



● حقیقت اوصاف اخلاقی و نحوه وجود آن‌ها در حکمت متعالیه* سید خلیل الرحمان طوسی^۱

چکیده

در این مقاله تلاش شده است با استفاده از «معقولات ثانیة فلسفی» برای یکی از پرچالش‌ترین مسائل مطرح در فلسفه اخلاق غرب، یعنی مسئله عینیت و عدم عینیت (آبجکتیو-سبجکتیو) اوصاف اخلاقی راه حلی ارائه گردد. اما به این بهانه موضوعی مهم‌تر و ساحتی کاملاً نواز حکمت متعالیه مورد پژوهش قرار گرفته و با استفاده از بازخوانی مبانی وجودشناسی و انسان‌شناسی ملاصدرا، مسائلی کلیدی در فلسفه اخلاق از جمله اعتباری و عدم اعتباری بودن ملاکات ارزشی و ماهیت اوصاف اخلاقی مورد کنکاش قرار گرفته است. اوصاف اخلاقی بنا بر تعریف ارائه شده در این نوشتار واجد وجودی عینی-ذهنی هستند که تنها از طریق معقولات ثانیة فلسفی قابل تعریف و تبیین می‌باشند. این نحوه از وجود برای اوصاف اخلاقی با نظریات مطرح شده در فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه؛ هم‌چون کمالات وجودیة انسان حاصل از سلوک اخلاقی و حرکت استکمالیة جوهریة نفس از یک سو و نقش امور ذهنی و اعتبارات و تأملات فکری در حصول فعل اخلاقی از سوی دیگر، همسومی باشد.

واژگان کلیدی: آبجکتیو، سبجکتیو، اوصاف اخلاقی، ملاکات احکام اخلاقی، معقولات ثانیة فلسفی، استکمالات جوهریه.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۱۰

۱- پژوهشگر و مدیرانتشارات اسموس پریس لندن. ktoussi@hotmail.com



۱- اخلاق آبجکتیو

در یونان قدیم، شکاکان بر این عقیده بودند که اخلاق چیزی بیش از یک سلسله اعتبارات اجتماعی نیست. هرودوت بعد از بررسی عقاید اخلاقی در فرهنگ‌های مختلف، اعلام کرد که «رسوم در میان اقوام پادشاه و فرمانروا بر همه چیز است». او اضافه کرد: «هرکس جزاین اعتقاد داشته باشد، فردی ساده اندیش است. هرآن کس به رسوم خود و به مذهبی که برآن متولد شده است معتقد باشد، بهترین عمل را انجام داده است.» (Herodotus, 1972, 220) در کتاب جمهور افلاطون، سقراط^۱ در مواجهه با تراسیماخوس^۲ که معتقد است بدی و خوبی از اختراعات اقویا برای تسلط بر ضعفا هستند، می‌گوید:

«وقتی من می‌گویم «درستی» در هراجماعی یکسان است منظورم این است که در همه جوامع، هر طبقه‌ای در جهت منافع و علایق خود قوانینی را وضع می‌کند: جامعه دموکراتیک، قوانین دموکراتیک، جامعه تحت ستم، قوانین ستمگرانه. این قوانین به منظور رساندن واضعین آن‌ها به اهدافشان است، بنابراین هرکسی مقابل آن قوانین سرکشی کند، به مجازات می‌رسد.» (Plato, 1959, 66)

با چنین مطلبی، سقراط فرض را برآن گذاشته است که در طبیعت فعل اخلاقی، حقیقتی فرا ذهنی در عالم خارج وجود ندارد. پیرهون^۳ فیلسوف شک‌گرای یونانی ادعای فوق را به صورتی واضح‌تر چنین بیان می‌کند: «هیچ چیز محترم یا غیرمحترم و یا عدالت و ظلم و غیره نیست. چیزی در واقع، به جز همان تصورات و عادات انسان‌ها وجود حقیقی ندارد، زیرا هیچ حقیقتی جز همان حقیقت ذهنی، وجود ندارد.» (Diogenes Laertius, 1955, 475)

شکاکیت مدرن در حالی که با فیلسوفان یونان در این‌که اوصاف اخلاقی، امور واقع و عینی نیستند، موافق است، نسبت به این عقیده که اخلاق زاینده امیال و احساسات افراد است، تمایلی بیشتر نشان می‌دهد. توماس هابز می‌گوید:

«اغراض و نتایجی در برخی تمایلات و خواهش‌های انسانی وجود دارند که او، آن‌ها را خوب می‌نامد و نتایجی نیز در برخی از تمایلات آدمی هست که آن‌ها را بد می‌شمارد. از آن‌جا که خوب و بد در رابطه با نسبت نتیجه فعل و تمایلات انسانی مطرح می‌شود، بنابراین اموری غیر مطلق (نسبی) هستند و قانونی کلی و همگانی برای خوب و بد وجود ندارد، آن‌چنان که می‌توان از اموری عینی و طبیعی قوانینی کلی انتزاع نمود.» (Thomas Hobbes, 1994, 28-29)

دیوید هیوم^۴ بیش از هر فیلسوف دیگری در میان فیلسوفان مدرن از ایده اخلاق سبجکتیو دفاع نموده است. او می‌گوید: «هرگاه عملی یا شخصی را متصف به بدی می‌کنید، شما در حقیقت کاری جز این انجام نمی‌دهید که احساس انزجار و ناخوشایندی خود را ابراز می‌کنید.» (Hume, 1888, 468)



هیوم برای مدعای خود دو مشکل را در برابر ساجکتیویست‌ها مطرح می‌کند:

۱- مشکل وجودشناختی: آیا حقایق اخلاقی واقعاً و در عالم عین موجود هستند؟ در عالم واقع ما حقایق هم چون حیوانات، گیاهان و صخره‌ها را مشاهده می‌کنیم. ما به خوبی درمی‌یابیم که آتش گرم است و برخی گل‌ها معطر هستند و عدد چهار بزرگ‌تر از عدد دو است. اما آیا به همین وضوح می‌توانیم خوب و بد را در یابیم؟ به عنوان مثال یک قتل را مورد ارزیابی قرار دهیم؛ ما مردی را چاقو به دست می‌بینیم که حمله می‌کند، مقتول را می‌بینیم که به زمین می‌افتد و خون از بدن او جاری می‌شود. اما در میان این همه حقایق عینی، چیزی به نام «زشتی» این عمل به عنوان حقیقت اخلاقی را می‌توانیم مشاهده کنیم؟ آیا می‌توانیم صفت شرور بودن عمل قتل عمد را در عالم خارج ببینیم تا به او صفت «بد اخلاقی» را نسبت دهیم؟ نه؛ در نهایت تنها چیزی که می‌توان دید و یا حس کرد، مقداری احساس و انگیزه و اندیشه در قاتل و مشاهده‌کنندگان این عمل است؛ همین و بس.

۲- مشکل معرفت‌شناختی: چگونه می‌توان حقایق اوصاف اخلاقی را شناخت؟ در علوم، ما وجود چیزها را با مشاهده و آزمایش خود و یا دیگران در می‌یابیم. در ریاضیات، ادله ریاضی وجود روابط حقیقی بین اعداد را برآیند به اثبات می‌رسانند. در زندگی عادی، ما با تکیه بر تصورات و آگاهی‌های معمولی به وجود حقایق تصدیق می‌کنیم؛ اما در اخلاق هیچ یک از این ابزار به کار نمی‌آیند و ما به راحتی نمی‌توانیم با روشی مورد قبول همگان، به ملاکات و اوصاف اخلاقی پی ببریم. اگر می‌خواهیم از ایده وجود حقیقتی عینی و ابجکتیو در اخلاق دفاع کنیم، باید ابتدا روشن سازیم چگونه می‌توانیم آن‌ها را بشناسیم. (Hume, 1988, 469, Hume, 1975, 249, Hume, 1874, 3: 267-270)

موارد فوق و بسیاری دیگر از اشکالات وارده بر ابجکتیویسم حاکی از آن است که حمایت از این موضع کار چندان راحتی به نظر نمی‌رسد. گویی ابجکتیویست‌ها در تصویر کشیدن ما به ازایی حقیقی و در عالم واقع برای اوصاف اخلاقی دچار مشکل هستند. مکی می‌گوید همین که برای به تصویر کشیدن حقیقت عینی اوصاف اخلاقی دچار مشکل هستیم، دلیل بر آن است که این حقایق اموری عادی نیستند و باید نگاهی متفاوت به مباحث وجودشناسی و متافیزیک، نوعی وجود خاص را برای آنان در عالم واقع جستجو نمود، شاید چیزی شبیه "مُثل" افلاطون یا جایی در عوالم خیال. (Mackie, 1998, 83)

۲-۱: اخلاق ابجکتیو از منظر وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه

پیش از این‌که به دنبال راه حل برای مسئله باشیم، لازم است یک بار دیگر از دو منظر وجودشناسانه و



معرفت‌شناسانه، اخلاق ابجکتیو را مورد بررسی قرار دهیم.

الف) اخلاق از نظر معرفت‌شناسانه ابجکتیو است به این معنا که مسائل اخلاقی با روش عقلانی قابل درک است. به این معنا که عقل آدمی می‌تواند درک کند چه فعلی از منظر اخلاقی بد و چه فعلی خوب است. بر اساس نظریه هیر، اخلاق به این معنا ابجکتیو است. (Hare, 1949, 50 ; Hare, 1985, 82-98) اخلاق ابجکتیو در این فرض به این معنا است که خوب و بد اخلاقی اموری توهمی نیستند بلکه بر اساس قضاوتی عقلانی و مبتنی بر روش درست اندیشیدن، می‌توان به آن‌ها دست یافت و آن‌ها را تصدیق نمود.

ب) اخلاق از نظر وجودشناسانه ابجکتیو است به این معنا که اوصاف اخلاقی به صورت حقیقی عینی و در عالم خارج از ذهن آدمی، در ذات عمل موجود است. عمل خوب دارای وصفی عینی است که او را اخلاقاً از عمل بد و یا عمل دارای ارزش خنثی، متمایز نموده است.

۱-۳: معانی مختلف اخلاق ابجکتیو

مسئله این است چگونه می‌توان این حقیقت یا کمالات عینی در ذات شیء را شناسایی کرد و یا آن را مشاهده نمود؟ برای این پرسش مهم از سه راه می‌توان پاسخی فراهم نمود:

۱- اخلاق ابجکتیو به این معنا است که اوصاف اخلاقی، ویژگی‌ای متمایز از ذات عمل و جدا از عمل، وجودی عینی دارد. در مثال قتل، به دلیل امری عینی در این عمل است، نه به خاطر آثار مربوط به این عمل، از جمله احساسات منفی علیه آن و عکس‌العمل اجتماعی و غیره، حکم به بد بودن آن می‌کنیم.

این همان چیزی است که هیوم و شکاکان قدیم معتقد بودند هرگز وجود ندارد. مکی می‌گوید اگر در اعمال اخلاق چنین خصوصیتی به عنوان اوصاف عمل اخلاقی (یا غیر اخلاقی) وجود می‌داشت، می‌بایست وجودی در عالم طبیعت می‌داشتند که ظاهر عمل اخلاقی را از غیر اخلاقی متمایز می‌کرد. مثلاً باید قتل از روی ظلم را از قتل به خاطر احقاق حق متمایز می‌کرد و حال آن‌که در ظاهر و عالم عین هیچ فرقی میان قتل ظالمانه و غیر ظالمانه نیست. (Mackie, 1998, 91)

ابجکتویست می‌گوید برای این که قتلی را بد و قتلی را خوب معرفی کنیم، باید انگیزه و سابقه ذهنی قاتل و مقتول و همچنین ملاکات اجتماع برای هنجارها و ناهنجارهای اجتماعی را مدنظر داشته باشیم. بدون این امور که همگی غیر ابجکتیو هستند، قضاوت اخلاقی غیرممکن است.

برای توضیح وصف عینی که امثال هیوم به دنبال آن بودند، راه‌هایی مختلف پیشنهاد شده است. به عنوان مثال،



بر طبق جهان بینی ارسطو، جهان در چارچوب سیستمی منطقی با اغراض نهفته در ذات اشیاء خلق شده است. هر شیئی دارای هدفی معین است که همواره به سوی او در حرکت است. در این سیستم هر موجودی هدفی خاص و جایگاهی مفید در نظام عالم دارد و همگی در نهایت در خدمت آدمی که برترین موجود در میان تمام موجودات است، می‌باشند. در این میان حقایق اخلاقی به عنوان حقیقتی عینی در خدمت غایات موجودات هستند به این معنا که هر وجودی [در اینجا هر عملی] که در ذات خود دارای چنان خصلتی نیست که موجودات به غایات کمالیه خود برساند، دارای وصفی غیر اخلاقی است.^۵

۲- توضیح دیگر برای اخلاق ابجکتیو این است که اوصاف اخلاقی، وجودی ویژه و متمایز از دیگر وجودات ندارند. به عنوان مثال ویژگی عمل خوب اخلاقی ممکن است همانند ویژگی عمل لذت بخش باشد. هم چنان که در عمل لذت بخش، وجودی اسرارآمیز و غیرعادی وجود ندارد، در عمل اخلاقی نیز وجودی غیرعادی غیر از وجود عمل وجود ندارد و هر کسی می‌تواند آن را درک و تصدیق کند.

چنین تفسیری از اخلاق ابجکتیو بستگی به آن خواهد داشت که قائل به چه نظریه اخلاقی باشیم. به عنوان مثال اگر قائل به اخلاق سودگرا باشیم، آن‌گاه اخلاقی‌ترین عمل آن است که بیشترین سود و یا رفاه را برای بیشترین افراد در پی داشته باشد. اگر قائل به نظریه امراهی در اخلاق باشیم آن‌گاه خوب اخلاقی مساوی با امر و تأیید الهی خواهد بود. و اگر طرفدار اخلاق لذت‌گرا باشیم، فعل اخلاقی، فعلی خواهد بود که بیشترین لذت را در بر داشته باشد.

۳- برخی برای توضیح نحوه وجود اوصاف اخلاقی از مفهوم «کیفیات ثانویه» جان لاک استفاده می‌کنند.^۶ بنا بر تعریف جان لاک، کیفیات ثانویه حقایق در ذات اشیاء هستند که به آن‌ها قدرتی می‌دهند تا بر ذهن و وجدان مشاهده‌کننده اثر بگذارند. رنگ، مثال متداول برای این نوع مفاهیم است. شیئی فیزیکی مانند یک جعبه دارای اوصافی اولیه هم‌چون شکل، حجم و ماده است که مستقل از مشاهده هر مشاهده‌کننده‌ای موجود است؛ اما در مورد رنگ جعبه چنین نیست. منظور از رنگ، ماده‌ای که بر روی جعبه می‌کشیم، نیست؛ بلکه منظور از رنگ جعبه آن چیزی است که از انعکاس نور بر آن ماده پدید می‌آید و در چشم هر مشاهده‌کننده‌ای انعکاسی خاص به جا می‌گذارد. اگر مشاهده‌کننده دارای بینایی خاص باشد و یا از مواضع متفاوت به جعبه نظر کند و یا این‌که نور از مواضع مختلف بر جعبه بتابد، آن‌گاه رنگ جعبه برای مشاهده‌کننده‌های مختلف، دارای انعکاس‌های مختلف خواهد بود. بنابراین مثلاً رنگ قرمز در جعبه، قدرتی



در جعبه است که بر افراد مختلف، انعکاس‌ها و تأثیرات گوناگون دارد. مثال دیگر ترشی لیمو است. لیمو، ترش است؛ زیرا وقتی ما آن را به دهان می‌گذاریم، تجربه‌ای خاص از آن به دست می‌آوریم. این تجربه در انسان با دیگر جانوران مختلف است، آن چه برای انسان، ترش است ممکن است برای موجودی دیگر اصلاً ترش نباشد. اگر چه ما «مفهوم نرمال» را برای نوع انسان به کار می‌بریم، با این وجود، عبارت «لیمو ترش است» یک حقیقت ساجکتیو نیست؛ بلکه حقیقتی آبجکتیو در لیمو است که اجازه می‌دهد لیمو، احساسی خاص در حس انسان پدید آورد.

اوصاف اخلاقی می‌توانند از این سنخ حقایق عینی باشند. آن‌ها می‌توانند قدرتی در فعل ایجاد نمایند که بر اثر آن، فعل، سبب برخی رفتارها و احساسات در فاعل فعل و دیگران شود. فعل شر، شامل قدرتی است که احساس نفرت در مشاهده‌کننده، ایجاد می‌کند. این قدرت در فعل خوب و بد امری حقیقی و داخل در ذات فعل است.

۲- عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی در اخلاق اسلامی

هر سه مکتب معتزلی، اشعری و امامی در این که خوب و بد در دو معنای فوق امری عینی و خارجی است و عقل قادر به درک و تشخیص مصادیق آن است، اتفاق نظر دارند؛ ولی خوب و بد در دو معنای فوق از اوصاف فعل انسان نیستند؛ بنابراین ذیل مباحث فلسفه اخلاق قرار نمی‌گیرد.

ج) خوب و بد به معنای ستودن و سرزنش کردن فعل انسان؛

فعل خوب، فعلی است که فاعل آن قابل ستایش بوده و فعل بد، فعلی است که فاعل آن قابل سرزنش است. متکلمین اسلامی به اتفاق عقیده دارند، خوب و بد به این معنا از اوصاف اخلاقی است. بنابراین در کلام اسلامی محل نزاع در مورد ماهیت بد و خوب، همین معنا می‌باشد. اشاعره که قائل به خوب و بد شرعی هستند، اعتقاد دارند هر فعلی را که خداوند امر فرماید، از نظر اخلاقی خوب و قابل ستایش و فاعل آن مستوجب پاداش است و هر فعلی که نهی نماید، از نظر اخلاقی بد و قابل سرزنش و فاعلش مستوجب عقاب است. بنابراین مدعا، افعال فی حد نفسه و صرف نظر از امر و نهی الهی، نه خوب و نه بد هستند و در عالم عین، واجد هیچ صفتی اضافه بر ذات خود نیستند. در مقابل قائلین به عینیت صفات اخلاقی، مدعی آن هستند که افعال انسانی در ذات خود و مستقل از امر و نهی الهی و یا قضاوت دیگران، واجد اوصافی عینی هستند. شاید بتوان از چنین روزه‌ای نزاع متکلمین اسلامی را به مباحث فلسفه غرب در باب ابجکتیو- ساجکتیو

سرایت داد.^۷



۱-۲: ابجکتیو و ساجکتیو در فرهنگ اسلامی

با توجه به نزاع میان اشاعره و مخالفین ایشان (عمدتاً معتزله و امامیه)، در فرهنگ اسلامی ابجکتیو و ساجکتیو به دو معنای ذیل می‌تواند مورد لحاظ قرار می‌گیرد.

الف) اوصاف اخلاقی به لحاظ قابلیت درک به وسیله عقل آدمی، ابجکتیو هستند. دلیل که برای این موضع از سوی معتزله و امامیه بیان شده، این است که هر عقل سلیمی فطرتاً می‌تواند تشخیص دهد چه فعلی از نظر اخلاقی قابل ستایش و کدام فعل قابل سرزنش است. ابجکتیویسم به این معنا می‌گوید فعل خوب عقلاً و صرف نظر از هردین و سنت و یا اعتبار اجتماعی قابل تشخیص و دفاع و فعل بد قابل نکوهش است. هرانسانی حتی خارج از اجتماع و مسلکی خاص، ذاتاً فاعل فعل خوب را مدح می‌کند و از فعل بد متنفر است. بنابراین بد و خوب ذاتی مصطلح در کتب کلامی اسلام، به معنای عقلانی بودن است و در حیطه معرفت‌شناسی قابل بحث و بررسی می‌باشد.

ب) اوصاف اخلاقی ابجکتیو هستند به این معنا که صفاتی عینی در جوهر فعل آن را متصف به بد یا خوب می‌کند. به عنوان مثال فعل عادلانه ذاتاً خوب است چون در آن صفت عینی عدالت وجود دارد و او را قابل مدح می‌سازد. معتزله و امامیه در پاسخ به اشاعره می‌گویند وقتی که می‌گوییم خدا عادل است و فعل عادلانه انجام می‌دهد (یا باید انجام دهد) به این معنا است که خداوند به مقتضای صفات کمالیه همچون حکمت، خیرخواهی، رحمانیت و غیره فعلی را که ذاتاً دارای صفت عدالت است انجام می‌دهد و فعلی که صفت ظلم در او نهفته است، انجام نمی‌دهد و یا نباید انجام دهد. این وجوب، وجوب تکلیفی یا اخلاقی نیست بلکه وجوب عقلانی است؛ به این معنا که صدور فعل ظالمانه از او محال است و چنین فعلی ذاتاً قابلیت صدور از فاعل حکیم را ندارد. بنابراین تعیین ملاکات ذاتی برای افعال اخلاقی مغایر با قابلیت مطلق و اراده الهی نیست و تأخراً امر الهی بر ذاتیات افعال، صدمه‌ای به این صفات نمی‌زند.^۸

۳- برداشتی نو در باره ماهیت اوصاف اخلاقی از منظر حکمت متعالیه

همان‌طور که در بالا اشاره شد، قبل از یافتن راه حلی برای اخلاق ابجکتیو، لازم است ماهیت اوصاف اخلاقی را در بحث تنوری اخلاق روشن سازیم. به عنوان مثال اگر قائل به «امراهی» باشیم، آن‌گاه دفاع از اخلاق ابجکتیو، امری غیر ممکن خواهد شد زیرا «خوب اخلاقی» در این صورت همانا تأیید اراده الهی و نه صفتی در ذات فعل است. امر الهی ناشی از اراده الهی، اعتباری متافیزیکی است که مقدم بر حقیقت ابجکتیو اوصاف اخلاقی در این عالم است.



بنابراین قبل از بیان راه حل دربارهٔ اخلاق ابجکتیو، لازم است امکان و یا عدم امکان یافتن ملاکات ارزش در اوصاف اخلاقی را در فلسفهٔ متعالیه مورد کاوش قرار دهیم. این مسأله به طور طبیعی باید با کنکاش در نظریهٔ صدرایی دربارهٔ حقیقت خیر و شر در عالم وجود آغاز گردد.

۳-۱: حقیقت خیر و شر از منظر حکمت صدرایی

نتیجهٔ اصل بنیادین فلسفهٔ صدرایی یعنی اصالت وجود این است که واقعیات خارجی مساوق وجود هستند و ماهیات، اموری منتزع از واقعیات می‌باشند. ماهیات تا زمانی که به زینت هستی آراسته نگردند، واقعیت نمی‌یابند و تا زمانی که واقعیت نیابند، در کتم عدم هستند و بهره‌ای از حیات، زیبایی، خیر و کلیهٔ کمالات هستی ندارند. بنابراین در حکمت متعالیه وجود مساوق با ظهور، علم، حیات، قدرت و تمامی خیرات و کمالات است و شرمحض، امری فاقد تمامی مراتب هستی می‌باشد. بنابراین تشکیک وجود، حقایق هر چه به عالم حس نزدیک‌تر شوند از کمالات وجودی دورتر هستند و به عکس هر چه از این مرتبه دورتر و به عوالم بالاتر نزدیک‌تر باشند، حظی بیشتر از کمال، خیر و زیبایی دارند. به بیان دیگر، خیر ناشی از فعلیت، و شر ناشی از قوه (عدم کمالات مرتبهٔ مافوق) است. حقایق به محضی که از کتم عدم خارج شوند، در هر مرتبه از وجود از فعلیت مرتبهٔ خود و به تبع، از خیر وجود بهره‌مند هستند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۱: ۵۸).

«وجود به عنوان منشاء تمامی خیرات، امری است که هر چیزی به او شوق دارد و او را طلب می‌کند و به واسطهٔ او هر چیزی به کمال ممکن خویش نایل می‌شود.» (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۷: ۸۴).

چون شرمحض را باید به عدم مطلق برگرداند و عدم مطلق نمی‌تواند موجود باشد، پس هر شری ناشی از فقر حصص وجودی است که در مقایسه با وجود مطلق خداوند، نسبی است.^۹ بنابراین وقتی به «برخی اشیاء این عالم که اکثر مردم آن‌ها را شرمی نامند، می‌نگریم، می‌بینیم که آن‌ها نه بالذات، بلکه بالعرض شرم هستند.» (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۴: ۳۵۶)

وی تعریف و بیان فلسفی خود دربارهٔ شرور تکوینی را به شرور اخلاقی که از انسان‌ها سر می‌زند نیز سرایت می‌دهد. شروری چون بی‌عدالتی، دروغ، دزدی، غیبت، قتل ناحق و زنا صرفاً بالنسبه به دستورات اخلاقی و به جهت اعراض از حکم «عقل و شرع» در مرتبهٔ نفس انسانی شرم هستند که از نگاه فلسفی امری نسبی و بالعرض می‌باشند. (همان، ۷، ۱۴۰)

دلیل عمده بر این‌که چرا شریات این افعال باید در مرتبهٔ نفس انسانی مورد لحاظ قرار گیرد این است که این



افعال در مرتبه مادون، دارای مرتبه‌ای از وجود هستند و از حیث حصه وجودی خود با هو وجود، شر خوانده نمی‌شوند؛ بلکه به لحاظ آن مرتبه، دارای غایتی برای مرتبه خاص خویش است که با رسیدن به آن هدف به لذاذ وجود آن مرتبه می‌رسد. به عنوان مثال در مورد زنا که عقل و شرع آن را منع می‌کنند، منشاء زنا، یعنی شهوت به خودی خود، شرنیست، زیرا شهوت به جهت حقیقتش که همانا مرتبه‌ای از کشش و عشق است، امری پسندیده است و به جهت نقش و اهدافش در نظام وجود در ایجاد صورت مذکر و مؤنث و تأثیرش در بقای نوع و تولید مثل، فی نفسه مطلوب و دارای غایتی عقلانی است. شربودن زنا به این سبب است که اطفاء شهوت از این طریق، در مسیر رسیدن به خیرات مرتبه مافوق، یعنی مرتبه عقلانی نیست و تحقق آن موجب فساد در خانواده، اجتماع و نسل آدمی و در نهایت رشد و کمال عقلانی انسان است. بنابراین زنا راه را بر عقل می‌بندد و موجب جلوگیری نفس برای رسیدن به کمالات مراتب برتر می‌شود.

از نظر آخوند ملاصدرا «همه افعال، خواه طاعت و خواه معصیت، اموری وجودی هستند و وجود نمی‌تواند فاقد حداقل خیر باشد.» (ملاصدرا ۱۹۹۹، ۷: ۱۳۹) در جای دیگر ملاصدرا با صراحت می‌گوید: «تمامی اخلاق مذمومه کمالات برای نفوس حیوانیه هستند و شری برای آن‌ها به حساب نمی‌آیند؛ بلکه شریّت آن‌ها به نسبت نفوس ضعیفه است که عاجز از کنترل نفس از افتادن به ورطه افراط و تفریط هستند. شریّت افعال زشتی مانند زنا در [حیطه] تدبیریدن و ظلم در [حیطه] تدبیر امور اجتماعی بر همین منوال است. پس ظلم [به عنوان مثال] شراست نسبت به مظلوم اما نسبت به «ظالم بما هم ظالم» شرنیست بلکه کمال قوه فکریه و نطقیه‌ای است که به وسیله آن می‌تواند هر چه بیشتر به دیگران ظلم کند و ضرر برساند.» (همان، ۶۲)

درک این نظریه اخلاقی جز با به تصویر کشیدن تشکیک وجود و درک مراتب و درجات وجودی ممکنات میسر نیست. ملاصدرا این مطلب را این‌گونه تبیین می‌کند: انواع اخلاق مذمومه در هر مرتبه، مانع رسیدن نفس به کمالات مرتبه مافوق می‌گردد. بنابراین صفاتی همچون بخل، ترس، اسراف، کبر و عجب و نیز افعال ناپسندی چون ظلم، قتل، زنا، سرقت، غیبت، سخن چینی، ناسزا و مانند این‌ها از آن جهت شرنیستند که مانع رسیدن نفس به کمالات عقلی و روحانی می‌باشند و گرنه به خودی خود سبب جلب بهره‌های وجودی برای مراتب نباتی و حیوانی می‌شوند که به این اعتبار می‌توان بر آن اطلاق خیر نمود. در همین زمینه بعد از برشمردن امکانات و قوای جسمانی و دیگر امکانات مادی در این عالم می‌گوید:

«... تمامی این‌ها، نعمت‌های الهی هستند و برای تمامی این نعمت‌ها، معدات و اسبابی بی شمار است. بلکه



[اصولاً باید گفت] هرآنچه توسط خداوند در این دنیا ایجاد می‌شود، به وجهی از وجوه می‌توان برآن اطلاق نعمت کرد؛ زیرا یا فی نفسه خیراست و یا منتهی به سوی خیراست. و شردارای هیچ ذاتی نیست زیرا یا خودش عدم ذات است و یا عدم کمال برای ذات می‌باشد، پس موت و کفر و جهل و فقر و امثال آن، شرور بالذات و اموری عدمی هستند و اما ظلم و قتل و فسق و تکبر و عناد و جهل مرکب و امثال آن شرور بالعرض هستند زیرا منتهی به شری بالذات می‌شوند که همانا عدم حیات اخرویه یا عدم کمال آن حیات است. پس جمیع آن‌چه در این عالم است، یا نعمت است یا متنعم به آن، نفعی از آن می‌برد و یا این‌که منتهی به خیری می‌شود. بلکه می‌توان این مطلب را این‌گونه گفت که چیزهایی که در این عالم وجود دارند که حد و حصری بر آن‌ها نیست - همگی نعمتی از سوی خداوند در حق انسان هستند، زیرا هیچ شئی‌ای نیست مگر این‌که منفعتی از آن برده می‌شود. (ملاصدرا، ۱۴۱۱، ۳: ۱۸۵)

با استفاده از تعبیرات بالا، باید گفت بنابر مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه، امکانات و قوای جسمانی به ودیعت گذاشته در انسان، همگی کمالاتی برای قوای طبیعی و در نتیجه اسبابی برای رسیدن خیر در همان مرتبه هستند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۷: ۸۹-۸۸) به پیروی از نظریهٔ ارسطو دربارهٔ سلسله مراتب عالم، موجودات و علل پایین‌تر، به موجودات و علل بالاتر خدمت می‌کنند. در سیر تکاملی موجودات از پایین‌ترین مرتبه به بالاترین درجات وجودی، موجوداتی که حظی کمتر از وجود دارند و واجد حدود عدمی و در نتیجه جهات شریبشتری هستند، در خدمت مراتب بالاتر هستند و در یک نگاه جهان شمول، تمامی مراتب در خدمت اهداف کلی نظام احسن^۱ عالم می‌باشند که عبارت از تحقق کمال بالقوهٔ انواع موجودات و در نهایت نایل شدن به آخرین درجات کمالات لائق در هر نوع است. در نظام احسن، تمامی مراتب نسبت به مرتبهٔ مافوق، وجود ناقص، در نتیجه واجد جهات شر هستند و تا زمانی که به اقیانوس وجود نامتناهی متصل نگردند، از نقصان و شررها نخواهند گردید. همهٔ مراتب وجودی در سلسلهٔ مراتب طولی و عرضی موجودات نسبی، وابسته به یکدیگر می‌باشند که ضمن خدمت به یکدیگر جهات، قوه خود را به فعلیت مبدل می‌کنند و سعی دارند از وجود بیشتر بهره‌مند شوند. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۷: ۱۳۵)

با چنین نگاهی به رابطهٔ موجودات در کل نظام هستی، هر فعلی که تحت کنترل قوای برتر برای رسیدن به کمالات لائق آن مرتبه باشد، فعلی اصلاح‌گرایانه و در جهت اغراض خالق عالم و نظام احسن است و هرآنچه این جهت کمالی را متوقف و یا خدشه‌دار کند، فعلی برخلاف اغراض خلقت و در نتیجه غیر اصلاح‌گر و غیر صالح محسوب می‌گردد.



به عنوان مثال عمل جنسی تا زمانی که برای ارضای قوای شهوانی در مرتبه حیوانی، در خدمت مقاصد قوای برتر نیز باشد، واجد صفت اصلاح و در نتیجه «قابل مدح» خواهد بود.

در این تفسیر جهان شمول از مسئله خیر و شر، می توان پیوندی وجودی^{۱۱} میان خیرات تکوینی و خیرات اخلاقی برقرار نمود.^{۱۲} مؤید چنین تفسیری، تصریحات خود آخوند ملاصدرا بر تعمیم احکام وجود است. وی در مواضع مختلف علاوه بر مثال هایی از شرور در عالم تکوین، نمونه هایی از شرور اخلاقی ارائه می کند.

«شر، امری اضافی است. پس چه بسا شری برای فرد نوعی، از انواع خیر باشد و نسبت به فردی دیگر، شرباشد. مانند شهوت و غضب که هر دو برای نفس ناطقه آفت است؛ زیرا کمال نفس ناطقه تسخیر این دو است برای کسب برتری بردن و قوای آن تا به این وسیله تجلی فضایل عقلیه و تخلیه از رذایل حیوانیه ممکن شود؛ حال آن که این دو برای افراد نوع حیوانی به دلیل به تسخیر در آوردن امکانات نباتی، کمال است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۴، ۲۹۶) وی گاه نظریه فوق را از قالب توجیه انتولوژیک شرور به زبانی روان شناسانه برای تبیین کمالات هر مرتبه از مراتب نفس در می آورد و این گونه بیان می کند:

«لذت قوه چشایی، ادراک غذاهای موافق با طبع بدن، لذت چشم ادراک نورها و رنگ ها، لذت قوه شامه ادراک بوهای خوش، لذت قوه لامسه ادراک ملائمت لامسه از روغن های لطیف و غیره، لذت قوه خیال ادراک متخیلات و لذت قوه وهمیه، توهم [مثلاً] امید است. الم هریک از قوای فوق به ادراک ضد آن ها است. اما لذت نفس ناطقه انسانیه و کمال آن عبارت از ادراک معقولات ابدی است همانند ذات باری و صفات و افعال او هم چون عقول و نفوس، طبایع و اجرام کلیه و بالجمله ادراک کل وجود. از این رو حکما گفته اند کمال نفس این است که انسان، عالمی عقلی، مشابه عالم عینی گردد.» (ملاصدرا، ۱۹۸۴، ۱۱۴-۱۱۵)

اگر لذات، مختص به ادراک حواس ظاهری باشد از آن با نام «شهوت» تعبیر می شود و اما اگر شامل کلیه ادراکات ملائم، چه عقلی و چه حسی باشد، از آن تعبیر به «منفعت» می شود. می توان تمام این منافع و لذات را در صورتی که منتهی به خیر حقیقی شود، چه خیرات تکوینی و چه خیرات مربوط به حوزه عمل و نفس انسان، خیر نامید.

«هر گاه این را دانستی، پس بدان که هر آن چه را که خداوند برای بندگانش خلق فرموده است، نعمتی در او است؛ زیرا از دو حالت خالی نیست: یا وسیله ای برای رسیدن به خیر بالذات است و یا این که خود، خیر بالذات است. پس برآیند و حاصل همه آن ها با تمامی اقسام شان به «ایمان» و «حسن خلق» منتهی می شود.»

(ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۳: ۱۷۶)



بنا بر آن چه در بالا بیان شد:

۱- شرور نسبی به اعتبار و به لحاظ سنجش با مراتب مختلف وجود، قابل تصور هستند. چنین شروری اضافی که ما از آن تعبیر به فقدان وجود مرتبه برتر می‌کنیم، در صورتی شریک هستند که چنین مقایسه و نسبت‌سنجی در مورد آن‌ها صورت گیرد؛ در غیر این صورت فی نفس و بدون لحاظ فقدان مرتبه فوق، اصولاً تحقق غیر از وجود برای مرتبه خود ندارند و لذا بدون چنین اعتباری، از وجود مرتبه خاص خود بهره‌مند هستند. با در نظر گرفتن چنین فرض وجودشناسانه‌ای، شرور اخلاقی در مرتبه خود و بدون لحاظ امری دیگر در قلمروی وجود، امری واقعی هستند و آثار وجودی خاص خود را نیز بر نفس فاعل فعل و دیگران می‌گذارند. لذات و آلام و آثار حاصل از مرتبه وجودی افعال یکی از مهم‌ترین دلایلی است که می‌تواند درباره وجودی بودن و ثبوت نوعی از عینیت برای اوصاف اخلاقی مورد لحاظ قرار گیرد.

۲- به منظور ارائه معیاری شامل و جامع برای تمامی مراتب، «بد» و «خوب» (حسن و قبح) به معنای هماهنگی و ناهماهنگی با طبع در تمامی مراتب نفس است. بدیهی است طبع، گسترده‌تر از طبع نباتی و حیوانی است و شامل طبع عقلانی نیز هست. هم‌چنان‌که طبایع انسان‌ها در مرتبه نباتی و حیوانی عموماً یکی است و انسان‌ها در این مراتب از وجود، دارای نیازهای یکسان هستند، در مرتبه نفس انسانی نیز طبعی واحد دارند. نفوس انسان‌ها در این مرتبه تا زمانی که تحت تأثیر طبایع مادون نباشد با طبع الوالی خود، جوایز کمالات و لذات عقلانی می‌باشند. فلاسفه از این طبع انسانی با تعابیر مختلف یاد کرده‌اند. برخی از آن‌ها نفس علوی، برخی فطرت و برخی نیز تعبیر به وجدان کرده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۳۲۲ و ۲۵۵؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ۱: ۲۴۲ و ۳۰-۳۲؛ طباطبائی، ۱۳۷۵، ۱۰-۹) با سریان و تعمیم مفهوم «طبع» و مفهوم «سازگاری و ملائمت» به تمامی مراتب نفس انسان، ملائمت و عدم ملائمت با قوه عاقله قابل تصویر است^{۱۳} و می‌توان ملاک و معیار قوه عاقله (مقام اثبات) برای حکم کردن به خوب بودن و یا بد بودن وصفی اخلاقی را، التذاذ و اشمئزاز عقل (مقام ثبوت) در مرتبه نفس انسانی دانست. پیوند میان دو مقام اثبات و ثبوت دلیلی دیگر بر نوعی از عینیت برای اوصاف اخلاقی است.^{۱۴}

۳- حقیقت عینی افعال (اعم از اخلاقی یا غیر اخلاقی) که در مرتبه نفس عقلانی انسان رقم می‌خورد) در مرتبه نفس حیوانی، دارای آثاری هم‌چون لذت و ارضای مشتتهای مرتبه حیوانی است و برای مرتبه عقلانی نفس نیز کدورت و ظلمت و ضلالت است که منجر به محرومیت از اتصال مراتب روحانی و معالم الهی است. نظام علی و معلولی در هر دو مرتبه جاری است. تأثیر لذات جسمانی بر مرتبه صورت حیوانی بر همه آشکار است اما آثار



آن‌ها بر صورت انسانی در روز قیامت، آن‌گاه که حجاب از چهره‌ها برداشته شود، بر همگان آشکار خواهد شد. محشور شدن انسان‌ها با صور برزخی خود در قیامت، شاهد بر این مدعا است. وجود عینی اوصاف اخلاقی در افعال بد و خوب انسان‌ها است که می‌تواند در نظام وجودی علی و معلول جای گیرد و موجب صورت‌بندی انتولوژیک شخصیت انسان‌ها در این دنیا و در آخرت گردد.

۴- نحوه وجود اوصاف اخلاقی

بعد از تبیین کیفیت وجود اوصاف اخلاقی و این‌که در حکمت متعالیه این اوصاف از «نوعی» وجود عینی و ابجکتیو برخوردار هستند، سؤال مهم این است که این اوصاف چگونه و به چه نحوی از وجود در خارج موجود می‌باشند. آن‌چه مسلم است اوصاف اخلاقی، حقایق عینی و ملموس مانند درخت، انسان و یا سنگ نیستند. به بیان دیگر این اوصاف تحت مقولات اولیه قرار نمی‌گیرند. «کیفیات ثانویه» پیشنهاد شده توسط جان لاک برای تمایز میان مقولات اولیه و ثانویه، تلاشی سودمند است، با این وجود نمی‌تواند مشکلات موجود در اخلاق ابجکتیو را برطرف نماید. در نظام منطقی ارسطو و در حکمت اسلامی، قرمزی جعبه و ترشی لیمو در دو مثالی که از جان لاک ذکر کردیم دارای وجود مستقل و از مقولات اولیه هستند؛ زیرا اعراض اگرچه وجودشان برای موضوع است (وجود لغیره) اما در عین حال دارای وجود فی نفسه می‌باشند. علت آن‌که به عرض، موجود فی نفسه گفته می‌شود آن است که اعراض علاوه بر استقلال در مفهوم، ماهیت نیز دارند و به همین دلیل تحت مقولات عرضی مندرج هستند. در حالی که موجود فی غیره یا رابط، نه ماهیت دارد و نه استقلال مفهومی. اما علت آن‌که به اعراض، لغیره گفته می‌شود، آن است که همواره وصف یک موجود دیگر هستند و در حقیقت نشان‌دهنده آن است که عرض به خودی خود و بدون ارتباط با جوهر نمی‌تواند موجود شود و هرگاه موجود شود، بر جوهر تکیه خواهد کرد. بیان فلاسفه در رابطه با عرض این است که «وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره» یعنی وجود فی نفسه عرض همان وجود لغیره‌اش است.

از آن‌جا که وجود اعراض فی نفسه است، می‌توان جعبه‌ای بدون قرمزی تصور کرد؛ یعنی هیچ جعبه‌ای قرمز نباشد در عین حال هنوز قرمزی محقق شود، در حالی که صفاتی چون امکان، به عنوان مثال برای شیئی ممکن، این‌گونه نیست؛ زیرا هیچ وجود ممکن بدون تحقق امکان محقق نمی‌شود. دلیل این تفاوت این است که امکان، نحوه وجود ممکن‌الوجود است و هرگاه ممکن محقق شود لاجرم وصف امکان نیز بالتبع محقق خواهد شد. از این رو امکان از عوارض ذات شیئی و از مقولات ذاتی برهان است در حالی که عرض محمول بالضمیمه است و از حاق

ذات جوهر و موضوع خود انتزاع نمی‌شود. به تعبیر دیگر وجود اعراض در موضوع است ولی برای موضوع نیست و حال آن‌که وجود امکان هم در موجود ممکن و هم برای ممکن است. با توجه به تفاوت میان اوصافی همچون امکان، وجوب، قوه، فعل و نظایر آن با مفاهیم عرضی، معلوم شد که قرمزی و ترشی اگرچه همان‌طور که جان لاک ادعا می‌کند، ممکن است در شرایط مختلف برای مدرک‌های متعدد به صورت‌های مختلف ظهور کنند، ولی دارای وجودی فی‌نفسه می‌باشند و وجودشان برای موضوع نیست در حالی که اوصاف اخلاقی نه وجود مستقل و جوهری دارند و نه وجود عرضی، پس این اوصاف تحت چه مقوله‌ای می‌توانند قرار گیرند؟ هدف از این گفتار بعد از نشان دادن «نحوی از حقیقت عینی» برای اوصاف اخلاقی، توضیح این مسئله است که در حکمت اسلامی، مفهومی معرفی شده است که می‌توان با استفاده از آن «نحوه وجود» اوصاف اخلاقی را تبیین نمود. این مفهوم همان «معقول ثانیة فلسفی» است.

۴-۱: معقول ثانی

تعبیر معقول ثانی ابتدا در آثار ابن سینا آمده است. وی این اصطلاح را برای مفاهیم منطقی مانند: نوع، جنس، کلی و غیره استفاده نمود، به خاطر این که این مفاهیم، اوصاف مفاهیم ماهوی بوده و در رتبه متأخر از مفاهیم اولی قرار دارند. اما او تعبیر معقول ثانی را برای مفاهیمی مانند وجود و وحدت و شیئیت به کار نبرد، هر چند متوجه بود که این مفاهیم با مفاهیم اولی (ماهیات) تفاوت دارند.^{۱۵} بعد از ابن سینا، شاگردش بهمنیار در تحلیل برخی از این مفاهیم مانند شیئیت، آن‌ها را معقول ثانی نامید. (بهمنیار، ۱۳۸۲، ۱۸۲-۱۸۰). در آثار خواجه و صاحب موافق و شارح مقاصد نیز این مفاهیم، معقول ثانی منطقی قلمداد شده‌اند. دقیقاً مشخص نیست چه کسی برای اولین بار بین معقولات ثانی منطقی و فلسفی فرق گذاشت اما آن‌چه مسلم است تفاوت میان این دو دسته از مفاهیم و اطلاق معقول ثانی فلسفی بر مفاهیمی مانند (وجود و امکان و ضرورت و...) در آثار صدرالمتهلین و سپس آثار حاجی سبزواری به خوبی بیان شده است. (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۱: ۳۳۳-۳۳۲؛ همان، ۳: ۴۲۶؛ همان، ۴: ۱۹-۱۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۰۳، ۲۶؛ حاجی سبزواری، ۱۴۱۳، ۲: ۱۶۷-۱۶۴)

از دیدگاه فیلسوفان اسلامی از منظری معرفت‌شناسانه، سه دسته از مفاهیم وجود دارند: دسته نخست مفاهیمی مانند انسان، اسب، سنگ و درخت و غیره؛ دسته دوم مفاهیمی هم‌چون: کلی، جنس، فصل، ذاتی، عرضی، قضیه، موضوع، محمول و بالأخره دسته سوم مفاهیمی مانند: علت، معلول، امکان، وجوب، قوه، فعل و وجود هستند. با کمی دقت در این سه گروه می‌بینیم که گروه اول از مفاهیم در خارج از ذهن موجود هستند. گروه



دوم مفاهیمی هستند که به هیچ وجه در خارج از ذهن یافت نمی‌شوند و تنها در ذهن حضور دارند. ما به هیچ موجودی در خارج از ذهن نمی‌توانیم اشاره کنیم و بگوییم که این موجود «کلی» است یا «جنس» است (به معنای منطقی آن). اما گروه سوم از مفاهیم، مفاهیمی هستند که گویی یک پا در خارج و پای دیگر در ذهن دارند. مفاهیمی مانند: علت یا امکان چنین مفاهیمی هستند؛ مفهوم علت در خارج از ذهن به صورت یک وجود قابل اشاره مانند انسان، وجود ندارد ولی از سوی دیگر، ما اشیاء خارج از ذهن را حقیقتاً می‌توانیم به علت متصف کنیم و مثلاً بگوییم آتش علت گرم شدن آب است؛ یعنی حقیقتاً آتش را به علت متصف کنیم و این برخلاف مفاهیم گروه دوم است که اشیاء خارج از ذهن را حتی نمی‌توان به آن‌ها متصف کرد.

به مفاهیم گروه اول، معقول اول و به مفاهیم گروه دوم، معقول ثانی منطقی و به مفاهیم گروه سوم، معقول ثانی فلسفی می‌گویند.

ویژگی اساسی و مشترک معقولات اولیه این است که در ذهن و در خارج تحقق پیدا می‌کنند. معقول ثانی منطقی بر خلاف معقولات ثانی فلسفی هرگز از شیء خارجی انتزاع نشده و بر اشیاء خارجی نیز هیچ‌گاه صدق نمی‌کنند بلکه با تحلیل ذهنی و مقایسه مفاهیم ذهنی توسط ذهن ساخته و بر امور ذهنی حمل می‌گردند و به همین دلیل معقولات ثانی منطقی محمولات و عوارضی هستند که وجود ذهنی امور، در انتزاع و صدق آن‌ها دخیل هستند و مطابق و محکی آن‌ها، وجود ذهنی اشیاء می‌باشد. خصوصیت بارز معقولات ثانی فلسفی این است که با وجود فقدان فرد خارجی، اشیاء خارجی به آن‌ها متصف می‌شوند؛ مانند مفهوم امکان که ماهیت انسان مثلاً در موطن ذهن یا خارج به آن متصف می‌شود. سخن معروف در بین فلاسفه در توضیح این سه گروه از معقولات این است که اگر یک مفهوم ظرف عروض و اتصافش هر دو در خارج از ذهن بود، معقول اولی است و اگر ظرف عروض و اتصافش هر دو در ذهن بود، معقول ثانی منطقی است و اگر ظرف عروضش در ذهن و ظرف اتصافش در خارج از ذهن بود معقول ثانی فلسفی است. منظور از عروض، وجود رابطی محمول است و منظور از اتصاف، وجود رابط قضیه است. (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱، ۴۶۳) با این توضیح که اگر قضیه‌ای مانند «زید انسان است» را در نظر بگیریم انسان در این قضیه محمول است. این محمول وجود فی نفسه دارد و در خارج از ذهن موجود است و وجود رابط بین زید و انسان نیز که در قالب قضیه «زید انسان است» بیان شده، خارج از ذهن است یعنی ربط بین موضوع و محمول نیز همانند خود محمول، خارج از ذهن می‌باشد. مفهوم انسان در این قضیه که هم در ذهن وجود دارد و هم در خارج از ذهن بر موضوع خود حمل می‌شود معقول اولی است. ماهیات همگی از این گروه هستند.



اما در قضیه‌ای مانند: «مفهوم انسان کلی است» هم عروض و هم اتصاف کلی - به عنوان محمول است قضیه - ذهنی است؛ به این معنا که وجود فی نفسه‌اش در ذهن است و ربط بین موضوع و محمول (وجود رابط) نیز ذهنی است. بنابراین، مفهوم «کلی»، معقول ثانی منطقی است. اما در مثال «انسان ممکن است»، عروض امکان بر انسان که همانا، وجود رابطی محمول است در خارج نیست؛ اما اتصاف انسان به امکان در خارج موجود است و صرفاً امری ذهنی نیست.

۴-۱-۱: کاربرد معقول ثانی فلسفی در نحوه وجود اوصاف اخلاقی

بدیهی است که اوصاف اخلاقی، مانند مفاهیم اولیه (انسان و درخت) دارای وجودی منحاز و قابل اشاره حسی نیستند؛ هم‌چنان‌که این اوصاف به مانند قرمزی برای جسم نمی‌باشند؛ زیرا به عنوان مثال فعل عادلانه، متصف به صفتی انضمامی همچون جعبه قرمز نیست که بتوان به آن صفت در عالم عین اشاره کرد. از سوی دیگر فعل عادلانه دارای آثار و صفاتی عینی و حقیقی است که او را از فعل غیرعادلانه جدا می‌سازد؛ پس صفتی ذهنی و اعتباری محض نیست. هم‌چنین در مباحث گذشته با استفاده از بیانات ملاصدرا، ثابت نمودیم خوب اخلاقی از حیث برگشت به امر «ملائم طبع» برای مرتبه عقلانی نفس، امری وجودی است و موجب کمال وجودی نفس در مرتبه انسانی است. عدالت ورزیدن یا راست‌گویی یا کمک به هم‌نوع، ملائم طبع و در نتیجه موجب لذت عقلانی و آرامش روحانی در نفس آدمی است. بنابراین، اوصاف اخلاقی به عنوان مرتبه‌ای از حقیقت وجود، امری عینی و ابجکتیو است و در عالم خارج نیز منشاء اثرات مختص به مرتبه وجودی خود است. چنین منشاء اثری در فعل اخلاقی نه امری صرفاً ذهنی است و نه اعتباری که نسبت به فردی دون فردی و یا اجتماعی دون اجتماعی متفاوت باشد؛ بلکه هر انسانی در شرایط عادی و سلامت روحی با انجام دادن چنین افعالی واجد لذت وجودی و در نتیجه دریافت کمال و سعه جوهری می‌شود. هم‌چنان‌که وقتی در باره قتل به ناحق و یا دروغ می‌اندیشیم و یا مرتکب آن شویم، درد ورنجی را درون خود حس نموده و آثار نقصان وجودی آن‌را در روح و نفس خود احساس می‌کنیم. کسانی که بر اثر ارتکاب رذایل اخلاقی به مرتبه حیوانی سقوط می‌کنند، با نفس حیوانی خود از اخلاق رذیله لذت می‌برند و چه بسا از خیرات عقلانی هیچ لذتی نصیبشان نشود و یا حتی دچار الم شوند.

بنابراین به اشکال هیوم که آیا اوصاف اخلاقی حقیقتاً موجود هستند؟ می‌توان پاسخ بله داد. در فعل خوب یا بد اخلاقی ویژگی‌ای حقیقی است که آن را از دیگر افعال جدا می‌سازد. البته حقیقت این ویژگی نه مانند وجود



درخت و سنگ است و نه حتی مانند صفاتی هم چون عطر گل و ترشی لیمو و یا قرمزی جعبه، زیرا این گونه صفات از مقولات عرضیه هستند که موجود به وجود خود می‌باشند اما در ضمن موضوع. به عبارت دیگر این گونه صفات در موضوع هستند اما برای موضوع نیستند؛ برخلاف اوصاف اخلاقی که هم موجود به وجود فعل هستند و هم برای فعل به حیثی که نمی‌توان به آن‌ها همانند اعراض به نظر استقلالی (وجود فی نفسه) اشاره کرد، موجود هستند؛ بلکه با کمک فعل و انفعالات ذهن، از حاق وجود افعال انتزاع می‌شوند.

با نگاهی معرفت‌شناسانه باید گفت برخی امور از حقایق تجربی نشأت می‌گیرند که با مشاهده از طریق حواس پنج‌گانه قابل درک می‌باشند. برخی از امور مانند حقایق ریاضی نیز با استفاده از برهان ریاضی قابل اثبات هستند و اما برخی امور مانند محمولات مسائل علم فلسفه هم چون امکان و وجوب، وحدت و کثرت اموری هستند که با تحلیل ذهنی می‌توان وجود عینی آن‌ها را در ذات اشیاء یا افعال اثبات نمود. اوصاف اخلاقی دارای ویژگی این دسته از مقولات می‌باشند. ذهن با استفاده از تحلیل آثار و نتایج آن‌ها حکم به وجود آن‌ها می‌کند و موضوع را که عبارت از فعل آدمی است به آن‌ها متصف می‌سازد.

در تعریف مقولات ثانیه فلسفی گفتیم که مفاهیمی هستند که عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج از ذهن است. فلاسفه در توضیح این عبارت گفته‌اند یعنی «وجود فی نفسه آن‌ها در ذهن و وجود رابط آن‌ها در خارج از ذهن است.» اما ممکن است این شبهه در مورد اوصاف اخلاقی مطرح شود که این اوصاف همانند محمولات مسائل فلسفه نیستند؛ زیرا در عالم عین تفاوتی میان فعل اخلاقی و فعل عادی نیست. مثلاً زدن یتیم هم می‌تواند به قصد تأدیب باشد و هم به قصد آزار. اولی فعلی غیر اخلاقی نیست ولی دومی یکی از زشت‌ترین افعال است و نزد همگان مورد تقبیح قرار می‌گیرد و حال آن‌که در ظاهر و از حیث وجودی هیچ تفاوتی میان این دو «زدن یتیم» نیست. آن چه این دو را از یکدیگر متمایز می‌سازد، نیت ضارب و هم چنین اعتبارات اجتماعی انسان‌ها است. آرای عقلا بر این امر به توافق رسیده است که همگی این عمل را تقبیح می‌کنند.

در پاسخ به این اشکال باید بگویم از حیث وجودشناسی فرقی در نحوه وجود «امکان» و «زدن یتیم به ظلم» نیست. زیرا هر دو حقیقت باید با استفاده از تحلیل ذهنی و نوعی مقایسه سنجی با قضایای دیگر (اعم از قضایای حقیقی و یا ذهنی) ادراک و تصدیق شود. ذهن در برخورد با وجود ممکن، به تحلیل عقلانی به این‌که این موجود زمانی نبوده و اکنون موجود شده است و این‌که این شیء در مقام ذات دارای وجود نیست و به واسطه غیر موجود شده است، صفت امکان را از آن انتزاع می‌کند. همه این تحلیل‌های ذهنی صدمه‌ای به حقیقت عینی «امکان» نمی‌زند. شیء



در عالم عین حقیقتاً متصف به امکان است و این صفت نحوه وجود او را از نحوه وجود واجب متمایز می‌کند. سر این مطلب این است که از نظر فلسفی محال نیست وجود رابط - که تنها در موضوع و محمول موجود است - در خارج از ذهن موجود باشد؛ اما یکی از دو طرف ربط (یعنی محمول) در ذهن باشد و این از ویژگی‌های معقولات ثانیه فلسفی است. یعنی سهمی از وجود در خارج از ذهن دارند و کاملاً ذهنی نیستند، زیرا محال است بین امری کاملاً ذهنی و موجود خارجی، وجود رابط محقق شود. این مطلب دقیق را صدرالمتهلین در اسفار این‌گونه بیان می‌کند:

«و الحق ان الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف، فالحكم بوجود احد الطرفين دون الآخر في الظرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكّم.» (ملاصدرا، ۱۹۹۹، ۱: ۲۳۶).

بنابراین معقولات ثانیه برخلاف معقولات اولیه به طور مستقیم به خارج راه پیدا نمی‌کنند بلکه حاصل فعالیت ذهن می‌باشند. ذهن در فرایند ادراک این‌گونه مفاهیم، تنها به یافته‌های خارج از ذهن اکتفا نمی‌کند و در حوزه آگاهی و دانش خود، برخوردی فعال دارد. اما این به آن معنا نیست که این مفاهیم ذهنی محض هستند؛ زیرا اگر ذهن چیزی را از نزد خود ساخته باشد، آن معرفت به دلیل آن که از خارج وارد ذهن نشده و از ناحیه خود انسان حاصل شده، هیچ ارتباط خاصی با خارج ندارد و نباید هیچ ترجیحی نسبت به پدیده‌ای از پدیده‌های خارجی معین داشته باشد.

با توجه به توضیح فوق، همان‌گونه که دخالت ذهن و فعالیت آن در مورد معقولات ثانیه فلسفی، آن‌ها را تحت مقولات ثانیه منطقی قرار نمی‌دهد و پای آن‌ها را از حوزه عین خارج نمی‌سازد، فعالیت ذهنی آدمی در تشخیص خوب و بد افعال - چه این فعالیت از سوی تحلیل‌های محض عقلی باشد و چه از ناحیه دانش‌های اعتباری و یا احساسات دورنی انسان - هیچ‌کدام این اوصاف را از عین خارج نمی‌کند. فعل در خارج حقیقتاً متصف به اوصاف اخلاقی است اگرچه این اوصاف از خود وجود استقلالی ندارند و به وجود منشاء انتزاع‌شان در خارج موجود می‌باشند و فعل در عالم عین متصف به آن می‌شود. «زدن یتیم از سر ظلم» در خارج با «زدن یتیم برای تأدیب» از حیث وجود استقلالی که همانا فعل باشد، تفاوتی ندارند ولی از حیث وجود صفت خوب و بد هر کدام دارای آثاری مختص به خود هستند و این صفات نحوه وجود فعل «زدن بد» را از «زدن غیر بد» متمایز می‌سازد. اگرچه به اشاره حسی (یا هر نوع حواس جسمانی) قابل اشاره و درک نیستند، هم‌چنان‌که به عنوان مثال نحوه وجود امکانی از نحوی وجود واجب در عالم عین و ابجکتیو متمایز است.



حقیقت اوصاف اخلاقی و نحوه وجود آنها در حکمت متعالیه

نتیجه‌گیری

در نگاه نخست ممکن است خواننده تصور نماید که نوشتار فوق در صدد دفاع از نظریهٔ ابجکتیویسم در اخلاق است؛ اما باید توجه نمود مدعای این مقاله همان‌قدر از ابجکتیویسم فاصله گرفته است که از ساجکتیویسم. گویی مدعای این مقاله ما را به «موضعی میانه» در نزاع دیرین میان ابجکتیویسم و ساجکتیویسم می‌رساند. این‌گونه که اوصاف اخلاقی که توسط ذهن آدمی و پیش‌زمینه‌های نظری و فکری اعم از دینی، فرهنگی، اجتماعی و غیره صورتبندی می‌شوند، به فعل، صفاتی عینی و حقیقی می‌بخشند، اما با این وجود، نحوهٔ عینیت این صفات از حیث ماهیت با دیگر وجودات عینی تفاوت بنیادین دارد و از این رو با حواس ظاهری قابل درک نیستند؛ بلکه تنها از راه تحلیل عقلی و آثار فعل اخلاقی و غیر اخلاقی می‌توان آن‌ها را درک نمود.





پی‌نوشت‌ها

1. Socrates
2. Thrasymachus
3. Pyrrho.
4. David Hume

۵. برای مدل ارسطویی در توجیه ابجکتیویسم ببینید: Nussbaum, ۲۰۱۳, ۶۳۰-۶۴۵ (مدل ارسطویی توسط فلاسفه مدرن قرن بیستم مورد چالش‌هایی جدی واقع شده است. به عنوان مثال ببینید: (Hume, ۱۹۶۳, ۵۹۰)
6. See John Locke (1995)

۷. لازم به ذکر است که پیشینه این مباحث در فلسفه غرب نیز مسبوق به مباحث گسترده و بسیار مفصل در میان متکلمین مسیحی و فیلسوفان غربی در باره امر الهی است. خواننده گرامی را به این مباحث تحت عنوان 'Divine Command' ارجاع می‌دهم.

۸. برای تفصیل بیشتر ببینید: علامه حلی، ۱۳۶۰، ۶۴؛ فخر رازی، ۱۳۴۱، ۲۴۶-۷. همچنین:

Merrihew Adams, Robert (2013, 220-225); Martin Woodward (1997); David Gauthier (1998, 111-126).

۹. صدرا همانند ارسطو از پنج نوع موجود ممکن سخن می‌گوید: آن که خیر محض است؛ آن که خیرش بیش از شرش است؛ آن که شرش بیش از خیرش است؛ آن که خیر و شرش برابر است؛ و سرانجام آن که شر محض است. وی قائل است که سه نوع اخیر هرگز محقق نمی‌شود. (الاسفار، ۷، ۹۵. مقایسه کنید با ابن سینا ۱۳۷۷، ۳: ۳۲۱).
۱۰. برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به مباحث پیرامون عنایت الهی در حکمت اسلامی. (به عنوان نمونه ببینید ابن سینا، ۱۹۸۳، ۴۱۹-۴۱۶)

11. Ontologic

۱۲. در این موضوع بحثی گسترده و نزاعی دیرینه میان فیلسوفان اخلاق تحت عنوان رابطه باید با «هست» وجود دارد که در این مقاله مجال ورود به این بحث نیست؛ اما همین مقدار باید گفت که نظریه اخلاقی مورد نظر در اینجا در پارادایم «امکان انتزاع باید از هست» قابل دفاع است.

۱۳. آخوند خراسانی، صاحب کفایه در تفسیر حسن و قبح افعال، سازگاری و ناسازگاری با قوه عاقله را ملاک خوب و بد اخلاقی دانسته که با توجه به بیان صدرایی، نظریه آخوند به خوبی قابل فهم است. (آخوند خراسانی، ۱۳۶۴، ۱، ۴۸)؛ علامه طباطبایی با استفاده از اصطلاح «ملائمت» و «عدم ملائمت» با نفس، در این موضوع مباحثی مفصلی



حقیقت اوصاف اخلاقی و نحوه وجود آنها در حکمت متعالیه

- درباره حسن و قبح ارائه نموده است. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۷، ۱۷۳-۱۷۱). برای توضیح و چگونگی استفاده علامه طباطبایی از حکمت متعالیه ببینید: (طوسی، ۱۳۹۲، ۱۳۵-۱۲۹)
۱۴. برای تفصیل بیشتر ببینید: (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۲۴۹)
۱۵. برای نظریه ابن سینا و توضیحات خواجه نصیرالدین طوسی در مورد معقول ثانی ببینید: (ابن سینا، ۱۳۷۷، ۱: ۹؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ۳۴، ۶۶ و ۸۰)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مآخذ

۱. ابن سینا (۱۹۸۳)، الهیات شفا، قم: مکتبه نجفی مرعشی.
۲. _____، (۱۳۷۷)، الإشارات والتنبيهات، شرح نصیرالدین محمد حسن طوسی و شرح قطب‌الدین محمد بن ابی جعفر رازی، ۳ جلد، تهران: پایا.
۳. آخوند خراسانی، ملا محمد کاظم (۱۳۶۴)، کفایة الاصول فی بیان الامارات و الاصول، با حاشیه ابوالحسن بن عبدالحسین اردبیلی مشکینی، دو جلد، تهران: چاپ سنگی.
۴. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۸۲)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۵. تفتازانی، سعدالدین مسعود (۱۹۸۹)، شرح المقاصد، قم: شریف رضی.
۶. جرجانی، علی (۱۳۷۰)، شرح المواقف، قم: شریف رضی.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، ریحیق محتوم: شرح حکمت متعالیه، قم: اسرا.
۸. حاجی سبزواری (۱۴۱۳)، شرح منظومه، با شرح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ۳ جلد، تهران: ناب.
۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۰)، کشف الفوائد، تبریز: مکتب اسلام.
۱۰. خواجه طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۷)، اساس الإقتباس، تصحیح محمد تقی مصباح رضوی، تهران: دانشگاه انتشارات، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۱۱. رازی، فخرالدین (۱۳۴۱)، البراهین در علم کلام، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴)، الهیات و معارف اسلامی، قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع).
۱۳. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۴. طوسی، سید خلیل الرحمان (۱۳۹۲)، در آمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۹۹)، الحکمة التعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (الاسفار)، ۹ جلد، بیروت: احیاء التراث.
۱۶. _____، (۱۴۱۱)، تفسیر القرآن، ۷ جلد، قم: بیدار.
۱۷. _____، (۱۹۸۴)، مفاتیح الغیب، با حواشی ملا علی نوری و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مکتبه المحمودی.



۱۸. _____، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية*، با تعلیقه حاجی سبزواری، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: دانشگاه تهران.

۱۹. _____، (۱۳۰۳)، *تعلیقات علی الالهیات من الشفا، ملحق به الهیات شفا*، تهران: چاپ سنگی (چاپ افست؛ قم: بیدار).

20. Gauthier, David (1995), 'Why Contractarianism' in Rachels, James Rachels (ed.), *Ethical Theory*.

21. Hare, Richard Mervyn (1952), *The Language of Morals*, New York: Oxford University Press.

22. _____, (1949-50), '*Moral Objectivity*', unpublished, Balliol College Archive

23. _____, (1985), 'Ontology in Ethics', in T. Honderich (ed.), *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, London: Routledge, reprinted in 1989, 82-98.

24. Hume, David (1888), *A Treatise of Human Nature* (ed.), L. A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press.

25. _____, (1963), *Essays: Moral, Political and Literary*, Oxford: Oxford University Press.

26. _____, (1975), *An Enquiry concerning Human Understanding*, in Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals, (ed.), L. A. Selby-Bigge, 3rd edition revised by P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press.

27. _____, (1874-75), 'Of the Standard of Taste,' in *The Philosophical Works of David Hume* (ed.) T. H. Green and T. H. Grose. 4 volumes, London: Longman, Green.

28. Hobbes, Thomas (1994), *Leviathan*, Edwin Curley (ed.), Indianapolis, IN: Hackett.

29. Herodotus (1972), *The Histories*, Aubrey de Selincourt (tr.), rev. A. R. Burn Harmondsworth: Penguin.

30. Plato (1959), *Republic*, tr. H. D. P. Lee, London: Penguin Books.

31. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, New York: Prometheus Book.

32. Laertius (1955), *Diogenes Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, R. D. Hicks, Cambridge (tr.), MA: Harvard University Press.

33. Mackie, John L. (1998), "The Subjectivity of Values," in: James Rachels (ed.), *Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press.

34. Moya, Carlos J. (2006) *Moral Responsibility: The Ways of Scepticism*, London: Routledge.

35. Nussbaum, Martha (2013), 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach' in Shafer-Landau, Russ (ed.). *Ethical Theory: An Anthology*, UK: Wiley-Blackway Publication, 630-645.

36. Woodward, Martin (1997), *Defenders of Reason in Islam*, Oxford: Oneword.



پروشکاه علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی