



کارکرد معناشناسی حسن و قبح عقلی در غایت‌مندی افعال الهی
مقایسه دیدگاه عدلیه و شهید صدر

مصطفی اسلامی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۶/۲۵

چکیده

هدفمندی افعال خداوند متوقف بر معناشناسی دقیق حسن و قبح عقلی است. متکلمان عدلیه، افعال خداوند را هدفمند و در اصطلاح معلل به اغراض می‌دانند. مهم‌ترین استدلال ایشان برای اثبات این مدعا، مبتنی بر قاعده حسن و قبح عقلی است، اما به تأثیر معناشناسی حسن و قبح در صحت این استدلال توجه نشده است. معناشناسی مشهور عدلیه، «استحقاق مدح و ذم» است. شهید صدر به این معناشناسی اشکال نموده و «ضرورت اخلاقی» را معنای دقیق حسن و قبح می‌داند. با قرار دادن هر یک از این معانی در استدلال عدلیه و مقایسه کارکرد آن‌ها، اهمیت معناشناسی حسن و قبح را در این مسئله نمایان ساخته و به روش تحلیلی اثبات نموده‌ایم که برای این استدلال، «ضرورت اخلاقی» معنای دقیق‌تری است.

واژگان کلیدی

فعل الهی، معلل به غرض، حسن و قبح عقلی، استحقاق مدح و ذم، ضرورت اخلاقی.

مقدمه

آیا خداوند افعال خود را برای رسیدن به هدفی انجام می‌دهد؟ متکلمان ذیل مباحث مربوط به افعال الهی، در پی پاسخ این سؤال بوده‌اند. عدلیه، برخلاف اشاعره، فعل خداوند را هدفمند می‌دانند. از نگاه ایشان «فعل بی‌غرض»، کاری لغو، بیهوده و «قبیح» است و خدای حکیم مرتکب قبیح نمی‌شود؛ بنابراین فعل خداوند، هدفمند است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۷؛ عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۵۵؛ خواجه نصیر، ۱۴۱۳: ۶۵؛ حنفی، بی‌تا، ۳: ۵۳۶).

برای پذیرفتن این استدلال لازم است، «فعل بی‌غرض» نه به نحو قراردادی و جعلی، بلکه به شکل ذاتی و واقعی قبیح باشد؛ زیرا فعل خداوند را نمی‌توان با ملاک‌ها و قراردادهای جعلی داوری نمود. همچنین لازم است که عقل توان ادراک این قبح ذاتی را داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، چگونه می‌تواند حکم کند که خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود؟ از نگاه عدلیه نیز افعال در واقع به صفات حسن یا قبح متصف می‌شوند و عقل می‌تواند لااقل در برخی از افعال، صفت حسن یا قبح را درک نماید (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۸؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۴؛ ابن ملاحمی، ۱۳۸۶: ۱۱۹؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۵: ۲۲۰). این همان پذیرفتن قاعده حسن و قبح عقلی است. طبق این دیدگاه، فعل خداوند نیز واقعیتی است که باتوجه به حکمت خداوند نباید قبیح باشد؛ بنابراین پیش از پذیرفتن هدفمندی فعل خداوند، لازم است قاعده حسن و قبح عقلی را بپذیریم.

پس از قبول حسن و قبح عقلی، گمان می‌رود که استدلال عدلیه تمام باشد، اما سؤال این است که معنای «قبیح» در گزاره‌های این استدلال چیست که خداوند مرتکب آن نمی‌شود؟ معنای مشهور حسن و قبح عقلی نزد عدلیه، «استحقاق مدح و ذم» است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۵؛ عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۶: ۱۸؛ خواجه طوسی، ۱۴۱۳ق: ۱۶)، بنابراین فعل خداوند هدفمند است؛ چون در غیر این صورت خداوند «مستحق ذم» بوده و این با حکمت خداوند ناسازگار است؛ اما از نگاه شهید صدر، معنای دقیق حسن و قبح، «ضرورت اخلاقی» است. مراد ایشان از «ضرورت اخلاقی» آن است که فعل حسن به گونه‌ای است که شایسته است آن را انجام دهیم و فعل قبیح به گونه‌ای است که شایسته است آن را ترک نماییم (هاشمی، ۱۴۱۷ق، ۴: ۴۱)؛ بنابراین، فعل خداوند هدفمند است، چون خدای حکیم کاری نمی‌کند که شایسته نیست. آیا استدلال عدلیه در هر دو صورت (چه با معنای «استحقاق مدح و ذم» و چه با معنای

«ضرورت اخلاقی»، صحیح است؟

در این مقاله با التزام به قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، در پی کشف کارکرد معناشناسی حسن و قبح در استدلال عدلیه برای هدفمند دانستن فعل خداوند خواهیم بود. به همین منظور، ابتدا مراد از معناشناسی حسن و قبح را توضیح داده، سپس به تحلیل معناشناسی مشهور نزد عدلیه می‌پردازیم. در این بخش شهید صدر در پی نقد این معناشناسی، معنای مختار خویش را ارائه کرده است. با تکیه بر تقریرات شاگرد ایشان، آیت الله هاشمی شاهرودی، به تحلیل معناشناسی ایشان می‌پردازیم. در نهایت با قرار دادن هر یک از این معانی، در استدلال هدفمندی فعل خداوند، نخست، کارکرد معناشناسی را در این استدلال نمایان نموده و دوم این که، با مقایسه کارکرد هریک از این معناشناسی‌ها، به شیوه‌ای جدید در پی اثبات نقاط قوت نظریه شهید صدر خواهیم بود.

گفتنی است که نظریات عدلیه نه تنها در این بحث، بلکه در بسیاری از مسائل مربوط به افعال الهی، صفات الهی، نبوت، امامت و معاد نیز مبتنی بر قاعده حسن و قبح عقلی است. در هر یک از این مسائل نیز کارکرد معناشناسی حسن و قبح اهمیت ویژه‌ای دارد؛ بنابراین باقی ماندن ابهام در مسئله این پژوهش، بخش عمده‌ای از نظام فکری کلام عدلیه را به چالش خواهد کشید.

هدفمندی فعل خداوند نزد عدلیه

یکی از مسائل کلامی مهم، ذیل مباحث مربوط به فعل خداوند و عدل الهی، هدفمندی یا به اصطلاح «معلل به غرض» بودن افعال خداوند است. متکلمان در این بحث در پی پاسخ به این سؤال بوده‌اند که آیا خداوند افعالش را برای رسیدن به هدف یا غرضی انجام می‌دهد؟ و به عبارت دیگر، آیا می‌توان گفت «علت» انجام دادن فعل توسط خداوند، «اغراض» اوست؟ متکلمان معمولاً پاسخ به این پرسش را پس از تبیین مبنای خود در مسئله «حسن و قبح» بیان کرده‌اند؛ زیرا مهم‌ترین استدلال ایشان در این بحث، مبتنی بر نظریه ایشان در مسئله حسن و قبح است.

عدلیه با اثبات حسن و قبح عقلی و ذاتی، معیار ارزش‌گذاری فعل عاقل را حسن و قبحی می‌دانند که فعل در واقع متصف به آن است و عقل این واقعیت را درک می‌نماید (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱م: ۲۰۳؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق: ۳؛ ۱۷۶؛

خواجه طوسی، ۱۴۱۳: ۶۱). طبق این مبنا، فعل بی‌غرض ذاتاً و عقلاً قبیح است؛ بنابراین افعال الهی باید معلل به غرض باشند، زیرا خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۷؛ حنفی، بی‌تا، ۳: ۵۳۳؛ حلبی، ۱۴۰۴ق: ۱۱۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۳۵؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ۷).

اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی و ذاتی، همچنین انکار هر گونه معیار ارزش‌گذاری از جانب ماسوی الله برای داوری فعل الهی، معلل به غرض بودن افعال خداوند را نفی کرده‌اند (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۱۴؛ رازی، ۱۹۸۶، ۱: ۳۵۰). برخی گفته‌اند دیدگاه فلاسفه نیز در این جا مساوی اشاعره است (ایچی، ۱۳۲۵ق، ۸: ۲۰۲)؛ اما صدرالمتألهین تصریح می‌کند که فلاسفه غایت و غرض را از افعال الهی به نحو کلی نفی نکرده‌اند. امتیاز دیدگاه ایشان در این بحث نفی غرضی غیر از ذات الهی برای خلقت مطلق هستی است، اما در افعال خاص و مقید، غرض‌های مختلفی را ثابت می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۷: ۸۴).

برای پیروی از نظریه عدلیه در این بحث، پس از قبول حسن و قبح عقلی و ذاتی، لازم است به تحلیل استدلال ایشان پردازیم. بنابراین قاعده حسن و قبح عقلی پیش‌فرض ماست و از آن جا که اشاعره و فلاسفه این پیش‌فرض را نپذیرفته‌اند (برای مشاهده نظریات اشاعره و فلاسفه پیرامون حسن و قبح، نک: برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷: ۳۳ و ۷۰)، بررسی نظریات ایشان در این مسئله، خارج از بحث این مقاله خواهد بود.

باری ساختار منطقی استدلال عدلیه بر اثبات هدفمندی فعل الهی به صورت ذیل است:

مقدمه اول: فعلی که معلل به غرض نباشد، عبث و قبیح است.

مقدمه دوم: خداوند کار قبیح نمی‌کند.

نتیجه: افعال خداوند معلل به غرض است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۳۵؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ۷؛ علامه حلی، ۱۹۸۲: ۸۹؛ مظفر ۱۴۲۲ق، ۳: ۳۲؛ حنفی، بی‌تا، ۳: ۵۳۷).

در این استدلال، با قبول این که فعل بی‌هدف، لغو و بیهوده است و چنین فعلی در ذات خود و در واقع به صفت قبح متصف است، صدور چنین فعلی را از فاعل حکیم جایز نمی‌دانیم. به بیان دیگر، قبح ذاتی و عقلی فعل بی‌هدف، پیش‌فرض این استدلال است، اما اگر معنای «قبیح» در گزاره‌های این استدلال روشن نشود، هنوز این سؤال مطرح است که چرا خداوند حکیم، نباید مرتکب قبیح شود؟

معنای قبیح در مقدمات استدلال عدلیه

با پذیرفتن حسن و قبح ذاتی و عقلی، سؤال این است که معنای قبیح در مقدمات این استدلال چیست؟ مراد از معنانشناسی حسن و قبح در علم کلام، یافتن معنایی است که بتواند ملاک دآوری افعال الهی باشد. به عبارت دیگر، لازم است معنایی را پیدا کنیم که حسن و قبح را به قاعده‌ای کلامی تبدیل کند. متکلمان، مفاهیم مختلفی را متناظر با خوب و بد در نظر گرفته‌اند؛ اما از آن‌جا که بیشتر این موارد صرفاً مربوط به انسان و روابط انسانی است و ارتباطی با قواعد کلامی و فعل الهی ندارند، اختلافی هم میان متکلمان در خروج این موارد از بحث، وجود نداشته است (برای مشاهده این معانی، نک: برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷: ۱۶۴).

حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم

معنای اختلافی حسن و قبح «استحقاق مدح و ذم» است. اشاعره حسن و قبح به این معنا را شرعی و عدلیه حسن و قبح به این معنا را عقلی می‌دانند. مراد عدلیه از حسن و قبح به عنوان قاعده کلامی، حسن و قبح به معنای «استحقاق مدح و ذم» به صورت مطلق است. این اطلاق به این معناست که چنین حسن و قبحی نه تنها در مورد افعال انسان بلکه در افعال الهی نیز مطرح است. طبق این نظریه خوب بودن عدالت به این معناست که فاعل آن مستحق مدح و بد بودن ظلم به این معناست که فاعل آن مستحق ذم است.

شیخ مفید (م ۴۱۳) حسن شکرگزاری کردن و قبح شکرگزاری نکردن را به معنای استحقاق حمد و ستایش شکرگزار و عدم استحقاق حمد و ستایش ترک‌کننده آن دانسته و همین معنا را ملاک دآوری فعل خداوند نیز می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۵). قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵) معتقد است که قبح دروغ به معنای استحقاق ذم دروغگو است (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ۶: ۱۸). ابوالصلاح حلبی (م ۴۴۷) حسن عدل را به معنای استحقاق مدح فاعل آن و قبح ظلم را به معنای استحقاق ذم فاعل آن می‌داند (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۹۹). محقق حلی (م ۶۷۶) فعلی را حسن معرفی می‌کند که فاعلش با انجام آن مذمت نمی‌شود و فعلی قبیح است که فاعلش با انجام آن مذمت می‌شود (محقق حلی، ۱۴۱۴ق: ۸۵). خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲) با اشاره به برخی از معانی اتفاقی و خارج از بحث، معنای اختلافی و محل بحث را استحقاق ذم و عقاب فاعل قبیح و عدم استحقاق ذم و عقاب فاعل حسن معرفی می‌نماید (خواجه طوسی،

۱۴۱۳ق: ۱۶). ابن میثم بحرانی (م ۶۷۹) نیز با اشاره به برخی از معانی اتفاقی، معنای اختلافی حسن وقیح را تعلق مدح و ذم و ثواب و عقاب می‌داند (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۴). علامه حلی (م ۷۲۶) حسن امانت‌داری را به معنای استحقاق مدح فاعل آن و قبیح ظلم را به معنای استحقاق ذم فاعل آن می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۵).

همان‌طور که اشاره شد، اشاعره در پی نفی معنای «استحقاق مدح و ذم» بوده و معتقدند با چنین معنایی از حسن و قبیح نمی‌توان فعل خداوند را داوری نمود. ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴) معتقد است که قبیح به معنای استحقاق ذم برای خداوند معنا ندارد؛ بنابراین اگر خداوند مرتکب کارهایی مانند عذاب دادن بی‌گناهان شود، اشکالی پیش نمی‌آید (اشعری، بی‌تا: ۱۱۵). از عبارات جوینی (م ۴۷۸) نیز می‌توان دریافت که اختلاف اشاعره با عدلیه در حسن و قبیح به معنای استحقاق مدح و ذم در مورد افعال خداوند است (جوینی، ۱۴۱۶ق: ۱۰۷). پس واضح است که مراد عدلیه از قبیح در مقدمات استدلال‌شان بر هدفمندی فعل خداوند، همین معنای اختلافی است؛ بنابراین در گزاره «عبث قبیح است»، قبیح به معنای استحقاق ذم است؛ یعنی عقل، فاعل چنین فعلی را مستحق ذم می‌داند. در گزاره «خداوند کار قبیح نمی‌کند» نیز مراد این است که خداوند کاری نمی‌کند که به لحاظ عقلی مستحق ذم باشد. اما برای این‌که استدلال عدلیه، با پذیرفتن معنای استحقاق مدح و ذم برای حسن و قبیح عقلی کامل باشد، لازم است به دو سؤال پاسخ دهیم. سؤال اول مربوط به خود این معنا، به این صورت است که: «آیا معنای استحقاق مدح و ذم می‌تواند معنای درست و دقیقی برای حسن و قبیح عقلی باشد؟» و سؤال دوم مربوط به ماده این استدلال به این صورت است که: «آیا قرار دادن چنین معنایی از حسن و قبیح عقلی در حد وسط این استدلال صحیح بوده و می‌تواند به نتیجه استدلال یعنی هدفمندی فعل الهی بیانجامد؟»

شهید صدر در پاسخ به سؤال اول، معنای استحقاق مدح و ذم را برای حسن و قبیح عقلی نپذیرفته است. در اینجا به تحلیل اشکال این معنا از نگاه ایشان می‌پردازیم.

از نگاه ایشان، استحقاق مدح و ذم بر علم فاعل به حسن فعل یا قبیح فعل متوقف است. زمانی می‌توان فرد را به خاطر انجام کاری مستحق مدح دانست که او این کار را با علم به حسن بودنش انجام داده باشد، همین‌طور برعکس، زمانی می‌توان او را برای انجام کاری مستحق ذم دانست که او این کار را با علم به قبیح بودنش انجام داده باشد. به همین سبب است که اگر فرد، نسبت به حسن و قبیح فعل، جاهل باشد، او را نه به دلیل انجام کار خویش مستحق مدح و نه به

دلیل انجام کار بدش مستحق ذم می‌دانیم. نتیجه این که اگر حسن و قبح را به معنای استحقاق مدح و ذم بگیریم، علم به حکم (حسن بودن یا قبیح بودن) را در موضوع آن (استحقاق مدح و ذم) اخذ نموده‌ایم و اخذ علم به حکم، آن هم در موضوع همان حکم، دور و محال است. (هاشمی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۴۱).

