



فصلنامه علمی- پژوهشی اخلاق پژوهی

سال نهم • شماره دوم • تابستان ۱۴۰۵

Quarterly Journal of Moral Studies
Vol. 9, No. 2, Summer 2026



تحلیل سنخ وجودی و فرآیند ادراک مفاهیم اخلاقی بر پایه قاعده استعداد و افاضه در فلسفه ملاصدرا

doi 10.22034/ethics.2026.52405.1872

علی نیکوکار* | سید احمد فاضلی**

چکیده

مسئله سنخ مفاهیم اخلاقی و فرآیند حصول آنها، یکی از دغدغه‌های فیلسوفان اخلاق است. به رغم مطالعات گسترده در حوزه اخلاق ملاصدرا، پژوهش‌های پیشین بر اخلاق هنجاری و توصیفی تمرکز داشته و به بررسی دقیق «چگونگی فرآیند تحقق و حصول مفاهیم اخلاقی در نفس» پرداخته‌اند. مقاله حاضر با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه می‌کوشد تا نخست سنخ هستی‌شناختی مفاهیم اخلاقی را تعیین کند و سپس فرآیند معرفت‌بدان‌ها را تبیین نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مفاهیم اخلاقی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند؛ زیرا از نحوه خاص تحقق فعل اختیاری انتزاع می‌شوند، ماهیت مستقل ندارند، حمل آنها بر مصادیق تشکیکی است و در عین واقع‌نمایی، به موجودات مستقل نمی‌انجامند. در مرحله بعد، مقاله با تطبیق قاعده استعداد و افاضه بر مفاهیم اخلاقی نشان می‌دهد که این مفاهیم نیز همچون صور علمی، امری مجردند. موقعیت‌های اخلاقی، تنها نقش علل معده هستند و نفس را به حد استعداد می‌رسانند؛ آنگاه عقل به عنوان علت مجرد، مفاهیم اخلاقی را بر نفس افاضه می‌کند. این فرآیند در دو سطح جزئی و کلی جریان می‌یابد.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، واقع‌گرایی اخلاقی، مفاهیم اخلاقی، وجود، اشراق

* دانشجوی دکتری، گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول) | dr.alinikookar@gmail.com

** دانشیار، گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. | ahmad.fazeli@qom.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۲ □ تاریخ تأیید: ۱۴۰۵/۰۵/۰۵

■ نیکوکار، علی؛ فاضلی، سید احمد. (۱۴۰۵). تحلیل سنخ وجودی و فرآیند ادراک مفاهیم اخلاقی بر پایه قاعده استعداد و افاضه در فلسفه ملاصدرا. فصلنامه اخلاق پژوهی. ۹(۳۱)، ۷۳-۹۴. doi: 10.22034/ethics.2026.52405.1872

۱. مقدمه

انسان چگونه به داوری‌هایی نظیر «عدالت خوب است» یا «این فعل ظالمانه است» دست می‌یابد؟ آیا این داوری‌ها ناشی از تجربه حسی و عواطف هستند، یا محصول قرارداد اجتماعی و اعتبار ذهن‌اند، یا ریشه در امور فطری و واقعیات عینی دارند؟ حکمت متعالیه با مبانی همچون اصالت وجود و نظریه علم حصولی می‌تواند افق تازه‌ای برای تحلیل معرفت اخلاقی بگشاید. بسیاری از نظریه‌های اخلاقی واقع‌گرا، برای تضمین صدق و کذب‌پذیری گزاره‌های اخلاقی، مفاهیم اخلاقی را به عنوان اموری مستقل در نظر گرفته‌اند (Devitt, 1991, p. 23) که این نگرش با مشکلات متافیزیکی جدی همراه است. از سوی دیگر، رویکردهای غیرواقع‌گرا هرچند از این دشواری‌های هستی‌شناختی می‌گریزند، اما اغلب به نسبی‌گرایی و انکار عینیت مفاهیم اخلاقی یا تقلیل گزاره‌های اخلاقی به حالت‌های احساسی و ترجیحات فردی منتهی می‌شوند. واقع‌گرایان در رشته‌ها و شاخه‌های مختلف، از یک ادعای متافیزیکی دو بخشی حمایت می‌کنند:

۱. حقایق.... در عالم وجود دارند.

۲. این حقایق منطقاً از شواهد ما مستقل‌اند؛ یعنی از باورهایی که مدارک و شواهد ما بر آن حقایق تلقی می‌شوند، مستقل‌اند.

واقع‌گرایی در اخلاق با قرار دادن واژه مفاهیم اخلاقی به جای نقطه چین (...) به دست می‌آید:

۳. مفاهیم اخلاقی در عالم وجود دارند.

۴. این مفاهیم منطقاً از شواهد ما مستقل‌اند (Brink, 1994, p. 469).

بر اساس واقع‌گرایی اخلاقی، سخن اخلاقی ما واقعیاتی اخلاقی را توصیف می‌کند که شامل اوصاف، نسبت‌ها و هستی‌هاست (Finlay, 2007, p. 825)؛ بر همین اساس، بسیاری از گزاره‌های اخلاقی به طور بی واسطه حقایق اخلاقی را توصیف می‌کنند و ارزش صدق دارند (Arrington, 1989, p. 120). فرضیه این مقاله آن است که ادراک مفاهیم اخلاقی از سنخ علم حصولی است؛ زیرا متضمن مفهوم و حکم است؛ مفاهیم اخلاقی نه ماهیات مستقل‌اند و نه اعتبارات ذهنی، بلکه نحوه‌ای از تحقق وجودی‌اند که در نسبت میان عقل مفارق و نفس انسانی فعلیت می‌یابند. برای اثبات این مدعا، نخست جایگاه وجودشناختی مفاهیم اخلاقی، روشن خواهد شد؛ سپس مبنای نظری تحقق صور علمی در حکمت متعالیه تبیین می‌شود و بر این اساس، فرآیند حصول مفاهیم اخلاقی در دو سطح جزئی و کلی تحلیل می‌گردد؛ چرا که تبیین صدق گزاره‌های اخلاقی نیازمند

روشن ساختن نحوه شناخت ما از مفاهیم اخلاقی است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶-۱۱۷). این پژوهش در پی ارائه نظام اخلاق صدرایی نیست، بلکه صرفاً بر این مسئله تمرکز دارد که در چارچوب حکمت متعالیه، مفاهیم اخلاقی از چه سخنی هستند و انسان چگونه به مفاهیم اخلاقی معرفت می‌یابد؟

پیشینه پژوهش

بسیاری از پژوهش‌های اخلاقی درباره ملاصدرا توانسته‌اند پیوندی منسجم میان مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی او با نتایج اخلاقی برقرار کنند؛ غفلت از این پیوند بنیادین، موجب شده تحلیل‌های ارائه‌شده غالباً به صورت جزیره‌ای و جدا از ساختار کلان حکمت متعالیه صورت گیرد. در نتیجه، به رغم حجم قابل توجه پژوهش‌های انجام‌شده، همچنان خلأ پژوهشی در تبیین جایگاه مفاهیم اخلاقی و نحوه دلالت آنها بر واقعیت، در چارچوب مبانی حکمت متعالیه احساس می‌شود. رساله‌هایی که با محوریت مسئله واقع‌گرایی مفاهیم اخلاقی از منظر ملاصدرا نگاشته شده‌اند، عبارتند از: «تحلیل و بررسی اخلاق در حکمت صدرایی» نوشته ذریه (۱۳۹۵)، «ماهیت فضیلت و رذیلت اخلاقی از نظر ملاصدرا» نوشته مرادی (۱۳۹۷) و «تحلیل انتقادی ابتناء ارزش بر دانش بر اساس مبانی صدرایی» نوشته مهوری (۱۴۰۲). در حوزه مقالات نیز می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: «چیستی مفاهیم اخلاقی بر اساس حکمت متعالیه» نوشته حسین زاده (۱۳۹۷)، «اخلاق وجودی ملاصدرا و پاره‌ای از لوازم آن» نوشته مسعودی (۱۳۹۶)، و «تأثیر مبانی وجودشناختی و مابعدالطبیعی ملاصدرا در حل بعضی مسائل بنیادین اخلاق» نوشته خوشخو (۱۳۹۴). در بخش کتاب‌ها، آرای اخلاقی ملاصدرا اثر سیدعبدالرحیم حسینی (۱۴۰۱) که به تبیین اندیشه اخلاقی ملاصدرا می‌پردازد، بیشتر رویکردی توصیفی و گردآورانه دارد و کمتر مباحث فرااخلاق، مانند جایگاه واقعیت اخلاقی، منشأ مفاهیم اخلاقی مورد تحلیل قرار گرفته است. از آثار دیگر کتاب درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه نوشته سیدخلیل‌الرحمان طوسی (۱۳۹۴) است که در آن نویسنده در پی بازگرداندن جایگاه و مرتبه مفاهیم اخلاقی به حقیقت وجود به عنوان امور واقعی است (طوسی، ۱۳۹۴، ص ۹۶)؛ بدون آنکه نسبت آن را با انسان و سنخ مفاهیم اخلاقی را مشخص کند. نویسنده مشخص نمی‌کند که مفاهیم از سنخ معقولات اولی هستند یا معقولات ثانیه فلسفی یا منطقی؛ این ابهام سرنوشت‌ساز است؛ زیرا پیامدهای مختلفی در نظریه اخلاقی دارد. نویسنده میان اخلاق و هنر از یک سو و حقیقت وجود به عنوان کمال و خیر و زیبایی از سوی دیگر پیوند برقرار می‌کند (طوسی، ۱۳۹۴، ص ۹۶)؛ این سخن هرچند در سطحی کلی قابل دفاع است، اما از دو جهت قابل نقد است: نخست آنکه خیر اخلاقی مقید به اختیار و قصد فاعل است؛ در حالی که



زیبایی هنری چنین قیدی را ندارد. دوم آنکه این دیدگاه شباهت زیادی به نظریهٔ مُثل افلاطونی و اشکالات ماهیت انگاری مفاهیم اخلاقی دارد.

ملاصدرا به پرسش‌هایی از قبیل منشأ صدق گزاره‌های اخلاقی، نحوه شکل‌گیری مفاهیم اخلاقی یا چگونگی ادراک ارزش‌های اخلاقی به صورت مستقل نپرداخته است. به همین دلیل، شارحان کلاسیک حکمت متعالیه، همچون حاج ملاهادی سبزواری، سید جلال‌الدین آشتیانی و دیگر مفسران سنت صدرایی نیز مباحث اخلاقی را عمدتاً در چارچوب شرح مبانی وجودشناختی و سیر و سلوک نفس دنبال کرده‌اند. نخستین تلاش جدی برای ورود اندیشه صدرایی به حوزه فرااخلاق را می‌توان در آثار علامه طباطبایی و نظریه «اعتباریات» مشاهده کرد. علامه کوشید منشأ احکام اخلاقی را در قلمرو ادراکات اعتباری تبیین کند و از این رهگذر، به پرسش‌هایی درباره حقیقت گزاره‌های اخلاقی پاسخ دهد؛ هرچند این نظریه سهم مهمی در گشودن باب مباحث فرااخلاق در فلسفه اسلامی معاصر داشته است، اما مبانی آن بیش از آنکه مستقیماً بر نظریه علم و معرفت ملاصدرا استوار باشد، بر تحلیل خاص علامه از ادراکات اعتباری مبتنی است. از این رو، بسیاری از مباحث فرااخلاقی در این نظریه، بر محور اعتبار، جعل و نیازهای عملی انسان سامان یافته است (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۵۳-۶۱).

۱.۱. روش تحقیق

روش این مقاله مبتنی بر تحلیل مفهومی، استطاق متون فلسفی و تطبیق مبانی عام حکمت متعالیه بر حوزه مفاهیم اخلاقی است؛ به گونه‌ای که از رهگذر آن، امکان تبیین واقع‌گرایانه مفاهیم اخلاقی در چارچوب فلسفه صدرایی فراهم آید. این صورت‌بندی با تصریح مقاله به روش توصیفی - تحلیلی و اتکای آن بر مبانی حکمت متعالیه هماهنگ است. در این تحقیق، بر اساس چارچوب نظری ملاصدرا، فرایند ادراک مفاهیم، بازسازی و تبیین شده و در ادامه، مفاهیم اخلاقی در پرتو همین مبانی جایابی و تحلیل شده‌اند.

قاعده «استعداد و افاضه» یکی از قواعد بنیادین در حکمت متعالیه است که تا پیش از این عمدتاً در تبیین صور طبیعی و صور علمی به کار می‌رفت. مقاله حاضر این قاعده را به طور نظام‌مند به حوزه مفاهیم اخلاقی تعمیم داده و نشان داده است که مفاهیم اخلاقی نیز امری مجرد هستند و «عقل» به عنوان علت مجرد و اقوی، مفاهیم اخلاقی را متناسب با ظرفیت وجودی و به صورت تشکیکی بر نفس افاضه می‌کند.

۲. تقدم هستی‌شناسی بر معرفت‌شناسی

پرسش از چگونگی معرفت انسان به مفاهیم اخلاقی، پرسشی است که هر نظریه‌ای در فلسفه اخلاق ناگزیر از پاسخ به آن است، اما آنچه اغلب در پژوهش‌های اخلاقی مغفول می‌ماند، این نکته بنیادین است که پاسخ به «چگونه می‌دانیم؟» به طور منطقی و وجودشناختی مبتنی بر پاسخ به «آنچه می‌دانیم از چه سنخی است؟» می‌باشد. به عبارت دیگر، معرفت‌شناسی اخلاق بدون هستی‌شناسی اخلاق، ناقص، ناموجه و حتی ناممکن است. در حکمت متعالیه، اصل بنیادین «اصالت وجود» به معنای آن است که آنچه در خارج حقیقتاً تحقق دارد، وجود است و ماهیت امری اعتباری و تابع وجود می‌باشد. معرفت نیز از آن جهت که نوعی وجود است (وجود ذهنی)، تابع وجود خارجی و نحوه تحقق آن است. ساختار معرفت تابع ساختار وجود است. اگر بخواهیم فرآیند معرفت به مفاهیم اخلاقی را تبیین کنیم، نخست باید بدانیم که این مفاهیم در خارج به چه نحوی تحقق دارند. بر این اساس، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه و بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی، نشان خواهیم داد که تبیین فرآیند معرفت به مفاهیم اخلاقی، نیازمند تبیین پیشینی سنخ این مفاهیم و نحوه حکایت‌گری آنها از واقعیت است.

یکی از قواعد مسلم فلسفی که در حکمت متعالیه نیز به رسمیت شناخته شده، قاعده «العلم تابع المعلوم» است. بر اساس این قاعده، آنچه «علم» نامیده شده است، چیزی جز تعلق خاصی از ذات عالم به معلوم نیست. علم متأخر از معلوم است؛ زیرا که تابع معلوم است (ابن عربی، ۱۴۲۳، ج ۷، ص ۴۰۵). از این قاعده به روشنی استنتاج می‌شود که علم از حیث شدت و ضعف، وضوح و خفا، و از حیث نحوه حصول، تابع معلوم خود است؛ تا معلوم را از حیث سنخ وجودی شناسیم، نمی‌توانیم نحوه علم به آن را به درستی تبیین کنیم. به عبارت دیگر، «چگونگی معرفت» به «چیستی متعلق معرفت» وابسته است.

۳. سنخ مفاهیم اخلاقی

۳.۱. اثبات فلسفی بودن مفاهیم اخلاقی

مفاهیم اخلاقی از سنخ کدام یک از اقسام مفاهیم در فلسفه اسلامی هستند؟ پاسخ به این پرسش، اعتبار و نحوه دلالت این مفاهیم بر واقعیت را روشن می‌کند؛ زیرا اگر مفاهیم اخلاقی از سنخ مفاهیم ماهوی باشند، باید برای آنها در خارج ماهیتی مستقل قائل شویم و معرفت اخلاقی از سنخ علم به ماهیات خواهد بود. اگر از سنخ مفاهیم منطقی باشند، معرفت اخلاقی صرفاً



تحلیلی و درون ذهن خواهد بود و توان حکایت از واقعیت خارجی را نخواهد داشت؛ و اگر از سنخ مفاهیم فلسفی باشند که مقاله حاضر آن را برمی‌گزیند، آنگاه معرفت اخلاقی معرفتی است که از تأمل ذهن در نحوه وجود موجودات انتزاع می‌شود. همه مفاهیم به طور مقدماتی وجود ذهنی دارند؛ زیرا هر مفهومی برای آنکه مفهوم باشد، به نحوی باید در ذهن حاضر باشد، اما در مرتبه وجود ذهنی متفاوت هستند؛ همچنین از حیث وجود خارجی چیزی که حقیقتاً در خارج تحقق دارد، وجود است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۱).

۲.۳. انواع مفاهیم

الف) مفاهیم ماهوی: شأن این مفاهیم حکایت از چیستی شیء است. از همین رو، هم در ذهن و هم در خارج ماهیت دارند و ماهیت حد آنهاست؛ به همین دلیل این مفاهیم فقط بر ممکنات حمل می‌شوند، و بر واجب که حد ندارد حمل نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲)؛ مثل مفهوم درخت که در ذهن ماهیت و آثار وجود ذهنی را دارد؛ همچنین در خارج به تبع وجود ماهیت و آثار وجود خارجی آن را دارد. بر این اساس، مفهوم درخت آثار خارجی آن مثل جسم و ابعاد ثلاثه و... را ندارد، اما به دلیل خصوصیت ماهوی، می‌تواند هم در خارج و هم در ذهن باشد. از همین رو، مفاهیم ماهوی به وجود ذهنی کلی هستند، و اگر در خارج موجود شوند باید جزئی و مشخص شوند.

ب) مفاهیم فلسفی: دسته دوم مفاهیمی هستند که ماهیت ندارند، اما در خارج وجود دارند، همچنین آثار خارج را هم در ذهن ندارند. به عبارت روشن این مفاهیم از تأمل ذهن در چگونگی وجود اشیاء انتزاع می‌شوند، لذا آثار خارجی آن را ندارند؛ مانند مفهوم وجود که مصداق آن هستی خارجی است، یا مفهوم علت که مصداق آن مؤثر خارجی است؛ ذهن مفاهیم آن را دارد نه خود آنها را (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۰).

ج) مفاهیم منطقی: دسته سوم مفاهیمی هستند که ماهیت و آثار خارجی ندارند، اما در ذهن وجود دارند، که آن را مفاهیم منطقی می‌نامند؛ مثل نوع یا جنس. وجود ذهنی این مفاهیم از عمل ذهن روی مفاهیم ماهوی یا روی روابط بین اشیاء پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۲).

د) مفاهیم اعتباری: دسته چهارم مفاهیم اعتباری هستند؛ مفاهیم اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری

دارند و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارند. ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط هستند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۷۱-۳۷۲).

مفاهیم فلسفی، منطقی و اعتباری ماهیتی ندارند که بتوان برای آن جنس و فصلی ذکر کرد، لذا تعریف حدی ندارند، اما مفاهیم ماهوی تعریف حدی دارند، یعنی به جنس و فصل تعریف می‌شوند (جوادی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۲۳۶)؛ با توجه به تفسیر صدرالمألهین از مفاهیم فلسفی، آنها نیز مثل مفاهیم ماهوی، هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان؛ زیرا مطابق اصالت وجود، محکی این مفاهیم، اولاً و بالذات موجودند، اما محکی مفاهیم اولی، ثانیاً و بالعرض موجود هستند (یزدان پناه، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۸-۲۹۱). این دسته از مفاهیم، نه خارج از ذات وجود هستند، و نه باعث تکثر و افزایشی بر متن وجود می‌شوند؛ زیرا که ما در خارج با شیء واحدی به نام وجود مواجهیم که حیثیات متعددی مثل وحدت، فعلیت، خارجیت، علیت، وجوب و... را در خود به نحو اندماجی داراست. این مفاهیم، با اینکه غیر از متن وجودند، اما قابل تفکیک از آن نیستند (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۲۸۸). از این رو، مفاهیم فلسفی، از آن جهت که در حقیقت متن خارجی را پر کردند و مانند مفاهیم ماهوی دارای حدّ و تعریف ماهوی نیستند، در مرتبه‌ای بالاتر از سایر مفاهیم قرار می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۹-۵۰).

۳.۳. مفاهیم اخلاقی

الف) ابطال ماهوی و منطقی بودن مفاهیم اخلاقی: بیان شد که مفاهیم ماهوی دارای حدّ، جنس و فصل‌اند و می‌توانند هم در ذهن و هم در خارج تحقق یابند، اما مفاهیم اخلاقی فاقد این ویژگی‌ها هستند. بر این اساس، نمی‌توان عدالت یا خیر را به جنس و فصل تحلیل کرد؛ زیرا این مفاهیم نه چیستی معین دارند و نه حدّ وجودی مشخص. افزون بر این، ماهیات اگر در خارج موجود شوند، به صورت جزئی و مشخص تحقق می‌یابند، در حالی که عدالت یا ظلم به صورت یک فرد خارجی مستقل تحقق نمی‌یابد، بلکه وصفی است برای فعل یا ملکه نفس؛ به همین جهت مفاهیم اخلاقی، بیانگر نحوه‌ای خاص از تحقق وجود انسانی است، نه بیانگر چیستی یک شیء مستقل. بنابراین، مفاهیمی همچون عدالت، صدق و ظلم، از سنخ ماهیات خارجی نیستند. از این رو، تحلیل مفاهیم اخلاقی نه در چارچوب ماهیت، بلکه در افق وجود و تشکیک آن صورت می‌گیرد. همچنین مفاهیم منطقی محصول تأمل ذهن در مفاهیم دیگرند و نه ناظر به واقعیت خارجی؛



این مفاهیم نه بر اشیاء خارجی حمل می‌شوند و نه حکایت از نحوه وجود آنها دارند، بلکه صرفاً ابزار تحلیل و تنظیم اندیشه‌اند. مفاهیم اخلاقی، اما چنین نیستند؛ این مفاهیم مستقیماً بر افعال اختیاری انسان و حالات واقعی نفس حمل می‌شوند و درباره واقعیت فعل حکایت‌گری می‌کنند. هنگامی که گفته می‌شود «این عمل عادلانه است»، عدالت وصفی برای وجود فعل است، نه نسبتی میان مفاهیم ذهنی؛ از این رو، مفاهیم اخلاقی منطقی نیستند.

ب) ابطال اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی: حقایق اخلاقی نمی‌توانند صرف اعتبارات ذهنی یا قراردادهای اجتماعی باشند؛ اگر حقایق اخلاقی مانند صداقت، یا عدالت در نفس انسان تحقق می‌یابند و در افعال خارجی افراد کثرت پیدا می‌کنند، لازم است که حقیقت نوعی آنها پیش‌تر در عالم مجردات موجود باشد. همان‌گونه که انسان به‌عنوان یک نوع، حقیقتی مجرد در عالم عقل دارد، «صداقت» نیز به‌عنوان یک حقیقت اخلاقی، دارای حقیقت نوعی مجرد است که منشأ تحقق مصادیق متکثر آن در عالم انسانی می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵-۳۳۶). در این چارچوب، «صداقت» یک نوع اخلاقی است که در عالم مجردات به‌صورت واحد و بسیط موجود است؛ افعال صادقانه انسان‌های مختلف، افراد این نوع اخلاقی محسوب می‌شوند. همان‌گونه که افراد انسانی به‌واسطه ماده و شرایط گوناگون کثیر می‌شوند، افعال اخلاقی نیز به‌واسطه شرایط زمانی، مکانی و شخصی کثرت می‌یابند، بی‌آنکه حقیقت نوعی صداقت دچار کثرت یا تغییر شود. به تعبیر دیگر انسان در مواجهه با ظلم، «قبح» را جعل نمی‌کند، بلکه آن را درمی‌یابد؛ ساختار پدیداری تجربه اخلاقی نشان می‌دهد که فاعل خود را در برابر واقعیتی پیشینی می‌یابد. اگر قبح صرف اعتبار بود، تجربه آن باید به صورت آگاهی از «جعل خویش» ظاهر می‌شد، نه مواجهه با واقعیتی پیشینی. بنابراین، تبیین اعتباری با داده پدیداری ناسازگار است. بر این اساس، نمی‌توان از اعتبارات انتظار آثار واقعی و حقیقی در جهان خارج داشت.

ج) اثبات فلسفی بودن مفاهیم اخلاقی: مفاهیم فلسفی از حیث منشأ انتزاع، مفاهیمی‌اند که ماهیت ندارند، اما منشأ انتزاع خارجی دارند و از تأمل عقل در نحوه وجود اشیاء حاصل می‌شوند؛ مفاهیم اخلاقی دقیقاً واجد همین ویژگی‌اند. عدالت، ظلم، خیر و شر از خود فعل به‌عنوان یک حرکت جسمانی انتزاع نمی‌شوند، بلکه از نحوه خاص تحقق فعل اختیاری صادر از نفس انسانی انتزاع می‌گردند. همان‌گونه که علیت و امکان از چگونگی وجود اشیاء فهمیده می‌شوند، مفاهیم اخلاقی نیز از کیفیت وجودی فعل و ملکه نفس به دست می‌آیند. بدین معنا، اخلاق ناظر به «چگونه بودن» وجود است، نه «چه بودن» آن. علاوه بر این، ویژگی اساسی مفاهیم فلسفی آن

است که در ذهن، فاقد آثار خارجی اند، اما در خارج، منشأ آثار واقعی هستند. مفهوم عدالت در ذهن، هیچ‌یک از آثار خارجی فعل عادلانه را ندارد، اما در خارج، تحقق عدالت در نفس یا جامعه آثار واقعی و عینی به همراه دارد. این دوگانگی میان نحوه وجود ذهنی و نحوه تحقق خارجی، دقیقاً با ساختار مفاهیم فلسفی سازگار است و نشان می‌دهد که مفاهیم اخلاقی از این سنخ‌اند، نه از سنخ دیگر مفاهیم. همچنین مفاهیم فلسفی بر مصادیق خود به صورت متواطی حمل نمی‌شوند، بلکه شدت و ضعف دارند. مفاهیم اخلاقی نیز چنین‌اند، عدالت می‌تواند ضعیف، متوسط یا کامل باشد و صدق و خیر نیز دارای مراتب‌اند. این تشکیک مفهومی ریشه در تشکیک وجودی نفس دارد؛ زیرا هرچه وجود نفس شدیدتر و مجردتر شود، فضیلت اخلاقی نیز شدت بیشتری می‌یابد. از این‌رو، تفاوت اخلاقی انسان‌ها تفاوت در سنخ نیست، بلکه تفاوت در درجه وجودی است. مفهوم عدالت در این افق، واحد است، اما مصادیق آن از حیث شدت وجودی نامتناهی‌اند. این مرتبه نشان می‌دهد که مفاهیم اخلاقی، مانند مفاهیم وجودی، حد توقف ندارند و همواره قابل اشتدادند.^۱



۴. مبانی نظری ادراک علم

بر اساس اصول حکمت متعالیه، در علم حصولی وجود و آثار آن از لحاظ خارجی وارد ذهن نمی‌شود، اما ماهیت چنین قابلیت‌هایی دارد. امکان انتقال احکام ماهیت به ذهن باعث شده که بتوانیم اشیاء را بشناسیم. در واقع، ماهیت اشیاء واسطه‌ای است برای شناخت فاعل شناسا از عالم خارج (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷۳). علاوه بر این، در علم حصولی دو نوع معلوم تعریف شده: معلوم بالعرض و معلوم بالذات. معلوم بالعرض به چیزی گفته می‌شود که خارج از نفس انسان قرار دارد، در حالی که معلوم بالذات به تصاویری از اشیاء خارجی اطلاق می‌شود که در نزد نفس حضور یافته‌اند. همین اشتراک ماهیت میان وجود خارجی و وجود ذهنی، امکان معرفت به جهان خارج را فراهم می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۲). در علم حصولی، به دلیل اشتراک ماهیت

۱. دانشمندان علم منطق مفاهیم کلی را به «متواطی» و «مشگک» تقسیم کرده‌اند. «متواطی» مفهومی است که به نحو یکسان بر همه مصادیق خود حمل می‌شود و افراد آن در صدق مفهوم، اختلافی ندارند؛ مشکک نیز مفهومی ذومراتب است که صدقش بر مصادیق خود، یکسان و برابر نیست؛ بلکه بر یک فرد شدیدتر و کامل‌تر از فرد دیگر صدق می‌کند. مفاهیم فلسفی همین گونه هستند، به جهت وجود این ویژگی می‌توان از این مفاهیم صفت تفصیلی یا صفت عالی درست کرد (مظفر، ۱۳۹۴، ص ۷۰). تشکیک به معنای نسبی نیست، اختلاف در شدت وجود، اختلاف در درجه حقیقت است؛ نه در اصل حقیقت. بنابراین، معیار عینی محفوظ است.

میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض، انسان تصور می‌کند که صورت‌های ذهنی را از طریق ابزارهای ادراکی و حسی از موجودات خارجی انتزاع کرده است، اما واقعیت این است که صورت‌های ذهنی در نقش معلوم بالذات مستقیماً در نفس حاضر می‌شوند، بدون آنکه از موجودات خارجی گرفته شده باشند یا از راه ادراکات حسی به وجود آمده باشند. نقش ابزارهای ادراکی و حسی صرفاً همانند علل معده عمل می‌کند؛ به این معنا که مانند یک انعکاس عکس در چشم یا موج‌هایی که از طریق عصب به مغز منتقل می‌شوند، زمینه را فراهم می‌کنند تا نفس برای دریافت صورت معلوم بالذات آماده شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳).

۱.۴. قاعده استعداد و افاضه صور

در حکمت متعالیه قاعده‌ای عام حاکم است و آن اینکه تحقق هر صورت وجودی، اعم از طبیعی، علمی یا اخلاقی، منوط به دو امر است: نخست، تمامیت استعداد و آمادگی قابل؛ و دوم، افاضه صورت از ناحیه علت مجرد و اقوی. هیچ موجودی تا زمانی که به حد استعداد نرسیده باشد، صورت متناسب با آن را دریافت نمی‌کند و پس از وصول به این حد، افاضه صورت امری ضروری و قهری است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۰۹؛ ۱۳۸۳، ص ۲۴۸-۲۴۶). همانطور که بیان شد عقل به عنوان موجود مجرد، نه به معنای قوه‌ای درون نفس، بلکه به عنوان علت فاعلی طولی، نقش افاضه‌کننده صور را بر عهده دارد. به طور مثال، در افاضه صورت درخت به دانه، این قاعده مشاهده می‌شود؛ دانه میوه در آغاز فاقد صورت درخت است و تنها استعداد آن را دارد، عوامل مادی همچون خاک، آب، نور و حرارت، نه خالق صورت درخت، بلکه علل معدّه‌اند؛ یعنی شرایط را برای پذیرش صورت فراهم می‌کنند. هنگامی که این شرایط به حد کمال رسید، صورت درخت از ناحیه عقل به دانه افاضه می‌شود و به تدریج دانه از قوه به فعل منتقل شده و درخت بالفعل می‌گردد. دانه خود نمی‌تواند این صورت را به خود بدهد؛ زیرا فاقد آن است، و علل مادی نیز توان افاضه صورت مجرد را ندارند (عبودیت، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵).

در تطبیق این قاعده در علم جزئی و کلی نیز همین ساختار حفظ می‌شود؛ شیء خارجی نمی‌تواند صورت ذهنی خود را ایجاد کند؛ زیرا صورت ذهنی مجرد و اقوی از شیء مادی است. نفس نیز تا زمانی که صورت را ندارد، نمی‌تواند آن را ایجاد کند. بنابراین، پس از آنکه نفس به حد استعداد رسید، صورت علمی از ناحیه عقل بر نفس افاضه می‌شود و علم تحقق می‌یابد. صورت علمی نه از شیء خارجی به ذهن منتقل می‌شود و نه مخلوق نفس است؛ بلکه هر صورت

وجودی پس از تمامیت استعداد قابل، از سوی علتی مجرد و اقوی افاضه می‌شود. بر اساس این قاعده، نفس تا زمانی که به حدّ استعداد نرسد، صورت را دریافت نمی‌کند و پس از وصول به آن حد، افاضه صورت ضروری است. نفس نه خالق صورت است و نه محل انفعال صرف؛ بلکه با حرکت جوهری و اشتداد وجودی خود، استعداد دریافت صور را از عقل پیدا می‌کند. این الگو نشان می‌دهد که تحقق صورت علمی، نه محصول ماده است، نه ساخته نفس، بلکه نحوه‌ای از فعلیت یافتن استعداد وجودی نفس در نسبت با عقل است. بر این اساس، برای تحقق هر وجودی اعم از طبیعی، علمی یا اخلاقی طرف قابل باید به حدّی از استعداد و آمادگی برسد؛ در این حالت، افاضه صورت از سوی علتی مجرد امری ضروری خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۰۹).

۲.۴. عقل منشاء صور علمی

از منظر ملاصدرا، علم - چه کلی باشد و چه جزئی - به عنوان یک حقیقت مجرد تعریف می‌شود، اما پرسشی که در این زمینه مطرح است این است که چرا منشأ این صور علمی مجرد، موجودی متمایز از ماده و نفس است؟ در پاسخ باید گفت، مطابق اصول فلسفی، زمانی که نتیجه یا معلول مجرد است، علت آن نمی‌تواند امری مادون آن یعنی مادی باشد. علتی که مادی است، توانایی خلق یا ایجاد موجودی مجرد را نخواهد داشت. همچنین، نفس انسان نیز نمی‌تواند منشأ این صور علمی باشد؛ زیرا موجود خالق به عنوان علت صور علمیه باید از معلول خود قوی‌تر باشد، نه مساوی با آن؛ زیرا ترجیح بلا مرجح عقلاً محال است. بنابراین، نفسی که خود فاقد این صور علمی است، نمی‌تواند منشأ ایجاد آن باشد. به بیان دیگر، نفس انسان نسبت به این کمالات در حالت بالقوه قرار دارد و برای تبدیل این قابلیت به فعلیت نیازمند نیرویی خارج از خود است تا این فرآیند را ممکن سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۵). بدین ترتیب، هنگامی که نفس انسان آماده شده و زمینه دریافت صور علمی در آن فراهم گردید، عقل^۱ به عنوان موجودی مجرد این صور علمی را متناسب با حد وجودی نفس افاضه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۲).

۱. «عقل مفارق» یک اصطلاح عام‌تر است که به همه عقول مجرد از ماده (عقول عشره) اطلاق می‌شود، ولی عقل فعال یک مصداق خاص از عقول مفارقه است که همان عقل دهم می‌باشد و وظیفه خاص آن افاضه صور معقولات بر نفوس ناطقه، و خارج کردن عقل هیولانی از قوه به فعل؛ اما عقل مفارق مفهوم عام‌تری است که به همه عقول مجرد اطلاق می‌شود و وظیفه کلی‌تر «فیض وجود» و «تحرك دادن موجودات به سوی غایت» را بر عهده دارد (دهخدا، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰۱).



۳.۴. علم جزئی

احساس، ادراک چیزی مادی است که در نزد ادراک کننده با همان ویژگی‌ها و خصوصیات محسوسش نظیر زمان و مکان و وضع و کیف و کم و غیر آن حاضر شده باشد، لکن آنچه نزد ادراک کننده حاضر می‌شود، صورتی از آن شیء محسوس است نه خود آن؛ زیرا باید اثری که از محسوس برای احساس کننده حاصل می‌شود، با احساس کننده تناسب داشته باشد؛ اگر اثر محسوس متناسب با احساس کننده نباشد، احساس حاصل نخواهد شد (طباطبائی، ۱۳۳۲، ج ۲، ص ۲۱-۲۲). به عبارت دیگر باید آنچه در حس حاصل می‌شود صورتی باشد مجرد از ماده، لکن تجردی که در اینجا به وسیله حس صورت می‌گیرد تجرد کامل نیست. نفس با حواس پنج‌گانه در اولین گام از ادراک حسی، داده‌های خام حسی را دریافت و تصویری کم‌رنگ در حس مشترک ایجاد می‌کند. این مرحله هنوز ناقص‌تر از آن است که بتوان آن را «ادراک» نامید. در گام دوم، توجه و آگاهی به عنوان دو عنصر کلیدی برای تحقق ادراک حسی ضروری‌اند. تا زمانی که نفس توجه خود را بر حواس پنج‌گانه متمرکز نکند، هیچ‌یک از علائم انتقال‌یافته با حواس به‌طور کامل قابل درک نیستند.

همچنین، در تجربه روزمره مشاهده می‌شود که انسان هنگام عبور از خیابان، تمام چیزهایی را که همانند صدا یا تصویر توسط چشم و گوش دریافت می‌شود، تنها در صورت توجه واقعی درک می‌کند. بر این اساس، آگاهی نتیجه‌ای است از توجه نفس بر چیزهایی که برای وی حضور دارند (خامنه‌ای، ۱۳۸۳، ص ۱۲۹). در گام سوم نفس در بستر ادراکات، عواطف، امیال، انگیزه‌ها و انفعالات خود که بازتاب و برآیند حقیقت سعه وجودی و مرتبه نفس خویش است، «صورت» شیء ادراک شده را دریافت می‌نماید. مطابق این نظر، ادراک انسان نه حلول صورت اشیاء خارجی در ذهن بلکه اضافه اشراقی نفس است که نفس آن را دریافت می‌نماید، و تمام مراحل پیشین ادراک کمک‌های جنبی، فرعی و معدّات هستند، نه علل واقعی (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰-۱۸۲).

۴.۴. علم کلی

بر اساس هماهنگی قوای ادراکی انسان، یعنی ادراک حسی، خیالی و عقلی با عوالم ماده، مثال و عقل، ملاصدرا بر این باور است که نفس انسان با ادراک حسی در عالم ماده، با ادراک خیالی در عالم مثال و با ادراک کلیات و معقولات در عالم عقل قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ج ۸، ص ۲۳۴). به بیان دیگر، جایی که ادراک با حضور مستقیم ماده صورت گیرد، «احساس» نامیده می‌شود؛ اگر ارتباط با ماده قطع شده و تنها صورت آن در نفس حضور داشته باشد، آن را تخیل می‌گویند؛ و اگر مفهومی از آن صورت که نه ارتباطی با ماده دارد و نه آثار آن درک می‌شود، مانند مفهوم

انسان، آن را عقل می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲). برای تصور یک مفهوم کلی، ابتدا لازم است افراد آن مفهوم تصور شوند، تا نفس بتواند نقطه مشترک میان آنها را درک کند. اگر این عنصر مشترک ذاتی باشد، به آن نوع گفته می‌شود و اگر از ذاتیات نباشد، به آن عرض خاص یا عام می‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۵۵-۵۴).

۵.۴. انواع در عالم عقل

بر اساس نظر ملاصدرا، هیچ موجودی در عالم ماده به وجود نمی‌رسد مگر اینکه حقیقت نوعی آن پیش‌تر در عالم مجردات تحقق یافته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲). در واقع، عالم ماده محل تحقق افراد است؛ نه انواع. نوع، که خود یک حقیقت واحد و بسیط محسوب می‌شود، باید پیش از ظهور در عالم ماده، در یک عالم مجرد وجود داشته باشد تا بتواند منشأ حضور افراد متعدد در عالم ماده گردد. به همین دلیل هر نوعی، پیش از شکل‌گیری در ماده، در عالم عقل یا مثال دارای وجودی واحد و مجرد است. از آنجا که عقل به‌عنوان منشأ افاضه صور علمیه و وجود عمل می‌کند، پرسش از چگونگی تبیین کثرت در عالم عقل مطرح می‌شود. دلیل این پرسش آن است که عالم عقل، بخاطر تجرد و بساطت خود، کثرت عددی را نمی‌پذیرد. ملاصدرا برای حل این مسئله میان «نوع» و «فرد» تفکیک قائل می‌شود. او توضیح می‌دهد که کثرت در عالم عقل به معنای وجود چند فرد از یک نوع نیست بلکه به معنای وجود انواع متباین است. به عبارتی، هر حقیقت نوعی نمایانگر یک نوع مستقل است و نه فردی زیر مجموعه از یک نوع عام‌تر. بر همین اساس، اگر کثرتی در عالم عقل وجود داشته باشد، این کثرت از جنس نوعی و تباینی است و نه عددی یا تشابهی.^۱

۵. مبانی نظری ادراک مفاهیم اخلاقی

بیان شد که در علم حصولی نفس به واسطه صورت ذهنی (معلوم بالذات) از واقعیت خارجی (معلوم بالعرض) آگاهی می‌یابد؛ صورت ذهنی، امری مجرد و از سنخ وجود ذهنی است و نه از ماده انتزاع می‌شود و نه خود نفس آن را از عدم می‌آفریند، بلکه بر اساس استعداد

۱. ملاصدرا بر این نکته تأکید دارد که برای اینکه هر نوع بتواند حتی یک فرد خارجی را ایجاد کند، باید در عالم عقل به‌صورت «فرد واحد نوعی» تحقق یافته باشد. در صورتی که نوع در عالم عقل وحدت نداشته باشد، اصولاً امکان افاضه و ظهور آن در مراتب پایین‌تر و ماده وجود نخواهد داشت. به این ترتیب، وحدت نوع در عالم عقل شرط لازم برای امکان کثرت افراد در عالم ماده تلقی می‌شود. این قاعده نه تنها مختص موجودات طبیعی است، بلکه در تمامی مراتب وجودی، از جمله صور علمی صدق می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۴۴-۴۵).

نفس، از سوی عقل افاضه می‌گردد. هنگامی که ما مفهوم «عدالت» را درک می‌کنیم، یک مفهوم کلی و معنادار در نفس ما حاضر است. مفهومی که می‌توانیم آن را بر مصادیق خارجی (افعال عادلانه) حمل کنیم. بدون این حضور ذهنی، هیچ معرفت اخلاقی‌ای تحقق نمی‌یافت. بنابراین، مفهوم عدالت صرفاً یک تصور ذهنی و بی‌ربط با واقعیت نیست، بلکه حاکی از یک واقعیت خارجی است؛ وقتی می‌گوییم «این فعل عادلانه است»، مفهوم عدالت در ذهن ما به نحوی با آن فعل خارجی مرتبط است و آن را توصیف می‌کند. بنابراین، مفاهیم اخلاقی - همچون مفاهیم علمی - دارای «حکایت‌گری» از واقعیت‌اند. بر این اساس، فرآیند شناخت مفاهیم اخلاقی، همچون سایر انواع معرفت، می‌تواند در چارچوب نظریه علم و ادراک صدرایی تحلیل شود.

بر این اساس، علم به مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی نه پدیده‌ای صرفاً اعتباری یا احساسی، بلکه نوعی ادراک واقعی بر پایه انکشاف مراتب وجود و کمالات آن است. از آنجا که مسئله این پژوهش تبیین نحوه معرفت به مفاهیم اخلاقی است، ابتدا باید روشن شود مفاهیم اخلاقی چگونه در نفس تحقق می‌یابد. در فرآیند حصول مفاهیم اخلاقی همچون ادراک علم نیز یک معلوم بالذات داریم و یک معلوم بالعرض. معلوم بالذات آن مفهوم اخلاقی است که نزد انسان از آن فعل خارجی حاضر است که این را مفهوم بالذات می‌نامند؛ زیرا این همان چیزی است که نزد نفس حاضر است، و اولاً و بالذات معلوم است. معلوم بالعرض، فعلی است که در خارج یا در نفس حاضر است. ما تصور می‌کنیم مفاهیم اخلاقی را از راه افعال خارجی انتزاع کرده‌ایم، حال آنکه اینها صرفاً علل معدّه‌ای هستند که نفس را آماده می‌کنند تا آن مفاهیم اخلاقی در نفس دریافت شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۳)؛ به عبارت روشن، یک خوبی و بدی واقعی است که بر کیفیت‌های اخلاقی عارض می‌شود و ما نیستیم که خوبی و بدی را نسبت می‌دهیم (Sturgeon, 2006, p. 59).

۵. ۱. عقل منشاء مفاهیم اخلاقی

بین یک واقعیت طبیعی که یک عمل دردآور است و این واقعیت اخلاقی که که آن عمل خطاست رابطه‌ای وجود دارد؟ (Mackie, 1977, p. 41). مفاهیم اخلاقی - چه جزئی و چه کلی - امری مجرد هستند و نمی‌توانند مخلوق فعل خارجی یا موقعیت اجتماعی یا رفتار انسانی باشد، همه این‌ها صرفاً زمینه و معدّ پیدایش مفهوم اخلاقی‌اند؛ نه علت آن. نفس انسانی نیز، مادامی که فاقد مفهوم اخلاقی است، نمی‌تواند خالق آن باشد؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد. بر همین اساس، منشأ نهایی مفهوم اخلاقی، عقل است؛ همان موجود مجردی که نسبت به نفس

اقوی است و توان افاضه مفاهیم اخلاقی جزئی و کلی را دارد. اگر مفاهیم اخلاقی نه از ماده برخیزد (زیرا مجرد است)، و نه مخلوق نفس باشد (زیرا تقدم منطقی بر آن دارد)، آنگاه باید فاعلی مجرد و اقوی از نفس در کار باشد، که این همان عقل است.

در این معنا، اخلاق نه ساخته جامعه است، نه محصول صرف تجربه، و نه زائیده نفس به تنهایی؛ بلکه حاصل افاضه عقل به نفسی است که در مسیر کمال اخلاقی خود آماده دریافت شده است. بر این اساس، نفس همچون صور علمی، مفاهیم اخلاقی را خلق نمی کند، بلکه آن را می پذیرد و تحقق می بخشد. بنابراین، طبق قاعده استعداد افاضه هر صوری، اعم از علمی یا اخلاقی، همواره تابع استعداد قابل است. عقل، به عنوان علت فاعلی مجرد و اقوی، مفاهیم اخلاقی را بر نفس افاضه می کند، اما این افاضه نه تصادفی است و نه مطلق، بلکه دقیقاً متناسب با ظرفیت وجودی نفس صورت می گیرد. نفس ضعیف، توان دریافت صورت های شدید اخلاقی را ندارد و نفس قوی، از دریافت صورت های ضعیف فراتر می رود.

بر این اساس، «عقل» چیزی را به نفس نمی دهد که نفس شأن دریافت آن را نداشته باشد، بلکه آنچه نفس بالقوه واجد آن است، به واسطه افاضه عقل به فعلیت می رسد. از این رو، تفاوت در دریافت های اخلاقی انسان ها نه به اختلاف در منشأ اخلاق، بلکه به تفاوت در مراتب وجودی نفس بازمی گردد. بر این اساس، افاضه به معنای تعیین فعل نیست، بلکه به معنای حاضر شدن امکان های وجودی است، و نفس در مقام تعلیق میان صور افاضه شده تصمیم می گیرد. عقل نمی تواند شر را از آن جهت که شر است افاضه کند؛ زیرا عدم چیزی نیست که به طور مستقل جعل و ایجاد شود. اگر این مبنا را به حوزه اخلاق تعمیم دهیم، می توان گفت فضایل اخلاقی مانند عدالت، حکمت، شجاعت و عفت اموری وجودی و کمالات واقعی نفس اند، اما رذایل اخلاقی جنبه عدمی دارند؛ یعنی نه اینکه دارای حقیقتی مستقل باشند، بلکه به سبب فقدان یا ضعف فضایل پدید می آیند. اگر رذیلتی در نفس انسان مشاهده می شود، منشأ آن را باید در قصور و ضعف در نفس، غلبه قوای شهوانی و غضبی، و در نتیجه محرومیت از فعلیت یافتن فضایل، جست و جو کرد، نه در افاضه مستقیم شر از سوی عقل.

وقتی نفس انسانی در اثر علل معده اخلاقی آماده دریافت مفاهیم اخلاقی می شود؛ عقل، نوع اخلاقی متناسب را بر نفس افاضه می کند. این افاضه، افاضه یک فرد از نوع اخلاقی است، نه خلق نوع جدید. بنابراین، حقایق انواع اخلاقی از پیش در عالم مجردات موجود است و نفس تنها قابلیت اتصال و اتحاد با آن را می یابد؛ همان گونه که برای هر موجود طبیعی نوعی مجرد در عالم عقل وجود دارد، برای هر مفهوم اخلاقی نیز حقیقتی نوعی و مجرد در عالم عقل موجود



است، و کثرت مفاهیم اخلاقی در عالم عقل، کثرتی تباینی و نوعی است، نه عددی. بنابراین، کثرت در افعال اخلاقی، کثرت در افراد است، نه در نوع حقایق اخلاقی. بر این اساس، مفاهیم اخلاقی نیز در عالم مجردات متباین اند؛ صداقت، عدالت و شجاعت هر یک نوعی مستقل و متباین اند و نمی توان آنها را افراد یک نوع عام تر دانست. اگر شباهتی میان آنها وجود دارد، این شباهت یا به لحاظ اشتراک در آثار است یا به لحاظ انتساب آنها به خیر یا شر، نه به لحاظ نوعی. همان گونه که دو عقل از یک نوع در عالم عقل وجود ندارد، دو مفهوم اخلاقی نیز به عنوان یک نوع واحد در عالم عقل تحقق ندارند.

۲.۵. اخلاق جزئی

اخلاق جزئی در حکمت متعالیه متناظر با «علم جزئی» نحوه ای از ادراک اخلاقی است که در پیوند مستقیم با موقعیت عینی، مصداق خارجی و شرایط خاص شکل می گیرد؛ زیرا مجموعه ای از اوصاف طبیعی می تواند مستلزم یک یا مجموعه خاصی از اوصاف اخلاقی باشد (Brink, 1994, p. 175). نفس انسان در مواجهه با افعال، رفتارها و موقعیت های انسانی، نخست از طریق حواس پنجگانه با واقعیت های اخلاق خیز روبه رو می شود؛ مانند مشاهده رنج، ظلم، احسان یا فداکاری. این داده های خام اخلاقی، همچون داده های حسی، در ابتدا صرفاً به صورت تأثرات ابتدایی و پراکنده در حس مشترک منعکس می شوند و به خودی خود هنوز «ادراک اخلاقی» محسوب نمی شوند؛ زیرا هنوز هیچ مفهوم اخلاقی در نفس تحقق نیافته است، بلکه تنها مواد اولیه برای آمادگی نفس فراهم شده اند. در مرحله دوم، نفس تحت تأثیر مجموعه ای از عوامل درونی قرار می گیرد: ادراک حسی صحنه، واکنش های عاطفی، خاطرات پیشین، تمایلات، ساختار شخصیتی؛ این عوامل به تدریج نفس را از حالت بی تفاوتی خارج کرده و آن را متوجه موقعیت می کنند. به همین جهت تا زمانی که نفس نسبت به یک موقعیت اخلاقی توجه پیدا نکند، حتی اگر تمام مؤلفه های آن از حیث حسی و عاطفی حاضر باشند، مفهوم اخلاقی شکل نمی گیرد. چه بسا انسان صحنه ای از بی عدالتی یا رنج دیگری را ببیند، اما چون توجه نفس به آن معطوف نشده، هیچ حکم اخلاقی در او پدید نیاید. آگاهی اخلاقی نیز نتیجه همین توجه است؛ یعنی حضور التفاتی نفس به یک وضعیت خاص به مثابه وضعیتی که شأن ارزش گذاری دارد، اما همچنان باید تأکید کرد که هیچ یک از این امور، مفاهیم اخلاقی را ایجاد نمی کنند؛ بلکه تنها نفس را به حد استعداد می رسانند. در مرحله سوم وقتی همه علل معده اخلاقی جمع شد، نفس به مرتبه ای می رسد که قابلیت پذیرش مفاهیم جزئی اخلاقی خاص را پیدا می کند؛ در این نقطه،

نفس نسبت به آن صورت بالقوه است، نه بالفعل. به تعبیر صدرایی، نفس «قابل» شده است، اما هنوز «فاعل» نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴). این دقیقاً همان لحظه‌ای است که در علم جزئی، نفس آماده دریافت صورت شیء خارجی می‌شود. در مرحله چهارم عقل به عنوان موجود مجرد و علت اقوی، مفاهیم جزئی اخلاقی را بر نفس افاضه می‌کند. در اینجا نفس، فعل یا موقعیت را نه به عنوان یک واقعیت صرفاً خارجی، بلکه به مثابه «خوب این گونه» یا «بد این گونه» دریافت می‌کند و مراحل پیشین تنها نقش معده و زمینه‌ساز دارند، نه علت حقیقی. این مفاهیم، مثل «قیح این ظلم» یا «حسن این کمک»، نه ساخته نفس است و نه محصول قرارداد اجتماعی؛ بلکه افاضه‌ای وجودی است که متناسب با استعداد نفس تحقق یافته است. در اینجا اخلاق جزئی بالفعل می‌شود و نفس به مفهوم جزئی اخلاق دست می‌یابد.

به طور مثال، کودکی می‌بیند که فردی کیفی را برمی‌دارد و به دنبال صاحب آن می‌گردد. کیف را تحویل می‌دهد و صاحب کیف خوشحال می‌شود. در این مرحله هیچ مفهوم اخلاقی وجود ندارد، تنها معلوم بالعرض نزد کودک حضور دارد. هنوز هیچ مفهوم «خوبی» ایجاد نشده است، بلکه فقط قابلیت ادراک آن ایجاد شده است که ملاصدرا از آن تعبیر به استعداد قابل می‌کند. وقتی استعداد نفس کامل شد، عقل، صورت اخلاقی جزئی را افاضه می‌کند. یعنی اکنون در نفس کودک مفهومی حاضر می‌شود که قبلاً وجود نداشت؛ «این فعل خوب است.» این همان معلوم بالذات است. یعنی اکنون نفس علاوه بر دیدن فعل، خود «خوب بودن این فعل» را نیز ادراک می‌کند. بنابراین، «خوب بودن» در ذهن ایجاد نشده است، همچنین از رفتار مردم نیز ساخته نشده است، بلکه عقل آن را متناسب با استعداد نفس افاضه کرده است. اکنون نفس میان آن مفهوم افاضه‌شده و فعل خارجی نسبت برقرار می‌کند. یعنی کودک ابتدا مفهوم «خوب» را دریافت کرده، سپس آن را بر این فعل حمل می‌کند، نه اینکه از خود فعل مفهوم خوبی را استخراج کرده باشد. به بیان دیگر: فعل خارجی علت حسن نیست. بلکه فعل فقط نفس را آماده می‌کند تا حسن آن برایش منکشف شود.

اخلاق جزئی، هرچند از ویژگی‌های حسی و عاطفی تهی شده و به نوعی تجرید دست یافته است، اما همچنان جزئی باقی می‌ماند. یعنی مفاهیم اخلاقی حاصل، تنها بر همان موقعیت خاص قابل انطباق است و قابلیت تعمیم ندارد. مفهوم اخلاقی در این سطح همواره به «این فعل»، «این شخص» و «این شرایط» وابسته است. یعنی تنها بر همان موقعیت خاص منطبق است و قابلیت تعمیم ندارد. اخلاق، در این چارچوب، نه ابداع نفس است و نه تحمیل واقعیت خارجی، بلکه نتیجه تلاقی آمادگی نفس و افاضه عقل است. بنابراین، «اخلاق جزئی» عبارت است از



ادراک و التزام اخلاقی ناظر به یک فعل، موقعیت یا شخص خاص، بدون تعمیم کلی است؛ یعنی نفس موقعیت را از جزئیات غیر مرتبط حسی جدا می‌کند، اما آن را به همان مصداق خاص مقید نگه می‌دارد؛ «این دروغ در این شرایط بد است» یا «کمک به این فرد در این لحظه خوب است».

۵.۳. اخلاق کلی

«(اخلاق کلی) متناظر با «علم کلی» و ادراک عقلی است و زمانی پدید می‌آید که نفس از قید موقعیت‌های خاص و مصادیق جزئی فراتر رود. بر اساس اصل تطابق مراتب ادراک با عوالم سه‌گانه، همان‌گونه که نفس با ادراک محسوس در عالم حس و با تعقل در عالم عقل سیر می‌کند، در اخلاق نیز چنین سیر وجودی‌ای رخ می‌دهد. در اخلاق کلی، نفس از سطح مواجهه مستقیم با افعال جزئی عبور می‌کند و به سطح ادراک معانی عام اخلاقی راه می‌یابد. تحقق اخلاق کلی منوط به آن است که نفس پیش‌تر با موارد متعدد اخلاق جزئی به عنوان علل معده مواجه شده باشد. کسی که هرگز مصادیق ظلم، عدالت، وفاداری یا خیانت را در تجربه زیسته خود درک نکرده باشد، توان تعقل اخلاقی ندارد. بر این اساس، نفس با مشاهده افعال گوناگون و جوه مشترک میان آنها به عنوان علل معده، آماده دریافت مفاهیم کلی اخلاقی، مانند عدالت یا ظلم می‌شود. نتیجه این فرآیند افاضه اشراقی مفهومی کلی است که از قید ماده، زمان، مکان و شرایط خاص رها شده است. در این مرحله، مفاهیم کلی اخلاقی در نفس پدید می‌آید که دیگر به مصداق خاص وابسته نیست و می‌تواند بر بی‌شمار موارد منطبق شود. این مفاهیم کلی اخلاقی، همان مفهومی است که در سطح عقل تحقق می‌یابد و امکان داوری پیشینی و قانون‌گذاری اخلاقی ذیل اصول عام را فراهم می‌کند. بر این اساس، اخلاق کلی عبارت است از: ادراک ارزش اخلاقی به‌نحو کلی و قابل انطباق بر مصادیق متعدد، مثل «ظلم قبیح است» «عدالت حسن است» «دروغ فی‌نفسه ناپسند است» در این سطح، نفس از قید جزئیات عبور می‌کند و ارزش اخلاقی را به‌صورت مفهومی عام و قابل تعمیم درمی‌یابد. بر این اساس، سخن از «این فعل خاص» نیست، بلکه از «عدل»، «ظلم»، «صدق» یا «خیانت» به‌عنوان مفاهیمی کلی سخن گفته می‌شود.

به عنوان مثال، کودکی در موقعیت‌های گوناگون، نمونه‌های متعددی از امانت‌داری را مشاهده می‌کند. هر یک از این وقایع، به تنهایی علت ایجاد مفهوم کلی نیستند، بلکه صرفاً نفس را برای دریافت مرتبه‌ای بالاتر از ادراک آماده می‌کنند. در اثر تکرار این مصادیق، توجه و تأمل نفس شدت می‌یابد و استعداد وجودی آن برای دریافت یک حقیقت کلی کامل‌تر می‌شود. در این

مرحله، عقل مفهوم اخلاقی کلی را بر نفس افاضه می‌کند؛ یعنی نفس حقیقتی را ادراک می‌کند که دیگر مقید به یک شخص، یک زمان یا یک موقعیت خاص نیست. کودک درمی‌یابد که همه این افعال از یک سنخ‌اند و بر یک حقیقت مشترک دلالت دارند. از این‌رو، آن حقیقت مشترک را با عنوان «امانت‌داری» مشخص می‌کند. این نام‌گذاری به معنای ایجاد یا اعتبار مفهوم کلی نیست، بلکه صرفاً نام‌گذاری به جهت مشترک است که نفس آن را در میان مصادیق تشخیص داده است. پس از تحقق این مفهوم کلی، نفس در مواجهه با هر مصداق جدید، دیگر نیازی به آغاز دوباره این فرآیند ندارد، بلکه مفهوم کلی حاضر را بر مصداق خارجی حمل می‌کند. بنابراین، اخلاق جزئی و اخلاق کلی دو مرتبه مستقل و گسسته نیستند، بلکه دو نحوه تحقق یک حقیقت‌اند. اخلاق جزئی ماده و زمینه اخلاق کلی است و اخلاق کلی فعلیت‌یافتگی و تعمیم‌یافتگی اخلاق جزئی. اخلاق کلی بدون اخلاق جزئی تحقق نمی‌یابد و اخلاق جزئی بدون افق اخلاق کلی در سطح تجربه‌های پراکنده باقی می‌ماند.

در حکمت صدرایی، علم و وجود از هم جدا نیستند، همین علم اولیه نیز نوعی نحیف از تحقق آن کمال در وجود انسان است؛ وقتی مفهومی اخلاقی مانند عدالت، شجاعت یا عفت بر نفس «افاضه» می‌شود، این افاضه فقط انتقال یک معنا نیست، بلکه نوعی وجود یافتنِ ضعیف آن کمال در نفس است. بر این مبنا، افاضه مفهوم اخلاقی خود تشکیکی است؛ نخست، حقیقت اخلاقی در ضعیف‌ترین مرتبه وجودی خود به صورت «مفهوم» در نفس حاضر می‌شود. این همان مرحله‌ای است که انسان فقط معنای عدالت یا خیر را می‌فهمد، سپس با تکرار فعل، مراقبه، و توجه، آن ادراک ضعیف شدت می‌یابد. در نتیجه، مفهوم اخلاقی که ابتدا فقط صورت علمی داشت، کم‌کم به «حال» تبدیل می‌شود؛ یعنی کیفیتی نسبتاً پایدار که هنوز رسوخ کامل نیافته، اما از سطح تصور صرف فراتر رفته است. اگر این سیر ادامه یابد، با آن معنا نوعی اتحاد پیدا می‌کند. اینجا فضیلت از حالت «دانستن» به «بودن» تبدیل و فضیلت به «ملکه» بدل می‌گردد؛ یعنی صفتی راسخ که به آسانی از نفس زائل نمی‌شود.

۶. نتیجه‌گیری

بر اساس یافته‌های این پژوهش، مفاهیم اخلاقی از سنخ معقولات ثانیه فلسفی هستند؛ بدین معنا که از نحوه تحقق وجود فعل اختیاری انتزاع می‌شوند، ماهیت مستقل ندارند، حمل تشکیکی دارند و در عین واقع‌نمایی، به ماهیات مستقل در عالم نمی‌انجامند. از سوی دیگر،



مقاله با تطبیق قاعده استعداد و افاضه بر مفاهیم اخلاقی نشان داد که فرآیند حصول این مفاهیم در نفس، ساختاری قاعده‌یافته و معرفت‌شناختی دارد. نفس با بهره‌گیری از علل معده (موقعیت‌های اخلاقی، عواطف، تجربیات و تربیت) به حد استعداد می‌رسد و عقل به عنوان علت مجرد و اقوی، مفاهیم اخلاقی را بر نفس افاضه می‌کند. این فرآیند در دو سطح جزئی - ناظر به موقعیت خاص با مراحل چهارگانه مواجهه حسی - و کلی - از راه تعمیم موارد جزئی و افاضه مفاهیم عام - جریان می‌یابد. بر این اساس، می‌توان ادعا کرد که اخلاق در حکمت متعالیه نه امری اعتباری و قراردادی، نه محصول صرف عواطف و احساسات، و نه زائیده تجربیات اجتماعی صرف، بلکه نحوه خاصی از تحقق وجود انسانی است که در نسبت میان عقل و نفس و با قاعده‌ای همگون با سایر صور علمی پدید می‌آید.

اخلاق در دستگاه فلسفی ملاصدرا یک دانش عَرَضی و حاشیه‌ای نیست، بلکه با مبانی هستی‌شناختی (اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری) و معرفت‌شناختی (قاعده استعداد و افاضه، نظریه انواع در عالم عقل) پیوندی بنیادین دارد. در نتیجه، اخلاق در حکمت متعالیه نه مجموعه‌ای از مفاهیم اعتباری صرف، بلکه صورت‌بندی معرفتی نحوه‌ای از تحقق وجودی فعل اختیاری است که فهم آن نیازمند تحلیل همزمان ساحت وجود، نفس و عقل است. با این همه، چون تمرکز پژوهش حاضر بر «سنخ» و «ادراک» مفاهیم اخلاقی بود، بررسی دقیق‌تر نسبت عقل نظری و عملی می‌تواند موضوع پژوهش‌های آینده قرار گیرد.

فهرست منابع

- ابن عربی. (۱۴۲۳/۲۰۰۲). الفتوحات المکیه. (به تصحیح: دکتر محمود مطرچی). بیروت: دارالفکر.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رَحِیق مَخْتوم. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). عین نَضَاح. (تحریر تمهید القواعد). قم: مرکز نشر اسراء.
- خامنه‌ای، محمد. (۱۳۸۳). حکمت متعالیه و ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه. (دانشگاه تهران). تهران: موسسه انتشارات و چاپ تهران - ایران.
- صدرالمতالهین شیرازی، ملاصدرا. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. (به تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالمতالهین شیرازی، ملاصدرا. (۱۳۶۰). اسرارالآیات. (به تصحیح: محمد خواجه‌وی). تهران: انجمن

حکمت و فلسفه ایران.

صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا. (۱۳۶۳). المشاعر. (چاپ دوم. کتابخانه طهوری). تهران: نشر مولی.
صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا. (۱۳۸۳). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية. تهران: انتشارات سروش.
صدرالمتالهین شیرازی، ملاصدرا. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (۹ جلد. چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۳۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: دانشگاه تهران.
طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). بدایه الحکمه. (جماعه المدرسین فی الحوزة العلمیه). قم: موسسه النشر الاسلامی.

طوسی، سید خلیل الرحمان. (۱۳۹۲). درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه. تهران: پژوهشکده علوم و فرهنگ اسلامی.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). درآمدی به نظام حکمت صدرایی. قم: سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

گنسلر، هنری. (۱۳۹۹). درآمدی بر فلسفه اخلاق معاصر. (مترجم: مهدی اخوان). تهران: علمی فرهنگی.
مصباح، محمد تقی. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق. قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۹۴). منطق. (ترجمه: انشاءالله رحمتی و مجید حمیدزاده). تهران: حکمت.
یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۸۸). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسس آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۹۱). درس گفتارهای خارج نهاییه الحکمه. (صهباي معرفت، دفتر چهارم). تهران: آل احمد.

Arrington, R. L. (1989). *Rationalism, realism and relativism*. Cornell University Press.

Brink, D. (1994). *Moral realism and the foundations of ethics*. Cambridge University Press.

Devitt, M. (1991). *Realism and truth*. Blackwell.

Finlay, S. (2007). Four faces of moral realism. *Philosophy Compass*, 2(6), 820-849.

Mackie, J. (1977). *Ethics: Inventing right and wrong*. Penguin Books.

Sturgeon, N. (2006). Doubts about the supervenience of the evaluative. In R. Shafer-Landau (Ed.), *Oxford studies in metaethics* (pp. 53-90). Oxford University Press.



