

جستاری درباره ماهیت محمول گزاره های اخلاقی از منظر عالمان مسلمان

عنایت شریفی^۱

چکیده

محمول گزاره های اخلاقی به دو دسته ، مفاهیم ارزشی؛ خوب و بد و مفاهیم الزامی ، باید و نباید و وظیفه تقسیم می شوند.. این پژوهش در صدد است با روش تحلیلی و انتقادی در باره ماهیت محمول گزاره های اخلاقی این سوال اساسی را پاسخ دهد که این مفاهیم از منظر عالمان مسلمان دارای چه ماهیتی می باشند ؟

در باره ماهیت مفاهیم ارزشی خوب و بد ، محقق اصفهانی حسن وقبح را از قبیل بنائات عقلا و مشهورات و محقق خراسانی خوب و بد را به معنای ملایمت و منافرت باقوه عاقله دانسته و علامه طباطبایی از اعتباریات و استاد مصباح یزدی خوب و بد را به معنای ملایمت و منافرت با کمال مطلوب می داند

در باره ماهیت مفاهیمی الزامی باید و نباید محقق اصفهانی براین باور است که مفهومی به نام وجوب اخلاقی و باید و نباید عقلی نداریم ، علامه طباطبایی معتقد است که مفهوم باید از میان قوه فعاله و اثر آن اخذ می گردد و استاد مصباح یزدی مفاهیم الزامی باید و نباید دارای دو کاربر اخباری و انشایی است که کاربرد اخباری آن به معنای ضرورت بالقیاس است که بیان گر رابطه‌ی واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق می باشد

ولی به نظر می رسد که نوع رابطه مفاهیم اخلاقی ارزشی حسن و قبح و مفاهیم الزامی باید و نباید به دلیل ارتکازات عرفی ، ناظر به رابطه انسان با فعل خاص اوست، و اگر همراه با اراده باشند نسبت همان ضرورت بالغیری است که فعل به لحاظ تعلق اراده فاعل به آن ، واجد می گردد در این صورت ضرورت اخلاقی از نوع ضرورت فلسفی خواهد بود که واقعیات خارجی را توصیف می کند.

واژگان کلیدی

محمولات گزاره‌های اخلاقی، مفاهیم ارزشی، مفاهیم الزامی، گزاره های اخلاقی و عالمان مسلمان.

۱. دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی تهران.

طرح مسأله

گزاره های اخلاقی از دو بخش موضوع و محمول تشکیل می شوند ، موضوع احکام اخلاقی ، معمولاً فعلی از افعال اختیاری انسان یا وصفی از اوصاف اختیاری اوست . و محمول گزاره های اخلاقی نیز با واژه هایی همانند؛ خوب و بد ، باید، نباید، درست، نادرست، وظیفه می باشند که این مفاهیم را به دو دسته ، مفاهیم ارزشی و مفاهیم الزامی تقسیم می شوند. مفاهیم ؛ خوب ، بد و درست و نادرست در زمره مفاهیم ارزشی و مفاهیم باید و نباید ، وظیفه و الزام در زمره مفاهیم الزامی می باشند ا .

درپیشینه این تحقیق ، فیلسوفان اخلاق غرب همانند کاپلستون ، جی ای مور، ال، ج، آیر و.... هر کدام بر اساس مبانی خود به این مسأله پرداخته اند و دیدگاه‌هایشان را در این مورد بیان کرده اند و متفکران مسلمان همانند؛ شیخ الرئیس، محقق اصفهانی، آخوند خراسانی ، علامه طباطبایی ، مصباح یزدی و...به صورت پراکنده . در آثار فلسفی، کلامی و اصولی نیز به این مسأله پرداخته اند. نگارنده در صدد است که آرا و اقوال برخی از صاحب نظران از عالمان و متفکران مسلمان همانند محقق اصفهانی ، آخوند خراسانی ، علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی را در این مورد با روش تحلیلی و انتقادی مورد بررسی و به پرسش های ذیل در این مورد پاسخ دهد:

۱. مفاهیم ارزشی خوب و بد از منظر عالمان مسلمان دارای چه ماهیتی می باشند؟
۲. مفاهیم الزامی باید ، نباید و وظیفه از منظر متفکران مسلمان دارای چه ماهیتی می باشند؟

به نظر می رسد قبل از نقد و بررسی آراء ارائه شده در این باره ، ارائه چند مطلب به عنوان مقدمه ضروری باشد:

مقدمه نخست: معناشناسی حسن و قبح

در کتب و متون کلامی و اصولی چند معنا برای حسن و قبح بیان کرده اند:

الف) کمال و نقص: در یک اصطلاح، «خوب» به معنای کامل، و «بد» به معنای ناقص است. وقتی می گویند «علم خوب است» به معنای آن است که علم کمال است و یا وقتی می گوئیم «جهل بد است» به معنای آن است که جهل نقص و کمبود است. این معنای از حسن و قبح، اختصاصی به افعال آدمیان ندارد، بلکه شامل اشیا و اعیان خارجی نیز می گردد. (رک: ملا عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۶۲، ص ۶۰-۶۱؛ محمدرضا المظفر، بی تا، ج ۱، ص ۲۰۰-۲۰۲؛ السیدالشریف الجرجانی، ۱۳۳۵، ج ۸، ص ۱۸۲)

حسن و قبح به این معنا مورد نزاع عدلیه و اشاعره نیست، بلکه اشاعره نیز قبول دارند که حسن و قبح به معنای کمال و نقصان، یک امر عقلی است و عقل در فهم آن مستقل است

ب) ملایمت و منافرت با طبع: معنای دیگری که برای خوب و بد ذکر شده و مورد اتفاق همگان نیز قرار گرفته، این است که هرچیزی که با تمایلات و خواسته های انسان سازگار و متناسب باشد، خوب و هرچه که با آنها نامتناسب و ناسازگار باشد بد نامیده می شود. مثلاً سیگار کشیدن از نظر انسان های سیگاری خوب است؛ زیرا با طبیعت و ساختار جسمانی آنان سازگار شده است. (همان). حسن و قبح به این معنا نیز مورد نزاع عدلیه و اشاعره نیست.

ج) ستایش و نکوهش: سومین معنایی که برای خوب و بد در کتاب های کلامی و اصولی ذکر شده، این است که «خوب» یعنی کاری که مورد مدح و ستایش همه عقلای عالم قرار گرفته و فاعل آن استحقاق ثواب اخروی را دارد، و «بد» یعنی کاری که مورد مذمت و نکوهش عقلا بوده، فاعل آن مستحق عقاب اخروی است. این معنای خوب و بد، که مختص افعال اختیاری انسان است، مورد اختلاف اشاعره و عدلیه واقع شده است (همان).

نزاع اشاعره و عدلیه در این معنای حسن و قبح است؛ اشاعره معتقدند عقل عقلا جدای از بیان شارع نمی تواند درک کند این کار حسن است یا قبیح، ولی عدلیه می گویند: عقل عقلای عالم به طور مستقل این معنا را درک می کند.

د) سازگاری و ناسازگاری باقوه عاقله: یکی از معانی ارائه شده درباره حسن و قبح، سازگاری و ناسازگاری با قوه ی عاقله است. این نظریه به صورتی نسبتاً مفصل، از سوی مرحوم آخوند خراسانی بیان شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳-۱۲۴).

اما قبل از وی، قطب الدین سبزواری، عالم قرن ششم هجری، این موضوع را در کتاب *التخلصه فی علم الکلام* بیان کرده است. (ر.ک: قطب الدین سبزواری، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳).

ه) تناسب و عدم تناسب با هدف: برخی حسن و قبح را به معنای تناسب و عدم تناسب می دانند و قبح به این معنا، از رابطه واقعی شیء یا فعل با غرض و هدف انسان انتزاع می شود. توضیح آنکه:

اگر میان فعل یا شیء و هدف مورد نظر شخص رابطه مثبت برقرار باشد، آن فعل یا شیء متصف به صفت خوب می شود و اگر رابطه منفی باشد، آن را متصف به صفت بد می کند؛ مثلاً گفته می شود «تیشه برای نجاری خوب است ولی برای ساعت سازی بد است». از این معنا، گاهی به مصلحت و مفسدت نیز تعبیر می کنند، (ر.ک: السید الشریف الجرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۲؛ قوشجی، ۱۳۹۳، ص ۳۳۸).

مقدمه دوم: ماهیت مفاهیم

مفاهیم کلی نیز اقسامی دارند و تمام آنها به یک شکل نیستند. برای مثال، مفاهیم «کوه»، «کلی بودن» (در این قضیه که: «مفهوم کوه مفهومی کلی است») و «علت بودن»، هر سه مفاهیمی کلی اند ولی با این حال به نظر می رسد که با یکدیگر تفاوت هایی دارند. برای مثال،

مفهوم کوه به محض مواجه شدن با یک پدیده خاص (کوه موجود در عالم خارج)، خودش در ذهن انسان ایجاد شده است و مصداقش نیز در عالم وجود دارد و این امکان وجود دارد که به چیزی اشاره کرد و گفت که این کوه و مصداق کوه است. به مفاهیمی که مصداق آنها در خارج یافت می‌شوند و به اصطلاح فنی «ما بازای» خارجی دارند و بر اموری ورای ذهن منطبق و حمل می‌شوند، مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی اطلاق می‌نمایند. مفاهیم کلی‌ای مثل: درخت، کارخانه، دفتر، قلم، میوه، سیب، و ... مفاهیم ماهوی خوانده می‌شوند اما مفاهیمی همانند «جزیی» و «کلی»، در خارج از ذهن، هرگز مصداقی را برای خود نمی‌یابند و هرگز نمی‌توان در خارج به چیزی اشاره کرد و گفت که این شیئی خارجی «کلی» است؛ بلکه این مفاهیم همیشه در ذهن انسان مستقر اند و از ذهن به هیچ‌گاه پا فراتر نگذارده و تمام مصداق خود را در ذهن می‌یابند. به این سنخ از مفاهیم که فقط در ذهن مصداق خود را می‌یابند و بر امور خارج از ذهن حمل نمی‌شوند، در اصطلاح فنی معقول ثانی منطقی گویند. اما مفاهیمی همچون مفهوم «علت»، با آن دو سنخ مفاهیم از یک جهت شباهت دارد و از یک جهت تفاوت. از این جهت شبیه معقولات اولی است که مصداقیشان در خارج یافت می‌شوند و صرفاً بر امور ذهنی حمل نمی‌شوند. مثلاً شخصی بر آتش اشاره می‌کند و می‌گوید: «آتش علت حرارت است» و از این جهت با معقول ثانی منطقی اختلاف دارند. اما از سوی دیگر، اگر چه اشیای بیرونی نیز متصف به این نوع مفاهیم برای مثال، عنوان «علت» می‌گردند، ولی خود «علت» در خارج محقق نمی‌شود و به اصطلاح نمی‌تواند به چیزی در خارج اشاره کرد و گفت آنچه را که «علت» می‌خوانید این شیئی است. به بیان دیگر، مفهوم علت، در خارج معادل ندارد و چیزی که خود علت باشد، خارج از ذهن محقق نیست. بعلاوه، نکته دیگر در این نوع از مفاهیم این است که برای انتزاع این مفاهیم، برخلاف معقولات اولی، صرف ادراک شیئی خارجی کفایت نمی‌کند و ضرورتاً باید ذهن وارد عمل شده و اقدام به انتزاع و ساخت این مفاهیم نماید. یعنی، این نوع مفاهیم، با تلاش ذهن و از ملاحظه رابطه میان اشیا عالم ساخته شده و به اصطلاح منشاء انتزاع خارجی دارند. به هر تقدیر، این دسته از مفاهیم کلی، که به یک معنا بر اشیا و امور خارجی حمل می‌گردند ولی خودشان در خارج از ذهن محقق نیستند، با نام معقول ثانی فلسفی شناخته می‌شوند.

(ر.ک: مطهری، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۲۱)

مقدمه سوم: اقسام وجوب و ضرورت

ضرورت بر دو قسم است: ۱- ضرورت منطقی. ۲- ضرورت فلسفی

۱. ضرورت منطقی

- ضرورت (و امکان و امتناع) در منطقی اساساً ناظر به رابطه هر محمول با هر موضوع است و اختصاص به محمول معینی ندارد، بلکه هر محمول با هر موضوعی سنجیده شود، اتصاف

موضوع به آن محمول یا ضروری است یا ممکن است و یا ممتنع. بحث ضرورت منطقی در مبحث قضایا صورت می‌گیرد (در عین حال که بحث ضرورت، در باب برهان نیز مورد بحث قرار می‌گیرد و با ضرورت باب قضایا متفاوت می‌باشد) و منطقیین از نظر کیفیت حکم عقل، به دو قسم ضرورت و در نتیجه به دو قسم قضایای ضروری اشاره نموده‌اند. قسم اول ضرورت منطقی، ضرورت ذاتی است. ضرورت ذاتی این است که محمول برای موضوعی ضرورت داشته باشد، مطلقاً بدون آنکه مشروط بشرط خارجی خاصی باشد و بدون آنکه حالت معینی در آن دخالت داشته باشد. بلکه مادامی که ذات موضوع محفوظ است، این محمول بالضروره برای موضوع ثابت است. یعنی تنها در نظر گرفتن ذات موضوع برای حکم عقل بضرورت ا تصاف موضوع به محمول کافی است. مثل آنکه می‌گوییم «جسم دارای مکان یا مقدار است» یا آنکه می‌گوییم «انسان حیوان است» یا «مثلث مجموع زاویه هایش مساوی با دو قائم است». معنای این جمله‌ها این است که جسم مادامیکه جسم بودنش محفوظ است دارای مکان و مقدار است و انسان مادامیکه انسان بودنش محفوظ است، دارای حیوانیت است و مثلث مادامیکه مثلث بودنش محفوظ است، تساوی زوایا با دو قائم برایش ثابت است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۴۲-۵۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۸۵؛ مطهری، ۱۳۵۹، ج ۳، ص ۶۱-۸۰)

۲. ضرورت فلسفی

. فلاسفه در این مبحث ضرورت فلسفی را به سه ضرورت ذاتی یا ازلی، ضرورت بالغیر و ضرورت بالقیاس الی الغیر. قسم تقسیم می‌کنند (ر.ک: منابع پیشین)

ضرورت ذاتی یا ازلی فلسفی: ضرورت ذاتی فلسفی عبارت است از اینکه موجودی دارای صفت موجودیت بنحو ضرورت باشد و این ضرورت مدیون هیچ علت خارجی نبوده باشد؛ یعنی موجودی مستقل و قائم به نفس و غیر معلول بوده باشد.

لازمه ضرورت ذاتی فلسفی، ازلی و ابدی بودن است و صفت موجودیت برای چنین موجودی ازلاً و ابداً ثابت خواهد بود ولی لازمه ضرورت منطقی، ازلی و ابدی بودن نیست؛ به بیان دیگر فیلسوف، ضرورت یا وجوب را در قضایای هلیه بسیطه که محمول آنها را وجود تشکیل می‌دهد، ملاحظه می‌کند، بدون آنکه برای موضوع حیثیت تعلیلی را اعتبار کند.

ضرورت بالغیر: ضرورت غیری عبارت از ضرورتی است که برای شیء (موضوع) بواسطه یک علت خارجی حاصل شده است. مقتضای این اعتبار این است که موضوع در حد ذات خود و صرف نظر از حیث تعلیلی و علتش فاقد عنوان وجودی است تا آنکه وجود بواسطه علت، برای او حاصل شود و از همین جا است که واجب بالذات (آنچه دارای ضرورت ازلی است) نمی‌تواند وجوب و ضرورت غیری داشته باشد؛ چرا که آن دارای جهت تعلیلی نیست. وجوب غیری تنها مختص بمعلول است. یعنی این وجود معلول است که پس از آنکه علت تامه آن

موجود شد از ناحیه علت خود وجوب وجود غیر ی یا وجوب بالغیر پیدا می‌کند.

ضرورت بالقیاس الی الغیر: قسم سوم ضرورت فلسفی ناشی از اعتبار سوم در نفس الامر است که آن را ضرورت بالقیاس می‌نامند. در این اعتبار، موضوع نسبت بوجود ملاحظه می‌شود. در حالیکه وجود آن با چیز دیگری مقایسه می‌گردد و از این جهت ضرورت و وجوب خاصی بدست می‌آید (همچنین امکان و امتناع خاصی حاصل می‌شود). در این حالت چنین اعتباری در قالب قضیه شرطیه بیان می‌شود بدین صورت که: اگر «الف» موجود است وجود آن در مقایسه با «ج» ضروری (یا ممکن و یا ممتنع) است. (ر.ک: منابع پیشین)

۱. ماهیت مفاهیم ارزشی خوب و بد

۱-۱. نظریه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی پس از این که عقل عملی را به طور اجمال تعریف کرده و به تفاوت آن با عقل نظری اشاره نموده، گفته است: «جزء مدرکات عقلیه ای که داخل در احکام عقلیه عملیه است و گرفته شده از بادی رای مشترک بین عقلاست، که گاهی به قضایای مشهوره و گاهی به آراء محموده نامیده شده است، قضیه حسن عدل و احسان، و قبح ظلم و عدوان است.». (غروی اصفهانی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۳۲)

وی پس از این سخن، اشاره کرده است که در بحث تجری به طور مبسوط برهان اقامه کرده است بر این که این گونه قضایا، قضایای برهانی نیستند و سپس سخن کوتاهی بر آن کلام مفصلش افزوده و آنگاه سخن شیخ الرئیس و خواجه نصیرالدین طوسی و محقق قطب الدین و صاحب محاکمات را در همین سیاق نقل کرده است. او در این باره نوشته است: «توضیح آن مطلب، به طوری که همچون برهانی بر صحت مدعای آنان باشد، این است که اشمال عدل و احسان بر مصلحت عامه ای که نظام به آن حفظ می‌شود، و اشمال ظلم و عدوان بر مفسده ای که نظام به آن مختل می‌گردد، چیزی است که مورد درک همه است و لذا همه انسانها بدان اعتراف دارند، منتها این ادراک، به حسب تفاوت مصادیق احسان و اسائه از جهت تعلق آن دو به قوه ای از قوا، فرق می‌کند. و همچنین دوست داشتن هر عاقلی نفس خودش و آنچه را که به آن باز می‌گردد، امری است وجدانی که هر انسانی آن را در درون خود می‌یابد. پس هر انسانی به طور ناگزیر احسان را دوست می‌دارد و ظلم را قبیح می‌شمارد. همه اینها جزء واقعیات است و احدی در آنها نزاع ندارد، و تنها نزاعی که هست در حسن عدل، و قبح ظلم به معنای صحت مدح بر اولی و صحت ذم بر دومی است، و مدعا ثبوت حسن و قبح به معنای یاد شده، به توافق آراء عقلاست، نه ثبوت آن دو در فعل به نحوی که بر مصلحت و مفسده اشمال دارد...». (همان)

محقق اصفهانی سپس به تقسیم اقتضای فعل محبوب، مدح را و فعل مکروه، ذم را می‌پردازد و آن را دو قسم می‌داند: یکی اقتضایی که برخاسته از سببیت است، مثل اسائه ای که به انسان

می شود و منافری که بر او تحمیل می گردد و موجب تالم او می شود، و دیگری اقتضایی که برخاسته از غائیت است، مثل مصلحت عامه ای که همه عقلا را وادار به مدح عدل و احسان و ذم ظلم و عدوان می کند. او پس از ایراد سخن در شرح دو قسم، می گوید: «اقتضا به معنای اول محل نزاع نیست، زیرا ثبوت آن وجدانی است؛ و اقتضا به معنای دوم محل کلام بین اشاعره و غیرشان است و ثبوت آن منحصر در وجهی است که به طور مکرر به آن اشاره شده است و آن این که حفظ نظام و بقای نوع که بین همه مشترک است، محبوب همه است و خلاف آن مکروه همه؛ و همین است که عقلا را به مدح فاعل فعلی که در آن مصلحت عامه است و ذم فاعل فعلی که در آن مفسده عامه است وادار می کند. بنابر آنچه ذکر کردیم، مراد از این که عدل مستحق مدح است و ظلم مستحق ذم، این است که آن دو نزد عقلا و به حسب تطابق آراء آنان چنینند نه در نفس الامر؛ آن طور که محقق طوسی بدان اشاره کرده است.» (همان)

ارزیابی این نظریه: بر این نظریه چند اشکال اساسی وارد شده است: اولاً: آن که در کلام ایشان «حسن و قبح» گاهی معادل «مدح و ذم» آمده است و گاهی معادل «صحت مدح و ذم» و گاهی «استحقاق مدح و ذم». در حالی که به نظر نمی رسد این سه تعبیر معادل هم باشند. ثانیاً: محقق اصفهانی مصر است که تنها دو عنوان عدل و ظلم، موضوع حسن و قبح را تشکیل می دهند و هر حسن و قبیح دیگری بازگشتش به این دو است. در این صورت اشکال این است که، آنچه اولاً و بالذات محبوب است و باید مورد بنای بر مدح باشد، همانا «ایجاد کمال مطلوب» است و به تبع آن انتظام جامعه و عدل که منجر به آن می شود، محبوب می گردد و مورد بنای بر مدح. پس حسن بالذات، خصوص «ایجاد کمال مطلوب» است و بقیه، تحت آن مندرج می شوند. پس آن همه اصرار که محقق اصفهانی بر ذاتی بودن حسن و قبح برای دو عنوان عدل و ظلم دارد، نابخاست.

ثالثاً: تصویری که محقق اصفهانی (قده) از حسن و قبح ارائه کرده اند، آن را محدود به حیطة انتظام جامعه می کند. درحالی که در وادی جامعه انسانی و انتظام آن، حسن و قبح قابل طرح نیست. در حالی، آنچه اولاً و بالذات متعلق بنای عقلا قرار می گیرد ایجاد کمال مطلوب است، نه مساله انتظام و دوام جامعه. و «ایجاد کمال مطلوب» همان گونه که در کمالهای دنیوی و جمعی و انتظام جوامع مصداق پیدا می کند، در امور اخروی هم مصداق می یابد.

۱-۲. نظریه محقق خراسانی

آخوند خراسانی در *فوائد/اصول* حسن و قبح را به معنای ملایمت و منافرت با قوه عاقله دانسته و بر این باور است که مراتب افعال در نزد عقل یکسان نیست و افعال مانند سایر اشیاء، دارای سعه و ضیق (گسترده گی و تنگی) است. این اختلاف وجودی، منشأ اختلاف در آثار خیر و شر می شود؛ همان گونه که در ادراک از طریق قوای حسی نیز اختلاف وجود دارد، قوه عاقله که از

قوای انسانی، و بلکه رئیس این قواست، ناگزیر از ادراک بعضی از امور ملائم و سازگار فرحمند، و از ادراک بعضی از امور ناسازگار مشمئز می‌شود و ملاک سازگاری و ناسازگاری نزد قوه عاقله، همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر می‌باشد و قوه عاقله به لحاظ تجردی که دارد، با هر آنچه حظ و بهره وجودی بیشتری دارد سازگاری و سنخیت، و با هر آنچه بهره وجودی کمتری دارد، منافرت و ناسازگاری دارد. معنای حسن و قبح عقلی، همین ملائمت و منافرت فعل با قوه عاقله است و همین سازگاری و ناسازگاری بالضروره موجب صحت مدح فاعل مختار بماهو فاعل یا ذم وی می‌شود. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۷، ص ۱۲۳-۱۲۴).

لازم به ذکر است ایشان در کتاب *دررالفوائد فی شرح الفرائد* بیان می‌دارد احکام واقعی تابع مصالح و مفاسدند، نه حسن و قبح فعلی (آخوند خراسانی، ۱۴۱۰، ص ۴۹۷) و در جای دیگر مصالح و مفاسد را مناط احکام می‌شمرد. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۴).

ارزیابی این نظریه: بر این نظریه چند اشکال اساسی وارد شده است: اولاً: شان قوه عاقله ادراک و تعقل است نه التذاذ و اشمئزاز و غایت مسامحه در اسناد الم و لذت به قوه عاقله یا این است که بگوییم: هرگاه که عقل ادراک کلیات می‌کند امری ملایم را درک کرده است به لحاظ ملایمت با شأن قوه عاقله حکم به التذاذ قوه عاقله می‌شود و هرگاه امری کلی را درک نکند، مسامحه می‌گوئیم که قوه عاقله از آنان الم و اشمئزاز دارد و هر چند درک مفهوم کلی ظلم یا قبح با کار قوه عاقله است اما این خود عقل نیست که عدل خارجی یا ظلم خارجی را درک کند حال آنکه کلام ما، انصاف عدل و ظلم‌های خارجی به حسن و قبح است که از دایره ادراک عقل بیرون است». (غروی اصفهانی، بی تا، ج ۲، ص ۳)

ثانیاً: که اگر تمام افعال انسان تحت این ملاک قرار گیرد، احکام خمسسه یعنی واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح به دوتایی (واجب و حرام) و یا چهارتایی (همان پنج حکم به غیر از مباح) تبدیل می‌شود؛ مگر آنکه حسن معنای دیگری داشته باشد که تمام مباحات را دربر گیرد. (همان)

۱-۳. نظریه علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی بر این عقیده است حسن و قبح به معنای ملایمت و منافرت با طبع و از امور اعتباری هستند. در اصول فلسفه درباره تعریف اعتبار می‌نویسد: «این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرد و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگر بدهیم. به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساس خود دارند و نیز هریک از این معانی وهمیه روی حقیقتی استوار است یعنی هرحد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست». (بی تا، ص ۲۸۸)

و در جای دیگر در این باره می‌نویسد: «اعطای حدّ چیزی یا حکم آن، از طریق دست‌کاری قوه‌ی واهمه به چیز دیگر (طباطبایی، رسایل السبعه، ص ۱۲۹).

به اعتقاد علامه طباطبائی، ملاک اعتباری بودن یک اندیشه آن است که متعلق قوای فعاله انسان واقع شود و بتوان نسبت «باید» را در آن فرض کرد:

«ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردد و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد. پس اگر بگوئیم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود، حقیقی و اگر بگوئیم: «این سیب را باید خورد» یا «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (طباطبایی، بی تا، ص ۳۱۲).

و نیز براین عقیده است که حسن و قبح همانند باید و نبایدها از امور اعتباری هستند. در اصول فلسفه می‌نویسد:

«می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت وجوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم، یعنی، فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم.

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: خوب و بد «حسن و قبح افعال» دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند...». (طباطبایی، بی تا، ص ۳۱۷)

ارزیابی این نظریه: بر نظریه اعتباریات علامه اشکالات فراوانی بیان شده است از جمله: قیدی که علامه طباطبائی درباره ضابطه اعتباری بودن یک اندیشه بیان کرده است، این است که اگر بتوان در آن اندیشه، «باید» را فرض کرد، آن اندیشه، اعتباری است؛ اما این مطلب مبهم است؛ زیرا:

مراد از قید «باید» چیست؟ آیا این «باید»، اعتباری است یا امری عام است و «باید» تکوینی و ضرورت بالقیاس را نیز دربر می‌گیرد؟ برای نمونه، وقتی می‌گوییم «اگر معلول بخواهد موجود باشد، علت باید موجود باشد»، یا «اگر سقف بخواهد موجود باشد، کف باید موجود باشد» یا «اگر آب بخواهد موجود باشد، ئیدروژن و اکسیژن باید ترکیب شوند»، در همه این موارد، قید «باید» به کار رفته است؛ ولی هیچ‌یک از قضایای نام‌برده، اعتباری نیستند؛ زیرا باید به کاررفته در آنها، بیان‌کننده ضرورت بالقیاس و امری حقیقی است.

بنابراین، مراد از باید، نه معنای عام آن، بلکه «باید» اعتباری است؛ یعنی هر قضیه‌ای که در آن باید اعتباری به کار رود، اندیشه‌ای اعتباری است؛ اما لازمه کلام مزبور این است که هر

قضیه‌ای که بیان‌کننده باید اعتباری باشد، اعتباری است! به دیگر سخن، هر اندیشه‌ای که اعتباری باشد، اندیشه‌ای اعتباری است! بر این اساس، ضابطه مزبور، ضابطه‌ای دوری است.

۱-۴. نظریه استاد مصباح یزدی

استاد مصباح یزدی حسن و قبح را به معنای ملامت و منافرت با کمال مطلوب می‌داند و آن را به معنای ضرورت بالقیاس که مابین فعل و کمال مطلوب برقرار است تحلیل می‌کند و درباره حسن و خوبی می‌گوید: «خوب به معنای فعلی است که با غایت مطلوب ضرورتاً بالقیاس دارد از این حیث که منتهی به کمال مطلوب می‌شود، بنابراین، «حسن» و «خوبی» که یک مفهوم انتزاعی است و اگر چه عینی به معنای مفهوم ماهوی نیست ولیکن اعتباری و قراردادی هم نیست، بلکه دارای منشأ انتزاع خارجی است، هر کجا آن منشأ انتزاع بود این مفهوم هم هست». (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۳۹)

و در ذیل بحث چنین می‌نویسد: «نتیجه با آنچه در مفهوم باید و نباید گفتیم یکی می‌شود. گفتیم: «راست باید گفت» یعنی؛ بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ضرورت بالقیاس هست، پس ضرورت دارد و «خوب است» یعنی؛ بین راست گفتن و هدف مطلوب ما ملامت و تناسب وجود دارد پس بازگشت این مفهوم هم به همان مفهوم باید و نباید می‌شود (همان)

نقد این نظریه: اولاً: ارجاع حسن و قبح به باید و نباید، واقعا و ارتکازا خلاف به نظر می‌آید زیرا حسن و قبح، یک مفهوم است و الزام و باید، مفهوم دیگر (لاریجانی، بی تا، ص ۸۷). از این رو وقتی گفته می‌شود «العدل حسن» حسن مفهومی دارد و «باید عدالت ورزید» مفهومی دیگر.

لازمه این نظریه، این است که هیچ وقت «خوبی» وصف کمال مطلوب واقع نشود یعنی نتوانیم بگوییم «کمال مطلوب» خوب است. چون کمال مطلوب با خودش رابطه علی و معلولی ندارد اگر معیار اتصاف به وصف خوبی آن است که فعلی با کمال مطلوب رابطه علی و معلولی داشته باشد این معیار در مورد خود کمال مطلوب صادق نخواهد بود (همان).

۲. ماهیت مفاهیم الزامی باید و نباید

واژه «باید» چه بصورت معنای حرفی بکار رود و چه بصورت معنای اسمی و مستقل و نیز واژه‌های جانشین آن مانند واجب و لازم، گاهی در قضایایی بکار می‌رود که به هیچ وجه جنبه ارزشی ندارند. چنانکه معلم در آزمایشگاه به دانش آموز می‌گوید: «باید کلروسدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام بدست بیاید». یا پزشکی به بیماری می‌گوید «باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی» در تمام این موارد واژه «باید» بکار برده شده است و در تمام موارد واژه «باید» بر ضرورت و وجوب دلالت می‌کند (و نباید بر عدم ضرورت و وجوب). به بیان دیگر در تمام گزاره‌ها و تعابیر سابق مفاد «باید» را چیزی جز ضرورت و وجوب تشکیل نمی‌دهد و «نباید» نیز مضمونی جز عدم ضرورت و وجوب ندارد. از اینرو مفاد و مضمون محمولات اخلاقی

باید و نباید همانا ضرورت و عدم ضرورت است. حال نخستین گام برای تأمل در ماهیت این مفاهیم این است که روشن شود اساساً دارای چه ماهیتی می باشند.

۲-۱. نظریات ارائه شده در باره ماهیت مفاهیم باید و نباید

۲-۱-۱. نظریه محقق اصفهانی

محقق اصفهانی بر این عقیده است که مفهومی به نام وجوب اخلاقی و باید و نباید عقلی نداریم و این که گاهی گفته می شود مثلاً، عقل می گوید باید از شرع اطاعت کنی یا عقل می گوید از ظلم اجتناب کنی و امثال آن، همه مسامحه است و در واقع مراد این است که عقلاً می گویند: اطاعت شرع حسن و یا ظلم، قبیح است و برهان وی این است که «عقل بما هو عقل» شأنش درک حقایق کلی است و بعث و زجر و تحریک و منع ندارد. عقلاً هم بعث اعتباری ندارند زیرا آنها در این ابواب جز همان حسن و قبح که از قضایای مشهوره است حکم دیگری ندارند. (غروی اصفهانی، بی تا، ج ۲، ص ۳)

به نظر می رسد که: اولاً: هر یک از مفاهیم وجوب، باید، نباید، حسن و قبح نزد عرف دارای معنای مستقلی هستند و این گونه نیست که مفاهیم وجوب، باید و نباید مسامحه از تعبیر حسن و قبح باشد.

ثانیا: برخی در رد این نظریه چنین گفته اند: «اگر مراد از عقل، قوه ای باشد که شأنش ادراک است. لامحاله اشکال صحیح خواهد بود ولیکن در این صورت احتیاجی نیست احکام عقلایی را به عقل به این معنا منتسب سازیم، بلکه بگوییم این احکام مربوط به مرتبه ای از نفس است که احکام مزبور به نحو «ائی» کشف از آن مرتبه می نمایند و علی ای حال وجود نفس احکام، نه مفاهیم باید و نباید یا وجوب که از سنخ وجودات نفسانی و از علوم فعلی نفس است قابل برای انکار نیست اقوی دلیل بر آن، همان وجدان و مراجعه به نفس است و مراد از عقل، همان قوه ای است که این احکام را وجدان می نامد نه درک به معنای درک مفاهیم کلی دارد (صادق لاریجانی، بی تا، ص ۱۹..»

۲-۲. نظریه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نخستین ادراک از اعتباریات عملی را «وجوب» - باید - می داند و چنین می گوید: «نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می تواند بسازد همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می شود». (همان، ص ۳۱۵)

و درباره چگونگی بوجود آمدن اعتباری «وجوب» و «بایستی» می گوید: «مفهوم باید، همان نسبتی است که میان قوه عالی و میان اثر وی موجود است و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی، نمی گذارد، بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت، می گذارد.

مثلاً؛ وقتی که انسان «خوردن» را می‌خواهد نسبت مزبور را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها تنها که عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق و... هنگام تغذیه انجام می‌دهند نمی‌گذارد، بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبتِ ضرورات را میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را «خواهان» و او را «خواسته» خود می‌پندارد پس در مورد خوردن، فکری که قبل از هر چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته خود را (سیری) باید به وجود آورد و چنان که روشن است در این فکر نسبت «باید» از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتبار است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده پس از آن که نداشت و در حقیقت صفتِ وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوصی بود که کار او، اثر قوه فعاله می‌باشد و در این میان ماده نیز که متعلق به فعل است اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شد». (همان، ص ۳۱۲-۳۰۹)

علامه این اعتبار را گسترش می‌دهد و آن را شامل تمامی اعمال انسان می‌داند اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد وجوب صادر می‌شود». (همان، ص ۳۱۶)

ارزیابی این نظریه: بر این نظریه افزون بر اشکالات استادشهید مرتضی مطهری در مقاله «جاودانگی اخلاق» که عمده آن عدم توجه به من علوی در این نظریه است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۴۹)، و دکتر عبدالکریم سروش در کتاب دانش و ارزش (ر.ک: سروش، ۱۳۵۸، ص ۲۶۳) و تفرج صنع (، ۱۳۷۵ش، (۳۴۸-۳۴۹) اشکالات اساسی دیگری وارد شده است از جمله اینکه علامه در سرتاسر نظریه اعتباریات تأکید دارند که مفهوم باید از میان قوه فعاله و اثر آن اخذ شده است ولی مفهوم باید یا ضرورت مفهوم عامی است که بین هر علت و معلولی وجود دارد

و اشکال دیگر اینکه مفهوم باید از مفاهیمی است که به فعل تعلق می‌گیرد در حالی که به غیر افعال تعلق نمی‌گیرد بر خلاف وجوب که حاکی از نسبت بین علل و معالیل است به اشیا هم تعلق می‌گیرد.

۲-۳. نظریه آیه الله مصباح یزدی

آیت الله مصباح یزدی در فلسفه اخلاق بر این باور است که مفهوم باید دو کاربرد دارد؛ کاربرد اخباری و کاربرد انشایی، کاربرد اخباری آن به معنای ضرورت بالقیاس است که بیان گر رابطه‌ی واقعی افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق می‌باشد، در کاربرد انشایی، همراه فعل جمله به جای هیأت امر ونهی به کار می‌رود، در کاربرد دوم هرچند مفاد باید و نباید، انشاء و اعتبار است، اما اعتبار بی پایه و بی مایه نیست، بلکه امری حقیقی و عینی در ورای آن نهفته

است و در واقع این مفاهیم از آن واقعیت نفس الامری حکایت می کند ... این دسته از مفاهیم اخلاقی از قبیل مفاهیم فلسفی و معقولات ثانی اند که هر چند ما به ازای عینی و خارجی ندارند اما منشأ انتزاع آنها در خارج موجود است و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها اشراب شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۶۱)

ارزیابی این نظریه: اشکال اساسی بر این نظریه این است که قضایای اخلاقی ناظر به کدام رابطه هستند؟ آیا ناظر به رابطه ی که مابین انسان و فعل وی برقرار است؟ یا ناظر به رابطه ای که فعل با غایت دارد؟

آنچه از ظاهر این نظریه استفاده می شود تمام قضایای اخلاقی ناظر به رابطه ی فعل با آثار و غایات مترتبه اند در حالی که به دلیل ارتکازات عرفی، قضایای اخلاقی به ویژه باید ها و نیاید ها به رابطه انسان با فعل خاص است که مورد باید و نیاید قرار گرفته است مثلاً وقتی که به مردم گفته شود: «باید راست گفت» یا «همه باید راست بگویند» یا «باید راست بگویید»، واضح است که همه اینگونه قضا یا نزد عرف عام، با چگونه رفتار کردن شخص مرتبط است نه با نسبت میان فعل و آثار مترتبه بر آن

۳. نظریه مختار

برای اثبات این نظریه، دو مطلب حائز اهمیت است: اول: رد نظریه های ارائه شده در این زمینه، که در ضمن نظریات ارائه شده به این نتیجه رسیدیم که نظریات ارائه شده در این مورد ناتمام است

دوم: اثبات نظریه مختار، قبل از بررسی دقیق این نظریه، بیان مقدمه ای با عنوان رابطه اراده انسان با افعال اختیاری و قضایای اخلاقی ضروری است:

متکلمان و فیلسوفان مسلمان اراده انسان را از شئون نفس و در زمره کیفیات یا افعال آن دانسته و درباره گوهر آن به گفت و گو پرداخته اند: اشاعره آن را صفتی دانسته اند که مرجح یا مخصص یکی از دو طرف فعل و ترک است و آن را وصفی مغایر با علم و قدرت به شمار آورده اند شمار زیادی از معتزله آن را از سنخ ادراک به شمار آورده، آن گاه اراده را به «اعتقاد نفع» و کراهت را به «اعتقاد ضرر» تفسیر کرده اند (ر. ک: جرجانی، شرح مواقف، ج ۶، ص ۶۴ و علامه حلی، حسن بن ۱۳۳۹، ص ۲۸۸)، برخی، آن را شوق و کسانی «شوق مؤکد» دانسته اند (بحرانی، ابن میثم، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۸۸)، دسته ای از حکیمان، آن را به عزم تعریف کرده و سپس در مقام فرق گذاری میان «عزم» و «شوق»، عزم را «میل اختیاری» و شوق را «میل طبیعی» دانسته اند، با این استدلال که: گاه اراده انسان به انجام دادن کاری تعلق می گیرد که به آن شوق ندارد بسان خوردن داروی تلخ و زمانی کاری را که به آن اشتیاق دارد، ترک می کند همانند ترک کردارهای لذت بخش حرام از سوی مؤمنان (لاهیجی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۰)،

اراده همانند شوق یکی از مقدمات افعال نفس انسانی به شمار می‌رود و خودش به تنهایی نمی‌تواند علت فاعلی باشد و اراده که نزدیک‌ترین مقدمه افعال اختیاری است متکی به علم و معرفت بوده و حتی قوت و شدید اراده نیز وابسته به قوت و وحدت دانش است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱، ۲۵۵-۲۵۶). نقش عواطف و احساسات و فرهنگ نیز در تشدید اراده نادیده گرفته نشده است بر اساس این تبیین از ماهیت اراده، آنچه که منجر به تقویت و تشدید اراده برای انجام کاری می‌شود، تشدید معرفت او به ضرورت انجام فعل است یا به ضرورت انجام عمل برای تحقق عمل به تعبیر دیگر هرچه فرد بیشتر به هدف بیندیشد در تحقق هدف و لوازم آن مصمم‌تر است و دارای اراده قوی‌تر است یا به اصل فعل؟ در این میان اختلاف است برخی از صاحب‌نظران همانند علامه طباطبایی و استاد مصباح یزدی و... بر این باورند تشدید معرفت او به ضرورت هدف و ضرورت انجام عمل برای تحقق هدف است. بدین معنا که هرچه فرد بیشتر به هدف بیندیشد، در تحقق آن هدف و لوازم آن مصمم ضعیف شدن اراده را «غفلت» و تقویت اراده عمل را ناشی از «ذکر» (یادآوری)، می‌داند (طباطبایی، الف، ۱۳۸۷: ۳۸۶-۳۸۷).

ولی به نظر می‌رسد به دلیل ارتکازات عرفی، قضایای اخلاقی به ویژه باید‌ها و نیاید‌ها به رابطه انسان با فعل خاص است که مورد باید و نباید قرار گرفته است مثلاً وقتی که به مردم گفته شود: «باید راست گفت» یا «همه باید راست بگویند» یا «باید راست بگویید»، واضح است که همه اینگونه قضایا نزد عرف عام، با چگونه رفتار کردن شخص مرتبط است نه با نسبت میان فعل و آثار مترتبه بر آن

در باره ماهیت محمولات گزاره‌های اخلاقی چنانکه دانستیم ضرورت‌ها به ضرورت‌های فلسفی و منطقی تقسیم می‌شوند پاسخ به این پرسش نیز لازم است که مفهوم «حسن و قبح یا باید و نباید» که در قضایا و گزاره‌های اخلاقی بکار می‌روند، مربوط به کدام یک از این دو قسم است؟ به نظر می‌رسد که حسن و قبح اگر در حکمت نظری مطرح است در این صورت به معنای هماهنگی و ناهماهنگی باهدف می‌گیریم که در این صورت منظور هماهنگی و ناهماهنگی چیزی با نظام احسن علی و معلولی می‌باشد و اگر در حکمت عملی و اخلاق مد نظر باشد به معنای هماهنگی و ناهماهنگی با طبع یا نفس و به تعبیر دیگر ملائمت و منافرت چیزی با نظام فطری انسان را منظور می‌کنیم.

بر این اساس چنانکه دانستیم میان نفس و افعال وی و نتایج مترتبه بر این افعال، دو نوع رابطه وجود دارد؛ یکی رابطه نفس با فعل و دیگری رابطه فعل با غایت و آثار مترتبه، و این رابطه از نوع رابطه نفس با فعل است نه از نوع رابطه فعل با غایت و آثار مترتبه. شکی نیست که این رابطه همراه با اراده است و اگر همراه با اراده فاعل نباشد در این صورت نسبت امکانی وجود خواهد داشت.

نفس بما هوهو با فعل رابطه امکانی وجود دارد نه رابطه ضرورت ولی اگر رابطه نفس با

فعل همراه با اراده در حین صدور فعل باشد در این صورت نسبت ضروری بین نفس و فعل همراه با اراده خواهد بود و اگر همراه با اراده فاعل نباشد در این صورت نسبت امکانی خواهد داشت بر این اساس چنانکه دانستیم به دلیل ارتکازات عرفی، تمام قضایای اخلاقی به ویژه حسن و قبح و بایدها و نبایدهای اخلاقی، ناظر به رابطه انسان با فعل خاص اوست، و اگر همراه با اراده باشند نسبت حسن و قبح همان ضرورت بالغیری است که فعل به لحاظ تعلق اراده فاعل به آن، واجد می‌گردد و اگر همراه با اراده نباشند نسبت امکانی خواهد داشت. بنا براین مفاد حکم «راست‌گویی خوب است» یا «باید راستگو باشیم» امری است مربوط به نسبت میان انسان و فعل نه نسبت میان فعل و غایت مطلوب که در این صورت میان فعل و نتیجه نفس رابطه علت و معلول وجود دارد و در این صورت اگر صرف رابطه انسان با فعلش باشد رابطه امکانی خواهد بود ولی اگر همراه اراده انسان باشد... پس «باید» در گزاره «باید راست گفت» مفهومی است که بر امور عینی و واقعی اطلاق می‌شود و حمل می‌گردد و ناظر به ضرورت بین دو امر و دو واقعیت در عالم خارج از ذهن است. یعنی ناظر به رابطه ضروری بین انسان و فعل خاص او، با توجه به این تحلیل از «باید» اخلاقی، در پاسخ این پرسش که «باید» اخلاقی ضرورتی منطقی است یا فلسفی، می‌توان چنین گفت که از آنجا که ضرورت منطقی صرفاً ناظر به نسبت و رابطه بین مفاهیم می‌باشد و موطنی جز ذهن ندارد، پس ضرورت اخلاقی و باید اخلاقی از نوع ضرورت منطقی نخواهد بود. بلکه از نوع ضرورت فلسفی خواهد بود و واقعیات خارجی را توصیف می‌کند. مثلاً وقتی که می‌گوییم حرارت نسبت به آتش ضرورت بالغیر دارد. یا انسان نسبت بواجب الوجود، ضرورت و وجوب بالغیر دارد، در این مثال‌ها از ضرورت و وجوب فلسفی استفاده شده است و ناظر به رابطه بین دو موجود خارجی یعنی آتش و حرارت یا واجب الوجود و انسان است. پس ضرورت فلسفی برخلاف ضرورت منطقی، در مورد اشیاء خارجی بکار برده می‌شود و از این رو «باید اخلاقی» هم مربوط به همین نوع ضرورت خواهد بود. در این صورت مفاهیم الزامی بیانگر ضروری بودن یا نبودن این اوصاف و افعال انسان هستند در نهایت باید گفت که تنها ضرورت باعتبار سوم، یعنی ضرورت بالقیاس یا وجوب بالقیاس الی الغیر است که می‌تواند مفاد باید اخلاقی باشد چرا که بایدهای اخلاقی در سایه مقایسه و نسبت سنجی چیزی با چیز دیگر حاصل می‌شوند و اگر در قالب همان اعتبار سوم بخواهد بیان شود، باید گفت در گزاره‌های اخلاقی بین موضوع و چیز دیگر مقایسه می‌شود و آنگاه به ضرورت وجود موضوع در مقایسه با چیز دیگر و بتعبیر دیگر به ضرورت بین موضوع و آن چیز اذعان می‌گردد.

