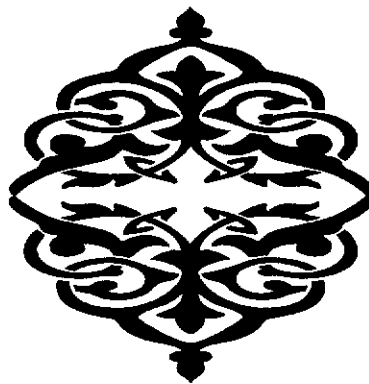


«حسن و قبح» از منظر وحی

♦ محمد جواد عنایتی راد ♦

تفکر و گفتمان در شناخت حقیقت «حسن و قبح»، از دیر زمان اهل اندیشه را به خود مشغول داشته است و صاحب‌نظرانی در حوزه‌های گوناگون علمی، مانند منطق، فلسفه، کلام، اخلاق، حقوق و روانشناسی و ... هر یک از زاویه‌ای بدان پرداخته‌اند و در این ساحت، هم تئوریهای نوینی را ارائه کرده‌اند و هم نقد و بررسی فرضیه‌های پیشین را سامان داده‌اند و این تلاشها همچنان ادامه دارد.

ما در این نوشتار تلاش خواهیم کرد تا به یکی از زوایای این موضوع (حسن و قبح اخلاقی) پرداخته و دیدگاه قرآنی آن را تا آنجا که مجال تحقیق و بضاعت علمی اجازه می‌دهد مورد توجه قرار دهیم.



مفهوم حسن و قبح در آینه اندیشه ها

نخستین گام ضروری، بازشناسی معنای حسن و قبح اخلاقی و جداسازی آن از حسن و قبح کلامی و فلسفی و ... می باشد. وقتی حسن و قبح را در آینه انظار و اندیشه های مختلف به تماشا می نشینیم، این معانی را برای آن می یابیم:

۱. کمال و نقص

حسن و قبح به این معنی، هم وصف انسان است، همانند علم و جهل و شجاعت و ترس. و هم وصف صفات فعل انسان، مانند حسن دانش آموختن.^۱

۲. سازگاری و ناسازگاری با هدف

گاهی از سازگاری و ناسازگاری هدف با عنوان مصلحت و مفسده یاد می شود. این معنی وصف افعال و صفات قرار می گیرد، اگر حسن و قبح را به این معنی بدانیم، این پرسش پدید می آید که سنجش سازگاری و ناسازگای با هدف و غرض چه کسی صورت می گیرد؛ هدف فاعل یا نوع انسانها؟

سیالکوتی در حاشیه خود بر «المواقف» می نویسد:

نظریه ای که یاد کردیم، بیانگر این است که منظور از هدف و غرض، هدف و غرض فاعل است نه دیگران.^۲

محقق اصفهانی معتقد است که سازگاری و ناسازگاری امور، با معیار غرض اجتماعی و سعادت انسان سنجیده می شود.^۳

علامه طباطبایی در جلد دوم اصول فلسفه، مقاله اعتباریات، و جلد پنجم المیزان، درباره حسن و قبح، دو تعریف یاد کرده است. وی حسن و قبح را در محسوسات به معنای زیبایی و سازگاری بانروی ادراک حسی و یا زشتی و ناسازگاری با آن تفسیر می کند:

«خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و

موافقت با قوه مدرکه می باشد.»^۴

و آن جا که حسن و قبح را در افعال بررسی می کند، معتقد است که انسان داوری خود را درباره محسوسات به معنای اعتباری و عناوین اجتماعی سرایت می دهد و چیزی را که با اغراض اجتماعی و سعادت بیش تر افراد بشر مناسب می باشد، حسن، و آنچه را با آن منافات دارد، قبیح می شمارد.^۵

برخی خواسته اند از سخن علامه در «اصول فلسفه» نسبت اخلاق را استفاده کنند

و نظر علامه را در این زمینه، شبیه نظریه راسل به شمار آورند^۶، ولی چنانکه توضیح خواهیم داد، این تلاش نادرست به نظر می‌آید!

استاد مصباح یزدی نیز در تفسیر حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری فعل با غایت و نتیجه مطلوب آن را مطرح کرده و غایت و نتیجه مطلوب را به قرب و بعد الهی و کمال و سقوط معنوی تعریف کرده است.^۷

۳. هماهنگی و ناهماهنگی با طبع

آنچه در این معنی مهم می‌نماید، تبیین معنای «طبع» است، آیا طبع، گسترده‌تر از نفس است یا خیر؟ و آیا منحصر در طبع حیوانی است، یا عام‌تر از طبع حیوانی و انسانی است؟ تعبیرهای صاحب‌نظران در این زمینه گوناگون است و به نظر می‌رسد که اگر معنای طبع را گسترده‌تر از نفس و طبع انسانی بدانیم به واقع نزدیک‌تر است و اساساً مرحوم مظفر به جای واژه طبع، تعبیر «نفس» را به کار برده است.

برخی مراد از طبع را طبع والا و روح ملکوتی انسان و من علوی انسان یا مرتبه عالی نفس دانسته و گفته‌اند انسانها با همه ناهمگونی‌ها و ناسازگاری‌ها که در قلمرو تمایلات حیوانی (طبع سفلی) دارند، در قلمرو تمایلات روحانی (طبع علوی) مشترك هستند و اختلافی ندارند.^۸

در بعضی عبارتها تعبیر طبع انسانی، نفس عالی، فطرت و وجدان به کار برده شده است، ولی منظور از همه یکی است.

صاحب کفایه در تفسیر حسن و قبح افعال، سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله را مطرح کرده است^۹، ولی باید دید که مراد از «قوه عاقله» چیست؟

محقق اصفهانی، معنای فلسفی آن را استنباط کرده و براساس آن گفته است:

«شأن قوه عاقله ادراك و تعقل می‌باشد نه التذاد و اشمئزاز، و نمی‌توانیم بدون

مسامحه به آن التذاد و اشمئزاز نسبت دهیم.»^{۱۰}

برخی گفته‌اند ممکن است مراد مرحوم آخوند از قوه عاقله، من فطری و علوی و وجدان انسان باشد. از این رو به حقیقت التذاد و اشمئزاز وجود دارد.^{۱۱}

بیان سومی که می‌توان در تفسیر «قوه عاقله» گفت، این است که مراد از آن، ادراك عقلی باشد که هم ادراك کلیات را شامل می‌شود و هم ادراك جزئیات را. این تفسیر در اصول رایج‌تر است و انتساب التذاد و اشمئزاز به آن، از روی مسامحه است.

۴. تفسیر حسن و قبح به مدح و ذم

تعبیرهای گوناگونی از این تفسیر که تنها وصف فعل اختیاری انسان است ارائه شده است، بدین قرار:

الف. درستی مدح و ذم. گفته اند: «الحسن ما يصلح عليه المدح و القبیح ما یصح علیه الذم.»

ب. حکم به مدح و ذم.

ج. شایسته مدح و ذم بودن (نظریه مرحوم اصفهانی).

د. خود مدح و ذم.

ه. بناء عقلا بر مدح و ذم (نظریه ابوعلی سینا^{۱۲} که مورد توجه مرحوم اصفهانی نیز بوده است).^{۱۳}

محقق سبزواری پس از نقل معانی رایج حسن و قبح، آنها را درحوزه افعال اختیاری انسان و حوزه اخلاق، به یک معنی بازگردانده و آن معنی را متعلق مدح و ذم می داند.^{۱۴}

استاد سبحانی نیز معنای حسن و قبح را «ستایش و نکوهش = مدح و ذم» می داند.^{۱۵}

۵. معنایی جامع و در برگیرنده همه نظریه ها

«أفعال حسن، افعالی هستند که فرد یا جامعه انسانی را به کمال مطلوب نزدیک تر می کنند یا صفات کمالیه را در او پرورش می دهند و او را به اهداف تکاملی نزدیک می سازند. چنین اعمالی دارای مصلحت و در پیشگاه خدوند حکیم، شایسته مدح و ثواب هستند و افعال قبیح بر ضد آن هستند.»^{۱۶}

۶. حسن و قبح به معنای مطابقت و عدم مطابقت فعل با قانون است و مفاد آن همان صحت و فساد فقهی است.^{۱۷}

برخی از شهودگرایان غربی مفهوم «خوب» را بدیهی و تعریف ناپذیر می دانند. جورج ادوارد مور می نویسد:

«اگر از من پرسیده شود که «خوب کدام است» در جواب خواهم گفت که خوب، خوب است و این بالاترین مطلبی است که می توان گفت و اگر از من پرسیده شود که خوب را چگونه باید تعریف کرد، جواب این خواهد بود که خوب، تعریف پذیر نیست و این، همه آن چیزی است که در مورد آن می توانم بگویم.»^{۱۸}

۷. استحقاق مدح و ذم برخاسته از امر و نهی شرعی

این بیان، بیانی است اشعری و البته در میان فلاسفه مغرب زمین، طبیعت گرایان الهی مانند اشاعره «خوب» را به امر و اراده الهی و «بد» را به نهی و عدم اراده الهی تفسیر کرده اند.^{۱۹}

تئوریه‌ها در منظر نقد و داوری

□ نقد تعریف نخست

صدرالمتألهین در تعریف کمال می نویسد:

«کمال آن چیزی است که چیزی با آن تمام خواهد بود، یا از نظر ماهیت که کمال اول است [مثل حیوانیت و ناطقیت انسان] و یا از نظر صفتی، که کمال دوم است [مانند شجاعت در انسان].»^{۲۰}

محقق طوسی در تعریف کمال آورده است:

«کمال و خیر، حصول چیزی است برای آنچه که از شأن اوست که دارای ویژگی یادشده باشد.»^{۲۱}

سپس در فرق کمال و خیر می نویسد:

«فرق کمال و خیر در این است که آن شیئی حاصل شده، از آن جهت که تحقق و فعلیت دارد، کمال به حساب می آید و از آن جهت که مورد میل و رغبت است خیر به شمار می آید.»^{۲۱}

لایب نیتس می گوید:

«کمال عبارت از این است که بیشترین اندازه کثرت در حداکثر وحدت مندرج باشد.»^{۲۲}

این تعبیر عرفانی نظیر قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشئی منها» است.

اشکالهایی بر این تعریف وارد است، از جمله:

۱. این تعریف لفظی است و حقیقت خیر و شر را روشن نمی سازد.
۲. تعریف حسن به کمال، نه تنها ابهام معنای آن را برطرف نمی سازد، بلکه بر ابهام آن می افزاید، چرا که در تعریف «کمال» نیز اختلاف نظر است.
۳. دایره معنایی کمال اعم از حسن است، گرچه در فعل اختیاری انسان، مصداق هر دو یکی است.

۴. اصولاً این معنی ربطی به حسن و قبح اخلاقی ندارد؛ زیرا کمال و نقص امر واقعی غیرارزشی هستند و حسن یا قبح اخلاقی، امری واقعی و ارزشی است.

□ نقد تعریف دوم

اگر منظور از غرض، مصلحت و مفسده شخص باشد، انتقادات و پیامدهای زیر را در پی خواهد داشت:

۱. نسیت و بی‌ثباتی اخلاق.
 ۲. عقلانی و عقلانی نبودن حسن و قبح و در نتیجه هرج و مرج اخلاقی در جوامع انسانی با توجه به تنوع سلیقه‌ها و تفاوت و ناسازگاری سود و مصلحت افراد.^{۲۳} محقق اصفهانی نیز به این نکته در مباحث حسن و قبح توجه داده است.^{۲۴}
 ۳. این معنی کاربرد کلامی و فلسفی ندارد و نمی‌توان از آن در این حوزه‌ها استفاده کرد. اما اگر مراد از غرض و هدف افعال، غرض نوعی و اجتماعی باشد، از انتقادات و پیامدهای یادشده به دور است، چرا که رابطه میان حسن و قبح و مصلحت نوعی و اجتماعی ثابت است. از این رو در تأیید این نظر، علامه طباطبایی می‌نویسد:
«عدل همیشه نیک و ظلم پیوسته ناپسند است، زیرا که عدل همیشه هماهنگ با اهداف اجتماعی و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است.»^{۲۵}
- و اگر مراد از غرض و هدف، قرب و بعد نسبت به خدا باشد، چنان که استاد مصباح بدان اشاره داشت، گرچه این نظر نیز از ایرادهای یادشده به دور خواهد بود، ولی لازمه آن ضرورت نیت است، زیرا کمال و معنویت بدون آن تحقق پیدا نمی‌کند و همین امر تفاوت احکام اخلاقی از حقوقی و رفتار اخلاقی از حقوقی را سبب می‌شود.

□ نقد تعریف سوم

اگر مقصود از هماهنگی با طبع، سازگاری و ناسازگاری با طبیعت موجود زنده (طبع حیوانی) باشد، سه اشکالی که بر غرض شخصی وارد بود، بر این تعریف نیز وارد است.

علامه طباطبایی در اصول فلسفه، سازگاری با طبع را ملاک نیک بودن شمرده است. استاد مطهری در تفسیر سخن علامه، منظور از طبع را طبیعت موجود زنده دانسته است و براساس این تفسیر، دو اشکال را بر علامه وارد دانسته است:

۱. نسبت اخلاق که به مقتضای آن نمی توان اصول جاودانه اخلاق را توجیه کرد.
 ۲. این که مفاهیم اعتباری و از جمله حسن و قبح به عالم موجودات زنده، جز انسان نیز راه خواهد یافت و حال آن که حسن و قبح، حکم عقل عملی است و در موجودات غیر شعورمند مطرح نیست. ^{۲۶} ولی حق این است که تفسیر استاد از کلام علامه، یگانه تفسیر ممکن نیست، بلکه ممکن است تفاسیر دیگری برای عبارت علامه وجود داشته باشد که اشکالهای یادشده بدان متوجه نگردد. ^{۲۷}

اما اگر منظور از طبع، طبع والای انسانی و من علوی او باشد، با اثبات این پیش فرض که انسانها در جنبه علوی و مرتبه عالی نفس، متساوی و یکسان هستند، اشکال و پیامد نسبت اخلاق برطرف می شود، اما نکاتی دیگر رخ می نماید:

۱. براساس این نظریه در صورتی که حسن و قبح را عقلی بدانیم، ارتباط و پیوستگی اخلاق با مصالح و مفاسد زندگی انسان از هم گسیخته می گردد، زیرا به افعال اخلاقی از جنبه مصالح زندگی نگریسته نمی شود.

۲. این نظریه، حسن و من علوی را نمی تواند ثابت کند مگر آن که حسن آن را بدیهی ضروری بدانیم.

۳. برخی گفته اند تقسیم طبع به من سفلی و من علوی، بر پایه ارزش پیشینی است، یعنی خوب و بد پیش از آن باید تعریف شده باشد و نمی تواند به عنوان یک امر واقعی پایه تعریف مفاهیم ارزشی قرار گیرد. ^{۲۸}

□ نقد تعریف چهارم

محقق اصفهانی در بحث تجری، عبارت «حسن العدل و قبح الظلم بمعنی کونه بحیث يستحق علیه المدح او الذم» ^{۲۹} را تکرار کرده است و در جای دیگر تعبیر «مایتنزع من الفعل اذا كان مورداً لبناء العقلاء على المدح و الذم» ^{۳۰} را به کار برده است.

منظور از استحقاق چیست؟ آیا منظور استحقاق تکوینی است یا غیر تکوینی، اگر استحقاق تکوینی مورد نظر باشد، یا قائم به ماده ^{۳۱} است و یا به معنای رابطه علت و معلول و استحقاق معلول برای علت می باشد. ^{۳۲}

و هر دو در اینجا بی مورد است، زیرا افعال، نسبت به مدح و ذم، به منزله علت و ماده ای نیستند که آمادگی پدید آمدن صورت مدح و ذم را داشته باشند. ^{۳۳}
 استحقاق غیر تکوینی بدون اشکال نیست، مثلاً وقتی گفته می شود: «عادل،

مستحق مدح است» یا «مالک، مستحق انتفاع از ملک خود می باشد»؛ یعنی بهره مندی مالک، نیکوست و این دور را دربی دارد، زیرا از یک سو استحقاق، به حسن و از سوی دیگر، حسن، به استحقاق تفسیر شده است.^{۳۴}

□ نقد تعریف پنجم

همه کارهای حَسَن یا قبیح، در سنجش با همه معانی، حَسَن یا قبیح نیستند، بلکه چه بسا یک عمل براساس یک تعریف، حسن، و بر اساس تعریف دیگر، قبیح باشد؛ مثلاً احسان به دیگران، به همه معانی نیک است، زیرا هم کمال نفس است و هم سازگار با آن و هم از نظر خردمندان سزاوار انجام است و انجام دهنده آن سزاوار مدح می باشد، ولی تن آسایی و خوشگذرانی و لذتجویی افراطی، از دیدگاه سازگاری با طبع، نیک است، ولی از نظر گاه کمال یا مدح عقلا، پسندیده نیست.

نتیجه این که نمی توان به طور مطلق اظهار داشت که فعل حسن، آن کاری است که به همه معانی حَسَن باشد، بلکه باید به ناگزیر افعال را از یکدیگر جدا دانست.

□ نقد تعریف ششم

برخی گفته اند که تعریف حسن و قبیح به مطابق قانون و تشریح و غیرمطابق با آن، دور از واقع است، زیرا مثلاً دروغگویی به منظور اصلاح بین دو نفر را با قانون «العدل حسن» می سنجم، چنانچه مطابق با عدل باشد، حسن و گرنه قبیح است.

اما خود این قوانین اولیه مانند «حسن عدل» و «قبح ظلم» با چه سنجیده می شود؟ اگر خود این قوانین را با قوانینی دیگر بسنجید، به دور یا تسلسل خواهد انجامید.

در پاسخ می توان گفت، چه بسا گویندگان این نظریه، قضیه «العدل حسن» را بدیهی و بی نیاز از استدلال و اقامه دلیل بدانند.^{۳۵}

برخی دیگر در نقد این نظریه گفته اند، این بیان همانند نظر اشاعره است^{۳۶}، ولی می توان میان نظریه یادشده و نظر اشاعره تفاوت دانست، زیرا اینان قانون «العدل حسن» را بدیهی عقلی می دانند، ولی اشاعره حتی حسن عدل را بدیهی عقلی نمی شمارند.

□ نقد تعریف هفتم (تعریف اشاعره)

براین تعریف، اشکالات گوناگونی وارد شده است که از میان آنها، اشکال «دور» را می‌آوریم و سپس به پیامدهای آن اشاره‌ای می‌کنیم.

اگر خوب و بد به معنای مامور و منهی عنه الهی باشد، دراین صورت گفتن این که «مامور به الهی خوب، و منهی عنه الهی بد است»، مانند گفتن این است که «مامور به الهی، مامور به الهی و منهی عنه الهی، منهی عنه الهی است.»^{۳۷}

واین چیزی جز «دور» مصرّح و روشن نیست. علاوه بر این که این نظریه پیامدهایی دارد که پذیرفتنی نیستند، مانند:

۱. اخلاق محدود به متدینان می‌شود.^{۳۸}

۲. این نظریه با نسبیّت اخلاق سازگار است، زیرا اوامر و نواهی شارع در حوزه مسائل اخلاقی و اجتماعی دین در بستر زمان متغیر بوده است.^{۳۹}

۳. احکام اخلاقی وابسته به امر و نهی شارع هستند و هیچ واقعیت خارجی ندارند.^{۴۰}

در پایان یادآوری این نکته بایسته است که همه تعاریف حسن و قبح را می‌توان به سه تعریف مشهور، یعنی کمال و نقص با غرض و طبع و مدح و ذم برگرداند.

حسن و قبح افعال از نگاه قرآن

پس از گذری اجمالی بر برخی نظریه‌ها در تعریف حسن و قبح، اکنون این تعریف را از زاویه مفاهیم و معارف قرآن مورد شناسایی قرار می‌دهیم.

بررسی آیات قرآن در زمینه حسن و قبح افعال را می‌توان با شیوه‌های گوناگون دنبال کرد.

- مطالعه واژه‌ها و مفاهیمی که بیانگر یکی از دو مفهوم حسن و قبح هستند؛ بررسی مصادیق و نمونه‌های عینی حسن و قبح، مانند تقوا، عدالت، صدق و ...

- شناخت ملاکها و معیارهای توصیه‌های اخلاقی که به گونه‌ای راهگشای درك حقیقت حسن و قبح و نحوه وجود آنها هستند.

- مطالعه موارد نسبت و استناد این مفاهیم به خدا، نفس، شیطان، دنیا و ...

- پرسشهای انکاری که بر درك عقلی استوارند و می‌توانند تصویر روشنی از ماهیت

این مفاهیم بنمایانند.

۱. مطالعه واژه‌ها

شایان توجه است که واژه قبح در قرآن در برابر حسن به کار نرفته است، بلکه متضاد واژه «حسن»، واژه «سوء» است.

نکته دیگر این که واژه‌های دیگری در قرآن هستند که از نظر مفهومی مترادف با حسن و قبح اند و به رغم اندک تفاوتی که از نظر زاویه دید و یا دایره مفهومی دارند، از نظر ارزش‌گذاری همانند حسن و قبح عمل می‌کنند و در طبقه بندی افعال، جزء مفاهیم اخلاقی تلقی می‌شوند، مانند واژه خیر و شر، معروف و منکر، خبیث و طیب، صلاح و فساد و فاحشه.

در نحوه کاربرد این واژه‌ها در آیات دو ویژگی به چشم می‌خورد:

الف. تکیه بر مفاهیم و معانی اصلی و اولیه آنها که بیش تر بدون تفسیر و تبیین خاص به کار رفته است.

ب. حالت تعلیلی و ملاکی آنها بدین معنی که بیش تر به عنوان علت و ملاک حکم تلقی شده به کار رفته است.

۱. «و لا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة و سوء سبیلاً.» اسراء / ۳۲

۲. «ان الله لا یأمر بالفحشاء.» اعراف / ۲۸

۳. «قل انما حرم ربی الفواحش.» اعراف / ۳۳

۴. «واغضض من صوتک ان آنکر الاصوات لصوت الحمیر.» لقمان / ۱۹

۵. «کذلک لتصرف عنه السوء و الفحشاء انه من عبادنا المخلصین.»

یوسف / ۲۴

۶. «وهدوا الی الطیب من القول.» حج / ۲۴

۷. «وجزاء سیئة سیئة مثلها.» شوری / ۴۰

۸. «ویحل لهم الطیبات و یحرم علیهم الخبائث.» اعراف / ۱۵۷

۹. «لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة.» احزاب / ۲۱

۱۰. «الله نزل احسن الحدیث.» زمر / ۲۳

۱۱. «لیلة القدر خیر من الف شهر.» قدر / ۴

۱۲. «یا اخی هارون ماکان ابوک امرء سوء.» مریم / ۲۸

این آیات که نمونه‌ای از دهها آیات مشابه هستند، به خوبی نشان می‌دهند که اولاً واژه‌ها با بار معنایی اولیه و لغوی شان به کار رفته و هیچ گونه معنای خاص دینی و

شرعی در آنها لحاظ نشده است. و ثانیاً در برخی آیات، علت و معیار حکم قرار گرفته اند که البته این به دنبال ویژگی نخست است.

