

## نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی

صادق لاریجانی\*

چکیده:

در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی (عطف «عقلی» صرفاً برای تعمیم بحث است) نظریات متعددی مطرح شده است که تأمل و تدقیق در آنها، ضعف‌های بسیاری را آشکار می‌سازد. این جانب بعد از گلگشتی در همه این نظریات و قانع نگشتن به مدعیات و استدلالات آنها، نظریه‌ای پرداخته‌ام که می‌توان آن را نظریه رئالیستی «الزام» دانست، منتهمی نه همچون نظریه مرحوم استاد مهدی حائری یا استاد مصباح که به گمان ما اشکالات متعددی به آنها وارد است، بلکه نظریه‌ای رئالیستی است براساس نوعی تجدیدنظر در انتولوژی مآلوف. بر اساس این نظریه، الزام‌های اخلاقی یا عقلی نوعی واقعیت‌اند، ولی در عین حال از سنخ ضرورت‌های بالقیاس‌الی‌الغیر که مدعای استاد مصباح است یا ضرورت‌های بالغیر که مدعای مرحوم حائری است نمی‌باشد. اصلاً واقعیت‌های عالم خود متضمن نوع خاصی که از آن به «لزوم اخلاقی» تعبیر می‌شود، می‌باشد. انسان به این لزوم‌های اخلاقی همچون دیگر حقایق عالم که شهودی‌اند، به نحو شهود می‌رسد و از آن مفهوم می‌سازد: مفهوم «باید» یا «ضرورت». گزاره‌هایی که متضمن این معانی‌اند می‌توانند انشایی یا اخباری باشند و در هر دو صورت منافاتی با این ندارند که حقایق متعالی وجود داشته باشد که ما بدانها با «حضور و شهود» می‌رسیم و از آنها مفهوم می‌سازیم و در قالب گزاره‌ها آنها را به کار می‌گیریم. ظهور مفاد «باید به عدالت رفتار کرد» در انشاء هیچ منافاتی با آن واقعیت اخلاقی نفس‌الامری ندارد، کما حَقَّق فی محلّه.

نظریه فوق تحلیلی خاص از مفهوم الزام و لزوم اخلاقی ارائه می‌کند که تاکنون در هیچ اثری مشاهده نکرده‌ام و به این لحاظ نظریه‌ای «نو» محسوب می‌شود. البته فحوص بنده در آثار نویسندگان خودی تقریباً کامل بوده است، ولی در آثار فیلسوفان مغرب‌زمین ناقص و فی‌الجمله، در هر حال، این نظریه هم بحثی نسبت به مرحله انتولوژی دارد هم بحثی نسبت به مرحله اپیستولوژی (شناخت‌شناسی) و هم در مرحله معناشناختی یا سمانتیک. بنده در هیچ یک از این مراحل نظریه مشابهی مشاهده نکرده‌ام. اگر نظریه فوق در مرحله انتولوژی پذیرفته شود به گمان من نوعی تحول در نوع نگاه ما به عالم خارج لازم می‌آورد: عالم خارج وعاء ارزش‌های اخلاقی و حتی لزوم‌های اخلاقی است. و اینها واقعیاتی یکتا هستند که قابل ارجاع به واقعیت‌های دیگر نیستند. جورج مور در مورد حسن و قبح ادعای مشابهی دارد، اما در مورد الزامات اخلاقی و تحلیل آنها با مشکلات اساسی مواجه است. واژگان کلیدی: ضرورت اخلاقی، ضرورت تکوینی، ضرورت بالغیر، ضرورت بالقیاس، باید اخلاقی.

\*. محقق و استاد حوزه علمیه قم.

## نظریه سوم: ضرورت بالغیر

## مقدمه

نظریه سوم در تحلیل الزامات اخلاقی نظریه‌ای است که استاد حائری در کاوش‌های عقل عملی مطرح کرده‌اند. این نظریه البته هیچ مشابهتی با تحلیل ایشان از حسن و قبح ندارد و تحلیل مستقلی است.

ایشان ابتدا می‌گویند معنای ضرورت و وجوب در باب الزامات اخلاقی و ضرورت‌های تکوینی یکی است. از این جهت نظریه مرحوم حائری با نظریه استاد مصباح یکی می‌شود که ضرورت‌های اخلاقی و تکوینی در مفهوم یکی هستند منتهی ایشان می‌گویند هستی‌هایی که ضرورت پیدا می‌کنند دو قسم‌اند: هستی‌های مقذور که هستی‌شان را از اراده یک فاعل مختار آگاه و شاعر می‌گیرند و هستی‌های نامقدور، یعنی هستی‌های تکوینی که سبب تحقق آنها وجود آگاه مختار عاقل نیست. مثلاً در سوزاندن، آتش سبب هستی و تحقق سوختن است و هستی سوختن یک هستی نامقدور است، اما وقتی من آب می‌خورم فعل آب خوردن هستی پیدا می‌کند و این هستی، هستی مقذور است، چون از اراده یک فاعل عاقل مختار برانگیخته شده و پدید آمده است. سخن مرحوم حائری این است که اصطلاحاً وجوب اخلاقی همان ضرورت هستی‌های مقذور است؛ مفهوم ضرورت در همه جا یکی است، منتهی وقتی می‌گوییم فعلی «باید» اخلاقی دارد، این باید، مبرز و مبین ضرورت در هستی‌های مقذور است. در واقع لبّ نظر ایشان این است که این ضرورت‌های اخلاقی همان ضرورت‌های محفوف به فعل است در آن هنگام که فعل تحقق خارجی پیدا می‌کند. این ملخص بحثی است که ایشان در مواضع متعدد از کتاب آورده و اساس اندیشه ایشان در بحث باید‌هاست. (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۰۲ - ۱۰۴)

## اشکال نظریه سوم

به نظر می‌رسد اشکال نظریه استاد حائری روشن است و تا حدی تعجب‌انگیز است که چطور چنین خطایی به نوشته ایشان راه پیدا کرده است. درست است که ما یک ضرورت قبل از تحقق داریم و لذا در فلسفه گفته می‌شود که هر هستی‌ای محفوف به ضرورتین است، یک

ضرورت قبل از صدور و تحقق و یک ضرورت همراه وجود و تحقق؛ منتهی آن ضرورت‌های محفوظ همواره لازم وجود شئ‌اند. این شئ واجب می‌شود *ثُمَّ یُوجَد*. اما بلحاظ زمانی در علل فاعلی، فاصله‌ای بین علت و معلول نیست، تنها به لحاظ عقلی می‌دانیم که «الشئ ما لم یجب لم یوجَد». شئ وقتی هم که وجود پیدا کرده است توأم با ضرورت است. پس هر وجودی محفوظ به ضرورتین است، اما هیچکدام از دو ضرورت نمی‌تواند آن باید اخلاقی باشد که مورد بحث است. تحلیل ایشان جداً خلاف واقع است؛ زیرا قبل از ضرورت تکوینی خارجی، الزامات اخلاقی به فعل اضافه و تعلق پیدا می‌کنند. فی‌المثل در عدالت قبل از اینکه عدالتی در خارج وجود پیدا کند و حتی قبل از اینکه اراده‌ای از ناحیه فاعل اخلاقی تحقق پیدا کند، می‌گوییم «عدالت واجب است» یعنی قبل از تحقق هر دو ضرورتی که محفوظ با هستی خارجی عدالت است می‌گوییم «عدالت واجب است» اخلاقاً یا شرعاً. پس خیلی روشن است که باید در جایی که ضرورت تکوینی هستی نیست، ضرورت اخلاقی را توجیه کنید و در این مورد بگویید ضرورت یعنی چه؟

مسئله را از نظر دیگری هم می‌توان نگاه کرد: وقتی فعل ضرورت پیدا کند، دیگر اصلاً وجوب اخلاقی ساقط است، چون در آن مرحله، انسان یا فاعل است یا تارک، و دیگر وجوبی در کار نیست. وقتی کسی عدالت می‌ورزد یا تارک عدالت است، دیگر معنا ندارد به او بگوییم باید عدالت بورزی. این نکته آنقدر روشن است که می‌توان آن را به عنوان نوعی محک برای صحت و سقم نظریات بکار برد، چنانکه در بحث آتی در نقد نظریه استاد مصباح، به این نکته اشاره خواهیم کرد.

#### نظریه چهارم: نظریه ضرورت بالقیاس

نظریه چهارمی که قبلاً به آن اشاره شد و اکنون مفصل‌تر بحث می‌شود، نظریه استاد مصباح است. تحلیل ایشان این است که ما دو رابطه داریم: یکی رابطه انسان و فعل و دیگری رابطه فعل با غایت، و مفاد قضایای اخلاقی رابط فعل است با غایت. افعال اخلاقی با آن غایات مطلوب بالذات انسان رابطه ضرورت بالقیاس الی‌الغیر دارند. ما یک ضرورت بالغیر داریم که مخصوص معلول است و یک ضرورت بالقیاس داریم که هم بر علت نسبت به معلولش

صادق است و هم بر معلول نسبت به علتش. همان ضرورت بالقیاس الی‌الغیر که علت نسبت به معلول دارد، در اینجا نیز هست و فعل که علت تحقق آن کمال مطلوب در خارج می‌شود نسبت به معلول خودش ضرورت بالقیاس دارد. وقتی می‌گوییم «باید به عدالت رفتار کنی» یا به تعبیر دیگر «عدالت ورزیدن ضروری است» به معنای این است که عدالت ورزیدن با کمال مطلوب ضرورت بالقیاس دارد گویا می‌گوییم اگر می‌خواهی به کمال مطلوب برسی باید این فعل را انجام دهی؛ این باید بیانی است برای ضرورت بین فعل و غایت. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۷، ۳) البته در عبارت‌های ایشان یک ابهام هست که جملاتی نظیر «باید به عدالت رفتار کنی» انشاست یا اخبار؟ برداشت من این است که لااقل در بعضی عبارت‌ها، ایشان می‌گویند انشاست، منتهی انشائی که در لب اخبار است. (همان، ۲۴) احتمال دیگری هم در کلام ایشان می‌رود. بعضی عبارت‌های ایشان ناظر به این است که اصلاً مفاد این «باید» اخبار است و گویا از یک صیغه انشائی برای بیان یک اخبار کمک گرفته شده است، همچنان‌که عکسش واقع می‌شود و گاهی از صیغ خبری برای انشاء استفاده می‌شود.

اگر برداشت اول درست باشد می‌توان پرسید اینکه گفته‌اید بایدها، انشائیهایی هستند که در لب اخبارند، یعنی چه؟ انشأ یک کار است، اخبار هم کار دیگر، و یکی دانستن آن دو معنای محصلی ندارد.

بله، پاره‌ای انشائیها دلالت التزامی به اخبار دارند مثل انشاء شارع در باب احکام که مدعی هستیم به دلالت التزامی «اخبار از تحقق مصلحت در متعلق به حساب می‌آید»، ولی این نکته ربطی به بحث ایشان ندارد و ظاهر نظر ایشان این است که خود همین انشاء اخبار است.

اما اشکال مهم‌تر (اگر این برداشت درست باشد) این است که ایشان چیزی را حل نکرده است، چون بحث عمده این است که مفهوم ضرورت چیست؟ اگر برداشت دوم درست باشد که «باید به عدالت رفتار کنی» بیان همان ضرورت بالقیاس باشد، تحلیل روشنی از ضرورت‌های اخلاقی خواهیم داشت. اما اگر انشاء بود، این مفهوم چه مفهومی است؟ حتی اگر آن را ملازم یک اخبار دیگری که ضرورت تکوینی باشد بدانیم این «باید به عدالت رفتار کنی» معلوم نیست مفهوم ضرورت در این قضیه از کجا آمده است. دیگر نمی‌توان گفت همان ضرورت بالقیاس است چون شما یک مفاد انشائی برای این باید درست کرده‌اید، حال این

بایدی که انشاء می‌پذیرد چه نوع مفهومی دارد؟

من روی این مبنا بحث می‌کنم که مفاد فرمایش ایشان این باشد که قضیه «باید به عدالت رفتار کنی» مبین رابطه فعل و غایت باشد. یعنی یک خبر باشد، تا تحلیل روشنی از ضرورت ارائه کند، می‌خواهیم ببینیم این نظر درست است یا نه؟  
این نظر به لحاظ تحلیلی سه اشکال عمده دارد؛ بعلاوه یک اشکال هم به لحاظ توجیه اخلاقیات دارد که در اینجا محل بحث ما نیست، ولی اگر مجال باشد به صورت معترضه بیان می‌کنیم.

#### اشکال اول به نظریه ضرورت بالقیاس

یک اشکال این است که این تحلیل به لحاظ زبانی درست نیست. بحث ما این است که سه جمله «باید به عدالت رفتار کنی»، «به عدالت رفتار کن» و «همه باید به عدالت رفتار کنیم» فرقی ندارند و در هر سه عبارت «باید» به یک معناست و ناظر به نسبت خاص است. ما دو نسبت داریم: نسبت من و فعل و نسبت فعل با غایت. نظریه استاد مصباح مفاد قضایای اخلاقی را به آن نسبت دوّم معطوف می‌کند، یعنی نسبت فعل و غایت، ولی واقعیت این است که این عطف نادرست است.

قضایای اخلاقی، هر مفادی داشته باشند: عینی باشند، اعتباری باشند یا انشائی، ناظر به نسبت انسان و فعل است. نظر علامه طباطبائی و مرحوم حائری و ظاهر خیلی از اصولیین همین است؛ منتهی هر کدام تحلیل خاص خودشان را مطرح کرده‌اند، حتی به نظر می‌رسد استاد حائری که تحلیلیش به کلی نادرست بود، مفاد قضیه اخلاقی را مربوط به رابطه من و فعل می‌داند، و معتقد است فعل نسبت به فاعل ضرورت بالغیر دارد. علامه طباطبائی هم این را مفروغ می‌گیرد که قضایای اخلاقی راجع به نسب من و فعل هستند، منتهی می‌گفت این ضرورت چون تکوینی نیست پس اعتباری است. ما هم که می‌گوییم یک عالم الزامات واقعی داریم و حقیقتی داریم به نام الزام اخلاقی، آن الزام واقعی را ناظر به همین نسبت می‌دانیم، اما استاد مصباح می‌گوید ناظر به آن نسبت دوّم است. به نظر من شواهد زبانی، سخن ایشان را تأیید نمی‌کند. سه عبارت امری «ظلم نکن»، «نباید ظلم کنی»، «هیچ کس نباید ظلم کند»، مفادشان یکی است.

اما ایشان می‌پذیرند که مفاد امر انشاست و ربطی به آن ضرورت بالقیاس ندارد و اوامری که در حقوق و جاهای دیگر بکار برده می‌شوند، مفاهیم اعتباری هستند اما در اخلاقیات ضرورت بالقیاس را مطرح می‌کند. (همان، ۲۲) به نظر من مدلول‌های این جملات به لحاظ عرفی و ارتکازات زبانی یکی و همه ناظر به رابطه انسان و فعل هستند. پس تحلیل ایشان تأیید زبانی ندارد. خود ایشان باید بپذیرد که وقتی به فرزندش می‌گوید آب بیاور، چیزی راجع به او و آب آوردن القاء می‌کند نه راجع به اینکه چه غایتی بر آب آوردن مترتب است و ایشان این را در اوامر معمولی قبول دارد. ولی چه تفاوتی هست بین «آب بیاور»، «همه شما آب بیاورید»، و «عدالت بورز» و «همه باید عدالت بورزید»؟ واقعاً هیئت امر یا مفاد باید یا جمله «هذا واجب» در این دو نوع قضیه دو معنا ندارد.

ممکن است گفته شود که گزاره‌های اخلاقی خصوصیتی دارند، مثل آنکه در مورد اخلاقیات، بر فعل اخلاقی غایتی مترتب می‌شود. و همین ممکن است دلالت آن را معطوف به رابطه میان فعل و غایت سازد.

ولی این توجیه صحیح نیست. وجود غایت ربطی به مفاد جمله امری ندارد.

آیا می‌توان در اوامر بلحاظ آثار مخصوصی که در هر مورد بار می‌شود مفهوم جمله را عوض کرد؟ مثلاً وقتی می‌گوئید: آتش‌بازی نکن، بر این امر آثاری مترتب است، و یک وقتی هم می‌گوئید آب نخور، این هم یک آثاری دارد. واقعاً آیا چون این آثار مختلف می‌شود، مفاد هیئت امر و نهی فرق می‌کند؟

به نظر می‌رسد در همه این موارد، مفاد جمله واحد است. البته می‌توان این ادعا را مطرح کرد که در تمام آنچه را که ما اخلاقی می‌دانیم واقعاً رابطه‌ای بین فعل و غایت مطلوب هست. با این حال این ادعا ربطی به تحلیل جملات اخلاقی ندارد؟ آیا همان باید تکوینی است؟ اگر ادعا کنید که راجع به رابطه من و فعل یا من و غایت است، باید سخن مرحوم طباطبایی را بپذیرید که این باید اعتباری است، در حالی که استاد مصباح به شدت از این نظر تحاشی دارد. در واقع من فکر می‌کنم که دروس فلسفه اخلاق ایشان، نکته محوری‌اش همین آزاد کردن اخلاق از اعتباریات است.

توضیح آنکه اگر شما بگوئید بایستی اخلاقی ناظر به رابط من و فعل است، سؤال می‌شود

در حالی که بین من و فعل، ضرورت تکوینی نیست، پس این انتساب ضرورت به فعلی که هنوز ضرورت پیدا نکرده، منشأش چیست؟ یا باید بگویید اعتباری است یا تحلیل دیگری ارائه کنید، و در هر حال مسأله دیگر به این صورت حل نمی‌شود. از طرف دیگر معظوف دانستن بایدها به رابط فعل و غایت، دچار همان مشکلاتی است که دیدیم.

#### اشکال دوم به نظریه ضرورت بالقیاس

اشکال دومی که به نظریه استاد مصباح وارد است، همچون اشکال اول، صرفاً یک بحث ارتكازی نیست.

جمله «باید به عدالت رفتار کنی» در نظریه ایشان اینطور تحلیل می‌شود که بین عدالت و غایت مطلوب ضرورت بالقیاس وجود دارد. به گمان ما مواردی وجود دارد که نظریه فوق نمی‌تواند آنها را توجیه کند، و بنابراین نتیجه می‌شود که نظریه فوق نظریه درستی در تبیین بایدهای اخلاقی نیست.

ما نسبت به کمال مطلوب بایستی داریم؛ می‌گوییم: «باید کمال مطلوب را تحصیل کنم»، «باید به طرف سعادت بروم» «باید فوز و فلاح را تحصیل کنم». اینها بایدهایی است که همه ارتكازاً درمی‌یابیم اما این بایدها را ایشان نمی‌تواند توجیه کند، چون بین فوز و فلاح و کمال مطلوب هیچ علیتی برقرار نیست، وحدت است؛ غایت با خودش ضرورت بالقیاس الی‌الغیر ندارد.

برای توضیح بیشتر توجه کنیم ایشان جمله «باید کمال مطلوب را تحصیل کرد» را چگونه معنا می‌کند؟ علی‌القاعده بر وزان «باید عدالت را تحصیل کرد» تحلیل می‌کند. باید بگوید بین کمال مطلوب و کمال مطلوب ضرورت بالقیاس وجود دارد و این جمله ناظر به آن ضرورت است. ولی چنین چیزی صحیح نیست. زیرا هیچ چیز علت خودش نیست تا گفته شود ضرورت بالقیاس با خودش دارد. در این صورت ایشان ناچار یکی از دو راه را باید اختیار کند: یا باید از اصل نظریه دست بکشد و یا باید بگوید که گزاره «باید کمال مطلوب را تحصیل کنیم» گزاره صحیحی نیست؛ یعنی نمی‌شود به نحو معقولی این جمله را گفت.

### پاسخی به اشکال فوق

به نظر می‌آید ایشان راه دوم را دنبال می‌کند و لذا در موضعی از کتاب اخلاق در قرآن آورده‌اند که ما هیچ وقت در قرآن تحریض به تحصیل سعادت و کمال و امثال اینها نداریم؛ به عنوان مثال به ما گفته‌اند کارهایی بکنید حتی تفلحوا اما نگفتند که خود فلاح را تحصیل کنید. ایشان این را شاهد می‌آورند بر اینکه تحصیل فلاح «بایستی» ندارد، بلکه خودش مطلوب بالذات و مورد حب ذاتی ما است و اصلاً آنجا «باید» بی‌معناست. ایشان در یک موضع ادعا کرده‌اند که واژه‌های اخلاقی در مورد نتایج افعال همچون کمال و فوز و فلاح تطبیق نمی‌شود؛ آن نتایج، ارزشمندند ولی واژه‌های اخلاقی همچون حسن و قبح و باید و نباید در مورد آنها کاربرد ندارد. واژه‌های اخلاقی مخصوص افعال اختیاری است که منتهی به آن کمالات می‌شود. به تعبیر دیگر صرفاً افعال اختیاری هستند که متصف به این اوصاف می‌شوند و نه نتایج. (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱، ۴۷ - ۵۰)

این هم استدلالی است که براساس آن می‌توان ایراد فوق به نظریه ضرورت بالقیاس را دفع کرد. ولی به نظر می‌رسد این استدلال نادرست است.

### رد پاسخ فوق

در استدلال فوق توجه نشده است که افعال تولیدی هم به ما منتسب می‌شوند و انتساب آنها به لحاظ عقلانی هیچ اشکالی ندارد. در حالی که می‌گوییم باید به عدالت رفتار کنی تا به کمال برسی، آیا نمی‌گوییم باید تحصیل کمال کنی؟ ایجاد کمال به طریق اولی مورد بایستی است و این واقعیتی بدیهی و ارتکازی است. ادعای ما این است که مفهوم این دو جمله واقعاً یکی است: باید به عدالت رفتار کنی.

باید کمال تحصیل کنی.

عمده‌ترین بحث ایشان در نفی این بایدها دو چیز است؟ یکی حب ذاتی که با حب ذاتی، الزام کردن و بایستی دیگر وجهی ندارد و بلکه لغو است. و دوم اینکه نتایج اصلاً تحت اراده نیستند.

جواب این نکات قبلاً روشن شده است: «ایجاد الکمال» هم اختیاری است و هم قابل تعلق



بایستی. البته باید توجه کرد آنچه مورد «بایستی» است ایجاد ال‌کمال است، نه خود کمال، و ایجاد ال‌کمال غیر از فعل محصل کمال است. ایجاد ال‌کمال هم اختیاری است، چون فعل تولیدی است و افعال تولیدی به فاعل نسبت داده می‌شوند. البته ممکن است این بحث قابل طرح باشد که آیا به لحاظ فلسفی این نسبت مجاز است یا نه، ولی این بحث چندان اهمیتی ندارد، مهم این است که عقلاً افعال تولیدی را به فاعل نسبت می‌دهند و مورد باید و نباید قرار می‌دهند.

عقلاً می‌گویند «نباید این کاغذ را بسوزانی» با اینکه سوزاندن کاغذ کار مستقیم شما نیست، شما القای در آتش می‌کنید. می‌گویند «نباید مرتکب قتل شوی»، با اینکه قتل به معنای ازهاق روح کار مستقیم شما نیست؛ شما فقط آلت قتاله را حرکت می‌دهید، مثلاً فری اوداج می‌کنید. مهم این است که در نزد عقلاً این امور افعال ما محسوب می‌شود و لذا متعلق «باید» و «نباید» قرار می‌گیرد. پس ما می‌توانیم بگوییم «باید کمال مطلوب را تحصیل کرد» امکان چنین الزامی نظریه استاد مصباح را به نحو قطعی ابطال می‌کند.

از طرف دیگر وجود الزام، منافاتی با وجود حب ذاتی ندارد. نظیر آنچه که در الزامات شرعی گفته می‌شود که وجود میل یا عدم میل در مخاطب منافاتی با تحقق الزام شرعی ندارد. در دفاع از نظریه فوق ممکن است گفته شود «ایجاد ال‌کمال» یا «ایجاد الغایة المطلوبة» عنوانی است برای افعال منتهی به غایت مطلوب؛ و بین این افعال و غایت مطلوب رابطه علت و معلولی وجود دارد. بنابراین ممکن است بتوانیم تعلق بایستی به «ایجاد الغایة» را تصویر کنیم.

ولی این پاسخ هم کارساز نیست. چون «ایجاد ال‌کمال» عنوان حقیقی برای افعال منتهی به غایت مطلوب نیست. آری مجازاً ممکن است بر آن اطلاق شود، ولی بحث ما در اینجا لفظی نیست. «ایجاد ال‌کمال» مساوق با «وجود کمال» است چون هر ایجاد با وجود مساوق است. لذا نمی‌تواند عنوان برای افعال منتهی به غایت باشد. چون فرض این است که «وجود کمال» نتیجه و مفعول فعل منتهی به آن است، و این نکته دقیقی است که معمولاً از آن غفلت می‌شود.

### اشکال سوم بر نظریه ضرورت بالقیاس

اشکال سوم بر این نظریه، اشکال حساسی است که اینجانب خود اخیراً به آن متفطن شده‌ام و ندیده‌ام که کسی بدان توجه کرده باشد. اشکالات دیگر را از سال‌ها پیش در مکتوبات و درس‌های فلسفه اخلاق، مطرح می‌کرده‌ام، اما این اشکال از سنخ دیگری است و در واقع نظیر اشکالی است که قبلاً بر نظریه استاد حائری وارد کرده‌ایم.

استاد مصباح معتقد است که بایدهای اخلاقی، همان ضرورت‌های بالقیاس بین فعل و کمال مطلوبند. اشکال این است که این ضرورت، بین «وجود فعل» و «وجود غایت» (کمال مطلوب) برقرار است. حتی اگر به نحو نفس الامری از این ضرورت گزارش کنیم، باز ضرورت بالقیاس بین «وجود مقدر فعل» و «وجود مقدر کمال مطلوب» برقرار است. در حالی که معروض بایستی یا ضرورت اخلاقی هیچ‌گاه وجود فعل اعم از تحقیقی و یا تقدیری نیست. «بایستی» اخلاقی همچون الزامات قانونی و شرعی به فعل در حال عدم (نه به قید عدم) تعلق می‌گیرد. فعلی که وجود خارجی یافته یا وجود خارجی‌اش مفروض و مقدر است، بی‌معناست که تحت الزام اخلاقی یا قانونی و شرعی برود. ما به کسی که می‌خواهد عملی انجام دهد می‌گوییم «باید به عدالت رفتار کنی» اما به کسی که به عدالت رفتار کرده است و «عدالت» او وجود خارجی یافته، نمی‌توان گفت «باید به عدالت رفتار کنی». همین مطلب در عبارات کلی الزام اخلاقی که متوجه همه است، هم می‌آید. بنابراین معادل ساختن الزامات و بایدهای اخلاقی با ضرورت‌های بالقیاس، یک اشتباه فاحش است.

در یکی از سلسله نشست‌های نظریه پردازی حکمت و فلسفه اسلامی که در قم برگزار شد و اینجانب تبیین نظریه اختصاصی خود در باب الزامات اخلاقی را به عهده داشتم، به عنوان مقدمه، نظریات چهارگانه قبلی در باب الزامات اخلاقی را نقد کردم، و از جمله همین نقد بر نظریه ضرورت بالقیاس را مطرح کردم. یکی از دوستان فاضل اینجانب در آن جلسه در مقام دفاع از نظریه استاد مصباح مطالبی مطرح کرد که خلاصه آن چنین است: مقصود آقای مصباح از ضرورت بالقیاس، ضرورت بین علت فاعلی و معلول نیست، بلکه ضرورت‌های موجود بین سایر مقدمات و نتیجه همچون علل معده است. رابطه این علل با معلول، ضرورت تکوینی عقلی نیست، تا لازم آید که بین وجود علت و وجود معلول برقرار باشد و

اشکال سابق بر آن وارد شود. در چنین شرایطی اگر بگوییم «باید به عدالت رفتار کرد» هیچگاه این اشکال پیش نمی‌آید که «عدالت موجود» متعلق بایستی قرار گرفته است. این ملخص دفاعیه مذکور است؛ ولی باید گفت واقعاً دفاعیه ضعیفی است به دو جهت: اول آنکه مصرح در کلمات استاد مصباح این است که باید‌های اخلاقی همان ضرورت‌های بالقیاس میان علت تامه و معلول‌اند، از جمله در موضعی آورده‌اند:

... پس از جمله ضرورت بالقیاس در رابطه بین علت و معلول از طرفین است. وقتی علت تامه، موجود بود در فرض وجود علت تامه، وجود معلول باید فرض شود. ممکن است خارجی هم نداشته باشد نه علتی و نه معلولی، ولی ضرورت بالقیاس بین علت و معلول هست. علی نعت القضية الحقيقية که هر وقت علت تامه‌ای تحقق یافت در چنین فرضی باید وجود معلول هم فرض شود وگرنه تناقض لازم می‌آید...

خوب، اگر بین دو چیز در خارج، رابطه علیت بود، این شیء ممکن است شیء حقیقی عینی باشد مثل آتش و حرارت که در فرض وجود آتش وجود حرارت ضرورت بالقیاس دارد و بالعکس. گاهی هم ممکن است رابطه علیت بین یک فعل و نتیجه‌اش باشد... فعل انسان از آن جهت که یک پدیده خاص است آثار خاصی هم می‌تواند داشته باشد. ما به طور اجمال می‌گوییم: فعل اختیاری انسان نسبت به آثاری که بر آن مترتب می‌شود، وقتی با هم می‌سنجیم بین اینها ضرورت بالقیاس است... اگر یک کار اختیاری علت حصول آن امر مطلوب ما بود، کار اختیاری به اصطلاح فلسفی ضرورت بالقیاس خواهد داشت، چون علت است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۶)

در موضع دیگری در مقام تلخیص بحث گفته‌اند:

این «باید» و الزامی که در مورد قضایای اخلاقی به کار می‌رود از سنخ ضرورت بالقیاس است، که در مورد خاصی و با ویژگی‌هایی به شکل مفهوم اخلاقی درمی‌آید، و به تعبیر دیگر اصطلاح خاصی است از ضرورت بالقیاس. ضرورت بالقیاس بین هر علت و معلولی ملاحظه می‌شود و وقتی بین فعل اختیاری و نتیجه مترتب بر آن ملاحظه می‌شود که آن نتیجه، امر مطلوبی باشد. آن وقت است که «باید» شکل مفهوم اخلاقی را می‌گیرد. (همان، ۳۱)

با وجود این همه تصریحات، بسیار عجیب است که اگر ادعا شود مراد استاد مصباح از ضرورت بالقیاس، ضرورت علل فاعلی یا علل تامه با معلول نیست.

جهت دوم اشکال این است که بر فرض، مقصود از ضرورت بالقیاس ضرورت تکوینی بین علل تامه و معلول نباشد. در این صورت بالأخره این ضرورت بالقیاس بین وجود فعل و وجود غایت برقرار است یا بین عدم فعل با وجود غایت یا طبیعت فعل با وجود غایت؟ به وضوح نمی‌توان دو فرض اخیر را ملتزم شد و سر آن بر مبتدین مخفی نیست تا چه رسد به اساتید افاضل! بنابراین نهایتاً ضرورت بالقیاس بین وجود فعل و وجود غایت برقرار است ولو اینکه این رابطه علیت فاعلی یا علیت تامه نباشد. و در این صورت تمام آنچه قبلاً در اشکال بر ایشان آوردیم دوباره تکرار می‌شود.

حق مطلب این است که این اشکال سوم اشکال حساسی است بر نظریه ضرورت بالقیاس که پاسخی از آن به نظر نمی‌رسد.

#### اشکال چهارم بر نظریه ضرورت بالقیاس

نظریه ضرورت بالقیاس از جهت دیگری نیز ناتمام است، چون با فرض پذیرش اینکه قضایای اخلاقی ناظر به رابطه ضروری بین فعل و کمال مطلوب است، مشکل اصلی اخلاق همچنان باقی است ولو اینکه دیگر در قالب «بایدها» و «نبایدها» تبلور نیابد و آن مشکل توجیه عقلی افعال انسانی است. البته این مشکلی عمومی است و هر نظریه اخلاقی باید پاسخی برای آن فراهم آورد. منتها برخی نظریات به خاطر مبانی‌ای که اختیار کرده‌اند در یافتن پاسخ مشکل دارند.

انسان عاقل به دنبال آن است که افعالش را معلل به اغراض عقلایی نماید و لذا اگر کسی در پاسخ بگوید «چون میل دارم» این عین عدم غرض عقلایی است. فعل غیرعقلایی هم مسبوق به میل است حتی افعال حیوانات هم مسبوق به میل است. بنابراین نمی‌توان پرسش مزبور را به این پاسخ مختوم دید. به عبارتی دیگر میل انسان به شی‌ای تا به سرحد شوق اکید و اراده برسد باید معلل به وجوهی عقلایی گردد. انسان عاقل با لحاظ اموری چند ممکن

است برای میل خویش مانع بتراشد و یا آن را تشدید نماید تا به سرحد اراده برسد. حال بحث بر سر آن است که عقلا در افعال خود به چه امری تکیه می‌کنند. نظریه مزبور می‌گوید: «ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسان دارد» و در جای دیگر در تفسیر کمال حقیقی می‌گوید: «هر فعلی اختیاری از یک توجه خاصی از نفس سرچشمه می‌گیرد و موجب کمال برای نفس در یک مرتبه و شأن خاصی می‌شود. این کمالات که برای نفس حاصل می‌شود نسبت به همان مرتبه و همان شأن کمال به حساب می‌آید. ولی همیشه اینها در تکامل جوهر نفس از آن جهت که دارای مراتب عالی‌تر هم هست مؤثر نیست؛ مثلاً خوردن غذا شأنی از مرتبه مادی نفس را که مربوط به غذا خوردن است تأمین می‌کند». این یک کمال نسبی است.

وقتی این کمالات واقعاً کمال حقیقی نفس می‌شود که در جوهر نفس در کلیت آن و مراتب مختلفی که دارد مؤثر باشد، یعنی این کمال نسبی در این مرتبه و در این شأن تأثیر داشته باشد در اینکه نفس از آن جهت که یک موجود واحد ذومراتبی است تکامل پیدا کند. و باز در جای دیگر در مورد اینکه چگونه هر فعلی اختیاری از توجه خاصی از نفس سرچشمه می‌گیرد می‌گوید: «روح دارای حب ذات است، ولی نه یک حب ایستا، بلکه یک حب پویا، به عبارت دیگر در ذات روح یک میلی به سوی تکامل وجود دارد. انسان نه تنها خویش را دوست دارد، بلکه در ذاتش جوشی هست به سوی تکامل و همین حب ذات و حب کمال است که به صورت اراده‌های خاصی در مقطع‌های زمانی ظاهر می‌شود. چون کمالش را دوست دارد اراده می‌کند کاری را انجام دهد. این اراده در واقع تبلور همان حب ذات به خودش و کمالات خودش است».

اشکالی که مطرح می‌شود این است که اگر مراد از کمال و کمال حقیقی معنای غیرارزشی (و به قول نظریه مزبور معنای فلسفی) آن باشد که همان مراتب وجودی است که نفس می‌تواند واجد شود، آن‌گاه میل به چنین مراتبی هیچ‌گاه مصحح اراده فعل در نظر عقلا نخواهد بود. این شخص در پاسخ این سؤال که چرا این مرتبه وجودی را در افعال جستجو می‌کند می‌گوید: «چون ذاتاً بدان میل دارم». این پاسخ هیچ‌گاه برای عاقل متفکری که به دنبال

انجام افعالی است که وجه عقلائی داشته باشد، پاسخ قانع کننده نیست. وانگهی خود معاصر محترم در جای دیگر در رد مور (که به اشتباه وی را از پوزیتیویست های اخلاقی دانسته) اذعان نموده که میل هیچ گاه مصحح فعل اخلاقی نیست و لازمه آن نسیبیت مطلق اخلاقی خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۵۳ - ۵۴) در حالی که ایشان در نظریه خود نهایتاً برای تصحیح افعال اخلاقی و ارزش آنها به حب ذات به کمال و کمال حقیقی تمسک جسته اند و الفرق غیر واضح!

به نظر ایشان حُب انسان به ذات و کمال خویش یک حب ذاتی است و در یک مورد تعبیر به جبری می کند، (همان، ۱۵۴ - ۱۶۴) یعنی در اختیار انسان نیست که کمال خودش را دوست داشته باشد یا دوست نداشته باشد. به تعبیر دیگر هر انسانی سعادت جو و کمال خواه است. حال اگر پرسیده شود که چرا به عدالت رفتار می کنی؟ و پاسخ داده شود چون دوست دارم، آیا این پاسخ عقلائی است؟

درست است که جمله بایستی را حمل بر ضرورت بالقیاس کرده اند که یک واقعیت تکوینی غیراختیاری است و تحلیل بردار نیست، اما می توان پرسید که چرا اقدام به این کار می کنی. در نهایت ایشان باید بگویند ما یک حب ذاتی به غایت داریم و این فعل ضرورت بالقیاس نسبت به آن غایت دارد؛ یعنی علت برای آن غایت است. پس تحلیل ایشان این است که من این فعل را انجام می دهم چون این فعل طریق حصول آن چیزی است که مطلوب ذاتی من است و من به آن حب ذاتی دارم، حُب ذاتی ای که از غایت ترشح شده است، حُب مقدمی به فعلی که مقدمه حصول غایت است. به نظر می رسد در عالم عقلائی میل داشتن و حب داشتن، الزامات اخلاقی را توجیه نمی کند.

ممکن است گفته شود پس چه چیزی الزامات اخلاقی را توجیه می کند؟ این سؤال، البته سؤال مهمی است و پاسخ تفصیلی آن نیازمند مجالی واسع و مقاله ای مبسوط است. در اینجا فقط اشاره می کنیم. به گمان ما توجیه الزامات عقلی و اخلاقی در بداهت ها و شهودهای ما نهفته است. اگر من بتوانم بایدها را به یک باید آغازین که فراتر از آن بایدی نیست برسانم، یعنی به لحاظ عقلی من قاطع به این «باید» باشم، در این صورت باید دیگری لازم نیست. ما در توجیه این بایدها معتقدیم که یک سلسله بایدهای قطعی داریم که حجیت آنها در قطع نهفته

است. مثل قطعی که می‌گویند حجت است و فراتر از آن معنا ندارد. ساختار انسانی ما طوری است که به این بایدها یقین داریم. انسان وقتی به الزام قطعی رسید دیگر سؤال منقطع می‌شود، همچنین اگر شما به یک الزام بدیهی در باب کمال برسید که باید به طرف کمال بروم دیگر سؤال از اینکه چرا باید به طرف کمال بروم منقطع می‌شود، چون من یقین به این «باید» دارم نه اینکه گرایش یا میل دارم. از نگاه بیرونی این ساختار انسان است. تفصیل این مسئله را باید در بحث توجیه اخلاقیات دنبال کرد.

در هر حال، صرف حب و میل ما نمی‌تواند توجیه مذکور را فراهم آورد.

### نظریه مختار

بعد از این سیر طولانی در تحلیل الزامات اخلاقی، به نظریه مختار می‌رسیم. صاحب این قلم این نظر را در جای دیگری نیافته است و امیدوار است این نظریه بتواند مشکل تحلیل الزامات اخلاقی را حل کند.

ملخص مدعای ما این است که واقعیت الزام‌های اخلاقی غیر از الزام‌های تکوینی است و مصداق‌های آن همین الزام‌هایی است که در باب عدالت و ظلم مشاهده می‌کنیم. الزام که می‌گوییم از باب ضیق خنق است، در حقیقت اینها لزوم‌هایی هستند که احساس می‌کنیم و این لزوم‌ها واقعی‌اند؛ «باید به عدالت رفتار کنی» ابراز لزومی است که احساس می‌کنیم. از این لزوم، به مفهوم لزوم، مفهوم ضرورت یا مفهوم بایستی حکایت می‌کنیم. این مفاهیم و درک اینها کار قوه عاقله است و محکی اینها هم همان واقعیت‌ها هستند.

ممکن است اشکال شود در این صورت طبیعتاً جمله «باید به عدالت رفتار کنی» اخبار می‌شود، در حالی که ظهور آن در انشاء قابل انکار نیست. این اشکال ما را به بحث مهمی می‌کشاند که جای آن اینجا نیست. اجمالاً می‌گوییم چنین نیست که اگر مصداق بالحمل‌الشایع «بایستی» امری عینی باشد، جمله «باید به عدالت رفتار کنی» لزوماً اخبار از آن باشد. واقعی بودن لزوم، منافاتی با این ندارد که بتوان با مفهوم آن انشاء کرد. بنابراین در عین اینکه می‌پذیریم اخبار بودن جملاتی مثل «باید به عدالت رفتار کنی» خلاف ارتکاز است و لذا صدق و کذب هم نمی‌پذیرد، می‌گوییم واقعی بودن لزوم چنین نتیجه‌ای را به دنبال ندارد.

مثال خوبی در علم اصول وجود دارد که می‌توان بحث ما را با آن قیاس کرد و آن مفهوم اراده و طلب است. در بحث طلب و اراده گفته می‌شود (از جمله در کفایة الاصول) که مصداق حقیقی طلب و اراده، اراده‌های تکوینی است. ولی من با جمله «أريد منك كذا و اطلب منك كذا» می‌توانم انشاء طلب کنم، یعنی صرف اینکه یک مفهومی مصداق عینی داشته باشد نافی این نیست که بتوان با مفهوم آن انشاء کرد.

به نظر ما مصداق الزام اخلاقی واقعاً غیر از مصداق ضرورت تکوینی است. ضرورت بالقیاس، ضرورت بالغیر و وجوب عینی یک امر است و ضرورت اخلاقی امری دیگر، و هر یک دارای خصوصیات مخصوص به خود است. ضرورت اخلاقی همان لزومی است که در این باید‌های اخلاقی ادراک می‌کنیم. حال جمله «باید به عدالت رفتار کنم» اخبار از این لزوم‌هایی که به آنها می‌رسیم نیست؛ بلکه انشاء است. اینکه یک مفهوم عینی قابل انشاء کردن باشد، رجوعش به کاربرد زبان است؛ اینکه آیا با این مفهوم می‌توان انشاء کرد یا نه. واقعیت این است که چنین کاری ممکن است و عقلاً هم در عمل این کار را انجام می‌دهند و اشکالی هم ندارد، چنانکه در اراده و طلب هم همین‌طور است.

به نظر می‌رسد در جملاتی نظیر «باید به عدالت رفتار کنی» انشاء می‌کنیم، و با این انشاءات مصداقی از الزام اخلاقی را پدید می‌آوریم، اما این چنین نیست که الزامات اخلاقی قبل از انشاءات هیچ وجودی نداشته باشند. مصداق‌هایی از الزام وجود دارند و می‌توانیم از آنها اخبار کنیم و بگوییم من این لزوم را احساس و درک می‌کنم. در حالی که در انشاءات صرف نمی‌توانیم این کار را بکنیم. در بیع، قبل از تحقق انشاء اصلاً بیعی نیست، در حالی که در باب لزوم اخلاقی قبل از تحقق انشاء واقعیتی هست، و البته قابل انشاء هم هست. وقتی که مولی به ما امر و نهی می‌کند، واقعاً خودش اراده دارد اما مصداقی هم از اراده انشائی را ایجاد می‌کند. به تعبیر مرحوم محقق عراقی، حقیقت حکم تکلیفی ابراز اراده است. در اینجا هم می‌گوییم وقتی لزوم واقعی را ابراز می‌کنیم، یک لزوم انشائی پدید می‌آید. در واقع راجع به اراده و شوقی که تکویناً در ما وجود دارد دو کار می‌توانیم بکنیم: خبر بدهیم و بگوئیم اراده دارم، و یا آن را بدون خبر دادن ابراز کنیم. گاهی خبر می‌دهیم که من از این شیء خوشم می‌آید و گاهی می‌گوییم بَدَبَه، که این عباراتی است مبرز خوش آمدن ما بدون اینکه اخبار باشد. اولی



اخبار است و دومی انشاء. مرحوم محقق خوبی در چند جا این بحث را تکرار می‌کنند که انشاء ابراز الاعتبار است منتها می‌گوید این ابراز الاعتباری است که خبر نیست، بلکه انشاء است. (خویی، ۱۳۶۷ ق: ۱، ۲۶ - ۲۷) گرچه ما این نظر را در باب حقیقت انشاء صحیح نمی‌دانیم، ولی برای تقریب مطلب مفید است.

در نهایت نظر ما این است که در مورد گزاره‌های باید و نباید یک سری واقعیت‌ها وجود دارد و در عین حال الزام‌ها می‌توانند انشاء باشند، اما نه به معنای اینکه واقعیتی ندارند و تمام واقعیت‌شان دایره مدار انشاء است، بلکه اگر انشاء هم نبود لزوم‌های اخلاقی بودند. اینکه استاد مصباح در جایی گفته‌اند اگر این قضایا انشاء باشد پس منشی لازم است، و کسی باید الزام‌کننده به این انشاءها باشد، سخنی است که از بعضی جهات حق است و از بعضی جهات باطل، و آن مقدار که حق است قابل التزام است و بر آن تالی فاسدی مترتب نمی‌شود. توضیح مطلب همان است که قبلاً بدان اشاره کرده‌ایم.

الزامات اخلاقی می‌توانند واقعیت داشته باشند و در عین حال جمله‌ای که آن را ابراز می‌کند، انشائی باشد؛ به این معنی که وجوبی که به این انشاء «باید به عدالت رفتار کرد» حاصل می‌شود، قبل از این انشاء وجود ندارد. این مطلب محتاج به توضیح بیشتری است که ذیلاً بدان خواهیم پرداخت.

ما یک وجوب واقعی اخلاقی داریم، که در عالمی مانند عالم نفس الامر محقق است، و یک وجوب انشائی داریم که به انشاء وجوب حاصل می‌شود. وجوب انشائی قبل از تحقق انشاء وجود ندارد، ولی منافات ندارد که لزوم اخلاقی قبل از تحقق انشاء موجود باشد. به نظر من منشاء خلطی که در کلام استاد مصباح رخ داده، قیاس باب اینگونه انشاءات به وجوب‌های شرعی یا وجوب‌های عقلایی است. در باب وجوب‌های شرعی و عقلایی وضع چنین است که اگر این وجوب به انشاء حاصل نشود اصلاً وجوبی نیست؛ یعنی وجوب شرعی تماماً به این انشاء حاصل می‌شود، هر چند مبادی آن موجود است اما وجوب بالحمل‌الشایع به انشاء حاصل می‌شود و اگر انشائی نباشد وجوبی نیست. گویی کسانی که این اشکال را بر انشائی بودن قضایای اخلاقی وارد کردند، این وجوب را با وجوب‌های شرعی قیاس کرده و گفته‌اند همانطور که اگر آنجا انشاء نباشد وجوبی نیست، اینجا نیز اگر انشاء وجوب اخلاقی

نباشد و جوب اخلاقی نیست، در حالی که این دو هیچ تلازمی با یکدیگر ندارند. در اینجا ممکن است بتوان مسئله اساسی تری مطرح کرد و آن اینکه اگر وجوب‌های اخلاقی بالذات نداشته باشیم حتی وجوب‌های شرعی و وجوب‌های عقلایی هم نداریم. توضیح و تبیین این مدعا و اثبات آن نیازمند بحث‌های متعددی است. در اینجا فقط به اشاره می‌گوییم فرض کنیم ضرورت‌های بالذات و وجوب‌های عقلی مستقلی نداشته باشیم، در این صورت آیا اصلاً از انشاء‌های وجوب شرعی، ولو به داعی بعث باشد، وجوب و الزام انتزاع می‌شود؟ باید در همان نکته‌ای که در باب اوامر و نواهی به تسامح گفته‌اند که امر و نهی باید از عالی باشد تا ایجاب بر آن صدق کند، دقت کرد که چرا این نکته را می‌گویند؟ چرا اگر کودکی به انسان بزرگی امر کند نمی‌گویند بر او ایجاب کرده است؟

ما این مسئله را فقط در علو و دنو امر نمی‌خواهیم مطرح کنیم، بلکه مقصود طرح آن در یک کبرای کلی‌تر است. به نظر می‌رسد انتزاع وجوب از انشاء‌های شرعی یا عقلایی، صرفاً در بستر یک الزامات عقلی صورت می‌گیرد؛ یعنی در واقع چون یک وجوب بالذات اطاعت از شارع داریم، از این انشاء شارع ایجاب یا وجوب انتزاع می‌شود، و اگر ما وجوب اطاعت از این انشائات را نداشته باشیم آیا می‌گفتیم آنها الزامند؟ اگر ما عقلاً لزوم اطاعت نداشته باشیم می‌توانیم بگوییم شارع الزام کرده است؟

در مورد عقلا هم این نکته صدق می‌کند. اگر عقل حکم کند اطاعت احکامی که خودمان قرارداد کردیم واجب است، در این صورت اگر عقلاء تقنین کنند که مثلاً بایستی از طرف راست رانندگی کرد، می‌شود گفت این باید‌ها الزام هستند؛ یعنی از انشاء این باید‌ها، لزوم و وجوب انتزاع می‌شود؛ زیرا در بستر یک وجوب عقلی قرار گرفته‌اند و الا اگر آن وجوب عقلی نبود و عقلاء دور هم جمع شوند و قرارداد کنند که باید از دست راست حرکت کرد، آیا واقعاً این «باید» الزام خواهد بود؟ یعنی اگر ظرف وجوب اطاعت نباشد از انشائات انتزاع لزوم و ایجاب می‌شود؟

گرچه این نکته هنوز نیازمند تنقیح است ولی صحت اصل آن بسیار قریب می‌نماید. انشائات شرعی و عقلایی فقط در بستر یک ضرورت‌های بالذات عقلی، منشأ انتزاع وجوب و الزام می‌شوند.

دو نوع وجوب اخلاقی: تحلیلی در باب گزاره‌های اخلاقی

گفتیم لزوم‌های اخلاقی واقعیات عینی هستند مانند لزوم اخلاقی که در این جمله ابراز می‌شود: «باید به عدالت رفتار کرد» اما از طرفی این گزاره انشاء وجوب عمل به عدالت است و لذا طبیعتاً فردی از وجوب را ایجاد می‌کند. پرسشی که در اینجا روی می‌نماید این است که آیا می‌شود این انشائات هم فرد جدیدی ایجاد کند و هم مبرز باشد یا نه؟

در پاسخ باید گفت که انشائات بر دو قسمند: گاهی بداعی ایجاد بعث هستند که در این صورت فردی از بعث یا وجوب، بدانها محقق می‌شود (خواه بعث عقلایی و عرفی و یا بعث اخلاقی و یا شرعی فرقی نمی‌کند). مثلاً در جمله «باید به عدالت رفتار کرد» وجوب عمل به عدالت انشاء می‌شود، گاه این انشاء بداعی‌البعث است که در این صورت مصداق خاصی از بعث می‌شود. در اینجا انشاء دیگر مبرز چیز دیگری نیست، بلکه خود، فردی از وجوب را ایجاد می‌کند.

در مقابل در سنخ دیگری از انشائات انشاء وجوب، نه بداعی‌البعث، بلکه بداعی ابراز یک وجوب واقعی است. تحلیل این انشائات دشوار است می‌توان گفت در اینجا دیگر فرد جدیدی از وجوب پدید نمی‌آید، انشاء در اینجا صرفاً مبرز است.

ممکن است سؤال شود که چه فایده‌ای بر این انشاء مترتب می‌شود؟ در پاسخ می‌گوییم همان فایده‌ای که ایجاد یک وجوب انشائی بداعی‌البعث دارد در اینجا هم متصور است. این نظر شبیه مدعای محقق عراقی در باب ماهیت حکم تکلیفی است. ایشان در مقابل کسانی همچون محقق اصفهانی که معتقدند وجوب از انشاء بعث بداعی‌البعث انتزاع می‌شود، (اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۴ ق: ۴، ۲۳۵) می‌گوید وجوب عبارت است از: ابراز الاراده. (عراقی، ۱۴۲۰ ق: ۲، ۳۶۹) به این معنا که مولی قبل از اینکه سخنی بگوید خواستی و اراده‌ای تشریحی دارد، مثلاً نسبت به انجام حج عبد، خواستی دارد که این خواست یک واقعیت عینی است. وقتی که مولی این خواست را ابراز می‌کند همین ابراز خواست، وجوب است. لذا اراده مبرز برای مرحوم عراقی، واقعیت وجوب را تشکیل می‌دهد.

نظریه‌ای که در بالا بدان اشاره شد نوعی جمع بین دو نظریه است. در جمله «باید

به عدالت رفتار کرد» که یک انشاست، از آنجا که انشاء یک کار است، باید به دنبال داعی آن گشت.

گاهی داعی من این است که با این انشاء مخاطب را بعث کنم که در این صورت در اینجا بعث و الزام پدید می‌آید و گاهی انشاء می‌کنم بداعی ابراز یک ضرورت اخلاقی. و همانگونه که قبلاً گذشت برخی از ضرورت‌های اخلاقی هیچ تقومی به انشا ندارد، بلکه یک واقعیت عینی است، مثل اراده‌های تشریحی مولی در جعل حکم شرعی. فایده اینگونه انشائات این است که مخاطب وقتی دید با کلام خویش ابراز یک ضرورت کرده‌ام، همان وضعی را خواهد داشت که اگر انشاء بداعی‌البعث می‌کردم و از این جهت اینگونه انشائات فرقی با یکدیگر ندارند. در عین حال باید توجه کرد ابرازها همیشه اخبار نیستند. همانگونه که در بعث اوامر، محققینی همچون عراقی و خوبی تصریح کرده‌اند که ابراز دو مصداق دارد یکی اخبار و دیگری انشاء (نه به صورت اخبار) اگر کسی در زمان درد آه بکشد این خود یک نحوه ابراز است، ولی اخبار نیست و غیر از این است که بگوید «من درد دارم». وقتی در زمان خوش آمدن می‌گوییم به‌به این ابراز است اما لزوماً اخبار به «من خوشم آمده است» نیست، در حالی که کاری انجام می‌دهید در نهایت یک چیز است.

خوش آمدن را می‌توان به دو گونه ابراز کرد یکی به نحو اخباری و دیگری به نحو غیراخباری.

در باب ابراز اراده اگر خبر دهد من اراده دارم، این حکم نیست بلکه اخبار از اراده تشریحیه است؛ اما اگر این اراده را ابراز کند به «برو»، «حج»... در این صورت این ابراز اراده غیر خبری، و خوب است گرچه اگر خبر هم بدهم روح حکم هست. چون روح حکم، اراده تشریحی است، اما عرفاً نمی‌گویند این وجوب است. ولی در هر حال اثر هر دو یکی است. پس شارع هم می‌تواند خبر دهد و هم می‌توان ابراز غیرخبری داشته باشد که ابراز غیرخبری توسط انشائات صورت می‌گیرد.

در مقابل تحلیل فوق می‌توان تحلیل دیگری هم از این انشائات ارائه کرد می‌توان گفت انشاء بداعی ابراز وجوب واقعی هم فردی از وجوب را ایجاد می‌کند، درست مثل آنچه محقق عراقی در ابراز اراده گفته است؛ یعنی انشاء بداعی ابراز وجوب واقعی هم منشأ انتزاع

و خوب می‌شود. به نظر راقم این سطور هر دو تحلیل فوق دارای وجه است؛ گرچه تحلیل اول صحیح‌تر به نظر می‌رسد همانگونه که در نقد سخنان محقق عراقی در جای خود آورده‌ایم.

### الزام و مسأله شناخت

مسأله شناخت و کیفیت ادراک معلومات، مسأله‌ای اساسی و بلکه اساسی‌ترین مسأله در فلسفه است. در خصوص ادراکات عملی هم، کیفیت شناخت مسأله مهمی است. البته در اینجا مسأله شناخت با پاره‌ای مسائل دیگر، پیوند می‌خورد. وضعیت معنایی (سمانتیکی) و وجود شناختی (انتولوژیکی) قضایای اخلاقی و امور اخلاقی، تأثیر بسزایی در تحلیل ما از شناخت امور عملی دارند. گرچه این نکات در شناخت به طور کلی هم مؤثر است و لذا در پاره‌ای مشرب‌های فلسفی، مسأله شناخت صرفاً با انتولوژی خاصی قابل تبیین است. در هر حال وضعیت «الزام‌های اخلاقی» همچون سایر مقولات عملی، بحث شناخت مربوط به خود را می‌طلبد و طبیعتاً مشرب‌های فلسفی مختلف پاسخ‌های متفاوتی به مسأله شناخت خواهند داد. فی‌المثل کسی که در تحلیل «الزامات اخلاقی» نظریه اعتباریات را پذیرفته است، راجع به چگونگی شناخت ما از اعتباریات تحلیلی ارائه خواهد کرد که با تحلیل قائلین به ضرورت بالقیاس فرق دارد. مسأله‌ای که همه مسلک‌های فلسفه اخلاقی با آن مواجهند این است که «ما چگونه به علم به الزامات اخلاقی نائل می‌شویم؟» «چگونه به الزامات اخلاقی پی می‌بریم؟» پی‌گیری این اصل بر اساس مشرب‌های مختلف در تحلیل الزام اخلاقی، مجال بسیاری می‌طلبد. در اینجا فقط تلاش می‌کنم اجمالی از چگونگی شناخت الزامات اخلاقی را بر اساس نظریه مختار یعنی «واقعی بودن الزامات»، بیان کنم. تفصیل این مسأله موکول به مقاله‌ای مستقل می‌شود.

در بندهای قبل نهایتاً به این نظریه (نظریه مختار) رسیدیم که الزامات اخلاقی، دارای نوعی واقعیت‌اند و به هیچ وجه اعتباری نیستند و از سنخ بنائات عقلانی هم نمی‌باشند. ولی در عین حال ارجاع این الزامات به ضرورت‌های بالقیاس را هم کاملاً نادرست دانستیم. گفتیم الزامات اخلاقی، واقعیتی از سنخ خاص‌اند. و ساکنان عالم خارج و واقع را صرفاً امور ملموس

تشکیل نمی‌دهند. حال این نظریه، همچون هر نظریه دیگری، با این پرسش مواجه است که ما چگونه به این واقعیت خاص علم پیدا می‌کنیم؟

برای ما که واقعیت الزامات اخلاقی را پذیرفته‌ایم، طبیعی‌ترین راه، پذیرش بداهت برخی الزامات اخلاقی است به طوری که بقیه الزامات اخلاقی از آنها نتیجه شوند.

اینکه پاره‌ای قضاوت‌های اخلاقی در باب الزامات (و غیر الزامات مثل حسن عدل)، بدیهی باشند، سخن جدیدی نیست و گمان می‌کنم قائل بسیار داشته باشد. محقق لاهیجی در کتاب شریف سرمایه ایمان در جواب اشکال بر ضرورت قضایایی همچون «العدل حسن» و «الظلم قبیح» می‌نویسد:

و جوابش آن است که ضروری بودن حکمین مذکورین، و عدم توقف آن به فکر و نظر، در ظهور به مرتبه‌ای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست... چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است... چه حکم به ضرورت نیز در ما نحن فیه، ضروری است... (لاهیجی، ۱۳۷۲: ۶۱)

مسئله‌ای که در باب ادعای بداهت در مورد قضاوت‌های اخلاقی مربوط به الزام، مطرح می‌شود این است که ظاهر این ادعا این است که علم به الزامات اخلاقی، از سنخ علم حصولی است. در علم حصولی است که گفته می‌شود اگر با فرض موضوع عقل بدون تروی و درنگ حکم به محمول کند و نیازی به استدلال نباشد، این قضیه یا حکم، بدیهی است. حال این پرسش رخ می‌نماید که آیا علم ما به همه الزامات اخلاقی از سنخ علم حصولی است؟ آیا الزامات اخلاقی نداریم که به صورت شهودی درک شوند؟ این پرسش که در بدایت امر سهل می‌نماید، پرسشی مردافکن است.

در قدم اول، باید بگوییم اگر الزامات اخلاقی واقعیاتی هستند همچون واقعیات خارجی دیگر، طبیعتاً علم ما بدانها حصولی است. ولی این منافاتی با وجود پاره‌ای موارد شهودی برای الزامات اخلاقی ندارد. برای روشن‌تر شدن بحث، الزامات اخلاقی (لزوم‌های اخلاقی) را با ضرورت‌های علی مقایسه می‌کنیم. روشن است که اگر حکم کردیم، «آتش علت حرارت

است» و «بین وجود آتش و وجود حرارت ضرورت علی برقرار است» این یک واقعیت خارجی است که علم ما بدان (در صورت تحقق) حصولی است. چون واقعیت این علیت در خارج محقق است و فقط صورتی از آن در ذهن وجود دارد و از طریق این صورت و مفاهیم، از آن واقعیت حکایت می‌کنیم. ولی مانعی ندارد که علیت دارای فرد دیگری باشد که در نفس آدمی محقق می‌شود و در نتیجه علم انسان به آن شهودی باشد. فی‌المثل رابطه نفس آدمی و صور قائم به آن را در نظر بگیرید. بنابر این که نفس، فاعل و موجد این صور باشد رابطه وجودی آنها علیت است. نفس به این علیت، علم حضوری و شهودی دارد، و نه صرفاً از طریق مفاهیم از آن حکایت می‌کند. ولی در هر حال نمی‌توان حضور و شهود آن را انکار کرد. و از قضا از طریق همین افراد حضوری و شهودی علیت است که ما مفهوم «علیت» را می‌سازیم. و الا در مورد واقعیتی که هیچگونه اتصال وجودی بدان نداریم چگونه نفس می‌توانست مفهومی بسازد. بنابراین خلاصه وضعیت شناختی در امور واقعی مثل علیت این است که نفس با مشاهده مصداقی از آن در نزد خود از آن مفهوم «علیت» را می‌سازد. و سپس این مفهوم را بر مصادیقی حمل می‌کند که اتصال شهودی و حضوری با آنها ندارد. حمل این مفهوم بر آن مصادیق علوم حصولی ما را تشکیل می‌دهند. برخی از این علم‌های حصولی بدیهی‌اند، و برخی اکتسابی و غیربدیهی.

در مورد لزوم‌های اخلاقی، بنابر این که نوعی واقعیت باشند، همین مدل را می‌توان پذیرفت. علم ما به لزوم‌های اخلاقی واقعی، حصولی است. این علم‌های حصولی برخی بدیهی‌اند مثل علم ما به ضرورت عمل به عدالت و اجتناب از ظلم، و برخی هم به این بدیهیات برمی‌گردند. برخی لزوم‌های اخلاقی در نفس آدمی وجود دارد که انسان به نحو حضوری بر آنها اشراف دارد؛ لزوم را حسن می‌کند و نه فقط با مفاهیمی از آنها حکایت کند. انصافاً اینکه هر شخصی فی‌الجمله لزوم‌هایی اخلاقی را احساس می‌کند قابل انکار نیست.

تا اینجا همه چیز سرراست می‌نماید. ولی تأمل بیشتر، مسائلی را در رابطه با خصوص الزامات اخلاقی پدید می‌آورد که متفاوت از بحث علیت است.

در مورد علیت، پذیرش اینکه نفس ما علت برخی وجودات قائم به آن است، دشوار

نیست. صور ذهنی قائم به ما، به نحوی معلول نفس ما هستند و بنابراین نفس در اینجا با مصداقی واقعی از علیّت، آشنا می‌شود که در این آشنایی نیازی به وساطت مفاهیم نیست. اما لزوم‌های اخلاقی چگونه؟ آیا نفس آدمی این لزوم‌ها را ایجاد می‌کند؟ آیا نفس در اینجا ملزم و موجد است؟ در باب علیّت، اگر نفس نباشد، آن فرد خاص از علیّت که به نفس قائم بود هم، تحقق نخواهد داشت؛ دیگر صورتی و مفهومی نیست که نحوه قیامش به نفس از سنخ قیام معلول به علت باشد. آیا در باب اخلاقیات هم همین‌طور است؟ آیا لزوم‌های اخلاقی وجود دارد که صرفاً قائم به نفس باشد؛ بطوری که اگر نفس نبود، آن لزوم خاص هم نبود؟ بنابراین واقعی بودن لزوم‌های اخلاقی، روشن است که همه لزوم‌ها قائم به نفس نیست، اما در عین حال، همانطور که در علیّت دیدیم، می‌شود که فردی از علیّت همچون علیّت قوای نفس نسبت به آثار نفسی آنها مورد علم حضوری انسان باشد اما در مورد لزوم‌های اخلاقی چگونه؟ انصاف این است که مسأله لزوم‌های اخلاقی و نحوه تقرّر آنها و نسبت نفس با آنها بسیار پیچیده است. در مورد لزوم اخلاقی (و حتی لزوم و وجوب عقلانی و شرعی) نکته‌ای وجود دارد که مشابه آن در علیّت نیست. علیّت نسبتی است که بین وجود علت و وجود معلول برقرار می‌شود. (گرچه این سخن تا حدّی مسامحی است و معلول عین‌الربط به علت است و نسبتی و وساطت نمی‌کند. ولی در بحث حاضر این نکته، تأثیر چندانی ندارد.)

طرفین این نسبت «وجود علت» و «وجود معلول» است. علیّت و معلولیت به نحوه‌های وجود این وجودات خاص برمی‌گردد. اما در باب «لزوم اخلاقی»، معروض لزوم، نفس ماهیت (یا چیزی مشابه آن مثل مفهوم) است. لزوم اخلاقی بر وجود فعل عارض نمی‌شود. اگر فعل وجود پیدا کند، لزوم اخلاقی مرتفع می‌گردد. چون از خواص ذاتی مابین الزامات این است که قابل عمل و امثال و اجرا هستند و واضح است امثال به معنای ایجاد و تحقق عملی است که مورد تعلق وجوب و لزوم بوده است. به تعبیر دیگر این لزوم متعلق به طبیعت و ذات است که می‌شود امثال شود. فعلی که در خارج تحقق دارد چگونه می‌تواند متعلق لزوم اخلاقی و یا بایستی قرار گیرد. لزوم‌های اخلاقی، اگر نگوییم برای بعث و تحریک مخاطبند،



لااقل فقط در این ظرف معنا پیدا می‌کنند. بنابراین روشن است که متعلق لزوم‌های اخلاقی طبیعت فعل است نه وجود آن. حال با توجه به اینکه طبیعت افعال (و نه وجود خارجی آنها) می‌تواند در نفس آدمی حاصل شود و تحقق یابد آیا «لزوم اخلاقی» که صفت و عارض آن محسوب می‌شود بنفسه در نفس آدمی حاصل نمی‌آید؟

آیا نمی‌توان گفت نفس انسان در مواجهه با لزوم‌های اخلاقی به خود لزوم می‌رسد و نه صرفاً صورت آن؟

به نظر می‌رسد پذیرفتن این احتمال معقول‌تر از احتمالات دیگر است. «لزوم اخلاقی» از جهتی شبیه عوارض و لوازم ماهیت عمل می‌کند. ماهیت فی حد نفسه متصف به وجوب یا لزوم اخلاقی می‌گردند نه وجود خارجی آنها و نه وجود ذهنی آنها. یعنی متعلق لزوم اخلاقی نه وجود خارجی افعال است و نه وجود ذهنی آنها. بلکه نفس طبیعت است یا تصویرهایی مشابه آن. لزومی که عارض نفس طبیعت می‌شود می‌تواند بعینه در نفس حاصل آید و همچون وجود خارجی فعل و عوارض آن نیست که نتواند بعینه در نفس حاصل شود و فقط به «صورت» محقق گردد.

اگر این تحلیل پذیرفته شود، معلوم می‌شود لزوم‌هایی که به نحو حضوری و شهودی درک می‌کنیم لزوم‌های جزئی ثابت بر عهده شخص نیست؛ بلکه همان لزوم کلی متعلق به فعل هر فاعل اخلاقی می‌باشد. اینطور نیست که وقتی من لزوم عمل به عدالت را درک می‌کنم، صرفاً شهود لزوم عمل بر عدالت مربوط به خودم باشد و دیگر هم شهود لزوم عمل به عدالت خودش و هکذا. بلکه لزوم کلی اخلاقی که کلیتش به کلیت متعلق (فعل) و موضوع (فاعل) آن است، به عنوان وصفی عارض بر ماهیت فعل مورد شهود قرار می‌گیرد.

به این ترتیب نکته دیگری هم روشن می‌شود و آن اینکه اگر برای لزوم‌های اخلاقی واقعی قائم، این واقعیت‌ها اموری نفس‌الامری‌اند نه واقعیت‌های خارجی. تقرّر لزوم‌های اخلاقی نفس‌الامری است همچون تقرّر ماهیات، نه مثل تقرّر علیت که خارجی است. تبیین نظریه مختار هنوز نیازمند تنقیح مسائل چندی است که انشاءالله در مقاله‌ای مستقل بدان خواهیم پرداخت.

## منابع و مأخذ

۱. اصفهانی، محمد حسین، ۱۴۱۴ ق، *نهایة الدرایة فی شرح الکفاية*، قم، مؤسسه آل البيت.
۲. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، *کاوش های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. خویی، ابوالقاسم، ۱۳۶۷ ق، *أجود التقریرات*، تهران، مکتبه المصطفوی.
۴. عراقی، ضیاءالدین، ۱۴۲۰ ق، *مقالات الاصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۵. لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۷۲، *سرمایه ایمان*، تهران، انتشارات الزهراء.
۶. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۰، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۷، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی