

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۲۴ - ۵

واکاوی تاثیر و نقش حسن و قبح عقلی در علم اخلاق

هرمز اسدی کوه باد^۱

چکیده

تحسین و تقبیح عقلی، یکی از مباحث بنیادین اندیشه های بشری است که همواره از بدو شکل گیری تفکرات انسانی، مدار گفتگو بوده است، نزاع میان سقراط و افلاطون با سوفسطائیان بر محور این امر بوده است که آیا اصول ثابت و مسلمی برای سنجش و معیار حقیقت وجود دارد یا خیر؟، در تفکر اسلامی نیز مبنای منازعه دو اندیشه اشعری و عدلیه، این امر بوده است. تا زمان ابن سینا همه ی اندیشمندان، قائل به ذاتی و عقلی بودن حسن و قبح بوده اند، ولی پس از آن برخی، رویکرد دیگری برگزیدند، گرچه خاستگاه این مباحث، در علم کلام در بحث از صفات حق تعالی بوده است و متکلمان هر دو نحله فکری در اثبات نظریه خود در این باره استدلال می کردند، ولی نقش و تاثیر آن در علوم دیگری چون اخلاق، و فلسفه اخلاق، غیر قابل انکار است، اهمیت و ضرورت این موضوع بدان جهت است که انکار حسن و قبح ذاتی افعال پایه های جاودان رابرای امور ارزشی و اخلاقی منتفی نموده و نسبییت گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت؛ لذا این دوقضیه ام المسایل و مبدا المبادی همه ی احکام اخلاق انسانی است و علاوه بر این، در پرتو این نظریه، مسوولیت اخلاقی معنا پیدا می کند، از این رو این تحقیق به روش تحلیلی و توصیفی این مهم را مورد بررسی قرار داده است.

واژگان کلیدی

حقوق رفاهی، تعهد به حمایت، تعهد به احترام، تعهد به ا حسن و قبح عقلی، اخلاق، نسبی گرایی، ذاتی، عدلیه، معتزله یفاء.

۱. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

طرح مسأله

حسن و قبح عقلی از موضوعاتی است که به جهت تاثیر و اهمیّت بنیادی که در جهت گیری های اندیشه‌ها و ساختار قواعد علوم گوناگون، و در کاوش های کلامی، فلسفی، اخلاقی، اصول فقه و به ویژه در مباحث و شبهات جدید در فلسفه اخلاق دارد، همواره مدار گفتگو بوده است، (صفای، ۱۳۶۲، ص ۲۰)، گرچه پیش از اسلام در فلسفه یونان باستان سوفسطاییان با نظریه‌ی مقیاس قرار دادن ذهن انسان برای تشخیص حقیقت، در مقابل فلاسفه صف آرایی کرده و منکر تحسین و تقییح عقلی و حسن و قبح ذاتی اشیاء شدند و بررسی آن از سوی ((فلاسفه یونان که در عین الهی بودن، درداوری های خودبه شرع و تشریح سماوی متکی نبودند و جز عقل و خرد از جایی استمداد نمی جستند، و بدون مسلم شمردن " تحسین و تقییح عقلی " امکان پذیر نبود، طبعاً حسن و قبح یک رشته کارها و کردارها، برای آنان ثابت و آنها را به صورت اصل موضوع می پذیرفتند؛ در نظر آنان، حسن و قبح عقلی نه تنها معیار سنجش کردار های پسندیده و ناپسند بود، بلکه برای ارائه اصول اخلاق جاودان، پیوسته، یگانه اصل و اساس به شمار می رفت و از آن به عنوان فلسفه اخلاق بهره می گرفتند.)) (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۸)، از این رو پذیرش یا انکار آن، آثار و تبعات متضادی را در عرصه های جهان بینی، اخلاق، فقه، حقوق و سیاست داشته است، سابقه ی تاریخی آن به جهت گیری اثبات و نفی متکلمان عدلیه و اشاعره در قرن اولیه شکل گیری علم وزین کلام، برمی گردد. (اشعری، ۱۳۶۲، ص ۸۲؛ شهرستانی، بی تا، ص ۱۰۲)، انگیزه اصلی متکلمان و فلاسفه متقدم در تحقیق این موضوع در مبحث توحید، اثبات استحاله صدور فعل قبیح از ذات اقدس احدیت بوده است، و اصولیان نیز به تناسب روایی یا ناروایی استقلال عقل، در به دست آوردن احکام فقهی، بحث کرده اند، ولی در مورد جایگاه و نقش آن در علم اخلاق، بطور مستقل تحقیقی انجام نگرفته است، محققان معاصر، با توجه به شبهاتی که در باره ی نسبیّت و اعتباری بودن اخلاق مطرح شده است، به این مهم توجه کرده و ارتباط آن موضوع را با علم اخلاق بررسی و در فلسفه ی اخلاق به بحث و نقض و ابرام آن پرداخته اند، مرحوم علامه طباطبایی رضوان الله تعالی علیه در اصول فلسفه و روش رایسّم بامقدمه و پاورقی های مرحوم شهید مطهری به بحث در این باره از منظر فلسفی پرداخته است، مرحوم دکتر مهدی حایری در کتاب کاوشهای عقل عملی نیز ضمن طرح محققانه و مفصل حسن و قبح عقلی، در مبحث عقل عملی ارتباط وثیق آن، با اخلاق را تبیین نموده است. (حایری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵)، مرحوم آیت الله مصباح یزدی نیز در فلسفه اخلاق به این مهم پرداخته و ملاک حسن و قبح افعال اخلاقی را رابطه ی فعل اختیاری با هدف مطلوب دانسته است و معتقد است در بسیاری از مسایل عقل قادر است روابط بین کار و نتیجه مطلوبش را کشف کند، از این رو احکام اخلاقی را دارا ی ملاک های ثابت، دایمی و

مطلق دانسته و در نتیجه قضایای اخلاقی را برهانی می‌داند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۲)، آیت الله جعفر سبحانی نیز در کتاب حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، ضمن بررسی مشروح فلسفی تحسین و تقبیح عقلی، به اهمیت آن در اخلاق اشاره فرموده اند. (سبحانی، ۱۳۶۸، صص، ۳، ۸، ۱۲۲، ۱۶۵؛ پاتنم در اهمیت این موضوع در اخلاق می‌گوید: بنیادی ترین مسئله مربوط به ماهیت "خوبی" و "بدی" و ارتقاء تفکر و اندیشه درباره موضوع های اخلاقی، مطرح است. (پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۳۷)، از این رو موضوع تحسین و تقبیح عقلی در علم شریف اخلاق دارای جایگاه و نقش ویژه ای است، پژوهش حاضر با نگاهی به مبنای این قاعده ی بنیادین؛ آثار و نتایج و احکام مترتب بر آن را در علم اخلاق بررسی می‌کند.

معنای تحسین و تقبیح عقلی

حسن و خوبی را به سزاواری ستایش فاعل آن (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۰) و آنچه با طبع سازگار است؛ (علامه حلی، ۱۳۹۸ ق، ص ۳۳۷)؛ یا آنچه ممدوح شارع است؛ (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۰) و صفت کمالی (علامه حلی، ۱۳۹۸ ق، ص ۳۳۷) تعریف کرده اند؛ که بازگشت همه به؛ سازگاری با طبع، صفت کمالی و آنچه متعلق مدح است باز می‌گردد؛ تهنانوی در کشف این سه معنا را بررسی کرده و بر این باور است که نزاعی درباره دو معنای اول، میان موافقان و مخالفان تحسین و تقبیح عقلی نیست و معنای سوم است را محل نزاع می‌داند، (تهنانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۱ ص ۶۶۷)؛ مرحوم مظفر نیز آورده است که حسن و قبح؛ گاهی به معنای کمال و نقص است؛ آنگونه که در این دو گزاره: "علم حسن است" و "جهل قبیح است"؛ حسن و قبح؛ کمال و نقصان نفس، تلقی می‌شود، زیرا دانش، موجب کمال و رشد نفس است و جهل، نقص نفسانی است، همانگونه که در اخلاق، شجاعت و عدالت و انصاف، صفت کمالی و در برابر آنها، ترس و ستم و بی انصافی، چون نقص نفس اند، قبیح به شمار می‌روند، معنی دوم آن دو، سازگاری و ناسازگاری اشیاء با نفس است، بدین معنا که؛ آنچه را نفس از آن متلذذ می‌شود و با آن سازگار است ((حَسَن)) و چیزهایی که نفس از آن‌ها متنفر است ((قَبِيح)) به شمار می‌رود، که در حقیقت "حسن و قبح" در اینجا به معنای لذت و آلم است، گرچه، گاهی در خود یک چیز، چیزی که موجب لذت و آلم شود وجود ندارد ولی نتیجه و اثر آن، لذت بخش یا رنج آور است. و حتی گاهی یک چیز که به خودی خود قبیح و نفس از آن متنفر است، همانند داروی تلخ، ولی بدان جهت که موجب سلامتی انسان می‌شود مشمول "حسن" قرار می‌گیرد و بر عکس آن، خوردن غذای لذیذی که برای سلامتی مضر است، قبیح و بد بشمار می‌آیند و با اینکه این امور با نفس سازگار نیستند، انجام می‌گیرد؛ همانند کسی که برای به دست آوردن علم یا مقام یا آرمان و یا ثروت، سختی های فراوانی را به جان می‌خرد. (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸)؛ به همین جهت، گفته اند: "گاهی از حسن و قبح مصلحت یا مفسده تعبیر شده و گفته می‌شود: خوب، آن

چیزی است که در آن مصلحت است و بد آن چیزی است که در آن مفسده است و هر چه در آن مصلحت و مفسده نباشد نه خوب است و نه بد." (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸)، سومین معنای حسن و قبح؛ (ستایش و نکوهش عقلا است)، یعنی ((حَسَن)) چیزی است که انجام آن نزد عقلا شایسته است و ((قُبْح)) آن است که عقلا انجام آن را زشت می دانند، بدین ترتیب، عقل، حسن و قبح را درک کرده و فاعل ((حَسَن)) را تحسین و مرتکب ((قُبْح)) را تقبیح می نماید. آنچه در ادوار گوناگون سیر تفکر اسلامی، معرکه‌ی آراء و محل نزاع بوده است همین معنا است که اشاعره، از یک طرف، منکر ادراک عقلی حسن و قبح و در مقابل، عدلیه، قائل به آن هستند. (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸)؛ گرچه برخی بر این باورند که این امور، همانند وجود، که به جهت بداهت و بساطت تعریف بردار نبوده، (جورج ادوارد مور، ۱۳۷۷، ص ۵۳) و شرح الاسمی است؛ (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳)؛ زیرا قواعد مربوطه چنین اقتضا دارد، (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۰)، که در پاره‌ای موارد در مفاهیم انتزاعی و اعتباری، مفهوم مشترکی را به منزله‌ی جزء سازنده‌ی اعم (جنس) و مفهوم مختص را به منزله‌ی جزء سازنده‌ی خاص (فصل) فرض نمود، و به تعریف و شناسایی آن گونه مفاهیم پرداخت، و چون خوبی مفهومی انتزاعی و دارای ماهیت و چیستی نیست و حد، مخصوص ماهیت است، ولی می توان در تعریف "حسن" و "خوبی" گفت: رابطه‌ی ای است بین دو چیز، که یکی دیگری را در وضعیت وجودی مطلوبتر یا موثرتر قرار می دهد. (مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۵۷) که به صورت شرح اسمی، برای تقریب به ذهن همانند سایر مفاهیم بدیهی و بسیط به تعریف آن پرداخته اند. (ملاهادی سبزواری، ۱۴۱۳، ص ۶۱)، در هر صورت آنچه درباره‌ی حسن و قبح مورد نزاع است، معنای سوم است. حَسَن؛ به کاری گفته می شود که کننده آن از نظر عقلاء ستوده می شود و قبح؛ به معنای کاری است که فاعل آن از نظر عقلا مستحق نکوهش و سرزنش است، که این درک عقلی به معنی حکم عقل است به حسن یک فعل، یا قبح آن (فیض، ۱۳۸۲، ص ۶۴) که اشاعره منکر چنین درک عقلی اند و در مقابل عدلیه قائل به آن هستند. (عبدالجبار القاضی، ۱۹۶۱، ص ۴۰۱)؛ این برداشت از تحسین و تقبیح بود که، پیش از این در یونان، معرکه انظار بوده، آن گونه که برخی از منکران این قاعده؛ میزان و معیار هر چیزی را انسان دانسته اند؛ یکی از محققان در باره مبانی این دیدگاه آورده است: " در واقع (از نظر آنان) حقیقتی نیست، چه انسان برای ادراک امور جز حواس خود وسیله ای ندارد. زیرا که تعقل نیز مبنی بر مُدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص؛ مختلف می باشد، پس چاره ای نیست جز این که هرکس هرچه را حس می کند معتبر بدانند. در عین این که می داند که دیگران همان را قسم دیگری، درک می کنند و اموری که هم به حس می آید ثابت و بی تغییر نیستند، بلکه ناپایدار و متحول می باشند. این است که یکجا، ناچار باید ذهن انسان را میزان همه‌ی امور بدانیم و یکجا معتقد باشیم که آنچه ادراک می کنیم حقیقت نیست

یعنی به حقیقتی قائل نباشیم." (فروغی، ۱۳۶۶، ص ۱۴)، ولی این موضوع در اسلام در مباحث بنیادین کلامی و فلسفی طرح و بررسی شده و دیدگاه‌های زیر در این باره پدید آمد.

ذاتی و یقین بودن حکم به حسن و قبح

در پاسخ به این سوال بنیادی، خوبی برای عدالت و بدی برای ظلم که ذاتی تلقی می‌شود، در گزاره‌های؛ ((عدالت خوب است)) یا؛ ((ستم بد است))؛ چه معنایی را افاده می‌کند؟ یکی از محققان معاصر در این باره می‌گوید: "مقصود، این است که، فعل هر موجود دانا و توانایی که در انتخاب کار خود مختار و آزاد است، آیا ذاتاً حَسَن و زیباست و یا ذاتاً قبیح و نازیباست... در این نظریه، فعل موجود دانا و توانا، علت تام برای یکی از دو توصیف می‌باشد و فعل در هر دو صورت با قاطعیت تام، یکی از آن دو وصف را به دنبال دارد و در توصیف آن، به یکی از آن دو، به چیزی نیاز ندارد. در این نظریه، زیبا، مطلقاً زیبا، وزشت مطلقاً زشت است و هیچگاه این دو وصف از آن دو، زایل نمی‌گردند، در برابر این نظریه برخی قائل به حسن و قبح اقتضائی اند، بدان معنی که در افعال موجود دانا و توانا اقتضاء و زمینه‌های حسن و قبح وجود دارد، ولی هرگز فعل انسان مختار، علت تام برای یکی از آن دو وصف نیست، هرچند زمینه‌ی یکی از آن دو، در آن وجود دارد. مثلاً راستگویی همیشه در هر شرایطی علت تام، برای وصف حسن نیست هرچند زمینه‌های حسن در آن هست ولی ممکن است به خاطر عروض عنوانی مانند "فتنه انگیزی" محکوم به قُبْح گردد نه حُسْن؛ نظیر همین سخن در جانب کذب نیز حاکم است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۱۲)؛ مقصود از ((ذاتی)) در حسن و قبح، ذاتی باب کلیات خمس نیست، زیرا در تصور عدل یا ظلم - که دو مثال روشن برای مسئله حسن و قبح ذاتی است - مفهوم حسن و قبح نهفته نیست (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۱۴). و همچنین نمی‌تواند ذاتی باب برهان باشد زیرا در این معنا، فرض موضوع به تنهایی، در انتزاع محمول، از موضوع کافی است و در مقابل آن، محمول، عرضی است که در انتزاع آن، گذشته از اصل موضوع، به انضمام ضمیمه‌ای بر آن نیاز است، تا بتوان آن محمول را از آن، انتزاع کرد و با آن توصیف نمود. از این رو، مقصود از ذاتی در ((ذاتی بودن حسن و قبح))؛ نه ذاتی باب کلیات خمس است و نه ذاتی باب برهان، بلکه مقصود همان عقلی بودن است؛ یعنی، خرد، بدون استمداد از خارج؛ حسن و قبح افعال را درک می‌کند، به دیگر سخن: خرد با مطالعه، ((افعال را))، با قطع نظر از همه‌ی چیزها، حتی از مصالح و مفاسد فردی اجتماعی - خواه فعل الهی باشد یا بشری - بر دو گروه تقسیم می‌کند؛ به دیگر سخن، حسن و قبح دو ویژگی دارد:

- ۱- خرد در حکم خود، مستقل و به اصطلاح "خودکفا" است. ۲- خرد در حکم خود بی‌نیاز 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؛ شأن قضایای اولیه، در عقل نظری است. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۴)؛ ولی یکی دیگر از محققان معاصر در این باره قائل به ذاتی باب برهان است: "ماهیات دو جنبه دارند: جنبه درونی و جنبه بیرونی، جنبه درونی ماهیات، همان ذات و ذاتیات است؛ ولی جنبه بیرونی آنها، چیزهایی است که از لوازم خود ماهیت است، اما در نهاد ماهیت نیست؛ یعنی با این که خارج از ذات است، از ذات قابل تفکیک نیست. در اینجا هم حکم، ضروری است، منتها بر سبیل ضرورت ترکیبی، نه ضرورت تحلیلی، در قضایای ریاضی هم همین طور است، در مفهوم 2×2 عدد ۴ نهفته نیست، ولی از حدود برونی آن به طور ضروری عدد ۴ را استخراج می‌کنیم، به همان گونه که از حدود برون مرزی کوه، دره، را شناسایی می‌کنیم و از حدود برون مرزی عمق، عرض و از حدود برون مرزی عرض، طول و از حدود برون مرزی طول، نقطه را به دست می‌آوریم. اگر موفق شویم این مطلب را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آنگاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی هم به کار ببریم و بگوییم ولو اینکه در مفهوم عدل، معنای نیکویی، یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست، می‌توانیم از روابط برونی ماهیت عدل، لازمه ای ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن نیکویی است. این لازمه، با اینکه داخل در ذات موضوع نیست، از لوازم ذاتی آن محسوب می‌گردد. در مورد قضیه ی "ظلم قبیح است"، نیز به همین ترتیب، از روابط برون مرزی مفهوم ظلم، قهراً و به طور ضروری، لازمه ای به دست می‌آید که مفهوم آن، قبح یا زشتی است. و همان گونه که امکان از لوازم ذاتی ماهیت است و در عین حال جزء نهادی آن نیست، به همان نحو قبح نیز از لوازم و ضروریات ظلم است. خلاصه، این که با این تفسیر و توجیه، قضیه های "عدل حسن است" و "ظلم قبیح است" را می‌توانیم به گفته متکلمان خردمند، به مستقلات عقلی و به قول فلاسفه به ضرورات اولیه بازگردانیم و آنها را در عداد قضایای اولیه عقل به حساب آوریم. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰)، برخی از محققان، از آنجا که دو اصطلاح معروف در ذاتی؛ در عصر طراح مسئله ی حسن و قبح، شیوع نداشته است؛ تفسیر ذاتی به باب برهان را، دور از واقعیت دانسته و از سوی دیگر از آن جهت که ذاتی باب برهان از لوازم ماهیه است و لازم ماهیه، یک واقعیت خارجی است که واقعیت آن قائم به ذهن انسان و اندیشه های او نیست، در حالی که در مسئله حسن و قبح این چنین نیست زیرا "زیبایی" و "زشتی" در ارزش های اخلاقی (نه جمال طبیعی) واقعیتی در کنار واقعیت "عدل" و "ظلم" ندارد، بلکه عقل و خرد از مقایسه این دو با داده های آفرینش، که در ذات او نهفته است و به قلم قضایی در آن نوشته شده است، به حسن اولی و قبح دومی انتقال می‌یابد و فاعل یکی را ستوده و دیگری را نکوهش می‌کند. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۰)، ولی به نظر می‌آید تحسین و تقبیح از لوازم و ضروریات عدل و ظلم است و حتی اگر مقایسه ای هم صورت نگیرد، ظلم فی نفسه قبیح و عدل فی نفسه حسن است. هرچند که این گزاره ها، با عنوان ذاتی باب

برهان، در عهد شیوع این مباحث، متداول نبوده است.

شاید تعریفی که جورج ادوارد مور در کتاب مبانی اخلاق برای "ارزش ذاتی" ارائه داده است معنای ذاتی را به خوبی تبیین کرده باشد؛ "وقتی می‌گوییم فلان نوع؛ ارزش ذاتی" است، معنایش صرفاً این است که، آیا فلان شیء، واجد آن ارزش هست؟ یا نه؟ و اگر هست به چه میزان، فقط و فقط منوط به طبیعت ذاتی شیء مورد بحث است." (مور، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱)؛ وی سپس به شرح و بسط این تعریف پرداخته است که: ((وقتی در باب هر نوع خاصی از ارزش می‌گوییم که آیا چیزی واجد آن ارزش هست یا نه و اگر هست به چه میزان، صرفاً به ماهیت ذاتی شیء مورد بحث بستگی دارد. منظور آن است که در آن واحد دو امر متفاوت را بیان دارم، می‌خواهم بگویم که امکان ندارد چیزی که به معنای دقیق، واحد و یکی است، و ارزش را در یک زمان یا در مجموعه‌ای از شرایط داشته باشد، و در زمان دیگر یا در مجموعه‌ای دیگر از آن شرایط نداشته باشد. به همین سان، ممکن نیست که آن شیء در یک زمان یا در مجموعه‌ای از شرایط، آن ارزش را به یک میزان داشته باشد و در زمانی دیگر یا در مجموعه‌ای از شرایط دیگر، آن را به میزانی دیگر واجد باشد.)) (مور، ۱۳۸۸، ص ۳۷۱) و این امر مبین همان مفهوم اطلاق در ارزش‌های اخلاقی است، بدان معنی که، ارزش ذاتی، چون ارزش را از ذات گرفته است، در همه اعصار و امصار و در هر شرایط و دوره‌ای، دارای یک معنا است. گفتگوهای پردامنه، گسترده و جذابی، در این باره در میان محققان مربوطه، به ویژه در فلسفه اخلاق وجود دارد؛ از قبیل این که، ارزش‌گذاری‌ها، توصیف هستند؟ یا خیر؟ خبری اند؟ یا انشایی؟ و ... (هیلاری پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۸۸)، (مروارید و همتی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۶۳) که طرح و بحث آن‌ها در جای خود شنیدنی و مهم است.

یقینی یا غیر یقینی بودن گزاره‌های "عدالت حسن است" و "ظلم قبیح است" به پذیرش یا عدم پذیرش نوع مقدمات برای این قضایا، بستگی دارد. ماده قیاس خواه یقینی و خواه غیر یقینی باشد؛ یا خود به خود بی‌نیاز از بیان و اقامه حجت است، بدین معنا که در شانش نیست که توسط حجت به دست آید، یا نیاز به دلیل و حجت دارد، و اگر از نوع دوم باشد، ناچار باید به مقدمات بی‌نیاز از بیان، منتهی شود؛ و در غیر این صورت سلسله‌ی ادله تا بی‌نهایت، ادامه خواهد یافت و به دیگر سخن: لازم می‌آید که انسان، هرگز به هیچ علمی دست نیابد و تا آخر در جهل باقی بماند و چنین چیزی بالوجدان باطل است. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۲۴) از آنجا که نزاع، در یقینی بودن و مشهور بودن، گزاره‌های تحسین و تقبیح است؛ برخی از محققان بر این باورند که این نوع گزاره‌ها، قضایایی هستند که ذاتاً مورد تصدیق و یقین عقل قرار می‌گیرد، بدان جهت که ذات آنها موجب یقین می‌شود و همین که ذهن، موضوع و محمول و نسبت حکمی را تصور کند، یقین به نسبت حکمی، پیدا می‌شود و نفس اجزاء قضیه، موجب

یقین می‌شود و موضوع، لذاته، اقتضای ثبوت و انتفای محمول، برای خود می‌کند. (خوانساری، ۱۳۶۲، ص ۲۰۲)؛ و یقین در این نوع قضایا، اعتقاد مطابق با واقع است، که احتمال صدق نقیض آن وجود ندارد، و قوام یقین در این معنا به دو عنصر است، نخست این که همراه با اعتقاد به مضمون قضیه، اعتقاد دیگری - بالفعل یا به صورت قوه نزدیک به فعل - وجود داشته باشد به اینکه نفی و بطلان مضمون آن قضیه ممکن نیست و این اعتقاد را جازم می‌کند و دوم اینکه زوال و از بین رفتن این اعتقاد دوم ممکن نباشد. و در صورتی چنین خواهد بود که این اعتقاد از علت خاصی که آن را ایجاد کرده، پدید آمده باشد و در این صورت هرگز از آن علت جدا نمی‌شود. (مظفر، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)؛ حال آیا "حسن بودن عدالت" و "قبیح بودن ستم" می‌تواند قضیه یقینی باشد، بدان معنا که: ذاتاً مورد تصدیق عقل بوده و عقل بدون نیاز به یک سبب بیرون از خود این گزاره، آن را بپذیرد، بدین صورت که تصور طرفین این قضیه، همراه با توجه نفس به نسبت میان آنها، برای حکم و حصول قطع به صدق قضیه کفایت می‌کند و هرگاه عقل، حدود قضیه را بطور صحیح تصور کند، بلافاصله هنگام توجه به آن، آن را تصدیق می‌کند و می‌پذیرد. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶)، یا خیر چنین نیست؟ از این رو با توجه به اینکه نزاع اصلی بر سر مشهور بودن یا نبودن این قضایا است، لذا ضروری است که پیش از پاسخ به این پرسش به مشهورات پرداخته شود. مشهورات، گزاره‌هایی است که تنها مقتضی برای تصدیق به آنها شهرت است؛ این نوع قضایا ذاتاً مورد تصدیق فطرت نیست، از این رو نه اولی عقلی اند و نه وهمی، چون ذهن از آغاز کودکی با آنها عادت کرده در نفس مستقر شده‌اند. (خوانساری، ۱۳۶۲، ص ۲۰۸)، تفاوت میان این دو ماده ی قیاس این است که گرچه هر دو افاده ی تصدیق قطعی می‌کنند، ولی در یقینیات، مطابقت با واقع و نفس الامر معتبر است، چون مشهورات، واقعیتی جز، توافق آراء، ندارد و به همین دلیل است که در برابر مشهور، کاذب قرار نمی‌گیرد، بلکه در برابر آن "شنیع" است. یعنی قضیه‌ای که همه یا بیشتر مردم آن را انکار دارند. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۰) مرحوم مظفر، ضمن تقسیم مشهورات؛ تحسین و تقبیح عقلی را از قسم آراء محموده در مشهورات می‌داند. و پس از تعریف آن‌ها به اینکه "آراء محموده قضایایی هستند که حفظ نظام و بقاء نوع انسان به آنها بستگی دارد و از این رو، رعایت مصلحت عمومی، مقتضی تصدیق و پذیرش آنهاست و همین امر موجب توافق آرای عقلا بر آنها گشته است"؛ می‌گوید: این‌ها قضایایی هستند که واقعیتی در پس تطابق و توافق عقلا ندارند و منشأ این توافق همگانی، آگاهی ایشان به مصلحت عمومی این احکام است؛ بنابراین، وقتی عدلیه، از حسن و قبح عقلی می‌گوید، مقصودشان آن است که، حسن و قبح، از آراء محموده و قضایای مشهورات است که عقلا به خاطر تاثیر آنها در تربیت مناسب به مردم، بر آنها توافق کرده‌اند و واقعیتی در پس این توافق همگانی ندارند. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۳)، بنابراین اینک قضایای حسن و قبح از مشهورات به

شمار آید، بر پایه ی این نظریه، نمی توان چنین قضایی را همه عصری و همه مصری قلمداد کرد و آنها را از اولیات و فطریاتی چون، " کل اعظم از جزء است" به شمار آورد. شیخ الرییس نیز براین باور بود، ولی به نظر می آید او در این استدلال، توجهی به تفاوت میان عقل عملی و نظری نداشته است، در حالیکه منظور از عقل در قضایای " حسن و قبح عقلی"؛ عقل عملی است، نه عقل نظری؛ " تفاوت میان این دو عقل از جهت نوع مدرکات آنهاست. اگر مدرک چیزی باشد که صرفاً دانستی است مانند " کل بزرگتر از جزء است" که رابطه ای با شیوه ی عمل و سلوک ندارد، ادراک آن را " عقل نظری" گویند؛ و اگر مدرک چیزی انجام دادنی یا ترک کردنی باشد، مانند حسن عدل و قبح ظلم، ادراک آن را " عقل عملی" گویند. منکران حسن و قبح عقلی در مقام استدلال بر نفی حسن و قبح گفته اند: " اگر حسن و قبح عقلی باشد، نباید این حکم با حکم عقل به اینکه " کل بزرگتر از جزء است" تفاوتی داشته باشد؛ چرا که علوم ضروری با هم تفاوتی ندارند. اما بی شک، این دو حکم نزد عقل متفاوت اند، از بیان بالا خطا و اشتباهی که در این استدلال وجود دارد روشن می شود. چراکه مقایسه قضیه حسن و قبح با قضیه ای مانند " کل بزرگتر از جزء است" وجهی ندارد. گویا ایشان گمان کرده اند، هرچه عقل به آن حکم می کند از بدیهیات و ضروریات است؛ در حالی که قضیه حسن و قبح، در مشهورات به معنای اخص داخل بوده و جزء آراء محموده به شمار می رود؛ یعنی این عقل عملی است که به آن حکم می کند؛ برخلاف قضیه ی " کل بزرگتر از جزء است" که از ضروریات اولیه است و عقل نظری به آن حکم می کند." (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴)؛ مرحوم مظفر که قضایای حسن و قبح را از مشهورات و از مدرکات عقل عملی به شمار آورده است، برای رهایی از مشکل و معذوری که این نوع قضایا به دنبال دارند، ضمن اینکه به مشهور بودن این نوع قضایا، اذعان می نماید، ولی عقلی بودن آن را، از قسم عقل عملی دانسته تا با مشکل یکی بودن قضایای ضروری با این نوع قضایا روبرو نشود. (مظفر، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴)، ولی با اینکه این تلاش ستودنی است؛ به نظر می آید مدرک عقل چه نظری و چه عملی؛ قضیه ای است که انسان فارغ از همه تشخیصات و تمایزات در هر دو صورت به آن اذعان و اعتراف دارد و این با مشهور به معنای قضایای محموده یا تادیبات صلاحیه سازگار نیست. گرچه برخی بر این باورند که معنای مشهورات از آن چنان وسعتی برخوردار است که یقینات را هم شامل می شود؛ آن گونه که در قیاس برهانی حکمت عملی، به کار می روند و آراء عقل عملی در قضایای کلی، از عقل نظری نشأت گرفته و برخی از بدیهیات نیز مشهور هستند. (فارابی، ۱۴۰۷، ص ۴۱۵ و فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۴ و ۹۸)، البته پیش از مظفر، شیخ الرئیس با تقسیم علوم به حکمت نظری و عملی، مواد حکمت نظری و عملی را به ترتیب، اولیات، مشهورات یا مقبولات دانسته که حکمت عملی را در آنچه متعلق به انسان است به شمار آورده و حکمت نظری را مربوط به هست ها و

غیر ارادی انسان به حساب آورده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸۲ و ۱۲۰) و با توجه به اینکه شناخت نوع قیاس و اعتبار آن بر پایه مواد به کار رفته در آن است از این رو آنچه مقدمات آن یقینی نباشد برهان در آن راه پیدا نکرده پس مواد حکمت عملی از مشهورات بوده و همانگونه که گفته آمد مشهورات با یقینیات متفاوت می‌باشد. از این رو خواه ناخواه این باور به این نتیجه که ((حسن و قبح شرعی و اعتباری است)) می‌انجامد. گرچه برخی سعی بلیغ نموده اند که با اعتقاد به مشهور بودن حسن عدل و قبح ظلم، آن را عقلی و ذاتی معرفی کرده اند، ولی به نظر می‌آید با مفروض گرفتن مشهوریت این قضایا؛ شاید نتواند بر نظریه عقلی بودن پای فشارد، زیرا عقلی و ذاتی؛ آن گونه که تبیین شد با شهرت و آراء محموده سازگاری و همراهی ندارد. قضایای تحسین و تقبیح عقلی تا پیش از ابوعلی سینا از یقینیات به شمار می‌رفت ولی او چنین گزاره‌هایی را از عداد یقینیات خارج و در زمره ی مشهورات دانست، (ابن سینا، ۱۳۶۷، ص ۳۷)، ابن سینا در این باره می‌گوید: "...و مثال مشهورات چنان بود که گویند؛ داد، واجب است و دروغ نشاید گفتن و کس را بی گناه نباید آزدن و ... و به جمله مشهور، آن بود که عامه مردم بپذیرند. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵)؛ همانگونه که گفته آمد ابن سینا گزاره‌های "عدالت نیکو است" و "ستم زشت است" را از "آراء محموده" به شمار آورده است و در کتاب نجات آورده است: و اما ذایعات (شایعات) آن‌ها مقدمات و آرای مشهوره و محموده‌ای هستند که علت شهرت و تصدیق آنها یا شهادت همگان است همانند "عدالت نیکو است" یا شهادت بیشتر مردم و یا شهادت علما و یا بیشتر علما و فضلا جامعه است، که نظر آنان با جمهور مخالف نباشد. این نوع قضایای مشهوره از فطریات نیست، زیرا آنها از اولیات عقلی نیستند و از قضایای فطری نمی‌باشند و علت این که در نفس انسان استقرار دارند یا به جهت این است که انسان از کودکی به آنها خوی گرفته است یا به جهت مصلحت انسان و یا ویژگی‌های نفسانی مثل حیا و انس گرفتن با دیگران موجب تصدیق آنهاست و یا از سنت‌های گذشتگان است که نسخ نشده اند و یا اینکه به دلیل استقراء بسیار، تصدیق می‌شود. و اگر بخواهید تفاوت میان قضایای مشهوره و فطری را بیابید، کافی است که دو قضیه "عدل نیکو است" و "دروغ قبیح است" را بر فطرت، عرضه نمایید و در آن شک کنید می‌بینید که شک در آن راه می‌یابد در حالی که در قضیه "کل از جزء خود بزرگتر است" اگر بخواهید این کار را انجام دهید می‌بینید که شک در آن راه ندارد." (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷) و بعد از ایشان بزرگانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی و شیخ محمدحسین اصفهانی و محمدرضا مظفر در این باره از نظر شیخ الرئیس پیروی کرده اند، یکی از محققان معاصر در رد این نظریه آورده است: "اگر قضایای حسن و قبح عقلی، از مشهورات باشد، قضایای مشهوره پشتوانه‌ای از واقعیت تکوینی ندارد و نمی‌توان آنها را از مبادی برهان قرار داد بلکه از مبادی و مقدمات جدل می‌باشند در این صورت

باید ملتزم شویم که زشتی ظلم و نیکویی و حسن عدالت در افعال، امری برهانی نمی باشد و حال آنکه هدف اصلی از طرح بحث حسن و قبح در علم کلام اثبات این مطلب است که از خدای حکیم افعال قبیح صادر نمی شود و از صفات متعالیه خداوند صفت عدل است و معلوم است که عدل از صفات فعل خدا است، آیا می توان پذیرفت که اعتقاد به عدل خداوند عقیده ای است جدلی و برهانی؟" (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۵۵)، محقق لاهیجی نیز در رد این نظریه می گوید: " ضروری بودن حکمین مذکورین و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه ای است که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست، غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد. از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که مزاول اعمال و مباشر افعال است صادر می گردد. و ضروری آن نیست که موقوف به هیچ چیز نباشد، بلکه آن است که موقوف به نظر که ترتیب امور معلوم است لایصال الی المجهول، نباشد همچنان که محتاج بودن مشاهدات مثل "النار حاره" و ((الشمس مُضئیه)) به اعانت حواس - منافی ضروری بودنش نیست کذالک احتیاج احکام مذکوره به اعانت عقل عملی - منافی ضرورت نباشد. و اما عدل حکما، قضایایی مذکوره را از جمله مقبولات عامه، دانسته اند، غرض ایشان نیست مگر مجرد تمثیل به مصلحت عامه و مفسده ی عامه، که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه ی واحد از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی. (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۱)، وی ضمن ضروری دانستن این گزاره ها می گوید: " قبول عموم عقلا مر آن قضایا را، نه از جهت مصلحت و مفسده است بلکه به سبب ضروری بودن است، چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است. لهذا احکام مذکور از جماعتی که عارف به مصالح و مفاسد نباشند یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر شود و حال آنکه اگر اتفاق مذکور دلالت بر ضرورت نکند، ضروری متصور نشود، چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه، ضروری است و ضروری محتاج به دلالت نیست. بلکه غرض از ذکر اتفاق عقلا مجرد تنبیه بیش نیست. (لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۲)." محقق معاصر دیگری در رد نظریه مشهور بودن قضایای حسن و قبح آورده است: " چه اشکال دارد که قضیه " العدل حسن و الظلم قبیح " هم از همین قبیل باشد (از یقینیات و در عین حال مشهوره هم باشد و در نتیجه هم مورد استفاده در قیاس برهانی است و هم کاربرد جدلی دارد، در برهان، به اعتبار اینکه مطابق نفس الامر و واقعیت تکوینی است و در جدل به اعتبار اینکه مورد قبول عموم عقلا است) یعنی هم یقینی و هم مشهوری، بدون شک این دو قضیه دارای تطابق نفس الامری تکوینی می باشند خواه ما ملاک حکم عقل را در تصدیق این دو قضیه، کشش باطنی و ندای برخاسته از فطرت و بُعد ملکوتی وجود انسان بدانیم،

و یا رعایت مصالح و مفاسد نوعی و اجتماعی بشر؛ زیرا اینکه ما در اعماق وجود خویش، عدل را زیبا و نیکو و ظلم را زشت و نکوهیده می‌دانیم یک واقعیت عینی است، چنانکه دخالت و تاثیر عدل و ظلم در بقا و دوام نظام اجتماعی اخلال و ویرانی آن، قانونی ثابت و لایتغیر است. بالعدل قامت السماوات و الارض. (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۵۷)، مُحقق برجسته دیگری ضمن تبیین عقل عملی، (گزاره‌های عدالت نیکو است و ظلم قبیح است)) را از مستقلات عقلیه کلام و ضروریات اولیه به شمار آورده است: و این گروه نیز از جمله مستقلات عقلیه است، منتها این که آنها را مشهورات می‌گویند به علت این است که علاوه بر عقل محض، مورد اعتراف عموم نیز می‌باشد و اینگونه مشهورات به اعتبار دیگری که مورد اعتراف عقل محض است از ضروریات اولیه محسوب است. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۱)، وی در نوشتاری دیگر ضمن توضیح ادله کتاب تجرید الاعتقاد در حسن و قبح عقلی آورده است: ((نخستین دلیلی که خواهی برای حسن و قبح عقلی اقامه می‌کند این است: حسن و قبح عقلی است. و این بدان جهت است که ما حسن احسان و قبح ظلم را بدون هیچ آموختگی برونی از شرع یا قانونی شناسایی و درک عقلانی می‌کنیم...))

اندیشمندان و فلاسفه اسلامی در حقیقت ((علم نیکواست)) گفته‌اند که وجود علمی اشیاء عین خود اشیاء است و اصولاً وجود، چه وجود عینی خارجی و چه وجود ذهنی علمی، نقش به ظهور رساندن و پدیدار کردن ماهیات اشیاء را در صحنه‌های عینی و ذهنی ایفا می‌کنند... در این صورت حضور علمی اشیاء در صفحه ذهن دلیل قاطع بر واقعیت اشیاء در خارج از ذهن است چون واقعیت علم به همین است که صورت ذهنی با صورت عینی مطابقت داشته باشد. بر طبق این قانون اگر بررسی‌های تجربی ما درباره حسن و قبح اشیاء به این نتیجه رسید که می‌توانیم حسن و قبح عدل و ظلم را به طور کاملاً مستقل و بدون وابستگی به هیچ گونه تعلیم و تربیتی درک کنیم، این خود دلیل قاطع و انکار ناپذیری است بر اینکه حسن و قبح اشیاء مربوط به واقعیت و عینیت خود اشیاء است و عامل دیگری جز تحقق عینی اشیاء در ثبوت این محمولات برای آنها دخالتی ندارند به طور خلاصه بر اساس همان قاعده‌ای که تلویحاً ذکر شد، استقلال علمی حسن و قبح اشیاء کاشف از استقلال عینی و حقیقی آنهاست و این استقلال علمی هرگونه وابستگی عینی را منتفی می‌سازد خواه وابستگی به شریعت باشد خواه وابستگی به مقامات قانونگذار و اعتبارات پایدار و ناپایدار عقلایی. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ۲۴۱) وی با تاکید بر ضرورت اولیه این نوع قضایا می‌گوید: این دلیل نه تنها عقلانی و ذاتی است و حسن و قبح را به ثبوت قطعی و انکار ناپذیری می‌رساند، بلکه اولویت و بدهت آنها نیز که سرلوحه‌ی تمام ضرورت‌های منطقی است به طور خود بسنده مدلل می‌دارد. بسیاری از احکام عقلی و یقینی هستند که با وجود قطعیت و عقلانیتشان از جمله ضروریات اولیه بشمار نمی‌روند بلکه از یقینیات

و عقلیات نظری اند. اما قضایایی که از گونه ی ضروریات اولیه به شمار می‌روند اکتسابی و استنباطی نیستند و بدون واسطه هر قضیه ی دیگری مورد اعتراف و تأثیر عقل قرار می‌گیرند مانند هر ممکنی نیازمند به موثر است. قضایای عدل نیکوست و ظلم قبیح است، به این جهت که بدون واسطه هیچ علم دیگری چه شرعی و چه عقلی مورد تصدیق هر اندیشه ای قرار می‌گیرند، از گونه ی قضایای اولیه اند. این قضایا نه تنها عقلی هستند، بلکه در عداد بدیهیات و ضروریات اولیه عقل اند". (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۴۲) البته ابن سینا هم گرچه در اشارات می‌گوید: فاما "المشهورات" من هذه الجملة، فمنها أيضاً: هذه "الاولیات" و نحوها، مما-یحجب قبوله؛ لامن حیث هی واجب قبولها، بل من حیث عموم الاعتراف بها" (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷)، ولی قائل به آن است که قضایای مشهوره ((لاواقع لها وراء تطابق آراء العقلاء))، ولی حکماء تا قبل از شیخ الرییس چنین قضایایی را از یقینات به شمار آورده اند، احکام ارزشی و اخلاقی آنچنان از اطلاق و کلیتی برخوردارند، که به گفته ژکس: "هیچ کس را گریز و گزیری از اخلاق نیک، نیست زیرا هر یک از ابناء بشر همواره مواجهه با امور و مسائل مربوط به عمل می‌شود. ... در واقع اخلاق واقعیتی است که در مهد و مرکز انسانیت و مدنیت قرار دارد و حکما خود را متعهد و ملزم می‌دانند تا به بررسی و شناخت خصوصیات اخلاق پردازند و اساس و بنیاد اخلاق روابطی را که با واقعیت جامع و کل حیات دارد مطالعه نمایند. (ژکس، ۱۳۶۲، صص، ۱۱، ۱۵-۱۸)

تأثیر این نظریات بر علم اخلاق

اهمیت اخلاق در فرهنگ و معارف اسلامی، از بدیهیات است تا آنجا که رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم تتمیم مکارم اخلاقی را از اهداف بعثت می‌داند، واز آنجا که اخلاق همواره مقوله ای محوری در عرصه حیات اجتماعی انسان است. اینکه در ارتباط با دیگران، طبیعت موجودات غیر انسانی و دیگر پدیده‌های عالم هستی، چگونه باید فکر و عمل کرد از جمله مباحث و سوالاتی است که اخلاق را در جایگاه مهمترین امور زندگی بشری قرار می‌دهد به تعبیر دیگر باید گفت انسان برای اندیشیدن و احترام به عمل در هر موقعیت مکانی و زمانی ضرورتاً درگیر مقوله هنجارهای اخلاقی و اجتماعی خواهد بود. (قراملکی، ۱۳۸۹، ص ۸) ؛ بدین ترتیب علم اخلاق همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است وباتوجه به موضوع و غایت آن که تثبیت صفاتی درنفس برای پدید آوردن کارهای نیکو خود به خودی وبدون اعمال نظر واندیشه است، (فیض کاشانی، بی تا، ص ۹۶) تانفس آدمی منشاء صدور فضیلت ها و کارهای خوب شده و از بروز وظهور رذیلت ها خودداری نماید. (خواجه نصیرالدین طوسی، بی تا، ص ۱۴) و به قول ژکس علم اخلاق، تعریف بایست ها ونبایست ها و خوبی و بدی های و روش دست یابی به فضیلت ها و ترک رذیلت ها را تعلیم می‌دهد. (ژکس، 1362، ص ۹) از این رو پیش از ورود در آن،

شناخت دقیق خوبی و بدی و حسن و قبح مهم و بنیادی به نظر می آید. بنا بر این تاثیر پذیرش یا عدم پذیرش نظریه حسن و قبح عقلی بر علم اخلاق از امور غیر قابل انکار است، بنیان و پایه ی اخلاق مبتنی بر آن است، آن گونه که منشاء نزاع در آن به یونان باستان برمی گردد زیرا برخی هر گونه واقعیتی را در امور ارزشی انکار کرده و گزاره های اخلاقی را بی معنا دانسته و بر این باور بودند که انسان برای ادراک امور جز حواس خود، وسیله ای ندارد، زیرا که عقل نیز مبتنی بر مدرکات حسیه است و ادراک حواس هم در اشخاص مختلف می باشد، پس چاره ای نیست جز اینکه هرکس هرچه را حس می کند معتبر بداند در عین این که می داند که دیگران هم آن را قسمت دیگری درک می کنند و اموری که با حس دریافت می شود، ثابت و بی تغییر نیست، بلکه نا پایدار و متحول می باشند، این است که یکجا باید ذهن انسان را میزان همه امور بدانیم و یکجا معتقد باشیم که آنچه درک می کنیم حقیقت نیست، یعنی به حقیقتی قائل نباشیم. (فروغی، ۱۳۶۶، ص ۱۴)؛ از این رو با انکار تحسین و تقبیح عقلی پایه ای جاودانه برای امور ارزشی و اخلاقی تصور نشده و همه ی امور نسبی و اعتباری قلمداد می شوند. و گزاره هایی چون " عدالت نیکو است " فاقد معنا و یا به فرض تصور معنا، چنین عباراتی حاکی از واقعیت نیست. (کاپلستون، ۱۳۹۳ ش، ص ۱۰۶)

در نتیجه بر اساس چنین برداشتی از گزاره های اخلاقی هر چیزی برای هر کسی همان است که نمودار می شود. زیرا حقیقت، غیر از آنچه انسان می فهمد چیزی نیست و چون اشخاص، به طور مختلف ادراک می کنند و چیزی را که یک نفر راست می پندارد، دیگری دروغ می داند و سومی در راست و دروغ بودن آن شک می کند. پس یک چیز هم راست است و هم دروغ. نسبیت گرایی اخلاقی به این معناست که هیچ اصل اخلاقی ای که اعتبارش کلی باشد، وجود ندارد اعتبار همه اصول اخلاقی به فرهنگ یا گزینش فردی برمی گردد که اولی (قرارداد گرایی) است و دومی (ذهنیت گرایی) که معتقد است این انتخاب افراد است که اعتبار اصول اخلاق را معین می کند. (سند، ۱۳۸۰، ص ۱۰) پس حسن و قبح یک امر حقیقی است و قراردادی نیست بلکه از معقولات اولیه یا ثانیه است و نقش انسان نسبت به آن فقط ادراک محض است و بدون هیچ فعالیت عقلانی در قوه عاقله ما منعکس می شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۳۶)، بنا بر این مقوله ی تحسین و تقبیح عقلی، در اخلاق حائز اهمیت فراوان است. زیرا در حوزه اخلاق تنها افعال اختیاری انسان مطرح می شود و رابطه ای که این افعال اختیاری با کمال مطلوب انسان دارد، که اگر رابطه مثبت بود می گوئیم: کار خوب است و اگر رابطه منفی بود می گوئیم کار بد است، از این رو احکام اخلاقی بر خلاف آنچه تصور شده ملاک های ثابت و دائمی و مطلق دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۱) و اشاعره همگی در واقع به امری و قراردادی و انشایی بودن گزاره های اخلاقی مشترک النظر هستند، (بغدادی، ۱۳۶۷،

ص ۱۰۲)، در حالی که مفاهیم اخلاقی از رابطه بین فعل و نتیجه اش به دست می آید. این ها ملاک واقعی دارد گو اینکه خود مفهوم ما بازاء عینی ندارد یعنی خود خیر یک چیز عینی نیست و به اصطلاح عروضش ذهنی است ولی موصوف خارجی دارد، منشا انتزاع خارجی دارد. تابع نظر ما نیست، همانطور که علیت یک شی برای شی دیگر یک واقعیت خارجی است گو اینکه مفهومیست یک مفهومی است که در ذهن ما عارض می شود همینطور خیر و شر اخلاق هم منشاء واقعی دارد یعنی کار خوب واقعاً منشاء کمال برای نفس می شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۴)، و آنچه به اهمیت مبحث می افزاید موضوع فلسفه اخلاق است که از موضوعات بسیار مهم معاصر فلسفی است "خوبی" و "بدی" در گزاره های اخلاقی همانند گزاره های عینی و علمی و واقعی است آنگونه که نویسندگان ((اخلاق بدون هستی)) گفته است: " اخلاق و ریاضیات می توانند عینیت داشته باشند و عینیت دارند بی آن که موضوع آن ها اعیان متعالی و یا نامحسوس نظیر (صور افلاطونی) باشد. (هیلاری پاتنم، ۱۳۸۷، ص ۶)، و شاید به همین جهت است که برگسون گفته است: " حیات اخلاقی عبارت از آفرینش خویش یا به عبارت دیگر علم اخلاق عبارت است از خود آفرینی و خودآگاهی خویشتن خویش." (ژکس، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷)

یکی از محققان برجسته معاصر، ضمن برشماری گزاره های " عدل نیکوست" و " ظلم قبیح است" در عداد مستقلات عقلی، یعنی اینکه عقل در شناخت و تصدیق این قضایا مستقل بوده و نیاز به تعلیم خارج ندارد، بدان معنا که همین که شناسایی تصویری تکمیل شود و اذعان به نسبت و داوری خود به خود حاصل می شود ... این دو قضیه را ام المسائل و مبدا المبادی همه احکام اخلاق انسانی می داند و می گوید: " هنگامی که به دلایل مذکور پذیرفتیم که دو قضیه یاد شده از مستقلات عقلی است، بقیه احکام و قضایای اخلاقی را از متفرعات آنها منشعب و استخراج می کنیم.. وقتی ظلم را به تجاوز و ناروایی معنی کنید هر گونه ناروایی را اعم از اینکه در عمل باشد یا در منطق باشد یا در نظام هستی باشد ظلم می دانید. دروغ گفتن، زنا، دزدی، گران فروشی و امثال اینها قبیح اند، زیرا همه از موارد و مصادیق ظلم محسوب می شوند و تمام خوبی ها و حتی عبادات از مصادیق و افراد عدل اند. پس در حقیقت ام المسائل و مبدا المبادی همه احکام اخلاق انسانی همین دو قضیه معروف است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۹) ولی با تبیین رابطه این نظریه با شاخه های گوناگون حکمت عملی به کیفیت آن در عبادات پرداخته و می گوید:

" عبادات هم از قبیل هستی هاست، چون عبادات رابطه تکاملی شخصی و خصوصی ای است که مخلوق با خالق خود برقرار می کند. معنای عبادت تواضع در پیشگاه خالق و معبود است که در حقیقت رابطه وجودی هستی فقیر مخلوق با پروردگار هستی است؛ ریا و شرک در عبادت قطع کننده ی این رابطه است، ریا و دروغ و نادرستی را اعلام می دارد و امکان فقری را انکار

می‌ورزد و این خود ظلم به نفس و تجاوز از نظام هستی است. (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۳۱) و اینکه عمل اخلاقی غایت و ارزش خود را در بطن خود حفظ می‌کند و ارزش اخلاقی از نهاد انسان بر می‌خیزد و به نظر کانت کاملاً مستقل از علم نظری و اعتقادات است که ناشی از نظریه تحسین و تقبیح عقلی است، زیرا این احکام هیچ قید و شرطی را نمی‌پذیرند و خود بنیاد و مطلق هستند. (مجتهدی، ۱۳۸۵، ش، ص ۶)، به همین جهت است که یکی از پژوهندگان فلسفه اخلاق، گفتگو از نسبت‌گرایی و آثار عملی آن را مساله‌ی برجسته‌ای معرفی کرده و در باره‌ی ضررهای نسبی اندیشی می‌گوید: ایمان عمومی و غالبی ما به نسبت‌گرایی اجتماعی - اقتصادی، اطمینان ما را به حسن تدبیر و مدیریت عملی مان در جهان سست کرده است، و چه بسا حق داشته باشیم چنین مضطرب باشیم. (وارنوک، ۱۳۸۰، ص ۲۳۱)، علاوه بر بعد نظری، در عمل نیز، اعتقاد به تحسین و تقبیح عقلی، تاثیرگذار است، در بعد اخلاق عملی و التزام عملی به ارزش‌ها و ملاک‌های اخلاقی در موقعیت‌های کنش و رفتار اختیاری نیز طبیعی است که پیروان نظریه حسن و قبح عقلی را نسبت به پیامدهای رفتارشان مسئولیت پذیرتر بیابیم و این بدان معناست که نظریه حسن و قبح عقلی در یکی از محورهای مهم تربیت اخلاقی یعنی مبحث ((مسئولیت اخلاقی)) بهتر می‌تواند افراد را رشد دهد، چه روشن است که برخلاف شخص پیرو نظریه امر الهی (معیار حسن و قبح شرعی) فرد قائل به حسن و قبح عقلی در مواجهه شناختی و مراحل تشخیص موضوع و صدور حکم اخلاقی نمی‌تواند به فراقنی دست بزند و با استناد به تعبد دینی و تمسک به خواست یا فرمان خداوند نتایج سوء رفتار اختیاری خود را گردن نهد، برعکس وی بر آن است که خداوند خیر و شر را به وی الهام کرده و وی را به فطرت اخلاقی و قدرت تمیز و گرایش به نیکی تجهیز کرده و از او در برابر فرصت "اختیار" و هزینه کرد آن، مسئولیت خواسته است و او باید مسئولیت رفتارهای اخلاقی یا ضد اخلاقی خود را بپذیرد. (محمود مروارید و احمدرضا همتی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۱۷) شاید به جهت درک ذاتی این واقعیت است که گفته‌اند: ((قانون اخلاقی که در دل ما نهفته است غیر مشروط و مطلق است، خوبی عمل برای آن نیست که نتایج نیک دارد... بلکه مطابق آن قانون اخلاقی است که از تجربه شخصی ما سرچشمه نگرفته است و ماقبل هر عملی در گذشته، آینده، و حال ... ((رسو)) حق داشت که می‌گفت ((احساس دل بالاتر از منطق سر است)). پاسکال حق داشت که می‌گفت: دل برای خود دلایلی دارد که عقل از آن چیزی درک نمی‌کند. (دورانت، ۱۳۳۶، صص

نتیجه گیری

یکی از مباحث بنیادین اندیشه بشری، منازعه و جدال بر درک حسن و قبح عقلی افعال است، که متفکران این عرصه در برابر یکدیگر بر اساس مبانی معرفتی و نوع نگرشی که به کیفیت تدبیر آدم و عالم داشتند، صف آرایی نمودند؛ آنگونه که اعتقاد یا بی اعتقادی به این موضوع، جهت گیری های مختلف و متضادی را در عرصه های گوناگون حیات بشری پدید می آورد، بدان جهت که برخی به اصول ثابت و معیارهای تعیین شده قائل نبودند، پس از ظهور اسلام نیز این موضوع به گونه ای جدی در مباحث بنیادی اصول عقاید طرح و محل نزاع واقع شد، از یک سو برخی معتقد بودند که پیش از ورود امر از سوی شارع، هیچ چیزی جامه ی نیکویی و زشتی بر تن نمی کند، و از طرف دیگر بعضی، عقل را بر این امر توانا دانسته و درک حسن و قبح را امری ذاتی و عقلی دانستند. حکم عقل به تحسین و تقبیح افعال از دیدگاه حکما و فلاسفه اسلامی تا ابوعلی سینا از یقینات به شمار می آمد، در این هنگام بود که از یقینات خارج و جزو مشهورات و آراء محموده شمرده شد، از این رو، برخی بر این باورند که نظر ابن سینا، متأثر از اشعریان بوده است؛ که پس از او متفکران، این نظریه را مسلم دانسته و این نوع قضایا را اعتباری پنداشتند، ولی متفکرانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و محقق لاهیجی و صاحب نظران دیگری در دوره های بعدی آن را از مستقلات عقلی به شمار آورده و مستقلاً نظریه مشهور بودن قضایای مورد نظر را مردود دانسته و عدم توقف آن به نظر و فکر را در ظهور در مرتبه ای می دانند که انکار آن را مکابره ی محض قلمداد کرده، و این نوع قضایا را ضروری دانستند؛ دکتر مهدی حائری یزدی نیز آنها را از ضروریات اولیه به شمار آورده و در توجیه این که برخی این ضروریات را مشهور دانسته اند، این است که علاوه بر عقل محض، مورد اعتراف عموم نیز می باشند و پذیرش عموم عقلا را نه از جهت مصلحت و مفسده بلکه به سبب ضروری بودن دانسته اند.

اهمیت و ضرورت این موضوع بدان جهت است که بنیان و پایه ی اخلاق، مبتنی بر این نظریه است زیرا انکار تحسین و تقبیح عقلی، پایه های جاودانه را، برای امور ارزشی و اخلاقی منتفی نموده و همه ی امور را نسبی و اعتباری قلمداد می نماید، از این رو گزاره هایی چون "عدالت نیکو است" فاقد معنا یا به فرض تصور معنا، حکایتی از واقع نخواهند داشت و در نتیجه؛ حقیقت غیر از آنچه انسان می فهمد چیز دیگری نیست و چون ادراک ها گوناگون هستند، یک چیز در نزد عده ای خوب و نزد برخی بد به شمار می آید و نسبیت گرایی اخلاقی را در پی خواهد داشت، که در این صورت، هیچ اصل اخلاقی، که اعتبارش کلی باشد وجود ندارد و اعتبار همه اصول اخلاقی به فرهنگ یا گزینش فردی برمی گردد. لذا این دو قضیه ام المسائل و مبدا المبادی همه احکام اخلاق انسانی است، علاوه بر این در اخلاق عملی نیز حسن و قبح عقلی در "مسئولیت اخلاقی" بهتر می تواند افراد را رشد دهد و فرد قائل به این نظریه نتایج رفتار اختیاری خود را به عهده می گیرد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۶۷ ش)، "اشارات و تنبیهاات"، تهران، سروش، چاپ اول
۲. -----، (۱۳۹۳)، "النجاة من الغرق فی بحر الضلالت"، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول
۳. -----، ۱۴۰۴هـ، "الشفاء المنطق"، قم، مکتبه آیه الله المرعشی
۴. -----، ۱۳۸۳ ش، "دانشنامه علایی"، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، چاپ اول
۵. اشعری، ابوالحسن، ۱۳۶۲ ش "مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین"، مترجم: محسن مویدی، امیرکبیر، تهران، چاپ اول
۶. بغدادی، عبدالقاهر، ۱۳۶۷ ش "الفرق بین الفرق" مترجم: محمدجواد مشکور، کتابفروشی اشراقی، تهران، چاپ چهارم
۷. تهانوی، شیخ محمد بن علی، ۱۹۹۶م، "کشاف المصطلحات والفنون، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت لبنان، چاپ اول
۸. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱ ش، "کاوش های عقل نظری"، امیرکبیر، تهران، چاپ اول
۹. -----، ۱۳۸۴ ش، "کاوش های عقل عملی"، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ دوم
۱۰. خوانساری، محمد، ۱۳۶۲ ش، "منطق صوری"، آگاه، تهران، چاپ ششم
۱۱. دورانت، ویل، ۱۳۳۶ ش، "تاریخ فلسفه"، ترجمه: عباس زریاب، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی چاپ اول
۱۲. زرکشی، فاضل محمدبن بهادر، ۱۴۱۷، "البحر المحيط"، وزارت اوقاف و شئون اسلامی کویت، چاپ اول
۱۳. ژکس، ۱۳۶۲ ش، "فلسفه اخلاق"، مترجم: سید ابوالقاسم پورحسینی، امیرکبیر، تهران، چاپ دوم
۱۴. سند، محمد، ۱۳۸۰ ش، "گزاره های اخلاقی از سقراط تا علامه طباطبایی"، نگارش: مصطفی اسکندری، مهر اندیش تهران، تهران، چاپ اول
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم، بی تا، "الملل و النحل"، بی تا، بیروت، چاپ اول
۱۶. شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۳ ش، "حکمت متعالیه" جلد اول، تحقیق و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، چاپ سوم
۱۷. صفایی، سید احمد، ۱۳۷۴، "علم کلام"، دانشگاه تهران، تهران، چاپ ششم.
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین، بی تا، "اصول فلسفه و روش رئالیسم" مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، بی تا، چاپ اول.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، بی تا، اخلاق ناصری، کتابفروشی اسلامیة، تهران، چاپ اول.
۲۰. عبدالجبار القاضی، ۱۹۶۵، "شرح الاصول الخمسه"، وهبه، قاهره، چاپ اول.
۲۱. علامه حلی، جمال الدین الحسن بن یوسف، ۱۳۶۳ هـ، "الجواهر النضید"، قم، انتشارات بیدار چاپ اول

۲۲. ----- ۱۴۰۷ هـ.ق، "کشف المراد"، تحقیق: حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم، چاپ اول
۲۳. فارابی، ابو نصر، ۱۴۰۵ هـ.ش، "فصول منتزعه"، تحقیق و تصحیح: دکتر فوزی نجار، تهران، المکتبه الزهراء، چاپ اول
۲۴. ----- ۱۴۰۸ هـ.ش، "النظقیات"، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، چاپ اول
۲۵. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۶ ش، "سیر حکمت در اروپا"، زوار، تهران، چاپ چهارم
۲۶. فیض، علی رضا، "ویژگی های اجتهاد وفقه پویا"، ۱۳۸۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۲۷. فیض کاشانی، محسن، بی تا، "المحجه البيضاء فی تهذیب الاحیاء"، تصحیح علی اکبر غفاری، النشر الاسلامی، قم، چاپ اول.
۲۸. قراملکی احد فرامرزی، ۱۳۸۹ ش، "اخلاق کاربردی در ایران و اسلام" پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی چاپ اول
۲۹. کاپلستون، فردریک چالز، ۱۳۹۳ ش، "تاریخ فلسفه" جلد ۱، مترجم: سید جلال الدین مجتبیوی، ویراستار: اسماعیل سعادت، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
۳۰. مجتهدی، کریم، ۱۳۸۵، "ملاحظاتی در باب مقایسه حکمت عملی صدرایی با فلسفه اخلاق کانت، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول. (ملاصدرا و حکمت عملی، مجموعه مقالات هشتمین بزرگداشت حکیم ملاصدرا سال ۸۲، تهران بنیاد حکمت اسلامی صدرا)
۳۱. مدرسی، سید محمد رضا، ۱۳۷۱، "فلسفه اخلاق، پژوهش در بنیادهای زبانی و..."، تهران، سروش، چاپ اول
۳۲. مروارید و محمود همتی مقدم، احمد رضا، ۱۳۸۹ ش، "خوبی الزام اخلاقی و امرالهی"، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ اول
۳۳. مصباح یزدی، ۱۳۷۳ ش، "فلسفه اخلاق"، اطلاعات، تهران، چاپ چهارم
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ ش، "مجموعه آثار استاد شهید مطهری جلد ۶"، صدرا، تهران، چاپ شانزدهم
۳۵. مظفر، محمد رضا، ۱۳۷۲، "منطق"، ترجمه: علی شیروانی، قم، دارالعلم، چاپ اول
۳۶. ----- ۱۳۷۶، "اصول فقه"، ترجمه: علیرضا هدایی، حکمت، تهران، چاپ اول
۳۷. مور ادوارد، جورج، ۱۳۸۸ هـ.ش، "مبانی اخلاق"، مترجم: غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی سمت، تهران، چاپ اول
۳۸. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، "فلسفه اخلاق در قرن بیستم"، ترجمه و تحشیه: ابوالقاسم فنیایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول
۳۹. هیلاری پاتم، ۱۳۸۷ ش، "اخلاق بدون هستی شناسی"، سراط، تهران، چاپ اول.

