

بررسی انتقادی نظریه علامه طباطبایی پیرامون حسن و قبح اخلاقی

دکتر سید صدرالدین طاهری*

چکیده

حسن و قبح یا خوبی و بدی اخلاقی که به کارهای اختیاری آدمی تعلق می‌گیرد و منشأ صدور امر و نهی اخلاقی شناخته می‌شود، از دیرباز مورد بحث بوده و فلاسفه اخلاق، بویژه درباره چگونگی و منشأ آن گفتگو کرده و نظریاتی را ابراز داشته‌اند.

فیلسوف معاصر، علامه سید محمد حسین طباطبایی - رحمه الله علیه - نیز در این باره نظریه‌ای ابراز داشته‌اند که از جهانی بدیع است. نظر ایشان، از دیدگاه نگارنده این مقاله، شامل دو بخش اصلی است: نخست درباره واقعیت حسن و قبح است که به نظر علامه از نوع اعتبارات ذهنی است. دوم در باره منشأ حسن و قبح است که به عقیده ایشان متکی بر اعتبار دیگری با عنوان «اعتبار وجوب یا ضرورت» است که خود سه شعبه دارد: ضرورت اکتساب، ضرورت اجتناب و لاضرورت. اما این که اعتبار وجوب بر چه مبنایی صورت می‌گیرد تا به اعتبار حسن و قبح منتهی می‌شود، بحثی است که در متن مقاله به آن خواهیم پرداخت و نظر علامه را در این قسمت، همراه با مبانی آن، توضیح داده و ارزیابی خواهیم کرد.

* - دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.

واژه‌های کلیدی

خوبی، بدی، حسن، قبح، شایستگی، ناشایستگی، اعتبار، خیال، واقعیت، ادراک حقیقی، ادراک اعتباری، اطلاق، نسیت، ضرورت.

مقدمه

با واژه‌های خوب و بد همه آشناسیم و آن دو را با عنایت به جنبه‌های توصیفی و ارزشی به کار می‌بریم، اما وقتی آنها را بر کارهای اختیاری انسان اطلاق می‌کنیم، در بیشتر موارد جنبه ارزشی اخلاقی را در نظر می‌گیریم. در این معنا واژه‌های شایست و ناشایست در فارسی گویایی و اختصاص بیشتری دارند. در این مقاله خوب و بد و اسم مصدر آن، خوبی و بدی، به همین معنا به کار برده می‌شود و به منظور رعایت اصطلاح گذشتگان، از متفکران اسلامی، از واژه‌های حسن و قبیح و صورتهای اسم مصدری این کلمات، یعنی حسن و قبح نیز به تناسب، استفاده می‌شود.

در علم اخلاق و در زندگی روزمره، وقتی این واژه‌ها را بر کارهای اختیاری انسان حمل می‌کنیم، بیشتر به نتایج آن کارها توجه داریم، ولی در فلسفه اخلاق وقتی از این گونه کلمات استفاده می‌کنیم، به مبانی و مصادر این صفات نظر داریم؛ برای مثال می‌خواهیم بفهمیم: با چه ملاکی و براساس چه معیاری، عملی به حسن یا قبح متصف می‌شود، مرجعی که حکم به خوبی یا بدی کار صادر می‌کند، کدام است و در قالب یک پرسش فلسفی خالص، می‌خواهیم بدانیم خوبی و بدی اخلاقی چه گونه وجودی دارند؟ آیا مثل دو صفت واقعی در فعل حضور دارند، چنانکه امتداد در جسم حضور دارد، یا آنکه به اصطلاح، اعتباراتی هستند که ذهن ما، بر اساس دلایل موجه؛ یعنی با منشأ اعتبار حقیقی، آنها را در فعل می‌نگرد، بی‌آنکه وجود عینی داشته باشند؟

پاسخ علامه طباطبایی به این پرسشها و بررسی و نقد آن در ادامه این مقاله خواهد آمد. اما برای اینکه در آستانه ورود به مطلب قرار بگیریم، باید ابتدا به چند نکته مقدماتی توجه کنیم:

سه گونه هستی

هستی، از دیدگاه فلاسفه بر سه نوع است: واقعی، خیالی و اعتباری. هستی واقعی در یک ظرف وجودی خاص برآستی تحقق دارد، اعم از آنکه جوهر یا عرض یا برتر از آن دو باشد، مانند هستی رشته کوههای البرز در شمال ایران. هستی خیالی، برعکس واقعی، مخلوق ذهن آدمی است و در چگونگی و بقای خود وابسته به ذهن است و تقیدی بیش از رعایت اصل عدم تناقض در قلمرو وجود خود ندارد، مانند تخیلاتی که نویسنده یک رمان خلق می‌کند و روی کاغذ می‌آورد. البته، ذهن در تخیل خود از بیرون الگو می‌گیرد و اگر هدف خاصی داشته باشد، در حد همان هدف پیش می‌رود، ولی تخیل در ذات خود آزاد است. اما هستی اعتباری در حد وسط میان واقعی و تخیلی است، یعنی ذهن آن را با هدف خاصی و با نظر به یک هستی واقعی و در حد واقعیت جعل یا اعتبار می‌کند و به این معناست که گفته می‌شود: هستی اعتباری واقعی نیست، ولی منشأ اعتبار واقعی دارد، مانند اعتبار رابطه همسری میان یک زن و یک مرد و اعتبار مالکیت میان یک انسان و یک شیء. اعتبارات متعددی برای گذراندن زندگی فردی و روابط اجتماعی ضرورت می‌یابند و مبالغه نیست اگر گفته شود که بیشتر زندگی انسان در دامان اعتبارات می‌گذرد. حسن و قبح اخلاقی به طور قطع تخیلی نیست، اما ممکن است، به نظر دقیق، اعتباری باشد و شرح آن خواهد آمد.

دو پرسش تاریخی

در زمینه حسن و قبح اخلاقی دو پرسش عمده مطرح شده که بایستی به آنها توجه شود و محتوای آنها به طور مختصر معلوم گردد تا پرسش اصلی مقاله و مباحثی که پیرامون آن مطرح می‌گردد، کاملاً روشن شود و راه درست خود را طی کند. این پرسشها، که سابقه برخی از آنها به بیش از هزار سال می‌رسد، عبارت است از:

الف - آیا حسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی؟

ب - آیا حسن و قبح افعال واقعی است یا اعتباری؟

پرسش اول قدیمتر و شناخته تر از دومی است. اما از جهت معنا، دو اصطلاح عقلی و شرعی ناظر به طریق کشف حسن و قبح و مرجع اعلام‌کننده آن دو است. معتقد به حسن و قبح عقلی می‌گوید: عقل، به عنوان یک منبع عام بشری و غیر وحیانی، کاشف حسن و قبح و

صادرکننده حکم اخلاقی بر اساس آن دو است؛ خواه آنها را در ذات فعل تشخیص دهد یا با ملاحظه خصوصیات عرضی متغیر، از قبیل شرایط اقلیمی و جز آن، کشف کند. اما معتقد به شرعی بودن حسن و قبح می‌گوید: شارع باید حسن و قبح را اعلام کند و در مورد آن امر و نهی صادر نماید و برای انسانهای معمولی که ارتباط مستقیم با منبع وحی ندارند، تشخیص و تصمیم درباره حسن و قبح و آثار و نمودهای اخلاقی مربوط به آنها میسر و یا حداقل نافذ نیست. به تعبیر دیگر، یک فعل خاص، خوب یا بد است، چون مورد امر یا نهی شارع قرار گرفته، و این‌گونه نیست که چون بر حسب ذات یا عوارض عینی خود خوب یا بد بوده، مورد امر یا نهی واقع شده باشد.

از تعریف یاد شده، چه بسا چنین استنباط شود که در این صورت در خود فعل عاملی ذاتی یا عرضی که حسن و قبح آن را رقم بزند، وجود ندارد و آنچه هست، پس از امر و نهی شارع جعل می‌گردد، اما به نظر می‌رسد استقلال شرع در تشخیص و اعلام حسن و قبح به خودی خود ملازم با تهی بودن ذات فعل از این صفات نیست، گو اینکه برای متعهدان نسبت به شرع، فهم حسن و قبح و حکم به آن قبل از اعلام شرع غیرممکن یا - حداقل - غیر نافذ است و حکم لازم‌الاتباعی ندارد. بنابراین، می‌توان گفت قدر متیقن تفاوت عقلی با شرعی، و به اصطلاح، ثمره اختلاف، این است که قایل به حسن و قبح شرعی، عقل بشری را به دنبال وحی الهی می‌کشد و قایل به حسن و قبح عقلی، شرع را کاشف از حکم عقل می‌داند، چنانکه حاج ملاهادی سبزواری، به عنوان یک فیلسوف طرفدار حسن و قبح عقلی، در منظومه موسوم به نبراس‌الهدی (۱: ص ۶) گفته است:

الحسن والقبح بعقلی صفا والشرع للعقل اعرفن کاشفا

حسن و قبح را عقلی بدان و شرع را - البته - کاشف از حکم عقل بشمار!

آنچه گفته شد، شرح مختصری از محتوای پرسش اول بود. اما پرسش دوم به کلی در وادی دیگری است و مطلوب دیگری دارد و در صدد است معلوم کند که حسن و قبح، اعم از آنکه عقلی یا شرعی باشد، چه نوع وجودی دارد: عینی و خارجی است و یا از جمله اعتبارات عقلی است که با نظر به واقعیات بیرونی اعتبار می‌شود؟ اگر این دو صفت، عقلی باشند، عقل بشر عادی با معیارهای عینی که دارد، آنها را اعتبار می‌کند و بر اساس آن اعتباری که صورت گرفته (حسن یا قبح) مبادرت به صدور امر یا نهی می‌کند و چنانچه این دو صفت، شرعی

باشند؛ شرع آنها را اعتبار کرده و حکم می‌دهد. البته، منابع دیگری همچون اجتماع و ستهای اجتماعی نیز می‌توانند جای شرع را گرفته، در مقابل عقل قرار گیرند. در این حال حسن و قبح به جای شرع از جانب آن منابع و مراجع تحمیل می‌گردد، اما این‌گونه اصطلاحات در قدیم رایج نبوده و در تاریخچه مسأله نیامده است.

نظریه علامه طباطبایی و منابع آن

نظری که به علامه طباطبایی منسوب و در این مقاله مورد بحث است، در قلمرو پرسش دوم است. ایشان، به طوری که شهرت یافته است و از نوشته‌هایشان نیز به طور قطع بر می‌آید، حسن و قبح کارها را اعتباری می‌دانند، اما بیاناتی که در این زمینه دارند، از جهتی - که خواهد آمد - تولید اشکال می‌کند. ایشان حداقل در چهار اثر از آثار مکتوب خود در این باره بحث کرده‌اند:

- ۱- مقاله ادراکات اعتباری: این مقاله در ردیف ششم از سلسله مقالات چهارده‌گانه اصول فلسفه و روش رئالیسم ایراد شده و حواشی استاد مطهری بر غنای آن و فوائد آن افزوده است.
- ۲- رساله الاعتبارات: این رساله به زبان عربی است و ضمن مجموعه‌ای حاوی هفت رساله به چاپ رسیده است.
- ۳- رساله انسان در دنیا: این رساله نیز ضمن مجموعه‌ای با عنوان انسان از آغاز تا انجام به چاپ رسیده است.
- ۴- مجلداتی از تفسیر شریف المیزان.

بیان نظر علامه

این نظر را ضمن چند مقدمه و بیشتر با استفاده از متن سخنان علامه طباطبایی نقل می‌کنیم:

ادراکات اعتباری و جهت نیاز به آنها

علامه در توجیه نیاز به اعتباریات می‌گوید:

«نوع انسان و بلکه هر دارنده ادراکی» از موجودات عالم طبیعت «به کمال نمی‌رسد. مگر با انجام کارهایی که توقف بر اراده دارند، و اراده جز از طریق علم پدید نمی‌آید ... اما علم به نسبت‌های ضروری حقیقی؛ یعنی علم به نسبت‌هایی که در خارج از ذهن میان اموری که شأن آنها وجود در خارج است ... به خودی خود، اراده‌ای را بر نمی‌انگیزد. پس بناچار اراده ناشی از علمی است که به نسبتی غیر حقیقی و غیر ضروری تعلق می‌گیرد ... بنابراین، روشن است که انسان، بر حسب طبیعت خود نیازمند به علمی است «غیر حقیقی» یا اعتباری که «اراده او با توسل به آن علم کامل می‌شود» و با عملی که بر حسب اراده انجام می‌دهد «به کمال حقیقی خود» یا آنچه آن را کمال می‌پندارد «واصل می‌شود» (۲: ص ۱۲۷، با تلخیص و توضیح).

مقصود علامه را ضمن مثالی توضیح می‌دهیم: نوجوانی که به سن کمال رسیده، شرایط موجود جامعه و نیازهای آینده خود را جهت تشکیل زندگی و کسب درآمد می‌سنجد و به این نتیجه می‌رسد که در صورت رفتن به دانشگاه و کسب تخصص و احراز مدرک در یک رشته علمی مورد نیاز جامعه می‌تواند آینده خوبی داشته باشد. این یک ادراک حقیقی است که به امور واقع تعلق گرفته و رابطه‌ای را در پوشش یک یا چند قضیه خبری یا شرطی بیان می‌کند و قابلیت صدق و کذب دارد؛ یعنی ممکن است در برقراری این روابط اشتباهاتی هم صورت گرفته باشد، اما به هر حال، از این قضایا، چه درست و چه نادرست، به خودی خود اراده‌ای شکل نمی‌گیرد و هیچ‌گونه اقدامی در جهت تهیه مقدمات لازم برای رفتن به دانشگاه صورت نمی‌بندد، مگر اینکه این نوجوان قضیه دیگری هم در ذهن خود ترتیب بدهد و بر خود حتم کند که: «من باید به دانشگاه بروم». این قضیه دوم، بر خلاف قبلی به اموری واقعی تعلق نگرفته و به اصطلاح «ادراک حقیقی» نیست، بلکه از نوع «إنشاء» است و قابلیت صدق و کذب ندارد. این قضیه «امری» را شخص با توجه به واقعیاتی که درک کرده، در ذهن خود اعتبار می‌کند تا مقدمه عمل باشد. این نمونه‌ای از معنی اعتبار و جهت نیاز به آن است.

اقسام اعتبارات

علامه می‌گوید:

«ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است» و این وجه اشتراک همه اعتبارات است. اما اعتبارات مذکور یکسان نیستند و این از آن جهت است که «فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته به اجتماع نیست؛ مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذیه خود را به کار خواهد انداخت» و از این طریق اعتباراتی را در راستای رفع نیازهای شخصی خود برقرار خواهد کرد، «خواه تنها باشد و خواه در میان هزار آری دسته‌ای از ادراکات اعتباری بی فرض اجتماع صورت پذیر نیست، مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها. و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند:

۱- اعتباریات پیش از اجتماع؛

۲- اعتباریات بعد از اجتماع» (۳: ج ۲، ص ۱۸۸، با تلخیص و توضیح).

بنابر توضیح فوق، اعتباریات پیش از اجتماع با این ویژگی مشخص می‌شوند که مشروط به اجتماع نیستند، ولی منافاتی هم با آن ندارند، درحالی که اعتباریات بعد از اجتماع مشروط به اجتماع هستند و در حالت افراد، موضوعی ندارند. بدیهی است که قسم دوم خود دارای مراتبی، بر حسب اجتماع مورد اشتراط، است و از یک اجتماع دو نفره غیر رسمی، مانند هم‌اتاق بودن دو دانشجو، آغاز می‌شود و به روابط بین‌الملل ختم می‌گردد. برای مثال، این اصل که انسانها لازم می‌دانند برای تأمین بیشتر و بهتر منافع خود به صورت جمعی زندگی کنند و این که لازم می‌دانند زبانی برای تفهیم و تفاهم، با الفاظ و دستورات صرفی و نحوی ویژه، برای خود وضع کنند، از جمله اعتبارات مهم بعد از اجتماع هستند که میان تمام افراد عمومیت دارند. جزییات این مباحث با مقصود این مقاله ارتباط نمی‌یابد و تنها دو سنخ اعتبار از مجموعه اعتبارات قبل و بعد از اجتماع با مقصود این مقاله ارتباط دارند، که در ادامه بحث به آنها پرداخته می‌شود.

اعتبار اول: اعتبار ضرورت اکتساب و ضرورت پرهیز و لاضرورت

علامه می‌گویند:

«انسان در نخستین بار با به کار انداختن قوای فعاله خود، نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که با نتیجه عمل تطبیق می‌نماید، قرار

می‌دهد...»؛ یعنی با خود فرض می‌کند که عمل خاصی را به منظور تأمین نیاز خاصی «باید» انجام بدهد. «از اینجا روشن می‌شود که:

۱- نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت و جوب است ...

اعتبار و جوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد» (۳: ج ۲، صص ۱۸۹-۱۹۰ و ۲: صص ۱۲۹-۱۳۱، با تلخیص و توضیح).

اعتبار و جوب یا ضرورت اکتساب در جایی صورت می‌گیرد که انجام عملی مقدمه ضروری و منحصر به فرد یک نیاز ضروری است، مانند اینکه انسان باید زمین را شخم بزند، آماده کند و گیاهی مثل گندم را بکارد تا نان بخورد. اما دو اعتبار دیگر نیز، از این مقوله قابل تصویرند: نخست اعتبار ضرورت پرهیز در مواردی که اجتناب از چیزی جهت حفظ زندگی ضروری می‌نماید، مانند اجتناب از عوامل بیماری‌های کشنده، که منتهی به اعتبار «نهی» می‌گردد؛ و دوم اعتبار عدم ضرورت یا جواز در مواردی که اکتساب منفعتی ضرورت ندارد و یا خطری آنچنان خطیر نیست که مانع زندگی شود و یا برای مقصودی ضروری راههای متفاوتی وجود داشته باشد که هر یک از آنها به تنهایی غیر ضروری به نظر برسد. پیداست که اعتبار عدم ضرورت نیز به سه اعتبار فرعی اولویت فعل، اولویت ترک و اباحه فعل و ترک تقسیم می‌گردد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اعتبار دوم: اعتبار حسن و قبح

علامه معتقد است حسن و قبح اخلاقی نیز از جمله اعتباراتند و وجود عینی در هیچ فعلی ندارند. نظر علامه درباره حسن و قبح اخلاقی دو بخش دارد: نخست اعتباریت حسن و قبح و دیگر منشأ اعتبار حسن و قبح، توجیه بخش اول، یعنی اعتباری بودن حسن و قبح، بدین گونه است که:

هر فعلی، تا آنجا که وجود دارد، فقط فعل است؛ یعنی مجموعه حرکاتی است عضلانی با مقدماتی فکری، از قبیل سنجش، شوق و اراده و بناچار از اجزایی ترکیب یافته، اما جزء خاصی که نام آن خوبی یا بدی باشد، در میان آن اجزاء وجود ندارد. این مطلب بدیهی است و

اگر کسی منکر آن شود، کافی است که از او خواسته شود تا آن جزء را که نامش خوبی یا بدی است، اعم از کمی یا کیفی، نشان بدهد.

همچنین این مطلب مستقل از آن است که خوبی و بدی را مطلق یا نسبی بدانیم، زیرا اطلاق و نسبت حسن و قبح بستگی به حدود اقتضای منشأ اعتبار دارد. اگر اقتضای مذکور مطلق باشد، اعتبار نیز به طور مطلق صورت می‌گیرد و اگر اقتضا محدود به شرایط خاصی باشد، اعتبار حسن و قبح نیز محدود به همان شرایط می‌گردد. علامه طباطبایی خود به این مطلب توجه داشته و متذکر شده‌اند که: «برخی از افعال حسنشان دائمی است...، مانند عدل و برخی دیگر قبحشان دائمی و ثابت است...، اما برخی دیگر از افعال هستند که وضعشان بر حسب احوال و اوقات و مکانها و اجتماعات متفاوت است. برای مثال، خنده و شوخی نزد دوستان نیکو است، اما نزد بزرگان ناپسند است...» (۴: ج ۵، ص ۱۰).

متذکر می‌شویم که اولاً تعبیر دایمی و موقت که در سخن علامه آمده، روشن‌تر از اطلاق و نسبت است که در این مورد معمول است و غالباً گفته می‌شود. ثانیاً اگر موضوع هر حکمی را با تمام قیودش بیان کنیم، حکم آن مطلق است و نسبی است که در برخی از موارد به نظر می‌آید، ناشی از این است که موضوعی که شایستگی قیود مختلف را دارد، بدون قید بیان شده است. برای مثال، خنده و شوخی نزد دوستان - با همه قیود احتمالی دیگر - یک فعل، و نزد بزرگان - با همه قیود احتمالی دیگر - یک فعل دیگر است و هر کدام حکم خود را دارد.

نکته‌ای در تأیید

در تأیید اصل سخن علامه - با قطع نظر از اشکالی که خواهد آمد - می‌توان به این نکته نیز توجه کرد که نه تنها حسن و قبح منسوب به اعمال، بلکه عناوین اخلاقی حامل آنها نیز از اعتبارات مستند به واقع هستند. برای مثال، عملی را می‌گوییم «ظلم» است و به همین دلیل می‌گوییم «قبح» است و «باید» مورد پرهیز قرار گیرد. در اینجا نه تنها «ضرورت پرهیز» یا «متعلق نهی بودن» و نه تنها «قبح» یا «ناشایستگی» از جمله اعتبارات عقلی هستند، بلکه «ظلم بودن» هم خصوصیتی نیست که در نفس عمل به صورت ذاتی یا عرض عینی موجود باشد، بلکه اعتباری است عقلی که با توجه به وضعیت و شرایط عینی عمل به آن نسبت داده می‌شود.

و چه بسا که اشتباه نیز بوده و از اشتباه و خطا یا کذب و عمد در بیان و ترسیم ذهنی شرایط سرچشمه گرفته باشد.

اعتبارات بی واسطه و با واسطه

اعتبارات از جهتی شبیه اعراضند؛ یعنی همان طور که عرض گاهی عارض بر عرض دیگر می‌شود، اعتبار نیز گاهی ناشی از اعتباری دیگر است، و همان‌گونه که عرض سرانجام - با واسطه یا بی‌واسطه - به جوهر تعلق می‌گیرد، اعتبار نیز سرانجام - با واسطه اعتبار دیگر یا به طور مستقیم - به حقیقت می‌رسد. وجود حسن و قبح، طبق اعتقاد علامه، از نوع وجودهای اعتباری است، و ادراک آن نیز در هر موردی از قبیل ادراکات اعتباری است. وجود اعتباری باید سرانجام به وجودی حقیقی و ادراک اعتباری باید سرانجام به ادراکی حقیقی منتهی شود، و ممکن است وجودها و ادراکات اعتباری دیگری نیز واسطه باشند.

بروز اشکال

اینها همه، به اعتقاد نگارنده، درست و ممکن و در کلیت خود قابل قبول است. همچنین انتقاداتی که برخی از معاصران بر علامه دارند، و به آنها اشاره خواهد شد، اصل نظر علامه را مخدوش نمی‌سازد، اما آنچه می‌تواند منشأ اشکال باشد، دو نکته دیگر است: نخست این که علامه طباطبایی در آثار مکتوب خود نظریات متفاوتی پیرامون آن اعتباری که واسطه اعتبار حسن و قبح است، اظهار داشته‌اند. دوم این که تأسیس اخلاق بر اساس طبع و اقتضای آن، حتی اگر طبایع جمعی مراد شود، آن حد اقل از اطلاق را هم که ایشان، به مقتضای برخی از بیاناتشان - که خواهد آمد - برای حکم اخلاقی در نظر می‌گیرند، تأمین نمی‌کند.

به منظور حل و فصل این مطلب، بیانات مختلف ایشان را بتدریج ملاحظه می‌کنیم و چون در ادامه مقاله ناچار از ارجاع و اشاره به متون هستیم، هر متن را با شماره‌ای مشخص می‌کنیم:

علامه (ره) در مقاله ادراکات اعتباری گفته‌است:

۱- اعتبار دیگری که می‌توان گفت زائیده بلافصل اعتبار و وجوب عام می‌باشد، اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل‌الاجتماع نیز آنها را اعتبار خواهد نمود (۳: ج ۲، ص ۱۹۰). روشن است که این اعتبار صورت بعدالاجتماع هم دارد. برای مثال، از اعتبار عام ضرورت تغذیه جهت ادامه حیات، حسن اخلاقی تغذیه بدین منظور اعتبار می‌شود و از اعتبار عام لزوم ازدواج جهت ادامه نسل انسانها، حسن اخلاقی ازدواج بدین منظور اعتبار می‌شود. اعتبار اول قبل‌الاجتماع و اعتبار دوم بعدالاجتماع است. اما تا به حال به اجمال سخن گفته شده؛ یعنی روشن نشده که اعتبار وجوب عام - که منشأ اعتبار حسن و قبح است - خود بر چه اساسی صورت می‌گیرد. علامه در متن دیگری پاسخ این پرسش را داده‌اند، ایشان می‌گویند:

۲- اگر فرض کنیم کاری مثل تعلم نزد گروهی حسن و نزد گروهی دیگر قبیح باشد، پس حسن آن جز بدین روی نیست که ملائم با طبع گروه نخست، بر حسب عادات متعارف نزد ایشان است و بدین جهت بدان جذب می‌شوند، ولی در ذات خود حسنی مستقل از ملائمت با طبع ندارد، و اگر چنان بود، بایستی نزد گروه دیگر نیز دارای حسن تلقی می‌شد (۲: ص ۱۳۵).

پرسش اساسی

آیا مبنای حسن و قبح اخلاقی، به ترتیب، توافقی و تنافر با طبع است یا مبنای دیگری است و توافقی و تنافر با طبع نیز ممکن است در ضمن آن باشد یا نباشد؟ وقتی جملات فعلی علامه را با جملات سابق، پیرامون اعتبار ضرورت می‌سنجیم، گویا به پاسخ نخست می‌رسیم. زیرا اعتبار ضرورت از واقعیت نیاز به اکتساب یا اجتناب ناشی می‌شد و نیاز مذکور نیز در نظر ایشان بر توافقی یا تنافر با طبع استوار بود. بنابراین، حسن یا قبح اخلاقی بر اساس توافقی یا تنافر با طبع، که عینیت دارد و متعلق ادراک حقیقی است، اعتبار می‌گردد.

این نتیجه، اگر به همین صورت پذیرفته شود، مایه اشکال است و کمترین اشکال آن نوسان حسن و قبح به دلیل نوسان اقتضای طبایع افراد و جوامع، حتی در زمان واحد است. البته، این نتیجه هم اکنون در سطح بسیاری از جوامع مدنی، در عمل جریان دارد، اما فرق است بین آنکه نتیجه موجود را همان‌گونه که هست، با این مبنا به رسمیت بشناسیم، یا با اتخاذ مبنای

دیگری برای اعتبار حسن و قبح، آن را نخطئه کنیم. برای مثال، شراب مدام نوشیدن و در اغلب روزهای هفته ساعاتی را به مستی گذراندن در بسیاری از جوامع غربی متداول است و قبحی برای آن متصور نیست و قوانین جاری کشور هم آن را تأیید می‌کند، و این همه به این دلیل است که آن را موافق طبع خود می‌دانند، اما در جوامع اسلامی، هر چند باده‌نوشانی از این قبیل باشند، چنان شیوه‌ای در عرف عام، و حتی با قطع نظر از حکم شرعی و قانونی، مستحسن نیست و ناپسند شمرده می‌شود. همچنین روابط آزاد زن و مرد و روابط همجنس‌گرایانه در عرف جوامع دینی، حتی اگر از طرف دولتها آزاد گذاشته شود، مورد اقبال اکثریت مردم نیست، زیرا آن را منافق با طبع خود می‌دانند، اما در بسیاری از جوامع غربی امروز، نه تنها روابط آزاد زن و مرد قبحی ندارد، بلکه جلوگیری از آن در سنین بالای حد قانونی؛ یعنی برای افراد هجده سال به بالا، نوعی مزاحمت و سلب آزادی تلقی می‌شود و قبیح و غیر اخلاقی قلمداد می‌گردد و بر همین اساس به وضع قوانین می‌پردازند و به آن، کم و بیش عمل می‌کنند.

مقتضای آن بخش از سخن علامه که ملاحظه کردیم، این است که همین وضعیت در هر دو بلوک شرق و غرب به رسمیت شناخته شود و هیچ کدام مورد تخطئه قرار نگیرد. ایشان سخنی دیگر نیز دارند که همین مقتضا را تأیید می‌کند:

گرایش به تعدیل

گویا علامه به نتیجه شگفتی که در بالا گفته شد، توجه داشته‌اند و گویا به همین دلیل در برخی دیگر از گفتارهای خود در صدد تعدیل برآمده و ملایمت و منافرت با «غرض اجتماعی» یا با هدف «سعادت زندگی بشری» را به جای ملایمت و منافرت با «طبع» نهاده و از جمله، گفته‌اند:

۳- ... خوبی و بدی این امور در ملایمت و عدم ملایمت با غرض اجتماعی می‌باشد که همان سعادت زندگی بشری است، مانند عدل خوب است ... و ظلم و ستمگری بد و زشت است (۴: ج ۵، ص ۱۰).

در متن فوق، علاوه بر تغییری که اشاره شد، مثالهایی نیز آمده که به طور غیر صریح به همان مطلب پیشین راه می‌برد. مثلاً، گویا می‌خواهند بگویند: اصل حکم اخلاقی؛ یعنی حسن عدل و قبح ظلم، مبتنی بر همان ملاک ملایمت و منافرت، مورد قبول همه جوامع است، جز آنکه در مصادیق آن گاهی اشتباهاتی صورت می‌گیرد و آنچه را که عین ظلم به اجتماع است و

بد بختی عام را به دنبال می‌آورد مصداق عدل می‌پندارند و آن را در عمل ترویج می‌کنند و آزاد می‌گذارند. اشتباه در مصداق برای فرد و جامعه امکان‌پذیر است و احکام کلی و اخلاقی و مبنای فلسفی آنها را مخدوش نمی‌سازد. در متن ذیل نیز با استفاده از تعبیر «بنای عقلا» رفتارهای غیر عاقلانه و متکی بر غرایز لجام‌گسیخته و طبایع منحرف فردی و جمعی را تخطئه کرده و بدین طریق به تعدیل گراییده‌اند که:

۴- آنچه عقلا بنای خود را بر آن نهند، اگر بر انجامش باشد، انجامش نیکو است و اگر بر ترک آن باشد فعلش قبیح است، چه شایستگی و ناشایستگی اعتباری است (۲: صص ۱۳۴-۱۳۵).

رد آشکار نسبت

شکی نیست که توسل به «بنای عقلا» در متن اخیر و تکیه بر «تأمین غرض اجتماع» و تفسیر آن به «سعادت زندگی بشری» در متن سابق تا حدی حسن و قبح را از هجوم نسبت در امان می‌دارد، اما ریشه‌ش شبهه را بر نمی‌آورد، و شاید بدین جهت است که علامه در متن ذیل، به طور آشکار، پیامد نسبت را - که از گفتار شماره یک و دو برآمد - رد کرده و گفته‌اند:

۵- گوش فرا مدار به سخن کسی که می‌گوید حسن و قبح به طور مطلق در تغییرند و هیچ‌گونه دوام و ثبات و کلیتی ندارند و دلیل می‌آورند در باب عدل و ظلم به این که عملی ممکن است نزد قومی مصداق عدل و نزد قومی دیگر مصداق ظلم باشد ... برای مثال، تازیانه زدن مرتکب منافی عفت نزد مسلمانان مصداق عدل و نزد غربیان مصداق ظلم است.

این افراد میان مفهوم و مصداق اشتباه کرده‌اند ... انسان بر حسب تحول عوامل مؤثر در اجتماعات [چه بسا] راضی می‌شود که تمام احکام اجتماعی خود را یکباره یا بتدریج تغییر دهد، ولی هرگز راضی نمی‌شود به اینکه وصف عدل را از او سلب کنند و او را متصف به ظلم نمایند ... (۴: ج ۵، صص ۱۰-۱۱).

سخن فوق نه تنها نسبت متکی بر خواسته‌های فردی را نفی می‌کند، بلکه نسبت غیر قابل انکار حاکم بر موازین اخلاقی جوامع مختلف را نیز به اطلاق و عمومیت در حکم، با اختلاف در مصادیق و موضوعات برمی‌گرداند. مفاد این سخن نیز این است که، اگر چه حسن

و قبح دارای وجودهای اعتباری و متعلق ادراکات اعتباری هستند، اما اعتبارشان، در حد کلیات اخلاقی، مطلق و متکی بر موازینی است که ثابت هستند و تغییر را بر نمی‌تابند.

ارزیابی حدود کارایی تعدیله‌ها

در اینکه گفتارهای شماره ۳ تا ۵ علامه نتایج گفته‌های ۱ و ۲ را تعدیل می‌کند و از مظنه نسبیّت به محمل اطلاق می‌کشد، شکی نیست و مطلب در حد خود آشکار و صریح است، اما حدود تأثیر این تعدیله‌ها در مقابل گفته‌های سابق شایسته سنجش و ارزیابی است و نباید خوشبینانه تسلیم ظواهر الفاظ شویم و حتی اگر مقصود گوینده را حدس می‌زنیم و آن را قبول داریم، لازم است باز هم دنبال پاسخ این سؤال باشیم که: این گفته‌ها تا چه اندازه مقصود یا مدعای گوینده را تأمین و تضمین می‌کند؟

به نظر نگارنده، این تعدیله‌ها چندان‌که باید کارساز نیست. توضیح این که: همه گفته‌های تعدیلی که ملاحظه کردیم، در مجموع، بر دو نکته اصرار و پافشاری داشت:

نخست اینکه «غرض اجتماعی» و «بنای عقلا» و «سعادت زندگی بشری» ملاکهای اعتبار هستند و اعتبارات «ضرورت اکتساب» و «ضرورت پرهیز» که مبنای اعتبار حسن و قبح بودند نیز در همین قلمرو لحاظ می‌شوند، و از این طریق کلیت و اطلاق مورد نظر در اعتبارات حسن و قبح تأمین می‌گردد و اخلاق در معرض نسبیّت واقع نمی‌شود.

دوم اینکه کلیات اخلاقی از قبیل «عدل خوب است» و «ظلم بد است» هرگز مورد تردید واقع نشده‌اند و همین عدم تردید، دلیل بر این است که همه مردم و حتی همه افراد در همه جوامع و در تمام زمانها و مکانها اصولی را به عنوان دستورات عام و مطلق اخلاقی قبول دارند.

اما وجه عدم کفایت این تعدیله‌ها این است که:

اولا عقلای هر قومی از همان قوم برخاسته‌اند و افکار و سلیقه‌های آنها بر حسب معمول، مولود فرهنگ حاکم بر قوم خودشان است و به همین دلیل هم، به طور معمول، شیوه‌ای را متضمن «سعادت زندگی مردم» و منطبق بر «غرض اجتماعی» می‌دانند و بر آن «بنا» می‌گذارند که اکثر همان مردم می‌پسندند و دنبال می‌کنند. البته، در هر جامعه‌ای و در هر دوره‌ای کسانی همچون پیامبران سر بر می‌آورند که در جهت مخالف امواج شنا می‌کنند و در

صدد تغییر عقاید و روشها و ایجاد انقلابهای عقیدتی، فرهنگی، ارزشی و اخلاقی بر می آید، ولی این افراد انگشت شمارند و اگر همچون پیامبر اسلام (ص) در هدف خود توفیق یابند و همچون سقراط مغلوب اراده سایر عقلای قوم نشوند، در نهایت، فرهنگ جدیدی را حکومت می‌بخشند که بستر ظهور عقلایی جدید با فرهنگ جدید خواهد بود. در نتیجه، اشکال فوق منقطع نمی‌گردد و میان عقلای برخاسته از این فرهنگ با فرهنگهای دیگر تعارض می‌افتد و در عرصه یک اخلاق عقلی، کسی که فوق همه آنها و مورد قبول همه باشد نیست تا مرجع حل اختلاف گردد.

ثانیا احکام بسیار کلی اخلاقی، از قبیل «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» با کلیت خود معمولا مورد ابتلا نیستند تا اتفاق نظر در آنها کارساز باشد، بلکه آنچه مهم و مورد ابتلا و کارساز است مصادیق عدل و ظلم است که تکلیف آنها باید روشن شود و بیشترین اختلاف نیز در همین کلیات درجه دوم و سوم و تا حدودی، در مصادیق آنهاست. بنابراین، ملاحظه می‌شود، با آنکه همه مجالس قانونگذاری کشورها این گونه کلیات درجه اول اخلاقی را قبول دارند، اما معمولا احکامی مثل «ممنوعیت ظلم» و «لزوم عدل» را به شکل قانون ارائه نمی‌کنند، و در عوض به کلیاتی می‌پردازند که مصداق بودن آن برای ظلم یا عدل مورد اختلاف است و ریشه این اختلافات موردی و مصداقی نیز هرگز برکنده نمی‌شود و دست کم همیشه بین جوامع مختلف شماری از این اختلافات وجود دارد و قوانین و احکام اخلاقی متفاوت درباره آنها صادر و معمول می‌گردد.

نتیجه

نظر علامه طباطبائی پیرامون حسن و قبح اخلاقی را، پس از طی مقدمات لازم مطالعه کردیم و به آشکارترین پیامد آن؛ یعنی نسبیّت، توجه نمودیم. سپس تعدیلهای یا توضیحاتی را که علامه جهت زدودن اشکال نسبیّت، با حفظ اصل بنا؛ یعنی ابتدائی اعتبار حسن و قبح بر اعتبار ضرورت اکتساب و پرهیز افزوده‌اند، از نظر گذرانیدیم و تا اینجا به این نتیجه رسیده ایم که تعدیلهای یاد شده تأثیر مطلوب را، به طور کامل ندارد و مشکلی را که طرح کردیم و خود نیز بدان توجه داشته‌اند، ریشه‌کن نمی‌کند.

با این همه، باید نکته‌ای را متذکر شویم و آن این است که:

به طور مسلم، کافی ندانستن نظر علامه به این معنا نیست که نظریات دیگر بسادگی مورد قبول قرار گیرند، زیرا ممکن است اشکالاتی در برخی از آنها باشد که خود باعث اقبال بیشتر به نظر علامه گردد. هم اکنون حتی اشاره به هر یک از نظریه‌های دیگر، باعث خروج از موضوع و تطویل ملال‌آور می‌گردد و در عین حال به جایی هم نمی‌رسد، بلکه این موضوع مجال دیگری را می‌طلبد. اما درباره نظر علامه می‌توان گفت: علاوه بر اشتغال صریح آن به اعتباری بودن حسن و قبح - که نظریه‌ای دقیق و ارزشمند است - امتیاز مثبت دیگری که این نظر در بخش دیگر خود؛ یعنی تبعیت اعتبار حسن و قبح از اعتبار ضرورت اکتساب و پرهیز دارد، این است که اخلاق را - به اصطلاح - از آسمان به زمین و از دوردست به نزدیک می‌آورد و به جای اینکه برای مثال، همچون کانت آن را به مرجعی مستبد و مرموز به نام وجدان منسوب سازد، کوشیده است تا حسن و قبح را بر نیازهای ضروری زندگی، که برای همه ملموس و مفهوم است، متکی سازد. این نظریه، اگر به اشکال جانبی برنخورد، به خودی خود نیاز به دفاع و توجیه ندارد؛ زیرا طبیعی‌ترین سخن در باب اخلاق همین است که بگوییم اخلاق مبتنی بر طبیعت است. بر این اساس است که نگارنده تصور می‌کند اگر نظر علامه بهترین نظر در باب مبانی حسن و قبح نباشد، به طور قطع یکی از بهترین نظریات است.

به همین مناسبت، متذکر می‌شویم که استاد شهید مرتضی مطهری نظر علامه را در حواشی اصول فلسفه (ج ۲: ص ۱۵۰ و ج ۳: ص ۱۷۰)، جز در یک نکته فرعی، تلقی به قبول کرده‌اند، و آن در مورد تعمیم مطلب به حیوانات است.

در پایان باید متذکر شویم که برخی از معاصران نیز - چنانکه اشاره شد - به سخن علامه ایراداتی گرفته‌اند و این ایرادات در یک سطح و یک جهت نیستند. بدین ملاحظه و به این منظور که طرح انتقادات مذکور و بحث در باره آنها در فرصتی گشاده انجام شود و به نتیجه مطلوب برسد و حق طرفهای بحث نیز ضایع نشود، ترجیح می‌دهیم، هم اکنون که گنجایش این مقاله به اتمام رسیده، گفتگو در باره این انتقادات و اتخاذ نظر نهایی را به فرصت دیگری موکول کنیم.

منابع

- ۱- سیزواری، حاج ملا هادی: شرح نبراس الهدی، خط محمد حسین قاشانی (۱۳۱۷)، طبع علی محمد کتبی طهرانی، تهران، ۱۳۷۱.
- ۲- طباطبایی، سید محمد حسین: رساله الاعتبارات از مجموعه رسائل سبعة، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید محمد حسین طباطبایی، قم ۱۳۶۲.
- ۳- _____: اصول فلسفه و روش رئالیسم، دوره ۵ جلدی، ج ۲، دارالعلم، قم ۱۳۵۰.
- ۴- _____: المیزان فی تفسیر القرآن، دوره ۲۰ جلدی، ج ۵، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت ۱۳۹۱ هـ.ق. / ۱۹۷۲ م.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی