

ارزیابی تعاریف رایج سلبی از حسن و قبح اخلاقی

سید علی طالقانی
حسین رفیعی

چکیده

خوبی و بدی یا حسن و قبح چیست؟ این از مهم‌ترین پرسش‌ها در فرااخلاق است. متکلمان معتزله و امامیه پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده‌اند، اما پرتکرارترین تعاریف آنها از حسن و قبح را می‌توان در سه گروه اصلی جای داد: تعاریف سلبی، تعاریف ایجابی و تعاریف مشتمل بر عناصر ثواب یا عقاب الهی. این سه گروه از تعاریف را به اختصار «تعاریف رایج» می‌خوانیم. در این مقاله گروه اول از تعاریف رایج، یعنی تعاریف سلبی، صورت‌بندی و سپس بررسی و ارزیابی شده‌اند. نخست، اختلاف نظرها و ابهامات موجود در این گروه از تعاریف حسن و قبح را در قالب خوانش‌های مختلف از تعریف سلبی، صورت‌بندی کرده، سپس هر یک را بررسی و ارزیابی کرده‌ایم. از جمله اشکالات خوانش‌های مختلف می‌توان به این موارد اشاره کرد: (۱) تعاریف سلبی فاقد شرط کافی برای حسن بودن هستند. (۲) این تعاریف متضمن این فرض نادرست یا بحث‌انگیز است که هیچ فعل آگاهانه و اختیاری فاقد ارزش اخلاقی نیست. (۳) در بسیاری از این تعاریف، حسن و قبح فعلی با حسن و قبح فاعلی خلط شده است. (۴) این تعاریف حسن و قبح را براساس

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران (taleqani@bou.ac.ir)

طلبه سطح چهار گروه فلسفه و کلام اسلامی، مرکز تخصصی حوزوی آخوند خراسانی (ره)، مشهد.

مقاله علمی پژوهشی (تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۶)

نکوهش و عدم نکوهش تعریف می‌کنند، درحالی که ستایش و نکوهش یک فعل لزوماً اخلاقی نیست و ممکن است برای مثال، بر بنیاد معیارهای معطوف به اهداف غیر اخلاقی، مصلحت‌جویانه یا زیبایی‌شناختی باشد. در آخرین بخش نیز اشکالات مضاعفی بر تعاریف سلبی فاقد عنصر استحقاق وارد شده است.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح اخلاقی، متکلمان، تعاریف سلبی، مدح و ذم، حسن و قبح فعلی و فاعلی، استحقاق.



مقدمه

یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین مسائلِ فرااخلاق^۱، چیستیِ حَسَن و قبیح یا همان خوب و بد است. قبل از ورود به مباحث معرفت‌شناختیِ حَسَن و قبیح، مانند اینکه چگونه می‌توان حَسَن و قبیح اخلاقی را شناخت، و پیش از ورود به برخی از مباحث هستی‌شناختیِ حَسَن و قبیح، مثل بحث از تکوینی بودن، ذاتی بودن، الاهی بودن یا عَقْلانی بودن آن‌ها (برای این اصطلاحات، نک: طالقانی و رفیعی، ۱۳۹۸: ۸۹)، لازم است در معناشناسیِ حَسَن و قبیح موضعی اتخاذ کنیم.

متکلمان امامیه و معتزله در طول تاریخ، تعریف‌های متفاوت و پرشماری از حَسَن و قبیح ارائه داده‌اند. پرتکرارترین تعاریف حَسَن و قبیح در آثار کلامیِ اوایل قرن پنجم تا اواخر قرن چهاردهم، به سه گروه کلی قابل تقسیم است: تعاریف سلبی، تعاریف ایجابی و تعاریف مشتمل بر عناصر ثواب یا عقاب الاهی. این تعاریف را «تعاریف رایج» می‌خوانیم. برپایه دستهبندی طالقانی و رفیعی (۱۳۹۹)، می‌توان این سه گروه را به اختصار چنین توضیح داد:

تعاریف سلبی: بسیاری از عدلیه، در مقام تعریفِ حَسَن اخلاقی، از ادات سلب (لیس / لا) استفاده کرده‌اند؛ و رابطه حَسَن و قبیح را در افعال آگاهانه و اختیاریِ انسان و چه بسا در افعال آگاهانه و اختیاریِ هر فاعل آگاه و مختار، رابطه سلب و ایجاب دانسته‌اند: قبیح فعلی است که نکوهیده است یا فاعل آن شایسته نکوهش است و حَسَن فعلی است که نکوهیده نیست یا فاعل آن شایسته نکوهش نیست. به بیان

دیگر، هر فعل آگاهانه و اختیاری که از انسان یا هر فاعل آگاهِ مختار سرزند و نکوهیده نباشد یا فاعل آن شایسته نکوهش نباشد، حَسَن است؛ و اگر نکوهیده باشد یا فاعل آن شایسته نکوهش باشد، قبیح. بدین‌رو به نظر می‌رسد نسبت میان فعل نیک و بد نسبتِ سلب و ایجاب است، و دامنه آن نیز تمام افعال آگاهانه و اختیاری انسان را در بر می‌گیرد. حال، چون جمع و رفع سلب و ایجاب «شایستگی نکوهش» در یک فعل معین ممکن نیست، پس به نحو معقولی می‌توان انتظار داشت که طرفداران این تعریف، این قضیه منفصله حقیقه^۱ را صادق بدانند که: «هر فعل آگاهانه و اختیاری هر فاعل آگاه و مختار (یا دست‌کم هر انسان فاعل آگاه و مختار) یا حَسَن است یا قبیح»، زیرا آن فاعل یا شایسته نکوهش است یا نیست.

تعاریف ایجابی: در پاره‌ای از تعریف‌ها که ما آنها را «تعریف ایجابی» می‌خوانیم، حَسَن و قبیح به صورت ایجابی تعریف شده، در آنها از هیچ‌یک از ادات سلب استفاده نشده است، همچنین در این گروه از تعاریف، از عنصر ثواب یا عقاب الاهی نیز بهره نبرده‌اند (برای نمونه‌ای از این تعاریف، نک: حلبی، ۱۳۷۵: ۹۷؛ شیخ بهائی، ۱۳۷۷: ۵۴۰؛ قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵ق: ۱۶۴/۲؛ مظفر، ۱۴۲۲ق: ۴۱۳/۲-۴۱۴). به اختصار، این گروه از تعاریف اصولاً حَسَن را به استحقاق مدح فاعل، و قبح را به استحقاق ذم فاعل بازگردانده‌اند. از همین‌رو، در این تعاریف، نسبت میان فعل نیک و بد نسبتِ سلب و ایجاب نیست. به نظر می‌رسد که پاره‌ای از افعال آگاهانه و اختیاری فاعل آگاه و مختار، نه شایسته ستایش است و نه شایسته نکوهش؛ مانند گذاشتن

۱. به زبان صورتی منطق جدید: (P & Q) & (P & Q)

کتاب در سمت راست قفسه خود یا در سمت چپ آن. به نظر می‌رسد فعل آگاهانه و اختیاری «گذاشتن کتاب در سمت راست قفسه خود» نه شایسته ستایش اخلاقی است و نه شایسته نکوهش اخلاقی. بنابراین، بر پایه این دست از تعاریف ایجابی، به نظر می‌رسد که ممکن است برخی از افعال آگاهانه و اختیاری فاعل نه حسن باشد و نه قبیح؛ زیرا نه شایسته ستایش است و نه شایسته نکوهش.

تعاریف مشتمل بر عناصر ثواب یا عقاب الاهی: در گروهی از تعاریف، از عنصر ثواب و عقاب الاهی استفاده شده است (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۵۴ و ۱۳۸۰: ۲۱۰؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۳؛ علامه مجلسی، بی‌تا: ۱۵/۱). در بیشتر این تعاریف تنها فعلی حسن و نیکو شمرده شده است که فاعل آن هم شایسته مدح باشد و هم شایسته ثواب الاهی؛ و تنها فعلی قبیح شمرده شده است که فاعل آن هم شایسته ذم باشد و هم شایسته عقاب الاهی. این گروه از تعاریف نیز به دلیل اشتغال بر دو عنصر «شایستگی مدح» و «شایستگی ذم» مانند تعاریف گروه دوم، نسبت میان فعل نیک و بد را نسبت سلب و ایجاب نمی‌شمارند. بدین‌رو، بر اساس صورت‌بندی رایج در این گروه، ممکن است برخی از افعال آگاهانه و اختیاری فاعل نه حسن باشد و نه قبیح؛ به بیان دیگر، حسن و قبیح مانعة الخلو نیستند. البته تعریف خواجه نصیرالدین طوسی در قواعد العقائد (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۵۲) استثنا است؛ تعریف وی هر چند مشتمل بر عنصر عقاب است، ولی دست‌کم بنابر برخی از تفاسیر، مانعة الخلو است.

تقسیم تعریف متکلمان به این سه گروه و تحلیل آراء ایشان بر این پایه، ریشه در تحلیل سخنان متکلمان در بیان چیستی حسن و قبیح دارد. ممکن است برخی از

متکلمان بر پایه قاعده ملازمه (کَلِّمًا حَكَمَ بِه الْعَقْلُ حَكَمَ بِه الشَّرْعُ وَبِالْعَكْسِ) استحقاق مدح و استحقاق ثواب و نیز استحقاق ذم و استحقاق عقاب را متلازم بدانند. در این صورت تعاریف دو گروه اول نیز مشتمل بر ثواب یا عقاب خواهد بود. البته پاره‌ای از متکلمان به صراحت حسن و قبیح را مشتمل بر ثواب یا عقاب ندانسته‌اند و بالتبع مدح و ثواب یا ذم و عقاب را متلازم نمی‌دانند (مقدس اردبیلی، ۱۴۱۹ق: ۱۱۹؛ مظفر، ۱۴۲۲ق: ۴۱۳/۲-۴۱۴). عدم ملازمه میان ثواب و عقاب و حسن و قبیح در پاره‌ای از آثار اصولی نیز دیده می‌شود (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰ق: ۲۳۵/۲-۲۳۸؛ امام خمینی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۲/۲). در هر صورت، تحلیل‌های صورت پذیرفته در این مقاله صرفاً بر پایه متون متکلمان در بیان چستیِ حسن و قبیح خواهد بود و التزام به قاعده ملازمه و امثال آن مفروض گرفته نشده است.

در این مقاله، تعاریف سلبی که اولین گروه از تعاریف رایج است، صورت‌بندی و ارزیابی شده است.^۱ بعد از صورت‌بندی این تعاریف، ابتدا چهار اشکال مشترک به تعاریف سلبی بیان شده، سپس اشکالات اختصاصی تعاریف سلبی فاقد عنصر استحقاق بررسی می‌شود. در مجموع، به تمام تعاریف سلبی متکلمان معتزلیه و امامیه که از زمان قاضی عبدالجبار تا محمدحسن مظفر طرح شده‌اند دست‌کم سه اشکال وارد است و بدین رو هیچ یک از این تعاریف قابل پذیرش نیست.

۱. صورت‌بندی تعاریف سلبی

نمونه‌ای روشن از این گروه تعاریف را می‌توان در عبارت ابن ملاحمی خوارزمی، از متکلمان متأخر معتزله (در گذشته ۵۳۶ق)، مشاهده کرد: «فَالْحَسَنُ هُوَ مَا لَيْسَ لِفَاعِلِهِ

۱. دیگر تعاریف رایج متکلمان معتزله و امامیه را در مقاله‌ای دیگر مورد ارزیابی قرار داده‌ایم.

مدخلٌ فی استحقاق الدّم، و القبیحُ هو ما لفاعله مدخلٌ فی استحقاق الدّم» (ابن ملاحمی، ۲۰۱۰: ۱۶۷). با تفاوت‌هایی، تعریف علامه حلی در کشف المراد نیز در این گروه جای می‌گیرد: «فالحسن ما لا یتعلق بفعله ذمّ و القبیح بخلافه» (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۲).^۱

در تعاریف سلبی، عموماً حسن یا نیکو با سلب و نفی ویژگی قبح شناسانده می‌شود. به عنوان مثال گفته می‌شود قبیح فعلی است که فاعل آن شایسته نکوهش است و حسن فعلی است که چنین نباشد. قاضی عبدالجبار (بی‌تا: ۷/۶؛ ۱۹۷۱: ۲۰۳-۲۰۴)، ابوالحسین بصری (۱۴۰۳ق: ۳۳۵/۱)، سیدمرتضی (۱۳۸۱: ۳۰۶)، شیخ طوسی (۱۴۰۶ق: ۸۴-۸۶؛ ۱۳۹۴: ۱۶۰-۱۶۱)، ابوجعفر نیشابوری (۱۴۱۴ق: ۷۷)، سدیدالدین حمصی (۱۴۱۲ق: ۱۵۲/۱)، محقق حلی (۱۴۱۴ق: ۸۵)، ابن‌مخدوم (۱۳۶۵: ۱۵۱) و میرسیدمحمد علوی عاملی (۱۳۸۱، ۲: ۷۸۶) از دیگر متکلمانی هستند که از تعریف سلبی استفاده کرده‌اند.^۲ در این میان، سه مورد آخر در تعریف خود از عنصر «استحقاق» استفاده نکرده و «تعلق و عدم تعلق ذم» را جایگزین «استحقاق و عدم استحقاق ذم» کرده‌اند.

۱ . علاوه بر اینکه علامه حلی «تعلق» را جایگزین «استحقاق» کرده، یک تفاوت مهم دیگر در بیان ابن‌ملاحمی و علامه حلی این است که ابن‌ملاحمی برای تعریف «فعل» قبیح، از استحقاق ذم «فاعل» بهره می‌برد و پای «فاعل» را به میان می‌آورد ولی علامه حلی پای فاعل را به میان نمی‌آورد و صرفاً از تعلق ذم به «فعل» سخن می‌گوید. به بیان دیگر، ابن‌ملاحمی برای تعریف «قبح فعل» از «قبح فاعلی» بهره می‌برد در حالی که علامه حلی چنین نمی‌کند.

۲ . خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد به صراحت حسن و قبیح را تعریف نمی‌کند، اما در عبارات تجرید شواهدی وجود دارد که مؤید یک تعریف سلبی است. برای دیدن این شواهد ر.ک. طالقانی و رفیعی، ۱۳۹۹: ۹۵-۹۷.

بیان ابن ملاحمی و موافقان وی^۱ را می‌توان به این نحو صورت‌بندی کرد:
 (۱) فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر انجام فعل A_1 تأثیری در استحقاق ذم فاعل آن داشته باشد؛ و فعل A_2 حسن است اگر و تنها اگر چنین نباشد، یعنی فعل A_2 تأثیری در استحقاق ذم فاعل آن نداشته باشد.

و اما بیان علامه حلی و موافقان وی^۲ را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد:
 (۲) فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر به انجام فعل A_1 ذم تعلق گیرد؛ و فعل A_2 حسن است اگر و تنها اگر چنین نباشد، یعنی به انجام فعل A_2 ذم تعلق نگیرد.
 مراد از «فعل A_1 » مصداق و فرد خاصی از نوع فعل A است، و نه نوع فعل A ؛ و از این‌رو از تعبیر «فعل A_1 » استفاده شده است و نه از تعبیر «فعل A ».

۲. نقد تعاریف سلبی

این تعاریف سلبی با چند اشکال مشترک مواجه‌اند:

۲/۱. عدم ارائه شرط کافی

اشکال نخست این است که این گروه از تعاریف‌ها شرط کافی حسن بودن را به‌دست نمی‌دهند و به بیان دیگر مانع اغیار نیستند. افعال آگاهانه و اختیاری بسیاری هستند که انجام دادن آنها شایسته ذم است و نه شایسته مدح، مثل اینکه من کتابم را سمت راست می‌زم بگذارم یا سمت چپ آن، عینکم را روی آن بگذارم یا کنار آن و ... براساس

۱. از جمله موافقان وی می‌توان به ابوالحسن بصری (۴۰۳ ق: ۳۳۵/۱)، شیخ طوسی (۱۳۹۴: ۱۶۱-۱۶۲)، سدیدالدین حمصی (۱۴۱۲ ق: ۱۵۲/۱) و با کمی تفاوت _ استفاده از «علی وجه» یا «علی بعض الوجوه» به‌جای «مدخل» یا «مؤثر» - به قاضی عبدالجبار (بی‌تا: ۷/۶) و سیدمرتضی (۱۳۸۱: ۳۰۶) اشاره کرد.

۲. از جمله موافقان او می‌توان به ابن‌مخدوم (۱۳۶۵: ۱۵۱) و میر سید محمد علوی عاملی (۱۳۸۱: ۲، ۷۸۶) اشاره کرد.

تعاریف سلبی، این افعال حَسَن به شمار می‌روند؛ چون انجام آن، فاعل را شایسته ذم نمی‌کند و فاعل برای انجام آنها مورد نکوهش قرار نمی‌گیرد. اما به نظر می‌رسد براساس فهم ارتکازی و اولیه ما از فعل خوب اخلاقی، چنین فعلی حَسَن اخلاقی ندارد.

فرض کنید من آگاهانه و با اختیار در روز شنبه، کتابم را سمت راست میز و روز یکشنبه کتابم را سمت چپ میز بگذارم؛ روشن است که من با انجام این افعال شایسته نکوهش نمی‌شوم، اما آیا این افعال از نظر اخلاقی نیکو و حَسَن است؟ اگر من موظف باشم روزانه دست کم یک فعل اخلاقاً خوب انجام دهم، آیا با انجام این کار وظیفه روز شنبه و یکشنبه خود را انجام داده‌ام؟ روشن است که پاسخ منفی است. بدین ترتیب، تعریف‌هایی که چستی حَسَن را به صورت سلبی بیان می‌کنند فاقد شرط کافی هستند و افعال غیر حَسَن را نیز شامل می‌شوند.

چنین افعالی در فقه «مباح» نامیده می‌شوند. افعال مکروه نیز مانند افعال مباح موجب استحقاق ذم فاعل نمی‌شوند و بنابر این دست تعاریف، باید حَسَن دانسته شوند؛ چنان‌که برخی از متکلمان به صراحت مباح و مکروه را حَسَن دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۳)، درحالی که بنابر ارتکاز و شهود اخلاقی^۱ ما دست کم تمام افعال مکروه را نمی‌توان خوب یا حَسَن دانست.

بدین رو لازم است خوانش دیگری از این تعاریف به دست داد و آنها را چنین بازنویسی کرد تا مشتمل بر ادعای شرط کافی نباشند:

1. moral intuition

۱# فعل A_1 قبیح است تنها اگر انجام فعل A_1 تأثیری در استحقاق ذم فاعل آن داشته باشد؛ و فعل A_2 حسن است تنها اگر چنین نباشد، یعنی فعل A_2 تأثیری در استحقاق ذم فاعل آن نداشته باشد.

و همچنین:

۲# فعل A_1 قبیح است تنها اگر به انجام فعل A_1 ذم تعلق گیرد؛ و فعل A_2 حسن است تنها اگر چنین نباشد، یعنی به انجام فعل A_2 ذم تعلق نگیرد.

۲.۲. بی توجهی به اعم بودن اعمال اختیاری از حسن و قبیح

چنانکه گذشت، تعاریف سلبی «حسن» و «قبیح» را به صورت سلب و ایجاب تعریف می‌کنند؛ یعنی حسن و قبیح را به استحقاق ذم و عدم استحقاق ذم، یا به تعلق ذم و عدم تعلق ذم فرومی‌کاهند و این دو مانعة‌الخلو هستند. بدین رو، مفروض این تعاریف این است که هر فعل آگاهانه و اختیاری، واجد یکی از دو ارزش اخلاقی حسن یا قبیح است.

اما این فرض بحث‌انگیز است؛ آیا به راستی ممکن نیست فعلی آگاهانه و اختیاری، نه حسن باشد و نه قبیح؟ آیا قرارداد کتاب در سمت راست میز، و نه سمت چپ آن، ضرورتاً از نظر اخلاقی، یا حسن است یا قبیح و ممکن نیست نه اخلاقاً خوب باشد و نه اخلاقاً بد؟ به نظر می‌رسد این فعل و امثال آن که اندک هم نیستند، علی‌رغم آگاهانه بودن و اختیاری بودن، از نظر ارزش اخلاقی خنثی هستند و نه ارزش مثبت (حسن) دارند و نه ارزش منفی (قبیح).

بنابراین حسن و قبیح را نباید مانعة‌الخلو دانست. حسن و قبیح باید به گونه‌ای تعریف شوند که جا برای افعالی که نه حسن هستند و نه قبیح باقی بماند. به عبارت

دیگر، اگر مجموعه افعالی که با آگاهی و اختیار انجام می‌شود را «A»، مجموعه افعال حسن را «B» و مجموعه افعال قبیح را «C» بنامیم، آنگاه $(B \supset C) \supset A$. یعنی مجموعه افعالی که با آگاهی و اختیار انجام می‌شوند بزرگ‌تر است از حاصل جمع افعال حسن و قبیح. درحالی که تعاریف سلبی فرض می‌گیرند مجموعه افعالی که با آگاهی و اختیار انجام می‌شوند مساوی است با حاصل جمع مجموعه افعال حسن و مجموعه افعال قبیح.

دو اشکال اول تمام تعاریف سلبی را دربرمی‌گیرد، چه واجد عنصر «استحقاق» باشند و چه نباشند، چه متعلق مدح و ذم را فاعل بدانند و چه خود فعل. هر تعریفی که حسن را با نفی قبیح تعریف کند، شرط کافی حسن بودن را به دست نمی‌دهد و مشتمل بر این فرض نادرست است که هر فعلی که با آگاهی و اختیار انجام گیرد، ضرورتاً یکی از دو ارزش اخلاقی حسن یا قبیح را دارد. این تعاریف را می‌توان این‌گونه از یکدیگر متمایز کرد:

- (۱) فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر انجام فعل A_1 تأثیری در استحقاق ذم فاعل آن داشته باشد؛ و فعل A_2 حسن است اگر و تنها اگر چنین نباشد، یعنی فعل A_2 تأثیری در استحقاق ذم فاعل آن نداشته باشد.
- (۲) فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر به انجام فعل A_1 ذم تعلق گیرد؛ و فعل A_2 حسن است اگر و تنها اگر چنین نباشد، یعنی به انجام فعل A_2 ذم تعلق نگیرد.
- (۳) فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر فعل A_1 استحقاق ذم داشته باشد؛ و فعل A_2 حسن است اگر و تنها اگر چنین نباشد، یعنی فعل A_2 استحقاق ذم نداشته باشد.

۴) فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر به فاعل فعل A_1 ذم تعلق گیرد؛ و فعل A_2 حَسَن است اگر و تنها اگر چنین نباشد، یعنی به فاعل فعل A_2 ذم تعلق نگیرد.^۱

۳.۲. خلط میان حُسن و قبح فعلی و فاعلی

در بسیاری از تعاریف رایج حسن و قبح، از جمله در بیشتر تعاریف سلبی، میان حُسن و قبح فعلی و حسن و قبح فاعلی خلط شده است. بسیاری از متکلمان به صراحت عدم استحقاق ذم، و در تعاریف غیر سلبی استحقاق مدح، یا استحقاق مدح و ثواب را به فاعل نسبت می دهند، نه به خود فعل (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۳۱/۶؛ سیدمرتضی، ۱۳۸۱: ۳۰۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۴: ۱۶۰؛ ابن ملاحمی، ۲۰۱۰: ۱۶۷؛ خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۵۲؛ محقق حلّی، ۱۴۱۴ق: ۸۵؛ علامه حلّی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۳؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۴۳).^۲

ممکن است انجام فعل A_1 توسط سعید در مذمت شدن سعید، یا در استحقاق

۱. کسی یافت نشد که به صراحت به صورت بندی ۳ یا ۴ قائل باشد. یعنی متکلمانی که از عنصر «استحقاق» استفاده کرده اند استحقاق ذم را به فاعل نسبت داده اند، نه خود فعل؛ و متکلمانی که از عنصر «تعلق» استفاده کرده اند تعلق ذم را به فعل نسبت داده اند، نه فاعل. به هر حال، این اشکال به این دو صورت بندی نیز وارد است.

۲. برای نمونه در اینجا چند مورد را می آوریم:

«اعلم أنه لَمَّا علم باضطرار أن فی الأفعال ما يقع علی وجه لا يستحق فاعله بفعله إذا علمه علیه الذم علی وجه، وصف بأنه حسن» (قاضی عبدالجبار، بی تا: ۳۱/۶)

«فما من حَقّه أن يستحقّ فاعله به الذمّ علی بعض الوجوه هو القبیح.» (سیدمرتضی، ۱۳۸۱: ۳۰۶)

«فالقبیح کل فعل استحقّ فاعله الذم» (شیخ طوسی، ۱۳۹۴: ۱۶۰)

«فالحسن هو ما لیس لفاعله مدخل فی استحقاق الذم» (ابن ملاحمی، ۲۰۱۰: ۱۶۷)

المراد بالحسن فی الأفعال ما لا يستحقّ فاعله ذمًا او عقابا (خواجه طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۵۲)

«الحسن هو ما لا یذمّ فاعله علیه» (محقق حلّی، ۱۴۱۴ق: ۸۵)

«و إما قبیح، و هو ما يستحقّ فاعله العالم بحاله الذم» (علامه حلّی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۳)؛ همانطور که اشاره خواهد شد، تعریف علامه در کشف المراد متفاوت است.

مذمت سعید مؤثر باشد، اما خود فعل A_1 قبیح نباشد. فرض کنید سعید برای رسیدن به اهداف شومی که در سر دارد تصمیم می‌گیرد نماینده مجلس شود و برای جلب رأی مردم و پیروزی در انتخابات، ریاکارانه به چند کودک کار کمک می‌کند. سعید با انجام این فعل سزاوار مذمت یا مورد مذمت قرار می‌گیرد، در حالی که کمک کردن به کودکان کار قبیح نیست.^۱ بنابراین نمی‌توان بین حسن و قبح فاعلی و حسن و قبح فعلی تساوی برقرار کرد:

(أ) سعید با انجام A_1 ، مذمت شد / سزاوار مذمت شد A_1 قبیح است.

از جمله مواردی که حسن و قبح فعلی از حسن و قبح فاعلی جدا شده است در بحث تجزی است؛ برخی از اصولیان امامیه (نائینی، ۱۳۷۶، ۴۲/۳) هم‌نظر با شیخ انصاری (شیخ انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴۵/۱) بر این باورند که متجزی، مثل فاعلی که فعل غیر قبیحی را با اعتقاد به اینکه آن فعل قبیح است انجام داده است، قبح فاعلی دارد، اما فعلی که انجام داده قبیح نیست. روشن است که این اشکال متوقف بر قبیح نبودن فعل متجزی نیست و صرفاً/مکان قبیح نبودن فعل متجزی همراه با قبیح فاعلی متجزی، برای تفکیک میان حسن و قبح فعلی و حسن و قبح فاعلی کافی است.

از میان تعاریف سلبی، تنها سه تعریف یافت شد که متعلق مدح و ذم را فعل معرفی می‌کنند، نه فاعل (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۲؛ ابن مخدوم، ۱۳۶۵: ۱۵۱؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱، ۲: ۷۸۶).^۲ این اشکال به این سه تعریف وارد نیست.

۱. این مثال فرض می‌گیرد که نیت جزئی از خود فعل نیست. نویسندگان در اینجا صحت این ادعا را مفروض نمی‌گیرند. این مثال صرفاً نشان می‌دهد که در بعضی از شرایط ممکن است حسن و قبح فاعلی از حسن و قبح فعلی واگرا شود.

۲. «فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم و القبیح بخلافه» (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۲)؛ «... إن تعلق بفعله ذم یسمی قبیحا، و إن لم یعلق بفعله ذم یسمی حسنا» (ابن مخدوم، ۱۳۶۵: ۱۵۱)؛ «پس حسین [حسن] چیزی است که متعلق نباشد به فعلش مذمتی و قبیح به خلاف این است» (علوی عاملی، ۱۳۸۱، ۲: ۷۸۶)

۴.۲. بی توجهی به اینکه هر مدح و ذمی اخلاقی نیست.

اشکال دیگر این تعاریف این است که حسن و قبح اخلاقی را بر پایه استحقاق / تعلق ذمّ و عدم آن تعریف می‌کنند، در حالی که مدح و ذمّ یک فعل لزوماً از جهت اخلاقی نیست. بدین رو این تعاریف مانع اغیار نیستند. فرض کنیم سعید که نقاشی چیره‌دست است، در مجلسی به‌خوبی و به‌نحوی خیره‌کننده چهره صاحب‌خانه را به تصویر کشد. این فعل او تحسین و ستایش دیگران را برمی‌انگیزد و حتی می‌توان گفت این فعل سعید و خود او به خاطر این فعل، شایسته تحسین و ستایش است؛ اما روشن است که خوب بودن این عمل لزوماً اخلاقی نیست. ممکن است در همان مجلس کسی به درستی کار سعید را از جهت زیبایی‌شناختی بستاید و در عین حال کار را از جهت اخلاقی نکوهش کند؛ برای مثال، به این دلیل که با نشان دادن توانمندی خود در نقاشی، فخر فروشی کرده است، یا به این دلیل که نیت پلیدی از انجام این کار داشته است، برای نمونه وسیله‌ای بوده است برای فریب جمع و در پی آن ارتکاب جنایتی هولناک. بنابراین، مدح و ستایش یک فعل لزوماً از منظر اخلاقی نیست. روشن است که ذمّ و نکوهش یک فعل نیز چنین است و ممکن است از جهت اخلاقی نباشد. بر این اساس، تمام تعاریف سلبی با این اشکال مواجه‌اند.

ممکن است کسی بخواهد به این شکل از این تعاریف دفاع کند که منظور از مدح و ذمّ در این تعاریف خصوص مدح و ذم اخلاقی است، نه ستایش و نکوهش از جهت دیگر. یعنی به عنوان مثال، تعریف شماره ۱ را اینگونه بازنویسی کنیم:

* (۱) فعل A_1 قبیح است اگر و تنها اگر انجام فعل A_1 تأثیری در استحقاق ذمّ اخلاقی فاعل آن داشته باشد؛ و فعل A_2 حسن است اگر و تنها اگر چنین نباشد،

یعنی فعل A₂ تأثیری در استحقاق ذمّ اخلاقی فاعل آن نداشته باشد. به همین شکل در دیگر تعاریف نیز بعد از ذمّ، قید «اخلاقی» اضافه شود. اما روشن است که این تعاریف دوری خواهد بود چرا که در تعریف حسن و قبح اخلاقی از قید «اخلاقی» استفاده شده است. تمام تعاریفی که حسن و قبح اخلاقی را به مدح و ذم فروکاسته‌اند با این اشکال مواجه‌اند؛ چه به صورت ایجابی و چه به صورت سلبی، چه به همراه عنصر استحقاق و چه بدون این عنصر، چه متعلّق مدح و ذم را فاعل بدانند و چه فعل. هر چهار صورت‌بندی از تعاریف سلبی - شماره ۱ تا ۴ - که ذیل نقد دوم ذکر شد با این اشکال مواجه‌اند.

۳. ارزیابی تعاریف سلبی فاقد عنصر استحقاق

در میان تعاریف سلبی تعاریفی دیده می‌شود که از عنصر استحقاق بهره نبرده‌اند. در این تعاریف متکلمان «تعلق و عدم تعلق ذم» را جایگزین «استحقاق و عدم استحقاق ذم» کرده‌اند. در خصوص این دسته از تعاریف، همچنان نقد اول، دوم و چهارم به حال خود باقی است؛ چرا که این سه نقد تمام تعاریف سلبی را دربرمی‌گیرد، چه واجد عنصر استحقاق باشند و چه نباشند. اما نکته جالب توجه اینکه هر سه متکلمی که تعریف سلبی فاقد عنصر استحقاق ارائه داده‌اند، متعلّق مدح و ذم را خود فعل و نه فاعل معرفی کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۰۲؛ ابن‌مخدوم، ۱۳۶۵: ۱۵۱؛ علوی عاملی، ۱۳۸۱، ۲: ۷۸۶)؛ بدین‌رو این قسم از تعاریف، گرفتار نقد سوم نیستند. در این بخش بر این گروه از تعاریف متمرکز بوده، اشکالات مضاعفی را که صورت‌بندی‌های مختلف این دست از تعاریف حسن و قبح دارند بررسی می‌کنیم.

این تعاریف را می‌توان به صورت ابتدایی، به این نحو صورت‌بندی کرد:

(۵) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر به انجام A_2 ذمّ تعلق گیرد؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر چنین نباشد، یعنی به انجام A_2 ذمّ تعلق نگیرد.
 بر بنیاد این تعریف، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود این است که: «ذمّ‌کننده» کیست؟ از برخی عبارات (مظفر، ۱۴۲۲: ۲/۴۱۳-۴۱۴) چنین استفاده می‌شود که «ذمّ‌کننده» عقلاء هستند. در این صورت، یا مراد «تمام عقلاء» است یا «برخی از عقلاء»؛ از این رو می‌توان تعاریف حسن و قبیح را دست‌کم به یکی از دو نحو ذیل بازنویسی کرد:

(۶) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر تمام عقلاء فعل A_1 را ذم کنند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر هیچ عاقلی فعل A_2 را ذم نکند.
 (۷) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر دست‌کم یکی از عقلاء فعل A_1 را ذم کند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر دست‌کم یکی از عقلاء فعل A_2 را ذم نکند.
 اما صورت‌بندی شماره ۶ شرط لازم قبیح بودن و حسن بودن را به دست نمی‌دهد؛ زیرا به روشنی ممکن است فعلی قبیح باشد، اما برخی از عقلاء آن فعل را ذم نکنند؛ و فعلی حسن باشد اما برخی از عقلاء آن را ذم کنند. از سوی دیگر، صورت‌بندی شماره ۷ شرط کافی قبیح بودن و حسن بودن را به دست نمی‌دهد؛ زیرا به روشنی ممکن است فعلی مورد ذمّ یکی از عقلاء قرار گیرد، اما قبیح نباشد؛ و فعلی مورد ذمّ یکی از عقلاء قرار نگیرد، اما حسن نباشد. بدین رو این دو صورت‌بندی نمی‌توانند تعریف جامع و مانع ارائه دهند.

ممکن است صورت‌بندی دیگری پیشنهاد شود:

۸) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر تعداد قابل توجهی از عقلاء فعل A_1 را ذمّ کنند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر تعداد قابل توجهی از عقلاء فعل A_2 را ذمّ نکنند.

این صورت‌بندی از چند جهت گرفتار اشکال است؛ نخست اینکه تعبیر «تعداد قابل توجهی از عقلاء» سخت مبهم است. اولاً روشن نیست چه تعدادی از عقلاء «تعداد قابل توجه» محسوب می‌شود، ثانیاً آیا مراد «تعداد قابل توجه از عقلاء» در یک بازهٔ زمانی محدود مثلاً در زمانهٔ ما است یا «تعداد قابل توجه از عقلاء» در تمام ادوار تاریخ؟ ثالثاً اساساً بر پایهٔ چه معیاری می‌توان تعدادی را مشخص کرد و ذمّ و عدم ذمّ آن تعداد را بنیاد حسن و قبح افعال دانست؟

از سوی دیگر، این صورت‌بندی نه دربردارندهٔ شرط لازم است و نه شرط کافی؛ زیرا ممکن است فعلی شهوداً قبیح باشد در حالی که تعداد قابل توجهی از عقلاء آن را ذمّ نکنند، بلکه تعداد ذم‌کنندگان بسیار اندک باشد. آیا اگر بیشتر ابناء بشر در اثر وساوس شیطانی یا برخی شبهات، روابط مطلقاً آزاد جنسی را قبیح ندانند، می‌توان با استناد به این نظر گروه گفت که چنین عملی قبیح نیست؟ همچنین ممکن است فعلی مورد ذمّ تعداد قابل توجهی از عقلاء قرار گیرد در حالی که شهوداً قبیح نیست. در مورد افعال نیکو نیز چنین است: ممکن است فعلی حسن باشد اما فقط تعداد اندکی از عقلاء آن را ذمّ نکنند؛ چنانکه ممکن است تعداد قابل توجهی از عقلاء فعلی را ذمّ نکنند اما آن فعل حسن نباشد.

نکتهٔ قابل توجه دیگر اینکه در هیچ‌یک از صورت‌بندی‌های ۶ تا ۸ «حسن» دقیقاً با «نفی قبیح» تعریف نشده است؛ نقیض موجبۀ کلیه، سالبۀ جزئیۀ است و نقیض

موجبه جزئیه، سالبه کلیه. اگر بخواهیم به شیوه تعاریف سلبی، حسن را با نفی قبیح تعریف کنیم، سه صورت بندیِ اخیر را باید به این نحو بازنویسی کنیم:

۶# فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر تمام عقلاء فعل A_1 را ذم کنند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر دست کم یک عاقل فعل A_2 را ذم نکند.

۷# فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر دست کم یکی از عقلاء فعل A_1 را ذم کند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر هیچ عاقلی فعل A_2 را ذم نکند.

۸# فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر تعداد قابل توجهی از عقلاء فعل A_1 را ذم کنند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر اینگونه نباشد که تعداد قابل توجهی از عقلاء فعل A_2 را ذم کنند. یعنی یا هیچ عاقلی فعل A_2 را ذم نکند، یا تعداد ذم کنندگان قابل توجه نباشد.

در صورت بندی ۶# تا ۸# تعریف قبیح تغییری نکرده و از این رو همان اشکالات صورت بندی های ۶ تا ۸ به حال خود باقی است. همچنین بر اساس توضیحات قبلی، روشن است که تعریف ۶# از حسن فاقد شرط کافی و تعریف ۷# از حسن فاقد شرط لازم است؛ تعریف ۸# از حسن نیز نه واجد شرط کافی است و نه شرط لازم. به نظر می رسد جدی ترین صورت بندی محتمل از تعاریف سلبی فاقد عنصر استحقاق، چنین است:

۹) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر عقلاء بما هم عقلاء فعل A_1 را ذم کنند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر عقلاء بما هم عقلاء فعل A_2 را ذم نکنند.

بر اساس این خوانش، اگر عقلاء به خاطر ترس از کسی که مرتکب فعل قبیحی شده است فعل او را ذم نکنند، خدشه ای به قبیح بودن آن فعل وارد نمی شود، یا اگر به

خاطر حسادت به کسی که مرتکب فعل خوبی شده است فعل او را ذم کنند، خدشه‌ای به حسن بودن آن فعل وارد نمی‌شود. آنچه مهم است این است که عقلاء از آن جهت که عاقل اند چه حکمی صادر می‌کنند، نه از آن جهت که از فاعل می‌ترسند، یا از آن جهت که حسادت دارند و یا دیگر جهات.

اما صورت‌بندی ۹ نیز همچون صورت‌بندی ۸ مبهم است. احتمالات مختلفی وجود دارد؛ آیا مراد از تعبیر «عقلاء بما هم عقلاء» تمام عقلاء بما هم عقلاء است؟ یا بیشتر عقلاء بما هم عقلاء؟ بیشتر عقلاء بما هم عقلاء در تمام ادوار تاریخ یا در یک دوره خاص؟ یا دست‌کم یکی از عقلاء بما هم عقلاء؟ یا اینکه اساساً مراد از تعبیر «عقلاء بما هم عقلاء» چیزی نیست جز «عقل»؟ به بیان دیگر، ممکن است کسی بخواهد احتمال دیگری نیز اضافه کند: اساساً مراد از تعبیر «عقلاء بما هم عقلاء» چیزی نیست جز «عقل». در این صورت اگر مراد از عقل، همان عقلی باشد که در عاقلان وجود دارد، این احتمال چیز جدیدی بیان نمی‌کند و همان ابهام‌ها بازطرح می‌شوند: آیا عقل تمام عاقلان مراد است؟ یا عقل بیشتر عاقلان؟ بیشتر عاقلان در تمام ادوار تاریخ یا در یک دوره خاص؟ یا دست‌کم عقل یکی از عاقلان؟ اما اگر عقل به صورت یک هویت منفصل از عاقلان لحاظ شود، در این صورت علاوه بر اینکه مستلزم یک تعهد وجودی است، براساس آن دسترسی معرفتی ما به خوب و بد اخلاقی با چالش‌هایی مواجه شده، میزان فهم ما از خوب و بد اخلاقی گره می‌خورد به میزان دسترسی معرفتی ما به ستایش‌ها و نکوهش‌های این عقل منفصل.

اگر مراد از تعبیر «عقلاء بما هم عقلاء» تمام عقلاء بما هم عقلاء باشد، این صورت‌بندی شرط لازم را به دست نمی‌دهد. روشن است که لازم نیست تمام عقلاء

از آن جهت که عاقل اند فعلی را ذم کنند تا آن فعل قبیح باشد. اگر مراد از تعبیر «عقلاء بما هم عقلاء» بیشتر عقلاء بما هم عقلاء باشد، همان اشکالاتی که در مورد ابهام صورت‌بندی ۸ طرح شد، طرح می‌شود. بدین‌رو چه‌بسا صورت‌بندی دقیق‌تر و مطلوب ۹ چنین باشد:

(۹#) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر دست‌کم یکی از عقلاء از آن جهت که عاقل است فعل A_1 را ذم کند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر هیچ عاقلی از آن جهت که عاقل است فعل A_2 را ذم نکند.

در تعریف ۷# نیز قبیح با تعلق ذم دست‌کم یکی از عقلاء تعریف شد و حسن با تعلق نگرفتن ذم هیچ‌یک از عقلاء. اما در ۹# وجه قوتی نسبت به ۷# وجود دارد که به واسطه آن به‌راحتی نمی‌توان گفت تعریف ۹# از قبیح فاقد شرط کافی است و تعریف ۹# از حسن فاقد شرط لازم. دلیل قوت ۹# این است که هر نکوهش یا عدم نکوهش عقلاء را شامل نمی‌شود، بلکه صرفاً نکوهش یا عدم نکوهشی را دربرمی‌گیرد که عقلاء از آن جهت که عاقل اند انجام داده باشند.

ما تا اینجا «تعلق مدح یا ذم» را به معنای *تعلق بالفعل* دانسته‌ایم، اما روشن است که خوانش آن به معنای *بالتقوة یا شأنیت مدح و ذم* و به تعبیر دیگر، به‌نحو شرطی خلاف واقع^۱ نیز محتمل است. این دو خوانش را می‌توان به این شکل از یکدیگر تفکیک کرد:

۱- (۹#) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر دست‌کم یکی از عقلاء از آن جهت که

1 . counterfactual condition

عاقل است **بالفعل** فعل₁ را ذم کند؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر هیچ عاقلی از آن جهت که عاقل است **بالفعل** فعل A_2 را ذم نکند.

۲-۹#) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر دست کم یکی از عقلاء اگر از فعل₁ A_1 مطلع می‌شد، از آن جهت که عاقل است فعل₁ A_1 را ذم می‌کرد؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر هیچ عاقلی اگر از فعل₁ A_2 مطلع می‌شد، از آن جهت که عاقل است فعل₁ A_2 را ذم نمی‌کرد.

ممکن است در مورد صورت‌بندی شماره ۱-۹# اشکال شود که نکوهش کردن **بالفعل** عقلاء شرط لازم قبیح بودن یک فعل نیست؛ زیرا ممکن است قبیح برخی از افعال قبیح بر تمام عقلاء مخفی باشد و در نتیجه هیچ عاقلی از آن جهت که عاقل است آن را نکوهش نکند؛ اما اگر خداوند را یکی از عقلاء بدانیم، از آن جهت که او به تمام امور عالم است، می‌توانیم بگوییم برای تمام افعال قبیح دست کم یک عاقل وجود دارد که از آن جهت که عاقل است آن را نکوهش می‌کند. بنابراین چنین اشکالی به این صورت‌بندی وارد نمی‌شود.

اشکال دیگری در مورد هر دو صورت‌بندی شماره ۱-۹# و ۲-۹# به ذهن می‌رسد. فرض کنیم سعید یکی از عقلاست و همچنین فرض کنید فعل A_2 حسن است. ممکن است او به اشتباه گمان کند فعل A_2 قبیح است و آن را **بالفعل** ذم کند، یا اگر از وقوع A_2 مطلع می‌شد آن را ذم می‌کرد. در این فرض، سعید به خاطر حسادت، طمع و یا چیزی از این قبیل A_2 را ذم نکرده، بلکه گمان کرده A_2 قبیح است و از آن جهت که عاقل است A_2 را ذم کرده است. بدین رو صورت‌بندی‌های شماره ۱-۹# و ۲-۹# شرط کافی قبیح بودن را بیان نمی‌کنند؛ به بیان دیگر، مانع اغیار نیستند و برخی

از افعال غیر قبیح را نیز شامل می‌شوند. همچنین صورت‌بندی‌های شماره ۱-۹# و ۲-۹# شرط لازم حسن بودن را بیان نمی‌کنند و به بیان دیگر، جامع افراد نیستند و برخی از افعال حسن را شامل نمی‌شوند.

ممکن است از این اشکال چنین پاسخ داده شود که قید «از آن جهت که عاقل است» این موارد را خارج می‌کند؛ ممکن نیست شخصی از آن جهت که عاقل است خطا کند و فعلی را که قبیح نیست، قبیح بیندارد.

این پاسخ مبتنی بر این فرض بحث‌انگیز است که قوه عاقله انسان‌ها معصوم از خطاست و خطا در این گونه موارد، ناشی از خطای واهمه یا غلبه امیال و احساسات بر عاقله است؛ و گر نه خود قوه عقل خطاناپذیر است.

می‌توان با صورت‌بندی شماره ۱۰ از این چالش‌رهایی یافت:

۱۰) فعل A_1 قبیح است، اگر و تنها اگر دست‌کم یکی از عقلاء اگر به درستی به فعل A_1 علم پیدا می‌کرد، از آن جهت که عاقل است فعل A_1 را ذم می‌کرد؛ و فعل A_2 حسن است، اگر و تنها اگر هیچ عاقلی اگر به درستی به فعل A_2 علم پیدا می‌کرد، از آن جهت که عاقل است فعل A_2 را ذم نمی‌کرد.

بر این اساس، نکوهشی که ناشی از شناخت اشتباه فعل صورت گرفته باشد خدشه‌ای به این صورت‌بندی وارد نمی‌کند.

هرچند صورت‌بندی شماره ۱۰ از عبارت علامه حلی و موافقان وی فاصله زیادی دارد، اما در میان تعاریف سلبی فاقد عنصر استحقاق، این صورت‌بندی از دیگر تعاریف کم‌اشکال‌تر است. با این حال، چنان‌که در ابتدای این بخش گذشت، تمام

۱. براساس تلقی رایج در معرفت‌شناسی معاصر، علم متضمن صدق است. ذکر قید «به درستی» برای تأکید است.

تعاریف سلبی از جمله صورت‌بندی شماره ۱۰ از عبارت علامه حلی با اشکال اول، دوم و چهارم از اشکالات مشترک تعاریف سلبی روبه‌رو هستند.

نتیجه‌گیری

پس از تبیین و صورت‌بندی تعاریف رایج سلبی متکلمان معتزله و امامیه از حسن و قبیح و معرفي قائلان آن، این تعاریف مورد ارزیابی قرار گرفت. چنانکه گذشت، تعاریف سلبی شرط کافی حسن بودن را به دست نمی‌دهند؛ افعال بسیاری وجود دارد که فاعل با انجام آنها شایسته نکوهش نمی‌شود و بنابر این تعاریف، حسن شمرده می‌شوند، در حالی که ما شهوداً آنها را حسن نمی‌دانیم. از سوی دیگر، لازمه این تعاریف این است که حسن و قبیح مانعة‌الخلو باشند، در حالی که به نظر می‌رسد افعالی آگاهانه و اختیاری وجود دارد که اساساً فاقد ارزش اخلاقی هستند و اخلاقاً نه حسن هستند و نه قبیح. در سومین نقد بیان شد که در بسیاری از این تعاریف میان حسن و قبح فعلی و حسن و قبح فاعلی خلط شده است. این تعاریف فعل حسن و قبیح را به استحقاق ذم فاعل و عدم آن تعریف می‌کنند، در حالی که ممکن است انجام فعل A_1 توسط سعید در مذمت سعید، یا در استحقاق مذمت سعید مؤثر باشد، اما خود فعل A_1 قبیح نباشد. در چهارمین نقد گذشت که ستایش و نکوهش یک فعل لزوماً اخلاقی نیست و ممکن است برای مثال، زیبایی‌شناختی و یا مصلحت‌جویانه باشد؛ بنابراین تعریف حسن و قبح اخلاقی، صرفاً براساس ستایش و نکوهش ناتمام است.

در بخش آخر، با تمرکز بر تعاریف سلبی فاقد عنصر استحقاق، ابهامات این دسته از تعاریف مورد توجه قرار گرفت، و در ادامه، برای رفع این ابهامات،

صورت‌بندی‌های مختلفی ارائه شده، هر یک مستقلاً مورد ارزیابی قرار گرفت و اشکالات خاص آن بررسی شد. با توجه به اینکه نقد اول، دوم و چهارم تمام تعاریف سلبی را دربرمی‌گیرد، در مجموع، به تمام تعاریف رایج سلبی متکلمان معتزلیه و امامیه که از زمان قاضی عبدالجبار تا شیخ محمدحسن مظفر طرح شده‌اند دست‌کم سه اشکال گرفته شد.



منابع

۱. مقدس اردبیلی، ملا احمد (۱۴۱۹ق)، الحاشية على الهيات الشرح الجديد للتجريد، تحقيق: احمد عابدي، دفتر تبليغات اسلامي، قم.
۲. شيخ انصاري، مرتضى (۱۴۲۸ق)، فرائد الأصول، مجمع الفكر الاسلامي، قم.
۳. بحراني، ابن ميثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام في علم الكلام، تصحيح: سيد احمد حسيني، كتابخانه آية الله العظمى مرعشي نجفي، قم.
۴. بصري، ابوالحسين محمد بن علي (۱۴۰۳ق)، المعتمد في أصول الفقه، دارالكتب العلمية، بيروت.
۵. شيخ بهائي، محمد بن حسين (۱۳۷۷)، «الاعتقادات»، در: پنج رساله اعتقادي، به كوشش محمدرضا انصاري قمي، منتشر شده در: ميراث اسلامي ايران، دفتر هفتم، به كوشش رسول جعفريان، كتابخانه بزرگ آية الله العظمى مرعشي نجفي، قم.
۶. حلبي، ابوالصلاح (۱۳۷۵)، تقريب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان، ناشر: محقق، بي جا.
۷. حمصي، سيدالدين (۱۴۱۲ق)، المنقذ من التقليد، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
۸. محقق حلي، جعفر بن الحسن (۱۴۱۴ق)، المسلك في اصول الدين، تحقيق: رضا استادى، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد.
۹. امام خميني، روح الله (۱۴۲۳ق)، تهذيب الأصول، تقرير: جعفر سبحاني، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني ره، تهران.
۱۰. علامه حلي، حسن بن يوسف (۱۴۰۷ق)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده آملی، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
۱۱. علامه حلي، حسن بن يوسف (۱۴۲۶ق)، تسليک النفس إلى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمه رمضانى، مؤسسة الامام الصادق، قم.
۱۲. آخوند خراساني، محمد كاظم (۱۴۳۰ق)، كفاية الأصول، تحقيق: على زارعي سبزواري، مؤسسة النشر الاسلامي، قم.
۱۳. طالقاني، سيدعلي و رفيعي، حسين (۱۳۹۸)، «ارزيابي انتقادي استدلال انتفاء بر حسن و قبح عقلي»، پژوهشنامه فلسفه دين، شماره ۳۳، صفحه ۸۷ تا ۱۱۰.

۱۴. طالقانی، سیدعلی و رفیعی، حسین (۱۳۹۹)، «بررسی دیدگاه‌های رایج متکلمان معتزله و امامیه درباره تعریف حُسن و قبح اخلاقی و نقش خواجه نصیرالدین طوسی»، **اخلاق و حیانی**، شماره ۱۸، صفحه ۸۳ تا ۱۰۹.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۱۶. شیخ طوسی، ابوجعفر (۱۴۰۶ق)، **الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد**، دارالاضواء، بیروت.
۱۷. شیخ طوسی، ابوجعفر (۱۳۹۴)، **تمهید الاصول فی علم الکلام**، تصحیح: مرکز تخصصی علم کلام، راند، قم.
۱۸. شیخ طوسی، ابوجعفر (بی‌تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق: احمد قیصر عاملی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۹. خواجه طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، **قواعد العقائد**، در تلخیص المحصل، دارالاضواء، بیروت.
۲۰. علوی عاملی، میرسیدمحمد (۱۳۸۱)، **علاقة التجريد**، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
۲۱. فاضل مقداد، جمال‌الدین (۱۴۰۵ق)، **ارشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين**، تصحیح: سیدمه‌دی رجائی، کتابخانه آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، قم.
۲۲. قاضی سعید قمی، محمدبن محمد مفید (۱۴۱۵ق)، **شرح توحید الصدوق**، تصحیح: نجفقلی حبیبی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۳. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (۱۹۷۱م)، **المختصر فی اصول الدین**، در رسائل العدل و التوحید، تحقیق: محمد عماره، دارالهلل، بیروت.
۲۴. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن (بی‌تا)، **المعنی فی ابواب العدل و التوحید**، ج ۶ (التعدیل و التجویر)، تحقیق: محمود محمد قاسم، الدار المصرية، قاهره.
۲۵. (فیاض) لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، **گوهر مراد**، با مقدمه زین‌العابدین قربانی لاهیجی، نشر سایه، تهران.
۲۶. علامه مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، **حق‌الیقین**، کتابفروشی اسلامیة، تهران.

۲۷. ابن مخدوم، ابوالفتح الحسینی (۱۳۶۵)، مفتاح الباب، در «الباب الحادی عشر للعلامة الحلی مع شرحیه النافع یوم الحشر و مفتاح الباب»، تحقیق: مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران، تهران.
۲۸. ابن ملاحمی، محمود بن محمد خوارزمی (۲۰۱۰م)، الفائق فی أصول الدین، تحقیق: فیصل بدیر عون، دارالکتب و الوثائق القومية، قاهره.
۲۹. سیدمرتضی، علی بن حسین (۱۳۸۱)، الملخص فی أصول الدین، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۳۰. مظفر، محمدحسن (۱۴۲۲ق)، دلائل الصدق لنهج الحق، مؤسسه آل البيت، قم.
۳۱. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶)، فوائد الأصول، تقریر: محمدعلی کاظمی خراسانی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۳۲. نیشابوری، ابوجعفر قطب الدین (۱۴۱۴ق)، الحدود، تحقیق: محمود یزدی، مؤسسه الامام الصادق، قم.

