

اعتبار و حقیقت در اخلاق؛

افتراق و اشتراک اخلاق طباطبایی و اخلاق ویتگنشتاین متقدم

دکتر سروش دباغ*
حسین دباغ**

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۱۸
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۱۲/۱۰

چکیده

در فلسفه و کلام اسلامی واژه اعتباری کاربرد پر دامنه‌ای دارد. ظاهراً جز شهاب‌الدین سهروردی (از متقدمان) و محمدحسین طباطبایی (از متأخران)، کسی فصلی مستقل در تبیین اعتباریات و چگونگی تمایز آن‌ها با دیگر مفاهیم نگشوده است. در مقاله حاضر، ذیل عنوان اعتباریات، فلسفه اخلاق طباطبایی به بحث گذاشته شده و از سه منظر وجود شناختی، دلالت شناختی و معرفت شناختی بررسی شده است. در نهایت نیز برای درک بهتر موضع طباطبایی، اشتراک و افتراق فلسفه اخلاق وی با فلسفه اخلاق لودویگ ویتگنشتاین طرح شده است.

واژگان کلیدی

اعتباریات، اخلاق، هستی‌شناسی، دلالت‌شناسی، معرفت‌شناسی، طباطبایی، ویتگنشتاین

مقدمه

یکی از مباحث مهم و بی سابقه‌ای که در میان فلاسفهٔ مسلمان در گرفته است، نسبت میان ادراکات حقیقی - که کاشف از عالم واقع‌اند - و ادراکات اعتباری (قراردادی) - که متضمن تجویز، انشاء و هنجارگذاری‌اند - است. مرحوم طباطبایی با پیش کشیدن تفکیک میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری کوشیده است تا به سهم خود، پاسخی برای این پرسش مهم فلسفی ارائه کند. در این مقاله کوشیده می‌شود تا با تقریر آرای طباطبایی در وادی اخلاق، سویه‌های وجودشناختی، دلالت‌شناختی و معرفت‌شناختی دیدگاه او را - که بدین نحو، کمتر مورد بحث قرار گرفته است - از یکدیگر بازشناخته، لوازم منطقی مترتب بر آن را برشماریم. در ادامهٔ مقاله، به مصداق تعرف الاشیاء باضدادها، با تقریر اخلاق ویتگنشتاینی و سویه‌های مختلف آن، کوشیده شده است تا ابعاد مختلف اخلاق طباطبایی، در قیاس با اخلاق ویتگنشتاینی و برخی دیگر از فلاسفهٔ اخلاق معاصر، ایضاح بیشتری یابد.

۱. اخلاق طباطبایی

برای فهم هر چه بهتر معنای ادراکات اعتباری نزد طباطبایی، نخست لازم است تقسیمی را به میان آوریم که فلاسفهٔ مسلمان از آن یاد کرده‌اند؛ یعنی اعتباریات به معنی الاعم و اعتباریات به معنی الاخص. اعتباریات به معنی الاعم، به اختصار هر چه تمام‌تر، همان مفاهیم انتزاعی (انتزاعیات) یا معقولات ثانی هستند. از جمله افرادی که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی به این دسته از اعتباریات پرداخته‌اند، می‌توان به بوعلی سینا در کتاب «المباحثات»^۱ و سهروردی در کتاب‌های «المشارع و المطارحات» و «حکمة الاشراق»^۲ اشاره کرد. البته تفکیک میان معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی، در آثار این فلاسفه یافت نمی‌شود، یا دست کم صراحتی در کلام آن‌ها وجود ندارد.

اما بحث دربارهٔ اعتباریات به معنی الاخص، عمدتاً در سه علم مطرح می‌شود: علم فقه، علم حقوق و علم اخلاق. در اعتباریات حقوقی، بحث از مالکیت؛ و در اعتباریات فقهی، بحث احکام حلال و حرام به میان می‌آید. اعتباریات اخلاقی که موضوع این مقاله نیز هست، دربارهٔ باید و نباید، و حسن و قبح بحث می‌کند. مقالهٔ ششم از کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» طباطبایی،^۳ با عنوان «ادراکات اعتباری»، در ذیل همین دسته قرار می‌گیرد.

بحث طباطبایی در مقاله ششم، از آنجایی که بحثی در فلسفه اخلاق، و درباره مقوله حسن و قبح و استنتاج باید از هست، است، اعتباریات به معنی الاخص را نشانه می‌گیرد. به تعبیر دیگر، اعتباری در عنوان «ادراکات اعتباری»، همان اعتباریات به معنی الاخص است؛ یعنی «ادراکات اعتباری به معنی الاخص». عدم توجه به این نکته می‌تواند موجب ابهام و تشویش در بحث شود.^۴

این مقاله از کتاب «اصول»، در میان جامعه فلسفی ایران، بسیار بحث برانگیز بوده است؛ و مفسرین آن، آرای متضاد و متفاوتی را در توضیح و تفسیر آن ارائه کرده‌اند. برخی بر این باورند که سبب این اختلاف به خود طباطبایی باز می‌گردد و آن، زبان و نوشتار ساده ایشان بوده است.^۵ برخی دیگر از مفسرین، حمله ملایمی به طباطبایی برده و اخلاق ایشان را حداقل به طور ظاهری، خودپرستانه و ماتریالیستی دانسته‌اند. حتی اخلاق ایشان را با اخلاق راسل قیاس کرده و عین آن دانسته‌اند.^۶ از سویی دیگر، برخی با ایده‌های اساسی مطرح شده در این مقاله، بر سر مهر بوده و همدلی خود را اظهار کرده‌اند.^۷

اعتباریات، به اختصار هر چه تمام‌تر، یعنی «مفاهیمی که شخص به خاطر نیازهای زندگی و به کمک عواطف و امیال درونی، خلق و فرض و اتخاذ می‌کند». در مقابل، «حقایق یعنی مفاهیمی که عقل با نظر در واقعیت‌های خارجی اشیاء و روابط آن‌ها، کشف می‌کند» (سروش، ۱۳۵۸، ص ۲۴۳). گزاره‌هایی نظیر «کوه دماوند، بلندترین قلّه ایران است» یا «آب در صد درجه سانتیگراد به جوش می‌آید»، جمله‌گی حقایق و حقیقت‌اند و با دخل و تصرف کسی و به دواعی و عواطف شخصی تغییر نمی‌کنند.

طباطبایی، در تعریف اعتباریات، این گونه می‌نویسد:

«اگر بگوییم "سیب میوه درختی است"، فکری خواهد بود حقیقی؛ ولی اگر بگوییم "سیب را باید خورد" و "این جامه از آن من است"، اعتباری است» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۰).

مرحوم مطهری نیز در حاشیه آن مقاله، اعتباریات را این گونه تفسیر می‌کند:

«فرض‌هایی است که ذهن، به منظور احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی دارد و با واقع و نفس الامر، سر و کاری ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۱، پاورقی مطهری).

مفسرین برای ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری، نشانه‌هایی را معرفی کرده‌اند. ادراکات حقیقی را ادراکاتی دانسته‌اند که سخن از هست و نیست می‌گوید و مضمول مطابقت یا عدم مطابقت با خارج می‌شوند. اما ادراکات اعتباری، خلق و فرض ذهن هستند که مطابق خارجی ندارند. نشانه‌های ادراکات اعتباری، یکی وجود «باید» در آن‌هاست، دیگری قابل لغو بودن آن‌ها، و آخری نیز همگانی و همه‌جایی بودن آن‌هاست. درباره نشانه‌های ادراکات حقیقی باید گفت که در آن‌ها، «هست» به کار می‌رود، از سر نیاز کسی به وجود نمی‌آیند، همگانی و همه‌جایی هستند، و در آخر این‌که به هیچ عنوان لغوپذیر نیستند (سروش، ۱۳۵۸، ص ۲۴۳).

مقاله «ادراکات اعتباری» را باید سراسر در خدمت سنگین‌تر کردن کفه معرفت شناختی مسئله دانست (سروش، ۱۳۶۶، صص ۳۴۵ و ۳۴۹). این بدین معناست که بحث ایشان، اولاً و بالذات صبغه وجودشناختی ندارد. تذکر این امر بدین سبب است که نباید بحث از اخلاق نزد طباطبایی را با بحث از اخلاق نزد فیلسوف خاص‌گرایی چون دنسی مشابه دانست. صورت‌بندی مسئله نزد دنسی، به وجود یا عدم اصول اخلاقی معطوف می‌شود که صبغه‌ای وجودشناختی دارد. در حالی که تمام هم‌طباطبایی را باید در جهت تبیین معرفتی نسبت میان ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری دانست. تعبیر «ادراکات» و یا «تصدیق مجازی» که طباطبایی در این مقاله به کار برده، مؤید همین معناست که کفه معرفت‌شناختی بحث سنگین‌تر است. در عین حال، می‌توان تبیینی از صبغه دلالت‌شناسانه بحث نیز به دست داد. بدین ترتیب که معنای خوب و بد در اخلاق طباطبایی به دو نحو است؛ یکی معنای حقیقی است و دیگری معنای مجازی. به تعبیر روشن‌تر، نزد طباطبایی، هنگامی که در عرصه اخلاق پا می‌گذاریم، معنای واژگانی چون «خوب» و «بد» به نحو استعاری درمی‌آید؛ و هنگامی که بیرون از حوزه اخلاق این واژگان را به کار می‌بندیم، معنای آن‌ها حقیقی است.^۸

۱-۱. ربط و نسبت میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

مقاله «ادراکات اعتباری» با شعری از حافظ آغاز می‌شود. در واقع، ایشان از مجازات و استعارات وام می‌گیرد و اندیشه‌های اعتباری اخلاقی را از جنس مجازات می‌داند. ایشان ادراکات را به «حد چیزی به چیز دیگر دادن» تعریف می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۵). از این مطلب می‌توان دانست که ادراکات اعتباری، نوعی تصدیق

محسوب می‌شوند و نه تصور. به بیان روشن‌تر، ادراکات اعتباری از جنس تصدیقات مجازی‌اند. ایشان بر این عقیده است که ادراکات اعتباری وهمی، خود بر اموری حقیقی استوارند؛ یعنی بر تصورات حقیقی:

«هر یک از معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حدّ وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری نیز دارد که از آن‌جا گرفته شده ...» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۱۶۶-۱۶۵).

در واقع، بنا بر رأی طباطبایی، شخص نمی‌تواند از پیش خود، تصوری اعتباری بسازد و هر تصوّر اخلاقی‌ای (نظیر مفهوم خوبی) نسبتی با تصور غیراخلاقی نظیر آن (مثل مفهوم خوبی در معنای ملائمت با طبع) در نفس الامر دارد.

مطلب بعدی در منظومه اخلاقی طباطبایی، عدم ارتباط تولیدی میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری است. یعنی از هیچ یک از دو طرف، نمی‌توان میان این دو سنخ تصدیقات رابطه برقرار کرد:

«...این ادراکات [اعتباری] و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۷). اما این عدم ارتباط تولیدی را باید مربوط به ماده قضایا دانست نه صورت آن‌ها؛ یعنی طباطبایی نمی‌گوید که از لحاظ صوری، در منطق چنین مغالطه‌ای وجود دارد، بلکه مسئله این است که جنس قضایای حقیقی به گونه‌ای است که به قضایای اعتباری منتهی نمی‌شوند. برای مثال، نمی‌توان از قضیه‌ای تجربی، قضیه‌ای متافیزیکی استنتاج کرد؛^۹ یعنی همان بحث پرماجرای راه بردن از حقیقت به مجاز یا از واقعیت به اعتبار.^{۱۰}

از نظر طباطبایی، با این که ادراکات اعتباری، وهمی و دروغ‌اند اما دروغ‌های مؤثرند؛ یعنی اثر گذارند، دروغ لغو محسوب نمی‌شوند و آثاری بر آن‌ها مترتب است:

«... این معانی وهمی، در عین حال که غیر واقعی هستند، آثار واقعیه دارند ...» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۶).

به همین دلیل، ادراکات اعتباری قضیه محسوب می‌شوند نه شبه قضیه. از این موضوع می‌توان به این مطلب رسید که نزد طباطبایی، ادراکات اعتباری معنادار هستند. همین که ایشان از تعبیر ادراکات و تصدیقات استفاده می‌کند، متضمن معنادار بودن این دسته از ادراکات است.

از این که تصدیقات حقیقی از تصدیقات اعتباری به دست نمی‌آیند و بالعکس، می‌توان دانست که ادراکات اعتباری، احکام ادراکات حقیقی را ندارند: «... در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه، در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن، جاری نخواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۶۸).

به عنوان مثال، در احکام اعتباری، تأخر شرط از مشروط جایز است، ولی در احکام حقیقی محال است. طباطبایی، با استفاده از این موضوع، خرده‌های فراوان بر اصولیین گرفته و بسیاری از کوشش‌های آنان را ناشی از خلط اعتبار با حقیقت دانسته است. ایشان در حاشیه خود بر «کفایة الاصول»، بر آرای کسانی چون شهید ثانی، مرحوم خوبی و آخوند خراسانی اشکال وارد آورده و جملگی مساعی آنان را جزو «تعسفات» دانسته است (نک: سروش، بی تا).

۲-۱. حسن و قبح اعتباری

طبق نظر مفسران، طباطبایی در «اصول» و «المیزان»، به دو نوع حسن و قبح قائل شده است: یک حسنی که به خود فعل، مستقل از فاعل، در خارج اسناد داده می‌شود؛ و دیگری حسنی است که فاعل و یا اعتبارگر، حین انجام فعل، به فعل اسناد می‌دهد. «خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی، معتبرند و پوشیده نماند که «حسن» نیز مانند «وجوب» بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است...» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۴).

برای توضیح این معنا باید گفت نزد طباطبایی، ما یک معنای حقیقی برای «خوب» می‌یابیم و یک معنای مجازی و اعتباری. معنای حقیقی خوب همان است که قدما هم می‌گفتند؛ یعنی ملائم با طبع و موافق با اغراض و اهداف. برای مثال، گزاره‌های نظیر «این نقاشی خوب است»، «امروز هوا خوب است» یا «این کفش برای کوهنوردی مناسب است»، همه یا به معنای مطلوب و مطبوع بودن هستند یا این که رسیدن به هدفی را میسر می‌کنند. معنای اعتباری و مجازی خوب، هنگامی محقق می‌شود که

«خوب»، در اخلاقیات و امور ارزشی و هنجاری به کار برده می‌شود، مثل گزاره «وفای به عهد خوب است» یا «دروغ‌گویی بد است». بحث طباطبایی در «اصول»، ناظر به حسن فاعلی است و نه حسن فعلی؛ یعنی نحوه اعتبارسازی انسان در آن مقام.

برای توضیح اعتباری بودن حسن و قبح، ایشان در «اصول» می‌گویند که حسن و قبح، جزء اوصاف نفس الامری افعال نیست (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۰۴)؛ چرا که فعل واحد می‌تواند در حالتی به وصف قبح، و در جای دیگر به وصف حسن متصف شود. یعنی حسن و قبح، اعتبار ماست و نه کشف ما از اوصاف افعال. به این معنا، زنا و نکاح، یا گفتار دروغ و راست، از جهت این که نمود و ظاهر بیرونی یکسانی دارند، با یکدیگر فرق ندارند. این اوصاف اعتباری، تکویناً در عالم خارجی یافت نمی‌شوند. پس حسن و قبح و - به طور کلی - اخلاق، ابزاری برای عمل است؛ اعتبار ماست و نه کشف از واقع. ایشان در «المیزان» هم چنین آورده است:

«به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح، ابتدا از طریق مشاهده جمال و زیبایی در آفرینش حاصل می‌شود... و معلوم است که ماهیت این معنای حسن، چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع و قوای احساسی نیست. وقتی می‌گوییم "صورت فلان انسان زیباست"، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان، ملائمت دارد. در نتیجه، معنای قبح در مقابل حسن، عدم ملائمت است» (طباطبایی، بی تا، ج ۲، صص ۹-۱۱).

۳-۱. شناخت‌گرایی اخلاق طباطبایی

مطلب آخری که خوب است در مورد اخلاق طباطبایی بررسی شود، واقع‌گرایی^{۱۱} و شناخت‌گرایی اخلاقی^{۱۲} است. در معرفت‌شناسی اخلاقی معاصر، دو گرایش عمده مطرح است: شناخت‌گرایان^{۱۳} و ناشناخت‌گرایان.^{۱۴} گروه نخست معتقدند که مدعیات اخلاقی، صدق و کذب بردار و معرفت‌بخش هستند؛ در حالی که ناشناخت‌گرایان، دعاوی اخلاقی را اساساً صدق و کذب بردار نمی‌دانند. در عین حال باید توجه داشت که لازمه شناخت‌گرا بودن، واقع‌گرا بودن در حوزه اخلاق نیست. کسی می‌تواند به وجود اوصاف اخلاقی در جهان پیرامون قائل نباشد و در عین حال، از معرفت‌بخش بودن دعاوی اخلاقی به نحو بین‌الادھانی سخن بگوید. به تعبیر دیگر، در این جا ارتباط

وثیقی میان موضع وجودشناسی اخلاقی و موضع معرفت‌شناسی وجود ندارد. کسی می‌تواند در وجودشناسی اخلاقی، به این قائل باشد که خصوصیات اخلاقی نظیر خوبی، بدی، باید و ... مدلول و مابه‌ازایی در عالم خارج ندارند و در عین حال، از معرفت بخش بودن گزاره‌ای نظیر «وفای به عهد خوب است»، سخن به میان آورد.

بنا بر آنچه آمد، به نظر می‌رسد اخلاق طباطبایی را باید در دسته شناخت‌گرایان قرار داد. توضیح این مطلب چنین است: چنان که دیدیم، طباطبایی در «تفسیر المیزان» و همچنین در «اصول»، دو نوع خوب و بد را مد نظر قرار داده است؛ «خوب» حقیقی و «خوب» مجازی-اعتباری. معنای «خوب» حقیقی آن است که ملائم با طبع و موافق با اغراض باشد. این معنای «خوب»، به هیچ عنوان یک «خوب» اخلاقی نیست. طباطبایی بر این باور است که وقتی این «خوب» در عرصه اخلاق وارد می‌شود، استعاری و مجازی می‌شود. گویی «خوب» در وعاء‌های گوناگون، به صفات گونه‌گون متصف می‌شود. اما در مورد معنای مجازی «خوب» باید گفت: بر وفق رأی طباطبایی، این «خوب» معنایی اعتباری دارد؛ یعنی در گزاره «این چیز خوب است»، باید گفت که آری، این چیز خوب است اما اعتباراً نه حقیقتاً. به معنای دیگر، ایشان قائل به خارجی بودن صفت «خوب» نیست.

بنا بر رأی طباطبایی، گزاره‌های اخلاقی از آن حیث که به وعاء دیگری متعلق هستند، علی‌الاصول می‌توانند معرفت بخش باشند و در زمره تصدیقات به حساب آیند. در این صورت، می‌توان طباطبایی را جزء شناخت‌گرایان به حساب آورد، هر چند وی برای مفاهیم اخلاقی‌ای نظیر «خوبی»، هیچ مطابقی در عالم خارج قائل نیست و در معنای وجودشناختی، واقع‌گرا نیست. به بیان دیگر، علی‌الاصول می‌توان در وادی اخلاق، صدق‌گرا بود و در عین حال، شناخت‌گرا نیز بود. با این توضیح که گزاره‌های اخلاقی، کاشف از عالم واقع نیستند و نسبتی با وقایع پیرامون ما ندارند؛ اما در عین حال، می‌توان درباره صدق و کذب و حجیت مدعیات اخلاقی، به نحو بین‌الذهانی، گفت‌وگو کرد.^{۱۵}

۲. اخلاق ویتگنشتاینی

برای داشتن درک صحیحی از رأی ویتگنشتاین متقدم در باب اخلاق، در ابتدا ذکر چند نکته در باب نظریه تصویری معنا، که موضع مختار ویتگنشتاین در دوران نخست فلسفی اوست، ضروری می‌نماید.

از نظر ویتگنشتاین، جهان متشکل از امور واقع^{۱۶} است که آن‌ها نیز خود شامل چیزها^{۱۷} هستند. واحد معناداری گزاره است؛ گزاره‌ای که ناظر به امر واقع و مشتمل بر روابط میان اشیاء با یکدیگر در جهان خارج است. او، به تبعیت از فرگه که از توابع گزاره‌ای^{۱۸} سخن می‌گفت، از روابط گزاره‌ای^{۱۹} سخن به میان می‌آورد. گزاره بیان‌کننده روابط بین اجزای گزاره است و لزومی ندارد که تک تک عناصر گزاره، مابه‌ازای خارجی داشته باشند. طبق رأی او، گزاره‌ای علی‌الاصول معنادار است که تصویر داشته باشد. صدق و کذب، فرع بر معنی است. اگر گزاره‌ای را تنها بتوان تصویر کرد؛ یعنی امکان مصور کردن آن وجود داشته باشد، آن گزاره معنی‌دار است و در غیر این صورت، فاقد معنی است. حال اگر تصویر ارائه شده منطبق با واقعیت عالم خارج باشد، آن گزاره صادق و در غیر این صورت، کاذب است. به عنوان مثال، گزاره «گربه روی میز است»، در صورتی که گربه روی میز نباشد، از وضع ممکن^{۲۰} سخن می‌گوید؛ یعنی می‌توان آن را بر مبنای مؤلفه‌ها و اجزای جهان خارج با یکدیگر، به تصویر درآورد. ولی چون ناظر به امر واقعی در عالم خارج نیست، کاذب است.

مطابق با آموزه‌های دلالت‌شناسانه ویتگنشتاین، زبان، ماهیت گزاره‌ای؛ و گزاره، ماهیت تصویری دارد. اگر چنین باشد، صرفاً می‌توان ناظر به پدیده‌های عالم خارج و توسعه هر آنچه در علوم تجربی مورد بحث قرار می‌گیرد، سخن معنادار گفت و بیرون از حوزه علوم تجربی، نمی‌توان سخنان محصل معناداری بر زبان جاری ساخت. از این حیث، تفاوت معتابهی میان ریاضیات، منطق، دین و ... دیده نمی‌شود.

اکنون ببینیم در فضای «رساله منطقی - فلسفی» (Wittgenstein, 1961)،^{۲۱} در باب

اخلاق و گزاره‌های اخلاقی، چه می‌توان گفت؟

ویتگنشتاین، به صراحت وجود ارزش‌های اخلاقی در جهان پیرامون را انکار می‌کند. مدلول کلام فوق این است که گزاره‌های اخلاقی، باید مانند گزاره‌های منطقی و ریاضی ضروری باشند؛ چرا که متضمن اخبار از جهان پیرامون، و ناظر به اوضاع ممکن نیستند. در عین حال، نظیر گزاره‌های منطقی و ریاضی، استعلایی هستند (فقرات ۶/۴۱ و ۶/۴۲۱, Wittgenstein, 1961). به تعبیر دیگر، هر چند مفاهیم اخلاقی نمی‌توانند در قالب گزاره ریخته شوند و گزاره اخلاقی معنادار بسازند اما در عین حال، حاکی از

نگرش فرد به عالم‌اند. گزاره‌های اخلاقی نمی‌توانند در باب جهان پیرامون و حوادث آن موضع اتخاذ کنند، بلکه صرفاً از چگونگی نگاه اخلاقی کاربر زبان به جهان پیرامون خبر می‌دهند. مثالی که ویتگنشتاین در «رساله»، در این باب می‌زند، برای این منظور گویاست. در فقره ۶/۴۲۲ می‌گوید احکام اخلاقی‌ای را که در قالب «تو نباید دزدی کنی»، «تو نباید مرتکب قتل شوی» ... صورت‌بندی می‌شوند، در نظر بگیرد. اگر کسی که مخاطب این احکام است بپرسد: خوب، اگر من به این گزاره‌های اخلاقی عمل نکنم، چه می‌شود؟ اگر در مقام پاسخ و برای تبیین خوبی و بدی آن‌ها، به نتایج مترتب بر این افعال اشاره شود و از آن‌ها مدد گرفته شود، از وادی اخلاق خارج شده‌ایم؛ چرا که به داخل جهان قدم نهاده‌ایم و معطوف به آثار این اعمال در جهان خارج، اتخاذ موضع کرده‌ایم در حالی که چون نمی‌توان ارزش‌ها را در جهان پیرامون جست، پس نمی‌توان سخن محصل ایجابی در این باب گفت. در واقع، مطابق با آموزه‌های «رساله»، چیزی تحت عنوان ثواب و عقاب اخلاقی در معنای متعارف کلمه نداریم؛ چرا که لازمه این امر، نظر کردن به چگونگی تحقق فعل در عالم خارج است. مدلول کلام فوق این است که احکام اخلاقی پیشینی هستند و صدور آن‌ها از فاعل اخلاقی، هیچ نسبتی با جهان پیرامون ندارد.

با این حساب، ویتگنشتاین در وادی اخلاق معتقد است مادامی که ما در عالم تجربه سیر می‌کنیم، با هیچ امری که متعلق به ساخت دیگری باشد (مثلاً ارزش‌های اخلاقی)، مواجه نمی‌شویم. هر آنچه به تجربه در می‌آید، شأنی وجودشناختی هم‌سان با دیگر امور پیدا می‌کند. این عبارت را در نظر آوریم:

«فرض کنید شخصی دانای کل باشد و تمامی وقایع عالم را در کتابی جمع‌آوری کند. حال فرض نمایید اگر در کتاب عالم‌نما، صحنه قتل مو به مو و با جزئیات کامل و تمامی صحنه‌های دل‌خراش و آزار دهنده شرح داده می‌شد، توضیح این وقایع حاوی هیچ گزاره اخلاقی نخواهد بود؛ زیرا قتل هم در مرتبه سایر واقعیت‌های عالم نمایان می‌شود. ممکن است خواندن و از نظر گذراندن این توصیفات، خشم و نفرت را در ما هویدا کند، ولی باز هم چیزی جز واقعیت نداریم» (ویتگنشتاین، ۱۳۷۹، صص ۳۳۳-۳۲۵).

هر آنچه ما را مدد می‌رساند تا حکایتی را هر چه دقیق‌تر و وفادارتر نسبت به آنچه در جهان پیرامون اتفاق می‌افتد، در زبان صورت‌بندی کنیم، به کلی با امور و ارزش‌های اخلاقی بی‌نسبت است.

همچنین فقرات ذیل را نیز در نظر بگیریم:

«اگر بناست تحقق خیر و شر اراده جهان را تغییر دهد، تنها می‌تواند مرزهای جهان را تغییر دهد، نه امور واقع را - نه آنچه می‌توان با زبان بیان کرد. به طور خلاصه، اثرش باید به گونه‌ای باشد که جهان به طور کلی، جهان دیگری شود. جهان باید به تعبیری، به مثابه یک کل، قبض و بسط یابد. جهان انسان خوشبخت متفاوت است از جهان انسان ناخوشبخت» (فقره ۶/۴۳، Wittgenstein, 1961).

«اخلاق، حرفی از عالم نمی‌زند. اخلاق هم باید مانند منطق، از شرایط عالم باشد» (به نقل از: ماونس، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲).

اخلاقیات، به دلیل غیر تجربی بودنشان، نمی‌توانند تأثیری در امور واقع داشته باشند. از این رو، نظیر منطق که چارچوب فهم ما از جهان پیرامون را معین می‌سازد، اخلاق نیز حداکثر می‌تواند حدود عالم را مشخص کند و از القای سخنان ماهوی در باب جهان پیرامون عاجز است.

درست است که جهان انسان شاد با جهان انسان غمگین متفاوت است؛ جهان انسانی که اخلاقی می‌زید با جهان کسی که پروای اخلاق را ندارد و افعال ضد اخلاقی (مطابق با فهم متعارف از زیستن اخلاقی) از او صادر می‌شود، متفاوت است؛ اما این تفاوت، برگرفته از جهان خارج نیست و صرفاً از تفاوت نگرش آن دو به عالم حکایت می‌کند.^{۲۲} بنا بر آنچه آمد، ویتگنشتاین، از بی‌نسبت بودن اوصاف اخلاقی و گزاره‌های اخلاقی با جهان پیرامون سخن می‌گوید. در فضای «رساله»، در باب اخلاق و گزاره‌های اخلاقی، نمی‌توان سخن معنادار گفت؛ چرا که فاقد مؤلفه اصلی معناداری یا داشتن تصویرند. مطابق با آموزه‌های ویتگنشتاین، این گزاره‌های فاقد تصویر صرفاً خود را نشان می‌دهند و نمی‌توان هیچ سخن محصلی درباره آن‌ها گفت. همان طور که وی در نامه‌ای به راسل، مهم‌ترین مسئله فلسفه را تفکیک و تمییز میان گفتن و نشان دادن

می‌داند. فیلسوف، از آن حیث که فیلسوف است، باید مرز میان امور گفتنی و ناگفتنی را معین سازد. در فضای «رساله»، مباحث اخلاقی‌ای نظیر حدود و ثغور مفهوم خوبی، بد بودن اضرار به غیر و ... متعلق به ساحت ناگفتنی می‌باشند و علی‌الاصول بیان ناپذیرند. ویتگنشتاین در «رساله»، آن پدیده‌های ناگفتنی را که خود را نشان می‌دهند، امر رازآلود نامیده است. رازآلودگی مورد اشاره او، بیش از این که متضمن مؤلفه‌های ایجابی باشد، حاوی مؤلفه‌های سلبی است.

مطابق با آنچه تا کنون بحث شد، می‌توان اخلاق «رساله» را اخلاقی ناشناخت‌گرا^{۲۳} انگاشت. مطابق با این تلقی، گزاره‌های اخلاقی که مشتمل بر اوصاف سبک اخلاقی^{۲۴} نظیر خوبی، بدی، باید، نباید، و اوصاف سبک اخلاقی^{۲۵} نظیر وفای به عهد، نیکوکاری، عدم اضرار به غیر و ... هستند، علی‌الاصول صدق و کذب بردار نیستند و نمی‌توان در باب آن‌ها بحث و فحص عقلانی کرد. به تعبیر دیگر، در واقع، علاوه بر این که ویتگنشتاین متقدم در وادی اخلاق، ضدواقع‌گرا^{۲۶} است و جهان پیرامون را عاری از ارزش‌های اخلاقی می‌انگارد، همچنین بر این باور است که نمی‌توان از حجیت اخلاقی و صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی سراغ گرفت. ویتگنشتاین، معرفت را علی‌الاصول معرفت گزاره‌ای^{۲۷} می‌داند و گزاره را، به پیروی از اصل بافت^{۲۸} فرگه، واحد معناداری قلمداد می‌کند. به تعبیر دیگر، باید بتوان هر آنچه را معرفت‌بخش است، در قالب گزاره‌ها صورت‌بندی کرد. هر آنچه تحت عنوان گزاره‌های اخلاقی به حساب می‌آیند، چون تصویر ندارند، در واقع گزاره نیستند و به این دلیل، نمی‌توانند علی‌الاصول معرفت‌بخش باشند.^{۲۹}

نتیجه‌گیری: افتراق و اشتراک

چنان که دیدیم، اخلاق طباطبایی، اخلاقی ضد واقع‌گراست و در عین حال، شناخت‌گرا. مطابق با رأی ایشان، مفاهیم اخلاقی مدلول و مابه‌ازایی در عالم خارج ندارند؛ چرا که توسط کنش‌گر اخلاقی اعتبار می‌شوند و از اعتبار معتبر، راهی مستقیم به امر واقعی نیست. علاوه بر این، چون طباطبایی گزاره‌های اخلاقی را در عداد ادراکات و تصدیقات می‌داند، ولو ادراکات اعتباری و تصدیقات مجازی، باید وی را در حوزه اخلاق شناخت‌گرا انگاشت. به تعبیر دیگر، در این تلقی، گزاره‌های اخلاقی علی

الاصول صدق و کذب بردارند؛ هر چند نه بدان نحوی که ادراکات حقیقی، کاشف از عالم خارج و صدق و کذب بردارند.

بنابراین می‌توان بحث دربارهٔ اخلاق طباطبایی را از منظرهای مختلف فلسفی، بدین نحو صورت‌بندی کرد:

۱- از منظر وجودشناختی: ارزش‌های اخلاقی - یا به تعبیر برنارد ویلیامز، اوصاف سبک اخلاقی (خوبی، بدی، باید، نباید و...) - تعین وجودشناختی در عالم پیرامون ندارند. به عبارت دیگر، اوصافی نظیر اوصاف یاد شده، جزء جهیزیهٔ عالم خارج به حساب نمی‌آیند. کسانی نظیر هیر و مکی نیز در معنای یاد شده ضد واقع‌گرایند.

۲- از منظر دلالت‌شناختی: طباطبایی، بر خلاف فلاسفه‌ای مثل مور، به تعریف پذیری واژگانی نظیر خوبی، بدی و باید قائل است. به تعبیر دیگر، وی معتقد است خوبی، وصفی بسیط نبوده و با مدد گرفتن از سایر تصورات، می‌توان حدود و ثغور معنایی آن را مشخص کرد. از این حیث، می‌توان طباطبایی را با طبیعت‌گرایان مقایسه کرد و موضع او را شبیه ایشان انگاشت.

۳- از منظر معرفت‌شناختی: با این که وجودشناسی طباطبایی عاری از ارزش‌های اخلاقی است، اما لازمهٔ این سخن این نیست که دعاوی اخلاقی علی‌الاصول صدق و کذب بردار نبوده، معرفت‌بخش نیستند. بلکه از آنجایی که طباطبایی دعاوی اخلاقی را در زمرهٔ ادراکات به حساب می‌آورد، علی‌الاصول می‌توان به معرفت‌بخش بودن آن‌ها اذعان نمود. موضع وی در این میان، یادآور موضع کانت است، هر چند با صورت‌بندی و مبادی و مبانی کاملاً متفاوت. کانت نیز عالم پدیداری را عاری از ارزش‌های اخلاقی می‌دید و بر این باور بود که ارزش‌های اخلاقی، تقرّر و تعین وجودشناسانه در جهان پیرامون ندارند. از این رو، دو وصف کلیت و ضرورت را برای این احکام در نظر می‌گرفت. در واقع، در فلسفهٔ کانت، دعاوی اخلاقی ناظر به سوژهٔ متافیزیکی و عالم ذوات معقول است. اما از عاری بودن جهان پیرامون از ارزش‌های اخلاقی در منظومهٔ کانتی، نمی‌توان غیر معرفت‌بخش بودن این دعاوی را استنتاج نمود. دعاوی اخلاقی مانند دعاوی ریاضیاتی، گزاره‌های ترکیبی پیشینی هستند که به وصف کلیت و ضرورت متّصف بوده و معرفت‌بخش می‌باشند، هر چند از عالم پیرامونی منسلخ‌اند.

از سویی دیگر، فیلسوفی نظیر مکی با طباطبایی و کانت هم‌داستان است که ارزش‌های اخلاقی در جهان پیرامون یافت نمی‌شوند اما بر خلاف این دو، به وقوع خطاهای سیستماتیک در احراز معرفت اخلاقی توسط کنش‌گران معتقد است. پس مکی، هم ضد واقع‌گراست و هم بر این رأی است که ما اساساً نمی‌توانیم معرفت اخلاقی داشته باشیم؛ اما در مقابل، طباطبایی نظیر کانت ضد واقع‌گراست و در عین حال، شناخت‌گرا. علاوه بر این، باید موضع طباطبایی را از موضع نهیلیست‌های اخلاقی تفکیک کرد. طباطبایی و نهیلیست‌ها، در عاری بودن جهان پیرامونی از ارزش‌های اخلاقی هم‌داستان هستند؛ اما نهیلیست‌ها بر خلاف طباطبایی، پا را از این فراتر گذاشته، تعهد اخلاقی را نفی کرده و بر این رأی رفته‌اند که الزامی برای تن دادن به کار و بار اخلاقی در تنظیم روابط و مناسبات روزمره وجود ندارد.

بنا بر آنچه آمد، می‌توان اخلاق طباطبایی را با اخلاق ویتگنشتاینی مقایسه نمود.^{۳۰} برای انجام این مهم، خوب است ابعاد اخلاق ویتگنشتاینی را از منظرهای گوناگون به اختصار برشماریم:

۱- منظر وجودشناختی: ارزش‌های اخلاقی در جهان پیرامون یافت نمی‌شوند. جهان عبارت است از تمامیت امور واقع و ارزش‌های اخلاقی نسبتی با امور واقع ندارند.

۲- منظر دلالت‌شناختی: واحد معناداری نزد ویتگنشتاین متقدم، گزاره است. در همین راستا، مفاهیم اخلاقی نظیر خوبی و بدی، مدلول و مابه‌ازایی ندارند و بدون کاربردند. آن گزاره‌های اخلاقی نیز که از واژگان و مفاهیمی چند تألیف یافته‌اند، بدون معنایند؛ چرا که به وضعیت امور ممکن در جهان پیرامون معطوف نیستند، فلذا تصویر ندارند.

۳- منظر معرفت‌شناختی: در فضای «رساله»، صدق و کذب گزاره‌ها فرع بر معناداری آن‌هاست. به تعبیر دیگر، گزاره‌ای که فاقد معناست اساساً نمی‌تواند مشمول صدق و کذب واقع شده، ارزش صدق و محتوای صدق ندارد. از این رو، گزاره‌های اخلاقی نظیر گزاره‌های زیبایی‌شناختی، محتوای معرفتی نداشته، صدق و کذب بردار نیستند.

حال، می‌توان مقایسه‌ای میان اخلاق طباطبایی و اخلاق ویتگنشتاینی به دست داد:

۱- از منظر وجودشناختی: طباطبایی و ویتگنشتاین، در ضد واقع‌گرا بودن و عالم را عاری از ارزش‌های اخلاقی دیدن، هم‌داستان هستند.

۲- از منظر دلالت‌شناختی: طباطبایی، بر خلاف ویتگنشتاین قائل بدین امر است که مفاهیم اخلاقی، به نحوی و در وعائی، مابه‌ازاء و مدلول دارند. وعاء یاد شده وعائی نفس‌الامری است که با جهان پیرامون متفاوت است. اما ویتگنشتاین صرفاً جهان پیرامون را به مثابه وعائی که امور می‌توانند در آن تقرّر وجودشناسانه داشته باشند، مورد بحث قرار می‌دهد. لازمه سخن فوق این است که چون ارزش‌های اخلاقی در جهان پیرامونی تعیین وجودشناسانه ندارند، مفاهیم اخلاقی نیز مابه‌ازاء و مدلولی ندارند.

۳- از منظر معرفت‌شناختی: طباطبایی، بر خلاف ویتگنشتاین قائل بدین امر است که دعاوی اخلاقی، صدق و کذب بردار بوده، معرفت‌بخش می‌باشند. اما از آنجایی که ویتگنشتاین، دعاوی اخلاقی را بی‌معنا می‌انگارد، بر صدق و کذب بردار نبودن و بی‌محتوا بودن دعاوی اخلاقی انگشت تأکید می‌نهد.

یادداشت‌ها

۱. بوعلی در «المباحثات»، سخن از اوصاف فرضی و غیر متقرّر اشیاء به میان می‌آورد و آن‌ها را در مقابل اوصاف ذاتی و متقرّر می‌نشانند. بعد از آن، این اوصاف فرضی را لواحق اعتباری اشیاء می‌خواند (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۳۱).
۲. حکیم اشراقی در «المشارع و المطارحات»، قاعده‌ای برای تمیز اعتباریات از غیر اعتباریات به دست داده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۳). همچنین او در «حکمة الاشراق»، سخن از وجود عینی و ذهنی می‌کند و اعتباریات را آن‌هایی می‌داند که وجود عینی و ذهنی‌شان یکی است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، صص ۶۴-۷۱). همچنین نزد شیخ اشراق، بحث از اعتباری بودن وجود به دلیل وقوع تسلسل، در زمره همین دسته از بحث‌ها قرار می‌گیرد. نزاع پر دامنه میان اصالت وجود و اعتباریت ماهیت یا بالعکس را باید ذیل همین دسته از اعتباریات به معنی ااعم دانست.
۳. از این پس، آن را به اختصار «اصول» می‌خوانیم.
۴. نک: (داوری، ۱۳۶۳، صص ۱۷۷-۱۳۱)؛ (مدرسی، ۱۳۶۰، صص ۶۵-۶۳)؛ (گرامی، ۱۳۵۹، صص ۴۱-۳۷).
۵. دکتر داوری در «یادنامه علامه طباطبایی» می‌نویسد: «آقای طباطبایی «اصول فلسفه»، و من جمله مقاله ادراکات اعتباری، را تا آن‌جا که میسر بود در عبارات ساده و غیر فنی و نه چندان دقیق و بلیغ و فصیح نوشتند...» (داوری، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹).

۶. مطهری در «نقدی بر مارکسیسم»، اخلاق طباطبایی را عین اخلاق راسل دانسته است. در آنجا گفته است: «راسل می‌گوید ما مسئله اخلاق را باید بشکافیم ... و تحلیل او عین تحلیل آقای طباطبایی درمی‌آید و می‌گوید اصل خوبی و بدی، یک مفهوم نسبی است» (مطهری، بی‌تا، صص ۱۹۶-۱۹۴). در «دروس اخلاق»، ایشان اخلاق طباطبایی را ماتریالیستی می‌دانند (نک: سروش [زیر نظر]، ۱۳۶۰). همچنین ایشان در حاشیه خود بر کتاب «اصول»، آشکارا با ادامه ندادن پاورقی، مخالفت خود را با مطالب بیان شده ابراز کرده‌اند.

۷. از اولین کسانی که با فلسفه اخلاق طباطبایی همدلی کرد، عبدالکریم سروش بود. سروش در «دانش و ارزش» و «تفرج صنع»، طباطبایی را با هیوم قیاس می‌کند و مشابهت‌هایی را می‌بیند. او، در عین این که بر نظریات طباطبایی نقد وارد می‌آورد، ولی در طرح مسئله «عدم استنتاج باید از هست»، او را می‌ستاید (سروش، ۱۳۶۶، ص ۳۵۴؛ همو، ۱۳۵۸، صص ۲۳۸ و ۲۵۷). بعدها آرش نراقی در مقاله «ملاحظاتی درباره اختلاف آرای طباطبایی و مطهری در خصوص رابطه احکام حقیقی و اعتباری» (نراقی، ۱۳۸۷) در پی سروش، از طباطبایی در مقابل مطهری به دفاع برمی‌خیزد و نگرانی مطهری از نسبت‌گرایی اخلاقی طباطبایی را بی‌مورد می‌بیند. مفسرین دیگری نیز در این میان هستند که به مخالفت با سروش برخاستند. از میان آن‌ها می‌توان به سبحانی (سبحانی، ۱۳۶۸)، مدرسی (مدرسی، ۱۳۶۰) و گرامی (گرامی، ۱۳۵۹) اشاره کرد. مرحوم حائری نیز در «کاوش‌های اخلاق عملی»، در رابطه با فلسفه اخلاق هیوم، توضیحاتی به میان می‌آورد و رابطه میان «استی‌ها» و «بایستی‌ها» را شرح می‌دهد (حائری، ۱۳۸۴، صص ۲۴-۲۱).

۸. ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که این‌گونه تفکیک میان ساحات وجودشناختی، معرفت‌شناختی و دلالت‌شناختی بحث، مد نظر طباطبایی نبوده است و همه از متأخرین است. گویی طباطبایی به این تفکیک‌ها که بیشتر مولود فلسفه غرب است، عنایتی نداشته است.

۹. این مسئله از بحث‌هایی است که برخی از معاصرین را ناراحت کرده است. نک: (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، حواشی مطهری)؛ (داوری، ۱۳۶۳)؛ (حائری، ۱۳۸۴)؛ (سبحانی، ۱۳۶۸).

۱۰. بحث «عدم استنتاج باید از هست»، در تاریخ فلسفه از ابتکارات دیوید هیوم شمرده می‌شود. او کتابی دارد تحت عنوان «رساله‌ای در ماهیت انسانی» که در سال‌های ۴۰-۱۷۳۹ منتشر گردید. این رساله مشتمل بر سه کتاب است: کتاب اول درباره عقل، کتاب دوم درباره عواطف و کتاب سوم درباره اخلاق. آنچه در این مقاله به مقصود ما نزدیک است، بخش اول از فصل اول کتاب سوم اوست با عنوان «در باب این که باورهای اخلاقی، قابل استنتاج از عقل نیستند». در این فصل، وی با عطف و ارجاع به بحث‌های گذشته (کتاب دوم، فصل سوم، بخش سوم) توضیح می‌دهد که چرا از عقل و منطق نمی‌توان انتظار داشت که یک قضیه اخلاقی را به اثبات برساند و یا ابطال کند. برای بررسی این مطلب، نک: (Hume, 1969, pp. 510-521)

11. moral realism
12. moral cognitivism
13. cognitivist
14. non-cognitivist

۱۵. برای آشنایی بیشتر با ربط و نسبت میان واقع‌گرایی اخلاقی و شناخت‌گرایی اخلاقی و اقسام آن، نک: (Miller, 2003, ch.1)؛ (Smith, 1997, pp. 399-410).

16. facts
17. things
18. functional proposition
19. relational proposition
20. possible states of affairs

۲۱. از این پس، آن را به اختصار «رساله» خواهیم خواند.

۲۲. ذکر این نکته در این جا ضروری است که آنچه تحت عنوان «اخلاق ویتگنشتاینی» در این جا مورد بحث قرار گرفت، مبتنی بر قرائت رایج از «رساله» است. در این قرائت، بر خلاف رأی برخی از اعضای حلقه وین، امور نشان‌دانی نیز در فضای «رساله» محلی از اعراب دارند. مطابق با این نظر، امور اخلاقی در زمره امور نشان‌دانی هستند و البته بی‌معنا؛ چرا که فاقد تصویرند. تلقی ویتگنشتاین از اخلاق، در فضای «رساله»، در میان شارحین ویتگنشتاین امری اجماعی است و کمتر محل اختلاف است.

23. Non - cognitivist
24. Thin moral properties
25. Thick moral properties
26. Anti - realist
27. Propositional knowledge
28. Context Principle

۲۹. برای آشنایی بیشتر با آموزه‌های اساسی «رساله» و تلقی ویتگنشتاین از اخلاق در دوران نخست فلسفی خود، نک: (نورمن ملکم و دیگران، ۱۳۸۴)؛ (دباغ، ۱۳۸۷)؛ (Ayer, 1985)؛ (White, 2006)؛ (Barrett, 1991, part 1).

۳۰. به عنوان نمونه‌ای از کار تطبیقی در زبان فارسی درباره طباطبایی و ویتگنشتاین، نک: (کلانتری، ۱۳۸۶). این اثر به مقایسه ویتگنشتاین متأخر و طباطبایی پرداخته و در عین حال، منحصرأ مقوله اخلاق را مورد بحث قرار نداده است.

کتابنامه

- ابن‌سینا (۱۳۷۱)، *المباحثات*، به کوشش محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- حائری، مهدی (۱۳۸۴)، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- داوری، رضا (۱۳۶۳)، «ملاحظات در باب ادراکات اعتباری»، *دومین یادنامه علامه طباطبایی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸)، *حسن و قبح عقلی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶)، *تفرج صنع*، تهران: انتشارات سروش.

- همو [زیر نظر] (۱۳۶۰)، *جاودانگی و اخلاق، یادنامه شهید مطهری، بی جا: بی نا، ج ۱*.
- همو (۱۳۵۸)، *دانش و ارزش، تهران: انتشارات یاران*.
- همو (بی تا)، «اعتباریات»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۳*.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۳ مجلد*.
- دباغ، سروش (۱۳۸۷)، *سکوت و معنا: جستارهایی در فلسفه ویتگنشتاین، تهران: صراط، ویراست دوم*.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، *اصول فلسفه و روش و رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا، ج ۲*.
- همو (بی تا)، *المیزان، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۲*.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۸۶)، *معنا و عقلانیت در آرای علامه طباطبایی و پیتر وینچ، قم: طه*.
- گرامی، محمدعلی (۱۳۵۹)، *فلسفه: شناخت، اعتباریات، جهان بینی، ایدئولوژی، قم: انتشارات امید*.
- ماونس، هاوارد (۱۳۷۹)، *درآمدی بر رساله ویتگنشتاین، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران: طرح نو*.
- مدرسی، محمدتقی (۱۳۶۰)، *فلسفه ارزش‌ها، قم: بی نا*.
- مطهری، مرتضی (بی تا)، *تقدی بر مارکسیسم، تهران: انتشارات صدرا*.
- نراقی، آرش (۱۳۸۷)، «ملاحظات درباره اختلاف آرای طباطبایی و مطهری در خصوص رابطه احکام حقیقی و اعتباری»، *کتاب ماه فلسفه، شماره ۱۳*.
- نورمن ملک و دیگران (۱۳۸۴)، *ویتگنشتاین و تشبیه نفس به چشم، ترجمه ناصر زعفرانچی، تهران: هرمس*.
- ویتگنشتاین، لودویگ (۱۳۷۹)، «خطابه‌ای در باب اخلاق»، *ترجمه مالک حسینی، فصلنامه فلسفی، ادبی، فرهنگی ارغنون، شماره ۱۶*.
- Ayer, J (1985), *Wittgenstein*, USA: The University of Chicago press.
- Barrett, C (1991), *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*, UK & USA: Blackwell.
- Hume, David (1969), *A Treatise of Human Nature*, Book ii, *Ethics*, Penguin Books.
- Miller, A (2003), *An Introduction to Contemporary Meta Ethics*, Oxford: Clarendon press.
- Smith, M (1997), "Realism", *A Companion to Ethics*, Singer, P (ed.), Oxford: Blackwell.
- White, R (2006), *Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, London & New York: Continuum.
- Wittgenstein, L (1961), *Tractatus Logico – Philosophicus*, trans. Pears, D. and Mc Guinns, B., London and New York: Routledge and Kegan Paul, Revised Edition 1974.