

بازسازی تطبیقی مبانی فلسفه اخلاق و پیامدهای آن در اندیشه دیوید هیوم و ملاصدرا

حامد اسماعیل زاده^۱

چکیده

فلسفه اخلاق دیوید هیوم و ملاصدرا بر دو دستگاه فلسفی متفاوت استوار است که به تبیین‌های متمایزی از منشأ ارزش‌های اخلاقی، معیار حسن و قبح، الزام اخلاقی و غایت حیات انسانی می‌انجامند. هدف این پژوهش، بازسازی و مقایسه مبانی فلسفه اخلاق این دو متفکر و تحلیل تأثیر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آنان بر مسائل بنیادین فلسفه اخلاق است. پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و رویکرد تطبیقی، ابتدا مبانی فلسفی هر دو نظریه را تبیین و سپس پیامدهای آنها را در تفسیر عینیت ارزش‌های اخلاقی، انگیزش اخلاقی، فضیلت، سعادت و الزام اخلاقی بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که هیوم با تکیه بر طبیعت‌گرایی تجربی، منشأ داورهای اخلاقی را در احساسات، همدلی و تجربه انسانی جست‌وجو می‌کند و تبیین قابل توجهی از تجربه و انگیزش اخلاقی ارائه می‌دهد، اما در تبیین مبنای عینی و جهان‌شمول ارزش‌های اخلاقی با چالش‌هایی مواجه است. در مقابل، ملاصدرا با ابتنا بر اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و نظریه تکامل نفس، اخلاق را بخشی از نظام وجودی انسان دانسته و ارزش‌های اخلاقی را بر نسبت واقعی افعال با کمال یا نقص وجودی نفس استوار می‌سازد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که اختلاف این دو نظریه بیش از آنکه ناظر به احکام اخلاقی باشد، به تفاوت در پارادایم‌های فلسفی و مبانی وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آنها بازمی‌گردد؛ از این رو، مقایسه فلسفه اخلاق این دو متفکر تنها در سطح مبانی فلسفی می‌تواند به دآوری معتبر و منسجم بینجامد.

واژگان کلیدی: فلسفه اخلاق، دیوید هیوم، ملاصدرا، طبیعت‌گرایی تجربی، واقع‌گرایی اخلاقی، حکمت متعالیه.

^۱ دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم. رایانامه: Hamed.asrar67@yahoo.com

Comparative reconstruction of the foundations of moral philosophy and its consequences in the thought of David Hume and Mulla Sadra

Abstract

The moral philosophies of David Hume and Mullā Ṣadrā are grounded in two distinct philosophical systems that offer fundamentally different accounts of the origin of moral values, the criteria of moral goodness and badness, moral obligation, and the ultimate end of human life. This study aims to reconstruct and compare the philosophical foundations of their ethical theories and to examine how their ontological, epistemological, and anthropological assumptions shape fundamental issues in moral philosophy. Employing a descriptive-analytical method with a comparative approach, the study first explicates the philosophical foundations of each thinker and then analyzes their implications for the objectivity of moral values, moral motivation, virtue, happiness, and moral obligation. The findings indicate that Hume, drawing on empirical naturalism, locates the source of moral judgments in human sentiments, sympathy, and experience, thereby providing a compelling account of moral experience and motivation, while facing difficulties in establishing an objective and universal foundation for moral values. In contrast, Mullā Ṣadrā, on the basis of the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*), the gradation of existence (*tashkīk al-wujūd*), substantial motion, the unity of the intellect and the intelligible, and the theory of the soul's perfection, conceives ethics as an integral dimension of the existential structure of the human being and grounds moral values in the real relation between human actions and the existential perfection or deficiency of the soul. The study concludes that the divergence between these two ethical theories lies less in their normative conclusions than in their underlying philosophical paradigms and their ontological, epistemological, and anthropological foundations. Accordingly, a coherent and philosophically sound comparison of their moral philosophies requires analysis at the level of these foundational principles.

Keywords: Moral philosophy; David Hume; Mullā Ṣadrā; Empirical naturalism; Moral realism; Transcendent Philosophy (*al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah*).

مقدمه

فلسفه اخلاق از بنیادی‌ترین شاخه‌های فلسفه است که به بررسی منشأ ارزش‌های اخلاقی، معیار حسن و قبح، مبنای الزام اخلاقی، انگیزش رفتار اخلاقی و غایت حیات انسانی می‌پردازد. پاسخ به این مسائل، همواره تابع مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هر نظام فلسفی بوده است؛ از این رو، اختلاف نظریه‌های اخلاقی را نمی‌توان صرفاً اختلاف در احکام و ارزش‌های اخلاقی دانست، بلکه باید آن را بازتاب تفاوت در مبانی فلسفی آنها تلقی کرد. بر همین اساس، مطالعه تطبیقی فلسفه اخلاق زمانی به نتایج معتبر می‌انجامد که افزون بر مقایسه دیدگاه‌های هنجاری، بنیان‌های فلسفی هر نظریه نیز مورد تحلیل قرار گیرد. در فلسفه جدید، دیوید هیوم یکی از تأثیرگذارترین متفکران فلسفه اخلاق به شمار می‌رود. او با تکیه بر تجربه‌گرایی، منشأ داوری‌های اخلاقی را نه در عقل محض، بلکه در احساسات، عواطف و همدلی جست‌وجو می‌کند و نشان می‌دهد که انگیزش اخلاقی بدون نقش احساسات قابل تبیین نیست. بدین ترتیب، اخلاق در اندیشه وی ادامه طبیعی حیات انسانی و اجتماعی است و اعتبار خود را از ساختار مشترک طبیعت انسان به دست می‌آورد. در مقابل، ملاصدرا در چارچوب حکمت متعالیه، اخلاق را بر مبنای ای چون اصالت وجود، تشکیک وجود، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول و تکامل نفس استوار می‌سازد. در این دستگاه، ارزش‌های اخلاقی از نسبت واقعی افعال با کمال یا نقص وجودی نفس انتزاع می‌شوند و اخلاق، فرآیند اشتداد وجودی انسان و حرکت او به سوی کمال نهایی تلقی می‌شود.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های مربوط به فلسفه اخلاق دیوید هیوم عمدتاً بر مبنای تجربه‌گرایی اخلاقی، منشأ داوری اخلاقی، نقش احساس و عاطفه، نسبت عقل و انگیزش و جایگاه هیوم در تحول فلسفه اخلاق متمرکز بوده‌اند. در مقاله «Hume's Place in Moral Philosophy» (Capaldi, 1989)، جایگاه هیوم در فلسفه اخلاق و پیوند نظریه اخلاقی او با مبانی معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی‌اش بررسی شده است. مقاله «Hume's Later Moral Philosophy» (Taylor, 2009) نیز با تمرکز بر فلسفه اخلاق متأخر هیوم، نقش احساس، همدلی و منظر عمومی را در شکل‌گیری داوری اخلاقی تحلیل می‌کند. همچنین، مقاله «How Hume Influenced Contemporary Moral Philosophy» (Radcliffe, 2018) نسبت میان احساسات اخلاقی، ویژگی‌های منش و داوری اخلاقی را در فلسفه هیوم بررسی کرده است. در حوزه اخلاق ملاصدرا، پژوهش‌ها عمدتاً به بازسازی مبانی اخلاقی حکمت متعالیه و تبیین نسبت اخلاق با هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و کمال نفس اختصاص یافته‌اند. در مقاله

«Inference of Mulla Sadra's Ethical Views in the Four Realms of Meta-Ethics» (سیف‌فرشاد، خیره و مداین، ۲۰۲۱)، مؤلفه‌های دیدگاه اخلاقی ملاصدرا در حوزه فرااخلاق بررسی شده است. مقاله «Investigating The Compatibility of Mulla Sadra's Ethics with the Three

«Schools of Normative Ethics» (مداین، سیف‌فرشاد و خیره، ۲۰۲۱) نیز نسبت اخلاق ملاصدرا با نظریه‌های اخلاق هنجاری را تحلیل کرده است. در مقاله «Mulla Sadra on Virtue and Action» (خرزاعی، ۲۰۱۸)، با تمرکز بر فضیلت و فعل اخلاقی، نقش ساختار نفس و حرکت آن به سوی کمال در تبیین اخلاق ملاصدرا بررسی شده است. همچنین، مقاله «Reading "Moral Constructivism" from Mulla Sadra's Philosophy» (شامی‌نژاد، ۲۰۲۲) امکان بازخوانی اخلاق ملاصدرا از منظر ساخت‌گرایی اخلاقی را بررسی می‌کند. در مطالعات تطبیقی، مقاله «Mulla Sadra and Hume on Comparative Analyzing of Causality» (قربانی، ۲۰۱۸) به مقایسه دیدگاه ملاصدرا و هیوم درباره علیت پرداخته و مقاله «Mullā Ṣadrā's Divine Occasionalism and David Hume's Critique of Causality» (امین‌رضوی، ۲۰۰۸) نیز نسبت دیدگاه ملاصدرا درباره علیت با نقد هیوم از علیت را بررسی کرده است. در پژوهش «عقلانیت و عاطفه در فلسفه اخلاق: مقایسه‌ی ملاصدرا و دیوید هیوم» (حسینی، لطیفی‌زاده و بختیاری، ۲۰۲۶)، نسبت عقلانیت و عاطفه در فلسفه اخلاق دو متفکر بررسی و تفاوت جایگاه عقل و احساس در تبیین اخلاق تحلیل شده است. این پژوهش بر رابطه عقلانیت و عاطفه تمرکز دارد؛ در حالی که پژوهش حاضر دامنه مقایسه را به یک مؤلفه اخلاقی محدود نمی‌کند و رابطه میان مبانی فلسفی هر دو دستگاه و صورت‌بندی مجموعه‌ای از مسائل اخلاقی را در چارچوبی واحد بررسی می‌کند. تمایز پژوهش حاضر در سطح و منطق مقایسه است. در این پژوهش، به‌جای مقایسه یک مؤلفه منفرد یا ارائه توصیفی موازی از آرای دو متفکر، رابطه میان مبانی فلسفی و صورت‌بندی مسائل اخلاقی در دو دستگاه بازسازی می‌شود. بر این اساس، مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هیوم و ملاصدرا بررسی و سپس تأثیر آنها بر ارزش اخلاقی، الزام اخلاقی، انگیزش اخلاقی، فضیلت و سعادت تحلیل می‌شود. بدین ترتیب، پژوهش حاضر برخلاف پژوهش‌های تطبیقی پیشین که یا به مقایسه یک مسئله واحد یا نسبت عقلانیت و عاطفه، بسنده کرده‌اند، مجموعه مسائل اخلاقی را از دریچه مبانی فلسفی هر دو نظام، در یک الگوی واحد بازسازی می‌کند. پژوهش حاضر از نظر هدف، بنیادی و از نظر روش، تحلیلی - تطبیقی است و داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند. پرسش اصلی مقاله آن است که مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هیوم و ملاصدرا چگونه بر تبیین ارزش اخلاقی، الزام، انگیزش، فضیلت و سعادت اثر می‌گذارد و اختلاف این دو نظام فکری در این مؤلفه‌ها از چه سنخ است؟ ابتدا مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی هیوم و ملاصدرا بازسازی و سپس تأثیر آنها بر پنج مؤلفه ارزش اخلاقی، الزام، انگیزش، فضیلت و سعادت تحلیل می‌شود. در ادامه، یافته‌ها بر اساس معیارهای مشترک و بدون تحمیل مفاهیم یک نظام بر دیگری مقایسه می‌شوند تا رابطه میان مبانی فلسفی و صورت‌بندی مسائل اخلاقی در هر دو دستگاه آشکار شود. بدین ترتیب، روش پژوهش از توصیف صرف دیدگاه‌ها فراتر رفته و حرکت از بازسازی مبانی به تحلیل پیامدهای اخلاقی را دنبال می‌کند.

۱. مبنای اخلاق از منظر هیوم

۱-۱. اخلاق به مثابه احساس - پروژه هیومی

هیوم در آغاز کتاب سوم رساله درباره طبیعت آدمی، اخلاق را مهم‌ترین موضوع مورد توجه انسان می‌داند (Hume, 1896, p. 238). از نظر او، عقل به تنهایی منشأ انگیزش و محرک عمل نیست، بلکه امیال و عواطف انسان را به کنش اخلاقی سوق می‌دهند. از این رو، مسئله بنیادین فلسفه اخلاق وی آن است که آیا داوری‌های اخلاقی محصول استدلال عقلانی‌اند یا از احساس و حس درونی سرچشمه می‌گیرند؛ هیوم با رد منشأ صرفاً عقلانی اخلاق، احساس را مبنای اصلی ادراک و داوری اخلاقی می‌شمارد (Hume, 2010, p. 16). پاسخ می‌دهد که عقل، چنین جایگاهی را ندارد، عقل امری ساکن است و انسان را به سمت فعل، سوق نمی‌دهد (MacIntyre, 1988, p. 285) و آنچه انسان را از اخلاقیات، آگاه می‌کند همان حس باطنی و درونی است. از نظر او، عقل تنها می‌تواند ابزار محاسبه‌گر باشد، اما هرگز نمی‌تواند منبعی برای انگیزش فعل اخلاقی باشد؛ زیرا هدف اصلی تأملات اخلاقی، آموزش وظایف و ترغیب انسان به فضیلت‌ها و دوری از رذیلت‌ها از طریق نمایش زیبایی فضیلت و زشتی رذیلت است. حال، آیا «قوه فهم» (عقل و استدلال محض) به تنهایی می‌تواند چنین تأثیری داشته باشد؟ پاسخ این است که خیر، استنتاج‌های عقلی صرفاً می‌تواند حقایق را کشف کنند، اما این حقایق به خودی خود «خنثی» هستند و توانایی برانگیختن عواطف، ایجاد انگیزه برای عمل یا تأثیرگذاری بر رفتار را ندارند. در مقابل، مفاهیمی مانند «افتخار»، «نیکی» و «بزرگواری» مستقیماً بر «قلب» (احساسات و عواطف) تأثیر می‌گذارند و ما را به سمت عمل سوق می‌دهند؛ از این رو اگر عواطف و احساسات را از اخلاق حذف کنیم و انسان را در برابر تمایز بین فضیلت و رذیلت بی تفاوت سازیم، اخلاق دیگر یک دانش «عملی» نخواهد بود و توانایی هدایت زندگی و کردار ما را از دست خواهد داد (Hume, 2010, p. 19). آنچه یک فعل را «فضیلت» می‌کند، نه مطابقت با یک قانون عقلی، بلکه «تأیید خوشایند» است که ما در برابر آن احساس می‌کنیم. این تأیید، ریشه در «همدلی» دارد؛ یعنی توانایی ما در مشارکت در عواطف و احساسات دیگران، وقتی می‌بینیم عدالت، باعث خوشحالی جامعه می‌شود، به طور همدلانه از آن خوشمان می‌آید و آن را تأیید می‌کنیم. هیوم بر این باور است که دو نوع فلسفه متفاوت وجود دارد، نوعی که بر احساس متکی است و نوعی که بر عقل متکی می‌باشد، اخلاق یا علم اخلاق از نوع اول و متافیزیک از نوع دوم است (Norton, 1982, p. 210). یکی از اهداف اصلی فلسفه اخلاق هیوم، نفی هرگونه مبنای متعالی برای اخلاق است. وی با اتخاذ رویکردی تجربی، منشأ اخلاق را نه عقل محض یا مرجعی فراانسانی، بلکه تجربه، مشاهده و احساسات انسانی می‌داند (Rasmussen, 2013, p. 3)؛ از این رو، اخلاق در نظر او پدیده‌ای عملی و برخاسته از نیازها و دغدغه‌های مشترک انسان‌هاست. بر همین اساس، تبیین طبیعی‌گرایانه اخلاق نزد هیوم، در صدد تضعیف اتکای اخلاق به مراجع فرازمینی و کاهش زمینه‌های تعصب دینی نیز هست (Krause, 2009, pp. 289, 293).

۲-۱. مبانی معرفت‌شناسی

هیوم جزء فلاسفه تجربه‌گرا می‌باشد و معتقد است که معرفت ما به جهان خارج از مفاهیم پیشینی نیست و گزاره‌های پیشینی ترکیبی ناممکن اند. رشدِ روشِ تجربی در علم، منجر به این شد که معرفت، مبتنی بر حس گردد، لاک با ردِّ مفاهیم فطری، تجربه را تنها منبع معرفت معرفی کرد، اما برای مفاهیمی مانند علیت جایگاه عینی قائل شد. او و برکلی از این اصول برای اثبات خدا بهره بردند. نیوتن با تأکید بر مشاهده و استقراء، روش قیاسی پیشین را تضعیف کرد و جریان تجربه‌گرایی را تقویت نمود. این زمینه، مقدمه شکل‌گیری اندیشه هیوم بود (رسولی‌پور و مهتاب‌پور، ۱۳۹۷: ۳۲). هیوم به‌عنوان یک شکاک محسوب می‌شود و در بین شک‌گرایی‌های پنج‌گانه (شک‌گرایی اخلاقی یا معنوی، شک‌گرایی دینی، شک‌گرایی پیشینی یا دکارتی، شک‌گرایی پیرونیسم و شک‌گرایی آکادمیک) یک شکاک آکادمیک معرفی می‌گردد، یعنی با اینکه در معرفت‌شناسی یک شک‌گرا است اما در مباحث اخلاقی به‌عنوان واقع‌گرا شناخته می‌شود، و خود را شک‌گرای اخلاقی نمی‌داند؛ زیرا شک‌گرای اخلاقی موضعی است که در آن عینیت تمایزات اخلاقی به‌عنوان پیامد بررسی انگیزه، باور و عمل انسان انکار می‌شود (NORTON, 1982, p. 244)، درحالی‌که او معتقد است، تمایزات اخلاقی ریشه در وجودهای واقعی دارند که مستقل از ذهن ناظر هستند (یک موضع متافیزیکی) و نیز معتقد است که این تمایزات را می‌توان شناخت (یک موضع معرفت‌شناختی) (NORTON, 1982, p. 120)، هیوم شک‌گرایی آکادمیک را شیوه‌ای برای پرهیز از قضاوت عجولانه و خرافه‌گرایی می‌دانست، که با تأکید بر تردید و عمل‌گرایی، تنها عشق به حقیقت را ارزشمند می‌شمرد (NORTON, 1982, p. 277). شکاکیت آکادمیک، ادعای رواقیان درباره «ادراکات قطعی» را رد کرد و استدلال نمود که ادراکات واقعی و کاذب غیرقابل تمایزند. آن‌ها به جای قطعیت، سه معیار برای شناخت محتمل ارائه دادند: باورپذیری، سازگاری و آزمون کامل. این رویکرد جستجوی حقیقت را حفظ می‌کرد، اما احتمال خطا را می‌پذیرفت (NORTON, 1982, p. 275). هیوم بر اساس مبنای معرفت‌شناسی خود، تمام ادراکات ذهنی را به دو دسته اصلی تقسیم می‌کند: ۱. انطباعات: ادراکاتی که مستقیماً از طریق حواس یا احساسات به دست می‌آیند (مانند احساس ترس در مواجهه با خطر یا دیدن یک شیء). ۲. تصورات: کپی‌های کمرنگ انطباعات هستند که در حافظه باقی می‌مانند (مانند به یاد آوردن خاطره یک ترس یا تصویر یک شهر). هیوم معتقد است هر تصور معنادار باید در نهایت به یک انطباع حسی برگردد، در غیر این صورت بی‌معناست. این مبنا، موضع تجربه‌گرایی افراطی اوست که منجر به انکار مفاهیم متافیزیکی مانند جوهر، علیت، و نفس به شکل سنتی می‌شود. انطباعات نیز خود به دو نوع تقسیم می‌شوند: ۱. انطباعات حسی (اولیه): ناشی از حواس پنجگانه (مانند درد یا لذت جسمانی). ۲. انطباعات بازتابی (ثانویه): ناشی از بازتاب تصورات مربوط به انطباعات اولیه (مانند امیال، عواطف، عشق و نفرت). هیوم درباره تقسیم ادراکات به انطباع و تصور اینچنین استدلال می‌کند: اولاً هر فکر یا مفهوم پیچیده‌ای، در نهایت به ایده‌های ساده‌ای تجزیه می‌شود که همگی رونوشت‌هایی از تجربیات حسی پیشین (انطباعات) هستند. مفاهیم انتزاعی، حتی «خدا»، از ترکیب و تقویت کیفیات تجربه‌شده حسی شکل

می گیرند؛ بنابراین، فهم نیز به ظرفیت حسی وابسته است و بدون تجربه حسی، ایده مرتبط پدید نمی آید؛ زیرا ایده تنها از طریق تجربه حسی به ذهن راه می یابد (DAVID HUME, 1902, p.7)، از نظر هیوم، عقل می تواند تمایزات اخلاقی را تشخیص دهد، اما منشأ آن ها نیست. (Norton, 1982, p. 107) تحلیل عقلانی یک قتل تنها امور فیزیکی آن را آشکار می کند و «شر» را نمی یابد؛ شر، احساس انزجار و طرد ناظر است. بنابراین، خوب و بد همچون شیرینی و تلخی، کیفیاتی وابسته به احساس اند (Hume, 1896, p. 241).

