



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱
مقالات
فارسی

الزامات عقلی و اخلاقی

- قسمت اول -

صادق لاریجانی

مقدمه

همه ما با الزامات عقلی و اخلاقی آشناییم و آن‌ها را در زندگی به کار می‌گیریم. می‌گوییم: «باید به عدالت رفتار کرد.» «باید از فرامین شارع تبعیت کرد.» «نباید ظلم کرد.» و... این "باید"‌ها بیانگر نوعی الزام‌اند. تحلیل و تبیین "الزام"‌ها کاری مهم و در عین حال دشوار است. مسأله‌ای که در وهله نخست شاید به نظر نرسد که مورد اختلاف است، در نهایت معرکه آرا می‌شود.

برخی از فیلسوفان و اصولیان این الزامات را واقعی می‌دانند و برخی اعتباری و برخی هم صرفاً مجازی. آن‌هایی هم که به نوعی "واقعیت" این الزامات اعتقاد دارند، در تبیین این که آن "واقعیت" چیست، اختلاف نظر بسیار دارند. برخی آن را نوعی ضرورت بالغیر می‌دانند؛ نظیر آن چه در هر معلولی نسبت به علت وجود دارد و برخی آن را نوعی ضرورت بالقیاس الی الغیر (= ضرورت بین فعل و غایت مطلوب).

این مقاله در صدد است اجمالی از این داستان را گزارش کند و در نهایت نظری را مطرح کند که آن را به واقع نزدیک‌تر می‌بیند؛ گرچه صاحب این قلم، این نظر را در جایی نیافته است، اما امید دارد، در حدّ توان پالایش و موشکافی شده باشد که

بتواند اتقان خود را نسبت به آرای رقیب ثابت کند، و راهی فراروی این مسأله دشوار بگشاید.

قبل از ورود به بحث اصلی، ذکر سه نکته در تنقیح موضوع بحث لازم می‌نماید: نکته اول آن که عطف صفت "اخلاقی" بر "عقلی" در عنوان بحث، صرفاً برای تعمیم بحث است؛ و الاً کاملاً ممکن است کسی معتقد باشد که همه الزامات عقلی، اخلاقی نیستند. در واقع بحث به نکته‌ای عمیق‌تر برمی‌گردد: "اخلاق" یعنی چه؟ این سؤال با همه کوچکی‌اش، سؤال بس دشواری است. برخی با کمال ساده‌لوحی گمان برده‌اند که هر آن چه "باید" و "نباید" دارد، اخلاقی است و هر چه "هست" غیر اخلاقی است. کمترین تحلیل قضاوت‌های اخلاقی و جملات خبری، بطلان این نظر را نشان می‌دهد. بسیاری از "باید"ها و "نباید"ها اخلاقی نیستند. مانند این که فرماندهی به سرباز خود می‌گوید: «باید حمله کنی.» این "باید" در بسیاری اوقات اخلاقی نیست و حتی مربوط به عالم ارزش‌ها هم نمی‌شود. مسأله - چنان که گفتیم - به امری اساسی‌تر برمی‌گردد، یعنی حقیقت "اخلاقی" بودن و این چیزی نیست که در این مقام، در صدد تبیین آن برآیم. فقط به اجمال می‌گوییم: تبیین اخلاق و ارزش صرفاً بر اساس "صورت" گفتارها و قضایا، خطبی روشن است. اخلاق با محتوای گفته‌ها و قضاوت‌ها کار دارد، نه صرف صورت؛ که توضیح این اجمال را باید در فلسفه اخلاق جست. باری، برای فرار از این گونه بحث‌ها، عطف صفت "اخلاقی" بر "عقلی" را، عطف بیان نمی‌گیریم. موضوع بحث در این مقاله، هرگونه "الزام" اصیل و مستقل عقلی و یا اخلاقی است، خواه الزامات عقلی همه اخلاقی باشند، و خواه نه. نکته دوم آن که الزامات عقلی، گاه الزامات اصیل و مستقل نیستند؛ بلکه الزاماتی ناشی از الزامات دیگرند. الزامات مقدّمی همه عقلی‌اند، ولی از آن جهت که برخی از تحلیل‌های آتی صرفاً در الزامات اصیل عقلی قابل طرحند، الزامات مقدّمی را فعلاً از دائرة بحث به کناری می‌نهمیم. مقصود ما از الزامات مقدّمی دقیقاً الزاماتی است که به نحوی ناشی از الزامات عقلی دیگر باشد.

نکته سوم همه الزامات، عقلی نیستند. الزامات ناشی از اوامر و نواهی همچون اوامر و نواهی شارع، مصداق الزام‌اند؛ ولی در عین حال عقلی نیستند. مقصود از الزام

عقلی، الزامی است که برخاسته از عقل (یا نفس آدمی، به بیانی که خواهد آمد) باشد، نه منتزع از اوامر و نواهی شارع یا هر فرمانده دیگری.

علم اصول و الزامات عقلی و اخلاقی

جای این سؤال باقی است که تحلیل "الزامات عقلی" چه کاربردی در علم اصول دارد؟ پاسخ این سؤال تا حدی روشن است. در علم اصول در موارد متعددی گفته می‌شود: «فلان امر به حکم عقل واجب است»، «فی المثل گفته می‌شود: «اطاعت از اوامر و نواهی شارع واجب است»، یا «اتباع قطع واجب است». دقیقاً این جا است که این سؤال مطرح می‌شود که این "وجوب" یا "الزام" به چه معنا است؟ آیا فی الواقع الزامی عقلی هست یا چنان که محقق اصفهانی^۱ معتقد است، این صورت قضایا، مجازی است و آن چه بیان می‌شود "الزام" عقلی نیست؛ بلکه حسن و قبح عقلایی است. و باز می‌توان پرسید: اگر الزام عقلی فی الواقع وجود دارد، چه نوع پدیده‌ای است؟ اعتباری یا واقعی، و همینطور... البته باید توجه کرد که قضایای ارزشی که در علم اصول به کار می‌رود، فقط این "باید"های عقلی نیستند، بلکه قضاوت‌های مشتمل بر حسن و قبح و حتی "حق" و "استحقاق" هم در علم اصول کاربرد وسیعی دارند. هر یک از این اقسام باید به صورت مستقل طرح شوند. مثلاً "حُسنِ عدل" و "قبحِ ظلم"، "حُسنِ احتیاط و انقیاد"، "قبحِ تجرّی" و... به عنوان حسن و قبح مطرحند؛ اما مواردی چون "حقّ الطاعة" به صورت حق مطرح‌اند. حتی بحث شایعی مثل "معدّریّت" و "منجّریّت" که در سر تا سر علم اصول کاربرد دارد، با مفهوم استحقاق عقاب و عدم استحقاق عقاب (معدوریت) پیوند خورده است؛ که این مفهوم، مفهومی ارزشی است. بنابراین، باید توجه داشت که قضایای ارزشی در علم اصول به شکل‌های مختلفی ظاهر می‌شود و لاقلاً در وهله نخست هر یک تحلیل مستقلی می‌طلبد، چون هیچ دلیلی ندارد که بدون مستند قاطع، فی المثل قضایای حقّ و استحقاق را به حسن و قبح یا باید و نباید ارجاع دهیم، و همین‌طور حسن و قبح‌ها را به باید‌ها و نباید‌ها.

باری، بحث فعلی ما مقصور به الزامات عقلی است که به صورت "بایدها" و "نبایدها"ی عقلی ظاهر می‌شود، نه حسن و قبح‌ها و نه حق و استحقاق‌ها؛ گرچه بر اساس برخی مبانی، پاره‌ای از این مفاهیم به یکدیگر ارجاع می‌شوند.

آن چه در پی می‌آید، طرح شش نظریه در باب تحلیل الزامات عقلی و اخلاقی است. این نظریات به صورتی ماهوی با یکدیگر اختلاف دارند و هر یک به راهی رفته‌اند. برخی از این نظریات آشکارا نادرست و غیرقابل توجیه‌اند. در عین حال، برای آن‌ها جایی در این شاخه باز نموده‌ایم، بدین سبب که قائل دقیق النظر و محقق‌ی آن را طرح کرده و در مکتوبات خویش از آن دفاع نموده است و از همین روست که گمان به مفید بودن طرح اجمالی آن برده‌ایم.

نظریهٔ اول:

الزام عقلی، صورتی مجازی

محقق اصفهانی (محمدحسین) رحمته‌الله که موشکافی‌های اصولی و فلسفی وی زبانزد است، در تحلیل الزامات عقلی، راهی پیش می‌گیرد که تا حدی غریب می‌نماید. نظریهٔ وی در واقع یک نظریهٔ سلبی است. ایشان گرچه تصریح نمی‌کنند ولی در نهایت به این نتیجه می‌رسند که اصلاً "بایدها"ی عقلی وجود ندارند و همهٔ این گونه بایدها به حسن و قبح برمی‌گردد که ریشهٔ آن بناات عقلائی است. تحلیل ایشان از قضایای مشتمل بر حسن و قبح بسیار مبسوط و نیازمند تأمل فراوان است. ولی در هر حال، نسبت به "وجوب" و "بایستی" عقلی، انکار می‌ورزد و تمام این گونه قضایا را به قضایای حسن و قبح ارجاع می‌دهد. وی معتقد است که حتی عقلا هم "باید" و "وجوب" ندارند، آن چه هست بنااتی است بر مدح و ذم طائفه‌ای از افعال که از آن انتزاع حسن و قبح می‌شود.

بنابراین، "وجوب عقلی" و "بایدها و نبایدها" که به صورت حکم و فرمان هستند، صورتی مجازی از حسن و قبح عقلی‌اند. احکام عقلی که در قالب حسن و قبح بیان می‌شوند، دارای صورت قضیه هستند، یعنی از موضوع و محمول و نسبتی تشکیل می‌شوند. بنابراین، این که گفته می‌شود: «عقل می‌گوید: باید از خداوند

اطاعت کنی... یا «عقل می گوید: باید از ظلم اجتناب کنی...» و امثال آن، همه مسامحه است و در واقع مراد این است که «عقلاً بنا بر مدح کسانی دارند که از خداوند اطاعت می کنند.» یا «عقلاً بنا بر ذمّ کسانی دارند که ظلم می کنند.»

به این ترتیب، ما مفهومی به نام "وجوب عقلی" نداریم، "باید و نباید" عقلی نداریم. آن چه هست، حسن و قبح است، آن هم به معنایی که ایشان به تفصیل ذکر نموده و نهایتاً به بنای عقلاً بر مدح و ذمّ افعال برمی گردد.

برهانی که محقق اصفهانی رحمته الله بر ادّعی خویش اقامه می نماید، این است که عقل بما هو عقل شأنش درک حقایق کلیّه است و بعث و زجر و تحریک و منع ندارد. حتی عقلاً هم بعث اعتباری ندارند؛ چون واضح است که آن ها در این ابواب جز همان حسن و قبح که از قضایای مشهوره است، حکم دیگری ندارند. محقق اصفهانی رحمته الله در اوائل مبحث قطع از نهیة الدراية چنین می گوید:

لا يذهب عليك أنّ المراد بوجوب العمل عقلاً ليس إلا اذعان العقل باستحقاق العقاب على في لغة ما تعلق به القطع، لأنّ هناك بعثاً وتحريكاً من العقل والعقلاء نحو ما تعلق به، وإن كان هو ظاهر تعليقة استادنا العلامة - ادام الله ايامه - على الرسالة، ضرورة أنّه لا بعث عن القوة العاقلة وشأنها ادراك الأشياء، كما أنّه لا بعث ولا تحريك اعتباري من العقلاء والأحكام العقلانيّة، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، عبارة عن القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام وإبقاءً للنوع، كحسن العدل وقبح الظلم والعدوان^۱.

نقد نظریة محقق اصفهانی رحمته الله

در نقد نظریة محقق اصفهانی می توان گفت این نظریه، تنها به تعبیر "وجوب عقلی" - و نه واقع آن - نظر افکنده است و الاً اصولاً چه نیازی داریم که بگویم همان قوه ای که ادراک کلیّات می کند، الزام هم دارد. البتّه این سخن محقق اصفهانی رحمته الله صحیح است که قوه عاقله از آن جهت که شأنش ادراک کلیّات است،

۱. نهیة الدراية، ج ۳: ص ۸-۱۷، ط آل البيت، ۱۴۱۵ ه. ق، قم.

نمی‌تواند "الزام" داشته باشد؛ ولی نفی الزام از قوه عاقله لزوماً به این معنا نیست که نفس آدمی هم الزام ندارد. برهان ایشان نمی‌تواند تحقق "الزام" در نفس آدمی را انکار کند.

از سوی دیگر، همه ما در خود این الزام را احساس می‌کنیم که نباید ظلم کرد و باید به عدالت رفتار کرد. نباید بی‌دلیل مرتکب قتل نفس شد. این بایدها و نبایدها و این الزامات را همه ما احساس می‌کنیم. در واقع هم "من علوی" و هم "من سفلی" الزامات خاص خود را دارند که در این میان تنها الزامات من علوی، اخلاقی است. در هر حال، این که گفته‌اند: «قوه عاقله شأنش ادراک است.» ربطی به آن چیزی که در نهایت مقصود است، ندارد. البته از یک نظر این دقت خوبی است که ایشان به عمل آورده که «شأن قوه عاقله از آن حیث که عاقله است، الزام نیست»، ولی روح مدّعی قائلین به عقلی بودن الزامات، این نیست که حتماً قوه عاقله چنین حکمی می‌کند. اگر انسان به مرتبه دیگری از نفسش هم چنین حکمی کند، غرض مدّعیان وجوب عقلی حاصل است.

اما این شبهه که "من" انسان، نسبت به خودش مولویت ندارد، به طور مستوفی در طی بیان نظریه مختار پاسخ داده می‌شود و در این جا فقط اشاره می‌کنیم که غرض از "الزام‌های عقلی" یافتن این "لزوم‌ها" و احساس آن‌ها است. در واقع بحث در این نیست که کسی آمر و دیگری مأمور باشد؛ بلکه آن چه مورد ادراک ما است، لزوم است. و این "لزوم" غیر از "لزوم تکوینی" است. یعنی ما انسان‌ها، عالمی را می‌یابیم که آن عالم، "عالم الزامات" به معنای عالم لزومات عقلی و اخلاقی است. این لزوم‌ها نه تکوینی (به معنای ضرورت‌های علی - معلولی) است، و نه اعتباری. کسی نمی‌تواند ادعا کند عالم واقع و عالم امور نفس الامری منحصر در همین عالم محسوس مادی یا صرف عالم ضرورت‌های علی - معلولی است. "الزام" در این جا به معنای "انشاء وجوب" نیست که نیازمند به یک مُلزم و یک مُلزم باشیم؛ بلکه مقصود ادراک "لزوم" است. عالمی وجود دارد که ساکنان آن، لزوم‌های عقلی و اخلاقی اند. ما این عالم را می‌یابیم و ساکنان آن را درک می‌کنیم؛ همان طور که عالم محسوس را می‌یابیم و ساکنانش را درک می‌کنیم.

مسأله را می‌توان کمی عمیق‌تر بررسی کرد: درک مفهوم "لزوم" و "وجوب" در امثال این جملات: «عدالت واجب است»، «اطاعت خدا لازم است»، مانند بقیه مفاهیم، کار قوه عاقله است. اما آن چه شأن قوه عاقله نیست، ادراک به معنای رسیدن به آن "لزوم" به حمل شایع است. ما می‌گوییم: "لزومی" را که ادراک می‌کنیم، یک لزوم واقعی است، نه مفهوم "لزوم" تا شأن قوه عاقله باشد. مثلاً در قضیه: «باید به عدالت رفتار کنم» ممکن است گفته شود نفس مناد آن، آن وجوب واقعی نیست که گفته‌ایم انسان به آن نائل می‌شود؛ بلکه انسان ابتدا به وجوبی واقعی نائل می‌شود و سپس از آن مفهوم می‌سازد. مفهومی همچون "باید"، "لزوم"، "وجوب" و امثال آن و سپس این مفهوم ساخته شده ذهن را در قضیه خبری یا انشائی به کار می‌گیرد.

بنابراین، می‌توان گفت قضیه‌ای مثل: «باید به عدالت رفتار کنم» یا بیان همان لزوم واقعی است که آن را مستقیماً ادراک کرده‌ایم، به ادراکی شهودی و حضوری، و نه ادراک مفهومی. و یا بیان مضمونی انشائی است که متکی به واقعیتی خارجی است، یعنی لزوم‌های واقعی.

در هر حال، ادراک ما نسبت به مفهوم "لزوم" و "وجوب" همچون بقیه ادراک‌های حصولی است که به نحوی متکی به ادراک شهودی و حضوری نسبت به مصداق‌های آن مفهوم است. نفس انسانی با نوعی استکمال وجودی، به مرتبه‌ای از کمال نائل می‌آید که لازمه تکوینی آن، ترسیم مفاهیم و صور قائم به نفس است. داستان در فهم و ادراک مفهوم "لزوم" همچون بقیه فهم‌های حصولی است. همان طور که در بقیه مفاهیم باید در صقعی و رای مفاهیم وجودی محقق باشد که نفس با وصول بدان‌ها و استکمال به آن‌ها، قدرت ساختن مفاهیم و صور را بیابد. در مفهوم "وجوب" نیز واقعیتی وجود دارد که با نیل بدان، مفهوم "وجوب" در ذهن ساخته می‌شود و به صورت‌های مختلف در جملات انشایی و اخباری به کار گرفته می‌شود. حقیقت این لزوم‌ها، واقعی و تکوینی است؛ اما نه به معنای ضرورت‌های علی - معلولی. چنان که در نقد کلمات استاد حائری یزدی و استاد مصباح، به تفصیل خواهیم آورد. کمترین شاهد مدّعی ما این است که ما این لزوم‌ها را بین خود و فعلی

که واقع نشده، ادراک کرده و می‌گوییم: «باید به عدالت رفتار کرد.» این در حالی است که من هنوز عدالت نوزیده‌ام. فعل عدالت با این که وجود خارجی نیافته است، متّصف به وجوب عقلی و اخلاقی شده است. وجوب‌های عقلی و اخلاقی از این جهت شبیه وجوب‌های شرعی‌اند. وجوب‌های شرعی همواره قبل از تحقق عمل، وجود دارند، به طوری که در ظرف حصول عمل در خارج، وجوب ساقط می‌شود. در باب اخلاقیات هم واقعیت شبیه همین است. وقتی به کسی می‌گوییم: «باید به عدالت رفتار کنی.» این جمله، زمانی معنا دارد که وی فعل عدالت را انجام نداده باشد و به محض فعل یا ترک، این امر اخلاقی ساقط می‌شود.

این‌ها نشان می‌دهد که الزامات عقلی و اخلاقی، از سنخ لزوم‌های علیّی - معلولی نیستند. اما از طرفی دیگر، اعتباری هم نیستند، چنان که در نقد نظریهٔ علامه طباطبائی^{ره} خواهیم آورد. پس باید دید که ظرف تحقق لزوم‌های عقلی و اخلاقی کجاست؟

چنان که گفتیم این گونه لزوم‌ها تکوینی است. یعنی از نوعی واقعیت خارجی برخوردار است، اما نه ضرورت‌های علیّی - معلولی. وعاء این واقعیت غیر از وعاء ضرورت‌های علیّی - معلولی است. عالم ضرورت‌های اخلاقی خود عالمی واقعی است که ما انسان‌ها بدان اصل می‌شویم و تعبیر مفهومی از آن واقعیت - مثلاً - این است که: «باید به عدالت رفتار کرد.»

الف) بعث و زجر عقلا در کلام محقق اصفهانی:

محقق اصفهانی^{ره} در ذیل کلام خود آورده بود: «کما انه لا بعث و لا تحریک اعتباری من العقلاء» یعنی همان طور که ایشان منکر "وجوب" عقلی‌اند، منکر وجوب عقلایی در باب این گونه احکام‌اند. مقصود ایشان چندان روشن نیست. آیا مقصود این است که به عنوان یک واقعیت، عقلا نسبت به یکدیگر بعث و زجر اعتباری ندارند؟ یا این است که ممکن نیست عقلا چنین اعتباری داشته باشند؟ اگر مقصود احتمال دوم باشد، چگونه می‌توان آن را توجیه کرد؟ چگونه می‌توان غیر ممکن بودن اعتبار عقلایی در بعث و زجر را اثبات کرد؟ برای کلام ایشان دو توجیه به نظر می‌رسد:

اول آن که عقلاء بما هم عقلاء کارشان ادراک است، نه بعث و زجر. به عبارت دیگر، شأن آنان از آن حیث که دارای قوه عاقله هستند، چیزی جز ادراک نیست. بنابراین، ممکن نیست بعث و زجر از آنان صادر شود، چون بعث و زجر صرفاً ادراک نیست.

دوم توجیهی است که برخی اساتید ما مطرح می‌کردند به این بیان که عقلا بما هم عقلا همه در عرض هم و مساوی یکدیگرند، و لذا نسبت به یکدیگر مولویتی ندارند. یعنی نمی‌توانند نسبت به یکدیگر بعث و زجر مولوی داشته باشند. البته پُر واضح است که عقلا توانایی درک مصالح و مفاسد افعال را فی الجمله دارا می‌باشند و حتی بر اساس آن بناءاتی مقرر می‌دارند، ولی همه این‌ها با الزام مولوی فرق دارد. "الزام" در جایی معقول است که یکی بر دیگری تفوقی داشته باشد، در حالی که عقلا از آن حیث که عاقل‌اند، بر هم تفوقی ندارند، و لذا نمی‌توانند نسبت به یکدیگر بعث و زجر داشته باشند. آری، عقلا - نه از آن جهت که عاقلند - می‌توانند نسبت به یکدیگر الزام مولوی داشته باشند، مثل سلطان جائری که در صورت عدم اطاعت مردم، آنان را به کام مرگ می‌فرستد. ریشه "الزامات مولوی" در امثال این موارد، خود بحثی است قابل تأمل. اما در هر حال در وجود آن نمی‌توان تشکیک نمود.

به گمان ما هر دو توجیه فوق مشکل است و نمی‌تواند راهی به تصدیق نظر محقق اصفهانی رحمته الله بگشاید.

ب) نقد سخن محقق اصفهانی در بعث و زجر عقلا:

واقعیت این است که نمی‌توان وجود اوامر و نواهی در میان عقلا را انکار کرد. و اگر گفته شود عقلا بما هم عقلا، امر و نهی ندارند و اوامر و نواهی آنان به جهات دیگری برمی‌گردد، در جواب می‌گوییم: این چنین نیست؛ چه آن که قوانینی که در میان عقلا جاری است و منشأ آن عمدتاً حیث عقلایی آنان است که به دنبال ترتیب مصالح و مفاسد [ولو در تشخیص آن گاه اشتباه کنند]، در همین قوانین امر و نهی و فرمان وجود دارد و حتی قوانینی که مفاد آن‌ها وضع است نه تکلیف، همچون قوانین مربوط به ملکیت و زوجیت و حقوق. در نهایت باید موضوع قوانین تکلیفی

قرار گیرد، مثل این که «نباید در ملک دیگران تصرف نمود.» و مثل آن. در مورد شارع هم قضیه همین طور است: احکام وضعی برای ترتیب احکام تکلیفی اند و الا لغو خواهند بود. و لذا برخی از اصولیان مسیر افراط پیموده‌اند و گفته‌اند: «اصلاً احکام وضعی به احکام تکلیفی برمی‌گردند که البته در مورد پاره‌ای از احکام وضعی سخن نادرستی است. ولی به هر حال اصل این مطلب درست است که احکام تکلیفی بدون احکام وضعی لغواند.» و این سخن اختصاصی به احکام شرعی ندارد و در قوانین عقلایی هم جاری است.

واقعیت این است که نمی‌توان انکار کرد که عقلاً نسبت به یکدیگر فرمان و بعث و زجر دارند. فی المثل، در قوانین رانندگی گفته می‌شود: «رانندگان باید از سمت راست خود حرکت کنند.» و «رانندگان نباید از چراغ قرمز عبور کنند.» و هکذا. در قوانین مدنی گفته شود: «نباید در ملک دیگران تصرف کرد.» و... پس عقلاً حتی بما هم عقلاً در جوامع خویش قوانینی تدوین می‌کنند که متضمن بعث و زجر است؛ و به گمان ما این مقدار برای ردّ نظریّه محقق اصفهانی رحمته الله کافی است. آری، فقط این مسأله باقی می‌ماند که چگونه چنین خبری تحلیل می‌شود؟ چگونه است که در میان انسان‌های عاقل بما هو عاقل که نوعی تساوی و هم‌عرضی برقرار است. "الزام" و بعث و زجر معنا دارد؟ و این مسأله مهمی است. گرچه باید آن را از اصل نظریّه محقق اصفهانی و ردّ آن، جدا کرد؛ چون وجود یک واقعیت (وجود این گونه بعث‌ها و زجرها) امری است و توانایی تحلیل آن امر دیگری. ناتوانی در امر دوم، آن واقعیت اول را نفی نمی‌کند. با این حال، می‌توان در مسیر حلّ مشکل دوم هم گام برداشت.

تحلیلی در باب الزام عقلاً نسبت به یکدیگر

چنان که گفتیم تحلیل این الزامات، شاید آسان نباشد. زمانی که در باب "مشروعیت حکومت‌ها" مطالعه و تأمل می‌کردم به نکته‌ای برخورددم که گمان می‌برم در بسیاری از مباحث نظیر آن کاربرد دارد و از آن جمله در بحث حاضر راه حلی برای تحلیل الزامات عقلاً نسبت به یکدیگر می‌تواند محسوب شود. در آن بحث این

مسأله مطرح است که آیا صرف قرارداد بین دو یا چند نفر می‌تواند "الزامی" نسبت به وفای به آن خلق کند یا این که "الزام به وفای به قرارداد" حکمی اخلاقی و سابق بر قرارداد است؟ روشن است که شق دوم درست است و "قرارداد" که موضوع الزام به وفا است، نمی‌تواند خود "الزام به وفا" را که نظیر حکم مترتبه است، به دنبال بیاورد. ولی همین که چنین الزام اخلاقی و عقلی وجود داشته باشد و وفای به قرارداد، الزامی گردد، الزامات موجود در قرارداد هم به تبع آن الزامی می‌گردد. طبق این تحلیل، گرچه قراردادهای اجتماعی بالاخره الزام خویش را وام‌دار الزامات اخلاقی هستند؛ ولی به تبع آن الزامات، شخصی به ریاست یک حکومت گماشته می‌شود و آنگاه فرمان می‌دهد. "فرمان" در این جا واقعی است، نه مجازی. رئیس یک حکومت نسبت به آحاد جامعه بعث و زجر دارد.^۱ بعث و زجر در این جا واقعی است؛ اگر چه ریشه آن بالاخره به الزامات اخلاقی به وفای به عهد برمی‌گردد. به عبارت فنی‌تر، الزامات اخلاقی و عقلی به وفای به عهد، نسبت به الزام و بعث و زجر حاکم، حیث تعلیلی به شمار می‌روند، نه تقییدی. انسان‌های آزاد طبق قرارداد خود را تحت الزام می‌برند، و این هیچ اختصاصی به بحث مشروعیت سیاسی ندارد.

عقلاً در باب بیع و شراء هم، همین کار را انجام می‌دهند. یعنی با قراردادی اختیاری، خود را تحت الزام می‌برند. در واقع وقتی بیع و شرائی انجام می‌شود، این بیع و شراء آثاری تکلیفی دارد. مثلاً مشتری نباید در ثمنی که به بائع داده است، تصرف کند. در مقابل بائع هم نباید در ملک که به قبض مشتری درآورده، تصرف کند (بدون اذن). این "بایدها" و "نبایدها" الزاماتی هستند که به حکم شرعی ثابتند. یعنی الزامی شرعی نسبت به آنها وجود دارد؛ ولی این الزام در موضوعی اختیاری ثابت است. طرفین قرارداد با آزادی و اختیار خود را تحت الزام می‌برند. و از طرف دیگر به تبع همین الزام شرعی، طرفین می‌توانند نسبت به هم امر و نهی داشته باشند.

۱. ما در این جا صرفاً به امکان بعث و زجر از عقلاً بما هم عقلاً، می‌پردازیم و کاری به اشکالات نظریه قراردادگرایی در تحلیل مشروعیت سیاسی نداریم. و الاً بر اساس قراردادگرایی صرف، دلیلی وجود ندارد که رئیس یک حکومت نسبت به کسانی که تحت قرارداد نرفته‌اند و طرف آن قرار نگرفته‌اند، الزامی داشته باشد. و لکن این مسأله دیگری است و فعلاً بحث، معطوف به امکان بعث و زجر است، و لوفی الجملة.

بایع می‌تواند، مشتری را از تصرف در ثمن منع و زجر کند و مشتری هم می‌تواند بایع را از تصرف در مبیع منع و زجر کند.

از این مورد روشن‌تر، مواردی است که امر و نهی شخصی نسبت به دیگری در شرع پذیرفته شده است، مثل امر و نهی پدر نسبت به فرزند و حاکم نسبت به مردم. امر و نهی پدر، مجازی نیست، گرچه الزام خویش را یا از جهت حکم عقلی به اطاعت از پدر به دست می‌آورد و یا از الزام شارع. پس در هر حال، این سخن درست به نظر می‌رسد که عقلاً می‌توانند نسبت به یکدیگر مولویت داشته باشند، گرچه این مولویت معلّل به حیث تعلیلی است. یعنی باید الزامی در ورای این امر و نهی‌ها وجود داشته باشد تا این امر و نهی‌ها خود الزام‌آور باشند، و "بعث" و "زجر" بر آن صدق کند. و همان‌گونه که در جای خود به تفصیل گفته‌ایم، همین نکته، اشکالی اساسی بر کلّ نظریّه قراردادگرایی صرف و پروژه لیبرالیزم مبتنی بر آن است. لیبرال‌ها اگر بپذیرند ما الزاماتی اخلاقی داریم که کلی و جهان‌شمول‌اند، دیگر تئوری قرارداد به کار آن‌ها نخواهد آمد. عمده‌ترین نکته قراردادگرایی این است که انسان‌ها را فارغ از ایده‌هایی که در باب اخلاق دارند و الزام‌هایی که از این باب پذیرفته‌اند، به اختیار خود تحت الزام سیاسی ببرد. و این امری است که به نظر ناشدنی است.

نتیجه بحث آن که: اولاً این سخن محقق اصفهانی رحمته الله علیه نادرست است که عقلاً بما هم عقلاً نمی‌توانند نسبت به یکدیگر بعث و زجر داشته باشند. ثانیاً بعث و زجر عقلاً می‌تواند بر اساس الزامات اخلاقی، عقلی یا حتی شرعی تحلیل شود، به این صورت که این الزامات حیث تعلیلی برای تحقق الزام واقعی از عقلاً باشد.

دنباله نقد سخن محقق اصفهانی رحمته الله علیه:

بنابر آن که نظر محقق اصفهانی در نفی بعث و زجر عقلانی، معطوف به توجیه اول باشد، به این بیان که عقلاً بما هم عقلاً کارشان ادراک است، نه بعث و زجر، در این صورت پاسخ این است که اصرار بر صدور الزام و بعث و زجر از قوه عاقله وجهی ندارد تا این اشکال وارد گردد. مقصود از قوه عاقله مرتبه‌ای از نفس است که

چنین الزاماتی دارد، و لو این که این مرتبه دقیقاً همان مرتبهٔ "دراکه" نباشد، به توضیحی که در ذیل نقد نظریهٔ محقق اصفهانی رحمته (از ص ۱۲ به بعد) گذشت. در نتیجه، پُر واضح است که عقلا نسبت به هم بعث و زجر دارند و این بعث و زجر صرفاً منبعث از احساسات و تخیلات نیست، بلکه تأملات عقلی در فهم رابطهٔ افعال و مصالح و مفاسد مترتب بر آن، در تحقق این بعث و زجر دخیل است. و همین را می‌توان توجیهی برای "عقلی" دانستن این گونه بعث و زجرها دانست، و لو این که قوهٔ عاقله بما هی عاقله بعث و زجر نداشته باشد.

نظریهٔ دوم: الزام و اعتبار

نظریهٔ دومی که در تحلیل الزام مطرح است، نظریهٔ "اعتباریات" علامه طباطبایی است. تحقیق در حقیقت "اعتباریات" و نقد و بررسی نظریهٔ علامه طباطبایی و قبل از وی، محقق اصفهانی در این باب، مجالی واسع می‌طلبید. صاحب این قلم، در طی بحث‌های فلسفهٔ علم اصول به تفصیل در این باره سخن گفته است و فعلاً بنایی بر تکرار آن‌ها نیست. آن چه در این جا مد نظر است، تحلیل علامه طباطبایی از "باید" بر اساس اعتباریات است. ملخص نظریهٔ اعتباریات مرحوم علامه در باب بایدهای اخلاقی این است که بایدهای اخلاقی به عنوان مصداقی از بایدهای عمومی، امری اعتباری است. به تعبیر دیگر، این نظریه همهٔ "بایدها" و از جمله بایدهای اخلاقی را اعتباری می‌داند. البته در انتساب این نکته به علامه باید کمی تأمل کرد. واقعیت این است که مرحوم علامه در مورد اعتباری بودن "بایدهای عمومی" تصریح دارند (مقصود از "باید عمومی" بایدی است که در هر فعل صادر وجود دارد) اما در مورد "بایدهای اخلاقی" هر چند به اعتباری بودن آن‌ها به عنوان بایدهای اخلاقی تصریح نمی‌کنند، اما مصداق این بایدهای اخلاقی را ذکر کرده و آن‌ها را اعتباری می‌دانند. از جمله آن مصداق، «نبایستی تصرّف در ملک دیگران» است. شهید مطهری نیز متذکر می‌شوند که مراد علامه تمام بایدها است، از جمله بایدهای اخلاقی.

در هر حال، واقعیت اعتبار در کلام علامه، همان عمل وهمی و پنداری انسان است که شیء ای را که مصداق مفهومی نیست در ظرف وهم و پندار خود، مصداق آن مفهوم قرار می‌دهد؛ مثل: «علی شیر است».

اما "بایدها" چگونه "اعتباری" به این معنا هستند؟ بیان علامه طباطبایی این است که ما یک رابطه "ضرورت" داریم و یک مفهوم "جوب" و "ضرورت". مفهوم جوب و ضرورت از رابطه ضرورتی که میان علت و معلول وجود دارد، اخذ می‌شود. رابطه‌ای که بین افعال و قوای ما وجود دارد از سنخ همین رابطه علی - معلول است. زمانی که فعل از "من" صادر می‌شود، با قوه‌ای از قوای "من" و یا با "من انسانی" نسبت ضرورت پیدا می‌کند. این ضرورت، یک ضرورت تکوینی است. ما این ضرورت را در جایی قرار می‌دهیم که واقعاً ضرورتی در کار نیست. مثلاً رابطه "من" و فعل "آب خوردن" قبل از به کار افتادن قوای فعّاله من، یک رابطه امکانی است، و نه ضروری. اما ما مفهوم "ضرورت" را بین "خود" و "آب خوردن" قرار می‌دهیم و می‌گوییم: «باید آب بخورم». این کار در واقع یک اعتبار است؛ زیرا مفهوم "ضرورت" بر مصداق "امکان" تطبیق داده شده، ادعا شده است رابطه‌ای ضروری در آن مورد وجود دارد. مثل «علی شیر است» که در آن "علی" واقعاً شیر نیست و فقط در ظرف وهم و اعتبار شیر شده است. همان طور هم رابطه "من" و "آب خوردن" یک رابطه امکانی است و فقط در ظرف وهم و پندار من، ضروری شده است.

بنابراین، ملخص نظریه اعتباریات در باب "بایدها"، این است که مفهوم "باید" همان "ضرورت" است که بر غیر مصداق خودش تطبیق شده است. مرحوم علامه طباطبایی نکته‌ای دیگر در تحلیل "بایستی" آورده‌اند. ایشان معتقدند که "بایدها" در دو مقام قابل تصویراند: اول "بایدی" که در حین صدور فعل محقق می‌شود، چون بنا بر اعتقاد علامه، هر فعل صادری (حَسَن، قبیح، واجب، حرام) مسبوق به این باید است.

دوم "بایدی" که متعلق به خود فعل فی حد ذاتها می‌باشد، و نه متعلق به فعل در حین صدور فعل از فاعل. و این جا است که افعال به "بایستی" و "نبایستی" تقسیم می‌شوند. و إلا "فعل صادر" همیشه مسبوق به "باید" است و "نباید" ندارد. امکان

ندارد که فعلی با نسبت "نباید" صادر شود. هر فعلی در حین صدور، با نسبت "بایستی" صادر می‌شود.

این تفکیک میان دو "باید" کاملاً قابل تأمل است. وجه تأمل آن است که آیا اساساً می‌توان دو "باید" داشت. ما در سلسله بحث‌های فلسفه اخلاق و فلسفه علم اصول به تفصیل به این بحث پرداخته‌ایم و اثبات کرده‌ایم که چنین چیزی معقول نیست.

این نکته شاید قابل توجه باشد که مرحوم علامه همین نظر را در مورد حسن و قبح هم مطرح می‌کنند، و معتقدند دو گونه حسن و قبح وجود دارد: حسن و قبحی متعلق به فعل در حین صدور، و حسن و قبحی متعلق به فعل فی حد ذاته.

این تفکیک در فهم نظریه ایشان در باب بایدها و نبایدها و حسن و قبح‌ها، فی الجمله مؤثر است. مرحوم علامه با وجود این که همه این امور را اعتباری می‌دانند و لکن تصریح می‌کنند که بایدها و نبایدهای حین صدور غیر از باید و نبایدهای (اخلاقی) متعلق به ذات فعل است. چه بسا یک فعل غیر اخلاقی و نبایستی، با همین نسبت "بایستی" صادر شود. مثلاً وقتی فردی یک عمل حرام را انجام می‌دهد، در حین صدور با نسبت "بایستی" آن را انجام می‌دهد. لذا حُسن در حین صدور نمی‌تواند آن حسن و قبح اخلاقی باشد و نیز "باید" و "نباید" حین صدور، نمی‌تواند همان "باید" و "نباید" اخلاقی باشد.

در هر صورت، به گمان ما اصل این تفکیک چه میان دو "باید" و چه میان دو حُسن، تحلیل درستی ندارد، هر چند که در اینجا مجال کافی برای بحث از آن فراهم نیست.

باری، به اصل بحث برگردیم: اصل نظریه اعتباریات در باب "بایدها" قابل نقد است و نقاط ضعف بسیار دارد. این امر را در بند بعد پی می‌گیریم.

نقد نظریه اعتبار

الف) نقد اول:

اشکال عمده‌ای که در نظریه اعتباریات وجود دارد، این است که با واقعیت‌های بیرونی انطباق ندارد. وقتی به افعال خود می‌نگریم، چنین اعتبارهایی را در حین

انجام فعل نمی‌یابیم. بنابراین، به نظر می‌رسد این تحلیل کاملاً خلاف واقع است. این نکته شاید نیازی به تذکر نداشته باشد که تحلیل‌های فلسفی در مورد "افعال انسانی" و از آن جمله "زبان"، در نهایت باید با ارتکازات ما انسان‌ها سازگار باشد. نمی‌توان تحلیلی را پذیرفت که ارتکازات و شهود ما با آن همراه نیست. مرحوم علامه اعتبار "بایستی" را عمومی می‌دانند، یعنی معتقدند که در هر فعل صادر، این اعتبار وجود دارد. در واقع از مجموع کلمات ایشان در مقاله ادراکات اعتباری^۱ و رساله اعتباریات^۲، برمی‌آید که این اعتبارات از متممات اراده مرید می‌باشند. یعنی اگر واقعاً این "بایدها" نباشد، اراده تمام نخواهد شد و به حد کمال هم نخواهد رسید و فعل از فاعل صادر نمی‌گردد. در واقع اصرار مرحوم علامه بر این که هر فعل صادر، مسبوق به یک "بایستی" است، بر اساس همین نکته قابل تحلیل است. بایستی از متممات اراده است و این مطلب شواهد متعددی در کلام مرحوم علامه دارد.

اما سؤال این است که آیا واقعاً در حین اراده یک فعل، چنین اعتباری داریم؟ در این که انجام هر فعلی مسبوق به اراده و شوق و میل و تصور فعل است، تردیدی نیست. اما آن هنگام که با تصور یک فعل و میل بدان و حصول شوق تام به سوی فعل کشیده می‌شویم، آیا رفتن به طرف فعل با وساطت یک اعتبار "بایستی" صورت می‌گیرد، یا این که همان شوق تام و اراده انسانی کفایت می‌کند. نه تبدیل شدن شوق به اراده و نه تعلق اراده به تحریک عضلات هیچ کدام نیازی به وساطت اعتبار "باید" ندارند. واقعیت این است که احتمال دوم درست است و هیچ ضرورتی اقتضا نمی‌کند که وساطت یک "بایستی" را بپذیریم و مراجعه به وجدان و ارتکازیات هم وجود چنین اعتباری را تأیید نمی‌کند. آن چه با مراجعه به وجدان می‌یابیم این است که انسان هنگام تصور پاره‌ای افعال در اثر عوامل مختلف، بدان‌ها میل می‌یابد و این میل گاه آنچنان شدید می‌شود تا حدی که اراده فعل محقق می‌گردد. در این مسیر، اعتبار "بایستی" از ناحیه خود فاعل نقشی ندارد. آری، این سخن درست است که بایدهای اخلاقی، شرعی یا باید فرماندهانی که مولویت دارند می‌تواند در حصول آن

۱. بنگرید به: اصول فلسفه و روش رئالیسم.

۲. چاپ شده در کتاب الحاشیه علی کفایة الاصول.

شوق و اراده مؤثر باشد، یعنی از علل خواست‌های تکوینی من باشد و موجب تحریک و بعث من گردند. ولی این مسأله غیر از اعتبار شخص فاعل است که مدعای علامه طباطبایی است. حصول میل و شوق به فعل - همان طور که گفتیم - در اثر عوامل مختلف حاصل می‌شود. یکی از این عوامل می‌تواند بایدهای اخلاقی یا شرعی یا فرمان فرماندهان و امرای کشور باشد. در واقع، یا به تحلیلی دقیق‌تر، همین امور هم به ضمیمه احکام عقلی می‌توانند در اراده فاعل تأثیرگذار باشند. اما این که اعتبار انسان برای خودش این اثر را داشته باشد، این چیزی است که هیچ ارتکازی آن را تأیید نمی‌کند.

(ب) نقد دوم:

اشکال دیگر بر نظریه علامه این است که این گونه اعتبار "باید" لغو است. توضیح آن که نظریه اعتبارات در پاره‌ای موارد می‌تواند درست باشد، مسلماً در عالم یک سری اعتبارات وجود دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم: «علی شیر است.» این مسلماً یک اعتبار است. اما آیا امر و نهی اعتبار است؟ آیا قطع و عمل به آن اعتبار است؟ آیا ملکیت و زوجیت اعتبار است؟ این‌ها پرسش‌هایی است که مورد به مورد باید تحقیق شود و نمی‌توان همه این‌ها را یک کاسه نمود. محقق اصفهانی رحمته الله با دقت و ظرافتی تمام - که مخصوص خود او است - پاره‌ای از این موارد را در مکتوبات خویش مورد مذاقه قرار داده است که شاید در طی بحث‌های آتی به آن اشاره کنیم؛ اما برای این که از پراکندگی بحث حذر کنیم، فعلاً بر سر یک موضوع متمرکز می‌شویم و آن موضوعی است که علامه طباطبایی آن را همچون رکن نظریه اعتبارات مطرح کرده‌اند و آن اینکه «در هر فعل صادر، بین من فاعل، و فعل، بایدی اعتباری وجود دارد». این نظریه از متفردات مرحوم علامه است و تا آن جا که این جانب اطلاع دارم کسی این نظر را مطرح نکرده است. در تأمل پیرامون این نظر، می‌پرسیم: آیا اعتبار "باید"، توسط انسان نسبت به خودش، لغو نیست؟ اگر فردی که نسبت به من مولویت دارد برای من، اعتبار "باید" کند و مرا بر اساس احکام عقلی مترتب بر آن اعتبار، تحریک کند، مسلماً این لغو نیست. مثل اعتبار "باید" از طرف خداوند نسبت به بندگان. خداوند می‌تواند بین "من" و "نماز خواندن" اعتبار "باید" کند و این اعتبار را

به داعی بعث و تحریک من انجام دهد. این کار مولا، موضوع حکم عقل من قرار می‌گیرد و موجب تحریک من می‌گردد. عقل آدمی حکم می‌کند که اگر مولای حقیقی انسان فرمانی داد، باید از آن اطاعت کنی. در ظرف چنین حکمی، اعتباری که به انگیزه بعث و تحریک باشد، موضوع آن قرار می‌گیرد و موجب تحریک می‌گردد. و لذا اعتبار لغو نیست؛ اما آیا انسان نسبت به باید‌های خودش چنین حکمی عقلی را می‌یابد تا تحریک شود؟ و آیا این "باید" لغو نیست؟ وقتی انسان رابطه خودش با فعلی را امکانی می‌بیند، اعتبار این که این رابطه ضروری است، چه فایده‌ای دارد؟ چه معنا دارد رابطه‌ای امکانی را ضروری توهم کنم و به دنبال آن راه بیفتم؟! در واقع بین اعتبار انسان برای خودش، و اعتبار مولای حقیقی (یا فرماندهان دارای مولوت) فرق است. در اعتبارات مولای حقیقی، عقل می‌گوید اگر مخالفت کنی عقاب داری و همین حکم عقلی، اعتبار مولا را دارای اثر می‌سازد. اما عقل آدمی در مورد اعتبارات خود انسان چنین حکمی ندارد. تازه در مورد اعتبارات مولوی دیگران، این سخن زمانی درست است که اعتبار به انگیزه بعث و زجر باشد؛ اما اعتبار به داعی دیگر هر یک نیازمند ملاحظه خاص خود است و نمی‌توان حکمی کلی در مورد همه آن‌ها راند. در هر حال، انسان نسبت به خودش مولوتی ندارد. آیا می‌شود انسان برای خودش رابطه‌ای امکانی را "ضروری" اعتبار کند و این اعتبار موجب حرکت وی شود؟ انسان عاقلی که می‌داند این رابطه امکانی است چه فایده‌ای دارد که آن را در ظرف اعتبار "ضروری" پندارد؟ اگر در ملکیت اعتباری، انسان "ملک" تکوینی را در غیر مصداقش اعتبار می‌کند. برای ترتیب آثاری است که خود انسان‌ها از قبل آن را درست کرده‌اند. مثلاً عقلاً گفته‌اند هر جا "ملک" اعتبار کردیم، دیگری نمی‌تواند در آن تصرف کند، ولی صاحب ملک در تصرف آزاد است. صاحب ملک می‌تواند در ملک خود هم تصرف تکلیفی داشته باشد و هم تصرف وضعی. بعد از این که عقلاً چنین قراری گذاشتند، شما می‌گویید: «هذا ملک» تا موضوعی برای آن آثار درست کنید. اما ما در باب اعتبارات خودمان چنین چیزی نداریم. من اگر بگویم: «هذا ضروری» این طور نیست که ضرورت‌های اعتباری، موضوع آثار مجعوله‌ای باشد تا من با اعتبار خویش بخواهم آن آثار را بر اعتبار خویش مترتب سازم.

از طرف دیگر، اعتبار بایستی از ناحیه خود فاعل، موضوع اثر عقلی هم نیست تا همچون اعتبارات شارع لغو نباشد. ما هیچ حکم عقلی ای نداریم که بگوید: «هرگاه اعتبار باید کردی، باید بدان عمل کنی!» بنابراین، اعتبارات بایستی از ناحیه فاعل، نه اثر مجعولی دارد و نه اثر عقلی، پس چنین اعتباری به چه کاری می آید؟

خلاصه اشکال اول بر نظریه اعتباریات مرحوم علامه این است که ما در باب اراده‌ها، وجداناً نمی‌توانیم چنین چیز عامی را بیایم که در هر فعل صادر یک "بایستی" وجود دارد. و خلاصه اشکال دوم این است که سوای مسأله وجدان، چنین اعتباری لغو است و انسان عاقل کار لغو نمی‌کند. البته اعتبار کردن برای دیگری، لغو نیست؛ زیرا می‌تواند دارای آثاری تکوینی، عقلی یا جعلی باشد. ولی اعتبار انسان نسبت به خودش در واقع یک نوع گول زدن خود است که ظاهراً در حالت هوشیاری تصور نمی‌شود.

گاه توهم می‌شود که اعتبار انسان برای خودش چیزی مثل تلقین است و لذا می‌توان تصور کرد که به نحوی در تمیم اراده فاعل دخیل باشد. لیکن این توهم مندفع است؛ چون مسأله تلقین با اعتبار بسیار تفاوت می‌کند. تلقین با تکرار حاصل می‌شود و لازم نیست به صورت اعتبار باشد. گاه آن چه تلقین می‌شود واقعی است که انسان از آن دور افتاده، و نه اعتباری است بر اساس توهم. در حالی که اعتبارات نه لازم است متکرر باشند، و نه مطابق با واقع‌اند. به علاوه، تلقین‌ها هم گاه غیر عقلایی‌اند. و لذا از منظر یک انسان عاقل لغو و بلکه مضرند، همچون انسان سالمی که به خود تلقین می‌کند، مریض است. چنین تلقینی ممکن است شبیه یک سلسله اعتبارات متکرر باشد؛ ولی - در هر حال - شباهت اعتبار به تلقین در چنین مواردی، مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه لغویت و غیر عقلایی بودن در هر دو مشترک است.

تا این جا دو اشکال بر تحلیل علامه نسبت به اعتبار "بایستی" مطرح شد. اما حال باید کمی به عقب‌تر برگردیم و ببینیم، باید‌های عقلی و اخلاقی در تحلیل علامه چگونه‌اند و آیا این اشکالات بدان‌ها هم وارد است یا نه؟ این بحث ادامه دارد...