

عقل و مفاهیم اخلاقی

سید احمد فاطمی تبار^۱، عباس منزوی^۲

چکیده

نقش عقل در معرفت ما نسبت به اخلاقیات یا در برانگیخته شدن ما برای انجام افعال اخلاقی از اهمیت خاصی برخوردار است. عده‌ای عقل را در تشخیص تعدادی از حسن و قبح‌ها مستقل می‌دانند اما عده‌ای دیگر معتقدند که افعال، حسن و قبح عقلی نداشته، اتصاف آن‌ها به خوب و بد تابع امر و نهی شارع است. در این مقاله به تعریف و نقد دیدگاه‌های مطرح در این بحث می‌پردازیم. عقل نیرویی است که انسان را از لغزش در فکر و عمل باز می‌دارد. عقل علم اول است و بازدارنده‌ی از بدی‌هاست. عقل و مستقلات عقلیه از دیدگاه فلاسفه اسلامی: در یک تعریف عقل مدرک کلیات است و در تعریف دیگر توانایی اندیشیدن است. طبق یک نظر رایج مستقلات عقلیه از مشهورات محسوب می‌شوند یعنی تنها پشتوانه‌ی آن‌ها، شهرت عمومی است. لذا حسن و قبح‌ها قضایای واقعی نیستند. از آنجایی که نزاع اشاعره و معتزله بر سر نظریه‌ی مشهورات است، به نقد این نظریه می‌پردازیم. نقد نظریه‌ی مشهورات: اگر مقصود از ادراک کلیات تصور مفاهیم کلی باشد نشانه‌ی عاقل بودن نیست، زیرا کار عقل کشف واقعیات است. با توجه به وجدانی بودن عقل، حسن و قبح‌های عقلی، صفاتی حقیقی هستند که کشف می‌شوند. ممدوح بودن عادل نیز نتیجه‌ی حسن دانستن عدل است، نه معنای آن. این قضایا، از جهت اعتراف عمومی جزء مشهورات هستند، اما شهرت، در مقابل کشف عقلی اعتباری ندارد. حسن و قبح‌های اخلاقی به‌عنوان مفاهیمی حقیقی هستند که ریشه در درک وجدانی و ضمیر فطری هر انسانی دارند. اشتراک همه‌ی انسان‌های عاقل در تحسین عدل و تقبیح ظلم تأکیدی بر این حقیقت است. مستقلات عقلیه مورد تأیید شرع نیز بوده در کنار شریعت به‌عنوان حجت بر مردم معرفی شده‌اند؛ در نتیجه، مفاهیم اخلاقی واقعی نیز از مستقلات عقلیه سرچشمه گرفته‌اند و اعتباری واقعی دارند.

واژگان کلیدی: عقل، اخلاق، حسن و قبح

^۱ استادیار، مرکز تحقیقات اخلاق و تاریخ پزشکی و دانشکده‌ی دندان پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران

^۲ دانشیار- بخش پروتز دانشکده‌ی دندان پزشکی دانشگاه علوم پزشکی تهران

* نشانی: تهران، بلوار کشاورز، خیابان ۱۶ آذر، پلاک ۲۱، طبقه چهارم، تلفن: ۰۹۱۲۳۰۲۷۲۳۲، email: fatemisa@tums.ac.ir

مقدمه

در اخلاق چه در ناحیه‌ی شناسایی احکام و فضایل اخلاقی و چه در ناحیه‌ی عمل کردن به آن‌ها اموری چند ممکن است تأثیر داشته باشد از جمله دین، عقل، وجدان اخلاقی و... در این میان نقش عقل در معرفت ما نسبت به اخلاقیات یا در برانگیخته شدن ما برای انجام دادن افعال اخلاقی از اهمیت خاصی برخوردار است. تأثیر عقل - چه نظری و چه عملی - در اخلاق و جایگاه تعقل در امور و مسائل اخلاقی از مباحث گریزناپذیر فلسفی در زمینه‌ی اخلاق است. از جمله کارکردهای عقل در زمینه‌ی اخلاق کارکرد آن در اثبات شرع است که دست ما را در دستان شرع (نبوت و امامت) می‌نهد تا بتوانیم احکام اخلاقی خود را از آن فراگیریم و دیگری کارکرد او در فهم این احکام و استخراج لوازم و تفصیل آن‌هاست. لیکن این هر دو کارکرد، نسبت به کارکرد اصلی «تشخیص احکام اخلاقی» کارکردهایی مقدماتی و تکمیلی‌اند.

عده‌ای عقل را در تشخیص تعدادی از حسن و قبح‌ها مستقل می‌دانند و معتقدند به دلیل کاشفیت نور عقل، اعمالی از انسان دارای حسن و قبح ذاتی‌اند (مثل قبح ظلم که معتزله بدان معتقدند) اما عده‌ای دیگر معتقدند که افعال حسن و قبح عقلی نداشته، اتصاف آن‌ها به خوب و بد تابع امر و نهی شارع است.

در تبیین مبانی اخلاق زیستی اسلامی باید به دستورالعمل‌های اسلام که در لسان شرع فتوی قلمداد می‌شود رجوع کرد. در صدور فتوی نیز مکانیزم خاصی در شرع انور پیش‌بینی شده است که چیزی جز مراجعه به مستقلات عقلیه و پیام وحی نمی‌باشد. با توجه به اهمیت این بحث و نتیجه‌ای که از آن در مبانی اخلاق پزشکی اسلامی و بحث ارتباط دین و اخلاق عاید می‌شود لازم است به تعریف و نقد دیدگاه‌های مطرح در این بحث بپردازیم.

روش کار

برای جمع‌آوری منابع اسلامی موجود از کتب موجود در کتابخانه‌ی موزه‌ی ملی تاریخ علوم پزشکی تهران و موتورهای جست‌وجوگر سایت‌هایی مانند Google و Yahoo استفاده شد. از کلیدواژه‌های «عقل»، «اخلاق» و «حسن و قبح» برای جمع‌آوری مقالات مرتبط بهره گرفتیم.

بحث

واژه‌شناسی

- معنای لغوی عقل: کتاب «القاموس العصری» عقل را به معنای «ربط» دانسته است یعنی بستن (۱). کتاب «اقرب الموارد» عقل را وسیله‌ی بستن معرفی می‌کند (۲). عقل در لغت عرب به معنی ریسمانی است که زانوی شتر را با آن می‌بندند تا او را از حرکت باز دارد، تو گویی آن گوهر والای انسان (نفس ناطقه)، دارای قوه و نیرویی به نام عقل است که انسان را از لغزش در فکر و اندیشه و عمل و کار باز می‌دارد (۳). نتیجه آن‌که عقل نوعی حبس کردن و محدود نمودن است یعنی انسان عاقل، انجام پاره‌ای اعمال را ممنوع می‌یابد و آن را «وجدان» می‌کند. لذا ادراک عقلانی انسان را از «لاقیدی» خارج می‌کند و به بند تقید می‌کشد. لسان العرب در ادامه می‌افزاید: «عاقل کسی است که نفس خود را حبس می‌کند و آن را از آن‌چه میل دارد باز می‌دارد.» (۴).

ادراک حسن و قبح در انسان عاقل هم‌زمان تحقق می‌یابد یعنی قبح هر عمل قبیح با فهم حسن یک عمل حسن تلازم دارد.

- رابطه‌ی علم و عقل: کتاب «معجم الفروق اللغویه» درباره‌ی فرق علم و عقل می‌گوید: «فرق میان علم و عقل، آن است که عقل دانش نخستین است که از زشتی‌ها باز می‌دارد، و هر که بازدارنده‌اش قوی‌تر است، عاقل‌تر است.» (۵). یعنی اساساً عقل و علم، یک سنخ دارند و هر دو از مقوله‌ی فهم و درک هستند. اما آن‌چه عقل را نسبت به علم تمایز می‌دهد دو نکته است: یکی آن‌که، عقل «علم اول» است و دیگر آن‌که،

لذا عقل نظری به منزله‌ی مشیر ناصح (کسی که در مقام مشورت، به‌خوبی نصیحت می‌کند) است و عقل عملی به منزله‌ی مجری ارشادات عقل نظری است» (۷).

نظریه‌ی دوم - عقل عملی مبدأ ادراک است

این نظریه در میان فلاسفه معروف است. همان‌طور که حکمت به نظری و عملی تقسیم می‌گردد، 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 (۶).

تفاوت این دو جز به اختلاف بین مدرکات نیست. یعنی اگر مدرک - به فتح راء - از امور شایسته انجام یا ترک باشد مثل حسن عدل و قبح ظلم، ادراکش «عقل عملی» نامیده می‌شود. و اگر مدرک از امور شایسته دانستن باشد مثل قضیه‌ی «کل بزرگ‌تر از جزء (خودش) است» ادراکش عقل نظری نامیده می‌شود. پس معنای حکم عقلی این نیست که عقل انشا بعث (تحریک) و زجر (بازداشتن) کند یا امر و نهی نماید بلکه ادراک عقلی، آدمی را به عمل فرا می‌خواند، یعنی سبب پیدایش اراده در نفس انسان برای عمل و انجام کار بایسته می‌شود. پس مراد از احکام عقلیه، همان مدرکات و آرای عقلی عملی است.

مراد از عقلی که مدرک حسن و قبح است، عقل نظری است چون کمال و نقص از امور شایسته‌ی علم هستند نه شایسته‌ی عمل. وقتی عقل، کمال یا نقص فعلی را تشخیص دهد، این را نیز درک می‌کند که آن را انجام دهد یا ترک کند. این جاست که عقل عملی از عقل نظری کمک می‌گیرد یعنی بعد از حصول عقل نظری، عقل عملی بالفعل می‌شود.

هم‌چنین مراد از عدم عقلی که مدرک حسن و قبح به معنای دوم است، عقل نظری است چرا که ملائمت و عدم یا مصلحت و مفسدت از امور شایسته‌ی علمند و به دنبال آن ادراک دیگری حاصل می‌شود، نسبت به این که فعل مزبور - هماهنگ با علم - بایستی انجام شود یا ترک گردد (۸).

عقل بازدارنده‌ی از بدی‌هاست. بهترین معنا برای «اول» بودن این علم خاص (عقل) آن است که عقل اکتسابی نیست. ادراک‌های عقلی مبتنی بر تعلیم و تعلم نیست. بلکه فهم خوبی و بدی عقلی بدون هیچ تعلیمی از ابتدای بلوغ در انسان حاصل می‌شود.

عقل نظری و عقل عملی

اصطلاح عقل نظری و عملی اصطلاحی فلسفی است. بر مبنای این اصطلاح، آنچه واقعیت «هست‌ها» را در عالم کشف می‌کند، عقل نظری است. اما ادراک حسن و قبح‌هایی چون حسن عدل و قبح ظلم - که از امور ارزشی و اعتباری هستند - کار عقل عملی است. در تعریف عقل عملی، دو نظریه‌ی مختلف است که یکی از آن‌ها را ابن سینا و پس از وی قطب‌الدین رازی و محقق نراقی برگزیده‌اند، نظریه‌ی دوم نظریه‌ی فارابی است که به هر دو اشاره‌ای خواهد شد.

نظریه‌ی اول - عقل عملی مبدأ تحریک است نه ادراک

در این نظریه عقل عملی قوه‌ی محرکه‌ی بدن است. ابن سینا در شفا می‌گوید:

قوای نفس ناطقه‌ی انسانی به دو قسم تقسیم می‌شوند: قوه‌ی عامله و قوه‌ی عالمه. هر یک از این دو قوه را عقل می‌نامند و این نام‌گذاری از باب اشتراک لفظی است، زیرا عقل به معنی ادراک است در حالی که قوه‌ی عامله مبدأ تحریک بدن به کارهای جزئی است (کارهایی که به‌طور مشخص تحقق پیدا می‌کنند) و اخلاق را از این جهت به قوه‌ی عامله منسوب می‌دانند. قوه‌ی عامله همان قوه‌ای است که تنظیم‌کننده‌ی رابطه‌ی نفس با بدن است؛ و نفس به واسطه‌ی آن، به تدبیر و کارگردانی بدن و قوای بدنی می‌پردازد. در نتیجه، از جهت پایین (رابطه‌ی نفس با عالم دانی) باید‌ها و نبایدهای اخلاقی پیدا می‌شود و از جهت بالا (رابطه‌ی نفس با عالم اعلی) معارف نظری پدیدار می‌گردند (۶).

ملا مهدی نراقی در جامع السعادات می‌گوید: «همه‌ی ادراکات و ارشادات - مطلقاً - از ناحیه‌ی عقل نظری است

خیالی (در مورد جزئیات) و صورت عقلی (درباره کلیات) و آنچه انسان را از حیوان جدا می‌کند، همین ادراک کلیات است یعنی حیوان از ادراک کلیات ناتوان است. با این تعریف، فهم عقلانی مساوی با ادراک مفاهیم کلی است.

ب - عقل، توانایی تفکر و اندیشیدن است

گاهی این تعریف را به تعریف قبلی ضمیمه کرده و گفته‌اند که توانایی اندیشیدن محقق نمی‌شود مگر با ادراک کلیات. خصوصاً اگر آن اندیشیدن از لحاظ قواعد منطقی صورت برهانی داشته باشد، مانند تشکیل قیاس در منطق (۱۲). مثلاً هر انسان فانی است و سقراط انسان است پس سقراط فانی است. اگر نتوانیم کلی را - بماهو کلی - ادراک کنیم قیاس را نیز نمی‌فهمیم (۹).

- مستقلات عقلیه از دیدگاه فلاسفه اسلامی

نظریه‌ی «مشهورات عقلی»:

طبق یک نظر رایج، آنچه که ما آن را «مستقلات عقلیه» نامیدیم، از «مشهورات» محسوب می‌شود. مرحوم علامه مظفر در تعریف مشهورات می‌گوید: «مشهورات، قضایایی هستند که تنها پشتوانه‌ی قابل اعتماد در باور به آن‌ها، شهرت و اذعان عموم است، مانند خوبی عدل و بدی ظلم.» (۱۳). ابوعلی سینا در تعریف مشهورات می‌گوید:

«از آن‌ها آرائی است که محمود و گاهی هم مشهوره نامیده می‌شود. و مراد، آرائی است که اگر انسان باشد و عقل مجردش یا وهمش یا حسش، و به قبول آن قضایا و اعتراف بدان‌ها تربیت نشده باشد و استقرا از کثرت جزئیات، وی را به حکم کلی سوق ندهد و اموری مثل رحمت و خجالت و حمیت و جز آن هم که در طبیعت انسان به ودیعت نهاده شده، وی را بدان قضایا سوق ندهد، در این صورت انسان از جهت عقل یا وهم یا حس خویش، بدان‌ها حکم نمی‌کند؛ مانند حکم انسان به این‌که اخذ اموال مردم قبیح است و این‌که کذب قبیح است و ارتکاب آن شایسته نیست.» ابوعلی سینا در آخر بحث خویش از این‌گونه قضایا به «تادیبات صلاحیه» تعبیر، و آن را به اقسامی تقسیم کرده است، از جمله

- وجدان عقل: عقل پدیده‌ای حادث در انسان است و منظور دقیق از عقل، عاقل شدن است. راه شناخت عقل، وجدان (یافتن) آن است. یعنی عاقل برای آن‌که بفهمد که عقل چیست به تصور و تفکر نیاز ندارد، بلکه بی‌هیچ واسطه‌ی ذهنی، این پدیده را در خویش می‌یابد.

وجدان عقل تنها راه شناخت آن است و هر کس که فهم عقلی ندارد، از معرفت آن نیز محروم است. توصیفات عقل تنها برای عاقلان مفید فایده است. بی‌عقلی نیز حالتی است که فقط فرد عاقل آن را می‌شناسد. از حالتی که بی‌عقلی رخ می‌دهد غضب یا شهوت شدید است. در هر دو مورد انسان قبح کاری را که انجام می‌دهد، نمی‌فهمد و این هم زوال عقل است (۹). امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «از میان رفتن عقل در گیر و دار شهوت و غضب است» (۱۰).

- مستقلات عقلیه: آنچه را که به نور عقل فهمیده‌ایم، معقول یا مستقل عقلیه می‌نامیم. مستقلات عقلیه، یعنی افعالی که عقل مستقلاً حسن یا قبح آن‌ها را درک می‌کند، گرچه از سوی شرع حکمی درباره‌ی آن‌ها نرسیده باشد. در این تعریف بر سه نکته تأکید رفته است:

اولاً: مستقلات عقلیه حقایقی کشف‌شدنی هستند.

ثانیاً: به‌عنوان اولی کشف می‌شوند.

ثالثاً: عقل آن‌ها را کشف می‌کند.

حلقه‌ی اتصال این سه ویژگی، همان «کشف» یا «انکشاف» است. کشف یعنی کنار رفتن پرده از چهره‌ی حسن و قبح (۹). ظاهراً مستقلات عقلیه که از آن‌ها حکم شرعی استنباط می‌شود منحصرأ همان حسن و قبح‌های عقلی‌اند (۸).

- عقل از دیدگاه فلاسفه‌ی اسلامی

الف - عقل مدرک کلیات است

یکی از تعاریف مشهور فلاسفه از عقل، آن است که عقل مدرک کلیات است (۱۱). یعنی ادراک کلیات، مربوط به قوه‌ی عاقله‌ی انسان است در مقابل، قوای حس و خیال که مدرک جزئیات هستند. البته وجود صورت ذهنی در هر سه مورد، مشترک گرفته می‌شود که عبارتند از: صورت حسی و صورت

عادل است، نه چیزی فراتر از آن. ایشان بارها تأکید کرده که تنها واقعیت مشهورات، همان تطابق آراء است.

بنابراین، از دید فلاسفه این قبیل حسن و قبح‌ها را نباید همدوش قضایای ناظر به واقعیت و نفس الامر دانست، بلکه باید آن‌ها را در زمره‌ی مشهوراتی قرار داد که فقط فایده‌ی جدلی و خطایی داشته، فاقد ارزش برهانی‌اند.

دیدگاه اشاعره و معتزله

از نظر علامه مظفر معنایی از حسن و قبح عقلی که نزاع تاریخی اشاعره و معتزله بر سر آن شهرت دارد، حسن و قبح-هایی است که به‌عنوان مشهورات معروفند.

«این همان معنای حسن و قبیح دانستن عقلی است که در پذیرش آن، میان اشاعره و معتزله اختلاف درگرفته است. گروه اول، آن را نفی و گروه دوم اثبات کرده‌اند (۸).

معتزله معتقدند عقل حسن و قبح ذاتی افعال را درک می‌کند چه شارع به حسن و قبح افعال حکم بکند یا نکند. ایشان مستقلات عقلیه را پذیرفته و معتقدند ما بالبداهه درک می‌کنیم که افعال ذاتاً متفاوتند و عقول بدون نیاز به ارشاد شرع این حقایق مسلم را درک می‌کنند. اما اشاعره مستقلات عقلیه را رد می‌کنند و معتقدند حسن و قبح‌ها شرعی بوده، عقل نمی‌تواند شایستگی حکم به حسن یا قبح افعال داشته باشد و حکم آن‌ها به عهده‌ی شرع است. آنان حسن و قبح را اموری نسبی و تابع شرایط خاص محیط و زمان و تحت تأثیر عواملی مانند تقلید و تلقین دانسته، عقل را در ادراک حسن و قبح تابع راهنمایی شرع می‌دانند.

نقد تعاریف عقل

تعریف اول: اگر مقصود از ادراک کلیات این باشد که عاقل می‌تواند مفاهیم کلی را تصور کند این نشانه‌ی عاقل بودن نیست زیرا علم تنها وقتی محقق می‌شود که انکشاف واقعیتی در کار باشد و تصور، عین انکشاف نیست و نتیجه‌ی ضروری تصور نیز، کشف از واقع نمی‌باشد. پس تصور علم نیست و به طریق اولی عقل هم نخواهد بود. پس داشتن تصورات کلی در ذهن، نشانه‌ی عالم بودن و به طریق اولی

قضایایی که همه‌ی شرایع الهی بر آن متفقند و نیز قضایایی که ناشی از انفعالات و خلقیاتند.

علامه خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «قسمی از مشهورات مشتمل بر مصالحی است که عامه‌ی مردم را در بر می‌گیرد، مانند قضیه‌ی عدل نیکوست که گاهی از آن‌ها به شرایع غیر مکتوبه تعبیر می‌شود. و قسم دیگری از مشهورات از مقتضیات اخلاق و انفعالات نفسانی است، مانند قضیه‌ی دفاع از حریم خود واجب است و آراء محموده عبارت است از قضایایی که مصلحت عمومی و اخلاق فاضله مقتضی آن است.»

علامه قطب‌الدین، صاحب محاکمات، معتقد است که این قسم از مشهورات یا از تادیباتی است که صلاح عمومی در آن است، مانند قضیه‌ی «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، یا از آن‌چه شرایع بر آن اتفاق دارند، مانند «مراعات کردن ضعفای نیکوست» (۱۴).

مرحوم علامه مظفر نیز تأدیبات صلاحیه (یا آراء محموده) را به‌عنوان یکی از اقسام مشهورات، معرفی کرده است:

«تأدیبات صلاحیه- که محمودات یا آراء محموده هم نامیده می‌شوند- چیزهایی هستند که نظرها- به‌خاطر اقتضای مصلحت عموم برای حکم به آن‌ها- بر آن اتفاق دارند، به اعتبار این‌که به سبب آن‌ها حفظ می‌شود و نوع بشر باقی می‌ماند؛ مانند قضیه‌ی نیکی و بدی ظلم. معنای حسن عدل، آن است که فاعل آن را نزد عقلا می‌ستایند. و معنای بدی ظلم، آن است که فاعل آن نزد ایشان نکوهش می‌شود. این‌ها واقعیتی- جز آن‌که مورد اتفاق نظر عقلا هستند- ندارند. و سبب اتفاق نظر ایشان، درک همگی آن‌هاست از مصلحت عامه‌ای که در آن قضایا وجود دارد.» (۱۳). بنابراین، مسائلی چون حسن عدل و قبح ظلم، مورد پسند و اتفاق عقلاست، زیرا که رعایت آن‌ها به مصلحت فرد و اجتماع انسان‌هاست. براساس تأکید مرحوم مظفر، این‌گونه امور واقعیتی- جز این‌که مورد اتفاق آرا هستند- ندارند؛ یعنی ارزش و اعتبار حسن عدل، به جهت پسندیده بودن عدل و ممدوح بودن

نشانه‌ی عاقل بودن نیست.

اما اگر در ادراک کلیات، تکیه بر «ادراک» باشد، درست است که بگوییم ادراک کلیات نشانه‌ی عالم بودن است. زیرا ادراک، همان رسیدن به واقعیت است و علم نیز چیزی جز دست‌یابی به واقع نیست. اما اگر منظور از ادراک، کشف از واقعیت و نیل به آن باشد، دیگر تفاوتی بین ادراک کلی و جزئی هنگام عالم شدن نیست. عالم شدن، در ادراک کلی و ادراک جزئی به یک میزان معنادار است.

نکته کلیدی آن است که عاقل، توانایی‌های بسیاری، از جمله فهم کلیات را داراست، اما همه‌ی این توانایی‌ها و دارایی‌ها نشانه‌ی عاقل بودن او نیست. لذا نمی‌توان همه‌ی فهم‌های انسان عاقل را فهم عقلانی دانست.

تعریف دوم: واضح است که یکی از توانایی‌های عاقل، تفکر اوست اما قدرت فکر نشانه‌ی عاقل بودن نیست. مثلاً انسانی که فکر خود را در مسیر ظلم به دیگران به کار می‌اندازد هم تفکر می‌کند و هم کبرای قیاس منطقی را می‌فهمد. اما آیا این‌ها نشانه‌ی عقل اوست؟ در این مورد، همه‌ی عقلا تصدیق می‌کنند که توانایی تفکر درباره‌ی بهتر جنایت کردن نشانه وجود عقل نیست، بلکه شیطنت است.

لذا هر تفکری را نمی‌توان عاقلانه دانست. از آن‌جا که این تفکر، عاقلانه نیست، قطعاً نشانه‌ی عقل هم نیست. از سوی دیگر، فکری ممدوح است که عقل بر آن صحه بگذارد، مانند تفکری که در جهت تامین عدالت است. لذا «عاقلانه بودن تفکر» با معیاری خارج از خود «تفکر» معلوم می‌شود. آن‌چه عاقلانه بودن یک تفکر را تضمین می‌کند، همان کشف عقلی است که از سنخ فکر نیست (۹).

نقد نظریه‌ی «مشهورات عقلی»

۱- با توجه به وجدانی بودن عقل، حسن و قبح عقلی، صفاتی حقیقی هستند که کشف می‌شوند. عاقل از آن جهت که عاقل است، حسن عدل یا قبح ظلم را می‌یابد. یعنی حسن و قبح، عنوان‌های اولی برای عدل و ظلم هستند بدون آن‌که به مصلحت جامعه و اقتضائات آن توجه کنیم. حسن و قبح‌های

عقلی واقعیتی دارند مثلاً عدل حسن است، چه مردم بپذیرند و چه نپذیرند؛ و نقش عاقل کشف واقعیت است.

۲- یکی از معانی حسن عدل آن است که فاعل آن نزد عقلاً پسندیده باشد. در حقیقت ممدوح بودن عادل نزد عقلا، اثر و نتیجه‌ی حسن دانستن عدل است، نه معنای آن. عاقلان چون عدل را حسن می‌یابند، عادل را مدح می‌کنند. مدح عادل یا مذمت ظالم، فرع بر تشخیص حسن عدل یا قبح ظلم است. لذا ملاک اولی و اصلی حسن یا قبح، ممدوح یا مذموم بودن فاعل نیکی یا بدی نیست.

۳- در نظریه‌ی مشهورات، قضایایی مثل حسن عدل و قبح ظلم، پشتوانه‌ای جز شهرت و اعتراف عمومی مردم به آن‌ها ندارند. ما در تشخیص حسن و قبح‌های عقلی، هرگز همه‌پرسی نمی‌کنیم، یعنی اگر روزی عموم مردم به قبح عدل رأی دهند، عاقل از اعتقادش به حسن عدل باز نمی‌گردد و اگر زمانی همه به‌خوبی ظلم رأی دادند، عاقل در کشف عقلی خود، تردیدی راه نمی‌دهد، بلکه دیگران را به بی‌عقلی محکوم می‌سازد. وجدان عاقل از کشف عقلی‌اش، به او می‌گوید که شهرت، در مقابل کشف عقلی او، هیچ ارزش و اعتباری ندارد. به همین دلیل، ما برای تشخیص نیکی یا بدی یک فعل، به شهرت نیکی یا بدی آن نزد دیگران کاری نداریم. لذا شهرت، ملاک حسن یا قبح افعال نیست (۹).

۴- برخی از فلاسفه‌ی معاصر معتقدند که این قضایا جزء مشهورات هستند، اما چنین نیست که جز شهرت پشتوانه‌ای نداشته باشند. بلکه می‌توان آن‌ها را جز بدیهیات عقلی دانست. دکتر مهدی حایری می‌گوید:

«قضیه‌ی «العدل حسن»، قضیه‌ای خودکفاست، یعنی نیاز به دلیلی از خارج برای اثبات آن ندارید. عقل در داوری و تصدیق نیکویی عدل استقلال دارد و از بیرون قضیه کمک نمی‌پذیرد. این بدان معناست که همین که شناسایی تصویری تکمیل شد، اذعان حاصل می‌شود.

در واقع، هیچ مانعی ندارد که عقل علمی - که در حقیقت همان عقل نظری است به این قضایا اذعان و اعتراف داشته

باشد. این قضایا در عقل عملی، مانند اولیات و ضروریات است برای عقل نظری» (۱۵).

استاد سبحانی نیز می‌گوید: «شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی و به اصطلاح آرای محموده و صلاحیات تأدیبیه - اشتباهی است که دامن این بزرگان را گرفته است، در حالی که این قضایا جزء قضایای یقینی و بدیهی و به اصطلاح «قضایای خود معیار» حکمت عملی است. حکم به حسن عدل و قبح ظلم، سرچشمه‌ای فطری دارد و از مسائل وجدانی است که نه تنها خود بدیهی است، بلکه بداهت آن هم بدیهی و نمودار است» (۶).

نتیجه‌گیری

حسن و قبح‌های اخلاقی به‌عنوان مفاهیمی حقیقی هستند که ریشه در درک وجدانی و ضمیر فطری هر انسانی دارند. اشتراک همه‌ی انسان‌های عاقل در تحسین عدل و تقبیح ظلم تأکیدی بر این حقیقت است. مستقلات عقلیه مورد تأیید شرع نیز بوده در کنار شریعت به‌عنوان حجت بر مردم معرفی شده‌اند. مفاهیم اخلاقی واقعی نیز از مستقلات عقلیه سرچشمه گرفته‌اند و اعتباری دارند. این قضایا جزء قضایای یقینی و خود معیار حکمت عملی‌اند.

منابع:

۱. الیاس ا. فرهنگ نوین عربی - فارسی. تهران: اسلامیه؛ ۱۳۸۴.
۲. شرتونی س. اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد. تهران: سازمان حج اوقاف و امور خیریه، اسوه؛ ۱۳۸۵.
۳. ابن منظور. لسان العرب. بیروت: دار صادر؛ ۲۰۰۰ میلادی.
۴. عسکری الف. معجم الفروق الغویه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی؛ ۱۴۲۱ ق.
۵. ابو علی سینا ح. الطبیعیات من الشفا. ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۲.
۶. سبحانی ج. حسن و قبح عقلی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ ۱۳۶۸، صص ۶۵، ۵۹، ۴۴، ۳۹.
۷. نراقی م. علم اخلاق اسلامی. ترجمه‌ی: مجتبیوی س ج. تهران: حکمت؛ ۱۳۸۵، جلد اول، ص ۵۹.
۸. مظفر م. اصول فقه. ترجمه‌ی: غروی‌ان م. قم: انتشارات دار الفکر؛ ۱۳۸۴، جلد ۱، صص ۳۸۹، ۳۸۳، ۳۷۱.
۹. بنی هاشمی س م. شناخت علم و عقل. تهران: نبا؛ ۱۳۸۵، صص ۲۳۰، ۱۹۷، ۱۰۹-۱۰۵، ۸۶.
۱۰. نوری م. مستدرک الوسائل. قم: مؤسسه آل‌البیت؛ ۱۴۰۸ ق، جلد ۱۱، صفحه ۲۱۱.
۱۱. صدرالدین شیرازی. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه. بیروت: داراحیاء التراث الاسلامی؛ ۱۹۸۱ م.
۱۲. ابراهیمی دینانی غ ح. ماجرای فکری فلسفی در اسلام. تهران: طرح نو؛ ۱۳۷۹
۱۳. مظفر م. المنطق. قم: انتشارات فیروز ابادی؛ ۱۳۷۵، صص ۲۹۵، ۲۹۴.
۱۴. اصفهانی م ح. حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه.

ترجمه‌ی محمد صادق لاریجانی. تهران: نشریه نقد و نظر؛ ۱۳۷۶، صص ۱۶۵-۱۲۹.

۱۵. حایری یزدی م. کاوش‌های عقل عملی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛ ۱۳۶۱.