

## حُسن و قبح عقلی بحثی از کاوشهای عقل عملی

غلامحسین عمادزاده

نگارنده این مقاله را زیر نظر وبسره‌راهنمایی استاد اندیشمند جناب آقای دکتر مهدی حائری یزدی فراهم آورده است.



مسأله حسن و قبح عقلی، یکی از مسائلی است که ریشه در بسیاری از مباحث اعتقادی و کلامی و اصولی و اخلاقی فردی و اجتماعی دارد، و چون سرنوشت بسیاری از مسائل اعتقادی و جامعه‌شناسی به این مسأله وابسته و بر این مبنا استوار است، لذا از دیرزمان، اندیشه‌اندیشندان به این موضوع معطوف بوده است و از طرفی بحث پیرامون حسن و قبح عقلی در فلسفه اخلاق (Metaethics) یکی از بحث‌های بنیادین و اصیلی محسوب می‌شود که یک فیلسوف اخلاقی و حتی یک پژوهنده‌ای که گام به میدان این رشته از معرفت می‌نهد، نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت بماند، هر چند در محافل علمی ما فلسفه اخلاق با فرم جدید علمی، نوپاست و در جمع معارف و علوم جای مناسبی را بخود اختصاص نداده است.

در اینجا باید از اندیشمند جلیل‌القدر، جامع فلسفه شرق و غرب، استاد دکتر مهدی حائری یزدی که گوی سبقت را در طرح بحث تحقیقی با متد جدید در پیرامون این بخش از فلسفه به زبان فارسی از همگنان ربوده و پیرامون مسائل آن در کتاب «کاوشهای عقل عملی» به بحث و بررسی پرداخته‌اند یاد نماییم.

در این راستا از دانشمند محترم، مدرس حوزه علمیه قم استاد جعفر سبحانی که این موضوع را به رشته بحث و تحلیل کشانده‌اند و درباره آن سخن رانده‌اند تقدیر می‌نماییم. در خلال بحثهای ایشان در «حسن و قبح عقلی» مطالبی قابل بحث و تعرض و مناقشه وجود دارد.

در این مقال برآنیم که نارساییها و ابهامهایی که در طرح بحث موجود است، مورد تجزیه و تحلیل قرار داده تا شاید بتوان با پشت‌سر گذاشتن این سنگلاخهای فکری به حل همه جانبه این موضوع کمک نمود و این مسأله بنیادین را از گزند مغالطات و آسیبهای سست‌اندیشیها گذر داد و برمسند امن و تحقیق نشاند.

و از طرفی باب مباحثه و تحقیق را در این مسأله انسان‌ساز گشود، زیرا پیشرفت و تعالی تفکر انسانی در مسیر حق‌جویی و حق‌خواهی، مدیون و مرهون رد و ایرادهای سالم و بحث و جدالهای علمی بدور از غرض‌ورزیها و خصومت‌های خارج از اخلاق و آداب انسانی است.

و به جهت صدور باید نظر و توجه کامل مبدول داشت.

باتوجه به نکات فوق، تصور می‌رود اشتباه کلام مذکور برطرف خواهد شد.

ضمناً تذکر این نکته لازم به نظر می‌رسد

که حسن و قبح عدل و ظلم طرح ابتکاری متکلمین اسلامی نیست بلکه یک مطلب

بنیادی در فلسفه اخلاق و سیاست مدن بشمار می‌رود که از قدیم الایام و حتی

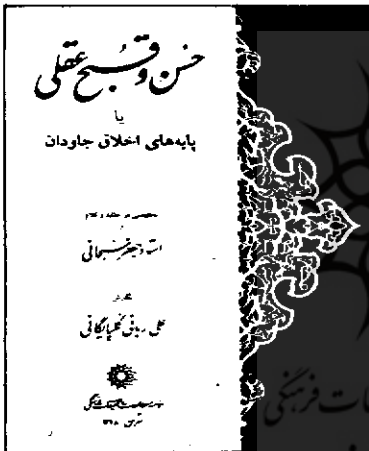
در زمان سقراط و افلاطون در کتابهای معروف «جمهوریت» و «نوامیس» و سپس

استاد سبحانی در بحث حسن و قبح در فصل سوم نوشتار خود عقیده مؤلف کاوشهای عقل عملی را دربارهٔ اینکه ذاتی در اینجا را می‌توان به ذاتی باب برهان تطبیق نمود، مورد خدشه قرار می‌دهند و چنین می‌گویند:

«الف: مسأله حسن و قبح که برای نخستین بار در میان متکلمان صدر اسلام مطرح گردید و آنان را به دو گروه تقسیم کرد... در عصر طرح این مسأله دو اصطلاح معروف در ذاتی در میان آنان رایج نبود، بنابراین تفسیر ذاتی در اصطلاح آنان به ذاتی باب برهان دور از واقع بینی است.»<sup>(۱)</sup>

پاسخ: می‌دانیم که تفاوت میان پدیده‌های تجربی (Natural Phenomena) و علم این است که علم وقواعد علمی در حقیقت بازتاب و سپس تنظیم و تجریدی است که از مواد خام پدیده‌های جزئی و تجربی بدست می‌آید. در اینجا نیز اگر ما سخنان ساده و ابستدائی پیشینیان را پس از بازتابی و تعمق فکری در قالب مصطلحات علمی پیشرفته بیرون آورده و آنها را با مسأله‌های

سیستماتیک توجیه و تفسیر نماییم نام آن تفسیر و تحریر است نه استناد و نقل. از این گذشته در متدولوژی فلسفه و اندیشه‌گرایی، این تعقل و ژرف پیمایی در ماهیت مسأله است که حدود و ثغور بحث را مشخص می‌سازد و احیاناً به حل و فصل مشکلات عقلانی آن می‌انجامد، نه نقل قول و یا استناد به سخن این و آن، یا اشخاص معینی در این زمان و در آن زمان. اما در علوم ماثور و منقولات البته گوینده و زمان گفتار نقش اساسی در صحت و سقم روایات ایفا می‌کنند



در زبان ارسطو در کتاب (The Nicomachean Ethics) نکا ما کوس

و کتاب «سیاست» مطرح بوده است.

مؤلف محترم حسن و قبح عقلی، خدشه دوم نسبت به ذاتی بودن حسن و قبح عدل و ظلم را به ذاتی باب برهان، چنین بیان می‌دارند:

ب: ذاتی باب برهان که از آن به لوازم الماهیه تعبیر می‌کنند واقعیتی است در کنار واقعیت موضوع، البته مقصود از واقعیت این نیست که یک واقعیت عینی و ملموس است و می‌توان آن را از طریق حواس خارجی

است که لازم ماهیت نمی‌تواند هیچ‌گونه وجودی باشد پس واقعیت در کنار واقعیت چیست؟ حق بود نویسنده به تعریف ذاتی باب برهان از سخن والای فیلسوف الفقهاء آیت‌الله‌العظمی مرحوم محقق غروی اصفهانی که در همین مقام در سطور بعد مورد نقل واستشهاد قرار گرفته، توجه می‌کردند.

### نظر آیت‌الله غروی اصفهانی

مرحوم آیت‌الله‌العظمی کمپانی اصفهانی در آغاز سخن خود، ذاتی باب برهان را به درستی بدین‌گونه تعریف می‌فرمایند: «ذاتی باب برهان آن چیزی است که فرض و وضع خود شیئی موضوع کافی است در صحت انتزاع آن ذاتی از آن موضوع مانند امکان که از وضع انسان انتزاع می‌گردد» (۳) آنگاه مرحوم آیت‌الله می‌افزایند: «حسن وقبح چیزهایی نیستند که بتوان آنها را از فرض و وضع موضوعات خود انتزاع نمود، مثلاً ————— صرف در ————— غیر که موضوع قبح است نمی‌تواند به تنهایی محکوم به قبح باشد، بلکه اولاً باید این تصرف موصوف به تصرف عدوانی گردد تا سپس قبح واستحقاق ذم براین تصرف حاصل آید.»

اینکه مرحوم آیت‌الله اصفهانی به درستی فرموده‌اند: تصرف در مال غیر مادامی که توأم با کراهت و غدم رضایت غیر نباشد قبح نیست و به همین جهت قبح این‌گونه تصرفات از نهاد خود این تصرفات برخاسته نیست، بلکه باید اولاً این تصرفات توأم با عدم رضایت مالک باشد تا عنوان غصب و تصرف عدوانی صادق گردد و پس از اینکه

درک و لمس کرد، بلکه مقصود این است که موضوع علاوه بر واقعیت خود به نام اربعه واقعیتی دیگر دارد که از آن به زوجیت یا تقسیم به متساویین تعبیر می‌شود و این واقعیت با آن موضوع همراه است، خواه این واقعیت دوم، ملاحظه شود یا نشود.

پاسخ: این تعریف برای لوازم ماهیت، نخستین باری است که از سوی این نویسنده ارجمند شنیده می‌شود.

بهرتر است از ایشان سؤال نمود که مقصودشان از واقعیت در کنار واقعیت چیست؟ اگر مقصود از واقعیت وجود خارجی یا وجود ذهنی یا کلا الوجودین است که باید متوجه بود که لوازم وجود غیر از لوازم ماهیت است.

به طوری که تحقیق شده، لوازم ماهیت، حتی لوازم کلا الوجودین موضوع نیست و لزوم هم در اینجا به معنی تأثیر و تأثر نیست، زیرا که ماهیت معمول بالعرض است و لزوم هم به معنای تبعیت است، نه به معنای تأثیر و نه به معنای معیت (اگر مقصود از کنار معیت باشد).

ابهام افزوده می‌گردد هنگامی که نویسنده محترم در توضیح مراد می‌گویند: «لازم ماهیه، یک واقعیت خارجی است که واقعیت آن قائم به ذهن انسان و اندیشه او نیست» (۲)

ظاهراً مقصودشان وجود خارج از ذهن است، در صورتی که گفته شد که براساس تحقیق فلسفی لازم ماهیت نه لازم مختص به وجود خارجی موضوع است، نه لازم مختص به وجود ذهنی آن و نه لازم کلا الوجودین است.

حال باید پرسید که اگر براستی چنین

اعتراف مرحوم آیت‌الله اصفهانی، جز ذاتی باب برهان نیست.

جای بسی شگفتی است که این محقق وفقیه والامقام با اینکه در صدر کلام خود همانگونه که مشاهده کردیم صریحاً ذاتی در باب برهان را برای حسن وقبح عدل و ظلم نمی‌پذیرند، در ذیل همین سخن ذاتی بودن حسن وقبح را برای عدل و ظلم بدین گونه تفسیر می‌فرمایند:

«مراد به ذاتی بودن حسن وقبح این است که این دو حکم عرض ذاتی بشمار می‌روند و این بدین معنی است که عدل به همان عنوان و جهت که عدل است و همچنین ظلم از همان جهت که ظلم است موجب استحقاق مدح و ذم می‌باشد.»<sup>(۴)</sup>

آرزو داشتیم که شاگردان بلندپایه ایشان که اغلب به مقامات رفیع علمی نائل آمده‌اند به ما می‌فهمانند که آیا همین تعریفی که معظم‌له در ذیل کلام خود برای ذاتی بودن حسن وقبح عدل و ظلم ارائه می‌دهند جز همان تعریفی است که در صدر کلام برای ذاتیات باب برهان بطور کلی ذکر فرمودند؟

در صدر کلام به درستی فرمودند: ذاتی باب برهان چیزی است که وضع نفس شیئی کافی در انتزاع حکم آن باشد، و در ذیل هم می‌فرمایند، عدل بعنوان خودش و ظلم به عنوان خودش محکوم به استحقاق مدح، یعنی حسن و استحقاق ذم یعنی قبح می‌باشند، برخلاف سایر عناوین که بخودی خود محکوم به این دو حکم نمی‌باشند و در اصطلاح فلسفه سایر عناوین که محکوم به حسن وقبحند حسن وقبح بالعرضند، اما عدل و ظلم حسن وقبح بالذاتند و به قاعده

فعل تصرف به صورت عدوانی و غصب بیرون آمد آنگاه این تصرف موصوف به قبح خواهد بود.

پس قبح بدین گونه نیست که همچون ذاتیات باب برهان از نهاد یک عمل بسیط تصرف در مال غیر برخاسته شود، بلکه تا وقتی که عمل تصرف با حیثیت تقییدیه عدوانی تقیید و ترکیب نیابد قبح و استحقاق ذم که حکم تصرف عدوانی است تحقق نخواهد پذیرفت، بنابراین قبح و استحقاق ذم از گونه ذاتی باب برهان نیست.

با نهایت تواضع باید عرض نمود که نتیجه‌ای که معظم‌له از این صورت استدلال بدست می‌آورند بخاطر محاسبه‌ای است که مستقلاً روی موضوع تصرف در مال غیر انجام می‌دهند و معلوم است که قبح و استحقاق ذم از نفس موضوع تصرف در مال غیر برخاسته نمی‌شود، مگر اینکه این تصرف را به حیثیت تقییدیه عدوانی مقید ساخته و از این ترکیب تقییدی عنوان غصب را بدست آوریم، تا استحقاق ذم که تعبیر دیگری از قبح است و حکم غصب بشمار می‌رود بدست آید.

اما اگر تصرف در مال غیر و هر امر دیگری را که محکوم به حکم قبح و استحقاق ذم می‌باشد نه به صورت استقلال بلکه از آن نقطه نظر که تمام این افعال در حوزه مصادیق و افراد بالذات یا بالعرض ظلم و تعدی و خروج از موازنه عدل می‌باشند مورد محاسبه قرار دهیم، موضوع بسیطی که با حیثیت اطلاقیه در نهایت امر به دست می‌آوریم، ظلم و برهم زدن موازنه و شاهین عدل است که از وضع نفس ذات آن قبح و استحقاق ذم انتزاع می‌شود و این هم، بنا به

برهان می‌گویند و در اینجا است که گفته شده «انقطع السؤال بلم وبم ولم كان الظلم قبيحاً وبم؟».

\*\*\*

نگارنده محترم کتاب «حسن وقیح عقلی» در بحث چگونگی ارتباط حکمت عملی و نظری مقدمات و مبادی که منجر به فعل و عمل انسان می‌شود را بدین گونه تحریر کرده‌اند: (ص ۱۸۱).

«در مسائل اخلاقی که هنوز جامعه عمل نپوشیده و فقط لفظاً می‌گوییم باید این کار را انجام دهیم دو بایستی وجود دارد که از یکی به بایستی اخلاقی و از دیگری به «بایستی فلسفی» تعبیر می‌کنیم و میان این دو بایست تفاوت بس روشنی وجود دارد که می‌توان آنرا به شیوه‌های گوناگون بیان کرد:

الف- «بایستی اخلاقی» مربوط به هستی قبل از تحقق فعل و قبل از تعلق اراده که از مبادی آن است، می‌باشد، در حالی که بایستی فلسفی همزمان با فعل و مقارن اراده نفسانی است.

ب- فاصله زمانی میان بایستی فلسفی و تحقق خارجی فعل ممکن نیست (زیرا تخلف معلول از علت تامه محال است) لیکن فاصله زمانی میان بایستی اخلاقی و تحقق یافتن فعل کاملاً امکان‌پذیر است (چون یکی از مبادی اراده تصدیق به فایده و یا شوق به کار است، نه خود اراده، و در این حالت بایستی اخلاقی وجود دارد، در حالی که خود فعل وجود ندارد و امکان تخلف معلول از علت ناقصه (شوق به عمل) بی‌نیاز از بیان است).

ج- منشأ پیدایش بایستی فلسفی ضرورت تکوینی و اراده است، ولی بایستی

«کَلِمَا بِالْعَرَضِ لَا بَدْوَانَ يَنْتَهِي السِّي مَا بِالذَّاتِ» تمام قبایح و حسنات بالعرض باید به حسن وقیح عدل و ظلم منتهی گردند و تا به حسن وقیح ذاتی عدل و ظلم منتهی نگردند جای سؤال باقی است که چرا مثلاً تصرف در مال غیر یا حتی چرا غصب و تصرف عدوانی قبیح است، اما همین که سلسله عناوین قبایح بالعرض به قبح ذاتی ظلم رسید پرسش از علت قبح خود بخود قطع می‌شود و دیگر قبح ذاتی ظلم نیازی به برهان ندارد «الذات لا يعلل» و عیناً به همین جهت است که آن را ذاتی باب برهان می‌گویند.

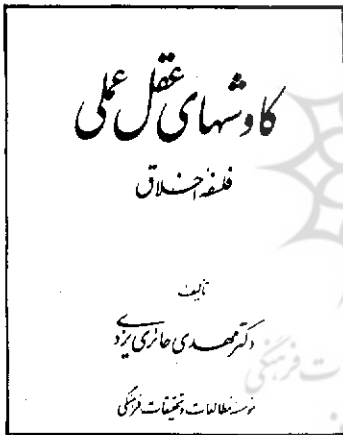
و به همین جهت در مثالی که معظم‌له ارائه فرمودند «تصرف در مال غیر تا با صفت کراهت توأم نگردد غصب نمی‌شود، و تا غصب نشود استحقاق ذم حاصل نخواهد شد»، باید اضافه کنیم که چون غصب و تصرف عدوانی مستلزم ظلم است و بالأخره این سلسله عناوین به ظلم که بالذات مستلزم قبح و استحقاق ذم است منتهی می‌شوند، استحقاق ذم و قبح تحقق می‌پذیرند.

بر اساس این مطالبی که توضیح داده شد خوب معلوم می‌شود که این استدلال آیت‌الله اصفهانی بجای اینکه ثابت کند که حسن وقیح عدل و ظلم ذاتی باب برهان نیست، نقیض مطلوب ایشان را ثابت کرده و معلوم می‌کند که تصرف در مال غیر بالأخره تا به قبح ذاتی ظلم منتهی نگردد موجب قبح و استحقاق ذم نخواهد شد و جای پرسش از علت و برهان باقی است و عیناً به همین جهت است که آنرا ذاتی باب

از مقدم و تالی و ادوات شرط و جزاء سازندگی می‌شود و اریز نماییم. فورمول ریاضی قضیه شرطیه لزومیه نیز بدین قرار است:  $(p \supset q)$

این فرمول بدین گونه قرائت می‌شود: (اگر اینچنین است که «P» راست است پس «باید» چنان باشد که «Q» هم راست است).

به این ترتیب مطلب خوب آشکار می‌شود که بایستی پیشین پیوسته یک بایستی «شرطی» است و نه یک بایستی «حملی» خواه این بایستی در اساس یک



بایستی تکوینی باشد یا یک بایستی اخلاقی. و برای اینکه بخوبی دانسته شود که این بایستی پیشین یک بایستی اخلاقی است، یا یک بایستی فلسفی، یا تکوینی، باید به قضیه مقدم نظر افکنیم و دریابیم که آیا قضیه مقدم یا آن قضیه‌ای که از علت حکایت می‌کند یک قضیه ارادی و اختیاری است، یا غیراختیاری، در صورتی که اختیاری باشد آن بایستی قهراً اخلاقی خواهد بود.

نتیجه بحث این است که بایستی‌های

اخلاقی گاهی از عقل مایه می‌گیرد و گاهی از طرف قانونگذار، مانند شارع اسلام.

### اکنون پاسخ

اصولاً در هر سلسله علت و معلولی خواه تکوینی و غیر ارادی باشد و خواه مانند افعال اختیاری و اخلاقی اراده و علم در سلسله علت آنها قرار گرفته باشند دو ضرورت و به تعبیر دیگر دو بایستی موجود است: یکی بایستی و ضرورت پیشین که ضرورت معلول با نظر به سوی علت آن را اعلام می‌دارد و دیگری ضرورت پسین که نام آن ضرورت بشرط محمول است و فلسفه اسلامی از این ضرورت یا از این دو بایستی، ضرورت سابق و ضرورت لاحق تعبیر می‌کند و به گفته حکیم ربانی حاج ملاهادی سبزواری «فبالضرورتین حفا للمکن».

در تفاوت منطقی میان این دو ضرورت باید به این نکته متوجه بود که ضرورت و بایستی پیشین یک ضرورت وابسته است که از رابطه لزومیه میان علت و معلول حکایت می‌کند و وابستگی شدید معلول را به علت خود اعلام می‌دارد، اما این خصوصیت در بایستی و ضرورت لاحق وجود ندارد، زیرا این ضرورت از نهاد خود وجود معلول بدون ملاحظه نسبت آن با علت وجودش برخاسته و به خود آن حمل و بازگشت می‌کند، و به همین جهت این ضرورت لاحق را ضرورت بشرط محمول می‌گویند.

و چون در ضرورت و بایستی پیشین دانستیم که این ضرورت جز همان رابطه لزومیه میان علت و معلول خود نیست، لذا می‌توانیم این ضرورت را به زبان منطق آورده و در قالب یک قضیه شرطیه لزومیه که

۱- اینکه در بندالف آمده است: «بایستی اخلاقی» مربوط به هستی قبل از تحقق فعل و قبل از تحقق اراده که از مبادی آن است می باشد، باید متذکر بود که با قطع نظر از نامفهوم بودن این جمله «هستی قبل از تحقق فعل» که به معنای «هستی قبل از هستی است» اگر مقصود از بایستی اخلاقی قبل همان ضرورت سابق بر وجود معلول باشد همان گونه که معلوم شد این ضرورت و بایستی هیچ اختصاصی به اخلاقیات ندارد بلکه تمامی فنومونهای هستی از این ضرورت سابق بعلاوه ضرورت لاحق برخوردارند، خواه از امور اخلاقی و ارادی باشند یا از حوادث تکوین و در هر دو جا ضرورت های پیشین ضرورت های شرطی می باشند و ضرورت های پسین ضرورت های حتمی، بنابراین اختصاص ضرورت های پیشین به امور اخلاقی، خروج از رسم تحقیق و خردمندی است.

۲- اینکه در بند ب گفته شده: «فاصله زمانی میان بایستی فلسفی و تحقق خارجی فعل ممکن نیست زیرا تخلف معلول از علت تامه خود محال است، لیکن فاصله زمانی میان بایستی اخلاقی و تحقق یافتن فعل کاملاً امکان پذیر است». باید توجه داشته باشیم که باز اگر مقصود از بایستی اخلاقی همان ضرورت و بایستی پیشین باشد که گفته شد هم در امور اخلاقی و هم در امور تکوینی یک ضرورت و بایستی شرطی است نه یک بایستی حتمی و این بدان معنی است که این بایستی پیشین در امور اخلاقی و اختیاری موقوف به دانستن و توانستن و خواستن است و همینکه این بایستی در فرم شرطیت قرار گرفت، دیگر مسأله فاصله

پیشین همه، چه در پدیده های تکوین و چه در افعال و اعمال ارادی و اختیاری، از گونه بایستی های شرطی می باشند که نسبت آنها به حال و گذشته و آینده مساوی است و در شرطی بودن این بایستی پیشین هیچ تفاوتی میان پدیده های اختیاری و پدیده های غیر اختیاری وجود ندارد، منتها در پدیده های اختیاری خواسته و اختیار عامل فعل در سلسله علل مأخوذ است، اما در پدیده های غیر اختیاری خواسته انسان به حساب نمی آید، برای تأیید مراتب فوق به مثالهای زیر توجه نمایید:

بایستی های پیشین غیر اختیاری:

- هر گاه خورشید طلوع کند آنگاه «باید» هوا روشن باشد.  
- اگر این چنین است که باران می بارد پس «باید» هوا ابری باشد.  
بایستی های پیشین «اخلاقی» یا اختیاری:

- اگر خواسته باشیم مستحق عقاب الهی نباشیم، پس «باید» فرامین الهی را اطاعت کنیم.

- اگر خواسته باشیم در رانندگی از خطرات تصادف و خلاف های پلیسی ایمن باشیم، پس «باید» مقررات راهنمایی را دقیقاً رعایت کنیم.

- هر گاه بخواهیم در امتحانات آخر سال موفق شویم، آنگاه «باید» سر وقت در کلاسهای درس حاضر باشیم.

\*\*\*

باتوجه به نکاتی که ذکر شد اکنون فرصت آن رسیده تا ایراد های کتاب حسن و قبح عقلی را که در بندهای الف، ب و ج خلاصه شده مشروحاً پاسخ دهیم.

حال عواملی که این خواسته را تحریک می کنند و این بایستی شرطی را از حالت تعلیق بیرون آورده و به حالت حملی و قطعی تبدیل می کنند، گاهی اراده قانونگذار است و گاهی همان حسن و قبح ذاتی فعل است و زمان دیگر، جبر تاریخ و محیط و بسیاری دیگر از عوامل بیرونی و درونی، در هر حال این عوامل هر چه که باشند در ظرف هستی خود وجود دارند و وجود هر کدام نیز به ضرورت و بایستی پیشین و پسین مخفوف است، اما اراده قانونگذار چه شرع باشد و چه قانونگذار غیر شرعی یک اراده تشریعی است که در ذهن قانونگذار هستی و موجودیت واقعی و حقیقی دارد، و اراده هم از مرادش که قانونگذاری است تخلف پذیر نیست.

اراده قانونگذار هرگز و بدون واسطه به فعل عامل تکلیف تعلق نمی گیرد، زیرا این اراده امر نامقدور است که از محالات می باشد، بلکه قانونگذار اراده می کند که عامل فعل از روی علم و توانایی و خواسته خودش این کار را انجام دهد و این مراد قانونگذار در هنگام قانونگذاری با اراده تشریعی او در ذهنش حضور و وجود دارد، نه وجود اعتباری بلکه وجود حقیقی حملی، و چون وجود حملی دارد، ضرورت و بایستی حملی هم دارد، اما این بایستی از اوصاف عمل ذهنی قانونگذاری است، نه از اوصاف افعال و کردار اخلاقی عامل فعل. حسن و قبح ذاتی فعل نیز پیوسته در ظرف تقرر ماهیت فعل از لوازم ذاتی ماهیت فعل است و از ضرورت ذاتی برخوردار است و اصلاً از عوارض وجود نیست تا تخلف معلول از علت لازم آید.

زمانی و تخلف معلول از علت منتفی خواهد بود، زیرا صدق قضیه شرطیه مستلزم تحقق، هم زمانی فعل ارادی نخواهد بود. قاعده شرطیت در منطلق ریاضی جدید در این فرمول ترسیم شده است.

P	q	$P \supset q$
1	1	1
1	0	0
0	1	1
0	0	1

ملاحظه می شود که در ردیف آخرین حتی با عدم صدق و تحقق شرط و جزا مع هذا شرطیت یعنی بایستی و ضرورت ملازمه میان شرط و جزا صادق است و در ردیف سوم با اینکه شرط فرضاً تحقق ندارد و جزاء متحقق است مع الوصف شرطیه صادق است. ۳- نویسنده محترم در بند ج می گوید: «منشأ پیدایش بایستی فلسفی ضرورت تکوینی و اراده است ولی بایستی اخلاقی گاهی از عقل مایه می گیرد و گاهی از طرف قانونگذار مانند شارع اسلام». باید تکرار کنیم: اگر مقصود از بایستی اخلاقی بایستی پیشین در افعال و کردار و رفتار عامل فعل باشد، این بایستی همچون بایستی های پیشین تکوینی بایستی شرطی است که تحقق تالی موقوف به تحقق مقدم می باشد، تنها تفاوت و امتیاز بایستی اخلاقی از غیر اخلاقی این است که در جانب مقدم یا در سلسله علل آن علم و قدرت و بالأخره خواسته عامل فعل نهفته است، اما در بایستی شرطی تکوینی این عوامل مأخوذ و ملحوظ نمی باشند.



در اینجا هم با تکیه بر این اصل منطقی که فصول متّوعه داخل در اجناس نیستند تنها چیزی که موجب دوگونگی عقل می‌شود تحرک و عمل جوارحی عامل فعل می‌باشد هر چند که عمل از گونه درک و عقل نیست، ولی این عمل و فعل بر مبنای «تقیّد جزئ و قید خارجی» در تقسیم و تنوع عقل به نظری و عملی دخالت فصلی و بنیادی پیدا می‌کند.

اما آنچه که بوعلی‌سینا بعنوان اشتراک اسمی در طبیعیات شفا ذکر می‌نماید شاید به این خاطر است که دانشجویان علوم طبیعی که اذهان ابتدائیشان هنوز به حالت خامی است و بدین گونه تحلیلات متافیزیکی خوی نگرفته و رشد نکرده است.

ایشان یک راه حل کوتاه مدت تعلیمی (Pedagogical) ارائه می‌دهند، تا از این رهگذر مطلب برای تفهیم دانشجویان آسان گردد. لذا می‌بینیم آنچه که در الهیات و شفا و اشارات اظهارات نموده درست برخلاف نظری است که در طبیعیات شفا<sup>(۶)</sup> اظهار داشته‌اند.

به نظر معقول حتی قویاً محتمل می‌باشد که اصطلاح اشتراک لفظی در زبان ابن سینا و برخی دیگر از رهروان آموزش عالی فلسفه همان اصطلاحی است که منطبق جدید از متد تعلیمی پیشرفته خود به عنوان زبان برتر منطبق وضع کرده و یا نظیر X یا Y است که ریاضیات موقتاً و بخاطر حل سریع مسائل پیچیده خود برای عدد مجهول نام گذاری می‌کند.

زیرا تسمیه عدد مجهولی را به نام X یا Y از طریق اشتراک در لفظ میان آن عدد که یک واقعیت ریاضی است و حروف

اما آنچه که ایشان در فصل ششم در نقل اقوال درباره عقل عملی و نظری ذکر می‌نمایند و کاربرد کلمه عقل را هم در ادراک و هم در مبدأ تحریک (مقوله فعل) در سخنان فیلسوفان بزرگ از باب اشتراک لفظی دانسته و انتقاد مرحوم مظفر از محقق نراقی را حمل بر عدم آگاهی ایشان نسبت به کاربرد این لفظ در مبدأ تحریک در کلام بوعلی‌سینا می‌دانند که همین نسبت عدم وقوف بر کاربرد این اصطلاح را در خرده گیریهای مؤلف کاوشهای عقل عملی به قطب‌الدین رازی روا داشته‌اند.

در اینجا بجای اینکه عدم اطلاع یا آگاهی بر استعمال عقل عملی در این مفهوم را به این و آن نسبت دهیم، مناسب است راهی ارائه دهیم که بتواند از این مقام تفریق و تمییز از دو معنایی که ایشان مشترک لفظی دانسته‌اند و خارج از شأن حکمت و فلسفه است در امان بوده و بر مبنای صحیحی استوار نماییم.

و آن مطلبی است که مؤلف «کاوشهای عقل عملی» در مقام دوگونگی عقل به نظری و عملی در مقایسه با علم و تقسیم و تنوع آن را به تصور و تصدیق طرح نموده و اشتباه قطب‌الدین رازی را<sup>(۵)</sup> بر آن مبنا توجیه و تصحیح می‌نمایند و ضابطه تقسیم علم به تصور و تصدیق را در این مقام یاد آور شده و همانطور که در تقسیم علم به تصور و تصدیق گفته شده که علم تصویری تصور بدون حکم است و علم تصدیقی تصور با حکم است و آنچه موجب فصل و امتیاز این دو نوع علم از یکدیگر است حکم و عدم آن است که اصلاً از گونه علم انفعالی و علم بشمار نمی‌آید.

و عامل اجرای برون‌مرزی برای قوه قدسیه عاقله بیش نیست.

برای تأیید این نظریه یک مراجعه اجمالی به کتاب الحدود، کافی است که نشان دهد چگونه ابن سینا به شیوه گسترده‌ای از این روش اشتراک اسمی استفاده آموزشی می‌کند و حل بسیاری از مشکلات منطقی و فلسفی را با استدلاوی تعلیمی که در حقیقت زبان برتر منطق و فلسفه او است اعلام می‌دارد.

#### یادداشتها:

- ۱- حسن و قبح عقلی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۹
- ۲- همان مأخذ.
- ۳- نهاية الداریه فی شرح السکفایه، ج ۲، ص ۸، انتشارات مهدوی اصفهان.
- ۴- همان مأخذ.
- ۵- کاوشهای عقل عملی، ص ۲۰۴.
- ۶- شفا، چاپ سنگی تهران (طبیعیات)، ص ۲۹۱.

الفبایی یا لا که از واقعیات فلسفی کیف مسموع یا کیف مبصرند به هیچ وجه میسر نیست.

ابن سینا در آموزش طبیعیات برای دانشجویان خود که دفتر اول دانشنامه او را ورق می‌زدند، کلمه عقل را در معنای عقل عملی یا به قول خودش قوه عامله که در نظر بدوی از یک مفهوم متناقضی حکایت می‌کند با اشتراک در لفظ بکار می‌برد، تا اذهان ناآموخته آنان را برای مدت کوتاهی که شده از توهم این تناقض مفهومی برهاند. اما هنگامی که در الهیات فرصت و محل آموزشی مناسبی برای شناخت عقل و تقسیمات و رابطه آنولوژیک آن با قوای محرکهای که در سیستم فیزیکی انسان نهفته است بدست می‌آورد، آنگاه سخن به تحلیل معنای حقیقی عقل گشوده و مجهول قوه عامله را به تفصیل حل و فصل می‌کند.

از این هنگام است که او توضیح می‌دهد که قوه عامله یک دست نشانده

