

نوع مقاله: پژوهشی

تبیین اعتبار حسن و قبح در نظام اعتباریات علامه طباطبائی و راهکاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبیّت اخلاقی

Ahmad.fazeli@gmail.com

احمد فاضلی / استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم

محمد تاجیک چوبه / دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم

Mohtajik110@gmail.com

 orcid.org/0000-0002-2846-366X



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۱۵

دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۲۶

چکیده

نظریه اعتباریات علامه طباطبائی از آغاز طرح آن، به عنوان امری بدیع مورد توجه محققان قرار گرفت، اما از همان ابتدا با اشکالاتی نیز روبه‌رو بوده است. یکی از اساسی‌ترین اشکالات مطرح‌شده که تلاش‌های فراوانی برای رفع آن شده، اشکال نسبیّت اخلاقی به این نظریه است. حسن و قبح که دو عامل مؤثر و تعیین‌کننده در هر قضاوت اخلاقی‌اند طبق این نظریه، از اموری اعتباری به‌شمار می‌آیند. یکی از ویژگی‌های اصلی امور اعتباری تغییرپذیری است. بنابراین می‌توان گفت که حسن و قبح یا خوبی و بدی امور نسبی‌اند و در نتیجه ما حکم اخلاقی ثابت نداریم. در این مقاله می‌کوشیم بدون تغییر چارچوب و محک‌مات نظریه اعتباریات و با تمسک به راهکارهای درون‌ساختاری موجود در این نظریه، از جمله راهکار فطرت و غایات عام و مشترک که موجب ثبات می‌شوند، عدم ارتباط نسبیّت اخلاقی با اعتباریات را ترسیم کنیم و در کنار آن به برخی سوءبرداشت‌ها از نظریه اعتباریات نیز پاسخ بگوییم.

کلیدواژه‌ها: اعتبار، حقیقت، حسن و قبح، نسبیّت اخلاقی، فطرت.

نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، نظریه‌ای با پیشینه منطقی و فلسفی است، اما می‌توان گفت که شیوه طرح ایشان، آن را به نظریه‌ای بدیع تبدیل نموده است، که با آنچه اسلاف ایشان مطرح نموده‌اند، علی‌رغم اشتراکات فراوان، تفاوت جوهری نیز دارد. یکی از ویژگی‌های اساسی نظریه اعتباریات ویژگی تغییرپذیری و عدم ثبات آنهاست. از جمله اعتباریات حسن و قبح است که به گفته علامه طباطبائی حدوسط هر حکم اخلاقی می‌باشند. با توجه به تغییرپذیر بودن اعتباریات و اینکه حسن و قبح اعتباری حدوسط هر حکم اخلاقی هستند، چنین می‌توان نتیجه گرفت که احکام اخلاقی به تبع تغییر حدوسطشان، تغییر می‌کنند، به بیان دیگر ما احکام اخلاقی متغیر و غیرثابتی داریم که از آن تعبیر به نسبت اخلاقی می‌شود. این مسئله را نخستین بار شهید مطهری مطرح کرده است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷۲۲) و بعدها هم عده‌ای با پذیرش این اشکال درصد پاسخ بدان برآمده‌اند و با ارائه تفاسیر مختلفی از اعتباریات کوشیده‌اند که گونه‌ای از ثبات برای حسن و قبح فراهم کنند تا از این طریق شبهه نسبت اخلاقی را از این قضایا دور کنند. برای این منظور عده‌ای اعتباریات را جزو معقولات ثانوی قرار داده‌اند تا با یافتن حظی از واقع ثباتی بیابند (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹). در این پژوهش تلاش می‌شود تا با استفاده از راهکاری درون‌ساختاری عدم نفوذ نسبت اخلاقی به ساحت اخلاق براساس نظریه اعتباریات را نشان دهیم.

۱. نسبت اخلاقی

نسبت اخلاقی یکی از مکاتبی است که ریشه تاریخی آن را به یونان باستان و گفته‌های پیرهون بازمی‌گردانند. نسبت اخلاقی در سه شاخه توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری مورد توجه قرار گرفته است. نسبت اخلاقی توصیفی به عنوان حقیقتی قابل مشاهده و تجربه، به وجود اختلافات اخلاقی عمیق و گسترده در میان جوامع مختلف اذعان می‌کند و نتیجه گرفته می‌شود «ارزش‌های اخلاقی ثابت و مطلق وجود ندارد» (محمدی، ۱۳۸۹، ص ۳۴). در نسبت فرااخلاقی صحت یا بطلان احکام اخلاقی و استدلال‌های مرتبط با آنها امری مطلق و فراگیر نیست، بلکه وابسته به سنت‌ها، عقاید و یا رفتار و اعمال گروهی از مردم است. برای مثال چندهمسری در یک جامعه و فرهنگ ممکن است امری مطلوب تلقی شود درحالی که در فرهنگ و جامعه دیگر امری ناپسند باشد. نسبت هنجاری به گونه‌ای خروجی نسبت توصیفی و فرااخلاقی است، در صورتی که ما وجود تکثر اخلاقی را در نسبت توصیفی بپذیریم و در نسبت فرااخلاقی قائل به وابستگی امور اخلاقی به فرهنگ‌ها و جوامع و عدم مطلق بودن حقایق اخلاقی بشویم در این صورت در نسبت هنجاری می‌گوییم که خوب و بد اخلاقی آن چیزی است که مردم یک فرهنگ یا جامعه بدان ملتزم هستند (گوونس، ۲۰۱۶)؛ اما این نظریه با اشکالات جدی روبه‌روست که در ادامه به آنچه در بحث دخیل است اشاره می‌شود.

۲. ناسازگاری نسبت اخلاقی با جاودانگی اسلام

مسئله ختم نبوت در اسلام مستلزم این است که بگوییم این دین جاودانه است، برخی دستورهای اسلامی ناظر به مسائل اخلاقی است که بنا بر مقدمات پیش گفته، باید دستورهایی مضمون از تغییر و تبدیل باشند و این مسئله‌ای

است که با نسبیّت اخلاقی در تقابلی آشکار است. شهید مطهری در پاورقی کتاب *تقدی بر مارکسیسم* به‌زیبایی این تلازم را ترسیم می‌کند:

بحث جاودانگی اصول اخلاقی برای ما اهمیت بیشتری دارد و با مسئله جاودانگی اسلام تماس بیشتری پیدا می‌کند، زیرا اخلاق عبارت از یک سلسله تعلیمات است و اگر کسی تعلیمات اخلاقی و انسانی و تعلیمات اجتماعی را جاودان ندهد نتیجتاً اصول اخلاقی و تربیتی و تعلیماتی اسلام را هم جاودان نمی‌داند و می‌گوید اینها اگر هم اعتبار داشته باشد در زمان خودش اعتبار داشته است، بعد که زمان تغییر کرده و اوضاع عوض شده است، به حکم این قاعده کلی که اصول اخلاقی باید تغییر کند، اصول تعلیمات اسلام هم باید تغییر کند و این بخش بزرگ از اسلام منسوخ گردد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷۰۶).

۳. نظریه اعتباریات علامه طباطبائی و نسبیّت اخلاقی

نظریه اعتباریات یکی از ابداعات علامه طباطبائی است که در زمینه‌های مختلف از آن استفاده فراوانی می‌کنند. علامه طباطبائی در کتاب *نه‌ایة الحکمه* علم حصولی را به دو دسته حقیقی و اعتباری تقسیم می‌نماید. علم حقیقی همان معقولات اولی می‌باشد و علم اعتباری هم عبارت است از معقولات ثانیه فلسفی و منطقی. در ادامه سه معنای دیگر اعتباری در میان اهل معقول را برمی‌شمرند، معنای اول اعتباری در مقابل اصالت قرار دارد که به معنای منشأ بالذات بودن برای اثر است؛ بنابراین اعتبار به معنای فاقد اثر است. معنای دوم اعتباری بر شیء فاقد وجود مستقل اطلاق می‌شود، مانند مقوله اضافه که در مقابل آن وجود حقیقی و منحاز - مانند جوهر - قرار می‌گیرد. معنای سوم اعتباری هم بر آنچه ورای ظرف عمل تحقیقی ندارد اطلاق می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶). این معنای اخیر موضوع نظریه اعتباریات علامه طباطبائی است که آن را اعتباریات عملی یا اعتباریات بالمعنی الاخص نام‌گذاری نموده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۴). این دسته از اعتباریات هیچ مطابقی در عالم خارج ندارند و تنها با استفاده از قوه وهمیه و در ظرف توهم حد یک امر حقیقی را به غرض ترتیب آثار حقیقی آن، به یک امر اعتباری می‌دهیم. اعتباریات چون با احساسات مرتبط هستند، در معرض تغییر و تبدیل‌اند. علامه طباطبائی در *اصول فلسفه* این ارتباط را چنین ترسیم نموده‌اند:

انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد یک رشته ادراکات و افکاراتی بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرود را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدیل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود (و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی الاخص می‌باشند) (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۰۱).

شهید مطهری از تغییرپذیری اعتباریات، نقد مرتبط با مسئله نسبیّت را به علامه طباطبائی وارد می‌نماید، ایشان در ارتباط با متغیر بودن اعتباریات و نسبیّت اخلاقی می‌گوید «این «بایدها» و «نبایدها» را انسان برای رسیدن به یک سلسله مقصدها اعتبار کرده است و از آنجا که مقاصد متغیر است قهراً احکام هم متغیر خواهد بود، چون تا وقتی آن

مقصد هست این «باید» هم هست، وقتی آن مقصد تغییر کرد قهراً آن «باید» هم تغییر می‌کند، و بنابراین ایشان می‌گویند: «ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی ادراکات موقت و غیرجاویدند؛ و تقریباً به حرف اینجا می‌رسد که اخلاق و دستور نمی‌تواند جاوید باشد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷۳۰). این اشکال شهید مطهری منشأ بحث‌های پردامنه‌ای شده است، که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

۴. ارتباط حسن و قبح با نسبییت اخلاقی

در میان اعتباریات، اعتبار حسن و قبح با نسبییت اخلاقی ارتباط مستقیم دارد. علامه طباطبائی ارتباط تغییر و عدم ثبات حسن و قبح اخلاقی با نسبییت اخلاقی را چنین تقریر می‌فرماید:

در جوامع بشری نه حسن مطلق داریم و نه قبح مطلق، بلکه این دو دائماً نسبی است، و به سبب اختلافی که اجتماعات به حسب مکان‌ها و زمان‌ها دارند، مختلف می‌شوند، و وقتی حسن و قبح دو امر نسبی و محکوم به تحول شد، قهراً واجب می‌شود که ما اخلاق را هم متحول دانسته، فضایل و رذایل را نیز محکوم به دگرگونی بدانیم. اینجاست که این نتیجه عاید می‌شود که علم اخلاق تابع مرام‌های قومی است؛ مرام‌هایی که در هر قوم و سبیله نیل به کمال تمدن و هدف‌های اجتماعی است، به سبب اینکه گفتیم: حسن و قبح هر قومی تابع آن است، پس هر خلقی که در اجتماعی وسیله شد برای رسیدن آن اجتماع به کمال و هدف، آن خلق، فضیلت و دارای حسن است، و هر خلقی که سبب شد اجتماع در مسیر خود متوقف شود و یا رو به عقب بازگردد، آن خلق رذیله آن اجتماع است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۴).

این تقریر علامه در مقام رد نظریه نسبییت اخلاقی است. با این حال آیا می‌توان همانند شهید مطهری چنین نتیجه گرفت که خود نظریه اعتباریات منجر به نسبییت اخلاقی می‌شود؟

برای درک بهتر مبنای علامه باید ابتدا به معناشناسی حسن و قبح بپردازیم، تا از این رهگذر بتوانیم به درک مبنای ایشان در بحث حسن و قبح برسیم.

۴-۱. معانی حسن و قبح

ریشه اصلی بحث حسن و قبح را می‌توان در مباحث کلامی یافت. این بحث یک بحث ریشه‌دار کلامی میان دو مدرسه فکری معتزله و اشاعره است. محل اصلی نزاع در این است که آیا ما حسن و قبح را به صورت مستقل و با کمک عقل خود می‌توانیم دریابیم و یا برای یافتن معنای حسن و قبح تنها محتاج وحی و شرع هستیم و عقل ما ناتوان از نائل شدن به ساحت حسن و قبح است. برای تعیین محل نزاع سه معنای مشترک در کتب کلامی برای حسن و قبح ذکر شده است.

۴-۱-۱. کمال و نقص

حسن و قبح در یک اصطلاح به معنای کمال و نقصان است، یعنی آنچه دال بر کمالی است حسن می‌باشد و آنچه نقصان است، قبیح می‌باشد. برای مثال علم حسن است؛ چون یک کمال برای نفس است و جهل قبیح است چون

نقصانی برای نفس است. در اینکه این معانی صفاتی ثابت‌اند، مدرک آنها عقل است و در تشخیص آنها نیازی به شرع نداریم، نزاعی میان اشاعره و معتزله وجود ندارد (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۳).

۲-۴. ملائمت و عدم ملائمت (مصلحت و مفسده)

ملائمت به معنای سازگاری و تناسب است؛ اما در کتب مختلف متعلق این تلائم و سازگاری را متفاوت ذکر نموده‌اند و به همین دلیل است که در برخی کتب معانی حسن و قبح را به بیشتر از سه معنا رسانده‌اند (استرآبادی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۷۵). در بسیاری از کتب این تلائم را تلائم با نفس یا طبع دانسته‌اند و برای آن به شیرینی یا تلخی مثال می‌زنند که از یکی نفس لذت می‌برد و از دیگری مشمئز می‌شود، اما در برخی کتب کلامی با دقت بیشتری به این تلائم نگریسته‌اند و آن را تلائم با غرض دانسته‌اند و نه الزاماً تلائم با طبع و نفس. به نظر می‌رسد این تعبیر در اصطلاح به دلیل مواجهه با برخی مثال‌ها بوده است که ملائمت با طبع نداشته‌اند، ولی نزد ما حسن و نیکو هستند؛ همانند خوردن دارویی تلخ، که علی‌رغم اینکه ناسازگار با طبع ماست، ولی به دلیل نتیجه مطبوعی که در پی دارد سبب می‌شود ما آن را حسن بدانیم و به خوردن آن اقدام کنیم و یا زیاده‌روی در خوردن غذای لذیذ که ملائمت با طبع ماست، ولی به دلیل آنکه موجب بیماری ما می‌شود و ما آن را قبیح می‌پنداریم، از آن اجتناب می‌کنیم. بنابراین در یکی از مهم‌ترین کتب کلامی اشاعره یعنی *شرح المواقف* از تعبیر ملائمت با غرض بهره برده‌اند (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۲). قوشجی در *شرح تجرید مدعی* است که گاهی این نوع از حسن و قبح را مصلحت و مفسده می‌نامند (قوشجی، بی‌تا، ص ۳۳۲). این تعبیر با توجه به اینکه در ملائمت با غرض، توجه ما به مصلحت است، تعبیری رساتر به نظر می‌رسد. مدرک این نوع حسن و قبح نیز عقل می‌باشد و از سویی هم امری اضافی است و صفتی حقیقی نیست؛ چون به یک اعتبار کاری حسن و به اعتباری دیگر همان کار قبیح می‌باشد. برای مثال قتل زید به مصلحت دشمنان اوست ولیکن در نظر دوستان زید امری قبیح و همراه با مفسده است (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۳). البته این اعتباری به دلیل داشتن منشأ واقعی انتزاع و داشتن بهره و حظی از خارجیت با اعتباری در کلام علامه طباطبائی متفاوت است.

این تقسیمات ابتدائاً از سوی اشاعره مطرح شد و به ادعان خود آنها در این دو بخش اول نزاعی با معتزله ندارند و همراه معتزله این امور را عقلی و مستقل از امر و نهی شارع می‌دانند (قوشجی، بی‌تا، ص ۳۳۲).

۳-۱-۴. مدح و ذم

مهم‌ترین معنای حسن و قبح معنای سوم است؛ معنایی که محل اختلاف و نزاع میان اشاعره و معتزله است. آنچه با مراجعه به کتب اصلی اشاعره و معتزله می‌توان یافت این است که بحث در این معنا در مورد تعلق مدح و ذم به فعل اختیاری در دنیا و ثواب و عقاب به آن فعل در آخرت است، آنچه متعلق مدح و ثواب است حسن و آنچه متعلق ذم و عقاب است قبیح می‌باشد. نقطه افتراق اشاعره و معتزله در منبع درک این حسن و قبح یا مدح و ذم است. اشاعره معتقدند که این حسن و قبح را از طریق شرع و امر الهی می‌توان به دست آورد؛ زیرا افعال قطع‌نظر از امر

شارع، نسبت به حسن و قبح متساوی هستند و با امر شارع از تساوی خارج و حسن یا قبیح می‌شوند، اما معتزله اعتقاد دارند که مدرک این حسن و قبح عقل است و خاصیت و ویژگی در این افعال هست که عقل ما توانایی درک آن را دارد؛ زیرا ما قبل از شرع هم به حسن و قبح برخی از امور مانند احسان به ضعیف علم داریم و این امری است که حتی یک فرد بی‌دین نیز بدان اذعان دارد، پس حسن و قبح امری مستقل از دین و فرادینی است که به وسیله عقل ما درک می‌شود (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ص ۱۸۳).

عقل مدرک حسن و قبح به معنای سوم را عقل عملی گویند و قضایای حاکی از حسن و قبح را مشهورات می‌نامند. ابن‌سینا درباره این قضایا چنین می‌گوید:

منها الآراء المسماة بالمحمودة و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة و هي آراء لو خلى الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنه القوی إلى حکم لکثرة الجزئیات و لم يستدع إليها ما فی طبیعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحمیة و غیر ذلك لم یقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حکمنا أن سلب مال الإنسان قبیح و أن الکذب قبیح لا ینبغی أن یقدم علیه (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۶).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح این عبارت شیخ با او موافق است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۱). در میان متأخرین هم افراد زیادی این نظر را پذیرفته‌اند که از میان آنها می‌توان به مرحوم/اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۵) و مرحوم مظفر (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۸۱) اشاره نمود.

۵. تقسیم مشهورات براساس مبادی

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره‌ای شد، قضایای مشهوره براساس اختلاف در مبادی شهرت عبارت‌اند از: واجبات القبول، خلیقات، انفعالیات، عادیات، استقرائیات و تأدیبات صلاحیه یا آرای محموده.

مقصود از مشهورات در این بحث، آرای محموده یا تأدیبات صلاحیه می‌باشد. کلام/ابن‌سینا در این زمینه نقل شد و همین‌طور مرحوم/اصفهانی و مرحوم مظفر نیز به این مطلب تصریح نموده‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۲۸؛ مظفر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۲). سبب شهرت این قسم تطابق آرای عقلا بر امری به دلیل مصلحتی عام است که موجب بقا و حفظ نظام و نوع انسانی می‌شود. و هر عاقلی برای تحصیل این مصلحت و غایت عام، انگیزه بر مدح و ذم نسبت به چنین عملی پیدا می‌کند؛ و علت همراهی و تطابق تمامی عقلا بر مدح و ذم چنین شخصی درک و یافت آنها نسبت به این مصالح عام است (همان، ص ۲۸۴)؛ درحالی‌که در سایر اقسام عوامل دیگری در داوری عقلا دخیل است.

۵.۱ ویژگی‌های تأدیبات صلاحیه یا آرای محموده

قضایای معروف به تأدیبات صلاحیه ویژگی‌هایی دارند که شناخت آنها ما را برای درک نکات نظر علامه طباطبائی به صورتی دقیق‌تر آماده می‌کند.

۱. این قضایا واقعیتی ندارند و تنها مطابق آنها تطابق آرای عقلا بر آن امر است که البته این تطابق باید براساس مصالح عامه باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰)؛
۲. انسان صرفاً براساس طبع خود و بدون تعلیم و تأدیب و قرار گرفتن در فضای عقلا و تنها به وسیله عقل خود، درکی از این قضایا نخواهد داشت و مسیر دستیابی ما به این امور تنها رجوع به اتفاق نظر عقلاست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۶)؛
۳. چون مطابق مصلحت عامه هستند برای تمام افرادی که در فضای عقلاء قرار گرفته‌اند معلوم‌اند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۴)؛
۴. این قضایا به عنوان مواد جدل مورد استفاده می‌شوند و برهان در آنها جاری نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۵۳)؛
۵. این حسن و قبح وصف فعل اختیاری و از روی قصد می‌باشد، چون مناط حسن و قبح در نزد عقلا کاری است که از روی شعور و اراده و قدرت صادر شده باشد (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹).
پس از روشن ساختن محل دقیق نزاع در بحث اعتباریات، اکنون باید به چگونگی طرح آن در کلمات علامه طباطبائی بپردازیم.
۶. چپستی اعتبار
اعتبار در نظر علامه طباطبائی عبارت است از «دادن حد یا حکم یک شیء حقیقی به شیء دیگری به غرض ترتیب آثار آن شیء حقیقی بر آن امر اعتباری» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶). برای مثال ما یک ملکیت حقیقی داریم که عبارت است از «قیام یک شیء به شیء دیگر». این تعریف را اعتباراً به نسبت و رابطه میان زید و اموالش نیز می‌دهیم تا از این طریق زید بتواند بدون هیچ معارض و مزاحمی در اموالش تصرف کند، این عمل را اعتبار ملکیت می‌گوییم (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳، ص ۱۰۶).
یک از اصلی‌ترین کاربردهای نظریه اعتباریات در بحث فلسفه عمل است. افعال انسان به دو دسته ارادی و غیرارادی تقسیم می‌شوند؛ همانند جریان خون در بدن یا هضم غذا که غیرارادی است و خوردن غذا که فعلی ارادی است. اراده مانند هر امر ممکن دیگری، نمی‌تواند مرجح متعلق اراده یا همان مراد باشد. علامه طباطبائی در این‌باره می‌فرماید: «أصل تعلقها (الارادة) بأحد الأمور المتساوية الجهات محال» (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۲). بنابراین ابتدا مراد باید رجحان یابد و پس از رجحان، اراده انسان بدان تعلق خواهد گرفت. از سویی دیگر علامه طباطبائی فاعلیت انسان نسبت به افعال اختیاری و ارادی را از نوع فاعل بالقصد می‌دانند. ویژگی فاعل بالقصد این است که این فاعلیت دارای علمی قبل از فعل است که این علم در ترجیح یکی از دو طرف فعل یا ترک، مؤثر است و علاوه بر این انگیزه‌های زائد بر ذات نیز در فاعل وجود دارد (همان، ص ۱۷۳). حال پرسش این است که این علم چه نوع علمی است؟ علامه طباطبائی سخن این علم را از نوع علوم حقیقی نمی‌دانند؛ زیرا علم حقیقی سبب انگیزش فاعل نمی‌شود و تنها حاکی از واقع است:

ثم إذا كررت النظر في هذه العلوم والإدراكات وجدت شطرا منها لا يصلح لأن يتوسط بين الإنسان وبين أفعاله الإرادية كمفاهيم الأرض والسماء... به غير ذلك من التصديقات، و هي علوم و إدراكات تحققت عندنا من الفعل والافتعال الحاصل بين المادة الخارجية وبين حواسنا وأدواتنا الإدراكية... فهذه العلوم والإدراكات لا يوجب حصولها لنا تحقق إرادة ولا صدور فعل، بل إنما تحكى عن الخارج حكاية (طباطبائي، ۱۳۹۰ق، ج ۲، ص ۱۴۴ و ۱۱۵).

در بخشی دیگر نیز می‌گوید که علم نظری موجب عمل نمی‌شود بنابراین ما نیازمند علمی هستیم که منجر به ایجاد انگیزه و عمل در ما شود (همان، ج ۱۵، ص ۸). به همین سبب نیازمند یک سلسله ادراکات غیر حقیقی هستیم:

هناك شطر آخر بالعكس من الشطر السابق كقولنا: إن هناك حسنا و قبحا و ما ينبغي أن يفعل و ما يجب أن يترك، و الخیر يجب رعايته... فهذه سلسلة من الأفكار و الإدراكات لا هم لنا إلا أن نشتغل بها و نستعملها و لا يتم فعل من الأفعال الإرادية إلا بتوسطها... فهي علوم و إدراكات غير خارجة عن محوطة العمل (همان، ج ۲، ص ۱۵۵).

بنابراین انسان در فاعلیت ارادی خود نیازمند علوم اعتباری است که موجب رجحان و انتخاب یکی از دو طرف فعل یا ترک می‌شوند و در نتیجه متعلق اراده متساوی‌الطرفین نخواهد بود. این علم همان علم به حسن و یا قبح یک شیء است که امری اعتباری است.

در نظر علامه این علم نیز تنها معد است و منتهی به اراده نمی‌شود؛ به این سبب که گاهی دو نفر به حسن یک عمل علم دارند، اما با این حال یک نفر آن را انجام می‌دهد و دیگری نسبت به آن بی‌اعتناست و یا حتی یک شخص گاهی نسبت به یک فعل دو حال متفاوت دارد (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۷۳). بنابراین علاوه بر حسن و قبح که مرجح و معین متعلق فعل‌اند؛ ما به امر دیگری نیاز داریم که انگیزه و اراده را در ما ایجاد کند و آن همان اعتبار وجوب یا باید است که نتیجه اذعان و جزم به علم و نسبت سابق است، پس اراده دائماً متعلق به امری است که دارای حسن است و به همین سبب نزد ما واجب الفعل گردیده است و به همین جهت است که ایشان می‌گویند هر فعل ارادی نشئت گرفته از اذعان به حسن آن است: «لا فعل إرادی و لو قبل الاجتماع إلا عن إذعان الحسن» (همان، ص ۳۵۴). تا اینجا نسبت اعتبار حسن و قبح و اعتبار وجوب مشخص گردید، اما ابهامی که در این ناحیه وجود دارد این است که با این بیان اعتبار حسن و قبح بر اعتبار وجوب مقدم است، درحالی‌که علامه در مواضع متعددی تصریح می‌کنند که اعتبار وجوب اولین اعتبار در نظام اعتباریات و به‌منزله ماده اولی برای سایر اعتبارات است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۴۸؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۸). از سویی دیگر باید دانست که حسن و قبح وصف فعل است و اعتبار وجوب، اعتباری مقدم بر فعل است «الحسن هو الوصف الذی یتوهّم قائما بالفعل» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۲)؛ بنابراین حسن و قبح براساس این بیان متأخر از اعتبار وجوب است؛ نکته‌ای که می‌تواند راهگشا باشد نشان دادن نقش حسن و قبح در کلام علامه است، حسن و قبح در نظر ایشان نقش غایت و علت غایی در افعال دارد: «فالعمل بما انه فی الخارج غیر حامل لوصف معین خارجی یسمى بالحسن أو القبح فالوصفان اعتباریان یعلل بهما الحركات الاعتبارية فهما الغاية الأخيرة» (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۱۲). نگاهی به نقش علت غایی در کتب فلسفی ابهام و بلکه تعارض ظاهری کلمات علامه را حل می‌نماید:

توجه در افعال اختیاری انسان نشان می‌دهد که آدمی تا غایتی را تصور نکند؛ یعنی وجود ذهنی غایتی برایش حاصل نشود؛ اراده کاری برایش پیدا نمی‌شود و همین که غایت و فایده کار در ذهنش منقش شد، آنگاه میل و اراده‌اش برانگیخته می‌گردد و فعل از وی صادر می‌شود. از طرف دیگر، به حکم اینکه غایت و فایده، همان اثری است که بر فعل مترتب است، یعنی فعل انسان وسیله و سبب به وجود آمدن آن است، پس غایت به حسب وجود خارجی‌اش اثر فعل انسان است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۲۵).

براین اساس باید گفت که حسن و قبح در مقام تصور مقدم بر فعل و اعتبار وجود هستند و وجود علمی آنها موجب ترجیح فعل خواهد بود، اما تحقق آن به عنوان وصفی قائم به فعل بعد از اعتبار وجود و تحقق آن است. به همین دلیل است که علامه این دو اعتبار را ملازم هم می‌داند: «لا فعل و لا ترک إرادياً إلاً عن إذعان وجوب أن لا حسن إلاً واجب الفعل، و لا قبیح إلاً واجب الترك، و أن لا واجب فعله إلاً حسناً، و لا واجب ترکه إلاً قبیحاً» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۳). پس از مکان‌نمایی اعتبار حسن و قبح در منظومه اعتباریات، می‌کشیم سایر ابهامات مرتبط با این اعتبار را بررسی کنیم.

۷. روند شکل‌گیری اعتبار حسن و قبح

در هر اعتبار، ما یک حقیقت داریم که زیربنای اصلی اعتبار است و اعتبار ما بر آن حقیقت مبتنی است. برای مثال در اعتبار وجوب ضرورت خارجی که میان علت و معلول برقرار است منشأ اعتبار ماست که ما آن ضرورت حقیقی را به معنای «بایستی» و «باید» اعتباری تبدیل می‌کنیم و میان خود و فعل قرار می‌دهیم. دانستن حقیقتی که اعتبار حسن و قبح بر آن استوار است، بسیار مهم بوده و مانع از بسیاری از سوءبرداشت‌ها خواهد شد.

علامه در تفسیر *المیزان* نخستین درک ما از حسن و قبح واقعی و منشأ انتزاع آن را در مواجهه با چهره زیبا می‌داند. شاخصه‌های این حسن در اعتدال خلقت و تناسب اجزاء صورت با یکدیگر است؛ یعنی هریک از بینی، چشم و دهان در جای مناسب خود قرار دارد و هریک از این اعضا نیز در نسبتی مطلوب با سایر اجزای صورت است. به این نوع ترکیب اجزای صورت حسن می‌گویند. این حُسن واقعی است که در تعریف آن چنین می‌توان گفت: «موافقة الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً» (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۱۰). در *حاشیه کفایه* هم صفاتی را که مناسب با طبیعت ماست حسن می‌دانند. ایشان می‌گویند هر خصوصیتی که در یک شیء هست و موافق و ملائم یکی از قوای ادراکی ما باشد آن را حسن می‌دانیم و خلاف آن را قبیح. برای مثال بوی خوش را که ملائم با حس شامه ماست امری نیکو و بوی بد را قبیح می‌دانیم. پس می‌توان تعریف حسن حقیقی را ملائمت و سازگاری با طبیعت هر شیء دانست. در واقع این همان تعریف دوم از حسن و قبح است که گفته شد، امری حقیقی و قابل درک با عقل می‌باشد.

در اعتبار حسن و قبح، تعریف حسن و قبح حقیقی را به غرض ترتیب آثار حقیقی آن به حسن و قبح اعتباری می‌دهیم؛ اما چگونگی تسری معنای حسن و قبح حقیقی به اعتباریات فردی به گونه‌ای و در اعتبارات اجتماعی به نوعی دیگر است و یا براساس ادبیات نظام اعتباریات علامه، حسن و قبح اعتباری در اعتبارات قبل الاجتماع به روشی و در اعتبارات ما بعد الاجتماع به شیوه‌ای دیگر تبیین می‌شود، هرچند که هر دو از یک حقیقت که همان

ملائمت با طبیعت است سرچشمه گرفته‌اند، ولی در دو ظرف متفاوت دو معنای ظاهری متفاوت می‌یابند. این تفکیک در کلمات علامه طباطبائی به‌روشنی دیده نمی‌شود؛ ولی با توجه به تعاریف مختلف ایشان از حسن و قبح و در نظر گرفتن دو نوع اعتبار قبل‌الاجتماع و بعد‌الاجتماع و تناسب هر تعریف با یکی از این دو اعتبار، می‌توان این تمایز را به ایشان نسبت داد و آن را نتیجه کلام ایشان دانست. در مورد افعال فردی علامه خوبی و بدی را ملائمت با قوه فعاله می‌داند:

ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم یعنی فعل خود را بی‌وسه ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را «خوب» می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را «بد» می‌دانیم (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۳۲).

اما این ملائمت در حیطه اجتماع به گونه‌ای دیگر تفسیر می‌شود، در صورتی امری حَسَن خواهد بود که ملائم با غرض اجتماع و سعادت حیات انسانی باشد و در صورت عدم ملائمت امری قبیح است:

ثم عمم ذلك إلى الأفعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لغرض الاجتماع وهو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة، وعدم ملائمتها فالعدل حسن، والإحسان إلى مستحقه حسن، والتعليم والتربية والنصح وما أشبه ذلك في موارد حسنات، والظلم والعدوان وما أشبه ذلك سيئات قبيحة (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۱۰).

اکنون باید پرسید که چه تفاوتی میان حسن و قبح حقیقی و اعتباری و یا همان ملائمت حقیقی و اعتباری وجود دارد؟ پاسخ این است که ملائمت اعتباری، برخلاف ملائمت حقیقی واقعی در عالم خارج ندارد تا ما برای آنها حقیقتی قائل بشویم. در ملائمت حقیقی ویژگی حقیقی همانند شیرینی یا بوی مطبوع وجود خارجی دارد، که مابایزا و مطابق حسن حقیقی در عالم خارج است؛ اما درباره حسن عدل و یا صدق هیچ ویژگی واقعی و عینی در خارج وجود ندارد، ولی چون اینها در طریق رسیدن جامعه انسانی به کمال خود موثرند، پس با غرض و طبیعت آن ملائم‌اند و به این سبب که ما را در رسیدن به هدفمان کمک می‌کنند، حُسنی اعتباری برگرفته از تعریف حُسن حقیقی یافته‌اند. از همین روی، علامه در مواضع متعددی در مکتوبات خود بر واقعیت نداشتن حسن و قبح اعتباری تأکید می‌کنند: «متن الشيء أو الفعل مع قطع النظر عن الموافقة و عدم الموافقة المذكورين واحد من غير تفاوت فيه أصلاً» (همان، ص ۱۱).

در بخش دیگری از *المیزان* به این نکته تصریح می‌کنند که ظلم در ظرف اجتماع و اعتبار است که دارای اثر است، اما به حسب تکوین و وجود تنها همان حرکات و افعال خارجی وجود دارند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۹۷) و به همین دلیل است که گاهی یک فعل در برخی شرایط قبیح است و در برخی از شرایط حَسَن؛ مانند تصرف در ملک یک فرد، که اگر با اجازه او و به نیت اصلاح باشد امری حَسَن و در صورتی که تصرفی عدوانی باشد امری قبیح خواهد بود.

تفاوت دیگر حسن و قبح اعتباری و حقیقی در مدرک آنهاست. چنان‌که در معانی حسن و قبح اشاره شد، حسن و قبح حقیقی به معنای ملائمت و عدم ملائمت امری است عقلی که حتی اشاعره نیز با عدلیه در این امر مشترک و

هم‌داستان‌اند؛ اما درباره حسن و قبح اعتباری متفاوت است. چنان‌که گذشت این حسن و قبح از قبیل مشهورات است و روش عملی عقلا معیار و میزان در درک آن است؛ بنابراین علامه طباطبائی وجود قوه‌ای مستقل برای درک این امور را نفی می‌کند. ایشان در حاشیه می‌گوید:

اما وجود قوة فی الإنسان فی عرض سایر قواه الوجودية كالشامة والذائقة والباصرة والخیال والوهم و أضرابها یسمى بالعقل ووجود مدرکاتها من الحسن والقبح فی الخارج... فتصویرات لا تتجاوز دائرة الوهم (طباطبائی، بی تا، ص ۱۱۲).

اما مقصود از عقل در برخی کاربردهایی که در کلمات علامه وجود دارد به بیان خودشان عقلی مبدأ ادراک انسانی در ظرف اجتماع و اعتبار و یا همان قضایای مشهوره می‌باشد «فالعقل هو مبدأ الإدراک الإنسانی من حیث انه واقع فی ظرف الاعتبار و وعاء الاجتماع و ان شئت قلت ان العقل هو القضية المشهورة» (همان، ص ۱۱۲) و این بیان در واقع همان حسن و قبحی است که در بحث مشهورات بدان اشاره شد. بنابراین اصطلاح آرای عقلا به معنای بنای عملی آنها بر یک امر است و حکم تجویزی آنها بر این که این کار سزاوار انجام است و ارتباطی با عقل نظری و منشأیت آن برای این احکام ندارد.

۸. تأثیرپذیری حسن و قبح اعتباری از معانی واقعی حسن و قبح

درک عمومی و واقعی از معنای حسن و قبح در اعتبار حسن و قبح به وسیله عقلا مؤثر است، مرحوم/اصفهان‌ی در این باره می‌گوید که مصلحت و مفسده عامه که معنای دوم و واقعی حسن و قبح بود، مقتضی و داعی حکم عقلا به مدح و ذم فاعل آنهاست و ثبوت این اقتضا را امری وجدانی می‌دانند؛ چون ثبوت نظام و بقا نوع انسانی مشترک و محبوب میان همه انسان‌هاست، و همین محبوبیت داعی مدح و تطابق آرای عقلا بر یک امر است. البته در ادامه هم تصریح می‌کنند که این به معنای وجود نفس الامری حسن و قبح نیست (اصفهان‌ی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۶). مرحوم مظفر نیز در *اصول فقه* به این مطلب تصریح می‌کنند که حسن و قبح به معنای کمال بودن و ملائم بودن که دو معنای واقعی حسن و قبح‌اند، داعی و انگیزاننده عقلا برای حکم اعتباری آنها به حسن و قبح می‌باشند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۸۹).

با این مقدمه به سراغ *رسالة الاعتبارات* علامه می‌رویم تا بخش مبهمی از کلمات ایشان را بررسی کنیم:

إِنَّا إِذَا فَرَضْنَا فِعْلاً - كَالتَّعَلُّمِ مَثَلًا - قِيِحًا عِنْدَ قَوْمٍ وَحَسَنًا عِنْدَ آخَرِينَ، فَلَيْسَ حَسَنَةً إِلَّا لِأَنَّهُ يَلَائِمُ طَبْعَ الْقَوْمِ عَلَى حَسَبِ الْعَادَةِ الْمُتَعَارَفَةِ عِنْدَهُمْ، فَيَتَحَرَّكُونَ إِلَيْهِ لِأَنَّهُ كَمَالٌ عِنْدَهُمْ، وَلَيْسَ حَسَنَةً فِيهِ بِنَاتِهِ، وَلَوْ أَعْمَضْنَا عَنِ الْمَلَائِمَةِ، وَإِلَّا كَانَ حَسَنًا عِنْدَ الْآخَرِينَ الَّذِينَ لَا يَرَوْنَ فِيهِ حَسَنًا، وَلَا أَنَّ حَسَنَةً لِمَلَائِمَةِ الطَّبَعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَصَفَ لِنَفْسِ النَّاسِ حَتَّى يَكُونَ كَاللَّذَّةِ وَالْأَلِيمِ، بَلِ الْحَسَنُ هُوَ الْوَصْفُ الَّذِي يَتَوَهَّمُ قَائِمًا بِالْفِعْلِ.

ایشان در ابتدا طلب علم را امری حسن می‌دانند؛ چون مناسب طبع یک قوم است و این همان معنای حسن و قبح اعتباری است، اما این حسن را ناشی از کمال بودن طلب علم نزد آنها می‌دانند، و در تعبیری دقیق هم، این ملائمت با طبع را از ملائمت حقیقی تفکیک می‌نمایند. ایشان می‌گویند این ملائمت وصف حقیقی برای نفس انسان نیست تا همانند لذت و درد امری وجودی باشد، بلکه حسن به معنای ملائمت، امری است که به وسیله قوه وهمیه ما، قائم

به فعل تصور می‌شود. بنابراین می‌توان چنین گفت که حسن و قبح حقیقی نه‌تنها بنیان حسن و قبح اعتباری می‌باشد، بلکه جزو مبادی و دعاوی عقلا برای اعتبار آنها نیز هست. عدم توجه به این دو حیثیت متفاوت ممکن است موجب سوء برداشت‌هایی در کلام علامه طباطبائی بشود؛ زیرا ایشان به طور مکرر این معانی حقیقی و اعتباری از حسن و قبح را بدون مرز روشنی در کنار هم استفاده می‌کنند.

۹. محکّمات و متشابهات نظریه اعتباریات

برای فهم و درک صحیح یک امر متشابه، روش مقبول و پذیرفته شده رجوع به محکّمات و رد متشابه به محکم است، و نه بالعکس. برای این منظور محکّمات و متشابهات نظریه اعتباریات را بررسی می‌کنیم تا از گزند سوء فهم احتمالی در امان باشیم.

۹-۱. محکّمات

۱. حسن و قبح اموری اعتباری هستند که تنها موطن آنها ظرف اعتبار است و خارج از آن هیچ‌گونه وجود تکوینی ندارند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۴، ص ۹۸)؛

۲. حسن و قبح دو وصف اضافی و اعتباری هستند که در ارتباط با غایت اخیر شیء، ممکن است تغییر یابند، بنابراین حسن و قبح اموری متغیر و غیر ثابت‌اند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۱۲)؛

۳. در امور اعتباری برهان راه ندارد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۳۷۱).

۹-۲. متشابهات

در این قسمت به برداشت‌های احتمالی از نظریه اعتباریات با توجه به برخی عبارات علامه می‌پردازیم.

۱. ملائم بودن چنان که در معانی سه‌گانه حسن و قبح بیان شد، امری واقعی است و با عقل نظری درک می‌شود، پس با توجه به تصریحات مکرر علامه طباطبائی مبنی بر تعریف حسن و قبح به ملائمت با غرض و یا سعادت اجتماعی این احتمال تقویت می‌شود که ایشان در مورد حسن و قبح نظر خود را تغییر داده‌اند و آن را امری اعتباری نمی‌دانند و یا حداقل در بحث حسن و قبح دارای دو مبنا هستند؛

۲. با توجه به تصریحات مکرر علامه طباطبائی مبنی بر تغییرپذیری اعتباریات، و با در نظر گرفتن نقش حسن و قبح اعتباری در اخلاق، می‌توان چنین نتیجه گرفت که اخلاق و احکام اخلاقی در نظام اعتباریات اموری نسبی و قابل تغییرند.

در ادامه می‌کوشیم با استفاده از محکّمات نظریه اعتباریات به این دو برداشت متشابه، پاسخی قانع‌کننده بدهیم.

(الف) ملائمت و عدم ملائمت و واقعی بودن حسن و قبح

مقاله‌ای با عنوان «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان» نگاشته شده که در آن معنای اصلی حسن و قبح در اعتباریات علامه را ملائمت با غرض دانسته‌اند و درعین حال آن

را معقول ثانی فلسفی و امری غیراعتباری برمی‌شمردند و در مواضع متعدد شاگردان و محققان در نظریه اعتباریات علامه را مورد انتقاد قرار می‌دهند که از این امر که در تفسیر *المیزان* مطرح شده است، غفلت نموده‌اند. طبق نظر نگارندگان مقاله «خوبی و حسن عبارت است از: موافقت و ملایمت شیء با غرض و غایت مقصوده و سعادت و کمال شیء...، مطلبی که یادآوری آن بسیار ضروری می‌نماید، و شاید مهم‌ترین بحث در حسن و قبح از منظر علامه... این است که این معنا از «حسن و قبح» جزء معقولات ثانیه فلسفی و بیان‌کننده ضرورت بالقیاس بین فاعل و غرض مطلوب است، این معنا حکایت از واقعیت می‌کند و بالطبع دیگر اعتباری نخواهد بود (هرچند علامه به این مطلب تصریح نکرده است)» (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹). همین‌طور که نگارندگان محترم اشاره کرده‌اند علامه هیچ‌جا به چنین ادعایی تصریح نکرده‌اند، از این‌رو این ادعا را می‌توان برداشت نگارندگان مقاله دانست که متناسب با ظاهر عباراتی از علامه می‌باشد، هرچند که با عبارات صریح علامه در موارد دیگر در تقابل است. به نظر می‌رسد مقدمات بیان‌شده در تبیین حسن و قبح اعتباری پاسخگوی به این شبهه است. خلط میان ملائمت حقیقی، که بنیان حسن و قبح و ملائمت اعتباری است، یک دلیل عمده بر این برداشت است و منشأ آن هم توجه به شباهت هر دو تعریف در معنای ملائمت و غفلت از تفاوت‌های ملائمت حقیقی و اعتباری است. ویژگی ملائمت اعتباری چنان‌که بیان شد، این است که ریشه‌های در تکوین ندارد چنان‌که خود علامه در تفسیر *المیزان* بدان اشاره نموده‌اند:

عمل زشت (قبیح)، خودش و عنوان زشتیش که یا ظلم است و یا چیزی دیگر تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و خلاصه در ظرف اجتماع زشت و مستلزم مذمت و عقاب است، و اما در ظرف تکوین و خارج چیزی جز یک مشت حرکات صادره از انسان وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۱۰).

درحالی‌که در معقول ثانی فلسفی اتصاف موضوع به محمول در ظرف خارج صورت می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۳۹۳)، لذا این قطع ارتباط وجودی اعتباریات با عالم خارج راه را به هرگونه تفسیر واقع‌گرایانه از اعتباریات می‌بندد، واقعیت‌دار نبودن اعتباریات چنان در اندیشه‌های علامه طباطبائی ریشه دوانده که ایشان به همین دلیل اعتباریات را متعلق خلق الهی نمی‌دانند:

خلقت و ایجاد درعین حال که شامل هر چیزی است، تنها به موضوعات و کارهای گوناگونی که در ظرف اجتماع تکون و واقعیت خارجی دارد تعلق می‌گیرد، ولی جهات نیکی و زشتی و فرمانبری و نافرمانی و سایر اوصاف و عناوینی که بر موضوعات و افعال عارض می‌شود، خلقت به آنها تعلق نمی‌گیرد و ظرف ثبوت آنها تنها ظرف تشریح و اعتبار و نیاز اجتماعی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۱۰).

بنابراین با این تأکیدات بلیغ، نسبت واقعیت‌دار بودن حسن و قبح و خروج آنها از دایره اعتباریات امری ناممکن جلوه می‌کند. علاوه بر این تصریحات، در مواضعی علامه تعریف مزبور از حسن و قبح را ارائه می‌نماید و آن را درعین حال هنوز اعتباری به معنای رایج خود معرفی می‌کنند، درحالی‌که طبق بیان نگارندگان مقاله این دو مطلب غیرقابل جمع می‌باشد؛ زیرا تعریف ملائمت با اعتباری بودن به معنای بنای عقلا سازگاری ندارد، برای مثال در تفسیر *المیزان* می‌گوید:

بشر بعد از این مرحله از تشخیص، مسئله زشتی و زیبایی را توسعه داده، از چهار چوبه محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع موردنظر قرار می‌گیرد سرایت داد، آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند نامید، عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیرخواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسنه و زیبا خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سیئه و زشت نامید؛ برای اینکه دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی اش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۱).

یا در حاشیه کفایه می‌گوید:

حسن و قبح دو عنوان برای موافقت فعل با کمال اخیر مقصود در ظرف اعتبار می‌باشند، و یا می‌توان گفت که موافقت با نظام اجتماعی، بنابراین عقل مبدأ ادراک انسانی از جهت وقوعش در ظرف اعتبار و اجتماع می‌باشد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۱۲).

با توجه به اینکه علامه در تعابیر مختلفی تعبیر ملائمت را توامان با اعتباری بودن آن به کار برده‌اند، می‌توان به این نتیجه رسید که ایشان هیچ ارتباطی میان اعتباریات و معقولات ثانی فلسفی قائل نیستند.

(ب) نسبیت اخلاقی

ویژگی تغییرپذیری اعتباریات موجب شده است تا عده‌ای خروجی این نظریه را نسبیت اخلاقی بدانند، ولو چنین نتیجه‌ای به طور قطع مقصود علامه طباطبائی نبوده است؛ زیرا ایشان در *المیزان* مسئله نسبیت اخلاقی را مطرح می‌کنند و با بیانی تفصیلی و شبه برهانی به رد آن می‌پردازند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۶۴). علامه طباطبائی در مقاله اول *رساله اعتباریات* در مورد حسن و قبح و ارتباط آنها با اعمال ما می‌گویند: «الحسن و القبح وسطان فی کلّ حکم علی شیء بآنّه ینبغی أن یفعل أو لا ینبغی أن یفعل» (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۳). این کلام به این معناست که ما هر چیزی را سزاوار فعل و یا سزاوار ترک می‌دانیم، با وساطت مفهوم حسن و قبح است؛ یعنی اگر ما حکم به انجام عملی دادیم و آن را شایسته انجام دانستیم، این بدان معناست که آن را حسن دانسته‌ایم و در صورت حکم به عدم، آن را قبیح می‌دانیم. از سویی دیگر تصریحات مکرری بر تغییرپذیری اعتباریات از سوی علامه طباطبائی وجود دارد؛ مثلاً در *اصول فلسفه* چنین می‌گویند: «اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳) و یا یک فصل را در *رساله اعتباریات* به بررسی عوامل تغییر در اعتباریات اختصاص داده‌اند، و چهار عامل را برای تغییر در اعتباریات ذکر می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۶). نتیجه مستقیم این کلام این است که اگر حسن و قبح اعتباری تابع مقاصد و احساسات افراد باشد، در این صورت با تغییر این احساسات و مقاصد، حسن و قبح نیز تغییر یافته و خروجی آن هم که اعمال و رفتار اخلاقی است نیز تغییر می‌یابند، نتیجتاً ما ثبات و بالتبع جاودانگی اخلاقی نخواهیم داشت و این همان نسبیت اخلاقی است.

۱۰. اعتبارات ثابت

علامه طباطبائی در کتب مختلف خود از جمله *اصول فلسفه* اذعان نموده‌اند که در میان اعتبارات متغیر، دسته‌ای از اعتبارات هستند که غیرمتغیر می‌باشند «مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص» (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۵)، ولی به نظر شهید مطهری این تعداد اعتبارات ثابت و لکن محدود، در بحث جاودانگی اصول اخلاق دردی را دوا نمی‌کند (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۲۴۲). در ادامه به بررسی اصول ثبات‌بخش در اعتباریات خواهیم پرداخت.

۱۰-۱. ثبات اخلاق براساس غایات عمومی و مشترک

علامه طباطبائی در رساله *اعتباریات* می‌گوید که تعدد و اختلاف در ناحیه اعتباریات نشئت‌گرفته از تعدد در کمالات و اغراض انسان است به این معنا که کمالات و غایات جدید مستلزم اعتبارات جدیدند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵). پس اگر ما غایات و مقاصدی داشته باشیم که میان همه انسان‌ها مشترک باشند به اعتبارات مشترک و ثابتی هم خواهیم رسید، و این ملاکی است که شهید مطهری نیز برای بایدهای کلی و ثابت ذکر کرده‌اند: «بحث در بایدهای کلی است که همه اذهان آن بایدها را دارند، پس ناچار آن بایدها باید برای مقصدهایی باشد که آن مقصدها فردی و جزئی نباشند» (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۲۴۳).

علامه طباطبائی به این مقصدهای کلی در مواضع مختلف اشاره کرده‌اند «مقاصد عمومی که حتی دو نفر هم در آن اختلاف رأی ندارند، از قبیل اصل لزوم تشکیل جامعه و یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن، قابل تغییر نمی‌باشد، و هیچ جامعه‌ای در اصل آن (نه در جزئیات) اختلاف ندارند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۷۲). در موضعی دیگر ملاک کلیت و عمومیت این مقاصد را موافق و ملائم بودن با غرض اجتماع برشمرده‌اند «بعضی از افعال حسن و خوبیش دائمی و ثابت است، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است، مانند عدل، و یا قبح و بدیش دائمی و ثابت است چون ظلم» (همان، ج ۵، ص ۱۱). علامه طباطبائی در موضعی دیگر از *المیزان فضائل اربعه* عفت، شجاعت، حکمت و عدالت را از مصادیق حسن مطلق و ثابت برمی‌شمرند، چون تمام این موارد ملائم و مطابق با غرض اجتماع هستند و سایر فضائل اخلاقی را هم به تحلیل، منشعب از این فضائل چهارگانه می‌دانند (همان، ج ۱، ص ۵۷۰) با توجه به این مطلب به وضوح روشن می‌شود که علامه طباطبائی بنیان‌های نظام اخلاقی خود را براساس اصول ثابت و غیرمتغیر بنا نهاده‌اند؛ بنابراین در هیچ قسمتی از نظام اخلاقی ایشان نمی‌توان ردپایی از نسبیت اخلاقی یافت.

۱۰-۲. فطرت منشأ اعتبارات ثابت

یکی از امور دیگری که منشأ برای اعتبارات ثابت در کلام علامه طباطبائی می‌باشد، فطرت است. ایشان در رساله *اعتباریات* اختلاف نظر را یکی از عوامل ایجاد تغییر در اعتباریات بیان می‌کنند و علت آن را این

می‌دانند که سبب ایجاد آنها فطرت مشترک نبوده است (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۴). در ابتدای همین فصل هم در توضیح بنای عقلا، این چنین عقلا را توصیف می‌کنند: «العقلاء یعنی بهم‌المجموعین علی الفطرة» (همان، ص ۳۵۱). ایشان در تبیین نقش ثبات‌آفرین فطرت می‌گویند انسانی که در این دنیا زندگی می‌کند یک نوع واحد است، و به همین خاطر و با توجه به ساختار متشکل از جسم و روح انسانی منافع و مضار مشترکی دارند، بنابراین انسان بما هو انسان تنها یک سعادت و یک شقاوت دارد، فلذا باید برای این سعادت برنامه‌ای واحد داشته باشد و آن همان فطرت و نوع خلقت خاصی است که توسط خداوند متعال در وجود انسان به ودیعت نهاده شده است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۱۷۹).

در مرحله‌ای بالاتر ایشان اعتباریات را مصداق این احکام عملی فطری می‌دانند و منشأ آن را با توجه به آیه «فَالْهَمَّهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۸) الهام الهی ذکر می‌کنند:

به حکم این آیه (سوره شمس آیه ۸) فجور و تقوای انسان‌ها برای آنها معلوم و به الهامی فطری و خدایی مشخص شده است، هر کسی می‌داند چه کارهایی سزاوار است انجام دهد، و رعایتش کند، و چه کارهایی سزاوار انجام نیست، و اینگونه علوم، علوم عملیه‌ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد، و شاید به همین جهت فجور و تقوا را به نفس نسبت داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۴).

بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که اعتبارات ثابت در نظر علامه طباطبائی از فطرت ناشی شده‌اند.

۱۱. یگانگی راهکار فطرت علامه طباطبائی و «من علوی» شهید مطهری

شهید مطهری معنای حسن و قبح را چنان که علامه تقریر نمودند می‌پذیرند «ما اصل خوبی و بدی را همان طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبائی و راسل گفته‌اند» (مطهری، ۱۳۹۴، ص ۲۵۱) اما راهکار ایشان برای فرار از بحران نسبیت «من علوی» است که در کتب دیگرشان آن را «وجدان» نام نهاده‌اند، شهید مطهری در تبیین این نظریه خود می‌گوید:

انسان دارای دو «من» است: من سفلی و من علوی؛ بدین معنا که هر فرد یک موجود دو درجه‌ای است، در یک درجه حیوان است مانند همه حیوان‌های دیگر و در یک درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی است... آنجا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش، و اینکه انسان برای اخلاق یک علوی احساس می‌کند ناشی از همین جاست، و اینکه انسان یک جنبه از وجود خودش و کارهای مربوط به آن جنبه را دارای علو و بلندی می‌بیند، یک اعتبار و قرارداد نیست... طبق این نظر راستی، درستی، احسان، رحمت، خیر رساندن و امثال این امور یک سلسله معانی مسناخ و مناسب با من علوی انسان است (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱۳، ص ۷۳۹-۷۳۷).

شهید مطهری این مبنا را متناسب با نظام فکری علامه می‌دانند فلذا به ایشان برای مطرح نکردن آن انتقاد می‌کنند «تعجب است چرا آقای طباطبائی این حرف (من علوی) را نزدند با اینکه حرفی است که با همه اصول و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق جور درمی‌آید» (همان، ص ۷۳۸)؛ اما به نظر می‌رسد این انتقاد شهید مطهری به‌جا

نباشد و در واقع من علوی یا وجدان شهید مطهری همان فطرتی است که علامه طباطبائی از آن نام می‌برد و شاهد این مدعا استشهاد ایشان به آیه هشتم سوره «شمس» برای اثبات وجدان است و این همان آیه‌ای است که علامه برای اثبات فطرت بدان استدلال نموده‌اند و حتی شهید مطهری با اضافه نمودن عبارتی در داخل پرانتز به ترجمه آیه از لفظ فطرت هم استفاده می‌کنند:

خدا الهام کرده (به صورت یک الهام فطری) به نفس انسان کار خوب و کار بدش را (ترجمه آیه ۸ سوره شمس)؛ یعنی با الهام الهی خوب و بد را می‌فهمد و لازم نیست که خوب و بد را معلم به انسان بیاموزد، وجدان انسان به انسان می‌فهماند (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۲۳۷).

و این مطلب به وضوح اثبات می‌کند که فطرت در کلام علامه همان من علوی شهید مطهری است. بنابراین اشکال ابتدایی شهید مطهری در مورد نسبیّت اخلاقی نه تنها به علامه طباطبائی وارد نیست، بلکه راهکار ایشان برای مقابله با مسئله نسبیّت در اخلاق همان راهکار علامه طباطبائی است.

نتیجه‌گیری

نظریه اعتباریات ارتباط وثیقی با نظام اجتماعی انسانی دارد. به همین جهت درک این نظریه به صورتی صحیح و کامل و با در نظر گرفتن تمام ابعاد و جوانب آن بسیار حائز اهمیت است. در این نوشتار تلاش خود را بر این معطوف نمودیم تا نخست تصویری صحیح از این نظریه با تأکید بر اعتبار حسن و قبح ارائه دهیم و در ادامه برخی اشکالات و سوءبرداشت‌های از آن را بررسی نماییم. در ابتدا تلاش شد تا پیشینه‌ای از بحث حسن و قبح و توصیف آن در کتب کلامی ذکر شود تا با آشنایی با ادبیات بحث با آمادگی بیشتر به استقبال حسن و قبح اعتباری برویم. در ادامه به تبیین حسن و قبح در نظام اعتباریات پرداختیم و با توجه به آن، محکّمات و متشابهات این نظریه را برشمردیم. سپس به دو سوءبرداشت از آن اشاره کردیم. معقول ثانی فلسفی بودن اعتباریات، اولین برداشت ناصحیح بود که بیان شد با توجه به محکّمات اعتباریات مبنی بر نداشتن وجود خارجی و تصریحات علامه راهی برای اثبات این مطلب وجود ندارد. در ادامه به بحث نسبیّت و دلایل انتساب این شبهه به نظریه اعتباریات و آنگاه به پاسخ‌های درون‌ساختاری علامه طباطبائی به این اشکال پرداختیم. طبق نظر صریح علامه ما اعتبارات و به تبع آن حسن و قبح‌های ثابت و لایتغیری داریم. این ثبات گاهی از ناحیه اغراض عمومی که تمام اجتماعات در آنها مشترک هستند حاصل می‌شود، زیرا اعتباریات تابع اغراض هستند و در صورت جهان‌شمول بودن یک غرض، اعتبار ناشی از آن غرض نیز دارای ثبات و لایتغیر خواهد بود، مانند اصل اعتبار اجتماع و یا حسن عدل. عامل دیگر ثبات‌زا در نظریه اعتباریات علامه، فطرت است، که به نظر می‌رسد متأثر از توصیف فطرت در قرآن به امری ثابت و غیرمتغیر (روم: ۳۰)، ایشان نیز فطرت را به عنوان عامل ثبات میان تمام بشر و مبدأ اعتبارات و حسن و قبح‌های دائمی و غیرمتغیر معرفی می‌کنند. با توجه به اصول ثابت، نسبیّت اخلاقی هیچ ارتباطی با نظریه اعتباریات پیدا نمی‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات والتشبهات*، قم، البلاغة.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء المنطق*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- استرآبادی، محمدجعفر، ۱۳۸۲، *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهایة الدراییة فی شرح الکفایة*، بیروت، مؤسسه آل البيت ﷺ لاهیاء التراث.
- ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵، *شرح المواقف*، قم، شریف الرضی.
- ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه، ۱۳۸۹، «تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۴.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۳، *دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۸، *بدایة الحکمة*، ترجمه علی شیروانی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- _____، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه رئالیسم*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، باقیات.
- _____، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات والتشبهات*، قم، البلاغة.
- قوشچی، فاضل، بی تا، *شرح تجرید الاعتقاد*، (نسخه خطی).
- گوونس، کریس، ۲۰۱۶، «نسبیت اخلاقی»، در: *دانشنامه فلسفی اینترنتی استنفورد*.
- محمدی، مسلم، ۱۳۸۹، *مکتب های نسبی گرایی اخلاقی (از یونان باستان تا دوران معاصر)*، قم، بوستان کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۱، *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۴، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *المنطق*، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۴۳۰ق، *اصول الفقه*، قم، انتشارات اسلامی.