

هستی‌شناسی ارزش از منظر حکمت متعالیه با تأکید بر مسأله شر و حسن و قبح

حبیب‌الله دانش شهرکی*

علی صادقی‌نژاد**

چکیده

مسأله‌ی ارزش‌دآوری در فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی دین از این جهت حائز اهمیت است که مشخص می‌کند چه چیزی اساساً قابل ارزش‌گذاری است و کجا ارزش مثبت یا منفی بدان تعلق می‌گیرد، فلذا نیازمند بررسی‌های فلسفی است. از این منظر حکمت متعالیه به عنوان فلسفه‌ای که باید فلسفه‌های مضاف از دل آن استخراج شوند می‌بایست درباره‌ی این ارزش‌دآوری‌ها مبنایی ارائه دهد تا محل ارزش‌دآوری، نحوه‌ی آن و قواعد حاکم بر آن نیز مشخص شود. از آن جایی که حکمت متعالیه نگاهی هستی‌شناسانه به عالم دارد، انتظار می‌رود در جایگاه فلسفه‌ی مادر مبنای هستی‌شناسانه برای مسأله‌ی ارزش‌دآوری ارائه کند. در این میان مسأله‌ی خیر و شر و نیز حسن و قبح مباحثی هستند که به عنوان نمونه در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته‌اند. اصالت وجود، تشکیک وجود، سعه‌ی وجودی و کمالات نفسانی انسان اصولی هستند که از منظر حکمت متعالیه مبنای هستی‌شناسانه برای ارزش‌دآوری مهیا می‌کنند. در نهایت چنین به نظر می‌رسد که با نتایجی که از این اصول به دست می‌آید یعنی مساوقت وجود با خیر، عدمی پنداشتن شرور و نیز بازگرداندن حسن و قبح به مطابقت با فضائل و رساندن به خیر اعلی، به سختی می‌توان از این اصول مبنایارزش‌دآوریمنسجمی استخراج کرد.

کلیدواژه‌ها: هستی‌شناسی، ارزش، ارزش‌دآوری، خیر و شر، حسن و قبح.

۱. مقدمه

مسئله‌ی ارزش و ارزش‌دواری مسأله‌ای است که در فلسفه‌های اخلاق، فلسفه‌ی حقوق، فلسفه‌ی دین و سیاست نقشی پنهان‌نشدنی دارد. همان‌طور که وجود آفتاب برای روشنایی و رشد طبیعت لازم است، ایده‌ی «خیر» هم برای فهم ما از آدمی و کردار او، نهادها و جامعه ضرورت دارد (هولمز، ۱۳۹۴، ۲۷). تصمیم‌های ساده و روزمره‌ی ما نیز نشان از داوری‌های ارزشی دارد. عمل ارزش‌گذاری در مرکز امور بشری جای دارد؛ حتی اگر عالم طبیعت را فاقد غایات و اهداف بدانیم، اعمال بشری را تنها می‌توان بر حسب غایات به فهم در آورد (هولمز، ۱۳۹۴، ۲۸).

در نیمه‌ی اول قرن بیستم تمرکز فلسفه‌ی اخلاق بر این پرسش بود که آیا هنگامی که معانی اموری مانند خیر و شر واضح گردند چیزی به نام علم اخلاق امکان دارد یا خیر؟ جی. ای. مور بر این باور بود که فلسفه‌ی اخلاق در اوایل قرن بیستم به معرفت اخلاقی بیش از زمان یونان باستان نزدیک نشده است. وی سعی داشت با ایضاح معنای «خیر» راه را برای علم اخلاق باز کند (استینگل، ۱۳۹۲، ۲۰۳). در سال‌های ابتدایی پس از جنگ جهانی دوم عاطفه‌گرایی به عنوان مجموعه‌ای از ادعا در باب معنا و وجهه‌ی معرفت شناختی احکام اخلاقی تلقی جدید از فلسفه‌ی اخلاق مطرح کرد. آن‌ها به جای صحبت در مورد اخلاق هنجاری و این که چه چیزی خیر و شر یا درست و نادرست است، نقش فلسفه را ایضاح مشخصه‌زبانی احکام هنجاری می‌پنداشتند (آرینگتون، ۱۳۹۲، ۲۳۹). در این میان فیلسوف بزرگ اسلامی، ملاصدرا‌ی شیرازی نگاهی هستی‌شناسانه به این مطلب داشته است.

این که یک عمل صحیح یا غلط، خوب یا بد، خیر یا شر باشد یا اصلاً چنین دوگانه‌ای برای آن مطرح نباشد، ارزش‌دواری‌هایی است که این فلسفه‌های مضاف‌ناگزیر از موضع‌گیری نسبت به آن هستند. لذا حکمت متعالیه در جایگاه فلسفه‌ای متعالی که باید فلسفه‌های مضاف اسلامی را از آن استخراج کرد می‌بایست تبیینی در خور در حیطه‌ی ارزش و ارزش‌دواری داشته باشد. از آن جایی که حکمت متعالیه صرفاً در هستی‌شناسی ورود پیدا کرده، بر آن شدیم تا هستی‌شناسی ارزش از منظر حکمت متعالیه را بررسی کنیم و با تبیین جایگاه هر یک از مفاهیم ارزشی در هستی‌بازگشت این ارزش‌دواری‌ها را به امور هستی‌شناسانه بررسی کنیم. از آن جایی که ارزش‌دواری‌ها می‌تواند گستره‌ی وسیعی از امور مانند هدایت و ضلالت، عدل و ظلم، باید و نباید و ... را در برگیرد لذا در

این نوشتار سعی شده برخی از مهم‌ترین آنان یعنی مسأله‌ی حسن و قبح، و خیر و شر به عنوان نمونه مورد بررسی قرار گیرد.

هر یک از این فلسفه‌های مضاف دوگانه‌های ارزشی متفاوتی دارند که می‌توان آن‌ها را جداگانه و مفصل مورد تحقیق قرار داد اما آن‌چه ما در این نوشتار به دنبال آن هستیم، تبیین مبانی هستی‌شناسانه‌ی حکمت متعالیه از برخی از این ارزش‌هاست. این ارزش‌گذاری‌ها در علوم مختلف طیف وسیعی از معلومات آدمی را در بر می‌گیرند و درباره‌ی آن‌ها قضاوتی علمی یا حکمی عملی صادر می‌کنند. از ارزش‌دواری‌های منطقی یعنی صدق و کذب تا مفاهیم اخلاقی مانند خوب، باید، خیر و صحیح تا مفاهیم کلامی مانند حق و باطل و مفاهیمی مانند محق بودن یا نبودن در فلسفه‌ی حقوق، همگی به نوعی ارزش‌دواری‌هایی هستند که می‌توانند برای خود جدای از مبانی معرفتی و انسان‌شناسانه، مبنایی هستی‌شناسانه داشته باشند، لذا حکمت متعالیه به عنوان فلسفه‌ی اولی عهده‌دار این وظیفه است که مبنای هستی‌شناسانه‌ی این ارزش‌دواری‌ها را مهیا کند. با درک بهتر از مبانی که منجر به ارزش‌گذاری بر امور مختلف می‌شوند قضاوت‌های بهتری می‌توان ارائه داد و با درک ضابطه‌ی کلی فلسفی که حسن را از قبیح و خیر را از شر تمییز دهد، بهتر می‌توان مبنایی قوی برای فلسفه‌ی اخلاقی مبتنی بر حکمت متعالیه به دست آورد. علاوه بر این می‌توان قواعدی را به دست آورد که به وسیله‌ی آن‌ها حسن و قبح یک عمل را در حالت‌های مختلف و پیچیده و خیر و شر یک چیز را در حالت‌های گوناگون به دواری نشست.

تبیین مبنایی هستی‌شناسانه برای این ارزش‌دواری‌ها مبتنی بر شناخت مفاهیمی است که ملاصدرا در فلسفه‌ی خود به کار گرفته است و به نحوی مبنای فلسفی او قرار دارد. در این میان وجود، مهم‌ترین مفهومی است که فلسفه‌ی وی مبتنی بر آن است. اصالت وجود، تشکیک در وجود و حرکت جوهری سه عنصر مهمی هستند که با استفاده از آنان سعی در تبیین این مسائل دارد. این نوشتار در پی آن است که مشخص کند تا چه میزان این اصول می‌توانند مبنایی برای ارزش‌دواری در زمینه‌ی خیر و شر و حسن و قبح باشند. برای این منظور ابتدا تبیین ملاصدرا در بیان این مسائل مطرح شده و سپس به نقد و بررسی آن پرداخته می‌شود.

۲. خیر و شر

خیر و شر نوعی ارزش داوری است که آدمیان برای تحلیل حوادث پیرامون خود و چگونگی آن درباره اش بحث و گفتگو می کنند. پرداختن به این که چه چیزی شر است و شر در عالم خلقت به چه چیزی باز می گردد و مبدا آن چیست مساله‌ای بسیار مهم است. در کلام جدید «مساله‌ی شر» امری است که قسمت زیادی از مباحث را به خود اختصاص داده و متفکران زیادی در مورد آن بحث و گفتگو کرده اند و برای عدم وجود خداوند بدان استدلال کرده اند تا جایی که مساله‌ی شر را «پناه گاه الحاد» نامیده اند (پترسون، ۱۳۷۶، ۱۷۷). از این رو پرداختن به مساله‌ای که می‌تواند الهیات و کلام را تا این حد تحت تاثیر بگذارد قطعاً امری بسیار مهم است که مبانی آن را باید فلسفه‌ی اسلامی عهده دار شود. ملاصدرا هنگام تعریف خیر، مصادیق آن یعنی کمالات اولیه و ثانویه و علت هر شی را یادآور می‌شود و در تعریف شر آن را عدم ذات یا صفات کمالی آن موجود می‌داند. وی همین‌طور خیر را امری می‌داند که همه چیز طالب آن است و به سوی آن در حرکت است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۵۸). وی دو معنا برای شر بیان می‌کند:

هر آن چه ما سوای خداوند است خالی از شوب نقص و فقر نیست پس هیچ معلولی از همه جهت خیر محض نیست بلکه به قدر نقصان درجه اش از درجه‌ی خیر مطلقه که خیریش حدی ندارد و فوق او غایتی نیست، مشوب به شریعت است. و برای شر معنای دیگری است که اصطلاحی است و آن فقدان ذات شی یا فقدان کمالی از کمالاتی است که مختص آن شی است از آن جهت که خودش است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۵۸)^۱

صدرالمتألهین در معنای اول شر بودن را به نقصان درجه‌ی وجودی و دوری از مبدا خیر یعنی خدای متعال بر می‌گرداند و در معنای ثانی شریعت را به عدم ذات و عدم کمال ذات بر می‌گرداند. از مشهورترین و قدیمی‌ترین پاسخ‌های ارائه شده به مساله‌ی شر که به افلاطون نسبت داده شده است، نیست انگاری و عدمی انگاشتن شر است (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۱، ۱۴۹). صدرالمتألهین در آثار خود برهانی بر عدمی بودن شر می‌آورد که مبتنی بر برهان خلف است. تقریر برهان بدین صورت است که اگر شر امری وجودی فرض شود آن گاه شر، شر نخواهد بود و چون تالی باطل و خلاف فرض است، مقدم نیز باطل است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۵۹).

بیان ملازمه‌ی مقدم و تالی چنین است: اگر شر وجودی باشد، یا برای خود شر است و یا برای دیگری. حالت اول سه صورت دارد: آن شر وجودی یا مقتضی عدم ذات خود است یا مقتضی عدم صفات خود و یا نه مقتضی عدم ذات است و نه عدم صفات. حالت سوم شر نیست، دو حالت اول نیز اساساً ممکن نیست چون اگر چیزی مقتضی عدم ذات خود باشد اصلاً به وجود نمی‌آید. یک چیز همچنین مقتضی عدم کمال خود نیست چون ذات شی مقتضی کمالات شی است اگر چیزی هم زمان هم مقتضی کمال باشد و هم عدم کمال این تناقض و محال است.

حالت دوم نیز این است که آن شر وجودی برای دیگری شر باشد. این فرض نیز سه صورت دارد: یا آن شر وجودی مقتضی عدم ذات دیگری است یا مقتضی عدم صفات آن و یا نه مقتضی عدم ذات است و نه عدم صفات. حالت سوم نیز اساساً شر محسوب نمی‌شود و در دو حالت اول نیز شر در واقع همان عدم ذات یا صفات آن غیر استو فاعل عدم‌ها شر نیست. یعنی در دو حالت اول شر همان عدم ذات و صفات است و نه فاعلی که مسبب عدم ذات و عدم صفات کمال است. صدرالمتألهین می‌نویسد:

«اگر شر بودن چیزی به خاطر معدوم‌شی یا بعضی از کمالات آن بودن باشد، پس شر چیزی نیست جز عدم آن شی یا عدم کمال آن؛ نه نفس آن امر وجودی معدوم»
(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۵۸).^۲

اما انتقادات بسیاری به مسأله‌ی نیست‌انگاری شر شده است که می‌تواند در حقیقت انتقادی به هستی‌شناسی ارزش در مقوله‌ی خیر و شر از منظر حکمت متعالیه باشد. اول آن که این امر نمی‌تواند وجود شر را توجیه کند بلکه صرفاً مبدا مستقل شر در عالم را منکر می‌شود. یعنی ثنویت را ابطال می‌کند و پاسخی به منکرین وجود خدا نیست که اگر خدای خیر محض، عالم محض و قادر محض وجود دارد پس چرا در دنیا شر اتفاق می‌افتد و چرا واجب چنین وجودی را که مستلزم شر باشد خلق کرده است؟ من جمله افرادی که بر این پاسخ اشکال وارد می‌کنند علامه‌ی خفری است. ایشان نیز معتقدند که این پاسخ بر طرف‌کننده‌ی این اشتباه نیست:

«(این پرسش باقی می‌ماند که) چرا خداوند موجوداتی را به وجود آورده است که مستلزم شرور و اعدام هستند و اشتباه از بین نمی‌رود» (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، ۸۲۴)^۳

ثانیاً این که در این تبیین ملاصدرا قائل است که شر همان عدم ذات یا صفات است و نه فاعلی که آن را ایجاد کرده است. این گفته ناشی از یک پیش‌فرض است که در تعریف

شر اخذ شده است و آن این است که شر همان عدم ذات یا صفات کمالی یک شی است. در حقیقت در این استدلال اول عدم ذات و صفات اخذ در معنای شر شده است و پس از آن با استناد به این که شر اگر وجودی باشد خلف پدید می آید به عدمی بودن آن اذعان شده است. این برهان برای اثبات عدمی بودن شر طراحی شده در حالی که یکی از مقدمات آن عدمی بودن شر است. این امر مصادره به مطلوب است مگر این که ادعا شود عدمی بودن شر امری بدیهی است که این امر نیز جدا محل تردید است (سبحانی، ۱۳۸۹، ۱۴۲ و ۱۴۳). یعنی در حقیقت استدلال عین تکرار مدعایی است که در تعریف آمده است زیرا از ابتدا شر به عدم ذات و صفات تعریف شده و با فرض وجودی بودن آن به خلف رسیده است، بدیهی است که اگر امری در تعریفش قید عدمی بودن اخذ شود با هر فرض وجودی بودن به خلف می رسد که این قطعاً نمی تواند استدلال قانع کننده‌ای برای عدمی بودن شر باشد. نکته ای که در این امر بسیار دور از ذهن است این امر است که ملاصدرا عدم ذات یا صفات را شر پنداشته است ولی چنان که در بالا هم اشاره کردیم منشاء و مبدا اثری که منجر به این عدم ذات و صفات شده است را شر نمی داند. این برداشت فوق با درک عمومی بشر از شر بودن مبدا اثر و فاعل شر منافات دارد کما این که یک قاتل به خاطر شری که به دیگری رسانده محاکمه و اعدام می شود و سارق به خاطر سرقتش مجازات می شود در حالی که اگر این شر بودن ارتباطی با فاعل نداشت و صرف عدم ذات یا کمال بود هیچ عاقلی به خاطر یک امر عدمی که به فاعلی مربوط نیست کسی را مواخذه و عقوبت نمی کرد. ضمن این که عدمی بودن در بسیاری از موارد معنای مشخصی ندارد مانند این که آیا جنگ عدم صلح است یا صلح عدم جنگ؟ بیماری عدم صحت است یا صحت عدم بیماری؟

ملاصدرا در ادامه ی جلد هفتم اسفار بر خلاف آن که امر وجودی معلّم را شر ندانسته بود، بیان می کند که شر بودن امور وجودی به «مستلزم عدم شی دیگری بودن» باز می گردد:

و بالجمله جمیع کمالات وجودیه در این عالم مبدا و منشاء آن ها از این حیث که امر وجودی هستند از آن عالم است خواه خیر نامیده شوند و خواه شر؛ زیرا امور وجودیه شرییشان به استلزام عدم شی دیگری یا زوال حالت وجودی آن شی باز می گردد و آن ها فی نفسه و از جهت وجودشان از خیرات به حساب می آیند مانند زنا و سرقت و نظائر این دو (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۲۸۰).^۴

واژه‌ی استلزام در این بیان به خوبی نشان می‌دهد که شر امری عدمی نیست بلکه چیزی است که مستلزم عدم شی دیگری است فلذا قطعاً امر وجودی است زیرا عدم مستلزم عدم نمی‌شود. نکته‌ی مهم و قابل توجه این است که این بیان با بیان اول ایشان در تعریف شر به عدم ذات یا کمال ذات تفاوت دارد. در حالی که این جا تصریح دارند که شر امری است که مستلزم عدم یعنی «معدم» است، در ابتدا بیان کردند که: «اگر شر بودن چیزی به خاطر مُعَدِم شی یا بعضی از کمالات آن بودن باشد، پس شر چیزی نیست جز عدم آن شی یا عدم کمال آن؛ نه نفس آن امر وجودی معدِم» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۵۸).^۵

مسئله‌ی دیگری که حل آن برای پذیرش عدمی بودن شرور ضرورت دارد مسئله‌ی شر ادراکی است. کسانی شر ادراکی را امر وجودی و بالذات می‌دانند می‌توانند مدعای عدمی بودن شر را به دو نحو مورد نقض قرار بدهند:

الف) گزاره‌ی «الشر امر عدمی» با گزاره‌ی «بعض الشر لیس بعدمی» تناقض خواهد شد.

ب) گزاره‌ی «ان الوجود خیر لا شر فیه» با گزاره‌ی «بعض الوجود فیه شر» نقض خواهد شد. (کریم زاده، ۱۳۹۰، ۳۲)

در مسئله‌ی شر ادراکی نظرات صدرالمآلهین با یکدیگر تفاوت دارد. او در بعضی آثارش تلاش می‌کند شر ادراکی را به امری عدمی برگرداند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۶۳-۶۶). اما وی در شرح اصول کافی که جزء آخرین تالیفاتش است و در ذیل روایت خلقت جهل چنین بیان می‌کند که:

«مقصود از جهل در این حدیث، جهل بسیط و جهل مرکب و نیست ... بلکه عقل و جهلی که در حدیث آمده، از افراد عینی است که یکی از آن دو عقلی خالص و دیگری نفسانی و وهمی خالص می‌باشد» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ۴۰۴).

این به معنای ایجاد نگرشی نو در تفکر ایشان است. ملاصدرا همچنین در پاسخ این سوال که اگر شر ذاتی ندارد پس ذاتش چه نوع جوهری است، می‌گوید:

«شر حقیقی با وجود عدمی بودنش بعضاً در نزد ما از افراد وجود است» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ۴۰۷)^۶

وی اگرچه ظاهراً تعریف خود از شر را به عدم ذات و کمال ذات عوض نمی کند اما در ادامه اذعان می کند که این امر عجیب و البته برهانی است که نوعی از وجود شر محض باشد:

و تحقیق در نزد من این است که آن (شر ادراکی) شر بالذات بلکه شر متاکد است زیرا وجود هر معنایی تاکد ذات و ماهیتش است، پس در این نوع شر مضاعفی است، سپس هرچه قوه ی مدرکه در فقدان کمالش قوی تر باشد و کمال مفقود از آن بیش تر باشد، آلم آن شدیدتر و شر آن بزرگتر است. پس آن چه را گفتیم بفهم زیرا ان امر عجیب الشانی است که برهان بر آن اقامه شده است، یعنی این امر که نوعی از وجود شر محض است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ۴۱۵-۴۱۴).^۷

نکته ی بسیار مهمی که باید بدان اشاره کرد این است که ملاصدرا در حالی شر ادراکی را شر بالذات و متاکد می داند که شر بودن امور وجودیه را به استلزام عدم شی دیگری بیان کرده است و آن ها را فی نفسه و از جهت وجودیشان خیر توصیف کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۲۸۰). این امر نشان می دهد که بر خلاف آن چه در ابتدا بیان کرده بود، شر هم می تواند امری وجودی باشد و هم امری بالذات. یعنی وجوداتی یافت می شوند که هم شر هستند و معلّم ذات یا کمال آن و هم بالذات هستند یعنی از جهت وجودیشان خیر نیستند.

ایشان دست آخر شر را به چهار نوع تقسیم بندی می کنند:

۱. امور عدمی مانند فقر و کفر و موت
۲. شرور ادراکی مانند درک و اذیت و جهل مرکب و هر آن چه خالی از ادراک نیست.
۳. افعال قبیحه مانند قتل و زنا
۴. مبادی افعال قبیحه مانند شهوت و غضب

از دید ایشان دو قسم اول شر بالذات و دو قسم دوم شر بالعرض هستند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ۴۱۵)

ذکر این نکته نیز لازم به نظر می رسد که در تعریف شر به عدم ذات و عدم کمال ذات، اگر کمال یک شی را به منافی که می تواند به دست بیاورد تفسیر کنیم آن گاه با این مشکل مواجه خواهیم شد که خیر و شر بودن امری کاملاً وابسته به منفعت است و این به معنای بنیان نهادن پایه های ارزشی بر منفعت است که منجر به نسبی گرایسی خطرناکی در

این زمینه خواهد شد فلذا باید در تفاوت خیر با منفعت شاخصه‌ی دقیقی به کار بگیریم. به عنوان مثال اگر خیر انسان منفعت‌هایی باشد که می‌تواند در طول عمر به دست آورد، که یکی از این منفعت‌ها هم قطعاً قدرت و ثروت بیش‌تر است، آنگاه رسیدن به قدرت برتر در دنیا برای او خیر است حتی اگر به قیمت ظلم و رساندن شر به دیگران باشد. زیرا قدرت برتر بودن برای او کمال است و کمال نیز همان منفعت شخصی است. ناگفته پیداست که این اولاً به معنی نادیده گرفتن کمال نوع بشری و ثانیاً به معنی نابودی پایه‌های اخلاق است.

با این اوصاف آیا می‌توان با برگرداندن خیر به وجود و شر به عدم، بنیانی هستی‌شناسانه برای ارزش داوری در این مساله پیدا کردن یا خیر؟ به نظر پاسخ به این سوال منفی است. زیرا حتی اگرچه نویسنده‌ی اسفار اربعه و صاحب حکمت متعالیه در آثار خود تأکید فراوانی بر مساوقت وجود با خیریت دارد لکن آن چه در جای‌جای آثار او دیده می‌شود مخالف بیان اولیه‌ی وی است. به عبارت دیگر این نظریه فاقد انسجام درونی است و تصریحاتی از سوی صاحب آن بر خلاف خودش دارد. ضمن این که ایراداتی بر این نظریه می‌توان وارد کرد که پاسخ مشخصی ندارد. اگر معدوم شدن ذات یا کمال آن شر است، پس معدوم کردن آن چیست و چه ارزشی دارد؟ افعال انسانی که امری وجودی هستند چگونه مورد ارزش داوری قرار می‌گیرند و متصف به خیر و شر می‌شوند؟ اگر کور کردن فردی که فعلی وجودی است حقیقتاً متصف به شر بودن می‌شود پس شر امری وجودی است و اگر مجازاً و بالعرض به این که کوری عدم کمال ذات است شر نامیده می‌شود پس هیچ عملی را حقیقتاً نمی‌توان متصف به شر کرد و این به معنی نفی ارزش داوری افعال در مساله‌ی شر است. اگر مردن (عدم ذات) شر است پس کشتن چیست؟ قتل یک بی‌گناه با شمشیر شر است یا مردن وی زیر ضربات شمشیر؟ یعنی اگر شر امری عدمی باشد کشتن شر نیست بلکه مردن شر است. لازمه‌ی چنین اندیشه‌ای این است که هیچ‌گاه هیچ شری توسط هیچ‌کسی روی نمی‌دهد چون اساساً شر ایجاد شدنی نیست بلکه صرفاً عدم ذات یا کمال آن است و نه معدوم کردن آن‌ها!

حاصل آن که در معنای اول از خیر و شر که در حقیقت به سعی وجودی و قرب به مبدا خیر و وجود مطلق - یعنی خدای متعال - بر می‌گردد می‌توان نظام ارزش گذاری طولی تصور کرد که بر طبق شرافت اشیاء در سلسله‌ی وجودی عالم نظم دهی شده است و در معنای دوم ارزش گذاری به وجود و عدم ذات و کمالات یک چیز صورت می‌پذیرد. به

نظر معنی دوم از خیر و شر به همان معنی اول که نظام تشکیکی وجود و مبتنی بر اصالت الوجود است باز می‌گردد. اما در هر صورت نکته‌ی قابل توجه این است که با هیچ یک از این دو تعریف نمی‌توان نظامی هستی‌شناسانه برای ارزش‌گذاری در مساله‌ی شر بر پا کرد. زیرا مساله‌ی شر ادراکی مثال نقضی بر نیست انگاری شر و البته خیریت محض برای وجود به حساب می‌آید.

به نظر می‌رسد اگر بتوان فاعل شر را به اعتبار معدوم کردن ذات یا کمال ذات یا مانع شدن از ایجاد آن، شر، و امری وجودی دانست چنان که شر ادراکی اگرچه در نظر صدرا درکی از عدم کمال ذات است لکن خود امری وجودی است، و به تصریح وی شریعت امور وجودی به استلزام عدم آن هاست؛ آن‌گاه می‌توان نظامی هستی‌شناسانه برای ارزش‌گذاری رفتارهای انسانی در حیطه‌ی خیر و شر بنا نهاد و الا با صرف طبقه‌بندی موجودات بر حیث شرافت و سعه‌ی وجودی و نیز برگرداندن شرور به عدم نمی‌توان مبنایی برای سنجش و ارزش‌دآوری رفتارهای انسانی در حیطه‌ی علمی مانند اخلاق پیدا کرد. البته این فرض به معنی پذیرش شر وجودی است که هم با مبنای مساوقت وجود و خیریت و هم با عدمی بودن شر تنافی دارد. فلذا فاقد انسجام درونی با مبانی حکمت متعالیه است.

۳. حسن و قبح

مساله‌ی حسن و قبح یکی از مهم‌ترین ارزش‌دآوری‌هایی است که اختلافات در آن سابقه‌ای طولانی در جهان اسلام دارد. سوال این است که آیا افعال ذاتاً حَسَن یا قَبِيح هستند و یا این که با تعلق گرفتن امر الهی بدان‌ها دارای ارزش خوب یا بد می‌شوند؟ از طرف دیگر پس از این مرحله در مقام شناخت خوبی و بدی آیا این عقل است که توانایی شناخت همه یا برخی از خوبی‌ها و بدی‌ها را دارد یا راه عقل به این حیطه مسدود است و صرفاً با بیان شارع است که می‌تواند به حسن یا قبح چیزی پی‌برد؟

در هر صورت ارزش‌گذاری بر افعال و این که خوبی و بدی به چه معناست و چگونه تشخیص داده می‌شود از معظم قسمت‌های فلسفه‌ی اخلاق است فلذا حکمت متعالیه در جایگاه فلسفه‌ی مادر باید برای زایش مفاهیم ارزشی این چنینی قواعدی هستی‌شناسانه ارائه دهد. اهمیت ارائه‌ی این قواعد به این است که آن‌ها می‌توانند قاعده‌هایی کلی و فلسفی برای تشخیص خوب از بد در موارد دشوار و به طور کلی مبنایی برای فلسفه‌ی اخلاق اسلامی باشند.

در این قسمت سعی شده ابتدا به رابطه‌ی افعال با حسن و قبح پرداخته شود و سپس با بیان معانی مختلف واژه‌ی ذاتی، از حَسَن یا قَبیح بودن ذاتی یک فعل تصویری صحیح ارائه شده و رابطه‌ی آن با هستی از منظر صدرالمتالهین بیان شود. اگرچه در این جستار ناگزیر از واکاوی مفهوم حسن و قبح و ذاتی بودن آن هستیم لکن بررسی تفصیلی آن از غرض این نوشتار خارج است.

برای تصور صحیح از ذاتی بودن حسن و قبح افعال ابتدا باید دیدچه نوع رابطه‌ای میان حَسَن و قُبِح و افعال بر قرار است یعنی چه چیزی در افعال هست که منجر به ارزش داوری در مورد آن می‌شود؟ پس از مشخص شدن این که حسن و قبح به چه چیزی از افعال تعلق می‌گیرد آن گاه نوبت به تبیین معنای ذاتی بودن و بازگرداندن آن به مبانی هستی‌شناسانه می‌شود. عدلیه دست کم در برخی موارد حسن و قبح ذاتی عقلی را قبول دارند اما این که رابطه‌ی افعال با حسن و قبح در مقام ثبوت چگونه است اختلاف نظر دارند که می‌توان آن را در چهار مورد تقسیم بندی کرد:

۱. برخی معتقدند حسن و قبح مربوط به ذات افعال است.
۲. برخی معتقدند حسن و قبح از صفات حقیقی موجود در افعال ناشی می‌شود.
۳. برخی معتقدند فقط قبح از صفات حقیقی موجود در افعال ناشی می‌شود، ولی برای حسن یک فعل نفی صفت قبح از آن کفایت می‌کند.
۴. برخی معتقدند حسن و قبح به ذات افعال یا به صفات حقیقی موجود در آن‌ها مربوط نیست بلکه حسن و قبح از وجوه و اعتبارات افعال به دست می‌آیند (سبزواری، شرح الاسماء، ص ۳۱۸).

اما همچنان این سوال باقی است که معنی ذاتی بودن حسن و قبح از دید عدلیه چیست؟ برای ذاتی بودن حسن و قبح معنای متفاوتی ذکر شده است که به توضیح آن می‌پردازیم:

۱. گاهی ذاتی بودن به معنای عقلی بودن و به عنوان تأکیدی برای آن به کار می‌رود.
۲. ذاتی در مقابل شرعی بودن به معنای مستقل بودن عقل از شرع در فهم حسن و قبح است. این همان چیزی است که آن را «مستقلات عقلیه» نام می‌نهند.

۳. ذاتی در مقابل الهی: یعنی افعال فی نفسه دارای صفتی هستند که آن‌ها را شایسته‌ی مدح و ذم می‌کند و تا این صفت نباشد مدح و ذمی خواه از جانب خدای متعال و خواه از جانب عقل مطرح نمی‌شود.

۴. ذاتی در مقابل غریب: منظور از ذاتی در این جا عرض ذاتی است که به طور مستقیم و لذاته عارض بر موضوعی می‌شود.

۵. ذاتی مقابل عرض و عرضی: ذاتی در این جا به معنای جزء مفهومی یک ماهیت که در باب کلیات خمس یا ایساگوچی مطرح است گفته می‌شود. برای ذاتی باب ایساگوچی معمولاً سه ویژگی بیان می‌شود:

- ماهیت بدون تصور ذاتی قابل تصور نیست

- ماهیت و ذاتی آن به یک علت محقق می‌شوند

- تفکیک ماهیت از ذاتی هم در مقام ثبوت و هم در اثبات محال است.

۶. ذاتی مقابل غیری: ذاتی باب برهان که آن را بدیهی یا ضروری گویند مانند امکان برای انسان. ذاتی در این جا به معنای استقلال عقل از هرچیز بیرون از خود است.

۷. ذاتی به معنای مساوقت: گاهی ذاتی به معنای مساوقت یک چیز نسبت به دیگری است. اگر کسی حسن و قبح را به معنای ممدوحیت و مذمومیت نزد عقلا حساب کند در حقیقت آن را از جهت اعتبارات نفس الامری به حساب آورده است اما اگر حسن را به معنای خیر بودن و قبح را به معنای شر بودن به مساوقت خیر با وجود و شر با عدم معتقد گشته که این مساوقت را ذاتی بودن برای حسن و قبح می‌نامیم. (جوادی، ۱۳۸۷، ۶۹-۶۶).

در رابطه‌ی حسن و قبح با افعال اگر یکی از سه قول نخست را بپذیریم امکان این که مبنایی هستی‌شناسانه در مورد آن راه داشته باشد وجود دارد اما با پذیرش قول چهارم که وجوه و اعتبارات فعل را مسبب حسن یا قبیح پنداشتن فعل می‌داند نمی‌توان رابطه‌ی مستقیم با مبنایی هستی‌شناسانه برقرار کرد مگر از طریق ایضاح مقوله‌ی اعتبار. در مورد معنای ذاتی نیز باید بیان کرد که اگرچه با توجه به این که عدلیه متوجه دو معنای ذاتی باب برهان و باب ایساگوچی بوده اند ولی بر هیچ یک تصریح نکرده اند، شاید بتوان گفت که هیچ یک از این دو معنا مورد نظرشان نبوده است لکن از سخن برخی مانند خواجه طوسی بر می‌آید که مرادشان از ذاتی همین بداهت و ضرورت باب برهان است که در دو ویژگی دوم و سوم با ذاتی باب ایساگوچی مشترک است (جوادی، ۱۳۸۷، ۶۹).

گزاره های اخلاقی گزاره‌هایی هستند که از نسبت های «استی» تشکیل شده اند مانند «عدالت خوب است» اما گزاره‌های فلسفه‌ی اخلاق از سنخ «هستی‌ها» هستند مانند این که «اختیار هست». اثبات «هستی‌هایی» مانند اختیار در فلسفه‌ی اخلاق توجیه‌گری «استی‌هایی» مانند گزاره ی «انسان مسئول است» می باشد.

موضوع فلسفه ی اخلاق هستی‌های مقدور است که عوارض ذاتی آن مانند حسن و قبح، درستی و نادرستی و باید و نباید اخلاقی را توضیح می دهد (شاملی، ۱۳۹۰، ۶۰). هستی‌های مقدور و نامقدور دو صنف از هستی هستند که در بحث‌های آنتولوژیک مطرح‌اند. یعنی واقعیات را می توان به دو گونه در نظر گرفت. واقعیاتی که تحت اراده و اختیار ما نیستند مانند چرخش زمین و آسمان و واقعیاتی که اراده ی انسانی تا حدی حاکم بر آن است مانند نشستن، خوردن، فکر کردن، عدالت به خرج دادن و... (شاملی، ۱۳۹۰، ۶۱).

حسن و قبح عارض ذاتی این هستی‌های مقدور هستند. حال اگر به جواب این سوال برسیم که چه چیزی حسن و چه چیزی قبیح است می توانیم رابطه ی بین چگونه بودن افعال با حسن یا قبیح بودن آنان را بفهمیم و سپس در مورد ارزش داوری آن‌ها بحث کنیم که آیا مبنایی هستی‌شناسانه دارد یا خیر. چنین به نظر می رسد که ملاک حسن و قبح از منظر صدرالمتألهین مطابقت و عدم مطابقت با فضیلت است. یعنی عملی حسن است که مطابق با فضائل باشد و عملی قبیح است که مطابق با رذائل باشد. فضائل حد وسط دو طرف افراط و تفریط هستند که رذیلت نامیده می‌شوند. فضیلت و رذیلت از دیدگاه ملاصدرا از نوع ملکات نفسانی هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ۱۱۵).

پذیرش این امر بدین معنی است که مطابقت با فضیلت یا رذیلت است که تعیین می‌کند چه امری حسن و چه امری قبیح است. رذیلتی که برای نفوس انسانی مطرح است می‌تواند برای نفوس حیوانی فضیلت محسوب شود. مانند افراط در شهوت که برای حیوانات کمال است ولی برای انسان به دلیل وجود نفس ناطقه رذیلت است. فضیلت و رذیلت امری وجودی و از این جهت خیر هستند حتی اگر شرعا مذموم باشند:

و بدان که هر حالتی و هر ملکه‌ای لا جرم صفتی وجودی است و هر صفت وجودی از آن جهت که صفت وجودی است کمال است خواه در عرف یا اصطلاح یا شرع فضیلت نامیده شود و خواه رذیلت؛ لکن برخی از این صفات از صفاتی هستند که موجب زوال کمالات دیگری می‌شوند که مخصوص به نفوس شریف هستند و برخی

این چنین نیستند، بلکه با این صفات شرافت و ارزش آن نفوس بیشتر می شود. پس این صفات فضائل برای قوه‌ی عاقله‌ی انسان است و اضداد آن رذائل نفس هستند. و هیچ رذیلتی از نفوس انسانی مانند شره و فجور و تهور و جریزه نیست مگر این که برای برخی نفوس سافله فضیلت است. زیرا افراط در شهوت کمال برای حیوانات است ولی برای انسان به دلیل وجود نفس ناطقه رذیلت است (همان)^۸

ملاصدرا این ملکات نفسانی را دارای دو طرف افراط و تفریط می داند که حد وسط این دو فضیلت و آن دو طرف رذیلت هستند. چنان که اشاره شد ملاصدرا این فضیلت و رذیلت ها را متناسب با نفس انسانی و قوای آن می داند. طرف افراط و تفریط نیز از این نظر رذیلت محسوب می شوند که افراط موجب ضرر رساندن به دیگر فضائل می شود و تفریط نیز سبب بازماندن از خیرهای متصور برای نفس می شود:

و بدان که حکمت به معنی ادراک کلیات و عقلیات ثابت‌الوجود کمال انسان بما هو انسان است، هر قدر زیاده‌تر شود فرد فضیلت‌مندتر است. اما ملکات دیگر غیر از حکمت طرف افراط و تفریط و حد وسط دارند که فضیلت در حد وسط است نه در طرفین افراط و تفریط. اما افراط (به این دلیل فضیلت نیست که) حصول آن به ضرر غیرش یعنی ملکه‌ی علم که اصل فضائل است، می باشد. و اما تفریط (به این دلیل فضیلت نیست که) عدم آن به طور کلی یا نقصان مفرط آن موجب فقدان تحصیل ما بقی خیراتی می شود که متوقف بر عدم تفریط است، یعنی کمال عقلی (همان)^۹.

با این اوصاف اگر رذیلت-یا همان طرف افراط و تفریط- و فضیلت-یا همان حد وسط- را امری وجودی بدانیم نمی‌توانیم مانند خیر و شر ارزش داوری را به وجود و عدم بر گردانیم. و از آن جایی که در نظر ایشان تقابل بین فضائل و رذائل تضاد بالعرض است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۱۱۴)، این دو امری وجودی هستند. چنین به نظر می رسد که از منظر تطابق فعل با فضیلت و رذیلت برای حسن یا قبیح بودن نمی توان مبنایی هستی‌شناسانه پیدا کرد زیرا تطابق بین این دو ما به ازاء خارجی ندارد. یعنی تطابق یک فعل با فضیلت جزئی از ساختار هستی نیست تا بتوان با بررسی آن بنیاد هستی‌شناسانه‌ی آن را بررسی کرد. به عبارت بهتر تطابق حقیقتی منطقی و البته بخشی از حقیقت است. یعنی نفس الامر و مطابق یک فعل برای حسن یا قبیح بودن، فضیلت و رذیلت است و این تطابق اگرچه امری حقیقی است که در آن مطابقت داشتن ارزشی مثبت و مطابقت نداشتن ارزشی منفی دارد اما این تطابق ما بازاء خارجی در هستی ندارد. اساساً فضیلت وجود خارجی

جداگانه‌ای از فرد فضیلت‌مند ندارد تا بتوان با تطابق آن با افعال آن را بررسی هستی‌شناسانه کرد. یعنی چیز جدای از انسان در عالم خارج به عنوان حیاء، شجاعت یا... وجود ندارد تا تطابق با آن ما به ازاء خارجی داشته باشد. به همین دلیل به نظر این مساله وارد حیطه‌ی معرفت‌شناسی می‌شود، یعنی پرسش از این است که «ما چه چیزی را خوب تلقی می‌کنیم؟» و نه این پرسش که «خوبی چه جزئی از هستی است؟». لکن شاید بتوان بنیاد هستی‌شناسانه‌ی این مساله را در ارتباط حسن و قبح با فضیلت و رذیلت جستجو کرد و نه در تطابق میان فعل و فضیلت.

در ارتباط میان حسن و قبح با فضائل و رذائل‌سوالی که به ذهن می‌رسد این است که خوبی و بدی خود فضائل و رذائل به چیست؟ یعنی اگر خوب آن چیزی است که مطابق با فضیلت باشد پس خوبی خود فضائل به چیست؟ آیا خوبی فضائل و رذائل ذاتی است یا به خاطر منجر شدن به خیر و کمال انسانی است؟ از بیانات صدرالمتألهین چنین به دست می‌آید که فضیلت یا رذیلت بودن یک چیز در ارتباط با قوای نفسانی موجود و به تناسب هدف وی تبیین می‌شود چنان که او شهوت را برای حیوان فضیلت، و برای انسان به دلیل وجود نفس ناطقه و ضرر رساندن شهوت به آن رذیلت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۴، ۱۱۵).

در مورد رابطه‌ی حسن و قبح با فضیلت و رذیلت این پرسش به نظر می‌رسد که اگر فضیلت امری ذاتا حسن است و متصف شدن به آن و دارا شدن این ملکه حسن است، نقش آموزه‌ی حد وسط در این میان چیست؟ یعنی اگر فضیلت بودن مقید به قید حد وسط افراط و تفریط بودن است می‌توان گفت که به نوعی حد وسط بودن علت این خوبی است فلذا باید خوبی و بدی را در این حد وسط بودن جستجو کرد و نه در آن چیزی که فضیلت نامیده می‌شود. مثلاً اگر شجاعت حد وسط تهور و جبن است، و خوبی آن به در گرو حد وسط جبن و تهور بودن است، دیگر نمی‌توان فضیلت بودن را ملاک اصلی حسن بودن دانست بلکه ملاک اساسی حد وسط بودن دو امری است که برای انسان مضر هستند چنان که صدرالمتألهین دلیل رذیلت بودن حد افراط را مضر بودن برای ملکه‌ی علم، و رذیلت بودن حد تفریط را فقدان رسیدن به بقیه‌ی کمالات می‌داند (همان).

چنین به نظر می‌رسد که ملاصدرا حسن و قبح را در قوای انسانی و ارتباط آن‌ها با کمالاتشان می‌داند و نه صرف فضیلت‌مندی با معیار حد وسط بودن. یعنی امری از آن جهت حسن است که متناسب با غایت شخص و در راستای به کمال رساندن او و رساندنش به

خیر اعلی قرار می گیرد. در این حالت فضائل و حد وسط بودن آن ها ارزش ذاتی ندارد بلکه ارزششان در گرو رسانیدن انسان به خیر اعلی است.

اگر حسن و قبح وابسته به کمال انسان و قوای او باشد می شود بنیانی هستی شناسانه برای این مساله تصور کرد اما مشکلاتی نیز در پی دارد. مثلاً این که چرا کمال انسان علم هست ولی قدرت یا ثروت نیست؟ اگر طبیعت انسان کمال انسان را تعیین می کند پس انسان شهوتش را هم باید به مرحله‌ی عالی برساند چون جزئی از قوای اوست و اگر چنان که ملاصدرا می گوید رذیلت بودن افراط، به ضرر رساندن به ملکه‌ی علم است اگر این کمال بودن را برای علم عقل تعیین می کند و نیز تعیین می کند که باید عقل حاکم بر شهوت و غضب باشد پس دلیل عین مدعاست. یعنی کمال حکومت عقل بر شهوت و غضب است و دلیل این که این چنین است گفته‌ی خود عقل است. اما اگر طبیعت به شرط حد وسط ملاک است، خود حد وسط از کجا آمده و چرا علم از این قاعده مستثنی است؟ و رای پاسخ هایی که به این پرسش ها می توان داد می توان با مطرح کردن ارتباط رفتار انسانی با کمال و غایت او و رسیدن به خیر اعلی را امری اساسی برای تعیین حُسن و قبح معرفی کرد. لکن با این حساب سوالات فراوانی باقی می ماند که باید مورد بررسی قرار گیرد مانند این که: آیا کمال شخص در گرو کمال نوع اوست؟ در تزامن میان این دو اولویت با کدام است و چرا؟ اساساً خیر اعلی چیست و چگونه می توان بدان دست یافت؟ ملاک خیر بودن چیست؟ آیا هر چیزی که برای من خیر است حَسَن هم هست یا نه؟

در این جا شاهد آن هستیم که ارزش داوری در مورد حُسن و قبح با ارزش داوری خیر و شر تلاقی می کنند. فلذا بدون این که مبنایی صحیح در خیر یا شر بودن امور داشته باشیم نمی توانیم با فرض این که ملاک خوبی و بدی رسیدن به خیر اعلی است در مورد حُسن و قبح ارزش داوری کنیم. در این جا نیز می توان ادعا کرد که با توجه به نقاط ضعفی که در مساله‌ی شر اشاره شد حکمت متعالیه به سختی می تواند مبنایی هستی شناسانه برای ارزش گذاری در مورد حُسن و قبح ارائه کند.

حاصل آن که چنین به نظر می رسد در مساله‌ی حُسن و قبح برای ارزش گذاری و پیدا کردن مبنایی هستی شناسانه با دشواری هایی روبرو هستیم که در ارزش های دیگر کمتر به چشم می خورند. من جمله‌ی این دشواری ها تبیین معنای ذاتی در حُسن و قبح ذاتی و نیز رابطه‌ی ثبوتی افعال با حُسن و قبح است. گزاره‌های اخلاقی همواره از خوب

یا بد بودن اعمال خبر داده و در راستای تحقق هدف اخلاق بیان می‌کنند که آن چه که باید در اعمال و رفتار انسان رعایت شود همان خوبی‌ها و فضائل است (منافیان، ۱۳۸۷، ۷۸).

اما اگر این امر را بپذیریم که ملاک حسن و قبح از منظر صدرالمتالهین مطابقت با فضیلت و رذیلت است، آن گاه به اعتبار فضائل که امری نفسانی و منتزع از کمالات نفسانی انسان است می‌توانیم خوبی و بدی را به قوای نفسانی و ارتباط آن‌ها با کمال و غایت خود یا همان خیر اعلی بازگردانیم و این چنین مبنایی هستی‌شناسانه برای آن بیابیم.

البته این راه نیز دور از تکلف نیست خصوصاً این که با این روش نمی‌توان در مورد رفتار الهی نیز داوری کرد. یعنی اگر بازگشت ارزش داوری‌های ما در حسن و قبح به قوای نفسانی خودمان باشد بی‌شک ملاک خوبی برای داوری در مورد رفتار الهی و فهم آن نخواهد بود. به عبارت بهتر با بحث معنا‌شناسی حسن و قبح نمی‌توان ادعا کرد که معیار آن را هم به دست آورده ایم و با موضوع‌گیری خاص در هستی‌شناسی حسن و قبح نیز نمی‌توان در مورد معرفت‌شناسی آن نظر قطعی داد (شریفی، ۱۳۹۱، ۱۱۹). علاوه بر این از آن جایی که حسن و قبح از منظر حکمت متعالیه نهایتاً به ارتباط بشر و کمالات او با خیر اعلی باز می‌گردد ناگزیر از این هستیم تا ابتدا ارزش داوری در مساله‌ی شر را از بعد هستی‌شناسانه مشخص کنیم و سپس به مساله‌ی حسن و قبح باز گردیم فلذا چنان که بیان کردیم در این مساله‌ی شر و به تبع آن در بحث حسن و قبح نمی‌توان در حکمت متعالیه مبنایی منسج برای ارزش داوری پیدا کرد.

۴. نتیجه‌گیری

۱. در معنای اول از خیر و شر که در حقیقت به سعه‌ی وجودی و قرب به مبدا خیر که از دید صدرالمتالهین همان وجود مطلق یعنی خدای متعال است، بر می‌گردد می‌توان نظام ارزش‌گذاری طولی تصور کرد که بر طبق شرافت اشیاء در سلسله‌ی وجودی عالم نظم دهی شده است و در معنای دوم ارزش‌گذاری به وجود و عدم ذات و کمالات یک چیز صورت می‌پذیرد. به نظر معنی دوم راجع به معنای اول یعنی نظام تشکیکی وجود است. ملاصدرا در مورد شر ادراکی نظرات متفاوتی دارد لکن به نظر می‌رسد دست‌آخر شر ادراکی را درکی از عدم کمال ذات و لکن امری وجودی می‌داند. مساله‌ی شر ادراکی مثال نقضی بر نیست‌انگاری شر و البته خیریت محض برای وجود به حساب می‌آید. به نظر اگر بتوان فاعل شر را به اعتبار معدوم کردن ذات یا کمال ذات یا مانع شدن از ایجاد آن شر

و امری وجودی دانست، با این وصف می توان نظامی هستی شناسانه برای ارزش گذاری رفتارهای انسانی در حیطه‌ی خیر و شر بنا نهاد و الا با صرف طبقه بندی موجودات بر حیث شرافت و سعه ی وجودی و نیز برگرداندن شرور به عدم نمی توان مبنایی برای سنجش و ارزش داوری رفتارهای انسانی در حیطه ی علومی مانند اخلاق و حقوق پیدا کرد. البته این فرض به معنی پذیرش شر وجودی است که هم با مبنای مساوقت وجود و خیریت و هم با عدمی بودن شر تنافی دارد فلذا فاقد انسجام درونی با مبانی حکمت متعالیه است.

۲. بازگرداندن ارزش گذاری ها به اصالت وجود، تشکیک در وجود، سعه ی وجودی انسان و کمالات نفسانی او اگرچه امری قابل ستایش است اما بازگرداندن شرافت و برتری به مراتب وجودی انسان امری ناکافی است. یعنی بحثی در این نیست که اراده ی خیر انسان را به مرتبه ی بالاتر در وجود و شرافت می رساند بلکه بحث در این است که چه اراده ای خیر و چه اراده ای شر است؛ چه عملی حسن و چه عملی قبیح است؛ و آیا این موارد مانند اراده ی خیر و شر و اراده ی امر حسن مبنایی هستی شناسانه دارد که طبق آن ارزش داوری صورت بگیرد یا خیر؟ مساوقت وجود با خیر و عدمی پنداشتن شرور با تاکید بر این که اراده از سنخ وجود است مبنایی است که به سختی می توان از آن بنیانی هستی شناسانه برای نظام ارزشی گذاری حقیقی افعال انسانی استخراج کرد.

۳. در مساله ی حسن و قبح برای پیدا کردن مبنایی هستی شناسانه برای ارزش داوری با دشواری هایی روبرو هستیم که در ارزش داوری های دیگر کمتر به چشم می خورد. من جمله ی این موارد تبیین معنای ذاتی در حسن و قبح ذاتی و نیز رابطه ی ثبوتی افعال با حسن و قبح است. با پذیرش این که ملاک حسن و قبح از منظر صدرالمتالهین مطابقت با فضیلت و رذیلت است، آن گاه به اعتبار فضائل که امری نفسانی و منتزع از کمالات نفسانی انسان است می توانیم خوبی و بدی را به قوای نفسانی و ارتباط آن ها با کمال و غایت خود یا همان خیر اعلی بازگردانیم و مبنایی هستی شناسانه برای آن بیابیم. البته این راه نیز دور از تکلف نیست خصوصاً این که این گونه ارزش داوری در مورد افعال الهی راه ندارد. با بحث معنا شناسی حسن و قبح نمی توان معیار آن را به دست آورد و با موضع گیری خاص در هستی شناسی حسن و قبح نیز نمی توان در مورد معرفت شناسی آن نظر قطعی داد. علاوه بر این از آن جایی که حسن و قبح از منظر حکمت متعالیه نهایتاً به ارتباط بشر و کمالات او با خیر اعلی باز می گردد، ابتدا باید ارزش داوری در مساله ی شر

را از بعد هستی‌شناسانه بیان کنیم و سپس به مسأله‌ی حسن و قبح باز گردیم فلذا چنان که بیان کردیم در مسأله‌ی خیر و شر و به تبع آن در بحث حُسن و قبح نمی‌توان در حکمت متعالیه مبنایی هستی‌شناسانه با انسجام درونی برای ارزش داوری پیدا کرد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «فکل ما سواه لا یخلو من شوب نقص و فقر فلم یکن شیء مع المعلولات خیرا محضا من کل جهة بل فيه شوب شریة بقدر نقصان درجته عن درجة الخیر المطلق الذی لا ینتهی خیريته إلى حد و لا یکون فوقه غایة و للشر معنی آخر هو المصطلح علیه و هو فقد ذات الشیء أو فقد کمال من الکمالات التی یخصه من حیث هو ذلک الشیء بعینه»
۲. «فإن کان کونه شرا لکونه معدما للشیء أو لبعض کمالاته فلیس الشر إلا عدم ذلک الشیء أو عدم کماله لا نفس ذلک الأمر الوجودی المعدم»
۳. «لم اوجد الواجب وجودا مستلزما شرورا و اعداما غیر متناهیة و لا ینقطع الاشتباه»
۴. و بالجملة فجميع الکمالات الوجودية فی هذا العالم مبدأها و منشأها من حیث کونها أمرا وجودیا من ذلک العالم سواء سمیت خیرات أو شرورا إذ الشرور الوجودية شریتها راجعة إلى استلزامها لعدم شیء آخر أو زوال حالة وجودية له و هی فی حد نفسها و من جهة وجودها تكون معدودة من الخیرات کالزنا و السرقة و نظائرهما
۵. «فإن کان کونه شرا لکونه معدما للشیء أو لبعض کمالاته فلیس الشر إلا عدم ذلک الشیء أو عدم کماله لا نفس ذلک الأمر الوجودی المعدم»
۶. «الشر الحقیقی مع کونه عدمیا قد یکون من افراد الوجود عندنا»
۷. «و التحقیق عندی انه شر بالذات بل شر متأكد، فان وجود کل معنی هو تأکد ذاته و ماهیته، ففی هذا النوع شر مضاعف، ثم کلما كانت القوة المدركة لفقد کمالها اقوی و الکمال المفقود منها اکثر کان ألمه اشد و شره اعظم. فافهم ما ذکرناه فانه امر عجیب الشأن انساق إليه البرهان اعنی کون ضرب من الوجود شرا محضا»
۸. «و اعلم أن کل حال و ملکة فهو صفة وجودية لا محالة و کل صفة وجودية فهی من حیث إنها صفة وجودية کمال سواء سمیت فضیلة فی العرف أو الاصطلاح أو الشرع أو رذیلة لکن بعض تلك الصفات مما یوجب زوال کمالات أخرى مخصوصة بنفوس شریفة و بعضها لیست كذلك بل یزید بها تلك النفوس شرفا و بهاء فهذه هی الفضائل للقوة العاقلة التی للإنسان و أضدادها هی الرذائل لها و ما من رذیلة للنفوس الإنسانية کالشره و الفجور و التهور و الجریزة إلا و هی فضیلة لبعض النفوس السافلة فإن إفراط الشهوة کمال للبهائم رذیلة للإنسان لمکان نفسه الناطقة»

۹. «و اعلم أن الحكمة بمعنى إدراك الكليات و العقليات النابتة الوجود كمال للإنسان بما هو إنسان كلما زاد كان أفضل. و أما غيرها من الملكات فلها طرفا إفراط و تفريط و متوسط بينهما و الفضيلة في المتوسط لا في الطرفين. أما الإفراط فلأن حصولها ضار لغيرها أعنى ملكة العلم الذي هو أصل الفضائل - و أما تفريطها فلأن عدمها بالكليّة أو نقصانها المفرط يوجب فقد ما يتوقف عليها من تحصيل الخير الباقي و هو الكمال العقلي»

کتابنامه

- آرینگتون، رابرت. ال، ۱۳۹۲، فلسفه اخلاق (۱۹۴۵ تا پایان قرن بیستم)، تاریخ فلسفه ی غرب ۱۰: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم، ترجمه یاسر خوشنویس، انتشارات حکمت، تهران
- آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۷۸، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایرانی، چاپ دوم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه ی علمیه ی قم، قم
- استینگل، مایکل، ۱۳۹۲، فلسفه اخلاق (۱۹۰۰-۱۹۴۵)، تاریخ فلسفه ی غرب ۱۰: فلسفه معنا، معرفت و ارزش در قرن بیستم، ترجمه یاسر خوشنویس، انتشارات حکمت، تهران
- پترسون، مایکل، و دیگران، ۱۳۷۶، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران
- جوادی، محسن، محمدی شیخی، قباد، ۱۳۸۷، معنا شناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، آینه ی معرفت، شماره ۱۶، صص ۴۵-۷۶
- سبحانی، محمد تقی، عبد المناف بیاتی، حیدر، ۱۳۸۹، نگاهی نقادانه به مهم ترین پاسخ های اشکال شر، پژوهشنامه ی حکمت و فلسفه ی اسلامی، شماره ۳۴، صص ۱۳۵-۱۴۸
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۵، شرح الاسماء، چاپ دوم، دانشگاه تهران، تهران
- شاملی، نصر الله، ۱۳۹۰، بازسازی قضایای اخلاقی در حکمت متعالیه، فصل نامه علمی تخصصی اخلاق، شماره ۲۳، صص ۵۷-۸۴
- شریفی، احمد حسین، ۱۳۹۱، تعیین هندسه ی مفهومی انواع ارزش، اخلاق و حیانی، شماره ۲، صص ۱۰۵-۱۲۲
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۸، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران

هستی‌شناسی ارزش از منظر حکمت متعالیه با تأکید ... ۱۱۳

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران

طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۷۷، تعلیقات اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، صدرا، تهران

کریم زاده، قربان علی، فرامرز قراملکی، احد، قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۹۰، شر ادراکی از دیدگاه صدرالمتألهین، اندیشه نوین دینی، شماره ۲۵، صص ۲۷-۴۴

مطهری، شهید مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، ج ۱، چاپ دهم، صدرا، تهران

منافیان، سید محمد، ۱۳۸۷، مقدمه ای بر فلسفه ی اخلاق ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ۵۱، صص ۷۴-۸۳

هولمز، رابرتال، ۱۳۹۴، مبانی فلسفه اخلاق، مسعودعلیا، چاپ چهارم، انتشارات ققنوس، تهران.