

زیان نوعی بشر می شناسد. و همین گونه است حکم عقل به حسن و قبح افعال دیگری نظیر راستگویی، امانتداری، وفای به عهد و پیمان، سپاسگزاری از ولی نعمت و دروغگویی، خیانت، پیمان شکنی، ناسپاسی و....

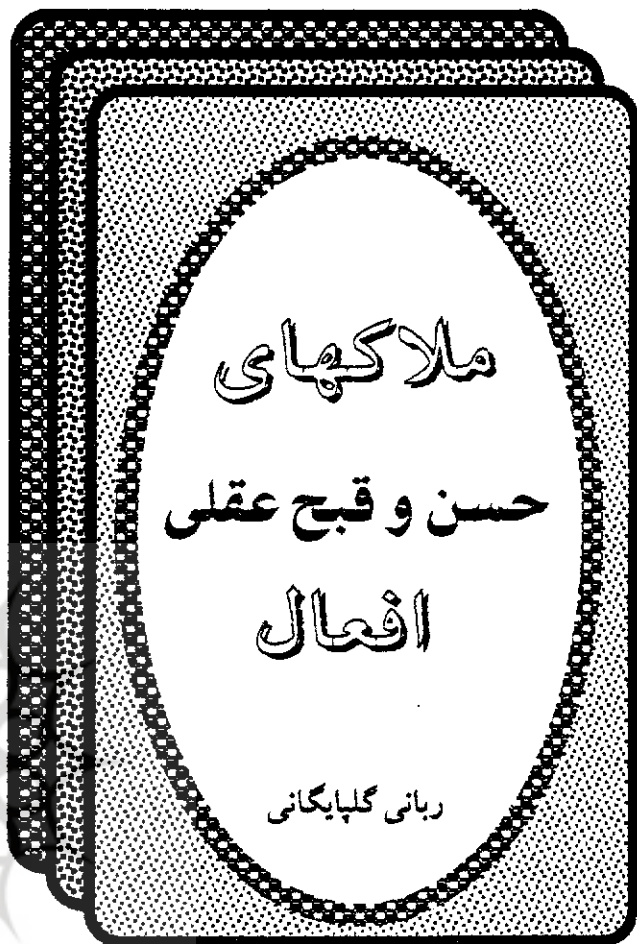
این نظریه به صورت مجمل در عبارات شیخ الرئیس، و پس از او به صورت روشن در عبارات محقق طوسی مطرح گردیده است. شیخ قضاای حسن و قبح عقلی را تحت عنوان «آراء محموده» و «تأدیبات صلاحیه» ذکر نموده است.

مقصود از «تأدیبات صلاحیه» آراء و احکام عقل عملی است که بر پایه مصالح نوعی استوار است، چنان که محقق طوسی در شرح کلام شیخ گفته است: «و منها ای المشهورات کونه مشتملا علی مصلحة شاملة للعموم، کقولنا: العدل حسن» و قطب الدین رازی نیز تأدیبات صلاحیه را به آنچه تأمین کننده مصلحت عمومی است تفسیر نموده است (۲) از دیگر طرفداران این نظریه، مؤلف گرانقدر «نهایة الدرایة» می باشد، نامبرده نخست مقتضی بودن افعال پسندیده و ناپسند را نسبت به ستایش و نکوهش فاعل آنها دو گونه دانسته است:

۱- اقتضاء سبب نسبت به سبب، زیرا هر گاه از جانب فردی رفتار ناشایسته ای نسبت به انسان صادر گردد، مایه نفرت و انزجار او گردیده و روح انتقامجویی را در وی تحریک می نماید و کمترین عکس العمل او این است که فاعل را نکوهش نماید.

۲- اقتضاء غایت به ذی الغایة، زیرا انسان خواهان مصلحت عمومی بوده و کارهایی که تأمین کننده مصلحت عمومی است مدوح، و فاعل آنها را ستایش می نماید، و به همین انگیزه کاری را که در نظم اجتماعی خلل ایجاد کرده و مفسده آمیز می باشد مذموم، و فاعل آنها را نکوهش می نماید.

آنگاه گفته است: قسم اول در مسأله حسن و قبح عقلی افعال مورد بحث نمی باشد، زیرا حسن و قبح به معنای مزبور نه تنها شایسته مقام شارع نیست، بلکه با مقام عقلا نیز



همان گونه که ادراکات عقل نظری دارای ملاکهای واقعی و نفس الامری است، عقل عملی نیز در ادراکات و احکام خود از ملاکهای واقعی و حقیقی پیروی می کند، اکنون لازم است ملاکهای ادراکات و داوریهای عقل عملی را در تحسین و تقبیح افعال مورد ارزیابی قرار دهیم، در این باره از جانب صاحب نظران و محققان اسلامی دیدگاههای مختلفی ارائه گردیده است، که به تحلیل آنها می پردازیم (۱):

### ۱- مصالح و مفاسد نوعی

نظریه مشهور میان محققان اسلامی این است که ملاک حکم عقل به حسن و قبح افعال، مصالح و مفاسد نوعی آنها است، بدان جهت عقل بر حسن «عدل» حکم می نماید که آن را تأمین کننده مصلحت نوعی بشر می داند، و بدان جهت بر قبح «ظلم» داور می کند که آن را منشأ تباهی اجتماع و

کارها را ممدوح و برخی دیگر را مذموم می داند؟ پاسخ این است که: چون کارهای نخست تأمین کنندهٔ مصلحت و سعادت عمومی، و کارهای دوم مایهٔ خسران و تباهی عمومی می باشند.

و اگر گفته شود: چرا مصلحت و مفسده عمومی ملاک عقلی حسن و قبح بشمار می رود؟ پاسخ این است که رعایت مصالح نوعی محبوب، و برهم زدن آن مبنی بر همهٔ عقلا می باشد.

اکنون لازم است این نظریه را از هر دو نظر مورد تحقیق قرار دهیم:

در رابطه با جنبهٔ نخست یاد آور می شویم که مصالح و مفاسد نوعی را از دیدگاه فلسفه اخلاق می توان به عنوان معیار بایدها و نبایدهای اخلاقی کلی و ثابت بشمار آورد، ولی آیا می توان آن را به عنوان معیار و ملاک حسن و قبح عقلی افعال نیز تلقی کرد؟ ممکن است از این نظر اشکالاتی مطرح شود:

۱- انگیزهٔ اصلی متکلمان از طرح مسألهٔ حسن و قبح عقلی شناخت افعال خداوند می باشد، و منحصر دانستن حسن افعال الهی در مطابقت آن با مصالح نوعی بشر صحیح نخواهد بود. زیرا افعال (تکوینی و تشریحی) خداوند همان گونه که مصالح نوعی را بر آورده می سازند، تأمین کنندهٔ مصالح فردی نیز می باشد؛ و این اصل را متکلمان تحت عنوان قاعدهٔ «لطف و اصلح» بیان نموده اند.

۲- حسن و قبح افعال به معنای مزبور، حسن و قبح عقلانی است نه عقلی، آنچه مورد نظر متکلمان است حسن و قبح عقلی است، نه عقلانی.

۳- ملاک مزبور با ذاتی بودن حسن و قبح منافات دارد، زیرا مقصود از ذاتی بودن آن دو، این است که عقل با توجه به عنوان فعل و بدون توجه به هیچ عامل خارجی به حسن و قبح آن رأی می دهد. (۵).

لیکن اشکالات مزبور را می توان پاسخ داد:

اما پاسخ اشکال اول این است که اگرچه ملاک حسن

به لحاظ خرد ورزی آنان تناسبی ندارد، آنگاه ملاک حکم عقلا به حسن و قبح افعال به معنای دوم را چنین بیان نموده است: (ان حفظ النظام و بقاء النوع المشترك بین الجميع محبوب للجميع، و خلافه مکروه للجميع، و هو يدعو العقلاء الی الحكم بمدح فاعل ما فيه المصلحة العامة و ذم فاعل ما فيه المفسدة العامة) (۳).

علامه طباطبائی - ره - نیز در برخی از تحقیقات خود حسن و قبح افعال را بر پایهٔ همین ملاک تفسیر نموده و گفته است: «فالعدل حسن، و الإحسان الی مستحقه حسن، و التعليم و التریبة و النصیح و ما اشبه ذلك فی موارد حسنات، و الظلم و العداوان و ما اشبه ذلك سیئات قبیحة، لملائمة القبیل الاول لسعادة الانسان او لمتنعه التام فی ظرف اجتماعه، و عدم ملائمة القبیل الثانی لذلك» (۴).

### بررسی و تحقیق

اکنون که با نمونه هائی از آراء محققان اسلامی در زمینهٔ ملاک نخست آشنا شدیم به بررسی و تحقیق پیرامون آن می پردازیم، و یاد آور می شویم که در این باره دو مطلب را باید از یکدیگر جدا نمود:

۱- ملاک تحسین و تقبیح عقلی افعال، مصالح و مفاسد نوعی آنها است.

۲- چرا عقل مصلحت عمومی را امری زیبا و شایسته می داند.

و به عبارت دیگر، در این جا دو پرسش مطرح است، یکی اینکه ملاک حسن و قبح عقلی افعال چیست؟ و دیگر اینکه ملاک حسن عقلی کارهایی که تأمین کنندهٔ مصلحت عمومی است چیست؟ در کلام محقق اصفهانی به مطلب دوم نیز توجه شده است و آن اینکه حفظ نظام و بقاء نوع، محبوب همهٔ عقلا است، و به خاطر این محبوبیت همگانی، عقلا کارهایی را که تأمین کنندهٔ مصالح نوعی است ستایش می نمایند.

و به عبارت دیگر، اگر گفته شود: چرا عقل برخی از

نیازهای مختلف است و دست یابی وی به کمال مطلوب او در گرو این است که امکانات و نیروی خود را به طور عادلانه بکار گیرد و نیز نیازهای طبیعی و آفرینشی خود را به روشی عادلانه تأمین نماید. و اینجاست که مصلحت و مفاسد در مورد او مصداق پیدا می کند، زیرا هر کاری که از او سرزند و هماهنگ با اصل اعتدال باشد مصلحت، و کار مخالف آن مفاسد نامیده می شود.

بدیهی است مصلحت و مفاسد به معنای یادشده در مورد خداوند محال است، و اما به معنای دیگر یعنی مشتمل بودن افعال الهی بر مصالح بندگان ملاک حسن افعال خداوند به گونه ای که در مسأله حسن و قبح عقلی منظور است نمی باشد، بلکه به غایی بودن افعال خداوند باز می گردد که یکی از مصادیق قاعده حسن و قبح عقلی است و نه خود آن.

تا اینجا روشن گردید که از دیدگاه کلامی می توان مصالح و مفاسد نوعی را ملاک حسن و قبح افعال دانست، اکنون وقت آن است که جنبه دوم این نظریه را مورد بررسی قرار دهیم. از این جنبه نیز اشکالی مطرح شده است و آن این که: شکی نیست که انسان دارای غریزه حب ذات است و از این نظر پیوسته خواهان منافع فردی خود بوده، و هرگاه مصالح نوعی با منافع فردی او اصطکاک پیدا کند، منافع فردی را بر مصالح نوعی ترجیح می دهد. مگر این که تحت شرایط ویژه ای از راه ناچاری، منافع فردی را قربانی مصالح نوعی نماید. بنابراین نمی توان پذیرفت که انسان ذاتاً و فطرتاً خواهان مصلحت و سعادت نوعی است (۶).

پاسخ این اشکال این است که پسندیده و محبوب بودن کارهایی که تأمین کننده مصلحت نوعی است، الزاماً به معنای این نیست که نوعدوستی از تمایلات فطری انسان می باشد، تا اشکال مزبور مطرح گردد، بلکه آن را به گونه ای دیگر نیز می توان تفسیر کرد و آن اینکه چون بشر به تنهایی قادر به برآوردن همه نیازهای زندگی خود نمی باشد، ناچار به زندگی اجتماعی تن می دهد و چون در زندگی اجتماعی نمی تواند به همه تمایلات فردی خود نائل گردد، و باید خواسته های

افعال الهی منحصر در مشتمل بودن آنها بر مصالح نوعی نیست، و از طرفی، انگیزه اصلی متکلمان از طرح مسأله حسن و قبح عقلی شناخت افعال الهی بوده است، ولی باید توجه داشت که مصالح نوعی، در برگزیده مصالح افراد نیز می باشد، هر چند ممکن است با پاره ای از منافع مادی افراد منافات داشته باشد، زیرا مصلحت و منفعت، دو مقوله جدا از یکدیگر بوده، و ملازم و مساوق با یکدیگر نیستند.

بنابر این همه افعال الهی - اعم از تکوینی و تشریحی - در عین این که تأمین کننده مصلحت نوعی است، مصلحت فردی را نیز برآورده می سازد.

و پاسخ اشکال دوم این است که حسن و قبح عقلانی و عقلی در واقع دارای ماهیت یکسان می باشند، زیرا مجموع عقلاً چیزی غیر از آحاد آنها نیست، و حکم هر یک از عقلاً به حسن و قبح افعال نتیجه عقل و خرد او است و عقل و خرد نیز حکم بدون ملاک ندارد و این ملاک همان مصالح و مفاسد نوعی می باشد.

و پاسخ اشکال سوم این است که چنان که در آینده بیان خواهد شد، مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح این نیست که حکم عقل معلل به هیچ ملاکی نباشد، زیرا هرگز حکم عقل فاقد ملاک نخواهد بود، بلکه مقصود این است که عناوین افعال دوگونه اند: برخی از آنها از عناوین مُحسِّن و مُقَبِّح بشمار می روند، و معنون بودن فعل به آنها در توصیف آن به حسن و قبح کافی است، ولی برخی دیگر از عناوین مُحسِّن و مقَبِّح نبوده، و توصیف آن به حسن و قبح، مشروط به انطباق عناوین گروه نخست بر آن می باشد، هر چند حکم عقل در هر دو مورد تابع ملاک یعنی اصل مصالح و مفاسد نوعی (یا غیر آن) می باشد. ولی با این وصف نمی توان ملاک حسن افعال الهی را مشتمل بودن آن بر مصالح بندگان دانست. زیرا حسن یا قبح افعال را باید با ویژگی ها و صفات فاعل آنها مقایسه نمود. و اگر مصلحت و مفاسد در مورد افعال بشر می تواند ملاک حسن و قبح به شمار آید بدین خاطر است که انسان دارای امکانات و نیروی محدود و تمایلات و

مخصوص به هر يك را نیز می داند، و از طرفی متضرح نمودن این الهام بر آفرینش نفس، بیانگر این واقعیت است که این الهام، الهامی است تکوینی که در سرشت هستی او به ودیعت نهاده شده است، و ضمیر «ها» در کلمه «فجورها» و «تقواها» حقیقت دیگری را بیان می نماید و آن این که نوع الهام و هدایت از ویژگی های انسان (و جن که از آیات قرآن استفاده می شود که او نیز مانند انسان مکلف به دستورات الهی است) می باشد که از موهبت عقل و خرد برخوردار است (۷).

از طرفداران این نظریه متفکر شهید مطهری می باشد، چنان که گفته است: «انسان دارای دو «من» است؛ من سفلی و من علوی، یعنی هر فرد يك موجود دو درجه ای است، در يك درجه حیوان است مانند همه حیوانات دیگر و در يك درجه دارای يك واقعیت علوی است... انسان، این «من» علوی را کاملاً در خودش احساس می کند و بلکه اصیل تر هم احساس می کند، زیرا انسان وقتی مغلوب شهوت قرار می گیرد حائش حالت يك انسان شکست خورده است، در وقتی که بر میل و شهوت غالب می شود، در خودش احساس فتح و پیروزی می کند، به حسب ظاهر باید در هر دو حالت هم احساس شکست بکند و هم احساس پیروزی، چون هر دوی آنها در مملکت وجودش واقع شده است، ولی عملاً چنین نیست و او در موقع غلبه عقل، احساس پیروزی می کند و هنگام غلبه شهوت احساس شکست، این برای این است که «من واقعی» همان من عقلانی و آزادی است.

بر این اساس توجیه اصول اخلاقی چنین می شود که: انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قراردادی، کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان است، کاری است علوی و ارزشمند، و کاری که با جنبه علوی روح ما سر و کار ندارد می شود يك کار عادی و مبتذل، و در نتیجه، راستی، درستی، احسان، رحمت و خیر رساندن و امثال این گونه، يك سلسله معانی مسانخ و مناسب با (من علوی) انسان است.

بنابر این انسان به حکم اینکه دارای يك شرافت و

دیگران را نیز محترم بشمارد، در نتیجه يك رشته افعالی را به طور نسبی که منافع و خواسته های همگان را در بر دارد، پسندیده و ممدوح می دانند.

علاوه بر این، اشکال مزبور در صورتی وارد است که تمایلات و غرائز را تنها از جنبه طبع دانی و حیوانی مورد مطالعه قرار دهیم، با آنکه انسان دارای طبع عالی و ملکوتی نیز می باشد، و در نتیجه ممکن است نوع دوستی او نشأت یافته از این بعد وجودی و درونی او باشد چنان که هم اکنون به توضیح آن خواهیم پرداخت.

## ۲- سرشت الهی و بعد ملکوتی وجود انسان

این نظریه مبتنی بر يك اصل انسان شناسی است که مورد قبول حکمای الهی و تعالیم قرآنی می باشد و آن اینکه هستی آدمی واقعیتی دو بعدی و دو جنبه ای است: ۱- بعد ملکی و مادی ۲- بعد ملکوتی و روحانی، و در نتیجه تمایلات و دریافتهای فطری او نیز دو گونه اند:

۱- تمایلات دنیوی و دانی ۲- تمایلات اخروی و عالی، این مطلب از دیر باز مورد توجه حکمای الهی قرار داشته و در مباحث مربوط به حکمت عملی به صورتهای مختلف، آن را یاد آور شده اند.

قرآن کریم نیز تصریح نموده است که انسان علاوه بر بعد مادی و آفرینش ملکی، بعدی الهی و آفرینشی برتر دارد، این واقعیت را با تعبیرهای مختلف بیان نموده است، گاهی آن را «نفسه ای الهی»، «نفسه فیه من روحی» و گاهی آن را «آفرینش دیگر»، «ثم انشأناه خلقاً آخر» و گاهی «فطرت الهی»، «فطرة الله التي فطر الناس عليها» تعبیر کرده است، و از جمله آیاتی که به روشنی بر این مطلب دلالت دارد آیات (۸- ۷) سوره شمس است چنان که می فرماید: «ونفس و ما سواها» فآلهمها فجورها و تقواها» همان گونه که ملاحظه می نمائید آیه کریمه تصریح دارد بر اینکه انسان به الهام الهی بر عنوان فجور و تقوی آگاه می باشد، یعنی علاوه بر اینکه عناوین مشترك میان کارهای نیک و بد را می داند عناوین

آورد. یعنی عقل، همه افعالی را که در راستای کمال نفسانی بشر قرار دارند نیکو، و همه کارهائی را که در نقطه مقابل آن قرار دارند، ناپسند می داند.

### بحث و تحقیق نهایی

تا این جا با ملاکات سه گانه حسن و قبح عقلی افعال آشنا شدیم و دانستیم که دو ملاک نخست رانمی توان معیار حسن و قبح کلامی دانست. اینک با بررسی نقاط امتیاز آنها ثابت خواهیم کرد که یگانه ملاک حسن و قبح کلامی همان «کمال و نقص وجودی» است:

۱- ملاک دوم، یعنی هم آهنگی با بُعد علوی و جنبه الهی نفس انسان، با ملاک نخست منافات ندارد، بلکه مکمل و متمم آن بشمار می رود، زیرا در رابطه با ملاک نخست دو سؤال مطرح است، یکی اینکه ملاک حسن و قبح عقلی افعال چیست؟ و پاسخ آن با توجه به نظریه اول این است که، ملاک آن مطابقت و مخالفت با مصالح نوعی است، سؤال دیگر این است که چرا رعایت مصالح نوعی مورد قبول همه عقلا می باشد؟ پاسخ این است که: چون محبوب همگان است؟ و اگر سؤال شود که راز محبوبیت آن چیست؟ پاسخ آن را می توان از ملاک دوم بدست آورد و آن اینکه نوع دوستی و رعایت سعادت دیگران، از تمایلات برین و جلوه های بُعد علوی وجود انسان است.

ولی در عین حال ملاک دوم نسبت به ملاک نخست از دو امتیاز برخوردار است:

الف: پشتوانه ملاک اول است، چنان که بیان گردید.

ب: از گسترش و شمول بیشتری برخوردار است، زیرا بر پایه ملاک نخست تنها می توان حسن و قبح افعالی که با مصالح و مفاسد نوعی بشر در ارتباط است را تفسیر نمود، و به عبارت دیگر تنها از عهده تفسیر حسن و قبح اخلاقی اجتماعی بر می آید، ولی ملاک دوم اخلاق فردی را نیز تفسیر می کنند، و تمام فضایل اخلاقی چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی مانند صبر و استقامت و نظایر آن را می توان بر پایه

کرامت ذاتی است که همه، جنبه ملکوتی و نفعه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می کند، بعد در میان کارها و ملکات، احساس می کند که این کار یا این ملکه پایا و شرافت متناسب هست یا نیست. وقتی احساس تناسب و هماهنگی می کند، آن را خیر و فضیلت می شمارد، و وقتی آن را بر خلاف آن کرامت می یابد، آن را ردیلت می داند (۸).

استاد سبحانی نیز از طرفداران این نظریه بوده و یاد آور شده اند «می توان ملاک حسن و قبح را، سازگاری و ناسازگاری با طبع ملکوتی و روحانی انسان معرفی کرد، یعنی فعل سازگار با این طبع، زیبا، و ناسازگار با آن، قبیح و نازیبا خواهد بود، این طبیعت علوی و بعد روحانی، قسمت بالائی از واقعیت انسان را تشکیل میدهد و تمام انسانها با همه اختلافات و تضادی که در قلمرو تمایلات حیوانی (طبیعت سفلی) دارند، در قلمرو تمایلات روحانی (طبیعت علوی) کاملاً مشترکند، لذا همه افراد بشر عدل و داد، امانت داری و وفاء به پیمان و سپاسگزاری از ولی نعمت را ستوده، و در مقابل آن ستم و جور، خیانت، و پیمان شکنی را نکوهش می کنند» (۹).

این نظریه در باب فلسفه اخلاق و حسن و قبح اخلاقی که ناظر به افعال بشری است کاملاً استوار و نافذ می باشد، و بر نظریه پیشین مزایایی دارد که بعداً یاد آور خواهیم شد، ولی نمی توان آن را ملاک حسن و قبح کلامی که ناظر به افعال الهی است دانست، زیرا بُعد علوی در مقابل بُعد سفلی، و من ملکوتی در برابر من ملکی در مورد خداوند نامعقول است، آری بُعد علوی به طور مطلق (نه نسبت به بُعد سفلی) در خداوند متصور است. لیکن بازگشت آن به ملاک دیگری است که هم اکنون بیان خواهیم کرد.

### ۲- کمال و نقص نفسانی

همان گونه که در بحث گذشته یاد آور شدیم یکی از کاربردهای حسن و قبح عقلی، کمال و نقص نفسانی است، و می توان آن را نیز از ملاکات حسن و قبح عقلی افعال بشمار



این ملاک تفسیر نمود.

۲- ملاک دوم را می توان به ملاک سوّم ارجاع داده گفت: نفس انسان در پرتو الهام تکوینی الهی، پاره ای از صفات و افعال را با بُعد ملکوتی وجود خود که تأمین کننده کمال وجودی او است هم آهنگ، و پاره ای دیگر را تا هم آهنگ و مایه انحطاط و نقصان وجودی خود می یابد، و چون کمال، مطلوب بالذات است، به مقتضای فطرت و ذات، طالب کمال بوده و در نتیجه صفات و افعالی که تأمین کننده کمال او می باشند، مطلوب و محبوب او خواهند بود. و از آنجا که فطریاً و ذاتاً از نقصان و خسران گریزان است، صفات و افعالی را که مایه انحطاط و نقصان وجودی او می باشد نامطلوب و ناپسند می داند، و بر این اساس فاعل و واجد کمال را ستایش، و فاعل و واجد نقصان را نکوهش می نماید.

نتیجه مهمی که از این بحث به دست می آید این است که ملاک سوّم از ملاک دوم نافذتر و شامل تر خواهد بود. زیرا ملاک دوم تنها کاربرد اخلاقی دارد و در فلسفه اخلاقی می توان از آن بهره گرفت، ولی ملاک سوّم کاربرد کلامی نیز دارد و می توان آن را معیار حسن و نیکویی افعال الهی بشمار آورد. و بر این اساس دلیل بر حسن افعال خداوند این است که او متصف به صفات کمال است، و دلیل بر منزّه بودن خداوند از افعال ناپسند این است که با کمال وجودی او ناسازگار می باشند.

و به عبارت دیگر در مقام اثبات حسن افعال الهی و منزّه بودن او از افعال ناروا نمی توان به اصل سازگاری یا ناسازگاری با بُعد علوی وجود انسان استناد نمود، زیرا این ملاک اختصاص به انسان داشته، و در مورد خداوند جاری نیست، بلکه باید به اصل «کمال و نقص» وجودی تمسک نمود که اختصاص به انسان ندارد، و بر این اساس دلیل بر نیکویی افعال الهی، اتصاف او به صفات کمال وجودی است، و دلیل بر منزّه بودن او از افعال ناروا این است که با کمال وجودی او منافات دارند. چنان که محقق طوسی گفته

است: «و استغناؤه و علمه يدلان علی انتفاء القبح عن افعاله تعالی» (۱۰) و محقق لاهیجی آنجا که مقصود متکلمان از «وجوب علی الله» را توضیح داده گفته است: «محققین گفته اند: حکم عقل به وجوب اتصاف خدای تعالی به صفات کمال، و وجوب منزّه بودن او از صفات نقص راجع است به اینکه عقل، هر صفتی را که در خود، کمال خود داند هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد به آن کمال به طریق اتم از آنچه در خود یابد، و هر صفتی را که نقص خود بیند جزم کند که صانعش بالضرورة منزّه است از آن، و چون این قاعده در صفات محقق شد در افعال نیز همین قاعده و قانون معتبر باید داشت» (۱۱).

بنابر این معیار جامع برای شناخت حسن و قبح افعال همان کمال و نقص وجودی در موجود عاقل و مرید و قادر است. و انسان در پرتو هدایت عقل و تیز الهام تکوینی الهی می تواند حسن و قبح برخی از افعال را بر پایه ملاک مزبور به دست آورد، و بر حسن و قبح برخی دیگر، از طریق هدایت تشریحی واقف گردد.

### تذکار:

همان گونه که در بحث گذشته بیان گردید، مخالفان حسن و قبح عقلی در معنای مورد بحث میان متکلمان، گفته اند: حسن و قبح عقلی به معنای مطابقت و مخالفت با مصالح و مفاسد نوعی، و کمال و نقص نفسانی را پذیرا می باشند، از مطالب یاد شده روشن گردید که تفکیک میان این دو مصداق با مصداق مورد بحث امکان پذیر نیست، زیرا حکم عقل و عقلا به حسن و قبح افعال و استحقاق ستایش و نکوهش فاعل آنها، بدون ملاک نیست، و ملاک آن یا مصالح و مفاسد نوعی است یا کمال و نقص نفسانی، که در واقع جنبه ای از هم آهنگی با بُعد علوی و الهی وجود انسان می باشد، بنابر این پذیرش ملاک حکم عقل، و انکار حکم عقلی، از قبیل جمع میان دو امر متناقض است. محقق لاهیجی به گونه ای این مطالب را یاد آور شده و پس از نقل

عقل عملی است که مدبر مصالح نوع و افراد می باشد و به همین جهت گاهی با توجه به دو مصلحت، به حسن و قبح فعلی واحد می کند. نقد المحصل، ص ۴۵۳.

(۳) نهاية الدراية، ج ۲، ص ۱۲۵.

(۴) الميزان، ج ۵، ص ۱۰.

(۵) الإلهيات، ج ۱، ص ۲۳۶ - ۲۳۴، حسن و قبح عقلی،

ص ۳۴.

(۶) این اشکال به گونه ای در نقدی بر مارکسیسم آمده است، به

ص ۲۰۵ مراجعه شود.

(۷) الميزان، ج ۲۰، ص ۲۹۸: «و تملیق الالهام على عنوانی

فجور النفس و تقواها للدلالة على ان المراد تعريفه تعالى للإنسان صفة

فعله من تقوى او فجور و بقاء تعريفه متن الفعل بعنوانه الاولى المشترك بين

التقوى و الفجور... و تفريح الالهام على التسوية في قوله: ﴿و ما سواها

فألهمها﴾ للإشارة الى ان الهام الفجور و التقوى و هو العقل العملي من

تكميل تسوية النفس فهو من نعمت خلقتها... و إضافة الفجور و التقوى

إلى ضمير النفس للإشارة إلى أن المراد بالفجور و التقوى الملهين

الفجور و التقوى المختصين بهذه النفس المذكورة و هي النفس الإنسانية

و نفوس الجن على ما يظهر من الكتاب العزيز من كونهم مكلنين بالإيمان

و العمل الصالح».

(۸) نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۰۸ - ۲۰۷.

(۹) حسن و قبح عقلی، ص ۳۳، و نیز به الإلهيات، ج ۱،

ص ۲۳۹ رجوع شود.

(۱۰) كشف المراد، ط مصطفى، ص ۲۳۷.

(۱۱) گوهر مراد، ص ۲۴۸.

(۱۲) سرمایه ایمان، ص ۶۰. نامبرده در گوهر مراد ص ۲۴۶

در این باره گفته است: موافقت غرض در عدل مثلاً جهت حسن است نه

معنی حسن، بلکه معنی حسن در آن استحقاق مدح و جزا است، و

استحقاق ثواب اخروی نیز یکی از افراد همین معنا است، چه استحقاق

جزا اعم است از این که از جانب خالق باشد یا از جانب خلق.

(۱۳) شرح الأسماء الحسنى، ص ۱۰۷.

کلام اشاعره در رابطه با معانی (کاربردهای) سه گانه حسن و قبح، و اینکه دو قسم آن (صفت کمال و نقص، مصلحت و مفسده) مورد نزاع نیست، و آنچه مورد نزاع است قسم سوم (استحقاق مدح و ثواب و ذم عقاب) می باشد و عقلی بودن آن مسلم نمی باشد گفته است:

«جوابش آن است که صفت کمال و نقص، و همچنین موافقت غرض و مخالفت، هرگاه از صفات افعال اختیاری باشند، راجع شوند به مذمومیت و ممدوحیت، و مدح و ذم هرگاه اعم باشد از این که ناشی از جانب خدای تعالی باشد، یا از جانب عقلا، و از جمله مدح و ذم الهی است ثواب و عقاب اخروی، پس استحقاق ثواب و عقاب نیز راجع شود به استحقاق مدح و ذم...» (۱۲).

حکیم سبزواری نیز به گونه ای روشن تر این مطلب را یاد آور شده و پس از ذکر کلامی که از لاهیجی نقل گردید گفته است: «فكون الإحسان مثلاً حسناً بمعنى كونه صفة كمال مثلاً معناه استحقاق فاعله المدح و من جملته مدح الله تعالى و استحقاق ثوابه، فإذا اعترفتهم بعقلية حسن الإحسان و ممدوحية فاعله عند العقل بمعنى صفة الكمال أو موافقة الغرض لزمكم الاعتراف بعقلية بمعنى ممدوحية فاعله عند الله تعالى، إذ كل ما هو ممدوح أو مذموم عند العقل الصريح بالضرورة أو بالبرهان الصحيح فهو ممدوح أو مذموم في نفس الامر و الآ لتعطل العقل و لتطرق الطريقة السوفسطائية، و كل ما هو ممدوح أو مذموم في نفس الامر فهو ممدوح أو مذموم عند الله و الأ لزم جهله بما في نفس الامر تعالى عن ذلك علواً كبيراً» (۱۳).

### پاورقی ها

(۱) لازم به یاد آوری است که در این بحث تنها آراء محققان

اسلامی را مورد بررسی قرار می دهیم بحث پیرامون صاحب نظران غربی

در زمینه مبانی اخلاقی را به فرصتی دیگر موکول می نماییم.

(۲) شرح اشارات، ج ۱، ص ۲۲۱ - ۲۲۰. محقق طوسی در

«قواعد العقاید» گفته است: «از نظر حکما حاکم به حسن و قبح افعال،

