

## رابطه منطقی ارزش با واقع

کلمه مهدی مشنگی / عضو هیئت علمی تربیت مربی اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره meshki.qom@gmail.com

محمد مهدی عباسی آغوی / دانش‌پژوه دکتری فلسفه تطبیقی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره

mahdi.abbasi202@gmail.com

پذیرش: ۹۵/۵/۳

دریافت: ۹۴/۸/۲۱

### چکیده

بحث درباره رابطه واقعیت و ارزش به طور جدی از قرن هجدهم و توسط دیوید هیوم آغاز شد و پس از آن دیدگاه ناظر به وجود رابطه، موافقانی مانند جورج ادوارد مور و مخالفانی همانند جان سرل پیدا کرد. هیوم اظهار داشت که هیچ گزاره ارزشی‌ای را نمی‌توان به صورت منطقی از گزاره‌ای واقعی استنتاج کرد. در فلسفه اسلامی این مسئله با بحث مدرکات عقل عملی و عقل نظری گره خورد. حل این مسئله در ارزشیابی گزاره‌های علوم انسانی تأثیر بسیاری دارد و پیش‌زمینه بحث «رابطه علم و ارزش» است. در این مقاله ضمن بحث تفصیلی درباره پیشینه مسئله، به بررسی دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه منطقی باید و هست می‌پردازیم و با تقریری نوین از دیدگاه هیوم و ضمن ایراد نقدهای جدید بر دیدگاه علامه طباطبائی، در پایان دیدگاه آیت‌الله مصباح مبنی بر چگونگی رابطه منطقی میان گزاره‌های ارزشی و گزاره‌های واقعی را با استفاده از ضرورت بالقیاس الی الغیر نشان می‌دهیم.

**کلیدواژه‌ها:** ارزش، واقع، گزاره ارزشی، گزاره واقعی، باید، هست، رابطه منطقی.

## مقدمه

هنگامی که انسان گزاره‌های ذهنی‌اش را بررسی می‌کند، ظاهر گزاره‌ها را دست‌کم به دو گونه می‌یابد:

۱. گزاره‌هایی که حکایت از واقعیت و نفس‌الامر می‌کنند و در قالب واژگان هست و نیست و مانند آن بیان می‌شوند، که در اصطلاح به آنها دانش اطلاق می‌شود؛

۲. گزاره‌هایی که در ظاهر در صدد بیان واقعیت نیستند؛ بلکه دلالت بر نوعی مطلوبیت دارند و در قالب واژگان «باید و نباید»، «خوب و بد» و مانند آن مطرح می‌شوند، و در اصطلاح به آنها گزاره‌های ارزشی اطلاق می‌شود.

اگرچه واژه «باید» از نظر لغوی بر لزوم و ضرورت دلالت دارد (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۳۳۴) و «گاهی در قضایایی به کار می‌رود که به هیچ وجه جنبه ارزشی ندارد؛ همان‌گونه که معلم در آزمایشگاه به دانش‌آموز می‌گوید باید کلر و سدیم را با هم ترکیب کنی تا نمک طعام به دست آید، که مفاد آن تنها بیان ضرورت بالقیاس بین سبب و مسبب و علت و معلول است»؛ اما هنگامی که این واژه در عبارات اخلاقی و حقوقی که به نوعی دال بر مطلوبیت و اراده اختیاری است به کار می‌رود، جنبه ارزشی می‌یابد و نظریات درباره واقعی یا غیرواقعی بودن آنها مطرح می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱).

حال سخن در این است که آیا این دو به طور کلی با یکدیگر بی‌ارتباط‌اند یا به گونه‌ای ارتباط دارند؟ اگر ارتباط دارند، نحوه ارتباط آنها چگونه است؟ آیا می‌توان از گزاره‌های واقعی، گزاره‌های ارزشی را استنتاج کرد؟ همان‌طور که از عنوان مقاله روشن می‌شود، سخن ما جنبه هستی‌شناختی ندارد. به عبارتی ما در پی اثبات وجود گزاره‌های ارزشی و واقعی نیستیم، بلکه با مفروض گرفتن وجود آنها در پی بیان رابطه منطقی میان این دو هستیم. پس بحث جنبه معرفت‌شناختی و منطقی می‌یابد. پاسخ به پرسش‌های پیش‌گفته، زمینه را برای پاسخ‌گویی به پرسش‌هایی همانند این موارد فراهم می‌کند که آیا گزاره‌های ارزشی در علوم تأثیرگذارند؟ اگر تأثیرگذارند، نحوه تأثیرگذاری آنها چگونه است؟ آیا علوم در ارزش‌ها تأثیر دارند؟ اگر بله به چه نحوی؟ درباره تأثیر متقابل علم و ارزش باید در مقاله‌ای مستقل بحث کرد.

## ۱. بیان اصطلاحات

ارزش: وقتی گفته می‌شود چیزی ارزشمند است، منظور این است که آن چیز دارای مطلوبیت است (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۶). حال گاهی این مطلوبیت ذاتی است، مانند هدف نهایی و گاهی غیري است مانند افعالی که ما را به آن هدف مطلوب نهایی می‌رسانند.

**واقع:** واقع یا واقعیت مرادف با وجود و هستی است. مفاهیم «هست» و «هستی» معادل «موجود» و «وجود» در زبان عربی و از جمله مفاهیم بدیهی هستند که نه تنها نیازی به تعریف ندارند، بلکه اساساً تعریفشان ممکن نیست؛ زیرا مفهومی روشن‌تر از آنها یافت نمی‌شود. البته واژه «وجود»، به اشتراک لفظی، دارای دو معناست: یکی معنای اسمی و مستقل (وجود محمولی) که در زبان فارسی برای آن واژه «هست» به کار می‌رود و مراد ما از واقع همین است؛ و دیگری معنای حرفی و ربطی (نسبت حکمیه) که در فارسی برای آن از واژه «است» استفاده می‌شود (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۲۸۷-۲۸۸).

**رابطه منطقی:** مراد ما از رابطه منطقی بین ارزش و واقع، همان استنتاج ارزش از واقع است. استنتاج در اصطلاح منطقی، به معنای نتیجه گرفتن در قالب استدلال است و درباره گزاره‌ها (تصدیقات) به کار می‌رود. بنابراین منظور از «استنتاج»، نتیجه گرفتن گزاره‌ای از گزاره‌ای دیگر است، نه نتیجه گرفتن مفهومی (باید) از مفهومی دیگر (هست).

## ۲. پیشینه

فیلسوفانی همانند افلاطون، ارسطو و دکارت قلمرو ارزش و واقعیت را به طور قاطع از هم جدا نمی‌کردند (پولانزاس، ۱۳۷۷، ص ۱۳). البته افلاطون ارزش را در جهان مُثُل و دولت آرمانی می‌داند که از دولت و جهان واقعی متمایز است. واقعیت، کلیت و مجموعه‌ای است که به واسطه اصل خیر راهبری می‌شود (همان).

از نظریات ارسطو نیز می‌توان جدایی ارزش و واقع را استنباط کرد. او برای عقل سه گونه فعالیت قائل است: نظریه (عقل نظری)، هنر، و تدبیر (عقل عملی). از نظر وی هدف نظریه،

رسیدن به حقیقت است؛ هدف هنر تولید یا ساختن، و هدف تدبیر کارهای بشر است (یونگرت، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴؛ اکبری و حسینی، ۱۳۸۸). ارسطو با تفکیک قلمرو عقل نظری و عملی آنها را از یکدیگر جدا دانسته و دلیلی هم بر ارتباط آن دو نیاورده است و این، دلالت ظاهری بر عدم ارتباط عقل نظری و عملی در نظریه وی دارد.

اما بحث «دانش و ارزش» یا «هست و باید» در جهان غرب به طور جدی از زمان هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) آغاز شد. برخی مفسران هیوم معتقدند که او گزاره‌های ارزشی و واقعی را منطقاً نامرتب می‌دانست و هیچ گزاره «باید»ی را به صورت منطقی از گزاره «هست» قابل استخراج نمی‌دانست (یونگرت، ۱۳۸۶، ص ۱۶۶).

برخی دیگر معتقدند که بحث وی هستی‌شناختی است؛ چراکه وی معتقد بود جهان خارج جهانی کاملاً مکانیکی است و از نظر ارزش کاملاً خنثاست و از همین رو، ارزشی در جهان وجود ندارد تا بخواهیم آن را مبتنی بر هست کنیم و از واقع استنباط کنیم (وست، ۱۹۹۶، ص ۱۶).

کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م) به تبع هیوم، «بودن و بایست بودن» را از نظر روش‌شناسی فلسفی جدا می‌کند. از نظر او واقعیت به وسیله ذات کامل یا ذات باری هدایت می‌شود که هم اوج وجود است و هم اوج کمال (پولانزاس، ۱۳۷۷، ص ۱۳). کانت، علی‌رغم اینکه استنتاج بایدها (احکام عقل عملی) از هست‌ها (معرفت‌های عقل نظری) را انکار می‌کند، به نظر می‌رسد انکارش بر اساس جدایی قلمرو عقل عملی و عقل نظری است، نه به دلیل تفاوت بنیادین میان مفهوم هست و باید. برخی معتقدند آنچه جورج ادوارد مور، فیلسوف معاصر انگلیسی، با عنوان «مغالطه طبیعت‌گرایانه» مطرح کرده، همان مسئله مورد توجه هیوم، یعنی «مغالطه استنتاج باید از هست» بوده است؛ هرچند خود مور نامی از هیوم نبرده است (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۸۱؛ هولمز، ۱۳۸۵، ص ۳۵۸). پس از وی نیز بیشتر فیلسوفان تحلیلی و پوزیتیویست‌های منطقی به انکار رابطه باید و هست پرداختند.

بعدها هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸م) با تمایز نهادن بین ارزش و واقع، ارزش را مبتنی بر اثربخشی دانست؛ همان‌گونه که فایده‌گرایانی چون جرمی بنتام با گسترده کردن نظریه هیوم درباره احکام

## رابطه منطقی ارزش با واقع □ ۱۳۹

اخلاقی و زیبایی‌شناسی، آن را به آرزو و میل انسان معنا کردند، و نشان‌دهنده لذت و درد دانستند (وست، ۱۹۹۶، ص ۱۶).

در بحث «عقل عملی» برخی همانند بهمنیار و آیت‌الله جوادی آملی آن را از سنخ قوه عامله دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۴۱۴) و عده‌ای آن را از سنخ قوه عالمه. دسته دوم که عقل عملی را از سنخ قوه مدرکه می‌دانند، تفاوت عقل عملی و نظری را که هر دو مدرکه است در نوع مدرکات می‌دانند. برخی همانند ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۵۱) و صدرالمآلهین (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰) تفاوت این مدرکات را اعتباری می‌دانند و نه ماهوی؛ چراکه این دو تنها در کلیت (عقل نظری) و جزئیت (عقل عملی) متفاوت‌اند. برخی نیز مانند محقق طوسی (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۲) و علامه حلّی (حلّی، ۱۴۰۷، ص ۲۳۴-۲۳۵) تفاوت مدرکات عقل عملی را با مدرکات عقل نظری ماهوی می‌دانند که این مدرکات مربوط به عمل هستند و یا غیرعمل. بحث ما درباره رابطه باید و هست، در این دسته اخیر می‌گنجد. برخی همانند علامه طباطبائی و شهید مطهری (طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۲۹۵) مدرکات مربوط به عمل را غیرقابل استنتاج از مدرکات مربوط به نظر می‌دانند و برخی همانند آیت‌الله مصباح (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۹۴) این مدرکات را قابل استنتاج می‌دانند.

مسئله تقسیم «عقل» به نظری و عملی، از مسائل مهم فلسفی و معرفت‌شناختی است که از دیرباز در میان فیلسوفان، متکلمان و حکیمان مطرح بوده و درباره تعریف و کارکرد آن سخن گفته شده است. هرچند پیدایش و گسترش این تقسیم به دوران اسلامی بازمی‌گردد، بنیاد این تقسیم‌بندی را باید مربوط به یونان باستان دانست.

فارابی در فصول منتزعه می‌گوید:

عقل عملی قوه‌ای است که انسان به واسطه آن و از طریق تجارب بسیار و مشاهده اشیای محسوس به مقدماتی دست می‌یابد که بر اساس آن پی می‌برد چه کار باید کرد و چه کار نباید کرد. البته در اموری که انجام آنها در اختیار ماست. این مقدمات نیز برخی کلی‌اند و برخی جزئی (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۴-۵۵).

ابن‌سینا نیز می‌نویسد:

الحكمة صناعة نظرية يستفيد منها الإنسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالأخرة... (ابن‌سینا، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۴-۱۰۵).

قطب‌الدین شیرازی نیز حکمت را به دو قسم تقسیم می‌کند: «بدان که حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان‌که باشد و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید» (شیرازی، ۱۳۲۰، ص ۱۵۲؛ ر.ک: کندی، ۱۹۵۰، ص ۹۷).

اما خواجه نصیرالدین طوسی نام این دو قسم را حکمت نظری و عملی می‌گذارد و به تبع آن موجودات را نیز دو قسم می‌کند:

چون علم حکمت دانستن همه چیزها است چنان‌که هست و قیام نمودن به کارها چنان‌که باید، پس به اعتبار انقسام، موجودات منقسم می‌شود به حسب آن اقسام و موجودات دو قسم‌اند: یکی آنکه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد؛ دیگری آنکه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر این جماعت بود. پس علم به قسم اول و آن را حکمت نظری خوانند و دیگری علم به قسم دوم و آن را حکمت عملی خوانند (طوسی، ۱۳۳۲، ص ۷).

این سه حکیم درباره ارتباط این دو دانش، سخن مبسوطی ندارند. تنها خواجه نصیر سخنی درباره حکمت عملی دارد که با بحث ما مرتبط است. ایشان حکمت عملی را بر حسب مبادی به طبع و وضع تقسیم می‌کند. وی حکمت عملی با مبادی به طبع را مقتضای عقول اهل بصارت و تجارب ارباب کیاست می‌داند که به اختلاف ادوار و تقلب سیر آثار، مختلف و متبدل نمی‌شود؛ و حکمت عملی با مبادی وضع را که شامل عبادات و احکام (احکام فردی) مناسبات و معاملات (احکام منزل) و حدود و سیاسات (علم فقه) می‌باشد، جزو امور وضعی می‌داند (همان، ص ۹-۱۰).

اما در میان متکلمان بحث هست و باید با بحث حسن و قبح عقلی گره خورده است و این

بحث از زمان اشاعره با این پرسش آغاز شد که بایدها و نبایدهای خداوند و خوب و بد های بیان شده از سوی شارع، ملاک عقلی و ذاتی دارند و یا صرفاً بیاناتی اعتباری اند که دلالت بر مطلوبیت دارند و در واقع و نفس الامر واقعیتی ندارند.

در ادامه، این دو بحث فلسفی و کلامی با یکدیگر گره خوردند و چستی گزاره های عقل عملی که مربوط به بایدها و نبایدها و خوب و بد و... می شد و ارتباط با حسن و قبح ذاتی و عقلی پیدا می کرد، کانون بحث فلاسفه اسلامی قرار گرفت. آیا گزاره های «العدل حسن» و «الظلم قبیح» که جزو گزاره های عقل عملی اند و مربوط به فعل و اراده و مطلوبیت اند، گزاره هایی جدلی اند و در نتیجه ارتباطی با واقع و نفس الامر ندارند و اعتباری اند و یا گزاره هایی برهان پذیر و مستنتج از واقع اند. تنها در صورت دوم می توان استنتاج گزاره های ارزشی را از گزاره های واقعی، صحیح و منطقی دانست.

از نخستین اندیشمندان مسلمان که درباره گزاره های مرتبط با باید و نباید و خوب و بد سخن گفت و درباره واقعی یا غیر واقعی بودن آنها بحث کرد، مرحوم غروی اصفهانی است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۱). شاگرد ایشان مرحوم مظفر در المنطق تمام حکمت عملی و مدرکات عقل عملی و گزاره های «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را مبتنی بر آرای عقلا دانسته، برای آنها واقعیتی غیر از تطابق آرای عقلا نمی پذیرد. ایشان مصادیق گزاره های عقل عملی را تأدیبات صلاحیه (مانند «الظلم قبیح» و «العدل حسن»)، خلقیات (مانند «شجاعت خوب است» و «محافظة از حرم واجب است»)، انفعالیات (مانند «اذیت حیوان بد است» به جهت شفقت)، عادیات (مانند حرمت لباس شهرت و وجوب احترام به میهمان در گزاره های دینی) و استقرائیات (همانند «پادشاه فقیر ستمگر است» یا «صدای کلاغ شوم است») می داند. از همین رو تمام قضایایی را که در آنها ازگان خوب و بد، وجوب و حرمت و یا مفاهیمی مانند غیرت و شفقت استفاده شده، قضایای بدون مبدأ واقعی و ضروری می داند (مظفر، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۲۲۲).

علامه طباطبائی و شهید مطهری گزاره ها را به واقعی و اعتباری تقسیم کرده، گزاره های اعتباری را مربوط به عقل عملی دانستند. علامه طباطبائی می فرماید:

ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم سیب میوه درختی است فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم این سیب را باید خورد اعتباری خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۸، متن).

شهید مطهری نیز تصریح می‌کند که: «علوم حقیقی اصطلاحاً در مقابل علوم اعتباری گفته می‌شود و علوم اعتباری همان‌هاست که سابقین علوم عملی می‌نامیدند؛ مانند علم اخلاق و غیره» (همان، ج ۱، ص ۴۷، پاورقی).

در ادامه بررسی نظریات بیان خواهیم کرد که میان نحوه استدلال و اثبات و نفی متفکران اسلامی با فلسفه غرب تفاوت وجود دارد.

### ۳. ضرورت و اهمیت بحث

۱. تأثیر رابطه «بودن» و «بایست بودن» خود را در علوم مختلفی چون حقوق، اخلاق، سیاست، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، اقتصاد و در یک کلمه تمام علوم انسانی نشان می‌دهد (ر.ک: پولانزاس، ۱۳۷۷، ص ۱۵). پذیرش یا عدم پذیرش بسیاری از گزاره‌های ارزشی در علوم انسانی، مبتنی بر حل همین مسئله است؛

۲. آیا از گزاره‌های توصیفی می‌توان گزاره‌های تجویزی استخراج کرد؛ و بالعکس آیا از گزاره‌های ارزشی می‌توان درباره صدق و کذب گزاره‌های علمی سخن گفت؟  
۳. اگر گزاره‌های ارزشی را اعتباری بدانیم، در اخلاق گرفتار نسبیت نمی‌شویم و یک هرج و مرج فرهنگی پدید نمی‌آید؟

بسیاری از فلاسفه علوم تنها به روشن بودن رابطه واقعیت و ارزش و یا وحدت آنها پرداخته‌اند و مسئله را آن‌طور که شایسته است، روشن نکرده‌اند (همان، ص ۱۱). به‌رغم اهمیت این مسئله، کمتر به ابعاد مختلف آن در بحث فلسفه ارزش‌ها به صورت جامع پرداخته شده است.



#### ۴. منکران استنتاج باید از هست

##### ۴-۱. نظریه هیوم

از نظریه حس‌گرایان که معرفت را منحصر به حس و تجربه حسی می‌دانند، منطقی‌اً در باب استنتاج باید از هست چند نظریه را می‌توان استنباط کرد:

الف) از آنجاکه از راه حس و تجربه حسی نمی‌توان به واقعیتی به نام «ضرورت» رسید، بنابراین «ضرورت» واقعیت نخواهد داشت و واژه‌های دال بر «ضرورت» مانند باید و نباید، وجوب و حرمت... و گزاره‌هایی که این واژگان در آنها به کار رفته‌اند، اموری ساخته و پرداخته ذهن هستند و هیچ واقعیتی را بیان نمی‌کنند. طبیعی است که گزاره‌های «بایدی» نمی‌توانند از گزاره‌های «هستی» نتیجه شوند. از آنجاکه امر غیرواقعی از امر واقعی قابل استنتاج نیست و گزاره‌های «بایدی» غیرواقعی‌اند، قابل استدلال عقلی هم نیستند. شاید عبارت هیوم اشاره به همین مطلب باشد: «تمایز ردیلت و فضیلت نه صرفاً مبتنی بر ارتباطات اشیای خارجی است و نه از عقل قابل استنباط و دریافت است»؛

ب) از گزاره‌هایی که واژه «هست» در آنها وجود دارد، نمی‌توان به واژه باید رسید؛ چراکه منطقی‌اً نمی‌توان در نتیجه، جمله و واژه‌ای آورد که در مقدمات وجود ندارد و کاملاً متغایر و متفاوت با مقدمات است. از برخی نوشته‌های هیوم چنین مطلبی برداشت می‌شود:

من نمی‌توانم از افزودن نکته‌ای بر این استدلال خودداری کنم؛ نکته‌ای که شاید اهمیت شایانی داشته باشد. با هر نظام اخلاقی‌ای که تا کنون مواجه شده‌ام، همواره دیده‌ام که مؤلف تا چندی به روش معمولی استدلال می‌کند و اول وجود خداوند را اثبات می‌کند و بعد نظریاتی درباره خصایص آدمی ابراز می‌کند؛ ولی ناگهان با شگفتی به جای گزاره‌های با رابطه‌های معمولی «است» و «نیست»، با گزاره‌هایی مواجه می‌شویم که هیچ‌کدام از رابطه‌های بایستی و نبایستی خالی نیستند... از آنجاکه این بایستی و نبایستی بیانگر نوعی ارتباط جدید است، پس باید آن را مورد بررسی و تبیین قرار داد و در همان حال، باید دلیلی برای درستی چیزهای که

به ظاهر نامعقول می‌نماید، یعنی استخراج قیاس این رابطه جدید از روابط پیشین که به کلی متفاوت‌اند آورد (هیوم، ۱۹۶۹، ص ۵۲۱).

#### ۲-۴. نظریه مور (شهودگرا)

جورج ادوارد مور با طرح «مغالطه طبیعت‌گرایانه»، به رد نظریات تعریف‌گرایانه پرداخت و مدعی شد که اگر برای تعریف مفهوم «خوب» از اوصاف طبیعی یا غیرطبیعی استفاده کنیم، مرتکب مغالطه طبیعت‌گرایانه شده‌ایم. به نظر می‌رسد منظور مور از مغالطه طبیعت‌گرایانه، همان مغالطه «استنتاج باید از هست» است. از نظر آنها، مور به دنبال نشان دادن این مطلب بود که اخلاق متعارف، کوششی برای تعریف اصطلاحات اخلاقی مانند «خوب» و «بد» با استفاده از اصطلاحات غیراخلاقی مربوط به وجودی مابعدالطبیعی یا طبیعی بوده است. مور بر این باور است که «خوبی» یک صفت بسیط و تحلیل‌ناپذیر است و کوشش برای تعریف آن، گرفتار شدن به مغالطه طبیعت‌گرایانه است؛ زیرا هر تعریفی که درباره الفاظ اخلاقی بشود، فقط برحسب معنای توصیفی آنهاست و عنصر اخلاقی در آن مفقود خواهد بود (ر.ک: پاکین و استرول، ۱۳۸۱، ص ۶۷).

#### ۴-۲-۱. نقد و بررسی

الف) فلاسفه اسلامی درباره نقد پوزیتیویسم و انکار ضرورت و علیت و انحصار ابزار معرفتی در حس و تجربه، بحث‌های مبسوطی انجام داده‌اند که ما در اینجا به آنها نمی‌پردازیم (ر.ک: مصباح، ۱۳۷۸، ص ۷۵؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، مقاله‌های اول و دوم)؛  
ب) درباره برداشت دوم از نظریه هیوم باید گفت سخن هیوم در صورتی صحیح است که واژه باید و نباید بر هیچ لزوم و واقعیتی دلالت نکند؛ اما اگر مفاد بایدهای اخلاقی را یکی از اقسام ضرورت و لزوم حقیقی بدانیم و آنها را نمادی برای روابط عینی و حقیقی افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر بگیریم، این مفاهیم نیز با مفاهیم هست و نیست تفاوتی ندارند (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱-۱۸۲)؛

ج) در نقد مور باید گفت: اولاً مغالطه استنتاج باید از هست ناظر به مقام استدلال و استنتاج و تصدیق است؛ اما مغالطه طبیعت‌گرایانه ناظر به مقام تعریف و تصور و تحلیل مفاهیم است؛ ثانیاً مور مفهوم «خوب» را از قبیل مفاهیم واقعی و ماهوی دانسته، دیگر مفاهیم اخلاقی و از جمله مفهوم «باید» را بر اساس مفهوم «خوب» تعریف و تحلیل می‌کند. این امر به معنای بازگشت بایدهای اخلاقی به هست‌هاست و با انکار استنتاج باید از هست سازگاری ندارد (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸، ص ۶۱-۶۲).

#### ۴-۳. نظریه علامه طباطبائی

در میان متفکران اسلامی، علامه طباطبائی بحث مبسوطی در این زمینه کرده‌اند. پیش از بیان نظریه علامه، بیان دو نکته ضروری است:

۱. ایشان ضرورت بین فعل و نتیجه آن را قبول دارد و در چند جا تکرار می‌کند که «باید» منشأ حقیقی دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۷؛ مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۳۹۳)؛
۲. ایشان قائل به عدم استنتاج گزاره‌های ارزشی و اخلاقی از گزاره‌های غیر اخلاقی و ارزشی است و رابطه تولیدی بین این دو گزاره را نفی می‌کند (نه اینکه چون لفظ «باید» در مقدمات نیست، نتیجه «بایدی» غلط است).

ایشان نظریه خود را با تبیین سه مطلب اثبات می‌کند:

الف) چیستی اعتبار و چرایی اعتبار کردن:

از نظر ایشان اعتبار مانند مجاز، حکمی را برای شیئی بار کردن است که واقعاً به آن تعلق ندارد و با تصرف وهمی بر آن حمل می‌شود: «الإعتبار هو إعطاء حد الشیء او حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم وفعله» (طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۷)؛ «اعتبار آن است که تعریف چیزی یا حکمش را با تصرف و فعل وهم به چیز دیگری بدهیم».

علت اعتبار کردن، آثار واقعی است که بر اعتبار بار می‌شود؛ چراکه تا اعتبار «وجوب و باید» ساخته نشود، فاعل هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد و چون فاعل برای رسیدن به کمال و عبور از

نقص محتاج فعل است و چون این فعل بدون اعتبار «باید» محقق نمی‌شود؛ لذا فاعل «باید» را اعتبار می‌کند. در حقیقت، اعتبار واسطه‌ای است بین دو حقیقت کمال و نقص؛ یعنی انسان برای گذر از یک نقص و رسیدن به کمال از اعتبار «باید» استفاده می‌کند؛ به این معنا که شخص برای رسیدن به مطلوب خود باید فعلی را انجام دهد و برای انجام فعل محتاج اراده است و تا اراده واجب نشود، فعل در خارج تحقق نمی‌یابد (طبق قاعده‌ی الشیء ما لم یجب لم یوجد). پیش از تحقق فعل، ضرورت وجود ندارد. فاعل برای تحقق و ایجاد فعل، لازم است که فعل را واجب کند و این عمل با اعتبار و خوب و باید حتمیت می‌یابد و چون رابطه‌ی فعل و فاعل، و خوب و ضرورت تکوینی و واقعی نیست (چون فاعل مختار است)، لذا خود فاعل «باید» را اعتبار می‌کند و می‌سازد. پس از تحقق فعل، عقل می‌تواند این «باید» را از رابطه‌ی فعل محقق شده و فاعل آن انتزاع کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۹، ص ۳۴۹). این انتزاع، پس از تحقق فعل است نه پیش از آن؛ چون پیش از تحقق فعل، نسبت فعل و فاعل امکان است نه و خوب؛ اما منشأ این اعتبار امری حقیقی است.

علامه منشأ و خوب اعتباری را ضرورت حقیقی می‌داند. طبق بیان ایشان ابتدا شخص یک نسبت ضروری در عالم واقع را درک می‌کند (مدرک عقل نظری است)؛ سپس حالتی را در درون خود نسبت به خود می‌یابد و بین آن و نسبتی که بین بدن و سرش می‌یابد تفاوتی نمی‌گذارد. این نسبت، نسبت ضرورت است. او به سبب درک این نسبت ضروری، به دنبال فعل و عمل می‌رود. این و خوب اعتباری مبتنی بر درک ضرورت واقعی در عالم خارج است و شخص با اعتبار و خوب از نقص (گرسنگی) به سوی کمال (سیری) می‌رود. بنابراین معنای سخن علامه که می‌گوید: «فهذا هو الواجب الإعتباری ومنشأه الضرورة الحقیقیة» (این همان واجب اعتباری است و منشأ آن ضرورت حقیقی است)، این است که علت غایی و خوب اعتباری یک ضرورت حقیقی است و تا ضرورت حقیقی که بین فعل و نتیجه‌ی آن (خوردن غذا و سیری) است درک نشود، و خوب و باید اعتباری تحقق نمی‌یابد.

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «انسان یا هر جانور زنده میان خود (قوای فعاله) و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علوم را ساخته

رابطه منطقی ارزش با واقع □ ۱۴۷

و توسط می‌کند» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۴۲)؛ اما تأکید می‌کند که این توسط بر حقیقتی متکی است و آن رسیدن به کمال وجودی است و انسان برای رسیدن به آن، ناچار است که از اعتبار استفاده کند (طباطبائی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۵۴)؛ بنابراین از نظر ایشان، گزاره‌های اعتباری وضع شده‌اند برای رسیدن به حقیقت؛ اگرچه خودشان واقع و نفس‌الامری ندارند.

علامه در جای دیگر مثال واضحی می‌زند و می‌فرماید:

مثلاً در خوردن، اگرچه متعلق «باید» را سبب قرار داده، ولی چون می‌بیند سبب

بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بی‌جویدن و بی‌بر دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن

بی‌برداشتن و برداشتن بی‌نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و... ممکن

نیست؛ به‌همه این حرکات صفت وجوب و لزوم می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۷).

لذا تأکید می‌کنیم که علامه ادراکات عملی را به این معنا بر ادراکات نظری مبتنی می‌داند که شخص، ضرورتی خارجی را بین فعل و نتیجه آن درک می‌کند و چون نتیجه برای وی مطلوبیت دارد، آن را می‌خواهد و چون بدون باید و وجوب اعتباری نمی‌تواند فعل را انجام دهد، باید را می‌سازد.

بنابراین از نظر علامه، علت باید و وجوب اعتباری درک ضرورت واقعی و حقیقی است؛

ب) مصداق گزاره‌های اعتباری: بنا بر نظر علامه طباطبائی «ضابط کلی در اعتباری بودن یک

مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی توان فرض

کرد. پس اگر بگوییم سیب میوه درختی است فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم این سیب را

باید خورد، اعتباری خواهد بود» (همان، ص ۴۲۸).

ایشان در جای دیگر می‌گوید: «والقسم الثانی العلوم العملية والتصدیقات الوضعية الاعتبارية

التي نضعها للعمل في ظرف حياتنا» (طباطبائی، ۱۹۷۳، ج ۸، ص ۵۲)؛ «قسم دوم، علوم عملی و

تصدیقات قراردادی و اعتباری‌اند که [آنها را] برای عمل در ظرف زندگی مان وضع می‌کنیم».

بنابراین از دیدگاه علامه طباطبائی گزاره‌های اعتباری همان گزاره‌های مرتبط با عقل

عملی‌اند و شهید مطهری نیز تصریح می‌کند که علوم حقیقی اصطلاحاً در مقابل علوم اعتباری

قرار دارند و علوم اعتباری همان‌ها هستند که سابقین، علوم عملی می‌نامیدند؛ مانند علم اخلاق

(مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۶۷).

ج) گزاره‌های حقیقی، ارتباط تولیدی با گزاره‌های اعتباری ندارند. ایشان می‌گویند: این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۶۱-۱۶۲). شهید مطهری در توضیح بیان علامه چنین می‌گوید:

ما نمی‌توانیم با دلایلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان) یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، «حقیقتی» از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده یک امر اعتباری نتیجه بگیریم (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۰۰).

#### ۱-۳-۴. نقد و بررسی

از بیان علامه درباره نحوه شکل‌گیری گزاره‌ها و مفاهیم اعتباری به دست می‌آید که ایشان بین گزاره‌های اعتباری و حقیقی نوعی رابطه را می‌پذیرد و تأکید می‌کند که ادراکات و علوم اعتباری (که واسطه بین قوای فعاله و حرکات حقیقی و افعال اختیاری‌اند) بر حقیقتی متکی‌اند و آن رسیدن به کمال وجودی است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲۹). انسان برای رسیدن به آن کمال ناچار است از اعتبار استفاده کند. علامه در ذیل ۲۶ و ۲۷ سوره مبارکه «آل عمران» ضمن بحث فلسفی این نکته را بیان می‌کند که گرچه احکام و اوامر و نواهی اموری اعتباری‌اند، ولی چون آثار حقیقی دارند، از همین جهت قابل انتساب به ذات اقدس الهی نیز هستند؛ همانند حکومت و عزت (طباطبائی، ۱۹۷۳، ج ۳، ص ۱۷۲-۱۷۳). با این حال ایشان رابطه تولیدی را نفی می‌کند.

پرسش اصلی این است که چگونه گزاره‌های اعتباری مبتنی بر گزاره‌های حقیقی‌اند، به گونه‌ای که از درک نسبت ضرورت یعنی فعل و نتیجه گزاره اعتباری محقق می‌شود؛ ولی رابطه تولیدی بین آنها نیست؟ اگر علت غایی «باید» اعتباری که فاعل می‌سازد، درک نسبت ضرورت فعل و نتیجه آن است، پس «باید»، معلول درک نسبت است. از همین رو بین «باید» اعتباری (عقل عملی) و درک نسبت ضروری بین فعل و نتیجه رابطه علی وجود دارد و این همان رابطه تولیدی

است. به بیان دیگر، «باید» دو علت دارد: ۱. علت فاعلی و ۲. علت غایی. علت فاعلی باید، فاعلی است که آن را اعتبار کرده است؛ یعنی اعتبار فاعل، علت فاعلی است؛ اما علت غایی آن، درک رابطه‌ای است که فاعل بین فعل و نتیجه آن، که همان مطلوب فاعل است، فهمیده است. لذا «باید» نشان‌دهنده درک رابطه ضروری بین فعل و نتیجه آن، که مطلوب فاعل است، می‌باشد و یک امر صددرصد اعتباری بدون پشتوانه واقعی نیست. بنابراین می‌توان «باید» را دال بر واقع خارجی دانست، ولی به دلالت التزامی. به همین سبب که دلالت بر واقع دارد و مبتنی بر یک ضرورت علی است، می‌توان از گوینده آن سؤال از چرا کرد و وی پاسخ به رابطه ضروری می‌دهد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱).

پاسخ به این نقد آن است که علامه رابطه منطقی و استنتاجی بین هست و باید را نفی کرد و این غیر از نفی اصل رابطه است. ایشان ضرورت اعتباری را مبتنی بر ضرورت در عالم خارج می‌داند. اما چند نقد دیگر به نظر ایشان وارد است:

۱. در ضرورت بخشیدن به فعل غذا خوردن، چه تفاوتی میان جمله «باید غذا بخورم» و جمله «اراده می‌کنم غذا بخورم» وجود دارد؟ چرا با «باید» ضرورت می‌آید، نه با «اراده می‌کنم؟» به عبارت دیگر، علامه معتقد است که برای فعل ارادی، علاوه بر تصور و تصدیق و شوق و حرکت عضلات، درک ضرورت فعل هم لازم است؛ ولی این ضرورت واقعی نیست، بلکه اعتبار ضرورت است. ما می‌گوییم فاعل برای غذا خوردن محتاج ضرورت است و این ضرورت با اراده محقق می‌شود. لزومی ندارد این ضرورت در قالب یک باید اعتباری تحقق یابد. این ضرورت همان اراده است. برای محقق شدن فعل، اراده کافی است. فاعلیت فاعل در باب اراده، فاعلیت بالتجلی است. برای اراده کردن هیچ چیز دیگری لازم نیست؛

۲. ظاهر مدعای ایشان این است که تمام «باید»ها اعتباری‌اند و «باید»ی که بیانگر ضرورت واقعی در خارج باشد نداریم و یا حداقل انسان چنین «باید»ی را لحاظ نمی‌کند و یا به کار نمی‌گیرد. مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است، و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم

خارجی وی نمی‌گذارد؛ بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساس که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۲). در مقام اشکال به این مدعی علامه طباطبائی باید گفت: اولاً خود ایشان می‌گویند: «باید» نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است؛ یعنی یک ضرورت واقعی در خارج؛ پس «باید» واقعی و ضروری هم داریم. در این صورت نمی‌توان گفت تمام باید‌ها اعتباری‌اند؛ ثانیاً به چه دلیل ایشان می‌گویند: این نسبت ضروری را انسان، میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی نمی‌گذارد؟ چه اشکال دارد که انسان، هم میان قوه فعاله و اثر آن نسبت، «باید» ضروری بگذارد و هم میان صورت علمی خود و فعلش؛ ۳. چنانچه در واقع و عالم خارج میان قوه فعاله و اثر آن، نسبت «باید» و ضرورت وجود دارد، اگر شخصی بخواهد از این نسبت خبر دهد، چگونه باید خبر دهد؟

## ۵. موافقان استنتاج باید از هست

### ۵-۱. جان سرل

وی در مقاله‌ای با عنوان «چگونه باید از هست استنتاج می‌شود؟» به تبیین نظر خود پرداخته است. سرل در این مقاله با ارائه یک مثال نقض به دنبال نشان دادن این امر است که ادعای هیوم مبنی بر عدم امکان استنتاج باید از هست، نمی‌تواند یک قانون کلی باشد، بلکه با توجه به قاعده پیشنهادی وی، می‌توان مثال‌های نقض فراوانی برای ادعای هیوم آورد (سرل، ۱۳۸۷، ص ۹۱-۹۲). سرل برای اینکه نشان دهد چگونه ارائه مثال‌های بی‌شماری از «استنتاج باید از هست» امکان دارد، به تبیین مثال خود بر اساس واقعیات نهادی می‌پردازد. بسیاری از شکل‌های الزام، تعهد، حقوق و مسئولیت (ارزش‌های اخلاقی) از جمله واقعیات‌های نهادی هستند. براین اساس سرل در استدلال خویش از یک واقعیت محض (کسی عبارات خاصی را بر زبان جاری ساخته است) آغاز کرده و در نهایت به یک واقعیت نهادی (کسی که آن عبارات خاص را گفته بود، باید پنج



## رابطه منطقی ارزش با واقع □ ۱۵۱

دلار به فردی دیگر پردازد) رسیده است. این استدلال مبتنی بر به کارگیری این قاعده است که وعده دادن یعنی به عهده گرفتن یک الزام (همان، ص ۱۰۸-۱۰۹).

سرل نتایج بحث خویش را در قالب چهار گزاره زیر بیان می‌کند:

۱. تصویر سنتی (تجربه‌گرایانه پوزیتیویستی) از تبیین واقعیات نهادی ناتوان است؛
۲. واقعیات نهادی در درون نظام‌های قواعد سازنده قرار دارند؛
۳. برخی نظام‌های قواعد سازنده متضمن الزامات، تعهدات، و مسئولیت‌ها هستند؛
۴. درون این نظام‌ها بر اساس الگوی استنتاج نخست، می‌توان از «هست» به «باید» رسید (همان، ص ۱۱۰-۱۱۱).

استدلالی که سرل به عنوان مثالی برای استنتاج باید اخلاقی از هست می‌آورد، چنین است:

۱. جونز این عبارت را اظهار می‌دارد: «من بدین وسیله به تو، اسمیت وعده می‌دهم که پنج دلار پردازم»؛

۲. جونز وعده داد که پنج دلار به اسمیت پردازد؛

۳. جونز خود را به این الزام متعهد کرد که پنج دلار به اسمیت پردازد؛

۴. جونز به این الزام متعهد است که پنج دلار به اسمیت پردازد؛

۵. جونز باید پنج دلار به اسمیت پردازد.

در این مثال گزاره‌های ۱ تا ۴ گزاره‌هایی ناظر به واقع و از سنخ «هست‌ها» هستند و گزاره ۵ که نتیجه گزاره‌های قبلی است، گزاره‌ای اخلاقی و از سنخ «بایدها» است. به اعتقاد سرل، هرچند رابطه هر یک از این گزاره‌ها با گزاره بعدی، رابطه‌ای ضروری و استلزامی نیست، اما گزاره‌هایی که برای استلزامی ساختن این رابطه ضروری‌اند، ممکن است شامل هیچ گزاره ارزشی‌ای نباشند (همان، ص ۹۲-۹۳).

سرل از واقعیت‌هایی با عنوان «واقعیات نهادی» سخن می‌گوید که دیدگاه تجربه‌گرایانه فوق از تبیین آنها عاجز است. واقعیت‌های نهادی، واقعیت‌هایی‌اند که وابسته به وجود نهادها هستند. نهاد در کلام سرل، مجموعه‌ای از قواعد سازنده (تأسیسی)، در مقابل قواعد تنظیم‌کننده

(تنظیمی)، هستند که شکل‌های جدیدی از رفتار را پدید می‌آورند یا تعریف می‌کنند. برای مثال، قواعد شطرنج صرفاً فعالیت از قبل موجود را که شطرنج‌بازی نامیده می‌شود تنظیم نمی‌کنند، بلکه همین قواعد هستند که امکان آن فعالیت (شطرنج‌بازی) را پدید می‌آورند و بازی شطرنج، جدا از این قواعد، وجود مستقلی ندارد (همان، ص ۱۰۸).

#### ۵-۱-۱. نقد و بررسی

مهم‌ترین نقد بر استدلال سرل، نقدی است که هیر مطرح کرده است. از نظر هیر، برای نتیجه‌بخش بودن استدلال سرل، داشتن دست‌کم دو موضع ارزشی لازم است. نخستین موضع ارزشی، قبول یک نهاد اجتماعی به نام وعده است؛ زیرا فقط کسانی می‌توانند از گفتن عبارات خاص به مقدمه دوم (او وعده داد) برسند که از پیش چنین نهادی را پذیرفته باشند و پذیرفتن یک نهاد اجتماعی به معنای داشتن یک موضع ارزشی در قبال آن است و نه صرف آگاهی از وجود چنین نهادی. موضع ارزشی دوم، پذیرفتن این حکم است که «هر کس باید به وعده خود وفا کند»؛ زیرا تنها در این صورت است که می‌توان شخص را ملزم به عمل به وعده کرد، وگرنه وی با اینکه می‌پذیرد وعده‌ای داده است، می‌تواند از عمل به آن بپرهیزد (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۴-۱۲۵).

درباره قسمت اول اشکال، سرل می‌تواند چنین پاسخ دهد که برای نتیجه گرفتن مقدمه دوم از مقدمه اول، پذیرش نهاد وعده لازم نیست، بلکه پذیرفتن تعریف وعده به چنان فعل گفتاری کفایت می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد قسمت دوم اشکال وارد است. مقدمه چهارم در استدلال سرل، چیزی بیش از اخبار به متعهد بودن جونز به یک الزام نیست؛ درحالی‌که از تعهد جونز به الزام نمی‌توان ملزم بودن جونز را نتیجه گرفت، مگر با ضمیمه کردن گزاره «هر کس باید به وعده خود وفا کند» که گزاره‌ای ارزشی است.

البته سرل تلاش کرده تا گزاره «هر انسانی باید به وعده خود عمل کند» را یک گزاره توتولوژیک و همان‌گویانه معرفی کند (همان، ۱۰۱-۱۰۲)؛ اما اولاً این امر بدین معناست که سرل پذیرفته است که گزاره چهارم برای رسیدن به گزاره پنجم کافی نیست؛ ثانیاً روشن است که گزاره «هر انسانی باید به وعده خود عمل کند»، گزاره‌ای اخلاقی و ارزشی است.

## ۵-۲. آیت‌الله مصباح

نظریه آیت‌الله مصباح مبتنی بر چند مقدمه است:

۱. چیستی مفهوم باید و نباید اخلاقی - ارزشی

مفهوم «باید» و واجب اخلاقی و حقوقی در واقع از قبیل معقولات ثانی فلسفی است، و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها تضمین شده یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد، نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود (مصباح، ۱۳۷۸ ب، ص ۱۸۱). معقول ثانی فلسفی حکایت از واقعیتی در خارج می‌کند، اما واقعیتی که مابازا ندارد؛ لذا باید و نباید، اعتباری محض نیستند بلکه بیانگر واقعیتی در خارج‌اند. واقعیتی که این مفاهیم حکایت دارند ضرورت علی - معلولی بین دو شیء است، از نوع ضرورت بالقیاس.

از نظر ایشان کاربرد واژگان باید و نباید در همه موارد مبین ضرورت بالقیاس میان سبب و مسبب و علت و معلول است؛ و مفاهیم اعتباری چیزی نیستند جز رموز و علاماتی که به امور واقعی اشاره دارند (مصباح، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷). یک ضرورت منطقی داریم که دارای اقسام ذاتی، وصفی و وقتی است؛ و یک ضرورت فلسفی که دارای اقسام ازلی، بشرط محمول، ذاتی، غیری و بالقیاس الی‌الغیر است. ضرورت موردنظر ما، مفهومی فلسفی است نه منطقی.

ایشان درباره ضرورت بالقیاس چنین توضیح می‌دهد:

هر قضیه‌ای که از قبیل هست‌هاست همیشه جزئی به نام «ماده» دارد که اغلب ذکر نمی‌شود. این جزء می‌تواند ضرورت امکان یا امتناع باشد. اگر قضیه‌ای بیانگر ارتباط علی و معلولی باشد مانند قضیه شرطیه‌ای که در آن تحقق شرط علت تامه تحقق جزء است، ماده آن قضیه ضرورت بالقیاس خواهد بود؛ یعنی وجود معلول، در ظرف تحقق وجود علت، ضرورت بالقیاس دارد. این ماده قضیه می‌تواند در نتیجه قیاس منطقی به صورت لفظ «باید» ظاهر شود (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ج ۱-۵، ص ۲۸۶-۲۸۷).

## ۲. کاربردهای باید و نباید

واژگان باید و نباید دو گونه کاربرد دارند: گاهی درباره امر و نهی به کار رفته، نقش معنای حرفی را ایفا می‌کنند و جایگزین هیئت و صیغه امر و نهی می‌شوند (انشایی) و گاه نیز دارای مفهومی مستقل بوده، به معنای واجب، ضروری و لازم به کار می‌روند (اخباری).

باید و نباید در کاربرد اول بدون شک حالت انشائی و اعتباری دارند و بیان‌کننده عواطف و احساسات گوینده هستند؛ اما تنها در صورتی موجه و معقول‌اند که بر مبنای رابطه‌ای ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه آن اعتبار شده باشند. بنابراین بایدهای انشائی تقسیم می‌شوند به موجه و معقول و ناموجه و نامعقول (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۵۸)؛

اما در کاربرد دوم، در انواع گوناگون از قضایا استفاده می‌شوند؛ از جمله در قضایای علوم طبیعی و ریاضی. بدون شک واژه «باید» در این موارد مبین «ضرورت بالقیاس» میان «سبب و مسبب» است که در اصطلاح فلسفی از آن به «ضرورت بالقیاس الی‌الغیر» تعبیر می‌شود؛ اما در باب قضایای ارزشی نظر ایشان این است که مفاد اصلی بایدهای ارزشی نیز، همان رابطه علیت است؛ ولی علیتی که میان فعل اختیاری و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد (همان، ص ۵۹). تفاوت این دو دسته «باید» (علوم ارزشی و غیرارزشی) در این است که «باید» اخلاقی و حقوقی نسبت به بایدهای علوم طبیعی و ریاضی کاربردی محدودتر دارد و آن بیان رابطه علیت میان فعل اختیاری و نتیجه آن است؛ وگرنه از نظر اصل مفهوم، هیچ تفاوتی با آن «باید» طبیعی و ریاضی ندارد (همان، ص ۶۱).

بنابراین «باید» در گزاره‌های اخلاقی و ارزشی به دلالت مطابقت بر ضرورت بین فعل و نتیجه آن دلالت می‌کند و به دلالت التزام بر رغبت و مطلوبیت فعل برای شخص دلالت دارد (مصباح، ۱۳۷۳، ص ۳۱-۴۰).

## ۳. چستی موضوعات گزاره‌های ارزشی

از نظر آیت‌الله مصباح مفاهیمی که در ناحیه موضوع یا مسندالیه جملات اخلاقی به کار برده می‌شوند، نه جزو مفاهیم ماهوی‌اند، نه از جمله معقولات ثانی منطقی به شمار می‌آیند، بلکه از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند. عدالت که موضوع حکم اخلاقی است، عنوانی انتزاعی است که ماهیت

خود فعل در انتزاع آن دخالتی ندارد، بلکه برای انتزاع این عنوان (و عناوین دیگر اخلاقی) امور دیگری باید لحاظ شوند (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

#### ۴. چیستی احکام اخلاقی و ارزشی

مسئله‌ای که در باب گزاره‌های اخلاقی و ارزشی مطرح است، اخباری یا انشائی بودن حقیقت گزاره‌های اخلاقی است. گزاره‌های اخلاقی به هر دو صورت انشایی و اخباری به کار می‌روند؛ گاهی در قالب گزاره «عدالت بورز» بیان می‌شوند و گاهی در قالب «عدالت‌ورزی کاری پسندیده است». از سویی جملات انشایی و اخباری دارای تفاوت‌ها و اختلاف‌های بنیادینی هستند که نمی‌توان هر دو را با هم جمع کرد. اگر هم در جایی همچون احکام اخلاقی در ظاهر به هر دو صورت اظهار می‌شوند، در حقیقت یکی از آنها مسامحی و مجازی است که به علل و انگیزه‌های تربیتی، روان‌شناسانه و امثال آن صورت می‌گیرد. تفاوت اسامی جملات اخباری و انشائی در قابلیت صدق و کذب و کاشفیت جملات خبری در مقابل جملات انشائی است که قابل صدق و کذب نیستند و حقیقتی جز «جعل» ندارند.

آخوند خراسانی پس از آنکه وضع (معنایی که وضع در نظر می‌گیرد) در حروف را عام، موضوع‌له (معنایی که برای لفظ قرار می‌دهد)، و مستعمل‌فیه (دستورالعمل موارد کاربرد) آن را نیز عام می‌داند و تفاوت حروف را با اسما، تنها در کاربرد می‌داند، درباره تفاوت انشا و خبر نیز همین را قائل می‌شود:

ثم لا یبعد أن یکون أختلاف الخبر والإنشاء ایضاً كذلك، فیکون الخبر موضوعاً لیستعمل فی حکایة ثبوت معناه فی موطنه والإنشاء لیستعمل فی قصد تحقیقه وثبوته وإن اتفقا فیما استعملا فیه فتأمل (خراسانی، ۱۴۰۹ ق، ص ۱۲)؛ پس بعید نیست که اختلاف خبر و انشا نیز همین‌گونه باشد [یعنی خبر و انشا، به لحاظ موارد استعمال متفاوت باشند، نه موضوع‌له یا همان معنا و مستعمل‌فیه که موارد قابل کاربرد است]. پس خبر وضع شده تا در حکایت ثبوت معنایش در محلش به کار رود و انشا وضع شده برای اینکه در قصد تحقق و ثبوت معنایش به کار برود؛ گرچه در آنچه در آن استعمال می‌شوند با هم مشترک‌اند؛ البته مسئله نیازمند تأمل است.

آخوند خراسانی پس از این سخن نیز در مواضع دیگری بر این نظر خود پای می‌فشرد و معتقد می‌شود اختلاف انشا و خبر تنها در این است که جداگانه وضع شده‌اند و موضوع‌له و معنای آن دو هم یکی است. تنها وضع جداگانه موجب شده هر یک در موضعی به کار روند.

از نظر آیت‌الله مصباح، مفاد اصلی احکام ارزشی بیان رابطه علیت است؛ علیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد (مصباح، ۱۳۷۸ الف، ج ۱، ص ۱۸۱). در واقع احکام اخلاقی، به‌رغم اینکه برخی از آنها ظاهری انشائی دارند، از نظر حکایتگری و کاشفیت از واقع هیچ تفاوتی با احکام علوم تجربی و ریاضی ندارند. تنها تفاوت آنها در قیود خاصی است که حکم اخلاقی به خود می‌گیرد، و اگر قضایای اخلاقی را در قالب گزاره‌های انشائی می‌آورند، یا نوعی تفنن ذهنی است و یا برای تأمین اهداف تربیتی خاصی انجام می‌گیرد (مانند تأکید، یا تسریع عمل و...) (همان، ص ۲۱۸؛ مصباح، ۱۳۸۹، ص ۹۴).

دلیل ایشان بر این سخن آن است که اولاً گزاره‌های انشائی اخلاقی و حقوقی را می‌توان در شکل قضایای منطقی و عبارات اخباری بیان کرد؛ بدون اینکه متضمن معنای انشائی باشند؛ ثانیاً می‌توان از دلیل انشا و ارتباط آنها با واقعیت خارجی این گزاره‌ها پرسش کرد (همان، ص ۱۸۱)؛ چراکه اگر صرف «جعل» و انشا می‌بود، کاشفیتی در آن وجود نمی‌داشت و پرسش از چرایی بی‌معنا می‌بود. بنابراین بایدی که در نتیجه قیاس می‌آید، چیزی نیست که در هیچ‌یک از دو مقدمه نباشد (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ج ۵-۱، ص ۲۸۶-۲۸۷).

۵. استنتاج «باید» از «هست» یا استنتاج گزاره‌های «ارزشی از واقعی» و «انشائی از خبری» از مباحث گذشته چنین به دست می‌آید که از نظر آیت‌الله مصباح، مفاهیم و احکام اخلاقی و ارزشی در قالب و شکل، با مفاهیم و احکام واقعی متفاوت‌اند؛ اما در محتوا هر دو ناظر به واقعیت خارجی‌اند که همان رابطه علیت بین فعل و نتیجه است (همان).

بنابراین استنتاج «باید» از «هست» و گزاره‌های «ارزشی» از «واقعی» کاری منطقی و صحیح است؛ اما هر هستی به «باید» منتج نمی‌شود، بلکه لازم است میان آنها ضرورت بالقیاس باشد.

بنابراین اولاً در بایدها و خوب و بدهایی که صرفاً یک قراردادند و بیانگر هیچ‌گونه رابطه ضروری نیستند و ثانیاً هست‌هایی که علت تامه برای باید و خوب و بد نیستند، چون بین هست و باید، رابطه ضروری و علی وجود ندارد، رابطه تولیدی هم وجود نخواهد داشت؛ و شاید علت اینکه برخی پنداشته‌اند میان بایدها و هست‌ها رابطه تولیدی نیست، تغییر در بایدها و یا قراردادی بودن برخی بایدها بوده است و حکم بعضی را به کل سرایت داده‌اند.

ایشان تصریح می‌کنند که یک سلسله خوب‌ها و بد‌ها داریم که صرفاً بر اساس قرارداد استوارند و پشتوانه واقعی و حقیقی ندارند؛ اما همه خوب‌ها و بد‌ها این‌گونه نیستند. خوب‌ها و بد‌های اخلاقی و ارزشی که در اسلام معتبرند، همگی تابع مصالح و مفاسدی هستند. معارف دینی چه در بخش عقاید و چه در بخش احکام و مسائل اخلاقی و ارزشی، تابع واقعیت‌ها (مصالح و مفاسد) هستند و در همه این زمینه‌ها حقیقت یک چیز بیشتر نیست. آنچه در بحث احکام و ارزش‌ها نیز گاه دیده می‌شود که حکمش تغییر می‌کند، بدان دلیل است که موضوع را با تمام قیودش در نظر نگرفته و بیان کرده‌ایم (مصباح، ۱۳۹۱ ب، ج ۱، ص ۱۰۷). بنابراین احکام اخلاقی و ارزشی چون ناظر به واقع‌اند و بیانگر ضرورت بالقیاس‌اند، هیچ‌گاه استثنا بر نمی‌دارند (مصباح، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۱).

اما ایشان درباره قسم دوم که «هست» علت تامه «باید» باشد، می‌گوید:

در مواردی که «است‌ها» علت تامه پدیده‌ای هستند می‌توان «بایدها» را نتیجه گرفت (همان، ج ۱، ص ۷۶) و اگر مجموعه «هست‌ها» به حد علت تامه رسید، در آن صورت می‌توان از وجود علت، ضرورت وجود معلول را استنتاج کرد؛ و این ضرورت بالقیاس را با واژه «باید» بیان کرد و بدین ترتیب از هست‌ها به بایدها گذر کرد. در غیر این صورت، این گذر کردن نادرست خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۱ الف، ج ۱-۵، ص ۲۲۱).

### نتیجه‌گیری

پس از بحث‌های مختلفی که درباره رابطه هست و باید یا همان واقعیت و ارزش مطرح شد و نظرات گوناگونی که کانون بررسی قرار گرفت، می‌توان پرسش اصلی این نوشتار را پاسخ گفت. آیا رابطه منطقی بین باید و هست وجود دارد؟ بر خلاف نظر مخالفان، رابطه منطقی و استنتاجی میان گزاره‌های ارزشی و واقعی وجود دارد. در واقع گزاره‌های ارزشی همان گزاره‌های واقعی هستند و خود نیز بیانگر واقعیتی برای رسیدن به غایتی. تنها کاربرد آنها متفاوت است. وقتی می‌گوییم عدالت خوب است و از آن نتیجه می‌گیریم «پس باید عادل بود»، یعنی عدالت برای رسیدن به کمال ضروری است؛ و اگر کسی بخواهد به کمال برسد، باید عادل باشد (با توجه به اینکه مطلوبیت کمال برای همه روشن است). پس میان فعل فاعل و نتیجه آن ضرورت بالقیاس الی‌الغیر وجود دارد. دیدگاه آیت‌الله مصباح با کمک مبنای آخوند خراسانی در یکی بودن انشا و اخبار به خوبی مسئله رابطه منطقی باید و هست را حل می‌کند.



**منابع** .....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۶۲، *الاشارات و التنبيهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج دوم، تهران، دفتر نشر کتاب.
- ، ۱۴۰۶، *تسع رسائل، رساله فی اقسام العلوم العقلیة*، بیروت، دارقابس.
- اکبری، مجید و سیدمحمد حسینی، ۱۳۸۸، «ارزش‌شناسی در فلسفه ارسطو»، *آینه معرفت*، سال هفتم، ش ۲۰، ص ۹۵-۱۲۱.
- پاپکین، ریچارد و آوروم استرول، ۱۳۸۱، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ج هجدهم، تهران، حکمت.
- پولانزاس، ن. آر، ۱۳۷۷، *طبیعت اشیا و حقوق پژوهش درباره دیالکتیک واقعیت و ارزش*، ترجمه نجادعلی الماسی، تهران، دادگستر.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *رحیق مختم*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۹۰، *تفسیر تستیم*، قم، اسراء.
- حلی، محمدبن یوسف، ۱۴۰۷ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، جامعه مدرسین.
- خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۰۹ق، *کفایة الاصول*، قم، آل‌البیت.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران.
- سرل، جان، ۱۳۸۷، «چگونه باید از هست استنتاج می‌شود؟»، در: *فلسفه اخلاق* (مقالاتی در باب اخلاق هنجاری، اخلاق کاربردی و فرائض)، ترجمه محمود فتحعلی، قم، معارف.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست بد کدام است؟*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی.
- شیرازی، قطب‌الدین محمود، ۱۳۲۰، *دره التاج لغرة الدباج*، به کوشش و تصحیح سیدمحمد مشکوة، تهران، چاپخانه مجلس.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۹۷۳م، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج دوم، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج سوم، تهران، صدرا، ج ۶.
- ، ۱۳۸۹، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۳۲، *اخلاق ناصری*، تهران، اسلامیه.
- ، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبيهات*، قم، البلاغه.

۱۶۰ □ معرفت فلسفی سال چهاردهم، شماره سوم، بهار ۱۳۹۶

- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۱۴ق، *نهاية الدرايه في شرح الكفاية*، قم، آل البيت.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۶۴، *فصول منتزعه*، محقق فوزی نجار، تهران، مكتبة الزهراء.
- كندی، یعقوب بن اسحاق، ۱۹۵۰، *رسائل الكندی الفلسفية*، مصر، دارالفکر العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، ج سوم، تهران، اطلاعات.
- ، ۱۳۷۸الف، *مجموعه آثار (مشکات)*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ج ۱.
- ، ۱۳۷۸ب، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۸۰، *حقوق و سیاست*، تدوین محمد شهرابی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۹۱الف، *پرسش ها و پاسخ ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۹۱ب، *كاوش ها و چالش ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- ، ۱۳۹۲، *نظریه سیاسی اسلام*، تحقیق کریم سبحانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، ج سوم، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۹۶۸م، *المنطق*، ج چهارم، نجف، مطبعة النعمان.
- وارنوک، ج.، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه صادق لاریجانی، ج دوم، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- هولمز، رابرت، ۱۳۸۵، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، ج دوم، تهران، ققنوس.
- یونگرت، اندرو ام، ۱۳۸۶، «تمایز اثباتی - هنجاری در علم اقتصاد و تقدم تاریخی آن بر تمایز واقعیت - ارزش»، ترجمه علی نعمتی، *اقتصاد اسلامی*، سال هفتم، ش ۲۶، ص ۱۴۹-۱۸۰.
- Hume, David, 1969, *A Treatise of Human Nature*, edited with an introduction by Ernest C. Mossner, Penguin Books.
- West, David, 1996, *an introduction to continental philosophy*, Blackwell, U.S.A.