

پیگیری و نقد فرا - اخلاق سنیوی

در آراء محقق اصفهانی و علامه طباطبائی*

محمود مروارید*

چکیده

محقق اصفهانی نظریه خاصی را درباره گزاره‌های اخلاقی مطرح کرده و آن را به فیلسوفان مسلمان، از جمله ابن‌سینا، نسبت داده است. دو خوانش متفاوت از دیدگاه محقق اصفهانی امکان‌پذیر است: خوانش شناختی گرایانه و خوانش ناشناختی گرایانه. به نظر می‌رسد دیدگاه محقق اصفهانی (در هر دو خوانش آن) با مشکلاتی روبه‌روست. افزون بر این، خوانش ناشناختی گرایانه از نظریه محقق اصفهانی در تقابل کامل به عبارات ابن‌سینا قرار دارد، و به هیچ وجه نمی‌توان آن را به ابن‌سینا نسبت داد. خوانش شناختی گرایانه از نظریه محقق اصفهانی گرچه با سخنان ابن‌سینا سازگارتر است، ولی آن را نیز نمی‌توان از سخنان او برداشت کرد. از این‌رو، در مجموع به نظر می‌رسد تفسیری که محقق اصفهانی از نظریه ابن‌سینا ارائه داده، نادرست است.

از برخی سخنان علامه طباطبائی در مقاله ششم اصول فلسفه رئالیسم می‌توان چنین برداشت کرد که جملات اخلاقی چیزی جز ابراز

* حوزه علمیه قم؛ پژوهشکده فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانشهای بنیادی (IPM) - تهران.

اعتبارهای انسان نیست. بر این اساس نظریه علامه گونه‌ای ناشناختی‌گرایی به شمار می‌آید. این نظریه نیز با مشکلات جدی‌ای مواجه است و اصلاحات شهید مطهری نمی‌تواند همه این مشکلات را برطرف سازد. گاه گفته می‌شود دیدگاه علامه درباره گزاره‌های اخلاقی همانند نظریه فیلسوفان مسلمان است، ولی این گفته صحیح نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد فیلسوفان مسلمان در اخلاق شناختی‌گرا هستند.

واژگان کلیدی

حسن و قبح، الزام، شناختی‌گرایی و ناشناختی‌گرایی، اعتبار، ابن‌سینا، محقق اصفهانی، علامه طباطبائی.

درآمد

از دیرباز مسئله حسن و قبح و الزامات اخلاقی مورد توجه اصولیان بوده است. در علم اصول فقه، به کرات با مواردی همچون حسن عدل، حسن اطاعت از خداوند، حسن انقیاد، قبح ظلم، قبح معصیت، قبح تجری، قبح تکلیف عاجز، قبح عقاب بلا بیان و ... برخورد می‌کنیم. افزون بر این، بسیاری از اصولیان شیعه قاعده ملازمه میان حکم عقل (به حسن و قبح) و حکم شرع را پذیرفته‌اند. این موارد، اهمیت مسئله حسن و قبح را در علم اصول نشان می‌دهد. از این رو برخی از اصولیان درصدد برآمده‌اند با دقت و تفصیل بیشتری به مسئله حسن و قبح پردازند.

در این میان، محقق اصولی شیخ محمدحسین اصفهانی در نه‌ایة‌الدرایة، دیدگاه ویژه‌ای را درباره حسن و قبح مطرح کرده است. او نظریه خود را همان دیدگاه فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن‌سینا، انگاشته و در واقع، تفسیری خاص از آرای آنها ارائه داده است. بنابراین پی‌گیری آرای فرا اخلاقی ابن‌سینا در دوران معاصر بدون توجه به نظریات محقق اصفهانی امکان‌پذیر نیست. از این رو در

بخش اول این مقاله به طرح و بررسی دیدگاه محقق اصفهانی درباره گزاره‌های اخلاقی و نسبت آن با آرای ابن‌سینا می‌پردازیم.

از دیگر اندیشمندان شیعه که به تأمل درباره مسئله حسن و قبح و الزام پرداخته، علامه سیدمحمد حسین طباطبایی است. او دیدگاه خود را در ذیل بحث اعتباریات (در مقاله ششم اصول فلسفه رئالیسم و نیز در رسائل سبعة) مطرح کرده است. گاه گفته می‌شود نظریه علامه طباطبایی درباره گزاره‌های اخلاقی در اساس همانند دیدگاه فیلسوفان مسلمان است.^۱ بخش دوم این نوشتار به طرح و ارزیابی نظریه علامه و بررسی نسبت آن با آرای ابن‌سینا اختصاص دارد.

بخش نخست: قضایای اخلاقی از دیدگاه محقق اصفهانی

چنان که گذشت، محقق اصفهانی در نه‌ایة‌الدرایة، نظریه‌ای را در درباره گزاره‌های اخلاقی پرورانده و به فیلسوفان مسلمان نسبت داده است. درباره اینکه دیدگاه محقق اصفهانی دقیقاً چیست، اختلاف نظر وجود دارد، و البته منشأ این اختلاف نیز عبارات خود اوست. در مجموع شاید بتوان گفت دو خوانش از نظریه محقق اصفهانی امکان‌پذیر است: خوانش شناختی‌گرایانه و خوانش ناشناختی‌گرایانه. مطابق خوانش شناختی‌گرایانه، جملات اخلاقی مانند «عدل نیکوست» و «ظلم ناپسند است»، جملاتی خبری است که حالات شناختی ذهن (مانند باور) را ابراز می‌کند و از این‌رو می‌تواند صادق یا کاذب باشد. اما بر اساس خوانش ناشناختی‌گرایانه، جملات اخلاقی در اساس انشائی است نه خبری، و در واقع حالات غیرشناختی ذهن (مانند احساسات و عواطف) را ابراز می‌کند. برخی از عبارات محقق اصفهانی با خوانش نخست و برخی دیگر با خوانش دوم هماهنگ است؛ و شاید در نهایت نتوان تفسیری منسجم از تمام عبارات وی به دست داد، هرچند به نظر می‌رسد در مجموع خوانش شناختی‌گرایانه با عبارات نه‌ایة‌الدرایة سازگارتر است.

در ادامه، ما به طرح و بررسی این دو خوانش و مباحث مرتبط با آن می‌پردازیم، و در پایان، نگاهی خواهیم داشت به نسبت نظریه محقق اصفهانی با دیدگاه ابن‌سینا درباره قضایای اخلاقی.

۱. خوانش شناختی‌گرایانه از دیدگاه محقق اصفهانی

به نظر می‌رسد محقق اصفهانی، به پیروی از سنت کلامی - اصولی، حسن و قبح را به صورت زیر تعریف می‌کند:

تعریف (۱) فعل الف حسن است = انجام‌دهنده الف، مستحق مدح و ستایش است.

تعریف (۲) فعل ب قبیح است = انجام‌دهنده ب، مستحق ذم و سرزنش است.^۲

البته محقق اصفهانی، گاه به جای «استحقاق مدح و ذم»، تعبیر «صحت مدح و ذم» را به کار برده است، ولی ظاهراً مراد از صحت در اینجا همان استحقاق است. محقق اصفهانی، استدلالی برای درستی این دو تعریف ارائه نداده است، و گویا تحلیل مفهوم حسن و قبح را بر پایه استحقاق مدح و ذم، بدیهی انگاشته است. در برخورد با دو تعریف یادشده، نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که «استحقاق مدح و ذم» به چه معناست؟ از لابه‌لای سخنان وی، می‌توان دو تعریف زیر را برای استحقاق مدح و ذم به دست آورد:

تعریف (۳) انجام‌دهنده فعل الف استحقاق مدح دارد = عقلاء با هدف حفظ نظام و بقای نوع، توافق دارند که انجام‌دهنده الف را ستایش کنند.

تعریف (۴) انجام‌دهنده فعل ب استحقاق ذم دارد = عقلاء با هدف حفظ نظام و بقای نوع، توافق دارند که انجام‌دهنده ب را سرزنش کنند.

چنان‌که می‌بینیم در این دو تعریف، عبارت «با هدف حفظ نظام و بقای نوع» به کار رفته است. محقق اصفهانی توضیح مهمی درباره این عبارت داده است. از دیدگاه او ارتباط افعال محبوب و مکروه با ستایش و سرزنش دیگران بر دو گونه است:

ا. گاه انجام دادن فعل محبوب یا مکروه سبب ستایش یا سرزنش شخص دیگر می‌شود. به عنوان مثال، اگر کسی به دیگری نیکی کند، او فرد نیکی‌کننده را می‌ستاید؛ زیرا منفعتی به او رسانده یا او را خوش حال کرده است و همین احساس خوش حالی او را وامی‌دارد که نیکی‌کننده را بستاید. همچنین اگر شخصی دیگری را بیازارد، او به دلیل ناراحتی و آزرده‌گی، انگیزه‌ای برای انتقام پیدا می‌کند و همین سبب می‌شود که آزاردهنده را سرزنش یا مجازات کند. از دیدگاه محقق اصفهانی، این‌گونه ستایشها و سرزنشها به سبب انگیزه‌های حیوانی است و نه عقلایی.

ب. گاه رابطه فعل محبوب و مکروه با ستایش و سرزنش، رابطه غایت با ذوالغایه است؛ یعنی چنین نیست که انسان به سبب فعلی که دیگران در گذشته انجام داده‌اند، آنها را ستایش کند، بلکه با این هدف که آنها فعل خاصی را در آینده انجام دهند، آن فعل را می‌ستاید، و به این وسیله آنها را به انجام فعل مورد نظر تشویق و ترغیب می‌کند. مثال بارز قسم دوم این است که عقلا می‌دانند که عدالت موجب حفظ نظام جامعه است. از این رو با هدف حفظ نظام و سوق دادن مردم به عدالت، عدالت را ستایش می‌کنند. به همین ترتیب، آنها ظلم را نکوهش می‌کنند تا از اختلال نظام جلوگیری کنند. در اینجا مدح عقلاء حالت تشویقی و ذم آنها حالت پیش‌گیرانه دارد. در این مثال، انگیزه‌های شخصی و انتقام‌جویانه در ستایش و نکوهش وجود ندارد، بلکه هدف از مدح و ذم تنها حفظ نظام و بقای نوع است.^۳

ظاهر سخن محقق اصفهانی این است که هرگاه نسبت افعال محبوب و مکروه با مدح و ذم، نسبت غایت و ذوالغایه باشد، مدح و ذم به انگیزه حفظ نظام و بقای نوع صورت گیرد. ولی آشکار است که همیشه این‌گونه نیست. گاه نسبت فعل محبوب با مدح نسبت غایت به ذوالغایه است نه نسبت سبب با مسبب، ولی در عین حال در پس ستایش، انگیزه‌های شخصی نهفته است. به هر حال، از دیدگاه محقق اصفهانی، استحقاق مدح و ذم، وقتی پدید می‌آید که عقلاء به

انگیزه حفظ نظام و بقای نوع، توافق بر ستایش و سرزنش داشته باشند، نه به انگیزه‌های شخصی.

محقق اصفهانی برای تعریف (۳) و (۴) نیز استدلال خاصی ندارد و گویا به ارتکاز توسل جسته است. با انضمام تعریف (۱) و (۳) به تعریف زیر می‌رسیم:

تعریف (۵) فعل الف حَسَن است = عقلاء با هدف حفظ نظام و بقای نوع، انجام‌دهنده الف را ستایش می‌کنند.

همچنین با ترکیب تعریف‌های (۲) و (۴)، تعریف زیر به دست می‌آید:

تعریف (۶) فعل ب قبیح است = عقلاء با هدف حفظ نظام و بقای نوع، انجام‌دهنده ب را سرزنش می‌کنند.

مطابق دو تعریف (۵) و (۶) جمله‌ای چون فعل الف حَسَن است، جمله‌ای خبری است و از توافق عقلاء بر مدح فاعل الف حکایت می‌کند و بر این اساس، صادق یا کاذب است. بله، نکته مهم این است که حسن و قبح، دو ویژگی نسبی^(۱) افعال هستند. از این جهت، ویژگی‌های حَسَن و قبح، مشابه ویژگی فوقیت است. هیچ شیئی بدون آنکه با شیئی دیگر نسبتی داشته باشد، متصف به صفت فوقیت نمی‌شود. ولی این چیزی از واقعی بودن فوقیت نمی‌کاهد. درباره ویژگی حَسَن نیز داستان از همین قرار است. هیچ فعلی، بدون در نظر گرفتن عقلاء و توافق آنها متصف به حَسَن نمی‌شود؛ تنها پس از آنکه نسبت خاصی میان فعل و عقلاء برقرار شد (یعنی عقلاء بر مدح فاعل آن توافق کردند)، فعل متصف به صفت حَسَن می‌شود. و این ویژگی چیزی جز همین ممدوح بودن از جانب عقلاء نیست. بنابر این، حَسَن به همان اندازه واقعی است که توافق عقلاء بر مدح واقعی است.

برهان محقق اصفهانی بر ثبوت حسن و قبح

به نظر می‌رسد محقق اصفهانی، اختلاف میان اشاعره و عدلیه (امامیه و معتزله) را بر اساس دو تعریف (۵) و (۶) تصویر می‌کند. اشاعره معتقداند هیچ فعلی به معنایی که در این دو تعریف آمد، حَسَن یا قَبیح نیست؛ ولی فیلسوفان مسلمان و متکلمان عدلیه بر این باوراند که برخی افعال، مانند عدل، حَسَن و برخی دیگر قبیح هستند. محقق اصفهانی برای اثبات دیدگاه عدلیه، برهانی ارائه داده است که می‌توان آن را به صورت زیر بازسازی کرد:

۱) تمام عقلاء حفظ نظام و بقای نوع را دوست دارند، و از اختلال نظام متنفراند.

۲) عدالت موجب حفظ نظام و بقای نوع است، و ظلم موجب اختلال نظام است.

۳) بنابراین، انسانهای عاقل عدالت را دوست دارند و از ظلم متنفراند.

۴) انسانهای عاقل در جهت تحصیل آنچه دوست دارند و جلوگیری از آنچه متنفراند، اقدام می‌کنند.

۵) بنابراین، انسانهای عاقل در جهت برقراری عدالت و جلوگیری از ظلم اقدام می‌کنند.

۶) یکی از کارهای مؤثر در برقراری عدل و جلوگیری از ظلم، تشویق و مدح عدالت‌ورزی و نکوهش ظلم است.

۷) پس انسانهای عاقل، با هدف حفظ نظام، توافق می‌کنند که عدالت را ستایش و ظلم را نکوهش کنند.

در واقع، محقق اصفهانی با این برهان نشان داده است که حتی بدون جست‌وجوی مستقیم در توافقات عقلاء، می‌توان پی برد که آنان بر مدح و ذم پاره‌ای از افعال توافق دارند. بدین ترتیب، حسن و قبح برخی از افعال (به معنایی که در تعاریف (۵) و (۶) آمده است) ثابت می‌شود.^۴

محقق اصفهانی در ادامه، مطالبی را دربارهٔ مصادیق حسن و قبح بیان می‌کند که می‌توان آنها را در سه نکته خلاصه کرد:

۱) حُسن عدل، ذاتی است؛ به این معنا که عدل برای حَسَن بودن نیاز ندارد تحت عنوان حَسَن دیگری مندرج شود. قبح ظلم نیز به همین معنا ذاتی است.

۲) حُسن و قبح دیگر افعال غیر ذاتی است، یعنی برای اتصاف به حسن و قبح باید تحت عنوان عدل یا ظلم مندرج شوند.

۳) هر آنچه دارای مصلحت عامه است، یعنی به حفظ نظام و بقای نوع کمک می‌کند عدل است؛ و از سوی دیگر هر آنچه عدل است، به حفظ نظام کمک می‌کند. به تعبیر دیگر نسبت میان کارهای عادلانه و کارهایی که مصلحت عامه دارند، نسبت تساوی است. همین نسبت میان ظلم و مفسدهٔ عامه نیز برقرار است. (اصفهانی، ۳۴۳-۳۴۲)

خوانش شناختی گرایانه و متن نهایی الدرایة

چنان که گذشت، مطابق خوانش شناختی گرایانه و واقع گرایانه از دیدگاه محقق اصفهانی، حسن و قبح از ویژگیهای واقعی ولی نسبی افعال هستند و جملاتی که در آنها حکم به حسن و قبح می‌شود، جملاتی خبری است که از یک واقعیت اجتماعی (یعنی توافق عقلاء بر مدح و ذم) حکایت می‌کند. بر این اساس، نظریهٔ محقق اصفهانی را مطابق این خوانش باید در زمرهٔ نظریات اجتماعی در باب ماهیت حسن و قبح به شمار آورد.

بسیاری از عبارات نهایی الدرایة خوانش واقع گرایانه را تأیید می‌کند، ولی مشکل اساسی در فهم دیدگاه محقق اصفهانی این است که او در موارد متعددی به روشنی سخنانی در تضاد با این خوانش بیان داشته است. در ادامه، مهم‌ترین این موارد را گزارش می‌کنیم:

أ. ... امثال این قضایا (قضایایی که در آنها حکم به حسن و قبح می‌شود) از قضایای برهانی نیستند، و در برابر آنها قرار دارند. نزد

منطق‌دانان در مواد اولیه قضایای برهانی - که این مواد منحصر در بدیهیات شش‌گانه است - مطابقت با واقع معتبر است، اما در قضایای مشهوره و آراء محموده، مطابقت با آرای عقلاء معتبر نیست؛ زیرا این قضایا واقعی جز توافق آرای عقلاء بر آنها ندارد. (همان، ۳۳۴)

ب. مراد از اینکه عدل، استحقاق ستایش دارد و ظلم استحقاق نکوهش، ثبوت این دو نزد عقلاء و به حسب توافق آرای آنهاست. نه ثبوت در نفس الامر همان‌گونه که محقق طوسی بدان تصریح کرده است. (همان، ۳۳۸)

ج. تفاوت میان این مشهورات - که آرای عقلاء بر آن توافق دارد - و قضایای برهانی ضروری این است که قضایای برهانی مفید تصدیق جازم به همراه مطابقت با واقع است؛ که از آن تعبیر به حق و یقین می‌شود، بر خلاف این قسم از مشهورات چرا که اینها مفید تصدیق جازم‌اند ولی مطابقت با واقع درز آنها معتبر نیست. بلکه مطابقت آنها با توافق آرای عقلاء معتبر است. (همان، ۳۳۹. برای نمونه‌های مشابه، ن. ک. به: همان، ۳۴۱ و ۳۳۵)

پیش از اینکه به بررسی این موارد پردازیم، لازم است میان دو ادعا تفکیک کنیم:

۱) قضایایی که در آنها حکم به حسن و قبح می‌شود، در زمره بدیهیات شش‌گانه نیستند.

۲) قضایایی که در آنها حکم به حسن و قبح می‌شود، در اساس خبری نیستند.

آشکار است که میان این دو ادعا تفاوت بسیار است. ممکن است جمله‌ای در زمره بدیهیات نباشد و حتی نتوانیم برهانی بر آن اقامه کنیم، ولی در عین حال خبری باشد و از واقعیتهای حکایت کند. آنچه با خوانش شناختی‌گرایانه منافات دارد، ادعای دوم است.^۵ محقق اصفهانی در مواردی تنها ادعای نخست را بیان می‌دارد، مانند تعلیقه‌ای که در بحث تجری آورده است. (همان، ۲۹-۳۱) ولی در سه عبارتی که در بالا گزارش کردیم، او به روشنی می‌گوید که قضایای اخلاقی

واقع و نفس‌الامری جز تطابق آرای عقلاء بر آنها ندارند. لازمه این سخن، ادعای دوم (یعنی خبری نبودن جملات اخلاقی) است؛ زیرا اگر جملات اخلاقی خبری باشند، همانند دیگر جملات خبری، واقع و نفس‌الامر معینی دارند. این سخنان محقق اصفهانی را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ در این باره سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: عبارات یادشده با خوانش شناختی گرایانه منافاتی ندارد. منظور محقق اصفهانی از این که «در قضایای اخلاقی مطابقت با آرای عقلاء معتبر است، نه مطابقت با واقع» این نیست که جملات اخلاقی خبری نیستند و نفس‌الامری ندارند، بلکه مراد این است که قضایای اخلاقی از مشهورات هستند و مانند هر قضیه مشهور دیگر برای اینکه کارکرد مشهورات را داشته باشد (یعنی در خطابه و جدل به کار رود و دارای قدرت اقناعی و اسکاتی باشد) لازم است با آرای عقلاء مطابق باشند؛ ولی برای داشتن این کارکرد مطابقت با واقع شرط نیست.

این احتمال با عبارت [ج] سازگار است، اما به روشنی با دو عبارت [أ] و [ب] منافات دارد؛ چراکه در این دو عبارت سخن محقق اصفهانی این نیست که در قضایای اخلاقی مطابقت با واقع معتبر نیست، بلکه ادعای او این است که اصولاً قضایای اخلاقی، واقعی جز مطابقت با آرای عقلاء ندارند.

احتمال دوم: این گفته محقق اصفهانی که قضایای اخلاقی، واقعی جز مطابقت با آرای عقلاء ندارد، با خوانش شناختی گرایانه کاملاً هماهنگ است. منظور او از این سخن خبری نبودن جملات اخلاقی نیست، بلکه مراد او آن است که این جملات از تطابق آرای عقلاء حکایت می‌کنند، و بنابر این، واقع آنها همین تطابق است. این تفسیر با تعریف (۵) سازگاری کامل دارد. مطابق تعریف (۵) جمله «عدل حسن است» به این معناست که «عقلاء توافق دارند عدل را ستایش کنند». آشکار است که جمله اخیر جمله‌ای خبری است و از تطابق آرای

عقلاء حکایت می‌کند. پس می‌توان گفت واقع و محکی این جمله، توافق آرای عقلاء است.

احتمال دوم گرچه شاید در نگاه نخست موجه بنماید، با عبارتهای [ب] و [ج] منافات دارد. مطابق احتمال دوم، واقع گزاره‌های اخلاقی، همان توافق آرای عقلاء است؛ بنابر این، تفکیک میان مطابقت با واقع و مطابقت با توافق آرای عقلاء معنایی ندارد. اما محقق اصفهانی، در عبارت [ج] میان این دو ادعا تفکیک کرده است:

مطابقت با واقع در آنها معتبر نیست، بلکه مطابقت آنها با توافق آرای عقلاء معتبر است.

همچنین او در عبارت [ب] داشتن نفس الامر را برای قضایای اخلاقی منکر می‌شود. بالاتر از این، به نظر می‌رسد احتمال دوم با عبارت [أ] نیز سازگار است. بر اساس این احتمال، قضایای اخلاقی واقعی جز توافق آرای عقلاء بر مدح و ذم ندارند، ولی محقق اصفهانی در عبارت [أ] می‌گوید که این قضایا واقعی جز توافق آرای عقلاء بر آنها [قضایای اخلاقی] ندارند.

احتمال سوم: عبارتهای یادشده دلیل بر آن است که محقق اصفهانی جملات اخلاقی را انشائی می‌داند. این احتمال خوانش ناشناختی گرایانه است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

۲. خوانش ناشناختی‌گرایانه از دیدگاه محقق اصفهانی

چنان که گفته شد برخی از عبارات محقق اصفهانی، با خوانش شناختی‌گرایانه سازگار نیست. و شاید به همین دلیل گروهی از پژوهش‌گران به خوانش ناشناختی‌گرایانه از دیدگاه محقق اصفهانی روی آورده‌اند. مطابق این خوانش، جملاتی چون «عدل حسن است» در اساس، انشائی هستند. بنابر گزارش شهید صدر، این دیدگاه را آیت‌الله خوبی به محقق اصفهانی نسبت داده است (هاشمی، ۴۵).^۶

پرسشی که بر اساس خوانش ناشناختی گرایانه پدید می‌آید این است که با جمله «عدل حسن است» چه چیزی انشاء می‌شود؟ با توجه به فضای کلی سخنان محقق اصفهانی، دو احتمال در این باره وجود دارد: نخست اینکه با جمله یادشده مدح عدل انشاء می‌شود و به دیگر سخن، این جمله خود، انشاء مدح است نه اخبار از مدح عقلاء. احتمال دیگر این است که بنانهادن یا ملتزم شدن به مدح عدل انشاء می‌گردد.

در هر حال، نکته مهم این است که مطابق با خوانش ناشناختی گرایانه، جملات اخلاقی گرچه انشایی هستند، دو تفاوت اساسی با دیگر انشائیات دارند. نخست اینکه همه عقلاء در انجام انشائات اخلاقی هم‌داستان‌اند؛ و دیگر اینکه مبنای انشائات اخلاقی، درک مصالح و مفاسد عامه است. عقلاء درمی‌یابند که حفظ نظام در گروهی برقراری عدل است و از این رو برای رسیدن به این هدف همگی به ستایش عدل دست می‌زنند.

برخی از عبارات محقق اصفهانی خوانش ناشناختی گرایانه را تأیید می‌کند. برای مثال، این سخن که «قضایای اخلاقی، واقعی جز تطابق آرای عقلاء بر آنها ندارند» با خوانش شناختی گرایانه سازگار نیست؛ ولی می‌توان آن را بر اساس خوانش ناشناختی گرایانه چنین تفسیر کرد: جملات اخلاقی، انشایی هستند، و از این رو هیچ واقع و نفس‌الامری (به معنای حقیقی کلمه) ندارند، ولی از آنجا که همه عقلاء این انشائات را انجام می‌دهند، به صورت مسامحی می‌توان گفت توافق عقلاء واقع و نفس‌الامر جملات اخلاقی است.

افزون بر این، محقق اصفهانی (۳۳۶ و ۳۴۳) در برخی موارد تصریح می‌کند که «تحسین و تقبیح» و نیز «حکم به حسن و قبح» کاری است که عقلاء با هدف حفظ نظام انجام می‌دهند. آشکار است که از دیدگاه محقق اصفهانی، کاری که عقلاء با هدف حفظ نظام انجام می‌دهند انشای مدح عدل و ذم ظلم است. حال اگر مراد محقق اصفهانی از تحسین و تقبیح و حکم به حسن و قبح، ابراز جملاتی همچون «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» باشد، نتیجه این خواهد

بود که ابراز این دو جمله خود انشای مدح و ذم است، نه اخبار از مدح و ذم عقلاء. با همه اینها در بسیاری از موارد، سخنان محقق اصفهانی، با خوانش ناشناختی گرایانه سازگار نیست. حتی در جایی که او بیان می‌دارد در مشهورات مطابقت با واقع معتبر نیست، مشهورات را مفید تصدیق جازم قلمداد می‌کند (۳۳۶). آشکار است که سخن گفتن از تصدیق جازم تنها در مورد جملات خبری معقول است.

۳. انتقاداتی بر نظریه محقق اصفهانی درباره حسن و قبح

چنان که گذشت دو خوانش متفاوت از نظریه محقق اصفهانی می‌توان ارائه نمود: خوانش شناختی گرایانه و خوانش ناشناختی گرایانه. خوانش ناشناختی گرایانه با همان مشکلات و کاستیهای رهیافت ناشناختی گرایانه در اخلاق روبه‌روست. مهم‌ترین مشکل این رهیافت این است که با ارتکازات ما درباره احکام اخلاقی سازگار نیست. بنابر ارتکاز وقتی می‌گوییم «راست‌گویی خوب است»، کاری بیش از ابراز احساسات یا ستایش راست‌گویی انجام می‌دهیم. به نظر می‌رسد با ابراز این جمله از یک واقعیت خبر می‌دهیم.

خوانش شناختی گرایانه از نظریه محقق اصفهانی نیز با مشکلاتی مواجه است. مهم‌ترین اشکال این خوانش، به تعریف محقق اصفهانی از حسن و قبح باز می‌گردد. چنان که دیدیم او در نهایت حسن و قبح را به صورت زیر تعریف می‌کند:

تعریف (۵) فعل الف حسن است = عقلاء با هدف حفظ نظام و بقای نوع، فاعل الف را ستایش می‌کنند.

تعریف (۶) فعل ب قبیح است = عقلاء با هدف حفظ نظام و بقای نوع، فاعل ب را نکوهش می‌کنند.

به نظر می‌رسد این دو تعریف هم به لحاظ مصداقی و هم به لحاظ مفهومی با ارتکازات ما سازگار نیست. در ادامه به توضیح این دو مدعا می‌پردازیم:

نارسایی مصداقی تعریفهای (۵) و (۶): مصادیقی که این دو تعریف برای افعال حَسَن به دست می دهند، با افعالی که بنابر ارتکاز حَسَن و قبیح هستند، انطباق کامل ندارد. به دیگر سخن، این دو تعریف نه جامع است و نه مانع. ملاحظات زیر جامع نبودن آنها را نشان می دهد:

(۱) مطابق تعریفهای (۵) و (۶) هیچ یک از کارهای اولین انسان حَسَن یا قبیح نبوده است؛ زیرا عقلانی نبوده اند که کارهای او را ستایش یا نکوهش کنند. با اینکه بنابر ارتکاز، کارهای اولین انسان نیز می توانسته است متصف به حَسَن و قبیح شود.^۷

(۲) دو تعریف یادشده به گونه ای نظریه نتیجه گرایانه در اخلاق می انجامد. تنها کارهایی خوب هستند که انتظام جامعه و بقای نوع را سبب شوند. اما آشکار است برخی از کارها با اینکه هیچ تأثیری در انتظام جامعه ندارند، حَسَن محسوب می شوند. برای مثال، فرض کنید شخصی در آخرین لحظه عمرش دور از چشم دیگران خداوند متعال را شکر کند. این کار حَسَن است، ولی هیچ تأثیری - هرچند تربیتی، تشویقی و غیر مستقیم - بر حفظ انتظام جامعه ندارد. برخی از اصولیان (حکیم، ۲۵) نیز یادآور شده اند که عدل، هرچند به انتظام جامعه کمک نکند، حَسَن است، و ظلم حتی اگر به اختلال جامعه بینجامد قبیح است.^۸

گذشته از این، تعریفهای (۵) و (۶) مانع نیز نیستند. می توان فعلی را فرض کرد که به انتظام جامعه یاری رساند و عقلاء به همین دلیل آن را ستایش کنند، ولی بنابر ارتکاز قبیح باشد یا دست کم به لحاظ اخلاقی حَسَن نباشد.

نارسایی مفهومی تعریفهای (۵) و (۶): حتی اگر از نارسایی مصداقی این دو تعریف چشم پوشیم و فرض کنیم مصادیقی که آنها به دست می دهند دقیقاً همانهایی هستند که بنابر ارتکاز، حَسَن و قبیح هستند، باز اشکال دیگری

وجود دارد. به نظر می‌رسد می‌توان از برهان پرسش‌گشوده^۲ مور علیه دیدگاه محقق اصفهانی سود جست. پرسش زیر را در نظر بگیرید:

فعل الف فعلی است که عقلاء آن را با هدف حفظ نظام، ستایش می‌کنند، اما آیا واقعاً الف کار خوبی است؟

به نظر می‌رسد این پرسش، موجه و معقول است. همین نشان می‌دهد که معنای واژه «خوب» با عبارت «آنچه عقلاء با هدف حفظ نظام، ستایش می‌کنند» متفاوت است. این اشکال را می‌توان به صورت دیگری نیز مطرح کرد. در بسیاری از موارد، ممکن است فردی باور داشته باشد که الف حَسَن است، ولی هیچ باوری درباره مدح و ستایش عقلاء نسبت به فعل الف نداشته باشد. این خود نشان می‌دهد که در مفهوم حَسَن، مدح عقلاء نهفته نیست.

۴. معرفت‌شناسی اخلاق نزد محقق اصفهانی

چنانچه خوانش شناختی گرایانه از نظریه محقق اصفهانی را بپذیریم، راه برای طرح پرسشی دیگر گشوده می‌شود، و آن اینکه دیدگاه محقق اصفهانی درباره معرفت‌شناسی اخلاق و چگونگی توجیه باورهای اخلاقی چیست؟ آشکار است که بنابر خوانش ناشناختی‌گرایانه، این پرسش از اساس طرح نمی‌شود؛ چراکه مطابق این دیدگاه، جملات اخلاقی حاکی از حالات شناختی، از جمله باور، نیست. پیش از پرداختن به پرسش فوق، یادآوری این نکته مفید است که در سنت فلسفه اسلامی دیدگاه متداول، بلکه تنها دیدگاه موجود، در معرفت‌شناسی، گونه‌ای مبنای‌پذیری خطاناپذیر است. پایه‌های معرفت، باورهایی بدیهی، یقینی و خطاناپذیر است که معمولاً در شش دسته طبقه‌بندی می‌شود: اولیات، محسوسات، تجربیات، متواترات، حدسیات و فطریات. دیگر معرفتها

۲. open question argument

یعنی نظریات، باید بر اساس قیاسهای معتبر به بدیهیات ختم شود. هر آنچه بدیهی نباشد و با قیاسهای معتبر به بدیهیات نینجامد، از جرگه علم خارج است. حال، با در نظر داشتن این نکته دیدگاه محقق اصفهانی را درباره معرفت‌شناسی قضایای اخلاقی گزارش می‌کنیم.

از نظر وی، قضایای اخلاقی در هیچ‌یک از اقسام شش‌گانه بدیهیات مندرج نیست. برای مثال، قضیه «عدل حسن است» از اولیات نیست؛ زیرا تصور مفهوم عدل و مفهوم حسن (استحقاق مدح) برای تصدیق این قضیه، کافی نیست. شاهد مدعا اینکه عقلاء درباره قضیه یادشده اختلاف دارند، پس نمی‌توان آن را بدیهی دانست. مندرج نبودن قضیه یادشده در پنج قسم دیگر نیز آشکار است. (اصفهانی، ۳۱-۳۰)

لازمه سخن محقق اصفهانی این است که تنها راه حصول معرفت به قضایای اخلاقی، برپاکردن برهان برای این قضایاست. اما آیا از نظر وی، ارائه برهان بر قضایای اخلاقی ممکن است؟ او به‌صراحت چیزی در این باره نگفته است، ولی چنان که پیش‌تر دیدیم، خود شبه‌برهانی برای اثبات موضع عدلیه در برابر اشاعره ارائه کرده است. نتیجه این شبه‌برهان آن است عقلاء با هدف حفظ نظام بر مدح عدل توافق می‌کنند. اگر خوانش شناختی‌گرایانه از دیدگاه محقق اصفهانی را بپذیریم، این نتیجه با گزاره «عدل حسن است» معادل می‌باشد. بنابر این، می‌توان گفت مطابق با خوانش شناختی‌گرایانه اقامه برهان بر قضایای اخلاقی ممکن است.

در هر حال، ممکن است دو اشکال بر دیدگاه محقق اصفهانی درباره بدیهی نبودن قضایای اخلاقی مطرح شود.

اشکال نخست این است که ارتکازات ما بدون کمک دیگر مقدمات، برخی از قضایای اخلاقی را تصدیق می‌کند. بنابر این، برخی از قضایای حقیقی بدیهی هستند و این مطلبی است که بسیاری از متکلمان و اصولیان پذیرفته‌اند. این

اندیشمندان معمولاً ادعا می‌کنند که در اصل قضایایی مانند «عدل نیکوست» اختلافی میان انسانها نیست، بلکه اختلاف در مصادیق عدل است. اشکال دوم این است که اگر تعریف (۵) پذیرفته شود، جمله «عدل نیکوست» از یک واقعیت اجتماعی حکایت می‌کند. چرا نتوان این واقعیت را همانند بسیاری از امور اجتماعی دیگر با تجربه کشف کرد؟ چنانچه همانند محقق اصفهانی، تجربیات را از بدیهیات محسوب کنیم، می‌توانیم بگوئیم برخی از قضایای اخلاقی، در صورت احراز شرایطی که برای تجربیات بیان شده است، از بدیهیات به شمار می‌آیند.

۵. دیدگاه محقق اصفهانی درباره الزامات اخلاقی

از سخن کوتاهی که محقق اصفهانی در بحث وجوب پیروی از قطع بیان کرده است، چنین بر می‌آید که او وجوب عقلی را بر حسب «استحقاق ذم» تحلیل کرده است (۱۷-۱۸). بر این اساس می‌توان تعریف زیر را به دست آورد:

تعریف (۷) الف وجوب عقلی دارد = انجام ندادن الف، موجب استحقاق ذم می‌شود.

اما چنان که دیدیم او قبح را نیز بر حسب استحقاق ذم تعریف می‌کند:

تعریف (۲) الف قبیح است = انجام دادن الف موجب استحقاق ذم است.

با مقایسه این دو تعریف، می‌توان به تعریف زیر رسید:

تعریف (۸) الف وجوب عقلی دارد = انجام ندادن الف قبیح است.

اما اینکه قبح و استحقاق ذم به چه معناست، در مباحث گذشته دیدگاه محقق اصفهانی را در این باره گزارش کردیم. حال چرا محقق اصفهانی، مفهوم وجوب را همانند مفهوم قبح، بر حسب استحقاق نکوهش تحلیل می‌کند؟ به عقیده محقق اصفهانی، نباید تعبیر وجوب در جمله «الف وجوب عقلی دارد» این گمان را پدید آورد که ایجاب یا بعث و تحریکی نسبت به الف صورت گرفته است؛ چرا که پیدایش بعث و تحریک نیازمند کسی است که بعث و تحریک را انجام دهد. پرسش محقق اصفهانی این است که چه کسی به سوی الف بعث و

تحریک کرده است؟ تنها دو احتمال وجود دارد: عقل و عقلاء. اما به باور محقق اصفهانی، شأن عقل (قوة عاقله) تنها ادراک اشیاء است، نه بعث و تحریک به سوی افعال. همچنین عقلاء نیز بعث و تحریکی نسبت به یکدیگر ندارند. حال که وجوب عقلی الف، به معنای بعث و تحریک عقل یا عقلاء به سوی الف نیست، تنها گزینه‌ای که برای محقق اصفهانی باقی می‌ماند این است که آن را بر حسب استحقاق ذم تحلیل کند. (همان‌جا)^۹

یادآوری این نکته به جاست که بسیاری از متکلمان شیعه و معتزله، همانند محقق اصفهانی وجوب عقلی را به معنای قبح ترک یا استحقاق ذم در صورت ترک، گرفته‌اند^{۱۰}؛ گرچه تحلیل محقق اصفهانی درباره حقیقت قبح، با دیدگاه متکلمان متفاوت است.

۶. محقق اصفهانی و ابن سینا

در این بخش، به مقایسه دیدگاههای محقق اصفهانی و ابن سینا درباره ماهیت جملات اخلاقی و نیز معرفت‌شناسی اخلاق می‌پردازیم. این مقایسه از آن‌روی اهمیت دارد که محقق اصفهانی نظریه خود را همسان با دیدگاه فیلسوفان مسلمان می‌انگارد، و برای تأیید خود از سخنان آنها به ویژه ابن سینا شاهد می‌آورد. او در نهایت الدرایة (۳۳۴) می‌نویسد:

در مبحث تجرّی، در کلامی مبسوط و برهانی آشکار ساختیم که این‌گونه قضایا [قضایایی که در آنها حکم به حسن و قبح می‌شود] از جمله قضایای برهانی نیستند، بلکه در برابر آنها قرار دارند؛ و در اینجا این مطلب را می‌افزاییم که نزد منطق‌دانان، در مواد اولیه قضایای برهانی - که منحصر در بدیهیات شش‌گانه هستند - مطابقت با واقع و نفس‌الامر معتبر است، ولی در قضایای مشهوره و آراء محموده، مطابقت با آرای عقلاء معتبر می‌باشد؛ زیرا این قضایا واقعی جز توافق آرای عقلاء بر آنها ندارند.

چنان‌که می‌بینیم محقق اصفهانی در این عبارت دو ادعا را بیان می‌کند:

الف) گزاره‌های اخلاقی، از بدیهیات نیستند.

ب) جملات اخلاقی، واقعی جز توافق آرای عقلاء بر آنها ندارند.

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، ادعای دوم به اینجا می‌انجامد که جملات اخلاقی از اساس خبری نیستند. در حقیقت این عبارت محقق اصفهانی، از مواردی است که او به دیدگاه ناشناختی گرایانه نزدیک می‌شود. محقق اصفهانی، بلافاصله پس از عبارت یادشده، سخنی را از ابن‌سینا نقل می‌کند، و گویا گفتار ابن‌سینا را شاهی بر مدعای خود می‌داند (همان‌جا):

شیخ‌الرئیس در اشارات گفته است: «و از جمله آنها آرای است که محمود و گاه مشهوره خوانده می‌شود؛ زیرا مبنایی جز شهرت ندارد. اینها آرای است که اگر انسان باشد و عقل مجرد و وهم و حس او - و برای پذیرش آن گزاره‌ها و اعتراف به آنها تربیت نشده باشد، و نیز استقرای موارد جزئی فراوان، ظنی را برای او پدیدنیاورده باشد، و ویژگیهای طبیعت انسانی، همچون رحمت و خجالت و ننگ و عار و حمیت او را به پذیرش آن گزاره‌ها و اداوار نکند - آنها را به حکم عقل یا وهم یا حس، تصدیق نخواهد کرد؛ مانند حکم انسان به اینکه گرفتن داراییهای مردم قبیح است، و دروغ گفتن قبیح است^۱، و انجام‌دادن آن شایسته نیست، الی آخر».

محقق اصفهانی تنها این بخش از عبارات اشارات را نقل کرده است. برای اینکه آشکار شود تا چه اندازه، استناد او به سخن ابن‌سینا موجه است، باید دنباله سخن ابن‌سینا را نیز در نظر داشته باشیم. ابن‌سینا در ادامه می‌گوید (اشارات، ۱۲۷):

عقل ساده به هیچ‌یک از این قضایا [مشهوراتی چون «گرفتن دارایی مردم قبیح است» و «دروغ گفتن قبیح است» و «ذبح حیوان قبیح است»] حکم نمی‌کند، و اگر انسان تصور کند که یک‌باره با عقلی سالم آفریده شده، و تحت تربیت کسی قرار نگرفته است، و از تمایلات نفسانی و عواطفش پیروی نکرده است، در این‌گونه قضایا حکمی نخواهد کرد و توقف خواهد نمود. ولی تصدیق او به قضایایی همچون «کل بزرگ‌تر از جزء است» این‌گونه نیست. این مشهورات

گاهی صادق و گاهی کاذب هستند؛ ولی اگر هم صادق باشند، از اولیات و مانند آن^{۱۲} به شمار نمی‌آیند؛ زیرا جز از طریق به‌کارگیری استدلال و اندیشه، صدق آنها نزد عقل نخستین آشکار نمی‌شود.

با توجه به صدر و ذیل سخن ابن‌سینا به راحتی می‌توان قضاوت کرد که او تا چه اندازه با محقق اصفهانی هم‌داستان است. ابن‌سینا به روشنی ادعای [أ] (بدیهی نبودن قضایای اخلاقی) را می‌پذیرد، ولی در سخنان او هیچ نشانه‌ای از ادعای [ب] (اخباری نبودن جملات اخلاقی) وجود ندارد، بلکه تصریحاتی بر خلاف آن به چشم می‌خورد. او آشکارا گفته است که جملاتی چون «دروغ‌گویی قبیح است» گاه صادق است و گاه کاذب. این مطلب، معنایی جز خبری بودن جملات اخلاقی ندارد. افزون بر این، جمله پایانی عبارت فوق، بر آن دلالت دارد که برپا کردن برهان برای برخی از گزاره‌های اخلاقی ممکن است. این نیز خود نشان می‌دهد که جملات اخلاقی، خبری است، نه انشایی؛ زیرا اقامه برهان بر انشائات و اعتبارات ناممکن است.

تنها جمله در عبارت ابن‌سینا که می‌تواند موهم ادعای [ب] باشد، این جمله است:

و ربما خصصناها باسم المشهورة اذ لاعمدة لها الا الشهرة.

ممکن است تصور شود منظور از جمله بالا این است که مشهورات، واقعی جز شهرت ندارد. در این صورت، رأی ابن‌سینا همانند رأی محقق اصفهانی خواهد بود که مشهورات واقعی جز توافق آرای عقلاء بر آنها ندارد. ولی با توجه به قراینی که گذشت، تفسیر یادشده نادرست می‌نماید. به احتمال زیاد، مراد ابن‌سینا از عبارت «لاعمدة لها الا الشهرة» یکی از دو مطلب زیر است:

۱) مشهورات مبنا و مستندی جز شهرت ندارد؛ یعنی نه بدیهی است و نه برهانی بر آنها هست. این تفسیر، از تفسیر پیشین صحیح‌تر به نظر می‌رسد، ولی با ذیل کلام ابن‌سینا ناسازگار است؛ چراکه در ادامه از امکان اقامه برهان بر برخی از مشهورات سخن گفته است.

۲) ارائه برهان بر برخی از مشهورات ممکن است، ولی مردم در استدلالات خود، آنها را به سبب مشهور بودن به کار می‌گیرند، نه به دلیل اینکه برهانی بر آنها وجود دارد.

با توجه به مطالب گذشته، می‌توان سه نکته را از سخن ابن‌سینا در اشارات برداشت کرد:

۱) جملات اخلاقی خبری هستند.

۲) قضایای اخلاقی بدیهی نیستند.

۳) اقامه برهان بر برخی از قضایای اخلاقی ممکن است.

ابن‌سینا همین سه نکته را با وضوح بیشتر در منطق شفاء و دانش‌نامه‌ی علایی بیان کرده است.^{۱۳} گفتنی است در این دو کتاب، جمله‌ای همچون «لاعمدة لها الا الشهرة» وجود ندارد، و از این رو سخنان او هیچ اشعاری - هر چند اندک - به خبری نبودن جملات خبری ندارد.

در پایان این بخش مناسب است نسبت میان نظریه‌ی ابن‌سینا را با خوانش شناختی گرایانه و ناشناختی گرایانه از نظریه‌ی محقق اصفهانی بیان کنیم. چنان‌که گذشت، محقق اصفهانی در جایی به سخن ابن‌سینا استناد کرده که به دیدگاه ناشناختی گرایانه نزدیک شده است؛ اما عبارات ابن‌سینا نه در اشارات و نه در شفاء و دانش‌نامه‌ی علایی با ناشناختی گروی سازگار نیست. تنها نقطه‌ی مشترک میان دیدگاه ابن‌سینا و ناشناختی گروی این است که مطابق هر دو، احکام اخلاقی بدیهی نیستند. ولی ابن‌سینا بر خلاف ناشناختی گرایان، جملات اخلاقی را خبری و برهان‌پذیر می‌داند.

از مباحث پیشین نسبت میان نظریه‌ی ابن‌سینا و خوانش شناختی گرایانه از نظریه‌ی محقق اصفهانی آشکار می‌شود. هر دو جملات اخلاقی را خبری و غیربدیهی تلقی می‌کنند. ابن‌سینا به روشنی از امکان برپایی برهان بر گزاره‌های اخلاقی سخن گفته است، ولی محقق اصفهانی - مطابق خوانش شناختی گرایانه - به صراحت چیزی در این باره نگفته، گرچه به نظر می‌رسد خود برهانی بر برخی

از قضایای اخلاقی ارائه کرده است. نکته دیگر اینکه محقق اصفهانی تحلیلی خاص از معنای حسن و قبح به دست داده است (تعاریف (۵) و (۶)) ولی ظاهراً ابن سینا به تحلیل آن دو مفهوم نپرداخته است.

بخش دوم: قضایای اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی

در این بخش به طرح و بررسی دیدگاه علامه طباطبایی درباره گزاره‌های اخلاقی می‌پردازیم. از دیدگاه علامه طباطبایی نیز تفسیرهای مختلفی عرضه شده است، که سبب آن تا اندازه‌ای ابهام و پیچیدگی سخنان ایشان است. این ابهام در رسائل سبعة بیشتر به چشم می‌خورد. گذشته از این، گاه میان برخی از گفته‌های ایشان، ناسازگاری - دست کم ظاهری - نیز وجود دارد. با توجه به این نکات، به راحتی نمی‌توان نظریه‌ای را به علامه نسبت داد. این مطلب، به همراه محدودیت فضا، امکان بررسی جامع و کامل نظریه علامه را در این نوشتار منتفی می‌سازد. به هر حال، در ادامه، تلاش می‌کنیم تفسیری از سخنان وی ارائه دهیم که با متن اصول فلسفه رئالیسم سازگارتر به نظر می‌رسد. در پایان نیز نگاهی کوتاه خواهیم داشت به نسبت میان نظریه ایشان با نظریات محقق اصفهانی و ابن سینا.

۱. ماهیت اعتبار

معمولاً گفته می‌شود علامه طباطبایی مفاهیم اخلاقی را اعتباری تلقی کرده است. گرچه برخی این نسبت را نمی‌پذیرند ولی بررسی صحت و سقم آن در هر حال، به بررسی ماهیت اعتبار و دیدگاه علامه درباره اعتباریات وابسته است. در منابع فلسفه اسلامی، واژه «اعتبار» به معنای متفاوتی به کار رفته است. علامه در این بحث، معنای خاصی را از این واژه اراده می‌کند. وی در اصول فلسفه (مطهری، ج ۶، ۳۹۵)، معنای مورد نظر را چنین تحدید کرده است:

عمل نام‌برده [اعتبار کردن] این است که با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگر بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند.

علامه مشابّه این تعریف را در رسائل سبعة (۱۲۹) چنین بیان کرده است:
اعتبار یعنی دادن حدّ شیئی یا حکم آن به شیء دیگر، با کمک قوه واهمه.

از مصادیق آشکار اعتبار به این معنا جایی است که مجاز عقلی در گفتار رخ دهد. برای مثال، فرض کنید می‌خواهیم از آمدن زید خبر دهیم و افزون بر آن، تأثیر احساسی و عاطفی خاصی را در مخاطب نسبت به زید پدید آوریم. برای رسیدن به این هدف، می‌گوییم «شیر آمد». مطابق نظریه منسوب به سکاکی (که گاه نظریه مجاز عقلی خوانده می‌شود)، در اینجا واژه «شیر» در معنای حقیقی خود به کار رفته است، ولی ما نخست فرض می‌کنیم زید شیر است و سپس از آمدن شیر خبر می‌دهیم. این فرض کردن یا تنزیل در حقیقت گونه‌ای از اعتبار کردن است؛ زیرا ما حدّ شیر را به زید داده‌ایم، با این هدف که بر مخاطب تأثیر گذاریم.

نکته مهم این است که اعتبار کردن، یک عمل ذهنی، و به تعبیر علامه، یک «عمل فکری» است. بنابر این، نباید اعتبار کردن را یک فعل گفتاری^۳ قلمداد کنیم. بله، ممکن است این عمل ذهنی با یک جمله ابراز شود، مانند جمله «شیر آمد» ولی پیدایش آن وابسته به ابراز نیست. چنان‌که متداول است، امور و حالات ذهنی به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱) امور ذهنی ذات اضافه و به تعبیر رایج در فلسفه تحلیلی، گرایشهای گزاره‌ای^۴؛ مانند علم، باور، شوق، شک و امید.^{۱۴} این حالات ذهنی، همواره به

۳. speech act

۴. propositional attitudes

چیزی تعلق می‌گیرد و معمولاً در فلسفه تحلیلی گفته می‌شود متعلق آنها گزاره است.

۲) امور ذهنی غیراضافی، و به اصطلاح فیلسوفان ذهن، احساسات^۵، مانند درد و خارش.

حال که اعتبار یک امر ذهنی است، به کدام دسته تعلق دارد؟ آشکار است که به دسته نخست. اعتبار همواره به چیزی تعلق می‌گیرد و می‌توان گفت متعلق اعتبار نیز مانند باور و شوق، یک گزاره است. مثلاً وقتی زید را شیر اعتبار می‌کنیم، اعتبار ما به گزاره «زید شیر است» تعلق می‌گیرد.^{۱۵} البته اعتبار به واسطه ماهیت خود، تنها به گزاره‌هایی تعلق می‌گیرد که شخص اعتبار کننده، به صدق آنها باور نداشته باشد. برای مثال، چنانچه اعتبار کننده، باور داشته باشد که شیئی شیر است، محال است یا دست کم لغو است که آن را شیر اعتبار کند.^{۱۶}

با توجه به آنچه گفته شد، روشن می‌شود که اعتبار یک گزاره، فعل ذهنی مستقل و مجزا از ادراک، اعتقاد، تصدیق و اذعان به آن گزاره است. علامه طباطبایی در موارد بسیار، از اعتبار با تعبیرهایی چون ادراک، اعتقاد، تصدیق و یا اذعان غیر حقیقی (یا اعتباری) یاد کرده است. این سخنان علامه را باید مسامحه آمیز تلقی نمود.

واژه دیگری که باید در این بحث به دقت معنای آن را دریافت، واژه «اعتباری» است. این واژه به موازات واژه «اعتبار» معانی متفاوتی دارد. در مبحث حاضر، اعتباری در برابر حقیقی قرار می‌گیرد. برای مثال، وقتی زید را شیر اعتبار می‌کنیم، می‌گوییم انسان بودن زید حقیقی است ولی شیر بودن او اعتباری است. بر این اساس، اعتباری بودن، نه وصف زید است و نه وصف مفهوم شیر. ما با اعتبار کردن، تصرفی در مفهوم شیر انجام نمی‌دهیم، بلکه در حوزه مصادیق آن تصرف می‌کنیم؛ یعنی چیزی را که از مصادیق آن نیست، از مصادیق آن

۵. sensations

می‌انگاریم. بنابر این، اعتباری بودن، وصف تطبیق مفهوم شیر بر زید است (لاریجانی، جزوه، ۱۸). همچنین، می‌توان گفت اعتباری بودن وصف صدق گزاره «زید شیر است» (یعنی گزاره‌ای که اعتبار به آن تعلق گرفته است) می‌باشد. از این‌رو تعبیرهایی چون «مفاهیم اعتباری» و «معانی وهمی» نیز مسامحه‌آمیزاند؛ هرچند علامه آنها را فراوان به کار برده است.

چنان‌که اشاره شد، اعتبار، یک فعل ذهنی است که برای پیدایش آن نیازی به فعل گفتاری نیست. اما به هر حال، این امر ذهنی مانند دیگر امور ذهنی می‌تواند با جملات بیان شود. معمولاً رابطه جملات با حالات ذهنی دو گونه است. گاه یک جمله، اخبار از یک حالت ذهنی است، مانند اینکه شخصی بگوید: «من اکنون درد دارم» و گاه ابراز آن حالت است، مانند اینکه شخص دردمند بگوید: «آخ!». در مورد اعتبار نیز مسئله از همین قرار است. اگر کسی بگوید: «من زید را شیر اعتبار کرده‌ام» از اعتبار خود خبر داده است، از این‌رو جمله یادشده می‌تواند صادق یا کاذب باشد. اما اگر همان شخص بگوید: «زید شیر است» اعتبار خود را ابراز کرده است. در این صورت، جمله به کاررفته دیگر خبری نخواهد بود. به دیگر سخن، فعل ضمن گفتاری‌ای که با جمله «شیر زید است» انجام می‌شود اخبار به شمار نمی‌آید، بلکه باید آن را در زمره دیگر گونه‌های افعال ضمن گفتاری محسوب کرد.

علامه در اصول فلسفه، و نیز در رسائل سبعة تلاش کرده است به کمک نظریه اعتباریات، مسائل مختلفی را حل و فصل کند، از آن جمله است:

۱- چگونگی انجام کارهای ارادی

۲- تحلیل وجوب و حسن و قبح

۳- تبیین پیدایش و ماهیت نهادهای اجتماعی، مانند ملکیت، زبان، ریاست و مجازات.

هدف اصلی ما در این نوشتار طرح و بررسی مورد دوم است ولی به سبب پیوستگی مباحث ناچاریم به طرح و بررسی مورد اول نیز پردازیم.

۲. نظریه علامه طباطبایی دربارهٔ وجوب

مفهوم وجوب و ضرورت، از مفاهیم بدیهی‌ایست که انسان درمی‌یابد و مصادیق حقیقی و واقعی دارد. برای مثال، نسبتی که میان علت تامه و معلول در خارج برقرار است، از مصادیق مفهوم وجوب است. از دیدگاه علامه، پیدایش فعل ارادی مشروط است به آنکه انسان مفهوم وجوب را بر مواردی، که در واقع مصداق این مفهوم نیستند، تطبیق کند. به دیگر سخن، به اعتقاد علامه، هر فعل ارادی انسان، مسبوق به اعتبار «وجوب» و «بایستگی» است. علامه این مطلب را در ضمن یک مثال بیان کرده است. وقتی انسان پس از گرسنگی سیر می‌شود، احساس مطبوع سیری را تجربه می‌کند. حال، اگر دوباره گرسنه شود، آن احساس خوشایند را به خاطر می‌آورد و در صدد بر می‌آید که آن را دوباره ایجاد کند. برای رسیدن به این هدف، مفهوم وجوب را میان خود و احساس سیری قرار می‌دهد. آشکار است که نسبت میان انسان و احساس سیری در حقیقت، نسبت امکان است، نه نسبت وجوب و ضرورت (در غیر این صورت، انسان همواره احساس سیری می‌کرد)؛ بنابراین، احساس سیری به صورت اعتباری صفت وجوب را به دست می‌آورد. از سوی دیگر چون انسان می‌داند که سیری بدون دسته‌ای از کارها مانند برداشتن غذا، گذاشتن آن به دهان و ... امکان‌پذیر نیست، مفهوم وجوب و باید را برای همهٔ این کارها اعتبار می‌کند؛ یعنی در ذهن خود این اندیشه را می‌پروراند که «باید غذا را بردارم»، «باید آن را به دهان بگذارم» و ... (مطهری، ج ۶، ۴۲۷-۴۱۷). به عقیدهٔ علامه طباطبایی هیچ فعل ارادی، بدون وساطت دسته‌ای از اعتبارهای وجوب، ممکن نیست؛ از این رو علامه این‌گونه اعتبار وجوب را اعتبار عمومی وجوب می‌نامد (همان، ۴۳۱-۴۳۰).

آنچه گفته شد طرح کلی علامه را برای چگونگی اعتبار وجوب در افعال ارادی ترسیم می‌کند. این نظریه از جنبه‌های مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. برخی از این انتقادات جزئی هستند و به ریزه کاریهای دیدگاه علامه می‌پردازند. برخی دیگر انتقاداتی اساسی محسوب می‌شود و اصل نظریه علامه را هدف قرار می‌دهد. در اینجا به انتقادات جزئی‌تر نمی‌پردازیم؛ چراکه به نظر می‌رسد می‌توان با اصلاح و بازسازی نظریه علامه آنها را برطرف کرد.

اما پیش از ارزیابی دیدگاه علامه، نخست باید تکلیف پرسشی بس مهم را روشن ساخت. علامه در این بحث گفته است اعتبار عمومی وجوب، شرط لازم هر فعل ارادی است. دو احتمال درباره مقصود اصلی ایشان وجود دارد: احتمال اول اینکه سخن علامه در اعتبار عمومی وجوب، بحثی در فلسفه اخلاق است، یعنی او تلاش می‌کند مفهوم وجوب و باید اخلاقی را تحلیل کند. در این صورت، مدعای علامه این خواهد بود که الزامهای اخلاقی در حقیقت، اموری اعتباری هستند و افزون بر آن، هر فعلی از انسان صادر شود، برای آن وجوب اعتبار شده است و از این رو به لحاظ اخلاقی، فعلی الزامی محسوب می‌شود.

احتمال دوم این است که بحث علامه درباره اعتبار عمومی وجوب، دیدگاهی در فلسفه عمل است، نه فلسفه اخلاق؛ و او در صدد است مقومات و شرایط افعال ارادی را توضیح دهد. هر فعل ارادی، مسبوق به اعتبار وجوب است؛ ولی منظور علامه از این وجوب اعتباری (که پیش از هر فعل ارادی پدید می‌آید) وجوب و الزام اخلاقی نیست.

پرسش اساسی این است که سخن علامه را باید مطابق با کدام یک از این دو احتمال تفسیر کرد؟ آشکار است که مطابق احتمال نخست، نظریه علامه نتیجه‌ای غریب و ناپذیرفتنی خواهد داشت، و آن اینکه هیچ‌گاه هیچ شخصی کار غیر اخلاقی انجام نمی‌دهد؛ بلکه بالاتر از آن، همه کارهایی که انسانها انجام می‌دهند به لحاظ اخلاقی الزامی است!

چنان که برخی پژوهش‌گران یادآور شده‌اند (جوادی، ۲۰۰) به‌نظر می‌رسد احتمال دوم صحیح باشد. از جمله شواهد این مدعا آن است که احتمال اول، همان‌گونه که گفته شد، لازمه‌ای ناپذیرفتنی دارد. شاهد دیگر، برخی سخنان علامه در اصول فلسفه (مطهری، ج ۶، ۴۳۱)، به ویژه عبارات زیر است:

اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعل ارادی از وی استغناء ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد وجوب صادر می‌شود... پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویّت و حرمت و مانند آنها پیدا می‌کنند - چنان که فقهاء افعال را به پنج قسم واجب، حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند - دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارند؛ زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نام‌برده صفت فعل فی‌نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگرچه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده، و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند، ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

علامه در بحث حسن و قبح (همان، ۴۳۲) نیز سخنی مشابه با سخن فوق دارد:

خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته، اعم از انفرادی و اجتماعی، معتبراند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعلی است، فی‌نفسه، و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است، چون وجوب عام؛ و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده، و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد به حُسن صورت خواهد گرفت.

از عبارت نخست چنین برداشت می‌شود که علامه به دو گونه وجوب اعتباری باور دارد:

۱) وجوب اعتباری‌ای که به فعل در مرحله صدور از فاعل، تعلق می‌گیرد و همه افعال ارادی‌ای که از انسان سر می‌زند - حتی آنهایی که به لحاظ اخلاقی الزامی نیستند - به آن متصف می‌شوند (اعتبار عمومی وجوب).

۲) وجوب اعتباری‌ای که به فعل فی‌نفسه تعلق می‌گیرد، و تنها برخی از افعال انسان متصف به آن است (اعتبار خصوصی وجوب).

گونه اول، ارتباطی با وجوب اخلاقی ندارد، ولی به نظر می‌رسد از دیدگاه علامه طباطبایی گونه دوم همان وجوبهای اخلاقی است. بر این اساس، می‌توان گفت علامه در مقاله ششم اصول فلسفه، دو نظریه مجزا مطرح کرده است:

الف) نظریه‌ای در حوزه فلسفه عمل. مطابق این نظریه، هر فعل ارادی مسبوق به اعتبار عمومی وجوب است، و این وجوب اعتباری به فعل در مرحله صدور تعلق می‌گیرد.

ب) نظریه‌ای در حوزه فلسفه اخلاق. بر اساس این نظریه، الزامات اخلاقی حقیقی جز اعتبار خصوصی مفهوم وجوب برای فعل فی‌نفسه ندارند. در اعتبار وجوب برای فعل فی‌نفسه، انسان فعلی را چون راست گفتن به صورت کلی - یعنی چه از او صادر شود و چه از شخصی دیگر - در نظر می‌گیرد و برای آن، مفهوم وجوب را اعتبار می‌کند. مطابق این نظریه، جملاتی چون «راست گفتن الزامی است» خبری نیستند و در حقیقت ابراز همان اعتبار وجوب برای راست گفتن فی‌نفسه می‌باشند. اعتبار خصوصی وجوب، دو تفاوت با اعتبار عمومی وجوب دارد: نخست اینکه هر فعلی که از انسان سر می‌زند همراه با اعتبار عمومی وجوب است، ولی چه بسا اعتبار خصوصی وجوب بدان تعلق نگرفته باشد. اعتبار خصوصی وجوب تنها به برخی از کارها تعلق می‌گیرد و به همین دلیل «خصوصی» نامیده می‌شود. تفاوت دیگر این است که متعلق اعتبار عمومی وجوب، یک فعل خاص و جزئی است یعنی همان فعلی که اراده بدان تعلق گرفته است؛ ولی متعلق اعتبار خصوصی وجوب، کلیت دارد. برای مثال، وجوب راست گفتن به صورت کلی، اعتبار می‌شود. بر این اساس، بر خلاف نام

این دو گونه اعتبار، متعلق اعتبار عمومی و خوب، فعل خاص، و متعلق اعتبار خصوصی، فعل کلی است.

بیشتر سخنان علامه، در بحث اعتبار و خوب، به تبیین نظریه اول اختصاص یافته است، ولی در موارد اندکی (مانند عبارتی که در بالا ذکر شد) نیز اشاراتی به نظریه دوم به چشم می‌خورد. یکی از شواهد این مدعا که علامه در بحث اعتباریات، تنها به فلسفه عمل نپرداخته و نگاهی هم به فلسفه اخلاق داشته است اینکه او حُسن عدل و قبح ظلم را اعتباری قلمداد کرده است (همان، ۴۳۷-۴۳۶). به احتمال زیاد مراد علامه از حُسن و قبح در این مورد، حسن و قبح اخلاقی است.

با توجه به تفسیری که از دیدگاه علامه ارائه شد، در ادامه به اختصار هر دو نظریه علامه را بررسی می‌کنیم.

۳. بررسی دیدگاه علامه در فلسفه عمل

مهم‌ترین مشکلات دیدگاه علامه در فلسفه عمل، از قرار ذیل است:

اشکال اول: به اعتقاد علامه، هر فعل ارادی، مسوق به اعتبار و خوب است. اما چه دلیلی بر این ادعا وجود دارد؟ شاید علامه به درون‌نگری^۷ یا ارتکاز توسل جسته باشد. در این صورت، اشکال آن است که هرچه درون خود را واری می‌کنیم، هنگام اراده کردن چیزی چون اعتبار و خوب نمی‌یابیم. همچنین ارتکازات ما دیدگاه علامه را تأیید نمی‌کند.^{۱۷} گذشته از ارتکاز و درون‌نگری، آیا علامه استدلالی بر مدعای خود طرح کرده است؟ او در رسائل سبعة (۱۲۷) استدلالی ارائه داده است که می‌توان آن را به صورت زیر بازنویسی کرد:

(۱) فعل ارادی نیازمند اراده است.

(۲) اراده نیازمند اذعان و تصدیق است، و از آن تکون می‌یابد.

- ۳) تصدیق‌های حقیقی به تنهایی برای پیدایش اراده، کافی نیستند.
- ۴) پس برای پیدایش اراده، باید تصدیق‌های غیرحقیقی نیز وجود داشته باشد.
- ۵) این تصدیق‌های غیرحقیقی، همان اعتبارهای ذهنی هستند.
- ۶) پس فعل ارادی، نیازمند اعتبار است.
- ۷) به نظر می‌رسد این استدلال ناتمام است. توضیح اینکه مقدمه (۲) ابهام دارد و می‌توان دو خوانش از آن ارائه نمود:
 (۲)' پیدایش اراده تنها نیازمند یک یا چند تصدیق است.
 (۲)" پیدایش اراده نیازمند یک یا چند تصدیق است، گرچه شاید جز آنها نیازمند امور دیگری هم باشد.

از مقدمات (۱)، (۲)' و (۳) شاید بتوان به (۴) رسید، ولی مشکل اینجاست که مقدمه (۲)' نادرست می‌نماید. برای پیدایش اراده تنها وجود یک یا چند تصدیق کافی نیست، بلکه افزون بر آن باید شوق و تمایل به انجام کار نیز وجود داشته باشد. از سوی دیگر، مقدمه (۲)" گرچه صحیح است، ولی نمی‌توان از (۱)، (۲)" و (۳)، بند (۴) را نتیجه گرفت. از این سه مقدمه، تنها می‌توان به این نتیجه رسید که جز تصدیق‌های حقیقی، امور دیگری نیز برای پیدایش اراده لازم است، ولی دلیلی وجود ندارد که آن امور دیگر همان تصدیقات غیرحقیقی (= اعتبارات) باشد، بلکه چه‌بسا با ضمیمه شدن شوق و تمایل، اراده پدید آید.

اشکال دوم: به اعتقاد استاد لاریجانی (۱۳۸۲، ۲۵-۲۳)، اعتبار عمومی و خوب هیچ اثری ندارد و از این رو لغو است. اعتبار در صورتی لغو نخواهد بود که تأثیری تکوینی، عقلی و یا جعلی داشته باشد. برای مثال، وقتی زید را شیر اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم زید شیر است، احساسات مخاطب را به صورت تکوینی تحت تأثیر قرار می‌دهیم. همچنین اگر خداوند وجوبی را نسبت به بندگان اعتبار کند، از آنجا که او مولای حقیقی است، عقل به لزوم پیروی حکم می‌کند. در این صورت، اعتبار اثر عقلی دارد. در مواردی نیز اعتبار کردن، آثار عقلایی و

جعلی دارد، مانند اعتبار ملکیت یا زوجیت. حال، پرسش این است: اعتبار وجوبی که انسان - بنابه ادعای علامه - نسبت به فعل خود انجام می‌دهد، چه اثری دارد؟ اگر انسان نسبت به خود، مولویت حقیقی می‌داشت، می‌توانستیم بگوییم اثر این اعتبار، لزوم پیروی است، ولی آشکار است که انسان مولویتی بر خود ندارد. بنابر این، چنین اعتباری لغو است، و انسانهای عاقل کار لغو و بیهوده انجام نمی‌دهند.

اشکال استاد لاریجانی در صورتی بر علامه وارد است که اعتبار وجوب عمومی، یک فعل اختیاری و آگاهانه باشد. در این صورت است که می‌توان گفت چنین اعتباری لغو است، اما اگر علامه اعتبار عمومی وجوب را فعلی غیراختیاری تلقی کند که به صورت تکوینی در پیدایش اراده دخیل است (دقیقاً همانند شوق)، اشکال دوم وارد نیست؛ چرا که سخن گفتن از لغویت در این گونه موارد ناموجه است.

حال، آیا از دیدگاه علامه، اعتبار عمومی وجوب امری اختیاری است یا غیراختیاری؟ همه موارد آشکار اعتبار، مانند اعتبارهایی که در مجازهای عقلی رخ می‌دهد و اعتبارهای عقلایی و قانونی، افعالی اختیاری هستند و افزون بر این، اختیاری بودن از ویژگیهای ذاتی و ضروری آنهاست. به نظر می‌رسد علامه، نظریه اعتبارات را بر اساس مدل همین اعتبارهای شناخته شده بنا کرده است. بنابر این، علامه باید اعتبار عمومی وجوب را چیزی از سنخ اعتبارهای موجود در مجاز عقلی و جعلهای عقلایی بداند. در این صورت، اعتبار عمومی وجوب نیز فعلی اختیاری خواهد بود. چنانچه علامه ادعا کند اعتبار عمومی وجوب، امری غیراختیاری است، تصور محصل و معقولی از چنین اعتباری ممکن نیست. اصولاً اعتبار غیراختیاری، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ خود علامه نیز در تعریف اعتبار، به هدفمند بودن اعتبار اشاره کرده است، و آشکار است که افعال هدفمند اختیاری هستند.^{۱۸}

خلاصه سخن اینکه اگر علامه اعتبار عمومی و خوب را امری اختیاری بداند، اشکال دوم متوجه نظریه او می‌شود و اگر آن را غیراختیاری تلقی کند، چیزی ذاتاً متفاوت با مصادیق آشکار و شناخته شده اعتبار خواهد بود، و از این رو علامه باید تعیین کند مراد وی از اعتبار غیراختیاری چیست؟

اشکال سوم: در صورتی که علامه اعتبار عمومی و خوب را امری ارادی بداند، با مشکل دیگری نیز مواجه می‌شود. به اعتقاد علامه، هر فعل ارادی مسبوق به اعتبار و خوب است. حال، اگر خود اعتبار نیز فعلی ارادی باشد، باید پیش از آن، اعتبار دیگری وجود داشته باشد و باز نسبت به آن اعتبار، همین امر تکرار می‌شود. نتیجه این است که برای پیدایش هر فعل ارادی، باید بی‌نهایت اعتبار رخ دهد؛ و این به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

نتیجه سخن اینکه نظریه علامه طباطبایی در فلسفه عمل، با اشکالات جدی‌ای مواجه است.

۴. بررسی دیدگاه علامه در تحلیل الزام اخلاقی

چنان که گذشت، گویا علامه طباطبایی و خوب اخلاقی را چیزی جز اعتبار و خوب فعل فی نفسه (یعنی، چه از شخص اعتبارکننده صادر شود و چه از دیگری) نمی‌داند. این نظریه، لوازمی دارد که به سه مورد آن اشاره می‌کنیم:

(۱) ناشناختی گروی اخلاقی. مطابق نظریه یادشده، جملات اخلاقی همچون «رعایت عدالت الزامی است» خبری نیست، بلکه ابراز اعتبارهای ذهنی محسوب می‌شود. از این رو چنین جملاتی نه صادق است و نه کاذب.

(۲) نسبی‌گرایی. اعتبار زاییده احساسات و نیازهای انسان است. از آنجا که احساسات و نیازهای انسانها با یکدیگر تفاوت دارد، اعتبارهای آنها نیز با هم تفاوت دارد. همچنین با تغییر احساسات و نیازها، اعتبارها نیز تغییر می‌کند. بر این اساس، احکام اخلاقی ممکن است از فردی به فرد دیگر تفاوت کند و همه آنها در معرض تغییر و تبدل دائمی است. به دیگر سخن، هیچ اصل ثابت و جهان‌شمول اخلاقی وجود ندارد. جالب این است که علامه خود به تفصیل از

چگونگی تغییر در اعتبارات سخن گفته است و حتی اعلام کرده است که «تغییر اعتبارات، یکی از اعتبارات عمومی است» (همان، ۴۴۲). او به‌ویژه تغییر در مصادیق خوب و بد و بایسته و نبایسته را خاطر نشان کرده است:

انسانها چه بسیار بایستیها را ترک گفته و خوبها را بد شمرده تا به حد امروز رسیده. انسان هیچ‌گاه از فکر خوب و بد دست‌بردار نیست ولی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب، و خوب را بد می‌شمارد زیرا هیچ‌گاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد (همان، ۴۴۳).

۳) اراده‌گرایی. مطابق نظریه علامه، وجود اخلاقی چیزی جز اعتباری ذهنی نیست. اعتبار نیز امری ارادی و پیرو خواسته‌های انسان است. پس ریشه اخلاق در اراده انسان نهفته است.

هر سه لازمه بالا به‌ویژه نسبی‌گرایی با ارتکازات ما درباره الزام اخلاقی، منافات دارد؛ و این مهم‌ترین مشکلی است که نظریه اعتباری بودن وجود اخلاقی با آن مواجه است. شهید مطهری، در صدد برآمده است که با اصلاح و تکمیل این نظریه، مشکل یادشده را برطرف سازد. از دیدگاه شهید مطهری، هر فرد انسان دو مرتبه متفاوت دارد: من علوی (خود برتر) و من سفلی (خود فروتر). من علوی، بخش اصیل‌تر انسان را تشکیل می‌دهد، و در درجات وجود، شدیدتر و کامل‌تر از من سفلی است. من علوی نیز همانند من سفلی تمایلات و خواسته‌هایی دارد، ولی خواسته‌های من علوی به کارهایی تعلق می‌گیرد که با آن تناسب و تسامح داشته باشد، یعنی به کمال انسان بینجامد. حال، با توجه به این مقدمات، شهید مطهری بر این باور است که الزامات اخلاقی، اعتبارهای هستند که من علوی به‌انجام می‌ساند. در اینجا نیز اعتبار ناشی از خواسته‌ها و تمایلات من علوی است، ولی باید توجه داشت که تمایلات من علوی میان همه انسانها مشترک است؛ زیرا جنبه کمالی تمام انسانها مشابه آفریده شده است. بنابراین، من علوی انسانها الزامات مشابه و یکسانی را اعتبار می‌کند. به این ترتیب، از یک سو اصل نظریه اعتباری بودن احکام اخلاقی حفظ می‌شود و از سوی

دیگر با توسل به من علوی، می توان ثبات و جهان شمولی اصول اخلاقی را توضیح داد (مطهری، ج ۱۳، ۷۴۰-۷۳۷)^{۱۹}.

به نظر می رسد با وجود اصلاحاتی که شهید مطهری انجام داده است، بازهم نظریه اعتباری بودن اخلاق با دو مشکل مواجه است:

مشکل اول: راه حل شهید مطهری، در صورت کامیابی تنها لازمه دوم دیدگاه علامه، یعنی نسبی گرایی را برطرف می کند؛ ولی همچنان لازمه های اول (ناشناختی گروی) و سوم (اراده گرایی) پابرجا می ماند. حتی اگر حقیقت الزام اخلاقی، اعتبار وجوبی باشد که من علوی به انجام می رساند، بازهم جمله «راست گویی الزامی است» خبری و حاکی از واقع نخواهد بود. همچنین نتیجه دیدگاه شهید مطهری این است که احکام اخلاقی مبتنی بر اراده نفس انسان باشد، هر چند من علوی او. البته شاید نتوان گفت شهود و ارتکاز ما اراده گرایی به این معنا (یعنی ابتدای احکام اخلاقی بر اراده های من علوی، نه اراده های متغیر من سفلی) را نیز نفی می کند. ولی به نظر می رسد ارتکازات ما ناشناختی گروی را نمی پذیرد.

مشکل دوم: اشکال لغو بودن اعتبار در اینجا نیز به شکل دیگری وجود دارد. بر اساس دیدگاه شهید مطهری، من علوی درک می کند که راست گفتن متناسب با کمال اوست و دروغ گفتن به انحطاط او می انجامد، و به همین دلیل وجوب را برای راست گویی اعتبار می کند. پرسش این است که وقتی من علوی، تأثیر راست گفتن را در کمال، دریافته و تفاوت آن را با دروغ گفتن ادراک کرده است، چه نیازی است که اعتباری را به انجام رساند؟ همان ادراک او کافی است برای اینکه راست بگوید و از دروغ اجتناب کند. به نظر می رسد اعتبار در اینجا نه تأثیر تکوینی دارد، نه عقلی و نه عقلایی. شاید گفته شود تأثیر چنین اعتباری تحریک دیگران و ایجاد انگیزه در آنهاست. بنابر این، اعتبار وجوب برای راست گفتن لغو نیست. این گفته مشکل لغو بودن را به صورت کامل حل نمی کند؛ زیرا ممکن است شخصی تمام عمر را در غربت و تنهایی به سر

برد. در این صورت، دیگرانی نیستند که بخواهد با اعتبار خود بر آنها تأثیر گذارد. پس اعتبار چنین شخصی لغو خواهد بود، با اینکه بنابر ارتکاز، چنین شخصی نیز دارای الزامات اخلاقی است.

افزون بر این، اگر تنها تأثیر اعتبار، تحریک دیگران باشد، این امکان وجود دارد که انسان وجوب را تنها برای افعال دیگران اعتبار کند. در این صورت فعل خود انسان، متصف به الزام نخواهد شد.

نتیجه سخن اینکه نظریه اعتباری بودن الزامات اخلاقی، حتی در صورتی که متعلق اعتبار را فعل فی نفسه بگیریم و اصلاحات شهید مطهری را نیز بر آن بیفزاییم، بازهم با مشکلاتی مواجه است.

پرسش دیگری که درباره نظریه علامه طباطبایی مطرح شده، این است که آیا اعتبار عمومی وجوب با اعتبار خصوصی وجوب، قابل جمع است یا نه؟ آیا این دو اعتبار در مواردی با هم تضاد پیدا نمی کنند؟ (ن. ک. به: لاریجانی، جزوه، ۳۳-۳۱) برای رعایت اختصار، از بررسی این مسئله می گذریم.

۵. نظریه علامه طباطبایی درباره خوبی

علامه در اصول فلسفه رئالیسم بحث کوتاهی درباره حسن مطرح کرده است. از دیدگاه وی، اطلاق حسن بر افعال - همانند اطلاق وجوب - اعتباری است. چنان که می دانیم، مراد از اعتبار در اینجا دادن حد چیزی است به چیز دیگر. بنابر این، اگر اتصاف افعال به حسن، اعتباری باشد، باید مفهوم حسن مصداق‌هایی حقیقی نیز داشته باشد. از عبارت علامه در اصول فلسفه، چنین برمی آید که مصداق حقیقی خوبی، ملائمت و سازگاری میان اشیاء و قوای احساسی است. مثلاً گل زیبا و بوی خوش به ترتیب، با قوای بینایی و بویایی سازگار است، و از این روی حقیقتاً متصف به حسن می شوند. از دیدگاه علامه، برای انجام هر فعل ارادی، ما این رابطه ملائمت را که میان اشیاء و قوای ادراکی قرار دارد، به صورت اعتباری میان افعال و قوه فعاله قرار می دهیم. بر این اساس، علامه معتقد است همان گونه که هر فعل ارادی، مسبوق به اعتبار وجوب است، مسبوق به

اعتبار حسن نیز می‌باشد. حال، چرا علامه رابطه سازگاری میان فعل و قوه فعاله را اعتباری تلقی می‌کند؟ احتمالاً از دیدگاه علامه، رابطه ملائمت تنها میان اشیاء و قوای احساسی برقرار می‌شود؛ چراکه مراد از سازگاری یک شیء با یک قوه، چیزی جز لذت بخش بودن احساس آن چیز برای آن قوه نیست. سازگاری اگر همان لذت بخش بودن نباشد، دست کم ملازم با لذت بخش بودن است. اما آشکار است که قوه فعاله چیزی را احساس نمی‌کند تا از احساس آن لذت برد. بنابر این در حقیقت میان قوه فعاله و فعل، رابطه ملائمت برقرار نیست، و تنها به صورت اعتباری می‌توان گفت فعلی حسن است و با قوه فعاله ملایمت دارد.

علامه، حسن اعتباری را نیز مانند وجوب اعتباری به دو بخش تقسیم کرده است:

حُسنی که صفت فعل است، فی‌نفسه و حُسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است، چون وجوب عام؛ بنابر این ممکن است فعلی بر حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حُسن صورت خواهد گرفت. (مطهری، ج ۶، ۴۳۲)

به نظر می‌رسد تمام انتقاداتی که بر نظریه علامه درباره وجوب مطرح می‌شود، در اینجا نیز تکرار پذیر است.

۶. علامه طباطبایی، محقق اصفهانی و ابن‌سینا

در پایان، به اختصار نسبت آرای علامه طباطبایی را با محقق اصفهانی و ابن‌سینا بررسی می‌کنیم. علامه طباطبایی مفهوم اعتبار را از اصولیان و به‌ویژه محقق اصفهانی اقتباس کرده است. محقق اصفهانی در مباحث متفاوتی از فقه و اصول (مانند تحلیل وضع، ملکیت، حجیت، و ...) این مفهوم را به کار می‌گیرد، ولی بر خلاف علامه طباطبایی هیچ‌گاه از بحث اعتبار برای تحلیل گزاره‌های اخلاقی استفاده نکرده است. البته میان دیدگاه علامه و خوانش ناشناختی گرایانه از نظریه محقق اصفهانی شباهتی به چشم می‌خورد، و آن اینکه مطابق هر دو دیدگاه

جملات اخلاقی خبری نیستند؛ لیکن باید توجه داشت با وجود این شباهت باز هم تفاوتی مهم میان آنها وجود دارد.

بر اساس خوانش شناختی گرایانه از دیدگاه محقق اصفهانی، جملات اخلاقی، انشاء مدح یا انشاء بنانهادن بر مدح هستند، اما علامه این جملات را ابراز اعتبار و جوب یا اعتبار ملائمت تلقی می‌کند. چنانچه خوانش شناختی گرایانه از نظریه محقق اصفهانی پذیرفته شود، تفاوت میان دیدگاه علامه و نظریه محقق اصفهانی بیشتر می‌شود. مطابق این خوانش، محقق اصفهانی اساساً جملات اخلاقی را خبری نمی‌داند.

با توجه به مطالب پیشین باید گفت نظریه علامه طباطبایی تقریباً هیچ نسبتی با دیدگاه ابن‌سینا ندارد. ابن‌سینا جملات اخلاقی را جملات خبری و گاه برهان‌پذیر دانست، ولی علامه طباطبایی افزون بر اینکه آنها را خبری تلقی نمی‌کند، به صراحت اعلام می‌دارد که امور اعتباری برهان‌پذیر نیستند (مطهری، ج ۶، ۳۹۵). بر این اساس، این سخن شهید مطهری (همان، ج ۱۳، ۷۲۱) که فلاسفه مسلمان نیز مانند علامه طباطبایی حسن و قبح را اعتباری قلمداد کرده‌اند، نادرست است. گفتنی است علامه طباطبایی - بر خلاف محقق اصفهانی - در بحث اعتباریات، اشاره‌ای هم به ابن‌سینا و آرای او نکرده است. به تعبیر شهید مطهری (همان‌جا):

بحث اعتباریات مطلبی بوده است که ایشان مثل خیلی از کارهای دیگرشان ابتدا به صورت فکری برایشان به‌وجود آمده و بعد همان را دنبال کرده‌اند، بدون اینکه دنبال سخنان دیگران در این زمینه بروند و ببینند آنان در این موارد چه گفته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مثال، ن. ک. به: مطهری، ج ۱۳، ۷۲۱.

۲. برای مثال، ن. ک. به: اصفهانی، ۳۰. باید توجه داشت که در منابع کلامی - اصولی، معمولاً چند معنا برای حسن و قبح ذکر می‌شود. از برخی عبارات محقق اصفهانی برمی‌آید که او نیز چند معنا برای حسن و قبح قائل است (برای مثال ن. ک. به: همان، ۳۳۵). در این صورت، دو تعریف یادشده بیان‌گر یکی از معانی حسن و قبح، یعنی همان معنای اخلاقی آنها خواهد بود.

۳. همان، ۳۳۶-۳۳۵.

۴. همانجا. گفتنی است محقق اصفهانی، برهان خود را به این صورت بیان نکرده است. همچنین از ظاهر عبارات او آشکار نیست که برهان او دقیقاً اثبات چه مدعایی را هدف گرفته است. آنچه در متن مقاله بیان شد، برداشت و بازسازی‌ای از سخنان اوست.

۵. البته می‌توان گفت ادعای اول نیز از جهتی با خوانش ناشناختی گرایانه از نظریه محقق اصفهانی ناسازگار است. مطابق این خوانش، قضایای اخلاقی از توافق عقلاء بر مدح و ذم حکایت می‌کند. توافق عقلاء یک امر اجتماعی است و از این رو علی‌الاصول می‌توان آن را هم‌چون بسیاری از امور اجتماعی دیگر به وسیله تجربه کشف کرد. حال اگر هم‌چون منطقدانان مسلمان و نیز خود محقق اصفهانی، تجربیات را از جمله بدیهیات شش‌گانه بدانیم، باید گفت که دست‌کم برخی از قضایای اخلاقی می‌توانند با احراز شرایطی که برای تجربیات بیان شده است، در زمره بدیهیات قرار گیرند.

۶. از تقریرات آیت‌الله روحانی نیز می‌توان چنین نسبتی را به محقق اصفهانی برداشت کرد. ن. ک. به: حکیم، ۲۴.

۷. به گزارش شهید صدر این اشکال را آیت‌الله خوبی بر محقق اصفهانی ایراد کرده است (هاشمی، ۴۵).

۸. شهید صدر نیز مطلبی نزدیک به این، ولی متفاوت بیان کرده است. ن. ک. به: هاشمی، ۴۶.

۹. با توجه به آنچه گفته شد، تسامح برخی از پژوهش‌گران در گزارش دیدگاه محقق اصفهانی آشکار می‌شود. استاد لاریجانی، در توضیح نظریه محقق اصفهانی، چنین می‌گوید: «نظریه وی در واقع، یک نظریه سلبی است. ایشان گرچه تصریح نمی‌کند، ولی در نهایت به این نتیجه می‌رسند که اصلاً بایدهای عقلی وجود ندارد و همه این‌گونه بایدها به حسن و قبح بر می‌گردد... [محقق اصفهانی] نسبت به وجوب و بایستی عقلی انکار می‌ورزد و تمام قضایا را به حسن و قبح ارجاع می‌دهد.» (لاریجانی، ۱۳۸۲، ۱۰). تفاوت است میان این‌که کسی نسبت به وجوبهای عقلی حذف‌گرا (eliminativist) باشد و این‌که آنها را به قبح تحویل برد (reductionism). محقق اصفهانی منکر وجوبهای عقلی نیست و آنها را حذف نمی‌کند بلکه تنها آنها را این‌همان با قبح ترک، می‌داند؛ در حالی که استاد لاریجانی، او را حذف‌گرا معرفی می‌کند.

۱۰. برای مثال، ن.ک. قاضی عبدالجبار بن احمد، ۱۳۸۲ق، ۸؛ همو، ۱۳۸۴ق، ۳۹ و ۳۲۶؛ علم الهدی، ۵۶۴؛ طوسی، ۱۳۶۲، ۹۹؛ همو، ۱۴۰۰ق، ۴۸؛ جعفر بن حسن حلی، ۵۸؛ حسن بن یوسف حلی، ۳۰۲؛ حلبی، ۹۸؛ بحرانی، ۱۰۳؛ لاهیجی، ۶۲.

۱۱. مثال «دروغ گفتن قبیح است» در عبارت نه‌ایة‌الدرایة نیست، ولی در متن اشارات ذکر شده است، این رو آن را آوردیم.

۱۲. احتمالاً منظور ابن سینا از «مانند آن» دیگر بدیهیات است.

۱۳. ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ۶۵-۶۶؛ همو، ۱۳۶۰، ۱۳ و ۵۳. به نقل از: لاریجانی، ۱۳۷۲ (این مقاله، در توضیح آرای فیلسوفان مسلمان دربارهٔ قضایای اخلاقی بسیار سودمند و راه‌گشاست).

۱۴. در اینجا منظور از گرایشهای گزاره‌ای معنایی گسترده است که عواطف (emotions) را نیز دربر می‌گیرد. آشکار است که عواطف، هم‌چون ترس و امید، به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد.

۱۵. چنان‌چه اعتبار، یک گرایش گزاره‌ای باشد، نتیجه‌ای مهم و قابل توجه به دست می‌آید. گرایشهای گزاره‌ای می‌توانند به جز گزاره‌های شخصی حملی، به گزاره‌های مرکب (مانند گزاره‌های شرطی، فصلی و عطفی) و نیز گزاره‌های دارای سور جزئی و کلی نیز تعلق گیرند. مثلاً من می‌توانم اعتبار کنم که «اگر زید در نبرد پیروز شود، او شیر است». ولی مشکل اینجاست که تعریف متداول اعتبار (دادن حدّ چیزی به چیز دیگر) تنها متناسب با اعتبار گزاره‌های حملی شخصی یا گزاره‌های حملی دارای سور کلی است. هم‌چنین، مثالهایی که در بحث اعتباریات مطرح می‌شود، معمولاً منحصر است به همین گزاره‌ها. در هر حال، تعمیم اعتبار به گزاره‌های مرکب، مسئله‌ای قابل تأمل است و می‌تواند نتایجی رادر برخی از مباحث فقهی و اصولی (مباحثی که در آنها طبق برخی دیدگاهها از مفهوم اعتبار استفاده می‌شود، مانند تحلیل ملکیت و وجوب و ...) بر جای نهد.

۱۶. از برخی سخنان علامه، چنین برداشت می‌شود که امور اعتباری، همیشه کاذب‌اند (برای مثال، ن.ک. به: مطهری، ج ۶، ۳۹۱)، ولی چنان‌که اشاره شد، آن‌چه در تعلق یافتن اعتبار به یک گزاره (یا لغونبودن چنین اعتباری) شرط است، باورنداشتن به صدق آن گزاره است، نه کذب آن گزاره در واقع. حال، آیا برای پیدایش اعتبار، افزون بر باورنداشتن به صدق گزاره، باورداشتن به کذب آن نیز لازم است؟ مسئله به تأمل بیشتر نیاز دارد.

۱۷. استاد لاریجانی نیز همانند این اشکال رایان کرده است. البته وی اشکال را به صورتی قوی‌تر و به عنوان اشکالی علیه نظریهٔ علامه طرح کرده است. به اعتقاد استاد لاریجانی، از آن‌جا که ما چنین اعتبارهایی درون خود نمی‌یابیم، پس این اعتبارها وجود ندارد. پیش‌فرض استاد لاریجانی این است که هر آن‌چه در ذهن می‌گذرد، باید برای انسان آشکار باشد. این مدعا بسیار مناقشه‌انگیز است. به همین

دلیل، ما نیافتن اعتبارات را دلیلی بر نبودن آنها نمی‌گیریم بلکه در اشکال اول تنها بر این نکته تأکید کرده‌ایم که علامه دلیلی بر مدعای خود ندارد. ن. ک. به: ۱۳۸۲، ۲۲-۲۱؛ جزوه، ۲۶.

۱۸. علامه در تعریف اعتبار گفته است: «عمل نام‌برده [اعتبار کردن] این است که با عوامل احساسی، حلاً چیزی را به چیز دیگر بدسیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند.» (مطهری، ۳۹۵). معطوف به هدف بودن اعتبار به روشنی از این عبارت برداشت می‌شود. البته باید توجه داشت که علامه تصریح کرده است که برخی از اعتبارها به‌اضطرار انجام می‌شود، مثلاً: «اعتبار دیگری که می‌توان گفت زائیده بلافضل اعتبار و خوب عام می‌باشد، اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود» (همان، ۴۳۱) یا «پس باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده ... به حکم اضطرار غریزی، به علم اعتبار خواهد داد؛ یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارجی خواهد گرفت (اعتبار واقعیت علم به اصطلاح این مقاله، حجیت قطع به اصطلاح علم اصول) و از این روی ما نمی‌توانیم دخالت تازه‌ای را اثباتاً و نفیاً در اعتبار علم بکنیم ...» (همان، ۴۳۸). به نظر می‌رسد دست‌کم در مورد اعتبار واقعیت علم، منظور علامه از اضطراری بودن، اختیاری نبودن آن است. در این صورت، پرسش این است که اعتبار غیراختیاری چه معنای محصلی دارد؟

۱۹. گفتنی است، شهید مطهری، میان اعتبار عمومی و خوب و اعتبار خصوصی و خوب تفکیک نکرده است. از سوی دیگر برداشت وی از دیدگاه علامه طباطبائی این است که احکام اخلاقی اعتباری هستند. بر این اساس، شهید مطهری برای برطرف کردن اشکال نسبی‌گرایی، به تفکیک میان من علوی و من سفلی توسل جسته است، ولی او این تفکیک را در مورد اعتبار خصوصی و خوب مطرح نکرده است؛ چراکه اصولاً فرقی میان اعتبار عمومی و خصوصی و خوب نمی‌گذارد. چنان‌که گذشت، به نظر می‌رسد علامه دو نظریه مجزا را مطرح کرده است: نظریه‌ای در فلسفه عمل و نظریه‌ای در فلسفه اخلاق. اعتبار عمومی و خوب با نظریه اول، و اعتبار خصوصی و خوب با نظریه دوم ارتباط دارد. آشکار است که مشکل نسبی‌گرایی اخلاقی مسئله‌ای در فلسفه اخلاق است. از این‌رو ما راه‌حل شهید مطهری را تنها در مورد اعتبار خصوصی و خوب مطرح کرده‌ایم. نظریه اعتبار عمومی و خوب، اصولاً به نسبییت اخلاق نمی‌انجامد تا بخواهیم راه‌حلی برای آن جست‌وجو کنیم.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰). دانش‌نامه‌ی علایی. تهران: کتابخانه فارابی.
۲. — (۱۴۰۳ق). الاشارات و التنبیها، مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی، ج ۱. تهران؟: دفتر نشر کتاب.

٣. — (١٤٠٤ق). "البرهان". تحقيق ابوالعلاء عفيفي. فى ابن سينا، الشفاء: المنطق، ج ٣. افست قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
٤. اصفهانى، محمدحسين (١٤١٥ق). نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج ٣، تحقيق ابوالحسن قائمى. قم: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث.
٥. بحراني، ميثم بن على (١٤٠٦ق). قواعد المرام فى علم الكلام، تحقيق سيداحمد حسيني، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى.
٦. جوادى، محسن (١٣٧٥). مسألة بايد و هست. قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
٧. حكيم، عبدالصاحب (١٤١٦ق). منتقى الاصول: تقريراً لأبحاث آية الله العظمى السيد محمد الحسينى الروحاني، ج ٤. قم: الهادى.
٨. حلبى، ابوالصلاح تقى بن نجم (١٤١٧ق). تقريب المعارف، تحقيق فارس تبريزيان الحسون.
٩. حلّى، جعفر بن الحسن (١٤١٤ق). المسلك فى اصول الدين، تحقيق رضا استادى. مشهد: مؤسسة الطبع و النشر فى الآستانة الرضوية المقدسة.
١٠. حلّى، حسن بن يوسف بن مطهر (١٤١٦ق). كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق حسن حسن زاده آملى. قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
١١. طباطبايى، سيد محمدحسين (١٣٦٢). رسائل سبعة. قم: بنياد علمى و فكرى استاد علامه سيد محمدحسين طباطبايى.
١٢. طوسى، محمد بن الحسن (١٤٠٠ق). الاقتصاد الهادى الى طريق الرشاد، تحقيق حسن سعيد. تهران: مكتبة جامع چهلستون.
١٣. — (١٣٦٢). تمهيد الاصول فى علم الكلام، تصحيح عبدالمحسن مشكوة الدينى. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
١٤. علم الهدى، سيد مرتضى (١٣٦٣). الذريعة الى اصول الشريعة، قسمت دوم، تصحيح ابوالقاسم گرجى. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۵. قاضی عبدالجبارین احمد معتزلی (۱۳۸۲ق). المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۶، تحقیق احمد فؤاد الاهدانی و ابراهیم مدکور. قاهره: المؤسسة المصرية العامة للتالیف و الترجمة و الطباعة و النشر.
۱۶. — (۱۳۸۴ق). شرح الأصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان. قاهره: مكتبة وهبة.
۱۷. لاریجانی، صادق (۱۳۷۲)، "حکمای اسلامی و قضایای اخلاقی." مجله معرفت، ش ۷.
۱۸. — (۱۳۸۲). "الزامات عقلی و اخلاقی." فصل نامه پژوهشهای اصولی، ش ۶: ۲۵-۷.
۱۹. — (?). جزوه فلسفه اخلاق.
۲۰. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴). سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی. تهران: انتشارات الزهراء.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار، ج ۶ و ۱۳. تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. هاشمی، محمود (۱۴۰۵ق). بحوث فی علم الاصول: تقریرات الشهید السعید الأستاذ آية الله العظمی السيد محمد باقر الصدر، ج ۴. قم: المجمع العلمی للشهید الصدر.
۲۳. وارنوک، ج. (۱۳۶۸). فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.