



باید و نباید

و

حسن و قبح

مسعود امید

چنانکه بجای عبارت انشایی «بگویی» جمله اخباری «واجب است بگویی» یا «گفتن تو واجب است» بکار می‌رود. این تفننات کمابیش در زبانهای مختلف، وجود دارد و نمی‌توان آن‌را کلیدی برای حل مسائل فلسفی تلقی کرد و مثلاً نمی‌توان ویژگی عبارتهای حقوقی و قضایی را، انشایی بودن آنها قرار داد. زیرا چنانکه ملاحظه شد می‌توان بجای عبارتهای انشایی، جمله‌های خبری را بکار برد.

واژه «باید» چه بصورت معنای حرفی بکار رود و چه بصورت معنای اسمی و مستقل و نیز واژه‌های جانشین آن مانند واجب و لازم، گاهی در قضایایی بکار می‌رود که بهیچوجه جنبه ارزشی ندارند. چنانکه معلم در آزمایشگاه به دانش آموز می‌گوید: «باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام بدست بیاید». یا پزشکی به بیماری می‌گوید «باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی» در تمام این موارد واژه «باید» بکار برده شده است و در تمام موارد واژه «باید» بر ضرورت و وجوب دلالت می‌کند (و نباید بر عدم ضرورت و وجوب) به بیان دیگر در تمام گزاره‌ها و تعابیر سابق مفاد «باید» را چیزی جز ضرورت و وجوب تشکیل نمی‌دهد و «نباید» نیز مضمونی جز عدم ضرورت و وجوب ندارد. از اینرو مفاد و مضمون محمولات اخلاقی باید و نباید همانا ضرورت و عدم ضرورت است. حال نخستین گام برای تأمل در این مفاهیم این است که روشن شود اساساً مفهوم ضرورت چگونه برای ذهن حاصل شده است. بدنبال این مسئله باید بدین امر نیز پرداخت که ضرورت بر چند قسم می‌باشد و آنگاه در نهایت باید دید که مفهوم «باید» اخلاقی ناظر به کدام قسم از اقسام ضرورت می‌باشد.

آنچه در پی می‌آید، تأملاتی است که در باب دو دسته مهم از محمولات اخلاقی، که در مباحث فلسفه اخلاق دارای اهمیت بسیار می‌باشند، صورت گرفته است. نخست تأملاتی در باب «باید و نباید» و آنگاه تحلیل و ارائه نکاتی در مورد «حسن و قبح» مطرح می‌شود. لازم بذکر است که این تحلیل با استفاده از مبانی و مسائل فلسفه اسلامی و آراء فیلسوفان مسلمان صورت می‌گیرد.

باید و نباید

برخی از تعابیر اخلاقی‌ای که ما بکار می‌بریم بدین صورت است: «راستگویی باید کرد»، «عدل باید ورزید»، «ایثار باید کرد»، «دروغگویی نباید کرد»، «ظلم نباید کرد» و ... حال این پرسش قابل طرح است که مفهوم باید و نباید که محمول این تعابیر اخلاقی هستند، چه نوع مفاهیمی می‌باشند و اوصاف آنها چیست و ... (الخ)

مفاد و مضمون «باید و نباید»

واژه «باید» و «نباید» که در موارد امر و نهی بکار می‌روند در بعضی از زبانها نقش معنای حرفی را ایفا می‌کنند (مانند «لام» امر و «لا» نهی در زبان عربی) و در همه زبانها (تا آنجا که اطلاع بدست آمده است) جایگزین هیئت و صیغه امر و نهی می‌شوند. چنانکه عبارت «باید بگویی» جانشین «بگویی» و عبارت «نباید بگویی» جانشین «نگوی» می‌شود. ولی گاهی هم بصورت مفهوم مستقل و بمعنای «واجب» و «ممنوع» بکار می‌روند.

نحوه انتزاع مفهوم ضرورت یا روانشناسی ذهن

ضرورت مفهومی است که در آغاز از طریق علم حضوری درک می‌شود انسان پس از درک حضوری رابطه «توقف» و نیاز بین حالات و عواطف و ... با نفس برابره علی و معلولی بین نفس و حالات و اوصاف آن متوجه می‌گردد و آنگاه با همین یافت حضوری برابره ضروری بین علت (نفس) و معلول (حالات و ...) واقف می‌شود و به مفهوم ضرورت نائل می‌آید. بدین ترتیب که هرگاه نفس را می‌یابد معلولات آن را بطور قطعی و ضروری می‌یابد و هرگاه معلولات نفس را درک می‌کند وجود نفس را نیز بصورت قطعی و حتمی می‌یابد و آنگاه ذهن او از این یافت حضوری بمفهوم ضرورت می‌رسد. در واقع ذهن از این فرایند حضوری عکس برداری می‌کند و معنا و مفهوم وجوب و ضرورت واصل می‌شود.

ضرورت در انحاء دیگر خود، از طریق علم حضوری قابل درک است. مانند ضرورت از ناحیه وجود حالات و ... نسبت بوجود نفس (از جانب معلول بسعلت) و یا ضرورت بین دو معلول نفس مانند ضرورت بین وجود صور ذهنی و وجود اراده که هر دو معلول نفس هستند (ضرورت بین دو معلول علت واحد). انسان از طریق یافت حضوری، مفهوم ضرورت را از جهت دیگری نیز می‌یابد. در این یافت حضوری، توجه انسان اساساً برابره ضروری بین ابعاد و جنبه‌های «وجودی» خود نسبت ب خودش نیست. بلکه در این حالت توجه او به مقایسه بین دو صورت ذهنی است. هنگامی که بصورت‌هایی در ذهن ترسیم می‌شوند؛ ذهن، آنها را با خودشان می‌سنجد و در این نسبت سنجی بمفهوم ضرورت می‌رسد. مثلاً مفهوم گرسنگی را ذهن در می‌یابد و آنگاه آن را موضوع، قرار داده و با خودش (خود آن موضوع) مقایسه می‌کند و قضیه‌ای به این ترتیب تشکیل می‌دهد که گرسنگی، گرسنگی است و از اینجا بین محمول و موضوع بضرورت و حتمیت می‌رسد و اذعان می‌کند که ضرورتاً و قطعاً محمول همان موضوع است. در این تحلیل اساساً نظر بماهیت و ویژگی مفهومی این امر ذهنی است و نه جهت وجودی و عینی آن. یا برای مثال وقتی که می‌گوییم: سفیدی سفیدی است و ...

اقسام ضرورت

ضرورت بر دو قسم است:

۱- ضرورت منطقی. ۲- ضرورت فلسفی.

ضرورت همه جا چه در منطق و چه در فلسفه در مقابل امکان و امتناع گفته می‌شود.

ضرورت منطقی

- ضرورت (و امکان و امتناع) در منطق اساساً ناظر به رابطه هر محمول با هر موضوع است و اختصاص بمحمول معینی ندارد، بلکه هر محمول با هر موضوعی سنجیده شود، اتصاف موضوع به آن محمول یا ضروری است یا ممکن است و یا ممتنع. بحث ضرورت منطقی در مبحث قضایا صورت می‌گیرد (در عین حال که بحث ضرورت، در باب برهان نیز مورد بحث قرار می‌گیرد و با ضرورت باب قضایا متفاوت می‌باشد) و منطقیین از نظر کیفیت حکم عقل، به دو قسم ضرورت و در نتیجه به دو قسم قضایای ضروری اشاره نموده‌اند. قسم اول ضرورت منطقی، ضرورت ذاتی است. ضرورت ذاتی این است که محمول برای موضوعی ضرورت داشته باشد، مطلقاً بدون آنکه مشروط بشرط خارجی خاصی باشد و بدون آنکه حالت معینی در آن دخالت داشته باشد. بلکه مادامیکه ذات موضوع محفوظ است، این محمول بالضرورة برای موضوع ثابت است. یعنی تنها در نظر گرفتن ذات موضوع برای حکم عقل بضرورت اتصاف موضوع بمحمول کافی است. مثل آنکه می‌گوییم «جسم دارای مکان یا مقدار است» یا آنکه می‌گوییم «انسان حیوان است» یا «مثلث مجموع زاویه‌هایش مساوی با دو قائم است». معنای این جمله‌ها این است که جسم مادامیکه جسم بودنش محفوظ است دارای مکان و مقدار است و انسان مادامیکه انسان بودنش محفوظ است، دارای حیوانیت است و مثلث مادامیکه مثلث بودنش محفوظ است، تساوی زوایا با دو قائم برایش ثابت است. بر این اساس قضایایی داریم که تنها در نظر گرفتن ذات موضوع برای حکم عقل بضرورت، کافی است. در حقیقت در اینگونه قضایا حکم عقل بر ضرورت، فقط مشروط به یک شرط است و آن عبارت است از بقاء ذات موضوع، یعنی عقل در فرض بقاء موضوع حکم می‌کند بضرورت ثبوت محمول از برای موضوع. قسم دوم ضرورت منطقی، ضرورت وصفی است. ضرورت وصفی عبارت از این است که محمولی برای موضوعی ضرورت داشته باشد ولی نه مطلقاً بلکه در حالیکه موضوع دارای صفت خاصی و حالت خاصی بوده باشد. مثل اینکه می‌گوییم «حرکت برای جسم ضرورت دارد در حالی که نیرویی بر او اثر کند و مانعی در کار نباشد» بر این اساس قضایایی داریم که در آن در نظر گرفتن حالت معین نیز شرط است. این بود آن معنا از ضرورت که مصطلح و شایع منطقیین است و چنانکه ملاحظه شد بطور کلی بر دو قسم می‌باشد و در این حالت ضرورت ذاتی در مقابل ضرورت وصفی قرار می‌گیرد و این اقسام از برای ضرورت از لحاظ مناط حکم عقل است.

ضرورت فلسفی

ضرورت (و نیز امکان و امتناع) در فلسفه اساساً ناظر بواقع و نفس الامر است. ضرورتی که مورد توجه فلاسفه است از لحاظ مناط حکم عقل و کیفیت انعقاد قضایای ذهنی و لفظی نیست، بلکه صرفاً از لحاظ واقع و نفس الامر است. ضرورت فلسفی نسبت به همه محمولات عمومیت ندارد؛ بلکه اختصاص دارد بمحمول معینی که همانا موجودیت است و از این نظر هرگاه واجب یا ممکن و ممتنع گفته شود، واجب الوجود، ممکن الوجود و ممتنع الوجود قصد می شود. در حالی که نظر منطقی در این باب شامل هر محمولی نسبت به هر موضوعی است. بحث ضرورت فلسفی در مبحث وجوب و امکان و امتناع در فلسفه صورت می گیرد و فلاسفه در این مبحث ضرورت فلسفی را به سه قسم تقسیم می کنند که عبارتند از ضرورت ذاتی یا ازلی، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس الی الغیر.

ضرورت ذاتی یا ازلی فلسفی

ضرورت ذاتی یا ازلی فلسفی عبارت از این است که ضرورت برای شیئی حاصل می شود و در آن ضرورت هیچگونه علت خارجی بهیچ نحو دخالت ندارد. به بیان دیگر ضرورت ذاتی فلسفی عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت بنحو ضرورت باشد و این ضرورت مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد؛ یعنی موجودی مستقل و قائم به نفس و غیر معلول بوده باشد. لازمه ضرورت ذاتی فلسفی، ازلی و ابدی بودن است و صفت موجودیت برای چنین موجودی ازلاً و ابداً ثابت خواهد بود ولی لازمه ضرورت منطقی، ازلی و ابدی بودن نیست؛ زیرا حکم عقل در ضرورت ذاتی منطقی، مشروط به بقاء موضوع است و اگر موضوع امری زایل شدنی باشد خواه ناخواه انصاف موضوع بمحمولات خویش نیز منتفی است و اساساً در ضرورت ذاتی فلسفی موجود ضروری، دارای هیچ شرط حتی شرط بقاء و استمرار وجود نیست. چرا که وجود بصورت فی نفسه برای او حاصل بوده و آنگاه ازلی و ابدی است؛ مانند وقتی که می گوئیم واجب الوجود، موجود است. به بیان دیگر فیلسوف، ضرورت یا وجوب را در قضایای هلیه بسیطه که محمول آنها را وجود تشکیل می دهد، ملاحظه می کند، بدون آنکه برای موضوع حیثیت تعلیلیه را اعتبار کند.

ضرورت بالغیر

قسم دوم ضرورت فلسفی (ضرورت بالغیر) مربوط باعتبار دوم در متن نفس الامر است. در این اعتبار موضوع هلیه بسیطه نسبت بوجود ملاحظه می شود در حالیکه مقید بحیثیت تعلیلیه است و معلول یک علت خارجی است. در این حالت عنوان ضرورت و وجوب و نیز امکان و امتناع مقید بقید بالغیر می شود و این ضرورت را برای موضوع، ضرورت یا وجوب بالغیر می نامند. ضرورت غیری عبارت از ضرورتی است که برای شیء (موضوع) بواسطه یک علت خارجی حاصل شده است. مقتضای این اعتبار این است که موضوع در حد ذات خود و صرف نظر از حیث تعلیلی و علتش فاقد عنوان وجودی است تا آنکه وجود بواسطه علت، برای او حاصل شود و از همین جا است که واجب بالذات (آنچه دارای ضرورت ازلی است) نمی تواند وجوب و ضرورت غیری داشته باشد؛ چرا که آن دارای جهت تعلیلی نیست. وجوب غیری تنها مختص بمعلول است. یعنی این وجود معلول است که پس از آنکه علت تامه آن موجود شد از ناحیه علت خود وجوب وجود غیری یا وجوب بالغیر پیدا می کند.

ضرورت بالقیاس الی الغیر

قسم سوم ضرورت فلسفی ناشی از اعتبار سوم در متن نفس الامر است که آن را ضرورت بالقیاس می نامند. در این اعتبار، موضوع نسبت بوجود ملاحظه می شود. در حالیکه وجود آن با چیز دیگری مقایسه می گردد و از این جهت ضرورت و وجوب خاصی بدست می آید (همچنین امکان و امتناع خاصی حاصل می شود). در این حالت چنین اعتباری در قالب قضیه شرطیه بیان می شود بدین صورت که: اگر «الف» موجود است وجود آن در مقایسه با «ج» ضروری (یا ممکن و یا ممتنع) است. پس در گزاره‌هایی مانند «الف» موجود است، موجودیت برای «الف» در صورتی ضرورت بالقیاس دارد که «الف» با موجودی بنام «ج» مقایسه گردد. مثلاً وقتی می گوئیم «پدری موجود است» موجودیت «پدر» هنگامی ضرورت دارد که در مقایسه با «فرزندی» لحاظ شود و ضرورتی که وجود برای «پدر» دارد از نوع ضرورت بالقیاس است. در چنین حالتی عناوین و موضوعات ما مقید به «بالقیاس الی الغیر» می گردند. ضرورت و وجوبی که از این ناحیه حاصل می گردد همان وجوب بالقیاس می باشد که ناظر بتحقیق علاقه لزومیه بین مقیس (مقایسه شده) و مقیس الیه (آنچه با آن مقایسه می شود) است. حال هرگاه دو چیز با همدیگر مقایسه شوند و دارای علاقه لزومیه باشند؛ یا

این لزوم از هر دو جهت است؛ بدین صورت که هریک از آن دو، مستلزم دیگری است؛ بگونه‌ای که هر یک دیگری را اقتضا کرده و استدعای آن را دارد. مانند علت تامه و معلول که علت تامه اقتضای وجود معلول را دارد و وجود معلول استدعای وجود علت تامه را (تلازم)؛ یا اینکه این لزوم از جانب یکی نسبت به دیگری است و یکی مستلزم دیگری است، بدون آنکه جانب دیگر، اقتضای آن را داشته باشد.

در این حالت واژه استلزام را بکار می‌برند که ناظر بر رابطه لزوم از یک طرف و نه بالعکس است. مثلاً روشن بودن بخاری در اتاق مستلزم گرم بودن اتاق می‌باشد، اما گرم بودن اتاق مستلزم آن نیست؛ چراکه ممکن است گرما ناشی از خورشید باشد. این تلازم گاهی اساساً در عالم خارج تحقق دارد و آنگاه در ذهن منعکس می‌گردد و گاهی اصالتاً چنین عناوین ذهنی حاصل شده، و آنگاه بصورت بالعرض بامور خارجی از آن جهت که مصادیق آن عناوین هستند، نسبت داده می‌شود. مثال برای تلازم بین دو وجود خارجی مانند علاقه متقابل بین علت تامه و معلول آن از آن جهت که در نفس الامر انفکاک آن دو از همدیگر محال است و مانند تلازم دو معلول علت تامه واحد که در این حالت هم، تلازم آن دو حاصل علاقه هر یک از آن دو با علت واحد است، باید گفت همین علاقه و لزوم عینی علت و معلول است که در ذهن بصورت تضایف بین دو مفهوم علت و معلول منعکس می‌شود. مثال برای تلازمی که اساساً و بالذات بین دو عنوان ذهنی مانند تلازم دو امر متضایف، مثل پدر و پسر یا دو برادر، که امور خارجی و مصادیق خارجی بصورت بالعرض و بالتبع متصف به این تلازم می‌گردند. (در این مقام باید گفت که حق آن است که اضافه امری اعتباری است که قوام آن باعتبار و لحاظ عقل است و اگر چه عروض آن در ذهن است، لیکن اتصاف آن در خارج می‌باشد). در تمام موارد بالا هر دو طرف، متصف بوجوب بالقیاس می‌باشند.

«باید اخلاقی»، ضرورت منطقی یا فلسفی؟

پس از بیان اقسام ضرورت پاسخ به این پرسش نیز لازم است که مفهوم «باید» که در گزاره‌های اخلاقی بکار می‌رود، مربوط بکدام قسم از ضرورتهای منطقی یا فلسفی است؟ برای پاسخگویی به این پرسش لازم است تا نخست تأملی در مفهوم «باید» که در گزاره‌های اخلاقی بکار برده می‌شود، داشته باشیم. گزاره‌ای مانند این گزاره را در نظر می‌گیریم: «راستگویی باید کرد». در این تعبیر اخلاقی، محمول و وصف «باید» در مورد موضوعی بکار برده شده است که آن موضوع بر واقعیت خارجی، یعنی فعلی خاص، اطلاق می‌شود. بعبارت دیگر «باید» در صدد توصیف امور عینی و واقعی است که در مقام مصادیق موضوع آن یعنی «راستگویی» هستند. پس «باید» مفهومی است که بر امور عینی و واقعی اطلاق می‌شود و حمل می‌گردد. لازم بذکر است که گزاره‌های اخلاقی از قبیل «راستگویی باید کرد» را بدین صورت تکمیل می‌کنند که: «راستگویی باید کرد تا بکمال یا سعادت رسید»، یعنی هر گزاره اخلاقی حاوی اشاره بغایت و هدف فعل نیز می‌باشد و این همواره یا در ذهن یا در لفظ بصورت آشکار یا پنهان مطرح می‌باشد.

در این حالت باید گفت مفاد «باید» در گزاره‌های اخلاقی ناظر بضرورت بین دو امر و دو واقعیت در عالم خارج از ذهن است. یعنی ناظر بر رابطه ضروری بین فعل خاص و غایت آن. در مثال مذکور «باید» ناظر بر رابطه ضروری بین فعل عینی راستگویی با غایت آن، یعنی کمال یا سعادت است. با توجه به این تحلیل از «باید» اخلاقی، در پاسخ این پرسش که «باید» اخلاقی ضرورتی منطقی است یا فلسفی، می‌توان چنین گفت که از آنجا که ضرورت منطقی صرفاً ناظر بنسبت و رابطه بین مفاهیم می‌باشد و موطنی جز ذهن ندارد، پس ضرورت اخلاقی و باید اخلاقی از نوع ضرورت منطقی نخواهد بود. بلکه از نوع ضرورت فلسفی خواهد بود.

ضرورت منطقی، واقعیات خارج از ذهن را توصیف نمی‌کند و اساساً بیانگر رابطه بین خود مفاهیم ذهنی می‌باشد. اصولاً باید گفت که منطقی و مفاهیم منطقی جز ذهن بر واقعیات خارج از ذهن قابل اطلاق نیستند. از این بیان می‌توان نتیجه گرفت که «باید اخلاقی» در زمره ضرورت فلسفی است، چرا که ضرورت فلسفی ناظر بسواقعیات خارج از ذهن

● منطقیین از نظر کیفیت حکم عقل، بدو

قسم ضرورت و در نتیجه به دو قسم

قضایای ضروری اشاره نموده‌اند. قسم اول ضرورت منطقی، ضرورت ذاتی است.

قسم دوم ضرورت منطقی، ضرورت وصفی است.

می‌باشد و واقعیات خارجی را توصیف می‌کند. مثلاً وقتی که می‌گوییم حرارت نسبت آتش ضرورت بالغیر دارد. یا انسان نسبت بواجب الوجود، ضرورت و وجوب بالغیر دارد، در این مثالها از ضرورت و وجوب فلسفی استفاده شده است و ناظر بر رابطه بین دو موجود خارجی یعنی آتش و حرارت یا واجب‌الوجود و انسان است. پس ضرورت فلسفی برخلاف ضرورت منطقی، در مورد اشیاء خارجی بکار برده می‌شود و از اینرو «باید اخلاقی» هم مربوط بهمین نوع ضرورت خواهد بود.

باید اخلاقی، ضرورت ازلی، بالغیر یا بالقیاس!

پس از اذعان اینکه باید اخلاقی در ذیل ضرورت فلسفی قرار می‌گیرد هنوز این پرسش باقی است که باید اخلاقی بر کدامیک از اقسام ضرورت فلسفی منطبق می‌گردد؟ آیا باید اخلاقی همان ضرورت ازلی است یا ضرورت بالغیر است و یا اینکه همانا ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌باشد؟ قبل از پرداختن به پاسخ این پرسش، انواع اعتبارات و جهاتی که پیشتر در مورد هر یک از اقسام ضرورت‌های فلسفی مطرح شد باجمال یادآوری می‌گردد و آنگاه با مفاد «باید» اخلاقی مقایسه و تطبیق می‌شود. پیش از این گذشت که ضرورت‌های فلسفی به سه اعتبار می‌باشند:

نخست باعتبار نسبت ذات موضوع بوجود، در حالتی که ذات بگونه‌ای است که دارای وجودی مستقل و بی‌نیاز و قائم بذات بوده و وجود را نه از ناحیه غیر بلکه از ناحیه خود دارد و از این جهت و بنابراین اعتبار نسبت وجود به چنین ذاتی، ضروری است و این ضرورت همانا ضرورت ازلی یا ذاتی فلسفی است.

دوم باعتبار نسبت موضوع بوجود، بالحاظ جهت تعلیلی و نظر بعلت وجود آن موضوع؛ بدین معنی که وجود برای موضوع از ناحیه ذات نبوده و ناشی از غیر موضوع است و موضوع معلول غیر بوده و وجوب و ضرورت غیری دارد. یعنی واجب بالغیر است. پس نسبت وجود بموضوع ضرورت دارد لیکن ضرورت بالغیر.

سوم باعتبار نسبت موضوع بوجود،

در حالی که موضوع با چیز دیگری مقایسه گردد. در این حالت وجود برای موضوع ضرورت دارد، لیکن در مقایسه با وجود دیگری. در این مقام ضرورت وجود از ناحیه ذات موضوع حاصل نمی‌شود و نه الزاماً معلول غیر می‌باشد. بلکه وقتی که موضوع را با موجود

دیگری مقایسه می‌کنیم و بنسبت سنجی عینی میان موضوع و شیء خارجی دیگری می‌پردازیم، رابطه‌ای ضروری بین آن دو آشکار می‌شود بگونه‌ای که یکی اقتضای وجود دیگری را دارد، پس شیء دیگر و موجود دیگر سبب ضرورت یافتن وجود موضوع می‌گردد چراکه مقایسه عینی، این ضرورت را برای ما آشکار می‌سازد.

پس «باید اخلاقی» همان ضرورت ازلی فلسفی نمی‌باشد. چراکه:

اولاً مصداق ضرورت ازلی فقط و فقط واجب الوجود است و در مورد هیچ امر عینی دیگری بکار برده نمی‌شود. نمی‌توان گفت که افعال انسان دارای چنین وجوب و ضرورتی هستند. بطور قطع تمام افعال انسان از این ضرورت برخوردار نیستند.

ثانیاً چنانکه بعداً اشاره خواهد شد مفاد تعابیر اخلاقی که در آنها «باید» بکار برده شده است، حاوی مقایسه بین امور عینی است که در قضایای حاوی ضرورت ازلی چنین مقایسه‌ای وجود ندارد.

ضرورت باعتبار دوم، یعنی ضرورت بالغیر، نیز نمی‌تواند مفاد باید اخلاقی باشد، چراکه:

اولاً از تأمل در تعابیر اخلاقی چنین بر می‌آید که وقتی ما می‌گوییم «راستگویی باید کرد» یا «از ظلم باید اجتناب کرد» یا «عدل باید ورزید» در ادامه چنین در نظر داریم که «تا بکمال یا سعادت برسیم». به بیان دیگر مفاد تعابیر اخلاقی چنین خواهد بود که «راستگویی باید کرد تا بکمال یا سعادت رسید» با این فرض نمی‌توان گفت که «باید» بکار رفته در این قضایا ناظر بر رابطه ضرورت غیری موضوع یعنی «راستگویی» با علت آن، یعنی اراده شخصی، می‌باشد. به بیان دیگر، مفهوم «باید» در صدد بیان این نیست که فعل راستگویی معلول غیر می‌باشد و وجوب خود را از غیر می‌گیرد. بلکه مفاد «باید» را باید در رابطه بین راستگویی و کمال جو یا شد. به این معنا که باید گفت: «باید» در این تعابیر ناظر بضرورت موضوع است. لیکن در مقایسه با هدف و غایت موضوع؛ در تعابیر فوق «باید» ناظر بضرورت فعل راستگویی است لیکن در

● ضرورت ذاتی فلسفی عبارت است از اینکه

موجودی دارای صفت موجودیت

بنحو ضرورت باشد و این ضرورت مدیون هیچ

علت خارجی نبوده باشد؛ یعنی

موجودی مستقل و قائم نفس و غیر معلول بوده باشد.

مقایسه با کمال حاصله غایت آن محسوب می‌شود. پس این ضرورت بالقیاس است نه بالغیر چرا که در مفاد تعابیر اخلاقی این را درک می‌کنیم که همواره غایتی را در نظر داریم و می‌گوییم «تا بسعادت و کمال و ... برسیم».

ثانیاً با توجه بمفاد تعابیر اخلاقی وجوب و ضرورتی که از آنها فهمیده می‌شود، وجوبی دو طرفه است. یعنی هم شامل فعل (بعنوان علت) می‌شود و هم شامل غایت (بعنوان معلول). به بیان دیگر هم علت در مقایسه با معلول ضرورت دارد و هم معلول در مقایسه با علت ضرورت پیدا می‌کند. در حالیکه ضرورت حاصل از اعتبار دوم، که همان ضرورت بالغیر است، تنها وصف معلول است و بس و نه اینکه وصف علت باشد. توضیح اینکه مفاد بایدهای اخلاقی چنین است که فعل «الف»، غایت «ب» را لازم می‌آورد و ضروری می‌سازد و از طرف دیگر غایت «ب»، فعل «الف» را لازم آورده و ضروری می‌سازد. راستگویی، سعادت را لازم می‌آورد و سعادت راستگویی را ضروری می‌سازد. لیکن در ضرورت بالغیر تنها علت تامه است که بمعلول خود وجوب وجود می‌دهد و وجوب وصف معلول است و بس. معلول بهیچ وجه بعلت خود وجوب نمی‌دهد و از طرف معلول، وجوبی برای علت تامه حاصل نمی‌آید.

در نهایت باید گفت که تنها ضرورت باعتبار سوم، یعنی ضرورت بالقیاس یا وجوب بالقیاس الی الغیر است که می‌تواند مفاد باید اخلاقی باشد چرا که:

اولاً بایدهای اخلاقی در سایه مقایسه و نسبت بسنجی چیزی با چیز دیگر حاصل می‌شوند و اگر در قالب همان اعتبار سوم بخواهد بیان شود، باید گفت در گزاره‌های اخلاقی بین موضوع (فعل خاص) و چیز دیگر (غایت فعل)، مقایسه می‌شود و آنگاه بضرورت وجود موضوع در مقایسه با چیز دیگر و بتعبیر دیگر بضرورت بین موضوع و آن چیز اذعان می‌گردد. در این تعبیر اخلاقی که «راستگویی باید کرد تا بکمال رسید» نظر ما به بیان نسبت و رابطه ضروری بین فعل راستگویی و غایت آن یعنی کمال می‌باشد، که حاصل مقایسه و نسبت سنجی بین آن دو است. پس در چنین گزاره اخلاقی، نخست بین راستگویی و کمال نسبت سنجی و مقایسه‌ای صورت گرفته و آنگاه میان آن دو، مفهوم ضرورت در قالب «باید» در قضیه آمده است.

ثانیاً وجوب و ضرورت بالقیاس الی الغیر شامل وجوب و ضرورت دو طرفه نیز می‌گردد و این کاملاً با ضرورت دو طرفه‌ای که لازمه بایدهای اخلاقی است، سازگار می‌باشد.

بنظر می‌رسد نکته سومی را نیز در تأیید این ادعا که باید اخلاقی منطبق با ضرورت بالقیاس است، بتوان مطرح ساخت. بدین صورت که آن قالب گزاره‌ای که تعابیر اخلاقی از آن پیروی می‌کنند، قالب گزاره‌ای شرطی است که در گزاره‌های واجد وجوب بالقیاس بکار برده می‌شود. هنگامی که می‌گوییم «عدل باید ورزید تا بتوان بکمال رسید» در واقع به این معنی است که «عدل هنگامی ضرورت دارد که کمال حاصل گردد» یا «اگر عدل سبب تحقق کمال گردد، ضرورت دارد». در حالت دیگر می‌توان با توجه بمباحث سابق این گزاره را در قالب گزاره‌ای شرطی که مطابق با گزاره‌های شرطی واجد وجوب بالقیاس است، تطبیق داد و به این صورت نوشت که «اگر عدل موجود باشد و با کمال سنجیده شود، دارای ضرورت است». چرا که پیش از این گذشت که تعابیر اخلاقی (علاوه بر اینکه مضمون شرطی دارند) حاوی مقایسه و نسبت سنجی نیز می‌باشند. حال که «باید» ناظر بضرورت بالقیاس الی الغیر است می‌توان نتیجه گرفت که «نباید» نیز ناظر بعدم ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌باشد.

معرفت شناسی مفاهیم

نوع مفهومی «باید و نباید» و رابطه «باید و نباید» با واقعیت تقسیم‌بندی مفاهیم در معرفت شناسی: در بحث معرفت شناسی درباره مفهوم (باید) و (نباید) ابتدا باید بتعیین نوع مفهومی آنها پرداخت. در این راستا، نخستین گام برای وصول به این نتیجه، روشن ساختن تقسیم‌بندی کلی مفاهیم در معرفت شناسی است تا بدین وسیله با توجه بمختصات و اوصاف هر دسته از مفاهیم در معرفت شناسی، نوع مفهومی باید و نباید و طبقه مفهومی آنها معلوم گردد. درست است که با توجه بمباحث سابق و بحث ضرورت، می‌توان اجمالاً نوع مفهومی باید و نباید را نتیجه گرفت؛ لیکن از آنجا که هدف آن بحثها، تعیین نوع مفهومی از منظر معرفت شناسی نبوده و از طرف دیگر برخی نکات در آنها ذکر نگردیده و یا به اجمال بیان شده است و نیز بسبب اهمیت مسئله و همچنین بیان واضح و گسترده مطالب، لازم است تا در بخش ویژه‌ای به این مسئله پرداخته شود. علم و آگاهی انسان بطور کلی به دو قسم علم حضوری و علم حصولی تقسیم می‌گردد. علم حضوری عبارت از آگاهی بی‌واسطه بمعلوم است. در این علم ذات یا وجود یا خود معلوم نزد عالم حاضر است. علم حصولی آگاهی با واسطه بمعلوم است. در این نوع علم، عالم بواسطه

امری بمعلوم علم پیدا می‌کند و این واسطه از نوع صورت یا مفهوم می‌باشد. دانش حصولی خود بر دو قسم می‌باشد: اول تصور، پدیده ذهنی ساده‌ای که شأنیت حکایت از ماورای خودش را داشته باشد؛ مانند تصور یا مفهوم کوه. دوم تصدیق بمعنای قضیه منطقی که شکل ساده آن، مشتمل بر

موضوع و محمول و حکم به اتحاد آنهاست. از آن رو که بحث مفاهیم و اقسام آن مربوط به بحث تصورات است، پس دنباله تقسیم تصورات پی گرفته می‌شود که تصورات یا جزئیند یا کلی. تصورات جزئی خود بر سه قسمند: تصور حسی، تصور خیالی و تصور حسی، تصور خیالی و وهمی. مهمترین بحث در معرفت شناسی بحث و بررسی درباره مفاهیم کلی است. مفاهیم کلی نیز بر چند دسته قابل تقسیمند:

۱ - مفاهیم منطقی.

۲ - مفاهیم ماهوی.

۳ - مفاهیم فلسفی، که خود بر دو قسمند:

الف) مفاهیم فلسفی خالص. (ب) نیمه خالص.

۴ - مفاهیم اعتباری.

۵ - مفاهیم اعتباری محض.

ویژگی‌های هر یک از مفاهیم کلی

برای تشخیص نوع مفهومی «باید» اخلاقی لازم است تا ویژگیهای هر یک از مفاهیم کلی ذکر شود تا بدین وسیله با توجه به این ملاکها جایگاه بایدهای اخلاقی در میان این مفاهیم، روشن گردد.

۱ - مفاهیم منطقی:

الف) اوصاف تصورات و قضایای ذهنی هستند. مثلاً کلیت یا جزئیت وصف تصورات ذهنی از قبیل تصور انسان، کوه، عدد و... می‌باشد. یا استقراء و قیاس وصف مجموعه‌ای خاص از قضایا است که دارای ترکیب خاصی می‌باشند.

ب) ما بازاء حسی و خیالی ندارند. مفاهیمی مانند کلیت، جزئیت، قیاس، برهان، استقراء و... بهیچ وجه از ما بازاءهای حسی و خیالی برخوردار نیستند.

ج) ما بازایی در عالم خارج از ذهن ندارند. مفاهیم منطقی بگونه‌ای هستند که در خارج مصداقی برای آنها وجود ندارد. در ازاء مفهوم کلی یا استقراء یا قیاس، اشیا در خارج از ذهن وجود ندارند.

● **ضرورت بالقیاس الی الغیر ناشی از اعتبار سوم در نفس الامر است که آن را ضرورت بالقیاس می‌نامند.** در این اعتبار، موضوع نسبت بوجود ملاحظه می‌شود. در حالیکه وجود آن با چیز دیگری مقایسه می‌گردد و از این جهت ضرورت و وجوب خاصی بدست می‌آید (همچنین امکان و امتناع خاصی حاصل می‌شود).

د) قابل حمل بر امور عینی نیستند. مفاهیم منطقی بر هیچ شی خارجی قابل حمل نیست. نمی‌توان گفت که مثلاً این صندلی کلی است یا فلان چیز جزئی است. این ویژگی خود نتیجه و مولود ویژگی سابق است. یعنی وقتی که مفهومی دارای هیچ ما بازاء خارجی نباشد. قطعاً بر هیچ شیء خارجی قابل حمل نخواهد بود.

۲ - مفاهیم ماهوی:

الف) بطور خودکار توسط ذهن انتزاع می‌شوند. یعنی ذهن بطور اتوماتیک و بدون زحمت و تعمل خاص آنها را از موارد جزئی و خاص عینی انتزاع می‌کند و می‌گیرد. مراد از موارد جزئی و عینی؛ اعم از پدیده‌های بیرونی و درونی است که باید بترتیب با حواس ظاهری و حواس باطنی (وجدان) درک شوند. مثلاً پس از اینکه انسان بکمک چشم یک یا چند شی سفید را مشاهده کرد، عقل، مفهوم «سفیدی» را انتزاع می‌کند و یا پس از اینکه انسان چند بار احساس ترس کرد، مفهوم «ترس» را بطور خودکار بدست می‌آورد.

ب) در ازاء مفاهیم ماهوی (اکثراً) تصورات حسی و خیالی و... وجود دارد. تصورات ماهوی بگونه‌ای هستند که انسان علاوه بر مفهوم کلی ماهوی نسبت به آنها دارای درک حسی و خیالی و... نیز می‌باشد. مثلاً در ازاء مفهوم ماهوی انسان، ما دارای تصورات حسی و خیالی از آن نیز هستیم؛ مثل صورت حسی زید و یا صورت خیالی زید. ج) قابل حمل بر امور عینی و خارج از ذهن هستند برای مثال می‌توان گفت که زید خارجی انسان است یا ذوالجنح (اسب امام حسین(ع)) اسب است.

۳ - مفاهیم فلسفی:

الف) نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه بین اشیا است. انتزاع و دستیابی به این دسته از مفاهیم نیازمند تأمل و مقایسه اشیا با یکدیگر است. مثلاً ما وقتی رابطه وجود آتش را با وجود حرارت مورد دقت و ملاحظه قرار

بماهو هستی می‌باشند و هرگاه مفاهیمی لحاظ شوند که مربوط به چنین حیطه‌ای نباشند ولی در عین حال اوصاف و ویژگیهای مفاهیم فلسفی را دارا باشند، مفاهیم فلسفی نیمه خالص می‌باشند مانند مفهوم کمیت، عدد، مجموعه، مفاهیم اضافی و...

۴ - مفاهیم اعتباری:

الف) محصول فعالیت استعاری ذهن هستند. بدین معنی که غالب آنها از مفاهیم ماهوی و فلسفی بعاریت گرفته شده‌اند و ریشه در این مفاهیم دارند. برای مثال می‌توان مفهوم و اعتبار مالکیت را در نظر گرفت. این مفهوم از مفهوم علیت که یک مفهوم فلسفی است اخذ شده و بعاریت گرفته شده است. علیت یک رابطه واقعی بین اشیاء است که در طی آن چیزی ب چیز دیگر وابسته و مرتبط می‌شود. مثلاً وقتی که رابطه علی خود و حالات و عواطف خود را در نظر بگیریم، این حالات و عواطف و...

می‌دهیم، می‌بینیم وجود حرارت متوقف بر وجود آتش است و هرگاه آتش موجود می‌شود حرارت نیز بوجود می‌آید؛ آنگاه مفهوم علت را در مورد آتش و مفهوم معلول را در مورد حرارت بکار می‌بریم. اگر چنین مقایساتی صورت نگیرد، ولو هزاران بار آتش را ببینیم و هزاران بار نیز حرارت را احساس کنیم، هرگز مفهوم علت و معلول را که جزو مفاهیم فلسفی است، بدست نمی‌آوریم.

ب) در ازاء این مفاهیم، تصورات حسی، خیالی و... وجود ندارد. برای مثال ما از مفهوم علت و معلول هیچ تصور حسی و خیالی نداریم یا از مفهوم واجب الوجود، ممکن الوجود و...

ج) دارای مصادیق خارجی و حقیقی هستند. در عین حال که علت و معلول، امور محسوسی نیستند، لیکن دارای مصادیقی در خارج می‌باشند. شیء فروزان و شعله‌ور خارجی همانا آتش است؛ ولی از جهت دیگر و با تحلیل عینی دیگری که در رابطه با حرارت در نظر گرفته

● ضرورت بالغیر مربوط باعتبار دوم

در متن نفس الامر است.

در این اعتبار

موضوع هلیه بسیطه نسبت بوجود

ملاحظه می‌شود

در حالیکه مقید بحیثیت تعلیلیه است و

معلول یک علت خارجی است.

وابسته و در ارتباط و اتصال وجودی با ما هستند. ذهن انسان با توجه به چنین مفهومی واقعی، مفهومی شبیه آن را می‌سازد که همان مفهوم مالکیت است. مالکیت هم بنحو پنداری، ربط و اتصال شیئی از اشیاء به ما می‌باشد و آنچه در مالکیت ما قرار می‌گیرد گویی در حکم یکی از معلولات ما و متعلق ب ما است. در حالیکه فی الواقع چنین نسبت عینی وجود ندارد و تنها در مفاد علیت است که می‌توان از چنین ربط و نسبتی سخن بمیان آورد. بطور کلی باید گفت این مفاهیم حاصل صرف مقایسه نمی‌باشد. بلکه ذهن در این مقام فعالیت خاص دیگری را انجام می‌دهد که عبارت از عاریت گیری مفهوم و تعمیم آن ب موارد دیگری می‌باشد.

ب) اعتبار کردن این مفاهیم ناشی از نیازهای عملی و برای وصول بسعدت و کمال انسان می‌باشد. اعتبار مالکیت برای وصول بنظم اجتماعی بوده و برای ایجاد

می‌شود، مصداق عنوان علت نیز می‌باشد. یا انسان خارجی مصداق عنوان معلول یا ممکن الوجود و... می‌باشد. در این حالت این عناوین فلسفی ناظر بنحوه وجود مصادیق خودشان هستند نه ماهیت و حدود وجودی خاص آنها.

د) قابل حمل بر امور عینی می‌باشند. برای مثال می‌توان گفت که انسان معلول است. آتش علت است. می‌توان این عناوین و مفاهیم را در قالب قضیه‌ای بامور خارجی حمل کرد. نکته‌ای که در اینجا بنظر می‌رسد این است که مفاهیم فلسفی آنگاه که مربوط بحیطه هستی‌شناسی صرف (و بحث از وجود بماهو وجود) می‌باشند، مفاهیم فلسفی خالص می‌باشند. مفاهیمی مانند علت، معلول، وجوب، امکان، امتناع، قوه، فعل، ثابت، متغیر و... از این قبیلند. این دسته از مفاهیم مربوط به نخستین تقسیمات وجود و عامترین اوصاف هستی

ضوابط و نظم در جامعه می‌باشد تا سعادت انسان حاصل شود بعبارت دیگر ابداع و جعل این عناوین برای وصول به غایت و مقاصد خاصی است.

ج) در مورد امور عینی و خارج از ذهن بکار می‌روند و بر آنها حمل می‌گردند. برای مثال، آنگاه که ما اضافه مال را به انسان و در سایه افعال خاص او لحاظ می‌کنیم، مفهوم مالک را در مورد او بکار می‌بریم. پس با اضافه مال به انسان، او دارای وصف مالکیت می‌شود و بر او حمل می‌گردد.

نکته: اوصاف دیگر مفاهیم اعتباری:

اوصاف دیگری که به این قسم از مفاهیم می‌توان افزود بدین ترتیب است:

۱ - مصادیق اینگونه از مفاهیم فرضی و قراردادی است. مالکیت یک رابطه فرضی بین انسان و اشیاء است. چنین رابطه‌ای در ظرف خارج ما بازاء عینی ندارد و تنها در ظرف فرض و قرارداد لحاظ می‌شود.

۲ - این مفاهیم از سنخ مفاهیم ماهوی نبوده و انتزاعی هستند. از آنجا که این مفاهیم دارای ما بازاء عینی نیستند و نیز ادراک حسی یا خیالی نیز در آراء آنها وجود ندارد نمی‌توان این مفاهیم را، مفاهیم ماهوی قلمداد کرد، بلکه می‌توان گفت این مفاهیم عناوین انتزاعی هستند که ناظر بر رابطه میان امور و اشیاء و اوصاف غیر ماهوی آنها

می‌باشند. بعبارتی باید گفت در مورد این مفاهیم، ما نخست مفهومی را بعبارت، از مفاهیم حقیقی دیگر اخذ کرده و آنگاه آن را در مورد روابط و نسبت مفروض میان اشیاء و امور عینی بکار می‌بریم، برای مثال مالکیت ناظر بحدود ماهوی انسان و افعال او نیست، بلکه مفهومی عاریتی و انتزاعی است که ناظر بر رابطه سلطه و تسلط فرضی انسان بر اشیاست و این سلطه در سایه افعال خاص و فعالیت ویژه‌ای برای او فرض و حاصل شده است. یا مفهوم راستگویی، مفهومی ماهوی که ناظر بر ماهیت افعالی از قبیل حرکت زبان و دهان و هوایی که از حنجره خارج می‌شود و... نیست؛ بلکه مفهومی عاریتی و انتزاعی است که ناظر بر رابطه معنا یا معانی حاصل از فعل تکلم با مطابق خارجی آنهاست.

۳ - آثاری که بر افراد بواسطه این اعتبارات مترتب می‌شود، قراردادی است نه نفس الامری. وقتی که اعتبار مالکیت را در جامعه در مورد شخصی بکار می‌بریم، آثاری که بر فرد بواسطه این اعتبار مترتب می‌شود مانند

مجازات تجاوز بحریم مالکیت او و... همه این آثار قائم به قرارداد است، نه اینکه در واقع و نفس الامر، آن شخص با اعتبار مالکیت دارای یک وصف عینی شود؛ بگونه‌ای که مثلاً بطور تکوینی تجاوز بحریم مال او ممکن نباشد، یا بطور تکوینی متجاوز مجازات شود. بعبارت دیگر، آثار، مترتب بر این اعتبارات تکوینی نیست و شخص در این حالت تکویناً واجد چیزی نمی‌شود و حدود وجودی او عوض نمی‌گردد. چرا که اساساً چون خود اصل اعتبار قراردادی است و فرضی، بنابراین اثر آن هم فرضی خواهد بود و قراردادی. مالکیت فی‌نفسه یک وصف قراردادی و فرضی است که به اشخاص و... داده می‌شود و از این رو هر آنچه بدنبال این اعتبار و وصف قراردادی حاصل شود پیامد فرضی و قراردادی آن خواهد بود. به بیان دیگر چون وصف تکوینی نیست، اثر و معلول وصف هم تکوینی نخواهد بود.

۴ - این مفاهیم در عین حال که فی‌نفسه ناظر بر امور فرضی و قراردادی میان اشیا و امور هستند، لیکن اعتبار

● از آنجا که ضرورت منطقی صرفاً ناظر به نسبت و رابطه بین مفاهیم می‌باشد و موطنی جز ذهن ندارد، پس ضرورت اخلاقی و باید اخلاقی از نوع ضرورت منطقی نخواهد بود. بلکه از نوع ضرورت فلسفی خواهد بود.

این مفاهیم و کاربرد آنها میان انسانها، کاملاً در رابطه با امور نفس‌الامری است. به بیان دیگر این اعتبارات در راستای تحقق اهداف نفس‌الامری و واقعی و در مقام تأمین اغراض عینی انسانها می‌باشند. می‌توان گفت این اعتبارات نماد روابط عینی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها هستند.

برای مثال «مالکیت» در عین حال که فی‌نفسه ناظر بر رابطه فرضی میان اشیا و افراد است؛ لیکن بین این اعتبار و حفظ نظم و اهداف خاص اجتماعی رابطه حقیقی وجود دارد. بگونه‌ای که عدم مراعات این قرارداد با قیود خاص آن موجب هرج و مرج در جامعه می‌گردد و روابط عینی اجتماعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. یا «راستگویی» در عین حال که فی‌نفسه ناظر بر رابطه فرضی بین معانی اقوال و اشیاست. لیکن دارای رابطه‌ای حقیقی با تکامل فردی و اجتماعی انسان و اهداف اجتماعی اوست از این قبیلند امانتداری، عدل و...

۵ - این مفاهیم متضمن نوعی مقایسه بوده و نماد

روابط عینی میان افعال و نتایج آن هستند. در نهایت باید گفت با توجه بویژگیهای این نوع از مفاهیم باید آنها را نیز در زمره مفاهیم فلسفی قلمداد نمود چراکه مفاهیمی انتزاعی بوده و اوصاف اساسی مفاهیم فلسفی را دارا هستند.

۵- مفاهیم اعتباری محض:

مفاهیمی وجود دارند که بدون هیچ ملاحظه نفس الامری در جزئیات (حتی آنگونه که در مورد مفاهیم سابق مطرح شد) مورد فرض و قرارداد قرار می‌گیرند. مانند مرفوع بودن که بفاعل یا مبتدا نسبت داده می‌شود یا منصوب بودن که بمفعول نسبت می‌دهند یا جعل الفاظ خاص در قبال معانی خاص و... در مورد ویژگیهای این نوع از اعتبارات می‌توان به اجمال چنین گفت:

الف) مفاهیمی که صرفاً بر اساس پسند و ناپسند انسان اعتبار می‌شوند (برای مثال مرفوعیت فاعل صرفاً بر اساس پسند و ناپسند انسانها اعتبار شده است).

ب) این اعتبارات در مورد امور عینی بکار می‌روند. البته بصورت بالعرض نه بالذات؛ وقتی که الفاظ و اصوات و یا نوشتارها، دارای وصف فاعلیت یا مبتدا بودن باشند، عنوان مرفوعیت را بر آن حمل می‌کنند و تحت عنوان مرفوع بودن قرار می‌گیرند. حمل مرفوعیت بر الفاظ و اصوات خارجی بالعرض و بر مبتدا و فاعلیت، بالذات صدق می‌کند. به بیان دیگر وصف مرفوعیت بی‌واسطه مربوط بفاعل یا مبتدا و بواسطه فاعل یا مبتدا بر الفاظ و ... حمل می‌گردد و به آنها سرایت می‌کند.

ج) بنیاد کلی این اعتبارات بر امور تکوینی و واقعی است لیکن در مورد جزئیات این اعتبارات، نمی‌توان گفت که ریشه واقعی و نفس الامری دارند. برای مثال وضع الفاظ برای معانی بر اساس نیاز به برقراری ارتباط با دیگر انسانها تحقق می‌یابد؛ یا پس و پیش نمودن الفاظ در جملات و قواعد زبان براساس نیاز روحی انسان زیبایی کلام و ... می‌باشد. لیکن در مورد جزئیات این اعتبارات و اینکه دلیل واقعی فلان اعتبار خاص چیست؟! نمی‌توان گفت که چنین اموری جزئی دارای ریشه واقعی و نفس الامری هستند و بنظر صرفاً مبتنی بر خوشایندی انسان می‌باشند. بعبارت دیگر چنین تفتنات زبانی ریشه عینی ندارند و اگر چنانکه بر فرض در برخی موارد چنین چیزی هم موجود باشد، امری بسیار پیچیده می‌باشد.

در باب اوصاف این‌گونه از مفاهیم باید این نکته را نیز افزود که آثار مترتب بر این اعتبارات، قراردادی و فرضی است نه حقیقی و تکوینی. اگر در اثر بکار بردن این اعتبارات آثاری حاصل شود، مانند آنکه وقتی ما برحسب

قرارداد «فاعل» را «مرفوع» می‌سازیم یا «مبتدا» را و آنگاه مورد تحسین و تکریم جماعتی قرار می‌گیریم و... این آثار قراردادی هستند.

نوع مفهومی باید و نباید و واقعیتی که ناظر به آن است. پس از مباحث سابق با توجه به مبحث «ضرورت» و بحث «ویژگیهای انواع مفاهیم» حال می‌توان نوع مفهومی «باید و نباید» را تعیین نمود. مفهوم باید که ناظر بضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌باشد؛

اولاً در سایه کندوکاو ذهن و مقایسه بین امور و اشیا (فعل و نتیجه آن) حاصل می‌شود.

ثانیاً در آزاء مفهوم باید و نباید، ما دارای تصورات حسی یا خیالی نیستیم.

ثالثاً مفهوم باید، ناظر بر رابطه واقعی است. یعنی رابطه علی ضروری بین فعل و نتیجه آن در عالم خارج.

رابعاً بایدهای اخلاقی بر امور عینی قابل حمل هستند یعنی بر افعال خارجی از آن جهت که دارای رابطه عینی و ضروری با غایات و نتایج خود هستند، حمل می‌گردند.

پس بنابراین اساس می‌توان گفت که مفهوم «باید و نباید» دو مفهوم فلسفی یا معقول ثانی فلسفی می‌باشد و واقعیت ناظر به آن عبارت از رابطه عینی ضروری بین فعل و نتیجه آن (باید) و یا عدم رابطه عینی ضروری بین فعل و غایت آن (نباید) است.

با توجه به این تبیین، پاسخ این پرسش نیز که «آیا مطلوبیت و رغبتی که در «باید» آشکار است همان مفاد «باید» را تشکیل نمی‌دهد و «باید» حکایتگر رغبت و مطلوبیت نیست؟» داده می‌شود. بدین صورت که مفاد اصلی و حقیقی «باید» همان رابطه ضروری بین فعل و غایت فعل است و این معنا بسنحو مطابقت مدلول آن می‌باشد. مطلوبیت و رغبتی که در بایدهای اخلاقی مطرح می‌شود مربوط بمفاد خود باید بصورت مطابقت نمی‌باشد بلکه «باید» بدلالالت التزام، دال بر مطلوبیت بوده و حاکی از رغبت می‌باشد. پس «باید» بدلالالت مطابقت بر ضرورت بین فعل و نتیجه آن دلالت دارد و نیز بدلالالت التزام بر رغبت و مطلوبیت فعل برای شخص.

حُسن و قبح یا خوبی و بدی

خوب و بد یا حَسَن و قَبیح از اوصافی هستند که در گزاره‌های اخلاقی بکار می‌روند. برای مثال در گزاره‌هایی مانند «راستگویی خوب است»، «دروغگویی بد است». و... ما شاهد بکار بردن این اوصاف هستیم. در مورد این اوصاف نیز مانند اوصاف «باید و نباید»، نخست بسنحوه انتزاع این مفاهیم یعنی جنبه روانشناختی مسئله، و آنگاه

در مرحله دوم بنوع مفهومی و رابطه آنها با واقعیت یعنی جنبه معرفت شناختی این محمولات، پرداخته می شود. در نهایت نکاتی چند در مورد حسن و قبح مطرح خواهد شد.

روانشناسی ذهن:

مفهوم حسن و قبح بواسطه نسبت سنجی و مقایسه هایی که عقل بین فعل اختیاری انسان و اهداف مطلوب ما انجام می دهد، انتزاع می گردد. به بیان دیگر هرگاه فعلی دارای رابطه و اثر مثبت در هدف مطلوب ما بود؛ مثلاً ما را به هدف خود نزدیکتر بسازد، ذهن مفهوم خوبی یا حسن را از آن انتزاع می کند و هرگاه فعل در مطلوب ما دارای تأثیر منفی بود، ذهن مفهوم بدی یا قبح را انتزاع می کند.

معرفت شناسی:

در مورد نوع مفهومی مفاهیم حسن و قبح و رابطه آنها با واقعیت چهار نظر را می توان بر شمرد:

۱ - حسن و قبح یک امر عینی حقیقی است و نقش انسان نسبت به آن فقط ادراک محض است و بدون هیچ فعالیت خاص عقلانی در قوه عاقله ما منعکس می شود. بعبارت دیگر حسن و قبح از دسته معقولات اول یا مفاهیم ماهوی است. در این دیدگاه حسن و قبح واقعیاتی خارجی هستند که در ذهن ما منعکس می گردند و نقش ما در این مقام فقط همانا عکسبرداری است. لیکن قوای حسی ما این امور عینی را درک نمی کنند، بلکه این عقل است که این امور را در می یابد. افعال خوب ما مانند عدالت، دارای یک صفت عینی است و ما بازاریابی خارجی دارد لیکن این مابه‌ازاء دیدنی یا شنیدنی و یا از این قبیل نیست، بلکه تعقل کردنی است. با دیدن فعل یا افعال عینی انسان و درک حسی آنها عقل به صفات

عینی دیگری که حسی نیستند، پی می برد یعنی به حسن و قبح افعال واقف می شود. برای تقریب ذهن می توان چنین مثال زد: وجود جوهر در خارج یک امر عینی است لیکن حس ما جوهر را درک نمی کند ولی عقل به کمک حس می فهمد که در اینجا چیزی هست که صفات مرئی یا محسوس دیگر را در خود دارد. ما با دیدن سیب، رنگ و بو و مزه و ... آن را درک می کنیم و در عین حال عقل چنین می یابد که جوهری نیز وجود دارد که حامل این اوصاف حسی است. حسن و قبح افعال هم از همین مقوله هستند، یعنی از سنخ مفاهیم ماهوی بوده و دارای مابه‌ازاء عینی و متعینی در خارج می باشند.

۲ - حسن و قبح یک امر عینی و مربوط برابره بین یک فعل و تمایلات انسان است، از آن جهت که میل ما به آن فعل تعلق می گیرد و مابه‌ازاء متعینی. مانند مابه‌ازاء مفاهیم ماهوی ندارد. به بیان دیگر انسان بگونه‌ای ساخته شده است که تمایلات خاص دارد. عواطف و احساسات خاصی در وجود انسان است و این تمایلات بتوبه خود اقتضای افعال خاص را دارند. بین خواسته‌های انسان و یک دسته از افعال تناسبی وجود دارد. افعالی که در تناسب با امیال ماست متصف به حسن می شوند و اعمالی که در تناسب با امیال ما نمی باشند، متصف به قبح می گردند. در واقع حسن و قبح محصول نسبت سنجی بین امیال و افعال ماست. در این حالت باید گفت حسن و قبح از قبیل مفاهیم فلسفی است و ناظر بر رابطه بین امیال خاص انسان و افعال متناسب با آنها.

۳ - حسن و قبح یک امر

قراردادی محض است. در این مقام حسن یعنی آنچه بصورت قرارداد در جامعه مرسوم شده است و مردم آن را خوب می شمارند و قبح یعنی آنچه مرسوم و مورد قرار نیست. مانند برداشتن کلاه به رسم سلام و احترام که در جامعه‌ای مرسوم است. در این معنا حسن و قبح نه دارای مابه‌ازاء عینی است و نه تمایل تکوینی انسان بدان تعلق می گیرد و نه ناشی از امیال خاص انسان است. پس در این مقام حسن و قبح یک مفهوم قراردادی محض می باشد که ناظر به هیچ نوع واقعیتی نیست.

۴ - حسن و قبح یک امر عینی و ناظر بر رابطه افعال اختیاری انسان با مطلوب خاص می باشد. مفهوم حسن و قبح همانند مفاهیم ماهوی دارای مابه‌ازاء عینی نیستند، لیکن امور خارجی یعنی افعال خارجی، متصف به آنها می شوند. هرگاه فعلی صرف نظر از رابطه‌ای که با شخص مُدرک و تمایلات او دارد با نتیجه خاصی مقایسه شود و روشن شود که این فعل در حصول نتیجه‌ای دارای تأثیر مثبت بوده و با آن رابطه دارد، متصف به حسن می شود و در غیر این صورت متصف به قبح خواهد بود. تفاوت این نظر با نظریه دوم از این جهت است که در این نظریه ما رابطه دو شیء حقیقی خارجی را صرف نظر از تمایل

● پیرامون رابطه این مفاهیم با واقعیت می توان گفت که حسن و قبح یک امر عینی حقیقی است و نقش انسان نسبت به آن فقط ادراک محض است و بدون هیچ فعالیت خاص عقلانی در قوه عاقله ما منعکس می شود.

انسان مقایسه می‌کنیم و رابطه آنها را با هم می‌سنجیم یعنی از آن جهت که دو شیء واقعی و عینی هستند مورد لحاظ قرار می‌گیرند نه از آن جهت که تمایل ما به آن تعلق می‌گیرد یا نمی‌گیرد. در حالی که در نظریه دوم رابطه بین تمایل خود و شیء خارجی (فعل) سنجیده می‌شود؛ بدین معنی که آیا فلان فعل موافق میل من هست یا نیست؟! بعبارت دیگر در این نظریه (شماره چهار)، ما در صدد مقایسه دو شیء هستیم. هر چند که ممکن است یکی از این دو شیء فعل انسان باشد؛ اما نه از آن جهت که انسان سلیقه و میل و گرایش خاصی دارد بلکه از آن جهت که کمالی برای انسان وجود دارد و در خارج محقق بوده است. در این حالت می‌گوییم فلان کار اختیاری انسان با کمالی که برای انسان حاصل می‌شود دارای رابطه مثبت است. این رابطه نیز یک رابطه علی و معلولی می‌باشد و چون این کار به آن کمال مطلوب منتهی می‌گردد، متصف به خوب بودن می‌شود یعنی جنبه عینی (ابژکتیو Objective) دارد و صرف نظر از شخص مدرک است. لیکن در نظریه دوم نظر بر رابطه بین دو چیز است که یکی از آنها تمایلات انسان است و جنبه ذاتی (یا سابسبکتیو Subjective) دارد. یعنی مربوط بشخص مدرک می‌باشد. براساس نظریه چهارم مفاهیم حسن و قبح از جمله معقولات ثانی فلسفی بوده و ناظر بر رابطه عینی مثبت یا منفی بین فعل و غایت مطلوب می‌باشد.

تأملی در دیدگاهها:

برای گزینش و پذیرش یکی از این نظریات باید به تحلیل مفاد خوب و بد بدانگونه که در تعابیر اخلاقی نمودار می‌شوند تمسک جست. بطور خلاصه باید گفت وقتی که ما می‌گوییم «راستگویی خوب است» یا «عدالت خوب است» و ... ما در صدد بیان این معنا هستیم که چون راستگویی و عدالت و ... واسطه وصول ما به کمال و هدف‌نهایی ماست، پس خوبند. در واقع مفاد اصلی چنین تعابیر اخلاقی این است که «راستگویی خوب است» چون ما را بکمال می‌رساند یا عدالت خوب است چون ما را بکمال و سعادت می‌رساند و ...

پس ما در چنین تعابیری بفعل، فی نفسه جدای از غایت آن نظر نداریم؛ بلکه دقیقاً بر رابطه فعل با تأمین کمال و سعادت نظر داریم. اگر فعلی غایت و سعادت ما را تأمین کرد متصف بخوبی می‌شود و اگر چنانکه غایت واقعی را تأمین نکند متصف به بدی خواهد شد. بر این اساس خوبی و بدی حاصل مقایسه و نسبت سنجی بین فعل و غایت است. بعلاوه ما به نقد و بررسی افعال

انسانها می‌پردازیم و حسن و قبحهای آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم و اذعان می‌کنیم که فلان فعل فرد یا جامعه‌ای فی الواقع امر خوب یا بدی بوده است و در مواردی این نقد و بررسیها جنبه جهانی و بین‌المللی بخود می‌گیرد. در این حالت نقد و بررسی ما متوجه مقایسه افعال افراد یا جوامع با غایات و کمال بشری است. هرگاه رابطه مثبتی بین افعال افراد یا جوامع با غایت نهایی و کمال واقعی بشری ملاحظه شود، حکم به حسن و در غیراین صورت حکم به قبح داده می‌شود با توجه به تحلیل اجمالی فوق درباره نظریات مختلفی که درباره معرفت‌شناسی و نوع مفهومی حسن و قبح عرضه شده است می‌توان چنین بیان داشت که مفهوم حسن و قبح از آنجا که ناظر بواقعیت خارج از ذهن بوده و قابل حمل بر امور عینی (افعال خارجی) می‌باشد و متوجه رابطه نفس‌الامری بین فعل و غایت است، پس در دسته مفاهیم منطقی قرار نمی‌گیرد. نیز باید افزود که حسن و قبح مفاهیم قراردادی محض نیز نمی‌باشند؛ چرا که روشن شد که در تعابیر اخلاقی نظر بر رابطه عینی و واقعی بین فعل و کمال است و همین امر موجبات نقد و بررسی اعمال انسانها و جوامع را فراهم می‌آورد. هیچگاه حسن و قبحها بصورت خرافی و بدون نظر بروابط نفس‌الامری و عینی بکار برده نمی‌شوند. این نکته نیز قابل تأمل است که آیا واقعاً ذهن می‌تواند بدون نظر بامور نفس‌الامری و روابط عینی، مفهوم قراردادی محضی را اختراع نموده و آنگاه آن را در مورد افعال خود بکار برده و انسان حیات و زندگی خود را براساس این امور شکل دهد؟ پاسخ این پرسش منفی است.

با پذیرش نفس‌الامری بودن مفاهیم حسن و قبح و ناظر بودن آن بواقعیت، دو حالت در پیش خواهیم داشت، یا این مفاهیم حاصل مقایسه و نسبت سنجی نیست و از سنخ مفاهیم ماهوی است و یا آنکه حاصل نسبت سنجی و مقایسه بوده و از جمله مفاهیم فلسفی است. با توجه به تحلیلی که در مورد حسن و قبح انجام گرفت، روشن شد که حسن و قبح متضمن مقایسه و نسبت سنجی بین فعل و غایت است.

بعلاوه نظریه ماهوی بودن حسن و قبح این نکته را پذیرفته که این اوصاف، محسوس نیستند و راه پی بردن به این اوصاف مانند درک جوهریت اشیاء است. در این مورد باید گفت که اساساً درک امور نامحسوس اعم از درک جوهریت یا علیت و یا اوصاف نامحسوس دیگر همواره با مقایسه و نسبت سنجی حاصل می‌شود. وجود جوهر در مقایسه با وجود اعراض مورد درک واقع می‌گردد و یا

وجود علت در مقایسه با موجود معلول معلوم می‌گردد. در مورد حسن و قبح هم همین قاعده جاری است. اگر دهها بار بفعلی بصورت فی نفسه نظر شود متصف به حسن و قبح نخواهد شد مگر آنکه آن را با غایت و کمالی بسنجیم. همانگونه که اگر دهها بار به آتش نظر کنیم هیچگاه مفهوم علت را در نمی‌یابیم، مگر آنکه آتش را با حرارت بسنجیم و مورد مقایسه قرار دهیم و برابری توقف و وابستگی حرارت به آتش و رفع وابستگی آتش نسبت به حرارت واقف گردیم و در این صورت است که علت را بر آتش و معلول را بر حرارت حمل می‌کنیم.

پس از اینجا روشن می‌شود که مفاهیم حسن و قبح در زمره مفاهیم فلسفی می‌باشند. برای آنکه بررسی تمام آراء مطرح شده به انجام برسد ذکر این نکته نیز در نهایت لازم است که: حال که این مفاهیم حاصل مقایسه و نسبت سنجی می‌باشند از دو حالت خارج نیستند یا این امور ذاتی و درونی و قائم به امیال و عواطف و گرایشهای شخصی هستند؛ یعنی مفاهیمی فلسفی هستند که ناظر بروابط عینی بین امیال شخص و افعال او می‌باشند و یا آنکه این مفاهیم فلسفی ناظر بر رابطه بین افعال و کمال عینی می‌باشند، بدون آنکه میل و سلیقه و عواطف و گرایشهای شخصی در آن دخیل باشند. با تحلیل حسن و قبح چنین آشکار می‌شود که در حسن و قبح ما درصدد مقایسه و نسبت سنجی بین دو واقعیت عینی هستیم بطوری که روابط آنها را نه در شعاع امیال خود بلکه در پرتو خود واقعیت می‌سنجیم. وقتی می‌گوییم فعلی خوب است یعنی فی الواقع و جدای از میل و سلیقه و عاطفه من بین این فعل و غایت و کمال، رابطه مثبت وجود دارد و این فعل سبب و واسطه وصول به هدف نهایی و غایت است. در نهایت می‌توان گفت که نظریه چهارم در مورد حسن و قبح قابل پذیرش است.

نکاتی در مورد مسئله حسن و قبح:

«بحث حسن و قبح در تاریخ کلام اسلامی و معانی حسن و قبح».

یکی از مباحث و مسائل بسیار مهم و مورد اختلاف در تاریخ تفکر کلامی مسلمین، مسئله حسن و قبح افعال است. در این مسئله نخست معتزله آرا خود را بیان کرده‌اند و آنگاه اشاعره در برابر آنها به بیان نظریات خود پرداخته‌اند. از همین جا می‌توان به این نکته اصل شد که برخی از مباحث فلسفه اخلاق در تاریخ کلام مسلمین مورد توجه و بررسی قرار گرفته است. یکی از کارهای اساسی که باید در تاریخ کلام مورد توجه قرار بگیرد مسئله

معانی و مفاد حسن و قبح از نظر معتزله و اشاعره در مبحث حسن و قبح افعال می‌باشد. در برخی متون کلامی به این امر توجه شده است و برای حسن و قبح سه معنا ذکر شده و نظر بر این قرار گرفته است که در دو معنا از این سه معنای معتزله و اشاعره اختلافی وجود ندارد و فقط در معنای سوم است که بین این دو گروه اختلاف موجود است. معانی سه گانه حسن و قبح از این دیدگاه به این ترتیب می‌باشند:

کمال و نقص:

در این معنا حسن همان کمال است و قبح بمعنای نقصان و نقص می‌باشد. برای مثال وقتی می‌گوییم: «علم حسن است» و «جهل قبیح است» حسن و قبح بمعنای کمال و نقص است. در این معانی بین معتزله و اشاعره اختلافی نیست و هر دو گروه معتقدند که حسن و قبح اموری حقیقی بوده و عقل قادر است تا درک کند که فلان چیز کمال است یا نقص.

ملائمت و منافرت با غرض (مصلحت و مفسده)

در این حالت حسن یعنی آنچه موافق و سازگار با هدف شخص باشد، مانند آنکه بگوییم: «ورزش خوب است هنگامی که غایت ما سلامتی بدن باشد» و قبیح یعنی آنچه مخالف هدف شخص باشد، مانند آنکه بگوییم «شیرینی بد است برای کسی که خواهان پرهیز از دندان درد است». بعبارت دیگر در این مقام، حسن هر آن چیزی است که دارای مصلحت باشد و قبیح آن چیزی است که مفسده داشته باشد. این معانی از حسن و قبح نیز عقلی می‌باشند و عقل قادر بدرک آنهاست.

مدح و ذم:

در این معنا حسن یعنی کاری که مورد ستایش است و قبیح یعنی کاری که مورد مذمت و سرزنش می‌باشد. از نظر برخی متکلمین همین معنا از حسن و قبح است که مورد اختلاف می‌باشد و معتقدند که در همین معناست که معتزله می‌گویند عقل توان درک ملاک ستایش و سرزنش کارها را می‌داند و می‌تواند کارهای مورد مدح و ذم را بشناسد و اشاعره بر این باورند که عقل قادر بدرک چنین اموری نیست.

تأملی در نظر اشاعره:

«مفاد حسن و قبح در منظر اشاعره»

جدای از معانی سه گانه فوق می‌توان در مورد مراد اشاعره و مفاد حسن و قبح از نظر آنها برخی از احتمالات

را در نظر گرفت تا بتوان به مقصود آنها نائل آمد.

احتمال اول این که حسن و قبح ناظر بر واقعیات نفس الامری است لیکن عقل توان درک تمام آنها را ندارد.

در این معنا عقل انسان توان درک خوبی و بدی کارها و افعال را دارد لیکن این توان محدود است و شامل تمام افعال و تمام حسن و قبحها نمی‌گردد که از همین رو نیاز بشرع دارد. برخی از کارها و افعال تابع تعیین شرع است مانند حسن تعداد معین رکعات نماز و در برخی از کارها عقل توان درک حسن و قبح افعال را دارد، مانند خوب بودن عدالت و بد بودن ظلم، خلاصه اگر عقل ما مانند عقل شارع بود، توان درک تمام حسن و قبحهای افعال را داشت لیکن عقل ما ناقص است و چنین توانی ندارد.

احتمال دوم اینکه حسن و قبح ناظر بکار و علیت خداوند است نه انسان.

از آنجا که اشاعره اصل علیت بین پدیده‌ها را قبول ندارند و می‌گویند علت حقیقی و مستقیم هر چیزی ذات خداوند است. رابطه علل و معالیل را بشکل واقعی آن

نمی‌پذیرند. از اینرو وقتی که ما در رابطه با نتیجه‌ای، کاری را خوب می‌دانیم و این کار را علت حصول آن نتیجه قلمداد می‌کنیم؛ اشاعره در مقابل این دیدگاه می‌گویند که در اینجا رابطه علیت حقیقی وجود ندارد و علت حقیقی خداوند است نه کار ما. پس اگر رابطه‌ای باید ملاحظه شود، رابطه با خداست نه با کار ما، پس خداوند است که حسن و قبح را ایجاد می‌کند نه ما بعبارت

دیگر اگر حسن و قبح را بر این اساس بکار ببریم که ناظر بر رابطه حقیقی فعل انسان با نتیجه آن است، این حسن و قبح مردود است. ولی اگر حسن و قبح را بر این اساس بکار ببریم که ناظر بر رابطه حقیقی بین خدا و نتیجه است، این نوع حسن و قبح درست است. اگر گفتیم که کار «الف» خوب است چرا که منجر به نتیجه «ب» می‌شود این خوب بودن نادرست است ولی اگر گفتیم کار «الف» خوب است چرا که خداوند نتیجه «ب» را بر آن مترتب می‌کند. این وصف حسن و خوبی درست است.

احتمال سوم اینکه حسن و قبح یک امر قراردادی صرف است که اصلاً واقعییتی ندارد.

در این حالت حسن و قبح ناظر بهیچ واقعییتی نیست. از این نظر آنچه بین مردم از حسن و قبح شایع است،

مجموعه‌ای از قراردادهاست و این قراردادها یا عمومی است و یا مربوط بگروهی خاص. پس خوب و بد در افعال تابع قرارداد است. اگر همه انسانها در قرارداد خاصی توافق داشته باشند، این امر یک حسن و خوبی عمومی قلمداد می‌شود و مقبول همه است و اگر برخی از مردم در این قرارداد سهیم باشند برای همان عده خاص خوب خواهد بود و از آنجا که ما مسلمان هستیم می‌بایست این قرارداد را بشارع نسبت دهیم. یعنی حال که هم‌چنین است که باید در زمینه خوبی و بدی افعال و کارها قراردادی عمل کنیم، بهتر آن است که شارع قرارداد بکند، چرا که ما در مقام اعتقاد و ایمان به او (شارع) هستیم. از اینرو هر آنچه را که شارع و خداوند بر خوب یا بد بودن آن قرار گذاشت ما نیز آن را خوب یا بد خواهیم خواند. پس در این مقام، خداوند، قرارداد کننده است و از آنجا که به او ایمان داریم قرارداد او را می‌پذیریم و بر قرارداد او گردن می‌نهیم، بدون آنکه این قرارداد ناظر بواقعیتی باشد و از اینجاست که پای عقل را نیز در این مقام

نمی‌توان بمیان کشید چرا که واقعییتی نیست تا عقل با تأمل در آن به حسن و قبح افعال و مطلوب خود برسد. از مجموع آرائی که از قول اشاعره نقل شده است می‌توان نتیجه گرفت که مراد اشاعره از مفاد حسن و قبح و تفسیر آن، بیشتر با احتمال سوم یعنی همین نظر اخیر منطبق می‌باشد که بر مبنای آن حسن و قبح همان قرارداد است و حسن و قبحها تنها ناظر به قراردادهای

محض می‌باشند. یعنی هر آنچه قرارداد انجام آن را کرده‌ایم خوب است و آنچه قرارداد عدم انجام آن را کرده‌ایم، بد است. در این حالت حسن و قبح دو مفهوم قراردادی محض می‌باشند.

مقصود از ذاتی بودن حسن و قبح چیست؟

معتزله و اشاعره در بیان آراء خود درباره حسن و قبح، قیود خاص و اصطلاحات ویژه‌ای را در کنار دو مفهوم اصلی حسن و قبح بکار برده‌اند که قابل تأمل و بررسی است. معتزله می‌گفتند که «حسن و قبح افعال ذاتی و عقلی هستند». اشاعره نیز می‌گفتند: «حسن و قبح افعال الهی و شرعی‌اند». حال پرسشی که در این مقام قابل طرح است یکی اینکه، مراد معتزله از اصطلاح «ذاتی» و آنگاه

● می‌توان گفت
که مفهوم «باید و نباید» دو مفهوم فلسفی یا معقول ثانی فلسفی می‌باشد و واقعیت ناظر به آن عبارت از رابطه عینی ضروری بین فعل و نتیجه آن (باید) و یا عدم رابطه عینی ضروری بین فعل و غایت آن (نباید) می‌باشد.

قیود دیگر چیست؟ دوم اینکه، با توجه بمباحث سابق و مبانی این نوشتار چه معنایی برای ذاتی می‌توان قائل شد؟ برای پاسخ به این پرسشها باید معانی متعدد ذاتی را مورد بررسی قرارداد. برخی از معانی مهم که برای «ذاتی» مطرح شده است از این قرارند:

۱ - ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس: مقصود از ذاتی در باب ایساغوجی یا کلیات خمس همان اجزاء تشکیل دهنده ماهیت شیء و یا خود ذات و ماهیت اوست. از این نظر جنس و فصل و نوع، ذاتی این باب بشمار می‌آیند. دو مفهوم نخست یعنی جنس و فصل، تشکیل دهنده ذات و مفهوم نوع نیز بیانگر تمام ذات و ماهیت است. از ویژگیهای این معنا از ذاتی، این است که تعقل ماهیت شیء چیزی جز تعقل ذاتی یا ذاتیات آن نمی‌باشد. همچنانکه تعقل انسان بعینه تعقل حیوان ناطق است. ذاتی باب ایساغوجی مربوط بستصورات است. برخی مانند شهرستانی صاحب کتاب «الملل و النحل» تصور کرده‌اند که ذاتی مورد نظر معتزله بمعنای ذاتی باب ایساغوجی می‌باشد و از اینرو در صدد انتقاد برآمده‌اند در حالیکه باید گفت ذاتی مورد نظر معتزله، ذاتی باب ایساغوجی نیست. چرا که ذاتی باب کلیات خمس از قرن سوم به بعد یعنی پس از طرح این مباحث از طرف مسلمین، وارد فرهنگ اسلامی شده است. براساس مباحث قبلی و مبانی این نوشتار نیز باید گفت که:

اول - موضوعات احکام اخلاقی از قبیل راستگویی، امانتداری، ایثار و ... جزو مفاهیم ماهوی نیستند. در حالیکه در احکام معمولی ماهوی از قبیل انسان، حیوان ناطق است، موضوعات این احکام، جزو مفاهیم ماهوی می‌باشند و دارای جنس و فصل. پس موضوعات احکام اخلاقی فاقد جنس و فصل هستند و نمی‌توانند پذیرای (یا موصوف) محمولات ذاتی باشند.

دوم - ذاتی باب ایساغوجی یعنی جنس و فصل و نوع، یعنی محمولات احکام ماهوی، مفاهیم ماهوی هستند در حالیکه اوصاف افعال اخلاقی از قبیل حسن و قبح، مفاهیم ماهوی نیستند.

سوم - هیچگاه در تعریف و حد ماهوی موضوعات اخلاقی از قبیل راستگویی، مفهوم «خوبی» یا حسن نیامده است. راستگویی یعنی سخن گفتن مطابق با واقع، و هرگز در این تعریف مفهوم حسن یا خوبی مندرج نمی‌باشد.

۲ - ذاتی باب برهان: مقصود از ذاتی باب برهان این است که فرض موضوع بنتهایی در انتزاع محمول از آن موضوع کافی باشد و در مقابل آن محمول عرضی است که در انتزاع آن، گذشته از خود موضوع بانضمام ضمیمه‌ای

بر آن موضوع نیاز است تا بتوان آن محمول را از آن انتزاع کرد و توصیف نمود. برای توضیح مطلب می‌توان به دو مثال زیر توجه کرد:

الف) انسان ممکن الوجود است.

ب) جسم سیاه است.

در مثال نخست، امکان نسبت به انسان از عوارض یا محمولات ذاتی است؛ در حالیکه در مثال دوم «سیاه» از قبیل محمول عرضی می‌باشد. در انتزاع امکان از انسان کافی است تا به تحلیل موضوع پردازیم و او را فرض کنیم. در این فرض خواهیم دید که انسان مفهومی است که از درون آن نه وجوب وجود برمی‌خیزد و نه لزوم عدم، بلکه نسبت آن دو بموضوع کاملاً یکسان است و لذا می‌گویند؛ انسان در حد ذات، ممکن است و در ذات آن نه ضرورت وجود نهفته است و نه ضرورت عدم، بلکه ذاتاً فاقد هر دو ضرورت است. بنابراین امکان، محمولی است که در توصیف موضوع با آن بچیزی جز لحاظ موضوع نیاز نداریم. در حالیکه جریان در مثال دوم بگونه دیگری است و فرض جسم در توصیف آن برنگ خاصی مانند سیاه یا سفید و... کافی نیست بلکه باید علاوه بر خود موضوع، عرضی از قبیل سیاهی و سفیدی و... بر آن ضمیمه گردد تا زمینه توصیف آن را به یکی از آنها فراهم سازد. در اصطلاح اهل منطق، محمول نخست را «خارج محمول» و «محمول من صمیمه» و دومی را «محمول بالضمیمه» می‌نامند؛ زیرا در محمول نخست، صمیم و واقعیت و ذات موضوع در انتزاع و توصیف و حمل محمول بر موضوع کافی است؛ در حالیکه ذات و واقعیت موضوع در دومی کافی نیست و نیاز بانضمام ضمیمه‌ای دارد. در تعریف دیگری، ذاتی باب برهان را چنین بیان کرده‌اند که آن عبارت است از هر آنچه که در حد موضوع قرار گرفته باشد. ذاتی باب برهان مربوط بتصدیقات است. باید گفت که ذاتی مورد نظر معتزله، ذاتی باب برهان نیز نمی‌باشد. بهمان دلیلی که در باب ذاتی، باب کلیات خمس مطرح شد. بدین معنی که بحث ذاتی باب برهان پس از طرح مفهوم «ذاتی» از طرف معتزله در فرهنگ اسلامی وارد شده است و دوره ورود این معنا از ذاتی یعنی ذاتی باب برهان مربوط بقرون بعدی است. برخی از محققین و اندیشمندان معاصر، اوصاف اخلاقی از قبیل حسن و قبح را در زمره ذاتی باب برهان می‌دانند و چنین می‌نویسند: «اگر ما موفق شویم که این مطلب (ذاتی باب برهان) را در فلسفه و منطق اثبات کنیم، آنگاه می‌توانیم این فرمول را در قضایای اخلاقی هم بکار ببریم

و بگوئیم، ولو اینکه در مفهوم عدل معنای زیبایی و حسن یک جزء بنیادی جنسی و فصلی نیست، ولی ما می‌توانیم از روابط بیرونی ماهیت عدل، یک لازمه ذاتی پیدا کنیم که مفهوم آن حسن و زیبایی است و بالاخره این لازمه ذاتی با اینکه داخل در ذات موضوع نیست از لوازم ذاتی آن محسوب می‌شود و معنایی است که ما آن را حسن می‌نامیم. در «ظلم قبیح است» نیز بر همین ترتیب از روابط برون مرزی مفهوم ظلم، لازمه‌ای قهراً و بطور ضرورت بدست می‌آید که مفهوم آن قبح و زشتی است و همانگونه که امکان از لوازم ماهیت است و در عین حال جزء بنیادی آن نیست و ثبوت آن برای ماهیت ضرورت ذاتی دارد. بهمان نحو قبح نیز از لوازم و ضروریات ظلم است. یا برای مثال می‌توان انتزاع درّه را از حدود برون مرزی کوه مطرح ساخت. با توجه بمباحث سابق باید اذعان داشت که اوصاف اخلاقی مانند حسن و قبح از تأمل در رابطه مثبت یا منفی میان افعال و غایت مطلوب ما انتزاع شده و بر موضوعات اخلاقی مانند عدل، ظلم و... حمل می‌شوند نه از راه تأمل در لوازم ذاتی و روابط برون مرزی موضوعات.

اساساً حصول اوصاف اخلاقی از قبیل حسن و قبح نیازمند مقایسات و سنجشهای عقلانی است و فرایند فعالیت دستگاه ادراکی ما در این مورد صرفاً محدود به تأمل در حوزه برون‌مرزی مفاهیم صرف و لوازم مفاهیم اخلاقی نمی‌باشد.

۳ - نظر سوم این است که مقصود از ذاتی در عبارت حسن و قبح ذاتی و عقلی، همان «عقلی» است، یعنی فرد در درک حسن و قبح بدون استمداد از خارج، حسن و قبح افعال را درک می‌کند و مقصود از بکار بردن لفظ ذاتی و عقلی، رد نظر اشاعره است که عقل را در تشخیص کارهای نسیک و بد و شایسته ستایش و نکوهش، خودکفا نمی‌دانند. بر این اساس طبق این نظر عطف ذاتی بعقلی در عبارت مذکور معتزله از قبیل عطف مترادفین می‌باشد. بنظر می‌رسد که این قول نیز تفسیر صوابی از عبارت معتزله نمی‌باشد، چرا که معتزله همواره این دو اصطلاح ذاتی و عقلی را با هم و بدون حذف یکی از آن دو می‌آورند و از هر کدام نیز منظور خاصی داشتند. اساساً تکیه بر هر دو اصطلاح در بیانات معتزله با فرض اینکه هر دو به یک معنا می‌باشند، کاملاً بی‌وجه است.

۴ - نظر چهارم بر این باور است که اساساً باید به این نکته توجه کرد که در آن زمان، ذاتی به چه معنایی بوده است؟ ذات در عربی آن روز بمعنای «خود» بوده است و

ذاتی و بالذات بمعنای «خودبخود» بکار می‌رفت. معتزله که حسن و قبح افعال را ذاتی می‌دانستند، معتقد بودند که این افعال بخودی خود بدون اینکه دیگری بر آنها ارزش بدهد، یا خوبند و یا بد و اشاعره که حسن و قبح افعال را الهی می‌دانستند، معتقد بودند که خوبی و بدی افعال را خداوند به آنها داده است. از همین مقدمه می‌توان به این نتیجه رسید که قید «ذاتی با عقلی» و نیز قید «الهی با شرعی» که در مقابل دو قید سابق مطرح می‌شد با هم مترادف نیستند و هر یک مربوط بمقام خاصی می‌باشند.

توضیح اینکه قید ذاتی و الهی مربوط بمقام لم ثبوت یا علت ثبوت می‌باشد و قید عقلی و شرعی مربوط به لم اثبات یا علت اثبات هستند. قید ذاتی و الهی مربوط به این است که خوبها و بدها چه شد که خوب یا بد شدند؟ چرا خوبها و بدها، خوب و بد هستند؟ برای مثال، چرا راستگویی خوب و دروغگویی بد است؟ پاسخ معتزله این بود که به این علت که راستگویی ذاتاً خوب است و دروغگویی ذاتاً بد و اشاعره می‌گویند چون خداوند بر راستگویی فرمان داده است، خوب است و چون از دروغگویی نهی کرده است، بد است. قید عقلی و شرعی نیز مربوط است به اینکه ما از کجا باید بفهمیم که خوب کدام و بد کدام است؟ ملاک فهم و تمیز ما در خوبها و بدها چیست؟ برای مثال از کجا بفهمیم که راستگویی خوب است و دروغگویی بد است؟

پاسخ معتزله این بود که از طریق عقل؛ و پاسخ اشاعره این بود که از طریق شرع. برای تفکیک هر چه بهتر دو مقام لم ثبوت و لم اثبات و روشتر شدن مرز این دو مقام می‌توان چنین مثال زد که یکبار می‌پرسیم چه شد که علی فیلسوف شد؟ (لم ثبوت) و بار دیگر می‌پرسیم شما از کجا فهمیدید که علی فیلسوف است؟ (لم اثبات). پس باید در نهایت اذعان داشت که ذاتی مورد نظر معتزله نه بمعنای ذاتی باب کلیات خمس بود و نه بمعنای ذاتی باب برهان و نه اینکه بمعنای «عقلی» بوده است، بلکه در واقع با تحلیل معنایی می‌توان گفت: ناظر به لم ثبوت بوده است که در مقابل لم اثبات یا عقلی قرار می‌گیرد.

«لم» ثبوت و «لم» اثبات حسن و قبح:

حال با پذیرش تفکیک مقام لم ثبوت و لم اثبات، باید براساس مبنایی که در گذشته اتخاذ شد و نیز تحلیلی که از نظرات اشاعره بعمل آمد بتفسیر و تعیین لم ثبوت و لم اثبات حسن و قبح پرداخت.

با توجه بمبنای بحث در این نوشتار در پاسخ از لم

اول اینکه کمال مطلوب برای عده‌ای مجهول و نامعلوم است، یعنی برخی از مردم از آنجا که دارای جهانبینی ناقص و ناکافی هستند غایت‌الغایات آنها چیز دیگری می‌باشد و نشانه‌گیری آنها بسوی هدفی غیر از آنچه دیگران بدان سو رو دارند، خواهد بود؛ در این حالت با اختلاف در مطلوب نهایی، قطعاً در حسن و قبح افعال نیز اختلاف پیش خواهد آمد.

دوم اینکه اختلاف مذکور می‌تواند ناشی از عدم درک درست از رابطه بین افعال و غایات نیز باشد. یعنی علی‌رغم آنکه علم بکمال مطلوب حاصل است لیکن در مورد رابطه مثبت یا منفی افعال با آن کمال مطلوب، اطلاع کافی در دست نباشد یا بطور کلی جاهل باشند.

سوم اینکه عوامل روانی از قبیل گرایشها، عواطف، حالات و انفعالات و ... نیز با اختلال در کار عقلی و نیز با ایجاد حالت‌های روانی خاص مانند تعصبا و جز آن موجب اختلافات در حسن و قبح افعال می‌گردند و ...

فهرست منابع

- ۱ - آموزش فلسفه، ج ۱، محمدتقی مصباح یزدی، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸.
- ۲ - تعلیقه علی‌النهایة الحکمه، محمدتقی مصباح یزدی، سلمان فارسی، ۱۴۰۵ (ه.ق.).
- ۳ - اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی، با پاورقی مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۴ - درآمدی بر آموزش فلسفه، محسن غرویان، شفق، ۱۳۷۰.
- ۵ - دروس فلسفه اخلاق، محمدتقی مصباح یزدی، اطلاعات، ۱۳۶۷.
- ۶ - دروس فلسفه اخلاق، مصطفی ملکیان، دانشکده الهیات، تهران.
- ۷ - کاوشهای عقلی عملی، مهدی حائری یزدی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
- ۸ - فلسفه اخلاق، سید محمد رضا مدرسی، سروش، ۱۳۷۱.
- ۹ - حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه مطالعات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ۱۰ - شرح المواضع، ج ۸، قاضی عضدالدین ایجی، میرسید شریف جرجانی، انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۰.
- ۱۱ - الحوهر النضید، یوسف حلّی، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳.
- ۱۲ - المنطق المظفر، الشیخ محمدرضا المظفر، دایرةالمعارف بیروت، ۱۴۰۰ (ه.ق.). □

ثبوت حسن و قبح افعال باید گفت که: خوب بودن یا بد بودن افعال اخلاقی مانند راستگویی یا دروغگویی بعلت رابطه تأثیر مثبت یا منفی آن افعال نسبت بغایت مطلوب در نفس الامر است. به بیان دیگر اینکه چرا راستگویی خوب است به این سبب که راستگویی فی الواقع در غایت نهایی و مطلوب ما تأثیر مثبت دارد. در مقابل این تفسیر نظر دیگر (اشاعره) بر این عقیده است که لم ثبوت حسن و قبح مربوط بقراردادهای الهی در مورد افعال است. اگر قرارداد الهی به حسن فعلی تعلق بگیرد آن فعل خوب است و اگر به قبح آن تعلق بگیرد، بد است. قرارداد الهی هم، قرارداد محض بوده و ناظر بهیچ نفس‌الامری نمی‌باشد. در این دیدگاه اگر بپرسیم که چرا راستگویی خوب است. پاسخ این است که به این علت که راستگویی مورد قرارداد الهی قرار گرفته است و متعلق قرارداد الهی است. در پاسخ از لم اثبات حسن و قبح افعال نیز باید گفت که فهم و درک خوبی و بدی افعال از طریق عقل صورت می‌گیرد. عقل توان کشف رابطه مثبت یا منفی برخی افعال را با غایت مطلوب انسان دارد. در مقابل نظر اشاعره چنین تفسیر می‌شود که راه کشف حسن و قبح افعال از راه شرع می‌باشد؛ زیرا اساساً آنگاه که حسن و قبح افعال، اموری صرفاً قراردادی می‌باشند، هرگز عقل را راهی برای کشف حسن و قبح افعال نیست.

حدود توانایی عقل و مسئله اختلاف در

کشف حسن و قبح‌ها:

عقل انسان در بخشی از امور قادر است تا رابطه بین فعل و نتیجه مطلوب را درک کند، این امور مورد درک را اصطلاحاً «مستقلات عقلی» می‌گویند؛ یعنی احکامی که عقل بدون نیاز به تعبد، قادر به کشف رابطه بین فعل و نتیجه است. مواردی هم وجود دارد که عقل قادر به کشف احکام و روابط نمی‌باشد؛ از جهت اینکه برخی از مقدمات در زمینه‌ها را در اختیار ندارد. در همین مقام است که عقل نیاز بشرع پیدا می‌کند و شریعت به تبیین چنین اموری می‌پردازد و عقل به اتکای خیر صادق می‌پذیرد که فلان کار خوب است یا بد است و آنگاه در مقام تعبد بر می‌آید. پس اجمالاً در مورد حدود توانایی عقل در کشف حسن و قبحها باید گفت که عقل بنحو جزئی قادر بدرک آنها می‌باشد.

پس اختلافاتی که در حسن و قبح افعال بین مردم پیش می‌آید، ناشی از چیست؟ در پاسخ باید گفت دلایل عمده و اساسی این اختلافات رامی‌توان در طی چند دلیل مطرح کرد: