

«نسبیت و اطلاق» در اخلاق

سید ابراهیم سجادی

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

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

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

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

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

بدیهی است که راه نخست، با سرشت و طاقت انسان سازگار نبوده است و ناگزیر مردمان در طول تاریخ همواره به راه دوم اندیشیده اند و از این رهگذر به تأمل در شناخت رفتار شایسته و ناشایست و ملاکها و معیارها و عوامل و موانع آن پرداخته اند، و این چنین است که در هر جامع ه، فرهنگی خاص شکل گرفته است که در آن مجموعه ای از رفتارها و کنشها، خوب و پسندیده معرفی شده است و مجموعه ای دیگر بد و نکوهیده.

اکنون ما در پس این فرهنگها و داوریهها، در جست و جوی آنیم که بدانیم آنچه در جوامع و فرهنگها و در میان اقوام و ملت‌های مختلف به عنوان خوب و یا بد، شایسته و یا ناشایست شناخته شده است، مفهومی همسان بوده و دارای ویژگیها و ملاکها و اهداف یکسانی بوده است، یا آن که هر یک در فضای خاص خود معنی یافته و نسبت به همان محیط و شرایط سنجیده شده است. به گونه ای که چه بسا یک رفتار در فرهنگی خوب و در فرهنگی دیگر بد تلقی شود.

به تعبیر دیگر، می خواهیم بدانیم که آیا خوب و بد در فرهنگ بشری دارای حقیقت ثابتی است، یا این فرهنگها هستند که برای خوب و بد معنی و مصداق می آفرینند و به شمار فرهنگها برای خوب و بد معنی وجود دارد؟

در صورت نخست باید معتقد شد که اخلاق به عنوان مجموعه ای از بایسته ها و نبایسته های رفتاری، دارای مفهومی ثابت و مطلق است، ولی در فرض دوم باید نسبیت و تغییر پذیری مفاهیم اخلاقی را باور داشت.

معنای اطلاق و نسبیت

یکی از پژوهشگران مباحث فلسفه اخلاق در تعریف نسبی گرایی اخلاقی می نویسد:

(یک نسبی گرای تمام عیار معتقد است که ما باید تنها و تنها و تنها کاری را انجام دهیم که فکر می کنیم باید انجام داد. براساس این نظر، صرف اینکه یک شخص یا جامعه رأی اخلاقی معینی را داشته باشد، آن رأی اخلاقی را برای آن شخص یا جامعه، صحیح می گرداند.)^۱

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

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

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

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

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

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

نسبیت اخلاق در نظر فلاسفه غرب

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

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

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م) معتقد است:

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

سارتر نیز جزء نسبی گرایان شمرده شده است. او انتخاب گزینش فرد را دلیل خوب بودن کار شمرده است.^۸

برتراند راسل نیز خوبی و بدی را نسبی می داند و خوب را این گونه معنی می کند: فلان چیز خوب است یعنی برای رسیدن به هدف و مقصدی که داریم، باید از آن استفاده کنیم، نه اینکه خوبی صفتی است واقعی در آن شیئی... البته نه اینکه برای همه خوب است، بلکه تنها برای کسی که چ نین مقصدی دارد و گرنه اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد، برای او خوب نیست. ۹

سارتر در پاسخ شخصی به نام (کاپلستون) که می پرسد: مثلاً عمل (کاپیتان بلسن) در کشتن یهودیان، به نظر من و تو بد می آید، اما برای هیتلر پسندیده بوده است، می گوید، بلی، مثلاً یک نفر یرقانی همه جا را زرد می بیند و ما نمی توانیم ثابت کنیم که غیر از این است... پس اعمال (کاپیتان) هم برای خودش خوب است و از نظر هیتلر هم پسندیده است. ۱۰

ویل دورانت فیلسوف و مورخ معروف نیز طرفدار نسبیت است و مدعی است که هر ردیلتی زمانی فضیلت بوده و ممکن است دوباره روزی فضیلت گردد، چنانکه کینه ورزی به هنگام جنگ، فضیلت است. خشونت و حرص زمانی در مبارزه برای حیات ضروری بود، ولی امروز از آثار مضحک دوران توحش م حسوب می شود. ۱۱

در جای دیگر می نویسد:

(چنین گمان می رود که تغییر مبانی اقتصادی زندگی موجب تغییر اصول اخلاقی می گردد. در تاریخ زندگی بشر از این گونه تغییرات عمیق، دوبار اتفاق افتاده است: یکی در انتقال از زندگی صیادی به زندگی کشاورزی و دیگری در انتقال از زندگی کشاورزی به دوره صنعتی. تمام رویدادها و وقایع اساس زندگی انسانی ناشی از این دو تغییر مهم در تاریخ زندگی بشری است. در هر یک از این دوره ها آن اصول اخلاقی که در دوره سابق برای سلامت نوع مفید محسوب می شد، در دوره نو مضر و ناشایست شناخته شد و با کندی و آشفستگی رو به تغییر نهاد. ۱۲)

اطلاق گرایی در اندیشه غربیان

اخلاق اجتماعی مغرب زمین بر پایه یک سنت اخلاقی خاص، یعنی سنت اخلاقی عبرانی - مسیحی استوار است. این سنت بر فرض فرا طبیعت باوری استوار است که همه تمییزهای اخلاقی را جلوه گر در کلمه خدا می یابد. معیارهای اخلاقی ثابت و همیشگی وضع می شوند که رعایتشان از نظر اخلاقی درست و تجاوز از آنها از نظر اخلاقی بد است. ۱۳

این اندیشه در مکتب اخلاقی رواقیان ریشه دارد و آنها پیروان (زینون) فیلسوف یونانی (۳۴۲-۲۷۰ ق . م) هستند که اندکی با اپیکور معاصر بوده و اندیشه او را که به لذت گرایی و شهوت محوری اهتمام می داد، به نقد می گرفت. رواقیان، خیر و فضیلت را هدف اساسی می شناختند. ۱۴

افلاطون نیز مطلق انگار است و خیر را همانند حقیقت ریاضی، مطلق و غیر وابسته به تمایلات، خواستهها و آرزوهای آدمیان می داند. ۱۵

ژان ژاک روسو (۱۷۸۸-۱۷۱۲م) در زمره مطلق گرایان قرارداد و برای اخلاق، خاستگاهی درونی ثابت و خطاناپذیر می داند. ۱۶

راسل نیز دیدگاه ارزش ذاتی و بی ارزشی ذاتی را قابل رد نمی داند ۱۷ و همدردی با رنجدیدگان را براساس انگیزه ذاتی تحلیل می کند. ۱۸ گرچه معروف این است که وی از جمله نسبی گرایان است و پایداری و جاودانگی اخلاق را نمی پذیرد.

نسبیت اخلاق، از منظر عالمان اسلامی از دیدگاه استاد مطهری، اخلاق، عبارت از یک سلسله تعلیماتی است که اگر آن تعلیمات اخلاقی و انسانی و اجتماعی را جاودان ندانیم، اصول اخلاقی و تربیتی و تعلیماتی اسلام را هم نمی توانیم جاودانی بشماریم. ۱۹

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

تعارض گزاره های اخلاقی مقصود از (تعارض گزاره های اخلاقی) تعارض دلیلها و مفهومیهای آنها نیست، بلکه مقصود، ناسازگاری دو اصل اخلاقی در مقام امثال است که در اصطلاح علم اصول، تزام نامیده می شود. ۲۰

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

۱. (لَا يَحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا) نساء / ۱۴۸
خدا دوست ندارد که صدایی به ناسزا بلند شود، جز از کسی که بر او ستم رفته است و خداوند شنوا و دانا بوده است.

سخن سوء و ناسزا، اقسام عیبجویی، بدگویی و نفرین را در برمی گیرد، که به طور طبیعی نزد خداوند دوست داشتنی نیست، مگر در مورد ستمدیدگان که خداوند به آنان اجازه داده است تا جامعه را از بیان ظلم ستمگر و بدیهای او که باعث بیدادگری شده است، آگاه سازند. ۲۱
ستمدیدده مجاز است که به هنگام تعارض نایسته هایی چون غیبت و دشنام و بایسته هایی چون ستم ستیزی و حق خواهی، بایدها را ترجیح دهد و برای دستیابی به حق خویش و رهیدن از ستم، به افشاگری دست زند.

۲. (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلِيهِ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) نحل / ۱۰۶

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

۳. (لايَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تَقَاءً وَ يَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ) آل عمران / ۲۸

افراد با ایمان نباید به جای مؤمنان، کافران را دوست و سرپرست خود برگزینند و هرکس چنین کند، هیچ رابطه ای با خداوند ندارد، مگر این که از آنها بپرهیزد و تقیه کند. شیخ انصاری در کتاب مکاسب به منظور اثبات روا بودن دروغ مصلحتی، به این دو آیه استناد کرده است. ۲۲ و چنین استدلالها و استثناهایی در میدان اخلاق، زمینه پیدایش احتمال نسبت از سوی برخی دانسته شده است. ۲۳

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

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

ثلاث يحسن فيهنّ الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، و الاصلاح بين الناس. و ثلاث يقبح فيهنّ الصدق: النميمة، و اخبارك الرجل عن اهله بما يكرهه، و ... ۲۴

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

اذا استولى الصلاح على الزمان و اهله، ثمّ اساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم. و اذا استولى الفساد على الزمان و اهله، ثمّ احسن رجل الظنّ برجل، فقد غرّر. ۲۵

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

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

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

اذا اجتمعت حرمتان، طرحت الصغرى للكبرى. ۲۶

آن گاه که دو حرمت در یک زمان پیش آمد و انسان ناگزیر از ارتکاب یکی از آن دو گردید، باید تلاش کرد تا حرام بزرگ تر ترک شود و حرام کوچک تر نادیده گرفته شود.

یکی از صاحب نظران در این زمینه می نویسد:

(گرایشهایی که انسان دارد، در مقام ارضاء، متزاحم واقع می شوند... ما دائماً ناچاریم که بین خواسته های خودمان انتخاب کنیم... علت اینکه این تزاحمها را درست درک نمی کنیم این است که همیشه این گرایشها در ما بیدار نیست. غالباً یک، دو یا چند گرایش بیدار است... لذا احساس نمی کنیم که ما در چه انبوهی از گرایشهای متضاد قرار گرفته ایم... اگر دقت کنیم می بینیم در

یک روز، شاید هزارها مورد تزامم برای ما پیش آمده و در هر موردی یکی را انتخاب می کنیم... ۲۷

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

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

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

(مصلح شخصی با منافع جامعه غالباً متعارض است، باید این تناقض حل شود و انسان براساس شرایطی باید به طرف مصالح جامعه سوق داده شود.)

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

تلاشهایی در گشودن تعارض گزاره های اخلاقی

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

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

در بیانی دیگر آمده است:

(در دنیای امروز، نسبت اخلاق را با مقیاس خیر و صلاح جامعه نمی سنجند و خوب و بد آن را با میزان انسانیت و سعادت بشر اندازه گیری نمی نمایند، بلکه حسن و قبح اعمال را از دیدگاه افکار عمومی و قبول و رد اجتماعی می نگرند و درپاره ای از موارد با سود و زیان شخصی م قایسه می کنند... ۳۰)

گروهی دیگر مانند استاد مصباح، از ریشه، نسبت اخلاق را نمی پذیرد و در مقام تحلیل مفاد روایات برآمده می نویسد:

(به هر حال ما قبول نداریم که صدق مطلق، خوب است، اما نه به این معنی که اخلاق نسبی است، یعنی این حکم (الصدق حسن) نسبی باشد، بلکه به این معنی است که اصل موضوع حکم، مقید است، ما موضوع را عوضی گرفته ایم، خیال کرده ایم موضوع مطلق است، اگر دقت کنیم می بینیم که موضوع حقیقی (الصدق المفید للمجتمع) است... و این هیچ استثنا ندارد.) ۳۱

براساس این دیدگاه، همه عنوانهای اخلاقی که در قرآن، محبوب خداوند معرفی شده و یا مورد سفارش قرار گرفته اند، موضوع حقیقی به شمار نمی آیند و باید گفت، نهاد این گزاره ها همان (فایده داشتن برای جامعه) است.

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

(دو دسته عناوین داریم. عناوین اولیه و عناوین ثانویه، مقصودشان این است که هر چیزی خودش به خودی خود یک نام و عنوانی دارد، یعنی صفتی بر آن صدق می کند... ولی گاهی صفت دیگری غیر از صفت اولیه اش پیدا می کند... ثانوی، یعنی درجه دوم، ممکن است ثالثی و رابعی و خامسی و... هم داشته باشد... آن وقت می گویند هر شیئی به اعتبار هر عنوانی که بر او عارض می شود، یک حکم پیدا می کند... ۳۲)

دروغگویی که با عنوان اولی خود از نبایدهای اخلاقی به حساب می آید. وقتی عنوان دوم، یعنی وسیله اصلاح میان دو فرد واقع شود، حکم دیگری به آن تعلق می گیرد. ۳۳

گاه مباحثات کلامی میان علمای اسلامی نیز به ادعای نسبیّت در اخلاق کشیده شده است و یا دست کم از آن نسبیّت اخلاق استشمام می شود. اشاعره به عنوان مدعیان نسبیّت در اخلاق شناخته شده اند، زیرا به اعتقاد آنان حسن و قبح ذاتی و عقلی وجود ندارد. ۳۴ حسن و قبح امور، نسب ی و پیرو شرایط ویژه محیطها و زمانها و تحت تأثیر یک سلسله تقلیدها و تلقینها می باشد و عقل نیز قادر به درک حسن و قبح نیست و باید تابع هدایت شرع باشد. ۳۵

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

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

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

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

براساس این نظریه، فرد مجاز است سخن اشتباه بر زبان بیاورد به شرط آن که آنچه مصحح اشتباه است به ذهن بیاورد. به عنوان مثال اگر دزدی از شما پرسید، پول دارید یا نه؟ شما می توانید پاسخ

منفی بدهید، ولی در ذهن خود اضافه کنید: (نه در دستم). در ابتدا، نظریه (نگهداری ذهنی) موارد محدودی داشت، ولی راه سوء استفاده را هموار کرد... و در همه جا به کار رفت... ۳۷

نظریه (نگهداری ذهنی) یا (توریه) استناد به سخن حضرت ابراهیم(ع) یافته است که وقتی بت پرستان پرسیدند: بتها را چه کسی شکسته است، در پاسخ فرمود: (بل فعله کبیرهم هذا فاسئلوهم ان کانوا ینطقون) انبیاء/ ۶۳

یعنی؛ شکستن بتها، کار بت بزرگ است، می توانید از خود بتها بپرسید، البته اگر قادر به فهم و پاسخگویی باشند!

امام صادق(ع) در توضیح این آیه فرموده است: گرچه بت بزرگ، این کار را انجام نداده بود، اما حضرت ابراهیم(ع) نیز دروغ نگفته است، زیرا فرمود: (ان کانوا ینطقون) یعنی اگر بتها سخن گویند، بت بزرگ تر، بتها را شکسته است و چون بتها قادر به سخن گفتن نیستند، پس شکستن بتها کار آنها نیست. ۳۸

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

(اتکینسون) نویسنده کتاب (در آمدی به فلسفه اخلاق) صفحات زیادی از کتاب خود را به این موضوع اختصاص داده است، نخست تکالیف را به مطلق (واجب) و نسبی (مستحب) تقسیم می کند. راستگویی، وفای به عهد و پرداختن دین را تکالیف مطلق و واجب، و توجه به رفاه خود و کمک به رفاه حال دیگران را از تکالیف نسبی و مستحب می شمارد و مدعی است که بدین وسیله تعارض منفی می گردد و تکالیف مطلق بر نسبی ترجیح داده می شود. ۳۹

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

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

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

۱. رفع تکلیف در صورت قابل اجرا نبودن.

اتکینسون در این باره می نویسد:

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

این اندیشه زیربنای داعیه کانت است که می گوید:

(شاید زمینه های تعهد اخلاقی متعارض باشند، ولی ما به مفهوم دقیق کلمه تعهدات متعارض نداریم... وظیفه من این است که به او کمک کنم، دوستی او مبنا و زمینه این اندیشه است. از طرف دیگر فرض کنید او اسرار دولتی را به یک سفارت خارجی می فروشد. این زمینه دیگری است که م را وادار می کند او را طرد کنم (و کمک نکنم) در اینجا ما دو تعهد نداریم، چون نمی توانیم به هر دو عمل کنیم، ما تعهد را از زمینه تعهد متمایز می کنیم و به این اعتبار، مادام که تصمیم نگرفته ایم کدام کار را انجام دهیم، تعهدی در بین نیست.) ۴۰

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

(چنین موقعیت دشواری از خطای خود شخص ناشی می شود. او وقتی در چنین تله ای افتاد، چاره ای جز اشتباه ندارد، ولی می توانست از پیش آمدن چنین وضعی جلوگیری کند.) ۴۱

۳. سنجش موارد و گزینش مهم ترین.

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

لوماریه می نویسد:

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

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

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

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

۳. ارزش ذاتی تکلیف (وفای به عهد که کرده ام بر تکلیفی که نسبت به جان خود دارم برتری دارد.) ۴۲

لوماریه به گونه ای تزاخم و مرجحات آن باب را مطرح می سازد که دانشمندان مسلمان آن را توجیه اساسی برای تعارض احکام اخلاقی دانسته اند.

اطلاق گروهی در اخلاق، از منظر عالمان اسلامی

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

(حلال محمد حلال الی یوم القیامة، و حرامه حرام الی یوم القیامة.) ۴۳

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

الف. اعتقاد به حسن و قبح ذاتی افعال

در میان نحله های کلامی، اشاعره منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال اند، ولی امامیه و معتزله به وجود حسن و قبح عقلی باور دارند، و اخباریان با این که اصل حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته اند، اما توانمندی عقل بر درک مصالح و مفاسد ذاتی افعال را مورد تردید قرار داده اند. ۴۴
ابن سینا درک حسن و قبح افعال اخلاقی را، در شمار درکهای مستقیم و اولیه عقل ندانسته است و تصدیق آنها را برخاسته از تربیت و آداب اجتماعی می داند. ۴۵
خواجه نصیر طوسی، علامه حلی، ملاصدرا و شهید صدر، از طرفداران نظریه حسن و قبح ذاتی افعال و قضایای حکمت عملی هستند. ۴۶
در قرآن کریم نیز آیات و تعابیری چند می تواند مورد استناد معتقدان به حسن و قبح عقلی افعال باشد؛ مانند:

(قل انما حرم ربی الفواحش ماظهر منها و ما بطن) اعراف / ۳۳

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

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

(قل ان الله لایامر بالفحشاء) اعراف / ۲۸

(ان الله یامر بالعدل و الاحسان و ایتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی) نحل / ۹۰
(ولکن الله حبب الایمان و زینة فی قلوبکم و کره الیکم الکفر و الفسوق و العصیان) حجرات / ۷
خداوند ایمان را محبوب قلبهای شما قرار داد و کفر و فسق و گناه را مورد کراهت و نفرت طبیعت شما ساخت.

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

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

(فبالعقل عرف العباد خالقهم... و عرفوا به الحسن من القبیح). ۴۷

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

ب. جاودانگی بنیادهای اخلاق

کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را پذیرفته اند، در تبیین جاودانگی پایه های بنیادین اخلاق، راهی هموار دارند، چه این که صفت ذاتی، همواره ثابت و پایدار است و از فعل جدا نمی شود و در نتیجه جاودان خواهد بود، زیرا براساس یک اصل فلسفی، ذاتی شیئی از خود شیئی تفکیک ناپذیر است و به همین دلیل، تعلیل پذیر هم نخواهد بود.

نکته شایان توجه این است که بنا بر نظریه جاودانگی احکام بنیادی اخلاق و ذاتی بودن حسن و قبح افعال، آنجا که در میدان عمل، ارتکاب فعل قبیح، ضرورت یابد، انسان می تواند آن را مرتکب شود و به خاطر ارتکاب آن مورد ملامت قرار نخواهد گرفت، درحالی که اصل عمل با نظر به خود آن عمل، همچنان قبیح و ناپسند است. ۴۸

به تعبیر دیگر در صورت ضرورت و اضطرار و ترجیح فعل قبیح، تنها قبح فاعلی برطرف می شود و قبح فعلی همچنان باقی می ماند. ۴۹

و اما کسانی که حسن و قبح ذاتی افعال را باور ندارند، در توجیه جاودانگی اخلاق با دشواریهایی چند روبرو خواهند بود. از جمله نظریاتی که خوب و بد را امری اعتباری می داند و منشأ این اعتبار را مقایسه افعال با (کمال حقیقی انسان) می شناسد. صاحبان این دیدگاهها برای اثبات جاودانگی اخلاق به این نکته تکیه دارند که: کمال حقیقی انسان امری ثابت است، و رابطه میان افعال و نتایج افعال نیز تغییر ناپذیر می باشد. پس احکامی که بر افعال در مقایسه با کمال آفرینی یا کمال زدایی مترتب می شوند، همیشگی و تغییرناپذیر خواهند بود. ۵۰ چنانکه پیداست، منکران حسن و قبح ذاتی افعال، خوبی و بدی را امری اعتباری می دانند و اگر بخواهند احکام اخلاقی را پایدار و جاودان بشناسند، ناچارند برای این امور اعتباری، منشأ اعتباری ثابت و تغییرناپذیر قایل شوند.

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

(حسن و قبح افعال، معانی اعتباری و عناوین مورد نظر در محیط اجتماع، بستگی دارد به سازگاری و ناسازگاری آنها با غرض جامعه؛ یعنی سعادت حیات انسانی یا بهره گیری از زندگی. بنابراین عدالت حسن دارد... و ظلم و تجاوز قبح دارد، به دلیل سازگاری دسته اول و ناسازگاری دست دوم با سعادت و بهره مندی انسان در جامعه، جاودانگی این نوع حسن و قبح در گرو ثبات سازگاری و همخوانی و یا ناسازگاری افعالی است که نهاد این گزاره ها هستند.) ۵۱

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

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

۱. باید راستگو باشیم، زیرا ۲. راستگویی عامل اطمینان در روابط زندگی اجتماعی است ۳. ما، هم به اطمینان و آرامش نیازمندیم و هم ناگزیر هستیم در اجتماع زندگی کنیم، زیرا ۴. فقط در زندگی اجتماعی، ابعاد گوناگون حیات ما به فعلیت می رسد. ۵. به فعلیت رسیدن ابعاد وجود، از آن رو ضرورت دارد که اساساً واقعیت حیات برای به فعلیت رسیدن آن ابعاد می جوشد و ما به اقتضای ذات حیات، ناگزیریم به این جوشش پاسخ مثبت دهیم. و از آنجا که این اقتضا ذاتی است، چرای منطقی ندارد، همانطور که اگر بگوییم مثلث دارای سه ضلع است، نمی تواند چرای منطقی داشته باشد، زیرا اگر شکل را مثلث فرض کردید، سه ضلعی بودن در ذات آن است.) ۵۲

استاد مطهری نیز در این باره اظهار داشته است:

ما اصل خوبی و بدی را همانطور قبول می کنیم که علامه و راسل گفته اند که معنای خوب بودن و خوب نبودن در باید و نباید، دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی... در آنجا که (من علوی) انسان دوست داشته باشد، می شود اخلاق و ارزشمند... و این که انسان یک جنبه از وجودش و کار های مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست، بلکه برای این است که آن جنبه را در وجود، اقوی و اکمل احساس می کند و تمام کمالات هم به همان وجود... بر می گردد و همه نقصها هم به عدم... راستی، درستی، احسان، رحمت، خیر رساندن، معانی م ناسب با من علوی است.) ۵۳

ویل دورانت را نیز می توان جزء کسانی دانست که برای اثبات جاودانگی و پایداری بنیاد اخلاق، در جستجوی تکیه گاه ثابتی است. وی پس از بحث طولانی می نویسد:
(ما از بیراهه به محترمانه ترین و کهن ترین نتیجه رسیدیم و آن این که معیار اخلاق همان صلاح جامعه است... پس برای اخلاق، معیاری در دست است که می تواند در هر زمان و مکان و در هر قوم و گروه به هر زبانی که سخن گویند، به خیر و فضیلت رهنمون باشد.) ۵۴

واقع گرایی قرآن در زمینه اخلاق

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

واقع گرایی قرآن در مسؤولیت خواهی از انسان در برابر اصل اخلاق را ذیل چند اصل می توان مطالعه کرد:

۱. عقل پذیر بودن و همسازی با توان بشری

(لایکلف الله نفساً الا وسعها) بقره/ ۲۸۶

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

(لایکلف الله نفساً إلا ما آتیها) طلاق/ ۷

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

عنوان توان و امکان در دوآیه یادشده شامل انواع قدرت جسمی و روحی و علمی می شود و از نظر متعلق تکلیف، تکالیف اخلاقی را نیز دربر می گیرد.

۲. تساهل و آسانگیری

در تکالیف اخلاقی دین، نه تنها توان و ظرفیت و شرایط انسانها رعایت شده و بیش از توان و گنجایش امت بر آنان بار مسئولیت نهاده نشده است، بلکه تکالیف پرمشقت و دشوار نیز مورد تخفیف قرار گرفته است و روح تساهل بر دستگاه داوری اخلاقی دین حاکم است.

(یرید الله بکم الیسر و لایرید بکم العسر) بقره / ۱۸۵

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

(و ما جعل علیکم فی الدین من حرج) حج / ۷۸

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

۳. تقدم و ترجیح مصلحتهای مهم انسانی

آن گاه که تکلیفی اخلاقی در تعارض با مصالح مهم انسانی قرار گیرد، قرآن، تقدم و ترجیح را با رعایت مصالح مهم انسانی می داند. مگر این که در یک محاسبه عقلانی و منطقی و دینی، مصلحت رعایت تکلیف بر مصالح دیگر برتری داشته باشد.

از جمله مواردی که موضوع یادشده را روشن می سازد، داستان عمار یاسر و اظهار زبانی و غیرواقعی کفر از سوی او به منظور حفظ جان خویش و رهیدن از شکنجه مشرکان است، که در پی آن، این آیه نازل شد:

(الا من أکره و قلبه مطمئن بالایمان)

۴. اولویت عفو و احسان برایفای حق شخصی

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

(او تعفوا عن سوء فإنّ الله عفوّ قدیر) نساء / ۱۴۹

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

(فمن تصدّق به فهو کفّارۀ له) مائده / ۴۵

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

(وأن تعفوا أقرب للتقوی) بقره / ۲۳۷

واین که در گذرید به تقوا نزدیک تر است.

۱. هیر، فلسفه اخلاق، ترجمه محمد سعیدی مهر، کیهان اندیشه، شماره ۱۱۷/۵۲.

۲. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، قم، صدرا، ۱/ ۲۷۵.

۳. همو، نقدی بر مارکسیسم / ۱۸۲.

۴. همو، تعلیم و تربیت در اسلام، انتشارات الزهراء / ۹۴.

۵. فصلنامه معرفت، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۷۴ / ۲۳.

۶. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، ۳ / ۱۹۹ - ۲۰۲.

۷. همان، ۳ / ۲۴۰ - ۲۴۲.
۸. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام / ۹۹.
۹. همو، نقدی بر مارکسیسم / ۱۹۵.
۱۰. بخت آور، کمال الدین، نقش ادیان در تکامل انسان، تهران، مشعل آزادی / ۲۴۱.
۱۱. ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب / ۹۰.
۱۲. همان / ۸۸.
۱۳. جان هرمن رندل وجاستوس باکلر، درآمدی بر فلسفه، ترجمه امید جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱ / ۲۳۱.
۱۴. امین، احمد، الاخلاق / ۱۰۵ - ۱۰۷.
۱۵. پاپکین، ریچارد، کلیات فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات حکمت / ۱۱.
۱۶. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ / ۱۹۸.
۱۷. راسل، برتراند، اخلاق و سیاست در جامعه، ترجمه محمود حیدریان، تهران، انتشارات بابک / ۱۴۹.
۱۸. همان / ۲۳۲.
۱۹. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم / ۱۸۲.
۲۰. مظفر، محمد رضا، اصول فقه، ترجمه علی محمدی، ۳ / ۴۱۷.
۲۱. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۵ / ۱۲۳.
۲۲. شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب محرمة، بحث مجوزهای دروغ (مسوغات الکذب).
۲۳. فلسفی، محمد تقی، اخلاق، ۲ / ۲۹۸ - ۳۰۰.
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، الخصال / ۸۷.
۲۵. سید رضی، نهج البلاغه، حکمت ۱۱۴.
۲۶. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ۲ / ۲۲.
۲۷. مصباح، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق / ۱۳۳.
۲۸. آر. اف. اتکینسون، درآمدی بر فلسفه اخلاق، ترجمه سهراب علوی نیا، مرکز ترجمه و نشر کتاب / ۴۴.
۲۹. الميدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه، الاخلاق الاسلامیة و اسسها، دمشق، دارالقلم، ۱۴۰۷، ۱ / ۶۹.
۳۰. فلسفی، محمد تقی، اخلاق، ۲ / ۲۹۸.
۳۱. مصباح، محمد تقی، دروس فلسفه اخلاق / ۱۸۸.
۳۲. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام / ۱۵۰.
۳۳. همان؛ همو، اسلام و مقتضیات زمان، ۲ / ۲۷؛ دراز، محمد عبدالله، دراسات اسلامیة، دمشق، دارالقلم، ۱۳۹۴ / ۱۱۰؛ الميدانی، عبدالرحمن حسن حبنکه، الاخلاق الاسلامیة و اسسها، ۱ / ۷۱؛ لوماریه، فلسفه اخلاق، ترجمه مهرانگیز منوچهریان، بنگاه مطبوعاتی صفعلیشاه / ۴۴.

۳۴. حائری حسینی، کاظم، مباحث الاصول، تقریرات آیت اللہ سید محمد باقر صدر، ۱ / ۵۰۴.
۳۵. مطہری، مرتضی، عدل الہی / ۱۲.
۳۶. ہمو، اسلام و مقتضیات زمان، ۲ / ۷۲.
۳۷. لگنہاوزن، محمد، فصلنامہ معرفت، شماره ۱۵ / ۳۶.
۳۸. شیخ انصاری، مکاسب محرّمہ، حکم توریہ.
۳۹. آر. اف. اتکینسون، درآمدی بر فلسفہ اخلاق / ۳۸.
۴۰. همان / ۳۵.
۴۱. همان / ۳۴.
۴۲. لوماریہ، فلسفہ اخلاق / ۴۴.
۴۳. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسہ الوفاء، ۲۶ / ۳۵.
۴۴. حائری حسینی، کاظم، مباحث الاصول، ۱ / ۵۰۴.
۴۵. ابوعلی سینا، الاشارات و التنبیہات، ۱ / ۲۲۱.
۴۶. شیرازی، محمد بن ابراہیم (ملاصدرا) الاسفار العقلیۃ، ۹ / ۸۰؛ طوسی، خواجہ نصیر، اخلاق ناصری / ۴۱؛ سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی / ۲۳؛ حائری یزدی، مہدی؛ کاوشی در عقل عملی، مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرہنگی، ۱ / ۱۰۷، ۱۰۹؛ صدر، محمد باقر، دروس فی علم الاصول، الحلقۃ الثالثۃ، ۱ / ۴۲۶.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ۱ / ۲۵.
۴۸. شیخ انصاری، مرتضی، مکاسب محرّمہ، مسوغات الکذب.
۴۹. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی / ۱۲ و ۸۸.
۵۰. مصباح، محمد تقی، دروس فلسفہ اخلاق / ۱۹۲.
۵۱. طباطبائی، محمد حسین، المیزان، ۵ / ۱۰.
۵۲. جعفری، محمد تقی، ترجمہ و تفسیر نہج البلاغہ، تہران، دفتر نشر فرہنگ اسلامی، ۷ / ۲۴۴.
۵۳. مطہری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، ۲۰۸.
۵۴. ویل دورانت، لذات فلسفہ / ۱۰۷ و ۱۰۸.