

■ مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهمی که در دوره‌های اخیر، توجه متفکران و فلاسفه را به خود جلب کرده است، مبحث فلسفه اخلاق می‌باشد. موطن دانش فلسفه اخلاق، غرب است و متفکران آن سامان در حوزه این علم، تأملات فراوان و انبوهی را فراهم آورده‌اند. فلسفه اخلاق در کشور ما، دانشی نوپا است و سابقه چندانی ندارد؛ ولی در همین مدت، بزرگانی چند در این وادی گام نهاده و تحقیقات ارزشمندی نثار عالم علم و علما نموده‌اند. این نوشتار در صدد آن است تا به یکی از بخشهای مقدماتی و مهم فلسفه اخلاق، یعنی مبحث «معرفت‌شناسی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی» و برخی فروع آن، بپردازد. این تقریر و قرائت، اساساً با استفاده و الهام از آراء استاد محمدتقی مصباح یزدی فراهم آمده است؛ لیکن در عین حال، از آراء دیگر محققان نیز استفاده شده است و نیز نکات افزوده‌ای دارد.

■ مباحث مقدماتی

اخلاق

در اصطلاح واژه اخلاق را معمولاً در سه مقام به کار می‌برند: گاهی به معنای صفات نفسانی رسوخ یافته است (اعم از فضیلت یا رذیلت) که موجب رجحان عمل و سبب انجام عمل بدون تفکر و تأمل می‌گردد؛ گاهی در مورد افعال ناشی از صفات غیر راسخ (اعم از فضیلت یا رذیلت)



در فلسفه علم اخلاق، خود علم اخلاق را به عنوان یک موضوع مورد بحث قرار می دهند. در این مقام، پرسشهایی که مطرح می شوند از این قرارند: این علم چگونه بوجود آمده است؟ چه تحولاتی در بستر تاریخ یافته است؟ و علل بروز این تحولات چه بوده است؟ روشهایی که در این علم به کار رفته است، کدامند؟ و نیز بحث و داوری در صحت و سقم این روشها، جایگاه این علم در طبقه بندی علوم و...<sup>(۶)</sup>

### ■ فلسفه اخلاق

فلسفه اخلاق، دانشی است که عهده دار بحث از مباحث بنیادین اخلاق است. فلسفه اخلاق، بررسی عقلانی و فلسفی مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق می باشد.<sup>(۷)</sup>

پرسش عقلانی و فلسفی از مفاهیم بنیادین اخلاق، مانند: خوب، بد، باید، نباید و... و اصول موضوعه و گزاره های اساسی اخلاق، مانند تصدیق به وجود افعال خوب و بد، وجود ملاکهایی برای تقسیم کارها و... بر عهده فلسفه اخلاق می باشد. «داوود مور»، در تفاوت میان اخلاق و فلسفه اخلاق می نویسد: در حقیقت، فیلسوفان اخلاق در اندیشه وضع قواعدی دایر بر اینکه کدام شیوه های عمل، غالباً یا همیشه درست اند و کدام غالباً یا همیشه نادرست اند، یا به دست دادن فهرستی از امور خیر و شر، نبوده اند. بلکه اهتمام آنها بیشتر مصروف پاسخ دادن به مسائلی کلی تر و اساسی تر، از قبیل مسائل زیر بوده است:

وقتی که ما می گوئیم فعلی درست است، یا «باید آن را انجام داد» روی هم رفته مقصودمان از این سخن چیست؟... آیا می توانیم صفتی کلی بیابیم که مشترکاً به همه افعال درست، صرف نظر از تفاوتهایشان در دیگر وجوه با یکدیگر، بدون

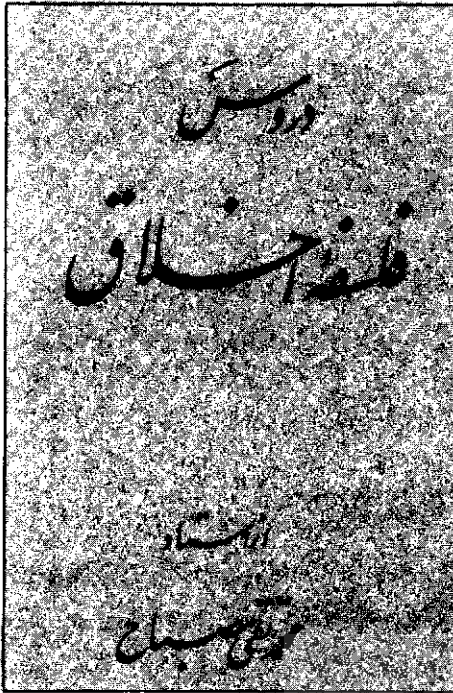
به کار می رود. به بیان دیگر، در مورد صفات رسوخ نیافته ای است که سبب انجام فعل، از روی فکر و تأمل، می شوند؛ گاهی نیز، اصطلاح اخلاق فقط در مورد اخلاق فاضله به کار می رود. برای مثال، می گویند: فلان کار اخلاقی است، یعنی خوب و شایسته است و غیر اخلاقی، یعنی ناشایست و بد.<sup>(۱)</sup>

موضوع و قلمرو اخلاق، منحصر به ملکات نفسانی یا رفتارهای اجتماعی انسان نیست، بلکه شامل همه صفات اکتسابی و افعال اختیاری او می شود.<sup>(۲)</sup> بر این اساس، اخلاق (به معنای آنچه شامل افعال ارادی اختیاری انسانی، خواه ظاهری و خواه باطنی می شود) فقه (به معنای آنچه شامل افعال ارادی اختیاری انسانی ظاهری می شود) را نیز دربر می گیرد.<sup>(۳)</sup>

در مورد دایره شمول اخلاق، به بیان دیگری باید گفت: علم اخلاق اعم از ملکات نفسانی است که فلاسفه اخلاق تاکنون به عنوان موضوع اخلاق بر آن تکیه داشتند. موضوع اخلاق، اعم از ملکات اخلاقی است و همه کارهای ارزشی انسان را که متصف به خوب و بد می شوند و می توانند برای نفس انسانی کمالی را فراهم آورند یا موجب پیدایش رذیلت و نقصی در نفس شوند، دربرمی گیرد. بنابراین، می توان گفت که موضوع اخلاق، موضوع وسیعی است که شامل ملکات و حالات نفسانی و افعالی می شود که رنگ ارزشی داشته باشند.<sup>(۴)</sup>

### ■ علم اخلاق و فلسفه علم اخلاق

علم اخلاق، علمی است که از صفات و افعال اختیاری انسان از آن جهت که دارای تأثیر مثبت یا منفی در رسیدن به کمال انسانی است، و نیز از کیفیت اکتساب صفات و افعال فاضله و اجتناب از صفات و افعال رذیله بحث می کند.<sup>(۵)</sup>



استثناء تعلق داشته باشد؟... آیا می‌توانیم دلیلی بیاوریم که وقتی که چیزی خوب است (و یا بد است) آن دلیل به ما بگوید که چرا آن چیز خوب است (و یا بد است)؟ و...<sup>(۸)</sup>

«تکینسون» نیز در مقام متمایز ساختن مباحث فلسفه اخلاق چنین می‌نویسد: دانشمندان با امور واقع سر و کار دارد و حکیم اخلاقی به ارزشها توجه می‌کند؛ اولی به هستها می‌پردازد و دومی از بایدها سخن می‌گوید. ولی فیلسوف اخلاقی از هر دو آنها متمایز است. وجهه نظر او «مفاهیم» است. او سؤال نمی‌کند که چه چیزی خوب است یا چه کاری درست است. این مسائل به اخلاق‌گرایان مربوط است. فیلسوف اخلاق می‌پرسد واژه خوب چه معنایی دارد؟ چه چیز سبب می‌شود که ما شیئی را خوب بدانیم؟ و...<sup>(۹)</sup>

#### ■ مسائل فلسفه اخلاق

برخی از مسائلی که در فلسفه اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرد، از این قرارند. مسئله پیدایش مفاهیم اخلاقی در ذهن، بررسی مفاهیم اخلاقی، انشایی یا اخباری بودن احکام اخلاقی، منشأ پیدایش حکم اخلاقی و منبع آن، قوام حکم اخلاقی و ملاک خوب و بد بودن یک فعل، فعل اخلاقی و مسئله مجازات و پاداش، رابطه اخلاق و دین، تعارض تکالیف، رابطه اخلاق و علم و...<sup>(۱۰)</sup> برخی از محققان تمام مباحث فلسفه اخلاق را در ذیل پنج عنوان کلی - که هر یک دارای زیر مجموعه‌های خاصی می‌باشند - آورده‌اند که عبارتند از:

۱ - تحلیل و تعریف اوصاف اخلاقی.

۲ - دخالت عقل، احساس، عاطفه و میل در

اخلاقی بودن.

۳ - مسائل مربوط به اراده و انگیزه.

۴ - احوال نفسانی مقارن با عمل اخلاقی.

۵ - امکان یا عدم امکان ایجاد یک نظام اخلاقی.<sup>(۱۱)</sup>

■ سه گام اساسی برای تبیین مباحث فلسفه اخلاق از آنجا که این نوشتار اساساً متکفل بحث از معرفت‌شناسی است، تنها به توضیح اجمالی مراد از بحث معرفت‌شناسی می‌پردازد. معرفت‌شناسی علمی است که در باره شناختهای انسان و ارزشیابی انواع و تعیین ملاک صحت و خطای آنها بحث می‌کند.<sup>(۱۲)</sup>

در بحث معرفت‌شناسی - که در فلسفه اخلاق صورت می‌گیرد - نظر به معرفت‌های اخلاقی انسان است. معرفتهایی که در قالب مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی برای انسان حاصل می‌شوند، در این مقام اساساً نظر به رابطه مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی با واقعیت است. برای حصول این مقصود، ناگزیر از بحث نحوه انتزاع مفاهیم اساسی اخلاقی نیز

قضایای اخلاقی است، ناظر به مباحث معرفت‌شناختی در مورد قضا یا می‌باشد و مباحثی از قبیل نوع قضایای اخلاقی، ملاک صدق و کذب قضایای اخلاقی و... و مباحث فرعی مربوط به آنها را شامل می‌گردد. به‌طور خلاصه می‌توان مجموعه سه‌گام اساسی برای تبیین مباحث فلسفه اخلاق را طی نموداری بدین ترتیب نشان داد:

می‌باشیم و از این‌رو در آغاز ورود به بحث معرفت‌شناسی به بحث روانشناختی (فلسفی) در مورد نحوه انتزاع مفاهیم اخلاقی پرداخته می‌شود. بحث معرفت‌شناسی در دو مقطع «مفاهیم» و «گزاره‌ها» قابل طرح است. بخش مفاهیم و تصورات اخلاقی، خود در دو قسمت محمولات اخلاقی و موضوعات اخلاقی مورد بحث واقع می‌گردد. مقطع دوم که مربوط به گزاره‌ها یا



پیوند آن با کاربرد نسبی و کنونی آن است؛ اما ما آنچه را که حقیقی است، بدون شناختن علت آن نمی‌شناسیم.» (۱۴)

یکی از شارحین مشهور ارسطو، پروفسور «دیویدراس» در توضیح این تقسیم‌بندی و ملاک آن می‌گوید:

«به عقیده ارسطو، هدف بی‌واسطه هر نوع دانش، عبارت است از شناختن، اما هدف غایی اقسام سه‌گانه دانش متفاوت است. هدف غایی علوم نظری، تأملات نظری و هدف غایی علوم عملی، رفتار و هدف غایی علوم سازنده، ساختن چیزهای سودمند است.» (۱۵)

بر اساس ملاکی که ارسطو مطرح می‌کند،

## ■ تقسیم‌بندی علوم و جایگاه فلسفه اخلاق در آنها

از مشهورترین تقسیم‌بندیهای علوم، تقسیم‌بندی ارسطو می‌باشد. ارسطو در کتاب «متافیزیک» خود در مورد تقسیم علوم چنین می‌نویسد که: «هر اندیشه‌ای، یا عملی است یا سازنده (فن) یا نظری است.» (۱۳)

ارسطو در مورد ملاک دو قسم از این سه قسم معرفت، چنین می‌گوید: «هدف شناخت نظری، حقیقت و هدف شناخت عملی، کنش است. چون مردان عمل هر چند در چگونگی چیزها نظر کنند، اما منظورشان جستجوی خود علت نیست، بلکه

می‌پردازند و آنچه را که هست - به همان‌گونه که هست - بیان می‌کنند. مانند: علوم ریاضی و علوم طبیعی. اما علوم دستوری، دستور می‌دهند و امر و نهی می‌کند و پیوسته باید و نباید به کار می‌برند. علوم دستوری عبارتند از: منطق، زیبایی‌شناسی و اخلاق. بدین ترتیب، قوانین علم توصیفی، جنبه خبری دارد و قواعد علوم دستوری، جنبه انشایی. به تعبیر دیگر، علم توصیفی متوجه واقع است و علم دستوری متوجه ایده‌آل و کمال مطلوب.<sup>(۱۷)</sup> در این تقسیم‌بندی نیز از آنجا که فلسفه اخلاق در صدد توصیف و تبیین امور است، در دسته علوم توصیفی قرار می‌گیرد.

