

واقع‌گرایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه صدرایی

بهروز محمدی منفرد*

چکیده

تبیین واقع‌گرایی اخلاقی براساس اندیشه متعالیه و ارائه نظریه مختار مسئله این مقاله است؛ از این‌رو ابتدا با اثبات وجود مَعنونی برای موضوعات گزاره‌های خارجی جهت فراهم آوردن بستر برای وجود خارجی محمول‌های گزاره‌های اخلاقی گردد. به یاری معقولات ثانی فلسفی و معناشناسی، استدلال‌هایی برای واقع‌نمایی محمولات اخلاقی ارائه گردد. در نتیجه چنین نظامی در صورتی می‌تواند وجود واقعیاتی در جانب مفاهیمی را که شأن محمولی دارند، اثبات نماید که نفس‌الامر را آن‌گونه که علامه طباطبایی تفسیر کرده (تحقق و ثبوت) تلقی کنیم. نکته قابل ذکر اینکه در این نوشتار، مسئله واقع‌گرایی تنها از حیث وجودی مورد بحث قرار می‌گیرد و جنبه معرفت‌شناسانه آن لحاظ نمی‌شود.

واژگان کلیدی

واقع‌گرایی، ناواقع‌گرایی، موضوع اخلاقی، محمول اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی، صدرالمتهین.

طرح مسئله

سخن از واقع‌گرایی اخلاقی^۱ و ناواقع‌گرایی اخلاقی^۲ در پاسخ به این پرسش کلی است که آیا در عالم واقع، واقعیاتی اخلاقی مستقل از ما وجود دارند که بخشی از اثاث عالم را پر کرده و گزاره‌های اخلاقی

rahnama110@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۵

1. Moral Realism.

2. Moral Anti-Realism.

*. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۷

حاکمی و کاشف از آنها باشند یا اینکه چنین نیست و آرای اخلاقی، کاذب یا حاصل احساسات و عواطف ما هستند و هیچ واقعیتی مستقل از ما ندارند.

واقع‌گرایی اخلاقی به پرسش اول پاسخ‌ایجابی می‌دهد و افزون بر اینکه به وجود حقایق اخلاقی مستقل از ما معتقد است، آنها را به یاری قوای ادراکی، قابل شناخت می‌شمارد و گزاره‌های اخلاقی حاکمی از آنها را نیز صدق و کذب‌پذیر و معرفت‌بخش می‌داند و لذا می‌توان او را شناخت‌گرایی اخلاقی^۱ نیز دانست؛ اما اگر فرد قائل به کذب رأی اخلاقی باشد یا آرای اخلاقی را برآمده از احساسات و عواطف بداند، ناواقع‌گرا به‌شمار می‌آید.^۲ از بین ناواقع‌گرایان می‌توان نظریه خطای مکی را نیز شناخت‌گرا و دیگران را ناشناخت‌گرایی اخلاقی^۳ دانست.

بنابراین واقع‌گرایی اخلاقی، نوعی نظریه متافیزیکی در مورد ماهیت و ساختار نظام اخلاقی و ادعاهای اخلاقی است که بر واقعیات اخلاقی و گزاره‌های صادق تأکید دارد. (Brink, 1989: 14)

واقع‌گرایی اخلاقی می‌گوید: همان‌طور که موضوع گزاره‌های اخلاقی^۴ مثل عدالت و ظلم از برخی حرکات و کنش‌ها انتزاع می‌شود و به‌نحوی از انحاء وجود خارجی دارند، خصوصیات اخلاقی که شأن محمولی دارند نیز وصفی برای کنش‌های اخلاقی به‌شمار می‌آیند و در عالم خارج دارای وجودی خاص هستند و بخشی از جهان خارج را تشکیل می‌دهند. (Landau, 2003: 13 - 14)

چنین واقعیتی بر باورها و نیت‌های ما تقدم مفهومی و وجودی دارد و این‌گونه نیست که انسان و نیت‌ها یا احساسات او واقعیت اخلاقی را برسازند؛ بلکه عقل انسانی چنین واقعیتی را کشف می‌کند. ناشناخت‌گرایان در نقد واقع‌گرایی اخلاقی می‌گویند: شما فریب زبان اخلاقی را خورده‌اید و چون ظاهر جمله خبری است، تصور می‌کنید یک واقعیت اخلاقی وجود دارد که این گزاره خاص از آن حکایت می‌کند؛ درحالی که زبان اخلاقی برای

1. Moral Cognitivist.

۲. در یک تقسیم‌بندی کلی، ناواقع‌گرایی شامل نظریه خطای مکی و ناشناخت‌گرایی می‌شود که ناشناخت‌گرایی نیز خود عبارت است از احساس‌گرایی، توصیه‌گرایی و شبه‌واقع‌گرایی و اما واقع‌گرایی شامل طبیعت‌گرایی، ناطبیعت‌گرایی و فوق‌طبیعت‌گرایی است. البته مجموعه نظریات دیگری وجود دارد که بر ساخت‌گرایی نامیده می‌شوند و هرچند برخی کوشیده‌اند آنها را تحت واقع‌گرایی بگنجانند، به‌نظر می‌رسد شایسته است آنها را مستقل از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی و تحت عنوان برساخت‌گرایی طرح کرد که شامل گروهی از نظریه‌های اخلاقی است که ریشه در سنت اخلاقی کانت دارد. آنها معتقدند واقعیات اخلاقی براساس فرآیند آرمانی تعقل ساخته شده‌اند و ادعاهای اخلاقی هنجاری براساس ویژگی‌های گوناگون عمل و عقل عملی موجه می‌شوند.

3. Moral Anti - cognitivist.

۴. موضوع گزاره‌های اخلاقی، افعال ارادی و اختیاری انسان و محمول آن نیز یکی از مفاهیم خوب، بد، باید، نباید، وظیفه، مسئولیت و سایر مفاهیم ارزشی است. تمرکز اصلی در بحث از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی بر سر محمولات گزاره‌های اخلاقی است، وگرنه حتی ناواقع‌گرایان نیز می‌توانند برای موضوعات گزاره‌های اخلاقی واقعیتی تصور کنند؛ هرچند بسیاری از فیلسوفان اخلاق به‌مناسبت به بررسی موضوعات گزاره‌های اخلاقی نیز می‌پردازند.

گزارش واقعیت نیست؛ بلکه تنها برای ابراز احساسات و عواطف ما است. (Ibid)

واقع‌گرایان اخلاقی در نحوه وجودی محمولات اخلاقی در عالم خارج اختلاف دارند. طبیعت‌گرایی اخلاقی^۱ واقعیات اخلاقی را به اموری غیراخلاقی همانند لذت، سعادت، امر الهی و ... تقلیل داده، در عالم خارج برای آن دو مصداقی واحد برمی‌شمارد؛ اما شهودگرایی^۲ - که واقع‌گرایی واقعی نامیده می‌شود - محمولات اخلاقی را ویژگی‌هایی مستقل از امور غیراخلاقی می‌داند که بخشی از اثاث عالم را پر کرده است. به عبارت دیگر، ایشان هیچ‌گاه واقعیات اخلاقی را به امور غیراخلاقی تحویل نمی‌برند.

آنچه اشاره شد، برگرفته از آرای فیلسوفان اخلاق غربی است؛ اما فیلسوفان بنام اسلامی هیچ‌گاه به‌طور جدی به این بحث نپرداخته‌اند؛ هرچند غالب آنها را می‌توان نوعی برساخت‌گرا دانست که واقعیت اخلاقی مستقل از عقل یا اجتماع یا توافق عقلا را نمی‌پذیرند؛ چنان‌که ابن‌سینا در ادامه تعریف قضایای مشهوره می‌گوید: اگر انسان را به‌تنهایی همراه با قوای ادراکی‌اش ملاحظه کنیم که تحت‌تأثیر آداب اجتماعی قرار نگرفته است، چنین قضایایی را ادراک و تصدیق نمی‌کند و سپس چند قضیه اخلاقی را به‌عنوان نمونه‌هایی برای قضایای مشهوره برمی‌شمارد. خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی در شرح آرای ابن‌سینا بر این امر صحه می‌گذارند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۲۱ - ۲۱۹) محقق اصفهانی نیز ریشه حُسن و قُبْح‌ها را بناات و توافق عقلا بر مدح و ذم افعال اخلاقی می‌داند که همه انسان‌ها آنها را می‌یابند و بدان‌ها اعتراف و اذعان دارند. (اصفهانی، ۱۳۷۳: ۳ / ۱۸ - ۱۷)

اگر برای عقل احراز شد که همه عقلا در این انشا توافق دارند، حکم به صحت می‌کند. البته مقصود از توافق عقلا یک توافق مجموعی و مشاع نیست تا لازم باشد عقلا به‌صورت جمعی و در یک اقدام واحد و مشارکتی، یک انشای واحد جعل کرده باشند؛ بلکه مقصود از توافق عقلا این است که هریک از آنها مستقلاً ایجادکننده این گزاره‌ها باشند. (همان: ۲ / ۳۱۱)

حکمت متعالیه ملاصدرا نیز هیچ‌گاه به‌صراحت در مورد واقعیت اخلاقی سخن نگفته است و نمی‌توان به‌طور قطع ادعایی را به ایشان منتسب نمود؛ هرچند قرائنی وجود دارد که ایشان هم‌مسلك با ابن‌سینا است؛ چنان‌که آرای ابن‌سینا را به‌عنوان مؤید سخنان خود بیان نموده، بدون نقد از آن می‌گذرد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۱۴) اما نگارنده معتقد است با تکیه بر نظام فکری حکمت متعالیه می‌توان به‌نحوه‌ای از وجود و واقعیت برای محمولات اخلاقی معتقد شد؛ به این صورت که براساس متافیزیک صدرایی، محمولات گزاره‌های اخلاقی، اگرچه مابازاء ماهوی و عینی ندارند، به‌مثابه مفاهیم ثانی فلسفی

1. moral Naturalism.
2. moral Intuitionism.

می‌توان نحوه‌ای از وجود برای آنها تصور کرد و البته این مسئله صرف‌نظر از نقدهای وارد بر وجود و نحوه وجودی مفاهیم ثانی فلسفی بررسی می‌شود.

بنابراین ابتدا شایسته است مسئله معقول ثانی فلسفی و ارتباط آن با موضوعات گزاره‌های اخلاقی روشن شود تا بتوان استدلال‌هایی بر مبنای آن به نفع واقع‌گرایی اخلاقی ارائه نمود؛ هرچند استدلال‌های دیگری بدون توجه به معقول ثانی فلسفی نیز قابل طرح است. گفتنی است که در ادامه بحث تنها به حیث وجودشناسانه واقع‌گرایی پرداخته می‌شود و حیث معناشناسانه^۱ و معرفت‌شناسانه^۲ آن لحاظ نمی‌شود.

معقول ثانی^۳ فلسفی

ملاصدرا در حکمت متعالیه خود در پی کشف حقایق هستی است و می‌کوشد وجود و عوارض آن را واکاوی نماید و از این‌رو غایت فلسفه‌اش را استکمال نفس انسانی از جهت عقل نظری و عملی و کشف هستی‌های مقدور و غیرمقدور می‌داند:

اعلم أنّ الفلّسفة استکمالاً لنفس الانسانیة بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظنّ و التّقلید بقدر الوسع الانسانی.
(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۲۳)

ملاصدرا مفاهیمی را که از هستی‌های خارجی و ذهنی حکایت می‌کنند، به سه گونه مفاهیم تقسیم می‌کند که به‌عنوان معقولات شناخته می‌شوند؛ برخی همانند مفاهیم زید یا سیاهی دارای مابازاء عینی در عالم خارج هستند و حس ظاهر یا باطن مبنای حصول آنها در ذهن است (مصباح، ۱۳۶۶: ۱ / ۱۷۱) و لذا بدون نیاز به بررسی‌های عقلانی ادراک می‌شوند. این دسته «مفاهیم ماهوی» نامیده می‌شوند. دسته دوم، مفاهیمی همانند جنسیت برای حیوان و یا نوعیت برای انسان هستند که مابازائی در عالم خارج ندارند؛ بلکه تنها در عالم ذهن محقق می‌شوند و حاصل بررسی‌های عقلانی در مورد مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی فلسفی هستند و این مفاهیم، «معقول ثانی منطقی» نامیده می‌شوند. (مطهری، ۱۳۶۶: ۳ / ۳۰۰)

1. Semantistic.
2. Epistemic.

۳. معقولات ثانی مورد توجه بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است؛ اما نگاه به آنها در مورد امکان و نحوه وجود، بسیار متفاوت است که بررسی دقیق همه دیدگاه‌ها در آن مجال گسترده‌ای می‌طلبد. برای نمونه ابن‌سینا آنها را عوارض وجود بماهو وجود و زائد بر موضوعاتشان در عالم خارج معرفی می‌کند؛ (۱۳۶۳: ۱۳ - ۱۲) و ملاصدرا آن مفاهیم را در ذهن و عالم خارج متحد با موضوعاتشان می‌داند؛ اما این نوشتار درصدد بررسی این مسئله براساس رأی ملاصدرا است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۱۳۹)

اما قسم سوم - که «معقول ثانی فلسفی» نامیده می‌شود - مفاهیمی هستند که از امور خارجی حکایت کرده، آن امور را توصیف می‌کنند. (مطهری، ۱۳۷۵: ۵ / ۲۷۲) این مفاهیم جنبه وصفی دارند و احکام هستی را نمایان می‌کنند (همان: ۲۷۳ - ۲۷۲) و عروض آنها، ذهنی و اتصافشان خارجی است؛ به این معنا که مفهوم با تعدد مصادیق متعدد نمی‌شود؛ ولی مابازاء مفهوم در عالم خارج تحقق دارد؛ برخلاف معقولات اولاً که عروض و اتصافشان خارجی است یا معقولات ثانی منطقی که عروض و اتصافشان ذهنی است. (همان: ۲۷۹ - ۲۷۷) این امور شامل مفاهیمی همانند وجود، امکان و وجوب، وحدت، کثرت، کمال، نقص، قوه، فعل و ... هستند که البته دربرگیرنده بسیاری از مفاهیم علوم دیگر و همچنین مفاهیم ارزشی نیز می‌باشند.

معقول ثانی فلسفی در درجه اول، مؤلفه‌ای معرفت‌شناسانه است و غرض از بحث در مورد آن بررسی چنین مفاهیمی از حیث معرفت‌شناسانه و کیفیت صدق آنها و ارتباط آنها با دیگر مفاهیم است؛ اما باین حال از لحاظ هستی‌شناسانه نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ به این معنا که سؤال می‌شود آیا معقول ثانی فلسفی از واقع خارجی حکایت می‌کند؟ اگر چنین است، واقع و نفس‌الامر چنین مفاهیمی چیست؟ از نظر ملاصدرا، این‌گونه مفاهیم از وجوداتی وابسته حکایت می‌کنند که اگرچه استقلال وجودی ندارند، از وجودات خارجی حاصل می‌شوند و توصیف‌کننده آنها هستند. ملاصدرا معتقد است اگر منشأ انتزاع مفاهیم فلسفی اموری خارجی و اتصاف آن امور به این مفاهیم نیز خارجی باشد، مطابق و مصداق مفاهیم فلسفی نیز اموری خارجی و وجودی هستند و اگر بپذیریم که حیثیتی در خارج در ازاء این مفاهیم است، به‌منزله پذیرفتن خارجیت و واقعیت آنها است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۳۸ - ۳۳۲) بنابراین افزون بر آنکه حمل این مفاهیم بر امور خارجی، حمل خارجی است، در عالم خارج دارای حیثیاتی واقعی هستند. برخی تصور کرده‌اند مطابق این مفاهیم با وجودات خارجی و منشأ انتزاع مفاهیم متحد است؛ ولی بنابر حکمت متعالیه سخن درست آن است که حیثیات مابازاء معقولات فلسفی با منشأ انتزاع خود، تغایر خارجی دارند، از آن جهت که بین موصوف و صفت دوگانگی و تغایر است و نمی‌توان مطابق آن دو را یکی دانست؛ هرچند هر دو با یک وجود، موجود شده‌اند و به‌اعتبار وجود موصوف، صفت نیز که همان مابازاء معقولات ثانی فلسفی است، موجود می‌گردد؛ چنان‌که ملاصدرا می‌گوید:

والحق أن الإِتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف و الحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فالظرف الذي يكون الإِتصاف فيه تحكّم، نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و

القوی و الإستعدادات، فإن لها أيضاً حظوظاً ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الإتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها. (همان: ۳۳۷ - ۳۳۶)

مراد از عبارت فوق این است که اتصاف، نسبت بین دو امری است که در ظرف اتصاف از حیث وجودی غیر از هم هستند و در ظرف اتصاف نمی‌توان به وجود یکی از آن دو حکم کرد، ولی به وجود دیگری حکم نکرد و وجهی ندارد که تنها موصوف را موجود بدانیم. (همان: ۳۳۸) البته اشیا در موجودیت با هم فرق دارند و هر یک از آنها بهره خاصی از وجود دارد که دیگری آن بهره را ندارد. در واقع هر صفتی از صفات، مرتبه‌ای از وجود دارد که آثار خاصی بر آن مترتب است و مرتبه وجودی آن پایین‌تر از مرتبه وجودی موصوف است.

پس اگر منشأ انتزاع، امری وجودی و خارجی باشد، صفت آن نیز امری این‌چنین است و به عبارت دیگر، اگر اتصاف خارجی باشد و منشأ انتزاع یک مفهوم، خارجی دانسته شود، باید مطابق خود مفهوم نیز - غیر از مطابق معروض آن - خارجی باشد و البته تغایر مفاهیم فلسفی با منشأ انتزاع آنها برحسب ظرف اتصاف متفاوت است و اگر ظرف اتصاف خارج باشد، دو طرف اتصاف نه‌تنها در خارج موجود هستند، در وجود خارجی خود نیز متغایر هستند؛ هرچند لازم نیست آن دو شیء در یک مرتبه وجودی باشند. درواقع منظور از تغایر، تغایر در بهره‌های وجودی است، به‌گونه‌ای که یک وجود واحد، مراتب و بهره‌های مختلفی از وجود را در خود جمع کرده باشد و هر مرتبه، از آن حیث که مرتبه و بهره خاصی از وجود است، با دیگری متغایر است و لذا نسبت میان وجودات متغایر به‌گونه‌ای است که تغایر مصداقی ایجاد نمی‌کند.

خلاصه سخن آنکه، چون اتصاف مفاهیم فلسفی در خارج رخ می‌دهد، خود صفت و مطابق این مفاهیم در خارج نیز باید خارجی باشد و به عبارت دیگر، در آزاء این مفاهیم در خارج، حیثیاتی واقعی وجود دارد و حمل این مفاهیم بر خارج نیز خارجی است.

نکته اساسی در این بحث آن است که می‌توان از راه معقولات ثانی فلسفی استدلالی به‌نفع واقع‌گرایی اخلاقی ارائه نمود و اگرچه بحث واقع‌گرایی اخلاقی غالباً در مورد محمولات اخلاقی است، این امر مبتنی بر بحثی در مورد موضوع گزاره‌های اخلاقی است و لذا سخن از وجود مابازاء موضوع گزاره‌های اخلاقی تقدم دارد.

مابازاء موضوع گزاره‌های اخلاقی

موضوع گزاره‌های اخلاقی، افعال ارادی و اختیاری انسان و محمول آنها یکی از مفاهیم خوب، بد، باید، نباید، وظیفه، مسئولیت و سایر مفاهیم ارزشی است و لذا موضوع گزاره‌های اخلاقی همانند عدالت، ظلم و ...

مفاهیمی هستند که از وصف حرکات و سکنات و افعال اختیاری یک موجود ذی‌شعور همراه با نیت و انگیزه انتزاع شده‌اند که نام «هستی‌های مقدور» به خود می‌گیرند. بی‌تردید نمی‌توان این مفاهیم را از جمله مفاهیم ماهوی به‌شمار آورد که مبنای حصول آنها در ذهن، حس ظاهر یا باطن است که مابزائی عینی در عالم خارج دارند و همچنین این مفاهیم حاصل بررسی‌های عقلانی در مورد مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی منطقی در ذهن نیستند؛ بلکه مفاهیمی هستند که از روابط امور خارجی انتزاع شده، آن امور را توصیف می‌کنند و این اتصاف خارجی است، هرچند عروض آن ذهنی است و لذا می‌توان آنها را از جمله مفاهیم ثانی فلسفی به‌شمار آورد که از انحاء آن هستی‌ها حکایت می‌کنند و مطابق و مصداق آنها اموری وجودی و واقعی هستند.

موضوعات گزاره‌های اخلاقی به‌مثابه معقولات ثانی فلسفی از نحوه‌ای وجود ربطی حکایت می‌کنند که البته بهره وجودی آنها مترتب بر آن حرکات و سکنات و حتی انگیزه‌هایی است که از آنها انتزاع شده است؛ اما همان‌طور که اشاره شد، اگر موضوع و امری وجودی از صفت و محمولی برخوردار باشد، آن صفت و محمول نیز بهره‌ای از وجود دارند که مترتب بر آن است؛ به دلیل آنکه: «الحکم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الإِتصاف فيه تحکّم»؛ یعنی نمی‌توان به وجود یکی از طرفین موضوع یا محمول اذعان کرد و دیگری را نفی نمود.

این امر با مسئله حرکت جوهری چنین تبیین می‌شود که فضائل و رذائل اخلاقی در پرورش ساختار حقیقت انسان تأثیرگذار هستند؛ فضائل و رذائل اخلاقی در آغاز برای انسان حال هستند؛ اما به‌مرور برای او ملکه می‌شوند، سپس به حالت صورت جوهری ظهور می‌کنند و چون به‌صورت جوهر درآیند، نفس برای آن به‌منزله «ماده» و این صورت به‌منزله «صورت» می‌شود و جمعاً یک واقعیت را تشکیل می‌دهند. در نتیجه کم‌کم صورت نوعی او ساخته شده، حقیقتاً حیوان یا فرشته یا شیطان می‌شود و سعادت هر یک از قوا حاصل می‌شود.

از نظر ملاصدرا، از حیث وجودشناسی، رفتارهای انسان در یک سیر وجودی به ملکه تبدیل می‌شوند و حقیقت برزخی او را نیز رقم می‌زنند. تکرار اعمال حسن یا قبیح به شکل‌گیری هیئتی دائمی در نفس انسان منجر می‌شود که به آن «ملکه» می‌گویند. صور اخروی انسان که در آخرت با آنها محشور می‌شود، ناشی از همین ملکات است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵ / ۱۸۷) ملاصدرا حتی ثواب و عقاب اخروی را عین همین اعمال دنیوی می‌داند؛ به‌صورتی که اعمال حسنه، عین صور بهشتی مثل رودها، حوریان و ... و اعمال قبیح عین آتش و زقوم هستند. (همان: ۴ / ۴۱۳ - ۴۱۲)

اما سخن به اینجا ختم نمی‌شود. وقتی این امور از هستی‌های مقدور به‌شمار می‌آیند، اوصاف آنها نیز

از همان بهره وجودی آنها بهره‌مند بوده، مابازاء موضوعات گزاره‌های اخلاقی به‌شمار می‌آیند و اموری وجودی می‌باشند.

شاهد این سخن در کلام ملاصدرا آن است که از نظر وی، علم اخلاق علم به اموری - همانند عدالت و ظلم - است که به تنظیم حالت یک شخص، در تزکیه نفس و تصفیه ذهن تعلق دارند و به‌واسطه تزکیه نفس و تصفیه ذهن، انسان مستعد قبول علوم نظری می‌گردد تا بدین وسیله به سعادت حقیقی نائل شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱ / ۲۳) پس حیثیت وجودی اموری همانند عدالت و شجاعت که موجب تزکیه و تصفیه نفس انسانی می‌شوند - و در مقابل ردائیل موجب شقاوت نفس می‌گردند - از مسائل علم اخلاق است و اگر بر نفس انسانی عارض شوند، اتحادی بین نفس انسانی و این افعال حاصل شده و نفس انسانی و حقیقت وجودی انسان به‌واسطه آنها کمال می‌یابد و اتصاف چنین مفاهیمی خارجی و عروضشان ذهنی است. در نتیجه مابازاء چنین مفاهیمی اموری وجودی هستند و چنین تأثیری دارند. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴ / ۲۰۵)

مابازاء محمولات گزاره‌های اخلاقی

همان‌طور که اشاره شد، واقع‌گرایی اخلاقی بر آن است که مابازاء مفاهیم خوبی، بدی، باید و نباید، اموری وجودی و واقعیاتی خارجی هستند. از نظر نگارنده با توجه به اینکه متافیزیک صدرایی بر وجود متمرکز است،^۱ می‌توان نوعی وجود برای محمولات گزاره‌های اخلاقی قائل شد که در نفس‌الامر باشد و تقلیل‌پذیر به سایر امور واقعی نباشد. برای این امر می‌توان به طرق مختلف استدلال نمود:

استدلال یکم

به همان‌سان که موضوعات گزاره‌های اخلاقی مفاهیمی هستند که از حرکات و سکانات و انگیزه و اراده‌های خارجی انتزاع شده، توصیف‌کننده آنها به‌شمار می‌آیند و وجوداتی وابسته می‌یابند، می‌توان در مورد محمولات اخلاقی نیز همین حکم را جاری کرد؛ به این صورت که محمولات اخلاقی همانند خوبی، بدی، باید و نباید و ... نیز به‌عنوان معقولات ثانی فلسفی از هستی‌های مقدور - که همان افعال و حرکات و سکانات اختیاری هستند - انتزاع می‌شوند و توصیف‌کننده افعال اختیاری فاعل ذی‌شعور در خارج به‌شمار می‌آیند و وجوداتی وابسته می‌یابند.^۲

۱. ملاصدرا در فلسفه خود تنها از مفاهیمی سخن می‌گوید که متعلق آنها اموری وجودی هستند؛ چون روی سخن او حقایق هستی است و اگر به امور اعتباری نیز توجهی دارد، از باب وابستگی آنها به آن حقایق است.

۲. بحث از واقع‌گرایی اخلاقی اگرچه منطقی‌موقف بر تبیین مفهوم محمولات گزاره‌های اخلاقی همانند خوب، بد، باید، نباید و ... است و برای همین مکاتب متعدد اخلاقی همچون احساس‌گرایی، توصیه‌گرایی و غیره پدید آمده‌اند، صرف‌نظر از این امر می‌توان به اصل وجود یا عدم وجود محمولات اخلاقی پرداخت و بررسی نوع وجود، متأخر از آنها است.

شاهد سخن فوق آن است که ملاصدرا، معنای خوبی موضوعات اخلاقی را برابر با همان حد وسط بین افراط و تفریط و ... می‌داند که از حاق ذات آن هستی‌ها انتزاع می‌شود؛ به این معنا که قوای حیوانی همانند غضب و شهوت معتدل شده، خوبی عدل نیز از آنها صادر می‌شود؛ همان‌طور که بدی موضوعات اخلاقی برابر با عدم اعتدال این قوا است و با عدم اعتدال آنها، بدی صادر می‌شود. ملاصدرا می‌گوید:

معنی حسن الخلق فی جمیع أنواعها الأربعة - و فروعها هو التوسط بین الإفراط و التفریط و الغلو و التقصیر فخير الأمور أوسطها - و كلا طرفی قصد الأمور ذمیم؛ قال تعالی «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ - وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ» و قال «وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا» و قال «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» و مهما انحراف بعض هذه الأمور - عن الاستقامة إلى أحد الجانبين فبعد لم تتم مكارم الأخلاق. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۹۱)

در عبارت فوق اگرچه به‌ظاهر سخن از حسن خلق است که با خوبی به‌عنوان محمول گزاره‌های اخلاقی متفاوت است، به‌نظر می‌رسد اخلاق را شامل اخلاق حسن و اخلاق قبیح می‌داند که خوبی، صفت آن رفتاری به‌شمار می‌آید که دارای توسط باشد افراط و تفریط در آن راه ندارد و در مقابل بدی و قبح، صفت آن اخلاق و رفتار و حرکات و سکناتی به‌شمار می‌آید که یا جانب افراط یا جانب تفریط در آن اخذ شده است و نباید فراموش کرد اموری که عناوین و اوصاف عدالت، شجاعت، عفت و همچنین ظلم و ... را به خود می‌گیرند، همگی تحت اخلاق و رفتار قرار می‌گیرند که برخی متصف به خوب و برخی به وصف بد متصف می‌شوند. اگرچه خود فضیلت‌ها حالت اعتدال قوای نفس در تفسیری ارسطویی و حکمای اسلامی هستند، همان‌طور که از آن حد وسط، وصف عدالت انتزاع می‌شود - که مابازاء موضوع گزاره‌های اخلاقی است - وصف خوبی نیز چیزی است که از آن حالت اعتدال ناشی شده و بدی چیزی است که از حالت افراط یا تفریط سرچشمه گرفته است. ملاصدرا در جای دیگری می‌گوید:

أما قوة العقل و الحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير و جودة الذهن و تقابطة الرأي - و إصابة الظن و التفتن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس و أما إفراطها فتحصل منه الجريرة و المكر و الخدع و الدهاء و يحصل من ضعفها البه و الحمق و الغباوة و الانخداع فهذه هي رؤوس لأخلاق الحسنة و الأخلاق السيئة المعبر عنها فيحديث عذاب القبر للمنافق برؤوس التنين. (همان)

در این عبارت به‌نظر می‌رسد ملاصدرا عدالت را یک چیز می‌داند که از اعتدال قوه عقل، خوبی آن صادر می‌شود. بنابراین از اعتدال قوه عقل، هم مفهوم عدالت و هم ویژگی خوبی برای آن صادر می‌شود.

بنابراین محمولات گزاره‌های اخلاقی مفاهیمی انتزاعی و حاکی از حیثیات و ویژگی‌های اشیای خارجی هستند که از متن ذات هستی‌های مقدر خارجی اخذ می‌شوند و بر موضوعات اخلاقی حمل می‌شوند؛ هرچند هم موضوعات و هم محمولات گزاره‌های اخلاقی وابسته به وجود واحدی هستند. بنابراین حتی اگر دستگاه ادراکی انسان‌ها وجود نداشته باشد، باز این مفاهیم در متن واقع موجودند و اعتبار و عدم اعتبار افراد در وجود وابسته آنها تأثیری ندارد.

البته اگرچه می‌توان موضوعات و محمولات اخلاقی را از جمله معقولات ثانی فلسفی دانست که هریک از نحوه‌ای وجود ربطی بهره‌مند هستند، این دو با منشأ انتزاع خود وحدت مصداقی دارند؛ یعنی درست است که این مفاهیم از موضوعات خارجی انتزاع می‌شوند، همگی با یک وجود، موجود هستند و اگرچه به نظر می‌رسد تغایر مفاهیم محمولات و موضوعات گزاره‌های اخلاقی به حسب خارجیت آنهاست و هر یک بهره‌ای از وجود دارند، در ضمن وجود و مصداق واحدی تحقق پیدا کرده‌اند و این امور به منزله وجود حیثیات متغایر برای وجود واحدی هستند و تا در عالم خارج حیثیات متغایری نداشته باشند، در عالم ذهن از هم متمایز نیستند و می‌توان قائل به خارجیت حیثیات متغایر یک وجود واحد شد که وجودی ربطی و وابسته یافته‌اند.

اما ذکر سه نکته برای تبیین دقیق مسئله ضروری است:

۱. محمولات اخلاقی به‌عنوان مفاهیم ثانی فلسفی تنها از حرکات و سکنات خارجی انتزاع نمی‌شوند؛ بلکه افزون بر کنش‌ها و اراده‌ها، اموری همانند نیت، شرایط فاعل و قابل و سایر شرایط نیز برای انتزاع آن محمولات ضروری هستند.

۲. درست است که این مفاهیم، منتزَع از هستی‌های مقدر هستند، این نفس انسانی است که این مفاهیم را انتزاع می‌کند و وجود ربطی آنها را برمی‌سازد، به این معنا که آن امور خارجی را تصور و این مفاهیم را از آنها انتزاع می‌نماید و انتزاع هم برساخته نفس انسانی است.

۳. تحلیل معقول ثانی فلسفی به‌عنوان علیت داشتن هرچند با غایت‌گرایی سازگارتر است و در بدو امر به نظر می‌رسد با دیدگاه فضیلت‌گرایی صدرایی سازگار نیست، نگارنده معتقد است هیچ‌گاه نباید نظریه هنجاری فضیلت‌گرایی را در عرض دو نظریه دیگر یعنی وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی قرار داد؛ بلکه هریک از غایت‌گرایی و وظیفه‌گرایی در عین حال می‌توانند فضیلت‌گرا نیز باشند. در مورد ملاصدرا به نظر می‌رسد اگرچه ایشان فضیلت‌گرا هستند، غایتی نیز برای اخلاق و رفتار ترسیم نموده‌اند که همان سعادت و کمال حقیقی است و در این صورت اموری همانند عدالت تا زمانی که ما را به آن سعادت و کمال برسانند، فضیلت به‌شمار می‌آیند؛ هرچند حاکی از توسط و اعتدال نفس باشند. بنابراین مسئله فوق را می‌توان به شکل ذیل تقریر کرد:

ملاصدرا غایت حکمت خود را استکمال نفس انسانی قرار داده است و هرآنچه ما را به آن کمال برساند و درعین حال حاکی از توسط و اعتدال نفس باشد، عنوان فضیلتی همانند عدالت را به خود می‌گیرد که خوبی نیز وصف دیگری برای آن به‌شمار می‌آید و همان‌طور که آن کمال حقیقی و استکمال نفس انسانی و همچنین آن حالت اعتدال نفس که یک فضیلت است و ما را به آن کمال می‌رساند، امری وجودی است و اوصافی که از آن سرچشمه می‌گیرند، همانند وصف عدالت و خوبی نیز امری وجودی به‌شمار می‌آیند.

استدلال دوم

خوبی و بدی از ذات مفاهیم فلسفی همانند عدالت و ظلم و ... انتزاع می‌شود، نه از وجودات خارجی و هستی‌های مقدور. به عبارت دیگر خوبی، ذاتی موضوعات گزاره‌های اخلاقی و به‌عنوان اوصافی برای آنها به‌شمار می‌رود و در این صورت مقصود از ذاتی، ذاتی باب برهان است^۱ که با فرض موضوع، محمول از آن موضوع انتزاع می‌شود.^۲

براساس این تعریف از ذاتی، مفاهیم خوبی و بدی در قضایای اخلاقی جزء جنسی و فصلی برای مفاهیمی همانند عدل و ظلم نیستند؛ بلکه این مفاهیم لازمه ذاتی آنها به‌شمار می‌آیند و با کاربست عدل و ظلم، خوبی و بدی از آنها انتزاع می‌شود. (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۴۷ - ۱۴۸) بنابراین مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح این است که موضوعی در ذات خود، خوب یا بد باشد و خوبی و بدی از حاق آن موضوع انتزاع شود.

اما از آنجا که موضوعات گزاره‌های اخلاقی به‌عنوان مفاهیم ثانی فلسفی از نحوه‌ای از وجود بهره‌مند هستند، محمولات آنها نیز به‌عنوان صفت بهره‌ای از وجود دارند؛ زیرا چگونه ممکن است ظرف وجودی موضوع خارج باشد، ولی محمول در عالم خارج تحقق نداشته باشد؟ پس اگر موضوع موجود است، محمول نیز موجود است؛ چنان‌که صدرای می‌گوید:

۱. برخی تصور می‌کنند ذاتی به‌معنای عقلی است؛ یعنی خرد در درک حسن و قبح بدون استمداد از خارج، حسن و قبح افعالی را درک می‌کند و مقصود از به‌کار بردن ذاتی و عقلی، رد نظریه اشاعره است که عقل را خودکفا در تشخیص کارهای نیک و بد نمی‌دانند. از نظر نگارنده، ذاتی در اینجا به‌معنای فوق نیست و همچنین مقصود از ذاتی در گزاره‌های اخلاقی، ذاتی باب ایساغوجی نیز نیست؛ زیرا مفاهیم حسن و قبح یا خوبی و بدی به‌عنوان نمونه در معانی عدل یا ظلم اخذ نشده، به‌منزله جنس یا فصل برای عدل و ظلم به‌شمار نمی‌آیند.

۲. ملاصدرا در مورد ذاتی نقل می‌کند: «قد فسرو العرض الذاتی بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاتها ولأمر يساويه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۲ - ۳۱) عرض ذاتی عبارت است از خارج محمولی که به‌دلیل ذات آن شیء یا امری مساوی آن، به موضوع ملحق می‌شود.

و من المتأخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمول المتغير موجودة عنده زعماً منه أن كون القضية خارجية تكفي فيه كون الموضوع موجوداً في الخارج بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول؛ و لم يتفطن بان ذلك مستلزم بوجود ذلك المحمول؛ فان كون السماء مثلاً في الخارج بحيث يعلم منه الفوقية وجود زائد على وجود ماهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة. (ملاصدرا، ۱۳۸۲ ب: ۱۵۰)

این عبارت به صراحت بیان می‌کند که فرض وجود یک طرف اتصاف بدون وجود دیگری، مستلزم تغایر واقعی میان وجودات آن دو است. صدرا در عبارت فوق برای نمونه، «كون السماء في الخارج» را وجودی زاید بر ماهیت معرفی کرده است که نشان می‌دهد تغایر و زیادت مورد نظر او خارجی است. در تطبیق این عبارت بر بحث مورد نظر می‌توان گفت چگونه امکان دارد که موضوع گزاره‌های اخلاقی نحوه‌ای از وجود داشته باشد، ولی محمول آن به‌عنوان صفت وجود نداشته باشد؟

البته ممکن است تصور شود چنین قاعده‌ای تنها در مواردی همانند فوقیت برای آسمان یا وجود یک کمال برای انسان و ... استعمال می‌شود و شامل گزاره‌ای که موضوع آن مفهوم ثانی فلسفی و یک وجود وابسته باشد، نمی‌شود؛ زیرا وجود وابسته می‌تواند بر وجودی مستقل تکیه کند؛ ولی اگر وجود وابسته‌ای مترتب بر وجود وابسته دیگر شود، ممکن است تسلسلی از وجودات وابسته حاصل شود و آنگاه هر قدر صفت برای چنین وجوداتی برشمریم، آنها نیز موجود خواهند بود. در پاسخ می‌توان این نوع عروض را از گونه عروض خط بر سطح یا عروض سطح بر حجم دانست که اگرچه خط و سطح عارض شده‌اند، آنها نیز نحوه‌ای وجود در خود دارند و از سویی بالأخره آن وجود وابسته نیز به همان وجود مستقل (حرکات و سکانات) برمی‌گردد و اگر بهره‌ای از وجود می‌برد، صرفاً به اعتبار این نیست که صفت برای آن موضوع است؛ بلکه از این جهت است که با واسطه، صفت برای آن وجود مستقل است.

در مقابل این دیدگاه می‌توان به رأی بر ساخت‌گرایانی همانند محقق اصفهانی اشاره کرد. چنان‌که وی می‌گوید: حکم هیچ‌گاه مترشح از موضوع و معلول آن نیست؛ زیرا سبب فاعلی حکم، حاکم است، نه موضوع. غایت الامر به سبب فایده‌ای که بر موضوع مترتب می‌شود، آن موضوع حاکم را سوق می‌دهد که بر آن حکمی بار کند. حال چون برخی از موضوعات فی‌حدنفسه مشتمل بر مصلحت یا مفسده‌ای عام هستند، عقلاً را به حکم به حسن و قبح‌شان برمی‌انگیزد و قهراً حکم از موضوع تامش تخلف نمی‌پذیرد که در این صورت از آن به «علیت تامه» تعبیر می‌شود. (اصفهانی، ۱۳۷۶: ۸۱)

استدلال سوم: استدلالی مبتنی بر علیت خوبی

ملاصدرا ارتباط وثیقی بین معانی خیر، سعادت و کمال قائل است و می‌گوید سعادت و خیر هر چیز، نیل

به چیزی است که به سبب آن، وجودش کمال می‌یابد و وجود و ادراک آن نیز خیر و سعادت است و هرچه وجود تمام‌تر باشد، خلوصش از عدم بیشتر و سعادت هم وافرتر است و هر آنچه وجودش ناقص‌تر باشد، با شر و شقاوت بیشتر آمیخته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۲۱) بنابراین استکمال همسان سعادت است و البته سعادت هریک از قوای چهارگانه آن است که به کمال مقتضای ذاتش نائل آید. برای نمونه، سعادت و کمال قوه شهویه لذت‌های حسی، کمال و سعادت قوه غضبیه غلبه و پیروزی، کمال و سعادت قوه وهمیه امید و آرزو و کمال و سعادت نفس به تناسب ذات عقلی‌اش رسیدن به کمالات عقلی و پذیرش صور موجودات از عالی‌ترین موجود تا پست‌ترین موجودات است و حتی سعادت چشم در بینایی و گوش در شنوایی است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۲۶؛ ۱۳۵۴: ۴۷۳)

صدرا هر استکمال و سعادت را استکمال و سعادت حقیقی نمی‌داند؛ بلکه باید از راه تزکیه نفس و ادراک عقلی حاصل شود. (همان: ۳۷۶) چنان‌که علم اخلاق نیز به‌همین منظور به خدمت گرفته شده است و به تنظیم حالت یک شخص، در تزکیه نفس و تصفیه ذهن تعلق دارد تا انسان به‌واسطه تزکیه نفس و تصفیه ذهن به سعادت حقیقی نائل آید. (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۲ / ۲۳) از آنجا که صدرا خیر محض را با وجود یکی می‌داند، چه ادراک مربوط به قوه نظری باشد یا عملی، شامل آن می‌شود. (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۷۲) پس سعادت و استکمال هم شامل قوه نظری است و هم عملی می‌شوند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۸۴ - ۳۸۳) البته به این صورت که حکمت نظری، سعادت حقیقی انسان را فراهم می‌آورد و کمال عقل عملی تنها موجب رفع مانع از سر راه تکامل عقل نظری است. بنابراین روشن است که سعادت حقیقی از جمله مفاهیم فلسفی و امری وجودی است که انسان با اراده خود در حوزه بایدها و نبایدها به‌سوی آن حرکت می‌کند.

روشن است که سعادت، معلول فضیلت‌ها است و انسان از راه فضیلت به سعادت و خیر می‌رسد؛ اما مصادیق فضیلت به‌سبب ویژگی خوبی و حُسن آن است که ما را به سعادت و کمال و خیر می‌رسانند. پس دست‌کم خوبی و حسن جزء‌العله برای رسیدن فرد به سعادت است و در غیر این صورت، حرکات و سکنات که عدالت از آنها انتزاع می‌شود، بدون قید خوبی نمی‌توانند ما را به سعادت برسانند و اگر مصادیق فضیلت از ویژگی خوبی بهره‌مند نباشند، به‌تنهایی موجب سعادت حقیقی نخواهند شد؛ اما از آنجا که سعادت حقیقی و خیر و کمال، امری وجودی هستند، علت تامه آنها و در نتیجه جزء علت آنها، یعنی خودِ خوبی و در مقابل خودِ بدی نیز امری وجودی به‌شمار می‌آیند؛ زیرا در نظام صدرایی، علت و معلول از امور وجودی هستند و اگر معلول بودن چیزی ثابت شود، علت آن نیز امری وجودی است و حال که مصداق سعادت امری وجودی است، مصداق خوبی هم به عنوان ویژگی ذاتی فضیلت، امری وجودی خواهد بود.

خلاصه آنکه خوبی آن است که به‌عنوان ویژگی موضوع اخلاقی، استکمال حقیقی نفس را در پی داشته باشد و با هدف او که رسیدن به سعادت حقیقی و اخروی است، متناسب باشد و فاعلش مستحق مذمت نباشد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲ / ۱۱۶) وقتی سعادت حقیقی امری وجودی است، علت آن هم امری وجودی خواهد بود.

بنابراین خلاصه استدلال چنین است:

خوبی علت سعادت است؛ زیرا هرچند زندگی عاقلانه و اتحاد فضائل با نفس، علت حقیقی سعادت هستند و این امور در سعادت نقش مثبت دارند، ویژگی اخلاقی مثل خوبی بر آنها عارض می‌شود و اگر نگوییم این ویژگی اخلاقی علت تامه برای سعادت حقیقی است، دست‌کم علت ناقص برای آن به‌شمار می‌آید و اگر زیبایی برای مجسمه علت کمال مجسمه است، خوبی نیز علت سعادت و کمال حقیقی به‌شمار می‌آید. سعادت امری واقعی و وجودی است؛ چنان‌که صدرا به‌صراحت آن را خیر و خیر را برابر با وجود می‌داند و البته مراد از سعادت نیز سعادت حقیقی است، نه سعادت حاصل کمال شهوت است. علت امر وجودی باید وجودی باشد؛ زیرا نظام علیت در چارچوب امور وجودی است و امور اعتباری و وجودی در حوزه علیت به هم راهی ندارند.

نتیجه: خوبی امری وجودی است.

این استدلال حاکی از آن است که ملاصدرا از حیث معیارسنجی ارزش‌های اخلاقی در عین فضیلت‌گرایی، غایت‌گرا است؛ زیرا فرد باید سعادت و کمال را به‌عنوان غایت پیش‌روی خود قرار دهد و از وجود فضائل در نفس انسانی برای رسیدن به آنها بهره برد.

استدلال چهارم: استدلالی مبتنی بر ادراک عقلی و سلب امر الهی

ملاصدرا گاه عقل را به‌مثابه قوه‌ای از قوای نفس می‌داند که حقایق را ادراک می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۰) گاهی نیز آن را به‌عنوان تمام هویت انسان به‌شمار می‌آورد؛ ولی در هر حال کار عقل را کشف حقایق عالم، چه هستی‌های مقدر فاعل ذی‌شعور و چه هستی‌های نامقدر می‌داند. درواقع تا ذهن انسان نمونه واقعیت شیء را نیابد، نمی‌تواند تصویری از آن داشته باشد و آن را کشف کند؛ خواه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود. نمونه محمولات اخلاقی را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته، تصویری از آنها را مشاهده می‌کند که این یافتن به طریق حضوری است، نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود عین واقعیت آنها را می‌یابد. بنابراین حُسن و قُبْح افعال عقلی است و عقل آنها را کشف و ادراک می‌کند و در این صورت دست‌کم ثابت می‌شود که مفاهیم خوبی و بدی حیثیاتی واقعی در عالم خارج دارند؛ هرچند ممکن است آن واقعیت بر ساخته از توافق عقلا باشد.

ممکن است تصور شود ملاصدرا، خوبی و بدی را آن چیزی می‌داند که خداوند به آن امر یا نهی کرده است؛ چراکه وی در مواردی، شرع و عقل را هادی و نجات‌دهنده انسان دانسته، اذعان می‌کند که در شرع از اموری نهی شده که از امور محسوس و لذات جسمانی می‌باشند و اشتغال انسان به آنها موجب اسارت نفس و بازماندن از دستیابی به کمال است (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱ / ۲۷۳ و ۳۴۹) و لذا اطلاع از اوامر و نواهی به وجه کمال تنها از طریق انبیا و اولیای الهی روی می‌دهد که علومشان را از ذات باری تعالی برگرفته‌اند و اخبار آن را به جامعه رسانده‌اند. (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۰)

او در عین حال که نظریه امر الهی را نمی‌پذیرد، قائل به حُسن و قبح عقلی است. مردم به سبب قصور عقلشان قادر به درک گزاره‌های اخلاقی نیستند و به امر و نهی الهی در امور اخلاقی تکیه می‌کنند، و گرنه اگر عقولشان کامل و سلیم می‌بود، می‌توانستند این خوبی و بدی‌ها را درک کنند و از سویی وی در موارد متعددی به صراحت به دیدگاه اشاعره طعنه می‌زند که در تحسین و تقبیح افعال مجالی برای عقل قائل نیستند. (همو، ۱۳۷۵: ۲۷۳) همچنین می‌گوید: اطلاع از وجوه و احکام پنج‌گانه اگرچه از جانب انبیا و اولیا صورت می‌گیرد، به این معنا نیست که موضوع آنها با نفس الامر مطابقت ندارد. (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۰)

در واقع ملاصدرا تشخیص خوبی و بدی مواردی همچون خوبی عدالت و بدی ظلم را کار عقل می‌داند؛ زیرا وظیفه عقل تنها کشف و ادراک هستی‌ها است و عقل می‌کوشد تا آن را آن گونه که هست، ادراک کند و آدمی با عقل عملی، افعالی را که باید تحقق یابد یا از آنها اجتناب گردد، ادراک می‌کند و قبیح و جمیل را می‌شناسد و در مورد افعال و صنایع به فکر و تأمل می‌پردازد و آنچه را خوبی (خیر) است یا گمان می‌کند خیر است، اختیار می‌کند. بنابراین خوبی و بدی، اموری وجودی هستند...

البته با این ادراک تنها ثابت می‌شود که واقعیتی هست؛ اما درباره اینکه آن واقعیت را عقل ساخته است یا از ذات آن فعل اختیاری برآمده است، ساکت است.^۱

خلاصه استدلال چهارم چنین است:

مقدمه اول: رسالت عقل نظری و عملی، ادراک حقایق و هستی‌های مقذور و نامقذور است. عقل

نظری هستی‌های نامقذور و عقل عملی هستی‌های مقذور و بایدها و نبایدها را کشف می‌کند.

مقدمه دوم: تا ذهن نمونه واقعیت شیء را نیابد، نمی‌تواند تصویری از آن داشته باشد و آن را کشف کند.

۱. ممکن است تصور شود که همه غیرواقعی‌گرایان، وجود حقایق اخلاقی و به تبع وجود، اوصاف اخلاقی را منکر نیستند؛ بلکه وجود مستقل این حقایق را انکار می‌کنند و لذا استدلال سوم با غیرواقعی‌گرایی هم سازگار است؛ ولی حقیقت آن است که ناواقعی‌گرایی همانند احساس‌گرایان و توصیه‌گرایان اگرچه قائل به رأی اخلاقی هستند، معتقد نیستند که آنها حقایقی اخلاقی باشند که شناخت ما به آنها تعلق می‌گیرد و عقل عملی انسان کاشف آنهاست. از این رو آنها خوبی را برابر «به‌به» می‌دانند که متعلق کشف و شناخت قرار نمی‌گیرد.

مقدمه سوم: مصداق و مطابق مفاهیم خوب، بد، باید و نباید از طریق عقل عملی کشف و تصور می‌شوند.
نتیجه: مصداق و مطابق مفاهیم خوب و بد و ... حقیقتی خارجی دارند.

نتیجه

براساس نگرش واقع‌گرایی، محمولات گزاره‌های اخلاقی مابازائی در عالم واقع دارند که بخشی از اثاث عالم واقع را پر کرده‌اند و مستقل از احساسات و عواطف ما هستند و ما تنها کاشف آن حقایق هستیم و می‌توانیم از صدق و کذب آنها سخن بگوییم؛ برخلاف ناواقع‌گرایی که براساس آن آرای اخلاقی برآمده از احساسات و عواطف ما بوده، صدق و کذب‌پذیر نیستند.

حقیقت آن است که فیلسوفان متقدم اسلامی هیچ‌گاه رویکرد منقّحی در مورد واقعیت یا عدم واقعیت مَعنُون محمولات گزاره‌های اخلاقی نداشته و به‌صراحت به آن نپرداخته‌اند؛ ولی همان‌طور که اشاره شد، می‌توان با واکاوی متافیزیک صدرایی به نحوه‌ای از واقع‌گرایی اخلاقی قائل شد و به یاری معقولات ثانی فلسفی به گونه‌ای از وجود ربطی برای محمولات اخلاقی قائل شد.

اما این واقعیات در کجای عالم قرار دارند؟ به نظر می‌رسد اگر نفس‌الامر را به معنای مطلق ثبوت و تحقق اخذ کنیم، تحقق خارجی مابازاء مفاهیم خوبی و بدی را به‌راحتی می‌توان در عالم نفس‌الامر تصور کرد. علامه طباطبایی در تعلیقات خود بر *اسفار* معتقد است ثبوت نفس‌الامری اعم از ثبوت خارجی و ذهنی است و هر دوی آنها را دربر می‌گیرد. بنابراین تفسیر درست نفس‌الامر این است که به‌معنای وجود حقیقی باشد و این چنین وجودی است که شامل وجود مفاهیمی همچون مفاهیم فلسفی و منطقی همانند وحدت، شیئیت، کلیت و ... نیز هست که با چند واسطه با حقیقت خارجی مرتبط است و تنها در چنین صورتی چنین مفاهیمی در عالم نفس‌الامر مطابقتی دارند.

ملاصدرا اما نفس‌الامر را به‌معنای ذات‌الشیء و نفس‌الشیء می‌داند. صدق عبارت است از خبر دادن از چیزی که مطابق با واقع باشد و منظور از واقع همان چیزی است که در نفس‌الامر است؛ یعنی وجود فی‌نفسه شیء، نه وجود وهمی و اختراعی آن؛ پس منظور از «الامر» شیء است. اگر چنین معنایی از نفس‌الامر اراده شود، وجود مطابق خارجی برای مفاهیم خوبی، بدی و ... مشکل می‌نماید.

بنابراین اگر صرفاً از آرای ملاصدرا استفاده کنیم، وجود مطابقتی برای این مفاهیم مشکل به‌نظر می‌رسد؛ اما اگر آرای علامه طباطبایی را در این مورد ضمیمه نماییم و از نفس‌الامر، عالم دیگری به‌نام مطلق ثبوت و تحقق را تصور کنیم، می‌توان مطابقتی برای خوبی و بدی تصور کرد؛ اگرچه تفسیر سخن علامه طباطبایی و اینکه چه دیدگاهی در مورد حقیقی یا اعتباری بودن ارزش‌های اخلاقی دارد، مجال دیگری می‌طلبد.

نگارنده معتقد به نوعی واقع‌گرایی ناطبیعت‌گرا است و اگر بخواهیم این امر را صرف‌نظر از «مغالطه طبیعت‌گرایانه»^۱ مور^۲ و نقد وی بر طبیعت‌گرایی طرح کنیم، می‌توان مفاهیم اخلاقی را به‌مثابه مفاهیم زیبایی و زشتی برای یک جسم دانست که وجودی وابسته به آن شیء خارجی دارد و بر آن عارض می‌شود. برای نمونه در مورد مجسمه، تراشیده شدن چوب یک اتفاق فیزیکی است که یک امر غیرفیزیکی به‌عنوان زیبایی بر آن عارض می‌شود؛ به این صورت که این عنوان از خود مجسمه انتزاع شده، بر آن عارض می‌شود؛ اما این انتزاع به نوع نگاه انتزاع‌کننده نیز ارتباط دارد. پس می‌توان از خود مجسمه تراشیده‌شده و نوع نگاه فرد خردمند - از آن حیث که خردمند است - زیبایی را انتزاع کرد. در مورد اخلاق نیز می‌توان تصور کرد که از حرکات و سکناات فرد، امری به‌نام خوبی یا بدی انتزاع شود و بر آن حرکات و سکناات عارض گردد که در عالم عقلی قابل مشاهده هستند؛ یعنی ما می‌توانیم عالمی را در کنار عالم طبیعیات تصور کنیم که مابازاء مفاهیم اخلاقی در آنجا واقعیتی داشته باشند؛ هرچند این واقعیات بدون وجود انسان تحقق نمی‌یابند. بنابراین می‌توان مجموعه‌ای از حقایق اخلاقی را تصور کرد که فرد می‌تواند آنها را با شهود عقلی یا حس باطنی ادراک کند.

نکته قابل توجه اینکه، اگر مفاهیم اخلاقی را از جمله معقولات ثانی فلسفی بدانیم که در عالم ثبوت و تحقق (نفس‌الامر) وجود دارند، تنها راه ممکن برای درک وجود آنها یا ادراک اتصاف چیزی به آنها یا استدلال و شهود عقلانی است و چون اثبات همه گزاره‌ها از طریق استدلال غیرممکن است و بدین ترتیب باید بپذیریم که درک پاره‌ای از آنها از راه شهود عقلانی صورت می‌گیرد، به‌نظر می‌رسد گزاره‌هایی همانند «عدل خوب است» و «ظلم بد است» چنین باشند؛ زیرا ذهن آدمی هر قدر هم که تلاش کند، نمی‌تواند خوبی را از عدل و بدی را از ظلم جدا کند و تصور عدل و خوبی برای تصدیق به آنها کافی است. پس گزاره عدل خوب است، بدیهی است و نمی‌توان خوبی را از عدل جدا کرد و این همان است که در علم اصول گفته می‌شود: خوبی عدل، ذاتی است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، الشفاء، الالهیات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، کتابخانه آیت‌الله نجفی.
۲. _____، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه طوسی، قم، نشر البلاغه.

1. The naturalistic fallacy.
2. G. E. Moor.

۳. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۳، *نهایة الدراریة فی شرح الکفایة*، قم، مؤسسه آل‌البیت لإحياء التراث.
۴. _____، ۱۳۷۶، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمه»، *مجله نقد و نظر*، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، شماره ۱۳.
۵. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، *حسن و قبح عقلی*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *مبدأ و معاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. _____، ۱۳۶۲، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
۹. _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح‌الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۰. _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، قم، بیدار.
۱۱. _____، ۱۳۶۷، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۲. _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۳. _____، ۱۳۸۱، *کسر الأصنام الجاهلیة*، تصحیح و تعلیق جهانگیری، بنیاد حکمت صدر، تهران.
۱۴. _____، ۱۳۸۲ الف، *شرح و تعلیقه الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۵. _____، ۱۳۸۲ ب، *الشواهد الربوبیة*، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. _____، ۱۹۸۱، *محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *نهایة الحکمة*، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی.
۱۸. طوسی، ابی جعفر نصیرالدین، ۱۳۶۱، *شرح الإشارات*، تهران، دفتر نشر فرهنگ.
۱۹. مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، شرح مبسوط منظومه، قم، حکمت.

۲۱. _____، ۱۳۷۵، مجموعه آثار، تهران، صدرا، چ ۳.

۲۲. وارنوک، مری، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه و تحشیه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.

23. Brink, David. o, 1989, *Moral Realism and The Foundations Of Ethics*, New York, Cambrige University Press.

24. Landau, Russ - shafer, 2003, *moral realism a defence*, Newyork, Oxford university press.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی