

# حسن و قبح عقلی افعال از دیدگاه صدرالمتألهین

دکتر سیدصدرالدین طاهری

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی

## چکیده

مسائل دیگری اظهار داشته استنباط خواهد شد.

اخلاق و اهمیت و تأثیر آن در زندگی بشر غیرقابل انکار است، و در اینباره نه تنها اندیشمندان، بلکه مردم عادی و عامی نیز اتفاق نظر دارند. اما در میان ارباب اندیشه، فلاسفه، بویژه فیلسوفان اخلاق، تنها کسانی هستند که در باب مبانی اخلاق بطور جدی و بتفصیل بحث می‌کنند و ایشان نیز، با همه اختلاف نظرهایی که در مسائل فرعی دارند، در اصل سرنوشت‌ساز بودن نهاد اخلاق کمترین اختلافی با هم ندارند.

## کلیدواژگان

حسن و قبح عقلی  
اشاعره  
شیعه  
اطلاق  
مقدمه

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق، که از قدیم مورد اختلاف فیلسوفان اخلاق بوده و گروههای فکری دیگری نظیر متکلمان نیز بمناسبت در آن وارد شده‌اند، معیار خوبی و بدی یا «حسن و قبح» اخلاقی کردارهاست.

در فلسفه اخلاق سه پرسش سرنوشت‌ساز مطرح است که هر یک جداگانه و در ارتباط با دیگری، اهمیت دارد:

در این مقاله پس از مقدمه و بیان یک توضیح مهم پیرامون پاره‌ای از اصطلاحات جاری در این بحث، گزارش مختصری پیرامون آراء متکلمان اسلامی و فلاسفه مشاء ارائه خواهد شد تا محتوای بحث و سیر تاریخی آن نموده شود و راه دریافت نظر صدرالمتألهین هموار گردد. سپس نظر این فیلسوف درباره حسن و قبح افعال، علی‌رغم آنکه به اظهار نظر صریح وی درباره آن دست نیافته‌ایم، بطور غیرمستقیم، از آرائی که در

۱- منشأ اینکه عملی از جهت اخلاقی خوب یا بد شمرده می‌شود چیست؟  
۲- خوبی و بدی یک عمل مطلق است یا نسبی و متغیر؟

۳- حکم اخلاقی، اعم از مطلق یا نسبی، توسط کدام مرجع صاحب صلاحیت صادر می‌گردد؟  
این سه پرسش و پاسخهای آنها به هم وابسته هستند. برای مثال، اگر منشأ خوبی و بدی فعل، دوست داشتن و نداشتن افراد یا باصطلاح «ملایمت و منافرت با طبع اشخاص» باشد، از آنجا که طبایع

افراد و سلیقه‌های آنان متفاوت است - و حتی طبع یک نفر در شرایط متفاوت اقتضاهای متفاوت دارد - حکم خوبی و بدی، نسبی خواهد بود و مرجع صادرکننده حکم نیز «عاطفه» است. اگر چنین نسبیستی - احياناً - در بین افراد یک خانواده یا شهر یا کشور مضبوط و معلوم نباشد، چه بسا در مقایسه طبایع اکثریت افراد یک کشور در یک سوی دنیا با طبایع اکثریت افراد یک کشور دیگر در سوی دیگر دنیا معلوم گردد.

با همین مقدمه بسیار کوتاه می‌توان این نتیجه را دریافت که شایسته است در باب سه پرسش فوق تحقیق، و نتایج آرائی که در زمینه پرسشهای فوق ابراز گردیده با یکدیگر سنجیده و تحلیل شود. خوشبختانه مسئله حسن و قبح عقلی هرچند در اصل مربوط به فلسفه اخلاق است، اما در قلمرو حقوق و فقه - که از جهت ارتباط با کردار انسانها با اخلاق مشترک هستند - نیز مورد بحث و توجه قرار گرفته است و بتبع این دو علم، در دانشهایی نظیر مبانی حقوق و اصول فقه نیز مباحثی پیرامون منشأ حسن و قبح و چگونگی کشف و اطلاع پیرامون آندو صورت می‌گیرد، و بهمین منوال در همه حوزه‌های علمی و دیپارتمانهای دانشگاهی در سراسر دنیا این بحث و توابع آن، بشیوه مناسب و متناسب با هدف هر یک جریان دارد.

در این مقاله منشأ حسن و قبح افعال را از دیدگاه متکلمان اسلامی و فلاسفه مشاء بکوتاهی گزارش می‌شود و با استفاده از این زمینه مناسب فکری و تاریخی، نظر صدرالمتألهین مورد تحقیق قرار می‌گیرد.

xxx

پیش از شروع، لازم است دو اصطلاح را، که در لسان اهل بحث در این باب جریان دارد و در این

■ مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح اینست که فعلی در ذات خدا، خوب یا بد باشد، بر حسب یک قاعده منطقی، ذاتی شیء معلول علتی خارج از شیء نیست تا بتبع تغییر وضع علت، تغییر وضع دهد: «ذاتی شیء لم یکن معللاً».

مقاله هم بتکرار به کار خواهد رفت، توضیح دهیم و تا حدودی اصلاح کنیم و در کاربرد آنها، حداقل در محدوده این مقاله، قراری داشته باشیم:

برای حسن و قبح، یا بزبان فارسی، خوبی و بدی یا زیبایی و زشتی، اوصافی می‌آورند که بیان‌کننده نوع و نمایشگر قلمرو کاربرد این واژه‌هاست. حسن و قبح مورد بحث در این مقاله حسن و قبح اخلاقی و ارزشی و یا - باصطلاح - توصیفی است، که به اوصافی از قبیل ذاتی در مقابل عرضی و عقلی در مقابل شرعی متصف می‌گردد. اطلاق و نسبیست حسن و قبح نیز از جمله نکات مورد توجه ارباب بحث در این مقوله است.

آنچه بیشتر در لسان اهل تحقیق جریان یافته «حسن و قبح عقلی» است، که در مقابل «حسن و قبح شرعی» قرار می‌گیرد و هر یک معتقدانی در بین متفکران اسلامی داشته است.

طرفداران حسن و قبح عقلی می‌گویند عقل می‌تواند با در نظر گرفتن ملاکهای خاص خودش حسن یا قبح فعل را تشخیص دهد و فعل اختیاری فاعل باشعور را به یکی از آندو محکوم کند، اما طرفداران حسن و قبح شرعی نه تنها عقل را از ورود به این قلمرو محروم می‌دانند بلکه معتقد هستند که، با صرف نظر از حکم شرع به حسن و قبح فعل،



هیچگونه حسن و قبحی تحقق ندارد.

طرفداران حسن و قبح شرعی لزوماً متشرع هستند اما طرفداران حسن و قبح عقلی می‌توانند متشرع باشند یا نباشند. وی در صورت دوم به معیارهای عقلی اکتفا می‌کند ولی در صورت نخست حکم شرع را کاشف از حکم عقل و مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی می‌شمارند، اعم از اینکه عقل متعارف بصراحت حکم کرده باشد و یا بدلالی از ابراز حکم قطعی عاجز مانده باشد. حکیم سبزواری که خود از این گروه است، در منظومه فقهی-عرفانی نیراس الهدی گفته است:

الحسن و القبح بعقلی صفا  
(حسن و قبح را عقلی بدان)

والشرع للعقل اعرفن کاشفا

(و شرع را کاشف از حکم عقل بشمار)

وی در شرح بیت فوق مضمون مطالبی را که پیشتر گفته شد متذکر شده است.<sup>۱</sup>

اصطلاح دیگری که کمتر رواج دارد، حسن و قبح ذاتی در مقابل عرضی است. مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح اینست که فعلی در ذات خدا، خوب یا بد باشد، برحسب یک قاعده منطقی، ذاتی شیء معلول علتی خارج از شیء نیست تا بتبع تغییر وضع علت، تغییر وضع دهد: «ذاتی شیء لم یکن معللاً»<sup>۲</sup>. بنابراین اگر فعلی در ذات خود خوب یا بد باشد هرگز تغییر ذات نمی‌دهد و تحت تأثیر عوامل خارجی نیز، معروض وضع مقابل نمی‌شود. برای مثال ممکن است گفته شود آنچه، بیقین، مصداق ظلم است برحسب ذات خود قبیح است و در هیچ شرایطی تغییر وضعیت نمی‌دهد یعنی برحسب ذات یا بگونه‌ی عرضی متصف به حسن نمی‌گردد. در مقابل این قسم، حسن و قبح عرضی است، باین معنا که فعل در ذات خود

■ طرفدار حسن و قبح عقلی می‌گوید کارها در واقع بر حسب ذات یا بمقتضای عوارض خود چنانند که عقل با ملاحظه آن جهات، بی آنکه خود جاعل حسن و قبح باشد و آن را انشاء کند، حکم به واقعیت حسن یا قبح می‌دهد.

غیرمتصف به حسن یا قبح است و بطور عرضی، یعنی تحت تأثیر علل خارج ذات، قابلیت اتصاف به هر یک از دو صفت را پیدا کرده است. مثلاً ممکن است گفته شود خندیدن یا گریستن در ذات خود حکمی ندارد و بحسب اینکه در چه شرایطی انجام شود متصف به خوبی یا بدی می‌شود. این حسن و قبح معلول علل خارج ذات و برحسب اصطلاح، «عرضی» است و مثل همه أعراض مفارق، قابل دگرگونی است. روشن است که «عرض لازم ماهیت» در اینجا نیز، مثل سایر موارد، نقش ذات را ایفا می‌کند. هر دو اصطلاح، عقلی و شرعی و ذاتی و عرضی، نیاز به تدقیق معنا دارند. البته اگر این واژه‌ها «بصورت متعارف» به کار رفته بودند، مشکلی وجود نداشت. بطور متعارف، واژه‌های ذاتی و عرضی اشاره به واقعیت و چگونگی آن دارند، اعم از اینکه واقعیت امر بدرستی درک شود یا بغلط و یا اصولاً مورد غفلت باشد. اما واژه‌های عقلی و شرعی برحسب انتظار بایستی به طریق ادراک واقعیت اشاره کنند، زیرا کار عقل ادراک واقعیت، و کار شرع اخبار از واقعیت است. تلقی معمول اینست که عقل، جعل واقعیت

۱. سبزواری، ملاهادی، شرح نیراس الهدی، تصحیح و حاشیه و مقدمه سیدصدرالدین طاهری، تهران، انجمن مفاخر و آثار فرهنگی، ۱۳۸۴، ص ۴۶-۴۷.

۲. همو، النالی المنتظمة (شرح منظومه منطقی)، تهران، ۱۳۶۷، ق، چاپ سنگی، ص ۲۸.

نمی‌کند بلکه می‌کوشد تا آن را، آنگونه که هست ادراک کند. بهمین نحو، شرع نیز به وضع یا رفع واقعیت نمی‌پردازد بلکه از آن خبر می‌دهد، و مثلاً می‌گوید: «قیامت بدون شک خواهد آمد» (و ان الساعة آتیة لا ریب فیها)<sup>۳</sup> و یا بر اساس واقعتهای موجود حکم می‌دهد و گاهی نیز در کنار حکم خود به واقعیتی که مبنا و باصطلاح «حکمت» آنست اشاره می‌کند، مثل اینکه می‌گوید «نماز را بر پای دارید» (و اقیموا الصلاة)<sup>۴</sup> و در آیه دیگری متذکر می‌شود که «نماز از کارهای علنی ناپسند و از منکرات جلوگیری می‌کند» (ان الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر)<sup>۵</sup>.

این کاربردها با نظر کسانی که در قلمرو تفکر کلامی و فلسفی اسلامی معتقد به حسن و قبح عقلی هستند مطابقت و موافقت دارد. اما مشکل اینست که اشاعره، چنانکه خواهیم دید، اولاً حسن و قبح را شرعی دانسته و ثانیاً شارع را جاعل مستقل حسن و قبح شمرده و عقل را یکی از این مقام معزول داشته‌اند. از اینجا اصطلاح جدیدی، اگر نه برای عقلی، دستکم برای «شرعی» پدید می‌آید که باید در مقام بحث به آن توجه شود.

این دوگانگی کاربرد، اگر مورد دقت قرار نگیرد، می‌تواند مایه اشکال باشد. در واقع، در اینجا واژه «شرعی» عیناً از هر جهت در مقابل «عقلی» به کار نرفته است.

