

معناشناسی علامه حلی از مفاهیم حسن و قبح اخلاقی

محمد رضا بیات^۱

محمد حسین کلاهی^۲

چکیده

معناشناسی مفاهیم اخلاقی، بداهت و تعریف‌پذیری یا تعریف‌ناپذیری آنها از زمره مباحث فلسفه تحلیلی اخلاق است. در این مقاله تلاش کرده‌ایم تا با تکیه بر معناشناسی فیلسوفان تحلیلی اخلاق معاصر از مفاهیم اخلاقی، دیدگاه علامه حلی را به عنوان یکی از متکلمان امامیه که بیش از متکلمان دیگر به مباحث فلسفه اخلاق پرداخته است، توضیح داده و بررسی کنیم. اگرچه علامه حلی مانند آدامز از فیلسوفان تحلیلی اخلاق معاصر، مفاهیم خانواده «ارزش» را از مفاهیم خانواده الزام «تفکیک» نکرده است، ولی مانند جورج مور مفاهیم اخلاقی را بسیط و در نتیجه، غیر قابل تعریف حدی می‌داند. البته، برخلاف مور که تنها مفهوم خوب اخلاقی را غیر قابل تعریف می‌داند، اولاً هر دو مفهوم «خوب» و «بد» یا «حُسن» و «قبح» را بدیهی و غیر قابل تعریف می‌داند، ثانیاً به مدد مفهوم «استحقاق ستایش و نکوهش» از آنها تعریفی رسمی ارائه داده و معتقد است که این نوع تعریف، منافاتی با بداهت و بساطت آنها ندارد. همچنین، وی مفاهیم «خوب» و «بد» اخلاقی را از خوب و بد زیبایی‌شناختی جدا کرده و تا حدودی، به تمایز جان لاک میان کیفیات اولیه و ثانویه نزدیک شده است.

واژگان کلیدی: معناشناسی مفاهیم اخلاقی، حسن و قبح اخلاقی، ارزش‌های اخلاقی، علامه حلی، مور و عدلیه.

✦ تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۹

۱. استادیار فلسفه دین دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، mz.bayat@ut.ac.ir.

۲. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، Mh.kolahi@ut.ac.ir.

مقدمه

فلسفه تحلیلی اخلاق معاصر از دو بخش «فرااخلاق» و نظریه‌های اخلاق «هنجاری» تشکیل شده است. نظریه‌های اخلاق هنجاری مانند نظریه‌های وظیفه‌گرا، غایت‌گرا و فضیلت‌گرا به ارائه شرایط لازم و کافی برای توجیه رفتارها و رویه‌ها یا ملکات اخلاقی می‌پردازند، بدان معنا که به مدد آنها می‌توان رفتارها و رویه‌ها یا ملکات اخلاقی خویش را توجیه کرد و درباره آنها در دیگران داوری اخلاقی کرد. اما در فرااخلاق به (۱) معناشناسی مفاهیم اساسی اخلاق مانند «حسن و قبح» یا «خوب و بد» یا «درست و نادرست» اخلاقی، (۲) وجودشناسی ارزش‌های اخلاقی و سنخ وجودی آنها و (۳) معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی و اعتبار و ارزش معرفت‌شناختی آنها پرداخته می‌شود (گنسلر، ۱۳۹۰: ۶).

ویلیام کی. فرانکنا^۱ (د: ۱۹۹۴م) معتقد است که در معناشناسی مفاهیم اخلاقی، نه تنها باید ارزش^۲ اخلاقی (خوبی و بدی اخلاقی) را از الزام^۳، درستی و نادرستی اخلاقی تشخیص داد، بلکه باید آن را از ارزش غیر اخلاقی نیز تفکیک کرد (فرانکنا، ۱۳۹۲: ۱۳۸). به همین جهت، در معناشناسی مفاهیم اخلاقی اولاً مفاهیم اخلاقی مانند «خوب و بد»^۴ یا «درست و نادرست»^۵ اخلاقی از همدیگر متمایز می‌شوند، ثانیاً این مفاهیم از مفاهیم همانند خویش در حوزه‌هایی غیر از اخلاق تفکیک می‌شوند، زیرا مفاهیم «غیر اخلاقی»^۶ یعنی مفاهیمی که در حوزه‌ای غیر از اخلاق به کار می‌روند، با مفاهیم «ضد اخلاقی»^۷ یعنی مفاهیمی که با اصول اخلاقی ناسازگارند، متفاوت‌اند. بنابراین، در معناشناسی مفاهیم اخلاقی، علاوه بر ایضاح مفاهیمی از قبیل «خوب و بد» اخلاقی در

1. William K. Frankena.
2. Value.
3. Obligation.
4. Good and Bad/ Evil.
5. Right and Wrong.

۶. کتاب زیر میان «خوب» و «درست» تفکیک کرده است:

Ross, W. David. *The Right and The Good*, New York: Oxford University Press, 1930.

7. Non-Ethical/ Moral.
8. Immoral.

گزاره‌های اخلاقی مانند «احسان به دیگران خوب است» به امکان تعریف یا عدم امکان تعریف آن مفاهیم پرداخته، آنها را با مفاهیم مشابه در حوزه‌های غیر اخلاقی مانند «خوب» در گزاره‌ای مانند «رنگ این دیوار خوب است» بررسی و مقایسه می‌کنند.

درباره معناشناسی مفاهیم اخلاقی در فلسفه اخلاق تحلیلی معاصر، دو دیدگاه کلی «معناداری»^۱ و «بی‌معنایی» مفاهیم اخلاقی وجود دارد. بیشتر فیلسوفان از معناداری مفاهیم اخلاقی دفاع می‌کنند، ولی فیلسوفانی مانند دیوید هیوم^۲ (۱۷۱۱-۱۷۷۶م)، برتراند راسل^۳ (۱۸۷۲-۱۹۷۰م)، آی. ای. ریچاردز^۴ (۱۸۹۳-۱۹۷۹م) و ای. جی. آیر^۵ (۱۹۱۰-۱۹۸۹م) از مدافعین بی‌معنایی این مفاهیم‌اند و معتقدند که آنها یا صرفاً بیان‌کننده احساسات و عواطف‌اند یا مانند رابرت استیونسن^۶ (۱۸۵۰-۱۸۹۴م) بر این باورند که بیان‌کننده نوعی توصیه‌اند. دیدگاه معناداری مفاهیم اخلاقی به دیدگاه طبیعت‌گرایی^۷ یا تعریف‌گرایی^۸ و طبیعت‌ناگرایی^۹ یا شهود‌گرایی^{۱۰} مفاهیم اخلاقی تقسیم می‌شوند.

جورج ادوارد مور^{۱۱} (۱۸۷۳-۱۹۵۸م) از مدافعین شهود‌گرایی در فلسفه تحلیلی اخلاق معاصر در کتاب مبانی اخلاق^{۱۲}، به تفصیل، معانی گوناگون «خوب» را در موارد متعددی نظیر: «انسان خوب»، «لذت خوب» و «حال خوب» تفکیک کرده است (Moore, 1993: 53-8). به باور وی، مفهوم «خوب» اخلاقی بسیط^{۱۳} و غیر قابل

۱. معناداری و بی‌معنایی مفاهیم اخلاقی با معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها که پوزیتیویست‌های منطقی در اوایل قرن بیستم مطرح کردند، متفاوت است زیرا واحد معناداری در این بحث مفهوم و در بحث پوزیتیویست‌های منطقی گزاره است.

2. David Hume.
3. Bertrand Russell.
4. I. A. Richards.
5. A. J. Ayer.
6. Robert Louis Stevenson.
7. Naturalism.
8. Definitionism.
9. Non-naturalism.
10. Intuitionism.
11. George Edward Moore.
12. *Principia Ethica*.
13. Simple.

