

ارزیابی معناشناسی حسن و قبح در اندیشه

محقق خراسانی با محوریت نقدهای شهید صدر

رحمان عشریه^۱

حسن رضائی هفتادریز^۲

محمد علی اسماعیلی^۳

چکیده

معناشناسی حسن و قبح و تحریر معنای مورد نزاع در این مسأله، یکی از محورهای مهم در مسأله حسن و قبح است. در اندیشه محقق خراسانی، معنای حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله است و ملاک سازگاری و ناسازگاری نزد قوه عاقله، سعه وضیق و جودی افعال است که منشأ آثار خیر یا شر می‌شود. در اندیشه شهید صدر، دیدگاه محقق خراسانی با اینکه لطیف‌ترین و دقیق‌ترین دیدگاه‌ها در این مسئله در میان اصولیان است اما با این حال سه اشکال مهم بر آن وارد است: یکم) خلط میان مدرک بالذات و مدرک بالعرض؛ دوم) چهار مورد نقض بر این نظریه؛ سوم) فقدان تحلیل ملاک مدح و ذم. نوشتار حاضر با روش توصیفی تحلیلی، نخست به تبیین دیدگاه محقق خراسانی پرداخته سپس نقدهای شهید صدر را ذکر نموده و در پایان به ارزیابی نقدهای شهید صدر پرداخته است.

واژه‌های کلیدی: حسن و قبح، قوه عاقله، محقق خراسانی، شهید صدر.

۱. استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم

(oshryeh@quran.ac.ir).

۲. دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران. (Hrezaii@ut.ac.ir).

۳. سطح ۴ جامعة المصطفی العالمیة. (mali.esm91@yahoo.com).

مقدمه

مسأله حسن و قبح از گذشته دور مورد توجه اندیشه‌وران بوده و در یونان باستان به عنوان یکی از مسائل مورد توجه سقراط، افلاطون و ارسطو، مورد بررسی قرار گرفته است (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱: ۲۹۶؛ ارسطو، ۲۰۰۸، ۱: ۱۶۸؛ کاپلستون، ۱۳۷۵، ۱: ۳۷۹). این مسئله در میان متکلمان مسلمان به عنوان یکی از مسائل مهم کلامی در حوزه افعال الهی مطرح بوده و در مسائل مختلف همچون افعال الهی، اختیار انسان، بعثت انبیاء(ع)، نصب ائمه(ع) و ضرورت معاد نقش کلیدی دارد، و متکلمان را به عدلیه و غیرعدلیه تقسیم نموده است. مفسران نیز با نگرش قرآنی-کلامی، ذیل آیات مرتبط با حسن و قبح (نحل: ۹۰؛ اعراف: ۱۵۷؛ الرحمن: ۶۰) به بررسی این مسئله پرداخته‌اند (فخررازی، ۱۴۲۰، ۱۴: ۲۷۸؛ آملی، ۱۴۲۲، ۳: ۲۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۶: ۵۸۶).

معناشناسی حسن و قبح و تحریر معنای مورد نزاع در این مسأله، یکی از محورهای مهم در مسأله حسن و قبح است. محقق خراسانی از جمله اندیشه‌ورانی است که با دقت و ظرافت به تبیین مسئله حسن و قبح بویژه معناشناسی حسن و قبح پرداخته است؛ دیدگاه وی در فائده سیزدهم از کتاب «فوائد الأصول» با عنوان «فائده فی المدح و الذم فی الأفعال» ارائه شده است (خراسانی، ۱۴۰۷، ۱۲۱-۱۲۷). شهید صدر نیز جزء اندک اندیشه‌ورانی است که در مباحث اصولی خویش به تبیین زوایای مختلف مسئله حسن و قبح پرداخته و ضمن تحلیل و بررسی آنها، دیدگاه‌ها و نقدهای مهمی بر برخی دیدگاه‌های رائج ارائه نموده و بطور نسبتاً گسترده به ارزیابی دیدگاه محقق خراسانی پرداخته و چند نقد مهم بر این دیدگاه ارائه نموده است. نوشتار حاضر با روش توصیفی تحلیلی، نخست به تبیین دیدگاه محقق خراسانی پرداخته سپس نقدهای شهید صدر را ذکر نموده و در پایان به ارزیابی نقدهای شهید صدر پرداخته است. این پژوهش از روش کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع، به گردآوری اطلاعات و تحلیل و بررسی آنها می‌پردازد. این پژوهش بر اساس هدف، از نوع پژوهش‌های نظری، و از منظر ماهیت و روش، توصیفی تحلیلی، و از حیث روش گردآوری داده‌ها، کتابخانه‌ای است. هدف این پژوهش، دستیابی به دیدگاه محقق خراسانی در معناشناسی حسن و قبح و ارزیابی آن است.

معناشناسی حسن و قبح در اندیشه محقق خراسانی

واژه «حُسن» از ریشه «ح س ن»، در لغت به معنای زیبایی (زیبیدی، بی‌تا، ۱۸: ۱۴۰) و هر بهجت آفرینی و شادی بخشی است که مورد رغبت و آرزو باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۳۵). واژه «قُبْح» از ریشه «ق ب ح»، در لغت به معنای زشتی و هر نفرت آفرینی است که انسان آنرا نپسندد و از آن روی‌گردان باشد (همان: ۶۵۱). حسن و قبح در علم کلام به معنای متعددی از قبیل «کمال و نقص» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۹؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۸؛ ۱۸۲: ۴؛ ۱۴۰۹: ۴؛ ۲۸۲: ۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۵۴)؛ «ملائمت و منافرت با طبع» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۹؛ طوسی، بی‌تا: ۷۷؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۸؛ ۱۸۲: ۴؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴؛ ۲۸۲: ۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۵۴)؛ «موافقت با مصلحت و عدم موافقت با آن» (جرجانی، ۱۴۱۹: ۸؛ ۱۸۲: ۴؛ مظفر، ۱۴۲۲: ۲؛ ۴۱۱) و «استحقاق مدح یا ذم» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۹؛ فخررازی، ۱۹۸۶: ۱؛ ۳۴۶؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۸؛ ۸۳: ۸؛ تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴؛ ۲۸۲: ۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴) بکار رفته است. مطابق دیدگاه مشهور متکلمان، معنای مورد نزاع، استحقاق مدح و ذم است (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۴؛ ۲۸۲: ۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴).

در اندیشه محقق خراسانی، معنای حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله است. این دیدگاه، پیش از وی از سوی قطب الدین سبزواری نیز بیان شده است (سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۵۴).

محقق خراسانی در راستای تبیین دیدگاه برگزیده خویش به تطبیق دیدگاه فیلسوفان در مسئله خیر و شر بر مسئله حسن و قبح افعال پرداخته است؛ به باور فیلسوفان، وجود، خیر محض بوده و عدم، شر محض است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳؛ ۳۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۱؛ ۳۴۰). به باور محقق خراسانی، این مبنا در مورد افعال نیز جاری می‌شود؛ هر فعلی که از گستردگی وجودی بیشتری برخوردار باشد، خیر بیشتری داشته و هر فعلی که از وجود، بهره کمتری داشته باشد، خیر کمتری داشته و شریعت آن غلبه دارد (خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۳؛ شهید صدر، ۱۴۳۳: ۱؛ ۴۳۰).

در اندیشه محقق خراسانی، مراتب افعال در نزد عقل یکسان نیست و افعال مانند سایر اشیاء، دارای سعه و ضیق است؛ این اختلاف وجودی، منشأ اختلاف در آثار خیر و شر می‌شود؛ همان‌گونه که در ادراک از طریق قوای حسی نیز اختلاف وجود دارد، قوه عاقله که از قوای انسانی، و بلکه رئیس این قواست، ناگزیر از ادراک بعضی از امور ملائم و

سازگار فرحمند، و از ادراک بعضی از امور ناسازگار مشمئز می‌شود و ملاک سازگاری و ناسازگاری نزد قوه عاقله، همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر به-شمار می‌آید و قوه عاقله به لحاظ تجردی که دارد، با هر آنچه حظ و بهره وجودی بیشتری دارد سازگاری و سنخیت، و با هر آنچه بهره وجودی کمتری دارد، منافرت و ناسازگاری دارد. معنای حسن و قبح عقلی، همین ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله است و همین سازگاری و ناسازگاری بالضروره موجب صحت مدح فاعل مختار بمهاو فاعل یا ذم وی می‌شود (خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۴). بنابراین نظریه محقق خراسانی را می-توان چنین تصویر نمود: اختلاف افعال در سعه وجودی، منشأ برای آثار خیر و شر، و این نیز منشأ برای ملائمت و منافرت با قوه عاقله، و آن نیز منشأ برای صحت مدح و ذم فاعل است.

محقق خراسانی، وجود اختلاف و تفاوت در افعال را امری بدیهی و روشن برای عقل می‌داند که جای شک و شبهه ندارد؛ شاهد این سعه و ضیق در اختلاف پیدا شده در آثار این افعال است. همچنین وی اختلاف افعال را به تفاوت در اشیا تشبیه می‌کند و برای آن به تفاوت میان ضربی که باعث درد است و اعطا و بخششی که سبب سرور است تمثیل آورده، و بیان می‌کند همان‌گونه که اشیاء در وجود مختلفاند، افعال نیز به همین گونه دارای تفاوت در هستی‌اند که در نتیجه آن، در قوای مدرکه انسانی اثر می-گذارند. وی فهم این تفاوت‌ها را امری عقلانی شمرده و براین باور است همچنان‌که قوای حسی از دریافت بعضی از امور ملتذ و یا مشمئز می‌شوند، ناگزیر قوه عاقله که مانند آنها و بلکه رئیس‌شان است نیز به همین صورت دارای فرح و اشمئزاز است. هر چه فعلی وسعت وجودی بیشتری داشته باشد، با عقلی که مجرد، و به دلیل تجردش سعه وجودی دارد هماهنگ‌تر و سازگارتر است و هر چه وسعت کمتری داشته باشد، با عقل ناسازگارتر است. همین سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله، معنای حسن و قبح را تشکیل می‌دهد و صحت مدح و ذم فاعل مختار را در پی دارد (خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۳؛ شهید صدر، ۱۴۳۳، ۱: ۴۳۰؛ نصیری، ۱۳۸۹: ۷). به باور شهید صدر، محقق خراسانی حسن و قبح عقلی را به التذاذ و اشمئزاز قوه عاقله تفسیر نموده است؛ قوه عاقله از فعل حسن، لذت برده و مجذوب آن می‌گردد؛ اما از فعل قبیح، نفرت داشته و مشمئز می-شود؛ حسن و قبح نیز چیزی جز همین لذت و اشمئزاز نیست (شهید صدر، ۱۹۹۶، ۶: ۱۵۲).

نقدهای شهید صدر بر دیدگاه محقق خراسانی

اندیشه‌وران پس از محقق خراسانی به تحلیل و بررسی این دیدگاه پرداخته‌اند (ر.ک: اصفهانی، ۱۴۲۹، ۳: ۳۴۰؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۶). آنچه در این نوشتار مورد نظر ماست، تحلیل و ارزیابی این دیدگاه در اندیشه شهید صدر است. به باور شهید صدر، محقق خراسانی میان حسن و قبح با مصلحت و مفسده، پیوند برقرار نموده است (شهید صدر، ۱۴۳۳، ۱: ۴۳۱). اما توجه به این نکته لازم است که محقق خراسانی در تبیین دیدگاه خویش، نامی از مصلحت و مفسده نبرده است؛ اما سر اینکه شهید صدر، دیدگاه محقق خراسانی را در راستای پیوند میان حسن و قبح با مصلحت و مفسده، توصیف نموده، وجهش این است که به باور شهید صدر، مصلحت، چیزی است که کمال برای قوه‌ای از قوای انسان یا برای مجموع نفس انسانی باشد که این معنا، بیانگر مصلحت فردی است و یا کمال برای نوع انسانی باشد که این معنا، بیانگر مصلحت نوعی است؛ و مفسده نیز چیزی است که نقص برای قوه‌ای از قوای انسان یا برای مجموع نفس انسانی باشد و یا نقص برای نوع انسانی باشد (همان: ۴۲۹)؛ بنابراین مصلحت و مفسده به «مصلحت و مفسده نسبت به قوه‌ای از قوای انسانی» و «مصلحت و مفسده نسبت به کل نفس انسانی» تقسیم می‌شود؛ با تأمل در دیدگاه محقق خراسانی آشکار می‌گردد که این دیدگاه نیز در راستای تبیین «مصلحت و مفسده نسبت به قوه‌ای از قوای انسانی» قرار دارد.

در اندیشه شهید صدر، دیدگاه محقق خراسانی را می‌توان لطیف‌ترین و دقیق‌ترین دیدگاه‌ها در میان اصولیان از نگاه تطبیق بر اصطلاحات فلسفی، قلمداد نمود (همان: ۴۳۲). اما با این حال، دیدگاه وی مورد پذیرش شهید صدر نبوده و چند اشکال بر آن وارد است:

اشکال اول: خلط میان مدرک بالذات و مدرک بالعرض

در دیدگاه محقق خراسانی، میان مدرک بالذات و مدرک بالعرض خلط شده است. «معلوم بالذات»، معلومی است که وجود فی نفسه آن، عین وجودش برای مدرکش باشد و صورت عینی‌اش همان صورت علمی‌اش باشد. اما «معلوم بالعرض»، معلومی است که وجود فی نفسه آن، عین وجودش برای مدرکش نباشد و صورت عینی‌اش عین صورت علمی‌اش نباشد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۵۱). تفکیک میان «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» و آثار هر کدام از آنها، یکی از مسائل مهم در فلسفه است؛ مطابق

مبانی حکمت متعالیه، «معلوم بالذات» در تمام مراتب ادراکات، مجرد بوده و عاری از مادیت است؛ بنابراین محسوس بالذات، متخیل بالذات، متوهم بالذات و معقول بالذات، همه اینها که بیانگر اقسام علم حصولی اند، مجرد بوده و عاری از مادیت اند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۴: ۹۲۲).

اشکال شهید صدر بر دیدگاه محقق خراسانی، خلط میان مدرک بالذات و مدرک بالعرض است؛ مدرک بالعرض هیچ‌گاه در نفس و ذهن انسان حاضر نیست؛ و نسبت به مدرک بالذات، قوه عاقله ما نسبت به ادراکات مختلف، سعه وجودی و ضیق وجودی اش مختلف نمی‌شود. به عبارت دیگر، اختلاف در سعه و ضیق، مربوط به مدرک بالعرض است، و نه مدرک بالذات؛ شیء خارجی که آثار وجودی زیادی دارد، دارای سعه وجودی است و شیئی که آثار وجودی کمی دارد، دارای ضیق وجودی است. پس، خارج که مقصود بالعرض و مدرک بالعرض است، از نظر سعه وجودی و از نظر ضیق وجودی دارای اختلاف است. اما مدرک بالذات که یک صورت حاصله در نزد نفس است، یک صورت مجرده است؛ و دیگر نمی‌توان گفت در جایی که خداوند را تصور کرده‌اید، چون خدا وجود مطلق است، این ادراک شما هم یک ادراک قوی است؛ و یا در جایی که انسانی را تصور می‌کنید، بگوییم انسان مرتبه نازل تری از وجود خداوند است و بنابراین، ادراک آن هم یک مقداری ضعیف‌تر است؛ زیرا مطابق مبانی فلسفی، ادراکات یک قوه واحده از نظر سعه وجودی، مناسب با آن قوه است؛ اما آنطور نیست که خود این ادراک نیز مختلف شود. ادراک یک شیء مادی، مادی نیست و ادراک یک شیء مجرد، مجرد نیست که بگوئیم به اختلاف متعلقش، ادراک‌ها هم مختلف می‌شود؛ بلکه ادراک یک نحو واحد است. بنابراین، چیزی که از بالاترین درجه وجودات است با آنچه که از ضعیف‌ترین درجه وجودات است، از نظر ادراک قوه عاقله و از نظر سعه و ضیق، یکی است و قابل تغییر و اختلاف و تفاوت نیست. بنابراین، ملائمت و منافرت نسبت به مدرک بالعرض درست است؛ مدرک بالعرض که یک شیء خارجی است، قابلیت ملائمت و منافرت و اختلاف ادراکی نسبت به قوه عاقله را دارد؛ اما نسبت به مدرک بالذات، نمی‌توان گفت که این مدرک بالذات با قوه عاقله منافرت است یا ملائمت؛ زیرا از حیث ادراکی، بین این دو مورد، تفاوتی وجود ندارد (شهید صدر، ۱۴۳۳، ۱: ۴۳۲-۴۳۳).

اشکال دوم: چهار اشکال نقضی بر دیدگاه محقق خراسانی

شهید صدر چهار نقض بر دیدگاه محقق خراسانی مطرح نموده و مدّعی است که

اگر با تکلف، بتوان از برخی پاسخ داد؛ اما نمی‌توان مجموع آنها را پاسخ داد. تبیین این نقض‌ها از این قرار است:

نقض اول: لزوم تبعیت عقل عملی از عقل نظری

اگر حسن و قبح عقلی به اعتبار ملائمت و منافرت با قوه عاقله باشد، لازمه‌اش این است که عقل عملی به اختلاف عقل نظری مختلف شود؛ و از نظر سعه و ضیق، عقل عملی تابع عقل نظری باشد. بنابراین، کسی که عقل نظری قوی‌تری دارد و در فهم مجردات قوی‌تر است؛ در ادراک حسن و قبح، نیز باید قوی‌تر از دیگران باشد و از ادراک فعل قبیح باید انقباض و گرفتگی بیشتری پیدا نماید؛ در حالی که می‌دانیم این‌گونه نیست (همان: ۴۳۳-۴۳۴).

شهید صدر، وجه ملازمه میان دیدگاه محقق خراسانی با «تبعیت عقل عملی از عقل نظری» را تبیین نموده است؛ اما در پرتو دو نکته زیر می‌توان وجه ملازمه میان این دو را تبیین نمود: نکته اول اینکه، مطابق دیدگاه شهید صدر، تفاوت عقل نظری و عقل عملی در حوزه مدرکات آنهاست؛ عقل نظری و عقل عملی دو قوه مستقل نبوده بلکه یک قوه است که دو حوزه ادراکی دارد: ادراک اموری که بالذات، مقتضی جری عملی نیستند و ادراک اموری که بالذات، مقتضی جری عملی اند (شهید صدر، ۱۴۲۱: ۳۰۵؛ همو، ۱۴۳۳، ۱: ۳۹۶). نکته دوم اینکه، مطابق دیدگاه محقق خراسانی، حسن و قبح عقلی به اعتبار ملائمت و منافرت با قوه عاقله است. بنابراین با توجه به این دو نکته، قوه عاقله که یک قوه بیشتر نیست، هرگاه در یک حوزه ادراکی، قوی باشد در حوزه ادراکی دیگر نیز قوی خواهد بود؛ بنابراین هرگاه در ادراک مجردات و فهم کلیات، قدرت بیشتری داشته باشد در انقباض و گرفتگی نسبت به افعال قبیح نیز قدرت بیشتری خواهد داشت.

نقض دوم: تفاوت قبح افعال در پرتو تفاوت عقول

لازمه دیدگاه محقق خراسانی این است که یک فعلی در نزد آدم ضعیف، مباح باشد؛ اما نزد آدم قوی، قبیح باشد؛ کسی که عقل نظری قوی‌تری دارد، باید همان چیزی که نزد آدم ضعیف‌العقل به عنوان مباح تلقی می‌شود، نزد او به عنوان قبیح تلقی شود. در حالی که چنین نیست؛ زیرا چیزی که قبیح است، نزد همگان قبیح است و معنا ندارد که بگوئیم نزد عقل یک نفر مباح است و نزد دیگری قبیح است (شهید صدر، ۱۴۲۱: ۴۳۴).

نقض سوّم: یکسانی قبح افعال در پرتو یکسانی عقول

اگر شخص واحدی ببیند که یک عمل قبیحی از پیامبری صادر می‌شود همچنین ببیند که همین عمل قبیح از آدم معمولی نیز صادر می‌شود، مطابق دیدگاه محقق خراسانی باید بگوییم که چون مطابق این دیدگاه، حسن و قبح از نظر سعه و ضیق، تابع عقل شخص است؛ اینجا که فقط یک نفر به عنوان مدرک، وجود دارد و شخص واحد یک عقل دارد؛ این آدم نمی‌تواند بگوید قبح عملی که از پیامبر صادر شده، بیشتر از قبح عملی است که از شخص معمولی صادر شده است؛ زیرا ملاک، عقل خودش است؛ عقل هم یک حد معینی در ادراک دارد؛ بنابراین در نزد یک نفر فرق نمی‌کند که عمل قبیح برای مثال از پیامبر صادر شود یا از یک آدم معمولی صادر گردد. در حالی که این تالی، قابل پذیرش نیست (همان).

نقض چهارم: تحلیل حقیقت قبح افعال

نقض چهارم ناظر به تحلیل حقیقت قبح افعال است؛ وقتی می‌گوییم: «الکذب قبیح»، این قبح کذب به چه اعتباری است؟ آیا به اعتبار این است که کذب یک حد عدمی دارد؟ یا به اعتبار جمیع اعدامی است که ملازمش است؟ و یا اسناد قبح به کذب، اسناد حقیقی نبوده بلکه مجازی است؟ به عبارت دیگر: مطابق دیدگاه محقق خراسانی ملاک حسن و قبح، قوه عاقله است، آیا ملاک قوه عاقله برای تقبیح افعال، حد عدمی آنهاست و به این ملاک می‌گوید منافر با نفس و قوه عاقله است، پس قبیح است؛ یا ملاک آن، اعدام ملازم با آن است؟ و یا اساساً اسناد قبح به کذب، مجازی است؟ بنابراین در تحلیل قبح کذب، سه احتمال وجود دارد؛ اما پیش از تبیین اشکالات شهید صدر، لازم است به تبیین این احتمالات پرداخته و تفاوت احتمال اول و دوم را توضیح دهیم:

مطابق احتمال اول، قبح کذب به اعتبار ماهیت کذب است؛ ماهیت بالمعنی الاخص به معنای «ما یقال فی جواب ما هو؟» است؛ ماهیت به این معنی، حکایتگر ذات و ذاتیات شیء است که در ضمن حد و رسم ارائه می‌گردند. ماهیت بالمعنی الاخص مطابق تفسیر برخی متأخران، عبارت از حدّ وجود است؛ طبق این تفسیر، ماهیت امری عدمی است و هر موجود محدودی دارای ماهیت است؛ از همین جهت هر وجود معلولی محدود بوده و در نتیجه ماهیت دارد (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ۲: ۲؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۶۹). بنابراین مطابق احتمال اول، قبح کذب به اعتبار ماهیت کذب است که بیانگر محدودیت وجود کذب و حدّ عدمی کذب است.

اما مطابق احتمال دوم، قبح کذب به اعتبار اعدام ملازم با کذب است؛ لازمه محدودیت وجودی کذب، سلب بقیه درجات و مراتب وجود از وجود کذب است؛ بنابراین کذب، عدل نیست؛ شجر نیست؛ بقر نیست و بقیه مراتب وجودی که از کذب، سلب می‌شوند. تفاوت احتمال اول و دوم، تفاوت ماهوی نیست؛ بلکه تفاوت در نحوه نگرش است: احتمال اول ناظر به این است که قبح کذب به اعتبار ماهیت کذب است که بیانگر محدودیت وجودی اوست؛ اما احتمال دوم ناظر به این است که قبح کذب به اعتبار مجموعه سلب‌هایی است که لازمه محدودیت وجودی کذب است.

در پرتو تبیین احتمالات پیش‌گفته، به تحلیل و بررسی شهید صدر نسبت به این احتمالات می‌پردازیم:

مطابق احتمال اول، اگر قوه عاقله ما قبح کذب را به ملاک حد عدمی آن در نظر بگیرد، صدق هم حد عدمی دارد؛ صدق و کذب هر دو کیف نفسانی و کیف مسموع بوده و از محدودیت وجودی برخوردار اند؛ بنابراین داشتن حد عدمی، نقطه مشترکی میان صدق و کذب است و اختصاصی به کذب ندارد؛ بنابراین از این نظر، میان صدق و کذب در نزد قوه عاقله تفاوتی نیست.

مطابق احتمال دوم، ملاک قوه عاقله برای تقبیح افعال، اعدام ملازم با اوست؛ به باور شهید صدر، این احتمال دارای دو اشکال است:

اشکال اول اینکه، مطابق این احتمال، کذب را که عقل انسان قبیح می‌داند، برای این است که یکسری اعدام ملازم دارد؛ عدم منفعت، عدم اعتبار، عدم مصلحت و مانند اینها، در این صورت، لازمه‌اش این است که وقتی عقل بخواهد به قبح کذب حکم کند باید به تمام اعدام ملازم با کذب نیز التفات داشته باشد تا بگوید: «لکذب قبیح» و با عدم التفات، شخص نمی‌تواند حکم به قبح کذب کند. در حالی که بالوجدان می‌یابیم که برخی با عدم التفات نسبت به اعدام ملازم، حکم به قبح برخی افعال می‌نمایند؛ همچنین مطابق این احتمال، ملاک حسن برخی افعال نیز التفات به وجودات ملازم با آنهاست؛ برای مثال حسن ترک انتقام به اعتبار وجودات ملازم با آن است؛ بنابراین با عدم التفات به آن وجودات، حکم به حسن آنها نیز از عقل، صادر نمی‌شود؛ در حالی که بالوجدان این مطلب صحیح نبوده و برخی با عدم التفات نسبت به وجودات ملازم، حکم به حسن برخی افعال می‌نمایند.

اشکال دوم اینکه، این احتمال با مبنای اصولی محقق خراسانی در مسئله ضد نیز ناسازگار است (شهید صدر، ۱۴۳۳، ۱: ۴۳۴-۴۳۵)؛ زیرا به باور محقق خراسانی، امر به

یک شیء، مقتضی نهی از ضد خاص آن شیء نیست (خراسانی، ۱۴۲۷: ۲۳۷)؛ در حالی که احتمال پیش‌گفته با این مبنای اصولی ناسازگار است.

مطابق احتمال سوّم، اساساً اسناد قبح به کذب، مجازی بوده و به اعتبار اعدام ملازم با اوست؛ این احتمال نیز قابل پذیرش نبوده و علاوه بر اینکه اشکال اوّل مربوط به احتمال دوّم بر آن وارد است؛ بر خلاف وجدان نیز می‌باشد؛ زیرا عقلای عالم، قبح کذب را حقیقی دانسته و اسناد قبح را به کذب، مجازی نمی‌دانند (شهید صدر، ۱۴۳۳، ۱: ۴۳۴-۴۳۵).