طرفدار حسن و قبح عقلی می‌گوید کارها در واقع برحسب ذات یا بمقتضای عوارض خود چنانند که عقل با ملاحظه آن جهات، بی آنکه خود جاعل حسن و قبح باشد و آن را انشاء کند، حکم به واقعیت حسن یا قبح می‌دهد. اما طرفدار حسن و قبح شرعی می‌گوید کارها بخودی خود، برحسب ذات یا عوارض و با قطع نظر از حکم شرع و اراده شارع دارای هیچ

خصوصیتی که مقتضی حسن یا قبح باشد نیستند، بلکه اراده شارع و حکم او هم جعل حسن و قبح می‌کند و هم از آن خبر می‌دهد و حکم شرع، در حقیقت، انشاء حسن و قبح است نه صرف اخبار. نکته دوم که بویژه در کاربرد اصطلاح «عقلی» باید مورد دقت باشد اینست که (حسن و قبح) عقلی بمعنی «ذاتی» نیست، زیرا کار عقل فقط تشخیص واقع و حکم و اخبار بر اساس آنست و آنچه در واقع برای فعل خاصی تحقق دارد ممکن است حسن و قبح عرضی باشد یعنی فعلی در ذات خود عاری از حسن و قبح بوده و برحسب شرایط عرضی خود متصف به حسن یا قبح می‌گردد، چنانکه در مورد گریستن و خندیدن و اصولاً بیشتر مباحث از این قبیل هستند. بعلاوه، در ادامه خواهیم گفت که واژه‌های ذاتی و عرضی در این مورد کاربرد مهم و مؤثری ندارند.

نکته سوم، که هم اکنون بدان اشاره شد، در مورد حسن و قبح ذاتی و عرضی است، که به نظر می‌رسد کاربرد مهم و مؤثری ندارد، زیرا اولاً تشخیص ذات حتی درباره جواهر مشکل است، چه رسد به فعل، که از جمله اعراض است، و ثانیاً هر فعلی را با همه خصوصیات واقعی و بالفعلش می‌توان موضوع حسن یا قبح شمرد برای مثال، قتل نفس، یک فعل نیست که در ذات خود بد و در مقام دفاع خوب باشد، بلکه هر قتل نفسی با تمام شرایطش یک موضوع مستقل برای حسن یا قبح است. در این صورت روشن است که واژه ذاتی کاربرد محدودی پیدا می‌کند و چه بسا منحصر شود در فعلی که دارای حکم ثابت و واحدی

۳. حج: ۷.

۴. بقره: ۴۳.

۵. عنکبوت: ۴۵.



است و در هیچ شرایطی تغییر نمی‌کند. چنین عناوینی در قلمرو اخلاق، علی‌رغم عمومیت و اهمیت خود انگشت‌شمارند. برای مثال ممکن است حسن عدل و قبح ظلم از این قبیل باشد. بعلاوه، بعلت وسعت مفهومی این عناوین چه بسا در برخی از موارد نتوان تشخیص داد که فعل خاصی با شرایطی که دارد مصداق عدل یا ظلم است. روشن است که ذاتی بودن حسن عدل و قبح ظلم در آنچه معلوم نیست مصداق کدامیک از آندوست نمی‌تواند منشأ هیچگونه حکم بالفعل و قاطعی باشد.

xxx

این نکته مهم است که مسئله حسن و قبح افعال، هم جنبه کلامی دارد و هم فلسفی و در فلسفه نیز از یکسویه حکمت نظری مربوط است زیرا درباره اصل وجود واقعیتی بنام «حسن و قبح» بحث می‌کند، و از سوی دیگر متعلق به حکمت عملی است زیرا جنبه ارزشی افعال اختیاری فاعل باشعور را مورد بحث قرار می‌دهد. بعلاوه آنجا که هم خداوند مصدر چنان افعالی است و هم انسانها دارای افعال اختیاری هستند، مسئله با هر دو قلمرو الهی و بشری، ارتباط می‌یابد. از اینجهت است که از قرون اولیه اسلامی و از ابتدای رواج بحثهای کلامی، متکلمان فرقه‌های سه‌گانه شیعه و معتزله و اشاعره، در اینباره اظهار نظر کرده‌اند. فلاسفه نیز، برحسب تعهدی که در حکمت عملی و در بحث از فعل الهی داشته‌اند وارد بحث شده و با حفظ مبانی خود، که غالباً متمایز از مبانی کلامی و دقیقتر از آنست، در هر دو قلمرو، یعنی فعل خداوند و افعال انسان، از جهت ارزشی، گفتگو کرده‌اند.

گزارشی از مجموعه نظریات منسوب به همه اطراف بحث را می‌توان در گفتاری کوتاه از یک حکیم شیعی قرن یازدهم ملاحظه کرد. عبدالرزاق لاهیجی متوفای

(۱۰۵۱ یا ۱۰۷۱ یا ۱۰۷۲)<sup>۶</sup> در اثر معروف کلامی - فلسفی گوهرمراد که از کتب معتبر کلامی قرون میانه اسلامی است، در فصلی با عنوان «حسن و قبح افعال» پس از تشریح معنای حسن و قبح و معنای عقلی و شرعی و ثمرات هر یک در باب اخلاق، می‌نویسد:

اینست معنی عقلی بودن حسن و قبح، چنانکه مذهب امامیه و معتزله و جمهور حکماست. جمهور اشاعره بر آنند که شرعی است نه عقلی، به این معنا که اگر شرع وارد نمی‌شد عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیاء بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود و حسن عدل - مثلاً - و قبح ظلم به مجرد گفته شارع ثابت شود، و اگر شرع نمی‌گفت، عدل حسن و ظلم قبیح نمی‌بود، بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح و ظلم را حسن گفتی و قضیه منعکس شدی.<sup>۷</sup>

با این گزارش جامع لاهیجی و با علم به وثاقت وی می‌توان گفت درباره اقوال همه اطراف این بحث مطمئن هستیم. در عین حال ورود تفصیلی به آراء سه فرقه کلامی، شیعه و معتزله و اشاعره، و جمهور حکما تا قبل از صدرالمتألهین و جستجوی نظریات ایشان بر اساس آثار مستقیم خودشان، هرچند مفید است، اما خارج از هدف این مقاله است. بنابراین از گفتگو درباره چهار قطب مذکور صرف نظر کرده و فقط متذکر می‌شویم که مسئله از حیث کلامی از دو جهت عمده نیازمند به تحقیق است: نخست از جهت مبانی هر یک از دو قطب کلامی مخالف

۶. خامنه‌ای، سیدمحمد، میرحکمت در ایران و جهان، تهران،

بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۰، ص ۲۷۸.

۷. لاهیجی عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، کتابفروشی

اسلامیه، ۱۳۷۷ ق، ص ۲۴۴ - ۲۴۵.

■ **جمهور اشاعره بر آنند که حسن و قبح شرعی است نه عقلی، باین معنا که اگر شرع وارد نمی‌شد عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیاء بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود و حسن عدل — مثلاً — و قبح ظلم به مجرد گفته شارع ثابت شود.**

نظری بتفصیل در کتاب اسفار و بتکرار در آثار دیگر خود بحث کرده و خود از معلمان شایسته حکمت عملی و عرفان نظری و عملی است، در مباحث مربوط به حکمت عملی و فلسفه اخلاق کمتر گفتگو کرده است. در مجموعه فهرست موضوعی اسفار فقط به دو مورد ذیل عنوان «حسن و قبح» اشاره شده<sup>۸</sup> ولی اصل بحث در صفحات مورد اشاره درباره موضوع دیگری است همچنین در مجموعه موسوم به کتابشناسی جامع ملاصدرا ذیل عنوان عرفان و اخلاق، فقط به دو رساله کسر اصنام الجاهلیة و رسالۃ سه اصل اشاره شده است.

از جمله در جلد ششم اسفار، که به بحث از ذات و صفات خداوند اختصاص دارد، از صفت قدرت گفتگو شده است. صفت قدرت، برخلاف صفتی مثل حیات، همواره با دو طرف، یکی قادر و دیگری فعل مقدور، تعقل می‌شود. از سوی دیگر انجام فعل اختیاری در انسان معمولاً مسبوق به توجه، سنجش، شوق، غرض و اراده است. حال از آنجا که انسان در

۸. همان، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۹. طاهری، سید صدرالدین، علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۷-۳۰۴.

۱۰. میری، سیدمحسن و محمدجعفر علمی، فهرست موضوعی کتاب الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة صدر المتألهین، تهران، حکمت، ۱۳۷۴، ص ۴۱۷-۴۱۸.

یکدیگر، یعنی شیعه و معتزله از یکطرف، و اشاعره از طرف دیگر، بویژه، بدین ملاحظه که معمولاً اشاعره را مخالفان ایشان دست کم گرفته و اقوالشان را سخیف و غیرقابل بحث شمرده‌اند. از جمله لاهیجی در ادامه متن فوق چنین قضاوتی درباره ایشان دارد،<sup>۹</sup> و این در حالی است که نظر ایشان، هرچند در باب انکار حسن و قبح واقعی افعال و نقض معنی واقعی عدالت در خداوند متعال ظاهر عامه‌پسندی ندارد، اما از آنجهت که بر اراده و قدرت مطلق الهی تکیه دارد، نه تنها عامه پسند است، بلکه گریز از لوازم آن آسان نیست.

نگارنده درباره مبنای اشاعره در این باب، که منتهی به انکار ضرورت علت و معلولی نیز شده است، در اثر مستقل و مفصل دیگری با عنوان علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم بتفصیل بحث و تحقیق نموده<sup>۹</sup> و به اهمیت مسئله واقف است. در ادامه خواهیم دید که ملاصدرا نیز در رد و تحلیل نظر اشاعره به این نکته توجه دارد.

جهت دوم، که لزوم ادامه بحث کلامی را تأیید می‌کند، مسئله متون دینی است که بحثی تفسیری و روایتی است ولی برای سه فرقه کلامی یاد شده، بدین لحاظ که هر سه فرقه قرآن و متون حدیثی — و حداقل حدیث نبوی — را قبول دارند، سرنوشتساز است. هدف از این بحث می‌تواند این باشد که معلوم شود کدامیک از دو دیدگاه درباره حسن و قبح، بیشتر با متون دینی سازگار است. در این مورد نیز دست اشاعره بکلی خالی نیست.

با تذکر در نکته فوق به گفتگو درباره رأی صدر المتألهین در باب حسن و قبح می‌پردازیم.

### نظر صدر المتألهین

ملاصدرا، با اینکه در بسیاری از مباحث حکمت



ادراک اینگونه مفاهیم بطور طبیعی ناگزیر است از خود شروع کند بناچار در ابتدا خداوند را با خود مقایسه می‌کند و سپس با توجه به ویژگیهای واجب‌الوجود در صدد دقت برمی‌آید و به اصلاح تصور خود درباره خداوند می‌پردازد. در این موقعیت یک سؤال مهم که ذهن برای خود مطرح می‌کند اینست که آیا فعل خداوند می‌تواند بر اساس غرض خاصی، همچون فعل بشر، انجام شود. دقت فلسفی ایجاب می‌کند فعل خداوند مسبوق به غرض نباشد. در اینباره گفتگویی میان فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی جریان یافته که صدرالمآلهین ترجیح داده برای پیگیری و اثبات عقیده خود در این باب، ابتدا آنرا نقل کند. از جمله دلایل فخر رازی بر نفی غرض از فعل الهی اینست که فاعل غرضمند در فعل خود کمالی را می‌جوید که فاقد آنست و در پی آنست که با تحصیل آن غرض کمال مذکور را اکتساب کند، و خداوند برکنار از نقایص و دارنده همه کمالات است.<sup>۱۱</sup>

خواجه آنگونه که ملاصدرا نقل می‌کند ابتدا در اشعار به اشتباه فخر رازی در فهم سخن معتزله و بتعبیر دیگر، در دفاع از آنان متذکر می‌شود که مقصود معتزله اینست که «فعل حکیم، خالی از غرضی که داعی بر انجام آن فعل است نیست، وگرنه ترجیح بدون مرجح لازم می‌آید.»<sup>۱۲</sup>

بدین ترتیب، خواجه اولاً معلوم می‌دارد که «نفی غرضمندی از فعل خداوند» توسط حکما بمعنی نفی مطلق غایت نیست؛ ثانیاً از معتزله نیز از جهت خاصی که مورد انتقاد فخر رازی قرار گرفته‌اند دفاع می‌کند، و البته این امر منافات با آن ندارد که آنان از جهتی دیگر در همین مسئله مورد انتقاد حکما باشند، چنانکه در ادامه سخن صدرا آمده<sup>۱۳</sup> و خارج

از مقصود این مقاله است؛ و ثالثاً بیان می‌کند که فخر رازی و دیگر اشاعره بدلیل اینکه حسن و قبح را شرعی و موکول به اراده الهی می‌دانند و با صرف نظر از فعل و اراده الهی معتقد به واقعیت حسن و قبح نیستند، فعل خداوند را از اینجهت برتر از چون و چرا می‌شمارند.

ملاصدرا پس از نقل آخرین جمله از سخن خواجه، درباره اعتقاد اشاعره، بی آنکه در آن نسبت تردید کند با توضیح مبنای سخن وی بطور غیرمستقیم اصل نسبت را تأیید می‌کند. بنظر ملاصدرا مبنای اشاعره در نفی حسن و قبح افعال به تشخیص عقل و پیش از اعلام اراده الهی و تشریح امر و نهی و ابلاغ آن توسط پیامبران، اینست که آنان اصل ضرورت علت و معلولی را انکار کرده و برقراری رابطه ضروری ذاتی میان علت و معلول را در تضاد با قدرت الهی شمرده‌اند. پیداست که «اطلاق» قدرت باین معنا، واقعیت حسن و قبح بحکم عقل و با صرف نظر از اراده الهی را نیز بر نمی‌تابد، اعم از اینکه موضوع حسن و قبح عقلی فعل الهی یا افعال بشری باشد. او پس از بیان مبنای فوق می‌گوید:

پس ایشان [یعنی اشاعره]، با این مذهبی که از ایشان شهرت یافته، دورترین آفریدگان خداوند از طریق حکمت و معرفت هستند، مگر اینکه مقصود پیشوا و پیشینیان ایشان مطلبی دیگر باشد.<sup>۱۴</sup>

به نظر می‌رسد استنباط نظر ملاصدرا مبنی بر پذیرش حسن و قبح عقلی از روند بحث او، و بویژه از

۱۱. ملاصدرا، *الأسفار الأربعة*، ج ۶: تصحیح احمد احمدی،

تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۶۸.

۱۲. همانجا.

۱۳. همان، ص ۳۷۰.

۱۴. همانجا.

قضاوت اخیر او درباره اشاعره، مشکل نیست.

نمونه دوم مسئله شر است. صدرالمتهین در اسفار (ج ۷)، که بیشتر مباحث آن به فعل خداوند تعلق دارد، و در سفر سوم، (موقف هشتم)، درباره عنایت و رحمت الهی بحث کرده و بهمین مناسبت پیرامون شرور مورد ابتلا در عالم طبیعت و چگونگی ورود شر در قضای الهی نیز گفتگو کرده است.

درباره شرور، از باب مقدمه، باید دانست که

آنچه موجب اهمیت مسئله شر در ارتباط

با عنایت الهی شده است سه جهت

می باشد: الف) عدم سنخیت

شر با ذات الهی، باین

معنا که اگر

خداوند خیر

محض است

چگونه ممکن است

مبدء شر بشود. ب) تضاد با

عدالت الهی، باین معنا که، بر فرض

که مشکل مبدئیت و سنخیت را بگونه‌ای

حل کنیم، بهر حال شرور عالم طبیعت دامن برخی

را می گیرند و برخی دیگر - اعم از اکثریت یا اقلیت -

مصون می مانند، در حالیکه مبتلایان، از پیش، مرتکب

گناهی نشده و برکناران، از پیش، کار خیری انجام

نداده اند، این چگونه با عدالت خداوند سازگار است؟

ج) ناسازگاری با مقتضای حکمت الهی، باین معنا

که، بر فرض که دو مشکل سابق را حل کنیم، اصولاً

چرا خدای حکیم، که در آفرینش خود اجباری

نداشته و بر هر نوع آفرینشی قدرت داشته، عالمی

آکنده از شرور آفریده است. این اقدام چگونه با

حکمت سازگار است؟

مشکل نخست ارتباطی با حسن و قبح ندارد، اما

مشکلات دوم و سوم، در کنار دیگر جنبه‌های نظری

خود، با مسئله حسن و قبح نیز ارتباط می یابند، و از

چگونگی برخورد متکلم یا فیلسوف با این دو مشکل

می توان اعتقاد او به حسن و قبح عقلی یا شرعی را

دریافت، اعم از آنکه استدلال او بر هر یک از آندو

معتبر یا غیرمعتبر شناخته شود. متفکری که حسن و

قبح را در گرو اراده خداوند می داند یا باصلاح، آنرا

شرعی می شمارد، بهیچ روی خود را با چنان

مشکلاتی روبرو نمی بیند زیرا اولاً در مورد

مشکل مربوط به عدالت، او بشیوه

عادلانه جدا از اراده و فعل

خداوند معتقد نیست تا

پرسد: «آیا وجود

تبعیض آمیز

شرور بر سر راه

زندگی موجودات

باشعور عادلانه است یا

نیست؟». او ملاک عادلانه بودن

یک عمل را در مورد فعل خداوند، نفس

اراده و فعل خداوند می داند و در مورد مخاطبان

تکلیف الهی معیار حسن و قبح را نفس تکلیف الهی

- هرچه باشد - می شمارد. در مورد مشکل مربوط

به حکمت معتقد به حسن و قبح شرعی در باب

حکیمانه بودن فعل الهی نیز بر همین منوال پیش

می رود. او فعل الهی را بر اساس «حکمت» نمی سنجد

بلکه حکمت را بر اساس فعل الهی می سنجد، یعنی

در هر دو مورد، یعنی عدالت و حکمت، می گوید

هرچه او اراده کند و انجام دهد عادلانه و حکیمانه

است، نه اینکه آنچه را، بخودی خود، عادلانه و

حکیمانه است او انجام می دهد. البته در مورد مشکل

نخست، یعنی سنخیت بین علت و معلول، مسئله

### بنظر ملاصدرا

### مبنای اشاعره در نفی

### حسن و قبح افعال به تشخیص عقل

### و پیش از اعلام اراده الهی و تشریح امر و نهی

### و ابلاغ آن توسط پیامبران، اینست که آنان اصل

### ضرورت علت و معلولی را انکار کرده و

### برقراری رابطه ضروری ذاتی میان

### علت و معلول را در تضاد با

### قدرت الهی

### شمرده اند.



## ■ صدرالمتألهین در اسفار (ج ۷)،

که بیشتر مباحث آن به فعل خداوند

تعلق دارد، و در سفر سوم،

(موقف هشتم)، درباره عنایت و رحمت

الهی بحث کرده و بهمین مناسبت

پیرامون شرور مورد ابتلا در عالم طبیعت

و چگونگی ورود شر در قضای الهی نیز

گفتگو کرده است.



باین سادگی نیست، ولی بشرط اینکه کسی اصل

علیت و ضرورت علت و معلولی را بپذیرد، در حالیکه

این متفکر آن را هم نمی پذیرد.

حال با توجه به مقدمه فوق چگونگی برخورد

ملاصدرا با مسئله شر را بررسی می کنیم تا در مورد

اعتقاد او به حسن و قبح عقلی یا شرعی به نتیجه

روشن و قاطعی برسیم.

چنانکه گفتیم، صدرا فصلهای دوم تا هشتم از

موقف هشتم از سفر سوم را به مسئله شرور اختصاص

داده است.<sup>۱۵</sup> بعلاوه سایر فصول این موقف، مانند

فصل اول، در معنی «عنایت»<sup>۱۶</sup> و فصل دهم،

پیرامون نظام احسن<sup>۱۷</sup> که خود شامل سه مبحث

می باشد، نیز از توابع مهم عنوان مشهور «دخول شر

در قضای الهی» شمرده می شوند، که هرچند با استقلال

نیز قابل طرح هستند، معمولاً در این جایگاه مطرح

می شوند.

صدرالمتألهین در فصل نخست با عنوان «فی

القول فی العنایة» در صدد است، از باب مقدمه برای

بحث اصلی، یعنی «دخول شرور در عنایت

خداوندی»، یا بعبارت درستتر، ورود شر در مراتبی

از آفرینش که به عنایت اوست، واژه «عنایت» در

اصطلاح فلسفه اسلامی را توضیح دهد. وی عنایت

را مجموعه‌یی معنوی مرکب از سه عنصر می داند که

عبارتند از اینکه اولاً «خداوند تعالی بعلم ذاتی خود،

کاملترین نظام و برترین خیر در عالم هستی را

می شناسد»؛ ثانیاً «خداوند بر حسب ذات خود علت

خیر و کمال تا برترین درجه که امکان [وقوعی] داشته

باشد می باشد»؛ و ثالثاً «خداوند به تحقق این شیوه از

آفرینش رضایت دارد»<sup>۱۸</sup>. وی بمنظور تأکید متذکر

می شود که «این معانی سه گانه، یعنی علم و علیت و

رضایت، که جامع همه آنها عنایت است، همگی

عین ذات پروردگار هستند»<sup>۱۹</sup>.

شاهد مورد نظر این مقاله، همان بخش نخست از

عناصر سه گانه معنی عنایت است و آن «علم ذاتی

پروردگار به کاملترین نظام و برترین خیر در عالم

هستی» است. مفاد آشکار این بخش اینست که:

برترین و خیرمندترین نظام با قطع نظر از اراده الهی

قابلیت تعقل دارد و جایگاه الهی آن «علم» پروردگار

و نه «اراده» اوست. حسن عقلی آفرینش چنین

نظامی در برابر قبح عقلی پدید آوردن نقطه مقابل آن،

با این مقدمه، قابل انکار نیست.

ملاصدرا پس از تفسیر «عنایت» به طریق فوق،

نسبت به آراء مخالف از جمله رأی ابوالحسن اشعری،

بطریق ذیل تعریض نموده:

این معنی عنایت است بگونه‌یی که دور از

ناپسندی [عقلانی] و هرگونه نقص باشد، و

آنان که اعتقادی جز این دارند (مانند اعتقاد

۱۵. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۷: تصحیح مقصود

محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰،

ص ۸۴-۱۴۵.

۱۶. همان، ص ۸۱-۸۳.

۱۷. همان، ص ۱۴۶-۱۵۸.

۱۸. همان، ص ۸۲.

۱۹. همانجا.

به تصادف، که منسوب به برخی از پیشینیان است، و اعتقاد به اراده عاری از حکمت و غایت، که منسوب به شیخ اشعری است، و یا اعتقاد به قصد نازل و عابد به خلق] که از معتزله شهرت یافته [همگی به گمراهی در افتاده‌اند، گمراهی گسترده، از این‌روی که نتوانسته‌اند تتریه و توحید پروردگار را بدرستی بفهمند و «او را آنچنانکه شایسته اوست نشناخته‌اند»<sup>۲۰، ۲۱</sup>

لازم به تذکر است که انتقاد ملاصدرا بر معتزله، از جهت قول ایشان به تحقق قصد نازل و عابد به خلق، که در مرتبه فرودین در مقایسه با مبادی عالیه است، ضمن مباحث مربوط به «نفی غرض از فعل الهی» بیان شده<sup>۲۲</sup> و در نمونه نخست به آن اشاره کردیم. شاهد دیگر: صدرالمآلهین، فصل ششم از موقف هشتم از سفر سوم از اسفار اربعه را با عنوان «رفع اوهام برخی از مردم در مسئله خیر و شر» گشوده است. یکی از اوهامی که در این فصل مطرح و مردود شده مربوط به شرور اخلاقی است، یعنی شروری که در پی کردارهای ضدارزشی انسان دامنگیر او می‌شود و چه بسا به فرد یا افراد دیگری نیز آسیب می‌رساند. این توهم بطور معمول برای کسی پیش می‌آید که میان «قضا» و «قدر» الهی فرق نمی‌گذارد و تصور می‌کند «گناهانی که از انسان صادر می‌شود یا ردایی که انسان متصف به آنها می‌شود همگی [هم] متحقق به قضای الهی و [هم] ناشی از قدر اوست»<sup>۲۳</sup> و در نتیجه می‌اندیشد که «این گناهان به ضرورت [اراده مطلق] الهی واقع می‌شوند و خواستن یا امتناع کردن آدمی در تحقق آنها بی‌تأثیر است»<sup>۲۴</sup>. معلوم است که نتیجه چنین پنداری اینست که «بر خدای متعال... شایسته نباشد که گناهکاران را عقوبت کند و انسان ضعیف و

ناتوان را بر کاری که می‌بایست بناچار از او سربزند به آتش در افکند، چه این خلاف مقتضای عدل و احسان و بلکه عین جور و عدوان است و درباره واجب تعالی محال است»<sup>۲۵</sup>.

ملاصدرا پس از طرح توهم فوق به روشنگری پرداخته و در توضیحات خود بر علیت مستقیم انسان در صدور کارهای نیک و بد و نتایج طبیعی دنیوی و اخروی مترتب بر آنها تأکید می‌ورزد.<sup>۲۶</sup>

شاهد مورد نظر در اینجا اینست که اگر کسی معتقد به حسن و قبح عقلی افعال نباشد و هرچه را متعلق اراده الهی قرار گرفت حسن و مقتضای عدل بشمارد، لازم نیست چنان توهمی را پاسخ گوید. دفاع صدرا از حریم حق تعالی و اصرار بر زدودن توهم ظلم و اثبات عدل و فعل حسن و ترک قبیح، همگی مسبوق به پذیرش حسن و قبح عقلی و مستقل از «اراده مطلقه» الهی است.

لازم به تذکر است که — گویا — اصل شبهه نیز از زبان کسی طرح شده که به حسن و قبح عقلی اعتقاد داشته، ولی توان فکری جداکردن «قضا» از «قدر» را نداشته و جمع میان «سنت تغییرناپذیر الهی» در باب علیت و «علیت بشر نسبت به افعال خودش» بر او مشکل می‌نموده است. ملاصدرا، بدون تصریح به این خصوصیات، سعی در گشودن گره این مشکل داشته است.

xxx

۲۰. انعام، ص ۹۱.

۲۱. همان، ص ۸۳.

۲۲. همان، ص ۳۷۰.

۲۳. همان، ص ۱۱۳.

۲۴. همانجا.

۲۵. همانجا.

۲۶. همان، ص ۱۱۳-۱۱۴.



### ■ بدان

— ای دوست من —

که همانا عقلها سرگردانند

در این امر که برخی از حیوانات

برخی دیگر را می خورند و خداوند

نیز برای آنها در طبیعتشان

این خواسته را قرار

داده است.

موجود پنداشته می شود یا خود عدم است مانند مرگ و جهل یا وجودی است که زمینه عدم، یعنی «از دست دادن خیر» را فراهم می کند مثل میکرب بیماری خاصی که موجب می شود انسان سلامتی خود را در قلمرو فعالیت آن میکرب از دست بدهد. ملاصدرا نیز این راه حل را، بطور اساسی، می پذیرد و در فصل دوم از موقف هشتم به تفصیل از آن دفاع می کند<sup>۲۷</sup> و سپس به رفع پاره‌یی از اشکالات می پردازد که برحسب ظاهر متوجه این دیدگاه است.

یکی از بارزترین اشکالات، وجود واقعی اموری است که قابل تأویل به عدم نیستند و هیچ جنبه‌یی که حاکی از خیری نسبی باشد نیز در آنها یافت نمی شود. و نیز به نظر می آید خود شر هستند و نه مقدمه یک عدم دیگر برای مثال فرزند یا، بطور کلی، خانواده تبهکار و آلوده‌یی که مایه سرافکندگی شخص باشد و او را غمگین سازد یا دردی که اندامی از بدن را فرا بگیرد و تحمل آن فراتر از طاقت باشد. به نظر می آید اینگونه امور اولاً وجودی هستند و از قبیل مرگ و جهل نیستند تا تأویل به عدم شوند، و ثانیاً با صرف

۲۷. انبیاء: ۲۳.

۲۸. همان، ص ۱۱۶.

۲۹. همانجا.

۳۰. نحل: ۱۲۵.

۳۱. همان، ص ۸۴-۹۰.

شاهد دیگر: اشاعره جهت نفی حسن و قبح مستقل از اراده الهی به آیاتی از قرآن کریم استدلال و آنها را، بحسب ظاهر مدلول خود، نافی حسن و قبح عقلی دانسته‌اند. یکی از معروفترین آیات، آیه شریفه «لَا يُسألُ عما یفعل»<sup>۲۸</sup> است، که برحسب ظاهر، هرگونه چون و چرا در کار خداوند را ممنوع می دارد، حتی اگر کار او طبق موازین عقلی معهود نزد افراد بشر خلاف عدالت و مصداق آشکار ظلم باشد.

صدرالمتألهین در ادامه فصل ششم از موقف هشتم، ضمن رد یکی از اوهام مربوط به خیر و شر به آیه مذکور اشاره کرده و آنرا بگونه‌ای تفسیر کرده که از دسترس مستدل فوق خارج گردد. وی معتقد است این آیه در پاسخ به شیطان گفته شده که در اعتراض به خداوند گفته است «چرا او را آفریده، در حالیکه می دانسته او بندگان را وسوسه می کند و از طریق حق و صراط مستقیم باز می دارد؟»<sup>۲۹</sup>

ملاصدرا در ادامه توضیح خود می گوید در قرآن کریم سه نوع پاسخ در برابر سه طایفه در نظر گرفته شده است: «نخست، برهان، برای کاملان و مقرران، دوم موعظه خطابی برای اهل سلامت و اصحاب یمین، و سوم جدل برای دفع شبهات گمراهان از اصحاب شمال که روز جزا را تکذیب می نمایند»<sup>۳۰</sup>.

ظاهراً نظر ملاصدرا معطوف به این آیه شریفه است که می فرماید: «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن»<sup>۳۱</sup> ولی با این بیان، هر دو آیه را بکمک یکدیگر تفسیر می کند. شاهد دیگر: بیشتر گفتیم که وجود شر مستلزم

یک مشکل فلسفی کاملاً نظری است و آن عدم سنخیت شر با مبدء خیر است. معروفترین و متداولترین پاسخی که فلاسفه به این مشکل داده‌اند، قول به عدمی بودن شر است، باین معنا که آنچه شر و

نظر از اینکه کدام خیر وجودی را سلب می‌کنند خودشان شر هستند و نیاز به توجیه دارند. در متون دینی هم از اینگونه امور بروشنی صحبت شده است. از جمله در توصیف دنیا گفته‌اند: «دار بالبلاء محفوفة وبالعذر معروفة... وانما اهلها فیها اغراض مستهدفة ترمیهم بسهامها»<sup>۳۲</sup>. در این عبارت کوتاه تعبیرات «بلاء» و «ترمیم بسهامها» قابل توجهند، زیرا ابتلای به «عدم» معنا ندارد و «رمی با نیزه‌ها» نمی‌تواند تأویل به «عدم» شود. ملاصدرا نیز مواردی از اینگونه را متذکر شده و یکی از آنها با این عبارت است:

بدان - ای دوست من - که همانا عقلها سرگردانند در این امر که برخی از حیوانات برخی دیگر را می‌خورند و خداوند نیز برای آنها در طبیعتشان این خواسته را قرار داده و ابزار و ادواتی، از قبیل دندانها و چنگالها و ناخنهای تیز به آنها داده که بدانوسيله قادر بر گرفتن، نگهداشتن، دریدن، پاره پاره کردن و خوردن و لذت بردن هستند و این در حالی است که شکارهای آنها متحمل درد و رنج فراوان هنگام ذبح شدن و کشته شدن می‌شوند و به فریاد و ناله می‌افتند.

ارباب تفکر از آنجا که هیچگونه حکمت و غایت [معقولی] در این امر نیافتند به اختلاف گرایندند... تا آنجا که برخی گفتند تسلط حیوانات بر یکدیگر و خورده شدن برخی توسط برخی دیگر خواسته و فعل خداوند حکیم نیست بلکه خواسته و فعل مبدئی شریر و بیرحم و ستمگر است و بطور کلی، جهان دارای دو مبدء، خیر و شر، است...<sup>۳۳</sup>. ملاصدرا سپس به حل مشکل پرداخته و راه‌حلی بر اساس خیر کثیر با تلازم شر قلیل، با ملاحظه

مجموعه نظام ممکنات ارائه می‌کند، که شبیه آن را در برخی از منابع، بدون ذکر مدرک به ارسطو نسبت داده‌اند.<sup>۳۲</sup> وی در این مورد پاره‌ای از احکام شرع، مثل قصاص نفس، را مثال می‌زند که قرآن کریم آن را در مقایسه با جامعه منشأ حیات دانسته<sup>۳۵</sup> در حالیکه نسبت به فرد مایه سلب حیات است<sup>۳۶</sup> و چنانچه فرد مذکور نان‌آور خانواده باشد موجب فقر و بیچارگی خانواده اوست و یا اگر عضو خانواده آبرومندی باشد مایه سرشگستگی خانواده است و اینها نیز خود نتایج وجودی دیگری دارند که از جمله ضرور است.

اما آنچه در این بحث مشکل و مفصل می‌تواند دلیل اعتقاد ملاصدرا به حسن و قبح عقلی باشد، پاره‌یی از تعبیرات کلی او درباره حکمت افعال خداوند است، نظیر اینکه می‌گوید: «این روند مقتضای عنایت حق اول و حکمت اوست، از آنجهت که در بردارنده صلاح کلی و نفع عام است»<sup>۳۷</sup> و یا: «کارهای خداوند تعالی بمنظور نفع کلی و صلاح عموم انجام می‌شود».<sup>۳۸</sup> همچنین وی مواردی جزئی از قبیل رنج پیامبران در هدایت گمراهان و جهاد صالحان در برابر مفسدان - و موارد دیگر - را بصورت خاص مطرح می‌کند و همه آنها را، ضمن انتساب کلی به خداوند، بعنوان صانع عالم، ناشی از رعایت مصلحت عامه مردم تا روز قیامت می‌شمارد.<sup>۳۹</sup>

این قبیل مصلحت‌سنجیهای کلی و موردی، اعم

۳۲. نهج البلاغه، خطبه، ص ۲۲۶.

۳۳. ملاصدرا، الأسفار الأربعة، ج ۷، ص ۱۳۲.

۳۴. طباطبایی، محمدحسین، بداية الحکمة، شرح و ترجمه علی شیروانی، قم، دفتر، تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۵.

۳۵. بقره: ۷۹.

۳۶. همان، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۳۷. همان، ص ۱۲۷.

۳۸. همان، ص ۱۳۳.

۳۹. همان، ص ۱۳۳-۱۳۴.



از اینکه درست یا نادرست و قابل بحث و معارضه باشد یا نباشد، بمعنی تنزیه حق تعالی از اصالت اراده کور و بمعنی اقدام باری تعالی - جلّ شأنه - بر اساس مصلحت و حسن عقلی فعل و برکناری وی از ارتکاب اموری است که بخودی خود و با صرف نظر از اراده الهی متضمن مفسده و دارای قبح عقلی هستند. البته ممکن است ملاصدرا و هم‌مسلمان او در پی معدوم شمردن شر، قبح را هم از عالم هستی رانده و آنرا «عدم حسن» بشمارند، ولی همین که حسن را وجودی و قابل تشخیص با ملاک عقل - نه فقط شرع - بدانند کفایت می‌کند.

نمونه دیگر: ملاصدرا در کتاب کسر اصنام الجاهلیة، پس از ایراد شرحی پیرامون احکام پنجگانه فقهی تکلیفی و نقش عمل به تکالیف شرعی در آراستگی ظاهر مکلفان، به مقایسه اجمالی این احکام با توصیه معلمان اخلاق و عرفان و تأثیر عمل به آن توصیه‌ها در آراستگی باطن پرداخته، می‌گوید:

مقصود شریعت ظاهر، پیراستن ظاهر [انسان] از آلودگیها و نجاسات جسمانی و الزام آدمی به صورت ظاهر اعمال و عبادات است، که ملازم با خضوع جوارح و ترک [پاره‌ای از] لذتها... است و [در یک کلام،] مستلزم انضباط پیروان شریعت توسط سیاستهای جسمانی است، بدین منظور که نظام اسلامی محفوظ بماند و در بوته اهمال و بیهودگی و حیوان صفتی نیفتند.<sup>۳۰</sup>

ملاصدرا سپس بهمین منوال مقصود «شریعت باطن» یا بتعبیر خودش «طریقت» را با بیانی شیوا توضیح داده است.<sup>۳۱</sup>

صدرالمতألهین سپس نتیجه می‌گیرد که:

پس اختلافی که میان ارباب کلام و بزرگان فقه در مسائل و احکام بنیادی دین، و نه در جزئیات

دگرگونی‌پذیر، روی داده بدون شک، ناشی از کوتاهی ایشان در طلب حقایق است و بدانجهت است که به خانه از در آن وارد نشده [و از راه و روش مناسب پیروی نکرده] اند.<sup>۳۲</sup>

از سخنان فوق سه مطلب پیوسته به یکدیگر استنتاج می‌شود:

نخست اینکه تشریح احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی است و این مصالح و مفاسد مبنای توجیه خوبی و بدی یا حسن و قبح عقلی است، اعم از اینکه مصالح و مفاسد را عین حسن و قبح یا ناشی از حسن و قبح و یا، برعکس، منشأ حسن و قبح بدانیم. دوم اینکه چون طبیعت افراد بشر یکسان است حداقل در آنجا که حسن و قبح در ذات فعل بوده و ناشی از عوارض نباشد احکام مترتب بر این مصالح و مفاسد در همه امتهای و ملتها در سرتاسر تاریخ و در همه مکانها یکسان خواهد بود.

سوم اینکه کلیت و عمومیت احکام بنیادی همه ادیان منافاتی با بروز اختلاف در پاره‌ای از جنبه‌های فرعی ندارد. برای مثال، گونه‌ای پرستش که آنرا «نماز» می‌نامیم در هر دینی رسمیت دارد تا ارتباط مداوم و شخصی اهل دیانت با مبدأ غیبی را برقرار دارد اما، بدون شک، شکل آن در ادیان مختلف فرق می‌کند و یا در یک دین هم ممکن است برحسب شرایط، مثل جنگ و بیماری، متفاوت شود.

آنچه از نتایج سه‌گانه فوق، در عین ارتباط آنها باهم، به هدف این مقاله مربوط و گویای اعتقاد ملاصدرا به حسن و قبح عقلی است، بطور عمده، نتیجه اول است.

۳۰. ملاصدرا، کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱-۱۵۲.

۳۱. همان، ص ۱۵۲-۱۵۵.

۳۲. همانجا.