

تجلی عقل عملی اخلاقی در عمل اخلاقی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۳

تاریخ تأیید: ۱۳۸۸/۶/۳۱

محمد علی اردستانی*

چکیده

عقل عملی را با توجه به ادراک گزاره‌های عملی اخلاقی، می‌توان عقل عملی اخلاقی نامید. عقل در درک حسن و قبح برخی از افعال و شکل‌گیری گزاره‌های علمی اخلاقی مبتنی بر آنها مستقل است؛ مانند: «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» که گزاره‌های عقل عملی اخلاقی و قانون‌های بنیادین اخلاق می‌باشند. راه دیگر شناخت حسن و قبح، یاری‌دادن شرع است. البته کمک شرع، منافاتی با عقلی بودن حسن و قبح ندارد. به نظر علامه طباطبایی، برای تحقق هر فعل اختیاری، میان طبیعت انسانی از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار میانجی وجود دارد که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دستگیری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد. این نوشتار با الهام از نظریه علامه، صرفاً در صدد تبیین ساز و کاری است که به واسطه آن، از گزاره‌های عقل عملی اخلاقی، به عمل اخلاقی انتقال حاصل می‌گردد.

واژگان کلیدی: عقل عملی، عقل عملی اخلاقی، حسن و قبح عقلی، اعتبار و جوب، اعتبار حسن،

عمل اخلاقی.

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

حکیمان و متکلمان، عقل را در نخستین اطلاق، به معنای غریزه‌ای دانسته‌اند که به واسطه آن، انسان از حیوانات امتیاز می‌یابد و برای قبول دانش‌های نظری و تدبیر و کاردانی اعمال فکری، مستعد می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱، ۲۲۳ - ۲۲۴؛ غزالی، بی‌تا: ۱، ۱۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۱، ۱۷۷ - ۱۷۸). آنگاه در تحقیقات بعدی به این نتیجه رسیده‌اند قوه‌ای در انسان هست که به واسطه آن، بین امور حسن و قبیح تمیز داده شده و بر آن، عقل عملی اطلاق می‌شود (صدر المتألهین، ۱۴۱۹: ۳، ۴۱۹). طبق بیان صدرالمتألهین، عامه مردم، به واسطه تحقق این معنا از عقل در اشخاص است که می‌گویند او عاقل است. بازگشت این معنا به زودیابی و نیکویی اندیشه و سرعت دریافت و هوشیاری در استنباط چیزهایی است که شایسته است برگزیده شوند و چیزهایی که شایسته است از آنها اجتناب شود، گر چه درباره اغراض دنیوی و هوای نفس به بدی امر کند. بر این پایه است که عامه مردم، کسی را که از اندیشه و فکر پیش‌گفته برخوردار است، عاقل می‌نامند. اما اهل حقیقت، این حالت را عقل نمی‌نامند، بلکه آن را به اسامی دیگری مانند: نکراء یا شیطنت یا دهاء یا نظیر آنها می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱، ۲۲۵).

به نظر اهل حقیقت، عاقل کسی است که دین دارد. مقصود آنها از عاقل کسی است که هم در استنباط امور خیر که سزوار است برگزیده شوند و هم در استنباط امور شرّ که سزوار است اجتناب شوند، دارای تیزهوشی و نیکویی اندیشه باشد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳، ۴۱۹).

به نظر می‌رسد می‌توان عقل به نظر اهل حقیقت را عقل عملی دینی نامید؛ چنانکه عقل عملی را با توجه به ادراک گزاره‌های عملی اخلاقی، می‌توان عقل عملی اخلاقی (مدرک حسن و قبح عقلی در گزاره‌های اخلاقی) نامید. البته تبیین و تحلیل عقل نظری و عقل عملی و دیدگاه‌های اندیشمندان در این مورد، نیاز به بحث جداگانه‌ای دارد. مقصود اصلی این نوشتار آن است که با فرض وجود عقل عملی در انسان، با چه سازوکاری، انتقال از گزاره‌های عقل عملی اخلاقی به عمل و فعل اختیاری اخلاقی حاصل می‌شود. این غایت، با گذر از سه بخش، به خواست خدا، به انجام می‌رسد.

بخش نخست؛ شناخت حسن و قبح و گزاره‌های عقل عملی اخلاقی

با گذر از خود قوه عقل عملی، به مقدماتی می‌رسیم که از آنها امور حسن و امور قبیح استنباط می‌شود. تردیدی نیست افعال انسانی، گاهی حسن است و گاهی قبیح و علم به این امور حسن و قبیح، گاهی نیاز به کسب دارد، که اکتساب آن، تنها با مقدمات متناسب و سازگار با آن امور است، و گاهی بدون کسب حاصل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ۳، ۴۱۸)، مانند علم به قضیه: «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» (حکیم سبزواری، ۱۴۱۹: ۳، ۴۱۸). البته حسن و قبح در گزاره‌های یاد شده که گزاره‌های عقل عملی اخلاقی و قانون‌های بنیادین اخلاق بوده، و مربوط به این امور فی‌نفسه است، غیر از حسن و قبحی است که برای قوه فعاله در انسان در مرحله صدور هر فعل اختیاری پدید می‌آید. تفکیک این دو قسم حسن و قبح، نقش بنیادینی در فهم عدم نسبیت گزاره‌های عقل عملی اخلاقی و تبیین سازوکار انتقال از آنها به عمل اخلاقی دارد؛ از این رو، شناخت معانی حسن و قبح گرچه به‌طور اجمال ضروری است، این شناخت از دو راه به انجام می‌رسد.

۶۹

قیح

راه نخست: شناخت حسن و قبح از طریق عقل به طور مستقل

راه اول برای شناخت حسن و قبح، خود عقل است. البته باید در مورد هر معنایی از حسن و قبح روشن گردد که کدام عقل آن معنا را می‌شناسد. پیش از طرح این معانی، لازم است یادآوری شود که گاهی فعل واحد، به همه معانی، حسن یا قبیح است و گاهی فعل، بر اساس یکی از معانی قبیح است و بر اساس معنای دیگر، حسن نیست یا قبیح است (مظفر، بی تا: ۱، ۲۱۹ - ۲۲۰).

نخست: گاهی حسن و قبح به معنای کمال و نقص به‌کار می‌رود و به این معنا می‌تواند وصف افعال اختیاری و متعلقات افعال واقع شود (همان، ۱، ۲۱۷). حسن و قبح به این معنا، امری واقعی و خارجی بوده و با اختلاف نظرها و ذوق‌ها دگرگون نمی‌شود و بر کسی که آن را تعقل کند، توقف ندارد (همان، ۱، ۲۲۰). عقلی که این نوع حسن و قبح را درک می‌کند، عقل نظری است (همان، ۱، ۲۲۳).

دوم: گاهی حسن و قبح به معنای سازگاری و عدم سازگاری با نفس به کار می‌رود. به این معنا نیز می‌تواند وصف افعال اختیاری و متعلقات افعال از اعیان و غیر اعیان، واقع شود. حسن و قبح به این معنا، گرچه گاهی منشأ خارجی دارد، ولی فی‌نفسه دارای ما بيازائی در خارج نیست که در برابر آن بوده و از آن حکایت کند (همان، ۱، ۲۲۱ - ۲۲۰). عقلی که حسن و قبح به این معنا را درک می‌کند نیز عقل نظری است (همان، ۱، ۲۲۳).

سوم: گاهی حسن و قبح به معنای مصلحت و مفسده به کار می‌رود. طبق این معنا حسن، چیزی است که در آن مصلحت هست و قبیح، چیزی است که در آن مفسده وجود دارد و چیزی که خالی از مصلحت و مفسده می‌باشد نه حسن است و نه قبیح (همان، ۱، ۲۱۹). حسن و قبح به این معنا نیز از واقعیاتی است که مورد نزاع نیست. به طور مثال، عدل، مشتمل بر مصلحت عامی است که نظام به واسطه آن حفظ می‌شود و ظلم، مشتمل بر مفسده فراگیری است که نظام به سبب آن مختل می‌گردد؛ از این رو، همه انسان‌ها به آن اعتراف دارند و این، امری است که انسان آن را درک می‌کند (محقق اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱، ۳۱۲ - ۳۱۳). عقلی که حسن و قبح به این معنا را درک می‌کند نیز عقل نظری است؛ زیرا مصلحت و مفسده هم از چیزهایی است که سزاوار است دانسته شود، البته به دنبال آن، ادراک سزاوار بودن انجام یا ترک آن می‌آید (مظفر، بی‌تا: ۱، ۲۲۳). چهارم: گاهی حسن و قبح به معنای استحسان و استحسان ذم به کار می‌رود و به این معنا، فقط وصف افعال اختیاری واقع می‌شود. حسن به این معنا، چیزی است که نزد عاقلان سزاوار است انجام داده شود و عقل همه، سزاوار بودن انجام آن را درک می‌کند و قبیح به این معنا چیزی است که نزد عاقلان ترک آن سزاوار است و عقل همه، سزاوار نبودن انجام آن یا سزاوار بودن ترک آن را درک می‌کند (همان، ۱، ۲۱۹). این ادراک، معنای حکم عقل به حسن و قبح می‌باشد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵، ۱۱). به بیان دیگر، حسن چیزی است که فاعل آن سزاوار ستایش و تحسین و سزاوار جزای خیر است و قبیح چیزی است که فاعل آن شایسته نکوهش و ملامت و جزای بد است (فیاض لاهیجی، ۱۳۱۸، ۳۴۳). مراد از این مدح و تعظیم و همچنین مذمت و تندیم، اعم از این است که از جانب خدای متعال و یا از جانب عاقلان باشد (همان، ۱۳۷۲، ۵۹).

عقلی که این معنای حسن و قبح را درک می‌کند، عقل عملی است و امور سزاوار انجام دادن یا انجام داده را درک می‌کند (مظفر، بی تا: ۱، ۲۲۲).

حسن و قبح عقلی در برخی امور مانند عدل و ظلم، به معنای ذاتی دانسته شده است؛ به این معنا که خود عنوان، علت حسن و قبح است. علیت در اینجا به معنای تأثیر و ایجاد نیست، بلکه بدان معنا است که عنوان، تمام موضوع حکم به حسن و قبح است، و خرد، در حکم خود به حسن و قبح، مستقل بوده و بی نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است. به تعبیر دیگر، خود عنوان فی نفسه و فی حد ذاته منشأ حکم به حسن و قبح است، نه اینکه از جهت اندارج در ذیل عنوان دیگر، محکوم به حسن و قبح باشد. به طور مثال، از نظر عقل، عدل حسن است و ظلم قبیح؛ یعنی عنوان عدل و ظلم، تمام موضوع حکم عقل به حسن و قبح است (همان، ۱، ۲۲۸ - ۲۳۰).

پنجم: گاهی حسن به معنای موافقت و سازگاری شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن شیء به کار می‌رود (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵، ۱۲). چکیده سخن علامه طباطبایی در این باره اینگونه است:

الف - حسن، عبارت از موافقت و سازگاری شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن است (همان، ۵، ۱۲). با توجه به معنای حسن می‌توان فهمید که قبح عبارت از عدم موافقت و سازگاری شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن می‌باشد. امور و افعال از جهت اضافه به کمال نوع یا سعادت فرد یا غیر، به حسنه و سیئه متصف می‌شوند؛ از این رو، حسن و قبح، دو وصف اضافی (اضافه به امور یاد شده) می‌باشند، گرچه اضافه در بعضی موارد ثابت و لازم بوده و در بعضی موارد متغیر است (همان، ۵، ۱۱).

ب - حسن بعضی افعال، مانند عدل، دائمی و ثابت است؛ زیرا همیشه با غایت و غرض اجتماع، که سعادت زندگی اجتماعی و بهره‌مندی تام از زندگی در ظرف اجتماع است، سازگار است و قبح بعضی افعال، مانند ظلم، دائمی و ثابت است؛ چون با غایت و غرض یاد شده ناسازگار است (همان، ۵، ۱۰). از این رو، سخن کسانی که می‌گویند حسن و قبح مطلقاً مختلف و متغیر است و هیچ ثبات و دوام و کلیت ندارد، در خور توجه نیست (همان، ۵، ۱۰).

ج - حسن و قبح اموری نظیر عدل و ظلم، از احکام ضروری عقلی است و به سخن

کسانی که گفته‌اند: نیکو آن چیزی است که خدا به آن امر کرده و زشت، چیزی است که خدا از آن نهی نموده است - از این رو اگر خدای متعال (نعوذ بالله) به چیزی که به ضرورت عقلی زشت است (مانند ظلم) امر کند، نیکوست و اگر از چیزی که به ضرورت عقلی نیکوست، مانند عدل، نهی کند، زشت است - نباید توجه کرد؛ زیرا این سخن نظیر این است که کسی بگوید اگر خدای متعال (نعوذ بالله) انسان را به سوی هلاکت و نابودی ببرد، زندگی سعادت‌مندش تأمین می‌شود و اگر او را از سعادت جاوانه حقیقی باز دارد، سعادت، شقاوت می‌شود (همان، ۸، ۵۷).

باید توجه داشت گزاره واحد را از چند جهت می‌توان مورد توجه قرار داد. امری که ضرورت عقلی داشته، سزاوار است انجام داده شود یا ترک گردد و فاعل آن، استحقاق مدح و یا استحقاق ذم از جانب خدای متعال و یا از جانب عاقلان دارد و مشتمل بر مصلحت یا مفسده عامه است که در قبول عموم مردم نقش دارد، می‌توان آن را به عنوان مثال زدن به مصلحت عامه یا مفسده عامه مطرح کرد. اما اینکه عموم عاقلان آن قضایا را قبول دارند، نه صرفاً از جهت مصلحت و مفسده است، بلکه به سبب ضروری بودن آن است. شاهد این مطلب آن است که این احکام از کسانی که مصالح و مفاسد را نمی‌شناسند و یا غافل از آنها هستند نیز صادر می‌شود. بنابراین، ذکر مصلحت و مفسده عامه و اتفاق عموم عاقلان بر اینگونه قضایا، می‌تواند به جهت آگاهی باشد (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲، ۶۲ - ۶۱).

راه دوم: شناخت حسن و قبح از طریق فعل تشریعی خدا

راه دیگر شناخت حسن و قبح، یاری دادن شرع است. البته کمک شرع، منافاتی با عقلی بودن حسن و قبح ندارد. عقل بعد از ورود شرع می‌فهمد که اگر در مواردی که شرع وارد شده، جهات حسن نمی‌بود، تکلیف به آنها از حکیم، قبیح بود. بر اساس بیان علامه طباطبایی، فعل تشریعی خدای متعال، دارای مصلحت و غرض تشریعی است و آنچه بدان امر فرموده و از آن نهی کرده، دارای حسن و قبحی ثابت به ثبوت مصالح و مفاسد می‌باشد (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸، ۵۶). آیات بسیاری، مانند آیات راجع به

نماز، روزه، صدقات، جهاد و غیر آنها احکام مجعول را به مصالحی که در آنها موجود است، تعلیل می‌کند.* اموری که خدای متعال تشریح و اعتبار نموده است، بر پایه نیاز خدای متعال نیست؛ زیرا خدای متعال مبراً از نیاز می‌باشد، بلکه به این جهت بوده که به واسطه آنها بر انسان تفضل و نیاز او را برطرف کند؛ زیرا خدای متعال، دارای فضل عظیم است. پس در تشریحش غرض دارد، ولی آن غرض، قائم به خدای متعال نیست، بلکه قائم به انسان نیازمند است. تشریحات خدای متعال دارای مصالح مقتضی است، لکن انسان از آن مصالح بهره‌مند می‌گردد، نه خدای متعال. بدین جهت، سزاوار است عقل در اطراف احکامی که خدای متعال تشریح کرده، بحث و جستجو کند و به دنبال دستیابی به حسن و قبح و مصلحت و مفسده در آنها باشد (همان، ۸، ۵۷).

بخش دوم؛ اعتبارات بنیادین برای تحقق هر فعل اختیاری

میان طبیعت انسانی از یک‌طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار میانجی هست که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دستگیری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد. یکی از حکیمانی که به‌طور بنیادی و ژرف در این مسئله اندیشیده و نظریه‌ای خاص در این مورد عرضه نموده، علامه طباطبایی است. این مرحله با استفاده از سخنان ایشان سامان می‌یابد. توضیح اینکه، اگر هر شخصی، ذهن خود را خالی گرداند، و سپس به انسان که به‌واسطه فکر و اراده کار می‌کند، روی آورده و توجه نماید و چنین فرض کند که نخستین بار است این موجود را دیده و به او توجه کرده است، می‌بیند که هر فرد انسان

*. خدای متعال می‌فرماید: «اسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَ لِلرُّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا یُحْیِیْكُمْ؛ خدا و رسول را بپذیرید وقتی شما را دعوت می‌کنند به چیزی که شما را زنده می‌کند» (انفال (۸)، ۲۴). این آیه دلالت دارد بر اینکه در عمل به احکام خدای تعالی مصالحی است که حیات مقرون به سعادت آدمی را تامین می‌کند. هم‌چنین می‌فرماید: «قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا یَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ؛ بگو خدا امر به فحشا نمی‌کند» (اعراف (۷)، ۲۸). از این آیه به‌خوبی بر می‌آید عملی که فی‌نفسه و با قطع نظر از امر و نهی خدا فحشا و زشت است، خداوند به انجام آن امر نمی‌کند، نه آنکه اشاعره می‌گفته‌اند اگر خدا امر به چیزی کند ما می‌فهمیم که آن عمل فحشا و زشت نیست (علامه طباطبایی، ۱۳۱۷: ۸، ۵۹).

در کارهای زندگی‌اش، ادراکات و افکار بسیاری را واسطه قرار می‌دهد که نمی‌توان آنها را شمارش کرد؛ به گونه‌ای که عقل از فراوانی و پردامنگی و گوناگونی جهات آنها دچار دهشت می‌شود.

اینها دانش‌هایی است که عوامل فراهم‌آمدن و جمع‌شدن و تجزیه و ترکیب آنها، یا حواس ظاهری و باطنی انسان است یا نیروی فکر، که با تصرف ابتدایی و یا تصرف بعد از تصرف، در آنها تصرف می‌کند. روشن است که هر انسانی آن را هم از ناحیه خود و هم از دیگران یافته و در دریافت آن به بیش از آگاهی و بیداری نیاز ندارد. اینک اگر توجه به این علوم تکرار شود، روشن خواهد شد که این دانش‌ها یکسان نیستند.

گونه‌ای از این ادراکات و دانش‌ها، صلاحیت واسطه‌شدن میان انسان و افعال او را ندارند؛ مفاهیم و تصوراتی مانند: زمین، آسمان، آب، هوا، انسان و اسب. نیز گزاره‌ها و تصدیقاتی مانند: عدد چهار زوج است، آب جسم روان است، سیب یکی از میوه‌ها است. حصول این علوم و ادراکات، موجب تحقق اراده و صدور فعل نمی‌گردد، بلکه صرفاً از خارج حکایتی دارد.

نوع دیگری از این ادراکات و دانش‌ها عکس قسم نخست است؛ تصدیقاتی مانند: اموری حسن و اموری قبیح و اموری که سزاوار است انجام داده شود و اموری که سزاوار است ترک شود، وجود دارد و عدالت حسن است و ظلم قبیح است و تصوراتی مانند: ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت. اینها سلسله‌ای از افکار و ادراکات است که هر فعل ارادی، به واسطه و وسیله آنها، برای رسیدن به کمال و به دست آوردن مزایای زندگی، تحقق می‌یابد.

با این وصف، این دانش‌ها از امور خارجی ثابت در خارج که مستقل از ما و فهم ماست، حکایت نمی‌کند؛ این علوم و ادراکات، از دایره عمل ما بیرون نیست و از تأثیر عوامل خارجی در ما پیدا نشده است، بلکه ادراکاتی است که خود ما آنها را آماده می‌کنیم و از ناحیه احساسات باطنی، که از جهت اقتضای قوای فعال و دستگاه عامل فعل، در ما وجود دارد، آن ادراکات و دانش‌ها به ما الهام می‌شود. به‌طور مثال، قوه تغذیه و قوه تولید مثل، به واسطه کشش و برانگیخته‌شدن به طرف عمل و تنفر از آنچه که سازگاری با آنها ندارد، موجب پدیدآمدن صورت‌هایی از احساسات از قبیل حب و

بغض و شوق و میل و رغبت می‌شوند، سپس این صور احساسی، ما را به اعتبار علوم و ادراکاتی از قبیل حسن و قبح و سزاوار و غیر سزاوار و واجب و جایز، برمی‌انگیزانند. آنگاه با واسطه‌شدن این علوم و ادراکات میان ما و ماده خارجی، فعل که به ماده خارجی بستگی دارد، انجام می‌پذیرد.

بدین ترتیب، علوم و ادراکاتی داریم که ارزشی جز عمل نداشته و علوم عملی نامیده می‌شوند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۱۵-۱۱۴)، و انسان، میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود، یک سلسله علوم و ادراکات را ساخته و توسط می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۶، ۴۲۹) و به دستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد (همان، ۴۱۳):

قوای فعاله انسان، چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته، ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود، یک سلسله احساسات ادراکی، چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده، معنای بایستی را به وی داده (و خوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند. (همان، ۴۲۹).

اینک سخن از ارتباط افکار و ادراکات اعتباری با طبیعت و آثار طبیعت و خواص و افعال حقیقی انسان است که به نظر علامه، انسان یا هر موجود زنده به واسطه به‌کارانداختن قوای فعال خود، آن سلسله مفاهیم و افکار اعتباری را فراهم می‌کند، و ضابطه کلی در اعتباری‌بودن یک مفهوم و اندیشه این است که به وجهی متعلق قوای فعال گردیده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد. با توجه به این مطلب اگر بگوییم: سیب میوه درختی است، اندیشه‌ای حقیقی است و اگر بگوییم: این سیب را باید خورد و این جامه از آن من است، اندیشه‌ای اعتباری می‌باشد. این اعتباریات، لازمه فعالیت قوای فعال انسان یا هر موجود زنده بوده و اعتباریات بالمعنی الاخص و عملی نامیده می‌شوند.

قسم دیگری از اعتباریات نیز هست که اعتباریات در مقابل ماهیات بوده و اعتباریات بالمعنی الاعم نیز نامیده می‌شوند (همان، ۴۲۸). بر اساس بیان علامه، چون

اعتباریات عملی، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعال می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دوگونه می‌باشند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی، نظیر اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض، و احساسات خصوصی قابل تبدیل و تغییر. از این رو، باید گفت اعتباریات عملی نیز دو دسته‌اند: اعتباریات عمومی ثابت و غیر متغیر، مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص، و اعتباریات خصوصی قابل تغییر، مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات. انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده، روز دیگر بد بشمارد، ولی نمی‌تواند از اصل اجتماع چشم‌پوشد و یا اصل خوبی و بدی را فراموش کند. پس اعتباریات عملی بر دو دسته‌اند: اعتباریات ثابت که انسان، ناگزیر از ساختن آنها است و اعتباریات متغیر (همان، ۴۲۹ و ۴۲۸).

بیان همه این اعتباریات، بیرون از محل بحث است. در این میان، به بیان دو اعتبار بنیادین که به نظر علامه طباطبایی برای تحقق هر فعل اختیاری ضروری است، بسنده می‌کنیم: نخست، اعتبار وجوب؛ دوم، اعتبار حسن که به تعبیر ایشان، زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام می‌باشد.

اعتبار نخست؛ اعتبار وجوب

به نظر علامه طباطبایی، نخستین ادراک اعتبار عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت «وجوب» است و این اولین حلقه دومی است که انسان در میان فعالیت خود، با تحریک طبیعت، گرفتار آن می‌شود (همان، ۴۳۱ و ۴۳۰). اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از آن بی‌نیاز نیست. هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد وجوب صادر می‌شود. (همان، ۴۳۱). لازم است یادآوری شود که به نظر علامه، یک وجوب در مرحله صدور فعل از فاعل داریم که عام بوده و مورد بحث ماست و یک وجوب، صفت فعل فی‌نفسه بوده و فقیهان آن را یکی از احکام تکلیفی می‌دانند که ربطی به این بحث ندارد؛ از این رو، نباید بین این دو وجوب خلط کرد: پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آنها

پیدا می‌کنند - چنانکه فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند - دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد، ندارند؛ زیرا وجوب مورد بحث ما، نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی‌نفسه می‌باشند و خصوصی هستند، و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است. (همان، ۴۳۱).

پیش از توضیح و تحلیل اعتبار «وجوب»، باید گفت اگر فرض شود موجود فعال، علمی است؛ به این معنا که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام می‌دهد، باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعال خود داشته باشد و چون افعال وی به ماده تعلق دارد، باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد، داشته باشد و باید روابط خود را با آنها بداند. تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند. ما در آغاز، متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که نوعی تصرف در ماده است، انجام می‌دهیم (همان، ۴۱۶ - ۴۱۴).

توضیح اینکه تکاپوی موجود دارای شعور و تشخیص و حرکات مسبوق به تشخیص و اراده (حیوان) برای رفع نیازهای زندگی و آماده‌ساختن مواد مورد نیاز، با هدایت و فعالیت دستگاه شعور و اندیشه و میل و لذت و اراده انجام می‌یابد؛ از این رو، طبیعت موجود دارای شعور برای رسیدن به غایات کمال خود، به میانجی شدن شعور، ادراک، میل، لذت و خواهش نیاز دارد.

به موازات هر یک از نیازهای طبیعی که نیازمند وساطت امور مزبور است، میل‌ها و غرایزی در دستگاه نفسانی وی نهاده شده که حیوان را به طرف رفع نیازمندی طبیعت رهبری می‌کند، مانند میل به غذا و لذت خوردن آن. این تمایل، هیجان آمیخته به لذتی را در موجود دارای شعور ایجاد می‌کند و وی برای ارضای آن تمایل به جانب غذا حرکت می‌کند و آن را در اختیار دستگاه هضم قرار می‌دهد. البته مقصود این نیست که همه تمایلاتی که در موجود دارای شعور به‌ویژه انسان وجود دارد، به‌ازای یکی از نیازهای طبیعی است؛ زیرا تمایلاتی در انسان وجود دارد که نمی‌توان برای آنها مبنای طبیعی یافت، بلکه مقصود این است که به‌ازای هر یک از نیازهای طبیعی موجود دارای

شعور که از راه حرکت و تکاپو و جنبش وی باید تأمین شود، تمایلات و غرایزی هست که وی را به سمت اعمالی که آن منظور را نتیجه داده، وادار و رهبری می‌کنند. جهازات طبیعی موجود دارای شعور با تمایل و غریزه و اندیشه‌های مربوط به آن واقعاً مرتبط و پیوسته بوده و بالاخره از همه آنها منظور واحدی تأمین می‌شود و همه به منزله یک دستگاه‌اند که برای یک منظور واحد پدید آمده‌اند. بین دستگاه طبیعت و نفسانیات همکاری و هماهنگی کامل برقرار است و معمولاً همان چیزی تمایل موجود دارای شعور را ارضا می‌کند که طبیعت را به سوی مقصد خویش یاری می‌رساند و بر عکس، چیزی طبیعت را به سوی مقصد کمک می‌کند که تمایل موجود دارای شعور را نیز ارضا می‌کند (مرتضی مطهری، ۱۳۷۴: ۶، ۴۰۶ - ۴۱۱).

به نظر علامه طباطبایی، موجود با شعور و از آن جمله انسان، بخشی از نیازمندی‌های وجود خویش را باید با وساطت و هدایت میل و لذت و اراده و اندیشه انجام دهد و از این رو موجود دارای شعور نیازمند یک سلسله فعالیت‌های ارادی است تا بتواند حیات و بقای خویش را حفظ کند و احساسات و اندیشه‌های ناشی از آنها که اندیشه‌های اعتباری نامیده می‌شوند، تابع و طفیلی‌اند و به منزله ابزاری می‌باشند که طبیعت آنها را برای مراحل که باید بپیماید و رسیدن به هدف و مقصد خویش به کار می‌برد. در اینجا آنچه مورد نظر است کیفیت میانجی شدن بخشی از ادراکات که ادراکات اعتباری نامیده می‌شوند میان طبیعت موجود دارای شعور و غایات آن است. علامه طباطبایی مسئله را در «خوردن» که یک فعل طبیعی است و «غذا» که متعلق است و «سیری» که غایت آن می‌باشد بررسی نموده و این‌گونه نگاشته است:

قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند. ما انجام‌دادن افعال قوای خود را دوست داشته و می‌خواهیم و حوادث و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم، یا در مورد آنها افعال مقابل آنها را دوست داشته و می‌خواهیم. پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم؛ چنانکه بچه در نخستین روزهای زندگی، هر چه به دستش می‌آید گرفته و به دهان می‌برد، آنگاه چیزهای خوردنی را خورده و آنچه نمی‌تواند، نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن به صورت احساس در مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده و مراد و مرید (خواست خواسته خواهان) به وی داده و با آزمایش خوردنی را تمیز داده و گاهی هم

می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد خوردنی نیست. البته آن وقت نام‌های خوردن و خوردنی و خورنده را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد، و این جمله را در دل دارد: این خوردنی را باید بخورم و پیشتر می‌گفت: این خواستنی را باید بخوام.

با بیانی که شد، مفهوم «باید»، همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است و این نسبت اگر چه حقیقی و واقعی است، ولی انسان او را میان قوه‌ی فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد. مثلاً وقتی که انسان، خوردن را می‌خواهد نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها تنها که عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق... هنگام تغذیه انجام می‌دهند، نمی‌گذارد، بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد، و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته‌ی خود می‌پندارد.

پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند، این است که این خواسته‌ی خود را (سیری) باید به وجود آورم و چنانکه روشن است، در این فکر، نسبت «باید» از میان قوه‌ی فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت و خوب پیدا کرده، پس از آنکه نداشت و در حقیقت صفت و خوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه‌ی فعاله می‌باشد و در این میان، ماده نیز که متعلق فعل است، اعتباراً به صفت و خوب و لزوم متصف شده؛ بنابر این همین که انسان قوای فعاله‌ی خود را به کار انداخت، عده‌ی زیادی از این نسبت «باید» را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و همچنین به چیزهای بسیاری صفت و خوب و لزوم داده، در حالی که این صفت را به حسب حقیقت ندارند.

مثلاً در مورد خوردن (مثال گذشته)، اگر چه متعلق «باید» را سیری قرار داده، ولی چون می‌بیند سیری بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بی‌جویدن و بی‌دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی‌برداشتن و برداشتن بی‌نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و... ممکن نیست، به همه‌ی این حرکات صفت و خوب و لزوم می‌دهد و چون می‌بیند که قوه‌ی فعاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد، به همه‌ی این حرکات و یا به یک دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد و به همین قیاس (علامه طباطبایی، ۱۳۷۴، ۶، ۴۳۰ - ۴۲۵).

توضیح اینکه موجود علمی از آنجا که با اراده و اندیشه کارهایی را انجام می‌دهد، چنانکه به اراده و اندیشه خود آگاهی دارد، به حرکت ناشی از اراده و اندیشه خود و غایت فعل ارادی خویش نیز آگاهی دارد. فعل موجود دارای شعور و تشخیص و حرکات مسبوق به تشخیص و اراده (حیوان) که بر اساس اندیشه و اراده واقع می‌شود، از یکی از میل‌های نفسانی سرچشمه می‌گیرد. میل‌ها منشأهای اصلی نفسانی هیجان‌ها و اشتیاق‌هایند که سبب حرکات ارادی می‌شوند. هر تمایلی، هیجانی به طرف شیء خاصی ایجاد می‌کند. به‌طور مثال، میل به غذا هیجان نسبت به آن و میل جنسی، هیجان نسبت به جنس مخالف ایجاد می‌کند. غایتی که در درجه نخست منظور است و در هر فعل ارادی حیوان جستجو می‌شود، ارضای یکی از تمایلات است. به‌طور نمونه، کودکی که احتیاج به غذا پیدا می‌کند، احساسی آمیخته به لذت و هیجانی در وجود خود احساس می‌کند که «گرسنگی» نامیده می‌شود. این هیجان از میل به غذا سرچشمه می‌گیرد، و تلاش کودک برای غذا به جهت ارضای این میل است. این ارضا «سیری» نامیده می‌شود. پس فعل ارادی از آنجا که با اندیشه انجام می‌یابد، از شعور پنهان نیست؛ یعنی به فعالیت‌هایی که در ظاهر بدن با مداخله اراده و اندیشه واقع می‌شود، آگاهی وجود دارد. همچنین از آنجا که فعل ارادی به جهت غایتی انجام می‌گیرد، به غایت فعل نیز آگاهی وجود دارد. نیز از آنجا که افعالی که به تحریک طبیعت انجام می‌گیرد با ماده‌ای از مواد خارجی سر و کار دارد و نوعی تصرف در ماده‌ای خارجی است، باید به ماده متعلق فعل نیز آگاهی باشد.

به نظر علامه طباطبایی، علاوه بر این افکار و اندیشه‌ها که هیچ فعل ارادی بدون آنها تحقق نمی‌یابد، یک سلسله اندیشه‌های اعتباری نیز وجود دارد که پیش از هر فعل ارادی لازم است. پس هر فعل ارادی که از انسان سر می‌زند، مسبوق به یک سلسله اندیشه‌های حقیقی و اندیشه‌های اعتباری است. یکی از اندیشه‌های اعتباری، اعتبار «وجوب» (باید) است. انسان در نخستین بار با به‌کارانداختن قوای فعاله خود، نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌دهد، وضع می‌کند حال آنکه این نسبت بر حسب حقیقت در میان قوای فعال و حرکات حقیقی صادر از آنها جای دارد، پس نسبت نامبرده «اعتباری» می‌باشد (همان، ۴۳۰).

اعتبار دوم؛ اعتبار حسن

به نظر علامه طباطبایی، اعتبار دیگری که می‌توان محصول بلا فصل اعتبار وجوب عام دانست، اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز از روی اضطرار آنها را اعتبار خواهد کرد. باید توجه داشت که به نظر ایشان، یک حسن در مرحله صدور فعل از فاعل داریم که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است؛ نظیر وجوب عام، که مورد بحث ماست، و یک حسن، صفت فعل فی‌نفسه است که مطلب دیگری است؛ از این رو نباید بین این دو حسن خلط کرد:

پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است؛ حسنی که صفت فعل است فی‌نفسه، و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است، چون وجوب عام، و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت (همان، ۴۳۲).

در مورد حسن فی‌نفسه فعل از نظر علامه طباطبایی در ذیل معنای پنجم حسن و قبح سخن گفته شد. اما مقصود ایشان از حسن در مرحله صدور هر فعل اختیاری از فاعل و نیز قبح مقابل آن، همان معنای دوم از حسن و قبح است که پیش از این بیان شد و آن، سازگاری و عدم سازگاری با نفس است، که به این معنا می‌تواند وصف افعال اختیاری و متعلقات افعال از اعیان و غیر اعیان، واقع شود. به‌طور مثال گفته می‌شود: این منظره، حسن و زیباست. این صدا، حسن و طرب‌انگیز است. خوردن در هنگام گرسنگی، حسن است. نوشیدن بعد از عطش، حسن است. صدور این احکام، به این جهت است که این امور با نفس سازگار است و نفس از این امور لذت می‌برد. در مقابل این احکام گفته می‌شود: این منظره، قبیح است. داد و فریاد ناراحت‌کننده، قبیح است. صدور این احکام به این جهت است که این امور، با نفس ناسازگار است و نفس از این امور، بیزار و متألم می‌شود.

اینکه علامه خوب و بد (حسن و قبح در افعال) را دو صفت اعتباری می‌داند که انسان در هر فعل صادر و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی آن را اعتبار می‌کند و بدون آن، فعل اختیاری صادر نمی‌شود، همان سازگاری و موافقت یا عدم سازگاری و عدم موافقت آنها با قوه مدرک می‌باشد. علامه می‌گوید:

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن داریم. بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوی‌ها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال، خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار، بد می‌شماریم، و تردید نداریم، ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما می‌باشد؛ الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می‌برد و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور به بوی مردار می‌آیند و یا مثلاً از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت، دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما - مثلاً - می‌باشند. پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد، و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم، و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم، و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود خوب و بد (حسن و قبح) در افعال، دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند (همان، ۴۳۲ - ۴۳۱).

حقیقت مهمی که لازم است - گرچه به اجمال توضیح داده شود و توجه به آن، تحلیل‌ها و تبیین‌های نادرستی را که در مورد نظریه علامه طباطبایی شده و آن را تا مرز نسبیت در اخلاق پیش برده‌اند، از کار می‌اندازد - این است که اعتباری دانستن حسن و قبح به این معنا، منافاتی با نسبی نبودن حسن و قبح به معنای دیگر ندارد؛ از این رو، نظریه ایشان به هیچ وجه به نسبیت در اخلاق نمی‌انجامد. اعتبار حسن یاد شده، صرفاً در مرحله صدور فعل از فاعل است و ربطی به حسن فی نفسه فعل ندارد؛ به این معنا که قوای فعال انسان، چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را بر اساس ادراک و علم استوار ساخته است، برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود، ناچار است یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت را به وجود آورده و به واسطه تطبیق همین صور احساسی در مورد فعل، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز دهد،

آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوهٔ فعال قرار داده، وجوب عام را که آن نیز دخلی به وجوب فی نفسه فعل ندارد، میان خود و میان فعل گذاشته، معنای «بایستی» را به فعل داده و فعل را انجام دهد.

بنابراین، حسن اعتباری یاد شده، رجحانی است از ناحیهٔ فاعل که برای مشخص کردن فعل و مورد فعل و تمییز متعلق فعالیت از غیر آن، پیش از صدور فعل پدید می‌آید، آنگاه اراده به تحقق فعل تعلق می‌گیرد. هیچ فعل اختیاری بدون این رجحان انجام نمی‌پذیرد، چه آن فعل دارای حسن فی نفسه باشد و چه نباشد؛ یعنی ممکن است فعلی فی نفسه دارای قبح به معنای دیگر باشد و حتی فعل غیر اخلاقی به‌شمار رود، ولی صدور آن از فاعل با اعتقاد حسن به معنای سازگاری با قوهٔ فعال انجام می‌گیرد، از این رو، در عبارتی که پیش از این از ایشان نقل شد، تصریح کردند که ممکن است فعلی بر حسب طبع بد و قبیح باشد و با این وصف از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

به نظر علامه، صفت خوبی و بدی به این معنا که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و به طور مثال، مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما می‌باشند. پس می‌توان گفت خوبی و بدی که در یک خاصهٔ طبیعی است، سازگاری و موافقت یا عدم سازگاری و عدم موافقت آن با قوهٔ مدرک می‌باشد. اما این فرایند برای تحقق هر فعل اختیاری، ارتباطی با اخلاقی بودن یا اخلاقی نبودن فعل صادر شده ندارد؛ از این رو، خوبی و بدی در مرحلهٔ صدور فعل اختیاری از دیدگاه ایشان، منافاتی با نسبی نبودن اخلاق و صدور فعل اخلاقی بر اساس شناخت‌های ضروری، ثابت، دائم و کلی اخلاقی ندارد. فعلی که فی نفسه دارای حسن ضروری، ثابت، دائم و کلی است، می‌تواند در مرحلهٔ صدور فعل اختیاری به‌جهت سازگاری و موافقت با نفس، مورد میل و انجذاب نفس قرار گرفته، به حسن متصف شود و با سپری کردن مراحل بعدی به صورت فعل اخلاقی در خارج ظهور کند. توضیح و تثبیت این مطلب که در بخش سوم این نوشتار بدان پرداخته شده، غایت این نوشتار است.

بخش سوم؛ انتقال از گزاره‌های عقل عملی اخلاقی به عمل اخلاقی

اینک با الهام از دیدگاه‌ها و بیانات حکیمان و اندیشمندان و به‌ویژه علامه طباطبایی، به بیان ساز و کار انتقال از گزاره‌های عقل عملی اخلاقی به عمل اخلاقی می‌پردازیم. با توجه به مطالب یاد شده می‌توان گفت کار قوه عقل عملی تعقل امور و گزاره‌هایی است که مبادی آرا و دانش‌هایی است که بر ماست آنها تعقل کنیم تا انجام دهیم و یا از آنها دوری کنیم. نسبت این قضایا به عقل عملی، نظیر نسبت علوم ضروری به عقل نظری است. عقل عملی، جزو فعل عملی نفس انسانی است که به واسطه آرا و علمی که غایت آنها این است که به مقتضای آنها عمل شود، در ذیلش کارگر می‌شود؛ بدین صورت که طاعات به‌جا آورده و از معاصی دوری گزیده شود و تخلق به اخلاق نیکو و خلاصی از اخلاق مذموم و ناروا فراهم گردد. این، همان دین و شریعت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۱، ۲۲۶ - ۲۲۵). این مرحله، تبیین سازوکاری است که به واسطه آن، از قضایای عقل عملی اخلاقی، به عمل اخلاقی انتقال حاصل می‌گردد.

بر بنیاد آنچه در بخش نخست مورد تأیید قرار گرفت، حسن و قبح افعال، عقلی است؛ به این معنا که عقل به خودی خود می‌تواند حسن افعال یعنی چیزی که سزاوار است انجام داده شود و فاعل آن مستحق مدح و تحسین و سزاوار جزای خیر است، و قبح افعال یعنی معنای چیزی که سزاوار نیست انجام داده شود و فاعل آن مستحق نکوهش و جزای بد است، درک کند. حسن و قبح عقلی در برخی امور مانند عدل و ظلم، به معنای ذاتی است؛ به این معنا که خود عنوان، علت حسن و قبح است. علیت در اینجا به معنای تأثیر و ایجاد نیست، بلکه بدین معنا است که عنوان، تمام موضوع حکم به حسن و قبح است و خرد، در حکم خود به حسن و قبح، مستقل بوده و بی‌نیاز از تعلیل خارج از ارکان قضیه است. به طور مثال، از نظر عقل، عدل حسن است و ظلم قبیح. عنوان عدل و ظلم، همه موضوع حکم عقل به حسن و قبح است.

مقصود از عقلی بودن حسن و قبح این نیست که عقل در معرفت حسن و قبح در همه افعال مستقل باشد، بلکه مقصود این است که عقل این توانایی را دارد که حسن و قبح افعال را به‌طور مستقل و یا به کمک شرع بشناسد. فعل تشریحی خدای متعال، دارای مصلحت و غرض تشریحی است و آنچه بدان امر فرموده و از آن باز داشته است،

دارای حسن و قبح ثابت به ثبوت مصالح و مفاسد می‌باشد، و از این‌رو، جای دارد عقل در اطراف احکامی که خدای متعال تشریح کرده، بحث و جستجو نماید و به دنبال دستیابی به حسن و قبح و مصلحت و مفسده در آنها باشد.

حسن و قبح به معنای مصلحت و مفسده و به معنای استحقاق مدح و تعظیم و استحقاق مذمت و تندیم از جانب خدای متعال و یا از جانب عاقلان و به معنای موافقت و سازگاری و عدم موافقت و ناسازگاری شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن، در صورت ثبات و دوام و کلیت و لزوم، منافاتی با ضرورت عقلی حسن و قبح ندارد؛ زیرا گزاره واحد را از چند جهت می‌توان بررسی کرد؛ یعنی امری می‌تواند ضرورت عقلی داشته و سزاوار انجام‌دادن یا ترک کردن باشد و فاعل آن، استحقاق مدح و یا استحقاق ذم از جانب خدای متعال و یا از جانب عاقلان داشته باشد و مشتمل بر مصلحت یا مفسده عامه باشد که در پذیرش عموم مردم مداخلیت دارد، اما اینکه همه خردمندان، آن امر را قبول دارند، نه صرفاً از جهت مصلحت و مفسده باشد، بلکه به سبب ضروری بودن آن باشد. شاهد این مطلب آن است که آن احکام از کسانی که

۱۵

قیس

مصالح و مفاسد را نمی‌شناسند و یا غافل از آنها هستند نیز صادر می‌شود. بنابراین، ذکر مصلحت و مفسده عامه و اتفاق عموم عاقلان بر اینگونه امور، می‌تواند به جهت آگاهی باشد. بر پایه شناخت اموری که فی‌نفسه حسن عقلی و ثابت و دائمی و کلی دارند و قانون‌های اخلاق بر اساس آنها شکل می‌گیرد، رجحان و اعتبار حسن در مرحله صدور فعل اختیاری، واقع می‌شود و فعل و مورد فعل مشخص می‌گردد و به واسطه تطبیق آن شناخت‌ها، متعلق فعالیت از غیر آن تمیز داده می‌شود. به‌طور مثال، مطلب در مورد عدل و ظلم که دارای حسن فی‌نفسه و عقلی و قبح فی‌نفسه و عقلی می‌باشند، نشان داده می‌شود.

حسن و قبح فی‌نفسه عدل و ظلم، چه به معنای استحقاق مدح و تعظیم، و استحقاق مذمت و تندیم از جانب خدای متعال و یا از جانب عاقلان تفسیر شود، چه به معنای مصلحت و مفسده تفسیر شود، چه به معنای موافقت و سازگاری و عدم موافقت و ناسازگاری آن با غرض مطلوب و غایت مقصود از آن تفسیر شود و چه به صرف ضرورت عقلی تفسیر شود، تفاوتی از جهت رجحان و اعتبار حسن در مرحله صدور فعل اختیاری ندارد. توضیح اینکه به‌طور نمونه، بر اساس بیانی از علامه طباطبایی،

حسن عدل و قبح ظلم از احکام ضروری عقلی است و بر اساس بیان دیگر ایشان، عدل حسن است؛ زیرا با سعادت انسان یا بهره‌مندی تام او از زندگی‌اش در ظرف اجتماع، سازگار است. این حسن، دائمی، ثابت و کلی است؛ چون همیشه با غایت و غرض اجتماع، سازگار است. ظلم قبیح است؛ زیرا با سعادت انسان یا بهره‌مندی تام او از زندگی‌اش در ظرف اجتماع، ناسازگار است. این قبح، دائمی، ثابت و کلی است.

به نظر علامه، حقیقت عدل، اقامه مساوات و موازنه میان امور است؛ به این صورت که به هر امری، سهمی که سزاوار آن است، داده شود و تساوی برقرار گردد؛ یعنی هر یک از آنها در موضعی که استحقاق آن را دارد، واقع شده است. از این رو، عدل در اعتقاد، ایمان به آنچه حق است، می‌باشد و عدالت در فعل انسان فی‌نفسه این است که کاری را انجام دهد که سعادتش در آن است و از کاری که به واسطه تبعیت از هوای نفس، موجب شقاوت وی می‌شود، پرهیز کند و عدل در مردم و بین آنها این است که هر کسی در موضعی که در عقل یا شرع یا عرف استحقاق آن را دارد، قرار داده شود؛ به این صورت که احسان‌کننده، به خاطر احسانش، جزا داده شود و کسی که بدی می‌کند، به خاطر بدی کردنش، عقاب شود و حق ستم‌دیده از ستمگر گرفته شود و در اقامه قانون، تبعیض و استثنا واقع نشود.

روشن است عدل با توضیحی که داده شد، مساوی و ملازم حسن است؛ زیرا مقصود از حسن جز این نیست که طبع چیزی، به گونه‌ای باشد که نفس انسان به آن تمایل کرده و به طرف آن جذب شود، و قرار گرفتن شیء در موضعی که سزاوار است در آن قرار گیرد از آن حیث که چنین است، چیزی است که انسان به آن میل نموده و به حسن آن اعتراف می‌کند و اگر بر خلاف آن عمل کند، در برابر کسی که او را سرزنش می‌کند، عذر بخواهد و حتی دو نفر از افراد انسان در این مطلب اختلاف نمی‌کنند. گر چه مردم به سبب اختلاف در روش‌هایشان در زندگی، در مصادیق آن اختلاف دارند (علامه طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲، ۳۳۱).

هر انسانی در نفس خویش بالوجدان می‌یابد که هر عاقلی خود را و آنچه که به وی باز می‌گردد، دوست دارد و بالوجدان هنگام برخورد با مصلحت و مفسده می‌یابد که هر مصلحتی سازگار با شخص است و هر مفسده‌ای ناسازگار با اوست. عدل، با توضیحی

که داده شد، به طبع خود به گونه‌ای است که نفس انسان به آن میل نموده، جذب آن می‌شود. با توجه به این تحلیل روشن می‌گردد که چگونه در مورد عدل، زمینه برای رجحان و اعتبار حسن در مرحله صدور فعل اختیاری، تحقق می‌یابد.

موردی که شناخت یاد شده بر آن تطبیق داده می‌شود و به عنوان متعلق فعالیت، از غیر آن تمییز داده می‌شود، متعلق قوه فعال قرار گرفته و معنای بایستی (وجوب) به وی داده می‌شود. این وجوب که در مرحله صدور فعل از فاعل بوده و وجوب عام می‌باشد، غیر از وجوبی است که برخی افعال، فی‌نفسه از آن برخوردارند. اعتبار وجوب عام و اعتبار حسن در مرحله صدور فعل از فاعل، در اموری که حسن عقلی و ثابت و دائمی و کلی آنها فی‌نفسه، به صورت مستقل و یا به کمک فعل تشریحی خدای متعال آشکار گردیده است، ثابت و دائمی می‌باشد؛ از این رو، اعتبارات یاد شده در مورد قوانین اخلاق، ثابت و همیشگی است. پس قوانین اخلاق علاوه بر حسن عقلی و ثابت و دائمی و کلی فی‌نفسه، در مرحله صدور فعل اخلاقی نیز از اعتبار ثابت و همیشگی بایستی (وجوب) و حسن برخوردار است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار با گذر از سه بخش، ساز و کار انتقال از گزاره‌های عقل عملی اخلاقی به عمل اخلاقی تبیین گردید و روشن شد که در همه مراحل از گزاره‌های عملی اخلاقی تا عمل اخلاقی، راه برای نسبت به طور کلی بسته و مسدود است. البته پیش از تحقق هر عمل اختیاری در انسان، تبیین جایگاه اختیار و اراده اهمیت بسزایی دارد، و باید جایگاه آنها به طور دقیق تبیین و تحلیل شود که خود موضوع مستقل بوده، مجال دیگری می‌طلبد.

منابع و مأخذ

۱. اصفهانی، محمد حسین، ۱۳۷۴ش، *نهایة الدراية*، بی جا: انتشارات سیدالشهداء، چاپ اول.
۲. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، ۱۴۱۹ق، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الخامسة.
۳. _____، ۱۳۸۳ش، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۴. طباطبائی، علامه سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۵. فیاض لاهیجی، حکیم عبد الرزاق، ۱۳۸۳ش، *گوهر مراد*، تهران: نشر سایه، چاپ اول.
۶. فیاض لاهیجی، حکیم عبد الرزاق، ۱۳۷۲ش، *سرمایه ایمان*، تصحیح صادق لاریجانی، بی جا، انتشارات الزهرا.
۷. غزالی، ابو حامد، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العربی.
۸. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۷ق، *المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء*، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفاری، قم: موسسه انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، چاپ چهارم.
۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴ش، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، چاپ سوم.
۱۰. مظفر، محمد رضا، بی تا، *اصول الفقه*، انتشارات اسماعیلیان، چاپ پنجم.