#### ■ بحث معرفت‌شناسی در حوزه فلسفه اخلاق

نخستین گام در بحث معرفت‌شناسی در حوزه فلسفه اخلاق، پرداختن به بحث مفاهیم است؛ زیرا تعابیر اخلاقی در قالب تصدیقات بیان می‌شوند. مانند: راستگویی خوب است. عدل باید ورزید.

از طرف دیگر، می‌دانیم که تصورات رتبتاً مقدم بر تصدیقات می‌باشند و هر تصدیقی مرکب از تصورات و متکی بدانها است. از این‌رو لازم است تا نخست به تأمل در تصورات و مفاهیم پرداخته شود.

#### ■ مبحث تصورات یا مفاهیم

هر تعبیر اخلاقی مرکب از موضوع و محمول و رابطه است. بنابراین، بحث معرفت‌شناسی در باب مفاهیم به دو قسمت فرعی یعنی: مبحث موضوعات و مبحث محمولات تعابیر اخلاقی،

می‌توان گفت که فلسفه اخلاق به عنوان دانشی که در مورد مبادی تصویری و تصدیقی اخلاق بحث می‌کند و در پی یافتن حقیقت خوبی و بدی و... و اصول اساسی اخلاق است، در طبقه علوم نظری قرار می‌گیرد؛ چرا که ما در فلسفه اخلاق نه به دنبال کنش یا عمل هستیم، و نه در پی ساختن چیزی می‌باشیم، بلکه ما اساساً به دنبال تأملات نظری و کشف حقیقت یا علت امور می‌باشیم.

از نظر ابن سینا، علوم نخست به فلسفی و غیرفلسفی تقسیم می‌شوند؛ علوم فلسفی خود بر دو قسمند: علوم نظری و علوم عملی. در علم نظری، هدف نهایی کمال یافتن قوه نظر و تفکر است تا مرتبه عقل بالفعل برای نفس تحقق یابد و تصورات و تصدیقاتی درباره اموری که از قبیل اعمال اختیاری انسان نیستند، فراهم آید. هدف در این علوم، به دست آوردن رأی و اعتقاد می‌باشد بدون آنکه این نظر و رأی در مورد کیفیت اعمال باشد. لکن در حکمت عملی، هدف نخستین، کمال یافتن قوه نظر و تفکر از راه حصول تصورات و تصدیقات درباره اعمال اختیاری انسان و هدف ثانوی، کمال یافتن قوه عملی به سبب یک سلسله ملکات اخلاقی است.<sup>(۱۶)</sup>

در این تقسیم‌بندی نیز، از آنجا که فلسفه اخلاق متکفل بحث در اعمال و کیفیت رفتار انسان نبوده و بلکه عهده‌دار بحث در عناصر اساسی اخلاق، اعم از عناصر معرفتی یا وجودی و یا روانشناختی است، در زمره دانشهای فلسفی نظری می‌باشد.

تقسیم دیگر در علوم، تقسیم علوم به توصیفی و دستوری است. علوم توصیفی به وصف واقعیت

## ■ محمولات و اوصاف تعابیر اخلاقی

### ۱- باید و نباید

برخی از تعابیر اخلاقی که ما به کار می‌بریم، بدین صورت است که راستگویی باید کرد، عدل باید ورزید، ظلم نباید کرد و... پرسشی که در این مقام به ذهن می‌آید این است که: مفهوم باید و نباید که محمول این تعابیر اخلاقی است، چه نوع مفهومی می‌باشد؟ چگونه به ذهن آمده است و...

واژه باید چه به صورت معنای حرفی به کار رود و چه به صورت معنای اسمی و مستقل و نیز واژه‌های جانشین آن، مانند: واجب و لازم، گاهی در قضایایی به کار می‌رود که به هیچ‌وجه جنبه ارزشی ندارد. چنانکه معلم در آزمایشگاه به دانش‌آموز می‌گوید: «باید گُلرو سُدیم را با هم ترکیب کنی، تا نمک طعام به دست بیاید». یا پزشک به بیمار می‌گوید: «باید از این دارو استفاده کنی تا بهبود یابی». در تمام این موارد و موارد دیگر که در اخلاق و... به کار برده می‌شود، واژه باید بر ضرورت و وجوب دلالت می‌کند. به بیان دیگر، در تمام گزاره‌ها و تعابیر ارزشی و غیرارزشی مفاد «باید» را چیزی جز «ضرورت» و «وجوب» تشکیل نمی‌دهد. (۱۹)

بنابراین، نخستین پله و مرحله در بررسی ما، این خواهد بود که اساساً مفهوم ضرورت، چگونه برای ذهن حاصل شده است؟

## ■ الف - نحوه انتزاع مفهوم ضرورت یا روانشناسی ذهن

۱ - ضرورت، مفهومی است که در آغاز از طریق علم حضوری درک می‌شود. انسان پس از درک

تقسیم می‌گردد. نظر به اهمیت بحث محمولات اخلاقی، این قسمت در اولویت قرار می‌گیرد. محمولات اخلاقی را می‌توان بدین ترتیب شماره کرد:

۱ - باید و نباید؛ ۲ - حسن و قبح؛ ۳ - ارزش. برخی مفهوم «مسئولیت» را نیز یک وصف اخلاقی قلمداد می‌کنند، لیکن بنا به دلایلی باید گفت: این مفهوم یک وصف اخلاقی به شمار نمی‌آید.

گروه دوم از مفاهیم اخلاقی، موضوعات تعابیر اخلاقی هستند که باید مورد توجه و تأمل قرار بگیرند. مفاهیمی از قبیل: عدل، ظلم، امانت، خیانت، دروغ، راستگویی و... در این گروه قرار می‌گیرند. در مورد محمولات و موضوعات تعابیر اخلاقی، از سه جهت می‌توان بحث کرد:

۱ - از نظر لفظی و ادبی که مربوط به بحثهایی در زبانشناسی و ادبیات می‌شود و علمای اصول فقه نیز در این باب به تحقیق پرداخته‌اند.

۲ - از نظر روانشناسی ذهن، یعنی بحث در کیفیت ادراک این مفاهیم و مکانیسم انتقال ذهن از مفهومی به مفهوم دیگر.

۳ - از جهت معرفت‌شناسی، یعنی بحث از نوع مفهومی مفاهیم اخلاقی و رابطه یا عدم رابطه این مفاهیم با واقعیت و... (۱۸)

در باب مفاهیم اخلاقی، از دو جهت دوم و سوم بحث خواهد شد؛ یعنی از جهت روانشناسی ذهن یا نحوه انتزاع این مفاهیم و دیگر از جهت معرفت‌شناسی این مفاهیم یا تعیین نوع مفهومی آنها در تقسیم‌بندی مفاهیم و روشن کردن رابطه آنها با واقعیت.

تصور می‌باشد، از آنجهت که مفاهیمی در ذهن می‌باشند. موطن این نوع ضرورت، همانا ذهن است و در آن اساساً توجه به کیفیت انعقاد قضایای ذهنی می‌باشد.

در ضرورت فلسفی، واقع و نفس‌الامر مورد توجه است. در ضرورت فلسفی، نسبت موضوعی را با وجود و واقعیت، مورد سنجش و ارزیابی قرار داده و حکم به ضرورت داشتن آن می‌کنند. ضرورت فلسفی، خود بر سه قسم است:

نخست، به اعتبار نسبت ذات موضوع به وجود در حالتی که ذات به‌گونه‌ای است که دارای وجودی مستقل و بی‌نیاز و قائم به ذات بوده و وجود را نه از ناحیه غیر، بلکه از ناحیه خود دارد. از این جهت و بنا به این اعتبار، نسبت وجود به چنین ذاتی، ضروری است و این ضرورت، همانا ضرورت ازلی یا ذاتی فلسفی است.

دوم، به اعتبار نسبت موضوع به وجود با لحاظ جهت تعلیلی و نظر به علت وجود آن موضوع. بدین معنی که وجود برای موضوع، از ناحیه ذات نبوده و ناشی از غیر موضوع است و موضوع معلول غیر بوده و وجود و ضرورت غیری دارد. این ضرورت، همانا ضرورت بالغیر است.

سوم، به اعتبار نسبت موضوع به وجود در حالی که موضوع با چیز دیگری مقایسه گردد. در این حالت، وجود برای موضوع حاصل نمی‌شود و نه الزاماً معلول غیر می‌باشد؛ بلکه وقتی که موضوع را با موجود دیگری مقایسه می‌کنیم و به نسبت سنجی عینی میان موضوع و شیء خارجی دیگر می‌پردازیم، رابطه‌ای ضروری بین آن دو آشکار می‌شود؛ بگونه‌ای که یکی اقتضای وجود دیگری را

حضوری رابطه «توقف» و نیاز بین حالات و عواطف و... با نفس به رابطه علی و معلولی میان نفس و حالات و اوصاف آن متوجه می‌گردد و آنگاه با همین یافت حضوری، به رابطه ضرورت بین علت (نفس) و معلول (حالات و...) واقف می‌شود و پس از عکس‌برداری از این یافت حضوری به مفهوم ضرورت نائل می‌آید.<sup>(۲۰)</sup>

البته ضرورت، در انحاء مختلف خود، یعنی ضرورت بالغیر و بالقیاس نیز با یافت حضوری قابل تبیین است.

۲- انسان از طریق یافت حضوری، مفهوم ضرورت را از جهت دیگری نیز می‌یابد. در این یافت حضوری، توجه انسان اساساً به رابطه ضروری بین ابعاد و جنبه‌های «وجودی» خود نیست، بلکه در این حالت، توجه او به مقایسه بین دو صورت ذهنی است. هنگامی که صورتهایی در ذهن ترسیم می‌شوند، ذهن آنها را با خودشان می‌سنجد و در این نسبت سنجی، به مفهوم ضرورت می‌رسد و بین موضوع و محمول، به ضرورت و حتمیت نائل می‌شود. در این تحلیل، اساساً نظر به ماهیت و ویژگی مفهومی امور ذهنی است و نه جهت وجودی و عینی آنها. مثلاً: سفیدی، سفیدی است.

### ■ اقسام ضرورت

ضرورت بر دو قسم کلی تقسیم می‌شود که عبارتند از: ضرورت منطقی و ضرورت فلسفی. ضرورت منطقی، در منطق مورد بحث واقع می‌شود و اساساً ناظر به رابطه محمول با موضوع است. در ضرورت منطقی، نظر به رابطه دو مفهوم یا دو

رابطه ضروری بین فعل خاص و غایت آن. در مثال مذکور، «باید» ناظر به رابطه ضروری بین فعل عینی راستگویی با غایت آن، یعنی کمال یا سعادت است.

با توجه به تحلیل فوق از باید اخلاقی، در پاسخ این پرسش که «باید» اخلاقی ضرورت منطقی است یا فلسفی؟ می توان چنین گفت: از آنجا که ضرورت منطقی صرفاً ناظر به نسبت و رابطه بین مفاهیم می باشد و موطنی جز ذهن ندارد، پس ضرورت اخلاقی و باید اخلاقی از نوع ضرورت منطقی نخواهد بود. ضرورت منطقی، واقعیات خارج از ذهن را توصیف نمی کند و اساساً بیانگر رابطه بین خود مفاهیم است. از طرف دیگر، ضرورت فلسفی ناظر به واقعیات خارج از ذهن می باشد و رابطه واقعی بین دو یا چند موجود را توصیف و بیان می کند. مانند وقتی که می گوئیم حرارت نسبت به آتش ضرورت بالغیر دارد؛ یا انسان نسبت به واجب الوجود ضرورت بالغیر دارد.

### ■ باید اخلاقی، ضرورت ازلی، بالغیر یا بالقیاس؟

آیا «باید» اخلاقی همان ضرورت ازلی است یا بالغیر است و یا بالقیاس؟ «باید» اخلاقی، ضرورت ازلی نیست؛ زیرا اولاً، مصداق ضرورت ازلی فقط و فقط واجب الوجود است و آنهم موجودی واحد می باشد و افعال انسان دارای چنین وجوب و ضرورتی نیستند، چرا که ممکن الوجود می باشند. ثانیاً، مفاد تعابیر اخلاقی حاوی باید، این نیست که فلان فعل، واجب الوجود می باشد و بی نیاز از غیر است. باید اخلاقی، ضرورت بالغیر نیز

دارد. این ضرورت در قالب گزاره های شرطی تعبیر می شود. در این ضرورت، بین دو چیز علاقه لزومیه وجود دارد و هر یک از آن دو، مستلزم وجود دیگری است. (۲۱)

### ■ باید اخلاقی، ضرورت منطقی یا فلسفی؟

پس از بیان اقسام ضرورت، پاسخ به این پرسش نیز لازم است که مفهوم «باید» که در تعابیر اخلاقی به کار می رود، مربوط به کدام قسم از ضرورتهای منطقی یا فلسفی است؟ برای پاسخ گویی به این پرسش، لازم است تا نخست تأملی در مفهوم «باید» که در تعابیر اخلاقی به کار برده می شود، داشته باشیم. مثلاً در این تعبیر: راستگویی باید کرد، که یک تعبیر اخلاقی است، اولاً محمول و وصف «باید» در مورد موضوعی به کار برده شده است که آن موضوع بر واقعیات خارجی، یعنی فعلی خاص، اطلاق می شود. به عبارت دیگر، «باید» در صدد توصیف امور عینی و واقعی است که در مقام مصادیق موضوع آن، یعنی «راستگویی» هستند. هر چند که «باید» بالذات به عنوان «راستگویی» تعلق می گیرد، لیکن بالعرض مربوط به افعال خارجی است. ثانیاً مفاد تعابیر اخلاقی از قبیل: «راستگویی باید کرد» را بدین صورت باید تکمیل کرد که: «راستگویی باید کرد تا به کمال یا سعادت رسید». یعنی هر تعبیر اخلاقی، حاوی اشاره به غایت و هدف فعل نیز می باشد و این همواره یا در ذهن و یا در لفظ به صورت آشکار یا نهان مطرح است. در این حالت، مفاد «باید» در تعابیر اخلاقی ناظر به ضرورت بین دو امر و دو واقعیت در عالم خارج از ذهن است؛ یعنی ناظر به



ضروری می‌سازد. لیکن در ضرورت بالغیر، تنها علت تامه است که به معلول خود وجوب وجود می‌دهد و وجوب، وصف معلول است و بس. معلول به هیچ‌وجه به علت خود وجوب نمی‌دهد و از طرف معلول، وجوبی برای علت تامه حاصل نمی‌آید. در نهایت باید گفت: باید اخلاقی همان ضرورت بالقیاس است. زیرا اولاً، در تعابیر اخلاقی بین موضوع (فعل خاص) و چیز دیگر (غایت فعل) مقایسه شده و آنگاه به ضرورت وجود موضوع در مقایسه با وجود دیگر اذغان می‌شود. این نحوه تشکیل ضرورت، همان اعتبار سوم ضرورت است که ضرورت بالقیاس می‌باشد (که پیشتر بدان اشاره شد).

ثانیاً، وجوب و ضرورت بالقیاس الی الغیر، شامل زوج و ضرورت دو طرفه نیز می‌گردد و این کاملاً با ضرورت دو طرفه‌ای که لازمه بایدهای اخلاقی است، سازگار است.

شاید بتوان نکته سومی را نیز در تأیید ضروری بالقیاس بودن «بایدهای» اخلاقی بیان داشت و آن این است که قالب گزاره‌ای تعابیر اخلاقی، قالب گزاره‌ای شرطی است. وقتی که می‌گوییم «عدل باید ورزید»، در واقع چنین قالبی دارد که «اگر عدل سبب تحقق کمال گردد، ضرورت دارد» یا «اگر عدل با کمال مقایسه و سنجیده شود، ضرورت دارد». از طرف دیگر، می‌دانیم که قالب اولیه گزاره‌هایی با ضرورت بالقیاس، به صورت قالب شرطی می‌باشد.

بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که «باید» ناظر به ضرورت بالقیاس الی الغیر و «نباید» ناظر به عدم ضرورت بالقیاس الی الغیر است.

نتواند بود؛ چرا که اولاً، از تأمل در تعابیر اخلاقی چنین برمی‌آید که «باید» در این تعابیر، ناظر به ضرورت موضوع است، لیکن در مقایسه با هدف و غایت موضوع. مثلاً در «راستگویی باید کرد تا به کمال و سعادت رسید» «باید»، ناظر به ضرورت فعل راستگویی است، لیکن در مقایسه با کمال حاصل از آن که غایت آن محسوب می‌شود.

با این تفسیر نمی‌توان گفت که باید به کار رفته در این تعابیر، ناظر به رابطه ضرورت غیری موضوع، یعنی راستگویی، با علت آن، یعنی اراده شخص می‌باشد. خلاصه، مضمون تعابیر اخلاقی، بیان رابطه فعل با علت آن نیست تا باید به کار رفته در آنها را ضرورت بالغیر بدانیم، بلکه محتوای تعابیر اخلاقی را نسبت بین فعل با غایت فعل تشکیل می‌دهد.

ثانیاً، با توجه به مفاد تعابیر اخلاقی وجوب و ضرورتی که از آنها فهمیده می‌شود، وجوبی دو طرفه است. یعنی هم شامل فعل (به عنوان علت) می‌شود و هم شامل غایت (به عنوان معلول). به بیان دیگر، هم علت در مقایسه با معلول ضرورت دارد و هم معلول در مقایسه با علت. در حالی که ضرورت حاصل از اعتبار دوم - که همان ضرورت بالغیر است - تنها وصف معلول است و بس، نه اینکه وصف علت باشد. توضیح اینکه:

مفاد بایدهای اخلاقی چنین است که فعل «الف»، غایت «ب» را لازم می‌آورد و ضروری می‌سازد و از طرف دیگر، غایت «ب»، فعل «الف» را لازم می‌آورد و ضروری می‌سازد. راستگویی، سعادت را لازم می‌آورد و سعادت، راستگویی را

ج - قابل حمل بر امور عینی و خارج از ذهن می‌باشند.

### ۳- مفاهیم فلسفی

الف - حصول این مفاهیم، نیازمند کند و کاو و مقایسه و نسبت سنجی بین اشیاء است.

ب - در ازاء این مفاهیم، تصورات حسی و خیالی وجود ندارد.

ج - قابل حمل بر امور عینی و خارجی هستند.

### ۴- مفاهیم اعتباری

الف - محصول فعالیت استعاری ذهن هستند؛ بدین معنی که غالب آنها از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده‌اند و ریشه در این مفاهیم دارند.

ب - اعتبار کردن این مفاهیم ناشی از نیازهای عملی و برای وصول به سعادت و کمال انسان می‌باشد.

ج - در مورد امور عینی و خارج از ذهن به کار می‌روند و بر آنها حمل می‌گردند.

اوصاف دیگری که در مورد این قسم از مفاهیم می‌توان افزود بدین ترتیب است:

۱ - مصادیق این‌گونه از مفاهیم، فرضی و قراردادی است.

۲ - این سنخ از مفاهیم، از سنخ مفاهیم ماهوی نبوده و انتزاعی هستند.

۳ - آثاری که بر افراد به واسطه این اعتبارات مترتب می‌شود، قراردادی است نه نفس‌الامری.

۴ - این مفاهیم در عین حال که فی نفسه ناظر به امور فرضی و قراردادی میان اشیا و امور

### ■ ب - معرفت شناسی مفهوم «باید»

در بحث معرفت شناسی در باب مفهوم باید (و نباید) نظر به تعیین نوع مفهومی آن است و بدین وسیله است که در نهایت رابطه یا عدم رابطه آن با واقعیت نیز روشن می‌گردد. برای آنکه نوع مفهومی باید (و نباید) آشکار گردد، نخست باید به بیان تقسیم‌بندی کلی مفاهیم بپردازیم و ویژگی‌های هر یک را بیان کنیم، آنگاه با مقایسه ویژگی‌های مفهوم باید، با ویژگی‌های هر یک از مفاهیم و تطبیق آن، می‌توان به نوع مفهومی آن نائل آمد.

### ■ تقسیم‌بندی کلی مفاهیم

اقسام مفاهیم کلی را می‌توان چنین برشمرد: ۱ - مفاهیم منطقی؛ ۲ - مفاهیم ماهوی؛ ۳ - مفاهیم فلسفی؛ ۴ - مفاهیم اعتباری؛ ۵ - مفاهیم اعتباری محض. ویژگی هر یک از این مفاهیم بدین ترتیب است: (۲۲)

### ۱- مفاهیم منطقی

الف - اوصاف، تصورات و قضایای ذهنی هستند.

ب - ما به ازایی حسی یا خیالی ندارند.

ج - قابل حمل بر امور عینی نیستند.

### ۲- مفاهیم ماهوی

الف - به‌طور خودکار توسط ذهن انتزاع می‌شوند.

ب - در ازاء مفاهیم ماهوی، تصورات حسی و خیالی وجود دارد.

مفاهیم کلی مقایسه و آنگاه حکم به نوع مفهومی آن نمود. با توجه به این مقدمات، باید گفت: مفهوم «باید» در زمره مفاهیم فلسفی قرار می‌گیرد؛ زیرا:

اولاً، حصول مفهوم «باید» نیازمند مقایسه و نسبت سنجی بین فعل و غایت فعل است و به صورت خودکار و یا... به ذهن نمی‌آید. تحلیل مفاد تعابیر اخلاقی و ضرورت بالقیاس بودن «باید»، این وصف را آشکار می‌سازد.

ثانیاً، در ازاء مفهوم «باید» اخلاقی، ما دارای تصور حسی و خیالی نیستیم؛ یعنی آنگاه که «باید» را در نظر می‌گیریم، مانند مفهوم «صندلی»، نسبت به آن دارای صورت حسی و یا خیالی نمی‌باشیم.

ثالثاً، پایداهای اخلاقی بر امور عینی قابل حمل هستند؛ یعنی بر افعال خارجی از آن جهت که دارای رابطه عینی و ضروری با غایات و نتایج خود هستند، حمل می‌گردند.

همانگونه که مفهوم «باید» مفهومی فلسفی یا معقول ثانی فلسفی است، مفهوم «نباید» نیز چنین است.

واقعیتی که این دو مفهوم بدان ناظر هستند، عبارت از رابطه ضروری بین فعل و نتیجه در «باید» و عدم رابطه عینی ضروری بین فعل و غایت آن در «نباید» است.

#### ■ نکته

با توجه به این تعبیر و تبیین از «باید»، پاسخ این پرسش نیز داده می‌شود که: «آیا مطلوبیت و رغبتی که در «باید» آشکار است، همان مفاد «باید» را تشکیل نمی‌دهد و «باید» حکایتگر رغبت و

هستند، لیکن اعتبار این مفاهیم و کاربرد آنها در میان انسانها، کاملاً در رابطه با امور نفس‌الامری است.

۵- این مفاهیم، متضمن نوعی مقایسه بوده و سمبل روابط عینی میان افعال و نتایج آن هستند. برای مثال می‌توان مفهوم «مالکیت» را در این مقام در نظر گرفت که واجد ویژگی‌ها و اوصاف مذکور است.

لازم به تذکر است که در نهایت این دسته از مفاهیم انتزاعی در گروه مفاهیم فلسفی قرار می‌گیرند و زیر مجموعه مفاهیم فلسفی می‌باشند؛ چرا که اوصاف اساسی مفاهیم فلسفی را دارا هستند.

#### ۵- مفاهیم اعتباری محض

الف- مفاهیمی هستند که صرفاً بر اساس پسند و ناپسند انسان اعتبار می‌شوند؛ مانند؛ مرفوعیت فاعل یا مبتدا.

ب- این اعتبارات به صورت بالعرض و با واسطه در امور عینی به کار می‌روند.

ج- بنیاد کلی این اعتبارات، بر امور تکوینی و واقعی است؛ لیکن در مورد جزئیات این اعتبارات نمی‌توان گفت که ریشه واقعی و نفس‌الامری دارند.

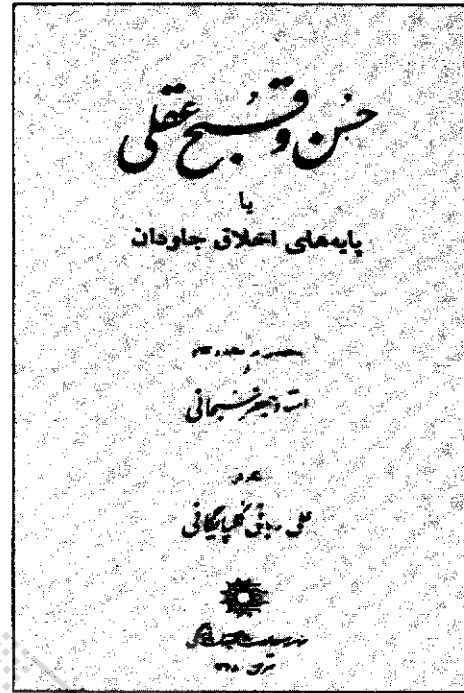
#### ■ نوع مفهومی «باید» و واقعیتی که ناظر به آن است

با توجه به مباحث سابق در «تحلیل مفاد تعابیر اخلاقی» و نیز بحث «ضرورت» می‌توان ویژگی‌های پایداهای اخلاقی را در نظر گرفت و با اوصاف اقسام

حسن و قبح می‌پردازیم تا موارد یادشده را به راحتی بدست آوریم: وقتی که ما می‌گوییم راستگویی خوب است، یا عدالت خوب است و... ما در صدد بیان این معنا هستیم که چون راستگویی و عدالت و... واسطهٔ وصول ما به کمال و هدف نهایی ماست، پس خوب هستند. در واقع مفاد اصلی چنین تعابیر اخلاقی این است که «راستگویی خوب است، چون ما را به کمال می‌رساند» یا «عدالت خوب است، چون ما را به کمال و سعادت می‌رساند». پس در چنین تعابیری به فعل فی نفسه، جدای از غایت آن نظر نداریم، بلکه دقیقاً به رابطهٔ فعل با تأمین کمال و سعادت توجه می‌کنیم.

اگر فعلی غایت و سعادت ما را تأمین کند، متصف به خوبی می‌شود؛ و اگر چنانکه غایت واقعی را تأمین نکند، متصف به بدی خواهدشد. بر این اساس، خوبی و بدی حاصل مقایسه و نسبت سنجی بین فعل و غایت است.

■ الف - نحوهٔ انتزاع مفهوم حسن و قبح  
مفهوم حسن و قبح به واسطهٔ نسبت سنجی و مقایسه‌هایی که عقل بین فعل اختیاری انسان و اهداف مطلوب ما انجام می‌دهد، انتزاع می‌گردد. به بیان دیگر، هرگاه فعلی دارای رابطه و اثر مثبت در هدف مطلوب ما بود - مثلاً ما را به هدف خود نزدیکتر ساخت - ذهن مفهوم خوبی یا حسن را از آن انتزاع می‌کند؛ و هرگاه فعل در مطلوب ما تأثیر منفی داشت، ذهن مفهوم بدی یا قبح را انتزاع می‌کند.



مطلوبیت نیست؟

بدین ترتیب که مفاد اصلی و حقیقی «باید» همانا رابطهٔ ضروری بین فعل و غایت فعل است و این معنا به نحو مطابقت مدلول آن می‌باشد. مطلوبیت و رغبتی که در بایدهای اخلاقی مطرح می‌شود، مربوط به مفاد خود «باید» به صورت مطابقت نمی‌باشد، بلکه «باید» به دلالت التزام دال بر مطلوبیت بوده و حاکی از رغبت می‌باشد. پس «باید» به دلالت مطابقت، بر ضرورت بین فعل و نتیجهٔ آن دلالت دارد و به دلالت التزام بر رغبت و مطلوبیت فعل برای شخص.

■ ۲ - حسن و قبح

پیش از بیان نحوهٔ انتزاع و نوع مفهومی و رابطهٔ مفهوم حسن و قبح با واقعیت، به تحلیل مفاد

اولاً، حسن و قبح، حاصل مقایسه بین فعل و غایت فعل است.

ثانیاً، در ازاء این مفاهیم، تصورات حسی و خیالی موجود نیست.

ثالثاً، بر امور عینی قابل حمل می‌باشند، از آن جهت که ناظر به نحوه وجود افعال هستند.

### ■ نکته ۱

حال که این مفاهیم جزء معقولات ثانی فلسفی هستند، دو صورت دارند: یا مفاهیمی فلسفی هستند که ناظر به روابط عینی میان امیال شخصی و افعال او می‌باشند؛ یعنی اموری ذاتی و درونی بوده و قائم به امیال و عواطف و گرایشات شخص هستند (حالت Subjective یا درون ذاتی دارند) و یا آنکه این مفاهیم فلسفی، ناظر به رابطه بین افعال و کمال عینی می‌باشند، بدون آنکه میل و سلیقه و عواطف و گرایشات شخص در آن دخیل باشد (حالت Objective یا برون ذاتی دارند).

با تحلیلی که در باب حسن و قبح صورت گرفت، آشکار است که در حسن و قبح به مقایسه و نسبت سنجی بین دو واقعیت عینی می‌پردازیم، به طوری که روابط آنها را نه در شعاع امیال خود، بلکه در پرتو خود واقعیت می‌سنجیم. وقتی می‌گوییم فعلی خوب است، یعنی فی‌الواقع و جدای از میل و سلیقه و عاطفه «من» بین این فعل و غایت و کمال، رابطه مثبت وجود دارد و این فعل سبب و واسطه وصول به هدف نهایی و غایت است. پس حسن و قبح، دو مفهوم Objective یا برون ذات هستند.

### ■ ب - نوع مفهومی حسن و قبح و رابطه آنها با واقعیت

مفهوم حسن و قبح از آنجا که ناظر به واقعیت خارج از ذهن بوده و قابل حمل بر امور عینی (افعال خارجی) می‌باشد و متوجه رابطه نفس‌الامری بین فعل و غایت است، پس در دسته مفاهیم منطقی قرار نمی‌گیرد. از آنجا که مفاهیم حسن و قبح، حاصل نسبت سنجی و مقایسه بوده و به صورت اتوماتیک و خودکار به ذهن نمی‌آیند، پس جزو مفاهیم ماهوی نیز نمی‌باشند.

این دو مفهوم «عیناً» بر مفاهیم اعتباری نیز منطبق نمی‌گردند. زیرا:

فعالیت خاص استعاری در مورد آنها به کار برده نمی‌شود و مصادیق آنها فرضی و قراردادی نیست، بلکه آنها اساساً ناظر به نحوه وجود افعال بوده و مصادیق آنها کاملاً واقعی و خارجی است و...

دو مفهوم حسن و قبح، اعتباری محض نیز نمی‌باشند؛ چرا که در تعبیر اخلاقی حاوی حسن و قبح، نظر به رابطه عینی و واقعی بین فعل و کمال است و قراردادی محض نمی‌باشند، یا براساس پسند و ناپسند انسان تحقق نمی‌یابند. همین امر است که موجبات نقد و بررسی اعمال انسانها و جوامع را فراهم می‌آورد. حسن و قبح‌های اخلاقی، هیچگاه به صورت خرافی و بدون نظر به روابط نفس‌الامری و عینی به کار برده نمی‌شوند. در نهایت باید گفت که اوصاف مفاهیم حسن و قبح، به طور کامل بر هیچیک از مفاهیم، جز مفاهیم فلسفی، انطباق نمی‌یابد. زیرا:

فرض اینکه هر دو به یک معنا باشند، کاملاً بی‌وجه است. (۲۴)

لازم به تذکر است که برخی از محققین و اندیشمندان معاصر، اوصاف اخلاقی از قبیل: حسن و قبح را در زمره ذاتی باب برهان می‌دانند. (۲۵)

لکن با توجه به مباحث سابق، باید اذعان داشت که اوصاف اخلاقی از راه تأمل در لوازم ذاتی و روابط برون مرزی موضوعات تعبیر اخلاقی مانند: عدل و راستگویی و... که در این نظریه با عنوان ذاتی باب برهان از آن نام برده شده است، به دست نمی‌آید؛ بلکه اوصاف اخلاقی مانند حسن و قبح، از تأمل در رابطه مثبت یا منفی میان افعال و غایت مطلوب ما انتزاع شده و بر موضوعات تعبیر اخلاقی، مانند: عدل و راستگویی و... حمل می‌شوند. اساساً حصول اوصاف اخلاقی، نیازمند مقایسات و سنجشهای عقلانی است و فرایند فعالیت دستگاه ادراکی ما در این موارد، صرفاً محدود به تأمل در حوزه برون مرزی مفاهیم صرف و لوازم مفاهیم اخلاقی از قبیل عدل و... نمی‌باشد.

قول چهارم بر این باور است که اساساً باید به این نکته توجه داشت که در آن زمان ذاتی به چه معنایی بوده است؟ ذات در عربی آن روز به معنای «خود» بوده است و ذاتی و بالذات به معنای «خودبه‌خود» به کار می‌رفت. معتزله که حسن و قبح افعال را ذاتی می‌دانستند، معتقد بودند که این افعال به خودی خود، بدون اینکه دیگری به آنها ارزش بدهد، یا خوبند یا بد. اشاعره که حسن و قبح افعال را الهی می‌دانستند، معتقد بودند که خوبی و بدی افعال را خداوند به آنها داده است.

■ نکته ۲: مقصود از «ذاتی بودن» حسن و قبح چیست؟

معتزله و اشاعره در بیان آراء خود درباره حسن و قبح، قیود خاص و اصطلاحات ویژه‌ای به کار برده‌اند که قابل تأمل و بررسی است. معتزله می‌گفتند که «حسن و قبح افعال، ذاتی و عقلی است». اشاعره نیز می‌گفتند «حسن و قبح افعال الهی و شرعی است».

حال می‌توان پرسید: اولاً، مراد معتزله از قید «ذاتی» چیست؟ ثانیاً، قیود دیگر در قول معتزله و اشاعره به چه معناست؟ ثالثاً، با توجه به نظریه مختار، این قیود چه معنا و مفادی خواهند داشت؟

در مورد اینکه مراد معتزله از ذاتی چیست؟ قول اول بر این است که مراد از ذاتی، ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس است. قول دوم، آن را ذاتی باب برهان می‌داند. نظر سوم بر این است که مراد از ذاتی همان «عقلی» است و عطف ذاتی به عقلی در عبارت مذکور از قبیل عطف مترادفین است. (۲۳)

در مورد دو قول اول و دوم باید گفت که ذاتی باب کلیات خمس و باب برهان از جهت تاریخی، پس از طرح این مباحث از طرف مسلمین، وارد فرهنگ اسلامی شده است. (این مفاهیم در اواخر قرن دوم یا اوایل قرن سوم وارد حوزه فرهنگ اسلامی شده است.)

در مورد قول سوم نیز باید گفت: به نظر می‌رسد که این قول نیز تفسیر صوابی از عبارت معتزله نمی‌باشد؛ چرا که معتزله همواره این دو اصطلاح ذاتی و عقلی را با هم و بدون حذف یکی از آن دو می‌آوردند و از هر کدام نیز منظور خاصی داشتند. اساساً تکیه بر هر دو اصطلاح در سخنان معتزله، با

قبح‌ها یاد می‌کنند، نظرشان بر این است که کشف حسن و قبح‌ها تنها از راه شرع ممکن است. زیرا اساساً آنگاه که حسن و قبح‌ها اموری صرفاً قراردادی باشند، عقل هرگز راهی برای کشف حسن و قبح افعال ندارد.

■ **حدود توانایی عقل در کشف حسن و قبح‌ها**  
عقل در بخشی از امور و افعال قادر است تا رابطه بین فعل و نتیجه مطلوب را درک کند و مواردی نیز وجود دارد که عقل را توان درک این روابط نیست. در این مقام است که عقل نیاز به شرع پیدا می‌کند و به اتکاء مخبر صادق، داوری‌های شرعی را می‌پذیرد. پس عقل به نحو جزئیة قادر به درک امور اخلاقی می‌باشد. اختلاف در داوری‌های اخلاقی نیز اساساً معلول سه علت است:

۱ - مجهول بودن و نامعلوم بودن کمال

مطلوب؛

۲ - عدم درک درست از رابطه بین افعال و

غایات.

۳ - دخالت عوامل روانی از قبیل گرایش‌ها،

عواطف و... در داوری عقل.

### ■ ۳ - ارزش

واژه ارزش دارای معانی متعددی است؛ لیکن از این میان آنچه در اخلاق به عنوان ارزش قلمداد می‌شود، عبارت از مطلوبیت فعل اختیاری است از آن جهت که دارای نتیجه‌ای متعالی و معنوی در روان فرد می‌باشد. مثل ایثار و فداکاری کسی که با وجود گرسنگی و نیاز به غذایی، از لذت سیری خود می‌گذرد و آن را به دیگری می‌دهد. (۲۷)

الف - نحوه انتزاع مفهوم ارزش

هرگاه فعل را در ارتباط با هدف مطلوب از جهت

از همین مقدمه می‌توان به این نتیجه رسید که قید «ذاتی» با «عقلی» و نیز قید «الهی» با «شرعی» (که در مقابل دو قید سابق مطرح می‌شد)، با هم مترادف نیستند و هر یک مربوط به مقام خاصی می‌باشند. توضیح آنکه، قید «ذاتی» و «الهی» مربوط به مقام «لم ثبوت» یا «علت ثبوت» است و قید «عقلی» و «شرعی» مربوط به «لم اثبات» یا «علت اثبات» هستند. قید ذاتی و الهی مربوط به این است که خوبها و بدها چرا خوب و بد هستند؟ و چه شد که خوب یا بد شدند؟ پاسخ معتزله این بود که به این علت که ذاتاً خوب یا بد هستند؛ و پاسخ اشاعره این بود که چون خداوند امر یا نهی کرده است. قید عقلی و شرعی نیز مربوط است به اینکه ما از کجا باید بفهمیم که کدامیک خوب و کدامیک بد است؟ معتزله می‌گفتند: از طریق عقل و اشاعره معتقد بودند: از طریق شرع. (۲۶)

بدین ترتیب، پاسخ سؤال دوم نیز روشن شد؛ یعنی این سؤال که «مراد از قیود دیگر در آراء معتزله و اشاعره چه بوده است؟»

در پاسخ سؤال سوم باید گفت: با توجه به مبنای این نوشتار، لم ثبوت حسن و قبح همانا رابطه تأثیر مثبت یا منفی افعال نسبت به غایت مطلوب در نفس الامر است. و لم اثبات حسن و قبح نیز مربوط است به طریق عقلی برای کشف حسن و قبح‌ها. این دو بیان ناظر به قیود «ذاتی» و «عقلی» هستند. در مقابل این تعبیر، نظر اشاعره قرار دارد. به نظر می‌رسد که اشاعره وقتی از لم ثبوت یا قید «الهی» یاد می‌کنند، مرادشان قراردادهای الهی در مورد افعال است؛ یعنی حسن و قبح افعال در عالم نفس الامر و ثبوت مربوط است به قراردادهای الهی در مورد آن افعال. آنگاه که از لم اثبات و قید «شرعی» در باب حسن و

تحقیق و بررسی در «موضوعات» این تعابیر پرداخت. در تعابیر اخلاقی، مفاهیمی از قبیل: عدل، ظلم، راستگویی، دروغ، امانتداری، غصب و... موضوعات آن تعابیر را تشکیل می‌دهند. همانند مباحث سابق، این مفاهیم را نیز می‌توان از سه جهت مورد بررسی قرار داد: از جهت زبان‌شناسی، از جهت روانشناسی ذهن و از جهت معرفت‌شناسی. آنچه اساساً در اینجا مورد توجه می‌باشد، تنها جهات روانشناسی ذهن و معرفت‌شناسی این مفاهیم است.

**الف - نحوه حصول موضوعات تعابیر اخلاقی برای ذهن** به‌طور کلی و اجمالی باید گفت که غالب موضوعات تعابیر اخلاقی از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته شده و به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در معانی قراردادی به کار می‌روند.

**ب - معرفت‌شناسی موضوعات تعابیر اخلاقی** آنچه از نظر شناخت‌شناسی قابل بررسی است، این است که اولاً، آیا این مفاهیم فقط بر اساس خواسته‌های فردی و گروهی قرار داده شده و هیچ رابطه‌ای با حقایق عینی و مستقل از تمایلات افراد یا گروه‌های اجتماعی ندارد؟ و در نتیجه قابل هیچگونه تحلیل عقلانی نیست؟ یا اینکه می‌توان برای آنها پایگاهی درمیان حقایق عینی و واقعیت‌های خارجی جستجو کرد و آنها را براساس روابط علی و معلولی، تحلیل و تبیین نمود؟ ثانیاً، اوصاف این مفاهیم و نوع مفهومی آنها چیست؟ در مورد پرسش اول باید گفت: این مفاهیم هرچند قراردادی و به معنای خاصی «اعتباری» هستند، ولی چنین نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت

مطلوبیتش در نظر بگیریم، مفهوم ارزش از آن انتزاع می‌شود. (۲۸)

**ب - نوع مفهومی یا معرفت‌شناسی ارزش اخلاقی** از آنجا که مفهوم ارزش اولاً، حاصل مقایسه فعل با هدف مطلوب (از حیث مطلوبیت آن) می‌باشد و ثانیاً، در ازاء آن ادراک حسی و یا خیالی وجود ندارد و ثالثاً، بر امور عینی و افعال خارجی قابل حمل است، پس جزو معقولات فلسفی می‌باشد.

### ■ ملاک ارزش اخلاقی

ارزش اخلاقی زمانی حاصل می‌شود که دارای این شرایط باشد: ۱ - مطلوبیت؛ ۲ - مطلوبیت انسانی بدون آنکه نظر به اشباع غریز باشد؛ ۳ - به راهنمایی عقل؛ ۴ - با انتخاب آگاهانه؛ ۵ - انگیزه و نیت صحیح. (۲۹)

### ■ آیا مفهوم «مسئولیت» مفهومی اخلاقی است

عناصری که در مضمون و مفاد مسئولیت دخیل هستند، بدین قرارند: ۱ - سائل یا سؤال کننده؛ ۲ - امر و الزام و دستور؛ ۳ - بازخواست؛ ۴ - جزاء (پاداش یا کیفر).

روشن است که در تحصیل و تحقق این تعابیر، عناصر تشکیل دهنده مسئولیت مانند امر و... دخالت ندارند. تعابیر اخلاقی، متضمن و یا مستلزم مفاد و عناصر تشکیل دهنده مسئولیت نیستند و کاملاً مستقل از معنا و مضمون مسئولیت محقق می‌شوند. از این رو نمی‌توان مسئولیت را در ردیف مفاهیم اخلاقی و اوصاف اخلاقی قرار داد. (۳۰)

### ■ موضوعات تعابیر اخلاقی

پس از تأمل در «محمولات» تعابیر اخلاقی، باید به



که موضوع تعابیر اخلاقی (و حقوقی) افعال اختیاری انسان است ولی نه به طور کلی، بلکه از آن جهت که تحت یکی از عناوین انتزاعی خاصی واقع می‌شود. به عبارت دیگر، موضوع تعبیر اخلاقی آن عناوین انتزاعی است که بر افعال اختیاری انسان صدق می‌کند. مانند: مفاهیم عدل، صدق و... پس خود فعل اختیاری از آن جهت که یک ماهیت خاصی دارد، موضوع قضیه اخلاقی قرار نمی‌گیرد و حتماً باید به یک عنوان انتزاعی معنون شود. بر این اساس، حکم از آن همین مفهوم اعتباری و انتزاعی است و به واسطه این مفهوم است که به افعال سرایت داده می‌شود.<sup>(۳۱)</sup>

### ■ اوصاف موضوعات تعابیر اخلاقی

در پاسخ پرسش دوم باید گفت: برخی از اوصاف مهم این مفاهیم را می‌توان چنین برشمرد:

۱- این مفاهیم از مفاهیم حقیقی (ماهوی یا فلسفی) به عاریت گرفته شده‌اند. برای مثال،

مفهوم «عدل» به معنای «رعایت حدود در افعال» از حدود و مرزهای اشیاء واقعی اخذ شده است.

۲- این مفاهیم عاریتی به مقتضای نیازهای عملی انسان در زمینه‌های فردی و اجتماعی، در

معانی قراردادی به کار می‌روند. مثلاً، به سبب لزوم کنترل غرایز و خواستها و رعایت محدودیتهایی در رفتار - همانند واقعیات خارجی - برای افعال و

امیال انسانی نیز حدود و مرزهایی فرض شده و رعایت آنها با عنوان «عدل» و خروج از آن حدود با

عنوان «ظلم» نامگذاری شده است. بدین ترتیب، ما

عنوان عینی حد و مرزدار را که ویژه اشیا عینی است، در معانی و امور فرضی و قراردادی، یعنی

امیال و رفتارهای انسانی نیز به کار می‌بریم تا بدین وسیله نیازها و غایات خاصی را تأمین کنیم.

۳- این مفاهیم در مورد امور عینی و خارج از

باشند؛ بلکه اعتبار آنها براساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد؛ تشخیصی که مانند موارد دیگر، گاهی صحیح و مطابق با واقع است و زمانی هم خطا و مخالف با واقع. چنانکه ممکن است کسانی صرفاً برای جلب منافع شخصی خودشان، چنین قراردادهایی را بکنند و حتی به زور بر جامعه‌ای هم تحمیل نمایند. ولی به هر حال، نمی‌توان آنها را به گزاف و بدون ملاک به حساب آورد. به همین جهت است که می‌توان درباره آنها به بحث و بررسی نشست و پاره‌ای از نظریات یا قراردادهای را تأیید و پاره‌ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و برهانی آورد. اگر این قرار دادهای صرفاً نمایشگر تمایلات شخصی و به منزله سلیقه‌های فردی در انتخاب رنگ لباس و غیره می‌بود، هرگز سزاوار ستایش یا نکوهش نمی‌شد و تأیید یا محکوم کردن آنها معنایی جز اظهار موافقت یا مخالفت در سلیقه نمی‌داشت.

حاصل آنکه، اعتبار این مفاهیم گرچه در گرو جعل و قرارداد است، ولی به عنوان سمبلی برای روابط عینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شوند؛ روابطی که می‌بایست کشف شود و در رفتار انسان مورد توجه قرار گیرد. در حقیقت آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه این مفاهیم تشریحی و قراردادی است. بنابراین، اعتباری بودن مفاهیمی از این قبیل که معمولاً موضوعات تعابیر اخلاقی (و حقوقی) را تشکیل می‌دهند و متضمن نوعی مجاز و استعاره هستند، به معنای فقدان پایگاه عقلانی نیست.

### ■ نکته

در مورد این مفاهیم، این نکته شایسته ذکر است

تنظيم می‌شوند یا در حکم قضیه نیستند؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید به تعريف قضیه پرداخت.

در تعريفی از قضیه چنین بیان شده است که «قضیه عبارت است از دو یا چند تصویری که با رابطه خاصی به هم پیوند خورده، به صورت علم واحدی درآید؛ به طوری که بتواند نمایشگر واقعیتی خارجی یا نفس‌الامری باشد»<sup>(۳۲)</sup>

در تعبیری مانند «راستگویی خوب است» ملاحظه می‌شود که اولاً، دو تصور راستگویی و خوب با هم پیوند داشته و علم واحدی را درست می‌کنند و ثانیاً، نمایشگر واقعیتی خارجی یا نفس‌الامری هستند. پیش از این گذشت که محمولات و موضوعات اخلاقی، تصوراتی نفس‌الامری هستند و ناظر به روابط واقعی امور می‌باشند. بر این اساس، در بیان نسبت و رابطه یا عدم نسبت و رابطه بین محمولات و موضوعات اخلاقی نیز، نظر به واقعیت و نفس‌الامر می‌باشد. به عبارت دیگر، ثبوت محمول برای موضوع، یا عدم ثبوت محمول برای موضوع کاملاً معطوف به خارج و نفس‌الامر است. گاهی قضیه از حیث اجزاء آن نیز تعريف می‌شود و گفته می‌شود که «قضیه عبارت از موضوع و محمول و نسبت بین آنها و حکم به ثبوت یا عدم ثبوت نسبت است»<sup>(۳۳)</sup>

از این جهت نیز می‌توان تعبیر اخلاقی را واجد تمام عناصر لازم قضیه دانست.

## ۲- انشایی یا اخباری؟

تعبیر انشایی از قبیل: امر و نهی و... تعبیری هستند که محتوی خبری از واقع نبوده و ما به ازاء عینی ندارند و از واقعیتی وراء انشاء برخوردار نیستند. تعبیر انشایی از نوع خواهش و یا درخواست عمل و تمنا و... می‌باشند. بدین ترتیب،

ذهن، به صورت قراردادی، به کار می‌روند؛ زیرا مصادیق این مفاهیم تنها در عالم فرض، قرار داده شده است و ما به ازاء عینی ندارند. مفهوم عدل در مورد افعال خارجی انسان به کار می‌رود، لیکن ناظر به حدود ماهوی یا ما به ازاء عینی خاصی نیست، بلکه رفتار خاص انسان به صورت مفروض تحت مفهوم عدل واقع می‌شود.

۴- اعتبار این مفاهیم، ناشی از نیازهای عملی انسان و نیز برای وصول به غایات خاص و سعادت و کمال انسان است. از این رو سبب روابط عینی و حقیقی و خارجی هستند. اعتبار عدل برای وصول به کمال نهایی است که از طریق کنترل امیال و افعال صورت می‌گیرد.

۵- این مفاهیم، متضمن امر مقایسه نیز می‌باشند؛ چرا که سبب روابط عینی میان افعال و نتایج آن هستند. مفهوم عدل، سبب رابطه بین افعال و غایت خاص است و برای جعل این عنوان، نیاز به نوعی مقایسه و نسبت سنجی وجود دارد. با بررسی اوصاف موضوعات تعبیر اخلاقی، می‌توان ادعان داشت که این مفاهیم بر «مفاهیم اعتباری» منطبق می‌باشند و جزو آن مفاهیم به شمار می‌آیند و چنانکه گذشت، مفاهیم انتزاعی اعتباری، شاخه‌ای از مفاهیم فلسفی به شمار می‌آیند.

## ■ بحث تصدیقات

با توجه به نتایجی که در بخش تصورات حاصل آمد، مباحث بخش تصدیقات را بدین ترتیب می‌توان مورد تأمل و تحقیق قرار داد:

### ۱- تعبیر اخلاقی، قضیه یا غیر قضیه؟

نخستین گام در بحث تصدیقات این است که آیا تعبیر اخلاقی که ما به کار می‌بریم، در قالب قضیه

رسیدن به اهداف مطلوب (کمال نهایی) است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت یا سلیقه و رأی کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس‌الامری است.<sup>(۳۵)</sup>

### ■ جایگاه تعابیر اخلاقی در تقسیم‌بندی‌های معرفت‌شناختی

بر اساس مقدمات و مباحث سابق می‌توان جایگاه تعابیر اخلاقی را در تقسیم‌بندی‌های معرفت‌شناختی که از طرف فلاسفه و متفکران اخلاق، درخصوص تعابیر اخلاقی به عمل آمده است، روشن نمود. یکی از فلاسفه اخلاق، «آراف. اتکینسون» دیدگاه‌های فلاسفه و متفکران را از حیث معرفت‌شناسی تعابیر اخلاقی در دو قسم تقسیم‌بندی نموده است که عبارتند از:

۱- شناخت‌گرایی (cognitivism) که معتقد است حکم اخلاقی از واقع خبر می‌دهد.

۲- شناخت ناگرایی NON - Cognitivism که معتقد است تعابیر اخلاقی از واقع خبر نمی‌دهند. گروه نخست، به دو مکتب خردگرایی و تجربه‌گرایی تقسیم می‌شوند. خردگراها معتقدند که تعابیر اخلاقی از سنخ قضایای ریاضی‌اند. تجربه‌گراها بر این باورند که این تعابیر از سنخ قضایای تجربی هستند و در این حالت قضایای اخلاقی با الگوی علوم تجربی سنجیده می‌شوند.

شناخت ناگرایی تقسیم می‌شود به عاطفه‌گرایی که می‌گوید تعابیر اخلاقی، صرف بروز عواطف و احساسات می‌باشند؛ و دستورگرایی که بر این باور است که تعابیر اخلاقی صرف امر و دستور هستند.<sup>(۳۶)</sup>

در نمودار زیر می‌توان این دیدگاه‌ها را بدین صورت نشان داد:

باید افزود؛ عبارات انشایی قابل صدق و کذب نیز نمی‌باشند. درمقابل، عبارتهای اخباری، تعابیری هستند که از واقعیت یا واقعیت‌هایی خبر می‌دهند و امور نفس‌الامری را توصیف می‌کنند و بالمطابقه (ونه بالالتزام) ناظر به روابط و موجودات نفس‌الامری هستند و قابل صدق و کذب می‌باشند. حال از آنجا که تعابیر اخلاقی ناظر به واقعیت و روابط نفس‌الامری بوده و بالمطابقه امور عینی را توصیف می‌کنند، و قابل صدق و یا کذبند، پس باید گفت جزو قضایای اخباری هستند نه انشایی.

وقتی که می‌گوییم راستگویی خوب است این عبارت، ناظر به رابطه نفس‌الامری بین فعل راستگویی و غایت و هدف مطلوب ما است.

### ■ نکته

این نکته قابل ذکر است که ممکن است عبارات اخباری در قالب و لباس انشاء نیز بیان گردند. در این حالت، قوام عبارات اخباری به انشاء نیست، بلکه فقط از حیث قالب و فرم تفاوت دارند. در این حالت باید گفت که این عبارات، اخبار در لباس انشاء هستند. چرا که مفاد این تعابیر همانا اخبار از نفس‌الامر و حکایتگری از واقعیات است. استفاده از قالبهای انشایی در علوم دیگر نیز رایج است، لیکن چنین تغییر قالبی لطمه‌ای به اخباری بودن آنها نمی‌زند؛ مانند وقتی که می‌گوییم: «باید طول و عرض را در هم ضرب کنی» در علم ریاضیات و...<sup>(۳۴)</sup>

### ■ ملاک صدق کذب در قضایای اخلاقی

به‌طور اجمالی باید گفت که ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی، تأثیر آنها در

از جهت قضيه بودن و اخباری بودن آنها نيست و در اين جهت کاملاً مشترک و منطبق‌اند. جهت اشتراک ديگر اين گزاره‌ها اين است که مفاد نفس‌الامری تمام اين گزاره‌ها که «بايد» در آنها به کار رفته است، همانا بيان رابطه علی و معلولی بين دو چيز است و مفهوم «بايد» در تمام اين قضایا، ناظر به ضرورت بالقياس بين علت و معلول است؛ بدین معنی که اگر چيز معين و امر مشخصی که علت است تحقق يابد، آنگاه به ضرورت بالقياس، نتيجه و حاصل آن نیز که معلول است، تحقق خواهد يافت و بالعکس.

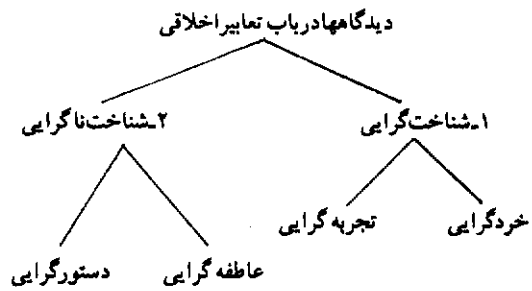
تفاوت اين گزاره‌ها اساساً از جهت متعلق طرفين ضرورت يا مصاديق علت و معلول است. بدین صورت که مفهوم «بايد» در گزاره‌های تجربی، ناظر به رابطه ضروری بين دو شیء مادی می‌باشند. مانند رابطه ضروری و علی و معلولی بين کلرو سدیم با نمک طعام.

مفهوم «بايد» در گزاره‌های منطقی، ناظر به رابطه ضروری بين دو سلسله از مفاهيم و يا گزاره‌های منطقی است. مانند رابطه ضروری بين جنس قريب و فصل قريب با حد تام.

در گزاره‌های ریاضی، مفهوم «بايد» ناظر به رابطه ضروری بين دو سلسله از مفاهيم و يا گزاره‌های ریاضی می‌باشد. مانند رابطه ضروری بين ضرب طول و عرض با مساحت مستطیل.

در گزاره‌های حقوقی، مفهوم «بايد» ناظر به رابطه ضروری بين فعل اختیاری و اثر فعل است که همانا تأمین «سعادت اجتماعی» است. مانند رابطه ضروری بين مجازات مجرم با امنیت اجتماعی.

در گزاره‌های اخلاقی، مفهوم «بايد» مربوط است به رابطه ضروری بين فعل اختیاری خاص با اثر فعل که همانا تکامل روحی و تقرب به خداوند



با توجه به دیدگاهی که در اين نوشتار شرح آن گذشت، روشن است که اين دیدگاه در باب تعابیر اخلاقی، در زمره مکتب شناخت‌گرایی قرار می‌گیرد. شناخت‌گرایی اين دیدگاه نیز از نوع خردگرایی است؛ لیکن بدین معنی که قضایای اخلاقی از سنخ قضایای تجربی نبوده، بلکه از سنخ قضایای فلسفی نیمه خالص هستند. (۳۷) (و نه ریاضی به معنایی که خردگراها معتقدند). از نظر اين دیدگاه، حتی گزاره‌های ریاضی نیز بنا به تفسیر و تعبیر خاصی که در باب مفاهيم ریاضی مطرح می‌شود، در زمره قضایای فلسفی نیمه خالص می‌باشند. (قضایای فلسفی خالص، قضایایی هستند که حول موجود بماهو موجود و در مبحث هستی‌شناسی مطرح می‌شوند. مانند اين قضایا که: «موجود يا علت و يا معلول است»، «هر معلولی نیازمند علت است.»)

### ■ تشابه و تفاوت گزاره‌های حاوی «بايد» در اخلاق و علوم ديگر

یکی از پرسشهایی که ممکن است مطرح شود اينکه در گزاره‌های تجربی، منطقی و... نیز ما از مفهوم «بايد» استفاده می‌کنیم؛ در اين صورت تشابه و تفاوت اين گزاره‌ها با گزاره‌های اخلاقی حاوی «بايد» در چیست؟

در پاسخ بايد گفت که: يقيناً تفاوت اين گزاره‌ها

در توضیح مطلب فوق باید گفت: اثبات محمول برای موضوع در قضیه اخلاقی همیشه به وسیله یکی از دو کبرای کلی حاصل می‌شود و آن دو کبری این است: «انجام دادن فعلی که منجر به نتیجه مطلوب می‌شود، برای تحصیل نتیجه مطلوب ضرورت دارد و خوب است» و «انجام فعلی که منجر به نتیجه نامطلوب می‌شود، نباید انجام شود و بد است». باید افزود که تطبیق کبری بر مصادیق (یا حصول صغری) با کمک تجربه، عقل، شهود و یا وحی می‌باشد. در هر صورت، چنین نیست که احکام اخلاقی مطلقاً بی‌نیاز از احکام عقل نظری باشند؛ چرا که این کبرای کلی از مدرکات عقل نظری است و همواره در حصول قضایای اخلاقی دخالت دارد.<sup>(۴۲)</sup>

#### ■ منشأ حکم اخلاقی

گاهی عقل به نظری و عملی تقسیم می‌شود و گفته می‌شود که عقل نظری مبدأ ادراک است و عقل عملی مبدأ تحریک می‌باشد.<sup>(۴۳)</sup>

گاهی گفته می‌شود که عقل نظری مبدأ توصیف اشیا و تشکیل گزاره‌های اخباری است و عقل عملی عهده‌دار امر و نهی و دستور صرف بوده و ربطی به حقایق نفس‌الامری ندارد و عهده‌دار تشکیل گزاره‌های انشایی است. به فرض پذیرش این دو تعبیر از عقل نظری و عملی، به طور قطع احکام و قضایای اخلاقی هم در تعبیر و تفسیر نخست و هم در تفسیر و تعریف دوم، ناشی از عقل نظری است.

آنچه در باره این دو تقسیم بندی شایان ذکر است اینکه، تفسیر اول در صدد تقسیم دستگاه ادراکی انسان نیست (مانند تفسیر دوم)، بلکه اساساً در صدد بیان آن است که قوای انسان بر دو قسم است: قوای ادراکی و قوای تحریکی. لکن در

است. مثل رابطه ضروری بین عدل ورزیدن و راستگویی با تکامل روحی و تقرب به خدا.

#### ■ ۳- قضایای اخلاقی حملی اند یا شرطی؟

قضیه حملی یا رابطه حملی، در واقع نمایشگر اعتقاد شخص به اتحاد موضوع و محمول است و این اعتقاد است که به صورت حکم ظاهر می‌شود.<sup>(۳۸)</sup>

به عبارت دیگر، قضیه حملی، قضیه‌ای است که در آن به ثبوت چیزی برای چیزی و یا نفی چیزی از چیزی حکم شده باشد؛ و قضیه شرطی، قضیه‌ای است که در آن به وجود یا عدم نسبتی بین چند قضیه، حکم شده باشد.<sup>(۳۹)</sup>

با توجه به مفاد گزاره‌های اخلاقی، چنانکه در مباحث اولیه گذشت، این گزاره‌ها در قالب قضایای شرطی هستند. لیکن این گزاره‌ها را می‌توان به صورت حملی نیز بیان کرد و به شکل قضیه حملیه باز گرداند.<sup>(۴۰)</sup>

#### ■ ۴- بدیهی یا نظری؟

بدیهی، قضیه‌ای است که بی‌نیاز از برهان و دلیل است. نظری، قضیه‌ای است که نیازمند برهان و دلیل می‌باشد. قضایایی که به معنای واقعی بدیهی هستند، یکی بدیهیات اولیه و دیگری وجدانیات است که انعکاس ذهنی علوم حضوری می‌باشند. حدسیات و فطریات از قضایای قریب به بدیهی هستند. سایر قضایا، یعنی تجربیات، حسیات، متواترات را باید از قضایای نظری و محتاج به برهان تلقی کرد. در مورد قضایای اخلاقی، باید گفت که این گزاره‌ها بی‌نیاز از استدلال و غیرقابل تعلیل نمی‌باشند و حتی کلی‌ترین آنها - که حسن عدل و قبح ظلم است - نیازمند به برهان<sup>(۴۱)</sup> و نظری می‌باشند نه بدیهی.

نیستند؛ در حالی که قضایای تحلیلی ضروری و بدیهی‌اند.

### ■ تقسیم قضایای ترکیبی

در مورد قضایای ترکیبی دو تقسیم‌بندی قابل طرح است: نخست اینکه این قضایا یا بدیهی هستند؛ بدین معنا که مشتمل بر بدیهیات اولیه، مانند عدم ارتفاع و اجتماع نقیضین، و وجدانیات (انعکاس ذهنی علوم حضوری) مانند من می‌ترسم یا ترس دارم، می‌باشند؛ یا این قضایا نظری هستند. مانند: قضایای تجربی، ریاضی و مسائل فلسفی. تقسیم دوم اینکه، قضایای ترکیبی، یا پسین و مؤخر از تجربه می‌باشند، و یا پیشین و مقدم بر تجربه هستند. قضایای پسین یا مؤخر از تجربه، قضایایی هستند که حکم به صدق و کذب آنها و یا تصدیق به ثبوت یا عدم ثبوت محمول برای موضوع در آنها نیازمند تجربه می‌باشد. قضایای پیشین یا مقدم بر تجربه، قضایایی هستند که صدق و کذب آنها و یا تصدیق به ثبوت یا عدم ثبوت محمول برای موضوع در آنها نیازمند تجربه نیست. (۴۴)

در مورد قضایای اخلاقی باید گفت که این قضایا در تقسیم‌بندی نخست، در گروه قضایای ترکیبی نظری قرار می‌گیرند. زیرا قبلاً معلوم شد که قضایای اخلاقی، بدیهی نیستند. در تقسیم دوم نیز جزو قضایای ترکیبی پیشین و ما تقدم می‌باشند. چرا که اولاً، مفاهیم تشکیل دهنده احکام اخلاقی، ماهوی حسی نبوده و انتزاعی‌اند و از این رو ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع حاصل تجربه محض نخواهد بود. یکی از فیلسوفان اخلاق در همین زمینه می‌نویسد: «تردید نیست که ما نمی‌توانیم خوبی چیزی را مانند سرخی یک سیب مشاهده کنیم. احکام اخلاقی کیفیات

بیان قوای تحریکی از اصطلاح «عقل» استفاده شده است. در این مقام، «عقل» مشترک لفظی است و معنای عقل در عقل‌نظری و عملی کاملاً متفاوت است. در باب تفسیر دوم باید گفت که، اساساً در انسان بیش از یک عقل وجود ندارد. انسان دارای دو قوه که از دو نوع ادراک برخوردار باشد، نیست. همین عقل و دستگاه ادراکی واحد است که گاهی متعلق ادراک و موضوع آن، اشیا (غیر افعال) است و گاهی افعال است. در هر دو مقام و هر دو فعالیت، بحث بر سر واقعیت و نفس‌الامر است و تنها انحاء و مراتب و اقسام واقعیت است که تفاوت پیدا می‌کند (۴۴)

پس بر این اساس باید گفت منشأ حکم اخلاقی، همانا فقط «عقل» است و بس.

### ■ ۵- تحلیلی یا ترکیبی

در هلیات مرکبه (قضایایی که محمول آنها را موجود یا معادل آن تشکیل نمی‌دهد) اگر مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست بیاید، قضیه را «تحلیلی» و در غیر این صورت آن را «ترکیبی» می‌نامند. به بیان دیگر، در صورتی که مفهوم موضوع، مشتمل بر مفهوم محمول باشد، قضیه را تحلیلی و در غیر این صورت ترکیبی می‌نامند. در قضایای تحلیلی، تصدیق به اتحاد موضوع و محمول ضروری است. به عبارت دیگر، اینگونه قضایا بدیهی هستند. (۴۵)

قضایای اخلاقی را باید از نوع قضایای ترکیبی دانست. زیرا اولاً، محمول آنها از تحلیل موضوع حاصل نشده و موضوع آنها مشتمل بر محمول آنها نیست. مانند راستگویی خوب است. راستگویی همانا «قول مطابق با واقع» است و به هیچ‌وجه مشتمل بر مفهوم «خوب» نمی‌باشد. ثانیاً - چنانکه پیشتر گذشت - قضایای اخلاقی ضروری و بدیهی

مرحله سوم، همانا تشکیل کبرای قیاسی است که آنهم عقلی است. حاصل آنکه تجربه تنها در زمینه‌سازی برای انتزاع موضوعات احکام اخلاقی کارساز تواند بود. در حالی که حکم اخلاقی اساساً یک امر عقلانی است. به عبارت دیگر، نقش تجربه در مقام تصور است، نه تصدیق.

### ■ ۶- اولی یا شایع

موضوع و محمول قضیه گاهی فقط اتحاد وجودی و مصداقی دارند، ولی مفهوم آنها با یکدیگر فرق دارد. در این صورت، حمل محمول بر موضوع را حمل شایع می‌نامند. مانند: انسان حقیقت‌جو است. گاهی اتحاد مفهومی هم دارند و اساساً همین اتحاد مفهومی مورد نظر می‌باشد. در این صورت، حمل اولی می‌خوانند. مانند: انسان بشر است. (۴۸)

کاملاً روشن است که در قضایای اخلاقی، بین موضوع و محمول تفاوت مفهومی وجود دارد، در عین حال که در آنها اتحاد مصداقی و عینی بین موضوع و محمول موجود می‌باشد. یعنی مصداق و واقعیت نفس‌الامری مورد نظر است که موضوع و محمول، با تفاوت مفهومی خودشان. در آن مصداق واقعی، متحد می‌باشند.

### ■ مسألة نسبیّت احکام اخلاقی

معمولاً این مسأله مطرح می‌شود که اولاً، بسیاری از قضایای ارزشی (و به خصوص قضایای حقوقی) دارای استثناءهایی هستند؛ ثانیاً، بعضی از احکام اخلاقی چه بسا قیود زمانی نیز بردارند. حال آیا این اوصاف دلیل بر نسبیّت احکام اخلاقی نیست؟ در پاسخ باید گفت که: موضوع احکام اخلاقی، همانا عناوین انتزاعی هستند و این عناوین انتزاعی، عناوینی صرف و مطلق نیستند، بلکه

محسوس و ساده‌ای به اشیا نسبت نمی‌دهند و همانطور که گفتیم حس اخلاقی ویژه‌ای (مانند حس باصره) نداریم. (۴۷)

ثانیاً، پیش از این معلوم شد که برای ثبوت محمول برای موضوع و یا عدم آن در قضایای اخلاقی نیازمند تشکیل قیاسی هستیم که کبرای آن عقلانی است؛ پس نتیجه قیاس، تجربی محض نخواهد بود.

ثالثاً، صغرای قیاس ما با وجود آنکه در برخی موارد تجربه در آن دخالت دارد، لیکن این دخالت تنها در حد حصول موضوع صغری (حد اصغر) است و تشکیل تصدیق صغروی و قیاس، منوط به دخالت عقل می‌باشد.

### ■ نقش تجربه در احکام اخلاقی

به‌طور کلی باید گفت که نقش تجربه در احکام اخلاقی همانا زمینه‌سازی و ایجاد مقدمات حکم می‌باشد. توضیح اینکه برای تشکیل یک قیاس اخلاقی، به‌طور کلی نیازمند سه مرحله هستیم. مرحله اول، تشکیل حد اصغر یا موضوع احکام اخلاقی است. از آنجا که این مفاهیم انتزاعی می‌باشند، از این رو حاصل ادراک حسی صرف نیستند و نیازمند مقایسه‌ها، استعاره‌ها و... می‌باشند. پس مجموع «فعالیت حسی و تجربی» و «دخالت دستگاه عقلانی»، موجب حصول این مفاهیم می‌گردد.

مرحله دوم، تشکیل صغری و ایجاد حکم و اذعان یا عدم اذعان به ثبوت محمول برای موضوع است. در این حالت، ما نیازمند بررسی و مقایسه موضوع خاص اخلاقی با اهداف معنوی و غایات مطلوب می‌باشیم که این خود امری عقلانی است. پس حکم در مقدمه اول یا صغری، محصول عقل است.

مانند اخلاق و... انسان وجود دارد و چگونه از این قواعد نظری در آن آراء عملی می‌توان بهره جست؟

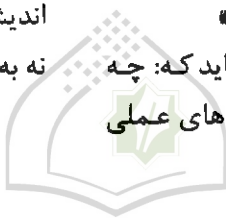
پاسخ این است که اندیشه‌های مربوط به عمل و قضایای حکمت عملی، گرچه ناظر به عمل و رفتار انسان‌اند، اما از آن حیث که «اندیشه» و «قضیه» به‌شمار می‌روند، چنانکه در مباحث سابق مطرح شد، تابع قواعد و قوانین تفکر و استدلال‌اند. به بیان دیگر، هر جا سخن از اندیشیدن است، قواعد منطق نظری در آنجا حاکم خواهد بود؛ خواه متعلق این علم حصولی، رفتار و افعال انسان باشد، خواه غیر آن. فرق حکمت عملی و حکمت نظری یا اندیشه‌های نظری و اندیشه‌های عملی، به لحاظ متعلق و مدرک است نه به لحاظ درک و مدرک.<sup>(۵۰)</sup>

عناوین مشروط و مقید هستند. این قید و شرط نیز، ناشی از همان لحاظ غایت و وصول به کمال است. برای مثال حکم اخلاقی درباره‌ی راستگویی این است که: «راستگویی مفید (آنچه ما را به هدف عالی و کمال برساند) خوب است» نه اینکه «راستگویی خوب است». بر این اساس، اگر قیود موضوعات احکام اخلاقی خوب روشن شود، نه استثناء بردار است و نه دارای قیود زمانی خواهد بود.

مسأله مقید بودن موضوعات احکام اخلاقی و این‌گونه نسبتیها (یعنی دخالت شرایط و قیود) در قوانین علوم تجربی و... نیز وجود دارد.<sup>(۴۹)</sup>

#### ■ «احکام اخلاقی و عملی» و «منطق»

ممکن است این پرسش به ذهن بیاید که: چه رابطه‌ای بین منطق نظری و اندیشه‌های عملی



مرکز تحقیقات کاپتور علوم اسلامی

#### ● یادداشتها

- ۱- مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، صص ۹-۱۰، اطلاعات، سال ۶۷.
- ۲- در آمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۰، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، دفتر انتشارات اسلامی، سال ۶۴.
- ۳- ملکیان، مصطفی، دانشگاه تربیت مدرس، سال ۷۲.
- ۴- مصباح یزدی، اخلاق در قرآن، ص ۱۹۸، امیرکبیر، سال ۷۲.
- ۵- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۰. در آمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۰.
- ۶- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۰.
- ۷- همان مأخذ.
- ۸- ادوارد مور، جرج، اخلاق، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سال ۶۶.
- ۹- اتکینسون، آر. اف، در آمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، صص ۱۳-۱۲، مرکز ترجمه و نشر کتاب، سال ۷۰.
- ۱۰- همان، صص ۶۹-۱۲۹. دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۰، و متن کتاب.
- ۱۱- ملکیان، مصطفی، دروس فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات، تهران.
- ۱۲- مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۳۷، سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۶۸.
- ۱۳- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، ص ۱۹۴ (۱۰۲۵b) نشر گفتار، سال ۶۷.
- ۱۴- همان، ص ۴۸ (۹۹۳b).
- ۱۵- نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه



- تبریز)، سال ۷۴، شماره ۴-۳، ص ۱۲۵.
- ۱۶- ابن سینا، شفا (الهیات)، صص ۴-۳، ناصر خسرو، سال ۶۳ و ابن سینا، الاشارات والتنبیها، شرح و توضیح دکتر احمد بهشتی، صص ۱۰-۹، مؤسسه فرهنگی آرایه، سال ۷۵.
- ۱۷- ژکس، فلسفه اخلاق، ترجمه دکتر ابوالقاسم پورحسینی، ص ۱۰، امیرکبیر، سال ۶۲.
- ۱۸- آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۱۸۰-۱۷۹. دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۷۴.
- ۱۹- همان، صص ۱۸۱-۱۸۰. همان، ص ۲۶.
- ۲۰- غروی، محسن، سیر ادله اثبات وجود خدا، ج ۱، ص ۱۳۵، دفتر تبلیغات اسلامی، سال ۷۲.
- ۲۱- طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی استاد مطهری، صص ۲۱-۴۱۹، دفتر انتشارات اسلامی، سال ۹.
- مصباح یزدی، تعلیقه علی النهایه، سلمان فارسی، سال ۱۴۰۵، تعلیقه شماره ۶۱ و ۲۳۵.
- غروی، محسن، درآمدی بر آموزش فلسفه، صص ۹-۱۶۸، شفق، سال ۷۰.
- ۲۲- آموزش فلسفه، ج ۱، درس پانزدهم.
- ۲۳- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، صص ۲۴-۱۵، مؤسسه اطلاعات علمی و فرهنگی، سال ۶۸.
- ۲۴- دروس فلسفه اخلاق.
- ۲۵- حائری یزدی، مهدی، کاوشهای عقل عملی، صص ۸-۱۴۷، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال ۶۱ و مدرس، سید محمدرضا، فلسفه اخلاق، ص ۲۴۹، سروش، سال ۷۱.
- ۲۶- دروس فلسفه اخلاق.
- ۲۷- درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، صص ۱۷۸-۱۷۶؛ و دروس فلسفه اخلاق، صص ۵۲-۴۳.
- ۲۸- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۲.
- ۲۹- برای آشنایی بیشتر با ملاک ارزش اخلاقی ر.ک: -درآمدی بر حقوق اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۰؛ -اخلاق در قرآن، ص ۱۰۷ به بعد.
- مصباح یزدی، توحید در نظام عقیدتی و ارزشی اسلام، شفق، سال ۶۷.
- مصباح یزدی، خودشناسی برای خودسازی، ص ۶۷ به بعد، مؤسسه در راه حق، سال؟
- ۳۰- دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۷۵ به بعد.
- ۳۱- آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۱۸۳-۱۸۲ و ۲۳۰.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، صص ۲۸۸-۲۸۵ پاورقی استاد مطهری.
- دروس فلسفه اخلاق، صص ۱۸۷ و ۱۱۷.
- مصباح یزدی، خاستگاه حقوق، ص ۱۴، سازمان تبلیغات اسلامی، سال ۶۵.
- ۳۲- مصباح یزدی، ایدئولوژی تطبیقی، ج ۲، ص ۱۳۸، مؤسسه در راه حق، سال؟
- ۳۳- همان مأخذ.
- ۳۴- دروس فلسفه اخلاق، صص ۱۱۷ و ۲۴ و ۲۲.
- آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۲۳۳-۲۲۸.
- محسن غروی، منطق، ص ۴۴، دارالعلم، سال ۶۸.
- ۳۵- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۲.
- ۳۶- درآمدی بر فلسفه اخلاق، بخش ۶-۵.
- ۳۷- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۲.
- ۳۸- ایدئولوژی تطبیقی، ج ۲، ص ۱۳۸.
- ۳۹- منطق، ص ۸۷.
- ۴۰- آموزش فلسفی، ج ۱، ص ۲۰۹.
- ۴۱- همان، صص ۳۳۱ و ۲۱۰.
- ۴۲- دروس فلسفه اخلاق، صص ۱۱۸-۱۱۷.
- ۴۳- حسن و قبح عقلی، صص ۴۲-۴۰.
- ۴۴- دروس فلسفه اخلاق، صص ۲۸-۲۷.
- ۴۵- ایدئولوژی تطبیقی، ج ۲، ص ۱۴۰.
- آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۱۰.
- مصباح یزدی، ترجمه و شرح برهان شفا، ج ۱، صص ۸-۱۲۷، امیرکبیر، سال ۷۳.
- ۴۶- ایدئولوژی تطبیقی، ج ۲، ص ۱۴۱.
- درآمدی بر فلسفه اخلاق، ص ۱۲۷.
- ۴۷- درآمدی بر فلسفه اخلاق، ص ۱۲۲.
- ۴۸- ایدئولوژی تطبیقی، ج ۲، ص ۱۳۹.
- ۴۹- آموزش فلسفه، ج ۱، صص ۲۳۴-۲۳۳.
- دروس فلسفه اخلاق، صص ۸۸-۸۷ و ۴۱.
- ۵۰- ترجمه و شرح برهان شفا، ج ۱، ص ۲۸.