

حسن و قبح: شرعی یا عقلی؟^۱

زهره افشار قوچانی*

چکیده:

از مهمترین مباحث فقهی که اثبات آن تأثیر بسزایی در علم حقوق خواهد داشت: اثبات حسن و قبح عقلی است. چنین به نظر می‌رسد که ادله مستقل عقلی یا به تعبیر دیگر مستقلات عقلی، که حکم شرعی از آنها بدست می‌آید در یک مسأله منحصر می‌باشد و آن مسأله حسن و قبح عقلی است. سؤال این است که آیا برای افعال ما، حسن و قبح ذاتی وجود دارد و آیا کارهای ما در نظر شارع دارای ارزش ذاتی‌اند، پیش از آن که حکم شارع را درباره آنها فرض کنیم یا این طور نیست، بلکه خوب آن چیزی است که شارع خوب بداند و زشت و قبیح آن است که شارع زشت تلقی نماید و فعل بخودی خود و صرف نظر از حکم شارع نه حسن دارد نه قبح. فراموش نشود که مسلمانان اجماع دارند بر اینکه منشأ احکام تنها خداوند است و اختلاف آنان مربوط به راه‌های شناخت احکام است. پس از پاسخ به این سؤال، سؤال دیگری مطرح می‌شود که آیا عقل می‌تواند بدون تعلیم شارع و بیان او، مستقلاً جهات حسن و قبح را درک نماید؟ در نهایت پذیرش حسن و قبح عقلی، چه تأثیری بر جریان امور خواهد داشت؟ در مقاله‌ی حاضر تلاش شده که با بررسی منابع و نظرات متعدد فقهی بدین سؤالات پاسخ داده و اثبات نماییم که حسن و قبح عقلی است و حتی اگر شارع ما را به حسن راهنمایی نمی‌کرد به وسیله-ی عقل بدان می‌رسیدیم و حتی اگر شارع ما را از قبیح باز نمی‌داشت با عقل خود از آن امتناع می‌کردیم. این قضاوت عقلی راجع به افعال است که منجر به وحدت نظر مردم دنیا، صرف‌نظر از کیش و آیین آنها، راجع به قبیح بودن ظلم و خیانت و حسن بودن عدل و امانت شده است.

کلید واژه‌ها: حسن، قبح، شرع، عقل

۱- تاریخ وصول: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۲۴

* کارشناس ارشد حقوق خصوصی دانشگاه تهران و مدرس دانشگاه z.afshar@alumni.ut.ac.ir

۱- عقل و مدرکات عقلی

۱-۱- معنی لغوی و اصطلاحی عقل

یکی از لغت‌شناسان معروف عرب در کتاب خود در معنی عقل آورده است: «عقل نقیض جهل» (الفراهیدی، العین، ۱، ۱۵۹). جهل را نیز چنین معنا کرده است: «جهل نقیض العلم» (همان، ۱۵۸) در نتیجه وی عقل را مترادف علم می‌داند. در همین کتاب آمده است: «عقلت البعیر عقلاً: شدت یده بالعقل» (همان، ۱۵۹).

یکی دیگر از لغت‌شناسان قرن ۵ نیز عقل را «حجر و نهی» معنا می‌کند (جوهری، الصحاح، ۵، ۱۷۶۸). همچنین در کتب معروف لغت عرب واژه عقل در معانی «قلب» «تمییز» «تأمل» «قلعه و حصن» «دیه» «قوه» و «استعدادی که با آن آگاهی و علم تحقق می‌یابد» ذکر شده است (ابن فارس، معجم ماقیس اللغة، ۴، ۷-۷۰) عقل از «عقل البعیر» گرفته شده است. عقال البعیر ریسمانی است که بازوان شتر را بدان می‌بندند تا در جای خویش بماند. پیشانی‌بند را نیز عقال می‌گویند.

در کتاب‌هایی که به طور خاص برای تعریف الفاظ قرآن تدوین شده است و به مفردات یا غریب القرآن معروف است، واژه عقل با توجه به کاربرد مشتقات آن در آیات قرآن چنین معنا شده است: راغب اصفهانی، ذیل واژه عقل آورده است: «العقل یقال للقوه المتهیئه لقبول العلم و یقال للعلم الذی یستفیده الانسان بتلك القوه العقل» عقل به قوه‌ای گفته می‌شود که مهبیای پذیرش علم است و به علمی که انسان با این قوه از آن بهره می‌برد عقل گویند (راغب اصفهانی، معجم مفردات، ۳۵۴). در کتاب قاموس قرآن نیز که از مفردات جدید قرآنی است عقل را به شرح زیر معنا نموده‌اند: «عقل، فهم، معرفت و درک. مّ یحرفونه من بعد ماعقلوه و هم یعلمون» (بقره، ۷۵) یعنی آن را پس از فهمیدنش دگرگون می‌کردند در حالیکه می‌دانستند. «وهم یعلمون» راجع به تحریف و «عقلوه» راجع به فهم کلام خداوند است. اگر آیات قرآن را توجه کنیم، خواهیم دید که عقل در قرآن به معنی فهم و درک و معرفت آمده است. عقل به صورت اسمی در قرآن نیامده و فقط بصورت فعل مثل «عقلوه، یعقلون، تعقلون، تعقل» به کار رفته است (قرشی، قاموس قرآن، ۵، ۲۸). در عالم تشریح نیز عقل جایگاه ممتاز و ویژه‌ای دارد تا جایی که در سوره یوسف خداوند متعال نزول قرآن را برای تعقل انسان‌ها بیان فرموده: «انا انزلناه قرآناً عربیاً لعلکم تعقلون» (یوسف، ۲) همچنین در سوره انبیاء فرموده است: «لقد انزلناه الیکم کتاباً فیه ذکر کم افلا تعقلون» (انبیاء، ۱۰).

در نهایت قوه عقل چنین تعریف می‌شود که عقل عبارت است از نیرویی که خداوند متعال به انسان‌ها عنایت فرموده و به توسط آن امور و قوانین کلی را ادراک می‌کند. از قبیل اجتماع نقیضین محال است، کل از جزء بزرگ‌تر است و ... مراد از امور کلیه اموری است که محدود به زمان و مکان خاصی نیستند (محمدی، شرح اصول فقه، ۴۶). عقل قوه‌ای است که انسان را از مسیر انحراف اعتدال منع می‌کند. البته بازدارندگی عقل در حد تشخیص و داوری است نه منع عملی.

۲- مدرکات عقلی

نباید چنین تصور کرد که همه معارف به واسطه عقل و ادراک بشری قابل حصول است، زیرا در قرآن خداوند فرموده است: «و ما اوتینکم من العلم الا قليلاً» (اسراء، ۸۵). به شما از دانش جز اندکی داده نشده است. هرچند که عقل در اثبات شریعت نقش اول و انحصاری را داراست.

عقل انسان نقش «معرفت»، «داوری»، «حکم» را دارد. با توجه به نقش و کاربرد عقل و ویژگی‌های آن، شخصیت و هویت انسان با عقل شکل می‌گیرد و انسان می‌تواند راه مطلوب و کمال را تا حدی طی کند. عقل موهبتی الهی است و روحی الهی، مطلقات و مقیدات، عمومات و مخصصات و مانند آن وجود دارد که کوشش‌های دقیق و عمیق را می‌طلبد. کاربرد عقل از این جهت همانند نور است که واقعیات را بر طالب نمایان می‌سازد و برای کشف قانون خداوند، همانطور که از کتاب و سنت استفاده می‌کنیم، یکی از راه‌های کشف قانون خدا، عقل است. نقش عقل، اگرچه محدود به برخی از مستقلات و غیرمستقلات عقلیه یا مقید به برخی از مواردی است که شارع اذن داده باشد، لیکن در حد خود منبعی مستقل در کنار کتاب و سنت برای عقاید و احکام و مبانی اسلامی و دینی محسوب می‌شود.

آنچه عقل می‌شناسد دو گونه است: ۱- خارج از قلمرو خواست و توان انسان است. مانند معارف و ادراکات عقلی مربوط به جهان طبیعت و ماوراء طبیعت، از قبیل قواعد منطقی و ریاضی، فلسفی و کلامی که از نوع باورکردن هستند. این گونه شناخت را که به جهان‌بینی مربوط می‌شود حکمت نظری گویند و آنگاه که به عقل نسبت داده شود آن را عقل نظری می‌نامند. ۲- در قلمرو اراده و اختیار انسان است، اینگونه شناخت را که مربوط به ایدئولوژی است حکمت عملی گویند و آنگاه که به عقل نسبت داده شود آن را عقل عملی می‌نامند. مانند العدل حسن ای ینبغی ان یفعل، الظلم قبیح ای ینبغی ان یترک یا لاینبغی ان یفعل و

بنابراین قوه عاقله یک چیز است و نقش آن شناخت و ادراک است، ولی مدرکات آن دو گونه است؛ برخی مربوط به جهان بینی است و معرفت و شناخت به خودی خود مطلوب است (ادراکات نظری) و برخی مربوط به ایدئولوژی است و معرفت و شناخت مقدمه عمل است (ادراکات عملی) (استاد مظفر، اصول فقه مظفر، ۲، ۲۲۲).

در مجموع می‌توان گفت هرگاه واقعیت‌ها و هستی‌های عالم مورد ادراک عقل قرارگیرد، می‌گویند: عقل نظری و هرگاه بایستی‌ها و نبایستی‌ها، شایستی‌ها و نشایستی‌ها ادراک شود، آن را عقل عملی می‌نامند (محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، ۱۳۵).

۳- بررسی قاعده حسن و قبح عقلی

اصولاً افعال و کردار آدمی بدون اینکه شارع درباره آنها اظهارنظری نماید آیا فی‌ذاته دارای ارزش هست و متصف به خوب و بد می‌گردد یا آنکه خیر اعمال انسان فی‌ذاته نه خوبند و نه بد، خوبی و بدی آنها بستگی به نظر شارع دارد؟ فعل خوب آن است که شارع آن را خوب بداند و بد آن است که شارع آن را بد بداند؟ (همان، ۷-۲۶).

علمای شیعه و سنی درباره حسن و قبح افعال اختلاف نظر دارند که آیا حسن و قبح افعال، عقلی است یا شرعی؛ به عبارت دیگر اختلاف نظر دارند در این که حکم‌کننده به حسن و قبح، عقل است یا شرعاً (زراعت، مبانی استنباط فقه و حقوق، ۱۵۰).

اصل حسن و قبح عقلی در کلام عدلیه جایگاه برجسته‌ای دارد و به عنوان مبنا و شالوده بحث‌های عدل در کلام اسلامی به شمار می‌رود و بدین جهت متکلمان عدلیه در آغاز مبحث عدل الهی به بحث درباره این اصل پرداخته‌اند.

مفاد قاعده حسن و قبح عقلی دو چیز است: ۱- افعالی که از فاعل‌های آگاه و مختار صادر می‌شوند در نفس‌الامر از دو قسم بیرون نیستند یا صفت حسن یا صفت قبح (مقام ثبوت) ۲- عقل انسان بطور مستقل می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را تشخیص دهد (مقام اثبات). بنابراین مفاد حسن و قبح عقلی این است که اولاً: از نظر عقل افعال فاعل‌های آگاه و مختار با توجه به عناوین ثانویه آنها یا صفت حسن دارند و صفت قبح، ثانیاً: عقل انسان بطور مستقل می‌تواند برخی از این حسن و قبح‌ها را بشناسد و برخی دیگر را از طریق وحی و شرع می‌شناسد.

۴- معانی حسن و قبح و نظرات فقها درباره آن

(۱) حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص: آنجا که می‌گوییم دانایی خوب است و نادانی بد است، خوبی و بدی به آن معنا است که دانایی افزایش و کمال نفس آدمی و مرحله‌ای از مراحل «شدن» اوست و بالعکس نادانی، نقص و کاستی نفس انسان است.

(۲) حسن به معنای سازگاری با طبع آدمی و قبح به معنای ناسازگاری: مثل آنکه می‌گوییم آن گل زیبا خوب است، فلان صدای رسا خوب است و آن منظره وحشتناک بد است. باید توجه داشت که گاه خود چیز موجب لذت یا درد نیست؛ بلکه با عنایت به اثر مترتب بر آن چیز، متصف به خوب یا زشت می‌گردد. گاه از این نیز فراتر است؛ بدین ترتیب که خود موضوع، بد و مضمئزکننده است، مانند خوردن داروی تلخ. ولی با توجه به نتایج آن عمل حسن و خوب شمرده می‌شود. به نظر مرحوم مظفر آنچه که قوشجی در شرح تجرید اظهار کرده و حسن و قبح را به مصلحت و مفسده معنی نموده در واقع به همین مفهوم برمی‌گردد. زیرا نیکو شمردن مصلحت به دلیل هماهنگی با نفس و زشت شمردن مفسده به علت عدم هماهنگی آن با نفس است. در واقع ملائمت یا منافرت با نفس همان میل نفس یا عدم میل نفس به آنچه موافق یا مخالف با هدف و مصلحت است، می‌باشد. این مفهوم حسن و قبح نیز به درک شارع وابسته نیست و اشاعره، معتزله و دیگران در این معنی و معنای پیشین اختلاف عقیده‌ای ندارند و همگی پذیرفته‌اند که عقل می‌تواند این دو معنی را برای حسن و قبح درک نماید (حکیم، الاصول العامه، ۲۸۳).

«این مفهوم هرچند می‌تواند دارای منشا خارجی باشد، مانند رنگ و بو طعم و تناسب اجزا ولی دارای مابه‌ازاء خارجی و واقعیتی در خارج که بیانگر آن باشد نیست. بلکه به ذوق انسان‌ها بستگی دارد و اگر ذوق‌ها تغییر کنند و درک نسبت به ملائمت و غیرملائمت دگرگون گردد، نیک و زشت نیز دچار تغییر می‌شود. پس حسن و قبح به این معنی صفتی واقعی برای اشیاء محسوب نمی‌شود و این نیک و زشت، واقعیتی جز درک و ذوق انسان ندارد و چنانچه انسان نباشد که این درک را دارا باشد اشیا به خودی خود دارای حسن به مفهوم تناسب و هماهنگی با نفس نیستند» (مظفر، اصول فقه منظر، ۴، ۲۰۳).

(۳) حسن و قبح، از صفات افعال اختیاری آدمیان باشد: مثل اینکه می‌گوییم عدالت خوب است و ستمگری بد است. خوبی و بدی در اینجا به معنای آن است که خوب عملی است که خردمندان از آن جهت که صاحب خرد هستند، کننده‌ی آن را تحسین می‌کنند و بد عملی است که صاحبان خرد از آن جهت که خردمندند، کننده‌ی آن را تقبیح نمایند.

به طور خلاصه: بعضی از افعال مشتمل است بر مصالح و مفاسد. برخی دیگر مشتمل است بر صفات کمال و نقصان و برخی دیگر از افعال مقتضی ثواب و عقاب است. در مورد دو معنای اول حسن و قبح، اتفاق نظر وجود دارد و همه اعم از اشاعره و امامیه و معتزله آن را پذیرفته‌اند. زیرا وقتی که می‌گوییم علم خوب است، این امر چیزی نیست که محتاج به امر شارع باشد. اما در مورد معنای سوم اختلاف نظر وجود دارد (محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، ۳-۱۳۱؛ مظفر، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، ۱، ۲۶۱ و ۲۷۱؛ مرحوم مظفر، کارکردهای عقل در دین پژوهی؛ هاشمی، ادله اشاعره بر حسن و قبح عقلی). فلاسفه ادراک از نوع سوم را عقل عملی و آنچه را که در آن قرارگیرد، عقل نظری می‌نامند. مانند ادراک عقلی اینکه کل از جزء بزرگ‌تر است یا دو امر متناقض نه با یکدیگر جمع می‌شوند و نه هر دو از بین می‌روند. هر دو ادراک مذکور از عقل سرچشمه می‌گیرند. اما متعلق ادراک‌ها متفاوت است. آنچه سزاوار آموختن است عقل نظری و آنچه شایسته انجام دادن است عقل عملی نامیده می‌شود (مظفر، اصول فقه مظفر، ۱۱۵).

ممکن است از آنچه در معنای سوم حسن و قبح گفته شد چنین استنباط شود که حقیقت حسن و قبح وابسته به مدح و ثنا یا ذم و سرزنش افراد و گروه‌ها و اجتماعات تاریخی است. پس حسن و قبح، امری اعتباری و خارج از حوزه واقعیت‌های عقلانی است. اما مدح و ذم مردم یا خردمندان قوم، هرچند عارضی و متغیر است و آنهایی که حسن و قبح عقلی را با معیارهای ناپایدار مدح و ذم جامعه یا عقلای قوم تعریف می‌کنند مقصودشان تعریف کردن به ماهیت‌های جنسی و فصلی نیست بلکه شرح‌اللفظ است که اصلاً در عداد تعاریف منطقی محسوب نمی‌شود و یا تعریف به رسم است که معمولاً از طریق عوارض مفارق، ماهیت موردنظر را شناسایی می‌کند (حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی، ۲۱، ۲۰۹).

نکته قابل توجه اینکه بعضی از اصولیین ثواب و عقاب را نیز جزء مفهوم حسن و قبح قرار داده و آنها را ضمیمه استحقاق مدح و ذم ساخته‌اند. اما این دو عنوان از یکدیگر متمایز می‌باشند زیرا موضوع اختلاف مطلق فعل است، اعم از فعل خداوند متعال و فعل انسان، در حالی که افزودن قید ثواب و عقاب با این عموم منافات دارد زیرا ثواب و عقاب خداوند فاقد معنی است و موجب محدود کردن موضوع به فعل انسان می‌شود (صفری، دلیل مستقل عقلی، ۹۱). حتی در صورتی که نظر مزبور را بپذیریم باید اذعان کرد که این مفهوم مورد بحث و اختلاف نیست. زیرا ثواب و عقاب هنگامی بر حکم عقل مترتب می‌گردد که ادراک حسن و قبح افعال توسط عقل و نیز ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را پذیرفته باشیم. در حالیکه

ملازمه مزبور نیز موضوع اختلاف است. بنابراین صرف حکم عقل به حسن و قبح فعل، ثواب و عقاب را در پی ندارد، بلکه ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع نیز باید ثابت شود (همان، ۹۱).

حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم خود به سه قسم منقسم می‌شود:

۱- حسن و قبح ذاتی

۲- حسن و قبح عرضی

۳- حسن و قبح اعتباری

به عنوان مقدمه باید بگوییم که علت به دو معنا آمده است :

اول: به معنای ایجاد و تأثیر که مراد از علت همان علت تامه و ایجادکننده یک شیء است. مثلاً طلوع خورشید علت وجود روز است و مراد از اقتضاء عبارت است از علت ناقصه که جزء دیگرش عدم مانع است. مثلاً آتش مقتضی ایجاد سوزاندن است، ولی مشروط به آنکه مانعی نباشد.

دوم: علت یعنی این عنوان تمام موضوع است برای حکم عقلاء به حسن یا قبح یا برای حکم شارع به وجوب یا حرمت؛ مثلاً عدل علت است برای حسن، یعنی تمام موضوع است بدون اینکه داخل در تحت عنوان دیگری باشد. ولی به معنای ایجادکننده نیست، بلکه وجود مصلحت تامه در عنوان عدل باعث شد که عقلاء به مقتضای عقلشان چنین حکمی کنند و اقتضاء یعنی این عنوان فی حد ذاته تمام موضوع برای حکم به حسن یا قبح نیست، بلکه واسطه لازم دارد. اگر این عنوان داخل در عنوان حسنی بشود، حسن پیدا می‌کند به آن اعتبار و اگر داخل در عنوان قبیحی شود، قبح پیدا می‌کنند.

همچنین اهل معقول قانونی دارند که کل ما بالعرض لابدوان یتتهی الی ما بالذات حال در مورد افعال اختیاری هم به نظر عقلاء آنکه دارای حسن و قبح ذاتی است تنها عنوان عدل و ظلم است و سایر عناوین حسن و قبحشان عرضی است.

بنابراین کارهای اختیاری ما هریک عنوانی دارند؛

۱) حسن و قبح ذاتی: مثل ضرب - عدل و صدق، بعضی از این عناوین علت هستند برای حکم عقلاء به حسن یا قبح؛ یعنی تمام موضوع هستند برای این حکم و هرکجا که این عنوان باشد عقلای عالم بی‌معطلی به حسن یا قبح حکم می‌کنند.

۲) حسن و قبح عرضی: عناوینی که مقتضی حسن و قبح هستند و با عروض عوارض حسن و قبح هم عوض می‌شود و ذاتی نیست که محفوظ بماند. مثلاً عنوان صدق و راستگویی مقتضی حسن است ولی

همین عنوان صدق گاهی با حفظ عنوان قبیح می‌گردد و آن در صورتی است که راست گفتن موجب فتنه و فساد شود. همچنین عنوان کذب مقتضی قبح است؛ و لکن گاهی در اثر عروض عوارض حسن پیدا می‌کند و داخل در عنوان حسن می‌گردد و آن موردی است که کذب سبب نجات جان مؤمنی باشد و یا سبب رفع اختلاف از میان دو برادر دینی باشد و لذا در مواردی شرع آن را اذن داده است «دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز».

۳) حسن و قبح اعتباری: عناوینی هستند که فی حد ذاته نه علت تامه حسن و قبح هستند و نه مقتضی آن، بلکه زشتی و زیبایی آنها اعتباری است؛ اگر داخل در عنوان حسنی باشد حسن پیدا می‌کند و اگر داخل در عنوان قبیحی باشد، قبح پیدا می‌کند و اگر داخل در تحت هیچکدام نباشد، نه حسن دارد و نه قبح. به عنوان مثال ضرب اگر ضرب یتیم برای تأدیب باشد داخل در عنوان عدل است و زیبا و اگر ضرب او برای آزار رساندن باشد داخل در عنوان ظلم است و زشت. ولی ضرب جماد نه حسن دارد نه قبح. آنچه محل نزاع بین فقها است همین معنای سوم حسن و قبح است؛ که امری اعتباری است و انسان آن را با عقل عملی خویش درمی‌یابد (محمدی، شرح اصول فقه، ۶۵-۶۶۰؛ جوادی آملی، دین‌شناسی، ۱۴۳؛ زراعت، مبانی استنباط فقه و حقوق، ۹-۱۸۵).

امامیه و معتزله بر این عقیده‌اند که حسن و قبح پاره‌ای از افعال را عقل بدون بیان شارع به صورت روشن و بدیهی درک می‌کند (علامه حلی، دلائل الصدق، ۲۶۰؛ محمدی، شرح اصول فقه، ۲، ۲۰) احمد امین مصری گفته است: «از آنجا که خداوند را عادل و حکیم دانسته‌اند، مسأله حسن و قبح اعمال را مطرح کرده‌اند» (مصری، ضحی الاسلام، ۳، ۴۷). علاوه بر امامیه و معتزله، ماتریدیه نیز حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند. اگرچه در پاره‌ای از مسائل با تعابیر امامیه و معتزله موافق نیستند. چنان که تفتازانی گفته است: «برخی از اهل سنت یعنی حنفیه بر این عقیده‌اند که حسن و قبح برخی از افعال را عقل درک می‌کند، مانند وجوب نخستین واجب و وجوب تصدیق پیامبر و حرمت تکذیب او» (تفتازانی، شرح المقاصد، ۳، ۲۹۳). اشاعره از منکران عمده اصل حسن و قبح عقلی می‌باشند. این گروه بزرگانی چون امام الحرمین جوینی، ابو حامد غزالی، فخر رازی، مولوی، سعدی، حافظ و ... را در خود دارد.

اصولاً همه کسانی که عقل و معرفت عقلی را ارج نمی‌نهند و نمی‌پذیرند، به حسن و قبح عقلی نیز اعتقاد ندارند. بر این اساس اهل سنت و اخباریون شیعه نیز منکران حسن و قبح عقلی هستند. البته برخی از

اخباریون احکام عقل را در بدیهیات پذیرفته‌اند و در غیر بدیهیات، راه درک حقایق را شرع دانسته‌اند (مظفر، اصول فقه، ۱، ۲۳).

در شرایط جدید با مسلط شدن فرهنگ غرب در جهان - که مؤلفه‌هایی چون عقلانیت در حوزه‌ی معرفت‌شناسی و سکولاریسم در حوزه‌ی اجتماع و سیاست با خود دارد - و تبدیل شدن آن به الگوی پیشرفت اغلب جوامع و ملل جهان و از جمله ملل مسلمان، توجه به بومی کردن اندیشه‌های غربی به عنوان راه حلی معقول و معتدل، مورد قبول بسیاری از روشنفکران و مصلحان این جوامع قرار گرفته است. این راه‌حل بلافاصله طراحان و موافقان خود را به مکتب اعتزال که قائل به اصالت و ترجیح عقل بر نقل و خودبستگی عقل در تشخیص حسن و قبح است، راه نمود؛ چنان که کسانی چون زهدی حسن جارالله در پایان نامه‌ی دکترای خود در دانشگاه آمریکایی بیروت در سال ۱۹۴۷ م، ضرورت بازگشت به روح پرسشگر، نقاد و عقل ستای معتزله را مطرح کرد (جارالله، ۲۶۴) و در ایران نیز دکتر عبدالکریم سروش، سرحلقه‌ی روشنفکران دینی ایران، از حدود سه سال پیش و با طرح ضرورت تجدید تجربه‌ی اعتزال، در سخنرانی خود در دانشگاه امیر کبیر، معتزله را به ایران، و ایرانیان را به اعتزال دعوت کرد.

آیت ... علامه ابوالحسن شعرانی که از چهره‌های برجسته کلام اسلامی در دوره معاصر است با پذیرش حسن و قبح ذاتی پاره‌ای از افعال و حکم عقل نسبت به آن در مباحث مهمی از جمله اثبات ضرورت دین، بعثت انبیای الهی، فواید بعثت و... استفاده می‌کند و تصریح می‌دارد که: «با انکار حسن و قبح عقلی، هیچ یک از قواعد و ارکان دین استوار نمی‌شود» (ترجمه و شرح فارس کشف المراد، ۴۲۲؛ کاشانی، قلمرو حسن و قبح عقلی در مسائل کلام از دیدگاه علامه شعرانی؛ زراعت، مبانی استنباط فقه و حقوق، ۱۵۲؛ بررسی حسن و قبح از دیدگاه ملاصدرا در فصلنامه خردنامه صدرا).

به نظر 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، این است 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 (بررسی حسن و قبح عقلی از دیدگاه ملاصدرا).

امام ابوالفتح شهرستانی (متوفای ۵۴۸) هم در بحث تفصیلی خود در این باب، اشاره می‌کند که: ابوالحسن اشعری امکان شناخت عقلی خدا را از وجوب آن جدا می‌کند و می‌گوید: ابزار کسب تمامی

دانش‌ها و شناخت‌ها عقل است ولی وجوب این شناخت‌ها موضوع شرع است و لذا سخن وی در این باب، نفی وجوب عقلی شناخت است و نه نفی امکان شناخت عقلی» (شهرستانی، نه‌ایه الاقدام، ۲۰۹).

ابن قیم جوزیه می‌گوید: اشاعره برای این ادعای خود، یعنی نفی حسن و قبح عقلی و قول به تساوی ارزشی افعال متضاد در صورت عدم ورود امر و نهی شرعی، هیچ دلیلی ندارند و تمامی دلایل آنها در این خصوص باطل است ... زیرا خداوند در قرآن برای نشان دادن حسن خداپرستی و فساد شرک، به ادله عقلی مورد قبول فطرت و عقول انسان‌ها استدلال می‌کند؛ حال آنکه اگر حسن توحید و قبح شرک فقط نتیجه‌ی امر و نهی و حیانی می‌بود، این احتجاج اساساً و منطقی‌معنایی و جایی نداشت. به عنوان نمونه در قرآن آمده است: «یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و الذین من قبلکم لعلکم تتقون، الذی جعل لکم الارض فراشاً و السماء بناءً و أنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقاً لکم، فلا تجعلوا له انداداً و انتم تعلمون» (بقره، ۲۱ و ۲۲).

یا در آیات دیگری همچون «یا ایها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذین تدعون من دون الله لن یخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له و ان یسلبهم الذباب شیئاً لا یتنقذوه منه ضعف الطالب و المطلوب» (حج، ۷۳) و نیز آیه‌ی «ضرب الله مثلاً رجلاً مثلاً رجلاً فیه شرکاء متشاکسون و رجل سلماً لرجل هل یتویان مثلاً» (زمر، ۲۹)، خداوند به حُسن عقلی عبادت آفریدگار و قُبْح شرک اشاره و استدلال می‌کند و این گونه آیات در قرآن فراوان است. آنجا هم که هدف ارسال پیامبران را برپایی قسط معرفی می‌کند (حدید، ۲۵)، در واقع قسط را ماهیتاً و قبل از ورود شرع، پسندیده و حسن گرفته است و بیان می‌کند که مراد از کتاب و میزان، تحقق قسط است که شما انسان‌ها با عقل و تشخیص خود آن را فضیلت می‌دانید.

حال آنکه مخالفان حُسن و قبح عقلی معتقدند که قسط، در نفس الامر خود عدالت و پسندیده نیست بلکه فقط بعد از امر شرعی است که تبدیل به قسط شده است.

البته ما هم منکر این نیستیم که امر به قسط در قرآن، حسن آن را مضاعف کرده و پسندیدگی عدالت از هر دو دیدگاه را ثابت کرده است. آیه‌ی (ان الله لا یامر بالفحشاء) (اعراف، ۲۸) نشان می‌دهد که فحشا در ماهیت و نفس الامر خود فحشا و ناپسند است و خداوند به چنین امور و افعالی امر نمی‌کند و ساحت پاک او از چنین دستوراتی مبرا است. درحالی که اگر فحشا بودن امور زشت، فقط محصول نهی الهی می‌بود، ترکیب عبارت چنین می‌شد: «ان الله لا یامر بما ینهی عنه» و این سخنی است که از تک تک عقلا بعید است چه رسد به مقام پروردگار علیم و حکیم! صریح‌تر و قاطع‌تر از همه اینها آیه‌ای است که

خداوند در آن بنی اسرائیل را با تحریم برخی طیبات جریمه می‌کند: «فبظلم من الذین هادوا حرمانا علیهم طیبات احلت لهم» (نساء، ۱۶۰).

اگر پاک بودن ماهوی آن خوراکی‌ها جز از طریق امر شرعی نمی‌بود، جمع میان تحریم و طیب به لحاظ منطقی ممکن نبود (ابن قیم، مفتاح دارالسعادة، ۱۰، ۲ و ۸). وی در پایان صراحتاً اعلام می‌کند: «هر کس حسن و قبح عقلی را انکار کند، لزوماً حسن و قبح شرعی را هم انکار کرده است، هر چند به زعم خود موافق آن باشد» (همان، ۲، ۱۱۶).

۵- ادله موافقان و مخالفان حسن و قبح عقلی

۵-۱- ادله موافقان حسن و قبح عقلی

امامیه و معتزلیه که طرفدار حسن و قبح عقلی افعال اختیاری هستند، دلایل متعددی بر مدعای خود اقامه کرده‌اند، از جمله :

۱- همه ما انسان‌ها، صرف نظر از تعالیم شرعی و دینی، به روشنی درمی‌یابیم که برخی از افعال زشت و بد هستند و بعضی نیکو و خوب. مانند حسن عدل و راستگویی و قبح ستم و دروغ‌گویی و در این مسأله بین پیروان ادیان آسمانی و منکران آن هیچ اختلافی نیست. بدین ترتیب روشن است که درک حسن و قبح افعال، با عقل عملی انسان هاست که در پیروان شرایع و منکران آن مشترک است (طالب ثراه، دلائل الصدق، ۲۶۴).

۲- انکار حسن و قبح عقلی افعال، انکار حسن و قبح شرعی نیز هست. زیرا اگر ما حسن و قبح افعال را نشناسیم حکم به قبح دروغ‌گویی و حسن راستگویی نمی‌کنیم. بنابراین نمی‌توانیم به راستی و مطابق با واقع بودن وعده و وعیدهای خداوند حکم کنیم و وجود بهشت و ثواب نیکوکاران و جهنم و عقاب بدکاران را باور کنیم. چرا که ممکن است این اخبار دروغ باشد و دروغ بودن آنها نزد شارع نیکو بوده است (علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ حسن‌زاده آملی، دلائل الصدق النهج الحق، ۲، ۴۰۲؛ سعیدی مهر، آموزش کلام اسلامی، ۱، ۳۰۶؛ محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، ۱۴۰). اما اگر حسن و قبح افعال را عقلی بدانیم، هیچگونه نتیجه نادرستی را همراه نخواهد داشت. چون صدق کلام خداوند متوقف بر قبح عقلی کذب است و با اثبات کلام خداوند صدق آن نیز ضرورتاً اثبات می‌شود.

۳- اگر حسن و قبح عقلی صحیح نباشد، لازمه‌اش این است که بتوان عکس قضیه را نیز در مورد حسن و قبح شرعی جایز دانست؛ یعنی اگر ستم کردن شرعاً قبیح است، می‌تواند حسن و نیکو باشد. زیرا ذاتاً قبیح نیست تا بتوان آن را حسن دانست، بلکه می‌توان به وسیله اعتبارکننده و شارع جایگاهش را عوض کرد و ظلم را نیکو و عدل را زشت شمرد. با این که در همه به اثبات این امور حکم می‌کنند. پس روشن است که حسن عدل و قبح ستمگری به دست اعتبارکننده نیست و اگر شارع مقدس هم در این موارد حکم کند، حکمش در واقع ارشادی است نه اینکه حکمی جدید و بی‌سابقه باشد (علامه حلی، همان، ۳۰۳؛ تفتازانی، شرح المقاصد، ۴، ۲-۲۹۱؛ شعرانی، ترجمه و شرح کشف المراد، ۲۴-۴۲۳).

۵-۲- ادله مخالفان حسن و قبح عقلی

مخالفان حسن و قبح عقلی ادله زیادی در رد این قضیه ارائه نموده‌اند که ما صرفاً به شماری از آنها اشاره خواهیم کرد.

۱- چنانچه حسن و قبح، ذاتی یا به دلیل صفتی، حقیقی در فعل باشد، این اوصاف برای فعل همواره خواهند بود و فعل از آن جدا نمی‌گردد و چون قضیه تالی باطل است، پس قضیه مقدم و شرط نیز باطل است. دلیل ملازمه میان قضایای مقدم و تالی را چنین بیان کرده‌اند که آنچه ذاتی است که از موصوف خود جدایی ناپذیر است. بطلان تالی را نیز اینطور توضیح داده‌اند که دروغ‌گویی با آن که قبیح است گاهی نیک تلقی می‌شود و آن هنگامی است که مثلاً نجات جان انسان بی‌گناهی از دست ستمگری که به او غضب نموده و یورش کرده تنها به دروغ‌گویی وابسته باشد. در این حالت ترک آن از قبیح‌ترین کارهاست (بحرانی، قواعد المرام فی علم کلام، ۱۰۶؛ شیخ محمدتقی، هدایه المسترشدین، ۴۱۵؛ علامه حلی، کشف المراد، ۴۱۹؛ صفری، دلیل مستقل عقلی، ۱۲۷).

این ایراد را مرحوم مظفر اینچنین رد نموده‌اند که عدلیه قائل به این مطلب نیستند که امور یا همواره به حسن یا همواره به قبح و زشتی متصف می‌باشند و این اوصاف تخلف‌ناپذیر است. صاحب هدایه المسترشدین هم پاسخی شبیه پاسخ مظفر ارائه می‌کند.

مخالفان اینطور پاسخ می‌دهند که اختلاف نظر طرفین در صورت اعتباری دانستن حسن و قبح مورد بحث نیست. آنچه محل بحث است ذاتی بودن آن دو است، به گونه‌ای که تمام انواع یک فعل، ذیل یک ماهیت قرارگیرند. لذا بحث تبدیل به بحث لفظی برمی‌گردد.

این پاسخ نیز از جانب حامیان حسن و قبح عقلی دفع شده به این استدلال که تفکیک انواع یک فعل از یکدیگر، بحث لفظی نیست بلکه به دیدگاه هر صاحب‌نظری برمی‌گردد که جهات حسن و قبح را خارجی بداند یا داخل در ذات فعل تلقی نماید. پاسخ دیگری نیز داده شده و آن اینکه افعال نیک یا زشت وصف خود را از دست نداده و بر حسن و قبح خود باقی هستند، ولی فعلی که قبح کمتری دارد انجام می‌شود. در مثل دروغگویی سودمند، ترک دروغگویی که حفظ جان مسلمانی بر آن متوقف است، قبح بسیار بیشتری دارد نسبت به دروغگویی. حتی صاحب هدایه المسترشدين معتقد است که ظاهراً در اینجا قبح فعل از بین می‌رود و عبارت «فعلی با قبح کمتری» بی‌معنی است (بحرانی، قواعد المرام، ۱۰۷؛ شیخ محمدتقی، همان، ۴۱۶؛ علامه حلی، کشف المراد، ۴۲۰؛ صفری، همان، ۱۳۰). پاسخ‌های دیگری به ایراد اول داده شده که جهت جلوگیری از اطالۀ بحث از ذکر آنها امتناع می‌شود.

۲- «اگر حسن و قبح عقلی باشد، افعال مورد تحسین و تقبیح‌های متعارض قرار می‌گیرند. زیرا عقول از جهت توصیف مذکور با یکدیگر تفاوت دارند. گاهی آنچه را برخی قبیح می‌دانند دیگری آن را حسن و نیک می‌انگارد و برعکس. بالاتر آنکه یک عقل-عقل یک شخص- فعلی را گاهی نیک و گاهی زشت قلمداد می‌نماید و این تحت تأثیر خواسته‌های نفس یا اهداف خاص یا عوامل دیگر می‌باشد» (حکیم، الاصول العامه للفقہ المقارن، ۵-۲۸۴؛ صفری، همان، ۱۳۲؛ محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، ۱۳۶) اما چنان که پاسخ داده‌اند: «عقول انسان‌ها دارای ادراک متفاوت نیستند و آنچه موجب تفاوت می‌گردد، تأثیر خواسته‌های نفس، اهداف از پیش تعیین شده و عوامل دیگر است. در مسأله حسن و قبح عقلی نیز مدرکات عقلی قضایایی است که عقلاً - با لحاظ فقط جنبه عقلایی - نسبت به آنها اتفاق نظر دارند و با این فرض، فرض تأثیرات دیگر مانند خواسته نفس و اهداف خاص، مطرح نیست و الاً خلاف فرض (فرض عقلایی) بوجود می‌آید» (صفری، دلیل مستقل عقلی، ۱۳۳).

۳- اگر قضیه حسن و قبح افعال حکمی عقلی و ضروری باشد، نباید تفاوتی میان آن حکم عقلی و حکم عقل به «کل از جزء بزرگتر است» وجود داشته باشد و چون قضیه تالی بالبداهه باطل است، پس قضیه مقدم یا شرط هم باطل است» (علامه حلی، کشف المراد، ۴۱۹؛ صفری، دلیل مستقل عقلی، ۱۳۳). توضیح ملازمه مورد نظر آن است که علوم و احکام ضروری از نظر عقول مختلف، تفاوت ندارند. درحالی‌که تفاوت قضایای ذکر شده با یکدیگر مسلماً و ضرورتاً وجود دارد. زیرا احکام دسته دوم مورد اختلاف دو نفر نیستند ولی احکام عقلی حسن و قبح مورد اختلاف است. (رشدی، العقل عند الشیعه، ۱۶۳). این دلیل نیز رد

شده است به اینکه ملازمه مذکور صحیح نیست، زیرا احکام و علوم ضروری به سبب تفاوت درک انسان‌ها در تصور آنها، ممکن است با یکدیگر متفاوت شوند. هرکسی که اطراف قضیه را به خوبی تصور کند حکم در نظر او بدیهی است و اگر آنگونه تصور ننماید، برای او بدیهی نخواهد بود (علامه حلی، کشف المراد، ۴۱۹: صفری، دلیل مستقل عقلی، ۱۳۴).

۶- اسباب حکم کردن به حسن و قبح امور

۱) گاهی عقل کمال یا نقص چیزی را برای نفس درک کرده، حکم به حسن یا قبح آن می‌نماید تا آن کمال تحصیل گردد یا نقص برطرف شود.

۲) گاه عقل هماهنگی و موافقت چیزی با نفس یا عدم هماهنگی آن را درک می‌کند و این ادراک نیز یا به جهت خود آن چیز است یا به جهت نفع عمومی یا خصوصی که در آن می‌باشد. پس حسن یا قبح آن را جهت به دست آوردن مصلحتش یا دفع مفسده‌اش ادراک می‌نماید. باید توجه داشت که هر دو نوع ادراک ذکر شده به دو صورت ممکن است تحقق یابد:

۱-۲) ادراک انسان صرفاً نسبت به واقعه‌ای جزئی بوده است. در اینصورت به خاطر مصلحت شخصی، حکم به حسن یا قبح آن می‌کند. این درک توسط نیروی عقل نیست؛ زیرا شأن عقل درک امور کلی است که امور جزئی توسط نیروی حس یا وهم یا خیال درک می‌گردد. هرچند این نوع درک شخصی نیز ستایش یا نکوهش را دربردارد، لیکن سزاوار نیست آن را فعالیت عقلی بدانیم؛ بلکه عاطفی است و عاطفه شخص قاضی قرار داده شده است. مثال بارز این قضیه دروغ مصلحتی است که افراد با انگیزه حفظ منافع شخصی خود دروغ می‌گویند و عنوان دروغ مصلحتی را برای آن استعمال می‌کنند. در حالی که اگر همین رفتار از طرف مقابلشان سر بزند آن را قبیح و قابل سرزنش می‌دانند؛ مسلماً چنین استنباط شخصی و آنی و موقت مستحق عنوان عقلی بودن نیست.

۲-۲) ادراک نسبت به امری کلی باشد و انسان نسبت به حسن فعل به دلیل کمال آن برای نفس (مانند علم و شجاعت) یا به دلیل مصلحتی نوعی در آن مانند رعایت عدل برای بقای نوع بشر حکم نماید. یا آنکه قبحی را به جهت آنکه نقصی برای نفس است مانند جهل و یا چون دارای مفسده نوعی است مانند ستم ورزیدن، درک نماید. این درک‌ها توسط نیروی عقل و از دیدگاه عقل صورت گرفته است بنابراین چنین مدح و ذمی که آرای عقلا نسبت به آنها متفق است و مبتنی بر مصلحت یا مفسده نوعی یا کمال یا

نقص نوعی می‌باشد از جمله احکام عقلی محسوب شده و همان مفهوم حسن و قبح عقلی را تشکیل می‌دهند (مظفر، حسن و قبح عقلی از دیدگاه محققان اسلامی، ۱۵۵؛ مجله اندیشه‌های حقوقی، ۸).

۳) گاه عادات مردم حکم به حسن یا قبح چیزی می‌دهند، مانند برخاستن برای کسی که وارد می‌شود. این نوع حسن و قبح نیز عقلی نیست، زیرا منشا آنها عادات مردم است و قضایای مربوط به آنها را عادات می‌نامند (مظفر، المنطق، ۳، ۷-۲۹۶؛ صفری، محسن، دلیل مستقل عقلی، ۱۰۱). گاه اخلاق انسانی حکم به حسن یا قبح امری می‌نماید. مانند بزرگواری و شجاعت. چنین احکامی گاه با انگیزه خلق موجود در انسان است نه به جهت مصلحت یا مفسده عمومی و یا کمال یا نقص عمومی. اگر به جهت اخیر، عقل عملی به حسن یا قبح چیزی حکم کند و دارنده آنها را سزاوار مدح یا ذم بداند از مصادیق بحث دلیل عقلی می‌باشد.

۵) گاه سبب حکم به حسن و قبح واکنش‌های نفسانی عمومی است؛ مانند مهربانی، دلسوزی و... اینگونه احکام برای فایده خاصی نیست، بلکه وجود خصلت‌های نوعی نفسانی در انسان به این احکام منجر می‌گردد و چه بسا تا بدانجا گسترش یابد که برخی به این خیال افتاده‌اند که ذبح حیوان عقلاً قبیح است و اگر سیاست شارع نبود مردم از این کار دست می‌کشیدند. بنابراین این حسن و قبح، احکام عقلی نیستند، بلکه سزاوار است عاطفی یا واکنش نفسانی نامیده شوند.

۶) گاهی به حسن یا قبح امری ناشی از استقراء تام یا ناقص است. مانند اینکه تکرار عمل ملالت آور است. این نوع قضایا در میان مردم مشهور است و به دلیل استقراء در موارد جزئی و مصادیق مختلف؛ حکم کلی به ذم آنان می‌نمایند. این نوع قضایا نیز دلیل عقلی نبوده و استقراء نمی‌تواند کاشف از حکم واقعی شرعی باشد و شارع نیز تابع مردم نیست (خوانساری، منطق صوری، ۲، ۲۰۰؛ صفری، دلیل مستقل عقلی، ۱۰۱).

۷- سنخ قضایای حسن و قبح در دیدگاه محققان اسلامی

بسیاری از صاحب‌نظران همچون ابن سینا، خواجه، محقق اصفهانی، علامه مظفر و... قائل به این نظریه‌اند که قضایای حسن و قبح عقلی از سنخ مشهوراتند و واقعی غیر از تطابق آرای عقلاء، برای آن نمی‌پذیرند. مرحوم مظفر ضمن بیان اسباب حکم عقل عملی در حسن و قبح دقیقاً مراد خودشان را از ادراک عقل عملی و چگونگی حصول آن بیان می‌دارد. ایشان ذیل سبب دوم از اسباب حکم عقل عملی، یعنی ادراک عقل بر ملایمت شیء با نفسی یا عدم آن می‌فرماید: ادراک به دو نحو حاصل می‌شود: ۱-

ادراک واقعیت‌های جزئی و خاص ۲-ادراک امور کلی، که البته محل بحث ما نحوه دوم از ادراک عقل است. که ایشان می‌فرمایند... و این احکام عقلی عام «آرای محموده و تأدیبات صلاحیه» خوانده می‌شود که از قسم قضایای ضروری شمرده نمی‌شود... و از اینجا به خوبی روشن است که حسن و قبح عقلی از آرای محموده و قضایای مشهوره‌ای که از تأدیبات صلاحیه شمرده می‌شود، می‌باشد و این تأدیبات صلاحیه اموری هستند که آرای عقلاء (به معنای حکم عقل) بر آن تطابق دارد و قضایا مشهوری دارای واقعی و رای این تطابق نمی‌باشد، یعنی واقع قضایا همین است. بنابراین حسن عدل یا علم نزد عدلیه عبارت است از ممدوح بودن فاعل حسن نزد عقلاء و معنای قبح ظلم یا جهل عبارت است از مذموم بودن فاعل قبیح نزد عقلاء.

با توجه به اینکه محقق اصفهانی سمت استادی علامه مظفر را داشته است، این گونه به نظر می‌رسد که فرمایش‌های مظفر برگرفته از کلمات استاد باشد. ایشان در بحث از اینکه استحقاق عقاب بر معصیت حکم مولا از چه باب است، می‌فرماید: «این استحقاق عقاب از باب جعل شارع است و یا به حکم عقل می‌باشد و سپس در توضیح حکم عقل در اینجا و چگونگی آن می‌فرماید» بیانیه: ان العقاب علی المعصیه... و هذا الحكم العقلي من الاحكام العقلية الداخلة في القضايا المشهوره المسطوره في العلم الميزان في باب الصناعات الخمس و امثال هذه القضايا عليه آراء العقلاء لعموم مصالحها و حفظ النظام و بقاء النوع بها؛ و اگر استحقاق به حکم عقل باشد که ظاهر قول مشهور همین است، شبهه باقی نمی‌ماند در مستحق عقاب بودن متجری به خاطر اینکه ملاک عقاب هم در تجری و هم در معصیت واقعی واحد است (کبیر، حسن و قبح عقلی از دیدگاه محققان اسلامی، ش ۸۸، ۱۵۳).

توضیح اینکه عقاب کردن بر معصیت واقعی به خاطر نفس مخالفت با امر و نهی نیست و همچنین به خاطر تقویت غرض مولا بماهو مخافه و تقویت نیست و نیز به خاطر ارتکاب فعل مبعوض مولا بماهو نیست؛ چرا که همه اینها در صورت جهل نیز وجود دارد (ولی عقاب بر ایشان نیست) بلکه به خاطر هتک حرمت مولا جرأت بر اوست و این حکم عقلی از احکام عقلی است که داخل در قضایای مشهوری است که در علم منطقی در باب صناعات خمس گفته شده است، می‌باشد و امثال این قضایا مورد اتفاق همه عقلا است به خاطر مصالح عام حفظ نظام و بقای نوعی که در آنها می‌باشد» (کمپانی، ۳۱۲؛ کبیر، حسن و قبح عقلی از دیدگاه محققان اسلامی، مجله اندیشه‌های حقوقی، ش ۸، ۱۳۸۴، ۱۵۸).

۸- ادراک حسن و قبح توسط عقل

پس از اثبات اینکه اعمال و افعال انسان دارای ارزش‌های ذاتی هستند و بدون صدور حکم از ناحیه شارع به آن ارزش‌ها متصف می‌باشند، مسأله دیگر مطرح می‌شود و آن اینکه آیا عقل چنین توانی را دارد که به این حسن و قبح دست یابد؟ یا آنکه آن ارزش‌ها قابل دستیابی به وسیله عقل نیستند؛ بلکه باید شرع آنها را معرفی نماید؟ در این مورد بین اصولیین و اخباریین اختلاف نظر وجود دارد:

اخباریین معتقدند که افعال انسان‌ها حسن و قبح ذاتی دارند، ولی عقل ما استقلالاً توان درک آنها را ندارد، بلکه باید منتظر بیان شارع باشیم. چون عقل ما خطا می‌کند و ممکن است کاری را که واقعاً حسن دارد قبیح بداند و بالعکس (محمدی، شرح اصول فقه، ۲، ۷۶؛ مسجدسرائی، میانی استنباط فقه و حقوق، ۲۰۳). اما اصولیین می‌گویند: در برخی از افعال و کارها عقل ما استقلالاً حسن و قبح را ادراک می‌نماید و نیازی به بیان شارع ندارد. استدلال اخباریین اگر بدین معنا باشد که افعال حسن و قبح ذاتی و عقلی دارند ولی برای عقل قابل دستیابی نیست؛ استدلال نابعی است، زیرا اگر حسن و قبح افعال ذاتی و عقلی باشد، دیگر این بیان که حسن و قبح توسط عقل قابل دستیابی نیست معنا نخواهد داشت (همان، ۷۷؛ همان، ۳۰۴؛ محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، ۱۴۱). چنانکه محقق داماد نیز گفته است «طرح این سوال که آیا ارزشهای افعال قابل دستیابی عقل هستند یا خیر، وجاهت منطقی ندارد.

چراکه منظور از ارزشها عیناً همان ادراکات عقلی است نه چیز دیگری، تا بخواهد مورد بررسی قرار گیرد» (محقق داماد، مباحثی از اصول فقه، ۱۴۱). یعنی یا باید مانند اشاعره حسن و قبح عقلی را نپذیریم و صرفاً قائل به حسن و قبح شرعی باشیم یا اینکه اگر حسن و قبح ذاتی و عقلی را پذیرفتیم، مسلماً برای عقل قابل دستیابی خواهد بود و راه حلی مابین این دو وجود نخواهد داشت.

مفاد حسن و قبح عقلی دو چیز است :

(۱) افعالی که از فاعل‌های آگاه و مختار صادر می‌شوند در نفس الامر از دو قسم بیرون نیستند یا صفت حسن دارند و یا صفت قبح.

(۲) عقل انسان به طور مستقل می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را تشخیص دهد. حسن و قبح در سه معنا استعمال می‌شود: ۱- حسن و قبح به معنای کمال و نقص ۲- حسن و قبح به معنای سازگاری یا عدم سازگاری با طبع آدمی ۳- حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم. در دو معنای اول هیچ اختلاف نظری وجود ندارد که حسن و قبح به این معانی، بدون جعل شارع و توسط عقل قابل دستیابی است. آنچه

محل نزاع است حسن و قبح در معنای سوم می‌باشد، یعنی استحقاق مدح و ذم. اشاعره از منکران عمده اصل مزبور می‌باشند و عدلیه از موافقان آن و هر یک از این دو گروه دلایلی در رد یا قبول این اصل ارائه کرده‌اند، اما باید بپذیریم که همه انسان‌ها صرف نظر از تعالیم شرعی و دینی، به روشنی درمی‌یابند که برخی از افعال زشت و بد هستند و بعضی نیکو و خوب و از همه مهمتر انکار حسن و قبح عقلی افعال، انکار حسن و قبح شرعی نیز هست.

۹- آثار اعتقاد به حسن و قبح عقلی

اعتقاد به حسن و قبح عقلی، آثار و نتایج عظیمی در علم کلام دارد که به برخی از آنها، به طور مختصر اشاره می‌کنیم.

۹-۱- وجوب شناخت خدا

عدلیه (امامیه و معتزله) شناخت خدا را با تکیه بر حسن و قبح عقلی افعال واجب می‌دانند و در این مورد به دو دلیل تمسک می‌کنند.

الف: شکر نعمت

شکرگزاری نعمت، از واجبات عقلی است و آثار نعمت بر هر انسانی ظاهر است، از این رو لازم است از نعمت‌دهنده سپاس‌گزاری کند و سپاس‌گزاری بدون شناخت او ممکن نیست (سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، ۱۱۱-۱۱۲).

ب: لزوم دفع ضرر

هر شخصی که با خبر می‌شود که در طول تاریخ انسان‌های بزرگ ادعا کرده‌اند ما از سوی خداوند برای هدایت بشر به سوی سعادت دو جهان برانگیخته شده‌ایم، این شخص با انگیزه‌ی حقیقت‌جویی درصدد تحقیق پیرامون این ادعا برمی‌آید تا ببیند که آیا ادعای این پیامبران الهی، درست و دارای دلایل کافی و منطقی است یا نه و چون پذیرفتن دعوت ایشان دارای منافع احتمالی بی‌نهایت و مخالفت با آنان

مستوجب ضررهای احتمالی بی‌نهایت است، عقل چنین کسی راه عذر را بر او بسته و نمی‌گذارد بی‌تفاوت از کنار آن بگذرد (مصباح یزدی، آموزش عقاید، ۳۹ و ۴۴؛ مظفر، دلائل الصدق لنهج الحق، ۲، ۱۵۲).

۹-۲- وجوب تنزیه فعل خداوند از بیهودگی

عقلاً همه افعال پروردگار عالم دارای هدف و غرض است و صدور فعل عبث و بیهوده عقلاً از حکیم قبیح و ناروا است. البته همین عقل که چنین حکمی می‌کند، از سوی دیگر نیز حکم می‌کند که در مورد افعال الهی غرض و هدف، به فاعل (خداوند) بر نمی‌گردد؛ بلکه به فعل برمی‌گردد و افعالی که خداوند انجام می‌دهد به خاطر نقص و نیازی است که خداوند در ذات یا صفات خود دارد چرا که خداوند غنی مطلق است و از هر نقصی مبرا است. پس غرض در افعال خداوند به بندگان و مخلوقاتش برمی‌گردد. به تعبیر فنی، خداوند «فاعل بالقصد» نیست. بلکه «فاعل بالتجلی» است (سبحانی، الالهیات، ۲۶۳-۲۶۶).

۹-۳- لزوم نبوت و امامت

عقل انسان این را می‌یابد که مخلوقات، بدون هدف و غرض آفریده نشده‌اند. هم چنین می‌یابد که انسان برای رسیدن به هدفی آفریده شده است و جز با هدایت تشریحی خداوند قادر به رسیدن بدان نیست. از این رو فرستادن پیامبران از جانب خداوند، به منظور هدایت وی ضروری است (همان، مصباح یزدی، آموزش عقاید، ۳۹ و ۴۴). همچنین از لحاظ عقلی لازم است در جامعه اسلامی، امامی باشد تا امور دین و دنیای مسلمانان را به بهترین وجه ممکن اداره کند. با توجه به فوایدی که امام دارد عقل هر عاقلی حکم به وجوب وجود آن می‌کند (حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ۲، ۲۳۷-۲۳۸؛ سیوری حلی، ۳۲۸؛ حلی، المسلك فی اصول الدین، ۱۸۸-۱۸۹). اعتقاد به حسن و قبح عقلی ثمرات دیگری نیز دارد که برای رعایت اختصار تنها به عناوین آنها اشاره می‌شود.

۹-۴- مصداق بارز این اصل، قاعده قبح عقاب بلا بیان (اصل قانونی بودن جرم و

مجازات)

مفاد قاعده اجمالاً این است که مادام که عملی توسط شرع نهی نگریده است و آن نهی به مکلف ابلاغ شده است، چنانچه شخصی مرتکب گردد، مجازات او عقلاً قبیح است. باید دانست که قلمرو قاعده،

وسیعتر از «اصل قانونی بودن جرم و مجازات» در حقوق عرفی معاصر است؛ چراکه اصل قانونی بودن جرم و مجازات راجع است به وضع قانون و به تبع آن مراحل ابلاغ و انتشار قانون، ولی فقها در مواردی که مکلف نه به علت تقصیر بلکه به علت دیگری نسبت به تکلیف صادره جاهل بوده است نیز به این قاعده تمسک کرده‌اند. به دیگر سخن مراد از بیان در این قاعده، بیان واصل است نه بیان صادر. بنابراین دایره شمول آن وسیعتر از اصل قانونی بودن جرم و مجازات است. متأخران «قیح عقاب بلا بیان» را از مسلمات عقلیه دانسته‌اند (حائری، درالفوائد، ۴۲۵؛ انصاری، رسائل، ۳۳۵؛ بروجردی، نه‌ایه الافکار، ۱۹۹؛ سجادی‌نژاد، اصل قانونی بودن جرم و مجازات، ۹۷؛ مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۲۰، تابستان ۱۳۸۵). مرحوم آخوند نیز قیح عقاب و مواخذه بلابرهان را در مورد بحث، با قاطعیت پذیرفته و شبهات وارده بر آن را پاسخ گفته است. همانطور که گفته شد فقها این قاعده را عقلی می‌دانند. بدین معنی که معتقدند عقاب و مواخذه نسبت به فعل یا ترک فعلی که از سوی شارع برای شخص مرتکب بیانی واصل نگردیده، قبیح است. دانستیم که یکی از مستقلات عقلی، حسن عدل و قبح ظلم است. عقاب و مواخذه بر فعل یا ترک فعلی که به مرتکب هیچگونه بیان در مورد ممنوعیت و مجازات داشتن آن واصل نشده از مصادیق ظلم است لذا قبیح و زشت است و خردمندان مجازاتگر را ستمگر می‌دانند و بر او نفرین می‌گویند. البته در قرن اخیر در عقلی بودن این قاعده تردید واقع شده است. شهید صدر پس از بررسی تاریخچه براءت عقلیه «قیح عقاب بلا بیان» را که از زمان مرحوم بهبهانی تقریباً مورد اجماع و اساس فکر اصولیین قرار گرفته است، نامقبول و بی‌اساس می‌داند و وجوهی را که مرحوم بهبهانی و محقق اصفهانی برای توجیه آن ذکر کرده‌اند در کلام وی آمده است: «نحن نومن فی هذا المسلك بان المولویه الذاتیه الثابته ... تعالی لاتخص بالتکالیف المقطوعه بل تشمل مطلق التکالیف الواصله ولو احتملا و هذا من مدرکات العقل العملی... و علیه فاقاعده الاولیه هی الصاله الاشتغال بحکم العقل. آیه ... مکارم شیرازی نیز آن را نپذیرفته است (سجادی‌نژاد، اصل قانونی بودن جرم مجازات، ۹۷). این اصل به دنبال خود اصل عطف بماسبق نشدن قوانین را دارد، که آن نیز یکی از احکام عقلی است، زیرا قبیح است فرد مطابق قانونی مجرم تلقی شود که در زمان ارتکاب عمل وی حاکم نبوده است و مطابق قانونی مجازات شود که حین ارتکاب جرم از جانب وی، اثری از آن در میان نبوده است. این اصل تحت عنوان (Nulla Poena Sine Praevia Lege) در چندین قانون داخلی به رسمیت شناخته شده است؛ از جمله در فرانسه ماده ۸ اعلامیه حقوق بشر و شهروند اذعان می‌دارد که در مقدمه قانون اساسی ۱۹۸۵ مقرر شده است که «هیچ کس ممکن نیست مجازات شود مگر به موجب قانونی

که قبل از ارتکاب جرم تصویب و بطور قانونی اعمال شده باشد». ماده ۳-۱۱۱ قانون مجازات این کشور نیز مقرر می‌دارد: «هیچ کس را نمی‌توان به خاطر جنایت یا جنحه‌ای که عناصر آن بموجب قانون تعریف نشده باشد یا بخاطر خلاقی که عناصر آن بموجب آیین‌نامه تعریف نشده است، مورد مجازات قرارداد. هیچ کس را نمی‌توان به کیفری که بموجب قانون نسبت به جرم جنایی یا جنحه‌ای، یا بموجب آیین‌نامه نسبت به جرم خلاقی پیش‌بینی نشده مورد مجازات قرارداد». در ایالات متحده، متمم ۵ قانون اساسی سال ۱۷۸۷ چنین بیان می‌دارد: «هیچ شخصی ممکن نیست در یک پرونده کیفری مجبور به شهادت علیه خودش و یا سلب حیات یا آزادی و یا مالکیت خویش شود، بدون طی یک پروسه قانونی». در آلمان نیز پارگراف ۲ ماده ۱۰۳ قانون اساسی بیان می‌دارد: «یک اقدام قابل مجازات است اگر بوسیله قانون مجری در زمان ارتکاب آن، قابل مجازات تلقی شده باشد» (همان). در آیین دادرسی جزایی ایتالیا نیز آمده است که: «هیچ عملی جرم نیست مگر اینکه قبل از ارتکاب در قانون جرم شناخته شده باشد» و «هیچ مجازاتی بدون قانون امکان ندارد» (وجودل و کیو، فلسفه حقوق، ۹۶). همچنین عبارت «لاجریمه و لاعقوبه الا بنص قانونی» یا «لاجریمه و لاعقوبه‌ی الا بنص قانونی او شرعی» در قانون اساسی کشورهای عربی (از جمله اصل ۴۷ قانون اساسی یمن، ۶۶ مصر، ۲۱ عراق، ۳۸ عربستان، ۳۲ کویت، ۲۰ بحرین و ...)، اگر به سلب هرگونه اختیار از قاضی در تعیین جرم و نوع و میزان مجازات ناظر باشد، مربوط به اصل قانونی بودن جرم و مجازات است. در قانون اساسی دیگر کشورها نیز به صورت کلی و فراگیر به این اصل پرداخته نشده، لکن در برخی از قوانین، به اصل آزادی تصریح شده است. برای مثال اصول ۲۲-۱۳ قانون اساسی ایتالیا و اصل ۵ قانون اساسی سوئیس به اصل آزادی تصریح دارد. علاوه بر اسناد ملی در شماری از اسناد بین‌المللی نیز اصل قانونی بودن جرم و مجازات مورد اشاره قرار گرفته است مثلاً در ماده ۷ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر و مواد ۲۲ و ۲۳ قانون رومی دادگاه کیفری بین‌المللی (Nullum Crimen, Nulla Poena Sine Praevia Lege Poenail, <http://ne.wikipedia.org>) این وحدت عقیده میان کشورهای مختلف، اگر دلیل قطعی و یقینی نباشد، اماره قوی است بر عقلانی بودن قبح «عقاب بلا بیان».

۹-۵- محال بودن تکلیف به چیزی که انسان توان آن را ندارد

وجدان سلیم و خرد هر خردمندی حکم می‌کند که تکلیف کسی به چیزی که در توان او نیست،

تکلیف غیرعقلایی است (همان).

۱۰- نتیجه

هرچند همه دانشمندان مسلمانان تنها مرجع صالح برای تشریح احکام شرعی را خداوند متعال می‌دانند ولی در ادله کاشف از احکام شرعی با یکدیگر اختلاف نظر دارند. با این حال عقل تنها مرجع تشخیص در اصول دین و پاره‌ای احکام فرعی است که شارع مقدس نمی‌تواند در آن باره حکم مستقلی داشته باشد. بررسی ادله طرفین نیز چاره‌ای جز قبول نظریه حسن و قبح عقلی باقی نمی‌گذارد. هرچند که این حسن و قبح می‌تواند ذاتی افعال باشد یا بدلیل جهات و اعتبارات مختلف ادراک گردد. همچنین ادله معتقد است که از این نظر تفاوتی میان فعل خدا و فعل بندگان نیست. بیشتر دانشمندان و محققان اصولی نیز همین نظر را پذیرفته‌اند، به گونه‌ای که برخی از اصولیین به صراحت اعلام داشته‌اند که نه فقط وجوب پیروی از اوامر و نواهی شارع، بلکه اصل شریعت‌ها و اصول اعتقادی آنها بر اثبات نظریه حسن و قبح عقلی مبتنی است و چنانچه حکم به حسن و قبح را تنها از طریق شرع میسر بدانیم ثبوت اصل شریعت نیز مورد اشکال و محل بحث قرار خواهد گرفت، زیرا اثبات آن به تسلسل باطل می‌انجامد. از همه مهمتر اینکه اگر حسن و قبح را شرعی بدانیم باید بین طرفداران ادیان مختلف راجع به آن اختلاف وجود داشته باشد در حالی که حسن در بین تمام مردم دنیا با هر کیش و آیینی حسن است و قبیح در تمام دنیا قبیح است. آیا دروغ صرفاً در بین مسلمانان قبیح و زشت شناخته شده یا در بین تمام افراد دنیا و در تمام دوران بشریت قبیح بوده است؟ از زمان پیدایش بشریت دروغ از خصلت‌های شیطانی محسوب شده و صداقت و امانت از خصلت‌های اهورایی. پذیرش حسن و قبح عقلی موجب اثبات احکام و اصول اساسی از جمله توحید، معاد، نبوت، امامت و قاعده قبح عقاب بلابیان و بسیاری از قواعد عقلانی دیگر خواهد شد که در شرع اشاره‌ای بدان‌ها نشده است. همچنین اثبات حسن و قبح عقلی، گامی به سوی اثبات وجود ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع است و اگر حسن و قبح عقلی اثبات نشود، تلازم بین حکم عقل و حکم شرع نیز مردود خواهد شد که جای بحث آن در این مقاله نیست.

فهرست منابع

کتاب

۱. ابوالحسن، احمد ابن فارس، ۱۳۶۹، معجم مقاییس اللغة، جلد ۴، بی‌جا.
۲. تفتازانی، سعد، ۱۴۰۹، شرح المقاصد، انتشارات عالم الکتب.

۳. جورجو، دل وکیو، ۱۳۸۰، فلسفه حقوق، ترجمه دکتر جواد واحدی، نشر میزان.
 ۴. حلی، علامه، ۱۴۰۷، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد تحقیق و تصحیح و تعلیقه حسن حسن زاده آملی مؤسسه نشر اسلامی.
 ۵. حماد جوهری، اسماعیل، بی‌تا، الصحاح، جلد ۵، بی‌جا.
 ۶. حمصی رازی، سدید الدین محمود، ۱۴۱۴، المنقذ من التقلید، جلد ۲، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، چاپ اول.
 ۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۹۲، معجم مفردات الفاظ قرآن.
 ۸. رشدی، علیان، العقل عند الشیعه الامامیه، بی‌تا، بی‌جا.
 ۹. زراعت، عباس و مسجدسرائی، حمید، ۱۳۸۰، مبانی استنباط فقه و حقوق، انتشارت ققنوس، بی‌جا.
 ۱۰. سبحانی، جعفر، ۱۴۱۱، الالهیات، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ سوم.
 ۱۱. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۲. سیوری حلی، مقداد بن عبدا...، ۱۴۰۵، کتابخانه آیت‌الله عمومی آیه‌الله مرعشی نجفی، قم.
 ۱۳. صدر، سید محمدباقر، ۱۳۶۴، علم اصول، دوره دو جلدی، انتشارات امیرکبیر.
 ۱۴. قانون مجازات فرانسه، ۱۳۸۶، معاونت حقوقی و توسعه قضائی، قوه قضائیه، مرکز مطالعات توسعه قضائی، ترجمه محمدرضاگودرزی بروجردی و لیلا مقدادی، انتشارات سلسبیل.
 ۱۵. قرشی، علی‌اکبر، ۱۳۶۱، قاموس قرآن، جلد ۵، بی‌جا.
 ۱۶. محقق حلی، جعفر بن سعید، المسلك فی اصول الدین، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.
 ۱۷. محقق داماد، سید مصطفی، ۱۳۷۹، مباحثی از اصول فقه، جلد ۲، مرکز نشر علوم اسلامی، چاپ نهم.
 ۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، آموزش عقاید، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، قم.
 ۱۹. مصری، احمدامین، بی‌تا، ضحی الاسلام، جلد ۳، بی‌جا.
 ۲۰. محمدی، علی، ۱۳۷۵، شرح اصول فقه، ۲، انتشارت دارالفکر.
 ۲۱. مظفر، محمدحسن، ۱۳۷۴، دلائل الصدق، ترجمه محمد سپهری، جلد ۱، انتشارت امیرکبیر، چاپ اول.
 ۲۲. مظفر، محمدحسن، ۱۴۲۳، دلائل الصدق النهج الحق، جلد ۲، مؤسسه آل بیت الاحیاء تراث، چاپ اول.
 ۲۳. نائینی، ۱۴۰۴، فوائداصول، دوره دو جلدی، مؤسسه نشر اسلامی التابعه لجماعه المدرسین، بی‌جا.
- پایان نامه**
۲۴. اصغری، سید محمد، بناء عقلاء، مجله دانشکده حقوق، شماره ۷۰، زمستان ۸۴.

۲۵. حسینیان، سعیده، کارکردهای عقل در دین پژوهی، مجله قباستان، ۸۳/۸/۱۲.
۲۶. سجادی‌نژاد، سیداحمد، اصل قانونی بودن جرم و مجازات‌ها، مجله تخصصی الهیات و حقوق، شماره ۲۰، تابستان ۸۵.
۲۷. صفری، محسن، ۱۳۸۲، دلیل مستقل عقلی، رساله دکتری، دانشگاه تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی.

مجلات

۲۸. کبیر، یحیی، حسن و قبح عقلی از دیدگاه محققان اسلامی، مجله اندیشه‌های حقوقی، شماره ۸، تابستان ۸۴.

سایت‌ها

29. newikipedia.org (nullum crimen,nulla poena sine praevia legepenali).
30. frwikipedia.org (principe de legalite en driot penal).
31. www.slr.oxfordjuornals.org (nullum crimen,nulla poena sine lege.aspecta and prespect,Aly Mokhtar).

