

تحلیل بایستی‌ها از دیدگاه استاد مهدی حائری یزدی

عبدالله نصری *

چکیده

در علم اخلاق، با مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها سر و کار داریم. تحلیل چیستی این بایدها و نبایدها، برعهده فلسفه اخلاق یا فرا اخلاق است، یعنی اینکه بایدها از کدام دسته از مفاهیم فلسفی هستند؟ از معقولات اولی هستند، یا معقولات ثانی فلسفی یا از اعتباریات؟ به علاوه، تحلیل قضایای اخلاقی و اینکه این دسته از قضایا را می‌توان به قضایای اخباری ارجاع داد یا نه، یکی دیگر از مسائل مهم فلسفه اخلاق است. پرسش هیوم در مورد رابطه هست و بایدها نیز، از جمله مباحث فرا اخلاق است که فیلسوفان را درگیر پاسخ‌گویی کرده است.

برخی از فیلسوفان معاصر اسلامی، چون علامه طباطبائی، مرتضی مطهری، محمدتقی مصباح و حائری، از جمله متفکرانی هستند که در باب پرسش‌های فوق به بحث و بررسی پرداخته‌اند. در این میان، حائری آراء خاص خود را دارد. از جمله آنکه همه بایستی‌های اخلاقی را به هستی‌ها ارجاع می‌دهد، یعنی بایستی‌ها را به وجود بالغیر تفسیر می‌کند. حائری در این زمینه با علامه طباطبائی وجه اشتراک خاصی دارد، همان‌گونه که با مصباح نیز از جهتی وجه اشتراک و از جهت دیگر اختلاف نظر دارد.

دیدگاه‌های علامه طباطبائی، مصباح و حائری از تحلیل بایستی‌ها، مورد نقد صادق لاریجانی قرار گرفته که در این مقاله به تحلیل آراء وی پرداخته شده است. دیدگاه هیوم در باب رابطه هست و باید، مربوط به دو مطلب مهم در منطق صورت است که حائری با تفکیک آن‌ها از یکدیگر، آراء خاص خود را در این زمینه بیان کرده است.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم ذهنی، اعتباریات، قضایای اخباری و انشایی، هست و باید،

ضرورت بالغیر و بالقیاس

*. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی، ir.nasri@ata.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۳/۱۱؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۰/۰۳/۲۳]

مقدمه

در باب اخلاق از زوایای مختلف می‌توان به بحث و بررسی پرداخت. به عقیده برخی از فیلسوفان اخلاق (فرانکنا، ۱۳۷۶، صص ۶-۲۵)، از سه نوع پژوهش در باب اخلاق می‌توان سخن گفت:

۱. **اخلاق توصیفی**: (descriptive ethics): در این نوع پژوهش، به گزارش و توصیف اصول اخلاقی مورد قبول افراد یا گروه‌های خاص پرداخته می‌شود. این روش، جنبه تجربی و نقلی دارد، نه عقلی و استدلالی.

مطالعاتی که پیرامون رفتارهای اخلاقی اقوام مختلف صورت گرفته، مربوط به این شاخه از علم اخلاق است.

۲. **اخلاق هنجاری**: (normative ethics): مطالعه پیرامون اصول اخلاقی یا بررسی افعال اختیاری انسان که جنبه اخلاقی دارد، یعنی مربوط به خوبی‌ها یا بدی‌ها یا مربوط به اخلاق هنجاری یا اخلاق دستوری است. در اخلاق هنجاری، از احکام اخلاقی عام، مانند خوبی یا بایستگی عدالت، یا بدی و نبایستگی ظلم سخن گفته می‌شود. برخی نیز اخلاق هنجاری را همان علم اخلاق دانسته‌اند که حاوی گزاره‌های اخلاقی است، مانند: «عدالت خوب است»، یا «باید راست گفت و نباید دروغ گفت».

۳. **فرا اخلاق**: (meta ethics) یا اخلاق تحلیلی (analytic ethics): مطالعه فلسفی در باب گزاره‌های اخلاق هنجاری مربوط به این شاخه از اخلاق است.

در فرا اخلاق گزاره‌های اخلاقی از چند جهت مورد بررسی قرار می‌گیرند:

الف) معناشناسی مفاهیم اخلاقی چون خوب، بد، باید و نباید که به عنوان محمول در گزاره‌های اخلاقی به کار می‌روند. برخی موضوعات گزاره‌های اخلاقی نیز که دارای ابهام‌اند، در فرا اخلاق بررسی می‌شوند؛ مانند مفهوم عدل و ظلم، یا مفاهیمی که در بحث‌های اخلاقی مورد توجه قرار می‌گیرند، مانند مفاهیم سعادت، کمال، میل و انتخاب.

ب) معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی، آن هم از این جهت که گزاره‌های اخلاقی، اخباری‌اند یا انشایی؟ و مطلق‌اند یا نسبی؟

ج) مباحث منطقی اخلاق مانند اینکه «باید» از «هست» قابل استنتاج است یا نه؟ برای گزاره‌های اخلاقی می‌توان برهان اقامه کرد یا نه؟ در اینکه کدام‌یک از بحث‌های فوق مربوط به علم اخلاق و کدام‌یک مربوط به فلسفه اخلاق است، میان متفکران غربی اختلاف نظر هست. برخی از فیلسوفان اخلاق معتقدند که در فلسفه اخلاق هم امور سه‌گانه فوق بررسی می‌شوند، اما برخی معتقدند که اخلاق توصیفی، ربطی به بحث‌های فلسفه اخلاق ندارد. در فلسفه اخلاق، فقط به فرا اخلاق و مباحثی از اخلاق هنجاری پرداخته می‌شود که جنبه استدلالی و عقلی دارد.

تمایز فلسفه اخلاق از علم اخلاق

استاد حائری نیز مانند همه فیلسوفان اخلاق، میان فلسفه اخلاق و علم اخلاق تمایز قائل است. وی تمایز این دو دانش را بر اساس تمایز میان علم و فلسفه تحلیل می‌کند. از نظر وی همه آن بحث‌های اخلاقی که جنبه دستوری دارد و با نسبت‌های «استی» شکل می‌گیرد، مربوط به علم اخلاق است، مانند گزاره‌هایی چون: «دروغ گفتن زشت است»، «راست گفتن نیکوست»، یا «عدل حسن است و ظلم قبیح است»؛ اما بحث‌های مربوط به هستی‌های محمولی اخلاق، یا «آنچه به عنوان مبادی تصویری این ماهیات و حقایق بسیط اخلاقی طرح و بررسی می‌گردد»، همه در شمار فلسفه اخلاق هستند.

هرجا که از هستی‌های مستقل اخلاقی سخن بگوییم، وارد حوزه فلسفه اخلاق شده‌ایم؛ مانند اینکه بگوییم «عدل وجود دارد» یا «ظلم وجود ندارد»، یا «عدل باید باشد و ظلم نباید باشد»، اما اگر بگوییم که «این کار نیک است یا این عمل زشت است»، مربوط به علم اخلاق می‌شود، چرا که در آنها نسبت «استی» شکل گرفته است، نه «هستی».

در علم اخلاق هم که اصطلاحاً مسائل ارزشی را تشکیل می‌دهد، آنجا که به هستی‌های مقدور می‌پردازیم، این هستی‌ها از حیث هستی‌بودن داخل در فلسفه‌اند و هنگامی که هستی‌های مقدور را به هستی خود یا هستی اراده خود منسوب و مربوط می‌سازیم و می‌گوییم: «این کار و کردار من است» یا «من این عمل را انجام داده‌ام»، از قلمرو فلسفه خارج می‌شویم و در قلمرو علم اخلاق قرار می‌گیریم. به همین ملاحظه است که علم اخلاق را از فلسفه جدا ساخته‌اند (حائری، ۱۳۸۴، صص ۲۱۲-۳).

از نظر استاد حائری در فلسفه اخلاق می‌توان از ماده و صورت قضایای اخلاقی بحث کرد و این دو مسئله مهم را نباید با یکدیگر خلط کرد. بحث از بایستی‌های اخلاقی مربوط به منطق است که از رابطه میان موضوع و محمول قضایای اخلاقی سخن به میان می‌آید، نه صورت قیاس که مرکب از صغری، کبری و نتیجه است؛ اما بحث از موضوع و محمول‌های اخلاقی که طرفین نسبت‌های استی و بایستی است، مربوط به منطق ماده در فلسفه اخلاق است. در اینجا است که تفاوت میان هستی‌های اخلاقی و هستی‌های غیراخلاقی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

اعتبارات

مفاهیم ذهنی را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:

۱. تصورات و مفاهیمی که دارای مصداق عینی هستند، یعنی مصداق آنها در عالم خارج

وجود دارد. این مفاهیم را می‌توان با حمل بر مصادیق عینی آنها تطبیق داد، مانند اینکه تصویری را که از کوه در ذهن داریم با واقعیت خارجی به حمل شایع صناعی منطبق ساخته و بگوییم: «این کوه است.»

۲. مفاهیمی که همتای عینی آنها در خارج از ذهن یافت نمی‌شود. به بیان دیگر، این دسته از تصورات و مفاهیم را با حمل نمی‌توان بر واقعیات خارجی منطبق ساخت. از باب مثال، برای مفاهیمی چون فوقیت، تحتیت، ابوت و بنوت، نمی‌توان مابازاء و همتایی در جهان عینی یافت. به این دسته از مفاهیم «اعتباریات نفس‌الامری» یا «انتزاعیات» گفته می‌شود. این مفاهیم را می‌توان از منشأ عینی‌شان انتزاع کرد.

از نظر استاد حائری در فلسفه فقط از این دو دسته از مفاهیم بحث می‌شود، چرا که فقط این مفاهیم با حقایق عینی ارتباط دارند.

۳. علاوه بر مفاهیم فوق، یک دسته مفاهیم دیگری وجود دارند که به نهای اعتباریات آنها اعتباریات محض گفته می‌شود، مانند: مالکیت، زوجیت، رقیت، حکومت و ولایت. این‌ها یک سلسله مفاهیم اجتماعی، حقوقی و فقهی هستند که در روابط جمعی و قراردادی میان انسان‌ها تحقق می‌یابند. عامل تعیین‌کننده این اعتباریات محض، اموری چون ادیان، فرهنگ‌ها و سنن و مقررات اجتماعی است.

این اعتباریات نیز تحت تأثیر عوامل و شرایطی قرار دارد که از حکمت عملی برای راهنمایی و نظم در هستی‌های مقدر سرچشمه می‌گیرند و در نهایت امر به کیفیت‌های هستی راجع می‌شوند. به همین جهت کاملاً ممکن و حتی متداول است که جملات خبری صادق و کاذب را از وجود و عدم اعتباری آنها تشکیل دهیم، مثلاً بگوییم: «این خانه در مالکیت من است» یا «آن زن در همسری اوست» (حائری، ۱۳۸۴، ص ۷۳).

این مفاهیم اعتباری محض که با تشریفات اعتباری، تحقق اعتباری موقت پیدا می‌کنند، دارای هستی اعتباری عقلانی هستند. از این روی از وقوع یا عدم وقوع آنها می‌توان گزاره‌های خبری تشکیل داد و از صدق و کذب آنها سخن گفت. از نظر استاد حائری، بایستی‌های اخلاقی در زمره اعتباریات محض نیستند. ارزش‌ها و اعتباریات محض در مسائل سه‌گانه حکمت عملی بررسی نمی‌شوند؛ مسائل حکمت عملی از لوازم و کیفیات هستی می‌باشد.

قضایای اخلاقی

قضایا بر دو نوع‌اند:

قضایای اخباری که ناظر به صدق و کذب‌اند. تعریف قضیه در منطق عبارت است از خبری که احتمال

صدق و کذب دارد.

قضایای ارزشی مانند: «عدل نیکوست و ظلم قبیح است.»

برخی از فیلسوفان اخلاق گفته‌اند که قضایای اخلاقی و ارزشی از هستی چیزی خبر نمی‌دهند، بلکه فقط هشدار می‌دهند. استاد حائری که با این تحلیل مخالف است بر طرف‌داران این نظریه ایراد می‌گیرد که آیا وجود همین مطلب از ثبوت و هستی ارزش‌ها - لاقلاً در جهان اعتبار - خبر نمی‌دهد؟ کسانی که میان هستی‌ها و بایستی‌ها شکاف قائل‌اند باید به این پرسش پاسخ بدهند. به زعم استاد حائری، قضایای ارزشی را حتی نباید به انشائیات فروکاست، زیرا انشائیات قابل صدق و کذب نمی‌باشند. تفسیر قضایای ارزشی به جملات انشایی از تحقیق دور است.

استاد حائری قضایای ارزشی را قضایایی می‌داند که «محمولات آنها از استی و واقعیت‌های اخلاقی شکل یافته است»، (همان، ص ۵۲). به نظر وی قضایای اخلاقی یا ارزشی را باید قضایای دستوری نامید. با این بیان، وی قضایای فلسفی را بر دو قسم می‌داند:

الف) قضایای اخباری نظری

ب) قضایای دستوری اخلاقی

چون قضایای اخلاقی از قبیل «باید راست گفت» یا «نباید دزدی کرد» با تعریف قضیه به‌عنوان محتمل‌الصدق و الکذب سازگار نیست، لذا باید به تحلیل ماهیت قضایای اخلاقی پرداخت تا مشخص شود که معنای بایستی چیست. برخی از حکمای اسلامی بایدها و نبایدها را به حسن و قبح بازگردانده‌اند، یعنی «بایستی از احکام و کیفیات نسبت خوبی است و نبایستی از کیفیات نسبت بدی است.» به عقیده استاد حائری، این پرسش بر حکمای اسلامی مطرح است که «خوبی و بدی چیست که این کیفیات نسبت را در بر می‌گیرد؟»، (همان، ص ۸۹) از همین جاست که استاد حائری ناگزیر می‌شود تا به تحلیل بایستی و منشأ بایدها و مسئله حسن و قبح بپردازد.

استاد حائری با توجه به تحلیلش از مفاهیم باید و نباید و خوب و بد و انتزاعی دانستن آن‌ها، گزاره‌های اخلاقی را به گزاره‌های اخباری و توصیفی ارجاع می‌دهد.

پرسش هیوم

در بحث‌های مربوط به فلسفه اخلاق، اشکالی که دیوید هیوم مطرح کرده اهمیت بسزایی دارد. از نظر هیوم، فیلسوفان در بحث‌های خود عموماً قواعد منطقی را رعایت می‌کنند؛ برای مثال در بحث از وجود خدا از چارچوب منطق خارج نمی‌شوند، اما وقتی به مباحث اخلاقی می‌پردازند، به روابط منطقی در تشکیل قضایا توجه نمی‌کنند.

در مباحث فلسفی از است و نیست قضایا سخن به میان می‌آید، درحالی‌که در بحث‌های اخلاق با مفاهیم بایستی و نبایستی سر و کار داریم. در فلسفه، باید به تحلیل این دسته از

قضایا پرداخت تا مشخص شود که چگونه از قضایای مربوط به استی و نیستی، قضایای مربوط به بایستی و نبایستی به دست می‌آید. به بیان دیگر، چگونه می‌توان از راه قیاس برهانی از رابطه‌های منطقی استی و نیستی، به رابطه منطقی بایستی و نبایستی دست یافت؟ (Hume, 1958, p.469)

در واقع از آنجا که نتیجه در قیاس، معلول دو مقدمه است، لذا باید میان نتیجه و مقدمات سنخیت وجود داشته باشد، در حالیکه در استنتاج قضایای اخلاقی که یک مقدمه ناظر به هستی و نتیجه ناظر به باید است، چگونه می‌توان باید را از هستی یا استی استنتاج کرد؟ درواقع، پرسش هیوم مربوط به منطق صورت، یعنی روابط قضایاست، نه منطق ماده. استاد حائری سخن هیوم را ناظر به دو مطلب در منطق صورت می‌داند، یعنی هیوم با دو پرسش روبه‌رو است:

۱. روابط منطقی: یعنی رابطه میان استی و بایستی. به بیان دیگر، تناسب صوری میان رابطه استی و بایستی چیست؟
۲. استنتاج منطقی: یعنی چگونه می‌توان از قضایای اخباری، قضایای ارزشی را به دست آورد؟

اشکال نخست هیوم مربوط به تحلیل منطقی بایستی است و اینکه بایستی، نه یک «هست» محمولی است و نه یک «است» رابط. به بیان دیگر، هیوم بایستی را، نه به معنای هستی محمولی می‌داند و نه به معنای استی رابط. این پرسش هیوم، غیر از پرسش دوم اوست که مربوط به استنتاج منطقی است.

استاد حائری برای پاسخ‌گویی به اشکال هیوم، دو پرسش فوق را از یکدیگر تفکیک می‌کند و به هر یک پاسخ جداگانه‌ای می‌دهد. برای پاسخ به پرسش اول، استاد حائری به تحلیل مفهوم بایستی می‌پردازد و برای پاسخ به پرسش دوم، نحوه استنتاج منطقی قضایای اخلاقی را مطرح می‌کند. به عقیده وی، برای پاسخ‌گویی به پرسش دوم، بررسی رابطه میان عقل نظری و عقل عملی و تمایز قضایای عقل نظری از قضایای عقل عملی، اهمیتی بسزا دارد.

تحلیل بایستی

«بایستی» به معنای وجوب و ضرورت است. بایستی‌ها از نظر حائری بر دو قسم‌اند:

۱. بایستی ذاتی که همان ضرورت ذاتی یا ضرورت ازلی است که در مورد هستی جهان و هستی خدا مطرح است. ریشه این بایستی وجود است، یعنی هر بایستی مرتبه‌ای از وجود است. بایستی حق تعالی همان ضرورت ازلی و به معنای شدت و کمال وجود است.
۲. بایستی/اخلاقی که مربوط به افعال ارادی است. این بایستی‌ها هم مربوط به قلمروی هستی‌ها می‌باشند، یعنی هستی‌هایی هستند که از فاعل با شعور و با اراده صادر می‌شوند. استاد حائری این

بایستی‌ها را از جمله هستی‌های مقدور به‌شمار می‌آورد.

تنها عاملی که هستی‌ها را به بایستی‌های اخلاقی موصوف می‌کند، علم و اراده انسان‌هاست که علت فاعلی این هستی‌ها به‌شمار می‌رود (حائری، ۱۳۸۴، صص ۴-۶۳).

اگر در هستی جهان به ملاحظه ذات علت اولای آن نظر کنیم، بایستی آن منطقی می‌شود و اگر آن را مسبوق به سابقه اراده و علم ازلی و نظام عدل حق تعالی در نظر بگیریم، همین هستی جهان، بایستی اخلاقی نیز به‌شمار خواهد رفت (همان، ص ۱۵۳).

از نظر استاد حائری، هستی‌های اخلاقی اموری امکانی هستند. وقتی گفته می‌شود که فلان امر جایز است، یعنی امکان انجام آن وجود دارد و محذور اخلاقی برای تحقق آن وجود ندارد؛ «یعنی از نظر قواعد اخلاقی، این رویدادها و هستی‌های حقیقی و اختیاری که از شما سر می‌زند، با ایراد و موانع اخلاقی مواجه نیستند» (همان، ص ۱۱۰).

ویژگی امکان اخلاقی این است که این امکان، در محدوده مقدرات انسان‌هاست، در حالیکه امکان در عالم خلقت، خارج از حیطه قدرت انسان است. درواقع، همان بایستی که به عنوان وجوب‌بالغیر در مورد جهان هستی مطرح می‌شود، در افعال و هستی‌های اختیاری نیز حاکم است. همان‌گونه که رابطه خدا با جهان، رابطه وجودی و از نوع اضافه اشراقی است، همین رابطه «میان انسان و محصولات اختیاری او نیز حاکمیت دارد» (همان، ص ۶۸). همان‌گونه که فعل و مشیت فعل خداوند که کل جهان هستی است از جمله هستی‌ها قلمداد می‌شود، همه افعال ارادی انسان‌ها هم که از بایستی اخلاقی است از جمله هستی‌های عینی به‌شمار می‌رود.

استاد حائری در تلاش است تا همه بایستی‌های منطقی و اخلاقی را به هستی‌ها ارجاع دهد و تفاوت دو نوع بایستی را فقط «از حیث شناخت مقدرات و شناخت غیرمقدرات» بداند. به زعم وی، بایستی‌های اخلاقی، تبیین‌کننده واقعیت‌ها و وجودهای محمولی اخلاقی نیستند، بلکه وجود رابطاند. کلمه "باید"، به جای رابطه منطقی "است" در گزاره‌های اخلاقی قرار می‌گیرد؛ برای مثال، در این دو گزاره که «عدالت را باید رعایت کرد» و «از ظلم باید اجتناب کرد»، کلمه "باید"، جایگزین رابطه منطقی قرار گرفته و دلالت بر کیفیت هستی و نیستی عدالت و ظلم دارد. البته اینکه الفاظ عدالت و ظلم، از واقعیت‌های عینی حکایت می‌کنند یا از اعتباریات محض‌اند، مربوط به هستی‌شناسی بایستی نیست.

بایستی‌های اخلاقی، «نوعی استی ضروری است که در همه هستی‌های مقدور به کار می‌رود.» (همان، ص ۱۱۰)

شما اگر موقتاً بایستی را به رابطه‌ی استی که از هستی‌های عینی حکایت می‌کند معنی کنید، درست همان معنی هستی‌های معمولی را می‌دهد. بر اساس این تحلیل، تعبیر دیگر «من باید الف را انجام بدهم» چنین می‌شود: «من مصمم هستم که الف را انجام بدهم». این دو صورت در واقع و نفس‌الامر با یکدیگر فرقی ندارند، چه از جهت صورت و چه از جهت ماده. منتها تفاوت در این است که یکی با رابطه‌ی بایستی اخلاقی تشکیل شده و یکی با رابطه‌ی استی (همان، صص ۱۵۵۶).

استاد حائری در تلاش است تا نشان دهد که بایستی، مفهوم مستقلی در برابر هستی نیست. در واقع "باید" یا "است"، رابطه‌ی میان موضوع و محمول است و «بایستی، استی مؤکدی است که از وجوب‌الغیر حکایت می‌کند». به بیان دیگر، بایستی به معنای قاطعیت اراده است و اراده هم از پدیده‌های هستی است؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود که «عدل را باید تحقق بخشید»، عدل یک مفهوم اخلاقی و ارزشی است و تحقق بخشیدن هم به معنای ایجاد کردن است و طبق قواعد فلسفی، ایجاد، عین وجود است. البته اگر وجود را به فاعل نسبت دهیم، ایجاد می‌شود و اگر فعل را مستقل در نظر بگیریم، وجود می‌شود.

دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی هم در بحث از ادراکات اعتباری به تحلیل مسئله‌ی باید می‌پردازد. اشاره به دیدگاه او برای مقایسه با آراء استاد حائری اهمیتی بسزا دارد. علامه طباطبائی، اعتباریات را تصورات و تصدیقاتی می‌داند که در ظرف عمل تحقق می‌یابند. انسان‌ها این ادراکات را جهت دستیابی به اهداف خود اعتبار می‌کنند؛ به بیان دیگر، مبدأ پیدایش مفاهیم اعتباری، نیازهای انسان است. در ادراکات اعتباری، انسان حد یک شیء را در ظرف پندار خود به شیئی دیگر نسبت می‌دهد. به بیان دیگر، شیئی را که در خارج مصداق مفهومی نیست، در ذهن خود مصداق آن مفهوم قرار می‌دهد. برای مثال، حد شیر بودن را که مختص یک حیوان است به انسانی که دارای صفت شجاعت است تطبیق می‌دهد. تطبیق شیر بر حیوان، حقیقی، اما تطبیق آن بر انسان اعتباری است.

علامه طباطبائی، ادراکات اعتباری را بر دو دسته‌ی پیش از اجتماع و پس از اجتماع تقسیم می‌کند. ادراکات پیش از اجتماع عبارت‌اند از مفاهیمی چون: وجوب، حسن و قبح، اصل استخدام و اصل متابعت از علم. ادراکات پس از اجتماع نیز عبارت‌اند از مفاهیمی چون: کلام، ملک، امر و نهی و ریاست. هرچند ایشان میان ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری تمایز قائل است، اما ادراکات اعتباری را بی‌ارتباط با خارج نمی‌داند: «اعتبار بی‌حقیقت محض نمی‌شود.»

(مطهری، ج ۶، ص ۴۵۳)

از آنجایی که کار ذهن اساساً این نیست که از پیش خود مفاهیم بسازد، بلکه تنها به دستکاری و تصرف در مفاهیمی که انعکاس خارج هستند می‌پردازد، در خصوص مفاهیم اعتباری، باید بگوییم که در نهایت از مفاهیم حقیقی گرفته می‌شوند (علامه طباطبائی، ص ۱۶۰)

یکی از اعتباریاتی که علامه بر آن تأکید بسیار دارد، مفهوم وجوب یا باید است. به زعم وی، اولین ادراک اعتباری، مفهوم وجوب است. منشأ پیدایش و حصول این مفهوم در ذهن عبارت است از نسبتی که انسان میان قوه‌ی فعاله و اثر آن مشاهده می‌کند.

مفهوم باید، همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است و این نسبت، اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان، او را میان قوه‌ی فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد؛ بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی، احساسی - که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت - می‌گذارد (مطهری، ج ۶، ص ۴۲۰)

گاه نیز علامه طباطبائی منشأ پیدایش مفهوم وجوب را ضرورت میان علت و معلول‌های عالم خارج می‌داند.

ما نسبت وجوب "باید" را از نسبت ضرورت خارجی که در میان هر علت و معلول خارجی است گرفته‌ایم و عامل اصلی این اعتبار همین بود که دیدیم فعل با قوه‌ی فعاله ارتباط داشته است (همان، ص ۴۴۳).

وقتی که ما مفهوم وجود تکوینی را به دست آورده‌ایم، (چه از راه ضرورت علت و معلول‌های خارجی یا ضرورت میان قوه‌ی فعاله و اثرش)، آن ضرورت را میان خود و غایت و حرکت فاعل و غایت تطبیق می‌دهیم، یعنی حد یک شیء (ضرورت تکوینی) را در مورد امور که نسبت امکانی و غیر ضروری دارند تطبیق می‌دهیم، یعنی نسبت امکانی میان خود و غایت و به تبع آن، میان انجام یک فعل ارادی و غایت آن را، مصداق ضرورت قرار می‌دهیم. در اینجا این ضرورت ما یک اعتبار خواهد بود؛ برای مثال، وقتی فردی احساس گرسنگی می‌کند، او می‌یابد که برای سیرشدن باید غذا بخورد، چون میان خوردن و سیری، رابطه‌ی امکانی وجود دارد، فرد برای صدور فعل از خود نیاز دارد که نسبت وجوب را اعتبار کند تا قوای فعاله‌ی وی به کار افتاده و با تحقق فعل خوردن به غایت خود - که سیری است - دست یابد. اعتبار باید یا ضرورت، عامل حرکت فاعل به سوی غایت است؛ چون آدمی احساس می‌کند که برای نیل به غایت،

انجام فلان عمل ضروری است، از این روی بر خود حکم می‌کند که باید آن عمل را انجام دهد.

به نظر علامه طباطبائی، باید، از جمله مبادی یک فعل ارادی است که مورد غفلت حکما قرار گرفته است، چرا که آن‌ها برای تحقق یک فعل اختیاری، فقط مراحل زیر را ذکر کرده‌اند:

۱. تصور فعل

۲. تصدیق فایده آن

۳. ایجاد شوق و میل

۴. عزم و جزم

۵. اراده.

پیشینیان به مرحله انشا یا حکم توجه نداشتند، یعنی متوجه نبودند که تا قبل از صدور فعل از فاعل، رابطه فعل با فاعل، نسبت امکانی است و برای تحقق فعل، یعنی خروج آن از حالت امکانی، فاعل نیاز دارد تا بایدی را صادر کند؛ برای مثال، فاعل به خود بگوید که «باید غذا بخورم تا سیر شوم».

علامه طباطبائی هم مانند حائری معتقد است که در افعال ارادی، فاعل قبل از صدور خود نیاز دارد تا وجوب و بایدی را اعتبار کند.

مطهری و اعتباریات

مطهری در پذیرش ادراکات اعتباری، وجوه اشتراک بسیار با علامه طباطبایی دارد. از نظر وی، «ریشه ادراکات اعتباری، فعالیت اختیاری و ارادی است. هر فعالیت ارادی و اختیاری، مستلزم نوعی حکم استثنایی و باید و نباید است» (مطهری، ج ۷، صص ۴ - ۲۳۳). در نگاه وی، در افعال اختیاری، علاوه بر تصدیق به مفید بودن فعل، یک حکم انشایی، یعنی باید و نباید در ذهن آدمی شکل می‌گیرد؛ یعنی هر کس که می‌خواهد کاری را انجام دهد با خود می‌اندیشد که باید آن را انجام دهد (مطهری، ج ۲۲، ص ۳۱).

مطهری باید و نباید را واسطه میان فاعل و غایت وی می‌داند. یعنی فرد برای نیل به غایت خود درمی‌یابد که باید فلان عمل را انجام دهد. اگر فرد دارای مقصد و هدفی نباشد، باید و نباید برای وی مطرح نخواهد شد. دیدگاه مطهری در باب ادراکات عملی را می‌توان به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

۱. واقعیت ادراکات در حکمت عملی از جمله اخلاق، واقعیت انشایی است، اما واقعیت علوم نظری که صورت کلی دارد، جنبه خبری دارد.

۲. واقعیت امور عملی از جمله اخلاق «خبر از انشائات و ادراکات اعتباری نفس است».

۳. نفس ما حکم به بایستی و نبایستی برخی امور اخلاقی می‌کند، این حکم اعتباری است. در واقع، مطهری حکم نفس به بایستی راستی و نبایستی دروغ را یک حکم اعتباری می‌داند.
۴. روابط میان موضوع و محمول در وجود خارجی با اشیا و صفات خارجی، حقیقی است، اما روابط میان موضوع و محمول در اخلاق، رابطه میان معانی اخلاقی با نفس است.
۵. مطهری، گزاره‌های «باید راست گفت» یا «نباید دروغ گفت» را به گزاره‌های زیر ارجاع می‌دهد:

الف) راستی نیک است، دروغ بد است.

ب) راستی واجب است، دروغ ممنوع است.

۶. لزوم راست‌گویی و ممنوعیت دروغ‌گویی یا نیک بودن راستی و بد بودن دروغ «هرچند به حسب ظاهر، لفظ خبر از یک صفت واقعی راست و دروغ است، اما در واقع، خبر از رابطه نفس با آن‌هاست.» چون معنی آن، این است که یا نفس ما به بایستی و نبایستی آن‌ها حکم می‌کند «یا آنکه در مرتبه وجدان خود راستی را می‌پسندد و از دروغ تنفر دارد» (مجموعه آثار، ج ۷، ص ۲۳۳).

۷. دیدگاه مطهری در باب حسن و قبح امور اخلاقی نشان می‌دهد که وی برای احکام اخلاقی واقعیت وجودی قائل است. از نظر وی، امور اخلاقی متناسب با فطرت انسانی‌اند. یک سلسله احکام اخلاقی، چون راست‌گویی و اجتناب از دروغ‌گویی، ارزش ذاتی و حقیقی دارد، چون این امور موجب کمال انسان می‌شود.

در ذات راستی، یک حسن معقول و یک زیبایی ذاتی وجود دارد. خود راستی، خیر و کمال نفس انسانی است. دروغ، مغایر جوهر انسانی است و باز به تعبیر دیگر، راستی، خود یک هدف مشترک همه انسان‌هاست (مطهری، ج ۲۲، صص ۳۳-۴).

نظریه مصباح

مصباح هم در بحث‌های فلسفه اخلاق خود، باید را همان ضرورت می‌داند. به زعم وی، اگر میان دو چیز در خارج رابطه علیت باشد، اصل ضرورت در آنجا حاکم است؛ مثل رابطه آتش و حرارت که با فرض وجود آتش، حرارت، ضرورت بالقیاس دارد.

گاهی هم رابطه علیت میان یک فعل و نتیجه آن است؛ یعنی میان فعل اختیاری انسان و آثاری که مترتب بر آن است، ضرورت بالقیاس وجود دارد. اگر گفته می‌شود که برای پیدایش آب، باید اکسیژن را با هیدروژن ترکیب کرد، مفهوم باید در اینجا چیزی جز مفهوم ضرورت بالقیاس میان علت و معلول نیست.

در افعال اخلاقی هم همین ضرورت وجود دارد، یعنی مفهوم باید، میان علت و معلول در حوزه اخلاق و حقوق هم وجود دارد. به بیان دیگر، همان ضرورت بالقیاس فلسفی که در مفاهیم طبیعی و ریاضی وجود دارد، در امور اخلاقی هم وجود دارد، فقط با این فرق که در اینجا یک قید خاص وجود دارد، این قید هم "باید در مورد فعل ارادی" است.

همان مفهوم بایدی که در بین علت و معلول هست، همان ضرورت بالقیاس در حوزه اخلاق و حقوق، یک قید پیدا می‌کند: "باید در مورد فعل ارادی"، و گرنه از نظر اصل مفهوم با آن بایدها، هیچ فرقی ندارد، همه این‌ها مفهوم اعتباری است، اما نه اعتبار پوچ، بلکه اعتباری حاکی از یک طبیعت متکی به یک حقیقت. ویژگی مفاهیم حقوقی و اخلاق نسبت به سایر علوم که منشأ این شده که این‌ها را علوم دستوری حساب کنند و دیگران را علوم توصیفی، در همین جاست که در اینجا، رابطه با عمل اختیاری انسان ملحوظ شده و آنجا، رابطه بین دو پدیده طبیعی محض یا بین دو مفهوم ریاضی (مصباح، ص ۳۷).

در هر گزاره اخلاقی که کلمه باید به کار می‌رود، حاکی از رابطه میان یک فعل و آثار و نتایج آن است؛ برای مثال: مفاد گزاره «باید راست گفت»، بیان ضرورتی است که میان راست‌گویی و آثار مترتب بر آن وجود دارد.

مصباح هم مانند استاد حائری معتقد است که باید، هم در مورد امور طبیعی و ریاضی و هم در مورد امور اخلاقی و حقوق یکسان است و در هر دو به معنای ضرورت بالقیاس است. فرق دیدگاه استاد حائری با مصباح در این است که حائری باید اخلاقی را مربوط به رابطه میان انسان و فعل ارادی او می‌داند، درحالی‌که مصباح، آن را برخاسته از رابطه میان فعل اختیاری و نتایج و غایت آن می‌داند. در مورد انتزاعی بودن باید و اینکه منشأ انتزاع آن فعل اختیاری انسان است، میان این دو متفکر تمایزی نیست. از نظر مصباح، باید، از رابطه میان فعل اختیاری انسان و کمال مطلوب وی به دست می‌آید.

این تحلیل، تفسیرگر باید اخلاقی است. هرچند در هر فعل اختیاری، تا انسان هدفی را انتخاب نکند، دست به عمل نمی‌زند؛ یعنی علت غایی، عامل و محرک فاعل برای تحقق فعل است. اما با توجه به غایت خاصی که مصباح در نظر می‌گیرد، یعنی کمال مطلوب مورد نظر وی، ایشان، هم به تحلیل معیار فعل اخلاقی می‌پردازد و هم به تحلیل باید در گزاره‌هایی که در کبرای هرگونه استنتاج اخلاقی به کار می‌رود؛ مانند: «باید به نیکویی عمل کرد» یا به گزاره‌هایی اخلاقی چون: «باید به عدل عمل کرد».

تحلیل باید در گزاره‌هایی چون: «باید به نیکویی عمل کرد» و یا «باید به عدل عمل کرد»، بدون توجه به غایت انسان و فعل او امکان‌پذیر نیست. در این گزاره‌های اخلاقی، باید، فقط در میان انسان و فعل او نیست، چون باید، در مورد رابطه میان انسان و فعل ارادی او از

عهده تبیین بایدهای اخلاقی، یعنی تمایز میان فعل اختیاری اخلاقی با فعل اختیاری غیر اخلاقی برنمی‌آید.

لاریجانی و تحلیل باید

لاریجانی بر حائری ایراد می‌گیرد که چرا وی واژه باید یا بایستی را معادل با ضرورت بالغیر گرفته است. از نظر ایشان، اذعان به وحدت معنی میان ضرورت بالغیر و بایستی درست نیست.

اگر این دو، معنای واحدی دارند اولاً چرا بایستی اخلاق مفهومی است که فقط در مورد افعال صادق است و یا به عبارت دیگر، مفهومی است که در مورد افعال به کار گرفته می‌شود، درحالیکه مفهوم «وجوب» و «ضرورت بالغیر» مختص به افعال نیست و در جمیع ممکنات موجود ساری و جاری است. ظاهراً به گمان نویسنده محترم کاوش‌ها، در اینجا اختلاف فقط در الفاظ است و لذا واضح لفظ بایستی را برای حصه‌ای از معنای ضرورت، و لفظ ضرورت را برای حصه دیگر همان معنی وضع نموده، درحالیکه این گفته مسلم‌البطلان است؛ چه اگر ما در موردی بر وجودات خارجی، باید یا بایستی اخلاقی را اطلاق نماییم، فقط مرتکب یک خطای لفظی نشده‌ایم. این اطلاق از لحاظ معنی مخدوش است، نه اینکه معنا تمام است و فقط از حیث کاربرد لفظ مخدوش است (لاریجانی، ص ۴۸).

در پاسخ به نقد فوق باید به چند نکته توجه کرد:

۱. به چه دلیل نباید میان واژه باید یا بایستی با ضرورت بالغیر تمایز قائل شد؛ چرا باید آن دو را یکسان ندانست؟ استدلال لاریجانی بر تمایز میان مفهوم وجوب و باید این است که آدمی با رجوع به ذهن خود، درمی‌یابد که مفهوم باید به غیرافعال تعلق نمی‌گیرد. با همین استدلال، ایشان نتیجه می‌گیرد که مفهوم باید همان مفهوم ضرورت میان علت و معلول نیست. این استدلال لاریجانی جای نقد بسیار دارد.

۲. استاد حائری میان کاربرد واژه بایستی در اخلاق و امور تکوینی تمایز قائل است، چراکه بایستی‌های اخلاقی را مربوط به مقدرات انسان می‌داند، اما بایستی یا ضرورت در امور تکوینی را مربوط به امور غیرمقدور به‌شمار می‌آورد. در بایستی‌های اخلاقی، اراده نقش دارد، درحالیکه در بایستی‌های تکوینی اصلاً بحث از اراده مطرح نیست.

۳. در کجا حائری ادعا کرده که «واضح لفظ، بایستی را برای حصه‌ای از معنای ضرورت و لفظ ضرورت را برای حصه دیگر همان معنی وضع نموده است» تا شما آن را مسلم‌البطلان بدانید؟

۴. به چه دلیل اگر بایستی اخلاقی را فقط در مواردی به کار ببریم که مربوط به یک فعل ارادی است، این اطلاق از لحاظ معنی مخدوش است؟

۵. لاریجانی بر علامه طباطبائی هم ایراد می‌گیرد که: «مفهوم باید، با مفهوم وجوب تکوینی متحد نیست»، درحالیکه مفهوم باید با مفهوم وجوب تکوینی یکسان است. این دو از نظر مصداق با هم فرق دارند، یعنی در عالم خارج، رابطه میان علت و معلول، وجوب تکوینی است؛ اما در افعال اختیاری، میان انسان و فعل او رابطه امکانی برقرار است و از آنجا که فعل انسان تا به سرحد ضرورت نرسد تحقق پیدا نخواهد کرد، فاعل «باید» را میان خود و فعل خویش واسط قرار می‌دهد. به فرض بپذیریم که «باید» فقط در مورد افعال انسان صادق است، اما ضرورت و وجوب تکوینی فقط در مورد امور تکوینی جاری است. در اینکه چه افعال و چه امور تکوینی تا به سرحد ضرورت نرسند تحقق پیدا نخواهند کرد، تردیدی نیست. گویی اصل نزاع بیشتر بر سر کاربرد دو لفظ باید و وجوب تکوینی است و گرنه «باید» هم، جز به معنای ضرورت نیست، فقط با این فرق که لاریجانی ادعا می‌کند که مصداق این ضرورت در مورد افعال اختیاری است، اما وجوب تکوینی در مورد علت و معلول‌های غیر اختیاری است.

اصل اختلاف نظر لاریجانی با علامه طباطبائی و حتی مصباح در این است که ایشان بایدها را از سنخ ضرورت‌های تکوینی نمی‌دانند، بلکه باید را از نظر مفهومی، «مختص به الزام، اعم از اخلاقی و غیراخلاقی می‌داند» (همان، ص ۹۳).

از نظر وی، هر فردی وجود الزاماتی را در نفس خود احساس می‌کند. این الزامات از سنخ وجودات نفسانی است و از آنها مفهوم وجوب یا باید انتزاع شده و در گزاره‌های اخلاقی مانند: «باید راست گو بود»، به کار می‌رود.

مفهوم وجوب اخلاقی یا باید، معنایی است جدا از مفهوم وجوب یا ضرورت تکوینی و منتزع از همان الزامات بدیهی نفسانی ...

احکام حاکی از این الزامات هم بدیهی هستند، چون با حضور منشأ انتزاع نزد نفس، مفهوم منتزع هم ناگزیر حاضر خواهد بود (همان، صص ۳-۵۲)

ایشان ادراک احکام اخلاقی مانند: «باید به عدل رفتار کرد» و «باید از ظلم اجتناب ورزید» را از بدیهیات می‌دانند.

اختلاف نظر لاریجانی بیشتر با علامه طباطبائی است تا حائری، چرا که ایشان مفهوم باید را انتزاعی می‌دانند، نه اعتباری. البته دقت در عبارات علامه طباطبائی نشان می‌دهد که وی نیز مفهوم باید را انتزاعی می‌داند، یعنی آدمی «نسبت وجوب (باید) را از نسبت ضرورت خارجی که در میان هر علت و معلول خارجی است»، یا رابطه میان قوه فعاله و اثر آن اخذ می‌کند. علامه طباطبائی، اصل ادراک مفهوم باید را انتزاعی، اما تطبیق آن بر افعال ارادی را اعتباری می‌داند.

دو بایستی

استاد حائری برای ارجاع بایستی‌های اخلاقی به هستی‌ها، گاه بایستی‌ها را بر دو قسم می‌داند:

۱. بایستی پیش از صدور فعل: افعال و رویدادهایی که از یک فاعل مختار صورت می‌گیرد، پیش از صدور موصوف به بایستی است؛ یعنی فعل قبل از تحقق یا صدور از فاعل اتصاف به بایستی پیدا می‌کند.

۲. بایستی پس از صدور فعل: افعال و رویدادها پس از صدور فاعل مختار، موصوف به هستی و استی می‌شود؛ چرا که در این مرحله، فعل از اختیار فاعل خارج شده است.

فعل قبل از صدور از فاعل چون جنبه امکانی دارد، بایستی نام نمی‌گیرد؛ اما پس از تحقق، چون ضرورت پیدا کرده، هستی یا استی نامیده می‌شود.

تنها تفاوت میان هستی و بایستی، قدرت و عدم قدرت بر فعل و ترک است و در هستی‌های اختیاری نیز، بایستی تا آنجا هستی مقدور را توصیف می‌کند که هنوز این هستی از سوی عامل مسئول صدور نیافته است و همین که صدور یافت و از حیطة قدرت شخص مسئول بیرون شد، بایستی به استی تبدیل می‌شود و در قلمرو عقل نظری واقع می‌گردد (حائری، ۱۳۸۴، ص ۶۷).

استاد حائری گاه از این بایستی‌های پس از صدور فعل، به استی خبری یاد می‌کند (همان، ص ۱۴۸). با تحلیلی که حائری از بایستی‌های اخلاقی می‌کند و آنها را به هستی‌های مقدور ارجاع می‌دهد - یعنی در افعال اختیاری، باید را همان امکان می‌داند - نظر او با نظر علامه طباطبائی فرقی ندارد. فقط فرق در این است که علامه طباطبائی با این بیان که وجوب و باید اعتباری است، به چگونگی پیدایش مفاهیم اعتباری، از جمله باید و وجوب می‌پردازد، درحالی‌که حائری این بحث را مطرح نمی‌کند.

به زعم علامه، در افعال ارادی چون امکان راه دارد - برخلاف واقعیات تکوینی که ضرورت است - ما ضرورت را از یک امر تکوینی و غیراختیاری اخذ می‌کنیم و آن را به یک فعل اختیاری نسبت می‌دهیم؛ یعنی حد یک چیز، مانند ضرورت میان علت و معلول تکوینی را به چیز دیگری نسبت می‌دهیم که آن چیز نسبت/امکانی دارد. علامه در افعال اختیاری، اصطلاح نسبت/امکانی و حائری واژه هستی‌های مقدور را به کار می‌برد.

استاد حائری واژه اعتباریات را در مورد مفهوم وجود و باید به کار نمی‌برد و اعتباریات را مربوط به اموری می‌داند که علامه طباطبائی آنها را اعتباریات پس از اجتماع می‌داند؛ مانند: مالکیت، زوجیت و ریاست.

هر دو متفکر در امور تکوینی و افعال اختیاری ضرورت و باید را یکی می‌دانند، یعنی مفهوم باید اخلاقی و وجوب تکوینی را متحد می‌دانند. هر دو در افعال اختیاری باید را ضرورت بالغیر میان انسان و فعل او می‌دانند؛ یعنی هر دو متفکر مفاد احکام اخلاقی را که به صورت باید بیان می‌شود، نسبت میان انسان و فعل او می‌دانند. برای مثال، در گزاره‌های «باید راست گفت»، «باید از دروغ‌گویی اجتناب کرد» و «باید به عدالت عمل کرد»، مفهوم باید، واسطه میان انسان و فعل اوست و چون میان انسان و فعل او (راست‌گویی، دروغ نگفتن و عدالت ورزیدن) قبل از صدور، رابطه امکانی برقرار است، برای تحقق آن، انسان مفهوم وجوب یا باید را بر این رابطه امکانی تطبیق می‌دهد.

علامه طباطبائی از تطبیق وجوب یا باید بر این رابطه امکانی با اصطلاح اعتباری یاد می‌کند، اما استاد حائری بدون به‌کارگیری این اصطلاح، مانند علامه طباطبائی مفاد احکام اخلاقی را همان رابطه میان انسان و فعل او می‌داند. با این تحلیل، هر دو اندیشمند، بایدها را به هست‌ها فرو می‌کاهند، یعنی بایدها را از سنخ هستی‌ها به‌شمار می‌آورند. ارجاع بایدها به ضرورت بالغیر یا هستی‌های مقدور، اهمیت بسزایی در گره‌گشایی از پرسش هیوم در مورد استنتاج قضایای اخلاقی دارد.

استنتاج منطقی

استاد حائری برای پاسخ‌گویی به پرسش هیوم که چگونه از قضایای مربوط به امور واقع یا هستی‌ها، می‌توان قضایای مربوط به اخلاق یا بایستی‌ها را استنتاج کرد، از آراء ابن‌سینا در مورد رابطه عقل عملی با عقل نظری بهره می‌گیرد.

از نظر وی، استنتاج امور ناظر به بایستی‌ها مربوط به عقل عملی است؛ زیرا عقل عملی عهده‌دار این امر است که از میان امور جزئی، اموری را برگزیند تا فاعل مختار به اهداف خود نائل شود. البته فاعل برای تحقق یک فعل خود از مقدماتی استفاده می‌کند که یا از اولیات‌اند، یا از مشهورات یا از مجربات. وی با تشکیل یک سلسله قضایا به نتیجه مورد نظر خود که انجام یک فعل است دست می‌یابد. در قیاس‌هایی که فاعل یک فعل تشکیل می‌دهد، عقل نظری هم مدد رسان است، چرا که «تحرک منطقی از نهاد این مقدمات تا وصول این نتایج ناظر به بایستی، با عقل نظری و کاوش‌های اندیشه در مورد آراء قضایای کلی امکان‌پذیر است» (حائری، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱).

آدمی با عقل عملی خود یک سلسله امور عملی و جزئی را که مربوط به هستی‌ها و حقایق عینی است ادراک می‌کند و آنها را در کنار یک سلسله امور کلی که ادراک آنها با عقل نظری است، قرار می‌دهد تا قیاسی را تشکیل دهد که منتهی به عمل شود. به بیان دیگر، در استنتاج قضایای اخلاقی، باید هم از عقل عملی (برای ادراک امور جزئی) و هم از عقل نظری (برای

ادراک امور کلی) استمداد جست. به زعم حائری، متفکرانی چون قطب‌الدین رازی به این مطلب اشاره کرده‌اند. از نظر وی، نمونه‌ای از یک قیاس منطقی اخلاقی چنین است:

صغری: راستی و درستی امری نیکو است.

کبری: به راستی و درستی باید عمل کرد.

نتیجه: پس به راستی و درستی باید عمل کرد.

قیاس فوق مربوط به عقل نظری است. پس از تشکیل این قیاس، عقل عملی از نتیجه آن در جهت «راهنمای قوای فعاله و تحرکات جسمی» بهره‌برداری می‌کند، یعنی عقل عملی با نظارت عقل نظری قیاس زیر را تشکیل می‌دهد:

صغری: این کار درست است.

کبری: به هر کار درستی باید عمل کرد. (نتیجه قیاس عقل نظری)

نتیجه: پس باید به این کار عمل کرد.

بایستی‌های اخلاقی، مربوط به افعال اختیاری انسان است و این بایستی‌ها در ابتدا به صورت یک حکم کلی به وسیله عقل نظری استنتاج می‌شود، سپس عقل عملی آن را بر امور جزئی تطبیق می‌دهد و از آن برای نیل به اهداف عملی و جزئی خود بهره‌برداری می‌کند. درواقع، با به کارگیری عقل عملی، فعل تحقق می‌پذیرد.

عقل عملی در روش استنتاجی خود جز همان عقل نظری نیست و هرگز چنین نیست که عقل عملی جدا و متمایز از عقل نظری باشد و تنها به آن وابستگی و نیازمندی داشته باشد، بلکه بدان جهت که اعمال انسانی از آن جهت که انسانی است، بدون درک عقلانی انجام‌پذیر نیست، آن شناخت و نظری که منتهی به اندیشه درباره عملی عاقلانه می‌گردد، به عقل عملی موصوف خواهد شد (همان، ص ۲۲۵).

در قیاس اول که مربوط به عقل نظری است با دو مقدمه روبه‌رو هستیم که در مقدمه اول یا صغری، یک سلسله امور مانند عدل یا راستی و درستی نیکو تلقی می‌شود و در مقدمه دوم یا کبری، حکم می‌کنیم که «هر نیکویی را باید انجام داد.»
مقدمه اول مربوط به مباحث حسن و قبح است که حائری در باب آن به طور مستوفای بحث کرده است، اما در باب مقدمه دوم که آن را رأیی عام و نتیجه‌ای کلی می‌داند که در فلسفه نظری اخلاق یا علم اخلاق باید به آن پرداخت (همان، ص ۲۲۵)، بحث نمی‌کند. او بیشتر به بحث از بایستی‌های جزئی می‌پردازد که مربوط به اراده یا مقدرات انسان است.

فهرست منابع

- حائری، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل عملی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. _____ (۱۹۹۵). *حکمت و حکومت*. لندن: شادی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸). *حسن و قبح عقلی*. نگارش علی ربانی گلپایگانی. تهران: علمی - فرهنگی. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.
- فرانکنا، ویلیام (۱۳۷۶). *فلسفه اخلاق*. ترجمه هادی صادقی. قم: طه.
- لاریجانی، صادق. *فلسفه اخلاق*. جزوه. [بی‌تا].
- مصباح، محمدتقی (۱۳۷۶). *دروس فلسفه اخلاق*. تهران: مؤسسه اطلاعات.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). *مجموعه آثار*. ج ۶. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. ج ۷. تهران: صدرا.
- _____ (۱۳۸۵). *مجموعه آثار*. ج ۲۲. تهران: صدرا.
- نصری، عبدالله (۱۳۸۲). *حاصل عمر؛ سیری در اندیشه‌های استاد مطهری*. ج ۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ.