

A New Analysis of the Meaning and Origin of the 'Oughts' of Practical Reason

Hamed Sajedi ¹

Article info	Abstract
DOI: 10.30470/ER.2025.2042708.1368 Original Article Submission History: Received: 16/12/2024 Revised: 07/02/2025 Accepted: 02/05/2025 Published: 25/05/2025 Funding/Support: This research has not received any financial support from funding organizations. Extracted from the thesis The article is not extracted from thesis.	Analyzing the meaning and origin of the oughts of practical reason is one of the key topics in understanding and analyzing human action, as well as in meta-ethical topics. Allameh Tabataba'i considers these necessities to be contingent perceptions that are an intermediary between man and his will or decision. Some philosophers such as Ayatollah Misbah Yazdi and Ayatollah Amoli Larijani have criticized this view. In this article, we intend to first show that such contingent perceptions exist and that not all practical reason's oughts can be explained with [metaphysical] relative necessity. Secondly, if Allameh's claim is presented in a partial way, the criticisms raised will be removed. Thirdly, it is possible to present a new explanation of the formation of these contingent perceptions, which makes both its semantics and the way it affects the human will more obvious. Keywords: Theory of contingents, Practical Reason necessities, Relative Necessity, Moral philosophy

1. Assistant professor of Philosophy of Human Sciences Department, Research Institute of Hawzah and University, Qom.
Hamed.sajedi@rihu.ac.ir

Introduction

Allameh Tabatabai's contingent theory is one of the important bases that transforms our understanding of human perceptions and actions and as a result can influence the methodology of human sciences (Hosni & Mousavi, 1398, p. 179). Also, according to Motahari, the lack of separation between real and contingent entities is one of the factors that causes errors in epistemology and ontology. (Tabatabai, 1333, p. 144) Hence, further analysis of this theory will bring us closer to the ideal human sciences.

There have been in-depth discussions about this theory since it was first proposed. In particular, these debates about the meaning and contents of practical reason and moral necessities are more prominent. Great Scholars such as Shahid Motahari, Ayatollah Javadi Amoli, Ayatollah Misbah Yazdi and Ayatollah Amoli Larijani have examined and criticized this claim from various aspects. In this article, a new point of view is presented, along with a brief description of Allameh's point of view and an examination of the most important criticisms.

A Summary of Allameh's Claims

Allameh mentioned the main principles of his theory in two of his treatises, as well as in the second volume of the book *Osool-e Falsafeh va Ravish-e Realism* (The principles of philosophy and the methodology of realism). Also, he has useful hints about this in his other works such as *Tafsir al-Mizan*. (Tabatabai, 1417 AH, Vol. 2, pp. 114 - 115) In short, the main components of his theory can be stated as follows:

Beings like humans who act based on knowledge and will have a series of true and necessary knowledge (For example: I know that the air is cold and the cold air causes colds, etc.). But this true knowledge is not enough for the realization of action in these beings, because it does not necessitate realization of the action for me. It is necessary to add another type of perception, which we call unreal and unnecessary perception (for example: I must wear a jacket) to become the source of human will and action.

Unlike the first type of perception, these unreal perceptions do not indicate the reality of their contents, but are of the type of contingent perception. Establishing is the work of human Estimative Power, which gives the limit or ruling of something to something else (For example: When I say Ali is a lion, I assume or claim by using my imagination that Ali has the characteristics of a lion, while I know that this is not the case.)

The first and most basic contingent perception of human, which becomes the source of his subsequent actions, is the establishing of necessity. We first understand the real needs in the stage of real perceptions (For example, I understand the necessary relationship between myself and myself or the necessary relationship between myself and my sensual powers). On the other hand, after acquiring

some sensual experiences (such as the experience of satiety and hunger), I set something as my desired goal (for example, the feeling of satiety). But when we examine the relationship between ourselves and our desired goal, we see that the relationship is of a possible type (That is, I can reach satiety and I cannot). Here, a person puts a relationship of contingent necessity between himself and that desirable situation and says I must be satiated. This credit understanding becomes the source of human will and voluntary action. Every volitional action is preceded by such contingent necessity (see Tabatabai, 1428 AH, pp. 340-348; idem, 1333, vol. 2, pp. 157-203).

A Milder Claim

If the above hypothesis is presented as a general cause, some future criticisms will come to it, but it seems that this hypothesis can be expressed in a more moderate form that can answer the criticisms and at the same time can make human behavior more obvious. In this milder claim, we believe that:

contingent perceptions and especially contingent necessity play an important role in shaping and regulating human will and are in a way a mediator between real perceptions and human will, but this mediation is not always necessary, and it is also possible to realize the will due to the presence of vision and appropriate tendencies.

Although there are relative necessities, it is not possible to reduce all the practical reason's oughts to these kinds of necessities

Responding to Contingent Necessity Criticisms

Problem 1: Infinite Series of Establishing Necessity

If we say that every volitional act is dependent on necessity establishing, then this problem arises that the necessity establishing itself is an act and therefore, according to the general rule, the necessity establishing itself is dependent on establishing necessity for the necessity establishing. This sequence always continues and as a result, no will will ever be issued from the soul! (Amoli Larijani, 1394, vol. 5, p. 87; Madrasi, 1371, p. 280). It is clear that this problem does not apply to the minimal claim. It can be said that internal acts or unconscious acts are not subject to this rule.

Problem 2: Ineffectiveness of counterfactual assumption

When my relation to my act is of a possible relation, what effect will it have on my will if I suppose this relation to be necessary? How can an untrue assumption be the basis of our behavior? (Amoli Larijani, 1394, vol.5, p.87).

The answer to these problems depends on a more accurate understanding of the necessity establishing process, which will be discussed in the second half of the article.

Problem 3: Reprimanding sinners becomes meaningless

Another problem is that when a person's mind tells him that he should do something, naturally,

that person cannot be blamed for following the dictates of his mind. Now, if we say that all the voluntary actions of a human being are based on the judgment of necessity by practical reason, then it is necessary that no action of any human being can be blamed or reprimanded, even in the case of sinful actions (Amoli Larijani, 1394, vol.5, p.8).

This problem is also present if Allameh's claim is presented in a general proposition; but if we are satisfied with the milder claim, we can answer the problem. One way out of the problem is that the prerequisites for the self to reach the stage of establishing necessity should be investigated. In other words, the necessity establishing itself, although it is a internal act, is no longer subject to the previous necessity establishing and therefore can be impeached.

Criticism of Reducing Practical Reason Necessities to Real Necessities

Some thinkers believe that the "must" that a person finds in his soul is not a contingent necessity, but a real one, which refers to the necessary relationship between the action and its goal. For example, when I say "I must exercise to stay healthy", I am actually referring to the fact that there is a necessary relationship between health and exercise, and health cannot be achieved without exercise (Mesbah Yazdi, 1384, p. 332).

In examining this statement, it should be said that the claim that we perceive a real necessity between the action and its goal is correct, but it is not correct to say that apart from this necessity, there is no other necessity in the perceptions of practical reason. Reducing all necessities of practical reason to the metaphysical relative necessities causes problems:

In the end, our goals reach an ultimate goal that all work is done to achieve. That final goal is something like perfection, pleasure, happiness, etc. We all understand that "we must reach that ultimate end (happiness)". Here it can no longer be said that this must be due to the necessary connection between happiness and something else, because the assumption is that happiness itself is my ultimate end and I do not want it for something else. (Ameli Larijani, 1386, p. 215; Javadi, 1375, p. 72)

Consider the following two sentences: (1)"To get healthy, I have to exercise." (2)"I have to exercise because it is necessary to exercise to be healthy." In the first sentence, you can replace the relationship between two unpleasant things and say, for example: "I have to eat fatty food to get sick", but this replacement is not correct in the second sentence. You cannot say: "I have to eat fatty food because it is necessary to eat fatty food to get sick"! It turns out that the second sentence must be related to the pleasant relationship that exists between me and that act, as opposed to the relative necessity, which merely expresses an external relationship, whether it is pleasant to me or not.

A New Analysis of the Meaning and Origin of Practical Reason Necessities

From the previous discussions, it became clear that the needs of practical reason cannot be considered

as the type of real necessities, and it is in a way dependent on the kind of establishing. But in order to understand in what sense these necessities are contingent, it is necessary to reflect more closely on the stages of emergence of this concept within the soul.

First Stage: Contingent Demarcation Between Pleasant and Unpleasant Situations

One of the things that the soul does is to convert graded concepts into non-graded ones. For example, if we arrange the colors from black to white in a spectrum, there is no real border between dark colors and light colors, but the human mind can put a contingent border between these colors in order to organize its concepts and say that this border determines what color is dark and what color is light. In the same way, when we measure different situations with our mood, we can rank these situations from very pleasant to very unpleasant, but there is no clear boundary that really distinguishes pleasant things from unpleasant things, because like colors, here too, we are facing a continuous spectrum. Here, in order to be faced with a regular division in the decision-making position, a person places a contingent border in the middle of this spectrum. From now on, we can decide what is above this limit is considered pleasant (ignoring the little unpleasantness that is in them) and what is below it is considered unpleasant (ignoring the little pleasantness that is in them).

This "seeing something as something" is a kind of inner intuition regarding one's own inner states, it is not just an assumption and imagination, but it is seeing the inner reality in a special way, which gradually and naturally influences "what we look at" itself. Also, this inner intuition is not contrary to reality, but it is a channel of looking at reality and ignoring details as Intuition.

The Second Stage: Development In the Definition of Necessity Due To Formal Similarity

Now the question is: how does this discrete view of pleasures lead to the understanding of necessity? The answer is that the necessity that is used is in the field of desirables, although it is derived from the concept of necessity that is used in metaphysic, but it is not the same.

When something is metaphysically necessary, its characteristic is that it is present in all understandable and possible assumptions. There is no possible assumption that does not contain that necessary thing. This feature exists in all types of metaphysical necessities. For example, when A and B have a relative necessity, it means that there is no possible assumption that A is in it, but B is not in it.

In the same way, after the contingent demarcation between pleasant and unpleasant states is made, if there is something that exists in all pleasant states, it is similar to the above situation, that is, there is no favorable assumption that that thing is not in it. Therefore, when I walk in the field of my desires, I see that some things have the same status as the necessary things in the field of reason, that is, they exist in all considered assumptions.

On the other hand, when something is metaphysically necessary, it means that its absence is impossible, and the human mind cannot accept its absence. In the same way, when something is present

in all favorable conditions, it means that human soul cannot accept its absence. That the mind and human wisdom does not accept a thing means not acknowledging and admitting and not being satisfied with the existence of something, and that the soul does not accept a thing means not being satisfied with the existence of something. Therefore, the human soul has the same attitude towards "things that exist in all pleasant assumptions" as the human wisdom or intellect has toward "things that exist in all possible assumptions".

Due to the fact that these two situations are formally completely similar, man uses the same word that he uses for metaphysical necessity, to express psychological necessity. So, metaphysical necessity and psychological necessity are homonyms, but in terms of meaning and content, they also share a formal and structural similarity. Therefore, although contingent designation is involved in the formation of the concept and term of the necessity of practical reason, in the stage of applying this concept to examples, contingent establishing and assumption does not play a role; this is contrary to Allameh's point of view, which considers contingent establishing and assumption related to the adaptation stage.

Conclusion

Allameh considers practical reason oughts to be of the type contingent ones, which means that the concept of real metaphysical necessity is assumed to be adapted to the agent-act relationship. He also believes that the fulfillment of the will is dependent on the forgery of such a thing. Researchers after him have raised some problems with this view. In this article, we first showed that by modifying Allameh's point of view, the problems raised can be answered. On the other hand, reducing necessities of practical reason to real necessities is also problematic.

In this article, a different proposal has been made regarding the process of this credit. According to this hypothesis, the first step is establishing contingent demarcation in the continuous spectrum of pleasant and unpleasant states, which is of the type of "seeing something as something" and ignoring details in intuition, not of the type of "assuming something as something". In the second stage, man compares "the ratio of his ego with the matter always existing in the realm of desirable worlds" to "the ratio of human reason with the matter always existing in the realm of possible worlds" and due to the structural and formal similarity between the two, he derives the word necessity from the second realm and designates it to the first realm. As a result, psychological necessity and metaphysical necessity are merely homonyms, which of course have similar semantic and structural aspects.

References

- Ahmadi, Hossein. (1396 SH). *Bayadi Akhlaq As Didgahi Andishmandani Mo'asiri Islami (Moral Obligation from The Viewpoint of Islamic Contemporary Scholars)*, Qom: Moassisiyi Imam Khomani.
- Amoli Larijani, Sadiq. (1382 SH). *Ilzamati Aqli Va Akhlaqi (Rational and Moral Obligations)*, Nashriyyi *Pajooeshbhai Islami*, 6(2); 6-25.
- Amoli Larijani, Sadiq. (1399 SH)(a). *Tahlili Ilzamati Akhlaqi Va Aqli (1) (Analysis of Moral and Rational Obligations1)*, *Paygahi Ittila'a Risani Ayatollah Amoli Larijani*. Available at: <https://amolilarijani.ir/ArticleDetail/2704/>. (Accessed on: 1 Oct 2024)
- Amoli Larijani, Sadiq. (1399 SH)(b). *Tahlili Ilzamati Akhlaqi Va Aqli (3) (Analysis of Moral and Rational Obligations3)*, *Paygahi Ittila'a Risani Ayatollah Amoli Larijani*. Available at: <https://amolilarijani.ir/ArticleDetail/2706/>. (Accessed on: 1 Oct 2024)
- Amoli Larijani, Sadegh. (1394SH). *Falsafeyi Elmi Osool (Philosophy of Principles of Islamic Jurisprudence)*, Vol. 5, Qom: Madraseye Vali Asr (AJ)
- Amoli Larijani, Sadegh. (1386SH). *Nazariyei Dar Tahlili Elzamati Akhlaqi Va Aqli (A Theory for Moral and Rational Obligations Analysis)*, *Nashriyyi Pajooeshbhai Islami*, 3(7); 209-234.
- Omid, Masoud. (1377SH). *Daramadi Bar Falsafeyi Akhlaq (An Introduction to the Philosophy of Ethics)*, Tabriz: Ark.
- Terkashund, Ehsan; Mirsepah, Akbar. (1389SH). *Tafsiri Now Az Itibariati Allameh Tabataba'i Ba Negahi Tatbiqi Be Resaliyi Itibariat Va Tafsiri Al-Mizan (A New Interpretation of Allameh Tabataba'i's Theory of Contingents with a Comparative View on the Treatise of Contingents and Tafsir al-Mizan.)*, *Maarefati falsafi*, 8(29); 24-54.
- Javadi, Mohsen. (1375SH). *Masaliyi Bayad Va Hast (The Problem of Necessities and Existences)*, Qom: Bostani Kitab.
- Javadi Amoli, Abdullah. (1377SH). *Tafsiri Mozāaie Qur'ani Karim (Thematic Interpretation of the Holy Quran)*, Vol. 10: Mabdiyi Akhlagh Dar Qur'an, Qom: Isra'.
- Haeri Yazdi, Mahdi. (1361SH). *Kavoshbhai aqli amali (Practical Reason Researches)*, Tehran: Moasisiye Motali'at Va Tahqiqati Farhangi.
- Hasani, Seyyed Hamidreza; Mousavi, Hadi. (1398SH). *Ensankonesh Shenasiyi E'tebari (E'tebari Human Actology)*, Qom: Pajooeshgahi Howzeh Va Danishgah.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein. (1333SH). *Osooli Falsafi Va Ravishi Realism (Philosophy Principles and Realism Methods)*, Tehran: Sadra.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein. (1428 AH). *Majmo'ato Rasaili al-Allama al-Tabatabaei' (al-Allama al-Tabatabaei' Collection of Letters)*, Qom: Baqiat.
- Tabataba'i, Mohammad Hossein. (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an (The Balance in Interpretation of the Quran)*, Qom: Daftari Intisharati Islami Jami'aye Modarisini Howzeh Elmiyeyi Qom.
- Madrasi, Seyyed Mohammadreza. (1371SH). *Falsafiyi Akhlaq (Philosophy of Ethics)*, Tehran: Soroush.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1396SH). *Amoozishi Falsafi (Teaching Philosophy)*, Qom: Sazmani Tabliqati Islami.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1376SH). *Akhlaq Dar Qur'an (Ethics in Quran)*, Qom: Moassisiyi Imam Khomani.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1367SH). *Falsafiyi akhlaq (Philosophy of Ethics)*, Tehran: Itila'at.
- Misbah Yazdi, Mohammad Taghi. (1384SH). *Naqdo Barisiyi Makatibi Akhlaqi (Critique and Review of Ethical Schools)*, Qom: Moassisiyi Imam Khomani.

- Motahari, Morteza. (1376SH). *Majmooāe Asari Shabid Motahari (Collection of Works by Martyr Motahari)*, Vol. 7, Tehran: Sadra.
- Motahari, Morteza. (1363SH). *Naqdi bar Marxism (A Critique of Marxism)*, Tehran: Sadra.
- Moālemi, Hassan. (1389SH). Rabeteyi bayad va hast az manzari Allameh Tabataba'i (The relationship of Necessity and Existence from the Perspective of Allameh Tabataba'i), *Hikmati moāasir*, 1(2); 97-106.
- Moālemi, Hassan. (1388SH). Zaroorati Belqiasi Va Belqeir Mofadi Bayadhai Akhlaqi (Relative and Through Other Necessity, The Meaning of Ethical Necessities), *Qabasat*, 14(53); 139-156.
- Moālemi, Hassan. (1385SH). *Falsafiyi Akhlaq (Philisophy of Ethics)*, Qom: Markazi Jahaniye Oloomi Islami.
- Moālemi, Hassan. (1380SH). *Mabaniyi Akhlaq dar Falsafiyi Qarb va Falsafiyi Islami (The Foundations of Ethics in Western Philosophy and Islamic Philosophy)*, Qom: Pajooohishgahi Farhang Va Andishiyi Islami.
- Warnock, James. (1362SH). *Falsafeyi Akhlaq Dar Qarni Hazir (Contemporary Moral Philosohy)*, Translated and Edited by Sadegh Amoli Larijani, Tehran: Entesharati Elmi Va Farhangi.





تأملات اخلاقی

دوره ششم، شماره اول (پیاپی ۲۱)، بهار ۱۴۰۴، صفحات ۱۱۷-۱۴۲

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹ / شاپا چاپی: ۴۸۱۰-۲۶۷۶

<https://jer.znu.ac.ir>

تأملات اخلاقی

نشریه علمی دانشگاه زنجان

تحلیلی تازه از معنا و منشأ بایدهای عقل عملی

حامد ساجدی^۱

اطلاعات مقاله	چکیده
DOI: 10.30470/ER.2025.2042708.1368	تحلیل معنا و منشأ بایدهای عقل عملی از مباحث کلیدی در شناخت و تحلیل کنش انسان و همچنین در مباحث فرااخلاق است. علامه طباطبایی این بایدها را از سنخ ادراکات اعتباری می‌شمارد که حائل بین انسان و اراده اوست. برخی از فلاسفه مثل محمدتقی مصباح یزدی و صادق آملی لاریجانی این دیدگاه را نقد کرده‌اند. این مقاله بر آن است که اولاً نشان دهد چنین ادراکات اعتباری وجود دارند و با ضرورت‌های بالقیاس‌الی‌الغیر نمی‌توان همه بایدهای عقلی را توضیح داد؛ ثانیاً اگر مدعای علامه به نحو موجه جزئی‌ه مطرح شود، نقدهای طرح شده برطرف خواهد شد؛ ثالثاً می‌توان تبیینی نوین از نحوه شکل‌گیری این ادراکات اعتباری ارائه داد که هم معنانشناسی آن و هم نحوه تأثیرگذاری آن بر اراده انسان را آشکارتر می‌کند.
مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۶ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳	واژگان کلیدی: نظریه اعتباریات، بایدهای عقل عملی، ضرورت بالقیاس‌الی‌الغیر، فلسفه اخلاق.
استخراج این مقاله متخذ از رساله / پایان‌نامه نیست.	
حمایت مالی و تعارض منافع مقاله حامی مالی و تعارض منافع ندارد.	

مقدمه

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی یکی از نظریات مهمی است که فهم ما از ادراکات و کنش‌های انسانی را متحول می‌سازد و در نتیجه می‌تواند روش‌شناسی علوم انسانی را تحت تأثیر قرار دهد (حسنی و موسوی، ۱۳۹۸، ص ۱۷۹). همچنین به گفته شهید مطهری عدم تفکیک میان ادراکات حقیقی و اعتباری یکی از عواملی است که باعث بروز خطا در معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۱۴۴). از این رو، واکاوی بیشتر این نظریه ما را به علوم انسانی ایده‌آل نزدیک‌تر خواهد کرد.

علامه در این نظریه میان ادراکات حقیقی انسان و اراده او حائلی به نام ادراکات اعتباری قرار می‌دهد؛ به‌طوری‌که بدون نوعی درک اعتباری اراده انسانی (و در نتیجه کمالات ارادی انسان) از اساس محقق نمی‌شود. او اعتبار را «دادن حدّ یا حکم چیزی به چیز دیگر، به وسیله قوه واهمه» تعریف می‌کند (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶). اعتبارات متعددی مثل اصل استخدام، اصل اجتماع، اصل انتخاب اسهل، ملکیت، ریاست و ... در آثار ایشان مورد بررسی قرار گرفته‌اند؛ اما اعتبار وجوب در میان اعتبارات مختلف ریشه‌ای‌ترین و بنیادین‌ترین اعتبار است و اعتبارات دیگر همه متفرع بر آن هستند: «ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در وی توان فرض کرد» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۲۰۰). بنابراین از نگاه علامه هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، همراه با اعتبار وجوبی است که عقل عملی به آن حکم کرده است.

از زمان طرح این نظریه، بحث‌های مفصلی پیرامون آن شکل گرفته است. به‌طور ویژه این بحث‌ها حول معنا و مفاد باید‌های عقل عملی و باید‌های اخلاقی نمود بیشتری دارد. بزرگانی چون شهید مطهری، عبدالله جوادی آملی، محمدتقی مصباح یزدی و صادق آملی لاریجانی از جنبه‌های مختلف به بررسی و نقد این مدعا پرداخته‌اند. در این نوشتار ضمن شرح مختصری از دیدگاه علامه و بررسی مهمترین نقدهای مطرح شده، دیدگاه جدیدی در این باره عرضه می‌گردد.

۱. خلاصه مدعای علامه

علامه اصول اصلی نظریه خود را در دو رساله از مجموع رسائلش و همچنین در جلد دوم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ذکر کرده است. همچنین ایشان اشارات مفیدی در این باره در آثار دیگر خود مانند تفسیر المیزان دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵). به‌طور مختصر می‌توان مؤلفه‌های اصلی نظریه ایشان را چنین بیان کرد: موجوداتی مثل انسان که از روی علم و اراده عمل می‌کنند، یکسری معرفت‌های حقیقی و ضروری دارند؛ برای مثال، من می‌دانم که هوا سرد است و سرمای هوا باعث سرماخوردگی می‌شود و ...؛ اما این معرفت‌های حقیقی برای تحقق کنش در این موجودات کافی نیست؛ چون تحقق فعل را برای من الزامی نمی‌کند. لازم است که نوع دیگری از ادراک که آن را ادراک غیر حقیقی و غیر ضروری می‌نامیم (مثل: «من باید کاپشن بپوشم») به ما اضافه شود تا منشأ اراده و

کنش انسانی گردد.

این ادراکات غیر حقیقی، برخلاف ادراکات نوع اول حاکی از واقعیت داشتن مفاد خود نیستند، بلکه از نوع ادراک اعتباری هستند. اعتبار کار قوه واهمه انسان است که حد یا حکم چیزی را به چیز دیگری می‌دهد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «علی شیر است»، با به‌کارگیری قوه تخیل خود فرض می‌کنم یا ادعا می‌کنم که علی خصوصیات یک شیر را دارد؛ در حالی که می‌دانم واقعاً چنین نیست.

اولین و اساسی‌ترین درک اعتباری انسان که منشأ کنش‌های بعدی او می‌شود، اعتبار وجوب است. ما ابتدا در مرحله ادراکات حقیقی، ضرورت‌های واقعی را درک می‌کنیم؛ مثلاً رابطه ضرورت میان خودم و خودم یا رابطه ضرورت میان خودم و قوای نفسانی‌ام را درک می‌کنم. از سوی دیگر پس از کسب بعضی تجربیات نفسانی، مثل تجربه سیری و گرسنگی، چیزی را به عنوان غایت مطلوب خود قرار می‌دهیم، مثل احساس سیری؛ اما وقتی نسبت میان خود و غایت مطلوب‌مان را می‌سنجیم، می‌بینیم رابطه از نوع امکانی است؛ یعنی من می‌توانم به سیری برسم و می‌توانم نرسم. اینجا انسان یک نسبت ضرورت اعتباری میان خود و آن وضعیت مطلوب قرار می‌دهد و می‌گوید: من باید سیر شوم. این درک اعتباری منشأ اراده و کنش ارادی انسان می‌شود. این درک اعتباری هم به پشتوانه درک‌های حقیقی پیشین است و هم آثار واقعی پسین دارد و لذا یک اعتبار محض و بی‌پایه و اساس نیست.

هر فعل ارادی مسبوق به چنین اعتبار وجوبی است. این اعتبار وجوب نسبتی است که میان فاعل و فعل برقرار می‌شود و با وجوب فقهی و حسن اخلاقی که صفت خود فعل فی نفسه است، فرق دارد. بنابراین ممکن است فرد با وجود اطلاع از حرمت فقهی و قبح اخلاقی یک فعل، باز هم میان خودش و آن فعل نسبت ضرورت را اعتبار کند و بگوید من باید آن کار حرام و قبیح را انجام دهم (نک: طباطبایی، ۱۴۲۸ق، صص ۳۴۰-۳۴۸؛ همو، ۱۳۳۳، ج ۲، صص ۱۵۷-۲۰۳).

۲. یک ادعای خفیف‌تر

فرضیه فوق اگر به صورت موجه کلیه مطرح شود، برخی از نقدهای آتی به آن وارد خواهد بود، اما به نظر می‌رسد می‌توان این فرضیه را به شکلی خفیف‌تر بیان کرد که توان پاسخگویی به نقدها را داشته باشد و در عین حال یکی از شئون کنش‌شناسی انسان را آشکارتر کند. در این مدعای خفیف‌تر برآنیم که بگوییم: (۱) ادراکات اعتباری و به ویژه بایدهای اعتباری نقش مهمی در شکل‌دهی و تنظیم اراده انسانی دارند و به نوعی واسطه میان ادراکات حقیقی و اراده انسان هستند، اما این واسطه‌گری همیشگی و ضروری نیست و امکان تحقق اراده بر اثر وجود بینش و گرایش‌های مناسب هم وجود دارد. (۲) گرچه ضرورت‌های بالقیاس الی الغیر وجود دارند، نمی‌توان همه بایدهای حوزه عقل عملی را به این نوع از ضرورت‌ها فروکاست.

گفتنی است شهید مطهری و عبدالله جوادی آملی که سعی در تقریر و توضیح دیدگاه علامه داشته‌اند، عملاً به سمت یک دیدگاه موجه جزئی حرکت کرده‌اند و مثلاً افعال کودکان، افعال غریزی و افعالی را که از روی عقلانیت انجام نمی‌شوند، از قاعده علامه مستثنی کرده‌اند (مطهری، ۱۳۶۳، ص ۱۹۹ و ۲۰۰؛ همو، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۲۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۱ و ۱۳۲). در ادامه ابتدا نشان خواهیم داد این ادعای حداقلی از نقدهای مطرح شده مصون است و سپس یک تصویر متفاوت از نحوه شکل‌گیری باید اعتباری پیشنهاد می‌شود.

۳. اشکالات وجوب اعتباری و پاسخ به آنها

۳-۱. تسلسل در اعتبار وجوب

اگر بگوییم هر فعل ارادی متوقف بر اعتبار ضرورت است، این اشکال پیش می‌آید که خود اعتبار ضرورت هم یک فعل جوانحی است و لذا طبق قاعده کلی مطرح شده، خود اعتبار ضرورت هم متوقف بر اعتبار ضرورت برای اعتبار ضرورت است. این تسلسل همواره ادامه می‌یابد و در نتیجه هرگز اراده‌ای از نفس صادر نخواهد شد! (مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۲۸۰؛ آملی لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۸۷)

واضح است که این اشکال بر مدعای حداقلی وارد نمی‌شود. می‌توان گفت افعال جوانحی یا افعال ناخودآگاه مشمول این قاعده نیستند. ممکن است اعتراض شود که بر اساس چه معیاری میان افعال مختلف تفکیک می‌کنید؟ در جواب می‌گوییم اعتبار وجوب نقش مکمل را برای مُحرک بودن بینش‌ها و گرایش‌های انسان دارد؛ یعنی جایی که مُحرک بودن بینش و گرایش برای تحقق اراده کامل نباشد، اعتبار وجوب آن را تقویت می‌کند. پس جایی که مُحرک به خودی خود قوی باشد (مثلاً میل شدید باشد) یا مُحرکِ اِلَیه به نحوی باشد که نیاز به محرکی قوی نداشته باشد (مثل فعل جوانحی)، بدون اعتبار وجوب هم اراده و فعل محقق می‌شود.

گفتنی است طبق تقریری که در نیمه دوم این نوشتار درباره معنا و منشأ بایدهای اعتباری خواهد آمد، می‌توان بر مدعای موجه کلیه نیز پایبند بود، بدون اینکه منجر به تسلسل شود؛ چرا که اعتبار (با کمی تسامح) در مرحله ساخت مفهوم باید دخیل است، نه در مرحله تطبیق آن بر مصداق. بنابراین ممکن است یک فعلی به دلیل شدت میل و بدون اعتبار ضرورت نیز از انسان صادر شود، مثلاً به محض ملاحظه آتش سوزی در یک محل از آنجا فرار کند؛ اما بعداً که فعل گذشته خود را مرور می‌کند با خود می‌گوید من آن لحظه باید محل را ترک می‌کردم؛ به عبارت دیگر فعل متوقف بر اعتبار باید نیست، بلکه متوقف بر تحقق وضعیتی است که در آن وضعیت، باید اعتباری صدق می‌کند؛ اما طبق بیان علامه، اعتبار در مرحله تطبیق مفهوم بر مصداق است و لذا تنها جواب اول قابل طرح است.

۳-۲. مخالفت با وجدان

ما با مراجعه به خود می‌یابیم که روزانه بسیاری از کارها را بدون اعتبار ضرورت برای آن انجام می‌دهیم. دست کم در

برخی از کارها فقط حصول میل و اشتداد آن لازم است و بین میل و اراده واسطه‌ای در کار نیست (نک: آملی لاریجانی، ۱۳۹۴، ص ۶۳ و ۸۰؛ همو، ۱۳۹۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۲).

این اعتراض بر مدعای موجه کلیه به نظر صحیح می‌آید و نمی‌توان درک ضرورت اعتباری را پیش شرط هر عمل ارادی دانست، اما ادعای موجه جزئی مشمول این اشکال نمی‌شود. کافی است با مراجعه به خود این را تصدیق کنیم که دست کم گاهی اوقات پس از ملاحظه امیال و غایات خود، با خود می‌گوییم: «من باید این کار را انجام دهم» و این باید اعتباری که درون خود می‌یابم، در تحقق اراده من مؤثر است. البته چنانکه توضیحش خواهد آمد، تأثیرگذاری باید اعتباری در اراده مستقیم نیست، بلکه از طریق ایجاد میل مضاعفی است که مورد توجه خودآگاهانه من نیست. پس در واقع رسیدن میل به آستانه‌ای از شدت و متمایز بودن است که منشأ اراده است و رسیدن میل به چنین آستانه‌ای گاهی متوقف بر باید اعتباری است؛ اما به دلیل ناخودآگاه بودن این فرایند، باید اعتباری را به عنوان جزء اخیر مؤثر در اراده می‌یابم و تحقق اراده را به خود این باید اعتباری نسبت می‌دهم. طبق این تحلیل، حتی اگر کسی بگوید همواره چنین است که اشتداد میل برای تحقق اراده کافی است و چیز دیگری نیاز نیست، باز هم با مدعای موجه جزئی تأثیر غیر مستقیم و ناخودآگاه باید اعتباری منافاتی ندارد.

۳-۳. مؤثر نبودن فرض خلاف واقع

وقتی رابطه من با فعلم، یک رابطه امکانی است، اینکه من فرض کنم این رابطه ضروری است، چه تأثیری در اراده من خواهد داشت؟ یک فرض خلاف واقع چطور می‌تواند مبنای رفتار ما باشد؟ تصور کنید تشنه هستید و نیازمند آب. حال اگر چیزی غیر از آب در مقابل شما قرار دهند و بگویند: «شما فرض کنید این آب است و آن را بنوشید»، آیا این کار در تحریک شما تأثیری خواهد داشت؟! به گفته صادق آملی لاریجانی: «معنا ندارد که انسان عاقل امر خلاف واقع را بگوید که واقعی است و دنبالش راه بیفتد». (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۸۷؛ همو، ۱۳۹۹ (۱)؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۲۴؛ همچنین نک: احمدی، ۱۳۹۶، ص ۴۸).

پاسخ به این اشکال در گرو فهم دقیق‌تر فرایند جعل «باید» است که در نیمه دوم مقاله به آن پرداخته خواهد شد. نکته مهم این است که اعتبار اگر صرفاً به معنای «چیزی را چیز دیگری فرض کردن» باشد، به نظر نمی‌رسد به تنهایی در عملکرد ما تأثیری داشته باشد؛ اما اعتباری که اینجا مطرح است از سنخ «چیزی را چیزی دیدن» است. چیزی را چیزی دیدن یک عمل کاملاً اختیاری نیست؛ مثلاً نمی‌توانید سیاه را سفید ببینید؛ اما همانطور که در دیدن بصری شما می‌توانید به محیط پیراموتان با دقت زیاد نگاه کنید یا کم و در نتیجه جزئیات را نبینید، در شهود حقایق نفسانی خود نیز می‌توانید عینک ریزین بزنید و جزئیات را از نزدیک ببینید و یا برخلاف آن جزئیات را نادیده بگیرید. نادیده گرفتن جزئیات گاهی منظری به شما می‌دهد که در رفتار شما هم مؤثر است. به عبارت دیگر عمل نفسانی «چیزی را چیزی دیدن» وقتی در مورد حقایق وابسته به نفس مثل میل و باور انجام شود، در خود امر نظر شده (منظورٌ الیه) هم تأثیر

می‌گذارد و در نتیجه نحوه رفتار انسان را هم تحت تأثیر قرار می‌دهد.

برخی گفته‌اند این اثرگذاری شبیه تلقین به خود است. در نتیجه، تنها در فرض انفعال نفس و عدم هشیاری کامل آن رخ می‌دهد؛ لذا اگر در همان لحظه کسی شما را هشیار کند یا خودتان از حالت انفعال خارج شوید، هرگز از این تلقین متأثر نمی‌شوید (آملی لاریجانی، ۱۳۹۹ الف؛ وارنوک، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰). در پاسخ باید گفت طبق توضیح فوق این عمل نفسانی با تلقین متفاوت است. تلقین یعنی تلاش برای باور به چیزی که خلاف واقع است؛ اما چیزی را چیزی دیدن اولاً مربوط به مقام تصدیق و باور نیست، بلکه مربوط به مقام شهود نفسانی است؛ ثانیاً این از سنخ شهود یک امر خلاف واقع نیست، بلکه شهود غیرریزبینانه واقعیت است؛ ثالثاً یک عمل انفعالی نیست، بلکه برآمده از تدبیر عقل است برای تنظیم سلوک انسان.

اینکه بایدهای عقل عملی، چطور مصداق «چیزی را چیزی دیدن» با خصوصیات فوق است، در نیمه دوم مقاله توضیح داده خواهد شد.

۳-۴. بی‌معنا شدن توییح گنهکاران

اشکال دیگر این است که وقتی عقل فردی به او می‌گوید: باید کاری را انجام دهی، به‌طور طبیعی نمی‌توان آن فرد را به خاطر تبعیت از حکم عقلش توییح کرد. حال اگر بگوییم همه افعال ارادی انسان متفرع بر حکم عقل عملی به باید اعتباری است، لازمه‌اش این است که هیچ فعلی از هیچ انسانی قابل مؤاخذه و توییح نباشد، حتی در مورد کارهای قبیح و گناه. طبق این مبنا نه تنها نمی‌توان گنهکاران را مؤاخذه کرد، بلکه باید آنها را به خاطر تبعیت از بایدهای عقلی که درک کرده‌اند، تحسین هم کرد (آملی لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۸۵؛ همو، ۱۳۹۹ الف)!

این اشکال نیز در صورتی وارد است که ادعای علامه به صورت موجه کلیه مطرح شود؛ اما اگر به ادعای خفیف‌تر موجه جزئی بسنده کنیم، می‌توان اشکال را پاسخ داد. یک راه برون‌رفت از اشکال این است که مقدمات رسیدن نفس به مرحله جعل «باید» مورد مؤاخذه قرار گیرند؛ به عبارت دیگر، خود جعل «باید» گرچه یک فعل جوانحی است، دیگر مشمول جعل «باید» پیشین نیست و لذا می‌تواند مورد مؤاخذه قرار گیرد. وجه مؤاخذه این است که این جعل «باید» در بستر بی‌توجهی و به غفلت زدن خود نسبت به یک باید اخلاقی صورت گرفته است.

با توضیح فوق، مؤاخذه نسبت به خود فعل جوارحی هم ممکن است؛ چرا که بالاخره فاعل در مرحله‌ای از فرایند کنشش با اختیار مسیر معرفتی و روانی را انتخاب کرده که منجر به یک درک اعتباری ناموجه درباره این فعل جوارحی شده است و با توجه به قاعده «الامتناع بالاختیار لایئافی الاختیار» عذری در عمل به این درک ناموجه ندارد.

مضاف بر این می‌توانیم بر این مطلب نیز پابند بمانیم که فاعل حتی در لحظه عمل، نباید اخلاقی را به عنوان یک گزاره کلی تصدیق می‌کند، گرچه در آن لحظه، این گزاره کلی را بر فعل جزئی خود تطبیق ندهد. این تطبیق ندادن به

خاطر این نیست که فرد معتقد است آن گزاره کلی یک قیدی دارد که شامل این فعل جزئی نمی‌گردد، بلکه به خاطر این است که خود «تطبیق دادن باید کلی بر فعل جزئی» یک عمل ذهنی اختیاری است و انسان می‌تواند خود را از انجام چنین عملی به غفلت بزند. پس فاعل همزمان هم نباید اخلاقی را - در قالب یک گزاره کلی که قابل تطبیق بر فعل جزئی او نیز هست - درک می‌کند و هم برای آن فعل جزئی جعل باید می‌کند.

از این هم می‌توان بیشتر پیش رفت و گفت فاعل حین عمل، قبول دارد که در این شرایط جزئی هم این کار مشخص نباید صورت بگیرد، اما این قبول داشتن از منظر سوم شخص است؛ یعنی وقتی یک فاعل ناشناس را با خصوصیتی مشابه خودش در این شرایط جزئی تصور می‌کند، تصدیق می‌کند که این کار را نباید انجام دهد؛ اما وقتی از منظر اول شخص خود را در چنین مقامی قرار می‌دهد می‌گوید من باید این کار را انجام دهم. گرچه این دو گزاره از نظر منطقی با هم سازگار نیستند، به لحاظ روانشناختی با هم قابل جمعند.

باید توجه داشت که برای پاسخگویی به اشکال فوق، باید از دو ادعای کلی دست بکشیم. نخستین ادعای کلی که باید تبدیل به موجه جزئی شود این است که: «صدور هر فعلی متفرع بر جعل باید برای آن است». این گزاره باید دست کم شامل برخی از افعال - مثلاً برخی افعال جوانجی - نشود تا بتوانیم بگوییم در مقدمات جعل باید، تقصیری از سوی فاعل رخ داده است؛ اما این تعدیل کافی نیست؛ زیرا برای اینکه امکان مؤاخذه فرد وجود داشته باشد، باید از این گزاره کلی هم دست بشوییم که: «هیچ فعلی از سوی انسان، مخالف باید عقلی جزئی اول شخص او صورت نمی‌گیرد». اگر این گزاره را از حالت کلی اش خارج نسازیم، اشکال باز می‌گردد؛ زیرا برای توییح فرد در همان مقدمات جوانجی جعل باید، لازم است خود آن افعال جوانجی مشمول نباید جزئی اول شخص شده باشند.

ممکن است گفته شود این تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد که فردی برای خودش جعل باید جزئی اول شخص بکند و سپس خلاف آن عمل کند؟! در جواب می‌گوییم این اشکال در هر مکتب اخلاقی که بخواهد بایدهای اخلاقی را به نحوی تصدیق شده در درون انسان تصویر کند، برقرار است؛ مثلاً اگر بایدهای اخلاقی را از نوع ضرورت‌های بالقیاس بگیریم، باز هم عجیب است که انسان غایتی را واقعاً بخواهد و تصمیم داشته باشد به آن برسد و بداند که برای رسیدن به آن غایت باید فلان کار را انجام دهد، اما عملاً آن کار را انجام ندهد! این عجیب بودن در هر دو فرض به این صورت برطرف می‌شود که بپذیریم انسان همواره عاقلانه رفتار نمی‌کند (نک: مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۰۰؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲).

۴. نقد تحویل بایدهای عقل عملی به ضرورت‌های حقیقی

تا اینجا مشخص شد که می‌توان با تعدیل مدعای علامه، اشکالات این نظریه را برطرف کرد؛ اما آیا از اساس لزومی دارد که ما به نوعی باید اعتباری در حوزه عقل عملی اعتراف کنیم؟ آیا امکان ندارد همه این بایدها را از سنخ ضرورت‌های حقیقی بشماریم؟ بعضی متفکران بر این باورند که «بایدی» که انسان در نفس خود می‌یابد از سنخ باید اعتباری نیست، بلکه یک باید حقیقی است که اشاره به رابطه ضروری میان فعل و غایت آن دارد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم

«من باید ورزش کنم تا سالم بمانم»، در واقع اشاره به این واقعیت داریم که میان سلامتی و ورزش رابطه ضروری وجود دارد و نمی‌شود بدون ورزش کردن به سلامتی رسید (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳۲؛ همو، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵؛ مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۲۹۸؛ ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹، ص ۵۰؛ امید، ۱۳۷۷، ص ۳۷) (مهدی حائری یزدی در نظریه‌ای متفاوت، باید‌ها را از نوع ضرورت‌های بالغیر حقیقی می‌شمارد که در این نوشتار به آن پرداخته نمی‌شود) نک: حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۱۰۲).

در بررسی این سخن باید گفت اصل اینکه ما یک ضرورت حقیقی را بین فعل و غایت آن درک می‌کنیم، درست است. علامه هم بر ارتباط علی ضروری و واقعی بین افعال و نتایج آن همواره تأکید داشته است؛ اما اینکه بگوییم غیر از این ضرورت، هیچ ضرورت دیگری در ادراکات عقل عملی وجود ندارد، صحیح نیست. تحویل بردن همه باید‌های عقل عملی به «ضرورت‌های بالقیاس الی الغیر» مشکلاتی به بار می‌آورد.

۴-۱. «باید» متعلق به غایت نهایی

ضرورت‌های بالقیاس رابطه‌ای واقعی میان فعل و غایت آن را نشان می‌دهند. غایت فعل نیز خود می‌تواند مقدمه تحقق یک غایت بالاتر و متأخرتر باشد. اینجا نیز بین غایت اول و دوم رابطه ضرورت بالقیاس وجود دارد؛ اما در نهایت، غایات و اغراض ما به یک غایت نهایی می‌رسد که همه کارها برای رسیدن به آن انجام می‌شود. آن غایت نهایی چیزی مثل کمال، لذت، سعادت و ... است. همه ما درک می‌کنیم که «باید به آن غایت نهایی (سعادت) برسیم». در اینجا دیگر نمی‌توان گفت این باید به خاطر ارتباط ضروری میان سعادت و یک چیز دیگر است؛ چون فرض این است که سعادت خودش غایت نهایی من است و آن را برای چیز دیگری نمی‌خواهم (آملی لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۵؛ جوادی، ۱۳۷۵، ص ۷۲).

در پاسخ به این اشکال، گاه گفته می‌شود انسان ذاتاً گرایش به آن سعادت نهایی (مثلاً کمال) را دارد و نیازی به این ندارد که برای خود آن غایت هم ضرورت را درک کند؛ به عبارت دیگر، میل به سعادت نهایی به همراه آگاهی از ضرورت بالقیاس میان یک فعل و آن غایت نهایی، طبعاً باعث میل به فعل و اراده فعل می‌شود. پس نیازی به درک ضرورت درباره آن غایت نهایی نداریم. علاوه بر اینکه باید‌های اخلاقی مربوط به افعال اختیاری انسان می‌شود، لذا رستگاری و مفاهیمی از این دست که مربوط به نتایج افعال آدمی است از حوزه باید‌های اخلاقی خارج است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۷ تا ۵۰؛ همو، ۱۳۶۷، ص ۲۸).

این سخن یک بعد روانشناختی درست دارد، اما مشکل را حل نمی‌کند؛ اولاً این گزاره که «برای تحقق میل به فعل، نیازی نیست که ضرورت رسیدن به غایت درک شود» نافی این نیست که ما ضرورت رسیدن به غایت را درک می‌کنیم. ثانیاً وقتی در مقام معناشناسی باید‌های حوزه عقل عملی هستیم، اینکه این باید در تعریف ما از اخلاق می‌گنجد یا نه،

چندان اهمیتی ندارد. بالاخره همه ما تصدیق می‌کنیم که جمله «من باید به سعادت برسم» درست است و تحلیل این جمله با ضرورت بالقیاس اشکال دارد. پس باید بیندیشیم که معنا و منشأ این باید چیست. ثالثاً با توجه به رابطه تولیدی میان فعل و نتیجه آن می‌توان گفت رسیدن به نتیجه هم اختیاری است؛ لذا رسیدن به کمال و سعادت هم مشمول حکم اخلاقی قرار می‌گیرد (نک: آملی لاریجانی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۷).

یک پاسخ دیگر این است که تلاش کنیم این جمله را بر اساس ضرورت‌های بالقیاس توضیح دهیم (احمدی، ۱۳۹۶، ص ۶۸). یک توضیح می‌تواند این باشد که میان «حرکت به سوی سعادت» و «رسیدن به سعادت» رابطه ضروری وجود دارد؛ اما این توضیح مناسبی نیست، زیرا در جمله فوق ضرورت به خود «رسیدن به سعادت» تعلق گرفته، نه «حرکت به سوی سعادت».

توضیح دیگر می‌تواند این باشد که میان «رسیدن به سعادت» و «بودن در سعادت» رابطه ضروری وجود دارد. اشکال این بیان این است که رسیدن به سعادت، همان بودن در سعادت است با این قید که مسبوق به نبودن در سعادت باشد. پس مصداق خارجی این دو مفهوم یک چیز است و هیچ کدام در خارج مقدمه دیگری نیست. بله اگر نگاه من به خود این دو مفهوم باشد، یک استلزام منطقی میان این دو می‌بینم. اما وقتی به فعل خارجی خود و غایات واقعی که دارم فکر می‌کنم، چیزی غیر از «حرکت به سمت سعادت» و «رسیدن به سعادت» در کار نیست. حرکت به سمت سعادت برای رسیدن به سعادت است، اما رسیدن به سعادت خودش برای رسیدن به چیز دیگری نیست، هرچند مفهوم دیگری (بودن در سعادت) هم بر آن مترتب می‌شود. این جمله که «من باید به سعادت برسم تا در سعادت باشم» بی‌معناست، زیرا معادل این است که «من باید - بعد از در سعادت نبودن - در سعادت باشم تا در سعادت باشم!»

حتی اگر جمله «من برای اینکه در سعادت باشم، باید به سعادت برسم» معنادار باشد، معادل جمله «من باید به سعادت برسم» نیست. نشانه این مدعا این است که در جمله اول می‌توانیم شقاوت را جایگزین سعادت کنیم و بگوییم «من برای اینکه در شقاوت باشم، باید به شقاوت برسم»، اما نمی‌توانیم این جایگزینی را در جمله دوم انجام دهیم و بگوییم «من باید به شقاوت برسم»!

۴-۲. لزوم تفکیک بین حیث تعلیلی و تقییدی

به نظر می‌رسد «باید» به دو صورت در مورد افعال انسان به کار می‌رود که باید به تفاوت آنها توجه کرد: «برای ... باید ...» و «باید ... چون ...»؛ مثلاً این دو جمله را در نظر بگیرید: «برای رسیدن به سلامتی، باید ورزش کنم»؛ «من باید ورزش کنم چون برای رسیدن به سلامتی ورزش کردن لازم است». در جمله اول رابطه ضرورت بین ورزش و سلامتی برقرار شده است. این ضرورت از نوع ضرورت بالقیاس است. در این جمله نمی‌خواهیم بگوییم ورزش به خودی خود لازم است. سلامتی اینجا حیث تقییدی برای ضرورت است. در جمله دوم رابطه ضرورت بین من و ورزش برقرار شده و سپس این رابطه ضروری معلل به رابطه ضروری بین ورزش و سلامتی شده است. سلامتی و رابطه آن با ورزش، حیث

تقید برای ضرورت ورزش نیست، بلکه حیث تعلیلی برای آن است. رابطه ضرورتی که بین من و ورزش کردن در جمله دوم برقرار می‌شود، دیگر از سنخ ضرورت بالقیاس نیست؛ چون میان من و ورزش کردن رابطه امکانی است نه لزومی (آملی لاریجانی، ۱۳۹۹ب؛ احمدی، ۱۳۹۶، ص ۷۱).

شاهد دیگری که تفاوت این دو باید را نشان می‌دهد، این است که در جمله اول شما می‌توانید رابطه بین دو امر ناخوشایند را جایگزین مثال فوق کنید و مثلاً بگویید: «برای بیمار شدن باید غذای پرچرب بخورم»، اما این جایگزینی در جمله دوم درست نیست. نمی‌توانید بگویید: «من باید غذای پرچرب بخورم چون برای بیمار شدن، خوردن غذای پرچرب ضرورت دارد!» معلوم می‌شود باید جمله دوم به رابطه خوشایندی که بین من و آن فعل وجود دارد، مرتبط است؛ بر خلاف ضرورت بالقیاس که صرفاً یک رابطه خارجی را بیان می‌کند، چه خوشایند من باشد چه نباشد.

به طور خلاصه، باید نوع دوم سه تفاوت با ضرورت بالقیاس دارد: ۱) رابطه‌ای میان من و فعل است، نه میان فعل من و غایت من؛ ۲) مخصوص امور مطلوب است و در مورد امور نامطلوب به کار نمی‌رود؛ ۳) غایت من و نسبت فعل من با آن غایت، تنها حیث تعلیلی برای آن است نه حیث تقیدی.

۳-۴. نقد استنتاج باید دوم از باید اول

بعضی از محققان به تفاوت دو باید فوق توجه کرده‌اند، اما تلاش دارند میان این دو یک رابطه استنتاجی درست کنند و در نتیجه بگویند هر دو باید از نوع ضرورت حقیقی است (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۲؛ همو، ۱۳۸۵، ص ۵۲ و ۵۳). از این‌رو گفته می‌شود می‌توان یک قیاس منطقی به این صورت ترتیب داد:

اگر من بخواهم سیر شوم، باید غذا بخورم.

من می‌خواهم سیر شوم.

پس من باید غذا بخورم.

گفته می‌شود در این استدلال از یک ضرورت بالقیاس به یک ضرورت دیگر می‌رسیم. ضرورت بالقیاس اول، بین ذات فعل و نتیجه آن است، بدون لحاظ فاعل. ضرورت بالقیاس دوم بین فعل است از آن جهت که از من صادر می‌شود با نتیجه آن (معلمی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۵؛ همو، ۱۳۸۰، ص ۲۲۳ تا ۲۲۶). این سخن اشکالاتی دارد:

نخست: در مقدمه اول این استدلال، ضرورت بالقیاس به کار نرفته است. ضرورت بالقیاس میان غذا خوردن و سیر شدن، مشروط به خواستن من نیست. چه من بخواهم چه نخواهم، این رابطه ضروری وجود دارد، درحالی که در مقدمه اول استدلال، ضرورت مشروط به خواستن من شده است. در واقع آنچه در گزاره نخست بیان شده رابطه ضرورت بین من و غذا خوردن است، البته مشروط به اینکه من خواهان سیری باشم؛ اما می‌دانیم رابطه بین من و غذا خوردن، حتی در فرض اینکه خواهان سیری باشم، یک رابطه امکانی است. این نشان می‌دهد از همان ابتدا بایدی که در این استدلال آمده، از سنخ باید حقیقی نیست، بلکه اعتباری است. کارکرد این استدلال این است که ما را از یک باید

اعتباری مشروط به یک باید اعتباری منجز و بالفعل می‌رساند.

اگر بخواهیم از این اشکال فرار کنیم، باید در مقدمه اول خواستن را حذف کنیم تا گزاره ما بیان یک ضرورت بالقیاس باشد؛ مثلاً: «برای سیر شدن غذا خوردن لازم است»؛ اما در این صورت انضمام مقدمه دوم، تنها نتیجه منطقی که به بار می‌آورد این است که: «من می‌خواهم چیزی را که برای آن غذا خوردن لازم است»، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که بالاخره غذا خوردن لازم است.

دوم: گفته شده است در این استدلال از ضرورت بالقیاس میان ذات فعل و نتیجه، به ضرورت بالقیاس میان صدور فعل و نتیجه رسیده‌ایم. اشکال این حرف این است که چنین استنتاجی بدون نیاز به مقدمه دوم محقق می‌شود! وقتی یک فعل با یک نتیجه ارتباط داشته باشد، چه من بخواهم و چه نخواهم، صدور فعل هم با آن نتیجه ارتباط خواهد داشت.

۵. تحلیلی نوین از معنا و منشأ بایدهای عقل عملی

از مطالب پیشین آشکار شد که بایدهای عقل عملی را نمی‌توان از نوع ضرورت‌های حقیقی دانست و به نوعی پای اعتبار در میان است؛ اما برای اینکه بفهمیم این بایدها به چه معنا اعتباری‌اند، لازم است که در مراحل پیدایش این مفهوم درون نفس تأمل دقیق‌تری کنیم.

مرحله اول: مرزبندی اعتباری میان وضعیت‌های خوشایند و ناخوشایند

یکی از کارهایی که نفس انجام می‌دهد، تبدیل مفاهیم مُشکک به متواطی است؛ مثلاً اگر رنگ‌ها را از سیاه تا سفید در یک طیف بچینیم، هیچ مرز واقعی بین رنگ‌های تیره و رنگ‌های روشن وجود ندارد، اما ذهن انسان برای نظم دهی به مفاهیم خود می‌تواند یک مرز اعتباری بین این رنگ‌ها قرار دهد و بگوید این مرز تعیین می‌کند که چه رنگی تیره است و چه رنگی روشن. به همین صورت ما وقتی وضعیت‌های مختلف را با حال خود می‌سنجیم، این وضعیت‌ها را می‌توانیم از بسیار خوشایند تا بسیار ناخوشایند رتبه‌بندی کنیم؛ اما هیچ مرز مشخصی نیست که واقعاً امور خوشایند را از امور ناخوشایند تمیز دهد، چون مثل رنگ‌ها اینجا هم با یک طیف پیوسته سر و کار داریم. اینجا انسان برای اینکه در مقام تصمیم‌گیری با یک تقسیم‌بندی منظم روبرو باشد، مرزی اعتباری را در میانه این طیف قرار می‌دهد. از این پس آنچه را بالاتر از این مرز قرار دارد، خوشایند محسوب می‌کند (و ناخوشایندی اندکی که در آنها هست را نادیده می‌گیرد) و آنچه را پایین‌تر از آن باشد، ناخوشایند در نظر می‌گیرد (و خوشایندی اندکی که در آنها هست را نادیده می‌گیرد). اینکه این تفکیک مرزی کجای این طیف صورت بگیرد، یک عمل کاملاً اختیاری نیست چون از سنخ چیزی را چیزی دیدن و نادیده گرفتن جزئیات است. جزئیات باید واقعاً جزئیات باشند تا بشود آنها را نادیده گرفت. انسان ایده‌آل طلب نمی‌تواند ناخوشی‌های جزئی را نادیده بگیرد و لذا خط مرزی خود را نزدیک به بالای طیف قرار می‌دهد، برخلاف انسان رضایت-طلب که ناخوشی‌های بیشتری را می‌تواند نادیده بگیرد و خط مرزی خود را در جایی پایین‌تر قرار دهد.

مثلاً یک کشتی گیر با وضعیت‌های فرضی مختلفی روبرو است. بهترین حالت برای او مثلاً قهرمانی در المپیک است. پایین‌تر از آن قهرمانی در جام جهانی است. پایین‌تر از آن قهرمانی در سطح قاره‌ای است. از سوی دیگر مثلاً بدترین وضعیت برای او شکست در همه رقابت‌هاست. این کشتی گیر بر اساس همت و شوقی که دارد، یک مرزی را برای خود قرار می‌دهد. اگر بسیار بلند همت باشد، ممکن است مرز خود را قهرمانی در المپیک قرار دهد؛ یعنی هر چیزی کمتر از آن را نازل منزله وضعیت کاملاً ناخوشایند کند. این مرز اعتباری باعث می‌شود این شخص خوشایندی‌های کمتری را که در وضعیت‌های پایین‌تر هست، در نفس خود نادیده بگیرد، طوری که مدال نقره برای او کاملاً ناخوشایند محسوب شود. در واقع این مرزگذاری در ابتدا صرفاً یک نادیده‌انگاری یا گسسته دیدن یک امر پیوسته بود، اما به تدریج در نفس او اثر می‌کند و واقعاً هم آن طیف پیوسته از وضعیت‌ها تبدیل به دو حالت کاملاً خوشایند و کاملاً ناخوشایند می‌شوند. کسی که چنین مرزگذاری برای خود انجام ندهد، ممکن است به تدریج دچار عافیت‌طلبی و سهل‌انگاری افراطی در تصمیم‌گیری بشود.

این «چیزی را چیزی دیدن» نوعی شهود نفسانی نسبت به حالات نفسانی خود است، صرف یک فرض و خیال نیست، بلکه واقعیت نفسانی را به طوری خاص دیدن است که از نظر تکوینی و به‌طور تدریجی در خود «منظور الیه» هم تأثیر می‌گذارد. همچنین این شهود نفسانی خلاف واقع نیست، بلکه کانالیزه نگاه کردن به واقع و نادیده گرفتن جزئیات در مقام شهود است.

فرد کوتاه‌همت نمی‌تواند مانند فرد بلندهمت مرزگذاری بکند؛ چون نمی‌تواند خوشایندی موجود در مدال نقره را نادیده بگیرد؛ همانطور که شما نمی‌توانید مرز بین رنگ‌های تیره و روشن را بسیار نزدیک به سفیدی کامل قرار دهید، مگر اینکه به نوعی کوررنگی مبتلا باشید! به عبارت دیگر نفس شما درجه خاصی از تسامح و نادیده‌انگاری را می‌پذیرد و لذا نمی‌پذیرد که رنگ بسیار نزدیک به سیاه را روشن در نظر بگیرد؛ اما اگر اعتبار، صرف یک فرض بود، شما می‌توانستید سیاه مطلق را هم سفید فرض کنید!

مرحله دوم: توسعه در تعریف ضرورت به دلیل شباهت‌صوری

اکنون سؤال این است که این گسسته‌بینی خوشایندی‌ها چطور باعث درک ضرورت می‌شود؟ پاسخ این است که ضرورتی که در حوزه مطلوب‌ها به کار می‌رود، گرچه اقتباس شده از مفهوم ضرورتی است که در هستی‌شناسی استفاده شده، اما با آن یکی نیست.

وقتی چیزی از نظر هستی‌شناختی ضروری است، شاخصه‌اش این است که در همه فرض‌های معقول موجود است. هیچ فرض معقولی نیست که آن چیز ضروری در آن نباشد. این شاخصه در همه انواع ضرورت هستی‌شناختی وجود دارد؛ مثلاً وقتی الف و ب با هم رابطه ضرورت بالقیاس دارند، یعنی هیچ فرض معقولی که الف در آن باشد، وجود ندارد که ب در آن نباشد.

به همین صورت پس از آنکه مرزبندی اعتباری میان حالات خوشایند و ناخوشایند صورت گرفت، اگر چیزی باشد که در همه حالات خوشایند موجود باشد شبیه وضعیت فوق را دارد، یعنی هیچ فرض مطلوبی نیست که آن چیز در آن نباشد. بنابراین وقتی در عرصه مطلوب‌های خود سیر می‌کنم، می‌بینم بعضی چیزها همان وضعیتی را دارند که امور ضروری در عرصه معقولات دارند، یعنی در همه فرض‌های ملحوظ موجودند.

از سوی دیگر وقتی چیزی ضروری الوجود است، یعنی نبودنش نامعقول و نشدنی است و عقل انسان نمی‌تواند نبودنش را بپذیرد. به همین صورت وقتی چیزی در همه وضعیت‌های مطلوب موجود است، یعنی نبودنش را طبع انسان نمی‌تواند بپذیرد. نپذیرفتن عقل یعنی تصدیق نکردن و اعتراف نکردن و راضی نشدن عقل به وجود چیزی و نپذیرفتن طبع یا نفس یعنی راضی نشدن طبع و نفس انسان به وجود چیزی. پس طبع انسان همان حالی را نسبت به «امر موجود در همه فروض خوشایند» دارد که عقل انسان نسبت به «امر موجود در همه فروض معقول» دارد.

به دلیل اینکه این دو وضعیت از نظر صوری کاملاً شبیه هم هستند، انسان همان واژه‌ای را که برای ضرورت هستی‌شناختی به کار می‌برد، برای بیان ضرورت روانشناختی هم استفاده می‌کند. ضرورت روانشناختی یعنی وضعیتی که روان انسان همان نسبتی را با یک خواسته داشته باشد که عقل انسان با یک امر ضروری دارد. این صرفاً از نوع اعتبار لفظی است نه اینکه مقصود این باشد که امر نامطلوب را نازل منزله امر نامعقول و محال کند. البته ممکن است گاهی انسان این عمل استعاری را هم انجام دهد و این در برانگیختن احساساتش مؤثر باشد، اما به طور کلی پس از توسعه‌ای که در تعریف ضرورت رخ می‌دهد، دیگر نیازی به این عمل استعاری نداریم و بدون آن هم ضرورت بر اموری که در هر وضعیت مطلوبی موجودند، تطبیق می‌شود.

پس ضرورت هستی‌شناختی و ضرورت روانشناختی مشترک لفظی هستند، اما از حیث معنا و محتوا هم یک اشتراک صوری و ساختاری با هم دارند. بنابراین گرچه اعتبار در شکل‌گیری مفهوم و اصطلاح ضرورت‌های عقل عملی دخالت دارد، در مرحله تطبیق این مفهوم بر مصداق، اعتبار نقشی ندارد؛ برخلاف دیدگاه علامه که اعتبار را مربوط به مرحله تطبیق می‌شمارد. (جوادی آملی نیز در برخی عبارات خود به مشترک لفظی بودن ضرورت در حکمت نظری و ضرورت در حکمت عملی اشاره کرده‌اند، نک: جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۳۲ و ۳۳).

بنابراین جملاتی که ضرورت یک کار را برای خود فرد بیان می‌کنند، در اصل جملات اخباری هستند؛ چرا که وضعیت صوری آن کار را در قلمرو مطلوبات فرد توصیف می‌کنند (برخلاف دیدگاه جوادی آملی که جملات اخباری در این حوزه را از نوع اخبار از انشاء می‌دانند، نک: همان، ص ۳۳ و ۳۴) این ضرورت‌ها منحصر به افعال خود فرد هم نیستند، بلکه هر واقعیتهایی که همین وضعیت صوری را داشته باشد، متصف به ضرورت می‌شود؛ مثلاً باغبانی که می‌بیند درخت‌هایش در حال خشکیدن هستند، می‌گوید: «فردا باید باران بیارد»؛ در حالی که باریدن باران خارج از حوزه اختیارات اوست.

گرچه این جملات در اصل اخباری هستند، می‌توان از آنها برای انشاء هم استفاده کرد، مثل جایی که فرمانده به سربازانش دستوری را با استفاده از کلمه «باید» می‌دهد. در این حالت همان مفاد اخباری با این غرض ابراز می‌شود که یک هویت اعتباری (یعنی دستور) که دارای آثار حقوقی است، ایجاد شود. این استعمالات باعث شده یک تلازم روانی میان «ضرورت داشتن یک کار» و «وظیفه بودن آن کار» ایجاد شود. لذا انسان وقتی با خودش حرف می‌زند، نیز می‌تواند از این کاربرد لفظی بهره بگیرد و بایدهای عقل عملی‌اش را به صورت دستورات انشائی به خود القاء کند. اینها اعتبارات لایه‌لایه‌ای است که می‌تواند تأثیرگذاری و محرک بودن این بایدها را افزایش دهد؛ اما نباید باعث شود که گمان کنیم بایدهای عقل عملی در اصل انشائی هستند.

۶. لوازم و جوانب این دیدگاه

این طور نیست که اراده بدون جعل یا درک باید رخ ندهد. اگر میل شدید و به اندازه کافی تخصص یافته باشد، می‌تواند منجر به اراده شود و یا اگر اراده از سنخی باشد که نیاز به محرک شدیدی برای تحقق نباشد (مثل افعال جوانحی یا عاداتی)، با میل ضعیف‌تر هم محقق می‌شود، بدون اینکه نیاز به جعل یا درک باید باشد؛ اما در همه این موارد هم انسان اگر در زمان متأخر فرایند جعل و درک باید را انجام دهد می‌تواند در مورد فعل گذشته خود هم بگوید آن فعل را من باید انجام می‌دادم. دلیل این امر این است که اعتبار در اینجا در فرایند ساخت منظر مفهومی است و اصطلاح‌سازی برای این منظر دخیل است، نه در فرایند تطبیق مفهوم بر مصداق. لذا پس از اتمام فرایند ساخت مفهوم و اصطلاح، حمل آن بر فعل سابق به صورت حقیقی و بدون مجاز رخ می‌دهد.

در مورد امیال ضعیف یا امیال متزاحم، فرایند گسسته‌بینی مطلوبیت‌ها و حتی ابراز آن در واگویه نفسانی با الفاظ دال بر ضرورت می‌تواند در تحقق اراده انسان مؤثر باشد؛ اما این تأثیرگذاری به این نحو نیست که بگوییم چیزی غیر از میل به طور مستقیم بر تحقق اراده مؤثر است، بلکه این فرایند ناخودآگاه باعث تشدید و متمایز شدن میل انسان می‌شود و غیر مستقیم تحقق اراده را میسر می‌کند؛ منتهی چون این فرایند ناخودآگاه است، انسان نقش‌آفرینی مستقیم را به جعل و درک باید نسبت می‌دهد. جعل و درک بایدها علاوه بر تأثیر آنی که در تحقق یک اراده دارند، در دراز مدت نقش تنظیم‌کنندگی سلوکی فرد را نیز ایفا می‌کنند.

این دیدگاه و یا هر دیدگاه دیگری که اعتبار یا میل را در تولید بایدهای عقل عملی به نحوی دخیل می‌کند، مستلزم نسبی شدن اخلاق نیست؛ زیرا اگر این فرایند ضابطه‌مند باشد و مبادی مشترکی در میان همه انسانها داشته باشد، باز هم منجر به بایدهای اخلاقی مشترک می‌شود و امکان بحث و گفتگو میان انسانها درباره صحت و سقم فرایند تولید بایدهای اخلاقی را فراهم می‌کند. همچنین دیدگاهی که بایدهای اخلاقی را از سنخ ضرورت‌های حقیقی می‌شمارد، نیز در نهایت برای تعیین غایت نهایی انسان باید به سراغ گرایش‌های ذاتی و بنیادین انسان برود و مشترک بودن این گرایش‌ها را بین همه انسانها پایه مباحث خود قرار دهد. بنابراین فرایند تأثیرگذاری بینش‌ها بر گرایش‌ها و سپس بایدهای

عقل عملی، گرچه از سنخ استنتاج منطقی نیست، اما یک فرایند ضابطه‌مند و مشترک میان انسانهاست؛ لذا کسی که بر اساس یک بینش غلط به یک گرایش غلط و سپس به یک باید غلط رسیده را می‌توان متنبه کرد به این صورت که نادرست بودن بینشش را به او نشان دهیم و این تصحیح معرفتی اثر ضابطه‌مندش را در گرایش‌ها و بایدهای عقل عملی بگذارد (نک: مطهری، ۱۳۶۳، ص ۲۰۳).

همانطور که ضرورت هستی‌شناختی انواعی دارد (مثلاً بالذات و بالغیر)، ضرورت روانشناختی هم می‌تواند اقسامی داشته باشد؛ مثلاً چیزی که به خودی خود در همه فروض مطلوب است، ضرورت بالذات روانشناختی دارد و آنچه به خاطر مطلوبیت چیز دیگری در همه فروض مطلوب است، ضرورت بالغیر روانشناختی دارد.

نتیجه‌گیری

علامه بایدهای عقل عملی را از نوع بایدهای اعتباری می‌داند؛ به این معنی که مفهوم ضرورت حقیقی هستی‌شناختی، به‌طور اعتباری بر رابطه فاعل و فعل تطبیق داده می‌شود. ایشان همچنین معتقدند تحقق اراده متوقف بر جعل چنین بایدی است. محققان بعد از ایشان اشکالاتی را بر این دیدگاه مطرح کرده‌اند.

در این مقاله ابتدا نشان دادیم با تعدیل دیدگاه علامه به موجه جزئی، اشکالات مطرح شده قابل پاسخگویی است. تسلسل در اعتبار وجوب و مخالف وجدان بودن این دیدگاه و همچنین اشکال بی معنا شدن توییح گنه‌کاران در صورتی است که فرض کنیم هر فعلی متوقف بر جعل باید است؛ اما اگر این ادعا را به نحو موجه جزئی بیان کنیم اشکال برطرف می‌شود.

ادعای موجه جزئی هم بر این اساس است که جعل باید برای تتمیم قوای محرکه است. این تتمیم در صورتی لازم است که میل به خودی خود شدید و متمایز نباشد و اراده مورد نظر هم از سنخی باشد که نیاز به محرک قوی داشته باشد (مثل اراده جوارحی غیر عادی)؛ اما این تتمیم به این معنی نیست که چیزی غیر از میل در تحقق اراده نقش دارد، بلکه این فرایند به طور ناخودآگاه در تشدید و تمایز بخشی به خود میل مؤثر است و در نهایت این میل تشدید شده و تمایز یافته است که موجب تحقق اراده می‌شود.

از سوی دیگر اکتفا به ضرورت‌های حقیقی در تبیین بایدهای عقل عملی نیز دچار اشکال است؛ چرا که از توضیح بایدی که به غایت نهایی انسان تعلق می‌گیرد عاجز است. علاوه بر اینکه جایگزین ناپذیری بایدهای ناظر به امور خوشایند با بایدهای ناظر به امور ناخوشایند را توضیح نمی‌دهد. تفکیک بین حیث تقییدی و تعلیلی در دو ساختار «برای ... باید» و «باید ... چون» نشان‌دهنده تفاوت معنایی ضرورت‌های بالقیاس حقیقی و بایدهای عقل عملی است. همچنین ادعای استنتاج باید دوم از باید اول به لحاظ منطقی صحیح نیست.

مشکلات تبیین ضرورت‌های عقل عملی با ضرورت‌های هستی‌شناختی، لزوم یک تبیین متفاوت را نشان می‌دهد و

در واقع علامه هم به همین دلیل به سراغ نظریه اعتباریات رفته است؛ اما در این نوشتار پیشنهاد متفاوتی در مورد فرایند این اعتبار بیان شده است. طبق این فرضیه، مرحله اول مرزبندی اعتباری در طیف پیوسته حالات خوشایند و ناخوشایند است که از نوع «چیزی را چیزی دیدن» و نادیده گرفتن جزئیات در مقام شهود است نه از نوع «چیزی را چیزی فرض کردن». فهم ماهیت شهودی این اعتبار و تفاوت آن با اعتبار در مثل استعاره ادبی، مؤثر بودن این اعتبار در تحریک انسان را بهتر نشان می‌دهد و این اشکال را که یک فرض خلاف واقع نمی‌تواند در عمل انسان عاقل تأثیر بگذارد، برطرف می‌کند.

در مرحله دوم انسان «نسبت نفس و طبع خود با امر همواره موجود در قلمرو جهان‌های مطلوب» و «نسبت عقل انسان با امر همواره موجود در قلمرو جهان‌های معقول» را با هم می‌سنجد و به دلیل شباهت ساختاری و صوری میان این دو، لفظ ضرورت را از قلمرو دوم اقتباس می‌کند و به قلمرو اول سرایت می‌دهد. در نتیجه ضرورت روانشناختی و ضرورت هستی‌شناختی صرفاً یک مشترک لفظی هستند که البته وجه مشترک معنایی و ساختاری هم دارند. بنابراین اعتبار در مرحله تطبیق ضرورت روانشناختی بر مصداقش رخ نمی‌دهد، بلکه در مرحله ساخت این منظر شهودی و اصطلاح‌سازی برای آن رخ می‌دهد. با این توضیح، جملات ناظر به باید‌های عقل عملی در اصل اخباری‌اند، گرچه از آنها برای انشاء دستور هم می‌توان استفاده کرد.

منابع

- احمدی، حسین. (۱۳۹۶). باید اخلاقی از دیدگاه اندیشمندان معاصر اسلامی، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۸۲). الزامات عقلی و اخلاقی. نشریه پژوهشهای اصولی، ۲(۶)؛ ۶-۲۵.
- آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۹۹ الف). تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی (۱)، قابل دسترسی در: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله آملی لاریجانی، <https://amolilarijani.ir/ArticleDetail/2704/>
- آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۹۹ ب). تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی (۳)، قابل دسترسی در: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله آملی لاریجانی، <https://amolilarijani.ir/ArticleDetail/2706/>
- وارنوک، جیمز. (۱۳۶۲). فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیق صادق آملی لاریجانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۹۴). فلسفه علم اصول، ج ۵، قم: مدرسه علمیه ولی عصر (عج)
- آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۸۶). نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی، نشریه پژوهشهای اصولی، ۳(۷)؛ ۲۳۴-۲۰۹.
- امید، مسعود. (۱۳۷۷). درآمدی بر فلسفه اخلاق، تبریز: ارک.
- ترکاشوند، احسان؛ میرسپاه، اکبر. (۱۳۸۹). تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان، معرفت فلسفی، ۸(۲۹)؛ ۵۴-۲۴.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). مسئله باید و هست، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷). تفسیر موضوعی قرآن کریم ج ۱۰: مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۶۱). کاوشهای عقل عملی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- حسینی، سیدحمیدرضا؛ موسوی، هادی. (۱۳۹۸). انسان کنش‌شناسی اعتباری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۳۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۲۸ ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی، قم: باقیات.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مدرسی، سیدمحمد رضا. (۱۳۷۱). فلسفه اخلاق، تهران: سروش.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۶). آموزش فلسفه، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۶). اخلاق در قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۶۷). فلسفه اخلاق، تهران: اطلاعات.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۷، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۳). نقدی بر مارکسیسم، تهران: صدرا.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۹). رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبائی، حکمت معاصر، ۱(۲): ۹۷-۱۰۶.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۸). ضرورت بالقیاس و بالغیر مفاد بایدهای اخلاقی، قبسات، ۱۴(۵۳): ۱۳۹-۱۵۶.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۰). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

