

■ الف : حسن و قبح افعال از جنبه کلامی

می‌دانیم که مسأله حسن و قبح افعال یکی از مسائل مهم و حاد در کلام اسلامی بوده است، اختلاف در این مسأله دو صف کلامی را بوجود آورده است. یکی صف قائلان به حسن و قبح عقلی که امامیه و معتزله در آن ایستاده‌اند، و دیگری صف قائلان به حسن و قبح شرعی و منکران حسن و قبح عقلی که اشاعره در آن قرار دارند، علامه طباطبایی دیدگاه متکلمان را به طور مطلق به نقد کشیده و اشکالاتی را بر معتزله و اشاعره وارد کرده است، و با اینکه نظریه طرفداران حسن و قبح عقلی را بر منکران آن ترجیح می‌دهد ولی معتقد است آنان گرفتار مغالطه خلط اعتباریات به حقایق شده و در این جهت که حسن و قبح عقلی را مبنای سنجش افعال خداوند قرار داده‌اند راه خطا پیموده‌اند، اینک به نقل و تحلیل نظریه ایشان در این باره می‌پردازیم.

■ مصالح و مفاسد یا ملاک حسن و قبح افعال همانگونه که از بحثهای گذشته به دست آمد، از نظر مرحوم علامه، حسن و قبح از ادراکات اعتباری و عملی است که منشأ اعتبار آن، نیازهای طبیعی و فطری وجود انسان است. هرگاه این مطلب را از

حُسن و قُبح افعال از دیدگاه علامه طباطبائی

علی ربانی گلپایگانی

قسمت دوم

■ در شماره قبل دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون مسأله حسن و قبح افعال را از دو جنبه فلسفی و معرفت‌شناسی بررسی نمودیم. آنچه در این شماره بررسی خواهیم نمود دیدگاه معظم له در این باره از دو جنبه کلامی و اخلاقی است.

نقطه نظر معرفت‌شناسی و ذهن‌شناسی مورد مطالعه قرار دهیم، همه انسانها در تمام شرایط، کارهایی را که انجام می‌دهند، با اعتقاد به حُسن آنها انجام می‌دهند. ولی اگر از جنبه فلسفه اخلاق مطالعه کنیم، افعال دو گونه‌اند: برخی حَسَن (هماهنگ با اصل اعتدال)، و برخی قبیح (ناهماهنگ با اصل اعتدال) هستند.

رعایت اصل اعتدال تضمین‌کننده اهداف و غایات طبیعی و فطری انسان می‌باشد، که از این اهداف و غایات گاهی به «سعادت» فرد و اجتماع و گاهی به «مصالح» عقلانی حیات بشری تعبیر می‌شود، و به عبارت دیگر، هماهنگی افعال با اصل «اعتدال» را مصالِح، و ناهماهنگی با آن را مفسد عقلانی می‌نامند، چنانکه در جلد هشتم میزان پس از تقسیم ادراکات به نظری و عملی و بیان تفاوت آن دو فرموده‌اند:

«این احکام عملی و امور اعتباری، دعاوی اعتقادی و ساخته‌های ذهنی است که انسان آنها را وضع و اعتبار نموده است تا به وسیله آنها، مقاصد کمالی و سعادت حیات خود را به دست آورد. بنابراین، کارهایی را که با سعادت حیات بشری هماهنگ می‌باشند نیکو دانسته، و انجام آنها را طلب می‌نماید، و آنچه را با سعادت حیات بشری مخالف است، قبیح و ناروا دانسته، از انجام آن نهی و تحذیر می‌نماید (و در نتیجه) حَسَن و قبیح فعل عبارت است از موافقت و مخالفت فعل با غایت و آرمان حیات انسانی.»* (۱)

در جای دیگر نیز در این باره چنین آورده‌اند:

«از آنجا که ما انسانها با کارهای اختیاری خود می‌خواهیم نیاز مندیهای زندگی و نواقص وجودی خود را برطرف سازیم، و افعال ما گاهی با سعادت ما موافق و گاهی مخالف است، ناچار در مورد آنچه مشتمل بر مصلحت ماست، به مطابق بودن آن با

مصلحت خود اذعان نموده‌ایم، و بر همین اساس یک رشته قوانین و احکام را وضع کرده، رعایت آنها را در اجتماع لازم می‌دانیم.» □ (۲)

■ سنن آفرینش یا منشأ اعتبار مصالح و مفسد در اینجا دو نکته مهم وجود دارد که باید آن دو را به درستی شناخت: اول اینکه مصالح و مفسد - چنانکه بیان گردید - از حقایق عینی و واقعیت‌های آفرینشی نیستند؛ بلکه اموری اعتباری می‌باشند که از مقایسه افعال با اهداف و غایات حیات بشری انتزاع می‌گردند. هر چند انسان، به خاطر نقش مهمی که این امور اعتباری در سعادت‌مندی او ایفا می‌نمایند و جهات دیگر، آنها را در ردیف حقایق عینی دانسته و می‌پندارد که عقل، به‌سان دیگر حقایق عالم، وجود آنها را درک می‌نماید.

نکته دوم اینکه، اصل اعتدال، یا مصالح و مفسد حیات که معیار حُسن و قبح افعال به‌شمار می‌روند، از ملاحظه سنن و قوانین تکوینی حاکم بر حیات انسان سرچشمه می‌گیرند. زیرا نظام آفرینش که همه موجودات را (از طریق هدایت تکوینی) به خیر و سعادت آنها هدایت می‌نماید، انسان را به زندگی اجتماعی فرا می‌خواند. بقا و سعادت هر

* ان هذه الاحكام العقلية والامور الاعتبارية دعا واعتقادية ومخترعات ذهنية وضعتها الانسان ليتوسل بها الى مقاصد الكمالية وسعادة الحياة، فما كان من الاعمال مطابقاً لسعادة الحياة وصفها بالحسن، ثم امر بها وندب اليها، وما كان على خلاف ذلك، وصفها بالقبح والمساءة ثم نهى عنها وحذر منها، وحسن الفعل وقبحه موافقة لغرض الحياة وعدمها....

□ نحن معاشر الادميين لما كنا نطلب بافعالنا الاختيارية تنعيم نواقص وجودنا ورفع جوانح حياتنا، وكانت افعالنا رتوما طابقت سعادتنا، المطلوبة لنا ورتوما خالفت، اضطررنا في ذلك الى رعاية جانب المصلحة التي ندعنا بانها مصلحة، اي فيها صلاح حالتنا وسعادة جدنا واذا ذلك الى اذعان بقوانين جارية واحكام عامة، واعتبار شرائع وسنن اجتماعية لازمة المراعاة، واجبة الاتباع لموافقتها المصلحة الانسانية وموافقتها السعادة المطلوبة.»

فرمانروایی و مالکیت مطلقه الهی منافات دارد. نادرستی نظریه معتزله، نه بدان معناست که گروه مقابل آنان یعنی اشاعره در این مسأله راه صحیح پیموده‌اند؛ بلکه آنان نیز در مسیر خطا گام نهاده‌اند. اگر معتزله به راه افراط رفته‌اند، اشاعره نیز به تفریط گراییده‌اند. زیرا به گمان آنان، حسن و قبح افعال واقعیتهایی جز تعلقِ اوامر و نواهی شرعی به افعال نداشته، و در افعال تکوینی و تشریحی خداوند هیچگونه غایتی نهفته نیست. در حالی که همانگونه که وجود انسان واقعیتهایی عینی و خارجی است، اهداف و غایات طبیعی وجود او نیز از واقعیت‌های عینی می‌باشند، و چنانکه بیان گردید، حُسن و قبح افعال از مقایسه آنها با اهداف و غایات یاد شده سرچشمه می‌گیرند، و نقش اوامر و نواهی الهی در این رابطه بیان مصادیق حسن و قبح افعال است؛ یعنی بیان افعالی که در راستای سعادت حیات انسانی قرار دارند، زیرا عقل انسان وافی به ایفاء کامل این رسالت نیست.

لازمه انکار غایات در افعال تشریحی خداوند، این است که بگوییم: خداوند طریق و راهی تعیین نموده است که دارای غایت نیست؛ و حال آنکه طریق آنگاه طریق است که دارای غایت باشد؛ و نیز لازمه سخن منکران حسن و قبح عقلی مبنی بر اینکه، اگر خداوند از آنچه عقل به روشنی آن را حُسن می‌داند، مانند عدل، نهی نماید، قبیح خواهد بود، این است که بگوییم: اگر خداوند انسان را از آنچه مایه سعادت او است ممنوع سازد، سعادت به شقاوت مبدل می‌گردد.

بنابر این خطای معتزله در این است که اولاً: حسن و قبح را از حقایق عینی پنداشته‌اند، و ثانیاً: قوانین اعتباری حاکم بر افعال انسان را بر افعال خداوند نیز جاری دانسته‌اند. خطای اشاعره در این است که اهداف و غایات حقیقی حیات را نادیده

واقعیتهای مرکب از اجزای مختلف - یا مجموعه متشکل از واحدهای گوناگون - در گرو تلاثم و هماهنگی اجزاء و واحدهای تشکیل دهنده آن می‌باشد، تا هر یک از واحدها، بهره متناسب و مطلوب خود از حیات دریافت نماید. در نتیجه، مصلحت نوع انسان بر پایه سعادت حیات او استوار گردیده، و حُسن و وُجوب عدل، و قبح و حرمت ظلم، به عنوان دو اصل کلی و ثابت در حیات اجتماعی انسان نمودار می‌گردد.

آنچه از این تحلیل به دست می‌آید، این است که مصالح و مفاسد و نیز حُسن و قبح افعال در عین اینکه از امور اعتباری بوده و ما به ازاء خارجی ندارند، ولی منشأ اعتبار آنها حقایق عینی و قوانین و سنن حاکم بر آفرینش جهان و انسان است.

■ آیا افعال الهی تابع مصالح و مفاسد است؟

نتیجه دیگری که از بحث قبل به دست می‌آید، این است که نمی‌توان افعال الهی را (اعم از تکوینی و تشریحی) محکوم و تابع مصالح و مفاسد حیات دانست. زیرا آفرینش و سنن حاکم بر آن، فعل خداوند بوده و تابع وجود او می‌باشند. در این صورت، چگونه می‌توان قوانین و احکام اعتباری مربوط به مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال را، معیار ارزیابی و شناخت افعال خداوند دانست و رعایت آنها را بر او فرض و واجب شمرد؟

■ خطای معتزله و اشاعره

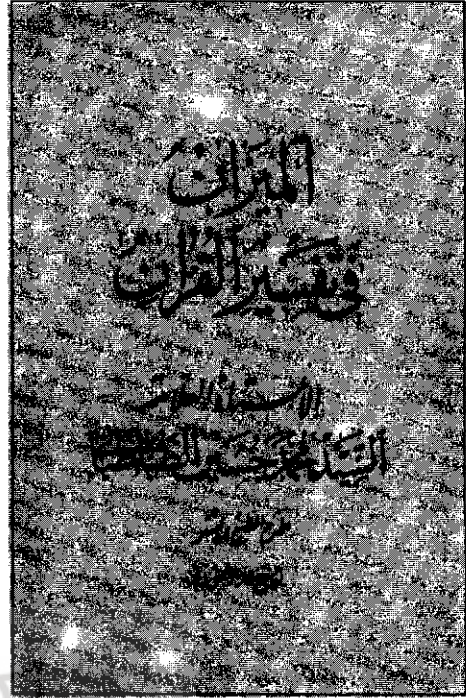
از این جا می‌توان به نادرستی نظریه متکلمان معتزلی که به مصالح و مفاسد واقعی و حسن و قبح ذاتی معتقد بوده و آنها را بر افعال تکوینی و تشریحی خداوند، حاکم و مؤثر دانسته، و به وجوب برخی از افعال و حرمت برخی دیگر بر خداوند حکم نموده‌اند، پی برد؛ زیرا چنین اندیشه‌ای با

اصل یاد شده مُسَوِّغ و مُجَوِّز این است که ما به همان شیوه‌ای که در باره دانشهای نظری و عملی مربوط به زندگی اجتماعی خود بحث می‌کنیم، پیرامون معارف اعتقادی و عملی دین نیز به بحث پردازیم، و ضوابط و معیارهایی را که در ارزیابی دانشها و قوانین اجتماعی خود معتبر می‌دانیم، در بررسی معارف اعتقادی و دستورات عملی دین نیز معتبر بشماریم. بر این اساس، قاطعانه می‌گوییم:

خداوند سبحانه جز وظایف و تکالیفی را که در بر گیرندهٔ مصلحت بندگان است و موجب صلاح زندگی دنیوی و اخروی آنان است مقرر نمی‌دارد؛ و جز به کارهای پسندیده امر ننموده؛ و جز از کارهای ناروانه‌ی نمی‌کند؛ و بالأخره غیر از آنچه عقل می‌ستاید، انجام نمی‌دهد و غیر از آنچه ترک آن سزاوار و بایسته است، ترک نمی‌کند.

بنابراین از نظر رعایت نمودن جهات حسن و مصلحت، کارهای الهی با کارهای عقلانی بشری یکسان است. ولی تفاوت مهم میان آن دو این است که جهات حسن و مصلحت، دواعی و انگیزه‌های کارهای عقلانی بشر می‌باشند، و بر وجود انسان تأثیر می‌گذارند. (به همین جهت انسان را فاعل بالقصد می‌نامند.) ولی جهت حسن و مصلحت در مورد افعال و احکام الهی، به منزلهٔ لوازم لاینفک و فواید و نتایج مترتب بر آنها به شمار می‌روند. (به این دلیل خداوند فاعل بالقصد نمی‌باشد، بلکه فاعل بالتجلی است.)

به عبارت دیگر، در مورد افعال انسان دو مطلب وجود دارد: یکی اینکه افعال او دارای غایات و اهدافی است، و دیگر اینکه خود او نیز به واسطهٔ افعال خود، غایاتی غیر از ذات و افعال خود را طلب می‌کند. در مورد افعال خداوند، تنها مطلب اول تحقق دارد و مطلب دوم متصور نیست. زیرا او همهٔ کمالات وجودی را بالذات داراست، و کمالی غیر از



گرفته و مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال مبتنی بر آن غایت را انکار نموده‌اند.

■ سخن صحیح در باب حسن و قبح افعال الهی
شکی نیست که خداوند در تشریح برنامه‌ها و دستورات دینی، همان شیوهٔ رایج میان عقلا را به کار گرفته و از بشر خواسته است تا بر پایهٔ همین شیوه‌های شناخته شده، به تفکر و تدبیر در برنامه‌های دینی او پردازد و رموز و دقایق آن را به دست آورد. او خود را ربّ و معبود، و انسانها را مربوبین و عباد خوانده و یادآور شده است که دین و آیین او، از مجموعه عقاید اصلی و قوانین عملی، تألیف گردیده که پاداشها و کیفرهایی را به دنبال دارد که التزام به آن مایهٔ صلاح حال انسان و حسن فرجام او خواهد بود؛ و این همان شیوه‌ای است که انسان در آراء و قوانین اجتماعی خود از آن پیروی می‌نماید.

۱- قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ (اعراف/۲۸) (بگو خدا به زشتی امر نمی‌کند.)

۲- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ (انفال/۲۴) (ای مؤمنان! خدا و رسول را در دعوت به آنچه مایه حیات شما است اجابت کنید.)

۳- لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ (تقوان/۱۳) (به خدا شرک نورز، زیرا شرک ظلمی بزرگ است.) و آیات بسیار دیگری که احکام الهی را به مصالح موجود در آنها تعلیل می‌نماید.^(۳)

■ جایگاه و رسالت عقل در زمینه افعال الهی

مطلب بسیار مهم دیگری که در این بحث باید بررسی شود، جایگاه و رسالت عقل در رابطه با افعال الهی است. این مطلب از دو جنبه باید رسیدگی شود: یکی از جنبه نظری، و دیگر از جنبه عملی. ولی در هر دو مورد، یک اصل که قبلاً یادآوری گردید باید مورد توجه قرار گیرد، و آن اینکه ادراکات انسان، خواه نظری باشند یا عملی، مبتنی و متفرع بر فعل خداوند می‌باشند. زیرا جهان خارج که انسان با آن در ارتباط است و ادراکات خود را از آن انتزاع می‌نماید و یا آگاهی‌های خود را بر پایه آن استوار می‌سازد، چیزی جز فعل خداوند نیست. در این صورت، مثلاً معنی این قضیه نظری: «به‌طور قطع عدد یک نصف عدد دو است» این است که خداوند همیشه عدد یک را نصف عدد دو می‌آفریند؛ و همین‌گونه است قضایای نظری دیگر. نیز معنی این قضیه عملی که: «زید رئیس و احترام او واجب است» این است که خداوند انسان را به گونه‌ای آفریده است که اولاً: نسبت ریاست و وجوب احترام را در مورد زید اعتبار می‌کند. و ثانیاً: بر آن آثار عملی مترتب می‌سازد؛ و همین‌گونه است اعتباریات عملی دیگر.

او و آثار و افعال او یافت نمی‌شود، تا اینکه به واسطه فعل خود در صدد تحصیل آن باشد. به همین جهت است که در مورد افعال الهی سؤال و بازخواست نامعقول است. زیرا سؤال، از دواعی و غایات است، و او کارهای خود را برای رسیدن به غایات انجام نمی‌دهد. در حالی که صدور افعال بشری به‌خاطر غایاتی است که وصول به آنها، مایه تکامل یافتن او می‌باشد. آیات بسیاری از قرآن به روشنی بر این مطلب دلالت دارند، چنانکه می‌فرماید:

۱- لَا يَسْتَلْ عَمَّا يُفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ (انبیاء/۲۲) (خدا در مورد کارهایی که انجام می‌دهد، مورد سؤال واقع نمی‌شود و آنان مورد سؤال قرار می‌گیرند.)

۲- لَهُ الْحَمْدُ فِي الْاُولٰٓئِ وَالْاٰخِرَةِ وَ لَهٗ الْحُكْمُ (نصص/۷۰) (ستایش در دنیا و آخرت مخصوص او است و حکم اختصاص به او دارد.)

۳- وَيَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ (ابراهيم/۲۷) (خدا آنچه را بخواهد انجام می‌دهد.)

۴- وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لِمَعْقَبِ لِحُكْمِهِ (رعد/۴۱) (خدا داوری می‌کند و حکم او مورد تعقیب (پی‌گرد) واقع نمی‌شود.)

۵- وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰٓی اَمْرِهِ (یوسف/۲۱) (خدا بر امر خود غالب است.)

آیات مذکور و نظایر آنها، ناظر به نقطه تمایز میان افعال الهی و افعال عقلانی انسانها است و آن اینکه، انسان متأثر از دواعی و محکوم و محدود به غایات است؛ ولی فاعلیت خداوند بالذات و تام بوده و متأثر از چیزی نیست. آیات دیگر نظیر آنچه ذیلاً یادآور می‌شویم، ناظر به تشابه افعال الهی و افعال عقلانی بشر است، و آن اینکه افعال الهی هم در بر گیرنده مصالح حیات انسانی بوده، و فواید و نتایج عقلانی، بر آنها مترتب می‌گردد. چنانکه می‌فرماید:

کوتاه سخن آنکه، همه احکام عقلی انسان، از مقام فعل الهی انتزاع گردیده، و مبتنی بر آن می‌باشند، و در این جهت میان عقل نظری که بر پایه ضرورت و امکان داوری می‌کند، و عقل عملی که بر پایه مصالح و مفاسد و حسن و قبح افعال حکم می‌نماید، تفاوتی وجود ندارد.

نتیجه اصل یاد شده این است که نه عقل نظری را رسد که احکام و قوانین خود را بر ذات الهی حاکم نماید، زیرا لازمه آن تقیید و تحدید ذات غیر متناهی خداوند و معلول انگاشتن او است؛ و نه بر عقل عملی رواست که احکام و ویژه خود را بر خداوند حاکم نماید و به وجوب یا حرمت فعلی بر خداوند حکم نماید. زیرا اجرای این قوانین اعتباری بر خداوند، مستلزم ناقص انگاشتن و متأثر دانستن او از قوانین مزبور است.

■ عزل عقل از مقام معرفت، خطایی مضاعف است

معنی سخن فوق این نیست که عقل را از مقام معرفت خدا و افعال الهی به کلی عزل نماییم؛ زیرا چنین کاری گناهی بزرگ است. عقل، در عین اینکه حق تحدید ذات الهی را ندارد، مجاز نیست که احکام و قوانین نظری و عملی خود را بر افعال خداوند، حاکم و غالب نماید. ولی مجاز است که از حق آفرینشی و ذاتی خود که همان کشف حقایق و شناخت قوانین حاکم بر جهان و انسان است، استفاده کند.

بر این اساس، عقل نظری از طریق مشاهده و مطالعه افعال الهی، قوانین نظری حاکم بر هستی را کشف می‌نماید، و بر پایه این قوانین، به اثبات ذات و صفات کمال الهی می‌پردازد. چیزی که هست، از آنجا که دریافتهای عقلی در زمینه کمالات و جودی با نوعی محدودیت و نقص همراه است و ذات و کمالات الهی نامتناهی هستند، برای رهایی از

محدور تطبیق متناهی بر نامتناهی، و ناقص بر کامل، از اصل تنزیه بهره می‌گیرد و یادآور می‌شود که خداوند از اوصاف و صف کنندگان برتر و بالاتر است. بدین وسیله، با بهره‌گیری از دو اصل تشبیه (توصیف) و تنزیه، هم از دام «تعطیل» رها می‌گردد، و هم از مفاسد تشبیه مصون و در امان می‌ماند.

عقل عملی نیز، با توجه به اینکه خداوند در تشریح خود همان شیوه رایج میان عقلا را به کار گرفته است و احکام و دستورات او مشتعل بر مصالح انسانها و تأمین کننده غایات انسانی آنان است، هر چند از نیل به هرگونه غایتی زاید بر ذات خود منزه و پیراسته است، به بحث در باره افعال تشریحی خداوند می‌پردازد، تا بر جهات حسن و مصلحت آنها واقف گردد؛ نه بدین منظور که انجام یا ترک فعلی را بر خداوند واجب نماید، بلکه بدین دلیل که سنت الهی بر این پایه است که احکام و قوانین را برای انسانها مقرر داشته و با آنان بسان فرمانروایی عزیز و مقتدر که زندگی، مرگ، رزق و تدبیر امور انسانها و پاداش و کیفر آنان بدست او است، رفتار می‌نماید، و هیچ حکمی را جز با دلیل و حجت بر آنان مقرر نمی‌دارد، و هیچ عذری را جز با دلیل و حجت نمی‌پذیرد، و جز بر پایه حجت، کسی را مجازات نمی‌نماید. چنانکه فرموده است:

۱- لئلا یکون للناس حجة علی الله بعد الرُّسل (نساء/۱۶۵) (پیامبران را فرستاد تا پس از ارسال آنان مردم بر خدا حق احتجاج نداشته باشند).

۲- لَتَهْلِكْ مِنْ هَلَكٍ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مِنْ حَى عَنْ بَيِّنَةٍ (انفال/۴۲) (تا هر کس هلاک می‌شود یا زنده می‌گردد از روی دلیل باشد).

و آیات دیگر در همین زمینه که ناظر بر احتجاجات خداوند در روز قیامت بر جن و انس است.

لازمه این اصل این است که عقل عملی، در

قوانین عقلی را که از طریق مطالعه عالم آفرینش به دست آورده‌ایم، بر خطا بدانیم، و این عین سفسطه‌گری است که مایهٔ بطلان علم و خروج از فطرت انسانی می‌باشد. زیرا هرگاه افعال الهی و خصوصیات آنها با احکام عقلی مطابقت نداشته باشد، احکام مزبور با نظام هستی مطابقت نخواهند داشت. نظام هستی چیزی جز افعال خداوند با ویژگی‌های خاص آنها نیست، و هرگاه در صحت برخی از قوانین بدیهی و قطعی عقل، تشکیک جایز باشد، همهٔ احکام عقلی تشکیک پذیر خواهند بود، و این چیزی جز سفسطه نیست. (۴)

حاصل مقال :

مجموع مطالب یاد شده بدینگونه خلاصه می‌شود:

۱- ملاک حسن و قبح افعال اجتماعی انسان، مصالح و مفاسد اجتماعی آنها و به عبارت دیگر، سعادت بشری است.

۲- مصالح و مفاسد و حُسن و قبح ناشی از آنها اموری اعتباری و انتزاعی می‌باشند، اگر چه مبتنی بر حقایق عینی هستند.

۳- از آنجا که عناوین یاد شده از مفاهیم اعتباری می‌باشند، اوصاف ضرورت و امکان که از ویژگی‌های ادراکات حقیقی و یقینی است، در مورد آنها اجرا نمی‌گردد، و در نتیجه قضایای مربوط به حسن و قبح برهان پذیر نیستند. (۵)

۴- با توجه به اینکه ادراکات عقلی - اعم از نظری و عملی - متنوع از نظام حاکم بر عالم هستی و یا مستند به آن است، و نظام هستی نیز، چیزی جز فعل خداوند با ویژگی‌های خاص آن نمی‌باشد، ذات و صفات الهی فراتر از احکام و قوانین عقلی بوده، و حاکم نمودن آنها بر خداوند صحیح نیست.

۵- نقش عقل نظری در زمینهٔ شناخت صفات و افعال الهی کاشفیت است، نه حاکمیت و تحدید.

مورد افعال الهی به همان شیوه‌ای داوری کند که در بارهٔ افعال عقلای بشر داوری می‌نماید، و این مطلب از مطالعه آیات قرآن نیز به روشنی بدست می‌آید. چنانکه می‌فرماید:

۱- ان الله لا یظلم الناس شیئاً (یونس/۲۴) (خدا به انسانها هیچگونه ظلمی روا نمی‌دارد).

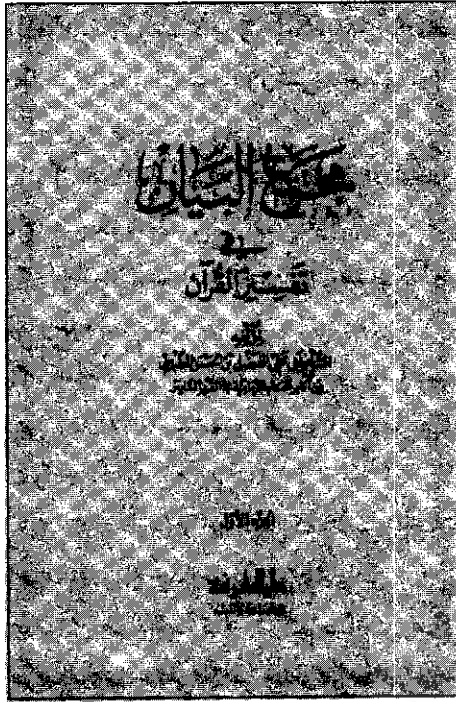
۲- ان الله لا یخلف المیعاد (آل عمران/۹) (خدا خلف وعده نمی‌کند).

۳- وما خلقنا السموات والارض وما بینهما لالعین (دخان/۳۸) (آسمانها و زمین و آنچه ما بین آنها است را باز یگرانه نیافریدیم).

و آیات بسیاری از این قبیل که ردایل (اخلاقی و) اجتماعی را از خداوند نفی می‌نمایند.

بنابراین همانگونه که حاکم ساختن عقل و قوانین نظری و عملی آن بر خداوند خطایی بزرگ به‌شمار می‌رود، عزل عقل از مقام معرفت و شناخت در زمینهٔ افعال تکوینی و تشریحی خداوند نیز، خطایی بزرگتر است. لازمهٔ این پندار این است که در مرحلهٔ نخست، عقل را معتبر دانسته و با استفاده از قوانین علمی و نظری وجود خداوند را اثبات نماییم، ولی پس از اثبات وجود خدا، در مقام معرفت صفات و افعال او، احکام عقلی را نادرست و بی‌ارزش بدانیم و [مانند اشاعره] بگوییم: خداوند فاعل بالذات نیست؛ بلکه فاعل به واسطه اراده فعلی است، و فعل و ترک نسبت به او نسبت یکسان دارند، و در افعال الهی هیچگونه غرض و غایتی نهفته نیست و...

■ بی‌اعتبار دانستن معرفت عقلی مایهٔ سفسطه است غافل از اینکه هرگاه ما احکام عقل را در شناخت خصوصیات افعال الهی و کشف سنن آفرینش او نادرست بدانیم، باید حکم عقل را در اثبات اصل وجود خداوند نیز نادرست انگاریم. نیز باید همهٔ



بدین صورت که انسان نخست با مطالعه هستی، قوانین عقلی آن را به دست می آورد، و بر پایه آنها وجود خداوند را اثبات نموده، به کشف صفات کمال او می پردازد، و با بهره گیری از اصل تنزیه و اینکه غیرمتناهی در متناهی، و کامل در ناقص نمی گنجد، از خطر تحدید ذات الهی رها می گردد.

۶- عقل عملی نیز نخست قوانین حاکم بر حیات سعادت‌مندانه و عقلانی بشر را به دست می آورد، و با استناد به اینکه سنخ قانونگذاری خداوند با قانونگذارهای بشری یکسان است، یعنی تشریح الهی نیز دارای غایات و اهدافی است که تأمین کننده مصلحت و سعادت افراد بشر می باشد (او نیز در تشریح از مفاهیم اعتباری و خوب، حرمت، حسن، قبیح و... نظایر آن به عنوان اهرمهایی برای فراهم نمودن شرایط لازم جهت تحقق بخشیدن به اهداف تشریح استفاده می نماید)

بر پایه معیارهای کلی و ثابت حسن و قبیح، به بحث در باره افعال الهی می پردازد، و قاطعانه حکم می نماید که خداوند هیچگونه تشریحی بدون غایت ندارد، و همه احکام الهی دربرگیرنده مصلحت و سعادت افراد بشر می باشد. ولی برای آنکه خود را حاکم و خداوند را محکوم نپندارد، و نیز بر کمال و غنای ذاتی او خدشه ای وارد نگردد، دو نکته را متذکر می گردد:

الف: عناوین و قوانین یاد شده، همگی برخاسته از افعال الهی بوده و در نتیجه تابع افعال او می باشند، نه حاکم بر او.

ب: غایات مترتب بر افعال الهی به انسانها باز می گردند، و نه به خداوند. او فاعل بالتجلی است نه فاعل بالقصد، و به عبارت دیگر، غایات یاد شده، غایات افعال او هستند، نه غایات ذات او.

۷- معتزله (طرفداران حسن و قبیح عقلی) مرتکب دو خطا گردیده اند:

الف: ادراکات عقل عملی و قضایای حسن و قبیح عقلی را از واقعیت‌های عینی پنداشته، و خواص ادراکات عقل نظری، مانند: ضرورت و امکان را در مورد آنها جاری دانسته اند.

ب: در اجرای قوانین عقل عملی، میان خدا و انسان هیچگونه فرقی قائل نشده و همانگونه که انجام یا ترک کارهایی را بر انسان واجب دانسته اند، انجام و ترک آنها را بر خداوند نیز واجب شمرده اند.

۸- اشاعره (مخالفان حسن و قبیح عقلی) هم در زمینه عقل عملی، و هم در زمینه عقل نظری مرتکب خطاهای بزرگی گردیده اند:

الف: غایبی بودن افعال الهی را انکار نموده اند.
ب: مشتمل بودن احکام الهی را بر مصالح بندگان و سعادت آنان، نفی کرده اند.

ج: توانایی عقل را در شناخت جهات حسن و مصلحت افعال الهی منکر شده اند.

آنجا که خداوند، بالذات واجد همه کمالات وجودی بوده از هرگونه نقصان و نیازمندی منزّه است، در افعال او، مصالح و مفساد به معنای یاد شده متصور نیست. اما مصالح و مفساد به معنی دیگر، یعنی رجوع آنها به حیات انسانی و سعادت او، ملاک حسن و قبح افعال به شمار نمی رود، بلکه ملاک غایی بودن افعال الهی است؛ و غایی بودن و غایی نبودن فعل، یکی از مصادیق حسن و قبح افعال است نه مرادف و مساوی با آن.

بنابراین باید نخست ملاک حسن و قبح را در افعال الهی به دست آورد، آنگاه بر پایه آن درباره مصادیق آن سخن گفت. ملاک حسن و قبح در افعال خداوند اصل کمال است یعنی چون ذات خداوند، همه کمالات و جود را بالذات واجد است. به مقتضای اصل سنجیت فعل و فاعل، افعال الهی همگی متصف به حسن و کمال می باشند. این ملاک، افعال بشری را نیز شامل می شود و در حقیقت مبنای اصل سعادت یا مصلحت حیات انسانی به شمار می رود. و به افعال اجتماعی انسان نیز اختصاص ندارد و افعال فردی او را نیز شامل می شود. بر پایه این ملاک، همه افعالی که در راستای کمال و جودی قرار دارند پسندیده اند، و همه کارهایی که در جهت مخالف آن قرار دارند ناپسند می باشند. و از آنجا که نخستین و عمده ترین هدف بحث حسن و قبح عقلی در علم کلام، اثبات عادلانه بودن افعال خداوند بوده است، بنابراین معیار صحیح حسن و قبح کلامی، همان کمال و نقص و جودی است، که در عبارات متکلمان - به خطا - از آن به کمال و نقص نفسانی تعبیر شده است.

آری بر پایه این اصل می گوئیم: افعال الهی همگی عادلانه و حکیمانه است؛ زیرا فعل خلاف عدل و حکمت، نشانگر نقص فاعل آن است. افعال

د: احکام بدیهی و قطعی عقل را در شناخت صفات و افعال الهی، فاقد اعتبار دانسته اند که دو نتیجه نادرست دارد:

۱- باب اثبات صانع را مسدود می سازد.

۲- مستلزم انکار علم و سفسطه می گردد.

■ تحقیق و نقد

آنچه در ارتباط با نکات یاد شده می توان گفت، این است که اولاً: همه اشکالاتی که علامه طباطبائی بر متکلمان اشعری در مسأله حسن و قبح عقلی وارد نموده اند، صحیح و استوار است. ثانیاً: مطالبی که در زمینه جایگاه عقل نظری و عملی در شناخت صفات الهی بیان نموده اند، بسیار سنجیده و آموزنده می باشد، ولی در عین حال در کلمات معظم له سه نکته قابل تأمل و بحث به چشم می خورد که عبارتند از:

۱- آیا ملاک حسن و قبح عقلی، مصالح و مفساد افعال است؟

۲- آیا در قضایای حسن و قبح عقلی برهان جاری می گردد؟

۳- مقصود متکلمان از واجب دانستن افعال بر خداوند چیست؟

۱- ملاک حسن و قبح در افعال الهی چیست؟

مصالح و مفساد نوعی، یا سعادت بشری را می توان ملاک حسن و قبح عقلی افعال بشری دانست، ولی ملاک حسن و قبح افعال الهی نمی باشند؛ زیرا حسن و قبح افعال هر فاعلی را باید با توجه به ویژگی های آن فاعل ارزیابی نمود. انسان موجودی است ناقص و مرکب از قوای مختلف با نیازهای طبیعی گوناگون؛ سعادت او در گرو رعایت اصل اعتدال در زندگی فردی و اجتماعی است که حیات اجتماعی، به صورت مصالح و مفساد نوعی تجلی می کند و از

خداوند دارای اهداف و غایاتی می‌باشند، زیرا فاعل حکیم، کار لغو و عبث انجام نمی‌دهد، و از آنجا که بازگشت این غایات به خداوند محال است، بنابراین غایات افعال (افعال تشریعی) الهی به انسانها باز می‌گردد. این همان اصل عدلیه است که می‌گویند: «احکام الهی تابع مصالح و مفاسد» است. یعنی، اثبات اینکه اولاً: افعال خدا دارای غایات است، و ثانیاً: غایات آنها به انسانها باز می‌گردد، و ثالثاً: غایات مزبور (در افعال تشریعی) همان تأمین مصالح و سعادت‌های بشری است.

۲- آیا در قضایای حسن و قبح عقلی برهان جاری می‌گردد؟

جاری نبودن برهان در قضایای حسن و قبح عقلی، مبتنی بر این است که قضایای مزبور را از مشهورات صرف بدانیم که جز شهرت و تطابق آرای عقلا و واقعیتی ندارند؛ چنانکه اکثریت حکمای اسلامی طرفدار این نظریه بوده‌اند. ولی اگر تمام حقیقت این قضایا را در شهرت داشتن آنها خلاصه نکنیم، بلکه گونه‌ای از واقعیت عینی را برای آنها پذیرا شویم، در این صورت می‌توان آنها را در زمره یقینیات به شمار آورد و اجرای برهان را در آنها جایز دانست. چنانکه برخی از حکمای اسلامی، مانند: حکیم لاهیجی و سبزواری، بر این رأی بوده‌اند.^(۶) واقعیت‌دار بودن قضایای حسن و قبح عقلی، به ویژه بر پایه ملاک کمال و نقص و جودی، امری واضح و غیر قابل انکار است.

تفسیر حسن و قبح بر پایه مصالح و مفاسد نیز با واقعیت‌دار بودن آنها منافات ندارد؛ زیرا اگر چه مصالح و مفاسد، صفات وجود فی نفسه و لِنفسه افعال نیستند، و از مقایسه افعال به غایات طبیعی و آفرینشی وجود انسان انتزاع می‌گردند، ولی باید توجه داشت که دو طرف این مقایسه و نسبت

(افعال و غایات وجود انسان) از واقعیات عینی هستند، و در نتیجه مصالح و مفاسد نیز که از مقایسه و نسبت این دو واقعیت عینی انتزاع می‌گردند، بی‌بهره از واقعیت عینی نخواهند بود.

به عبارت دیگر، مفهوم مصالح و مفاسد افعال، گرچه از اعتباریات عملی هستند، نه از اعتباریات نظری (معقولات ثانیه منطقی و فلسفی)، ولی با سایر اعتباریات عملی این تفاوت را دارند که واقعیت آنها از سنخ واقعیت‌های ادعایی و پنداری نیست؛ یعنی حدّ چیزی به چیز دیگری داده نشده است. زیرا کاربرد اولی و حقیقی مفهوم مصلحت و مفسده، یا سعادت و شقاوت، همان وصول به غایات آفرینش حیات انسان و یا محرومیت از آنهاست.

به عبارت سوم: انسان یک واقعیت عینی است، که حیات او غایت حقیقی دارد، و او در طول حیات خود، حرکات و فعالیت‌هایی را انجام می‌دهد، که نسبت به غایت او دو حالت دارند:

- ۱- در مسیر وصول انسان به غایت حقیقی او قرار دارند.
 - ۲- در مسیر مخالف آن قرار دارند؛ در صورت نخست، مفهوم مصلحت یا سعادت، و در صورت دوم مفهوم مفسده یا شقاوت انتزاع می‌گردد.
- از تحلیل فوق به دست می‌آید که مصلحت و مفسده از نظر واقعیت‌دار بودن در ردیف اعتباریات نظری (معقولات ثانیه فلسفی) قرار دارند، هر چند از این جهت که ناظر به عمل انسان می‌باشند، از اعتباریات عملی به شمار می‌روند. بر این اساس حتی اگر ملاک حسن و قبح افعال را مصالح و مفاسد حیات معقول انسانی نیز قرار دهیم، قضایای حسن و قبح عقلی از نظر ملاک، از واقعیت عینی برخوردار بوده و اجرای برهان در آنها -بدین لحاظ- صحیح خواهد بود.

۳- مقصود از وجوب کلامی چیست؟

وجوب در اصطلاح کلام، به معنای وجوب در اصطلاح علم فقه و حقوق نیست، که مبتنی بر مولویت و آمریت است؛ بلکه معنای کلامی وجوب همان معنای حسن و قبح عقلی است؛ یعنی فعل واجب آن است که فاعل آن، از نظر عقل شایسته ستایش، و تارک آن، سزاوار نکوهش باشد و این تحسین و تقبیح عقلی مبتنی بر اصل کمال و نقص و وجودی است. یعنی عقل، انجام کارهایی چون عدل و احسان را نشانگر کمال فاعل مختار، و ظلم و عدوان را بیانگر نقص او می‌داند. بر این اساس، معنای وجوب عدل و احسان بر خداوند این است که لازمه کمال ذاتی خداوند این است که افعال او عادلانه و بر پایه احسان باشد، و معنای حرمت ظلم بر خداوند این است که کمال ذاتی افعال او را از ظلم و عدوان، منزّه و پیراسته می‌کند.

همانگونه که ملاحظه می‌شود، رسالت عقل، چیزی جز کاشفیت و تبیین نیست، و به هیچ وجه بر مسند آمریت و بعث و زجر ننشسته است. این کاوش و تحقیق عقلی در زمینه افعال (صفات افعال) خداوند، از سنخ کاوش و تحقیق در زمینه صفات ذاتی خداوند، مانند: حیات، قدرت، علم، توحید ذاتی و... می‌باشد.

اصولاً عقل، جز کاشفیت و ادراک، شأن دیگری ندارد و وجوب و حرمت، چیزی جز حُسن و قُبْح عقلی که آن نیز به درک کمال و نقص وجودی باز می‌گردد نیست و در این جهت تفاوتی میان افعال خداوند و افعال آدمیان وجود ندارد.

در بحثهای پیشین بر این نکته دقیق تنبیه نمودیم که قبول اصل حسن و قبح عقلی، به معنای کمال و نقص نفسانی (وجودی)، از طرف اشاعره، التزام به قاعده حسن و قبح عقلی است و داخل نمودن عنوان

ثواب و عقاب در موضوع بحث، تلاشی بیهوده و دور از واقع‌بینی است. آنچه بیان گردید توضیحی است بر کلام محقق طوسی که در این باره فرموده است:^{*}

«این وجوب (وجوب کلامی) به معنای حکم شرعی در اصطلاح فقیهان نیست؛ بلکه معنای این وجوب این است که فعل به گونه‌ای است که تارک آن سزاوار نکوهش است، همانگونه که معنای قبیح این است که فعل به گونه‌ای است که فاعل آن سزاوار نکوهش می‌باشد، و سخن در باره وجوب در اصطلاح علم کلام، عین سخن در باره حسن و قبح است، و به‌طور قطع، فاعل توانا و دانا و بی‌نیاز، فعل واجب (حُسن) را ترک نمی‌کند.»^(۷)

مولی عبدالرزاق لاهیجی نیز، پس از یادآوری اشکال مخالفان حسن و قبح عقلی بر قائلان به وجوب برخی افعال بر خداوند، در پاسخ چنین گفته است: «جمیع این تشنیعات از قَلت تدبّر ناشی شود. چه، مراد قوم از حکم عقل به وجوب فعلی بر خدای تعالی آن است که فعلی را که اگر از مخلوق با وجود نقص مخلوق صادر نشود و اخلال به آن فعل واقع شود، آن مخلوق مستحق مذمت شود؛ و خدای تعالی هر آینه خود ذم و عقاب آن مخلوق به سبب اخلال به آن فعل کند؛ پس لا محاله خدای تعالی خود چنین اخلال نکند.

و بالجمله کاری که از شأنش بفاصله که فاعل آن مستحق ذم شود، از خدای تعالی صادر نتواند شد. و اما اینکه تصور ذم نسبت به خدای تعالی نتوان کرد، مجرد تهویل بیش نیست.

* لیس هذا الوجوب بمعنى الحكم الشرعی كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم، كما ان القبح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم. والكلام فيه هو الكلام في الحُسن والقبح بعينه. والقادر العالم الغنی لا يترك الواجب ضرورة.

چه ذم، مقابل مدح است، و مدح یا مرادف یا مساوی حمد، و حمد در شأن خدای تعالی واقع، و تصور احد المتقابلین نظر به موصوف، مستلزم تصور مقابل دیگر نظر به او نیز هست، پس آنچه معقول نیست، استحقاق ذم است نسبت به خدای تعالی، نه تصور ذم.

محققین گفته‌اند: حکم عقل به وجوب اتصاف خدای تعالی به صفات کمال و وجوب و تنزه او از صفات نقص راجع است به اینکه، عقل هر صفتی را که در خود کمال داند، هر آینه حکم کند که خالق و صانع وی البته باید که متصف باشد به آن کمال به طریق اتم از آنچه در خود یابد، و یا هر صفتی را که نقص خود ببیند، جزم کند که صانعش بالضروره منزّه است از آن؛ چون این قاعده در صفات محقق شد، در افعال نیز همین قاعده و قانون معتبر باید داشت، این بود معنی وجوب علی الله.^(۸)

مؤلف «المنار» نیز به تفاوت وجوب کلامی و فقهی توجه نموده و یادآور شده است: «مذهب سلف صالح در مسأله «الوجوب علی الله» (وجوب بر خداوند) این بود که آنان نه به طور کلی منکر آن بودند، و نه به صورت مطلق آن را اثبات می‌کردند. مذهب آنان این بود که بر خداوند چیزی جز آنچه او خود واجب کرده، و مقتضای صفات کمال الهی است، واجب نیست، و همانگونه که عقل بر لزوم اتصاف خداوند به صفات کمال دآوری می‌کند، در مورد آنچه به نام تعلقات صفات نامیده می‌شود، مانند: عدل و حکمت و رحمت نیز همین دآوری را دارد، و ترتب آنها را بر صفات کمال الهی واجب می‌داند. در عین حال، هیچ چیز به حکم دیگری، بر خداوند واجب نیست، زیرا فرمانروایی برتر از او، یا همانند او وجود ندارد. ولی اشاعره به معتزله نسبت می‌دهند که آنان در مورد خداوند به وجوب و حرمت تکلیفی

قائلند، و حال آنکه معتزله به این عقیده ملتزم نمی‌باشند.^(۹) نامبرده سپس کلام شیخ مقبلی را در نقل آراء معتزله بصره و بغداد در باره مسأله تکلیف و «وجوب علی الله» نقل کرده، که به اعتقاد وی هر دو مکتب کلامی معتزله تکلیف را در مورد خداوند نامعقول می‌دانند و در نتیجه نسبت‌های اشاعره به آنان را مبنی بر این که آنها خداوند را مکلف می‌انگارند، نادرست دانسته است.

■ قرآن و مسأله وجوب علی الله

اکنون که بر مقصود متکلمان از «وجوب علی الله» آگاه شدیم و دانستیم که به کار بردن این اصطلاح از نظر عقلی، هیچگونه اشکالی ندارد، لازم است دیدگاه قرآن را در این باره جویا شویم. از مراجعه به آیات قرآنی استفاده می‌شود که قرآن کریم نیز به کار بردن این اصطلاح را در مورد خداوند روا می‌داند. اینک مواردی را یادآور می‌شویم:

الف: وجوب هدایت: قرآن هدایت انسان و غیر او را بر خداوند واجب دانسته، می‌فرماید: «انّ علينا للهدی» (بیل ۱۲) (هدایتگری وظیفه و رسالت ما است).

علامه طبرسی در ذیل آیه چنین آورده است: اخبر سبحانه انّ الهدی واجب علیه، ولو جاز الاضلال علیه لما وجب الهدایه^(۱۰) (خدای سبحان گزارش داده است که هدایت بر او واجب است، و اگر گمراه نمودن بر او جایز بود، هدایت بر او واجب نبود).^(۱۱)

در جای دیگر فرموده است: «وعلی الله قصد السبیل» (نحل ۹) (بیان طریق مستقیم، بر خداوند واجب است). یعنی مقتضای عدل الهی، لزوم بیان نمودن طریق مستقیم می‌باشد.^(۱۲)

ب: وجوب رحمت: خداوند «رحمت» بر

می فرماید: «انَّ عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقِرْآنَهُ... ثُمَّ انَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ» قیامت/۱۷-۱۹ (بر ماست که آنچه را بر تو وحی می کنیم جمع کرده (اجزاء آن را به یکدیگر ضمیمه کنیم) و بر تو قرائت نماییم... آنگاه بر ماست که آن را بیان نماییم).

■ پاسخ به یک اشکال

قرآن کریم تصریح نموده است که خداوند مورد سؤال و بازخواست قرار نمی گیرد. چنانکه می فرماید: «لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ» (انبیاء/۲۳). مخالفان در مسأله «وجوب علی الله» به این آیه استدلال کرده می گویند: هرگاه کسی عهده دار انجام فعلی گردد، و انجام آن فعل بر او واجب باشد، می توان او را مورد بازخواست و سؤال قرار داد. حال آنکه مفاد آیه یاد شده، این است که سؤال و بازخواست از خداوند نامعقول است.

پاسخ این استدلال روشن است؛ زیرا نامعقول بودن سؤال از خداوند در برابر افعال او، به خاطر یکی از دو ملاک زیر است:

۱- خداوند سلطان و فرمانروای مطلق آفرینش است و کسی بر او مولویت و فرمانروایی ندارد، حال آنکه سؤال کننده و بازخواست کننده باید نسبت به سؤال شونده دارای مولویت و برتری تکوینی یا اعتباری باشد.

۲- سؤال و بازخواست در مورد فاعلی متصور است که انجام کارهای غیر حکیمانه در مورد او متصور باشد، و چون خداوند حکیم علی الاطلاق است، انجام کاری غیر حکیمانه در مورد او قابل تصور نیست. (۱۵)

به عبارت دیگر، سؤال و پرسش یا از علت فاعلی است و یا از علت غایی، و هیچیک از آنها در مورد خداوند صحیح نیست. زیرا او فاعل همه فاعلها و غایت همه غایتهاست. قدرت همه

بندگان را بر خود واجب کرده و فرموده است: «كُتِبَ رَبِّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» (انعام/۱۲، ۵۴). رحمت عبارت است از بخشیدن نعمت به مستحقان آن، و رساندن هر چیزی به سعادت متناسب به آن؛ و مقصود از وجوب آن بر خداوند، این است که محال است افعال الهی منفک از عنوان و صفت رحمت باشد. (۱۳)

ج: سرای دیگر: قرآن کریم برپا نمودن رستخیز را بر خداوند واجب دانسته و فرموده است: «وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ» (نجم/۲۷) (سرای دیگر بر او واجب است).

علامه طبرسی در ذیل آیه چنین آورده است: «اگر گفته شود کلمه «علی» دلالت بر ایجاب می کند بر این اساس چگونه بعث در قیامت بر خداوند واجب است؟ در پاسخ می گوئیم: خداوند بندگان را مکلف ساخته و به آنان وعده پاداش و نیز به ستمدیدگان وعده انتصاف و انتقام داده است، و وفای به وعده واجب است. (۱۴) (أَنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ)

د: رزق جنبندگان: قرآن رزق جنبندگان را بر خداوند واجب دانسته می فرماید: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا...» (هود/۶۱) (هیچ جنبنده ای در زمین نیست، مگر آنکه رزق آن بر عهده خداوند است).

ه: نصرت مؤمنان: یاری دادن مؤمنان نیز از جمله افعالی است که خداوند آن را بر خود لازم نموده است. چنانکه می فرماید: «وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (روم/۴۷) (یاری دادن مؤمنان بر عهده ماست).

و نیز می فرماید: «كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نَجْحَ الْمُؤْمِنِينَ» (یونس/۱۰۳) (نجات دادن مؤمنان بر ما لازم است).

و: جمع و بیان قرآن: خداوند جمع قرآن و بیان آن را برای پیامبر (ص)، بر خود واجب دانسته،

فاعله مستند به قدرت او، و همه کمالات و خیرات فعل و افاضه او است. (۱۶)

ولی هرگز معنای آیه فوق این نیست که کارهای او به مقتضای عدل و حکمت نبوده، با صفات کمال او ناهماهنگ است. مؤلف «المنار»، در این باره سخن سنجیده‌ای دارد که یادآور می‌شویم:

«اشاعره علیه معتزله به آیه یاد شده احتجاج کرده، می‌گویند: جایز است که خداوند مؤمنان و صالحان و حتی فرشتگان و پیامبران را کیفر دهد، و شیطان و مجرمان را پاداش عطا نماید، و حال آنکه مفاد آیه جز این نیست که هیچ‌یک از موجودات بر خداوند سلطنت و فرمانروایی نداشته و حق سؤال و بازخواست از او را ندارند، و تنها خداوند است که حق بازخواست از مکلفان را دارد، نه اینکه بر خداوند جایز است که در مقام پاداش و کیفر، مسلمانان را چون مجرمان، و پرهیزگاران را به‌سان تبهکاران محسوب دارد، بلکه این امر بر او محال است. چنانکه فرموده است: «افنجعل المسلمین کالمجرمین، مالکم کیف تحکمون» (فلم/۳۵ - ۳۶). و نیز فرموده است: «ام نجعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمفسدین فی الارض، ام نجعل المتقین کالفجار» (ص/۲۷). (۱۷)

■ ب - حسن و قبح اخلاقی افعال

علامه طباطبائی پیرامون حسن و قبح اخلاقی افعال، در موارد مختلف تفسیر گرانقدر «المیزان» بحث نموده و نکات دقیق و ارزشمندی را بیان نموده‌اند. جامع‌ترین بحث در این باره را تحت عنوان «بحث اخلاقی» به مناسبت تفسیر آیات ۱۵۳ - ۱۵۷ سوره بقره ارائه نموده‌اند.

در این بحث، اصول کلی و ثابت اخلاق را منحصر در چهار اصل: ۱ - عفت، ۲ - شجاعت

۳ - حکمت، ۴ - عدالت دانسته، و پس از تبیین آنها بر پایه طبیعت و فطرت انسانی، به بررسی و نقد نظریه نسبی‌گرایی اخلاقی پرداخته‌اند. در این جا به نقل حاصل آن بحث به گونه‌ای روشن و جامع بسنده می‌کنیم. قبلاً یادآور می‌شویم که مقصود از حسن و قبح در این بحث، حسن و قبح واقعی افعال است، نه حسن و قبح به اعتقاد فاعل که در بخش نخست بررسی گردید.

۱ - مبادی نفسانی اخلاق

در علم اخلاق ثابت گردیده است که شاخه‌های مختلف اخلاق انسانی به سه قوه نفسانی منتهی می‌گردند؛ این قوای سه‌گانه عبارتند از: قوه شهوت، غضب، و قوه تفکر عقلانی (النطقیة الفکریة). علوم و ادراکات عملی انسان نیز، از همین قوای سه‌گانه سرچشمه می‌گیرند. زیرا افعال انسانی به سه بخش کلی تقسیم می‌گردند.

۱ - افعالی که تأمین‌کننده منافع او می‌باشند؛ مانند: خوردن، آشامیدن، لباس پوشیدن و نظایر آنها. سرچشمه این افعال قوه شهوت است.

۲ - افعالی که ضرر و زیان را از او دفع می‌نمایند مانند: دفاع انسان از جان و مال و آبروی خود و نظایر آنها. سرمنشأ این افعال قوه غضب است.

۳ - افعال مربوط به اندیشه‌های تصویری و تصدیقی او؛ مانند: تألیف قیاس و اقامه برهان و نظایر آن. این افعال از قوه عقل و تفکر نشأت می‌گیرند.

۲ - ضرورت رعایت اصل اعتدال

از آنجا که هستی انسان از قوای سه‌گانه مزبور تشکیل گردیده و قوای یاد شده به گونه‌ای با یکدیگر متحد شده‌اند که ترکیب و اتحاد آنها منشأ صدور افعال ویژه نوع انسانی از وصول به کمال

در نتیجه هیچ اصل ثابت و کلی در زمینه اخلاق وجود ندارد.

طرفداران این نظریه، اصل تحوّل و تکامل طبیعت را مستمسک قرار داده و گفته‌اند: اجتماع بشری زائیده نیازمندیهایی وجودی انسان است که به صورت فردی قادر بر برآوردن آنها نیست و در نتیجه به زندگی اجتماعی تن داده تا بتواند به نیازهای طبیعی وجود خود پاسخ مثبت دهد. بنابراین، او اجتماع را از آن نظر می‌خواهد، که آن را عامل بقاء وجود خود می‌داند، و از آنجا که طبیعت، محکوم قانون تحوّل و تکامل است اجتماع نیز متحوّل بوده و در حرکت همیشگی به سوی کمال و ترقی به پیش می‌رود. از طرفی چون حسن و قبح معنایی جز هماهنگی و ناهماهنگی کارها با غایات اجتماعی ندارند، بنابراین آن دو نیز پیوسته متحول و متغیر خواهند بود. در این صورت، هیچگونه خوبی و بدی مطلق و ثابتی وجود ندارد، و با اختلاف جوامع در مکانها و زمانهای گوناگون متحول می‌گردند، و در نتیجه، فضایل و رذایل اخلاقی نیز نسبی و متغیر می‌باشند.

معیار اخلاقی بودن افعال، مرامها و مسلک‌های قومی است که وسیله‌ای برای نیل به کمالات و غایات اجتماعی است. بنابراین، هر فعلی که موجب ترقی و وصول به غایات اجتماعی باشد، از فضایل، و هر فعلی که مایه توقف و رکود اجتماعی بوده و به ارتجاع دعوت می‌کند، از رذایل اخلاقی به شمار می‌رود. در نتیجه افعالی چون: دروغ‌گویی، افترا، فحشا، قساوت و سنگدلی، دزدی و بی‌شرمی، هرگاه وسیله وصول به اهداف اجتماعی و مرام قومی باشند، پسندیده، و افعالی چون: راستگویی، پاکدامنی، مهربانی، هرگاه مانع وصول به هدف باشند، ناپسند و مذموم شناخته می‌شوند.

مطلوب می‌باشند، رعایت اصل اعتدال در به‌کارگیری قوای مزبور، امری لازم است. زیرا هرگونه افراط و تفریط در مورد هر یک از آنها موجب می‌شود که آنچه جزء مرکب است از محدوده و تقدیر وجودی آن خارج شود و در نتیجه، مرکب نیز از حدّ و مرز تکوینی خود خارج گردد، و سرانجام سعادت انسان که مبتنی بر ترکیب قوای یاد شده است، مختل شود.

۳- اصول و فروع ارزشهای اخلاقی

حد اعتدال در قوه شهوت، «عفت» و افراط و تفریط در آن، شَرّه و تُحمود نام دارد. و حد اعتدال در قوه غضب، «شجاعت» و افراط و تفریط در آن، تهوّر و جُبْن است، و حد اعتدال در قوه تفکر، «حکمت» و افراط و تفریط در آن، جُرْبُزه و بُلّه نامیده می‌شود. از امتزاج این ملکات سه‌گانه (عفت، شجاعت، حکمت) ملکه چهارمی پدید می‌آید که «عدالت» نام دارد، و حقیقت آن این است که حق طبیعی هر یک از قوا به آن اعطاء گردیده و در موضع مناسب آن به کار گرفته شود؛ و جانب افراط و تفریط در آن، «ظلم» و «انظلام» خوانده می‌شود.

این ملکات چهارگانه، اصول ارزشهای اخلاقی هستند، و از هر یک از آنها شاخه‌هایی از فضایل اخلاقی سرچشمه می‌گیرد که نسبت آنها از قبیل نسبت نوع به جنس است؛ مانند: جود و سخاوت، شکر و قناعت، صبر و شهامت، حیاء و جرئت، نصیحت و غیرت، تواضع و کرامت و....

۴- نظریه نسبی‌گرایی اخلاقی

برخی پنداشته‌اند که اصول و فروع اخلاق انسانی در تحول دائمی بوده، و به تبع دگرگونی جوامع و تمدنهای بشری، حسن و قبح نیز متحول می‌گردد و

زیرا در غیر این صورت مفهوم تغیر و تبدل معنای واقعی نخواهد داشت. به دلیل اینکه، اگر قطعه‌های مفروض به گونه‌ای باشند که یکی به کلی معدوم گردیده، و قطعه دیگری که هیچ رابطه وجودی با او ندارد پدید آید، تبدل موجودی به دیگری تحقق نخواهد یافت. تبدل آنگاه واقعیت عینی می‌یابد که قطعه‌های مختلف حرکت، دارای قدر مشترک حقیقی باشند که آن قدر مشترک از آغاز تا پایان حرکت باقی بوده و به صورتهای گوناگون متجلی گردد.

از این بیان نتیجه می‌شود که حرکت (در هر موجود مادی) یک واحد شخصی است که به لحاظ مقایسه آن با حدود مختلف، کثرت پدیدار گشته و قطعه‌های گوناگون تعین می‌یابند. ولی حقیقت حرکت، چیزی جز یک واحد شخصی از جریان و سیلان نیست، و حرکت را به این اعتبار، «مطلق» می‌نامیم، و مقصود از آن استمرار وجودی است نه اطلاق مفهوم می.

در نتیجه قبول اصل حرکت و تکامل در حیات فردی و اجتماعی انسان، مستلزم نفی هرگونه اصل ثابت و پایداری در طول تاریخ حیات بشری نخواهد بود. همانگونه که بر حیات طبیعی و فردی انسان، احکام ثابت و لا یتغیری حاکم است، مانند: لزوم تغذی، فعالیت ارادی، احساس و تفکر و نظایر آن، بر حیات اجتماعی انسان نیز یک رشته احکام ثابت و کلی حاکم می‌باشد. مانند: حُسن و قُبْح‌های مطلق و اصل اجتماع. اینک باید دید حسن و قبحهای مطلق کدامند؟

اصول مطلق و ثابت حُسن و قُبْح
برای به دست آوردن اصول مطلق و ثابت حُسن و قُبْح، نخست حیات فردی انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم:

این، خلاصه نظریه شگفت‌آور مارکسیستهای مادی‌گراست، و بنابر آنچه گفته شده است، کلبیون یونان قدیم، طرفدار چنین نظریه‌ای بوده‌اند.

۵- نقد نظریه نسبی‌گرایی اخلاقی

نظریه مزبور و دلیلی که بر آن اقامه نموده‌اند، مبنای درستی نداشته و طبعاً نتایج مترتب بر آن نیز موهون و نادرست می‌باشد. نظریه نسبی‌گرایی اخلاقی مبتنی بر مقدمات زیر است:

۱- طبیعت، در تحول و تکامل دائمی است.
۲- اجتماع، وسیله دست یافتن افراد به نیازهای طبیعی آنان است.

۳- اجتماع، به تبع طبیعت، در تحول و تکامل همیشگی است.

۴- حُسن و قُبْح افعال به معنای مطابقت و عدم مطابقت آنها با غایات اجتماعی است.

۵- تحقق غایات اجتماعی در گرو مرامهای اجتماعی است، و در نتیجه معیار حُسن و قُبْح افعال، مرامها و مسلک‌های اجتماعی است.

۶- چون غایات و مرامهای اجتماعی متحول و مختلف است، حُسن و قُبْح افعال نیز متحول و مختلف خواهد بود.

اینک به نقد نظریه مزبور و کشف مغالطه‌های آن می‌پردازیم:

الف - حرکت، واحد شخصی سیال است

شکی نیست که هر موجود مادی محکوم به قانون تغیر و حرکت عمومی بوده، و هستی او دارای امتداد زمانی است که به حدود و قطعه‌هایی تقسیم می‌گردد که با یکدیگر مغایرت داشته نسبت به یکدیگر تقدّم و تأخّر زمانی دارند. بنا بر این حال، قطعه‌های مفروض، با یکدیگر تباین کلی نداشته، بلکه هستی آنها مرتبط و متحد با یکدیگر است!

بشری است، مختل می‌گردد. بنابراین، در بهره‌گیری از قوای شهوت، غضب و تفکر، باید سلامت و بقای اجتماعی را ملحوظ داشت.

۲- طبیعت شخصی و نوعی انسان*

می‌دانیم که انسان یکی از موجودات طبیعی و دارای افراد خارجی بوده و آنچه از او تحقق عینی دارد همان واحدهای فردی است. بنابراین، هر یک از افراد انسان، یک واحد شخصی از طبیعت انسانی است که آن را طبیعت شخصی انسان می‌نامیم. این واحد شخصی، مشمول و محکوم قانون تغیر و حرکت عمومی بوده و به حکم اینکه یک واحد شخصی سیال است، پیوسته در حال تحوّل و تبدل است و از این نظر، هستی او دارای حدود و قطعه‌هایی زمانی می‌باشد. ولی از آنجاکه حیات این واحد شخصی محدود و منتهی است، برای آنکه بتواند به هستی خود تداوم بخشد، از قانون طبیعی تولد و تناسل بهره‌گرفته و طبیعت انسانی، به واسطه افراد متوالی، حفظ می‌گردد. ما این طبیعت باقی در ضمن افراد متوالی را «طبیعت نوعی» می‌نامیم. طبیعت فردی و نوعی، از نظر قانون حرکت و تکامل یکسان می‌باشند، و همانگونه که طبیعت شخصی، در همه مراحل تطور و تکامل فردی باقی است، طبیعت نوعی نیز دارای وجود باقی، مستمر و متکامل است.

در وجود این استكمال نوعی در نظام طبیعت، جای کوچکترین تردیدی نیست. در غیر این صورت، این سخن که می‌گوییم: انسان امروزی از انسان گذشته تکامل یافته‌تر است، سخن شاعرانه‌ای خواهد بود. نسبت سنجی میان انسان

اصول ملکات و فضایل اخلاقی، در زمینه حیات فردی انسان، همان ملکات چهارگانه: عفت، شجاعت، حکمت و عدالت است که توضیح و برهان آنها قبلاً بیان گردید. حاصل آن این‌که، چون حیات انسان مرکب از قوای: شهوت، غضب و تفکر است، در صورتی این قوای سه‌گانه در طریق کمال واقع می‌شوند که اصل اعتدال در مورد آنها رعایت شود. رعایت این اصل، همه اصول و فروع اخلاقی را دربر دارد، و به حکم وحدت و بقای طبیعت انسانی در طول تاریخ زندگی بشر (چنانکه توضیح خواهیم داد)، اصول و فروع اخلاقی مزبور نیز پایدار خواهند بود. بدیهی است این احکام و ویژگی‌های حیات فردی انسان، در صحنه حیات اجتماعی او نیز باقی می‌ماند. زیرا فلسفه وجودی اجتماع، چیزی جز ضرورت طبیعی حیات انسانی (تکامل فردی انسان در پرتو حیات اجتماعی) نیست؛ پس حقیقت اجتماع، چیزی جز تعاون افراد برای هموار نمودن راه استكمال طبیعت‌های فردی و رسیدن به غایات و آمال طبیعی افراد نمی‌باشد.

بنابراین، مقتضای رعایت اصل اعتدال در مورد قوای طبیعی و فطری وجود انسان - خواه تنها باشد، یا در اجتماع - التزام به اصول ثابت و پایدار اخلاقی است؛ زیرا نوع انسان و اجتماع انسانی، کیان و واقعیتی و رای افراد انسانی ندارد، و اصول و مبادی کمال در هر دو مورد یکسان است.

همانگونه که در بهره‌گیری از قوای سه‌گانه نفس رعایت اصل اعتدال لازم است، (زیرا نادیده گرفتن این اصل، و افراط و تفریط در آنها حیات انسان را مختل می‌سازد) در حیات اجتماعی نیز، رعایت این اصل ضروری است. در غیر این صورت، حیات اجتماعی که تضمین‌کننده کمال و سعادت افراد

* این بحث، در حقیقت توضیح وحدت و استمرار طبیعت وجودی انسان در طول تاریخ حیات بشری است.

همه افعالی که در خط اعتدال بوده، موجب حفظ و بقای حیات اجتماعی و برگیرنده سعادت و کمال افراد است پسندیده و بایسته، و افعال مخالف آنها، ناشایسته و ناپسند می‌باشد. از آنجا که طبیعت انسان و احکام طبیعی و فطری او ثابت و پایدارند، اصول و مبادی اخلاق و متفرعات آنها نیز، ثابت و پایدار خواهند بود.

خلط اطلاق مفهومی به اطلاق وجودی

طرفداران نسبت اخلاق گرفتار مغالطه ویرانگری شده و حکم اطلاق مفهومی را به اطلاق وجودی اشتباه نموده و گفته‌اند: حُسن و قبح به‌طور مطلق در خارج وجود ندارد؛ آنچه وجود دارد حُسن قبح‌های جزئی است که به تبع اختلاف مناطق مختلف زندگی، زمانهای گوناگون، و اجتماعات مختلف، مختلف و متغیر خواهد بود، و بر این اساس به نسبی بودن حُسن و قبحها رأی داده‌اند.

داوری آنان در مورد اطلاق مفهومی (کلی منطقی) حُسن و قبح صحیح است، ولی نظریه ثبات و جاودانگی اخلاق، مبتنی بر این نوع از اطلاق حُسن و قبح نیست؛ بلکه مبتنی بر اطلاق وجودی (استمرار وجودی) آنهاست که لازمه استمرار طبیعت انسانی می‌باشد.

چگونه می‌توان اجتماعی را فرض کرد که افراد آن به اصول یاد شده در زیر معتقد نباشند؟

۱- لزوم اعطای حقوق افراد به آنان.

۲- لزوم به‌دست آوردن منافع به مقدار شایسته (مقداری که نظام اجتماعی را مختل نسازد).

۳- لزوم دفاع همگانی از مصالح اجتماعی.

اصول یاد شده همان عدالت، عفت، شجاعت و حکمت می‌باشند که از فضایل اخلاقی ثابت اجتماعات بشری است.

حال و گذشته و اجرای اصل تبدل و تکامل، مبتنی بر این است که وجود طبیعت نوعی انسان را بپذیریم و بگوییم این طبیعت نوعی با وجود متوالی افراد بشری حفظ می‌گردد.

۳- حیات فردی و اجتماعی انسان

تردیدی نیست که دست آفرینش، فرد فرد انسان را می‌آفریند، نه مجموع افراد یعنی اجتماع انسانی را. لیکن از آنجا که هر فرد انسانی دارای نیازهایی طبیعی است که به تنهایی از عهده برآوردن آنها بر نمی‌آید، آفریدگار، او را با یک رشته قوی و جهازات طبیعی مجهز نموده است که به واسطه آنها می‌تواند به زندگی اجتماعی دست زده و راه استکمال پیوید. بنابراین، حیات فردی اولاً و بالذات مقصود آفرینش است، و حیات اجتماعی ثانیاً و بالتبع.

همانگونه که وجود و حیات فردی انسان به صورت دو طبیعت شخصی و نوعی تجلی می‌کند، حیات اجتماعی انسان نیز به صورت اجتماعی شخصی و نوعی متجلی می‌گردد. اجتماع شخصی قائم به افراد یک قوم، یا یک محیط جغرافیایی، و یا یک عصر می‌باشد، و اجتماع نوعی قائم به نوع انسان بوده و در طول تاریخ بشر استمرار دارد.

بنابراین حیات اجتماعی بشر دو گونه است: اجتماعات شخصی که مستند به وجود طبیعت شخصی انسانهاست، و اجتماع نوعی که مستند به طبیعت نوعی انسان می‌باشد. بر این اساس، حیات اجتماعی بشر در احکام خود، تابع همان احکام طبیعت نوعی بشر است، که گرچه در مسیر تبدل و تحول قرار دارد، ولی به موازات احکام و خواص طبیعت نوعی انسان که مستمر و پایدار است، دارای استمرار و ثبات خواهد بود.

غیرت مرد نسبت به همسر خود را از مصادیق غیرت و شجاعت نمی‌دانند. ولی در این اینکه اصل عفت و غیرت، از اصول ثابت اخلاقی است، تردیدی ندارند. به گواه اینکه، اصول یاد شده را در موارد دیگر محترم می‌شمارند، و مثلاً عفت و عدالت قاضی را در مقام داوری می‌ستایند، و خودداری و حیا از مخالفت با قوانین را مدح می‌کنند، و غیرت در دفاع از استقلال و مقدسات خود را ممدوح می‌دانند، و تواضع در برابر رهبران و هادیان اجتماع راستایش می‌نمایند و....

معیار، اهداف اجتماع است نه مرام اجتماعی

دلیل دیگر طرفداران نسبت اخلاق این بود که حسن و قبح افعال، مبتنی بر هماهنگی و ناهماهنگی آنها با اهداف مرام و مسلک اجتماعی است؛ زیرا حقیقت حسن و قبح چیزی جز موافقت و عدم موافقت با آرمانهای اجتماعی نیست.

در این استدلال نیز مغالطه روشنی رخ داده است؛ و آن اینکه اهداف اجتماع، با غایات مرام اجتماعی یکی گرفته شده است. حال آنکه اجتماع و اهداف و قوانین آن، با مرام و مسلک حاکم بر اجتماع، دو مقوله جدا از یکدیگر است. زیرا مقصود از اجتماع، هیئت حاصل از عمل به قوانینی است که طبیعت مشترک میان افراد انسانی آن را ایجاب نموده است، قوانینی که اگر به درستی اجرا شوند تأمین کننده سعادت همه افراد انسانی می‌باشند. چنین اجتماعی، مبتنی بر یک رشته اصول و فروع ثابت اخلاقی است؛ ولی مقصود از مرام و مسلک اجتماعی، مجموعه‌ای از قوانین و دستوراتی است که از طرف قانونگذاران جامعه برای ایجاد نظام خاص اجتماعی تعیین می‌گردد. این قوانین، ممکن است با قوانین طبیعی

آیا می‌توان اجتماع سالمی را یافت که خودداری از تظاهر به قبایح را لازم ندانند؟ این مصداق صفت حیا، و از شُعب عفت است، و یا آنکه در مورد هتک و بی‌حرمتی نسبت به مقدسات و چپاول حقوق ابراز سخط و خشم ننمایند؟ و این تجلی غیرت، و از شعب شجاعت است. یا آنکه اقتضای به حقوق اجتماعی را لازم نشمارند؟ و این تجسم قناعت، است یا اینکه موقعیت اجتماعی خود را شناخته، شخصیت دیگران را تحقیر نمایند؟ و این مصداق تواضع است. و همین‌گونه است حکم سایر فضایل اخلاقی.

خلط حکم کلی به مصداق

طرفداران نسبت اخلاق، گرفتار مغالطه دیگری نیز شده‌اند و آن اینکه حکم کلی را با مصداق اشتباه نموده‌اند. اختلافاتی که احياناً در جوامع مختلف نسبت به فضایل اخلاقی دیده می‌شود، (مثلاً کاری که در جامعه‌ای عدالت و فضیلت شناخته می‌شود، در جامعه دیگر همان کار، بی‌عدالتی و فضیلت به‌شمار می‌آید) در حقیقت مربوط به مصداق است، نه حکم کلی. مثلاً فرمانروایان پاره‌ای از جوامع، علم و دانش را مضموم می‌دانستند، (چنانکه از زمامداران فرانسه در قرون وسطی حکایت می‌شود) و این نه بدین جهت است که آنان منکر فضیلت علم بودند؛ بلکه اعتقاد آنان بر این بود که اشتغال به علم و آگاهی مانع ایفای وظایف زمامداری است. یا مثلاً در جوامعی که عفت و پاکدامنی و حیا را برای زنان و یا غیرت را برای همسران آنان لازم نمی‌دانند، نه بدین خاطر است که به فضیلت اصل عفت و حیا اعتقاد ندارند، بلکه بدین جهت است که خودداری زن از رابطه غیرقانونی با همسر را از مصادیق عفت نمی‌شناسند، و یا

مشترک و ثابت مورد قبول همه اجتماعات بشری و جود نداشته باشد. در این صورت، منطقی جز منطق غلبه و قدرت، بر جوامع بشری حکومت نخواهد کرد. لازمه این فرض این است که بگوئیم، طبیعت انسانی افراد خود را به حیاتی اجتماعی سوق می‌دهد که هیچگونه تفاهمی میان واحدهای آن وجود ندارد، و هیچ حکم ثابتی، جز حکمی که کیان اجتماع را مختل می‌سازد، بر آن حکمفرمانیست، و این چیزی جز تناقض آشکار در حکم طبیعت و اقتضای وجودی آن نمی‌باشد. (۱۸)

اجتماع هماهنگ باشد، و ممکن است با آنها منافات داشته باشد. بنابراین مرام اجتماعی را معیار حسن و قبح اخلاقی دانستن (به گمان اینکه مرام اجتماعی، عین قوانین طبیعی اجتماعی است) خطایی آشکار است.

گذشته از این، چگونه می‌توان اهداف مرام اجتماعی را معیار حسن و قبح اخلاقی شمرده و آن را عین اجتماع و قوانین طبیعی آن دانست؟ حال آنکه مرامهای اجتماعی، مختلف و متناقض می‌باشند.

لازمه چنین فرضی این است که هیچ اصل



● یادداشتها

- ۱- طباطبائی، المیزان، ج ۸، ص ۵۶.
- ۲- المیزان، ج ۷، ص ۱۱۹.
- ۳- المیزان، ج ۷، ص ۱۱۸-۱۲۳.
- ۴- همان مأخذ، ج ۸، ص ۵۵-۵۹.
- ۵- در این باره به المیزان، ج ۵، ص ۲۸۰ رجوع نمایید.
- ۶- در این باره به سرمایه ایمان تألیف حکیم لاهیجی، ص ۶۰-۶۲ و شرح الاسماء الحسنی تألیف حکیم سبزواری، ص ۱۰۷-۱۰۸ رجوع شود.
- ۷- تلخیص المحصل، ص ۳۲۴.
- ۸- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، طبع جدید، ص ۳۴۸-۳۴۹.
- ۹- رشید رضا، المنار، بیروت، دارالمعرفه، ج ۸، ص ۵۰-۵۳.
- ۱۰- طبرسی، مجمع البیان، ط بیروت، ج ۱۰، ص ۵۰۲.
- ۱۱- در تفسیر این آیه به «الکشاف» ج ۴، ص ۷۶۳، تفسیر بیضاری.
- ۱۲- مجمع البیان، ج ۵-۶، ص ۳۵۲، المیزان، ج ۱۲، ص ۲۱۲.
- ۱۳- المیزان، ج ۷، ص ۲۶، ۱۰۵.
- ۱۴- مجمع البیان، ج ۹-۱۰، ص ۱۸۳.
- ۱۵- مجمع البیان، ج ۷-۸، ص ۴۴، المیزان، ج ۱۴، ص ۲۶۹-۲۷۰.
- ۱۶- المیزان، ج ۸، ص ۵۲.
- ۱۷- المنار، ج ۸، ص ۵۱.
- ۱۸- المیزان، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۸۲.