۲-۲. هیوم و نسبیت گرایی اخلاق

نسبی گرایی باید از دیدگاه های مشابه مانند شک گرایی و پوچ گرایی متمایز شود. همان طور که میلند و کراوس اشاره می کنند، هر دو ممکن است واکنش به تنوع نظرها و نبود «معیار عینی جهانی» باشند، اما در نسبی گرایی برخلاف شک گرایی، وجود یا امکان شناخت حقیقت انکار نمی شود، و در شک گرایی اخلاقی عینیت تمایزات اخلاقی به عنوان پیامد بررسی انگیزه، باور و عمل انسان انکار می گردد (NORTON, 1982, p.244). همچنین، نسبی گرایی با پوچ گرایی که اساساً هر گونه ارزش را نفی می کند، تفاوت اساسی دارد (Kellenberger, 2001, p. 12). هیوم در تقابل با شک گرایی اخلاقی قرار دارد و در نامه ای که به گیلبرت الیوت می نویسد، اشاره می کند که احساسات، معیار اساسی اخلاق قرار دارند و مانند برخی اخلاق گرایان پیشین، شک گرایان اخلاقی را چالشی جدی می دانست و می کوشید با تکیه بر احساسات و عقل سلیم، آنان را رد کند. او از سال ۱۷۳۹ در آثار خود، به ویژه در «تحقیق دوم»، صریحاً با این گروه مخالفت کرد و موضعی خصمانه نسبت به آنان اتخاذ نمود (NORTON, 1982, p.135). در فلسفه اخلاق، هیوم را نمی توان صرفاً یک ذهن گرای عاطفی صرف دانست که اخلاق را تنها بر پایه احساسات و عواطف فردی تعریف کند. برعکس، تفسیر دقیق تر از موضع هیوم او را به عنوان یک واقع گرای اخلاقی نشان می دهد که برای فضیلت و رذیلت جایگاهی عینی قائل است. از این منظر، هیوم هم به نقش احساسات (مانند تأیید و رد عاطفی) و هم به نقش عقل در شکل دادن به داوری اخلاقی اهمیت می دهد و هر دو را در شناخت امور اخلاقی مؤثر می داند. او در موضعی ظاهراً متناقض نما، از سویی فضیلت و رذیلت را با ادراکات حسی (مانند رنگ) مشابه دانسته و آنها را معادل احساسات تأیید و رد می داند، و از سوی دیگر با اشاره به «احساس سرزنش» نسبت به رذیلت، تمایزی ضمنی بین خود رذیلت و احساس عدم تأیید قائل می شود. این دوگانگی این پرسش را برمی انگیزد که آیا رذیلت و عدم تأیید همانند هستند یا متمایز. تحلیل دقیق نشان می دهد که هیوم نهایتاً به تمایز قائل است: رذیلت و احساس عدم تأیید یکسان نیستند، و کیفیات اخلاقی صرفاً احساسات ذهنی محض نیستند، بلکه اموری عینی اند که به طور نظام مند با پاسخ های احساسی ما همراه می شوند (NORTON, 1982, p. 111)؛ زیرا بر اساس روایت هیوم از انفعالات غیرمستقیم (غرور، فروتنی، احترام و نفرت)، این احساسات همواره در واکنش به «شخصی» با «ویژگی های پایدار» خاص در جهان خارج برانگیخته می شوند. هیوم در نامه

به هاجسون (۱۷۳۹) و نیز در رساله درباره طبیعت انسان تأکید می‌کند که هر چند انفعالات و احساسات، حالات ذهنی انسان‌اند، اما منشأ آنها صرفاً ذهنی نیست؛ بلکه در پاسخ به ویژگی‌های عینی و پایدار اشخاص پدید می‌آیند. از این رو، فضیلت و رذیلت اگرچه از طریق احساس ادراک می‌شوند، بر اوصافی استوارند که مستقل از احساس ناظرند (Norton, 1982, p. 113). بدین سان، هیوم با وجود ابتنای اخلاق بر احساس، به نسبی‌گرایی اخلاقی تن نمی‌دهد؛ زیرا اعتبار داوری اخلاقی نه بر احساسات فردی، بلکه بر احساسات تعمیم‌یافته و قابل اشتراک استوار است. تحقق چنین داوری‌ای مستلزم اصلاح سوگیری‌های شخصی از طریق «همدلی» است؛ قابلیت که امکان درک آثار افعال و صفات بر دیگران را فراهم کرده و انسان را به اتخاذ «دیدگاه کلی» یا منظر مشترک رهنمون می‌سازد؛ منظری که هدف آن دستیابی به بی‌طرفی بین‌الذهانی، نه گسست از تجربه انسانی، است (Rasmussen, 2013, p. 5). تأکید هیوم بر همدلی، تمایز اساسی او با نظریه پردازان «حس اخلاقی» مانند هاجسون و شافتسبری را آشکار می‌سازد. برخلاف آنان که حس اخلاقی را فطری یا مبتنی بر غایت‌مندی طبیعت می‌دانستند، هیوم عواطف اخلاقی را حاصل تعاملات اجتماعی و فرایند تدریجی هماهنگی احساسات می‌داند، نه اموری از پیش نهاده در سرشت انسان. از این رو، هر چند منشأ اخلاق را طبیعت انسان می‌شمارد، آن را واجد غایت از پیش تعیین‌شده تلقی نمی‌کند و اخلاق را محصول فرایندی خودانگیخته و بین‌الذهانی می‌داند (Taylor, 2009, p. 329). بر این اساس، به رغم ثبات منشأ اخلاق در احساس تأیید تعمیم‌یافته، محتوای هنجارهای اخلاقی می‌تواند در جوامع و ادوار مختلف دچار تنوع و تحول شود. از منظر هیوم، منشأ اخلاق در همه جوامع و ادوار تاریخی واحد است و در «احساس تأیید» مشترک انسان‌ها ریشه دارد که از طریق تعمیم مناسب فعلیت می‌یابد؛ باین حال، به سبب تفاوت تجربه‌های انسانی، فضایل و نظام‌های ارزشی می‌توانند اشکال متنوع و گاه متفاوتی به خود بگیرند. از این رو، وی نوعی کثرت‌گرایی اخلاقی را می‌پذیرد که بر اساس آن، نظام‌های ارزشی گوناگون، مادام که بر احساس تأیید عمومی مبتنی باشند، از اعتبار اخلاقی برخوردارند. این تلقی با تجربه‌گرایی هیوم سازگار است؛ زیرا اخلاق را برخاسته از تجربه و احساس می‌داند و در نتیجه، تنوع تجربه‌های بشری به تنوع محتوای اخلاقی می‌انجامد. در همین راستا، روچیلد نشان می‌دهد که هیوم نسبت به هر گونه مفهوم کلی و انتزاعی مستقل از تجربه بدگمان است و آن را واجد خصلتی «موذیان» و نزدیک به الهیات مدرسی تلقی می‌کند (Rothschild, 2009, p. 425). باین حال، این تبیین با چالش مهمی روبه‌رو است؛ زیرا احساسات، حتی در عالی‌ترین مراتب خود مانند همدلی و شفقت، به دلیل وابستگی به شرایط جسمانی، روانی و عاطفی، از ثبات و جهان‌شمولی لازم برای تأسیس معیار نهایی ارزش‌های اخلاقی برخوردار نیستند. از این رو، یک فعل واحد ممکن است بر اثر دگرگونی حالات احساسی، ارزیابی‌های متفاوتی پیدا کند. افزون بر این، حتی اگر ملاک اخلاق، احساسات غالب و مشترک باشد، همچنان این پرسش باقی است که چرا برخی افعال باید منشأ چنین احساساتی باشند. پاسخ به این پرسش مستلزم پذیرش معیاری عینی و فراتر از احساسات است؛ معیاری که بتواند نسبت میان افعال و ارزش‌های

اخلاقی را توجیه کند. بنابراین، هر چند احساسات در تکوین تجربه و انگیزش اخلاقی نقشی بنیادین دارند، نمی‌توانند به تنهایی مبنای نهایی صدق و اعتبار داورهای اخلاقی باشند (FAGOTHEY, 2000, p. 88).

۲. مبانی فلسفه اخلاق از منظر ملاصدرا

فلسفه اخلاق در حکمت متعالیه را نمی‌توان مستقل از مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن فهم کرد؛ زیرا اخلاق در اندیشه صدرالمতألهین شاخه‌ای مستقل از فلسفه نیست، بلکه امتداد طبیعی تبیین او از حقیقت وجود، نفس و غایت انسان به‌شمار می‌آید. از این‌رو، مفاهیمی مانند فضیلت، رذیلت، اختیار، سعادت و کمال، تنها در پرتو مبانی فلسفی او معنا و انسجام می‌یابند. در این دستگاه فکری، حقیقت صرفاً محصول استدلال نظری نیست، بلکه نتیجه هماهنگی عقل، شهود و وحی است و همین ویژگی، حکمت متعالیه را از نظام‌های صرفاً عقل‌گرایانه یا تجربه‌گرایانه متمایز می‌سازد (Nasr, 1978, p. 27). بنابراین، پیش از تحلیل مبانی اخلاقی ملاصدرا، لازم است مهم‌ترین اصول فلسفی‌ای که بنیان این نظام را تشکیل می‌دهند، به اختصار تبیین شوند.

۲-۱. مبانی هستی‌شناسی

الف. اصالت وجود: نخستین و بنیادی‌ترین اصل حکمت متعالیه، اصالت وجود است. هر چند ریشه‌های این نظریه را می‌توان در آثار برخی متفکران پیشین یافت، اما صدرالمتألهین نخستین فیلسوفی است که آن را به صورت اصلی مستقل، برهانی و نظام‌مند صورت‌بندی کرد و بسیاری از مسائل فلسفی را بر محور آن بازسازی نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۳۹؛ همان، ۲۰۰۰م، صص. ۶۸-۷۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۱۶). بر اساس این اصل، آنچه در خارج تحقق حقیقی دارد وجود است و ماهیت صرفاً مفهومی انتزاعی است که ذهن از مراتب وجود انتزاع می‌کند. بنابراین، منشأ آثار خارجی و حقیقت عینی اشیا وجود است، نه ماهیت؛ از این‌رو، هر گونه کمال، نقص، شدت و ضعف نیز در قلمرو وجود معنا می‌یابد، نه در قلمرو مفاهیم ماهوی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۲۰۸).

ب. تشکیک وجود: اگرچه نظریه تشکیک وجود به حکمای ایران باستان نسبت داده شده است (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص. ۵)، اما صورت‌بندی برهانی و نظام‌مند آن از ابتکارات صدرالمتألهین به‌شمار می‌رود. بر اساس این نظریه، وجود حقیقتی واحد و دارای مراتب تشکیکی است که اختلاف موجودات در آن، نه به اختلاف در اصل حقیقت وجود، بلکه به تفاوت در شدت و ضعف و کمال وجودی بازمی‌گردد. از این‌رو، واجب‌الوجود، عقول، نفوس، طبیعت و ماده، مراتب گوناگون یک حقیقت واحدند و کثرت جهان، کثرت در مراتب و تجلیات وجود است، نه کثرت در حقیقت آن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص. ۴۷).

ج. حرکت جوهری: پیش از صدرالمتألهین، حرکت به اعراض اختصاص داشت و حرکت جوهری به‌عنوان نظریه‌ای مستقل در فلسفه اسلامی مطرح نبود. وی با تعمیم حرکت به جوهر و اقامه براهین فلسفی، حرکت جوهری را به یکی از مبانی حکمت متعالیه تبدیل کرد و وفق تازه‌ای در تبیین مسائل هستی‌شناختی،

انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی گشود (سبزواری، ۲۰۱۱م، ج ۴، ص. ۲۸۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۵۵). بر اساس این نظریه، جوهر موجودات مادی پیوسته در حال تجدد و تحول است و از آنجا که تشخیص هر موجود به وجود اوست، دگرگونی اعراض نیز از تجدد وجود جوهر حکایت می‌کند؛ ازاین‌رو، حرکت حقیقتی در متن وجود جوهر است، نه عارض بر آن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص. ۱۰۳). در پرتو این مبانی، ملاصدرا انسان را نیز موجودی ایستا و از پیش ساخته نمی‌داند. نفس انسانی از مراتب گوناگون ادراک عبور می‌کند؛ از حس و خیال و وهم آغاز می‌شود و در صورت فعلیت یافتن استعدادها و وجودی، به مرتبه عقل و شهود حقایق مجرد می‌رسد. حقیقت انسانیت نه در برخورداری از ادراک حسی یا تخیل، بلکه در وصول به مرتبه عقل و مجرد تحقق می‌یابد. ازاین‌رو، ارزش وجودی هر انسان تابع مرتبه کمال نفس اوست و غایت این سیر، قرب الهی و وصول به مقام انسان کامل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، صص. ۳۳۷-۳۴۰).

۲-۲. مبانی معرفت‌شناسی

الف. اتحاد عاقل و معقول: اگرچه این مسئله در آثار پیشینیان مطرح شده بود، تبیین برهانی و منسجم آن از دستاوردهای حکمت متعالیه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص. ۲۴۷؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۸). بر اساس این نظریه، اتحاد عالم و معلوم به ادراک عقلی اختصاص ندارد، بلکه همه مراتب ادراک را دربرمی‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰۰م، ص. ۱۰۱). این نظریه بر اصالت وجود استوار است؛ زیرا علم مرتبه‌ای از وجود و معلوم بالذات، وجودی مجرد است که نزد عالم حضور می‌یابد. ازاین‌رو، اتحاد عاقل و معقول، نه اتحاد ماهوی، بلکه اتحاد وجودی عالم با معلوم بالذات است؛ تبیینی که تنها بر مبنای اصالت وجود انسجام فلسفی می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص. ۱۶۰).

۳-۲. مبانی انسان‌شناسی

الف. جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء نظریه مذکور از مهم‌ترین ابتکارات صدرالمتألهین است. بر اساس این نظریه، نفس هم‌زمان با بدن و در مرتبه‌ای مادی پدید می‌آید و بر پایه حرکت جوهری، به تدریج از مراتب نباتی و حیوانی به مرتبه نفس ناطقه انسانی و سپس مجرد عقلانی می‌رسد. ازاین‌رو، مراتب نباتی، حیوانی و انسانی، شئون یک حقیقت واحدند و نفس با رهایی تدریجی از تعلقات مادی، بقای روحانی خود را تحقق می‌بخشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، صص. ۳۳۰-۳۳۱).

ب. فطرت: از منظر ملاصدرا، انسان در آغاز آفرینش با فطرتی الهی و استعداد ذاتی برای وصول به کمال و سعادت آفریده می‌شود و هدایت تکوینی او بر همین فطرت استوار است؛ ازاین‌رو، ضلالت امری ذاتی نیست، بلکه در پرتو باورها، گرایش‌ها و افعال اختیاری پدید می‌آید. انسان‌ها اگرچه در آغاز از حیث حقیقت نوعی و فطرت نخستین مشترک‌اند، به اقتضای افعال اختیاری، ملکات نفسانی متفاوتی را کسب می‌کنند و این ملکات به تدریج با نفس متحد شده، هویت و مرتبه وجودی هر فرد را شکل می‌دهند؛ ازاین‌رو، تفاوت انسان‌ها صرفاً رفتاری نیست، بلکه به اختلاف در مراتب وجودی و صورت باطنی آنان بازمی‌گردد. تفاوت استعدادها، صفا و

كدورت نفس و شدت و ضعف وجودی نیز منشأ اختلاف در پذیرش معارف، فضایل و مراتب کمال است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۴۴۵-۴۴۶؛ ج ۵: ۴۴). تا زمانی که نفس در مرتبه قوه قرار دارد، امکان وصول به مراتب مختلف کمال را داراست؛ اما با رسوخ ملکات و فعلیت یافتن صورت باطنی، بر همان مرتبه استقرار می‌یابد و در نشئه دیگر با همان حقیقت وجودی ظهور می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، صص. ۲۰-۲۱).

۲-۴. تأثیر مبانی فلسفی ملاصدرا بر فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق در حکمت متعالیه، نتیجه مستقیم مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن است؛ ازاین‌رو، هیچ‌یک از مفاهیم بنیادین اخلاق، مانند حسن و قبح، فضیلت، الزام، مسئولیت و سعادت، مستقل از این مبانی قابل تبیین نیست. برخلاف رویکردهایی که ارزش‌های اخلاقی را بر احساس، قرارداد یا صرف عقل عملی مبتنی می‌کنند، حکمت متعالیه منشأ آنها را در ساختار عینی وجود انسان جست‌وجو می‌کند. اصالت وجود، بنیان واقع‌گرایی اخلاقی در اندیشه ملاصدرا را تشکیل می‌دهد. از آنجا که وجود منشأ همه کمالات است، خیر نیز مساوق با وجود و شر به معنای فقدان یا ضعف مرتبه‌ای از وجود خواهد بود. در نتیجه، حسن و قبح افعال از نسبت واقعی آنها با کمال یا نقصان وجودی نفس انتزاع می‌شود و ارزش اخلاقی، امری اعتباری یا صرفاً وابسته به احساس فاعل نیست، بلکه ریشه در حقیقت وجود انسان دارد. به بیان دیگر، ملاصدرا معتقد است که حسن و قبح افعال تابع مرتبه وجودی نفس است، افعالی که به قوای حیوانی تعلق دارند، از آن حیث که اموری وجودی‌اند، نسبت به آن مرتبه خیر محسوب می‌شوند و مدح و ذم عقلی و شرعی به ذات آنها تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه ارزش اخلاقی آنها در نسبت با نفس ناطقه و غایت کمال انسان تعیین می‌شود. ازاین‌رو، افعالی که مانع استكمال نفس و غلبه آن بر قوای شهوی و غضبی می‌شوند، هرچند نسبت به مرتبه حیوانی مقتضای آن مرتبه‌اند، در نسبت با مرتبه انسانی قبیح و مذموم خواهند بود؛ زیرا انسان را از کمال حقیقی باز می‌دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص. ۱۰۵). تشکیک وجود نیز نشان می‌دهد که کمال اخلاقی دارای مراتب است؛ ازاین‌رو، فضایل و رذایل نیز تشکیکی‌اند و هر فعل، متناسب با میزان تأثیر آن در اشتداد یا تضعیف وجود نفس، ارزش اخلاقی می‌یابد؛ ازاین‌رو انسانها از نگاه ملاصدرا دارای مراتب و درجات مختلف می‌باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص. ۱۳۷). حرکت جوهری، امکان فلسفی تحول اخلاقی را تبیین می‌کند؛ زیرا نفس انسانی حقیقتی سیال و در حال اشتداد وجودی است و حرکت جوهری، مبنای تبیین این پویایی به شمار می‌رود. بر این اساس، انسان موجودی از پیش متعین نیست، بلکه با افعال اختیاری، هویت و مرتبه وجودی خویش را به تدریج می‌سازد. مراتب نباتی، حیوانی و انسانی، شئون یک حقیقت واحدند و انسان می‌تواند در هر یک از این مراتب متوقف شود؛ ازاین‌رو، اگر قوای شهوانی، غضبی یا وهمی بر او غلبه یابند، حقیقت او در همان مراتب متحقق می‌شود، اما غلبه عقل، او را به کمال انسانی و قرب الهی رهنمون می‌سازد (جوادی‌آملی، ۱۳۸۵، ج ۹، ص. ۵۸۷). این مبنای انسان‌شناختی، پیامد مستقیمی در فلسفه اخلاق دارد؛ زیرا افعال اختیاری

صرفاً رفتارهایی عارضی نیستند، بلکه در متن حرکت جوهری، به ملکات نفسانی تبدیل شده و حقیقت وجودی انسان را شکل می‌دهند. از این رو، فضایل و رذایل، صرفاً اوصاف اعتباری نیستند، بلکه منشأ اشتداد یا ضعف وجودی نفس‌اند و هر انتخاب اخلاقی در تعیین هویت نهایی انسان نقش دارد. بدین ترتیب، حرکت جوهری صرفاً اصلی هستی‌شناختی نیست، بلکه چارچوب تبیین اخلاق در حکمت متعالیه را فراهم می‌آورد؛ به گونه‌ای که اخلاق، فرآیند فعلیت‌بخشی به استعدادهای وجودی و هدایت نفس به سوی کمال و قرب الهی است، نه صرفاً مجموعه‌ای از هنجارها و قواعد رفتاری (دینانی، ۱۳۹۱، صص. ۵۶-۵۸). از سوی دیگر، نظریه اتحاد عاقل و معقول، مبنای تبیین پیوند وجودی معرفت و اخلاق در حکمت متعالیه است. بر اساس این نظریه، علم صرفاً انعکاس مفاهیم در ذهن نیست، بلکه مرتبه‌ای از وجود و عامل کمال نفس به شمار می‌آید. از این رو، میان معرفت و فضیلت و رذیلت، رابطه‌ای درونی برقرار است؛ بدین معنا که فضیلت و رذیلت صرفاً با آگاهی مفهومی از خیر و شر تحقق نمی‌یابند، بلکه هنگامی پدید می‌آیند که معرفت در متن وجود نفس رسوخ کرده و به ملکات نفسانی تبدیل شود. بر همین اساس، جهل اخلاقی صرفاً فقدان آگاهی نیست، بلکه مرتبه‌ای از نقص وجودی نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۴، ص. ۱۵) در نتیجه، معرفت حقیقی، به اقتضای کمال وجودی خویش، منشأ گرایش به خیر و زمینه‌ساز تعالی اخلاقی انسان است؛ زیرا نفس با ادراک مراتب عالی‌تر وجود، از تعلقات نازل‌رهای یافته و در مسیر کمال متناسب با حقیقت خویش حرکت می‌کند. از سوی دیگر، نظریه فطرت در حکمت متعالیه، مبنای امکان اخلاق جهانی و قابلیت انسان برای وصول به کمال را فراهم می‌آورد. بر اساس این دیدگاه، انسان در آغاز آفرینش از استعداد ذاتی برای حرکت به سوی کمال برخوردار است و فطرت انسانی او متوجه حقیقت و خیر است. با این حال، این استعداد اولیه به صورت بالفعل در همه انسان‌ها یکسان ظهور نمی‌یابد؛ زیرا افعال اختیاری و ملکات حاصل از آنها، مسیر حرکت وجودی افراد را متفاوت می‌سازد. برآیند این مبانی نشان می‌دهد که فلسفه اخلاق ملاصدرا بر سه اصل اساسی استوار است: نخست، واقعیت داشتن ارزش‌های اخلاقی در متن وجود؛ دوم، قابلیت تحول و تکامل نفس انسانی؛ و سوم، پیوند میان فضیلت اخلاقی و غایت نهایی انسان. بر این اساس، اخلاق در حکمت متعالیه نه مجموعه‌ای از قراردادهای اجتماعی و نه صرفاً انعکاس احساسات انسانی است، بلکه نظامی برای هدایت حرکت وجودی انسان به سوی کمال نهایی است. از این منظر، افعال اخلاقی دارای دو حیث‌اند: حیث ظاهری که در رفتار فرد آشکار می‌شود و حیث باطنی که در ساختار وجودی نفس اثر می‌گذارد. اهمیت اصلی اخلاق در حکمت متعالیه به حیث دوم بازمی‌گردد؛ زیرا ارزش حقیقی فعل اخلاقی به میزان نقشی است که در تکامل نفس ایفا می‌کند. عدالت، ایثار، محبت و عبادت، تنها رفتارهایی پسندیده نیستند، بلکه مراحلی از صیورورت وجودی انسان‌اند که او را از مرتبه قوه به فعلیت و از نقص به کمال منتقل می‌کنند.

۳. تحلیل تطبیقی پیامدهای مبانی فلسفی در صورت‌بندی مسائل اخلاقی

مقایسه فلسفه اخلاق هیوم و ملاصدرا زمانی از سطح توصیف دیدگاه‌ها فراتر می‌رود که تأثیر مبانی فلسفی هر

یک بر نحوه صورت‌بندی مسائل اخلاقی نشان داده شود. تفاوت این دو متفکر صرفاً در این نیست که یکی برای احساس و دیگری برای عقل یا وجود نقش بیشتری قائل است؛ بلکه هر یک از نقطه آغاز متفاوتی مسئله اخلاق را صورت‌بندی می‌کند. هیوم تحلیل اخلاق را از طبیعت انسان، ادراک، عاطفه و روابط اجتماعی آغاز می‌کند، در حالی که ملاصدرا اخلاق را در امتداد حقیقت وجود، مراتب کمال و حرکت نفس به سوی فعلیت می‌فهمد. بر همین اساس، تفاوت در مبانی فلسفی، به تفاوت در معنای ارزش، الزام، انگیزش، فضیلت و سعادت می‌انجامد، برای روشن شدن این تفاوت، می‌توان یک فعل اخلاقی مشترک، مانند یاری‌رساندن به فرد نیازمند، را در هر دو دستگاه دنبال کرد. اهمیت این مثال در آن است که می‌توان نشان داد ممکن است هر دو نظریه در تأیید یک فعل به نتیجه‌ای مشابه برسند، اما مبنای ارزش‌گذاری، دلیل الزام، منشأ انگیزش و معنای فضیلت در آنها یکسان نباشد. بنابراین، نقطه مقایسه صرفاً «چه باید کرد؟» نیست، بلکه «چرا این فعل اخلاقاً ارزشمند است، چه چیزی انجام آن را الزام‌آور می‌کند و این فعل چه اثری بر فاعل اخلاقی دارد؟» است، در چارچوب هیومی، ارزش اخلاقی یاری‌رساندن به نیازمند را نمی‌توان از یک حکم عقلانی مستقل از تجربه استخراج کرد. آنچه در تجربه اخلاقی رخ می‌دهد، مشاهده وضعیت دیگری، درک رنج یا نیاز او و شکل‌گیری احساس همدلی و تأیید نسبت به فعلی است که در کاهش رنج یا تأمین منفعت او مؤثر واقع می‌شود. از این منظر، ویژگی‌هایی همچون سودمندی و موافقت‌پذیری، در کنار همدلی، در شکل‌گیری تأیید اخلاقی نقش دارند. همین فعل در حکمت متعالیه در افقی متفاوت تفسیر می‌شود. در اینجا ارزش اخلاقی یاری‌رساندن را نمی‌توان صرفاً بر اساس احساس تأیید فاعل یا ناظر توضیح داد، بلکه باید نسبت این فعل با کمال نفس را در نظر گرفت. از آنجا که در مبانی صدرایی وجود دارای مراتب شدت و ضعف است و نفس انسانی نیز در مسیر حرکت جوهری از قوه به فعلیت می‌رسد، افعال اختیاری در شکل‌گیری مرتبه وجودی انسان مؤثرند؛ از اینرو، فعل اخلاقی هنگامی از ارزش حقیقی برخوردار است که در مسیر استکمال نفس قرار گیرد و انسان را از مراتب نازل‌تر وجود به مراتب کامل‌تر هدایت کند، در نتیجه، ممکن است یاری‌رساندن به نیازمند در هر دو دستگاه فعلی پسندیده تلقی شود، اما «چرا»ی اخلاقی آن متفاوت است. در تحلیل هیومی، فعل از طریق تأثیر آن بر انسان‌ها و واکنش عاطفی اصلاح‌شده و تعمیم‌یافته نسبت به آن ارزش‌گذاری می‌شود؛ در تحلیل صدرایی، همان فعل از حیث نقشی که در کمال نفس فاعل و تحقق غایت انسانی دارد، واجد ارزش است. بنابراین، اختلاف در اینجا صرفاً اختلاف در معیار ارزش‌گذاری نیست، بلکه اختلاف در ساختار توجیه ارزش است: در یک سو، تبیین از تجربه اخلاقی، احساس و مناسبات انسانی آغاز می‌شود و در سوی دیگر، از ساختار وجودی انسان و غایت کمالی او. این تفاوت در مسئله الزام اخلاقی نیز آشکار می‌شود. در اندیشه هیوم، الزام را نمی‌توان همچون ضرورتی متافیزیکی که مستقل از طبیعت و روابط انسانی بر فاعل تحمیل شود، فهم کرد، به‌ویژه در حوزه فضایل اجتماعی، اهمیت رفتار اخلاقی با پیامدهای آن برای همکاری، اعتماد، منفعت عمومی و سامان اجتماعی پیوند دارد؛ از این‌رو، الزام به کمک به دیگری، در مواردی که چنین کمکی در چارچوب خیر عمومی و احساس

تأیید اجتماعی قرار می‌گیرد، از همان ساختار طبیعی و اجتماعی هیومی سرچشمه می‌گیرد. در حکمت متعالیه، اما، الزام اخلاقی در نسبت با حرکت نفس به سوی کمال معنای متفاوتی پیدا می‌کند. اگر فعل اختیاری در شکل‌گیری ملکات و تعیین مرتبه وجودی انسان مؤثر باشد، ضرورت اخلاقی آن تنها به آثار بیرونی رفتار محدود نمی‌شود. انجام فعل خیر، بخشی از فرآیند ساختن حقیقت وجودی انسان است و ترک یا انجام آن می‌تواند مسیر استکمال نفس را تقویت یا تضعیف کند، از این منظر، الزام اخلاقی را می‌توان نوعی ضرورت کمالی دانست؛ یعنی ضرورت انجام فعلی که با غایت وجودی انسان تناسب دارد. تفاوت مزبور در مسئله انگیزش نیز آشکار می‌شود. هیوم با تفکیک کارکرد عقل از عاطفه، بر این باور است که عقل به‌تنهایی منشأ انگیزش عملی نیست؛ عقل می‌تواند روابط میان امور را کشف و درباره تناسب وسایل با اهداف داوری کند، اما حرکت ارادی به سوی فعل از امیال و عواطف ناشی می‌شود. از این رو، در مثال یاری‌رساندن به نیازمند، شناخت وضعیت او به‌تنهایی برای تحقق فعل کافی نیست و همدلی و تأثر عاطفی در تبدیل ادراک وضعیت دیگری به انگیزش عملی نقش اساسی دارد. در حکمت متعالیه، مسئله انگیزش اخلاقی را باید در پیوند میان معرفت، اراده و استکمال نفس تحلیل کرد. معرفت در این چارچوب صرفاً آگاهی منفعل از یک موضوع نیست، بلکه می‌تواند در ساختار وجودی نفس اثر بگذارد. این امر با مبنای اتحاد عاقل و معقول قابل توضیح است؛ زیرا در این نظریه، تحقق معرفت با مرتبه وجودی عالم ارتباط دارد و علم، صرفاً حصول یک صورت ذهنی منفصل از وجود عالم نیست. از این رو، معرفت حقیقی می‌تواند در نحوه بودن و جهت‌گیری نفس اثرگذار باشد. باین حال، این تأثیر به‌خودی‌خود به فعل اخلاقی منتهی نمی‌شود؛ معرفت هنگامی در فرآیند اخلاقی نقش انگیزشی پیدا می‌کند که با اراده و اختیار فاعل پیوند یابد و در ساحت عمل و تکرار رفتار به شکل‌گیری ملکات نفسانی بینجامد. در چنین فرآیندی، شناخت خیر، اراده انجام آن و تکرار فعل می‌توانند به تدریج ساختار نفسانی فاعل را دگرگون کنند و او را در مسیر کمال قرار دهند، بر این اساس، انگیزش اخلاقی در حکمت متعالیه را نمی‌توان صرفاً واکنشی عاطفی به یک موقعیت دانست. معرفت خیر، اراده فعل و تأثیر تکرار فعل بر ساختار نفس در یک فرآیند استکمالی به یکدیگر مرتبط می‌شوند. بنابراین، تفاوت اصلی با هیوم در نفی نقش عاطفه یا اثبات نقش انحصاری عقل نیست؛ بلکه در جایگاه این عناصر در تبیین فعل اخلاقی است. در هیوم، عاطفه حلقه اساسی میان ادراک وضعیت و حرکت ارادی است، درحالی‌که در حکمت متعالیه، فعل اخلاقی در شبکه‌ای از معرفت، اراده، ملکات و حرکت نفس به سوی کمال تبیین می‌شود. همین تفاوت، مفهوم فضیلت را نیز از دو دستگاه متمایز می‌کند. در نظریه هیوم، فضیلت با ویژگی‌های منش ارتباط دارد؛ صفاتی که برای خود یا دیگران سودمند یا خوشایندند و از منظر عمومی موجب تأیید می‌شوند. بنابراین، سخاوت در صورتی فضیلت محسوب می‌شود که در ساختار روابط انسانی آثار مطلوب داشته و منش صاحب آن را شایسته تأیید سازد. در حکمت متعالیه، فضیلت صرفاً صفتی رفتاری یا ویژگی‌ای مورد تأیید جامعه نیست، بلکه با ملکه نفسانی و مرتبه وجودی انسان ارتباط دارد. فضیلت هنگامی تحقق کامل می‌یابد که فعل خیر از ساختار درونی

نفس سرچشمه بگیرد و به فعلیت یافتن استعدادهای وجودی انسان کمک کند. بنابراین، موضوع مشترک است، اما ساختار تبیین متفاوت است. تفاوت نهایی به مفهوم سعادت و غایت فعل اخلاقی بازمی‌گردد، در چارچوب هیومی، فضایل اخلاقی در پیوند با زندگی انسانی و اجتماعی معنا می‌یابند و ارزش آنها را می‌توان در تأثیرشان بر سامان زندگی، روابط انسانی و خیر عمومی مشاهده کرد. اخلاق از این جهت در خدمت کیفیت مطلوب‌تر زندگی انسانی قرار می‌گیرد. در مقابل، در حکمت متعالیه، سعادت صرفاً به بهبود زندگی اجتماعی یا تأمین مطلوبیت‌های انسانی محدود نمی‌شود، بلکه با کمال وجودی نفس و حرکت آن به سوی غایت نهایی ارتباط دارد. حرکت جوهری نفس، افعال اختیاری و شکل‌گیری ملکات را در فرآیندی قرار می‌دهد که نهایت آن، فعلیت یافتن مراتب عالی‌تر وجود و قرب الهی است؛ بنابراین، تحلیل یک فعل اخلاقی واحد نشان می‌دهد که اختلاف هیوم و ملاصدرا در سطح احکام نهایی الزاماً به یک دوگانگی کامل در نتایج رفتاری منجر نمی‌شود؛ چه‌بسا هر دو بتوانند فعلی مانند یاری‌رساندن به نیازمند را تأیید کنند. اختلاف اساسی در ساختار توجیه این تأیید است. در هیوم، مسیر تبیین از طبیعت انسانی، احساس، همدلی و آثار اجتماعی فعل عبور می‌کند؛ در ملاصدرا، همان مسیر از واقعیت وجود، مرتبه نفس، ملکات و غایت کمالی انسان می‌گذرد. در نتیجه، ارزش اخلاقی، الزام، انگیزش، فضیلت و سعادت در دو نظریه مجموعه‌ای از گزاره‌های جدا از هم نیستند، بلکه حلقه‌های به هم پیوسته یک ساختار فلسفی‌اند. بنابراین برآیند تحلیل نشان می‌دهد که مبانی فلسفی هر دو متفکر مستقیماً در صورت‌بندی مسائل اخلاقی آنها دخالت دارند. در دستگاه هیوم، تقدم تجربه انسانی و ساختار عاطفی طبیعت بشر موجب می‌شود مسئله اخلاق عمدتاً از منظر چگونگی شکل‌گیری داوری و انگیزش اخلاقی تحلیل شود؛ در حکمت متعالیه، اصالت وجود، تشکیک، حرکت جوهری و نظریه تکامل نفس موجب می‌شوند اخلاق در افق کمال وجودی و غایت انسان تفسیر شود؛ از این رو، تفاوت این دو نظریه را نباید صرفاً تقابل «احساس و عقل» دانست. هر دو دستگاه برای عقل، احساس، اراده و تجربه جایگاهی قائل‌اند، اما این عناصر را در شبکه‌های فلسفی متفاوتی قرار می‌دهند. تفاوت واقعی در این است که هیوم اعتبار و کارکرد اخلاق را از ساختار طبیعت انسانی و زندگی اجتماعی توضیح می‌دهد، در حالی که ملاصدرا آن را در نسبت با ساختار وجودی انسان و غایت استکمال نفس قرار می‌دهد. به همین دلیل، حتی در مواردی که دو نظریه در تأیید یک فعل اخلاقی به نتیجه مشابه می‌رسند، دلیل اخلاقی تأیید، معنای الزام، منشأ انگیزش و غایت آن فعل متفاوت باقی می‌ماند. این بازسازی، ایراد چهارم داور را نیز به صورت مشخص پاسخ می‌دهد؛ زیرا تفاوت میان دو دیدگاه صرفاً در سطح ادعاهای کلی باقی نمی‌ماند، بلکه در یک مسیر تحلیلی واحد از ارزش‌گذاری فعل → الزام اخلاقی → انگیزش → فضیلت → سعادت نشان داده می‌شود. در نتیجه، رابطه میان مبانی فلسفی و نتایج اخلاقی در هر دو دستگاه به صورت عینی‌تر و قابل ارزیابی‌تر آشکار می‌شود.

۴. نقد و ارزیابی فلسفی

بازسازی تطبیقی مبانی فلسفه اخلاق هیوم و ملاصدرا نشان داد که هر یک از این دو نظریه، بر دستگاه فلسفی

منسجمی استوار است و از درون مبانی خود، تبیینی نسبتاً هماهنگ از ارزش‌های اخلاقی ارائه می‌دهد. از این رو، ارزیابی آنها نباید بر اساس سازگاری درونی نظریه‌ها، بلکه بر پایه توان تبیینی آنها در پاسخ به مسائل بنیادین فلسفه اخلاق صورت گیرد. در این چارچوب، سه مسئله بیش از همه اهمیت دارد: تبیین عینیت ارزش‌های اخلاقی، نسبت میان معرفت و انگیزش اخلاقی، و نسبت اخلاق با کمال نهایی انسان. نخستین معیار ارزیابی، امکان دفاع از عینیت ارزش‌های اخلاقی است. هیوم با تحلیل منشأ داوری‌های اخلاقی در احساسات و همدلی، توضیحی قانع‌کننده از تجربه اخلاقی انسان عرضه می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه انسان‌ها در پرتو طبیعت مشترک خود به داوری‌های نسبتاً همسان دست می‌یابند. باین حال، انتقال از اشتراک روان‌شناختی به اعتبار عینی و جهان‌شمول ارزش‌های اخلاقی همچنان محل مناقشه است. اگر ارزش‌های اخلاقی بر احساسات استوار باشند، اختلاف احساسات در افراد یا فرهنگ‌های مختلف می‌تواند ثبات و اطلاق این ارزش‌ها را با پرسش مواجه سازد. هرچند هیوم با طرح «دیدگاه کلی» می‌کوشد این مشکل را کاهش دهد، اما این راه‌حل بیش از آنکه مبنایی وجودشناختی برای ارزش‌ها فراهم آورد، روشی برای اصلاح و هماهنگ‌سازی داوری‌های اخلاقی است. در مقابل، حکمت متعالیه با تکیه بر اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت تکاملی نفس، مبنای عینیت ارزش‌های اخلاقی را در نسبت واقعی افعال با کمال یا نقص وجودی انسان جست‌وجو می‌کند. در این چارچوب، حسن و قبح بیانگر کیفیت وجودی افعال‌اند و نه صرفاً بازتاب احساسات یا قراردادهای اجتماعی. این تحلیل، پشتوانه‌ای فلسفی برای واقع‌گرایی اخلاقی فراهم می‌آورد؛ اما در عین حال، اعتبار آن وابسته به پذیرش مبانی متافیزیکی حکمت متعالیه است. بنابراین، نقطه قوت این نظریه، یعنی اتکای آن به یک نظام وجودشناختی جامع، می‌تواند برای کسانی که آن مبانی را نمی‌پذیرند، به مهم‌ترین محل مناقشه تبدیل شود. دومین معیار ارزیابی، تبیین نسبت معرفت و انگیزش اخلاقی است. هیوم با نفی کفایت عقل در ایجاد انگیزش، نقش تعیین‌کننده عواطف را برجسته می‌سازد و بدین وسیله یکی از مهم‌ترین ابعاد رفتار اخلاقی را توضیح می‌دهد. امتیاز این تحلیل، توجه به واقعیت روان‌شناختی انسان است؛ باین حال، فروکاستن انگیزش اخلاقی به سازوکارهای عاطفی، نسبت میان شناخت حقیقت اخلاقی و التزام عملی به آن را به‌طور کامل روشن نمی‌سازد. در مقابل، حکمت متعالیه انگیزش را حاصل پیوند معرفت، اراده و تحول وجودی نفس می‌داند؛ از این رو، میان شناخت خیر و گرایش به آن رابطه‌ای وجودی برقرار می‌کند. این تبیین از انسجام فلسفی بیشتری برخوردار است، اما همانند دیگر اجزای این نظام، اعتبار آن به پذیرش مبانی انسان‌شناختی و وجودشناختی حکمت متعالیه وابسته است. سومین معیار، تبیین نسبت اخلاق با غایت نهایی انسان است. در اندیشه هیوم، فضیلت بیش از هر چیز در نسبت با زندگی انسانی و پیامدهای آن برای فرد و جامعه معنا می‌یابد و اخلاق کارکردی اساسی در سامان‌بخشی روابط اجتماعی پیدا می‌کند. در مقابل، حکمت متعالیه اخلاق را مرحله‌ای از حرکت وجودی انسان به سوی کمال نهایی می‌داند و از این رو، فضیلت را نه صرفاً یک ارزش اجتماعی، بلکه مرتبه‌ای از فعلیت وجودی نفس تلقی می‌کند. این تفاوت، دو تلقی متفاوت از سعادت را نیز به دنبال دارد: یکی سعادت را در

شکوفایی حیات انسانی در این جهان جست‌وجو می‌کند و دیگری آن را در کمال وجودی و قرب الهی تفسیر می‌نماید. برآیند این ارزیابی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از دو نظریه را نمی‌توان مستقل از مبانی فلسفی آن داوری کرد. هیوم در تحلیل تجربه اخلاقی، انگیزش و کارکرد اجتماعی اخلاق توفیق چشمگیری دارد، اما در تبیین مبنای عینی ارزش‌های اخلاقی با محدودیت‌هایی روبه‌رو است. در مقابل، حکمت متعالیه چارچوبی منسجم برای تبیین عینیت ارزش‌ها، الزام اخلاقی و غایت حیات انسانی عرضه می‌کند، اما این چارچوب تنها در پرتو پذیرش مبانی وجودشناختی آن قابل دفاع است. ازاین‌رو، اختلاف این دو نظریه را باید بیش از آنکه اختلاف در احکام اخلاقی دانست، اختلاف در بنیان‌های فلسفی‌ای تلقی کرد که هر یک بر اساس آن، تصویری متفاوت از انسان، جهان و اخلاق ارائه می‌کنند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بازسازی و تحلیل تطبیقی مبانی فلسفه اخلاق هیوم و ملاصدرا نشان داد که تفاوت این دو دیدگاه را نمی‌توان صرفاً به اختلاف در منشأ ارزش‌های اخلاقی یا تقابل احساس و عقل فروکاست؛ بلکه این تفاوت از دو تلقی متمایز درباره واقعیت، معرفت، طبیعت انسان و غایت حیات او ناشی می‌شود. ازاین‌رو، صورت‌بندی مسائل اخلاقی در هر دو دستگاه، پیامد مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آنهاست. یافته اصلی پژوهش آن است که فهم تفاوت اخلاق هیومی و صدرایی، مستلزم بازسازی رابطه میان «مبانی فلسفی» و «صورت‌بندی مسائل اخلاقی» است، نه صرفاً مقایسه احکام اخلاقی دو متفکر. در دستگاه هیوم، تجربه و طبیعت انسانی نقطه آغاز تحلیل اخلاق‌اند. احساسات اخلاقی، همدلی و منظر عمومی، شکل‌گیری داوری‌های اخلاقی را توضیح می‌دهند و عقل عمدتاً در کشف روابط، تعیین تناسب و سایل و اصلاح داوری‌ها نقش دارد، نه در ایجاد انگیزش مستقل. ازاین‌رو، این رویکرد در تبیین تجربه اخلاقی، انگیزش و کارکرد اجتماعی فضایل ظرفیت بالایی دارد؛ اما وابستگی ارزش اخلاقی به ساختار احساس و منظر عمومی، توجیه مبنای عینی و جهان‌شمول ارزش‌ها را با دشواری مواجه می‌کند. به بیان دیگر، «دیدگاه کلی» امکان اصلاح و هماهنگ‌سازی داوری‌های اخلاقی را فراهم می‌سازد، اما به‌تنهایی مبنایی مستقل برای اعتبار عینی ارزش‌های اخلاقی عرضه نمی‌کند. این همان نقطه‌ای است که توان تبیینی طبیعت‌گرایی اخلاقی هیوم را از ادعای تأسیس کامل واقع‌گرایی اخلاقی متمایز می‌سازد. در مقابل، ملاصدرا اخلاق را در امتداد هستی‌شناسی و انسان‌شناسی حکمت متعالیه تبیین می‌کند. اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، امکان تفسیر کمال و نقص را در نسبت با مراتب وجود فراهم می‌کنند و نظریه تکامل نفس، افعال اختیاری و ملکات اخلاقی را در فرایند شکل‌گیری حقیقت وجودی انسان قرار می‌دهد. بر این اساس، ارزش اخلاقی فعل صرفاً به تأیید فاعل یا ناظر وابسته نیست، بلکه با نسبت آن فعل با کمال یا نقص نفس تبیین می‌شود. فضیلت نیز در این چارچوب، صرفاً صفتی مورد تأیید اجتماعی نیست، بلکه ملکه‌ای است که در ساختار نفس رسوخ می‌کند و در مسیر استکمال وجودی انسان نقش دارد. بنابراین، اخلاق در حکمت متعالیه با مسئله «شدن» انسان

و تعیین مرتبه وجودی او پیوند می‌یابد. تحلیل تطبیقی پنج مؤلفه اصلی پژوهش، این تفاوت را به صورت مشخص تر آشکار می‌کند. در مسئله ارزش اخلاقی، هیوم آن را از تجربه اخلاقی، احساس تأیید، همدلی و آثار سودمند یا خوشایند فعل در منظر عمومی توضیح می‌دهد، در حالی که ملاصدرا ارزش را در نسبت فعل با کمال یا نقصان وجودی نفس قرار می‌دهد. در الزام اخلاقی، هیوم آن را بیشتر در پیوند با الزامات زندگی انسانی و اجتماعی، همکاری، اعتماد و خیر عمومی می‌توان فهم کرد؛ اما در حکمت متعالیه، الزام با ضرورت کمالی فعل و تناسب آن با غایت وجودی انسان ارتباط می‌یابد. در انگیزش اخلاقی، هیوم عاطفه و همدلی را حلقه واسط میان ادراک وضعیت و کنش اخلاقی می‌داند، در حالی که ملاصدرا انگیزش را در پیوند معرفت، اراده، ملکات و حرکت استکمالی نفس تبیین می‌کند. در فضیلت، هیوم بر صفات منش و آثار سودمند یا خوشایند آنها تأکید دارد، اما در حکمت متعالیه فضیلت با ملکه نفسانی و استکمال وجودی ارتباط می‌یابد. در سعادت نیز اخلاق هیومی عمدتاً در افق کیفیت زندگی انسانی، روابط اجتماعی و خیر عمومی معنا می‌یابد، در حالی که در حکمت متعالیه سعادت به کمال وجودی نفس و غایت نهایی انسان پیوند می‌خورد. این مقایسه نشان می‌دهد که اشتراک احتمالی دو دیدگاه در تأیید برخی افعال اخلاقی، به معنای اشتراک در مبانی یا ساختار توجیه آنها نیست. برای نمونه، یاری رساندن به نیازمند یا سخاوت ممکن است در هر دو دستگاه تأیید شود، اما در هیوم این تأیید از منظر تأثیر فعل بر دیگران و واکنش عاطفی تعمیم یافته فهم می‌شود، در حالی که در ملاصدرا ارزش آن با نقشی که در استکمال نفس و تحقق غایت انسانی دارد تبیین می‌گردد. بنابراین، تفاوت اصلی در نتایج رفتاری منفرد نیست، بلکه در مبنای ارزش گذاری، معنای الزام و نحوه توجیه فعل اخلاقی است. این تمایز، منطق مقایسه حاضر را از مقایسه‌های صرفاً موازی و مؤلفه‌محور فراتر می‌برد. برآیند پژوهش نشان می‌دهد که نقطه قوت هیوم، تبیین چگونگی شکل‌گیری تجربه، داوری و انگیزش اخلاقی در بستر طبیعت انسانی و زندگی اجتماعی است؛ اما نظریه او در گذار از تعمیم احساسات اخلاقی به تأسیس مبنایی مستقل برای عینیت و جهان‌شمولی ارزش‌ها با محدودیت مواجه می‌شود. در مقابل، حکمت متعالیه چارچوبی منسجم برای پیوند ارزش، فضیلت، الزام و سعادت با کمال وجودی انسان فراهم می‌کند؛ هرچند اعتبار این تبیین به پذیرش مبانی وجودشناختی آن، از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود و غایت‌مندی کمال نفس، وابسته است. بنابراین، داوری درباره برتری یکی از دو دستگاه را نمی‌توان به یک مؤلفه اخلاقی فروکاست؛ بلکه باید توان تبیینی هر یک را در نسبت با مسئله مورد بررسی و مبانی پذیرفته‌شده آن سنجید. در نتیجه، پاسخ به پرسش اصلی پژوهش آن است که مبانی فلسفی هیوم و ملاصدرا به صورت درون‌ساختاری بر تبیین مسائل اخلاقی آنان اثر می‌گذارند. طبیعت‌گرایی تجربی هیوم موجب می‌شود تحلیل اخلاق از تجربه، عاطفه، همدلی و مناسبات انسانی آغاز شود؛ در مقابل، مبانی وجودشناختی حکمت متعالیه اخلاق را در نسبت با مراتب وجود، کمال نفس و غایت نهایی انسان تفسیر می‌کند. از این رو، اختلاف این دو متفکر را باید بیش از آنکه اختلاف در احکام اخلاقی دانست، اختلاف در ساختار توجیه اخلاق تلقی کرد: هیوم توضیح می‌دهد که انسان چگونه در بستر طبیعت و جامعه به

ارزش گذاری و انگیزش اخلاقی می‌رسد، درحالی که ملاصدرا توضیح می‌دهد که افعال اخلاقی چگونه در نسبت با کمال یا نقص وجودی انسان معنا می‌یابند. بر این اساس، دستاورد اصلی پژوهش حاضر ارائه تقابلی ساده میان «احساس» و «عقل» یا «تجربه» و «متافیزیک» نیست، بلکه نشان دادن مسیر منظم و قابل تحلیل میان مبانی فلسفی و صورت‌بندی مسائل اخلاقی در دو دستگاه است. این بازسازی روشن می‌کند که حتی در مواردی که هیوم و ملاصدرا در تأیید یک فعل اخلاقی به نتیجه‌ای مشابه می‌رسند، مبنای ارزش گذاری، معنای الزام، منشأ انگیزش، مفهوم فضیلت و غایت سعادت متفاوت باقی می‌ماند. بنابراین، اختلاف در مبانی فلسفی پیش از آنکه در اختلاف احکام اخلاقی آشکار شود، در نحوه تعریف مسئله اخلاق و معیار توجیه پاسخ‌های اخلاقی خود را نشان می‌دهد.

ملاحظات اخلاقی

تأمین مالی

این مقاله هیچ کمک مالی از نهادهای دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده مسئول این مقاله حامد اسماعیل زاده است و برای نگارش و تحقیق این مقاله از نویسنده دیگری استفاده نشده است.

اعلام استفاده از ابزارهای هوش مصنوعی در فرایند نگارش مقاله

در آماده سازی این مقاله، نویسنده از ابزار هوش مصنوعی صرفاً برای ویرایش زبانی بخش‌هایی از متن بهره برده است. پس از استفاده، نویسنده محتوای تولیدشده را بازبینی و ویرایش نموده و مسئولیت کامل محتوای منتشرشده را بر عهده می‌گیرد.

تضاد منافع

نویسنده اعلام می‌کند هیچ‌گونه تعارض منافع وجود ندارد.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسنده اصول اخلاقی در انجام و انتشار این پژوهش علمی را رعایت نموده و از هرگونه سوء رفتار پژوهشی خودداری کرده و این موضوع مورد تأیید اوست.

بیانیه دسترسی به داده ها

این پژوهش کتابخانه‌ای است و بر پایه منابع مکتوب منتشرشده استوار است؛ هیچ داده تجربی جداگانه‌ای در دسترس نیست.

سپاسگزاری

نویسنده از داوران ناشناس نشریه بابت نظرات سازنده‌شان در ارزیابی مقاله سپاسگزاری می‌کند.

منابع

حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). هرم هستی: تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

حسن‌زاده‌آملی، حسن. (۱۳۸۶). اتحاد عاقل به معقول. قم: مؤسسه بوستان کتاب. حسینی، علی؛ لطیفی‌زاده، یونس؛ بختیاری، ابوالحسن. (۲۰۲۶). عقلانیت و عاطفه در فلسفه اخلاق: مقایسه‌ی ملاصدرا و دیوید هیوم. الهیات فلسفی، ۱(۲).

<https://doi.org/prt/prt.2026.73413.1020>

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۱۰: مبادی اخلاق در قرآن. تنظیم و ویرایش: حسین شفیعی. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۵). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.

جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.

دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۱). «امکان اخلاق متعالیه». در: اخلاق متعالیه (نگاهی به اخلاق و فلسفه اخلاق در حکمت متعالیه، مجموعه مقالات منتخب پانزدهمین همایش حکیم صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، صص. ۵۳-۶۰. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

رسولی‌پور، رسول؛ مهتاب‌پور، سوده. (۱۳۹۷). ترجمه گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی هیوم. تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

سبزواری، حاج ملاهادی. (۲۰۱۱م). شرح المنظومه. تحقیق: حسن حسن‌زاده‌آملی. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

سیف‌فرشاد، مهران؛ خیره، یوسف؛ مداین، سیدمحمدامین. (2021). "Inference of Mulla Sadra's Ethical Views in the Four Realms of Meta-Ethics." International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding, 8(9), 109–119.

<https://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v8i9.2895>

شامینژاد، منوچهر. (2022). "Reading 'Moral Constructivism' from Mulla Sadra's Philosophy." Khazar Journal of Humanities and Social Sciences, 25(3), 5–18.

<https://doi.org/10.5782/2223-2621.2022.25.3.5>

صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم. (۱۳۸۱ الف). کسر أصنام الجاهلیه. تصحیح: محسن جهانگیری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۱ب). المبدأ و المعاد. تصحیح: محمد ذبیحی و جعفر شانظری. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۴). رساله سه اصل. تصحیح: محمد خواجهوی. تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تحقیق: سیدجلال الدین آشتیانی. قم: مطبوعات دینی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۱). الحکمه العرشیه. تصحیح و ترجمه: محمد خواجهوی. تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۲۰۰۰م). المشاعر. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی. طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۷). بررسی های اسلامی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

مداین، سیدمحمدامین؛ سیف فرشاد، مهران؛ خیره، یوسف. (2021). "Investigating the

Compatibility of Mulla Sadra's Ethics with the Three Schools of Normative Ethics." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8(11), 84–95.

<https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i11.3042>.

Aminrazavi, Mehdi. (2008). "Mullā Ṣadrā's Divine Occasionalism and David Hume's Critique of Causality." *Journal of Islamic Philosophy*, 3, 11–21.

<https://doi.org/10.5840/islamicphil200832>

Capaldi, N. (1989). *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang.

F. G. A. (1965). "The Moral Philosophy of David Hume." *The Review of Metaphysics*, 18(4), 772–772.

Fagothey, A. (2000). *Right and Reason*. Rockford, IL: Tan Books.

Hollingdale, R. J. *Western Philosophy: An Introduction*. London: Kahn & Averill.

Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (1902). *An Enquiry Concerning Human Understanding* (2nd ed.).

Hume, D. (2010). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

Kellenberger, J. (2001). *Moral Relativism, Moral Diversity, and Human Relationships*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Krause, S. R. (2009). "Frenzy, Gloom, and the Spirit of Liberty in Hume." In S. R. Krause & M. A. McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham: Lexington Books.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Nasr, S. H. (1978). *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.

Norton, D. F. (1982). *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Qorbani, Qodratullah. (2018). "Mulla Sadra and Hume on Comparative Analyzing of Causality." *Journal of Philosophical Investigations*, 12(24), 241–257.

Radcliffe, E. S. (2018). "How Hume Influenced Contemporary Moral Philosophy." In *David Hume on Morals, Politics, and Society*, 265–289. New Haven: Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300240504-033>.

Rasmussen, D. C. (2013). "The Anti-Universalism of David Hume and Adam Smith." Paper presented at the American Political Science Association Annual Meeting, Chicago, IL.

Rothschild, E. (2009). "The Atlantic Worlds of David Hume." In B. Bailyn & P. L. Denault (Eds.), *Soundings in Atlantic History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Stuart-Buttle, T. (2019). *From Moral Theology to Moral Philosophy: Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, J. (2009). "Hume's Later Moral Philosophy." In D. F. Norton & J. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Hume* (2nd ed.), 311–340. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.010>.

References

Aminrazavi, Mehdi. (2008). "Mullā Ṣadrā's Divine Occasionalism and David Hume's Critique of Causality." *Journal of Islamic Philosophy*, 3, 11–21.
<https://doi.org/10.5840/islamicphil200832>

Capaldi, N. (1989). *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York: Peter Lang.

Dinani, Gholamhossein. (1391). "Emkan-e Akhlaq-e Mota'aliyeh." Dar: Akhlaq-e Mota'aliyeh (Negahi be Akhlaq va Falsafe-ye Akhlaq dar Hekmat-e

Mota'aliyeh), Majmu'e-ye Maqalat-e Montakhab-e Panzdahomin Hamayesh-e Hakim Sadr al-Din Mohammad Shirazi (Molla Sadra), pp. 53–60. Tehran: Bonyad-e Hekmat-e Eslami-ye Sadra.

F. G. A. (1965). "The Moral Philosophy of David Hume." *The Review of Metaphysics*, 18(4), 772–772.

Fagothey, Austin. (2000). *Right and Reason: Ethics in Theory and Practice*. Charlotte, NC: TAN Books.

Ha'eri Yazdi, Mehdi. (1361). *Haram-e Hasti: Tahlili az Mabadi-ye Hasti-shenasi-ye Tatbiqi*. Tehran: Mo'assese-ye Motale'at va Tahqiqat-e Farhangi

Hasanzadeh Amoli, Hasan. (1386). *Ettehad-e 'Aql be Ma'qul*. Qom: Mo'assese-ye Bustan-e Ketab.

Hollingdale, R. J. *Western Philosophy: An Introduction*. London: Kahn & Averill.

Hosseini, Ali; Latifizadeh, Younes; Bakhtiari, Abolhasan. (2026). 'Aqlaniyat va 'Atefeh dar Falsafe-ye Akhlaq: Moqayese-ye Molla Sadra va David Hume. *Elahiyat-e Falsafi*, 1(2).

<https://doi.org/prt/prt.2026.73413.1020>

Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press.

Hume, D. (1902). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (2010). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Edited by Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.

Javadi Amoli, Abdollah. (1378). *Tafsir-e Mowzu'i-ye Qor'an-e Karim*, Vol. 10: *Mabadi-ye Akhlaq dar Qor'an*. Tanzim va Virayesh: Hossein Shafi'i. Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.'

Javadi Amoli, Abdollah. (1382). *Rahiq-e Makhtum*. Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.'

Javadi Amoli, Abdollah. (1385). *Tasnim*. Qom: Markaz-e Nashr-e Esra.'

Javadi Amoli, Abdollah. (1386). *Sarcheshme-ye Andisheh*. Qom: Markaz-e Nashr-e Esra', 3rd ed.

Kellenberger, J. (2001). *Moral Relativism, Moral Diversity, and Human Relationships*. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Krause, S. R. (2009). "Frenzy, Gloom, and the Spirit of Liberty in Hume." In S. R. Krause & M. A. McGrail (Eds.), *The Arts of Rule: Essays in Honor of Harvey C. Mansfield*. Lanham: Lexington Books.

MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Madaen, Seyed Mohammad Amin; Seyf Farshad, Mehran; Khayreh, Yousef. (2021). "Investigating the Compatibility of Mulla Sadra's Ethics with the Three Schools of Normative Ethics." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8(11), 84–95.

<https://doi.org/10.18415/ijmmu.v8i11.3042>

Nasr, S. H. (1978). *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*. Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy.

Norton, D. F. (1982). *David Hume: Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Qorbani, Qodratullah. (2018). "Mulla Sadra and Hume on Comparative Analyzing of Causality." *Journal of Philosophical Investigations*, 12(24), 241–257.

Radcliffe, E. S. (2018). "How Hume Influenced Contemporary Moral Philosophy." In *David Hume on Morals, Politics, and Society*, 265–289. New Haven: Yale University Press.

<https://doi.org/10.12987/9780300240504-033>

Rasmussen, D. C. (2013). "The Anti-Universalism of David Hume and Adam Smith." Paper presented at the American Political Science Association Annual Meeting, Chicago, IL.

Rasulipur, Rasul; Mahtabpur, Sudeh. (1397). *Tarjome-ye Goftogu-hayi Darbare-ye Din-e Tabi'i-ye Hume*. Tehran: Entesharat-e Hekmat, 1st ed.

Rothschild, E. (2009). "The Atlantic Worlds of David Hume." In B. Bailyn & P. L. Denault (Eds.), *Soundings in Atlantic History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Al-Sabzawari, al-Hajj Mulla Hadi. (2011). *Sharh al-Manzumah*. Tahqiq: Hasan Hasanzadah al-Amuli. Beirut: Mu'assasat al-Ta'rikh al-'Arabi.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1368). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah*. Qom: Maktabat al-Mustafawi.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1381a). *Kasr Asnam al-Jahiliyyah*. Tashih: Mohsen Jahangiri. Tehran: Bonyad-e Hekmat-e Eslami-ye Sadra.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1381b). *al-Mabda' wa al-Ma'ad*. Tashih: Mohammad Zabihi va Ja'far Shanazari. Tehran: Bonyad-e Hekmat-e Eslami-ye Sadra.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1384). *Resale-ye Se Asl*. Tashih: Mohammad Khajavi. Tehran: Entesharat-e Mowla.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1388). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fi al-Manahij al-Sulukiyyah*. Tahqiq: Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Qom: Matbu'at-e Dini.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1391). *Al-Hikmah al-'Arshiyyah*. Tashih va Tarjomeh: Mohammad Khajavi. Tehran: Entesharat-e Mowla.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (2000). *Al-Masha'ir*. Beirut: Mu'assasat al-Ta'rikh al-'Arabi.

Seyf Farshad, Mehran; Khayreh, Yousef; Madaen, Seyed Mohammad Amin. (2021). "Inference of Mulla Sadra's Ethical Views in the Four Realms of Meta-Ethics." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding*, 8(9), 109–119.

<http://dx.doi.org/10.18415/ijmmu.v8i9.2895>

Shaminejad, Manouchehr. (2022). "Reading 'moral Constructivism' from Mulla Sadra's Philosophy." *Khazar Journal of Humanities and Social Sciences*, 25(3), 5–18.

<https://doi.org/10.5782/2223-2621.2022.25.3.5>

Stuart-Buttle, T. (2019). *From Moral Theology to Moral Philosophy: Cicero and Visions of Humanity from Locke to Hume*. Oxford: Oxford University Press.

Tabataba'I, Mohammad Hossein. (1387). *Barresi-ha-ye Eslami. Be Kushesh-e Seyyed Hadi Khosroshahi*. Qom: Mo'assese-ye Bustan-e Ketab.

Taylor, J. (2009). "Hume's Later Moral Philosophy." In D. F. Norton & J. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Hume* (2nd ed.), 311–340.

Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/CCOL9780521859868.010>

نسخه پیش از انتشار (ناویراسته)