اشکال سوّم: فقدان تحلیل ملاک مدح و ذم

شهید صدر در اشکال سوّم، به تحلیل و بررسی ملاک مدح و ذم می‌پردازد؛ به باور محقق خراسانی، اختلاف افعال در سعه وجودی، منشأ برای آثار خیر و شر بوده و این نیز منشأ برای ملائمت و منافرت با قوه عاقله است، و آن نیز منشأ برای صحت مدح و ذم فاعل است. بنابراین ملاک حسن و قبح افعال، انبساط و انقباض قوه عاقله است؛ و انبساط و انقباض قوه عاقله نیز منشأ برای صحت مدح و ذم فاعل است (خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۴). اما به باور شهید صدر، محقق خراسانی به تبیین منشأ انبساط و انقباض قوه عاقله برای صحت مدح و ذم فاعل نپرداخته و انبساط و انقباض قوه عاقله، منشئیتی برای صحت مدح و ذم فاعل ندارد؛ بلکه باید منشأ صحت مدح و ذم فاعل را جستجو نمود: اگر منشأ صحت مدح و ذم را اعتبار عقلاء بدانیم، این در واقع به معنای انکار حسن و قبح ذاتی است؛ زیرا مطابق این دیدگاه، حسن و قبح، تابع اعتبار عقلاست و از واقعیتی در مقام ثبوت، برخوردار نیست. و اگر منشأ صحت مدح و ذم را وجود خصوصیتی در خود افعال بدانیم، دیگر نیازی به طرح نظریه انبساط و انقباض قوه عاقله نیست بلکه وجود همین خصوصیت را می‌توان به عنوان ملاک حسن و قبح، ارائه نمود. مگر اینکه انبساط و انقباض قوه عاقله را علامت و معرف وجود آن خصوصیت بدانیم که این احتمال بر خلاف ظاهر عبارات محقق خراسانی است که خود ملاک حسن و قبح را انبساط و انقباض قوه عاقله قلمداد می‌نماید (شهید صدر، ۱۴۳۳، ۱: ۴۳۵).

شهید صدر از مجموع اشکالاتی که بر دیدگاه محقق خراسانی مطرح می‌کند، نتیجه می‌گیرد که حسن و قبح با مصلحت و مفسده ربطی ندارد؛ همچنین با ملائمت و منافرت با قوه عاقله نیز که شعبه‌ای از مصلحت و مفسده است، نیز ارتباطی ندارد. شهید صدر در کنار نقد دیدگاه محقق خراسانی که بیانگر جنبه سلبی نظریه اوست، بطور

گسترده دیدگاه برگزیده خویش را تبیین نموده که بیانگر جنبه‌های اثباتی دیدگاه اوست؛ نگارنده در نوشتاری دیگری بدان پرداخته است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۳۱-۵۸).

ارزیابی نقدهای شهید صدر

شهید صدر سه اشکال بر دیدگاه محقق خراسانی مطرح نموده است؛ ارزیابی این اشکالات از این قرار است:

ارزیابی اشکال اول

اشکال اول شهید صدر از خلط حیثیت هستی‌شناسانه با حیثیت معرفت‌شناسانه سرچشمه گرفته است؛ صور و مفاهیم ذهنی دارای دو حیثیت اند: یکی، حیثیت هستی‌شناسانه آنهاست؛ آنها با این حیثیت، مجموعه وجودات ذهنی و از سنخ کیف نفسانی اند؛ دومی، حیثیت معرفت‌شناسانه آنهاست؛ آنها با این حیثیت، علم را تشکیل داده و حکایت‌کننده از محکی خویش‌اند.

با توجه به این نکته، شهید صدر در اشکال اول، ناظر به حیثیت هستی‌شناسانه صور و مفاهیم ذهنی است؛ آنها با این حیثیت از درجه وجودی یکسانی برخوردار بوده و سعه و ضیق وجودی محکی آنها به آنها سرایت نمی‌کند (همان: ۴۳۳)؛ اما دیدگاه محقق خراسانی ناظر به حیثیت معرفت‌شناسانه آنهاست؛ مفاهیم و صور ذهنی، حکایت‌گر از محکی خارجی‌اند؛ با اینکه آثار خارجی معلوم بالعرض به معلوم بالذات سرایت نمی‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۱۴۳)؛ اما معلوم بالذات با نگرش معرفت‌شناسانه، بیانگر و حکایت‌کننده تام معلوم بالعرض است؛ بنابراین حقیقت معلوم بالعرض را حکایت می‌نماید؛ وقتی معلوم بالعرض از سعه یا ضیق وجودی برخوردار باشد، معلوم بالذات نیز بیانگر و حکایت‌کننده سعه یا ضیق وجودی آن خواهد بود. التذاد قوه عاقله از معلوم بالذات به اعتبار حیثیت هستی‌شناسانه آن نیست تا اشکال شهید صدر مطرح گردد، بلکه به اعتبار حیثیت معرفت‌شناسانه اوست. این نکته در پرتو تفسیر ماهیت به «حد وجود» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۲: ۲ و ۷: ۲۲۷؛ طباطبائی، ۱۳۸۵، ۱: ۶۹) روشنتر می‌گردد؛ مطابق این تفسیر، ماهیت که به ذهن می‌آید عبارت از حد وجود و بیانگر سعه یا ضیق وجودی محکی خویش است؛ ملاحظه این ماهیت ذهنی با نگرش معرفت‌شناسانه، دقیقاً بیانگر سعه یا ضیق وجودی محکی اوست.

شاهد بر صحت مطلب پیش‌گفته این است که مسئله لذت بویژه لذت عقلی، از

قدیم در کتب فلسفی مطرح بوده و ناظر به حیثیت معرفت‌شناسانه است؛ لذت عبارت است از حاصل شدن کمال برای چیزی که سازگار برای آن چیز باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۲۲۴). تقسیم لذت بر حسب قوای ادراکی، در کلمات فیلسوفان ذکر شده است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۹۱). هر قوه‌ای از قوای مردم را لذت و المی است. سهروردی در کنار تبیین لذت دیگر قوای ادراکی به تبیین لذت قوه عاقله پرداخته و لذت قوه عاقله را قوی‌تر از دیگر قوا می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵، ۳: ۴۳۳). ابن سینا نیز لذت عقلی را بسیار بالاتر از لذت حسی می‌داند؛ زیرا متعلق ادراک عقلی، امر کلی و باقی است و مدرک با مدرک، اتحاد پیدا می‌کند و قوه مدرک، کنه مدرک را ادراک می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸). نتیجه اینکه، التذاذ قوه عاقله از مدرکات عقلی، مورد پذیرش فیلسوفان قرار دارد؛ این التذاذ نیز تصویر کاملاً قابل پذیرشی داشته و اشکال شهید صدر وارد نیست؛ زیرا لذت عقلی، ناظر به حیثیت معرفت‌شناسانه آنهاست؛ در حالی که اشکال شهید صدر ناظر به حیثیت هستی‌شناسانه آنهاست.

تفکیک میان این دو حیثیت در آیات قرآنی نیز مشهود است؛ قرآن کریم با اینکه از یکسو، حسن و قبح ذاتی را پذیرفته، برخی افعال را حسن و برخی را قبیح می‌داند (نحل: ۹۰؛ اعراف: ۱۵۷)؛ و توانائی عقل انسان را بر درک حسن و قبح پذیرفته است (اعراف: ۲۸؛ قلم: ۳۵-۳۶)؛ اما از سوی دیگر، و با نگاهی هستی‌شناسانه، هستی را مساوی با حسن دانسته و همه آفریده‌ها را حسن می‌داند. خداوند متعال خالق هر چیز است: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (غافر: ۶۲) و همه آفریدگانش نیکوست: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده: ۷) تمام آفریده‌ها از این جهت که مخلوق خداوند متعال است و منسوب به او است، حسن و زیبا است، پس حسن و زیبایی دایره مدار خلقت است، هم چنان که خلقت دایره مدار حسن است (طباطبائی، ۱۴۱۱، ۱: ۱۹؛ فخررازی، ۱۴۲۰، ۲۵: ۱۴۱؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ۳: ۵۰۸).

نکته دوم در مورد اشکال اول شهید صدر اینکه این اشکال بر فرض پذیرش، مخصوص علم حصولی است و در مورد علم حضوری مطرح نمی‌گردد؛ بنابراین بر مبنای کسانی که ادراک عقلی را به ارتباط با عقل فعال و مشاهده علوم در آن، تفسیر نموده‌اند (طوسی، ۱۳۷۵، ۲: ۳۶۶)، وارد نخواهد بود.

نکته سوم اینکه، مطابق اشکال شهید صدر، لذت حسی و خیالی نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا همین اشکال در مورد آنان نیز مطرح می‌شود؛ در حالی که لذات حسی،

روشن بوده و نیاز به اثبات ندارند؛ هر دلیلی که شهید صدر در توجیه لذات حسی مطرح نمود، در مورد لذات عقلی نیز مطرح می‌شود.

ارزیابی اشکال دوّم

نقض اوّل شهید صدر در اشکال دوّم (شهید صدر، ۱۴۳۳، ۱: ۴۳۳-۴۳۴) نیز بر دیدگاه محقق خراسانی وارد نیست؛ زیرا پذیرش این نقض هیچگونه تالی فاسدی ندارد؛ و کاملاً قابل پذیرش است که کسی که عقل نظری قوی‌تری دارد و در فهم مجردات قوی‌تر است؛ در ادراک حسن و قبح، نیز باید قوی‌تر از دیگران باشد و از ادراک فعل قبیح باید انقباض و گرفتگی بیشتری پیدا نماید؛ این مطلب نه تنها اشکال ندارد بلکه کاملاً قابل دفاع است؛ روشن است که انقباض و گرفتگی اولیای الهی از افعال قبیح، بسیار بیشتر از انقباض و گرفتگی انسان‌های عادی است.

نقض دوّم نیز بر دیدگاه محقق خراسانی وارد نیست؛ زیرا این مدّعی شهید صدر قابل پذیرش نیست که کسی که عقل نظری قوی‌تری دارد، باید همان چیزی که نزد آدم ضعیف‌العقل به عنوان مباح تلقی می‌شود، نزد او به عنوان قبیح تلقی شود (همان، ۴۳۴). بلکه مطابق دیدگاه محقق خراسانی، حسن و قبح امور بیانگر سازگاری و ناسازگاری با عقل متعارف است؛ بنابراین همه عقول در یک درجه‌ای در ادراک سازگار یا ناسازگاری با یکدیگر اشتراک دارند؛ اما درجات بالاتر آنها مربوط به عقول کاملتر است.

نقض سوّم (همان، ۴۳۴) نیز بر دیدگاه محقق خراسانی وارد نیست؛ زیرا گرچه مطابق دیدگاه محقق خراسانی، حسن و قبح ناظر به سعه و ضیق بوده و تابع سازگاری یا ناسازگاری با عقل خود شخص است؛ اما لازمه این حرف این نیست که شخص فاعل در سازگاری یا ناسازگاری افعال با عقل، دخالت نداشته باشد؛ بلکه عقل انسان، شخص فاعل افعال را نیز در مقدار سازگاری یا ناسازگاری افعال با قوه عاقله، دخیل می‌داند؛ بنابراین عقل انسان می‌تواند بگوید: قبح عملی که از پیامبر صادر شده، بیشتر از قبح عملی است که از شخص معمولی صادر شده است.

نقض چهارم (همان، ۴۳۴-۴۳۵) نیز بر دیدگاه محقق خراسانی وارد نیست؛ زیرا این اشکال همچون اشکال اوّل از خلط میان حیثیت هستی‌شناسانه افعال با حیثیت معرفت‌شناسانه آنها سرچشمه گرفته است؛ این احتمالات سه‌گانه ناظر به حیثیت هستی‌شناسانه افعال است در حالی که حسن و قبح مربوط به افعال ذهنی با حیثیت معرفت‌شناسانه آنهاست.

ارزیابی اشکال سوّم

در پاسخ به اشکال سوّم شهید صدر بر دیدگاه محقق خراسانی نیز می‌توان گفت: به باور محقق خراسانی، منشأ صحت مدح و ذم، وجود خصوصیتی در خود افعال است و انبساط و انقباض قوه عاقله، علامت و معرف وجود آن خصوصیت اند. در پرتو نکات پیش‌گفته روشن می‌گردد که اشکالات شهید صدر بر دیدگاه محقق خراسانی وارد نیست.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در اندیشه محقق خراسانی، معنای حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله است و ملاک سازگاری و ناسازگاری نزد قوه عاقله، سعه و ضیق وجودی افعال است؛ به باور وی، مراتب افعال در نزد عقل یکسان نیست و افعال مانند سایر اشیاء، دارای سعه و ضیق است؛ این اختلاف وجودی، منشأ اختلاف در آثار خیر و شر می‌شود. در اندیشه شهید صدر، دیدگاه محقق خراسانی با اینکه لطیف‌ترین و دقیق‌ترین دیدگاه‌ها در میان اصولیان است اما با این حال سه اشکال مهم بر آن وارد است: یکم) خلط میان مدرک بالذات و مدرک بالعرض؛ دوّم) چهار مورد نقض بر این نظریه؛ سوّم) فقدان تحلیل ملاک مدح و ذم.

اشکال اوّل شهید صدر بر دیدگاه محقق خراسانی وارد نبوده و ناشی از خلط میان حیثیت هستی‌شناسانه با حیثیت معرفت‌شناسانه است. نقض‌های چهارگانه در اشکال دوّم نیز بر محقق خراسانی وارد نیست. در پاسخ به اشکال سوّم نیز می‌توان گفت: به باور محقق خراسانی، منشأ صحت مدح و ذم، وجود خصوصیتی در خود افعال است و انبساط و انقباض قوه عاقله، علامت و معرف وجود آن خصوصیت‌اند.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲): *تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین (۱۳۶۳): *المبدء والمعاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۴. _____ (۱۳۷۹): *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، نشر دانشگاه تهران.
۵. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۹۸): *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، مهر.
۶. ارسطو (۲۰۰۸): *علم الاخلاق الی نيقوماخوس*، ترجمه و تحقیق: بارتلمی سانتهلیر، مصر، الهيئة المصریة العامة للكتاب.
۷. اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۴): *بررسی حسن و قبح در اندیشه شهید صدر*، فصلنامه علمی پژوهشی کلام اسلامی، شماره پیاپی ۹۵، ص ۳۱-۵۸.
۸. اصفهانی، محمدحسین (۱۴۲۹): *نهاية الدراية فی شرح الكفاية*، بیروت، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۹. افلاطون (۱۳۸۰): *دوره آثار افلاطون*، ترجمه: محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹): *شرح المقاصد* (مقدمه)، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، قم، نشر الشریف الرضی.
۱۱. جرجانی، میرسیدشریف (۱۴۱۹): *شرح المواقف*، بیروت، منشورات محمدعلی بیضون.
۱۲. خراسانی، محمدکاظم (۱۴۲۷): *کفاية الاصول*، قم، مؤسسه النشرالإسلامی.
۱۳. _____ (۱۴۰۷): *فوائد الاصول*، تهران، وزارت ارشاد.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲): *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، دمشق، دارالعلم.
۱۵. زبیدی، محمد مرتضی (بی تا): *تاج العروس*، بیروت، دارالفکر.
۱۶. زمخشری، محمود (۱۴۰۷): *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دارالکتب العربی.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲): *حسن و قبح عقلی*، نگارش: علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. سبزواری، قطب الدین (۱۳۷۳): *الخلاصة فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۹. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵): *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تحقیق: هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفعلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. شهید صدر، محمدباقر (۱۴۲۱): *دروس فی علم الأصول*، الحلقة الثالثة، بی جا، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

۲۱. _____ (۱۴۳۳)؛ *مباحث الاصول*، مباحث الحجج، تقرير: سيد كاظم حائري، قم، دارالبشير.
۲۲. _____ (۱۹۹۶)؛ *بحوث في علم الأصول*، تقرير: سيد محمود هاشمي شاهرودي، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي.
۲۳. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم (۱۹۸۱)؛ *الأسفار الأربعة*، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۵)؛ *نهاية الحكمة*، تحقيق: غلامرضا فيتاى، قم، مؤسسه آموزشى امام خمينى.
۲۵. _____ (۱۴۱۱)؛ *الميزان في تفسير القرآن*، بيروت، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
۲۶. طبرسى، فضل بن حسن (۱۳۷۲)؛ *مجمع البيان لعلوم القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۲۷. طوسى، نصير الدين (۱۳۷۵)؛ *شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاكمات*، قم، نشر البلاغة.
۲۸. _____ (۱۴۰۵)؛ *تلخيص المحصل*، بيروت، دارالاضواء.
۲۹. _____ (بی تا)؛ *قواعد العقائد*، تحقيق: على ربانى گلپايگانى، قم، مؤسسه الامام الصادق عليه السلام.
۳۰. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵)؛ *ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين*، قم، كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
۳۱. فخر رازى، محمد بن عمر (۱۹۸۶)؛ *الاربعين في اصول الدين*، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية.
۳۲. _____ (۱۴۲۰)؛ *مفاتيح الغيب*، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۳. كاپلستون، فردريك (۱۳۷۵)؛ *تاريخ فلسفه*، ترجمه: سيد جلال الدين مجتبوى، تهران، نشر سروش.
۳۴. مظفر، محمد حسن (۱۴۲۲)؛ *دلائل الصديق*، قم، مؤسسة آل البيت عليهم السلام.
۳۵. نصيرى، محمد حسين (۱۳۸۹)؛ «حسن و قبح از دیدگاه آخوند خراسانى»، *معرفت اخلاقى*، قم، مؤسسه امام خمينى، ش، ۵-۲۰.