

حسن و قبح عقلی

یا

پایه‌های اخلاق جاودان

علی‌ریانی گلپایگانی

مکاتب غربی.

در بخش مقدمات، دو مطلب با نگرشی نوین مورد بحث قرار گرفته است: یکی معنای ذاتی بودن حسن و قبح افعال، و دیگری بررسی دو اصطلاح در مورد عقل عملی.

در رابطه با این دو مطلب و نیز در بخش مربوط به ارتباط حکمت عملی و حکمت نظری، نظریه برخی از صاحب‌نظران مورد نقد قرار گرفته است که از آن جمله، نظریه مؤلف اندیشمند و گرانقدر کتاب «کاوشهای عقل عملی»، دکتر مهدی حائری می‌باشد. نقطه‌نظرهای استاد سبحانی توسط جناب آقای غلامحسین عمادزاده مورد نقد قرار گرفته و در شماره (۳۳) کیهان اندیشه (آذر و دی ۶۹) منتشر گردیده است.

هرچند مراجعه به کتاب حسن و قبح عقلی و دقت در پیرامون موضوعات یادشده، اشکالات نقد مزبور را روشن می‌سازد، لیکن اهمیت و ارزش این مباحث، نگارنده را بر آن داشت تا نکاتی را در این زمینه یاد آور شود.

عنوان فوق نام کتابی است که پیرامون مسأله حسن و قبح عقلی افعال، در پانزده فصل نگارش یافته است، مطالب کتاب تقریر کاملی از بحثهای محققانه متفکر استاد عالیقدر آیت‌الله سبحانی می‌باشد. این مباحث علاوه بر این که دیدگاههای نوینی را در رابطه با مسأله مزبور عرضه داشته، با شیوه‌ای کاملاً ابتکاری و بدیع به بررسی آن پرداخته است.

یازده فصل اول کتاب، مسأله حسن و قبح را از دیدگاه کلام اسلامی ارزیابی نموده است که مشتمل بر بیان تاریخ، مقدمات، دلائل و نتایج حسن و قبح عقلی می‌باشد. و در فصول بعد پیرامون موضوعات دیگری که هر یک به نوبه خود توجه و نظر متفکران اسلامی و غیراسلامی را به خود جلب نموده بحث انجام گرفته است. این موضوعات عبارتند از: چگونگی ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری، نسبی‌گرایی اخلاقی بر مبنای اصل حرکت و تکامل، حسن و قبح از دیدگاه حکیم اسلامی علامه طباطبائی، و نگاهی گذرا به مبانی اخلاقی در برخی

است جدا از واقعیت ماهیت (ملزوم) و کار عقل، درک و کشف آن لوازم است.

ولی در باب حسن و قبح، هنر و نقش عقل، کشف نیست، بلکه نقش عقل در این مورد، حکم و داوری است. مثلاً وقتی عدل را تصور می‌کند و آن را با طبع بالا و بعد ملکوتی خود هم‌آهنگ می‌یابد، به حسن توصیف می‌کند. بنابراین برای این مقایسه و داوری عقل، در کنار عدل، واقعیتی به نام «حسن» وجود ندارد، که عقل کاشف و حاکی آن باشد، بلکه این عقل است که پس از درک مطابقت عدل با من علوی و ملکوتی نفس، صفت حسین را برای آن ثابت می‌کند، و حال آنکه در مورد امکان که ذاتی ماهیت انسان (و غیرانسان) است، عقل و خرد واضح و جاعل چیزی نیست و تنها کاشف و مدرک است.

و به دیگر سخن، کار عقل، در مورد لازم ماهیت، حکایت است نه انشاء، در حالی که کار خرد، در مورد حسن و قبح، انشاء است، نه اخبار و حکایت. و تأمل میان این دو می‌تواند مسأله را روشن‌تر سازد.

اکنون توجه شما را به نقدی که بر این مطلب شده است جلب می‌کنیم:

* «یراد بالذاتی المستعمل هناک ما ینتزع من نفس ذات الشئی فیکفی ذاته فی انتزاعه» (منظومه منطوق، غوص فی الفرق بین الذاتی والعرضی) این تفسیر در مورد ذاتی کتاب برهان گرچه مشهور است، لیکن صحیح نیست. ذاتی کتاب برهان تعریف دیگری دارد که اکنون مجال بحث در باره آن نیست. علاقمندان می‌توانند به منطوق اشارات ابن سینا، ص ۵۸ البصائر التصیریة عمر بن سهلان ساوی، ص ۱۵۰، اسفار، ملاصدرا، ج ۱، پاورقی ص ۳۰ و المنطوق، محقق مظفر، ج ۳، بخش صنایع البرهان مراجعه نمایند.

۱. معنی «ذاتی» در مسأله حسن و قبح

عقیده استاد سبحانی در این باره این است که ذاتی در باب حسن و قبح، نه به معنای ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی کتاب برهان. بلکه مقصود از ذاتی در مسأله حسن و قبح، این است که عقل بالذات و به طور مستقل و بدون استمداد از جایی بر توصیف پاره‌ای از افعال به حسن و قبح قادر می‌باشد. و در این توصیف یا حکم، به چیزی جز درک صحیح موضوع (مانند عدل)، و محمول (مانند حسن)، احتیاج ندارد.

اما این که مقصود از ذاتی در مسأله حسن و قبح، ذاتی باب ایساغوجی نیست، مطلب کاملاً روشن است. زیرا حسن و قبح افعال (مانند عدل و ظلم) به هیچ وجه از ارکان ذاتی آن نیستند و هر یک از مفهوم عدل و ظلم را بدون تصور مفهوم حسن و قبح می‌توان تصور و تعریف نمود.

لیکن در رابطه با این که آیا ذاتی بودن حسن و قبح افعال، به معنای ذاتی باب برهان است یا نه، مؤلف محترم «کاوشهای عقل عملی» طرفدار آن و استاد سبحانی مخالف آن می‌باشند.

اصطلاح شایع در مورد ذاتی کتاب برهان، همان است که گویا نخستین بار توسط حکیم سبزواری در منظومه منطوق مطرح گردیده است و آن محمولی است که از ذات موضوع انتزاع می‌گردد، و ملاحظه ذات موضوع در انتزاع آن کافی است.*

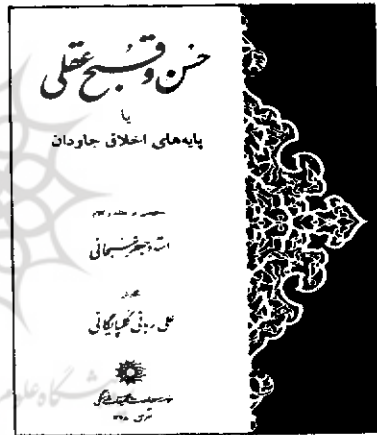
دلیل استاد بر این که ذاتی باب حسن و قبح به معنای ذاتی کتاب برهان نیست، این است که ذاتی باب برهان که از آن به لوازم‌الماهیة تعبیر می‌کنند، دارای واقعیتی

انتزاع محمول از آن موضوع کافی است» (ص ۱۶) آیا این تعریف غیر از تعریفی است که محقق اصفهانی فرموده‌اند؟ و اصولاً همان گونه که یاد آور شدیم این تعریف را قبلاً حکیم سبزواری ذکر نموده است.

ثانیاً: ابهامی که به نظر ناقد محترم رسیده است به خاطر برداشت نادرستی است که از کلمه «واقعیت» دارند، گویا ایشان «واقعیت» را به وجود تفسیر کرده و با توجه به این که لوازم ماهیت نه مربوط به وجود خارجی هستند و نه مربوط به وجود ذهنی، عبارت کتاب را مبهم و نادرست دانسته‌اند. در حالی که اگر در مجموع عبارات و توضیحاتی که در این مورد آمده است توجه کامل می‌شد هرگز چنین ابهامی به نظر نمی‌رسید، زیرا همان گونه که یاد آور شدیم و در کتاب حسن و قبح به آن تصریح شده، مقصود از واقعیت این است، که خواه عقل امکان را برای ماهیت انسان اعتبار بکند یا نکند، ماهیت دارای چنین وصفی است. و خرد مدرک و کاشف است، برخلاف حسن و قبح افعال که نقش عقل، حکم و داوری و به یک معنی اعتبار می‌باشد.

به دیگر سخن هرگز مقصود این نیست که لوازم ماهیت واقعیتهایی از سنخ هستی دارند، با آنکه خود ماهیت چنین سهمی از واقعیت را ندارد. بلکه مقصود این است که مثلاً امکان نه عین یا جزء ماهیت است، و نه دایره مدار اعتبار عقل، بلکه ورای واقعیت ماهیت، و عقل و اعتبار عقلی، خود دارای واقعیتی است، ولی واقعیت آن، از سنخ واقعیت ماهیت است، همان طور که خود ماهیت برای خود نوعی واقعیت دارد، همچنین لازم آن نیز دارای چنین واقعیتهایی

«بهتر است از ایشان سؤال نمود که مقصودشان از واقعیت در کنار واقعیت چیست؟ اگر مقصود از واقعیت، وجود خارجی یا وجود ذهنی یا کلالوجودین است که باید متوجه بود که لوازم وجود غیر از لوازم ماهیت است... ابهام افزوده می‌گردد هنگامی که نویسنده محترم در توضیح مراد می‌گویند: «لازم‌الماهیه، یک واقعیت خارجی است که واقعیت آن قائم به ذهن انسان و اندیشه او نیست»... آنگاه توصیه کرده‌اند که حق بود به تعریف ذاتی



که محقق اصفهانی بیان فرموده‌اند توجه می‌شد آن تعریف این است «ذاتی باب برهان آن چیزی است که فرض و وضع خود موضوع کافی است در صحت انتزاع آن ذاتی از آن موضوع» (کیهان اندیشه، شماره ۳۳، ص ۷۱).

لازم است پیرامون نقد مذکور نکاتی را یاد آور شویم:

اولاً: قبل از سفارش ناقد محترم، به تعریف مزبور توجه شده و در کتاب حسن و قبح عقلی، ذاتی باب برهان این گونه تعریف شده است: «فرض موضوع به تنهایی در

در اشارات و محقق طوسی در منطق تجرید نیز هماهنگ با آن است.

اصطلاح دیگر این است که عقل عملی مبدأ تحریک قوای بدنی است و ادراک از آن او نیست، شیخ الرئیس در طبیعیات شفا و نجات، و نیز قطبالدین رازی و محقق نراقی طرفدار این اصطلاح بوده و کلام محقق طوسی در شرح اشارات نیز قابل انطباق بر این نظریه است.

در کتاب حسن و قبح عقلی پس از بررسی این دو اصطلاح، اشکال محقق مظفر بر مؤلف جامع السعادات، و اشکال مؤلف «کاوشهای عقل عملی» بر صاحب محاکمات مردود دانسته شده است، زیرا مرحوم مظفر بکار بردن عقل عملی را در مورد مبدأ تحریک و فعل، وضع اصطلاح جدید دانسته است. و حال آنکه معلوم شد که این اصطلاح جدید نبوده و سابقه دیرینه‌ای دارد. و نیز مؤلف کاوشهای عقل عملی، کلام صاحب محاکمات را در بکار بردن عقل عملی در مورد مبدأ تحریک و فعل «اشباهی بزرگ» دانسته است. با آنکه این اصطلاحی است که در کلام استاد فن، ابن سینا به آن تصریح شده است، و به کار بردن لفظی در اصطلاح خاص را نباید اشتباه بزرگ نامید.

در نقد بر این تحقیق چنین آمده است: «در این جا به جای این که عدم اطلاع یا آگاهی بر استعمال عقل عملی در این مفهوم را به این و آن نسبت دهیم، مناسب است راهی ارائه دهیم که بتواند از این مقام تفریق و تمییز از دو معنایی که ایشان مشترک لفظی دانسته‌اند و خارج از شأن حکمت و فلسفه است در امان بوده و بر

است.

شایسته است در این مورد به کلام مرحوم حکیم سبزواری مراجعه شود، آنجا که وی درباره اعم بودن «نفس الامر» از وجود سخن می‌گوید. (مراجعه شود به شرح منظومه، مقصد اول، فریده اول، غرر ۱۶، مناظ صدق قضایا).

بار دیگر تأکید می‌کنیم: لازم است «اعتباری فلسفی» با «اعتباری اخلاقی و اجتماعی» خلط نشود تا روشن گردد که عقل در مورد یکی کاشف است و در دیگری واضح. بنابراین مقصود از لوازم ماهیت، همان لوازم ماهیت است، نه لوازم وجود خارجی و نه ذهنی و نه کلال‌الوجودین، و مقصود از واقعیت نیز از سنخ همان واقعیتی است که برای ماهیت قائل می‌شویم، و غرض بیان دو نقش متفاوت عقل در مورد «ذاتیات باب برهان» و «ذاتی حسن و قبح» می‌باشد، چنان که توضیح داده شد.

۲. دو اصطلاح در مورد عقل عملی

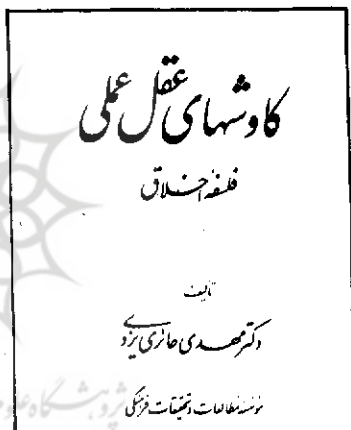
برای نخستین بار در کتاب حسن و قبح عقلی، به طور روشن، دو اصطلاح در باب عقل عملی، مورد تحقیق قرار گرفته است. یکی از این دو اصطلاح این است که عقل عملی، همان عقل نظری است و تفاوت آن دو به لحاظ مدرک است. توضیح اینکه: هر گاه عقل چیزی را ادراک نماید که مستقیماً مربوط به عمل است (ماینبغی ان یعمل)، آن را عقل عملی گویند، و هر گاه چیزی را ادراک کند که مستقیماً مربوط به عمل نیست، بلکه مربوط به مفاهیم نظری است (ماینبغی ان یعلم) آن را عقل نظری گویند. این اصطلاح از فارابی نقل شده و کلام شیخ

سبحانی، مشترک ندانسته بلکه شیخ‌الرئیس و محقق طوسی مشترک دانسته‌اند.

ثانیاً: اشتراک لفظی یا منقول و مانند آن در مباحث منطق و فلسفه نمونه‌های بسیار دارد، و در مفاهیمی نظیر ماده، صورت، امکان، قوه و... در بحثهای معقول مطرح است. آیا همه این بحثها دور از شأن حکمت است و باید از متون فلسفی حذف گردد؟ و یا آنکه باید اصطلاحات را کاملاً شناخت و در هر مورد با مراجعه به قرائن و تعمق لازم معنای مقصود را به دست آورد؟ و ثالثاً: آنچه مؤلف محترم کاوشهای عقل عملی به عنوان ملاک تمایز میان عقل نظری و عقل عملی گفته‌اند، گرچه مطلب صحیحی است ولی این سخن در حقیقت تفسیری است برای عقل عملی در اصطلاح نخست (مبدأ ادراک نه تحریک) و این مطلب را دیگران هم گفته‌اند که تفاوت نام‌گذاری عقل به نظری و عملی به خاطر تفاوت مدرک است، هر چند قوه ادراک‌کننده یک چیز است.

و اما تشبیه آن به تقسیم علم به تصور و تصدیق، و این که حکم، با آن که از مقوله ادراک نیست، موجب تمایز ادراک تصدیقی از ادراک تصویری می‌باشد، نیاز به تأمل بیشتر دارد، و فرق میان تصور و تصدیق و بیان حقیقت آن دو از مسائل بسیار دقیق فکری است، و به همین جهت آراء گوناگونی در این باره ابراز گردیده است. و در هر حال همان گونه که یادآور شدیم، این توجیه و تشبیه ربطی به اصطلاح دوم در باب عقل عملی که مورد نظر قطب‌الدین است ندارد. اما این که ناقد محترم، احتمال داده‌اند که کلام شیخ در طبیعیات شفا به خاطر

مبنای صحیحی استوار نماییم. و آن مطلبی است که مؤلف «کاوشهای عقل عملی» در مقام دوگونگی عقل به نظری و عملی در مقایسه با علم و تقسیم و تنوع آن را به تصور و تصدیق طرح نموده و اشتباه قطب‌الدین رازی را بر آن مبنا توجیه و تصحیح می‌نمایند، و ضابطه تقسیم علم به تصور و تصدیق را در این مقام یادآور شده و همانطور که در تقسیم علم به تصور و تصدیق گفته شده که علم تصویری تصور بدون حکم است و علم تصدیقی تصور با



حکم است و آنچه موجب فصل و امتیاز این دو نوع علم از یکدیگر است، حکم و عدم آن است که اصلاً از گونه علم انفعالی و علم بشمار نمی‌آید.»

(کیهان اندیشه، شماره ۳۳، ص ۷۷)

در این باره یادآور می‌شویم:

اولاً: اشتراک لفظی بودن عقل، در مورد عقل نظری و عملی، مطلبی است که شیخ و نیز محقق طوسی بر آن تصریح نموده‌اند. بنابراین، جمله «ایشان مشترک لفظی دانسته» در کلام ناقد محترم بلاوجه است، زیرا همین‌طور که یادآور شدیم استاد

متفکران و صاحب‌نظران در جامعه ما در برابر این اشکال دو نوع موضع‌گیری نمودند، برخی اشکال هیوم را کاملاً وارد دانسته و گروهی موضع کاملاً مخالف اتخاذ کرده و به تبیین نحوه ارتباط با پدیدها و نیایدها، با هستها و نیستها همت گمارده‌اند. مؤلف محترم کاوشهای عقل عملی از پیشگامان این گروه است، و بخش عمده کتاب یادشده همین هدف را تعقیب می‌کند.

در فصل چهاردهم کتاب حسن و قبح عقلی، نخست آراء مختلف درباره نحوه ارتباط حکمت عملی و نظری ارزیابی شده و پس از آنکه نظریه خاص استاد سبحانی در این باره و نیز در پاسخ اشکال «هیوم» ذکر گردیده، نظریه مطرح شده در کاوشهای عقل عملی، نقل و نقد گردیده است. حاصل نظریه مطرح شده در کتاب «کاوشهای عقل عملی» این است که باید‌های عقل عملی، با باید‌های عقل نظری، از نظر حقیقت تفاوتی ندارند، و هر دو بیانگر ضرورت و وجوب وجود می‌باشند. تنها تفاوت آنها این است که بایستی‌های عقل نظری، مربوط به هستی‌های خارج از قدرت و اراده انسان است، و بایستی‌های عقل عملی، مربوط به هستی‌های مقدور انسان می‌باشد، و این بایستی در هر دو صورت، کیفیت نسبت و وصف وجود رابط است، نه وجود محمولی. و بر این اساس رابطه باید‌ها، به هستها، رابطه‌ای کاملاً منطقی می‌باشد. و در مقام اخبار و ساختن قضیه نیز به آسانی می‌توان باید را به هست تبدیل کرد. مثلاً بجای این که گفته شود «من باید در کلاس حاضر شوم» گفته

رعایت حال دانشجویان ابتدائی فلسفه بوده است که هنوز به تحلیلات متافیزیکی خو نگرفته‌اند، احتمال استواری نیست، زیرا این مطلب که تفاوت عقل نظری و عملی به خاطر تفاوت «مدرک» است از معارف عمیق متافیزیکی نیست که درک آن برای افسراد مبتدی دشوار باشد. و فهم آن از فهم این مطلب که عقل عملی عبارت است از مبدأ تحریک و فعل، اگر آسان‌تر نباشد دشوارتر نخواهد بود.

۳. تفاوت‌های باید‌های فلسفی و اخلاقی

از جمله مسائل مهم و دقیق فکری و فلسفی، بحث درباره چگونگی ارتباط حکمت نظری و حکمت عملی است. این بحث در متون فلسفی حکیمان اسلامی از قدیم مطرح بوده، ولی چون نظر مخالفی در برابر آنان مطرح نشده است، صورت جدی به خود نگرفته و به گونه‌ای روشن و همه‌جانبه پیرامون آن بحث نشده است. اخیراً توسط «دیوید هیوم» فیلسوف حس‌گرای انگلیسی در رابطه با ارتباط باید‌ها و نیاید‌های اخلاقی، با هستها و نیست‌های فلسفی دو اشکال مطرح گردیده است. دومین و مهمترین اشکال وی این است که چگونه پس از کاوشهای فلسفی در رابطه با انسان، طبیعت و خدا، باید‌های اخلاقی را نتیجه گرفته و دستورات اخلاقی را صادر می‌کنیم؟ باتوجه به این که از نظر منطقی، نتیجه باید به گونه‌ای در مقدمات مذکور باشد. و حال آنکه در قضایای فلسفی که در حوزه عقل نظری قرار دارند، سخن از هست و نیست است، و سخن از باید و نیاید مطرح نیست.

اراده انسان است، و اجبالوجود می‌باشد، این خود هستی‌شناسی تکوینی است، و مجرد این که از هستی‌های مقدور انسان است، باعث نمی‌شود که از قلمرو حکمت نظری بیرون برود، مهم این است که بدانیم بایستی پیش از فعل و قبل از اراده که یک بایستی اخلاقی و انشائی است و مفاد آن این است که باید به کلاس بروم، باید به محرومان کمک کنم و... از کجا سرچشمه می‌گیرد و چگونه با قضایای حکمت نظری مرتبط می‌گردد؟

در نقد بر ارزیابی فوق نخست این اصل فلسفی مطرح شده است که هر معلولی محفوف به دو ضرورت و وجوب است: ۱- وجوب سابق ۲- وجوب لاحق، آنگاه فرق میان آن دو به این که ضرورت نخست ضرورت شرطی است و ضرورت دوم ضرورت حتمی است بیان گردیده و چنین نتیجه‌گیری شده است که ضرورت‌های اخلاقی نیز از سنخ ضرورت‌های شرطی و پیشین می‌باشند، و تنها تفاوت آنها با بایستی‌های فلسفی این است که در بایستی‌های اخلاقی، اراده و اختیار فاعل، دخالت دارد ولی فاعل در بایستی‌های فلسفی، از اراده و اختیار برخوردار نیست. آنگاه مثالهایی را برای بیان فرق آن دو یاد آور شده‌اند که خالی از مناقشه نیست. سپس گفته شده است اگر مقصود از بایستی‌های اخلاقی همان ضرورت سابق بر وجود معلول باشد، هیچ اختصاصی به

شود: «حضور در کلاس، مورد اراده و تصمیم قطعی من است».*

استاد سبحانی، این پاسخ را وافی به اشکال هیوم ندانسته‌اند، زیرا اشکال هیوم مربوط به رابطه بایستی‌های اخلاقی با قضایای حکمت نظری است، و آنچه در این پاسخ آمده است مربوط به بایستی‌های فلسفی است. توضیح آنکه: کارهای اخلاقی که انسان انجام می‌دهد مسبوق به دو بایستی یا وجوب است: یکی وجوب و بایستی اخلاقی یا انشائی و دیگری وجوب و بایستی فلسفی یا تکوینی. تفاوت این دو بایستی را از چند جهت می‌توان باز ساخت:

۱- بایستی‌های اخلاقی و انشائی قبل از تحقق فعل و قبل از تعلق اراده به فعل است، ولی بایستی‌های فلسفی مقارن با اراده و همزمان با تحقق فعل می‌باشد.

۲- انفکاک فعل از بایستی اخلاقی کاملاً ممکن است، زیرا نه علت تامه فعل است و نه جزء اخیر آن، ولی انفکاک فعل از بایستی فلسفی ممکن نیست، بدین جهت که این ضرورت و بایستی نتیجه اراده است که جزء اخیر علت تامه فعل می‌باشد.

۳- منشأ پیدایش این دو بایستی، متفاوت است، بایستی فلسفی از اراده ناشی می‌شود ولی منشأ بایستی اخلاقی، عقل یا شرع است.

بنابراین در پاسخ اشکال هیوم نمی‌توان گفت: وقتی اراده ما به فعلی تعلق گرفت آن فعل «بایستی فلسفی» و ضرورت وجودی پیدا می‌کند، زیرا او می‌گوید: این خود از بحث‌های حکمت نظری است. بدین دلیل که معنای عبارت فوق این است: فعلی که متعلق

* جهت توضیح بیشتر به صفحات: ۱۰۲، ۱۷۲-۱۷۴ کتاب کاوش‌های عقل عملی، یا صفحات ۱۷۹-۱۷۸ کتاب حسن و قبح عقلی رجوع نمایید.

ذیشعور و مسئولی است رویدادهای اخلاقی گفته می‌شود و رویدادهای غیرارادی که از عوامل غیراختیاری و غیرمسئول سر می‌زند و حتی آن حرکات و اعمالی که از افراد ذیشعور اما غیرمسئول مانند حیوانات و یا انسانهای نارسا و ناقص‌العقل تحقق می‌یابد با اینکه از هستی‌ها و پدیده‌های طبیعت محسوب می‌گردد به خوبی و بدی و بایستی و نبایستی اخلاقی توصیف نمی‌شود» (ص ۵۰) ولی در مقام نتیجه‌گیری از بحث خود گفته‌اند «تنها عاملی که هستی‌ها را به بایستی‌های اخلاقی توصیف می‌کند علم و اراده انسانها است که علت فاعلی این هستی‌ها می‌باشند (صفحه ۵۱)».

این نتیجه با مطلب مذکور هماهنگ نیست و بر علم و اراده، عقل و مسئولیت عقلانی را نیز باید افزود و گرنه فرقی میان انسانهای ناقص‌العقل و انسانهای عاقل نخواهد بود. با آنکه افعال گروه نخست به بایستی پیشین فلسفی متصف می‌باشند ولی به بایستی پیشین اخلاقی متصف نمی‌باشند.

آری بر این جمله ناقد محترم که گفته‌اند: «اختصاص ضرورت‌های پیشین به امور اخلاقی، خروج از رسم تحقیق و خردمندی است» باید افزود: «ولسی رعایت فرق میان بایستی‌های فلسفی و اخلاقی مقتضای تحقیق و شیوه خردمندی است». در مطالب ناقد محترم نکات قابل بحث دیگری نیز هست که ذکر آنها مایه گستردگی سخن خواهد شد.

اخلاقیات ندارد، بلکه تمامی فنونهای هستی از این ضرورت سابق برخوردارند، خواه از امور اخلاقی و ارادی باشند، یا از حوادث تکوین، و در هر دو جا ضرورت‌های پیشین ضرورت‌های شرطی می‌باشند. تنها تفاوت بایستی اخلاقی از غیر اخلاقی این است که در جانب مقدم یا در سلسله علل آن، علم و قدرت و بالأخره خواسته عامل فعل نهفته است، اما در بایستی شرطی تکوینی این عوامل مأخوذ و ملحوظ نمی‌باشند. (کیهان اندیشه، شماره ۳۳، ص ۷۴-۷۶ با تلخیص).

از آنجا که پاسخهای ناقد محترم مبتنی بر این است که «مقصود از بایستی اخلاقی همان ضرورت سابق که وجود هر معلولی مسبوق به آن است باشد»، در پاسخ می‌گوییم: هرگز مقصود از آن، این ضرورت نیست، و این مطلب در ارزیابی مذکور در کتاب «حسن و قبح» به صراحت آمده است، این بایستی و ضرورت سابق در همه معلولها بدون استثناء تحقق دارد، ولی بایستی اخلاقی اختصاص به فاعل‌های مرید و عاقل دارد. تنها ارادی بودن فعل برای توصیف آن به فعل اخلاقی یا غیر اخلاقی کافی نیست، بلکه آنگاه فعل را اخلاقی یا غیر اخلاقی می‌خوانیم، و از بایستی اخلاقی پیشین بحث می‌کنیم که فاعل از تفکر و عقل برخوردار بوده و مسئول شناخته شود. مؤلف محترم کاوشهای عقل عملی نیز خود بر این مطلب تصریح کرده و گفته‌اند: «عموماً رویدادها و هستی‌هایی که عامل فعل و علت فاعلی آنها یک مبداء فاعلی