

مفهوم ذاتی در نظریه حسن و قبح عقلی از دیدگاه علامه طباطبائی

سیدمحمدعلی دیباجی،^۱ زینب یوسفزاده^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱۱/۰۵ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۵/۰۳/۱۲)

چکیده

از دیرباز، مسئله حسن و قبح از دو منظر وجودشناختی و معرفتشناختی در فلسفه و کلام مورد بحث قرار گرفته است. جستار پیش رو درصدد پاسخ به این مسئله است که آیا نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی، راه حل جدیدی برای مسئله حسن و قبح ارائه می‌دهد یا نه؛ و در صورت پاسخ مثبت، این راه حل از کدام حیث (وجودشناختی یا معرفتشناختی) به مسئله پرداخته است؟ مقاله نشان می‌دهد که نظریه ادراکات اعتباری با بررسی معرفتشناختی معنای اعتبار در حوزه عقل عملی معنای سومی برای «عقلی» در مسئله حسن و قبح عقلی و ذاتی مطرح کرده است و در نتیجه توانسته است راه حل جدیدی در پاسخ به مسئله مذکور ارائه دهد. این معنا برای اعتباریات نه تنها به معنای نفی مقام واقع و حقایق مربوط به این معانی نیست؛ بلکه مبتنی بر پذیرش واقع و واجد حیثیتی واقعی و وجودشناختی است.

کلیدواژه‌ها: ادراکات اعتباری، حسن و قبح عقلی، ذاتی، عقل عملی، علامه طباطبائی

۱. دانشیار گروه فلسفه دین و فلسفه اسلامی پردیس فارابی دانشگاه تهران؛ Email: dibaji@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته کارشناسی‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، پردیس فارابی.

مقدمه

برای توضیح دیدگاه علامه طباطبائی پیرامون ادراکات اعتباری، لازم به بیان است که پیرامون قضایای اخلاقی و ارزشی دو بحث کلی وجود دارد: نخست این که آیا قضایا و جملات اخلاقی و ارزشی از واقعیات عینی و حقیقی خبر می‌دهند یا آن که امور صرفاً قراردادی و نشانگر احساسات فردی و اجتماعی هستند؟ دوم این که آیا عقل انسان صرف نظر از امر و نهی خداوند، توانایی درک خوبی و بدی افعال را دارد یا نه؟ علامه طباطبائی در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علاوه بر این که رابطه بایدها و هست‌ها را معقول جلوه داده به بررسی جنبه اخلاقی بحث حسن و قبح و تبیین رابطه اخلاق و دین پرداخته.

در دیدگاه علامه طباطبائی مفاهیم ارزشی و اخلاقی (حسن و قبح) در زمره قضایای اعتباری هستند [۱۶، ج ۲، ص ۱۳۸-۲۰۰]. از دیدگاه فلاسفه فعل به خودی خود و بدون انتساب به فاعل، فاقد هرگونه حسن و قبحی است. این عقل عملی است که با توجه به مقاصد خصوصی یا عمومی، حسن و قبحی را برای افعال اعتبار می‌کند؛ لذا حسن و قبح نه «شرعی» است آن گونه که اشاعره گفته‌اند و نه «ذاتی و عقلی» است آن گونه که معتزله گفته‌اند؛ بلکه حسن و قبح اعتباری و عقلایی است [۱۵، ج ۸، ص ۵۴؛ ۲۲، ص ۱۸۹].

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی ارتباط تام با مسئله معقولات دارد. جایگاه این نظریه را می‌توان در موضوع رابطه عقل نظری و عملی دانست. معقولات در فلسفه اسلامی (صرف نظر از اعتباریات بمعنای اخص و مفاهیم ارزشی) به سه نوع، تقسیم می‌شوند:

- ۱- معقول اول، مثل ماهیات
 - ۲- معقول ثانی منطقی، مانند جزئی و کلی
 - ۳- معقول ثانی فلسفی، مثل علت و معلول
- علامه با طرح نظریه ادراکات اعتباری از نظریات پیشینیان عدول کرده و توانسته چالش‌های وارد بر مسئله رابطه باید و هست را حل نماید. از نظر علامه، انسان یک موجود اعتبارساز است و رشته‌ای از افکار را جهت وصول بر مقاصد بر اساس احساسات درونی و نیازهای وجودی، ایجاد می‌کند. لذا هیچ انسانی بی‌نیاز از اندیشه‌های اعتباری نیست، و زندگی فردی و اجتماعی بشر بدون ادراکات اعتباری سامان نمی‌یابد. در واقع اعتباریات همچون پلی سبب گذر از کمالات اولیه انسان و وصول به کمالات ثانویه وی می‌گردند [۱۷، ص ۱۲۳].

۱- پیشینه تحقیق

پیرامون نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و مفاهیم اخلاقی و همچنین بحث حسن و قبح تا کنون مقالات و رساله‌های متعددی نگاشته شده است؛ از جمله این مقالات «حسن و قبح افعال از دیدگاه علامه طباطبائی» از علی ربانی گلپایگانی است که در دو مقاله مجزا به این مسئله پرداخته است. در این جستار به بررسی و تبیین معنای ذاتی در حسن و قبح عقلی با رویکردی متفاوت از متکلمان و فلاسفه متقدم در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه و اعتبارات عقل عملی انسان پرداخته شده است. نویسنده در این زمینه بصورت متمرکز و تخصصاً نظر علامه طباطبائی، پیرامون معنای ذاتی با توجه به نظریه اعتباریات ایشان تحقیق و رساله‌ای یافت نکرد.

