

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## نشست علمی توسعه و تکامل فلسفه اسلامی (جلسه سوم)

موضوع: ارزشهای اخلاقی از نگاه فیلسوفان مسلمان

### حجت الاسلام و المسلمین محمد تقی سبحانی

عضو پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

رئیس قطب تعمیق باورهای دینی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

خرداد ۱۳۹۶

### چکیده سخنرانی:

یکی از مبانی اساسی اخلاق، ارزشهای اخلاقی است و مکاتب مختلف فکری همواره در تلاش بوده اند که نظریه ارزش اخلاقی خویش را تبیین کنند. به یقین می توان گفت که نظریه اخلاقی ارزش در کنار جهان شناسی، انسانی شناسی و فرجام شناسی، یکی از مهم ترین پرسش های مشترک بشر در طول تاریخ بوده است.

این موضوع در بین فیلسوفان و متکلمان مسلمان هم مطرح شده است و هر کدام به فراخور مبانی خویش بدان پاسخ گفته اند. فلسفه اسلامی که میراث بر نظام فلسفی ارسطویی - فلوطینی هستند، در این خصوص تلاش کرده است که نظریه ای متناسب با فضای فکر اسلامی عرضه کند و در این خصوص راهی بگشاید؛ اما متأسفانه علی رغم همه تلاش های درخور تقدیر، تاکنون به این مهم دست نیافته و اندیشه اخلاقی فیلسوفان یا اساساً توان تبیین ارزش اخلاقی را ندارد و یا دست کم از ارائه یک نظریه اخلاقی متناسب با اندیشه اسلامی فرومانده است.

خلاصه کلام این که یک نظریه ارزش اخلاقی (اسلامی) باید دست کم سه پایه اساسی را تأمین و تضمین کند:

۱. مسئولیت اخلاقی انسان

۲. تبیین معنا و مفهوم ارزش اخلاقی

۳. توان شناخت انسان از ارزش ها

به نظر می رسد که در مکاتب فلسفی رایج هیچ یک از این سه محور چنان که بایسته است، قابل تأمین نیست؛ زیرا مسئولیت اخلاقی در گرو حریت و اراده آزاد انسان است و فلسفه اسلامی به دلیل باور به حاکمیت اصل ضرورت علی بر فرایند فعل انسان، از اعتقاد به آزادی اراده انسان فرومی ماند. توضیح آن که فیلسوفان به پیروی از ارسطو، اراده را یکی از عناصر مشترک بین انسان و حیوان می دانند و آن را به میل و ادراک باز می گردانند.

از این رو آنان در تعریف فعل ارادی انسان هیچ جایی برای اختیار آزاد انسان که اساس هر ارزش اخلاقی است، نمی گذارند (این بحث در جلسات گذشته بیان شد)

وانگهی، فیلسوفان مسلمان براین باورند که خوبی و بدی از مقولات عرفی یا مشهورات عامه است و هیچ واقعیت نفس الامری ندارد. در آخرین تفسیر از این ارزشهای اخلاقی، علامه طباطبائی ره معتقدند که این ارزشها اعتباریاتی بعد الاجتماع است که انسان به دلیل حب به ذات و قوه استخدام طبیعت، آنها را جعل و اعتبار می کند. در نهایت، این نظریه نمی تواند ماهیت ارزش اخلاقی را توضیح دهد و همه الزام های درونی برای انجام فعل را در یک ردیف می نشاند.

اما از نظر قوه تشخیص ارزش های اخلاق نیز این فلسفه ها کاستی های جدی دارد. از این نگاه، شناخت حقیقی تنها توسط عقل نظری صورت می گیرد و عقل عملی یا قوه عامله است و یا حداکثر یک دستگاه اعتبارساز می باشد.

در پایان، بر این باوریم که نظریه اخلاقی فیلسوفان بیشترین نزدیکی را به دیدگاه اشاعره دارد حال آن که متکلمان شیعه و معتزله با پذیرش اراده آزاد و نیز واقعی انگاشتن ارزشهای اخلاقی و این که عقل عملی قدرت ادراک این حقایق نفس الامری را دارد، یک نظریه اخلاقی اسلامی را عرضه کرده اند.

### متن سخنرانی:

ان شاء الله ادامه این جلسات، و با پیگیری هایی که دوستان خواهند داشت و نقد و بررسی مباحث این جلسه، گامی در جهت پیشرفت دانش های عقلی حوزه و حوزه تفکر اسلامی و شیعی باشد.

پیش فرض این جلسات عبارت است از چند نکته اساسی:

(۱) فلسفه به معنای دانش عقلی محض، هم ضرورت اصالی و هم ضرورت عالی دارد. هم فی حد ذاته، دانش عقلی مبتنی بر اصول بین عقلی، یک معرفت انسانی مورد نیاز است و هم اینکه سایر دانش ها بدون بهره مندی از چنین اصول عقلانی نمی توانند کار خود را پیش ببرند.

(۲) دانش های عقلی مانند فلسفه از جمله دانش های تدریجی و رو به توسعه و تکامل هستند. بنابراین اینگونه نیست که کسی فکر کند از روز اول، بشریت تمام اصول عقلانی را با همه ی ابعادش شناخته است و دیگر نیازی به افزودن یا کاستن از آنها نیست. فلسفه به عنوان یک دانش عقلانی، دانش بشری است و مانند همه ی تلاش های انسانی، تدریجی الحصول است. چنانکه واقعیت تاریخ فلسفه اسلامی هم همین مطلب را تأیید می کند

که هر فیلسوف یا مکتب فلسفی جدیدی که پا به عرصه‌ی علم گذاشته است، نسبت به فلسفه گذشته، افزوده‌ای داشته است یا نقدی کرده و از آن کاسته است.

(۳) فلسفه اسلامی\_ فلسفه موجود\_ که برگرفته از آراء صدر المتألهین شیرازی و شاگردان و شارحان او است، هرچند تکاملی نسبت به دانش‌های فلسفی گذشته قلمداد می‌شود، اما دچار ضعف و چالش‌های جدی نیز است. این چالش‌ها در هنگام بیان رویکرد مثبت، مطرح خواهند شد. رویکرد فعلی، بیشتر سلبی و نقدی است. سپس رویکرد اثباتی توضیح داده می‌شود. در رویکرد اثباتی، این چالش‌ها از سه یا چهار منبع و منشأ ناشی می‌شوند. پاره‌ای از اصول عقلانی فلسفه فی حد ذاته از آغاز به درستی فهمیده نشده است یا در طول زمان این اصول دچار بدفهمی‌هایی شده است. همچنین ممکن است در مواجهه با مسأله‌های جدید و چالش‌های پدیده آمده در دوره معاصر، آن اصول و قواعد فلسفی پاسخگویی کامل و وافی را نداشته باشند.

هدف این است که بر اساس این سه اصل، تلاش‌هایی در زمینه‌ی ضرورت بازنگری در ساختار، متودولوژی و مسائل فلسفه اسلامی در دوره معاصر صورت گیرد یا حداقل اثبات شود.

با نگاهی به آینده همراه با نقد جدی و بنیادی این مسأله‌ها، این نکته را اثبات خواهیم کرد که فلسفه موجود و دستاوردهای فلسفی کنونی با چه پرسش‌ها و چالش‌هایی مواجه هستند. (نقد به معنای دقیق کلمه یعنی سلب و ایجاب. یعنی با واریسی دقیق این اصول و نظریه‌ها، این نتیجه حاصل شود که آن دانش فلسفه تکاملی که باید پدید آید، و پاسخگوی نیازهای امروز و آینده باشد، چیست؟)

در جلسات گذشته منظور از چالش و ویژگی‌های آن مطرح شده است. یکی از این ویژگی‌ها بنیادی بودن و اساسی بودن است. چالش‌ها صرفاً یک سؤال یا اشکال نیستند، بلکه پرسش‌های سهمگینی هستند که عدم پاسخگویی به آن‌ها ای بسا بخشی از این ساختمان و بنای فلسفه را فرو بریزد و از کارآیی بیاندازد. از دیگر ویژگی‌های چالش این است که پاسخ به آن برای انسان معاصر و انسان به معنای دقیق کلمه ضروری است. نیز یک چالش، جزء سوالات فرعی انسان نیست. بر این اساس پانزده، شانزده یا هفده مسأله یا چالش (به اختلاف تقسیم‌بندی‌ها) گزینش می‌شود که باید مورد بررسی قرار گیرد و جای نقد و گفت و گو دارند. لزوماً هم گفته نمی‌شود که این چالش‌ها حتماً مصیب هستند. اشکال هم ممکن است وارد باشد. یعنی از نظر بنده ممکن است اشکالی وارد باشد ولی در بحث و گفت و گو به مطلب دیگری دست یابیم. اعتقاد بنده این است که این‌ها اشکالاتی اساسی هستند که هیچ حوزه فلسفی و عقلی نمی‌تواند آرام بنشیند و به آن‌ها نپردازد. برطبق دسته‌بندی جلسات گذشته، هر دو، سه یا چهار مسأله‌ای که مورد بررسی قرار می‌گیرد مربوط به یک حوزه موضوعی است. در جلسه پیشین، بیشترین تمرکز بر دو مسأله در حوزه انسان‌شناسی بود. برای اینکه مباحث یک مقدار متمرکز

بشوند و از قبل هم حدود و ثغور آن‌ها مشخص باشد تلاش می‌شود فقط به یک حوزه موضوعی پرداخته شود و نتیجه‌ای اتخاذ شود. بحثی که در این نشست از بین چالش‌های فلسفی انتخاب شده است، بحثی مربوط به حوزه «ارزش‌شناسی فلسفی» یا «نظریه ارزش اخلاقی» است.

بدین منظور بحث به دو بخش تقسیم می‌شود:

**بخش اول:** «نظریه ارزش اخلاقی» چیست؟ و چه اهمیتی دارد؟

**بخش دوم:** آراء فیلسوفان در مورد این نظریه چیست؟

در نهایت نیز اشکالات و ابهامات این نظریه در قالب دو یا سه محور واضح خواهند شد.

همانطور که می‌دانیم نظریه «ارزش اخلاقی» امروزه یکی از موضوعات و مسأله‌های «فرا اخلاق» یا Meta-ethics است. این نظریه به دنبال پاسخ به این سؤال است که ارزش اخلاقی چیست؟ پس ارزش اخلاقی را تعریف می‌کند. ماهیت آن و تفاوت میان ارزش اخلاقی با سایر ارزش‌ها را بیان می‌کند. زیرا در حوزه‌ی انسانی چندین گونه ارزش وجود دارد که بخشی از آن، ارزش اخلاقی است. از جمله این ارزش‌ها عبارتند از:

۱) ارزش‌های زیبایی‌شناختی: مانند زمانی که یک تابلو یا گل یا منظره را می‌بینیم و در مورد زشت یا زیبا بودن آن نظر می‌دهیم.

۲) ارزش‌های ناظر به حوزه طبیعت: که مربوط به بحث‌های تحسین و تقییح می‌باشد.

۳) ارزش‌های مربوط به بُعد نفس‌شناختی: به عنوان مثال هر کس غذاهای ملائم با طبع خود را دوست دارد که دیگری از این حیث با او متفاوت است و غذاهای دیگری را دوست دارد.

اما هیچ کدام از این ارزش‌ها، ارزش‌های اخلاقی محسوب نمی‌شوند. فیلسوفان اخلاق معتقدند که نوع خاصی از ارزش وجود دارد که ارزش‌های اختصاصی انسان، پایه اساسی زندگی سعادت‌مندان، و بنیاد رفتار انسانی و حکمت عملی می‌باشد.

سؤال اصلی در این جا این است که:

اولاً، ماهیت این ارزش‌ها چگونه است؟

ثانیاً: چه تفاوتی میان این نوع ارزش‌ها با سایر ارزش‌ها \_ ارزش‌های غیر اخلاقی \_ وجود دارد؟

ثالثاً: جایگاه این ارزش‌ها چگونه تعیین می‌شود و در کدام نقطه باید به دنبال این نوع ارزش بود؟

معمولاً برای تبیین نظریه «ارزش اخلاقی»، سه پایه یا سه سؤال اصلی را دنبال می‌کنند که عبارتند از:

**۱- تبیین مسئولیت اخلاقی:** بر اساس این پایه، در صدد هستیم تا بدانیم این نظریه، مسئولیت اخلاقی انسان را چگونه توضیح می‌دهد؟ به عبارت دیگر انسان اخلاقی مسئول، تبیین‌اش چگونه است؟ چرا بین انسان و سایر

موجودات تفاوت قائل می‌شویم؟ چرا ارزش‌های اخلاقی را فقط برای این موجود حی قائل می‌شویم و برای سایر موجودات و جانوران چنین ارزش‌هایی برشمرده نمی‌شود؟

**۲\_ ماهیت ارزش‌های اخلاقی:** جنس ارزش اخلاقی چیست؟ آیا یک امر تکوینی است؟ آیا نفس الامری یا subjective و درونی است؟ آیا از امور مربوط به حوزه تمایلات انسان است یا از مقولات ادراکات یا هستی‌شناختی انسان است؟ امری بسیط است یا غیر بسیط؟ و...

به عنوان مثال «خوب» یا «باید» به عنوان یک ارزش اخلاقی، یک امر بسیط است یا مرکب از چیزهای دیگر است؟ آیا به چیز دیگری تحویل می‌رود یا خودش اصالت دارد؟ در فلسفه اخلاق اینگونه بحث شده است که آیا خود خوب، موضوعیت دارد و قابل تحویل به هیچ چیز دیگری نیست؟

**۳\_ راه کشف ارزش‌های اخلاقی توسط انسان:** یعنی در یک نظریه اخلاقی اگر پایه‌های اول و دوم ثابت بشوند، اما مرحله سوم رخ ندهد، یعنی معلوم بشود که انسان راهی به شناخت ارزش‌های اخلاقی ندارد، این نظریه «ارزش» قابل اتکا نیست. در همه‌ی فلسفه‌ها و مکتب‌ها اعم از مکتب‌های بزرگ بشری و الهی آنچنان که تحقیقات کرده‌اند و نشان داده‌اند، ادعا بر این است که یک نظریه «ارزش اخلاقی» دارند. یعنی هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند از سؤال اخلاق و ارزش اخلاقی فرار بکند. همانطوری که هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند از هستی‌شناسی گریز کند. هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نداشته باشد. نیز هیچ فلسفه‌ای نمی‌تواند از نظریه «ارزش اخلاقی» تن بزند، چون با حذف نظریه مذکور، بنیاد اخلاق و سعادت انسانی، نظام رفتاری انسانی و زیست‌جهان اخلاقی بشر فرو می‌ریزد. به همین علت هیچ مکتبی حاضر نیست برای این نظریه، پیشنهادی نداشته باشد. حتی مکتب‌های پوچ‌گرا (نهیلیست) هم در خصوص اخلاق و نظریه ارزش، نظریه دارند. «نیچه» با وجود آن که یک فیلسوف کاملاً نهیلیست است، از نظریه‌پردازان بزرگ ارزش اخلاقی به شمار می‌آید.

با این وضع، سؤال اصلی این است: آیا فلسفه اسلامی - فلسفه کنونی - نظریه «ارزش اخلاقی» دارد یا ندارد؟ اگر فلسفه اسلامی، دارای نظریه «ارزش اخلاقی» است، در این صورت چگونه به سه سؤال اصلی پاسخ می‌دهد؟ در خاتمه، این نوع از فلسفه، چگونه ارزش‌های اخلاقی را توصیف و تبیین می‌کند؟

محورهای زیر، نظریه فلسفه اسلامی را واضح می‌سازند:

(۱) فیلسوفان مسلمان نظریه «ارزش اخلاقی» را به صورت مستقل تبیین نکرده‌اند و این، یکی از نقدهای جدی نسبت به فلسفه اسلامی محسوب می‌شود؛ جز در دوران معاصر، که تعدادی فیلسوف بزرگ به این تأمل رسیدند و نظریه‌پردازی کردند.

(۲) در طول تاریخ از ارسطو تا دوران معاصر، نظریه «ارزش اخلاقی» در ضمن چند مسأله دیگر و به صورت پراکنده مورد بحث قرار گرفته است و غالباً نیز مباحث تکرار همدیگر هستند.

(۳) مباحث فیلسوفان گاهی آنقدر کم اهمیت در تبیین ارزش اخلاقی بوده است که حتی یک فیلسوف در دو اثرش، دو نظریه مختلف داده است. یعنی دو تبیین متفاوت ارائه کرده است، اما ماهیت هر دو تبیین یکی نیست. دو توضیح متفاوت می‌دهد که بنا بر ظاهر عبارت قابل جمع نیستند. برخی اوقات افرادی همچون ابن سینا در آثارشان سه یا چهار تعبیر مختلف ارائه می‌کنند که ظاهر عبارت‌ها با یکدیگر نوعی تهافت دارند. این امر حاکی از آن است که نظریه ارزش اخلاقی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان آنچنان که باید مورد توجه قرار نگرفته است گرچه پایه‌های اصلی این نظریه در آثار فیلسوفان وجود دارد و به صورت موردی و جزئی به سوالات اصلی پاسخ داده‌اند و نظریه خود را ارائه کرده‌اند.

مقصود بنده در این جلسه این است که به صورت خیلی استقرایی، عناصری که در فلسفه در حوزه ارزش‌های اخلاقی وجود دارند، مطرح شوند و سپس به یک نظریه «ارزش اخلاقی» تبدیل شوند. در ادامه نقد خود را عرض خواهم کرد.

اولین نکته این است: آیا فلسفه اسلامی می‌تواند مسئولیت اخلاقی انسان را تبیین کند یا نمی‌تواند؟ یعنی آیا می‌تواند نشان دهد که انسان به عنوان یک موجود، متمایز از سایر موجودات است و جنبه ارزشی و اخلاقی در این انسان یک عنصر کاملاً متمایز و ممتاز به شمار می‌آید.

پاسخ بنده این است که: حداقل در فکر غالب فیلسوفان با توجه به نظریه‌ای که در باب انسان‌شناسی ارائه می‌دهند \_ و در جلسه گذشته نیز به تفصیل بحث شد \_ مسأله‌ی مسئولیت اخلاقی انسان، به گونه‌ای صحیح قابل تبیین نیست. از نظر فیلسوفان چون انسان و اراده‌ی انسانی تابع نظام علیت است و زمانی که نظام علیت بر رفتار انسانی حاکم می‌شود، بدون تفاوت میان انسان و غیر انسان، هر حرکتی و رفتاری بنا بر نظر علیت و ضرورت [الشیء ما لم یجب، لم یوجد] تعریف می‌گردد \_ بدین نحو که هیچ فعلی و پدیده‌ای و اثری در عالم نیست الا اینکه معلول علت سابق است \_ تبیین مسئولیت اخلاقی انسان دشوار است.

این سؤال مطرح است که بنا بر دیدگاه «جبر فلسفی» که قبلاً توضیح آن گذشت، چگونه می‌توانیم انسان را برخلاف سایر موجودات مسئول اخلاقی بدانیم. چرا من به عنوان یک انسان در انجام و ارتکاب فعل X، مسئولیت اخلاقی دارم؟ پیش فرض هر نظریه‌ی مسئولیت اخلاقی این است که انسان در فعل خود نوعی اختیار و آزادی دارد. یعنی در گزینش «الف» و «ب»، در نهایت این مسئولیت بر دوش انسان است. وقتی نظام علیت حاکم

می‌شود، هیچ فعلی در درون انسان به ذات و اراده‌ی درونی انسان بر نمی‌گردد. هر فعلی را که از دیدگاه فلسفی جستجو کنیم، ریشه و منشأ آن به نظام علیت برمی‌گردد که در بیرون انسان معنا دهد. هیچ پدیده‌ای در انسان نیست که انسان بتواند در مورد آن بگوید: «من آن را انجام دادم، چون من هستم که آن فعل را انجام می‌دهم و انتخابش می‌کنم». هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، یک فعل امکانی است. فعل امکانی تا زمانی که از ناحیه‌ی علت بیرونی به ضرورت تبدیل نشود، از انسان صادر نمی‌شود. [البته این بحث مربوط به جلسه گذشته است و موضوع بحث کنونی نیست. فقط اشاره می‌شود که این پایه از نظر «ارزش اخلاقی»، یعنی مسئولیت اخلاقی انسان، دچار مشکل است]. فلسفه باید برای بازسازی این بخش چاره‌ای بیندیشد. البته بعضی از فیلسوفان و اساتید معاصر تلاش‌هایی نموده‌اند تا برای موضوعاتی همچون اختیار، اراده و ... پایگاه مستقلاً قائل شوند.

سؤال دوم: از نظر فیلسوفان ماهیت ارزش اخلاقی چیست؟

سؤال سوم: آیا عقل در کشف ارزش اخلاقی موفق است؟ آیا چنین توانی بدین منظور برای انسان وجود دارد؟  
پاسخ: توجه به چند نکته لازم است:

نکته اول: از دیدگاه فیلسوفان ارزش اخلاقی، امری تکوینی و مربوط به یک واقعیت خارجی نیست. یعنی برخلاف حوزه‌ی «هست‌ها و نیست‌ها» که مربوط به نظام تکوین‌اند، از دیدگاه فلسفه اسلامی، «باید و نباید» و «خوب و بد» مربوط به نظام تکوین نیستند.

نکته دوم: آن چیزی که در نظام فلسفی «ارزش اخلاقی» نامیده می‌شود، در نهایت به مجموعه‌ای از تمایلات درونی انسان برمی‌گردد. عمق ارزش اخلاقی [فعلاً در یک نگاه کلی مطرح می‌شود] ناشی از حب انسان به امری است و غالب کسانی که این موضوع را آشکار می‌سازند بر این عقیده‌اند که واقعیت ارزش اخلاقی همان حب انسان نسبت به ذات است. پس ارزش اخلاقی برگرفته از تمایل انسان به خود، آثار و کمالاتش می‌باشد.

نکته سوم: روشن است که این تمایلات به تنهایی ارزش اخلاقی محسوب نمی‌شوند، بلکه ارزش اخلاقی آن چیزی است که ناظر به این تمایلات باشد. انسان از طریق عقل، نوعی نسبت میان خود و این تمایلات کشف می‌کند. سپس آن را تحت عنوان «خوبی» و «باید» یاد می‌کند. هر آنچه را که انسان «خوب اخلاقی» یا «باید اخلاقی» تلقی می‌کند، از کمالات انسان نشأت می‌گیرد و از طریق دریافت تمایلات انسانی به آن دست می‌یابد. بنابراین اگر تمایل فردی نسبت به برخی امور یا درکش نسبت به کامل بودن تمایلات از او گرفته شود، ارزش‌های اخلاقی شکل نمی‌گیرند. هر کس ابتدا «باید» یا «خوب» را اعتبار می‌کند تا به ارزش‌ها و تمایلات خاص درونی‌اش تحقق ببخشد. از دیدگاه «نظریه ارزش اخلاقی»، «خوب و بد» به حوزه روانشناختی، درونی و

تمایلاتی هر فرد نسبت به خودش مربوط است و «باید و نباید» دریافتی است که عقل هر فرد از رابطه میان فعل و تمایلات به دست می‌آورد. آنچه گفته شد حاصل نظریه «ارزش اخلاقی» است که می‌شود آن را هم به فیلسوفان آغازین (همچون ارسطو به یک معنا با همه‌ی عبارت‌های مبهمی که دارد) و هم به فیلسوفان دوره معاصر و به طور مشخص به مرحوم علامه طباطبایی (ره) نسبت داد. مطالب برخی از فیلسوفان، کلی، مبهم و پراکنده است و در برخی دیگر منسجم‌تر بیان شده است، اما کلّ نظریه‌ی «ارزش اخلاقی» مطرح شده از سوی فیلسوفان، به همین نتیجه منتهی می‌شود. به منظور مشخص شدن جایگاه پایه‌های ارزش اخلاقی به چند مورد از آثار فیلسوفان اشاره می‌شود:

(۱) فیلسوفان ارزش‌های اخلاقی را جزو مشهورات می‌دانند. همانطور که می‌دانیم هنگامی که فیلسوفان یا منطق دانان مقدمات قیاس یا استدلال را برمی‌شمرند، قضایای دارای «حسن و قبح» یا «باید و نباید» را نیز جزو قضایای مشهوره به حساب می‌آورند. مشهورات در مقابل قضایای اولی قرار می‌گیرند. قضایای ناظر به حوزه مشهورات که قضایای اخلاقی درون آن قرار می‌گیرند، حوزه‌ای خارج از قضایای یقینی اولی، تجربی و متواترات ناظر به واقعیت خارجی است. البته دسته‌ای از قضایا مثل فطریات هم به قضایای اولی برمی‌گردند.

در نتیجه، از دیدگاه فیلسوفان، قضایای اخلاقی، قضایای مشهوره هستند. در یک تفسیر اولیّه می‌توان گفت: قضایایی هستند که جامعه یا عقلاء بر آنها توافق دارند. (تَطَابَقَتْ عَلَيْهِ آراءُ الْعُقَلَاءِ). آنچه گفته شد بررسی موضوع از منظر منطقی و معرفت‌شناختی است. این قضایا در مقدمه‌ی برهان قرار نمی‌گیرند، زیرا برهان به دنبال کشف واقعیت بیرونی است، این در حالی است که مشهورات هیچگونه حکایتی از واقعیت بیرونی ندارند. فیلسوفان به هنگام تحلیل انسان، سه مرتبه یا لایه وجودی غیر از بدن برای انسان قائل می‌شوند که عبارتند از: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی.

۱\_ نفس نباتی: دارای دو قوه است: قوه غاذیه و قوه نامیه.

۲\_ نفس حیوانی: دارای دو بُعد است: قوه محرکه که حرکت خاص حیوانی را شکل می‌دهد و مدیریت می‌کند و قوه مدرکه که در حیوان ادراکی ایجاد می‌کند که در نبات نیست و از این منظر موجب دو امتیاز برای حیوان نسبت به نبات می‌شود:

الف: حیوان حرکت‌هایی برخلاف نبات انجام می‌دهد. نبات یک حرکت مستمر، قابل پیش‌بینی و متشابه در حرکاتش دارد. هر بذری یک نمو و یک نتیجه دارد. راه دومی ندارد. دارای مسیر کاملاً مشخصی است. اما یک حیوان اینگونه نیست و دارای رفتاری کاملاً متغیّر است، زیرا ممکن است که در این لحظه واکنش  $x$  یا  $y$  را از

خود نشان بدهد. فیلسوفان از این تفاوت در نوع رفتار و تنوع حرکت استفاده می‌کنند. از اینرو معتقدند حیوان رفتار ویژه‌ای به نام «اراده» دارد که موجب انجام فعل به صورت ارادی می‌شود.

ب: حیوان ادراکات جزئی ناظر به امور خاص خارجی دارد که از طریق قوه‌ی حس یا تخیل یا وهم به دست می‌آیند. اما نبات این ادراکات را ندارد. پس حیوان عبارت است از جسم نامی حساس متحرک بالاراده. از چگونگی حرکت حیوان قبلاً بحث شده است. از نظر فیلسوفان در حرکت بالاراده هیچ تفاوتی میان انسان و حیوان نیست. مبنای این حرکت میل و شوق است. حیوان دارای یکسری تمایلات است که در آنها تحت عنوان قوه‌ی شوقیه، قوه‌ی نزوعیه و قوه‌ی غضبیه نام برده می‌شود. در مواجهه با اشیاء در او میل یا تنفر نسبت به انجام فعل ایجاد می‌شود. این ملایمت یا منافرت مبنای حرکت ارادی انسان است. وقتی که این میل و شوق اکید می‌شود، فعل ارادی از انسان صادر می‌گردد. تا اینجای بحث هنوز وارد دستگاه ارزش اخلاقی نشده‌ایم. انسان، حیوان مسئول اخلاقی نیست. قرار است در تئوری فیلسوفان به دنبال این مطلب باشیم که چگونه انسان یک فاعل اخلاقی است. به عقیده‌ی فیلسوفان نقطه‌ی تمایز انسان از حیوان در یک یا دو چیز است. اگر گفته شود دو چیز، آن دو چیز هم در نهایت به یک چیز برمی‌گردند و آن «عقل» یا «نطق» است. عقل دارای دو شاخه است: عقل نظری و عقل عملی.

منظورشان از دو چیز، قوه‌ی عاقله عامله است. در بررسی دقیق معلوم می‌شود که آن‌هایی که می‌گویند، فقط عقل است، منظورشان از عقل عملی، جنبه‌ی قوه‌ی عامله است و معتقدان به هر دو شاخه‌ی عقل، قوه‌ی عامله را در بخش عملی قرار می‌دهند. البته هر دو دیدگاه یکسان است. وجه تمایز انسان از حیوان در دو عامل اساسی خلاصه می‌شود. نکته و سؤال اصلی بحث این است که اگر قرار است نظریه‌ی «ارزش اخلاقی» شکل بگیرد، باید در این دو عنصر جستجو شود:

(۱) قوه‌ای به نام «عقل نظری» که انسان از طریق آن به ادراکات کلی دست می‌یابد.

(۲) قوه‌ای به نام «عقل عملی» که از دو کارآیی برخوردار است:

الف) دستیابی به ادراکات جزئی عملی

ب) مدیریت بعضی از عملیات خاص انسانی مانند: ضحک، شرمساری و ...

تذکر: بین فیلسوفان در اینکه ارزش‌های کلی اخلاقی مانند: عدل خوب است، ظلم بد است، دروغ‌گویی بد است، صدق خوب است و... از این جهت که این‌ها در پرتو عقل نظری قرار می‌گیرند یا عقل عملی، اختلاف نظر وجود دارد. البته این تفاوت نظر مهم و جدی نیست. برخی، قضایای کلی اخلاقی را ادراک عقل نظری می‌دانند، زیرا معتقدند عقل نظری، خوب بودن صدق را درک می‌کند، و عقل عملی قادر به فهمیدن تطبیقات

این امر (خوب بودنِ صدق) بر عالم خارج می‌باشد. بنابراین از نظر این گروه اینکه فعل «صدق» مصداق «صدق خوب است»، می‌باشد یا مصداق «کذب بد است»، بر عهده‌ی عقل عملی است. عدّه‌ای دیگر، از جمله فیلسوفان معاصر، دایره‌ی ادراک عقل نظری را فقط به ادراک کلیّات، آن هم در حوزه‌ی نظریّات یا «هست‌ها» محدود می‌کنند و ادراک عقل عملی را درک کلیّات در حوزه‌ی عمل توصیف می‌کنند. از نظر فنی و بحث این نشست، هیچ تفاوتی میان این دو دیدگاه دیده نمی‌شود. بحث اصلی بر سر این موضوع است که اگر انسان با حیوان در قوه‌ی ادراک عقلی \_ عقل نظری یا عملی \_ متفاوت است، در این صورت ارزش‌های اخلاقی چگونه برای انسان پدید می‌آیند؟ به منظور دستیابی به پاسخ دو سؤال قبل (ماهیت ارزش اخلاقی چیست؟ و انسان چگونه این ارزش اخلاقی را درک می‌کند؟) در می‌یابیم که فیلسوفان تقریباً به این بحث به طور جدّی نپرداخته‌اند و به صورت پراکنده نکاتی را مطرح کرده‌اند که البته نشان دهنده‌ی منظور آن‌ها می‌باشد. از نظریه‌پردازان معاصر فلسفی، مرحوم علامه طباطبایی (ره) یک قالب و تئوری به رأی فیلسوفان ارائه داده است. ریشه‌ی فرمایشات ایشان در بیانات استاد بزرگوارشان، مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی، است. اما در واقع پرداخت تئوریک نظریه، از سوی علامه طباطبایی (ره) است. نظریه‌ی وی نظریه‌ی اخلاقی فیلسوفان، یعنی توصیف «خوب و بد» و «باید و نباید» و به عبارت دیگر، توصیف مشهورات عامّه است. بیان ایشان به اختصار این است که با تأکید بر دو اصل در انسان، ارزش اخلاقی توضیح داده می‌شود. این دو اصل عبارتند از:

۱\_ انسان نسبت به ذات و کمالات خود، حب و تمایل دارد.

۲\_ در همه‌ی انسان‌ها یک اصل وجود دارد به نام اصل «استخدام» که بر اساس آن همه چیز را اعم از طبیعی یا انسانی (هر چیز غیر از خود را) در خدمت کمالات و مطلوبیّت‌های ذاتی خود بکار می‌گیرند. همه می‌گویند دیگری باید فدای دستیابی من به کمال بشود. نتیجه‌ای که از دو اصل فوق، اخذ می‌شود بدین گونه است: انسان هیچ گونه فعل «ارادی» را انجام نمی‌دهد، مگر اینکه اولاً ناظر به حبّ ذات او باشد، یعنی درک کند که مثلاً فعل «X» میل و تمایلات درونی او را ارضاء می‌کند. ثانیاً توسط عقل تشخیص دهد که فعل «X» در خدمت ارضای تمایلات او است. اگر این دو تشخیص رخ ندهد، فعل «ارادی» انجام نمی‌شود. مکانیسم ساخته شده از سوی علامه (ره) منجر به ایجاد یک تبیین جدید می‌شود. نتیجه‌ی مذکور را می‌توان در آثار فیلسوفان پیشین مشاهده نمود. اما تبیین ایشان چگونگی استخراج «خوب» و «باید» از درون مکانیسم فعل «ارادی» را به نحو زیر توضیح می‌دهد:

(۱) انسان و حیوان با غیر انسان و غیر حیوان مثل نبات، متفاوت است؛ زیرا نبات افعال خود از قبیل رشد کردن، تبدیل شدن جوانه به ساقه و ... را از روی علم و میل انجام نمی‌دهد، اما افعال حیوان و انسان از این جهت که تابع

علم و میل است، افعال «ارادی» نامیده می‌شود. از نظر علامه (ره) وقتی انسان علم پیدا می‌کند که یک فعل با مطلوب او که همان حبّ ذات است، متناسب می‌باشد و تشخیص می‌دهد که آن فعل او را به نتیجه می‌رساند، بنا به اصل «استخدام» یک «باید» را بین خود و فعلش و آن مطلوب ایجاد می‌کند. نظریه‌ی «اعتباریات» علامه (ره) هم از همین نقطه نشأت می‌گیرد.

(۲) منظور از «باید» وجوب است. وجوب در مورد تکوین است. هنگام مشاهده‌ی ایجاد یک پدیده و فهم رابطه‌ی آن با علتش، می‌گوییم واجب است. وجوب و امکان از امور مربوط به عالم خارج می‌باشند نه فعل انسان.

اما انسان به علت برخورداری از اصل «استخدام» و «حبّ به ذات»، مفهوم وجوب را از رابطه‌ی علیت حقیقی استخراج می‌کند و سپس بین فعل خود و مطلوب قرار می‌دهد. مثال: انسان احساس تشنگی می‌کند و چون حبّ به ذات دارد، درصدد ارضای حس تشنگی خود برمی‌آید. هنگام مشاهده‌ی لیوان آب، عقل او تشخیص می‌دهد که بین این آب و رفع تشنگی نسبتی وجود دارد و با خوردن آب به ارضاء تشنگی دست می‌یابد. بنابراین عقل به طور اتوماتیک مفهوم «باید» را که مربوط به یک امر تکوینی است، به صورت اعتباری و مجازی در غیر «ما وضع له» قرار می‌دهد. بین انسان و رفع تشنگی رابطه‌ی «امکانی» وجود دارد نه وجوب. انسان با قراردادن وجوب بین خودش و غایت (حبّ ذات) به این نتیجه می‌رسد که واجب است آب بخورد. هر کدام از این موارد حذف شود، فعل «خوردن آب» رخ نمی‌دهد.

نکته مهم: ارزش‌های اخلاقی، افعال اخلاقی را در بر نمی‌گیرند، بلکه مربوط به کلّ افعال ارادی انسان می‌باشند. عقل نظری واقعیت هستی شناختی و تجربی را می‌شناسد. تمام هنر عقل عملی یا اعتبارساز این است که در خدمت فعل ارادی انسان قرار می‌گیرد و وجوب مربوط به حوزه‌ی هستی شناختی را وارد حوزه اعتباریات می‌کند. یعنی قدرت جابه‌جا کردن مفاهیم را دارد. علامه (ره) می‌فرماید: از هر چیزی که متناسب با حبّ ذات باشد، مفهوم «خوبی» انتزاع می‌شود و از هر چیزی که در مسیر رسیدن به حبّ ذات مفید پنداشته می‌شود، مفهوم «باید» انتزاع می‌شود، پس مفهوم «خوبی» عبارت است از ملایمت هر چیز با مطلوبی که عین حبّ ذات است. چرا گفته می‌شود: صدق خوب است، زیرا صدق با حبّ ذات تلائم دارد. نیز چرا گفته می‌شود: کذب بد است و نباید آن را انجام داد، زیرا یک اعتبار بین فعل انسان و غایتش (حبّ ذات) است که با یکدیگر تناسب ندارند. تناسب و عدم تناسب از امور تکوینی محسوب می‌شوند. از نظر علامه (ره) «خوب و بد» از امور مربوط به لذّت و الم یا ملایمت و منافرت می‌باشند و «باید و نباید» به رابطه‌ی میان فاعل و غایت برمی‌گردد. همچنین وی معتقد است، علت اینکه گفته می‌شود: عدالت خوب است، این است که انسان مدنی بالطبع است و برای رسیدن به

محبوب‌های خود، به جامعه نیازمند است. از این رو هنگام ورود به جامعه چون سایر افراد هم مثل او هستند، بینشان نزاع ایجاد می‌شود و چون مثلاً فاعل «X» تشخیص می‌دهد که در این نزاع به محبوب خود نمی‌رسد، به این نتیجه می‌رسد که عدالت خوب است. این بدان معنا نیست که عدالت یک معنای اجتماعی دارد و خوبی هم یک ارزش مستقل برای آن محسوب می‌شود، بلکه بدان معنا است که عدالت در هر صورت خوب است و بدون اعتباربخشی به خوب بودن عدالت، انسان‌ها به تمایلات خود در جامعه نمی‌رسند. اعتباربخشی به سایر ارزش‌ها همچون راستگویی نیز از همین قسم است. فیلسوفان هیچ واقعیت نفس‌الامری برای ارزش‌های اخلاقی قائل نیستند و بر این باورند که این ارزش‌ها، تا زمانی می‌توانند ارزش باقی بمانند که تمایلات متعالی یا غیرمتعالی انسان‌ها را تأمین کنند. اولین منتقد نظریه‌ی علامه (ره)، شهید مطهری (ره) است که دو اشکال را به این نظریه وارد می‌داند:

۱\_ براساس این نظریه، اصلاً اخلاق، بنیاد نمی‌گیرد و تحت عنوان یک مقوله‌ی کاملاً نسبی باقی می‌ماند. ثبات اخلاق از بین می‌رود و بین ارزش اخلاقی و غیر ارزش اخلاقی نمی‌توان تفکیک قائل شد و از یک اخلاق پایدار سخن گفت. [ایشان نقد خود را در مبحث «جاودانگی و اخلاق»، در پاورقی‌های کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» مطرح می‌کنند.]

۲\_ مفهومی به نام «اخلاق» باقی نمی‌ماند، زیرا تمام آن چیزی که از نظر علامه (ره) به عنوان «خوب» یا «باید» در افعال ارادی انسان دیده می‌شود، بر یک اعتبار «خوبی» و یک اعتبار «بایدی» مبتنی است و از اینرو هیچ تفاوتی میان انواع فعل ارادی نیست. پس فعل ارادی را برخلاف فعل اخلاقی می‌توان توضیح داد.

در تئوری علامه (ره) همانطور که یک فرد عادل برای عدالت «خوبی» را اعتبار می‌کند، یک فرد ظالم هم برای ظلم «باید» را اعتبار می‌کند، چرا که هر دو فعل متناسب با تمایلات فاعلشان می‌باشند. شهید مطهری (ره) قائل به تفکیک مراتب انسان‌ها می‌باشد. وی با تقسیم‌بندی مراتب به «من برتر» و «من فروتر» توضیح می‌دهد که اگر تمایلات برخاسته از من برتر باشد، به «ارزش اخلاقی» و اگر برخاسته از «من فروتر» باشد، به «ارزش‌های غیراخلاقی» تبدیل می‌شود.

اگر چه هم عادلان و هم ظالمان «خوبی» و «باید» را اعتبار می‌کنند، اما یک دسته متناسب با بُعد برتر انسانی و دسته‌ی دیگر متناسب با بُعد فروتر انسانی عمل می‌کنند. نکته‌ی مهم اینجا است که نظریه‌ی شهید مطهری (ره) هم اشکالات نظریه‌ی علامه (ره) را رفع نمی‌کند. ضمن آنکه اشکالات دیگری هم بر آن وارد است. سؤال این است که: جایگاه ارزش اخلاقی من برتر و من فروتر کجا است؟ و به عبارت دیگر: با کدام قاعده‌ی اخلاقی دو

مرتبه‌ی اینچنینی شکل می‌گیرد؟ زیرا بر طبق یک قاعده‌ی اخلاقی باید داده‌های هر مرتبه به داده‌های اخلاقی تبدیل شود و این همان چیزی است که در فلسفه‌ی اخلاق «باید آغازین» نامیده می‌شود.

به دلیل این نارسایی‌های نظریه‌ی شهید مطهری (ره) در رفع اشکالات نظریه‌ی اخلاقی علامه (ره)، عده‌ای دیگر از اساتید معاصر و به طور خاص آیت‌الله مصباح با ارائه‌ی نظریه‌ای تحت عنوان «وجوب بالقیاس» در صدد رفع اشکالات برآمده‌اند. ایشان هم دو اشکال اساسی به نظریه‌ی شهید مطهری (ره) می‌گیرند که عبارتند از:

(۱) مجدداً اخلاق به تمایلات درونی ارجاع داده می‌شود و هیچ پایگاه واقع‌گرایانه‌ای برای اخلاق نمی‌توان قائل شد. بنابراین با توجه به ارزش‌های subjective نمی‌توان ارزش‌های اخلاقی اسلام را توضیح داد، زیرا بر طبق این نظریه نمی‌توان گفت این ارزش، یک امر واقعی و دارای آثار ویژه است. با توجه به استدلال شهید مطهری (بازگشت ارزش‌ها به تمایلات) ارزش‌ها ریشه تکوینی ندارند و «باید آغازین» را توضیح نمی‌دهند. از نظر آیت‌الله مصباح سؤالاتی همچون: چرا انسان برتر دارای ارزش اخلاقی است؟ چرا فقط تمایلات «من برتر» برخلاف تمایلات «من فروتر» از ارزش برخوردار هستند؟ بی‌پاسخ می‌ماند. ایشان از هر دو نظریه (علامه (ره) - شهید مطهری (ره)) عدول می‌نمایند و نظریه‌ی جدیدی را ارائه می‌دهند که براساس آن بجای اینکه «وجوب» یک امر اعتباری فرض شود، یک امر حقیقی و تکوینی، غیر ذاتی و بالقیاس الی‌الغیر لحاظ می‌شود که تمام بایدها و ارزش‌های اخلاقی به آن برمی‌گردد.

(۲) انسان‌ها از طریق عقل نظری اموری از کمالات هستی‌شناختی را در خارج مشاهده می‌کنند. [اکنون بحث از حالت نفس‌الامری خارج می‌شود].

بنا به عقل نظری، از رابطه‌ی هر فعل یا اثرش با غایت کمال، وجوب «بالقیاس الی‌الغیر» انتزاع می‌شود. مثلاً انسان تشخیص می‌دهد که کمال او در رسیدن به مقام عالی علم است. پس هر فعلی که او را به این مقام برساند، وجوب بالقیاس الی‌الغیر دارد و برای دستیابی به غایت، یک «باید» وجود دارد. از اینرو انسان خود را موظف می‌داند که باید درس بخواند، باید تحقیق کند، باید هجرت کند، باید کلاس برود و ... بایدهایی که تحت عنوان «وجوب بالقیاس الی‌الغیر» انتزاع می‌شوند، بایدهای اخلاقی هستند.

به نظر بنده، این، آخرین تئوری مطرح شده در حوزه‌ی فلسفه است و تلاش می‌کند که اشکالات هر دو نظریه قبلی را رفع سازد، زیرا هم نگاهش، نگاه رئالیستی است و هم کمال را به عنوان یک امر خارجی، و «وجوب» را تکوینی فرض می‌کند. اما این نظریه هم نظریه‌ی «ارزش اخلاقی» را توضیح نمی‌دهد و دارای اشکالاتی است؛ زیرا:

**اولاً:** منظور این نظریه از کمال (علم، معرفت و ...) یک امر هستی شناختی است یا ارزش شناختی؟ اگر امر ارزش شناختی است، این سؤال پیش می‌آید که این ارزش از کجا آمده است؟ آنچه که به طور حداکثری از این نظریه استنباط می‌شود، کمال بودن علم است نه ارزش بودن آن؛ در حالی که قرار بود ارزش توضیح داده شود. اگر امر ارزش شناختی است، نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم که علم یک مرتبه‌ی کمال وجودی نسبت به جهل است. یعنی کسی که عالم می‌شود (علم حضوری یا حصولی) از سطح بالاتری از هستی نسبت به هستی موجود برخوردار می‌گردد. اکنون با سؤال دیگری روبرو می‌شویم که چرا این هستی افزون‌تر به لحاظ هستی شناختی، ارزش اخلاقی دارد؟ این همان پل زدن از «هست» به «باید» است. تا زمانی که این پل مبنای فلسفی \_ اخلاقی نداشته باشد، قابل انجام نیست.

**ثانیاً:** همان اشکال علامه (ره) در اینجا هم وارد است؛ زیرا این دیدگاه در مورد مسائل غیر اخلاقی هم قابل اجرا است. چرا «باید» و «ارزش» را در ارزش اخلاقی منحصر می‌کند؟ خیلی از چیزها کمال هستند، اما این کمالات، کمالات اخلاقی نیستند. اگر کمال، کمال هستی شناختی است به صرف وجود کمال هستی شناختی، ارزش اخلاقی تولید نمی‌شود. زیرا این‌ها مرتبه بالاتری از کمال وجودی نسبت به مرتبه پایین‌تر می‌باشند.

به بیان دقیق‌تر، از دیدگاه اصالت وجودی و فلسفی، تمام حالات و ملکات انسانی به لحاظ وجودشناختی نسبت به فقدان و عدمشان دارای کمال وجودشناختی هستند. همانطوری که ملکه‌ی ایثار یک کمال وجودشناختی است، ملکه‌ی بخل هم یک کمال وجودشناختی است. از منظر هستی‌شناسی فرقی نمی‌کند. نظریه‌ی ارزش اخلاقی باید به ما بگوید که این حالت وجودی که به نام «ایثار» در من وجود دارد ارزش است و وجود دیگر که حالت «بخل» در من ایجاد می‌کند، ضد ارزش اخلاقی است.

علاوه بر اینکه نظریه‌ی «باید نخستین» حل نشد. فرق میان فعل اخلاقی و غیر اخلاقی هم قابل توضیح نیست. زیرا این نظریات حداکثر می‌توانند فعل ارادی انسان را توضیح بدهند و فعل ارادی انسان اعم از فعل اخلاقی و غیر اخلاقی است.

### حاصل بحث:

در پاسخ به سه سؤال باید گفت که نظریه‌ی «ارزش اخلاقی» فیلسوفان باید مسئولیت انسان، یعنی آزادی و اختیار انسان را در مقابل فعلش اثبات کند. حاکمیت علیت بر اراده، مسئولیت فعل انسان را بردوش علت تامه می‌گذارد و مسئولیت اخلاقی را از انسان سلب می‌کند. هیچ انسانی از دیدگاه فلسفی با انسان دیگر از این جهت تفاوت نمی‌کند. این چیزی نیست که فیلسوفان زیر بار آن نروند، زیرا هر چه در فلسفه بیشتر پیش بروید بر این مطلب تأکید می‌کنند «الشقی، شقی فی بطن امه» تفسیر فلسفی است. اوج

آن در مباحث عرفانی، در اعیان ثابت است. اعیان ثابت در ذات خود، قابلیت‌هایی دارند. اینکه چرا یک انسان گمراه می‌شود و دیگری هدایت می‌شود؟ یک انسان تحت اسم «یا هادی» خدا قرار می‌گیرد و دیگری تحت اسم «یا مُضِلّ» خدا قرار می‌گیرد. هر دو، اقتضای عین ثابتشان است و نتیجه‌ی تجلّی اسم «یا مضل» و اسم «یا هادی». هر دو به یک معنا سعادت‌مند هستند؛ زیرا بنابه نظر ملاصدرا و ابن عربی انسانِ مضلّ هم در جهنم مادامی در آتش می‌سوزد که بهشتیان داخل جهنم هستند و می‌سوزند تا پاک شوند و بعد از آن اثری از عذاب نیست.

از ظرافت‌های نظریه «اعتباریات» علامه (ره) این است که ایشان تصریح می‌کنند: تمام بایدها و نبایدها در فرآیند نظام علّیت در فعل قرار می‌گیرد و به همین علّت ایشان «باید اخلاقی» را از «باید در فعل ارادی» تفکیک نمی‌کنند. به نظر ایشان، همه‌ی انسان‌ها \_ چه ظالم و چه عادل \_ اعتبار «باید» می‌کنند. انسان شقی حتماً باید اعتبار «بایدِ ظلم» بکند و انسان سعید حتماً باید اعتبار «بایدِ عدل» بکند. والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته.