

معناشناسی «ذاتی» در حسن و قبح ذاتی

مجید ابوالقاسم زاده

چکیده

این مقاله به بیان دیدگاه‌ها درباره معنای «ذاتی» در حسن و قبح ذاتی و رابطه این معانی با یکدیگر می‌پردازد. بنا بر یک قول، این ذاتی «شبه ذاتی باب ایساغوجی» است؛ البته اگر بپذیریم در جایی که محمول ذاتی موضوع است، لازم نیست موضوع از ماهیات و دارای جنس و فصل باشد، بلکه می‌تواند از مفاهیم غیرماهوی و دارای محمولی به‌منزله جنس و فصل هم باشد. اگر حسن و قبح عرضی ذاتی و از لوازم ذات موضوع باشد، «ذاتی باب برهان» خواهد بود. زمانی «شبه ذاتی باب برهان» است که ذاتی را مناسب حوزه اعتبار بدانیم نه قلمرو تکوین. «حمل ذاتی اولی» است اگر حسن و قبح با موضوعش اتحاد مفهومی داشته باشد. ذاتی به معنای «عقلی» یعنی عقل به‌طور بدیهی حسن و قبح را درک می‌کند. ذاتی به معنای «واقعی» یعنی حسن و قبح مبتنی بر مصلحت و مفسده واقعی است. ذاتی به معنای «علی» یعنی اینکه موضوع علت تامه برای حکم حسن و قبیح است. ذاتی به معنای «استقلالی» همان عدم وابستگی حسن و قبح برخی افعال به افعال دیگر است. ذاتی به معنای شبه باب ایساغوجی، عقلی، واقعی، علی، استقلالی و حمل ذاتی با هم سازگار و قابل جمع‌اند. هر یک از دو معنای ذاتی باب برهان و شبه آن با معانی عقلی، واقعی، علی و استقلالی سازگار است. اگرچه خود این دو معنا با هم و نیز هر کدام با حمل ذاتی جمع نمی‌شوند. به نظر می‌رسد ذاتی باب برهان درست باشد که در این صورت، حمل شایع صناعی خواهد بود.

واژگان کلیدی: شبه‌ذاتی باب ایساغوجی، ذاتی باب برهان، شبه‌ذاتی باب برهان، حمل ذاتی، عقلی، واقعی، علی، استقلالی

مقدمه

مسئله حسن و قبح افعال از دیرباز تاکنون در علومى مانند كلام، اصول فقه و اخلاق مطرح بوده و هست. اين مسئله از چنان اهميتى برخوردار بوده كه توجه بيشتر اندشمندان اسلامى را به خود جلب كرده و به تعبير ملاهادى سبزوارى، معرکه آرا و محور بسيارى از مباحث اعتقادى شده است (سبزوارى، ۱۳۷۲، ص ۳۲۳).

امروزه دست كم مى توان از چهار منظر معناشناختى، هستى شناختى، معرفت شناختى و منطقى به مسئله حسن و قبح افعال پرداخت (مصباح يزدى، ۱۳۸۱، ص ۲۲). بايد اذعان نمود كه جهات يادشده درباره مسئله حسن و قبح، در تاريخ اندیشه اسلامى به طور دقيق از هم تفكيك نشده است؛ جز در كلمات محقق لاهيجى (لاهيجى، ۱۳۶۴، ص ۵۹) و به تبع ايشان حكيم سبزوارى (سبزوارى، ۱۳۷۲، ص ۳۱۹) كه عبارات دقيق ترى در مقايسه با ديگران به كار برده اند. اين تفكيك نكردن، گاه مغالطاتى را به همراه داشته و موجب شده خلطها و خطاهائى در تبين و نقد ديدگاهها صورت گيرد.

شايد بتوان گفت مهم ترين بحث معناشناختى درباره حسن و قبح افعال اين باشد كه مراد از حسن و قبح ذاتى چيست و در مقابل چه نوع حسن و قبحى قرار دارد؛ آيا با حسن و قبح عقلى يكي است يا تفاوت دارد؟ پاسخ دقيق به اين مسئله، خود آثار و لوازم منطقى، هستى شناختى و معرفت شناختى متعددى به همراه دارد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۳۲-۳۷). به طور خلاصه گوييم كه عقلى بودن غير از ذاتى بودن و متفرع بر آن است. ابتدا بايد پذيرفت واقعيتى در عالم هست تا بعد نوبت عقل برسد كه آيا مستقلاً توان درك و كشف آن را دارد يا نه (جوادى آملى، ۱۳۷۷، ص ۵۳). به بيان ديگر، حسن و قبح ذاتى كه مقابل

حسن و قبح الهی است، به مقام ثبوت اشاره دارد؛ به این معنا که آیا در مقام ثبوت و عالم واقع، افعال به خوبی یا بدی متصف می‌شوند یا نه؟ بنا بر ذاتی دانستن، پاسخ مثبت است؛ چون حسن و قبح در ذات همه افعال نهفته است، خواه خداوند بدان امر یا نهی کند یا نه، و خواه عقل آن را کشف و اثبات نماید یا نه. اما بنا بر الهی دانستن، حسن و قبح هیچ‌یک از افعال، ذاتی نیست، بلکه تنها به امر و نهی الهی وابسته است. بنابراین، نزاع به صورت موجه کلیه در برابر سالبه کلیه است.

در حالی که حسن و قبح عقلی که در مقابل حسن و قبح شرعی قرار دارد، ناظر به مقام اثبات است؛ یعنی چگونه می‌توان آنها را کشف کرد؟ آیا عقل به تنهایی این توانایی را دارد یا فقط با امر و نهی الهی و دستورات شرعی می‌توان حسن و قبح افعال را تشخیص داد؟ عدلیه معتقدند حسن و قبح برخی افعال را با عقل تنها می‌توان کشف کرد، ولی اشاعره بر این باورند که حسن و قبح هیچ فعلی جز از راه دستورات شرع قابل کشف نیست. بنابراین، نزاع به صورت موجه جزئی در مقابل سالبه کلیه است.

اما واژه «ذاتی»، مشترک لفظی است و بر معانی بسیاری اطلاق شده است تا حدی که پانزده معنا برای آن بشمرده‌اند (قطب‌الدین رازی، [بی تا]، ص ۶۱-۹۹؛ شهابی، ۱۳۶۱، ص ۳۶). این اختلاف معانی، به مفاد «ذاتی» در حسن و قبح ذاتی هم کشیده شده است که ما البته به معانی مرتبط با بحث، آن هم فقط درباره دو فعل عدل و ظلم اشاره می‌کنیم. در بیان اهمیت و ضرورت این بحث همین مقدار کافی است که بگوییم پاسخ به پرسش‌های مهم ذیل به نوع تعریف و تفسیر ما از واژه «ذاتی» بستگی دارد:

حسن و قبح، ذاتی افعال است یا عرضی آنها؟ در صورت ذاتی بودن، آیا ذاتی باب ایساغوجی است یا شبه ذاتی باب ایساغوجی؟ آیا ذاتی باب برهان است یا شبه ذاتی باب برهان؟ در صورت عرضی بودن، آیا عرضی ذاتی است یا عرضی غریب؟ آیا خارج محمول است یا محمول بالضمیمه؟ آیا عرضی لازم است یا غیر لازم؟ آیا لازم بین است یا غیر بین؟ حسن و قبح افعال، واقعی است یا اعتباری؟ قضایای حسن و قبح، عقلی است یا شرعی؟ یقینی است یا مشهوری؟ بدیهی است یا نظری؟ از نوع حمل ذاتی اولی است یا حمل شایع صناعتی؟ آیا حمل حسن و قبح بر افعال، به واسطه در ثبوت، واسطه در اثبات و واسطه در عروض نیاز دارد یا نه؟ و ...

پاسخ به پرسش‌های یادشده و در نتیجه تبیین دقیق حسن و قبح ذاتی، ما را از

ارتکاب مغالطه و خطا در فهم، تحلیل و بررسی دیدگاه‌ها درباره «ذاتی» مصون می‌دارد.

ذاتی باب ایساغوجی در مقابل شبه‌ذاتی باب ایساغوجی

مفاهیم کلی که محمول قضیه قرار می‌گیرند، یا ذاتی‌اند یا عرضی. ذاتی، محمولی است که خارج از ذات موضوع نیست، بلکه مقوم ذات موضوع است؛ خواه عین ذات موضوع باشد و خواه جزء ذات موضوع. مراد از ذاتی باب ایساغوجی همین ذاتی است؛ برخلاف عرضی که قوام‌بخش موضوع نیست، بلکه بعد از تقوم ذات، بر موضوع عارض می‌شود؛ مانند ضحک برای انسان.

محمول عرضی یا لازم است یا مفارق. عرضی لازم، عرضی است که انفکاک آن از موضوع و معروضش محال است؛ برخلاف عرضی مفارق که قابل انفکاک از معروض و موضوعش است. عرضی لازم، یا لازم بین است که لزومش برای ملزوم بدیهی است و به حدّ وسط نیاز ندارد یا لازم غیربین است که لزومش برای ملزوم نظری و نیازمند به حدّ وسط است.

برای ذاتی به معنای پیش‌گفته چهار ویژگی می‌توان برشمرد: الف) در مقام تصور بر ذات تقدم (تقدم بالتجوهر) دارد؛ ب) انفکاک‌ناپذیر از ذات است؛ ج) معلل نیست؛ یعنی واسطه در ثبوت نمی‌خواهد؛ د) بین الثبوت است؛ یعنی واسطه در اثبات نمی‌خواهد. تفاوت ذاتی با عرضی لازم بین در ویژگی اول است؛ وگرنه در سه ویژگی دیگر با ذاتی مشترک است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹-۴۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۱-۲۴؛ علامه‌حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۶-۱۴).

حسن و قبح را نمی‌توان ذاتی به این معنا برای افعال دانست؛ چه آنکه نه جنس افعال است و نه فصل آنها تا مقوم ذات افعال باشد؛ از این رو قائلی هم ندارد. انکار ذاتی بودن حسن و قبح در کتاب نه‌ایة الاقدام را باید ناظر به این معنای ذاتی دانست (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۰۸). اما اگر بپذیریم درجایی که محمول ذاتی موضوع است، لازم نیست موضوع از ماهیات و دارای جنس و فصل باشد، بلکه می‌تواند از مفاهیم غیرماهوی (اعم از فلسفی و منطقی) نیز باشد، در این صورت می‌توان گفت اگر محمول جزء مفهوم موضوع باشد و از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید، ذاتی موضوع و به منزله جنس و فصل برای موضوع است. این دیدگاه را که مفاهیم غیرماهوی نیز مثل جنس و مثل فصل دارد، در منطق شفای بوعلی می‌توان یافت. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۵ و ۱۴۰). از

معاصران، شهید صدر و آیت‌الله مصباح‌یزدی را می‌توان به این معنای از «ذاتی» در باب حسن و قبح قائل دانست. البته این بزرگان عنوان «شبه ذاتی باب ایساغوجی» را به‌کار نبرده‌اند، بلکه نگارنده این عنوان را به تأسی از دیدگاه آیت‌الله جوادی مبنی بر «شبه ذاتی باب برهان» به‌کار برده است.

آیت‌الله شهید سید محمدباقر صدر معتقد است قضایای اخلاقی، ضروری به شرط محمول هستند؛ یعنی محمول حسن و قبیح در موضوعاتی نظیر عدل و ظلم اخذ شده و بالضروره برای موضوع حاصل است. به بیان دیگر، موضوع دو قضیه «عدل حُسن است» و «ظلم قبیح است» مقید به قید محمول لحاظ می‌شود و از این رو محمول بالضروره برای موضوع حاصل است؛ درست مثل این است که بگوییم «انسان ظالم، ظالم است». این قضیه یقینی و بلکه بدیهی است؛ چه آنکه محمول را از ابتدا در موضوع اخذ کرده و مفروض گرفته‌ایم. بنابراین، نوعی توتولوژی و تکرار در قضیه شکل گرفته است.

در قضیه «ظلم قبیح است»، نیز گویا گفته‌ایم «قبیح قبیح است»؛ چون ظلم به معنای سلب حق از صاحب حق است. لازمه این معنا آن است که اولاً حقی وجود دارد و ثانیاً این حق سلب شده است. طبق این معنا، درک حق همان درک قبح است. به عبارت دیگر، همین‌که درک کردیم حقی بوده که سلب شده است، نفس همین ادراک، ادراک قبح است (العقل العملي أدرك الحق، فهذا بنفسه هو الإدراك للقبیح).

حاصل آنکه، قضیه «ظلم قبیح است» به «قبیح قبیح است» بازگشت می‌کند؛ همچنان‌که قضیه «عدل حُسن است» به «حُسن حُسن است». اینها قضایای به شرط محمول هستند؛ یعنی حُسن عدل و قبح ظلم از ابتدا در موضوع مفروض و ملحوظ است. سرّ بداهت و عدم اختلاف در دو قضیه یادشده همین است که ما عدل را اسم برای هر چیزی می‌دانیم که حُسن آن از پیش ملحوظ است و ظلم را اسم برای هر چیزی که قبحش از قبل مفروض است. حال اگر در مباحث عقلی و برهانی گفته می‌شود «عدل حُسن است» یا «ظلم قبیح است»، در واقع نوعی بازی الفاظ است؛ بازی الفاظ با امور عقلی و مباحث فنی و تخصصی (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۴۴؛ ۱۴۱۷ق الف، ج ۸، ص ۳۵۳؛ ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۷؛ ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۱).

از بیان فوق و نیز دیگر تقریرات درس خارج اصول شهید صدر چند نکته قابل

استفاده است:

الف) اسناد و حمل در قضایای یادشده باید از نوع حمل ذاتیِ اولی باشد که موضوع و محمول اتحاد مفهومی دارند. توتولوژی بودن قضایا مؤید این مطلب است.

ب) با ملاک تقسیم‌بندی قضایا به تحلیلی و ترکیبی، قضایای پیش‌گفته باید از نوع قضایای تحلیلی باشد که محمول در آنها از مفهوم موضوع به‌دست می‌آید.

ج) با توجه به اینکه قضایای اولی (یا اولیات) اعم از حمل ذاتی اولی و شایع صناعی و اعم از تحلیلی و ترکیبی است و نیز با توجه به اینکه مقسم با تحقق یکی از اقسام خود محقق می‌شود، از این‌رو، با تحلیلی و اولی بودن قضایای یادشده می‌توان نتیجه گرفت این قضایا بدیهی و از سنخ اولیات هستند. مؤید این مطلب، رد دیدگاه محقق اصفهانی است که قضایای حسن و قبح را مطلقاً از هیچ قسم بدیهی ندانسته است (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۲)، ولی شهید صدر دیدگاه ایشان را نپذیرفته و از اولی بودن قضایای مذکور دفاع کرده است (صدر، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۴۹؛ ۱۴۱۵ق، ص ۲۴۴).

آیت‌الله مصباح نیز حُسن عدالت و بایستگی آن را بدیهیِ اولی و تحلیلی می‌داند؛ با این توضیح که حسن عدالت و لزوم رعایت آن در ادراکات عملی، از جمله قضایای تحلیلی است و راز بدهتتش در تحلیلی بودن آن نهفته است. این اصلی کلی است که همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی مانند حسن عدالت و قبح ظلم، و بدیهیات در ادراکات نظری مثل اصل علیت - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند. اینکه عقل بدیهیات اولیه را خودبه‌خود درک می‌کند، به این معنا نیست که این قضایا جزء سرشت عقل هستند و در وجود آن آفریده می‌شوند، بلکه به این معناست که در این موارد، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع حاصل می‌شود و چیزی جدای از آن نیست. اصول بدیهی از ادراکات عملی نیز از قضایای تحلیلی اند. مثلاً «عدل واجب است» یکی از اصول بدیهی در ادراکات عملی و ارزش‌هاست و از قضایای تحلیلی به‌شمار می‌آید.

عدل بدین معناست که «حق هر کسی را به او بدهند» (فراهیدی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۳۸؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۱۱، ص ۴۳۰). پس عدالت به معنای دادن حق به صاحب حق است و حق، چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو جمله نتیجه می‌گیریم جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را باید داد، باید داد» و این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). براین اساس، اگر

عدل را به «قرار دادن شیء در جایگاهش» معنا کنیم که حَسَن و نیکوست، آنگاه «عدل حسن است» نیز تحلیلی خواهد بود؛ یعنی «آنچه حَسَن است، حَسَن است».

استاد در جای دیگر حمل در قضایای یادشده را اولی و نیز این قضایا را از نوع ضرورت به شرط محمول می‌داند: «عدل را هم دیدیم که به‌طور اطلاق همه می‌گویند [حَسَن است]؛ چون به حمل اولی است، ضرورت به شرط محمول است» (همو، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

سه نکته‌ای که از کلمات شهید صدر استفاده کردیم، در کلام استاد مصباح بدان‌ها تصریح شده است. حاصل این است که حسن و قبح اگرچه ذاتی باب ایساغوجی برای عدل و ظلم نیست، شبیه آن است و از این رو، احکام ذاتی باب ایساغوجی بر آنها پیاده می‌شود؛ از جمله اینکه قابل انفکاک از عدل و ظلم نیست و حمل آنها بر عدل و ظلم به واسطه نیاز ندارد؛ نه واسطه در اثبات، نه واسطه در ثبوت و نه واسطه در عروض. قضایای حاصله نیز تحلیلی و بدیهی اولیه است.

ذاتی باب برهان در مقابل شبه‌ذاتی باب برهان

ذاتی باب برهان بدین معناست که فرض موضوع به‌تنهایی در انتزاع محمول از آن کافی باشد؛ مانند زوجیت که ذاتی اربعه است (خارج محمول یا محمول من صمیمه). این معنای ذاتی، اعم از ذاتی باب ایساغوجی است؛ چون عرضی ذاتی را نیز دربرمی‌گیرد. در ذاتی باب ایساغوجی، محمول در تعریف موضوع اخذ می‌شود، ولی در اینجا افزون بر اخذ محمول در تعریف موضوع، موضوع یا یکی از مقومات آن نیز در تعریف محمول اخذ می‌شود. بنابراین، ذاتی باب برهان آن است که محمول جنس یا فصل یا عرضی ذاتی موضوع باشد. عرضی ذاتی، عرضی است که به نحو بی‌واسطه بر شیء عارض می‌گردد. به عبارتی، به دلیل ذات خود شیء یا امری مساوی با ذات شیء بر آن عارض گردد. به بیان دیگر، اعراض ذاتی یک موضوع، اعراضی هستند که به سبب ذات و ماهیت آن موضوع بدان ملحق می‌گردد و به واسطه در عروض نیاز ندارد. حال، عرضی ذاتی - که خارج محمول هم هست - اگر عرضی لازم و نیز لازم بین باشد، افزون بر بی‌نیازی از واسطه در عروض، از واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات هم بی‌نیاز خواهد بود.

در این صورت، قضایای حاصله چون به اثبات نیاز ندارند، بدیهی اولی خواهند بود و

چون حمل ذات و ذاتیات شیء بر شیء صورت نگرفته و در نتیجه موضوع و محمول اتحاد مفهومی ندارند، حمل آنها شایع صناعی خواهد بود. اما درباره تحلیلی یا ترکیبی بودن، بستگی دارد چه تعریفی از تحلیلی ارائه دهیم. اگر محمول قضایای تحلیلی را ذات یا ذاتی موضوع بدانیم، قضایای یادشده ترکیبی خواهند بود. اما اگر دایره قضیه تحلیلی را وسعت دهیم و این گونه تعریف کنیم که مفهوم محمول به نحوی از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید، در این صورت شامل عرضی لازم بین هم می شود و در نتیجه قضایای یادشده تحلیلی خواهند بود (نک: ابوترابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱-۶۰).

در مقابل عرضی ذاتی، محمول بالضمیمه (و در باب علوم، عرضی غریب) وجود دارد که نه به اقتضای ذات شیء، بلکه با واسطه بر شیء عارض می گردد. از این رو به واسطه در ثبوت و نیز واسطه در اثبات نیاز دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹؛ بهمنیاربن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۲۰۹-۲۱۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۸۰-۳۸۳؛ علامه حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۸-۲۰۹؛ مظفر، ۱۴۲۳ق، ص ۳۷۶-۳۷۹).

مرحوم مهدی حائری یزدی، به این معنای «ذاتی» قائل است. از نظر ایشان «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» بدیهی و از مستقلات عقلیه است. بداهت این قضایا به دلیل اولی بودن آنهاست که با صرف شناخت اجزای قضیه، عقل انسان به خوبی عدل و بدی ظلم حکم می کند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶ و ۱۶۲). در ادامه مرحوم حائری قضایای یادشده را ترکیبی می داند. ایشان ضمن تقسیم ضرورت منطقی به ضرورت باب ایساغوجی و ضرورت باب برهان، ضرورت را در قضایای تحلیلی از نوع ایساغوجی، و قضایای ترکیبی را از سنخ برهانی می داند. [تعبیر به ضرورت به دلیل ضرورتی است که در هر دو ذاتی، میان موضوع و محمول حاکم است؛ با این تفاوت که در ذاتی باب ایساغوجی، محمول ضرورتاً مقوم ذات موضوع است، ولی در ذاتی باب برهان موضوع ضرورتاً موجب انتزاع محمول می شود.] در ضرورت باب ایساغوجی، محمول همان ذات یا ذاتیات موضوع است، از این رو، ضرورتاً بر موضوع حمل می شود. اما در ضرورت باب برهان، محمول از عوارض و لوازم ذات موضوع و انفکاک ناپذیر از آن است، از این رو بالضروره بر آن حمل می شود، لیکن به ضرورتی ترکیبی و نه تحلیلی. حُسن برای عدل و قبح برای ظلم، همانند امکان برای ماهیت، از لوازم ذات است نه ذاتی آن (همان، ص ۱۷۰) و با توجه به بداهت این قضایا، باید لازم بین باشد که از هر سه واسطه در

عروض، ثبوت و اثبات بی نیاز است.

مرحوم حائری همچین حمل در قضایای یاد شده را حمل ذاتی اولی می داند، لیکن حمل اولی یا از نوع حمل ذات بر ذات است یا حمل ذاتیات بر ذات که قضایای فوق از نوع دوم است (همان، ص ۲۵۳).

بررسی: ایشان از یکسو حمل در قضایای پیش گفته را حمل ذاتی اولی و از سوی دیگر، محمول را عرضی و از لوازم موضوع می داند؛ حال آنکه این دو با هم قابل جمع نیستند. از آنجاکه حسن و قبح، جنس و فصل یا ذاتی عدل و ظلم نیست، پس حمل آنها نمی تواند از قبیل ذاتی اولی باشد؛ چون حمل ذاتی اولی حمل ذات یا ذاتیات شیء بر شیء است و حال آنکه بنا بر نظر مرحوم حائری، حسن و قبح از عوارض و لوازم عدل و ظلم اند. افزون بر اینکه ایشان ذاتی بودن حسن و قبح را برای عدل و ظلم از قبیل ذاتی باب برهان و نیز قضیه حاصله را از نوع قضیه ترکیبی دانسته است. با این وصف، حمل در قضایای یاد شده که ترکیبی است و محمول عرضی ذاتی برای موضوع است، باید از قبیل حمل شایع باشد که با قضیه ترکیبی و حمل عرضی قابل جمع است؛ چه آنکه در حمل ذاتی اولی، اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول مطرح است و حال آنکه در حمل عرضی - که ما نحن فیه از این قبیل است - اتحاد وجودی بین موضوع و محمول با تغایر مفهومی برقرار است.

اما آیت الله جوادی آملی «ذاتی» مورد بحث را شبیه ذاتی باب برهان می داند. ایشان می فرماید: ذاتی در حکمت نظری معانی مختلفی دارد؛ از جمله ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان. ذاتی به این معانی جزء حقایق عینی و بود و نبود واقعی است، نه جزء باید و نباید اعتباری. درحالی که حُسن عدل و قبح ظلم مربوط به حکمت عملی و جزء باید و نباید اعتباری است، نه بود و نبود واقعی. بنابراین، معنای ذاتی بودن حسن برای عدل یا قبح برای ظلم، نه ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان، بلکه مراد ذاتی اعتباری است که شبیه ذاتی باب برهان است؛ یعنی ذاتی به معنای مناسب حوزه اعتبار در قبال قلمرو تکوین. چون ممکن نیست طرفین قضیه امور اعتباری باشند، ولی نحوه انتساب محمول به موضوع امر تکوینی و حقیقی باشد.

براین اساس، اصل تحقق موضوع مانند عدل، و تحقق محمول مانند حُسن، اعتباری است؛ یعنی عقل، حکم موجود تکوینی را که اصل ثبوت باشد برای هر کدام از موضوع و

محمول اعتبار می‌نماید و آنها را در همان حوزه اعتبار ثابت می‌یابد. اکنون که طرفین قضیه، اعتباراً موجود شدند، عقل نحوه ارتباط آنها را نیز مانند ارتباط تکوینی طرفین حقیقی بررسی کند. گاهی برخی از محمول‌های اعتباری از موضوع‌های اعتباری در همان حوزه اعتبار جدا می‌شوند و گاهی برخی از محمول‌ها در همان حوزه اعتبار هرگز از موضوع خود جدا نمی‌شوند. آنگاه عقل، احکام ارتباط‌های متفاوت تکوین را برای انحاء ارتباط‌های اعتباری، اعتبار می‌نماید و آن قسم را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا می‌شود، عرضی و غیرذاتی می‌نامد و قسم دیگر را که محمول از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد، ذاتی می‌نامد. پس، ذاتی‌بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم شبیه ذاتی باب برهان است؛ یعنی هنگامی که عقل طرفین قضیه حسن عدل را بررسی می‌کند، چنین می‌یابد که محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد، از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد؛ شبیه ذاتی باب برهان که محمول بدون آنکه عین یا جزء موضوع باشد، هرگز از موضوع خود از حوزه حقیقت و تکوین منفک نمی‌شود.

از سویی، آیت‌الله جوادی درباره قضایای تحلیلی، ترکیبی، بدیهی و نظری بر این باور است که محمول تحلیلی آن است که از تحلیل موضوع به دست آید و بر آن حمل شود و به اصطلاح از صمیم و حاق ذات موضوع استخراج گردد و بر آن حمل شود؛ مثل حمل موجود بر وجود. محمول ترکیبی آن است که با ضمیمه‌ای بر موضوع حمل شود؛ مثل حمل ایض بر جسم. حال ملاک و معیار در نیازمندی به دلیل، تحلیلی یا ترکیبی بودن محمول نیست، بلکه ملاک در نیازمندی به دلیل، نظری بودن یا بدیهی بودن است که نظری دلیل می‌خواهد و بدیهی دلیل نمی‌خواهد، نه اینکه معیار تحلیلی و ترکیبی بودن باشد؛ زیرا ممکن است چیزی ترکیبی باشد اما دلیل نخواهد؛ چنان‌که ممکن است تحلیلی باشد، ولی به دلیل نیاز داشته باشد. پس اگر قضیه‌ای بدیهی بود، واسطه در اثبات نمی‌خواهد چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی؛ و اگر نظری بود نیازمند به دلیل است؛ چه تحلیلی باشد و چه ترکیبی.

با توجه به این مطالب باید گفت چون حسن و قبح از صمیم و حاق ذات عدل و ظلم استخراج می‌گردند و به ضمیمه و واسطه نیاز ندارند، باید تحلیلی باشند، و چون قضایای حسن و قبح، بی‌نیاز از استدلال‌اند، بدیهی‌اند؛ آن هم از نوع اولیات که تصدیق در آن

بدیهی است به تصور اطراف آن.

در پایان، اگرچه آیت الله جوادی به نوع حمل در این قضایا تصریح نکرده، می‌توان از عبارات دیگر ایشان استفاده کرد که چون حسن و قبح ذاتی افعال به معنای ایساغوجی یا شبه آن نیست، پس اتحاد مفهومی بین آنها برقرار نبوده و حمل این قضایا باید از قبیل حمل شایع صناعی باشد که موضوع و محمول صرفاً اتحاد وجودی دارند. تعبیر ایشان در یکجا چنین است: «محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد» و در جای دیگر چنین می‌فرماید: برای ذاتی بودن حُسن عدل و قبح ظلم لازم نیست محمول، ذاتی باب ایساغوجی برای موضوع باشد تا در تحلیل معنای موضوع مشهود گردد و لازم نیست ذاتی باب برهان باشد تا محمول، لازم وجود ذهنی موضوع یا لازم ماهیت وی باشد تا هر وقت موضوع تصور شد محمول هم در ذهن حاضر شود، بلکه اگر لازم وجود خارجی موضوع هم باشد کافی است؛ یعنی هر وقت عدل در خارج اعتباراً موجود شد، بدون انفکاک، حُسن هم در خارج اعتباراً موجود می‌شود. به هر تقدیر در ذاتی بودن محمول برای موضوع، همین‌که به لحاظ وجود خارجی بین آنها تلازم باشد کافی است، و حسن عدل از همین قبیل است. (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۴۴-۴۱؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۱-۳۱۲؛ ۱۳۸۴، ص ۳۶۳۱).

بررسی: دو نکته قابل توجه است: اول آنکه چگونه ممکن است حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم به معنای ایساغوجی نباشد، اما قضیه تحلیلی باشد؟ دوم آنکه مراد از اعتباری بودن حسن و قبح و نیز عدل و ظلم چیست؟ آیا اعتباری صرفاًند به نحوی که هیچ ارتباطی با واقع ندارند؟ چون پاسخ هر دو مسئله به نوع مبنای اخذ شده و اصطلاح وضع شده بستگی دارد، جای بحث و نقد ندارد. می‌توان معنایی از «تحلیلی» ارائه کرد (نک: ابوترابی، ۱۳۸۷، ص ۱۱-۶۰) که با ذاتی باب برهان و شبه آن و نیز با حمل شایع صناعی جمع شود. همچنین معنایی از «اعتباری» ارائه نمود که در عین اعتباری بودن، مرتبط با واقع باشد (لا مشاحه فی الاصطلاح)؛ چنان‌که استاد جوادی، خود مفاهیم اخلاقی را از قبیل مفاهیم فلسفی می‌داند که هر چند مابازاء عینی و خارجی ندارد، دارای منشأ انتزاعی عینی و خارجی است. از این رو، مبتنی بر واقع است و پشتوانه حقیقی و تکوینی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۲۶-۲۸)؛ وگرنه این بیان استاد که «گاهی برخی از محمول‌ها در همان حوزه اعتبار هرگز از موضوع خود جدا نمی‌شوند. ... هنگامی که عقل

طرفین قضیه حسن عدل را بررسی می‌کند، چنین می‌یابد که محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد، از موضوع خود در حوزه اعتبار هرگز جدا نمی‌گردد» زیر سؤال می‌رود؛ چون اگر مراد از اعتبار، اعتبار صرف باشد، باید بتوان یک محمول را بر موضوعی حمل یا از آن سلب کرد؛ چه آنکه همه چیز به اعتبارکننده بستگی دارد، آنگاه معنا ندارد بگوییم این محمول هرگز از موضوع خود جدا نمی‌شود. این مدعا فقط با ملاک قراردادن واقع و نفس‌الامر معنا پیدا می‌کند.

بنابراین، اگر دایرهٔ تکوین و واقعیت را شامل امور واقعی و امور مبتنی بر واقع با هم بدانیم، آنگاه مفاهیم اخلاقی با واسطه و غیرمستقیم از امور واقعی شمرده می‌شود و ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم نیز از قبیل ذاتی باب برهان خواهد بود که به مطلق امور عینی و تکوینی مربوط می‌شود، نه اعتباری، تا لازم باشد عنوان دیگری به نام ذاتی اعتباری وضع کنیم. اما اگر ذاتی باب برهان را صرفاً مربوط به امور واقع بدانیم، آنگاه باید برای امور مبتنی بر واقع اصطلاح دیگری مانند «ذاتی اعتباری» یا «شبه‌ذاتی باب برهان» وضع کرد.

بحث منطقی «مشارکت حدّ و برهان» (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۸۸-۳۰۵) وضع اصطلاح جدید را تقویت می‌کند؛ چون وقتی حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم به معنای ایساغوجی نباشد و نتوان تعریف حدّی و حقیقی از آنها ارائه کرد، برهان نیز حقیقتاً در آنها جاری نخواهد بود. با این وصف، اگر حسن و قبح را ذاتی دانستیم، نمی‌تواند ذاتی باب برهان باشد، بلکه باید نام دیگری مثلاً «شبه‌ذاتی باب برهان» بر آن نهاد. همچنان‌که اگر موضوع غیر مفاهیم ماهوی و محمول حاصل تحلیل مفهوم موضوع باشد، آن را «شبه‌ذاتی باب ایساغوجی» نامیدیم.

در مقابل، با توجه به دیدگاه آیت‌الله جوادی درباره عقل نظری، حکمت نظری و عملی، وضع اصطلاح جدید چندان توجیهی نخواهد داشت. بر اساس این دیدگاه، انسان بیش از یک قوه ادراکی ندارد که همان عقل نظری است و هر دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی حاصل ادراکات همین عقل است؛ چون تنها عقل نظری قوه مدرکه است و مجموعه ادراکات آن، حکمت را تشکیل می‌دهد که اگر مربوط به امور نظری باشد، حکمت نظری، و اگر مربوط به امور عملی باشد، حکمت عملی نامیده می‌شود. به بیان دیگر، ادراک کننده تمام مسائل حکمت نظری و حکمت عملی، عقل نظری است که هم

بود و نبود را ادراک می‌کند و هم باید و نباید را (عقل عملی صرفاً قوه محرکه نفس و عهده‌دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز عهده‌دار ادراک نیست). (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۴۵؛ ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۱۸۸ و ۱۹۸؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۲۹۲). از این رو، استاد جوادی استدلال و برهان را در «باید» و «نباید» جاری می‌داند و از این نظر فرقی میان آن دو و «هست» و «نیست» قائل نیست (همو، ۱۳۸۷، ج ۱۰، ص ۴۲ و ۴۵).

حمل ذاتی اولی در مقابل حمل شایع صناعی

این «ذاتی» وصف خود حمل است؛ برخلاف ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان که وصف برای محمول است. از این رو، به آن «حمل ذاتی» و به مقابل آن «حمل شایع» می‌گویند. گفتنی است حمل ذاتی و شایع دو معنای مغایر هم دارد: یکی در مبحث تصورات که خارج از بحث ماست (نک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۶؛ ج ۲، ص ۵۴۳-۵۴۱؛ فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰-۱۰۱) و دیگری در مبحث تصدیقات که مطمح نظر است. بر اساس این معنا، حمل ذاتی اولی حملی است که موضوع و محمول اتحاد مفهومی داشته باشند. ذاتی گویند؛ چون ذات و ذاتیات شیء بر آن حمل می‌شود. اولی گویند؛ چون اولی التصدیق است و ذهن در تصدیق آن به دلیل نیاز ندارد. اما صرف اتحاد وجودی میان موضوع و محمول با مغایرت مفهومی آن دو را حمل شایع صناعی گویند. شایع گویند؛ چون در میان مردم شایع و متعارف است. صناعی گویند؛ چون در علوم کاربرد دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۳).

از معانی قبلی «ذاتی» مشخص شد که حمل در قضایای حسن و قبح می‌تواند هم حمل ذاتی اولی باشد و هم حمل شایع صناعی. خلاصه کلام آنکه مرحوم شهید صدر، استاد مصباح و دکتر حائری حمل در قضایای یادشده را ذاتی اولی می‌دانند، ولی از آثار استاد جوادی استفاده می‌شود که باید شایع صناعی باشد. حال اگر حمل در این قضایا را ذاتی اولی و قضیه را تحلیلی بدانیم (نظر شهید صدر و آیت‌الله مصباح)، با هم سازگار و قابل جمع‌اند، ولی اگر حمل را ذاتی اولی و قضیه را ترکیبی بدانیم (نظر دکتر حائری) یا بالعکس، حمل را شایع صناعی و قضیه را تحلیلی بدانیم (نظر آیت‌الله جوادی)، جای بررسی و تأمل دارد که به آنها پرداختیم.

ذاتی به معنای عقلی در مقابل شرعی

مطابق این معنا، «ذاتی» به معنای «عقلی» است و به نزاع معروف حسن و قبح عقلی یا شرعی اشاره دارد. آیت‌الله سبحانی بر این باور است که مراد از ذاتی، عقلی است که صرفاً در رد نظریه اشاعره مبنی بر شرعی بودن حسن و قبح مطرح شده است، نه ذاتی باب ایساغوجی و نه ذاتی باب برهان. به بیان دیگر، ذاتی بودن حسن و قبح یعنی آنکه عقل در حکم کردن به حسن و قبح افعال مستقل است و به چیزی جز اجزای قضیه نیاز ندارد. از این رو، این گونه قضایا، بدیهی و اولی‌اند. البته «ذاتی» به معنای مطلق عقلی نیست، بلکه تنها مستقلات عقلیه را در برمی‌گیرد که عقل در حکم کردن مستقل است؛ وگرنه عقل می‌تواند به صورت غیرمستقل نیز حکم کند که در عین آنکه عقلی است، ذاتی نیست. به بیان دیگر، هر ذاتی، عقلی است، ولی هر عقلی، ذاتی نیست. پس می‌توان به حسن و قبح عقلی غیرذاتی نیز باور داشت (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۳۰ و ۷۷-۷۹). با این بیان، به نظر می‌رسد مراد از «ذاتی» در حکمت عملی باید معادل «بدیهی» در حکمت نظری باشد. در این صورت، غیرذاتی را باید نظری یا غیربدیهی پنداشت.

بررسی ذاتی را نمی‌توان به معنای عقلی دانست؛ چون این امر - چنان‌که در مقدمه گفتیم - خلط میان مقام ثبوت و اثبات یا حیث هستی‌شناختی و حیث معرفت‌شناختی است.

حال با توجه به اینکه آیت‌الله سبحانی، «ذاتی» را به معنای عقلی و عقلی را نیز به معنای بدیهی دانسته‌اند، می‌توان گفت دیدگاه ایشان، هم با قضایای تحلیلی جمع می‌شود هم با قضایای ترکیبی، و هم با حمل ذاتی اولی سازگار است و هم با حمل شایع صناعی؛ چون هر یک از این قضایا می‌تواند بدیهی باشد. حال اگرچه استاد سبحانی، برای ذاتی مورد بحث حیث معرفت‌شناختی قائل شده و آن را عقلی دانسته، نه حیث منطقی تا ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی باب برهان بداند، لیکن در هر صورت «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» قضیه‌اند و در قضایا این بحث منطقی مطرح است که محمول ذاتی موضوع است یا عرضی آن و در صورت عرضی بودن، کدام قسم عرضی است؟ حقیقت آن است که دیدگاه استاد سبحانی در این باره ساکت است و با هر دو طرف ذاتی و عرضی جمع می‌شود. اما اگر عرضی باشد، باید عرضی لازم و بین باشد؛ وگرنه بدیهی اولی معنا نخواهد داشت.

ذاتی به معنای واقعی در مقابل اعتباری

مراد از «ذاتی» طبق این معنا، «واقعی» است. اینکه گفته می‌شود افعال حسن و قبح ذاتی دارند؛ یعنی آنکه دارای مصلحت و مفسده واقعی و نفس‌الامری هستند. به بیان دیگر، این افعال ذاتاً، در واقع و نفس‌الامر حَسَن یا قبیح‌اند بدون آنکه حُسن و قبح آنها به اعتبار معتبر یا ادراک مُدرک وابسته باشد. در مقابل این معنا، «اعتباری» قرار دارد که بر اساس آن حُسن و قبح تمام افعال صرفاً به اعتبار معتبر وابسته است. دیدگاه اول را می‌توان «واقع‌گرایی اخلاقی»، و دیدگاه دوم را «غیرواقع‌گرایی اخلاقی» نامید که هر کدام لوازم و تبعات خاص خود را دارند. مثلاً شکاکیت اخلاقی، نسبی‌گرایی اخلاقی، کثرت‌گرایی اخلاقی، عدم قابلیت صدق و کذب و اثبات و رد، عدم استنتاج باید از هست، و تسامح و تساهل اخلاقی برخی از لوازم اعتباری‌دانستن حسن و قبح است؛ درحالی‌که هیچ‌یک از این تبعات در صورت واقعی دانستن حسن و قبح لازم نمی‌آید (نک: مصباح، ۱۳۹۰ ص ۳۲-۳۷).

سابقه قول به واقعی‌بودن حُسن و قبح به فارابی (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۶۲، ۴۲۱ و ۴۸۵)، ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹؛ ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۶)، محقق طوسی (چاپ شده در: همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱؛ ۱۳۶۱، ص ۳۴۶) و برخی دیگر از حکما می‌رسد (نک: بهمنیارین‌مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۹۹؛ ابن‌سهلان ساوی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۰؛ سه‌وردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۳؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۴۹). اگرچه برخی از تعبیر آنها موهم اعتباری، مشهوری و غیرواقعی‌بودن قضایای حسن و قبح است، حقیقت آن است که حکمای یادشده در نهایت، قضایای مزبور را یقینی دانسته و منثنی واقعی برای آنها قائل‌اند؛ چه آنکه آنها قضایای حسن و قبح را صدق و کذب‌پذیر و نیز برهان‌پذیر دانسته‌اند؛ قضایایی که می‌تواند حیثیات متعددی داشته باشد، از آن نظر که مورد اتفاق عقلاست، جزو مشهورات باشد و در جدل به‌کار گرفته شود و از آن حیث که مطابقی در نفس‌الامر و عالم واقع دارد، از یقینیات و جزو مقدمات برهان باشد. روشن است که صدق و کذب‌پذیری و نیز برهان‌پذیری با مشهوری صرف‌بودن سازگاری ندارد (نک: لاریجانی، ۱۳۷۲، ص ۲۹).

بیشتر معاصران، به‌ویژه اندیشمندانی که دیدگاه‌شان در معانی قبلی «ذاتی» مطرح شد، حسن و قبح افعال را ذاتی به معنای واقعی و نفس‌الامری نیز می‌دانند. لیکن استاد مصباح

در این باره بیان رسا و صریحی دارد. ایشان به جدّ از واقعی بودن حسن و قبح افعال دفاع می‌کند و به ردّ غیرواقع‌گرایی در اخلاق می‌پردازد (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۴-۴۶، ۷۱-۸۲، ۸۷-۹۴؛ ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۳). از نظر استاد مصباح، اگر قضایای حسن و قبح به صورت مطلق و بدون قید به کار روند، غیر یقینی یا مشهوری صرف بوده و در جدل بکار می‌روند. اما اگر همین قضایا با ملاک‌های عقلی و با توجه به قیود خاصی لحاظ گردند، یقینی و برهانی می‌شوند. مثلاً اگر به‌طور مطلق بگوییم «دروغ‌گویی بد است»، این قضیه صادق و یقینی نیست. در واقع باید گفت «دروغ‌گویی مضرّ بد است»؛ چه آنکه دروغی که موجبات حفظ جان بی‌گناهی را فراهم کند، بد نیست. چنان‌که راست‌گویی نیز به‌طور مطلق خوب نیست؛ راست‌گفتنی که مفسده نداشته باشد، خوب است، ولی اگر موجبات مفاسد اجتماعی را فراهم سازد، خوب نیست. بنابراین، عقل خوب بودن راست‌گویی را به مفسده‌نداشتن، و بد بودن دروغ‌گویی را به عدم مصلحت برتر مقید و بر این احکام برهان اقامه می‌کند (همو، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۰۴؛ ۱۳۸۱، ص ۱۶۴-۱۶۶).

در مقابل این دیدگاه، دو گروه قرار دارند که حُسن و قبح را اعتباری می‌دانند و منشی واقعی برای آن قائل نیستند: یکی قائلان به حسن و قبح الهی و دیگری قائلان به حسن و قبح عقلایی.

حُسن و قبح الهی: اشاعره بر این باورند که با صرف‌نظر از امر و نهی الهی، هیچ فعلی حُسن یا قبیح نیست. فعلی را که خداوند بدان امر کند، حُسن است و فعلی را که از آن نهی کند، قبیح است. به بیان دیگر، حُسن و قبح افعال با امر و نهی الهی معنا پیدا می‌کند، نه آنکه در ذات آنها نهفته باشد. از این‌رو، آنان منکر حسن و قبح ذاتی و به تبع آن منکر حسن و قبح عقلی شدند و به هیچ واقعیتهایی برای حسن و قبح افعال جز امر و نهی الهی قائل نیستند. به نظر آنها که به «نظریه امر الهی» معروف است، اگر خدا نبود یا امر و نهی نمی‌کرد، عدل و ظلم یکسان بود و هیچ تفاوتی میان آن دو دیده نمی‌شد. بر این اساس، چون حُسن و قبح افعال صرفاً به امر و نهی خداوند وابسته است، اعتباری صرف می‌شود. بررسی و نقد این دیدگاه مناسب این نوشتار نیست و مجال دیگری می‌طلبد (نک: استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۷۹).

حُسن و قبح عقلایی: طبق این دیدگاه، قضایای حسن و قبح صرفاً بر تطابق آرای

عقلا مبتنی است و هیچ حقیقتی جز آن ندارد. اگر عقلا باشند و این قضایا را درک کنند، قضایای مشهور معنا پیدا می‌کند. از آنجاکه تحقق این قضایا صرفاً با شهرت و مطابقت آرای عقلا شکل می‌گیرد، بدان «مشهورات بالمعنی الاخص» یا «مشهورات صرف» هم گویند؛ در مقابل مشهورات بالمعنی الاعم که در عین مشهوری بودن، می‌تواند یقینی و حتی بدیهی هم باشد (نک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۲۴ و ۳۶۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۵؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶).

این دیدگاه را می‌توان به محقق اصفهانی و برخی از شاگردان وی، نظیر مرحوم مظفر و به یک معنا علامه طباطبایی نسبت داد. اگرچه مرحوم محمدحسین اصفهانی می‌کوشد حکمایی نظیر فارابی و ابن‌سینا را با خود همسو کند، چنان‌که گفتیم، حکمای یادشده بر این باور نیستند که قضایای حسن و قبح مشهوری صرف باشد، بلکه از جهتی می‌تواند یقینی و برهانی هم باشد. خود مرحوم اصفهانی نیز حکم عقلا را ناشی از مصالح و مفاسد واقعی می‌داند؛ یعنی عقلا به دلیل آن مصلحت و مفسده نوعیه‌ای که در عدل و ظلم وجود دارد و اموری حقیقی و نفس‌الامری به‌شمار می‌روند، به حسن و قبح حکم می‌کند. از این‌رو، در مجموع نمی‌توان ایشان را حقیقتاً غیرواقع‌گرا دانست به نحوی که حکم عقلا را حاصل اعتبار و تبانی صرف بدانند، بلکه در نهایت، منشأ واقعی برای این احکام قائل است (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۴). مؤید این مطلب آن است که ایشان حسن و قبح را عرضی ذاتی برای عدل و ظلم می‌داند. توضیح آنکه:

مرحوم اصفهانی ذاتی بودن حسن و قبح (به معنای استحقاق مدح و ذم که البته گاهی به مدح و ذم و گاهی صحت مدح و ذم تعبیر می‌کند) را به هر دو معنای باب ایساغوجی و باب برهان انکار می‌کند و حسن و قبح را عرضی ذاتی برای عدل و ظلم می‌داند که به واسطه در عروض نیاز ندارد؛ یعنی عدل و ظلم فی‌حدنفسه و نه از نظر اندراج تحت عنوان دیگر، محکوم به حسن و قبح‌اند. در مقابل عرضی که به معنای احتیاج به واسطه در عروض است، مانند صدق و کذب که حتی با حفظ عنوانشان هم، به خلاف صفت حسن و قبح متصف می‌گردند (همان، ج ۲، ص ۴۳-۴۴، ۳۱۸؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۱۳۷ و ۱۶۰).

بررسی: اینکه مراد از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی نیست، درست است؛ چه آنکه حسن و قبح، جنس یا فصل عدل و ظلم نیست. اما درباره اینکه ذاتی باب برهان هم نیست -

چنان‌که برخی این نظر اصفهانی را در کمال متانت دانسته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۹) - باید گفت دیدگاه مرحوم اصفهانی در نهایت به ذاتی باب برهان برمی‌گردد؛ چون ایشان ذاتی مورد بحث را به معنای عرضی ذاتی گرفته‌اند که محمول لازمۀ موضوع است و بدون واسطه در عروض بر موضوع حمل می‌شود. از سویی، می‌دانیم ذاتی باب برهان - حتی بنا بر تعریفی که خود ایشان ارائه کرده‌اند - شامل عرضی ذاتی هم می‌شود. به عبارت دیگر، ذاتی باب برهان، اعم از ذاتی باب ایساغوجی و عرضی ذاتی است. از اینکه ذاتی مورد بحث از قبیل ذاتی باب ایساغوجی نیست، نمی‌توان نتیجه گرفت ذاتی باب برهان هم نباشد؛ چون به اعتراف خود مرحوم اصفهانی، مصداق دیگر آنکه، یعنی عرضی ذاتی محقق است. پس حسن و قبح، عرضی ذاتی و لازم عدل و ظلم است که به واسطه در عروض نیاز ندارد، و همین مقدار برای ذاتی باب برهان کافی است تا حسن و قبح را از اعتباریت صرف بیندازد؛ حتی اگر حسن و قبح، لازم بین هم نباشد که از نظر مرحوم اصفهانی غیرین و نیازمند به اثبات است و به تبع آن به واسطه در ثبوت هم نیاز دارد.

بنابراین، حکم عقلا به حسن و قبح، مشهوری به معنای تبانی و اعتباری صرف نیست که هیچ منشأ واقعی نداشته باشد، بلکه هر عاقلی به دلیل آن مصلحت و مفسده نوعیه‌ای که در عدل و ظلم وجود دارد و اموری حقیقی و نفس‌الامری به‌شمار می‌روند، به حسن و قبح حکم می‌کند. پس در واقع حکم عقلا برخاسته از حکم عقل و کاشف از حسن و قبح واقعی است، نه جاعل آنها. به تعبیر شهید صدر: «و قولنا: العقلاء یحکمون بهما، یعنی انهم یدرکونهما لا اَنهم یشرعونهما و یجعلونهما» (صدر، ۱۴۱۷ق الف، ج ۸، ص ۳۵۶).

اما درباره «نظریه اعتباریات» علامه طباطبایی، باید توجه داشت که اصطلاح «اعتبار» یا «اعتباری» مشترک لفظی و دارای معانی متعددی است. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۷؛ مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۱). آن معنایی که مد نظر علامه بوده، «تحقق مفاهیم در ظرف عمل» است و مراد از اعتباری بودن «باید و نباید» و «حسن و قبح» به همین معناست که از توضیح آن صرف نظر می‌کنیم. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱؛ ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹؛ ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۲) در هر صورت، از مجموع بیانات مرحوم علامه درباره اعتباریات (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳-۱۵۴؛ ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵؛ ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۷، ج ۵، ص ۱۰، ج ۷، ص ۱۲۳، ج ۸، ص ۴۸) به دست می‌آید که ایشان بر لزوم اخذ اعتباریات از خارج استدلال و تأکید کرده است و از این رو، آثار واقعی و خارجی را بر این اعتباریات

مترتب می‌داند. نقص و حاجت انسان به کمال وجودی و رسیدن به غایت نوعی و سعادت حقیقی موجب شده است که او را به تصور و تصدیق این امور وادارد. براین اساس، تکالیف و باید و نبایدها در عین اینکه اموری اعتباری‌اند، برخاسته از خواسته‌ها و نیازهای واقعی، تکوینی و عمومی انسان‌ها هستند و این اثر واقعی را نیز دارند که انسان‌ها را به تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر می‌دهند. این امر تحقق نمی‌یابد جز اینکه تکالیف یا اعتباریات منشأ واقعی داشته باشند و بین آنها و واقعیت‌های عالم رابطه‌ی علی و معلولی برقرار باشد. نتیجه آنکه، باید و نبایدهای اخلاقی منشأ واقعی دارند و از این رو، هم مطلق و کلی‌اند و هم برهان‌پذیر و قابل استدلال. حاصل آنکه، نظریه اعتباریات علامه با اعتباری‌مقابل واقعی تفاوت دارد و در نتیجه، هیچ‌یک از تبعات اعتباری‌بودن حسن و قبح مانند برهان‌ناپذیری و نسبی‌گرایی لازم نمی‌آید.

خلاصه آنکه، اندیشمندانی چون محقق اصفهانی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی که ایشان نیز ذاتی را به معنای اعتباری یا شبه باب برهان می‌داند، واقع‌گرا شمرده می‌شوند و اعتباریات از منظر آنها مبتنی بر واقع است، نه آنکه اعتباری صرف باشد تا در این صورت، اعتبار کننده یا صرفاً عقلاً باشند یا فقط شارع که اشاعره بدان قائل‌اند). بنابراین، حکمای یادشده غیرواقع‌گرا به‌شمار نمی‌روند؛ آنگونه که مکاتبی نظیر قراردادگرایی، جامعه‌گرایی و احساس‌گرایی در غرب این چنین‌اند.

ذاتی به معنای علی در مقابل اقتضایی

افعال از نظر حسن و قبح به سه دسته تقسیم می‌شوند. به بیان دیگر، افعال اختیاری ما سه نحوه حسن و قبح دارند. بعضی از این عناوین علت تامه برای حسن یا قبح هستند؛ یعنی تمام الموضوع برای حکم هستند و هر کجا این عنوان باشد، حکم نیز خواهد بود. عقلای عالم نیز درباره چنین افعالی بدون تردید و به‌طور جزمی به حسن یا قبح حکم می‌کنند. این قسم از حسن و قبح را «حسن و قبح ذاتی» گویند.

مثلاً عنوان عدل حُسن ذاتی دارد؛ یعنی تمام موضوع برای حکم به حُسن است. از این رو، تا وقتی که عنوان عدالت صدق می‌کند، محال است قبیح باشد. در مقابل، عنوان ظلم قبح ذاتی دارد و تا هنگامی که بر کاری عنوان ظلم صادق باشد، محال است حُسن باشد. به همین دلیل این قسم را حسن و قبح ذاتی نامیده‌اند؛ چون این دسته از عناوین

فی نفسه و مستقلاً و بدون اینکه تحت عنوان دیگری قرار گیرند، متصف به حسن و قبح می‌شوند و برای این اتصاف به هیچ واسطه‌ای نیاز ندارند.

دسته دیگر از عناوین، اقتضای حسن و قبح دارند؛ یعنی عنوان، عنوانی است که «لو حُلِّي و طبعه» داخل در عنوان حَسَن و مقتضی حکم عقلا به حَسَن است، ولی گاهی با حفظ همین عنوان داخل در عنوان قبیح می‌شود و موجب حکم به قبح می‌گردد. این قسم را «حسن و قبح عرضی» می‌نامند؛ زیرا با عروض عوارض، حسن و قبح هم عوض می‌شود، نه اینکه ذاتی باشد تا همواره ثابت و تغییرناپذیر باقی بماند. مثلاً عنوان صدق و راستگویی مقتضی حَسَن است، یعنی «لو حُلِّي و طبعه» داخل در عنوان عدل است و لذا حَسَن دارد، ولی همین عنوان صدق گاهی با حفظ عنوان قبیح می‌شود و آن در صورتی است که راست گفتن ضار شود و موجب فتنه و فساد گردد.

عنوان کذب هم «لو حُلِّي و طبعه» مقتضی قبح است و عقلا نیز به زشتی آن حکم می‌کنند؛ لیکن گاهی در اثر عروض عوارض حَسَن پیدا می‌کند و داخل عنوان حسن می‌گردد و آن در موردی است که کذب سبب نجات جان پیامبر ﷺ یا مؤمنی شود.

دسته سوم عناوینی هستند که فی حدّ ذاته نه علت تامه حسن و قبح هستند و نه مقتضی آن دو، بلکه اگر داخل در عنوان حَسَنی باشند، حَسَن پیدا می‌کنند و اگر داخل در عنوان قبیحی باشند، قبح پیدا می‌کنند و اگر تحت هیچ کدام قرار نگیرند، نه حسن دارند نه قبح. مانند عنوان «ضرب» که اگر زدن یتیم - مثلاً - برای تأدیت باشد، داخل در عنوان عدل است و از این رو حَسَن می‌شود، اما اگر به دلیل تعدی یا تشفی باشد، تحت عنوان ظلم قرار می‌گیرد و قبیح است، ولی اگر زدن شیء جامد و بی‌روح باشد، نه حَسَنی دارد نه قبیحی.

از این توضیحات - که نظر غالب اندیشمندان همچون محقق اصفهانی و شاگردش مرحوم مظفر است - معلوم گشت مراد از علت تامه این است که عنوان، تمام موضوع است برای حکم عقلا به حَسَن یا قبح. مثلاً عدل علت تامه است برای حَسَن؛ یعنی تمام موضوع برای حکم عقلا به حسن است، بدون اینکه داخل در تحت عنوان دیگری باشد. به بیان دیگر، علیت موضوع برای محمول مراد است، نه به معنای علت هستی‌بخش و ایجاد کننده تا بگوییم عنوان عدل فاعل و موجد حکم عقلاست. همچنین ظلم علت تامه برای حکم عقلا به قبح است؛ یعنی تمام الموضوع است نه علت موجد. در مقابل علت،

اقتضا قرار دارد که آن هم به دو معناست: معنای مورد نظر این است که عنوان فی حد ذاته تمام الموضوع برای حکم به حسن یا قبح نیست، بلکه واسطه در اتصاف لازم دارد. اگر این عنوان داخل در عنوان حسنی شود، به همان اعتبار حسن، و اگر داخل در عنوان قبیحی شود، قبح پیدا می‌کند؛ منتهی عنوان، عنوانی است که «لو خُلّی و طبعه» و عوارض خارجی در کار نباشد، داخل در یکی از دو عنوان حسن یا قبیح است. معنای دیگر اقتضا، همان علت ناقصه یا جزء العله است که از بحث ما خارج است.

بنابراین، مراد از علیت و اقتضا، علیت و اقتضای موضوع برای حکم عقلاست - که البته گفتیم نمی‌تواند عقلایی و مشهوری صرف باشد، بلکه برخاسته از حکم عقل است - و گرنه معقول نیست حکم، منتزع از ذات موضوع و مترشح از آن باشد. سبب فاعلی حکم، حکم‌کننده است نه موضوع. غایت‌الامر، فایده یا فوایدی که بر موضوع مترتب می‌شود، سبب می‌شود حکم‌کننده حکمی بر موضوع بار کند. حال چون بعضی از موضوعات، فی حد نفسه مشتمل بر مصلحت یا مفسده واقعی عام هستند، عقلاً را به حکم به حسن و قبحشان برمی‌انگیزند و قهراً حکم از موضوع تماش تخلف نمی‌پذیرد؛ در این صورت از آن به «علیت تامه» تعبیر می‌شود، ولی بعضی دیگر از موضوعات به گونه‌ای هستند که «لو خُلّی و طبعه» و عوارض خارجی در کار نباشد، به دلیل اشتغال بر مصلحت یا مفسده عام، داخل در عنوان حسن یا قبیح‌اند، لیکن با عروض عارضی، تحت عنوان دیگری مندرج گردند که محکوم به ضد حکم قبلی می‌شوند. از این گونه موضوعات به اقتضا تعبیر می‌شود (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶ و ۱۳۷۷، ص ۱۳۷-۱۳۸؛ مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶).

روشن است که بنا بر بیان فوق - که حکم به حسن عدل و قبح ظلم از ناحیه حکم‌کننده است، نه منتزع از ذات موضوع - ذاتی به معنای علی هرگز نمی‌تواند ذاتی باب ایساغوجی باشد؛ چون حسن و قبح، جنس یا فصل عدل و ظلم نیست. همچنین نمی‌تواند ذاتی باب برهان باشد؛ چون حسن و قبح عرضی ذاتی آن دو هم نیست. پس ذاتی به معنای علی هرگز با این دو ذاتی جمع نمی‌شود؛ لیکن می‌توان گفت با ذاتی به معنای واقعی جمع می‌شود؛ چون حکم عقلاً بر اساس مصلحت و مفسده عامه‌ای است که افعال واقعاً و در خارج دارند؛ خواه افعال در مقام علیت باشند یا در مقام اقتضا.

اما به نظر می‌رسد بیان فوق تمام نباشد؛ چون اولاً عدل و ظلم تمام الموضوع و علت

تامه برای حکم عقلاست. ثانیاً حکم عقلا برخاسته از حکم عقل است (حکم‌کننده در واقع عقل است). ثالثاً عقل ویژگی‌ای در حسن عدل و قبح ظلم می‌بیند که در حسن صدق و قبح کذب نمی‌بیند. رابعاً این ویژگی حاصل کیفیت ارتباطی است که محمول با موضوع خود دارد. پس حسن و قبح باید ذاتی عدل و ظلم باشد، حال یا به‌عنوان جنس و فصل یا به‌عنوان عرضی ذاتی؛ وگرنه تمام الموضوع و علت تامه بودن عدل و ظلم برای حسن و قبح معنا نداشت. از این روست که غالب حکما، حکم عقل را در این دو موضوع جزو مستقلات عقلیه و حتی از بدیهیات دانسته‌اند (نک: علم‌الهدی (سیدمرتضی)، ۱۴۱۱ق، ص ۲۸۷؛ ابن‌میثم، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴؛ علامه‌حلی، ۱۹۸۲م، ص ۸۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۹۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق، ص ۲۵۵؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰؛ ۱۳۸۳، ص ۳۴۳؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۷؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۷۶، ۵۲۰ و ۶۱۳؛ ج ۴، ص ۱۱۸ و ۱۸۰؛ ج ۱۳، ص ۷۳۷؛ حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶، ۱۶۲ و ۲۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۵۶ و ۴۴؛ ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۶، ۲۹۱ و ۳۰۶؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷ و ...).

از مرحوم محقق اصفهانی جای شگفتی است که از یک طرف، حسن و قبح را عرضی ذاتی برای عدل و ظلم می‌داند و از سوی دیگر، علیت و اقتضا را تماماً به حکم حکم‌کننده برمی‌گرداند و برای موضوع نقشی قائل نیست. افزون بر اینکه طبق نظر ایشان، فایده یا فوایدی که در نهایت بر موضوع مترتب است، سبب می‌شود حکم‌کننده حکمی بر موضوع بار کند. حال پرسش این است که: چرا حسن عدل و قبح ظلم چنین فوایدی دارد، تا حدی که حسن و قبح و فواید بقیه افعال را بر اساس این دو فعل اصلی می‌سنجند؟ آیا جز این است که عدل و ظلم ذاتاً حَسَن و قبیح‌اند و حَسَن و قبح افعال دیگر به تبع حَسَن و قبح عدل و ظلم سنجیده می‌شود؟

براین اساس، ذاتی به معنای علی با هر یک از شبه‌ذاتی باب ایساغوجی، ذاتی باب برهان و ذاتی شبه‌باب برهان جمع می‌شود. به همین دلیل، همه حکمای یادشده در عین اختلاف نظر در معنای «ذاتی» در دسته‌بندی سه‌گانه حَسَن و قبح افعال اتفاق دارند.

ذاتی به معنای استقلالی در مقابل غیری

برخی از نویسندگان معاصر، حسن و قبح یا به عبارتی، ارزش و ضدارزش را به دو قسم

ارزش ذاتی و غیرتی تقسیم کرده‌اند: ارزش ذاتی، یعنی ارزشی که مقتضای ذات یک فعل یا صفت است و به ارزش دیگری وابسته نیست؛ مانند عدالت که ذاتاً دارای ارزش خوب، و ظلم که ذاتاً دارای ارزش بد (در واقع ضدارزش) است. این ارزش را از آن نظر که قائم به خود است نه وابسته به غیر، «ارزش ذاتی» و از آن نظر که منشأ ارزش‌های دیگر در موضوع خود است، «ارزش اصلی»، و از آن روی که ناظر به درون خود موضوع است، «ارزش درونی»، و از آن نظر که از ارزش‌های دیگر مستقل است، «ارزش استقلالی» می‌نامند. در مقابل، ارزش برخی افعال قائم و وابسته به غیر است و از این رو، بدان ارزش غیرتی، فرعی، بیرونی، تبعی و عرضی می‌گویند.

ارزش‌های ذاتی از آنجاکه لازمه ذات امورند، به‌هیچ‌رو تابع رأی و نظر افراد، جوامع و امثال آن نیستند؛ یعنی نمی‌توان حکم آنها را با قراردادهای جمعی، یا امر و نهی و یا سلاقی و خواست افراد تغییر داد. از این رو، هر انسان عاقلی که عدالت و ظلم را به معنای حقیقی کلمه تصور کند، به خوبی عدالت و زشتی ظلم حکم می‌کند؛ حتی اگر ثواب و عقابی هم در کار نباشد. اما حکم ارزش‌های غیرتی را می‌توان با تغییر اعتبار و حیثیت آنها تغییر داد. برای نمونه، راستگویی با ارزش است، ولی اگر مستلزم کشته‌شدن انسان بی‌گناهی باشد، به ضدارزش تبدیل می‌شود. تکبر ضدارزش است، ولی اگر در مقابل شخص متکبر باشد، ارزش می‌شود (فتحعلی، ۱۳۸۴، ص ۲۸؛ مصباح، ۱۳۹۰، ص ۵۳؛ رهنمایی، ۱۳۸۵، ص ۲۷).

استقلالی و غیرتی در این معنا، به همان معنای علی و اقتضایی برمی‌گردد. به بیان دیگر، هر فعل یا صفتی که علت تامه یا تمام الموضوع برای حُسن یا قبح باشد، ارزش یا ضدارزش استقلالی دارد و بالعکس، هر فعل یا صفتی که دارای ارزش یا ضدارزش ذاتی و مستقل است، علت تامه برای حکم حُسن یا قبح نیز خواهد بود. حکم مسئله درباره افعال مقتضای حسن و قبح و ارزش و ضدارزش غیرتی نیز این‌چنین است. بنابراین، هر آنچه در معنای علی و اقتضایی گفتیم (از نیازمندی به واسطه در عروض، ثبوت و اثبات یا بی‌نیازی از آنها، رابطه با معانی دیگر ذاتی و غیره) درباره این معنا هم صدق می‌کند.

رابطه معانی با یکدیگر

باید گفت معانی گفته شده اگرچه همگی با نگاه معناشناسانه بررسی شدند و از این نظر اشتراک دارند، می‌توان آنها را دارای حیثیات مختلفی هم دانست. ذاتی به هر یک از معانی

شبه‌باب ایساغوجی، باب برهان و حمل ذاتی اولی صرفاً حیث منطقی دارد. ذاتی به معنای عقلی از حیثیت معرفت‌شناختی، و ذاتی به معنای واقعی از حیثیت هستی‌شناختی برخوردار است. برای ذاتی اعتباری یا شبه‌باب برهان و ذاتی به معنای علی و استقلالی می‌توان هم حیث منطقی قائل شد و هم حیث هستی‌شناختی.

ذاتی به معنای شبه‌باب ایساغوجی، عقلی، واقعی، علی و استقلالی با هم سازگار و قابل جمع‌اند. ذاتی شبه‌باب ایساغوجی با حمل ذاتی نیز سازگار است؛ لیکن منوط به اینکه بپذیریم در حمل ذاتی که ملاک آن اتحاد مفهومی موضوع و محمول است، لازم نیست موضوع از ماهیات و دارای جنس و فصل باشد، بلکه می‌تواند از مفاهیم غیرماهوی نیز باشد. در این صورت می‌توان گفت اگر محمول جزء مفهوم موضوع باشد و از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید، ذاتی موضوع و به‌منزله جنس و فصل برای موضوع بوده، در نتیجه مفهوماً با موضوع متحد است.

هر یک از دو معنای ذاتی باب برهان و شبیه آن (ذاتی اعتباری) با معنای عقلی، واقعی، علی و استقلالی سازگار و قابل جمع است. اگرچه خود این دو معنا با یکدیگر تقابل دارند و با هم جمع نمی‌شوند. افزون بر آن، هیچ‌کدام با حمل ذاتی نیز همخوانی ندارند؛ زیرا چنان‌که گفتیم، در حمل ذاتی اولی اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول مطرح است؛ حال آنکه در اینجا که محمول، عرضی ذاتی و لازم موضوع است نه جنس یا فصل آن، تغایر مفهومی برقرار است.

گفتنی است آنچه درباره سازگاری ذاتی به معنای واقعی با دیگر معانی گفتیم، شامل مقابل آن، یعنی حسن و قبح اعتباری هم می‌شود؛ زیرا چنان‌که گفتیم مراد از اعتباریت، اعتباریت صرف نیست، بلکه در نهایت بر واقع ابتناء دارد. به بیان دیگر، مراد از واقعی، اعم است از اینکه واقعی باشد یا مبتنی بر واقع. پس، اعتباری دانستن حسن و قبح با واقعی دانستن حسن و قبح تقابلی پیدا نمی‌کند و از این رو، همان ارتباط را با دیگر معانی ذاتی خواهد داشت که حسن و قبح واقعی دارد. به همین دلیل است که دیدگاه بزرگانی نظیر محقق اصفهانی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی با برخی دیگر از معانی ذاتی سازگار است. در بین اندیشمندان مسلمان، فقط اشاعره مستثنا هستند که حسن و قبح را اساساً غیرذاتی و حقیقتاً اعتباری می‌دانند و از این رو، دیدگاه آنها از اساس نمی‌تواند با هیچ‌یک از معانی ذاتی همخوانی داشته باشد.

از رابطه بین معانی معلوم شد که اختلاف اندیشمندان، بیشتر حیث منطقی داشته است؛ یعنی اینکه آیا محمول، ذاتی موضوع است یا عرضی آن و در هر صورت به کدام قسم و کدام معنا؟ به بیان دیگر، اختلاف عمدتاً محدود به شبه ذاتی باب ایساغوجی، ذاتی باب برهان و شبه ذاتی باب برهان است؛ وگرنه در ذاتی به معنای عقلی، واقعی، علی و استقلالی اختلافی ندارند. همچنین همگان اتفاق نظر دارند که مراد از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی نیست.

جمع بندی و ارزیابی نهایی

به یقین حسن و قبح را نمی توان ذاتی باب ایساغوجی برای افعال دانست؛ چه آنکه نه جنس افعال است و نه فصل آنها تا مقوم ذات افعال باشد. اما می توان به شبه ذاتی باب ایساغوجی قائل شد؛ آن هم در صورتی که بپذیریم در جایی که محمول، ذاتی موضوع است، لازم نیست موضوع از ماهیات و دارای جنس و فصل باشد، بلکه می تواند از مفاهیم غیر ماهوی نیز باشد. در این صورت می توان گفت اگر محمول جزء مفهوم موضوع باشد و از تحلیل مفهوم موضوع به دست آید، ذاتی موضوع و به منزله جنس و فصل برای موضوع است. شهید صدر و آیت الله مصباح یزدی از قائلان به این دیدگاه هستند.

ذاتی باب برهان به این معناست که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع محمول از آن کافی باشد. این ذاتی، اعم از ذاتی باب ایساغوجی است و عرضی ذاتی را نیز دربرمی گیرد. عرضی ذاتی که بدان خارج محمول هم گویند، عرضی است که به سبب ذات و ماهیت موضوع بدان ملحق می گردد و به واسطه در عروض نیاز ندارد. مرحوم دکتر حائری، حسن و قبح ذاتی را به این معنا می داند. آیت الله جوادی آملی نیز بر همین باور است؛ لیکن با این تفاوت که چون ذاتی باب برهان مربوط به حوزه تکوین یا «هست» و «نیست» است، ولی حسن و قبح مربوط به حوزه اعتبار یا «باید» و «نباید»، از این رو ذاتی را مشابه ذاتی باب برهان می داند، نه عین آن. آیت الله سبحانی برای ذاتی حیث معرفت شناختی قائل شده و آن را به معنای عقلی دانسته است؛ یعنی عقل به طور مستقل و بدیهی حسن و قبح را درک می کند. بنا بر هر یک از اقوال یادشده، اگر حسن و قبح با موضوع خود اتحاد مفهومی داشته باشد، حمل ذاتی اولی خواهد بود و در غیر این صورت، حمل شایع صناعی.

در ذاتی به معنای واقعی، علی و استقلالی اختلاف چندانی نیست. ذاتی به معنای «واقعی»، یعنی حسن و قبح بر مصلحت و مفسده واقعی مبتنی است. به معنای «علی»؛ یعنی اینکه موضوع علت تامه برای حکم حسن و قبح است؛ به معنای «استقلالی»؛ یعنی برخی افعال در حسن و قبحشان مستقل اند و به حسن و قبح افعال دیگر وابسته نیستند. نگارنده بر این باور است که:

۱. مراد از ذاتی، قطعاً ذاتی باب ایساغوجی نیست؛ چنانکه قائلی هم ندارد.
۲. ذاتی به معنای عقلی هم نیست؛ چون خلط مقام ثبوت با مقام اثبات است.
۳. ذاتی می تواند به معنای علی، استقلالی و نیز واقعی باشد. حال اگر برخی از حکما حسن و قبح را اعتباری دانستند، گفتیم که در نهایت مبتنی بر واقع می دانند و به اعتباری صرف قائل نیستند.
۴. مراد از ذاتی، شبه ذاتی باب ایساغوجی هم نیست؛ چون وقتی نمی توان حسن و قبح را مقوم ذات عدل و ظلم و به عبارتی، جنس حقیقی یا فصل حقیقی آن دو دانست، چه ضرورتی دارد از حقیقت خارج شویم و به مجاز و قول شاذ قائل گردیم و حسن و قبح را مثل جنس یا فصل بدانیم. افزون بر اینکه می توان حسن و قبح را عرضی ذاتی و لازم بین هم در نظر گرفت که بیشتر ویژگی های ذاتی را - چنانکه گفتیم - دارد. بنابراین تکلفی که قول به شبه ذاتی باب ایساغوجی دارد، عرضی ذاتی ندارد؛ یعنی قول به عرضی ذاتی، مستلزم مجازگویی و خلاف شهرت نیست. همه حکما در وجود عرضی ذاتی اتفاق دارند، ولی در شبه ذاتی باب ایساغوجی این گونه نیست.
۵. نمی توان ذاتی را ذاتی اعتباری یا شبه ذاتی باب برهان دانست؛ چون از یک طرف، مستلزم مجازگویی و قول شاذ است - آنگونه که در قول به شبه ذاتی باب ایساغوجی گفتیم - و از سوی دیگر، وقتی ما یک عقل یا قوه مدرکه داریم که هم بود و نبود را ادراک می کند - که حاصلش حکمت نظری است - وهم باید و نباید را - که حاصلش حکمت عملی است - و عقل در هر دو قسم حکمت دست به استدلال و برهان می زند، آنگاه چه وجهی دارد که ذاتی را در حکمت نظری ذاتی باب برهان، و در حکمت عملی، شبه ذاتی باب برهان بدانیم.
۶. ذاتی مورد بحث باید ذاتی باب برهان باشد که نه تنها ذاتی باب ایساغوجی، بلکه عرضی ذاتی را هم دربرمی گیرد. اینکه می گوئیم حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم است؛

یعنی محمول (حسن و قبح) عرضی ذاتی موضوع (عدل و ظلم) است. از اینکه ذاتی به معنای جنس یا فصل نیست، معلوم می‌شود باید عرضی باشد که چون به نحو بی‌واسطه بر موضوع خود عارض می‌گردد یا به عبارتی، به واسطه در عروض نیاز ندارد، بدان «عرضی ذاتی» می‌گویند. از آن نظر که متزاع از ذات موضوع است و به سبب ذات موضوع بر آن حمل می‌شود، بدان «خارج محمول» می‌گویند. از آن نظر که قابل انفکاک از موضوع خود نیست، بلکه هر گاه موضوع بود، محمول آن هم خواهد بود و در نتیجه، به علتی جدای از علت موضوع خود نیاز ندارد، بدان «عرضی لازم» می‌گویند، و از آن حیث که لزومش برای ملزوم بدیهی (از نوع اولیات) است و به واسطه در اثبات نیاز ندارد، به آن «عرضی لازم بین» می‌گویند. بنابراین، حمل حسن و قبح بر عدل و ظلم به هیچ‌یک از واسطه‌های در عروض، در اثبات و در ثبوت نیاز ندارد که از این جهات با ذاتی باب ایساغوجی مشترک است.

امتیاز این دیدگاه آن است که تکلف دو قول شبه‌ذاتی باب ایساغوجی و شبه‌ذاتی باب برهان را ندارد. همچنین به جعل اصطلاح جدید که می‌تواند توجیه‌کننده ضعف دو قول یادشده (از نظر مجازگویی و خلاف شهرت) باشد، نیازمند نیست؛ بلکه از همان اصطلاح رایج و مورد اتفاق همه حکما، یعنی عرضی ذاتی استفاده کرده که تمام ویژگی‌های آن بر حسن و قبح تطبیق می‌کند.

۷. با توجه به عرضی بودن حسن برای عدل و قبح برای ظلم، قضیه حاصله نمی‌تواند از قبیل حمل ذاتی اولی باشد؛ حتی ذاتی بودن عرضی موجب ذاتی شدن حمل نمی‌شود. بنابراین، حمل در دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از قبیل حمل شایع صناعی است که موضوع و محمول فقط اتحاد وجودی دارند، نه اتحاد مفهومی که خاص ذاتی باب ایساغوجی است.

۸. اینکه قضایای یادشده تحلیلی‌اند یا ترکیبی، به تعریف و میزان شمول تحلیلی و ترکیبی بستگی دارد؛ اگر تحلیلی را خاص ذات و ذاتیات ندانیم و بلکه عرضی ذاتی را نیز مشمول آن بدانیم، قضیه حاصله تحلیلی خواهد بود و درغیراین صورت، ترکیبی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳). البصائر النصيرية في علم المنطق. تحقيق حسن مراغی. تهران: شمس تبریزی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتبیهات (ج ۱). قم: نشر البلاغة.
۳. _____ (۱۴۰۴ق). الشفا: المنطق (ج ۳). تحقيق سعيد زايد. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۴. ابن منظور، محمد بن مكرم (۱۴۱۶ق). لسان العرب (ج ۱۱). بيروت: دار احیاء التراث العربي.
۵. ابن میثم، میثم بن علی (۱۴۰۶ق). قواعد المرام فی علم الکلام. تحقيق سيد احمد حسینی. قم: مكتبة آيت الله المرعشي النجفي، چاپ دوم.
۶. ابوترابی، احمد (۱۳۸۷). قضایای تحلیلی و ترکیبی (کاوشی در تعاریف قضایای تحلیلی و ترکیبی). فصلنامه معرفت فلسفی، ۵ (۳)، ص ۱۱-۶۰.
۷. استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). البراهین القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة (ج ۲). قم: مكتب الاعلام الاسلامي.
۸. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). نهاية الدراية في شرح الكفاية (ج ۲). تحقيق رمضان قلي زاده مازندرانی. قم: سيد الشهداء.
۹. اصفهانی، محمدحسین؛ لاریجانی، صادق. (۱۳۷۶ و ۱۳۷۷) حسن و قبح عقلي و قاعده ملازمه. نقد و نظر، ۱۳ و ۱۴، ص ۱۲۹-۱۶۵.
۱۰. بهمنیارین مرزبان (۱۳۷۵). التحصيل. تصحيح و تعليق مرتضى مطهری. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تفسير موضوعی قرآن: مبادئ اخلاق در قرآن (ج ۱۰). تحقيق حسين شفيعی. قم: اسراء، چاپ ششم.
۱۲. _____ (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۴). تحقيق عباس رحيميان. قم: اسراء، چاپ پنجم.

۱۳. _____ (۱۳۸۴). تفسیر موضوعی قرآن: فطرت در قرآن (ج ۱۲). تحقیق محمد رضا مصطفی پور. قم: اسراء، چاپ سوم.
۱۴. _____ (۱۳۷۷). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء، چاپ دوم.
۱۵. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). کاوش های عقل عملی. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۱۶. رهنمایی، احمد (۱۳۸۵). درآمدی بر مبانی ارزش ها. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان. نگارش علی ربانی گلپایگانی. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۱۸. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۲). شرح الاسماء الحسنی. تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۹. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲). تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. شهابی، محمود (۱۳۶۱). رهبر خرد. تهران: کتابفروشی خیام، چاپ ششم.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق). نهاية الاقدام في علم الکلام. تصحیح احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۲۲. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق). بحوث في علم الاصول (ج ۴). تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی. قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم.
۲۳. _____ (۱۴۱۷ق الف). بحوث في علم الاصول (ج ۸). تقریر حسن عبدالساتر. بیروت: الدار الاسلامیة.
۲۴. _____ (۱۴۱۵ق). جواهر الاصول. تقریر محمد ابراهیم انصاری اراکی. بیروت: دارالتعارف.
۲۵. _____ (۱۴۰۸ق). مباحث الاصول (ج ۱). تقریر سید کاظم حسینی حائری. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰ق). الحکمة المتعالیة في الاسفار الاربعة (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۲۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سید هادی

- خسروشاهی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
۲۸. _____ (۱۳۸۶). نهاية الحكمة (ج ۱ و ۲). تصحيح و تعليق غلامرضا فياضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ چهارم.
۲۹. _____ (۱۴۲۸ق). مجموعة الرسائل العلامة الطباطبائي. تحقيق صباح ربيعي. قم: مكتبة فلك لاهياء التراث.
۳۰. _____ (۱۴۱۷ق). الميزان في تفسير القرآن. (ج ۱، ۸ و ۵). قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۱). الجوهر النضيد. قم: بیدار، چاپ پنجم.
۳۲. _____ (۱۹۸۲م). نهج الحق و كشف الصدق. تعليق عين الله حسنی ارموی. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
۳۳. علم الهدی، علی بن حسین (سیدمرتضی) (۱۴۱۱ق). الذخيرة في علم الكلام. تحقيق سيداحمد حسینی. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۳۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقيات (ج ۱). تحقيق محمدتقی دانش پژوه. قم: مكتبة آيت الله المرعشي.
۳۵. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۰۵ق). ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين. تحقيق سيدمهدي رجائي. قم: كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
۳۶. فتحعلی، محمود (۱۳۸۴). درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد [بی تا]. کتاب العین. (ج ۲). [ریاض]: دار و مكتبة الهلال.
۳۸. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۸). هستی و چیستی در مکتب صدرایی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
۳۹. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۸۴). تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية. تصحيح محسن بيدارفر. قم: بیدار، چاپ دوم.
۴۰. _____ [بی تا]. شرح مطالع الانوار في المنطق. قم: انتشارات کتبی نجفی.
۴۱. قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج. تصحيح سيدمحمد مشكوة. تهران: حکمت، چاپ سوم.

۴۲. لاریجانی، صادق (۱۳۷۲). حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی. ماهنامه معرفت. ۷، ص ۲۷-۳۴.
۴۳. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳). گوهر مراد. تهران: سایه.
۴۴. _____ (۱۳۶۴). سرمایه ایمان. تحقیق محمدصادق لاریجانی. تهران: الزهراء، چاپ دوم.
۴۵. مصباح، مجتبی (۱۳۹۰). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ پنجم.
۴۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن (ج ۳). تحقیق محمدحسین اسکندری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۷. _____ (۱۳۸۴ الف). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۴۸. _____ (۱۳۸۳). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ چهارم.
۴۹. _____ (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۵۰. _____ (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. تهران: اطلاعات، چاپ سوم.
۵۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). مجموعه آثار (ج ۳، ۴ و ۵). تهران: صدرا.
۵۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸). اصول الفقه (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۵۳. _____ (۱۴۲۳ ق). المنطق. تعلیق غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۵۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۵۵. _____ (۱۴۰۷ ق). تجرید الاعتقاد. تحقیق حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.