

دین و حسن و قبح افعال در اندیشه ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۴/۱۹

دکتر حسین هوشنگی *

احمدرضا احمدی دارانی **

چکیده

مسئله الهی یا عقلی بودن حسن و قبح در کنار بررسی وجوه معناشناختی و هستی‌شناختی آن‌ها، از مسائل دیرپای علم کلام است. اما در کنار کلام، جریان عقلی اصیل فلسفی هم جسته و گریخته به این مسئله پرداخته است. در حکمت صدرایی، بر خلاف فلسفه مشاء، با نوعی رجوع به موضع عقلی عدلیه در این باره مواجه می‌شویم. دیدگاه هستی‌شناختی صدرا در این باره را می‌توان در نظریه ارتباط واقعی میان اعمال و ملکات حسنه و سیئه با سرنوشت و صور اخروی یافت؛ بلکه عینیت ثواب و عقاب اخروی با افعال حسن یا قبیح، گویای نوعی عینیت داشتن صفت حسن و قبح است. از نظر معرفت‌شناختی، میزان دخالت هر یک از عقل و شرع در تشخیص و تمییز حسن و قبح بررسی می‌شود. در بحث عقل، تمایز نهادن میان عقل نظری و عملی؛ و در بحث شرع، نسبت حسن و قبح یا احکام پنج‌گانه تکلیفی حائز اهمیت است. دین، هم در هدایت به سوی شناخت حسن و قبح برخی اعمال که عموم انسان‌ها به سبب قصور عقل از تشخیص آن عاجزند، نقش ایفا می‌کند؛ و هم با الزام به تکالیف و اعمالی، قوه تشخیص خیر و شر را در انسان‌ها شکوفا می‌کند.

واژگان کلیدی

دین، حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی، ملاصدرا

h.hooshangi@yahoo.com

* استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه امام صادق (ع)

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، دانشگاه امام صادق (ع)

مقدمه

نقش دین در تعیین حُسن و قبح افعال در دو حیطة وجودشناختی و معرفت‌شناختی حسن و قبح، یکی از مسائل مهمی است که از دیرباز در میان متکلمان مسلمان مطرح بوده است. جایگاه اولیه طرح این بحث در میان متکلمان، مسئله افعال الهی بوده است ولی بعدها، این بحث درباره حسن و قبح افعال انسانی نیز مطرح شد. اختلافی که در این باب بین متکلمان مطرح بود، در قالب دو نظریه ظاهر شد: عده‌ای به نظریه حسن و قبح الهی و شرعی؛ و عده‌ای دیگر به نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال قائل شدند (قوشچی، بی‌تا، صص ۳۳۷-۳۴۰؛ حلّی، ۱۴۲۵، صص ۴۱۷-۴۱۹). بر هر یک از این نظریه‌ها، آثار و لوازمی مترتب است که در مسائل مختلف کلامی، علم اخلاق و علم اصول فقه تأثیر گذار می‌باشند.

بررسی رابطه دین و حسن و قبح افعال به متکلمان منحصر نشده و فیلسوفان مسلمان نیز در آثار خویش، هر چند به صورت نامنظم و پراکنده، به این بحث پرداخته‌اند. برای مثال، ابن‌سینا در جاهای مختلفی از آثار خود، مطالبی را در این باره مطرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-الف، ج ۲، صص ۳۱-۳۲؛ همو، ۱۴۰۴-ب، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹۶؛ همو، ۱۳۲۶، ص ۱۴۶؛ همو، ۱۴۰۰-ج، ص ۸۸؛ همو، ۱۳۱۳، ص ۲۱؛ همو، ۲۰۰۷، ص ۱۹۶؛ همو، ۱۳۸۳، صص ۱۲۲-۱۲۳). فخر رازی - احتمالاً با نظر به آرای شیخ‌الرئیس از جمله مبنای او در تلقی حسن عدل و قبح ظلم به عنوان مشهور به معنای اخص (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، صص ۲۱۲-۲۲۰؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۳) و مشترک لفظی دانستن واژه «عقل» در عقل نظری و عقل عملی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-الف، ج ۲، ص ۲۹۲) - فیلسوفان و اشاعره را منکر حسن و قبح عقلی معرفی می‌کند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۸۹). اما در این میان، ملاصدرا را می‌توان از قائلان به حسن و قبح عقلی دانست؛ هر چند در عین حال، برای دین نیز نقش بسزایی در حیطة تکالیف و سعادت انسانی قائل است. البته او نیز همچون سایر فلاسفه مسلمان، در مبحثی مستقل به حسن و قبح نپرداخته و تنها در ذیل موضوعات پراکنده‌ای مانند فعل الهی، مراتب نفس، عقل، شفاعت، خلود در عذاب، معاد و ربط اعمال با سعادت و شقاوت اخروی، سخنانی در این باره دارد که با توجه به آنها، می‌توان در صدد بازسازی نظریه‌ای منسجم از او برآمد. از آنجا که مباحث مربوط به حسن و قبح را می‌توان در سه حیطة معناشناختی، وجودشناختی و معرفت‌شناختی دنبال کرد، در این مقاله، ابتدا تلاش می‌کنیم تا نظر ملاصدرا درباره حسن و قبح افعال را اصطیاد نموده؛ و

سپس به نقش دین در این سه حیطة از منظر او بپردازیم و بررسی کنیم که آیا او با نظریه‌ای که در باب حسن و قبح افعال برمی‌گزیند، جایگاهی برای دین در نظریه خویش در نظر می‌گیرد یا خیر.

۱. معاشناسی حسن و قبح

متکلمان مسلمان، سه معنا برای حسن و قبح ذکر کرده‌اند:

(۱) حسن صفت کمال و قبح صفت نقصان است. بر این اساس، مثلاً علم برای انسان حسن و جهل برای او قبیح می‌باشد؛ چون علم برای انسان کمال محسوب می‌شود اما جهل، نقصان او به حساب می‌آید.

(۲) امر ملائم با طبع فرد، برای او حسن است و امر منافر با طبع، برای او قبیح می‌باشد. طبق این معنا، حسن و قبح، به ترتیب، مصلحت و مفسده نیز نامیده می‌شوند؛ یعنی امری که ملائم با طبع فرد باشد، برای او مصلحت به حساب می‌آید اما امر منافر با طبع، برای او مفسده محسوب می‌شود.

(۳) فعلی که متعلق مدح و ثواب قرار گیرد، حسن است؛ و فعلی که مورد ذم و عقاب قرار گیرد، قبیح می‌باشد.

متکلمان، در باب دو معنای اول حسن و قبح اختلاف نظری ندارند؛ یعنی همه آن‌ها حسن و قبح اشیاء را به این دو معنا، ذاتی و عقلی می‌دانند، اما درباره معنای سوم میان ایشان اختلاف است (ایچی، ۱۳۷۰، ج ۸، ص ۱۸۲-۱۸۳)، البته در مقام مذاقه، اختلاف در این نکته است که آنچه را عقل به عنوان معنای سوم حسن یا قبح می‌یابد، ممدوح و مذموم ساحت ربوبی نیز باشد (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴، صص ۲۸۲-۲۸۳) و گر نه از نظر اشاعره هم می‌توان فرض کرد که عقل، مستقل از شرع، درخور مدح یا ذم بودن پاره‌ای از امور را درک کند.

حال باید دید ملاصدرا چه معنایی را برای حسن و قبح، در آثار خود ارائه کرده است. ملاصدرا فقط در کتاب «تفسیر القرآن الکریم»، در یک جمله به معنای حسن و قبح در حکمت اشاره کرده است:

«حسن امری است که عقل به آن دعوت کند و قبیح امری است که عقل از آن منع

نماید.» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲)

به نظر می‌رسد معنایی که او برای حسن و قبح ذکر می‌کند، قسم دیگری در کنار آن معنای سه گانه نیست؛ بلکه می‌تواند اعمّ از آن سه معنا باشد. اگر از حیث معرفت‌شناختی، حسن و قبح را عقلی بدانیم، معنایی که او ذکر کرده هر سه معنای پیش‌گفته را شامل می‌شود. ولی اگر حسن و قبح افعال را شرعی بدانیم، تعریف وی فقط شامل دو تعریف اول می‌شود و تعریف سوم را در بر نمی‌گیرد؛ زیرا همان طور که به تفصیل خواهد آمد، طرفداران نظریه حسن و قبح شرعی معتقدند عقل را یارای آن نیست که حسن و قبح افعال را به معنای سوم بفهمد.

۲. وجودشناسی حسن و قبح

منظور از وجودشناسی حسن و قبح افعال این است که آیا افعال در حاقّ واقع، به حسن و قبح متّصف می‌باشند یا این که اطلاق حسن و قبح بر آن‌ها، به اعتبار تعاملات اجتماعی یا اوامر و نواهی شرعی است. به عبارت دیگر، آیا در مورد حسن و قبح افعال به معنای سوم، نظریه عینیت‌گرایی اخلاقی صحیح است یا ذهنیت‌گرایی^۱. در مورد این مسئله، دو نظریه در میان متکلمان ارائه شده است. عده‌ای معتقدند افعال بدون در نظر گرفتن امر و نهی شارع به حسن و قبح متّصف نمی‌شوند؛ بلکه اگر شارع بر فعلی امر کرد، آن فعل حسن است و اگر از فعلی نهی نمود، آن فعل قبیح می‌باشد. آن‌ها معتقدند چون شارع مقدس به افعالی مانند راست‌گویی، ایثار و کمک به مظلوم امر کرده، خوب و حسن تلقّی می‌شوند و چون از افعالی مانند دروغ‌گویی، نیرنگ و دزدی نهی کرده، این افعال قبیح به حساب می‌آیند؛ لذا اگر شارع به نحوی دیگر عمل می‌کرد و از دسته اول اعمالی که ذکر شد، نهی می‌کرد و به دسته دوم فرمان می‌داد، آنگاه امر برعکس می‌بود؛ دسته اول، افعال قبیح و دسته دوم، افعال حسن به حساب می‌آمدند. این دیدگاه را نظریه حسن و قبح الهی گفته‌اند. در مقابل، عده‌ای دیگر اعتقاد دارند که خود افعال، به علّت دارا بودن خاصیتی و یا داشتن آثاری واقعی و یا داشتن صفتی، واقعاً به صفت حسن و قبح متّصف می‌باشند؛ و اگر چنانچه حکمی از شارع مقدس وجود نداشت و امر و نهی شرعی به آن افعال تعلق نمی‌گرفت، باز هم افعال، به سبب دارا بودن خواصّ و آثار مخصوص به خود، حسن یا قبیح می‌بودند. پس بر اثر تغییر امر و نهی، واقعیت و خاصیت این افعال تغییر نمی‌کند، بلکه امر و نهی شارع، کاشف از تغییر و تبدل خاصیت

افعال در شرایط مختلف می‌باشد. این نظریه را نظریه حسن و قبح ذاتی نامیده‌اند (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۸، صص ۱۸۱-۱۸۵). حال جای این سؤال است که نظریه ملاصدرا در خصوص این مسئله چیست؟ همان طور که گفته شد، او بابتی مستقل را به بحث درباره این مسئله اختصاص نداده، ولی با توجه به برخی عبارات و آرای اختصاصی او، می‌توان نظریه وی را استنباط و اصطیاد کرد.

۲-۱. پذیرش نظریه حسن و قبح ذاتی

ملاصدرا، به طور صریح، افعال را به حسن و قبیح تقسیم می‌کند و خود این افعال را متّصف به حسن یا قبح می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۸). درست است که بنا بر حکم شارع، افعالی واجب یا حرام شده‌اند و بر آنها مدح و ذمّ تعلق گرفته، ولی این دلیل نمی‌شود که طبایع این افعال از این صفات و ویژگی‌ها خالی باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰۸). این که شارع به واسطه تکالیف شرعی و امر و نهی نهفته در آنها، انسان را به اعمالی دعوت می‌کند و از اعمالی باز می‌دارد، به این معناست که آگاهی تامّ و اکمل از خواصّ افعال و آثاری که بر آنها مترتب می‌شود، فقط در اختیار شارع است و همه انسان‌ها، به دلیل نقصی که در عقول خود دارند، نمی‌توانند به آنها دست یابند؛ نه این که خود افعال از خواصّ و آثار مخصوص به خود خالی باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۴۹-۱۵۱). او با اعتقاد اشاعره مبنی بر این که افعال در ذات خود حسن یا قبیح نمی‌باشند بلکه حسن و قبح آنها به فعل خداوند بستگی دارد، به سختی مخالفت می‌کند و این اعتقاد را سبب بطلان حکمت و عقل و در نهایت، بطلان شرع می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳). همچنین عقیده آنها را که صدور قبیح از جانب خدا را جایز و سؤال از قبح فعل خدا را حرام می‌دانند، عقیده‌ای ناروا و پلید برشمرده که حقّ تعالی از آن میراست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۳۲).

گذشته از عبارت‌های ملاصدرا که به نظریه حسن و قبح ذاتی افعال اشاره می‌کنند، توجه به مبانی ملاصدرا، خصوصاً در مورد تصویر زندگی پس از مرگ، ما را به صحّت انتساب نظریه حسن و قبح ذاتی به او مطمئن می‌سازد. ارتباط واقعی بین اعمال حسن و قبیح در دنیا با ملکات حسنه و رذیله در این دنیا و صور حسن و قبیح در آخرت، مؤیدی دیگر بر پذیرش نظریه حسن و قبح ذاتی اعمال از جانب ملاصدراست. هر عملی که از

نفس انسان سر می‌زند، به جهت اقتضای ذاتی خود، در کمال و عدم کمال انسان تأثیر گذار است. اعمال حسن برای کمال نفس مفید بوده و اعمال قبیح نفس را از کمال باز می‌دارند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۶۷). البته این به معنای برگرفتن معنای اول از حسن و قبح نیست؛ چون کمال و نقص در این جا، حاصل از جهت حسن یا قبح فعل است. تکرار اعمال حسن یا قبیح، به شکل‌گیری هیئتی دائمی در نفس انسان منجر می‌شود که به آن ملکه گویند. حسنه یا رذیله بودن ملکات، به حسن یا قبح اعمالی که انسان به انجام و اصرار بر آن‌ها می‌پردازد، بستگی دارد. با تکرار فعل حسن، ملکه‌ای حسنه و با تکرار فعل قبیح، ملکه‌ای رذیله در نفس شکل می‌گیرد. این ملکات حسنه و رذیله، اموری واقعی هستند. صور اخروی انسان که در آخرت با آن‌ها محشور می‌شود، ناشی از این ملکات هستند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۶۶؛ همو، ۱۳۶۱، صص ۲۸۲-۲۸۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹۶). از آن‌جا که صور اخروی متناسب با رذیله یا حسنه بودن ملکات کسب شده‌اند و ملکات نیز به نوبه خود ناشی از تکرار اعمال هستند، معلوم می‌شود که جنبه حسن و قبح در اعمال، امری واقعی و غیر اعتباری است. بالاتر آن‌که ملاصدرا، اساساً ثواب و عقاب اخروی را عین همین اعمال دنیوی می‌داند؛ به صورتی که اعمال حسنه عین صور بهشتی، مثل رودها، حوریان و نعمت‌های دیگر بهشتی هستند و اعمال قبیح هم عین آتش، زقوم و حمیم در دوزخ می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، صص ۴۱۲-۴۱۳؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۱۷۰).

بر اساس معنای سوم حسن و قبح که محل نزاع است، حسن افعال به معنای استحقاق مدح یا ثواب و قبح آن‌ها نیز به معنای استحقاق ذمّ یا عقاب است، پس اگر اعمال دنیوی عین صور حسنه می‌باشند - که آن‌ها نیز عین ثواب و پاداش هستند - و یا عین صور قبیح و عذاب هستند، پس حتماً این اعمال نیز حسن و قبح واقعی دارند. خلاصه این‌که رابطه وجودی و واقعی بین اعمال و ثواب و عذاب اخروی، حاکی از حسن و قبح واقعی اعمال است؛ نه حسن و قبح شرعی و اعتباری آن‌ها.

۲-۲. نحوه وجود حسن و قبح افعال

حال باید بررسی کرد که آیا ذاتی بودن افعال به این معناست که یک عمل مشخص، مطلقاً حسن یا قبیح می‌باشد یا این‌که ممکن است به اعتبارات گوناگون، حسن و قبح آن تغییر یابد.

ملاصدرا حسن و قبح افعال را به اعتبار تفاوت قابل و فاعل آن‌ها متفاوت می‌داند. فعل واحدی به حسب این‌که قابل آن فرق کند، ممکن است یکبار حسن و بار دیگر قبیح باشد. مثلاً تنبیه خطاکار حسن است ولی تنبیه بی‌گناه قبیح می‌باشد. به همین صورت اگر فاعل فعلی متفاوت باشد، وصف حسن یا قبح آن نیز متفاوت است. مثلاً گمراه کردن بعضی از مردم توسط برخی دیگر ممکن است قبیح باشد، ولی توسط حق تعالی قبیح نباشد. اگر سؤال شود این تفاوت در چیست؟ باید گفت که ذات حق تعالی از اغراض فاسد و اوصاف پست مبراست و هر چه انجام می‌دهد، به خیر و صلاح بندگان و با رعایت مصلحت نظام احسن خلقت است، پس می‌توان گفت امری که انجامش از سوی ما قبیح است، نسبت به او قبیح نیست بلکه هر فعلی از او صادر می‌شود سراسر خیر و رحمت و حسن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۲۲). این توضیحات نشان می‌دهد که از نظر ملاصدرا، شأن وجودشناختی حسن و قبح همچون معقولات ثانی فلسفی است؛ یعنی هر چند مابه ازاء مستقلی در عالم عین ندارند، ولی واجد منشأ انتزاع هستند. برای فهم چگونگی انتزاع متفاوت حسن و قبح از یک فعل، می‌توان به دو مفهوم بالا و پایین اشاره کرد. می‌دانیم که یک چیز، به دو اعتبار می‌تواند به دو وصف بالا و پایین متصف گردد. از نظر ملاصدرا، حسن و قبح افعال به اعتبار مراتب نفس انسان نیز متفاوت است. افعال شرّ و معاصی از قبیل قتل، شهوت‌رانی، خوردن مال یتیم و ... برای مراتب پست و مرتبه حیوانیت نفس انسان - و نه مرتبه نفس ناطقه - خیر و کمال است؛ چون این افعال، اموری وجودی هستند و وجود نیز مساوق با خیر است. این افعال، از این حیث که به جنبه حیوانی انسان تعلق دارند، هیچ مدح و ذمّه نه از جانب عقل و نه از سوی شرع بر آن‌ها وارد نمی‌شود؛ بلکه مدح و ذمّه تنها به اعتبار مقایسه این اعمال با جزء اشرف انسان تعلق می‌گیرد. راه استکمال و رسیدن نفس به مراتب عالی، تنها در ترک این افعال و غلبه بر قوای شهوی و غضبی و عدم تأثیر پذیری از قوای دانی و پست است. پس اگر این افعال با مرتبه عالی نفس انسانی در نظر گرفته شوند، حسن این افعال که به نسبت قوای دانی انسان بود، واقعاً به قبح تبدیل می‌شود. مثلاً در زنا فایده تولید مثل نهفته است که نسبت به حیوانیت انسان قبیح نیست و ذمّه به آن تعلق نمی‌گیرد، ولی نسبت به مقام نفس ناطقه و انسانیت انسان و آثار سوئی که این عمل برای این مرتبه شریف انسان دارد و او را از کمال حقیقی باز می‌دارد، عقلاً و شرعاً مذموم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۵).

در این جا به نظر می‌رسد ملاصدرا ناظر به حسن یا قبح فاعلی بحث می‌کند؛ چون حسن و قبح فعل، تابعی از کمال یا نقصی است که نصیب فاعل می‌شود. در خصوص عدم قبح افعال الهی، سؤالی چنین قابل طرح است: بر اساس توحید افعالی، هر فعلی که در عالم رخ می‌دهد، در نهایت به خداوند ختم می‌شود. از جمله این افعال، اعمال انسان‌هاست که برخی از آن‌ها نیز قبیح هستند. پس لازم می‌آید که این افعال قبیح به خدا منسوب باشند و بر این اساس، خداوند را فاعل فعل قبیح بدانیم. ملاصدرا به این سؤال پاسخ داده است. او می‌گوید فعل انسان در عین این‌که فعل اوست، واقعاً منسوب به حق تعالی نیز می‌باشد؛ اما این انتساب به حق تعالی، بدون آن نقص‌هایی است که در عمل انسان‌ها یافت می‌شود. دلیل او چنین است که فعل خداوند، همان ایجاد است که عین وجود است و هیچ شائبه نقص و کاستی در آن راه ندارد. نقص فقط در اعدام و ماهیات راه دارد، در حالی که در فعل خداوند که عین ایجاد است، نقص و ماهیت راه ندارد. پس اعمال قبیح انسان، به اعتبار اعدام و ماهیات دارای نقص می‌باشند و شرّ و قبیح هستند؛ این نقایص به خود انسان برمی‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۳۷۴-۳۷۵). بنابراین ذمّ و نکوهشی که مترتب بر فعل قبیح است، به فاعل مباشر آن که انسان باشد برمی‌گردد، نه به فعل خداوند که سراسر حسن و خیر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۳۷). او، افعال قبیح را ناشی از جهت امکانی انسان؛ و افعال حسن او را ناشی از جهتی می‌داند که به خداوند متصل است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۲۰۵).

۲-۳. تقسیم شرعی و عقلی افعال انسانی

از نظر ملاصدرا، همان طور که غذاها و نوشیدنی‌ها نسبت به مزاج و سلامت بدن به انواعی تقسیم می‌شوند، افعال و افکار نفس نیز در مقایسه با فطرت انسان، به حکم امر و نهی شرعی و نیز به حسب ذات و صفات ذاتی خود افعال که عقل نیز آن‌ها را می‌فهمد، به پنج دسته تقسیم می‌شوند. او، البته آگاهی کامل به خواصّ هر یک از افعال را تنها در دست‌رس اولیاء و انبیاء (:) می‌داند؛ چرا که آن‌ها از طریق وحی و الهام با عالم قدس ارتباط دارند و می‌توانند این آگاهی را به مردم عادی بدهند؛ مردم، به سبب نقصی که در عقول خود دارند، به خاصیت همه افعال و اقوال و افکار و نیات تفتن ندارند. او تأکید دارد که بیان این احکام پنج‌گانه در مورد افعال انسانی از طریق شرع، به این معنا نیست که این افعال، خاصیت‌های مذکور را در حاقّ واقع و نفس الامر ندارند؛ بلکه مراد این

است که شرع، اطلاع کامل در این مورد را در اختیار می‌گذارد. پس عقل نیز این تقسیم و خاصیت‌های افعال را درمی‌یابد، ولی به صورتی ناقص؛ و وقوف کامل بر آن‌ها، در اختیار شرع و کسانی است که به عالم قدس راه یافته‌اند. او، اعمال را این گونه تقسیم می‌کند: دسته اول اعمالی هستند که به سعادت اخروی و نجات سرمدی می‌انجامند و مکلف باید آن را طبق صورتی که بیان شده انجام دهد و بدون عذر شرعی، به اتیان بدل آن فعل نپردازد؛ این افعال، واجبات نام دارند. دسته دوم افعالی هستند که انجام آن‌ها سبب نزدیکی به خداوند و رفعت منزلت انسان نزد حق تعالی می‌گردد اما با این وجود، اجازه ترک آن‌ها نیز داده شده بدون این که مذمت و ضرری برای ترک کننده در میان باشد؛ این افعال، مستحب یا نافله نامیده می‌شوند. دسته سوم اعمالی می‌باشند که ارتکاب آن‌ها، سبب ظلمت نفس و کدورت باطن می‌گردد و مکلف حتماً باید به معالجه خویش و ترک آن اعمال بپردازد؛ این افعال، محظور یا حرام نام دارند. دسته چهارم افعالی هستند که ترک آن‌ها بهتر از انجام آن‌هاست و اعراض از آن‌ها سبب ثنا و مدح می‌گردد اما انجام آن‌ها نیز سبب ضرر و مذمت نمی‌شود؛ این افعال، مکروه نامیده می‌شوند. و بالاخره دسته پنجم افعالی هستند که بر انجام یا ترک آن‌ها، نفع و ضرر یا مدح و ذمی به حسب شرع و عقل مترتب نیست؛ این افعال نیز مباح نام دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۴۹-۱۵۱).

ممکن است در این جا اشکالی چنین مطرح شود که بر اساس تقسیم‌بندی ملاصدرا، افعال مباح و مکروه از دایره حسن و قبح خارج می‌گردند؛ زیرا او افعال مباح و مکروه را نه مستحق ذم می‌داند و نه مستحق مدح. حال آن که فعل حسن فعلی است که مستحق مدح باشد و فعل قبیح نیز فعلی است که مستحق ذم باشد. لذا با توجه به سخنان صدرا، افعال مباح و مکروه نه حسن می‌باشند و نه قبیح. در نتیجه، بنا بر آنچه خود ملاصدرا اعلام داشته که افعال به دو دسته حسن و قبیح تقسیم می‌شوند، باید گفت چنین نیست؛ بلکه دسته سوم از اعمال را می‌توان در نظر گرفت که نه حسن‌اند و نه قبیح و آن‌ها، همان افعال مباح و مکروه می‌باشند. برخی با تعریفی که از حسن و قبح بر اساس استحقاق مدح و ذم به افعال ارائه داده‌اند، این اشکال را به گونه‌ای جواب داده‌اند. مثلاً علامه حلی در تعریف فعل حسن، آن را فعلی دانسته است که تأثیری در استحقاق ذم نداشته باشد و بدین ترتیب، حسن شامل واجب، مباح و مکروه می‌شود (حلی، ۱۴۲۵، ص ۴۱۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۵). لازم به ذکر است که این ابهام در دیدگاه ملاصدرا بدان

سبب است که او در آثار خویش، به صورت مستقل به مسئله حسن و قبح اعمال نپرداخته و تعریف مشخصی از حسن و قبح بر اساس استحقاق مدح و ذمّ به افعال، ارائه نداده است؛ همچنین مشخص نکرده است که آیا افعال مباح و مکروه از مصادیق افعال حسن می‌باشند یا قبیح.

با توجه به مباحث مذکور، بر اساس سخنان صریح ملاصدرا و نیز مبانی او مشخص می‌شود که وی معتقد است خود افعال، قطع نظر از امر و نهی شارع، به حسن و قبح متّصف می‌شوند؛ و لذا در تعیین یافتن حسن و قبح افعال در عالم خارج، شریعت تأثیر گذار نیست، هر چند در مقام تشخیص و تمییز آن‌ها، فی الجمله مؤثر است.

۳. معرفت‌شناسی حسن و قبح افعال

منظور از معرفت‌شناسی حسن و قبح افعال این است که انسان، چگونه از حسن و قبح افعال آگاه می‌گردد؟ متکلمان اتفاق نظر دارند که عقل انسان، حسن کمال و امر ملائم با طبع و قبح نقصان و امر منافر با طبع را درمی‌یابد. نزاعی که در بین متکلمان در گرفته این است که آیا عقل انسان، مستقل از شرع نیز قادر به درک حسن یا قبح افعال به معنای سوم می‌باشد یا خیر؟

کسانی که معتقدند عقل انسان مستقل از شرع نیز قادر به ادراک حسن و قبح افعال است، طرفداران نظریه حسن و قبح عقلی هستند؛ و در مقابل، کسانی که قائل به عدم توانایی عقل در این امر می‌باشند و معتقدند احکام شرعی، حسن و قبح افعال را برای ما بیان می‌کنند، طرفداران نظریه حسن و قبح شرعی به حساب می‌آیند. بر اساس نظریه اول، عقل انسان می‌تواند حسن عدل، نیکی به دیگران، ایثار و اعمال حسن دیگر و همچنین قبح و زشتی اعمالی چون ظلم، زنا و دزدی را بدون این‌که احکام شرعی وجود داشته باشد، تشخیص دهد؛ و خود عقل، به انجام دسته اول اعمال دعوت می‌کند و از انجام دسته دوم منع می‌نماید. ولی بر اساس نظریه دوم، چون شریعت به عدل و نیکی به دیگران و ایثار دعوت می‌کند، ما می‌فهمیم که این اعمال حسن هستند و چون از ظلم و زنا و دزدی نهی می‌کند، ما آگاه می‌شویم که این اعمال قبیح می‌باشند و باید آن‌ها را ترک کرد؛ اگر امر و نهی شارع نبود، ما از حسن و قبح این اعمال بی‌اطلاع می‌ماندیم (ایجی، ۱۳۷۰، ج ۸، صص ۱۸۱-۱۸۵).

۳-۱. پذیرش نظریه حسن و قبح عقلی

اما ملاصدرا طرفدار کدام نظریه است؟ او، در آثار خود، به صورت صریح و به عنوان بحثی جداگانه، به بحث معرفت شناختی درباره حسن و قبح افعال نپرداخته است. به همین سبب، ما سعی می‌کنیم با بررسی برخی از عبارات او، نظریه وی را در این باره استنباط کنیم.

اگر به عبارات ملاصدرا که به بررسی معرفت شناختی درباره حسن و قبح افعال ارتباط دارند توجه کنیم، می‌توانیم آن‌ها را به دو دسته تقسیم کنیم. دسته اول به صراحت نشان می‌دهند که در نظر او، عقل می‌تواند حسن و قبح افعال را بی‌نیاز از شرع بفهمد؛ ولی در دسته دوم این وضوح و صراحت وجود ندارد. صریح‌ترین عبارتی که از آن می‌توان تمایل ملاصدرا به عقلی بودن حسن و قبح را فهمید، این است که او با برشمردن خواص و آثار شرب خمر، اذعان دارد که اگر شخص عاقل بر این خواص و آثار مطلع گردد، از شرب خمر اجتناب می‌کند؛ حتی اگر حکم شرعی مبنی بر حرمت و منع از این عمل به او نرسیده باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۶۱). او، حسن را آن امری می‌داند که عقل به آن دعوت کند؛ و قبیح را آن امری می‌داند که عقل از آن باز دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲). او، افعال انسانی را به دو دسته حسن و قبیح تقسیم نموده و علم به حسن و قبح برخی از افعال را بدون کسب و اکتساب، برای عقل حاصل دانسته و برخی را نیز نیازمند به کسب و اکتساب می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، صص ۴۱۸-۴۱۹). او، انسان را برخوردار از قوه‌ای می‌داند که می‌تواند بین حسن و قبح افعال تمیز قائل شود و این برقراری تمایز، بر این اساس است که این افعال، چه تأثیری در عاقبت احوال او می‌گذارند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱). در جای دیگر، او از قاعده حسن و قبح عقلی استفاده نموده و معتزله را در اعتقاد به این نظریه، از یاران خود می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۵۶). او، نظریه اشاعره مبنی بر حسن و قبح شرعی اعمال را که بر اساس آن، عقل قادر به فهم حسن و قبح افعال نمی‌باشد، رد می‌کند؛ زیرا این نظریه را سبب ابطال حکم عقل و به دنبال آن، ابطال حکم نقل می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۳).

جای دیگری که می‌توان عقلی بودن حسن و قبح افعال را در نگاه ملاصدرا نشان داد، سخنانی است که او درباره تقسیم افعال بر اساس احکام پنج‌گانه دارد. ملاصدرا معتقد است بیان احکام پنج‌گانه توسط شرع که به نوعی بیان حسن و قبح افعال نیز می‌باشد، به این معنا نیست که عقل انسان قادر به تشخیص خواص ذاتی افعال و در نتیجه ادراک حسن و قبح

افعال نمی‌باشد؛ بلکه او معتقد است عقل انسان خواص ذاتی افعال خویش را می‌فهمد، ولی اطلاع کامل از این خواص، فقط در اختیار انبیاء و اولیاء می‌باشد تا آن‌ها نیز آن را در اختیار مردم بگذارند؛ زیرا مردم به خاطر نقصی که در عقول خود دارند، قادر به درک تمام خواص هر فعل، گفته، نیت و فکری نمی‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۴۹-۱۵۱). بنابراین به باور او، چون انسان‌های معمولی از خواص و ویژگی‌های همه افعال آگاهی ندارند، نمی‌توانند خاصیت برخی افعال را نسبت به کمال یا عدم کمال خویش ارزیابی کنند؛ و در نتیجه، نمی‌توانند به حسن یا قبح این دسته از افعال حکم کنند.

اما در بخشی از آثار ملاصدرا سخنی یافت می‌شود که در ظاهر، با عقلی بودن حسن و قبح منافات دارد. او، یکی از مدرکات مرتبه عقل بالملکه را گزاره‌های مقبول می‌داند و در آن قسمت، گزاره «دروغ قبیح است» را به عنوان گزاره مقبول مثال می‌زند (ملاصدرا، ۱۳۶۰-ب، ص ۲۰۵). اگر نگاهی به کتب منطقی بیندازیم، درمی‌یابیم که منطق دانان، گزاره مقبول را گزاره‌ای می‌دانند که از جانب افرادی که به صداقت آن‌ها اطمینان داریم، مانند پیامبران یا امامان (:)، یا اشخاصی که گمان به راستی آن‌ها داریم، مثل حکیمان، به ما رسیده باشد؛ و بر این اساس، آن گزاره را قبول می‌کنیم. پس گزاره مقبول، توسط عقل ادراک نمی‌شود (حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۳۹؛ رازی، ۱۹۸۶، ص ۵۳). با توجه به این تعریف، باید گفت ملاصدرا معتقد است گزاره «دروغ قبیح است»، گزاره‌ای است که از فردی مورد اطمینان به ما رسیده و ما آن را به اعتبار بیان آن فرد مطمئن، قبول می‌کنیم. بر اساس سخن ملاصدرا ممکن است تصور شود هر گزاره‌ای که محمول آن «حسن» و «قبیح» و موضوع آن فعلی از افعال باشد، گزاره‌ای مقبول است، لذا چون گزاره مقبول گزاره‌ای است که عقل نمی‌تواند آن را به تنهایی تصدیق کند، بلکه به اعتبار شنیدن از فرد مورد اطمینان آن را تصدیق می‌نماید، در این صورت چاره‌ای نیست جز این که ملاصدرا را طرفدار نظریه حسن و قبح شرعی بدانیم؛ زیرا او آشنایی با قبح افعال را به تشخیص عقل نمی‌داند؛ بلکه آنچه سبب آگاهی یافتن بر حسن یا قبح فعل می‌گردد، بیان فرد مورد اطمینان است که او نیز یا نبی است یا امام (ره). می‌دانیم که در این صورت، آنچه بیان‌کننده حسن یا قبح فعل بوده است، همان شریعت می‌باشد.

اما این تفسیر از عبارت ملاصدرا صحیح نیست. نخست آن که ملاصدرا سخنانی دارد که به صراحت، حسن و قبح عقلی را تأیید می‌کنند و آن سخنان، با این برداشت در

تعارضی آشکار است. برای توجیه این تعارض ظاهری، بهتر است به یکی از بزرگ فیلسوفان صدرایی یعنی ملاهادی سبزواری رجوع کنیم. او در تعلیقه‌ای که درباره این سخن ملاصدرا نوشته، اعتقاد دارد که مراد ملاصدرا از مقبولات، مقبولات عامه است و لذا مقبول دانستن گزاره «دروغ قبیح است» به این معنا نیست که عقل، قادر به ادراک آن نمی‌باشد. او معتقد است هم‌چنان که عقل بداهت گزاره «آتش سوزنده است» را به وسیله احساس می‌فهمد و واسطه قرار گرفتن احساس در ادراک عقلی، به بدیهی بودن مدرک ما ضرر نمی‌زند، به همان صورت، عقل انسان قادر است ضرورت گزاره مقبول «دروغ قبیح است» را درک کند؛ هر چند این ادراک به وسیله عقل عملی باشد (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۷۰). بنابراین مقبول دانستن این گزاره، به معنای غیر ضروری و غیر عقلی بودن آن نیست. با این بیان، می‌توان هم‌چنان ملاصدرا را طرفدار نظریه حسن و قبح عقلی دانست.

۲-۳. مدرک حسن و قبح افعال

سؤالی که در مرحله بعد مطرح می‌شود این است که حسن و قبح افعال، توسط کدام یک از مراتب عقل و چگونه ادراک می‌شود؟ آیا عقل نظری این دو صفت را درک می‌کند یا عقل عملی؟ ملاصدرا، برای نفس انسان وحدتی قائل است که در عین این وحدت، مراتبی نیز دارد که عبارت‌اند از: مرتبه نفس نباتی، مرتبه نفس حیوانی و مرتبه نفس ناطقه. او، هر نوعی از انواع موجودات را با وجود اشتراکاتی که با سایرین دارد، دارای ویژگی‌ای می‌داند که فقط مخصوص به آن نوع خاص است و به واسطه آن، از دیگر موجودات ممتاز شده و تمامیت ذات آن نوع نیز وابسته به همان ویژگی است؛ آن ویژگی، فصل و مقوم ذات آن نوع نام دارد. نوع انسان نیز دارای یک ویژگی مخصوص است که او را از سایر حیوانات و نباتات و جمادات ممتاز می‌کند و آن، قوه نطق یا نفس ناطقه است که انسانیت انسان نیز به آن می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰). نفس ناطقه نیز مانند سایر مراتب نفس انسانی، ذومراتب است. نفس ناطقه به این اعتبار که می‌تواند امور کلی را از عالم عقلی دریافت کند و در مادون خود یعنی افعال و صناعات تصرف نماید، دارای دو قوه علامه و عماله است که هر کدام مراتبی دارند و وظایفی نیز انجام می‌دهند. قوه علامه که به عقل نظری نیز معروف است، به ادراک تصورات و تصدیقات و اعتقاد به حق و باطل در مدرکات و معقولات می‌پردازد؛ و قوه عماله یا عقل عملی، صناعات انسانی را استنباط کرده و به تمییز حسن و قبح آنچه انجام می‌دهد

یا از آن سر باز می‌زند می‌پردازد؛ به این صورت که به انجام عمل حسن دعوت کرده و از انجام عمل قبیح منع می‌نماید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۵؛ همو، ۱۳۶۰-ب، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۲۶۰). این قدرت و توان نفس انسانی در دارا بودن قوه عقل و تفکر که به وسیله آن، بین افعال خیر و شرّ و زشت و زیبا تمایز قائل می‌شود، اولین درجه انسانیت است (ملاصدرا، ۱۳۶۰-الف، ص ۱۳۶). هر چه توان این قوه در اشخاص بیشتر باشد، ظهور کمالات انسانی در آنها بیشتر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱). چنان‌که ملاحظه شد، ملاصدرا فقط درباره تمییز حسن و قبیح افعال توسط عقل عملی، به صراحت سخن گفته؛ ولی در مورد مدرک و نحوه ادراک این دو صفت و تمیز آنها از یکدیگر، تحلیلی ارائه نداده است.

۳-۳. عدم درک حسن و قبیح افعال توسط برخی افراد

نکته‌ای که در این قسمت به ذهن خطور می‌کند این است که برخی انسان‌ها، حسن و قبیح اعمال را درک نمی‌کنند و یا حتی عملی را که برخی حسن می‌دانند، قبیح می‌دانند. جواب ملاصدرا به این مسئله چیست؟ او صراحتاً اعتقاد دارد که عقل سلیم می‌تواند فعل قبیح را از فعل حسن تشخیص داده و به انجام فعل حسن دعوت نماید و از انجام فعل قبیح منع کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۲۲). اما مشکل این‌جاست که همه افراد به این مقام نمی‌رسند بلکه چون عقول ناقصی دارند، به آن مرتبه از نیروی تشخیص نرسیده‌اند که بین عمل حسن و عمل قبیح تمایز قائل شوند. ملاصدرا، در جایی به تفاوت قدرت تشخیص بین فرد عاقل و فردی که به آن درجه از عقلانیت که حداقل مراتب انسانیت است نرسیده، اشاره می‌کند. او، با اشاره به آثار شرب خمر، اظهار می‌کند افرادی که بهره کمی از عقل دارند، با دانستن آثار آن، اقدام به شرب خمر می‌کنند ولی اگر فردی عاقل به این آثار مطلع گردد، سبب می‌شود که او از شرب خمر امتناع ورزد، حتی اگر هیچ حکمی از شارع مقدس درباره نهی این عمل به او نرسیده باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۶۱). سبب نرسیدن عقل به این مرتبه از تشخیص، اشتغال به اعمال قبیح است. این کار سبب عدم ادراک حقائق علمی و دقائق عملی می‌شود؛ چون فعل قبیح سبب انصراف از عالم قدس و رحمت و ملازمت با عالم سفلی و شرّ و آفت می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸). توضیح مطلب این است که نفس با وحدت و تجرد خود، تمام اعمال و تحریکات بدنی حیوانی و طبیعی و افعال و انتقالات عقلی را صادر می‌کند و قوا و آلات او، هیچ

دخل و تصرفی در تأثیرات او ندارند، بلکه معدّات و مخصّصات افعال او می‌باشند؛ افعال متعدّد نفس، آثار صادر شده از این امر واحد می‌باشند. پس نفس، به حسب هر قول و فعلی، در مرتبه آن قول و فعل قرار می‌گیرد. مثلاً به هنگام إِبصار، بیننده می‌شود و به هنگام استماع، شنونده می‌گردد و به هنگام ادراک معقولات، ملک عقلانی است و هنگام تحریک قوای عملیه برای انجام خیرات و مصالح، ملک عملی می‌شود. پس با ممارست در عملی از اعمال، خاصیت آن عمل به گونه‌ای بر او غالب گشته که اگر امری را مدّ نظر قرار دهد و بر آن اهتمام ورزد، آن عمل در آینه ادراک او به زیباترین صورت جلوه می‌کند. لذا اگر به اعمال قبیح پردازد و به آن‌ها خو گیرد، این اعمال به صورتی زیبا برای او جلوه می‌کنند؛ هر چند این اعمال در ذات خود و در نزد افرادی که درک سلیم دارند، در غایت قباح باشند. و نیز چنین شخصی، اموری را که در ذات خویش حسن می‌باشند، قبیح می‌بیند. ملاصدرا، این پدیده را مرضی بسیار شایع بین انسان‌ها می‌داند که آن‌ها را از سلامت فطری خارج ساخته است. او تعداد اندکی از این بیماران را موفق به درمان می‌داند؛ زیرا بیماری قلب و دل، عمیق‌تر از بیماری بدن‌ها است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، صص ۱۶۸-۱۷۱). او، اولین درجه انحراف مرتکب کبیره را عدم تشخیص میان حقّ و باطل و حسن و قبح می‌داند؛ هر چند که این فرد، نسبت به مراتب بعدی انحراف، از شانس بیشتری برای قبول علاج و موفقیت به انجام توبه برخوردار است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۳۸). او، راه علاج این مرض را که مانع از شناخت و تمییز بین حسن و قبح امور می‌شود، و غالباً افراد از آن غافل‌اند، اطاعت و انجام اعمال شرعی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۸۳).

۳-۴. نقش دین در تشخیص حسن و قبح افعال

در مباحث قبل بیان شد که ملاصدرا معتقد است انسان‌هایی که دارای عقل سلیم هستند می‌توانند حسن و قبح اشیاء را مستقل از شرع درک کنند. سؤالی که در این قسمت می‌توان طرح کرد این است که ملاصدرا چه جایگاهی را برای دین در معرفت‌شناسی حسن و قبح اعمال در نظر می‌گیرد؟ برای پاسخ به این سؤال باید گفت که انسان در بدو تولد، موجودی جسمانی است که جز خوردن و آشامیدن چیزی نمی‌داند. سپس در مراحل بعدی حیات، باقی صفات انسانی در او ظاهر می‌شوند؛ از جمله قوای شهوی و غضبی و حرص، حسد، بخل، سفاهت، مکر، حیله، کبر، ظلم و سایر خصال دیگری که نتیجه

دوری و برکناری از سرچشمه کمالات‌اند. در این وضعیت، انسان حیوانی راست قامت است که افعال گوناگونی با اراده‌های گوناگون از او سر می‌زند. اگر در این اوضاع اسفناک نوری از انوار رحمت الهی بر او بتابد و از خواب غفلت و جهل برخیزد و باطنش با نور ایمان و انجام اعمال شرعی و عبادات روشن گردد، آنگاه حجاب‌های ظلمانی که به واسطه گناهان و زشتی‌ها، نفس او را پوشانیده بود، کنار می‌روند و او متوجه خداوند شده و از امور پست دنیایی صرف‌نظر می‌کند (ملاصدرا، ۱۴۲۲، صص ۲۴۴-۲۴۵؛ همو، بی‌تا، ص ۵۵). بعد از آن، نفس در سلوک عملی و ریاضت‌های دینی و انجام تکالیف شرعی قرار می‌گیرد که همچون صیقل دادن آینه، نفس انسان را صیقل داده و او را از بالقوه بودن به فعلیت می‌رسانند. بنابراین نفس همچون آینه‌ای می‌شود که صورت موجودات چنان‌که هستند در آن دیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰- الف، ص ۹).

ملاصدرا معتقد است بعد از رسیدن انسان به این مقام و علاج نیروی تشخیص او تحت نظارت عقل و شرع، باز باید این نظارت استمرار داشته باشد. او، انسان را دارای دو صورت ظاهر و باطن می‌داند که هر کدام برخوردار از اجزایی هستند. همان‌طور که حسن و زیبایی صورت ظاهر، به حسن تمام اجزا و اعتدال همه آن‌ها بستگی دارد، زیبایی و حسن صورت باطن هم که بر چهار رکن قوه علم، غضب، شهوت و عقل استوار است، به اعتدال بین این ارکان وابسته است؛ و محصول این اعتدال، دست یافتن انسان به حسن خلق خواهد بود. او، معتدل‌ترین و نیکوترین حالت قوه علم را این می‌داند که به ادراک صدق و کذب در اقوال و حق و باطل در اعتقادات و حسن و قبح در اعمال بینجامد؛ و چنان‌که ذکر شد، این اعتدال تنها در سایه نظارت عقل و دین ممکن است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، صص ۸۸-۹۱).

نتیجه‌گیری

ملاصدرا معتقد به نظریه حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال است. اما این امر بدین معنا نیست که نقشی را برای دین در نظریه خویش قائل نباشد؛ بلکه او در حیطه معرفت‌شناسی حسن و قبح افعال، دین را یاری‌رسان قوای ادراکی انسان در ادراک حسن و قبح افعال می‌داند. هر چند او معتقد است عقل انسان به تنهایی، قادر به درک حسن و قبح افعال می‌باشد، ولی رسیدن عقل به این مرتبه از قدرت تشخیص، در گرو نظارت

دین می‌باشد. بر اساس گفته‌های ملاصدرا، می‌توان نقش دین را در شناخت حسن و قبح افعال، در چهار مورد زیر خلاصه نمود:

(۱) آگاه ساختن مردم از خواص کامل افعال و اموری که مردم، به سبب نقصان عقولشان، از آن‌ها اطلاع کافی ندارند؛ زیرا حکم به حسن و قبح افعال، بدون اطلاع از خواص افعال و تأثیری که آن‌ها بر کمال انسان می‌گذارند، امکان‌پذیر نیست. بر این اساس، انسان‌هایی که برخوردار از عقل سلیم باشند، می‌توانند به حسن و قبح فعلی که به خواص آن آگاه شده‌اند حکم کنند؛ حتی اگر امر و نهی شرعی در مورد آن افعال به آن‌ها نرسیده باشد. برخی دیگر نیز که از عقل سلیم بهره نمی‌برند، برای تشخیص حسن و قبح افعال، نیاز به معالجه و درمان دارند.

(۲) دعوت به اطاعت از احکام و ریاضت‌ها و نوامیس شرعی برای علاج مرض قوای ادراکی افرادی که به دلیل گناه و پرداختن به امور پست، قادر به تشخیص حسن و قبح افعال نمی‌باشند.

(۳) به کمال رساندن عقول انسان‌ها از مرتبه حیوانیت تا حداقل مراتب انسانیت و بالاتر از آن؛ زیرا درک حسن و قبح افعال توسط کسی که دارای حداقلی از مراتب انسانیت نباشد، ممکن نیست. فرق این مورد با مورد قبل در این است که این مورد، شامل همه انسان‌ها می‌باشد ولی مورد پیشین، تنها شامل افرادی می‌گردد که قوای ادراکی ایشان مریض است.

(۴) در حد اعتدال نگاه داشتن چهار رکن اساسی نفس انسان، یعنی قوه علم، غضب، شهوت و عقل، برای استمرار قدرت درک حسن و قبح افعال؛ زیرا تشخیص حسن و قبح افعال، فقط در صورت اعتدال این چهار رکن صورت می‌پذیرد؛ و با به هم خوردن این اعتدال، قدرت تشخیص حسن و قبح افعال نیز از بین می‌رود.

بنابراین ملاصدرا، قوای ادراکی انسان را در این چهار زمینه، همواره محتاج به دین می‌داند تا با کمک گرفتن از او، به مرحله‌ای برسد که بتواند به صورت مستقل، حسن و قبح افعال را تشخیص دهد. اما همان‌طور که گفته شد، او با نظریه‌ای که در حیطه وجودشناسی حسن و قبح اتخاذ می‌کند، هیچ جایگاهی را برای دین در این حیطه در نظر نمی‌گیرد؛ زیرا او افعال را در حاق واقع، دارای خواصی می‌داند که حسن و قبح

افعال، تابع این خواص است. بر خلاف نظریه حسن و قبح شرعی که بر اساس آن، واقعیت افعال از هر گونه خاصیتی خالی می‌باشد؛ و حسن و قبح آن‌ها، فقط تابع امر و نهی شریعت است.^۲

یادداشت‌ها

1. برای اطلاع بیشتر درباره این دو نظریه و آثار مترتب بر آن‌ها، می‌توان به این مقالات مراجعه کرد: (صادقی علی‌آبادی، ۱۳۸۳)؛ (ریچلز، ۱۳۸۳)؛ (ملایوسفی، ۱۳۸۴؛ همو، ۱۳۸۷)؛ (میاندار، ۱۳۸۶).
2. نسخه اولیه این مقاله را استاد ارجمند، آقای دکتر رضا اکبری، دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق (ع)، مطالعه کرده و تذکرات سودمندی نیز ارائه فرمود که از این بزرگوار، صمیمانه تقدیر می‌شود.

کتابنامه

- ابن سینا (۱۳۱۳)، «رسائل اخری لابن سینا»: هامش شرح الهدایة الاثریة، تهران: بی‌نا. همو (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره: دار العرب، چاپ دوم. همو (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول. همو (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیها*، قم: نشر البلاغه، چاپ اول، ج ۱. همو (۱۳۸۳)، *منطق دانشنامه علائی*، مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سید محمد مشکوة، همدان: دانشگاه بوعلی سینا، چاپ دوم. همو (۱۴۰۴-الف)، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ج ۲. همو (۱۴۰۴-ب)، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی. همو (۱۴۰۰-ج)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار. همو (۲۰۰۷)، *رسالة احوال النفس*، پاریس: دار بیلیون. ایچی، عضدالدین (۱۳۷۰)، *المواقف*، با شرح شریف جرجانی، قم: انتشارات شریف رضی، ج ۸. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، قم: انتشارات شریف رضی، چاپ اول، ج ۴. حلّی، یوسف (۱۳۶۳)، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق نجمی زنجانی، قم: انتشارات رضی. همو (۱۳۷۱)، *الجواهر النضید*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ پنجم. همو (۱۴۲۵)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دهم. رازی، فخرالدین (۱۴۰۷)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، بیروت: دار الکتب العربیة، ج ۳. همو (۱۹۸۶)، *لباب الاشارات و التنبیها*، مقدمه و تحقیق دکتر احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبه کلیات الازهریة، چاپ اول.

- ریچلز، جیمز (۱۳۸۳)، «نسبی‌انگاری فرهنگی و شخصی‌انگاری اخلاقی»، ترجمه ایرج احمدی، نامه حکمت، سال دوم، ش ۳.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- همو (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، چاپ اول، ج ۱.
- صادقی علی‌آبادی، مسعود (۱۳۸۳)، «نسبیت‌گرایی اخلاقی به مثابه موضعی معرفت‌شناختی: دیدگاه دیوید ونگ»، نامه حکمت، سال دوم، ش ۳.
- قوشچی، علاء‌الدین علی بن محمد (بی‌تا)، *شرح تجرید العقائد*، قم: منشورات رضی - بیدار - عزیزی. ملاصدرا (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- همو (۱۳۶۰-الف)، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- همو (۱۳۶۰-ب)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- همو (۱۳۶۱)، *العشریة*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
- همو (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- همو (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۷ مجلد.
- همو (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتهلین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- همو (۱۳۸۱)، *کسر الاضنام الجاهلیة*، مقدمه و تصحیح دکتر جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- همو (۱۴۲۲)، *شرح الهدایة الاثیریة*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.
- همو (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۹ مجلد.
- همو (بی‌تا)، *ایقاظ النائمین*، مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤبدی، بی‌جا: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ملایوسفی، مجید (۱۳۸۴)، «جان مک‌داول و واقع‌گرایی اخلاقی»، نامه حکمت، سال سوم، ش ۶.
- همو (۱۳۸۷)، «نیگل و عینیت ارزش‌های اخلاقی»، نامه حکمت، سال ششم، ش ۱۱.
- میانداری، حسن (۱۳۸۶)، «نقد فلسفه اخلاق کانت از منظر واقع‌گرایی اخلاقی مک‌داول»، نامه حکمت، سال پنجم، ش ۱۰.