

واکاوی مناسبات «حسن و قبح» و «مصلحت و مفسده»

مبتنی بر رویکرد شهید صدر

حسن لاهوتیان^۱

بهبروز محمدی منفرد^۲

چکیده

چگونگی تعیین حسن و قبح افعال در علم اصول، مسأله‌ای مبنایی است که تأثیر مستقیم در درک ماهیت «حجیت» دارد. برخی از اصولیین که طرفداران حسن و قبح عقلایی هستند، با استفاده از آرای فیلسوفان مسلمان در باب قضایای مشهورات، سعی کرده‌اند میان حسن و قبح با مصالح و مفاسد افعال رابطه برقرار کرده و با معرفی مصلحت و مفسده خاصی، خوبی‌ها و بدی‌ها را بر اساس آن تعیین و تبیین کنند. شهید صدر به عنوان یکی از طرفداران سرسخت حسن و قبح ذاتی و عقلی، با وجود چنین رابطه‌ای به شدت مخالف است و از این رو ضمن نقد دلایل مربوطه، بحثی را مبتنی بر تمام احتمالات ممکن درباره مصلحت و مفسده معیار شکل داده و بعد از تبیین آنها، هرگونه رابطه‌ای میان خوبی و بدی و این مصلحت و مفسده را مورد مناقشه قرار می‌دهد.

نوشتار پیش رو بعد از بیان نقدهای خرد و کلان شهید صدر، به ارزیابی آنها پرداخته و نشان می‌دهد به جز مبانی فرااخلاقی، دیدگاه اندیشمند در خصوص ماهیت «مصلحت و مفسده معیار» و همچنین درک وجدانی از «قبح یا عدم قبح تجری» و «تفاوت فعل مضر با قبیح»، در میزان همراهی با اشکالات شهید صدر تأثیر دارد.

واژگان کلیدی: حسن، قبح، مصلحت، مفسده، شهید صدر.

۱. دانشجوی دکتری دانشگاه علامه طباطبایی، سطح ۴، فقه و اصول، حوزه علمیه، قم. lahotian@gmail.com

۲. استادیار دانشگاه تهران.

مقدمه

حجت در معنای مشهور اصولی آن به معنای منجز و معذر است. وقتی حکمی از احکام وجوبی یا تحریمی، بر مکلف منجز است یعنی او مستحق عقوبت است و وقتی معذر است یعنی چنین استحقاقی ندارد. مستحق عقوبت بودن یا نبودن تعبیر دیگری از قبیح بودن و نبودن عقوبت مخالف کننده با تکلیف است و از اینجا رابطه‌ای عمیق میان بحث حجیت به عنوان محوری‌ترین بحث در علم اصول فقه، با کیفیت تفسیر حسن و قبح درمی‌گیرد و مبانی معناشناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی و به ویژه معیارشناختی - به معنای ملاک سنجش حسن و قبح - نقش مهمی در مباحث علم اصول ایفا می‌کنند.

حسن و قبح در این پژوهش، خوبی و بدی اخلاقی بوده که با تعبیر مختلفی به آن اشاره شده است مانند: ضرورت اخلاقی، استحقاق مدح یا ذم و یا سزاوار انجام یا ترک. حسن و قبح به این معانی، وصف رفتار اختیاری و ارادی انسان قرار می‌گیرند و از این جهت که این رفتارها با چه معیاری متصف به این اوصاف می‌شوند، اختلاف مهمی میان اصولیان شکل گرفته است. گروهی حسن و قبح را برآمده از مصلحت و مفسده فعل و برخی برگرفته از اعتبار شارع دانسته‌اند. دسته سومی نیز ریشه این اوصاف را در ذات فعل دیده و آنها را واقعیتی از واقعیات عالم محسوب کرده‌اند که مورد کشف و ادراک قرار می‌گیرند. اصولیان شیعه، جملگی یا در دسته اول و یا در دسته سوم جای می‌گیرند. دیدگاهی که در این مقاله مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، دیدگاه دسته اول است که موافقان حسن و قبح عقلایی هستند.

حسن و قبح عقلایی که مشابهت قابل توجهی با رویکرد نتیجه‌گرایی در فلسفه اخلاق دارد، میان خوبی و بدی افعال و مصلحت و مفسده آنان ارتباط می‌بیند. از نگاه معتقدان این مبنا، عملی حسن است که مصلحت داشته باشد و عملی قبیح است که دارای مفسده باشد. آنان معتقدند عقلا بر اساس همین مصلحت و مفسده به سنجش خوبی‌ها و بدی‌ها

پرداخته و از این رو در حکم به حُسن یا قُبْح افعال اتفاق دارند. البته در این که این مصلحت و مفسده چیست و این که آیا ملاک مصلحت و مفسده، فاعل است یا جامعه، میان اندیشمندان اسلامی-همچون فیلسوفان نتیجه‌گرای اخلاقی- اتفاق نظری وجود ندارد. نتیجه‌گرایان بر اساس همین اختلاف، به سه شاخه خودگرایی، دیگرگرایی و سودگرایی منشعب شده‌اند. ملاک سنجش ارزش های اخلاقی را خودگرایان فقط خیر فاعل، دیگرگرایان فقط خیر دیگران و یا گروه خاصی چون خانواده، ملت، نژاد خاص و... و سودگرایان یا همه گرایان، هم خیر فرد و هم خیر دیگران (یعنی خیر عموم مردم) دانسته‌اند. در اندیشه اسلامی هم فیلسوفان مسلمان درگیر این اختلاف بوده و نظریه‌های مختلفی را در باب نتیجه یا مصلحت مطلوب مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

- **حفظ نظام اجتماعی:** اگر فعلی مصلحت عمومی داشت و در راستای حفظ نظام اجتماعی بود، آن فعل، حَسَن و اگر مفسده عمومی داشته و مُخِلّ به این نظام بود، بد و قبیح است. محقق اصفهانی و مرحوم مظفر از حامیان این دیدگاه هستند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۳۵؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۳۴).

- **رفع نیازهای عمومی:** انسان‌ها بر اساس احساسات عمومی که لازمه انسانیت آنهاست، نیازهای مشترکی را درک می‌کنند. رفع این نیازهای عمومی، غایت برخی افعال انسانی است و بنابراین همه انسان‌ها برای رفع این نیازها، میان خود و آن افعال رابطه ضرورت را جعل کرده و «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» را برای آنها اعتبار می‌کنند. این دیدگاه علامه طباطبایی است که مبتنی بر نظریه اعتباریات او است (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۳ و ۱۰۹).

- **رسیدن به جنبه علوی انسان:** شهید مطهری، نظریه اعتباریات علامه را پذیرفته و لکن غایت بودن رفع نیازهای عمومی را قبول ندارد و معتقد است انسان دو «من» دارد: من سفلی (واقعیت حیوانی انسان) و من علوی (واقعیت ملکوتی انسان). این خواست‌های من علوی و

وجود ملکوتی اوست که غایت افعال اخلاقی‌اش قرار می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۷۳۷-۷۴۰).

- **کمال و سعادت حقیقی:** صاحب این نظریه، رابطه میان افعال و غایت آنها را ضرورت بالقیاس می‌داند و معتقد است کمال حقیقی انسان، غایتی است که افعال انسان در قیاس با آن، ضرورت و وجوب نفس‌الامری دارند، همان طور که هر معلولی در قیاس با علت، از چنین ضرورتی برخوردار است (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۸).

اما پیگیری بحث حسن و قبح در اندیشه اسلامی معاصر، بدون ملاحظه دیدگاه‌های شهید آیت الله سیدمحمدباقر صدر ناقص و ناتمام به نظر می‌رسد چرا که او تأثیر این مبنا در درک ماهیت «حجیت» و جایگاه آن را در مباحث کلیدی چون حق الطاعه، منجزیت احتمال، برائت عقلی، تجرّی و انقیاد مورد نظر داشته و بحث مبسوط و مفصّلی را به آن اختصاص داده است. جالب آن‌که صدر در ابتدای ورود به این مسأله (در دوره اول درس خارج اصول) معتقد به حسن و قبح عقلایی بوده اما پس از خروج از آن، از طرفداران سرسخت حسن و قبح عقلی می‌گردد. در قوت علمی مطالب بیان شده در این درس همین بس که دیدگاه متفکر بزرگی چون او را تحت تأثیر قرار داده و دیدگاهش را متحول نموده است. شهید صدر در طی این مباحث، علاوه بر این‌که دلایل قائلین به حسن و قبح عقلایی-به ویژه دیدگاه محقق اصفهانی به عنوان جلودار چنین تفکری در علم اصول- را به نقد می‌کشد، بحث مستقلی را با ارایه تمامی تفاسیر محتمل عقلایی بودن حسن و قبح مطرح و با نقد آنان، اساس و بنیان حسن و قبح عقلایی را متزلزل نموده و به طور کامل این رویکرد را کنار می‌نهد.

از این رو به دلیل اهمیت و جایگاه مهم عقلی یا عقلایی دیدن حسن و قبح و تأثیر مستقیم آن بر مسأله حجیت و همچنین به دلیل قوت علمی مباحث شهید صدر حول حسن و قبح عقلایی، نوشتار پیش رو در پی آن است که ضمن جمع بندی و تحلیل نقدهای او، هم بر محقق اصفهانی و هم بر اساس و بنیان حسن و قبح عقلایی، به بررسی

و ارزیابی آنها پرداخته و نشان دهد این نقدها تا چه حد و بر اساس کدام مبانی قابل قبول بوده و می‌تواند چالش‌برانگیز باشد.

نقد و بررسی دلایل موافقین حسن و قبح عقلایی

شهید صدر در بررسی حسن و قبح عقلایی، چهار دلیل مستقل به نفع موافقین این رویکرد استخراج نموده است. اولین دلیل، ثبوتی و بقیه، ادله‌ای اثباتی قلمداد می‌شوند. در این بخش، این دلایل را به ترتیب بیان و نقدهای شهید صدر بر آنان تبیین می‌شود.

۱.۱. دلیل اول: انکار حسن و قبح ذاتی

این دلیل یکی از قوی‌ترین دلایل به نفع حسن و قبح عقلایی است که البته از سوی قائلین به آن بیان نشده و این شهید صدر است که بر اساس مبانی آنان توانسته چنین برهان مستحکمی را اقامه کند (حائری، ۱۴۳۳، ص ۴۴۶).

توضیح آن‌که قائلین به حسن و قبح عقلایی با وجود اختلافاتی که در میان خود دارند، همگی قضایای اخلاقی را فاقد مطابقی حقیقی در خارج می‌دانند و حقیقتی و رای اتفاق عقلا برای آنها قایل نیستند. در حقیقت فیلسوفان، حسن و قبح واقعی یا ذاتی را منکرند و معتقدند در عالم خارج چیزی به جز خود فعل و نتیجه آن (مصلحت یا مفسده) وجود ندارد. آنگاه از این مقدمه نتیجه می‌گیرند که تنها واقعیتی که می‌تواند ملاک ارزش‌گذاری اخلاقی قرار بگیرد و معیار اتصاف فعل به خوبی و بدی باشد، مصلحت و مفسده مترتب بر آن است و عقلا نیز چون درک مشترکی از آن پیدا می‌کنند، همگی در تعیین خوبی‌ها و بدی‌ها متفقند.

پس تمام این استدلال بر مبنای این مقدمه است که برای قضایای اخلاقی و حسن و قبح، واقعیتی خارجی وجود ندارد. اما دلیل بر این مقدمه چیست؟

شهید صدر این مقدمه را به نفع رویکرد عقلایی، این‌گونه اثبات می‌کند که اگر حسن و قبح، واقعی باشند از دو حال خارج نیستند: یا از معقولات ثانی فلسفی هستند و یا آن‌که مفاهیم ماهوی و از اعراض محسوب می‌شوند. تفاوت این دو در این است که معقولات ثانی فلسفی،

اموری انتزاعی بوده، اتصافشان در خارج و عروضشان در ذهن است، اما مفاهیم ماهوی، هم عروض و هم اتصافشان در خارج است. حال سؤال این است که حسن و قبح، از دسته اول و معقولاتی فلسفی هستند که از امور خارجی (مثل عدالت و ظلم) انتزاع شده‌اند و یا آن‌که مفاهیمی ماهوی بوده، مانند اعراض، مابه‌ازاء خارجی دارند و در خارج وجود دارند؟

با کمی دقت معلوم می‌شود که خوبی و بدی نمی‌توانند از امور انتزاعی و مفاهیمی فلسفی باشند، زیرا آنها، صفت افعال مختلفی قرار می‌گیرند که این افعال، هیچ وجه مشترکی نداشته و با هم متباین هستند، حال اگر حسن و قبح، اموری انتزاعی هستند، چگونه می‌توان از این امور متباین، یک مفهوم واحد انتزاع کرد؟ مثلاً احسان و عدم انتقام، دو فعل هستند که نمی‌توان وجه جامعی بین آنان یافت تا آن را منشأ انتزاع مفهوم خوبی قرار داد؛ به خصوص آن‌که در این مثال، یکی از افعال امری وجودی و دیگری امری عدمی است.

اما آیا می‌توانند از اعراض باشند؟ اعراض نه مقوله‌اند. تنها مقوله‌ای که توهم می‌شود حسن و قبح تحت آن باشد، مقوله کیفیت است. حال آن‌که کیفیت بودن آنها نیز مورد قبول نیست. دلیل بر این مطلب آن است که افعال قبل از وجود یافتن، متصف به حسن و قبح می‌شوند، یعنی حسن و قبح قبل از تحقق معروضشان، تحقق دارند، در حالی که اعراض (از جمله کیفیات) قبل از وجود معروض نمی‌توانند محقق شوند. عدالت و ظلم، حتی اگر در خارج وجود نداشته باشند، خوبی و بدی را دارند؛ اما مثلاً سنگ سفید، زمانی متصف به سفید بودن می‌شود که در خارج وجود داشته باشد و گرنه قبل از تحقق خارجی، سنگ رنگی ندارد. پس حسن و قبح در هیچ یک از نه مقوله عرضی، جای نمی‌گیرند، همان طور که از مفاهیم فلسفی هم به حساب نمی‌آیند؛ حال آن‌که اگر موجود بودند و واقعیت داشتند، باید یکی از این دو قسم باشند (حائری، ۱۴۳۳، ص ۴۴۶).

نقد دلیل اول

شهید صدر دو اشکال بر دلیل اول دارند که اولی اشکالی مبنایی و دیگری اشکالی بنایی است:

۱. یکی از مسلّمات فیلسوفان آن است که واقعیت مساوی با وجود است و نمی‌تواند امری غیرموجود، واقعیت داشته باشد. اگر عقل، امری را به نحو صحیح ادراک کند، اما ظرف عروض آن در ذهن باشد نه خارج، فیلسوفان آن را امری انتزاعی دانسته و برای او اصالت قایل نمی‌شوند. بنابراین در مواجهه با حسن و قبح، واقعی بودن آن را به صورت عرض بودن و یا به صورت معقول فلسفی بودن، تصور می‌کنند اما شهید صدر معتقد است «لوح واقع وسیع‌تر از عالم وجود است» و واقعیت‌هایی غیرموجود در عالم، قابل درک است. او معقولات ثانی فلسفی را دارای واقعیت دانسته و انتزاعی نمی‌داند. مثلاً وجوب خدا یا امکان انسان، اموری واقعی هستند نه انتزاعی؛ زیرا چه شخصی باشد تا این وجوب و امکان را به ذهن بیاورد و انتزاع کند و چه نباشد، این امور واقعیت دارند. حسن و قبح نیز این گونه‌اند: امور واقعی غیر انتزاعی غیر موجود (حائری، ۱۴۳۳، ص ۴۴۷؛ شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۵). ما این مبنا را در پژوهشی مستقل بررسی کرده ایم. (رک: لاهوتیان و سروش، ۱۳۹۹، ص ۹۷).

۲. اگر مبنای فیلسوفان را بپذیریم و واقعیت را مساوی با وجود تلقی کنیم، باز هم تسلیم دلیل نمی‌شویم زیرا می‌توان حسن و قبح را معقول ثانی فلسفی دانست و امر جامعی را لحاظ کرد که حسن و قبح از آن انتزاع شوند. توضیح آن که شهید صدر -همان طور که در فصل اول بیان شد- حقیقت حسن و قبح را ضرورت اخلاقی می‌داند که این ضرورت در طول سلطنت انسان است. ضرورت راستگویی (باید راست گفت)، ضرورت عدم افشای راز (نباید راز دیگری را فاش کرد)، ضرورت وفای به عهد (باید به عهد وفا کرد)، ضرورت خیانت نکردن (نباید خیانت کرد) و مانند این ضرورت‌ها، همگی در طول سلطنت و اختیار انسان وجود دارند و انسان دارای اختیار، سلطنت بر هر کدام از این افعال (سلطنت بر راستگویی، وفای به عهد، افشای راز نکردن، خیانت نکردن و...) دارد. همین تحت سلطنت بودن چیزی، عنوان جامعی است که می‌توان از آن حسن و

قبیح را انتزاع کرد (حائری، ۱۴۳۳، ص ۴۴۷). به عبارت بهتر مراد شهید صدر آن است که وجه جامع افعال خوب، همان ضرورت انجام یا سزاوار انجام بودن است و وجه جامع افعال بد، ضرورت ترک یا سزاوار ترک کردن است. با وجود این جامع، می‌توان حسن و قبیح را از معقولات ثانی فلسفی دانست.

۲،۱. دلیل دوم: انکار ادراک مستقل حسن و قبیح

دلیل دوم، دلیلی اثباتی است و با صرف نظر از دلیل اول، که دلیلی ثبوتی بود، مطرح می‌گردد. بر فرض آن‌که قضایای اخلاقی مطابقی در خارج داشته باشند، باز هم نمی‌توان معیاری غیر از مصلحت و مفسده را برای تعیین حسن و قبیح معرفی کرد زیرا در مقام اثبات و سنجش خوبی و بدی، امر دیگری غیر از مصلحت و مفسده فعل، مورد ادراک قرار نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، اگر امکان ثبوتی وجود معیاری غیر از مصلحت و مفسده هم پذیرفته شود، اثباتاً چنین معیاری دچار اشکال است زیرا مورد ادراک واقع نشده است. به گواهی وجدان، مدرکات ما نسبت به یک فعل، منحصر در مصلحت و مفسده آن است (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۵).

البته در خارج، ذم و مدح عقلاً نسبت به افعال مختلف نیز وجود دارد و قابل درک است، حسن و قبیح نیز از نگاه مشهور، همان صحت و استحقاق مدح و ذم است؛ لکن این مدح و ذم یا حسن و قبیح، تابع همان مصلحت و مفسده است زیرا با کمی تأمل معلوم می‌شود افعال انسان با مدح و ذم عقلاً دو گونه ارتباط دارند: گاهی افعال سبب و علت مدح و ذم آنها است؛ مثلاً ظلم به یک شخص، سبب آن است تا مظلوم برای انتقام یا فروکش خشم خود، ظالم را عقوبت یا سرزنش کند. این سببیت، واقعی است و آن تقبیح و سرزنش، معلول حقیقی آن ظلم هستند؛ گونه دوم آن است که اقتضای فعل برای مدح و ذم، اقتضای سبب و مسببی نیست، بلکه اقتضای غایت برای ذی‌الغایه است. مانند آن‌که ظلم را برای حفظ نظام اجتماعی و جلوگیری از اختلال در آن، تقبیح می‌کنند. غایت اقتضا

می‌کند تا عقلا فعلی را تحسین یا تقبیح کنند. از میان این دو صورت، آنچه مناسب عقلا بماه عقلا است، صورت دوم است. ضمن این که مدح و ذم به شارع نیز به عنوان رییس العقلاء نسبت داده می‌شود و از این رو صورت اول که قابل اسناد به او نیست، نمی‌تواند مورد نظر باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۳۵).

نتیجه این تحلیل وجدانی این است که حسن و قبح، تابع مصلحت و مفسده است و درک مستقلی نسبت به آنها وجود ندارد، بنابراین اثباتاً گزینه دیگری جز مصلحت و مفسده به عنوان ملاک و معیار خوبی و بدی، پیش روی ما نیست.

نقد دلیل دوم

فیلسوفان مسلمان، قبول دارند که حسن و قبح برخی از افعال قابل ادراک است و حتی مورد تصدیق جزمی عقلا واقع می‌شود؛ اما ادعا می‌کنند این حسن و قبح به نحو مستقل درک نمی‌شود و مرتبط با مصلحت و مفسده هستند. اما این ادعا با وجدانیات اخلاقی سازگار نیست زیرا ما حسن و قبح را به تنهایی و بدون لحاظ مصالح و مفاصد، وجدان می‌کنیم (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۶).

این پاسخ شهید صدر، پاسخی وجدانی است و مانند آن نیز، از سوی برخی فیلسوفان اخلاق در مقابل نتیجه-گرایان بیان شده است. چنانچه در رد مثال زده‌اند: اگر پدر ما همراه با دانشمندی مشهور در حال غرق شدن باشند - دانشمندی که وجودش برای جامعه بسیار مفید است - و ما تنها قادر به کمک‌رسانی به یکی از آنها باشیم، مطابق نظر غایت‌گرایی سودنگر، باید کمک به دانشمند را بر کمک به پدر ترجیح دهیم زیرا وجود دانشمند از وجود پدر ما، که فردی عادی است، برای جامعه مفیدتر است و از نگاه سودگرایی، معیار خوبی فعل، مصلحت عمومی آن است اما چنین سخنی اصلاً مورد قبول نیست زیرا همه به خوبی درک می‌کنیم که نسبت به والدین مان وظیفه ویژه‌ای داریم و این سود

عمومی نیست که تعیین کننده وظیفه ما در این وضعیت است (پالمر، ۱۳۸۹، ص ۱۴۷). یعنی از نگاه این منتقدین نیز، وجدان ما خوبی را مستقل از مصلحت و مفسده درک می کند. البته شهید صدر به صرف ادعای وجدانی بودن، بسنده نکرده و دو شاهد بر این ادراک اقامه می کند: الف) بحث تجرّی و تأثیر نیت فاعل در فعل اخلاقی؛ ب) تراحم مصالح و مفساد. (هر دوی این موارد در بخش بعدی مفصلاً تبیین خواهند شد).

۳،۱. دلیل سوم: انحصار ضروریات عقلی

خوبی و بدی افعالی چون عدالت و ظلم، مورد ادراک قرار می گیرند اما این حسن و قبح، برخلاف ادعای قائلین به حسن و قبح عقلی، از مدرکات بدیهی عقل نیست، زیرا اگر چنین بود جزء بدیهیات عقلی قرار می گرفت؛ حال آن که قضایای بدیهی، آن چنان که در منطق توضیح داده شده، منحصر در شش مورد هستند: اولیات، فطریات، محسوسات (مشاهدات)، متواترات، حدسیات و تجربیات. واضح است که حسن عدالت و قبح ظلم، نمی تواند از تجربیات، حدسیات، متواترات و محسوسات باشد. قیاسی هم همراه ندارد تا از فطریات محسوب شود. جزء اولیات نیز نمی تواند قرار گیرد، چون برای تصدیق به آن، تصور طرفین نسبت، کافی نیست. پس حسن و قبح را نمی توان از مدرکات بدیهی عقل محسوب کرد. (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۰) در نتیجه عقل، خوبی و بدی را به صورت یک واقعیت مستقل درک نمی کند اما علت این که تمام عقلا این ادراک مشترک را دارند و جملگی نسبت به حسن عدالت و قبح ظلم، جزماً تصدیق می کنند، تربیت اجتماعی آنان است که بر اساس مصالح و مفساد اجتماعی شکل گرفته است و از کودکی با این تحسین و تقبیحها بزرگ شده و این خوبیها و بدیها به آنها تلقین شده است. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹) پس زندگی اجتماعی، آنان را به این سمت کشیده که برای حفظ نظام اجتماعی، چنین حسن و قبحی را جعل کرده و یا بر چنین ادراکی متفق شوند. (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۶) با انکار ادراک عقل عملی نسبت به حسن و قبح، تنها مصلحت و مفسده است که بر اساس آن خوبی و بدی تعیین می شود.

نقد دلیل سوم

شهید صدر عدم اندراج حسن و قبح در ذیل اولیات را نمی‌پذیرد (همان، ص ۴۷) و در نقد این دلیل فیلسوفان، سه اشکال مطرح می‌کند:

۱. این روش بحث و استنتاج، روش درستی نیست زیرا بدیهیات عقلی، اوصافی نیستند که از قضایای شش‌گانه مذکور، انتزاع شده باشند، بلکه عنوان جامعی چون یقینیات یا مواد برهان لحاظ شده، آنگاه این عنوان بر این شش دسته، منطبق دیده شده است. در مورد قضایای اخلاقی هم باید انطباق یا عدم انطباق عنوان بر آنها مورد بررسی قرار بگیرد و این شیوه بحث که از عدم اندراج قضایای اخلاقی تحت اقسام شش‌گانه، بدیهی نبودن آنها نتیجه گرفته شود، غلط است (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۲۴۴).

۲. اگر از اشکال اول صرف نظر کنیم و روش بحثی آنها را درست در نظر بگیریم می‌گوییم: این قضیه که «ضروریات منحصر در امور شش‌گانه فوق هستند» نیازمند دلیل است؛ زیرا نه از اولیات است - چون تصور طرفین آن، برای تصدیق کفایت نمی‌کند - نه از فطریات است - چون قیاسی همراه ندارد - نه از متواترات است - چون جماعتی در مورد آن خبر حسی نداده‌اند - و نه از محسوسات و تجربیات یا حدسیات؛ بلکه تنها حکمی است که از استقرا به دست آمده است و بدون لحاظ حسن و قبح، در این شش مورد محدود شده است. حال آن‌که اگر قضایای اخلاقی در هیچ کدام از بدیهیات شش‌گانه داخل نباشند، می‌توان به عنوان مورد هفتم به آنها اضافه شوند. به عبارت دیگر از طرفی شش‌گانه بودن بدیهیات، منوط به آن است که حسن و قبح بدیهی نباشند و از طرف دیگر مطابق این استدلال بدیهی نبودن حسن و قبح، متوقف بر شش‌گانه بودن بدیهیات است. بنابراین استدلال دوری است (همان، ص ۶۶).

۳. اگر منشا قضایای اخلاقی، تلقین و تربیت اجتماعی باشد، باید به مجرد آن‌که عقل به این تلقینی بودن قضایا، توجه کند و آن را در نظر بگیرد، تصدیق به آن قضایا، از بین برود.

تصدیق جازم با احتمال تلقینی بودن جمع نمی‌شود. حال آن‌که فیلسوفان خود معترفند که این قضایا، یقینی بوده و تصدیق جازم نسبت به آنها وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹) پس ادعای تلقینی بودن، تنها به زبان می‌آید و حتی احتمال آن در وجدان مستقر نمی‌شود (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۷).

۴،۱. دلیل چهارم: شک و اختلاف در حسن و قبح

این مورد، دلیل دیگری است بر این‌که حسن و قبح از مدرکات بدیهی عقل نیستند؛ البته می‌توان آن را به عنوان تتمه دلیل قبل مطرح کرد، به این صورت که علت اولی نبودن قضایای اخلاقی، وجود شک و اختلاف در آنهاست. شهید صدر گاهی این دلیل را مستقل آورده (انصاری، ۱۴۱۵، ص ۶۶) و گاهی آن را به دلیل قبلی ضمیمه کرده است. (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۷) ویژگی قضایای بدیهی، آن است که در بین عقلا اختلافی نبوده و مورد شک و تردید نیز واقع نمی‌شوند. حال آن‌که حسن و قبح افعال، هم اختلافی و هم قابل تشکیک هستند. در مقایسه میان دو قضیه «کل بزرگتر از جزء است» و «راستگویی خوب است»، قضیه اول، قابل شک و تردید نبوده و بی‌درنگ مورد تصدیق قرار می‌گیرد؛ برخلاف قضیه دوم که می‌توان در آن تشکیک کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۱۱۹). ضمن این‌که مردم در حسن و قبح برخی افعال اختلاف دارند و رفتاری در جامعه‌ای خوب و در جامعه دیگر بد است. پس حسن و قبح به صورت مستقل (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۰)، مورد ادراک عقل واقع نمی‌شود. بنابراین در مقام اثبات، معیاری جز مصلحت و مفسده وجود ندارد تا تعیین‌کننده خوبی و بدی باشد.

نقد دلیل چهارم

اشکال شهید صدر بر دلیل چهارم، هم بر کبرای آن است و هم بر صغری:

۱. اشکال کبروی: قوه عاقله و درک همه انسان‌ها در یک سطح نیست بلکه مراتب و سطوح مختلفی دارد و این‌گونه نیست که اگر قضیه‌ای مثلاً از اولیات بود، همه انسان‌ها

حتماً آن را درک کنند؛ همان طور که در محسوسات نیز این گونه است و محسوسه بودن یک قضیه، منوط به آن نیست که همه انسان‌ها آن را حس کنند. اگر قوه بینایی شخصی ضعیف بود و هلال ماه را ندید، قضیه «ماه حلول کرده است» از محسوسه بودن خارج نمی‌شود. ضمن این‌که در هنگام ادراک حسن و قبح، گاهی شرایطی به وجود می‌آید که شخص به خاطر عواطف و منافع شخصی، در ادراک عقلی خود نسبت به حسن و قبح، تشکیک کرده و یا آن را تکذیب می‌کند (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۷-۴۸)؛ یعنی ممکن است ادراک صورت گرفته اما تحت الشعاع عوامل دیگر، انکار شود.

۲. اشکال صغروی: اختلافات بین عقلا در حُسن و قبح برخی از افعال، اختلاف در کبرای حُسن و قبح نیست بلکه یا در صغری با هم اختلاف دارند (مثلاً در احسان بودن یا نبودن یک رفتار) و یا اختلاف در موارد تراحم بین حُسن و قبح یک فعل است (مثلاً عقل، حُسن احسان و قبح اسراف را درک می‌کند)؛ لکن در مواردی این دو با هم تراحم می‌کنند یعنی رفتاری هم مصداق احسان است و هم مصداق اسراف (همان، ص ۴۸). شهید صدر معتقد است مدرکات عقل عملی دارای دو قسم است: یکی ادراک اصل حسن و قبح افعال و دیگری ادراک اهم و تمیز آن از مهم در موارد تراحم بین دو ارزش اخلاقی. در این ادراک قسم دوم است که گاهی عقل عملی در ترجیح جانب حُسن یا قبح دچار اشتباه شده، منشأ اختلاف افراد در خوب و بد دانستن یک فعل می‌شود (حائری، ۱۴۳۳، ص ۴۵۲ و ۴۵۸).

۲. نقد کلان بر اساس گونه‌های ممکن «مصلحت و مفسده معیار»

شهید صدر، در بررسی ارتباط حسن و قبح با مصلحت و مفسده، به بررسی و نقد ادله طرفداران این قول اکتفا نکرده و در بحثی مستقل و فرضی، سعی نموده اقسام کلی و ممکن برای این رویکرد را بیان کند. مصلحت و مفسده‌های در تحلیل شهید صدر عنوانی

جامع مانند آنچه فیلسوفان اخلاق با تعبیر «بیشترین خیر» یا «غلبه نسبی خیر بر شر» مطرح کرده‌اند. او این عنوان جامع را به سه صورت تصویر کرده است:

۱. مصلحت و مفسده برای شخص فاعل در نظر گرفته شود به گونه‌ای که این مصلحت و مفسده مربوط به بُعدی از ابعاد وجودی انسان و قوه‌ای از قوای نفس او باشد (حائری، ۱۴۳۳، ص ۴۲۹). مثل: سود و زیان فردی، لذت و رنج فردی، قدرت و ضعف فردی. مطابق این تفسیر، نظریه‌ای خودگرایانه شکل می‌گیرد که می‌تواند به شکل لذت‌گرایی، قدرت‌گرایی یا مکتب‌های دیگر باشد. مثلاً لذت‌گرایی حسی، خوبی و بدی افعال را با میزان لذت حسی که برای فاعل به وجود می‌آورد، می‌سنجد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۱۰) یا قدرت‌گرایی تنها حس قدرت‌طلبی فاعل را مورد توجه قرار می‌دهد و هر کاری که تقویت‌کننده آن باشد، خوب و هر چه تضعیف‌کننده آن باشد، بد می‌داند. لذت حسی (همان، ص ۲۱۵) یا قدرت، مصلحتی شخصی است که مربوط به بُعدی از ابعاد انسان است.

۲. مصلحت و مفسده شخصی لحاظ شود اما به معنای کمال و نقص نفس انسانی که در علم اخلاق مورد نظر است. این تفسیر نیز نوعی خودگرایی است. برخی نظام اخلاقی اسلام را چنین تفسیر کرده‌اند. البته این تفسیر از نگاه بسیاری از اندیشمندان اسلامی، اشتباه یا لااقل تفسیری غیرجامع است (نک: مصباح، ۱۳۹۰، ص ۲۸۴-۲۸۷).

۳. مصلحت و مفسده عمومی در نظر گرفته شود. فیلسوفان مسلمان چنین دیدگاهی داشته‌اند. البته برخی چون شیخ الرییس و محقق طوسی تنها به این مطلب اشاره کرده‌اند بدون آن‌که توضیحی دهند، اما محقق اصفهانی و مرحوم مظفر تأکید دارند که غایت مطلوب یعنی مصلحت عمومی، حفظ نظام و بقاء نوع انسانی؛ چنان‌چه مفسده عمومی را نیز اختلال نظام معرفی می‌کنند. (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۳۳۶؛ مظفر، ۱۳۸۷، ص ۲۳۷ و ۲۳۸).

با توجه به توضیحاتی که در مقدمه، در مورد نتیجه‌گرایان و شاخه‌های مختلف آنان بیان شد، می‌توان گفت: دو احتمال اول در بیان شهید صدر، با رویکرد خودگرایی و احتمال سوم با رویکرد سودگرایی مطابقت دارد.

از مجموعه تقریرات نوشته شده از دروس خارج اصول شهید صدر، می‌توان سه اشکال کلی بر ارتباط حسن و قبح با هر سه احتمال بالا به عنوان مصلحت و مفسده افعال، استخراج کرد که دو اشکال اول، بر اساس قبح تجرّی، و اشکال سوم مربوط به شرایط تراحم میان مصالح و مفسد فعل است:

۱،۲. اشکال اول: تأثیر نیت بر فعل اخلاقی

اشکال اول با بیان این مقدمه توضیح داده می‌شود که: مصلحت و مفسده یک فعل، با لحاظ آن فعل به تنهایی و با قطع نظر از فاعل آن، تعیین می‌شود. این که عملی مصلحت یا مفسده‌ای دارد، ربطی به فاعل آن ندارد. فاعل آن انسان باشد یا غیر انسان؛ آن مصلحت یا مفسده در هر صورت حاصل می‌شود. مثلاً خوردن یک دارو آثاری بر روی بدن دارد. حال فرقی نمی‌کند این دارو را با اختیار خودمان بخوریم یا دستگامی آن را به ما بدهد. اما در مورد حسن و قبح چنین نیست؛ آنها صفاتی هستند برای فعل با اضافه به فاعل مختار. فعل به خودی خود و با قطع نظر از صدورش از فاعل مختار، نه متصف به حسن می‌شود و نه متصف به قبح. پس لحاظ فاعل در اتصاف فعل به خوبی و بدی دخیل است. بنابراین تقسیم قبح به فعلی و فاعلی که منسوب به محقق نائینی است نیز بر همین اساس مردود است (نائینی، ۱۴۳۲، ج ۳، ص ۴۸ و ۴۹). قبح همواره فاعلی است و فعل بدون لحاظ فاعل، متصف به قبح نمی‌شود (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۳۰-۴۰).

حال که چنین است چگونه می‌توان مصلحت و مفسده - که در آن فاعل اصلاً لحاظ نمی‌شود- معیاری برای اتصاف «فعل با لحاظ فاعل» به خوبی و بدی باشد؟ این سؤال آغاز تشکیک در حسن و قبح عقلایی و رویکرد نتیجه‌گرایی است.

نمونه بارز تأثیر لحاظ فاعل در اتصاف فعل به حسن و قبح، بحث تجرّی است. تجرّی، یعنی مخالفت با تکلیفی ظاهری که حجت بر آن اقامه شده، در حالی که در عالم واقع تکلیفی نیست (صنقور، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۴۵۸). مثلاً اگر شخصی آبی را با علم به شراب بودن

آن بنوشد، تجرّی کرده است. بحث تجرّی از نگاه فلسفه اخلاق، در واقع سخن از تأثیر نیت و اراده در فعل اخلاقی است که مورد توجه ویژه فیلسوفانی چون کانت نیز قرار گرفته و یکی از مسایل صعب‌العلاج برای نتیجه‌گرایان محسوب می‌شود؛ زیرا اگر قبح تجرّی را بپذیریم، آنگاه باید پرسید: «چگونه نوشیدن آب و شراب، هر دو قبیح است با آن‌که نوشیدن آب مفسده و نتیجه نوشیدن شراب را ندارد؟»

شهید صدر معتقد است معصیت و تجرّی، هر دو هتک مولی بوده و قبیح است (حائری، ۱۴۳۳، ص ۲۶۳). او قبح تجرّی را مثال روشنی از وجدانیات اخلاقی می‌داند و چون آن را قابل درک برای همگان می‌یابد، لذا بر روی آن تکیه کرده و به عنوان شاهد بیان می‌کند (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۶). البته قبح تجرّی مورد اختلاف است و عده‌ای قبح را قبول نکرده و تنها فعل را کاشف از سوء سریره فاعل دانسته‌اند و از این جهت باز هم بحث وجدانی است (انصاری، ۱۴۳۲، ج ۱، ص ۴۵).

جالب آن است که محقق اصفهانی، با آن‌که حسن و قبح را عقلایی می‌داند لکن قبح تجرّی را پذیرفته است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۲۹). در واقع اشکال به محقق اصفهانی این است که اگر نوشیدن آب، مفسده‌ای نوعی و اجتماعی ندارد، پس چرا به صرف نیت سوء فاعل، این فعل را قبیح می‌دانید؟

۲،۲. اشکال دوم: لغویت جعل قبح تجرّی

این اشکال بر این اساس است که قضایای اخلاقی در نگاه قائلین به حسن و قبح عقلایی، انشایی باشد همان‌طور که برخی از کلام فیلسوفان چنین برداشت کرده‌اند (کوکبی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴؛ شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۵) و حتی در میان فیلسوفان معاصر، کسانی به این دیدگاه تصریح دارند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۰۹؛ مطهری، ج ۱۳، ص ۷۳۷-۷۴۰). مطابق این مبنا، قبح تجرّی، یک جعل و اعتبار است که بر اساس مصالح و مفاصد صورت گرفته است و واقعیتی خارجی ندارد. حال که چنین است این سؤال مطرح می‌شود که «چرا

چنین قبحی جعل شده است؟» پاسخ این سؤال وقتی اهمیت می‌یابد که توجه کنیم شخص متجرّی، فکر می‌کرد، رفتارش معصیت و قبیح است لکن این قبح، مانعی از انجام آن نشده، هیچ محرکیتی در جهت ترک، برای او ایجاد نکرده است. حال که چنین است به چه غرضی، قبح تجرّی اعتبار گردد؟ وقتی غرضی برای جعل وجود نداشته و برای آن هیچ فایده‌ای متصور نباشد، این اعتبار لغو بوده، انشا لغو از سوی معتبرِ عاقل انجام نمی‌گیرد در حالی که قبح تجرّی، وجدانی است. پس معلوم می‌شود قضایای اخلاقی، بر اساس مصالح و مفاسد جعل نشده‌اند (حائری، ۱۴۳۳، ص ۲۶۴).

محقق اصفهانی که حسن و قبح را مرتبط با مصلحت و مفاسد نوعی می‌داند، در موضعی که سخن از حکم شرعی تجرّی است، همین اشکال را مطرح کرده و گفته است: حرمت تجرّی، به خاطر عدم محرکیت، معقول نیست (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۰) اما در بحث قبح تجرّی، این قبح را پذیرفته است!

۳،۲. اشکال سوم: تفاوت وجدانی کار مضر و کار قبیح

وجدان ما میان فعل حسن یا قبیح، با فعل دارای مصلحت یا مفاسد تفاوت می‌بیند. مثلاً کسی که سیگار می‌کشد با آن که مفاسد و ضررهای آن را قبول دارد، البته از رفتار خود متأسف است؛ اما این حالت، بسیار متفاوت است با حالت کسی که راز دوست خود را فاش می‌کند یا به او دروغ می‌گوید. بله، در اینجا هم شاید حالت تأسف را داشته باشد اما همراه با حس خیانت و خجالت. این تفاوت میان حالت تأسف و حالت خجالت، نشان دهنده آن است که ادراک حسن و قبح، مستقل از ادراک مصلحت و مفاسد است، زیرا فعل بد در درون ما حالتی را ایجاد می‌کند که فعل مضر آن را در پی ندارد. پس اگر حسن و قبح وابسته به مصلحت و مفاسد بودند، باید همان حالتی که از انجام کار مضر داشتیم، در انجام کار قبیح نیز به دست می‌آوردیم (حائری، ۱۴۳۳، ص ۴۲۹).

۴،۲. اشکال چهارم: تزامم مصالح و مفسد

در کتاب مباحث‌الاصول، که دوره اول درس خارج اصول شهید صدر است، بحثی مستقل پیرامون رابطه حسن و قبح با مصالح و مفسد طرح گردیده است و در آنجا این اشکال چهارم، به عنوان نقد یگانه و اصلی بیان شده است. اشکال مربوط به اتصاف افعال به حسن و قبح در موارد تزامم مصالح و مفسد آن است. شهید صدر در این بحث سعی کرده با ارایه مثال‌هایی واضح، غبار از درک وجدانی بشورد و مختار خود یعنی عدم ارتباط حسن و قبح با غایت و نتیجه افعال را تبیین کند. این نقد، نقدی عام بوده و شامل هر دو تفسیر خودگرایانه و سودگرایانه از مصلحت و مفسده (یعنی احتمالات سه‌گانه مطرح شده در ابتدای این گفتار) می‌شود.

قائلین به حسن و قبح عقلایی و همچنین نتیجه‌گرایان اخلاقی که خوبی و بدی را به امری بیرون از حوزه اخلاق گره می‌زنند، باید بپذیرند در مواردی که میان مصالح و مفسد تزامم وجود دارد، حُسن یا قُبْح فعل، بر اساس نتیجه حاصل از محاسبه و برآیندگیری میان مصالح و مفسد شخصی یا نوعی آن فعل تعیین می‌گردد؛ اما آیا این مطلب که لازمه سخن آنان است قابل پذیرش است؟ مثلاً بر اساس لحاظ حفظ نظام اجتماعی به عنوان مصلحت مطلوب یا قبول سودگرایی اخلاقی، قتل انسانی بی‌گناه، به شرط آن‌که راهی برای تحصیل علم باشد - علمی که منافع عظیمی برای مجتمع انسانی و عموم مردم داشته - قبحی نداشته و کار خوبی است چون برآیند مصالح و منافع، به سود عموم مردم است! (همان، ص ۴۳۰) یا اگر شخصی را به قتل برسانیم تا اعضای مختلف بدن او را به بیمارانی اعطا کنیم که برای ادامه حیات محتاج به عضو پیوندی هستند، کار قبیحی نکرده‌ایم و بلکه این قتل، به خاطر برآیندگیری میان مصالح و مفسد، و غلبه مصلحت، کاری خوب و پسندیده است! (با اندکی تغییر در مثال: صدر، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۲۹۰) واضح است وجدان اخلاقی ما چنین اموری را نمی‌پذیرد.

ملاحظات بر نقدهای شهید صدر

با لحاظ مطالب فیلسوفان مسلمان و مباحث مطرح در فلسفه اخلاق، می‌توان نکات زیر را در بررسی سخنان شهید صدر لحاظ نمود:

۱. قضاوت در خصوص دلایل چهارگانه قائلین به حسن و قبح عقلایی و پاسخ‌های

شهید صدر، نیازمند پذیرش یا رد دو امر است:

الف. مبانی و مبادی تصدیقی: مبانی مختار در حوزه معنائشناسی، وجودشناسی و معرفت-شناسی حسن و قبح، که به برخی از آنان در متن این مقاله اشاره شد. مثلاً حسن و قبح افعال را از حیث هستی‌شناختی چگونه توضیح می‌دهیم؟ آیا مانند شهید صدر، آنها را اموری واقعی دانسته و با مبانی اعم بودن واقعیت از وجود، واقع‌گرایی را می‌پذیریم و یا این مفاهیم را معقولات ثانی فلسفی قلمداد می‌کنیم؟ آنگاه باید دید چه تفسیری از معقولات ثانی ارایه می‌دهیم؛ به عنوان نمونه، با تفسیری که صدرالمتألهین از این معقولات دارد نیز حسن و قبح، اموری واقعی و موجود در خارج خواهند بود (محمدی‌منفرد، ۱۳۹۲، ص ۹۹)؟ به هر حال این مبانی که در فلسفه اخلاق، به حوزه فراخلاق تعلق می‌گیرد، تأثیر بسزایی در تعیین رویکرد مختار می‌توانند داشته باشند.

ب. درک وجدانی: هر چند مثال‌های ارایه شده از سوی شهید صدر، ادعای ایشان را تقویت می‌کند اما انصاف آن است که بعد از لحاظ نکته چهارم ارزیابی (که در ادامه می‌آید)، نمی‌توان به راحتی با او همراهی کرد.

۲. همان‌طور که توضیح داده شد، نتیجه‌گرایی اخلاقی-که از جهت معیار دانستن مصلحت و مفسده فعل در خوبی و بدی آن، به رویکرد حسن و قبح عقلایی در اندیشه اسلامی قرابت دارد- به سه شاخه خودگرایی، دیگرگرایی و سودگرایی تقسیم می‌شود. شهید صدر در بررسی کلی ارتباط حسن و قبح با مصلحت و مفسده، که با بیان تمامی احتمالات موجود در مسأله همراه بود، معیار خودگرایانه و سودگرایانه را مورد توجه قرار داد لکن به دیگرگرایان اشاره‌ای نکرد. از آنجا که او سعی نموده با ذهن جوّال و دقیق

خود، همه احتمالات را به میان کشد -چه آن احتمال، قایل و طرفداری داشته باشد یا نه- لذا می‌توان حدس زد که از نظر او هیچ وجهی وجود ندارد که صرف مصلحت دیگران، معیار ارزش اخلاقی قرار داده شود. شاید او نیز مانند برخی فیلسوفان اخلاق، این رویکرد را، بر اساس خودگروی روانشناختی، به خودگرایی اخلاقی بازگردانده است، یعنی هر گاه انسان برای دیگران کاری انجام می‌دهد، در حقیقت به دنبال مصلحت شخصی خود است (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۶۰ و ۶۱) و بنابراین مصلحت دیگران نباید معیار مستقلى تصور شود.

۳. اشکال قبح تجرّی و تأثیر نیت در ارزش فعل اخلاقی، تنها در رد نتیجه‌گرایی قابل طرح است که اولاً قبح تجرّی را پذیرفته‌اند و ثانیاً غایت مطلوب را از سنخ مصالح و مفاسدی که نیت، مؤثر در آنها است، نمی‌دانند. مثلاً اگر کسی غایت را کمال حقیقی انسان و قرب او به خدا تصور کند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲۸) بی‌شک نیت فاعل، در نتیجه مطلوب دخیل بوده و تجرّی به خاطر مفسده آن، قبیح خواهد بود. کما این که ما در پژوهش مستقلى نشان داده‌ایم شهید صدر، در تحلیل معیار ارزش، علاوه بر عقل عملی، «رضوان الهی» را به عنوان معیاری نتیجه‌گرایانه مطرح و آن را برتر از معیارهای معرفی شده توسط فیلسوفان اخلاق می‌داند (لاهوریان و محمدی‌منفرد، ۱۳۹۸، ص ۱۳۱).

۴. اشکال لغو جعل قبح نیز همان طور که قبلاً مورد اشاره قرار گرفت، در صورتی حسن و قبح عقلایی را به چالش می‌کشد که قضایای اخلاقی، جعلی دانسته شوند در حالی که برداشت شهید صدر از کلام محقق اصفهانی، آن است که این قضایا، جعلی و اعتباری نیستند (شاهرودی، ۱۴۳۳، ج ۴، ص ۴۵). شاهد بر این برداشت هم آن است که محقق اصفهانی، اشکال لغویت مورد نظرش بوده و در بحث حرمت تجرّی مطرح کرده است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۴۰).

۵. فیلسوفان مسلمان، ادراک حسن و قبح را، ادراک کلی می‌بینند و از نظر آنها قضایایی مثل «راستگویی خوب است» و «دروغگویی بد است» به صورت قواعد اخلاقی مورد

قبول‌اند. به عبارت دیگر فیلسوفان مسلمان را نباید مشابه سودگرایان عمل‌نگر یا عام دانست که حسن و قبح افعال را تنها در شرایط و موقعیت‌های جزئی تعیین می‌کنند. بنابراین تزاخم میان مصالح و مفسد را که برآمده از موقعیت خاصی است که فاعل در آن قرار گرفته را باید لحاظ کنند اما با پذیرش قواعد اخلاقی و مستقل از شرایط مختلف - آن‌چنان که سودگرایان قاعده‌نگر قائل‌اند - ادراک خوبی و بدی یک فعل بر اساس مصلحت و مفسده نوعی آن سنجیده می‌شود. لذا راستگویی خوب و دروغگویی بد دانسته می‌شود هر چند در شرایط خاصی حتی راستگویی، برآیند مصالح و مفسد آن، نتیجه مطلوب را رقم نزند. پس قاعده‌ای مثل «قتل قبیح است» نیز از دید قائلین به حسن و قبح عقلایی، بدون لحاظ شرایط تزاخم سنجیده می‌شود و نباید برآیند مصالح و مفسد مربوط به این شرایط خاص را لحاظ کرد، بلکه باید طبق قواعد عام عمل نمود. مثلاً باید مفسده قتل و مصلحت اهدای عضو و سلامت-بخشی به بیماران، هر کدام به تنهایی ملاحظه شود (بدون لحاظ این‌که اعضای بدن مقتول به بیماران اعطا می‌شود)، سپس به مقایسه این دو قاعده پرداخت. یعنی در این موارد «تزاخم میان قواعد اخلاقی» مورد بحث است و باید هر کدام که از لحاظ استقلالی مصلحت بیشتری دارد، مقدم گردد. پس اگر بخواهیم از سوی موافقین حسن و قبح عقلایی به این اشکال شهید صدر پاسخ دهیم، می‌گوییم: درست است که «سلامت‌بخشی به بیماران» دارای مصلحت است لکن مفسده قتل بیشتر بوده و در موارد تزاخم، عمل به قاعده «قتل قبیح است» مقدم است.

۶. به نظر نگارنده، می‌توان با تأمل درون‌گرایانه حول قبح تجرّی و همچنین تفاوت کار مضر و کار قبیح، با شهید صدر همراه شد و وجود نسبت میان حسن و قبح با مصلحت و مفسده افعال را انکار نمود هر چند نمی‌توان انتظار داشت حاصل این تأمل بین‌الذهانی شود.

نتیجه گیری

از مجموع نظرات موافقین حسن و قبح عقلایی که غالباً فیلسوفان مسلمان هستند، می‌توان چهار دلیل استخراج کرد: دلیل اول، دلیلی ثبوتی است که به انکار حسن و قبح ذاتی می‌پردازد. سه دلیل دیگر، دلایلی اثباتی بوده و با انکار ادراک مستقل حسن و قبح، انحصار ضروریات عقلی و بیان شک و اختلاف در خوبی‌ها و بدی‌ها نتیجه می‌گیرد که حسن و قبح آن‌طور که قائلین به حسن و قبح عقلایی می‌گویند، نمی‌تواند بر اساس مصالح و مفسدات افعال شناخته شوند. البته هر چهار دلیل، مورد نقد و خدشه شهید صدر قرار گرفت. پذیرش یا رد این ادله، بستگی به دو امر دارد: یکی مبانی و مبادی تصدیقی در حوزه معنانشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی حسن و قبح؛ دوم درک وجدانی ما نسبت به خوبی و بدی.

در آثار صدر غیر از مقابله مستقیم مذکور با دلایل موافقین حسن و قبح عقلایی، گونه‌ی دیگری از رویارویی با این رویکرد وجود دارد. او در این مواجهه، این نوع نگاه را بر اساس احتمالات موجود در مسأله، مورد نقد و بررسی قرار داده است. بر اساس تقسیم‌بندی او، غایت‌گرایی می‌تواند سه شاخه کلی داشته باشد، که مطابق اصطلاحات فلسفه اخلاق، دو شاخه آن خودگرایی و شاخه سوم سودگرایی محسوب می‌شود. شهید صدر در نقد کلی این رویکرد چهار اشکال مطرح می‌کند:

۱. قبح تجرّی و نقش نیت در حُسن و قبح افعال؛
۲. لغویت جعل قبح تجرّی، به دلیل عدم محرکیت آن؛
۳. تفاوت وجدانی کار مضر و کار قبیح؛
۴. حسن و قبح افعال در موارد تراحم مصالح و مفسدات.

در ارزیابی این اشکالات این نتیجه حاصل شد که اشکال اول تنها به کسانی وارد است که هم قبح تجرّی را پذیرفته و هم غایت را امری می‌دانند که نیت فاعل در آن مؤثر نیست. اشکال دوم هم مبتنی بر پذیرش قبح تجرّی است و هم انشایی دانستن قضایای اخلاقی. اشکال چهارم نیز بر فیلسوفان مسلمان که قاعده‌نگر هستند، وارد نیست. لکن به نظر نگارنده، درک وجدانی قبح تجرّی و همچنین تفاوت کار مضر و قبیح، می‌تواند ما را با دیدگاه شهید صدر به خوبی همراه سازد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). *النجاة من الغرق فی بحر الظلالات*. تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۴). *کفایة الاصول مع حدیقة الفحول*. همراه با حواشی دیگران. چاپ اول. قم: ذوی‌القربی.
۳. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹). *نهایة الدراية فی شد-ح / لالفایة*. تحقیق ابوالحسن قائمی. چاپ دوم. بی‌جا: موسسه آل‌البيت.
۴. انصاری، مرتضی (۱۴۳۲). *فرائد الاصول*. چاپ سیزدهم. قم: مجمع‌الفکر الاسلامی.
۵. انصاری‌اراکي، محمدابراهیم (۱۴۱۵). *جواهر الاصول (تقریراً لأبحاث الشهيد الصدر)*. بی‌جا: دارالتعارف للمطبوعات.
۶. برنجکار، رضا؛ نصرتیان‌اهور، مهدی (۱۳۹۸). *قاعده کلامی حُسن و قبح عقلی*. چاپ اول. قم: دارالحدیث.
۷. پالمر، مایکل (۱۳۸۹). *مسائل اخلاقی*. ترجمه علی‌رضا آل‌بویه. چاپ اول. قم: سمت و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. حسینی‌حائری، سید کاظم (۱۴۳۳). *مباحث الاصول (تقریراً لأبحاث الشهيد الصدر) - الجلد الاول من القسم الثاني*. چاپ دوم. قم: انتشارات دارالبشیر.
۹. صدر، سید محمد باقر (۱۴۲۵). *فلسفتنا*. چاپ سوم. بی‌جا: دارالکتاب الاسلامی.
۱۰. _____ (۱۴۲۶). *دروس فی علم الاصول*. چاپ هفتم. بی‌جا. موسسه النشر الاسلامی.
۱۱. صنقورعلی، محمد (۱۴۲۸). *المعجم الاصولی*. چاپ سوم. بی‌جا: منشورات الطیار.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا). *اصول فلسفه رئالیسم*. به کوشش سید هادی خسروشاهی. چاپ اول. قم: مرکز بررسی‌های اسلامی، چاپ اول.

۱۳. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. چاپ دوم. قم: کتاب طه.
۱۴. کوبی تبریزی، ابوالقاسم (۱۳۷۷). *مبانی الاستنباط*. تقریرات درس آیت الله سید ابوالقاسم خوئی. نجف: مطبعة الآداب.
۱۵. لاهوتیان، حسن؛ سروش، جمال (۱۳۹۹). «واقعیت از نگاه محمدباقر صدر و ملاصدرا»، *مجله پژوهش‌های فلسفی-کلامی*. ۲۲ (۸۴). ص ۹۷-۱۱۸.
۱۶. لاهوتیان، حسن؛ محمدی منفرد، بهروز (۱۳۹۸). «تحلیل معیار ارزش بر مبنای اندیشه اخلاقی شهید صدر». *مجله اخلاق و حیانی*. ۹ (۱۷). ص ۱۳۱-۱۵۵.
۱۷. محمدی منفرد، بهروز (۱۳۹۲). «واقع‌گرایی اخلاقی با تاکید بر اندیشه صدرایی». *پژوهش‌نامه اخلاق*. ۱۹. ص ۹۹-۱۱۸.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. چاپ دوم. بی‌جا: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مصباح، مجتبی (۱۳۹۰). *بنیاد اخلاق*. چاپ اول. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار اشتاد شهید مطهری*. چاپ پنجم. (ج ۶ و ۷). تهران: صدرا.
۲۱. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷). *اصول الفقه*. تحقیق از عباس علی زارعی سبزواری. چاپ پنجم. قم: موسسه بوستان کتاب.
۲۲. نائینی، محمد حسین (۱۴۳۲). *فوائد الاصول*. با تعلیقات آقاضیاء عراقی. چاپ دهم. بی‌جا: موسسه النشر الاسلامی.
۲۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۳۳). *بحوث فی علم الاصول (تقریراً لأبحاث الشهید الصدر)*. چاپ اول. بی‌جا: موسسه فقه و معارف اسلامی.