

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال ششم، تابستان ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۰

بدهت قضایای اخلاقی در اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۲/۸/۵

تاریخ تأیید: ۹۳/۲/۱۱

حسن معلمی *

مجید ابوالقاسم زاده **

برخی از قضایای اخلاقی بدیهی اند و مبنای توجیه قضایای نظری اخلاق قرار می‌گیرند. این دیدگاه با وجود آنکه در اندیشه اسلامی سابقه طولانی دارد و به وسیله حکمای معاصر با تفصیل بیشتری مطرح شده است، اما نوع بدهت آن کمتر مورد تبیین قرار گرفته و بعضاً با اختلاف نظر همراه بوده است. نگارنده در این نوشتار معتقد است که دست‌کم دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» بدیهی اولی‌اند. ولی دیدگاه‌ها درباره اینکه این قضایا تحلیلی باشند یا ترکیبی، حمل در آنها ذاتی اولی باشد یا شایع صناعی، حسن و قبیح ذاتی عدل و ظلم باشد یا عرضی لازم بین آن دو، و در صورت ذاتی بودن ذاتی باب ایساغوجی باشد یا باب برهان، مختلف است. بدهت قضایای مزبور فقط بدان جهت نیست که جزو اولیات‌اند بلکه جزو وجدانیات نیز به‌شمار می‌روند. از این رو، باید گفت که ما به علم حضوری نیز برخی مصادیق حسن و قبیح را تشخیص می‌دهیم.

واژه‌های کلیدی: عدل و ظلم، حسن و قبیح، بدیهی، اولیات، وجدانیات، علم حضوری.

* دانش‌یار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

** دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

مقدمه

در اینکه همه تصدیقات بدیهی اند یا همه نظری و یا برخی بدیهی و بقیه نظری، دیدگاه‌های متعددی [در مجموع، تا نه دیدگاه] مطرح شده است. (ر.ک. عارفی، ۱۳۸۹: ۱۶۸ - ۲۰۰ و ۲۷۳ - ۲۹۴) نظر صحیح دیدگاه سوم است که برخی از تصدیقات را بدیهی می‌داند. اما بحث است که آیا حکمت عملی، که اخلاق جزء آن است، بدیهیات جداگانه‌ای دارد یا همه قضایای آن نظری و وابسته به بدیهیات حکمت نظری است؟

ما معتقدیم که برخی قضایای اخلاقی، بدیهی‌اند و مبنای توجیه قضایای

۱ چون اگر همه تصدیقات بدیهی باشند، دیگر چیزی برای ما مجهول نمی‌ماند، در حالی که امور بسیاری مجهول ماست. و اگر همه آنها نظری و مجهول باشند، باید از طریق استناد به تصدیقات دیگر معلوم گردند اما بنا بر فرض، همه تصدیقات دیگر نیز نظری‌اند. پس، کار به دور یا تسلسل می‌کشد که هر دو محال و باطل‌اند. افزون بر این، لازم می‌آید ما به هیچ تصدیقی معرفت نداشته باشیم و حال آنکه ما بالوجدان می‌یابیم که به امور علم داریم. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۱۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸/۲؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۲ و ۴۷؛ همو، بی‌تا: ۱۱؛ حلی: ۱۴۱۲: ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۹۲؛ مظفر، ۱۴۲۳: ۳۲۶.

۲ تعبیر به «برخی» نشان می‌دهد که مراد ما از بدهات در عنوان مقاله بدهات همه قضایای اخلاقی نیست. همچنین، مراد ما از «قضایا» مواردی است که از موضوع و محمول تشکیل شده است، به نحوی که یکی از صفات نفسانی یا افعال اختیاری انسان موضوع آن و یکی از مفاهیم اخلاقی محمول آن باشد، خواه این مفاهیم اخلاقی مفاهیمی ارزشی باشند مانند «خوب» و «بد» خواه مفاهیمی الزامی باشد نظیر «باید» و «نباید». البته، باید توجه داشت که تعریف مذکور تعریف جمله اخلاقی خبری است، در حالی که ممکن است جمله اخلاقی ظاهری انشایی و غیرخبری نیز پیدا کند. مثلاً، به جای گفتن «راستگویی خوب است» یا «باید راست گفت» که هر دو جمله خبری‌اند می‌توان گفت: «راست بگو». این‌گونه جملات را که در آنها از امر یا نهی برای بیان الزام اخلاقی استفاده می‌شود جمله اخلاقی انشائی می‌نامند.

از نظر ما، همه قضایای اخلاقی حتی آنها که ظاهری انشائی دارند قابلیت صدق و کذب و نیز

نظری اخلاق قرار می‌گیرند.

مقصود ما از قضیه بدیهی قضیه استدلال‌ناپذیر است، نه استدلال‌پذیر بی‌نیاز از استدلال. از این‌رو، فقط اولیات و وجدانیات حقیقتاً و منطقاً بدیهی و ضروری‌الصدق بالذات‌اند. در نتیجه، این قضایا خود-موجه بوده، نیازی به توجیه و اقامه دلیل ندارند. بدین‌سان، مقصود ما از بدهت برخی قضایای اخلاقی اولی بودن و وجدانی بودن آنهاست، و چون وجدانیات حاکی از علم حضوری است، پس، علم به برخی امور اخلاقی نیز از سنخ علم حضوری خواهد بود.

قابل ذکر است که تبیین بدهت را نباید استدلال و برهان قلمداد کرد، زیرا بدیهی برهان نمی‌طلبد. بنابراین، آنچه بیان می‌گردد صرفاً تنبیهات است و جنبه استدلال ندارد، چنان‌که بعضی از حکما بر این امر تصریح نموده‌اند. (فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۲؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲)

دیدگاه‌ها

بدهت حسن و قبح برخی افعال از همان اوایل علم کلام مورد پذیرش

اثبات و رد دارند، و از آنجا که صدق و کذب‌پذیری وصف قضیه است، تعبیر به «قضیه» را بر تعابیر مشابه آن، مانند «گزاره» و «جمله» که اخباری [قابل صدق و کذب] و انشائی [غیر قابل صدق و کذب] هر دو را شامل می‌شود، ترجیح دادیم.

۱ اگرچه راه یقین بر حسیات، حدسیات، متواترات و تجربیات بسته نیست اما نمی‌توان آنها را حقیقتاً بدیهی دانست. اختلاف حکما در این باره می‌تواند گواه بر عدم بدهت این چهار قسم باشد، چنان‌که برخی از آنان به عدم بدهت این قضایا تصریح نموده‌اند. (ر.ک. طوسی، ۱۳۶۱: ۳۴۵؛ حلّی، ۱۳۷۱: ۲۰۱ و ۳۰۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۵۶ ° ۶۵؛ مطهری، ۱۳۸۸: ۶/ ۳۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۸۲؛ همو، الف ۱۳۸۴: ۱/ ۱۰۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۳۷؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۱۴۷ و ۳۶۰).

اندیشمندان عدلیه و به ویژه امامیه بوده است، چنان که ابواسحاق نوبخت در این باره گفته است: «برخی از ما امامیه این احکام را ضروری و بدیهی شمرده‌اند که حق همین است.» (نوبخت، ۱۳۶۳: ۱۰۴) سید مرتضی نیز در کتاب *الذخیره* این نمونه را ذکر می‌کند که علم به حُسن بازگشت امانت به صاحبش بدیهی است. (۱۴۱۱: ۲۸۷) ابن میثم بحرانی (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۴)، علامه حلی (حلی، ۱۹۸۲: ۸۴)، جمال‌الدین مقداد سیوری (سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۵)، قطب‌الدین سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۳: ۳۵۴)، محقق لاهیجی و حکیم سبزواری (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۲) از دیگر چهره‌های شاخص این دیدگاه هستند. از معاصران می‌توان شهید صدر، شهید مطهری، مرحوم حائری، آیت‌الله جوادی آملی، آیت‌الله سبحانی و به یک معنا نیز آیت‌الله مصباح یزدی را جزو باورمندان به بدهات قضایای اخلاقی به‌شمار آورد.

این دسته از حکما غالباً از بدهات به فطری، وجدانی، اولی و مطلق بدیهی یا ضروری تعبیر نموده‌اند. مرادشان از وجدانی یا وجدانیات است یا محکی آنها که از سنخ علم حضوری است. فطری را هم یا به معنای بدیهی دانسته‌اند یا معادل وجدانی با هر دو احتمالش. اما کسی به اقسام دیگر بدیهی اشاره نکرده است، جز شهید مطهری و آیت‌الله سبحانی که از قبیل فطریات منطقی، و شارح انوار الملکوت (عبیدی، ۱۳۸۱: ۳۰۷) که از سنخ حدسیات هم دانسته‌اند.

حکمای متقدم بیشتر به اصل بدهات توجه داشته‌اند اما معاصران از نوع بدهات قضایای اخلاقی هم بحث کرده‌اند. ابتدا، دیدگاه قدما را تا حکیم لاهیجی مطرح نموده، سپس، به آرای معاصران می‌پردازیم.

۱ هرچند حکیم سبزواری به لحاظ زمانی بعد از حکیم لاهیجی است و همچون ایشان معتقد به

۱. دیدگاه حکیم لاهیجی و حکمای پیش از او

خلاصه مدعای قدما را این چنین می‌توان بیان کرد: همه خردمندان عالم حسن و قبح برخی افعال را قبول دارند مانند اینکه عدل خوب است و ظلم بد است. آنها خوبی یا بدی این افعال را از راه دستورها و هدایت‌های دین به دست نیاورده‌اند، زیرا افراد کافر و منکر دین نیز چنین احکامی را می‌پذیرند. از سویی، خوبی عدل و بدی ظلم با فکر و نظر هم حاصل نشده است، چون کسانی که اهل نظر و تأمل نیستند، مانند بچه‌ها نیز چنین احکامی را درک می‌کنند. افزون بر این، در طول تاریخ زندگی بشر هیچ قوم و ملتی را سراغ نداریم که با احکام فوق مخالفت کرده باشند. در نتیجه، این قضایا ضروری و بدیهی‌اند. (بحرانی، ۱۴۰۶:

۱۰۴؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۵)

بیان دیگر برخی از حکما در قالب مثال و ذکر مصادیق ارائه شده است که اگر به انسان عاقلی گفته شود: اگر راست بگویی، یک دینار به تو می‌دهم و اگر دروغ بگویی، باز هم به تو یک دینار خواهم داد و فرض کنیم راستگویی و دروغ‌گویی برای آن شخص کاملاً مساوی باشد، به گونه‌ای که برای راست یا دروغ گفتن هیچ مرجّحی جز راست بودن یکی و دروغ بودن دیگری وجود نداشته باشد، در چنین فرضی، بدیهی است که آن شخص حتماً راستگویی را ترجیح خواهد داد. این امر نشان می‌دهد که عقل انسان به صورت بدیهی تشخیص می‌دهد که

بدهت برخی قضایای اخلاقی است، اما محور را حکیم لاهیجی قرار می‌دهیم، چون حاجی سبزواری در این بحث کاملاً تابع محقق لاهیجی و متأثر از ایشان است. بیان ایشان تفاوت چندانی با بیان حکیم لاهیجی ندارد، جز آنکه بعضاً معرب کلمات لاهیجی در سرمایه ایمان و گوهر مراد است. (ر.ک.

سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۱۸-۳۲۳).

راستگویی خوب و دروغگویی بد است. (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۰۵؛ سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۲۵۵)

همچنین، هر کس تفاوت میان شخصی را که پیوسته به او نیکی می‌کند و آن را که همواره به او بدی می‌کند، به طور ضروری درمی‌یابد. همچنین، هر کسی بالضرورة می‌داند که ستایش از اولی و نکوهش از دومی پسندیده و خوب است و خلاف آن ناپسند و بد. تردید در این امر مکابره و سرکشی از حکم بدیهی عقل است. (حلی، ۱۹۸۲: ۸۴)

ابواسحاق بن نوبخت می‌نویسد:

عقل انسان به طور مستقل و بدون نیاز و استناد به شرع حُسن برخی افعال - مانند انصاف و صدق - را و قبح برخی دیگر - مانند ظلم و کذب - را درک می‌کند. حُسن و قبح این افعال را اهل جاهلیت که معتقد به شرع نیستند، درک می‌کنند. پس، ضرورتاً این احکام مستند به عقل است؛ ظلم را چون ظلم است قبیح می‌شماریم، به بیان دیگر، آنچه در قبح ظلم مؤثر است نفس ظلم بودن است. برخی از ما امامیه این احکام را ضروری و بدیهی شمرده‌اند، که حق همین است. از همین رو، اگر فرضاً در نبوت شک کنیم، قبح زنا مرتفع می‌گردد اما قبح ظلم همواره باقی است. (نوبخت، ۱۳۶۳: ۱۰۴)

علامه حلی در کتاب نهج الحق و کشف الصدق می‌نویسد:

امامیه و معتزله معتقدند که عقل حُسن و قبح بعضی از افعال را بالبداهه درک می‌کند مانند اینکه صدق نافع خوب است و کذب ضارّ بد است. جزم و اعتقاد انسان به این دو حکم کمتر از جزم و اعتقاد به اینکه «هر موجود امکانی محتاج به علت است» و «اشیاء مساوی با یک شیء با یکدیگر مساویند» نمی‌باشد. کسی که این احکام را انکار نماید در شمار سوفسطائیان جای دارد. ... همچنین،

اگر حسن و قبیح عقلی نبود و منوط به حکم شرع بود، نباید کسانی که منکر شرایع الهی اند حکم به حسن و قبیح نمایند، در حالی که براهمه - که از منکران شرایع الهی اند - نیز آنچه را ما بالبداهه حسن و قبیح می‌دانیم به طور بدیهی حسن و قبیح می‌دانند. (حکلی، ۱۹۸۲: ۸۲؛ ر.ک: استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲/ ۳۸۳؛ شبّر، ۱۴۲۴: ۸۴)

حکیم لاهیجی در سرمایه ایمان بر این باور است که حُسن بعضی از افعال، مانند عدل و صدق، و همچنین قبیح بعضی دیگر از افعال، مانند ظلم و کذب، ضروری است؛ عقل در این هر دو حکم محتاج به شرع نیست. به همین دلیل است که همگان از اهل ملل و غیر اهل ملل در این احکام متفق‌اند. این مذهب در نهایت ظهور است و ضروری بودن این دو حکم و عدم توقف آن به نظر و فکر آنقدر واضح است که انکار آن مکابره محض شمرده می‌شود. معلوم است که پذیرش این قضایا از سوی عموم عقلا نه به سبب مصلحت و مفسده بلکه به سبب ضروری بودن آنها است، چرا که هر کسی اگر به خودش رجوع کند، با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، به این احکام حکم خواهد کرد. (ر.ک. فیاض لاهیجی، ۱۳۶۴: ۶۰ - ۶۲)

ایشان در گوهر مراد چنین می‌نویسد:

شک نیست که جمیع طوایف اسلام، با اختلاف مذاهب و عقاید، در این زمان و در ازمئه سابقه، که استعمال لفظ حسن و قبیح در مجاورات و مؤلفات - خواه در علوم شرعیّه و خواه غیر آن - نموده‌اند به غیر از معنی‌ای که گفته شد برای حسن و قبیح اراده نکنند و نخواهند. اگر فارسی‌زبانان ملاحظه کنند که لفظ نیک و لفظ بد را در چه موضع اطلاق می‌کنند و از آن چه معنا می‌خواهند، ظاهر می‌شود بر ایشان که مراد از بدی و نیکی چیست و به غیر از اینکه در معنای

حسن و قبح گفته شد نیست. از هیچ احدی در هیچ عهدی منقول نشده که متصف به عقل متعارف باشد و معنای عدل دانسته و مع ذلک عدل را قبیح داند یا حسن نداند و همچنین ظلم را حسن داند یا قبیح نداند. (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳:

۳۴۳-۳۴۴)

بررسی دیدگاه حکیم لاهیجی

ا. عقل آن گونه که قبح ظلم را درک می کند قبح دروغگویی را نمی تواند درک کند. در مورد دروغگویی، عقل به تأمل و تفکر می پردازد که آیا دروغ گفتن نفع دارد یا نه و در صورت نافع بودن، آیا نفع شخصی دارد یا منفعت نوعی، و آیا موجب فساد می گردد یا آنکه با آن می توان کار فاسدتر و قبیح تری را دفع کرد و سؤالات دیگری از این قبیل که می رساند درک عقل در این صور مختلف یکسان نیست، در حالی که عقل سلیم بدون این تأملات قبح ظلم را می یابد.

ب. هم از اطلاق عبارات حکما و هم از قیود به کاررفته در آن می توان اولی و وجدانی بودن قضایای اخلاقی را فهمید؛ این بیان که غیر متدینان و کودکان حسن و قبح برخی افعال را می فهمند اطلاق دارد و شامل اولیات و وجدانیات هر دو می شود، زیرا ممکن است این تصدیق بدیهی ناشی از تصور طرفین قضیه باشد یا حاکی از علم حضوری، هر چند کلمات حکیم لاهیجی در گوهر مراد بر اولی بودن و تعبیر ایشان در سرمایه ایمان بر وجدانی بودن برخی قضایای اخلاقی تصریح دارد.

اما حکم اخلاقی بدیهی در تمثیل حکما [به اینکه یک دینار به انسانی بدهیم تا راست یا دروغ بگوید و یا ستایش و نکوهش کسی که به انسان نیکی کرده است] به نظر می رسد از سنخ وجدانیات باشد که از حکم درونی و وجدانی انسان یا همان علم حضوری حکایت دارد. در واقع، با مخیر کردن فرد بین دو

طرف، از او می‌خواهیم که به نفس و باطن خویش یا «من علوی» خود مراجعه کند تا به حُسن و خوبی یک طرف حکم کند.

۲. دیدگاه شهید صدر

شهید صدر دیدگاه محقق اصفهانی مبنی بر مشهوری بودن قضایای اخلاقی (اصفهانی، ۱۳۷۴: ۴۲/۲ و ۳۱۸؛ اصفهانی و لاریجانی، ۱۳۷۶: ۱۳۷ - ۱۵۴) را با قاطعیت تمام ردّ می‌کند و از اولی بودن آنها دفاع می‌نماید؛ از منظر وی قضایایی مانند «عدل حَسَن است» و «ظلم قبیح است» ضروری بشرط محمول می‌باشند، یعنی موضوع آنها مقید به قید محمول لحاظ می‌شوند. از این رو، محمول بالضروره برای موضوع حاصل است، درست مثل اینکه بگوییم «انسانِ ظالم، ظالم است»؛ این قضیه یقینی بلکه بدیهی است، چه آنکه محمول را از ابتدا در موضوع اخذ کرده و مفروض گرفته‌ایم. بنابراین، نوعی تکرار در قضیه شکل گرفته است.

حکم در دو قضیه اخلاقی مذکور نیز همین‌گونه است. مثلاً در قضیه «ظلم قبیح است»، گویا گفته‌ایم «قبیح قبیح است»، چون ظلم به معنای سلب حق از صاحب حق است. لازمه این معنا آن است که اولاً حقی وجود دارد و ثانیاً این حق سلب شده است. طبق این معنا، درک سلب حق همان درک قبیح است. به عبارت دیگر، همین که درک کردیم حقی بوده که سلب شده است، نفس همین ادراک، ادراک قبیح است: «العقل العملي أدرك الحق، فهذا بنفسه هو الإدراک للقبیح» با این بیان، معنای این جمله: «حق یتیم است که کتک زده نشود» آن است که «زدن یتیم قبیح است».

حاصل آنکه قضیه «ظلم قبیح است» به «قبیح قبیح است» بازگشت می‌کند، همچنان که قضیه «عدل حَسَن است» به «حَسَن حَسَن است». اینها قضایای بشرط

محمول‌اند، یعنی حُسن عدل و قبح ظلم از ابتدا در موضوع مفروض و ملحوظ است. سرّ بدهات و عدم اختلاف در دو قضیه مذکور همین است که ما عدل را اسم برای هر چیزی می‌دانیم که حُسن آن از پیش ملحوظ است و ظلم را اسم برای هر چیزی که قبحش از قبل مفروض است. حال، اگر در مباحث عقلی و برهانی گفته می‌شود که «عدل حسن است» یا «ظلم قبیح است»، در واقع، نوعی بازی الفاظ است، بازی الفاظ با امور عقلی و مباحث فنی و تخصصی. (صدر، ۱۴۰۸: ۵۴۴؛ همو، الف ۱۴۱۷: ۸/۳۵۳؛ همو، ۱۴۱۵: ۲۴۱؛ همو، ب ۱۴۱۷: ۴/۱۳۷)

از دیدگاه فوق چند نکته قابل استفاده است:

أ. اسناد و حمل در قضایای مذکور باید از نوع حمل اولی باشد که موضوع و محمول اتحاد مفهومی دارد. به بیان دیگر، از نوع حمل مفهوم بر مفهوم یا حمل شیء بر خودش است. همان‌گو دانستن قضایای حاصله مؤید همین مطلب است. ب. قضایای مذکور باید از نوع قضایای تحلیلی باشد که محمول در آنها از مفهوم موضوع به دست می‌آید.

ج. قضایای مذکور با ویژگی‌های بیان‌شده باید بدیهی اولی باشند، چون صرف تصور اجزاء آنها موجب تصدیق‌شان می‌شود، چنان‌که شهید صدر در ردّ دیدگاه محقق اصفهانی، این قضایا را از اولیات شمرده است.

بررسی دیدگاه شهید صدر

ظاهراً نمی‌توان از ضرورت حاکم بر قضایای فوق، که ضرورت بشرط محمول است، نتیجه گرفت که با ادراک معنای عدل و ظلم، معنای حسن و قبح هم به ذهن می‌آید، زیرا اگرچه ظلم یک مفهوم انتزاعی است و متفرع بر این است که در مرتبه سابق حقی فرض و درک شده باشد تا با سلب آن ظلم تحقق یابد، این امر موجب نمی‌شود که ظلم را به معنای قبیح بدانیم. اگر هم ظلم را به

معنای سلب حق بدانیم نمی‌توان سلب حق را به معنای قبیح دانست. (صدر، ۱۴۱۷: ۱۳۷ [پاورقی]: مدرّسی، ۱۳۸۸: ۱۰۴) به بیان دیگر، اصلاً قبیح در مفاد ظلم اخذ نشده است، چنان‌که نمی‌توان ظلم را در مفاد و معنای قبیح مأخوذ دانست. هر چند هر ظلمی قبیح است و بینشان تلازم برقرار است، این امر به معنای اتحاد مفهومی آنها نیست. به همین دلیل است که عبدالکریم شهرستانی در کتاب *نهایة الاقدام حسن و قبح ذاتی به این معنا را انکار کرد. (شهرستانی، ۱۴۲۵: ۲۰۸-۲۱۰)*

۳. دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری معرفت به برخی قضایای اخلاقی را فطری می‌داند. می‌دانیم که فطرت هم از بُعد بینشی و ادراکی برخوردار است و هم از بُعد گرایشی و تحریکی. بُعد معرفتی فطرت هم به معنای علم حضوری است و هم علم حصولی؛ اگر مراد از معرفت علم حضوری فطری باشد، که معرفتی است شهودی، وجدانی و خطاناپذیر، و اگر علم حصولی فطری مراد باشد، معرفتی است بدیهی و بی‌نیاز از استدلال، خواه آنکه منظور از فطرت، فطریات باشد یا اولیات یا وجدانیات و یا مطلق بدیهیات. بُعد گرایشی نیز در حقیقت به نحوی توأم با علم و ادراک است. در هر صورت، شهید مطهری علاوه بر اینکه به وجود گرایش‌های فطری انسان به امور اخلاقی اذعان دارد [مطهری: ۱۳۷۲: ۳/۴۲۷ و ۴۶۸ و ۴۹۵: ۱۳۸۱: ۴/۴۰؛ ۱۳۸۴: ۱۵/۹۰۲ و ۹۳۹ و ۹۸۰ و ۱۰۲۰؛ ۱۳۸۸: ۲۶/۵۵]، علم به احکام اخلاقی را هم از سنخ علم حصولی می‌داند و هم حضوری.

۱ درباره معانی فطرت از نظر شهید مطهری ر.ک. [مطهری: ۱۳۷۲: ۳/۴۹۲ و ۵۱۲ و ۶۱۲ و ۶۱۴؛

(۱۳۸۱: ۴/۱۱۹ و ۱۸۰ و ۵۲۰؛ ۱۳۷۸: ۱۳/۷۳۷-۷۳۹؛ ۱۳۸۴: ۱۵/۴۶۰؛
 ۱۳۸۲: ۲۲/۳۳ و ۳۸۲ و ۳۸۴ و ۴۷۵ و ۵۷۴) و حصولی را یا از قبیل اولیات
 می‌داند یا فطریات و یا وجدانیات (۱۳۷۲: ۳/۴۶۷، ۴۷۶ و ۶۱۳؛ ۱۳۸۱: ۴/۱۱۸؛
 ۱۳۸۱: ۱۷/۱۲۰؛ ۱۳۸۴: ۲۰/۱۷۴؛ ۱۳۸۸: ۲۶/۸۷)

بررسی دیدگاه شهید مطهری

چنان که گفتیم، فطریات [= قضایا قیاساتهما معنا] را به سبب استدلال‌پذیری اش
 نمی‌توان حقیقتاً بدیهی دانست، مگر آنکه در معنای بدهات توسعه دهیم و
 فطریات را به این معنا بدیهی بدانیم که به سبب قیاس پنهان اما موجود در خود
 نیاز به استدلال ندارد، هرچند استدلال‌ناپذیر هم نیست.

۴. دیدگاه مرحوم حائری

مرحوم مهدی حائری اصول قضایای اخلاقی را بدیهی عقل عملی می‌داند. از
 نظر ایشان، قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از مستقلات عقل
 عملی‌اند و دیگر قضایای اخلاقی نیز، در نهایت، به همین دو قضیه اصلی و
 بنیادین برمی‌گردند و از فروع این دو به‌شمار می‌آیند. بدهات این قضایا به
 جهت اولی بودن آنهاست، بدین بیان که با صرف شناخت معنای «عدل» و معنای
 «حسن» و همچنین شناخت تصویری رابطه میان آن دو، عقل انسان به خوبی عدل

۱ البته، فطری نه به این معنا که انسان قبل یا هنگام تولدش این امور را می‌دانسته، بلکه مراد همان
 اولیات یا فطریات منطقی است. ر.ک. [مطهری: ۱۳۷۲: ۳/۴۷۶-۴۷۹؛ ۱۳۷۸: ۱۳/۴۹۲؛ ۱۳۸۴: ۱۵/
 ۷۹۸؛ ۱۳۸۷: ۱۶/۱۶۵؛ ۱۳۸۸: ۲۶/۳۸۹؛ ۱۳۸۸: ۲۷/۶۰۷.

۲ قابل ذکر است که شهید مطهری درباره تحلیلی یا ترکیبی بودن قضایای حسن و قبح، نوع حمل
 و نوع محمول در آنها بحثی نکرده است.

حکم می‌کند و برای فهم آن، به خارج از قضیه و توسل به برهان نیاز ندارد. ایشان در ادامه قضیه «عدل نیکو است» را قضیه ترکیبی می‌داند نه تحلیلی. ایشان، ضمن تقسیم ضرورت منطقی به ضرورت باب ایساغوجی و ضرورت باب برهان (رک. طوسی، ۱۳۶۱: ۳۸۰؛ مظفر، ۱۴۲۳: ۳۷۸)، ضرورت در قضایای تحلیلی را از نوع ایساغوجی و ضرورت در قضایای ترکیبی را از سنخ برهانی می‌داند. در ضرورت باب ایساغوجی، محمول از نهاد موضوع به دست می‌آید و محمول همان ذات یا ذاتیات موضوع است. به این دلیل که محمول در آن ضرورتاً بر موضوع حمل می‌شود. اما در ضرورت باب برهان، محمول از عوارض و لوازم ذات موضوع، یعنی بیرون از ذات موضوع است، اما چون قابل تفکیک از ذات نیست بلکه لازمه و ضروری ذات موضوع است، به ضرورتی ترکیبی بر آن حمل می‌شود. و چون حسن و قبح لازمه ذاتی عدل و ظلم‌اند نه ذاتی و جنس یا فصل آن‌دو، ذاتی باب برهان محسوب می‌شوند و قضیه حاصله نیز ترکیبی خواهد بود.

مرحوم حائری همچنین حمل در قضایای مذکور را، چون موضوع و محمول آنها با هم اتحاد مفهومی دارند، حمل اولی ذاتی می‌داند، با این توضیح که حمل اولی یا از نوع حمل ذات بر ذات است یا حمل ذاتیات بر ذات که قضایای فوق از نوع دوم است. (حائری، ۱۳۸۴: ۱۲۶-۱۲۹ و ۱۳۳ و ۱۳۷ و ۱۶۲ و ۱۷۰ و ۲۳۳ و ۲۵۳)

۱ البته، مرحوم حائری یزدی قضایای مزبور را از اولیات عقل نظری نیز به‌شمار آورده‌است. در جمع آرای ایشان باید گفت که در نظر ایشان عقل نظری و عقل عملی یکی است؛ تا زمانی که مدرکات عقل نظری به عمل منتهی نگردد، عقل صرفاً به همان حالت نظری خود باقی است اما همینکه به عمل منتهی گشت، همان عقل نظری به عقل عملی هم متصف می‌گردد.

بررسی دیدگاه حائری

مرحوم حائری، از یک سو، حمل در قضایای مذکور را از قبیل حمل ذاتیِ اوّلی می‌داند و، از سوی دیگر، محمول را عرضی و از لوازم موضوع می‌داند. حال آنکه این دو با هم قابل جمع نیستند. از آنجا که حسن و قبح جنس و فصل یا ذاتی عدل و ظلم نیست، حمل آنها نمی‌تواند از قبیل ذاتیِ اوّلی باشد؛ حمل ذاتیِ اوّلی حمل ذات یا ذاتیات شیء بر شیء است، در حالی که حسن و قبح بنابر نظر مرحوم حائری از عوارض و لوازم عدل و ظلم به حساب می‌آیند. به همین سبب است که ایشان ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم را از قبیل ذاتی باب برهان و نیز قضیه حاصله را از نوع قضیه ترکیبی دانسته است. با این وصف، حمل در قضایای مذکور - که قضایایی که ترکیبی‌اند و محمول آنها عرض ذاتی برای موضوع است - باید از قبیل حمل شایع باشد که قابل جمع با قضیه ترکیبی و حمل عرضی است، چه آنکه می‌دانیم در حمل ذاتیِ اوّلی اتحاد مفهومی بین موضوع و محمول مطرح است، حال آنکه در حمل عرضی اتحاد وجودی بین موضوع و محمول با تغایر مفهومی همراه است.

۵. دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی، افزون بر آنکه گرایش به اصول اخلاقی را فطری و نیز علم به آنها را از سنخ علم حضوری می‌داند؛ [جوادی آملی: ۱۳۷۸: ۵۷؛ ۱۳۸۴: ۱۷۲؛ الف: ۱۳۸۹: ۶۵؛ ۱۳۸۷: ۱۳۷؛ ۱۳۹۱: ۳۳۷؛ ۱۳۸۸: ۱۲۶؛ ۱۳۸۶: ۴/۱۶۶]، بر این باور است که با علم حصولی می‌توان به اصول اخلاقی معرفت یافت که در این صورت، قضایای اخلاقی بدیهیِ اوّلی و نیز ترکیبی خواهند بود؛ محمول در

۱ دربارۀ رابطه قضایای تحلیلی و ترکیبی با حمل اولی و شایع ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۲۰۲.

این قضایا ذاتی موضوع است، آنهم به معنای ذاتی اعتباری یا شبیه باب برهان؛ چون قضیه اخلاقی بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، لازم بین شمرده می‌گردد. بسط سخن آیت‌الله جوادی آملی به این صورت است:

أ. حسن و قبح در حکمت عملی هم به معنای کمال و نقص است، هم به معنای استحقاق مدح و ذمّ و هم به معنای استحقاق ثواب و عقاب الهی. تصدیق به حسن عدل و قبح ظلم به دو معنای اول بی‌نیاز از دلیل و بلکه استدلال‌ناپذیر است، پس، بدیهی اولی است. ولی همین تصدیق به معنای سوم نظری است، چون ثبوت هر یک از حسن و قبح برای عدل و ظلم مورد اختلاف و نیازمند دلیل است.

ب. ذاتی در حکمت نظری معانی مختلفی دارد، مانند ذاتی باب ایساغوجی و ذاتی باب برهان. ذات و ذاتی در اقسام مزبور جزء حقایق عینی‌اند و، از این جهت، جزء بود و نبود واقعی‌اند نه جزء باید و نباید اعتباری. این در حالی است که حسن عدل و قبح ظلم جزء باید و نباید اعتباری‌اند نه بود و نبود واقعی. بنابراین، معنای ذاتی بودن حسن برای عدل یا قبح برای ظلم نه ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان، چون ممکن نیست طرفین قضیه امور اعتباری باشند اما نحوه انتساب محمول به موضوع تکوینی و حقیقی باشد. اما عقل هنگامی که طرفین قضیه حُسن عدل را بررسی می‌کند، چنین می‌یابد که محمول بدون آنکه عین یا جزء تحلیلی موضوع باشد هرگز از موضوع خود در حوزه اعتبار جدا نمی‌گردد، شبیه ذاتی باب برهان که محمول بدون آنکه عین یا

۱ در این صورت، آنچه در شرح حسن عدل و قبح ظلم گفته می‌شود صرفاً جنبه تنبیه پیدا می‌کند، نه تعلیل. ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۵۶؛ همو، ۱۳۸۶: ۴/۳۰۶.

جزء موضوع باشد، هرگز از موضوع خود در حوزه حقیقت و تکوین منفک نمی‌شود.

ج. محمول بر دو قسم است: تحلیلی و ترکیبی؛ محمول تحلیلی آن است که از تحلیل موضوع به دست آید و بر آن حمل شود و، به اصطلاح، از صمیم و حاق ذات موضوع استخراج گردد و بر او حمل شود، مثل حمل موجود بر وجود، و محمول ترکیبی آن است که با ضمیمه‌ای بر موضوع حمل شود، مثل حمل ابیض بر جسم که با انضمام بیاض به آن انجام می‌پذیرد. بر این اساس، چون حسن و قبح از صمیم و حاق ذات عدل و ظلم به دست نمی‌آید بلکه از لوازم عدل و ظلم به‌شمار می‌روند، قضیه‌ای ترکیبی شمرده می‌شود. (ربک. [جوادی آملی]: ۱۳۷۷: ۴۶ - ۵۷: ۱۳۸۶: ۴/۲۹۴ - ۳۰۷: ۱۳۸۴: ۳۱ - ۳۶: ۱۳۸۸: ۲۸۱)

آنچه گفته شد درباره حسن عدل و قبح ظلم بود که البته، با حسن و قبح افعال دیگر مانند صدق و کذب فرق دارد. لازمه ذاتی عدل و ظلم همان حسن و قبح است که عقل، با اندک التفات به پیوند ناگسستنی این دو با یکدیگر، به آن اذعان می‌نماید. آنگاه، سایر موارد حسن و قبح را که نظری‌اند به وسیله این قضیه اولی - که به مثابه مبدأ المبادی برای مسائل حکمت عملی است - می‌توان تحلیل یا تبیین نمود. این در حالی است که حسن و قبح صدق و کذب، در واقع، به نحو اقتضاست نه به شکل ذاتی و، از این رو، گاهی حسن و قبح آنها زایل می‌شود. (جوادی آملی، ب ۱۳۸۹: ۱۸/۸۹)

بررسی دیدگاه آیت الله جوادی آملی

دیدگاه آیت الله جوادی درباره ذاتی اعتباری یا ذاتی مشابه باب برهان جای تأمل دارد؛ مراد از اعتباری بودن حسن و قبح و نیز عدل و ظلم چیست؟ یقیناً مقصود این نیست که آنها اعتباری صرف‌اند و هیچ ارتباطی با واقع ندارند. بلکه

از قبیل مفاهیم فلسفی‌اند که هر چند مابازاء عینی و خارجی ندارند اما دارای منشأ انتزاعی عینی و خارجی‌اند. خود ایشان در موارد متعددی بر این امر تصریح دارند. (برای نمونه: جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۶)

حال، اگر دایرهٔ تکوین و واقعیت را شامل امور واقعی و نیز امور مبتنی بر واقع بدانیم، مفاهیم اخلاقی با واسطه و غیرمستقیم از امور واقعی شمرده می‌شوند. در این صورت، ذاتی بودن حسن و قبح برای عدل و ظلم، در واقع، به ذاتی باب برهان برمی‌گردد که به امور عینی و تکوینی مربوط می‌شود، نه امور صرفاً اعتباری. مگر آنکه برای ذاتی مرتبط با امور واقع عنوان باب برهان و برای ذاتی مربوط به امور مبتنی بر واقع اصطلاح شبیه باب برهان را وضع کنیم که «لا مشاحه فی الاصطلاح».

۶. دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی

قبل از بیان نظر ایشان لازم است به دو نکته اشاره کنیم:

اولاً، مفاهیم و قضایای اخلاقی از نظر آیت‌الله مصباح فطری نیستند، به این معنا که خداوند از ابتدای خلقت این امور را در ذات و سرشت انسان قرار نداده است. به بیان دیگر، انسان از همان بدو تولد با علم به این امور خلق نشده است.

([مصباح یزدی]: ۱۳۸۱: ۴۹ - ۵۰؛ ۱۳۷۳: ۱۷ - ۱۸)

ثانیاً، مفاهیم و قضایای اخلاقی وجدانی نیستند، به این معنا که انسان در درون خود و به علم حضوری نسبت به احکام اخلاقی شناختی ندارد. اصلاً ما نیرویی به نام وجدان که احکام اخلاقی را بیابد و تشخیص دهد نداریم. آنچه که دربارهٔ وجدان اخلاقی می‌گویند، در واقع، همان عقل است نه قوهٔ مدرک مستقل و مغایر با عقل. (الف: ۱۳۸۴: ۲۳۵؛ ۱۳۷۳: ۱۴)

اکنون می‌گوییم که آیت‌الله مصباح حُسن عدل و قبح ظلم و نیز بایستگی عدل و نبایستگی ظلم را بدیهیِ اولی و تحلیلی می‌داند. این یک اصل کلی است که همه احکام بدیهی عقل - اعم از بدیهیات در ادراکات عملی، مانند حسن عدالت و قبح ظلم، و بدیهیات در ادراکات نظری، مثل اصل علیت، - با تحلیلی بودن آنها تعلیل می‌شوند، به این معنا که در این موارد، مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع حاصل می‌شود و چیزی جدای از آن نیست. عدل به این معنا است که حق هر کسی را به او بدهند، و عدالت به معنای دادن حق به صاحب حق است، و حق چیزی است که باید به ذی‌حق داده شود. از ترکیب این دو می‌شود نتیجه گرفت که جمله «عدالت واجب است» بدین معناست که «آنچه را که باید داد باید داد». این یک قضیه بدیهی و تحلیلی است. (مصباح یزدی، ب ۱۳۸۴: ۳/ ۱۲۸؛ ۱۳۷۳: ۹۱)

علامه مصباح در جای دیگر حمل در قضایای مذکور را اولی و جهت این قضایا را ضروری از نوع ضرورت بشرط محمول می‌داند. (۱۳۷۳: ۹۳)

قابل ذکر است که فطری نبودن دو قضیه حسن عدل و قبح ظلم هیچ منافاتی با تحلیلی بودن آنها ندارد. نفی فطری بودن در ابتدای خلقت بدان معنا نیست که انسان پس از رشد عقلانی لازم و تصور درست موضوع و محمول قضایای بدیهی نتواند به طور بدیهی آنها را تصدیق کند. (۱۳۸۳: ۱/ ۲۴۸)

حاصل آنکه، مطابق نظر آیت‌الله مصباح، محمول در قضایای مذکور باید ذاتی موضوع باشد نه عرضی آن، چه آنکه محمول جزء مفهوم موضوع است؛ حمل در این قضایا ذاتی اولی است، چون موضوع و مفهوم اتحاد مفهومی با هم دارند. همچنین، این قضایا تحلیلی هستند، زیرا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع

به دست می آید. و چون صرف تصور اجزای این قضایا برای تصدیق آنها کفایت می کند، بدیهی اولی نیز می باشند.

بررسی دیدگاه علامه مصباح یزدی

أ. دیدگاه مذکور مستلزم آن است که حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم باشد، آنهم از باب ایساغوجی، حال آنکه حسن و قبح نه همان عدل و ظلم است نه ذاتی و جنس یا فصل آن، مگر آنکه بگوییم در جایی که محمول ذاتی موضوع است لازم نیست که موضوع از ماهیات و دارای جنس و فصل باشد بلکه می تواند از مفاهیم غیرماهوی هم باشد، که در اینجا عدل و ظلم از مفاهیم فلسفی و غیرماهوی اند. در این صورت، منظور از حمل ذاتی و عرضی این است: اگر محمول جزء مفهوم موضوع باشد، حمل ذاتی است و اگر جزء مفهوم موضوع نباشد، حمل عرضی است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳/۱۲۵؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۸: ۱۷۰-۱۷۲)

ب. آیت الله مصباح بر این باور است که هرچند قضیه حسن یا بایستگی عدالت یک قضیه بدیهی و تحلیلی است، ولی این قضیه هیچ مشکلی را در هیچ نظام ارزشی حل نمی کند، زیرا هیچ اختلاف یا ابهامی در اصل این قضیه وجود ندارد. آنچه ابهام دارد و مورد اختلاف است تعیین مصادیق عدل و ظلم است. قضیه مزبور قضیه ای حقیقیه است که به خودی خود نمی تواند وجود موضوعش را در خارج اثبات کند؛ باید مصادیق عدالت را از راه دیگری شناخت؛ اثبات این مصادیق خود احتیاج به برهان دارد.

در این جهت، اصل عدالت در ادراکات عملی مانند اصل علیت در ادراکات نظری است، با این تفاوت که برخی مصادیق علت و معلول را با علم حضوری می توان درک کرد، از این رو، آنها بدیهی اند و احتیاج به برهان ندارند، اما مصادیق

عدل و ظلم را نمی‌توان به صورت وجدانی و با علم حضوری شناخت تا بر این اساس، بی‌نیاز از استدلال و برهان باشد. پس، در واقع، باید مطلق احکام اخلاقی را نظری و نیازمند به برهان دانست. (ر.ک. [مصباح یزدی]: ب ۱۳۸۴: ۳/۱۲۹ -

۱۳۱؛ ۱۳۸۳: ۲/۲۹؛ الف ۱۳۸۴: ۲۳۵؛ ۱۳۷۳: ۱۴)

حقیقت آن است که هر انسانی فی‌الجمله برخی از ارزش‌ها و لزوم‌های اخلاقی را در درون خود تشخیص می‌دهد. این مسئله نیاز به اثبات ندارد، بلکه حتی استدلال‌ناپذیر است. فقط کافی است که انسان به نفس خود مراجعه کند که در این صورت، بعضی افعال و صفات نفسانی را در جهت کمال خود می‌بیند و خود را برای این امور ستایش می‌کند. در عوض، بعضی امور همچون هواهای نفسانی را موجب نقص و مستلزم مذمّت می‌یابد. از صریح عبارات متعدد اندیشمندان - که به برخی از آنها اشاره شد - نه تنها اولی بودن [که از سنخ علم حصولی است] بلکه وجدانی بودن برخی ارزش‌ها و لزوم‌های اخلاقی نیز [که حاکی از علم حضوری است] استفاده می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۲۹۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴/۱۶۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۵۹؛ لاریجانی، [بی‌تا]: ۶۴؛ همو، ۱۳۸۶:

۲۲۳ - ۲۳۱)

۱ البته، مطلب مذکور با این اشکال مواجه است که قضایای وجدانی شخصی‌اند و به صورت قاعده کلی بیان نمی‌شوند. به عبارت دیگر، باید گفت: «من باید به عدل رفتار کنم» نه اینکه به طور کلی گفت: «باید به عدل رفتار کرد». چون این اشکال پاسخ مفصلی را می‌طلبد، از آن صرف‌نظر شد، جز آنکه بدانی: اگرچه وجدانیات بدیهی‌اند، اما کلیت آنها به صورت نظری و همراه با دلیل قابل اثبات است. برای آگاهی بیشتر ر.ک. صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۱۰۷/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۴۶/۲/۱؛ لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۳۱ - ۲۳۳؛ معلمی، ۱۳۸۰: ۲۱۷.

۷. آیت‌الله سبحانی

ایشان بر این باور است که همه مسائل حکمت نظری در مورد مسائل حکمت عملی نیز جاری است؛ زیرا حکمت عملی نیز از مقوله علم و ادراک و برخاسته از همان عقل واحدی است که حکمت نظری از آن برخاسته است. اگر ادراکات ما به یک سلسله‌ای از مطالب بدیهی منتهی نگردد، لازم می‌آید که اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسأله نیز برای انسان معلوم نگردد و این امری است بر خلاف وجدان؛ چرا که ما معلومات فراوانی در قلمرو حکمت عملی داریم.

منطق‌دانان، به دلایلی نظیر بداهت تقسیم و بطلان تسلسل و دور، علم و ادراک را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند. (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۳، ۱۱۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۴۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۲، ۱۸؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۴: ۲، ۴۷؛ همو، [بی‌تا]: ۱۱؛ حلی، ۱۴۱۲: ۱۸۴؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۹۲) این دلایل هم ادراکات مربوط به حکمت نظری و هم ادراکات مربوط به حکمت عملی را شامل می‌گردد. از این رو همان گونه که این دلایل ایجاب می‌کند که قضایای حکمت نظری حتماً باید به بدیهی منتهی گردد، همچنان ایجاب می‌نماید که در حکمت علمی نیز باید یک رشته قضایای بدیهی وجود داشته باشد که کلید حل دیگر مسائل حکمت عملی شمرده شود. امّ القضایا یا بدیهیات حکمت عملی حسن عدل و قبح ظلم است، که مصداق مستقلات عقلیه است. ([سبحانی]، ۱۳۸۲: ۷۷؛ ۱۴۲۰: ۴۶؛ ۱۴۱۱: ۱/۲۴۰؛ ۱۴۱۲: ۶/۱۸۲؛ ۱۳۷۰: ۳/۴۶۱؛ ۱۴۱۹: ۱۶۳؛ ۱۳۷۴: ۱۶۴)

آیت‌الله سبحانی بداهت قضایای اخلاقی را از سنخ اولیات، فطریات و وجدانیات می‌داند. اگر از اولیات باشد، صرف تصور اجزاء قضیه و نسبت بین آن

دو برای تصدیق کافی است و به هیچ چیز دیگری جز خود قضیه نیاز ندارد. اگر از فطریات باشد، به قیاسی - البته، حاضر در ذهن - برای اذعان به نسبت نیاز دارد که می توان حد وسط آن را ملاحظه مصالح و مفاسد اجتماعی عدل و ظلم دانست. همچنین، ایشان این قضایا را فطری یا وجدانی می داند، که مراد وجدانیات حاکی از علم حضوری است نه فطریات مصطلح که «قضایا قیاساتها معها». ([سبحانی: ۱۴۱۹: ۱۷۴؛ ۱۳۸۲: ۸۲؛ ۱۴۲۰: ۴۸؛ ۱۴۲۳: ۱۸/۳]) بنابراین، مراد از فطری علم حضوری است، اگر محکی قضایا را در نظر بگیریم و علم حصولی است، اگر حاکی قضایا را لحاظ کنیم. به چنین قضایایی وجدانیات گویند.

آنچه که از معنای فطری - اعم از حضوری و حصولی ° گفتیم، مربوط به کاربرد معرفتی و ادراکی فطرت است، ولی از کلمات استاد سبحانی بعد گرایش فطرت نیز فهمیده می شود. (۱۳۸۲: ۴۱ و ۴۴ و ۴۶؛ ۱۳۷۵: ۱/۱۷۶ - ۱۸۵)

آیت الله سبحانی درباره قید «ذاتی» در حسن و قبح ذاتی معتقدند که مقصود نه ذاتی باب ایساغوجی است و نه ذاتی باب برهان. بلکه مراد از آن «عقلی» است، بدین معنا که عقل حسن و قبح افعال را بدون استمداد از خارج درک می کند. غرض از به کاربردن لفظ ذاتی و عقلی رد نظریه اشاعره است که عقل را در تشخیص کارهای نیک و بد خودکفا و مستقل نمی دانند. (سبحانی، ۱۳۸۲: ۳۰)

بررسی دیدگاه آیت الله سبحانی

أ. عقلی بودن قضایای اخلاقی و بدهات اولی آن، که صرف تصور اجزاء قضیه برای تصدیق کافی باشد، از نظر ما کاملاً پذیرفته است اما ذاتی را نمی توان به معنای عقلی دانست، چه آنکه این امر خلط میان مقام ثبوت و اثبات یا حیث هستی شناختی و حیث معرفت شناختی است؛ ذاتی ناظر به مقام ثبوت است اما

عقلی ناظر به مقام اثبات.

ب. ایشان که به وحدت عقل و تعدد ادراک معتقد است، نباید مرزی بین شناخت‌ها قایل باشد تا برای هر کدام به طور جداگانه بدیهیاتی را در نظر بگیرد، بلکه بدیهیات یک عقل می‌تواند پشتوانه همه نظریات باشد. به تعبیر دیگر، همین‌که در کل ادراکات بشر - چه نظری و چه عملی - بدیهیاتی داشته باشیم، مشکل دور و تسلسل مرتفع می‌شود. اما اینکه هر دو دسته از ادراکات باید دارای بدیهیات مستقل باشند، با این بیان ایشان اثبات نمی‌شود. (معلمی، ۱۳۸۰: ۲۶۴؛ مصباح، ۱۳۸۷: ۱۵۸)

از این رو، صحیح آن است که بگوییم: قوه عاقله واحد به همان دلیل که به مشکل دور و تسلسل برنخورد، بدیهیاتی دارد. این بدیهیات نه تعداد مشخصی دارد و نه به امور نظری محدود می‌شود. بر همین اساس، همان‌گونه که قضایایی مانند «اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است» و «هر معلولی با وجود علتش ضرورتاً موجود است» بدیهی اولی‌اند، همچنین، دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» بدیهی اولی‌اند، حتی اگر مفاهیم عدل، ظلم، حسن و قبح مفاهیمی نظری باشند.

بنابراین، دلیل ما این نیست که چون حکمت نظری بدیهیاتی دارد، پس، حکمت عملی هم باید بدیهیات داشته باشد تا اشکال وارد باشد. بلکه ما از همان ابتدا بدیهیاتی را برای عقل قایل هستیم که به صورت اجزاء قضیه آن را تصدیق می‌کند، خواه مربوط به امور نظری باشد و خواه مربوط به امور عملی.

دیدگاه برگزیده

دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از قبیل اولیات‌اند. فرقی

نمی‌کند که قضیهٔ اولی را تحلیلی بدانیم یا ترکیبی، محمول را ذاتی موضوع بدانیم یا عرضی آن، حمل را ذاتی اولی بدانیم یا شایع صناعی.

اگر موضوع را اعم از مفاهیم ماهوی و غیرماهوی بدانیم، در پی آن، ذاتی بودن محمول برای موضوع هم اعم خواهد بود از اینکه جنس و فصل موضوع باشد یا هم معنای با موضوع. اما از آنجا که موضوع در قضایای اخلاقی [یعنی عدل و ظلم] از مفاهیم فلسفی و غیرماهوی‌اند، ذاتی بودن محمول [یعنی حسن و قبح] به این معنا نیست که جنس یا فصل موضوع‌اند، بلکه ذاتی‌اند، به این معنا که از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آیند.

فرض مذکور بنابر ذاتی باب ایساغوجی بود، آنهم به شرطی که معنای عام مذکور برای آن لحاظ شود. اما اگر ذاتی باب ایساغوجی را فقط شامل جنس و فصل بدانیم، باز هم حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم خواهد بود ولی ذاتی باب برهان که شامل عرض ذاتی می‌شود. به عبارت دیگر، در این صورت، حسن و قبح عرض ذاتی و از لوازم عدل و ظلم می‌باشند، که چون لازم بین‌اند نیاز به اثبات و دلیل ندارد. بنابر همهٔ فرض‌های فوق، قضایای مذکور بدیهی اولی‌اند.

حمل در قضایای مذکور نیز اعم از حمل ذاتی اولی و شایع صناعی است. اگر بین عدل و حسن و بین ظلم و قبح اتحاد مفهومی قایل باشیم [یعنی ذاتی باب ایساغوجی به معنای عام که شامل مفاهیم فلسفی هم بشود]، در این صورت، حمل در این قضایا از قبیل ذاتی اولی خواهد بود. اما اگر حسن و قبح را عرض ذاتی و لازمهٔ بین عدل و ظلم بدانیم [یعنی ذاتی باب برهان]، حمل در قضایای مزبور شایع صناعی است. در هر صورت، قضایای حاصله باز هم بدیهی اولی خواهد بود.

قضایای بدیهی اعم از تحلیلی و ترکیبی است. حال، اگر حسن و قبح را ذاتی عدل و ظلم [یعنی ذاتی باب ایساغوجی به معنای عام] بدانیم، قضیه مزبور تحلیلی است. همچنین، اگر حسن و قبح را عرض ذاتی و لازمه بین عدل و ظلم بدانیم و تحلیلی را به معنای عام بگیریم که علاوه بر ذاتیات شامل لازمه بین هم بشود، باز هم قضایای حاصله تحلیلی خواهند بود. اما اگر حسن و قبح را عرضی ذاتی و لازمه بین عدل و ظلم بدانیم و تحلیلی را به معنای خاصش بگیریم که فقط شامل ذاتیات می‌شود، در این صورت، قضایای فوق ترکیبی خواهند بود. در هر صورت، قضایای مذکور باز هم بدیهیِ اولی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

این مقاله در پی تبیین این مدعا بود که دست‌کم دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از قضایای بدیهیِ اولی‌اند، چه آنکه صرف تصور اجزاء قضیه برای تصدیق آن کفایت می‌کند. از این‌رو، دو قضیه مذکور به سبب صدق ذاتی‌شان خود - موجه‌اند و نیازی به توجیه و اثبات ندارند. حکمای متعددی بر اولی بودن احکام اخلاقی تصریح دارند، با این تفاوت که حکمای متقدم بیشتر به اصل بداهت توجه داشته‌اند اما معاصران از نوع بداهت قضایای اخلاقی هم بحث کرده‌اند.

حکیم لاهیجی و حکمای پیش از او بر این باورند که همه خردمندان عالم حسن و قبح برخی افعال را قبول دارند، مانند اینکه عدل خوب است و ظلم بد است. آنها خوبی یا بدی این افعال را از راه دستورها و هدایت‌های دین به‌دست‌نیاورده‌اند، زیرا افراد کافر و منکر دین نیز چنین احکامی را می‌پذیرند. از سویی، این احکام با فکر و نظر هم حاصل نشده است، چون کسانی مانند بچه‌ها

که اهل نظر و تأمل نیستند چنین احکامی را درک می‌کنند. افزون بر این، در طول تاریخ زندگی بشر هیچ قوم و ملتی را سراغ نداریم که با احکام فوق مخالفت کرده باشند. نتیجه آنکه این قضایا ضروری و بدیهی‌اند.

از منظر شهید صدر، قضایایی مانند «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» ضروری بشرط محمول‌اند، یعنی در این قضایا موضوع مقید به قید محمول لحاظ می‌شود. از این رو، محمول بالضروره برای موضوع حاصل است، درست مثل اینکه بگوییم «انسانِ ظالم ظالم است». این قضیه یقینی و بلکه بدیهی است، چه آنکه محمول را از ابتدا در موضوع اخذ کرده و مفروض گرفته‌ایم. بنابراین، نوعی همان‌گویی و تکرار در قضیه شکل گرفته است. از این رو، شهید صدر دیدگاه محقق اصفهانی مبنی بر مشهوری بودن قضایای اخلاقی را با قاطعیت تمام رد کرده، از اولی بودن آنها دفاع می‌کند.

شهید مطهری، علاوه بر اینکه به وجود گرایش‌های فطری انسان به امور اخلاقی اذعان دارد، علم به احکام اخلاقی را هم از سنخ علم حصولی می‌داند [یا از قبیل اولیات، یا فطریات و یا وجدانیات] و هم از سنخ علم حضوری.

مرحوم مهدی حائری اصول قضایای اخلاقی را بدیهی عقل عملی می‌داند. از نظر ایشان، قضایای «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از مستقلات عقل عملی‌اند و دیگر قضایای اخلاقی نیز در نهایت به همین دو قضیه اصلی و بنیادین برمی‌گردند و از فروع این دو به‌شمار می‌آیند. این قضایا هر چند ترکیبی‌اند نه تحلیلی، اما به جهت اولی بودن‌شان بدیهی‌اند، یعنی با صرف شناخت معنای «عدل» و معنای «حسن» و همچنین شناخت تصویری رابطه میان آن دو، عقل انسان به خوبی عدل حکم می‌کند و برای فهم آن به خارج از قضیه و توسل به

برهان نیاز ندارد.

آیت‌الله جوادی، افزون بر آنکه گرایش به اصول اخلاقی را فطری و نیز علم به آنها را از سنخ علم حضوری می‌داند؛ بر این باورند که با علم حصولی هم می‌توان به آنها معرفت پیدا کرد که در این صورت، قضایای اخلاقی از نوع بدیهیِ اولی و نیز ترکیبی خواهند بود. محمول در این قضایای ذاتی موضوع است، ولی به معنای ذاتی اعتباری یا شبیه باب برهان، و چون بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است، لازم بین شمرده می‌گردد.

آیت‌الله مصباح حُسن عدل و قبح ظلم و نیز بایستگی عدل و نبایستگی ظلم را بدیهیِ اولی و تحلیلی می‌داند. طبق نظر ایشان، محمول در قضایای مذکور باید ذاتی موضوع باشد نه عرضی آن، چه آنکه محمول جزء مفهوم موضوع است. حمل در این قضایای ذاتی اولی است، چون موضوع و مفهوم اتحاد مفهومی با هم دارند. همچنین، این قضایای تحلیلی‌اند، زیرا مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید. و چون صرف تصور اجزاء این قضایا برای تصدیق آنها کفایت می‌کند، پس، بدیهیِ اولی نیز می‌باشند.

آیت‌الله سبحانی بر این باور است که همهٔ مسائل حکمت نظری در مورد مسائل حکمت عملی نیز جاری است، زیرا حکمت عملی نیز از مقولهٔ علم و ادراک و برخاسته از همان عقل واحدی است که حکمت نظری از آن برخاسته است. اگر ادراکات ما به یک سلسله مطالب بدیهی منتهی نگردد، لازم می‌آید که اندیشه و استدلال تا بی‌نهایت پیش رود و حتی یک مسئله نیز برای انسان معلوم نگردد. حال، بداهت قضایای اخلاقی یا به سبب اولی بودن آنهاست، چون صرف تصور اجزاء قضیه و نسبت بین آن دو برای تصدیق کافی است و به هیچ چیز

دیگری جز خود قضیه نیاز ندارد، یا به جهت فطری و وجدانی بودن آنهاست. مراد از فطری هم می‌تواند علم حضوری باشد و هم علم حصولی. با بررسی همه دیدگاه‌های مذکور و تحلیل دقیق برخی اقسام قضایا، به این نتیجه رسیدیم که دو قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» از قبیل اولیات‌اند. فرقی نمی‌کند که قضیه اولی را تحلیلی بدانیم یا ترکیبی، محمول را ذاتی موضوع بدانیم یا عرضی آن، حمل را ذاتی اولی بدانیم یا شایع صناعی.



کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴) *الشفاء المنطق*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- استرآبادی، محمدجعفر (۱۳۸۲) *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اصفهانی، محمدحسین و صادق لاریجانی (۱۳۷۶ - ۱۳۷۷) «حسن و قبح عقلی و قاعدة ملازمه»، *تقد و نظر*، ش ۱۳ - ۱۴.
- اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴) *نهاية الدراية فی شرح الكفاية*، تحقیق رمضان قلی زاده مازندرانی، قم: سیدالشهداء.
- بحرانی، کمال الدین میثم (۱۴۰۶) *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، ج ۲، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴) *یادنامه حکیم لاهیجی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷) *فلسفه حقوق بشر*، ج ۲، اسراء.
- _____ (۱۳۹۱) *مفاتیح الحیاة*، تحقیق محمدحسین فلاح زاده و دیگران، ج ۴۰، قم: اسراء.
- _____ (الف ۱۳۸۹) *انتظار بشر از دین*، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، ج ۶، قم: اسراء.
- _____ (الف ۱۳۸۸) *شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی*، تحقیق سعید بندعلی، ج ۵، قم: اسراء.
- _____ (ب ۱۳۸۹) *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، تحقیق حسین اشرفی و روح الله رزقی، ج ۲، قم: اسراء.

- _____ (۱۳۸۴) تفسیر موضوعی قرآن: فطرت در قرآن، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، ج ۳، قم: اسراء.
- _____ (الف ۱۳۸۷) تفسیر موضوعی قرآن: مبادی اخلاق در قرآن، تحقیق حسین شفیعی، ج ۶، قم: اسراء.
- _____ (ب ۱۳۸۷) تفسیر موضوعی قرآن: معرفت شناسی در قرآن، قم: اسراء.
- _____ (ج ۱۳۸۷) دین شناسی، تحقیق محمدرضا مصطفی پور، ج ۵، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶) ریحی مختوم [ج ۱/۱]، تحقیق حمید پارسانیا، ج ۳، قم: اسراء.
- _____ (ب ۱۳۸۸) زن در آینه جمال و جلال، تحقیق محمود لطیفی، ج ۱۹، قم: اسراء.
- _____ (۱۳۸۶) سرچشمه اندیشه، تحقیق عباس رحیمیان، ج ۵، قم: اسراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴) کاوش‌های عقل عملی، ج ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۰) معرفت بشری: زیرساخت‌ها، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حلی [علامه]، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۹۸۲) نهج الحق و كشف الصدق، با تعلیقه عین‌الله حسنی ارموی، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- _____ (۱۳۷۱) الجوهر النضید، ج ۵، قم: بیدار.
- _____ (۱۴۱۲) القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، تحقیق فارسی حسون، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- قطب‌الدین محمد بن محمد [بی تا]. شرح مطالع الانوار فی المنطق، قم: انتشارات کتبی نجفی.
- قطب‌الدین الرازی، محمد بن محمد (۱۳۸۴) تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية، تصحیح محسن بیدارفر، ج ۲، قم: بیدار.
- السبحانی، جعفر (۱۴۱۱) الالهیات، ج ۲، قم: مرکز العالمی الدراسات الاسلامیة.
- _____ (۱۴۲۰) رسالة فی التحسین و التقیح، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

- _____ (۱۴۲۳) رسائل و مقالات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۳۷۰) بحوث فی الملل و النحل، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
- _____ (۱۳۷۵) مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۴۱) مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، بیروت: دارالاضواء.
- _____ (۱۴۱۲) مفاهیم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۳۸۲) حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلیپاگانی، قم: مؤسسه امام صادق.
- _____ سبزواری، قطب الدین (۱۳۷۳) الخلاصة فی علم الکلام [در: میراث اسلامی ایران، دفتر اول]، تحقیق رضا مختاری و یعقوب علی برجی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲) شرح الاسماء الحسنی، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____ سلیمانی امیری، عسکری (الف ۱۳۸۸) سرشت کلیت و ضرورت: پژوهشی در فلسفه منطق، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (ب ۱۳۸۸) منطقی و شناخت شناسی از نظر حضرت استاد مصباح به ضمیمه روش شناسی علوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۵) مجموعه مصنفات شیخ اشراق [ج ۲]، تصحیح هانری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ سیدمرتضی (۱۴۱۱) الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سیداحمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- _____ سیوری حلّی، جمال الدین مقداد [فاضل مقداد] (۱۴۰۵) ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ شبر، سید عبدالله (۱۴۲۴) حق الیقین فی معرفة اصول الدین، ج ۲، قم: انوار الهدی.
- _____ شهرزوری، شمس الدین (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران:

- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۲۵) *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدر، سیدمحمدباقر (الف ۱۴۱۷) *بحوث فی علم الاصول* [ج ۸]، تقریر حسن عبدالساتر، بیروت: الدار الاسلامیة.
- _____ (ب ۱۴۱۷) *بحوث فی علم الاصول*، [ج ۴] تقریر سیدمحمد هاشمی شاهرودی، ج ۳، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی.
- _____ (۱۴۱۵) *جواهر الاصول*، تقریر محمد ابراهیم انصاری اراکی، بیروت: دارالتعارف.
- _____ (۱۴۰۸) *مباحث الاصول*، تقریر سیدکاظم حسینی حائری، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷) *برهان*، ترجمه و تصحیح مهدی قوام صفری، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۱۷) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱) *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۰۵) *تلخیص المحصل*، ج ۲، بیروت: دار الاضواء.
- عارفی، عباس (۱۳۸۹) *بدیہی و نقش آن در معرفت شناسی*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____ (۱۳۸۸) *مطابقت صور ذهنی با خارج: پژوهشی درباره رنالیسم معرفت شناختی و ارزش شناخت*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عبیدلی، سیدعمیدالدین (۱۳۸۱) *اشراق اللاهوت فی تقد شرح الیاقوت*، تحقیق علی اکبر

ضیایی، تهران: میراث مکتوب.

- فیاض لاهیجی (۱۳۶۴) ملاعبدالرزاق، سرمایه/ایمان، تحقیق محمدصادق لاریجانی، ج ۲، تهران: الزهراء.

- _____ (۱۳۸۳) گوهر مراد، تهران: سایه.

- لاریجانی، صادق (بی تا) *جزوه فلسفه اخلاق*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

- _____ (۱۳۸۶) «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، *فصلنامه پژوهش‌های*

اصولی، س ۳، ش ۷.

- مدرس، محمدرضا (۱۳۸۸) *فلسفه اخلاق*، ج ۳، تهران: سروش.

- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴) *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش

احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

- _____ (۱۴۰۵) *تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة*، قم: در راه حق.

- _____ (الف ۱۳۸۴) *شرح برهان شفا*، تحقیق محسن غرویان، قم: مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

- _____ (ب ۱۳۸۴) *اخلاق در قرآن*، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه

آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

- _____ (۱۳۸۳) *آموزش فلسفه*، ج ۴، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.

- _____ (۱۳۷۳) *دروس فلسفه اخلاق*، ج ۳، تهران: اطلاعات.

- _____ (۱۳۸۱) *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، تهران: شرکت

چاپ و نشر بین الملل.

- مصباح، مجتبی (۱۳۸۷) *بنیاد اخلاق*، ج ۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار* ج ۳ و ۴ و ۶ و ۱۳ و ۱۵ و ۱۶ و ۱۷ و ۲۰ و ۲۲ و ۲۶ و

[۲۷] تهران: صدرا. ۱۳۸۷ و ۱۳۸۸.

- مظفر، محمدرضا (۱۴۲۳) *المنطق*، تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- معلمی، حسن (۱۳۸۰) مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- نوبخت، ابواسحاق ابراهیم (۱۳۶۳) / الیقوت، ج ۲، قم: الشریف الرضی.

