

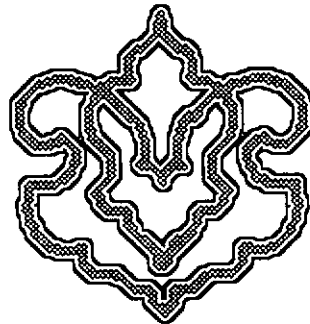
«باید و هست» در نگاه قرآن

آدمی در طول تاریخ حیات اجتماعی خویش، علاوه بر قوانین حاکم بر طبیعت و نظام جهان، برای خویش حریمها و قانونهایی بنا نهاده است که بازگشت آنها به عنصر اندیشه و خرد است. انسان در پرتو خرد خویش به صورت طبیعی و منطقی، نخست هستها را درك می کند و به عینیتها توجه می نماید و پس از این شناخت است که قوانین و بایدها و نبایدهایی را در قلمرو زندگی فردی و اجتماعی خود در نظر گرفته، خود و دیگران را بدانها پایبند می شناسد.

◆ سید.حیدر علوی نژاد ◆

این همه، بدان معنی نیست که:

۱. انسان همواره در شناخت هستی و عینیتهای جهان و زندگی خود، به حقیقت راه یافته باشد.
۲. در تنظیم قوانین و بایدها و نبایدها همیشه تابع خرد و شناخت باشد.
۳. در پایبندی به بایدها همواره بر هستها و معرفت درست تکیه داشته باشد. بلکه بدون این که بر سه زمینه یاد شده، تأکیدی داشته باشیم، تنها در صدد بیان این نکته هستیم که «شناخت هستی و هستها» و «قانونمداری و قانونگذاری» از لوازم زندگی انسان است و



اکنون در این نوشته برآنیم تا بدانیم میان این دو مقوله انسانی، چه مناسباتی وجود دارد. آیا انسان، باید‌های اخلاقی را از هستها نتیجه می‌گیرد، یا ارتباطی میان هستها و باید‌ها نمی‌شناسد و در صورتی که ارتباطی میان هست و باید وجود داشته باشد، این ارتباط از نوع نتیجه‌گیری منطقی است، یا در چهارچوب قواعد منطقی نمی‌گنجد.

به تعبیر دیگر: آیا باید‌های مربوط به اخلاق، فقه، سیاست و به طور کلی «باید‌های ایدئولوژیک» را می‌توان از «هست»‌های مربوط به حوزه «جهان بینی» نتیجه گرفت یا خیر؟ آیا می‌توان گفت که «خدا هست» پس «باید او را پرستش کرد»، «خدا نعمت دهنده است» پس «باید شکرگزار او باشیم»؟

چنین به نظر می‌رسد که این پرسشها، دغدغه‌های جدید اندیشمندان و پژوهندگان در فلسفه اخلاق باشد، ولی تأمل در مباحث اخلاقی و فلسفی گذشته، می‌نمایاند که این بحث به شکلی برای آنان مطرح بوده است.

تاریخچه مسأله

مسأله باید و هست در فلسفه اخلاق پس از ادعای گسست منطقی این دو از سوی «دیوید هیوم» در قرن هیجدهم، و دوباره مطرح شدن آن از سوی «ادوارد مور» در اوائل قرن بیستم به بحثی پر جنجال تبدیل شد. شاید از لحاظی بشود تاریخ این بحث را به همان زمان برگرداند، ولی در فلسفه اسلامی نیز، برابر تقسیم ارسطویی، بحثهایی وجود دارند که می‌توانند به گونه‌ای ریشه این بحث به شمار آیند.

تقسیم فلسفه به حکمت نظری و عملی، بحث حسن و قبح عقلی، مشهورات منطقی و حتی مسأله جبر و اختیار را برخی سابقه این بحث دانسته‌اند.

مباحث مقاله ششم «اصول فلسفه» نیز نقطه عطفی در تاریخچه هست و باید و رابطه حقایق و اعتباریات به حساب می‌آید که علامه طباطبایی حرفهای تازه‌ای را در آن مطرح کرده است.

حکمت نظری و حکمت عملی

«طبق تقسیم معروف قدما که همان تقسیم ارسطویی است، حکمت و فلسفه تقسیم می‌شد به فلسفه نظری، یعنی علم به آنچه هست و فلسفه عملی، یعنی علم درباره آنچه که باید انجام گیرد... و فلسفه‌های عملی را تقسیم می‌کردند به اخلاق و تدبیر منزل و

سیاست مدن ...^۱

شهید مطهری در این باره آورده است:

«حکما، حکمت را تقسیم می‌کنند به حکمت عملی و حکمت نظری. حکمت نظری دریافت هستی است، آن چنان که هست، و حکمت عملی دریافت خط مشی زندگی است، آن چنان که باید. این «باید»ها نتیجه منطقی آن چنان «هست»ها است. بالاخص آن چنان هست‌هایی که فلسفه اولی و حکمت مابعدالطبیعی عهده دار بیان آنهاست.»^۲

در اسفار آمده است:

«مقصود از کمال قوه عملیه چیزهایی است که سازمان زندگی و معاش و نجات در معاد است و مقصود از حکمت نظری، دانستن احوال مبدأ و معاد است و تدبیر آنچه که بین این دو وجود دارد.»^۳

یکی از محققان معاصر می‌نویسد:

«ارتباط حکمت عملی با حکمت نظری، به صورت فشرده در کلمات پیشینیان از فلاسفه اسلامی مطرح و به گونه‌ای بیان شده است، ولی اکنون این مسأله در محافل فلسفی، پس از خردگیری «هیوم» (۱۷۱۱-۱۷۷۲ م) فیلسوف تجربی انگلستان حالت جدی‌تری به خود گرفته و افکار و نظریاتی را پدید آورده است.»^۴

در فلسفه غرب به جای حکمت نظری از کلمه جهان بینی و به جای حکمت عملی از واژه ایدئولوژی کمک می‌گیرند.

در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی به مسأله اعتباریات و رابطه آنها با حقایق پرداخته است که می‌توان از زاویه‌ای عام به مقوله باید و هست نظر داشته باشد، چه این که باید‌ها اعتبارند و هست‌ها، حقایق.

شهید مطهری نیز علاوه بر مباحث اصول فلسفه و برخی کتابهای دیگر خویش، در کتاب نقدی بر مارکسیسم (مباحث جاودانگی اخلاق) می‌نویسد:

«حقیقت عبارت است از اصلهای نظری، و اخلاق، عبارت است از اصلهای عملی، و به عبارت دیگر، اخلاق، داخل در حکمت عملی است، و حقیقت، داخل در حکمت نظری است ...»^۵

سپس تاریخچه مفصلی از مسأله در فلسفه اسلامی ارائه می‌دهد، بویژه نظر بوعلی

را، آن گاه می‌افزاید:

«شاید درباره حکمت عملی و نظری هیچ کس بیش تر از شیخ [برعلی] بحث نکرده باشد.»

نظریه «دیوید هیوم»

در میان نظریه پردازان غربی، «دیوید هیوم» به عنوان یک تجربه گرا، بیانی ویژه در فلسفه اخلاق و گسست منطقی هست و باید دارد و سخنان وی منشأ گفت و گوهایی فراوان شده است.

این است که جا دارد، این نظریه را به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم.

متن ترجمه سخنان هیوم به نقل از «کاوهای عقل عملی» بدین قرار است:

«در هر سیستم اخلاقی که تا هم اکنون برخورد کرده ایم، پیوسته به این مطلب وقوف یافته و به پی جویان فلسفه گوشزد کرده ایم که اندیشمندان فلسفه اخلاق در طرح و بحث مسایل خود تا چند زمانی با روش و زبان متداول و معمولی فلسفه به گفت و گوی می پردازند و همه جا با شیوه معلوم و مشخص فلسفه اندیشی، نخست مسأله هستی خدا را مورد بررسی قرار می دهند و از همان طریق و مطابق همان روش معمولی فلسفه مطالعات و نظریات خود را پیرامون خصایص و خصیصه های اختصاصی انسانها ابراز می دارند.»

اما ناگهان به محض ورود در طراحی های اخلاقی با شگفتی بسیار می یابیم که این روش هماهنگی با فلسفه دگرگون شده و به جای رابطه های منطقی «است» و «نیست» که بطور معمول در تشکیل قضایا و مسایل فلسفه به کار برده می شود، دیگر اثری از این کلمات به چشم نمی خورد و در این سیستم اندیشه گرایی هیچ قضیه و یا مسأله ای نیست که با رابطه های «بایستی» و «نبایستی» سازمان یافته نباشد.

قطعاً این تحول بنیادی در فلسفه اخلاق از «استی ها» به «بایستی ها» از مرز توجیحات حسی بیرون است، اما در هر حال باید اذعان نمود که این آخرین نتیجه غیر قابل انکاری است که از پژوهشهای فلسفی در همه سیستمهای اخلاقی به دست می آید...

اصولاً باید معلوم کرد چگونه امکان پذیر است که این رابطه های نو ظهور «بایستی و نبایستی» را با وجود و عدم هماهنگی، از رابطه منطقی «استی ها و نیستی ها» آن هم با روش «استنتاج قیاس برهانی» به دست آوریم؟ همان گونه که معلوم کردیم،

نگارش کنندگان فلسفه بطور عموم به این دوگانگی روش اندیشه کاوی هشدار نداده‌اند، و ما اکنون می‌خواهیم که روی این مطلب به خوانندگان گرامی تأکید بلیغ نماییم و انتظار داریم همین هشدار کوتاه و این آگاهی به تفاوت بنیادی میان گروه‌های استی‌ها و بایستی‌ها، سیستم‌های عامیانه فلسفه اخلاق را که تا هم اکنون نتوانسته به این تفاوت رهبری گردد، واژگون ساخته، و به پژوهندگان اجازه دهد تا از روی تحقیق به چگونگی واقعی آن راه یابند.^۶

تفسیرهای گوناگون از نظریه «هیوم»

آنچه از سخنان هیوم نقل شد، چندان صریح و بی‌ابهام نبوده است، به همین جهت تفسیرهای مختلفی از آن به عمل آمده است که به برخی از آنها اشاره خواهیم داشت.

۱. تفسیر رایج

تفسیر اول منسوب به «هیر و اسمیت» است، طبق این تفسیر، این فراز از سخنان هیوم نمایانگر شکفتی او از استنتاج «باید» از «هست» و تأکید بر گسستگی منطقی این دو نوع قضیه است. بیش تر نویسندگان ما هم بر اساس همین تفسیر، سخن «هیوم» را پذیرفته و یارد کرده‌اند.^۷ «سرل» نیز به روش فلسفه آنالیتیک، تز هیوم را این گونه تفسیر کرده است: هیچ گروهی از قضایای اخباری، برای هیچ گروه از قضایای ارزشی استلزام منطقی ندارد.^۸

۲. تفسیر دوم

این تفسیر که نتیجه‌ای کاملاً مخالف با تفسیر رایج دارد، تفسیر «هانتز» است. گزیده سخن وی این است که گزاره‌های بایستی، خود از سنخ «است»‌ها هستند و از عواطف انسانی حکایت دارند، بنابراین طرح مسأله «باید» و «هست» بی‌وجه می‌ماند، و اگر هیوم برگزشتگان خود - که باید را از هست نتیجه می‌گرفتند - طعن می‌زند برای آن نیست که آنها شکاف باید و هست را نادیده گرفته‌اند، بلکه چون آنها نوعی از گزاره‌های «استی» ... را - که مربوط به عواطف انسانی و متعلق احساس است - از گزاره‌هایی که مربوط به عالم خارج انسان و متعلق عقل و فاهمه است، نتیجه گرفته‌اند.

۳. تفسیر «مک اینتایر»

این تفسیر با اندک تفاوتی همانند تفسیر دوم است. «مک اینتایر» با آوردن سه دلیل بر نادرستی تفسیر اول، معتقد است که هیوم قائل به شکاف میان «باید» و «هست» نیست،

و بلکه خود در صدد نشان دادن چگونگی پیوند آن دو است، و این کار را از راه توجه دادن به ماهیت قضایای بایستی که ناظر به عواطف و حالات نفسانی آدمی اند، انجام می دهد.

تفاوت نظر وی با نظر «هانتر» در این است که واژه «deduction» در نظر «هانتر» به معنای همان قیاس بوده و «هیوم» می خواهد ارتباط قیاسی «باید» و «هست» را نشان دهد، در حالی که به اعتقاد «مک ایتایر» منظور «هیوم» نشان دادن رابطه ای منطقی است که استنتاج و استدلال را میسر می سازد و «هیوم» هم واژه فوق را به این معنای عام به کار گرفته است، نه به معنای محدود استلزام و قیاس.^۹

۴. تفسیری دیگر

تفسیرهایی که تاکنون از آنها یاد شد، مربوط به حوزه فرهنگی خود هیوم و نگرشهای غربی به مسأله بودند، و اما در میان نویسندگان فارسی زبان نیز تفسیری برای نظریه هیوم یاد شده است که البته ناسازگار با همه تفسیرهای پیشین نیست. این تفسیر با عبارات گوناگونی بیان شده است:

یک. توضیح کتاب «دانش و ارزش»

نویسنده دانش و ارزش، کلام هیوم را چنین خلاصه کرده است:

«کشف مغالطه اخلاق، و باز نمودن نادرستی استنتاج باید از هست» در تاریخ فلسفه، از ابتکارات دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی قرن هیجدهم شمرده می شود. هیوم در فلسفه اروپایی نماینده برجسته تجربه گرایی محض است.^{۱۰}

«هیوم به روشنی خطای عظیم نظامهای عامیانه اخلاقی (اخلاق علمی) را تصویر می کند و ریشه آن را در استخراج باید از هست می شمارد.»^{۱۱}

وی بر این باور است:

«سخن هیوم را می توان به این صورت ساده خلاصه کرد: همه قضایا و قوانینی که عقل در آنها کاوش می کند و آنها را یا می پذیرد و یا رد می کند، دو صفت مشخص دارند، یا درست اند، یا نادرست (حقیقی و غیرحقیقی). ملاک درستی یا نادرستی قضایای عقلی این است که با واقعیتهای خارجی موافق باشند یا نباشند. از آن طرف نسبت حقیقی و غیرحقیقی دادن به رفتارهای انسانی بی معناست. یک عمل را نمی توان گفت حقیقت است یا نیست، یا مطابق با خارج است یا نیست، فقط می توان گفت بد است یا خوب و مطلوب است یا نامطلوب، بدین سبب خوبی و

بدی (احکام عقلی عملی) از حقیقی و غیر حقیقی (احکام عقل نظری) قابل استنتاج نیستند، یعنی از انباشتن صدها قضیه که همه از صفت مطابقت یا عدم مطابقت با خارج برخوردارند و از صفات واقعی و فیزیکی اشیاء سخن می‌گویند، نمی‌توان قضیه‌ای به دست آورد که سخن از خوبی و بدی و حسن و قبح، که صفات فردی و خارجی نیستند، بگوید. و چنین است که استخراج عمل از عقل (به تعبیر هیوم) و یا اخلاق از علم (به تعبیر ما) میسر نیست ...

چنان که دیده می‌شود در اینجا هیوم، در حقیقت، میان اعتباریات (احکام عقل عملی) و حقایق (احکام عقل نظری) تفکیک می‌کند، و سرایت احکام یکی به دیگری را غیر ممکن می‌داند.^{۱۲}

نویسنده دانش و ارزش بدون تصریح به دوگانگی این تفسیرها هر دو را در کلام هیوم آورده است. تفسیر دوم او بیش‌تر شبیه سخن سرل است، که می‌نویسد:

«اگر فلسفه هیوم را که متعلق به قرن هیجدهم است، در اصطلاحات بسیار مدرن و جدید بگذاریم، بدین گونه خوانده می‌شود: هیچ گروه قضایای اخباری برای هیچ گروه از قضایای ارزشی استلزام منطقی ندارد.»^{۱۳}

دو. نگاه کتاب «کاوشهای عقل عملی»

نویسنده «کاوشهای عقل عملی» پس از نقل عبارت هیوم و ترجمه آن، اشکال هیوم را به دو اشکال جداگانه تفکیک می‌کند و هشدار می‌دهد که بی‌توجهی به دو بعد اشکال، سبب درآمیختگی بحث خواهد شد.

«هیوم، نخست می‌پرسد: رابطه بایستی و نبایستی در رویایی با هستی و استی چیست؟ و بعد از آن سؤال خودش را که مربوط به استنتاج نتایج ارزشی از قضایای خبری است طرح می‌کند و می‌گوید: ما چگونه می‌توانیم یک قضیه ارزشی (value judgment) را از قضایای اخباری (descriptive judgments) استنتاج کنیم؟ به نظر این نگارنده سؤال دوم هیوم مربوط به رابطه منطقی میان عقل نظری و عقل عملی است که به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

تا اینجا واضح گردید که هم در متن سخن هیوم و هم به طور کلی در رابطه میان عقل عملی و عقل نظری، دو مسأله وجود دارد که باید در هر دو مسأله تحقیق و بررسی کامل به عمل آورد، یکی مسأله رابطه قضایا است و دیگری مسأله استنتاج قضیه ارزشی از قضیه خبری.^{۱۴}

سه. برداشت نویسنده کتاب «حسن و قبح عقلی»

نویسنده حسن و قبح عقلی نیز پس از نقل قسمتهایی از سخن هیوم، آن را در دو اشکال این گونه خلاصه می‌کند:

«حاصل سخن هیوم این است:

اولاً: در منطق و حکمت هرگاه بخواهیم قضیه‌ای را تشکیل دهیم، با نسبت «است» یا «نیست» آن قضیه را می‌سازیم، در حالی که در بحثهای اخلاق، قضایای اخلاقی با دو کلمه «باید» و «نباید» تشکیل می‌شوند. سؤال هیوم در اینجا این است که این دو نسبت، که حکایت کننده دو معنای سلبی و ایجابی نوظهور هستند، چگونه قابل توجیه می‌باشند؟ آیا به همان نسبت «است» و «نیست» بر می‌گردند؟ یا این که نسبت جدیدی هستند؟ اگر نسبت جدیدی می‌باشند، آیا این قانون منطقی که نسبت در قضایا را منحصر در «است» و «نیست» می‌داند، نقض می‌شود؟!

ثانیاً: چگونه پس از کاوشهای عقل نظری و هستی‌شناسی، مانند: «خدا هست» و «انسان دارای نفس مجرد است»، استنتاج می‌شود که «باید» خدا را پرستش کرد، و چنین و چنان کرد؟ آیا این استنتاج «باید» از «هست» به خصوص به شکل قیاس برهانی قابل توجیه است؟»^{۱۵}

چهار. سخن نویسنده کتاب «دروس فلسفه اخلاق»

وی مکتبهای اخلاقی را به سه دسته تقسیم کرده و می‌نویسد، دسته اول کسانی هستند که مطلقاً مفاهیم اخلاقی را حاکی از هیچ واقعیتی نمی‌دانند. آن گاه می‌افزاید:

«اصل این گرایش در فلسفه اخلاق در میان اروپائیان از «هیوم» سرچشمه می‌گیرد.

آن طور که مورخین فلسفه و فلسفه اخلاق می‌گویند، در میان اروپائیان، هیوم اولین

کسی بود که چنین نظری را درباره اخلاق ابراز داشت که مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی

امری و انشایی است و با قضایای اخباری که حاکی از واقعیتهاست تفاوت دارد.»^{۱۶}

این نظریه را بسیاری از طرفداران فلسفه تحلیلی و پوزیتیویستی، مثل کارناپ و

بعضی دیگر از فلاسفه پوزیتیویست جدید پذیرفته‌اند.^{۱۷}

نکته مهمی که در تفسیر ایشان وجود دارد، کشف همانندی این دیدگاه با دیدگاه

کلامی اشاعره است که معتقدند حسن و قبح، تابع امر است و حقیقت خوبی و بدی

اخلاقی این است که مورد امر و نهی خداست، این دو گرایش خیلی شبیه بکدیگرند.

در میان جامعه شناسان، کسانی که قائل به اصالت جامعه هستند و اخلاق را هم

پدیده‌ای اجتماعی می‌دانند، معتقدند که «خوب» چیزی است که جامعه می‌طلبد و «بد» چیزی است که جامعه نهد می‌کند.^{۱۸}

تلاشهایی برای حل معمای باید و هست

از آن هنگام که رابطه هست و باید به شکلی بغرنج و تأمل برانگیز مطرح شد، همپای تفسیرهایی که از نظریه گسست منطقی آن دو طرح گردید، تلاشهایی نیز جهت توجیه رفتارهای اخلاقی و استوار ساختن باید‌ها بر پایه‌ای منطقی صورت گرفت که به اجمالی از آن تفصیلات اشاره خواهیم داشت:

ویلیام فرانکنا، یکی از این تلاشگران است که می‌نویسد:

«آیا می‌توانیم احکام اخلاقی اساسی خود را به نحوی عینی توجیه کنیم، شبیه به روشهایی که احکام عملی را می‌توان توجیه کرد. بنابراین، به طور طبیعی بسیاری از فیلسوفان تلاش کرده‌اند این مطلب را ثابت کنند که احکام خاص اخلاقی بالفعل، در واقعیت، یا به عبارت مصطلح و رایج، در «طبیعت اشیاء» ریشه دارند.»^{۱۹}

فیلسوف آمریکایی آر. بی. پری (R.B. Perry - ۱۸۷۶ - ۱۹۵۷ م) تلاش می‌کند که نشان دهد اصطلاحات اخلاقی را براساس اصطلاحات غیر اخلاقی تعریف می‌کند، او مدعی است که می‌توان جملات اخلاقی را به جملات غیر اخلاقی از نوع ناظر به واقع برگرداند. برای نمونه چنین تعاریفی را پیشنهاد می‌کند:

«خوبی، یعنی متعلق علاقه مثبت (میل) بودن»^{۲۰}

معروف‌ترین تلاشها که در انکار گسست منطقی باید و هست صورت گرفته، از آن فیلسوف اخلاق «جان سرل» است.

این تلاش در واقع در صدد اثبات منطقی برخی گزاره‌های واقعی با گزاره‌های ارزشی است و می‌خواهد به گونه‌ای بستگی منطقی آنها را اثبات کند. تا از این راه شمول و همیشگی بودن گسست منطقی «هست و باید» را انکار نماید.^{۲۱}

«گیورث» معتقد است از تحلیل عمل که وی آن را رفتار اداری متوجه هدف می‌داند، می‌توان با تأمل به الزامهای اخلاقی رسید. بنابراین از هست - عمل - به باید - الزام - می‌رسد. از این رو می‌توان دو وصف ارادی و هدفدار بودن را اصل و اساس اخلاق نامید.^{۲۲}

«بارتلی» از «پوپر» متأثر است که می گوید تجربه تنها می تواند یک نظریه علمی را رد و ابطال کند و هرگز نمی تواند آن را اثبات و به قطعیت برساند و می نویسد:

«ما اگر خوشبخت باشیم می توانیم غلط و نادرست بودن بعضی از نظریه های خود را کشف کنیم، نه درست بودن آنها را.»^{۲۳}

«لذا او معتقد است که نمی توان بطور مستقیم باید را از هست استنتاج کرد، اما می توان داوریهای دارای «باید» را با توجه به واقعیات و شواهد تجربی ابطال کرد.»^{۲۴} یکی از کسانی که جدایی باید و هست و دانش و ارزش را نه تنها نادرست، بلکه خطرناک^{۲۵} می داند ابراهام هارولد مزلو، از پیشگامان روان شناسی انسانگرا است که کتاب خود و اساس کار خود را در روان شناسی هنجاری می داند،^{۲۶} دانش فارغ از ارزش و خنثی را که میراث علوم فیزیک، شیمی، ستاره شناسی است در مطالعه حیات و در مطالعه علوم انسانی نامناسب می داند.^{۲۷} او می نویسد:

«تقریباً من این است که ما به طور اصولی می توانیم علمی توصیفی و طبیعت گرایانه در مورد ارزشهای انسانی داشته باشیم، این که تضاد و ناسازگاری دیرین بین «چه هست» و «چه باید باشد» تا حدودی تضاد کاذبی است؛ و این که همان گونه که به مطالعه ارزش مورچگان یا اسبها یا درختان بلوط و یا مریخیها می پردازیم، می توانیم والاترین ارزشها یا اهداف انسانها را نیز مورد مطالعه قرار دهیم. می توانیم کشف کنیم (نه این که ابداع یا اختراع کنیم) که انسانها زمانی که وضعیت خود را بهبود می بخشند، به جانب کدام ارزشها گرایش دارند، اشتیاق نشان می دهند و تلاش می کنند، و هنگامی که بیمار می شوند، کدام ارزشها را از دست می دهند.»^{۲۸}

او معتقد است که این ارزشها، که از آن به «باید» تعبیر می شود، در فطرت انسانها موجودند و می توان با مطالعه فطرت انسانها این ارزشها را کشف کرد. اما او به خوبی واقف است که همه انسانها به یک نوع ارزش متمایل نیستند، بنابراین دشواری مسأله بار دیگر رخ می نماید. اما مزلو در این باره روشی دارد که استدلال را خردپذیر می سازد. او معتقد است همان گونه که برای استعداد انسان در دوییدن، باید به سراغ دارندگان طلای المپیک برویم، در مورد انسان نیز چنین است، اگر بخواهیم ببینیم انسان چه ارزشهایی را می پسندد، باید به سراغ پارساترین و اخلاقی ترین انسانها برویم. او که خود با استفاده از همین روش «روان شناسی بودن»، روان شناسی انسانگرایی خود را

پی ریخته و می نویسد:

«ویژگی تجربی افراد خود شکوفا این است که آنها بسیار کمتر از افراد عادی درباره درست و غلط دچار تردید می شوند، آنها فقط به این دلیل که ۹۵ درصد مردم با آنها مخالفند، دچار سردرگمی نمی شوند. و من می توانم متذکر شوم که دست کم در گروهی که من مورد مطالعه قرار دادم، گرایش افراد این بود که درباره آنچه که درست و غلط است اتفاق نظر داشتند، چنان که گویی چیزی واقعی و فوق بشری را ادراک می کردند و نه آن که سلیقه هایی را که ممکن بود به فردی خاص مربوط باشد مقایسه کنند. در یک کلام من آنها را به عنوان ارزیاب ارزشها مورد استفاده قرار داده ام... چنین دریافته ام که آنچه انسانهای بزرگ برای آن ارزش قائلند، همان چیزی است که سرانجام خواهم پذیرفت و چیزی است که برای آن ارزش قائل خواهم شد، ... و همان چیزی است که سرانجام «یافته ها» آن را تأیید خواهند کرد.»^{۲۹}

او در این زمینه حرفهای دیگری هم دارد، اما اساس دیدگاه او همین است که انسانهای سالم را شناخته و به عنوان ارزیاب ارزشها به آنها نگاه کنیم، و توجه داشته باشیم ارزشهای فطری آنها ارزشهای فطری تمام انسانها نیز خواهد بود. او علاوه بر این، معتقد است در مانهای کشف کننده [در روان درمانی] برای یافتن ارزشها مفید هستند.^{۳۰} یکی دیگر از پیشنهادهای او واژه های «همجوش» است که در عین توصیفی بودن، ارزشی و هنجاری نیز هستند.^{۳۱} و سرانجام معتقد است که انسانهای سالم و خودشکوفا هنگامی که می دانند کدام کار درست است، آن را انجام می دهند. در افراد سالم تر از این شکاف بین دانش و عمل چه چیزی باقی می ماند؟ تنها آنچه که وجود واقعی ذاتی دارد؛ با تنها مسائل واقعی باقی می ماند، نه مسائل کاذب.^{۳۲}

دیدگاه مزلو دارای ابعاد وسیع و پر جاذبه است، اما برای رعایت اختصار به همین اندازه اکتفا می کنیم.

نویسنده کتاب «کاوشهای عقل عملی» در معرفی پیوند میان «باید و هست» به این باور می رسد که «بایدها» نیز تعبیری دیگر از «هست ها» هستند و «باید و هست» هر دو ریشه در «واقعیت» دارند.

وی معتقد است که هستی ها و بایستی ها هر دو به منبع بی کران هستی باز می گردند، همان گونه که در مسأله وجود نیز عیناً با این دوگانگی رابطه روبه رو هستیم؛

مثلاً هستی حق تعالی و ضرورت وجودی او از هستی‌هایی است که تنها با بایستی توجیه می‌شود، چون هستی حق تعالی تنها یک مسأله وجود و تحقیق عینی نیست، بلکه هستی او برخلاف هستی‌های دیگر یک ضرورت و بایستی ازلی است و از هرگونه امکان و نبایستی پاک و منزّه است، اما هستی‌های امکانی از این بایستی برخوردار نیستند. این هم نشانه‌گویای دیگری است که استی‌ها و بایستی‌ها دو رابطه هم‌گونه‌ای می‌باشند که از نهاد هستی سرچشمه می‌گیرند ...^{۳۳}

ایشان معتقد است ما دو گونه واقعیت داریم: برخی از واقعیات عینی تحت اراده‌ما هستند، مانند نشستن، برخاستن، گفتن و سکوت کردن. اما برخی دیگر از واقعیات از حوزه اراده‌ما بیرون‌اند، مانند آسمان، زمین، خورشید و... احکام اخلاقی همه احکامی هستند که به نوع نخست تعلق می‌گیرند... و رابطه‌ای که در این قضایا به کار برده می‌شود، بایستی یا نبایستی است.^{۳۴}

یکی دیگر از محققان، در پژوهشی با عنوان «حسن و قبح عقلی» چنین آورده است: «ریشه اشتباه «هیوم» این است که... میان قضایای «اخباری» و «جمله‌های انشایی» فرقی نگذاشته و به هر دو از یک دریچه نگریسته و تصور کرده است که هر دو جمله باید از واقعیت خارج حکایت کنند، ولذا پرسیده است که چرا در یکی از الفاظ «است» و «نیست» سخن می‌گوییم و در دیگری از الفاظ «باید» و «نباید» درحالی که اختلاف در مفاد و هدف، ما را به این اختلاف در سخن کشیده است.»

سپس وی درباره کیفیت «استنتاج» تکالیف از توصیفها می‌نویسد:

«اگر ما در زمینه مسائل مربوط به جهان بینی و هستی‌شناسی یک رشته قضایای بدیهی را داریم که بدون اعتماد بر آنها قادر بر نیل به شناخت جهان و کشف حقایق هستی نیستیم، همچنین در زمینه مسائل مربوط به ایدئولوژی نیز یک رشته داوریهای بدیهی و بایدها و نبایدهای کلی و مادی داریم که عقل و فطرت انسان برصحت آنها گواهی می‌دهد.

با توجه به همین بایدهای کلی و بدیهی عقلی است که بایدهای شرعی نیز الزام آور می‌شوند. مثلاً می‌گوییم «باید به دستورات الهی عمل نمود» اگر چه پیدایش این باید، به دنبال اثبات وجود خداست و این باید، متفرع بر این «هست» می‌باشد، لیکن نقش این هست در این استنتاج، تعیین موضوع است و این جمله «باید از خدا اطاعت کرد»، برخاسته از یک اصل عقلی بدیهی است و آن اینکه «شکر منع

پسندیده و لازم است».

اشکال هیوم در صورتی وارد است که قیاسی که تشکیل می‌شود و «باید» از آن استنتاج می‌گردد، هر دو مقدمه‌اش با نسبت «است» بیان شود، زیرا در این صورت کلمه «باید» در نتیجه، بیگانه از مقدمات است و قواعد منطقی اجازه چنین استنتاجی را نمی‌دهد، زیرا نباید در نتیجه چیزی بیاید که در مقدمات ذکر نشده است. اما بنا بر آنچه ما بیان کردیم، قیاسهایی که باید‌ها را از آنها استنتاج می‌کنیم، همیشه مقدمه کبری در آنها با کلمه باید ذکر می‌شود و این «باید» هم از باید‌های عقل عملی روشن و بدیهی است که هرگز از «هست» استنتاج نشده است.^{۳۵}

کتاب «دروس فلسفه اخلاق» اساساً نظریه «هیوم» و «مور» و «فلسفه تحلیل‌زبانی» را شبیه نظریه اشاعره و دارای همان مشکل می‌داند. و سپس نگاهی به کتاب «دانش و ارزش» دارد که معتقد است سرانجام همه «باید»ها به «باید آغازین» برمی‌گردند، و آن «باید» نیز به فرمان خدا بر می‌گردد، پس همان طور که خدا همه هستیها را آفریده، «باید»ها را هم «باید» کرده است. آن‌گاه یادآور شده است:

«این بیان شیرین و گیرایی است. ما هم می‌گوییم تکوین و تشریح از یک جا باید ناشی شود. همان خدایی که آفریده، هم او باید قانون وضع کند، ولی این تشابه نباید ما را فریب دهد، این که می‌گوییم باید‌ها باید منتهی شود به باید الهی، این بالاخره پاسخ سؤال را نمی‌دهد، ... حالا که خدا گفته باید بکنید، من چه الزامی دارم که امر خدا را عمل کنم، آیا باید امر خدا را اطاعت کرد یا نه؟ این باید آغازین شد، رسید به آنجایی که خدا فرموده که راست بگو. آیا باید امر خدا را اطاعت کرد یا نه، این باید را چه کسی باید بگوید؟»^{۳۶}

قرآن و مسأله «باید و هست»

هرچند نمی‌توان انتظار داشت که نگاه قرآن به مسأله «باید و هست» مانند نگاه متکلمان یا فلاسفه اخلاق باشد، زیرا رسالت قرآن، پرداختن به مقوله‌های معرفتی و عملی در خور کتابی آسمانی است و مجال آن ندارد که دغدغه‌های ریز تجربی بشر را به صورت موضوعی مورد داوری قرار داده باشد.

بنابراین اساساً بحثی تحت عنوان «رابطه باید و هست» را در قرآن به طور مستقیم و

صریح نمی توان یافت، ولی از لابه لای مطالب قرآنی می توان نمونه هایی یافت که نظریه گسست منطقی باید و هست را مورد تأیید قرار دهد و براساس آن نظریه سخن گفته باشد، یا به عکس، نظریه نشأت یابی بایدها از هست ها را بنمایاند.

علاوه براین، مطالعه کتابهای آسمانی به ویژه قرآن - که ناب ترین آنها است - این باور کلی را شکل می دهد که مهم ترین هدف این کتابها، ارائه هستی شناسی و جهان بینی درست و واقعگرا و تبیین قوانین و وظایف و مسؤولیت پذیری انسان (ایدئولوژی) است. که بخش اول نظر به هست ها و بخش دوم نگاه به بایدها دارد.

گویا این نکته مورد انکار اهل تحقیق نیست، ولی این که آیا در قرآن، بایدها بر پایه هستها پی ریزی شده و تکالیف به صورت منطقی از نوع هستی شناسی قرآن نتیجه گیری شده، یا این که رابطه ای منطقی بین هست و باید مورد توجه نبوده است، از مسائلی است که نیاز به تأمل و دقت دارد.

برخی از پژوهشیان در تشریح نظریه گسست منطقی هست و باید و در تأیید آن با معرفت قرآنی، آیاتی از قرآن را یاد کرده اند که در آنها بایدها برهستها بنا نشده اند، بلکه لحن گفتار نشان می دهد که رابطه ای منطقی و استنتاجی میان آن دو نیست.

اکنون باید دید که آیا برآستی، از همه آیات، این گسست استشمام می شود یا خیر؟ با حفظ این نکته که ما نمی توانیم از قرآن انتظار داشته باشیم که در صورت اعتقاد به زایش قضایای تکلیفی از دل قضایای توصیفی، برای ما قضیه ای مطابق قضایای منطق ارسطویی - مرکب از صغری و کبری و نتیجه - ارائه دهد. بلکه چه بسا مواردی را می توان یافت که قرآن در یک نتیجه گیری، کبرای کلی را به دلیل بدیهی بودن یا عقلی بودن، در صریح عبارت یاد نکرده باشد.

مفهوم و نتایج گسست منطقی باید و هست

چنانکه گفته شد، قرآن در کنار قضایایی از جهان بینی آسمانی خویش، عناصری از دید تئوری را تبیین و تشریح کرده است، گویا مدعی گسست نیز در اصل این موضوع تردیدی ندارد. و اما سخن این است که آیا قرآن فقط و فقط از همان قضایای مربوط به حوزه جهان بینی، احکام خویش را استنتاج می کند، یا عنصری دیگر هم با آن ترکیب می کند؟ اگر عنصر دیگری هم از نوع ایدئولوژی و قضایای «بایدی» با این «هست» ترکیب شوند تا نتیجه به دست آید، آن گاه ادعای گسست منطقی به اثبات می رسد، زیرا

در آن صورت «باید» از «باید» نتیجه‌گیری می‌شود نه از «هست».

ظاهر امر همین است، یعنی قرآن کبراهایی کلی را در نظر دارد که یا در قرآن آمده‌اند، یا وضوح آنها به عقل انسانی واگذار شده است؛ کبراهایی که دارای «باید» هستند، چه مانند اشاعره و برخی از پیروان جدید آنان بگوییم همه آنها به باید نخستین «امر الهی» بر می‌گردند و چه بگوییم باید‌هایی عقلی هستند که درست‌تر به نظر می‌رسد.

در این صورت نقش صغری در قضایای یادشده این است که احکام کلی خود را بر مصادیق آن تطبیق کند. آنچه هنگام عمل - که لازمه ایدئولوژی است - به کار می‌آید، همین مشخص شدن مصادیق است. سرّ اختلاف مکاتب و مذاهبی که از جهت جهان‌بینی همسو می‌نمایند، در همین نکته نهفته است، چه این که اگر همه مکاتب بگویند «باید برای خوشبختی تلاش کرد» این قضیه می‌تواند به صورت کبرای کلی مطرح شود، این کبری هیچ جای اختلافی هم نمی‌گذارد، بویژه اگر واژه خوشبختی را با همان گستره که دارد به کار برده باشند، اما کاربردی هم نخواهد داشت تا آن که تعیین کنیم سعادت چه هست و چه چیزهایی ما را به سعادت می‌رساند.

در کبرای قضیه، تمام یا بیش‌تر مکتبها و آیین‌ها همداستانند، «باید برای خوشبختی تلاش کرد، یا باید به سوی خوشبختی رفت» و این چیزی نیست که کسی مخالف آن باشد، اما این که خوشبختی چیست و چه عواملی خوشبختی آور است، ناگزیر باید مصادیق را مشخص کنیم، اینجاست که هر مکتبی راهی را نشان می‌دهد و طرحی را عرضه می‌کند این اختلاف روشها و طرحها تا قلمرو خاصی، تنها حکایت از تفاوت شرایط و زمان و مکان دارد، ولی گاه تفاوتها در حدی است و طرحها به شکلی با هم ناهمسانند که حکایت از دوگانگی جهان‌بینی و یا دست کم فهم دوگانه از یک نماد بنیادین در یک جهان‌بینی دارد.

از اینجا معلوم می‌شود که فرق «باید»‌های ثانوی نیز در بسیاری از موارد، نشأت یافته از فرق هستی‌شناسی‌ها و جهان‌بینی‌ها است.

از همین رهگذر نیز می‌توان دریافت که باید‌های نخستین، که باید‌های عقلی هستند، بر باید‌های ایدئولوژیکی در حوزه‌های گوناگون تقدم منطقی دارند.

جهان‌بینی‌ها، با تعیین مصادیق این کبرها، صغراهایی می‌سازند که با ترکیب با آن باید‌های نخستین (و نه باید نخستین) نتایج مشخص ایدئولوژیکی بدهند و عناصری از ایدئولوژی به وجود آورند، و این نقش جهان‌بینی، نقش کوچکی نیست. با این تحلیل

است که می توان فهمید چرا مکتبهایی که دم از خوشبختی انسان می زنند، تا این درجه با هم اختلاف دارند، اختلافهای آنها یا معلول تفاوت نگاه آنها به هستی و هستها است و یا معلول تفسیر یک هست مورد وفاق می باشد که به هر صورت به روشها و تعیین مصداقهای گوناگون می انجامد، که در صغرای استدلالها نمایان می شوند: «راستگویی راهی است به سوی خوشبختی»، «هر راهی که به سوی خوشبختی است، باید رفت»، «پس باید راست گفت».

صغری، که «راستگویی راهی است به سوی خوشبختی»، ممکن است مورد قبول برخی از مکتبها - به ویژه مکتبهای سیاسی و مکتبهای مادی - نباشد، و آنها معتقد باشند که دروغ، حيله، فریب و توطئه، راههای مطمئن تری به سوی خوشبختی هستند. این صغری زمانی مورد پذیرش قرار می گیرد که انسان در جهان بینی خود معتقد باشد که در جهان به خاطر دروغ و توطئه علیه انسانهای دیگر هیچ گونه مسؤلیتی ندارد و یا در اصل کسی وجود ندارد که از او مسؤلیت بخواهد و یا اگر هم معتقد به خدا و قیامت و مسؤلیت انسان باشد، تفسیر خاصی از نمادهای جهان بینی خود داشته باشد، مثلاً به خاطر برخی دستاویزها برای خود مصونیتی یا توجیهی را ساخته باشد.

اکنون، اگر مسأله باید و هست را این گونه مورد بررسی قرار دهیم، تردید نخواهیم داشت که شناخت ما از هستها و یا تفسیر ما از یک هست، به طور طبیعی و ضروری، به یک یا چند باید خاص منتهی می شود و هرگاه این شناخت و این تفسیر تفاوت یابد، می تواند بایدهای گوناگون و ناهمسازی را به دنبال داشته باشد.

در این نگاه میان باید و هست، رابطه ای تنگاتنگ و عقلانی وجود دارد. اما شاید معتقدان گسست منطقی باید و هست، منظورشان از این تعبیر، انکار نکته یادشده نباشد، چه بسا آنها اصل تأثیر را بپذیرند ولی معتقد باشند که در چهارچوب یک قضیه منطقی - منطق ارسطویی - نمی توان از یک هست، بایدی را نتیجه گرفت، زیرا اساساً هر قضیه، دو مقدمه دارد و از یک مقدمه، نتیجه حاصل نمی شود، و ثانیاً، اگر هر دو مقدمه از نوع «هست» باشد، نتیجه هم «هست» خواهد بود و نه «باید».

اگر منظور از گسست منطقی هست و باید، این باشد، نمی توان آن را انکار کرد و باید آن را پذیرفت، ولی باید دید در این صورت ما با اعتقاد به این گسست منطقی، چه چیزی را ثابت کرده ایم و چه چیزی را نفی نموده ایم!

بلی اگر ما معتقد به جهان بینی تجربی صرف باشیم و جز امور محسوس و

تجربه پذیر را نپذیریم، در این صورت تنها «هستها» هستند که قابل آزمونند و «بایدها» از حیطه آزمایش بیروند و ناگزیر همه مقدمات یک قضیه منطقی، از هستهای تجربه پذیر شکل می‌یابند و از هستها نمی‌توان هیچ بایدی را نتیجه گرفت و بایدها بدون خاستگاه منطقی خواهند بود و در نهایت بدون اصالت و ارزش علمی!

اما کسی که تجربه را تنها پایه شناخت درست نداند، بلکه علاوه بر تجربه، به حکم عقل و احکام عقل نیز ارجح نهد، در آن صورت برای ساختن یک قضیه منطقی، علاوه بر «است‌های تجربه پذیر» به «بایدهای عقلی» و «بایدهای نخستین» که پیش از هر ایدئولوژی و حتی پیش از پذیرش هر مکتبی مطرحند و انسان در اصل براساس آن بایدها، یک مکتب را می‌پذیرد دسترسی دارد و از آن دو مقدمه می‌تواند به نتیجه‌ای از نوع «باید» دست یابد.

اکنون می‌توان نتیجه گرفت که: اگر معتقدان به مکتبهای مادی و تجربه، در مکتب خویش سخن از «باید»ی به میان آورند، ما با نظریه گسست منطقی باید و هست می‌توانیم به نقد آنان پرداخته و اثبات کنیم از هستهای آنان، هیچ گونه باید منطقی به دست نمی‌آید و تمام «بایدهای» آنان بدون پایه و اساس منطقی است - البته اگر منطق ارسطویی را گردن نهاده باشند - اما در برابر معتقدان به ارزش عقل در کنار تجربه، نظریه گسست منطقی باید و هست رنگی ندارد و چیزی را اثبات نمی‌کند، زیرا آنان هرگز سعی نکرده‌اند مقدمات قضایا را همواره از یک هست یا هستها تشکیل دهند، تا این نظریه خدشه‌ای بر باورهای آنان وارد سازد، بلکه آنان احکام نخستین عقل و بایدهای نخستین را پذیرفته و نخواسته‌اند تنها از یک قضیه «هست»، بایدی را نتیجه بگیرند. بر این اساس، طرح این مقوله برای آنان چیزی را تغییر نمی‌دهد و در نتیجه لغو می‌نماید.

بایدهای نشأت یافته از ایمان به توحید

هر چند در برخی از آیات قرآن، پس از طرح توحید و هستی‌شناسی توحیدی، هیچ بایدی بر آن استوار نشده است، اما در برخی دیگر از آیات به روشنی این تفریح دیده می‌شود و هر چند این ترتب و تفریح، حکایت از یک استنتاج مربوط به قضایای منطق صوری نداشته باشد، اما نوعی ترتب طبیعی را می‌رساند که کبرای آن، یک قانون و باید عقلی عام است.

(ای موسی) منم، من الله. معبودی که جز من معبودی نیست، پس مرا پرستش کن و به یاد من نماز برپا دار.

در این آیه، مسأله پرستش و اقامه نماز به عنوان یک باید، مترتب است بر یگانگی معبود که یک هست به شمار می آید. برخی دیگر از آیات قرآنی در این زمینه و با همین لحن وجود دارد مانند: انبیاء/ ۲۵، مریم/ ۶۵، یونس/ ۳، غافر/ ۱۳، انعام/ ۱۰۱ تا ۱۰۳، مریم/ ۳۶، زخرف/ ۴۳، انعام/ ۱۵۳ و ۱۵۵، انبیاء/ ۹۲، حج/ ۱، هود/ ۱۲۳.

آیه ای دیگر: «ألم تر أن الله يسجد له من في السموات و من في الأرض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و كثير من الناس و كثير حق عليه العذاب و من يهن الله فما له من مكرم» حج/ ۱۸ و ۱۹

آیا ندانستی که خداست که همه آنچه در آسمانها و در زمین اند، و خورشید و ماه و [تمام] ستارگان و کوهها و درختان و جنبندگان و بسیاری از مردم برای او سجده می کنند، و بسیاری هستند که عذاب بر آنان حتمی شده است. و هر که را خداوند خوار کند، او را گرامی دارنده ای نیست.

در این آیه، نخست، واقعیتی موجود، با عنوان «تسبیح همه موجودات برای خداوند» مطرح گردیده است و سپس کسانی که از این واقعیت جاری و از نظام هستی که سر به فرمان آفریدگار خویش دارند، درس نیاموخته و به تسبیح آفریدگار رو نیاورده اند و از این ضرورت رو بر تافته اند، مورد ملامت قرار گرفته و سرزنش شده اند. یعنی آن هست، می طلبد که انسان نیز به عبادت خداوند و تسبیح و تنزیه او روی آورد.

«أفغير دين الله يبغون و له أسلم من في السموات و الأرض طوعاً و كرهاً و إليه يرجعون» آل عمران/ ۸۳

آیا جز دین خدا را می جویند؟ با این که هر که در آسمانها و زمین است، خواه ناخواه، سر به فرمان او نهاده است، و به سوی او بازگردانیده می شود.

در این آیه نیز «له أسلم من ...» به عنوان یک هست، دلیل این باید قرار گرفته که: تنها از دین خدا باید پیروی شود.

آیاتی نیز هستند که با تکیه بر خالقیت، مالکیت و رازقیت و ... خداوند عناصری از احکام و اخلاق و یا عناصر عام تر ایدئولوژیک را مطرح کرده اند، مانند آیه های: مؤمنون/ ۸۴ تا ۹۰، یونس/ ۳۱ و ۳۲، زمر/ ۶، پس/ ۲۲ و نساء/ ۱۷۲.

فرمان به دین‌گروی، پس از ارائه هستی‌شناسی

دسته‌ای دیگر از آیات، آنهایی هستند که پس از بیان حقایق جاری در جهان، به گونه‌ای مستقیم انسانها را به دین‌گروی، ایمان، عبادت یا انفاق و... امر می‌کند. آیاتی از سوره مبارکه روم (۲۰ تا ۳۱) نمونه‌ای بسیار روشن از این دسته آیات هستند، از آن جمله می‌خوانیم:

«... كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون . بل اتبع الذين ظلموا أهوائهم بغير علم فمن يهدى من أضل الله و ما لهم من ناصرين . فأقم وجهك للدين حنيفاً ... و اتقوه و أقيموا الصلوة و لا تكونوا من المشركين» روم / ۲۸ تا ۳۱

... این گونه، آیات خود را برای مردمی که می‌اندیشند، به تفصیل بیان می‌کنیم، بلکه کسانی که ستم کرده‌اند، بدون هیچ‌گونه دانش، هوسهای خود را پیروی کرده‌اند. پس آن کسی را که خدا گمراه کرده چه کسی هدایت می‌کند؟ و برای آنان یاورانی نخواهد بود. پس روی به دین آورده در حالی که حق‌گرا و جویای حق باشی ... و از او پروا بدارید و نماز را برپا کنید و از مشرکان نباشید ...

آیات: روم / ۳۷ و ۳۸، تغابن / ۱ تا ۸، حدید / ۱ تا ۷ و ... نیز در این زمینه قابل استشهاد هستند.

آیه ۳۰ سوره روم نیز انسانها را به همگامی با فطرت الهی فرا می‌خواند که خود جای بحثی جداگانه را دارد.

در این آیات یادکرد حقایقی در جهان هستی و رابطه موجودات با خداوند، زیربنای اوامری قرار گرفته است که انسان باید با توجه به آن زیربناها، این اوامر را بپذیرد.

نمونه دیگر، آیه‌های ۳۷ و ۳۸ سوره مبارکه روم هستند:

«أولم يروا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون . فات ذا القربى حقّه و المسكين و ابن السبيل» روم / ۳۷

آیا ندانسته‌اند که [این] خداست که روزی را بر هر کسی که بخواهد فراخ یا تنگ می‌گرداند؟ قطعاً در این [امر] برای مردمی که ایمان می‌آورند عبرت‌هاست، پس حق خویشاوند و تنگدست و در راه مانده را بده ...

در این آیه توجه به حاکمیت اراده خدا بر زندگی انسان و توان او بر وسعت بخشیدن یا تنگ ساختن روزی انسانها دلیل لزوم سر نهادن انسان به اطاعت خدا و پرداخت حق مالی خویشان و ... دانسته شده است.

آیات ۱ تا ۸ سوره تغابن و ۱ تا ۷ سوره حدید، از جمله آیاتی هستند که می‌توانند مورد استشهاد قرار گیرند، زیرا تسبیح موجودات در برابر خداوند، زمینه این حقیقت قرار گرفته که انسانها نیز باید در برابر خدا سجده کنند. آیاتی که خدایی خدا، قهاریت و ربوبیت او را زمینه‌گرایش انسان به توکل بر خداوند دانسته است مانند:

«إِن يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذَلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرْكُمْ مِنْ بَعْدِهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»
آل عمران / ۱۶۰

اگر خدا شما را یاری کند، هیچ کس بر شما چیره نخواهد شد، و اگر از یاری شما دست بردارد، چه کسی بعد از او شما را یاری خواهد کرد! و مؤمنان باید تنها بر خدا توکل کنند.

به همین مضمون، آیه‌های مائده / ۱۱، زمر / ۹ و ۱۰ و تغابن / ۱۳، اشاره دارند. در این آیات، شناخت قهاریت و پیروزمندی خدا و خدا باوران متکی به او، زمینه توکل بر خدا معرفی شده است.

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيْضٌ وَ حُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَ غَرَابِيبُ سُودٍ . وَ مِنَ النَّاسِ وَ الدَّوَابِّ وَ الْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ»
فاطر / ۲۷-۲۸

آیا ننگریسته‌ای که خدا از آسمان، آبی فرود آورد و به [وسیله] آن میوه‌هایی که رنگهای آنها گوناگون است بیرون آوردیم؟ و از برخی کوهها، راهها [ورگه‌ها]ی سپید و گلگون به رنگهای مختلف و سیاه پررنگ [آفریدیم]. و از مردمان و جانوران و دامها که رنگهایشان همان گونه مختلف است [پدید آوردیم]. از بندگان خدا تنها عالمانند که از وی خشیت دارند، آری خدا ارجمند و آمرزنده است.

در این آیه بر این حقیقت تأکید شده است که آگاهان به حقایق جهان هستی (که در این آیه همان مظاهر آشکار طبیعت است) آنان که آیات الهی را در نماهایی از طبیعت و آفرینش می‌نگرند، زمینه آن را دارند که خشیت از خدا داشته باشند. در این آیه هدف، تنها گزارش نیست، با دیدی معنی‌شناختی به آسانی می‌توان دریافت که آیه در صدد فرمان یا دست‌کم ترغیب به دانش‌ورزی برای رسیدن به مقام خشیت از خدا است.

نتیجه

یک. روش قرآن در استدلال، مانند روش معمول و متعارف خردمندان و مخاطبان

بشری است. در بسیاری از بیانه‌ها و استدلال‌ها، بخشی از قضیه را به درک و فهم مخاطب وا می‌نهد. چنانکه وقتی در عرف عاقلان گفته می‌شود: «این راه خطرناک است، باید از گام نهادن در آن پرهیز کرد»، این سخن کامل به حساب می‌آید، هر چند از نظر منطق صوری، نتیجه‌گیری جز با دو مقدمه میسر نیست.

البته عرف عقلا نیز خود آگاه یا ناخودآگاهی این نظریه منطقی را گردن نهاده‌اند، ولی در خصوص این عبارتها می‌دانند که مقدمه دوم که کبرای قضیه را تشکیل می‌دهد، به دلیل عقلی بودن و بدیهی بودن یا پذیرفته بودن، در متن عبارت نیامده و گوینده در رساندن مراد خویش، به ذهن و فهم مخاطب تکیه کرده است.

در قرآن نیز در بسیاری از موارد، کبرای کلی قضایا، یاد نشده و به فهم مخاطب اکتفا شده است.

دو. درست است که نتایج الزامی، الزام آنها در گرو کبرای قضایای اخلاقی است، ولی نباید غافل بود که صغرای این قضایا نقشی جدی در شکل‌گیری نتیجه دارد و بدون صغری نتیجه‌ای به دست نمی‌آید.

نقش «صغری» در قضایایی که با ترکیب عناصری از جهان بینی و ایدئولوژی می‌خواهند، اصلی یا ارزشی ایدئولوژی را ثابت کنند، بسیار «تعیین کننده» است. چه این که کبری می‌تواند مورد توافق چندین جهان بینی باشد، صغری در حوزه ویژه هر جهان بینی نقش تعیین کننده‌ای ایفا می‌کنند و موضوع الزام را فراهم می‌سازد.

بنابراین جهان بینی، در هر ایدئولوژی نقش دارد؛ هر چند این نقش در الزام بخشی نیست، بلکه در تعیین متعلق الزام است.

۱. مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت، تهران، ۱۴۰۴، ۱/ ۶.
۲. همو، مقدمه‌ای بر جهان بینی (جلد ۱ تا ۴) دفتر انتشارات اسلامی قم، ۱۳۶۰، ۶۴.
۳. صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الاسفار العقلية، المكتبة المصطفوی، ۱/ ۲۱.
۴. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، نگارش علی ربانی گلپایگانی / ۷۴۵.
۵. سروش، عبدالکریم، یادنامه استاد شهید مطهری، ۱/ ۳۸۴.
۶. حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی / ۱۵.
۷. جوادی، محسن، مسأله باید و هست / ۳۲.

۸. حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی / ۶۲.
۹. برای تفصیل این تفسیرها، ر.ک: محسن جوادی مسأله باید و هست / ۲۹-۴۰.
۱۰. سروش، عبدالکریم، دانش و ارزش / ۲۳۷.
۱۱. همان / ۲۴۵.
۱۲. همان / ۲۴۲.
۱۳. به نقل از کاوشهای عقل عملی، حائری یزدی، مهدی / ۶۲.
۱۴. همان / ۶۷.
۱۵. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی / ۱۷۴.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق / ۵۳ و ۵۴.
۱۷. همان / ۶۵۴.
۱۸. همان / ۵۴.
۱۹. ویلیام کی، فرانکنا، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، مؤسسه فرهنگی طه / ۲۰۵.
۲۰. همان / ۲۰۴.
۲۱. جوادی، محسن، مسأله باید و هست / ۱۷۰.
۲۲. همان / ۱۲۶.
۲۳. کارل پوپر، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، شرکت سهامی انتشار، ۲۷۶ - ۲۸۳.
۲۴. جوادی، محسن، مسأله باید و هست / ۱۲۳ و ۱۳۴.
۲۵. مزلو، ابراهام هارولد، افقهای والاتر فطرت انسان، ترجمه احمد رضوانی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۴، ۴۳.
۲۶. مزلو، ابراهام هارولد، به سوی روان شناسی بودن، ترجمه احمد رضوانی، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ۲۴۰.
۲۷. مزلو، افقهای والاتر فطرت انسان / ۲۲.
۲۸. همان / ۱۸۷.
۲۹. همان / ۲۸.
۳۰. مزلو، به سوی روان شناسی بودن / ۱۹۷.
۳۱. مزلو، افقهای والاتر انسان / ۵۵.
۳۲. مزلو، به سوی روان شناسی بودن / ۱۹۸.
۳۳. حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی / ۹۰.
۳۴. همان / ۸۴ - ۸۳.
۳۵. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی / ۱۷۷. برای تفصیل و نقد و بررسی این نظر همچنین ر.ک: به مقاله «حسن و قبح عقلی، بخشی از کاوشهای عقل عملی» در مجله کیهان اندیشه، شماره ۳۳ صفحه ۶۹. و مقاله حسن و قبح عقلی، همان، شماره ۳۵، صفحه ۱۸۹.
۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق / ۵۸ - ۵۷.

