

## مفهوم ضرورت در نظریه اخلاقی آیت الله مصباح یزدی

محمدعلی مبینی\*

### چکیده

نظریه آیت الله مصباح یزدی درباره باید و نبایدهای اخلاقی به نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر مشهور است، زیرا خود ایشان به صراحت بایدهای اخلاقی را بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر تبیین کرده اند. برخی اندیشمندان بر این نظریه اشکال کرده اند که باید اخلاقی نمی تواند تحت مفهوم «ضرورت بالقیاس الی الغیر» قرار گیرد. هدف این مقاله تبیین نظریه آیت الله مصباح و بررسی اشکال وارد شده است. این بررسی با روش تحلیل عقلی و رجوع به ارتکازات و شهودات مفهومی انجام شده و با ذکر نمونه های کاربردی بر مدعای مورد نظر استدلال شده است. نتیجه این شد که سخنان استاد مصباح در توضیح این نظریه، به گونه ای است که نمی تواند بیانگر مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر باشد و اساساً تبیین باید و نباید اخلاقی بر اساس این مفهوم نادرست است. با این حال، بر خلاف نتیجه گیری مستشکل، به صرف این اشکال نمی توان هرگونه تبیین علی از باید و نباید اخلاقی را رد کرد، بلکه دیدگاه استاد مصباح را می توان منعکس کننده ضرورتی دانست که در اصل علیت به ویژه قاعده سنخیت میان علت و معلول نهفته است. در واقع، اشکال استاد مصباح در این مسئله در نام گذاری این نظریه به «ضرورت بالقیاس الی الغیر» است و برای زیر سؤال بردن تبیین علی او از باید و نباید اخلاقی لازم است راه دیگری پیمود.

### کلیدواژه ها

اخلاق، باید و نباید، ضرورت بالقیاس الی الغیر، محمدتقی مصباح یزدی.



## مقدمه

برای بیان احکام اخلاقی از مفاهیم «باید»، «نباید»، «خوب» و «بد» بسیار استفاده می‌شود. اهمیت این مفاهیم به حدی است که کشف معنا و حقیقت مفهومی آنها به کشف حقیقت احکام اخلاقی می‌انجامد و موضع ما را در برابر مسائل مهمی همچون حقیقی یا جعلی بودن احکام اخلاقی و مطلق یا نسبی بودن آنها مشخص می‌سازد. از این‌رو، بحث درباره‌ی این مفاهیم همواره مورد توجه اندیشمندان بوده و تاکنون نظریه‌های مختلفی در این زمینه در تفکر غربی و اسلامی ارائه شده است.

در برخی از این نظریه‌ها میان مفاهیم «باید» و «نباید» و مفاهیم «خوب» و «بد» تفکیک معنایی به عمل می‌آید و برای هر کدام به صورت جداگانه نظریه‌پردازی می‌شود؛ برای نمونه، رابرت مری هیو آدامز (Robert Merrihew Adams) بر اساس چنین تفکیکی، خوبی و بدی را بر اساس مسئله‌ی شباهت یا عدم شباهت به خدا تبیین می‌کند، درحالی که تبیین او از باید و نباید یا درست و نادرست بر اساس مسئله‌ی موافقت یا مخالفت با امر الهی است (نک: Adams, 1999)، اما برخی اندیشمندان به‌ویژه در حوزه تفکر اسلامی، تفاوت چندانی میان این مفاهیم نگذاشته‌اند و تبیینی واحد ارائه داده‌اند که در این مقاله به نمونه‌ای از آن پرداخته می‌شود.

بحث درباره‌ی باید و نباید و خوب و بد اخلاقی در حوزه اسلامی با عنوان حسن و قبح مطرح شده است و پیشینه این بحث به مشاجره‌های کلامی میان معتزله و اشاعره درباره‌ی صفات و افعال الهی برمی‌گردد که در پی پاسخ به پرسش‌هایی درباره حسن و قبح افعال خدا بودند و اینکه آیا این حسن و قبح امری مستقل از فعل و امر و نهی خداست و یا وابسته به آن؟ معتزلیان و شیعیان از جمله کسانی بودند که به استقلال حسن و قبح اخلاقی از خدا قائل بودند و اشاعره در مقابل آنها به وابستگی حسن و قبح اخلاقی به خدا رأی دادند.

جدای از این جنبه کلامی، این بحث در قلمروهای علمی دیگر از جمله فلسفه و اصول فقه نیز مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار داشته است. اصولیان در مبحث مستقلات عقلیه، درباره ذاتی و عقلی یا الهی و شرعی بودن حسن و قبح به تفصیل





بحث کرده‌اند (برای نمونه نک: مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲: ۲۷۱-۲۹۷).

در دوران معاصر با ورود اندیشه‌های جدید از غرب درباره ارزش‌ها و احکام اخلاقی، متفکران اسلامی جدی‌تر به این بحث پرداختند و فیلسوفانی همچون علامه طباطبایی و برخی شاگردان وی مانند مرتضی مطهری و محمدتقی مصباح یزدی به نظریه‌پردازی در این زمینه روی آوردند.

آیت‌الله مصباح با هدف دفاع از واقع‌گرایی در اخلاق تبیینی علی از ارزش اخلاقی ارائه می‌دهد و حقیقت گزاره‌های اخلاقی را (چه آنها که با «باید» و «نباید» و چه آنها که با «خوب» و «بد» مطرح می‌شوند)، حقیقت اخباری و بیانگر واقعیت‌هایی خارجی و رای احساسات و تمایلات ما می‌داند. از نظر وی، این واقعیت‌های خارجی همان روابط علی و معلولی میان افعال ما و نتایج آنها هستند. به طور خاص، ایشان «باید» در اخلاق را ناظر به مفهومی از ضرورت می‌داند که در فلسفه از آن به عنوان «ضرورت بالقیاس الی الغیر» یاد می‌شود (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۴-۲۷). از این رو، نظریه او به نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر مشهور شده است.

از همین رو، یکی از انتقادات به نظریه اخلاقی استاد مصباح با زیرسؤال بردن ضرورت بالقیاس بودن باید اخلاقی مطرح شده است. طراح این انتقاد آیت‌الله صادق لاریجانی است که پس از طرح این نقد و انتقاد به نظریه‌هایی دیگر، نتیجه می‌گیرد که از اساس تبیین علی از باید و نباید اخلاقی خطاست (نک: لاریجانی، ۱۳۸۵).

هدف این پژوهش آن است که نخست گونه‌های مفهوم «ضرورت» در فلسفه را روشن سازد، سپس تبیینی گویا از نظریه استاد مصباح ارائه دهد و در ادامه، با توضیح انتقاد یادشده، بررسی کند که اولاً، آیا این انتقاد وارد است و ثانیاً، در صورت وارد بودن آیا با این انتقاد می‌توان نتیجه گرفت که اساساً تبیین علی استاد مصباح از باید و نباید اخلاقی مورد اشکال است یا خیر؟

اهمیت این پژوهش از این جهت است که اولاً، روشن می‌شود که آیا نظریه‌ای که به عنوان نظریه ضرورت بالقیاس الی الغیر در باب ارزش اخلاقی مشهور شده است، اساساً چنین عنوانی بر آن صدق می‌کند یا اینکه از نوع اسم بدون مسمی است؛ ثانیاً،

چون تبیین علی استاد مصباح از ارزش اخلاقی با نگاه غایت‌گرایانه وی به اخلاق مساوی است، روشن می‌شود که آیا با چنین اشکالی می‌توان غایت‌گرایی وی را نیز چنان‌که مد نظر مستشکل است، زیر سؤال برد یا با وجود این اشکال، همچنان می‌توان به تبیین علی و نگاه غایت‌گرایانه پایبند ماند؟

## ۱. مفاهیم مختلف وجوب یا ضرورت

فیلسوفان اسلامی واجب بودن وجود یک موجود را به سه معنا می‌دانند. یکی از این معانی وجوب بالذات یا ضرورت ذاتی وجود است و بر موجودی اطلاق می‌شود که وجودش به طور ذاتی ضرورت دارد و برای وجود داشتن به هیچ علتی نیاز ندارد. معنای دوم که در مقابل این معناست، وجوب بالغیر است و بر موجودی اطلاق می‌شود که وجودش به طور ذاتی واجب نیست، بلکه ممکن است، ولی علتی آن را به وجود آورده است و از این رو، از ناحیه این علت وجودش واجب شده است. در معنای سوم، وجوب به این معنا هم بر علت و هم بر معلول به یکسان قابل اطلاق است و آن وجوب بالقیاس الی الغیر است.

هنگامی که وجود یک معلول را در نظر بگیریم (حال یا به‌واقع وجود دارد یا وجودش را فرض می‌کنیم) و آن را با علت ایجادش بسنجیم، به ضرورت باید وجود آن علت را هم در ظرف وجود آن معلول در نظر بگیریم، زیرا اگر وجود علت را در ظرف وجود معلول لحاظ نکنیم، بدین معناست که وجود معلول بدون وجود علت را پذیرفته‌ایم که این امر به تناقض می‌انجامد. از آن سو، اگر وجود علت تامه‌ای را در نظر بگیریم و آن را با معلولش بسنجیم، به ضرورت باید وجود معلولش را هم در ظرف وجود آن علت لحاظ کنیم، وگرنه به تخلف معلول از علت تامه‌اش قائل شده‌ایم.

بنابراین، وجوب بالقیاس الی الغیر هم بر وجود معلول و هم بر وجود علت به یکسان قابل اطلاق است. افزون بر این، وقتی دو معلول از علت واحد را در نظر بگیریم، باز وجود هر کدام از این معلول‌ها نسبت به وجود معلول دیگر واجب می‌شود. البته اینکه گفته شد این معنا از وجوب هم بر معلول و هم بر علت به یکسان قابل اطلاق است، دلیل





این اطلاق در هر مورد تفاوت می‌کند. هنگامی که وجود معلول را نسبت به وجود علت تامه‌اش واجب می‌دانیم، دلیلش آن است که هر علت تامه‌ای اقتضای معلولش را دارد؛ ولی هنگامی که وجود علت تامه را نسبت به وجود معلولش واجب می‌دانیم، دلیلش آن است که هر معلولی استدعای علتش را دارد.

بر این اساس، می‌توان وجود معلول را هم واجب بالغیر و هم واجب بالقیاس الی الغیر نامید؛ این درحالی است که آنچه در واقع اتفاق می‌افتد تنها یک وجوب و ضرورت بیشتر نیست؛ یعنی وجود معلول به جهت تحقق علت تامه‌اش واجب می‌گردد و به وجود می‌آید. پس باید دقت کرد که تفاوت‌های مفهومی‌ای که موجب کاربردهای مختلف مفهوم وجوب و ضرورت می‌شوند، بر حسب تحلیل‌های عقلی به وجود می‌آیند، و گرنه در خارج چه‌بسا نتوان دقیقاً مطابق این تفاوت‌های مفهومی، تفکیک ایجاد کرد.

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که تفاوت مفهومی وجوب بالغیر و وجوب بالقیاس الی الغیر دقیقاً چیست که هم می‌توانیم مفهوم وجوب بالغیر و هم مفهوم وجوب بالقیاس الی الغیر را به معلول نسبت دهیم. پاسخ این است که در مفهوم ضرورت بالغیر، حیث اعطا از ناحیه علت در نظر گرفته می‌شود، ولی در مفهوم ضرورت بالقیاس چنین چیزی لحاظ نمی‌شود. بنابراین، وقتی گفته می‌شود یک چیز ضرورت بالغیر دارد، رابطه علی و معلولی میان آن چیز و آن غیر لحاظ می‌شود و نشان‌علیت غیر نسبت به آن چیز است، اما در مفهوم ضرورت بالقیاس چنین چیزی لحاظ نمی‌شود و تنها اشاره دارد به اینکه وجود آن چیز مستلزم وجود آن غیر است؛ حال چه آن غیر نسبت به آن چیز علیت داشته باشد یا برعکس معلول آن چیز بوده و برای وجود یافتن نیازمند آن باشد و یا بدون وجود رابطه علی و معلولی میان آنها، تنها در وجود داشتن ملازم یکدیگر باشند (نک: میرداماد، ۱۳۸۵، ۱۴۱).

از اینجا می‌توانیم به دقت مفهومی دیگری برسیم که در این بحث نقشی تعیین‌کننده دارد. وقتی می‌گوییم وجود معلول نسبت به وجود علت تامه‌اش ضرورت بالقیاس دارد و یا برعکس وجود علت نسبت به وجود معلولش ضرورت بالقیاس دارد و یا وجود دو معلول از علت واحده نسبت به یکدیگر ضرورت بالقیاس دارند، دلیل این ضرورت‌های

بالتیاس، ضرورتی است که در «اصل علیت» وجود دارد. در اصل علیت، بیان می‌شود که هرگاه علت تامه موجود شود، ضرورت دارد که معلول آن هم محقق شود و تخلف معلول از علت تامه‌اش محال است و بر عکس، برای تحقق معلول ضرورت دارد که علتش محقق شود و تحقق معلول بدون علتش محال است. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در اصل علیت نیز با مفهومی از ضرورت مواجه هستیم و از ناحیه این مفهوم ضرورت است که مفهوم ضرورت بالتیاس الی الغیر و نیز ضرورت بالغیر به وجود می‌آید.

در نتیجه در تحلیل عقلی با مفاهیم متفاوتی از ضرورت روبه‌رو هستیم. ضرورت در اصل علیت ناظر به فرایند وجود یافتن یا به وجود آمدن شیء است، در حالی که مفهوم ضرورت بالتیاس الی الغیر و نیز ضرورت بالغیر، ناظر به وجود داشتن شیء هستند. در تحلیل عقلی، میان «ایجاد» و «وجود» تفاوت است. اگر بخواهیم بیانی صوری متناسب با هر کدام از این مفاهیم ارائه دهیم، می‌توانیم گفت:

۱. در مفهوم ضرورت بالغیر، ضرورت وجود معلول از ناحیه غیر (علت) است؛

۲. در مفهوم ضرورت بالتیاس: (۱) وجود معلول، با فرض وجود علت تامه‌اش

ضرورت دارد؛ (۲) وجود علت، با فرض وجود معلول ضرورت دارد.

۳. در مفهوم ضرورت در اصل علیت (۱) اگر علت تامه به وجود آید، ضرورت دارد

که معلولش نیز به وجود آید (دلیل تلازم در شکل اول مفهوم ضرورت بالتیاس)؛ (۲)

برای به وجود آمدن معلول، ضرورت دارد که علت تامه‌اش به وجود آید (دلیل تلازم در

شکل دوم مفهوم ضرورت بالتیاس).

بی‌توجهی به تفاوت میان ضرورت بالتیاس و ضرورت در اصل علیت و

یکسان‌انگاشتن این دو چه‌بسا به این دلیل باشد که چنان‌که گفته شد فیلسوفان اسلامی

ضروری بودن وجود یک موجود را تنها به سه معنای ضرورت بالذات، ضرورت بالغیر و

ضرورت بالتیاس الی الغیر می‌دانند. از این‌رو، ضرورت در اصل علیت خارج از این سه

معنا دانسته نشده و با ضرورت بالتیاس یکسان‌انگاشته شده است، ولی باید توجه کرد که

در فلسفه، «وجوب» و «ضرورت» تنها برای وجود موجودات به کار نمی‌رود، بلکه برای

رابطه میان امور هم کاربرد دارد و چون فیلسوفان به وجود رابطه علی و معلولی میان امور





قائل اند، چنین رابطه‌ای را ضروری می‌دانند. به بیان دیگر، مفاهیم «ضرورت بالذات»، «ضرورت بالغیر» و «ضرورت بالقیاس الی الغیر» ناظر به وجود داشتن شیء هستند و در ظرف وجود شیء مطرح می‌شوند، ولی ضرورتی که در اصل علیت نهفته است ناظر به مرحله وجود یافتن شیء است و از این رو، در ظرف عدم شیء هم قابل طرح است.

اکنون با توجه به اینکه میان پدیده‌های طبیعی روابط علی و معلولی حاکم است، می‌توانیم مفاهیم مختلف ضرورت را در اینجا به کار ببریم؛ برای مثال، اندکی با تسامح، رابطه علی میان حرارت دادن آب و جوش آمدن آن را در نظر می‌گیریم که اگر به آب صد درجه حرارت برسد، به جوش می‌آید. مفاهیم مختلف ضرورت در اینجا به این صورت قابل بیان است:

۱. مفهوم ضرورت بالغیر: ضرورت جوش بودن آب، از ناحیه صد درجه حرارتی است که برای آن ایجاد شده است.

۲. مفهوم ضرورت بالقیاس: (۱) جوش بودن آب، با فرض وجود صد درجه حرارت ضرورت دارد؛ (۲) وجود صد درجه حرارت، با فرض جوش بودن آب ضرورت دارد.

۳. ضرورت در اصل علیت: (۱) اگر صد درجه حرارت برای آب ایجاد شود، ضرورت دارد که آب به جوش آید؛ (۲) برای جوش آمدن آب، ضرورت دارد که صد درجه حرارت برای آن ایجاد شود.

بر این اساس، درباره افعال اختیاری انسان نیز می‌توان گفت از آنجا که هر فعل اختیاری انسان ضرورتاً به برخی نتایج می‌انجامد، بی‌گمان می‌توان آن مفاهیم ضرورت را در اینجا نیز به کار برد.

پس ملاحظه می‌شود که با بیان‌های مختلف، مفاهیم مختلفی از ضرورت نمایان می‌گردد. اکنون پرسش این است که در علوم تجربی و نیز در اخلاق (مطابق تفسیر استاد مصباح) با کدام یک از این بیان‌ها مواجه هستیم.

## ۲. توضیح نظریه اخلاقی استاد مصباح

استاد مصباح تلاش می‌کند حیثیتی کاملاً خبری و توصیفی به گزاره‌های اخلاقی بدهد که

از واقعیت‌هایی فراتر از امیال و احساسات ما حکایت می‌کنند. به این منظور، او میان صورت ظاهری یک گزاره و اصل و حقیقت آن گزاره تفاوت می‌گذارد. از نظر وی، این امکان وجود دارد که مفاد ظاهری یک گزاره انشا، ولی اصل و حقیقت آن اخبار باشد. این راهی است که ایشان برای دفاع از واقع‌گرایی در اخلاق اتخاذ می‌کند؛ یعنی هرچند مفاد برخی گزاره‌های اخلاقی را انشا و اعتبار می‌داند، اصل و حقیقت آنها را اخبار و کشف از واقعیت می‌داند (مصباح، ۱۳۷۳: ۱۲). به گفته ایشان، مفاهیمی مانند «باید» و «نباید» «گرچه اعتباری هستند، اما به ریشه‌های واقعی و حقیقی متکی و مبتنی می‌شوند و این که بعضی گفته‌اند: «باید» از «هست» بر نمی‌آید، سخن درستی نیست» (همو، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

اگر به گزاره‌هایی که در علوم تجربی بیان می‌شوند توجه کنیم، متوجه می‌شویم که برخی گزاره‌های آنها نیز صورت انشائی و دستوری دارند؛ برای مثال، دستورهایی برای ترکیب برخی مواد می‌دهیم تا به محلول شیمیایی خاصی برسیم، اما اگر دقت کنیم، متوجه می‌شویم که این گونه دستورها هیچ‌گونه بار الزامی بالفعل ندارند؛ بدین معنا که نشان‌دهنده وجود میل و خواسته‌ای بالفعل در دانشمندان تجربی درباره اینکه لزوماً چنین ترکیباتی را انجام دهیم نیستند. آنها به واقع از ما نمی‌خواهند و به ما دستور نمی‌دهند که چنین ترکیباتی را انجام دهیم، بلکه صرفاً به صورت یک گزاره شرطی بیان می‌کنند که اگر خواهان دستیابی به محلول خاصی هستیم، لازم است چنین ترکیباتی را انجام دهیم. بنابراین، اگر گزاره‌های به‌ظاهر دستوری در علوم تجربی را به صورت کامل در نظر بگیریم، به گزاره‌های شرطی می‌رسیم که مسئله را به میل و خواسته ما واگذار می‌کنند، بدون آنکه ابراز میلی از سوی آنها وجود داشته باشد.

نکته مهم در اینجا آن است که شرط و جزاهایی که در قالب تعبیرهای شرطی بیان می‌شوند، هم می‌توانند شرط و جزاهای ساختگی و اعتباری و هم واقعی و برگرفته از روابط واقعی میان امور باشند. مثال شق اول این است که کسی بگوید: «اگر بخواهی از تو عکس بگیرم، باید برایم شعر بخوانی». در اینجا ارتباطی واقعی و لزومی میان شعر خواندن و عکس گرفتن وجود ندارد و تنها به دل‌خواه گوینده چنین ارتباطی میان این دو جعل شده است، ولی گاهی شرط و جزاها ناظر به روابط واقعی و علی و معلولی







میان امور هستند و از این رو، در صورت تحقق شرط، لزوماً جزا نیز محقق خواهد شد. شرط و جزاهایی که در علوم با آنها روبه‌رو هستیم، از این سنخ‌اند و بیانگر روابط علی و معلولی میان اشیا خارجی هستند. در واقع، وظیفه علوم بیان روابط میان واقعیت‌های خارجی است. پس می‌توان گفت حقیقت گزاره‌های علوم تجربی، هرچند صورت انشائی و دستوری داشته باشند، حکایت‌گری از روابط علی و معلولی میان برخی امور است و هیچ نشانی از میل و احساس بالفعل در این گونه گزاره‌ها یافت نمی‌شود.

استاد مصباح تلاش می‌کند چنین فضایی را برای گزاره‌های اخلاقی نیز ترسیم کند. به باور وی، وجود گزاره‌های دستوری و انشائی در اخلاق دقیقاً همانند وجود گزاره‌های دستوری و انشائی در علوم تجربی است؛ بدین معنا که گزاره‌های اخلاقی نیز هرچند صورت انشائی داشته باشند، ولی حقیقت انشائی ندارند؛ یعنی برآمده از تمایلات و احساسات نیستند، بلکه از واقعیت‌های علی و معلولی فراتر از امیال و احساسات خبر می‌دهند. اخلاق به اعمال اختیاری انسان توجه دارد و این اعمال اختیاری به طبع پیامدها و نتایج خاصی دارند و از این رو، می‌توان گفت هر عمل اختیاری علت حصول پیامدی خاص است. با این حساب، باید اخلاقی نیز به رابطه علی میان اعمال اختیاری و نتایج آن نظر دارد؛ همان گونه که «باید» در علوم تجربی به رابطه علی میان برخی پدیده‌ها اشاره دارد (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۶-۲۷).

از نظر استاد مصباح تنها تفاوت میان علوم تجربی و اخلاق آن است که علم اخلاق تنها به افعال اختیاری ناظر است و ضرورت علی میان افعال اختیاری و نتایج آنها را حکایت می‌کند؛ و گرنه «باید» در اخلاق «از نظر اصل مفهوم با آن «باید»ها [در علوم تجربی] هیچ فرقی ندارد» (همان: ۲۷).

اکنون با توجه به مفاهیم مختلف «ضرورت» در فلسفه، استاد مصباح وجوب و ضرورت مطرح در اخلاق و علوم تجربی را از باب «ضرورت بالقیاس الی الغیر» می‌داند. به گفته ایشان، «فعل اختیاری انسان نسبت به آثاری که بر آن مترتب می‌شود، وقتی با هم می‌سنجیم بین اینها ضرورت بالقیاس است» (همان: ۲۶). وقتی می‌گوییم وجود علت، برای ایجاد معلولش ضروری است، از این ضرورت می‌توانیم با لفظ «باید» تعبیر کنیم و هنگامی که علت، فعل اختیاری انسان و معلول، نتیجه آن باشد، به این صورت، بیان می‌شود

که تحقق این فعل اختیاری، برای تحقق نتیجه‌ای که می‌خواهیم از آن بگیریم، واجب یا ضروری است (مصباح، ۱۳۹۱: ۱۴۵).

### ۳. نقد آیت الله لاریجانی

یکی از انتقادهای آیت الله صادق لاریجانی به نظریه استاد مصباح این است که الزام‌های اخلاقی مانند دیگر الزام‌ها، در ظرفی عارض فعل می‌شود که هنوز وجود نداشته باشد و فرض وجودش هم نشده باشد، درحالی که عروض ضرورت‌های بالقیاس بر فعل در ظرف وجود است و هنگامی که فعل موجود شده باشد، می‌توان این مفهوم ضرورت را بر آن حمل کرد. ایشان با اتکای به مباحث مطرح در علم اصول، معتقد است که تعلق الزام‌ها به فعل، پیش از وجود خارجی فعل است و وجود خارجی فعل، ظرف سقوط الزام می‌باشد. بنابراین، مفاد امور اخلاقی در جایی به افعال تعلق می‌گیرد که هنوز فعل، وجود خارجی نیافته است، درحالی که اگر مطابق با دیدگاه استاد مصباح، مفاد الزام اخلاقی را همان ضرورت بالقیاس الی‌الغیر بدانیم، از آنجا که این گونه ضرورت میان وجود فعل و وجود غایت برقرار است، باید الزام‌های اخلاقی را زمانی قابل طرح بدانیم که افعال اخلاقی تحقق یافته‌اند و این خلاف فرض است (لاریجانی، ۱۳۸۵).

در پاسخ به این انتقاد لاریجانی می‌توان گفت که ضرورت بالقیاس مطرح در اندیشه استاد مصباح میان وجود فعل و وجود غایت نیست، بلکه میان ایجاد فعل و ایجاد غایت است و ایجاد فعل به مرتبه قبل از تحقق فعل تعلق دارد، ولی وی این پاسخ را قانع کننده نمی‌داند، زیرا به گفته ایشان، تغایر میان ایجاد و وجود تنها یک تغایر اعتباری است، و گرنه اتحاد بالذات دارند و از این رو، در احکامی که به آنها تعلق می‌گیرد، تفاوتی نباید گذاشت (همان).

در ادامه نخست با تأیید این اشکال به بسط آن می‌پردازیم و با توجه به شیوه بیانی که خود استاد مصباح درباره بیدهای علوم تجربی و علم اخلاق مطرح می‌کند، نشان خواهیم داد که تفسیر آنها بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر قابل دفاع نیست، حال آنکه استاد مصباح بر این مفهوم تأکید دارد و نظریه پردازی خود را درباره الزام‌های اخلاقی بر محور این مفهوم انجام می‌دهد، به گونه‌ای که نظریه ایشان به عنوان نظریه ضرورت بالقیاس





الی الغیر مشهور شده است. با این حال، پس از پذیرش اصل اشکال، نشان می‌دهیم که برخلاف انتظار لاریجانی، این اشکال نمی‌تواند اشکالی اساسی بر تبیین علی استاد مصباح قلمداد گردد؛ بلکه ایشان می‌تواند همچنان بر تفسیر علی و معلولی خود از بایدهای اخلاقی و علوم تجربی پابرجا بماند و نظریه خود را بر اساس مسئله ضرورت علی پیش برد.

#### ۴. تفسیر بایدهای علوم طبیعی و اخلاقی بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس و اشکال آن

استاد مصباح بایدها و نبایدهای مطرح در علوم تجربی و علم اخلاق را ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر می‌داند. به گفته وی، هنگامی که فعل اختیاری انسان را «از نظر رابطه وجودی با نتیجه مترتب بر آن لحاظ کنیم، مفهوم «وجوب» یا «شایستگی» یا «بایستگی» از آن گرفته می‌شود که در لسان فلسفی از آن به ضرورت بالقیاس تعبیر می‌گردد» (مصباح، ۱۳۶۴، ج ۱: ۳۲۲). ایشان یکی از اصول و مبانی نظریه اخلاقی اسلام را اصل هستی‌شناختی ضرورت بالقیاس می‌داند و با توجه به اینکه فعل اختیاری انسان نسبت به نتایج مترتب بر آن ضرورت بالقیاس دارد، معتقد است که «باید و نبایدهای اخلاقی تعبیراتی از همین رابطه ضرورت بالقیاس هستند» (همو، ۱۳۸۴: ۳۲۲).

اما با دقت در مباحث استاد مصباح، تعارض‌هایی در بیان ایشان به نظر می‌رسد. وی هنگامی که مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر را توضیح می‌دهد، به‌درستی می‌گوید:

وقتی علت تامه موجود بود، در فرض وجود علت تامه، وجود معلول باید فرض شود. ممکن است [واقعیت] خارجی هم نداشته باشد؛ نه علتی و نه معلولی [در خارج موجود باشد]، ولی ضرورت بالقیاس بین علت و معلول هست. علی نعت القضیه الحقیقیه که هر وقت علت تامه‌ای تحقق یافت در چنین فرضی باید وجود معلول هم فرض شود، وگرنه تناقض لازم می‌آید و لازمه‌اش این است که آن علت تامه نباشد. عکس آن هم همین طور است. هر جا معلول بود، می‌بایست علت باشد؛ در اینجا دیگر لازم نیست بگوییم «علت تامه» بلکه اجزای علت هم هر یکی از آنها باید باشد (همو، ۱۳۷۳: ۲۶).

ایشان در ادامه به طور عینی مثال آتش و حرارت را می‌زند؛ با این بیان که «در فرض وجود آتش، وجود حرارت ضرورت بالقیاس دارد و بالعکس». همچنین وی درباره رابطه علیت میان فعل و نتیجه‌اش، مفهوم ضرورت بالقیاس را جاری و ساری می‌داند (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۶). تا اینجا بیان ایشان کاملاً منعکس‌کننده مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر است و مشکلی نیست، اما هنگامی که می‌خواهد این مفهوم را در مورد باید و نبایدهای علوم تجربی و اخلاق اجرایی کند، نحوه بیان ایشان چرخش قابل توجهی می‌یابد که با مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر سازگار نیست؛ برای مثال، ایشان در قضیه «برای تحقق آن معلول «باید» آن علت به وجود بیاید»، «باید» را ناظر به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند.

اگر یک کار اختیاری، علت حصول آن امر مطلوب ما بود، کار اختیاری به اصطلاح فلسفی، ضرورت بالقیاس خواهد داشت، چون علت است. در لسان فلسفی اینجا می‌توانیم بگوییم برای تحقق آن معلول «باید» آن علت به وجود بیاید. عین همان مطالبی که در طبیعیات و ریاضیات می‌گوییم. برای پیدایش آب «باید» اکسیژن و هیدروژن را ترکیب کرد. مفهوم، همان مفهوم است و حکایت می‌کند از ضرورت بالقیاس در رابطه با علت و معلول. چون معلول مطلوب ماست، چون می‌خواهیم آب به وجود آید، باید این‌ها را ترکیب کرد (همان: ۲۷).

به تفاوت این دو بیان دقت کنید:

«هر جا معلول بود، می‌بایست علت باشد» (همان: ۲۶).

«برای تحقق آن معلول، «باید» آن علت به وجود بیاید» (همان: ۲۷).

استاد مصباح هر دو بیان را ناظر به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند و حال آنکه تفاوت فاحشی میان این دو بیان وجود دارد و چنان که گفتیم بیان اول ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس است و حال آنکه بیان دوم ناظر به ضرورتی است که در اصل علیت نهفته است. به بیان دیگر، بیان اول در ظرف وجود معلول مطرح می‌شود، ولی بیان دوم به ظرف نبود معلول مربوط است، نه ظرف وجود آن. برای روشن‌تر شدن مسئله می‌توانیم به جای تعبیرهای «علت» و «معلول» از نشانه‌های «الف» و «ب» استفاده کنیم:





(۱) «هر جا ب بود، می بایست الف باشد».

(۲) «برای تحقق آن ب، «باید» آن الف به وجود بیاید».

توضیح اینکه مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر می تواند هم نسبت به علت تامه و هم نسبت به علت ناقصه مطرح شود؛ با این تفاوت که میان علت تامه و معلولش ملازمه از دو طرف هست، ولی میان معلول و علت ناقصه اش، چنین ملازمه ای وجود ندارد، بلکه ملازمه یک طرفه است؛ به این معنا که اگر وجود معلول را در نظر بگیریم، وجود علت ناقصه اش هم ضرورت بالقیاس پیدا می کند، ولی عکس آن صادق نیست، ولی در اینجا برای اینکه تفاوت مفهومی دو جمله فوق روشن شود، علت مطرح در جمله ها را علت تامه (نه ناقصه) در نظر می گیریم؛ به گونه ای که وجود هر کدام را که در نظر بگیریم، وجود طرف مقابل ضرورت بالقیاس پیدا می کند. حال اگر دو جمله فوق یک مفهوم را برسانند و «باید» در هر دو به معنای ضرورت بالقیاس باشد، باید بتوانیم جای نشانگرها را در هر دو جمله به راحتی عوض کنیم، زیرا اگر رابطه ضرورت بالقیاس از دو طرف باشد، چنین چیزی هیچ مشکلی را ایجاد نمی کند، زیرا چنان که گفتیم در مفهوم ضرورت بالقیاس حیثیت اعطا از ناحیه علت لحاظ نمی شود و تنها به تلازم یا ملازمه دو چیز اشاره می شود.

بیان اول کاملاً چنین مفهومی از ضرورت را حکایت می کند و از این رو، «ب» می تواند نشانگر معلول و «الف» نشانگر علت تامه باشد و یا بر عکس «ب» نشانگر علت تامه و «الف» نشانگر معلول باشد، زیرا در این بیان صرفاً به ملازمه میان وجود دو چیز اشاره می شود، بدون اینکه علت یا معلول بودن آنها را حکایت کند، ولی در بیان دوم کاملاً مشخص است که «ب» نشانگر معلول و «الف» نشانگر علت تامه آن است و از این رو، نمی توانیم جای «ب» و «الف» را عوض کنیم و بگوییم «برای تحقق آن الف «باید» آن ب به وجود بیاید». این نشان می دهد که اصطلاح «باید» در بیان دوم ناظر به ضرورتی است که در اصل علیت نهفته است، نه ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس.

گفتنی است در علوم طبیعی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح)، بیان دوم کاربرد غالب دارد و از این رو، «باید» در این علوم ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس

نمی‌تواند باشد، بلکه ناظر به مفهوم ضرورت علی است؛ برای مثال، گفته می‌شود که برای جوش آمدن آب باید آن را صد درجه حرارت داد یا برای پدید آمدن آب باید اکسیژن و نیتروژن را با شرایط خاصی ترکیب کرد. این نحوه بیان را می‌توان این گونه بیان کرد که: «برای دستیابی به «ب» باید «الف» را انجام دهیم». ملاحظه می‌شود که این نحوه بیان منطبق با بیانی است که ناظر به اصل علت مطرح شد و حاکی از سیر از علت به سوی معلول است و در واقع، بر تقدم رتبی «الف» به منزله علت بر «ب» به منزله معلول دلالت دارد. از این رو، نمی‌توانیم جای «ب» و «الف» را عوض کنیم و مثلاً بگوییم: «باید «ب» انجام شود تا «الف» تحقق یابد» یا «برای تحقق «الف» باید «ب» تحقق یابد» زیرا این نحوه بیان از تقدم رتبی «ب» به منزله معلول بر «الف» به منزله علت حکایت دارد که صحیح نیست.

با این حساب، اگر قضیه «برای جوش آمدن آب باید صد درجه به آن حرارت برسد» را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم جای این دو پدیده را عوض کنیم و بگوییم: «برای رسیدن صد درجه حرارت به آب، باید آب جوش بیاید». در اخلاق نیز، مطابق بیان استاد مصباح، اگر قضیه «برای رسیدن به کمال، باید عدالت ورزید» را در نظر بگیریم، نمی‌توانیم جای فعل و نتیجه را تغییر دهیم و بگوییم: «برای عدالت ورزیدن باید به کمال رسید»، زیرا همان گونه که گفتیم، نحوه بیان در علوم تجربی (و علم اخلاق، مطابق تفسیر استاد مصباح) بیانگر سیر از علت به معلول است و دال بر آن است که برای رسیدن به معلولی خاص باید علت خاص آن تحقق یابد.

پس باید هایی که در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) مطرح می‌شوند، نمی‌توانند بازتاب مفهوم ضرورت بالقیاس الی غیر باشند و اگر بخواهیم پدیده‌های مورد بحث در علوم تجربی و علم اخلاق را بر اساس مفهوم ضرورت بالقیاس الی غیر بیان کنیم، باید به گونه‌ای بیان کنیم که دلالتی بر سیر از علت به سوی معلول و تقدم رتبی علت بر معلول نداشته باشد؛ برای مثال، اگر حرارت صد درجه در شرایط خاص، علت منحصر برای جوش آمدن آب باشد، می‌توانیم به این دو صورت بیان کنیم: «هنگامی که آب جوش باشد، به ضرورت باید دست کم صد درجه حرارت داشته باشد» و «هنگامی که آب دست کم صد درجه حرارت دارد، به ضرورت باید آن آب جوش باشد».





در مورد افعال اخلاقی نیز می‌توان به این دو صورت بیان کرد: «هنگامی که افعال اخلاقی وجود داشته باشند، به‌ضرورت باید کمال انسان هم وجود داشته باشد» و «هنگامی که کمال انسان وجود دارد، به‌ضرورت باید افعال اخلاقی هم وجود یافته باشند». این در حالی است که هدف در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) این نیست که صرفاً تلازم میان امور بیان شوند، بلکه تأکید می‌شود که فرایند علی به‌وجود آمدن پدیده‌ها بیان شود و از این‌رو، نحوه بیانشان متناسب با این هدف تنظیم شده است.

نکته دیگر اینکه مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر در ظرف وجود علت و معلول قابل اطلاق است، حال یا علت و معلول به‌واقع وجود دارند و از وجود هر کدام می‌توان وجود دیگری را نتیجه گرفت و یا وجودشان فرض می‌شود که در این صورت، فرض وجود هر کدام ملازم با فرض وجود دیگری است، ولی نحوه بیان در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) در ظرف عدم وجود معلول است. هنگامی که گفته می‌شود «برای جوش آمدن آب باید به آن صد درجه حرارت داد»، این نحوه بیان حکایت از زمانی دارد که آب جوش نیست و اگر بخواهیم به جوش بیاید، باید صد درجه حرارت ببیند، ولی اگر بخواهیم مفهوم ضرورت بالقیاس اطلاق کنیم، باید زمانی را که آب در حال جوشیدن است، لحاظ کنیم و نتیجه بگیریم که در آن حال، وجود صد درجه حرارت هم ضرورت دارد. در مورد اخلاق نیز (مطابق با تفسیری که استاد مصباح دارد)، باید‌های اخلاقی در ظرفی مطرح می‌شوند که ما هنوز به کمال نرسیده‌ایم و می‌خواهیم به کمال برسیم، ولی اگر بخواهیم مفهوم ضرورت بالقیاس اطلاق کنیم، باید مرحله‌ای را فرض کنیم که کمال انسان محقق شده است و در چنین فرضی می‌توان مفهوم ضرورت بالقیاس را به کار برد و گفت با فرض وجود کمال باید وجود افعال اخلاقی هم فرض شود، زیرا بنا به فرض، تنها از طریق افعال اخلاقی است که انسان به کمال می‌رسد.

در پایان، به این پرسش می‌پردازیم که چرا باید‌های علوم طبیعی (و اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) را از باب ضرورت بالغیر ندانیم؟ اگر در نحوه بیان باید‌ها در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) دقت کنیم، ملاحظه می‌کنیم که

هر چند متعلق آنها معلول غیر و از این نظر واجب بالغیر هستند، ولی بایدهایی که در این علوم مطرح می‌شوند از حیث معلول بودن متعلق‌شان نیست، بلکه از این حیث است که خود متعلق آنها علت برای امور دیگری می‌شوند.

بنابراین، نمی‌توان این بایدها را از باب وجوب بالغیر دانست؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود برای جوش آمدن آب باید به آن صد درجه حرارت داد، واجب بودن صد درجه حرارت از این حیث است که می‌خواهیم به معلول آن، یعنی جوش آمدن آب برسیم، نه از این حیث که خودش برای مثال، معلول اشتعال گاز است. به بیان دیگر، وجوب صد درجه حرارت از این حیث است که سبب و ابزار رسیدن به هدفی خاص است و از این رو، این وجوب و ضرورت را می‌توان ضرورت ابزاری نامید؛ ضرورت ابزاری نیز معنایی غیر از ضرورت بالغیر دارد. به بیان دیگر، در واجب بالغیر نظر به سابق است و از آنجاکه در مرتبه سابق، علت تامه محقق شده است، بر اساس قاعده ضرورت علی، معلول آن نیز واجب می‌گردد. این در حالی است که در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) نظر به لاحق است و از آن حیث که یک چیز می‌تواند به چیزی دیگر در مرتبه لاحق بینجامد، ضروری دانسته می‌شود.<sup>۱</sup>

نتیجه آنکه بایدهایی که در علوم تجربی (و علم اخلاق مطابق تفسیر استاد مصباح) بیان می‌شوند ناظر به هیچ کدام از آن معانی سه گانه که برای وجوب وجود بیان می‌شوند نیستند، بلکه ناظر به رابطه‌ای هستند که میان اشیا یا میان افعال و نتایج‌شان برقرار است و مراد آن است که چنین رابطه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر است.

۱. البته این مسئله در صورتی صادق است که هماهنگ با استاد مصباح، نگاهی غایت‌گرایانه به اخلاق داشته باشیم؛ یعنی بگویم افعال اخلاقی از این جهت بر ما واجب می‌شوند که می‌خواهیم به نتایج مترتب بر آنها برسیم، اما حتی اگر کسی چنین نگاه غایت‌گرایانه‌ای نداشته باشد، باز نمی‌تواند واجب بالغیر بودن بایدهای اخلاقی را بپذیرد، زیرا این وجوب پس از اراده بر انجام فعل اخلاقی پدید می‌آید. از میان اندیشمندان اسلامی، مهدی حائری یزدی بایدهای اخلاقی را از نوع واجب بالغیر می‌داند (حائری، ۱۳۶۱: ۱۰۲-۱۰۴) که البته انتقادهایی بر دیدگاه وی وارد شده است. از جمله حسن معلمی اشکال می‌کند ضرورتی که درباره افعال اخلاقی وجود دارد، به مرحله قبل از تصمیم مربوط است و در واقع، شخص فاعل با توجه به این ضرورت است که تصمیم بر فعل اخلاقی می‌گیرد و حال آنکه ضرورت بالغیر در مورد این فعل پس از تصمیم بر انجام دادن فعل تحقق می‌یابد و در نتیجه، «این ضرورت به مراتبی مؤخر از «ضرورت و باید» در قواعد اخلاقی است» (معلمی، ۱۳۸۸: ۱۴۶-۱۴۷).







## ۵. تفسیر بایدهای علوم طبیعی و اخلاقی بر اساس مفهوم سنخیت

پیش تر گذشت که اصل علیت بیانگر ضرورت از دو طرف علت و معلول است؛ بدین بیان که هر گاه علت تامه موجود شود، ضرورت دارد که معلول آن هم محقق شود و بر عکس، برای تحقق معلول، ضرورت دارد که علتش محقق شود. اکنون می‌توانیم با تحلیل مفهوم ضرورت علی به مفهوم سنخیت میان علت و معلول برسیم. برخی نویسندگان اصل علیت را دارای دو فرع مهم دانسته‌اند: «۱. ضرورت علی - معلولی که بر پایه آن با حضور علت تامه، وجود معلول ضرورت می‌یابد؛ ۲. سنخیت میان علت و معلول که مبتنی بر آن هر معلول، علت خاص خودش را دارد و بالعکس» (اکبریان و مرزانی، ۱۳۹۱: ۲۲).<sup>۱</sup> پس می‌توان گفت که مفهومی از ضرورت در اصل سنخیت وجود دارد، یعنی از آنجا که میان علت و معلول لزوماً سنخیت برقرار است، هر معلولی به ضرورت علت خاص خودش را دارد و برعکس هر علتی نیز به ضرورت معلول خاص خود را دارد؛ یعنی محال است که یک معلول بتواند از هر علتی پدید آید و یا بر عکس از یک علت هر گونه معلولی بتواند پدید آید.

با دقت در گزاره‌های علوم تجربی نیز می‌توان مفهوم سنخیت را در آنها یافت. وقتی دانشمندان تجربی نتیجه خاصی را در نظر دارند، راه رسیدن به آن را که برای تحقق آن لازم است، ذکر می‌کنند و به تعبیری، در هر مورد به یکی از مصادیق اصل سنخیت اشاره می‌کنند؛ برای مثال، گفته می‌شود که برای پدید آمدن آب لازم است که اکسیژن و هیدروژن ترکیب شوند یا برای جوش آمدن آب لازم است که راه خاص آن که صد درجه حرارت دادن به آب است طی شود.

بنابراین، ضرورتی که در علوم تجربی بیان می‌شود، از قاعده سنخیت ناشی می‌شود و مفاد آن این است که برای رسیدن به هر معلول خاص، ضرورت دارد که علت خاصی تحقق یابد و غیر از آن علت نمی‌تواند ما را به آن معلول برساند. در مورد افعال اختیاری انسان نیز چون هر فعلی نتایج خاص خود را دارد، بیان می‌شود که برای رسیدن به کمال

۱. برای آشنایی با مباحث مختلفی درباره قاعده سنخیت، نک: اکبریان و مرزانی، ۱۳۹۱.

ضرورت دارد که آن افعال خاص انجام شود و نه افعالی دیگر.

در نتیجه، در پاسخ به این پرسش که اگر بخواهیم به کمال برسیم، چرا اعمالی مانند عدالت‌ورزی بر ما واجب می‌شوند، نه اعمال مقابل آنها مانند ظلم و این وجوب و لزوم از کجا می‌آید، می‌توان گفت این لزوم از قاعده سنخیت میان علت و معلول برمی‌خیزد. ضرورت ابزاری نیز بیانگر همین اصل سنخیت است، بدین معنا که هرگاه بخواهیم به هدفی خاص برسیم، ناچاریم از راه و ابزاری خاص استفاده کنیم و بدون آن، تحقق آن هدف برای ما ممکن نخواهد بود.

توضیح اینکه در مقام بیان قاعده سنخیت، هم می‌توان تنها به حیث هم‌سنخ بودن علت و معلول توجه کرد و چنین گفت که علت و معلول با یکدیگر سنخیت و تناسب دارند (بیان رایج هم همین است) و هم می‌توان به حیث ضرورت این سنخیت توجه کرد و چنین گفت که هر معلولی ضروری است که از علت هم‌سنخ خود پدید آید. آنچه تاکنون از استاد مصباح بیان شد، درباره دیدگاه ایشان در خصوص باید و نبایدهای اخلاقی بود. روشن شد که ایشان بایدهای اخلاقی را به معنای ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند و دیدیم که نحوه بیانی که حتی خود ایشان درباره بایدهای علوم تجربی و علم اخلاق دارد، بازتاب مفهوم ضرورت بالقیاس نیست و ما آن را به ضرورت برخاسته از اصل علیت به‌ویژه ضرورت برخاسته از سنخیت میان علت و معلول تفسیر کردیم. اما نکته‌ای مهم در دیدگاه استاد مصباح درباره حسن و قبح یا خوب و بد اخلاقی نهفته است. ایشان در مقام تبیین خوب و بد اخلاقی همچنان به رابطه علی و معلولی میان افعال و نتایج آنها توجه دارد و خوبی اخلاقی را به معنای تناسب میان فعل و کمال می‌داند که این دقیقاً همان معنای سنخیت است.

ایشان دیدگاه خود درباره حسن و قبح را با دیدگاهش درباره باید و نباید یکی می‌داند؛ بدین صورت که «راست باید گفت» را این‌گونه می‌داند که بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بالقیاس وجود دارد و «راستگویی خوب است» را به این معنا می‌داند که «بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملائمت و تناسب وجود دارد» (مصباح، ۱۳۷۳: ۳۹). تبیین ایشان در مورد خوبی اخلاقی دقیقاً منعکس‌کننده مفهوم سنخیت است و ایشان اگر می‌خواست





دربارهٔ باید و نباید نیز همین معنا را اجرا کند، لازم بود در آنجا نیز به همین رابطهٔ سنخیت میان علت و معلول، منتها از جنبهٔ ضروری بودن این رابطه اشاره می‌کرد، نه به مفهوم ضرورت بالقیاس الی الغیر که معنایی غیر از ضرورت برخاسته از سنخیت دارد.

از برخی سخنان استاد مصباح در آثار دیگر ایشان نیز می‌توان شواهدی به سود کاربرد مفهوم سنخیت در علوم تجربی یافت که می‌توانند مؤید برداشت مورد دفاع ما از این مسئله باشند. به طور خاص، ایشان در مباحث فلسفی شان خود دربارهٔ سنخیت میان علت و معلول، تصریح می‌کند که «باید میان علت و معلول مناسبت خاصی وجود داشته باشد که از آن به سنخیت علت و معلول تعبیر می‌شود». در ادامه، ایشان میان سنخیت میان علت‌های هستی‌بخش و سنخیت میان علت‌های مادی و اعدادی تفاوت می‌گذارد و معتقد است که سنخیتی که در مورد علت‌های هستی‌بخش مطرح است، در مورد علت‌های مادی و اعدادی وجود ندارد. با این حال، به اعتقاد ایشان در مورد علت‌های مادی نیز نوعی مناسبت و سنخیت لازم است که تنها از راه تجربه و نه برهان به دست می‌آید:

مثلاً هرگز عقل نمی‌تواند با تحلیلات ذهنی دریابد که آیا آب موجود بسیطی است یا مرکب از عناصری دیگر؟ و در صورت دوم از چند عنصر و از چه عناصری ترکیب می‌یابد؟ و برای ترکیب آنها چه شرایطی لازم است؟ و آیا شرایط مزبور جانشین‌پذیر هستند یا نه؟ پس اثبات اینکه آب از دو عنصر اکسیژن و نیدروژن با نسبت خاصی ترکیب یافته و برای ترکیب آنها درجه حرارت و فشار خاصی لازم است و جریان الکتریکی می‌تواند در سرعت ترکیب آنها مؤثر باشد، تنها از راه تجربه امکان‌پذیر می‌باشد (مصباح، ۱۳۷۴، ج ۲: ۶۹).

بنابراین ایشان مثال لزوم ترکیب اکسیژن و نیدروژن برای رسیدن به آب را نمونه‌ای از اصل سنخیت میان علت و معلول در امور مادی ذکر می‌کند. ایشان در فلسفهٔ اخلاق، دقیقاً همین مثال را می‌آورد و در قضیهٔ «برای پیدایش آب باید اکسیژن و نیدروژن را ترکیب کرد»، «باید» را به معنای ضرورت بالقیاس می‌داند (مصباح، ۱۳۷۳: ۲۷).

## نتیجه گیری

در این مقاله، با توضیح نظریه استاد مصباح درباره الزام‌های اخلاقی، نشان دادیم که ایشان بایدهای اخلاقی را همانند بایدهای علوم تجربی ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس الی‌الغیر می‌داند. سپس، این اشکال مطرح شد که بایدهای اخلاقی نمی‌توانند ناظر به مفهوم ضرورت بالقیاس باشند. آن‌گاه نشان دادیم که اصل این اشکال به نظریه استاد مصباح وارد است، ولی لازمه مطرح در اشکال را نپذیرفتیم و نشان دادیم که از صرف این اشکال لازم نمی‌آید که از تفسیر بایدهای اخلاقی بر اساس ضرورت علی دست بکشیم.

در واقع، اشکال تنها بر سر این بود که مفهوم ضرورت در اندیشه اخلاقی استاد مصباح نمی‌تواند ناظر به ضرورت بالقیاس باشد، بلکه ناظر به ضرورت علی و قاعده سنخیت است، ولی چون این ضرورت هم ناظر به رابطه علی و معلولی است، می‌توان گفت که با وجود اشکال مطرح شده، استاد مصباح همچنان می‌تواند از تبیین علی دفاع کند و اشکال بر نظریه ایشان گرچه وارد است، ولی قدرت براندازی تبیین علی از اخلاق را ندارد. در نتیجه، اگر بخواهیم تبیین علی از ارزش اخلاقی را از اساس نفی کنیم، این راه کافی نیست و باید راه‌های دیگری پیمود.



## کتابنامه

۱. اکبریان، رضا و حجت‌اله مرزانی (۱۳۹۱)، «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره سنخیت علت و معلول»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، ش ۱۰.
۲. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱)، کاوش‌های عقل عملی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث.
۴. \_\_\_\_\_ (بی تا)، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم: انتشارات بیدار.
۵. عمادزاده محمد کاظم، مسعود راعی و روح‌الله روح‌الهی (۱۳۹۱)، «بررسی تطبیقی حسن و قبح و ثمرات آن در اندیشه شیعه، معتزله، اشاعره و ماتریدیه»، پژوهش‌های اعتقادی - کلامی، ش ۵.
۶. لاریجانی، صادق (۱۳۸۵)، نشست علمی «تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی ۳»، نک: پایگاه مجمع عالی حکمت اسلامی، بخش کرسی‌های نظریه‌پردازی.  
<http://hekmateislami.com/showdata.aspx?dataid=5160&siteid=1>
۷. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴)، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش: احمدحسین شریفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، اخلاق در قرآن، ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۲. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰ق.)، اصول الفقه، چاپ پنجم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
۱۳. معلمی، حسن (۱۳۸۸)، «ضرورت بالقیاس و بالغير مفاد بایدهای اخلاقی»، قیسات، سال چهاردهم، ش ۵۳: ۱۳۹-۱۵۶.



۱۴. میرداماد، میرمحمدباقر الداماد (۱۳۸۵)، مجموعه مصنفات؛ الاق المبین، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

15. Adams, Robert Merrihew, (1999), *Finite and Infinite Goods; A Framework for Ethics*, Oxford: Oxford University Press.

