

علاّمه طباطبائی، فیلسوف واقع‌گرا و مطلق‌گرای اخلاقی

عباس کرائی / کارشناس ارشد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

abbasgeraei@gmail.com

پذیرش: ۹۳/۱۲/۱۱

دریافت: ۹۳/۸/۲۵

چکیده

یکی از پرسش‌های اساسی درباره گزاره‌های اخلاقی این است که آیا گزاره‌های اخلاقی بیان‌کننده واقعیتهایی عینی هستند و از وجود رابطه‌ای واقعی گزارش می‌دهند یا این گزاره‌ها سرچشمه‌ای واقعی ندارند و صرف‌نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه، و توافق و قرارداد از واقعیتی سخن نمی‌گویند؟ واقع‌گرایان قایل به سرچشمه‌ای واقعی برای احکام اخلاقی هستند و غیرواقع‌گرایان چنین سرچشمه‌ای را نمی‌پذیرند. یکی از پیامدهای این بحث قائل شدن به مطلق بودن احکام اخلاقی - در صورت واقع‌گرا بودن - یا نسبییت در اخلاق - در صورت غیرواقع‌گرا بودن - است. در این تحقیق با روش تحلیلی - توصیفی نشان می‌دهیم که علاّمه طباطبائی با قایل شدن به سرچشمه‌ای واقعی برای احکام اخلاقی، فیلسوفی واقع‌گرا و اطلاق‌گرای اخلاقی است.

کلیدواژه‌ها: مفاهیم اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی، واقع‌گرایی اخلاقی، غیرواقع‌گرایی اخلاقی، مطلق‌گرایی اخلاقی، نسبی‌گرایی اخلاقی.

مقدمه

گزاره‌های اخلاقی نقشی حیاتی در زندگی فردی و اجتماعی انسان ایفا می‌کنند و آن نقش عبارت از این است که دنیای اندیشه را با دنیای عمل اتصال بخشیده، زمینه را برای تجلی و ظهور دستاوردهای عالم اندیشه در دنیای خارج از آن مهیا می‌نمایند (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۱۲). دنیای پیچیده اندیشه انسان مادامی که در قالب دستور یا توصیفی ارزشی خود را به نمایش نگذارد انسان را توان آن نیست که به میدان عمل پای نهد و با فعلیت بخشی به قوا و استعدادهای خویش، گام به گام به سوی تکامل بخشیدن به وجود خویش حرکت کند. اگر شوق و اراده انسان برای تحقق عدالت برانگیخته می‌شود بدان خاطر است که دستگاه ادراکی او، ابتدا حقیقت عدالت را برای او تبیین می‌کند و ظلمت جهل او را نسبت به عدالت روشنایی می‌بخشد و به دنبال آن، توصیه به عدالت در قالب‌هایی نظیر «عدالت خوب است» یا «باید عدالت را تحقق بخشید» در دنیای اندیشه او می‌شکند. در این نوشتار برآنیم با تبیین نگاه فلسفی علامه طباطبائی به احکام اخلاقی با ماهیت و چگونگی شکل‌گیری آنها و نقش برجسته این دسته از آموزه‌ها در حیات بشر آشنا شویم و غبار شبهاتی را بزداییم که بر نظریه ایشان نشانه یا ممکن است بنشانند.

علامه طباطبائی دیدگاه فلسفی خویش درباره مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را در آثار متعددی بیان نموده‌اند. اما به نظر می‌رسد این دیدگاه برای نخستین بار در کتاب *اصول فلسفه رئالیسم* در مقاله ششم ذیل عنوان «ادراکات اعتباری» به صورت کامل و در چارچوبی منظم تبیین گردیده است. پس از شکل‌گیری این مجموعه، به نظر می‌رسد نخستین کسی که با حاشیه زدن بر این کتاب

تحت عنوان *اصول فلسفه و روش رئالیسم* این دیدگاه را نیز شرح نمود شهید مطهری است. از آن پس، تحقیقات گوناگونی با رویکردهای مختلف شکل گرفت که گاه برای تبیین این دیدگاه (ر.ک: حسنی، ۱۳۸۳ الف؛ حسن مجتبی، ۱۳۸۷؛ ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹؛ نبویان، ۱۳۹۰) و گاه برای بررسی لوازم و دلالت‌های این دیدگاه در حوزه‌هایی از علوم انسانی (ر.ک: حسنی، ۱۳۸۳ ب) نمایان گردید.

علامه طباطبائی دیدگاه خویش را در خصوص ماهیت گزاره‌های اخلاقی با مفاهیمی بیان فرموده‌اند که شبیه به اصطلاحات مکاتب نسبیت‌گرا و غیرواقع‌گراست و این امر موجب شده که شبهاتی در خصوص دیدگاه فلسفه اخلاق ایشان ابراز گردد. اما حقیقت این است که این شباهت چیزی شبیه اشتراک لفظی است و دیدگاه‌های چنین مکاتبی به هیچ وجه مقبول علامه نیست. تحقیق حاضر که ناظر به چنین شبهاتی است، می‌کوشد ضمن طرح دیدگاه ایشان، این مسئله را روشن نماید که موضع ایشان در حوزه فلسفه اخلاق واقع‌گرایی و به تبع آن اطلاق‌گرایی اخلاقی است.

در این تحقیق، ابتدا به معرفی علم اخلاق و فلسفه اخلاق می‌پردازیم تا جایگاه بحث در میان مسائل گوناگون روشن شود. پس از آن، حقیقت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی را از منظر علامه به بحث می‌گذاریم؛ زیرا تعیین موضع در میان مکاتب گوناگون اخلاقی، متوقف بر دیدگاه محقق درباره حقیقت این آموزه‌هاست. به دنبال آن، با تعریف واقع‌گرایی اخلاقی، غیرواقع‌گرایی اخلاقی، نسبیت‌گرایی اخلاقی و اطلاق‌گرایی اخلاقی، زمینه را برای روشن شدن موضع علامه طباطبائی در میان این دیدگاه‌ها فراهم می‌نماییم.

تعریف فلسفه اخلاق

اما گاه محقق، مجموعه دانش اخلاق را پیش‌روی خویش می‌گذارد و از بیرون این دانش بدان می‌نگرد تا ماهیت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی، میزان واقعی بودن آنها، چگونگی ثبات و تغییر آنها و... به تعبیر دیگر، مبادی این علم را مشخص نماید. نگاهی اینچنین به معلومات ذهنی، نگاه درجه دوم است و حاصل این تحلیل‌ها را علم درجه دوم (حبیبی، ۱۳۸۶، ص ۴۷) و فلسفه آن علم می‌نامند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، ص ۱۸). از این رو، بررسی علم اخلاق را با چنین رویکردی فلسفه اخلاق نام می‌نهند. این تحقیق تلاش دارد موضع فلسفی عَلَّامه طباطبائی را در خصوص دانش اخلاق و احکام آن مشخص نماید.

حقیقت مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی

عَلَّامه طباطبائی مفاهیم و تصدیقات اخلاقی را در ذیل ادراکات اعتباری طبقه‌بندی می‌نماید و آنها را گونه‌ای از اعتباریات می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۶ و ۱۲۷). از این رو، برای تبیین حقیقت این مفاهیم از دیدگاه ایشان، می‌بایست مقصود ایشان از اصطلاح اعتباری در این بحث روشن گردد.

