

♦ سید ابراهیم سجادی ♦

«نسبیت و اطلاق» در اخلاق

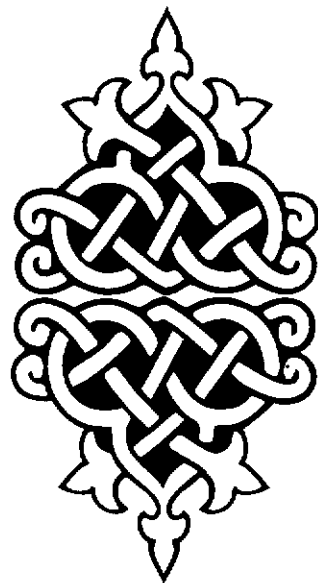
از آنجا که سرشت انسان با اکسیر انس
عجین گشته و آدمیان، آرامش و آسایش خویش
را در زندگی جمعی و اجتماعی یافته اند،
همپای همه مزایای جمع گرایی و پیوندهای
اجتماعی، این همزیستی همواره دشواریهای را
نیز به همراه داشته است.

اصطكاك منافع، زیاده طلبی برخی
انسانها، ناهنجاری رفتار بعضی از شهروندان
و ... همه و همه از جمله عواملی هستند که
همواره فضای الفت و انس مجموعه های
انسانی را با غبار نگرانی و اضطراب و دلهره
در آمیخته است.

برای گریز از این نگرانی دو راه در پیش رو
بوده است:

الف. انزوا طلبی و انسان گریزی و ترك
مجموعه های بشری.

ب. چاره اندیشی در جهت پیشگیری و
رفع چالش در روابط انسانی.



بدیهی است که راه نخست، با سرشت و طاق‌ت انسان سازگار نبوده است و ناگزیر مردمان در طول تاریخ همواره به راه دوم اندیشیده‌اند و از این رهگذر به تأمل در شناخت رفتار شایسته و ناشایست و ملاکها و معیارها و عوامل و موانع آن پرداخته‌اند، و این چنین است که در هر جامعه، فرهنگی خاص شکل گرفته است که در آن مجموعه‌ای از رفتارها و کنشها، خوب و پسندیده معرفی شده است و مجموعه‌ای دیگر بد و نکوهیده. اکنون ما در پس این فرهنگها و داوریه‌ها، در جست‌وجوی آنیم که بدانیم آنچه در جوامع و فرهنگها و در میان اقوام و ملت‌های مختلف به عنوان خوب و یا بد، شایسته و یا ناشایست شناخته شده است، مفهومی همسان بوده و دارای ویژگیها و ملاکها و اهداف یکسانی بوده است، یا آن که هر یک در فضای خاص خود معنی یافته و نسبت به همان محیط و شرایط سنجیده شده است. به گونه‌ای که چه بسا یک رفتار در فرهنگی خوب و در فرهنگی دیگر بد تلقی شود.

به تعبیر دیگر، می‌خواهیم بدانیم که آیا خوب و بد در فرهنگ بشری دارای حقیقت ثابتی است، یا این فرهنگها هستند که برای خوب و بد معنی و مصداق می‌آفرینند و به شمار فرهنگها برای خوب و بد معنی وجود دارد؟ در صورت نخست باید معتقد شد که اخلاق به عنوان مجموعه‌ای از بایسته‌ها و نبایسته‌های رفتاری، دارای مفهومی ثابت و مطلق است، ولی در فرض دوم باید نسبیت و تغییرپذیری مفاهیم اخلاقی را باور داشت.

معنای اطلاق و نسبیت

یکی از پژوهشگران مباحث فلسفه اخلاق در تعریف نسبیت گرای اخلاقی می‌نویسد:

«یک نسبیت‌گرای تمام‌عیار معتقد است که ما باید تنها و تنها و تنها کاری را انجام دهیم که فکر می‌کنیم باید انجام داد. براساس این نظر، صرف اینکه یک شخص یا جامعه رأی اخلاقی معینی را داشته باشد، آن رأی اخلاقی را برای آن شخص یا جامعه، صحیح می‌گرداند.»^۱

در این نگاه، تشخیص و گزینش خود فرد و جامعه، ملاک درست و باید اخلاقی دانسته شده است، چرا که به دلیل اختلاف مبانی اندیشه افراد و جوامع، یک حکم اخلاقی نمی‌تواند همگانی و همیشگی باشد.

استاد مطهری با صراحت بیش تر و نگاه همه جانبه تری می نویسد:

«نسبیت اخلاق، یعنی اخلاق جزء امور نسبی است، بدین معنی که به طور کلی هیچ خلقی خوب نیست و به طور مطلق هیچ خلقی بد نیست؛ یعنی هیچ صفتی را نمی شود گفت مطلقاً بد است در هر جا و هر زمان، بلکه هر صفت خوبی در یک جا و زمان و شرایط خاصی خوب است و همان صفت در اوضاع و احوال و شرایط دیگری بد است. این را می گویند نسبیت اخلاق.»^۲

«معنی ندارد که یک دستور اخلاقی ... مطلق باشد و لازم باشد مردم در همه زمانها به آن عمل کنند.»^۳

«بنابر این مطلق ... یعنی اگر یک خوی و یا خصلت و یا یک فعل به عنوان اخلاقی توصیف شود آیا این امر ... برای همه وقت و برای همه کس و در همه شرایط اخلاقی به حساب می آید ...»^۴

ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی به این معنی است که دست کم برخی از اصول کلی ارزشی؛ مانند نیکی عدل و زشتی ظلم، هم عام و همگانی و هم دائمی و جاودانی باشد. در مقابل آن نسبیت اخلاقی است به این معنی که هیچ اصل اخلاقی ثابتی وجود ندارد و تمام احکام ارزشی از جمله اصول کلی آنها (حسن عدل و قبح ظلم) بر حسب فرهنگ خاص یا تمایل و سلیقه افراد می تواند دستخوش تغییر گردد.^۵

نسبیت اخلاق در نظر فلاسفه غرب

در میان شخصیتها و فلاسفه غرب، نظریه هایی ابراز شده است که نتیجه آنها نسبیت گرایی در اخلاق است.

نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰م) عقیده دارد که نیکی و زیبایی، حقیقی و مطلق نیست. آنچه حقیقت است این است که همه کس خواهان توانایی است و آنچه را برای این غرض، سودمند باشد و او را توانا سازد که بر دیگران چیره شود، نیک و زیبا می شمارد.^۶

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م) معتقد است:

«می گویند حق، رونوشت واقع است؛ یعنی قولی که مطابق با واقع باشد حق است. بسیار خوب، اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد؛ آیا امری ثابت و لایتغیر است؟ نه، زیرا که عالم، متغیر است و هیچ امری در او ثابت نیست.»^۷

سارتر نیز جزء نسبی‌گرایان شمرده شده است. او انتخاب‌گزینش فرد را دلیل خوب بودن کار شمرده است.^۸

برتراند راسل نیز خوبی و بدی را نسبی می‌داند و خوب را این‌گونه معنی می‌کند: فلان چیز خوب است یعنی برای رسیدن به هدف و مقصدی که داریم، باید از آن استفاده کنیم، نه اینکه خوبی صفتی است واقعی در آن شیء... البته نه اینکه برای همه خوب است، بلکه تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد و گر نه اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست.^۹

سارتر در پاسخ شخصی به نام «کاپلستون» که می‌پرسد: مثلاً عمل «کاپیتان بلسن» در کشتن یهودیان، به نظر من و تو بد می‌آید، اما برای هیتلر پسندیده بوده است، می‌گوید، بلی، مثلاً یک نفر یرقانی همه جا را زرد می‌بیند و ما نمی‌توانیم ثابت کنیم که غیر از این است... پس اعمال «کاپیتان» هم برای خودش خوب است و از نظر هیتلر هم پسندیده است.^{۱۰}

ویل دورانت فیلسوف و مورخ معروف نیز طرفدار نسبیت است و مدعی است که هر ردیلتی زمانی فضیلت بوده و ممکن است دوباره روزی فضیلت گردد، چنانکه کینه‌ورزی به هنگام جنگ، فضیلت است. خشونت و حرص زمانی در مبارزه برای حیات ضروری بود، ولی امروز از آثار مضحک دوران توحش محسوب می‌شود.^{۱۱}

در جای دیگر می‌نویسد:

«چنین گمان می‌رود که تغییر مبانی اقتصادی زندگی موجب تغییر اصول اخلاقی می‌گردد. در تاریخ زندگی بشر از این‌گونه تغییرات عمیق، دوبار اتفاق افتاده است: یکی در انتقال از زندگی صیادی به زندگی کشاورزی و دیگری در انتقال از زندگی کشاورزی به دوره صنعتی. تمام رویدادها و وقایع اساس زندگی انسانی ناشی از این دو تغییر مهم در تاریخ زندگی بشری است. در هر یک از این دوره‌ها آن اصول اخلاقی که در دوره سابق برای سلامت نوع مفید محسوب می‌شد، در دوره نو مضر و ناشایست شناخته شد و با کندی و آشفته‌گی رو به تغییر نهاد.»^{۱۲}

اطلاق‌گرایی در اندیشه غربیان

اخلاق اجتماعی مغرب‌زمین بر پایه یک سنت اخلاقی خاص، یعنی سنت اخلاقی

عبرانی - مسیحی استوار است. این سنت بر فرض فراطبیعت باوری استوار است که همه تمیزهای اخلاقی را جلوه گر در کلمه خدا می‌یابد. معیارهای اخلاقی ثابت و همیشگی وضع می‌شوند که رعایتشان از نظر اخلاقی درست و تجاوز از آنها از نظر اخلاقی بد است.^{۱۳}

این اندیشه در مکتب اخلاقی رواقیان ریشه دارد و آنها پیروان «زینون» فیلسوف یونانی (۳۴۲-۲۷۰ ق. م) هستند که اندکی با اپیکور معاصر بوده و اندیشه او را که به لذت‌گرایی و شهوت محوری اهتمام می‌داد، به نقد می‌گرفت. رواقیان، خیر و فضیلت را هدف اساسی می‌شناختند.^{۱۴}

افلاطون نیز مطلق‌انگار است و خیر را همانند حقیقت ریاضی، مطلق و غیر وابسته به تمایلات، خواستها و آرزوهای آدمیان می‌داند.^{۱۵}

ژان ژاک روسو (۱۷۸۸-۱۷۱۲م) در زمره مطلق‌گرایان قرار دارد و برای اخلاق، خاستگاهی درونی ثابت و خطاناپذیر می‌داند.^{۱۶}

راسل نیز دیدگاه ارزش ذاتی و بی‌ارزشی ذاتی را قابل رد نمی‌داند^{۱۷} و همدردی با رنج‌دیدگان را براساس انگیزه ذاتی تحلیل می‌کند.^{۱۸} گرچه معروف این است که وی از جمله نسبی‌گرایان است و پایداری و جاودانگی اخلاق را نمی‌پذیرد.

نسبیت اخلاق، از منظر عالمان اسلامی

از دیدگاه استاد مطهری، اخلاق، عبارت از یک سلسله تعلیماتی است که اگر آن تعلیمات اخلاقی و انسانی و اجتماعی را جاودان ندانیم، اصول اخلاقی و تربیتی و تعلیماتی اسلام را هم نمی‌توانیم جاودانی بشماریم.^{۱۹}

اما به رغم این باور، موضوع نسبیت اخلاق از سوی برخی پژوهشگران مطرح شده است و دلیل آنان برای گرایش به این نظریه، وجود برخی تعبیرهای ناهمگون در متون دینی درباره مسائل اخلاقی است.

تعارض گزاره‌های اخلاقی

مقصود از «تعارض گزاره‌های اخلاقی» تعارض دلیلها و مفهومیهای آنها نیست، بلکه مقصود، ناسازگاری دو اصل اخلاقی در مقام امتثال است که در اصطلاح علم اصول، تراحم نامیده می‌شود.^{۲۰}

در چنین فرضی دست کشیدن از یک اصل به سود اصل اخلاقی دیگر، می تواند نسبی بودن اصل اخلاقی ترك شده را معنی دهد. داعیه داران این نظریه، نمونه هایی از قرآن را یاد کرده اند؛ مانند:

۱. «لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا»

نساء / ۱۴۸

خدا دوست ندارد که صدایی به ناسزا بلند شود، جز از کسی که بر او ستم رفته است و خداوند شنوا و دانا بوده است.

سخن سوء و ناسزا، اقسام عیبجویی، بدگویی و نفرین را در برمی گیرد، که به طور طبیعی نزد خداوند دوست داشتنی نیست، مگر در مورد ستمدیدگان که خداوند به آنان اجازه داده است تا جامعه را از بیان ظلم ستمگر و بدبهای او که باعث بیدادگری شده است، آگاه سازند.^{۲۱}

ستمدیدة مجاز است که به هنگام تعارض نبایسته هایی چون غیبت و دشنام و بایسته هایی چون ستم ستیزی و حق خواهی، بایدها را ترجیح دهد و برای دستیابی به حق خویش و رهییدن از ستم، به افشاگری دست زند.

۲. «من كفر بالله من بعد ايمانه إلا من أكره و قلبه مطمئن بالايمان و لكن من شرح بالكفر صدراً فعليہ غضب من اللّٰه و لهم عذاب عظيم»^{۲۲} نحل / ۱۰۶

کسانی که پس از ایمان اظهار کفر کنند - به جز آنها که زیر فشار قرار گرفته اند و به رغم اظهار کفر، قلبشان با ایمان است - آری آنها که سینه خود را برای پذیرش کفر گشوده اند، غضب خدا بر آنهاست و عذاب بزرگی در انتظارشان است.

۳. «لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تَقَاةً وَ يَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ»^{۲۳} آل عمران / ۲۸

افراد با ایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود برگزینند و هرکس چنین کند، هیچ رابطه ای با خداوند ندارد، مگر این که از آنها بپرهیزد و تقیه کند.

شیخ انصاری در کتاب مکاسب به منظور اثبات روا بودن دروغ مصلحتی، به این دو آیه استناد کرده است.^{۲۴} و چنین استدلالها و استثناهایی در میدان اخلاق، زمینه پیدایش احتمال نسبیت از سوی برخی دانسته شده است.^{۲۵}

علاوه بر آیات، در روایات نیز نمونه هایی وجود دارد از آن جمله:

علی (ع) از پیامبر (ص) نقل کرده است که فرمود:

ثلاث يحسن فيهنّ الكذب: المكيّدة في الحرب، وعدتك زوجته، و الاصلاح بين الناس. و ثلاث يقبح فيهنّ الصدق: النميّة، و اخبارك الرجل عن اهله بما يكرهه، و ...^{۲۴}

در سه مورد، دروغ گفتن نیکو است: حيله در جنگ، وعده به همسر و اصلاح میان دو نفر. و در سه مورد، راستگویی زشت است: سخن چینی، گزارش ناخوشایند به مردی از خانواده اش و ... علی (ع) می فرماید:

إذا استولى الصلاح على الزمان و اهله، ثمّ أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزيّة فقد ظلم. و إذا استولى الفساد على الزمان و اهله، ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر.^{۲۵}

هرگاه بر زمان و اهل آن صلاح و خوبی پرتو افکنده باشد، بدگمانی فردی نسبت به فرد دیگر بدون این که از او کار ناپسندی سرزده باشد، کاری است ظالمانه، و اما اگر فساد و تباهی بر روزگار و اهل آن سایه افکنده باشد، اگر کسی بی دلیل به دیگری خوشبین باشد به یقین فریب خورده است.

آیات و روایاتی از این دست، می نمایند که اصول ارزشی تغییر پذیرند. چه این که گمان نیک در یک زمان و در شرایط خاص، ارزش است و در زمان دیگر نارواست، و این یعنی نسبیّت!

تعارض، گاهی میان بایدها و نبایدهاست که متون یاد شده اشاره به آن دارد. گاه مرکز تعارض بایدهاست که خود اقسامی دارد، مانند بایدهای مربوط به خود و منافع خود، بایدهای مربوط به جامعه و منافع جامعه و بایدهای مربوط به شخص و جامعه. گاهی تعارض در ترك نبایدهای شرعی یا عقلی و یا عرفی است، چنانکه در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است:

إذا اجتمعت حرمتان، طرحت الصغرى للكبرى.^{۲۶}

آن گاه که دو حرمت در یک زمان پیش آمد و انسان ناگزیر از ارتکاب یکی از آن دو گردید، باید تلاش کرد تا حرام بزرگ تر ترك شود و حرام کوچک تر نادیده گرفته شود. یکی از صاحب نظران در این زمینه می نویسد:

«گرایشهایی که انسان دارد، در مقام ارضاء، متزاحم واقع می شوند ... ما دائماً

ناچاریم که بین خواسته های خودمان انتخاب کنیم ... علت اینکه این تزاخمها را درست درك نمی کنیم این است که همیشه این گرایشها در ما بیدار نیست. غالباً یک، دو یا چند گرایش بیدار است ... لذا احساس نمی کنیم که ما در چه انبوهی از گرایشهای متضاد قرار گرفته ایم ... اگر دقت کنیم می بینیم در یک روز، شاید هزارها مورد تزاخم برای ما پیش آمده و در هر موردی یکی را انتخاب می کنیم...»^{۲۷}

نظریه «تعارض گزاره های اخلاقی» ویژه قلمرو باورهای اسلامی نیست، بلکه برخی اندیشمندان غربی، مانند «راس» که تکالیف اخلاقی را در شش مقوله دسته بندی کرده است - وفاداری، حق شناسی، عدالت، نیکوکاری، اصلاح نفس و بی آزاری - می نویسد:

«شکی نیست که امکان دارد بین این وظایف مختلف تعارضی واقع شود. و بنابراین تلقی آنها به عنوان وظایف قطعی که باید بی کم و کاست و بدون قید و شرط اجرا شوند، منطقی نیست.»^{۲۸}

شهید صدر در زمینه تعارض میان بایدهای خود و جامعه می گوید:

«مصالح شخصی با منافع جامعه غالباً متعارض است، باید این تناقض حل شود و انسان بر اساس شرایطی باید به طرف مصالح جامعه سوق داده شود.»

برخی ادعا کرده اند که اگر در موردی حق یک فرد برای جامعه، سودمندتر از نجات فردی دیگر باشد، مسلماً حق او مقدم است، همان گونه که عکس مسأله نیز تصور می شود.^{۲۹}

تلاشهایی در گشودن تعارض گزاره های اخلاقی

برخی از اندیشمندان مسلمان، با توجه به روایاتی که در بیان تعارض گزاره های اخلاقی مورد اشاره قرار گرفته است، نسبیت را پذیرفته و در جهت حل مشکل تعارض به چاره اندیشی و توجیه رو آورده اند و از آن جمله گفته اند:

«با توجه به روایاتی از این دست، مشهود می گردد که معیار اخلاق نسبی در اسلام، برخورداری از صلاح و برکناری از فساد است. اولیاء دین می خواهند با اخلاق نسبی، توجه پیروان خود را به موقع شناسی معطوف دارند، آنان را مصلحت اندیش و خیر خواه بار آورند.»

در بیانی دیگر آمده است:

«در دنیای امروز، نسبیت اخلاق را با مقیاس خیر و صلاح جامعه نمی‌سنجند و خوب و بد آن را با میزان انسانیت و سعادت بشر اندازه‌گیری نمی‌نمایند، بلکه حسن و قبح اعمال را از دیدگاه افکار عمومی و قبول و رد اجتماعی می‌نگرند و درباره‌ای از موارد با سود و زیان شخصی مقایسه می‌کنند...»^{۳۰}

گروهی دیگر مانند استاد مصباح، از ریشه، نسبیت اخلاق را نمی‌پذیرد و در مقام تحلیل مفاد روایات برآمده می‌نویسد:

«به هر حال ما قبول نداریم که صدق مطلق، خوب است، اما نه به این معنی که اخلاق نسبی است، یعنی این حکم «الصدق حسن» نسبی باشد، بلکه به این معنی است که اصل موضوع حکم، مقید است، ما موضوع را عوضی گرفته‌ایم، خیال کرده‌ایم موضوع مطلق است، اگر دقت کنیم می‌بینیم که موضوع حقیقی «الصدق المفید للمجتمع» است... و این هیچ استثنا ندارد...»^{۳۱}

براساس این دیدگاه، همه عنوانهای اخلاقی که در قرآن، محبوب خداوند معرفی شده و یا مورد سفارش قرار گرفته‌اند، موضوع حقیقی به شمار نمی‌آیند و باید گفت، نهاد این گزاره‌ها همان «فایده داشتن برای جامعه» است.

از سوی دیگر، هر چیزی و کاری یک عنوان اولیه دارد که بدان لحاظ حکمی نیز به او تعلق گرفته است و در عین حال زمینه برای پدید آمدن عناوین دیگر (عناوین ثانویه) نیز دارد. چنانکه در برخی متون اخلاقی - دینی آمده است:

«دو دسته عناوین داریم. عناوین اولیه و عناوین ثانویه، مقصودشان این است که هر چیزی خودش به خودی خود یک نام و عنوانی دارد، یعنی صفتی بر آن صدق می‌کند... ولی گاهی صفت دیگری غیر از صفت اولیه اش پیدا می‌کند... ثانوی، یعنی درجه دوم، ممکن است ثالثی و رابعی و خامسی و... هم داشته باشد... آن وقت می‌گویند هر شیئی به اعتبار هر عنوانی که بر او عارض می‌شود، یک حکم پیدا می‌کند...»^{۳۲}

دروغگویی که با عنوان اولی خود از نیابدهای اخلاقی به حساب می‌آید. وقتی عنوان دوم، یعنی وسیله اصلاح میان دو فرد واقع شود، حکم دیگری به آن تعلق می‌گیرد.^{۳۳}

گاه مباحثات کلامی میان علمای اسلامی نیز به ادعای نسبیت در اخلاق کشیده

شده است و یا دست کم از آن نسبت اخلاق استشمام می شود. اشاعره به عنوان مدعیان نسبت در اخلاق شناخته شده اند، زیرا به اعتقاد آنان حسن و قبح ذاتی و عقلی وجود ندارد.^{۳۴} حسن و قبح امور، نسبی و پیرو شرایط ویژه محیطها و زمانها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقینها می باشد و عقل نیز قادر به درک حسن و قبح نیست و باید تابع هدایت شرع باشد.^{۳۵}

آن گروه از متکلمان اهل سنت که معتقد به تصویب هستند و می گویند هرگاه عالمی به تلاش برای شناخت حکمی از احکام شریعت پرداخت، در فرجام به هر حکمی که دست یافت، همان حکم خدا است، و اگر دو نفر به دو حکم متعارض دست یافتند، هر دو حکم خدا است، و در واقع خداوند برای هر استنباط، یک حکم، جعل کرده است!

بنابراین نظریه نیز، فهم مکلفان، ملاک اصلی حسن و قبح و حلال و حرام خواهد بود و چه بسا یک موضوع در مقایسه با فهم فردی حلال و حسن باشد و در مقایسه با فهم فرد دیگر به حقیقت، قبیح و حرام.^{۳۶}

در فضای مباحثات دینی مسیحیت نیز این گونه نظریه ها دیده می شود. چنانکه شماری از متفکران پروتستانی معتقد بودند که سخن نادرست گفتن به کسانی مانند دزدان و قاتلان که حقیقت مدیون آنها نیست، دروغ محسوب نمی شود.

در علم اخلاق کاتولیک، نظریه «نگهداری ذهنی» به وجود آمد که همان «توریه» ای است که در فقه و اخلاق اسلامی مطرح شده است و یا دست کم معنایی نزدیک به آن دارد.

بر اساس این نظریه، فرد مجاز است سخن اشتباه بر زبان بیاورد به شرط آن که آنچه مصحح اشتباه است به ذهن بیاورد. به عنوان مثال اگر دزدی از شما پرسید، پول دارید یا نه؟ شما می توانید پاسخ منفی بدهید، ولی در ذهن خود اضافه کنید: «نه در دستم». در ابتدا، نظریه «نگهداری ذهنی» موارد محدودی داشت، ولی راه سوء استفاده را هموار کرد... و در همه جا به کار رفت...^{۳۷}

نظریه «نگهداری ذهنی» یا «توریه» استناد به سخن حضرت ابراهیم (ع) یافته است که وقتی بت پرستان پرسیدند: بتها را چه کسی شکسته است، در پاسخ فرمود: «بل فعله کبیرهم هذا فاستلوهم ان کانوا ینطقون»

یعنی؛ شکستن بتها، کار بت بزرگ است، می توانید از خود بتها پرسید، البته اگر

قادر به فهم و پاسخگویی باشند!

امام صادق(ع) در توضیح این آیه فرموده است: گرچه بت بزرگ، این کار را انجام نداده بود، اما حضرت ابراهیم(ع) نیز دروغ نگفته است، زیرا فرمود: «ان كانوا ينطقون» یعنی اگر بتها سخن گویند، بت بزرگ تر، بتها را شکسته است و چون بتها قادر به سخن گفتن نیستند، پس شکستن بتها کار آنها نیست.^{۲۸}

تعارض گزاره های اخلاقی و مکتبهای غربی در میان فلاسفه و متلکمان غربی نیز، موضوع تعارض گزاره های اخلاقی و تلاش برای حل آن مطرح بوده است.

«اتکینسون» نویسنده کتاب «در آمدی به فلسفه اخلاق» صفحات زیادی از کتاب خود را به این موضوع اختصاص داده است، نخست تکالیف را به مطلق (واجب) و نسبی (مستحب) تقسیم می کند. راستگویی، وفای به عهد و پرداختن دین را تکالیف مطلق و واجب، و توجه به رفاه خود و کمک به رفاه حال دیگران را از تکالیف نسبی و مستحب می شمارد و مدعی است که بدین وسیله تعارض متفی می گردد و تکالیف مطلق بر نسبی ترجیح داده می شود.^{۲۹}

آن گاه که تعارض دو تکلیف مطلق را مطرح می کند، می نویسد:

«اگر وظایف مطلق به صورت منفی عنوان شوند تعارض نخواهند داشت، یعنی آنها را به صورت مجرمات در نظر بگیریم نه واجبات، به جای اینکه بگوییم باید راست گفت، می گوئیم: «عهدی که بسته ای مشکن» و «دین خود را فراموش مکن». ما نمی توانیم تضمین کنیم که همیشه دو امر قابل جمع باشند، ولی به اعتباری دو نهی همواره قابل جمع می باشند، زیرا ما همیشه می توانیم از اجرای دو یا چند کار خودداری کنیم.»

در مجموع سه راه حل برای تعارض گزاره های اخلاقی در کتابها و سخنان اخلاقی غربیان دیده می شود.

۱. رفع تکلیف در صورت قابل اجرا نبودن.

اتکینسون در این باره می نویسد:

«ماهیت وظیفه اخلاقی چنین اقتضا می کند که قابل اجرا باشد. وقتی ما قدرت انجام کاری را نداشته باشیم، وظیفه ای نیز در آن مورد نداریم... در یک موقعیت متعارض، به نظر می رسد ما باید هر دو کار را انجام دهیم، درحالی که چنین امکانی نداریم. اگر نمی توانیم پس وظیفه ای بر دوش ما نیست.»

این اندیشه زیربنای داعیه کانت است که می گوید:

«شاید زمینه های تعهد اخلاقی متعارض باشند، ولی ما به مفهوم دقیق کلمه تعهدات متعارض نداریم... وظیفه من این است که به او کمک کنم، دوستی او مبنا و زمینه این اندیشه است. از طرف دیگر فرض کنید او اسرار دولتی را به یک سفارت خارجی می فروشد. این زمینه دیگری است که مرا وادار می کند او را طرد کنم (و کمک نکنم) در اینجا ما دو تعهد نداریم، چون نمی توانیم به هر دو عمل کنیم، ما تعهد را از زمینه تعهد متمایز می کنیم و به این اعتبار، مادام که تصمیم نگرفته ایم کدام کار را انجام دهیم، تعهدی در بین نیست.»^{۲۰}

۲. بازگشت تعارض به خطای انسانها و نه به خود افعال اخلاقی.

«چنین موقعیت دشواری از خطای خود شخص ناشی می شود. او وقتی در چنین تله ای افتاد، چاره ای جز اشتباه ندارد، ولی می توانست از پیش آمدن چنین وضعی جلوگیری کند.»^{۲۱}

۳. سنجش موارد و گزینش مهم ترین.

بررسی مقایسه ای دو تکلیف و شناسایی آنچه که اهمیت بیش تر دارد، راهی است که از سوی مکتبهای گوناگون، برای حل ناسازگاری احکام اخلاقی مطرح شده است. لوماریه می نویسد:

«چون فرد نسبت به عده بسیاری از اشخاص تکالیفی دارد، باید بتواند این تکالیف را با هم موافق کند، هنگامی که متعارض می شوند؛ یعنی فرد نمی تواند یک تکلیف را انجام دهد، مگر آن که تکالیف دیگر را قربانی آن کند، در این صورت آشکار است که باید از انجام آن تکلیف باز ایستد.

سنجش تطبیقی تکالیف موجود ایجاب می کند که نکات ذیل در نظر گرفته شود:

۱. شمار کسانی که از این تکالیف استفاده می کنند...

۲. مقام کسانی که از این تکالیف استفاده می کنند (من به بشر، قبل از حیوان کمک می کنم و به پدرم، قبل از بیگانه)

۳. ارزش ذاتی تکلیف «وفای به عهد که کرده ام بر تکلیفی که نسبت به جان خود دارم برتری دارد.»^{۲۲}

لوماریه به گونه ای تزاخم و مرجحات آن باب را مطرح می سازد که دانشمندان

مسلمان آن را توجیه اساسی برای تعارض احکام اخلاقی دانسته اند.

اطلاق گروی در اخلاق، از منظر عالمان اسلامی

گرایش عمده اندیشمندان مسلمان، به ثبات و پایداری اصول اخلاقی و عدم نسیت آن است؛ چرا که بیش تر تعالیم دینی و اعتقاد به ملاک داشتن احکام و قوانین و اصالت ملاکها، اخلاق باوری را در میدان اخلاق تقویت می کند. ظاهر برخی مدارک دینی هم آن را تأیید می کند، مانند آنچه از امام صادق(ع) نقل شده است که:

«حلال محمد حلال الی یوم القيامة، و حرامه حرام الی یوم القيامة.»^{۴۳}

جاودانگی حلال و حرام، ارتباط تنگاتنگی با استواری احکام اخلاقی می تواند داشته باشد. معتقدان به مطلق بودن احکام و قوانین اخلاقی، بر پایه هایی تکیه کرده اند که می توان آنها را با دو عنوان مورد بررسی قرار داد.

الف. اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال

در میان نحله های کلامی، اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال اند، ولی امامیه و معتزله به وجود حسن و قبح عقلی باور دارند، و اخباریان با این که اصل حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته اند، اما توانمندی عقل بر درک مصالح و مفاسد ذاتی افعال را مورد تردید قرار داده اند.^{۴۴}

ابن سینا درک حسن و قبح افعال اخلاقی را، در شمار درکهای مستقیم و اولیه عقل ندانسته است و تصدیق آنها را برخاسته از تربیت و آداب اجتماعی می داند.^{۴۵}

خواجه نصیر طوسی، علامه حلی، ملاصدرا و شهید صدر، از طرفداران نظریه حسن و قبح ذاتی افعال و قضایای حکمت عملی هستند.^{۴۶}

در قرآن کریم نیز آیات و تعابیری چند می تواند مورد استناد معتقدان به حسن و قبح عقلی افعال باشد؛ مانند:

«قل انما حرم ربی الفواحش ماظهر منها و ما بطن» اعراف/ ۳۳

ای پیامبر بگو، پروردگارم همه زشتی ها را حرام ساخته است. چه آنها که آشکارند، و چه آنها که پنهان.

واژه «فواحش» می تواند نظر به همان معنایی داشته باشد که عرف انسانها از کلمه قبیح و زشت درک می کنند و خداوند در این آیه حرمت را روی همان فهم انسانی مترتب ساخته است.

«قل ان الله لا يأمر بالفحشاء»

اعراف / ۲۸

«ان الله يأمر بالعدل و الاحسان و ابتاء ذی القربى و ينهى عن الفحشاء و المنکر

والبغی»

نحل / ۹۰

«ولکن الله حبیب الایمان و زینة فی قلوبکم و کره الیکم الکفر و الفسوق و

العصیان»

حجرات / ۷

خداوند ایمان را محبوب قلبهای شما قرار داد و کفر و فسق و گناه را مورد کراهت و نفرت طبیعت شما ساخت.

تعبیر «فی قلوبکم» حکایت از درک درونی و ناخودآگاه و طبیعی انسان نسبت به حسن ایمان و قبح کفر و گناه دارد.

امام صادق (ع) نیز در تأیید این معنی فرموده است:

«فبالعقل عرف العباد خالقهم ... و عرفوا به الحسن من القبیح.»^{۴۷}

بنندگان در پرتو عقل، آفریدگار خویش را می شناسند... و به وسیله عقل، نیک را از زشت بازمی شناسند.

ب. جاودانگی بنیادهای اخلاق

کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته اند، در تبیین جاودانگی پایه های بنیادین اخلاق، راهی هموار دارند، چه این که صفت ذاتی، همواره ثابت و پایدار است و از فعل جدا نمی شود و در نتیجه جاودان خواهد بود، زیرا بر اساس یک اصل فلسفی، ذاتی شیئی از خود شیئی تفکیک ناپذیر است و به همین دلیل، تعلیل پذیر هم نخواهد بود. نکته شایان توجه این است که بنا بر نظریه جاودانگی احکام بنیادی اخلاق و ذاتی بودن حسن و قبح افعال، آنجا که در میدان عمل، ارتکاب فعل قبیح، ضرورت یابد، انسان می تواند آن را مرتکب شود و به خاطر ارتکاب آن مورد ملامت قرار نخواهد گرفت، درحالی که اصل عمل با نظر به خود آن عمل، همچنان قبیح و ناپسند است.^{۴۸} به تعبیر دیگر در صورت ضرورت و اضطرار و ترجیح فعل قبیح، تنها قبح فاعلی برطرف می شود و قبح فعلی همچنان باقی می ماند.^{۴۹}

و اما کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را باور ندارند، در توجیه جاودانگی اخلاق با دشواریهایی چند روبرو خواهند بود. از جمله نظریاتی که خوب و بد را امری اعتباری می داند و منشأ این اعتبار را مقایسه افعال با «کمال حقیقی انسان» می شناسد. صاحبان

این دیدگاه‌ها برای اثبات جاودانگی اخلاق به این نکته تکیه دارند که: کمال حقیقی انسان امری ثابت است، و رابطه میان افعال و نتایج افعال نیز تغییر ناپذیر می‌باشد. پس احکامی که بر افعال در مقایسه با کمال آفرینی یا کمال زدایی مترتب می‌شوند، همیشگی و تغییر ناپذیر خواهند بود.^{۵۰}

چنانکه پیداست، منکران حسن و قبح ذاتی افعال، خوبی و بدی را امری اعتبار می‌دانند و اگر بخواهند احکام اخلاقی را پایدار و جاودان بشناسند، ناچارند برای این امور اعتباری، منشأ اعتباری ثابت و تغییر ناپذیر قایل شوند.

علامه طباطبایی نیز از جمله کسانی است که در پی دلیل اعتباری شمردن حسن و قبح، ناگزیر شده است تا منشأ اعتباری پایدار جست و جو کند، از این رو می‌نویسد:

«حسن و قبح افعال، معانی اعتباری و عناوین مورد نظر در محیط اجتماع، بستگی دارد به سازگاری و ناسازگاری آنها با غرض جامعه؛ یعنی سعادت حیات انسانی یا بهره‌گیری از زندگی. بنابراین عدالت حسن دارد... و ظلم و تجاوز قبح دارد، به دلیل سازگاری دسته اول و ناسازگاری دسته دوم با سعادت و بهره‌مندی انسان در جامعه، جاودانگی این نوع حسن و قبح در گرو ثبات سازگاری و همخوانی و یا ناسازگاری افعالی است که نهاد این گزاره‌ها هستند.»^{۵۱}

علامه محمد تقی جعفری در توضیح استنتاج «آنچه باید باشد» از «آنچه هست» که نوعی تحلیل درباره ثبات احکام اخلاقی است، بیانی دارد که خلاصه و فشرده آن چنین است:

«اگر فرض کنیم که «آنچه باید باشد» راستگویی است که عکس آن منفور بودن دروغگویی است، تحلیل ما به صورت زیر خواهد بود:

۱. باید راستگو باشیم، زیرا ۲. راستگویی عامل اطمینان در روابط زندگی اجتماعی است ۳. ما، هم به اطمینان و آرامش نیازمندیم و هم ناگزیر هستیم در اجتماع زندگی کنیم، زیرا ۴. فقط در زندگی اجتماعی، ابعاد گوناگون حیات ما به فعلیت می‌رسد. ۵. به فعلیت رسیدن ابعاد وجود، از آن رو ضرورت دارد که اساساً واقعیت حیات برای به فعلیت رسیدن آن ابعاد می‌جوشد و ما به اقتضای ذات حیات، ناگزیریم به این جوشش پاسخ مثبت دهیم. و از آنجا که این اقتضا ذاتی است، چرای منطقی ندارد، همانطور که اگر بگوییم مثلث دارای سه ضلع است، نمی‌تواند چرای منطقی داشته باشد، زیرا اگر شکل را مثلث فرض کردید،

سه ضلعی بودن در ذات آن است. «^{۵۲}

استاد مطهری نیز در این باره اظهار داشته است:

«ما اصل خوبی و بدی را همانطور قبول می‌کنیم که علامه و راسل گفته‌اند که معنای خوب بودن و خوب نبودن در باید و نباید، دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی ... در آنجا که «من علوی» انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزشمند ... و این که انسان یک جنبه از وجودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود، اقوی و اکمل احساس می‌کند و تمام کمالات هم به همان وجود ... بر می‌گردد و همه نقصها هم به عدم ... راستی، درستی، احسان، رحمت، خیر رساندن، معانی مناسب با من علوی است.»^{۵۳}

ویل دورانت را نیز می‌توان جزء کسانی دانست که برای اثبات جاودانگی و پایداری بنیاد اخلاق، در جست‌وجوی تکیه‌گاه ثابتی است. وی پس از بحث طولانی می‌نویسد:

«ما از بیراهه به محترمانه‌ترین و کهن‌ترین نتیجه رسیدیم و آن این که معیار اخلاق همان صلاح جامعه است ... پس برای اخلاق، معیاری در دست است که می‌تواند در هر زمان و مکان و در هر قوم و گروه به هر زبانی که سخن گویند، به خیر و فضیلت رهنمون باشد.»^{۵۴}

واقع‌گرایی قرآن در زمینه اخلاق

در آیات قرآن، هر چند عناوینی چون؛ عدل، ظلم، احسان، فسق و فاحشه چنان تلقی شده‌اند که حسن و قبح آنها، از یک سو بدیهی و فهم آنها فطری و وجدانی است، و از سوی دیگر، همیشگی و دارای اطلاق است. با این حال، باید توجه کرد که اطلاق‌گرایی قرآن و ارزش محوری آن با اطلاق باوری کانتی متفاوت است، چه این که در اطلاق باوری کانت، نوعی انعطاف ناپذیری دیده می‌شود، درحالی که نگاه قرآن به اصول اخلاق و ضرورت رعایت آنها از سوی انسان، همواره با واقع‌گرایی و انعطاف‌پذیری معقول است.

واقع‌گرایی قرآن در مسؤلیت‌خواهی از انسان در برابر اصل اخلاق را ذیل چند

اصل می‌توان مطالعه کرد:

۱. عقل پذیر بودن و همسازی با توان بشری

«لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»

بقره / ۲۸۶

خداوند هیچ کس را تکلیف نمی کند، مگر به اندازه توانش.

«لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَيْهَا»

طلاق / ۷

خداوند تکلیف نمی کند هیچ کس را مگر به اندازه آنچه به او عطا کرده است.

عنوان توان و امکان در دوآیه یادشده شامل انواع قدرت جسمی و روحی و علمی

می شود و از نظر متعلق تکلیف، تکالیف اخلاقی را نیز دربر می گیرد.

۲. تساهل و آسانگیری

در تکالیف اخلاقی دین، نه تنها توان و ظرفیت و شرایط انسانها رعایت شده و بیش

از توان و گنجایش امت بر آنان بار مسئولیت نهاده نشده است، بلکه تکالیف پرمشقت و

دشوار نیز مورد تخفیف قرار گرفته است و روح تساهل بر دستگاه داوری اخلاقی دین

حاکم است.

«يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»

بقره / ۱۸۵

خداوند خواسته است تا شما در آسانی به سر برید، نه در سختی و مشقت.

«وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»

حج / ۷۸

خداوند در قلمرو دین، برای شما تکالیف و برنامه های طاقت فرسا قرار

نداده است.

۳. تقدم و ترجیح مصلحتهای مهم انسانی

آن گاه که تکلیفی اخلاقی در تعارض با مصالح مهم انسانی قرار گیرد، قرآن، تقدم

و ترجیح را با رعایت مصالح مهم انسانی می داند. مگر این که در یک محاسبه عقلانی و

منطقی و دینی، مصلحت رعایت تکلیف بر مصالح دیگر برتری داشته باشد.

از جمله مواردی که موضوع یادشده را روشن می سازد، داستان عمار یاسر و اظهار

زبانی و غیرواقعی کفر از سوی او به منظور حفظ جان خویش و رهیدن از شکنجه

مشرکان است، که در پی آن، این آیه نازل شد:

«الَا مِنْ أَمْرِهِ وَقَلْبِهِ مَطْمَئِنُّ بِالْإِيمَانِ»

۴. اولویت عفو و احسان بر ایفای حق شخصی

آنجا که سخن از حق شخصی در میان باشد و به حکم عدالت، انسان، مجاز به انتقام یا تقاص و استیفای حق خود شناخته شود، قرآن عفو و احسان را کاری اخلاقی تر و شایسته تر دانسته است.

«او تعفوا عن سوء فإن الله عفو قدير» نساء/ ۱۴۹

اگر از بدیهه‌ایی که در مورد شما صورت گرفته، درگذرید، پس خداوند هم بخشاینده و توانا است.

«فمن تصدق به فهو كفارة له» مائده/ ۴۵

کسی که حق قصاص دارد، اگر عفو نماید، کار او مایه پوشش و محو گناهان است.

«وأن تعفوا أقرب للتقوى» بقره/ ۲۳۷

واین که در گذرید به تقوا نزدیک تر است.



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

۱. هیر، فلسفه اخلاق، ترجمه محمد سعیدی مهر، کیهان اندیشه، شماره ۱۱۷/۵۲.
۲. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، قم، صدرا، ۱/ ۲۷۵.
۳. همو، نقدی بر مارکسیسم / ۱۸۲.
۴. همو، تعلیم و تربیت در اسلام، انتشارات الزهراء / ۹۴.
۵. فصلنامه معرفت، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۷۴ / ۲۳.
۶. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ۳ / ۱۹۹ - ۲۰۲.
۷. همان، ۳ / ۲۴۰ - ۲۴۲.
۸. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام / ۹۹.
۹. همو، نقدی بر مارکسیسم / ۱۹۵.
۱۰. بخت آور، کمال الدین، نقش ادیان در تکامل انسان، تهران، مشعل آزادی / ۲۴۱.
۱۱. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب / ۹۰.
۱۲. همان / ۸۸.
۱۳. جان هرمن زندل و جاستوس باکлер، درآمدی بر فلسفه، ترجمه امید جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱ / ۲۳۱.
۱۴. امین، احمد، الاخلاق / ۱۰۵ - ۱۰۷.
۱۵. پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبیوی، تهران، انتشارات حکمت / ۱۱.
۱۶. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ / ۱۹۸.
۱۷. راسل، برتراند، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، تهران، انتشارات بابک / ۱۴۹.
۱۸. همان / ۲۳۲.
۱۹. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم / ۱۸۲.
۲۰. مظفر، محمدرضا، اصول فقه، ترجمه علی محمدی، ۳ / ۴۱۷.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۵ / ۱۲۳.
۲۲. شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب محرمة، بحث مجوزهای دروغ (مسوغات الکذب).
۲۳. فلسفی، محمد تقی، اخلاق، ۲ / ۲۹۸ - ۳۰۰.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال / ۸۷.
۲۵. سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۱۱۴.
۲۶. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ۲ / ۲۲.
۲۷. مصباح، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق / ۱۳۳.
۲۸. آر. اف. اتکینسون، درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب / ۴۴.
۲۹. المیدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه، الاخلاق الاسلامیة و اسسها، دمشق، دارالقلم، ۱۴۰۷، ۱ / ۶۹.
۳۰. فلسفی، محمد تقی، اخلاق، ۲ / ۲۹۸.
۳۱. مصباح، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق / ۱۸۸.
۳۲. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام / ۱۵۰.

۳۳. همان؛ همو، اسلام و مقتضیات زمان، ۲/ ۲۷؛ درآز، محمد عبدالله، دراسات اسلامية، دمشق، دارالقلم، ۱۳۹۴/ ۱۱۰؛ الميدانی، عبدالرحمن حسن حبنكة، الاخلاق الاسلامية و اسسها، ۷۱/۱؛ لوماریه، فلسفه اخلاق، ترجمه مهرانگیز منوچهریان، بنگاه مطبوعاتی صفعلی‌شاه/ ۴۴.
۳۴. حائری حسینی، کاظم، مباحث الاصول، تقریرات آیت الله سید محمدباقر صدر، ۱/ ۵۰۴.
۳۵. مطهری، مرتضی، عدل الهی/ ۱۲.
۳۶. همو، اسلام و مقتضیات زمان، ۲/ ۷۲.
۳۷. لگنهاوزن، محمد، فصلنامه معرفت، شماره ۱۵/ ۳۶.
۳۸. شیخ انصاری، مکاسب محرمه، حکم توریه.
۳۹. آر. اف. اتکینسون، درآمدی بر فلسفه اخلاق/ ۳۸.
۴۰. همان/ ۳۵.
۴۱. همان/ ۳۴.
۴۲. لوماریه، فلسفه اخلاق/ ۴۴.
۴۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۲۶/ ۳۵.
۴۴. حائری حسینی، کاظم، مباحث الاصول، ۱/ ۵۰۴.
۴۵. ابوعلی سینا، الاشارات و التنبیها، ۱/ ۲۲۱.
۴۶. شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا) الاسفار العقلية، ۹/ ۸۰؛ طوسی، خواجه نصیر، اخلاق ناصری/ ۴۱؛ سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی/ ۲۳؛ حائری یزدی، مهدی؛ کاوشی در عقل عملی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱/ ۱۰۷، ۱۰۹؛ صدر، محمدباقر، دروس فی علم الاصول، الحلقة الثالثة، ۱/ ۴۲۶.
۴۷. کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی، ۱/ ۲۵.
۴۸. شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب محرمه، مسوغات الکذب.
۴۹. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی/ ۱۲ و ۸۸.
۵۰. مصباح، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق/ ۱۹۲.
۵۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ۵/ ۱۰.
۵۲. جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۷/ ۲۴۴.
۵۳. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، ۲۰۸.
۵۴. ویل دورانت، لذات فلسفه/ ۱۰۷ و ۱۰۸.