اگر این دو نکته را درست بدانیم، این نتیجه روشن به دست می آید که حسن و قبح نمی توانند دو مفهوم شرعی بدان گونه که اشاعره گفته اند، باشند، زیرا بنا بر تفسیر رایج اشاعره، معنای «ان الله لا یأمر بالفحشاء» چنین می شود: ان الله لا یأمر بما ینهی عنه، و این سخن بیهوده ای است. یا وقتی می گوئیم: «قل انما حرم ربی الفواحش» بنا بر تصور اشعری باید معنای آیه چنین باشد: قل انما حرم ربی ما حرم. و همین گونه آیه: «و لا تقربوا الزنی انه کان فاحشاً و ساء سیلاً»، در دیدگاه یادشده چنین تفسیر می شود که: و لا تقربوا الزنی انه کان منہیاً عنه.

بدیهی است که هیچ یک از برداشتهای یادشده نتیجه معقول و منطقی از آیات ارائه نمی دهند. بنابراین حمل واژه ها و مفاهیم حسن و قبح بر مأموریه و منهی عنه شارع، امری نادرست است و ناگزیریم که در این گونه آیات، مفاهیم را عرفی بدانیم. البته این نکته که منشأ این چنین مفاهیمی، عقل است یا فطرت یا عقلاء، موضوع دیگری است. گذشته از این، در برخی آیات یادشده، نهاد جمله که محکوم به حسن و قبح شده، شخص است؛ مانند:

احزاب / ۲۱

«لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة»

مریم / ۲۸

«یا اخت هارون ما کان أبوک امرء سوء»

در چنین مواردی که بدون شک، حکم از نوع ارزشگذاری اخلاقی است، امر و نهی هیچ گونه مجالی ندارند و اگر تصور اشعری را مبنا قرار دهیم، ناگزیریم در این زمینه ها آیات را بی معنی بدانیم.

۲. نسبت دادن حسن و قبح به انسان

در بخش دیگری از آیات، دو صفت حسن و قبح به عواملی استناد داده شده اند که نتیجه اش نسبت و استناد به خود انسان است، در برابر نظریه اشاعره که حسن و قبح را به شارع مستند کرده اند. به این آیات توجه کنید:

انعام / ۴۳

۱. «ولکن قست قلوبهم و زین لهم الشیطان ما کانوا یعملون.»

انعام / ۱۳۷

۲. «و کذلک زین لکثیر من المشرکین قتل اولادهم شرکائهم.»

۳. «و لکن الله حبیب الیکم الایمان و زینہ فی قلوبکم و کره الیکم الکفر و الفسوق و

العصیان .

حجرات / ۷

۴ . «وَقِيضْنَا لَهُمْ قَرْنًا فَرِيضًا لَّهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ .»

فصلت / ۲۵

۵ . «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَأَهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ .»

فاطر / ۸

۶ . «قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلًا .»

يوسف / ۱۸

درنگ در این آیه ها به خوبی نشان می دهد که خوبی و بدی عمل و حکم به حسن و قبح آن از سوی خود انسان و در دائره ادراکات او صورت می گیرد، زیرا نقش خدا، نفس یا شیطان در این زمینه نقش یک عامل درونی است. آن که بالفعل شیء را زیبا و خوب می بیند و حکم به حسن آن می کند، خود انسان است.

۳ . پرسشهایی با تکیه بر عقل و فطرت

در دسته دیگری از آیات دیده می شود که احکام و قضاوتهای اخلاقی به داوری خود انسان واگذار شده، گو اینکه مرجعی در درون او هست که می تواند به داوری نشیند. در این مجموعه از آیات پرسشهایی مطرح گردیده و از انسان خواسته شده است که بدانها پاسخ گوید؛ پاسخی که داوری اخلاقی به همراه داشته باشد. به این آیه ها توجه کنید:

۱ . «أَفَمَنْ أَسَّسَ بِنِيَانِهِ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بِنِيَانِهِ عَلَىٰ

توبه / ۱۰۹

شفا جرف هار ...»

۲ . «أَفَمَنْ يَلْقَىٰ فِي النَّارِ خَيْرًا مِّنْ يَأْتِي آمَنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ .»

فصلت / ۴۰

۳ . «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ .»

ص / ۲۸

۴ . «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ .»

سجده / ۱۸

۵ . «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ .»

رعد / ۱۶

بررسی این مجموعه از آیات به خوبی نشان می دهد که محور بودن انسان در رابطه با حسن و قبح و خوبی و بدی اشیاء و افعال که در آیات پیشین بدان اشاره شد در حقیقت بر درك و داوری درونی او متمرکز است. زیبایی و خوبی عملی که خدا یا نفس یا شیطان در چشم انداز انسان قرار می دهد، از راه داوری درونی او به عرصه ظهور می رسد، حال این مرجع داوری چیست، عقل است یا فطرت؟

آنچه از مجموع این آیات استفاده می شود این است که خاستگاه نخستین و اصلی درك و داوریهای اخلاقی، عقل و نیروی ادراکی خود انسان است و مؤید آن این است که

صدور بعضی از افعال زشت، به نداشتن عقل و تعقل نسبت داده شده است:

«ان الذین ینادونک من وراء الحجرات اکثرهم لایعقلون» (حجرات / ۴)

«تأمرن الناس بالبرّ و تنسون أنفسکم و انتم تتلون الكتاب أفلاتتعقلون» (بقره / ۴۴)

«أفمن یعلم أنّما انزل الیک من ربک الحقّ کمن هو اعمیٰ انما یتذکّر اولوا الالباب»

(رعد / ۱۹)

چنانکه در برخی روایات نیز تأییدهایی بر این معنی می‌توان یافت. امام صادق (ع)

فرموده است:

«وبالعقل عرف العباد خالقهم و عرفوا به الحسن من القبیح.»^{۲۱}

با این همه باید دید این آیه‌ها با نظریه فطرت در باب اخلاق - که درک و داوریه‌های

اخلاقی را به فطرت یا وجدان بازمی‌گرداند، چه نسبتی دارد؟ آیات یادشده که عقل

مداری اخلاق را می‌فهماند، با آیه مبارکه «و نفس و ما سواها فآلهمها فجورها و تقویها»

(شمس / ۷-۸) که فطرت‌مداری اخلاق و حسن و قبح را می‌رساند، در تنافی و

تعارض است یا خیر؟

بدیهی است که تصور رویارویی عقل و فطرت در نگاه قرآن، تصویری نادرست و

ناهمساز با معارف دین است. و این پندار بیش‌تر از آنجا ریشه گرفته است که عقل در

قوه استدلال خلاصه شده و فطرت که چنین ویژگی ندارد، در برابر آن فرض

گردیده است، حال آن که از دیدگاه معارف دینی، برپای دلایل و چیدن مقدمات و گرفتن

نتیجه یکی از کارکردهای نیروی عاقله است. کارکرد دیگر عقل - که برخاسته از نوع

آفرینش اوست - گرایش به یک سلسله حقایق و واقعیتهاست؛ یعنی همان چیزی که امام

فرمود: «العقل ماعبد به الرحمان و اکتسب به الجنان.»

با چنین فهمی، عقل مظهر و جلوه فطرت در نوع انسان است و آنچه به عنوان

فطریات نامیده می‌شود، در حقیقت دانشها و گرایشهایی است که از گرایش طبیعی عقل

به سوی حقایق و واقعیتها برمی‌خیزد و شاید از همین رو است که برخی مفسران، عقل

را در انسان به دو قسم تقسیم کرده‌اند و یک قسم آن را عقل فطری نام نهاده‌اند، بدان

جهت که فطرت در پرتو عقل به ظهور می‌رسد.

در این جا پرسشی مطرح می‌شود که پاسخ به آن در توضیح دیدگاه پذیرفته شده،

اهمیت فراوان دارد و آن اینکه آیا داور عقل، نسبت به خوبی و بدی افعال، برآمده از

ویژگی طبیعی و فطری آن است، یا نشأت یافته از توجه به مصالح و مفاسد کارها است؟

به تعبیر دیگر، آیا عقل براساس نوع آفرینشش، چنین داوری و ارزشگذاری می‌کند یا با تکیه بر کارکردش که در نظر گرفتن مصالح و مفاسد و آثار و پیامدهای عمل است؟ آنچه از آیات استفاده می‌شود بیش از این نیست که با عرضه افعال بر عقل، انسان به داوری می‌نشیند و ارزشگذاری می‌کند. اما اینکه با چه مدرک و مبنایی این کار صورت می‌گیرد، پرسشی است که از آیات برای آن پاسخی روشن به دست نمی‌آید. و چه بسا مبنای حکم عقل در موارد گوناگون، متفاوت باشد؛ در برخی افعال، داوریه‌ها براساس نوع آفرینش یا به تعبیر دیگر فطرت عقل صورت گیرد، و در برخی دیگر بر پایهٔ درک مصالح و مفاسد.

اگر این سخن مورد پذیرش قرار گیرد، می‌توان نتیجه گرفت که سیره عقلاء - که عبارت است از میل عام و یا به طور کلی مواضع و دیدگاه‌های عقلایی که بیش تر با در نظر داشتن مصالح و مفاسد عمومی تحقق می‌یابند^{۴۲} - یکی از ملاک‌های تحسین و تقیح است و یا مبنایی برای ملائمت و عدم ملائمت قرار می‌گیرد، زیرا سازگاری و ناسازگاری با عقل، هم جنبه طبیعی و فطری^{۴۳} آن را در بر می‌گیرد و هم جنبه فعال و کارآی آن را، که این بخش در دو حوزه فردی و عمومی - یا همان بناء عقلاء - پدیدار می‌شود.

مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. ر.ك: اصفهانی، محمدتقی، هدایة المسترشدين، ۳۰۸.
۲. جرجانی، شرح المواقف، ۱۸۴/۸.
۳. غروی اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدراية، ۱۲۵/۲، ترجمه از جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلي، ۶۵.
۴. طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۲۰/۲.
۵. همو، المیزان، ۹/۵، نیز، ر.ك: ۵۶/۸.
۶. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، ۲۰۸-۱۹۴.
۷. درس اخلاق، ۳۹.
۸. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، ۱۹۴؛ مقاله جاودانگی اخلاق، بخش تعلیقات اعتبارات علامه؛ جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلي ۳۳. استاد سبحانی، احتمال می دهد که مراد مرحوم علامه از طبع فاعل، در اصول فلسفه این معنی باشد. ر.ك: سبحانی، همان و ۱۹۷-۱۹۱.
۹. ر.ك: محمد علی کاظمینی، فوائد الاصول، ۲۳۰.
۱۰. غروی اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدراية، ۱۲۵/۲.
۱۱. لاریجانی، صادق، جزوه فلسفه اخلاق، ۸۲.
۱۲. وی در اشارات (۱۵۰/۲) می نویسد: «الحسن کل فعل یقتضی استحقاق المدح» و در (۱۵۰/۳) می نویسد: «القبح کل فعل یقتضی استحقاق الذم».
۱۳. صادق لاریجانی، همان، ۸۰-۷۷.
۱۴. ر.ك: شرح اسماء الحسنی، ۱۰۶ به نقل از محسن جوادی، مسأله باید و هست، ۸۲-۸۱، نیز ر.ك: محمدرضا مدرسی، فلسفه اخلاق، ۵۲.
۱۵. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلي، ۳۱.
۱۶. مکارم شیرازی، پیام قرآن، جلد ۴، بحث عدل.
۱۷. حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی، ۱۴۸-۱۴۶ و ۱۶۸-۱۶۷. لازم به یادآوری است که برخی از فلاسفه معیار خیر و شر را قانون دانسته اند. ر.ك: رشدی محمد عرسان علیان، العقل عند الشیعة الامامية، ۴۳، دارالسلام، بغداد، ۱۳۹۳ هـ. به نقل از محاضرات فی اصول الفقه شیخ بدر و مباحث الحکم، ۱۶۸.
۱۸. وارنوک، جان، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ۹، ترجمه صادق لاریجانی؛ نیز ر.ك: جان هرمن رندل و جاستوس باکالر، درآمدی به فلسفه، ۱۴۸، ترجمه امیرجلال الدین اعلم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۳؛ علی شریعتمداری، فلسفه، ۴۲۶.
۱۹. ر.ك: ملکیان، مصطفی، جزوه فلسفه اخلاق، ۸؛ جوادی، محسن، مسأله باید و هست، ۹۸.
۲۰. حاشیه شفا به نقل از: مدرسی، محمدرضا، فلسفه اخلاق، ۶۰.

۲۱. شرح اشارات، ۳/ ۳۳۸ به نقل از همان.
۲۲. ژکس، فلسفه اخلاق، ۸۸ به نقل از همان.
۲۳. ر.ك: سبحانی، حسن و قبح عقلی، ۳۲.
۲۴. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية، ۲/ ۱۲۵.
۲۵. طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ۵/ ۹.
۲۶. ر.ك: مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، ۲۰۰.
۲۷. ر.ك: جوادی آملی، فلسفه حقوق بشر، ۶۶-۶۵؛ جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، ۱۹۱ و فلسفه حقوق بشر، ص ۶۷.
۲۸. سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، ۳۵۵.
۲۹. اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية، ۲/ ۱۲۵.
۳۰. نهاية الدراية، به نقل از لاریجانی، جزوه فلسفه اخلاق، ۸۰.
۳۱. لاریجانی، همان، ۷۹.
۳۲. فخرالدین رازی، المحصول فی علم الاصول، ۱/ ۲۳.
۳۳. همان.
۳۴. همان.
۳۵. حائری، مهدی، کاوشهای عقل عملی، ۱۰۸.
۳۶. لاریجانی، صادق، جزوه فلسفه اخلاق، ۸۶.
۳۷. وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ۹ و ۱۰۷؛ محسن جوادی، مسأله باید و هست، ۹۸.
۳۸. دروس فلسفه اخلاق؛ حسن و قبح عقلی.
۳۹. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان و مکان، ۲/ ۷۲.
۴۰. شهید صدر، محمد باقر، تقریرات اصول، نوشته سید کاظم حائری.
۴۱. اصول کافی ۱/ ۲۸، روایت ۳۵.
۴۲. سیره عقلا انگیزه های گوناگون دارد، مانند عواطف، انفعالات درک مصالح و مفاسد و ... در اینجا سیره عقلا به لحاظ درک و مصالح و مفاسد مورد نظر است و نه اقسام دیگر آن.
۴۳. ر.ك: طباطبایی، محمد حسین، رسائل سبعة، ۱۳۴.

