

## معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبایی و شهید مطهری و پاسخ به چالشها

محمد رضا مهاجری امیری<sup>۱</sup>

### چکیده

یکی از مسائل مطرح در این روزگار، معرفت‌شناسی گزاره‌های ارزشی است. از دیدگاه برخی، مفاهیم ارزشی، از مفاهیم فلسفی اند. در نتیجه گزاره‌های برآمده از این مفاهیم معرفت‌زا و استدلال‌پذیرند و از نگاه برخی مفاهیم تصویری این گزاره‌ها، از اعتبارات ذهن هستند و از آنجایی که قوام ماده قیاس به اعتبار ذهن است، پس گزاره‌های برآمده از این مفاهیم نامعرفت‌زا و استدلال‌ناپذیرند و بحث دیگری که به دنبال این دیدگاه، مطرح می‌گردد، نسبی بودن این گزاره‌ها است. این تحقیق بر آن است تا با نگاهی مسئله‌محور، با توصیف و مقایسه آثار علامه طباطبایی و استاد مطهری و تجزیه و تحلیل عقلانی آنها، حقیقت این امر، روشن گردد. از دقت در بیاناتشان، این مطلب حاصل می‌گردد که آنها، بر دیدگاه دوم هستند اما نمی‌توان نسبت گزاره‌های ارزشی را به آنها نسبت داد. اشکالهای زیادی، بر دیدگاه علامه و شهید مطهری، وارد گشت اما اکثر آنها صحیح نیستند. به نظر می‌رسد دیدگاه اعتباری بودن مفاهیم تصویری، در جملات انشائی، درست باشد ولی در گزاره‌های خبری، نادرست است.

**کلیدواژه‌ها:** گزاره ارزشی، برهان‌پذیری، نسبییت، اعتبار، مفاهیم فلسفی

۱۹۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

#### مقدمه

بحث مهمی که در باره گزاره‌های ارزشی، مطرح است وضعیت این گزاره‌ها از حیث معرفت‌شناختی است. برخی بر این اعتقادند که موضوع و محمول جملات ارزشی، از معقولات ثانی فلسفی، شمرده می‌شوند که ریشه در عین و خارج داشته و از راه مقایسه و تاملات عقلانی حاصل می‌گردند. در این صورت از آنجایی که این گزاره‌ها گزارش از حقایق خارجی می‌دهند استدلال پذیرند. آیه الله مصباح یزدی بر این دیدگاه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۱۵۴ و ۱۳۷۴، ج ۱، ۲۰۵ و ۲۰۸-۲۰۹). و اما گروهی دیگر موضوع و محمول این گزاره‌ها را از اعتبارات ذهن و گزاره‌های برآمده از آن‌را، ناشی از تمایلات شخصی و یا مصالح اجتماعی و امثال آن می‌دانند. این گزاره‌ها گزارش از واقع نمی‌دهند پس اثبات ناپذیر بوده و نمی‌توان در صدد نفی و یا اثبات آنها بر آمد و چیزی که نتوان در صدد اثبات و یا نفی آن بر آمد، به این معناست که نمی‌توان در حقانیت و درستی گزاره‌های ارزشی، به برهان تمسک نمود. شهید مطهری و استاد ایشان علامه بر این دیدگاه هستند. این سخن، آیا به این معنا است که گزاره‌های ارزشی، نسبی و برهان ناپذیر و فقط از احساسات و عواطف انسانها ناشی می‌گردند و یا خیر، منظور دیگری داشتند. در این نوشتار تلاش می‌گردد تا حقیقت امر از دیدگاه آن دو بزرگوار، روشن گردد.

#### پیشینه تحقیق

نظریه اعتباری بودن موضوع و محمول گزاره‌های ارزشی و در نتیجه اثبات ناپذیری آنها، توجه برخی از متفکرین مانند آیه الله سبحانی (سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، ۱۹۱-۱۹۴) و آیه الله لاریجانی (لاریجانی، ۱۳۸۴) و استاد حسن معلمی (معلمی، ۱۳۸۴، ۵۰-۱۰۱) و دکتر سروش (۱۳۷۳، ۳۴-۳۶) و آقایان مدرسی (۱۳۷۱، ۲۷۴-۲۸۱) و ترکاشوند (ترکاشوند، ۱۳۸۶، ۵۳-۶۱) را به خود جلب کرده است. و توجه‌ها و ردیه‌هایی بر این دیدگاه وارد گردیده است که به نظر می‌رسد که بسیاری از آنها صحیح نمی‌باشد. از طرفی، تصور اشتباهی که در باره دیدگاه علامه و به تبع او، استاد مطهری، در برخی از محافل علمی، وجود دارد، انتساب نسبیته گرای در گزاره‌های ارزشی است. همچنین به نظر می‌رسد تاکنون تحقیق مفصلی با توجه به همه نوشته‌های این دو اندیشمند، به ویژه، توجه به دیدگاه شهید مطهری در کنار استاد ایشان یعنی علامه، انجام نگرفته است. این مقاله، مفاد مفاهیم تصویری گزاره‌های ارزشی و نیز مسئله ارتباط بین برهان ناپذیری این گزاره‌ها با لزوم نسبیته و ارزش معرفتی آنها را از نگاه علامه و شهید مطهری، مورد ارزیابی قرار داده است. و در پایان، به اشکالهایی که بر این نظریه، جواب داده است.

#### مفاد گزاره‌های ارزشی در نگاه علامه و استاد مطهری

آیا از دیدگاه این دو دانشمند، موضوع و محمول گزاره‌های ارزشی از مفاهیم فلسفی بوده و یا آنکه اعتبار

## معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۱۹۹

محض می‌باشند؟

قبل از پاسخ به پرسش مطرح شده، سزاوار است تا معنای «اعتبار» در این بحث، مشخص گردد.

### معنای اعتبار محض

«اعتبار محض» به معنای دادن حد چیزی به چیز دیگر برای ترتیب آثار مترتب علیه بر مترتب است (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۲۰۱ و ۱۴۰۵، ۲۲-۲۳ و طباطبائی، ۱۳۸۷، ۳۰۷ و ۱۳۶۴، ج ۲، ۲۳۷ و بی تا، ۱۵۱ و همان، ۷۲) مرجع این مفاهیم، مفاهیم حقیقی است. و این مفاهیم حقیقی، از جای خود به جای دیگر انتقال می‌یابد تا با این اعتبار، آثار مورد نظر تحصیل گردد. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۲۴۵ و ۱۴۳۰، ج ۱، ۲۱ و مطهری، ۱۳۸۴، ج ۹، ۲۶۴).

### مفاد مفاهیم تصویری از نگاه علامه

بخش بسیار مهمی از سخنان علامه، تصریح بر آن دارند که مفاهیم ارزشی مانند خوب و بد و باید و نباید و امر و نهی به منظور بر آوردن نیازهای انسان، از معنای حقیقی خود اخذ گردیده و در موارد دیگر اعتبار می‌گردند (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۳، ۸ و طباطبائی، در: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ۴۲۸-۴۵۶). منشأ این مفاهیم، احساساتی است که از تصور فعل و آثار آن، حاصل می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۳۹۸ و ۴۲۴ و ۵۵۵). و این مفاهیم تصویری، خاستگاهی جز ذهن ندارند (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۳۹۹ و همان، ج ۱۳، ۳۴۶).

پس از دیدگاه ایشان، مفاهیم تصویری گزاره‌های ارزشی، از مفاهیم «اعتباری محض» می‌باشند. که تنها جایگاه آنها ذهن می‌باشد.

### مفاد مفاهیم تصویری از دیدگاه شهید مطهری

از دیدگاه استاد مطهری «این اعتباریات (وحدت و کثرت و مانند آن) را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که ... صرفاً قرار دادی است نباید اشتباه کرد» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ۲۹۵). و می‌فرماید: «اخلاق و احکام یک سلسله دستورها هستند و دستور امری است اعتباری و قرار دادی» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ۷۰۶).

از دیدگاه ایشان «ذهن، امر و نهی و باید و نباید را برای خودش اعتبار می‌کند، بعد یک سلسله مفاهیم دیگر از این بایدها و نبایدها می‌سازد مانند مفهوم خوب، بد، حسن، قبیح، فضیلت، رذیلت و از این قبیل مفاهیم» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ۴۹۹).

بنابر این، طبق این عبارات و عبارات دیگر<sup>۱</sup> این مفاهیم تصویری، از مفاهیم اعتباری محض محسوب می‌

۱- مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ۷۶ و ۸۱ و ۱۳۷۸، ج ۲، ۳۹۹ و ۱۳۸۵، ج ۵، ۱۴۹ و ۳۶۲ و ۱۳۸۳، ج ۶، ۴۰۱ و ۱۳۷۸، ج ۷، ۲۳۴ و ۱۳۸۸، ج ۱۳،

۲۰۰ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

گردند.

### برهان ناپذیری

الف) بخشی از سخنان علامه تصریح بر این امر دارد که گزاره‌های ارزشی، با برهان، ناسازگار و در نتیجه قابل پی‌گیری و اثبات نیستند «در مورد اعتباریات، برهان جاری نمی‌شود» (طباطبایی، در: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ۴۴۵) و «آنها (الاعتباریات) لا برهان علیها» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ۲۵۹). طبق این عبارات، گزاره‌های ارزشی، استدلال ناپذیرند.<sup>۱</sup>

ب) از دیدگاه استاد مطهری، مفاهیم اعتباری، جایگاهی جز ذهن ندارند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۳۹-۴۰). و عواطف، در شکل‌گیری این مفاهیم موثر است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ۳۷۰ و ۱۳۸۳، ج ۶، ۳۷۲). و به جهت تابع عوامل احساسی بودن و در نتیجه ذهنی و قراردادی بودن، ارتباط بین موضوع و محمول، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ۴۰۰ و مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ۵۴۴)، نه ضروری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ۲۳۲). و تولیدی (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ۳۹۵). و به سبب همین عدم ارتباط بین موضوع و محمول، برهان و صدق و کذب نمی‌پذیرند. «در ادراکات اعتباری، استدلال منطقی، برهان و امثال اینها جاری نیست.» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۴، ۳۵۶) و «فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در جدل قابل استفاده است نه در برهان» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۵، ۱۳۸۵). و «مسائل حکمت عملی از هیچیک از دو طریق فوق قابل اثبات نیست؛ نه از طریق قیاسی و نه از طریق تجربی...» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۳۹-۴۰).

### نتیجه

به این ترتیب در بررسی سخنان این دو اندیشمند، معلوم گردید که در گزاره‌های ارزشی، بین موضوع و محمول آنها، ارتباط تولیدی برقرار نیست و در نتیجه صدق و کذب و برهان نمی‌پذیرند. اما آیا لازمه اعتباری بودن مفاهیم تصویری و استدلال ناپذیری این گزاره‌ها، به این معناست که این گزاره‌ها، دائماً در تغییرند و هرگز از ثبات برخوردار نخواهند بود؟

### جاودانگی احکام ارزشی در کلام علامه و شهید مطهری

در پاسخ می‌توان گفت لازمه آن نسبی بودن گزاره‌های ارزشی نیست؛ زیرا در نوشته‌های آن دو، فراوان، یا تصریح بر ثبات این گزاره‌ها شده است و یا لازمه سخنان آنها، جاودانگی این گزاره‌هاست:

۱ - نک: طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۸۳ و همان، ج ۲، ۳۲۷ و همان، ج ۷، ۳۵

### معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۰۱

الف) علامه درباره وجوب و حسن و قبح اظهار می‌دارد که «اعتبارات سه گانه نامبرده، از اعتبارات ثابت می‌باشند» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ۲۰۸). و نیز می‌فرماید «اعتباریات اجتماعی منقسم بدو قسم می‌باشند- الف اعتباریات عمومی ثابت- ب- اعتباریات قابل تغییر-» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ۲۳۸).

همچنین، علامه در موارد زیادی از نوشته‌های خود، اصول اخلاق را امری ثابت دانسته است در عین حال که تغییر برخی از احکام را در شرائط مختلف، انکار نکرده است (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۴۸-۴۹ و ۴۱۲ و همان، ج ۴، ۳۷۰-۳۷۱ و بی تا، ۵۹).

از نگاه ایشان، انسان دارای فطرت خاصی است و احکام اسلام در راستای اقتضائات فطرت، شکل می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۴۰۴ و ۴۸۶ و همان، ج ۳، ۳۸۹). پس، احکام ارزشی ثابت اند.

و نیز در بسیاری از سخنان علامه، تصریح بر مبتنی بودن احکام ارزشی بر مصالح عقلانیه گردیده است (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۷۴ و ۷۸ و همان، ج ۲، ۴۵۷). بنابر این تا زمانی مصالح هر امری پا برجا و استوار باشد، فعل متناسب با او نیز، باقی خواهد بود زیرا قوامش به این مصالح و أغراض عقلانی است.

همچنین ایشان ادراکات عقل عملی را مبتنی بر عقل نظری می‌داند و از آنجایی که احکام عقل نظری ثابت است، پس عقل عملی که گزاره‌های ارزشی اند، پایدار خواهند بود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۷۷-۷۹ و ۸۶ و ۹۴ و ۱۹۲).

بنابر این از دیدگاه علامه، هر چند مفاد محمول و موضوع گزاره‌های ارزشی، اعتباری محض و در نتیجه، این گزاره‌ها، اثبات ناپذیرند، ولی این گزاره‌ها می‌توانند، عمری جاودانه داشته باشند.

ب) استاد مطهری با نسبییت گزاره‌های ارزشی، مخالفت کرده و بر ثبات این احکام اصرار دارد. مجموع آنها را می‌توان در چند دسته ارائه نمود: دسته اول: راه فطرت: از دیدگاه استاد «انسان به حکم فطرت انسانی خود می‌تواند فرهنگ یگانه، ایدئولوژی یگانه داشته باشد.» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲ ص ۲۳۹) و «فطرت انسانی چند جور تقاضا ندارد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ۴۵۹-۴۶۰).

دسته دوم: **از راه عقل نظری و عقل عملی:** از نگاه ایشان احکام عقل عملی، توقف بر عقل نظری و نوع نگاه انسان به واقعیات جهان هستی دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ۲۲۶-۲۲۷ و ۱۳۸۸، ج ۱۳، ۵۵۰) و چون «هست ها» و «واقعیت‌ها» اموری ثابت هستند، انشائات متوقف بر آنها که همان احکام عقل عملی هستند، ثابت و همیشگی خواهند بود.<sup>۱</sup>

۱- مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ۵۰۵ و همو، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۲۸۹ و ۳۰۶

۲۰۲ دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

دسته سوم: «من علوی» و «من سفلی»<sup>۱</sup>: ایشان از طریق این ویژگی انسان، پایه‌های مسئله جاودانه بودن احکام ارزشی را محکم می‌سازد. انسان یک موجود، دو درجه‌ای است در برخی از شرائط، من سفلی و حیوانی انسان تصمیم‌گیر است در این صورت افعال صادره از انسان، کاری معمولی و مبتذل است و اما گاهی فعل از جهت ملکوتی و علوی انسان صادر می‌شود که کار صادر شده کاری مقدس و اخلاقی شمرده می‌گردد. و از آنجایی که همه انسانها در کمال معنوی مشابه هستند، قهرا دوست داشتن‌ها و خوبها و بدها همه حکم کلی و دائمی پیدا می‌کنند.<sup>۲</sup>

شهید مطهری، در بررسی سخنان علامه و راسل، در رد نسبیّت در اخلاق، اظهار می‌دارد که انسان، به سوی مصالح و کمالات نوع، گرایش دارد و در صدد تأمین آن خواسته‌ها و دوست داشتن‌های نوعی است و چون در نوع همه مشترک هستند و همین احساس را دارند پس همه آنها، احکام واحد و یکسانی را بر می‌گزینند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۳۹-۴۲). آنچه که در اینجا جالب توجه است آن است که ایشان در مقام جواب به «نسبیّت احکام» به برهان پذیر بودن و یا برهان ناپذیر بودن آنها توجهی ندارد با اینکه خود، از کسانی است که این احکام را انشائی و برهان ناپذیر می‌داند بلکه از راه دیگری به اثبات کلی بودن احکام اخلاقی می‌پردازد. و این نشان از آن دارد که از دیدگاه ایشان، بین برهان ناپذیری احکام اخلاقی و جاودانگی آنها تنافی وجود ندارد.

#### دسته چهارم: رعایت مصالح و مفساد عقلانی

ایشان در بسیاری از موارد<sup>۳</sup>، از طریق این ویژگی، پایه‌های مسئله ثبات مفاهیم ارزشی را محکم می‌سازد. «هر دستوری، چه اخلاقی و چه غیر اخلاقی، مبتنی بر یک سلسله مصالح است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ۷۰۷).  
دسته پنجم: اصول اولیه و ثانویه<sup>۴</sup>: استاد، نسبیّت اخلاق را در برخی از موارد یعنی اصول اولیه اخلاق رد کرده و در مواردی دیگر یعنی فروعات، آن را پذیرفته است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ۳۷۰ و ۱۳۷۸، ج ۷، ۷۱-۷۲).

۱- استاد مطهری، باید را به دو قسم کلی و جزئی تقسیم کرده و معتقدند که بایدهای کلی نتیجه احساسهای یکسان می‌باشد یعنی در مواردی «من علوی» انسان احساس یکسانی را داشته و سبب یکسانی بایدها می‌گردد. در این نظریه، همانند هیوم و علامه، احساس را عامل این گزاره‌ها می‌داند منتهی به نظر ایشان «من علوی» سبب بایدهای کلی و ثابت می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۳۲).

۲- استاد در این رابطه دیدگاه راسل را در زمینه نسبیّت اخلاق مطرح کرده و آنگاه رد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ۷۲۵ و ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۲۹-۴۲).

۳- نک: مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ۵۷ و ۵۸ و ۱۳۷۸، ج ۳، ۱۹۳ و ۱۳۸۸، ج ۶، ۴۰۲ و ۱۳۸۵، ج ۷، ۱۲۲ و ۱۳۸۸، ج ۱۳، ۷۰۷.

۴- ایشان برای تبیین این مسئله، مواردی مانند آمادگی دفاعی (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۹، ۱۱۸) و مسأله مهم و مهم (همان، ۱۲۲) و قواعد حاکمه (همان) و اختیارات حاکم (همان) و اصل اجتهاد (همان) را مطرح کرده است.

## معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۰۳

(۷۹).

پس، همانطور که ملاحظه گردید، اصول اولیه، اقتضاء احکام ثابت را دارند و قوانین فرعی با توجه به آن اصول اولیه استخراج می‌گردند.

### دسته ششم: ملاکها

از دیدگاه مرحوم مطهری، فعل اخلاقی فعلی است که یکی از این ویژگی‌ها و ملاکها را داشته باشد یا برای رضای الهی انجام گیرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۳۲۲ و ۳۲۷). و یا ناشی از من علوی و برتر انسان باشد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ۷۳۷ و ۱۳۸۴، ج ۲۱، ۳۶). و یا مورد تحسین و ستایش مردمان باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ۲۲۶ و همان، ج ۲۲، ۳۰۵). و یا نافع به دیگران باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۲۷۶ و ۳۰۵). حداقل، برخی از این ملاکها مثل «رضای الهی» و «من علوی» می‌تواند دلیل دیگری بر ثبات احکام اخلاقی باشد.

### نتیجه

بنابر این در مجموع، دلایل متعددی بر جاودانگی گزاره‌های ارزشی از دیدگاه این دو بزرگوار می‌تواند مطرح باشد و این، نشان از آن دارد که از دیدگاه آن دو بزرگوار، اعتباری دانستن مفاهیم ارزشی، استدلال ناپذیری گزاره‌های ارزشی را به دنبال دارد نه نسبت آنها را.

### بررسی

الف. از بررسی سخنان علامه و شاگرد ایشان، شکی باقی نمی‌ماند که هر دوی آنها بر اعتباری بودن مفاهیم تصویری گزاره‌های ارزشی و نیز بر استدلال ناپذیری آنها هستند. همچنین هر دو بر جاودانگی این گزاره‌ها هستند. اما در تبیین عدم نسبت این گزاره‌ها، علامه، سخنان صریحی اظهار نمودند هر چند بیانات ایشان مبنی بر وجود فطرت و ساختار واحد برای نوع بشر و مبتنی بودن اعتبار بر مصالح عقلانی، دلیل واضحی بر اعتقاد ایشان به عدم ملازمه بین استدلال ناپذیری گزاره‌های ارزشی و ثبات این گزاره‌هاست. ولی شهید مطهری در تبیین عدم نسبت، از «من علوی»، بهره برده است. هر چند به نظر می‌رسد که استفاده شهید مطهری از «من علوی»، در توجیه عدم نسبت گزاره‌های ارزشی، ناکافی است و نیاز به تکمله دارد؛ زیرا اولاً تعریف مشخصی که بتواند حدود آن را به گونه‌ای معلوم سازد که فصل الخطابی در امور باشد، نمی‌توان از آن ارائه داد و منجر به دعاوی مختلف در یک امر می‌گردد؛ مثلاً اگر از کانت و امثال او پرسیده شود که آیا راست گفتن که منجر به قتل میلیون‌ها انسان گردد کاری اخلاقی شمرده می‌شود یا نه؟ با توجه به مبنای کانت که عمل اخلاقی را در صورتی اخلاقی می‌داند که از سر تکلیف انجام گیرد، در این شرائط، راست گفتن امری اخلاقی و پسندیده است. و از طرفی، گروهی دیگر، بر این باورند که راستگویی در این موقعیت، نه تنها بد است بلکه عملی ننگین و شرم آور می‌باشد. هر دوی اینها این قضاوت خود را انسانی می‌دانند کانت می‌گوید انسان بما هو انسان

۲۰۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

هرگز نباید دروغ بگویند و گروه مقابل او، می‌گویند انسانیت انسان، اقتضاء می‌کند که در این موارد حتما دروغ بگویند. هر دو گروه، حکم خود را ناشی از من‌انسانی و علوی خود می‌دانند. و ثنیا اگر صرف اشتراک در جنبه‌ای از حقیقت انسان، دلیل بر احکام مشترک باشد پس در فعل‌های طبیعی که در واقع ناشی از جنبه‌ای از حقیقت انسان است نیز باید اینگونه باشند و حال آنکه خودتان تصریح کردید (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۲۹-۴۲). که در افعال طبیعی دوست داشتنها و باید و نبایدها، می‌تواند متفاوت باشد. همانطور که ملاحظه می‌شود این ملاک به تنهایی، قادر به جوابگویی نیست. اما اگر قید غایت عقلانی را اضافه کنیم. به این معنی که قوه شهوانی و غضب در تحت تدبیر عقل باشد و عقل هر آنچه که سزاوار این قواست همان را تجویز کند و به هر قوه‌ای آنچه را که حکمت اقتضاء دارد، پرداخته شود، در آن صورت، حکمی ثابت، تحقق خواهد یافت. راست گفتن در آن شرائط، امری ناپسند محسوب می‌گردد و تنبیه فرد خاطی در حد و اندازه خودش معقول خواهد بود.

ب. از بررسی سخنان علامه و شاگرد ایشان، شکی باقی نمی‌ماند که اعتباری بودن مفاهیم تصویری و تصدیقی و استدلال ناپذیری گزاره‌های ارزشی، به معنای نسبی بودن این گزاره‌ها نیست ولی آیا مفاهیم گزاره‌های ارزشی، اعم از محمول و موضوع، از مفاهیم اعتباری محض هستند و یا از مفاهیم فلسفی؟

در پاسخ می‌توان گفت که سخن علامه و استاد، مبنی بر صدق و کذب و برهان ناپذیری، در جملات انشائی مثل امر و نهی و باید و نباید (در کاربرد انشائی خود)، سخنی صحیح می‌باشد؛ زیرا این جملات در صدد اخبار از چیزی نیستند بلکه تنها در صدد انشاء و جعل مفاهیم انشائی می‌باشند و چنین مفاهیمی، نه صدق می‌پذیرند و نه کذب. و اما سخن ایشان در «اعتباری محض» دانستن خوب و بد و راست و نادرست و نیز باید و نباید و واجب (در کاربرد خبری آنها) و امثال آن، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا جملات ارزشی‌ای که در قالب خبری استعمال می‌گردند، خبر از واقع می‌دهند و در نتیجه قابل پیگیری برهانی خواهند بود.

برای تبیین آن، این پرسش مطرح می‌گردد که چه فرقی بین خوب و بد و امثال آن در کاربرد ارزشی آنها و بین دیگر مفاهیم فلسفی وجود دارد؟ مثلاً «شجاع» مفهومی فلسفی است که از نحوه وجود حکایت دارد. در این باره ما آثاری خاص را در شخص مشاهده می‌کنیم، آنگاه نتیجه می‌گیریم که صفت شجاعت در او موجود است و به عبارت دیگر شخص و آثار او را ملاحظه می‌کنیم و شجاعت را در او کشف می‌کنیم و این معنا را انتزاع می‌کنیم اما آیا خوب هم، چنین است؟ در مواردی، در شخصی آثار و صفات و کرامتهای فراوانی ملاحظه می‌کنیم و آنگاه وصف «خوب» را به او نسبت می‌دهیم آیا این «خوب» مانند «شجاعت» کشف گردیده است و یا نه بلکه وضع و اعتبار گردیده است؟ آیا اینها هم مانند ملکیت است که بخشی از اموال خود را به کسی دیگر انتقال می‌دهیم و در واقع مالکیت بر این اموال را، برای او اعتبار می‌بخشیم؟ و یا



## معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۰۵

مانند ریاست است که آنرا برای کسی اعتبار می‌کنیم؟ در اینجا موضوع، حقیقی است، ولی محمول از رابطه حقیقی با موضوع بر خوردار نمی‌باشد بلکه این رابطه ساخته ذهن می‌باشد. اما آیا «خوب» و «بد» هم، چنین هستند؟ آیا جمله «حسن خوب است» آیا خوب را برای او اعتبار می‌کنیم همانطور که بد را می‌توانیم اعتبار کنیم؟ همین‌الآن که خوب را برای او اعتبار کردیم حالا بد را اعتبار می‌کنیم و خوب را برای شخصی دیگر اعتبار می‌کنیم آیا چنین است؟ شکی نیست که نمی‌تواند شخصی، وضعیت انسان بد را داشته باشد؛ یعنی دروغ گو باشد، ظالم باشد؛ دزد باشد؛ شراب خوار باشد؛ و ... در عین حال وصف «خوب» را بپذیرد و یا برعکس، همه صفات ممتاز و عالی را داشته باشد آیا می‌توان وی را بد نامید؟ شکی نیست که جواب منفی است و این نشان از آن دارد که این صفت با توجه به حالات واقعی و حقیقی که شخص بر خوردار است، انتزاع می‌گردد. همانطور که شخص شجاع را نمی‌توان، ترسو نامید. و این خبر نشان از دروغ بودن این صفت دارد، همچنین، اگر انسان صاحب کرامت‌های اخلاقی را «بد» خطاب نماییم، نسبتی دروغ به او داده ایم و با واقع مطابقت ندارد و اگر او را با کلمه «خوب» توصیف کنیم، مطابق با واقع و خارج گزارش دادیم و سخن ما درست خواهد بود و همین امر نشان از آن دارد که از مفاهیم فلسفی بوده و در نتیجه، صدق و کذب پذیر هستند. پس این نظریه، نادرست و ناکافی است.

ج. هر چند با توجه به مبنای آن دو بزرگوار، گزاره‌های ارزشی استدلال ناپذیرند ولی با در نظر گرفتن خود گزاره و سنجیدن آن نسبت به آثاری که در بر طرف کردن نیازها و اهداف انسان می‌تواند داشته باشد و همان، سبب اعتبار و انشاء آن مفاهیم گردید، می‌تواند مورد صدق و کذب قرار گیرد و صفات درستی و نادرستی را بپذیرد؛ مثلاً راست‌گویی را در نظر می‌گیریم. در یک مرحله ما این را با توجه به آثاری که دارد مورد نظر قرار می‌دهیم و آنها را برآورنده خواسته‌ها و نیازهای خود می‌یابیم و در اثر این فهم و ادراک، احساس خوشایندی به ما دست می‌دهد به همین جهت، مفهوم خوب را اعتبار می‌کنیم و می‌گوئیم «راست گفتن خوب است» ولی همین گزاره «راست گفتن خوب است» می‌تواند در مرحله‌ای دیگر با توجه به آثاری که دارد در نظر گرفته شود در این صورت، می‌توانیم در باره آن قضاوت کرده و درست بودن و یا نادرست بودن را به آنها نسبت دهیم و برای این نسبت دلیل و برهان اقامه کنیم. در این صورت برهان پذیر خواهد بود. به همین دلیل است که می‌توان در باره احکام ارزشی، قضاوت نمود. همانطور که استاد در باره احکام دین مبین اسلام قضاوت نمود و بارها در صدد دفاع از آن بر آمد و در اثبات آن، براهینی همچون من علوی و فطرت و مصالح فردی و اجتماعی و مانند آنها را اقامه نمود. در این مرحله است که واقع‌نمایی و صدق و کذب‌پذیری معنا می‌یابد و با دلایل و براهین، نظریه‌ای صحیح تلقی می‌گردد.

۲۰۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

## اشکال‌ها

برخی، بر دیدگاه علامه و شهید مطهری اشکالاتی وارد نمودند و یا برای اصلاح آنها در صدد توجیه و تفسیر از این اشکالات برآمدند. به نظر می‌رسد که اکثر این اشکالات و توجیحات وارد نیستند. پاسخ برخی از این اشکالات، در طی مقاله، به وضوح قابل استنباط است و نیازی به پرداختن دوباره آنها نیست. و اما بعضی از آنها نیازمند به پاسخ هستند که ذیلاً بیان می‌گردد.

اشکال: برخی گویا لازمه «اعتباری محض» دانستن جملات ارزشی را نسبت این گزاره‌ها می‌دانند. به همین سبب در صدد دفاع از علامه برآمدند. آنها معتقد هستند که علامه در کتابهای مختلف، معانی متفاوتی را از «خوب» و «بد» ارائه داده است در کتاب «اصول فلسفه» خوب و بد را به معنای موافقت و عدم موافقت با قوای فعاله معنا کرده است و در «المیزان»، این دو، به معنای هماهنگی و سازگاری با اغراض اجتماعی و یا به تعبیری دیگر، مصالح و مفاسد است. در معنای اول است که نسبت احکام ارزشی، نتیجه پذیرش آن است. و اما در معنای دوم اینگونه نیست بلکه، ثبات احکام را به دنبال دارد (سبحانی، ۱۳۷۰، ۱۸۵-۱۹۴ و معلمی، ۱۳۸۴، ۵۲). پاسخ: دیدگاه علامه در کتاب «اصول فلسفه» همان است که در «المیزان» و یا کتابهای دیگر فرموده است. در واقع این کلمات در مجموع، یکدیگر را تکمیل می‌کنند. همه آنچه را که علامه در «اصول فلسفه» فرموده است، همه آنها را در «المیزان» و کتابهای دیگر، بیان کرده است و اما همه آنچه را که در تکمیل مطلب در «المیزان» و کتابهای دیگر فرموده است در کتاب «اصول فلسفه» بیان نشده است؛ مثلاً ملائمت با قوای فعاله و پیدایش احساسات بر اثر آن و چگونگی پیدایش مفاهیم اعتباری که در «اصول فلسفه» آمده است (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ۱۵۱-۲۳۹)، به طور مفصل و با جزئیات بیشتر در «المیزان»، و کتابهای دیگر نیز بیان گردیده است؛ علامه، در کتاب «المیزان» به مسائلی مانند قوای فعاله و اقتضات آن از جمله تغییر احکام به سبب قوای غضبیه و شهویه و ثبات آن در احکام قوه عاقله و اعتبار مفاهیم با توجه به مطلوبیات کمالی و اغراض اجتماعی و مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی و نیز برهان ناپذیری و منشأ احساسی داشتن این مفاهیم، توجه نموده است. که دو نمونه بیان می‌گردد: «العقل العملي الحاكم بالحسن والقبح... يأخذ مقدمات حكمه من الإحساسات الباطنة...» (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۴۲۴). و نیز در موضعی، بعد از بیان «إن هناك حسنا وقبحا و ما ينبغي أن يفعل ما يجب أن يترك» می‌فرماید: «هي مما هيأناه نحن و ألهمناه من قبل إحساسات باطنية حصلت فينا من جهة اقتضاء قوانا الفعالة، و جهازاتنا العاملة للفعل والعمل، فقوانا الغذائية أو المولدة للمثل بنزوعها نحو العمل، و نفورها عما لا يلائمها يوجب حدوث صور من الإحساسات: كالحب و البغض، و الشوق و الميل و الرغبة» (طباطبایی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۴۲۴). و در باره غایات عقلانی می‌فرماید «أن هذه المعاني الدائرة عند العقلاء من حسن و قبح و مصلحة و مفسدة و أمر و نهي و ثواب و عقاب أو مدح و ذم و غير ذلك و الأحكام المتعلقة بها كقولهم: الخیر يجب أن يؤثر و

## معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۰۰۷

الحسن يجب أن يفعل، و القبيح يجب أن يجتنب عنه إلى غير ذلك، كما أنها هي الأساس للأحكام العامة العقلانية كذلك الأحكام الشرعية...» (طباطبائی، ۱۴۳۰، ج ۱، ۷۴).

بنابر این، همانطور که توضیح داده شد موافقت و عدم موافقت با مصالح و کمالات و اغراض اجتماعی و امثال آن که در «المیزان» و کتابهای دیگر آمده است، تفصیل و تفسیر قوای فعاله ای است که در کتاب «اصول فلسفه» و غیر آن ذکر نموده است. و در واقع در همه این مواضع بر مبنای خود مثنی کرده است و در صدد بیان یک چیز می باشد. اما همانطور که بیان گردید، اعتقاد به ملازمه، صحیح نیست به همین دلیل، علامه و شهید مطهری، در عین اعتباری دانستن مفاهیم تصویری در گزاره‌های ارزشی و استدلال ناپذیری آنها، بر ثبات این گزاره‌ها اصرار دارند.

**اشکال:** بعضی در توجیه این امر، چنین پنداشتند که علامه در «اصول فلسفه» در صدد بحث از پیدایش مطلق مفاهیم اعتباری است که در واقع، تحلیل روانشناختی فلسفی در باره این مفاهیم است و هیچ گونه نظری به اخلاق ندارد اما در «المیزان» خصوص مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی، مد نظر ایشان می باشد و در اینجا، دیدگاه خاص خود در اخلاق را ارائه می دهد که با نظریه ایشان در «اصول فلسفه» متفاوت است و در واقع در آنجا حسن و قبح افعال، به طور مطلق و از منظر فلسفی صرف، ملاحظه گردید ولی در «المیزان»، از منظر فلسفه اخلاق، مورد توجه می باشد (سبحانی، ۱۳۷۰، ۱۹۱). و برخی بر بیان علامه در «اصول فلسفه» ایراد وارد کرده و این گونه سخنان را مناسب بحثهای علمی - تجربی دانسته اند که امری روانشناختی است. نمی توان در فلسفه که بحثی هستی‌شناسی است از این روش، استفاده نمود (سروش، ۱۳۶۰، ۲۳۷).

**پاسخ:** به نظر نمی رسد که این برداشت صحیح باشد؛ زیرا علامه در کتاب «اصول فلسفه» در صدد کشف حقیقت از پندار است و یکی از راه‌هایی که به این امر کمک می کند، کشف منشأ پیدایش مفاهیم است که آیا مفاهیم حقیقت‌نما هستند یا خیر؟ و از آنجایی که انسان بر ذهن خود اشراف حضوری دارد علامه در صدد است تا با بررسی ذهن و نحوه حضور مفاهیم در آن، منشأ انواع مفاهیم را بیابد؛ علامه در این پژوهش به این نتیجه نائل گشت که مفاهیم فلسفی، منشأ خارجی داشته و از آنجا وارد ذهن می گردند به همین جهت، واقع‌نما هستند ولی مفاهیم اعتباری (که مفاهیم ارزشی از جمله آنها محسوب می گردد) از چنین ویژگی بهره‌مند نمی باشند بلکه از اعتبارات ذهن محسوب می گردند. علامه با استفاده از این روش، در صدد معرفت‌شناسی است که این معرفت‌شناسی، در واقع، پایه و اساس هستی‌شناسی است؛ زیرا تا راه‌های وصول به معرفت حقیقی شناخته نشود، چگونه می توان بر «هست» ها دست یافت. بنابر این، این بحث، به نوعی به مسئله هستی‌شناسی و فلسفه مربوط می گردد.

**اشکال:** دکتر سروش می گوید:

۲۰۸ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

طبق بیان علامه حسن و قبح، تابع خواسته و نیازهای ما خواهد بود پس، ارزش‌ها، متغیرند و نه اینکه خواسته‌ها، تابع حسن و قبح افعال باشد. در **جواب** می‌توان گفت درست است که حسن و قبح، تابع خواسته‌ها و نیازهاست ولی خواسته‌ها و نیازهای ثابت، احکام ثابتی را می‌طلبند (سروش، ۱۳۶۰، ۲۳۷).

**اشکال:** در توجیه سخنان علامه، می‌گویند از آنجایی که از دیدگاه علامه، این مفاهیم از مفاهیم حقیقی اخذ می‌گردند، پس نسبت به مصداق واقعی و نفس الامری، حقیقت دارند. این سخن درست نیست؛ زیرا قیاس مع الفارق است همانطور که نمی‌توان لفظ شیر در قضیه «شیر از کوه بالا رفت» را که مجازاً در باره احمد شجاع استعمال گردید با شیر واقعی، یکسان دانست در این موارد نیز نمی‌توان احکام و آثار حقیقی را به مجازی و اعتباری که کار ذهن است گسترش داد؛ مثلاً جمله «احمد خوب است» با جمله «راست گوئی خوب است» با توجه به مبنای علامه، متفاوت هستند در جمله اول، «خوب»، حقیقت خارجی دارد و از خارج حاصل گردیده است ولی در دومی، ذهن، آن را از معنای حقیقی اخذ کرده و برای فعل «راست گوئی»، اعتبار کرده است اولی، هماهنگی و ساختار منظم احمد، باعث انتزاع این مفهوم گردید ولی در دومی، خوب بودن برای فعل «راست گوئی»، اعتبار گردیده است این امر خبر از واقع نمی‌دهد بلکه تنها در ذهن گوینده، تحقق دارد. در اینجا خارجی نیست تا هماهنگی در کار باشد (ترکاشوند، ۱۳۸۶، ۵۳-۶۱).

**اشکال:** بر «من علوی» استاد مطهری چند اشکال وارد نمودند مبنی بر آنکه این «من» شاید متأثر از قوای طبیعی انسان باشد و **اشکال دیگر** آنکه مفاهیم اخلاقی از دیدگاه استاد، اعتباری اند و از طرفی احکام «من علوی» را ثابت می‌داند اعتبار با ثبات جمع نمی‌گردد و **اشکال سوم** آنکه «من علوی» علت وجود احکام اخلاقی است نه سبب صدق آن. و برخی بر آن **اشکال چهارمی** وارد نمودند مبنی بر اینکه، این ملاک، خود نیازمند به ملاک دیگری است و دور لازم می‌آید (معلمی، ۱۳۸۴، ۹۱-۱۰۸). زیرا تمیز «من علوی» از «من سفلی» نیازمند به ملاکی است که آن ملاک نیز، خود مبتنی بر ارزش قبلی است (سروش، ۱۳۷۳، ۳۵۴).

**پاسخ اشکال اول:** این اشکال، بر دیدگاه استاد مطهری، وارد نیست زیرا «من علوی» نمی‌تواند متأثر از قوای طبیعی باشد آن جنبه ملکوتی انسان است که انسان به علم حضوری برتر بودن آن را ادراک می‌نماید. البته می‌توان گفت که هر چند اکثر امور از راه «من علوی»، قابل تمیز است ولی تشخیص برخی از افعال، مشکل به نظر می‌رسد و نمی‌توان به راحتی در باره منشأ آن قضاوت نمود.

**پاسخ اشکال دوم:** جواب آن نیز از گفته‌های گذشته، روشن می‌گردد؛ زیرا اعتباری که منشأ عقلانی داشته باشد می‌تواند ثبات و دوام، داشته باشد.

**پاسخ اشکال سوم:** می‌توان گفت که استاد مطهری، در باره صدق و کذب پذیری آنها، حکم نمی‌کند؛

## معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۰۹

زیرا آنها را صدق‌پذیر نمی‌داند بلکه محور سخن استاد، ثبات‌پذیری این احکام است. **پاسخ اشکال چهارم:** در پاسخ می‌توان گفت که به نظر می‌رسد که دکتر سروش با توجه به دیدگاه خود که استنتاج‌بایدها را از هست‌ها ناممکن می‌داند در اینجا هم به دنبال تکیه‌گاهی است که با تمسک به آن بتوان، ملاکی برای ارزش‌گذاری و تمییز «من‌علوی» از «من‌سِفلی» قرار داد ولی آن ملاک نیز نیازمند به مشخص‌دیگری است و هکذا. ولی امری که در اینجا، مغفول مانده، آن است که «من‌علوی» مبتنی بر واقع و حقیقت می‌باشد که حضوراً فهم می‌گردد و آن است که «من‌علوی» را موجه می‌سازد.

بر نظریه علامه و استاد مطهری اشکال گرفته‌اند، این اشکالات طبق مبنای استاد مصباح در اخلاق که مورد پذیرش مستشکل قرار گرفت، شکل می‌گیرد و در واقع این اشکالات، اشکالات مبنائی است که مبنای علامه و شهید مطهری را به چالش می‌کشاند و به نظر می‌رسد که برخی از این اشکالات بیان شده، وارد هستند هر چند برخی دیگر از آنها وارد نیستند؛ از جمله اینکه ایشان در موضعی، دیدگاه علامه مبنی بر دادن حد چیزی به چیز دیگر را برای افکار انسان در بهتر زیستن، تبیین خوبی دانسته ولی اشکالی بر این امر وارد می‌سازد و آن اینکه سرایت دادن این امر به همه افکار عملی انسان درست نیست آیا حسن و قبح که از احکام عقل عملی اند، بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند و همه آنها ناشی از تخیلات ذهن هستند؟ آیا جمله «عدل حسن است» مانند جمله «او (معشوقه) ماه من است» ناشی از تخیل است به طوری که اگر تخیل‌کننده‌ای نباشد، عدالت هم حسن نخواهد بود؟ آقای مدرسی همین اشکال را در شکل دیگری نیز بیان نمود و آن اینکه علامه در «رسالة اعتباریات»، می‌فرماید چون حسن و قبح، وصف برای چیزهایی مانند خضوع و احترام که اعتباری محض اند، قرار می‌گیرند پس، خود نیز اعتباری خواهند بود و حال آنکه ما می‌گوئیم خضوع مهلک (در خضوع برای بت‌ها) و خضوع منجی (در سجده برای خداوند)، آیا به واسطه اعتباری بودن خضوع، هلاکت و نجات، هم پنداری و تخیلی و اعتباری هستند؟ (مدرسی، ۱۳۷۱، ۲۷۴-۲۸۱).

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که دیدگاه علامه مبنی بر ذهنی بودن اعتباریات و از جمله احکام اخلاقی، به این معنا نیست که این مفاهیم، هیچ اثر خارجی ندارند و همه آنها از آنجایی که تنها در ذهن حضور دارند و از اعتبارات ذهن هستند پس در واقع یکسان محسوب می‌گردند بلکه طبق دیدگاه ایشان همه اینها، در اینکه از اعتبارات ذهن هستند مساوی و یکسان هستند اما در واقع و خارج و آثار اینگونه نیست زیرا ذهن آنها را اعتبار می‌بخشد تا به اهداف و اغراض خود نائل گردد به عبارت دیگر ذهن آنها را استخدام می‌کند تا آثار واقعی و حقیقی در خارج تحقق یابد و الا این اعتبار امری عبث و بیهوده می‌نمود و انسان هرگز به این گونه امور نمی‌پردازد. در این صورت هر اعتباری بعد از تحقق یافتن، آثار مختص به خود را خواهد داشت. حقیقت جمله «او (معشوقه) ماه من است» تشبیه ذهنی است که از زیبایی معشوق خود دارد و در عالم واقع و نفس الامر

۲۱۰، دو مجله علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

آن یعنی ذهن، حقیقت دارد ولی جمله «عدل حسن است»، نفس الامر آن آثار و برکاتی است که عدالت در زندگی افراد و اجتماع دارد. ذهن این امور را اعتبار می‌سازد تا به آثاری که بیان شد دست یابد.

**اشکال:** لاریجانی بر این اعتقاد است که مرحوم علامه طباطبائی و شهید مطهری، هر دو قائل به نفی ارتباط تولیدی هستند، اما به نظر می‌رسد که با دو استدلال متفاوت به این نتیجه رسیده‌اند. استدلال علامه این است که چون اعتبار دایر مدار اغراض احساسی اعتبار کننده است نه تابع واقعیت، و از آنجایی که احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول‌اند، اعتباریاتی نیز به دنبال آنها در معرض تغییر و تبدل قرار می‌گیرند و نمی‌توانند با حقایق ارتباط تولیدی پیدا کنند. به همین سبب، از مفاد یک قضیه اعتباری، قضیه ای واقعی را نمی‌توان نتیجه گرفت، همچنین از مفاد قضایای حقیقی نمی‌توان قضایای اعتباری را استنتاج کرد و اما بنابر نظر شهید مطهری، وجود ارتباط تولیدی در ادراکات حقیقی به این جهت است که در این قضایا، روابط واقعی و نفس‌الامری میان مفاهیم وجود دارد. و بین اعتباریاتی چنین ارتباطی موجود نیست (لاریجانی، ۱۳۸۴، ۴-۳۰).

نویسنده بعد از این توضیح اظهار می‌دارد که این نظریه از منظرهای گوناگون قابل نقد است: **اشکال اول:** اعتبار مفهوم «وجوب» را در مورد عالم به «اعتبار» بی‌فائده می‌داند؛ زیرا قوام تنزیل و اعتبار به فائده دار بودن آن است و فائده ای که در مورد تنزیل و وجوب متصور است تحریک شخص و قوه فعاله برای انجام فعل است وقتی شخص، علم به مغایرت دو طرف تنزیل داشته باشد چگونه امکان تحریک در مورد وی ممکن است. مگر آنکه شخص در صدد تمییز عقلانی بین اشیاء نباشد یعنی عقل را حاکم بر محسوسات نمی‌سازد بلکه احساس را حاکم بر عقل می‌سازد در اینجا علم، مانع از احساسات و تحریک وی نمی‌گردد. و یا غافل از اعتبار باشد و آنرا حقیقت پندارد و یا موردی که انسان یک حکم مولوی (یعنی الزامی) نسبت به اطاعت از گفته‌های افراد داشته باشد و فرد مزبور در باره انسان، تنزیل و اعتباری روا دارد؛ مثل تنزیل ظن به منزله قطع. در پاسخ این اشکال می‌توان گفت که این سخن، با مبنای علامه سازگار نمی‌باشد زیرا علامه صدق و کذب‌پذیری این اعتباریاتی را نمی‌پذیرد ولی در عوض، مفید بودن و یا غیر مفید بودن و لغو بودن آنها را می‌پذیرد. در این صورت اگر شخصی برای رسیدن به خواسته‌هایی، اعم از آن که این خواسته، لذت روحانی و نفسانی باشد و یا تاثیر در مخاطب باشد و یا وصول به کمالات و خواسته‌های روحانی و یا جسمانی باشد و یا غیر آنها باشد، به اعتبار سازی روی آورد، این امر چه اشکالی می‌تواند داشته باشد. همانطور که در بررسی دیدگاه علامه ملاحظه گردید علامه، منشأ این اعتبارات را مصالح و مفاسد و اغراض فردی و اجتماعی و وصول به کمالات و امثال آن دانسته است و این امر، اساس نظریه علامه را تشکیل می‌دهد و خود، در مواضع زیادی، بر این مطلب، تصریح نموده است. این اعتباریاتی، در صورتی بی‌فائده خواهند بود که مقصود معتبر را محقق نسازند؛ مثلاً برای تحریک افراد به دفاع از کشور، لفظ «شیر» اعتباراً در باره آنها استعمال می‌گردد تا حس

## معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۱۱

جنگجویی شان تحریک گردد و یا به کسی گفته شود «تو انسان خوبی هستی» تا در انجام نماز و ... تشویق گردد. در این گفتار، کاذب و دروغگو نیستیم تا با علم به این مطلب، نتیجه‌ای حاصل نگردد بلکه با علم به اعتبار، به دنبال نتایج و اهداف خاصی هستیم تا محقق گردد و مثالهای فراوان دیگر که با «اعتبار مفاهیم» در آنها، اهداف در نظر گرفته شده محقق می‌گردد. بنابر این، اعتباریاتی می‌توانند از روی علم انجام گیرند و فوائد زیادی، بر آنها مترتب گردد.

**اشکال دوم:** اگر قائل شویم بین فعل و اعتقاد به وجوب، ملازمه است یعنی هر فعل با جزم به اینکه «باید آن را انجام دهیم» از انسان صادر می‌گردد، و از طرفی قائل شویم که این «وجوب» از اعتباریاتی عمومی است که در هر فعلی جاری است، دیگر جایی برای استحقاق عقوبت در افعال باقی نمی‌ماند. در حالی که نفس انسان اینطور نیست که جزم به چیزی و هم به ضد آن داشته باشد از کلمات علامه چنین استنباط می‌گردد؛ زیرا ایشان اعتباریاتی را تابع تمایلات و خواسته‌ها می‌دانند و یقیناً در انسان دو نوع احساس و خواست متضاد در آن واحد موجود نیست.

این **اشکال** از نظریه علامه بر نمی‌خیزد زیرا از دیدگاه علامه، معتبر، عمل اعتبار را واسطه قرار می‌دهد تا به اهدافش، نائل گردد اعتبار «باید» و «ضرورت» به این معنی نیست که همان ضرورت و حتمیتی که در علت و معلول نهفته است، همان در ضرورت اعتباری نهفته است بلکه در واقع شخص، با تمسک به اعتبار «باید»، امکان فعل را در مقام ضرورت می‌نشانند و اعتبار، ضرورت متحقق در علت و معلول را وام گرفته و در این مورد به خصوص، برای حصول اهداف خود، به کار می‌گیرد. بنابر این با این اعتبار، تحقق فعل و نتیجه آن، واقعا ضروری نمی‌گردد بلکه ضرورت و باید، انشاء و اعتبار می‌گردد.

**اشکال سوم:** اگر چنین اعتبار شود که «همه دانشمندان باید اکرام شوند» و بدانیم که «زید جزء دانشمندان است»، حتماً نتیجه می‌گیریم که «زید باید اکرام گردد». آیا گزاره «باید نسبت به زید اکرام صورت گیرد»، نتیجه منطقی دو گزاره اعتباری (کبرای قیاس) و حقیقی (صغرای قیاس) نیست؟ این نتیجه، کاملاً یک استنتاج منطقی از آن دو گزاره پیشین است و این دو استنتاج به هیچ روی از استنتاج گزاره‌های حقیقی کمتر نیست. و این نقضی بر نظریه برهان ناپذیری اعتباریاتی، شمرده می‌شود. و نیز برای اثبات برهان پذیری اعتباریاتی اظهار می‌دارد که در قیاسات و استدلال‌های منطقی، حرکت بین مفاهیم صورت نمی‌پذیرد، بلکه حرکت در میان افعال گفتاری صورت می‌گیرد. تصدیق، فعل و کاری است که تصدیق‌کننده انجام می‌دهد و دو تصدیق (که دو فعل است) تصدیق سوم را (فعل سوم) نتیجه می‌دهد. زیرا بین آن دو تلازم برقرار است. در پاسخ می‌توان گفت که هم نقض و هم استدلال، هیچکدام رد کننده دیدگاه برهان ناپذیری اعتباریاتی نیستند زیرا **اولاً** با پذیرش بنای علامه و شهید مطهری، نمی‌توان قائل به صدق پذیری گزاره‌های اعتباری گردید؛ زیرا این

۲۱۲ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

گزاره‌ها، در نزد آن دو جنبه انشائی پیدا می‌کنند و انشائیات، ماهیتا برهان ناپذیرند و در نتیجه از ساخته‌های ذهن شمرده می‌شوند و ارتباط و پیوند ضروری بین مقدمات برقرار نیست پس نمی‌توانند قیاس تشکیل داده و نسبت به یکدیگر، زایش و تولید داشته باشند. **وثانیا** کبرای قیاس، از جملات خبری شمرده می‌شود نه انشائی. زیرا «باید» دو نوع است: باید به معنای امر و باید به معنای وجوب. بایندی که در این جملات، استعمال می‌گردد، به معنای وجوب است و به همین جهت خبری است و در کنار صغرای قیاس، منتج خواهد بود.

**اشکال چهارم:** در پاسخ به مرحوم علامه باید گفت که اگر مقدمات و نتیجه این دلیل پذیرفته شود، تنها چیزی که اثبات می‌شود عدم ارتباط تولیدی میان حقایق و اعتباریاتی است که انسان‌ها جعل کرده‌اند. در واقع، دلیل مورد نظر تنها بخشی از اعتباریات؛ یعنی اعتباریات انسانی را شامل می‌شود، نه اعتباریاتی را که شارع مقدس جعل کرده‌اند، چرا که تغییرات گفته شده در اعتباریات جعل شده از سوی شارع قابل تصور نیست؛ زیرا بی‌گمان، این اعتباریات، ناشی از مصالح و مفاسد نفس‌الامری‌اند که تغییرناپذیری صفت ذاتی آنهاست (البته با همه شرایط و قیود موضوع). از این‌رو، خصوصیت دوام که در برهان لازم است در این نوع از اعتباریات نیز دیده می‌شود، زیرا مقدمات آنها دائمی است. به علاوه، همه اعتبارات متغیر نیستند. مرحوم علامه خود در مقاله «ادراکات اعتباری»، اعتباریات را به دو دسته تقسیم می‌کنند که یک‌قسم آن از اعتباریات عمومی ثابت، می‌باشند و قسم دیگر متغیر. در **پاسخ** می‌توان گفت که اعتقاد به برهان ناپذیری اعتباریات، نافی جاودانگی اخلاق نمی‌باشد؛ زیرا این سخن از این اعتقاد بر می‌خیزد که لازمه برهان ناپذیری اعتباریات، نسبت احکام ناشی از این اعتباریات می‌باشد در حالی که این دو از چنین نسبتی برخوردار نمی‌باشند بلکه می‌تواند گزاره‌ای از اعتباریات و در نتیجه برهان ناپذیر باشد ولی به جهت مبتنی بودن بر مصالح و مفاسد عقلانی و یکسانی و همیشگی بودن احساسات، جاودانه باشد.

**اشکال پنجم:** ایشان استدلال مرحوم مطهری بر برهان ناپذیری اعتباریات را نپذیرفته و می‌گوید اصولاً آنچه منطق عهده‌دار آن است، بیان اینکه آیا بین مقدمات و نتیجه ارتباطی موجود است یا خیر، و این که از بطن دو گزاره مقدماتی چه گزاره‌ای در نفس الامر و به لحاظ عقلی به عنوان نتیجه بیرون می‌آید، می‌باشد، نظری به صدق یا عدم صدق مقدمات ندارد مگر در کتاب برهان که به صدق مقدمات نیز توجه خاصی دارد. در **جواب** می‌توان گفت که سخن شما فی الجمله درست می‌باشد ولی علامه در «اصول فلسفه» و مانند آن، به دنبال کشف حقیقت و تمییز آن از پندارها و توهمات می‌باشد و تشخیص حقیقت از پندار با تمسک به صدق و کذب ممکن می‌گردد و از طرفی قیاس از صورت و ماده تشکیل می‌گردد و در «صورت» است که صدق و کذب مورد نظر نمی‌باشد و مهم نتیجه دادن خود قیاس است ولی در ماده، صدق و کذب مطرح می‌باشد و تنها برهان، از صدق یقینی بر خوردار است و می‌توان به آن اعتماد نمود ولی جدل و ... از این موقعیت بر



### معرفت شناسی گزاره های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۱۳

خوردار نیست. پس از آنجایی که علامه به دنبال حقیقت می باشد و تنها برهان، از چنین توانایی برخوردار است به همین جهت، در این موارد بایستی به دامن برهان، چنگ زد همان کاری که علامه و استاد مطهری، بدان تمسک نمودند.

**اشکال ششم:** شهید مطهری چون استدلال منطقی را حرکت ذهن در میان مفاهیم و یافتن مفهوم حدّ وسط می داند، پس باید این حرکت را در اعتباریات نیز قابل جریان بداند؛ زیرا در قضیه اعتباری، مفاهیم موضوع و محمول محقق است و نسبت میان آنها نیز برقرار است. **پاسخ:** شهید مطهری، در صدد یافتن نسبت در مفاهیم حقیقی است و اساساً منطق استاد از همین مسئله بر می خیزد که از آنجایی که این نسبت در اعتباریات حقیقی موجود نیست و تنها از اعتبار ذهن ناشی می گردد، در نتیجه نمی تواند نسبت به هم، زایش و تولید داشته باشند. به همین دلیل است که استاد مطهری استفاده از حسن و قبح در استدلال های کلامی را خلط میان حقیقت و اعتبار در استدلال دانسته است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ۷۱۷-۷۴۰). و این امری ناپسند می باشد.

دکتر سروش در کتاب «تفرج صنع» در باره دیدگاه علامه در اعتباریات می گوید از نگاه علامه، **ادراکات اعتباری**، از جنس تصدیقاتند نه تصورات (سروش، ۱۳۷۳، ۳۴۳-۳۴۷). به نظر می رسد که این استنباط از سخنان علامه صحیح نباشد؛ زیرا تصدیقات از مفردات تصویری تشکیل می گردند و تصدیق بدون مفردات تصویری، امری محال است و به نظر می رسد که اعتبار در تصدیقات بدون اعتبار در مفردات آن، بی معنی باشد زیرا ماهیت و چیستی و تگون تصدیقات، توسط تصورات حاصل می گردد و اعتبار نیز از اعتبار در مفردات شکل می گیرد اگر مفردات تصویری در معنای حقیقی خود (اعم از ماهوی و فلسفی)، استعمال گردند، تصدیق نیز حقیقی خواهد بود و در صورتی تصدیق اعتباری خواهد بود که مفردات آن، اعتبار شده باشند؛ مثلاً در قضیه «شیر آمد» اگر مفرداتش در معنای حقیقی خود استعمال شده باشند قطعاً تصدیق نیز در باره معنای حقیقی آنها، تحقق می یابد ولی اگر شیر در معنای مجازی اعتبار شده باشد تصدیق نیز به تبع آن، در مورد موضوع اعتباری یعنی احمد شجاع تحقق می یابد. بنابر این درست است که اعتبار برای اهدافی صورت می گیرد و این، تنها در تصدیقات معنا دارد ولی منشأ این تصدیق اعتباری، اعتبار مفرداتی است که در جمله به کار می رود. به همین دلیل است که تمرکز سخنان علامه در مفردات تصویری می باشد و در باره تصدیقات، سخنی به میان نمی آورد.

وی در **اشکالی** بر نظریه اعتبار علامه می گوید از نگاه علامه، ضابطه هر تصدیق اعتباری، یک «باید» است ولی ایشان این «باید» را معین نکرده است که آیا مرادشان از آن، «باید» اعتباری است و یا فلسفی است که مفاد آن، ضرورت می باشد. اگر مراد علامه، «باید» حقیقی است، این سخن باطل می باشد؛ زیرا «باید» حقیقی، در قضایای حقیقی مورد دارد. و اگر ضابطه هر تصدیق اعتباری، «باید» اعتباری است، دور در تعریف لازم می

۲۱۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

آید؛ زیرا در آن، اعتبار را به اعتبار، تعریف کرده ایم (همان، ۳۴۷). در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت که سخنان علامه شکی باقی نمی‌گذارد که منظور ایشان «باید» اعتباری است و ایشان در صدد است تا ملاکی در اعتباری بودن ذکر نماید «ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری اینست که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی توان فرض کرد» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ۱۹۳). و اما آیا لازمه این قول علامه، تعریف اعتبار به اعتبار می‌باشد؟ درست نمی‌باشد؛ زیرا علامه در تعریف اعتبار، اعتبار را به دادن حد شیئی به شیء دیگر تعریف می‌نماید و در ملاک و اینکه چگونه می‌توان «باید» در معنای اعتباری را از «باید» حقیقی تشخیص داد ضابطه ای تعیین می‌کند و آن اینکه «به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده - نسبت باید را بتوان در آن فرض کرد پس اگر بگوئیم «سیب میوه درختی است»، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوئیم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود» (همانجا). یعنی در این موارد، عرف، به طور ارتکازی، صحت و یا عدم صحت استفاده از آن را در متعلق قوای فعاله، درک می‌نماید. پس با این ملاک می‌توان اعتباری بودن باید را ادراک نمود این ملاک خود یک حقیقتی است که قابلیت آن را دارد تا بایدهای اعتباری با تمسک به آن از بایدهای حقیقی، معلوم گردد و اشکالی از این نظر ندارد. و پاسخ دیگر آن است که «باید» تنها یک معنا دارد و آن فرض ضرورت است، چه آن که این فرض ضرورت، در امور واقعی باشد و یا در امور اعتباری.

### نتایج مقاله

از مجموع بحث، این مطالب حاصل گردید که از دیدگاه علامه و شهید مطهری، همه مفاهیم ارزشی، اعتباری محض هستند به این معنا که احساسات و عواطف انسانی که به علل گوناگونی در انسان پدید می‌آید، سبب اعتبار این مفاهیم می‌گردد. این مفاهیم از معنای حقیقی خود أخذ شده و برای تحقق و وصول به غایات و اهداف خیالی و یا عقلی، استعمال می‌گردد. در این دیدگاه، این ذهن است که این مفاهیم را اعتبار می‌بخشد و در نتیجه بین موضوع و محمول رابطه ای ذهنی و اعتباری تحقق می‌بخشد. و از آنجایی که قوام این اعتبار به ذهن است رابطه ضروری بین موضوع و محمول برقرار نخواهد بود و به همین جهت، نمی‌توان در باره صدق و کذب آنها قضاوتی داشت.

این تحقیق به این پاسخ می‌رسد که اولاً بین اعتقاد به اعتباری بودن این مفاهیم و ثبات احکام اخلاقی، تنافی وجود ندارد. می‌تواند عوامل تاثیرگذار در اعتبار مفاهیم، اموری همیشگی و ثابت باشند و در نتیجه، گزاره های ارزشی ناشی از آن نیز پایدار باشند. و ثانیاً سخن آنها در انشائات صحیح است ولی در گزاره های خبری نه؛ زیرا امر و نهی و باید و نباید هر چند در کاربرد انشائی خود، «ناظر به واقع» نیستند و به همین جهت،

معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۱۵

برهان ناپذیر هستند ولی خوب و بد و باید و نباید در کاربرد اخباری خود و مانند آنها، از مفاهیم ثانی فلسفی و ریشه در خارج دارند به همین جهت، اثبات پذیرند. برخی، بر دیدگاه علامه و شاگرد ایشان اشکالهایی، وارد ساختند که بیشتر آنها صحیح نیستند.

۲۱۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

کتابشناسی

- ترکاشوند، احسان. (۱۳۸۶). «تحلیل و بررسی منشأ ارزش اخلاقی از منظر علامه طباطبایی، شهید مطهری، آیه الله مصباح یزدی»، پایان نامه، قم: کتابخانه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- سیحانی، جعفر. (۱۳۷۰). *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سروش، عبد الکریم. (۱۳۷۳). *تفریح صنع*، چاپ سوم، تهران: صراط.
- سروش، عبد الکریم. (۱۳۶۰). *دانش و ارزش*، چاپ هفتم، تهران: انتشارات یاران.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). *بررسی های اسلامی*، ج ۱، تصحیح سید هادی خسروشاهی، چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل*، تصحیح سید هادی خسروشاهی، چاپ اول، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). *حاشیه الكفایه*، چاپ اول، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمد حسین. (بی تا). *ظهور شیعه*، تهران: شریعت.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ دوم، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۳۰). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ده جلدی)، چاپ اول، قم: روح الامین.
- لاریجانی، محمد صادق. (۱۳۸۴). «*استدلال در اعتباریات*»؛ فصلنامه پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۲۴، ص ۴-۳۰.
- مدرسی، محمد رضا. (۱۴۰۴). *فلسفه ارزشها*، چاپ دوم، قم: بی نا.
- مدرسی، محمد رضا. (۱۳۷۱). *فلسفه اخلاق*، چاپ اول، تهران: انتشارات صدا و سیما.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۲). *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۸). *فلسفه اخلاق*، چاپ چهارم، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۴). *مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمد حسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۴). *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵). *تعلیقہ علی نهایه الحکمه*، قم: در راه حق.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۲، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۳، چاپ هفتم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۷، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، ج ۱۹، چاپ اول، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*، ج ۶، چاپ دهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *مجموعه آثار*، ج ۱۵، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.

معرفت شناسی گزاره های اخلاقی از منظر علامه طباطبائی... ۲۱۷

- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار، ج ۲۱، چاپ سوم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار، ج ۲۲، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). مجموعه آثار، ج ۹، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار، ج ۵، چاپ دهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار، ج ۱۳، چاپ دهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار، ج ۲۴، چاپ چهارم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). مجموعه آثار، ج ۱، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- معلمی، حسن. (۱۳۸۴). فلسفه اخلاق، چاپ اول، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی.