

واقعگرایی اخلاقی با تأکید بر اندیشه صدرایی

* بهروز محمدی منفرد

چکیده

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

واژگان کلیدی

واقعگرایی، ن الواقعگرایی، موضوع اخلاقی، محمول اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی، صدرالمتألهین.

طرح مسئله

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

rahnama110@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۲۵

1. Moral Realism.
2. Moral Anti -Realism.

* استادیار پژوهشکاه علوم و فرهنگ اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۲۷

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

واقع‌گرای اخلاقی به پرسش اول پاسخ ايجابی می‌دهد و افزاون بر اينکه به وجود حقایق اخلاقی مستقل از ما معتقد است، آنها را به ياري قوای ادراکی، قابل شناخت می‌شمارد و گزاره‌های اخلاقی حاکی از آنها را نیز صدق و کذب پذیر و معرفت‌بخش می‌داند و لذا می‌توان او را شناخت‌گرای اخلاقی^۱ نیز دانست؛ اما اگر فرد قائل به کذب رأی اخلاقی باشد یا آرای اخلاقی را برآمده از احساسات و عواطف بداند، ن الواقع‌گرایان می‌توان نظریه خطای مکی را نیز شناخت‌گرا و دیگران را ناشناخت‌گرای اخلاقی^۲ دانست.

بنابراین الواقع‌گرایی اخلاقی، نوعی نظریه متأفیزیکی در مورد ماهیت و ساختار نظام اخلاقی و ادعاهای اخلاقی است که بر واقعیات اخلاقی و گزاره‌های صادق تأکید دارد. (Brink, 1989: 14) واقع‌گرای اخلاقی می‌گوید: همان‌طور که موضوع گزاره‌های اخلاقی^۳ مثل عدالت و ظلم از برخی حرکات و کنش‌ها انتزاع می‌شود و به نحوی از انحا وجود خارجی دارند، خصوصیات اخلاقی که شأن محمولی دارند نیز وصفی برای کنش‌های اخلاقی به‌شمار می‌آیند و در عالم خارج دارای وجودی خاص هستند و بخشی از جهان خارج را تشکیل می‌دهند. (Landau, 2003: 13 - 14) چنین واقعیاتی بر باورها و نیت‌های ما تقدم مفهومی و وجودی دارد و این‌گونه نیست که انسان و نیت‌ها یا احساسات او واقعیت اخلاقی را برسازند؛ بلکه عقل انسانی چنین واقعیاتی را کشف می‌کند. ناشناخت‌گرایان در نقد الواقع‌گرایی اخلاقی می‌گویند: شما فریب زبان اخلاقی را خورده‌اید و چون ظاهر جمله اخباری است، تصور می‌کنید یک واقعیت اخلاقی وجود دارد که این گزاره خاص از آن حکایت می‌کند؛ درحالی که زبان اخلاقی برای

1. Moral Cognitivist.

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

3. Moral Anti - cognitivist.

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

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

واقع‌گرایان اخلاقی در نحوه وجودی محمولات اخلاقی در عالم خارج اختلاف دارند.

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

آنچه اشاره شد، برگرفته از آرای فیلسوفان اخلاق غربی است؛ اما فیلسوفان بنام اسلامی هیچ‌گاه به طور جدی به این بحث نپرداخته‌اند؛ هرچند غالب آنها را می‌توان نوعی برساخت‌گرا دانست که واقعیت اخلاقی مستقل از عقل یا اجتماع یا توافق عقلا را نمی‌پذیرند؛ چنان‌که ابن‌سینا در ادامه تعریف قضایای مشهوره می‌گوید: اگر انسان را به تنهایی همراه با قوای ادراکی‌اش ملاحظه کنیم که تحت‌تأثیر آداب اجتماعی قرار نگرفته است، چنین قضایایی را ادراک و تصدیق نمی‌کند و سپس چند قضیه اخلاقی را به عنوان نمونه‌هایی برای قضایای مشهوره برمی‌شمارد. خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی در شرح آرای ابن‌سینا بر این امر صحه می‌گذارند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ / ۱ : ۲۲۱ - ۲۲۹) محقق اصفهانی نیز ریشه حُسن و قُبح‌ها را بنیاث و توافق عقلا بر مدح و ذم افعال اخلاقی می‌داند که همه انسان‌ها آنها را می‌یابند و بدان‌ها اعتراف و اذعان دارند. (اصفهانی، ۱۳۷۳ / ۳ : ۱۸ - ۱۷)

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

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

1. moral Naturalism.

2. moral Intuitionism.

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

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

معقول ثانی^۳ فلسفی

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

اعلم أنَّ الفلسفه استكمالاً لنفس الانسانية بعْرفةِ حقائقِ الموجودات على ما هي عليها و
الحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذنا بالظن و التقليد بقدر الوسع الانساني.
(ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۲۳)

ملاصدرا مفاهیمی را که از هستی‌های خارجی و ذهنی حکایت می‌کنند، به سه گونه مفاهیم تقسیم می‌کند که به عنوان معقولات شناخته می‌شوند؛ برخی همانند مفاهیم زید یا سیاهی دارای مابازه عینی در عالم خارج هستند و حس ظاهر یا باطن مبنای حصول آنها در ذهن است (صبحان، ۱۳۶۶: ۱/ ۱۷۱) و لذا بدون نیاز به بررسی‌های عقلانی ادراک می‌شوند. این دسته «مفاهیم ماهوی» نامیده می‌شوند.

دسته دوم، مفاهیمی همانند جنسیت برای حیوان و یا نوعیت برای انسان هستند که مابازای در عالم خارج ندارند؛ بلکه تنها در عالم ذهن محقق می‌شوند و حاصل بررسی‌های عقلانی در مورد مفاهیم ماهوی و معقولات ثانی فلسفی هستند و این مفاهیم، «معقول ثانی منطقی» نامیده می‌شوند. (مطهری، ۱۳۶۶: ۳/ ۳۰۰)

1. Semantistic.
2. Epistemic.

۳. معقولات ثانی مورد توجه بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته است؛ اما نگاه به آنها در مورد امکان و نحوه وجود، بسیار متفاوت است که بررسی دقیق همه دیدگاه‌ها در آن مجال گستره‌ای می‌طلبد. برای نمونه این‌سینا آنها را عوارض وجود بماهو وجود و زائد بر موضوعاتشان در عالم خارج معرفی می‌کند؛ (۱۳: ۳۶۳ - ۱۲) و ملاصدرا آن مفاهیم را در ذهن و عالم خارج متحده با موضوعاتشان می‌داند؛ اما این نوشتار در صدد بررسی این مسئله براساس رأی ملاصدرا است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۳۹)

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

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

والحق أن الإتصاف نسبة بين شيئاً متغيرين بحسب الوجود في ظرف الإتصاف والحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر فالظرف الذي يكون الإتصاف فيه تحكم، نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية وكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها، فلكل صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات وأعدام الملكات و

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

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

پس اگر منشأ انتزاع، امری وجودی و خارجی باشد، صفت آن نیز امری این‌چنین است و به عبارت دیگر، اگر اتصاف خارجی باشد و منشأ انتزاع یک مفهوم، خارجی دانسته شود، باید مطابق خود مفهوم نیز - غیر از مطابق معروض آن - خارجی باشد و البته تغایر مفاهیم فلسفی با منشأ انتزاع آنها برحسب ظرف اتصاف متفاوت است و اگر ظرف اتصاف خارج باشد، دو ظرف اتصاف نه تنها در خارج موجود هستند، در وجود خارجی خود نیز متغایر هستند؛ هرچند لازم نیست آن دو شیء در یک مرتبه وجودی باشند. در واقع منظور از تغایر، تغایر در بهره‌های وجودی است، به گونه‌ای که یک وجود واحد، مراتب و بهره‌های مختلفی از وجود را در خود جمع کرده باشد و هر مرتبه، از آن حیث که مرتبه و بهره خاصی از وجود است، با دیگری متغیر است و لذا نسبت میان وجودات متغیر به گونه‌ای است که تغایر مصداقی ایجاد نمی‌کند. خلاصه سخن آنکه، چون اتصاف مفاهیم فلسفی در خارج رخ می‌دهد، خود صفت و مطابق این مفاهیم در خارج نیز باید خارجی باشد و به عبارت دیگر، در ازاء این مفاهیم در خارج، حیثیاتی واقعی وجود دارد و حمل این مفاهیم بر خارج نیز خارجی است.

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

مابازاء موضوع گزاره‌های اخلاقی

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

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

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

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

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

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

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

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

مابازه محمولات گزاره‌های اخلاقی

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

استدلال یکم

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

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

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

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

معنى حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعـة - و فروعها هو التوسط بين الإفراط و التفريط و الغلو و التقصير فخير الأمور أوسطها - و كلا طرقـي قصد الأمور ذميم؛ قال تعالى «وَ لَا تَجْعَلْ بِدْكَ مَعْلُوَةً إِلَى عُنْقِكَ - وَ لَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبُسْطِ» و قال «وَ الَّذِينَ إِذَا أَغْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً» و قال «أَشَدَّاءُ عَلَيِ الْكُفَّارِ رُحْمَاءُ بِنَاهُمْ» و مهما انحرف بعض هذه الأمور - عن الاستقامة إلى أحد الجانبيـن فبعد لم تسم مكارم الأخلاقـات. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۹۱)

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

أَمَّا قُوَّةُ الْعُقْلِ وَ الْحِكْمَةِ فَيُصَدِّرُ عَنِ الْاعْتِدَالِهَا حُسْنُ الْعَدْلِ وَ التَّدْبِيرِ وَ جُودَةُ الْذَّهْنِ وَ ثَقَابَةُ الرَّأْيِ - وَ إِصَابَةُ الظُّنُونِ وَ التَّنْفِظُ لِدَقَائِقِ الْأَعْمَالِ وَ خَيَاـلِ آفَاتِ النُّفُوسِ وَ أَمَّا إِفْرَاطُهَا فَتَحْصُلُ مِنْهُ الْجَرِبَةُ وَ الْمَكْرُ وَ الْمَخْدَعُ وَ الدَّهَاءُ وَ يَحْصُلُ مِنْ ضَعْفِهَا الْبُلْهُ وَ الْحَمْقُ وَ الْغَبَاوَةُ وَ الْإِنْخِدَاعُ فِيهِنَّ هُنْ رَؤُوسًا لِلْأَخْلَاقِ الْحَسَنَةِ وَ الْأَخْلَاقِ السَّيِّئَةِ الْمُبَرَّأَةِ عَنْهَا فِي حِدَّيَّةِ عَذَابِ الْقَبْرِ لِلْمُنَافِقِ بِرَؤُوسِ التَّنَيْنِ. (همان)

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

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

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

اما ذکر سه نکته برای تبیین دقیق مسئله ضروری است:

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

۲. درست است که این مفاهیم، متَّزع از هستی‌های مقدور هستند، این نفس انسانی است که این مفاهیم را انتزاع می‌کند و وجود ربطی آنها را بر می‌سازد، به این معنا که آن امور خارجی را تصور و این مفاهیم را از آنها انتزاع می‌نماید و انتزاع هم بر ساخته نفس انسانی است.

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

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

استدلال دوم

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

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

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

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

۲. ملاصدرا در مورد ذاتی نقل می‌کند: «قد فسررو العراض الذاتي بالخارج المحمول الذي يلحق الشيء لذاته وألأمر يساويه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۲ - ۳۱) عرض ذاتی عبارت است از خارج محمولی که به دلیل ذات آن شیء یا امری مساوی آن، به موضوع ملحق می‌شود».

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

این عبارت به صراحة بیان می کند که فرض وجود یک طرف انصاف بدون وجود دیگری، مستلزم تغایر واقعی میان وجودات آن دو است. صدرا در عبارت فوق برای نمونه، «کون السماء في الخارج» را وجودی زاید بر ماهیت معرفی کرده است که نشان می دهد تغایر و زیادت مورد نظر او خارجی است. در تطبیق این عبارت بر بحث مورد نظر می توان گفت چگونه امکان دارد که موضوع گزاره های اخلاقی نحوه ای از وجود داشته باشد، ولی محمول آن به عنوان صفت وجود نداشته باشد؟

البته ممکن است تصور شود چنین قاعده ای تنها در مواردی همانند فوقیت برای آسمان یا وجود یک کمال برای انسان و ... استعمال می شود و شامل گزاره ای که موضوع آن مفهوم ثانی فلسفی و یک وجود وابسته باشد، نمی شود؛ زیرا وجود وابسته می تواند بر وجودی مستقل تکیه کند؛ ولی اگر وجود وابسته ای مترب ب وجود وابسته دیگر شود، ممکن است تسلسی از وجودات وابسته حاصل شود و آنگاه هر قدر صفت برای چنین وجوداتی برشمریم، آنها نیز موجود خواهند بود. در پاسخ می توان این نوع عروض را از گونه عروض خط بر سطح یا عروض سطح بر حجم دانست که اگرچه خط و سطح عارض شده اند، آنها نیز نحوه ای وجود در خود دارند و از سویی بالآخره آن وجود وابسته نیز به همان وجود مستقل (حرکات و سکنات) برمی گردد و اگر بهره ای از وجود می برد، صرفاً به اعتبار این نیست که صفت برای آن موضوع است؛ بلکه از این جهت است که با واسطه، صفت برای آن وجود مستقل است.

در مقابل این دیدگاه می توان به رأی بر ساختگرایانی همانند محقق اصفهانی اشاره کرد. چنان که وی می گوید: حکم هیچ گاه مترشح از موضوع و معلول آن نیست؛ زیرا سبب فاعلی حکم، حاکم است، نه موضوع. غایت الامر به سبب فایده ای که بر موضوع مترب می شود، آن موضوع حاکم را سوق می دهد که بر آن حکمی بار کند. حال چون برخی از موضوعات فی حدنفسه مشتمل بر مصلحت یا مفسدہ ای عام هستند، عقلا را به حکم به حسن و قبح شان برمی انگیزد و قهرآ حکم از موضوع تامش تخلف نمی پذیرد که در این صورت از آن به «علیت تامه» تعبیر می شود. (اصفهانی، ۱۳۷۶: ۸۱)

استدلال سوم: استدلالی مبتنی بر علیت خوبی

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

به چیزی است که به سبب آن، وجودش کمال می‌یابد و وجود و ادراک آن نیز خیر و سعادت است و هرچه وجود تمامتر باشد، خلوصش از عدم بیشتر و سعادت هم وافترتر است و هر آنچه وجودش ناقص‌تر باشد، با شر و شقاوت بیشتر آمیخته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ / ۹: ۱۲۱) بنابراین استكمال همسان سعادت است و البته سعادت هریک از قوای چهارگانه آن است که به کمال مقتضای ذاتش نائل آید. برای نمونه، سعادت و کمال قوه شهويه لذت‌های حسی، کمال و سعادت قوه غضبيه غلبه و پيروزى، کمال و سعادت قوه وهميه اميد و آرزو و کمال و سعادت نفس به تناسب ذات عقلی‌اش رسيدن به کمالات عقلی و پذيرش صور موجودات از عالي ترین موجود تا پست‌ترین موجودات است و حتى سعادت چشم در بیناني و گوش در شنواي است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱ / ۹: ۱۲۶؛ ۱۳۵۴: ۴۷۳)

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

روشن است که سعادت، معلوم فضیلت‌ها است و انسان از راه فضیلت به سعادت و خیر می‌رسد؛ اما مصاديق فضیلت به‌سبب ويژگی خوبی و حُسن آن است که ما را به سعادت و کمال و خیر می‌رسانند. پس دست‌کم خوبی و حسن جزء‌الله برای رسیدن فرد به سعادت است و در غير اين صورت، حرکات و سکناتی که عدالت از آنها انتزاع می‌شود، بدون قيد خوبی نمی‌توانند ما را به سعادت برسانند و اگر مصاديق فضیلت از ويژگی خوبی بهره‌مند نباشند، به‌تهايي موجب سعادت حقیقی نخواهند شد؛ اما از آنجا که سعادت حقیقی و خیر و کمال، اموری وجودی هستند، علت تame آنها و درنتیجه جزء علت آنها، يعني خود خوبی و در مقابل خود بدی نیز اموری وجودی بهشمار می‌آيند؛ زيرا در نظام صدرایي، علت و معلوم از امور وجودی هستند و اگر معلوم بودن چيزی ثابت شود، علت آن نیز امری وجودی است و حال که مصدق سعادت امری وجودی است، مصدق خوبی هم به عنوان ويژگی ذاتی فضیلت، امری وجودی خواهد بود.

خلاصه آنکه خوبی آن است که به عنوان ویژگی موضوع اخلاقی، استكمال حقیقی نفس را در پی داشته باشد و با هدف او که رسیدن به سعادت حقیقی و اخروی است، متناسب باشد و فاعلش مستحق مذمت نباشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۱۶) وقتی سعادت حقیقی امری وجودی است، علت آن هم امری وجودی خواهد بود.

بنابراین خلاصه استدلال چنین است:

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

نتیجه: خوبی امری وجودی است.

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

استدلال چهارم: استدلالی مبتنی بر ادراک عقلی و سلب امر الهی
ملاصدا گاه عقل را به متابه قوهای از قوای نفس می‌داند که حقایق را ادراک می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۷: ۱ / ۳۰) گاهی نیز آن را به عنوان تمام هویت انسان به شمار می‌آورد؛ ولی در هر حال کار عقل را کشف حقایق عالم، چه هستی‌های مقدور فاعل ذی‌شعور و چه هستی‌های نامقدور می‌داند.

درواقع تا ذهن انسان نمونه واقعیت شیء را نیاید، نمی‌تواند تصوری از آن داشته باشد و آن را کشف کند؛ خواه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود. نمونه محمولات اخلاقی را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته، تصویری از آنها را مشاهده می‌کند که این یافتن به طریق حضوری است، نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود عین واقعیت آنها را می‌باید. بنابراین حُسن و قُبْح افعال عقلی است و عقل آنها را کشف و ادراک می‌کند و در این صورت دست کم ثابت می‌شود که مفاهیم خوبی و بدی حیثیاتی واقعی در عالم خارج دارند؛ هر چند ممکن است آن واقعیت برساخته از توافق عقلاً باشد.

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

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

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

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

خلاصه استدلال چهارم چنین است:

مقدمه اول: رسالت عقل نظری و عملی، ادراک حقایق و هستی‌های مقدور و نامقدور است. عقل نظری هستی‌های نامقدور و عقل عملی هستی‌های مقدور و بایدھا و نبایدھا را کشف می‌کند.
مقدمه دوم: تا ذهن نمونه واقعیت شیء را نیابد، نمی‌تواند تصوری از آن داشته باشد و آن را کشف کند.

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

مقدمه سوم: مصدق و مطابق مفاهیم خوب، بد، باید و نباید از طریق عقل عملی کشف و تصور می‌شوند.

نتیجه: مصدق و مطابق مفاهیم خوب و بد و ... حقیقتی خارجی دارند.

نتیجه

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

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

اما این واقعیات در کجا عالم قرار دارند؟ به نظر می‌رسد اگر نفس‌الامر را به معنای مطلق ثبوت و تحقق اخذ کنیم، تحقق خارجی مبازاء مفاهیم خوبی و بدی را به راحتی می‌توان در عالم نفس‌الامر تصور کرد.

علامه طباطبایی در تعلیقات خود بر اسنفار معتقد است ثبوت نفس‌الامری اعم از ثبوت خارجی و ذهنی است و هر دوی آنها را دربر می‌گیرد. بنابراین تفسیر درست نفس‌الامر این است که به معنای وجود حقیقی باشد و این‌چنین وجودی است که شامل وجود مفاهیمی همچون مفاهیم فلسفی و منطقی همانند وحدت، شیئیت، کلیت و ... نیز هست که با چند واسطه با حقیقت خارجی مرتبط است و تنها در چنین صورتی چنین مفاهیمی در عالم نفس‌الامر مطابقی دارد.

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

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

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

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

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۳، *الشفاء، الإلهيات*، تحقیق عبدالرحمان بدوى، قم، کتابخانه آیت‌الله نجفی.
۲. ———، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه طوسی، قم، نشر البلاغه.

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

۳. اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۳، *نهاية الدرایة فی شرح الكفایة*، قم، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
۴. ———، ۱۳۷۶، «حسن و قبح عقلی و قاعده ملازمته»، مجله نقد و نظر، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، شماره ۱۳.
۵. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷، حسن و قبح عقلی، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، مبدأ و معاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۸. ———، ۱۳۶۲، *الحاشیة على الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
۹. ———، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۰. ———، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
۱۱. ———، ۱۳۶۷، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی.
۱۲. ———، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۳. ———، ۱۳۸۱، *كسر الأصنام الجاهلية*، تصحیح و تعلیق جهانگیری، بنیاد حکمت صدراء، تهران.
۱۴. ———، ۱۳۸۲ الف، *شرح و تعلیقه الهیات شفاء*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدراء.
۱۵. ———، ۱۳۸۲ ب، *الشواهد الربویة*، مقدمه و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۶. ———، ۱۹۸۱، محمدبن ابراهیم، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *نهاية الحکمة*، تحقیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه امام خمینی.
۱۸. طوسی، ابی جعفر نصیرالدین، ۱۳۶۱، *شرح الاشارات*، تهران، دفتر نشر فرهنگ.
۱۹. مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.

۲۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۶۶، شرح مبسوط منظومه، قم، حکمت.
- _____ ۲۱. _____، ۱۳۷۵، مجموعه آثار، تهران، صدراء، ج. ۳.
۲۲. وارنونک، مری، ۱۳۸۰، فلسفه اخلاق در قرن بیستم، ترجمه و تحسیه ابوالقاسم فنایی، قم، بوستان کتاب.
23. Brink, David. o, 1989, *Moral Realism and The Foundations Of Ethics*, New York, Cambrige University Press.
24. Landau, Russ - shafer, 2003, *moral realism a defence*, Newyork, Oxford university press.

