

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۸  
صفحات ۲۰۷-۱۸۵ (مقاله پژوهشی)

## واقع‌نمایی احکام عقل عملی

محمد محمدرضایی<sup>۱</sup>، محمدصادق بدخش<sup>۲\*</sup>

۱. استاد گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۵/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۶)

### چکیده

یکی از تقسیمات عقل، تقسیم به عقل عملی و نظری است، در معنای این دو اصطلاح اختلاف‌نظرهایی وجود دارد و فارغ از این اختلاف، مدرکات عقلی گاهی مربوط به هستی‌ها و گاهی مربوط به بایدها و حسن و قبح‌ها هستند، عقل با چه فرآیندی به این بایدها دست پیدا می‌کند؟ در پاسخ به این سؤال نظریاتی ارائه شده‌اند که عمده این نظریات را در سه دسته می‌توان قرار داد: ۱. مشهور بودن احکام عملی؛ ۲. اعتباری بودن؛ ۳. واقع‌نما بودن. در این مقاله با تبیین هر سه دیدگاه، نظریه ضرورت بالقیاس‌الی‌الغیر بودن احکام عقل عملی (که از نظریات واقع‌گرا به‌شمار می‌آید) پذیرفته شده است، در این نظریه بایدونبایدهای عقلی، اخبار از وجود ضرورت میان فعل و نتیجه آن هستند. تقریری که در این مقاله از این نظریه داده شده، پاسخگوی سه اشکال مطرح‌شده است: ۱. نقض نظریه به باید نخستین؛ ۲. تعلق بایدها به فعل در حال وجود و ۳. مبتنی شدن این نظریه بر میل شخصی نه غرض عقلایی.

### واژگان کلیدی

باید و نباید، حسن و قبح، ضرورت بالقیاس‌الی‌الغیر، عقل عملی، واقع‌نمایی.

## مقدمه

مدرکات و محصولات عقل به عنوان یکی از قوای نفس، یک سنخ نیستند، برخی صرفاً هستی موجودات را بیان می‌کنند و برخی تعیین‌کننده نوع رفتار انسان در مواضع گوناگون هستند، بعضی از آنها به جزییات امور مربوطند و برخی به کلیات می‌پردازند این اختلاف و تفاوت، سبب به وجود آمدن نظریه‌هایی در تبیین و تحلیل و دسته‌بندی این ادراکات و قوای به وجود آورنده آنها شده است. اندیشمندان این حوزه دو اصطلاح عقل عملی و نظری را برای پوشش دادن ادراکات مختلف به کار برده‌اند، اما در تعیین مراد از این دو عقل، دچار تفاوت دیدگاه شده‌اند؛ گروهی از صاحب‌نظران اصطلاح عقل عملی و عقل نظری را ناظر به دو قوه مجزا نمی‌دانند، بلکه تفاوت آن دو را در تفاوت مدرکات جست‌وجو می‌کنند، ولی همین گروه نیز در تعیین مدرکات و متعلقات هر کدام از دو عقل دچار اختلاف شده‌اند. این نظریات را به‌طور کلی می‌توان در سه دیدگاه جمع‌بندی کرد.

دیدگاه اول: عقل عملی و نظری دو قوه در نفس با ادراکات متفاوت هستند. ارسطو (ارسطو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳ و ۲۱)؛ فارابی (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰ و ۵۴)؛ ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۳۰ و ۳۳۳، ۱۹۸۹: ۲۴۰، ۱۳۶۳: ۹۶)؛ ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۴۱، ۱۳۶۰: ۲۰۰؛ ۱۹۸۱، ج ۹: ۸۹) و کانت (kant, 1952: 42) از طرفداران این دیدگاه هستند؛

دیدگاه دوم: عقل نظری و عملی دو قوه متمایز هستند، اما تنها عقل نظری دارای ادراک است.

بهمینار (بهمینار، ۱۳۷۵: ۷۸۹) و قطب‌الدین رازی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۵۳) موافق این دیدگاه هستند؛

دیدگاه سوم: این دو عقل، دو قوه متمایز نیستند و تفاوت آنها صرفاً در مدرکاتشان است.

ملاهادی سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۹ – ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۶۶؛ ۱۳۶۰: ۶۶۳)؛ مرحوم غروی اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۷۱)؛ شهید صدر (صدر، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۲۰) و شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۳: ۷۱۳) و برخی دیگر از اندیشمندان، بر این دیدگاه تأکید می‌کنند.

اما فارغ از قبول یا رد هر یک از این آرا، آنچه مشهود است، اختلاف سنخ مدرکات عقلی از جهت عملی یا نظری بودن آنها بوده و به همین جهت هر کدام نیازمند تبیین جداگانه‌ای است. برخی احکام عقلی شأن خبری و بیان واقعیت دارند و برخی شأن انشایی و دستوری؛ بلکه ممکن است ظاهر آنها خلاف شأنشان باشد، یعنی گاهی انشا در ظاهری خبری یا برعکس بیان می‌شود. مدرکات عملی عقل یا احکام عقل عملی دارای بار ارزشی هستند و در آنها عبارت‌هایی همچون خوب، بد، حسن، قبیح، باید و نباید را مشاهده می‌کنیم؛ باید‌ها به افعالی که حسن شمرده می‌شوند و نباید‌ها به افعالی که قبیح هستند، تعلق می‌گیرند؛ به همین جهت تحلیل هر کدام به دیگری وابسته است و نتیجه یکسانی دارد؛ عقل این ارزشگذاری‌ها و منفی و مثبت‌ها را از کجا به دست می‌آورد و چگونه میان افعال، تفاوت‌ها را می‌بیند و درک می‌کند؟

تحلیل احکام عقل عملی، آثار زیادی در فلسفه اخلاق و مسئله حجیت عقل در فقه دارد و به همین جهت در آثار تدوین‌شده این دو حوزه، مباحث زیادی حول این موضوع مطرح شده است؛ اما با وجود این، همچنان پرونده این مسئله بسته نشده و در معرض نقد و بررسی‌های جدید قرار دارد.

### احکام عقل عملی

با مشخص شدن مراد از احکام عقل عملی، نوبت به واکاوی در مورد آن می‌رسد؛ در این مسئله نظریات مختلفی بیان شده است که عمده آنها را می‌توان در سه دسته تقسیم‌بندی کرد. دو دسته اول، احکام عقل عملی را ناواقع‌نما می‌دانند، یعنی حاکی از واقعیات تکوینی نیستند؛ این نظریات را ناواقع‌گرا می‌نامند؛ دسته سوم که این احکام را ضروری می‌دانند، قائل به وجود واقعیتی و رای احکام عملی عقلی هستند، البته تبیین‌های مختلفی از واقع‌نمایی ارائه شده است که در ادامه به بررسی هر سه اندیشه می‌پردازیم.

#### نظریه اول: احکام عقل عملی از مشهورات به‌شمار می‌آیند

گروهی از اندیشمندان، احکام عقل عملی را از مشهورات عامه می‌دانند. ملاصدرا می‌گوید:

«مراد از عقل در سخنان متکلمین آنگاه که می‌گویند این از چیزهایی است که عقل اثبات می‌کند و آن دیگری از چیزهایی است که عقل نفی می‌کند، مشهورات نزد عموم یا اکثر است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۲۴).

عقل در سخنان متکلمین همان درک حسن و قبح افعال است که به وسیله آن، عقایدی چون نبوت عامه و معاد و عدل را اثبات می‌کنند و عقل درک‌کننده حسن و قبح افعال، همان عقل عملی است.

ابن سینا می‌گوید مشهورات دو دسته‌اند: «اولیات از آن جهت که عموم به آن اعتراف دارند و آرای محموده یا مشهورات بالمعنی الأخص که قضایایی هستند که به جهت اعتراف عموم به آنها، قبولشان لازم است و رکن آنها همان شهرتشان است؛ اگر انسان را تنها با عقل و حس و وهم در نظر بگیریم، به این قضایا حکم نمی‌کند، مثل حکم به قبح غصب مال دیگران و قبح دروغگویی» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۱۹). خواجه نصیر نیز در شرح سخنان ابن سینا قضایایی مثل «عدل حسن است» و «ایذای حیوان حرام است» را در زمره مشهورات می‌آورد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۱).

مرحوم محمد حسین اصفهانی بحث مفصلی را در اثبات این نظریه مطرح کرده‌اند، ایشان می‌گویند مراد من از حسن و قبح، صحت مدح و ذم است، نه وجود مصلحت و مفسده در اعمال که امری واقعی است و هر انسانی وجدان می‌کند؛ ایشان ادعا می‌کنند که این صحت مدح و ذم با توافق آرای عقلا اثبات می‌شود، نه با وجود مصلحت و مفسده در عمل (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۳۵).

به نظر مرحوم اصفهانی عقل بما هو عقل فقط مدرک است و بعث و تحریکی ندارد؛ در این دیدگاه احکام عقلایی مثل حسن عدل و قبح ظلم، قضایای مشهوری هستند که عقلا برای حفظ نظام معیشت و بقای نوع انسانی بر آن توافق کرده‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۱۷).

ایشان در مورد عقاب بر معصیت و عقاب بر تجری می‌گویند انجام دادن آنچه یقین داریم، مورد رضایت مولی نیست، ظلم بر او و قبیح است و این حکم از قضایای مشهوره‌ای است که

عقلا بر آن اتفاق نظر دارند، نه اینکه برهانی باشد؛ چون همان‌گونه که منطقیون گفته‌اند مواد برهانیات منحصر در ضروریات سته است، یعنی قضیه‌ای برهانی شمرده می‌شود که یکی از این شش مورد باشد، حال آنکه قضیه «ظلم قبیح است» هیچ‌کدام از این شش مورد نیست، پس نباید آن را برهانی دانست.

اما آن ضروریات شش‌گانه به این شرحند:

۱. اولیات مثل قضیه اجتماع نقیضین محال است یا قضیه کل اعظم از جزء است. ایشان می‌فرماید استحقاق مدح و ذم از «العدل حسن» و «الظلم قبیح» از اولیات نیست، چون در اولیات تصور طرفین برای حکم کافی است و دیگر محتاج امعان نظر و برهان نیست و همچنین اختلاف افراد در اولیات بی‌معناست؛ اما در مورد اینکه اگر من کار خوبی انجام دادم، مستحق مدح هستم، اگر کار بدی انجام دادم، مستحق مذمت هستم، صرف در نظر گرفتن عامل و استحقاق مدح و ذم برای حکم کردن کفایت نمی‌کند و در تشخیص فعل مستحق مدح و ذم میان افراد و جوامع اختلاف نظر وجود دارد، پس این قضایا را نمی‌توانیم از اولیات بشماریم؛

۲. حسیات که بر دو قسمند: حس ظاهری و حس باطنی که به آن وجدانیات می‌گویند. قضیه العدل حسن و الظلم قبیح به هیچ‌یک از این دو معنا جزو حسیات نیست، چون این‌ها نه مشاهده‌شدنی و احساس‌پذیر با حواس ظاهر و نه از کیفیات نفسانی هستند که با حواس باطن درک شوند؛

۳. فطریات یعنی قضایایی که قیاسش را با خود همراه دارد، مثل اینکه چهار زوج است. فطریات به خلاف اولیات محتاج برهان و قیاس هستند، ولی خودشان آن قیاس را دربر دارند. ایشان می‌فرماید الظلم قبیح و العدل حسن وقتی جزو فطریات خواهند بود که شما بتوانید یک قیاسی که با این دو جمله است و دلالت بر ثبوت نسبت بین عدل و حسن بین ظلم و قبح می‌کند، داشته باشید؛ در حالی که چنین قیاسی موجود نیست؛

۴. تجربیات حاصل از تکرار مشاهده، مثل خواص و آثار خوراکی‌ها. واضح است که حسن و قبح افعال را نمی‌توان از تجربیات محسوب کرد؛

۵. متواترات مثل اینکه بدون دیدن مکه، می‌گوییم قطعاً شهری به نام مکه وجود دارد، چون اخبار زیادی در مورد وجود مکه به ما رسیده است و عادتاً توطی این تعداد از افراد بر کذب محال است. حسن و قبح افعال جزو متواترات هم نیست؛

۶. حدسیات که موجب یقین بشود. به‌عنوان مثال با توجه به قواعد نجومی و تتبعات ستاره‌شناسی بگوییم که نور قمر مستفاد از شمس است. مشخص است که قضایای بیان‌کننده حسن و قبح، از حدسیات هم نیستند.

وقتی قضیه «الظلم قبیح و العدل حسن» جزو هیچ‌یک از این شش مورد نبود، پس برهانی نیست، بلکه جزو قضایای مشهور است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۹). ایشان در جای دیگری در تفاوت قضایای برهانی و مشهورات می‌گویند که در قضایای برهانی مطابقت با واقع لازم است، اما مشهورات و آرای محموده صرفاً باید با آنچه عقلاً بر آن توافق دارند انطباق داشته باشند.

مرحوم اصفهانی سخن سه نفر از بزرگان را نیز در این بحث نقل می‌کند. ابتدا سخن ابن‌سینا در اشارات که می‌گوید مشهورات، آرای هستند که عقل و وهم و حس انسان در صورتی که نسبت به قبول آنها تأدیب نشده باشد، نمی‌تواند به آن حکم کند، مثل قبح گرفتن مال دیگری و قبیح بودن کذب و سپس کلام خواجه نصیر را در بیان اسباب شهرت نقل می‌کند که می‌گوید یکی از اسباب شهرت، اشتغال بر مصلحت عام است، مانند حسن عدل؛ ایشان از قطب‌الدین رازی نیز کلامی شبیه خواجه نصیر ذکر می‌کند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۳۴).

