



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

**Journal of Comparative Theology**

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 2, No.26, Autumn & Winter 2021-2022 pp.21-22

Receive: 13/10/2021 Accepted: 08/02/2022

## A Review of Moral Semantics in Mohaghegh Tusi's Theory

**Hossein Ahmadi\***

Assistant Professor of Philosophy of Ethics, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran

[hahmadi135454@gmail.com](mailto:hahmadi135454@gmail.com)

### Extended Abstract

Moral semantics is one of the subjects of moral philosophy which discusses the semantic analysis of moral conceptions and propositions. Moral semantics has a close relationship with the ontology of ethical terms. The major issues in moral semantics are the study of the concepts of subject, predicate, and concepts in morality. The present study aims to investigate Mohaghegh Tusi's innovations by reviewing ethical concepts in his thought.

Mohaghegh Tusi has studied the basic virtues in examining the concepts that are used in the subject and classifies the four famous virtues with the two criteria of quantity and quality. Like the famous thinkers of ancient Greece, he considered the basic virtues to be justice, wisdom, courage, and chastity. He has sometimes categorized these virtues by quantitative criteria. That is, justice is the degree of attainment of perfection of the other three virtues, namely wisdom, courage, and chastity, and each of these three virtues includes many other virtues. Justice includes all other virtues, has more territory, and wisdom in its sub-category and is higher than wisdom because, in addition to pure wisdom, it also has other virtues.

In the qualitative classification, Mohaghegh Tusi considers wisdom to have a higher degree. In the qualitative division of virtues, he first divides virtues into two categories: virtues related to the soul, and virtues related to the body. Wisdom is a carnal virtue related to thought, and other basic virtues are related to the action and behavior. The manifestation of wisdom is the rational soul. In the importance of theoretical virtue, it is enough that theoretical virtue is more stable, but other virtues are not.

In an innovative division, Mohaghegh al-Tusi divides the power of the human soul into two basic categories: the power of perception by essence, and the power of voluntary stimulation. Each of the two types has a secondary category. The power of perception by essence creates wisdom on the basis of the evidence of theoretical reason while on the other hand brings about justice on the basis of the evidence of practical reason. The power of voluntary stimulation is also divided into lust and anger resulting in moderation, chastity, and courage. In defining justice as a widely used concept in the subject of moral sentences, Mohaghegh Tusi believes that justice means equality, but equality means equality based on proportion in objects.

Wisdom, as another widely used concept in the subject of moral sentences, according to Mohaghegh Tusi,

\*Corresponding author

Ahmadi, HM2021ji A Review of the Semantics of Moral Concepts from perspective of Mohaghegh Tusi's. *Comparative Theology*, 12(26), 97-112.

2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.131461.1667>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.7.3>



refers to knowing things as they are and knowing voluntary actions as they should be, so that man can achieve happiness through those actions. Thus, wisdom is divided into two types: practical wisdom and theoretical wisdom. Theoretical wisdom means the result of knowledge of beings and facts, which includes metaphysics, mathematics, and physics while practical wisdom is the perception of man's voluntary actions. In another division, practical wisdom is divided into two types: individual actions that have nothing to do with the society, and social actions that take place with social participation. Individual actions are called personal ethics, and social ethics is divided into house and civil politics.

Mohaghegh Tusi considers the meaning of moral good and evil as the real relationship between "happiness and cruelty of the behavior" and "praiseworthy and reprehensible". Explaining the concept of perfection, which is a widely used concept in ethics, he believes that every creature has a property due to its nature. That is, a property in which no other being participates with this being, and this is his perfection.

Mohaghegh Tusi paid close attention to the semantics of virtues and vices and introduced innovations in the theory of mediocrity so that by considering the quality in mediocrity, he has more accurately expressed the realms of basic virtues and vices. However, he does not seem to have paid enough attention to the good and bad moral semantics that have accepted the separation of the three meanings from Fakhr-e Razi, because it is possible to combine these meanings in one category. It seems that he has not proved the true relationship between the granting of divine blessings and the necessity of worship in explaining the ontology of morality. In any case, Mohaghegh Tusi is considered as realistic, absolutist, and morally monist.

**Keywords:** Mohaghegh Tusi, Moral Philosophy, Moral Semantics, Good and Evil.

## References

- Al'tusi, N. (n.d). *Akhlāq-i Mohtashami*. Tehran: Tehran University Press.
- Al'tusi, N. (n.d). *Akhlāq-i Nāsirī*. Tehran: Kharazmi Publishing Company.
- Al'tusi, N. (n.d). *Ghawaed al'aghaed*. Qom: Imam Sadegh Institute.
- Al'tusi, N. (n.d). *O'saf al'ashraf*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance, Printing and Publishing Organization.
- Al'tusi, N. (n.d). *Sharh al'esharat va al'tanbihat*. First Edition. Qom: Nashr al'Balaghah.
- Al'tusi, N. (n.d). *Sharh al'esharat va al'tanbihat*. Second Edition. Qom: Nashr al'Balaghah.
- Al'tusi, N. (n.d). *Talkhis al'muhassal*. Beirut: Dāre al'Azvā.
- Al'tusi, N. (n.d). *Tasaworat ya ro'zat al'taslim*. Tehran: Jami Publication.
- Ījī, A. (1992). *Sharh al'mawaqif fi elame al'kalam*. Qom: Manshūrat al'Sharif al'Razī.
- Lotfi, M. H., & Kaviani, R. (Eds.). (2002). *Do'ra' asare Plato*. Tehran: Kharazmi Publication.
- Mesbahe-Yazdi, M. T. (2000). *Amozashe falsafah*. Tehran: Amirkabir Publication.
- Moore, G. E. (2010). *Principia ethica*. Translated by Gholamhossein Tavakoli and Ali Asgari Yazdi. Tehran: Samt Publication.
- Shahrestani, A. (n.d). *Nehayat al'eghdam*. (n.p): Maktabah Theghafat al'Diniyah.
- Sharifi, A. H. (Ed.). (2002). *Mesbahe-Yazdi's falsafah akhlagh*. Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Warnock, J. (1990). *Philosophy of ethics in the present century*. Translated by Sadegh Larijani. Tehran: Book Translation and Publishing Center.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

ص ۹۷-۱۱۲

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۷/۲۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۱۹

## بررسی معناشناسی مفاهیم اخلاقی از دیدگاه محقق طوسی

حسین احمدی\*، استادیار فلسفه اخلاق مرکز دایرةالمعارف علوم عقلی - اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران

hahmadi135454@gmail.com

### چکیده

معناشناسی مفاهیم اخلاقی، یکی از مباحث فلسفه اخلاق است که به تحلیل معنایی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. معناشناسی اخلاق روی دیگر هستی‌شناسی اخلاقی است. عمده مباحث مطرح در معناشناسی اخلاق، بررسی مفاهیم موضوع، محمول و مفاهیم مرتبط با اخلاق است. این مقاله قصد دارد با تبیین مفاهیم یادشده از منظر محقق طوسی، نوآوری‌های او را بررسی کند. محقق طوسی در تعریف عدالت معتقد است عدالت از معنای مساوات خبر می‌دهد؛ اما معنای مساوات، برابری در هر چیزی نیست. او کمال هر موجودی را خاصیتی می‌داند که آن موجود به سبب نوعیت خود، آن را داراست؛ یعنی خاصیتی که هیچ موجود دیگری با این موجود در آن شرکت ندارد. محقق طوسی معنای حسن و قبح اخلاقی را رابطه حقیقی میان «سعادت‌بخشی و شقاوت‌بخشی فعل "موضوع" و «ممدوح و مذموم بودن آن» می‌داند. به نظر می‌رسد محقق طوسی، برهانی برای تبیین منطقی رابطه حقیقی میان اعطای نعم الهی و وجوب شکر آن ارائه نکرده است. علاوه بر این، او از امکان جمع میان معانی مطرح شده برای حسن و قبح غفلت کرده است. در هر صورت، او واقع‌گرا، مطلق‌گرا و وحدت‌گرای اخلاقی محسوب می‌شود.

### واژه‌های کلیدی

محقق طوسی، فلسفه اخلاق، معناشناسی اخلاق، حسن و قبح

\*مسئول مکاتبات

احمدی، حسین. (۱۴۰۰). بررسی معناشناسی مفاهیم اخلاقی از دیدگاه محقق طوسی. *الهیات تطبیقی*. ۱۲ (۲۶). ۹۷-۱۱۲.



2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2022.131461.1667>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.7.3>



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

محقق طوسی مانند اندیشمندان متقدم دیگر، به دلیل نبودن علم مستقلی به نام فلسفه اخلاق دارای اثر مستقلی به نام فلسفه اخلاق نیست؛ اما مباحث فلسفه اخلاقی به صورت پراکنده در میان برخی آثار او وجود دارد. فلسفه اخلاق به دانشی اطلاق می‌شود که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و برای این منظور در این دانش به مباحث معناشناسانه، هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و منطقی علم اخلاق پرداخته می‌شود؛ مباحث معناشناسانه برای وصول به واقع‌گرایی اخلاقی اهمیت دارد تا در سایه واقع‌گرایی اخلاقی، پیامدهای آن، مانند وحدت‌گرایی و مطلق‌گرایی، حاصل آید. دیدگاه محقق طوسی در این عرصه از این نظر حائز اهمیت است که محقق طوسی با معناشناسی مفاهیم اخلاقی توانست به واقع‌گرایی اخلاقی و در نتیجه آن به وحدت‌گرایی و مطلق‌گرایی دست یازد.

نصیرالدین طوسی در فلسفه و فلسفه اخلاق، مکتب مشاء را که پس از ابن‌سینا، مورد انتقادات علمی و افول قرار گرفته بود، مجدداً، احیا و با پاسخ به انتقادات محمد غزالی و فخر رازی از مکتب مشاء دفاع کرد. گاهی محقق طوسی در اخلاق دیدگاههای اشراقی و شهودی را ارائه کرده است؛ مانند آنچه در کتاب *اوصاف الاشراف* بحث می‌کند و به همین دلیل دیدگاههای محقق طوسی، مشائی — اشراقی به حساب می‌آید. محقق طوسی موضوع علم اخلاق را نفس می‌داند و آن را جوهری مستقل از جسم در نظر می‌گیرد (اخلاق ناصری، ۱۳۸۷: ۴۸) که دارای قوای خاص خود است. او خُلق را ملکه‌ای می‌داند که افعال نفس انسانی به واسطه برخورداری از آن به سهولت صادر می‌شوند (همان: ۱۰۱) و علم اخلاق را علمی می‌داند که به چگونگی کسب ارادی اخلاق خوب و ممدوح توسط نفس انسانی می‌پردازد (همان: ۴۸). او معتقد است قبل از پرداختن به چنین علمی، باید به مبادی این بحث مانند چیستی غایت اخلاقی و کمال نفس انسانی

و چیستی قوای نفسانی پرداخته شود که نشان می‌دهد او به تقدم مباحث فلسفه اخلاقی بر علم اخلاق توجه دارد (همان) و اهمیت علم اخلاق را به عنوان شریف‌ترین صنعت گو شزد می‌کند (همان: ۱۰۶). بررسی معناشناسی اخلاق در دیدگاه محقق طوسی از آن نظر اهمیت دارد که دیدگاههای او به خصوص در فلسفه و اخلاق تأثیرگذار بوده است؛ در حالی که حیث معناشناسی اخلاق از دیدگاه او استنتاج نشده است و این تحقیق در صدد است تا این حیث را بررسی کند.

معناشناسی اخلاق، بیشتر به معناشناسی مفاهیم تصویری اخلاقی می‌پردازد (وارنوک، ۱۳۶۸: ۱۳۸). مفاهیم تصویری اخلاقی سه دسته‌اند: دسته نخست، مفاهیم اخلاقی که در موضوع جمله‌های اخلاقی قرار می‌گیرند؛ مانند عدالت و حکمت؛ دسته دوم آن مفاهیم اخلاقی که در محمول جمله‌های اخلاقی قرار می‌گیرند که اندیشمندان فلسفه اخلاقی این مفاهیم را در دو گروه مفاهیم ارزشی و الزامی جمع‌آوری می‌کنند؛ این دسته مفاهیم ارزشی، مفاهیم «خوب»، «بد»، «درست» و «نادرست» و همچنین، مفاهیم الزامی «باید»، «نباید» و «وظیفه» را در بر می‌گیرند. دسته سوم، مفاهیم مربوط به اخلاق که در موضوع و محمول جمله اخلاقی به کار نمی‌روند، اما با اخلاق مرتبط‌اند؛ مانند مفاهیمی که بیان‌کننده هدف اخلاق‌اند که به دلیل فعل یا صفت اختیاری نبودن در جمله اخلاقی به کار نمی‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰: ۳۷-۴۰)؛ پس مفاهیم اخلاقی به مفاهیمی گفته می‌شود که یا در موضوع یا در محمول جمله‌های اخلاقی به کار می‌روند یا مانند هدف افعال و صفات اخلاقی با اخلاق مرتبط‌اند.

تبیین و بررسی معناشناسی اخلاق از آن نظر مهم است که مقدمه دستیابی انسان به واقع‌گرایی اخلاقی است. معناشناسی غیر از لغت‌شناسی مفاهیم اخلاقی است که در آن، معنای استعمالی و عرفی یک واژه را در ادبیات و زبان‌شناسی تبیین می‌کنند؛ بلکه معناشناسی، روی دیگر هستی‌شناسی است که به وسیله آن می‌توان به حقایق

در اعمال اختیاری به دست می‌آید (همان: ۸۹-۹۰)، نیت نیز در فضیلت اخلاقی به حساب آمدن این اعمال، نقش اساسی دارد؛ پس حد و وسط، حُسن فعلی را نشان می‌دهد و نیت، حُسن فاعلی را تبیین می‌کند. او با توجه به کلام فوق به شناخت فضایل حقیقی انسان از رذایل و شبه فضایل پرداخته است (همان: ۱۲۲). همچنین، فضایل اخلاقی از رذایل از طریق حد وسط به دست می‌آیند که حد افراط و تفریط بر رذیلت اخلاقی دلالت می‌کند. همچنین، دیگر فضایل حقیقی از شبه فضایل با توجه به مقصد فضایل که در نیت انسانی نقش می‌بندند، تشخیص داده می‌شوند؛ مانند اینکه هدف حکمت، رسیدن به یقین است. اگر کسی به یقین نرسد، اما از روی تقلید از اهل یقین، مطالبی را حفظ کند و در مناظره و محاوره از آن محفوظات استفاده کند، حاضرین به فضل، علم و حکمت او گواهی خواهند داد؛ اما او به شبه حکمت رسیده است، نه به حکمت؛ زیرا هدف حکمت، رسیدن به یقین است؛ در حالی که این شخص در حیرت باقی است و تنها از اهل یقین تقلید می‌کند؛ پس از جهت فعل، ظهور در حکمت دارد، اما از حیث واقعیت که آثار حکمت مانند یقین باید در نفس ظاهر شود، حاصل نشده است و در زمره حکیمان قرار نمی‌گیرد؛ پس شبه فضیلت حاصل شده است، نه فضیلت حقیقی.

نکته سوم برای تبیین قلمرو فضایل اخلاقی، توجه به رابطه فضیلت و خوب اخلاقی است. در بیان محقق طوسی، فضایل انسانی دو گونه‌اند؛ گاهی فضایل، خوب اخلاقی هستند و گاهی صفت خوب اخلاقی را ندارند. به عبارت دیگر، گاهی فضایل مستحق مدح‌اند و گاهی نیستند. اگر فضیلت از ذات فرد تجاوز نکند و به دیگران نرسد، مستحق مدح نیست؛ پس فضیلت اخلاقی علاوه بر دو نشانه فوق — حد وسط اعمال اختیاری و توجه به متعلق نیت — نشانه دیگری دارد که باید آثار این فضیلت به دیگران سرایت کند. او در توضیح این نشانه فضیلت خوب اخلاقی، به سخاوت مثال می‌زند که اگر صاحب

واژگان پی برد؛ از این رو، برخی بر تفکیک معناشناسی فلسفه اخلاق از لغت‌شناسی و زبان‌شناسی تأکید کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۶)؛ زیرا مباحث زبان‌شناسی به فلسفه و هستی‌شناسی ربطی ندارد و قراردادی و اعتباری به حساب می‌آیند؛ اما زمانی که بحث از واقع‌نمایی یک اصطلاح پیش‌آید، بحث فلسفی رخ نمایان می‌کند.

### ۱. معناشناسی موضوع‌های اخلاقی

محقق طوسی، مفاهیم در موضوع جمله‌های اخلاقی را مختص به صفات اختیاری می‌داند که ملکه شده‌اند؛ اعم از اینکه فضیلت یا رذیلت باشند؛ او هیئت نفسانی حاصل از عادت در انسان را ملکه می‌نامد که این هیئت به سه اعتبار، سه نام می‌گیرد. اگر این هیئت نفسانی نسبت به چیزی غیر خودش در نظر گرفته نشود و تنها ذات آن هیئت را خطاب کنیم، به آن ملکه می‌گوییم و اگر این هیئت نفسانی را نسبت به نفسی که آن هیئت را داراست، در نظر بگیریم به آن فضیلت یا رذیلت نفسانی خطاب می‌کنیم و اگر به اعتبار کسی یا چیزی که به واسطه این هیئت رفتاری با او انجام می‌شود در نظر بگیریم، نام رذیلت یا فضیلت مانند عدالت، شجاعت، عفت را بر آن می‌نهیم (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۴۷).

نخستین پرسش در این قسمت درباره دیدگاه محقق طوسی، چیستی فضیلت اخلاقی است. بنا به نظر محقق طوسی، فضیلت اخلاقی به آن صفت اکتسابی اطلاق می‌شود که به وسیله عادت، ملکه شده و مقدمه حصول سعادت و کمال انسان باشد. او معتقد است سه نکته درباره قلمرو فضایل اخلاقی اهمیت دارد: نخست، تشخیص فضایل اخلاقی از رذایل اخلاقی، دوم، تمایز فضایل اخلاقی از شبه فضایل اخلاقی و سوم، تفاوت فضایل خوب اخلاقی از فضایل دیگر.

محقق طوسی برای تبیین قلمرو فضایل اخلاقی معتقد است فضیلت اخلاقی افزون بر اینکه با روش حد وسط

این صفت، خیرش به دیگران نرسد، سخاوت محسوب نمی‌شود، بلکه انفاق‌کننده خوانده می‌شود یا شجاعت اگر ظهوری نداشته باشد، صاحب آن صفت را غیور خوانند، نه شجاع. همچنین، اگر حکمت ظاهر نشود، صاحب آگاهی را مُستبصر خوانند؛ اما از آثار بیرونی فضیلت اخلاقی این است که سبب خوف یا رجا یا هر دو در دیگران می‌شود؛ به‌طور مثال، سخاوت سبب رجا، شجاعت سبب خوف و علم سبب خوف و رجا می‌شود. اگر خیر فضیلت به دیگران نرسد، این آثار را به دنبال نخواهد داشت (همان: ۱۱۰-۱۱۱). واضح است این ویژگی مخصوص صفاتی است که از ویژگی آنها اثرگذاری در طرف مقابل باشد، نه صفاتی که مانند برخی صفات از اخلاق فردی یا الهی به حساب می‌آیند و اثرگذاری در فرد دیگر را ندارند.

#### ۱.۱. فضایل اساسی

بعد از تمایز فضایل اخلاقی از فضایل، شبه‌فضایل و رذایل، دیدگاه محقق طوسی درباره‌ی فضایل اساسی اخلاقی بیان می‌شود که تمام فضایل اخلاقی را در بر می‌گیرند. محقق طوسی فضایل اساسی چهارگانه را با دو معیار کمیت و کیفیت دسته‌بندی می‌کند. او مانند اندیشمندان مشهور یونان باستان، فضایل اساسی را عدالت، حکمت، شجاعت و عفت می‌داند. او گاهی این فضایل را با معیار کمی دسته‌بندی کرده است؛ یعنی عدالت، به درجه وصول به کمال سه فضیلت دیگر یعنی حکمت، شجاعت و عفت گفته می‌شود و هر کدام از این سه فضیلت، فضایل زیادی را در بر می‌گیرند (همان: ۱۰۸-۱۱۱). پس عدالت از این نظر که تمام فضایل دیگر را در بر می‌گیرد، قلمرو بیشتری دارد و حکمت را نیز در زیرمجموعه خود داراست؛ پس از حکمت بالاتر است؛ زیرا افزون بر حکمت، فضایل

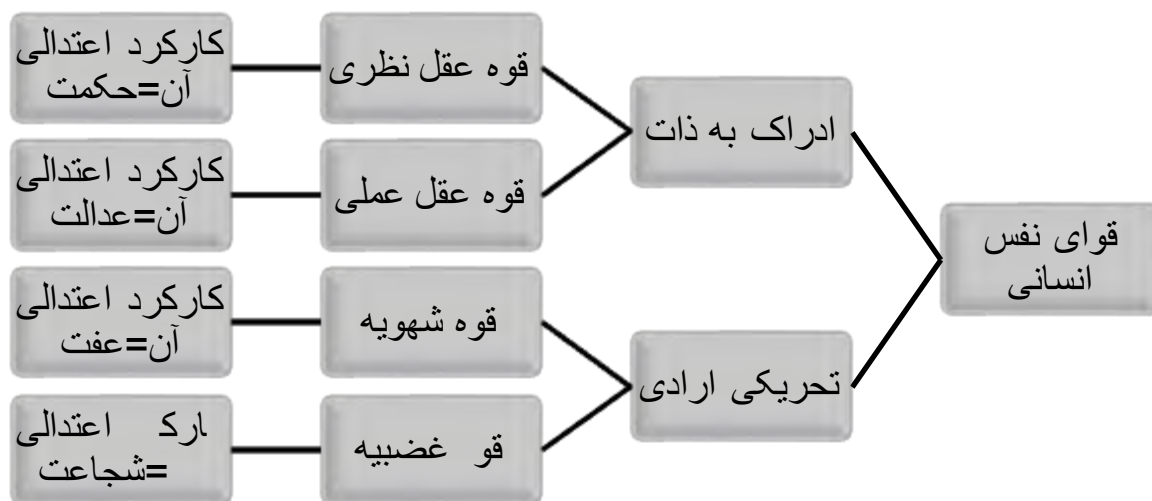
دیگر را نیز داراست.

او در دسته‌بندی کیفی، حکمت را دارای درجه بالاتری می‌داند؛ زیرا او حکمت را نفسانی می‌شمرد و بقای خاصی برای آن در نظر می‌گیرد. او در تقسیم کیفی فضایل، نخست فضایل را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ فضایل مربوط به نفس و فضایل مربوط به بدن. حکمت، فضیلت نفسانی و مربوط به فکر و اندیشه و سه فضیلت اساسی دیگر مربوط به عمل و رفتارند. مظهر حکمت، نفس ناطقه به حساب می‌آید و مظهر سه فضیلت دیگر بدن (همان: ۱۲۲)؛ زیرا عدالت، شجاعت و عفت در افعال بدنی ظهور پیدا می‌کنند. در اهمیت فضیلت نظری همین بس که فضیلت نظری پایدارتر است؛ اما فضایل دیگر چنین نیستند؛ زیرا نخست، فضایل دیگر با استفاده از عقل، حد اعتدالشان معین می‌شود، پس به حکمت نیازمندند. دوم، آیندگان از فضیلت حکمت به‌طور مستقیم منتفع می‌شوند؛ اما فضایل دیگر مانند عدالت، شجاعت و عفت، بقائش به این اندازه نیست؛ یعنی به‌طور مستقیم نفعی برای آیندگان ندارد؛ اگرچه به‌طور مستقیم نیز آن فضایل نیز برای آیندگان مفیدند (طوسی، ۱۳۷۷: ۶۲).

محقق طوسی در تقسیمی نوآورانه، قوای نفس انسانی را در دسته‌بندی اولیه به دو قوه ادراک به‌وسیله‌ی ذات و قوه تحریک ارادی به‌وسیله‌ی ابزار تقسیم می‌کند. هر یک از این دو قسم، دسته‌بندی ثانویه دارند؛ قوای ادراک به ذات از یک نظر به اعتبار مدرکات عقل نظری، حکمت را ایجاد می‌کند و از نظر دیگر، به اعتبار مدرکات عقل عملی، عدالت را به بار می‌نشانند. قوای تحریکی ارادی نیز به دو قوه شهویه و غضبیه تقسیم می‌شود که اعتدال این قوا، عفت و شجاعت را نتیجه می‌دهند. نمودار تقسیم سوم قوای نفس انسانی چنین می‌شود (همان: ۱۰۹-۱۱۰):

ناطقه که در ذات خود عاقله است، دو نوع مدرکات دارد که به اعتبار این دو نوع، دو نوع عقل نام‌گذاری می‌شود؛ عقل نظری و عملی.

۱. قوه ادراکی به ذات در مقابل ادراک به‌وسیله‌ی ابزار است که با ابزار حواس ظاهری و باطنی صورت می‌گیرد؛ اما ادراک به ذات با نفس



#### نمودار شماره ۱

را به اندازه استحقاق و استعدادش تعیین کند و شرط سوم نیز تساوی در تقسیم خیرات مشترک است که توجه به استحقاق و استعداد افراد لازم است (همان: ۳۰۵-۳۰۶). پس، از معنای مساوات در نظر گرفته شده برای عدالت، وضع هر چیزی در موضعش قصد می‌شود (طوسی، ۱۳۷۷: ۳۴) که اگر هر چیزی سر جای خود قرار گیرد، اجزای یک واحد اجزادار در جای خود قرار گرفته‌اند و یک واحد را تشکیل داده‌اند؛ از این رو، محقق طوسی معتقد است مساوات بدون اعتبار وحدت تعقل نمی‌شود (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۳۰-۱۳۱).

همان‌طور که «وحدت» بالاترین درجه کمالی را در میان اعداد داراست و تمام اعداد مبتنی بر واحدند، موجودات نیز کمال خود را از واحد حقیقی — مبدأ اول — می‌گیرند. پس هر موجودی به وحدت نزدیک‌تر، وجود او شریف‌تر است؛ بنابراین، مساوات که نسبت میان دو یا چند چیز است و بدون اعتبار وحدت تعقل نمی‌شود، شریف‌ترین نسبت‌ها را داراست و در فضایل، هیچ فضیلتی کامل‌تر از فضیلت عدالت نیست؛ زیرا عدالت، معنای

اکنون دو مفهوم از فضایل اساسی بررسی می‌شوند؛ مفاهیمی که محقق طوسی به سبب اهمیت آنها با تفصیل بیشتری به آنها پرداخته است.

#### الف) عدالت

محقق طوسی در تعریف عدالت معتقد است عدالت از معنای مساوات خبر می‌دهد؛ اما معنای مساوات، برابری در هر چیزی نیست (طوسی، ۱۳۷۸: ۱۳۱-۱۳۲ و ۲۵۱)؛ بلکه اختلاف در هر جامعه‌ای ضرورت دارد و اگر همه برابر باشند، هلاکت همگان قطعی است؛ از این رو، او معتقد است شرط اول از سه شرط قانون عدالت‌ورزی در اجتماع این است که چهار صنف اهل قلم، اهل شمشیر، اهل مطالعه و اهل مزارعه از حیث هدف تکافیء داشته باشند و عدالت این است که هیچ‌یک از صنوف از جایگاه خود منحرف نشوند و به دنبال غلبه بر دیگری نباشند؛ اما اگر عدالت به معنای برابری بود، هر صنفی باید با صنف دیگر برابر می‌بود؛ اما محقق طوسی برابری اصناف را رد می‌کند؛ بلکه برابری را سبب انحراف از عدالت می‌داند. شرط دوم عدالت این است که حاکم عادل، مرتبه هر فرد



مساوات و وحدت را داراست (همان). هر کس می‌خواهد عدالت را دارا باشد، باید از خاستگاه عدالت کمک بگیرد و خاستگاه عدالت، عادل حقیقی یعنی خداست (همان: ۱۳۳).

محقق طوسی دو اصطلاح از عدالت قصد می‌کند. عدالت گاهی به معنای عام (همان: ۱۴۳) و گاهی خاص به معنای عدالت اجتماعی (همان: ۲۵۸-۲۵۹) قصد می‌شود. او عدالت اجتماعی را بعد از محقق نشدن فضیلت محبت و آثار آن لازم می‌داند. این دو معنا از اینجا مشخص می‌شود که محقق طوسی، عدالت را بالاترین فضیلت می‌داند که فوقش فضیلتی نیست و نیز محبت را افضل و باارزش‌تر از عدالت قلمداد می‌کند؛ به طوری که اگر جایی محبت حاکم باشد، نوبت به عدالت نمی‌رسد. مشخص می‌شود منظور از عدالت اول، عدالت به معنای عام است که شامل محبت می‌شود و منظور از عدالت دوم، عدالت اجتماعی است که معنای خاص عدالت است که در صورت فقدان محبت از آن استفاده می‌شود. محبت، حاصل از کمال خواهی انسان است که انسان بالطبع کمال طلب است و بالطبع نیز مشتاق الفت با هم‌نوعان خود است؛ یعنی بالطبع به محبت مشتاق است؛ پس اگر بتوان به‌وسیله محبت اتحاد طبیعی ایجاد کرد، نوبت به اتحاد صناعی حاصل از عدالت اجتماعی نمی‌رسد. با توجه به اینکه محبت از جهتی ذیل تعریف عدالت قرار می‌گیرد و عدالت به معنای عام شامل محبت می‌شود، در حالی که محبت با عدالت اجتماعی جمع نمی‌شود و البته عدالت اجتماعی همچنان افضل فضایل زیرمجموعه خود است، زمانی که محبت نباشد و نوبت به فضیلت عدالت اجتماعی برسد، عدالت اجتماعی افضل کمالات و فضایل فضایل زیرمجموعه خود خواهد بود (همان).

به عبارت دیگر، محقق طوسی عدالت اجتماعی را بزرگ‌ترین و مهم‌ترین فضیلت می‌داند؛ اما باارزش‌ترین نمی‌داند. او معتقد است محبت و احسان از عدالت اجتماعی باارزش‌ترند؛ زیرا عدالت اجتماعی مقتضی اتحاد

صناعی است؛ اما محبت اقتضای اتحادی طبیعی دارد؛ به دلیل اینکه انسان‌ها ذاتاً کمال طلب‌اند و بالطبع مشتاق الفت‌اند؛ زیرا کمال انسان‌ها جز در سایه محبت به دیگران حاصل نمی‌شود و انسان‌ها تنها در استعانت به دیگران به کمال می‌رسند. پس همان‌طور که صناعت از طبیعت پیروی می‌کند، عدالت اجتماعی نیز ارزش کمتری از محبت را دارد (همان) و احسان نشأت گرفته از محبت است که انسان‌ها بیش از استحقاق به یکدیگر فایده می‌رسانند (همان: ۲۳۸)؛ پس محبت و احسان از عدالت اجتماعی باارزش‌تر است (همان: ۲۵۸-۲۵۹). اگر محبت و احسان بر جامعه‌ای حاکم باشد، عدالت اجتماعی لازم نیست؛ یعنی ضرورت عدالت اجتماعی، صناعی و از باب فقدان محبت و احسان است (همان: ۲۵۹).

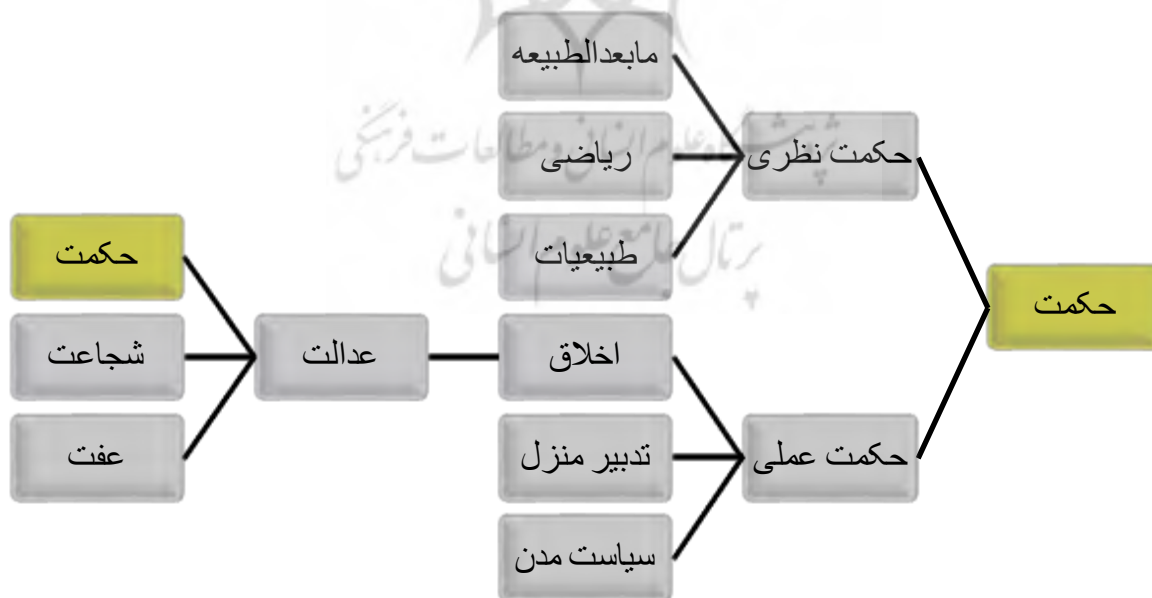
محقق طوسی به اشکالی درباره عدالت می‌پردازد که با توجه به اینکه عدالت، مجموع سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت را در بر می‌گیرد، پس عدالت نباید تقسیم سه فضیلت دیگر به حساب آید؛ اما در دسته‌بندی مختار محقق طوسی، عدالت تقسیم آن سه فضیلت قرار گرفته است؛ آیا این تناقض نیست؟ پاسخ محقق طوسی این است که تناقضی وجود ندارد؛ زیرا حیث تقسیم‌ها متفاوت است. با توجه به تقسیم فضایل نزد مشهور، فضایل، زمانی که از حیث ارتباطشان با قوای انسانی بررسی شوند، متمایز و تقسیم یکدیگرند. پس با توجه به اینکه قوه مربوط به عدالت از قوای انسانی مربوط به حکمت، شجاعت و عفت متمایز است، تقسیم آنهاست؛ اما اگر عدالت از حیث شمول افرادی سنجیده می‌شود، شامل سه فضیلت دیگر می‌شود. به عبارت دیگر، در صورتی که عدالت شامل سه فضیلت دیگر می‌شود، به قلمرو عملکرد قوه عقل عملی توجه شده است که عقل عملی، عملکرد تمام قوای دیگر را تنظیم و تدبیر می‌کند؛ زیرا اعمال انسان دو قسم است: اعمال جوارحی و اعمال جوانجی. عملکرد قوا نیز از اعمال جوانجی به حساب می‌آیند که عقل عملی آنها را تنظیم و تدبیر می‌کند؛ از این رو، عدالت که نتیجه عملکرد

عقل عملی است، سه فضیلت دیگر را در بر می‌گیرد (همان: ۱۰۹-۱۱۰).

با تعریف عدالت مشخص شد رابطه محکمی میان عدالت و فضایل اساسی دیگر وجود دارد. اکنون چگونگی حصول عدالت با توجه به عملکرد عقل عملی در دیدگاه محقق طوسی بیان می‌شود (همان). عقل عملی، قوا و افعال خاص خویش را منظم و مرتب می‌کند؛ به طوری که انسجامشان حفظ شود و بر یکدیگر غلبه نکنند (همان: ۷۰). پس عملکرد عقل عملی در حکمت — که حاصل از عملکرد عقل نظری است — به عنوان عمل جوانحی، زمانی فضیلت اخلاقی محسوب می‌شود که با ویژگی‌های به جای خویش، به وقت خویش، به مقدار حاجت و بر مقتضای مصلحت به کار رود (همان: ۱۲۹-۱۳۰) که تشخیص این ویژگی‌ها با عقل عملی است و اگر چنین شود، عدالت به دست می‌آید (همان: ۱۱۰). نفس غضبی و شهوی نیز باید تابع عقل عملی تدبیر شوند تا صفت حاصل از آنها یعنی شجاعت و عفت به رتبه عدالت برسد (همان: ۱۱۱).

#### ب) حکمت

حکمت نزد محقق طوسی به دانستن چیزها چنان که هستند و دانستن اعمال اختیاری چنان که باید باشند، اطلاق می‌شود تا انسان به وسیله آن اعمال به سعادت برسد. پس حکمت به دو قسم تقسیم می‌شود: حکمت عملی و حکمت نظری. منظور از حکمت نظری، نتیجه علم به موجودات و حقایق است که مابعدالطبیعه، ریاضیات و طبیعیات را در بر می‌گیرد و منظور از حکمت عملی، ادراک مربوط به اعمال اختیاری انسان است. حکمت عملی در تقسیمی دیگر به دو قسم تقسیم می‌شود: اعمال فردی که با اجتماع ارتباطی ندارد و اعمال اجتماعی که با مشارکت اجتماعی صورت می‌گیرد. اعمال فردی، اخلاق نامیده می‌شود و اخلاق اجتماعی به تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌شود (همان: ۳۷-۴۰). اخلاق نیز در تقسیمی دیگر به حکمت، شجاعت و عفت تقسیم می‌شود و عدالت، سه فضیلت حکمت، شجاعت و عفت را در بر می‌گیرد (همان: ۱۱۰). نمودار اقسام حکمت بدین گونه است:



اشتراک ندارد. انسان یک قوه عقلانی بیشتر ندارد؛ اما از آن نظر که به حقایق موجودات آگاهی پیدا می‌کند و به اصناف معقولات احاطه علمی پیدا می‌کند، حکمت نظری پدید می‌آید که اینگونه کارکرد را به عقل نظری نسبت می‌دهند و از آن نظر که مصالح و مفاسد اعمال را تشخیص می‌دهد و امور معاش را تنظیم و تدبیر می‌کند، حکمت عملی پدید می‌آید و اینگونه کارکرد را به عقل عملی نسبت می‌دهند (همان: ۵۷).

یکی دیگر از مباحث مطرح شده محقق طوسی، تمایز علم و حکمت است؛ محقق طوسی معتقد است اگر نفس ناطقه به روش اعتدال، شوق اکتساب معارف یقینی را داشته باشد، از این حرکت، فضیلت علم حادث می‌شود و به تبع فضیلت علم، حکمت به دست می‌آید؛ یعنی حکمت نتیجه حرکت علمی است و به حرکت به سمت یقین، علم می‌گویند. او جهل مرکب را علم به حساب نمی‌آورد (همان: ۱۰۸).

محقق طوسی معتقد است حکمت دارای انواع زیادی از فضایل است. او هفت نوع از فضایل مشهور حکمت را توضیح می‌دهد که توجه به آنها، قلمرو حکمت را واضح‌تر می‌کند؛ ذکا، سرعت فهم، صفای ذهن، سهولت تعلم، حسن تعقل، تحفظ و تذکر از این فضایل اند که پیامدهای پیدایش حکمت در تبیین این انواع، ظاهر می‌شود؛ برای مثال، محقق طوسی معتقد است کسی که حکمت ذکاوت را داراست، سریع از مقدمات به نتایج قضایا دست می‌یابد و سهولت استخراج نتایج برای او ملکه می‌شود؛ اما ذکاوت نیز می‌تواند اکتسابی باشد؛ زیرا محقق طوسی معتقد است اگر این سهولت استخراج نتایج بر اثر تمرین و تکرار حاصل شود، ذکاوت اخلاقی حاصل می‌شود که نوعی حکمت است؛ اما اگر خدادادی باشد، اختیاری نیست و از دایره اخلاق خارج خواهد بود (همان: ۱۱۲).

#### ۱.۲. رذایل اساسی

بعد از تبیین فضایل اخلاقی، دیدگاه محقق طوسی درباره رذایل اخلاقی نیز نوآوری به حساب می‌آید. او

محقق طوسی معتقد است اگر مرد حکیمی صفات اخلاقی مانند عفت، سخاوت و شجاعت را دارا باشد، فضیلت محسوب می‌شود و هر زمانی این فضایل را به جای خویش، به وقت خویش، به مقدار حاجت و بر متقاضی مصلحت به کار برد، فضایل اخلاقی به حساب می‌آید. هر عیفی و شجاعی حکیم بود و هر حکیمی عقیف و شجاع بود (همان: ۱۰۹-۱۱۰)؛ یعنی ارتباط تنگاتنگی میان فضایل اخلاقی وجود دارد که یکی بدون دیگری تحقق نمی‌یابد.

محقق طوسی اشکالی را مطرح می‌کند که حکمت از جهتی مقسم تقسیمات فوق است؛ اما خود قسمی از اخلاق عادلانه است؛ در صورتی که نمی‌توان مقسم و قسم را از نظر منطقی یکسان در نظر گرفت. پاسخ محقق طوسی این است که حکمتی که از اقسام اخلاق عادلانه به حساب می‌آید، معنای متمایزی از حکمت مقسمی دارد. اندیشمندان همان‌طور که علوم حقیقی را به علوم نظری و عملی تقسیم می‌کنند و منظور از علوم عملی، علمی است که با عمل ارتباط دارد، عمل انسان هم به دو دسته جوارحی و جوانحی تقسیم می‌شود. حکمت نیز به دو قسمت نظری و عملی تقسیم می‌شود و از حکمت که قسمی از اخلاق عادلانه است، تدبیر عمل جوانحی انسان قصد می‌شود؛ یعنی تدبیر و تنظیم تفکر توسط عقل عملی را حکمت به حساب می‌آورند؛ در حالی که منظور از حکمت مقسم، تدبیر تمام اعمال انسان، یعنی اعم از نظری و عملی یا جوانحی و جوارحی قصد می‌شود (همان: ۱۱۰). اکنون پرسش این است: تمایز حکمت که قسمی از حکمت عملی است با حکمت نظری در چیست؟ پاسخ این است که حکمت نظری تمام اعمال جوانحی و معقولات را تدبیر می‌کند که ارتباط مستقیمی با رفتار و عمل جوارحی ندارند؛ در حالی که حکمتی که قسمی از حکمت عملی است، تنها معقولاتی را تدبیر می‌کند که ارتباط مستقیمی با رفتار دارند.

عقل انسان قوه خاص انسان است که با حیوانات

ویژگی‌های اجناس امراض، بسیط بودن و مرجعیت برای انواع امراض مرکبه است. در تبیین دوم که تکمله برای تبیین مشهور است، افزون بر کمیت در دیدگاه مشهور، به کیفیت نیز توجه می‌کند؛ او معتقد است حد وسط که فضیلت به حساب می‌آید، سبب شناخت رذایل می‌شود از حیث کمی و کیفی. مشهور حد وسط را معیار کمی دانستند؛ بنابراین، به زیادت و نقصان در فضیلت‌های اساسی، رذیلت اساسی گفتند؛ اما او علاوه بر معیار کمی، به معیار کیفی نیز اشاره می‌کند و به رذائت به‌عنوان معیار کیفی برای خروج از حد وسط هم اشاره می‌کند؛ بنابراین، محقق طوسی در تکمیل دیدگاه مشهور برای رذایل اصلی، رذائت را اضافه می‌کند؛ سپس در تبیین دیدگاه خودش، به نامتناهی بودن رذایل تصریح می‌کند.

محقق معتقد است از میان رذایل اخلاقی، برخی از رذایل به دلیل خطر زیاد، مهلک‌اند و اصول بی‌شتر امراض مزمنه به حساب می‌آیند؛ از این رو، محقق طوسی به غیر از رذایل اساسی که مرجعیت رذایل را دارند، رذایل خطرناک را نیز دسته‌بندی می‌کند که سبب هلاکت انسان می‌شوند. این امراض ممکن است از امراض بسیطه و اساسی و ممکن است از امراض مرکبه باشند. رذایل مهلکه در قوه نظری مانند حیرت و جهل و در غیر قوه نظری مانند غضب، بددلی، خوف، حزن، حسد، امل، عشق و بطالت است که این رذایل در نفس بیش از رذایل دیگر اثرگذارند؛ از این رو، سبب هلاکت انسان می‌شوند و باید برای معالجه آنان اهمیت بیشتر قائل شویم (همان: ۱۶۹).

یکی از مباحث فلسفه اخلاق، رابطه اخلاق و روان‌شناسی است که محقق طوسی به این مبحث پرداخته است؛ زیرا او اعتقاد دارد اسباب رذایل فوق یا جسمانی است یا نفسانی و این دو با یکدیگر مرتبط‌اند؛ به طوری که در صورت مریضی یکی در دیگری هم تأثیر خواهد

تعداد رذایل را نامتناهی می‌شمارد. او گاهی لفظ امراض اخلاقی را به جای رذایل اخلاقی کار می‌برد و امراض اخلاقی را ضد فضایل نمی‌داند؛ زیرا تعداد شان بیشتر از فضایل اخلاقی است؛ در حالی که هر ضدی مقابلی دارد؛ اما در مقابل هر فضیلتی، افراط و تفریطی هست؛ یعنی در مجموع، دست کم دو مرض اخلاقی در مقابل هر فضیلت به دست می‌آید؛ اما می‌توان هر رذیلت از جانب افراط فضیلت را ضد رذیلت از جانب تفریط همان فضیلت دانست؛ برای مثال، شهوترانی افراطی ضد خمودگی و تفریط در شهوت خواهد بود، نه آنکه ضد اعتدال در شهوت قرار گیرند (همان: ۱۶۸-۱۶۹).

محقق طوسی در تبیین معالجه امراض جسمی و روحی معتقد است نخست، باید اجناس امراض اخلاقی را شناخت، سپس اسباب و نشانه‌های این اجناس را تشخیص داد و به معالجه آنها پرداخت؛ از این رو، او نخست اجناس امراض اخلاقی را بر اساس فضایل اساسی تبیین می‌کند. او معتقد است اگرچه امراض اساسی بر اساس دیدگاه مشهور به افراط و تفریط در فضایل اساسی گویند که هشت عدد تعیین می‌شوند، محقق معتقد است تعداد امراض اساسی اخلاقی، زیاد بلکه نامتناهی هستند؛ زیرا فضیلت وسط دایره‌ای قرار می‌گیرد که هر چه خارج از این مرکز است، مرض اخلاقی به حساب می‌آید؛ به همین دلیل، وصول به هدف که مرکزیت دایره را دارد، خیلی سخت‌تر از وصول به غیر وسط است (همان: ۱۱۸ و ۱۶۷-۱۶۹).

او دو تبیین به غیر از بیان مشهور از امراض اساسی یا اجناس رذایل برای شناسایی آنها ارائه می‌دهد. او معتقد است این اجناس رذایل بسیط هستند و در نفس حادث می‌شوند. محقق طوسی در تبیین اول، انواع رذایل اساسی را نامتناهی می‌داند و قائل است از ترکیب هر یک از این امراض بسیط مرض‌های بسیاری ایجاد می‌شود؛ اما از

۱. شاید منظور محقق طوسی از ضد، نقیض بوده است؛ زیرا ضد یک چیز می‌تواند چند چیز باشد؛ مانند ضد قرمزی که می‌تواند سفیدی، سیاهی، سبزی و ... باشد؛ اما نقیض هر چیز، عدم آن است.

گذاشت. پس برای معالجهٔ رذایل اخلاقی باید به هر دو قسم اسباب جسمانی و نفسانی توجه کرد. او برای تبیین این رابطه و برای معالجه رذایل اخلاقی، اصلاح مزاج‌ها را ضروری می‌داند (همان: ۱۷۰).

## ۲. معناشناسی محمول‌های اخلاقی

محقق طوسی از میان مفاهیم موجود در محمول اخلاقی، تنها به مفاهیم ارزشی یعنی حسن و قبح پرداخته است؛ از این رو، در اینجا به معناشناسی و اقسام مفاهیم حسن و قبح بسنده می‌شود. معناشناسی حسن و قبح از مباحث مهم فلسفهٔ اخلاق است که از زمان سقراط مطرح بوده که افلاطون آن را در مباحثهٔ اثیفر و سقراط نقل کرده است (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱: ۲۳۸). در میان مسلمانان نیز معناشناسی حسن و قبح یکی از اختلافات اشاعره و عدلیه به حساب می‌آید که دربارهٔ آن قلم‌فرسایی شده است (شهرستانی، بی‌تا: ۳۷۱). در دوران معاصر، غرب نیز افرادی همچون جورج ادوارد مور به این معناشناسی پرداخته‌اند. مور، خوب را به دلیل بسیط‌بودنش بدیهی دانسته است (مور، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

محقق طوسی، معنای خوب را بدیهی نمی‌داند؛ بلکه در گام نخست، دیدگاه فخر رازی را در تعیین محل بحث دربارهٔ معناشناسی «حسن و قبح» می‌پذیرد و در گام بعدی دیدگاه خود را متمایز از فخر رازی بیان می‌کند. فخر معتقد است سه معنا برای حسن و قبح وجود دارد و معنای سوم آن مورد نزاع معتزله و اشاعره است (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۹ و همان، بی‌تا: ۷۷). آن معانی عبارت‌اند از:

۱. هر چه ملائم و سازگار با طبع باشد، حسن و هر چه منافر با طبع باشد، قبیح است؛ پس لذا ید حسن و آلام قبیح‌اند؛ این مورد نزاع اندیشمندان نیست و بحث حسن و قبح اخلاقی نیز اینجا مطرح نمی‌شود. محقق و فخر رازی در اینکه این معنا مورد نزاع نیست، اتفاق نظر دارند.

۲. هر صفت کمالی خوب و هر صفت نقصی بد است. محقق طوسی و فخر رازی اعتقاد دارند این معنا نیز بالاجماع برای عقل فهم‌پذیر است و محل نزاع نیست.

۳. آنچه موجب ثواب یا مدح باشد، خوب و آنچه موجب عقاب یا ذم باشد، بد است. فخر رازی و به تبع او، محقق طوسی معتقدند این معنا مورد نزاع اشاعره و معتزله است. فلاسفه و محقق طوسی معتقدند عقل نظری این معنای خوب را درک نمی‌کند و درک این حسن و قبح که اخلاقی و مربوط به رفتار اختیاری حاصل از صفات انسانی است، از کارکردهای عقل عملی محسوب می‌شود. اشاعره، نظریهٔ امر الهی را مطرح می‌کند و حسن و قبح افعال را وابسته به امر و نهی خدا می‌داند (همان).

در توضیح معنای مدنظر محقق طوسی باید گفت ایشان معنای حسن و قبح را مبین رابطه حقیقی و علی و معلولی میان «سعادت بخشی و شقاوت بخشی فعل (موضوع)» و «ممدوح و مذموم بودن آن» و به تبع آن، ممدوح و مذموم بودن فاعل فعل می‌داند، نه رابطه میان فعل و نتیجه آن فعل که این نتیجه بعد از انجام فاعل محقق خواهد شد و سبب ایجاد واقعیت «خوب» و «بد» خواهد بود؛ بلکه این فعل به دلیل اینکه هر کسی آن را انجام دهد واقعاً سعادت‌مند می‌شود، باید مدح شود و اگر فعلی باشد که هر کسی آن را انجام دهد، واقعاً شقاوت‌مند می‌شود، باید ذم شود. حسن و قبح بیانی از این بایدهاست و تبیین رابطه علی و معلولی و واقعیت خارجی محسوب می‌شود. پس این مدح و ذم حاصل از جعل و اعتبار شخص یا اشخاص نیست؛ بلکه حاصل از کشف عقلانی از ویژگی رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه آن است که میان ویژگی سعادت داشتن فلان فعل و ممدوح بودن آن رابطه علی و معلولی دیگری غیر از رابطهٔ فعل و سعادت بخشی آن برقرار است که از آن به «خوب اخلاقی» تعبیر می‌شود یا میان ویژگی شقاوت داشتن فعلی دیگر و مذموم بودن، رابطهٔ علی و معلولی دیگری برقرار است که از آن به «بد اخلاقی» تعبیر می‌شود.

تبیین رابطهٔ علی و معلولی میان سعادت بخشی فعل اخلاقی با مدح آن یا شقاوت بخشی فعل اخلاقی با ذم آن مهم به نظر می‌رسد که محقق طوسی آن را تبیین کرده

است (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۹).

شاید شبیه ایجاد شود که این معنای مطرح شده از حسن و قبح، همان کمال و نقص است که محقق طوسی اختلاف در آن را رد کرده است؛ در پاسخ باید گفت محقق طوسی محل اختلاف معتزله و اشاعره را در معنای کمال و نقص حاصل از رابطه علی و معلولی میان فعل و سعادت بخش بودن یا شقاوت بخش بودن را رد کرده است که مقدمه ایجاد حسن و قبح اند و گرنه اگر معنای حسن و قبح نزد محقق طوسی تبیین فوق دانسته نشود، معنای واقعی برای حسن و قبح اخلاقی که با نوشته‌های محقق سازگاری داشته باشد، تبیین شدنی نخواهد بود.

دیدگاه معناشناسانه محقق طوسی در حسن و قبح اخلاقی با این دو عبارت ذیل مشخص می‌شود؛ ایشان در تلخیص المحصل برای رد نظریه فخر و اثبات دیدگاه خود عبارت ذیل را دارد: «و هو أن کون بعض الأفعال موجبا للمدح أو الذم عقلياً أو شرعياً. و المعتزلة يدعون أن الحكم بكون العدل و الصدق حسنا و بكون الظلم و الكذب قبيحا بهذا المعنى ضروري» (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۹)؛ این معنا مقبول محقق نیز هست؛ و اینکه او در کتاب اخلاق ناصری در تبیین معنای قبح ظلم بر واقع‌زمایی مفاهیم اخلاقی اشاره می‌کند که: «... چه ظلم اگر چند قبیح است در نفس خود، اما بعضی از بعضی قبیح‌تر باشد» (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۳۹). منظور این است که شقاوت بخشی ظلم سبب مذموم بودن آن است که توضیح این مطلب ذیل واقع‌گرایی اخلاقی خواهد آمد.

اصطلاح خیر نزد محقق طوسی اعم از خوب اخلاقی است؛ زیرا خیر و وجود از لحاظ مصداقی مساوی‌اند و شر عدم به حساب می‌آید و از این نظر که خیر، وجودهای اکتسابی و غیر اکتسابی را در بر می‌گیرد، اعم از خوب اخلاقی به حساب می‌آید که تنها به صفات نفسانی و اختیاری مربوط می‌شود. در هر صورت، خوب اخلاقی از زیرمجموعه‌های خیر به حساب می‌آید؛ در نتیجه، خیر به خیر اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم می‌شود. محقق طوسی

برای خیر اخلاقی که همان خوب اخلاقی محسوب می‌شود، تقسیمات ذیل را مطرح کرده است که برای هماهنگ بودن تعابیر این تحقیق به جای خیر اخلاقی از تعبیر خوب استفاده می‌شود.

خوب مطلق و اضافی: خوب مطلق به خوبی اطلاق می‌شود که تغییرناپذیر است؛ اما خوب اضافی متغیر است و به آن چیزهایی اطلاق می‌شود که برای وصول به سعادت حقیقی و نهایی مفید باشد. ممکن است دروغ گفتن که در بیشتر موارد بد است، گاهی به دلیلی مانند نجات جان مظلومی، گریزی جز دروغ گفتن نباشد، پس برای به سعادت رسیدن، دروغ گفتن خوب در این مورد خوب است؛ این دروغ گفتن به شرطی، مانند برای نجات جان مظلوم مقید و خوب اضافی به حساب می‌آید (همان: ۸۱)؛ اما خوب مطلق برای همه انسان‌ها یکسان است؛ مانند عدالت داشتن که برای همه خوب است؛ اما انسان‌ها در مراتب خوب مطلق متفاوت‌اند و این گوناگونی انسان‌ها به تغییرناپذیری خوبی عدالت ضرری نمی‌زند (همان: ۸۱-۸۲).

### ۳. معناشناسی مفاهیم مرتبط با اخلاق

محقق طوسی به مفاهیمی توجه داشته است که در موضوع و محمول جمله اخلاقی به کار نمی‌روند، اما در اخلاق پرکاربردند، مانند کمال و سعادت؛ در اینجا به معناشناسی این مفاهیم پرداخته می‌شود.

#### ۳.۱. کمال

محقق طوسی کمال هر موجودی را خاصیتی می‌داند که آن موجود به سبب نوعیت خود آن را داراست؛ یعنی خاصیتی که هیچ موجود دیگری با این موجود در آن شرکت ندارد (همان: ۶۵)؛ مانند قوه عاقله برای انسان. محقق طوسی تعابیری دیگر در تعریف کمال ارائه کرده است که با تعبیر فوق منافاتی ندارد؛ مانند اینکه گاهی کمال هر چیزی را در تشبه او به مبدئش می‌داند و توضیح می‌دهد به طور مثال، صنعت چون از طبیعت اخذ می‌شود،

هر چه به طبیعتش نزدیکتر باشد، کاملتر خواهد بود؛ به طور مثال، تخم مرغ بر اثر گرمای سینه مرغ به جوجه تبدیل می‌شود؛ اگر صنعتی خواست جوجه تولید کند، باید گرمای بدن مرغ را بسازد تا بتواند به هدفش دست یابد و هر چه این صنعت بیشتر مطابق طبیعت گرمای بدن مرغ باشد، کاملتر و به هدف نزدیکتر است. شبیه این مطلب در انسان نیز تبیین پذیر است که انسان هر چه به مبدأ خویش، یعنی عقل الهی، نزدیکتر شود، کاملتر خواهد بود (همان: ۱۴۹). همان‌طور که ملاحظه می‌شود میان تعبیر اول و دوم از حیث مصداق تمایزی نیست؛ بلکه در تبیین مفهومی تفاوت وجود دارد و از دو حیث به کمال نگریسته شده است؛ اگر کمال بیان شده اختیاری حاصل شود، در قلمرو اخلاق قرار می‌گیرد.

محقق طوسی تعریف دقیق‌تر در کتب فلسفی از کمال ارائه کرده که کمال را به کمال اول و ثانی تقسیم کرده و کمال اول را منوع، یعنی صورت نظیر نفس انسانی دانسته است که از ویژگی‌های آن ثابت و غیراکتسابی بودن آن دانسته می‌شود که به جهت اختیاری نبودن در قلمرو اخلاق قرار نمی‌گیرد؛ و کمال ثانی را عارض بر کمال اول، مانند اعراض تبیین می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۶۹-۲۷۰) و اخلاق در راستای ویژگی انسانی در کمال اول، کمال ثانی را می‌شناسد و در حصول آن کمال ثانی تلاش کند؛ پس محقق، حرکت جوهری را در اخلاق نمی‌پذیرد؛ بلکه حرکات اخلاقی را حرکاتی مانند تغییر در اعراض می‌داند. محقق میان کمال و خیر تمایز مفهومی قائل است؛ به طوری که خیر به حسب اثرگذارش، مفهوم خیر را دارد؛ اما کمال به حسب قوه نبودن بدین تعبیر نامیده می‌شود (طوسی: ۱۳۸۷: ۷۰)؛ اما در مصداق یک چیزند که به دو جهت نگریسته می‌شود و تنها تمایز شان در تعریف و مفهوم شان می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۴۱)؛ یعنی هر چه کمال انسانی باشد، خیر انسانی نیز در همان چیز است و هر چه خیر انسانی در آن است، کمال انسان محسوب می‌شود؛ از این رو، خیر از لوازم کمال محسوب می‌شود و کمال از لوازم خیر به حساب

آمده است (طوسی، ۱۳۳۳: ۴۱).

با بیان فوق، کمال از سانی به عقلانی شدن او است و با توجه به دو قوه عقل نظری و عملی در انسان، دو نوع کمال نظری و عملی برای انسان متصور است. کمال علمی انسان در معرفت به موجودات و حقایق و سپس معرفت مطلوب حقیقی است که به آن حکمت نظری می‌گویند و کمال عملی نیز در مرتب‌گرداندن قوا و افعال و توافق و تسالم آنهاست تا رضایت اخلاقی حاصل شود. بعد از این درجه در حکمت عملی به درجه بالاتری، یعنی اکمال غیر، دست می‌یابد (طوسی: ۱۳۸۷: ۶۹-۷۰ و همان، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۱-۳۵۲). رابطه کمال اول و دوم مانند رابطه صورت و ماده است که یکی بدون دیگری ثابت و ثبوتی ندارد. همان‌طور که علم بدون عمل ضایع می‌شود و عمل بدون علم نیز محال است، علم مبدأ و عمل تمام و اکمال آن به حساب می‌آید و غرض از ایجاد انسان حصول ترکیبی از این دو است (طوسی، ۱۳۸۷: ۷۰) که انسان‌ها در حصول این هدف، دارای درجات گوناگونی هستند (همان: ۶۹).

### ۳.۲. سعادت

محقق طوسی به رابطه کمال و سعادت نیز می‌پردازد و هدف از کمال را وصول انسان به سعادت می‌داند. پس سعادت همان کمال انسانی نیست و اینکه اگر انسان، کمال را برای وصول به سعادت بخواهد، خیر است؛ پس خیر نیز همان سعادت نیست؛ بلکه خیر ذاتی، سعادتخواهی انسان است (همان: ۸۰).

وصول به قرب الهی، سعادت حقیقی و نهایی همه انسان‌هاست؛ اما خیر اضافی به آن چیزهایی اطلاق می‌شود که برای وصول به آن سعادت حقیقی و نهایی مفید باشند؛ بنابراین، سعادت غیر نهایی هر شخصی متمایز از دیگری است؛ بلکه درجه سعادت نهایی هر فردی متمایز از دیگران است و هر انسانی به مقداری از تشبیه الهی می‌رسد؛ به همین دلیل، محقق طوسی معتقد است سعادت هر شخصی به حرکت ارادی نفسانی او می‌گویند که به

قبول می‌کند و این دلالت بر این دارد که امکان جمع معنای استحقاق مدح و ذم و کمال و نقص در خوب و بد وجود دارد.

اشکال دیگر مطرح شده به نظریه محقق طوسی این است که او قبح ظلم و حسن عدالت را قابل درک عقلانی می‌داند. او دلیل ذاتی بودن قبح ظلم یا حسن عدالت را در این می‌داند که یکی از مصادیق عدالت، اعطای ما در قبال اعطای خالق است. به عبارت دیگر، نعمت‌هایی خدا می‌دهد و ما اخذ می‌کنیم. اگر در قبال گرفتن آن، اعطایی صورت نگیرد، رفتار ما خارج از انصاف و عدالت خواهد بود، پس برای خدا حقی ثابت است. رابطه میان اعطای خالق و مخلوق، رابطه میان مالک حقیقی و ملکش است که رابطه‌ای حقیقی محسوب می‌شود، نه اعتباری. اعطای مخلوق، فایده‌ای برای خالق ندارد، پس این اعطا چه باید باشد که اگر نباشد، ظلم به حساب می‌آید. محقق طوسی اعتقاد دارد استحقاق مدح نعم الهی و خوبی‌های او شکرگزاری نعمت‌هاست که از باب نشر ثنا، ذکر مناقب و بذل نصیحت عین عدالت است و این رابطه حقیقی میان نعم الهی و استحقاق مدح داشتن آنها وجود دارد و اگر این شکر انجام نشود، ظلم حقیقی محقق شده است و استحقاق ذم حقیقی دارد؛ پس این استحقاق‌ها وضعی نیست، بلکه حقیقی است (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۳۸-۱۳۹).

به عبارت دیگر، محقق طوسی اعتقاد دارد یکی از نعمت‌های خدا، رابطه تکوینی میان فعل سعادت‌بخش و سعادت‌بخشی آن به وسیله خدا به ما ارزانی شده و انسان در قبال نعمت‌های خدا مانند نعمت یادشده، مسئول است؛ یعنی باید شکر خدا را به جا آورد و این ضرورت شکرگزاری دو نکته اساسی دارد: نخست آنکه طبق قاعده عدالت، این شکرگزاری ضروری است؛ یعنی انسان در قبال اعطای خدا که اخذ می‌کند، براساس عدالت، باید اعطایی داشته باشد. اعطای انسان نشر ثنا، ذکر مناقب و بذل نصیحت [مانند استحقاق مدح داشتن فعل سعادت‌بخش] است. پس از این نظر، رابطه حقیقی وجود دارد و شکرگزاری واجب است. اگر انجام نشود، سعادت انسانی

کمال خودش می‌رسد؛ بنابراین، درجات سعادت و کمال افراد متمایز است (همان: ۸۱)؛ اما در عنوان سعادت و حقیقت کلی مشترک‌اند و ویژگی‌های ثابت و مشترکی برای سعادت شمرده شده است؛ مانند اینکه سعادت‌مند طالب لذت از روی حکمت است و این لذت زوال‌ناپذیر و انتقال‌ناپذیر باشد و قابلیت انحطاط ندارد. پس نه جزع و اضطراب بر او عارض شود و نه ناسپاسی و بی‌صبری کند؛ زیرا شرایط و ملکه صبر و ثبات قدم را داراست (همان: ۹۳-۹۴).

#### ۴. نقد و بررسی

محقق طوسی با دقت خوبی به معناشناسی فضایل و رذایل پرداخت و نوآوری‌هایی در نظریه حد و وسط ارائه کرد؛ به طوری که با توجه کردن به کیفیت در حد و وسط، قلمروهای فضایل و رذایل اساسی را دقیق‌تر بیان کرد؛ اما به نظر می‌رسد او در معناشناسی خوب و بد اخلاقی که تفکیک معانی سه‌گانه را از فخر رازی پذیرفته، دقت لازم را نداشته است؛ زیرا امکان جمع این معانی در یک کاربرد وجود دارد. برای توضیح این نقد به شبهه عدلیه بر اشاعره و پذیرفتن اشکال توسط عضدالدین ایجی به عنوان یکی از اشاعره اشاره می‌شود. شبهه این است که اگر حسن و قبح را عقل نمی‌فهمد، چگونه عقل حکم می‌کند که خدا دروغ نمی‌گوید. عدلیه معتقدند دروغ گفتن بد است؛ بنابراین، از خدا دروغ سر نمی‌زند؛ اما یکی از پاسخ‌های اشاعره این است که دروغ نگفتن خدا به دلیل بد بودن دروغ گفتن به معنای استحقاق ذم داشتن آن نیست، بلکه به معنای نقص داشتن دروغ گفتن است و معنای کمال و نقص را عقل می‌تواند درک کند؛ از این رو، عقل حکم می‌کند که خدا دروغ نمی‌گوید چون ناقص نیست؛ اما ایجی می‌گوید میان قبح عقلی و نقص در فعل تمایزی نمی‌بینم و حقیقت کلام ما و عدلیه یکی است؛ اگرچه با عباراتی متفاوت بیان می‌شود (ایجی، ۱۴۱۲، ج ۸: ۱۰۱)؛ پس اینجا که استحقاق مدح و ذم عقلی را که حاصل از کمال و نقص است، ایجی



## ۵. نتیجه

محقق طوسی در معناشناسی اخلاق در تعریف فضایل و رذایل اساسی به ویژگی بسیط بودن آنها اشاره می‌کند و در تبیین اجناس فضایل نوآوری دارد که بیان او در فضایل اساسی مطرح شد (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۰۸). او براساس تبیین خود در فضایل اساسی، عدالت را به معنای مساوات می‌گیرد؛ اما مساواتی که برای هر صنفی، خیرات مساوی را در نظر گرفته و خیرات صنوف را برابر ندانسته است (همان: ۱۰۹ و ۱۱۱). او با تبیین کیفی و کمی از حد وسط، به تعداد بیشتری از رذایل اساسی اشاره می‌کند و برخلاف اندیشمندان قبل از خود که به هشت رذیلت اساسی اشاره می‌کردند، او تعداد رذایل را بی‌نهایت قلمداد می‌کند. او تبیین جدیدی از معنای حسن و قبح ارائه کرده است. او معتقد است حسن به معنای تناسب یا رابطه‌ای است که مبین استحقاق مدح داشتن سعادت بخشی فعل است و قبح به معنای تناسب یا رابطه‌ای است که مبین استحقاق ذم داشتن تفاوت بخشی فعل است. محقق طوسی با تبیین معناشناختی خود، نگاه واقع‌گرایانه خاصی به اخلاق دارد و با تغییر ناپذیری در احکام اصیل اخلاقی، مطلق‌گرای اخلاقی به حساب می‌آید. او با تبیین هدف نهایی واحد لقای الهی، وحدت‌گرای اخلاقی محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد محقق طوسی رابطه حقیقی میان اعطای نعم الهی و وجوب شکر را برهانی نکرده و با ادعایی به نتیجه رسیده است که می‌توان این رابطه را نتیجه رابطه علی - معلولی قلمداد کرد که میان فعل اخلاقی و نتیجه آن وجود دارد؛ یعنی هر فعل اخلاقی مانند شکرگزاری سبب سعادت بخشی و به کمال رسیدن انسان می‌شود و وجوب شکرگزاری خدا مبین رابطه علی و معلولی میان شکر خدا و سعادت حاصل از آن برای شکرگزار خواهد بود. پس اگر پرسیده شود چرا شکر منعم واجب است، پاسخ داده می‌شود برای کسب سعادت و کمال، این شکرگزاری واجب است.

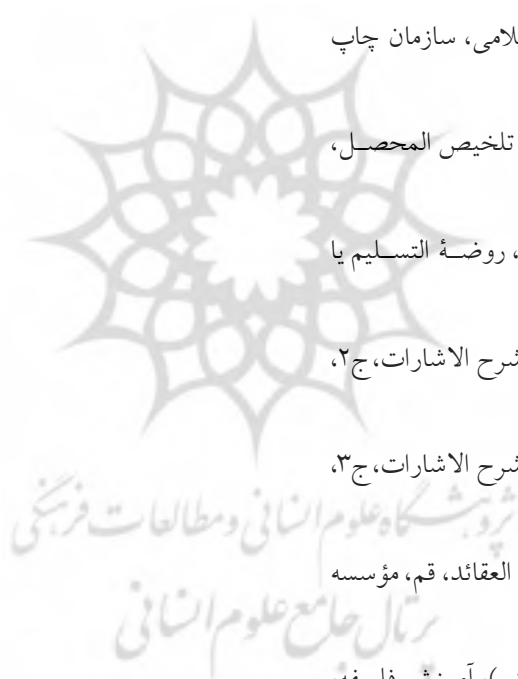
حاصل نخواهد شد؛ بلکه انسان، ظالم به حساب می‌آید؛ زیرا در پاسخ به اعطای خدا اعطایی نداشته است و با توجه به نقصان‌زا بودن فعل، مذموم است؛ از این رو، محقق طوسی می‌گوید قبح ظلم ذاتی آن است و فاعل ظلم نیز به تبع ظلمش، مذموم و معاقب خواهد بود. دوم آنکه شکرگزاری فایده‌ای برای خدا ندارد؛ زیرا رابطه مخلوق با خالق، رابطه مُلک با مالک است. مالک از اعطای مُلک بی‌نیاز است. پس اعطای مُلک برای قرارگرفتن خودش در جایگاه واقعی خود به آن اعطا نیاز دارد؛ به همین دلیل، محقق نوع اعطای بنده را دعای خلاصانه، نشر ثنای الهی، ذکر مناقب، بذل نصیحت، تشبه به او در تدبیر امور و ... به قدر طاقت بشری می‌داند (همان).

بنابر بیان فوق، محقق طوسی رابطه میان اعطای خالق و اعطای مخلوق را رابطه حقیقی می‌داند؛ به طوری که خداوند به عنوان مالک به ملکش اعطایی کرده است که نام آن اعطای تام و نامتناهی نعم الهی، سعادت بخشی انسان نامیده می‌شود و در قبال هر نعمتی شکری واجب است، چه برسد به نعم نامتناهی الهی. این شکر نعم الهی از جانب مخلوق، اعطای متقابل مخلوق به حساب می‌آید. نخست، محقق طوسی تبیین منطقی از رابطه حقیقی ادعاشده ارائه نکرده و تنها با آوردن مثالی نتیجه گرفته است. او معتقد است اگر انسانی به ما نعمت دهد، شکر نعمت او را واجب می‌دانیم؛ پس شکر نعمت‌های نامتناهی حضرت حق از واجبات خواهد بود و وجوب این شکر نعمت به وسیله بیان یادشده، عدالت حقیقی به حساب می‌آید. در صورتی که این مثال برای فلاسفه تبیین منطقی به حساب نمی‌آید. دوم اینکه شکر هر نعمتی واجب است، یک جمله اخلاقی محسوب می‌شود و معنای باید در این جمله نیز محل بحث است. این جمله اخلاقی نمی‌تواند مبنای بحث قرار گیرد و بر اساس آن وجوب‌های اخلاقی دیگر و حسن و قبح اخلاقی معنا پیدا کنند؛ زیرا هنوز معنای خودش تبیین نشده است که در این صورت، دور محال و باطل پیش می‌آید که مردود است.

حاضر، ترجمه و تعلیقات از صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.

## منابع

- ۱- افلاطون، (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ج ۱، ترجمه محمدحسن لطفی، رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
- ۲- ایچی، عضدالدین، (۱۴۱۲ق)، شرح المواقف، ج ۸، قم، منشورات الشریف الرضی.
- ۳- شهرستانی، عبدالکریم، (بی تا)، نهاییه الأقدام، بی جا، مکتبه الثقافه الدینیة.
- ۴- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۷ش)، اخلاق محتشمی، تهران، دانشگاه تهران.
- ۵- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۸۷ش)، اخلاق ناصری، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- ۶- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۰ش)، او صاف الاشراف، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
- ۷- طوسی، نصیرالدین، (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء.
- ۸- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۶۳ش)، روضه التسلیم یا تصورات، تهران، جامی.
- ۹- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات، ج ۲، قم، نشر البلاغه.
- ۱۰- طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۵ش)، شرح الاشارات، ج ۳، قم، نشر البلاغه.
- ۱۱- طوسی، نصیرالدین، (بی تا)، قواعد العقائد، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- ۱۲- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۸ش)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، امیرکبیر.
- ۱۳- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۰ش)، فلسفه اخلاق، تدوین احمد حسین شریفی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۱۴- مور، جورج ادوارد، (۱۳۸۸)، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسگری یزدی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۱۵- وارنوک، جیمز، (۱۳۶۸ش)، فلسفه اخلاق در قرن





پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی