

معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان

دکتر محسن جوادی*
قباد محمدی شیخی*

چکیده

حسن و قبح یکی از مسائل بسیار مهم است که توجه متکلمان را به خود جلب کرده است. عدلیه، بر ذاتی - عقلی بودن حسن و قبح افعال شخص عاقل اصرار دارند، در حالی که اشاعره، بر الهی - شرعی بودن چنین افعالی تأکید می‌ورزند. پرسش اصلی این است که هر کدام از این واژگان (حسن و قبح، ذاتی و الهی و عقلی و شرعی) چه معنایی دارد و مراد اندیشمندان مسلمان از کاربرد آنها کدام معنا و چه چیزی بوده است؟

در پژوهش حاضر چهار معنا برای حسن و قبح در نظر گرفته شده و نشان داده شده که اختلاف نظر عالمان مسلمان اغلب به معنای چهارم (استحقاق مدح و ذم) مربوط است. بنابراین، با توجه به مقام ثبوت و اثبات چهار صورت برای مسئله حسن و قبح به معنای چهارم می‌توان در نظر گرفت.

- الف. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، الهی و از حیث مقام اثبات، شرعی باشند؛
ب. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، ذاتی و از حیث مقام اثبات، شرعی باشند؛
پ. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، الهی و از حیث مقام اثبات، عقلی باشند؛
ت. حسن و قبح‌ها از حیث مقام ثبوت، ذاتی و از حیث مقام اثبات، عقلی باشند.

منظور اشاعره از حسن و قبح به گزینۀ «الف» مربوط است، اگر چه ظاهر سخن آنان، نفسی مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - است، ولی منظور عدلیه، به گزینۀ های «ب، پ و ت» مربوط است که توضیح آنها در خلال تحقیق خواهد آمد.

واژگان کلیدی: حسن و قبح، اشاعره، معتزله، شیعه.

مقدمه

یکی از موضوعاتی که قرن‌ها، مورد توجه عالمان مسلمان بوده و هنوز هم هست، مسئله حسن و قبح افعال شخص عاقل - به ویژه انسان - است. گذر زمان و طرح دیدگاه‌های جدید در باره اخلاق، فلسفه اخلاق و فرا اخلاق، ضرورت و اهمیت و تفسیر و نقد و بررسی این مسئله را بیش از پیش نمایان می‌سازد.

از قرن‌ها پیش تا کنون شهرت یافته که عدلیه هوادار عقلانیت حسن و قبح و اشاعره هوادار شرعی بودن حسن و قبح‌اند. تفاوت عمده‌ای که میان دیدگاه عدلیه و اشاعره وجود دارد، این است که گروه نخست، حسن و قبح را در حوزه افعال هر شخص عاقل - اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود - جاری می‌دانند و به همین دلیل پیگیر طرح و قالبی درباره حسن و قبح‌اند تا افعال هر شخص عاقل را مورد داوری ارزشی و تجویزی قرار دهند. راز نامگذاری آنان به عدلیه این است که معتقدند خداوند نیز در قالب حسن و قبح عقلی، فعالیت می‌کند.^۱ حال آنکه گروه دوم، جریان حسن و قبح را فقط در حوزه افعال شخص عاقل ممکن‌الوجود قبول دارند و منکر وجود معیاری مستقل برای ارزیابی افعال خداوند هستند.

هر دو گروه عالمان مسلمان - عدلیه و اشاعره - چهار معنا برای حسن و قبح در نظر می‌گیرند که عبارت‌اند از: حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع، حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با غرض، حسن و قبح به معنای کمال و نقص نفسانی، حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم عقلی.

اشاعره همه معانی یاد شده را قبول دارند، ولی معنای چهارم را شرعی، غیر از معنای مدح و ذم عقلی می‌دانند و از سوی دیگر آن را خاص افعال شخص عاقل ممکن‌الوجود می‌دانند.

عدلیه اما، اولاً سعی دارند برای هر کدام از معانی چهارگانه حسن و قبح، تقسیماتی قائل شوند تا برخی را به همان معنای چهارم (مدح و ذم) برگردانند و ثانیاً حسن و قبح عقلی را اصل

و مقدم بر حسن و قبح شرعی قرار دهند و ثالثاً حسن و قبح عقلی را معیار داوری در باره افعال هر شخص عاقل - اعم از واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود - قرار دهند.

اشاعره علاوه بر شرعیت حسن و قبح، گاهی از الهی بودن حسن و قبح نیز نام می‌برند و عدلیه علاوه بر عقلانیت - عقلیت - حسن و قبح، گاهی از ذاتی بودن حسن و قبح نیز بحث می‌کنند. بنابراین محور پژوهش حاضر، سه چیز چیز خواهد بود:

۱. معانی اجماعی حسن و قبح میان عالمان مسلمان؛
۲. معنای اختلافی حسن و قبح میان عالمان مسلمان؛
۳. معنی ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح.

۱. معانی اتفاقی حسن و قبح میان عالمان مسلمان

عالمان مسلمان، چهار معنا برای حسن و قبح در نظر گرفته‌اند که سه معنای آن تقریباً اتفاقی و یک معنای آن اختلافی است. ما نخست سه معنای مورد توافق عدلیه و اشاعره و پس از آن معنای مورد اختلاف را بررسی می‌کنیم.

۱.۱. حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع

از نظر اندیشمندان مسلمان، یکی از معانی حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با طبع است (تفتازونی، ص ۲۸۲)، بدین گونه که هر چه موافق میل و خوشایند موجود زنده باشد، حسن و هر چه مخالف و ناخوشایند آن باشد، قبیح است. بنابراین خوشایندی و ناخوشایندی را حسن و قبح می‌گوییم.

از ظاهر سخن متکلمان درباره حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع، این معنا به دست می‌آید که وقتی گزاره «الف خوب است» را بیان می‌کنیم، منظورمان این است که «الف برای من خوشایند است» یا «من الف را دوست دارم». در حقیقت، این نوع حسن و قبح، گویای نوعی شخص‌انگاری است که مستلزم نوعی نسبی‌نگری افراطی به معنای پذیرش تفاوت حسن و قبح از شخص به شخص دیگر - می‌باشد. جان کلام این است که حسن و قبح به این معنا، چیزی غیر لذت و الم نیست.^۲

متکلمان مسلمان، حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع را - چنانچه مراد از طبع همان میل و مراد از سازگاری و ناسازگاری، همان لذت و الم یا خوشایندی و ناخوشایندی

باشد - ملاک داوری اخلاقی در باب افعال شخص عاقل به حساب نمی‌آورند و چنین معنایی را محل نزاع نمی‌دانند.

البته اگر مراد از طبع را در این تعریف سرشت و طبع عقلانی شخص عاقل - در نظر بگیریم، در این صورت به تعریف چهارم که محل نزاع عدلیه و اشاعره است برمی‌گردد، ولی بر اساس آنچه گذشت، سخن متکلمان درباره حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری باطبع، محدود به همان معنای حداقلی - لذت و الم - است. علامه طباطبایی معتقدند حسن و قبح به معنای ملائمت و منافرت با طبع است، اما نوع دیگری یا مرتبه بالاتری از این حسن و قبح به وسیله عقل عملی در نظام اجتماعی دست می‌آید که در اصل از همین معنای حسن و قبح به معنای موافقت و منافرت با طبع ساخته می‌شود (رک. طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۱۷، ۲۰۰-۱۹۹).

به نظر می‌رسد حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری باطبع - که از منظر متکلمان مسلمان، معیار داوری در باب حیات اخلاقی انسان نیست - امروزه همان است که به عنوان یک نظریه اخلاقی، میان عالمان و فیلسوفان اخلاق در غرب مطرح است (گنسلر، ص ۶۱).

۲.۱. حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با غرض

از دیگر معانی‌ای که متکلمان مسلمان برای حسن و قبح در نظر گرفته‌اند - به ترتیب - سازگاری و ناسازگاری با اغراض و مصالح است (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۱۸۶). این معنا از حسن و قبح برای ابهاماتی که در باره آن وجود دارد نیاز به توضیح و بررسی تکلف‌آوری دارد، اما سعی ما بر آن است تا در حد امکان، تبیین ساده‌ای از آن ارائه کنیم. غرض، غایت و مصلحت از واژگان قریب‌المعنی اما با تفاوت‌هایی دقیق می‌باشند که بررسی تفصیلی آن، مجال ویژه‌ای می‌طلبد، ولی ما به جنبه مشترک معنایی آنها در بادی امر که پر اهل نظر پوشیده نیست، اکتفا کرده و آنها را در حال حاضر به یک معنا و به جای یکدیگر به کار می‌بریم و ادامه بحث را پی می‌گیریم. غرض و مصلحت را می‌توان به عنوان غایات متناسب با وجود خاص هر موجود در نظر گرفت به گونه‌ای که هر موجود - واجب یا ممکن - را دارای غرض و مصلحت متناسب با مرتبه وجودی‌اش بدانیم.

اگر چنین تفسیری را صواب بدانیم به نظر می‌رسد در این صورت، می‌توان همه اعیان - ذوات اشیا - صفات و افعال آنها را واجد غرض و مصلحت دانست و آنچه را با غرض و مصلحت آنها، سازگار باشد، حسن و آنچه را ناسازگار باشد، قبیح به شمار آورد.

بر اساس چنین تفسیری، داوری ما در بارهٔ افعال شخص عاقل - خواه اختیاری، اضطراری و طبیعی - یکسان خواهد بود. مثلاً اگر درختی رشد کند و غرض طبیعی مترتب بر رشد آن را، میوه دادن بدانیم، در این صورت، آن رشد، به عنوان فعل طبیعی درخت، ابزار مناسبی برای غرض طبیعی آن - میوه دادن - خواهد بود و در نتیجه، سازگاری رشد با میوه دادن درخت را حسن و خود رشد را حَسَن می‌نامیم. همچنین، آب، خاک و نور نیز می‌توانند ابزار مناسبی نسبت به درخت و رشد آن و در نتیجه نسبت به میوه دادن آن به شمار آیند.

بر اساس این نگرش، می‌توان فعل شخص ساهی یا نائم را - در صورتی که منجر به گونه‌ای از آسایش بدنی یا آرامش نفسانی یا بر عکس منتهی به آزار بدنی و پریشان حالی او بشود - واجد صفت حسن یا قبح به حساب آورد. در اینجا می‌توان آسایش بدنی و عدم آن یا آرامش نفسانی و عدم آن را نسبت به افعال متناسب با آنها، غرض به شمار آورد و آن افعال را از حیث تناسب یا عدم تناسب با آنها، حَسَن یا قبیح دانست، اگر چه این گونه غرض از قبیل «ما لاجله الفعل» نیست بلکه از قبیل «ماینتهی الیه الفعل» است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ج ۲، ص ۶۳-۶۲). بنابراین این گونه افعال از حیث انتهای به نوعی غایت نادانسته یا ناخواسته، حَسَن بوده و نسبت یا تناسب آنها با اغراض یاد شده را حسن و بر خلاف این را قبح می‌خوانیم. همین طور است وقتی که فردی به واسطهٔ تهدید جدی فردی دیگر وادار می‌شود برای مصلحت و غرضی، تحت شرایط اضطراری، مرتکب فعلی بشود در این صورت آن فعل اضطراری نیز در قیاس با غایت و مصلحتی که فرد مضطر به خاطر آن، اقدام به انجام یا ترک عملی می‌کند، ابزار مناسبی به حساب آمده و نسبت آن فعل با آن غایت را، حسن و مقابل آن را قبح می‌دانیم.

به نظر می‌رسد باید این معنا از حسن و قبح - سازگاری و ناسازگاری با غرض - را محدود کنیم و چند نکته را دربارهٔ آن یادآور شویم:

۱. غرض می‌تواند شخصی، عمومی و نوعی باشد. اگر منظور از غرض، غرض شخصی باشد می‌توان حسن و قبح را به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع (۱.۱) به شمار آورد ولی الزاماً سازگاری و ناسازگاری با غرض شخصی به معنای سازگاری و ناسازگاری با طبع - اگر طبع به معنای میل حسی، خیالی و وهمی باشد - نیست، زیرا ممکن است فردی به غرض اصرار به دیگری، به عمل ناخوشایندی برای خودش نیز دست بزند.

اگر غرض را غرض نوعی - غرضی که لازمه نوعیت انسان است - بدانیم می‌تواند به همان معنای کمال و نقص باشد (۳.۱) که توضیح آن می‌آید.

اگر غرض را، غرض عمومی یا اکثری بدانیم به احتمال قوی همان چیزی است که متکلمان آن را در باب نظام اجتماعی مورد توجه قرار می‌دهند.^۳

۲. سازگاری و ناسازگاری با غرض و مصلحت را در حوزه افعال - به ویژه افعال اختیاری - شخص عاقل در نظر می‌گیریم نه درباره اعیان، صفات و افعال. زیرا در مسئله حسن و قبح، بحث بر سر افعال شخص عاقل است با این حساب که مسئله حسن و قبح از دیدگاه اشاعره فقط درباره افعال انسان مطرح است ولی از دیدگاه عدلیه درباره افعال هر شخص عاقل، اعم از واجب و ممکن.

۳. غرض را چیزی بدانیم که به نحو ما تقدم در اندیشه فاعل یک فعل، تقرر دارد به صورتی که اگر تصور ذهنی غرض نبود، فاعل، اقدام به کاری نمی‌کرد. در این صورت، غرض در مقام تصور ذهنی، مقدم بر فعل و در مقام تحقق عینی، مؤخر از آن و مترتب بر آن است. این مطلب را به این جهت گفته‌ایم تا آثاری را که ناخواسته و نادانسته بر یک فعل مترتب است، از بحث خارج کرده باشیم. اگر چنین است، پس میان اثری که مترتب بر افعال عمدی و قصدی است با اثری که مترتب بر فعل غیر قصدی است، تفاوت وجود دارد.

۴. سازگاری یاد شده میان فعل، غرض و فاعل برقرار است به گونه‌ای که میان فعل و غرض از یک سو و میان فعل و فاعل و در نتیجه میان فاعل و غرض از سوی دیگر، سنخیت و نسبتی برقرار است. البته باید دید آیا غرض می‌تواند خود فعل یا فاعل به حساب آید و این همان چیزی است که در کلام اسلامی مطرح است. ما اینجا فرض می‌کنیم که غرض، فعل و فاعل - با همه نسبتی که دارند - سه چیز متمایزند به گونه‌ای که فعل، ابزاری است تا فاعل به وسیله آن، تصویری را که از غایت دارد محقق سازد و این را «تناسب ابزار - غایات» می‌گوییم. ابزار به این معنا، همان فعل است - خواه غرض را اثری مربوط به خود فاعل بدانیم به گونه‌ای که پس از تحقق فعل، در فاعل نمایان گردد یا آن را اثری بدانیم که پس از تحقق فعل و بیرون از فاعل محقق گردد یا آن را اعم از این دو مورد در نظر بگیریم.

۵. اگر فاعل همواره فعل را برای غرضی انجام دهد که آن غرض در مقام تحقق عینی، اثری باشد راجع به خود فاعل - اگر چه در پرتو تحقق این غرض، دیگرانی نیز متضرر شوند - در واقع

به نوعی خودنگری توصیفی قائل شده‌ایم که از دل آن معمولاً خودگرایی اخلاقی درمی‌آید که معتقد است «آدمی باید همواره خیر شخصی خود را در مقام غایت به حداکثر برساند» (هولمز، ص ۲۷۱-۲۷۰، ۱۴۳-۱۳۹). حال اگر خود محوری اخلاقی را یک اصل و قاعده‌ای که همه ملزم به رعایت آن هستند، در نظر بگیریم، حداقل ایراد پیش روی مان این است که گرفتار تراحم و تعارض در باب اغراض و مصالح و در نتیجه، درگیری عملی انسان‌ها خواهیم بود و نتیجه ناخواسته آن، هرج و مرج در زندگی است (همان، ص ۱۴۴؛ سبحانی، ص ۲۹). این برداشت را می‌توان سازگاری فعل با اغراض و مصالح شخصی به شمار آورد (سبحانی، ص ۲۹-۲۸).

۶. اگر فاعل برای غرضی که در مقام تحقق عینی، بیشترین سود را برای همه یا اکثریت به بار می‌آورد، فعل را انجام دهد، در این صورت به نوعی سودنگری قائل شده‌ایم. یعنی: «خیر را برای همگان به حداکثر برسان» (هولمز، ص ۲۷۱). سودنگری به این معنا، الزاماً به معنای نادیده انگاشتن سود شخصی نیست. همان‌گونه که سودنگری مبتنی بر خود محوری اخلاقی الزاماً به معنای چشم‌پوشی از سود دیگران نبود ولی در مقام اجرا دچار مشکل می‌شد. اما این ایراد مهم به ذهن می‌رسد که ما از کجا بدانیم چه عملی بیشترین خیر و سود را برای همگان از جمله خودمان، در بردارد؟^۴

عالمان مسلمان، برای تبیین حسن و قبح به معنای سازگاری و ناسازگاری با غرض و مصلحت، عدل و ظلم را به عنوان معیار نهایی در این خصوص ذکر می‌کنند و عدل، از منظر آنان، چیزی است که بقای نوع بشر را تأمین کرده و با غرض نوع انسان سازگار است^۵ (تفتازونی، ص ۲۸۲).

متکلمان مسلمان - عدلیه و اشاعره - اغلب، این معنا از حسن و قبح را، محل نزاع نمی‌دانند ولی برخی عدلیه - مانند حکیم سبزواری - معتقدند موافقت و مخالفت با غرض در افعال اختیاری به همان مدح و ذم برمی‌گردد و مدح و ذم اعم از این است که از جانب عقلاء یا از جانب خداوند - به عنوان یکی از عقلاء بلکه به عنوان خالق و رئیس آنان - باشد (سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۲۱).

۳.۱. حسن و قبح به معنای کمال و نقص نفسانی

یکی دیگر از معانی حسن و قبح از دیدگاه متکلمان مسلمان - به ویژه اشاعره - عبارت از کمال و نقص نفسانی است (فخر رازی، المحصل، ص ۴۷۹). اگر حسن را به معنای کمال و قبح را به معنای نقص لحاظ کنیم، اگر به چنین تفسیری رضایت دهیم، می‌توانیم حسن را معنایی وجودی و قبح را معنایی عدمی بدانیم. بر اساس این تفسیر، حسن مطلق به وجود مطلق - خداوند - و قبح مطلق به عدم مطلق مربوط می‌شود، ولی حسن و قبح ممکنات، نسبی خواهد بود، به این معنا که هر کدام از موجودات امکانی بر حسب شدت و ضعف مرتبه وجودی خود، فقط حسن دارد، اما اگر آنها را با هم مقایسه کنیم، هر کدام که نسبت به دیگری از کمال بیشتری برخوردار باشد، دارای حسن و هر کدام از کمال کمتری بهره‌مند یا از کمال بیشتری نا برخوردار باشد، دارای قبح یا نا برخوردار از حسن است و اموری مانند سیئات اعمال انسان - خواه سیئه بودن آنها از حیث نافرمانی از فرمان خداوند یا عقل باشد - از حیث جنبه وجودی و ثبوتی حسن و از این حیث که مانع کسب کمالات بیشتر و برتر می‌شوند، قبیح به حساب می‌آیند (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۵، ص ۱۶-۱۲؛ ملاصدرا، ص ۳۷۵).

اگر کمال و نقص را تعمیم معنایی و توسعه مصداقی بدهیم، باید نفس - نفسانی - را نیز تعمیم معنایی و توسعه مصداقی بدهیم و آن را به معنای ذات و حقیقت هر چیزی تعبیر کنیم (مجلسی، ص ۵۸).

به نظر می‌رسد تذکر چند نکته در این باره لازم است:

الف. عالمان مسلمان اغلب این معنا از حسن و قبح را محدود به صفات نفس آدمی می‌دانند، ولی برخی هم حسن و قبح به معنای کمال و نقص را درباره هر موجودی به کار می‌برند (طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۱۰۴؛ ج ۵، ص ۱۶-۱۲؛ ملاصدرا، ص ۳۷۵).

ب. برخی از عدلیه و همه اشاعره بر سر اینکه این معنا از حسن و قبح از محل نزاع آنان خارج است (تفتازونی، ص ۲۸۲)، اتفاق نظر دارند ولی برخی از عدلیه - از جمله حکیم لاهیجی - معتقدند که کمال و نقص هم به معنای ممدوحیت و مذمومیت عقلانی است و هر چه قابل مدح و ذم عقلی باشد، قابل مدح و ذم نزد خداوند نیز می‌باشد و مدح و ذم در پیشگاه خداوند به معنای ثواب و عقاب است (لاهیجی، ص ۳۴۵). بنابراین حسن و قبح به معنای کمال و نقص هم به معنای مدح و ذم عقلی خواهد بود.

۲. معنای اختلافی حسن و قبح میان عدلیه و اشاعره

از دیگر معانی‌ای که متکلمان مسلمان برای حسن و قبح در نظر گرفته‌اند، حسن و قبح به معنای مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم می‌باشد. این معنا همان چیزی است که عدلیه و اشاعره به صراحت و به طور جدی بر سر آن اختلاف نظر دارند. بر اساس اینکه استحقاق مدح و ذم و خود مدح و ذم را الهی - شرعی یا ذاتی - عقلی در نظر بگیریم، دیدگاه عدلیه و اشاعره از یکدیگر متمایز می‌گردد. اشاعره به مدح و ذم الهی - شرعی و عدلیه به مدح و ذم ذاتی - عقلی، رأی می‌دهند، اما باید دید که منظور هر دو گروه از این تعابیر چیست؟ در این قسمت از پژوهش حاضر، نخست به بررسی نظریه اشاعره و پس از آن به بررسی نظریه‌های عدلیه می‌پردازیم.

۱.۲. نظریه فرمان الهی اشاعره

یکی از معانی حسن و قبح که از میان عالمان مسلمان، اشاعره بر آن اصرار دارند و آن را تابع شرع یا فرمان الهی می‌دانند، حسن و قبح - به ترتیب - به معنای استحقاق مدح فوری و ثواب مؤجل فاعل یا استحقاق ذم فوری و عقاب مؤجل فاعل، در حکم و پیشگاه خداوند می‌باشد (تفتازونی، ص ۲۸۲؛ سبزواری، شرح الأسماء، ص ۲۳۰؛ لاهیجی، ص ۳۴۵).

این معنا از حسن و قبح از نگاه اشاعره، امری فراطبیعی، فرابشری و فرا عقلی است و عقل توان داوری در این مورد را ندارد و فقط فرمان الهی می‌تواند در این باره داوری کند و پیش از ورود فرمان الهی و پس از آن، حسن و قبحی در کار نیست. سخن اشاعره تا حدودی پیچیده به نظر می‌رسد و خالی از ابهام نیست، بنابراین با توجه به مطالب زیر، می‌توان به درک روشن‌تری از این نظریه نائل آمد:

الف. اشاعره معتقدند برخی از افعالی که انسان انجام می‌دهد یا ترک می‌کند، در پیشگاه خداوند، ممدوح یا مذموم است و انجام دهنده این گونه افعال، نزد خداوند و بر اساس فرمان الهی، استحقاق مدح و ذم فوری دارد و از آنجا که بحث درباره افعال بندگان است - نه افعال خداوند که فراتر از داوری ما قرار دارند - استحقاق ثواب یا عقاب مؤجل را نیز باید بر مدح و ذم یاد شده بیفزاییم.

اشاعره تأکید می‌کنند که این استحقاق، پس از ورود فرمان الهی است و عقل حتی پس از ورود فرمان الهی نیز توان فهم چنین حسن و قبحی را ندارد. زیرا خداوند، هرگاه بخواهد می‌تواند متعلق فرمان خود را از حیث حسن و قبح دگرگون سازد و حتی عدل و ظلمی را که

عقل ما می فهمد نیز دگرگون سازد. با تغییر فرمان الهی، حسن و قبح نیز دگرگون خواهد شد (تفتازونی، ص ۲۸۲).

ب. از نگاه اشاعره نه تنها فرمان الهی، جاعل و آفریننده حسن و قبح - مدح و ذم و ثواب و عقاب - است بلکه حسن و قبح، چیزی جز امر و نهی الهی نیست (همان، ص ۲۸۳). بنابراین اشاعره، فرمان الهی را فقط کاشف حسن و قبح نمی دانند بلکه آن را جاعل نیز می دانند به گونه ای که حیثیت جاعلیت و کاشفیت فرمان الهی یکی خواهد بود و به تعبیری می توان گفت، فرمان الهی به جعل واحد و بسیط هم آفریننده حسن و قبح در مقام ثبوت و هم کاشف آن در مقام اثبات است (عبدالعال، ص ۲۳۵).

پ. از نظر اشاعره، افعال انسان نه تنها حسن و قبح ذاتی ندارند، حتی حسن و قبح نسبی و قیاسی نیز ندارند. به عبارت دیگر، افعال انسان هیچ جهت محسّنه و مقبّحه ای در ذات، اعتبارات یا در قیاس با نتایجی که ممکن است در برداشته باشند، ندارند و جز امر و نهی خدا، مدح و ذمی در کار نیست (جوینی، ص ۲۲۹-۲۲۸).

این دیدگاه به چند نکته، اشاره دارد:

الف. اشاعره به طور دقیق تعیین نمی کنند که چه نسبت یا تمایزی میان این امور - حسن و قبح، استحقاق مدح و ذم، خود مدح و ذم و ثواب و عقاب - وجود دارد؟ همین طور، تعیین نمی کنند که آیا خود فعل نیز مانند فاعل، استحقاق یاد شده را دارد یا فقط فاعل است که چنین استحقاقی را دارد؟ اگر در ذات یک فعل، خاصیتی که مؤثر در استحقاق است، موجود نباشد، چگونه ارتکاب یا ترک آن فعل، چنان استحقاقی را برای فاعل به بار می آورد؟ منظور ما این نیست که خود فعل، حسن و قبح ذاتی عینی داشته باشد به گونه ای که به خاطر آن، فرمان الهی صادر شده باشد - که اگر چنین چیزی را فرض بگیریم، همان دیدگاه عدلیه خواهد بود که پس از این خواهد آمد - بلکه مقصود این است که آیا فرمان الهی، نخست به فعل تعلق می گیرد و آن را واجد استحقاق می کند و به تبع آن، فاعل هم متعلق فرمان الهی و واجد استحقاق می گردد یا اینکه متعلق نخست فرمان الهی، فاعل است و به تبع آن، فعل هم متعلق فرمان الهی و واجد استحقاق می گردد؟

به نظر می رسد اشاعره، گرفتار خلط مبحث - میان مقام ثبوت و اثبات - شده اند و علاوه بر آن نتوانسته اند، نسبت دقیقی میان فعل و فاعل به دست دهند و شاید دلیل آن، این باشد که آنان

اغلب، عمل انسان را فعل واقعی او نمی‌دانند بلکه آن را فعل خداوند می‌شمارند و انسان را کاسب می‌دانند نه فاعل (همان، ص ۲۰۶). بنابراین اگر عنوان فعل و فاعل را بر انسان و اعمال او اطلاق کنند، معنای حقیقی فعل و فاعل، مراد آنان نیست بلکه مقصودشان، کسب و کاسب یا اکتساب و مکتسب است.

ب. ابهام دیگر نگرش اشاعره، عدم تعیین نسبت دقیق میان امر و نهی، مدح و ذم و حسن و قبح است. ممکن است حسن و قبح را همان مدح و ذم و مدح و ذم را پسند و ناپسند بودن چیزی نزد خداوند بدانیم و امر و نهی الهی را کاشف از مدح و ذم و مدح و ذم را علائم الهی^۷، حسن و قبح بدانیم، ولی به نظر می‌رسد، چنین چیزی، بر خلاف ادعای اشاعره است زیرا، در این صورت، پسند و ناپسند بودن چیزی نزد خداوند - مدح و ذم - فرع بر این است که فعل، فاعل یا هر دو، واجد خصوصیات حسن و قبح در عالم نفس الامر باشند.

اگر حسن و قبح را با مدح و ذم یکی بدانیم و آنها را به پسند و ناپسند بودن نزد خداوند تفسیر کنیم و امر و نهی الهی را کاشف از آنها بدانیم، در این صورت، حسن و قبح یا مدح و ذم، مستقل از مقام اثبات و دارای مقام ثبوت هستند ولی دیگر نقشی برای فعل و فاعل باقی نمی‌ماند. این احتمال می‌تواند با نظریه اشاعره سازگار باشد، زیرا آنان، انسان را فقط کاسب می‌دانند و فقط خداوند - نه انسان - را فاعل حقیقی فعل انسان می‌دانند (فخر رازی، المطالب العالیة، ص ۹؛ القضاء والقدر، ص ۲۳۱؛ علوی عاملی، ص ۱۷۸). لازمه این برداشت، این است که حسن و قبح را قالبی بدانیم که از جانب خداوند بر اندام فاعل یا فعل تحمیل می‌گردد.

اگر حسن و قبح را به معنای مدح و ذم و مدح و ذم را به معنای امر و نهی الهی فرض کنیم، در این صورت نه تنها فعل و فاعل واجد حسن و قبح واقعی نیستند بلکه پسند و ناپسند بودن نزد خداوند نیز منتفی است و امر و نهی الهی حتی نقش کاشفیت نیز ندارند بلکه ابزاری برای حث و تحذیر می‌باشند.

ب. اگر اشاعره هیچ مقام ثبوتی - خواه الهی یا ذاتی - برای حسن و قبح در نظر نگیرند و تنها معیار حسن و قبح چیزی، امر و نهی الهی باشد، آیا خود امر و نهی الهی فی نفسه دارای حسن و قبح‌اند و اگر چنین است آیا کاشف آنها عقل است یا باز هم امر و نهی الهی را کاشف می‌دانند؟ همین طور آیا به وسیله امر و نهی، چیزی واجد اوصاف حسن و قبح می‌گردد و اگر چنین است آیا کاشف این حسن و قبح عقل است یا باز باید سراغ شرع برویم؟

ت. مسئله دیگر این است که آیا میان افعال و نتایج احتمالی مترتب بر آنها رابطه لزومی وجود دارد یا خیر؟

پاسخ بر مبنای اشاعره این است که رابطه لزومی میان افعال با نتایج آنها - حتی میان افعال با حسن و قبح، مدح و ذم و ثواب و عقاب - وجود ندارد (سبزواری، شرح الأسماء، ص ۳۱۹، جرجانی، ص ۱۶۳)؟

در حقیقت اشاعره به یک نوع تکلیف‌نگری الهی - شرعی ناتیجه‌گرا معتقدند. به این معنا که هیچ نتیجه‌ای لزوماً بر نیات، صفات نفسانی و اعمال انسان مترتب نیست و همان گونه که خداوند می‌تواند، نیت، صفات نفسانی و افعال را در انسان ایجاد کند، می‌تواند در پرتو نیت و عملکرد شخص الف، عمل، صفت نفسانی، مدح و ذم و ثواب و عقابی را برای همان شخص الف یا برای شخص ب - هر کدام که خدا بخواهد - در نظر بگیرد و به طور کلی خداوند می‌تواند، محسن و مُسیبی را نیز از حیث احسان و اسائه و از حیث مجازات به جای یکدیگر قرار دهد و هیچ منعی در این کردار الهی نیز وجود ندارد (غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۲۰۷).

خلاصه دیدگاه اشاعره را می‌توان این گونه بیان کرد:

- حسن و قبح در اصل به نیت انسان از حیث موافقت با اراده و رضایت الهی یا مخالفت با آن و به تبع آن به عمل انسان از حیث مطابقت و عدم مطابقت با فرمان تشریحی الهی تعلق می‌گیرد.
- نیت و عمل انسان نیز در اختیار انسان نبوده و در حقیقت حسن و قبح نفس الامری مستقل از آنچه در علم و اراده الهی است، ندارند. بنابراین، حسن به معنای ممدوحیت چیزی نزد خداوند و تعلق ثواب به آن در فرمان الهی و قبح به معنای مذمومیت چیزی نزد خداوند و تعلق عقاب به آن در فرمان الهی است.

- اشیا - از جمله افعال - حسن و قبح به معنای مدح و ذم مستقل از خواست و فرمان الهی ندارند و حسن و قبح هم به معنای مدح و ذم از نگاه دین و فقط تابع خواست الهی است و کاشف آن مدح و ذم هم فرمان الهی و شرع است و عقل هیچگونه ادارکی در این باره - حتی پس از ورود فرمان الهی - ندارد. یعنی میان فرمان الهی و حکم عقل رابطه لزومی وجود ندارد - نفی ملازمه عقلی میان حکم عقل و حکم شرع که می‌تواند یک مبحث اصولی - کلامی باشد (مظفر، ص ۱۶۳).

ما از دیدگاه اشاعره چنین استنباط کرده‌ایم، اگر چه اشاعره مدعی‌اند که مقام ثبوتی برای حسن و قبح غیر از امر و نهی الهی وجود ندارد ولی به نظر می‌رسد آنان، مقام ثبوت را همان الهی بودن و

مقام اثبات را شرعی بودن می‌دانند ولی عملاً نتوانسته‌اند این معنا را به روشنی بیان کنند و در عمل دچار خلط میان مقام ثبوت و اثبات شده‌اند (جوادی، مسئله باید و هست، ص ۸۰-۷۹). مسئله مهم و پایانی این است که الهی و شرعی بودن در نظریه اشاعره می‌تواند معانی مختلف داشته باشد. اما به نظر می‌رسد اشاعره، الهی بودن را به مقام ثبوت حسن و قبح - در مقابل ذاتی بودن که مربوط به مقام ثبوت از دیدگاه عدلیه است - و شرعی بودن را به مقام اثبات - در مقابل عقلی بودن که مربوط به مقام اثبات از دیدگاه عدلیه است - در نظر دارند.

۲.۲ نظریات عدلیه درباره حسن و قبح

پیشتر (۲) توضیح داده شد که اختلاف نظر عدلیه و اشاعره در باره حسن و قبح به معنای مدح و ذم است. همچنین دیدگاه اشاعره (۱.۲) را بیان کردیم. اگر بخواهیم صور مختلف مسئله حسن و قبح به معنای مدح و ذم را از حیث مقام ثبوت و اثبات، بیان کنیم، فرض‌های شش گانه زیر را خواهیم داشت:

- الف. حسن و قبح اموری واقعی ولی وابسته به خداوند باشند و راه کشف آن‌ها شرع باشد.
 - ب. حسن و قبح اموری واقعی ولی مستقل از خداوند - و مربوط به افعال - باشند و راه کشف آن‌ها عقل باشد.
 - پ. حسن و قبح، اموری واقعی و وابسته به خداوند باشند و راه کشف آن‌ها عقل باشد.
 - ت. حسن و قبح، اموری واقعی و مستقل از خداوند - و مربوط به افعال - باشند و راه کشف آن‌ها شرع باشد.
 - ث. حسن و قبح از حیث مقام اثبات و ثبوت یکی باشند و به معنای امر و نهی الهی باشند.
 - ج. حسن و قبح از حیث مقام اثبات و ثبوت یکی باشند و به معنای امر و نهی عقل باشند.^۸
- متکلمان مسلمان را با توجه به فرض‌های شش گانه یاد شده می‌توان این گونه تقسیم‌بندی کرد:
- الف. اشاعره هوادار صورت‌بندی الف هستند ولی سخن آنان ظهور در صورت‌بندی ث دارد که به نظر می‌رسد همان صورت‌بندی الف دقیق‌تر باشد.^۹
- ب. معتزله افراطی - که از عدلیه‌اند - هوادار صورت‌بندی ب هستند.
- پ. معتزله اعتدالی - که از عدلیه‌اند - هوادار تلفیق صورت‌بندی‌های ب و ت هستند.
- ت. امامیه - که از عدلیه‌اند - هوادار تلفیق صورت‌بندی‌های الف و ب یا تلفیق الف، ب، پ و ت هستند.^{۱۰}

ممکن است بتوان برخی عدلیه را هوادار صورت‌بندی ج دانست ولی این دیدگاه قابل قبول نیست. اگر از ایراد جعل اصطلاح - که ممکن است بر بررسی‌های ما وارد باشد - صرف نظر کنیم، می‌توانیم نظریه‌های یاد شده را این گونه معرفی کنیم:

الف. نظریه اشاعره را نظریه فرمان الهی یا تکلیف‌نگری شرعی نانتیجه‌گرا می‌نامیم.

ب. نظریه معتزله افراطی را تکلیف‌نگری عقل‌گرایی افراطی می‌نامیم.^{۱۱}

پ. نظریه معتزله اعتدالی را تکلیف‌نگری عقل‌گرایی اعتدالی می‌نامیم.^{۱۲}

ت. نظریه امامیه را تکلیف‌نگری عقل‌گرایی جامع‌نگر می‌نامیم.^{۱۳}

قابل توجه اینکه نظریه‌های یاد شده (ب، پ و ت) گاهی از حیث معتزلی یا امامی بودن تداخل می‌یابند، ولی تقسیم‌بندی یاد شده بیشتر بر اساس نظر غالبی است که میان اغلب آنان رواج دارد. در ضمن همه عدلیه بر سر اینکه برخی افعال، حسن و قبح ذاتی دارند و عقل تنها راه کشف آنهاست، اتفاق نظر دارند. این اتفاق نظر عدلیه را می‌توان نظریه حسن و قبح ذاتی - عقلی به حساب آورد که در حقیقت، نظریه پایه‌ای عدلیه به شمار می‌رود. اصرار بر داوری در باب افعال اختیاری هر شخص عاقل - خواه واجب یا ممکن - فقط بر اساس ذاتی - عقلی بودن حسن و قبح افعال (ب) ما را بر آن داشت تا آن را نظریه تکلیف‌نگری افراطی یا حداکثری بنامیم. برخی از عدلیه، برای رهایی از بن‌بست‌های واقعی یا فرضی که ممکن است بر نظریه بنیادی آنان وارد باشد، تغییرات و اصلاحاتی را در این نظریه پذیرفته‌اند که منشأ دو نظریه دیگر آنان (پ و ت) شده است. این نگرش که حسن و قبح، ارزشمندی ذاتی اشیا بوده و کاشف این گونه ارزشمندی‌ها، عقل است، دیدگاه پایه یا بنیادی عدلیه است. عدلیه دست کم حسن و قبح ذاتی - عقلی را در برخی امور قبول دارند اما در اینکه حسن و قبح در مقام ثبوت چه ارتباطی با افعال دارند، اختلاف نظر دارند که آنها را به شرح زیر بیان می‌کنیم:

الف. برخی معتقدند حسن و قبح مربوط به ذات افعال است (سبزواری، شرح الأسماء، ص ۳۱۸).

ب. برخی معتقدند حسن و قبح از صفات حقیقی موجود در افعال ناشی می‌شود (همانجا).

پ. برخی معتقدند فقط قبح از صفات حقیقی موجود در افعال ناشی می‌شود، ولی برای حسن یک فعل، نفی صفت قبح از آن، کفایت می‌کند (همانجا).

ت. برخی معتقدند حسن و قبح، به ذات افعال یا به صفات حقیقی موجود در آنها مربوط نیست بلکه حسن و قبح از وجوه و اعتبارات افعال به دست می‌آید (همانجا).

پیشتر (۱.۲) دیدگاه اشاعره درباره حسن و قبح به معنای مدح و ذم بیان شد، اکنون نوبت بررسی دیدگاه‌های سه گانه عدلیه است که نخست سه دیدگاه عدلیه و پس از آن معانی ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح را بررسی می‌کنیم. بر خلاف معانی الهی و شرعی بودن حسن و قبح که به عنوان زیر مجموعه نظریه اشاعره (۱.۲) بررسی شده است، ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح، به جهت اهمیت آنها در یک قسمت مستقل (۳) مورد بررسی قرار می‌گیرند. اکنون به بررسی سه دیدگاه عدلیه در باب حسن و قبح به معنای مدح و ذم می‌پردازیم.

۱.۲.۲ دیدگاه معتزله افراطی

این دیدگاه که از آن با عنوان تکلیف‌نگری عقل‌گرایی افراطی یاد شد، بیشتر در میان معتزله رایج است. این نظریه - فارغ از هر نسبتی که ممکن است میان اموری از قبیل افعال، حسن و قبح، ذاتیت و عقلانیت و ثواب و عقاب، وجود داشته باشد - بر استفاده افراطی از عقل، تأکید می‌ورزد. بر اساس این نظریه، عقل آدمی توان ادراک حسن و قبح همه افعال را دارد، خواه این افعال از شخص عاقل ممکن‌الوجود صادر شوند یا از واجب‌الوجود (همانجا).

این نظریه، همچنین بیان می‌کند که نه تنها افعال اختیاری انسان بلکه افعال الهی - خواه تکوینی یا تشریحی و تشریحی هم خواه گزاره‌ها و احکام ارزشی که خود به اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می‌شوند یا گزاره‌ها و احکام تجویزی که باز هم به اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می‌شوند و البته بیشتر، احکام ارزشی و تجویزی اخلاقی مراد است - نیز باید به وسیله عقل مورد داوری ارزشی و تجویزی قرار گیرند. بنابراین نه خداوند در جعل و آفرینش حسن و قبح اشیا - از جمله افعال اختیاری - نقشی دارد و نه فرمان الهی چیزی جز تأکید یا تأییدی بر یافته‌های عقلی خواهد بود.

معنای این استنباط معتزله این است که خداوند نیز در فرمان تکوینی و تشریحی خویش، تابع حسن و قبح عینی و ادراک عقلی، تصمیم‌گیری و رفتار می‌کند و خداوند کاری را انجام نمی‌دهد مگر در چارچوب حسن و قبح ذاتی - عقلی افعال. حال اگر خداوند، فعل یا حکمی صادر

کند که قابل ادراک و تشخیص به وسیله عقل نباشد، آن فعل یا حکم اساساً لغو، بیهوده و ضد اخلاقی - قبیح - است، اما از آنجا که خداوند عالم، قادر و خیرخواه مطلق است کار لغو و بیهوده و ضد اخلاقی - قبیح - انجام نمی‌دهد (حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۰۸؛ کشف المراد، ص ۲۳۱-۲۳۰). پس باید همه آموزه‌هایی دینی موافق عقل باشند اما اگر برخی از آموزه‌های دینی در ظاهر چنان به نظر برسند که گویا حسن و قبحشان قابل اثبات و ادراک عقلی نیست، باید آنها را تأویل کرد، تأویلی که با عقل آدمی سازگار باشد (حنافخوری و خلیل جر، ص ۱۳۴).

به نظر می‌رسد چند نکته از این دیدگاه استنباط می‌شود:

نخست اینکه استقلال اخلاق از دین لازم می‌آید اما از آنجا که دین می‌تواند از سویی مؤید و مؤکد آموزه‌های عقلانی و اخلاقی و بیدارکننده عقل و فطرت بشر از خواب غفلت باشد و از سویی با طرح مسئله وعد و وعید و ثواب و عقاب، آرامش روحی انسان را در پی داشته باشد، می‌تواند به حیات عقلانی و اخلاقی بشر مدد برساند ولی به هر حال هم مقام ثبوت حسن و قبح و هم مقام اثبات آنها مستقل از خدا و شرع است.

دوم اینکه لازمه این دیدگاه، تأویل‌گرایی افراطی در بخش عمده‌ای از آموزه‌های دینی است تا جایی که بسیاری از آنها را از محتوای ظاهری خود خالی می‌گرداند، چنانکه آموزه‌هایی مانند توزین اخروی اعمال، معراج جسمانی، کرام الکاظمین انکار شده است (اشعری، ص ۱۶۵-۱۶۴).

۲.۱.۲ دیدگاه معتزله اعتدالی

این دیدگاه را با عنوان تکلیف‌نگری عقل‌گروی اعتدالی ذکر کرده‌ایم تا تمایز آن را از دیدگاه افراطی یاد شده نشان داده باشیم. این دیدگاه نیز - مانند دیدگاه پیشین (۱.۱.۲) - حسن و قبح را اموری مستقل از خداوند می‌داند ولی علاوه بر عقل، شرع را نیز کاشف آنها به شمار می‌آورد. در این نگرش برخی از افعال، واجد حسن یا قبح نفس‌الأمری هستند و در واقعیت خارجی خود از حسن یا قبح، خالی نخواهند بود اما آگاهی ما از این حسن و قبح یا از سوی عقل یا از ناحیه شرع، تحقق پیدا می‌کند (ابن ملاحمی، ص ۱۲۵-۱۱۹؛ عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۲۲۰، ۱۸؛ سبزواری، شرح نبراس الهدی، ص ۴۷-۴۶). طبق این دیدگاه، آگاهی عقلانی نسبت به حسن و قبح، بیشتر به آن دسته از افعالی که واجد حسن و قبح ذاتی‌اند مربوط می‌شود،

اگر چه برخی از افعالی که حسن و قبح اقتضایی یا اعتباری دارند نیز در همین راستا قرار می‌گیرند، ولی آگاهی شرعی ما نسبت به حسن و قبح، بیشتر به آن دسته از افعال که واجد حسن و قبح اقتضایی یا اعتباری‌اند، مربوط می‌شود، اگر چه ممکن است بخشی از افعال دارای حسن و قبح ذاتی را در همین راستا به شمار آورد. خلاصه این دیدگاه را می‌توان این گونه بیان کرد:

الف. حسن و قبح مربوط به افعال و مستقل از خداوند هستند.

ب. عقل و شرع - هر دو - می‌توانند از منابع شناخت ما نسبت به حسن و قبح باشند.

پ. حسن و قبح افعال به صورت تفصیلی یا اجمالی، گاهی برای عقل معلوم‌اند و گاهی نامعلوم.

ث. شرع - مانند عقل - می‌تواند کاشف حسن و قبح به صورت تفصیلی یا اجمالی باشد (همانجا).

ت. حتی آنجا که شرع به صورت اجمال یا تفصیل، کاشف حسن و قبح است، داوری نهایی با عقل است، زیرا شرع هم اعتبار خود را از عقل دریافت می‌کند و هم کاشف حسن و قبح برای عقل است.

۳.۱.۲ دیدگاه جامع‌نگری امامیه

این دیدگاه، بیشترین طرفداران خود را در میان امامیه یا حکما و عرفا - خواه از امامیه یا اهل سنت - دارد. در این دیدگاه به همه ابعاد مسئله حسن و قبح عنایت شده است، زیرا هم به مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - و هم به مقام اثبات - خواه عقلی یا شرعی - توجه شده است. بر اساس این نگرش، انسان مظهر اسماء و صفات الهی و خلیفه اوست که بر صورت الهی آفریده شده است و همه اسماء الهی را - به صورت دفعی یا تدریجی - دارا می‌باشد (جامی، ص ۹۳-۸۸). بنابراین عقل انسان و شرع الهی در کشف اشیا و افعال از حیث حسن و قبح توافق دارند، زیرا خداوند دو گونه پیامبر برای انسان‌ها فرستاده است، یکی پیامبر باطنی که عقل است و دیگری، پیامبر ظاهری که رسولان الهی‌اند و پیامبر باطنی اساس و پیامبر ظاهری بناء است (راغب اصفهانی، ص ۲۰۷؛ سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۵۵؛ قبادیانی، ص ۱۰-۸). برخی از امامیه نه تنها بر ملازمه حکم عقل و شرع تأکید دارند بلکه بر یگانگی عقل و شرع اصرار می‌ورزند. اینان - با استناد به آیات قرآن - فطرت را همان عقل به حساب آورده و کسی را که اهل تعقل نباشد

در زمره کافران و موجودات غیر ذی شعور محسوب کرده‌اند (آملی، ص ۱۱۸؛ سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۵۵).

این دیدگاه بر مدعیات زیر استوار است:

الف. انسان بر صورت الهی آفریده شده است و خلیفه خداوند و مظهر اسماء و صفات اوست که مفهوم همه حقایق را از جانب خداوند دریافت کرده است. پس آنچه انسان از جهت عقلی ادراک می‌کند، منافاتی با آنچه خداوند از طریق شرع بیان می‌کند، ندارد، زیرا آنچه را خداوند از طریق شرع بیان می‌کند، همان است که پیش‌تر، خداوند بر عقل آدمی عرضه داشته است.

ب. صفات و لوازم هر موجودی که از جانب خداوند آفریده می‌شود، در عین حال که منسوب به آن موجود است، منسوب به خدا نیز می‌باشد. پس حسن و قبح به عنوان صفات و لوازم اشیا و افعال، در عین حال که به خود آن اشیا و افعال نسبت دارند، در پیشگاه خداوند نیز حسن و قبح‌اند.

پ. عقل همان فطرت است که هر انسانی از آن بهره‌مند است.

در پایان، یادآور می‌شویم که این نگرش، انسانیت انسان را به عقل و کمال عقل را به شرع می‌داند (آملی، ص ۱۲۱). حکم به حاجتمندی خود عقل به شرع و عجز و ناتوانی عقول بشری از ادراک برخی امور، نیز اعتراف و حکم صادر از جانب عقل است (همان، ص ۱۲۰؛ سبزواری، اسرار الحکم، ص ۴۵۴-۴۵۳). بنا بر آنچه گفته شد، عقل حوزه‌های ادراکی وسیعی دارد که از جمله آنها، ادراک حسن و قبح افعال و نقش آنها در سعادت و شقاوت بشر است خواه این نقش را خود عقل به صورت مستقیم یا به واسطه شرع دریافت کند.^۴ (انصاری، ص ۱۹۲-۱۸۳).

۳. معنای عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح

بیشتر (۲.۲) نظریات عدلیه را ذیل تیرهای (۱.۲.۲ و ۲.۲.۲ و ۳.۲.۲) بیان کردیم و گفتیم که از نظر آنان برخی افعال دارای حسن و قبح ذاتی - عقلی‌اند و همین مسئله، وجه مشترک سه دیدگاه عدلیه بوده است. اگر چه تا حدودی معنای ذاتیت و عقلانیت حسن و قبح در سه نظریه یاد شده معلوم شده است ولی هنوز درباره این واژه (ذاتیت و عقلانیت) و مراد عدلیه از کاربرد

آنها ابهاماتی وجود دارد. در این فصل، نخست به بررسی معنای عقلانیت و پس از آن به بررسی معنای ذاتیت می‌پردازیم.

۱.۳ معنای عقلی بودن حسن و قبح

منظور از عقلی بودن حسن و قبح و مراد عدلیه از آن چیست؟ به نظر می‌رسد دو معنا برای عقلی بودن حسن و قبح می‌توان در نظر گرفت که حدودی در آثار عدلیه قابل ردیابی است:

۱.۱.۳ عقل به عنوان مدرک و کاشف حسن و قبح

یکی از معانی عقلی بودن حسن و قبح به مقام اثبات و ادراک حسن و قبح بر می‌گردد که در این صورت، عقلی بودن، مقابل شرعی بودن و به معنای استقلال عقل در ادراک و اثبات حسن و قبح افعال است (مطهری، ص ۴۴)، یعنی عقل هم شأن حکایتگری از حسن و قبح افعال در عالم واقع دارد یعنی استحقاق مدح و ذم افعال را به عنوان حقایق عینی که مربوط به افعال است، ادراک می‌کند و هم شأن داوری دارد یعنی پس از ادراک استحقاق عینی افعال، به داوری ارزشی اخلاقی و در نتیجه به داوری تجویزی اخلاقی درباره افعال می‌پردازد. اگر عقلی بودن حسن و قبح را به این معنا بدانیم، می‌توانیم، شئون زیر را برای عقل در نظر بگیریم:

الف. حسن و قبح، اموری واقعی و موجود در افعال‌اند که منجر به ایجاد بازتابی در عقل به نام مدح و ذم می‌شوند، بنابراین مدح و ذم عقلانی معلول حسن و قبح واقعی افعال به شمار می‌روند.

ب. عقل می‌تواند حسن و قبح واقعی افعال را ادراک کند و این ادراک را در قالب مدح و ذم نمایش می‌دهد و پس از آن مدح و ذم که داوری ارزشی اخلاقی است، به داوری تجویزی اخلاقی - باید و نباید - می‌پردازد.

پ. عقل توان ادراک حسن و قبح واقعی برخی افعال را به صورت اجمال یا تفصیل - خواه پیش از ورود شرع یا پس از آن - دارد.

ت. عقل توان ادراک حسن و قبح برخی افعال را از حیث وجوه و اعتبارات به صورت اجمالی یا تفصیلی - خواه پیش ورود شرع یا پس از آن - دارد.

ث. عقل توان ادراک حسن و قبح برخی افعال را به صورت اغلب اجمالی و گاهی تفصیلی - خواه پیش از ورود شرع یا پس از آن - دارد.^{۱۵}

۲.۱.۳ عقل به عنوان جاعل و موجد حسن و قبح

معنای دیگر عقلی بودن حسن و قبح این است که بگوییم افعال در عالم واقع از حسن و قبح خالی اند، اما این عقل است که برخی از افعال را به حسن یا قبح متصف می‌سازد و به عبارت دیگر، عقل نسبت به برخی افعال، مدح و نسبت به برخی دیگر، ذم را روا می‌دارد. از این دیدگاه می‌توان با عنوان «تحسین و تقبیح عقلی» یاد کرد.

منظور از تحسین و تقبیح عقلی این است که حسن و قبح با افعال - از حیث ذات یا صفات آنها - نسبتی ندارند بلکه مفاهیم حسن و قبح که در اینجا با مدح و ذم یکی اند، قالب‌هایی هستند که عقل بر اندام افعال می‌پوشاند. این نگرش را می‌توان مطابقت افعال با بُعد فطری - ملکوتی، علوی یا عقلانی - نامید (سبحانی، ص ۴۶-۴۷، ۳۱-۲۸، ۲۴). بنابراین اگر فعلی مطابق بُعد عقلانی باشد، حسن و اگر مطابق نباشد قبیح است. در حقیقت به جای واژه مطابقت باید از واژه تطبیق استفاده کرد، زیرا اولی گویای نوعی نقش - حسن و قبح خارجی - برای افعال است ولی دومی گویای این است که تحسین و تقبیح، قالب تحمیلی عقل بر اندام افعال است بدون اینکه برای افعال از حیث حسن و قبح واقعی، نقشی لحاظ گردد.^{۱۶}

به نظر می‌رسد ایراد جدی این برداشت از عقلانیت این است که بدون قائل شدن هیچ‌گونه نقشی برای افعال، عقل چگونه می‌تواند برخی افعال را حسن و برخی دیگر را قبیح به حساب آورد و در نتیجه، برخی را ممدوح و برخی دیگر را مذموم و در نهایت، برخی را جایز و برخی دیگر را ممنوع بشمارد؟

اگر کسی چنین برداشتی از عقلانیت داشته باشد در حقیقت، ذاتی بودن را به معنای عقلی بودن و تأکیدی بر آن دانسته و معنایی جدای از عقلانیت برای آن در نظر ندارد.^{۱۷}

لازمه اعتقاد به این معنا از عقلانیت، این است که تحسین و تقبیح را فرمان بی‌قید و شرط - مطلق - عقل بدانیم بدون اینکه حسن و قبح واقعی برای افعال در نظر بگیریم یا به نتایج حاصل از اعمال توجه داشته باشیم و این ما را به یک نوع تکلیف‌نگری عقلانی ناتیجه‌گرا می‌رساند که مشابه نظریه اشاعره خواهد بود با این تفاوت که آنجا فرمان مطلق الهی معیار بود و اینجا فرمان مطلق عقل، ولی اگر اصول و قواعد شناخته شده‌ای میان مردم حاکم نباشد، هر کس می‌تواند با توسل به اینکه عقلش چنین و چنان، حکم می‌کند، دست به هر کاری بزند.^{۱۸}

۲.۳. ذاتی بودن حسن و قبح

مراد عدلیه از کاربرده واژه ذاتی در مسئله حسن و قبح چیست؟ برای ذاتی بودن، تفسیرهای متعددی قابل ارائه است که برخی از آنها را در زیر بررسی می‌کنیم.

۱.۲.۳. ذاتی بودن به معنای عقلی بودن

ذاتی بودن می‌تواند به معنای عقلی بودن و تأکیدی بر آن باشد. این برداشت از ظاهر عبارات عدلیه مانند «حسن و قبح عقلی»، «تحسین و تقبیح عقلی»، «حسن و قبح یا تحسین و تقبیح ذاتی یا عقلی - ذاتی» می‌تواند به دست آید. زیرا گاهی واژه ذاتی و عقلی با هم به کار می‌روند که به نظر می‌رسد هم معنا یا تأکیدی بر یکدیگرند و گاهی هم یکی از این دو ذکر می‌شود که به نظر می‌رسد به دیگری نیازی نیست. در این صورت هر معنایی برای عقلی بودن در نظر بگیریم، ذاتی بودن هم به همان معناست.

۲.۲.۳. ذاتی مقابل شرعی

گاهی مراد از واژه ذاتی به معنای استقلال و بی‌نیازی عقل از شرع، در ادراک حسن و قبح افعال است. در اینجا ذاتی بودن عین عقلی بودن نیست، بلکه صفت عقلی بودن است. این مطلب را از عبارت حکیم سبزواری در *نبراس الهدی* می‌توان به دست آورد.^{۱۹} و این همان چیزی است که از آن با عنوان «مستقلات عقلیه» یاد می‌کنند (مطهری، ص ۴۴).

۳.۲.۳. ذاتی مقابل الهی

به نظر می‌رسد اشاعره به نفی مقام ثبوت از حسن و قبح رأی می‌دهند^{۲۰} اما به احتمال زیاد، مرادشان این است که حسن و قبح، اموری عینی ولی وابسته به خداوند هستند نه وابسته به افعال. بنابراین منظور آنان از کاربرد واژه الهی همین است. یعنی، به مقام ثبوت اعتقاد دارند ولی ثبوت الهی نه ذاتی. به عبارت دیگر حسن و قبح همان پسند و ناپسند بودن خداوند نسبت به امور است که این پسند و ناپسند بودن را از طریق فرمان تشریحی الهی می‌توانیم به دست آوریم. پس باید مراد عدلیه از ذاتی بودن، این باشد که افعال فی نفسه، واجد حسن و قبح‌اند و تا صفتی در فعلی که آن را حسن یا قبیح می‌نامیم در کار نباشد، مدح و ذم می - خواه از سوی خداوند یا از سوی عقل - نسبت به آن افعال، صورت نمی‌گیرد و حتی فرمان یا امر و نهی الهی هم به میان نمی‌آید^{۲۱} (مظفر، ص ۱۶۲؛ رک: ابن ملاحمی، ص ۱۲۵).

۴.۲.۳. ذاتی مقابل غریب

گاهی منظور از ذاتی، عرض ذاتی است که به طور مستقیم - لذاته - ملحق به موضوعی می‌شود که می‌خواهیم درباره آن، بررسی علمی به عمل آوریم و مقابل آن را عرض غریب می‌گویند. برخی احتمال داده‌اند که شاید مراد عدلیه همین معنا از ذاتی بودن باشد. به عبارتی، ذاتی بودن عبارت است از عروض مستقیم و بی‌واسطه عرضی که بر موضوع یک علم وارد می‌شود (سبزواری، شرح الأسماء، ص ۳۲۳)، ولی این معنا از حسن و قبح هم به احتمال زیاد، مراد عدلیه نیست (همانجا).

۵.۲.۳. ذاتی مقابل عَرَض یا عَرَضی

ذاتی مقابل عَرَضی، به جزء مفهومی یک ماهیت - که در باب کلیات خمس یا ایساغوجی مطرح است - می‌گویند (طوسی، اساس الاقتباس، ص ۲۳-۲۱؛ رازی، ص ۱۳۲-۱۲۹). مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان حیوان است، انسان ناطق است و داریوش انسان است»، محمول هر سه جمله به ترتیب «جنس، فصل و نوع» به شمار می‌روند. محمول جمله اول و دوم، قوام بخش مفهوم موضوع یا ماهیت انسان و محمول سوم نیز مقوم مفهوم موضوع یا ماهیت داریوش است. ماهیت انسان بدون مفاهیم حیوان و ناطق و ماهیت داریوش، بدون مفهوم انسان، قابل تصور نیست. حتی تحقق عینی ماهیت انسان بدون تحقق عینی حیوانیت و ناطقیت و تحقق عینی داریوش، بدون تحقق عینی انسانیت در خارج از ذهن، محال است (ابن سینا، ص ۴۷-۴۶) ولی آنچه در ذاتی باب ایساغوجی مطرح است، بحث ماهیت ذهنی انسان و داریوش است نه بحث تحقق خارجی آنها. در قضایای باب ایساغوجی، می‌توان جای محمول و موضوع را تغییر داد. حال پرسش این است که آیا ذاتی بودن حسن و قبح افعال از همین قبیل است؟ معمولاً سه ویژگی عمده برای ذاتی باب ایساغوجی در نظر می‌گیرند:

الف. ماهیت بدون تصور ذاتی، قابل تصور نیست؛

ب. ماهیت و ذاتی آن به یک علت محقق می‌شوند؛

پ. تفکیک ماهیت از ذاتی هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات محال است (طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۴۱ - ۴۰).

اشاعره وقتی به نفی حسن و قبح می‌پردازند، همین معنا از ذاتی بودن را به عدلیه نسبت می‌دهند (غزالی، المستصفی فی اصول الفقه، ص ۱۴؛ شهرستانی، ص ۳۷۰).

اشاعره بر اساس سه ویژگی یاد شده مدعی اند که ما می‌توانیم صدق و کذب را بدون تصور حسن و قبح، تصور کنیم. پس حسن و قبح ذاتی افعال نیستند (شهرستانی، ص ۳۷۲).
به نظر می‌رسد اگر حسن و قبح را ذاتی باب ایساغوجی بدانیم، سخن ناموجهی نگفته باشیم، زیرا بسیاری از مردم، تصویری از انسان دارند بدون اینکه تصویری از حیوانیت و ناطقیت را در معنای انسان لحاظ کرده باشند و به تعبیر خواجه طوسی: «يجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصورات» (حلی، کشف المراد، ص ۲۳۹). یعنی تصورات متفاوتی که مردم از یک ماهیت دارند ممکن است دیدگاه آنان را در برداشتی که از یک قضیه دارند، متفاوت بگردانند. بنابراین همان‌گونه که احتمال تشکیک در بدیهی‌ترین بدیهیات - با توجه به شدت و ضعف تصوراتی که ما داریم - وجود دارد، احتمال تشکیک در معنای انسان - به عنوان مثال - نیز وجود دارد ولی از آنجا که دست کم ویژگی اول از ویژگی‌های ذاتی در رابطه صدق و کذب با حسن و قبح، منتفی است، مشکل است بتوان این معنا از ذاتی بودن را در مسئله حسن و قبح پذیرفت، اگر چه گفته می‌شود، قدمای عدلیه - بیشتر معتزله - همین معنا از ذاتی را در نظر داشته‌اند (جوادی، "نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار"، ص ۸۰).

۶.۲.۳. ذاتی مقابل غیری

گاهی مقصود از ذاتی، چیزی است که در باب برهان مطرح شده است و آن را بدیهی یا ضروری می‌گویند. مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان ممکن است» مفهوم انسان به گونه‌ای است که وقتی عقل - ذهن - آن را تصور می‌کند، بدون نیاز به چیزی بیرون از مفهوم انسان، می‌تواند، صفت امکان را از آن انتزاع کند. ذاتی در اینجا نیز به معنای استقلال عقل است، اما نه فقط استقلال از شرع که پیشتر (۲.۲.۳) بیان کرده‌ایم، بلکه استقلال از هر چیزی بیرون از خود عقل یا بیرون از مفهوم انسان یا بیرون از عقل و مفهوم انسان هر دو. اگر ذاتی بودن را به معنای استقلال عقل بدانیم، می‌توانیم این استقلال را به معنای بی‌نیازی عقل از امور مانند فرهنگ، انفعالات نفسانی و... به حساب آوریم تا مقابل دیدگاه ابن‌سینا رأی داده باشیم، زیرا ابن‌سینا معتقد است بداهت عقلانی یک چیزی به این است که عقل مستقل از فرهنگ جامعه یا انفعالات نفسانی و... چیزی را ادراک کند و در مسئله حسن و قبح اخلاقی، عقل چنین استقلالی ندارد. البته برخی معتقدند که بدیهی بودن چیزی برای عقل به این معنا نیست که عقل، از امور دیگر کمک

نگیرد (سبزواری، شرح الأسماء، پاورقی، ص ۳۲۲).

گاهی گفته می‌شود که عدلیه تصریح نکرده‌اند مقصودشان از ذاتی بودن چیست و از آنجا که آنان متوجه دو معنای ذاتی - باب ایساغوجی و برهان - بوده‌اند و بر یکی از این دو، تصریح نکرده‌اند، احتمال دارد، هیچکدام از این‌ها، مرادشان نباشد (جوادی، "نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار"، ص ۷۹) ولی از ظاهر سخن برخی عدلیه - مانند خواجه طوسی - بر می‌آید که مرادشان از ذاتی، همین بداهت و ضرورت باب برهان است (حلی، کشف‌المراد، ص ۳۲۹). در ضمن، این ادعا وجود دارد که مراد عدلیه از ذاتیت، همین ذاتی باب برهان است (حائری یزدی، ص ۱۴۸-۱۴۷) که در دو ویژگی (ب. پ) از ویژگی‌های باب ایساغوجی، مشترک است.

۷.۲.۳. ذاتی به معنای مساوقت حسن با وجود و قبح با عدم

گاهی منظور از ذاتی بون به معنای مساوقت یک چیز نسبت به دیگری است. اگر کسی حسن و قبح را به معنای ممدوحیت و مذمومیت نزد عقلا حساب کند، در حقیقت، حسن و قبح را به معنای سودمندی و زیان‌مندی از جهت وجوه و اعتبارات نفس‌الامری افعال به حساب آورده است، اما اگر حسن را به معنای خیر بودن و قبح را به معنای شر بودن لحاظ کند به مساوقت خیر با وجود و شر با عدم رأی داده است و این مساوقت را ذاتی بودن حسن و قبح برای وجود و عدم می‌گوییم. (سبزواری، شرح‌الاسماء، پاورقی، ص ۳۲۲).

نتیجه‌گیری

۱. از نظر عدلیه، حسن و قبح را می‌توان هم به حوزه افعال خداوند و هم انسان - یا هر موجود عاقل دیگری - تعمیم داد، در حالی که اشاعره هیچکدام از معانی و مصادیق حسن و قبح را در حوزه افعال خداوند جاری نمی‌دانند.
۲. حسن و قبح را از حیث مقام اثبات - خواه عقلی یا شرعی - و مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - به چهار قسم می‌توان تقسیم کرد. اگر اشاعره مقام ثبوت الهی را بپذیرند نظریه آنان حسن و قبح الهی - شرعی خواهد بود و اگر نپذیرند نظریه آنان حسن و قبح شرعی خواهد بود که در این صورت اگر قید الهی بودن افزوده گردد به همان معنای شرعی بودن است.

اگر عدلیه فقط مقام ثبوت ذاتی و اثبات عقلی را بپذیرند، نظریه آنان، تکلیف‌نگری عقل‌گروی افراطی است و اگر مقام ثبوت ذاتی و اثبات عقلی و شرعی را بپذیرند، نظریه آنان تکلیف‌نگری عقل‌گرایی اعتدالی است و اگر مقام ثبوت ذاتی و الهی و مقام اثبات عقلی و شرعی را با هم بپذیرند، نظریه آنان، تکلیف‌نگری عقل‌گرایی جامع‌نگر یا تکلیف‌نگری عقلی - شرعی است.

۳. عالمان مسلمان صورت‌بندی دقیقی از حسن و قبح در دیدگاه‌های خود ارائه نکرده‌اند و ابهام‌های دیدگاه آنان به شرح زیر می‌باشد:

الف: عدم ارائه تعریف دقیق از حسن و قبح؛

ب: عدم ارائه تعریف دقیق از الهی، عقلی، شرعی و ذاتی بودن؛

ج: عدم تفکیک میان مقام ثبوت و مقام اثبات حسن و قبح.

۴. در پژوهش حاضر تلاش شده است، تفسیرهای احتمالی از معانی حسن و قبح، الهی، شرعی، عقلی و ذاتی بودن و نیز مقام ثبوت و اثبات حسن و قبح مورد بازکاوی و صورت‌بندی جدید و گاهی مورد نقد و بررسی قرار گیرند.

توضیحات

۱. بنابراین عدلیه عنوان عامی است که هم معتزله و هم شیعه را دربرمی‌گیرد. واضح است که اختلاف‌های مهمی به ویژه در باره تفسیر ایمان و مقوله امامت میان آنان وجود دارد، اما با توجه به اشتراک دیدگاه آنان در مسئله حسن و قبح به نام عدلیه معروف‌اند.

۲. برای آگاهی بیشتر از معانی نسبی‌نگری رک: گنسلر، ص ۵۵ - ۴۱؛ هولمز، ص ۳۶۶ - ۳۳۳.

۳. هر کدام از غرض شخصی، نوعی و عمومی از جهاتی قابل جمع‌اند و می‌توانند معیار حسن و قبح به معنای مدح و ذم نیز قرار بگیرند ولی به نظر می‌رسد، ظاهر سخن متکلمان، غرض عمومی را مد نظر قرار داده است. عدلیه دیدگاه‌های متعددی در این باره دارند به گونه‌ای که تفسیرهای آنان از هر سه غرض گاهی چنان است که معیار مدح و ذم قرار می‌گیرد.

۴. برای آگاهی بیشتر از نتیجه‌گرایی، سودنگری و اقسام آن دو به مبنای فلسفه اخلاق، هولمز، ص ۲۹۸ - ۲۶۷ مراجعه شود.

۵. دلیل اینکه، این معناشناسی از حسن و قبح را به آثار اشاعره ارجاع می‌دهیم این است که عدلیه معمولاً به طور مستقیم وارد بحث حسن و قبح به معنای مدح و ذم می‌شوند، ولی اشاعره برای اینکه اثبات کنند محل نزاع آنان با عدلیه، درست تقریر نشده است، تقسیم‌بندی‌هایی برای حسن و قبح ارائه کرده‌اند و خود عدلیه هم ضمن اینکه اغلب بر سر معانی یاد شده با اشاعره اتفاق نظر دارد این تقسیم‌بندی را به اشاعره نسبت می‌دهند.

۶. علامه مجلسی، اسم نفس را مشترک لفظی بین امور مختلف از جمله، نفس ناطقه آدمی، ذات شیئی و فعل شیئی می‌داند.

۷. برخی - از جمله محمد رضا مدرسی در *فلسفه اخلاق*، ص ۲۵۲ - احتمال داده‌اند که مدح و ذم علائم حسن و قبح هستند، اما علائم عقلی برای حسن و قبح ذاتی افعال.

۸. فرض‌های یاد شده به حضر عقلی به دست نیامده است بلکه با توجه به برداشتی است که می‌توان از خلال سخنان متکلمان مسلمان به دست آورد. در ضمن صورت‌بندی ج را می‌توان از برخی عبارات آقای جعفر سبحانی در کتاب *التحسین و التبیح العقلیین* به دست آورد.

۹. دلیل اینکه احتمالاً منظور اشاعره، صورت‌بندی الف بوده است، اما کلام آنان ظهور در صورت‌بندی ث دارد این است که اولاً مسئله تفکیک مقام ثبوت و اثبات برای آنان به صورت جدی مطرح نبوده است. ثانیاً به جهت همان عدم تمایز میان مقام اثبات و ثبوت، ناخواسته، کلام آنان به آن سو قابل تفسیر است. ثالثاً از نوشته‌های آنان، به ظاهر چنین به نظر می‌رسد که مقصودشان گزینه «ث» باشد اگر چه گزینه الف معقول‌تر به نظر می‌رسد.

۱۰. تلفیق صورت‌بندی‌های الف و ب با تلفیق صورت‌بندی‌های الف، ب، پ و ت تفاوتی ندارد.

۱۱. افراطی بودن این دیدگاه به جهت انکار جنبه الهی - شرعی حسن و قبح است، به گونه‌ای که مدح و ذم خداوند نسبت به افعال را تابع حسن و قبح عینی مستقل از خداوند و فرمان شرع را تابع حکم عقل آدمی از هر حیث می‌داند و جهت

تکلیف‌نگری این است که ما اساساً وظیفه داریم به مقتضای حکم عقل عمل کنیم فارغ از هر نتیجه ممکن.

۱۲. اعتدالی بودن این نظریه از این جهت است که حسن و قبح را اموری مستقل از خداوند می‌داند ولی دو راه - عقل و شرع - برای کشف آنها قائل است و جهت تکلیف‌نگری اعتدالی این است که میان حکم عقل و فرمان الهی نوعی هماهنگی وجود دارد خواه نتیجه‌ای را نیز لحاظ کنیم یا نکنیم.

۱۳. جامع یا کامل بودن این دیدگاه به این جهت است که هم به مقام ثبوت - خواه ذاتی یا الهی - و هم به مقام اثبات - خواه عقلی و شرعی - توجه دارد و در حقیقت نه تنها درصدد تلفیق ذاتی با الهی و عقلی با شرعی است بلکه درصدد اثبات یگانگی ذاتی با الهی و عقلی و با شرعی است و برخلاف دو نظریه پیشین عدلیه و نظریه اشاعره، تمایزی میان ذاتی با الهی و عقلی با شرعی قائل نیست یا در نهایت آنها را سازگار می‌داند و جهت تکلیف‌نگری جامع آن این است که علاوه بر توجه به حکم عقل و شرع، مصالح و مفاسد را نیز در نظر می‌گیریم.

۱۴. این دیدگاه تا حدود زیادی با دیدگاه پیشین (۲.۱.۲) یگانه به نظر می‌رسد اما یک تفاوت ظریف و دقیقی میان این دو دیدگاه قابل ردیابی است، زیرا در آنجا (۲.۱.۲) در نهایت تمایز و شاید تعارضی میان حکم عقل و شرع پیدا شود و عقل چیزی مستقل از شرع و داور نهایی خواهد بود اما در اینجا (۳.۱.۲) عقل با شرع یگانه و حکم آنان یکی خواهد بود و عقل مخلوق خدا و حکم آن، حکم شرع خواهد بود و تمایز و تعارض میان خالق و مخلوق و حکم عقل و شرع در میان نیست.

۱۵. حکیم سبزواری در برخی آثار خود مانند شرح نبراس الهدی، ص ۴۶ درباره عقلی بودن حسن و قبح چنین گفته است: «و المراد بعقلیتها أنه يمكن أن يعلم الممدوحية النفس الأمرية أو المذمومية النفس الأمرية، و إن لم يرد من الشرع أمر أو نهى فيهما، أو يمكن أن يعلم الجهة المحسنة أو المقبحة بعد ورود الشرع فيهما أما تفصيلاً أو اجمالاً، بأن يعلم أنه لو لم يكن في الفعل المأمور به جهة محسنة لَمَّا أمر به و لو لم يكن جهة

مقبّحة فی المنهی عنه لمّا نهی عنه، و إن لم یعلمهما بخصوصهما، و الأحکام الشرعیة کواشف العقلیة». حکیم سبزواری مشابه این عبارت را در شرح الاسماء، ص ۳۱۹ دارد ولی از آنجا که شرح نبراس الهدی را پس از شرح الاسماء نوشته است، عبارت آن جامع تر است اما در عین حال همه مواردی را که ما در معنای عقلی بودن در مقام ادراک و اثبات حسن و قبح آورده‌ایم، می‌توان از عبارت وی استخراج کرد.

۱۶. این تفسیر را می‌توان از سخنان آقای جعفر سبحانی در کتاب التحسین و التقبیح العقلیین، ص ۴۶-۴۷، ۳۱-۲۸، ۲۴ به دست آورد اگر چه عبارات وی مختلف است ولی گاهی نیز عقل را حکایت گر حسن و قبح واقعی افعال به شمار می‌آورد.

۱۷. از عبارت ابن سینا در کتاب الإشارات و التنبیها، ص ۱۲۷، این گونه بر می‌آید که اگر اموری مانند فرهنگ، دین و انفعالات نفسانی مانند دلسوزی، خجالت و... ضمیمه عقل شوند، عقل حکم به حسن و قبح افعالی مانند راستگویی و دروغگویی می‌کند و الا راستگویی و دروغگویی در واقع هیچ حسن و قبحی ندارند. به نظر می‌رسد ابن سینا در اینجا میان عقل عملی و نظری، تمایزی قائل نشده است.

۱۸. عقلی بودن، بسته به اینکه اشاعره چه نسبتی میان الهی و شرعی بودن حسن و قبح قائل‌اند، می‌تواند معانی دیگری نیز داشته باشد. مثلاً اگر الهی بودن و شرعی بودن به یک معنا باشند، عقلی بودن می‌تواند به معنای ذاتی بودن و در نتیجه، مقابل الهی و شرعی بودن باشد.

۱۹. حکیم سبزواری در شرح نبراس الهدی، ص ۴۶ عبارت «و إن لم یرد [للفعل] من الشرع أمر أو نهی» را آورده است.

۲۰. عبدالکریم شهرستانی در نهاییة الاقدام فی علم الکلام، ص ۳۷۳ - ۳۷۰، به صراحت اعلام می‌کند که حسن و قبح از دیدگاه اشاعره چیزی جز امر و نهی الهی نیست ولی باز هم به طور دقیق معلوم نیست که آیا امر و نهی الهی کاشف رضایت و کراهت الهی به عنوان حقایقی عینی‌اند یا فقط همین امر و نهی تشریحی را حسن و قبح می‌دانند و به هر حال ذاتی بودن از نظر عدلیه می‌تواند ناظر به مقام ثبوت ذاتی در مقابل ثبوت الهی باشد

و این در صورتی است که اشاعره مقام ثبوت الهی را چیزی مستقل از مقام اثبات شرعی به حساب آورند.

۲۱. از عبارت شریف مرتضی در کتاب *الملخص فی اصول الدین*، ص ۳۱۰، می‌توان ذاتیت را ناظر به صفات عینی افعال دانست، زیرا معتقد است قبح قبیح و حسن حسن فرع وجود صفاتی حقیقی در افعال است تا از یکدیگر متمایز شوند.

منابع

آملی، سید حیدر، *انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة*، ج ۲، قم، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، ۱۳۸۵.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، تحقیق از مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.

ابن ملاحمی خوارزمی، رکن الدین، *کتاب الفائق فی اصول الدین*، به تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶.

اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *مقالات الاسلامیین*، ج ۲، بیروت، المكتبة العصرية، ۱۴۱۹ق.

انصاری، ابواسماعیل عبدالله، *منازل السائرین*، ج ۳، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۵. تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر بن عبدالله، *شرح المقاصد*، ج ۴، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.

جامی، عبدالرحمن بن احمد، *نقد النصوص*، ج ۲، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

جرجانی، علی بن محمد، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق. جوادی، محسن، *مسئله باید و هست*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.

_____، "نظریه اخلاقی قاضی عبدالجبار"، قم، مجله علمی پژوهشی دانشگاه قم، شماره ۳۳، ۱۳۸۶.

جوینی، ابوالعالی عبدالملک، *الارشاد*، بیروت، مؤسسه الکتب الثقافیة، ۱۴۰۵ق.

حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

حلی، حسن بن یوسف، انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۳.

_____، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ج ۲، قم، شکوری، ۱۳۷۱.

حنا الفاخوری و خلیل العجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ج ۷، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر بن حسین، القضاء والقدر، ج ۲، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۴ ق.

_____، المحصل، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۸.

_____، المطالب العالیة، ج ۹، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۷ ق.

رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد، شرح الشمسیه، ج ۴، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۶.

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، الذریعة الی مکارم الشریعة، قم، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۷۳.

سبحانی، جعفر، التحسین و التقیح العقلین، قم، مؤسسه امام صادق، ۱۴۲۰ ق.

سبزواری، ملاهادی، اسرار الحکم، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

_____، شرح الأسماء، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

_____، شرح نبراس الهدی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴.

شریف مرتضی، علی بن حسین، الملخص فی اصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، نهاية الاقدام فی علم الکلام، قاهره، بی نا، بی تا.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ۱، ۲، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۲ ق.

_____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، ۱، ۲، قم، صدرا، ۱۳۶۸.

_____، نهاية الحکمة، ج ۲، ۱، ۲، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۷ ق.

طوسی، محمد بن محمد بن حسن، اساس الإقتباس، ج ۵، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.

عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۵، بی جا، بی نا، بی تا.

—————، شرح الأصول الخمسة، ج ۳، قاهره، مكتبة وهبة، ۱۴۱۲ ق.
عبدالعال، احمد بن علی، التکلیف فی ضوء القضاء و القدر، لبنان، دار هجر للنشر و توزيع، ۱۴۱۷ ق.

علوی عاملی، امیرسید احمد بن زین العابدین، لطایف غیبیه، بی جا، چاپ حیدری، ۱۳۹۶ ق.
غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، المستصفی فی اصول الفقه، مصر، چاپ بولاق، ۱۴۳۲ ق.
—————، الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، مكتبة الهلال، ۱۴۲۱ ق.

قبادیانی، ناصر خسرو، وجه دین، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.
گنسلر، جی. هری، فلسفه اخلاق، ترجمه حمیده بحرینی، تهران، آسمان خیال، ۱۳۸۵.
لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ ق.
مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۵۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۹ ق.
مدرسی، محمدرضا، فلسفه اخلاق، تهران، سروش، ۱۳۷۱.
مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ج ۲، قم، صدرا، ۱۳۷۰.
مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، فیروزآبادی، بی تا.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، ج ۶، قم، منشورات مصطفوی، بی تا.

هولمز، رابرت ال، مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵.