

چگونگی ارتباط میان بایدهای اخلاقی و است‌های

علمی و فلسفی از دیدگاه اندیشمندان معاصر و

علامه طباطبایی

عبدالمجید طالب تاش^۱

چکیده

در اروپا، پیرامون گونه ارتباط میان علم و دین و به تبع آن چگونگی ارتباط علم با اخلاق و خاستگاه باید و نبایدهای اخلاقی گرایشی به وجود آمد که از هیوم فیلسوف اسکاتلندی آغاز شد. جدا انگاری حوزه های علم و اخلاق بسامد داعیه هایی بازنگرانه نسبت به رابطه خداوند با جهان است که گزاره های دینی و اخلاقی را برخاسته از احساسات درونی انسان به شمار می آورد و جدا افکنی آن از واقعیات عینی و خارجی را پی گیری می کند. از این نظرگاه عقل در کشف گزاره های اخلاقی ورود ندارد. زیرا منطقی نبوده و مسئول صحیح و غلط نیستند. هر چند این گرایش مورد پذیرش اندکی از اندیشمندان مسلمان نیز واقع شده است، اغلب نزدیک به اتفاق اندیشمندان مسلمان با این تفکر مخالفت ورزیده اند و در نادرستی آن به استدلال پرداخته اند. این گروه بر این باورند که هر چند اخلاق از علم و فلسفه زایش منطقی نمی یابد. اما اصولاً ارانه یک گزاره اخلاقی بدون پشتوانه حقیقت عینی امکان پذیر نیست. از نظر اندیشمندان مسلمان میان بایدهای اخلاقی و هست های علمی و فلسفی ارتباط تقدمی و تاخیری وجود دارد؛ به این معنا که انسان پس از آگاهی نسبت به حقیقت علمی و نفس الامری به کمک عقل نظری، راه رسیدن به آن حقیقت عینی را در عالم واقع با استمداد از عقل عملی کشف می کند. آن گاه در قالب گزاره های توصیه ای و بایدهای اخلاقی بیان می کند. این گروه در حقیقت تولید ارزش از دانش را نه به معنای تولید منطقی که مبتنی بر دو گزاره ی یکی علمی و دیگری اخلاقی دانسته اند. از منظر آنها عقل عملی به عنوان یک ابزار پسینی از نیروی عقل نظری به عنوان ابزار پیشینی استمداد می جوید و به توصیه های اخلاقی دست می یابد و در قالب بایدها و نبایدها ارانه می دهد و این همان ارتباطی است که میان علم و فلسفه با اخلاق وجود دارد. چرا که عقل عملی بدون علم و اندیشه نمی تواند حکمی را اعتبار و صادر نماید.

کلیدواژه ها: استی های حقیقی، بایدهای اعتباری، اندیشمندان مسلمان، گرایش های اروپایی، استنتاج

منطقی، ارتباط، علامه طباطبایی

الف - هیوم، طراح بریدگی "هست" از "باید"

ارتباط میان دستورات اخلاقی با حقایق عینی و خارجی پرسشی اساسی در فلسفه اخلاق به شمار است. و اینکه سطح این ارتباط تا کجاست و اصولاً چگونه نسبتی میان بایدها و نبایدهای اخلاقی با هست و نیست های علمی و فلسفی وجود دارد از دغدغه های دیرین فیلسوفان اخلاق است. شهرت دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم از زمان در انداختن طرح مغالطه انگارانه استنتاج «باید» از «هست» در تاریخ فلسفه آغاز شد. هیوم، در فلسفه اروپایی نماینده برجسته تجربه گرایی محض است. پژوهش وی درباره اصل علیت و نا تجربی بودن آن، و ابتناء بر عادت و تداعی معانی در ذهن، و امکان ناپذیری هرگونه تعمیم بر مبنای استقراء تجربی، از آموزش های مشهور وی است. (سروش، ۲۳۸) از نظر هیوم تجربه و هستی های تجربی راهی به فضیلت ندارند. لذا این پرسش اثر گذار در حوزه فلسفه اخلاق را در انداخت که چگونه می توان از مقدماتی با محتوای فلسفی انتولوژیک که با پیوند منطقی «استی ها» و «هستی ها» ترکیب بنیادی به خود گرفته است احکام و قواعد بایستی ها را استنتاج نمود. (حائری یزدی، ۲۵) به باور وی هر چیزی که بر روابط واقعی مفاهیم و یا وجود واقعی اشیاء خارجی منطبق نباشد، مشمول صحیح یا غلط نمی تواند بود و هم بدین سبب موضوع تحقیق عقل واقع نخواهد شد. لذا عواطف، امیال و اعمال

انسان را نمی توان مضمول صحیح یا غلط دانست. کارها می توانند قابل ستایش و یا قابل سرزنش باشند اما منطقی نمی توانند بود. (سروش، ۲۴۱) هیوم با تفرج در سیستم های اخلاقی متذکر شد که مشاهده می کند در این سیستم ها نخست به روش معمول فلسفه با « هست و نیست»^۱ خدا اثبات می شود، آنگاه از اثبات خدا و خصائص انسان ها که روابط^۲ قضایا همه با « هست و نیست» شکل گرفته، ناگهان نتیجه « باید و نباید» گرفته می شود. از نظر او این گذار از « استی» به « بایستی» و از « نیستی» به « نبایستی»^۳ چیزی است که در فلسفه تجربی قابل پذیرش و شناسایی نیست. اشکال وی این است که چطور ممکن است از طریق برهان^۴ از مقدمات است^۵، باید استنتاج نمود زیرا چنین گذری از نقطه نظر قواعد منطقی قابل توجیه نیست. (حائری یزدی، ۲۰)

ب - طرفداری از نگرش هیوم

صاحب کتاب دانش و ارزش این نظر هیوم را کشفی بزرگ در تاریخ فلسفه به شمار می آورد و آن را تحسین می نماید. وی ضمن پذیرش این دیدگاه تأکید می کند که باید ها از هست ها بر نمی خیزند و واقعیت ها از زادن ارزش ها برای همیشه عقیم اند و طبیعت و فضیلت را یکی کردن و اخلاق را همگام علم آوردن و تکلیف را از توصیف اخذ کردن، کاری نادرست، غیرمنطقی و ناشدنی است. ایشان می گوید همواره یک نتیجه منطقی، قضیه ای است که به روش خاصی و بر وفق قوانینی معین، از ترکیب یک یا چند قضیه دیگر به دست می آید. برای مثال از دو گزاره « همه جوان ها نیرومندند» و « حسن جوان است» نمی توان این نتایج را برداشت کرد:

-
- 1- is and isn,t
 - 2- Copulation
 - 3- is به isnot ,Ought به Ought not
 - 4- Dedacation
 - 5- is
 - 6- Ought

« همه نیرومندا حسن هستند و یا حسن نیرومند نیست و یا حسن عرب است و یا ماه کوچکتر از زمین است»

زیرا این ها همه نتایجی هستند که ذهن ضرورتاً در می یابد که غیرمنطقی اند و هم به این سبب ناپذیرفتنی (سروش، ۲۰۷) وی یادآوری می کند که نتیجه نمی باید مشتمل بر واژه هایی باشد که مقدمات از آن خالی اند. گزاره «حسن عرب است» نتیجه ای است که تنها یک واژه بیگانه در آن یافت می شود «عرب»، و اما اگر ورود بیگانگان دیگر مجاز شمرده شود، دیگر مرزی بر جا نخواهد ماند و همه کس اهل همه کشوری می توانند بود. یعنی از هر قیاسی هر نتیجه ای می توان گرفت. (همانجا، ۲۰۸) ایشان می گوید: فرض کنیم قیاسی تشکیل داده ایم به این صورت: «سیانور کشنده است» و یا «هر کس سیانور بخورد می میرد» و یا ۰۰۰ توضیحاتی از این دست که علوم آنها را در می یابد و می آموزاند. چگونه می توان از چنین مقدماتی که سراسر توصیف اند و خبراند، و به هست یا نیست ختم می شوند، و یا به صیغه خبری از حال یا آینده و گذشته سخن می گویند، قضیه هایی را نتیجه گرفت که در آن «باید» باشد؟ مثل اینکه «باید سیانور نخورد». واژه باید واژه ایی است که هیچ قضیه علمی دارای آن نیست، و به همین جهت از انباشتن صدها مقدمه علمی، حتی نیم نتیجه را هم نمی توان گرفت که اخلاقی (باید دار) باشد. و یا به سخن دیگر منطقاً راه استخراج اخلاق از علم بسته است. این است آنچه گفته می شود که هست ها از زادن بایدها عقیم اند، و از توصیف (علم) به تلکیف (اخلاق) راهی نیست. این عقیم بودن، عقیم بودن منطقی است. عکس این مطلب نیز صحیح است، یعنی از اخلاق هم به علم راهی نیست. از انباشتن صدها قضیه اخلاقی که همه مشتمل بر باید و نباید، و خوب و بداند، یک قضیه علمی نمی توان به دست آورد که پیراسته از باید و نباید و مشتمل بر توصیف محض جهان باشد. (همانجا، ۲۱۴) وی تأکید می کند که در قضایای اخلاقی و تکلیفی، راست و دروغ و صدق و کذب راه ندارد و نمی توان گفت که مثلاً قضیه «دزدی بد است» و یا «باید مبارزه کرد»، حقیقت دارد یا نه؟ صدق و کذب منحصرأ از آن قضایای علمی است و فقط درباره این قبیل قضایا است که می توان از مطابقت با خارج (صدق) و عدم مطابقت با خارج (کذب) سخن گفت. و مثلاً می توان پرسید که راست است که زمینی کروی است یا نه؟ یعنی چنان شئی کروی در خارج وجود دارد یا نه؟ اما نمی توان

پرسید که سوال: « راست است که باید مبارزه کرد؟ » در خارج وجود دارد یا نه؟ و این یکی از مهمترین دلایل است که چرا اخلاق از علم بر نمی خیزد. (همانجا، ۲۱۷) حکم نهایی صاحب دانش و ارزش تایید اندیشه هیوم است و تاکید بر این امر که بدون داشتن یک باید مادر و آغازین هیچگونه اخلاقی نمی توان داشت و به هیچ شیوه ای نمی توان در کشتزار علم، گلبن اخلاق، رویاند. از نظر او علم همه جا به کمک اخلاق می آید اما هیچ جا به تولید آن قادر نیست. یعنی مقدمات علمی و اخلاقی با هم، نتیجه ای اخلاقی می دهند اما هرگز، مقدمات علمی محض، زاینده اخلاق نیستند. (همانجا، ۲۲۳)

ج - منشا اندیشه هیوم و خطای وی

خاستگاه اندیشه هیوم دیدگاه پوزیتویستی اوست، چیزی که فلسفه تحلیل زبانی ها آن را به شیوه ای دیگر دنبال کردند. از نظر فلسفه تحلیل زبانی ها تفاوت های بارزی بین کاربردهای مختلف زبان وجود دارد. در نتیجه زبان اخلاق از زبان علم جداست و هیچ گونه مقاربت و تشابهی بین این دو زبان وجود ندارد؛ لذا نمی توان اصول اخلاقی را از کل طبیعت اخذ نمود. (باربور، ۴۴۲) تحلیل گران زبانی در این مساله با پوزیتویست های منطقی موافق اند که زبان علمی یک نقش محدود و اساسا فنی دارد که همواره منوط و مقید به مشاهدات علمی است و فراتر از آن نمی رود؛ لذا هیچ نوع تعمیم متافیزیکی یا اخلاقی در باره ماهیت حقیقت به دست نمی دهد. (همانجا، ۱۵۴) خطای هیوم و هم فکran او در جدا انگاری علم و اخلاق آن است که ارتباط نگری میان « است و باید » را در زایش و تولید منطقی محصور کرده اند، آنگاه به عدم ارتباط میان اخلاق و حقیقت خارجی حکم نموده اند. صاحب دانش و ارزش نیز از همین منظر به ارتباط اخلاق و علم می نگرد و پس از طرح عدم زایش منطقی اخلاق از علم، بر این رای تاکید می ورزد که نمی توان از هست ها به بایدها رسید. (سروش، ۲۱۴) این نگرش صاحب دانش و ارزش به دیدگاه کانت نزدیک است که سرآغاز دین و دیانت را در احساس الزام اخلاقی انسان می داند و تا آنجا پیش می رود که پیشنهاد می کند خداوند یک اصل مسلم نظام

اخلاقی است. (باربور، ۹۳) این داعیه های گزاف ناشی از درک نادرست ادعای طرفداران ارتباط میان اخلاق و علم است، چرا که هیچ یک از آنان به ارتباط زایش مدارانه علم و اخلاق رای نداده اند بلکه به ارتباط تقدمی و تاخری میان آنها قائل اند؛ به این معنا که انسان پس از آگاهی پیشینی به حقیقت علمی و نفس الامری، در یک فرایند پسین آگاهانه راه دستیابی به آن حقیقت عینی را درعالم واقع کشف می نماید و هم هنگام آن را در قالب گزاره های توصیه ای و بایدهای اخلاقی ارائه می کند. این گروه در حقیقت تولید ارزش از دانش را نه به معنای تولید منطقی، که مبتنی بر دو گزاره ی یکی علمی و دیگری اخلاقی دانسته اند؛ و این همان ره یافت معترفانه و اذعان صاحب دانش و ارزش در پذیرش گونه ای ارتباط است که تصریح می کند مقدمات علمی و اخلاقی با هم نتیجه ای اخلاقی می دهند. (همان، همان صفحه) بایدها و نبایدهای اخلاقی هر چند اعتباری اند اما اصولاً فضایی هستند که عقل اعتبار آفرینی کرده است. از دیدگاه ارسطو فضیلت ملکه ای است نفسانی، که حد وسط را برمی گزیند و این کار به وسیله ی قوه عاقله صورت می گیرد. (ارسطو، ۴۰) برخی گرایش به این دارند که دیدگاه مغالطه آمیز پوزیتیویست های منطقی و تحلیل زبانی ها با هدف پایان افکنی بر دین و اخلاق طراحی شده است زیرا بر اساس این دیدگاه، تمام ارزش های مربوط به اخلاق یا دین غیر قابل اعتبار و اعتماد جلوه خواهد کرد و لغو و بیهوده خواهند بود. (مغنیه، ۴۸) پوزیتیویست ها با طرح اصل تحقیق پذیری به بازسازی عقلانی متافیزیک پرداختند و با نگرشی تردید انگارانه آموزه های دینی مثل "خدا هست" و گزاره های اخلاقی مثل "عدل خوب است" را فاقد معنا معرفی کردند و مدعی شدند که این گزاره ها معنای معرفت بخش ندارند و صرفاً متضمن معنایی عاطفی اند. (حسین زاده، ۱۰۲) از نظرگاه پوزیتیویست های منطقی گزاره های اخلاقی همچون گزاره های دینی شبه قضیه تهی هستند که از هر دلالت معرفت بخشی خالی اند و از خصوصیت نه صادق نه کاذب برخوردارند، زیرا مفاهیم اخلاقی ما به ازاء خارجی ندارند. آنها گزاره اخلاقی «قتل بد است» را بیانگر سلیقه فردی می دانند. درست مانند «من از اسفاج بدم می آید» که با «من از آدمکشی بدم می آید» یکی است. از دیدگاه آنها در هر موردی که می گویند «فلانی قضاوت اخلاقی کرده است» نقش واژگان اخلاقی مربوطه، صرفاً عاطفی است. یعنی کارکرد اخلاقیات بیان احساسات

راجع به چیزهایی خاص است و حکمی واقعی راجع به آنها نیست (باربور، ۲۷۹). منتقدان این دیدگاه یادآوری می کنند که اگر اصل تحقیق پذیری اعمال شود، همه حوزه های تجربه انسانی اعم از اندیشه و زبان از کار می اندازد و از بحث جدی مانع می شود، زیرا آنها انتخاب های اخلاقی را به ذوق و سلیقه دلخواهانه و نامعقولانه و آداب و عادات فرهنگی وابسته می کنند و وجود خداوند را از همان قدم اول انکار می نمایند و در نتیجه از مسائل عادی و عرفی روزمره زندگی انسان غافل می شوند (همانجا، ۲۸۱).

د - مغالطه بینی رای هیوم

از نظر اندیشمندان مسلمان نظریات هر علمی برخاسته از ضروریات مناسب آن است. بنابراین اخلاق و فقه نیز اگر نظری باشد، باید و نبایدهای خود را از بایدها و نبایدهای اولی و بدیهی خود کسب می کند. از این جهت ادعا نمی شود باید و نبایدی در جهان خارج موجود است که منشأ پیدایش باید و نباید علوم عملی است؛ بلکه برخی از مبادی حکمت عملی بدیهی است و برخی نظری. تمام بایدهای نظری به یک باید بدیهی منتهی می شود که آن را از چیزی اخذ نمی کنند؛ زیرا خود بدیهی است. اما رابطه هست و باید آن چنان گسیخته نیست که هیچ گونه پیوستگی بین آنها برقرار نباشد. هیچ حکیمی مدعی نیست که ما می توانیم قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه آن «هست» ولی نتیجه اش «باید» باشد؛ یا به عکس قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه اش «باید» ولی نتیجه اش «هست» باشد؛ و آنها که از ارتباط بین آن دو سخن گفته اند، بیش از این ادعا نکرده اند که می شود قیاسی تشکیل داد که یک مقدمه آن، «هست» و مقدمه دیگر آن، «باید» باشد؛ و به همین مقدار میان آنها رابطه منطقی برقرار است. (جوادی آملی، ۴۲) لذا بر این امر تاکید دارند که اصولاً پایداری، بقا و تاثیر گذاری اخلاق زمانی حاصل می شود که ریشه در خداشناسی داشته باشد چرا که اخلاق بدون پشتوانه خداشناسی متزلزل و ناپایدار خواهد بود. (مطهری، ۲۹۰)، بدین سان ادعای هیوم مبنی بر عدم زایش منطقی اخلاق از علم مورد توافق اندیشمندان مسلمان است ولی با نظر گاه

تفکیک انگارانه او میان حوزه هست ها و بایدها که به معنای نفی هر گونه ارتباط بین علم و اخلاق باشد مخالفند. از نقطه نظر مصباح یزدی صاحب دانش و ارزش تحت تأثیر گرایش های لینگویستیک و پوزیتیویستی قرار گرفته در نتیجه با تجمیع نظر اشاعره و طرفداران فلسفه تحلیل زبانی به این گرایش روی آورده است که باید ها در دستورهای اخلاقی به یک باید آغازین منتهی می شود؛ یعنی همان طور که خدا همه هستی ها را آفرید، بایدها را هم او باید کرد. دو دستگاه است، یکی تکوینی که هست ها را آفریده چون هستی مطلق است و یک دستگاه هم تشریح است. این هم باید منتهی شود به امری که از مفاهیم واجب الوجود سر می زند.

مصباح یزدی پاسخ می دهد که بازگرداندن بایدها به امر الهی از نظر تبیین منطقی برای مفاهیم عقل کمترین کارگشایی ندارد و هنوز پاسخ سؤال را نمی دهد. پاسخ سؤالی که برای همه ما وجود دارد این است که حالا که خدا گفته بکنید چه الزامی دارد که به امر خدا عمل کنیم؟ اگر یک واقعیتی نباشد که عقل ما کشف می کند و پایش به یک واقعیتی نرسد و به یک روابط ذاتی حقیقی و نفس الامر نرسد، این سؤال باز هم باقی می ماند. اگر می گویند عقل می گوید «باید»، خوب سؤال می شود چرا باید به دستور عقل عمل کرد؟ (مصباح یزدی، ۵۸) نگارنده سال ۱۳۶۸ در دانشکده الهیات تهران همین اشکال بر دیدگاه صاحب دانش و ارزش گرفت. وی پاسخ داد: اگر حکیم دانای عادل مهربان راستگویی توصیه ای کند به حکم عقل باید توصیه های او را بپذیریم و به آن عمل کنیم. از آنجا که خداوند به عنوان صاحب شریعت و پیامبر به عنوان آورنده شریعت دارای چنین ویژگی هستند در نتیجه پذیرش باید آغازین که دیگر بایدهای اخلاقی بر پایه آن استوار است را به حکم عقل می پذیریم چرا که یک الزام عقلی است. خطای ایشان نیز تکرار خطای هیوم است که گمان برده است اندیشمندان مسلمان به زایش منطقی اخلاق از علم رای داده اند حال آنکه زایش اخلاقی از دو مقدمه یکی علمی و دیگری اخلاقی روی می دهد.

ه - استدلال اندیشمندان مسلمان

حائری یزدی با الهام از معلم ثانی فارابی در تعریف عقل نظری و عقل عملی، کاوش های عقل را در هر دو جنبه استی ها و بایستی ها می یابد. فارابی گفته است:

عقل نظری نیرویی است که انسان بدان وسیله دانشی را کسب می کند که به علمکرد انسان نیازی ندارد، اما انسان به وسیله عقل عملی می داند و می شناسد که چگونه باید با اراده و اختیار خود عمل را انجام دهد. وی از این نظرگاه فارابی نتیجه می گیرد تقسیم عقل به نظری و عملی در حقیقت دو گانگی عقل و قوای دراکه انسان نیست بلکه این تقسیم در هستی های معقول است که دسته ای از آنها به عمل منتهی می شود. تا آنجا که به عمل منتهی نمی شود عقل صرفاً حالت تئوریک و نظری را به خود می گیرد و موصوف به عقل عملی نمی شود اما همین که همان عقل نظری به هستی های عملی پیوسته گردید آنگاه همان عقل نظری به عقل عملی موصوف می گردد. (حائری یزدی، ۱۹۳) در حقیقت عقل عملی همان عقل نظری است که تئوری افعال و کنش هایی از آن استنتاج می گردد مشروط بر اینکه وجوب و ضرورت این افعال با نیروی دراکه قبلاً استنباط و شناسایی شده باشد. ما در عقل نظری به طور کلی اینطور استنباط می کنیم که هر شئی نیکو و خوب را می بایستی انجام داد و این یک رأی عام و نتیجه کلی است که ما در فلسفه نظری اخلاق^۱ به دست می آوریم. یکی از شرایط انتاج شکل اول قیاس این است که کبرا باید کلیت داشته باشد، این قضیه که « هر شئی نیکو را باید انجام داد » یک کبرا کلی است. صغرای شکل اول قیاس هم باید موجه باشد مثلاً « راستی نیکوست » قضیه صغراست که به کبرا ضمیمه می گردد. یکی از مشخصه های شکل اول این است که حد وسط باید در قضیه صغری محمول و در کبری موضوع باشد. در مثال قیاس شکل اول زیر این شرایط رعایت شده است. در ضمن نتیجه باید تابع اخس مقدمتین باشد لذا قضیه چنین می شود:

هر راستی نیکوست هر نیکو را باید انجام داد پس هر راستی را باید انجام داد

عقل نظری کارش همین گونه استنباط و کشف حقایق است. حال خواه حقایق عینی یا تجردی یا مادی باشد یا حقایق عقلانی و عملی؛ و در اینجا عقل

نظری چنین درک کرده است که سزاوار است انسان همیشه راست بگوید. قطب‌الدین رازی نیز نظرگاهی این چنینی ارائه می‌کند و می‌گوید: در این استنتاج شما فیلسوف نظری هستید و چون این حکم اولاً کلی است و ثانیاً نظری به هستی‌های مقدور خود ندارید بلکه به طور قضیه حقیقیه درک می‌کنید که هر راستی را باید عمل کرد، هنوز از حوزه عقل نظری که علم به حقائق غیرمقدور هستی است خارج نشده‌اید (همان، ۱۹۸). همین رویکرد ارتباط اندازانه در تمثیلی که آیت الله سبحانی ارائه کرده نمایان است. وی می‌گوید قضیه «خدا را باید شکر گزاری کرد» مولود هم نشینی دو گزاره یکی در حوزه عقل عملی و دیگری در حوزه عقل نظری است. در صغرا می‌گوییم: خداوند عطا بخش همه نعمت هاست؛ که از کشفیات عقل نظری است. و در کبرای قضیه می‌گوییم: هر عطا کننده نعمت را باید شکر گزاری کرد؛ که در قلمرو عقل عملی است. از ترکیب این دو، گزاره «خداوند را باید شکر گزاری کرد» حاصل می‌شود. به این وسیله حکم عقل عملی بر پایه جهان بینی استوار است. (سبحانی، ۱۶۲) از منظر قطب‌الدین رازی رأی کلی و استنباط کلی تنها از عهده عقل نظری ساخته است اما با همکاری عقل نظری و عقل عملی صدق یک عمل جزئی استنباط می‌شود. مثلاً چنانچه مقدمه کلی «هر کار نیکی را باید انجام داد» داشته باشیم. از این مقدمه کلی یک قضیه کوچکتری به دست می‌آید که می‌گوید: صداقت و راستگویی را باید انجام داد؛ زیرا که «صداقت و راستگویی نیکوست» و «هر نیکویی را باید انجام داد» پس نتیجه این می‌شود که «صداقت و راستگویی را باید انجام داد». این‌ها همه به دلیل کلی بودن در حیطه عقل نظری حاصل می‌شود. اما هنگامی که نوبت به عقل عملی می‌رسد و می‌خواهد مانند یک فرمانده اجراء یک عمل جزئی را در جهان هستی به عرصه وجود آورد با خود این چنین می‌گوید: «این سخن صدق است. هر صدقی را باید اظهار کرد پس این سخن را باید اظهار کرد».

حائری یزدی ضمن تایید دیدگاه قطب‌الدین رازی، یادآوری می‌کند که باید توجه داشت حتی همین رأی فرعی و جزئی هم استنباط عقل نظری است و از عهده قوای عملی بیرون است. عقل عملی تنها هنگامی است که این صدق جزئی را که عقل نظری درک کرده، به وسیله تأثیرگذاری روی قوای محرکه به مقام اجرا بیرون آورد، زیرا در این هنگام است که عقل به خوبی این عمل جزئی و قوف داشته و آن را توشیح

کرده است. (همانجا، ۲۰۲) این دیدگاه قطب الدین رازی درست می نماید که با همراهی و همکاری عقل نظری و عقل عملی که دو مقدمه را تشکیل می دهند به استنتاج گزاره هایی در حوزه عقل عملی دست می یابیم. و این تاییدی است بر مغالطه آمیز بودن رای هیوم که گمان می کند ارتباط اندازان میان علم و اخلاق به استنتاج اخلاق از مقدمات تمام علمی قائل اند. قطب الدین رازی پیرامون ارتباط میان عقل نظری و عملی تاکید می کند که نقش عقل عملی در قلمرو و فرمانروائی نفس این است که تنها افعال را به اجرا می گذارد، یعنی افعالی به قوای مجریه واگذار می کند که بیشتر از تصویب و توشیح آراء جزئیة عقل نظری گذشته است و این آراء جزئیة عقل نظری نیز آرائی است که از آراء کلیه عقل نظری صدور و نشأت گرفته است. و می دانیم که اصولاً آراء کلیه، آرائی است که پیوسته از تشکیل مقدمات و مبادی بدیهی یا مشهورات و یا تجربیات به دست می آید و این ها همه مربوط به اندیشه و نظر است. (همانجا، ۲۰۳) به تعبیر قطب الدین رازی عقل عملی آن نیرویی است که افعال و پدیده هایی که لازم است از روی تعقل و استنباط عقلانی به وقوع پیوند، به طریق اندیشه و رأی کلی و انتقال از کلیات به جزئیات انجام می گیرد. لذا عقل عملی نیز از نیروی عقل نظری استمداد می جوید زیرا عقل عملی بدون علم و اندیشه امکان پذیر نیست. (صدر الدین شیرازی ۳ / ۸) حائری یزدی به وجود دو نوع ارزش و اعتباریات حکم می کند: یک نوع اعتباریات فلسفی که از عوارض مطلق وجود و از مسائل حقیقی فلسفه است. و نوع دیگر ارزش ها و اعتباریات غیرفلسفی که با دیارتمان حقوق و فقه ارتباط پیدا می کنند. اعتباریاتی که مربوط به فلسفه است اعتباریات نفس الامری نام دارند که بازگشت آنها به مطلق هستی است و نه هستی مطلق؛ مثل فوقیت و تحتیت که در زمره مسائل مطلق الوجود محسوب می شود؛ زیرا فوقیت و تحتیت مستقیماً وجود ندارد بلکه به وجود منشأ اعتبار خود نوعی وجود حقیقی پیدا می کند. این ها از اعتباریات هستند چون دارای مصادیق حقیقی و عینی نیستند و تنها در ذهن به وجود می آیند. فوق یعنی ذات فوق وجود دارد اما فوقیت وجود عینی ندارد.

نوع دیگر از اعتباریات ارزش های حقوقی هستند که اصلاً مبداء و منشأ حقیقی و عینی ندارند مثل مالکیت، زوجیت، رقیت و ولایت. مالکیت، اعتبار فقهی و حقوقی است که از اعتبارات محضه است. یک سیستم حکومت که خود اعتباری و قراردادی محض است یک اعتباراتی دارد که آن اعتبارات طبق آن سیستم و نظام حکومتی، تحقق و وجود حقوقی پیدا می کند، البته نه یک تحقق فلسفی بلکه یک تحقق ارزشی و غیر حقیقی. مثلاً علاقه زوجیت که شارع بین زن و مرد به وجود می آورد. البته زوجیت در عالم اعتبار، خودش یک حقیقتی به خود می گیرد که می توان از وقوع یا عدم وقوع آن خبر داد لذا این هم از نوعی هستی خاص برخوردار است که به آن هستی عقلانی می گوئیم و مانند هستی های مستقل و غیرمقدور فلسفه نظری یا هستی های مقدور اخلاقی نیست بلکه هستی عقلانی می باشد که عرف عقلاً آن را اعتبار کرده است. نوع دیگر هستی های مقدور اخلاقی است. ما انسان ها دارای قوه اختیار هستیم و با نیروی اراده و اختیار در هستی هایی که زیر نفوذ قدرت و اختیار خودمان است بر سر دو راهی فعل و ترک قرار می گیریم و این دو راهی و قدرت اختیار است که به معنای صحه آن یفعل و صحه ان لایفعل» تعریف شده است. لذا قبل از انتخاب و عمل می بایست بدانیم کدام راه بر دیگری رجحان دارد تا به برتری و رجحان یا ضرورت یکی از دو طرف گرایش پیدا کنیم. از اینجا مسئولیت ها و بایست ها به دست می آید. عقل عملی عیناً همان عقل نظری است که تئوری افعال و کنش هایی از آن استنتاج می گردد مشروط بر اینکه وجود و ضرورت این افعال با نیروی درک قبلاً استنباط و شناسایی شده باشد. عقل عملی جدا و متمایز از عقل نظری نیست بلکه عمل های انسانی، بدون درک عقلانی انجام پذیر نیست. آن شناخت و نظری که منتهی به اندیشه پیرامون یک عمل عاقلانه گردد به عقل عملی موصوف خواهد شد. (حائری یزدی، ۱۹۱) از آن جا که انسان موجودی ادراکی است و کارهای خود را با اختیار و اراده انجام می دهد آن گاه که امری را درمی یابد باید و باید را در حیطه رفتاری خود وارد می کند اما آن جا که ادراک ندارد خود را آزاد می پندارد؛ مثلاً می گوید من در هوای سرد باید لباس ضخیم بپوشم تا سرما نخورم و در هوای گرم باید لباس نازک بپوشم تا از گرما آسیب نبینم چنانکه در گرسنگی و سیری این چنین است. انسان در فصول گوناگون، تصمیمهای مختلفی می گیرد و بایدها و نبایدهای گوناگونی دارد، حتی

در شبانه روز نیز بایدها و نبایدهای گوناگونی دارد؛ زیرا حوادث یکسان نیست؛ مثلاً گاهی، وقت کار و گاهی وقت استراحت است. این بایدها و نبایدها از کیفیت برخورد انسان با حوادث، پیدا می‌شود؛ به عبارت دیگر، انسان بایدها و نبایدها را براساس روابطی که بین خود و جهان تکوین می‌بیند تنظیم می‌کند. این که می‌گوید: «من باید این کار را انجام بدهم»، خود توصیه اخلاقی است؛ اما وقتی می‌گوید: «من اگر این کار را بکنم، چنین اثری دارد و اگر آن کار را نکنم آن اثر را ندارد» توصیه اخلاقی به شمار نمی‌آید. به عنوان مثال، پزشک دو گونه دستور و بیان دارد: یکی کشف پزشکی اوست و دیگری دستور پزشکی. از جهت تجربی از هست و نیست، و بود و نبود خبر می‌دهد. مثلاً می‌گوید: اگر بیمار در این حال این داور را مصرف کند، حالش خوب می‌شود و اگر نکند، می‌میرد و یا مرضش مزمن می‌شود که در این جا سخن از علم طب و بود و نبود است و بحث از یک جهت به حکمت نظری برمی‌گردد؛ و توصیه اخلاقی ندارد؛ اما از آن جهت که انسانی آموزنده و معالج است به بیمار توصیه می‌کند که برای تأمین سلامتی خود، این کار را بکن و برای پرهیز از خطر، آن غذا را نخور که این باید و نباید، ارشاد اخلاقی است که از پزشک نشات می‌گیرد و دستور درمانی است که از معالج به متعالج صادر می‌شود.

آنچه مربوط به جان آدمی است نیز بیماری، درمان و طب دارد، اما دستگاهش وسیعتر از دستگاه علوم پزشکی است. روح، حقیقتی دارد که همه کارها برای آن یکسان نیست؛ بعضی از کارها موجب هلاکت او می‌شود، برخیا مور برایش حیات آفرین است؛ برخی کارها سبب بیماری او می‌گردد و برخی دیگر درمان گراوست؛ اما چون غیر محسوس است احیاناً امری اعتباری به حساب می‌آید و گرنه همان بود و نبود و باید و نباید که پزشک دارد، علمای اخلاق نیز دارند. عالمان اخلاق هم در حوزه حکمت نظری وارد می‌شوند و هم در حیطة حکمت عملی ورود دارند؛ هم در باره بود و نبود وهم درباره باید و نباید سخن می‌گویند؛ مثلاً می‌گویند اگر فرد یا جامعه ای به فلان خلق مبتلا شود، پایانش سقوط و هلاکت است و آن جامعه، مضمحل می‌شود: «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس» (۱) و اگر جامعه ای از فضایل

اخلاقی طرفی ببندد، از قداست برخوردار می‌شود و می‌ماند. این سخن از بود و نبود است و سخن از باید و نباید هم دارند که می‌گویند: جامعه باید چنین باشد تا سعادت‌مند شود و هم در دنیا مرفه باشد و هم در آخرت سعادت‌مند شود. و نیز جامعه نباید آنچنان باشد تا شقاوت‌مند نگردد و خسران دنیا و آخرت دامنگیرش نشود. همان‌طور که خوبی و بدی پزشکی از روی سلیقه نیست بلکه بر اساس علم و علت است، خوبی و بدی مسائل اخلاقی نیز بر اساس تجرد روح و واقعیت است نه از روی سلیقه (جوادی آملی، ۲۸) چنانچه ارتباط قانون و اخلاق را با علم و یا به تعبیر دیگر باید را از هست به کلی قطع کنیم این اشکال اساسی پیش می‌آید که به نظر می‌رسد که اخلاق از جایی آویخته نیست و بر پشتوانه‌ای استوار تکیه نکرده است و برده نحیف و دست‌آموزی است که هر کس بنا به خواست و هوس خود می‌تواند آن را بی‌رورد و رام کند و به کار وادارد؛ در نتیجه این شبهه در قوت می‌گیرد که اگر نه علم، نه طبیعت و نه تاریخ، هیچ یک نقش تعیین‌کننده در تصمیمات اخلاقی ما ندارند در این صورت هر کاری را می‌توان مجاز شمرد (گرامی، ۳۰) اساساً یک عمل که از کسی صادر می‌شود ابتدا تصور و اعتقاد به مفید بودن آن پیدا می‌کند و سپس شوق و میل به آن در وی ایجاد می‌شود (تا اینجا همه هست، می‌باشد) و آنگاه فرمان به عضلات مربوطه می‌دهد و عمل را انجام می‌دهد. تصور و تصدیق و میل و شوق همه واقعیت و هست می‌باشند و همین‌ها متشاء یک فرمان نفس می‌شود. البته در این میان قیاس‌هایی منطقی و نهفته است که در فکر خودمان به سرعت از آنها عبور می‌کنیم که بر همگان معلوم است. و بدین ترتیب است که من، میل به کمال و رشد دارم و هر کس چنین میلی دارد باید از چیزهای مفید استفاده کند. پس باید من هم از آن استفاده کنم یا این کار را انجام بدهم یعنی در متن قیاس باید وجود دارد. (همانجا، ۶۹)

و - دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی ادراکات ذهنی را به دو قسم تقسیم می‌کند: ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی. ادراکات حقیقی، انکشاف و انعکاس ذهنی از واقع و نفس‌الامر است. اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وصفی و قراردادی و فرضی اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر

وکاری ندارد. (طباطبایی، ۲۶۹) ایشان معیار اعتباری بودن یک مفهوم را در این می داند که به وجهی متعلق به قوه فعاله انسان باشد و بتوان نسبت «باید» را در آن فرض کرد. مثلاً اگر بگوییم این سیب میوه یک درخت است، باگزاره ای حقیقی مواجه ایم اما اگر بگوییم «این سیب را باید خورد» و یا «این لباس از آن من است» اعتباری خواهد بود (همانجا، ۳۱۳) از نظرگاه علامه نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می تواند بسازد، همان نسبت وجوب است. و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار آن می شود. از نظر ایشان اعتبار وجوب و بایدهای زندگی، اعتباری عمومی است که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد؛ لذا هر فعلی که از فاعل صادر می شود با اعتقاد وجوب همراه است. (همان، ۳۱۶) علامه تنها برای ادراکات حقیقی ارزش منطقی قائل است و از دیدگاه ایشان ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد زیرا ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی نیست و بر اساس عوامل محیط تغییر نمی کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می کند. و از طرفی ادراکات حقیقی مطلق و دائم و ضروری است اما ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است. (همان، ۲۷۰) علامه از معانی و همیه سخن می گوید که در ظرف تخیل و توهم مطابق دارند اما در ظرف خارج مطابق ندارند؛ مانند نسبت دادن شیر به انسان شجاع. وی یادآورد می کند که هر چند این معانی و همیه روی حقیقی استوار است اما چون زائیده عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند (همان، ۲۸۹) طبق رای ایشان علم یک ابزار عمومی است که جنس حیوان، کارها و فعالیت های مخصوص به خود را به وسیله آن انجام می دهد یعنی ارتباط او با حرکات خودش و متعلق حرکات خودش (ماده) به وسیله رابطه علم است (همان، ۳۴۴) از آنجا که این دیدگاه علامه او را با این پرسش مهم مواجه می سازد که اگر مفاهیم اخلاقی را بر پایه احساس درونی افراد بدانیم دیگر به یک اصول ثابت اخلاقی دست نخواهیم یافت پیش دستی نموده و به تفصیل پاسخ این پرسش را پامی پردازد. وی یادآور می شود که سنت های اخلاقی برای همه انسان ها

ثابت و مشترک است؛ از این جهت که انسان بیش از یک سعادت و یک شقاوت ندارد و چون چنین است لازم است در مرحله عمل نیز تنها یک سنت ثابت برایش مقرر شود تا آن سنت وی را به یک هدف ثابت هدایت نماید و البته این هادی همان فطرت و نوع مختلف است. ایشان می نویسد: اینکه گفتیم نوع انسان یک سعادت و یک شقاوت دارد، برای این است که اگر سعادت افراد انسان به خاطر اختلافی که با هم دارد مختلف می شد، یک جامعه صالح و واحدی که ضامن سعادت افراد آن جامعه باشد، تشکیل نمی شد و هم چنین اگر سعادت انسان ها به حسب اختلاف اقطار و سرزمین هایی که در آن زندگی می کنند، مختلف می شد و سنت اجتماعی که همان دین است عبارت می شد از آنچه منطقه اقتضاء کند، آن وقت دیگر انسان ها نوع واحدی نمی شدند بلکه با اختلاف منطقه ها مختلف می شدند و نیز اگر سعادت انسانی به اقتضاء زمان ها مختلف می شد یعنی اعصار نوع واحدی نمی شدند و انسان هر قرن و زمانی غیر انسان زمان دیگر می شد و اجتماع انسانی سیر تکاملی نمی داشت و انسانیت از نقص متوجه به سوی کمال نمی شد چون دیگر نقص و کمالی وجود نداشت زیرا وقتی انسانیت به سوی کمال سیر می کند که یک جهت مشترک و ثابت بین همه انسان های گذشته و آینده باشد؛ لذا اساس سنت عبارت است از ساختمان و بنیه انسان که حقیقی است واحد و مشترک بین همه افراد اقوام، و ثابت در همه (طباطبایی، ۱۶/۲۸۴) بر خلاف دانشمندانی همچون قطب الدین شیرازی و یا حائری یزدی علامه گزاره های اخلاقی را در واقعیات خارجی پای بند نمی داند و در یک فرایند همکاری میان عقل نظری و عقل عملی اخلاق زایی نمی کند بلکه تولید گزاره های اخلاقی را بر اساس منفعت اندیشی و احتیاج مداری انسان بازخوانی می کند؛ در نتیجه این اشکال بر قول علامه وارد است که دستاورد نیاز انگاری خاستگاه اخلاق آن است که چنانچه جامعه ای نخواهد به اصول و مبانی اخلاقی پای بند باشد نباید مورد سرزنش و ملامت قرار گیرد حال آنکه قرآن و سنت به ملامت برخی جوامع پرداخته اند که در جهت سستی افکنی در ارتباطات اخلاقی تلاش کرده اند. لذا شهید مطهری تحلیل علامه طباطبایی از منشاء مفاهیم اخلاقی را با تحلیل برتراند راسل شباهت افکنی می کند. راسل بر این رای است که هر کسی فقط خودش را می خواهد و غایت فعل اخلاقی، دیگری نیست. از منظر راسل، اخلاق نوعی نفع طلبی هوشیارانه و دور

اندیشه انه است که عقل با قرار گرفتن در خدمت منفعت، آن را می سازد. (مطهری، ۳۱۲) آیت الله سبحانی نیز بر رای علامه اشکال می گیرد که بر مبنای این تفکر نمی توان مساله اصول جاودانه اخلاق را توجیه کرد. ضمن اینکه ایشان مفاهیم اعتباری و از جمله حسن و قبح را به علم دیگر انواع حیوانی نیز وارد کرده است در حالی که حسن و قبح حکم عقل عملی است. (سبحانی، ۱۹۰، ۱۳۶۸) به اعتقاد شهید مطهری راسل با تحلیل منطقی به اعتباری بودن خوبی و بدی حکم کرده است؛ زیرا از نظرگاه او مسأله بایدها و خوب ها و بدها در واقع بیان کننده رابطه انسان با یک فعل معین است که ناشی از احساسات اوست و آخرش برمی گردد به اینکه من دوست دارم. و این دلیل نمی شود که دیگری هم همین جور دوست داشته باشد. در نتیجه برتراند راسل از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود به همین نتیجه که آقای طباطبائی به آن رسیده اند، رسیده است. (مطهری، ۱۹۰)

راسل کاری اخلاقی می شمرد که کننده، پس از میزان شایسته اندیشه صادقانه آن را درست شناسد. (راسل، ۴۰) نتیجه ای که از بیان راسل حاصل می شود این است که وی معیار و مبنای فعل اخلاقی را احساس شخصی کننده می داند لذا قضاوت شهید مطهری در شباهت افکنی و نزدیک انگاری رای علامه و راسل درست می نماید. امر اعتباری اگر ریشه در خارج نداشته باشد نمی تواند حقیقت خارجی را بسازد؛ لذا اعتباریات اخلاقی با واسطه هایی از امر حقیقی اخذ می شود. یعنی همان طور که حوادث جهان که امور حقیقی و تکوینی است، در جمادات، حیوانات و نباتات مؤثر است و هر کدام کار خود را طبق حوادث خارج، تنظیم می کنند، انسان هم کارهای خود را طبق حوادث خارج، تنظیم می کند، و امور اعتباری وی منشأ حقیقی و تکوینی دارد. (جوادی آملی، ۱۰، ۲۵) مدار، معیار و محور فرق بایدها، نبایدها و شایدهای حقیقی با اعتباری تکلیف است، نه شعور و ادراک و اراده. نباید گفت آنجا که جای شعور و ادراک و اراده نیست فقط ضرورت، امکان و امتناع فلسفی و نظری راه دارد؛ برای این که بسیاری از موجودات، که اهل درک و آگاهی و اراده و شعورند، مشمول باید، نباید و شاید های اعتباری نیستند. علوم اعتباری مثل

اخلاق و فقه، در محدوده مکلف‌هاست؛ نه در محدوده عالمان و مدرکان و صاحبان شعور. ممکن است موجودی ذی شعور و مدرک باشد ولی محکوم قوانین اخلاقی نباشد مانند خود ذات اقدس خداوند و نیز مانند فرشتگان و مجردات؛ زیرا آنها هم با اراده و شعور کار می‌کنند اما برای آنان احکام فقهی مانند واجب، مستحب، حرام، مکروه و مباح وجود ندارد. پس معیار و محور فرق باید و نباید اعتباری و حقیقی، صرف ادراک و شعور و اراده نیست، بلکه مدار تکلیف است. اگر موجودی مانند انسان، با ادراک و شعور و اراده کار کند و مکلف باشد، محکوم قوانین اخلاقی و فقهی است و در باره سیره او باید این مسائل را مورد بحث قرار داد، ولی اگر موجودی مکلف نبوده، و برای او بهشت و جهنمی نباشد، قهراً این گونه مسائل اعتباری در ارتباط با او مطرح نیست. اگر موجودی مانند فرشته در برابر خدا تکویناً متعهد و مسئول باشد اما مکلف نباشد؛ به این معنا که، قوانین اعتباری و بهشت و جهنم در مورد او راه پیدا نکند، قهراً مسائل علوم عملی یعنی فقه، حقوق و اخلاق نیز در آنجا راه ندارد. حکمت عملی و اخلاق، فرع جهان بینی است. مثلاً در حوزه جهان بینی می‌گوییم «خدا ولی نعمت، خالق و منعم است» که یکی از مقدمات قیاس محسوب می‌شود. مقدمه دیگر که در حوزه باید هاست این است که: «ولی نعمت را باید سپاس گزارد و در پیشگاه خالق، باید خضوع کرد» که از مجموع این باید اخلاقی و آن هست نظری، یک «باید» اخلاقی استنتاج می‌شود که: «پس باید خدا را سپاس گزارد و در برابر او خاضع بود». این گونه قیاسها که یک مقدمه نظری «هست» و یک مقدمه عملی «باید» دارد در قرآن کریم کم نیست؛ مثلاً، از مجموع این دو مقدمه قرآنی: «إِنَّ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ» و «كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا» که اولی به هست و دومی به باید بر می‌گردد، از آنها نتیجه گرفته می‌شود که باید از شیطان دوری گزید. (همانجا، ۴۲)

نتیجه گیری

دستاورد کاوش در حوزه هست‌ها و حقایق عینی و خارجی با ابزار عقل نظری، محدود به گزاره‌های علمی و فلسفی است که با تولید اخلاقی همراه نمی‌تواند بود. اینکه اخلاق از زایش منطقی علم حاصل نمی‌شود امری پذیرفتنی است که مورد اتفاق اندیشمندان مسلمان است و هیچ حکیمی چنان ادعایی نکرده است. اما اگر انسان هم

هنگام از ابزار عقل نظری و عقل عملی استمداد جوید می تواند با کاوش پیشینی عقل نظری در حوزه هست ها از کاوش های پسینی عقل عملی در حوزه باید ها بهره مند گردد آنگاه حاصل این دو کاوش را در قالب بایدهای توصیه ای و اخلاقی بازیابی کند. در حقیقت انسان کاوش گر با کشف دو مقدمه که یکی در حوزه عقل نظری و دیگری جایابی عقل عملی در جوار آن است به استنتاج می پردازد و آن را به گونه باید اخلاقی ارائه می دهد. در این استنتاج در حقیقت عقل عملی از نیروی عقل نظری استمداد می جوید زیرا عقل عملی بدون علم و اندیشه امکان پذیر نیست، به این معنا که هر توصیه و حکم اخلاقی در صورتی امکان پذیر است که پیش از آن در حوزه هست ها یک شناخت و آگاهی صورت پذیرفته باشد و این همان تقدم و تاخر رتبی میان هست ها و بایدها می باشد که نگارنده در نوشتار خود بر آن تاکید ورزیده است. بنابراین رای هیوم مبنی بر جدا انگاری کامل علم از اخلاق نادرست می نماید و هر چند ارتباط تولیدی به معنای منطقی آن میان آنها وجود ندارد اما با ارتباط هم نشینی در جوار یکدیگر به زایش گزاره های اخلاقی منتج می شود.

کتابشناسی

- ۱- ارسطو، اخلاق نیکوماخوسی، ترجمه ع. حمدی در کتاب فلسفه اجتماعی، مرکز انتشارات علمی فرهنگی، تهران، ه ش ۱۳۶۲
- ۲- باربور، ایان، علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ه ش
- ۳- جوادی آملی، عبدالله، مبادی اخلاق در قرآن، نشر اسراء، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۸ ه ش
- ۴- حائری یزدی، مهدی، کاوش های عقل عملی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ه ش
- ۵- حسین زاده، محمد، فلسفه دین، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ ه ش
- ۶- راسل، برتراند، جستارهای فلسفی، ترجمه ادیب سلطانی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳ ه ش
- ۷- سروش، عبداللکریم، دانش و ارزش، انتشارات یاران، چاپ هشتم، تهران، آبان، ۱۳۶۱ ه ش
- ۸- صدر الدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، چاپ دوم، چاپخانه مصطفوی، قم، ۱۳۶۶ ه ش
- ۹- طباطبائی، سیدمحمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی قم، تابستان، ۱۳۶۳ ه ش
- ۱۱- همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دفتر انتشارات اسلامی، قم، بی تا
- ۱۲- گرامی، محمدعلی، اعتبارات، دفتر چهارم، مؤسسه انتشارات امید، قم، ۱۳۵۸ ه ش
- ۱۳- مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق، انتشارات صدر، چاپ هشتم، تهران، پاییز ۱۳۶۱ ه ش
- ۱۴- مصباح، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق، مؤسسه اطلاعات، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۳ ه ش
- ۱۵- مغنیه، محمدجواد، فلسفه اخلاق در اسلام، انتشارات بدر، تهران، ۱۳۶۱ ه ش

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی