

بررسی دیدگاه آیت الله سید سعید حکیم

پیرامون قاعده‌ی حسن و قبح عقلی

مصطفی محمدپور مطلق^۱

محمد محمد رضایی^۲

چکیده

مسئله‌ی عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح افعال از مسائل مهم و پرکاربرد در علوم اسلامی است که در سه دانش اصول فقه، کلام و اخلاق به آن می‌پردازند. دیدگاه آیت الله حکیم در بررسی این قاعده دارای سه ویژگی مهم است. نخست؛ نوآوری در تقریر محل نزاع و استفاده از آن در ارائه‌ی استدلالی نو بر عقلی بودن حسن و قبح است. در این استدلال نقطه‌ی آغاز را فعل خداوند قرار داده و با تحلیل چگونگی آن، به اثبات عقلی بودن حسن و قبح می‌پردازد. دوم؛ بکارگیری دلالت وجدان و ارتکاز در اثبات دیدگاه مختار (عقلی بودن حسن و قبح) و نقد دیدگاه‌های رقیب (نقد مشهوری دانستن قضایای حسن و قبح ظلم، نقد تقسیم سه گانه افعال از جهت اتصاف به حسن و قبح و نقد دیدگاه اشاعره) است. ایشان پس از پذیرش عقل به عنوان منبع معرفت، مراد خویش از عقل را مراجعه به وجدانیاتی که خداوند در درون انسان به ودیعه نهاده است، دانسته و استفاده از استدلال‌های پیچیده عقلی را غیر ضروری میدانند. ویژگی سوم؛ استفاده از دلایل نقلی در نقد استدلال اشاعره بر حاکمیت و مالکیت مطلق خداوند است.

واژه‌های کلیدی: حسن و قبح عقلی، آیت الله حکیم، استدلال به وجدان و ارتکاز، اقتضای بودن حسن و قبح.

۱. طلبه سطح چهار حوزه علمیه قم و کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه تهران

purmotlagh1372@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه دین دانشگاه تهران دانشکده گان فارابی mmrezai@ut.ac.ir

دلالت عقل بر حسن و قبح افعال از قواعد پرکاربردی است که برای قرن‌ها ذهن اندیشمندان مختلف را به خود مشغول کرده و در شاخه‌های گوناگون علوم و با اهداف مختلف به این مساله پرداخته می‌شود. در دانش کلام متکلمان مسلمان در هر سه شاخه، شیعی، اشعری و معتزلی در آثار خود به این مساله پرداختند تا جایی که کمتر کتاب کلامی را می‌توان یافت که متعرض مباحث پیرامون حسن و قبح نشده باشد. غرض متکلمان از طرح این قاعده داوری پیرامون افعال خداوند است. برای مثال از قاعده عقلی بودن حسن و قبح در مواردی همچون امتناع صدور فعل قبیح از خداوند و ضرورت/عدم ضرورت بعثت انبیا می‌توان استفاده کرد. از سوی دیگر دانشیان اصولی از قاعده عقلی بودن حسن و قبح به عنوان صغرای قاعده ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع استفاده می‌کنند. در فلسفه اخلاق نیز از روزگار یونان باستان تاکنون محور اصلی مباحث فیلسوفان اخلاق در باب رابطه دین و اخلاق را همین مساله تشکیل داده است. نقطه عطف این مسئله، گفت‌وگوی سقراط و اثیفرن است که افلاطون آن را حکایت کرده است. در ضمن این گفت‌وگو، سقراط از اثیفرن می‌پرسد: «آیا چون خدا به چیزی امر کرده است آن چیز درست است، یا چون آن چیز درست است خدا به آن امر کرده است؟» (جان هر، ۱۳۹۶: ۵۰) و بدین ترتیب سقراط مسئله‌ای را پی‌ریزی می‌کند که بیش از ۲۵ قرن است همواره محور مباحث فیلسوفان اخلاق، و متکلمان و متألهان قرار گرفته است. عده‌ای شق نخست را برگزیده و به اخلاق دینی معتقد شده‌اند، و پاره‌ای گزینه دوم را انتخاب کرده و به استقلال اخلاق از دین رأی داده‌اند. با این توضیح روشن شد که قاعده‌ی عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح از قواعد مهم و تاثیر گذار است و در چندین دانش کاربرد اساسی دارد.

در این میان مرحوم آیت الله حکیم در هر دو دانش اصول فقه و کلام به تناسب از این قاعده سخن گفتند. در این مقاله با تتبع در آثار اصولی و اعتقادی آیت الله حکیم دیدگاه ایشان را بیان کرده و سپس با مقایسه‌ی آن با دیگر نظرات موجود، به تبیین و بررسی دیدگاه ایشان پرداخته خواهد شد. به جهت اهمیت موضوع این قاعده تاکنون کتب و مقالات بسیاری پیرامون این موضوع نگاشته شده است و یا در ضمن آثار کلامی یا اصولی به آن پرداخته شده است اما اثری که به صورت خاص به تبیین و بررسی دیدگاه آیت الله حکیم در این مساله بپردازد وجود ندارد.

۱. ارائه‌ی تقریری نو از محل نزاع

بررسی دیدگاه‌های مختلف پیرامون قاعده‌ی عقلی بودن حسن و قبح نشان می‌دهد که این مساله از سه منظر قابل طرح و بررسی است (برنجکار، ۱۴۰۱: ۲؛ مروارید، ۱۳۸۹: ۲۷):

۱) از منظر معناشناسی، اشاعره معتقدند که در معنای الفاظی چون حسن و قبح، یکی از افعال خداوند مانند امر، نهی یا اراده خداوند اخذ شده است. ابوالحسن اشعری در رساله خویش که در پاسخ به اهالی یک شهر مرزی نگاشته شده است اعتقاد اهل سنت پیرامون حسن و قبح را چنین بیان می‌کند: اهل سنت اتفاق نظر دارند که قبیح فعلی است که خداوند از آن نهی کرده باشد و حسن فعلی است که خداوند فعل آن را واجب، مستحب یا مباح دانسته است (اشعری، ۱۴۲۷: ۲۵۳). باقلانی نیز در تعریف حسن و قبح می‌نویسد: فعل نیکو فعلی است که موافق امر خداوند باشد و فعل ناپسند و قبیح فعلی است که موافق نهی خداوند باشد (باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۲۰). در مقابل، معتزله و امامیه بر آن هستند که در واژگان اخلاقی هیچ‌یک از افعال خداوند اخذ نشده است. برای مثال شیخ مفید و سید مرتضی در تعریف حسن و قبح به هیچ‌یک از افعال الهی اشاره نکرده و آنها را چنین تعریف می‌کنند: قبیح فعلی است که فاعل آن در دنیا مستحق مذمت و در آخرت مستحق عقاب است و در نقطه مقابل آن، حسن فعلی است که فاعل آن مستحق ستایش در دنیا و ثواب در آخرت است (مفید، ۱۴۱۳: ۳۳؛ علم الهدی، ۱۳۸۱: ۳۰۶).

۲) از منظر وجود شناسی، اشاعره معتقدند افعال صرف‌نظر از امر و نهی شارع دارای خصوصیت ذاتی که سبب حسن یا قبح آنها بشود، نیستند؛ در نتیجه «فعل نیکو» با «مأمور به شارع» و «فعل ناپسند» با «منهی عنه شارع» این‌همانی دارد. جوینی تصریح می‌کند که حسن و قبح افعال به سبب ذات، جنس و یا صفت ملازم آنها نیست تا بتوان به ذاتی بودن حسن و قبح معتقد شد (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۷). باقلانی برای توضیح این مدعا تمثیلی بیان می‌کند: شکل ظاهری عمل نزدیکی با همسر دقیقاً مانند شکل ظاهری زنا است؛ درحالی‌که اولی نیکو و دومی قبیح است و یا صورت ظاهری قتل که قبیح است با صورت ظاهری قصاص که نیکو است همسان است؛ بنابراین آنچه سبب نیکو شدن قصاص و قبح قتل است امر و نهی شارع است و گرنه در خود عمل هیچ تفاوتی وجود ندارد (باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۲۰). در مقابل، معتزله و امامیه معتقدند افعال دارای خصوصیتی هستند که به سبب آن و با صرف‌نظر از امر

و نهی شارع متصف به پسندیده و ناپسند می‌شوند. ذاتی دانستن حسن و قبح در کلمات متکلمان ناظر به همین امر است.

۳) از منظر معرفت‌شناختی، اشاعره معتقدند از آنجاکه صرف‌نظر از امر و نهی خداوند افعال دارای خصوصیتی که موجب نیک یا بد شدن آنها بشود نیستند، طبعاً عقل نیز راهی برای شناخت افعال خوب و بد ندارد و در مقابل، معتزله و امامیه معتقدند که عقل دست‌کم در برخی موارد توانایی شناخت وصف خوبی و بدی افعال را دارد. شیخ طوسی ابتدا افعال حسن و قبیح را به دو دسته تقسیم می‌کند. دسته‌ای از افعال به‌گونه‌ای هستند که عقل حسن و قبح آنان را درک می‌کند: قبح ظلم، ضرر زدن به دیگران، دروغ بدون فایده، انجام کارهای عبث و نیز حسن نیکی کردن به دیگران، انصاف، پرداخت بدهی‌ها و بازگرداندن امانت در این دسته قرار دارند. در مقابل قبح شرب خمر، زنا و نیز حسن عبادات شرعی همگی حکم شریعت هستند که عقل راهی برای ادراک آنان ندارد (طوسی، ۱۴۰۶: ۸۶).

سید مرتضی افعال را از جهت نحوه ادراک حسن و قبح آنها به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱) افعالی که حسن و قبح آنها بدیهی است مانند قبح ظلم، کفر نعمت و امر به فعل قبیح کردن. ۲) افعالی که حسن و قبح آنها بدیهی نیست ولی نیازی به استدلال نیز ندارند که برای این قسم شریف مرتضی تحقق صغرای ظلم را مثال می‌زند. هنگامی که ما می‌بینیم فردی به دیگری ضرر می‌رساند آن را مصداق ظلم دانسته و تقبیح می‌کنیم. ۳) افعالی که ادراک حسن و قبح آنها نیازمند استدلال است مانند حسن صدق مضر و قبح کذب نافع (علم الهدی، ۱۳۸۱: ۳۱۰).

علامه‌ی حلی نیز افعال را از جهت استحقاق مدح و ذم به سه دسته تقسیم می‌کند. دسته اول افعالی است که هیچ عاقلی در حسن و قبح آنها شک نخواهد کرد؛ مانند حسن راستگویی که دارای منفعت باشد و دروغی که دارای ضرر باشد. دسته دوم افعالی است که عقل برای حکم به حسن و قبح آنها نیاز به تأمل و اکتساب دارد؛ مانند حسن راستگویی که دارای ضرر باشد و قبح کذبی که دارای منفعت باشد. دسته سوم افعالی است که عقل توانایی ادراک حسن و قبح آنها را ندارد؛ مانند اعمال عبادی (حلی، ۱۹۸۲: ۸۳).

هرچند گاهی متکلمان واژه‌ی عقلی بودن را در معنای اعم از ذاتی و عقلی استعمال می‌کنند، تعبیر به عقلی بودن حسن و قبح در کلمات آنها اشاره به همین توانایی عقل در فهم حسن و قبح برخی امور است.

در این میان آیت الله حکیم تقریری نو از محل نزاع اشاعره و معتزله به دست می‌دهد:

«من الظاهر أن صدور الفعل الاختياري لا بد له من داع في الفعل يدرکه الفاعل فينبعث عنه، كما لا إشكال في وجود الدواعي الفطرية كطلب النفع و دفع الضرر و العاطفية كالحب و الرحمة و البغض و القسوة و الشهوة و الغضب و التأديبية الشرعية و الخلقية و العادات العرفية و الشخصية و إنما الإشكال في وجود الدواعي العقلية التي تصلح لداعوية العقل بما هو عاقل مجرد عن كل داع خارج عن الفعل، و هي دواعي الحسن و القبح» (حکیم، ۱۴۱۴، ۲: ۱۶۳).

ایشان نیازمندی فاعل مختار به انگیزه را نقطه‌ی آغاز بحث قرار داده و معتقد است انگیزه‌های فطری مانند کسب سود و دفع ضرر، انگیزه‌های عاطفی مانند دوست داشتن و سنگدلی، انگیزه‌های ناشی از آموزش یافتن مانند انگیزه‌های شرعی و اخلاقی و در نهایت انگیزه‌های ناشی از عادت مانند عادت‌های موجود در نوع افراد جامعه و یا عادت‌های شخصی افراد، مورد اتفاق اندیشمندان است؛ آنچه محل اختلاف است وجود انگیزه‌های عقلانی است که بتواند به‌تنهایی برای افراد انگیزه‌سازی کرده و سبب برانگیختن فاعل مختار برای انجام و یا ترک فعلی گردد.

چنانکه از عبارت بالا به روشنی استفاده می‌شود آیت الله حکیم نقطه‌ی ثقل اختلاف و محط اصلی نزاع را ساحت وجودی می‌داند و از عبارت او چنین برمی‌آید که نزاع میان اشاعره از یک سو و معتزله و امامیه از سوی دیگر در حوزه‌ی معناشناسی نیست بلکه نزاع این دو گروه در اصل وجود و یا عدم وجود چنین اموری است. هرچند بسیاری از نویسندگان هنگام بررسی مدعای اشعری‌ها و به سبب ظاهر کلام برخی از آنها که در تعریف حسن و قبح فعل الهی را اخذ کردند، نزاع را به مرتبه‌ی معناشناختی نیز تعمیم دادند اما به نظر می‌رسد تامل در عبارات اشاعره و توجه به غرض آنان که عدم امکان ارزشگذاری افعال الهی است، خلاف این مدعا را نشان می‌دهد.

ابوالحسن اشعری پس از بیان اتفاق نظر اهل سنت در تعریف قبح به: «فعلی که خداوند از آن نهی کرده باشد» و تعریف حُسن به: «فعلی که خداوند انجام آن را واجب، مستحب یا مباح دانسته است»، در مقام بیان استدلال بر این مدعا، به کریمه‌ی قرآنی ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ (حشر: ۷) تمسک می‌کند که بی تردید قابلیت اثبات دخالت فعل الهی در معنای الفاظ را ندارد (اشعری، ۱۴۲۷: ۲۵۳). جوینی نیز پس از تعریف حسن و قبح، دلیل خویش را تحسین شرعی فعلی

که در همه صفات ذاتی با افعال قبیح یکسان است، می‌داند که به روشنی نمی‌تواند دلیلی برای مدعی او در ساحت معنا شناختی باشد (جویی، ۱۴۱۶: ۱۰۷).

با تتبع در آثار اشاعره، استدلالی که به نفع دخالت فعل الهی در تعیین معنای الفاظ حسن و قبح ارائه شده باشد، یافت نمی‌شود بلکه بیشتر استدلال‌های آنها، همچون: تفاوت ادراک عقل در دو قضیه حسن عدالت و بزرگ‌تر بودن کل از جزء، اجتماع متناقضین در وعده به‌دروغ در آینده، لزوم تحقق انقلاب ذاتی در دروغی که مستلزم حفظ جان پیامبر باشد و ... ناظر به مرحله‌ی وجودی است. توجه به هدف اشاعره و دغدغه‌ی اصلی آنان نیز می‌تواند موید این ادعا باشد؛ زیرا وجهه‌ی همت اشاعره در این بحث، حمایت از خداوند و تحفظ بر قدرت او است. طرفه آنکه برخی اندیشمندان اشعری، عقلی بودن ادراک حسن و قبح در افعال انسان‌ها را پذیرفته و اختلاف نظر را در داوری و ارزش‌گذاری افعال خداوند منحصر می‌دانند. برای مثال غزالی می‌نویسد: ما منکر شهرت قضایایی چون حسن نجات شخص در حال غرق شدن در میان مردم نیستیم و می‌پذیریم که این قضایا جزو محمودات مشهوره است اما آنچه مورد رد و انکار از جانب ما واقع می‌شود، استفاده از این قضیه‌ها درباره خداوند است؛ چراکه حسن و قبح به معنای موافقت و مخالفت با اغراض است و برای خداوند نیز هیچ غرضی متصور نیست (غزالی، بی‌تا، ۱: ۵۷).

۲. دستاورد تقریر متفاوت محل نزاع در ارائه‌ی استدلالی نو

تقریر تازه‌ی آیت الله حکیم افزون بر مصون ماندن از اشتباه رایج در تقریر محل نزاع، راه را برای ارائه‌ی استدلالی تازه بر عقلی بودن حسن و قبح هموار ساخته است. ایشان در این استدلال نقطه‌ی آغاز را فعل خداوند قرار داده و با تحلیل چگونگی آن به اثبات عقلی بودن حسن و قبح می‌پردازد:

«أنه بعد صدور الممكنات منه تعالى من التكوينيات و التشريعات، فحيث يمتنع صدور الإرادة من غير داع، و امتنع في حقه عزّ شأنه الداعي الفطري - كطلب النفع و دفع الضرر، لاستلزامها الحاجة - و غيره من الدواعي غير العقلية المتقدمة - لاستلزامها النقص - فضلا عن الدواعي غير العقلية - لاستلزامها العبث المنزه عنه تعالى - يلزم البناء على ثبوت الداعي العقلي الراجع لحسن النظام الأكمل التكويني و التشريعي المعلوم له جل شأنه في رتبة سابقة على تعلق إرادته تعالى به، لا أن حسنه تابع لإرادته. غاية الأمر أنا لا نعلم تفاصيل النظامين المذكورين و جهات حسنهما، و هو لا ينافي ثبوت الحسن المذكور واقعا و العلم به إجمالا بسبب العلم بجريان الإرادة التكوينية و التشريعية على طبقه، خلافا لما عليه الأشاعرة» (حکیم، ۱۴۱۴، ۲: ۱۶۵).

این استدلال با فرض نیازمندی فعل خداوند به داشتن داعی، بیان می‌کند که به سبب منزّه بودن ذات الهی از انجام فعل عبث و یا مستلزم نقص و نیازمندی ذات احدیت، تنها انگیزه‌ی ممکن برای افعال الهی انگیزه‌ی عقلی است. بنابراین نظام مخلوقات اعم از تکوینی و تشریحی می‌بایست قبل از اراده‌ی خداوند بر تحقق آنها، خود دارای حسن ذاتی باشند. در نتیجه با قطع نظر از امر و نهی شارع، نظام آفرینش دارای حسن است.

۳. تاکید بر دلالت وجدان در پاسخ به مسأله‌ی عقلی بودن حسن و قبح

از ویژگی‌های فکری مرحوم آیت الله حکیم در مواجهه با مسائل اعتقادی، توجه ویژه به مسأله‌ی یافت حضوری است. ایشان پس از آنکه عقل را به عنوان منبع معرفت در مسائل اعتقادی معرفی می‌کند، به این نکته توجه می‌دهد که مراد ایشان از عقل، استدلال‌های عقلی پیچیده که بر مقدمات استدلالی استوار بوده و فهم آن نیاز به دقت نظری دارد که از عهدی بیشتر افراد خارج است، نمی‌باشد؛ بلکه مقصود از بکارگیری عقل در بررسی مسائل اعتقادی، مراجعه به وجدانیاتی است که خداوند در درون انسان به ودیعه نهاده است (حکیم، ۱۴۳۵: ۱۷).

در نگاه آیت الله حکیم هنگامی که خداوند دین را برای همه‌ی افراد بشر با سطوح معرفتی مختلف نازل کرده است، نمی‌توان استدلال‌های پیچیده را که جز افراد محدودی توانایی ادراک آنها را ندارند، برای اثبات خداوند و یا دیگر آموزه‌های اعتقادی که می‌بایست همگان به آن اقرار کنند، به کار گرفت. ناگفته پیداست که مراد ایشان نفی نیازمندی معارف اعتقادی به چنین استدلال‌های پیچیده‌ی فلسفی است؛ بدین معنا که استدلال‌های پیچیده در مقام تایید و یا پاسخ به شبهات می‌تواند راهگشا باشد، اما حجت خداوند بر آموزه‌های اعتقادی باید حجتی روشن، واضح و همگانی باشد (حکیم، ۱۴۳۵: ۱۹).

در مقام تایید رویکرد آیت الله حکیم و بی‌نیازی آموزه‌های اعتقادی پایه که لازم است همگان از روی دلیل به آن معتقد شوند، می‌توان از دلیل دیگری که ریشه در قرآن دارد نیز مدد گرفت. بدین بیان که خداوند خود در قرآن مخالفان را به ارائه‌ی استدلال دعوت می‌کند: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (بقره: ۱۱۱) و مشرکان را فاقد برهان می‌داند: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾ (مومنون: ۱۱۷) در چنین فضایی که در آن ارائه و پیروی از برهان ضروری شمرده می‌شود، بی‌معنا است که خود قرآن بر مدعای خویش پیرامون اثبات وجود خداوند و وحدانیت او

برهان اقامه نکند. در نتیجه برهان‌هایی که در قرآن ذکری از آن به صورت خاص و یا از طریق بیان شیوه یا مشابه آن وجود ندارد، مورد نیاز نبوده و حداکثر می‌تواند به عنوان موید و یا در پاسخ به شبهات مورد استفاده قرار گیرد.

آیت الله حکیم پس از تبیین مراد از استدلال عقلی و لزوم مراجعه به وجدانیات، نکته‌ی مهمی پیرامون جایگاه وجدان در مسائل اعتقادی بیان می‌کند. ایشان با وجود اینکه از بکارگیری استدلال عقلی پیچیده در مقام تایید آموزه‌های اعتقادی منع نمی‌کند، هشدار می‌دهد که صاحبان افکار قوی و استدلالی نیز می‌بایست در موارد تعارض برهان به ظاهر عقلی و وجدان، حتماً از حکم وجدان خویش تبعیت کنند (حکیم، ۱۴۳۵: ۱۸).

ایشان معتقد است به طور طبیعی باید وجدان انسان و دلیل عقلی با یکدیگر توافق داشته باشند و در موارد تعارض میان وجدان و برهان اگر شخص بتواند میان این دو منبع معرفت آشتی برقرار سازد و با بازنگری در دلیل برهانی خویش راهی برای توفیق میان آن دو پیدا کند، امری بایسته و پسندیده است، اما در صورتی که از یافتن خلل در استدلال خویش ناتوان شد- که در موارد زیادی نیز چنین است و شخص از ادراک نقصان در استدلال ناتوان است- لازم است به وجدان مراجعه کرده و دلیل عقلی را کنار گذارد؛ زیرا انسان علم اجمالی به وقوع خطا در استدلال خویش دارد هر چند نتواند به طور تفصیلی نقصان استدلال را نشان دهد. در حقیقت مقتضای وجدان او که با ادراک حضوری به آن دست یافته است امری بدیهی است و استدلالی که مقابل آن قرار دارد شبهه در مقابل بدیهی است که گرچه انسان نتواند نقطه‌ی اشتباه استدلال را کشف کند اما می‌داند که آنچه در آن احتمال خطا راه دارد استدلال او است نه یافت وجدانی‌اش (حکیم، ۱۴۳۵: ۱۹).

مسأله‌ی عقلی بودن حسن و قبح نیز از این قاعده مستثنی نیست. مطابق این رویکرد لازم است برای حل این پرسش که آیا افعال خود دارای خصوصیتی هستند که سبب ادراک حسن یا قبح آنان است و یا به سبب تعلق فعل الهی به این افعال چنین ادراکی از آنها داریم؛ لازم است شخص به وجدان خویش مراجعه کرده و در موارد تعارض استدلال با حکم وجدان، یافت وجدانی خویش را مرجع قرار دهد. آیت الله حکیم خود مبنای کلی‌شان را در این بحث تطبیق دادند:

«فإن الإنسان بوجدانه المجرد عن شوائب الشبهات والأوهام والمنزه عن الدواعي الخارجية الشهوية والغضبية وغيرها يرى أن هناك أموراً حسنة ينبغي فعلها ويمدح فاعلها، كالصدق والوفاء والإحسان والإيثار، و أخرى قبيحة لا ينبغي فعلها و يذم

فاعله‌ها، کالکذب و الخیانه و الإیذاء و التعدي. و إنکار ذلك مکابرة لا یصغی إلیها قد تبنتنی علی شبهات تخرج بالإنسان عما یحسه و یدرکه بضمیره و وجدانه» (حکیم، ۱۴۱۴، ۲: ۱۶۳).

مطابق این تعبیر، آیت الله حکیم به روشنی بیان می‌کند که در صورت عدم وجود مانع برای ادراک، انسان می‌تواند به عقلی بودن حسن و قبح اذعان کند. ایشان در عبارت دیگری نیز به بداهت و روشنی مساله اشاره کرده و معتقد است دلیل‌های نافی این قاعده هرچند در ظاهر صحیح به نظر برسد در نهایت چیزی جز شبهه در مقابل بدیهی نیست (حکیم، ۱۴۱۴، ۲: ۱۶۷).

بررسی کلمات اندیشمندان شیعی و معتزلی نشان می‌دهد که از دیرباز برای اثبات عقلی بودن حسن و قبح به بدیهی بودن آن و یکسان بودن ادراک و یافت وجدانی اشخاص در این مساله تاکید شده است؛ تاجایی که می‌توان مهمترین استدلال آنان بر عقلی بودن حسن و قبح را همین یافت وجدانی دانسته و دیگر استدلال‌های آنان را مؤید این ادراک و منته آن دانست.

برای مثال قاضی عبدالجبار معتزلی چنین می‌اندیشد که اگر محل نزاع درست تصور شود، برای نمونه کذبی که هیچ نفعی ندارد و ضرر مهم‌تری را نیز دفع نمی‌کند، تصور شود آنگاه تصدیق خواهیم کرد که ارتکاب آن از سوی انسان آگاه و مختار سبب استحقاق مذمت او خواهد شد (معتزلی، ۱۹۶۵: ۱۷).

علامه حلی نیز در تبیین بدیهی بودن ادراک قبح برخی از افعال همچون: قبح کارهای بیهوده (مانند اجیر کردن شخصی برای ریختن آب دجله بر فرات)، قبح تکلیف بما لا یطاق (مانند تکلیف شخص زمین‌گیر به پرواز کردن)، قبح سرزنش عالم زاهد به سبب علم و زهدش و نیز ستایش انسان جاهل به سبب جهلش، تفاوت میان کسی که دائماً به انسان نیکی می‌کند و کسی که دائماً به انسان بدی و ستم روا می‌دارد را جزو احکامی می‌داند که عقل به بداهت به آن حکم کرده و حتی اطفال نیز آن را ادراک می‌کنند (حلی، ۱۹۸۲: ۸۳).

تکرار ادعای بداهت در آثار اندیشمندان شیعی و معتزلی توجه اشاعره را به خود جلب کرده و سبب ارائه‌ی پاسخ‌هایی از جانب آنان شده است.

جوینی در واکنش به این ادعا می‌نویسد: معتزله ادعا می‌کنند که ادراک قضایایی مثل حسن عدالت، عقلی و ضروری است؛ درحالی که کمترین عدد کوچک‌ترین گروه مخالف آنان از حد تواتر بیشتر است! (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۹).

وی در پاسخ دیگرش به معتزله با فرض وجود اتفاق نظر میان عقلا در عقلی دانستن حسن و قبح، منشأ این اتفاق نظر را با تردید مواجه می‌سازد تا از این رهگذر کاشفیت اتفاق نظر عقلاء از عقلی بودن آن و در نهایت اثبات بدهت مدعا را مخدوش سازد. جوینی چنین گزارش می‌کند که معتزله چنین می‌انگارند که اگر حسن و قبح شرعی باشد آنگاه افرادی مانند براهمه که هیچ‌گاه دینی را نپذیرفتند نمی‌بایست ادراکی از حسن و قبح داشته باشند درحالی که حتی آنان نیز چنین ادراکی از حسن و قبح افعال دارند که این مطلب نشان‌دهنده بطلان دیدگاه اشاعره است. او پاسخ می‌دهد چنین طوایفی ممکن است معتقداتی داشته باشند که از روی علم نباشد؛ چه اینکه براهمه معتقد به عدم جواز ذبح چهارپایان و رنج رساندن به آنان هستند، درحالی که چنین چیزی برخاسته از علم و صحیح نیست بلکه محصول جهل آنها است. حال ممکن است بفرض پذیرش ادعای معتزله، توافق و تصمیم آنها بر تقبیح و تحسین برخی افعال برخواسته از جهل باشد (همان).

غزالی نیز در پاسخ به اتفاق نظر عقلا بعد از آنکه صغرای این مدعا را نپذیرفته و معتقد است برخی از ملحدین چنین اندیشه‌ای ندارند می‌نویسد: اتفاق نظر عقلا در یک مسأله همواره دلالت بر عقلی بودن آن ندارد، بلکه ممکن است برخی به سبب وجود دلیل عقلی و برخی به تقلید از پیروان ادله نقلی و دسته سوم به سبب وجود شبهه‌ای به این مطلب باورمند شده باشند در نتیجه مجرد اتفاق نظر عقلاء از بدیهی بودن مسأله کشف نخواهد کرد (غزالی، بی تا: ۵۸).

در میان این پاسخ‌ها قوی‌ترین دفاعیه، وجود اختلاف نظر میان عقلاء است که در عبارت جوینی و غزالی به آن تصریح شده است. در نقد این پاسخ باید چنین گفته شود که مخالفت عده‌ای از افراد با مطلبی عقلی یا بدیهی به سبب وجود شبهه، به بدهت و عقلی بودن آن مدعا خدشه‌ای وارد نمی‌سازد. چنانکه آیت الله حکیم پس از تبیین مراد خویش از استدلال عقلی، تصریح می‌کنند که بر صاحبان خرد لازم است استدلال‌های خویش را با یافته‌های وجدانی خویش که با مراجعه به وجدان به دست می‌آید اعتبار سنجی کنند، و روشن است که اتفاق نظر عقلاء پیرامون یک مسأله از شواهد وجود چنین ادراکی است که ممکن است فرد به سبب پیروی از استدلال‌های فاسد خویش آن ادراک را در درون خود کمرنگ کرده باشد. بررسی دیدگاه‌های اشاعره نشان می‌دهد که برخی استدلال‌های نادرست، آنها را به وادی انکار عقلی بودن حسن و قبح کشانده است و به همین جهت مخالفت آنان هرچند از جهت کمی مخالفت قابل توجهی است لکن موجب نقض مدعای معتزله و امامیه نخواهد شد.

توضیح آنکه از جمله مهمترین دلایل اشاعره برای انکار عقلی بودن حسن و قبح، باورمندی به جبر است تا جایی که آیت الله سبحانی مهمترین علت انکار عقلی بودن حسن و قبح در افعال انسان از سوی اشاعره را اعتقاد به جبر می‌داند (سبحانی، ۱۴۲۹: ۷۵).

فخر رازی در کتاب الاربعین اولین دلیلی که به نفع انکار عقلی بودن حسن و قبح اقامه می‌کند مجبور بودن انسان‌ها است: افعال بندگان اختیاری نیست تا حسن و قبح عقلی معنا داشته باشد بلکه افعال انسان یا اضطراری است و یا اتفاقی. در صورت وجود قدرت و انگیزه اگر تحقق فعل واجب شود در آن صورت فعل به صورت اضطراری تحقق یافته است و اگر واجب نشود و تحقق آن نیازمند به مرجح باشد، آنگاه در فرض وجود مرجح اگر فعل واجب شود همان حالت اضطراری بودن رخ می‌دهد و اگر نیازی به مرجح نباشد آنگاه افعال انسانی اتفاقی است و در هر دو صورت اختیاری نخواهد بود. فخر رازی توضیح می‌دهد که درباره خداوند این معضل وجود ندارد؛ زیرا مرجح در افعال خداوند اراده او است که به سبب اینکه مانند اراده‌ی انسان حادث نیست، به محدث هم نیازی ندارد تا به سبب امتناع تسلسل به اضطراری شدن فعل کشانده شود (فخر رازی، ۲۰۰۹: ۲۴۲).

فخر رازی در کتاب دیگرش، نهایه العقول فی درایه الاصول، نیز در بخش نخست که ادله‌ی عام بر نفی حسن و قبح عقلی را اقامه کرده است، نخستین دلیلش مبتنی بر باور به جبر است: اگر قبح افعال به سبب وجود ویژگی‌هایی در افعال بود آنگاه نمی‌بایست خداوند متعال آن افعال را ایجاد کند؛ چراکه فعل در این فرضیه دارای وصفی است که شخص حکیم را از ارتکاب آن باز می‌دارد، لکن خداوند این افعال را ایجاد کرده است، پس می‌توان نتیجه گرفت که این افعال فی ذاته و فارغ از امر و نهی شارع دارای جهت قبح نیستند (فخر رازی، ۱۴۲۶: ۲۴۸).

ایجاد افعال قبیح توسط خداوند (چنانچه خود فخر رازی در این بخش به آن تصریح می‌کند) به سبب مبنای ایشان در مسأله خلق اعمال است. در همین کتاب فخر رازی بخش مستقلی را به بررسی خلق افعال اختصاص داده است و در آن پنج دلیل به نفع این نظریه که انسان‌ها ایجادکننده افعال نیستند، بلکه افعال انسان‌ها فعل خداوند است، اقامه کرده است. فخر رازی عدم استقلال انسان در افعالش را مورد اتفاق اهل سنت می‌داند و اختلاف بین مذاهب مختلف را در تأثیر قدرت انسان در انجام فعل می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۶، ۲: ۶۴).

قاضی عضد الدین ایچی نیز مانند فخر رازی به صراحت به مجبور بودن انسان اشاره کرده و آن را دلیل بر عقلی نبودن حسن و قبح می‌داند (ایچی، ۱۳۲۵ق: ۱۸۵). او به ناسازگاری باورمندی به جبر با یافت وجدانی اختیار التفات داشته و در مقام توجیه دیدگاه خود می‌نویسد: میان وجود قدرت بر فعل با تحقق فعل به وسیله قدرت باید تفاوت گذاشت و دانست که آنچه با یافت وجدانی درک می‌شود وجود قدرت است که امری بدیهی و غیرقابل انکار است اما این مدعا که قدرت ما سبب تحقق فعل شده است ادعایی است که دلیلی برای بدهت آن وجود ندارد (ایچی، ۱۳۲۵ق: ۱۸۶).

بررسی این عبارات نشان داد که عدم پذیرش عقلی بودن حسن و قبح از سوی اشاعره معلول استدلال‌های فاسد و باورمندی به جبر است و در نتیجه نمی‌توان مخالفت آنان با این مساله را ناقض اتفاق نظر عقلاء دانست. آنچه سبب شگفتی است پایبندی اشاعره به دیدگاه شرعی بودن حسن و قبح است. برای مثال غزالی در قطب سوم از کتاب الاقتصاد به افعال خداوند می‌پردازد. در این بخش اعتقادات خود به عنوان یک اشعری در مقابل معتزله را پیرامون افعال الهی بیان می‌کند. عدم استحاله تکلیف بمالایطاق (غزالی ۱۴۰۹: ۱۱۲)، جواز تحمیل رنج و درد بر حیوانات، کودکان و دیوانه‌ها بدون جبران و اعطای ثواب توسط خداوند (غزالی ۱۴۰۹: ۱۱۴)، عدم وجوب رعایت مصالح مهم‌تر بندگان (غزالی ۱۴۰۹: ۱۱۵) و جواز غفران همه کافران و عقاب همه مؤمنان (غزالی ۱۴۰۹: ۱۱۶) نمونه‌هایی از اعتقادات ابو حامد غزالی است. جوینی نیز در مقام دفع دخل مقدر اختلاف میان اشاعره و معتزله را حقیقی و نه لفظی دانسته و تصریح می‌کند که شاهد واقعی بودن اختلاف میان اشاعره و معتزله این است که دقیقاً همان مواردی را که معتزله و عدلیه به عنوان فعل قبیح معرفی کرده و حکم به قبح آن را به عقل بدیهی نسبت می‌دهند اشاعره پذیرفته و حسن می‌شمارند (جوینی، ۱۴۱۶: ۱۰۸).

قاضی عبدالجبار معتزلی نیز به این موضوع پرداخته و ریشه‌ی پذیرش چنین عقاید غیر قابل التزامی را بررسی می‌کند. به اعتقاد او اشاعره نیز قبح ظلم را در امور عادی ادراک می‌کردند لکن به اشتباه منشأ قبح را نواهی خداوند دانستند و در نتیجه تحقق فعل قبیح از خداوند را منکر شده و امکان تعذیب کودکان را به او نسبت دادند. قاضی عبدالجبار همین نگاه را به قبح دیگر افعال نیز دارد و معتقد است با کنار رفتن غبار شبهات و تصور صحیح موضوع، اقرار به وجود صفت قبح در فعل محقق شده و بدهتاً قبیح بودن فعل ادراک می‌شود (معتزلی، ۱۹۶۵، ۶: ۲۲).

قاضی عبدالجبار همچنین در پاسخ به این اشکال که اگر قبح ظلم و کذب با خصوصیت پیش گفته شده بدیهی است، چگونه مورد اختلاف عقلاء واقع شده است می نویسد: هیچ عاقلی در فرض ادراک وجود صفت قبح منکر آن نمی شود بلکه آنچه مورد انکار عده‌ای قرار گرفته است اختلاف در وجود صفتی است که سبب قبح شود. برای نمونه خوارج که کشتار دشمنان خویش را نیک می‌شمردند در حقیقت به وجود صفت قبح در فعلشان و مصداق ظلم بودن آن فعل اعتقادی نداشتند و الا اگر با استدلال متوجه خطای خویش می‌شدند در اعتراف به قبح با دیگران یکسان عمل می‌کردند (معتزلی، ۱۹۶۵، ۶: ۲۰).

۴. تاکید بر دلالت وجدان در نقد دیدگاه فلاسفه در مسأله‌ی حسن و قبح

آیت الله حکیم از مبنای کلی خودشان در نقد دیدگاه فلاسفه نیز بهره بردند. ایشان در نقد دیدگاهی که از عبارت برخی فلاسفه برداشت می‌شود که مطابق آن حسن عدالت و قبح ظلم از قضایای مشهوره است که انسان به خودی خود به آنها ادعان خواهد داشت، بلکه برای پذیرش این قضایا می‌بایست به پذیرش آن تادیب شود و پشتوانه‌ی آنها جز اتفاق نظر عقلاء پیرامون آنها نیست؛ می‌نویسد:

«فهو غیر ظاهر بعد الرجوع للمرتکرات، بل الظاهر ما ذکرنا من کفایة تنبیه العقل إلیها و تمییز الدواعی العقلیة عن غیرها فی إذعان النفس بها» (حکیم، ۱۴۱۴، ۱: ۱۶۶).
توضیح آنکه در میان فلاسفه اسلامی عبارتهایی از ابن سینا، سهروردی، محقق اصفهانی و در نهایت دیدگاه علامه‌ی طباطبایی در مسأله‌ی اعتباریات وجود دارد که هرچند در صراحت بر مدعا با یکدیگر اختلاف دارند اما در یک نگاه کلی همگی را می‌توان منکر عقلی بودن حسن و قبح دانست.

ابن سینا در کتاب برهان شفا تصریح می‌کند که خوب بودن عدالت و قبیح بودن ظلم از قضایای مشهوره است که انسان می‌تواند در آن شک کند (ابن سینا، ۱۴۱۴: ۶۶).

همو در کتاب نجات قضایای مشهوره را قضایایی می‌داند که تصدیق برخی از آنها مانند حسن عدل به‌وسیله شهادت همه انسان‌ها صورت می‌پذیرد و برخی دیگر از مشهورات تنها به پشتوانه‌ی شهادت بیشتر مردم و یا اهل علم و فضل، اعتبار کسب کردند. بوعلی تصریح می‌کند که این قضایا فطری نیست بلکه به سبب عادت انسان از کودکی و یا اموری مثل حیا، انس، سنت‌های قدیمی منسوخ نشده و ... تصدیق می‌شوند. ملاک بدیهی بودن در نظر ابن سینا عدم امکان شک است و در نگاه او امکان

شک در قضیه‌ی «عدالت خوب است» وجود دارد لذا نمی‌توان این قضیه را بدیهی دانست؛ برخلاف قضیه کل از جزء بزرگ‌تر است که امکان شک در آن راه ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۸).

سهروردی همانند بوعلی مشهورات را جزو قضایایی می‌داند که اعتبارشان را از اعتراف و پذیرش عقلاء کسب می‌کنند. ایشان قبیح بودن ظلم را مثال این قضایا دانسته و می‌نویسد: اگر انسان و قوایش را تنها بگذاریم و انفعالات و ملکات انسان دخالت نکنند به قبح ظلم حکم نخواهد کرد؛ درحالی‌که در قضایای اولی چنین نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ۴: ۱۷۷).

محقق اصفهانی صریح‌ترین عبارات را در این زمینه دارد. به اعتقاد ایشان قضایایی چون حسن عدل و قبح ظلم جزو مشهورات است و برخلاف قضایای بدیهی که صحیحشان به مطابقت با واقع و نفس الامر است، صحت این قضایا در گرو مطابقت با اتفاق نظر عقلا هستند (اصفهانی، ۱۳۷۶: ۱۲۹). اصفهانی پس از نقل عبارات حکما بر محقق لاهیجی و محقق سبزواری که سعی کردند بر بدیهی بودن این قضایا پافشاری کرده و مشهور دانستن آنها را از سوی فیلسوفانی چون ابن‌سینا توجیه کنند، اشکال می‌گیرد و این دیدگاه را در نقطه‌ی مقابل تصریح‌های این اندیشمندان برمی‌شمارد (اصفهانی، ۱۳۷۶: ۱۳۳).

علامه طباطبایی حسن و قبح را جزو اعتباریات می‌داند. از نگاه ایشان هر اعتباری محفوف به دو حقیقت است و در نتیجه گزارفی نیست و نمی‌شود فرد هر چه بخواهد اعتبار کند بلکه بذر تشریح در تکوین است. برای نمونه اگر فرد گرسنه بگوید باید غذا بخورم، این باید یک اعتبار است و نسبت خوردن با فرد گرسنه را که نسبت امکان بود، ضرورت فرض کرده است. ایشان اعتباریات را به دو دسته پیش از اجتماع و پس از اجتماع تقسیم می‌کند. در اعتباریات پیش از اجتماع ابتدا اعتبار عام و خوب را مطرح می‌کند که طبق آن انسان هنگامی که می‌خواهد از یکی از قوای خود استفاده کند باید نسبت و خوب را میان خود و آن فعل اعتبار کند. پس از بررسی اعتبار و خوب عام، علامه به مسأله حسن و قبح می‌پردازد. از نظر ایشان وقتی انسان می‌خواهد نسبت و خوب انجام کاری را بین خود و آن کار اعتبار کند طبعاً می‌بایست آن فعل را حسن بداند و نیز وقتی می‌خواهد نسبت و خوب ترک را اعتبار کند باید آن فعل را ناپسند بداند، در نتیجه همواره هر فاعلی برای انجام یا ترک یک فعل نسبت و خوب را با فعلی که ملایم یا منافر می‌پندارد اعتبار می‌کند. البته روشن است که صفت حسن یا قبح فی‌نفسه که فارغ از نظر فاعل یا تارک باشد نیز تحقق دارد اما علامه طباطبایی معتقد

است این صفت نسبی است و با تأمل نمی‌توان مطلق بودن صفات فی‌نفسه فعل را پذیرفت (طباطبایی، ۱۳۶۴، ۲: ۳۱۴).

آیت الله حکیم در نقد این دیدگاه‌ها با بهره‌گیری از مبنای خویش مخالفت وجدان و ارتکازات روشن را دلیل انکار این مدعا می‌داند. ایشان با بهره‌گیری از وجدان، به تحلیل واقعیت حسن و قبح پرداخته و از این طریق نیز به نقد دیدگاه فلاسفه می‌پردازد:

«والظاهر بعد التأمل في المرتکزات أن العقل يدرك أولاً حسن الشيء أو قبحه على أنه أمر واقعي كسائر المدركات الواقعية، ثم يدعو لفعل الحسن وترك القبيح» (حکیم، ۱۴۱۴، ۲: ۱۶۶).

در نگاه ایشان همین ادراک واقعیت داشتن حسن و قبح نیز سبب وجود استحقاق مدح و ذم نزد عقلاء است: «وإليه يرجع حكم العقلاء باستحقاق المدح أو الذم وأهلية الثواب أو العقاب...» (همان).

۵. نقد دیدگاه اقتضایی بودن حسن و قبح

برخی از اندیشمندان مانند مرحوم مظفر تقسیم سه گانه‌ای مطرح کردند. مطابق این دیدگاه حسن و قبح برخی از افعال ذاتی است؛ مانند حسن عدالت و قبح ظلم. در مقابل، برخی افعال اصلاً اقتضای حسن و قبح ندارند؛ مانند راه رفتن، و برخی افعال دارای اقتضای حسن و یا اقتضای قبح هستند؛ مانند حسن صداقت و قبح دروغ‌گویی (مظفر، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

این اندیشه به برکت کتاب درسی بودن اصول فقه ایشان در میان طلاب رواج پیدا کرده است. در حالی که با مراجعه به عبارات متکلمان شیعی روشن می‌شود که این دیدگاه از شهرت برخوردار نیست.

اشاعره می‌گویند اگر قبح دروغ‌گویی عقلی بود می‌بایست همواره قبیح باشد؛ درحالی که اگر دروغ‌گویی دارای مصلحتی باشد نیکو شمرده می‌شود؛ مثل دروغی که مستلزم نجات جان پیامبر باشد. علامه حلی در پاسخ می‌گوید: دروغ‌گویی مطلقاً قبیح است و در هیچ حالی نیکو نخواهد شد، و در صورت وجود چنین محذوری، برای نجات جان پیامبر که مهم‌تر از قبح دروغ‌گویی است، تنها در مقام عمل ملزم به رعایت جانب امر مهم‌تر هستیم (حلی، ۱۴۲۶: ۱۶۴).

در میان معاصران آیت الله سبحانی نیز معتقد است فعل فارغ از مصالح و مفاسد مترتب بر آن، علت تامه حسن یا قبح است، و برفرض اگر تزاممی میان دو فعل رخ

دهد حسن یا قبح هیچ کدام دستخوش تغییر نشده و تنها در مقام عمل باید فعلی را که قبح کمتری دارد انجام داد (سبحانی، ۱۴۲۹: ۱۳).

آیت الله حکیم نیز همین نظر را اختیار کرده و به نقد دیدگاه مرحوم مظفر می پردازد. در نگاه ایشان راستگویی دارای جهت حسن است و دروغگویی دارای جهت قبح است و هیچ اشکالی در تراحم این جهات وجود ندارد؛ تنها پس از وقوع تراحم، آن جهتی که مهم تر است فعلیت می یابد. بنابراین دروغی که متضمن نجات جان پیامبر باشد همچنان قبیح است و راستگویی ای که مشتمل بر مفسده‌ی مهمی است نیز از وصف حسن خالی نمی گردد (حکیم، ۱۴۱۴، ۲: ۱۶۴).

آیت الله حکیم خوانش مطابق ظاهر کلام برخی اندیشمندان را که به اقتضایی بودن حسن و قبح برخی افعال باور دارند، نمی پذیرد و معتقد است اگر وجود مزاحم سبب از بین رفتن اقتضای قبح یا حسن گردد آنگاه می بایست دروغگویی که مفسده‌ی مهمی مانند قتل پیامبری را دفع می کند مانند دیگر افعالی باشد که هیچ جهت قبحی در آن نیست درحالی که ارتکاز انسان به چنین تساوی حکم نمی کند. ایشان خوانش صحیح از عبارت این گروه را این می داند که جهت‌های حسن و قبح ساز، علت تامه نیستند و ممکن است با مزاحمی مواجه شوند؛ هرچند ظاهر کلام آنان چنین است که در فرض وجود مزاحمت، دیگر آن فعل داری جهت حسن و قبح نخواهد بود (همان). ایشان پس از تبیین دیدگاه خویش و نقد اندیشه‌ی مرحوم مظفر، عبارتی از ایشان در کتاب المنطق نقل می کند که مطابق آن، دیدگاه مرحوم مظفر شبیه دیدگاه برگزیده آیت الله حکیم است. عبارت مرحوم مظفر چنین است:

«والصحيح في هذا الباب أن يقال: إن الله تعالى خلق في قلب الإنسان حساً وجعله حجة عليه يدرك به محاسن الأفعال ومقابحها، وذلك الحس هو الضمير بمصطلح علم الأخلاق الحديث، وقد يسمى بالقلب أو العقل العملي أو العقل المستقيم أو الحس السليم عند قدماء علماء الأخلاق وتشير إليه كتب الأخلاق عندهم. فهذا الحس في القلب أو الضمير هو صوت الله المدوي في دخيلة نفوسنا يخاطبها به ويحاسبها عليه. ونحن نجده كيف يؤنب مرتكب الرذيلة، ويقر عين فاعل الفضيلة. وهو موجود في قلب كل إنسان...» (حکیم، ۱۴۱۴، ۲: ۱۹۰).

ایشان این عبارت را به صراحت مؤید دیدگاه خویش می داند؛ زیرا در این عبارت قوه‌ی ادراک حسن و قبح را امری که در درون انسان به ودیعه گذاشته شده است می داند که منشأ آن هم تنها تطابق آرای عقلا نیست بلکه تطابق آرای عقلا معلول اشتراک این نوع خاص از خلقت انسان است:

«وهو - كما ترى - كالصريح في أنّ إقرار عين فاعل الفضيلة وتأنيب مرتكب الرذيلة متفرع على إدراك حسن الأشياء وقبحها، وأنّ قوة الإدراك مودعة في الإنسان غير مكتسبة من تطابق العقلاء، بل تطابقهم هو المسبب عن واجديتهم للقوة المذكورة» (همان).

۶. تمسک به دلیل نقلی در رد استدلال اشاعره

آیت الله حکیم برخی از ادله‌ی دیدگاه شرعی بودن حسن و قبح را نقل و نقد می‌کند. از جمله دلایلی که ایشان بررسی کرده است تمسک به حاکمیت مطلق و مالکیت خداوند است. اشاعره معتقدند از آنجا که خداوند مالک حقیقی است هرگونه تصرفی در مال خویش بکند صحیح بوده و متصف به قبح نمی‌شود، و هر کاری خداوند انجام دهد نیکو است زیرا خداوند مالک قدرتمندی است که بالاتر از او هیچ امرکننده‌ای وجود ندارد که بخواهد حدود افعال او را ترسیم کند تا تجاوز از آن، مصداق فعل قبیح گردد (اشعری، بی تا: ۱۱۶؛ باقلانی، ۱۴۲۵: ۱۲۰). غزالی پس از تبیین معانی مختلف حسن و قبح در توضیح معنای سوم می‌نویسد: معنای سوم حُسن این است که همه افعال خداوند حَسَن است با اینکه غرض و هدفی برای انجام فعلش ندارد چراکه حق تبارک و تعالی هرچه کند در ملک خویش تصرف کرده و هیچ اشکال و سرزنشی بر خداوند روا نیست (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۰۵).

آیت الله حکیم در نقد این دیدگاه ابتدا مبنای کلی خود در این مساله را تطبیق داده و این ادعا را خلاف یافت وجدانی می‌داند (حکیم، ۱۴۳۵: ۴۰۴). در ادامه ایشان دفع دخل مقدر می‌کنند که اگر بپذیریم افعال خداوند را نیز می‌توان با ادراکات عقلی داوری و ارزشگذاری کرد، این اندیشه با کریمه‌ی قرآنی ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (انبیاء: ۲۳) ناسازگار است. در مقام پاسخ به این اشکال در مرحله‌ی نخست به تبیین معنای وجوب بر خداوند و ارزشگذاری افعال او می‌پردازد و معتقد است مراد از وجوب چیزی بر خداوند این نیست که خداوند می‌بایست در قبال آن پاسخگو باشد و می‌توان خداوند را به سبب انجام آن مورد مواخذه کرد تا با این آیه از قرآن ناسازگار باشد بلکه مراد این است که اگر عقلی بودن حسن و قبح ثابت شود کمال مطلق و حکمت خداوند اقتضا می‌کند که هرچند قدرت بر انجام فعل قبیح دارد اما به سبب وجود این دو وصف همواره فعل عادلانه انجام دهد (حکیم، ۱۴۳۵: ۴۰۴).

آیت الله حکیم پس از تبیین مدعا، از برخی نصوص (آیات و روایات) در تایید سخن خویش بهره می‌برد. در این نصوص با اینکه بر سلطنت و حاکمیت خداوند

تاکید شده است و خداوند را قادر بر افعال می‌داند لکن ساحت او را از انجام فعل قبیح منزه می‌داند. این نصوص نشان می‌دهد که می‌توان میان حاکمیت مطلق خداوند و تنزیه افعال او از فعل قبیح سازگاری برقرار کرد؛ زیرا در حقیقت میان آن دو ناسازگاری وجود ندارد.

برای نمونه آیت الله حکیم به این دعا تمسک کردند: «إلهي إن رفعتني فمن ذا الذي يضعني؟! وإن وضععتني فمن ذا الذي يرفعني؟! وإن أكرمتني فمن ذا الذي يهينني؟! وإن أهنتني فمن ذا الذي يكرمني؟! وإن عذبتني فمن ذا الذي يرحمني؟! وإن أهلكتنني فمن ذا الذي يعرض لك في عبدك أو يسألك عن أمره؟! وقد علمت أنه ليس في حكمك ظلم، ولا في نعمتك عجلة، وإنما يعجل من يخاف الفوت، وإنما يحتاج إلى الظلم الضعيف، وقد تعاليت يا إلهي عن ذلك علواً كبيراً» (حکیم، ۱۴۳۵: ۴۰۶). بدین بیان که در این دعا همزمان هم به قدرت مطلق و حاکمیت خداوند اعتراف شده است و هم بر منزه بودن افعال خداوند از هرگونه ظلم تاکید شده است.

شاهد دیگر مدعا، این کریمه‌ی قرآنی است: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره: ۲۴۷).

در این آیه نیز همزمان به حکمت داشتن فعل خداوند و حاکمیت مطلق خداوند استدلال می‌کند که نشان می‌دهد حکمت داشتن افعال با حاکمیت مطلق خداوند سازگار است (حکیم، ۱۴۳۵: ۴۰۵).

آیت الله حکیم در پایان به توضیح مراد از آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ (انبیاء: ۲۳) می‌پردازد. در نگاه ایشان مقصود آیه شریفه یکی از این دو احتمال است: (۱) خداوند به مصلحت و مفسده افعال علم دارد و هیچگاه از آن تجاوز نمی‌کند تا بتوان او را به سبب افعال ناروا مورد مواخذه قرار داد. (۲) اصلاً قدرت بالاتری از خداوند وجود ندارد که بتواند افعال الهی را مورد حسابرسی و مواخذه قرار دهد. آیت الله حکیم معنای دوم را با سیاق آیات سازگارتر می‌داند. توضیح آنکه در آیات پیشین از سیطره حکومت و مالکیت خداوند سخن گفته شده و پس از آن به نفی وجود معبودی جز خداوند پرداخته شده و در نهایت در این آیه به مسئول نبودن خداوند متعال اشاره شده است (حکیم، ۱۴۳۵: ۴۰۵).

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین محورهای دیدگاه آیت الله سید سعید حکیم در موضوع حُسن و قبح افعال، به این شرح است:

۱. عقل را منبع معرفت می‌داند اما مراد از آن را بکارگیری استدلال‌های فنی و پیچیده فلسفی نمی‌داند، بلکه معتقد است مقصود از مراجعه به عقل، مراجعه به وجدان است که خداوند درون انسان به ودیعه نهاده است.
۲. ایشان با استفاده از این مبنا در مسأله‌ی حسن و قبح معتقد می‌شود که مراجعه به وجدان، ما را به عقلی بودن حسن و قبح و واقعیت داشتن آن رهنمون می‌شود.
۳. همچنین، وجدان انسان با اقتضایی بودن حسن و قبح ناسازگار است و دیدگاه صحیح در این باره وقوع تراحم میان جهات محسنه و مقبحه است.
۴. قدرت مطلق خداوند و سیطره حاکمیت او تنافی با ذاتی بودن حسن و قبح و مراعات این امور از جانب خداوند ندارد؛ زیرا حق تعالی افزون بر قدرت مطلق، از صفت حکمت نیز برخوردار است که اقتضا می‌کند در عین قدرت بر انجام فعل قبیح، هیچگاه چنین فعلی از او سر نزنند.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۱۴ق، *کتاب الشفاء* (المنطق)، قم، انتشارات آیت الله مرعشی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹ش، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۴. اشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ والبدع*، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث.
۵. اشعری، ابوالحسن، ۱۴۲۷ق، *رساله الی اهل الثغر بباب الابواب*، مدینه منوره، الجامعه الاسلامیه، چاپ دوم.
۶. اصفهانی، محمد حسین، ۱۳۷۶ش، *حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه محقق اصفهانی*، لاریجانی، صادق، نقد و نظر، شماره ۱۴، ۱۲۹-۱۶۵.
۷. ایچی، عضد الدین، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، قم، شریف رضی، چاپ اول، ج ۸.
۸. باقلانی، ابوبکر، ۱۴۲۵ق، *الانصاف فیما یجب اعتقاده*، لا یجوز اعتقاده، لا یجوز الجهل به، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۹. برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی، ۱۴۰۱ش، *قاعده کلامی حسن و قبح عقلی*، قم، دار الحدیث، چاپ دوم.
۱۰. جوینی، عبدالملک، ۱۴۱۶ق، *الارشاد الی قواطع الادله فی اول الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۱. حکیم، سید سعید، ۱۴۳۵ق، *اصول العقیده*، قم، دار الهلال، چاپ دوم.
۱۲. حکیم، سید سعید، ۱۴۱۴ق، *المحکم فی اصول الفقه*، قم، موسسه المنار.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، ۱۹۸۲م، *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت، دار الکتب اللبنانی.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۶ق، *تسلیک النفس الی حظیره القدسقم*، موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۵. سبحانی، جعفر، ۱۴۲۹ق، *رساله فی التحسین و التقبیح العقلیین*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۵ش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق سهروردی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۴.
۱۷. سیوری حلی، فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۸. سیوری حلی، فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق، *الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد*، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه.

۱۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۴ ش، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، انتشارات صدرا، ج ۲.
۲۰. طوسی، ابوجعفر، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم.
۲۱. طوسی، خواجه نصیر، ۱۴۰۷ ق، *تجرید الاعتقاد*، قم، دفتر تبلیغات.
۲۲. علم الهدی (سید مرتضی)، علی بن حسین، ۱۳۸۱ ش، *الملخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۳. غزالی، ابو حامد، ۱۴۰۹ ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۴. غزالی، ابوحامد، بی تا، *المستصفی من علم الاصول و معه کتاب فواتح الرحموت*، بیروت، دار الفکر، ج ۱.
۲۵. فخر رازی، محمد بن عمر، ۲۰۰۹ م، *الاربعین فی اصول الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۶ ق، *نهایه العقول فی درایه الاصول*، بیروت، دار الذخایر.
۲۷. مروارید، محمود و همتی مقدم، احمدرضا، ۱۳۸۹ ش، *الزام اخلاقی و امر الهی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۸. مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷ ش، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب، چاپ پنجم.
۲۹. معتزلی، عبدالجبار، ۱۹۶۵ م، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، قاهره، الدار المصریه، ج ۶.
۳۰. مفید، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *النکت الاعتقادیه*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۱. هر، جان، ۱۳۹۶ ش، *دین و اخلاق* (ترجمه دانشنامه استنفورد)، مترجم: مهدی محمدی اصل، تهران، ققنوس.