

معناشناسی «الزام اخلاقی» با تفسیری نو از دیدگاه علامه طباطبایی

حسین احمدی*

چکیده

فرااخلاق علمی است که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد و معناشناسی مفاهیم اخلاقی، از مباحث این دانش به‌شمار می‌رود. مهم‌ترین بخش در تحلیل مفاهیم اخلاقی، مفاهیمی هستند که محمول جمله‌های اخلاقی قرار می‌گیرند و شامل مفاهیم ارزشی مانند «خوب» و «بد» و مفاهیم الزامی مانند «باید»، «نباید» و «وظیفه» هستند. این تحقیق با تفکیک حیث معناشناختی از هستی‌شناختی مفهوم «الزام اخلاقی»، تفسیری نو از دیدگاه علامه درباره معناشناسی «الزام اخلاقی» ارائه کرده و درصدد است تا اثبات کند علامه معنای «الزام اخلاقی» را «ضرورت بالغیر» می‌داند؛ زیرا ایشان نظریه اعتباریات را براساس «مجاز سکاکی» پایه‌ریزی می‌کند که معنای لفظ در این‌گونه مجازها با معنای حقیقی تمایزی ندارد؛ بلکه مصداق مجازی غیر از مصداق حقیقی خواهد بود؛ بنابراین معنای «باید» در استعمال حقیقی و اعتباری تفاوتی نخواهد داشت و با توجه به اینکه معنای «باید حقیقی» از منظر ایشان «ضرورت بالغیر» است، معنای «باید اعتباری» نیز «ضرورت بالغیر» خواهد بود.

واژگان کلیدی

الزام اخلاقی، لزوم اخلاقی، باید اخلاقی، ضرورت بالغیر، ضرورت بالقیاس الی الغیر، علامه طباطبایی.

* استادیار دایرةالمعارف علوم عقلی - اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی و دانش آموخته سطح ۴ حوزه علمیه قم.

hosseina5@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۲/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۱

طرح مسئله

در فرااخلاق، مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق و از جمله معناشناسی مفاهیم اخلاقی طرح می‌شود. مباحث معناشناختی فرااخلاق بیشتر حول محور تحلیل محمول جمله‌های اخلاقی می‌چرخد؛ زیرا مسائل این حوزه بیشتر ناشی از ابهام در محمول اخلاقی است. این تحقیق از بعد معناشناختی به دنبال جواب این پرسش است که معنای «الزام اخلاقی» از منظر علامه طباطبایی چیست؟

ابتدا باید منظور از مفاهیم الزامی تبیین شود. ما در این تحقیق به آن «مفاهیم اخلاقی» می‌پردازیم که فقط در محمول جمله‌های اخلاقی به کار می‌روند و شامل هفت مفهوم هستند: «باید»، «نباید»، «خوب»، «بد»، «درست»، «نادرست» و «وظیفه» و از میان آنها، این تحقیق تنها به مفاهیم الزامی، یعنی «باید»، «نباید» و «وظیفه» می‌پردازد. منظور از «الزام اخلاقی» در این تحقیق، تمام مدلولاتی است که به هر زبانی در جمله، ظاهری خبری یا امری یا نهی‌ای دارند و دلالت بر معنای الزامی دارند که موضوعی اخلاقی را برعهده انسان‌ها می‌گذارد یا انسان را از موضوعی غیراخلاقی بر حذر می‌دارد. اصطلاح «الزام اخلاقی» در عناوین برای اشاره به کل مفاهیم الزامی است تا تصور نشود که تنها لفظ «باید اخلاقی» مورد بررسی قرار گرفته است. برخی از فیلسوفان اخلاق به جای مفاهیم «الزام اخلاقی»، اصطلاح «باید اخلاقی» را به کار برده‌اند که به نظر می‌رسد دلیل آنها، جلوگیری از برخی خلط‌ها باشد، مانند اینکه برخی به معنای لغوی «الزام» توجه می‌کنند و انشایی بودن جمله‌های حاوی «مفاهیم الزامی» را نتیجه می‌گیرند؛ از این رو گاهی نویسندگان در متن نوشتار حاضر از اصطلاح «باید اخلاقی» استفاده کرده است تا به اشتباه، «الزام اخلاقی» به معنای «انشای لزوم» و انشایی بودن چنین جمله‌هایی لحاظ نشود.

به عبارت دیگر، گاهی کلمه «باید» به جنبه انشایی و مثبت جمله اشاره دارد؛ ولی در این تحقیق تنها جنبه به‌ظاهر انشایی «الزام اخلاقی» یا مثبت آن مورد نظر نیست؛ بلکه جنبه به‌ظاهر خبری و منفی آن نیز مورد توجه است؛ از این رو «وجوب» که در جمله‌های اخباری حاکی از اخبار است و «نباید» اخلاقی که جنبه منفی الزام است و نیز معادل‌های آنها مورد نظر این تحقیق است. دلیل اینکه بیشتر اندیشمندان، کلمه «باید» اخلاقی یا همان جنبه مثبت «الزام» را تحلیل و بررسی می‌کنند، این است که با شناخت مفهوم «باید» به راحتی می‌توان مفهوم «نباید» را نیز فهمید و به نظر می‌رسد کلمه «الزام»، جنبه مثبت و منفی را بهتر می‌فهماند؛ به همین دلیل به جای «باید اخلاقی» در عناوین مباحث از معادل آن، یعنی «الزام اخلاقی» استفاده شده است تا «نباید» را نیز دربر بگیرد. از این رو می‌توان گفت منظور از «باید اخلاقی»، تمام مدلولاتی است که به هر زبانی بر معنای الزامی دلالت دارند که یا موضوعی اخلاقی را برعهده انسان‌ها می‌گذارند یا انسان را از موضوعی غیر اخلاقی بر حذر می‌دارند.

برای تبیین هرچه بهتر مفاهیم الزامی در اخلاق، باید تمایز «الزام اخلاقی» و «لزوم اخلاقی» نیز مشخص شود. «الزام» در لغت به معنای وادار کردن و واجب کردن است. (فیومی، ۱۴۰۵: ۲ / ۵۵۲؛ دهخدا، ۱۳۷۳: ۲ / ۲۷۳۸) «لزوم» نیز به معنای ضرورت، وجوب و بایستی است. (فیومی، همان؛ معین، ۱۳۸۷، ۳ / ۳۵۸۱؛ دهخدا، همان: ۱۲ / ۱۷۳۵۶) هر دو مصدر و یکی از باب افعال و دیگری از باب ثلاثی مجرد «لَزَمَ، یَلْزَمُ» می‌باشد. زمانی که الزام به کار برده می‌شود، به مُلْزَم (الزام‌کننده) و مُلْزَم (الزام شونده) توجه می‌شود؛ ولی زمانی که «لزوم» به کار برده می‌شود، به این دو توجهی نیست. در خارج یک ضرورت بیشتر وجود ندارد؛ ولی با به کار بردن «الزام» در تحلیل عقلی، به ملْزَم و ملْزَم توجه می‌شود؛ درحالی‌که هنگام به کار بردن «لزوم» به این حیث توجهی نمی‌شود. با توجه به اینکه «الزام»، افزون بر دارا بودن معنای «لزوم»، به ملْزَم و ملْزَم نیز توجه دارد، در عنوان این تحقیق از اصطلاح «الزام» استفاده شده است.

بعد از تبیین و توضیح مفاهیم مورد استفاده در این تحقیق، به تبیین موضوع بحث و جایگاه آن پرداخته می‌شود. «الزام اخلاقی» در فرااخلاق، در چهار حوزه قابل بررسی است: معناشناسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و منطقی. برخی از سؤال‌های هر یک از این حوزه‌ها عبارتند از: معنای «الزام اخلاقی» چیست؟ (پرسش معناشناختی) معنای جمله‌های دربردارنده «الزام اخلاقی» چیست؟ (پرسش معناشناختی) آیا الزام اخلاقی از حیث هستی‌شناسی واقعیت دارد؟ (پرسش هستی‌شناختی) «الزام اخلاقی» چه نحوه از واقعیت را داراست؟ (پرسش هستی‌شناختی) راه شناخت «الزام اخلاقی» چیست؟ (پرسش معرفت‌شناختی) آیا جمله‌های حاوی «باید» با جمله‌های حاوی «هست» ارتباط دارند؟ (پرسش منطقی) اگر چنین ارتباطی هست، چگونه می‌توان این ارتباط را تبیین کرد؟ (پرسش منطقی) این تحقیق درصدد است تنها به پرسش معناشناختی فوق از منظر علامه طباطبایی پاسخ دهد.

تحلیل و تعریف مفاهیم و جمله‌های اخلاقی از وظایف بخش معناشناسی در دانش فرااخلاق است. به عبارت دیگر، معناشناسی مفاهیم و جمله‌های اخلاقی، ارائه تبیین صحیح برای تعیین بار معنایی آن مفاهیم و جمله‌ها است. این تحقیق به دنبال جواب این پرسش است که معنای «الزام اخلاقی» از نظر علامه طباطبایی چیست؟ برخی مانند استاد صادق لاریجانی معنای «باید اخلاقی» را بدیهی می‌دانند (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۳۴ - ۲۳۳) و برخی مانند محقق اصفهانی «باید اخلاقی» را با مفهوم اخلاقی دیگری مانند «خوب» تعریف می‌کنند. (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲ / ۳۲) گروهی مفهوم «باید اخلاقی» را به‌وسیله مفاهیم انتزاعی تعریف کرده‌اند که میان اندیشمندان مسلمان قائلان فراوانی دارد. برخی مانند مرحوم مهدی حائری، معنای آن را ضرورت بالغیر دانسته‌اند (حائری غروی، ۱۳۶۱: ۱۰۴ - ۱۰۲) و برخی مانند آیت‌الله مصباح، معنای آن را ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجه آن در نظر گرفته‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۰: ۲۷)

این مقاله به صورت کتابخانه‌ای صورت گرفته است و بررسی آن به روش تحلیلی - فلسفی خواهد بود؛ زیرا مبحث این تحقیق فلسفی است و با تحلیل عقلی به جواب سؤال‌های تحقیق خواهیم رسید. این تحقیق ضمن تبیین نظریه علامه، به بررسی نظریه ایشان نیز می‌پردازد.

تحلیل معناشناسانه علامه از «الزام اخلاقی»

اگرچه تحلیل و تعریف مفاهیم و جمله‌های اخلاقی از وظایف معناشناسی در بخش فرااخلاق است، به نظر می‌رسد با توجه به مطالب ذیل می‌توان نتیجه گرفت که وظیفه اولی معناشناسی در فرااخلاق، تحلیل مفاهیم تصویری محمول‌های اخلاقی است؛ اول آنکه، مفهوم جمله‌های اخلاقی حداقل به مفاهیم تصویری موضوع و محمول نیاز دارد و برای تبیین مفهوم جمله اخلاقی، باید آن مفاهیم تصویری را روشن کرد. دوم اینکه، فیلسوفان اخلاق در این بخش به تعریف محمول‌های اخلاقی می‌پردازند و تعریف مربوط به مفاهیم تصویری است، نه جمله‌ها؛ بنابراین اگرچه در مباحث معناشناسی «باید اخلاقی» افزون بر معناشناسی مفهوم تصویری «باید اخلاقی»، به معناشناسی جمله‌های حاوی آن مفهوم تصویری نیز پرداخته می‌شود، در این مقاله تنها به معناشناسی مفهوم «باید اخلاقی» از دیدگاه علامه می‌پردازیم.

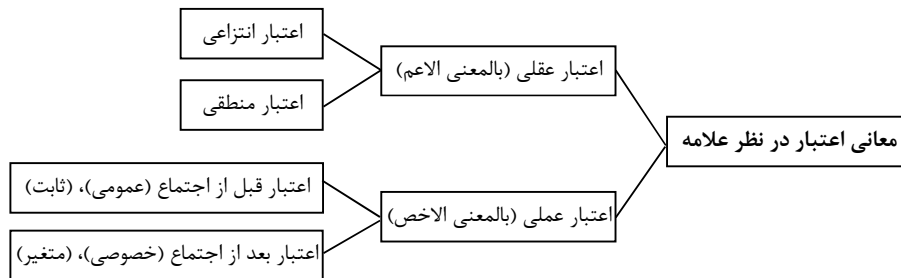
«باید اخلاقی» در نظر علامه به تبع اعتباریات عملی دو قسم است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۰) ایشان دو اصطلاح برای اعتباریات به کار برده است: الف) اعتباریات بالمعنی الاعم که منظور، اعتبار عقلی است و معانی فلسفی و منطقی را دربرمی‌گیرد؛ ب) اعتباریات بالمعنی الاخص که اعتباری عملی نیز نامیده شده است. تبیین «باید اخلاقی» از منظر علامه بر فهم معنای اعتباری عملی ایشان مبتنی است؛ از این رو در اینجا تنها این معنا از اعتباریات تبیین می‌شود. ایشان برای تبیین اعتباری عملی، ادراکات بشری را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند: ادراکات حقیقی، انکشاف‌ها و انعکاس‌های ذهنی واقع و نفس‌الامر است، مانند ادراک مفهوم دیوار موجود در خارج؛ ولی ادراکات اعتباری را ذهن به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی می‌سازد و جنبه اعتباری دارد؛ یعنی اگرچه ممکن است ادراک اعتباری بر واقع مبتنی باشد، مانند مفاهیم ماهوی، واقع و نفس‌الامری برای خود ندارد. اعتباریات عملی نیز به ادراکاتی اطلاق می‌شود که مربوط به ظرف عمل و قوای فعاله موجودات ارادی است و در راستای رفع نیاز فردی و اجتماعی، حد چیزی به چیز دیگری داده می‌شود و مصداق اعتباری ساخته می‌شود. (همو، ۱۳۶۲: ۱۳۳ - ۱۲۷)

اعتباریات عملی علامه، اعتباریات عمومی و خصوصی را دربر می‌گیرد: ۱. اعتباریات عمومی و ثابت که «اعتباریات پیش از اجتماع» هم نامیده شده‌اند، پاره‌ای از فعالیت قوای فعاله انسان را دربر می‌گیرند که محدود به اجتماع نیستند؛ مانند زمانی که انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذی خود را به کار می‌اندازد،

این فعالیت به اجتماع ارتباطی ندارد. نام‌های دیگر «اعتبار قبل از اجتماع» عبارت است از: «اعتبار عمومی» و «اعتبار ثابت». وجه تسمیه اعتبار عمومی، عمومیت داشتن این اعتبار در تمام افعال انسانی نیست؛ بلکه اشاره به آن نیاز عمومی موجود در نوع است که این اعتبار به سبب آن نیاز ساخته شده است. گاهی نوع موردنظر، انسان است و براساس نیاز نوع انسانی، اعتبارسازی می‌شود که در این صورت، در تمام افعال انسانی عمومیت دارد و از آنجا که نیاز نوع انسانی ثابت است، «بایدهای ثابت» نیز نامیده شده است. (همو، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۹۰، ۲۰۲ و ۲۰۵). ۲. اعتباریات خصوصی و متغیر، آن دسته از ادراکات اعتباری هستند که بدون فرض «اجتماع» محقق نمی‌شوند، مانند افکار مربوط به ازدواج، تربیت اطفال و نظایر آنها که از همان اعتبارات ثابت نتیجه گرفته می‌شوند. علامه در *اصول فلسفه* این اعتباریات را این‌گونه تبیین می‌کند:

اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده) است و آنها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامیم؛ چون اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه هستند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی، چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض و احساسات خصوصی قابل تبدیل و تغییر؛ از این روی باید گفت اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند: ۱. اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر، مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص ... ۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر، مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات. (همان: ۱۸۵)

نمودار شماره (۱)



بایدهای اخلاقی نیز به تبع اعتباریات عملی به دو دسته بایدهای عمومی و خصوصی یا بایدهای قبل از اجتماع و بعد از اجتماع دسته‌بندی می‌شوند:

۱. بایدهای اخلاقی عمومی که مربوط به قبل از اجتماع هستند، مانند «باید عدالت داشته باشم» که مصداق این «باید»‌ها، اعتباری و ذهنی است؛ ولی هر ضرورتی بیانگر رابطه بین دو چیز است و طرفین

این ضرورت ادعایی، «من» و «فعل عدالت» است که بر پایه نیاز نوعیت نوع بشر مبتنی است و نوعیت نوع بشر - مانند عدالت‌طلبی و کمال‌طلبی - لازمه انسانیت انسان است و ثبات دارد. به تبع این نوع «باید اخلاقی»، دسته‌ای از احکام اخلاقی عقلی و اصولی به دست می‌آیند؛ (همو، ۱۳۳۹: ۱۶ / ۱۹۲) مانند «باید عدالت ورزید» و «نباید ظلم کرد». این احکام در تمام احکام اخلاقی، سریان و عمومیت دارند. کلام ایشان در تفسیر *المیزان* چنین است:

هناك امور اعتبارية و احكام وضعية لا تختلف فيها المجتمعات و هي المعاني التي تعتمد علي مقاصد حقيقية عامة لا تختلف فيها المجتمعات كوجوب الاجتماع نفسه و حسن العدل و قبح الظلم. (همان: ۸ / ۵۶ - ۵۵)

در این میان اعتباریات دیگری هم هست که هیچ‌یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که براساس مقاصد عمومی بشر صادر می‌شود، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم.

۲. بایدهای اخلاقی خصوصی که مربوط به بعد از اجتماع هستند، مانند اوامر الهی که به جزئیات عدل و ظلم می‌پردازند، مانند «باید به عهدی که حتی با کافر بسته می‌شود، وفادار ماند». این «باید»ها از نوع احکام مبتنی بر اجتماع هستند؛ یعنی باید افرادی باشند تا عهدی بسته شود و به آن پایبند باشند. نام‌های این نوع «باید» عبارت است از: «باید بعد از اجتماع»، «باید خصوصی» و «باید متغیر». مقصود از «باید خصوصی» یعنی اینکه این بایدها خاص یک مجتمع است. از این رو با تغییر مجتمع، امکان تغییر این اعتبار هم وجود دارد و لذا به «باید متغیر» نیز نامیده شده‌اند. (همو، ۱۳۶۴: ۲ / ۱۸۶ و ۱۸۹ - ۱۸۸) این اعتباریات بالذات بر واقعیت خارجی مبتنی نیستند؛ ولی زمانی که قید اخلاقی به خود می‌گیرند و به صورت جمله حاوی «باید اخلاقی» مطرح می‌شوند، ثبات پیدا می‌کنند؛ زیرا احکام اخلاقی براساس مصالح و مفاسد واقعی تدوین می‌شوند و پشتوانه ثابت پیدا می‌کنند. تفاوت این نوع «بایدهای اخلاقی» با «باید اخلاقی عمومی» این است که احکام حاصل از این گونه بایدها جزء اصول اخلاقی نیستند تا در تمام احکام اخلاقی سریان و عمومیت داشته باشند؛ بلکه این گونه بایدها از «بایدهای عمومی» برگرفته می‌شوند و به عبارت دیگر، «باید اخلاقی خصوصی» زیرمجموعه «باید اخلاقی عمومی» قرار می‌گیرد.

بعد از تبیین اقسام «باید اخلاقی» از منظر علامه، به معنای آن پرداخته می‌شود. معنای «باید» از مباحث کیفیت ادراک «باید» از منظر علامه طباطبایی استنتاج شده است. تبیین نظر ایشان در معناشناسی «باید» بر فهم صحیح مجاز سکاکی و مرتبط بودن آن با نظریه اعتباریات علامه استوار است؛ زیرا ایشان در برخی نوشته‌های خود (همان: ۱۵۵) به مجاز بودن این نظریه اشاره کرده است و شهید

مطهری نیز به‌عنوان بهترین مفسر کلام علامه، نظریه اعتباریات ایشان را استعاره سکاکی می‌داند:

هنگامی که عمل ذهن و طرز اندیشه‌سازی نفس را در مورد مطلق «اعتباریات» مورد مطالعه دقیق قرار می‌دهیم، نظریه سکاکی را درست می‌بینیم. این است معنای جمله متن که می‌گوید: «در پندار خود، حد چیزی را به چیز دیگر می‌دهیم.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۶ / ۳۹۲)

بنابراین نخست به مجاز سکاکی پرداخته می‌شود و در مرحله بعد، ارتباط آن با نظریه اعتباریات علامه طباطبایی بررسی خواهد شد. توضیح مطلب اینکه، مجاز دو قسم است: مجاز لغوی و مجاز عقلی. (تفتازانی، ۱۳۳۰ ق: ۳۷۹ - ۳۵۳) در مجاز لغوی، لفظ در غیر معنای خود استعمال می‌شود و در این صورت، لفظ دارای دو معنا خواهد بود، معنای حقیقی و مجازی. عبدالقاهر جرجانی به این نوع از مجاز معتقد است. (جرجانی، ۱۹۷۸: ۳۰۴ - ۳۰۳) در مجاز عقلی، مسند به مسندالیه واقعی خود نسبت داده نمی‌شود، مانند «درخت، غنچه آورد»؛ درحالی‌که غنچه آوردن کار خدا است، نه درخت. سکاکی مجاز لغوی را مانند مجاز در اسناد تبیین می‌کند؛ یعنی لفظ در غیر معنای خود استعمال نمی‌شود؛ بلکه در معنای حقیقی خود به کار می‌رود؛ ولی به‌طور غیر واقعی به مصداق دیگری غیر از مصداق واقعی اسناد داده می‌شود؛ به دیگر سخن، معنای لفظ دو گونه مصداق می‌یابد: مصداق حقیقی و مصداق ادعایی. در مثال «علی شیر است» طبق مجاز لغوی، شیر در غیر معنای خود استعمال شده است؛ ولی مطابق مجاز عقلی، شیر در معنای خود استعمال شده، ولی «علی» به‌عنوان مصداق شیر ادعا شده است.

از آنجا که نظریه علامه درباره معنای «باید» شبیه نظریه سکاکی است، نظریه ایشان این‌گونه تبیین می‌شود که ذهن انسان از طرفی رابطه ضروری میان علت و معلول را درک می‌کند، مانند رابطه ضروری میان قوه فعاله انسان و فعل حقیقی صادر شده از آن، که رابطه علی و معلولی دارند. از طرف دیگر، ذهن رابطه امکانی را - مانند رابطه میان خود و صورت ذهنی سیر شدن و رابطه میان خود و غذا خوردن که با اختیار انسان انجام می‌شود - به‌عنوان مصداق اعتباری آن ضرورت در نظر می‌گیرد. بعد از اعتبار کردن این مصداق اعتباری، جمله «من باید سیر شوم» یا «من باید غذا بخورم» را به کار می‌برد. بنابراین «باید» به اعتبار ذهنی اشاره دارد که رابطه امکانی را مصداق مجازی رابطه ضروری در نظر گرفته است و معنای «باید» را که از ضرورت علی و معلولی برگرفته بود، بر رابطه امکانی بار می‌کند و آن را مصداق ادعایی، ضرورت علی و معلولی می‌پندارد. از آنجا که اعتبار کردن در نظریه علامه سبب ایجاد احساسات و برانگیختن مأمور برای عمل کردن است، اعتقاد به اعتبار، لغو نیست. از کلام فوق می‌توان نتیجه گرفت که ایشان میان معنای «باید» میان «علت و معلول» با معنای ضرورت میان «انسان و صورت نتیجه فعلش» یا میان «انسان

با فعلش «تمایزی قائل نیست؛ بلکه هر سه، مصادیق یک معنا هستند؛ با این تفاوت که اولی مصداق حقیقی «باید» است و دومی و سومی مصداق مجازی و ادعایی. از تبیین فوق می‌توان به دو نکته اشاره کرد: اول آنکه، معنای «باید» دارای مصادیق متعددی است؛ ولی مشترک بین مصادیق حقیقی و مجازی نیست؛ بلکه این معنا تنها از مصداق حقیقی «باید» انتزاع شده است و به‌طور مجاز برای مصداق مجازی استعمال می‌شود. برای نمونه، معنای «شیر»، «حیوان شکارچی» است، نه «نهایت شجاعت» تا تمام مصادیق شجاعت - مانند شیر جنگل به‌عنوان یک مصداق و «علی» به‌عنوان مصداقی دیگر - را دربر گیرد؛ زیرا اولاً اگر این چنین تغییر معنایی صورت بگیرد و معنای شیر از حیوان شکارچی به حیوانی در نهایت شجاعت تغییر یابد، این مجاز سکاکی نخواهد بود؛ بلکه مجاز لغوی است که افرادی مانند عبدالقاهر جرجانی به آن قائل بوده‌اند. ثانیاً، اگر تغییر معنای حقیقی به معنای مشترک پذیرفته شود، دیگر نمی‌توان معنای حقیقی را بدون قرینه تشخیص داد، درحالی‌که به نظر علامه و سکاکی، این معنا بدون قرینه فهمیده می‌شود. برای نمونه، «باید» در نظر علامه بدون قرینه بر معنای حقیقی خود، یعنی ضرورت موجود میان علت و معلول انصراف دارد و دلالت می‌کند؛ ولی اگر تغییر معنا صورت پذیرد، دیگر انصرافی وجود ندارد؛ از این رو «باید» در نظریه ایشان به معنای ضرورت بالقیاس یا ... نیست؛ زیرا این معنای عین معنای حقیقی ضرورت میان علت و معلول نیستند؛ بلکه ضرورت بالغیر هستند و افزون بر رابطه علت و معلول، رابطه دو معلول حاصل از یک علت را نیز تبیین می‌کند؛ از این رو معنای گسترده‌تری دارد و معنای حقیقی برای رابطه علت و معلول به حساب نمی‌آید.

به نظر می‌رسد برای فهم بهتر نظریه علامه - که معنای «باید اخلاقی» را ضرورت بالغیر می‌داند، نه ضرورت بالقیاس - باید تمایز ضرورت بالغیر و بالقیاس تبیین شود. در ضرورت بالغیر، ضرورت وجود برای موضوع از ذات موضوع ناشی نشده است؛ بلکه امر دیگری سبب این ضرورت شده است. به بیان دیگر، مواد ثلاث (وجوب، امکان و امتناع) نسبت محمول با موضوع را مشخص می‌کنند؛ یعنی محمول - که در فلسفه، وجود است - برای موضوع یا واجب است یا امکان دارد یا امتناع. ضرورت بالغیر یعنی یک شیء ممکن ذاتی که نسبت به وجود و عدم، نسبت تساوی دارد، به‌وسیله غیر خودش ضرورت یافته و موجود شده است. ضرورت بالقیاس الی الغیر، یعنی میان دو شیء به‌گونه‌ای تلازم برقرار باشد که با فرض وجود یکی، وجود دیگری هم ضروری باشد. رابطه ضرورت بالقیاس الی الغیر بین علت تامه و معلول، معلول و علت (اعم از تامه و ناقصه) و دو معلول حاصل از یک علت متصور است. اگرچه علت ناقصه نسبت به وجود معلول، وجوب بالقیاس دارد، معلول نسبت به علت ناقصه، وجوب بالقیاس ندارد؛ زیرا در صورت وجود داشتن علت ناقصه، وجود معلول ضروری نیست.

برخی ویژگی‌های ضرورت بالقیاس الی غیر عبارتند از: الف) حال موضوع نسبت به وجود سنجیده می‌شود، نه اینکه علتش چیست و اگر چه بحث در مرحله ثبوت است، به علت ثبوت موضوع توجهی نمی‌شود. ب) ضرورت بالقیاس، اعم مطلق از ضرورت بالغیر است؛ یعنی تمام مصادیق ضرورت بالغیر ذیل ضرورت بالقیاس ذکر می‌شوند. ج) ضرورت بالقیاس، مصادیق ضرورت بالغیر، ممتنع بالغیر، متضایفان و معلول‌های علت واحد را دربر می‌گیرد.

دوم آنکه، نمی‌توان مانند برخی اندیشمندان (معلمی، ۱۳۸۸: ۴۸) قائل شد که معنای باید در نظر علامه، ضرورت ادعایی است؛ زیرا اگر این چنین می‌بود، نمی‌شد «باید» را بر مصداق حقیقی خود (ضرورت علت و معلول حقیقی) بدون قرینه حمل کرد؛ درحالی که بنا بر نظر علامه، مصداق حقیقی «باید» همان علت و معلول واقعی هستند و این حمل بدون احتیاج به قرینه صحیح است؛ ازاین رو معنای «باید» ضرورت ادعایی نخواهد بود. البته می‌توان گفت منظور از چنین تفسیری از نظر علامه، تبیین مصداق «باید» می‌باشد؛ زیرا تفکیک معنا از مصداق صورت نگرفته است.

برخی اندیشمندان، بحث کتاب‌های رسائل سبعمه و اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه را فرااخلاقی نمی‌دانند و شماری نیز مباحث تفسیر المیزان را اخلاقی و فرااخلاقی به‌شمار می‌آورند. (سبحانی، ۱۳۶۸: ۱۹۲ - ۱۹۱) با توجه به اینکه، نظریه علامه در دو کتاب یادشده در مقام بیان مسائل فرااخلاقی نمی‌باشد، تفسیرهای فرااخلاقی مبتنی بر این کتب معتبر نیست. برای تبیین بهتر کلام آنها می‌توان به مثال ذیل تمسک کرد که برخی در مقام بیان تعریف، به مصداق تمسک می‌کنند که به چنین تعریفی، تعریف به مصداق گفته می‌شود و می‌تواند برای فهم معنا راهگشا باشد؛ ولی دقت در این گونه تعریف‌ها و تبیین‌ها، بسیار ضروری است؛ زیرا گاهی متکلم با نشان دادن مصداق، در مقام تبیین بار معنایی نیست؛ بلکه به دنبال معرفی مصداق است. برای نمونه، اگر بیان شود: «باید اخلاقی بر حسب مفاهیمی مانند ... قابل تعریف است»، این تصریح به معناشناسی است؛ اما اگر گفته شود: «باید اخلاقی مستلزم مفاهیمی مانند ... است»، از این بیان نمی‌توان معنای «باید اخلاقی» را نتیجه گرفت؛ زیرا ممکن است هدف متکلم از این بیان، معرفی مصداقی از «باید اخلاقی» باشد. در نتیجه بحث هستی‌شناسانه خواهد بود؛ بنابراین در این گونه بیان‌ها لازم است متکلم در مقام بیان معنای «باید» باشد تا بتوان از کلامش

۱. طبق تبیین ذیل، رابطه لازم و ملزوم یک‌طرفه است؛ یعنی اگر ملزوم وجود داشته باشد، وجود لازم قطعی است؛ اما اگر لازم وجود دارد، معلوم نیست که ملزوم موردنظر ما وجود داشته باشد؛ مانند حرارت که لازمه چند ملزوم - مانند الکتریسته و اصطکاک - است. اگر الکتریسته بود، قطعاً حرارت هم هست. اما اگر حرارت بود، ممکن است، الکتریسته نباشد و این حرارت از اصطکاک ایجاد شده باشد. بیان مصداق نیز مانند تبیین لازم است و همان‌طور که تبیین لازم، ملزوم خاص را اثبات نمی‌کند، تبیین مصداق نیز تمام معنا را نمی‌فهماند؛ زیرا ممکن است متکلم در مقام بیان تعریف و تبیین معنا نباشد.

معناشناسی مفهومی را نتیجه گرفت. مثال ذیل، اهمیت این تمایز را بیشتر روشن می‌سازد. اشاعره معتقدند: «خوب، چیزی است که خدا به آن امر کند یا خدا آن را اراده کند». این جمله، تعریفی از مفهوم «خوب» است؛ از این رو بحث معناشناسانه است؛ اما اگر گفته شود: «هر آنچه خدا به آن امر می‌کند، خوب است» و منظور این باشد که مأموریه الهی از مصادیق خوب می‌باشد، این جمله مورد توافق عدلیه و اشاعره و بحثی هستی‌شناسانه است، نه معناشناسانه.

از مطالب بالا برمی‌آید که خلط مباحث هستی‌شناسانه با معناشناسانه در بیان‌هایی است که ارتباط معنا و مصداق را نشان داده‌اند؛ اما جایی که بیان مصداق نیست و هدف، تبیین بار معنایی است، به‌طور روشن بحث معناشناسانه می‌باشد و جایی که بیان از چیستی مصداق است و به معنا توجهی نیست، به‌طور واضح بحث هستی‌شناسانه می‌باشد. بیان‌های حاوی ارتباط معنا و مصداق، گاهی به چیستی مصداق می‌پردازد که به هستی‌شناسی مربوط می‌شود و گاهی از قرائن مشخص می‌شود که در مقام تبیین معنا است و با تعریف به مصداق، معنا را واضح می‌کند که بحثی معناشناسانه محسوب می‌شود؛ اما در جایی که نمی‌توان یکی از این دو هدف را برای بیان ثابت نمود، نمی‌توان نتیجه‌ای یقینی از بیان برگرفت؛ بنابراین تفکیک معنا و مصداق بحث بسیار دقیقی است و برای به دست آوردن معنا، باید به دلایل و قرائن موجود مراجعه کرد تا مقصود گوینده روشن شود. علامه در دو کتاب یادشده به کیفیت ادراک «باید» می‌پردازد و بیان ایشان از مصادیق، تعریف به مصداق محسوب نمی‌شود تا خارج از مباحث معناشناسی به حساب آید؛ بلکه ایشان بحث فلسفی ارائه می‌کند و می‌توان معنای «باید» را از آن استخراج کرد.

الف) بررسی نظریه علامه

اشکال اول: خلاف وجدان

برخی اندیشمندان (لاریجانی، ۱۳۸۲: ۲۵ - ۲۳) معتقدند هر کسی با مراجعه به وجدان خود می‌یابد که اعتبار ذکر شده در نظریه علامه را انجام نمی‌دهد؛ بنابراین به دلیل وجدان، این مجاز سکاکی در ادراک مفهوم «باید» صورت نمی‌گیرد و معنای «باید»، ضرورت بالغیر نیست. اولاً چنین انتقادهایی که به وجدان ارجاع داده می‌شوند، سبب اسکات مدعی نمی‌شود. مدافع نظریه علامه نیز می‌تواند با همین دلیل، کلام مستشکل را رد کند؛ بنابراین «وجدان» دلیل قانع‌کننده‌ای نیست. علاوه بر آنکه آن مدافع می‌تواند چنین پاسخ بدهد که این اعتبار به صورت تکوینی صورت می‌گیرد و ما متوجه این اعتبار نمی‌شویم و نیافتن، دلیل بر نبودن نیست.

اشکال دوم: جامع و مانع نبودن این نظریه

این نظریه از مصداق «ضرورت» خارجی، معنای «باید» را به دست می‌آورد. به نظر می‌رسد معنای

«باید» غیر از «ضرورت» خارجی است؛ زیرا مصداق خارجی همراه و بعد از تحقق فعل است؛ درحالی که مفهوم «باید» قبل از تحقق شیء به فعل تعلق می‌گیرد. اگرچه در نظریه علامه، مصادیق ادعایی مبین مفهوم «باید» هستند، معنای «باید» مبین مصادیق ادعایی نیست. بنابراین بین معنا و مصادیق ادعایی تمایز به نظر می‌رسد و باید معنا مبین تمام مصادیق باشد. به عبارت دیگر، باید جامع و مانع باشد؛ درحالی که معنای موردنظر علامه جامع و مانع نیست و جمله‌هایی مانند «قرض دادن به مؤمنین واجب است» را دربر نمی‌گیرد و همچنین جمله‌هایی را که مبین رابطه علت و معلول حقیقی هستند، دربر نمی‌گیرد که اخلاقی نیستند.

اشکال سوم: عدم ارائه دلیل موجه

علامه برای کلام خود دلیلی ارائه نمی‌کند. زمانی که می‌توان «باید» را به صورت حقیقی به ضرورت بالقیاس معنا کرد و بر آن اشکالی وارد نباشد، دلیلی وجود ندارد که به مجاز روی آورد. علامه دلیل اعتبار و مجاز خود را ایجاد احساسات و برانگیختن مطرح می‌کند؛ ولی این تحریک را می‌توان با تبیین نظریه ضرورت بالقیاس نیز بیان کرد؛ از این رو نظریه مذکور، بدون دلیل به مجازگویی روی آورده است؛ درحالی که تا جایی که می‌توان معنایی را به صورت حقیقی بیان کرد، روی آوردن به معنای مجازی جایز نیست. تحلیل ایجاد ترغیب در مخاطب حداقل به سه صورت قابل تبیین است.

الف) جمله خبری بدون اعتباری دانستن «باید» نیز مانند جمله انشایی می‌تواند بر انجام فعل، ایجاد انگیزه کند و حتی گاهی بیش از جمله انشایی ایجاد انگیزه می‌کند. برای تبیین ترغیب بیشتر در جمله‌های اخباری مثال ذیل را مطرح کرد که جمله خبری است و ترغیب بیشتری نسبت به جمله‌های انشایی دارد: وقتی به کسی گفته می‌شود: «حامد پدر تو را زد» جمله خبری است؛ ولی مخاطب را تحریک و ترغیب می‌کند تا او را قصاص کند؛ درحالی که جمله انشایی «حامد را بزن!» چنین تحریکی ندارد. اگر جمله خبری، وجوبی را بیان کند، وجوبش بیشتر است؛ چون جمله خبریه در مقام بیان اخبار از واقعیت است و واقعیت در ضرورت بالقیاس، ثبوت و تحقق نتیجه است؛ یعنی ضرورتش را محقق فرض می‌کنیم؛ از این رو وجوبش مؤکدتر است و زمانی که وجوبش بیشتر باشد، ترغیب و تحریکش بیشتر خواهد بود.

ب) جمله‌های حاوی «باید اخلاقی» دو قسم هستند: یا به صورت امری بیان می‌شوند یا به صورت خبری. جمله امری مانند: «باید راست بگویی» و جمله خبری مانند: «راست‌گویی واجب است». در هر دو جمله معنای «بعث» وجود دارد؛ ولی هدف ظاهری و ابتدایی از بیان جمله اول، تحریک مخاطب به راست‌گویی است و ممکن است اهداف دیگری مانند اخبار از واقعیت نیز وجود داشته باشد. هدف ظاهری و اولی از بیان جمله دوم نیز اخبار از واقعیت است و در اینجا هم ممکن است اهداف دیگری مانند

تحریک نیز وجود داشته باشد. بنابراین ظاهر جمله، مبین تمام معنای جمله نیست و اینکه در مرحله اول معنای بعث را برساند یا در مرحله بعد این معنا را افاده کند، بر شدت تحریک دلالتی ندارد. بیان استاد مصباح چنین است:

... مفاد چنین عباراتی [یعنی جملات حاوی باید اخلاقی] بیان رغبت و مطلوبیت کاری برای فرد یا جامعه است و اگر به صورت جمله خبری هم بیان شود، حکایت از چیزی جز همین مطلوبیت ندارد؛ ولی نظر صحیح این است که چنین عباراتی مستقیماً دلالت بر مطلوبیت ندارد؛ بلکه ارزش و مطلوبیت کار با دلالت التزامی فهمیده می‌شود و مفاد اصلی آنها همان بیان رابطه علیت است؛ علیتی که بین کار و هدف اخلاقی یا حقوق وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۰۵)

بنابراین وقتی جمله امری، حالت اخباری به خود گرفت، معنای ترغیب و تحریک جمله امری حذف نمی‌شود و تا زمانی که معنای «الزام» باقی است، معنای ترغیب هم باقی است و معنای «ترغیب» از شوق به هدف حاصل می‌شود که در ضرورت بالقیاس وجود دارد. برای نمونه، جمله «باید راست بگویی» یعنی «اگر می‌خواهی به قرب الی الله برسی، راست‌گویی تو ضروری است»؛ از این‌رو جمله اخلاقی از صورت «باید» به صورت «ضرورت بالقیاس» و اخباری بیان شده است؛ بنابراین هر ترغیبی که از معنای «باید» فهمیده می‌شد، اکنون از «ضرورت» موجود در «ضرورت بالقیاس» فهمیده می‌شود و ضرورت بالقیاس همان ترغیب و تحریک فرد برای رسیدن به نتیجه است. بنابراین مفهوم تحریک افزون بر اینکه می‌تواند از امری بودن جمله اخذ شود، می‌تواند از معنای «باید» نیز برگرفته شود.

ج) تحلیل ایجاد ترغیب در جمله‌های خبری این‌گونه تبیین شده است که وقتی کسی به شما که گرسنه هستید، خبر می‌دهد «اگر می‌خواهی به غذا برسی، گذشتن از فلان مسیر واجب است»، از آنجا که این جمله خبری شما را به هدفتان (سیر شدن) می‌رساند، آن مسیر را انتخاب می‌کنید. جمله مذکور، خبری است، از طرف دیگر شما گرسنه هستید و این گرسنگی برای شما هدفی ترسیم کرده است و این جمله، شما را با توجه به هدفتان ترغیب به عمل می‌کند. هرچه هدف برای شما مهم‌تر باشد، ترغیب شدن شما بیشتر خواهد بود. بنابراین اگر کمی گرسنه باشید و راه طولانی باشد، ممکن است عطایش را به لقایش ببخشید و عمل نکنید؛ ولی اگر گرسنگی شما شدید باشد و برای زنده ماندن چاره‌ای جز طی این مسیر نداشته باشید، ترغیب جمله بیشتر خواهد بود.

همه انسان‌ها به صورت فطری حب به ذات دارند که این سبب کمال‌گرایی در افراد می‌شود؛ یعنی انسان‌ها هرچه را برای کمال خود مفید بدانند، انجام می‌دهند. کمال‌گرایی دارای مراتب تشکیکی است

که با توجه به تشخیص مصداق کمالی که برای خود در نظر گرفته‌اند، درجات آن متغیر است. اگر کسی با ادله یقینی به مصداق کمال برسد و نیاز به این کمال را درک کند، میلش شدیدتر است و اگر کسی در تشخیص مصداق کمال شک داشته باشد، میلش به کمال کمتر است. وقتی جمله‌ای خبری راه رسیدن به کمال را ترسیم می‌کند، به میزان میلش در آن مسیر قرار می‌گیرد و به آن جمله خبری جامه عمل می‌پوشاند. بنابراین جمله خبری با توجه به هدفی که تبیین کرده و مخاطب نیز آن هدف را کمال خود قرار داده است، این جمله می‌تواند ترغیب‌کننده باشد.

اشکال چهارم: فایده نداشتن اعتبار در برخی موارد

در برخی از مصداقیق، مانند توصیه اخلاقی به خود، مجازگویی لغو است؛ زیرا کسی برای خود، مجاز به کار نمی‌برد. اگرچه علامه مجاز را سبب تحریک احساسات برای انجام کار می‌داند، کسی که خودش این مجاز را به کار برده و از مجاز خود خبردار است، ترغیب نمی‌شود و اعتبار در جایی کاربرد دارد که اولاً مخاطب، شخص متکلم نباشد (توصیه وجدانی و اخلاقی به خود نباشد؛ درحالی که هر شخصی می‌تواند توصیه‌های اخلاقی را به خود نیز مطرح کند؛ بلکه توصیه‌های صادرشده از طرف نفس لوامه، حاکی از توصیه‌های اخلاقی متکلم به خود است) و ثانیاً مخاطب از اعتبار متکلم باخبر نباشد؛ درحالی که اعتبار مورد نظر علامه، به صورت تکوینی رخ می‌دهد و هر شخصی از این اعتبار استفاده می‌کند و می‌تواند از آن آگاه باشد؛ بنابراین دیگران نیز وقتی برای شخص آگاه، توصیه اخلاقی دارند، آن شخص آگاه نباید تحریک شود؛ درحالی که جمله‌های اخلاقی برای کسانی که می‌خواهند به سعادت اخلاقی برسند، محرک است و سعادت اخلاقی براساس حب ذات همگانی است؛ ولی برخی به دلیل انحراف از مصداق سعادت، کمتر ترغیب می‌شوند.

نتیجه

اگر کسی بخواهد نظریه‌ای را به علامه نسبت دهد، تفسیر این مقاله، بهترین تفسیر از نظریه علامه به حساب می‌آید؛ زیرا تفاسیر دیگر جنبه معناشناسانه را از بعد هستی‌شناسانه نظریه ایشان تفکیک نکرده‌اند که این سبب بروز خلط معنا و مصداق شده است. برای نمونه، تفسیر استاد لاریجانی از نظریه علامه طباطبایی به کیفیت ادراک «باید» و عدم تفکیک یادشده درباره نظریه علامه سبب شده است تا میان معنا و مصداق خلط صورت گیرد. ایشان در تفسیر خود از نظریه علامه معنای «باید» را از مصداق آن تفکیک نکرده است، از این رو به علامه اشکال می‌کند که تأکید ایشان بر اخذ مفهوم «باید» از میان قوه فعاله و اثر آن شایسته نیست؛ چون مفهوم «وجوب» یک مفهوم عامی است که بین هر علت و معلولی حاصل می‌شود و آنچه در اعتبار لازم است، مصداق دانستن شیئی برای یک مفهوم است.

(لاریجانی، ۱۳۸۸: ۲۱ - ۲۰) در صورتی که اگر تفکیک معناشناسی از هستی‌شناسی در نظریه علامه صورت گیرد، تأکید علامه برای تبیین نظریه‌اش شایسته به نظر می‌رسد. زیرا ایشان با این بیان، معنای «باید» را «ضرورت بالغیر» می‌داند، نه «ضرورت بالقیاس». به عبارت دیگر، اگر معنای «باید» از هر مصداقی مانند فعل و نتیجه آن - که محقق نشده است - اخذ شود، معنای «باید»، ضرورت بالقیاس خواهد بود؛ درحالی‌که علامه با تأکید بر اخذ معنا از مصداقی خاص - که آن مصداق حدود و قلمرو معنا را مشخص می‌کند - معنای «باید» را «ضرورت بالغیر» می‌داند.

نظریه علامه، دارای مزیت‌هایی نسبت به نظریه‌های قبل از خود است؛ ولی به نظر می‌رسد معنای «باید اخلاقی» ضرورت بالغیر نباشد؛ زیرا معنای ضرورت بالغیر، جامع و مانع تمام «بایدهای اخلاقی» نیست و دلیل قانع‌کننده‌ای برای این معنای ارائه نشده است. تحریک و ایجاد انگیزه نیز به دلایل مطرح‌شده در این مقاله، دلیل قانع‌کننده‌ای برای ادعای علامه به شمار نمی‌آیند. این ادعا وقتی فرو می‌ریزد که نظریه‌ای بتواند معنا و مصداق حقیقی را برای «باید اخلاقی» در نظر بگیرد و به مجاز در اسناد متوسل نشود.

منابع و مأخذ

۱. تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۳۰ ق، شرح مطول، قاهره، مکتبه الازهریه للتراث.
۲. جرجانی، عبدالقاهر، ۱۹۷۸ م، اسرار البلاغة فی علم البیان، بیروت، دار المعرفة.
۳. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۱، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. دهخدا، ۱۳۷۳، فرهنگ دهخدا، ج ۲ و ۱۲، تهران، دانشگاه تهران.
۵. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۸، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، با نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۳۹، تفسیر المیزان، ج ۱، ۵، ۷، ۸ و ۱۶، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۷. _____، ۱۳۶۲، رسائل سبعة (... الاعتبارات ..)، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۸. _____، ۱۳۶۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران، صدرا.
۹. _____، ۱۴۱۷، نهاية الحکمة، قم، جامعه مدرسین.
۱۰. غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، نهاية الدراية فی شرح الکفاية، ج ۲، قم، سید الشهداء.
۱۱. فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۴۰۵ ق، المصباح المنیر، ج ۲، قم، دار الهجرة.

۱۲. لاریجانی، صادق، ۱۳۸۶، «نظریه‌ای در تحلیل الزامات اخلاقی و عقلی»، پژوهش‌های اصولی، قم، ش ۷، ص ۲۳۵ - ۲۰۹.
۱۳. _____، ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق، قم، کتابخانه دایرةالمعارف علوم عقلی و اسلامی، ش ۱۳۰.
۱۴. _____، ۱۳۸۲، «الزامات عقلی و اخلاقی»، پژوهش‌های اصولی، قم، ش ۶، ص ۲۶ - ۷.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، دروس فلسفه اخلاق، تهران، اطلاعات، چ ۲.
۱۶. _____، ۱۳۷۳، آموزش فلسفه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران، صدرا، چ ۶.
۱۸. _____، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، چ ۸.
۱۹. معلمی حسن، ۱۳۸۸، مبانی و معیارهای اخلاق، قم، مرکز نشر هاجر.
۲۰. معین، محمد، ۱۳۸۷، فرهنگ فارسی معین، تهران، منشاء دانش.