اصطلاح اعتباری معانی متعددی دارد که به تبع این تعدد، اصطلاح مقابل آن نیز متعدد می‌گردد. اما مقصود ایشان از اعتباری که مفاهیم و تصدیقات اخلاقی را در ذیل آن قرار می‌دهد، نوعی استعاره است که ورای ظرف عمل تحقیقی ندارد و آن را چنین تعریف می‌نماید: «اعتباری، معنایی تصویری [مانند ریاست و مالکیت] و یا تصدیقی [مانند علی رئیس است و من مالک این کتاب هستم] است که در ورای ظرف عمل تحقیقی ندارد. بازگشت اعتبار به این معنا، به آن است که مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری [یعنی مفاهیمی که مصداق واقعی دارند، خواه مفهوم ماهوی باشد و یا معقول ثانوی] با همان

عَلَّامه طباطبائی در تعریف علم اخلاق می‌نویسد: «علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می‌کند؛ ملکاتی که مربوط به قوای نباتی، حیوانی و انسانی اوست. غرض علم اخلاق این است که فضایل هر یک از قوا را از رذایل آنها جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب، فضیلت و مایه کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا آدمی بعد از شناسایی آنها خود را با فضایل بیاراید، و از رذایل دور کند... اصول اخلاق فاضله عبارتند از عفت، شجاعت، حکمت و عدالت که هر یک از آنها فروعی دارند... و علم اخلاق حد هر یک از آن فروع را بیان می‌کند و آنها را از دو طرف افراط و تفریط جدا و خوبی و زیبایی آنها را نمایان می‌سازد. سپس انسان را راهنمایی می‌کند که چگونه از دو طریق علم و عمل آن خلق خوب و زیبا را در نفس خود ملکه سازد. طریق علمی آن، تصدیق به خوبی و زیبایی آن خلق است و طریق عملی آن تکرار آن است تا در نفس نقش بسته، رسوخ کند» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۷۱-۳۷۳).

بر این اساس، مشخص می‌شود که علم اخلاق از ارزش و لزوم صفات و اعمال اختیاری انسان بر اساس تأثیر آنها در سعادت وی سخن می‌گوید. از این رو، می‌توان گفت: احکام اخلاقی از دو ویژگی برخوردار هستند؛ اول اینکه دامنه آنها حوزه افعال و صفات اختیاری انسان است. دوم اینکه مطلوبیت صفات و افعال اختیاری را نسبت به سعادت انسان ارزیابی می‌کنند که همان عام‌ترین هدف زندگی انسان است. بنابراین، ارزش‌هایی که افعال اختیاری انسان را تنها با نظر به اهدافی خاص و محدود بررسی می‌کنند، مانند ارزش‌های اقتصادی، سیاسی، جامعه‌شناختی و... از دامنه این علم خارج‌اند.

از میان این دو نظریه، علامه طباطبائی با نظریه دوم موافق است و استعاره را اعتباری ذهنی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱۴ و ۱۵۹). بنابراین، هنگامی که دسته‌ای از مفاهیم را اعتباری به معنای نوعی استعاره می‌دانند بدین معناست که در این سلسله از مفاهیم، دسته‌ای از معانی که در حقیقت مصداق این مفاهیم نیستند، مصداق حقیقی این مفاهیم فرض شده‌اند و آن مفاهیم برای آن معانی استعمال شده‌اند. برای مثال، علامه مفهوم ریاستی را که به اشخاص نسبت داده می‌شود اعتباری می‌داند؛ به این معنا که مجموعه‌ای از افراد به منزله یک بدن در نظر گرفته می‌شوند و شخصی که در رأس اداره این مجموعه قرار می‌گیرد مصداق رأس این بدن اعتبار می‌شود و مفهوم رئیس برای آن به کار برده می‌شود. بنابراین، مفاهیم ارزشی مانند باید، نباید، خوب و بد که به عقیده ایشان زیرمجموعه مفاهیم اعتباری هستند نیز چنین‌اند؛ به این معنا که دسته‌ای از معانی که مصداق حقیقی این مفاهیم نیستند، مصداق حقیقی این مفاهیم اعتبار می‌شوند و این مفاهیم برای آنها به کار می‌روند که فرایند تولید آنها و اهدافی که این فرایند دنبال می‌کند خواهد آمد (همان، ص ۱۲۶ و ۱۴۹).

اما گزاره‌های اخلاقی از بایسته و شایسته بودن صفت یا رفتاری اختیاری نسبت به عام‌ترین هدف زندگی حکایت می‌کنند. به تعبیری ساده‌تر، این گزاره‌ها از بایدها، نبایدها، خوبی‌ها و بدی‌ها نسبت به سعادت انسان سخن به میان می‌آورند. همان‌گونه که گذشت، از منظر علامه طباطبائی مفاهیمی همچون باید، نباید، خوب و بد از دو ویژگی برخوردار هستند؛ یکی اینکه به حوزه عمل می‌پردازند و دیگر اینکه مفاهیمی اعتباری و استعاری هستند. نیز می‌دانیم گزاره‌ای که یکی از دو طرف آن را مفهومی اعتباری سامان داده باشد، تصدیق به وجود

مشخصاتشان برای انواع گوناگون اعمال، که حرکات مختلفی را تشکیل می‌دهند و نیز برای متعلقات این اعمال، به قصد دستیابی به یک سلسله اهداف مطلوب در زندگی استعاره می‌شوند» (طباطبائی، بی تا، ص ۲۵۸ و ۲۵۹).

ایشان از این اعتباریات به اعتباری بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۳) نیز یاد کرده‌اند. در اینجا یادآوری این نکته نیز لازم است که درباره حقیقت استعاره در میان دانشمندان ادبیات دو نظریه مطرح است. اکثر این اندیشمندان معتقدند استعاره نوعی مجاز لفظی است؛ بدین معنا که لفظی (مثلاً شیر) در معنایی که برای آن وضع نشده است (مثلاً مرد شجاع) استعمال می‌شود و مجوز این استعمال نوعی شباهت (مثلاً شجاعت) بین معنای حقیقی و معنای مجازی است. پس در حقیقت، در نظر این دسته از اندیشمندان، استعاره چیزی جز استعمال لفظی به جای لفظ دیگر برای بیان وجود شباهتی بین معانی آنها نیست. مثلاً هنگامی که لفظ «شیر» برای «علی» استعمال شده، گفته می‌شود: «علی شیر است» به نظر این دسته از ادیبان، لفظ «شیر» در این جمله مجازاً به معنای «مرد شجاع» استعمال شده است.

دسته دیگر بر آنند که حقیقت استعاره وصفی برای لفظ نیست، بلکه شأنی از شئون معنا و امری ذهنی است؛ بدین معنا که متکلم در ذهن خویش مشبه را مصداقی از مصادیق مشبه به اعتبار کرده، حد مشبه را بر آن منطبق می‌نماید. سپس لفظ را برای آن استعمال می‌کند. بر اساس این دیدگاه، در استعاره، لفظ در معنای حقیقی خود استعمال شده است. مثلاً، هنگامی که متکلم می‌گوید: «علی شیر است»، لفظ شیر در همان معنای حقیقی خود (حیوان خاص) استعمال شده است، اما پیش از این، متکلم در ذهن خویش «علی» را مصداقی از «شیر» اعتبار کرده است (تفتازانی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۷).

ریشه‌های این ادراکات و نحوه پیدایش آنها سه راهکار را متمرکز می‌دانند:

نخست. سیر قهقرا در اعتباریات؛ معلومات اعتباری و به طور خاص اعتباریات اجتماعی امروزه ما، به تدریج و در طول تاریخ حیات بشر شکل گرفته است. بر این اساس، می‌توان با سیر قهقرایی و مطالعه نحوه شکل‌گیری این اعتباریات به سرچشمه آنها نزدیک شد. البته نمی‌توان ادعا کرد که با این رویکرد می‌توان به سرچشمه اصلی این ادراکات دست یافت؛ چراکه گذشته طولانی حیات بشر و روشن نبودن تمامی این تاریخ و همچنین وسعت توده‌های متراکم اعتباریات، امکان دست یافتن به این معنا را مشکل، بلکه ناممکن کرده است.

دوم. مطالعه افکار جوامع غیرمترقی که اجتماعات و افکاری نسبتاً ساده دارند یا مطالعه اجتماعات سایر حیوانات زنده؛

سوم. دقت در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان انسان؛ از این طریق نیز می‌توان ریشه‌های ساده افکار اجتماعی یا فطری را به دست آورد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۵).

به طور اجمال، حاصل تأمل بر اساس چنین رویکردهایی، علامه طباطبائی را به این نتیجه می‌رساند که انسان یا هر حیوان دیگری - به اندازه شعور غریزی خود - در اثر احساسات درونی خویش که مولود نیازهای طبیعی او هستند، ادراکات و اندیشه‌هایی را با هدف ایجاد انگیزه در جهت تأمین آن نیازهای طبیعی می‌سازد. وابستگی مستقیم این ادراکات به احساسات درونی موجب می‌شود که نوسانات این ادراکات نیز وابسته به نوسانات آن احساسات باشد و با زوال، بقا یا تبدل آن احساسات، این ادراکات نیز زایل، باقی یا متبدل شوند. این دسته از ادراکات ساختگی، همان علوم و ادراکات

نسبت یا عدم نسبت بین آن مفهوم و طرف دیگر، تصدیقی اعتباری خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۸، پاورقی ۳۵). اما مسلماً هر تصدیقی که این مفاهیم در آنها به کار برده شود گزاره‌ای اخلاقی نخواهد بود، بلکه تنها گزاره‌هایی که بر اساس عام‌ترین هدف زندگی انسان یعنی سعادت انسان شایسته و بایسته دانسته شوند اخلاقی خواهند بود. بر این اساس، می‌توان گفت: از منظر ایشان آموزه‌های اخلاقی، گزاره‌هایی اعتباری هستند که به حوزه عمل برای رساندن انسان به زندگی مطلوب می‌پردازند و محمول آنها مفاهیمی اعتباری نظیر باید، نباید، خوب و بد است.

البته مفاهیم به‌کاررفته در آموزه‌های ارزشی منحصر به این مفاهیم نیست و مفاهیمی نظیر درست، نادرست و وظیفه هم در این گزاره‌ها استعمال می‌شود (مصباح، ۱۳۸۴، ص ۵۹). اما از آنجاکه علامه در هنگام برشمردن اقسام مفاهیم اعتباری، از این مفاهیم یاد نمی‌کنند، به نظر می‌رسد که در نظر ایشان این مفاهیم به همان مفاهیم باید و نباید یا خوب و بد بازگشت می‌کنند.

همچنین آموزه‌های اخلاقی صرفاً در قالب گزاره‌های خبری استعمال نمی‌شوند، بلکه گاه به صورت امر و نهی (انشا) بیان می‌گردند که در این صورت، به همان مفاهیم الزامی (باید و نباید) بازگشت دارند.

چگونگی تولید گزاره‌های اخلاقی

آنچه در این مجال باید تبیین گردد چگونگی پیدایش این مفاهیم و شکل‌گیری این گزاره‌ها در دنیای اندیشه انسان است. از منظر علامه طباطبائی، اثبات ادراکات اعتباری، از جمله آموزه‌های اخلاقی از راه برهان امکان‌پذیر نیست؛ چراکه مجرای برهان تنها امور حقیقی است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۴). البته ایشان برای دستیابی به

ابزار و تجهیزات تأمین نیازهای موجودات را در اختیار آنها قرار داده و به نسبت کثرت و تعدد نیازها، آنها را مجهز نموده است.

چنان‌که اشاره شد، طبیعت حیوان از جمله انسان به سبب پیچیدگی بیشتر نسبت به گیاه نیازهای بیشتری دارد و برای تأمین آنها باید حرکت بیشتری از خود نشان دهد و با تصمیم خویش به این سو و آن سو برود. این تلاش و حرکت پیچیده‌تر (حرکت ارادی) با کمک قوای نفسانی (قوای ادراکی و گرایشی) او امکان‌پذیر می‌گردد. حیوان با یاری دستگاه ادراکی خویش، افعالی را که باید خود انجام دهد و نتیجه‌ای را که بر آن افعال مترتب می‌شود می‌شناسد و دستگاه گرایشی او هیجانی نسبت به انجام افعال مذکور در او به وجود می‌آورد. از این رو، طبیعت حیوان از جمله انسان برای وصول به اهدافی که با فعل ارادی تحصیل می‌شوند نیازمند یاری ادراکات و امیال خویش است.

بر این اساس، هر فعل ارادی چون با واسطه قوای ادراکی تحقق می‌یابد، از آگاهی حیوان پنهان نمی‌ماند و حیوان به افعالی که با مداخله اراده و اندیشه محقق می‌شوند آگاه است. همچنین از آنجا که افعال ارادی به منظور دستیابی به هدفی انجام می‌گیرند، این اهداف نیز باید پیش‌تر در اندیشه حیوان منظور شده باشند. به تعبیر دیگر، حیوان باید به هدف فعل خود آگاهی داشته باشد. افزون بر این، حیوان باید ماده متعلق فعل خود را نیز بشناسد؛ چراکه افعالی که حیوان به تحریک طبیعت انجام می‌دهد با دخالت ماده‌ای از مواد خارجی تحقق می‌یابد و او باید در ماده‌ای از مواد خارجی تصرف کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ب، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۷۰).

اما علامه طباطبائی معتقد است که برای تحقق فعل ارادی، علاوه بر این افکار و اندیشه‌ها گونه دیگری از ادراکات و آگاهی‌ها لازم است که دست‌ساخته خود

اعتباری بالمعنی‌الاصح می‌باشند. به بیان دیگر، ادراکات اعتباری حاصل تعامل احساسات درونی ناشی از نیازهای طبیعی موجود صاحب شعور با دستگاه ادراکی اوست.

برای تبیین تفصیلی مطلب، باید بر فرایند انجام افعال ارادی موجود صاحب شعور از جمله انسان تأملی داشته باشیم. در ساختمان وجودی انسان و سایر حیوانات می‌توان دو مرتبه وجودی متمایز را مشاهده کرد که هر یک اهدافی را دنبال می‌کنند و برای وصول به آن اهداف، افعالی را انجام می‌دهند و برای این منظور، ابزار و تجهیزاتی را نیز در اختیار دارند؛ مرتبه طبیعی (بدن) که مجهز به ابزاری طبیعی است و مرتبه نفسانی (نفس یا روح) که مجهز به قوایی نفسانی و غیرمادی است. مرتبه نفسانی، خود دارای دو بعد است؛ بعد ادراکی و بعد گرایشی. بحث تفصیلی در این باره خارج از هدف اصلی ماست و بیان این مقدمهٔ اجمالی تنها برای زمینه‌سازی برای نشان دادن چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری و کیفیت واسطه‌گری آنها در افعال و اهداف انسان است.

بی‌تردید، موجود زنده در تلاشی دایمی برای حفظ و بقای حیات و رفع نیازهای طبیعی خویش است. در این میان، هرچه طبیعت موجود زنده ساده‌تر و بسیط‌تر باشد نیازهای کمتری داشته، به تبع آن، به فعالیت کمتری برای تأمین نیازمندی‌های خویش محتاج خواهد بود. برای مثال، طبیعت گیاه نسبت به طبیعت حیوان از بساطت و سادگی بیشتری برخوردار است و در برابر، طبیعت حیوان پیچیدگی بیشتری به همراه دارد و این بر نیازمندی‌های حیوان می‌افزاید. دقت در تفاوت تغذیه گیاه و حیوان می‌تواند گوشه‌ای از این تفاوت را به ما نشان دهد. حیوان برای تهیه غذای خویش باید به نقاط مختلف حرکت کند، اما تغذی گیاه معمولاً از مواد در دسترس آن صورت می‌گیرد. نکتهٔ حایز اهمیت این است که دست تکوین،

در ماده است تحصیل نمی‌شود، به ماده نیز صفت و خوب و لزوم می‌دهد که در مثال گذشته، تصرفاتی از قبیل برداشتن، در دهان گذاشتن، جویدن و بلعیدن است. بنابراین، همین که حیوان قوای فعاله خود را به کار انداخت، تعداد زیادی از این نسبت «باید» را در غیر مورد حقیقی خودش می‌گذارد و به چیزهای بسیاری صفت و خوب و لزوم می‌دهد، درحالی‌که این صفت را به حسب حقیقت ندارند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶). انسان هم از آن جهت که حیوان است، برای انجام افعال ارادی خویش همین مراحل را طی می‌کند.

عَلَّامَه طباطبائی پس از تبیین چگونگی شکل‌گیری ادراکات اعتباری، به بیان شاخه‌ها و اقسام این ادراکات پرداخته، نحوه شکل‌گیری هریک از آنها را تحلیل می‌نماید. اما از آنجاکه مسئله مورد نظر ما آموزه‌های اخلاقی است که محمول آنها مفاهیم باید، نباید، خوب و بد است، تنها به تحلیل ایشان در خصوص این دسته از ادراکات می‌پردازیم.

الف. باید (ضرورت)

در بیان گذشته گفتیم: رابطه انسان با فعل خویش، رابطه‌ای امکانی است و او برای ایجاد انگیزه و تعیین فعل خویش بین خود و تصویری که به عنوان نتیجه فعل در نظر گرفته و همچنین بین خود و فعل خاصی که آن را سبب تحقق آن نتیجه می‌داند نسبت ضرورت (باید) را اعتبار می‌کند. این در حالی است که نسبت ضرورت به نحو حقیقی در بین قوای فعاله و حرکات و آثار حقیقی صادر از آنها جای دارد. پس نسبت مذکور استعاری و اعتباری خواهد بود. عَلَّامَه طباطبائی این نسبت را اولین ادراک اعتباری می‌داند که انسان با تحریک طبیعت خویش آن را می‌سازد.

حیوان است. از این رو، نام ادراکات اعتباری بر آنها می‌نهد. بنابراین، تحقق افعال ارادی حیوان، هم نیازمند سلسله‌ای از اندیشه‌های حقیقی و هم نیازمند سلسله‌ای از اندیشه‌های اعتباری است. از منظر ایشان، نحوه واسطه‌گری اندیشه‌های اعتباری بدین صورت است:

پس از اینکه بر اثر نیازی واقعی، قوای گرایشی حیوان میل و خواستی را در او به وجود آوردند، او انجام فعلی را می‌خواهد که واقعاً و ضرورتاً منجر به ارضای آن میل و خواست می‌شود. یعنی بین فعل و اثر آن رابطه ضروری (رابطه علت و معلول) برقرار است. اما حیوان که با افعال ارادی خود رابطه امکانی دارد، برای رسیدن به غایت مطلوب، ضرورت و وجود واقعی میان قوه فعاله و اثرش را میان خود و تصویری که از آن نتیجه مطلوب دارد اعتبار می‌کند تا برای تحصیل آن اثر خاص، انگیزه پیدا کند و اراده خود را متعین نماید. به دنبال این اعتبار، همین ضرورت و وجود را به ماده‌ای از مواد که متعلق فعل است نسبت می‌دهد و می‌گوید کارهایی که موجب حصول آن نتیجه مطلوب می‌شوند باید انجام دهم. این اعتبارات بدین جهت است که اراده فاعل تعیین پیدا کند و با فعل رابطه ضروری یافته، فعل از او صادر شود. مثلاً، هنگامی که حیوان نیاز به غذا دارد و میل به غذا در او به وجود می‌آید، ابتدا به یاد سیری می‌افتد و بین خود و حالت سیری نسبت ضرورت اعتبار می‌کند. بنابراین، اندیشه‌ای که در این مرحله در وجود حیوان تجلی می‌یابد این است که باید حالت سیری را به وجود آورم. در اینجا ضرورتی که بین حرکات دست، دهان و دستگاه گوارش از یک طرف، و حالت سیری از طرفی دیگر، وجود دارد بین فاعل و حالت سیری اعتبار شده و این نسبت، مصداقی از نسبت ضرورت در نظر گرفته شده است و از آنجاکه اثر مطلوب جز با فعل خاص که نوعی تصرف

عملی ارادی، بین فعل و قوه فعاله استعاره می‌شود؛ زیرا ما انجام هر فعل اختیاری خویش را با اعتبار و جوب و ضرورت و ترک آن را با اعتبار امتناع ممکن می‌سازیم. پس ناچاریم انجام افعال ارادی خویش را با اعتقاد به سازگاری آنها با قوای فعاله و ترک آنها را با اعتقاد به عدم سازگاری آنها با آن قوا ممکن سازیم. از این رو، انجام هر فعل ارادی با اعتبار ملائمت و سازگاری آن با قوه فعاله تحقق می‌یابد، گرچه در واقع با طبع فاعل سازگار نباشد؛ و ترک هر فعل ارادی با اعتبار عدم ملائمت و سازگاری آن با قوه فعاله رخ می‌دهد، گرچه در واقع با طبع فاعل سازگار باشد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۷ و ۱۲۸).

البته ایشان در تشریح چگونگی استعاره مفهوم باید، استعاره مفهوم باید را ابتدا بین فاعل و صورت غایتی دانستند که فاعل، آن را تأمین‌کننده نیازی از نیازهای خویش می‌داند و از آنجاکه اعتبار خوب و بد را زاییده بلافصل اعتبار و جوب می‌داند، باید گفت: اعتبار خوب و بد در ابتدا بین فاعل و همان صورت، اعتبار می‌شود و چون فاعل تحقق آن غایت را بدون انجام فعل نمی‌بیند، این اعتبار را به فعل نیز سرایت می‌دهد. علامه طباطبائی به این معنا در برخی آثار خویش اشاره نموده، می‌فرماید: «به نظر می‌رسد اولین باری که بشر به معنای حسن و زیبایی برخورده از راه مشاهده زیبایی در افراد نوع خود بوده است؛ یعنی بعضی از افراد هم‌نوع خود را مشاهده کرده که در مقایسه با افراد دیگر، زیباتر است و اندامی معتدل و اعضایی متناسب دارد، بخصوص زمانی که این اعتدال اندام و تناسب اعضا در صورت و برای بیننده محسوس‌تر بوده است. بشر بعد از تشخیص زیبایی در هم‌نوع خود به زیبایی‌هایی که در سایر موجودات طبیعی است، متوجه شده و سرانجام، برگشت زیبایی به این است که وضع موجود با آن هدفی موافق باشد که به طور

همچنین روشن گردید که اعتبار ضرورت، اعتباری عمومی است و در همه افعال اختیاری انسان جریان دارد و انسان هر فعلی اختیاری را با اعتقاد به ضرورت انجام می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۶ و ۱۲۷).

با تبیین چگونگی شکل‌گیری نسبت «باید»، روشن می‌شود که نسبت «نباید» هنگامی شکل می‌گیرد که انسان نخواهد قوای فعاله‌اش حرکتی داشته باشند و اثر آنها محقق گردد. در این صورت، بین خود و تصویری که به عنوان نتیجه فعل در نظر گرفته است نسبت امتناع (نباید) را اعتبار می‌کند. این در حالی است که نسبت امتناع به نحو حقیقی در بین قوای فعاله‌ای که تحریک نشده و اثر آن، برقرار است. پس این نسبت هم اعتباری و استعاری خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۸ ب، ص ۵۳).

ب. خوب و بد (حسن و قبح)

از منظر علامه طباطبائی، نسبت خوب و بد به افعال ارادی نیز نسبتی اعتباری و استعاری است که البته از اعتبار و جوب که پیش‌تر از آن بحث کردیم سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، برای روشن شدن معنای حسن و قبح از دیدگاه ایشان، باید دو نکته روشن شود؛ یکی اینکه معنای حقیقی حسن و قبح چیست؟ و دیگر اینکه این معنا در کجا استعاره می‌شود؟

اما در مورد مسئله اول باید گفت: از نظر علامه، معنای حقیقی حسن و قبح، ملائمت و سازگاری یا عدم ملائمت و سازگاری چیزی با قوه مدرکه است. از این روست که مزه‌ها، بوها و سایر امور حسی که با حواس ظاهری درک می‌شوند در صورت سازگاری با این حواس، خوب، و در صورت ناسازگاری با آنها بد شمرده می‌شوند.

