

حلّ معضله نسبیت‌گرایی اخلاقی در فلسفه کانت و ملامت‌گرا^۱رضا اکبریان،^۲ حسین قاسمی،^۳ محمد محمدرضائی،^۴ حسین هوشنگی^۵

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۹/۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲۲)

چکیده

مطالعه جوامع گوناگون نشان می‌دهد که کردارهای اخلاقی انسان بسته به تفاوت‌های فردی و اجتماعی، و بسته به تغییر و تحولات انسان متفاوت بوده است. وجود تفاوت‌های فردی، اجتماعی، و تنوع نیازهای انسان در گذر زمان، این مسئله را مطرح ساخته است که آیا اخلاق امری نسبی است یا مطلق؟ با این‌که کانت و ملامت‌گرا به دو منظومه فکری متفاوت وابسته‌اند، هر دو در حلّ این مسئله دغدغه مشترکی دارند. این دو فیلسوف با ابتدای اخلاق بر «عقل عملی» تلاش می‌کنند تا جهان‌شمولی و جاودانگی انسان را اثبات کرده و اخلاق را از خطر نسبیت برهانند. نزد کانت «قانون اخلاق» و «عقلانیت عملی محض» انسان از ویژگی کلیت و همگانی بودن برخوردار است. و انسان با عضویت در «جهان معقول» و «مطلق‌خواهی فطری» خود، جاودانه می‌شود. از نظر ملامت‌گرا انسان «گون جامعی» است که در مرتبه نظر، حقائق کلی و در مرتبه عمل، جزئیات فعل را ادراک می‌کند. همچنین بر اساس اصل «تجرد خیال» و «وحدت شخصی نفس»، انسان و ملکات نفسانی از بقا و جاودانگی برخوردار می‌گردند. در این مقاله قصد داریم با روش تطبیقی همراه با تحلیل مبانی این دو فیلسوف، راهکاری برای نسبیت‌گرایی اخلاقی جستجو کنیم.

کلیدواژه‌ها: عقل عملی، کانت، ملامت‌گرا، قانون اخلاق، خیر اعلا، مصلحت، تجرد خیال.

۱. درآمد

۱. این مقاله مستخرج از رساله دکتری نویسنده مسؤل تحت عنوان «عقل عملی نزد کانت و ملامت‌گرا و بررسی نتایج فلسفی آن» است.

۲. استاد دانشگاه تربیت مدرس

۳. نویسنده مسؤل: دانشجوی دکتری فلسفه، گرایش حکمت متعالیه، دانشگاه تربیت مدرس.

Email: h.qasemi@yahoo.com

۴. دانشیار دانشگاه تهران.

۵. استادیار دانشگاه امام صادق (ع).

۱. درآمد

رشد دانش‌های جامعه‌شناختی و مردم‌شناسی در دوران معاصر و گسترش ارتباطات اجتماعی و بین‌الملل سبب گردیده است تا بیش از گذشته تفاوت رفتارهای انسان در جوامع و قبایل گوناگون آشکار گردد. به عنوان مثال، در اعتقاد اسکیموها هرگاه سالخوردگان ضعیف و فرتوت گردند و از سرپرستی امور خانواده بازمانند بیرون از خانه رها می‌گردند تا از سرما و گرسنگی جان دهند (Freuchen, ch5)، در حالی که در جوامع دیگر چنین رفتاری قبیح انگاشته می‌شود. از نمونه‌های دیگر می‌توان به رسم طایفه‌ای از هندیان در خوردن اجساد پدرانشان اشاره کرد، در حالی که در مقابل، یونانیان به سوزاندن آنان باور دارند (Herodotus, 219) از امروزه تنوع پوشش، سخن گفتن، و ارتباطات عاطفی در میان اقوام و شهرها و کشورهای مختلف امری محسوس است. مزید بر این‌ها پیشرفت علم و تکنولوژی با خود اخلاقیات متفاوتی را برای کشورهای پیشرفته به ارمغان آورده است. تا چند دهه قبل، حقوق زنان پائین‌تر از مردان بود اما امروزه با نیاز به نیروی کار، حقوق آنان هم‌تراز با مردان است. در هر حال، این‌ها نمونه‌هایی از این واقعیت است که ارزش‌های اخلاقی هم نسبت به تفاوت‌های فردی و اجتماعی، و هم بسته به سنین مختلف رشد و تنوع نیازها قابل تغییراند.

طرح مسئله نسبت به اختصاص به دوران معاصر ندارد. این مسئله در تفکر یونان باستان نیز مطرح بوده است. سوفسطائی به نام، پروتاگوراس^۱، با طرح ایده انسان‌محوری، و با طرد دیدگاه اطلاق‌گرایانه فیلسوفان نخستین، حساب قانون اخلاق را از قانون طبیعت جدا کرد و آن را امری توافقی و قراردادی دانست. طرد و ابرام‌های ارسطو مبنی بر ارجاع اخلاق به عقل عملی و ربط عمل با حقیقت خیر، پاسخی جانانه به نسبیت‌گرایی است (ارسطو، ۹۶). همچنین ادعای فیلسوفان قرون وسطی، مانند اسکاتوس و اکام، مبنی بر ارجاع اخلاق به امر الهی و یا ادعای توماس آکوئینی مبنی بر معرفی عقل سلیم و هماهنگ دانستن عقل با شریعت و ایمان واکنشی در مقابل نسبیت‌گرایی است (کاپلستون، ۶۹۱).

در حوزه‌های اسلامی این مسئله از سوی اشاعره و معتزله در لابه‌لای مباحث حسن و قبح به‌گونه‌ای مطرح شده است که با ذائقه شریعت دمساز باشد. معتزله عقل انسان را به عنوان ودیعه الهی، و اشاعره اراده الهی را معیار خوب و بد می‌دانستند. نسبیت در

1. Protagoras.

این دو تقریر ریشه در عقل صرف و یا اراده صرف داشت. آرای ابن‌سینا مبنی بر ارجاع ادراکات انسان به دو ساحت نفسانی، یعنی عقل نظری و عملی، و ارتباط آن دو با عقل فعال پاسخی است در مقابل دو نقطه افراط و تفریط اشاعره و معتزله.

امروزه با پیدایش فلسفه‌های تحلیلی، نسبیت‌گرایی شاخه‌ها و تعاریف متعددی یافته است. از این منظر، متعلق نسبیت یا معرفت است و یا فعل. در صورت اول، «نسبیت‌گرایی معرفتی» و در صورت دوم «نسبیت‌گرایی اخلاقی» نامیده می‌شود. از نسبیت‌گرایی اخلاقی نیز تقریرهای گوناگونی ارائه شده است. گاهی آن را به تفاوت فرهنگ‌ها و سنت‌ها، گاهی به تجربی بودن اخلاق، گاهی به قراردادی بودن اخلاق، و گاهی به ذهن‌گرایی^۱ تعریف می‌کنند. از منظری دیگر نسبیت‌گرایی اخلاقی را به «توصیفی»، «فرا اخلاقی»، و «هنجاری» تقسیم می‌کنند. در تقریر توصیفی از نسبیت، باورها و اصول اخلاقی افراد و جوامع، متفاوت از یکدیگر و حتی متعارض‌اند. در تقریر فرا اخلاقی، توجیه‌پذیری عقلانی و عینی اصول اخلاق غیر ممکن تلقی می‌شود. و در تقریر هنجاری با هرگونه توصیه و الزام اخلاقی مخالفت می‌شود (فرانکنا، ۲۲۸).

در هر حال دو عنصر اساسی می‌تواند موهیم نسبیت باشد: یکی تفاوت‌های فردی و اجتماعی، و دیگر گذر زمان. تفاوت انسان‌ها در جوامع گوناگون این سؤال را به ذهن می‌آورد که آیا اخلاق تابع نیازهای فردی و اجتماعی است یا این که از حقیقتی جهان‌شمول برخوردار است. گذشت زمان و تنوع نیازهای انسان نیز این سؤال را در ذهن تداعی می‌کند که آیا اخلاق بسته به نیازهای امروز و فردای انسان است و یا این که از حقیقتی جاودانه برخوردار است؟ پاسخ به این دو سؤال که موضوع مقاله حاضر است علاوه بر اثبات جهان‌شمولی و جاودانگی اخلاق می‌تواند سهم فرد و جامعه و نیازهای طبیعی انسان را در گذر زمان نیز مشخص کند.

در حوزه‌های اسلامی متأخر، این مسئله با عنوان «ثبات و تغییر ارزش‌ها» شناخته می‌شود. هر اندیشمندی به فراخور مبنای فکری خویش از جهان‌شمولی و جاودانگی اخلاق دفاع می‌کند. از جمله این دیدگاه‌ها می‌توان به نظریه شهید مطهری اشاره کرد. بر اساس این نظریه که ناظر به دیدگاه اعتباریات علامه طباطبائی است، هر انسانی از دو «من سفلی و من علوی» برخوردار است. انسان در ساحت سفلی از اخلاقیات طبیعی و متغیّر، و در ساحت علوی از اخلاقیات جهان‌شمول و جاودانه برخوردار است (مطهری، ۱۷۲).

1. subjectivism.

از آن چه گفتیم روشن گردید که مسئله نسبیت در اخلاق، هم در مغرب زمین و هم در جهان اسلام، سابقه‌ای طولانی دارد. این امر می‌تواند از میان روش‌های گوناگون مطالعاتی، روش تطبیقی یا هم‌نگری دو سنت متفاوت فلسفی را در حوزه اسلامی و مغرب زمین هموار سازد. سؤالی که در این جا می‌تواند طرح شود این است که آیا در این باب اعمال روش تطبیقی میان کانت و ملاصدرا امکان دارد یا نه؟

بررسی ابتدائی از آرای این دو فیلسوف اعمال این روش را ناممکن می‌سازد. زیرا فلسفه متعالیه ملاصدرا ناظر به معرفت حکیمانه از هستی و گنه اشیا از طریق علم حضوری است. در حالی که فلسفه نقادی کانت (با ادعای انقلاب کپرنیکی) ناظر به معرفت محسوسات از طریق روش تجربی و مغالطه انگاشتن ایده‌های عقل محض است. اما باید توجه داشته باشیم که این دو فیلسوف به عنوان صاحبان دو منظومه فکری متفاوت تلاش می‌کنند تا با تکیه بر جایگاه انسان در نظام هستی راهی برای تبیین اخلاق و نجات آن از تزلزل و نسبیت جویا شوند. این امر نقطه مشترکی است که می‌تواند گفتمان اخلاقی میان این دو اندیشمند را هموار سازد. کانت و ملاصدرا در این امر اشتراک دارند که انسان را موجودی خلاق و فعال نسبت به عالم می‌دانند. کانت این ویژگی را از طریق خودبنیادی انسان، و ملاصدرا از طریق حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول اثبات می‌کند. اشتراک آن‌ها در باب خلاقیت انسان، نقطه مشترک دیگری را نسبت به اعمال انسان فراهم می‌کند و آن ماهیت عقل عملی و نقش فعال آن در جعل احکام اخلاقی و مبادی فعل است. بنابراین گرچه این دو فیلسوف هر یک به دو حوزه عقلی متمایز از هم تعلق دارند، در میدان دادن به انسان در عمل اشتراک دارند. از این جهت می‌توان میان آن‌ها روش مطالعه تطبیقی و گفتمان عقلی را فراهم دید. علاوه بر این که هر دو فیلسوف به لحاظ تاریخی از رگه‌های مشترکی برخوردارند. ملاصدرا مباحث فلسفی خود را به گونه‌ای می‌پروراند که از طرفی ناظر به آرای یونانیان خصوصاً ارسطو و افلاطون، و از طرف دیگر ناظر به آرای ابن‌سینا باشد. او با تسلط کامل به حوزه‌های مختلف فلسفی و با تکیه بر دیدگاه‌های کلامی، قرآنی، و حدیثی به ابداع آرای جدیدی دست می‌زند. کانت نیز در مطالعاتش از آرای ارسطو و فیلسوفان یونان غافل نیست. او خودش مدعی است که می‌خواهد نظام معقول و محسوس در فلسفه افلاطون را به گونه‌ای تقریر کند که به جای توجه به معقول، معرفت انسان را به لایه محسوس منحصر سازد. و از طرفی به آرای اهل کلیسا و ارجاع قانون اخلاق به اراده خدا توجه دارد. و با

همه این احوال از تمام این‌ها گذر می‌کند و انقلاب کپرنیکی خود را در اخلاق متناظر با دیدگاه‌های پیشینیان خویش ارائه می‌دهد.

در مقاله حاضر تلاش می‌شود تا بر اساس توجه ویژه‌ای که کانت و ملاصدرا به نقش فعال انسان در نظام هستی و تفسیر مجددانه‌ای که از ماهیت عقل عملی و حقایق اخلاقی دارند راهکاری برای چالش نسبیت اخلاق جستجو شود. بنابراین روش ما تطبیقی و مقایسه‌ای همراه با بررسی و تحلیل خواهد بود. ابتدا دیدگاه این دو فیلسوف را در مورد تعریف عقل عملی و نقش آن در ادراکات اخلاقی بررسی می‌کنیم؛ سپس برآیند این تعریف را در دو مبحث، یکی جهان‌شمولی و دیگر جاودانگی اخلاق، دنبال می‌کنیم.

۲. عقل عملی، خاستگاه اخلاق

از آن‌جا که در مغرب‌زمین و جهان اسلام تمام اعمال و رفتارهای انسان از طریق عقل عملی تبیین می‌شود، لازم است که پیش از بررسی مقایسه‌ای دیدگاه این دو فیلسوف در باب ادراکات اخلاقی، تعریف آن‌ها را از عقل عملی، جایگاه شناختاری آن و نسبت‌اش با عقل نظری مورد بحث قرار دهیم.

کانت در زمان خود، تحت حاکمیت دو مکتب فلسفی غالب بود، یکی عقل‌گرایی به سردمداری لایبن‌نیتس، و دیگر مکتب تجربه‌گرایی هیوم. بر اساس مکتب عقل‌گرایی، ادراک نظری از مابعدالطبیعه بر اساس مفاهیم فطری همگانی امکان دارد، و این ادراک علاوه بر عقل نظری در رفتارهای اخلاقی ما نیز تأثیرگذار است. بر اساس مکتب تجربه‌گرایی، ادراکات نظری ما با ارجاع به انطباعات حسی مواجه می‌شوند. و عقل، تنها، منبعی برای معرفت عادی از معنای عبارات تلقی می‌شود بدون آن‌که قادر به شناخت واقعیت باشد (راجر اسکروتن، ۴۱). تلقی هیوم از ادراکات نظری تأثیر خودش را در اخلاق نیز گذاشت. زیرا معیارهای عقلانی و متافیزیکی از اخلاق به کنار رفتند و تجربه و احساس همگانی مبنای اخلاق قرار گرفتند.

غلبه دو دیدگاه فوق بر اندیشه‌های عصر کانت، با خود رویکردهای متلوتی مانند ذهنیت‌گرایی، شهودگرایی، و نسبی‌گرایی را در اخلاق پیش آورد که همگی اخلاق را با شکاکیت و تخریب مواجه می‌کرد. مطابق با رویکرد نسبی‌گرایی، اصول اخلاق اموری تجربی تلقی می‌شوند که به تناسب شرایط و حالات مختلف فردی و اجتماعی و جغرافیائی و حتی وراثتی و تاریخی، متغیّرند (کورنر، ۲۷۳).

حال با وجود چنین فضائی این سؤال در ذهن کانت شکل می‌گیرد که چگونه می‌توان از اخلاق و دیگر باورهای دینی دفاع کرد؟ کانت در پاسخ به این پرسش تلاش می‌کند انقلابی در معرفت‌نظری و عملی صورت دهد. بدین منظور دست به پروژه نقدی خویش در حوزه نظر و عمل می‌زند. گرچه پروژه نقدی او از عقل‌نظری آغاز می‌شود اما این کار به منظور تحوّل در کلّ ساختار شناختی انسان هم در ساحت نظر و هم عمل صورت می‌گیرد. او در کتاب *نقد عقل محض* (Axi) می‌گوید: «زمان ما به‌طور ویژه‌ای دوره نقدگرایی است. و هر چیزی باید تسلیم نقدگرایی باشد.»

بدین ترتیب، کانت معتقد است که تمام مباحث از جمله دین و حتی خود عقل باید تسلیم آزمون عقل قرار گیرند. نقد عقل مسئله خودش را مطابق با اصول بنیادین تأسیسی عقلی که مورد توافق همگان است حلّ می‌کند. رهیافت به این اصول از طریق قوه عقل به لحاظ تمام شناخت پیشینی محض آن امکان می‌یابد.

کانت معتقد است که پروژه نقدی او زمینه‌ای برای نظام متافیزیک آینده خواهد بود. از نظر او دگم‌گرایی متافیزیکی منشأ بی‌اعتقادی نسبت به اخلاق است. نمی‌توان از خدا، آزادی، و جاودانگی در مقام عملی استفاده کرد مگر آن که عقل تأملی را از توسعه‌اش به آگاهی‌های نامتناهی محروم کنیم. باید شناخت را انکار کرد تا جایی که برای ایمان باز شود (Ibid, Bxxx). بدین ترتیب، کانت سعی می‌کند در تفسیر رایج از «عقل» تصرّف کند. به نظر او عقلی که هم محور ادراکات نظری و هم ادراکات عملی قرار می‌گیرد «عقل محض»^۱ است. این عقل از آن جهت «محض» نامیده شده است که به لحاظ سلبی اشاره به چیزی دارد که مستقل از تجربه باشد. و به لحاظ ایجابی اشاره به چیزی دارد که از عقل فی‌نفسه ناشی شده و واجد ویژگی کلیت و ضرورت باشد. بنابراین همان‌گونه که کمپ اسمیت می‌گوید: «منظور کانت از عنوان عقل محض، عقل تا آن جاست که فی‌نفسه و مستقل از تجربه، عناصر پیشینی را که فی‌نفسه واجد خصوصیت کلیت و ضرورت‌اند فراهم کند.» (Kemp Smith, 2).

کانت در این راستا برای سامان‌دهی عقل‌نظری از روش ایده‌آلیسم استعلائی استفاده می‌کند. بر اساس این روش ما صرفاً واجد معرفت پیشین از نمودها هستیم نه از اشیای فی‌نفسه، یعنی: «آزادی، خلود نفس، و وجود خدا» (راجر اسکروتن، ص ۷۹). شناخت ذات اشیا در توان عقل انسان نیست، و آنچه ما از آنها می‌دانیم پدیدار است و مقولات نیز

1. Pure reason.

به پدیدارها اعمال می‌شوند نه به ذوات معقول. پدیدار متعلق تجربه ممکن است، در حالی که ذات معقول متعلق فکر محض است و چیزی است که نمی‌توان آن را به عنوان متعلق تجربه لحاظ کرد (همان، ۸۰).

از نظر کانت مفهوم ذات معقول تنها می‌تواند به صورت سلبی برای مشخص ساختن حدود معرفت ما به کار رود و استفاده از آن به صورت ایجابی و به منظور مشخص ساختن چیزها آن‌گونه که فی‌نفسه هستند امکان ندارد. در نتیجه، تقسیم اشیا به پدیدارها و ذوات معقول، و تقسیم عالم به عالم محسوسات و عالم فاهمه در معنای ایجابی آن کاملاً غیرقابل قبول است (Kant, Critique..., p. A225/B311). بدین ترتیب، کانت از طریق قائل شدن به ثنویت ایزه و سوژه، عقل نظری و دریافت‌های شناختی آن را از ارتباط با نفس الامر محروم کرد.

حال این سؤال مطرح می‌شود که کانت چه تصویری از عقل عملی ارائه می‌دهد؟ آیا عقل عملی نیز سازوکاری مشابه با عقل نظری دارد؟ آیا نقش آن در عمل متأثر از عقل نظری و یا نفس الامر است یا این که با وجود سازوکار مشابهی که با عقل نظری دارد بدون تکیه به منابع شناخت متعارف منشأ فعل و قانون عملی می‌شود؟

کانت در پاسخ مدعی است که به‌طور سنتی چنین بوده است که عقل را به عنوان «قوه استنباط کردن»^۱ تعریف می‌کردند. طبق این تعریف، لازم بود عقل برای فهم مسائل خود فرآیندی را از قضایای بدیهی و پایه آغاز کرده و با تشکیل قیاس نتیجه‌ای را بفهمد اما چون که در عقل به این معنا هیچ باید و نباید اخلاقی به عنوان گزاره پایه و بدیهی وجود ندارد تا پایه استنباط گزاره‌های اخلاقی قرار گیرد، باید تعریف عقل مورد بازنگری قرار گیرد. از این روی، کانت معتقد است که باید از این پس عقل به عنوان «قوه شناخت»^۲ تعریف گردد. در این صورت است که عقل خودش فی‌نفسه و بدون تکیه بر مقدمات بدیهی می‌تواند بایدهای اخلاقی را جعل کند (Paton, 79). بدین ترتیب، عقل قوه واحد شناختی است که دو کارکرد متفاوت دارد به‌گونه‌ای که ارتباطی میان آن دو جز در معنای «عقل محض» نیست. پیتن در این باره می‌گوید: «به نظر کانت، عقل یا عقلانیت به همان میزان که در اندیشه متجلی می‌شود در عمل نیز متجلی می‌شود» (Ibid). کانت خودش نیز در کتاب نقد عقل عملی می‌نویسد: «عقل عملی و نظری هر دو

1. power of inferring.
2. power of cognition.

بر قوه معرفتی واحدی بنا شده‌اند، زیرا هر دوی آن‌ها عقل محض‌اند و تفاوت آن‌ها از طریق مقایسه میان آن‌ها معین می‌شود (Kant, *Practical Philosophy*, 211).

بدین ترتیب، تفاوت آن‌ها این است که عقل نظری درباره شناخت موضوعاتی بحث می‌کند که عرضه آن‌ها بر فاهمه ممکن باشند. در مقابل، عقل عملی با اراده‌ای سروکار دارد که چون مبدأ ایجاب‌کننده‌اش در عقل است خودش یک عامل علی است. در نتیجه وظیفه آن تنها فراهم ساختن قانون است، نه فراهم آوردن موضوع شهود (Ibid, 212). به عبارت دیگر، عقل نظری و عملی هر دو با قانون سروکار دارند، با این تفاوت که قانون طبیعی در عقل نظری با «چیستی اشیا» سروکار دارد در حالی که قانون اخلاق در عقل عملی با «باید» سروکار دارد (Cay Gill, 275).

کانت در یکی از صورت‌بندی‌هایی که برای امر تنجیزی ارائه می‌دهد و نام آن را «خودمختاری اراده» می‌نهد تمام منابع متعارف در زمانه خودش را که به گونه‌ای در معرفت اخلاقی نقش داشته‌اند یک به یک رد می‌کند و تمسک به آن‌ها را «دگرآیینی» می‌خواند. این منابع عبارت‌اند از لذت‌گرایی، احساس اخلاقی، کمال عقلی، و اراده خدا. کانت با رد این منابع مدعی است که در انسان عقل پدیده‌ای است که در انسان از جانب خدا ودیعه نهاده شده است تا کرامت انسان حفظ گردد. پس باید کارکردی متمایز از غرایز حیوانی داشته باشد. و چون که اخلاقیات متعارف مبتنی بر منابعی هستند که به گونه‌ای در خویش شائبه هوس و خواسته‌های بد را به دنبال دارند و اخلاق را بازیچه غرائز قرار می‌دهند باید تفسیری از عقل عملی ارائه داد که از تمام این منابع منزّه باشد و آن عقل عملی محض است (Ibid, 90). طبق این تعریف، عقل عملی معنایی محض می‌یابد و احکام اخلاقی را به طور فطری و پیشین واجد است. در نتیجه، مستقل از تجربه و دارای احکامی ضروری و همگانی است (Kemp Smith, 2). با توجه به مطالب فوق دو نکته معلوم می‌گردد:

- ۱- از نظر کانت، عقل نظری و عملی با این که دو وجهه عقل محض هستند، هیچ تعامل شناختاری نسبت به یکدیگر ندارند. عقل نظری با قانون طبیعی، ضرورت‌های علی، و شناخت «چیستی» اشیا کار دارد، و عقل عملی با قانون اخلاقی، و مبدأ ایجاب اراده به عنوان عامل علی، و شناخت «باید» سروکار دارد.
- ۲- از نظر کانت، معرفتی که از عقل عملی حاصل می‌گردد، نحوه‌ای از شناخت است که نه مبتنی بر تجارب درونی مانند تخیلات و اوهام و آموزش‌های پیشین، و نه مبتنی

بر تجارب بیرونی مانند محیط، جامعه، و خانواده است. عقل عملی به این معنا ادراکات خود را با اتکا به اراده خودمختار انسان به دست می‌آورد. و ادراکات آن هیچ منشئی در نفس الامر ندارند. قهراً چنین ادراکاتی مورد پذیرش همگان در تمام اعصار خواهد بود. از دیدگاه ملاصدرا نیز توانایی‌های شناختاری انسان از عقل او ناشی می‌شوند. چراکه عقل به هر معنایی که در نظر گرفته شود با علم عینیّت و یا تلازم دارد (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۱/ ۳۲۴)، با این تفاوت که ملاصدرا بر خلاف کانت در فلسفه نظری خود، عقل انسانی را با عالم کائنات پیوند می‌دهد. ملاصدرا عقل را گوهری الهی می‌داند که از عالم امر و عالم قضا است و به مجرد کلمه وجودی «کن» بدون نیاز به ماده تحقق یافته است (همان، ۱/ ۳۰۸). عقل به این معنا دارای سیر نزولی است و از نوری که عین ذات خدا و عین علم خدا به ذات‌اش است آفریده شده است (همان، ۱/ ۴۰۶). در آثار ملاصدرا شرافت و عظمت عقل به گونه‌ای است که هدف از آفرینش انسان‌ها و آبادانی دنیا، وجود اهل عقل و معرفت دانسته شده است (همان، ۱/ ۳۴۱). عقلانیت انسانی که موجب شرافت و عظمت انسان می‌شود پس از مرتبه علقه یکباره به امر الهی و کلمه «کن» در انسان شکل می‌گیرد (همان، ۱/ ۳۰۸).

ملاصدرا عقل را در انسان محور و مدار حرکات فکری و اساس قوای ادراکی و تحریکی می‌داند. از طریق نورانیت عقل است که هدایت در تاریکی‌ها صورت می‌گیرد (همان، ۱/ ۲۱۲). ملاصدرا در تقسیم عقل انسانی به عقل نظری و عملی و کارکردهای شناختاری آن‌ها همانند ابن‌سینا آن‌ها را دو قوه نفس با کارکردهای متفاوت می‌داند. او در این باره می‌گوید: «عقل نظری جزء علمی انسان است که از میدادی عالی‌به‌بهرمند می‌شود و هدف آن تنها ایمان است، ولی عقل عملی جزء عملی انسان است که بر اساس آرا و علوم که هدف آن‌ها اطاعت و اجتناب از معاصی و تخلّق به اخلاق حسنه و رهائی از اخلاق زشت است عمل می‌کند. بدین ترتیب وقتی این دو هدف به توسط عقل نظری و عملی حاصل شد قرب الهی تحقق یافته است» (همان، ۱/ ۲۱۵). در جای دیگر می‌گوید: «عقلی که محور مباحث علم اخلاق قرار می‌گیرد عقل عملی است. عقل عملی جزئی از نفس انسانی است که از طریق مواظبت بر عقاید و تحصیل تدریجی تجارب نسبت به امور انجام‌دانی و ترک‌کردنی در امور ارادی و اختیاری شکل می‌گیرد. عقل عملی در انسان منشأ قضایای بدیهی اخلاقی است. این قضایا می‌توانند مبدأ استنباط قضایای نظری اخلاقی در اعمال اختیاری قرار گیرند. بنابراین نسبتی که میان قضایای

بدیهی عقل عملی با قضایای نظری آن وجود دارد همانند نسبتی است که میان قضایای بدیهی عقل نظری با قضایای نظری آن وجود دارد.» (همان، ۱ / ۲۲۴).

این امر حاکی از آن است که عقل گوهری الهی در انسان است که خود را در دو قوه نظری و عملی نفس نشان می‌دهد. و این دو عقل ارتباط خود را با مراتب کائنات از طریق نفس حفظ می‌کنند. دست‌آورد ادراکی عقل در حوزه نظری تحت عنوان حکمت نظری و در حوزه عملی تحت عنوان حکمت عملی ارائه می‌شود.

ویژگی دیدگاه مآصدرا نسبت به دیگر فیلسوفان مسلمان این است که او انسان را «جسمانی‌الحدوث و روحانی‌البقاء» می‌داند. این نکته از آن جهت اهمیت دارد که پیوستگی انسان را در بدو حدوث با طبیعت و محسوسات نشان می‌دهد. بر این اساس، انسان حرکت تکاملی خود را با توجه به عوامل درونی مانند قوای متخیله، حافظه، واهمه، غضبیه، و شهویه، و عوامل بیرونی مانند حواس ظاهری، محیط و جامعه، و حتی وراثت آغاز می‌کند. پیوستگی انسان با این دو دسته عوامل، حاکی از پیوستگی عقل نظری و عملی (به عنوان شئون نفس) با این دو عامل و اقتضائات آن‌ها است. این دیدگاه حاکی از آن است که عقل عملی، ادراکات خویش را با رویکردی واقع‌گرایانه‌تر گزینش می‌کند. مآصدرا با وجود جسمانی‌الحدوث بودن انسان، از بقا و جاودانگی انسان سخن می‌گوید. او این ادعا را از طریق فرآیند تدریجی تسلط عقل عملی بر قوای حیوانی و با تکیه بر حرکت اشتدادی نفس و اشتداد صفات و ملکات نفسانی مطرح می‌کند (همو، *الحکمة المتعالیة*، ۱۹ / ۷۵).

ویژگی دیگر این است که مآصدرا ادراکات نظری و عملی انسان را با تکیه بر دیدگاه وجودشناسی خاص خود تفسیر می‌کند. او حقیقت وجود و مراتب آن را در تمام اشیا از جمله انسان و ادراکات او مبنا قرار می‌دهد. بر اساس اصالت وجود، نفس انسانی پیش از تنزّل جسمانی، امری وجودی است که به صورت نوع منحصر به فرد در کسوت مجردات وجود داشته است. اما پس از تنزّل به صورت اشخاص و وجودات متکثر تحت نوع واحد تجسم یافته است. هر نفس شخصی انسانی پس از طی حرکت اشتدادی وجودی در عوالم مثالی و عقلی، پس از مرگ، نوع کاملی از عقل را تشکیل می‌دهد. در واقع وجود انسان در تمام مراتب اشتدادی خویش همراه با مراتب ادراکات حسی و خیالی و عقلی در ابعاد نظری و عملی طی طریق می‌کند.

بدین ترتیب، مآصدرا همچون کانت خاستگاه ادراکات اخلاقی را عقل عملی می‌داند؛

با این تفاوت که ادراکات عقل عملی نزد کانت هیچ ابتدایی بر عقل نظری ندارند بلکه پیشین و مبتنی بر اراده خودمختارند اما از دیدگاه ملاصدرا این ادراکات از یک طرف مبتنی بر عقل نظری و دریافت‌های نفس‌الامری از موجودات است و از طرف دیگر با تجارب واقعی پیوستگی و ارتباط دارد و به طور تدریجی و اشتدادی در انسان شکل می‌گیرد. علاوه بر این که تطورات جوهری انسان از مرتبه طبیعت تا مثال و عقل تحت هدایت عقل فعال و خداوند به عنوان وجود محض تحقق می‌یابند.

حال این سؤال مطرح می‌شود که این تفسیر از عقل عملی چه تأثیری را بر حیثیت ثبات و تغییر اصول اخلاقی و اعمال حکیمانه انسان می‌گذارد؟ به عبارت دیگر، این دو فیلسوف چه تفسیری از جهان‌شمولی و جاودانگی گزاره‌ها و حقایق اخلاقی دارند؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است با توجه به اصول و مبانی این دو فیلسوف، این موضوع در دو حوزه، یکی جهان‌شمولی و دوم جاودانگی اخلاق، مورد تحلیل قرار گیرد.

۳. دیدگاه کانت و ملاصدرا در باب جهان‌شمولی اخلاق

کانت یکی از دغدغه‌های فلسفی خود را در «نقد عقل عملی» پاسخی جامع و کامل به پرسش از نسبیّت اخلاق از طریق اثبات جهان‌شمولی آن می‌داند. به این منظور، در آغاز فلسفه اخلاق خود توجه ویژه‌ای به نقش اراده در ضرورت‌بخشی به فعل اخلاقی دارد و به گونه‌ای آن را تبیین می‌کند که به عنوان واقعیتی جهان‌شمول و فراگیر، معیار فعل اخلاقی قرار می‌گیرد. «اراده خیر» که گاهی در آثار کانت با عقل عملی یکسان تلقی می‌شود بدون ابتدا بر سائقه‌های روانی و انگیزش‌های بیرونی، در تعیین فعل اخلاقی و ضرورت‌بخشی به آن اثر می‌گذارد. کانت برای تبیین سازوکار فعل اخلاقی و چگونگی تأثیر اراده بر افعال انسان غایتی را برای عقل و اراده مد نظر دارد که متمایز از تفسیر سنتی آن است. کانت در مقابل طرفداران سنتی اخلاق که غایت را خارج از انسان در قالب خدا یا مفهوم کمال تفسیر می‌کردند مدعی است که انسان به عنوان موجودی متمایز از طبیعت و خدا، باید در افعال خود غایتی متمایز داشته باشد. در واقع، غایت فعل باید خود فعل باشد نه ورای آن. به عبارت دیگر، غایت عقل انسان باید پدید آوردن اراده‌ای باشد که نه به عنوان وسیله بلکه در ذات خود خیر باشد، چنین اراده‌ای برای عقل ضرورت دارد و به طور مطلق خیر است (Kant, *Practical philosophy*, 52). دغدغه کانت در این امر گریز از دخالت انگیزه‌های هواپرستانه و مبتنی بر امیال شخصی است. او

تمام فلسفه‌های اخلاق رایج در زمان خودش را که اخلاق را مبتنی بر لذت یا احساس اخلاقی و یا کمال عقلی و اراده خدا می‌دانستند به چالش می‌کشد و تنها راه رهایی از نسبت اخلاق و اثبات جهان‌شمولی آن را تمسک به «اراده خیر» می‌داند. او در این باره می‌گوید: «از میان خصلت‌های مختلفی که انسان‌ها ممکن است از آن بهره‌مند شوند، اراده خیر ارزش ذاتی و خیر مطلق دارد. خصلت‌های دیگر مانند هوش، ذوق، ثروت، نیرو، احترام، تندرستی، اعتدال، خویش‌داری؛ هیچ‌کدام خیر مطلق نیستند. زیرا هر یک از این‌ها می‌توانند از اصول اراده خیر منحرف شوند و در استخدام اراده‌های شر قرار گیرند.» (Ibid, 50). بنابراین «هیچ چیزی را در جهان نمی‌توان به ذهن آورد که بی قید و شرط خیر باشد مگر اراده خیر» (Ibid, 49)، و هر امر دیگری جز اراده خیر، گرچه بتواند از جهاتی خیر باشد، در همه حوزه‌ها و اهداف و تمایلات خیر نیست بلکه تنها به طور نسبی و بسته به اراده‌ای که آن‌ها را ابزار کار خود قرار می‌دهد خیر تلقی می‌شود. (Paton, 34).

مطابق با این سخن فعل اخلاقی فعلی است که در تمام حالات و شرایط و در تمام افراد و جوامع، خیر باشد. اراده خیر معیاری است که اوضاع و حالات فردی و شخصی نمی‌شناسد؛ و در خیر بودن فعل اخلاقی نباید شرایط اقلیمی و جغرافیایی در جوامع مختلف را مد نظر قرار داد. زیرا اراده خیر به عنوان چیزی که فعل انسانی را پدید می‌آورد در تمام افراد و جوامع، خیر است و پذیرای هیچ‌گونه نسبت فردی و اجتماعی نیست. فی‌المثل راستگویی در تمام حالات و شرایط و برای تمام افراد و اشخاص و تمام جوامع، خیر است و هیچ استثنائی را بر نمی‌تابد.

از نظر کانت مقایسه انسان با طبیعت و خدا نشان می‌دهد که افعال انسان بر خلاف افعال طبیعت و خدا، تابع تصویری از یک اصل^۱ است. بدین معنا که انسان از طریق وساطت تصوّرات و تصدیقاتی که از فعل خیر دارد به انجام آن اهتمام می‌ورزد و می‌تواند از انجام آن امتناع کند. این در حالی است که طبیعت بدون آگاهی و شعور، افعال خود را انجام می‌دهد و خدا نیز از روی طبیعت ازلی خود دست به آفرینش می‌زند. تنها انسان است که می‌تواند با آگاهی از فعل نیک از انجام آن امتناع ورزد. اصولی که در افعال انسان دخالت دارند و مبنای فعل قرار می‌گیرند دو نوع‌اند: یکی اصول ذهنی یا

1. Good will.
2. maxim.

دستور، که تنها برای یک فاعل یا عاقل معتبراند، و دوم اصول عینی که هر فاعل عاقلی بر مبنای آن‌ها عمل می‌کند (Ibid, 61). اصول ذهنی بر تمایلات حسّی و تجربی بنا شده‌اند و به غایات مطلوبی نظر دارند که فعل برای تحقق بخشیدن به آن‌ها انجام می‌گیرد (Ibid)، اما اصل عینی اخلاق امری پیشین است و تنها اصلی است که مفید قانون اخلاق است. قانون اخلاق برای همهٔ آفریدگان خردمند به طور عام و در تمام اوضاع و احوال با ضرورت مطلق معتبر است (Kant, *Practical philosophy*, 62). بدین ترتیب، قانون اخلاق که برآیند اصل عینی اخلاق است امری همگانی و جهان‌شمول است و هیچ استثنایی را در میان انسان‌ها نمی‌پذیرد.

کانت مدعی است که متمایز کردن اصل عینی از اصول ذهنی منجر به شکل‌گیری دو دسته از گزاره‌های متفاوت در عقل عملی می‌شود. اصل عینی مفید امر تنجیزی^۱، و اصول ذهنی یا تجربی مفید اوامر مشروط است. امر تنجیزی بی‌درنگ رفتاری را فرمان می‌دهد، بی‌آن‌که مشروط به آن باشد که انگیزهٔ دیگری با آن رفتار برآورده شود. این امر نه به موضوع کار یا نتیجهٔ خواسته‌شده از آن کار، بلکه به صورت و اصلی که کار خود نتیجهٔ آن است مربوط می‌شود. صورت کلی چنین امری این است: «هر فاعل عاقلی باید فعل خیر را فی‌نفسه بخواهد». از نظر کانت تنها امر تنجیزی می‌تواند ماهیت احکام اخلاقی را تشکیل دهد. در این نوع از امر، غایت در عمل است نه در نتیجه. اما در اوامر غیراخلاقی یا مشروط پای غایتی غیر از عمل مانند سود و زیان در کار است (Ibid, 67, Paton, 114-115, 69). امر تنجیزی بر خلاف اوامر مشروط واجد ویژگی کلیت و ضرورت همگانی است و در نتیجه از جهان‌شمولی قطعی برخوردار است.

کانت پس از آن‌که مؤلفه‌های ضرورت‌بخش فعل اخلاقی و صورت‌بندی‌های متعدّد امر تنجیزی را بیان می‌کند برای توجیه معناداری امر تنجیزی از آزادی و آگاهی درونی انسان در ساحت عقل عملی سخن می‌گوید. دیدگاه کانت دربارهٔ آزادی مبتنی بر فهم دیدگاه او نسبت به نقطهٔ مقابل آن، یعنی ضرورت طبیعی، است.

کانت مدعی است که واقعیتی به نام انسان از دو لایهٔ طبیعی و فوق‌طبیعی تشکیل شده است. هم نیروهای مادی، احساسات، و داده‌های حسی که از بیرون بر ما عارض می‌شوند، و هم تصوّرات، عواطف، و امیالی که هر کدام مترتب بر دیگری در درون ما و از احساسات بیرونی ناشی می‌شوند، همگی در ساحت ضرورت‌های طبیعی قرار دارند.

1. Categorical imperative.

(Paton, 210). این بدان معناست که آن‌ها حکم پدیدار را داشته و محکوم قانون علیّی طبیعت و تحت مقولات فاهمه در عقل نظری هستند. انسان نسبت به آن‌ها اختیاری ندارد و تمام شناخت ما از آن‌ها از طریق مقولات فاهمه و حسّیات استعلایی است و هر تلاشی برای فهم کُنه روابط علیّی آن‌ها با مغالطه مواجه است.

انسان علاوه بر این در عمق پدیدارهایش یک نومن و شیء فی‌نفسه است. انسان از این جهت در ساحت عقل عملی قرار می‌گیرد. انسان در این ساحت از تمام علّت‌های بیگانه، چه احساسات و نیروهای مادّی خارجی و چه تصورات، عواطف و امیال درونی که از این نیروها ناشی می‌شوند آزاد است (Ibid, 225). انسان در این ساحت خودبنیاد، غایت فی‌نفسه، و خودآیین است. قانونی که در این ساحت وضع می‌کند قانون آزادی یا قانون اخلاقی است. خودانگیختگی انسان در این ساحت به معنای علّیت مطلق انسان نه به عنوان پدیدار و فنومن بلکه به عنوان نومن و شیء نهائی است. عقلانیّت عملی به این معنا تنها اختصاص به انسان (نه طبیعت و خدا) دارد. زیرا طبیعت افعال خود را بدون تکیه بر اختیار و تعقل انجام می‌دهد و خدا نیز افعال‌اش از روی طبیعت ازلی صادر می‌گردد. تنها انسان است که در این ساحت به اختیار و اراده خویش فعل خیر را بازمی‌شناسد و خوب و بد را از روی اختیار انجام می‌دهد.

کانت مدّعی است که انسان با قرار گرفتن در ساحت عقل عملی عضوی از جهان معقول گشته و از دیگر موجودات برتری می‌یابد (Kant, *Practical philosophy*, 232). عضویت انسان در جهان معقول و استقلال یافتن او از علّت‌های بیگانه واقعیتی است که به فرد یا گروه خاصی اختصاص ندارد و تمام ابنای بشر از این ویژگی برخوردارند. کانت جهان‌شمولی و فراگیری عقلانیّت انسان‌ها را از طریق غایت مطلق بودن انسان مطرح می‌کند. او مدّعی است که انسان باید بر مبنای عقل محض انسانیت را به عنوان غایت فی‌نفسه و مطلق بنگرد. بدین معنا که انسانیت ارزش مطلق داشته و تمام آحاد به این دلیل که انسانیت (خواه در فرد من یا دیگری) ارزش ذاتی و فی‌نفسه دارد طالب آن باشند. انسانیت به این معنا غایتی صوری است و مبنای قانون برای همه موجودات عاقل در هر موقعیتی است. در نتیجه، هیچ فرد انسانی نباید خودش یا فرد دیگری را به عنوان وسیله تلقی کند (Liddell, 154-157). این ویژگی هنگامی آشکار می‌شود که انسان به مرتبه فهم و خودآگاهی درونی نائل آید. این ویژگی نزد تمام وجدان‌های آگاه و خودباور قابل تصدیق است و نیازی به برهان ندارد.

ثنویت میان ضرورت طبیعی و ضرورت ناشی از قانون آزادی موجب شکل‌گیری دو دسته از ادراکات عملی می‌شود. یک دسته ادراکاتی که از ضرورت‌های طبیعی ناشی می‌شوند و افعال انسان را متأثر می‌کنند. این ادراکات به تناسب تفاوت‌های فردی و اجتماعی متغیر و نسبی‌اند و در واقع نوعی عکس‌العمل در مقابل انگیزش‌های بیرونی‌اند و هیچ مسئولیت اخلاقی را به دنبال ندارند. آن‌ها ادراکات اخلاقی محسوب نمی‌شوند بلکه راهکارهای عملی انسان و واکنشی در مقابل انگیزش‌های خارجی هستند (Ibid, 216) کانت این ادراکات را ناشی از دگرآیینی انسان و انفعال‌پذیری او از عوامل خارجی می‌داند. اما نوعی دیگر از ادراکات است که از قانون آزادی ناشی شده و برآمده از عقلانیت همگانی و خودآگاهی انسان‌اند. چنین ادراکاتی حقیقتاً ارزش اخلاقی داشته و حکایت از غایت فی‌نفسه بودن انسان چه در فرد من یا در فرد دیگری دارند. این ادراکات جهان‌شمول‌اند و فاقد هرگونه نسبیت فردی یا اجتماعی هستند.

نزد ملاصدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان نیز سازوکار تحقق فعل اخلاقی با تکیه به مفهوم خیر مندرج در فعل تبیین شده و به جهان‌شمولی ادراکات اخلاقی منجر می‌گردد. با این تفاوت که اولاً آنان در کنار اصول ثابت و جهان‌شمول اخلاق، نقش تفاوت‌های فردی را نیز در اخلاق مدنظر دارند. ثانیاً آنان جهان‌شمولی اخلاق را با تکیه بر مصلحت ذاتی و نفس‌الامری اشیا تبیین می‌کنند.

توضیح این‌که ملاصدرا همانند ابن‌سینا معتقد است که انسان در نتیجه مواجهه با سائقه‌های درونی (روانی) و عوامل بیرونی، برای یافتن فعل نیک برانگیخته می‌شود و در جستجوی فهم فعل نیک و خیر برمی‌آید. فهم فعل نیک توسط عقل عملی صورت می‌گیرد. عقل عملی از طریق تشکیل قیاس، حکم جزئی را از کبرای کلی در عقل نظری استنباط می‌کند و سپس آن حکم از طریق اراده جزئی در قالب تحریک عضلات به صورت عمل نمایان می‌شود. بدین ترتیب کارکرد عقل عملی ادراکات جزئی است. (ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ۷۳/۹-۷۵؛ ابن‌سینا، *النفس من کتاب الشفا*، ۵۴-۶۹).

ملاصدرا علاوه بر کارکرد جزئی عقل عملی، کثرات زیادی را در مراتب نازل انسان ممکن می‌داند به گونه‌ای که هر کدام از آن‌ها می‌توانند در جزئی شدن ادراکات اخلاقی تأثیرگذار باشند. به نظر ملاصدرا انسان‌ها به لحاظ فطرت اولی صورت نوعیه و ظرفیت‌های وجودی که در عالم قضا و قدر دارا بوده‌اند و یا به لحاظ فطرت ثانی که به تدریج اکتساب می‌کنند و یا تنوع مزاج‌های جسمانی و یا قوت و ضعف و شرافت و

خست نفوس با یکدیگر متفاوت اند (همان ۷۶/۹، ۷۸، ۸۶؛ اسرارالآیات، ۱۴۰).

این کثرات باعث می‌گردد تا ادراک انسان در حوزه عقل عملی، امری جزئی و انعطاف‌پذیر باشد. این امر می‌تواند نتیجه متفاوتی را در اندیشه اخلاقی ملاحظه در مقایسه با کانت به دنبال داشته باشد. تفاوت‌های فوق علاوه بر این که حکم اخلاقی را جزئی می‌گردانند موجب می‌شوند تا در میزان مصلحت و خیر مندرج در فعل تأثیر بگذارند و میزان ضرورت و الزام‌آوری فعل را کاهش یا افزایش دهند. در نتیجه گاهی فعل اخلاقی وجوب و گاهی اولویت یا استحباب دارد و گاهی متساوی‌الطرفین خواهد بود.

ملاحظه علاوه بر جنبه تفاوت‌های فردی، در باب اصول ثابت و جهان‌شمول اخلاق نیز تفسیری متفاوت از کانت ارائه می‌دهد. ملاحظه همانند ابن‌سینا علاوه بر ساحت عقل عملی که عهده‌دار ادراک جزئی است از ساحت عقل نظری و ارتباط این دو عقل نیز سخن می‌گوید. انسان در حوزه عقل نظری می‌تواند امور کلی را ادراک کند. این سخن از ادراکات تنها شامل شناخت «هست‌ها» نیست بلکه شناخت «بایدها» را نیز شامل می‌شود. طبق این سخن هر ادراک جزئی اخلاقی در عقل عملی، مستنبط از یک اصل کلی اخلاق در عقل نظری است. فی‌المثل این که «این فعل عدل است» از سوی عقل عملی و در فرآیند شکل‌گیری قیاس ادراک می‌شود، اما این که «عدل نیکو و بایسته است» از سوی عقل نظری ادراک می‌شود (همان، ۷۳/۹). بدین ترتیب، هر فعل اخلاقی از یک اصل کلی و جهان‌شمول نشئت می‌گیرد.

ویژگی دیدگاه ملاحظه نسبت به ابن‌سینا این است که او تلاش می‌کند ربط نظر و عمل را از طریق اصل «وحدت قوای نفس» و تلقی از انسان به عنوان «مثال‌الاهی» تفسیر کند. ملاحظه معتقد است که انسان کون جامعی است که تمام مراتب طبیعت، نفس، و عقل را در خود جمع کرده است. مطابق با این اصول، نفس انسان از وحدت جمعی و ذومراتبی برخوردار است و می‌تواند در مرتبه نظر حقائق ثابت و در مرتبه عمل اعتباریات و جزئیات فعل را ادراک کند و سپس آن‌ها را در قالب تحریک عضلات متجلی سازد. انسان در مرتبه نظر از طریق اراده‌ای کلی، حقیقت ثابتی را به علم حضوری دریافت می‌کند و در مرتبه عمل از طریق اراده‌ای جزئی، اعتبار و رقیقه‌ای از آن حقیقت را تنزل می‌دهد. او در این باره می‌گوید: «فطرت کامل انسانی همچون خداوند مشتمل بر مراتب علم است. زیرا افعالی که از انسان صادر می‌گردند از مرتبه باطن نفس تا مرتبه ظاهر آن چهار مرتبه را طی می‌کنند. ادراکات انسان در اولین مرتبه در مکمن نفس (غیب الغیوب

نفس) است. در مرتبه بعدی که اراده‌ای کلی انسان را برمی‌انگیزد تنزلی در انسان صورت می‌گیرد و علوم انسان از مکنن نفس به عقل بسیط در قالب تصورات کلی و کبریات قیاس تنزل می‌کنند. در مرتبه بعدی که اراده‌ای جزئی انسان را برمی‌انگیزد تنزلی دیگر پدید می‌آید و علوم انسان از عقل بسیط به خیال جزئی در قالب تصورات جزئی و صغریات قیاس تنزل می‌کنند. در نتیجه رأیی جزئی (نتیجه قیاس) صادر می‌گردد. و سپس در مرتبه چهارم به صورت فعل در عضلات نمایان می‌گردد. (همان، ۲۵۳/۶). بدین ترتیب، هرگاه انسان حقیقت کلی را درک می‌کند در واقع لطیفه نفسانی‌اش به عنوان امری مجرد به تمام افراد و رقائق خارجی و ذهنی آن کلی و به تمام نشئات طولی و عرضی آن کلی احاطه می‌یابد (سبزواری، پاورقی/سفر، ۲۰۱/۸ و ۱۱۳).

مطابق با این نگرش انسان بر اساس فاعل بالتجلی و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، اراده خویش را به فعلیت و ضرورت می‌رساند. در نتیجه در گزینش فعل با در نظر گرفتن خیر و مصلحت ذاتی و نفس‌الامری، حقیقتی کلی را در صقع نفس انشا می‌کند و سپس آن را در مراتب نازل‌تر به صورت اعتبار و ادراکی جزئی تنزل می‌دهد. بدین ترتیب، هر حکم اخلاقی اولاً ریشه در حقیقتی ثابت در مرتبه عالی نفس دارد. و ثانیاً از طریق قرار گرفتن وحدت جمعی انسان در ظلّ وحدت اصلی الهی، منشأ ثابت و سرمدی پیدا می‌کند.

ملاصدرا از این طریق اخلاقی را تبیین می‌کند که فراگیر و شمول‌پذیر است. زیرا منشأ هر ادراک جزئی حقیقت ثابت و نفس‌الامری است که در نهایت در حقیقت واحد وجود اندکاک یافته است. علامه طباطبائی در تعلیقه خویش بر *سفر* درباره جهان‌شمولی مصالح عملی انسان و ارتباط آن‌ها با نظام هستی می‌گوید: «فعل انسان در حرکت تکاملی از مصلحت الزام‌آوری نشئت می‌گیرد. مصلحت‌هایی که کارهایمان را با آنها منطبق می‌کنیم قواعد عقلی و ضوابط کلی هستند که از وجود خارجی انتزاع می‌شوند و از نظام هستی اخذ می‌گردند. بنابراین فعل تابع و محکوم مصلحت است و مصلحت تابع وجود خارجی و نظام جاری است.» (همان، ۸۲/۷). این عبارت نشان می‌دهد که اولاً افعال انسان تابع مصالح کلی و جهان‌شمول است، و ثانیاً انسان از طریق قوای عقلی قادر به دریافت و ادراک این مصالح است و این مصالح با دریافت‌های عقلی انسان منطبق است، و ثالثاً این مصالح با مراتب وجود و در نهایت با حقیقت واحد وجود گره خورده‌اند. از آن‌چه گفتیم چند نکته روشن می‌شود:

- ۱- مَلَّاصدرا صرف اراده را واجد خیریت ذاتی نمی‌داند بلکه اراده همچون دیگر صفات نفسانی در جهت دستیابی به غایات و مصالح ذاتی انسان رو به اشتداد است و انسان مصلحت و خیر مندرج در هر فعلی را از مصلحت ذاتی و نفس‌الامری اشیا انتزاع می‌کند و سپس آن را از طریق اراده و تحریک عضلات متحقق می‌سازد.
- ۲- انسان در نظام هستی جایگاهی متمایز از خدا ندارد بلکه بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود به عنوان عالم صغیر، کون جامعی است که در خود طبیعت، نفس، و عقل را جمع کرده است و در میان مراتب هستی فراتر از عالم طبیعت و در عین حال ظلّ وحدت حقّه الهی قرار دارد.
- ۳- براساس اصل «تطابق و انعکاس عوالم»، هر ادراک کلی در مرتبه باطنی انسان، یک تنزل جزئی در مرتبه پائین‌تر دارد و بالعکس هر ادراک جزئی در مراتب نازل‌تر واجد یک حقیقت ثابت و نفس‌الامری در صُقع نفسانی انسان و در نهایت در مرتبه ازلّی الهی دارد. بنابراین هر فعل اخلاقی محصول دو مرتبه ادراکی است، یکی اعتباری و تنزلی که بسته به ظرفیت‌ها متغیر است و دوم حقیقی و متعالی که امری ثابت و کلی و جهان‌شمول است.

۴. دیدگاه کانت و مَلَّاصدرا در باب جاودانگی اخلاق

سؤال دیگر این است که با توجه به تنوع‌پذیری نیازهای انسان در گذر زمان چگونه می‌توان جاودانگی ادراکات و اصول اخلاقی را توجیه کرد؟ همان‌گونه که قبلاً گفتیم از نظر کانت انسان از آن جهت که دارای افکار، احساسات، تمایلات، خواست‌ها، تصمیم‌ها، و انطباعات حسّی است، موجودی از موجودات طبیعی و تابع ضرورت‌های علی‌معلولی است. انسان از این حیث پدیداری زمانمند و دارای تدرّج و استمرار زمانی است. در نتیجه، تابع قوانین طبیعی و اصول فاهمه است. انسان از این حیث خودش را در قالب زمان و استمرار زمانی درک می‌کند (Liddell, 225). رفتارها و کردارهایی که در این ساحت از انسان سر می‌زنند هیچ ثباتی نداشته و تابع جبر زمان و فاقد ارزش اخلاقی هستند. آن‌ها واکنشی در مقابل انگیزش‌های طبیعی‌اند و از حدّ پدیدار و رابطه میان آن‌ها نمی‌گذرند.

اما انسان از طریق عقل عملی و به عنوان عامل، شیء فی‌نفسه و عضوی از جهان معقول است. با این عضویت است که انسان از خود حسّی فراتر می‌رود و به نظمی پیوند می‌یابد که دسترسی به آن تنها به یاری اندیشه ممکن است. تنها از این طریق است که

هستی‌حسی ما از بودن ناب جهان‌فهمیدنی تبعیت می‌کند (یاسپرس، ۱۷۵). انسان در این ساحت خودبنیاد و غایت‌فی‌نفسه است و می‌تواند با اراده‌آزاد و مستقلّ از علّت‌های طبیعی و مافوق‌طبیعی خوب و بد را تشخیص دهد و اعمال خوب از بد را گزینش کند. انسان در عقل عملی ظرفیتی فراگیر و گسترده می‌یابد که نه تنها فراتر از انگیزه‌های فردی و شخصی بلکه فراتر از زمان و گذر لحظه‌ها عمل می‌کند. در این حوزه رفتارهای انسان نه صرف عکس‌العمل بلکه فراتر از زمان و تدرّج زمانی، از عقل و خرد ناب ناشی می‌شوند. انسان با خودآگاهی درونی و توجّه باطنی می‌تواند خودش را آزاد از ضرورت‌های طبیعی و واضع اخلاقی جاودانه بیابد. حسّ اخلاقی و لطافت وجدان سوپرکتیو تنها هنگامی می‌تواند بنیادی استوار باشند که از مرحله‌پیش از فهم فراتر رفته و به مرحله‌فهم رسیده باشند (همان، ۱۷۴).

کانت تلاش می‌کند ایده‌عضویت انسان در جهان معقول را با سائقه‌مطلق‌خواهی فطری انسان ارتباط دهد و جاودانگی اخلاق را نتیجه بگیرد. از نظر او همان‌گونه که برای تک‌تک افعال خویش غایتی را در نظر می‌گیریم و آن را به پشتوانه‌قانون اخلاق متعلّق اراده‌خویش قرار می‌دهیم، برای کلّ افعال اخلاقی خویش نیز یک غایت کلی را در نظر داریم. وقتی انسان با ردیفی از اهداف مواجه می‌گردد سؤال از هدف نهائی مطرح می‌شود. هدف کلی یا غایت‌الغایات که نظام افعال ما را سامان می‌دهد خیر‌اعلی^۱ است. خیر‌اعلی‌ترین خیری است که هر انسانی طبق سائقه‌مطلق‌خواهی و فطری خویش طالب آن است و تلاش می‌کند تمام کارها و اهداف جزئی خود را در جهت دستیابی به آن سامان دهد. بدین ترتیب، خیر‌اعلی به عنوان آرمان و ایده‌آل متعلّق اراده قرار می‌گیرد. (White Beck, 242). از آن‌جا که سائقه‌مطلق‌خواهی در ساحت عقل عملی و لایه فوق‌طبیعی بر انسان اثرگذار است، سبب می‌گردد تا گستره و دامنه رفتارها و ادراکات اخلاقی از روزمرگی و گذرا بودن خارج شود و انسان ورای زمان و تاریخ از ملکات اخلاقی برخوردار گردد.

کانت با درپیش گرفتن رویکرد رئالیستی، معتقد است که تحقق غایت‌الغایات و دستیابی به نیک‌بختی در صورتی امکان دارد که انسان بتواند در حیات طبیعی خویش خیر کامل گردد. بدین معنا که میان خیر اخلاقی و خیر طبیعی به نحوی توزین و هماهنگی ایجاد کند که در نهایت به نیک‌بختی منجر گردند. نیک‌بختی به معنای

1. Highest good.

خشنودی تمام میل‌های ماست با توجه به گوناگونی، شدت، و پایداری آن‌ها. نیک‌بختی حالت یک باشنده خردمند است بدان‌سان که کل هستی او با خواست‌های وی هماهنگ باشد. اما چنین چیزی به لحاظ واقع ناممکن است. زیرا اولاً عناصر نیک‌بختی باید به تجربه آیند، و تجربه هم برای انسان‌های گوناگون متفاوت است و هم برای یک فرد در زمان‌های گوناگون متفاوت و غیر قطعی است؛ ثانیاً خواست‌های آدمی به گونه‌ای هستند که خشنود گردانیدن کامل آن‌ها هیچ‌گاه ممکن نیست، زیرا تمایلات دگرگون می‌شوند و هنگامی که به آن‌ها میدان دهیم فزونی می‌یابند و همواره خلئی را پیش رو می‌گذارند؛ ثالثاً نیک‌بختی صرف لذت نیست بلکه متضمن تفکر و فهم نیز هست. نیک‌بختی وابسته به مفهومی است که از این حالت در ذهن داریم. یک فرد ممکن است یک حالت لذت‌آور را به کمک نیروی فهم خود که با خیال و حساسیت همراه است به صورت گوناگونی در آورد. چنین چیزی هیچ قانون کلی برای ما به پیش نمی‌آورد. از این روی یک انسان محدود و لو برترین بینش و توانایی را داشته باشد نمی‌تواند تصور روشنی از خواست خویش داشته باشد. گوناگونی بیرون از شمار و ناپایدار جهان نیک‌بختی که به خودی خود بی‌بنیاد و بی‌مقصد است، زمینه‌ای است برای نظام جامعی دیگر. ولی فهم ما به این نظام راه نمی‌برد. لذا در هستی ما همواره یک دوگانگی در کار است. از یک سو برای دست‌یافتن به سعادت مادی می‌کوشیم و از سوی دیگر در طلب آن گونه نیک‌بختی هستیم که برای رسیدن به آن باید اراده خود را به تبعیت شرایط فرمان قطعی اخلاقی درآوریم. در این جهان برخورداری از نیک‌بختی نسبتی با برخورداری از شایستگی اخلاقی ندارد. برای دستیابی به نیک‌بختی باید به ذات معنوی پناه برد. نیک‌بختی حقیقی در اصل فناپذیری نفس متجلی می‌شود (یاسپرس، ۱۷۶-۱۸۰). بدین ترتیب انسان به پشتوانه برخورداری از عقل عملی و فرمان عقل به تحقق خیر اعلی عضو از جهان معقول می‌شود و موظف به جاودانه ساختن خویش می‌گردد. اما چون انسان نمی‌تواند در دنیا به این مقام و منزلت نائل گردد، در پیشرفتی بی‌پایان و از طریق فناپذیری نفس فراتر از زمان در آخرت به این منزلت دست می‌یابد. انسان از این طریق است که به قداست، عصمت، و استغنائی ذاتی می‌رسد (Kant, *Practical Philosophy*, 238). بنابراین، مطابق با دیدگاه کانت، افعال انسان در صورتی از ارزش اخلاقی برخوردارند که فراتر از زمان و در سیری بی‌پایان از ویژگی ماندگاری برخوردار گردند. اخلاق تنها از این طریق می‌تواند از خطر نسبیّت نجات یابد.

ملاصدرا نیز همچون کانت جاودانگی اخلاق و احکام آن را از طریق جاودانگی نفس تبیین می‌کند، با این تفاوت که اولاً جاودانگی اخلاق مبتنی بر جاودانگی ملکات نفسانی است؛ ثانیاً انسان به عنوان مثال الهی، ظلّ وحدت اصلی الهی قرار دارد. در نتیجه، ادراکات اخلاقی از حقیقتی سرمدی برخوردار می‌گردند.

قبلاً اشاره شد که ملاصدرا برای انسان مقام ویژه‌ای در هستی قائل است. انسان موجودی است که تمام اکوان مادی و غیرمادی را در خود جمع کرده و می‌تواند مراتب کمال، از مرتبه جسمانیّت تا تجرّد تام، را طیّ کند (ملاصدرا، *اسرار الآیات*، ۱۶۱). مقام انسان در نظام هستی به گونه‌ای است که انسان نه در مقابل هستی بلکه هماهنگ با آن قرار می‌گیرد. ملاصدرا همچون ابن‌سینا انسان را موجودی متحرک و پویا می‌داند که از مرتبه جسمانیّت تا روحانیّت طیّ طریق می‌کند. اما به این منظور اصول و قواعدی را ابداع می‌کند که تفسیر او از انسان و اخلاق و در نتیجه جاودانگی آن‌ها متمایز از کانت و حتی ابن‌سینا می‌گردد.

ابتنای جاودانگی اخلاق و اعمال انسان بر جاودانگی ملکات نفسانی از آن جهت متمایز از ابن‌سینا است که بر اساس حرکت جوهری و تفسیر وجودی از ذات، ملکات اخلاقی با ذات انسان یکی می‌شوند. این اندیشه راه را برای اعتباری دانستن هر امر ماهوی به عنوان مراتب و یا شئون وجود هموار می‌کند.

از نظر ملاصدرا، انسان به عنوان نوع متوسط رو به تکامل است. هر انسانی بر اثر اعمال و رفتارهایی که انجام می‌دهد از حالات و هیئات نفسانی خاصّ خود برخوردار می‌گردد. این هیئات به تدریج در نفس رسوخ می‌کنند و تبدیل به ملکات و صورت ذات انسان می‌شوند. انسان در هر مرحله با کسب ملکات و صور نوعی جدید به نوع کامل‌تری متبدّل می‌شود. انسان در آغاز از وحدت نوعی و کثرت شخصی برخوردار است اما به تدریج هر انسانی خودش نوع مستقلّی می‌گردد (همان، ۱۸۸، ۱۴۳، ۱۶۱).

مراتب کمال انسان از مرتبه جسمانیّت آغاز می‌گردد. انسان در این مرتبه با اقتضائات و شرایط طبیعی از جمله تأثیر زمان در گزینش افعال درگیر است. انسان از طریق قوای عقلی خود یعنی عقل نظری و عملی که در واقع شئون حقیقت عقلانی واحدی هستند مصالح و نیکی‌های خویش را تشخیص می‌دهد و به آن‌ها جامه عمل می‌پوشاند. هستی او بر ماهیّت‌اش تقدّم دارد و انسان همواره در نسبتی فعال با عالم، ماهیّت خویش را می‌سازد. در نتیجه به اختیار خویش هویت فردی، اجتماعی، و تاریخی خود و جامعه‌اش

را سامان می‌دهد و می‌تواند بر وضعیت حال و آینده خود و جامعه‌اش مسلط باشد. انسان در گزینش اعمال و شکل‌گیری ملکات نفسانی نمی‌تواند خارج از زمان و حرکت عمل کند بلکه در بستر زمان و حرکت دست به گزینش و تشکیل ملکات می‌زند. با این حال اراده‌های متجدد، استعدادها، صور نوعی (ملکات)، و آثار ادراکی مترتب بر آنها، با صورت نوعی لاحق و صورت نهائی تناسب دارند.

ملاصدرا با تفسیر وجودی از زمان، حرکت، رابطه نفس با بدن و ملکات نفسانی، امکان می‌یابد تا برای انسان علاوه بر مرتبه جسمانی، مراتب مثالی و عقلانی را نیز اثبات کند. او با اثبات تجرد مثالی عالم خیال از ابن‌سینا فاصله می‌گیرد. طبق این ادعا انسان از طریق حرکت جوهری و شکل‌گیری ملکات نفسانی به عوالم دیگری غیر از عالم طبیعی ارتقا می‌یابد. این ارتقاء و تعالی که در جوهر و ذات انسان رخ می‌دهد سبب می‌گردد تا انسان پس از گذر از انسان طبیعی به انسان مثالی و سپس به انسان عقلانی ارتقا یابد. فرد انسان با ارتقا به این مراتب از کمالات و ویژگی‌های متمایزی از قبل برخوردار می‌شود. ملکاتی که انسان در این راستا کسب می‌کند از مرتبه نازل تر تا مراتب بالاتر رو به اشتداد و تقوی است. انسان جسمانی از بدن جسمانی یعنی ماده و مقدار، و انسان نفسانی از بدن مثالی (مقدار بدون ماده)، و انسان عقلانی از بدن عقلانی و تجرد تام برخوردار است. انسان با گذر از مرتبه طبیعت و انتقال به مرتبه مثال و عقل، از ماده و زمان رها می‌شود و به بقا و جاودانگی نائل می‌گردد (همان، ۲۰۴).

براساس اصل وحدت تشکیکی وجود، مراتب کمالی انسان از طبیعت تا مثال و عقل از وحدت و کثرت توأمان برخوردارند به گونه‌ای که نه وحدت آنها به کثرت‌شان لطمه‌ای وارد می‌سازد و نه کثرت‌شان به وحدت‌شان. مراتب تکاملی انسان از آغاز که با زمان و طبیعت درگیر است تا مرتبه تجرد مثالی و عقلی که از اقتضات زمانی و طبیعی رها می‌گردد همچون حلقات زنجیری است که از طریق اصالت وجود به وحدت می‌رسند به گونه‌ای که کثرت طولی و مراتبی آنها به وحدت‌شان لطمه‌ای وارد نمی‌سازد. انسان در مراتب بالاتر به گونه‌ای است که جامع مراتب پیشین نیز هست. در انسان عقلی همه چیز به وحدت جمعی عقلی مجتمع است (ملاصدرا/الحکمة المتعالیة، ۲۸۶/۳) و کلیت و اشتراک در این انسان به اعتبار سعه وجودی و همچون احاطه حقایق بر رقابقت است. (سبزواری، پاورقی/سفار، ۲۸۸/۳). بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در هر آنی می‌توان ماهیتی از انسان انتزاع کرد که با ماهیت منتزع از آن بعد متفاوت است. با این

حال مراتب ماهوی انسان در منازل سه‌گانه معلول‌هایی هستند که در مرتبه حاقّ نفس به عنوان علّت تامه حضور دارند. این امر باعث می‌گردد تا تغییرات حاصله، خللی در ثبات و وحدت شخصی انسان وارد نسازند. این امر بدین دلیل است که ماهیت به عنوان حدّ وجود، مفهومی است که از تنزّل وجود نفسانی و مراتب سیّالیت آن (کثرات جسمانی یا تجرّدی) انتزاع می‌شود.

ملاصدرا براساس اصل وحدت شخصی وجود مدّعی است که مراتب سه‌گانه حسّ، خیال، و عقل در مکّمّن ذات نفس حضور دارند. انسان در مرتبه ذات واجد تمام این مراحل است اما این مراحل در هر مقطعی از حرکت در قالب انسان طبیعی یا مثالی و یا عقلانی تجلّی می‌یابند. در واقع در هر فرد انسانی این سه انسان حضور دارد. و تنزّل و اظلال آن‌ها در مراتب پائین‌تر ظهور می‌یابند. در هر حال این امر نشان می‌دهد که کثرات اشتدادی انسان از آغاز تا پایان خللی در وحدت شخصی انسان وارد نمی‌سازد و انسان همچنان به وحدت‌ها از طریق ملکات به انسان مثالی و سپس انسان عقلانی انتقال می‌یابد. او در این باره می‌گوید: «در هر انسانی سه انسان (حسّی فاسد، نفسانی متوسط، و عقلی جاوید) وجود دارد که در حقیقت انسانیت متّحدند اما از حیث شدّت و ضعف وجودی متغایرنند. انسان حسّی، صنم انسان نفسانی، و انسان نفسانی، صنم انسان عقلانی است. مقامات سه‌گانه حسّ و خیال و عقل به گونه‌ای است که هرگاه صفت و فعلی در مرتبه‌ای رخ دهد در دیگر مراتب نیز متناسب با آن مرتبه، وجود خواهد داشت.» (همان، ۳۰/۹؛ نیز نک: *الشواهد الربوبیة*، ۳۵۳). این امر نشان می‌دهد که با استفاده از حرکت جوهری، اصل تجرّد خیال، وحدت شخصی وجود، و آگاهی حضوری انسان می‌توان بقا و جاودانگی انسان و دارایی‌ها و ملکات علمی و عملی را فراتر از طبیعت در مرتبه مثال و عقل تبیین کرد و سپس در پرتو آن جاودانگی اخلاق را نیز به اثبات رساند.

مبانی حکمت متعالیه ملاصدر به گونه‌ای است که می‌توان از سرمدیت حقایق اخلاقی سخن گفت. از دیدگاه ملاصدرا گرچه انسان از روی اراده دست به گزینش اعمال و شکل‌گیری ملکات می‌زند، انسان و تمام دارایی‌ها و صفات نفسانی او ظلّ وحدت الاهی قرار دارند. زیرا انسان به عنوان مثال الاهی ظلّ وحدت اصلیه حقّه الاهی قرار دارد. انسان گرچه با اعمال نیک و انتقال از مرتبه جسمانیت به تجرّد مثالی و عقلی از فقر ذاتی به استغنائی ذاتی نائل می‌شود، هیچ‌گاه نمی‌تواند هم‌تراز با ذات باری تعالی از

حقیقت سرمدی برخوردار گردد. اراده انسان بر خلاف اراده الهی که از ضرورت ازلی و سرمدی برخوردار است واجد ضرورت بالغیر یا بالذات است (همان، ۲۶۹/۶ و ۲۷۰). از نظر مَلّاصدرا، انسان واقعیتی است که هستی او میان آغاز و انجام جهان محصور است. انسان به عنوان واقعیتی ذومراتب و گسترده، هم در طول (قوس صعود و نزول) و هم در عرض (ابعاد ادراکی و تحریکی)، با حاقّ واقع ربط وجودی دارد و از طریق آن به وحدت و ثبات می‌رسد (همان ۶/۸).

مَلّاصدرا در جای دیگر ادراکات و صور جزئی در عالم ماده را که در پوشش وضع، زمان، و آیین نمایان می‌شوند رقایقی از حقایق کلی ازلی عندالله می‌داند. او در این باره می‌گوید: «صورت‌های جزئی جسمانی، حقایق کلی هستند که در عالم امر و قضای الهی موجودند. برای هر یک از این حقایق، رقایق جزئی است که به واسطه اسباب جزئی قدری مانند ماده، وضع، زمان، و آیین موجود می‌گردند. حقایق کلی بالاصاله نزد خدا موجودند، ولی رقایق حسّی آن‌ها به حکم تبعیت و اندراج موجودند. این حقایق با وصف کلیتی که نزد خداوند دارند به عالم ماده انتقال نمی‌یابند. ولی به واسطه اتصالشان به خدا و شمولی که نسبت به دیگر مراتب دارند در قالب جسمانیات تنزل و تمثّل می‌یابند. و رقیقه به حکم اتصال همان حقیقه است و تفاوت آن‌ها به حسب شدت و ضعف و کمال و نقص است.» (همان، ۱۱۳/۸). این امر نشان می‌دهد که ادراکات اخلاقی انسان نیز همچون دیگر شعون انسانی ریشه در حقیقت ازلی الهی دارند.

از آن چه گفته شد معلوم گردید که بر اساس مبانی فلسفی مَلّاصدرا تمام تطوّرات جسمانی، مثالی، و عقلی انسان به عنوان وجودات رابط، اضافه اشراقیه به حق تعالی دارند و انسان در صُقع ذات و حقیقت وجودی‌اش میان آغاز و انجام هستی قرار گرفته است. بر این اساس ادراکات عملی و اخلاقی انسان با وجود این‌که در حال سیلان و نو شدن هستند، از طریق تجرّد مثالی و عقلی انسان و ارتباط با وجود الهی از حقیقتی جاودانه و سرمدی برخوردار می‌شوند.

۵. نتیجه

کانت احکام اخلاقی را که نمود قانون اخلاقی است محصول خودمختاری اراده و فطرت انسانی می‌داند. این احکام از یک سو مبتنی بر خودبنیادی انسان به عنوان عضوی از جهان معقول و از سوی دیگر مبتنی بر سائقه مطلق خواه انسان در سیری بی‌پایان‌اند.

این دو منبع به عنوان منابع فطری و پیشینی، ضامن جهان‌شمولی و جاودانگی اخلاق‌اند. کانت ادّعا می‌کند که با فلسفی‌کردن اخلاق خواهد توانست آن را از خطر نسبیت نجات دهد و قداست تاریخی آن را حفظ کند. او گرچه در مقام تطبیق اخلاق بر واقعیات اجتماعی و فردی (به عنوان استلزامات عقل عملی) از آزادی و جامعه مدنی سخن می‌گوید، در مقام تحصیل معرفت اخلاقی تفاوت‌های فردی و اجتماعی را مدّ نظر قرار نمی‌دهد. این تفسیر سبب شد تا پس از او اخلاق به عنوان قراردادهای اجتماعی، بازی الفاظ، و نحوه‌ای تکثر فرهنگی تلقی شود و به جای این‌که اخلاق از نسبیت‌رهایی یابد دوباره در دام نسبیت افتد. ملاصدرا با نگرش وجودی خود جهان‌شمولی اخلاق را بر اساس وحدت جمعی نفس و قوای آن، و ذومراتب بودن علم و عمل، و جاودانگی اخلاق را بر اساس جاودانگی ملکات نفسانی، تجرّد خیال، و وحدت شخصی نفس تبیین می‌کند. در این نگرش، تفاوت‌های فردی و اجتماعی هر کدام ظلّ حقایق ثابت و ابدی از اعتباری حکیمانه برخوردار می‌گردند.

فهرست منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم، ۱۳۸۵.
۲. ارسطاطالیس، *اخلاق نیکوماخس*، ج ۱، ترجمه دکتر سید ابوالقاسم پورحسینی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۱.
۳. اسکروتن، راجر، *کانت*، ترجمه علی پایا، طرح نو، تهران، ۱۳۸۸.
۴. شیرازی، صدرالدین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، طلیعة النور، قم ۱۴۲۵ق.
۵. _____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم، ۱۳۸۲.
۶. _____، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۶۰.
۷. _____، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۸. فرانکنا، ویلیام کی، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، طه، قم، ۱۳۸۹.
۹. کورنر، اشتفان، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰.
۱۰. مطهری، مرتضی، *فلسفه اخلاق*، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۷۳.

۱۱. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه* ج ۲، ترجمه ابراهیم دادجو، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷.
۱۲. یاسپرس، کارل، *کانت*، ترجمه میرعبدالحسین نقیبزاده، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۹۰.
13. Kant, Immanuel, *Practical philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University press, 1996.
14. -----, *Critique of Pure Reason*, translated by Paul Guyer and Allen W. Wood, cambridge University press, 1998.
15. White Beck, Lewis, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago University press, 1990.
16. Caygill, Haward, *A Kant Dictionary*, Blacwell, 2000.
17. H. J. Paton, *Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*, London, 1947.
18. Liddell, B.E.A, *Kant on the Foundation of Morality*, Bloomington and London, Indian university Press, 1970.
19. Kemp Smith, Norman, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, 2003.
20. Freuchen, Peter, *Book of the Skimos*, New York Fawcett, 1961.
21. Herodotus, *The Histories*, translated by Aubrey de selincourt, revised by A.R. Burn, Pengun books, 1972.