همچنین در این نوشتار به بررسی نظریات اندیشمندان معاصر با علامه از جمله استاد جعفر سبحانی، استاد مصباح یزدی و استاد حائری یزدی پیرامون نظریه ادراکات اعتباری علامه در جهت دستیابی به تبیین روشن‌تر از مفهوم ذاتی در معنای حسن و قبح پرداخته شده است.

۲- حسن و قبح افعال در کلام اسلامی

در میان مباحث کلامی فرق اسلامی، ظاهراً کهن‌ترین بحث، موضوع جبر و اختیار است که بحث «عدل» (عدل الهی) را مطرح می‌سازد بحث عدل نیز باعث طرح مسئله «حسن و قبح ذاتی افعال» می‌گردد. متکلمان ابتدا حسن و قبح را در قلمرو افعال خدا مطرح نمودند و سپس این مسئله را به مطلق افعال اختیاری (فعل خداوند باشد یا انسان) تسری دادند.

۲- الف: حسن و قبح از دیدگاه معتزله

معتزله نخستین فرقه کلامی منسجم و روشمند طرفدار عقل و اختیار بود که با مینا قراردادن احکام عقل استدلال‌گر در نیمه دوم قرن اول هجری پا به عرصه حیات فکری گذاشت و غالباً با رویکرد پیشینی و روش عقلی به مباحثات کلامی، اخلاقی و دینی می‌پرداختند [۲۱، ص ۴۶]. معتزله معتقدند افعال دارای حسن و قبح ذاتی و عینی هستند. ذاتی بدین معنا که خود افعال، فی نفسه واجد ویژگی خوبی و بدی‌اند. به عبارتی برخی ارزش‌ها همچون عدالت و احسان وجود واقعی دارند؛ و عقل قادر است حسن و قبح برخی افعال را مستقل از شرع درک کند خواه امر و نهی‌ای از ناحیه شرع به ما رسیده باشد یا نرسیده باشد [۴، ج ۸، ص ۱۸۲].

۲- ب: حسن و قبح از دیدگاه اشاعره

اشاعره جبرگرا حسن و قبح ذاتی و عقلی را انکار کرده و به حسن و قبح شرعی باور داشتند [۵، ج ۴، ص ۲۸۲]. آنان عقل را ناتوان‌تر از آن می‌دانند که حسن و قبح افعال را درک کرده و اصلح را از غیر اصلح باز شناسد و ادعا می‌کنند توانا دانستن عقل بر درک حسن و قبح افعال مشیت و اراده الهی را محدود می‌سازد؛ لذا برای حفظ اطلاق اراده خداوند باید قائل به حسن و قبح شرعی بود [۲۱، ص ۲۳۷]. لذا حسن و قبح هم «الهی» و هم «شرعی» است؛ «الهی» یعنی فعل بما هو فعل صرف نظر از امر و نهی شارع فاقد هر گونه حسن و قبحی می‌باشد. و عقل مستقلاً قادر به درک هیچ حسن و قبحی نیست، بلکه منشا ادراک و تشخیص حسن و قبح، شرع است [۱۳، ص ۲۰].

۳- تعدد معانی «حسن» و «قبح» در نظر معتزله و اشاعره

حسن و قبح در اصطلاح، در سه معنا کاربرد دارد:

- ۱- صفت کمال و نقص برای فاعل
- ۲- ملایمت (سازگاری) یا عدم ملایمت با غرض فاعل
- ۳- تعلق مدح و ثواب به یک فعل یا ترتب مذمت و عقاب بر آن است [۴، ج ۸، ص ۱۸۲-۱۸۳].

۴- محل نزاع بین معتزله و اشاعره

از مجموع مباحث اشاعره و اشکالات آن‌ها بر نظریه معتزله در این خصوص، استنباط می‌شود که از میان معانی گوناگون حسن و قبح، معنای سوم، یعنی استحقاق مدح و ذم مورد نزاع است و بنابراین، از نظر اشاعره حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم فقط از طریق شرع درک می‌شود؛ به این صورت که هر آنچه را شارع به آن امر نمود، حسن و هر آنچه از آن نهی کرد، قبیح می‌باشد و در خصوص معانی دیگر تنها به ذکر این نکته بسنده کرده‌اند که تشخیص حسن و قبح در این حیثه بر عهده عقل است [۴، ج ۸، ص ۱۸۲]. در سوی دیگر معتزله بر این عقیده‌اند که هر کسی که از داوری عقل بهره مند باشد، نسبت به تشخیص جهت حسن و قبح اخلاقی بسیاری از افعال توانا خواهد بود. خواجه نصیرالدین طوسی در این زمینه می‌فرماید: «مراد از حسن در افعال، چیزی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی نکوهش یا عقاب نداشته باشد و مراد از قبیح چیزی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی نکوهش یا عقاب داشته باشد.» [۲۷، ص ۶۱].

۵- معانی حسن و قبح نزد حکمای مسلمان

مسئله «حسن و قبح افعال» محور اصلی مباحث فیلسوفان اخلاق در باب رابطه دین و اخلاق را تشکیل داده است [۲۲، ص ۱۷۰]. مبنای حکما را در زمینه حسن و قبح، باید از خلال کتاب‌های منطقی ایشان یافت، آن هم در بحث مشهورات و جدل، قضایای مشهوره قضایایی است که زبانزد همگان است و دلیل اعتقاد به آن شهادت همگان یا اکثر مردم یا شهادت همه دانشمندان یا اکثر ایشان است در آنچه مخالف رأی جمهور نیست، مانند قضیه «عدل نیکو است» و «ظلم زشت است»؛ در این قضایا به حسن و قبح استناد شده است. بر اساس این تعریف قضایای مشهوره به دو معنی به کار می‌روند: الف) مشهورات به معنی اعم؛ ب) مشهورات به معنی اخص؛ قضایای مشهوره مورد بحث ما همان «مشهورات بالمعنی الاخص» است.

از نظر فلاسفه از آنجا که قضایای مشهوره هویت خود را از اعتراف و توافق و اتفاق نظر عقلا می‌گیرند، پس قطع نظر از این توافق، واقعیتی ندارند و همین اتفاق نظر است که واقعیت این قضایا را می‌سازد؛ بر این اساس، فلاسفه فعل حسن و قبیح را این‌گونه تعریف می‌کنند:

حسن: فعلی که عقلا بر انجام آن اتفاق نظر دارند و فاعلش را مورد ستایش قرار می‌دهند.

قبح: فعلی که عقلا بر ترک آن متفق علیه می‌باشند و فاعلش را مورد نکوهش قرار می‌دهند [۱۸، ج ۲، ص ۶۵ و ۱۲۵].

۵- الف: شهرت یا بداهت، کدام یک معیار است؟

لازم است برای فهم بهتر نظر فلاسفه، چند نمونه از سخنان آن‌ها را ذکر نماییم. فلاسفه‌ای همچون ابوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی و علامه مظفر، به اتفاق آرا معتقدند:

یک قسم مشهورات، آرای محموده است که هیچ مبنایی جز شهرت ندارد. مثل حکم ما به این که «دزدی مال دیگران قبیح است» و «دروغ قبیح است»؛ هیچ یک از این احکام را عقل بسیط، واجب نمی‌داند و اگر عقل فرض کند که خودش دفعتاً خلق شده و انفعال خلقی یا نفسانی هم نداشته باشد، در امثال این قضایا حکمی نمی‌کند. بلکه ممکن است جاهل به آن‌ها بوده یا در آن‌ها توقف نماید؛ ولی انسان نسبت به قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» هیچ گاه این چنین نیست [۲، ص ۲۲۰].

خواجه طوسی بیان می‌کند:

میادی جدل نزد سائل، چیزهایی است که سائل از مجیب، مسلم می‌انگارد؛ و نزد مجیب «ذائعات» است و ذائعات جزو مشهورات است که گاهی از مشهورات مطلقه‌ای است که جمهور آن‌ها را دیده و بر اساس عقل عملی، ستایش می‌کند؛ مثل «عدل حسن است». این قسم آرای محموده نامیده می‌شود [۲۸، ج ۱، ص ۲۳۳].

ایشان همچنین در شرح خود بر / اشارات نیز مشهور بودن قضایای مربوط به حسن و قبح عقلی را تأیید می‌کند. علامه مظفر نیز در کتاب خود همین نظر را تأیید می‌کند و به پیروی از فلاسفه می‌گوید:

کسانی که حسن و قبح عقلی را انکار کرده‌اند، گفته‌اند اگر حسن و قبح عقلی است، نباید تفاوتی بین این قضیه و قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است» باشد؛ زیرا علوم ضروریه تفاوتی ندارند. اما شکی نیست که قضایای حسن و قبیح عقلا متفاوت‌اند؛ ولی آن‌ها در استدلالشان غفلت نموده‌اند و قضیه حسن و قبح را با مثال «کل بزرگ‌تر از جزء است»، مقایسه کرده‌اند [۲۳، ص ۴۶۹].

۵- ب: توجیه برخی فلاسفه برای دفاع از دیدگاه مشهور

از میان فلاسفه، برخی همچون حکیم سبزواری و محقق لاهیجی به اشکالات اساسی دیدگاه فلاسفه پی برده‌اند و در صدد توجیه آن برآمده‌اند. به نظر ایشان، مقصود فلاسفه آن است که این قضایا، مشهور به معنای اعم هستند (یعنی مشهوراتی که دارای شهرت می‌باشند، اگر چه ممکن است خود، حکمی بدیهی و اولی باشند؛ بر خلاف مشهورات به معنای اخص که هیچ مبنایی جز شهرت ندارند)؛ و مشهور به معنای اعم، با یقینی بودن این قضایا منافاتی ندارد. حکیم سبزواری در این رابطه می‌گوید:

قضایای مشهور دو اعتبار دارند که یکی از جهت اعتراف عمومی مردم است و به همین جهت، مشهورات نامیده می‌شود؛ و دیگری از جهت حکم عقلی محض است که از این جهت، واجب القبول نامیده می‌شود و از یقینیات است [۱۰، ج ۱، ص ۳۳۸].

حکیم سبزواری در کتاب شرح الاسماء الحسنی با وضوح بیشتر می‌گوید:

ضروری بودن احکامی چون «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است» قابل انکار نیست؛ بلکه حکم به بداهت آن‌ها هم بدیهی است. نهایت این است که این احکام از عقل نظری با کمک عقل عملی به دست می‌آیند؛ زیرا در آن‌ها مصالح و مفاسد وجود دارد و دلیل فلاسفه بر این که مصالح و مفاسد را از مقبولات عمومی قرار داده‌اند، تمثیل برای مصلحت و مفسده عمومی است که در آن، قبول برای عموم مردم است، نه یک گروه خاص. به همین جهت، این امر با بداهت این قضایا منافاتی ندارد [۱۱، ص ۳۲۲].

محقق لاهیجی نیز در مقام توجیه دیدگاه فلاسفه و رفع نقاط ضعف این دیدگاه در

رساله فارسی خود به نام سرمایه/ایمان می‌گوید:

حکما احتیاج احکامی چون «العدل حسن» و «الظلم قبیح» به اعانت عقل عملی را منافی ضرورت نمی‌دانند. و اما عده‌ای از حکما که قضایای مذکوره را از جمله مقبولات عامه، دانسته‌اند غرض ایشان مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند می‌باشد؛ و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود؛ بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا، مجرد تنبیه بیش نیست، چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات [۲۰، ص ۶۲].

۶- تحلیل هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مسئله حسن و قبح

در نگاه فلسفی جنبه هستی‌شناسی مسئله حسن و قبح در اعمال انسانی مرتبط با بحث نفس است؛ بدین نحو که رایج‌ترین و شایع‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در بین فیلسوفان اسلامی، عبارت است از صفات و هیات‌های پایدار در نفس که موجب صدور افعالی متناسب با آن‌ها به طور خودجوش و بدون نیاز به تفکر و تأمل از انسان می‌شوند [۲۲، ص ۱۳] و در نگاه کلامی مرتبط به بحث رفتار انسان در حیطة اعمال اختیاری اوست.

در نگاه معرفت‌شناختی به مسئله حسن و قبح، میان فرق کلامی از جمله معتزله، اشاعره و فیلسوفان اسلامی جای جولان رای است. مباحثی مانند اخباری یا انشائی بودن گزاره‌های اخلاقی، نسبی یا مطلق بودن احکام ارزشی به این حوزه مربوط می‌شوند. محل تمایز دیدگاه معرفت‌شناختی فلاسفه و متکلمان این جاست که متکلمان به قاعده حسن و قبح عقلی به عنوان قاعده‌ای یقینی نگاه می‌کنند که در براهین کلامی می‌تواند استفاده شود؛ اما در مقابل، بسیاری از فلاسفه این اصل را داخل در مشهوراتی قرار می‌دهند که عقلاً بر آن تطابق نموده اند؛ بنابراین حسن و قبح، کاربرد یقینی خود را از دست داده، جنبه جدلی پیدا می‌کند؛ زیرا کاربرد اصلی مشهورات در جدل است.

یکی از حوزه‌های تشتت آرا در بحث حسن و قبح، نظرات پیرامون منشاء پیدایش مفاهیم اخلاقی است که شامل: ۱- واقعیت خارجی ۲- انشاء و اعتبار ۳- فطرت و... می‌باشد. آن دسته از اندیشمندانی که معتقدند منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی، انشاء و اعتبار است، قائل‌اند که این مفاهیم هیچ ریشه‌ای در واقعیات عینی و خارجی نداشته و صرفاً انشائات و جعلیات هستند. پیروان مکتب جامعه‌گرایی و طرفداران نظریه امر الهی، از جمله اشاعره در عالم اسلام از حامیان مشهور این نظریه هستند [۲۲، ص ۴۴].

یکی دیگر از مباحث معرفت‌شناختی حسن و قبح بحث اخباری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی است. استاد مصباح یزدی در کتاب *فلسفه اخلاق* تصریح می‌کند احکام اخلاقی به رغم این‌که برخی از آن‌ها ظاهری انشایی دارند از نظر حکایت‌گری و کاشفیت از واقع هیچ تفاوتی با احکام علوم تجربی و ریاضی ندارند و همان طور که قضایای علوم تجربی را حاکی از واقعیات خارجی می‌دانیم، قضایای اخلاقی نیز کاشف از واقعیتی نفس‌الامری است [۲۲، ص ۹۳]. از دیدگاه متکلمان اشاعره، خوبی و بدی نه از سنخ مفاهیم ماهوی هستند که دارای تحقق خارجی باشند، نه از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند که منشأ انتزاع خارجی داشته باشند و نه وابسته به امیال و عواطف آدمی‌اند، که هیچ ارتباطی با امور خارجی نداشته باشند؛ بلکه نوعی قرارداد و اعتبار الهی به حساب می‌آیند [۲۲، ص ۸۰].

۷- معنای «عقلی» در حسن و قبح به عقل نظری مربوط است یا عقل عملی؟

«عقل» معانی گوناگونی دارد [۱۹، ص ۲۱-۲۲]. لکن مراد از آن در این بحث، «عقل عملی» در برابر «عقل نظری» است. [۲۴، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۱۵] فلاسفه حکمت را بر اساس کارکرد و خروجی آن به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. لذا پیرامون کارکرد این دو قوه مسئله اساسی این است: چه رابطه‌ای میان عقل نظری و عملی است؟ آیا این‌ها دو شأن از یک واقعیت‌اند یا دو اعتبار متفاوت برای عقل یا...؟ در این باره دو دیدگاه در میان اندیشمندان مطرح شده است [۹، ص ۱-۲۵].

نظریه اول: عقل عملی مبدأ ادراک است

برای اولین بار فارابی این دیدگاه را مطرح کرده است [۱۴، ص ۵۴-۵۵]. بیان معروف در میان قائلین به این نظریه این است که عقل به معنی مدرک (نه به معنی مبدأ تحریک) به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. نقش عقل در هر دو ادراک است نه تحریک [۱۳، ص ۴۴]. لذا تمایز میان دو عقل اعتباری است و آنچه یکی از این دو را از دیگری مشخص و ممتاز می‌کند معلومات و مدرکات آن‌ها است. بدین معنا که معلومات عقل نظری احکام مربوط به حقایق خارجی و نفس‌الامری است و اما مدرکات عقل عملی احکام مربوط به افعال اختیاری انسان مانند ادراک حسن عدل و قبح ظلم می‌باشد [۱۸، ص ۳۱۱؛ ۱۷، ص ۱۵۳].

نظریه دوم: عقل عملی مبدأ تحریک است نه ادراک

در این نظریه عقل عملی به عنوان قوه محرکه و عامله بدن معرفی شده است. یعنی آنگاه که مراتب ادراک از کلی به جزئی به پایان رسید نوبت عقل عملی می‌رسد که قوای درونی بدن را تحریک کند که به آن ادراک جزئی عمل شود. در مورد این نظریه باید شیخ الرئیس را پیشتاز خواند [۱، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۳]. ابن‌سینا می‌گوید:

یکی از قوای نفس انسان آن قوه‌ای است که نفس برای تدبیر بدن به آن نیاز دارد که از آن انحصاراً به نام عقل عملی یاد می‌شود؛ و همین قوه است که کارهای جزئی‌ای را که انجام آن برای آدمی واجب است از مقدمات بدیهی، مشهور یا تجربی استنباط می‌کند تا به هدف‌های اختیاری خویش نائل گردد، و در این کار از عقل نظری کمک می‌گیرد تا به رای جزئی منتقل شود [۱، ج ۲، ص ۳۵۲].

استاد مصباح می‌گوید:

عده‌ای از فلاسفه مانند: ابن‌سینا، بهمنیار، و ملاصدرا بر این باورند که عقل نظری مطلقاً کلیات را ادراک می‌کند، چه کلیاتی که مربوط به اعمال و افعال اختیاری انسان است مانند حسن عدل و قبح ظلم و چه کلیات مربوط به نظر و واقعیات نفس‌الامری مانند خدا و صفات ذاتی‌الاهی. اما کار عقل عملی، اندیشه در امور جزئی است برای استفاده عملی از آن [۲۲، ص ۹۶].

۷- الف: قلمرو نظریه حسن و قبح از دیدگاه فلاسفه

از دیدگاه فلاسفه حسن و قبح به دایره افعال ارادی انسان مربوط است، و به حوزه عقل عملی برمی‌گردد نه عقل نظری، قلمرو فعالیت عقل عملی، موطن عمل است [۱۵، ج ۱۴، ص ۹۸]. حکم به حسن و قبح این یا آن عمل، از اندیشه‌های عملی و اعتباری و بشری به شمار می‌آید. بنابراین، مراد از عقلی بودن حسن و قبح فعل آن است که عقل انسان خوبی و بدی فعل، استحقاق ستایش برای فعل نیکو و استحقاق نکوهش برای فعل زشت را می‌فهمد؛ البته تفاوت عقل نظری و عملی فقط ناشی از تفاوت در فعالیت عقل است و گرنه عقل در حوزه نظر و عمل حقیقتی واحد است که نقش فعال دارد [۱۸، ج ۲، ص ۱۲۴؛ ۲۶، ج ۳، ص ۴۲۱]. ملاصدرا برای تمییز عقل نظری و عملی بیان می‌کند: صدق و کذب و حق و باطل، فقط در حوزه ادراکات عقل نظری جای می‌گیرد و مدرکات عقل عملی، درصدد یافتن خیر و شر است که علی‌الفرض، غیر از صدق و کذب می‌باشد [۲۵، ج ۱، ص ۲۴۱]. دکتر حائری یزدی در بخش پنجم از کتاب *کاوشهای عقل عملی*، با نام حسن و قبح عقلی بیان می‌کند:

معیار حسن و قبح باید تنها در محدوده مبدأ فعلی که از سوی یک عامل قدرت و اراده کلی و درک عقلانی صادر گردیده است، می‌باشد. و آن افعال و حوادثی که فاقد این زوائد و امتیازات می‌باشد هیچ گاه موصوف به حسن و قبح نخواهد بود و در نتیجه هستی‌هایی که از روی تفکر و اندیشه عقلی پدید نمی‌آید مورد بحث و گفتگوی از حسن و قبح نیست [۷، ص ۲۰۶-۲۰۷].

استاد سبحانی در کتاب حسن و قبح عقلی ضمن پذیرش کارکرد عقل عملی به عنوان مبدأ ادراک، بیان می‌کند:

تفاوت میان دو عقل، امری اعتباری بوده و اختلاف به اعتبار مدرک خواهد بود لکن مدرک یک حقیقت بیش ندارد و آن قوه عاقله است که کارش ادراک و استنباط است و در نتیجه منظور از کلمه عقل در عنوان مسئله حسن و قبح عقلی، عقل عملی است، نه عقل نظری [۱۲، ص ۴۶].

استاد مصباح یزدی در کتاب *فلسفه اخلاق* می‌گوید:

میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او یک نوع رابطه حقیقی و واقعی، از نوع رابطه علی و معلولی برقرار است و ما با احکام اخلاقی خود آن رابطه عینی خارجی را توصیف می‌کنیم. یعنی مفاهیم اخلاقی، اموری واقعی و خارجی هستند که با کمک نیروی عقل (عقل عملی) «کشف» می‌شوند [۲۲، ص ۲۳۱].

۷- ب: رابطه «ذاتی» و «عقلی» در نظریه حسن و قبح

در این‌که مراد از تعبیر «ذاتی» چیست، دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است؛ مانند:

۱. عقلی [۱۲، ص ۲۰]؛
 ۲. ذاتی باب ایساغوجی؛
 ۳. ذاتی باب برهان [۷، ص ۱۴۷-۱۴۸]؛
 ۴. ذاتی شبیه باب برهان [۶، ص ۵۴-۵۵].
- ذاتی در مسئله حسن و قبح میان قدما به معنای «واقعی»، «نفس الامر» و «حقیقی»، در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است؛ به این معنا که جملات اخلاقی و ارزشی از واقعیات عینی و حقیقی خبر می‌دهند. آگاهی از معنی ذاتی در تفسیر نظریه حسن و قبح دخالت کامل دارد، از این جهت به توضیح آن می‌پردازیم. ذاتی در اصطلاح منطق دانان در دو مورد بکار می‌رود:

الف - ایساغوجی.

ب - باب برهان.

مقصود از ذاتی در باب ایساغوجی (کلیات خمس) همان اجزاء تشکیل دهنده ماهیت

شیء و یا خود ذات او است، از این نظر جنس و فصل و نوع، ذاتی این باب می‌باشند. از ویژگی‌های این ذاتی این است که تعقل ماهیت شیء جز تعقل آن ذاتی، چیزی نیست. ذاتی باب برهان که از آن به لوازم الماهیه تعبیر می‌کنند، مقصود از ذاتی باب برهان، این است که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع آن محمول از آن موضوع کافی باشد؛ لذا ضرورت محمول در اینجا از لوازم لاینفک موضوع است و این ضرورت در مقام فرض موضوع به دست می‌آید [۱۲، ص ۱۸]. استاد سبحانی می‌گوید:

اما این که مقصود از ذاتی در مسئله حسن و قبح، ذاتی باب ایساغوجی نیست، مطلب کاملاً روشن است. زیرا حسن و قبح افعال (مانند عدل و ظلم) به هیچ وجه از ارکان ذاتی آن نیستند و هر یک از مفهوم عدل و ظلم را بدون تصور مفهوم حسن و قبح می‌توان تصور و تعریف کرد. [۱۲، ص ۱۵]

این که آیا ذاتی بودن حسن و قبح افعال، به معنای ذاتی باب برهان است یا نه، دیدگاهی که دکتر حائری یزدی، مؤلف *کاوشهای عقل عملی* بر آن تأکید دارد، استاد سبحانی بیان می‌کند:

ذاتی باب برهان که از آن به لوازم الماهیه تعبیر می‌کنند، دارای واقعیتی است جدا از واقعیت ماهیت (ملزوم) و کار عقل، درک و کشف آن لوازم است. ولی در باب حسن و قبح، نقش عقل کشف نیست، بلکه نقش عقل در این مورد، حکم و داوری است. مثلاً وقتی عدل را تصور می‌کند و آن را با طبع بالا و بعد ملکوتی خود هم آهنگ می‌یابد، به حسن توصیف می‌کند. بنابراین ورای این مقایسه و داوری عقل، در کنار عدل، واقعیتی به نام «حسن» وجود ندارد، که عقل کاشف و حاکی آن باشد، بلکه این عقل است که پس از درک مطابقت عدل با من علوی و ملکوتی نفس، صفت حسن را برای آن ثابت می‌کند. [۱۲، ص ۱۰]

استاد سبحانی قائل است حسن و قبح ذاتی دو ویژگی دارد:

- ۱- عقل و خرد در حکم خود مستقل و به اصطلاح «خودکفاء» است.
- ۲- خرد در حکم خود بی نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است و تنها درک موضوع (عدل) و محمول (حسن) و نسبت (که از مقایسه آن با نفس والا سرچشمه می‌گیرد) کافی در اذعان به نسبت است و شان این نوع قضایا در عقل عملی، شان قضایای اولیه در عقل نظری است. مانند: «کل، بزرگ‌تر از جزء است.» [۱۲، ص ۲۴].

استاد سبحانی در کتاب *حسن و قبح عقلی*، مقصود از ذاتی در حسن و قبح ذاتی را نه ذاتی باب برهان و نه ذاتی ایساغوجی می‌داند؛ بلکه مقصود از ذاتی در عنوان مسئله همان عقلی است؛ یعنی عقل و خرد در درک حسن و قبح بدون استمداد از خارج حسن و قبح افعالی را درک می‌کند [۱۲، ص ۲۳-۲۲]. ایشان با استناد به نظر علامه طباطبائی

آن را به معنای ذاتی عقل عملی بیان می‌کند. یعنی عقل عملی حسن و قبح عقلی افعال را به اعتباری پسینی وضع می‌کند. لذا کارکرد عقل عملی بعنوان مبدأ ادراک، یکی از جایگاههایی است که در آن فلسفه اسلامی از فلسفه ارسطو جدا شده. زیرا ارسطو در اخلاقیات اصلاً عقل عملی را دخالت نمی‌دهد، در منطق ارسطویی عقل عملی به عنوان قوه مدرکه جایگاهی ندارد و مسئله عقل عملی ابهام دارد؛ ارسطو قائل است تشخیص اعتدال در افعال و نحوه عمل به آن بر عهده عقل نظری است [۳، ص ۲۵۸ و ۲۶۱].

از نظر علامه ادراک حسن عدالت و قبح ظلم برای انسان، تنها بر اساس فطرت صرف دست یافتنی نیست. بلکه این احکام و نتایج، حاصل هدایت و کاوش و فعالیت ادراکی عقل عملی و دقت آن در حقایق خاص است. علامه این احکام را حاصل فطرت و فعالیت ادراکی عقل عملی در مورد واقعیات درون و بیرون می‌داند. از نظر علامه فطرت برای تحقق و حصول این احکام کافی نیست. بلکه عقل بر اساس گرایش درونی فطرت (دستیابی به کمالات و دوری از نقایص) و تأمل در ادراکات پیشین به احکام اخلاقی از قبیل حسن عدل و قبح ظلم دست می‌یابد [۱۵، ج ۱، ص ۳۷۹].

۸ - نگاه ارزش‌شناختی علامه طباطبائی به مسئله حسن و قبح

برای تبیین دیدگاه ارزش‌شناسی علامه طباطبائی با چند پرسش اساسی مواجهیم: ارزش‌ها چه ارتباطی با امور واقع دارند؟ فرآیند تولید و تکوین ارزش‌ها چگونه است؟ دیدگاه علامه طباطبائی مطلق‌گراست یا نسبی‌گرا؟

پاسخ علامه به مسئله ارزش‌شناختی بالا در گروه بررسی این مسئله است که: آیا حسن و قبح عقلی که معقولی بر آمده از عقل عملی است، اعتباری پسینی است که عقل عملی - بعنوان قوه‌ای مدرکه و نه محرکه - بر اساس نیازهای واقعی انسان اکنون آن را وضع کرده؟

طبق آنچه از آراء طباطبائی بر می‌آید؛ ارزش‌ها مستقل از بشر نیستند و این ارزش‌ها (اعتباریات) «مولود یا طفیلی احساساتیند که مناسب قوای فعالند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند» [۱۶، ص ۱۸]. لذا اعتباریات یا همین ارزش‌ها، ریشه در احساسات آدمی یعنی امری واقعی دارد و بنیادش در جهان واقع است. لذا اعتباریات علامه جزء اعتباریات مبتنی بر واقع است؛ زیرا در اعتباریات او «باید» جعل و اعتباری براساس ارتباط واقعی و حقیقی است [۲۹، ص ۲۷۳-۲۷۶]. علامه

طباطبائی برای توضیح معنای اعتباری بودن حسن و قبح، در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌گوید: «حسن و قبح اعتبار پسینی عقل (عملی) ماست که ابزاری برای عمل است؛ و نه کشف ما از اوصاف افعال.»

۸- الف: چگونگی اعتبار در معنی حسن و قبح

علامه طباطبائی در *تفسیر المیزان* به این مطلب تصریح کرده‌اند که ارزش اخلاقی یک عمل را تنها بر اساس قوه عقل می‌توان توجیه کرد:

خواستها و نیازهای قوا و جهازات انسانی، عامل اصلی پیدایش این قضایای علمی و قوانین اعتباری می‌باشد. البته منظور از حواج و نیازهای مزبور، آن خواسته‌ها و تمایلاتی است که انسان به مقتضای غرایز خود، آنها را طلب می‌کند و مورد تصدیق عقل، که تنها قوه‌ای است که خیر و شر و سود و زیان را تشخیص می‌دهد، واقع شود؛ نه آن تمایلاتی که مورد تصدیق عقل واقع نمی‌شود. زیرا برآوردن آنها مایه کمال حیوانی است نه کمال انسان [۱۵، ج ۸، ص ۱۹۲].

علامه در این عبارات تصریح می‌کند که اخلاقی بودن یک عمل بر مبنای قضاوت‌های عقل قابل توجیه است پس صرف این‌که عملی مطلوب و ملایم با غرایز و قوای بدنی است، باعث آن نمی‌گردد که بار اخلاقی پیدا کند؛ هر چند اگر از دیدگاه علمی آن را کاوش کنیم می‌بینیم که همین ملائمت با قوا و غرایز است که موجب می‌شود انسان آن فعل را خوب قلمداد کند و حکم به بایستی و ضرورت آن نماید. لکن اینها هیچکدام دارای بار اخلاقی نیست مگر این‌که با معیارهای عقلانی مورد ارزیابی قرار گیرد [۱۲، ص ۱۹۳].

همچنین بحث از نسبی یا مطلق بودن اخلاق از مهم‌ترین مسائل «فلسفه اخلاق» است. و بدون تردید با «جاودانگی دین»، پیوندی عمیق و وثیق دارند. علامه در *تفسیر المیزان* از جاودانگی اخلاق دفاع نموده است، و قضایای اعتباری را واسطه میان نقص و کمال انسانی می‌داند، و کمالات را هم امور حقیقی دانسته که ملائم با نواقص یعنی همان احتیاجات حقیقی انسان معرفی می‌کند، لذا این احتیاجات حقیقی است که منجر به این قضایای عملی و اعتباری می‌شود [۱۵، ج ۱۶، ص ۱۹۲]. لذا نظریه ادراکات اعتباری علامه شواهد کافی برای حمایت از جاودانگی اخلاق ارائه می‌دهد.

نتیجه

مسئله حسن و قبح ابتدا در قلمرو افعال خداوند (بحث عدل الهی) مطرح شد و سپس

این مسئله به مطلق افعال اختیاری (فعل خداوند باشد یا انسان) تسری یافت. علامه با طرح بحث اندیشه های حقیقی و اعتباری و تفکیک امور اعتباری از حقیقی، حسن و قبح را از مقوله اعتباریات بالمعنی الاخص دانسته‌اند و قائل به خوب و بد اعتباری شده‌اند. بر این اساس حسن و قبح، وصفی اعتباری است که انسان برای توصیف افعال اختیاری خود که با تعقل و اندیشه انجام می‌شود، لحاظ و اعتبار نموده است. تفاوت مفهوم ذاتی و عقلی در مسئله حسن و قبح اینست که از یک سو برخی امور و افعال، با صرف نظر از اراده و حکم خداوند، به خوبی و بدی متصف می‌شوند و فی نفسه واجد ویژگی خوبی و بدی‌اند (ذاتی). دقیق‌تر این‌که برخی ارزش‌ها و افعال همچون عدالت و احسان لحاظ وجود واقعی دارند. از سوی دیگر، عقل انسان به تنهایی و بدون استعانت از وحی الهی قادر به شناخت و تصدیق خوبی و بدی آن‌ها است. البته عقل به منزله‌ی منبع اصلی شناخت احکام ارزشی، گاه به نقش تکمیل‌گر نقل (قرآن و سنت) نیز محتاج است. علامه طباطبائی از معنای ذاتی مورد نظر متکلمان عدول کرده از دیدگاه ایشان نفس وجود فعل گر چه عاری از هر گونه حسن و قبح است این ما هستیم که با توجه به مصالح و اغراض فعل را به خوب یا بد متصف می‌کنیم و الا از این اوصاف در عالم خارج خبری نیست. ذکر این نکته ضروری است که اعتباریت این مفاهیم و احکام مستلزم اعتباری بودن مطابق و خارجشان نمی‌باشد بلکه واجد آثار حقیقی‌اند. بنا به نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی می‌توان از معنای دیگری از ذاتی در مسئله حسن و قبح دفاع کرد که مقصود از آن، ذاتی در حد اعتبار عقل عملی است. بر این اساس حسن و قبح در حوزه افعال اختیاری انسان مفهومی عقلی برآمده از معقولات عقل عملی است. علامه در پی تذکار این حقیقت است که مصلحت و مفسده و حسن و قبح از مبادی فعل خداوند و سبب استحکام افعال واجب تعالی نیست؛ اشتباهی که معتزله مرتکب شدند. کما این‌که اشاعره نیز با نفی حسن و قبح عقلی منکر غایت در افعال و آفرینش خداوند گشتند. لذا دیدگاه معتزله، اشاعره و حتی فلاسفه متقدم پیرامون بحث حسن و قبح از نظر علامه با ملاحظاتی همراه است؛ که هم در بحث وجودشناختی و هم در بحث معرفت‌شناختی مطرح می‌شود. علامه طباطبائی با طرح نظریه ادراکات اعتباری ضعف استدلال‌های متکلمان را اینگونه نشان داده‌اند که آنها با خلط حوزه مباحث نظری و عملی در عقل به معنای صحیحی از حسن و قبح نرسیده‌اند. کما این‌که در بهره‌گیری از منطق نیز عاری از اشتباه نبوده‌اند و در بحث حسن و قبح پای «جنس و فصل» را به میان کشیده‌اند، در حالی که این‌ها با «حد اصطلاحی» ارتباطی ندارد. حقایق را در

سایه‌ی امور اعتباری جای دادند و اعتباریات را به حقایق نیز سرایت داده و نامش را برهان گذاشتند. به نظر علامه طباطبائی چون نیازهای فردی و جمعی انسان است که منجر به گزاره‌های اعتباری می‌شود و چون این نیازها ریشه در حقایق عالم واقع دارند نباید این گزاره‌های اعتباری را که منشاء باید‌ها هستند متعارض با آن حقایق که هست‌ها هستند تلقی نمود و بنابراین مفاهیم ارزشی در پرتو اوامر الهی و اعتبارات انسانی معنای دیگری می‌گیرد که همان معنای حسن و قبح نزد علامه است.

منابع

- [۱]. ابن سینا، (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- [۲]. _____ (۱۴۲۰ق). *شرح اشارات، شرح خواجه طوسی*، قم: دفتر نشر کتاب.
- [۳]. ارسطو (۱۳۶۶). *درباره نفس*، ترجمه و تعلیق: علیمراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
- [۴]. الایچی، قاضی عضالدین (۱۳۲۵). *شرح المواقف فی الکلام*، شرح: میرسیدشرف جرجانی با حاشیه حسن چلبی و حاشیه عبدالکریم سیالکوتی، مصر: مطبعه العاده.
- [۵]. تفتازانی، سعدالدین مسعود (۱۴۰۹ق). *شرح المقاصد فی الکلام*، قم: الشریف الرضی.
- [۶]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، قم: مرکز نشر اسراء.
- [۷]. حائری یزدی. مهدی (۱۳۸۴). *کاوتهای عقل عملی*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۸]. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: موسسه النشر - الاسلامی.
- [۹]. دیباجی، سیدمحمدعلی؛ یوسف‌زاده، زینب (۱۳۹۴). «نسبت نظریه ادراکات اعتباری با معقولات فلسفی»، *آینه معرفت*، تهران، سال پانزدهم، شماره ۴۳، تابستان، ص ۱-۲۵.
- [۱۰]. سبزواری (۱۳۷۵). *شرح الاسماء الحسنی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [۱۱]. _____ (۱۴۱۷ق). *شرح منظومه*، تعلیق: آیت الله حسن‌زاده، قم: نشر ناب.
- [۱۲]. سبحانی، جعفر (۱۳۶۸). *جبر و اختیار، نگارش علی ربانی گلپایگانی*، قم: موسسه تحقیقاتی سیدالشهداء.
- [۱۳]. _____ (۱۳۶۸). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش: علی ربانی گلپایگانی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۴]. فارابی (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، قم: بیدار.
- [۱۵]. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۶۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: انتشارات صدرا، چاپ ششم.
- [۱۶]. _____ (۱۳۶۲). «اعتباریات»، در *رسائل سبعة*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- [۱۷]. _____ (؟). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: موسسه النشر الاسلامی.

- [۱۸]. غروی الاصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). *نهایه الدرايه فی شرح الکفایه*، اصفهان: انتشارات مهدوی.
- [۱۹]. گلیایگانی، علی (۱۴۱۸ق). *القواعد الکلامیه*، قم: موسسه امام الصادق.
- [۲۰]. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). *سرمایه ایمان در اصول اعتقادات*، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء.
- [۲۱]. _____ (۱۳۷۲). *گوهر مراد*، تصحیح: زین العابدین قربانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشد اسلامی.
- [۲۲]. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- [۲۳]. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۶). *المقرر فی شرح المنطق*، شرح: سیدرائد حیدری، قم: انتشارات ذوی القربی.
- [۲۴]. _____ (۱۴۱۵ق). *اصول الفقه*، قم: مرکز النشر مکتب الإعلام الاسلامی.
- [۲۵]. ملاصدرا (۱۳۸۶). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه المصطفوی.
- [۲۶]. _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۷]. نصیرالدین طوسی (۱۳۷۱). *جوهر النضید*، شرح علامه حلی، قم: انتشارات بیدار.
- [۲۸]. _____ (؟). *قواعد العقائد*، بیروت: دار الغربیه.
- [۲۹]. معلمی، حسن (۱۳۸۰). *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی*، تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.