توضیح آن که: «استحقاق ذم» متوقف است بر علم فاعل به قبیح بودن فعلش، علم به قبیح بودن نیز متوقف است بر خود قبیح بودن، اگر فرض کنیم که قبیح بودن به معنای استحقاق ذم است، در این صورت استحقاق ذم متوقف بر خودش می‌شود که دور و محال است.

برخی گفته‌اند شهید صدر در این اشکال میان حسن و قبح ذاتی و عقلی خلط کرده است. به این ترتیب که حسن و قبح ذاتی به معنای «استحقاق مدح و ذم» متوقف بر علم فاعل به حسن و قبح نیست. گرچه حسن و قبح عقلی به این معنا بر علم به حسن و قبح توقف دارد. در این صورت فرد با انجام کار خوب در واقع مستحق مدح است. چه عالمانه این کار را کرده باشد و چه جاهلانه. عقل گرچه در این جا مقتضی استحقاق مدح را موجود می‌بیند، اما فعلیت آن را متوقف بر علم فرد به حسن فعل می‌داند. (اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۳۱-۵۸).

اما این مطلب صحیح نیست. اولاً، حسن و قبح دو معنا ندارد که میان آن‌ها خلط شود. حسن و قبح عقلی یعنی عقل حسن و قبح ذاتی را درک می‌کند؛ بنابراین حسن و قبح یک معنا دارد. اگر به لحاظ واقعیت داشتن آن را در نظر بگیریم، حسن و قبح ذاتی است و اگر به لحاظ ادراک عقل به آن نگاه کنیم، حسن و قبح عقلی است. استحقاق مدح و ذم، نتیجه‌ای است که فعل اختیاری عالمانه در واقع به آن متصف می‌شود و عقل هم چنین نتیجه‌ای را که در واقع به فعلیت رسیده درک نموده و می‌تواند بر اساس آن حکم نماید؛ بنابراین نمی‌پذیریم که جاهل با انجام فعل خوب در واقع مستحق مدح باشد؛ یعنی زمانی که فرد فعل را بدون علم به ملاک حسن یا قبح واقعی آن انجام داده باشد، حتی در واقع هم مستحق مدح یا ذم نخواهد بود.

اگر بپذیریم که جاهل با انجام فعل خوب در واقع مستحق مدح است، اما عقل به خاطر جهل فاعل نمی‌تواند به استحقاق مدح حکم نماید، در این جا سؤال می‌کنیم که از نگاه شما میان حسن و قبح عقلی و ذاتی اختلاف به وجود آمده است، کدام یک را ملاک داوری فعل قرار داده‌اید؟ واضح است که حسن و قبح ذاتی نمی‌تواند ملاک باشد؛ زیرا طبق تحلیل شما به فعلیت نرسیده است. بنابراین ملاک شما همان حسن و قبح عقلی است که اگر آن را به معنای

استحقاق مدح و ذم بگیریم، اشکال دور پیش گفته، وارد خواهد بود. البته می‌توان مراد عدلیه از استحقاق مدح و ذم را به دو صورت فعلی و فاعلی تبیین نمود. استحقاق مدح و ذم فاعلی یعنی انجام‌دهنده فعل حسن، مستحق مدح و انجام‌دهنده فعل قبیح، مستحق ذم است. اگر مراد عدلیه از معناشناسی حسن و قبح عقلی، استحقاق مدح و ذم فاعلی باشد، بدون شک حکم عقل به استحقاق مدح و ذم متوقف بر علم فاعل بوده و اشکال دور شهید صدر وارد است؛ اما استحقاق مدح و ذم فعلی یعنی فعل ذاتاً خصوصیتی دارد که عقل از آن استحقاق مدح و ذم را درک می‌نماید. در این حالت، حکم عقل به استحقاق مدح و ذم متوقف بر همان خصوصیت ذاتی فعل بوده و توقفی بر علم فاعل ندارد، بنابراین اشکال دور شهید صدر وارد نخواهد بود؛ اما طبق این بیان، حسن و قبح ذاتی، خصوصیتی در ذات فعل خواهد بود که یکی از لوازم آن، استحقاق مدح و ذم فعلی نام دارد؛ یعنی معنای حسن و قبح باز هم استحقاق مدح و ذم نیست، بلکه این استحقاق مدح و ذم لازمه و نتیجه معنای حسن و قبح است (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۱۵). از برخی عبارات متکلمان امامیه نیز بر می‌آید که مراد ایشان از تعریف حسن و قبح به استحقاق مدح و ذم، تعریف آن به لازم بوده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۱۱).^۱

سؤال دوم این بود که آیا قرار دادن چنین معنایی از حسن و قبح عقلی در حد وسط این استدلال صحیح بوده و می‌تواند به نتیجه استدلال یعنی هدفمندی فعل الهی بیانجامد؟ برای رسیدن به پاسخ، این معنا را در استدلال عدلیه بر معلل به غرض بودن فعل الهی قرار می‌دهیم. استدلال به صورت زیر خواهد شد:

مقدمه اول: انجام دهنده فعلی که معلل به غرض نباشد (عبث باشد)، مستحق ذم است.

مقدمه دوم: خداوند کاری نمی‌کند که مستحق ذم گردد.

نتیجه: افعال خداوند معلل به غرض است.

قرار گرفتن این معنا در استدلال اشکال دارد. اگر بپذیریم که مراد عدلیه از قبیح در گزاره «عبث، قبیح است»، همان معنای اختلافی «استحقاق مدح و ذم» باشد، خداوند فعلی را که برای بندگانش مصلحت داشته انجام داده است؛ چرا که اگر این گونه انجام نمی‌داد مستحق ذم می‌گشت.

۱. طبق بیان علامه حلی، استحقاق مدح و ذم خصوصیت ذاتی افعال حسن مانند ایمان نیست. بلکه نتیجه‌ای است که در پی حسن ذاتی این افعال می‌آید. «... ما یؤدی الیه الإیمان من فعل الله تعالی بالعبد و هو المدح و الثواب...».

اولا: در این بحث اشکال شهید صدر به این معناشناسی، با وضوح بیشتری نمایان می‌شود. در مسئله معلل به غرض بودن فعل الهی این مطلب که میان حسن و قبح عقلی و ذاتی تنها تمییز تحلیلی و ذهنی وجود دارد و تفاوتی واقعی بین این دو نیست، با وضوح بیشتری نمایان است؛ زیرا در لحظه صدور اولین فعل الهی، واقعیتی غیر از ذات خداوند وجود نداشته است. همچنین عقلی که به حسن و قبح عقلی در آن لحظه حکم کرده، عین ذات خداوند است. نتیجه این که عقل و واقع در آن لحظه، واحد بوده‌اند و حسن و قبح عقلی و ذاتی تفاوتی واقعی نداشته‌اند.

ثانیا: با فرض پذیرش معنای استحقاق ذم برای قبیح در گزاره «عبث، قبیح است»، اشکال دیگری مطرح است. نمی‌توان پذیرفت که واقعیتی با عنوان استحقاق مدح یا ذم در لحظه صدور اولین فعل الهی وجود داشته است؛ زیرا، استحقاق مدح یا ذم پس از صدور فعل، با توجه به توانایی‌های فاعل و از مقایسه فعلش با دیگر گزینه‌های ممکن واقعیت پیدا می‌کند. اما اگر گفته شود که «علم الهی» به استحقاق مدح و ذم در لحظه صدور اولین فعل الهی واقعیت داشته است و خداوند با توجه به این علم، فعلش را به نحوی انجام داده است که مستحق مدح باشد، در این صورت با توجه به این که علم خداوند عین ذات اوست به دو شکل می‌توان حسن بودن فعل خداوند را توضیح داد:

۱- خداوند در لحظه صدور فعل، آن را به نحوی انجام داده است که با توجه به علمش (که عین ذات است) و در پیشگاه خودش (شرع یا الوهیت) بعد از صدور آن مستحق مدح باشد؛ بنابراین استحقاق مدح در مورد افعال خداوند، شرعی یا الهی است؛ اما این همان تقریر اشاعره از حسن و قبح است و با حسن و قبح عقلی و ذاتی منافات دارد.

۲- صدور فعل به همین کیفیت خاص به اقتضای ذات الهی ضرورت داشته است؛ زیرا با توجه به صفات و ویژگی‌های کمالی خداوند، تنها در صورتی فعل الهی مستحق مدح می‌شود که آن را به بهترین شکل انجام داده باشد. بهترین شکل هم منحصر در یک حالت است که ذات یکتا و بی‌نظیر خداوند اقتضای آن را داشته است. این هم تقریر غالب فلاسفه از فعل الهی است که از نگاه کلامی، ضروری بودن صدور فعل به این نحو، با اختیاری بودن فعل خدا منافات دارد.

از نقد معنای استحقاق مدح و ذم، معنای دیگری را با عنوان «ضرورت اخلاقی» برای حسن و قبح عقلی برگزیده است. نخست مراد ایشان از این مفهوم را شرح داده، سپس دو سؤال پیش گفته را پیرامون آن مطرح خواهیم نمود.

حسن و قبح به معنای ضرورت اخلاقی

از نگاه شهید صدر، حسن و قبح عبارت از «ضرورت اخلاقی» است که در لوح واقع و در ذات فعل با قطع نظر از هر گونه اعتبار و قانونی ثابت است و به معنای «سزاواری وقوع یا عدم وقوع یک فعل» است. «ضرورت اخلاقی» به عقیده ایشان با «ضرورت تکوینی» که عبارت از «لزوم وقوع یا عدم وقوع یک فعل» است تفاوت دارد. از نگاه ایشان «ضرورت تکوینی» در عرض «سلطنت نفس»، اما «ضرورت اخلاقی» در طول «سلطنت نفس» قرار دارد. (هاشمی، ۱۴۱۷، ۲: ۳۶).

«سلطنت نفس» نظریه‌ای است که شهید صدر با تکمیل نظریات اساتید خود، برای توجیه «اختیار» و رفع شبهه تنافی قاعده «ضرورت سابق» و فعل اختیاری مطرح کرده است. شرح و تفسیر این نظریه خارج از بحث این مقاله است، اما آنچه در این پژوهش اهمیت دارد آن است که شهید صدر برای توضیح چگونگی صدور فعل اختیاری، در عرض مفاهیم سه‌گانه وجوب، امکان و امتناع، مفهوم دیگری را با عنوان «سلطنت نفس» قرار داده است. ایشان نسبت بین فاعل مختار و فعل اختیاری‌اش را نه وجوب و نه امکان، بلکه سلطنت می‌داند؛^۱ بنابراین حسن

۱. برای پاسخ به شبهه تنافی قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» و اختیار فاعل، شهید صدر ضمن رد دیگر پاسخ‌ها معتقد است: الف) قاعده «الشیء مالم یجب، لم یوجد» با توجه به استدلال فلاسفه مبتنی بر بطلان «ترجیح بلا مرجح» است. این بطلان امری وجدانی است و نه برهانی. ب) براساس وجدان و فطرت، امکان ذاتی نمی‌تواند مصحح وجود باشد؛ اما دو مفهوم دیگر را می‌توان فرض کرد که براساس وجدان بتوانند مصحح باشند. ۱. مفهوم «وجوب»؛ این مفهوم طوری فرض می‌شود که برای خارج کردن شیء از حالت امکانی، کفایت کند. ۲. مفهوم «سلطنت»؛ به این معنا که فطرت سلیم حکم می‌کند وجود چنین سلطنتی در صاحب آن برای وجود افعال او کفایت می‌کند. شهید صدر مفهوم سلطنت را این‌گونه توضیح می‌دهد که این مفهوم در یک مورد با وجوب و امکان مشترک است و در یک مورد با این دو تفاوت دارد. شباهتش با امکان در این است که نسبتش با وجود و عدم یکسان است. اما تفاوتش در این است که بر خلاف امکان محال است برای تصحیح وجود نیاز به معونه داشته باشد. شباهتش با وجوب در این است که برای تصحیح وجود نیاز به معونه ندارد و تفاوتش در این است که وجوب، صدور فعل را ضروری می‌نماید، اما سلطنت محال است که صدور فعل را ضروری نماید. (هاشمی، ۱۴۱۷، ۲: ۳۰). برای مطالعه دقیق مفهوم سلطنت نفس از دیدگاه شهید صدر نک: برنجکار، ۱۳۹۲: ۱۲۱-۱۳۳.

و قبح عقلی که از نگاه ایشان فقط فعل اختیاری عاقل به آن متصف می‌شود در طول مفهوم سلطنت قرار گرفته و به معنای «ضرورت اخلاقی» است.

اینک «ضرورت اخلاقی» را در معرض هر دو سؤال پیش‌گفته قرار می‌دهیم:

سؤال اول: آیا معنای ضرورت اخلاقی می‌تواند معنای درست و دقیقی برای حسن و قبح عقلی باشد؟ در پاسخ ممکن است گفته شود، اشکال دوری که شهید صدر بر معنای حسن و قبح از دیدگاه مشهور عدلیه وارد آورد بر حسن و قبح به معنای ضرورت اخلاقی هم وارد است. به این صورت که حسن و قبح به معنای ضرورت اخلاقی هم بر علم به حسن و قبح متوقف است (اسماعیلی، ۱۳۹۴: ۳۱-۵۸)؛ اما عقل برای صدور حکم ضرورت اخلاقی متوقف بر علم فاعل به ضرورت اخلاقی فعل نیست؛ زیرا این حکم مربوط به فاعل نیست تا بخواهد متوقف بر علم او باشد. ضرورت اخلاقی در رتبه‌ای پیش از صدور فعل، در طول نسبت میان فاعل و فعل (سلطنت نفس) در لوح واقع، تحقق داشته است. در نقطه مقابل، عقل برای صدور حکم استحقاق مدح یا ذم، متوقف بر علم فاعل به استحقاق مدح یا ذم است؛ زیرا این حکم مربوط به فاعل است و عقل تنها پس از انجام فعل، آن هم در صورتی که فاعل آن را با علم به حسن یا قبح فعل انجام داده باشد، او را به خاطر اختیارش در انتخاب یکی از طرفین فعل و ترک، مستحق مدح یا مستحق ذم می‌شمارد.

سؤال دوم: آیا قرار دادن معنای ضرورت اخلاقی برای حسن و قبح عقلی در حد وسط استدلال عدلیه صحیح است؟ اگر ضرورت اخلاقی را در مقدمات استدلال عدلیه قرار می‌دهیم، استدلال به این صورت خواهد بود:

مقدمه اول: فعلی که معلل به غرض نباشد، سزاوار ترک است (ضرورت اخلاقی بر ترک آن حکم می‌کند).

مقدمه دوم: خداوند فعلی را که سزاوار ترک کردن باشد، انجام نمی‌دهد.

نتیجه: افعال خداوند معلل به غرض هستند.

در این صورت در لحظه صدور اولین فعل الهی، ضرورت اخلاقی در طول ایجاد سلطانی خداوند واقعیت داشته و فعل الهی بر اساس این واقعیت اختیار شده است؛ بنابراین برخلاف استحقاق مدح و ذم که پس از صدور فعل، محقق می‌گردد و اگر فعل خداوند بخواهد بر اساس آن سنجیده شود، اشکال التزام به حسن و قبح شرعی و الهی لازم می‌آید، در مورد ضرورت

اخلاقی که در رتبه‌ای پیش از صدور فعل الهی واقعیت داشته است، چنین اشکالی مطرح نخواهد بود. همچنین از آن جا که ضرورت اخلاقی در طول سلطنت نفس قرار دارد و این سلطنت نفس توجیه‌کننده اختیار آزاد فاعل است، برخلاف استحقاق مدح و ذم نیاز به توجیه صدور فعل به اقتضای ذات الهی و ضرورت تکوینی نیست که با اختیار خداوند نمی‌سازد؛ زیرا ضرورت اخلاقی در طول ایجاد سلطانی خداوند وجود داشته است و مفهوم «سلطنت» برخلاف ضرورت تکوینی، هیچ‌گاه صدور فعل از فاعل را ضروری نمی‌نماید.

نتیجه بحث

متکلمان عدلیه افعال الهی را هدفمند می‌دانند. مهم‌ترین استدلال ایشان به این صورت است:

الف) فعل بی‌هدف، قبیح است.

ب) خداوند فعل قبیح نمی‌کند.

نتیجه) فعل خداوند هدفمند است.

این استدلال مبتنی بر قاعده حسن و قبح عقلی است. لازم است قبح، صفت ذاتی و واقعی فعل بی‌هدف باشد تا بگوییم خداوند مرتکب چنین قبحی نمی‌شود؛ زیرا فعل خداوند را نمی‌توان با معیاری غیر واقعی و اعتباری داوری نمود. همچنین لازم است عقل توانایی ادراک این قبیح بودن را داشته باشد تا بتوانیم برای فعل خداوند حکم صادر نماییم.

با فرض قبول حسن و قبح عقلی، هنوز این سؤال وجود دارد که معنای «قبح» در گزاره‌های این استدلال چیست که خداوند نباید مرتکب آن شود؟ متکلمان به معناشناسی حسن و قبح توجه داشته و مراد ایشان، یافتن معنایی از خوب و بد است که بتواند ملاک داوری افعال خداوند باشد. در این بحث لازم است برخی از مفاهیم را که مربوط به انسان و روابط انسانی است خارج نموده و به دنبال معنای دقیق حسن و قبح عقلی باشیم. متکلمان عدلیه در معناشناسی حسن و قبح عقلی، مفهوم «استحقاق مدح و ذم» را ارائه کرده‌اند.

شهید صدر به این معناشناسی اشکال می‌کند. از نگاه ایشان، حکم عقل به استحقاق مدح یا ذم یک فاعل، متوقف بر علم این فاعل به حسن و قبح فعل است. اخذ علم به یک حکم در موضوع همان حکم دور و محال است، اما با قرار دادن معنای استحقاق مدح و ذم در مقدمات استدلال مذکور از عدلیه، از آن جا که استحقاق مدح و ذم پس از صدور فعل واقعیت پیدا

می‌کند، استدلال را به دو تقریر می‌توان توجیه نمود. تقریر اول آن‌که، هدفمندی فعل خدا به این خاطر است که او پس از انجام فعل در پیشگاه خویش مستحق ذم نباشد. گفتیم که این تقریر به حسن و قبح شرعی و الهی می‌انجامد. تقریر دوم آن‌که هدفمندی فعل خدا به این خاطر است که این هدفمندی به اقتضای ذات الهی ضروری است. گفتیم که این تقریر نیز با اختیار خداوند نمی‌سازد.

شهید صدر در معناشناسی حسن و قبح عقلی، مفهوم «ضرورت اخلاقی» را مطرح کرده‌است. مراد ایشان از ضرورت اخلاقی، سزاواری انجام یا ترک یک فعل است و با لزوم و ضرورت تکوینی فرق می‌کند. به عقیده شهید صدر، ضرورت اخلاقی صفت واقعی افعال اختیاری است و در طول «سلطنت نفس» قرار دارد. سلطنت نفس نیز نسبت میان فعل اختیاری و فاعل مختار است.

با تحلیل و بررسی مفهوم «ضرورت اخلاقی»، نتیجه آن شد که اولاً، اشکال دور به «ضرورت اخلاقی» وارد نیست؛ زیرا حکم به ضرورت اخلاقی، حکمی مربوط به فاعل نیست تا بخواهد متوقف بر علم فاعل باشد. ثانیاً، اگر این معناشناسی را در مقدمات استدلال عدلیه قرار دهیم، از آن جا که در لحظه صدور فعل، «ضرورت اخلاقی» در طول سلطنت خداوند واقعیت داشته است، خداوند فعل را مطابق این معیار و با اختیار خویش هدفمند صادر کرده‌است؛ بنابراین در مورد افعال خداوند نه لازم است به ملاک حسن و قبح شرعی و الهی قائل شویم و نه لازم است صدور ضروری فعل به اقتضای ذات خداوند را بپذیریم.

منابع

۱. ابن ملاحمی خوارزمی، رکن‌الدین، (۱۳۸۶)، *الفائق فی أصول‌الدین*، تحقیق: ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. اسماعیلی، محمد، (۱۳۹۴)، «بررسی حسن و قبح در اندیشه شهید صدر»، *فصلنامه کلام اسلامی*، سال ۲۴، شماره ۹۵، صفحات ۳۱-۵۸.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۴۱۹ق)، *مقالات الاسلامیین*، بیروت، المكتبة العصرية.
۴. _____، بی‌تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع*، تحقیق: حموده غرابه، قاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث.

۵. ایچی، میرسید شریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف. افست قم، منشورات الشریف الرضی.
۶. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۷. برنجکار، رضا، (۱۳۷۵)، «رساله جبر و اختیار میرداماد»، کیهان اندیشه، شماره ۶۵، صفحات ۱۵۷-۱۶۶.
۸. _____، (۱۳۸۴)، «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا»، انجمن معارف اسلامی ایران، شماره ۴، صفحات ۴۳-۶۲.
۹. _____، (۱۳۹۶)، «مقایسه دیدگاه علامه مجلسی و فیض کاشانی در آموزه اختیار»، کلام اسلامی، شماره ۱۰۲، صفحات ۶۱-۷۵.
۱۰. _____، (۱۳۸۳)، «نقد اصولیان بر علیت فلسفی»، ضمیمه خردنامه همشهری، شماره ۲، صفحات ۱۲ و ۱۳.
۱۱. _____، (۱۳۸۵)، معرفت عدل الهی، تهران، انتشارات نبأ.
۱۲. _____، (۱۳۹۲)، «علیت و سلطنت انسان از دیدگاه شهید صدر»، اندیشه‌های حکمی و اجتهادی شهید آیت الله محمد باقر صدر، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، صفحات ۱۲۱-۱۳۳.
۱۳. _____، (۱۳۹۳)، روش شناسی علم کلام، تهران، سمت.
۱۴. _____، (۱۳۹۵)، حکمت و اندیشه دینی، تهران، انتشارات نبأ.
۱۵. برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی، (۱۳۹۶)، قواعد کلامی (توحید)، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دارالحديث.
۱۶. _____، (۱۳۹۷)، قاعده کلامی حسن و قبح عقلی، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث.
۱۷. جوینی، عبد الملک، (۱۴۱۶ق)، الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، تحقیق: زکریا عمیراث، بیروت، دارالکتب العلمیة.
۱۸. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، انتشارات الهادی.
۱۹. حلبی، ابوالقاسم جعفر بن حسین بن یحیی، (۱۴۱۴ق)، المسلك فی اصول الدین و الرسائل الماتعیه، تحقیق: رضا استادی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة.
۲۰. حلبی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۳۶۵)، الباب الحادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۱. _____، (۱۴۱۰ق)، الرسالة السعدیة، تحقیق: عبدالحسین بن محمد علی بقال، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲۲. _____، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، تحقیق، حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی.

٢٣. _____، (١٤١٥ق)، *مناهج اليقين في اصول الدين*، تهران، دارالأسوة.
٢٤. _____، (١٤٢٦ق)، *تسليک النفس الى حظيره القدس، تحقيق: فاطمه رمضانى، قم، مؤسسه امام صادق عليه السلام*.
٢٥. _____، (١٩٨٢)، *نهج الحق وكشف الصدق*، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
٢٦. حنفى، حسن، (بى تا)، *من العقيدة الى الثورة*، قاهره، مكتبه مديولى.
٢٧. رازى، فخرالدين، (١٤٠٧ق)، *المطالب العالیه من العلم الالهى، تحقيق: حجازى سقا، بيروت، دارالكتب العربى*.
٢٨. _____، (١٤١٤ق)، *القضاء والقدر*، بيروت، دارالكتب العربى.
٢٩. _____، (١٩٨٦)، *الاربعين في اصول الدين*، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية.
٣٠. سبحانى تبريزى، جعفر، (١٤١٥ق)، *الرسائل الأربع (قواعد اصوليه و فقهيه)*، قم، مؤسسة الامام الصادق عليه السلام.
٣١. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، (١٩٨١م)، *الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعه العقلية*، بيروت، داراحياء التراث العربى.
٣٢. طوسى، محمد بن حسن، (١٤٠٦ق)، *الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد*، بيروت، دارالأوضاع.
٣٣. شيخ مفيد، محمد بن محمد بن نعمان، (١٤١٣ق)، *اوابيل المقالات في المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
٣٤. _____، (١٤١٣ق)، *تصحيح اعتقادات الإمامية*، قم، المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
٣٥. طوسى، نصيرالدين، (١٣٧٥)، *شرح الاشارات و التنبهات مع المحاكمات*، قم، نشر البلاغة.
٣٦. _____، (١٤٠٥ق)، *تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بيروت، دارالأوضاع.
٣٧. _____، (١٤١٣ق)، *قواعد العقائد*، تحقيق: على حسن خازم، لبنان، دارالغربة.
٣٨. غزالى، ابوحامد، (١٤٠٩ق)، *الاقتصاد في الاعتقاد*، بيروت، دارالكتب العلميه.
٣٩. فاضل سيورى، مقداد بن عبدالله، (١٤٢٠ق)، *الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية*، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
٤٠. قاضى عبدالجبار بن احمد، (١٤٢٢ق)، *شرح الاصول الخمسة*، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٤١. _____، (١٩٦٥م)، *المغنى في أبواب التوحيد و العدل*، تحقيق: جورج فنواى، قاهره، الدار المصرية.
٤٢. _____، (١٩٧١م)، *المختصر في أصول الدين*، تحقيق: محمد عمارة، بيروت، دار الهلال.
٤٣. _____، (٢٠٠٦م)، *المحيط بالتكليف*، قاهره، الدار المصرية للتأليف و الترجمة.

۴۴. مظفر نجفی، محمد حسن (۱۴۲۲ق)، *دلایل الصدق لنهج الحق*، قم، مؤسسه آل البيت.
۴۵. موسوی، علی بن حسین (سیدمرتضی)، (۱۳۸۱)، *المالخص فی اصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴۶. _____، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سیدمهدی رجائی*، قم، دارالقرآن الکریم.
۴۷. هاشمی شاهرودی، محمود، (۱۴۱۷ق)، *بحوث فی علم الأصول*، تقریر درس خارج شهید صدر، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.