

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال دهم، بهار ۱۳۹۷، شماره مسلسل ۳۵

دیدگاه شهید مطهری درباره اخلاق مبتنی بر نظریه اعتباریات

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۴/۹/۱۵

سیدمحمد باقر میرصانع*

تبیین اعتباریات و لوازم آنها، از مباحثی است که با اشارات مرحوم کمپانی و تفصیلات علامه طباطبائی جانی تازه یافت. با توجه به تأثیرات مهم این بحث بر علمی چون فقه، اصول فقه، کلام و اخلاق، لازم است بدان بیش از پیش پرداخته شود. مقاله سعی دارد لوازم ادراکات اعتباری را در مبانی علم اخلاق با تأکید بر دیدگاه‌های شهید مطهری تبیین و بررسی کند. شهید مطهری بیش از هر چیز، دو موضوع از موضوعات ادراکات اعتباری مرتبط با علم اخلاق را تبیین کرده است: یکی استدلال به اخلاقیات و اعتباریات در علوم حقیقی، و دیگری بحث نسبت اخلاق. شهید مطهری استدلال به اعتباریات را در علوم حقیقی نمی‌پذیرد. ایشان در رد نسبت اخلاقی، با تبیین من علوی و من سفلی، راهکاری جدید معرفی می‌کند؛ اما علامه طباطبائی در تفسیر المیزان مسیر دیگری می‌پیماید که هم نسبت را از اخلاق دور می‌سازد و هم به اشکالاتی که به شهید مطهری وارد است، دچار نمی‌شود.

واژگان کلیدی: ادراک اعتباری، اعتباریات، شهید مطهری، علامه طباطبائی، فلسفه اخلاق.

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم و پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث.

مقدمه

هرچند توجه به ادراکات اعتباری در آثار قدمای شیعه قابل رؤیت است،^۱ نخستین عالمی که این مبحث را به صورت منسجم و تحت همین عنوان احیا کرد، علامه طباطبائی است. البته جرقه‌های مرحوم کمپانی را در این امر نباید نادیده گرفت و به یقین علامه طباطبائی متأثر از ایشان به طرح اعتباریات پرداخته است. توجه علامه طباطبائی به این بحث و تشریح برخی لوازم آن، ادراکات اعتباری را جان تازه‌ای بخشید و آن را بر میز کار محققان و پژوهشگران قرار داد. فارغ از اختلافاتی که در خود مبحث ادراکات اعتباری مطرح است، تطبیق این مبحث و لوازم پذیرش آن در علوم چون اخلاق، کلام و اصول فقه، خود محل بحث و نزاع واقع شده است. اعمال لوازم ادراکات اعتباری در این علوم، به احتمال فراوان به تغییر پرداخت به مباحث، نحوه استدلال و حذف برخی مباحث از آن علوم می‌انجامد. برای مثال، علم کلامی را فرض کنید که در آن از قاعده لطف بحثی نباشد یا اینکه عدالت در خداوند به صورتی جدید تبیین شود یا اینکه از حسن و قبح برای اثبات وجوب انجام افعالی برای خدا استفاده نشود.

شهید مطهری از نخستین شاگردان علامه طباطبائی است که به شرح، بررسی و نقد ادراکات اعتباری و لوازم آن در علوم چون کلام و اخلاق پرداخته است. شهید مطهری در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ذیل مقاله ششم، رویکردی شارحانه را بر این بحث اتخاذ کرده است؛ رویکردی که در کتاب *عدل الهی* به تبیین و توجه دادن به لوازم این نظریه تبدیل شده و در مقاله «اخلاق و جاودانگی» به نقد و تکمیل این نظریه انجامیده است.

۱. نک: علم‌الهدی، بی‌تا، ج ۱: ۲؛ ج ۲: ۶۷۱-۶۹۶؛ کمپانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۹-۱۳۶.

تبیین دستاوردها و نوآوری‌های شهید مطهری در این بحث - که به صورت حاشیه بر مباحث علامه طباطبائی مطرح شده است - ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا مبحثی که به صورت گسترده می‌تواند - یا به احتمال زیاد بتواند - علوم یادشده را دستخوش تغییر قرار دهد، باید از طرف محققان این علوم مورد تحقیق، بررسی و نقد قرار گیرد. مقدمه تحقیق نیز دریافتن این نظریه از صاحبان و شارحان اصلی آن است. بی‌گمان علامه طباطبائی و شهید مطهری، صاحبان و شارحان اصلی این مبحث در دوره معاصر به شمار می‌روند.

در این مقاله می‌کوشیم تبیین‌ها، دستاوردها و نوآوری‌های شهید مطهری در این مبحث معطوف به علم اخلاق مورد بررسی و نقد قرار گیرد. به دلیل اینکه مطالب شهید مطهری در این مبحث، حاشیه‌ای بر کلمات علامه به شمار می‌آید، در بحث از کلمات علامه نیز کمک خواهیم گرفت. رویکرد این مقاله بیشتر معطوف به مباحث کلی اخلاق است؛ لذا به تأثیرات خرد این مبحث در اخلاق عملی و کاربردی نمی‌پردازیم و از میان تأثیرات این بحث، به دو بحث استدلال به اخلاقیات و نسبییت اخلاقی خواهیم پرداخت.

ادراکات اعتباری و اخلاق

در این قسمت ابتدا شرحی مختصر از ادراکات اعتباری ارائه می‌کنیم و سپس به نحوه ارتباط این ادراکات با اخلاق می‌پردازیم.

«اعتبار» به گونه‌های مختلف تعریف شده است^۱ که در حقیقت به یک معنا بازمی‌گردد و آن توسعه در مصادیق یک مفهوم حقیقی به مصادیق جعلی، به دلیل

۱. نک: کمپانی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۱۹؛ طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۵۹؛ ۱۴۲۸ق: ۳۴۶؛ بی‌تا، ج ۱: ۱۱؛

مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۵: ۵۹۲.

ترتیب دادن یک سلسله آثار بر آن مصادیق جعلی است (آملی لاریجانی در: طباطبائی، ۱۳۸۱: ۲۵۴). به این مصرع از غزل معروف حافظ توجه کنید: «ستاره‌ای بدرخشید و ماه مجلس شد». ستاره و ماه، دو مفهوم حقیقی هستند که مصادیق حقیقی دارند. در اینجا محبوب نیز به عنوان مصداق جعلی ستاره و ماه قرار گرفته است و این دو مفهوم توسعه مصداقی پیدا کرده‌اند. هدف از توسعه مصادیق نیز ایجاد وجد در مخاطب در خصوص زیبایی و جلوه‌گری معشوق و محبوب است. این مثال مربوط به اعتباریات شعری است. در اعتباریات اجتماعی نیز با اندکی تفاوت به همین قرار است. عضو بدن شما در ملکیت حقیقی شماست؛ اما وقتی وسیله‌ای را خریداری می‌کنید، شما را مالک آن می‌دانند. این ملکیت اعتباری و به قراردادهای اجتماعی وابسته است. در واقع ملکیت در وسایل و اشیاء، مصداق جعلی ملکیت حقیقی است. هدف از این توسعه در مصداق نیز برقراری و نظم روابط اجتماعی درباره حق تصرف در اشیاء است. همان طور که متوجه شدید، در اعتبارات شعری این توسعه در مصداق، گذرا و سطحی است و لزوماً قابل قبول برای همه نیست و به راحتی محبوبی را که به ماه تشبیه شده، می‌توان مصداق شب دیجور کرد؛ اما در اعتبارات اجتماعی که اساس روابط اجتماعی است و به دلیل نظم آن اعتبار شده است، ثبات و پذیرش همگانی آن، لازمه تحقق هدف آن است.

حاصل اعتبار، شکل‌گیری مفاهیمی با عنوان «ادراک اعتباری» یا «اعتباریات» است. استعمال ملکیت در مصادیق جعلی به حدی زیاد است که سبب شکل‌گیری مفهوم ملکیت اعتباری شده است. این ملکیت معمولاً مطلق به کار می‌رود و قید اعتباری به آن اضافه نمی‌شود. در اعتبارات شعری معمولاً مفهوم

جدید شکل نمی‌گیرد؛ زیرا غرض گوینده در مخفی کردن تفاوت ماه حقیقی و جعلی است؛ ولی در اعتباریات عملی، غرض انتقال برخی آثار ملکیت حقیقی به مصداق جعلی برای ایجاد نظم ثابت و همگانی است.

افزون بر اعتباریات شعری و اجتماعی، اعتبارات عملی نیز وجود دارد؛ اعتباراتی که افراد برای انجام افعال خود از آن کمک می‌گیرند. نخستین اعتباری که انسان جعل می‌کند و در هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، وجود دارد، اعتبار «باید یا وجوب» است (مطهری در: طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۸؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷: ۴۹۹). ادراک اعتباری دیگری که زائیده همین مفهوم است، «حسن و قبح» یا همان خوبی و بدی است (مطهری در: طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۹؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۷۲۱).

ساختن اعتبار در نفس انسان بدین شکل است: در مرحله نخست، انسان نیازی یا رسیدن به کمالی را در وجود خود درک می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که جز با انجام افعال ارادی، آن نیاز برطرف نمی‌شود و کمال مطلوب حاصل نمی‌گردد. در مرحله دوم پس از تصور فعل و تصدیق به فایده و شوق اکید، به مرحله‌ای می‌رسد که باید اراده در او شکل بگیرد. معتقدان به ادراکات اعتباری بر آن‌اند که در اینجا نخستین اعتبار عملی که در بالا گفته شد، شکل می‌گیرد و انسان رابطه خود را با آن فعل، مصداقی جعلی برای رابطه وجوب و ضرورت خارجی می‌گیرد که همان «باید اعتباری» است و سپس اراده می‌کند و فعل را انجام می‌دهد.

اساس علوم عملی نیز بر معرفی اعتباراتی است که برای رفع نیازها و رسیدن به کمالات احتیاج است. به همین دلیل است که این علوم پر از باید و نباید و

حسن و قبح است که اساس آنها به طور خلاصه تشریح شد. بر این مبنا، علامه طباطبائی و شهید مطهری معتقدند علم اخلاق که از علوم عملی است، علمی اعتباری است (مطهری، ۱۳۱۹، ج ۱۳: ۷۰۷؛ ج ۶: ۶۷).

توجه و التزام به لوازم اعتباری

از میان آثار و لوازم ادراکات اعتباری، به لوازمی اشاره می‌کنیم که مرتبط با اخلاق است. در صورت پذیرفتن این لوازم، بایسته است در نوع نگاه و روش تحقیق در علم اخلاق تغییراتی حاصل شود که پس از بررسی اجمالی لوازم نظریه ادراکات اعتباری به آنها خواهیم پرداخت.

۱. ماهیت نداشتن اعتباریات

ادراکات اعتباری ماهیت ندارند؛ یعنی اموری نیستند که در خارج متلبس به وجود شوند (مطهری، ۱۳۱۹، ج ۷: ۴۹۹). به همین دلیل، خوب و بد، باید و نباید و فضایل و رذایل، تحت هیچ‌یک از اعراض و جواهر قرار نمی‌گیرند. ادراکات اعتباری ساخته ذهن ما هستند؛ نه از وجودات خارجی اخذ می‌گردند و نه در خارج موجود می‌شوند. البته در خارج اثر عملی دارند، که همان ملاک صدق و کذب یا به عبارت بهتر، روایی و ناروایی آنهاست.

برخی گزاره‌ها و الزامات اخلاقی را در خارج - به نحوی از وجود - موجود می‌دانند (نک: آملی لاریجانی، ۱۳۱۶). نظریه این محققان در تقابل با نظریه ادراکات اعتباری است؛ اما نظریه مشهور علما که قضایای اخلاقی را از احکام عقل عملی می‌دانند، به‌تنهایی مشعر به ماهیت داشتن یا نداشتن گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی نیست؛ البته شهید مطهری آنها را هم قایل به اعتباریت گزاره‌های اخلاقی می‌داند (مطهری، ۱۳۱۹، ج ۱۳: ۷۲۱).

گزاره‌های اخلاقی، انشائاتی هستند که آدمی صرفاً به دلیل برخی نیازهای جسمانی و روحانی، و به دلیل رسیدن به یکسری کمالات، جعل و انشا می‌کند. این انشائات ماورای تأثیری که در اعمال و اراده‌های انسان می‌گذارند، تحقیقی ندارند و به همین دلیل، امری که وجود ندارد، به تبع، ماهیت نیز نخواهد داشت.

۲. ملاک صدق

ماهیت نداشتن ادراکات اعتباری، به معنای عدم امکان سنجش روایی یا ناروایی آنها نیست. همان طور که در تعریف ادراک اعتباری بیان کردیم، اعتبار، توسعه در مصادیق مفهومی حقیقی است، به دلیل ترتب آثاری خاص؛ حال همان آثار، ملاک سنجش ادراکات اعتباری است. ادراک اعتباری اگر آثار عملی داشته باشد و لغو نباشد، ادراکی روا و صادق است و در صورتی که لغو باشد و اثر نداشته باشد، ناروا خواهد بود (همان: ۱۳۰).

اگر فردی از پیش خود، خویشتن را رئیس بداند و این ریاست جعلی اثری نداشته باشد، این اعتبار لغو خواهد بود؛ اما اگر ریاستی را که او برای خود جعل کرده، دیگران هم بپذیرند و مثلاً به همین دلیل از او پیروی کنند، این جعل ریاست روا خواهد بود؛ زیرا اثر عملی یافته است.

علامه طباطبائی و شهید مطهری حول ملاک روایی و ناروایی ادراکات اعتباری، بیش از آنچه گذشت، مطلبی ارائه نکرده‌اند. می‌توان همین ملاک را تبیین کرد و با دقت در جزئیات آن، به تفصیلات بیشتری درباره آن رسید.

اعتبارات اخلاقی طبق این نظریه، زمانی روا و صادق خواهند بود که اثر عملی بیابند؛ اما منظور از اثر عملی یا عدم لغویت چیست؟ با توجه به مثالی که در چند سطر پیش آمد، شاید به ذهن خطور کند همین که اعتبار مورد توجه و عمل قرار بگیرد، کافی است؛ اما این اثر عملی بدهتاً مردود است. اگر قومی اعتبار کنند که

«ظلم خوب و الزامی است» و بدان نیز عمل کنند، آیا این اعتبار، روا خواهد شد؟ به نظر باید قید «مفید بودن» را نیز به اثر عملی اضافه کرد؛ به این معنا که اعتباری روا و صادق است که «اثر عملی مفید» داشته باشد. باید عمل به ادراک اعتباری، احتیاجی را رفع و کمالی را حاصل کند تا بتوان آن را روا و صادق دانست. طبق آنچه تا به اینجا به آن رسیدیم، الزام و گزاره اخلاقی، رواست که اثر عملی مفید داشته باشد. طبق این برداشت باید معتقدان به این نظریه را در اخلاق، غایت‌گرا دانست؛ زیرا روایی گزاره اخلاقی را به اثری که می‌گذارد، وابسته ساخته‌اند.

۳. ثابت نبودن اعتباریات در انواع مختلف آن

عدم ثبات و تغییر در همه اعتباریات ممکن و در بیشتر موارد محقق است (مطهری، ۱۳۱۹، ج ۶: ۳۹۲). اگر چیزی وجود خارجی نداشت و ساخته و پرداخته ذهن آدمی بود، امکان تغییر در آن لامحاله خواهد بود. همین امر سبب شده معتقدان به ادراکات اعتباری در اخلاق برای اثبات جاودانگی آن چاره‌ای بیندیشند. در بخش بعد مفصل به این موضوع خواهیم پرداخت.

باید توجه داشت تغییر ادراکات اعتباری ممکن است، اما ضروری نیست. با توجه به مبادی اعتباریات، امکان وجود اعتبار ثابت نیز فراهم می‌شود؛ به این معنا که اگر نیاز واحد یا هدف ثابت یافت شود که تنها یک راه رسیدن دارد، اعتبار ثابت و تغییرناپذیر هم ایجاد می‌شود. اما این ادراک اعتباری، ثابت است، نه به دلیل ذاتش؛ بلکه چون مبادی آن ثابت است، این هم ثابت شده است.

۴. استدلال و اعتباریات

ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین جاری در علوم حقیقی مورد استفاده قرار داد؛ ولی درباره اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد و به عبارت دیگر،

ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارند (همان: ۳۷۱). ابتدا چند نکته را یادآور می‌شویم:

(۱) در این بحث وقتی می‌گوییم اعتباریات در استدلال ارزش منطقی ندارند؛ یعنی اینکه در کشف حقایق به آنها نمی‌توان تمسک کرد یا از قیاس‌های یقین‌آور (طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۳۰۸) جاری در علوم حقیقی نیستند.

(۲) یک مغالطه معروف در صورت قیاس عبارت از این است که از «باید» به «هست» رسید: «باید انسان‌ها خوب باشند؛ پس خوب هستند». این یک مغالطه صوری معروف است. اما باید توجه داشت منظور علامه و شهید مطهری که اعتباریات را دارای ارزش در استدلال منطقی نمی‌دانند، این مغالطه نیست. مغالطه‌ای که اینان اشاره می‌کنند، مغالطه در ماده استدلال است که به آن اشاره خواهد شد (سروش، ۱۳۸۷: ۳۴۷).

از اینجا به بررسی ارزش منطقی قیاس‌هایی می‌پردازیم که اعتباریات در آنها به کار رفته است. در فرایند فکر، ارتباط تولیدی شکل می‌گیرد. شما در مسیر فکر خود از یک مجهول آغاز می‌کنید، سپس برای تبدیل آن به معلوم، به سراغ معلومات پیشین خود می‌روید و با انجام تصرفاتی در آن، اعم از تجزیه و ترکیب و تحلیل، مجهول خود را به معلوم تبدیل می‌نمایید. این تولید علم از معلومات قبلی و افزودن علم جدید بر آنها، «ارتباط تولیدی» نام دارد.

قیاسی که دست‌کم یکی از مقدمات آن ادراک اعتباری باشد، منتج نیست؛ در علت عدم انتاج، هر یک از علامه و شهید مطهری بیانی دارد که به طرح آنها می‌پردازیم. علامه در این باب می‌فرماید:

این ادراکات و معانی چون زاینده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط

تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق، یک تصدیق

شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

ادراکات اعتباری توان نشان‌گری واقع را ندارند؛ زیرا از آن و قواعد آن پیروی نمی‌کنند؛ بلکه تابع اغراض و دواعی اعتبارکننده هستند. یک روز حسن شیر و روز دیگر موش می‌شود. در عالم واقع این انقلاب ماهیت و محال است، ولی در ذهن انسان، ممکن است؛ زیرا تا دیروز از او خوشحال بود و امروز ناراحت است. ما در اعتباریات مخترع و حاکم هستیم؛ اما در حقایق فقط کشف می‌کنیم. در اعتباریات ذات و ذاتی وجود ندارد مگر به ادعا. اعتباریات، وجودات ذهنی هستند که خارج بهانه‌ای برای ساخت آنها بوده است.

علامه قواعد اعتباریات را، متفاوت از قواعد حاکم بر نفس الامر می‌داند و به همین دلیل، نمی‌توان به آنها برای کشف واقع تمسک کرد. با توجه به کلام ایشان، می‌توان این قضیه را به علامه نسبت داد که «این طور نیست که عالم اعتبار بی‌قاعده و قانون باشد؛ بلکه در آن عالم نیز قواعدی حاکم است، ولی فقط تابع عالم خارج نیست». البته این دلیل فقط عدم ارتباط تولیدی میان اعتباریات و حقایق را نشان می‌دهد؛ لذا اعتباریات در بین یکدیگر می‌توانند ارتباط تولیدی پیدا کنند.

شهید مطهری با اندکی تفاوت به تبیین عدم ارزش منطقی این ادراکات می‌پردازد. ارتباط تولیدی، حاصل کشف روابط نفس‌الامری است و چون نفس‌الامر با اعتباری رابطه نظام‌مندی ندارد، به هیچ صورت استدلال در آن صحیح نیست. پس همین‌که سه شرط «ذاتیت»، «ضرورت» و «کلیت» در هر قضیه به هر دلیلی یافت شود، این قضیه می‌تواند در قیاس برهانی مورد استناد قرار

گیرد. قضایای اعتباری، ذاتیت خارجی و ضرورت حقیقی و کلیت ندارند و زمام آنها همه به دست اعتبارکننده است.

با توجه به کلمات ایشان، ارتباط تولیدی فراتر از تعیین مصداق است. برخی محققان مثال نقضی برای استدلال «اگر چنین اعتبار شود که همه مردم باید از شهر خارج شوند و بدانیم زید جزء مردم شهر است، حتماً نتیجه می‌گیریم زید باید از شهر خارج شود» (آملی لاریجانی، ۱۳۸۴: ۹)؛ زیرا در اینجا «زید باید از شهر خارج شود»، همان جمله «همه مردم شهر باید از شهر خارج شوند» است و حاکم به جای اینکه بگوید: «زید و عمرو و بکر و ... باید خارج شوند» به عنوانی جامع اشاره کرده است. اساساً در این استدلال ربط مفهومی کشف نشده است؛ بلکه از معنای «همه مردم شهر» پرده برداشته شده است.

اینجا مانند استدلال کلامی بر حدوث عالم نیست؛ زیرا در آنجا حد وسط (تغیر) چیزی غیر از عالم و وصفی از اوصاف عالم است؛ ولی حد وسط این استدلال (مردم شهر) جز زید و مانند او چیزی نیست و در سیر استدلال ربط مفهومی نفس‌الامری کشف نشده است.

پاسخ دیگر اینکه، قیاسی که آورده شده، برای کشف حقیقتی نیست و جاری در علوم حقیقی نخواهد بود. گفتیم که اعتباریات در برهان جاری در علوم حقیقی اعتبار ندارد. این مثال از موضوع بحث که علوم حقیقی است، خارج است و در علوم اعتباری درباره اوامر و نواهی جاری است.

از بعضی از اعتبارها با توجه به نحوه اعتبار آن می‌توانیم به حقایقی دست یابیم. مثال این اعتبارات، اعتبارهای شرع است. اگر خداوند به وجوب کاری

حکم کند، معنای این امر، وجود مصلحتی در انجام آن است. این کشف حقیقت از امر شارع، ربطی به اعتبار و اعتباری ندارد؛ بلکه فعل شارع است که کشف از حقیقت می‌کند و اگر اعتباری از این باب، کشف از حقیقت کند، در واقع قضیه-ای حقیقی است. فرض کنید چیزی را که عقلا بر آن مدح می‌کنند، مصلحت واقعی داشته باشد. در این صورت، اگر قیاسی به این صورت ترتیب دهیم: «عدل حسن است، هر آنچه حسن است دارای مصلحت واقعی است؛ عدل دارای مصلحت واقعی است»، البته ما در این قیاس دیگر به اعتباری، از حیث اعتباری بودن استدلال نکرده‌ایم؛ بلکه از حیث ملازمه واقعی فعل اعتبار که حقیقتی از حقایق است، با مصلحت استدلال کرده‌ایم.

مقدمه دوم استدلال (هر آنچه حسن است، دارای مصلحت واقعی است) حُسن را از اعتباری بودن خارج نمی‌کند؛ زیرا مقدمه دوم، بر این دلالت دارد که هر جا عقلا به حُسن حکم کنند، مصلحتی وجود دارد و این به معنای یکی گرفتن حُسن با وجود مصلحت نیست.

با توجه به این لازمه، نمی‌توان گزاره‌های اعتباری و اخلاقی را مقدمه کشف حقایق قرار داد. از حُسن لطف نمی‌توان برای خداوند صفتی را اثبات یا از قُبْح ظلم صفتی را از خدا نفی کرد؛ زیرا اسماء و صفات الهی از حقایق عالم‌اند و اخلاقیات ساخته ذهن بشر هستند. البته همان طور که گفتیم، با شرایطی خاص می‌توان از اعتباریات به حقایق پی برد؛ اما در واقع اعتبار به عنوان یک فعل حقیقی واسطه قرار داده شده است، نه به دلیل اینکه اعتباری از اعتبارات بشری است.

نسبیت و اخلاق

آنچه اهمیت بحث از ادراکات اعتباری را در حوزه اخلاق افزایش می‌دهد، تغییری است که از لوازم ادراکات اعتباری است و چون اخلاق هم شامل همین ادراکات است، این پرسش مطرح می‌شود که: آیا این مسئله به نسبیت و عدم اطلاق در اخلاق نمی‌انجامد؟ آیا با این فرض، اخلاقی که سراسر ادراک اعتباری است، گزاره ثابتی می‌تواند داشته باشد یا اینکه با تغییر نیازها و اهداف، قوانین اخلاقی نیز تغییر می‌کند؟ شهید مطهری و علامه طباطبائی هر کدام به طریقی بدون اینکه «تغییرپذیری ادراکات اعتباری» یا «ادراک اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی» را نفی کنند، «اطلاق گزاره‌های اصلی اخلاق» را ثابت می‌نمایند. در این بحث شهید مطهری مهم‌ترین نقد خود را به نظریه علامه وارد می‌سازد که بعد از نقل به بررسی آن خواهیم پرداخت.

شهید مطهری اعتبار «باید و نباید» را برای رسیدن به یک سلسله مقاصد می‌داند و چون مقاصد انسان‌ها متفاوت و متغیر است، پس ادراکات اعتباری نیز موقت می‌شوند و باز در نتیجه، اخلاق نمی‌تواند جاوید باشد. ایشان سه نکته را یادآوری می‌کند:

یک - علامه حدود شش اعتبار ثابت را مطرح می‌کند، مانند وجوب و استخدام و ... ؛ اما به نظر ایشان این اعتبارات ثابت، دردی از «جاودانگی اخلاق» دوا نمی‌کند.

دو - بعضی بایدها فردی و جزئی است و اینها بدون شک نسبی هستند و در افراد متغیرند. از نظر ایشان، حکمت عملی متضمن بایدهای کلی است و بایدهایی را که در هر کاری وجود دارد یا فردی و جزئی است، مورد بحث حکمت عملی و اخلاق - که جزئی از آن است - نمی‌داند.

سه - ایشان به تبع از علامه، روش اثبات روایی را در ادراکات اعتباری، فقط از راه عدم لغویت می‌داند؛ به این صورت که اگر اعتبار، فرد را به هدف رساند، رواست؛ وگرنه لغو خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۷۳۰-۷۳۲).

ایشان در ادامه بحث، دو پرسش اساسی را مطرح می‌سازد:

(۱) آیا احکام مشترک و کلی و دایم در وجدان افراد وجود دارد؟

(۲) اگر چنین «باید»‌های کلی داشته باشیم، ریشه و مبنای آنها چیست؟

شهید مطهری در پاسخ پرسش اول، انسان را به وجدانش ارجاع می‌دهد و با طرح مباحثی، همچون اینکه اگر کسی در هزار سال پیش جواب نیکی را با نیکی دهد، هنوز هم قابل تحسین است یا اینکه در مقایسه ابوذر - رحمة الله علیه - و معاویه - لعنة الله علیه - هنوز انسان‌ها تن به تحسین ابوذر و تقبیح معاویه می‌دهند، بر وجود اصول جاودانه اخلاقی استدلال می‌کند.

در پاسخ پرسش دوم، با توجه به اینکه حسن و قبح، ذاتی اشیاء نیست و عینیتی در خارج ندارد، سه توجیه را در چرایی و تحلیل اصول جاودانه اخلاقی مطرح می‌کند:

توجیه اول، انگیزه‌های نوعی در کنار انگیزه‌های فردی موجود است که ملاک اخلاقی افعال بر اساس انگیزه‌های نوعی و اجتماعی است.

شهید مطهری این توجیه را دارای چند اشکال می‌داند: اول آنکه، این توجیه با اصل استخدامی که علامه در همه انسان‌ها مشترک می‌داند، نمی‌سازد. طبق رأی علامه، انگیزه‌ها در انسان‌ها مطابق با نیازهای طبیعی و تکوینی آنهاست که این توجیه انگیزه‌هایی را در فرد موجود می‌داند که ارتباطی با طبیعت او ندارد. دوم آنکه، این توجیه اخلاق را تنها در امور اجتماعی مطرح می‌کند و امور فردی را

مبتذل و غیراخلاقی می‌داند که خلاف وجدان است. شهید مطهری با توجه به این اشکال‌ها، این توجیه را نمی‌پذیرد.

توجیه دوم، وجود یک خود نوعی و اجتماعی در فرد است و به نوعی فرار از اشکال بالاست. طبق این توجیه، اصل کلی اخلاق، همان خدمت به خلق می‌شود؛ با این تفاوت که این توصیه اخلاقی در خود فرد نیز پایگاه دارد. هر کار اخلاقی فرد مطابق با من اجتماعی آن است؛ البته باز این اشکال باقی می‌ماند که اخلاق منحصر در حوزه اجتماعی می‌شود. از اینجا شهید مطهری به نظریه خود در تکمیل و متمم نظریه علامه در اثبات بایدهای کلی اخلاقی ورود می‌کند:

اول اینکه، انسان دو من دارد: من علوی و من سفلی؛ بدین معنا که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است: در یک درجه حیوان است مانند همه حیوان‌های دیگر، و در درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی است. منظور از طبیعت انسان، همان واقعیت انسان است که دو درجه دارد. در میان این دو مرتبه نیز مرتبه علوی اصیل‌تر از مرتبه حیوانی و سفلی است. دلیل وجود من علوی، وجدان هر فرد هنگام تعارضاتی است که در نفس شکل می‌گیرد و انسان احساس می‌کند جنبه‌ای از وجود او بر پیروی از عقل و فطرت پافشاری می‌کند، که این همان من علوی هر فرد است.

توجیه اصول اخلاقی کلی و ثابت نیز چنین می‌شود که من علوی کمالاتی دارد و من سفلی هم دارای کمالاتی است. کاری که متناسب با کمالات علوی فرد است، ارزشمند و کاری که متناسب با کمالات علوی فرد نیست، کار عادی می‌شود. شهید مطهری باز تکرار می‌کند با پذیرفتن کلام علامه طباطبائی که «خوب و بد و باید و نباید» را اعتباری می‌گیرند، باید بینیم این اعتبار کدام یک از

مراتب وجود ماست؛ اگر من علوی است، دارای ارزش و اخلاقی است و اگر اعتبار من سفلی ماست، این گونه نیست. پس تا به اینجا ایشان ملاک اخلاقی شدن ادراکات اعتباری را صادر شدن از من علوی دانست؛ اما چرا اخلاق جاودانه و مطلق است؟

ایشان در پاسخ، «تشابه انسان‌ها در کمالات من علوی» را مطرح می‌کند و مدعی است من علوی انسان‌ها در آفرینش، مشترک آفریده شده است؛ هرچند از نظر بدنی و مادی مختلف خلق شده‌اند. وقتی من علوی در همه انسان‌ها متشابه شد، احکام و اعتبارات آن هم واحد، کلی و مطلق می‌شود. در اینجا کمالات من علوی اخلاقی است؛ چه اجتماعی یا غیراجتماعی. ایشان بعد از آوردن مثال‌هایی می‌نویسد: «و تعجب است چرا آقای طباطبائی این حرف را نزدند؛ با اینکه حرفی است که با همه اصول و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق جور درمی‌آید» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳: ۱۳۲۸).

چهار نقد درباره نظر شهید مطهری مطرح شده است:

نقد اول: برخی توجیه شهید مطهری را نقد کرده، می‌نویسند:

این هم مبنایی استوار به نظر نمی‌رسد؛ چراکه تفکیک من علوی از من سفلی، خود مبتنی بر ارزشی قبلی است؛ یعنی خوب و بد قبل از آن دو باید تعریف و تحدید شده باشند تا من علوی فضیلت یابد؛ وگرنه، من علوی و سفلی با هم تفاوتی نخواهند داشت (سروش، ۱۳۸۷: ۳۵۵).

به این نقد دو پاسخ داده شده است (آملی لاریجانی، بی تا: ۳۳):

(۱) شهید مطهری معتقد است هر من علوی و سفلی، برای خود باید و حسنی دارد و به همین علت، فضیلت دادن من علوی، به معنای تحدید حسن در احکام آن نیست. هرچند بعضی از حسن‌های من سفلی نزد علوی قبیح است، ولی من

سفلی نیز دارای حکم به حسن است.

(۲) اینکه باید ارزش قبلی باشد، ربطی به کلام شهید مطهری ندارد؛ زیرا ایشان می‌خواهد بایدهای کلی و دایمی را توجیه کند که با وجود من علوی توجیه می‌شود. اما اینکه چرا باید از بایدهای من علوی اتباع کرد، به بحث از ارزش پیشین برمی‌گردد که کلام شهید مطهری به دنبال آن نبوده است.

در جواب از پاسخ اول، منظور ناقد «باید و حسن» اخلاقی است که شهید مطهری آن را منحصر در احکام من علوی کرده است. پاسخ دوم هم کارآمد نیست و باید به هسته و مغز اشکال جواب داد. ایشان در نقد خود می‌گوید: به چه دلیل من علوی را بر من سفلی مقدم کردید؟ باید به حتم ارزش پیشینی برای سنجش این دو باشد؛ آن چیست؟ شهید مطهری نیز در این باره ساکت است و اصل نظریه ایشان مبتنی بر این است که اگر ثابت شود، نظریه ثابت می‌گردد؛ وگرنه، خیر. البته می‌توان ادعای بداهت تقدم من علوی را بر سفلی کرد، که دیگر نیازی به این تفصیلات نیست و همان بداهت، پاسخی قابل بررسی به مسئله خواهد بود.

نقد دوم: برخی گفته‌اند وجود دو من «علوی و سفلی» بالفعل در انسان، به دلیل بداهت وحدت نفس مردود است. به نظر ایشان، در هر آنی فعلیت مختص یکی از دو من علوی و سفلی است و در انسان طبیعی که از مجرای طبیعت و فطرت منحرف نگشته، غالباً من علوی در فعلیت است و در انسان منحرف‌شده از فطرت یا کسی که از این مرتبه غافل گشته است، من علوی و من سفلی به تراحم و کشمکش‌های درونی می‌پردازند (همان: ۲۹).

کلام ایشان در این حد که دو من نداریم، به نظر صحیح است؛ اما دو من

داریم که یکی بالفعل و دیگری بالقوه است و این خلاف وجدان است. آنچه هر انسان حس می‌کند، وجود یک من در انسان است. این من گاه به دست قوه عاقله تربیت می‌شود و نوعی آثار و احکام دارد و گاه به دست قوای حیوانی فرد تربیت می‌گردد. شهید مطهری نیز در جای دیگر، منظور خود را از دو من، به مراتب مختلف در نفس تفسیر می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲۲: ۶۷۵). لذا آنچه ناقد مطرح کرده، بر اساس برداشت اشتباهی از کلام شهید مطهری است.

اما در بحث تعارضات نفس، به فرض یک یا چند «من» نیاز نیست؛ هر قوه‌ای نیازهایی دارد و بر طبق آن اعتباراتی داراست. اگر هم قایل شویم تنها «من» هر فرد، اعتبارسازی می‌کند، باز هم همان فرد در نگاه به قوه عاقله، اعتباراتی را پیش رو می‌بیند و در نگاه به قوای حیوانی اعتبارات دیگری را. باز اصرار می‌کنیم که نیازی به فرض گرفتن دو «من» در انسان نیست. آنچه گفتیم، به معنای حل تعارضات در نفس نیست؛ بلکه دلیل شهید مطهری و دیگران بر فرض دو «من» در نفس مشخص نیست.

نقد سوم: برخی دیگر با دفاع از علامه گفته‌اند علامه از نظر فلسفی تحلیل کرده است و تکمله شهید مطهری، اخلاقی است که ربطی به آن ندارد. ایشان شواهدی بر تحلیل فلسفی بودن کلام علامه می‌آورد؛ مانند اینکه اخلاقیات ربطی به کتابی همچون اصول فلسفه نخواهد داشت.

به این نقد این‌گونه پاسخ داده‌اند که اگر انسان در بحث شناخت‌شناسی، بایدها و نبایدها را به گونه‌ای خاص مطرح کند، مثلاً معتقد شود مصدر بایدها و نبایدها همان امری است که با من حیوانی تلائم دارد، به‌ناچار در بحث‌های اخلاقی هم باید بر همان اساس وارد شود و مطرح بودن دو افق و دو منظر،

تأثیری ندارد (آملی لاریجانی، بی تا: ۶۹).

نقد چهارم: برخی در نقد کلام شهید مطهری از دیدگاه دیگری می‌کوشند. ناقد نقد خویش را با نقل این کلام از شهید مطهری آغاز می‌کند: «بایدها و نبایدهای کلی، توجیهش این است که انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان است، متشابه آفریده شده‌اند». شهید مطهری می‌گوید انسان‌ها دنبال کمال نفسشان هستند؛ مادی یا معنوی. ایشان در اینجا می‌فرماید اگر اهداف مختلف شد، راه مشترک بدون تنازع نمی‌توان فرض کرد؛ چیزی که شهید مطهری به دنبال آن است؛ زیرا هرچند منافع آخرت برخلاف دنیا، محدود نیست، ولی آخرت مقدمات دنیوی می‌طلبد که محدود است.

برای نمونه، اگر کسی بداند نفع اخروی کسب علم از کمک به درمانده بیشتر است، در مواقع تزاحم، دیگر به درمانده کمک نمی‌کند و به دنبال کسب علم می‌رود. اگر به او گفته شود خداوند کمک به درمانده را بیشتر از کسب علم دوست دارد، او می‌گوید بگو مصلحت کدام برای من بیشتر است؛ البته بنا بر این مبنا که مصلحت غیر از رضای خداست. حال اگر بگوئید رضای خدا با مصلحت توافق دارند، کدام را تابع و کدام را متبوع می‌دانید؟

همچنین در ادامه گفته‌اند: وقتی به تنازع می‌توان پایان داد که هدف، امر واحد شخصی (خداوند) باشد، نه نوعی؛ در حالی که شهید مطهری امر واحد نوعی (من علوی) تقریب کرده است. به عبارت دیگر، اگر قرار باشد محور تمام انگیزش‌ها، من انسان، اعم از علوی و سفلی باشد، خودخواهی جای خداخواهی را می‌گیرد (میریاقری، ۱۳۸۷: ۶۵).

البته ناقد از این نکته غفلت کرده است که در ساحت علوی، خودخواهی

منافی خداخواهی نیست و حتی مغایر هم نخواهد بود. در مثال و توضیحی هم که گفتیم، می‌توان رضایت الهی را بر اساس مصلحتی که خودش در تکوین اشیاء قرار داده است، فرض کرد، که در واقع متبوع اراده الهی در تکوین است و تکوین بر اساس آن اراده ساخته می‌شود و در نهایت، رضایت هم به تبع آن خلق و مصلحت می‌آید. با این توجیه، رضایت الهی و مصلحت تنافی پیدا نمی‌کنند و در نظر گرفتن هر کدام غیر از دیگری نمی‌شود.

تنها نقدی که بر نظر شهید مطهری وارد به نظر می‌رسد، نقد اول است. خود علامه طباطبائی برای اثبات جاودانگی اخلاق، بیانی در تفسیر المیزان دارد که مختصر آن را در اینجا می‌آوریم.

علامه برای اثبات احکام ثابت اخلاقی، از سه اصل موضوعی کمک گرفته، ادله خود را بر آنها مبتنی کرده است:

یک - اصل فلسفی حرکت جوهری در موجودات مادی خارجی: طبق این اصل، موجودات مادی در حال حرکت از نقص به کمال هستند و تمام قطعات این حرکت در عین سیلان و تغییر، به ضرورت اتحاد بین قطعات حرکت، وحدتی دارند؛ زیرا در صورت نبود وحدت، کون و فساد می‌شود و دیگر حرکت صدق نمی‌کند.

دو - اصل انسان‌شناسی: انسان دارای کمالات ثانوی است که باید در تحصیل آنها بکوشد. دلیل این کمالات ثانوی، وجود جهازات آنها در انسان است. انسان دارای جهاز تغذیه و تناسلی است که کمال ثانوی آن عفت است و همچنین جهاز دفاعی و علم‌آموزی دارد که کمال آن شجاعت و حکمت است. در استفاده از این جهازها نباید افراط و تفریط کرد و کمال استفاده از آن، اعتدال در آن است.

سه، اصل تابع بودن اجتماع از فرد: هدف خلقت اولاً و بالذات متعلق به طبیعت انسان، و ثانیاً و بالتبع متعلق به اجتماع انسانی شده است. انسان ناقص به کمال نیاز دارد که قسمتی از آن در ظرف اجتماع محقق می‌شود.

اما شرح استدلال:

هر انسانی مانند تمام موجودات مادی، در حرکت است و در این حرکت و تغییر، اتحادی میان تمام قطعات حرکت وجود دارد. تولد هم یک حرکت است که آن اتحاد در حرکت فردی، باید در اینجا نیز حفظ شود. آنچه در این حرکت تولد فرد از فرد حفظ می‌شود، تعبیر به «طبیعت نوعیه» می‌گردد.

اجتماع که به تبع انسان ایجاد شده است، حرکت دارد و این حرکت نیز به تبع حرکت افراد انسان است. در حرکت اجتماعی نیز وحدتی میان تمام قطعات حرکت وجود دارد؛ پس بین تمام جوامع بشری، وحدتی موجود است.

هر فردی احکام مخصوص به خود دارد که با تحول و تغییر و حرکت او تغییر نمی‌کند و ثابت است. این احکام ثابت، با تولد فرد از فرد نیز تغییر نمی‌کند. اجتماع از احکامی است که با تحول فرد و توالد آن تغییر نمی‌کند. اجتماع یکسری احکامی دارد که قابل تغییر نیست و بین تمام قطعات حرکت اجتماعی، ثابت است.

هر فرد نیازمند کمالاتی است که حکمت و شجاعت و عفت و عدالت هستند. اینها فضیلت و نیک‌اند. نیک عبارت از هر چیزی است که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد، و این چهار ملکه همه با سعادت فرد انسانی سازگار است و صفاتی که در برابر این چهار ملکه قرار می‌گیرد، همه رذایل و زشت است و همیشه هم زشت است. این احکام فردی است.

اجتماع نیز نمی‌تواند احکام فردی را کنار بزند؛ زیرا خود نیز از این احکام است. اجتماع تابع فرد است و از خود استقلال ندارد؛ پس اصول فردی نیز در اجتماع می‌ماند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۶۴-۵۷۰).

این استدلال علامه، بر پیش‌فرض‌های فلسفی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی مبتنی است. استدلال علامه بر احکام ثابت اخلاقی، مزایایی دارد که به‌هیچ‌روی قابل چشم‌پوشی نیست:

اول اینکه، این استدلال بر قبول گزاره‌های دینی یا الهی خاصی مبتنی نیست و همچنین اخلاق را به آخرت یا ماوراء الطبیعه پیوند نمی‌دهد. مادی‌گرای محض نیز می‌تواند این استدلال را بدون هیچ تعارضی با باورهای خود بپذیرد و این به معنای طرح اخلاقی جهانی است.

دوم اینکه، بر پذیرش دو «من» مبتنی نیست، تا در اصل آن و ملاک برتری یکی از دو من بر دیگری اشکالی وارد شود.

سوم اینکه، اثبات می‌کند نظریه اعتباریات بدون نیاز به تکمله شهید مطهری نیز قابلیت اثبات اخلاق جاودانه را دارد.

البته اشکالاتی که به اخلاق حد وسط شده است، بر این نظریه وارد است؛ که از حوصله این تحقیق خارج است، از طرح آن صرف‌نظر می‌کنیم.

نکته آخر در استدلال علامه اینکه، مغز این استدلال عبارت است از اینکه اگر احتیاج و کمال ثابت یافت شود، اعتبارات ثابت اخلاقی نیز یافت می‌شوند.

برخی عبارات شهید مطهری دال بر همین نکته در کلام علامه است؛ ولی تا جایی که نگارنده تحقیق کرده، جایی مفصل به آن نپرداخته است.

اما عقل عملی در همه اشخاص یک جور نیست؛ به حسب ظروف و احوال و احتیاجات متفاوت می‌گردد. از این رو، حسن و قبح اشیاء (جز درباره مواردی که

احتیاجات عموم یکسان است) از نظر همه مردم یکسان نیست (مطهری، ۱۳۸۹،

ج ۷: ۹۶).

جمع کردن این عبارات با آنچه درباره من علوی بیان داشتند، به راحتی صورت نمی‌گیرد؛ مگر اینکه من علوی را به معنای من ثابت و لایتغیر بگیریم، که از عبارات ایشان درباره من علوی بعید می‌نماید.

نتیجه‌گیری

اخلاق مبتنی بر نظریه ادراکات اعتباری، گزاره‌های اخلاقی را دارای وجود خارجی نمی‌داند؛ بلکه آنها را ساخته ذهن بشر برمی‌شمارد که به دلیل رفع نیازها، اعم از روحی و جسمی و درک کمالات بوده است. اخلاقیات طبق این نظریه، احکام و انشائات هستند، نه اخبار و کشفیات.

وجود خارجی نداشتن گزاره‌های اخلاقی، به معنای بی‌محتوایی و گراف بودن آنها نیست؛ بلکه در صورتی که گزاره اعتباری اخلاقی دارای «اثر عملی مفید» باشد، گزاره‌ای روا و اخلاقی است. این لازمه از ادراکات اعتباری، اخلاق مبتنی بر آن را بسیار به غایت گروان نزدیک می‌کند؛ زیرا آنها نیز ارزش و الزامی را اخلاقی می‌دانند که سود و فایده داشته باشد.

گزاره‌های اخلاقی و اعتباری نمی‌توانند برای کشف حقایق مقدمه شوند؛ الا اینکه از اعتباری بودن خارج گردند. این مطلب سبب می‌شود بسیاری از استدلال‌های کلامی و فقهی متحول شود؛ زیرا مقدمه آنها، گزاره‌هایی اخلاقی برای اثبات حقایقی در عالم است. شهید مطهری برای این تحول، پیشنهادهایی در کتاب‌های خویش بیان کرده است که البته در اینجا مجال بیان آنها نیست.

نکته پایانی اینکه، هرچند اعتباریات در ذات خود دوام و ثباتی ندارند، ممکن

است به دلیل نیاز یا کمالی که بدان جهت جعل شده‌اند، دارای ثبات شوند که توضیح مفصل آن در مقاله گذشت. شهید مطهری و علامه طباطبائی هرچند به اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی معتقدند، نسبیت اخلاقی را نمی‌پذیرند و هر دو مفصل بر رد آن دلیل آورده‌اند که به اعتقاد نگارنده، ادله علامه طباطبائی قوی‌تر است.

منابع

- آملی لاریجانی، محمدصادق (۱۳۸۴)، «استدلال در اعتباریات»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال ۶، شماره ۲۴.
- _____ (بی تا)، جزوه «فلسفه اخلاق»، چاپ نشده.
- _____ (۱۳۸۶)، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، پژوهش‌های اصولی، سال ۳، شماره ۷.
- سبحانی، جعفر (۱۴۲۸ق)، محاضرات فی الالهیات، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ یازدهم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۷)، تفرج صنع، تهران: انتشارات صراط، چاپ هفتم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۷)، اصول فلسفه رئالیسم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، تعلیقه آیت‌الله آملی لاریجانی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- _____ (بی تا)، حاشیه الكفایة، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۲۸ق)، مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، قم: مکتبه فدک لإحياء التراث، چاپ اول.
- _____ (۱۴۲۶ق)، نهایة الحکمة، تحقیق عباسعلی زارعی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول.
- طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- علم‌الهدی، مرتضی بن داعی (بی تا)، الذریعة الی اصول الشریعة، تصحیح ابوالقاسم گرجی، تهران: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی.
- کمپانی، محمدحسین (۱۳۷۴)، نهایة الدرایة، قم: انتشارات سیدالشهداء، چاپ اول.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، چاپ ششم.

- میرباقری، محمدمهدی (۱۳۸۷)، *عقل عملی و حسن و قبح*، قم: نشر مؤسسه فرهنگی فجر ولایت، چاپ دوم.