اما در مورد مسئله دوم، ایشان معتقد است که این ملائمت و سازگاری یا عدم آن، در هنگام انجام یا ترک

هستند و از وجود رابطه‌ای واقعی گزارش می‌دهند یا این گزاره‌ها سرچشمه‌ای واقعی ندارند و با صرف‌نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه، و توافق و قرارداد از واقعیتی سخن نمی‌گویند. بر اساس پاسخی که اندیشمند حوزه فلسفه اخلاق به این پرسش می‌دهد، در یکی از دو دسته واقع‌گرایان و غیرواقع‌گرایان قرار می‌گیرد. این پرسش در حوزه فلسفه اخلاق پرسشی اساسی و بسیار مهم است که مهم‌ترین مباحث این حوزه، از جمله نسبت یا مطلق بودن اخلاق، حول آن شکل می‌گیرند. از این رو، اختلاف اساسی میان مکاتب اخلاقی ناشی از همین مسئله است و می‌توان پاسخ مکاتب اخلاقی به این مسئله را مبنای دسته‌بندی مکاتب اخلاقی قرار داد. تبیین حقیقت و معنای مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی هم مقدمه‌ای برای پاسخ به این مسئله است و به همین جهت، حقیقت این مفاهیم و گزاره‌ها را از دیدگاه علامه به بحث نشستیم. واقع‌گرایان اخلاقی تفکیک دقیق و مهم بین واقعیت و ارزش را که مشخصه موضع رقیب آنهاست، انکار می‌کنند (مک ناوتن، ۱۳۸۶، ص ۷۵) و تأکید می‌کنند که واقعیتی اخلاقی مستقل از باورهای اخلاقی ما، وجود دارد که صحت و بطلان آنها را تعیین می‌کند. این نگرش بر آن است که خصوصیات اخلاقی، خصوصیات واقعی امور یا افعالند (مک ناوتن، ۱۳۸۳، ص ۱۱). البته واقع‌گرایان در خصوص ملاک و معیار واقعی احکام اخلاقی با یکدیگر اختلاف دارند و از این جهت، هریک نظریه خویش را در قالب مکتبی ارائه می‌دهند (ر.ک: حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۸۳)، اما همگی در وجود چنین واقعیتی اتفاق دارند. در برابر، غیرواقع‌گرایان منشأی واقعی برای اخلاق قایل نیستند و سرچشمه‌ای جز دستور و توصیه، احساس و سلیقه، و توافق و قرارداد برای گزاره‌های اخلاقی نمی‌شناسند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۱۱۸) و گرچه دستور،

طبیعی در نوع آن هست... بشر بعد از این مرحله از تشخیص، مسئله زشتی و زیبایی را توسعه داده، و آن را از چارچوب محسوسات خارج کرده و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرند تعمیم داده است. از آن پس، آنچه از این امور را که با هدف اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی، سازگار نیست، زیبا، خوب و پسندیده می‌خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت و بد و ناپسند می‌شمارد» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹ و ۱۰).

خلاصه اینکه انسان، ابتدا صورت اهدافی را که تأمین‌کننده نیازهای او هستند در نظر می‌گیرد و پس از اعتبار و جوب آن اهداف و سرایت دادن این اعتبار به افعال خویش، آن اهداف را خوب می‌شمارد و به دنبال آن، افعال خاصی را که منجر به آن اهداف می‌شوند نیز خوب و موافق آن اهداف را بد اعتبار می‌نماید.

با این بیان، روشن می‌شود که اولاً، نسبت خوب و بد به افعال، نسبتی اعتباری و استعاری است. ثانیاً، این اعتبار در همه افعال ارادی چه انفرادی و چه اجتماعی انجام می‌گیرد. با این بیان، معنایی که علامه از حسن و قبح افعال در نظر دارند روشن می‌گردد و این معنایی است که ایشان در آثار متعدد خویش با شکل‌های گوناگون بیان نموده، بدان ملتزم‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۲۷؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۱۴ و ۱۱۵؛ ج ۵، ص ۹ و ۱۰؛ ج ۷، ص ۱۱۹) و به نظر می‌رسد سخن کسانی که از عبارات متعدد ایشان چند معنا برداشت کرده‌اند صحیح نباشد (ر.ک: ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹).

واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی اخلاقی

یکی از پرسش‌های اساسی درباره گزاره‌های اخلاقی این است که آیا گزاره‌های اخلاقی بیان‌کننده واقعیتی عینی

خواهند شد و حتی در شرایطی دیگر احکامی متناقض با آنها نیز می‌تواند اعتبار یابد.

در برابر، واقع‌گرایان برای گزاره‌های اخلاقی، منشأی واقعی قایلند. از این‌رو، از نظر ایشان، برای داوری دربارهٔ صفات و رفتارهای اختیاری انسان، معیارهای واقعی را باید لحاظ کرد و در صورتی که صفات و رفتارهایی اختیاری در هر شرایطی با منشأ واقعی احکام اخلاقی هم‌جهت باشند، همواره و مطلقاً خوب شمرده می‌شوند و در صورتی که صفات و رفتارهای اختیاری در هر شرایطی در خلاف جهت آن منشأ باشند همواره و مطلقاً بد شمرده می‌شوند و اگر صفات و رفتارهایی اختیاری در هر شرایطی در قبال آن منشأ بی‌اثر باشند، همواره و مطلقاً فاقد خوبی و بدی هستند. بنابراین، از نظر واقع‌گرایان اعتبار برخی احکام اخلاقی به هیچ قیدی وابسته نیست و سایر احکام اخلاقی برای آنکه از مصادیق این احکام مطلق به حساب آیند نیازمند قیود و شرایطی هستند، گرچه به نظر ایشان، قیود سایر احکام اخلاقی نیز قیودی واقعی‌اند و اعتبار هیچ حکم اخلاقی وابسته به اموری غیرواقعی نیست (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۵، ص ۴۰).

واقع‌گرایی اخلاقی علامه طباطبائی

چنان‌که در مباحث پیش، گفته شد، علامه طباطبائی گزاره‌های اخلاقی را ادراکاتی اعتباری می‌داند که تابع احساسات درونی‌اند و به تبع بقا، زوال یا تبدل آن احساسات، باقی می‌مانند، زایل می‌شوند یا تغییر می‌یابند. با این حال، نمی‌توان ایشان را در دسته غیرواقع‌گرایان قرار داد؛ چراکه ایشان در بیان نظریهٔ خویش به نکاتی تصریح می‌کنند که راه ایشان را از غیرواقع‌گرایان جدا می‌نماید. علامه طباطبائی تصریح می‌کنند: همان‌گونه که تا حقیقتی نباشد، مجاز معنا نخواهد داشت، به‌طورکلی،

سلیقه و قرارداد به خودی خود وجود دارند، آنها معتقدند که متعلق این امور با صرف‌نظر از امور درونی وجود ندارد (همان، ص ۴۸).

نسبیت‌گرایی اخلاقی و اطلاق‌گرایی

یکی از پیامدهای بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی در اخلاق، بحث اساسی و مهم مطلق یا نسبی بودن اخلاق است. غیرواقع‌گرایان نمی‌پذیرند که گزاره‌های اخلاقی منشأی واقعی داشته باشند. بنابراین، ایشان هر حکم اخلاقی را به اموری غیرواقعی (دستور، سلیقه، قرارداد) مقید می‌دانند. به نظر ایشان، هیچ حکم اخلاقی را نمی‌توان یافت که فراتر از این امور غیرواقعی اعتبار داشته باشد. اگر کار «الف» خوب است، خوبی آن مشروط به آن است که شخص خاصی به آن دستور داده باشد، فاعل از انجام آن احساس خوبی داشته باشد یا جامعهٔ او بر انجام آن توافق کرده باشند. بنابراین، مطابق نظر غیرواقع‌گرایان هیچ حکم اخلاقی که بدون قید و شرط معتبر باشد وجود ندارد (ر.ک: همان، ص ۳۷) و نسبیت‌گرایی در اخلاق ادعایی جز این پیامد ندارد. اینان قایلند که تصور وجود حقیقتی جهان‌شمول در حوزهٔ اخلاق افسانه‌ای بیش نیست. تنها چیزی که وجود دارد دستورها، سلابق و قراردادهای گوناگون است. این امور را نمی‌توان صحیح یا ناصحیح دانست. چنین کاری تلویحاً بدان معناست که گویی معیار مستقلی از درست و نادرست وجود دارد؛ معیاری که می‌توان بر اساس آن دربارهٔ صحت و سقم این امور قضاوت کرد. اما چنین معیار مستقلی وجود ندارد (ر.ک: ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۳۶). بنابراین، نسبیت‌گرایان اخلاقی معتقدند که هیچ حکم اخلاقی کلی و مطلق وجود ندارد و هریک از این احکام تحت شرایطی خاص معتبرند و با تغییر آن شرایط، آن احکام فاقد ارزش

عالم که اجزاء آن مرتبط و چون زنجیر به همدیگر پیوسته و محل اراده خدای تعالی هستند، حامل شریعت فطرت انسانی و داعی به سوی دین حنیف الهی است» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱۰، ص ۸۵-۸۶).

با این بیان، روشن گردید که از دیدگاه عَلَمَه احکام اخلاقی هم بر حقایق استوارند و هم آثاری واقعی در پی دارند (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱۵). با توجه به بیانی که در توضیح چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری گذشت روشن شد که انسان از علم به عنوان ابزاری برای انجام افعال ارادی خویش با هدف تأمین نیازها و استکمال خویش استفاده می‌نماید. اما عَلَمَه طباطبائی معتقد است: علمی که به طور مستقیم و بدون واسطه در این فرایند اثرگذار است، ادراکات اعتباری است نه ادراکات حقیقی (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۵۳). البته چنان‌که گذشت، بدون وجود درکی حقیقی نمی‌توان درکی اعتباری داشت و مسلماً پیش از ادراکات اعتباری، انسان حقیقتی را درک کرده و بر اساس آن ادراکاتی اعتباری را اعتبار نموده است، اما مقصود عَلَمَه این است که آنچه نقش مستقیم در انجام فعل استکمالی دارد و به دنبال آن است که فعل انجام می‌شود ادراکات اعتباری است، به طوری که اگر این ادراکات اعتباری نبود، تنها با وجود ادراکات حقیقی، فعلی ارادی انجام نمی‌گرفت. بنابراین، این ادراکات اعتباری دارای اثری واقعی هستند و آن عبارت از انجام افعالی است که فرایند تکامل یا نقص تکوینی و واقعی انسان بدان‌ها وابسته است. عَلَمَه در این خصوص می‌فرماید: «فإبقاء الوجود و المقاصد الحقیقیة المادیة أو الروحیة التي یقصدھا الإنسان و یتغیھا فی حیاته هی التي توجب له أن یتبر هذه المعانی ثم ینی علیها أعماله فیحرز بها لنفسه ما یریده من السعادة» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۵۴).

بدون وجود حقیقتی محض، امکان اعتبار هم وجود ندارد و بر این اساس، اعتبار نسبت‌های اخلاقی نیز بر حقایق استوار است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱۵ و ۱۵۷).

چنان‌که گذشت، ایشان معتقد است انسان پیش از آنکه بین خود و هدفی خاص، نسبت ضرورت (باید) اعتبار کند، نیازی را در وجود خویش احساس کرده و خواهان رفع آن گشته است و بر این اساس، رفع آن نیاز را هدف خویش و انجام فعلی خاص را تأمین‌کننده آن نیاز دانسته است. از این رو، پیش از این اعتبار، فعل خویش و نتیجه آن را شناخته است و از رابطه ضروری بین آنها آگاه است و بدین جهت، رابطه میان خود و صورت علمی همان نتیجه را، و به تبع آن، رابطه میان خود و موادی را که به نظرش او را به آن نتیجه می‌رسانند مصداقی از این رابطه ضروری اعتبار می‌کند.

بنابراین، با وجود این تصریح عَلَمَه طباطبائی بر وجود منشأ واقعی برای ادراکات اعتباری، نمی‌توان ایشان را در خصوص آموزه‌های ارزشی، غیرواقع‌گرا محسوب نمود. در حقیقت، ایشان منشأ واقعی اعتبارات را رابطه ضروری بین اعمال انسان و نتایج این اعمال می‌دانند و معتقدند ارزش‌ها و افعالی که بر اساس آنها انجام می‌گیرند با آثار و نتایجی خاص ارتباط دارند و از هر ارزشی نتیجه‌ای خاص حاصل می‌شود و آن نتیجه هم تنها از آن ارزش بروز می‌کند.

عَلَمَه طباطبائی در این خصوص می‌فرماید: «از میان احکام و سنت‌ها آن حکم و سنتی برای بشر متعین شده که تکوین عام عالم به آن دعوت می‌کند؛ عالمی که بشر جزئی حقیر و ناچیز از آن است و جزئی است که برخلاف سایر اجزاء مجهز به جهازی است که او را به مرحله کمال و وجودش سوق می‌دهد. بنابراین، تکوین عام

اطلاق‌گرایی علامه طباطبائی

مکتب نسبت‌گرایی اخلاقی بر آن است که هیچ حکم اخلاقی کلی و مطلقی وجود ندارد و هریک از این احکام تحت شرایطی خاص معتبرند و با تغییر آن شرایط، آن احکام فاقد ارزش خواهند شد و حتی در شرایطی دیگر احکامی متناقض با آنها نیز می‌توانند معتبر گردند. در برابر، اطلاق‌گرایان معتقدند که دست‌کم برخی از احکام اخلاقی بدون هیچ قید و شرطی، و به عبارت دیگر، در همه شرایط و برای همه افراد معتبرند. بر این اساس، نمی‌توان علامه را معتقد به نسبت در اخلاق دانست؛ زیرا ایشان پس از تصریح بر اینکه احساسات درونی انسان معلول سلسله‌ای از نیازهای واقعی اوست که تأمین آنها موجب کمال و سعادت او می‌گردد، این احساسات را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف. احساسات عمومی که لازمه وجود نوع انسان است و در همه افراد انسان وجود دارد؛

ب. احساسات خصوصی که قابل تبدیل و تغییر هستند. به تبع وجود این احساسات، اعتباریات عملی نیز دو قسم می‌گردند:

الف. اعتباریات عمومی، ثابت و غیرمتغیر؛
ب. اعتباریات خصوصی که قابلیت تغییر دارند (طباطبائی، الف، ص ۱۲۳؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۵۴). بنابراین، ایشان دست‌کم برخی از این احکام را در همه شرایط و در همه افراد، ثابت می‌دانند.

البته علامه طباطبائی در ضمن بیان چگونگی پیدایش اعتبار خوب و بد در افعال، سخنی بیان نموده‌اند که ممکن است از آن برداشت نسبی بودن تمامی نسبت‌های خوب و بد در افعال گردد و آن سخن این است: «تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم دوست داریم و حوادث دیگری را

دشمن داریم و چون بد می‌دانیم دشمن داریم. بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار بد می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما می‌باشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از آن لذت می‌برد و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور به بوی مردار می‌آیند و یا مثلاً، از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما - مثلاً - می‌باشند. پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت آن با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و خوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته 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» (طباطبائی، الف، ص ۱۲۷).

اما حقیقت این است که اولاً، ایشان با این بیان در صدد تبیین دو امر هستند؛ یکی، تبیین معنای اولیه و حقیقی حسن و قبح که عبارت از ملائمت و سازگاری امور حسی با قوه مدرکه است و دیگری، چگونگی استعاره و اعتبار حسن و قبح در افعال از این معنای حقیقی، و نسبی بودن ملائمت و عدم ملائمت در معنای مبدأ، موجب سرایت نسبت در معنای استعاری نمی‌گردد؛ چراکه استعاره که نوعی تشبیه است به معنای شباهت مشبه و مشبه‌به در

جز رسیدن نوع انسان به سعادت نیست و سعادت نوع با هر کاری تأمین نمی‌شود و قهراً این پدیده نیز مانند تمامی پدیده‌های عالم شرایط و موانعی دارد، به این معنا که پاره‌ای از کارها با آن موافق و مساعد و پاره‌ای دیگر با آن مخالف و منافی‌اند. آن کاری که با سعادت موافق و مساعد است حسن و آنکه با سعادت مخالف و منافی است قبح دارد. پس اجتماع بشری حسن و قبحی دائمی دارد. و اما اینکه گفتند: نظریه‌ها در خصوص فضایل در اجتماعات مختلف‌اند، ممکن است خوبی از خوبی‌ها در اجتماعی فضیلت و در اجتماعی دیگر رذیلت باشد و مثال‌هایی جزئی نیز بر مدعای خود ذکر کرده‌اند. در پاسخشان می‌گوییم: این اختلاف نظر اختلاف در حکمی اجتماعی نیست، به این معنا که مردمی پیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند، بلکه این اختلاف، از باب اختلاف در تشخیص مصادیق است که بعضی فلان خوبی را از مصادیق مثلاً تواضع می‌دانند، و بعضی دیگر آن را از مصادیق رذیله‌ای می‌پندارند» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۰ و ۳۸۱).

پاسخ به یک اشکال

شهید مطهری دیدگاه علّامه طباطبائی را درباره ارزش‌ها ناتمام دانسته و معتقد است: گرچه علّامه طباطبائی به وجود ارزش‌هایی مطلق، ثابت و دائمی معتقد است، ارزش‌های ثابت مورد نظر ایشان برای اثبات جاودانگی اخلاق کافی نیست. برای روشن شدن اشکال ایشان و پاسخ آن، سخن را در دو مرحله پی می‌گیریم:

مرحله نخست: شهید مطهری بعد از بیان نظر علّامه در خصوص نحوه اعتباری بودن ادراکات ارزشی، نظر ایشان را برای اثبات جاودانگی اخلاق کافی ندانسته، می‌فرماید: «بله، ایشان می‌گویند که اصول اعتبارات [باقی

تمامی جهات نیست، بلکه در تشبیه، وجود یک وجه شبه که ذوق سلیم پذیرای آن باشد کفایت می‌نماید. در استعاره به اعتقاد علّامه - چنان‌که پیش‌تر گفتیم - مشبه، مصادیقی از مشبه‌به فرض می‌شود و لفظ برای آن استعمال می‌گردد. علّامه در این عبارت پس از تبیین معنای حقیقی، نحوه این اعتبار را توضیح می‌دهند که شرح آن پیش‌تر بیان شد.

ثانیاً، چنان‌که اشاره شد، ایشان منشأ این استعاره و به‌طور کلی منشأ ادراکات اعتباری را نیازهای طبیعی و فطری انسان می‌دانند که احساساتی را در وی به وجود می‌آورند و این ادراکات را تابع آن احساسات می‌دانند و در میان این احساسات، احساساتی ثابت و غیرمتغیر وجود دارند که منشأ اعتباراتی ثابت و دائمی می‌گردند.

همچنین ایشان در نقد نسبی‌گرایان می‌فرمایند: «اما اینکه گفتند: حسن و قبح مطلق اصلاً وجود ندارد، بلکه هرچه نیکوست به صورت نسبی نیکوست و هرچه هم زشت است به صورت نسبی زشت است و حسن‌ها و قبح‌ها برحسب اختلاف منطقه‌ها و زمان‌ها و اجتماع‌ها مختلف می‌شود، یک مغالطه‌ای است که در اثر خلط میان

اطلاق مفهومی به معنای کلیت، و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود، پدید آمده است. حسن و قبح به طور مطلق و کلی در خارج یافت نمی‌شود، به این معناست که در خارج هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد، و هیچ قبحی هم نداریم که در خارج قبح کلی و مطلق باشد، چون هرچه در خارج هست، مصادیق و فرد کلی ذهنی است. ولی این سخن در اثبات یا نفی کلام ما دخالتی ندارد. اما حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی وجود دارد. به این معنا که آن حسن و قبح در همه اجتماعات و در همه زمان‌هایی که اجتماع دایره است تغییر نمی‌کنند و امکان ندارد که چنین حسن و قبحی نداشته باشیم؛ زیرا هدف از تشکیل اجتماع چیزی

مرحله دوم: ایشان بعد از ناکافی دانستن نظر علامه برای جاودانگی اخلاق، دیدگاه خود را در این زمینه بیان می‌نماید و با تأکید بر دو درجه حیوانی و انسانی در وجود انسان که آنها را «من سفلی» و «من علوی» می‌نامد و با توجه دادن به اینکه «من علوی» در انسان اصل است و ارزش‌های اخلاقی ناظر به کمالات این درجه انسان است، این کمالات را واقعی و برای همه انسان‌ها مشترک و پایه اخلاق جاودان دانسته‌اند و از اینکه علامه بر این مرتبه و اصل بودن آن تصریح نکرده‌اند اظهار تعجب می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۷۳۷-۷۴۰).

در این خصوص، باید دید اشکال ایشان بر علامه به خاطر عدم تصریح به چه چیز است؛ اگر اشکال ایشان به علامه عدم تصریح به وجود مرتبه‌ای غیرمادی و به تبع، خواست‌هایی غیرمادی در انسان و اصل بودن آنهاست، روشن است که علامه قایل به وجود چنین مرتبه‌ای در انسان هست و اساساً معتقد است نوع انسان فطرتی الهی داشته، به تبع آن، خواست‌هایی غیرمادی دارد که اساسی‌ترین آنها توحید است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶۲؛ ج ۶، ص ۱۸۶؛ ج ۱۲، ص ۵۳).

اما اگر مقصود ایشان این است که علامه به ملاک ارزش واقعی تصریح نکرده‌اند، در این صورت، باید گفت: علامه طباطبائی در کتاب *اصول فلسفه رئالیسم* در صدد بیان چگونگی پیدایش و شکل‌گیری ادراکات اعتباری از جمله گزاره‌های ارزشی هستند نه در مقام بیان ملاک ارزش واقعی، چنان‌که در سخنی که در نقل قول قبلی از ایشان آورده شده به این نکته اشاره داشته، فرمودند: «اعتبارات عمومی که سخنان گذشته ما در پیدایش آنها بود...» اما در آثار دیگر خویش که به ملاک ارزش واقعی هم می‌پردازند به نکته‌ای که اشکال‌کننده به آن اشاره می‌کند (ملاک ارزش، پاسخ‌گویی به من علوی

است) و یک سلسله اصول برای اعتبارات قایل هستند که لایتغیر است. اینها در حدود پنج شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند. این اعتبارات ثابت مثل اصل اعتبارات و خوب و یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان قایل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوانمی‌کند» (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۷۳۰). اما با توجه به نکاتی که تاکنون در خصوص دیدگاه علامه بیان شد، روشن می‌شود که دیدگاه ایشان برای اثبات جاودانگی اخلاق و دفع نسبی‌گرایی اخلاق کفایت می‌کند؛ چراکه اولاً، برای دفع نسبی‌گرایی، اثبات یک اصل اخلاقی ثابت کفایت می‌کند؛ زیرا نسبی‌گرایی به این معناست که هیچ گزاره اخلاقی مطلق و ثابت وجود ندارد و با توجه به اصول ثابتی که علامه به آنها اشاره می‌کنند نسبت اخلاق رد و جاودانگی و اطلاق آن اثبات می‌گردد. ثانیاً، علامه تصریح می‌کنند که اعتبارات عمومی منحصر به مواردی نیست که ایشان بیان کرده‌اند؛ چنان‌که می‌فرمایند: «اعتبارات عمومی که سخنان گذشته ما در پیدایش آنها بود، منحصر به پنج اعتباری که شمرده شد (و خوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام و عمل به علم) نمی‌باشد، بلکه اعتبارات دیگری نیز می‌توان یافت که جنبه عمومیت داشته باشند» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۳۹).

بنابراین، اگر مقصود شهید مطهری از اینکه فرمودند: «اینها در حدود پنج شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند» همه ادراکات اعتباری عمومی است در این صورت، با این تصریح علامه روشن می‌گردد که مقصود علامه انحصار ادراکات اعتباری عمومی در این موارد نیست، و اگر مقصود ایشان مثال‌هایی است که علامه برای خصوص ادراکات ارزشی (ضرورت و حسن و قبح) می‌آورند مسلم است که مقصود علامه بیان مثال است نه انحصار اصول ثابت ارزشی در آن موارد.

نیست. البته از آنجاکه این مفاهیم اعتباری، استعاره از مفاهیم حقیقی هستند، اگر آن مفاهیم ماهوی باشند بر اساس تعریف آنها می‌توان تعریفی استعاری برای این مفاهیم ارائه داد.

اما تصدیقات اعتباری را نمی‌توان با برهان اثبات کرد؛ بدین جهت که از دیدگاه عَلَمَه طباطبائی مقدمات برهان باید دارای ضرورت، دوام و کلیت باشند و این شرایط تنها در قضایایی که مطابقی در خارج دارند تحقق می‌یابد. اما ادراکات اعتباری که تنها ادعا هستند چگونه می‌توانند با خارج به نحو ضروری، دایمی و کلی مطابق باشند؟! بنابراین، اگر استدلالی بر اساس این آموزه‌ها شکل گیرد به‌ناچار قیاسی جدلی خواهد بود که مقدمات آن از مشهورات و مسلمات تألیف می‌یابد.

اما برای داوری در بین اعتباریات، می‌توان با تأمل در نحوه شکل‌گیری آنها، راه‌کاری را ارائه نمود. در نحوه پیدایش ادراکات اعتباری گفته شد که هدف از این قراردادها این است که انسان انگیزه‌ای در خویش ایجاد نماید تا به غایتی که مورد نظرش هست برسد. بنابراین، این دسته از ادراکات در صورتی ارزشمند هستند که این هدف را تأمین نمایند، وگرنه کاری بی‌بهره و لغو خواهند بود. عَلَمَه طباطبائی معتقدند: در صورتی که این ادراکات اثری خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود اعتبارکننده نداشته باشند در زمره ادراکات اعتباری نخواهند بود و در حقیقت، غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهند بود. پس در حقیقت، این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهند بود (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۵۹؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۱۵).

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت روشن شد که عَلَمَه طباطبائی برای احکام اخلاقی، منشأی واقعی قایل است که عبارت

است) تصریح نمی‌کنند؛ زیرا اساساً آن را قبول ندارند. شهید مطهری می‌فرماید: ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبائی و راسل گفته‌اند، که معنای «خوب بودن و خوب نبودن»، «باید و نباید»، دوست داشتن و دوست نداشتن است، ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ من سفلی یا من علوی؟ آنجا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش... (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۱۳، ص ۷۳۹).

اما از دیدگاه عَلَمَه ملاک ارزش واقعی نزدیک شدن به کمال مطلق است و اعمالی ارزش حقیقی دارند که به قصد قرب به خدای سبحان (عبادت) انجام گیرند و موجب قرب انسان به کمال مطلق گردند؛ چنان‌که می‌فرماید: «و أما القرآن الکریم فللقیمه فیه ملاک آخر، و للفضل و الشرف فی منطقه معنی آخر متکیء علی حقیقه هی اعلی من المقاصد الوضعیه الاجتماعیه، و هی کرامه العبودیه و درجات القرب و الزلفی» (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۲۹۵).

روش داوری در آموزه‌های ارزشی

چنان‌که گذشت عَلَمَه طباطبائی ادراکات اعتباری، از جمله آموزه‌های ارزشی را زاییده عوامل احساسی می‌دانند. از این رو، معتقدند این دسته از ادراکات، نمی‌توانند با ادراکات حقیقی ارتباطی منطقی داشته باشند؛ به‌گونه‌ای که نه می‌توان برای مفاهیم آنها تعریفی حقیقی ارائه داد و نه می‌توان برای تصدیقات آنها برهانی اقامه کرد. اما عدم امکان تعریفی حقیقی برای مفاهیم اعتباری بدین سبب است که تعریف حقیقی از جنس و فصل حقیقی یا دست‌کم از فصل حقیقی که اجزای ماهیت‌اند شکل می‌گیرد و این امر جز برای مفاهیم ماهوی امکان‌پذیر نیست و مسلماً مفاهیم ارزشی، مفاهیمی ماهوی نیستند. از این رو، تعریف حقیقی برای آنها ممکن

است از رابطه ضروری بین افعال انسان و نتایج افعال وی. بر این اساس، نمی‌توان وی را در مکتب غیرواقع‌گرایی جای داد، بلکه باید وی را واقع‌گرای اخلاقی دانست و از آنجاکه ایشان دست‌کم برخی از احکام اخلاقی را در همه شرایط و برای همه افراد، ثابت می‌دانند، از زمره نسبی‌گرایی خارج بوده، داخل در مکتب اطلاق‌گرایی فلسفی است. بنابراین، باید گفت: علامه طباطبائی در فلسفه اخلاق، فیلسوفی واقع‌گرا و اطلاق‌گرای اخلاقی است.

تربیتی، ش ۶۹، ص ۱۹۹-۲۲۴.
 حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۸۳، *واقع‌گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 ریچلز، جیمز، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، چ دوم، تهران، حکمت.
 طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
 —، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمة*، تعلیقه غلام‌رضا فیاضی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 —، ۱۳۸۷ الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
 —، ۱۳۸۷ ب، *اصول فلسفه رئالیسم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
 —، ۱۳۸۸ الف، *بررسی‌های اسلامی*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
 —، ۱۳۸۸ ب، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
 —، بی تا، *نهایة الحکمة*، چ دوازدهم، قم، جامعه مدرسین.
 مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مطهری، مرتضی، ۱۳۷۳، *مجموعه آثار*، قم، صدرا.
 مک‌ناوتن، دیوید، ۱۳۸۶، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 مک‌ناوتن، دیوید، ۱۳۸۳، *نگاه اخلاقی درآمده به فلسفه اخلاق*، ترجمه حسن میاننداری، تهران، سمت.
 نبویان، سیدمحمود، ۱۳۹۰، «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۴، ص ۱۱۵-۱۴۶.

منابع

ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه، ۱۳۸۹، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۴.
 تفتازانی، سعدالدین، ۱۳۷۶، *شرح المختصر*، چ هشتم، قم، دارالحکمة.
 جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۲، *فلسفه حقوق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 حبیبی، رضا، ۱۳۸۶، *درآمده بر فلسفه علم*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
 حسن‌مجتبی، ایجادحسین، ۱۳۸۷، «حسن و قبح از دیدگاه علامه طباطبائی»، *کوثر معارف*، ش ۸، ص ۳۵-۷۸.
 حسینی، محمد، ۱۳۸۳ الف، «دیدگاه ارزش‌شناسی محمدحسین طباطبائی»، *مقالات و بررسی‌ها*، دفتر ۷۵، ص ۱۰۵-۱۲۶.
 —، ۱۳۸۳ ب، «بررسی دیدگاه ارزش‌شناسی علامه طباطبائی و دلالت‌های آن در تربیت اخلاقی»، *روان‌شناسی و علوم*