**رابطه بايد ها و هست ها - ارزش و واقعيت**

از نظر فلسفه اخلاق چه رابطه اي ميان بايد ها و هست ها وجود دارد؟

آدمى در طول تاريخ حيات اجتماعى خويش, علاوه بر قوانين حاكم بر طبيعت و نظام جهان, براى خويش حريمها و قانونهايى بنا نهاده است كه بازگشت آنها به عنصر انديشه و خرد است. انسان در پرتو خرد خويش به صورت طبيعى و منطقى، نخست هستها را درك مى كند و به عينيتها توجه م ى نمايد و پس از اين شناخت است كه قوانين و بايدها و نبايدهايى را در قلمرو زندگى فردى و اجتماعى خود در نظر گرفته, خود و ديگران را بدانها پايبند مى شناسد.

اين همه, بدان معنى نيست كه:
1. انسان همواره در شناخت هستى و عينيتهاى جهان و زندگى خود, به حقيقت راه يافته باشد.
2. در تنظيم قوانين و بايدها و نبايدها هميشه تابع خرد و شناخت باشد.
3. در پايبندى به بايدها همواره بر هستها و معرفت درست تكيه داشته باشد. بلكه بدون اين كه بر سه زمينه ياد شده, تأكيدى داشته باشيم, تنها در صدد بيان اين نكته هستيم كه (شناخت هستى و هستها) و (قانونمدارى و قانونگـذارى) از لوازم زنـدگى انســـان است و اكنون در اين نوشته برآنيم تا بدانيم ميان اين دو مقوله انسانى, چه مناسباتى وجود دارد. آيا انسان, بايدهاى اخلاقى را از هستها نتيجه مى گيرد, يا ارتباطى ميان هستها و بايدها نمى شنــاسد و در صورتى كه ارتبـاطى ميـان هست و بايد وجود داشته باشد, اين ارتباط از ن وع نتيجه گيرى منطقى است, يا در چهارچوب قواعد منطقى نمى گنجد.

به تعبير ديگر: آيا بايدهاى مربوط به اخلاق, فقه, سياست و به طور كلى (بايدهاى ايدئولوژيك) را مى توان از (هست) هاى مربوط به حوزه (جهان بينى) نتيجه گرفت يا خير؟ آيا مى توان گفت كه (خدا هست) پس (بايد او را پرستش كرد) , (خدا نعمت دهنده است) پس (بايد شكرگزار او باشيم)؟
چنين به نظر مى رسد كه اين پرسشها, دغدغه هاى جديد انديشمندان و پژوهندگان در فلسفه اخلاق باشد, ولى تأمل در مباحث اخلاقى و فلسفى گذشته, مى نماياند كه اين بحث به شكلى براى آنان مطرح بوده است.

تاريخچه مسأله
مسأله بايد و هست در فلسفه اخلاق پس از ادعاى گسست منطقى اين دو از سوى (ديويد هيوم) در قرن هيجدهم, و دوباره مطرح شدن آن از سوى (ادوارد مور) در اوائل قرن بيستم به بحثى پر جنجال تبديل شد. شايد از لحاظى بشود تاريخ اين بحث را به همان زمان برگرداند, ولى در فلسفه اسلامى نيز, برابر تقسيم ارسطويى, بحثهايى وجود دارند كه مى توانند به گونه اى ريشه اين بحث به شمار آيند.

تقسيم فلسفه به حكمت نظرى و عملى, بحث حسن و قبح عقلى, مشهورات منطقى و حتى مسأله جبر و اختيار را برخى سابقه اين بحث دانسته اند.
مباحث مقاله ششم (اصول فلسفه) نيز نقطه عطفى در تاريخچه هست و بايد و رابطه حقايق واعتباريات به حساب مى آيد كه علامه طباطبايى حرفهاى تازه اى را در آن مطرح كرده است.

حكمت نظرى و حكمت عملى
(طبق تقسيم معروف قدما كه همان تقسيم ارسطويى است, حكمت و فلسفه تقسيم مى شد به فلسفه نظرى, يعنى علم به آنچه هست و فلسفه عملى, يعنى علم درباره آنچه كه بايد انجام گيرد… و فلسفه هاى عملى را تقسيم مى كردند به اخلاق و تدبير منزل و سياست مدن… )1
شهيد مطهرى دراين باره آورده است:
(حكما, حكمت را تقسيم مى كنند به حكمت عملى و حكمت نظرى. حكمت نظرى دريافت هستى است, آن چنان كه هست, وحكمت عملى دريافت خط مشى زندگى است, آن چنان كه بايد. اين (بايد) ها نتيجه منطقى آن چنان (هست) ها است. بالاخص آن چنان هست هايى كه فلسفه اولى و حكمت مابعدالطبي عى عهده دار بيان آنهاست.) 2

در اسفار آمده است:
(مقصود از كمال قوه عمليه چيزهايى است كه سازمان زندگى و معاش و نجات در معاد است و مقصود از حكمت نظرى, دانستن احوال مبدأ و معاد است و تدبير آنچه كه بين اين دو وجود دارد.) 3
ييكى ازمحققان معاصر مى نويسد:
(ارتباط حكمت عملى با حكمت نظرى, به صورت فشرده دركلمات پيشينيان از فلاسفه اسلامى مطرح و به گونه اى بيان شده است, ولى اكنون اين مسأله در محافل فلسفى, پس ازخرده گيرى (هيوم) (1711 ـ 1772 م) فيلسوف تجربى انگلستان حالت جدى تر به خود گرفته و افكار و نظرياتى را پديد آورده است.)4
در فلسفه غرب به جاى حكمت نظرى از كلمه جهان بينى و به جاى حكمت عملى از واژه ايدئولوژى كمك مى گيرند.
درمقاله ششم اصول فلسفه و روش رئاليسم, علامه طباطبايى به مسأله اعتباريات و رابطه آنها با حقايق پرداخته است كه مى توان از زاويه اى عام به مقوله بايد و هست نظر داشته باشد, چه اين كه بايدها اعتبارند و هست ها, حقايق.
شهيد مطهرى نيز علاوه بر مباحث اصول فلسفه و برخى كتابهاى ديگر خويش, دركتاب نقدى بر ماركسيسم (مباحث جاودانگى اخلاق) مى نويسد:
(حقيقت عبارت است از اصلهاى نظرى, و اخلاق, عبارت است از اصلهاى عملى, و به عبارت ديگر, اخلاق, داخل در حكمت عملى است, وحقيقت, داخل در حكمت نظرى است… )5
سپس تاريخچه مفصلى از مسأله در فلسفه اسلامى ارائه مى دهد, بويژه نظر بوعلى را, آن گاه مى افزايد:
(شايد درباره حكمت عملى و نظرى هيچ كس بيش تر از شيخ [بوعلى] بحث نكرده باشد.)

نظريه (ديويد هيوم)
درميان نظريه پردازان غربى, (ديويد هيوم) به عنوان يك تجربه گرا, بيانى ويژه در فلسفه اخلاق و گسست منطقى هست و بايد دارد و سخنان وى منشأ گفت وگوهاى فراوان شده است.
اين است كه جا دارد, اين نظريه را به تفصيل مورد بررسى قرار دهيم.
متن ترجمه سخنان هيوم به نقل از (كاوشهاى عقل عملى) بدين قرار است:
(در هر سيستم اخلاقى كه تا هم اكنون برخورد كرده ايم, پيوسته به اين مطلب وقوف يافته و به پى جويان فلسفه گوشزد كرده ايم كه انديشمندان فلسفه اخلاق در طرح و بحث مسايل خود تا چند زمانى با روش و زبان متداول و معمولى فلسفه به گفت وگوى مى پردازند و همه جا با شيوه معلوم و مشخص فلسفه انديشى, نخست مسأله هستى خدا را مورد بررسى قرار مى دهند و از همان طريق و مطابق همان روش معمولى فلسفه مطالعات و نظريات خود را پيرامون خصايص وخصلتهاى اختصاصى انسانها ابراز مى دارند.

اما ناگهان به محض ورود در طراحى هاى اخلاقى با شگفتى بسيار مى يابيم كه اين روش هماهنگى با فلسفه دگرگون شده و به جاى رابطه هاى منطقى (است) و (نيست) كه بطور معمول در تشكيل قضايا و مسايل فلسفه به كار برده مى شود, ديگر اثرى ازاين كلمات به چشم نمى خورد و دراين سيستم انديشه گرايى هيچ قضيه و يا مسأله اى نيست كه با رابطه هاى (بايستى) و (نبايستى) سازمان يافته نباشد.

قطعاً اين تحول بنيادى در فلسفه اخلاق از (استى ها) به (بايستى ها) از مرز توجيهات حسى بيرون است, اما در هر حال بايد اذعان نمود كه اين آخرين نتيجه غيرقابل انكارى است كه از پژوهشهاى فلسفى در همه سيستمهاى اخلاقى به دست مى آيد…
اصولاً بايد معلوم كرد چگونه امكان پذير است كه اين رابطه هاى نو ظهور (بايستى و نبايستى) را با وجود و عدم هماهنگى, از رابطه منطقى (استى ها و نيستى ها) آن هم با روش (استنتاج قياس برهانى) به دست آوريم؟ همان گونه كه معلوم كرديم, نگارش كنندگان فلسفه بطور عموم به اين دوگانگى روش انديشه كاوى هشدار نداده اند, و ما اكنون مى خواهيم كه روى اين مطلب به خوانندگان گرامى تأكيد بليغ نماييم و انتظار داريم همين هشدار كوتاه و اين آگاهى به تفاوت بنيادى ميان گروههاى استى ها و بايستى ها, سيستمهاى عاميانه فلسفه اخلاق را كه تا هم اكنون نتوانسته به اين تفاوت رهبرى گردد, واژگون ساخته, و به پژوهندگان اجازه دهد تا از روى تحقيق به چگونگى واقعى آن راه يابند.)6

تفسيرهاى گوناگون ازنظريه (هيوم)
آنچه از سخنان هيوم نقل شد, چندان صريح و بى ابهام نبوده است, به همين جهت تفسيرهاى مختلفى از آن به عمل آمده است كه به برخى از آنها اشاره خواهيم داشت.

1. تفسير رايج
تفسير اول منسوب به (هير و اسميث) است, طبق اين تفسير, اين فراز از سخنان هيوم نمايانگر شگفتى او از استنتاج (بايد) از (هست) و تأكيد بر گسستگى منطقى اين دو نوع قضيه است. بيش تر نويسندگان ما هم براساس همين تفسير, سخن (هيوم) را پذيرفته و يا رد كرده اند. 7 (سرل) نيز به روش فلسفه آناليتيك, تز هيوم را اين گونه تفسيركرده است: هيچ گروهى از قضاياى اخبارى, براى هيچ گروه از قضاياى ارزشى استلزام منطقى ندارد.8

2. تفسير دوم
اين تفسير كه نتيجه اى كاملاً مخالف با تفسير رايج دارد, تفسير (هانتر) است. گزيده سخن وى اين است كه گزاره هاى بايستى, خود از سنخ (است) ها هستند و از عواطف انسانى حكايت دارند, بنابراين طرح مسأله (بايد) و (هست) بى وجه مى ماند, و اگر هيوم برگذشتگان خود - كه بايد را از هست نتيجه مى گرفتند - طعن مى زند براى آن نيست كه آنها شكاف بايد و هست را ناديده گرفته اند, بلكه چون آنها نوعى از گزاره هاى (استى)… را ـ كه مربوط به عواطف انسانى و متعلق احساس است ـ از گزاره هايى كه مربوط به عالم خارج انسان و متعلق عقل و فاهمه است, نتيجه گرفته اند.

3. تفسير(مك اينتاير)

اين تفسير با اندك تفاوتى همانند تفسير دوم است. (مك اينتاير) با آوردن سه دليل بر نادرستى تفسير اول, معتقد است كه هيوم قائل به شكاف ميان (بايد) و (هست) نيست, و بلكه خود در صدد نشان دادن چگونگى پيوند آن دو است, و اين كار را از راه توجه دادن به ماهيت قضاياى بايستى كه ناظر به عواطف وحالات نفسانى آدمى اند, انجام مى دهد.

تفاوت نظر وى با نظر (هانتر) دراين است كه واژه (deduction) در نظر (هانتر) به معناى همان قياس بوده و (هيوم) مى خواهد ارتباط قياسى (بايد) و (هست) را نشان دهد, درحالى كه به اعتقاد (مك اينتاير) منظور (هيوم) نشان دادن رابطه اى منطقى است كه استنتاج و استدلال را ميسر مى سازد و (هيوم) هم واژه فوق را به اين معناى عام به كار گرفته است, نه به معناى محدود استلزام و قياس.9

4. تفسيرى ديگر
تفسيرهايى كه تاكنون از آنها يادشد, مربوط به حوزه فرهنگى خود هيوم و نگرشهاى غربى به مسأله بودند, واما در ميان نويسندگان فارسى زبان نيز تفسيرى براى نظريه هيوم ياد شده است كه البته ناسازگار با همه تفسيرهاى پيشين نيست. اين تفسير با عبارات گوناگونى بيا ن شده است:

يك. توضيح كتاب (دانش و ارزش)
نويسنده دانش و ارزش, كلام هيوم را چنين خلاصه كرده است:
(كشف مغالطه اخلاق, و بازنمودن نادرستى استنتاج بايد (از هست) در تاريخ فلسفه, از ابتكارات ديويد هيوم فيلسوف اسكاتلندى قرن هيجدهم شمرده مى شود. هيوم در فلسفه اروپايى نماينده برجسته تجربه گرايى محض است.)10
(هيوم به روشنى خطاى عظيم نظامهاى عاميانه اخلاقى (اخلاق علمى) را تصوير مى كند و ريشه آن را در استخراج بايد از هست مى شمارد.)11

وى بر اين باور است:
(سخن هيوم را مى توان به اين صورت ساده خلاصه كرد: همه قضايا و قوانينى كه عقل در آنها كاوش مى كند و آنها را يا مى پذيرد و يا ردّ مى كند, دو صفت مشخص دارند, يا درست اند, يا نادرست (حقيقى و غيرحقيقى). ملاك درستى يا نادرستى قضاياى عقلى اين است كه با واقعيتهاى خارجى موافق باشند يا نباشند. از آن طرف نسبت حقيقى و غيرحقيقى دادن به رفتارهاى انسانى بى معناست. يك عمل را نمى توان گفت حقيقت است يا نيست, يا مطابق با خارج است يا نيست, فقط مى توان گفت بد است يا خوب و مطلوب است يا نامطلوب, بدين سبب خوبى و بدى (احكام عقلى عملى) از حقيقى و غيرحقيقى (احكام عقل نظرى) قابل استنتاج نيستند, يعنى از انباشتن صدها قضيه كه همه از صفت مطابقت يا عدم مطابقت با خارج برخوردارند و از صفات واقعى و فيزيكى اشياء سخن مى گويند, نمى توان قضيه اى به دست آورد كه سخن از خوبى و بدى و حسن و قبح, ك ه صفات فردى و خارجى نيستند, بگويد. و چنين است كه استخراج عمل از عقل (به تعبير هيوم) و يا اخلاق از علم (به تعبير ما) ميسر نيست…

چنان كه ديده مى شود در اينجا هيوم, در حقيقت, ميان اعتباريات (احكام عقل عملى) وحقايق(احكام عقل نظرى) تفكيك مى كند, و سرايت احكام يكى به ديگرى را غيرممكن مى داند.)12

نويسنده دانش و ارزش بدون تصريح به دوگانگى اين تفسيرها هر دو را در كلام هيوم آورده است. تفسير دوم او بيش تر شبيه سخن سرل است, كه مى نويسد:
)اگر فلسفه هيوم را كه متعلق به قرن هيجدهم است, در اصطلاحات بسيار مدرن وجديد بگذاريم, بدين گونه خوانده مى شود: هيچ گروه قضاياى اخبارى براى هيچ گروه از قضاياى ارزشى استلزام منطقى ندارد.)13

دو. نگاه كتاب (كاوشهاى عقل عملى)
نويسنده (كاوشهاى عقل عملى) پس از نقل عبارت هيوم و ترجمه آن, اشكال هيوم را به دو اشكال جداگانه تفكيك مى كند و هشدار مى دهد كه بى توجهى به دو بعد اشكال, سبب درآميختگى بحث خواهد شد.

(هيوم, نخست مى پرسد: رابطه بايستى و نبايستى در رويايى با هستى و استى چيست؟ و بعد از آن سؤال خودش را كه مربوط به استنتاج نتايج ارزشى از قضاياى خبرى است طرح مى كند و مى گويد: ما چطور مى توانيم يك قضيه ارزشى (value judgment) را از قضاياى اخبارى (descriptive judgments) استنتاج كنيم؟ به نظر اين نگارنده سؤال دوم هيوم مربوط به رابطه منطقى ميان عقل نظرى و عقل عملى است كه به تفصيل مورد بحث و بررسى قرار خواهد گرفت.
تا اينجا واضح گرديد كه هم در متن سخن هيوم وهم به طوركلى در رابطه ميان عقل عملى و عقل نظرى, دو مسأله وجود دارد كه بايد درهر دو مسأله تحقيق و بررسى كامل به عمل آورد, يكى مسأله رابطه قضايا است و ديگرى مسأله استنتاج قضيه ارزشى از قضيه خبرى.)14

سه. برداشت نويسنده كتاب (حسن و قبح عقلى)
نويسنده حسن و قبح عقلى نيز پس از نقل قسمتهايى از سخن هيوم, آن را در دو اشكال اين گونه خلاصه مى كند:
(حاصل سخن هيوم اين است:
اولاً: در منطق وحكمت هرگاه بخواهيم قضيه اى را تشكيل دهيم, با نسبت (است) يا (نيست) آن قضيه را مى سازيم, درحالى كه در بحثهاى اخلاق, قضاياى اخلاقى با دو كلمه (بايد) و (نبايد) تشكيل مى شوند. سؤال هيوم در اينجا اين است كه اين دو نسبت, كه حكايت كننده دو معناى سلبى و ايجابى نوظهور هستند, چگونه قابل توجيه مى باشند؟ آيا به همان نسبت (است) و (نيست) بر مى گردند؟ يا اين كه نسبت جديدى هستند؟ اگر نسبت جديدى مى باشند, آيااين قانون منطقى كه نسبت در قضايا را منحصر در (است) و (نيست) مى داند, نقض مى شود؟!
ثانياً: چگونه پس از كاوشهاى عقل نظرى و هستى شناسى, مانند: (خدا هست) و (انسان داراى نفس مجرد است) , استنتاج مى شود كه (بايد) خدا را پرستش كرد, و چنين و چنان كرد؟ آيا اين استنتاج (بايد) از (هست) به خصوص به شكل قياس برهانى قابل توجيه است؟) 15

چهار. سخن نويسنده كتاب (دروس فلسفه اخلاق)
وى مكتبهاى اخلاقى را به سه دسته تقسيم كرده و مى نويسد, دسته اول كسانى هستند كه مطلقاً مفاهيم اخلاقى را حاكى از هيچ واقعيتى نمى دانند. آن گاه مى افزايد:
(اصل اين گرايش در فلسفه اخلاق در ميان اروپائيان از (هيوم) سرچشمه مى گيرد. آن طور كه مورخين فلسفه و فلسفه اخلاق مى گويند, درميان اروپائيان, هيوم اولين كسى بود كه چنين نظرى را درباره اخلاق ابراز داشت كه مفاهيم اخلاقى, مفاهيمى امرى و انشايى است و با قضاياى اخبارى كه حاكى از واقعيتهاست تفاوت دارد.) 16

اين نظريه را بسيارى از طرفداران فلسفه تحليلى و پوزيتيويستى, مثل كارناپ و بعضى ديگر از فلاسفه پوزيتيويست جديد پذيرفته اند. 17
نكته مهمى كه در تفسير ايشان وجود دارد, كشف همانندى اين ديدگاه با ديدگاه كلامى اشاعره است كه معتقدند حسن و قبح, تابع امر است و حقيقت خوبى و بدى اخلاقى اين است كه مورد امر و نهى خداست, اين دو گرايش خيلى شبيه يكديگرند.

درميان جامعه شناسان, كسانى كه قائل به اصالت جامعه هستند و اخلاق را هم پديده اى اجتماعى مى دانند, معتقدند كه (خوب) چيزى است كه جامعه مى طلبد و (بد) چيزى است كه جامعه نهى مى كند.18

تلاشهايى براى حل معماى بايد و هست
از آن هنگام كه رابطه هست و بايد به شكلى بغرنج و تأمل برانگيز مطرح شد, همپاى تفسيرهايى كه از نظريه گسست منطقى آن دو طرح گرديد, تلاشهايى نيز جهت توجيه رفتارهاى اخلاقى و استوار ساختن بايدها بر پايه اى منطقى صورت گرفت كه به اجمالى از آن تفصيلات اشاره خواهيم داشت:
ويليام فرانكنا, يكى از اين تلاشگران است كه مى نويسد:
(آيا مى توانيم احكام اخلاقى اساسى خود را به نحوى عينى توجيه كنيم, شبيه به روشهايى كه احكام عملى را مى توان توجيه كرد. بنابراين, به طور طبيعى بسيارى از فيلسوفان تلاش كرده اند اين مطلب را ثابت كنند كه احكام خاص اخلاقى بالفعل, در واقعيت, يا به عبارت مصطلح و رايج, در (طبيعت اشياء) ريشه دارند.)19

فيلسوف آمريكايى آر . بى . پرى (r.b. perry - 1876 - 1957م) تلاش مى كند كه نشان دهد اصطلاحات اخلاقى را براساس اصطلاحات غيراخلاقى تعريف مى كند, او مدعى است كه مى توان جملات اخلاقى را به جملات غيراخلاقى از نوع ناظر به واقع برگرداند. براى نمونه چنين تعاريفى ر ا پيشنهاد مى كند:
(خوبى, يعنى متعلق علاقه مثبت (ميل) بودن) 20
معروف ترين تلاشها كه در انكار گسست منطقى بايد و هست صورت گرفته, از آن فيلسوف اخلاق (جان سرل) است.
اين تلاش در واقع در صدد اثبات منطقى برخى گزاره هاى واقعى با گزاره هاى ارزشى است و مى خواهد به گونه اى بستگى منطقى آنها را اثبات كند. تا ازاين راه شمول و هميشگى بودن گسست منطقى (هست و بايد) را انكار نمايد. 21

(گيورث) معتقد است از تحليل عمل كه وى آن را رفتار ادارى متوجه هدف مى داند, مى توان باتأمل به الزامهاى اخلاقى رسيد. بنابراين از هست ـ عمل ـ به بايد ـ الزام ـ مى رسد. ازاين رو مى توان دو وصف ارادى و هدفدار بودن را اصل و اساس اخلاق ناميد.22
(بارتلى) از (پوپر) متأثر است كه مى گويد تجربه تنها مى تواند يك نظريه علمى را رد و ابطال كند وهرگز نمى تواند آن را اثبات و به قطعيت برساند و مى نويسد:
(ما اگر خوشبخت باشيم مى توانيم غلط و نادرست بودن بعضى از نظريه هاى خود را كشف كنيم, نه درست بودن آنها را.)23

(لذا او معتقد است كه نمى توان بطور مستقيم بايد را از هست استنتاج كرد, اما مى توان داوريهاى داراى (بايد) را با توجه به واقعيات و شواهد تجربى ابطال كرد.)24
يكى از كسانى كه جدايى بايد و هست و دانش و ارزش را نه تنها نادرست, بلكه خطرناك 25 مى داند ابراهام هارولد مزلو, از پيشگامان روان شناسى انسانگرا است كه كتاب خود و اساس كار خود را در روان شناسى هنجارى مى داند,26 دانش فارغ از ارزش و خنثى را كه ميراث علوم فيز يك , شيمى, ستاره شناسى است در مطالعه حيات و در مطالعه علوم انسانى نامناسب مى داند. 27 او مى نويسد:
(تز من اين است كه ما به طور اصولى مى توانيم علمى توصيفى و طبيعت گرايانه در مورد ارزشهاى انسانى داشته باشيم, اين كه تضاد و ناسازگارى ديرين بين (چه هست) و (چه بايد باشد) تا حدودى تضاد كاذبى است; و اين كه همان گونه كه به مطالعه ارزش مورچگان يا اسبها يا درخت ان بلوط و يا مريخيها مى پردازيم, مى توانيم والاترين ارزشها يا اهداف انسانها را نيز مورد مطالعه قرار دهيم. مى توانيم كشف كنيم (نه اين كه ابداع يا اختراع كنيم) كه انسانها زمانى كه وضعيت خود را بهبود مى بخشند, به جانب كدام ارزشها گرايش دارند, اشتياق نشان مى دهند و تلاش مى كنند, و هنگامى كه بيمار مى شوند, كدام ارزشها را از دست مى دهند.) 28

او معتقد است كه اين ارزشها, كه از آن به (بايد) تعبير مى شود, در فطرت انسانها موجودند و مى توان با مطالعه فطرت انسانها اين ارزشها را كشف كرد. اما او به خوبى واقف است كه همه انسانها به يك نوع ارزش متمايل نيستند, بنابراين دشوارى مسأله بار ديگر رخ مى نمايد. اما مزلو در اين باره روشى دارد كه استدلال را خردپذير مى سازد. او معتقد است همان گونه كه براى استعداد انسان در دويدن, بايد به سراغ دارندگان طلاى المپيك برويم, در مورد انسان نيز چنين است, اگر بخواهيم ببينيم انسان چه ارزشهايى را مى پسندد, بايد به سراغ پارسا ترين و اخلاقى ترين انسانها برويم. او كه خود با استفاده از همين روش (روان شناسى بودن), روان شناسى انسانگراى خود را پى ريخته و مى نويسد:

(ويژگى تجربى افراد خود شكوفا اين است كه آنها بسيار كمتر از افراد عادى درباره درست و غلط دچار ترديد مى شوند, آنها فقط به اين دليل كه 95 درصد مردم با آنها مخالفند, دچار سردرگمى نمى شوند. و من مى توانم متذكر شوم كه دست كم در گروهى كه من مورد مطالعه قرار داد م, گرايش افراد اين بود كه درباره آنچه كه درست و غلط است اتفاق نظر داشتند, چنان كه گويى چيزى واقعى و فوق بشرى را ادراك مى كردند و نه آن كه سليقه هايى را كه ممكن بود به فردى خاص مربوط باشد مقايسه كنند. در يك كلام من آنها را به عنوان ارزياب ارزشها مورد استف اده قرار داده ام… چنين دريافته ام كه آنچه انسانهاى بزرگ براى آن ارزش قائلند, همان چيزى است كه سرانجام خواهم پذيرفت و چيزى است كه براى آن ارزش قائل خواهم شد, … و همان چيزى است كه سرانجام (يافته ها) آن را تأييد خواهند كرد.) 29

او در اين زمينه حرفهاى ديگرى هم دارد, اما اساس ديدگاه او همين است كه انسانهاى سالم را شناخته و به عنوان ارزياب ارزشها به آنها نگاه كنيم, و توجه داشته باشيم ارزشهاى فطرى آنها ارزشهاى فطرى تمام انسانها نيز خواهد. او علاوه بر اين, معتقد است درمانهاى كشف كنن ده [در روان درمانى] براى يافتن ارزشها مفيد هستند.30

ييكى ديگر از پيشنهادهاى او واژه هاى (همجوش) است كه در عين توصيفى بودن, ارزشى و هنجارى نيز هستند. 31 و سرانجام معتقد است كه انسانهاى سالم و خودشكوفا هنگامى كه مى دانند كدام كار درست است, آن را انجام مى دهند. در افراد سالم تر ازاين شكاف بين دانش و عمل چه چ يزى باقى مى ماند؟ تنها آنچه كه وجود واقعيتى ذاتى دارد; با تنها مسائل واقعى باقى مى ماند, نه مسائل كاذب. 32

ديدگاه مزلو داراى ابعادى وسيع و پر جاذبه است, اما براى رعايت اختصار به همين اندازه اكتفا مى كنيم.

نويسنده كتاب (كاوشهاى عقل عملى) در معرفى پيوند ميان (بايد و هست) به اين باور مى رسد كه (بايدها) نيز تعبيرى ديگر از (هست ها) هستند و (بايد و هست) هر دو ريشه در (واقعيت) دارند.
وى معتقد است كه هستى ها و بايستى ها هر دو به منبع بى كران هستى باز مى گردند, همان گونه كه در مسأله وجود نيز عيناً با اين دوگانگى رابطه روبه رو هستيم; مثلاً هستى حق تعالى و ضرورت وجودى او از هستى هايى است كه تنها با بايستى توجيه مى شود, چون هستى حق تعالى تنها يك مسأله وجود و تحقيق عينى نيست, بلكه هستى او برخلاف هستى هاى ديگر يك ضرورت و بايستى ازلى است و از هرگونه امكان و نبايستى پاك و منزه است, اما هستيهاى امكانى از اين بايستى برخوردار نيستند. اين هم نشانه گوياى ديگرى است كه استى ها و بايستى ها دو رابطه هم گونه اى مى باشند كه از نهاد هستى سرچشمه مى گيرند… .33

ايشان معتقد است ما دو گونه واقعيت داريم: برخى از واقعيات عينى تحت اراده ما هستند, مانند نشستن, برخاستن, گفتن وسكوت كردن. اما برخى ديگر از واقعيتها از حوزه اراده ما بيرون اند, مانند آسمان, زمين, خورشيد و… احكام اخلاقى همه احكامى هستند كه به نوع نخست تعلق مى گيرند… و رابطه اى كه دراين قضايا به كار برده مى شود, بايستى يا نبايستى است.34

ييكى ديگر ازمحققان, در پژوهشى با عنوان (حسن و قبح عقلى) چنين آورده است:
(ريشه اشتباه (هيوم) اين است كه… ميان قضاياى (اخبارى) و (جمله هاى انشايى) فرقى نگذارده و به هردو از يك دريچه نگريسته و تصور كرده است كه هر دو جمله بايد از واقعيت خارج حكايت كنند, ولذا پرسيده است كه چرا در يكى از الفاظ (است) و (نيست) سخن مى گوييم و در ديگر ى از الفاظ (بايد) و (نبايد) درحالى كه اختلاف در مفاد و هدف, ما را به اين اختلاف در سخن كشيده است.)

سپس وى درباره كيفيت (استنتاج) تكاليف از توصيفها مى نويسد:
(اگر ما در زمينه مسائل مربوط به جهان بينى و هستى شناسى يك رشته قضاياى بديهى را داريم كه بدون اعتماد برآنها قادر بر نيل به شناخت جهان و كشف حقايق هستى نيستيم, همچنين در زمينه مسائل مربوط به ايدئولوژى نيز يك رشته داوريهاى بديهى و بايدها و نبايدهاى كلى و ما دى داريم كه عقل و فطرت انسان برصحت آنها گواهى مى دهد.

با توجه به همين بايدهاى كلى و بديهى عقلى است كه بايدهاى شرعى نيز الزام آور مى شوند. مثلاً مى گوييم (بايد به دستورات الهى عمل نمود) اگر چه پيدايش اين بايد, به دنبال اثبات وجود خداست و اين بايد, متفرع بر اين (هست) مى باشد, ليكن نقش اين هست در اين استنتاج, تعيين موضوع است و اين جمله (بايد از خدا اطاعت كرد), برخاسته از يك اصل عقلى بديهى است و آن اينكه (شكر منعم پسنديده و لازم است).

اشكال هيوم در صورتى وارد است كه قياسى كه تشكيل مى شود و (بايد) از آن استنتاج مى گردد, هر دو مقدمه اش با نسبت (است) بيان شود, زيرا در اين صورت كلمه (بايد) در نتيجه, بيگانه ازمقدمات است و قواعد منطقى اجازه چنين استنتاجى را نمى دهد, زيرا نبايد در نتيجه چيزى بيايد كه در مقدمات ذكر نشده است. اما بنابر آنچه ما بيان كرديم, قياسهايى كه بايدها را از آنها استنتاج مى كنيم, هميشه مقدمه كبرى در آنها با كلمه بايد ذكر مى شود واين (بايد) هم از بايدهاى عقل عملى روشن و بديهى است كه هرگز از (هست) استنتاج نشده است.)35

كتاب (دروس فلسفه اخلاق) اساساً نظريه (هيوم) و (مور) و (فلسفه تحليل زبانى) را شبيه نظريه اشاعره و داراى همان مشكل مى داند. و سپس نگاهى به كتاب (دانش و ارزش) دارد كه معتقد است سرانجام همه (بايد) ها به (بايد آغازين) برمى گردند, و آن (بايد) نيز به فرمان خدا بر مى گردد, پس همان طور كه خدا همه هستيها را آفريده, (بايد) ها را هم (بايد) كرده است.

آن گاه يادآور شده است:
(اين بيان شيرين و گيرايى است. ما هم مى گوييم تكوين و تشريع از يك جا بايد ناشى شود. همان خدايى كه آفريده, هم او بايد قانون وضع كند, ولى اين تشابه نبايد ما را فريب دهد, اين كه مى گوييم بايدها بايد منتهى شود به بايد الهى, اين بالاخره پاسخ سؤال را نمى دهد,… حالا كه خدا گفته بايد بكنيد, من چه الزامى دارم كه امر خدا را عمل كنم, آيا بايد امر خدا را اطاعت كرد يا نه؟ اين بايد آغازين شد, رسيد به آنجايى كه خدا فرموده كه راست بگو. آيا بايد امر خدا را اطاعت كرد يا نه, اين بايد را چه كسى بايد بگويد؟) 36

قرآن و مسأله (بايد و هست)
هرچند نمى توان انتظار داشت كه نگاه قرآن به مسأله (بايد و هست) مانند نگاه متكلمان يا فلاسفه اخلاق باشد, زيرا رسالت قرآن, پرداختن به مقوله هاى معرفتى و عملى در خور كتابى آسمانى است و مجال آن ندارد كه دغدغه هاى ريز تجربى بشر را به صورت موضوعى مورد دا ورى قرار داده باشد.

بنابراين اساساً بحثى تحت عنوان (رابطه بايد وهست) را در قرآن به طور مستقيم و صريح نمى توان يافت, ولى از لابه لاى مطالب قرآنى مى توان نمونه هايى يافت كه نظريه گسست منطقى بايد و هست را مورد تأييد قرار دهد و براساس آن نظريه سخن گفته باشد, يا به عكس, نظريه نش أت يابى بايدها از هست ها را بنماياند.

علاوه براين, مطالعه كتابهاى آسمانى به ويژه قرآن ـ كه ناب ترين آنها است ـ اين باور كلى را شكل مى دهد كه مهم ترين هدف اين كتابها, ارائه هستى شناسى و جهان بينى درست و واقعگرا و تبيين قوانين و وظايف و مسؤوليت پذيرى انسان (ايدئولوژى) است. كه بخش اول نظر به هس ت ها و بخش دوم نگاه به بايدها دارد.

گويا اين نكته مورد انكار اهل تحقيق نيست, ولى اين كه آيا در قرآن, بايدها بر پايه هستها پى ريزى شده وتكاليف به صورت منطقى از نوع هستى شناسى قرآن نتيجه گيرى شده, يا اين كه رابطه اى منطقى بين هست و بايد مورد توجه نبوده است, از مسايلى است كه نياز به تأمل و دق ت دارد.
برخى از پژوهشيان در تشريح نظريه گسست منطقى هست و بايد و در تأييد آن با معرفت قرآنى, آياتى از قرآن را ياد كرده اند كه در آنها بايدها برهستها بنا نشده اند, بلكه لحن گفتار نشان مى دهد كه رابطه اى منطقى و استنتاجى ميان آن دو نيست.

اكنون بايد ديد كه آيا براستى, از همه آيات, اين گسست استشمام مى شود يا خير؟ با حفظ اين نكته كه ما نمى توانيم از قرآن انتظار داشته باشيم كه در صورت اعتقاد به زايش قضاياى تكليفى از دل قضاياى توصيفى, براى ما قضيه اى مطابق قضاياى منطق ارسطويى - مركب از صغرى و كبرى و نتيجه - ارائه دهد. بلكه چه بسا مواردى را مى توان يافت كه قرآن در يك نتيجه گيرى, كبراى كلى را به دليل بديهى بودن يا عقلى بودن, در صريح عبارت ياد نكرده باشد.

مفهوم و نتايج گسست منطقى بايد و هست
چنانكه گفته شد, قرآن در كنار قضايايى از جهان بينى آسمانى خويش, عناصرى از ديد تئورى را تبيين و تشريع كرده است, گويا مدعى گسست نيز در اصل اين موضوع ترديدى ندارد. و اما سخن اين است كه آيا قرآن فقط و فقط از همان قضاياى مربوط به حوزه جهان بينى, احكام خ ويش را استنتاج مى كند, يا عنصرى ديگر هم با آن تركيب مى كند؟ اگر عنصر ديگرى هم از نوع ايدئولوژى و قضاياى (بايدى) با اين (هست) تركيب شوند تا نتيجه به دست آيد, آن گاه ادعاى گسست منطقى به اثبات مى رسد, زيرا در آن صورت (بايد) از (بايد) نتيجه گيرى مى شود نه از (هست).
ظاهر امر همين است, يعنى قرآن كبراهايى كلى را در نظر دارد كه يا در قرآن آمده اند, يا وضوح آنها به عقل انسانى واگذار شده است; كبراهايى كه داراى (بايد) هستند, چه مانند اشاعره و برخى از پيروان جديد آنان بگوييم همه آنها به بايد نخستين (امرالهى) بر مى گردند وچ ه بگوييم بايدهايى عقلى هستند كه درست تر به نظر مى رسد.

در اين صورت نقش صغرى در قضاياى يادشده اين است كه احكام كلى خود را بر مصاديق آن تطبيق كند. آنچه هنگام عمل ـ كه لازمه ايدئولوژى است ـ به كار مى آيد, همين مشخص شدن مصاديق است. سرّ اختلاف مكاتب و مذاهبى كه از جهت جهان بينى همسو مى نمايند, در همين نكته نهفته است, چه اين كه اگر همه مكاتب بگويند (بايد براى خوشبختى تلاش كرد) اين قضيه مى تواند به صورت كبراى كلى مطرح شود, اين كبرى هيچ جاى اختلافى هم نمى گذارد, بويژه اگر واژه خوشبختى را با همان گستره كه دارد به كاربرده باشند, اما كاربردى هم نخواهد داشت تا آن كه تع يين كنيم سعادت چه هست و چه چيزهايى ما را به سعادت مى رساند.

در كبراى قضيه, تمام يا بيش تر مكتب ها و آيين ها هم داستانند, (بايد براى خوشبختى تلاش كرد, يا بايد به سوى خوشبختى رفت) و اين چيزى نيست كه كسى مخالف آن باشد, اما اين كه خوشبختى چيست وچه عواملى خوشبختى آور است, ناگزير بايد مصاديق را مشخص كنيم, اينجاست كه هر م كتبى راهى را نشان مى دهد و طرحى را عرضه مى كند اين اختلاف روشها و طرحها تا قلمرو خاصى, تنها حكايت از تفاوت شرايط و زمان ومكان دارد, ولى گاه تفاوتها درحدى است و طرحها به شكلى با هم ناهمسازند كه حكايت از دوگانگى جهان بينى و يا دست كم فهم دوگانه از يك نماد بنيادين در يك جهان بينى دارد.

از اينجا معلوم مى شود كه فرق (بايد) هاى ثانوى نيز در بسيارى ازموارد, نشأت يافته از فرق هستى شناسى ها و جهان بينى ها است.
از همين رهگذر نيز مى توان دريافت كه بايدهاى نخستين, كه بايدهاى عقلى هستند, بر بايدهاى ايدئولوژيكى درحوزه هاى گوناگون تقدم منطقى دارند.

جهان بينى ها, با تعيين مصاديق اين كبراها, صغراهايى مى سازند كه با تركيب با آن بايدهاى نخستين (و نه بايد نخستين) نتايج مشخص ايدئولوژيكى بدهند و عناصرى از ايدئولوژى به وجود آورند, و اين نقش جهان بينى, نقش كوچكى نيست. با اين تحليل است كه مى توان فهميد چرا م كتبهايى كه دم از خوشبختى انسان مى زنند, تا اين درجه با هم اختلاف دارند, اختلافهاى آنها يا معلول تفاوت نگاه آنها به هستى وهستها است و يا معلول تفسير يك هستِ مورد وفاق مى باشد كه به هر صورت به روشها و تعيين مصداقهاى گوناگون مى انجامد, كه در صغراى استدلالها نمايان مى شوند: (راستگويى راهى است به سوى خوشبختى)،(هر راهى كه به سوى خوشبختى است, بايد رفت), (پس بايد راست گفت).

صغرى, كه (راستگويى راهى است به سوى خوشبختى), ممكن است مورد قبول برخى از مكتبها ـ به ويژه مكتبهاى سياسى و مكتبهاى مادى ـ نباشد, و آنها معتقد باشند كه دروغ, حيله, فريب و توطئه, راههاى مطمئن ترى به سوى خوشبختى هستند. اين صغرى زمانى مورد پذيرش قرار مى گيرد ك ه انسان درجهان بينى خود معتقد باشد كه در جهان به خاطر دروغ و توطئه عليه انسانهاى ديگر هيچ گونه مسؤوليتى ندارد و يا در اصل كسى وجود ندارد كه از او مسؤوليت بخواهد و يا اگر هم معتقد به خدا و قيامت و مسؤوليت انسان باشد, تفسير خاصى از نمادهاى جهان بينى خود دا شته باشد, مثلاً به خاطر برخى دستاويزها براى خود مصونيتى يا توجيهى را ساخته باشد.
اكنون, اگر مسأله بايد وهست را اين گونه مورد بررسى قرار دهيم, ترديد نخواهيم داشت كه شناخت ما از هستها و يا تفسير ما از يك هست, به طور طبيعى و ضرورى, به يك يا چند بايد خاص منتهى مى شود و هرگاه اين شناخت واين تفسير تفاوت يابد, مى تواند بايدهاى گوناگون و ناه مسازى را به دنبال داشته باشد.

دراين نگاه ميان بايد و هست, رابطه اى تنگاتنگ و عقلانى وجود دارد. اما شايد معتقدان گسست منطقى بايد و هست, منظورشان از اين تعبير, انكار نكته يادشده نباشد, چه بسا آنها اصل تأثير را بپذيرند ولى معتقد باشند كه در چهارچوب يك قضيه منطقى - منطق ارسطويى - نمى توا ن از يك هست, بايدى را نتيجه گرفت, زيرا اساساً هر قضيه, دو مقدمه دارد و از يك مقدمه, نتيجه حاصل نمى شود, و ثانياً, اگر هر دو مقدمه از نوع (هست) باشد, نتيجه هم (هست) خواهد بود و نه (بايد).
اگر منظور از گسست منطقى هست و بايد, اين باشد, نمى توان آن را انكار كرد و بايد آن را پذيرفت, ولى بايد ديد در اين صورت ما با اعتقاد به اين گسست منطقى, چه چيزى را ثابت كرده ايم و چه چيزى را نفى نموده ايم!

بلى اگر ما معتقد به جهان بينى تجربى صرف باشيم و جز امور محسوس و تجربه پذير را نپذيريم, دراين صورت تنها (هستها) هستند كه قابل آزمونند و (بايدها) ازحيطه آزمايش بيرونند و ناگزير همه مقدمات يك قضيه منطقى, از هستهاى تجربه پذير شكل مى يابند و ازهستها نمى توان هيچ بايدى را نتيجه گرفت و بايدها بدون خاستگاه منطقى خواهند بود و در نهايت بدون اصالت و ارزش علمى!
اما كسى كه تجربه را تنها پايه شناخت درست نداند, بلكه علاوه بر تجربه, به حكم عقل و احكام عقل نيز ارج نهد, در آن صورت براى ساختن يك قضيه منطقى, علاوه بر (است هاى تجربه پذير) به (بايدهاى عقلى) و (بايدهاى نخستين) كه پيش از هر ايدئولوژى و حتى پيش از پذيرش هر مكتبى مطرحند و انسان در اصل براساس آن بايدها, يك مكتب را مى پذيرد دسترسى دارد و از آن دو مقدمه مى تواند به نتيجه اى از نوع (بايد) دست يابد.

اكنون مى توان نتيجه گرفت كه: اگر معتقدان به مكتبهاى مادى و تجربه, در مكتب خويش سخن از (بايد)ى به ميان آورند, ما با نظريه گسست منطقى بايد و هست مى توانيم به نقد آنان پرداخته و اثبات كنيم ازهستهاى آنان, هيچ گونه بايد منطقى به دست نمى آيد و تمام (بايدهاى) آ نان بدون پايه و اساس منطقى است ـ البته اگر منطق ارسطويى را گردن نهاده باشند ـ اما در برابر معتقدان به ارزش عقل در كنار تجربه, نظريه گسست منطقى بايد و هست رنگى ندارد و چيزى را اثبات نمى كند, زيرا آنان هرگز سعى نكرده اند مقدمات قضايا را همواره از يك هست يا هستها تشكيل دهند, تا اين نظريه خدشه اى بر باورهاى آنان وارد سازد, بلكه آنان احكام نخستين عقل و بايدهاى نخستين را پذيرفته ونخواسته اند تنها از يك قضيه (هست) , بايدى را نتيجه بگيرند. بر اين اساس, طرح اين مقوله براى آنان چيزى را تغبير نمى دهد و در نتيجه لغو مى نمايد.

بايدهاى نشأت يافته از ايمان به توحيد
هر چند در برخى از آيات قرآن, پس از طرح توحيد و هستى شناسى توحيدى, هيچ بايدى برآن استوار نشده است, اما در برخى ديگر از آيات به روشنى اين تفريع ديده مى شود و هر چند اين ترتب و تفريع, حكايت از يك استنتاج مربوط به قضاياى منطق صورى نداشته باشد, اما نوع ى ترتب طبيعى را مى رساند كه كبراى آن, يك قانون و بايد عقلى عام است.
(إنّنى أنا الله لا اله الا أنا, فاعبدنى و أقم الصلاة لذكرى) طه/ 14
(اى موسى) منم, من الله. معبودى كه جز من معبودى نيست, پس مرا پرستش كن و به ياد من نماز برپا دار.

دراين آيه, مسأله پرستش و اقامه نماز به عنوان يك بايد, مترتب است بر يگانگى معبود كه يك هست به شمار مى آيد. برخى ديگر از آيات قرآنى دراين زمينه و با همين لحن وجود دارد مانند: انبياء/ 25 , مريم/ 65 , يونس/ 3 , غافر/ 13 , انعام / 101 تا 103, مريم/ 36, زخرف / 43, انعام / 153 و 155, انبياء /92, حج / 1, هود/ 123.
آيه اى ديگر: (ألم تر أن الله يسجد له من فى السموات و من فى الأرض و الشمس و القمر والنجوم و الجبال و الشجر و الدوابّ و كثير من الناس و كثير حقّ عليه العذاب ومن يهن الله فماله من مكرم) حج/ 18 و 19
آيا ندانستى كه خداست كه همه آنچه در آسمانها و در زمين اند, و خورشيد و ماه و [تمام] ستارگان و كوهها و درختان و جنبندگان و بسيارى از مردم براى او سجده مى كنند, و بسيارى هستند كه عذاب بر آنان حتمى شده است. و هر كه را خداوند خوار كند, او را گرامى دارنده اى ن يست.

دراين آيه, نخست, واقعيتى موجود, با عنوان (تسبيح همه موجودات براى خداوند) مطرح گرديده است و سپس كسانى كه ازاين واقعيت جارى و ازنظام هستى كه سر به فرمان آفريدگار خويش دارند, درس نياموخته و به تسبيح آفريدگار رو نياورده اند و از اين ضرورت رو بر تافته اند, م ورد ملامت قرار گرفته و سرزنش شده اند. يعنى آن هست, مى طلبد كه انسان نيز به عبادت خداوند و تسبيح و تنزيه او روى آورد.
(أفغير دين الله يبغون و له أسلم من فى السموات و الأرض طوعاً وكرهاً و إليه يرجعون) آل عمران/ 83
آيا جز دين خدا را مى جويند؟ با اين كه هر كه در آسمانها و زمين است, خواه ناخواه, سر به فرمان او نهاده است, و به سوى او بازگردانيده مى شود.
دراين آيه نيز (له أسلم من… )به عنوان يك هست, دليل اين بايد قرار گرفته كه: تنها از دين خدا بايد پيروى شود.

آياتى نيز هستند كه با تكيه بر خالقيت, مالكيت و رازقيت و… خداوند عناصرى از احكام و اخلاق و يا عناصر عام تر ايدئولوژيك را مطرح كرده اند, مانند آيه هاى: مؤمنون / 84 تا 90, يونس/ 31 و 32, زمر/ 6, يس/ 22و نساء/172.
فرمان به دين گروى, پس از ارائه هستى شناسى
دسته اى ديگر از آيات, آنهايى هستند كه پس از بيان حقايق جارى در جهان, به گونه اى مستقيم انسانها را به دين گروى, ايمان, عبادت يا انفاق و… امر مى كند.

آياتى از سوره مباركه روم (20 تا 31) نمونه اى بسيار روشن از اين دسته آيات هستند, از آن جمله مى خوانيم:
(... كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون. بل اتبع الذين ظلموا أهوائهم بغيرعلم فمن يهدى من أضلّ الله و مالهم من ناصرين. فأقم وجهك للدين حنيفاً…. و اتقوه و أقيموا الصلوة و لاتكونوا من المشركين) روم/ 28 تا 31

… اين گونه, آيات خود را براى مردمى كه مى انديشند, به تفصيل بيان مى كنيم, بلكه كسانى كه ستم كرده اند, بدون هيچ گونه دانش, هوسهاى خود را پيروى كرده اند. پس آن كسى را كه خدا گمراه كرده چه كسى هدايت مى كند؟ و براى آنان ياورانى نخواهد بود. پس روى به دين آورده در حالى كه حق گرا و جوياى حق باشي… و ازاو پروا بداريد و نماز را برپا كنيد و از مشركان نباشيد…
آيات: روم / 37 و 38, تغابن/ 1 تا 8 , حديد/ 1 تا 7 و … نيز در اين زمينه قابل استشهاد هستند.
آيه 30 سوره روم نيز انسانها را به همگامى با فطرت الهى فرا مى خواند كه خود جاى بحثى جداگانه را دارد.
دراين آيات يادكرد حقايقى در جهان هستى و رابطه موجودات با خداوند, زيربناى اوامرى قرار گرفته است كه انسان بايد با توجه به آن زيربناها, اين اوامر را پذيرا شود.

نمونه ديگر, آيه هاى 37 و 38 سوره مباركه روم هستند:
(أولم يروا أن الله يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر إن فى ذلك لآيات لقوم يؤمنون. فآت ذاالقربى حقّه و المسكين و ابن السبيل) روم/ 37
آيا ندانسته اند كه [اين] خداست كه روزى را برهركسى كه بخواهد فراخ يا تنگ مى گرداند؟ قطعاً در اين [امر] براى مردمى كه ايمان مى آورند عبرتهاست, پس حق خويشاوند و تنگدست و در راه مانده را بده…
دراين آيه توجه به حاكميت اراده خدا بر زندگى انسان و توان او بر وسعت بخشيدن يا تنگ ساختن روزى انسانها دليل لزوم سرنهادن انسان به اطاعت خدا و پرداخت حق مالى خويشان و… دانسته شده است.

آيات 1 تا 8 سوره تغابن و 1 تا 7سوره حديد, از جمله آياتى هستند كه مى توانند مورد استشهاد قرار گيرند, زيرا تسبيح موجودات در برابر خداوند, زمينه اين حقيقت قرار گرفته كه انسانها نيز بايد در برابر خدا سجده كنند. آياتى كه خدايى خدا, قهاريت و ربوبيت او را زمينه گرايش انسان به توكل بر خداوند دانسته است مانند:
(إن ينصركم الله فلاغالب لكم و إن يخذلكم فمن ذا الذى ينصركم من بعده و على الله فليتوكّل المؤمنون) آل عمران/ 160
اگر خدا شما را يارى كند, هيچ كس بر شما چيره نخواهد شد, و اگر از يارى شما دست بردارد, چه كسى بعد از او شما را يارى خواهد كرد! و مؤمنان بايد تنها بر خدا توكل كنند.

به همين مضمون, آيه هاى مائده / 11, زمر/ 9 و 10 و تغابن/ 13, اشاره دارند. در اين آيات, شناخت قهاريت و پيروزمندى خدا و خداباوران متكى به او, زمينه توكل بر خدا معرفى شده است.
(ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها و من الجبال جدد بيض و حمر مختلف ألوانها و غرابيب سود. ومن الناس و الدوابّ والأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور) فاطر/ 28ـ27
آيا ننگريسته اى كه خدا از آسمان, آبى فرود آورد و به [وسيله] آن ميوه هايى كه رنگهاى آنها گوناگون است بيرون آورديم؟ و از برخى كوهها, راهها [و رگه ها]ى سپيد و گلگون به رنگهاى مختلف و سياه پررنگ [آفريديم]. و از مردمان و جانوران و دامها كه رنگهايشان همان گونه مختلف است [پديد آورديم]. از بندگان خدا تنها عالمان اند كه از وى خشيت دارند, آرى خدا ارجمند و آمرزنده است.

در اين آيه بر اين حقيقت تأكيد شده است كه آگاهان به حقايق جهان هستى) كه دراين آيه همان مظاهر آشكار طبيعت است) آنان كه آيات الهى را در نماهايى از طبيعت و آفرينش مى نگرند, زمينه آن را دارند كه خشيت از خدا داشته باشند. دراين آيه هدف, تنها گزارش نيست, با ديدى معنى شناختى به آسانى مى توان دريافت كه آيه در صدد فرمان يا دست كم ترغيب به دانش ورزى براى رسيدن به مقام خشيت از خدا است.

نتيجه
يك. روش قرآن در استدلال, مانند روش معمول و متعارف خردمندان و مخاطبان بشرى است. در بسيارى از بيانها و استدلال ها, بخشى از قضيه را به درك و فهم مخاطب وا مى نهد. چنانكه وقتى در عرف عاقلان گفته مى شود: (اين راه خطرناك است, بايد از گام نهادن در آن پرهي ز كرد), اين سخن كامل به حساب مى آيد, هر چند ازنظر منطق صورى, نتيجه گيرى جز با دو مقدمه ميسر نيست.

البته عرف عقلا نيز خودآگاه يا ناخودآگاهى اين نظريه منطقى را گردن نهاده اند, ولى در خصوص اين عبارتها مى دانند كه مقدمه دوم كه كبراى قضيه را تشكيل مى دهد, به دليل عقلى بودن و بديهى بودن يا پذيرفته بودن, در متن عبارت نيامده و گوينده در رساندن مراد خويش, به ذهن و فهم مخاطب تكيه كرده است.

در قرآن نيز در بسيارى از موارد, كبراى كلى قضايا, ياد نشده و به فهم مخاطب اكتفا شده است.
دو. درست است كه نتايج الزامى, الزام آنها در گرو كبراى قضاياى اخلاقى است, ولى نبايد غافل بود كه صغراى اين قضايا نقشى جدى در شكل گيرى نتيجه دارد و بدون صغرى نتيجه اى به دست نمى آيد.

نقش (صغرى) در قضايايى كه با تركيب عناصرى از جهان بينى و ايدئولوژى مى خواهند, اصلى يا ارزشى ايدئولوژى را ثابت كنند, بسيار (تعيين كننده) است. چه اين كه كبرى مى تواند مورد توافق چندين جهان بينى باشد, صغرى در حوزه ويژه هر جهان بينى نقش تعيين كننده اى ايفا مى كنند و موضوع الزام را فراهم مى سازد.
بنابراين جهان بينى, در هر ايدئولوژى نقش دارد; هر چند اين نقش در الزام بخشى نيست, بلكه در تعيين متعلق الزام است.

پى نوشت:
1. مطهرى, مرتضى, شرح مبسوط منظومه, انتشارات حكمت, تهران, 1404 , 1/ 6.
2. همو, مقدمه اى بر جهان بينى (جلد 1 تا 4) دفتر انتشارات اسلامى قم, 1360, 64.
3. صدرالمتألهين شيرازى, محمد بن ابراهيم, الاسفار العقلية, المكتبة المصطفوى, 1/ 21.
4. سبحانى, جعفر, حسن و قبح عقلى, نگارش على ربانى گلپايگانى/ 745.
5. سروش, عبدالكريم, يادنامه استاد شهيد مطهرى, 1/ 384.
6. حائرى يزدى, مهدى, كاوشهاى عقل عملى / 15.
7. جوادى, محسن, مسأله بايد و هست/32.
8. حائرى يزدى, مهدى, كاوشهاى عقل عملى/ 62.
9. براى تفصيل اين تفسيرها, ر.ك: محسن جوادى مسأله بايد و هست/29ـ 40.
10. سروش, عبدالكريم, دانش و ارزش/ 237.
11. همان/ 245.
12. همان/ 242.
13. به نقل از كاوشهاى عقل عملى, حائرى يزدى , مهدى/ 62.
14. همان/ 67.
15. سبحانى, جعفر, حسن و قبح عقلى/ 174.
16. مصباح يزدى, محمد تقى, دروس فلسفه اخلاق/ 53 و 54.
17. همان/ 654.
18. همان/ 54.
19. ويليام كى, فرانكنا, فلسفه اخلاق, ترجمه هادى صادقى, مؤسسه فرهنگى طه / 205.
20. همان/ 204.
21. جوادى, محسن, مسأله بايد و هست/ 170.
22. همان/ 126.
23. كارل پوپر, حدسها و ابطالها, ترجمه احمد آرام, شركت سهامى انتشار, 276 - 283.
24. جوادى, محسن, مسأله بايد هست/ 123 و 134.
25. مزلو, ابراهام هارولد, افقهاى والاتر فطرت انسان, ترجمه احمد رضوانى, مشهد, انتشارات آستان قدس رضوى, 1374, 43.
26. مزلو, ابراهام هارولد, به سوى روان شناسى بودن, ترجمه احمد رضوانى, مشهد, آستان قدس رضوى, چاپ اول, 1371, 240.
27. مزلو, افقهاى والاتر فطرت انسان / 22.
28. همان/ 187.
29. همان/ 28.
30. مزلو, به سوى روان شناسى بودن / 197.
31. مزلو, افقهاى والاتر انسان/ 55.
32. مزلو, به سوى روان شناسى بودن/ 198.
33. حائرى يزدى, مهدى, كاوشهاى عقل عملى/ 90.
34. همان/ 84 - 83.
35. سبحانى, جعفر, حسن و قبح عقلى/ 177. براى تفصيل و نقد و بررسى اين نظر همچنين ر. ك: به مقاله (حسن و قبح عقلى, بخثى از كاوشهاى عقل عملى) در مجله كيهان انديشه, شماره 33 صفحه 69. و مقاله حسن و قبح عقلى, همان, شماره 35, صفحه 189.
36. مصباح يزدى, محمد تقى, دروس فلسفه اخلاق/ 58 - 57.

<http://akhlagh.porsemani.ir/content/%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7%D9%87-%D8%A8%D8%A7%D9%8A%D8%AF-%D9%87%D8%A7-%D9%88-%D9%87%D8%B3%D8%AA-%D9%87%D8%A7-%D8%A7%D8%B1%D8%B2%D8%B4-%D9%88-%D9%88%D8%A7%D9%82%D8%B9%D9%8A%D8%AA>