

آیا غایتهای اخلاقی همان داده های دینی هستند؟

محسن موسوی



فقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۲۵۲

ناگفته پیداست که بحثهای اخلاقی غیر از مباحثی است که مربوط به فلسفه اخلاق است؛ و خلط بین این دو مبحث، در بسیاری از موارد موجب اشتباهاتی می‌گردد. با توجه به این نکته، لازم به تذکر است که موضوع این مقاله، بیشتر در راستای بحث دوم (فلسفه اخلاق) است. آیا هرچه دین می‌گوید، اخلاق است، یا اخلاق همان است که دین می‌گوید؟ به عبارت بهتر، آیا می‌توان مبدأ دیگری، بجز دین، برای اخلاق تصور کرد، یا تنها مبدأ امور اخلاقی، منابع دینی و توصیفات شرعی است؟ بنابراین، منظور از این سؤال این نیست که آیا می‌توان گزاره‌های شرعی را منبع دستوره‌های اخلاقی قرار داد، و باغستان اخلاق را از سرچشمه‌های دینی و چشمه سارهای شرعی سیراب کرد یا نه؟ زیرا احدی از ما در این نکته تردید نمی‌کند که اهم فرآورده‌های دینی، گزاره‌های اخلاقی است و دین بیش از هر چیز دیگر، به توصیه‌های اخلاقی پرداخته است. بلکه منظور این است که آیا می‌توان از جایی دیگر و از منبعی غیر دینی نیز، «باید» اخلاقی استخراج کرد، یا این که لازم است «باید» مادر تمام «باید»های اخلاقی، در متن دستورات دینی و توصیفات شرعی آمده باشد؟ و اگر بایستی، به باید شرعی و دینی منتهی نشود، نمی‌تواند ارزش اخلاقی داشته باشد؟

ملاک «باید»های اخلاقی

آنچه پراهمیت و قابل توجه است، این است که بدانیم ملاک صحت و سقم یک دستور اخلاقی

چیست. زیرا اگر این ملاک و معیار، برایمان روشن گردد بدون شک در این مسأله، حیران نمی مانیم و به آسانی می توانیم در این باره قضاوت کنیم که آیا فلان دستور اخلاقی که زیربنای دینی ندارد، صحیح است یا سقیم. چه این که اگر ملاک صحت و درستی در آن باشد، بدون تردید صحیح و تمام است و اگر ملاک صحت و تمامیت در آن نباشد، بلکه اثر و نشانه ناهنجاری در آن مشاهده گردد، لاجرم باید محکوم به بطلان و نادرستی گردد. بنابراین، نکته یادشده (چیزی) است که نباید با سهل انگاری از آن گذر کرد، بلکه باید با توجه و وقوف دقیق بر آن، مسأله را مورد بررسی قرار داد. به همین جهت است که می گویم: پذیرش هر قضیه ای یا به این است که امری بدیهی و غیر قابل انکار است؛ مثل استحالة اجتماع و ارتفاع دو نقیض و تقدم شیء بر خودش و مانند این قضایا از گزاره های بدیهی، و یا به این است که گرچه قضیه، روشن و بدیهی نیست، اگر تحلیل منطقی شود، به قضیه ای بدیهی و غیر قابل انکار منتهی می گردد؛ مثل همه گزاره های علمی قابل اثبات یا نفی و بسیاری از مسائلی که در زندگی روزمره با آنها سر و کار داریم و در مورد آنها گفتگو می کنیم. مثلاً وقتی که می گویم: این جوان به خانه و همسر نیاز دارد، به توصیف گزاره ای پرداخته ایم که خیلی روشن نیست، ولی بعد از یک تحلیل و ترکیب منطقی به جایی می رسیم که گزاره یاد شده تردیدناپذیر می گردد، و دست کم با تسلّم مقدماتی که در قیاس منطقی به کار می بریم قضیه یاد شده، مسلّم و انکارناپذیر می گردد. مثل این که می گویم: این جوان انسان است، و هر انسانی براساس ساختمان بدنی و قوای درونی که در او نهاده شده است به خانه و همسر نیاز دارد. بدیهی است که نتیجه مسلّم و انکارناپذیر آن، این می شود که این جوان به خانه و همسر نیاز دارد.

بنابراین، اگر یک دستور اخلاقی در قالب گزاره ای بدیهی جای گیرد، هیچ پشتوانه دیگری نمی خواهد؛ زیرا این گونه گزاره ها به گزاره بدیهی منتهی می گردند و اگر بنا باشد که گزاره بدیهی نیز بر گزاره دیگری مبتنی گردد، بدون شک به دور یا تسلسل منطقی مبتلا می گردد که بطلانش واضح و روشن است. پس چنانچه دستوری، منطقی، روشن و بدیهی باشد، نه به پشتوانه علمی و فلسفی نیاز دارد و نه به پشتوانه دینی و توصیه شرعی. زیرا بدهت و روشنی آن برای پذیرفتن و قبول کردنش کفایت می کند.

از این بیان بخوبی آشکار می گردد که اگر یک دستور اخلاقی به یک باید روشن و غیر قابل انکار باز گردد، این دستور اخلاقی نیز مسلّم و انکارناپذیر خواهد شد؛ چه آن «باید» مادر، باید شرعی و دینی باشد و چه باید بدیهی عقلانی. مثلاً چون هر ظلمی ناپسند و بد است و زدن یتیم،





بدون جهت، ظلم است، پس زدن یتیم، بدون جهت، ناپسند و بد است. و چون بازگرداندن امانت، عدالت است و هر عدالتی نیک و پسندیده است، پس بازگرداندن امانت به صاحبش پسندیده و نیک است. همان طور که پیداست قضیه «نباید یتیم را بدون جهت کتک زد»، گزاره‌ای اخلاقی است که ممکن است مورد تردید و شک قرار گیرد؛ ولی بعد از فعالیت منطقی روی آن، بخوبی آشکار می‌گردد که این گزاره، پذیرفتنی و غیر قابل انکار است. زیرا این گزاره یکی از مصادیق آن گزاره کلی و بدیهی است که «نباید ظلم کرد»؛ و گفتن ندارد که اگر گزاره‌های «باید ظلم کردن ترك شود»، «باید زدن بچه یتیم ترك گردد» و «باید امانت به صاحبش باز گردد» و «باید پاسخ احسان، دشمنی نباشد» و ...، منجر به تولید گزاره‌های بدیهی و غیر قابل انکار می‌شوند، جای هیچ گونه دغدغه‌ای برای پذیرش این گزاره‌ها نخواهد بود؛ مگر این که کسی در کبرای کلی «نباید ظلم کرد» و «ظلم کردن قبیح و زشت است» تردید کند. لکن تردید کردن در آن کبرای کلی به منزله تردید کردن در سایر امور بدیهی و روشن است که بدون شک سر از سفسطه در می‌آورد؛ و گرنه چگونه می‌توان گزاره به این روشنی را که مورد اتفاق و تسالم تمام عقلای عالم است، بلکه هیچ عاقلی در آن تأمل ندارد، مورد تردید قرار داد؟ و اگر در چنین قضایایی بتوان شک کرد، بی شک در سایر بدیهیات نیز می‌توان تردید نمود، و این جز سفسطایی گری چیز دیگری نیست. بنابراین، چون بایدهی بدیهی و عقلانی وجود دارد، هر باید دیگری که به آن برگردد، غیر قابل انکار خواهد بود؛ زیرا همان طور که اشاره شد چنین بازگشتی به معنای مصداق آن بودن است، که با یک تطبیق منطقی فرق آن دو از میان برداشته می‌شود.

تنها سخنی که شاید قابل ذکر باشد این است که کسی بگوید: همه این سخنان درست است، ولی باید دانست که «باید» آغازین و مادری‌ای که مورد اشاره قرار گرفت، «باید»ی شرعی و دینی است و نتیجه سخنان یاد شده این نخواهد بود که ما برای دستورات اخلاقی، منبعی غیر از منبع شرعی و دینی یافته‌ایم. ولی ناگفته پیداست که این سخن، قابل اعتنا نیست. زیرا در جای خود ا به اثبات رسیده است که حُسن و قُبْح، از مُدرکات عقل است و برای ادراک آن دو، هیچ نیازی به شرع و دین احساس نمی‌شود؛ زیرا جزء مسلّمات قطعی تمام عقلا، اعم از متدینین و غیر متدینین، است که ظلم، کار زشت و ناروایی است و عدل کار پسندیده و نیکویی است، و چنانچه این گونه قضایا، جزء آموزه‌های شرعی بود هرگز به این درجه از مقبولیت و پذیرش نمی‌رسید؛ و اگر بنا باشد تمام «باید»های اخلاقی به «باید»ی شرعی منتهی گردد، آن طور که بعضی از مدعیان

علم و اندیشه می‌پندارند، دیگر نه شرع و شریعت قابل اثبات است و نه حکم مسلمی برای عقلا خواهد بود. در حالی که آن مدعی، هم آن را قبول دارد و هم این را پذیرفته است؛ بلکه حکم یاد شده یک حکم عقلی محض و یک بداهت غیر قابل انکار برای این قوه است، و ما در مقاله پیشین خود که در شماره قبل این مجله به چاپ رسیده است مفصلاً نشان داده‌ایم که حُسن و قبح جزء مدرکات اولیه عقل است، و ناگفته پیداست که روی این محاسبه، بسیار روشن می‌شود که مبنا و مادر بسیاری از بایدهای اخلاقی، «باید»ی است که عقل به طور مستقل و بدون توجه به حکم و «باید» شرعی آن را ادراک می‌کند؛ گرچه در مورد آن، حکم ارشادی شرع نیز وجود داشته باشد، لکن مسأله این است که آیا می‌توان برخی از دستورات اخلاقی را به بایدی غیر شرعی مستند کرد یا نه، چه در آن موارد، بایدی شرعی و دینی وجود داشته باشد و چه نداشته باشد. و روی محاسبه یاد شده هیچ تردیدی در استناد مزبور وجود ندارد، پس می‌توان با توجه به آنچه گذشت، مطلوب را اثبات شده تلقی کرد، بلکه مدعی بداهتش شد.

پس اینها چه می‌گویند؟

با همه روشنی آنچه ذکر شد، بعضی آن را مورد انکار شدید قرار داده‌اند و در این زمینه کتاب نوشته‌اند، و گمان کرده‌اند که هرگز نمی‌توان از قضیه‌ای فلسفی یا علمی، بایدی اخلاقی استنتاج کرد، بلکه تصریح کرده‌اند به این که هیچ دستور اخلاقی‌ای نمی‌تواند وابسته به واقعیت خارجی باشد. یکی از این نویسندگان نوشته است: دیوید هیوم در کتاب سوم خود که درباره اخلاق نوشته است توضیح می‌دهد که چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت که یک قضیه اخلاقی را به اثبات برسانند و یا ابطال کنند. حمله‌های ملایم وی به فیلسوفان هم عصرش و نقد آراء آنان نشان می‌دهد که این نظر کمابیش به صورت اصلی بدیهی و مسلم، مقبول حکیمان زمان بوده است و آنان به نحوی، به اشارت یا آشکارا، استنتاج اخلاق از علم (و یا به قول هیوم، اخلاق از عقل) را کاری ممکن و مقبول می‌شمرده‌اند.

ورود وی در مسأله و بحث و انتقاد او بسیار روشن و دلنشین است و به دلیل همین روشنی و دلپذیری بوده است که پس از هیوم، این نکته اولاً مقبول فلاسفه بعدی افتاده و ثانیاً به منزله کشفی فلسفی و فتح بابی در اندیشه بشری به حساب آمده است. با اختصار تمام، برهان هیوم بدین قرار است: «عقل (فهم) یعنی کشف صدق و کذب قضایا. صدق و کذب هم چیزی نیست جز





انطباق و یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم و یا وجود واقعی اشیاء خارجی . هرچه مضمون این انطباق و عدم انطباق نشود، صحیح یا غلط نمی تواند بود، و هم بدین سبب موضوع تحقیق عقل واقع نخواهد شد . بدیهی است که عوطف ، امیال و اعمال ما به هیچ روی مشمول اینگونه صدق و کذب نمی شوند ... و از این رو ممکن نیست که آنها را صحیح یا خطا دانست و یا آنها را مخالف یا موافق عقل محسوب کرد ... کارها می توانند قابل ستایش و یا قابل سرزنش باشند، اما منطقی نمی توانند بود . ستایش پذیر و سرزنش پذیر، بنابراین، به معنای منطقی و غیر منطقی نیستند»^۲

صاحب کتاب دانش و ارزش پس از نقل کلام یاد شده، نوشته است «سخن هیوم را می توان بدین صورت ساده و خلاصه کرد: همه قضایا و قوانینی که عقل در آنها کاوش می کند و آنها را یا می پذیرد و یا ردّ می کند دو صفت مشخص دارند: یا درست اند و یا نادرست (حقیقی و غیر حقیقی). ملاک درستی و نادرستی قضایای عقلی این است که با واقعیت های خارجی موافق باشند یا نباشند . از آن طرف نسبت حقیقی و غیر حقیقی دادن به رفتارهای انسانی بی معناست . یک عمل را نمی توان گفت حقیقت است یا نیست یا مطابق با خارج است یا نیست . فقط می توان گفت بد است یا خوب ، و مطلوب است یا نامطلوب . بدین سبب خوبی و بدی (احکام عقل عملی) از حقیقی و غیر حقیقی (احکام عقل نظری) قابل استنتاج نیستند . یعنی از انباشتن صدها قضیه که همه از صفت مطابقت یا عدم مطابقت با خارج برخوردارند و از صفات واقعی و فیزیکی اشیاء سخن می گویند، نمی توان قضیه ای به دست آورد که سخن از خوبی و بدی و حسن و قبح، که صفاتی فیزیکی و خارجی نیستند، بگوید . و چنین است که استخراج عمل از عقل (به تعبیر هیوم) و یا اخلاق از علم (به تعبیر ما) میسر نیست .

ما در همین جا خواننده را از یک اشتباه رایج برحذر می داریم . بسیار دیده می شود که در تعبیرات عمومی، سخن از صحیح بودن یا غلط بودن یک کار گفته می شود و یا حیثاً رفتار کسی را منطقی یا غیر منطقی می نامند . این سخنان جز مسامحه در تعبیر نیست و نباید دقت ها و ظرافت های حکیمانه، قربانی این خطاها و ساده اندیشی های غفلت آمیز گردد .

چنانکه دیده می شود در اینجا هیوم در حقیقت میان اعتباریات (احکام عقل عملی) و حقایق (احکام عقل نظری) تفکیک می کند و سرایت احکام یکی به دیگری را غیر ممکن می داند . این خود، گام بزرگی است در راه پرده برداشتن از یک خطای عظیم در تفکر بشری، و کشف ارجمندی است که

تنها با شمردن قربانیان بی شمار آن انحراف فکری، ارزش آن را می توان تخمین زد. ما در اینجا تنها اشارتی کوتاه به این دو گونه مفهوم می کنیم و شرح مبسوط آن را بعداً می آوریم:

اعتباریات یعنی مفاهیمی که شخص به خاطر نیازهای زندگی و به کمک عواطف و امیال درونی، خلق و فرض و اتخاذ می کند. و حقایق یعنی مفاهیمی که عقل با نظر در واقعیت خارجی اشیاء و روابط آنها، کشف می کند. این دو گونه مفهوم با هم رابطه تولیدی ندارند، و یکی از دیگری زاده نمی شود. به سخن دیگر، از «کشف» به «فرض» نمی توان رسید.

این کشف عقل است که ماه به دور زمین می گردد، و یا قلب انسان سالم در هر دقیقه ۷۰ بار می زند. فرض و قرارداد نیست. و به همین روی با پسند و ناپسند، یا پذیرفتن و نپذیرفتن، و یا بودن و نبودن کسی عوض نمی شود. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم، چه بپذیریم و چه نپذیریم، و چه باشیم و چه نباشیم، ماه کره یی است که به دور زمین می گردد. اما در مورد فرضها و قراردادها جریان چنین نیست. میکربی را که می گوئیم بد است، به هیچ روی مستقل از خواست و پسند و هستی ما نیست. اولاً اگر هیچ انسانی نباشد، میکربها صفت بد به خود نمی گیرند. انسانها هستند که به خاطر میل به بقا میکربها را که مانع بقا هستند بد می شمارند. و گرنه میکربها صرف نظر از انسانها فقط میکربند، نه بدند و نه خوب. ثانیاً همین میکربهای بد! گاهی خوب می شوند. فرضاً اگر میکربهای و با به جان دشمنان ما بیفتند به هیچ روی بد نخواهند بود.

چنین است که اعتباریات از آنجا که به قرارداد و وضع و عواطف و ذائقه و نیازهای متغیر ما بستگی دارند، هر دم می توانند صفت عوض کنند و نامی دیگر به خود بگیرند. اما حقایق چنین نیستند و به خواست و پسند و بود و نبود کسی عوض نمی شوند و اساساً همه هنر علم و فلسفه در همین است که از ذائقه ها و امیال فردی فراتر رود و از حقیقت و عدم حقیقت، مستقل از خوش آمد این و آن سخن گوید. حال که چنین است اعتباریات، زاده حقایق نمی توانند بود، و احکام این دو، از دو مقوله کاملاً مجزاً هستند. و از حقیقت و عدم حقیقت نمی توان به خوب و بد رسید؛ و به سخن دیگر، به هیچ روی با یک رشته برهانهای منطقی نمی توان به اثبات رسانید که چیزی خوب است یا بد. درست به همان دلیل که با هیچ برهان منطقی، باید و نباید کاری را به اثبات نمی توان رسانید.^۳

به نظر می رسد همان دلپذیری! سخن هیوم، نویسنده کتاب دانش و ارزش را وادار به اعجاب و شگفت زدگی کرده است، ولی آنچه کمترین تردید در آن روا نیست این است که عبارت یاد شده هیوم چیزی نیست که برهان نامیده شود. زیرا در آن، تنها ادعایی شده و کمترین استدلالی برای آن ادعا





آورده نشده است؛ بلکه می‌توان گفت: سخن هیوم، سخن باطلی است. زیرا عقل و فهم که همان فکر کردن و به نتیجه رسیدن است، عبارت است از استدلال بر صدق و کذب قضایا نه تطبیق خارجی و عملی آنها. برای این که اگر بنا باشد حکم به صدق یا کذب قضیه‌ای، بر انطباق آن بر خارج متوقف باشد، تنها قضایای خارجی قابل تحقیق و بررسی منطقی قرار خواهند گرفت نه قضایای حقیقیه و ذهنیه و نفس‌الامریه، که اکثر قضایا را تشکیل می‌دهند. و شاید هیوم می‌خواهد همین حرف را بزند، لکن این سخنی نیست که قابل اعتنا باشد و گرنه هیچ قضیه‌ی سالبه و معدوله‌المحمول و قضایای نفس‌الامری مشمول فکر و بررسی قرار نمی‌گیرد و این چیزی نیست که مورد التزام احدی قرار گیرد. بنابراین، باید دید ملاک صدق و کذب در قضایا چیست و عدم توجه به این نکته، که در فلسفه اسلامی حل شده است، هم هیوم را به گمراهی کشانیده است و هم پیروانش را. زیرا آنان از طرفی دیده‌اند قضیه‌ی صادق آن است که مطابقی داشته باشد و با آن، مطابقت کند و قضیه‌ی کاذب آن است که با واقع، مطابقت نداشته باشد، و از طرف دیگر در تعدادی از قضایا مشاهده کرده‌اند که برای آنها مطابقی وجود ندارد، پس نتیجه گرفته‌اند که در این قضایا صدق و کذب معنی ندارد؛ زیرا در صدق و کذب باید مطابقت و عدم مطابقت باشد، و هر یک از آن دو به دو امر نیاز دارد: مطابق و مطابقی، و چون در این قضایا مطابقی نیست، مطابقت و عدم مطابقت بدون معنی می‌شود و قهراً صدق و کذب راه پیدا نمی‌کند، و در نتیجه جای بحث و بررسی نخواهد بود.

ناگفته پیداست که منشا این سخن عدم اطلاع از حل مسأله است؛ و گرنه ملاک صدق و کذب تنها مطابقت قضیه با خارج نیست، بلکه گاهی قضیه، قضیه‌ی ذهنیه است و گاهی خارجی است و گاهی حقیقیه است و در مواردی هیچ یک از آنها نیست. مثل این که می‌گوییم: «عدم علت، علت عدم معلول است» و «وجود شریک برای خدا محال و ممتنع است» و «اجتماع دو نقیض متصور نیست». و خلاصه این که بسیاری از قضایا به صورت سالبه و معدوله‌المحمول هستند. بدیهی است که نمی‌توان به بهانه این که قضایای حقیقیه و سالبه و معدوله‌المحمول، مطابق خارجی ندارند صدق و کذبشان را مورد انکار قرار داد. زیرا آنچه در صدق و کذب قضایا لازم است، نفس الامر داشتن آنهاست نه مطابق خارجی داشتن آنها؛ و مطابق در قضیه‌ی خارجی، واقع خارجی است و در قضیه‌ی ذهنیه، واقع ذهنی و در قضایای حقیقیه و سالبه و معدوله‌المحمول، واقع نفس‌الامری.

بسیار مناسب است که در اینجا به گوشه‌ای از تحقیقات بعضی از فلاسفه اسلامی در مسأله مورد بحث اشاره شود. علامه طباطبائی می‌نویسد: «ظرفی که عقل آن را برای مطلق ثبوت و

تحقق فرض می کند چیزی است که آن را نفس الامر می گوئیم و گستره این معنی، قضایای صادق ذهنیه و خارجیّه و آنچه را که مورد تصدیق عقل است و مطابق خارجی و ذهنی ندارد می گیرد، جز این که امور نفس الامری، لوازم عقلی ماهیاتند و به تقرر آنها متقررند»^۴

ملاحظه می کنیم که ملاک صدق و کذب، خصوصاً مطابقت با خارج نیست، بلکه اگر قضیه مطابق با واقع و نفس الامری باشد صادق است و اگر نباشد کاذب است. و ناگفته پیداست که این ملاک در تمام قضایای خبریه موجود است، چه این قضایا قضایایی باشند که از واقع و خارج حکایت می کنند و چه قضایایی باشند که واقع خارجی یا ذهنی ندارند، لکن دارای نفس الامر هستند؛ و گفتن ندارد که قضایایی مثل «ظلم بد است» و «عدل خوب است» اگر واقعیت خارجی نداشته باشند، واقع نفس الامری دارند و قهرأ می توان گفت صادقند یا کاذب. این مطلب واضحی است، گرچه در معنای نفس الامر ما به علامه طباطبایی اشکال داریم که از حوصله این مقاله بیرون است.

از این تحلیل منطقی، آفتابی می گردد که تا چه اندازه شارح و مفسر کلام هیوم در خلط و خبط گرفتار شده است. زیرا او بعد از نقل آن کلام نوشته است: «ملاک درستی و نادرستی قضایای عقلی این است که با واقعیت های خارجی موافق باشند یا نباشند. از آن طرف نسبت حقیقی و غیر حقیقی دادن به رفتارهای انسان بی معناست. یک عمل را نمی توان گفت حقیقت است یا نیست یا مطابق با خارج است یا نیست. فقط می توان گفت بد است یا خوب، و مطلوب است یا نامطلوب. بدین سبب خوبی و بدی (احکام عقل عملی) از حقیقی و غیر حقیقی (احکام عقل نظری) قابل استنتاج نیستند.»^۵

توضیح فساد این کلام این است که اولاً، هیچ موضوعیتی برای واقعیت خارجی وجود ندارد، تا گفته شود ملاک صدق و کذب یک قضیه تنها به مطابقت و عدم مطابقت با خارج است؛ بلکه دایره واقع بسیار گسترده تر از خارج محسوس است. بنابراین، بسیار نابجا غیر منطقی است که گفته شود صدق و کذب تنها در محدوده قضایای خارجیّه راه دارد. ثانیاً، چه ربط منطقی است بین خوب و بد بودن پاره ای از قضایا و عدم استخراج و استنباط آنها از قضایایی که از واقعیت های خارجی حکایت می کنند؟ آیا انکار استخراج و اخذ قضایای اخلاقی به معنای پوچ بودن آنها نیست؟ آیا یک قضیه اعتباری به معنای آن نیست که در واقع، معتبری آن را اعتبار کرده است؟ مثلاً قضیه حرمت غیبت از آنجا نشأت گرفته است که خداوند متعال واقعیت دارد، و شریعت اسلام واقعیت دارد، و طبق اخبار قرآن، خدا حکم به حرمت غیبت کرده است. به زبان دیگر، اگر خدا حق است و اگر قرآن فرستاده





خداست و اگر در قرآن از غیبت نهی شده است، پس غیبت حرام است. براساس این محاسبه می‌بینیم که یک قضیه اخلاقی و به اصطلاح اعتباری از چند امر حقیقی و واقعی استخراج می‌گردد، و اصولاً باید هر قضیه اعتباری چنین باشد، و این چیزی نیست که انکارپذیر باشد. زیرا دست کم یک قضیه اعتباری به وجود معتبر و اعتبار او وابسته است که بدون اثبات آن دو، نمی‌توان آن قضیه اعتباری را اثبات کرد. و همچنین اگر عقل ادراکی کلی داشته باشد، مثل حکم بدیهی آن به حسن و نیکی عدالت، و به قبح و زشتی ظلم، بدون تردید می‌توان با استفاده از این کبرای کلی دستورات اخلاقی زیادی را استفاده کرد، و همه این دستورات از یک دستور کلی عقلی یا عقلایی استفاده می‌شود که اگر آن حکم، حکمی عقلانی باشد، آن طور که ما می‌پنداریم و در جای خود آن را اثبات کرده ایم، همه این اعتباریات از آن قضیه نفس الامری استخراج می‌گردند؛ و اگر آن قضیه، حکم عقلایی باشد تمام این دستورات از یک دستور کلی عقلایی استنباط می‌گردند. و در هر حال ما قضایا و دستورات اخلاقی ای داریم که مورد پسند عقل و عقلا هستند و هیچ گونه وابستگی منطقی به شرع و دین ندارند؛ گرچه می‌توان با تحلیل منطقی دیگر اینها را هم به شرع و اعتبارات شرعی ارجاع کرد، لکن این ارجاع داستان دیگری است که فعلاً محل بحث ما نیست.

آنچه در اینجا لازم به تذکر است این است که آن رفتارها و کارهای انسان که به بد و خوب متصف می‌گردند، به چه سببی این صفت را دارا می‌شوند؟ به زبان دیگر، چرا و به چه علت ما در باره آن رفتارها گزاره‌های یاد شده را درست می‌کنیم و از حُسن و قبح آنها خبر می‌دهیم؟ وقتی ضرورت این سؤال، احساس و لمس می‌شود که ما به این نکته توجه داشته باشیم که هر پدیده‌ای دارای سبب و علتی است و ممکن نیست که پدیده‌ای بدون علت، تحقق پیدا کند. زیرا اگر این کبرای کلی حق است که هست، ادراک نیکی عدالت، شجاعت، علم و مانند اینها پدیده‌ای است مثل سایر پدیده‌های عالم و قهراً منشأ و علت می‌خواهد، و ما بعد از جستجو و فعالیت زیاد فکری به این نتیجه می‌رسیم که منشأ و سبب این ادراک، ادراک این معنی است که شجاعت و علم کمال نفس است و در عدالت مصلحت بقای نوع انسانی است و یا ذاتاً کاری است زیبا، و این ادراک ایجاب می‌کند که انسان از آن جهت که عاقل است حسن عدل و شجاعت و علم و مانند اینها را درک کند و بدون تأمل به ساختن گزاره‌هایی مثل «عدالت نیکوست»، «شجاعت و علم خوب است» و مانند اینها بپردازد. پس مادر همه این گزاره‌های اخلاقی، آن گزاره‌ای است که انسان به حکم عقل و ادراک یک معنای بدیهی نفس الامری آن را درک می‌کند، و قهراً این معنای بدیهی

است که زاینده آن قضایای اخلاقی است؛ و ناگفته پیداست که داستان یاد شده سرنوشت مردم متدین و شریعت پذیر نیست تا این توهم پیش آید که زیربنای خود آن قضیه آموزه شرعی و دینی است، بلکه سرنوشت تمام انسانها به آن قضیه و مانند آن پیوند خورده است و احدی در میان عقلا وجود ندارد که چنین قضایایی را مورد انکار قرار دهد. زیرا انکار این گونه بدیهیات به مثابه «سفسطه کردن در امور واقعی بدیهی است که سر از سفسطایی گری در می آورد، و احتمال وجود کسی که به این شیوه تفکر دست یازد وجود ندارد، گرچه می گویند چنین انسانهایی بوده اند.

باز هم لازم به تذکر است که شاید بیان گذشته مغالطه هایی را که برای صاحب کتاب دانش و ارزش و بعضی دیگر پیش آمده است، روشن کرده باشد. زیرا گرچه کروی بودن زمین و تعداد ضربان قلب انسان سالم از کشفیات عقل است و با پسند و ناپسند و پذیرفتن و نپذیرفتن این و آن تغییر نمی کند، لکن در میان قضایای اخلاقی هم قضایای بسیاری است که با پذیرفتن و نپذیرفتن این و آن تغییر نمی کند. مثلاً خوبی نوع دوستی و رد امانت و نیکی عدالت و زشتی ظلم و مانند اینها قضایایی نیستند که با پذیرفتن و نپذیرفتن چند نفر منحرف تغییر کنند و نفس الامر خود را از دست دهند؛ حاشا و کلاً که امر مسلم و بدیهی ای با رد کسی یا کسانی متغیر و دگرگون گردد، و همان طور که انکار سفسطایی نسبت به حقایق خارجی، هرگز کمترین صدمه ای به واقعیت خارجی آن نمی زند، انکار خوبی عدالت و زشتی ظلم و ستم به وسیله کسانی، نیز کمترین تغییری در واقعیت نفس الامری آنها به وجود نمی آرد، و در این جهت کمترین فرقی بین مدرکات عقل نظری و بعضی از مدرکات عقل عملی وجود ندارد.

مغالطه ای که برای صاحب کتاب دانش و ارزش به وجود آمده است این است که می گوید: «این کشف عقل است که ماه به دور زمین می گردد و یا قلب انسان سالم در هر دقیقه ۷۰ بار می زند... اما در مورد فرضها و قراردادهای جریان چنین نیست. میکربی را که می گوییم بد است به هیچ روی مستقل از خواست و پسند و هستی ما نیست. اولاً اگر هیچ انسانی نباشد میکربها صفت بد به خود نمی گیرند. انسانها هستند که به خاطر میل به بقاء میکربها را که مانع بقاء هستند بد می شمارند و گرنه میکربها صرف نظر از انسانها فقط میکربند نه بدنند و نه خوبند. ثانیاً همه میکربهای بد! گاهی خوب می شوند. فرضاً اگر میکربهای وبا به جان دشمنان ما بیفتند به هیچ روی بد نخواهند بود... حال که چنین است اعتباریات زاده حقایق نمی توانند بود و احکام این دو، از دو مقوله کاملاً مجزاً هستند، و از حقیقت و عدم حقیقت نمی توان به خوب و بد رسید.»^۶





توضیح مغالطه این است که میکرب و مانند آن نه خوب است و نه بد؛ و آنچه موصوف خوب و بد قرار می‌گیرد، فعل عادلانه و ظالمانه است. یعنی مدعا این است که اگر کاری ظالمانه ستم بود حتماً و به طور قطع بد است و هرگز با پسند و پذیرش انسان منحرف خوب نمی‌شود، بلکه همان انسان هم که به کارهای ناپسند و مذموم عادت کرده این کار را کار زشتی می‌داند و برای روی آوردن خود به آن دست به توجیه‌گری می‌زند، و همچنین اگر کاری عادلانه باشد بدون تردید مطلوب و مقبول همه است و بارِ د و عدم پذیرش این و آن، واقعیت نفس‌الامری خود را از دست نمی‌دهد.

و ناگفته پیداست که خوب و بد نسبی غیر از کاری است که مطلقاً خوب یا مطلقاً بد است و سخن درباره‌ی خوب و بد مطلق است نه خوب و بد نسبی. پس آنچه در مثال آمده است اولاً، غلط است؛ زیرا خوب و بد، صفت کار و فعل است نه صفت ذات، آن طور که در مثال قرار داده شده است. ثانیاً، این خوب و بد بعضی از اقسام خوب و بد است، که در واقع نه خوب است و نه بد (مگر آن که خوب و بد را به معنای ملایم با نفس و غیر ملایم بگیریم). زیرا نسبت به بعضی همیشه خوب و ملایم با نفس است و قابل تغییر نیست، و نسبت به بعضی همیشه بد و غیر ملایم با نفس است. در واقع، بحث روی مطلق خوب و بد است و بدیهی است که اگرچه سخن درباره‌ی اخص، تمام باشد قابل سرایت به اعم نیست. ثالثاً، از همه‌ی اینها گذشته آن نتیجه‌ی پایانی که، پس اعتباریات زاده‌ی حقایق نمی‌توانند بود، نتیجه‌ی نامربوط و غیر منطقی است. زیرا همان طور که مکرر نشان دادیم اگر حقایق نباشند اعتباریات هم نخواهند بود؛ پس اعتباریات، به هر حال، زاده‌ی حقایقند و این امری نیست که تردیدبردار باشد.

آنچه باز نیاز به توضیح بیشتر دارد این است که منظور ما از زاده‌ی حقایق بودن اعتباریات این نیست که می‌توان با قرار دادن یک مفهوم واقع‌عینی در قیاس منطقی به عنوان حدّ وسط، به یک مفهوم اعتباری، بویژه اعتباری خاص، رسید. زیرا ظاهراً چنین سخنی عاقلانه و منطقی نیست؛ چراکه در منطق بیان شده است که نتیجه، تابع اخصّ مقدمات است، بنابراین اگر محمول یا موضوع صغرا یا کبرای قیاس، مقدمه‌ی اعتباری باشد، بدیهی است که نمی‌توان از چنین قیاسی نتیجه‌ی واقعی گرفت؛ و همچنین اگر صغرا و کبرا از مقدمات واقعی ترکیب گردند نمی‌توان نتیجه‌ی آنها را امری اعتباری دانست. زیرا ظاهر است که اجزاء هر قیاسی باید با هم ربط وثیق داشته باشند تا به طور ضروری نتیجه دهند و ظاهر این است که چنین ربطی به طور عموم نیز مفاهیم اعتباری و قضایای واقعی وجود ندارد. بلکه منظور ما این است که ریشه‌ی هر قضیه‌ی اعتباری یک

واقعیت عینی است و هر اعتباری باید به واقعیت و حقیقتی ختم شود؛ چه این واقعیت و حقیقت خداوند متعال و مصالح واقعی و حقیقی ای که در افعال نهفته است و تنها خداوند عزوجل از آنها خبر دارد باشد، و چه غیر آن. و همان طور که نشان دادیم، ادراک عقل قبل از شرع که یک حقیقت بدیهی است می تواند یکی از امور حقیقی ای باشد که ریشه بسیاری از دستورات اخلاقی بشر است، و ظاهراً تردید در چنین مطالبی جز با مبنای سوفسطاییان قابل هضم نیست.

صاحب کتاب دانش و ارزش پس از آنچه از کتاب هیوم نقل کرده و شرح نموده است و ما قسمت مهم آن را آوردیم سخنی هم از کتاب مبانی اخلاق جی. ای. مور نقل کرده و به شرح و توضیحش پرداخته است و ما سخن مور و شارحش را نسبت به مقصودمان نامربوط می دانیم و از این رو، تنها به طور اشاره به آن دو کلام می پردازیم. مور می گوید: «اگر از من پرسند که خوب چیست، می گویم خوب خوب است... و خوب قابل تعریف نیست... قضایایی که درباره خوب هستند همه ترکیبی اند نه تحلیلی.»^۷

شارح این سخنان در مقام بیان قضایای تحلیلی و ترکیبی سخن مفصلی دارد که اجمالاً این است که قضیه ترکیبی مثل «حسن بیمار است» قضیه ای است که موضوع، خود به خود حکایت از محمول نمی کند و چنین قضیه ای همان است که حکمای شرق به حمل موجود در آن حمل شایع صناعی می گویند؛ و قضایای تحلیلی قضایایی هستند مثل «انسانهای بلند قد، قدشان بلند است» و «زیارویان زیارویند» و «همه مجردها بی همسرند»، که اینها را حکمای شرق قضایای به حمل اولی ذاتی می نامند»

نکته قابل توجه این است که اگر در کلام مور و شارح دقت کافی کنیم می بینیم که اولاً، این کلام با غرض یاد شده در کلام هیوم و قبل از آن، که مورد بحث است، چندان ربطی ندارد. ثانیاً، قضایایی که در قسم دوم به عنوان قضایای تحلیلی مطرح شده اند در اصطلاح فلاسفه شرق، قضایای ضروری به شرط محمول هستند نه قضایای به حمل اولی ذاتی.

قضایایی که شارح کلام مور درباره علامه طباطبایی کرده است محل تأمل است. او پس از تفسیری که به میل خود درباره سخن علامه در مقاله ششم اصول فلسفه روا داشته و کلام ایشان را به طور دلخواه تفسیر کرده است شروع به رد و نقد کلام علامه نموده و چنین پنداشته است که مرحوم علامه بین دو باید عقل نظری و عقل عملی خلط ویرانگری کرده و گویی نتوانسته میان آنها فرقی بگذارد، و لذا در دامن اخلاق علمی افتاده و خطایی بس عظیم کرده است.





حقیقت امر این است که علامه طباطبائی مطلب روشنی را در آن مقاله گوشزد کرده و تمام سخنش این است که باید‌های اخلاقی سرانجام به یک ضرورت و باید آغازین ختم می‌شوند، به طوری که باید گفت همه دستورات اخلاقی به چند ادراک اعتباری بدیهی ختم می‌شوند. مثل ضرورتی که انسان به اقتضای ساختمان بدنی و خواسته‌های نفسانی اش میان خود و افعالش احساس می‌کند و مثل ادراک حسن و قبح افعال و کارها؛ و ریشه نوع دستورات اخلاقی نوعاً، این گونه؟ ادراکات اعتباری است.^۸

همان گونه که ناگفته پیداست، این سخن علامه چیزی نیست که بتوان در آن تردید و شک کرد. زیرا اگر کسی منکر ریشه دستورات اخلاقی شود، اولاً باید به گزارف بودن آنها اعتراف کند. و ثانیاً منکر داستان علت و معلول گردد. ثالثاً نباید حتی به یک دستور اخلاقی باور داشته باشد؛ و آیا صاحب کتاب دانش و ارزش^۹ می‌خواهد این گزاره‌های نادرست را بپذیرد؟ در غیر این صورت، چگونه می‌توان بدون وابسته دیدن دستورات اخلاقی به حقیقت خارجی، به اخلاق شرعی و دینی معتقد شد؟ آیا این سخن همان کوسه ریش پهن نیست؟ سخنی که بایسته گفتن است این که، اگر علامه طباطبائی کوتاه آمده برای این است که این قضایای اخلاقی را به ادراکات اعتباری دیگری پیوسته دانسته است که باید گفت همه آنها به یک قضیه نفس الامری بدیهی وابسته اند و آن ادراک حسن و قبح افعال است؛ و این آن طور نیست که علامه پنداشته است. زیرا داستان درک حسن و قبح اشیاء، یک داستان بدیهی عقلانی است، و ربطی به اعتبارات عقلایی ندارد. و خلاصه این که معنای سخن ما این است که پیوستگی دستورات اخلاقی به واقعیات نفس الامری، از نوع ربط مواد قضایا به همدیگر است و این امر مسلم و غیر قابل انکاری است نه از نوع صورت قیاسی و اشتباه بزرگ در همین نقطه ظریف، منطقی است که همه اینها را به پیروی از تفسیر نادرست فلسفه‌های غربی، با هم خلط کرده‌اند، ولی دامن علامه طباطبائی از این خلط ویرانگر مبراست و ما با ایشان تنها در اعتباری بودن و اعتباری نبودن ادراک حسن و قبح همراهی نداریم، نه در جهات دیگر این مسأله.

خلاصه سخن این که، اگر حسن و قبح عقلی داریم، آن طور که ما برآئیم و در مقاله «رابطه عدالت با عقل و دین» که در شماره ۱۰-۱۱ مجله نقد و نظر به چاپ رسیده آن را اثبات کرده‌ایم، و بسیاری از حکما و فلاسفه اسلامی هم آن را پذیرفته‌اند، دیگر جایی برای ارزشی دانستن آن گزاره بدیهی عقلانی نخواهد بود، آن طور که پیروان فلسفه تجربی می‌پندارند، بلکه مادر همه دستورات

اخلاقی یک قضیه نفس الامری عقلانی است که مجرد تصور موضوع و محمول و نسبت در آن، مساوی تصدیق به مفاد آن است، و قهراً دارای نفس الامری است که ملاک صدق و کذب آن خواهد بود. و روی این محاسبه، دیگر آن سخنان که این قضایا، قضایای مشهوره و تادیبات صلاحیه اند یا جزء اعتباریات قبل الاجتماع هستند، قابل قبول نخواهند بود. زیرا روی این تحلیل، قضیه «عدل نیکوست»، مانند قضیه «وجود معلول به ایجاد علت است» می باشد و همان طور که دومی از مسلمات و بدیهیات عقل است اولی نیز از مسلمات و بدیهیات عقل است؛ و همان طور که انکار دومی سر از سفسطه در می آورد، انکار اولی نیز جز انکار امر بدیهی چیزی نیست. منتهی تنها فرقی که می توان بین آن دو قضیه تصور کرد این است که دومی جزء مدرکات عقل نظری است و اولی جزء مدرکات عقل عملی. پس این چنین نیست که هر چه با عقل عملی درک شود، امر اعتباری باشد؛ و هیچ گونه دلیلی برای ملازمه بین این دو مفهوم نیست، و شگفتا که بعضی مفاد قضیه یاد شده را مفادی ارزشی و متغیر و غیر قابل بحث پنداشته اند. شاید نظیر این شگفتی نسبت به کسانی که گزاره یاد شده را گزاره اعتباری ثابت می دانند نیز روا باشد؛ زیرا اگر این قضیه اعتباری بود می بایست عقلا یا اهل شرع آن را اعتبار کنند، در حالی که بدون شک مفاد یاد شده وابسته به اهل شرع و اجتماع عقلایی نیست، بلکه هر انسانی هر چند غیر متدین و در غیر اجتماع، مفاد مزبور را درک کرده و بدون تأمل آن را تصدیق می نماید؛ و لذا این گروه آن را اعتباری ثابت قبل الاجتماع دانسته اند. ولی ناگفته پیداست که این، خود مایه شگفتی است. زیرا این معنی ممکن است نسبت به بعضی از خوبیها و بدیها جاری شود، لکن نسبت به حسن عدل و قبح ظلم که جزء مستقلات عقل است قابل تعدی نیست. و به زبان دیگر، «حُسن عدل» مثل مزه شیرینی نیست که یک امر نسبی باشد و من که ضرورت لذت بردن از آن را در خود احساس می کنم آن را حتی قبل الاجتماع نیکو بشمارم؛ بلکه نیکو شمردن هیچ ربطی به شخص من ندارد، در حالی که قبل الاجتماع نیز هست و این شاهد بسیار روشنی است برای مدعای ما که گزاره یاد شده یک گزاره بدیهی عقلانی است و لاغیر.

به گمان ما علامه طباطبایی نیز از همین گروه اعتباریون است؛ زیرا گفته است:

«اعتبار دیگری که می توان گفت زائیده بلافصل اعتبار و جوب عام می باشد اعتبار حُسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد نمود. تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می دانیم دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می دانیم دشمن داریم. بسیاری از اندامها و



مزه‌ها و بوها را از راه ادراک حسّی نه از راه خیال خوب می‌شمریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را بد می‌شماریم و تردید نداریم، ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد. زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما می‌باشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از آن لذت می‌برد، و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور به بوی مردار می‌آیند و یا مثلاً از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسّی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما می‌باشند؛ پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعّاله است انجام می‌دهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعّاله می‌دانیم و همچنین ترك را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترك، فعل را بد می‌دانیم. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: خوب و بد (حُسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند»^{۱۰}



آنچه در اینجا لازم است مورد مناقشه قرار گیرد این است که خوبی و بدیهایی که علامه به عنوان مثال ذکر کرده و آنها را مدرک اعتباری بودن و نسبی بودن خوب و بد قرار داده است، خوب و بد به معنای ملایم و ناملایم هستند، و ظاهراً نزاعی بر سر این خوب و بدها نیست. زیرا اولاً، اینها نسبی هستند و ثانیاً، خوب و بد به معنای ملایم و ناملایم اموری واقعی و حقیقی هستند؛ زیرا آواز الاغ واقعاً و در خارج، با بعضی از قوای مدرکه ملایم نیست و ناگفته پیداست که چنین واقعیتی در خارج، وجود و حقیقت قوای مدرکه ملایم و مناسب نیست و ناگفته پیداست که چنین واقعیتی در خارج، وجود و حقیقت دارد؛ پس هرگز نمی‌تواند امری اعتباری هر چند به معنای ثابت آن باشد؛ زیرا اعتباری چیزی است که تحققش به دست اعتبارکننده است. بنابراین، خوبی و بدی‌ای که مورد نزاع است و عده‌ای آن را اعتباری متغیر و عده‌ای آن را اعتباری ثابت و عده‌ای آن را امر حقیقی و نفس‌الامری می‌دانند خوبی و بدی عدل و ظلم است؛ و ناگفته پیداست که عدل همواره خوب و ظلم همواره بد بوده و هست و این برای همه است و احدی نمی‌تواند آن را انکار کند و لذا بدون دغدغه می‌توان به عقلانی بودن آن

اذعان کرد، همان طور که در تجرید الاعتقاد^{۱۱} بدان اعتراف شده است و ما در مقاله «رابطه عدالت با عقل و دین» آن را به طور مفصل مطرح کرده و مورد تصدیق قرار داده ایم.

از آنچه به تفصیل بیان شد بخوبی نتیجه گرفته می شود که اولاً، گزاره های اخلاقی از حیث ماده وابسته به واقعیات و حقایقی هستند و معنای این سخن این است که برای دستورات اخلاقی دستور و باید مادری وجود دارد. ثانیاً، این مادر مهربان لازم نیست در متن شریعت آمده باشد، گرچه به عنوان تأکید و متمیم در شریعت نیز آمده است؛ و همین معنی که در شریعت به عنوان متمیم آمده است خود، مؤید آن مدعاست که مادر بسیاری از بایدهای اخلاقی، گزاره ای است غیر شرعی.

ثالثاً، کسانی که اخلاقیات را وابسته به باید شرعی کرده و آن را به شرع و شریعت منحصر می کنند در واقع همان سخن نامعقول اشاعره را تکرار می کنند و قطعاً در این راستا حرف تازه ای ندارند، گرچه گاهی آن را با سخنان تجربه گرایان چاشنی می زنند و در این باره به جعل اصطلاح می پردازند، لکن این مسأله، واقع گویش آنان را تغییر نمی دهد. رابعاً، کسانی که اخلاق را اعتباری محض می دانند و همواره آن را متحول و متغیر می پندارند، در واقع، آن را امری گزاف و بی پایه و مایه می دانند.

پی نوشتها:

۱. برای توضیح بیشتر به شماره ۱۰-۱۱ مجله نقد و نظر، مقاله «رابطه عدالت با عقل و دین» به همین قلم، مراجعه کنید.
۲. دیوید هیوم، رساله ای درباره طبیعت بشر، کتاب سوم: درباره اخلاق، ص ۵۱۰. (به نقل از: عبدالکریم سروش، دانش و ارزش، انتشارات یاران، چاپ دوم، ۱۳۵۸، ص ۲۴۰-۲۴۲).
۳. عبدالکریم سروش، پیشین، ص ۲۴۲-۲۴۴.
۴. محمد حسین طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، ص ۱۵.
۵. عبدالکریم سروش، پیشین، ص ۲۴۲.
۶. همان، ص ۲۴۳ و ۲۴۴.
۷. به نقل از: عبدالکریم سروش، پیشین، ص ۲۴۶.
۸. به مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد دوم مراجعه کنید.
۹. به صفحه ۲۶۷ به بعد آن کتاب مراجعه کنید.
۱۰. محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقاله ۶، ص ۱۹۱.
۱۱. شرح تجرید الاعتقاد، بحث حسن و قبح.