بیانی که مرحوم اصفهانی در این قسمت از کتاب برای اثبات مشهوره بودن قضایای حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم دارند، چنین است که اقتضای مدح یا ذم توسط یک فعل یا از نوع اقتضای میان سبب و مسبب است یا اقتضای غایت و ذی‌الغایه. اولی مثل اینکه در مورد انسانی عمل سویی واقع شود و به سبب این عمل در او انگیزه انتقام و تشفی خاطر به وسیله مذمت و عقوبت به وجود آید، پس آن عمل در ابتدای سلسله علل ذم فاعل واقع شده است. دومی مثل اینکه غرض انسان از مدح و ذم، حفظ نظام و بقای نوع

انسان به جهت اشتغال عمل بر مصلحت یا مفسده باشد، پس حفظ نظام، غایت مدح و ذم است.

اقتضا از نوع اول قطعاً باطل است و تنها اقتضا از نوع دوم، به شارع نسبت داده شود و همین معناست که محل کلام میان اشاعره و دیگران محسوب می‌شود. بنا بر آنچه بیان شد، چون حفظ نظام محبوب همه است، عقلاً حکم می‌کنند فعلی که موجب حفظ نظام است، مستحق مدح و خلاف آن مستحق مذمت خواهد بود و مراد از اینکه عدل موجب استحقاق مدح می‌شود این است که فعل مذکور به حسب تطابق آرای عقلاً چنین است نه در نفس الأمر؛ همان‌گونه که محقق طوسی گفت در ضروریات لازم است قضیه با نفس الأمر و در مشهورات باید با آرای عقلاً منطبق باشد

مرحوم اصفهانی سپس به این بحث می‌پردازد که مراد از ذاتی بودن حسن و قبح عدل و ظلم در کلمات علما چیست. ایشان می‌گوید کلمه ذاتی سه اصطلاح دارد: ذاتی باب کلیات خمس که حسن عدل و قبح ظلم از این باب نیست، ذاتی باب برهان که در آن صرف وضع شیئی برای صحت حمل و انتزاع کافی باشد، در حالی که در حسن و قبح چنین نیست، مثلاً تصرف در مال غیر اگر با نارضایتی مالک سنجیده شود، غصب است و اگر با آثار سوء ناشی از آن سنجیده شود، اختلال نظام است؛ پس در ذات خودش واجد هیچ کدام از این دو خصوصیت نیست.

معنای سوم که مرحوم اصفهانی آن را در مورد ذاتی بودن حسن عدل و قبح ظلم می‌پذیرد، عرض ذاتی بودن آن دو است، یعنی برای عروض حسن بر عنوان عدل و قبح بر عنوان ظلم، به واسطه شدن عنوان دیگری نیازی نیست، به خلاف مثل صدق و کذب که با عروض عنوانی مثل مهلک یا منجی بودن یک مؤمن تغییر پیدا می‌کنند (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۱).

مرحوم اصفهانی مشهورات را از نظر منشأ شهرت سه دسته می‌داند: اول تأدیبات صلاحیه که عقلاً به جهت حفظ نظام لازم و حسن می‌دانند و خلاف آن را قبیح می‌شمارند؛ دوم آنچه از اخلاق فاضله نشأت می‌گیرد، مثل حیا و حکم به قبح کشف

عورت و سوم آنچه از اموری مانند رقت و حمیت و امثال آن ناشی می‌شود. وی فقط مورد اول و دوم را در بحث ملازمه میان حکم عقل و حکم شرع داخل می‌داند و می‌گوید دلیلی وجود ندارد که شارع در احکام ناشی از رقت و حمیت و امثال آن، با عقلا مشترک باشد و به همین دلیل می‌بینیم که در شرع، احکامی وجود دارد که با رقت سازگار نیست، مثل بعضی از حدود (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۳: ۳۴۸).

با توضیحات فوق مشخص می‌شود که هرچند محقق اصفهانی برای این احکام، واقعیت تنزیلی قائل است، آنها را بیان‌کننده و حاکی از ضرورت‌های تکوینی نمی‌داند.

شبهه این نظریه توسط برخی از اندیشمندان غربی نیز مطرح شده است. امیل دورکیم می‌گوید: «حتی یک قاعده اخلاقی را ندیده‌ام که محصول عامل‌های مشخص اجتماعی نباشد» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۲۵) او در جای دیگری نیز تصریح می‌کند: «اگر اخلاقی هست، هدفش تنها گروهی خواهد بود که از کثرت افراد مجتمع، یعنی جامعه شکل گرفته ... آنجا که پیوستگی به گروه آغاز می‌شود، اخلاق نیز می‌آغازد» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۹۸). دورکیم عینی بودن ارزش‌ها را نیز نپذیرفته و گفته است: «چیزها به خودی خود ارزشی ندارند، حتی این حقیقت بر امور اقتصادی نیز صدق می‌کنند. دیگر امروزه از نمایندگان آن نظریه کهن اقتصادگرا که بنا بر آن ارزش‌هایی عینی وجود دارد که ملازم و مستقل از تصورات ما انسان‌هاست، هیچ اثری مشهود نیست. ارزش‌ها مولودهای عقیده‌ها است» (دورکیم، ۱۳۹۱: ۱۲۷).

### نقد نظر اول

مرحوم سید محمد روحانی در نقد نظریه مشهوره بودن و جعلی بودن حسن و قبح می‌گوید: منظور از حکم عقلا، درک آنها نیست، چون در این صورت قبح ظلم، امری واقعی خواهد بود نه مجعول، پس منظور بنای عقلاست. اما آیا این بنای عقلا بی‌پایه و اساس است یا پشتوانه‌ای دارد؟ قطعاً این حکم بی‌اساس نیست و بر اساس امری همچون حفظ نظام ترجیح داده شده است. اکنون در مورد لزوم حفظ نظام سؤال می‌کنیم که رجحان این عمل بر چه پایه و اساسی بنا نهاده شده است؟ آیا امری عقلی است یا عقلایی و وابسته به



بنای عقلا؟ اگر جواب داده شود که این هم یک بنای عقلایی است، سؤال قبلی تکرار می‌شود که پشتوانه آن چیست تا اینکه این سؤال به یک امر واقعی و عقلی ختم شود. دلیل دیگر ایشان بر رد نظریه مرحوم اصفهانی این بوده که عدل حسن است، حتی اگر سبب حفظ نظام حیات نشود و ظلم قبیح است، حتی اگر برای حفظ نظام مضر نباشد یا اگر شخصی در دوردست که هیچ ارتباطی به جامعه ندارد، مرتکب ظلمی شود، آن را تقبیح می‌کنیم (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۴).

استدلال مرحوم اصفهانی به اختلاف عقلا در افعال مستحق مدح و ذم برای اثبات مشهوره بودن این قضایا و عدم بداهت آنها نیز مردود است، به جهت اینکه عقلا در مصادیق عدل و ظلم اختلاف دارند نه حسن عدل و قبح ظلم، عقلا ظلم را قبیح می‌دانند، حتی اگر اجتماعی وجود نداشته باشد و اگر سؤال شود که پس به چه کسی ظلم کرده است؟ می‌گوییم به خودش.

#### نظریه دوم: اعتباری بودن احکام عقل عملی

علامه طباطبایی در کتاب رسایل سبعة و اصول فلسفه و روش رئالیسم، حسن و قبح را اعتباری دانسته‌اند. ایشان می‌گویند چیزهایی هستند که با ادراک حسی ما ملائمت و ما آنها را خوب می‌شماریم و چیزهایی غیرملائمت هستند و ما آنها را بد می‌دانیم، ولی هنگامی که به دیگر موجودات نگاه می‌کنیم، می‌بینیم این خوبی و بدی مطلق نیست و ما به خاطر جهاز ادراکی خود، خوبی و بدی را اعتبار کرده‌ایم؛ بعضی افعال نیز به گمان ما با قوه فعاله سازگار هستند و به همین جهت حسن را برای آنها اعتبار می‌کنیم و برخی دیگر را قبیح می‌خوانیم، پس «خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام‌گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۰۴؛ ۱۳۶۲: ۱۳۵).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌گوید بشر اولین بار معنای حسن را در مشاهده جمال در سائر همنوعان خود دیده است و آن تناسب اجزای بدن و موافقت با مقاصد نوعیه بود؛ سپس مسئله زشتی و زیبایی (حسن و قبح) را توسعه داد و از دایره محسوسات

خارج کرد و افعال و معانی اعتباری و عناوینی که با مقاصد و اغراض اجتماع یعنی سعادت واقعی بشر یا بهره‌مندی کامل او از زندگی هماهنگ بود را حسن و موارد ناهماهنگ و مخل را قبیح نامید و این صفت را به آنجا نیز سرایت داد. بعضی از افعال همیشه با غرض اجتماع سازگار است و برخی به تناسب موقعیت‌ها، تفاوت پیدا می‌کند و بالتبع حسن و قبیح آن نیز عوض می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۹).

برخی از مجموع کلمات علامه در المیزان و روش رئالیسم چنین برداشت کرده‌اند که ایشان می‌گویند ما حسن و قبیح را از اطلاق حقیقی آن، که در مورد ادراک اشیا بوده، به افعال کشانده و برای آنها اعتبار کرده‌ایم و بر طبق همین برداشت از سخن علامه، اشکال کرده‌اند که چه تفاوتی میان ملائمت یک شیء با قوای احساسی و ملائمت یک فعل با قوای فعّاله و اغراض زندگی بشر وجود دارد که اطلاق حسن بر یکی، حقیقی و بر دیگری اعتباری باشد؟ (مدرسی، ۱۳۸۸: ۱۰۳).

اما به نظر می‌رسد هرچند علامه در انتهای سخن خود در روش رئالیسم اعتباری بودن حسن و قبیح را در مورد افعال بیان می‌کند، استدلال ایشان در صدر کلام، به افعال اختصاصی ندارد؛ ایشان کلام خود را با بیان تفاوت انسان با سایر حیوانات در موافقت و عدم موافقت با بو و مزه خاص آغاز می‌کند. بعضی بو و مزه‌ها برای انسان خوشایند و ملایم طبع اوست، پس آنها را خوب می‌داند و برخی را نمی‌پسندد و بد می‌شمارد؛ در حالی که برخی موجودات دارای وضعیت متفاوتی هستند و از آنچه انسان متنفر است لذت می‌برند. مرحوم علامه می‌خواهند از بیان این تفاوت نتیجه بگیرند که خوبی و بدی در اشیا به یک حقیقت خارجی اشاره ندارد، بلکه اعتباری و وابسته به تلائم با طبع انسان هستند و سپس همین تلائم و عدم تلائم را در مورد افعال نیز به کار ببرند. با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که هرچند ایشان در بعض عباراتشان تنها معیار ادراکات انتزاعی را لغویت و عدم لغویت معرفی کرده‌اند، اعتبار حسن و قبیح را دارای منشأ حقیقی و واقعی می‌دانند که گاهی از آن به ملائمت با قوای فعّاله و گاهی تناسب با اغراض زندگی بشر و سعادت او تعبیر می‌کنند. بنابراین همچنانکه شهید مطهری در مقدمه مقاله ششم اصول فلسفه و

روش رئالیسم می‌نویسد نظریه ادراکات اعتباری به‌عنوان راه‌حلی برای تبیین تغییر و تحول در ادراکات بشری مطرح شده است، نه اینکه حسن و قبح افعال را از اساس غیرواقعی و صرف تخیل بدانند.

مرحوم علامه باید و نباید را نیز از اعتباراتی می‌داند که نتیجه توسعه ضرورت‌های تکوینی به افعال اختیاری است. ایشان می‌گوید هر فعلی از انسان سرمی‌زند، بدون اعتقاد به وجوب و ضرورت آن فعل نیست. در مورد این سخن باید گفت که اگر ما بخواهیم تمام افعال انسان را وابسته به اعتبار ضرورت کنیم، چون خود این اعتبار کردن هم از افعال محسوب می‌شود، نیازمند اعتبار ضرورت است و اعتبار دوم هم محتاج اعتبار دیگری است و این موجب تسلسل اعتبارات تا بی‌نهایت می‌شود (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۸۰). به‌علاوه اینکه ضرورت انجام دادن یک فعل برای رسیدن به مقصود خاص (به‌عنوان مثال غذا خوردن برای سیر شدن) اعتباری نیست، بلکه یک ضرورت بالقیاس الی‌الغیر حقیقی و تکوینی است و فاعل نیز اعتباری غیر از این ندارد که اگر می‌خواهم سیر شوم، باید غذا بخورم نه اینکه غذا خوردن را به‌صورت مطلق ضروری بدانم و وجوب را برای آن اعتبار کند.

شهید مطهری در شرح کلمات علامه می‌گوید: «باید و نباید، امر عینی نیستند تا تجربه کنیم، بلکه فقط از راه لغویت و عدم لغویت می‌توان آنها را اثبات کرد و لغو بودن یا نبودن تابع دوست داشتن‌ها و دوست نداشتن‌هاست و باید‌ها و نبایدهای اخلاقی که دارای جنبه کلیت هستند، مربوط به دوست داشتن من علوی‌اند و این من علوی در میان تمام انسان‌ها با تفاوت‌ها و اختلافات موجود در آنها یکسان است و همه انسان‌ها آن را می‌یابند» (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۴۵ به بعد).

برخی به این تحلیل اشکال کرده‌اند که این نظریه، من علوی را اثبات نمی‌کند و اساساً تقسیم علوی و سفلی ارزشی است و نمی‌تواند به‌عنوان یک امر واقعی، مبنای تعریف مفاهیم ارزشی قرار گیرد (سروش، ۱۳۶۶: ۳۵۵). ولی به‌نظر می‌رسد ادعای شهید مطهری مبتنی بر یک شهود همگانی است، یعنی همه انسان‌ها در خود تمایلات مثبت و منفی را می‌یابند و همواره در حال جدال با این دو دسته خواهش نفسانی هستند، ولیکن سخن در

این مسئله واقع می‌شود که در صورت اختلاف نظر در مورد حسن و قبح فعل خاصی، با چه معیاری می‌توان تشخیص داد که از تمایلات من علوی است یا من سلفی؟ شهید مطهری مسئله را به گونه‌ای بیان می‌کند که گویا تمایز من علوی از سفلی بسیار ساده است و گویا انسان‌ها تمایلات من علوی را همچون درک بدیهیات (که انکار آنها تنها از لجاجت نشأت می‌گیرد) درک می‌کنند؛

#### نظریه سوم: ضروری بودن احکام عقل عملی

فیاض لاهیجی صحت مدح و ذم را به‌عنوان منشأ حسن و قبح افعال بیان می‌کند و در مقابل کسانی که حسن عدل و قبح ظلم را از مقبولات عامه می‌شمارند که ضروری نیستند، می‌گوید حکم عقل به این دو گزاره و ضروری بودن آنها انکارناپذیر است و ضروری بودن، با مشهور بودن منافاتی ندارد، چون شاید یک قضیه، از جهات مختلف، هم داخل در مشهورات و هم داخل در یقینیات باشد (لاهیجی، ۱۳۷۷: ۶۱).

به نظر مرحوم سبزواری حسن و قبح افعال از بدیهیات و مبنای حکم عقل به حسن و قبح افعال نیز، مصالح و مفسد عامه است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲).

البته ایشان توضیح نداده‌اند که چرا حسن و قبح را به مصالح و مفسد عامه اختصاص داده‌اند، با اینکه افعال شخصی هم که به مصالح و مفسد عامه ارتباطی ندارند، به حسن و قبح متصف می‌شوند.

آخوند خراسانی قوه عاقله را همچون سایر قوا دارای لذت و الم می‌داند و بر همین اساس می‌گوید هرگاه این قوه چیزی را درک کند و آن را ملائم خود یابد، آن فعل ممدوح خواهد بود و در غیر این صورت مذموم است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۴).

او برعکس لاهیجی و سبزواری (که حسن و قبح را به مدح و ذم بازمی‌گردانند) می‌گوید منشأ حکم عقل به حسن و قبح، دو صفت کمال و نقص است که موجب ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله می‌شود و این تلائم و تنافر، مقتضی صحت مدح و ذم فاعل است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۱۲۵).

صاحب کتاب «منتقى الأصول» نیز همچون آخوند خراسانی در تبیین احکام عقل عملی می‌گوید نفس دارای قوایی است مثل غضبیه، شهویه و عاقله؛ هر کدام از این قوا با برخی امور سازگاری و با برخی ناسازگاری دارند، در مورد قوه عاقله اموری مثل عدل، ملائم او و اموری مثل ظلم، منافر با او هستند و حسن و قبح از اینجا ناشی می‌شود و از همین جاست که عقل، فاعل عدل را مستحق مدح و فاعل ظلم را، مستحق ذم می‌داند (روحانی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۲۴).

در مقابل آخوند، مرحوم اصفهانی می‌گوید که عدل کلی، بدون خصوصیات مشخصه‌اش هیچ التذادی برای قوه عاقله ندارد، چون ادراک آن، کمالی برای قوه عاقله نیست و این قوه تنها از تمثیل معارفی که واجب‌التحصیل هستند التذاذ دارد و از عدم آنها تألم می‌یابد (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۳۴۰).

تبیین دیگری از حسن و قبح که با تبیین باید و نبایدهای اخلاقی نیز پیوند خورده است و ذیل همین نظریه سوم قرار می‌گیرد و به نظر می‌رسد تبیین صحیحی از مسئله باشد، این است که حسن و قبح افعال در قیاس با اهداف عالی مشخص می‌شود و باید‌ها و نبایدهای عقل عملی نیز دارای ضرورت بالقیاس إلى الغير هستند، کلمه باید و کلمه نباید از یک ضرورت حکایت می‌کنند؛ برای مثال وقتی گفته شود انسان باید راستگو باشد، حاکی از وجود ضرورت میان فاعل و فعل راستگویی است؛ این ضرورت یا ضرورت بالذات است یا بالغير یا بالقیاس إلى الغير؛ در مورد باید و نبایدهای عقل عملی که به افعال اختیاری تعلق می‌گیرند، هیچ ضرورتی وجود ندارد به‌جز ضرورت میان عمل و نتیجه‌اش و چون آن نتیجه، مطلوب هر انسانی است، گفته می‌شود هر انسانی باید راست بگوید، چون برای رسیدن به آن مطلوب، راستگویی ضرورت دارد، پس ضرورت راستگویی برای انسان مختار، ضرورت فعل در قیاس با نتیجه آن است.

گفته نشود که موطن، باید اخلاقی در میان فعل و فاعل بوده است و این نظریه، ضرورت را میان فعل و نتیجه قرار می‌دهد، چون این نظریه می‌گوید انجام دادن فعل برای فاعل، در قیاس با نتیجه آن ضرورت دارد، همچنانکه در آزمایشگاه به دانش‌آموزان می‌گوییم برای ایجاد مولکول آب باید هیدروژن و اکسیژن را ترکیب کنید.

بنابراین اوامر و نواهی در واقع اخبار از وجود ضرورتی حقیقی هستند و تفاوتی میان دو عبارت «دروغ نگو» و عبارت «دروغ گفتن سبب به وجود آمدن فلان مفسده می شود» وجود ندارد، به جز فایده خطابی و ترغیبی که در عبارات طلبی وجود دارد. بلکه اگر امر و نهی از جانب شخصی دارای مولویت صادر شود و او در این امر و نهی، مولویت خود را اعمال کند، نه اینکه صرف ارشاد به وجود مفسده در عمل باشد، معنای سخن او چنین خواهد بود که اگر به عنوان مثال دروغ بگویی با مجازاتی از جانب من روبه رو می شوی؛ ولی این عبارت هم اخبار از وجود ضرورت میان دروغگویی و مجازات است.

این نظریه توسط برخی از محققان به صراحت بیان شده است و برخی نیز هرچند به آن تصریح نکرده اند، از سخنانشان چنین استفاده می شود که ارتکاز ذهنی آنها موافق این نظریه است. در ادامه ضمن بیان مطالب تعدادی از ایشان، این نظریه شرح و بسط بیشتری پیدا می کند و منقح می شود.

آیت الله مصباح یزدی از قائلان به این نظریه است، ایشان پس از توضیحاتی در تبیین این نظریه می گوید: «افعال اختیاری انسان را وقتی با آثار مترتب بر آن می سنجم، بین آنها رابطه ضرورت بالقیاس می یابیم، مثلاً اگر مطلوب انسان رسیدن به قرب الهی باشد، و او بخواهد به آن هدف دست یابد، و از طرفی، به هر طریقی (عقل یا شرع) فهمیده ایم که تحقق این هدف بدون انجام افعال اختیاری خاصی ممکن نیست، در این صورت گفته می شود که بین آن هدف و انجام این افعال رابطه ضرورت بالقیاس است. این ضرورت را می توانیم به صورت یک قضیه اخلاقی بیان کنیم که فعل مزبور در آن، متعلق باید است و می گوییم: برای تحقق آن معلول (قرب الهی) باید آن کار خاص را انجام داد یا مثلاً باید راست گفت که مفاد آن، بیان ضرورتی است که بین راستگویی و قرب الهی (کمال مطلوب انسان) برقرار است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۷۷).

آیت الله سید محمد رضا مدرسی می گوید: «اوامر اخلاقی اخبار از ضرورت هستند نه انشا، چون انشا تنها از کسی صادر می شود که دارای اقتدار و مولویت است» (مدرسی، ۱۳۸۸: ۴۴). ایشان همچنین می گوید: «خوبی و حسن به معنای ملائمت و سازگاری با غرض یا غیر آن است» (مدرسی، ۱۳۸۸: ۵۳).

ایشان اوامر اخلاقی را از اوامر شرعی جدا می‌کند، چون شارع دارای اقتدار و مولویت بوده و صدور انشا از او ممکن است؛ بنابراین اوامر او اخبار از ضرورت نیستند. اما به نظر می‌رسد این سخن ایشان صحیح نباشد و اوامر مولای صاحب اقتدار نیز، تنها دارای ضرورت بالقیاس الی‌الغیر هستند، چون هیچ ضرورت دیگری به‌جز ضرورت انجام دادن فعل برای تحصیل نتیجه‌ای که بر فعل مترتب می‌شود، برای فعل تصور نمی‌شود، ضرورت‌های تکوینی همیشه با وجود فعل همراه هستند، ولی ضرورت‌های اخلاقی سابق بر فعل نیز تحقق دارند، در مورد اوامر مولای صاحب اقتدار نیز، ضرورت انجام دادن فعل در مقایسه با آن نتیجه‌ای است که عصیان مولی دربردارد.

اما آنچه آیت‌الله مدرسی در مورد تفسیر حُسن به ملائمت با غرض گفتند نیز، بر همان تفسیر باید و نباید به ضرورت بالقیاس الی‌الغیر مبتنی است که در کلمات آیت‌الله مصباح نیز آمده بود.

استاد مهدی حائری هم عباراتی دارند که همین نظریه از آن استفاده می‌شود. ایشان در جایی فرموده است: «تنها خیر و شر بالقیاس غیراخلاقی است که نهاد بنیادی خوبی‌ها و بدی‌های اخلاقی می‌باشد و بالتبلیغ بایستی‌های اخلاقی، پیوسته از هستی‌ها و نیستی‌های همین خیر و شر بالقیاس غیراخلاقی خبر می‌دهد» (حائری، ۱۳۶۱: ۸۹).

ایشان در جای دیگری نیز می‌گویند: «بایستی یک رابطه مخصوص در مقابل استی نیست، بلکه یک ترجمه و زبان دیگری از زبان رابطه استی است، متنها بایستی زبان مخصوصی برای هستی‌های مقدور ماست و استی و هستی رابطه زبانی مخصوص دیگر برای هستی‌های غیرمقدور است» (حائری، ۱۳۶۱: ۸۷) و در عبارت دیگری تصریح می‌کنند که: «بایستی‌های اخلاقی هم مانند بایستی‌های منطقی کیفیاتی هستند که نسبت‌ها و روابط هستی‌ها را تبیین و توصیف می‌کنند» (حائری، ۱۳۶۱: ۵۰). پس ایشان باید‌ها را حاوی انشا و ایجاد معنا نمی‌داند، بلکه باید اخلاقی مبین ضرورت در هستی‌های مقدور است و ضرورت اخلاقی همان ضرورت تکوینی بالقیاس الی‌الغیر است.

اما مرحوم حائری در انتهای این مبحث مطلبی را بیان کرده که سبب شده است برخی

گمان کنند که ایشان قائل به نظریه ضرورت بالغیر در مورد بایدها هستند، مرحوم حائری می‌گوید: «مفهوم اصطلاحی بایستی همان ضرورت و وجوب بالذات یا بالغیر است که از شدت و اهمیت هستی حکایت می‌کند». لکن به نظر می‌رسد این نسبت به مرحوم حائری صحیح نباشد، زیرا اولاً در عبارت ایشان آمده است که **وجوب بالذات یا بالغیر**، در حالی که اگر مرادشان بیان نظریه ضرورت بالغیر در مورد بایدهای اخلاقی بود، نمی‌بایست می‌گفتند **بالذات یا بالغیر** و ثانیاً بطلان ادعای ضرورت بالغیر در مورد بایدها، چنان واضح است که خود مستشکل هم از اینکه مرحوم حائری این نظریه را گفته باشند، اظهار تعجب می‌کند، چون ضرورت بالغیر، پس از هستی شیئی صادق است، نه پیش از آن و ضرورت بالغیر بیان‌کننده رابطه یک شیء با وجود است، نه رابطه دو موجود با یکدیگر؛ در حالی که در بایدهای اخلاقی بایستگی یک فعل نسبت به فاعل یا نتیجه بیان می‌شود. پس هرچند عبارت ایشان در معنای ضرورت بالغیر ظهور دارد، با توجه به سایر سخنانشان و وضوح عدم صحت این قول، باید این عبارت را به گونه دیگری معنا کرد.

استاد علیدوست نیز در استدلال بر اینکه عقل علاوه بر ادراک، دارای شأن حکم هم هست، یکی از دلایل را به این صورت بیان می‌کنند که اگر عقل حکم نداشته باشد، پس اولین فرمان را چه کسی به عقل می‌دهد، اولین فرمان پیش از اثبات شرع قرار دارد، پس نمی‌توان آن را به خداوند منتسب کرد. ایشان در نقد و بررسی همین دلیل می‌گویند که عقل حکم ندارد، بلکه مدرکات او گاهی عملی و گاهی نظری است و در رد استدلال مبتنی بر اولین فرمان می‌نویسند: «ممکن است گفته شود پس نخستین فرمان را چه کسی به عقل می‌دهد؟ در پاسخ باید گفت فرمان لازم نیست، وقتی عقل درک می‌کند، مکلف ناگزیر باید خدای را اطاعت کند، وگرنه به هلاکت می‌افتد، برای تحریک و اتمام حجت کافی است».

واضح است که ضرورت موجود در اولین فرمان از دیدگاه ایشان، ضرورت بالقیاس الی الغیر یعنی جلوگیری از وقوع در هلاکت است و هیچ ضرورت دیگری نیست. ما این ضرورت را به تمام فرمان‌ها تسری می‌دهیم؛ هر مولایی وقتی از او امر مولوی صادر می‌شود، گویا به مولی علیه خود می‌گوید انجام دادن این فعل برای جلوگیری از هلاکت یا



مجازات مقرر شده ضرورت دارد و اگر این فعل را انجام ندهد، هیچ اثری جز وقوع در آن مهلکه یا مجازات ندارد.

حتی ادعا می‌کنیم که تمام جملات انشایی، همچون جملات خبری، واجد شأن حکایتگری هستند و صرفاً محکی‌عنه آنها متفاوت است، همچنان که محقق عراقی در مورد حکایتگری انشائیات می‌گویند: «هرگاه استعمال‌کننده، جمله را برای به‌وجود آوردن نسبت کلامی‌ای که از واقعه‌ای ثابت حکایت می‌کند، به‌کار ببرد، آن جمله، خبری خواهد بود و هرگاه آن را برای حکایت از ایقاع نسبتی که متکلم، آن را در جایگاه مناسب به‌وجود آورده، به‌کار ببرد، آن جمله انشایی است؛ پس اخبار و انشا در جهت حکایتگری مشترک هستند و تنها فرقیشان، محکی‌عنه آن دو است» (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۵۸).

مرحوم عراقی از این جهت که هم انشا و هم اخبار دارای حکایتگری هستند، مؤید این نظریه است، اما محکی انشا را ایقاع یک نسبت، نه حکایت از نسبت ثابت می‌داند.

از میان اندیشمندان مغرب زمین می‌توان اسپینوزا را موافق این نظریه دانست. او می‌گوید: «در خصوص خیر و شر باید توجه داشت این اصطلاحات در نفس اشیا به چیز مثبتی دلالت نمی‌کنند و آنها چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسه اشیا با یکدیگر ساخته‌ایم، نیستند ... مقصود من از خیر هر چیزی است که مسلماً می‌دانیم که به‌وسیله آن می‌توانیم به نمونه طبیعت انسانی که مد نظر قرار داده‌ایم، تقرب یابیم و بر عکس مقصود از شر، هر چیزی است که مسلماً می‌دانیم که ما را از تقرب بدان نمونه بازمی‌دارد» (اسپینوزا، ۱۳۶۴: ۲۰۸).

اما به نظریه ضرورت بالقیاس إلى الغير بودن بایدهای اخلاقی اشکال شده است که باید نخستین مثل کمال مطلوب را تحصیل کرد، طبق این نظریه تبیین‌شدنی نیست، چون غایتی و رای آن وجود ندارد تا در مقایسه با آن، ضرورت پیدا کند. در این تفسیر از احکام اخلاقی، احکامی مثل «باید به کمال مطلوب برسی» که خود آخرین امر مطلوب هستند و ضرورت بالقیاس إلى الغير در مورد آنها بی‌معناست، لغو خواهند بود؛ چون مخاطب هیچ ضرورتی برای رسیدن به کمال مطلوب نمی‌بیند به‌جز اراده خودش. یعنی اگر کسی اراده

کرد که به کمال مطلوب نرسد، هیچ بایندی در برابر او وجود ندارد (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۱۴).

در پاسخ به این اشکال باید گفت که این بایدهای نخستین که اهداف نهایی افعال محسوب می‌شوند، واجد مطلوبیت ذاتی هستند و از آن جهت که هر انسانی دارای حب ذاتی به خود است، لاجرم آنها را اراده می‌کند و اگر اختلافی در رفتار افراد مشاهده می‌شود، به جهت اشتباه در تشخیص مصداق‌هاست. همچنانکه ملاصدرا می‌گوید تمام موجودات دارای حب به ذات هستند، در نهایت اینکه حب به ذات موجودات کامل به جهت حفظ کمالات موجود و حب به ذات موجودات ناقص به جهت فعلیت بخشیدن به کمالات بالقوه است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۵۱).

بر مبنای این اشکال و پاسخی که برای آن داده شد، این نکته روشن می‌شود که تمام بایدها دارای ضرورت بالقیاس‌إلی‌الغیر هستند، به‌جز بایدهای نخستین که دیگر ضرورت بالقیاس‌إلی‌الغیر در مورد آن بی‌معناست و اگر بخواهیم آن را هم واجد ضرورت بالقیاس‌إلی‌الغیر بدانیم، گرفتار محذور تسلسل می‌شویم.

آیت‌الله مصباح یزدی پاسخ دیگری نیز به این اشکال داده‌اند، به این صورت که مفاهیمی مثل فلاح، فوز و سعادت که در رأس اهداف و غایات افعال قرار دارند، فعل اختیاری انسان به‌شمار نمی‌آیند، بلکه اینها نتیجه اعمال اختیاری هستند و هیچ‌گاه خود فعل اختیاری یا صفت اخلاقی به این صفات متصف نمی‌شوند، مگر به‌صورت مجازی و در قرآن هم هیچ‌گاه به فلاح و سعادت امر نشده، بلکه اعمالی که سبب وصول به سعادت می‌شوند را از انسان‌ها طلب کرده است.

«قضیه "انسان باید سعادت‌مند شود" را نمی‌توان به‌عنوان یکی از قواعد یا قضایای اخلاقی مطرح نمود؛ زیرا آنچه در محدوده اخلاق از انسان طلب می‌شود، انجام یا ترک یکسری کارهای اختیاری است که سبب سعادت و کامیابی یا شقاوت و بدبختی انسان می‌شوند. خود سعادت و شقاوت اختیاری نیستند تا به‌طور مستقیم، مورد طلب و یا منع قرار گیرند. و اگر گاهی گفته می‌شود باید سعادت‌مند شد، این باید بالعرض به نتیجه نسبت

داده می‌شود نه حقیقتاً؛ زیرا بالاصالة و بلاواسطه به فعلی که منتج سعادت است، تعلق می‌گیرد و در شکل صحیح قضیه باید چنین بگوییم: "باید کاری را انجام دهیم که آن کار ما را به سعادت برساند". سخن فوق مثل این است که در فقه گفته می‌شود: "باید طاهر شد" و منظور اصلی این است که باید وضو گرفت تا طهارت حاصل شود. یعنی باید، به‌عنوان مُحصِّل نتیجه، تعلق می‌گیرد و اسناد آن به خود نتیجه، یک اسناد مجازی بیش نیست» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۴۹).

استعمال این‌گونه اوامر در محاورات، دلیل بر حقیقی بودن امر به معنای جعل داعی در مخاطب نیست، بلکه به‌خاطر اغراض دیگری همچون تنبه یا تشویق مخاطب یا ارشاد به اینکه برای رسیدن به کمال مطلوب باید بعضی اقدامات را انجام دهد، به‌کار برده می‌شوند؛ مثل اینکه گفته شود «راستگو باش چون باید به فلاح برسی».

اما این پاسخ با اشکال مواجه شده است که افعال تولیدی نیز به فاعل آن منتسب می‌شود و می‌تواند متعلق باید قرار بگیرد و مورد طلب واقع شود و محذوری در این عبارت وجود ندارد که گفته شود «باید به کمال برسی» (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۱۶). بنابراین در پاسخ به اشکال اول به همان پاسخ اول یعنی «ذاتی بودن مطلوبیت باید‌های نخستین» اکتفا می‌کنیم.

اشکال دومی که به نظریه ضرورت بالقیاس إلى الغير وارد شده، این است که گفته می‌شود احکام اخلاقی به فعل در حال عدم تعلق می‌گیرند، یعنی متعلق باید‌ها، فعل در حال عدم است و معنا ندارد به کسی که مثلاً به عدالت رفتار می‌کند، گفته شود به عدالت رفتار کن؛ در حالی که ضرورت بالقیاس إلى الغير، میان وجود فعل و وجود غایت برقرار است، اعم از وجود تحقیقی یا تقدیری (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۱۸). این اشکال به نظر مردود به‌نظر می‌رسد، چون وقتی ما باید‌های اخلاقی را به ضرورت بالقیاس إلى الغير بازگشت دادیم، جمله «باید راست بگویی» در قوه جمله «راستگویی برای رسیدن به کمال مطلوب ضرورت دارد» است و واضح خواهد بود که توجه این معنا به مخاطبان، نیازمند فرض عدم فعل نیست.

اشکال دیگری که بر این نظریه وارد شده این است که افعال انسان عاقل باید معّمل به اغراض عقلایی باشد و اتکای آن بر میل درونی، جزو اغراض عقلایی به‌شمار نمی‌آید، اما در نظریه ضرورت بالقیاس إلى الغير، تمام افعال اخلاقی در مقایسه با کمال مطلوب ضرورت پیدا می‌کنند، اما نفس اراده کردن کمال مطلوب، وابسته به حب او به ذات خود است. خود اشکال‌کننده برای توجیه الزامات اخلاقی قائل به وجود یک باید آغازین و بدیهی شده که دیگر سؤال از چرایی در مورد آن بی‌معناست (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۲۳).

در پاسخ به این اشکال باید گفت حب به ذات و کمالات ذات، از اغراض عقلایی است نه اینکه صرف میل و خواسته‌های بی‌مبنا باشد و به همین جهت است که تمام انسان‌ها رسیدن به آنچه را مصداق کمال ذات می‌بینند، انتخاب می‌کنند؛ در حالی که اگر غرض عقلایی نبود و تنها از امیال درونی نشأت می‌گرفت، باید گروهی نیز به خلاف آن میل پیدا کنند، پس اراده کردن کمالات ذات نه‌تنها عقلانی، بلکه از واضح‌ترین اغراض عقلایی است.

### نتیجه‌گیری

بایدها و نبایدها و حسن و قبح‌هایی که توسط عقل بیان می‌شود، نه آنچنانکه محقق اصفهانی می‌گوید، صرف شهرت میان عقلا هستند و نه اعتبار محض؛ بلکه پشتوانه واقعی و تکوینی دارند؛ این احکام در واقع چیزی جز خبر دادن از آن واقعیت‌ها به لسان انشا نیستند. بایدها و حسن‌ها اخبار از وجود ضرورت میان فعل و نتیجه مطلوب و نبایدها و قبح‌ها اخبار از وجود ضرورت میان فعل و نتیجه نامطلوب هستند بنابراین ضرورت این احکام، از نوع ضرورت‌های بالقیاس إلى الغير است؛ هرچند نقدهایی به این نظریه وارد کرده‌اند، با دقت در تقریر صحیح نظریه فوق، این اشکال‌ها دفع می‌شوند. این نظریه احکام عقل عملی را به آنچه عقل نظری خوانده می‌شود، ارجاع می‌دهد. این ارجاع سبب می‌شود که احکام عقل عملی واجد عینیتی شوند که بحث و گفت‌وگوی بین‌الذهانی در مورد آنها را تسهیل می‌کند و مانع بسیاری از ادعاهای مستند به شهودهای شخصی اثبات‌ناشدنی می‌شود.

## کتابنامه

۱. ابن سینا (۱۹۸۹). *الحدود*، چ دوم، قاهره: انتشارات الهيئة المصرية.
۲. — (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۳. — (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش‌پژوه، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین (۱۴۰۷ ق). *فوائد الأصول*، چ اول، تهران: بی‌نا.
۵. ارسطو (۱۳۶۸). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. اسپینوزا (۱۳۶۴). *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، چ اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹ ق). *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، چ دوم، بیروت: بی‌نا.
۸. بهمنیار (۱۳۷۵). *التحصيل*، چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. حائری، مهدی (۱۳۶۱). *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. دورکیم (۱۳۹۱). *جامعه‌شناسی و فلسفه*، مترجم دکتر فریدون سرمد، چ اول، انتشارات کندوکاو.
۱۱. روحانی، محمد (۱۴۱۳ ق). *منتقى الأصول*، چ اول، قم: بی‌نا.
۱۲. سبزواری (۱۳۶۰). *التعليقات على الشواهد الربوبية*، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. — (۱۳۷۲). *شرح الأسماء الحسنى*، چ اول، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. — (۱۳۷۹ - ۱۳۶۹). *شرح المنظومة*، چ اول، تهران: نشر ناب.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶). *تفرج صنع*: انتشارات سروش.
۱۶. صدرالمألهین (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، چ سوم، بیروت:

دارالاحیاء التراث.

۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶). شرح اصول الکافی، چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ ق). شرح الهدایة الاثریة، چ اول، بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۲۰. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ ق). بحوث فی علم الأصول، چ اول، بیروت: الدارالاسلامیه.

۲۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی از شهید مرتضی مطهری، تهران: صدرا.

۲۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، چ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین.

۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲). رسائل سبعة، قم: چاپ حکمت.

۲۴. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیحات مع المحاکمات، چ اول، قم: نشر البلاغة.

۲۵. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۷ ق). نهاییه الافکار، چ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۶. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۵). فقه و عقل، چ سوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۷. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). فصول منتزعة، تحقیق، تصحیح و تعلیق از دکتر فوزی نجار، چ دوم، تهران: انتشارات المكتبة الزهراء(س).

۲۸. لاریجانی صادق (۱۳۸۶). نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی، فصلنامه تخصصی علم اصول، شماره ۷.

۲۹. لاهیجی، فیاض (۱۳۷۲). سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، چ سوم: انتشارات الزهراء(س).

۳۰. مدرسی، محمد رضا (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق*، چ سوم، تهران: سروش.
۳۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱). *اخلاق در قرآن*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *فلسفه اخلاق*، چ سوم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *تقدی بر مارکسیسم*، چ دوم، تهران: صدرا.
35. Kant, Immanuel (1952). "The Critique of Pure Reason" tr, Abbott, T.K, pp, 1-250, in: great book of the western world, Eds, Hutchins, R.M, Chicago, Encyclopedia Britannica INC, Vol, 42, 5