تحلیل^۱ است، بدان معنا که نمی توان آن را به وسیله مفاهیم دیگری مانند میل^۲ و لذت تحلیل کرد و گفت: «خوبی عبارت است از...» (ibid: 58-9). وی می نویسد:

«نکته من این است که «خوب» یک مفهوم بسیط است، همان طور که مفهومی مانند «زرد» یک مفهوم بسیط است. این تنها بدان معناست که همان طور که تو با هیچ معنایی نمی توانی «زرد» را برای کسی که تا به حال زرد را ندیده است، توضیح دهی که «زرد» چیست، نمی توانی (برای کسی که تا به حال «خوب» را ادراک نکرده است) بگویی «خوب» چیست.» (ibid: 59).

وی با استدلالی که به استدلال از راه پرسش گشوده^۳ معروف است، سعی در اثبات این مطلب دارد که اگر مفهوم خوب اخلاقی قابل تعریف با مفاهیم دیگر مانند لذت بود، باید هنگام پرسش از معنای خوب اخلاقی با پرسشی بسته مواجه می شدیم، زیرا معنای خوب، لذت است و دیگر جای پرسشی باقی نمی ماند. اما به باور وی، این چنین نیست و با پرسشی گشوده مواجهیم، یعنی به راحتی می توان پرسید که: «چرا لذت خوب است؟». به گمان مور، این نکته نشان می دهد که لذت همان خوب اخلاقی نیست و نمی توان خوب اخلاقی را به مدد مفاهیم دیگر تعریف کرد و گرنه دچار مغالطه طبیعت گرایانه^۴ خواهیم شد (پالمر، ۱۳۸۸: ۳۱۹). اگرچه مور مفهوم «خوب» و «بد» اخلاقی را تعریف ناپذیر و بسیط می دانست، ولی معتقد بود که مفهوم خوب اخلاقی را «شهود» می کنیم.

دیدگاه مور بر فیلسوفان اخلاقی مانند هارولد آرتور پرچارد^۵ (۱۸۷۱-۱۹۴۷م)، ویلیام دیوید راس^۶ (۱۸۷۷-۱۹۷۱م) و چارلی دونبار برود^۷ (۱۸۸۷-۱۹۷۱م) تأثیر

1. Unanalyzable.

2. Desire.

3. Open-Question Argument (OQA).

4. Naturalistic Fallacy. For more information, see Frankena, W. K. "The Naturalistic Fallacy." *Mind* 48, no. 192 (1939): 464-77; Dancy, J., "Real Values in a Humean Context," *Ratio*, 9 (1996): 171-183.

5. Harold Arthur Prichard.

6. Sir William David Ross.

7. Charlie Dunbar Broad.

گذاشت.^۱ دیوید راس نیز با کتاب «خوب و درست»^۲ خویش سهم به سزایی در معناشناسی مفاهیم اخلاقی داشته است.^۳ البته، راس با مور در مواردی اختلاف نظر داشت، ولی مانند مور مفهوم خوب اخلاقی را بسیط و تعریف ناپذیر می‌دانست.^۴ متکلمان و فیلسوفان مسلمان توجه چندانی به این گونه مباحث نکرده‌اند، اما علامه حلی (۶۴۸-۷۲۶ق) یکی از متکلمان برجسته شیعه امامیه بیش از متکلمان پیش از خود مانند شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق) و شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) به مسئله «حسن و قبح افعال» پرداخته است و تنها متکلمان معدودی مانند سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) به گسترده‌تری وی به این مساله پرداخته‌اند. وی در برهه‌ای از زمان (قرون هفت و هشت هجری قمری) می‌زیسته که کلام معتزلی بسیار کمرنگ شده بود (گیمارت، ۱۳۸۲ش: ۱۶۴-۱۶۵) و با ظهور متکلمانی همچون عبدالملک جوینی (د: ۴۷۸ق)، محمد غزالی (د: ۵۰۵ق)، فخرالدین رازی (د: ۶۰۶ق) و سیف‌الدین آمدی (د: ۶۳۱ق)، کلام اشعری بارور شده و بر کلام معتزلی غلبه یافته بود (See Richard M. Frank, 2007: 140-190). اشاعره، بر خلاف امامیه و معتزله، از حسن و قبح شرعی و نقلی دفاع کرده و معتقد بودند اولاً مفاهیم حسن و قبح اخلاقی با تکیه بر اراده خداوند تعریف می‌شوند؛ ثانیاً هر گونه داوری درباره ارزش اخلاقی افعال خدا غیر ممکن است؛ ثالثاً تنها راه شناخت گزاره‌های اخلاقی نیز نقل و متون دینی است. به عبارت دیگر، انسان‌ها نه می‌توانند فعل الهی را ارزش‌گذاری اخلاقی کرده و بگویند: «این فعل خدا حسن است» یا «اگر خدا چنین

1. See also Hurka, Thomas, "Moore's Moral Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition).

2. The Right and The Good.

3. Skelton, Anthony, "William David Ross", The Stanford Encyclopedia of Philosophy:

<https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/william-david-ross>.

۴. برای آشنایی با نظریه اخلاقی راس، ر.ک: اترک، حسین. «وظایف اخلاقی در دیدگاه دیوید راس»، آینه معرفت، شماره ۱۷، زمستان سال ۱۳۸۷، صص ۱۲۳-۱۵۰؛ «تحلیل مفهوم «وظیفه در نگاه نخست» در اخلاق دیوید راس»،

معرفت اخلاقی، سال سوم، شماره ۱۰، بهار ۱۳۹۱، صص ۵-۲۶.

See Skelton, Anthony, "William David Ross", The Stanford Encyclopedia of Philosophy <https://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/william-david-ross>.

می‌کرد، فعلش قبیح بود» و نه می‌توانند بدون کمک متون دینی اراده خداوند را بشناسند. شیوع چنین نظریه‌ای علامه حلی را بر آن داشت تا به طور گسترده‌تری به دفاع از نظریه اخلاقی عدلیه پردازد. از این رو، در این مقاله به «معناشناسی» مفاهیم اخلاقی از دیدگاه علامه حلی می‌پردازیم.

پیش از علامه حلی، غلبه و نفوذ دیدگاه اشعری خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) را وادار کرده بود تا در فصل «عدل / فعل الهی» آثار کلامی خویش، پیش از هر چیز به مسأله ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح افعال پردازد (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۶۱-۶۴؛ حلی، ۱۴۱۳ق: ۵۶-۶۲؛ سیوری، ۱۴۲۰ق: ۱۲۳-۱۲۷)، وی معتقد بود که بدون اعتقاد به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح افعال، اعتقاد به نبوت نیز امکان‌پذیر نخواهد بود، چرا که اگر «حسن صدق» و «قبح کذب» عقلی نباشد، «کذب» بر خدا روا خواهد بود و نمی‌توان از خداوند انتظار داشت که رسولان صادقی را به سوی مردم روانه کند (حلی، ۱۴۱۳ق: ۵۹). علامه نیز با تکیه بر شیوه استاد خویش در طرح مباحث کلامی، مسأله حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال را مقدمه انکارناپذیر برای ورود به داوری درباره افعال الهی قرار داد (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۷-۳۶۴؛ حلی، ۱۳۸۶ش: ۳۹۹-۴۰۵؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۳-۱۶۶؛ حلی، ۱۳۶۵ش: ۶). همچنین، وی در آثار خویش در زمینه اصول فقه و در مقدمه بحث «احکام پنج‌گانه»، مباحث خویش را با همین بحث آغاز می‌کند (حلی، ۱۳۸۲ش: ۱: ۹۱ به بعد؛ حلی، ۱۴۰۶ق: ۹۰ به بعد). به نظر می‌رسد که آثار علامه حلی در زمینه حسن و قبح ذاتی و عقلی اخلاقی این قابلیت را دارند که بتوان با تکیه بر مباحث فلسفه تحلیلی اخلاق معاصر، آنها را بازخوانی کرد و نکات درخوری از آنها برداشت نمود.

۱. معناشناسی مفاهیم اخلاقی در هفت قرن نخست هجری

از روزهای اول حکومت بنی‌امیه و بنی‌عباس، خلفای اموی و عباسی با ارتکاب رفتارهای غیراخلاقی و غیردینی موجب شدند تا به ارزیابی اخلاقی فعل اختیاری خداوند و انسان

توجه شود و رفته‌رفته نظریه‌های اخلاقی مختلفی در میان مسلمانان شکل گیرد.^۱ در میان اهل تسنن، معتزلیان بر امکان ارزیابی اخلاقی فعل خداوند و انسان اصرار می‌ورزیدند و اشاعره آن را انکار می‌نمودند. از این دیدگاه‌ها می‌توان به مثابه «نظریه‌هایی در فرا اخلاق» در کلام اسلامی یاد کرد (Vasalou, 2008: 1-3). شیعیان که با حکومت‌های زمان خویش مشکلات بنیادی‌تری داشتند، با تکیه بر آموزه‌های ارشادی پیشوایان خویش (کلینی، ۱۳۸۸ق، ۱: ۲۹؛ ابن بابویه، ۱۳۸۵ش: ۱: ۹۸) مانند معتزله از «ذاتی و عقلی» بودن ارزش‌های اخلاقی دفاع کردند. فلاسفه مسلمان نیز تحت تأثیر دیدگاه‌های ارسطویی، گزاره‌های اخلاقی را از زمره قضایای مشهوره شمردند که احکام خاص خود را دارند. تحلیل دیدگاه‌های علامه حلی در بستر تاریخی آن، مستلزم توجه به آرای اخلاقی متکلمان و فیلسوفان تا قرن هفتم هجری است. از این رو، باید به دیدگاه‌های کلامی عدلیه، اشاعره و فلاسفه پیش از وی در این زمینه پرداخت تا نشان دهیم که وی چگونه با نقد و بررسی دیدگاه‌های اشاعره و فلاسفه روزگار خویش از دیدگاه عدلیه دفاع می‌کند.

۱. از این رو، پژوهش‌های متعددی در مغرب‌زمین درباره‌ی نظریه‌های اخلاقی متکلمان مسلمان انجام شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

- Al-Attar, Meriam. *Islamic Ethics: The Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, New York and London: Routledge, 2010.
- Cook, Michel. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, 2004.
- Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam*, Leiden and New York, E.J., Brill, 1991.
- Frank, Richard M. *Moral Obligation in Classical Muslim Theology*. *Journal of Religious Ethics* 11 (1983), 204-23.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, Cambridge University Press, 1985.
- Shihadeh, Ayman. *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, Leiden and Boston: Brill, 2006.
- Shihadeh, Ayman. *Theories of Ethical Value in Kalām: A New Interpretation*, The Oxford Handbook of Islamic Theology, ed. Sabine Schmidtke, Oxford University Press, 2017, pp. 455-82.
- Stelzer, Stefan A. J. *Ethics*, The Companion Book to Islamic Theology, Cambridge University Press, 2008, pp. 161-79.
- Vasalou, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*, New Jersey: Princeton University Press, 2008.

اشاعره بیش از عدلیه (امامیه و معتزله) به معناشناسی مفاهیم اخلاقی توجه کرده‌اند. به باور ابن فورک (د: ۴۰۶ ق)، ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق) مفاهیم اخلاقی را به دو بخش تقسیم کرده و معتقد است که یک بخش مانند «ظلم»، «عدل»، «صواب» و «حکمت» مفاهیمی‌اند که معنای اخلاقی بالذات ندارند و اصالتاً مفاهیمی غیر اخلاقی‌اند و بخش دیگر مانند «حسن» و «قبح» مفاهیمی‌اند که معنای اخلاقی دارند و جز در اخلاق کاربرد دیگری ندارند (ابن فورک، ۱۹۸۷ م: ۹۶-۹۷؛ Shihadeh, 2006: 49-50). علاوه بر تفکیک معناشناختی ابوالحسن اشعری، فخرالدین رازی (د: ۶۰۶ ق) دیگر متکلم اشعری معتقد است که «حُسن» و «قبح»، دارای معانی زیر است که تنها یکی از آنها معنای اخلاقی است:

أ. موافقت (حسن) و مخالفت (قبح) با طبع انسان

ب. کمال (حسن) و نقص (قبح)

ت. صفتی که باعث می‌شود تا فاعل یک فعل، سزاوار ثواب و مدح (حسن) یا عذاب و مذمت (قبح) شود.

وی می‌نویسد: «[الحسن و القبح] قد یراد بهما ملائمة الطبع و منافرته و کون الشیء صفة کمال أو نقصان ... و قد یراد بهما کون الفعل موجباً للثواب و العقاب و المدح و الذم» (رازی، ۱۴۱۱ ق: ۴۷۸-۴۷۹). لذا رازی بر این باور است که فقط مورد «ت» معنای حسن و قبح اخلاقی است که محل اختلاف معتزله و اشاعره نیز است و معانی «الف» و «ب» تعابیر غیر اخلاقی از «حُسن» و «قبح» است. البته، این تفکیک در آثار مختلف رازی نیز با کمی اختلاف مطرح شده است (رازی، ۱۴۱۱ ق: ۸). نشانه‌هایی از این تفکیک معناشناختی در تعابیر ابوالحسن اشعری نیز یافت می‌شود (ابن فورک، ۱۹۸۷ م: ۹۶).

درباره معناشناسی مفاهیم اخلاقی اشاعره می‌توان گفت که اشاعره مفاهیم اخلاقی حسن و قبح را با تکیه بر «فعل اختیاری خداوند» معنا می‌کنند، بدین معنا که اولاً معتقدند که حسن و قبح شرعی است، یعنی وابسته به اراده خداوند است که در افعال وی تجلی پیدا می‌کند و بدون استناد بدان حسن و قبح اخلاقی معنایی ندارد؛ ثانیاً نقلی است، یعنی

تنها با تکیه بر اوامر و نواهی خداوند می توان آنها را فهمید. بنابر معناشناسی اشاعره، حسن و قبح اخلاقی یک فعل، با استفاده از مفاهیمی نظیر امر و نهی الهی تبیین می گردد که همگی به گونه ای به فعلی از افعال خداوند باز می گردند. لذا افعال اختیاری خداوند نیز دارای حسن و قبح ذاتی نیستند، زیرا حسن و قبح اخلاقی «متأخر» از فعل الهی است. بدین ترتیب، در تمام تعریف های اشاعره از مفاهیم اخلاقی حُسن و قبح، این نکته روشن است که با تکیه بر فعل خاصی از افعال اختیاری خداوند تلاش شده است تا معنای حسن و قبح را روشن کنند که در اینجا به برخی از آنها اشاره می کنیم:

(۱) فعل الف حَسَن یا قَبِيح است بدان معنا است که خداوند بدان امر یا از آن نهی کرده است (ابن فورک، ۱۹۸۷م: ۹۶).

(۲) فعل الف حَسَن یا قَبِيح است بدان معنا است که خداوند از آن نهی نکرده یا نهی کرده است (رازی، ۱۴۱۲ق: ۱: ۱۰۹).

(۳) فعل الف حَسَن یا قَبِيح است بدان معنا است که خداوند آن را ستایش یا نکوهش نموده است (جوینی، ۱۴۱۶ق: ۲۵۸؛ غزالی، ۱۴۱۷ق: ۴۵).

(۴) فعل الف حَسَن یا قَبِيح است بدان معنا است که خداوند به ازای آن پاداش می دهد یا عذاب می کند. این پاداش می تواند دنیوی یا اخروی باشد (رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۹).^۱

برخلاف اشاعره، فلاسفه پیش از علامه حلی چندان به معناشناسی «حسن» و «قبح» اخلاقی نپرداخته اند (محمدی شیخی، جوادی، ۱۳۸۷ش: ۵۰). آنها اگرچه در ابوابی نظیر «مواد اقیسه» علم منطق به بررسی گزاره های اخلاقی پرداخته اند، ولی بررسی های آنان بیشتر جنبه معرفت شناختی نه وجودشناختی و معناشناختی دارد. به عنوان نمونه، در فصل ششم منطق اشارات، ابن سینا قضایا را از جهت صدق طبقه بندی می کند و می گوید برخی قضایا مانند اولیات، همیشه صادق اند ولی قضایای مشهوره مانند گزاره های اخلاقی گاهی صادق و گاهی کاذب اند (طوسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۱۹ به بعد). با این حال، به نظر می رسد

۱. در این تقسیم بندی از کتاب زیر استفاده کرده ام: مروارید، محمود؛ همتی مقدم (۱۳۹۵)، محمد رضا. خوبی، الزام

باتوجه به تأکید ابن سینا بر «طبع انسانی» و «مصلحت و مفسده جامعه» در بحث از ارزش‌های اخلاقی او نیز مانند برخی فیلسوفان معاصر مانند علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۱: ۳۷۵، ۳۸۰؛ ۱۲: ۲۷۸) حسن و قبح اخلاقی را به معنای «ملائمت و منافرت» با طبع یا مصلحت جامعه گرفته است (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۱: ۲۱۹ به بعد؛ ابن سینا، ۱۳۸۳ش: ۱۲۰-۱۲۴).

اما عدلیه در واکنش به دیدگاه اشاعره بر این باور بودند که مفاهیم اخلاقی «حسن» و «قبح»، ذاتی‌اند یعنی معنای حسن یا قبح معلل به علتی خارج از فعل و در نتیجه، تابع اعتبار شارع یا وابسته به اراده شارع نیستند، بلکه حسن و قبح آنها از خود آنها سرچشمه می‌گیرد و به تعبیر دیگر، افعال فاعل مختار در حُسن یا قبحشان به نوعی خود بسنده‌اند. قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی می‌نویسد: «فالكذب يقبح لأنه كذب، و الظلم لأنه ظلم، و كفر النعمة لأنه كفر النعمة، و تكليف ما لا يطاق لأنه تكليف ما لا يطاق ... لأن كل عاقل يعلم قبح الظلم متى علمه ظلماً» (همدانی، ۱۳۸۲ق: ۶: ۶۴-۶۵).^۱ به علاوه، عدلیه به «عقلی» بودن ارزش‌های اخلاقی اعتقاد داشتند، بدان معنا که به مدد عقل به عنوان منبعی برای معرفت و بدون کمک متون دینی می‌توان به حکم اخلاقی افعال فاعل مختار پی برد.

البته، این معنا از ذاتی بودن حسن و قبح اخلاقی مستلزم بدیهی بودن آنها نیست، زیرا چه بسا آنها را «ذاتی» یعنی «خودبسنده» بدانیم، ولی نیاز باشد تا به کمک استدلال معنای آنها را بیابیم. براساس این تعریف، حُسن / قبح، صفتی است که اگر بر فعلی عارض شود، فاعل آن مستحق نکوهش نخواهد (خواهد) بود (همدانی، ۱۳۸۲ق: ۶: ۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۸۵-۸۶؛ بحرانی، ۱۴۳۴ق: ۲۵۷).

عدلیه فعل حَسَن را به واجب، مندوب، مباح و مکروه تقسیم می‌کنند و تنها فعل

۱. همچنین ر.ک: سبحانی، جعفر، رساله التحسين والتقيح العقلين: ۱۴-۲۱؛ ابوالقاسم زاده، مجید. «معناشناسی ذاتی در حسن و قبح ذاتی»، حکمت اسلامی، بهار ۱۳۹۴، سال دوم، شماره ۱: ۳۳-۶۴؛ Shihadeh, 2006: 47.

«حرام» را قبیح می‌دانند.^۱ (همدانی، ۱۳۸۲ق: ۶؛ طوسی، ۱۴۰۰ق: ۸۵-۸۶؛ بحرانی، ۱۴۳۴ق: ۲۵۷-۲۵۸). با توجه به این تقسیم‌بندی، عدلیه مانند رابرت آدامز^۲ (ت: ۱۹۳۷م) از فیلسوفان اخلاق معاصر، به تفکیک میان «ارزش» و «الزام» یعنی مفاهیم بیانگر صرف ارزش اخلاقی و مفاهیم بیان‌کننده الزام اخلاقی توجه نداشته‌اند (مروارید؛ همتی مقدم، ۱۳۹۵ش: ۲۰۶-۲۱۵). بنابراین، اگر ذاتی بودن حسن و قبح را صرفاً ناظر به معناشناسی عدلیه بدانیم، تنها می‌توان گفت عدلیه معتقدند که حسن و قبح اخلاقی مفاهیمی خود بسنده‌اند و تعریف آنها نیازی به کمک از مفاهیم دینی ندارند و باور معتزله به وجود نوعی واقعیت برای حسن و قبح اخلاقی را باید در دلایل دیگری جست‌وجو کرد. (ر.ک: فنایی، ۱۳۸۴ش: ۴۱؛ پی‌نوشت ۳).

۲. معناشناسی علامه حلی از مفاهیم اخلاقی

دیدگاه علامه حلی درباره مفاهیم اخلاقی را می‌توان با تکیه بر تعاریف منطقی روشن کرد. وی مانند دیگر منطق‌دانان مسلمان، در کتب منطقی خویش «تعریف» را دارای سه بخش کلی «حد»، «رسم»^۳ و «مثال»^۴ دانسته و هر کدام از حد و رسم را به «تام» و «ناقص» تقسیم کرده است. وی مانند قاطبه فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان معتقد است که برخی

۱. تعاریف دقیق افعال پنج‌گانه مذکور در بخش اول فصل ۲ (معناشناسی حسن و قبح اخلاقی از دیدگاه علامه حلی) خواهد آمد.

2. Robert Adams.

۳. تعریف اقسام تعریف از دیدگاه حلی چنین است: حدتام: جنس قریب و فصل قریب؛ حد ناقص: جنس بعید و فصل قریب یا فقط فصل قریب، رسم تام: جنس قریب و عرض خاص. رسم ناقص: عرض خاص. (حلی، ۱۴۱۲ق: ۲۳۸؛ حلی، ۱۴۱۵ق: ۴۳؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۲۴-۲۶). البته، وی ملاک دیگری تحت عنوان «مانعیت» را نیز برای تفکیک رسم تام از رسم ناقص ارائه کرده است، بدین معنا که چنانچه بتوان مفهومی را با تعریف «رسمی» از سایر مفاهیم متمایز ساخت، آن تعریف، رسم تام است و گرنه ناقص خواهد بود (حلی، ۱۴۲۶ق: ۲۴-۲۶).

۴. وی تنها در «الجواهر النضید» که شرح «منطق التجرید» خواجه طوسی استاد خویش است، از «مثال» یاد می‌کند و می‌گوید تعریف مثالی نه از ذاتیات تشکیل شده است و نه از عرضیات و تنها شباهت چیزی به چیز دیگر را می‌رساند، مانند اینکه می‌گوییم: «نسبت نفس به بدن، مانند نسبت فرمانروا به سرزمین است» (حلی، ۱۳۶۳ش الف): (۱۹۳).

تصورات (مفاهیم)، «بدیهی» یا «ضروری» و برخی «اکتسابی» یا «نظری» اند (حلی، ۱۴۱۹ق: ۲: ۶۲؛ حلی، ۱۳۶۳ش (الف): ۱۹۲). از دیدگاه او، تصورات اکتسابی تصوراتی اند که باید آنها را با «فکر و تأمل» به دست آورد و تصورات بدیهی، در نقطه‌ی مقابل قرار دارند (همان). اگرچه در آثار علامه حلی شواهدی وجود ندارد که به صراحت مفاهیم حُسن و قُبْح اخلاقی را بدیهی شمرده باشد، ولی اولاً با توجه به شیوه‌ی وی در آثار خویش که پیش از ورود به بحث، مفاهیم اساسی را تعریف می‌کند، می‌توان گفت وی این مفاهیم را بدیهی می‌داند و گر نه این مفاهیم را هم تعریف می‌کرد (برای نمونه، ر.ک: سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۸، ۳۲، ۶۹-۱۴۲، ۲۷۱، ۲۸۱، ۳۰۶، ۴۳۸، ۴۴۲). ثانیاً، علامه حلی، مناط و ملاک بی‌نیازی مفاهیم بدیهی از تعریف حدی را «بساطت» آن مفاهیم می‌داند و همین نکته سبب شده است تا وی میان «ترکیب و تحدید» و «بساطت و ترسیم» تناظر برقرار کند. وی می‌نویسد: «و الماهیة إن كانت مركبةً جاز تحدیدها وإلا عرفت بالرسم لا غیر» (حلی، ۱۴۲۶ق: ۲۴). لذا اگر مفهومی با تعریف حدی، قابل تعریف نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که آن مفهوم «بسیط» است. البته، منظور از «بساطت» «بساطت عقلی» است، زیرا بنا بر منطق سینوی، جنس و فصل، اجزای سازنده‌ی مفاهیم و ماهیات ذهنی اند، یعنی هر ماهیتی مرکب از جنس و فصل است. به دیگر عبارت، جنس و فصل، علل مقومۀ ماهیت اند (طوسی، ۱۴۰۳ق: ۳: ۳۵). بنابراین، برخلاف مفهوم مرکب که از جنس و فصل تشکیل شده است، مفاهیم بسیط ماهیتی ندارند تا از جنس و فصل تشکیل شوند. به همین جهت، مفاهیمی مانند وجود و عدم، بنا بر قول مشهور (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹ش: ۲: ۵۹) و مبنای علامه حلی (حلی، ۱۴۲۶ق: ۲۸)، بدان جهت که مفاهیم بسیطی هستند و جنس و فصل ندارند، قابل تعریف نیستند. لذا می‌توان نتیجه گرفت که وی دو مفهوم حسن و قبح را «بسیط» دانسته و معتقد است که نمی‌توان از آنها تعریف حدی ارائه کرد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که علامه حلی مفاهیم اخلاقی حُسن و قُبْح را بدیهی می‌داند.

از سوی دیگر، علامه حلی نیز به پیروی از متکلمان عدلیه مانند قاضی عبدالجبار

همدانی (همدانی، ۱۳۸۲ق: ۶: ۷-۸؛ همدانی، ۱۳۷۴ق: ۳۲۶)، شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۸۴-۸۵؛ طوسی، ۱۳۶۲ش: ۹۹)، محقق حلی (محقق حلی، ۱۴۱۴ق: ۵۸)، ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۴۳۴ق: ۲۵۷-۲۵۸) با تکیه بر مفهوم «استحقاق مدح و ذم»^۱ از حسن و قبح اخلاقی تعریفی رسمی ارائه کرده است. وی در کشف المراد با استفاده از فعل «یُرْسَم» این نکته را به روشنی می‌رساند که تعریف حسن و قبح اخلاقی را باید تعریفی «رسمی» نه «حدی» شمرد:

«فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذمّ و القبیح بخلافه، و الحسن إمّا أن لا یكون له وصف زائد علی حسنه و هو المباح و یُرْسَم بآنه ما لا مدح فیہ علی الفعل و الترتک، و إمّا أن یكون له وصف زائد علی حسنه، فإمّا أن یتحق المدح بفعله و الذمّ بترکه و هو الواجب، أو یتحق المدح بفعله و لا یتعلق بترکه ذم و هو المندوب، أو یتحق المدح بترکه و لا یتعلق بفعله ذم و هو المکروه» (حلی، ۱۴۱۳ق: ۵۸).^۲

البته، باید توجه داشت که ارائه تعریف رسمی منافاتی با بدهت یک مفهوم ندارد، زیرا با تکیه بر عوارض یک مفهوم بدیهی می‌توان از آن تعریف رسمی ارائه داد. برای مثال، علامه طباطبایی در نهایتاً الحکمه پس از آنکه به بدهت مفهوم «علم» تصریح می‌کند، در صدد بیان خواص علم بر آمده (طباطبایی، ۱۴۱۶ق: ۲۳۶) و علم را چنین تعریف می‌کند: «فالعلم حصول أمر مجرد من المادّة لأمر مجرد و إن شئت قلت حضور شیء لشیء» (همان: ۲۴۰). بنابراین، ارائه تعریف رسمی از مفاهیم حسن و قبح را می‌توان شاهد دیگری بر این نکته گرفت که علامه حلی مفاهیم حسن و قبح را بدیهی و بسیط می‌داند. نیز، استدلال فوق نشان می‌دهد که دیدگاه مهدی حائری یزدی (۱۳۰۲-۱۳۷۸) که تعریف عدلیه از مفاهیم اخلاقی را «شرح الاسم» می‌داند (حائری یزدی، ۱۳۹۴: ۲۶۲)، درباره علامه حلی مصداق ندارد، چرا که تعریف علامه حلی «رسمی» بود و تعریف

۱. یعنی صفت یا محمولی که موجب نکوهش یا ستایش فاعل آن می‌گردد.

۲. وی در *مناهج الیقین* نیز می‌گوید: «الظلم إنما یقبح... علی معنی أن الفاعل إذا فعله کان بحيث یتحق الذم» (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۶۴). همچنین در *أنوار الملکوت* نیز می‌نویسد: فالحسن هو ما لیس لفعله مدخل فی استحقاق الذمّ؛ و القبیح هو ما لفعله مدخل فی استحقاق الذمّ» (حلی، ۱۳۶۳ش (ب): ۱۰۵).

رسمی غیر از شرح الِاسْم است زیرا در «شرح الِاسْم» تنها لفظی به جای لفظ دیگر می‌نشیند و در پاسخ از چیستی چیزی، تنها به ذکر «مترادف» آن اکتفا می‌کنیم اما در تعریف رسمی، همان‌طور که گذشت، با تکیه بر عرض خاص آن شی تعریف می‌شود. (سبزواری، ۱۳۷۹ش: ۲: ۵۹).

شاهد دیگر بر این نکته که علامه حلی مفاهیم «حُسن» و «قبح» اخلاقی را بدیهی و در نتیجه، غیر قابل تعریف می‌داند، این است که وی مانند برخی عدلیه نظیر شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۰ق: ۴۷) فعل قبیح را با استفاده از فعل حَسَن تعریف کرده است^۲ و با «تعریف به ضد» نمی‌توان تعریفی حدی ارائه داد (سبزواری، ۱۳۷۹ش، ۱: ۱۸۵)، و گرنه هم مستلزم دور یعنی توقف تعریف هر یک بر دیگری خواهد بود هم مستلزم تعریف با چیزی پنهان‌تر یا مساوی. (شهابی، ۱۳۸۷ش: ۱۳۰). بنابراین، همان‌طور که مهدی حائری‌یزدی هم تذکر داده است (حائری‌یزدی، ۱۳۹۴ش: ۲۶۲) این‌گونه تعاریف از حسن و قبح اخلاقی، از لحاظ منطقی نمی‌توانند تعریفی حدی باشند.

اگرچه علامه حلی از «فعل اخلاقی» نه «مفاهیم اخلاقی» تعریف رسمی ارائه کرده است، ولی به روشنی می‌توان به تعریف وی از مفاهیم حسن و قبح اخلاقی نیز دست یافت زیرا فعل قبیح، از آن جهت که قبیح است، استحقاق ذم اخلاقی را دارد و گرنه صرف ارتکاب یک فعل نه استحقاق مدح نه استحقاق ذم دارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که وی «قبح اخلاقی» را به «ما به الذم» یا «ما به استحقاق الذم» تعریف کرده است. نکته دیگر این است که متکلمان عدلیه از فعل «حَسَن» اخلاقی دو تعریف ایجابی و سلبی زیر را ارائه کرده‌اند. بنا بر تعریف آنها، فعل حسن فعلی است که:

(۱) اگر کسی آن را مرتکب شود، مستحق مدح خواهد بود (تقریر ایجابی).

۱. تفاوت میان شرح الِاسْم و تعریف رسمی در این بیت حاجی سبزواری مشهود است: «مَعْرِفُ الوجود شرح الِاسْم / و لیس بالحد و لا بالرسم» (سبزواری، ۱۳۷۹ش: ۲: ۵۹).

۲. وی می‌گوید: «فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم و القبیح بخلافه».

(۲) اگر کسی فعلی را مرتکب شود، مستحق مذمت نخواهد بود (تقریر سلبی).

علامه حلی در آثار خویش با تکیه بر تقریر سلبی تعریفی «رسمی» ارائه داده است زیرا معتقد است که اگر فعلی سزاوار مذمت نباشد (نه اینکه سزاوار ستایش باشد) حَسَن است و چنانچه سزاوار مذمت باشد، قبیح است (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۷؛ حلی، ۱۳۸۶ش: ۳۹۹-۴۰۰؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۳). البته، متکلمان عدلیه همیشه تعریفی ایجابی از فعل «قبیح» اخلاقی ارائه داده‌اند.^۱

۲-۱. گستره معنای حسن و خوبی اخلاقی

به اعتقاد علامه حلی، فعل حَسَن گستره زیادی دارد و در نتیجه، اقسام مختلفی مانند واجب، مندوب، مباح و مکروه دارد (حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۷؛ حلی، ۱۳۸۶ش: ۳۹۹-۴۰۰؛ حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۳) که در همین بخش بدانها اشاره می‌کنیم. اگرچه علامه حلی در تقسیم‌بندی احکام پنج‌گانه اخلاقی افعال به وجوب، استحباب (ندب)، اباحه، کراهت و حرمت متأثر از تقسیم‌بندی فقهی است ولی ملاک وی در اینجا حسن و قبح اخلاقی است.

بنا بر تعریف علامه حلی (۱) فعل حسن واجب: فعلی است که مرتکب آن مستحق مدح و تارک آن مستحق مذمت است. (۲) فعل حسن مستحب: فعلی است که مرتکب آن، مستحق مدح ولی تارک آن مستحق مذمت نیست. (۳) فعل حسن مباح: فعلی است که نه مرتکب آن نه تارک آن مستحق مدح نیست. (۴) فعل حسن مکروه: فعلی است که مرتکب آن، مستحق مذمت نیست ولی تارک آن مستحق مدح است. (۵) فعل قبیح حرام: فعلی است که مرتکب آن مستحق مذمت و تارک آن، مستحق مدح است. در نمودار زیر می‌توان تعاریف علامه حلی از افعال حسن و قبیح را نشان داد:

۱. همان‌طور که گذشت، فعل قبیح اخلاقی عبارت است از: فعلی که فاعل آن مستحق مذمت است.

ترک				ارتکاب				فعل
عدم استحقاق مذمت	استحقاق مذمت	عدم استحقاق مدح	استحقاق مدح	عدم استحقاق مذمت	استحقاق مذمت	عدم استحقاق مدح	استحقاق مدح	
	*						*	واجب
*							*	مندوب
		*				*		مباح
			*	*				مکروه
			*		*			حرام

۲-۲. معناسازی مفاهیم مشابه غیر اخلاقی

همان‌طور که پیشتر بیان شد، فخر رازی سه معنا برای حسن و قبح اخلاقی و غیر اخلاقی ارائه و آنها را از همدیگر تفکیک کرده است. علامه حلی برغم اینکه در آثار خویش به ویژه نه‌بایه‌المرام از رازی با لقب «أفضل المتأخرین» یاد کرده و از وی به طور مکرر نقل قول می‌کند (حلی، ۱۴۱۹ق: ۱: ۸۳-۱۰۸) و در اجازات خود تصریح کرده که تمام آثار رازی را از کاتبی قزوینی درس گرفته است (مجلسی، ۲۰۰۲م: ۱۰۴: ۶۸) و برغم اینکه در برخی آثارش به این تفکیک اشاره می‌کند (حلی، ۱۳۸۲ش: ۱: ۱۱۸)، از تفکیک معناساختی رازی پیروی نکرده و گونه‌ دیگری را در آثار خویش برگزیده است.^۱

وی برخلاف تفکیک رازی (رازی، ۱۴۱۱ق: ۳۷۹-۴۷۸؛ ۱۹۸۶م: ۱: ۳۴۶، حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۵) برای معنای «موافقت یا مخالفت با طبع بشر»، به جای استفاده از تعبیر «حُسن» یا «قبح» از تعبیر «لذت» یا «آلم» استفاده می‌کند، زیرا به باور علامه حلی، «لذت» و «آلم» دو کیفیت نفسانی وجدانی و شهودی‌اند که هر عاقلی آنها را می‌یابد و میان آنها

۱. البته برخی از هم‌عصران علامه‌ی حلی (بحرانی، ۱۴۳۴ق: ۲۵۷) و شارحان او (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۲۶) از تفکیک

رازی پیروی کرده‌اند.

تمیز می‌دهد و از دو مفهوم «ادراک ملائم» و «ادراک منافی» به مثابه دو مفهوم متأخر از «لذت» و «الم»، یاد می‌کند. بنابراین، می‌توان «لذت» و «الم» را به «ادراک ملائم» و «ادراک منافی» تعریف کرد. وی می‌نویسد: «الألم واللذة: وهما کیفیتان وجدانیتان. فاللذة إدراک الملائم، والألم إدراک المنافی» (سیوری، ۱۴۰۵ق: ۱۲۰؛ حلی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۵؛ حلی، ۱۳۸۶ش: ۱۶۸). البته، این نکته، بدان معنا نیست که می‌توان با تعبیری نظیر «ادراک ملائم/ منافی با طبع» تعریفی حقیقی برای «لذت» و «الم» ارائه داد، بلکه لذت و الم، اموری وجدانی‌اند که هر عاقلی آنها را ادراک می‌کند^۱ (حلی، ۱۴۲۶ق: ۹۲). همچنین، او در آثار خویش به حُسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص اشاره نداشته است و معنای سوم نیز همان تعریفی است که علامه حلی و سایر عدلیه از ارزش‌های اخلاقی ارائه داده بودند. رازی نیز تصریح کرده بود که همین معنای سوم، محل نزاع میان اشاعره و عدلیه است.

۲-۳. تبیین مفاهیم مشابه غیر اخلاقی

اگرچه وی در آثار خویش مستقلاً به تفاوت معنای دو مفهوم حسن و قبح «اخلاقی» و حسن و قبح «زیباشناختی» پرداخته، ولی دو واژه «حسن» و «قبح» را در معنای زیباشناختی آن نیز به کار برده است. علامه حلی در *نهایة المرام*، دیدنی‌ها (مبصرات) را به دو قسم تقسیم کرده و معتقد است که یک دسته «مرئیات» هستند که مانند نور (ضوء) و رنگ (لون) «بالذات» مرئی‌اند، یعنی «مستقیم» با چشم دیده می‌شوند. دسته دیگر اموری‌اند که مستقیم مرئی نیستند و از مرئیات استنباط می‌شوند، یعنی «بالعرض» و با واسطه دیده می‌شوند. وی حدود بیست نمونه برای قسم اخیر برمی‌شمرد که از زمره آنها می‌توان به حجم، بُعد، شکل، اتصال، انفصال و گسستگی (تفرّق)، عدد، حرکت و سکون اشاره کرد. وی در بیان حسن و قبح مستنبط از رنگ و شکل می‌نویسد:

۱. و هما أمران یدرکهما کلّ عاقل و یفرق بینهما و بین غیرهما، فلا یمکن تعریفهما بأنّ اللذة «إدراک الملائم»، و الألم «إدراک المنافی».

«الحسن و القبح حالتان حاصلتان من ترکیب اللون و الشكل، فیکون الحكم فيه تبعاً للحکم فی الشكل و التشابه و الاختلاف. فالمدرك للبصر من الجسمین ذی اللونین المختلفین، ذات کلّ واحد منهما، فإمّا کون أحدهما مخالفاً للآخر أو مشابهاً، فإنّما تشعر به القوة العقلية» (حلی، ۱۴۱۹ق: ۵۳۰).

به باور وی، «حسن» و «قبح» زیباشناختی نیز یکی از مصادیق «مبصرات بالعرض» هستند (همان: ۱: ۵۲۵) زیرا حسن و قبح زیباشناختی به واسطهٔ «جسم» تحقق پیدا می‌کند و در نتیجه، «مبصر بالعرض» است یعنی عقل با ترکیب «لون» و «شکل» حسن و قبح زیباشناختی را ادراک می‌کند (همان: ۱: ۵۲۵ و ۶۰۳). «لون» و «شکل» نیز هر دو از کیفیاتی هستند که تنها بر مادیات (اجسام) عارض می‌شوند.^۱ البته علامه حلی تأکید می‌کند که ارزش‌های زیبایی‌شناختی، در عالم خارج، به وجودی مُنحاز و مستقل موجود نیستند، بلکه عقل آنها را از یک موجود مادی استنباط می‌کند. برای مثال، یک تابلوی نقاشی را تصور کنید که در آن طبیعتی زیبا به تصویر کشیده است و شما آن را «زیبا/حَسَن» می‌دانید. آنچه در عالم خارج تحقق دارد، چیزی جز رنگ، تابلو و... نیست. شما از ترکیب آن رنگ‌آمیزی، زیبایی را ادراک می‌کنید، نه اینکه «زیبایی»، خود، وجودی مستقل در کنار رنگ‌ها داشته باشد. اگر بخواهیم این اعتقاد را به تعبیر جان لاک^۲ (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) بیان کنیم، باید بگوییم که علامه حلی زیبایی و زشتی زیبایی‌شناختی را از «کیفیات ثانویه»^۳ می‌داند. لاک ویژگی اجسام را به «اولیه» و «ثانویه» تقسیم می‌کرد و معتقد بود که صفات اولیه مستقیماً در خود اجسام موجودند، اما صفات ثانویه در خود اجسام موجود نبوده، بلکه چیزی جز تصورات ما نیستند (لاک، ۱۳۴۹: ۶۶، ۱۶۹-۱۷۱). لذا می‌توان گفت طبقه‌بندی حلی و لاک مشابه یکدیگر است، بدان معنا که تعریف مبصرات بالذات/بالعرض علامه حلی تا حدی متناظر با کیفیات اولیه/ثانویه لاک است. لذا، گرچه، لاک «شکل» را جزو کیفیات ثانویه و علامه حلی جزو مبصرات بالعرض می‌

۱. ناگفته نماند که بنا بر رأی علامه حلی، شکل و سایر کیفیات مختص به کم، اولاً بر کمیت عارض می‌شوند و به واسطهٔ آن بر جسم عارض می‌شوند. (حلی، ۱۴۱۹ق: ۱: ۶۰۳).

2. John Locke.

3. Secondary Qualities.

دانند ولی علامه حلی «رنگ» را جزو مبصرات بالذات و لاک در زمره کیفیات ثانویه می‌شمارد.

۳.۰۳ ارزیابی

اگرچه، علامه حلی نسبت به دیگر متکلمان عدلیه مانند شیخ مفید و سید مرتضی بیشتر به معناشناسی مفاهیم اخلاقی پرداخته است^۱ و همین نکته به آثار وی این قابلیت را داده است تا بتوان برخی دیدگاه‌های وی در این زمینه را به صراحت مانند دیدگاه وی دربارهٔ تعریف مفاهیم اخلاقی یا غیر مستقیم از آثار وی در زمینه‌های دیگر مانند منطق استفاده کنیم ولی قابل مقایسه با گسترهٔ مباحث فلسفه تحلیلی اخلاق معاصر نیست، زیرا علاوه بر وجود فاصلهٔ تاریخی میان عدلیه و فیلسوفان اخلاق معاصر که باعث رشد گستره مباحث اخلاقی در فلسفهٔ تحلیلی اخلاق معاصر شده است، زاویهٔ نگاه آنها به مباحث فلسفه اخلاق نیز متفاوت بوده است. مباحث گوناگون اخلاقی در فلسفهٔ تحلیلی اخلاق برای فیلسوفان اخلاق معاصر «موضوعیت» داشته، ولی برای متکلمانی مانند علامه حلی «طریقت» داشته است، زیرا متکلمانی نظیر محقق طوسی و علامه حلی به «حسن و قبح» اخلاقی پرداخته‌اند تا ضمن نقد دیدگاه اشاعره از «افعال الهی» و «عدل الهی» دفاع کنند و به همین جهت هم، چنان بحث‌هایی را در ابتدای باب دوم الاهیات بالمعنی الأخص و تحت عناوینی نظیر «افعال الهی» و «عدل الهی» آورده‌اند. لذا شیخ طوسی، با بیان این نکته که هدف از ورود به بحث عدل الهی، «تنزیه خداوند از ارتکاب فعل قبیح» بوده است، معتقد است که برای رسیدن به این هدف، ابتدا باید مقدماتی را مانند اینکه خداوند قادر است فعل قبیح را مرتکب شود، یا معنای «فعل» چیست و اقسام آن کدام است، اثبات کرد^۲ (شیخ طوسی،

۱. البته، شاید بتوان قاضی عبدالجبار معتزلی را استثنا کرد، زیرا وی نسبت به علامه حلی، به طور گسترده‌تری به تبیین آرای اخلاقی پرداخته است. ر.ک: جلد ششم المعنی فی التوحید و العدل.

۲. وی می‌نویسد: «الغرض فی الکلام فی العدل کلام فی تنزیه الله تعالی من فعل القبیح، و الاخلال بالواجب. فاذا حصل العلم بذلك حصل العلم بالعدل. و الطریق الموصول إلی ذلك أن نبین أنه تعالی قادر علی القبیح، ثم نبین بعد ذلك أنه لا یفعله، بعد أن نبین تقدم معنی الفعل، و أقسامه، ثم نعود الی الغرض».

۱۴۰۶ق: ۸۴.

اما اثبات اینکه «خداوند، بر انجام فعل قبیح، قادر است» ولی «مرتکب فعل قبیح نمی‌شود» مستلزم این بود که بپذیرند «می‌توان فعل خداوند را ارزیابی اخلاقی کرد» و این لازمه معنایی جز باور به «ذاتی و عقلی» بودن ارزش‌های (حُسن و قبح) اخلاقی و ورود به مباحث فلسفه اخلاقی نداشت.^۲ بنابراین، اگرچه نوع نگاه متکلمان عدلیه مانند علامه حلی و فیلسوفان تحلیلی اخلاق به مباحث فلسفه اخلاق، تفاوت در گستره مطالب در آثار ایشان را قابل درک می‌کند، ولی سزاوار است با توجه به اهمیت بر مباحث و مسائل جدید در فلسفه تحلیلی اخلاق نه تنها خوانشی از آرای امثال علامه حلی ارائه کرد، بلکه نظریه‌های قابل دفاعی در حوزه فرائخلاق مانند معناشناسی مفاهیم اخلاقی و نظریه‌های اخلاقی نیز ارائه نمود.

در مقام ارزیابی و مقایسه آرای علامه حلی و دیدگاه‌های فیلسوفان تحلیلی اخلاق باید گفت که علامه حلی از معناداری مفاهیم اخلاقی دفاع می‌کند ولی اولاً از بین دو دیدگاه طبیعت‌گرایی و شهود‌گرایی، نه می‌توان گفت که وی از طبیعت‌گرایی دفاع می‌کند زیرا وی برغم اینکه مانند مور مفاهیم حسن و قبح اخلاقی را بسیط می‌داند ولی بر خلاف مور که با تکیه بر شهود‌زبانی از بساطت مفهوم «خوبی» اخلاقی دفاع می‌کند، با تکیه بر وجود یا عدم وجود جنس و فصل به مثابه ملاک بساطت و ترکیب مفاهیم، بر این باور است که تنها مفاهیم مرکب از جنس و فصل (نه مفاهیم بسیط) تعریف پذیرند و مفاهیم حسن و قبح اخلاقی فاقد جنس و فصل اند و در نتیجه، بسیط و غیر قابل تعریف و بدیهی اند. همان‌طور که بیان شد، با توجه به اینکه علامه حلی همیشه تلاش می‌کرده است تا مفاهیم غیر بدیهی را تعریف کند و مفاهیمی نظیر «حسن» و «قبح» اخلاقی را تعریف حدی نکرده است، می‌توان نتیجه گرفت که وی آنها را بدیهی و بسیط می‌داند.

۱. همین رویه در متکلمان بعدی نظیر محقق طوسی (طوسی، ۱۴۱۳ق: ۶۱-۶۲)، ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۶ق:

۱۰۳-۱۰۷) و فاضل مقداد سیوری (سیوری، ۱۴۲۰ق: ۱۲۳-۱۲۷) نیز دیده می‌شود.

۲. در واقع، آنها با این اصل می‌خواستند نشان دهند که ارزش‌های اخلاقی بر فعل الهی مقدم است، نه اینکه (همان‌طور که اشاعره معتقد بودند) فعل الهی بر آنها مقدم باشد و اساساً مفاهیم اخلاقی با فعل الهی تعریف شود.

ثانیاً، علامه حلی برغم اینکه معتقد است که تعریف حدی از این مفاهیم نمیتوان ارائه داد ولی تعریفی رسمی از آنها ارائه داده است. به عبارت دیگر، علامه حلی با مفاهیمی مانند «استحقاق مدح و ذم» تعریفی رسمی از آنها ارائه کرده است، زیرا علامه حلی مفهوم «بسیط» را به معنای عدم وجود «جنس و فصل» می‌دانست که در منطق سینوی، جنس و فصل، «اجزای مقوم» یا «علل مادی» ماهیات‌اند، ولی مور معتقد بود که خوب اخلاقی را نمی‌توان با هیچ یک از مفاهیم دیگر (اعم از مفاهیم اخلاقی و غیر اخلاقی) تعریف کرد زیرا به باور وی، هر گونه تعریف مستلزم مغالطه طبیعت گرایانه است. اما به نظر می‌رسد که سخن مور درست نیست و می‌توان به تعبیر علامه حلی، از آنها تعریف رسمی ارائه داد و دچار مغالطه طبیعت گرایانه هم نشد زیرا تعریف رسمی تعریف به ذاتیات نیست که با بساطت مفاهیم ناسازگار باشد یا مستلزم این همانی معرف و معرف و در نتیجه، مغالطه طبیعت گرایانه باشد.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (صدوق). (۱۳۸۵ش). *علل الشرائع*. قم: نشر داوری.
- ابن سینا. (۱۳۸۳ش). *منطق دانشنامه علائی*. تحقیق: محمد معین و سید محمد مشکوه. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن فورک. (۱۹۸۷م). *مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري*. تصحيح: دَنيل گيمارت. بيروت: دار المشرق.
- بحرانی، میثم علی بن میثم (کمال‌الدین، ابن میثم). (۱۴۳۴ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. تحقیق: مظفر، أنمار معاد. كربلاء: العتبة الحسينية المقدسة (قسم الشؤون الفكرية و الثقافية).
- بالمر، مايکل. (۱۳۸۸ش). *مسائل اخلاقی*. ترجمه: علیرضا آل بویه. قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوینی، عبدالملک. (۱۴۱۶ق). *الارشاد إلى قواطع الأدلة فی أول الاعتقاد*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۴ش). *کاوش‌های عقل عملی*. قم: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حلّی، جعفر بن حسن (محقق). (۱۴۱۴ق). *المسلك فی أصول الدين و الرسالة الماتعیة*. تحقیق: رضا استادی. مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
- حلّی، حسن بن یوسف (علامه). (۱۳۶۳ش (الف)). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*. تحقیق: محسن بیدارفر. تهران: بیدار.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۳ش (ب)). *أنوار الملكوت فی شرح الیاقوت*. تحقیق: محمد نجمی زنجانی. قم: شریف مرتضی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۳۶۵ش). *الباب الحادی عشر فی ما يجب علی البشر*. تحقیق: مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۶ق). *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*. تحقیق:

- عبدالحسین محمد علی البقال. قم: دار الأضواء.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۲ق). القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية. تحقیق: حسون فارسی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۵ق). مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران: دار الأسوه.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۲ش). نهایی الوصول إلى علم الأصول. تحقیق: ابراهیم بهادری. قم: مؤسسه امام صادق.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۶ش). معارج الفهم فی شرح النظم. تحقیق: عبدالحلیم حلبی. قم: دلیل ما.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۹ق). نهایی المرام فی علم الکلام. تحقیق: فاضل عرفان. قم: مؤسسه امام صادق.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶ق). تسلیک النفس إلى حظیرة القدس. تحقیق: فاطمه رمضانی. قم: مؤسسه امام صادق.
- رازی، محمد بن عمر (فخر الدین). (۱۹۸۶م). الاربعین فی اصول الدین. تحقیق: احمد الحجازی السقا. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱ق). المحصل. تحقیق: حسین اتای. عمان: دار الرازی.
- رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۲ق). المحصول فی علم الأصول. تحقیق: طه جابر. بیروت: مؤسسه الرسالة.
- سبزواری، هادی (حاجی). (۱۳۷۹ش). شرح المنظومه. تحقیق: حسن حسن زاده آملی و مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
- سیوری، مقداد بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين. تحقیق: سید مهدی رجائی. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.

- سیوری، مقداد بن عبدالله. (۱۴۲۰ق). *الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة*. تحقیق: علی حاجی آبادی، عباس جلالی نیا. مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.
- شهابی خراسانی، محمود (۱۳۸۷ش). رهبر خرد. قم: عصمت.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن (الشیخ). (۱۴۰۰ق). *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*. تحقیق: حسن سعید. تهران: کتابخانه جهلستون.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۲ش). *تمهید الأصول فی علم الکلام*. تصحیح: عبدالحسین مشکوه‌الدینی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد بن محمد (خواجه / محقق). (۱۴۰۳ق). *حل مشکلات الإشارات*. بی‌جا: دفتر نشر کتاب.
- طوسی، محمد بن محمد. *قواعد العقائد*. تحقیق: علی حسن خازم. بیروت: دار الغربة.
- غزالی، محمد. (۱۴۱۷ق). *المستصفی فی علم الأصول*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- فرانکنا، ویلیام. (۱۳۹۲ش). *فلسفه اخلاق*. ترجمه: هادی صادقی. قم: طه.
- فنایی، ابوالقاسم. (۱۳۸۴ش). *دین در ترازوی اخلاق*. تهران: صراط.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸ق). *الکافی*. تحقیق: علی‌اکبر غفاری. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- گنسلر، هری. (۱۳۹۰ش). *درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر*. ترجمه: مهدی اخوان. تهران: علمی فرهنگی.
- گیمارت، دَنیل (۱۳۸۲ش). «تاریخ و عقاید معتزله»، ترجمه: حمید ملک‌مکان. هفت آسمان، ۲۰: ۱۵۷-۱۷۶.
- لاک، جان. (۱۳۴۹ش). *تحقیق درباره فهم بشر*. ترجمه: رضا زاده شفق. تهران: دهخدا.

- مجلسی، محمدباقر. (۲۰۰۲م). بحار الأنوار الجامعة لدرر جوامع الأخبار للأئمة الأطهار. بيروت: دار الكتب العلمية.
- محمدی شیخی، قباد؛ جوادی، محسن. (۱۳۸۷ش). «معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان»، آینه معرفت، ۱۶: ۴۵-۷۶.
- مروارید، محمود؛ همتی مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۹ش). نحویی، الزام اخلاقی و امر الهی: بررسی تطبیقی آرای آدامز و متفکران شیعه. تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- همدانی، عبدالجبار. (۱۳۸۴ق). شرح الأصول الخمسة، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره: مکتبه وهبه.
- همدانی، عبدالجبار. (۱۳۸۲ق). المعنى فى أبواب التوحيد و العدل. تحقیق: احمد فؤاد و ابراهیم مدکور. قاهره: المؤسسة المصریة.
- Frank, Richard. (2007). M., "Elements in the development of the Teaching of al-Ash'arī", reprinted in *Early Islamic Theology: The Mu'tazilites and al-Ash'arī*, ed. Dimitri Gutas, pp. 141-190.
- Moore, George. E. (1993). *Principia Ethica*, Cambridge UP.
- Vasalou, Sophia. (2008). *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Shihadeh, Ayman. (2006). *The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī*. Leiden and Boston: Brill.