



A critical reflection on “necessity in relation” theory in explaining the nature of moral propositions and solving the Is-Ought problem

Mohsen Ashrafianfar ¹ Mahdi Ganjvar ² 

Abstract


According to the owners of the “necessity in relation” theory, explaining the nature of moral propositions and solving Hume's "Is-Ought" problem, are intertwined and addressing one, is the same as addressing the other. This theory has been proposed in order to achieve very important issues in ethics, such as generality, certainty, realism, absolutism and having criteria for evaluating the moral systems. Therefore, a critical look at this theory is very important. The aim and purpose of this article is to evaluate the “necessity in relation” theory, both in explaining the nature of moral propositions and in solving Hume's problem. The authors' approach has two stages: In the first step, some foundations for evaluating a theory in solving the "Is-Ought" problem are presented, and the second step involves offering four critiques (based on the criteria presented in the first step) addressing the ambiguities and foundations of this theory. According to the authors of the article, there are four criticisms on the “necessity in relation” theory: 1- Circularity and infinite regress; 2. Incompatibility with deontology; 3. Begging the question; and 4. Denial of moral intuitions. The method used in this research is a descriptive-analytical inferential and problem-oriented style.

Keywords: Necessary in relation to something else, The Is/Ought problem, Ethical proposition, Philosophy of Ethics.

¹ Ph.D. student of Transcendental Wisdom, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran (**Corresponding Author**). mohsen.ashrafianfar@outlook.com

² Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl-al-Bayt (Prophet's Descendants) Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran. m.ganjvar@itr.ui.ac.ir

Ashrafianfar, M. & Ganjvar, M. (2024). A critical reflection on “necessity in relation” theory in explaining the nature of moral propositions and solving the Is-Ought problem. *Journal of Religious Thought*, 24(2), 3-24.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48588.2943>

Received: 2023/10/23 ; Revision: 2023/12/06 ; Accepted: 2023/12/06 ; Published online: 2023/12/12

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی و حل مسأله‌ی هست و باید

محسن اشرفیان‌فر^۱ مهدی گنجور^۲

چکیده

نزد صاحبان نظریه‌ی ضرورت بالقیاس، تبیین ماهیت جملات اخلاقی با حل مسأله‌ی «هست و باید» هیوم، در هم تنیده است و پرداختن به یکی، عین پرداختن به دیگری است. این نظریه در راستای دست‌یابی به موارد بسیار مهمی در اخلاق، همچون کلیت، قطعیت، واقع‌گرایی، مطلق‌گرایی و داشتن معیار برای ارزیابی نظام اخلاقی مطرح شده است؛ لذا نگاه نقادانه به آن از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. مقصد و مقصود مقاله‌ی حاضر ارزیابی نظریه‌ی ضرورت بالقیاس، هم در تبیین ماهیت جملات اخلاقی و هم در حل مسأله‌ی هیوم است. رویکرد نویسندگان دارای دو مرحله است؛ در مرحله‌ی اول مباحثی برای ارزیابی یک نظریه، در حل مسأله‌ی «هست و باید» ارائه می‌شود؛ و مرحله‌ی دوم با ارائه‌ی چهار نقد (مبتنی بر مبانی مطرح‌شده در مرحله‌ی اول) حول ابهامات و مبانی این نظریه انجام می‌پذیرد. به عقیده‌ی صاحبان مقاله، چهار نقد بر نظریه‌ی ضرورت بالقیاس وارد است: ۱- دور و تسلسل؛ ۲- ناسازگاری با وظیفه‌گرایی؛ ۳- مصادره به مطلوب؛ ۴- انکاربدهیهای اخلاقی. روش مورد استفاده در این پژوهش، توصیفی-تحلیلی از نوع استنتاجی و به سبک مسأله محور است.

واژگان کلیدی: ضرورت بالقیاس الی‌الغیر، هست و باید، جمله‌ی اخلاقی، فلسفه اخلاق.

۱. طرح مسأله

این اعتقاد وجود دارد که کلیت، قطعیت، واقع‌گرایی اخلاقی، داشتن معیار برای ارزیابی و تشخیص درستی یا نادرستی نظام اخلاقی و نسبی‌گرایی یا مطلق‌گرایی اخلاقی مستقیماً به حل مسأله‌ی «هست و باید» وابسته است (مصباح، ۱۳۸۲، صص ۲۴-۲۳؛ معلمی، ۱۳۸۹، ص ۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ب، صص ۹۹ و ۱۰۳).^۱ به نظر می‌رسد توجه به مسأله‌ی «هست و باید»، از (حداقل) چهار جهت حائز اهمیت است:

۱. وجه معرفت‌شناسانه: اگر منشأ بایدونباید (و سایر معانی اخلاقی مثل حسن و قبح، وظیفه و...) صرف اراده و سلیقه‌ی فاعل باشد و با هیچ واقعیت فی‌نفسه‌ای ارتباط

^۱ دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسؤول).
mohsen.ashrafianfar@outlook.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌البیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
m.ganjvar@ltr.ui.ac.ir

اشرفیان‌فر، محسن؛ گنجور، مهدی (۱۴۰۳). تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی و حل مسأله‌ی هست و باید. *اندیشه دینی*، ۲۴(۲)، ۳-۲۴.

doi: <https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48588.2943>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۱؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۹/۲۱

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۵

نداشته باشد و صدق و کذب و حق و باطل نپذیرد، آیا در دام نسبی‌گرایی نمی‌افتیم؟ آیا این امر موجب نداشتن معیار اخلاقی نمی‌گردد؟ معیاری که یک عمل را بر عملی دیگر رجحان بخشد؛ البته این منحصر به یک عمل شخصی نمی‌شود و قابل‌تعمیم به رجحان یک سبک زندگی، یک فرهنگ، یک سیاست، یک اقتصاد و... بر دیگری است.

۲. وجه منطقی: اگر حداقل یکی از وظایف منطق آن باشد که به استدلال‌های مطرح در زبان عرفی مردم سامان و سازمان دهد، در مقابل استدلال‌هایی که در مقدمه یا نتیجه‌شان جمله‌ی انشائی وجود دارد چه موضعی باید اتخاذ کند؟ به‌خصوص (چنانچه در ادامه بیان خواهد شد) منطق (حداقل منطق سنتی) با گزاره‌های صدق و کذب‌پذیر سروکار دارد، نه با جملات انشائی (که حامل صدق و کذب نیستند). اما باین‌حال آنچه از استدلال در میان عرف مردم و حتی در متون دینی وجود دارد، در مقدمه یا نتیجه، جمله‌ی انشائی دیده می‌شود، لذا توجه به این امر و اتخاذ رویکرد نسبت به آن از زاویه‌ی منطقی بسیار حائز اهمیت است.

۳. وجه زبان‌شناسانه: خصوصاً به‌خاطر نقشی که جملات امری در تفسیر و اصول فقه دارند و لوازم آن در فقه و حقوق ظاهر می‌گردد.

۴. وجه وجودشناسانه: نحوه‌ی وجود ارزش‌ها و رابطه‌ی ارزش‌ها (در اینجا ارزش اخلاقی) با وجود؛ این جهت به‌خصوص در فلسفه‌ی اسلامی که وجود در آن امری محوری و کلیدی است حائز اهمیت است؛ همچنین تبلور و نقش وجودشناسی در حکمت عملی نیز از این دست است.

همین امر باعث شده است که متفکران پرشماری دست به ارائه‌ی نظریاتی برای حل این مسئله بزنند و نتیجتاً و طبیعتاً اختلاف‌نظر بسیاری در تفسیر و نحوه‌ی واکنش به این مسئله شکل گرفته است.

یکی از این نظریه‌ها، نظریه‌ای است که با کمک مفهوم «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» سعی در حل این مسئله کرده و مسیر خویش را از راه تبیین ماهیت جملات اخلاقی پیموده است؛ پیرامون این نظریه کتاب‌ها و مقالات متعددی تألیف شده است (که در بخش دوم به گزارشی از آن‌ها می‌پردازیم) اما آنچه که دغدغه و توجه نویسندگان این مقاله را به تأمل نقادانه به این نظریه برانگیخت، بیش از هر چیز، ابهاماتی در تقریر مسئله و پاسخ صاحبان نظریه بود که عدم توجه به این ابهامات و واضح‌نساختن آن‌ها موجب اشکالات عدیده‌ای می‌گردد.

۱. تقریر صحیح مسأله

بیش و پیش از هر چیز وقتی نظریه‌ای برای حل این مسئله (= هست و باید) ارائه می‌شود، باید تفسیر و تقریر دقیقی از این مسئله ارائه گردد و الا نظریه‌ی ارائه‌شده هدف دیگری را نشانه گرفته و از مقصود باز می‌ماند.^۲

نسبت «هست و باید» ممکن است به موارد زیر تفسیر شود:

رابطه‌ی «گزاره‌های موسوم به اخلاقی و گزاره‌های موسوم به غیراخلاقی»؛ رابطه‌ی «ایدئولوژی و جهان‌بینی»؛ رابطه‌ی «حکمت نظری و عملی»؛ رابطه‌ی «وجودشناسی با اخلاق»؛ رابطه‌ی «حقیقت وجود با حقایق اخلاقی»؛ «نحوه‌ی وجود معانی اخلاقی»؛

«چگونگی استدلال‌های اخلاقی با مفاد انشائی و اخباری»؛ رابطه‌ی «علوم (تجربی) با علوم عملی (همچون اخلاق و سیاست)»؛ «عینیت معانی اخلاقی»؛ «واقعی بودن معانی اخلاقی».

۲. روش اثبات نظریه

یکی از چالش‌ها آن است که یک طرف ما عالم زبان و اعتبارات زبانی است، طرف دیگر، عالم نفس و روان‌شناسی رفتار انسانی است و طرف دیگر، عالم نفس الامر و واقعیت‌های خارجی. بنابراین هر نظریه باید بتواند با این مثلث، منسجم و منطبق باشد. حال، این نظریه مطابق با چه واقعیتی است؟ به عبارت دیگر، چه واقعیتی است که مطابقت نظریه با آن موجب صدق این نظریه می‌گردد؟

این نظریه یا بدیهی است یا نظری. اگر بدیهی است، آیا این مباحث صرفاً شرح اسم است؟ این همه اختلافات بین متفکران به چه علت است؟ چرا تاکنون به این پاسخ ملتفت نگشته‌اند؟ چرا نظریات مقابل بدیهی نباشد؟ اگر از نظریات مقابل، ملاک بدهت می‌طلبیم، چرا از صاحبان نظریه همین را نخواهیم؟

اما اگر این نظریه از قسم گزاره‌های نظری است، از چه مقدماتی به دست آمده است؟ آیا به عرف اهل زبان مراجعه می‌کند؟ آیا عملکرد ادراکی و تحریکی نفس را مشاهده می‌کند و عملش روان‌شناسانه و روان‌کاوانه و روشش تجربی است؟ آیا نوعی پژوهش منطقی و فرامنطقی در مورد جهت قضایاست و روشش تحلیلی-عقلی است؟

۳. تبیین چیستی معقولات اولی و ثانیه، نحوه‌ی دلالت، نحوه‌ی وجود محکی (یا مطابق) آنان و چگونگی دسته‌بندی آنها.

نظریات مختلفی را فلاسفه (قدیم/جدید، اسلامی/غربی) در مورد معقولات، تقسیم‌بندی آنها و چگونگی حکایت و ارتباط آنها با عالم واقع ارائه داده‌اند و اختلاف‌نظرهای فراوانی در این امر وجود دارد. اتخاذ موضع نسبت به این امر (یعنی چیستی معقولات، نحوه‌ی دلالت و نحوه‌ی وجود محکی آنها) جزو مبنایی‌ترین امور مربوط به ارائه‌ی هر نظریه در باب «هست و باید» است. اینکه مفاهیمی مثل وجود و ضرورت چه نحوه‌ی وجودی دارند و وقتی ما مفاهیم اخلاقی را بر پایه‌ی ضرورت تفسیر می‌کنیم، ارتباط آن ضرورت، با وجود مطرح می‌شود (تأکید وجود) و سپس این سوال به میان می‌آید که این صفت که به فعل نسبت داده شده (ضرورت) چه پیوندی با وجود و متن جهان دارد. ضرورتی که در این نظریه استفاده شده، آیا ضرورت منطقی است یا فلسفی؟ اگر ضرورت منطقی باشد، آیا این معقول ثانی فلسفی است یا نه، و اگر نیست، آیا می‌تواند ضامن واقع‌گرایی اخلاقی باشد؟^۳

۴. سازگاری نظریه با نحوه‌ی ارتباط مبادی ادراکی و تحریکی

این مبادی در فلسفه‌ی سنتی شامل مراحل تصور، تصدیق، شوق، اراده است. حال، پرسش این است که چه ادراکی منجر به شوق و اراده می‌گردد؟ آیا صرف کشف رابطه‌ی علی بین فعل و نتیجه، منجر به شوق و اراده و حرکت می‌شود؟ چه فرقی بین قضیه‌ی حاوی ضرورت بالقیاس (الی الغیر بین فعل و نتیجه) با سایر قضایا وجود دارد که یکی مستلزم شوق و اراده می‌گردد و بقیه نه؟^۴

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۷

۵. اگر ادعا بر این باشد که این نظریه‌ای در نظام اخلاق اسلامی است^۵ باید با دیگر بخش‌های نظام اخلاقی اسلامی سازگار و سازوار باشد، از معناشناسی مفردات و مرکبات اخلاقی گرفته تا شناخت‌شناسی و ملاک‌های مصداقی عملی.^۶

۶. واقع‌گرایی. از اولین مباحثی که نظریه‌پرداز «هست و باید» باید مطرح کند، چستی واقع‌گرایی به صورت عام و واقع‌گرایی به صورت خاص (در اخلاق) است. یک تعریف از «واقع‌گرایی به معنای کلی، دیدگاهی است که بر اساس آن، پدیده‌های عالم _ مستقل از ادراک یا نظریه‌های ما درباره‌ی آنها _ وجود دارند» (محمدی منفرد، ۱۴۰۰، ص ۱۹). برای تبیین مراد از واقع‌گرایی اخلاقی اشاره به چند مورد الزامی است: الف) واقع‌گرایی انواع مختلفی دارد: واقع‌گرایی انتقادی، واقع‌گرایی تجربی، واقع‌گرایی سازنده، واقع‌گرایی ظریف، واقع‌گرایی طبیعی، واقع‌گرایی متافیزیکی، واقع‌گرایی معناشناختی، واقع‌گرایی معرفت‌شناختی (محمدی منفرد، ۱۴۰۰، ص ۲۰). ب) برداشت و تعریف فلاسفه از این انواع واقع‌گرایی، مختلف و متفاوت است، لذا ممکن است فیلسوفی خود را واقع‌گرا بداند؛ ولی فیلسوفی دیگر او را ناواقع‌گرا قلمداد کند (محمدی منفرد، ۱۴۰۰، ص ۱۹).

پ) برای واقع‌گرایی تعاریف حداکثری و حداقلی وجود دارد؛ مقصود آن است که در تعریف واقع‌گرایی عناصری را داخل کرده‌اند که نتیجه‌ی آن خارج‌شدن برخی از دیدگاه‌ها و مکاتب اخلاقی از دایره‌ی واقع‌گرایی شده است، چنان‌که در تعاریف حداقلی، تعداد بیشتری از نظرگاه‌ها وارد واقع‌گرایی می‌گردند. ت) الزاماً بین واقع‌گرایی در غیر از اخلاق با واقع‌گرایی اخلاقی تلازمی نیست. یعنی فردی می‌تواند در نظریات علمی^۷ واقع‌گرا باشد؛ اما در اخلاق و زیبایی‌شناسی، ناواقع‌گرا (جیکوبز، ۱۳۹۶، ص ۱۸۷).

ث) اهمیت توجه به واقع‌گرایی اخلاقی در حل مسئله هیوم تا حدی است که برخی معتقدند «اگر گزاره‌های اخلاقی را ناظر به واقع بدانیم، رابطه‌ی بین باید و هست را پذیرفته‌ایم و در غیر این صورت این رابطه را نفی کرده‌ایم» (معملی، ۱۳۸۹، ص ۶۵)؛ نزد برخی، سرنوشت واقع‌گرایی اخلاقی با اخباری یا انشائی بودن جملات اخلاقی گره خورده است؛ در صورتی که اساس جملات اخلاقی انشاء باشد دیگر ملاکی برای ارزیابی و تشخیص درستی یا نادرستی نظام اخلاقی وجود نخواهد داشت؛ انشائی بودن جملات اخلاقی مستلزم اعتقاد به نسبیت در اخلاق می‌گردد (مصباح، ۱۳۸۲، صص ۲۳-۲۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ب، صص ۹۹ و ۱۰۳).

همچنین اگر جملات اخلاقی به صورت انشایی باشد، با چالشی اساسی در استدلال‌های منطقی روبه‌رو می‌گردیم، و آن ساختار نظام منطقی سنتی است که مبتنی بر جملات اخباری است. به عبارت دیگر فقط جملات اخباری که ارزش صدق و کذب دارند می‌توانند یک قیاس را تشکیل دهند (ابن سینا، ۱۳۹۴، ب، ص ۴۷). لذا جمله‌ی انشائی نه در مقدمات و نه در نتیجه نمی‌تواند قرار گیرد، چرا که اساس مقدمات و نتیجه بر ارزش صدق و کذب داشتن است.

یک راه حل آن است که جمله‌ی انشائی در تالی یک قضیه‌ی شرطی قرار گیرد. در این حالت، بین صغری و کبری حد وسط (مقدم شرطی) پیدا شده و تالی که جمله‌ی انشایی است به صورت نتیجه ظاهر می‌شود. مثلاً من کمال مطلق می‌خواهم؛ اگر کمال مطلق می‌خواهم آنگاه باید روی به سوی خدا آورم؛ پس باید روی به سوی خدا آورم. اما هنوز اشکال اساسی مرتفع نشده است، چون اولاً در منطق سنتی قضیه‌ی شرطیه وقتی قضیه است که هم مقدم و هم تالی‌اش ارزش صدق داشته باشند (قضیه باشند) (ابن سینا، ۱۳۹۷، ص ۸۱)؛ در ثانی، درست است که پیوند بین صغری و کبری برقرار شده است، کبری هنوز ارزش صدق ندارد و لذا قیاس که «قول مؤلف من أقوال» است، شرایط رعایت نشده است.

با فرض اخباری بودن جملات اخلاقی، هنوز دو اشکال در قالب دو رویکرد دیگر به مسئله وجود دارد: ۱- از این لحاظ که در مقدمات خصوصیت واقع‌گرایی باشد؛ ۲- از این لحاظ که ما دو نوع ادراک داریم.

۱. آیا می‌توان از هر گزاره‌ی واقع‌گرا، هر گزاره‌ی واقع‌گرای دیگر را استنباط کرد؟ بدیهی است که جواب منفی است. حال این گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما چگونه از گزاره‌های غیراخلاقی واقع‌نما استنباط شده‌اند؟ پس اینکه ابتدای باید بر هست را معادل واقع‌گرایی بگیریم محل تأمل است، چراکه می‌توان فرض کرد گزاره‌ای اخلاقی و واقع‌نما باشد (که می‌توان بدان عمل کرد و می‌تواند مبدأ شوق و حرکت باشد)، درعین حال از «غیر چنین گزاره‌ای» (که نمی‌توان بدان عمل کرد و نمی‌تواند مبدأ شوق و حرکت باشد) تمایز داشته و استنباط آن از «غیر سنخ آن» نیازمند دلیل باشد و برداشت ما از مسئله هیوم همین است.

۲. چگونه ادراکاتی اخلاقی که می‌توان بدان عمل کرد از ادراکات غیراخلاقی که نمی‌توان بدان عمل نمود استنباط می‌شود؟ به عبارت دیگر، ما دو نوع ادراک داریم؛ ادراکی که بر طبق آن می‌توان عمل کرد (ادراک عملی) و ادراکی که بر طبق آن نمی‌توان عمل نمود (ادراک نظری)^۸.

بحث در این جا بر سر انشایی بودن یا اخباری بودن نیست، بلکه بر سر این است که چگونه از ادراکات صرفاً نظری که نمی‌توان بدان‌ها عمل نمود، ادراکی شکل می‌گیرد که می‌توان به آن عمل کرد (ادراک عملی). پس ملاک تمایز ما در اینجا قابلیت عمل کردن است؛ یعنی یک ادراک داریم که مطابقش می‌توان عمل کرد و یک ادراکی که مطابقش نمی‌توان عمل نمود. به زبانی دیگر، ادراکی که به تبع آن شوق و اراده می‌تواند حاصل شود و ادراکی که این گونه نیست و چنین امکانی را ندارد.

۲. پیشنهاد

این نظریه (جهت تبیین ماهیت جملات اخلاقی و حل مسئله‌ی منسوب به هیوم) برای اولین بار توسط مرحوم استاد مصباح یزدی مطرح شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۵۸-۶۱) و تعدادی از پژوهشگران به تأیید و تبیین آن پرداخته‌اند (مصباح، ۱۳۸۲، صص ۲۸-۳۵؛ ناصری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۹؛ رهنمایی، ۱۳۹۷، ص ۲۰)، اما برخی دیگر (که در ادامه به آنها اشاره می‌نماییم) به نقد و اشکال این نظریه دست زده‌اند:

۱. آقای صادق لاریجانی:

اشکال اول) تبیین ناپذیر بودن این نظریه در مطلوب نهایی: به عنوان مثال اگر گفته شود «باید به قرب الهی رسید» و پرسیده شود نتیجه‌ی قرب الهی چیست؟ صاحب نظریه نمی‌تواند این جمله را تبیین و آن سؤال را پاسخ گوید، چرا که نتیجه‌ی دیگری برای این هدف (قرب الهی) متصور نیست (لاریجانی، ۱۳۸۶، صص ۲۱۵-۲۱۶ به نقل از احمدی، ۱۴۰۱، ص ۶۸).

اشکال دوم) تبیین نشدن ضرورت میان فاعل و فعل: «آن ضرورتی که با فاعل اخلاقی مرتبط است و متعلق احکام اخلاقی است، چگونگی ضروری شدن فعل توسط فاعل است که مفهوم «باید» ناظر به آن است، نه ضرورت میان فعل و نتیجه که با فاعل اخلاقی ارتباطی ندارد» (لاریجانی، ۱۳۸۶، صص ۲۱۳-۲۱۴ به نقل از احمدی، ۱۴۰۱، ص ۶۹).

اشکال سوم) تمایز منشأ حکم از معنای «باید»: بین منشأ و ملاک «باید» با معنای «باید» خلط شده است (لاریجانی، بی‌تا، ص ۴۹ به نقل از احمدی، ۱۴۰۱، ص ۷۱). اشکال چهارم) خلط وجوب انشائی با وجوب واقعی (لاریجانی، ۱۳۸۶، صص ۲۲۳-۲۲۶ به نقل از احمدی، ۱۴۰۱، ص ۱۷۲).

اشکال پنجم) این نظریه نمی‌تواند متعلق «باید» اخلاقی را تعیین کند؛ زیرا متعلق «باید» اخلاقی، فعل اخلاقی است و این فعل یا در خارج است یا در ذهن؛ آنچه در خارج است علت تامه‌ی نتیجه‌ی اخلاقی است، پس مورد طلب آمر نیست و آنچه در ذهن است با نتیجه‌ی خارجی ضرورتی ندارد (وارنوک، ۱۳۶۸، صص ۱۱۴-۱۱۹ به نقل از احمدی، ۱۴۰۱، ص ۱۷۳).

اشکال ششم) تناقض: نزد استاد مصباح «باید» در همه‌ی جملات اخلاقی و حقوقی و... به یک معناست و از طرفی، به نظر ایشان، همگی صدق و کذب پذیرند؛ اما «باید»های حقوقی صدق و کذب پذیر نیستند و تابع اراده‌ی انشاءکنندگان هستند (لاریجانی، ۱۳۸۶، صص ۲۱۴ به نقل از احمدی، ۱۴۰۱، ص ۲۷۷).

۲. آقای حسن معلمی: به اشکال ایشان در بخش سوم (سیری در تقریرات نظریات مبتنی بر ضرورت)، نظریه‌ی سوم، خواهیم پرداخت.

۳. آقای حسین احمدی: ایشان در چهار ساحت معناشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و منطقی، ابتدا به تبیین نظریه‌ی استاد مصباح یزدی و سپس طرح پاره‌ای اشکالات پرداخته است که البته سپس در پی حل اشکالات برآمده و نظریه‌ی استاد مصباح را نظریه‌ی مطلوب می‌داند. فهرست عناوین اشکالات وی بدین شرح است:

ساحت معناشناسی: ۱- تبیین ناپذیر نبودن این نظریه در مطلوب نهایی (همان اشکال اول آقای لاریجانی)؛ ۲- تبیین نشدن ضرورت میان فاعل و فعل (همان اشکال دوم آقای لاریجانی)؛ ۳- تمایز منشأ حکم از معنای «باید» (همان اشکال سوم آقای لاریجانی)؛ ۴- لغو بودن استفاده از جمله‌های امری؛ ۵- حذف معنای ترغیب از معنای «باید»؛ ۶- حملیه بودن جمله‌های اخلاقی؛ ۷- دوری بودن تعریف؛ ۸- هستی‌شناسانه بودن بحث ضرورت؛ ۹- عدم اختیار در ضرورت بالقیاس (احمدی، ۱۴۰۱، صص ۶۷-۸۲).

۱۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۲۴-۳

ساحت هستی‌شناسی: ۱- خلط وجود انشائی با وجود واقعی (همان اشکال چهارم آقای لاریجانی)؛ ۲- هستی متعلق «باید اخلاقی» (همان اشکال پنجم آقای لاریجانی) (احمدی، ۱۴۰۱، صص ۱۷۲-۱۷۴). ساحت معرفت‌شناسی: ۱- از مشهورات بودن قضایای حاوی «الزام اخلاقی»؛ ۲- مطلق‌گرایی اخلاقی؛ ۳- توجیه عقلانی جمله‌های اخلاقی؛ ۴- اخباری بودن احساس‌گرایی؛ ۵- تناقض در بیان (همان اشکال ششم آقای لاریجانی)؛ ۶- حذف انگیزه از جمله‌ی اخلاقی (احمدی، ۱۴۰۱، صص ۲۷۰-۲۸۰) ساحت منطقی: اشکالی مطرح نشده است.

وجه تمایز پژوهش حاضر این است که اشکالات ما حول چهار محور شکل‌گرفته است که در پژوهش‌های پیشین، سابقه ندارد: ۱- معیاری که برای کمال بودن یک کمال یا ارزش بودن یک ارزش ارائه شده است، منجر به دور و تسلسل می‌گردد؛ ۲- این نظریه با وظیفه‌گرایی اخلاقی سازگاری ندارد؛ ۳- از مسئله‌ی هیوم خارج است یعنی آنچه در صدد حل آن است اشکال هیوم نیست و آنچه را که می‌خواهد اثبات کند در مقدمات خود (پنهان و آشکار) ملحوظ داشته است؛ ۴- ناسازگاری این نظریه با بدیهیات اخلاقی.

۳. سیری در تقریرات نظریات مبتنی بر ضرورت

نظریات مختلفی به تحلیل مفاهیم اخلاقی می‌پردازند. یک دسته از آنها نظریاتی هستند که با استفاده از مفهوم ضرورت (و امتناع و امکان) به تبیین معانی اخلاقی می‌پردازند. ضرورت به کاررفته در این نظریات، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: ضرورت منطقی و ضرورت فلسفی. از ضرورت منطقی به آنچه در منطق تکلیف از آن بحث می‌شود می‌توان اشاره کرد که مفاهیم الزام، تجویز و نهی را با ضرورت و امکان و امتناع منطقی، مشابه آنچه در منطق موجهات مبحوث‌عنه است استفاده می‌کنند (نباطی، ۱۳۹۱، ص ۱۰) و از ضرورت فلسفی می‌توان (علی‌الظاهر) به نظریات ارائه‌شده در ادامه اشاره نمود.

اما تفاوت ضرورت منطقی و فلسفی در چیست؟ به بیان استاد مصباح یزدی: در فلسفه نیز از مواد ثلاث [= وجود، امکان و امتناع] بحث می‌شود، ولی این بحث با آنچه در منطق مطرح است متفاوت است، و الا مستلزم این است که یک بحث از یک جهت در دو علم بررسی شود؛ پس قطعاً جهت بحث در فلسفه و منطق فرق می‌کند:

اولاً در منطق، نظر به قضیه است از آن جهت که امری است معقول. منطق‌دان می‌خواهد بداند که هر قضیه‌ای از آن جهت که قضیه‌ای است و امری است معقول. معقول ثانی منطقی. چه کیفیتی دارد؛ ولی نظر فیلسوف به قضیه نیست، بلکه به این است که واقعیت محمول در خارج با واقعیت موضوع چه نسبتی دارند؟ ثانیاً در منطق محمول عام است؛ یعنی وقتی گفته می‌شود کیفیت نسبت محمول به موضوع، منظور کیفیت نسبت هر محمولی است با هر موضوعی. ولی در فلسفه با محمولات خاصی سروکار هست و تنها با محمول وجود کار داریم نه با سایر محمولات. می‌خواهیم بدانیم وجود نسبت به موضوعات مختلف چه کیفیتی دارد، ضرورت یا امتناع یا امکان (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۶۳-۶۴).

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۱۱

نظریاتی که (علی الظاهر) از ضرورت فلسفی در تبیین مفاد باید اخلاقی استفاده می-کنند، سه نظریه هستند:

۱.۳. نظریه‌ی ضرورت بالغیر (استاد حائری یزدی)

باید اخلاقی مربوط به فاعل مختار است و به معنای ضرورت بالغیر است و این باید ضرورت بین فاعل مختار و فعل را بیان می‌کند. به عبارت دیگر حدوث فعل از طرف فاعل، ضرورت دارد یا به بیان دیگر غیری که به این فعل ضرورت می‌دهد فاعل مختار عاقل است (احمدی، ۱۴۰۱، ص ۴۹).

۲.۳. نظریه‌ی ضرورت بالقیاس الی الغیر (استاد مصباح یزدی)

مقصود از ضرورت بالقیاس الی الغیر:

الف) شیء اگر با فرض وجود غیر، ضرورت دارد، به این ضرورت ضرورت بالقیاس الی الغیر، و اگر امتناع دارد، امتناع بالقیاس الی الغیر و اگر امکان دارد، امکان بالقیاس الی الغیر نامیده می‌شود.

ب) در ضرورت، امتناع و امکان بالقیاس الی الغیر سخن از اعطا و اخذ وجود و وجوب نیست، بلکه سخن از رابطه‌ی دو شیء است.

پ) به زبان منطقی، تفاوت ضرورت، امتناع و امکان بالغیر و بالقیاس آن است که بالغیر بیان‌کننده‌ی نسبت یک قضیه‌ی حملی است و بالقیاس بیان‌کننده‌ی علاقه‌ی لزومیه بین مقیس و مقیس الیه یا مقدم و تالی؛ مثلاً این‌کان هذا الغیر موجوداً، کان ذلک الشیء موجوداً بالضرورة أو بالامتناع أو بالامکان (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۱۱۱-۱۱۰).^{۱۰}

نظریه‌ی ضرورت بالقیاس هم‌زمان که در پی تبیین ماهیت جملات اخلاقی است به دنبال حل مسأله‌ی هست و باید هم هست و این دو امر در این نظریه از هم انفکاک‌پذیر نیستند، لذا بی‌توفیقی در یکی مستلزم بی‌توفیقی در دیگری است. این همه، به خاطر آن است که نزد صاحبان نظریه بین حقایق اخلاقی و حقایق غیراخلاقی تفاوت و تباینی نیست. اینکه ما نظریه‌ی ضرورت بالقیاس را رد می‌کنیم به این معنا نیست که قائل به انفصال همه‌جانبه و نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی و ناواقع‌گرایی هستیم، بلکه صرفاً به دنبال نشان دادن نارسایی‌های این نظریه با رویکردی عقلی و مسأله‌محوریم.

تقریر ضرورت بالقیاس الی الغیر:

واژه‌های باید و نباید دو گونه کاربرد دارند: ۱- انشاء که در این صورت، نقش معانی حرفی را بازی می‌کنند و معنای مستقلی ندارند؛ ۲- به‌ظاهر انشائی ولی در حقیقت، اخباری و به معنای ضرورت.

در حالت اول، محصول اعتبار معتبر است، اما این اعتبار توجیه خودش را از رابطه‌ی ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه می‌گیرد.^{۱۱} اما در حالت دوم، این ضرورت (انجام یا ترک) در مقایسه با هدف معینی معنا می‌یابد (ضرورت بالقیاس)؛ وقتی فعل اختیاری انسان را با آثار مترتب بر آن می‌سنجیم بین آنها رابطه‌ی ضرورت بالقیاس را می‌یابیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۵۸-۶۰؛ ناصری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۹؛ رهنمایی، ۱۳۹۷، ص ۲۰).

۳.۳. نظریه‌ی ضرورت بالقیاس الی‌الغیر و بالغیر (استاد معلمی):

استاد معلمی تکمله‌ای بر نظریه‌ی ضرورت بالقیاس الی‌الغیر دارند و صرف استنباط ضرورت بین فعل و نتیجه را منجر به عمل و اراده نمی‌دانند؛ مثلاً فردی می‌داند بین آب خوردن و رفع تشنگی ضرورت بالقیاس وجود دارد، از طرفی می‌داند که تشنه است، حالا با داشتن این دو مقدمه، این ادراک برایش حاصل می‌شود که باید آب بخورد؟ یا مقدمه‌ای دیگر نیاز است و اگر نیاز است از چه جنسی است؛ اخلاقی یا غیر اخلاقی؟ به نظر ایشان باید و نبایدی که در اخلاق مطرح است باید مطرح در نتیجه است و این باید از ضرورت بالقیاس بین فاعل و فعل استنباط می‌شود؛ درحالی که آنچه استاد مصباح مطرح کردند ضرورتی است که از قیاس بین فعل و نتیجه به دست می‌آید. اما به نظر معلمی، این ضرورت مبنای صدور فعل نیست (معلمی، ۱۳۸۸، صص ۱۴۴-۱۴۵). به بیان ایشان، «ضرورت بالقیاس بین فعل (از حیث فی‌نفسه) و نتیجه، علت پیدایش یک ضرورت بالقیاس بین فعل (از حیث صدور از فاعل) و نتیجه است... مفاد باید و نباید اخلاقی و غیر آن، ضرورت بالقیاس بین فعل «از جهت صدور از فاعل» و نتیجه است؛ ضرورتی که از ضرورت بالقیاس بین فعل از حیث فی‌نفسه و نتیجه حاصل شده است» (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۵۴).

به هر حال، هر دو نظریه در یک امر اشتراک و اتفاق دارند و آن اینکه باید و نباید اخلاقی بر ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه ابتننا دارد و مبنای انتقادات ما و مقصود ما از ضرورت، این ضرورت بالقیاس است (یعنی بین فعل و نتیجه)، لذا اشکالات ما به نظریه‌ی استاد معلمی (ضرورت بالقیاس و بالغیر) هم وارد است، چراکه نظریه‌ی ایشان تکمله‌ای بر نظریه پیشین است و ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه را در خود داراست.

۴. اشکال دور و تسلسل

پیش‌فرض این اشکال آن است که همه‌ی معانی اخلاقی مانند «حسن و قبح»، «باید و نباید»، «ضرورت»، «الزام» و «وظیفه» همه از یک سنخ و مقوله‌اند و ذیل عنوان کمال و ارزش اخلاقی مندرج هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ ب، صص ۷۵ و ۷۷؛ ناصری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶؛ رهنمایی، ۱۳۹۸، صص ۴۲-۴۳).

دو امر موصوف به کمال و ارزش می‌شوند: یکی فعل و دیگری نتیجه. ضرورت و باید عبارۀ اخرای کمال و ارزش اخلاقی است. اگر این پذیرفته شود که هنگامی که برای فعلی بایستگی، ضرورت، نیکویی و درستی اعتبار می‌شود، این اعتبار یک کمال است و این کمال، کمال و ارزش بودن خود را از نتیجه‌ای می‌گیرد که خود کمال و ارزش باشد (حال حقیقی یا غیرحقیقی)؛ با این فرض:

آن نتیجه‌ی کمالی که در قیاس با آن ضرورت، بایستگی، خوبی و کمال فعل انتزاع می‌شود، خود معنایی اخلاقی است یا نه؟ اگر هست، پس چون قاعده می‌گوید «هر امر اخلاقی در قیاس با نتیجه‌ی کمالی که بر آن مترتب می‌شود کمال و ارزش می‌یابد» پس اخلاقی شدن آن فعل در پرتو امر اخلاقی دیگر است و حالا نقل کلام می‌کنیم به آن امر اخلاقی و طبق قاعده، خودش در قیاس با یک امر اخلاقی دیگر متعین می‌شود، و از این جهت، منجر به دور یا تسلسل می‌گردد.

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۱۳

اگر نیست، یعنی آن کمال یک ارزش و کمال اخلاقی نیست، بلکه هر چه هست کمالی غیر اخلاقی است (با کمال اخلاقی مغایر است)^{۱۲}. اما این حالت، اقرار به تمایز هست و باید خواهد بود، چراکه کمال اخلاقی را یک کمال مستقل به حساب آورده و بین آن کمال و هستی، تمایز قائل شده است.

این نشان می‌دهد که کمال اخلاقی از جنس کمال هستی‌شناسانه نیست. به عبارت دیگر، از لوازم این نظریه آن است که کمال اخلاقی، کمال وجودی نیست و این نوعی تمایز، تبیین و لذا یک انقطاع بزرگی بین عالم وجود و اخلاق است و دیگر نمی‌توان گفت کمال اخلاقی مرتبه‌ای از کمال وجود است.^{۱۳} به هر حال، نتیجه‌ی این استدلال، خودمتناقض بودن نظریه‌ی ضرورت بالقیاس است.^{۱۴}

۵. اشکال وظیفه‌گرایی

به ادعای ما این نظریه با غایت‌گرایی اخلاقی انطباق دارد، ولی با وظیفه‌گرایی اخلاقی کاملاً ناسازگار است؛ اما نمی‌توان گفت نظریه‌های اخلاقی علما و حکمای اسلامی فقط در غایت‌گرایی منحصر شده و وظیفه‌گرایی جایی در نظام اخلاقی آنها ندارد و لذا در صورت وجود وظیفه‌گرایی این نظریه مخدوش می‌شود.

ملاک سنجش افعال در غایت‌گرایی، نسبت آنها با غایات خیر است، در حالی که ملاک درستی یا نادرستی افعال در وظیفه‌گرایی، ناشی از الزامی است که در خود فعل است؛ به عبارت دیگر، در وظیفه‌گرایی، فعل خوب ذاتاً مستحق تحسین است، نه به موجب ایجاد نتایج خوب (موحدی، ۱۳۹۸، ص ۷۵).

همان‌طور که گذشت، از نظر غایت‌گرایان، کمال، ارزش، بایستگی و ضرورت فعل اخلاقی در مقایسه و نسبت با غایات و نتایج مترتب بر آن معنا می‌یابند و این کاملاً معادل تعریف غایت‌گرایی و منطبق بر آن است. اگر پیامد و غایت یک فعل، همان «هست»ی باشد که الزام و «باید» را به وجود می‌آورد، در وظیفه‌گرایی، دیگر «باید» و الزام، حاصل «هست» نخواهد بود و گزاره‌ی اخلاقی، بایستگی خود را ذاتاً به دست می‌آورد. به عبارت دیگر، قیاس یک عمل با غایت یا کمالی که بدان منجر می‌شود، حسن و قبح‌ساز نیست، لذا نظریه‌ی بالقیاس مردود می‌گردد.^{۱۵}

اما درباره‌ی وجود اخلاق و وظیفه‌گرایانه در نزد پیشوایان و علما و حکمای اسلامی باید گفت: در حدیثی، امیر مؤمنان (ع) می‌فرماید: «من تو را نه به خاطر ترس از آتش و نه به خاطر طمع به بهشتت عبادت نکردم، بلکه تو را شایسته‌ی عبادت یافتن پس تو را عبادت کردم» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۸۱).

این که می‌فرمایند «تو را شایسته‌ی عبادت یافتن» دقیقاً مصداق تعریف وظیفه‌گرایی است که ارزش‌گذاری فعل در آن (وظیفه‌گرایی) ذاتی آن است نه به خاطر آثار مترتب بر آن.

علامه مجلسی در تفسیر این حدیث می‌فرماید: بسیاری از علمای تشیع و تسنن به بطلان عبادتی که به قصد تحصیل ثواب یا رهایی از عقاب است اعتقاد دارند و گفته‌اند این قصد منافی اخلاص (اراده‌ی صرف وجه خدا) است و هر کس که این قصد (تحصیل

۱۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۲۴-۳

ثواب یا رهایی از عقاب) را داشته باشد، برای جلب منفعت به نفسش و دفع ضرر از آن است نه به خاطر وجه خدا (همان).

این دقیقاً رد غایت‌گرایی است، چراکه در غایت‌گرایی است که ارزش عمل از نفع و ضرر و آثار مترتب بر آن ارزش‌گذاری می‌شود.

سپس علامه مجلسی از شهید اول نقل می‌کند که مذهب و دیدگاه اکثر اصحاب ما همین است (همان).

همان‌طور که ملاحظه می‌فرمایید، طبق گزارش علامه مجلسی، آنچه مورد نفی و نقد جدی تعداد معتناب‌هایی از علمای اسلام قرار گرفته، همان تقریر ضرورت بالقیاس از افعال اخلاقی است که ملازم غایت‌گرایی است.^{۱۶}

شایان ذکر است وجود وظیفه‌گرایی منافاتی با نظام‌های دیگر، یعنی غایت‌گرایی و فضیلت‌گرایی ندارد، اما اصل سخن ما آن است که وظیفه‌گرایی با ضرورت بالقیاس نمی‌سازد.

۶. اشکال مصادره به مطلوب

برای طرح اشکال مصادره به مطلوب، باید ابتدا مروری به مسأله هیوم داشته باشیم.

هیوم در رساله‌ای درباره‌ی طبیعت آدمی می‌نویسد:

من نمی‌توانم صرف‌نظر کنم از اینکه ادعایی را به این استدلال‌ها اضافه کنم که احتمالاً آن را با اهمیت خواهیم یافت. در همه‌ی نظام‌های اخلاقی‌ای که تاکنون به آنها برخوردیم، همواره اظهار داشته‌ام که مبدع آن نظام در آغاز برای مدتی به شیوه‌ی استدلال متعارف پیش می‌رود و وجود یک خدا را اثبات می‌کند یا دعاوی‌ای در مورد امور بشری مطرح می‌کند؛ تا زمانی که ناگهان از یافتن این امر شگفت‌زده می‌شوم که به جای نسبت حکمیه‌ی معمول جملات، یعنی است و نیست، با گزاره‌ای مواجه نمی‌شوم که با یک باید یا نباید پیوند نداشته باشد. این تغییر نامحسوس است؛ اما نتیجه‌ای تعیین‌کننده دارد. چون این باید و نباید، از آنجاکه بیان‌کننده‌ی نسبت یا تصدیقی جدید است، ضروری است که بررسی و تبیین شود؛ و درعین حال لازم است برای این پدیده‌ی کاملاً باورناپذیر دلیلی ارائه شود که چگونه این نسبت جدید می‌تواند منتج از نسبت‌هایی دیگر باشد که به کلی با آن متفاوت‌اند (هیوم، ۱۴۰۰ الف، صص ۲۵۲-۲۵۳).

خلاصه‌ی گفته‌ی هیوم به تعبیر مرحوم حائری یزدی آن است که بین هستی و بایستی چه رابطه‌ی منطقی وجود دارد و چگونه می‌توان در یک قیاس منطقی، از مقدمات ناظر به هستی نتیجه‌ی ناظر به بایستی به دست آورد (حائری یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۲). به عبارتی دیگر، چگونه می‌توان از مقدماتی که در آنها «باید» نیست نتیجه‌ی «باید» گرفت؟

ممکن است برخی برداشت کنند که هیوم به کلی مخالف رابطه‌ی هست و باید است؛ ولی این گمانی خطا است. خود او در جستاری در باب اصول اخلاقی عباراتی دارد که به وجود این رابطه تصریح می‌کند:

انسان‌ها همواره در این گمان بوده‌اند که تجمل و زندگی مرفه غرق در لذت‌ها و مواهب، منشأ اصلی فساد حکومت‌هاست و علت اصلی جناح‌بندی‌های توطئه‌آمیز،

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۱۵

فتنه‌جویی و ازین‌رفتن کامل آزادی. ازین‌رو همه تجمل را رذیلت به شمار می‌آوردند و اخلاق‌گرایان سخت‌گیر و هجوپردازان در هجویه‌های خود به آن می‌تاختند، اما آنانی که می‌توانستند اثبات کنند یا می‌خواستند اثبات کنند که وجود این رفاه باعث گسترش صنعت، تمدن و هنر می‌شود، از نو به احساسات اخلاقی و سیاسی ما جهت دادند و آنچه را که پیش از این درخور نکوهش و زیان‌آور قلمداد می‌شد بی‌زیان و ستودنی معرفی کردند (هیوم، ۱۳۸۸، ص ۳۱).

از این عبارت صراحتاً برداشت می‌شود که این مقدمه «وجود این رفاه، باعث گسترش صنعت، تمدن و هنر می‌شود» که از جنس «هست» است، با این نتیجه «از نو به احساسات اخلاقی و سیاسی ما جهت دادند» که از سنخ «باید» است ارتباط برقرار شده است. خلاصه آنکه «هست»‌هایی به «باید»‌هایی جهت داده‌اند.^{۱۷}

اما آنچه مدنظر هیوم و مسأله‌ی اوست استدلالی است که در هیچ یک از مقدمات آن «حسن و قبح»، «باید و نباید»، «بایستگی و شایستگی» نباشد و یک دفعه نتیجه‌ای از این سنخ مذکور گرفته شود. و ما هم در پی این هستیم که بررسی کنیم آیا نظریه‌ی ضرورت بالقیاس در تبیین چنین استدلالی فائق بوده است یا خیر و الا استدلالی که در یکی از مقدماتش «باید» باشد اصلاً محل نزاع و بحث نیست.^{۱۸}

ادعای ما در این بخش آن است که به‌رغم آنکه صاحبان نظریه‌ی ضرورت معتقدند ما از هست‌ها بایدها را استخراج می‌کنیم، همیشه یکی از مقدمات استدلال‌های اخلاقی آنان از جنس باید است. جهت روشن شدن بحث، چند مثال از صاحب‌نظران ارائه می‌کنیم تا ببینیم نظریه‌ی ضرورت بالقیاس راهکاری برای حل مسأله دارد یا خیر:

استاد مصباح یزدی (مثال اول):

۱- اگر اکسیژن و ئیدروژن با یک‌دیگر ترکیب شوند، آب پدید می‌آید.

۲- اما آب پدید آمده است.

نتیجه: باید اکسیژن و ئیدروژن با یک‌دیگر ترکیب شده باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۵، صص ۲۸۶-۲۸۷).

ایشان این قیاس را از نوع استثنائی دانسته و در ادامه می‌فرمایند: این بایدی که در نتیجه آمده بیان‌گر ضرورت بالقیاسی است که از ارتباط علت تامه (ترکیب اکسیژن و ئیدروژن) و معلول (پیدایش آب) در قضیه‌ی شرطیه استفاده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۵، صص ۲۸۶-۲۸۷).

پس در واقع، این اعتراف به سخن هیوم بوده و پاسخی به اشکالش نیست، چرا که ضرورت حاصل در نتیجه را در مقدمات ملحوظ داشته است.^{۱۹}

استاد مصباح یزدی (مثال دوم):

۱- اگر احکام و تکالیف اجتماعی به‌طور کامل رعایت شود، سعادت جامعه حاصل

می‌آید.

۲- اما سعادت جامعه مطلوب است.

نتیجه: باید احکام و تکالیف اجتماعی به‌طور کامل رعایت شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۵، ص ۲۸۷).

ایشان در ادامه می‌فرمایند: «ملاحظه می‌شود که در قضیه‌ی شرطیه و کبرای قیاس، باید وجود ندارد؛ بلکه فقط ملازمه‌ای میان شرط و جزا هست؛ باین حال، در نتیجه‌ی قیاس، بایدی پدیدار می‌شود بدون این که دچار خطایی منطقی شده باشیم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۵، ص ۲۸۷).

مقدمه‌ی دوم ایشان («کبری» به تعبیر خودشان) خود یک گزاره‌ی اخلاقی است، چرا که متعلق اراده‌ی انسان و ترجیح ارادی او را نشان می‌دهد، هر چند که اخباری است؛ این مغالطه مصادره به مطلوب است؛ صرف اینکه اخباری است نمی‌توان گفت اخلاقی نیست، اخلاقی بودن آن به خاطر متعلق اراده و اختیار انسان قرار گرفتن است، یعنی این که «سعادت مطلوب است»، یا «باید به سعادت رسید» یا «می‌خواهم به سعادت دست یابم».

نقد دیگر آن است که ایشان تصریح می‌کنند که در مقدمات باید وجود ندارد، اما همان‌طور که تقریر ایشان از مسأله‌ی هیوم را نقل کردیم در انتها می‌فرمایند: «در این‌گونه موارد، بایدی که در نتیجه‌ی قیاس می‌آید چیزی نیست که در هیچیک از دو مقدمه نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۵، ص ۲۸۶) و این تناقض صریح است.^{۲۰} پس محوریت نقد ما این است که ماهیت «مطلوب بودن چیزی» جمله‌ای اخلاقی از سنخ باید و از نوع ادراکات اخلاقی است و دلیل آن هم متعلق اراده و ترجیح انسان بودن است.

حسن معلمی:

۱- غذا خوردن علت سیر شدن است.

۲- سیر شدن مطلوب من است.

نتیجه: پس باید غذا بخورم (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۵۳).

اینکه نوشته‌اند سیر شدن مطلوب من است درست است که اخباری و توصیفی است ولی از جنس باید و از نوع ادراکاتی است که می‌توان طبقش عمل کرد (باید سیر شوم)؛ لذا باز هم مسأله هیوم را حل نکرد.

ایشان در کتاب *مبانی اخلاق استدلال* را به این صورت بیان کرده‌اند، ولی باز هم در مقدمه‌ی دوم از جمله‌ای اخلاقی (باید سیر شوم) استفاده شده است.

۱- اگر کسی بخواهد سیر شود، ضرورت دارد که غذا بخورد.

۲- لکن من می‌خواهم سیر شوم.

نتیجه: پس ضرورت دارد که غذا بخورم.

پس باید غذا بخورم (معلمی، ۱۳۹۴، ص ۲۸۵).

احمد رهنمایی:

بین عدالت‌ورزی و سعادت انسان رابطه‌ی ضروری برقرار است.

نتیجه: باید عدالت ورزید (رهنمایی، ۱۳۹۷، ص ۲۰).

هرچند بیان نکرده‌اند، ولی یک مقدمه‌ی پنهان دارد و آن این است که باید سعادت خواست که مقدمه‌ی اول و از جنس باید است و مقدمه‌ی دوم به این شکل که اگر سعادت می‌خواهی باید عدالت ورزی؛ این هم مسأله هیوم را حل نکرده است.

علیرضا ناصری:

۱- ما می‌خواهیم به کمال برسیم (هست).

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۱۷

۲- راست‌گویی ما را به کمال می‌رساند (هست).^{۲۱}
نتیجه: باید راست گفت (ناصری، ۱۳۹۳، ص ۱۲۶).

ایشان مقدمه‌ی اول را هست فرض کرده‌اند، درحالی‌که جنس آن اخلاقی است (باید به کمال برسیم) و از ادراکاتی است که می‌توان بدان عمل کرد و ملاک اخلاقی بودن را دارد، لذا ایشان هم از محل نزاع، یعنی مسأله‌ی هیوم، بیرون است. به عبارت دیگر، در استدلال‌های ایشان یک مقدمه‌اش که ظاهرش «هست و نیست» است در واقع باید بوده و بدیهی اولیه است و آن این است که باید به سعادت رسید یا باید به کمال رسید. علت این امر را در بخش بعدی نشان خواهیم داد. صرف اخباری بودن منافی اخلاقی بودن نیست و با متضمن باید و ضرورت اخلاقی بودن، منافات ندارد. سخن ما آن است که در تمامی این استدلال‌ها یک مقدمه از جنس اخلاقی ولو اخباری موجود است و این محل نزاع و مسأله‌ی هیوم نیست.^{۲۲} همان‌طور که در تقریر مسأله‌ی هیوم از زبان استاد مصباح نقل کردیم: «پس در این گونه موارد، بایدی که در نتیجه‌ی قیاس می‌آید، چیزی نیست که در هیچ‌یک از دو مقدمه نباشد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۵، ص ۲۸۶). ما نیز تصریح کردیم که «باید» حاصل در نتیجه پیشتر در یکی از دو مقدمه وجود داشته است و این خروج از مسأله‌ی هیوم به تقریر و تصریح خود ایشان است. در کل، تمام کاری که این نظریه کرده است آن است که به شکل صوری، جای «باید» را با «ضرورت» عوض کرده است، ولی از حل مسأله‌ی هیوم ناکام مانده است. این که این اشکال را مصادره به مطلوب نام نهادیم به خاطر آن است که ادعا آن بود که در مقدمه «باید» نباشد و صاحبان نظریه‌ی ضرورت، بتوانند از استدلالی که همه‌ی مقدماتش ناظر به «هست» است «باید» را نتیجه بگیرند. ولی تا اینجا روشن شد که این «باید» در خود مقدمات، به صورت مضمحل حضور دارد.

۷. اشکال بداهت گزاره‌های اخلاقی

مقصود از قضیه‌ی بدیهی قضایایی بی‌نیاز از اثبات است. به نظر صاحبان نظریه‌ی ضرورت بالقیاس، ما گزاره‌ی بدیهی اخلاقی نداریم: «اثبات محمول برای موضوع، در قضیه‌ی اخلاقی، همواره به وسیله‌ی یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن اینکه انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه‌ی مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه‌ی مطلوب ضرورت دارد، همان‌طور که باید از فعلی که منجر به نتیجه‌ی نامطلوب می‌شود اجتناب کرد. بنابراین، احکام اخلاقی، خودبه‌خود و بدون توجه به این کبرای کلی، ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولی به حساب نمی‌آیند» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۷؛ معلمی، ۱۳۹۴، صص ۲۶۶-۲۶۸ و صص ۲۷۰-۲۷۱).

البته این باور اقتضای نظر کلی ایشان است، چراکه وجود یک قضیه‌ی بدیهی اخلاقی مستلزم آن است که دست کم آن قضیه از «هست» استنباط نشده باشد و این اقرار به تمایز است.

مطابق پژوهش بداهت اخلاقی در اندیشه‌ی اسلامی، حکیم لاهیجی، شهید صدر، مهدی حائری، آیت الله جوادی آملی، آیت الله سبحانی قائل به وجود قضیه‌ی بدیهی

۱۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۲۴-۳
اخلاقی هستند (معلمی، ابولقاسم زاده، ۱۳۹۳، صص ۱۴۵-۱۴۸). حتی خود صاحبان
این نظریه نیز به وجود قضیه‌ی بدیهی اعتراف کرده‌اند (معلمی، ابولقاسم زاده، ۱۳۹۳،
ص ۱۴۷ و ۱۴۸).

به عقیده‌ی ما این که گزاره‌ی بدیهی اخلاقی داریم، بدان سبب است که «چرا»های
اخلاقی باید یک جا به پایان برسد. انسان مختار می‌تواند فعلی انجام دهد یا ندهد و
به سبب اختیارش باید جواب‌گوی یک «چرا» باشد آن «چرا» همان مرجح فعل اوست
که اگر به جایی ختم نشود تسلسل رخ می‌دهد.^{۲۳} لذا منجر به گزاره‌ای می‌شود که دیگر
«چرا» پذیر نیست و از مقدمات دیگر به دست نیامده است. مثل «باید کمال طلب یا
خیرطلب یا سعادت طلب بود»؛ یا «باید نفع را جلب و ضرر را دفع کرد».

به نظر ما بدیهیات اخلاقی تمثیل آن حب ذاتی است که به عنوان انگیزه‌ی فعل در آثار
ایشان مشاهده می‌شود؛ کما اینکه استاد مصباح یزدی می‌فرماید: «چون کمالش را دوست
می‌دارد اراده می‌کند که یک کاری انجام دهد، این اراده تبلور همان حب ذاتی به خودش
و کمالات خودش است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۳).

به بیان دیگر با توجه به قاعده‌ی ترجیح بلا مرجح، انسان مختار است که فعلی را
انجام بدهد یا ندهد. اگر فعلی اختیاری را انجام داد می‌پرسیم چرا انجام دادی؛ یا با
عبارت مناسب‌تر چرا باید انجام می‌دادی؟ چون این «چرا» پرسش از یک امر صرفاً
توصیفی نیست، بلکه پرسش از یک امر ارادی (و توصیه‌ای) است. مثلاً فردی که گرسنه
است به صورت ارادی به این نتیجه می‌رسد که باید غذا بخورد؛ حال از او سؤال می‌شود
که چرا باید غذا می‌خوردی؟^{۲۴} می‌توانستی نخوری! به هر حال او بین خوردن و نخوردن،
یکی را «انتخاب» و «اراده» کرده است. حال، نقل کلام می‌کنیم به آن اراده و انتخاب؛
اگر آن اراده هم اختیاری باشد، دوباره اراده‌ای دیگر پیش از آن نیاز است و دور و
تسلسل پیش می‌آید و لاجرم باید به اراده‌ای ذاتی ختم شود. اما همان‌گونه که آخرین
اراده خود را به شکل «باید» نشان داد، این اراده‌ی ذاتی (اراده‌ی نخستین) هم خودش را
در قالب یک «باید» نشان می‌دهد: یک باید اولی. ولی این باید از چیز دیگری به وجود
نیامده است. آن اراده و باید مقتضاهای حب ذات یا کمال طلبی یا سعادت طلبی است؛
چراکه «باید کمال طلب بود» یا «باید سعادت طلب بود». نتیجتاً قبول بدیهیات اخلاقی
با نظریه‌ی ضرورت بالقیاس ناسازگار است.^{۲۵}

۸. نتیجه

به نظریه‌ی ضرورت بالقیاس چهار اشکال وارد است:

۱. قائل شدن به اینکه فعل کمال خود را در قیاس با نتیجه می‌گیرد یا به دور و
تسلسل می‌انجامد یا به انفکاک کمال اخلاقی از کمال وجودی و این نوعی تباین هست و
باید است.

۲. این نظریه با وظیفه‌گرایی اخلاقی ناسازگار است، چراکه ماهیت این نظریه با
تعریف وظیفه‌گرایی منافات دارد و در صورتی که وظیفه‌گرایی (با همان تعریفی که
گذشت) یک نظریه‌ی مقبول و معتبر باشد، دیگر نظریه‌ی ضرورت بالقیاس جایی برای
ظهور نخواهد داشت.

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۱۹

۳. عدم حل مسأله‌ی هیوم و مغالطه‌ی مصادره به مطلوب؛ چراکه بایدی که در نتیجه ظاهر می‌شود قبلاً در مقدمات بوده، ولی ادعا آن است که چنین مقدمه‌ای نداریم. به بیان دیگر مسئله‌ی هیوم را از طرفی این‌طور تقریر کرده‌اند که از مقدماتی که از جنس «باید» نیستند «باید» به وجود نمی‌آید، اما در مقدمات قیاسات خودشان (به تصریح خودشان) در آن مقدمات، چیزی از جنس «باید» وجود دارد، لذا قیاس آنها اساساً از محل نزاع و مسأله‌ی هیوم خارج است.

۴. وجود بدیهیات اخلاقی منافی این نظریه است، به این دلیل که بدیهی اخلاقی با تقریر ایشان از «باید» ناسازگار است (اثبات محمول برای موضوع در قضیه‌ی اخلاقی، همواره به وسیله‌ی یک کبرای کلی حاصل می‌شود و آن اینکه انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه‌ی مطلوب می‌شود برای تحصیل نتیجه‌ی مطلوب ضرورت دارد؛ بنابراین احکام اخلاقی خودبه‌خود و بدون توجه به این کبرای کلی ثابت نمی‌شوند و بدیهی اولی به حساب نمی‌آیند). از این گذشته قبول بدیهی اخلاقی به منزله‌ی قبول گزاره‌ی اخلاقی است که از «هست» استنباط نشده باشد؛ لذا اثبات وجود بدیهیات اخلاقی ناقض نظریه‌ی ضرورت بالقیاس است.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

۱. ارجاعاتی که با نام خانوادگی مصباح آمده است از آن آقای مجتبی مصباح، فرزند مرحوم مصباح یزدی است.

۲. یکی از موارد مورد انتقاد ما (که در ادامه مستنداً بررسی خواهد شد) همین است که صاحبان نظریه، هدف اصلی را حل مسئله‌ی هیوم ذکر کرده‌اند و سپس راه‌حلی که ارائه کرده‌اند بیرون از اشکال هیوم قرار گرفته است (مصادره به مطلوب).

۳. یکی از ابهامات مهمی که در این نظریه (ضرورت بالقیاس) وجود دارد عدم تمایز واضح بین ضرورت منطقی و ضرورت فلسفی است؛ اشکال با عنوان «دور و تسلسل» به این مبنا مرتبط است.

۴. اشکال با عنوان «مصادره به مطلوب» و «بداهت گزاره‌های اخلاقی» به این معیار ارتباط دارد.

۵. کما اینکه چنین ادعایی شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، صص ۳۲۵-۳۵۷).

۶. اشکال «وظیفه‌گرایی» به این معیار ارتباط دارد.

7. Scientific

۸. به بیان ابن سینا: «اندریافت دوگونه است: یکی اندریافت نظری، و یکی اندریافت عملی؛ اندریافت نظری چنان‌که دانی که خدای یکی است؛ و اندریافت عملی چنان‌که دانی که ستم نباید کردن، زیرا که یکی اندریافت را آمیزش نیست به کردار، و دیگر اندریافت سبب کردار است» (ابن سینا، ۱۳۹۴ ب، ص ۱۹۶؛ و همو، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۱)

۹. پس به نظر ایشان، ضرورت منطقی معقول ثانی منطقی است و لذا حکایتش از واقعیت خارجی نیست؛ لذا اگر بخواهیم نسبت «هست و باید» را با ضرورت تبیین کنیم و واقع‌گرا باشیم، باید از ضرورت فلسفی سود جوئیم.

۲۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۴، سری ۲، تابستان ۱۴۰۳، شماره ۹۱، صص: ۲۴-۳

۱۰. حال باید دید ضرورتی که در این نظریه مطرح می‌شود ضرورت منطقی است یا فلسفی؛ که اگر منطقی باشد، چون معقول ثانی منطقی است با واقع‌گرایی و رسیدن به مقصود مغایرت دارد. ۱۱. این در حالی است که برخی قائلان به این نظریه معتقدند در صورتی که اساس جملات اخلاقی انشاء باشد، دیگر ملاکی برای ارزیابی و تشخیص درستی یا نادرستی نظام اخلاقی موجود نخواهد بود؛ همچنین معتقدند انشائی بودن جملات اخلاقی مستلزم اعتقاد به نسبیت در اخلاق می‌گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۹۹ و ۱۰۳؛ مصباح، ۱۳۸۲، صص ۲۳-۲۴). به نظر ما این نوعی تهافت و تناقض در کلام است؛ اینکه توجیه دارد، با معیارنداشتن نمی‌سازد و اینکه این اعتبار واقعی است، با نسبیت در اخلاق.

۱۲. البته مشخص است که نتیجه هر چه هست یک کمال وجودی است.

۱۳. البته این دیدگاه مبتنی بر نگاه خاصی به معقولات اولی و ثانیه، و مباحث وجود و اصالت آن است. استاد یزدان‌پناه معقولات ثانی فلسفی را به دو قسم دیگر، یعنی معقول ثانی هستی-شناختی و معقول ثانی فلسفه‌ی عملی تقسیم می‌کنند که به نظر می‌رسد برای حل اشکال دور و تسلسل، یک راه حل است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، ص ۱۳۹) و تبیین آن از عهده‌ی این مقاله بیرون است. همچنین برای نقد این دیدگاه (تقسیم معقولات نزد استاد مصباح) مراجعه کنید به: اسماعیلی، ۱۳۸۹، صص ۴۹۰-۴۹۵.

۱۴. البته می‌توانیم کمال را به کار نبریم و به همان معنای ضرورت بسنده کنیم؛ اینکه آن ضرورت با حقیقت خارجی وجود چه نسبتی دارد. رمز این اشکال آن است که «با پذیرفتن اصالت وجود، باید گفت متن اصیل، وجود است و مفاهیم فلسفی مثل وحدت و وجوب حیثیات انباشته در متن وجودند نه اینکه مغایر با وجود بوده و به‌نحو مستقل محقق باشند» (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ص ۵۴۰).

۱۵. استاد محسن جوادی تعبیری دارند که به نظر ما عبارة اخرای اشکال ماست: «اما اشکال مشترک، که هم بر تفسیر «باید اخلاقی» به ضرورت بالقیاس وارد است، و هم بر تفسیر آن به ضرورت بالغیر، این است که اگر افعال اختیاری وصف اخلاقی را از رهگذر رابطه‌ای که با غایت-ها و مطلوب‌های نهایی انسان دارند به دست می‌آورند، پس خود این مطلوب‌ها چگونه به حسن و قبح اخلاقی متصف می‌شوند؟ اگر خود اینها وصف حسن اخلاقی را ندارند، پس چرا فعلی که به آنها منتهی می‌شود به حسن و لزوم اخلاقی متصف می‌شود؟» (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۷۲)

۱۶. برای وظیفه‌گرایی در سنت معقول اسلامی مراجعه کنید به: یزدان‌پناه، ۱۴۰۱، صص ۱۳۵-۱۳۶.

۱۷. همچنین در کاوشی در خصوص فهم بشری، انکار وجود الهی توسط اپیکوریان را مستلزم سستی قیدوبندهای اخلاقی دانسته است (هیوم، ۱۴۰۰ ب، صص ۱۳۸-۱۳۹).

۱۸. تقریر شبهه‌ی هیوم به‌زبان استاد مصباح یزدی چنین است:

منشأ این پرسش، همان شبهه‌ی معروف «استنتاج باید از هست» است. این بحث را میان متفکران غربی، نخستین بار دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۱ م) فیلسوف اسکاتلندی طرح کرده است. به عقیده‌ی هیوم و پیروان وی، «باید»ها و «نباید»های اخلاقی و حقوقی هیچ‌گاه نمی‌تواند از «هست» و «نیست»های تکوینی به دست آید و فیلسوفان اخلاق و حقوق باید از این نوع مغالطه به شدت بپرهیزند؛ بنابراین، اختلاف‌های طبیعی هرگز نمی‌تواند مجوز حقوق و تکالیف متفاوت باشد. شبهه مذکور، به‌زبان منطقی چنین تقریر می‌شود: در نتیجه‌ی قیاس، هرگز نمی‌توان لفظی را به کار برد که در هیچ‌یک از دو مقدمه‌ی آن نیامده باشد؛ بنابراین، از ضمیمه کردن دو مقدمه که بر هست و نیست مشتمل است نمی‌توان نتیجه‌ای را به دست آورد که باید و نباید را در بر داشته باشد؛ پس از نظر منطقی، استنتاج باید از هست چگونه می‌تواند صحیح باشد؟

تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۲۱

خلاصه‌ی پاسخ این است: هر قضیه‌ای که از قبیل «هست»ها است همیشه جزئی به نام «ماده» دارد که اغلب ذکر نمی‌شود. این جزء می‌تواند ضرورت، امکان یا امتناع باشد. اگر قضیه‌ای بیان‌گر ارتباط علی و معلولی باشد. مانند قضیه‌ی شرطیه‌ای که در آن، تحقق شرط، علت تامه‌ی تحقق جزا است. ماده‌ی آن قضیه، ضرورت بالقیاس خواهد بود؛ یعنی وجود معلول در ظرف تحقق وجود علت، ضرورت بالقیاس دارد. این ماده‌ی قضیه می‌تواند در نتیجه-ی قیاس منطقی به صورت لفظ «باید» ظاهر شود؛ پس در این گونه موارد، بایدی که در نتیجه‌ی قیاس می‌آید، چیزی نیست که در هیچ یک از دو مقدمه نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ج ۵، ص ۲۸۶).

اما پرسش این است که آیا این ضرورت منطقی است یا فلسفی؟

۱۹. به نظر می‌رسد این استدلال از حداقل دو اشکال رنج می‌برد: ۱- از وضع تالی، وضع مقدم نتیجه شده است؛ ۲- بین قیاس اقتزانی شرطی با قیاس استثنائی، خلط صورت گرفته است. به نظر می‌رسد شکل صحیح‌تر قیاس این گونه باشد: اکسیژن و نیدروژن باید با یکدیگر ترکیب شده باشند اگر و تنها اگر آب پدید آمده باشد (به خاطر اینکه مقدم و تالی نسبت به هم ضرورت بالقیاس دارند)؛ لکن آب پدید آمده است؛ پس اکسیژن و نیدروژن باید با یکدیگر ترکیب شده باشند.

۲۰. نقد دیگر آن است که بین مقدمات قیاس، رابطه‌ای وجود ندارد؛ یعنی اگر فرض کنیم که قیاسی است استثنائی، نه وضع مقدم حاصل شده، نه رفع تالی؛ و اگر فرض کنیم که قیاس اقتزانی شرطی است، آنگاه موضوع کبری با موضوع تالی صغری، حد وسط شده و این منتج نیست. به نظر می‌رسد شکل صحیح‌تر آن است که بگوییم: اگر سعادت جامعه مطلوب است آنگاه باید برای حصول آن، احکام و تکالیف اجتماعی به‌طور کامل رعایت شود؛ لکن سعادت جامعه مطلوب است؛ پس باید برای حصول آن، احکام و تکالیف اجتماعی به‌طور کامل رعایت شود.

۲۱. برانترها از متن اصلی هستند.

۲۲. عقیده‌ی ما در این باب، همان است که استاد جوادی آملی می‌فرمایند: «هیچ حکیمی مدعی نیست که ما می‌توانیم قیاسی داشته باشیم که هر دو مقدمه‌ی آن هست ولی نتیجه‌اش باید باشد»... «و آنها که گفته‌اند: بین آنها رابطه‌ای هست بیش از این ادعا نکرده‌اند که می‌شود قیاسی تشکیل داد که یک مقدمه‌ی آن، هست و مقدمه‌ی دیگر آن باید باشد و به همین مقدار، رابطه‌ی منطقی برقرار است» (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص ۴۲).

۲۳. به‌عنوان نمونه، فارابی در آخرین فص از *فصوص الحکمة* (که به او منسوب است) متعرض این امر شده و با ذکر مثالی، رسیدن به بدیهیات اخلاقی را توضیح می‌دهد. به بیان او، اگر از کسی پرسیده شود چرا آب نوشیدی، خواهد گفت برای تغییر مزاج، سپس اگر پرسیده شود چرا اراده‌ی تغییر مزاج کردی، خواهد گفت برای سلامتی و اگر پرسیدی برای چه طلب سلامتی کردی، خواهد گفت برای رسیدن به سعادت و خیر، و این‌جاست که سوال «چرا» پایان می‌پذیرد، چراکه طلب سعادت و خیر لذاته است (فارابی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۱) و این همان بدیهی اخلاقی است که مبتنی بر چیز دیگری نیست.

۲۴. آیا پاسخ می‌دهد که چون بین فعل و نتیجه‌ام رابطه‌ی علی و ضروری دیدم؟ یا پاسخ می‌دهد بین خودم (فاعل) و فعلم رابطه‌ی علی و ضروری دیدم؟

۲۵. چه اشکالی پیش می‌آید اگر گزاره‌ی بدیهی داشته باشیم که از هست استنباط نشده باشد، ولی درعین حال، منجر به نسبی‌گرایی، کثرت‌گرایی و ناواقع‌گرایی نشود، همان‌طور که بسیاری از علما، فقها و فلاسفه بدان قائل هستند (بدیهیات اخلاقی).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴/الف). *الالهیات من کتاب الشفا*. (تحقیق: حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴/ب). *دانشنامه علایی*. (مقدمه: محمد معین و تصحیح: سید محمد مشکوة و تقی بینش). تهران: مولی.
۳. احمدی، حسین (۱۴۰۱). *باید اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴. اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. جوادی، محسن (۱۳۷۵). *مسأله‌ی باید و هست*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. جیکوبز، جان اتان آ (۱۳۹۶). *فرهنگ اصطلاحات فلسفه اخلاق*. (ترجمه: محمد علی تقوی، و زهره علوی راد). تهران: مرکز.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۹۴). *کاوش‌های عقل عملی*. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. رهنمایی، احمد (۱۳۹۷). *مبانی ارزش‌ها*. تهران: سمت.
۹. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۹۳). *فصوص الحکمة*. (مترجم: حیدر شجاعی). تهران: مولی.
۱۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول*. تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۱. محمدی منفرد، بهروز (۱۴۰۰). *واقع‌گرایی اخلاقی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷). *شرح نهیة الحکمة*. (تحقیق و نگارش: عبدالرسول عبودیت). قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱/الف). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱/ب). *فلسفه اخلاق*. تهران: نشر بین الملل.
۱۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۴). *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۶. مصباح، مجتبی (۱۳۸۲). *فلسفه اخلاق*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. معلمی، حسن (۱۳۸۸). *ضرورت بالقیاس و بالغیر مفاد باید‌های اخلاقی*. *قبسات*، ۱۴ (۵۳)، ۱۳۹-۱۵۶.
۱۸. معلمی، حسن (۱۳۸۹). *مبانی و معیارهای اخلاقی*. قم: نشر هاجر.
۱۹. معلمی، حسن، و ابولقاسم زاده، مجید (۱۳۹۳). *بداهت قضایای اخلاقی در اندیشه اسلامی*. آیین‌ها حکمت، ۶ (۲۰)، ۱۲۱-۱۵۴.
۲۰. موحدی، محمد جواد (۱۳۹۸). *وظیفه‌گرایی و پیامدگرایی در اخلاق*. تهران: نگاه معاصر.
۲۱. لاریجانی، محمد صادق (بی‌تا). *جزوه‌ی درسی فلسفه‌ی اخلاق*. قم: کتابخانه‌ی دایرة المعارف علوم عقلی (شماره ۱۳۰).

- تأملی انتقادی بر نظریه‌ی «ضرورت بالقیاس» در تبیین ماهیت جملات اخلاقی ... ۲۳
۲۲. لاریجانی، محمدصادق (۱۳۸۶). نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلانی. پژوهش‌های اصولی. ۳(۷)، ۲۰۹-۲۳۵.
۲۳. ناصری، علیرضا (۱۳۹۳). رابطه‌ی هست و باید. قم: المصطفی.
۲۴. وارنوک، جفری (۱۳۶۸). فلسفه‌ی اخلاق در قرن حاضر. (ترجمه: صادق لاریجانی). تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
۲۵. هیوم، دیوید (۱۳۸۸). جستاری در باب اصول اخلاقی. (ترجمه: مجید داوودی). تهران: مرکز.
۲۶. هیوم، دیوید (۱۴۰۰/الف). رساله‌ای درباره طبیعت آدمی کتاب سوم: در باب اخلاق. (مترجم: جلال پیکانی). تهران: فغنوس.
۲۷. هیوم، دیوید (۱۴۰۰/ب). کاوشی در خصوص فهم بشری. (مترجم: کاوه لاجوردی). تهران: مرکز.
۲۸. یزدان پناه، یدالله (۱۴۰۱). چیستی و نحوه وجود فرهنگ. قم: کتاب فردا.

References

1. Aḥmadī, H. (2022). *Moral Obligation from viewpoint of Islamic Contemporary Scholars*. Qom: The imam Khomeyni Education and Research Institute. [In Persian]
2. Fārābī, A. M. M. (2014). *Fuṣūṣ al ḥikam*. (Translate: H. Shohaie). Tehran: Mawlā. [In Persian]
3. Ḥa'irī Yazdī, M. (2015). *Investigations of Practical Reason*. Tehran: Iran Wisdom & Philosophy Institute. [In Persian]
4. Hume, D. (2009). *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. (Translate: M. Davoudi). Tehran: Markaz. [In Persian]
5. Hume, D. (2021/a). *A Treatise of Human Nature Book 3*. (Translate: J. Paykani). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
6. Hume, D. (2021/b). *An Enquiry concerning Human Understanding*. (Translate: K. Lajvardi). Tehran: Markaz. [In Persian]
7. Ibn Sina, H. A. (2015/a). *al-Shifā, al-Ilāhiyāt*. (Research: H. Hassanzadeh Āmulī). Qam: Publications of the Propagation Office. [In Persian]
8. Ibn Sina, H. A. (2015/b). *Dānesh-Name Alai*. (Introduction: M. Moein & Correct: S. M. Meshkat & T. Binesh). Tehran: Mawlā. [In Persian]
9. Ismāīlī, M. (2010). *Philosophical Secondary Intelligible in Islamic Philosophy: A Historical Trend*. Qom: The imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
10. Jacobs, J. A. (2017). *Ethics A-Z*. (Translat: M. A. Taqawī, & Z. Alavī Rād). Tehran: Markaz. [In Persian]
11. Jawādī, M. (1996). *The Is/Ought problem*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Persian]

12. Lārījānī, M. Ş. (2007). A theory in the analysis of ethical and rational requirements. *Uşul studies Quarterly*, 3(7), 209-235. [In Persian]
13. Lārījānī, M. Ş. (n.d.). *Textbook of Moral Philosophy*. Qom: Intellectual Sciences Encyclopaedia Library (No. 130). [In Persian]
14. Majlesi, M. B. (1984). *Mir'āt al uqul*. Tehran: Dār al-Kotob al-Islamiyyah. [In Arabic]
15. Mişbāh Yazdī, M. T. (2008). *Interpretation of Nahāyah al- Hekmah*. (Edit: A. R. Obudiyyat). Qom: The imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
16. Mişbāh Yazdī, M. T. (2012/a). *Questions and Answers*. Qom: The imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
17. Mişbāh Yazdī, M. T. (2012/b). *The Philosophy of Morality*. Tehran: Bain-al Melal. [In Persian]
18. Mişbāh Yazdī, M. T. (2015). *Review and Study of Ethical Schools*. Qom: The imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
19. Mişbāh, M. (2003). *Ethics*. Qom: The imam Khomeini Education and Research Institute. [In Persian]
20. Mo'Allemī, H. (2009). Necessity in relation and Necessity-by-something else in content of Ethical oughts. *Ghabasāt*, 14(53), 139-156. [In Persian]
21. Mo'Allemī, H. (2010). *The Principles and Standards of Morality*. Qom: Hājar. [In Persian]
22. Mo'Allemī, H., & Abul-Qāsimzade, M. (2014). Self-evidence sentences in islamic thought. *Āīni-HekmatQuarterly*, 6(20), 121-154. [In Persian]
23. Mowahhedi, M. J. (2019). *Deontology and Consequentialism in Ethics*. Tehran: Negāhe-Moāser. [In Persian]
24. Muḥammadīmunfarid, B. (2021). *Moral Realism*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]
25. Naşerī, A. R. (2014). *Is/Ought Relation*. Qom: Al-Mostafā. [In Persian]
26. Rāhnamāī, A. (2018). *The Principles of Values*. Tehran: Samt. [In Persian]
27. Warnock, G. J. (1989). *Contemporary Moral Philosophy*. (Translate: M. Ş. Lārījānī). Tehran: Center of Translation & Publication. [In Persian]
28. Yazdānpanāh, Y. (2022). *Culture; What and How*. Qom: Ketāb-e Fardā. [In Persian]