جمع بندی و نتیجه گیری

۱. نظریه محقق اصفهانی، که حسن و قبح را از قبیل بناات عقلا و مشهورات می داند و براین باور است که تنها دو عنوان عدل و ظلم، حسن و قبح را تشکیل می دهند و آن را محدود به حیطه انتظام جامعه می داند، ناتمام است، زیرا لازم می آید حسن و قبح را محدود به حیطه انتظام جامعه نماید در حالی که آنچه ذاتا متعلق بنای عقلا قرار می گیرد ایجاد کمال مطلوب است نه انتظام جامعه

۲. نظریه محقق خراسانی که حسن و قبح را به معنای ملایمت و منافرت با قوه عاقله می داند و همین سازگاری و ناسازگاری بالضرورة، موجب صحت مدح فاعل یا ذم وی می شود، صحیح نیست، زیرا اولاً، شأن قوه عاقله ادراک و تعقل است نه التذاز و اشمزاز. ثانیاً اگر تمام افعال انسان تحت این ملاک قرار گیرد احکام خمسه تکلیفی به دوتا (واجب و حرام) یا چهارتا غیراز مباح تبدیل می شود.

۳. مرحوم علامه طباطبایی براین عقیده است حسن و قبح به معنای ملایمت و منافرت با طبع و از امور اعتباری هستند. و از نظر وی، ملاک اعتباری بودن یک اندیشه آن است که متعلق قوای فعاله انسان واقع شود و بتوان نسبت «باید» را در آن فرض کرد قیدی که علامه طباطبائی درباره ضابطه اعتباری بودن یک اندیشه بیان کرده است، این است که اگر بتوان در آن اندیشه، «باید» را فرض کرد، آن اندیشه، اعتباری است؛ اما این مطلب مبهم است و مراد از قید «باید» چیست؟ آیا این «باید»، اعتباری است یا امری عام است و «باید» تکوینی و ضرورت بالقیاس را نیز دربر می گیرد؟

۴. استاد مصباح یزدی حسن و قبح را به معنای ملایمت و منافرت با کمال مطلوب می داند و آن را به معنای ضرورت بالقیاس که مابین فعل و کمال مطلوب برقرار است تحلیل می کند مهمترین اشکال برنظریه استاد مصباح یزدی ارجاع حسن و قبح به باید و نباید خلاف ارتکاز عرف می باشد.

۵. در باره ماهیت مفاهیمی الزامی باید و نباید اولاً نظریه محقق اصفهانی اینکه مفهومی به نام وجوب اخلاقی و باید و نباید عقلی نداریم، صحیح نیست زیرا هریک از مفاهیم وجوب و، باید و نباید و حسن و قبح در عرف دارای معنای مستقلی هستند

۶. نظر علامه طباطبایی مبنی بر اینکه مفهوم بایداز میان قوه فعاله و اثر آن اخذ شده صحیح نیست در حالی مفهوم باید یا ضرورت مفهوم عامی است که بین هر علت و معلول وجود دارد.

۷. آیت الله مصباح یزدی بر این باور است که مفهوم باید دو کاربرد دارد؛ کاربرد اخباری و کاربرد انشایی، کاربرد اخباری آن به معنای ضرورت بالقیاس است که بیان گر رابطه‌ی واقعی

افعال اختیاری انسان با هدف مطلوب اخلاق می باشد، در کاربرد انشایی، همراه فعل جمله به جای هیأت امر ونهی به کار می رود،

اشکال اساسی بر این نظریه این است که قضایای اخلاقی ناظر به کدام رابطه هستند؟ آیا ناظر به رابطه‌ی که مابین انسان و فعل وی برقرار است؟ یا ناظر به رابطه‌ی که فعل با غایت دارد؟ آنچه از ظاهر این نظریه استفاده می شود تمام قضایای اخلاقی ناظر به رابطه‌ی فعل با آثار و غایات مترتبه اند

۸. به نظر می رسد نوع رابطه مفاهیم اخلاقی ارزشی حسن و قبح و مفاهیم الزامی باید و نباید به دلیل ارتکازات عرفی، ناظر به رابطه انسان با فعل خاص اوست، و اگر همراه با اراده باشند نسبت همان ضرورت بالغیری است که فعل به لحاظ تعلق اراده فاعل به آن، واجد می گردد در این صورت ضرورت اخلاقی از نوع ضرورت منطقی نخواهد بود بلکه از نوع ضرورت فلسفی خواهد بود و واقعیات خارجی را توصیف می کند

فهرست منابع

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم، دُرر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد، چاپ اول، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، فوائد الاصول، تصحیح سید محمد شمس الدین، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۴۰۷ق
۳. آخوند خراسانی، محمد کاظم، کفایه الاصول، بیروت، آل البيت، ۱۴۰۹ ق.
۴. حلی، حسن بن یوسف، کشف المراد، تهران، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷
۵. خواص و همکاران، فلسفه اخلاق، قم، نشر معارف، ۱۳۸۸
۶. سبحانی، جعفر، حسن و قبح یا پایه‌های اخلاق جاودان، با نگارش ربانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۳۸۱ش.
۷. سبزواری، قطب‌الدین، الخلاصه فی علم الکلام، تحقیق رضا مختاری و یعقوب علی گرجی، در: میراث اسلامی، دفتر اول، به کوشش رسول جعفریان، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۳.
۸. سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش، چاپ اول، تهران، آسمان، ۱۳۵۸ش
۹. سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵ش
۱۰. طباطبایی، محمد حسین، تفسیر المیزان، چاپ اول، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم [بی تا].
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، تحقیق و تعلیق علی زارعی سبزواری، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ هـ.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. قم. بوستان کتاب.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ افست [بی تا].
۱۴. غروی اصفهانی، محمد حسین، نه‌ایه الدراییه فی شرح الکفایه، تهران، کتابفروش [بی تا و بی جا]
۱۵. فیاض لاهیجی، ملا عبد الرزاق، گوهرمراد، تحقیق و تصحیح زین العابدین قربانی، چاپ اول، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲
۱۶. فیاض لاهیجی، ملا عبد الرزاق، سرمایه ایمان، تحقیق و تصحیح صادق لاریجانی، تهران، دانشگاه الزهراء، ۱۳۶۲
۱۷. قوشچی علی بن محمد، شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح محمد حسین زارعی رضایی، قم، راند،

۱۳۹۳

۱۸. لاریجانی، صادق، جزوه فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق علیه السلام [بی تا].
۱۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، فرهنگنامه اصول فقه، قم، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، چاپ چهارم، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۳ ش.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه بر نهاییه الحکمه، تصحیح و تحقیق، عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷
۲۲. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۵۹
۲۴. مظفر، محمد رضا، بی تا، اصول الفقه، ۲ جلد، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۵. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره، فلسفه اخلاق، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۲۶. میر شریف، ایجی، شرح مواقف، قم، الشریف الرضی، چاپ اول، افسست، ۱۳۲۵ ق.

