

بازسازی قضایای اخلاقی در حکمت متعالیه

نصرالله شاملی *

چکیده

یکی از ویژگی‌های حکمت متعالیه ملاصدرا اعتماد بر منطق عقل و استفاده از دستاوردهای شهودی عقلانی متکلمان و عارفان است، به همین سبب سلسله مباحث عمیقی در قضایای اخلاقی و فلسفه‌ی اخلاق از جانب متکلمان اسلامی پیرامون قضایای منطقی در گرفته است که اصلی‌ترین آنها در ارتباط با حسن و قبح عقلی یا شرعی است.

شخصیت‌های اندیشمندی نظیر خواجه نصیرالدین طوسی، ملاعلی قوشجی، عبدالرزاق لاهیجی و علامه حلی و ده‌ها متفکر دیگر در جریان بوده‌اند که در ارتباط با این قضیه داد سخن داده‌اند.

همچنین ملاصدرا در حکمت متعالیه بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز حکیم قرن یازدهم سعی کرده است آن دسته از قضایای منطقی را که به نظر برخی متفکران پیشین موجب ابهام و تناقض در آنهاست حل نماید. او با بیان فرق میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی به این ابهامات

خاتمه داد و توانست حوزه‌ی بحث‌های چندی و چگونگی و چسانی را که از مقوله‌ی «استی‌ها» است از حوزه‌ی شناخت فلسفه که از مقوله‌ی «هستی‌ها» است بیرون نماید.

ما در این مقاله ضمن بیان نظرات منطقی متکلمان در بحث‌های قضایای اخلاقی، به تبیین نظر ملاصدرا پرداخته و بر این باوریم که صدر المتألهین با اشکال حمل قضایا به دو صورت ذاتی و شایع صناعی به بازسازی قضایای اخلاقی در حوزه‌ی فلسفه‌ی اخلاق پرداخته است.

واژه‌های کلیدی

حکمت متعالیه، صدرا، منطق صدرایی، فلسفه اخلاق، شهودی، عقلانی، استی‌ها، هستی‌ها.

مقدمه

در فلسفه‌ی اخلاق هنوز مسایل منطقی‌ای وجود دارد که توجه به آنها می‌تواند مشکل بسیاری از مسایل اخلاقی را حل نماید. مکاتب فلسفی و اخلاقی متعددی تاکنون ظهور کرده‌اند که به دلیل حاکمیت خاص جهان‌بینی و نگرش ویژه‌ای که در فلسفه‌ی آنها بروز کرده است، در تبیین مسایل اخلاقی دچار تشویش گشته‌اند. اساس فلسفه‌ی اخلاق نیز در حال حاضر، حسن و قبح هستی‌های ارادی و اختیاری است، و چون این هستی‌ها در تصور بعضی برخاسته از مدح و ذم و تمجید و یا سرزنش جامعه است و یا حداقل به عقلای قوم مربوط می‌شود، حسن و قبح را پدیده‌ی ارزشی و متغیر دانسته و با محاسبات تغییرپذیر پسندیدگی و ناپسندیدگی جوامع تاریخی انسان‌ها توزین و سنجش می‌کنند. اگر به راستی حقیقت حسن و قبح هستی‌های ارادی وابسته به مدح و ذم افراد یا گروه‌ها و مجتمعات تاریخی باشد، دیگر جای بحث و حتی تردیدی نیست که حسن و قبح اعتباری است و از حوزه‌ی واقعیت‌های عقلانی به دور است.

در پاسخ به این اندیشه، سعی داریم در مقاله‌ی حاضر، رگه‌های منطقی اخلاق را که در دیدگاه ملاصدرا وجود دارد و برخاسته از منطق اخلاق در فلسفه و کلام اسلامی است پیدا کرده و با استفاده از آن به تحلیل فلسفه‌ی اخلاق پردازیم؛ منطقی که از گذشته‌های دور در میان اندیشمندان اسلامی (متکلم یا فیلسوف) وجود داشته و آنان توانسته‌اند بر پایه‌ی آن میان هستی‌ها و بایدها رابطه‌ای کاملاً منطقی ایجاد کنند. در آن صورت، شبهه‌ی ارتباط میان قضایای اخلاقی و نتایج ارزشی حل می‌شود.

هستی‌های مقدور و غیر مقدور

در اندیشه‌ی بسیار جدید ذهن این نکته مسلم شده است که باید میان فلسفه‌ی اخلاق و قواعد اخلاقی تفاوت ماهوی و بنیادی قایل گردید و مسایل آنها را از یکدیگر جدا نمود. فلسفه‌ی اخلاق (meta-ethics) همان شناخت برترین اخلاق است که به تحلیل عقلی روابط میان پدیده‌های اخلاقی می‌پردازد. قواعد دستوری اخلاق (Normative-ethics) که اصطلاحاً به علم اخلاق موسوم است، بیانگر رفتارهای بایسته‌ای است که در جهت تعالی و رشد معنوی انسان نقش کلیدی دارد.

بحث و بررسی پیرامون قضایای اخلاقی تنها روش شناخت اخلاق دستوری را سازماندهی می‌کند و ارتباطی به فلسفه‌ی اخلاق ندارد.

گروه دیگر اندیشه‌های اخلاقی، یک گونه تفکر تحلیلی و نقادی‌های منطقی و بحث‌های برترین فلسفه است که به کلی با علم اخلاق تفاوت دارد. در این جاست که باید به تحلیل یک یک اصطلاحات علم اخلاق پرداخت و با استفاده از تحلیل زبانشناختی و سمنتیک به کنه معنای «خوبی» و «بدی» و «عدل» و «ظلم» و مفاهیمی از این قبیل پرداخت. همین جاست که باید مشخص کنیم چگونه می‌توانیم قضایای دستوری و گزاره‌های ارزشی را از طریق قیاسات منطقی استخراج

کرده و به ثبوت برسانیم، و یا روشن کنیم که معنی حقیقی مفاهیم اخلاقی چیست؟ و فرق آنها با مفاهیم غیر اخلاقی از چه قرار است؟ آزادی یعنی چه و مسؤولیت به چه معناست؟^۱

بر اساس متدولوژی اسلامی میان روش اندیشه‌های فلسفه و روش‌های علوم یک تمایز منطقی وجود دارد. بی‌ملاحظگی منطقی می‌تواند خطر آمیختگی و مغالطه میان فلسفه و علم را به همراه داشته باشد.

در سیستم اندیشه‌ی اسلامی، میان «هستی» و «استی» یک تفاوت بنیادی وجود دارد؛ چنان‌که گفته شده: قضایایی که با محمولات هستی‌ها شکل می‌یابد، تنها قضایا و مسایل فلسفه‌ی آنتولوژیک را بنیادسازی می‌کند، در حالی که قضایایی که از نسبت‌های استی ترتیب می‌یابد به علوم میانه و پایین تعلق می‌گیرد. بر اساس این محاسبه، بحث‌هایی که در اندیشه‌های اخلاقی به میان می‌آید و یا آن بحث‌هایی که به عنوان مبادی تصویری این ماهیات و حقایق بسیط اخلاقی طرح و بررسی می‌شود همه در عداد فلسفه‌ی اخلاق است و از حوزه‌ی علم اخلاق بیرون است. اما بحث‌های دیگری که از نوع مسایل اخلاق دستوری است و با نسبت‌های استی شکل می‌گیرد، همچون: «دروغ گفتن زشت است» و «راست گفتن نیکو است» و یا «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است»، همه، از گروه مسایل علم اخلاق به شمار می‌رود و نمی‌توان آنها را زیر عنوان فلسفه‌ی اخلاق قرار داد.

موضوع بحث فلسفه‌ی اخلاق هستی‌های مقدور است که عوارض ذاتی آن، خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی و درستی‌ها و نادرستی‌ها و مسؤولیت‌ها و بایستی‌ها است. مباحثی که زیر عنوان منطقی صورت و منطقی ماده طرح و بررسی شده، عموماً از نهاد هستی‌های مقدور برخاسته و در مقام حمل و انطباق باز به همین

۱- ویلیام، ک، فرانکنا، اخلاق / Ethics.

گونه از هستی بازگشت می‌کند. زیرا همان‌گونه که گفته شده است «إِنَّ الْحُدُودَ عَلَى حَسَبِ الْوُجُودِ»؛ یعنی حدود و تعاریف منطقی را باید از هستی‌ها به دست آوریم و قهراً مواد و صورت‌هایی که از این حدود به دست می‌آید و همین‌طور حالت‌های یقین و شک و ظن، در اذعان به نسبت‌های قضایا که در صناعات خمس منطبق مطرح است، همه، از عوارض ذاتی این هستی‌ها به شمار می‌آید و در تشکیل قضایای فلسفه‌ی اخلاق دخالت بنیادین دارد.

حال بر این نکته تأکید می‌کنیم که هستی‌های مقدور و نامقدور دو صنف هستی به شمار می‌آیند که در بحث‌های آنتولوژیک مطرح‌اند.

برای روشن شدن مطلب می‌گوییم: ما دو قسم عقل داریم؛ عقل نظری و عقل عملی. برخی از واقعیت‌های عینی تحت اراده‌ی ماست، مانند نشستن، برخاستن، خوردن، خوابیدن، گفتن و سکوت کردن. اما برخی از واقعیات از حوزه‌ی اراده‌ی ما خارجند، مثل آسمان، زمین، خورشید، و غیره. احکام اخلاقی، همه، احکامی‌اند که به عقل عملی بر می‌گردند، چون این حقایق و هستی‌ها از خواستارهای خودمان پدید می‌آیند و همه تحت اراده‌ی خودمان می‌باشند. در این صورت، اگر عقل ما و قوه‌ی اندیشه‌ی ما در اطراف آن حقایق عینی‌ای که از حوزه‌ی اراده‌ی ما خارج است کنکاش کند، آنها را «هست و نیست» می‌گویند و درست هم هست، زیرا در قضایایی مثل «خدا هست یا نیست»، یا «آزادی هست یا نیست»، خدا و آزادی و امثال آن تحت اراده‌ی ما نیستند، زیرا ما همان‌گونه که در اصل وجود و هستی - که کمال ما است - آزاد نیستیم، در داشتن پدیده‌ی اختیار و آزادی نیز آزاد نیستیم.^۱

پس جبر و ضرورت در پدیده‌ی اختیار منافی با اختیار نیست و تنها می‌توانیم از واقعیت این‌گونه حقایق آگاه گردیم. اما حقایق و هستی‌هایی که در زیر سلطه

و نفوذ اختیار خودمان است، پیش از ایجاد، نمی‌توان گفت که هستند یا نیستند، تنها باید گفت که بایستی باشند یا نبایستی باشند و این هم بدین معناست که این هستی‌های اختیاری بر طبق آن معادلات هستند یا نیستند. در عین حال، همین قضایا نیز پس از ایجاد و به محض این که از اختیار ما بیرون آمدند به هستی و نیستی توصیف می‌شوند.

بر این اساس، هرگونه بحث و تفکری پیرامون آن دسته از حقایقی که تحت اراده‌ی ما نیستند ولی ما می‌توانیم در اطراف آنها فکر کنیم، هستی‌های غیر مقدور نامیده می‌شوند و از مباحث حکمت نظری یا عقل نظری به حساب می‌آیند و رابطه‌ای که در تشکیل قضایای منطقی آنها به کار می‌رود، استی و نیستی است.

از دیگر سو، بحث و تفکر پیرامون آن سلسله از هستی‌ها و حقایق عینی که تحت اراده‌ی ما هستند و ما می‌توانیم آنها را ایجاد کنیم، مثل نشستن، برخاستن، حرف زدن، به حکمت عملی (عقل عملی) موسوم است و رابطه‌ای که در قضایای منطقی مربوط به آنها به کار برده می‌شود بایستی یا نبایستی است. البته هر دو گروه هستی‌ها، چه هستی‌های مقدور و چه هستی‌های نامقدور، همه، معیار و ملاک ضرورت‌ها و بایستی‌ها هستند، زیرا ضرورت، چه ضرورت منطقی و چه ضرورت اخلاقی، تنها از وجود بر می‌خیزد.

حال، سؤل مهمی که امروز در فلسفه‌ی اخلاق مطرح است آن است که آیا می‌توان از قضایای غیر مقدور عقلانی، یک قضیه‌ی ارزشی را استنتاج کرد؟ به عبارت دیگر، میان هستی‌های غیر مقدور و بایستی‌های مقدور رابطه هست یا خیر؟^۱

برخی از فلاسفه‌ی جدید که در قرون پس از هفدهم میلادی ظهور کردند،

۱- دانش و ارزش، صص ۵۰ به بعد؛ کاوش‌های عقل عملی، صص ۲۴ به بعد.

درارتباط میان قضایای غیر مقدور که نتیجه‌ی آن استنتاج یک گزارش ارزشی است شک کرده‌اند. ما بر آنیم پس از تبیین نظرات منطقی این دسته از فلاسفه، نظرات منطقی ملاصدرا را ترسیم کنیم و ببینیم ابتکارات منطقی او تا چه حد می‌تواند به تبیین و تحلیل گزاره‌های اخلاقی در فلسفه‌ی اخلاق کمک کند و نیز بیابیم شعاع اندیشه‌ی صدر المتألهین در زمینه‌ی قضایای فلسفی که منجر به استنتاجات اخلاقی و ارزشی شده است کجاست.^۱

ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری (منطق ارتباط هست‌ها و باید‌ها)

رابطه‌ی حکمت عملی و حکمت نظری به صورت مجمل در سخنان فلاسفه‌ی اسلامی از دیر زمان وجود داشته و به گونه‌ای بر سر زبان‌ها بوده است، ولی پس از خرده‌گیری هیوم، فیلسوف آمریست انگلیسی، این مسأله در محافل فلسفی، حالت جدی‌تری به خود گرفته است.

مراد از حکمت نظری، معرفت‌ها و شناخت‌هایی است که مربوط به «هستی» و مراتب آن از واجب تا ممکن و از مجرد تا مادی است. در این جا معرفت کمال است، نه عمل.

مراد از حکمت عملی آن دسته از معرفت است که بر چیزی تعلق می‌گیرد که رابطه‌ای مستقیم با عمل دارد و کمال مطلوب، در عمل به آنها نهفته است، نه در شناخت آنها، مانند احکام شریعت و قواعد اخلاقی و کلیه‌ی باید‌ها و نبایدهای حقوقی و سیاسی.

از دیدگاه فیلسوف، حکمت نظری مربوط است به کوشش‌های عقل نظری در شناخت هستی‌ها و حکمت عملی مربوط است به کوشش عقل عملی در شناخت باید‌ها و نبایدها.

۱- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، ص ۱۴۶.

در واقع، شناخت ما از جهان پیرامونی منحصر است به دو قلمرو مستقل: یکی مربوط به امور خارج از قلمرو عمل، و دیگر مربوط به قلمرو عمل. در قلمرو اول می‌گوییم: جهان پدیدآورنده‌ای دارد، و در قلمرو دوم می‌گوییم: پدیدآورنده را باید ستایش کرد. حال، این پرسش به ذهن می‌آید که ارتباط معرفت دوم (حکمت عملی یا عقل عملی) با معرفت نخست چیست؟ چگونه از این که «خدا هست» به این امر که «باید او را پرستش کرد» پی ببریم؟

از مجموع گفتار پیرامون دو حکمت عملی و نظری می‌توان دو دیدگاه را ملاحظه نمود:^۱

۱- میان این دو نوع معرفت، ارتباط منطقی‌ای وجود ندارد و دیواری آهنین میان آنها کشیده شده است.

۲- میان این دو حکمت پیوندی منطقی برقرار است و آنچنان نیست که میان درک دو نوع معرفت ارتباطی وجود نداشته باشد.

طرح اشکال

در گذشته‌ی فلسفه‌ی اسلامی، سخنان زیادی پیرامون رابطه‌ی احکام عقل عملی با عقل نظری وجود نداشته است و آنچه در مطالعات فلسفی می‌توان به آن دست یافت، کوشش‌های حکیمان‌ه شیخ‌الرئیس در کتاب *اشارات* و سخنان شارحانی است که بر این اثر فلسفی حاشیه زده‌اند.^۲ آنان به این رابطه اشاره کرده و ارتباط منطقی حکمت نظری و عملی را تأیید نموده‌اند. اما از نظر برخی از فلاسفه‌ی اروپایی در قرن هیجدهم، چون دیوید هیوم، این رابطه با اشکال مواجه شده است. او به استنتاج

۱- همان، ص ۱۴۷؛ علم و دین، ایان باربور، صص ۴۴۱ به بعد.

۲- ابن سینا، *الاشارات والتنبیها*، ج ۱، صص ۲۱۳-۲۲۰؛ *نیجات*، بخش منطقی، ص ۶۳.

«باید» از «هست» ایراد گرفته که ما به اصل این ایراد و سپس تحلیل آن می‌پردازیم. او می‌گوید: در هر سیستم اخلاقی که تاکنون برخورد کرده‌ایم پیوسته این مطلب را گوشزد کرده‌ایم که فلاسفه‌ی اخلاق در طرح مسایل خود، با روش متداول و معمول فلسفه، نخست مسأله‌ی هستی خدا را مورد بررسی قرار داده و با همان روش پیرامون خصایص انسانی بحث می‌کنند، اما به محض ورود به بحث‌های اخلاقی این روش را دگرگون ساخته و دیگر از رابطه‌های منطقی «است» و «نیست» که به طور معمول در تشکیل قضایا و مسایل فلسفه به کار برده می‌شود، استفاده نمی‌کنند. سپس گزاره‌ای از ترکیب صغری و کبری منطقی به وجود آورند که در آن «بایستی» و یا «نبایستی» حکم فرماست و معلوم نیست، این گزاره‌ی به دست آمده چگونه از آن هست منطقی نتیجه‌گیری شده است.

شکل قضایای ارزشی (اخلاقی)

قضایایی که هیوم به آنها ایراد می‌کند به شکل زیر است:

مثال: ۱- در طبیعت تضاد و ستیز دیده می‌شود.

۲- ما نیز جزو جهان طبیعتیم.

پس: ما هم باید ستیز و مبارزه کنیم.

لازم به یادآوری است که این نتیجه از آن مقدمات بر نمی‌خیزد. تنها نتیجه‌ای که از آن مقدمات می‌توان گرفت این است که «در ما هم تضاد و ستیز دیده می‌شود». و البته «وجود» تضاد در میان مردم با «وجوب» مبارزه با استثمار فاصله‌ی بسیاری دارد؛ یکی توصیف است و دیگری تکلیف. به علاوه کلمه‌ی «تضاد» در نتیجه و در مقدمه در دو معنای متفاوت به کار رفته و این یک مغالطه‌ی آشکار است.

مشکل منطقی مذکور دارای دو اشکال اساسی است:

اول: وجود «باید» در نتیجه و نبودن آن در مقدمات؛
دوم: اختلاف مفهوم تضاد در نتیجه با مفهوم آن در مقدمه.
بنابراین استنتاجی که در این قیاس به دست می‌آید از درجه‌ی اعتبار
ساقط است.

به دست آمدن گزاره‌های بایستی و نبایستی که در شکل قیاس
منطقی آمد، گزاره‌ی اخلاقی است که به آن اخلاق علمی می‌گویند.
هیوم نماینده‌ی برجسته‌ی تجربه‌گرایی محض در فلسفه‌ی اروپایی است
که برای اولین بار مغالطه‌ی اخلاق علمی و نادرستی استنتاج «باید» از
«هست» را بر ملا کرده است. او در کتاب رساله‌ی درباره‌ی طبیعت بشر
که در سال‌های ۴۰-۱۷۳۹ میلادی انتشار یافت، به رابطه‌ی نامشروع میان
بایدهای اخلاقی از «هست‌های» فلسفی پرداخته است.^۱

برهان هیوم در نقد رابطه میان باید و نباید

عقل (فهم)، یعنی کشف صدق و کذب قضایا. صدق و کذب هم چیزی نیست
جز انطباق و یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم و یا وجود واقعی اشیای
خارجی. هر چه مشمول این انطباق و عدم انطباق نشود، صحیح و یا غلط
نمی‌تواند بود و هم بدین سبب موضوع تحقیق عقل واقع نخواهد شد. بدیهی
است که عواطف، امیال و اعمال ما به هیچ روی مشمول این گونه صدق و کذب
نمی‌شوند و از این رو ممکن نیست که آنها را صحیح و یا خطا دانست و یا آنها
را موافق یا مخالف عقل محسوب کرد. کارها می‌توانند قابل ستایش و یا قابل
سرزنش باشند، اما منطقی نمی‌توانند بود. بنابر این ستایش‌پذیر و سرزنش‌پذیر، به
معنای منطقی و غیر منطقی نیستند.^۲

۱-David Hume: A Treatise of Hume Nature Pellican classics (۱۹۶۹).

۲- هیوم، رساله‌ی درباره‌ی طبیعت بشر، ص ۵۱۰.

سخن هیوم را می‌توان بدین صورت ساده و خلاصه کرد: همه‌ی قضایا و قوانینی که عقل در آنها کاوش می‌کند و آنها را یا می‌پذیرد و یا رد می‌کند، دو صفت مشخص دارند: یا درست‌اند و یا نادرست. ملاک درستی و نادرستی قضایای عقلی این است که با واقعیت‌های خارجی موافق باشند یا نباشند. از آن طرف نسبت حقیقی دادن یا ندادن به رفتارهای انسانی بی‌معناست. یک عمل را نمی‌توان گفت حقیقت است یا نیست یا مطابق با خارج است یا نیست، فقط می‌توان گفت بد است یا خوب، مطلوب است یا نامطلوب. بدین سبب، خوبی و بدی (احکام عقل عملی) از حقیقی و غیر حقیقی (احکام عقل نظری) قابل استنتاج نیستند، یعنی از انباشتن صدها قضیه که همه از وصف مطابقت یا عدم مطابقت با خارج برخوردارند و از صفات واقعی و فیزیکی اشیا سخن می‌گویند، نمی‌توان قضیه‌ای به دست آورد که از خوبی و بدی و حسن و قبح، که صفاتی غیر فیزیکی و غیر خارجی‌اند، سخن بگوید. چنین است که استخراج عمل از عقل، به تعبیر هیوم، و یا اخلاق از علم، به تعبیر علمای اخلاق عصر، میسر نیست.

پاسخ اشکال هیوم

۱- نخستین موخذه‌ای که متوجه سخن هیوم است این است که وی «قضیه» را معادل «کلام تام» گرفته و آن را شامل جمله‌ی «انشایی» دانسته است، در حالی که جمله‌ی انشایی از اقسام «کلام تام» است نه از اقسام قضایا. «کلام تام» به اخباری و انشایی تقسیم می‌شود، در حالی که «قضایا» تنها اخباریات را در بر می‌گیرد و نه انشائیات را. بایدها و نبایدها از مقوله‌ی انشاءاند نه اخبار، و اگر گاهی گفته می‌شود «قضایای انشایی» به سبب غفلت از اصطلاح منطقی‌هاست.

سعدالدین تفتازانی درباره‌ی کلام مرکب می‌گوید:

فالمرکب إما تام؛ خبر أو انشاء، و إما ناقص؛ تقييدى أو غيره؛^۱
قضایای مرکب یا تام خبری است یا انشایی و یا ناقص مفید یا غیر آن.
وی در تعریف قضیه می گوید:

القضية قولٌ يحتمل الصدق والكذب؛^۲

قضیه سخنی است که در آن احتمال راست و دروغ باشد.

محقق سبزواری در منظومه اش می گوید:

إنّ القضية لَقَوْلٌ محتملٌ للصدق والكذب و طارَ ما أخل^۳

قضیه جمله‌ای را گویند که در آن دو گونگی راست و دروغ راه داشته باشد.
در حالی که جمله‌ی انشایی از این قلمرو بیرون بوده و طبعاً گزارشی
در آن وجود ندارد تا به صدق و کذب توصیف گردد.

۲- این دو نوع نسبت، چیز نوظهوری در محاورات عرفی نیست، چه رسد به
محاورات فلسفی. هیوم هنگام گزارش از وضع مزاج خود می گوید: «حالم
خوب است» یا «خوب نیست»، ولی هنگام در خواست چیزی از پیشخدمت
خود، به گونه‌ای دیگر تکلم می کند و می گوید: «آن کتاب را بیاور»، «نان بخر»،
«خانه را تمیز کن». هر نوع توجیهی که بر این دو نوع محاورات عرفی هست، بر
محاورات فلسفی نیز حاکم است.

۳- مرکبات انشایی، مانند امر و نهی، استفهام، تمنی و ترجی، یک
رشته مبادی تکوینی در نفس انسانی دارند که او را وادار می کنند که به
این جمله‌ها تکلم کند. این جمله‌ها در عین کشف از این مبادی، البته به
صورت دلالت التزامی نه مطابقی، موجد یک رشته مفاهیم اعتباری نیز
می باشند که مفاد مطابقی آنها به شمار می روند.^۴

۱- تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، ص ۳۷.

۲- همان، ص ۴۱.

۳- سبزواری، ملاً هادی، منظومه، بخش منطق، ص ۹۱.

۴- برای درک بیشتر موضوع ر.ک به: حسن و قبح عقلی، ص ۱۷۶.

مثال: انسان در جهان پیرامونش دو سیب را بر شاخه‌ی درخت به صورت جفت می‌بیند که از زوجیت واقعی برخوردارند. آن حقیقت تکوینی، منشأ به دست آمدن فرضی در عالم ذهن می‌شود و آن به وجود آمدن دو موجود زوج کاملاً مجزاً از هم به اعتبار ذهنی است؛ بدین صورت که گفته شود: «من علی را به زوجیت لیلی در آوردم».

ریشه‌ی اشتباه «هیوم» این است که واقعیت مختلف دو نسبت را در دو نوع از جمله‌های تام که یکی جنبه‌ی «واقع‌نمایی» و دیگری جنبه‌ی «ایجادگرایی» دارد، نادیده گرفته و به طرح سؤل نخست پرداخته است. به دیگر سخن، میان قضایای «اخباری» و «جمله‌های انشایی» فرقی نگذارد و به هر دو از یک دریچه نگریسته است و تصور نموده که هر دو جمله باید از واقعیت خارج حکایت کنند، لذا پرسیده است که چرا در یکی با الفاظ «است» و «نیست» سخن می‌گوییم و در دیگری با الفاظ «باید» و «نباید». در حالی که اختلاف در مفاد و هدف، ما را بر این اختلاف در سخن کشیده است.

پاسخ‌های دیگری نیز به اشکال هیوم از طرف اندیشمندان داده شده است که برای جلوگیری از اطاله‌ی کلام از طرح آن خودداری می‌کنیم.^۱

نظر ملاصدرا در ارتباط «بایدها» و «هست‌ها»

آنچه تاکنون گذشت بیان رابطه‌ی منطقی میان بایدها و نبایدها در حکمت عملی از یک طرف و هستی‌ها و نیستی‌ها از طرف دیگر بود، تا بر خوانندگان اصل طرح و ایراد و ابرام فلاسفه و منطقه بر آن روشن گردد.

۱- حایری، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، صص ۵۱، ۱۰۲، ۱۷۴، ۱۷۷.

نکته‌ای که در این جا هدف مقاله را تأمین می‌کند، دست گذاشتن بر رگه‌های منطقی صدر المتألهین در بیان رابطه‌ی هستی‌های فلسفی و بایدهای اخلاقی است.

رگه‌ی منطقی اول

همچنان که پیش‌تر گذشت، ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری، به صورت فشرده در کلمات پیشینیان از فلاسفه‌ی اسلامی مطرح بوده است. ولی اکنون که هیوم بر این ارتباط خدشه وارد کرده، بیان صدر المتألهین را در این باره ذکر می‌کنیم تا این رابطه روشن شود. ملاصدرا در بیان این ارتباط می‌گوید:

اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا أخذاً بالظن و التقلید، بقدر الوسع الانسانی، و إن شئت قلت نظم العالم نظاماً عقلياً علی حسب الطاقة البشريّة لیحصل التشبّه بالباری تعالی و لما جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورة معنویة أمریة و مادة حسیة خلقیة، و كانت لنفسه أيضاً جهتا تعلق و تجرّد، لاجرم إفتتت الحکمة بحسب عمارة النشأتین باصلاح القوتین نظریة تجردیة (المراد الحکمة النظریة) و عملیة تعلقیة (المراد الحکمة العملیة).

أما النظریة فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود علی نظامه بکماله و تمامه، و صیورورها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العینی لا فی المادّة بل فی صورته و رقصه و نقشه، و هذا الفن من الحکمة هو المطلوب لسید الرّسل المسؤول فی دعائه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إلى رَبِّهِ حيث قال: «رَبِّ أَرْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ» و للخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ أيضاً حين سأل: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا» و الحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً.

و أما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية
 للنفس على البدن و الهيئة الإنقيادية للبدن من النفس، و إلى هذا الفن
 أشار بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ. وَ اسْتَدْعُوا الْخَلِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ: «وَ
 أَحَقَّنِي بِالصَّالِحِينَ» وَ إِلَى فَنِي الْحِكْمَةِ كِلَيْهِمَا أَشْهَرُ فِي الصَّحِيفَةِ الْإِلَهِيَّةِ:
 ﴿وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾. وَ هِيَ مَادَتُهُ الَّتِي هِيَ مِنَ الْأَجْسَامِ
 الْمَظْلَمَةِ الْكَثِيفَةِ، «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا» إِشَارَةٌ إِلَى غَايَةِ الْحِكْمَةِ النَّظَرِيَّةِ، وَ «وَ
 عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» إِشَارَةٌ إِلَى تَمَامِ الْحِكْمَةِ الْعَمَلِيَّةِ، وَ لِلْإِشْعَارِ بِأَنَّ الْمَعْتَبَرَ مِنْ
 كِمَالِ الْقُوَّةِ الْعَمَلِيَّةِ، مَا بِهِ نِظَامُ الْمَعَاشِ وَ نِجَاةُ الْمَعَادِ، وَ مِنَ النَّظَرِيَّةِ الْعِلْمِ
 بِأَحْوَالِ الْمَبْدَأِ وَ الْمَعَادِ وَ التَّدْبِيرِ فِيمَا بَيْنَهُمَا مِنْ حَقِّ النَّظَرِ وَ الْإِعْتِبَارِ، قَالَ
 امِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا وَعَدَّ لِنَفْسِهِ وَ اسْتَعَدَّ لِرَمْسِهِ وَ عِلْمٌ مِنْ أَيْنِ
 وَ فِي أَيْنِ وَ إِلَى أَيْنِ» ...^۱

از دقت در عبارات ملاصدرا استنباط می شود که عقل عملی در
 استنتاج بایدها و نبایدها از یک رشته مقدمات واضح و مشهور و تجربه
 شده که از احکام عقل نظری است، کمک می گیرد، و عقل نظری در
 استنتاج این احکام، به عنوان پایه پذیرفته شده است.

رگه‌ی منطقی دوم (مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح (عقلی) چیست؟)

عالمان علم اخلاق بحث حسن و قبح را از اولی ترین و بدیهی ترین
 مسایل علم اخلاق می شمارند. درک بیشتر از حسن و قبح عقلی، ما را
 در طریق مسایل اخلاقی بهتر یاری می دهد.

بر این اساس پاسخ به این پرسش‌ها لازم به نظر می رسد: آیا حسن و
 قبح ذاتی است؟ مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح چیست؟ نظر منطقی
 ملاصدرا چگونه است؟

ذاتی در اصطلاح منطقی‌ها در دو مورد به کار می‌رود:^۱

الف: ایساغوجی؛

ب: باب برهان.

مقصود از ذاتی در باب ایساغوجی (کلیات خمس) همان اجزای تشکیل‌دهنده‌ی ماهیت شیء و یا خود ذات اوست. از این نظر، جنس و فصل و نوع، ذاتی این باب می‌باشد. دو مفهوم نخست تشکیل‌دهنده‌ی ذات، و نوع نیز بیانگر تمام ذات و ماهیت موجود است. از ویژگی‌های این ذاتی این است که تعقل ماهیت شیء جز تعقل آن ذاتی، چیزی نیست؛ همچنان که تعقل انسان بعینه، همان تعقل حیوان ناطق است.

با توجه به این تفسیر، روشن می‌شود که مقصود از ذاتی در این جا، ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس) نیست، زیرا هرگز در تصور عدل و یا ظلم - که دو مثال روشن برای حسن و قبح ذاتی است - مفهوم حسن و قبح نهفته نیست.

مقصود از ذاتی باب برهان این است که فرض موضوع به تنهایی در انتزاع آن محمول از آن موضوع کافی باشد، و در مقابل آن، محمول عرضی است که در انتزاع آن، گذشته از اصل موضوع، به انضمام ضمیمه‌ای بر آن موضوع نیاز است تا بتوان محمول را از آن انتزاع کرد و یا آن را توصیف نمود.

مثال: به دو گزاره‌ی زیر توجه کنید:

۱- انسان ممکن است. ۲- جسم سیاه است.

در گزاره‌ی شماره‌ی (۱)، امکان، نسبت به انسان، از عوارض ذاتی است، در حالی که در گزاره‌ی شماره‌ی (۲) سیاهی از قبیل محمول عرضی است.

۱- بنگرید: عبداللّه انوار، تعلیقه اساس الاقتباس خواجه نصیر، ص ۳۵ صفحه متن و ص ۱۰ (صفحه تعلیقه).

صدر المتألهین گفته است: انسان در حد ذات ممکن است و در ذات خود، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، یعنی بالذات فاقد هر دو ضرورت می‌باشد. بنابراین، امکان، محمولی است که در توصیف موضوع، به چیزی جز لحاظ موضوع نیاز نداریم.^۱

ملاصدرا در همین مورد می‌گوید:

إنّ موضوع کلّ علم كما تقرّر ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة و قد فسّروا العرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشئ لذاته أو لأمر يساويه، فأشکل الأمر عليهم، لما رأوا أنّه قد يبحث فى العلوم عن الأحوال التى يختصّ ببعض انواع الموضوع، بل ما من علمٍ الا و يبحث فيه عن الأحوال المختصّة ببعض انواع موضوعه. فاضطروا تارةً إلى اسناد المسامحة الى رواء العلم فى اقوالهم بأن المراد من العرض الذاتىّ الموضوع فى كلامهم ...^۲

با آگاهی از دو قسم ذاتی و روشن شدن این که ذاتی بودن حُسن و قبح در مسایل علم اخلاق، به معنی ایساغوجی نیست، اکنون باید دید آیا می‌توان گفت: حسن و قبح اخلاقی از قبیل ذاتی باب برهان است یا نه؟

برخی معتقدند: اگر ما موفق شویم که این مطلب (ذاتی باب برهان) را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آن‌گاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی هم به کار ببریم و بگوییم: و لو این که در مفهوم عدل معنای زیبایی و حسن یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست، ولی ما می‌توانیم از روابط برونى ماهیت «عدل» یک لازمه‌ی ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن حسن و زیبایی است و بالاخره این لازمه‌ی ذاتی با این که

۱- ملاصدرا، اسفار، ج ۱، صص ۳۱ و ۳۲، با تعلیقات علامه طباطبائی. شیخ الرئیس در منطق نجات و خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات ج ۱، ص ۵۹ به همین نکته اشاره کرده‌اند.

۲- همان.

داخل در ذات موضوع نیست، لوازم ذاتی آن محسوب می‌شود و یک معنایی است که ما آن را حسن می‌نامیم. «ظلم قبیح است» نیز به همین ترتیب، از روابط برون مرزی مفهوم ظلم به طور ضرورت، به عنوان لازمه‌ای ذاتی به دست می‌آید که مفهوم آن قبح و زشتی است.^۱

این نظریه را از دو جهت مخدوش دانسته‌اند: یکی از جنبه‌ی این که تفسیر ذاتی در اصطلاح متکلمان صدر اسلام که مسأله‌ی حسن و قبح را برای نخستین بار طرح کردند، به ذاتی باب برهان دور از واقع‌بینی است؛ زیرا این اصطلاح (ذاتی باب برهان) در میان آنان رایج نبود. دیگر آن که ذاتی باب برهان که از آن به لوازم ماهیت تعبیر می‌شود، واقعیتی است در کنار واقعیت موضوع. البته مقصود از «واقعیت» این نیست

که یک واقعیت عینی و محسوس است، بلکه مقصود آن است که موضوع مثلاً علاوه بر واقعیت خود به نام اربعه، واقعیتی دیگر دارد که از آن به زوجیت و یا تقسیم به متساویین تعبیر می‌شود و این واقعیت با آن موضوع همراه است.

در مسأله‌ی حسن و قبح یک واقعیت بیش نیست و آن خود عدل و ظلم است. از این جهت است که عقل وقتی ملاحظه می‌کند و پای مقایسه را به میدان می‌کشد نتیجه می‌گیرد که میان داده‌های الهی فرق است؛ یکی در وجود او ایجاد منافرت می‌کند و دیگری ملایمت، و فاعل یکی را نکوهش می‌کند و دیگری را می‌ستاید.

رگه‌ی سوم (حمل در قضایای منطقی و حل برخی گزاره‌های اخلاقی)
صدرالمতألہین در مسأله‌ی حمل و این همانی می‌گوید: حمل بر دو گونه است: یکی حمل اولی ذاتی و دیگری حمل شایع صناعی. معیار و

۱- کاوش‌های عقل عملی، صص ۱۴۷-۱۴۸.

نشانه‌ی حمل شایع عرضی این است که از طریق تجربه و شناخت، هستی فردی را شناسایی کرده و در مفهوم طبیعی خودش مندرج کنیم و یا طبیعتی را بر فرد محسوس و تجربی خودش حمل نماییم. ولی معیار در حمل ذاتی اولی اتحاد در مفهوم است و به هیچ وجه ناظر به وجود حقیقی عینی نیست.

در این جا قهراً یک پژوهشگر منطقی این پرسش را طرح می‌کند که «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است» کدام یک از این دو گونه حمل است؟

پاسخ قطعی این پرسش این است که این حمل یک حمل ذاتی اولی است. به دلیل این که در محدوده‌ی این حمل ما هیچ گونه تعلق خاطری به تحقق عینی خارجی نداریم تا بدانیم آیا این واقعه یا آن واقعه که در این جا یا آن جا اتفاق افتاده عدل است یا ظلم، خوب است یا بد، و اصولاً پی‌جویی از وقایع تاریخی و چگونگی و چسانی اشخاص عینی از وظایف فیلسوف اول و فلسفه‌ی اولی نیست. بحث‌های

چندی و چگونگی و چسانی همه از «استی‌ها» است که از حوزه‌ی شناخت فلسفه بیرون است. در حمل‌های مورد بحث، نظر آن است که رابطه‌ی این‌همانی منطقی و ذاتی میان عدل و نیکویی، با ظلم و ناروایی را شناسایی نماییم، و به همین دلیل، مفهوم کلی طبیعی عدل یا ظلم را در برابر مفهوم کلی و طبیعی نیکویی یا ناروایی قرار دهیم و آنها را به یکدیگر حمل کنیم. بنابر این حمل یکی از موارد حمل اولی ذاتی است. همتای این حمل حملی است که میان انسان و حیوان ناطق برقرار می‌کنیم و می‌گوییم «انسان حیوان ناطق است». مورد دیگر حمل اولی ذاتی حمل شیء بر نفس است، مانند این که بگوییم «انسان انسان است». در این جا هم اگر بگوییم «نیکویی نیکویی است» یا «قبیح قبیح است» و یا «عدل عدل است» و یا «ظلم ظلم است» همه از گونه‌ی حمل اولی ذاتی و

در شمار حمل شیء بر خودش می‌باشد. اما اگر بگوییم «عدل نیکو است» و «ظلم قبیح است» این حمل ذاتیات بر ذات است و نه حمل شیء بر ذات و هر دو صورت از اقسام حمل اولی ذاتی شمرده می‌شود.

ملاصدرا در رساله‌ی *اللمعات المشرقیة و اسفار* و دیگر آثارش مسأله‌ی حمل را به بهترین وجه حل نموده است. وی می‌گوید:

و الحمل إمّا ذاتیّ أُولیّ. أو عرضیّ متعارف. و الذاتی ما یکون الموضوع عین المحمول ذاتاً و عنواناً فان کان بینهما فرقٌ بالإجمال و التفصیل فیکون الحمل مفیداً و إلاً فلا. و العرضیّ ما یکون من افراده، سواء کان محموله ذاتیاً داخلاً فیہ، او عرضیاً خارجاً عنه. و الحمل فی الاول بالذات و فی الثانی بالعرض. و المحمول العرضیّ إمّا لازم فی الوجودین کزویا المثلث ... و إمّا مفارق دائم أو غیره کغضب الحلیم و حلمه ...^۱

گزاره‌های منطقی‌ای که در آثار ملاصدرا به چشم می‌خورد، هر کدام، پاسخی است به اندیشمندان غربی که خواسته‌اند روابط عقلانی میان هست‌ها و بایدها را خدشه‌دار کنند. صدر المتألهین در آثار خود به بهترین وجه این روابط را تبیین کرده، به گونه‌ای که کمترین خدشه‌ای بر آن وارد نمی‌گردد.

به طور خلاصه، ملاصدرا در فلسفه‌ی اخلاق (و در بحث قضایای منطقی) منطقی را ترسیم کرده که اشکالات کسانی چون هیوم خود به خود رفع می‌گردد. بر پایه‌ی نظرات صدر المتألهین رابطه‌ی میان هستی و استی‌های علم اخلاق طبق همان ضوابط آنتولوژیکی که از قدیم میان فلاسفه‌ی اسلامی مطرح بوده و کسانی چون شیخ الرئیس و قطب‌الدین

۱- منطقی نوین، رساله‌ی *اللمعات المشرقیة*، ترجمه و شرح: مشکوة الدینی، ص ۷؛ *اسفار اربعه*، ج ۱،

رازی و خواجه نصیرالدین طوسی قرن‌ها قبل از او مسأله را حل کرده بودند، به گونه‌ای روشن برقرار می‌گردد. صدرالمتهلین نه تنها پیشینیان خود را تأیید کرده، بلکه مطالب جدید منطقی، چون قضیه‌ی حمل اولی ذاتی و شایع صناعی را نیز بر آنها افزوده است.

نمونه‌های اخلاقی در تفسیر روایات از نظر ملاصدرا

صدر المتألهین در شرح اصول کافی حدیث ذیل را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و دیدگاه‌های خود را که در واقع رگه‌های منطقی خاص اوست در شرح آن به کار برده است. ملاصدرا سعی کرده میان علم و نظر (حکمت نظری) از یک طرف و حکمت عملی از طرف دیگر رابطه برقرار کند. البته این ارتباط میان نظر و عمل، یک رابطه‌ی تصنعی براساس تکلف نیست، بلکه طبیعت مسأله موجب پیدایش این رابطه می‌گردد.

قال الباقر عليه السلام: «مَنْ عَلَّمَ بَابَ هَدْيٍ فَلَهُ مِثْلُ أُجْرٍ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يَنْقُصُ أَوْلَئِكَ مِنْ أُجُورِهِمْ شَيْئاً وَ مَنْ عَلَّمَ بَابَ ضَلَالٍ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ أَوْزَارٍ مَنْ عَمِلَ بِهِ وَ لَا يَنْقُصُ أَوْلَئِكَ مِنْ أَوْزَارِهِمْ شَيْئاً»^۱

آنچه از متن حدیث بر می‌آید، بیان رابطه‌ی میان علم و نظر و اجر و عمل است.

میان ارزش‌های علمی و ارزش‌های عملی رابطه‌ای مستقیم وجود دارد. میان حکمت نظری و عملی ارتباط منطقی برقرار است. از طرف دیگر، علم و نظر مبنای ارزش و عمل است. در متن حدیث آمده است که هرکس باب هدایت را به کسی بیاموزد پاداش عامل و اجراکننده، بدون آن که از عامل کسر گردد، برای او نیز خواهد بود. علتش آن است

۱- کلینی، اصول کافی، ج ۱، ص ۳، کتاب فضل العلم، باب ثواب العلم و المتعلم، حدیث ۴.

که عمل از علم جدا نشده است، بلکه فقط علم از فردی به فرد دوم (عامل و مجری) انتقال یافته است. البته در طرف شرّ و بدی نیز این رابطه آشکار است.

صدر المتألهین در بیان حدیث بالا می گوید:^۱

و إِنَّمَا سُمِّيَ هَدِيًّا إِذْ بَدَلَكَ النُّورَ يَرِي الْأَشْيَاءَ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ وَ يَهْتَدِي إِلَى الْحَقِّ وَ يَسْلُكُ سَبِيلَ الْقُرْبِ مِنَ اللَّهِ، كَمَا أَنَّ بِالنُّورِ الْحَسَى يَرِي إِلَى الْمَآرِبِ الْحَسِيَّةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»^۲ وَ ذَلِكَ النُّورُ سَمَّاهُ أَهْلُ الْحِكْمَةِ الْعَتِيقَةَ عَقْلًا بِالْفِعْلِ وَ هُوَ الْإِيمَانُ الْحَقِيقِيُّ، قَالَ تَعَالَى: «إِنَّ الْهُدَى هَدَى اللَّهُ»^۳ وَ قَالَ: «أَوْلَيْكَ عَلَى هَدِيٍّ مِنْ رَبِّهِمْ»^۴ ...

و تلك الملكة النفسانية الظلمانية أصل كل شرّ و آفة في الدّين و انحراف عن سبيل المسلمين و تولى عن الحق و اليقين و لها شعب كثيرة و أبواب مختلفة هي أبواب الجحيم ...

وقتی کسی بخواهد باب هدایت را تعلیم دهد، خود او باید تجسّم عینی هدایت باشد. هم بداند و هم عمل کند، دانسته‌اش و بایسته‌اش هماهنگ باشد. همان‌طور که وقتی کسی باب ضلالت را تعلیم می‌دهد، خود او مصدر ظلمت و حجاب است. پیروان هدایت و ضلالت، نور و ظلمت را از مصدرش می‌گیرند و رواج می‌دهند.

ملاصدرا «نجم» را در آیهی ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ به نور ایمان حقیقی تفسیر کرده است. این تأویل بدون پشتوانه‌ی منطقی نیست. در واقع، این تأویل برخاسته از ارتباط میان نور حسی و نور عقلی یا ارتباط میان نظر و عمل است و

۱- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۸۲ به بعد، تصحیح: خواجه‌ی، محمد.

۲- نحل / ۱۶.

۳- آل عمران / ۷۳.

۴- بقره / ۵.

این همان چیزی است که در فلسفه‌ی اخلاق اسلامی از آن به مبنا بودن جهان‌بینی و رو بنا بودن ایدئولوژی تعبیر می‌شود. نمونه‌ی دیگر فلسفه‌ی اخلاق ملاصدرا در شرح اصول کافی، تحلیل حدیث ذیل است:

كان على بن الحسين يقول: إنه يُسَخَى نفسى فى سرعة الموت و القتل
فينا قولُ الله: «أولكم يَرَوْنَا أَنَا نَأْتِي الأَرْضِ نَنْقُصُهَا مِن أَطْرَافِهَا»^۱ و هو
ذهاب العلماء.^۲

در متن حدیث فوق امام علی‌السلام می‌فرماید:

زود مردن و کشته شدن ما خانواده (اهل بیت) را گفتار خداوند بر ما
گوارا می‌کند، آن جا که می‌فرماید: مگر نمی‌بینند که ما بر زمین
در آییم و از اطرافش کاهش دهیم. کاهش اطراف زمین همان از دست
رفتن عالمان است.

ملاصدرا پس از نقل اقوال دانشمندان حدیث‌شناس در خصوص حدیث
بالا می‌فرماید:

النفوس ثلاثة أقسام: النباتية و الحيوانية و الانسانية و لكلّ منها جاذب
الى جهة الفوق بأعمال يناسبه و مدرک محیط لما تحته یادراكات يناسبه.
قال تعالى: «و جاءت كلّ نفس معها سائق و شهيد»^۳ اشارة الى قُوّته
الادراكية و التحريكية أو العلمية و العملية...^۴

ملاصدرا نفس را دارای سه مرتبه می‌داند: نفس نباتی، حیوانی و
انسانی. برای هر کدام از این سه مرتبه جهتی است رو به بالا و پایین که
بسته به تناسب این جهت، مراتب زیادی نشأت می‌گیرد و همین

۱- رعد / ۴۱.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۴۸، باب فقد العلماء، حدیث ۶.

۳- ق / ۲۱.

۴- ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۲، صص ۱۵۵ به بعد.

جهت گیری نفسانی موجب پیدایش دو قوه‌ی ادراکی و عملی خواهد شد.

ملاصدرا در ادامه می‌افزاید:

برای انسان در ذات او درجات متفاوتی از کمال نهفته است. انسان سعی دارد از یک کمال به کمال دیگر کوچ نماید. او در ابتدا در رحم چون گیاهی است که غذا و انرژی جذب می‌نماید تا رشد کند. سپس به مرحله‌ی حیوانیت پا می‌نهد و در این مرحله دارای حس و حرکت و شهوت و غضب است. آن‌گاه از این مرحله نیز به مرحله‌ی انسانیت انتقال پیدا می‌کند و به عقل و عقلانیت می‌رسد. در این جا آنچه را می‌نگرد، گرایشی در او ایجاد می‌شود که تمام کنش‌های او بر پایه‌ی همان مرحله‌ی عقلانیت اوست. او دارای استعداد جذب علم و اراده‌ی عقل بر اساس علم خود است. سپس از این مرحله هم پا را فراتر گذاشته و به مرحله‌ی عرفان می‌رسد که در این جا جذبه‌ی الهی او را می‌گیرد و به حیات ارضی او خاتمه می‌دهد.^۱

سومین نمونه از رابطه‌ی میان حکمت نظری و عملی از منظر ملاصدرا دیدگاه او در مورد علم و اراده است.

ملاصدرا آن جا که پای اتحاد اراده و علم به میان می‌آید به بهترین شیوه‌ی عالمانه و با مشی کاملاً جدید، علم و اراده را به وجود منتهی می‌نماید و هرگاه تفسیر علم و اراده به وجود برگردد، طبعاً میان علم نظری و اراده‌ی عملی ارتباط مستقیم برقرار می‌شود. او در این مورد می‌گوید:

... لأن مرجع العلم و الارادة و غیرهما إلى الوجود، كما أشرنا إليه
إلا أن عقول الجماهير من الاذکیاء فضلاً عن غیرهم عاجزة قاصرة عن

فهم سرايه العلم و القدرة و الارادة فى جميع الموجودات حتى الاحجار
و الجمادات كسراية الوجود فيها. و لكننا بفضل الله و النور الذى أنزل
الينا من رحمته، نهتدى إلى مشاهدة العلم و الارادة و القدرة فى جميع ما
نشاهد فيه الوجود على حُسه و وزانه و قدره.^۱

صدر المتألهين در متن فوق با تعريض و کنایه می گوید: برخی از
عالمان و اندیشمندان تیزهوش از فهم آنچه ما در تفسیر علم و اراده
قایلیم عاجزانند، چه رسد به آن کسانی که از نظر تیزبینی به مرحله‌ی
مورد انتظار نرسیده‌اند.

صدر المتألهين می‌افزاید: اراده و کراهت در انسان و حیوان کیفیتی
از کیفیات نفسانی است و این کیفیات نفسانی هم از امور وجدانی به
شمار می‌رود (منظور از کیفیات نفسانی ألم و لذت و مانند آن است)
و وجدانی بودن اراده و کراهت به وجدانی بودن علم به این دو مقوله
منتهی می‌شود و در نهایت به رابطه‌ی مستقیم میان حکمت نظری و
عملی می‌انجامد.

نتایج بحث

۱- گزاره‌های اخلاقی آن دسته از گزاره‌هایی هستند که از
نسبت‌های «استی» تشکیل شده است و به علوم میانه و پایین تعلق
می‌گیرند. گزاره‌هایی مانند «عدل خوب است» و «ظلم بد است» از این
دسته گزاره‌ها هستند.

۲- گزاره‌های فلسفه‌ی اخلاق آنهایی هستند که با محمولات
هستی‌ها شکل می‌گیرند و در مسایل فلسفه‌ی آنتولوژیک خودنمایی
می‌کنند. از جمله‌ی این قضایا «آزادی هست یا نیست»، «خدا هست یا

نیست» می‌باشد و با این قضایا فلسفه و نیز فلسفه‌ی اخلاق شکل می‌گیرند.

۳- موضوع فلسفه‌ی اخلاق هستی‌های مقدور است که عوارض ذاتی آن خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی است.

۴- اساساً هر دو گروه هستی‌ها (چه هستی‌های مقدور که در علم اخلاق کاربرد دارند و چه هستی‌های نامقدور که در فلسفه‌ی اخلاق مطرح‌اند) همه معیار و ملاک ضرورت‌ها و بایستی‌ها می‌باشند، پس ریشه‌ی ضرورت منطقی و ضرورت اخلاقی پدیده‌ی هستی بوده و از وجود برخاسته می‌شود.

۵- از قضایای غیر مقدور عقلانی، می‌توان یک قضیه ارزشی را استنتاج کنیم، به عبارت دیگر میان هستی‌های غیر مقدور (مربوط به فلسفه اخلاق) و بایستی‌های مقدور (مربوط به علم اخلاق) رابطه برقرار می‌کنیم.

۶- بنابراین این می‌توان از گزاره‌ی «خدا هست» به گزاره‌ی «باید او را پرستش کنیم» پی ببریم. به عبارت بهتر میان حکمت نظری و عملی ارتباط منطقی برقرار است.

۷- ملاصدرا با طرح حمل اولی ذاتی و شایع صنایع از یک طرف و با استفاده از ذاتی بودن حسن و قبح عقلی به رابطه میان حکمت نظری (هستی‌های غیر مقدور) و حکمت عملی (هستی‌های مقدور) تصریح می‌کند. و نتیجه این ارتباط، اثبات قضایای ارزشی از قضایای آنتولوژیک و هستی‌شناسی می‌باشد.

منابع

۱. شیرازی، صدر المتألهین، *اسفار اربعه*، قم: مکتبه مصطفوی.
۲. صدر المتألهین، *اللمعات المشرقیة*، مندرج در کتاب *منطق نوین*، ترجمه و شرح: مشکوه الدینی، المحسن، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات آگاه، ۱۳۶۲ ش.
۳. امید، مسعود، *درآمدی بر فلسفه‌ی اخلاق*، مؤسسه‌ی تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز، ۱۳۸۱ ش.
۴. حایری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ش.
۵. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی*، نگارش: ربانی گلپایگانی، علی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸ ش.
۶. تفتازانی، سعدالدین، *تهذیب المنطق*.
۷. سروش، عبدالکریم، *دانش و ارزش*، تهران: چاپ سینما فرم، ۱۳۵۹ ش.
۸. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه: خرمشاهی، بهاء‌الدین، مرکز نشر دانشگاهی.
۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تعلیقه: انوار، سیدعبدالله، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵ ش.