

استدلال‌پذیری گزاره‌های اخلاقی از منظر شهید مطهری

hadi0hi@gmail.com

محمدرضا مهاجری امیری / سطح چهار حوزه علمیه

دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۲

چکیده

یکی از مسائل مطرح در فلسفه اخلاق، شناخت واقع‌نمایی گزاره‌های ارزشی است. از دیدگاه برخی، مفاهیم ارزشی، از مفاهیم فلسفی‌اند. در نتیجه، گزاره‌های برآمده از این مفاهیم، معرفت‌زا و استدلال‌پذیرند. از نگاه برخی دیگر، مفاهیم تصویری این گزاره‌ها، از اعتبارات ذهن به‌شمار می‌آیند. این تحقیق بر آن است تا با نگاهی مسئله‌محور، با توصیف و مقایسه آثار استاد شهید مطهری و تجزیه و تحلیل عقلانی آنها، حقیقت این موضوع را از دیدگاه شهید مطهری روشن کند. با دقت در بیانات استاد، این مطلب به دست می‌آید که استاد مطهری، بر دیدگاه دوم است. اما نمی‌توان نسبت گزاره‌های ارزشی را به وی نسبت داد. به نظر می‌رسد، سخن استاد در جملات انشائی، درست باشد ولی در گزاره‌های خبری، نادرست است.

کلیدواژه‌ها: برهان‌پذیری، گزاره ارزشی، نسبت، اعتبار، مفاهیم فلسفی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

گزاره‌های اخلاقی، دربرگیرنده مفاهیم ارزشی می‌باشند. بحث مهم پیرامون این گزاره‌ها، وضعیت این گزاره‌ها از حیث برهان‌پذیری است. برخی معتقدند: موضوع و محمول جملات اخلاقی، از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شوند که ریشه در عین و واقعیت خارجی داشته و از راه مقایسه و تأملات عقلانی حاصل می‌شوند. در این صورت، از آنجایی که این گزاره‌ها، گزارش از حقایق خارجی می‌دهند، برهان‌پذیرند و می‌توان درصدد اثبات آنها برآمد. آیت‌الله مصباح‌یزدی بر این دیدگاه است (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۸). اما برخی دیگر، موضوع و محمول این گزاره‌ها را از اعتبارات ذهن می‌دانند که در نتیجه این گزاره‌ها، بیانگر تمایلات شخصی و یا مصالح اجتماعی و امثال آن می‌باشند. این گزاره‌ها، گزارش از واقع نمی‌دهند، پس اثبات‌پذیر نبوده و نمی‌توان درصدد نفی و یا اثبات آنها برآمد. چیزی که نتوان درصدد اثبات و یا نفی آن برآمد، به این معناست که نمی‌توان در حقانیت و درستی اخلاق، به برهان تمسک نمود. شهید مطهری و علامه طباطبائی بر این دیدگاه هستند. این سخن استاد، آیا به این معناست که گزاره‌های اخلاقی، نسبی و برهان‌ناپذیر و فقط از احساسات و عواطف انسان‌ها ناشی می‌گردند و یا منظور دیگری دارند. این نوشتار، تلاش دارد تا حقیقت امر از دیدگاه شهید مطهری را روشن گرداند.

پیشینه تحقیق

از آنجایی که نظریه برهان‌ناپذیری استاد مطهری، ظاهراً موجب نسبیّت در اخلاق می‌باشد، این دیدگاه، توجه برخی متفکران مانند آیت‌الله سبحانی (۱۳۷۰) و آیت‌الله لاریجانی (۱۳۸۴) و استاد معلمی (۱۳۸۴) و و مدرسی (۱۳۷۱) را به خود جلب کرده است و کم‌وبیش، درباره اندیشه استاد، مطالبی بیان داشته‌اند. عموم نوشته‌هایی که در ارتباط با نظریه اعتبار، تألیف گردیده است، توجه اصلی آنان به دیدگاه علامه، در این باره است. دیدگاه شهید مطهری، جلوه چندان در آن ندارد. جای خالی اندیشه استاد در این باره، موجب گردید تا درصدد گردآوری مجموعه گفتار استاد مطهری، درباره گزاره‌های ارزشی و مورد دقت علمی قرار دادن آن برآیم. این مقاله، مفاد مفاهیم تصویری گزاره‌های اخلاقی و ارزش صدق‌پذیری و نیز مسئله ارتباط بین برهان‌ناپذیری این گزاره‌ها، با لزوم نسبیّت را از نگاه شهید مطهری، مورد ارزیابی قرار داده است.

مفاد گزاره‌های اخلاقی در نگاه استاد مطهری

آیا از دیدگاه استاد مطهری، موضوع و محمول این گزاره‌ها، از مفاهیم فلسفی بوده و یا آنکه اعتبار ذهن می‌باشند و مطابق خارجی ندارند؟ برای پاسخ به این امر، سخنان استاد مورد بررسی قرار می‌گیرد تا دیدگاه ایشان روشن گردد. پیش از پاسخ به این پرسش، سزاوار است تا مراد از «اعتبار» در این بحث مشخص گردد.

معنای اعتبار

«اعتبار»، به معنای دادن حد چیزی، به چیز دیگر برای ترتیب آثار مترتب علیه بر مترتب است (ر.ک: مصباح‌یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۱؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۷؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۷؛ همو، بی‌تا، ص ۱۵۱ و ۷۲). مرجع این مفاهیم، مفاهیم حقیقی است. این مفاهیم حقیقی، از جای خود، به جای دیگر انتقال می‌یابد تا با این اعتبار، آثار مورد نظر حاصل گردد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۴۱۷ و ۴۴۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴۵ و ۱۴۳۰؛ ج ۱، ص ۲۱؛ همو، بی‌تا، ص ۱۵۱؛ مطهری، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۲۶۴).

تفاوت اعتبار و انتزاع

شایسته است تا معنا و حدود «اعتبار» و «انتزاع»، از دیدگاه شهید مطهری، مورد دقت قرار گیرد. استاد شهید مطهری، در بسیاری از عبارات خود، در باب مفاهیم فلسفی و ماهوی، به جای واژه «اعتبار»، از واژه «انتزاع» استفاده کرده‌اند. استاد در توضیح چگونگی اخذ مفاهیم ماهوی می‌فرماید:

انتزاع در اصطلاح فلسفه و روان‌شناسی معمولاً به یک عمل خاص ذهنی گفته می‌شود که آن را «تجرید» نیز می‌توان نامید، به این نحو که ذهن پس از آنکه چند چیز مشابه را درک کرد آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و صفات مختص هر یک را از صفت مشترک آنها تمیز می‌دهد و از آن صفت مشترک یک مفهوم کلی می‌سازد که بر همه آن افراد کثیره صدق می‌کند. در این هنگام گفته می‌شود که این مفهوم کلی از این افراد انتزاع شده است، مثل مفهوم انسان که از زید و عمرو و غیره انتزاع شده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۶۶).

به نظر می‌رسد، از دیدگاه استاد مطهری، در موارد مفاهیم فلسفی، بهتر است که به جای واژه «اعتبار»، از واژه «انتزاع» استفاده گردد؛ زیرا استاد در برخی موارد، انتزاع را در مقابل اعتبار قرار داده است؛ «انتزاعی است، نه اینکه به عالم عین هیچ ارتباطی ندارد. اغلب انتزاعی را با اعتباری اشتباه می‌کنند» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۹، ص ۳۶۹).

ایشان در موضعی، یا به تنهایی از واژه «انتزاع» استفاده کرده است^۱ «اینها همان مسائل مربوط به اعتبارات ذهن را درست نشناخته‌اند و فرق میان امر انتزاعی و امر غیرانتزاعی را درست تشخیص نداده‌اند و خیال کرده‌اند هر مفهومی که در ذهن می‌آید، مثل همان معقولات اولی باید یک ما بازائی در خارج داشته باشد» (همان، ص ۴۵۹) و یا همراه با یکدیگر استعمال گردیده است. «صفت «امکان»، یک امر اعتباری و انتزاعی است، نه یک امر حقیقی» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۲۸۲). درحالی که در مواردی که معنای اعتبار، مورد نظر می‌باشد، از لفظ «انتزاع» استفاده نشده است، بلکه تنها از اعتبار استفاده می‌گردد و از همه مهم‌تر آنکه ایشان، در فرازی از سخنان خود، تصریح به این امر دارد.

قوه مدرکه انسان یک فعالیت دیگر نیز انجام می‌دهد - که ما او را نوعی خاص از انتزاع می‌نامیم - و در این مقاله تحت عنوان اعتبار نام برده می‌شود - و همین اعتبار یا انتزاع است که - بدیهیات اولیه تصویریه منطقی - و غالب مفاهیم عامه فلسفه را - برای ذهن بشر به وجود آورده است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۲۵۳).

به نظر می‌رسد، در این موارد، استعمال واژه «انتزاع»، به جای واژه «اعتبار» بهتر باشد؛ یعنی عقل با توجه به واقع و با تأمل و مقایسه، مفهوم را اخذ و انتزاع می‌کند. «انتزاع» از ماده «نزع» یعنی کندن، مشتق می‌گردد و معنای فلسفی در حقیقت از سوی عقل به بیرون اعطاء نمی‌گردد و اعتبار نمی‌گردد؛ آن گونه که در معنای «اعتباری» است، بلکه عقل

واقع را با تأمل و مقایسه، از واقعیاتی که وجود دارند، کشف می‌کند و مفهوم مطابق با این واقعیت را اخذ می‌کند و می‌کند. عقل نقشی در اعتبار معنا ندارد، تنها کشف می‌کند؛ کشفی که همراه با تأمل و مقایسه می‌باشد.

مفاد مفاهیم اخلاقی

استاد مطهری، در بسیاری از موارد، آشکارا از اخلاق و یا مصادیق آنها، به‌عنوان مفاهیم اعتباری نام می‌برد. از دیدگاه ایشان، «این اعتباریات را که اعتباریات فلسفی و انتزاعی است، با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی، که ... صرفاً قرار دادی است، نباید اشتباه کرد» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۲۹۵) و می‌فرماید: «اخلاق و احکام یک سلسله‌دستورها هستند و دستور امری است اعتباری و قرار دادی» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۰۷). از دیدگاه ایشان، «ذهن، امر و نهی و باید و نباید را برای خودش اعتبار می‌کند، بعد یک سلسله مفاهیم دیگر از این بایدها و نبایدها می‌سازد مانند مفهوم خوب، بد، حسن، قبیح، فضیلت، رذیلت و از این قبیل مفاهیم» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۴۹۹).

شهید مطهری، در ضمن توضیح و بررسی دیدگاه علامه و راسل و مقایسه بین آن دو، اظهار می‌دارد: «ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبائی و راسل گفته‌اند» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۳۹). از نگاه علامه، مفاهیم اخلاقی، از «اعتباریات» هستند.

بنابراین، طبق این عبارات و عبارات دیگر (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۶ و ۸۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۹۹؛ ج ۷، ص ۲۳۴؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۱۴۹ و ۳۶۲؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۲۵ و ۷۲۹، همو، ۱۳۸۴، ج ۲۲ ص ۳۱)، مفاهیم اخلاقی از مفاهیم اعتباری محسوب می‌گردند.

برهان ناپذیری

از ویژگی‌های مفاهیم اعتباری، این است که این مفاهیم، جایگاهی جز ذهن ندارند. به همین دلیل، با توجه به موقعیت‌ها و فرهنگ‌ها تغییر می‌کنند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۹-۴۰) و عواطف، در شکل‌گیری این مفاهیم مؤثر است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۳۷۲، ۳۹۵ و ۴۰۴). به جهت تابع عوامل احساسی بودن و در نتیجه، ذهنی و قراردادی بودن، ارتباط بین موضوع و محمول، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۳۵۹، ۴۰۰ و ۴۰۲؛ مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۴۴)، نه ضروری (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۲۳۲) و تولیدی (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۳۹۵). به دلیل همین عدم ارتباط بین موضوع و محمول، برهان و صدق و کذب نمی‌پذیرند. «در ادراکات اعتباری، استدلال منطقی، برهان و امثال اینها جاری نیست» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۴، ص ۳۵۶). «علوم و ادراکات اعتباری ... واقعیتی ماورای خود که از آن حکایت کند و معیار حق و باطل و صحیح و غلط بودن آنها باشد، ندارند» (همان، ج ۲، ص ۳۷۰). «فلاسفه اصل حسن و قبح را یک اصل اعتباری و بشری می‌دانند. از قبیل مقبولات و معقولات عملی که در منطق مطرح است و فقط در جدل قابل استفاده است، نه در برهان» (همان، ج ۵، ص ۱۳۸۵). «فلاسفه اصلاً اینها (حسن و قبح) را امور

اعتباری می‌دانند و در مسائل نظری استدلال به وسیله آنها را جایز نمی‌دانند» (همان، ج ۱۳، ص ۷۲۱). «مسائل حکمت عملی از هیچ‌یک از دو طریق فوق قابل اثبات نیست؛ نه از طریق قیاسی و نه از طریق تجربی...» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۹-۴۰). در موردی دیگر، در این باره چنین اظهار می‌دارد: «ولی در اخلاق، اخبار و مطابقت با واقع در کار نیست» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۱۲).

به این ترتیب، در بررسی سخنان استاد معلوم می‌شود که مفاهیم اخلاقی، از جمله اعتباریات ساخته ذهن هستند که منشأ این اعتبار، عواطف و احساساتی است که به سبب برآوردن نیازها، در انسان به وجود می‌آید و موجب خلق این مفاهیم می‌گردد تا به این وسیله به اهداف خود نائل آید. بین موضوع و محمول آنها، ارتباط تولیدی برقرار نیست. در نتیجه، صدق و کذب و برهان نمی‌پذیرند.

استاد مطهری، این گزاره‌ها را از اعتبارات ذهن و ناشی از احساسات و برهان‌ناپذیر دانسته‌اند، آیا بدین معناست که از نگاه ایشان، گزاره‌های اخلاقی نسبی‌اند؟

دوام گزاره‌های اخلاقی

استاد شهید مطهری، با نسبیت احکام اخلاقی و حقوقی مخالفت کرده و بر ثبات این احکام اصرار دارد. در سخنان استاد، موارد زیادی به چشم می‌خورد که استاد در آن موارد، با شیوه‌های مختلف، بر ثبات احکام اخلاقی و حقوقی دلیل اقامه کرده است. برخی از این دلائل، بسیار به یکدیگر نزدیک هستند. به همین دلیل، تلاش می‌گردد تا مجموع آنها، در دسته‌های مشخص، جداگانه ارائه گردد:

دسته اول. راه فطرت

استاد درباره فطرت، مطالب فراوانی بیان داشته است که لازمه پذیرش آن، ثبات احکام اخلاقی است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۴۷۲؛ ج ۵، ص ۴۸۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۰ و ۱۷۵؛ ج ۳، ص ۴۶۲، ۵۱۹ و ۶۱۲؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۱۴۶، ۹۷۱ و ۹۸۰؛ ج ۲۲، ص ۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۱۸، ص ۱۶۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲۴، ص ۶۸؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۲۶۶). در اینجا، به دو نمونه اشاره می‌گردد: «همه مردم در فطرت، یکسان هستند» (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۲۷، ص ۳۶۹) و «فطرت خداجویی و خداتلبی و خداستایی و خداپرستی و در عمق وجدان بشر وجود دارد» (همان، ج ۵، ص ۴۸۱).

وقتی انسان دارای فطرت و سرشت و ساختار واحدی و نیز هدف واحدی باشد، نیاز به احکام ثابتی خواهد داشت؛ زیرا بین غایت و فعل سنخیت وجود دارد. از هر فعلی، هر غایتی بر نمی‌خیزد، بلکه بین آن دو، حتماً و قطعاً، سنخیت حاکم است. همان‌طور که خود استاد در موارد متعددی، به این امر بدیهی اذعان کرده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۰؛ ج ۳، ص ۵۴۵؛ ج ۷، ص ۱۱۸-۱۲۲؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۵، ص ۳۶۴؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۴۳۷).

شهید مطهری خود نیز، در موارد فراوانی، به دوام گزاره‌های اخلاقی تصریح کرده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۴۶۷، ۴۷۶-۵۰۲؛ ج ۷، ص ۷۳-۷۷ و ۹۱-۹۶؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۸۱۴ و ۸۲۲؛ ج ۲۱، ص ۴۷۸). چند

مورد بیان می‌گردد: «انسان به حکم فطرت انسانی خود می‌تواند فرهنگ یگانه، ایدئولوژی یگانه داشته باشد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۳۹) و «فطرت انسانی که چند جور تقاضا ندارد» (همان، ج ۳، ص ۴۵۹-۴۶۰). آنچه که تغییر را می‌پذیرد، عوامل سعادت هستند. ولی همه عوامل سعادت در تغییر نمی‌باشند، بلکه عواملی که مستقیماً مبدأ سعادت هستند، همیشه ثابت و مطلق هستند و تنها عواملی که واسطه‌اند، تا عوامل اصلی، تأثیر خود را در سعادت بگذارند، در تغییر و دگرگونی هستند (همان، ج ۷، ص ۷۱-۷۳).

دسته دوم. از راه عقل نظری و عقل عملی

دیدگاه استاد در این باره، به گونه‌ای است که لازمه پذیرش آن، دوام احکام اخلاقی است. برای روشن شدن این امر، به بررسی سخنان ایشان در این باره می‌پردازیم:

ارتباط عقل نظری و عملی

سخنان استاد در این باره را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته‌ای که تصریح بر این امر دارند که علوم عملی توقف بر علوم نظری دارند. دسته دیگر، ظهور در وجود ارتباط ضروری بین آن دو دارند.

ابتناء

اما بخش اول: ایشان درباره رابطه احکام عقل نظری و عقل عملی، اظهار می‌دارد که «هر ایدئولوژی (بایدها و نبایدها)، متکی به یک جهان بینی است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۲۷۲) و «ایدئولوژی زاده جهان بینی است» (همان، ص ۳۴۱). ایدئولوژی که دربرگیرنده اخلاق، روابط اقتصادی، حقوق سیاسی و قضایی و... است، متکی بر نوعی جهان بینی است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۵، ص ۵۰۵). این جملات و جملات دیگر، نشان از این دارند که احکام عقل عملی، توقف بر عقل نظری و نوع نگاه انسان به واقعیات جهان هستی دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۵۵۰؛ ج ۲۶، ص ۹۷-۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۲۸۹، ۳۰۶، ۴۶۳، ۵۷۵؛ همو، ۱۳۸۹، ج ۲۸، ص ۶۱۸).

ارتباط ضروری

در بخش دیگری از سخنان استاد، «باید» نتیجه ضروری «هست‌ها» دانسته شده است: «همه دین‌ها و آیین‌ها و همه مکتب‌ها و فلسفه‌های اجتماعی ... همه به منزله نتایج لازم و ضروری جهان بینی‌ای است که عرضه داشته است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۷).

در جای دیگر، آن را نتیجه منطقی «هست‌ها» معرفی کرده است: «حکمت نظری» دریافت هستی است آنچنان که هست، و «حکمت عملی» دریافت خطمشی زندگی است، آنچنان که باید. این چنین «باید»‌ها، نتیجه منطقی آنچنان «هست»‌هاست (همان) منظور استاد از «نتیجه منطقی» و «ضرورت» چیست؟ آیا منظور وجود رابطه تولیدی بین آن دو است یا نه، مراد صرف توقف و ابتناء احکام عقل عملی، بر حقایق نظری است؟

از دیدگاه استاد، ضرورت، دو صورت می‌تواند داشته باشد: در یک صورت، اختیار انسان هیچ نقشی نمی‌تواند در آن داشته باشد. در صورت دیگر، هرچند ضروری است، ولی اختیار انسان هم در آن، نقش بازی می‌کند. اولی، مانند سیلی که ضرورتاً مردم را، زیر و رو می‌کند، مردم در این ضرورت نقش ندارند. دومی، در جایی است که مثلاً جان انسان به عللی در خطر قرار گرفته باشد و فقط یک راه فرار باقی مانده باشد. این فرد، هرچند می‌تواند فرار نکند و در نتیجه، جان خود را از دست دهد، ولی راه فرار را در پیش می‌گیرد؛ یعنی با خود می‌اندیشد و به این نتیجه می‌رسد که باید فرار کند، در اینجا ضروری است که او از این راه، فرار کند ولی این فرار را با اختیار خود برمی‌گزیند. شخص عاقل، ممکن نیست که فرار نکند، ولی همین فرار را در حقیقت با اختیار برخواهد گزید (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۶۴۸-۶۵۴).

آیا منظور وجود چنین رابطه ضروری، بین عقل نظری و عقل عملی است؟ به نظر می‌رسد، منظور استاد از رابطه، در این حد باشد که آگاهی از علوم نظری به انسان، توانایی انجام فعل را می‌دهد و با توجه به بررسی عقلانی، «باید» را بین خود و انجام فعل برقرار می‌سازد و فعل را انجام می‌دهد. از آنجایی که تصمیم‌گیری او، از روی عقل می‌باشد ضرورتاً این عمل خاص را انتخاب خواهد کرد. در حقیقت، باید و ضرورت و وجوب را اعتبار می‌بخشد. در عین حال که توانایی انجام خلاف آن را دارد. ولی از آنجایی که عاقلانه تصمیم می‌گیرد، هرگز این خلاف، اتفاق نمی‌افتد.

از سخنان ایشان، این مقدار، قابل استنباط می‌باشد، اما آیا رابطه بین آن دو، در حد ضرورت و علت تامه است، یا نه؟ از این عبارت، به دست نمی‌آید و با توجه به سخنان دیگر ایشان، بعید به نظر می‌رسد که ملتزم به این قول باشند. از مجموع سخنان استاد، این نتیجه به دست می‌آید که حکمت نظری، به «هست‌ها» می‌پردازد و حکمت عملی به «بایدها» و «نبایدها». متعلق حکمت نظری، اخبار و واقعیات خارجی است. اما کار عقل عملی، بایدها و انشائات و معنی‌بخشی است. هرچند بین اینها رابطه ضروری وجود ندارد، ولی در واقع احکام عقل عملی، متوقف بر عقل نظری است. چون «هست‌ها» و «واقعیت‌ها» اموری ثابت هستند، انشائات متوقف بر آنها که همان احکام عقل عملی هستند، ثابت و همیشگی خواهند بود. وقتی انسان از راست گفتاری و آثار مثبت آن مطلع گردد، همیشه، حکم به خوبی آن خواهد داشت. هنگامی که بشر، از فعل‌های اخلاقی و آثار کمالی آن مطلع گردد، ضرورتاً و فطرتاً، بر خوب بودن آنها، قضاوت خواهد داشت. پس، لازمه توقف علوم عملی بر علوم نظری، همیشگی دانستن احکام اخلاقی است.

دسته سوم. «من علوی» و «من سفلی»

ایشان از طریق این ویژگی انسان، پایه‌های مسئله جاودانه بودن احکام اخلاقی را محکم می‌سازد. در ذیل این مطلب، مورد کاوش قرار می‌گیرد.

شهید مطهری، ضمن نقدی که بر دیدگاه علامه مبنی بر مبتنی بودن مفاهیم اعتباری بر عواطف و احساسات دارد، لازمه آن را نسبییت اخلاق می‌داند و نگاه در اثبات جاودانگی اصول اخلاقی (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۷۱۷-۷۴۰؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۳۰۶-۳۴۱)، از روش «من علوی» بهره برده است (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۹-۴۲). استاد در بیان این امر، به سه تبیین دست می‌یازد و از میان آنها، یک توجیه را پذیرفته است که بیان می‌گردد: انسان دو «من» دارد:

۱. «من علوی»؛ ۲. «من سیفی». انسان یک موجود، دو درجه‌ای است در برخی شرایط، من سیفی و حیوانی انسان تصمیم‌گیر است. در این صورت، افعال صادره از انسان، کاری معمولی و مبتذل است. اما گاهی، فعل از جهت ملکوتی و علوی انسان صادر می‌شود که کار صادر شده، کاری مقدس و اخلاقی محسوب می‌گردد. از نشانه‌های علوی بودن کار صادره از انسان، این است که با انجام آن، احساس رضایت و خرسندی و پیروزی به وی دست می‌دهد و بعکس، احساس ذلت و شکست، دلیل حیوانی بودن فعل صادره می‌باشد. مثلاً، در انجام دادن و ندادن فعلی، تحت تأثیر شهوت و عقل قرار می‌گیرد، اگر بر نفس خود غلبه پیدا کرد و کار را انجام داد، احساس پیروزی و خرسندی دست می‌دهد. این امر، نشانه اخلاقی بودن آن عمل است والا کاری غیراخلاقی است. استاد در این رابطه، دیدگاه راسل را در زمینه نسبت اخلاق مطرح کرده و آنگاه رد می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۲۹-۴۲؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۲۵).

بر اساس این نظر، راستی، درستی، احسان، رحمت، صبر و امثال آن، افعالی موافق با جنبه علوی انسان هستند. دروغ و خیانت و تهمت و امثال آن، با جنبه سیفی او، از آنجایی که همه انسان‌ها در کمال معنوی مشابه هستند، قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بدها، همه حکم کلی و دائمی پیدا می‌کنند. البته، تذکر این امر لازم است که استاد مطهری، در این باره تبیین دیگری نیز دارند. ایشان باید را به دو قسم کلی و جزئی تقسیم کرده و معتقدند: باید‌های کلی نتیجه احساس‌های یکسان می‌باشد؛ یعنی در مواردی «من علوی» انسان احساس یکسانی را داشته و سبب یکسانی باید‌ها می‌گردد. در این نظریه، همانند هیوم و علامه، احساس را عامل این گزاره‌ها می‌داند منتهی به نظر ایشان «من علوی» سبب باید‌های کلی و ثابت می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۲).

دسته چهارم. رعایت مصالح و مفاسد عقلانی

در بررسی عبارات استاد، این مطلب، یعنی مصالح و مفاسد عقلانی را می‌توان در لابه‌لای سخنان ایشان، با تعبیرهای مختلفی یافت که به نظر می‌رسد، همه آنها در پی بیان یک مطلبند. ایشان از طریق این ویژگی، پایه‌های مسئله ثبات احکام اخلاقی را محکم می‌سازد. مطالبی که در این باره وجود دارد، بسیار فراوان است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۵۷ و ۵۸؛ ج ۲۰، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۹۳؛ ج ۷، ص ۱۲۲؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۰۷؛ ج ۲۶، ص ۶۱؛ همو، ۱۳۸۱، ج ۲۱، ص ۱۶، ۷۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۱۲ و ۴۸۵) که از میان آنها، برخی، بیان می‌گردد: «هر دستوری، چه اخلاقی و چه غیراخلاقی، مبتنی بر یک سلسله مصالح است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۰۷). همچنین فرمودند: «اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر داشت» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۴۰۲).

استاد در موردی اظهار می‌کند که انسان دارای قوه غضبیه و شهویه و عاقله است. کار قوه غضبیه، دفع ضرر و کار قوه شهویه، جلب منفعت است. این دو قوه، باید تحت تدبیر عقل باشند، والا موجب فساد انسان می‌گردد. عقل حسابگر، هر یک را به اندازه‌ای که سزاوار توجه است، نظر می‌کند. از آنجایی که نوعیت انسان واحد است، در تمام زمان‌ها و شرایط و مکان‌ها، حکم یکسانی را نیاز دارد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲۱، ص ۱۸۳، ۱۹۵ و ۱۹۵).

مرحوم استاد، در جایی دیگر عدالت را مورد توجه قرار داده و اظهار می‌کند که از آنجاکه انسان، نوع واحد است، عموم استحقاق‌های انسان، ثابت است، پس عدالت هم امری ثابت می‌باشد (همان، ص ۲۰۰-۲۲۵).
 بنابراین، این توجیه هم می‌تواند تبیین خوبی برای ثبات احکام اخلاقی باشد. هر چند شاید بتوان گفت: این تبیین با توجه به فطرت تکمیل می‌گردد؛ زیرا طبق این تبیین، انسان از ساختار خاصی تکوین یافته است که مستلزم خواسته‌ها و نیازهای ثابتی هستند و عقل با توجه به مصالح و مفاسد، این نیازها را متناسب با شایستگی‌شان پاسخ می‌گوید. همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، بخشی از این تحلیل، مربوط به ساختار فطری انسان است.

دسته پنجم. اصول اولیه و ثانویه

استاد، نسبت اخلاق را در برخی موارد، یعنی اصول اولیه اخلاق رد کرده و در مواردی دیگر، یعنی فروعاً، آن را پذیرفته است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۷۱-۷۹؛ ج ۱۹، ص ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۱۶، ص ۷۷-۹۹). «اصول اولیه اخلاق، معیارهای اولیه انسانیت به هیچ وجه نسبی نیست، مطلق است، ولی معیارهای ثانوی نسبی است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱۶، ص ۷۷) و استاد در جایی دیگر، بعد از بیان نسبت، علوم اعتباری در این باره آورده است: «اصول اولیه اخلاق، اصولی ثابت و مطلق و غیرنسبی می‌باشند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۷۰).

همچنین، درباره توجه اسلام به نیازهای ثابت و متغیر می‌فرماید: «در اسلام قوانین ثابت و متغیر، هر دو وجود دارد» (همان، ج ۱۹، ص ۱۱۷-۱۲۴). همچنین، می‌فرماید: «احکام اولیه برای همه یکسان و مطلق است و احکام ثانویه بنا بر شرایط و محیطها، متفاوت است» (همان، ج ۷، ص ۷۱-۷۹). برای تبیین این مسئله، مواردی مانند آمادگی دفاعی (همان، ج ۱۹، ص ۱۱۸) و مسئله اهم و مهم (همان، ص ۱۲۲) و قواعد حاکمه (همان) و اختیارات حاکم (همان) و اصل اجتهاد (همان) را مطرح کرده است. پس، همان‌طور که ملاحظه می‌شود، اصول اولیه، اقتضاء احکام ثابت را دارند و قوانین فرعی، با توجه به آن اصول اولیه استخراج می‌گردند.

دسته ششم. ملاک‌ها

از دیدگاه شهید مطهری، فعل اخلاقی فعلی است که یکی از این ویژگی‌ها و ملاک‌ها را داشته باشد، یا برای رضای الهی انجام گیرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۲۲، ۳۲۷، ۳۳۴، ۳۶۱، ۴۰۳، ۴۱۴، ۴۷۱، ۵۷۴ و ۶۰۳) و یا ناشی از من علوی و برتر انسان باشد (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳، ص ۷۳۷؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۳۶؛ ج ۲۲، ص ۴۱) و یا مورد تحسین و ستایش مردمان باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۱، ص ۲۲۶؛ ج ۲۲، ص ۲۷۶ و ۳۰۵) و یا نافع به دیگران باشد (همان، ج ۲۲، ص ۲۷۶ و ۳۰۵). ملاک‌های «رضای الهی» و «من علوی»، می‌تواند دلیل دیگری بر ثبات احکام اخلاقی باشد. نقش «من علوی»، در ثبات گزاره‌های اخلاقی بیان گردید. اما «رضای الهی»، به بهترین وجه در احکام اخلاقی دین مبین اسلام، نمود دارد و دلیل بر ثبات آنها می‌باشد؛ زیرا اسلامی که احکام آن، با توجه به ساختار فطری و خاص انسان صادر گردیده است. این ساختار، اقتضای نیازهای ثابتی را دارد، پس احکام برآمده از اسلام نیز ثابت و همیشگی است؛ هر چند در نیازهای مادی اعم از اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، تغییر آلات و

وسائل را با توجه به زمان‌ها و مکان‌های مختلف، می‌پذیرد. به همین دلیل، بسیاری از قوانین اخلاقی در اسلام، ثابت و مسائل فرعی متغیر می‌باشد.

رابطهٔ باور به ثبات احکام اخلاقی و برهان‌ناپذیری آنها

بنابراین در مجموع، حداقل شش دلیل بر جاودانگی احکام اخلاقی، از دیدگاه شهید مطهری می‌تواند مطرح باشد که به آنها اشاره شد. اما پرسش اینجاست که ثبات این گزاره‌ها از کجا ناشی می‌گردد؟ آیا بین برهان‌ناپذیر بودن این گزاره‌ها و اعتقاد به ثبات آنها، تنافی وجود ندارد؟ دو تبیین، از این پرسش، می‌توان ارائه داد:

تبیین اول

استاد دلایل متعددی بر ثبات احکام اخلاقی، اقامه کرده است. تمسک به این دلایل، در اثبات جاودانگی احکام، خود نشان از آن دارد که از دیدگاه استاد، لازمهٔ اعتباری دانستن اعتباریات، نسبی دانستن احکام اخلاقی نیست. جملات اخلاقی، می‌توانند در عین حال که برهان‌ناپذیرند، جاودانه و همیشگی باشند. از جمله دلایل این امر، سخنان ایشان در بررسی سخنان علامه و *راسل*، در منشأ احساسی داشتن گزاره‌های اخلاقی، می‌باشد که در رد نسبیّت در اخلاق، اظهار می‌دارد که انسان، به سوی مصالح و کمالات نوع، گرایش دارد و درصدد تأمین آن، خواسته‌ها و دوست داشتن‌های نوعی است و چون در نوع همه مشترک هستند و همین احساس را دارند، پس همه آنها، احکام واحد و یکسانی را برمی‌گزینند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲۲، ص ۳۹-۴۲). این متن، نشان می‌دهد که از دیدگاه ایشان، این امر مسلم است که احکام اخلاقی، ریشه در احساسات و عواطف انسانی دارند و جایگاه آنها ذهن می‌باشد و ذهن به آنها، اعتبار و معنی می‌بخشد، ولی لازمهٔ این امر آن نیست که احکام مبتنی بر احساسات؛ یعنی احکام اخلاقی، اموری نسبی می‌باشند؛ زیرا انسان به جهت برخورداری از «من علوی» در این موارد، دارای عواطف مشترک و در نتیجه، حکم مشترک خواهد بود. آنچه که در اینجا جالب توجه است، اینکه ایشان در مقام پاسخ به «نسبیّت احکام» به برهان‌پذیر بودن و یا برهان‌ناپذیر بودن آنها، توجهی ندارد؛ با اینکه خود، از کسانی است که این احکام را انشایی و برهان‌ناپذیر می‌داند، بلکه از راه دیگری به اثبات کلی بودن احکام اخلاقی می‌پردازد. این امر نشان از آن دارد که ایشان، بین برهان‌ناپذیری احکام اخلاقی و جاودانگی آنها، تنافی نمی‌بیند.

بررسی

به نظر می‌رسد، «من علوی» به تنهایی، توانایی تبیین این امر را ندارد؛ زیرا اولاً، تعریف مشخصی که بتواند حدود آن را به گونه‌ای معلوم سازد که فصل‌الخطابی در امور باشد، نمی‌توان از آن ارائه داد و منجر به دعاوی مختلف در یک امر می‌گردد. مثلاً، اگر از *کانت* و امثال او پرسیده شود که آیا راست گفتن که منجر به قتل میلیون‌ها انسان گردد، کاری اخلاقی محسوب می‌گردد، یا نه؟ با توجه به مبنای *کانت* که عمل اخلاقی را در صورتی اخلاقی می‌داند که از سر تکلیف انجام گیرد، در این شرایط، راست گفتن امری اخلاقی و پسندیده است. از سوی دیگر،

گروهی دیگر، بر این باورند که راستگویی در این موقعیت، نه تنها بد است، بلکه عملی ننگین و شرم‌آور می‌باشد. هر دوی اینها، این قضاوت خود را انسانی می‌دانند. کانت می‌گوید: انسان بما هو انسان، هرگز نباید دروغ بگوید. گروه مقابل او، می‌گویند: انسانیت انسان، اقتضاء می‌کند که در این موارد حتماً دروغ بگوید. هر دو گروه، حکم خود را ناشی از من انسانی و علوی خود می‌دانند. ثانیاً، اگر صرف اشتراک در جنبه‌ای از حقیقت انسان، دلیل بر احکام مشترک باشد. پس در فعل‌های طبیعی، که در واقع ناشی از جنبه‌ای از حقیقت انسان است، باید این‌گونه باشند و حال آنکه خودتان تصریح کردید که در افعال طبیعی، دوست‌داشتن‌ها و باید و نبایدها، می‌تواند متفاوت باشد. همان‌طور که در افعال طبیعی، فردی، غذایی را دوست دارد و دیگری، غذای دیگری را علاقه‌مند است. مگر اینکه این اشتراک در حکم، اختصاص به جنبه‌ی ارزشی انسان داشته باشد.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، این ملاک به تنهایی، قادر نیست، پاسخگو باشد. در حقیقت، فصل الخطاب شمرده شود. اما اگر قید غایت عقلانی را اضافه کنیم، به این معنی که قوه‌ی شهبانی و غضب در تحت تدبیر عقل باشد و عقل هر آنچه که سزاوار این قواست، همان را تجویز کند؛ به هر قوه‌ای آنچه را که حکمت اقتضاء کند، پرداخته شود. در این صورت، یک حکم، تحقق خواهد داشت. راست گفتن در آن شرایط، امری ناپسند محسوب می‌گردد و تنبیه فرد خاطی، در حد و اندازه خودش معقول خواهد بود.

تبیین دوم

درست است که از نگاه استاد مطهری، این مفاهیم جنبه‌ی انشایی و تحقق معنا، در راستای اهداف معتبر دارند؛ نه جنبه‌ی حکایتگری و خبردهی. بی‌شک جملات اخلاقی، به جهت انشایی بودن، صدق و کذب نمی‌پذیرند، ولی این حاکی از آن نیست که اینها، واقع‌نما نبوده، دائماً در دامن نسبیّت به سر می‌برند، بلکه می‌توان گفت: این احکام در عین اینکه در مرحله انشاء، صدق و کذب نمی‌پذیرند؛ ولی با توجه به آثار خود و ابتناء آنها بر حقایق، از واقع و حقیقت خارجی بهره‌مندند و هر آنچه از هستی بهره‌ای داشته باشد، برهان‌پذیر خواهد بود.

در توضیح باید گفت: با در نظر گرفتن خود گزاره و سنجیدن آن، نسبت به آثاری که در برطرف کردن نیازها و اهداف انسان می‌تواند داشته باشد و همان، سبب اعتبار و انشاء آن مفاهیم گردید، می‌تواند مورد صدق و کذب قرار گیرد و صفات درستی و نادرستی را بپذیرد. مثلاً، راستگویی را در نظر می‌گیریم. در یک مرحله، ما این را با توجه به آثاری که دارند، مورد نظر قرار می‌دهیم و آنها را برآورنده‌ی خواسته‌ها و نیازهای خود می‌یابیم و در اثر این فهم و ادراک، احساس خوشایندی به ما دست می‌دهد. به همین دلیل، مفهوم خوب را اعتبار می‌کنیم و می‌گوییم: «راست گفتن خوب است»، ولی همین گزاره «راست گفتن خوب است»، می‌تواند در مرحله‌ای دیگر، با توجه به آثاری که دارد، در نظر گرفته شود. در این صورت، می‌توان درباره آن قضاوت کرده و درست بودن و یا نادرست بودن را به آنها نسبت دهیم و برای این نسبت دلیل و برهان اقامه کنیم. در این صورت، برهان‌پذیر خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان درباره احکام اخلاقی، قضاوت کرد. همان‌طور که استاد درباره احکام دین مبین اسلام قضاوت نمود و بارها

درصد دفاع از آن بر آمد و در اثبات آن، براهینی همچون من علوی و فطرت و مصالح فردی و اجتماعی و مانند آنها را اقامه نمود. در این مرحله، واقع‌نمایی و صدق و کذب‌پذیری معنا می‌یابد و با دلایل و براهین، نظریه‌ای صحیح تلقی می‌گردد.

نقد و بررسی

سخن استاد، مبنی بر صدق و کذب و برهان‌ناپذیری، در جملات انشایی مثل امر و نهی و باید و نباید در کاربرد انشایی خود، سخنی صحیح می‌باشد؛ زیرا این جملات، درصد اخبار از چیزی نیستند، بلکه تنها درصد انشاء و جعل مفاهیم انشایی می‌باشند. چنین مفاهیمی، نه صدق می‌پذیرند و نه کذب. البته با توجه به ابتناء آنها بر واقعیات و غایات عقلانی، برآمده از فطرت ثابت انسان، عمری جاودانه دارند. اما سخن ایشان در «اعتباری» دانستن خوب و بد و راست و نادرست و نیز باید و نباید و واجب، در کاربرد خبری آنها و امثال آن، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا مفردات در جملات اخلاقی که در قالب خبری استعمال می‌گردند، خبر از واقع می‌دهند. در نتیجه، قابل پیگیری برهانی خواهند بود. برای تبیین آن، این پرسش مطرح می‌شود که چه تفاوتی بین خوب و بد و امثال آن، در کاربرد اخلاقی آنها و بین سایر مفاهیم فلسفی وجود دارد؟ مثلاً، «شجاع» مفهومی فلسفی است که از نحوه وجود حکایت دارد. در این باره ما آثاری خاص را در شخص مشاهده می‌کنیم، آنگاه نتیجه می‌گیریم که صفت شجاعت در او موجود است. به عبارت دیگر، شخص و آثار او را ملاحظه می‌کنیم و شجاعت را در او کشف می‌کنیم و این معنا را انتزاع می‌کنیم اما آیا خوب هم، چنین است؟ در مواردی، در شخصی آثار و صفات و کرامت‌های فراوانی ملاحظه می‌کنیم و آنگاه وصف «خوب» را به او نسبت می‌دهیم، آیا این «خوب» مانند «شجاع» کشف گردیده است یا نه، بلکه وضع و اعتبار گردیده است؟ آیا اینها هم مانند مالکیت است که بخشی از اموال خود را به کسی دیگر انتقال می‌دهیم. در واقع، مالکیت بر این اموال راه برای او اعتبار می‌بخشیم؟ و یا مانند ریاست است که آن را برای کسی اعتبار می‌کنیم؟ در اینجا موضوع حقیقی است، ولی محمول از رابطه حقیقی با موضوع برخوردار نمی‌باشد، بلکه این رابطه ساخته ذهن می‌باشد. اما آیا «خوب» و «بد» هم، چنین هستند؟ آیا جمله «حسن خوب است»، آیا خوب را برای او اعتبار می‌کنیم. همان‌طور که بد را می‌توان اعتبار کرد؟ همین الان که خوب را برای او اعتبار کردیم، حالا بد را اعتبار می‌کنیم و خوب را برای شخصی دیگر اعتبار می‌کنیم، آیا چنین است؟ بی‌شک نمی‌تواند شخصی، وضعیت انسان بد را داشته باشد؛ یعنی دروغگو باشد، ظالم باشد؛ دزد باشد؛ شرابخوار باشد؛ و... در عین حال، وصف «خوب» را بپذیرد و یا بعکس، همه صفات ممتاز و عالی را داشته باشد، آیا می‌توان وی را بد نامید؟ بی‌شک جواب منفی است. این نشان از آن دارد که این صفت، با توجه به حالات واقعی و حقیقی که شخص برخوردار است، انتزاع می‌گردد. همان‌طور که شخص شجاع را نمی‌توان، ترسو نامید. این خبر نشان از دروغ بودن این صفت دارد. اگر انسان صاحب کرامت‌های اخلاقی را «بد» خطاب کنیم، نسبتی دروغ به او داده‌ایم و با واقع مطابقت ندارد. اگر او را با کلمه «خوب» توصیف کنیم، کاری مطابق با واقع انجام دادیم و سخن ما درست خواهد بود. همین امر نشان از آن دارد

که از مفاهیم فلسفی بوده و در نتیجه، صدق و کذب‌پذیر هستند. وقتی از واقع و خارج گزارش داده می‌شود، صدق و کذب می‌پذیرند. پس سخن شهید مطهری در این باره، به نظر نادرست و ناکافی است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، این مطالب به دست می‌آید که از دیدگاه استاد، همه مفاهیم اخلاقی، اعتباری هستند؛ به این معنا که احساسات و عواطف انسانی که به علل گوناگونی در انسان پدید می‌آید، موجب اعتبار این مفاهیم می‌گردد. این مفاهیم، از معنای حقیقی خود اخذ شده و برای تحقق و وصول به غایات و اهداف خیالی و یا عقلی، استعمال می‌گردد. در این دیدگاه، این ذهن است که این مفاهیم را اعتبار می‌بخشد. در نتیجه، بین موضوع و محمول رابطه‌ای ذهنی و اعتباری تحقق می‌بخشد. از آنجایی که قوام این اعتبار به ذهن است؛ رابطه ضروری بین موضوع و محمول برقرار نخواهد بود. به همین دلیل، نمی‌توان درباره صدق و کذب آنها قضاوتی داشت.

این تحقیق، به این پاسخ می‌رسد که بین اعتقاد به اعتباری بودن این مفاهیم و ثبات احکام اخلاقی، تنافی وجود ندارد؛ زیرا این اعتبارات، ابتداء بر واقعیات دارند و ثبات واقعیات، جاودانگی اعتبارات را به دنبال دارد. اما تبیین استاد در استفاده از من علوی، برای اثبات جاودانگی گزاره‌های اخلاقی، تبیینی ناکافی است.

در بررسی دیدگاه استاد، معلوم شد که امر و نهی و باید و نباید، هرچند در کاربرد انشایی خود، «ناظر به واقع» نیستند. به همین دلیل، برهان‌ناپذیر هستند، ولی خوب و بد و باید و نباید در کاربرد اخباری خود و مانند آنها، از مفاهیم ثانی فلسفی هستند و ریشه در خارج دارند، به همین جهت، اثبات‌پذیرند.

منابع

- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، تصحیح: سیدهدای خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، بی‌تا، *ظهور تسبیح*، تهران، شریعت.
- لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتبارات»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۲۴، ص ۴-۳۰.
- مدرسی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدا و سیما.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *آموزش فلسفه*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار*، چ پنجم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۵، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ هشتم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.