

تفسیری نو از واقع‌گرایی علامه طباطبایی

* وحید یادگاری سرور

** عنایت‌الله شریفی

چکیده

با توجه تفسیرهایی که از دیدگاه اعتباریات علامه طباطبایی شده است هر خواننده‌ای با تفاسیر متعدد و برداشت‌های مبهم روبروست. لذا در این مقاله بر اساس مبانی فلسفی اصالت وجود، تشکیکی بودن مراتب وجود و علم حضوری به واقعیات علامه و برداشتی نو از واقع‌گرایی ایشان در صدد ایضاح نظریه اعتباریات هستیم. در بررسی‌های معرفت‌شناسی باید ملاحظه شود؛ دو قلمرو جدا از هم به نام واقعیات و ارزش‌ها وجود دارد که بر مبنای دریافت حضوری انسان به خود و افعال خویش علم حضوری دارد و علم حضوری خطاب‌بردار و استدلال‌پذیر نیست پس انسان در مرتبه اول با حضور فعل اخلاقی در نزد خود واقعیت جملات اخلاقی را درک می‌کند. هنگام اخبار از این واقعیت چاره‌ای ندارد تا تصور و تصدیقی از این حقیقت دریافتی خود در قالب موضوع و محمول یا مسندالیه و مسند به صورت علم حصولی بیان کند؛ در نهایت، واقعیت ارزش اخلاقی نوعی از ایجاد و خلق معانی است که انسان از نبود به عالم بود انشاء می‌کند. عدم توجه به احکام این دو قلمرو ادراکی و اصالت وجودی، تشکیک وجود نظام فلسفی علامه، هر تفسیری از دیدگاه ایشان غیر از ابهام‌چیزی برای خوانندگان در پی نخواهد داشت. بررسی مفاهیم اخلاقی، معیار صدق و کذب اخلاقی، انگیزش اخلاقی، معنای جملات اخلاقی از دیدگاه علامه مربوط به حوزه ادراک حصولی است.

واژگان کلیدی

نظریه‌ی اعتباریات، واقع‌گرایی، ارزش، حُسن، قبح، علامه طباطبایی.

yadegari.vahid@yahoo.com

* دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

** دانشیار دانشگاه علامه طباطبایی.

تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۲

طرح مسئله

تفاسیر گوناگون از نظریه اعتباریات، موجب تشتت در فهم رأی علامه طباطبایی شده است. یکی از این مواضع، عدم سازگاری نظریه اعتباریات علامه با جاودانگی اصول و ارزش‌های اخلاقی است؛ چرا که اعتمادی به احکام اعتباری نیست؛ چون به اعتبار معتبر و شرایط زمانی - مکانی قابل تغییر و سبب نسبی‌گرایی اخلاقی خواهد شد. مسائلی از این قبیل سبب شد نگارندگان به دنبال تفسیری نو از واقع‌گرایی علامه در اعتباریات باشند. سؤالات این پژوهش در دو محور اساسی قابل بررسی است؛ اولاً، جایگاه شناخت حضوری و تأثیرش بر واقع‌گرایی علامه چیست؟ ثانیاً، جایگاه و نقش علم حصولی در ادراک مفاهیم اخلاقی از دیدگاه ایشان چگونه است؟ نادیده انگاشتن تمایز بین علم حصولی و علم حصولی در نظام فکری علامه، موجب بروز اشکالاتی در تفاسیر اخلاقی نظریه اعتباریات ایشان شده است. البته در علوم حصولی، انواع اعتباریات، تفاوت بین مراتب اعتباریات و الزام و انگیزش درونی اخلاق، نقش زبان در اعتباریات و معنای صدق و کذب در اعتباریات قابل بحث است که در حد لزوم به آنها پرداخته می‌شود.

هرگاه در تاریخ فلسفه اخلاق از واقعیت اخلاقی سخن به میان می‌آید، سؤالی دیگر رخ می‌دهد: جایگاه ارزش‌ها و مفاهیم اخلاقی (خوب - بد، باید - نباید، خطا - صواب، وظیفه) چیست؟ آیا ارزش‌ها برآمده از واقعیاتند یا هیچ ریشه‌ای در واقعیت ندارند. در بین فیلسوفان جدید غرب، این مسئله را اولین بار دیوید هیوم، فیلسوف تجربه‌گرا، به طور مدون مطرح کرد. (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۴) البته ریشه‌های آن در افکار سیسرو در قرون وسطا قابل مشاهده است. بعد از هیوم، مور، کانت، بارتلی، جان سرل، هادسون، هیر و دیگران، مسئله باید و هست را پی‌گرفتند. (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۰۰) این مسئله بین متفکران اسلامی در علم خاصی مطرح نبوده است؛ بلکه به صورت پراکنده در آثار فلسفی، کلامی و اصولی شیخ‌الرئیس، محقق اصفهانی، آخوند خراسانی و علامه طباطبایی قابل مشاهده است. (لاریجانی، ۱۳۷۶: ۷۳) البته فیلسوف متأله متأخر، آقای مصباح یزدی، ارزش را ضرورتاً بالقیاس و ناظر به واقع دانسته‌اند که از مقایسه عینی اشیا آشکار می‌شود. آیت الله جوادی آملی نیز رابطه واقع و ارزش را جدای از هم نمی‌داند و بین قضایای واقعی و ارزشی، یک مقدمه مستتر در نظر می‌گیرد.

روش مقاله، تحلیلی - تبیینی و تمایزش نسبت به سایر مقالات، شناخت واقعیت هر چیزی با درک حضوری است.

دریافت حضوری واقعیت اخلاقی

«شناخت واقع» از اساسی‌ترین موضوعات تفکر بشری بوده و هست. یکی از ارکان شناخت، مطابق و

محکی قضایا است؛ زیرا اگر «واقعیت» عبارت از «تطابق اندیشه با واقع» است، بدون تفسیری دقیق و جامع از واقع نمی‌توان از حقیقت، صحت و صدق سخن گفت. به عبارت دیگر، در هر مطابقت و حکایتی سه رکن مطابق، مطابقت و مطابق یا حاکی، حکایت و محکی وجود دارد. مطابق و حاکی همان اندیشه‌ها و قضایای ذهنی، مطابق و محکی همان واقع است که قضیه از آن حکایت می‌کند.

مطابقت و حکایت همان نسبت بین مطابق و مطابق یا حاکی و محکی خواهد بود. با خلل در یکی از این ارکان، مفاهیم صدق و کذب و حقیقت دارای ابهام خواهد بود. «واقع» و «نفس‌الامر» به عنوان محکی و مطابق قضایا، یکی از ارکان شناخت بشری و جزء مباحث معرفت‌شناسی است. انسان رئالیست و حقیقت‌جو، گریزی از تحلیل - تبیین و پذیرش آن ندارد. با توجه به تفسیر علامه از نفس‌الامر، واقعیت هر چیزی را باید متناسب با وعاء و ظرف همان چیز درک کرد؛ از این رو صدق و کذب، با ملاحظه همان مطابق معنا خواهد داشت. (طباطبائی، بی تا الف: ۸۴ و ۷۹) در کلام علامه، «واقع» به دو معنای اخص و اعم به کار رفته است. معنای اخص برای امور نفس‌الامری و لوازم عقلی ماهیات به کار می‌رود که مفاهیم اعتباری، جزء آنها هستند. معنای اعم نیز ثبوت واقعی و اعتباری (معقولات ثانی فلسفی و منطقی) است که این معنا اعتباری و فرضی نیست؛ بلکه ریشه‌دار می‌باشد. ثبوت عام شامل وجودهای خارجی و ماهیات و مفاهیم انتزاعی فلسفی و «نفس‌الامر» است.

علت وجود تمام مفاهیم اخلاقی (تصوری و ارزشی)، حضور واقعیتی به نحوی از انحاء، نزد نفس است. (همان: ۱۹۹) ادراکات و معانی اعتباری با واقعیات خود و در عالم مخصوص خود، نزد نفس موجودند که این یک نحو علم حضوری است؛ مثلاً حقیقت عدالت، راست‌گویی، شجاعت و تقوا برای انسان روشن است؛ چون اصل این مفاهیم به حضور نزد نفس است پس آنها قابل شناخت هستند. همه فیلسوفان اخلاق قبول دارند که موضوعات اخلاقی واقعی هستند و تنها بحث بر سر واقعی یا اعتباری بودن محمولات گزاره‌های اخلاقی (خوب، بد، درست و نادرست) است. (جوادی، ۱۳۸۹: ۴۰)

از نظر نگارنده، در دیدگاه علامه، نفس با واقعیت خارجی، اتصال وجودی پیدا می‌کند و از آنجا که در قلمرو علم حضوری هیچ قوه‌ای وجود ندارد، نمی‌توان استدلال‌های منطقی یافت. پس دریافت مفاهیم و اصول کلی اخلاقی مربوط به علم حضوری است. رابطه محمولات اعتباری اخلاق با موضوعات واقعی آن، مثل رابطه موضوع و حکم است. (سبحانی، ۱۳۶۱: ۲۳ - ۱۵؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۵۶ - ۱۶۸) سپس نفس، صورتی از آن واقعیت را به وسیله قوه مدرکه یا قوه خیال^۱ تهیه می‌کند.

۱. کار قوه مدرکه یا قوه خیال، صورت‌گیری و عکس‌برداری از واقعیات و اشیا است؛ چه واقعیت‌های خارجی و چه واقعیت‌های نفسانی. تمام تصورات ذهنی موجود در حافظه انسان به وسیله این قوه تهیه شده است. این قوه خودبه‌خود

این قوه با کسر و انکسار، تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی است. فرق اساسی مفاهیم اخلاقی با مفاهیم غیر اخلاقی در فطری بودن مفاهیم اخلاقی است که در نظریه علامه به نوعیت نوع انسان از آن یاد شده است.

براساس این نظریه، مبنا و مأخذ تمام دریافت‌ها و آگاهی‌های انسان نسبت به دنیای انفسی و آفاقی، دریافت حضوری است. تمام ارزش‌های اخلاقی در مرتبه بعد از دریافت حقایق، از سوی نفس بسیط انسان پدید خواهد آمد. واقعیت حقایق اخلاقی، عین واقعیت نفس است و فاعل ادراک‌کننده، بدون وساطت تصویر ذهنی، واقعیت حقایق را دریافت کرده است؛ درست مثل زمانی که تصمیم به کاری می‌گیریم یا لذت و دردی به ما دست می‌دهد، در این موارد هیچ‌گونه تصور و واسطه‌ای بین نفس و این قبیل کارها وجود ندارد و واقعیت تصمیم، لذت و درد را به روشنی پیش خود دریافت می‌کنیم. به عبارتی دیگر، دریافت انسان از حقایق انفسی و آفاقی، به مثابه شناخت علمی، عملی و صنعتی نیست.

نفس به دلیل تجردش از خصوصیات زمان - مکان، ابعاد - امتداد و فواصل، واقعیات را به صورت حضوری پیش خود می‌یابد که این خصوصیات، مناط و معیار تفرق و غیبت است. بنابراین دریافت نفس از حقیقت خود، قوای نفسانی، افعال و کارهای خود و ابزارهایی که این کارها را به وسیله آن انجام می‌دهد، حضوری و وجدانی است. (طباطبایی، بی تا الف: ۲ / ۱۹۹) ملاک دریافت حضوری، این است که واقعیت حقایق از واقعیت نفس پنهان نباشد. گاهی واقعیت چیزی با واقعیت نفس، اتحاد حقیقی دارد، مثل علم حضوری نفس به خود یا اینکه واقعیت موردنظر، فرع وجودی وی است، مثل دریافت حضوری حقایق اخلاقی که بدون ملاحظه زمان و مکان خاصی نزد نفس حاضرند. با توجه به این نکته، اگر احوال انفسی را در نظر بگیریم، خواهیم دید که - دست کم در سنت‌های بزرگ عرفانی - این حالت را عروج نفس^۱ دانسته‌اند. (استیس، ۱۳۶۷: ۱۵۰) فردی که تمامی محتویات تجربی ذهن را تعطیل یا طرد کرده باشد، به وحدت محض، به آگاهی ناب که به عبارت دیگر همان نفس بسیط است، دست می‌یابد.

نمی‌تواند تصویری تولید کند و تنها کاری که می‌تواند انجام دهد، این است که اگر با واقعیتی اتصال وجودی پیدا کرد، صورتی از آن بسازد و به حافظه بسپارد. ضمن اینکه قوه مدرکه از خود، وجود مستقل و جدا ندارد؛ بلکه شعبه‌ای از قوای نفسانی است. بنابراین اتصال و ارتباط وجودی آن با واقعیتی از واقعیت‌ها، هنگامی رخ می‌دهد که خود نفس با آن واقعیت، اتصال وجودی پیدا کند. پس می‌توان گفت شرط اصلی پیدایش تصورات اشیا و واقعیت‌ها برای ذهن، اتصال وجودی آنها با نفس است و این اتصال موجب می‌شود نفس، آن را به علم حضوری بیابد. آنگاه قوه مدرکه یا قوه خیال، صورتی از آن می‌سازد و در حافظه بایگانی می‌کند؛ یعنی با علم حصولی، آن را پیش خود معلوم می‌سازد. (طباطبایی، بی تا الف: ۱ / ۱۹۰)

1. Self-transcending.

افعال خارجی می‌توانند صورت‌های گوناگونی به خود بگیرند؛ مثلاً یک فعل در زمان‌های متفاوت می‌تواند دو صورت عدالت و ظلم به خود بگیرد. اصل وجود این فعل (واقعیت فعل) را نفس با دریافت حضوری و شهودی درک می‌کند. نفس با حقایق برخورد کرده، سپس با کمک علم حصولی و به شیوه انتزاع، به اعتبارسازی حقایق می‌پردازد و از این طریق مفاهیمی (معقولات ثانی فلسفی) می‌سازد که نسبت به حقایق دریافتی، در درجه دوم قرار دارند. در فعالیت بعدی با کمک علم حصولی و از طریق انطباع، ارزش‌های اخلاقی و مفاهیم ثانی منطقی را اعتبار خواهد کرد. این سری از مفاهیم در درجه سوم حقایق قرار دارند. نفس با انطباع، متابعت، مقایسه و سنجش حقایق دریافتی خود به خلق ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی و ... می‌پردازد. در نظریه اعتباریات برای اینکه بتوان حقیقت فعل را نشان داد، چیزی را به عنوان موضوع جملات اخلاقی قرار می‌دهیم؛ یعنی یک واقعیتی وجود دارد. سپس برای انگیزش و تحریک به سوی آن واقعیت، چیزی به عنوان محمول وضع شده است که از نکات بسیار مهم در حکمت عملی (سیاست، اخلاق و تدبیر منزل) است. کیفیت ارتباط محمول به موضوع در علوم اعتباری، بستگی به اعتبارکننده دارد.

نزاع تمام مکاتب اخلاقی بر سر تبیین محمولات (نقش انگیزشی جملات اخلاقی) قضایای اخلاقی بوده و موضوعات اخلاقی در بین مکاتب اخلاقی اصلی پذیرفته شده است. محمولات اخلاقی مثل خوب و بد، باید و نباید، درست و نادرست مربوط به معناشناسی و علم حصولی است. (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰)

علم حصولی بودن اعتباریات (ارزش‌های اخلاقی)

با توجه به مقدمات گفته‌شده، تنها به واقعیاتی که عین وجود نفس یا از مراتب ملحق نفس هستند، می‌توانیم پی ببریم، وگرنه نفس انسان نمی‌تواند هیچ‌گونه ارتباطی با عالم خارج داشته باشد. هر علم و ادراکی یا بدون واسطه (دریافت حضوری - شهودی بدون منشئیت آثار ذهنی و خارجی) یا به واسطه تصرفی که قوه مدرکه (خیال) در دریافت حضوری انجام می‌دهد، کسب خواهد شد. دریافت حضوری به وسیله سلب منشئیت آثار و با دخالت قوه خیال به علم حصولی (جایگاه ارزش‌های اخلاقی) تبدیل می‌شود.

در دیدگاه اصالت وجود، واقع دارای مراتبی است. واقع معقولات ثانی منطقی و اخلاقیات، غیر از واقع معقولات ثانی فلسفی و معقولات اولی است. مفاهیم اخلاقی (اعتباری) از فعالیت‌های استعاری ذهن هستند که غالب آنها از مفاهیم ماهوی - فلسفی به عاریت گرفته شده‌اند و ریشه در این مفاهیم دارند؛ ولی از خود این مفاهیم نیستند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۴۶) حاصل آنکه، گرچه اعتبار این مفاهیم در گرو

جعل یا قرارداد است، به عنوان نشانه ای برای روابط عینی - حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته شده‌اند. در حقیقت، آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه این مفاهیم تشریحی - قراردادی است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۱۸۳ - ۱۸۲) قوه اعتبارساز انسان (قوه متخیله) از طریق صور موجود در نفس - که با دریافت حضوری حاصل شده - به خلق ارزش‌ها می‌پردازد و با جابه‌جایی نسبت‌ها به ترکیب و تفریق صور و ارزش‌ها پرداخته، از این طریق نیروی انگیزشی لازم برای حکمت عملی را فراهم می‌نماید. نقش انگیزش در اخلاق بسیار مهم است؛ به طوری که این مقوله محل نزاع تمام مکاتب اخلاقی از جمله بین سقراط و ارسطو بوده است؛ اینکه آیا تنها درک و شناخت فاعل اخلاقی موجب انجام کار می‌شود یا میل و احساسات نیز در برانگیختگی به سوی عمل مؤثر است. (ملکیان، ۱۳۷۲: ۵۷۱)

در ادامه، به اساس فعل اخلاقی که انگیزش است، اشاره خواهد شد. نفس از طریق قوه واهمه (متخیله) به ادراک معانی جزئی از معانی کلی نائل می‌شود. بررسی ارتباط بین معانی حقیقی و مجازی، تخصص پیوند و مناسبت بین معانی حقیقی و مجازی و زایش ارزش‌ها در جهت واقعیات، محور نظر و بررسی در این مقاله است. علوم اعتباری و معنای مجازی، به سبب حقیقت دارای اعتبار است. (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۲۲۵)

۱. انواع اعتباریات

خوب و بد، چه نوع وجودی دارند؟ آیا مثل صفات واقعی در فعل هستند - چنان که امتداد در جسم حضور دارد - یا به اصطلاح، اعتباراتی هستند که ذهن ما بر اساس دلایلی موجه، یعنی منشأ اعتبار حقیقی، آنها را در فعل می‌نگرد، بی‌آنکه وجود عینی داشته باشند؟ ابتدا به چند نکته مقدماتی پرداخته می‌شود: انسان با توجه به واقعیات موجود، قضایای حقیقی را می‌سازد و در بین یک سلسله قضایای حقیقی، یک قضیه‌ای را در ذهن خود سامان می‌دهد و بر خود ملزم می‌کند: «من باید این کار را انجام دهم». این قضیه برخلاف قضایای قبلی، به امور واقعی تعلق نمی‌گیرد و به اصطلاح «ادراک حقیقی» نیست؛ بلکه نوعی «انشا» است و قابلیت صدق و کذب قضایای حقیقی را ندارد. شخص با توجه به واقعیاتی که درک کرده، امری را در ذهن خود اعتبار می‌کند تا مقدمه عمل باشد. این نمونه‌ای از معنای اعتبار و جهت نیاز به آن است.

علامه طباطبایی علوم حصولی را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند و سپس، اعتباریات را نیز دو قسم می‌داند:

الف) اعتباریات بالمعنی الاعم: این نوع اعتباریات در مقابل ماهیات قرار دارند.

ب) اعتباریات بالمعنی الاخص: این نوع اعتباریات، لازمه فعالیت قوای انسان یا هر موجود زنده هستند و از آنها به «اعتباریات عملیه» نیز تعبیر می‌شود؛ (طباطبائی، بی تا الف: ۲ / ۱۸۵) چون ایشان «اعتباریات عملی» را مولود و طفیلی احساساتی می‌داند که مناسب قوای فعاله انسان می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع احتیاجات درونی هستند و احساسات درونی هم دو گونه‌اند: یکی لازمه نوعیت نوع و غیرقابل تغییر (مانند اراده و کراهت مطلق و حب و بغض مطلق) و دیگری، احساسات خصوصی و قابل تغییر و تبدل. اعتباریات بالمعنی الاخص را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند:

الف) اعتباریات عمومی، ثابت و غیرمتغیر؛ اعتباریاتی که انسان از ساختن و اعتبار کردن آنها ناگزیر است؛ مانند اعتبار اجتماع.

ب) اعتباریات خاصه، خصوصی و قابل تغییر؛ مانند زیبایی‌های خصوصی و گونه‌های مختلف اجتماعات. (طباطبائی، بی تا الف: ۲ / ۱۸۷؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۳۷)

ساختن علوم اعتباری، معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است و این وجه اشتراک همه اعتبارات می‌باشد. اعتباریات دارای تنوع و تکثر می‌باشند؛ بنابراین اعتباریات در تقسیمی دیگر دو قسم‌اند:

الف) اعتباریات پیش از اجتماع: این نوع اعتباریات، نیازمند اجتماع نیستند و بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخلی ندارد و قائم به شخص‌اند؛ مانند به کار انداختن قوای مدرکه و غاذیه، اعتبار وجوب و اعتبار حسن و قبح.

ب) اعتباریات بعد از اجتماع: اعتباریاتی که بدون فرض اجتماع امکان‌پذیر نیستند. این گونه افعال و اعتباریات، قائم به نوع جامعه‌اند، نه فرد؛ مانند افعالی که مربوط به اجتماع می‌باشند؛ از قبیل اصل مالکیت، سخن یا کلام و ریاست یا مرئوسیت. (همان)

نخستین اعتبار، اعتبار وجوب است؛ یک اعتبار عمومی که هیچ فعلی از آن بی‌نیاز نیست. اعتبار حسن و قبح، اعتبار دوم است که علامه معتقد است حسن و قبح اخلاقی نیز از جمله اعتباریاتی هستند که وجود عینی در هیچ فعلی ندارند. اعتبار حسن و قبح دو بخش دارد؛ نخست اعتباریات حسن و قبح و دیگر، منشأ اعتبار حسن و قبح.

بحث اعتباریت حسن و قبح، مستقل از خوبی و بدی مطلق و نسبی است؛ زیرا اطلاق و نسبت حسن و قبح به حدود اقتضای منشأ اعتبار بستگی 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 خود به این مطلب توجه و متذکر شده‌اند؛ «ظلم بودن» خصوصیتی نیست که در نفس، عملی به صورت ذاتی یا عرض عینی موجود باشد؛ بلکه اعتباری عقلی است که با توجه به وضعیت و شرایط عینی عمل، به آن نسبت داده می‌شود و چه بسا اشتباه بوده باشد.

علامه باید و نبایدهای اخلاقی را جزء اعتباریات قبل‌الاجتماع و عامه می‌داند و نیز آنها را نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات علمی می‌شمارد که انسان می‌تواند آنها را بسازد. او همچنین این اعتبار را عام می‌داند؛ به طوری که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد؛ به عبارتی، هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، با اعتقاد «وجوب» انجام می‌پذیرد.

بنابراین از نظر علامه، باید و نبایدهای اخلاقی، همه ویژگی‌های اعتباریات قبل‌الاجتماع را دارند و عام، ثابت، دائمی‌الوجود و غیرقابل زوال شمرده می‌شوند.

۲. فرق اعتباریت اخلاقی و حقوقی

واژه اعتباری، اتصالات گوناگونی دارد؛ اما آنچه در اینجا موردنظر است، مفاهیمی است که تنها در ظرف عمل تحقق دارند و این مفاهیم را عقل عملی برای نیازمندی‌های انسان در زندگی اجتماعی می‌سازد و اعتباری به این معنا بر دو قسم است:

الف) اعتباری که شامل مفاهیم اخلاقی و ارزشی می‌شود؛ این مفاهیم حاکی از حقایق عینی و ذهنی نیست؛ بلکه به عنوان اوصافی برای اعمال اعتبار می‌شوند، مانند حسن و قبح و وجوب.

ب) اعتباری که شامل مفاهیم حقوقی و اجتماعی می‌شود و این مفاهیم فقط در ظرف اجتماع دارای اعتبارند و حیات اجتماعی، مبتنی و متکی بر این مفاهیم است، مانند عناوین ریاست و مالکیت.

عبارت‌های اخلاقی و حقوقی، مشتمل بر مفاهیمی از قبیل باید و نباید، وجوب و ممنوع و مانند آنهاست که می‌تواند محمولات قضایا را تشکیل دهد. وقتی این مفاهیم را ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم از قبیل مفاهیم ماهوی نیستند و به اصطلاح، مابه‌ازای عینی ندارد و از این رو «اعتباری» نامیده می‌شوند. مفاهیم اعتباری اخلاقی نزد علامه دارای کلیت و مطلقیت هستند؛ درحالی‌که مفاهیم اعتباری غیراخلاقی، دارای کلیتی نیستند. (مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۲۳۴)

مراد از مطلق‌گرایی اخلاقی این است که گزاره‌های اخلاقی و حسن و قبح افعال اخلاقی به هیچ امری خارج از ذات موضوعات اخلاقی و آثار واقعی آنها وابسته نیست. اگر یک موضوع به حسن یا قبح اخلاقی متصف شد، تنها به سبب خود ذات موضوع و آثار واقعی مترتب بر آن است و شرایط مختلف افراد، مکان و زمان و ... هیچ دخالتی در این اتصاف ندارند.

بنابراین اگر یک فعل یا یک خصلت به عنوان فعل و خصلت اخلاقی توصیه شد، بدان معنا است که

همواره نسبت به تمام افراد و در همه شرایط و زمان‌ها، فعل و خصلت اخلاقی خواهد بود؛ بر عکس نسبیت‌گرایی.

گرچه اعتباریت مفاهیم اخلاقی در گرو جعل و قرارداد است، این نشانه‌ای برای روابط عینی - تکوینی و حقیقی میان افعال انسانی و نتایج مترتب بر آنها در نظر گرفته می‌شود و در حقیقت، آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی، پشتوانه این مفاهیم تشریحی و قراردادی است؛ (همان: ۱۸۳) اما قراردادگرایی، برخلاف اعتبارگرایی اخلاقی، با عینیت کاری ندارد. قراردادگرایان بر اساس توافق اجتماعی یا جمعی به مصلحتی دست می‌یابند؛ ولی اعتباریات اخلاقی بر اساس نوعیت نوع انسان است و با واسطه با عینیت و واقعیت سروکار دارد. علامه در اصول فلسفه می‌فرماید:

... هر موجود زنده در اثر احساسات درونی خویش (نوعیت موجودات) که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری می‌سازد که بستگی به احساسات مزبور داشته است. (طباطبایی، بی تا الف: ۳۰۲ و ۲۹۳؛ نیز ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۲۳۴)

به عبارتی، ضمانت اجرایی احکام اخلاقی در درون انسان‌ها و بر اساس واقعیت‌های درونی است؛ درحالی‌که ضمانت اجرایی احکام حقوقی بر مبنای کیفر و مجازات‌های بیرونی تعیین می‌شود که عموماً از طریق دستگاه حاکمه اعمال و اجرا می‌گردد و این کیفرها در واقع ضمانت اجرای احکام و قوانین حقوقی هستند. (مصباح، ۱۳۸۱: ۴۲) معیار خوبی و بد اخلاقی، ملائمت یا عدم ملائمت آن فعل با قوه مدرکه موجود می‌باشد؛ ولی معیار تحسین و تقبیح در قانون، اتفاق عقلا بر انجام یا ترک فعل معینی است. اعمال قانونی مربوط به اعضا و جوارح است و ربطی به جوانح و قلب ندارد، مانند: پشت چراغ قرمز ایستادن؛ ولی اعمال اخلاقی مربوط به جوانح و قلب می‌باشد. بنا بر این در اخلاق بحث «انگیزه و نیت» و حسن فاعلی قابل طرح است که در حقوق جای بحث ندارد و رعایت احکام حقوقی به هر دلیلی باشد، مورد قبول است. همین که شکل ظاهری و حسن فعلی انجام گردد، هدف حقوق که برقراری نظم اجتماعی است، حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، آنچه از نظر حقوقی بااهمیت می‌باشد، این است که افراد از حقوق خود تجاوز نکرده، قوانین را نقض نکنند؛ خواه رعایت قانون به انگیزه ترس از دستگاه حاکمه و مجریان قانون و مجازات باشد یا از جهت احترام به قانون و انسان‌های دیگر و یا به نیت منافع شخصی یا غیر آن. در دیدگاه علامه، حسن و قبح قانونی، اعتباری بعد از اجتماع و مؤخر از حسن و قبح اعتباری اخلاقی قبل از اجتماع هستند. تعریفی که ایشان از این حسن و قبح به عنوان اموری عقلایی و اعتباری و مؤخر از حسن و قبح اعتباری اخلاقی قبل از اجتماع ارائه داده‌اند، از این قرار است:

آنچه را عقلا بر آن اتفاق نظر دارند، اگر اتفاق بر انجامش دارند، حسن است و اگر اتفاق بر ترکش دارند، قبیح است. پس حسن و قبح، قانونی اعتباری‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۴)

اخلاق و قانون در اعتباری بودن مفاهیم، در ناحیه محمولات با هم شباهت دارند؛ یعنی مفاهیم قانونی و اخلاقی از قبیل ماهوی - منطقی نیستند؛ بلکه اعتباری‌اند. موضوع هر دو، رفتار انسان است؛ ولی قانون، رفتاری را مورد توجه قرار داده است که دستوری بر انجام یا ترک آن رسیده باشد، حتی اگر یک بار هم انجام دهد، از لحاظ قانونی به ارزیابی گذاشته می‌شود؛ ولی در اخلاق، رفتاری مورد توجه است که بار انتخابی - ارزشی داشته باشد. بنابراین بین هدف اخلاقی و قانونی تفاوتی وجود دارد. هدف و غایت در اخلاق، علاوه بر پرورش و سازندگی فرد و روحیات او، سامان بخشیدن جامعه و ثواب و عقاب اخروی می‌باشد؛ در حالی که هدف از قانون، اصلاح معایب شخص و جامعه است و توجهی به ثواب و عقاب اخروی ندارد. به عبارت دیگر، در قانون، ثواب و عقاب دنیوی مطرح است و در اخلاق، تشویق و مؤاخذة. دامنه ارزش‌ها و الزامات در اخلاق، وسیع‌تر از قانون است؛ به طوری که برخی از اعمال و آداب از نظر قانون هیچ‌گونه الزامی ندارند؛ ولی این اعمال در اخلاق و در تهذیب نفس، نوعی بایستگی را در پی دارند.

۳. جایگاه انگیزش در اخلاق

انگیزش موضوع حکمت عملی و یکی از مباحث مهم فلسفه عمل^۱ است. بحث اعتباریات ادراکات خاص و جزئی، ناظر به عمل فرد است. برای نمونه، «کار الف را باید انجام دهم» یا «کار ب برای من نیکو و حسن است» (جوادی، ۱۳۷۵: ۳۰۰) سؤال کلیدی در فلسفه عمل این است که اگر شخصی از روی قصد یا هدفی، دست به کاری بزند، به سبب جهت و دلیلی عمل می‌کند. حال این عمل چگونه مبتنی بر آن جهت می‌شود؟ فیلسوفان پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش داده‌اند. (اونی، ۱۳۸۱: ۳۳)

انگیزش و ارتباط آن با عمل ارادی، با اینکه بحث فلسفه اخلاق است، یکی از مباحث مهم روان‌شناختی به شمار می‌رود. عامل روانی در درون نفس انسان، متوجه غایت خارجی است؛ یعنی چون نفس آن غایت را ندارد، به دنبال تحقق آن است و این کمبود و فقر، انسان را برای به‌دست آوردن آن چیزی که ندارد، به حرکت درمی‌آورد. بنابراین اگر این خواستن نباشد، آن شیء تحقق نمی‌یابد. پس انگیزه همان علت غایی است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۵۵) هیوم مثل علامه، منشأ انگیزش عمل را در امیال می‌داند؛ ولی علامه برخلاف وی، نیروی انگیزشی حُب و بغض را با توجه به اعتبار عقل انسان، با

1. Philosophy of action.

تیبین عمل اختیاری انسان، طبیعت مشترک انسان‌ها و نیرویی فطری - همگانی در عالم طبیعت می‌داند. ادراکات عملی شامل باید و نبایدها و حسن و قبح‌های برخاسته از تمایلات و منافرات طبع آدمی و با اختلاف طبایع، گوناگون است.

صدق و کذب ادراکات اعتباری، واقعیتی جز اعتبار و جعل فاعل خود ندارند، لذا «باید» - «نباید» و «خوب» - «بد» به صورت واژگان اعتباری به کار می‌روند و حالت برانگیختگی - انگیزشی دارند. اگر جملات اخلاقی در غالب اخبار بیان شوند، منظور از آنها انشا و طلب است که در مقام تأکید بر مطلب، به صورت خبر بیان شده‌اند که رساتر و بلیغ‌ترند. بهترین شاهد بر این مطلب، کنایات هستند که از ذکر ملزوم، اراده لازم می‌شود یا بالعکس؛ مانند اینکه کسی بگوید: «زید کثیر الرماد»؛ یعنی خاکستر منزلش فراوان است. در این حالت، شنونده حق ندارد گوینده را متهم به کذب کند و بگوید زید اصلاً خاکستر ندارد، پس خبر تو کاذب است. اینها کنایه از جود و سخاوت زید هستند و در کنایات نباید به مکنی به (معنای ظاهری) نظر کرد؛ بلکه باید در مکنی‌عنه (معنای موردنظر گوینده) نظر کنیم. (خراسانی، ۱۴۲۷: ۳۵۳) اگر زید واقعاً انسان بخشنده و جوادی بوده، این تعبیر صادق است اگر واقعاً بخیل و ممسک باشد، این تعبیر کاذب است.

باید دقت شود که این نحوه بیان به انگیزه بیان امر دیگری است و چنین استعمالی، تابع طبع و فطرت انسان است؛ یعنی اگر استعمال لفظ در معنای مناسب با موضوع‌له، با طبیعت انسان سازگار و موردپسند طبع باشد، چنین استعمالی به شهادت وجدان جایز است. (همو: ۱۰۱) قدرت انجام یا اجرایی انسان، مسبوق به عمل و فعل است. حسن و قبح برخلاف صدق و کذب، جملات حقیقی هستند که از اوصاف فعل و هماهنگی بین فعل و غایت حکایت می‌کنند. (طباطبایی، بی تا الف: ۳۱۷؛ همان: ۳۷۵) حال انگیزش لازم برای انجام فعل از کجا ناشی می‌شود؟

انگیزه فاعل جزئی از علت پدیدآورنده عمل است که در تیبین یک عمل اختیاری مورد توجه قرار می‌گیرد. (فناپی، ۱۳۸۴: ۱۰۳) علامه در اعتباریات، یک انگیزه‌ی بیرونی را پشتوانه افعال اخلاقی مطرح می‌کند. تأثیر یک فضیلت در محیط اجتماع، توجه به فوائد خارجی آن و تصور مردم درباره انسان، همه و همه، بیرونی بودن انگیزه را تقویت می‌کنند. در سایه این انگیزه بیرونی مدح و ذم و تحسین اجتماعی، فعل اخلاقی شکل می‌گیرد. محور اصلی در خلق اعتباریات و استفاده از آنها در تحریک عمل، دستیابی به کمال انسانی است و تمام حیوانات مشترکاً نیازمند اعتبار برای دستیابی به غایات خویش هستند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۶)

همچنین ابن‌سینا دلیل انگیزشی مشهورات را مقبولیت اجتماعی دانسته، می‌گوید: اگر انسان را

به‌تنهایی همراه با قوای ادراکی‌اش بدون تأثیرات اجتماعی ملاحظه کنیم، چنین قضایای مشهوره را تصدیق نمی‌کند. سپس چند قضیه اخلاقی را به عنوان قضایای مشهوره برمی‌شمارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۲۱ - ۲۱۹) خواجه طوسی و قطب‌الدین رازی در شرح آرای ابن‌سینا بر این امر صحنه می‌گذارند. همچنین محقق اصفهانی نیز ریشه حُسن و قُبْح‌ها را بنائات و توافق عقلا بر مدح و ذم افعال اخلاقی دانسته‌اند که همه انسان‌ها به آنها اعتراف دارند. (اصفهانی، ۱۳۷۳: ۳ / ۱۸ - ۱۷) به نظر نگارنده، علامه توجه خاصی به جنبه برانگیختگی حکمت عملی داشته و محمولات جملات اخلاقی را با کمک حالت انگیزشی، مثل میل به برطرف کردن نیاز، لازم برای تحریک فاعل دانسته‌اند. در نتیجه دیدگاه ایشان جزء واقع‌گرایان اخلاقی برون‌گرا است.^۱

اعتبار عقلا که در ظرف توهم با احساسات و دواعی درونی تولید شده، در عین حال که غیر واقعی هستند، آثار واقعی دارند (جنبه انگیزشی). اگر یکی از این معانی وهمی، اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده، غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود. (طباطبایی، بی تا الف: ۲ / ۲۸۸) این معانی وهمی و اعتباری در نظریه اعتباریات به وسیله زبان و سخن به وجود می‌آیند.

۴. زبان، معنا، اعتبار

بعد از درک واقعیت فعلی (اخلاقی)، انسان به کمک زبان، معنای ادراکی خود از هستی را با قوانین منطقی و اعتباری خاص بیان می‌کند تا از این طریق بتواند با دیگران رابطه برقرار کند. نیاز به وضع الفاظ، استعمال کلمات و سخن گفتن، از جمله احتیاجات ابتدایی هر اجتماعی است؛ زیرا تکامل و تحول اجتماع کوچک و بزرگ، احتیاج افراد را به فهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت می‌کند. (طباطبایی، بی تا الف: ۳۳۵) اعتبارسازی و انگیزش اخلاقی از طریق زبان صورت می‌گیرد. حوزه معناشناسی و معرفت‌شناسی موضوع اساسی نسبت، حکم و نوع رابطه بین دو طرف است که به سه دسته نسبت خارجی، کلامی و ذهنی تقسیم می‌شود. نسبت کلامی با اینکه عین نسبت ذهنی است، رُتبه بعد از آن است؛ زیرا «عدالت خوب است» را متکلم بعد از تصور آن بیان می‌کند و بدون توجه به بخش معنایی جملات اخلاقی، امکان بررسی صدق و کذب و اعتبارسازی آنها وجود ندارد.

معنای موضوع و محمول جملات اخلاقی، نوع ارتباط معنایی آنها و دخل و تصرف در معنا، امر عقلی است؛ چون معنای لفظی، می‌تواند حقیقی یا اعتباری باشد. همچنین نسبت، به دو قسم حقیقی و اعتباری

۱. مسائل اخلاقی جزء واقعیات‌اند؛ ولی اعتقادات اخلاقی صرف، دلیلی برای عمل کردن در اختیار فاعل قرار نمی‌دهند؛ بلکه باورهای اخلاقی به کمک حالت انگیزشی دیگری (میل) دلیل عمل را در اختیار فاعل اخلاقی قرار می‌دهند.

تقسیم می‌شود؛ نسبت حقیقی را حقیقت عقلی و نسبت مجازی را مجاز عقلی می‌گویند. وجه تسمیه‌اش این است که اسناد، امری عقلی است. پس اگر به طور حقیقت باشد، حقیقت عقلی و اگر به طور اعتباری باشد، اعتبار عقلی نامیده می‌شود. در بررسی معنای جملات و کلمات بدون ملاحظه ویژگی‌های زبانی، امکان دآوری و ارزش‌گذاری وجود ندارد. پس معتبر در اعتبار عقلی، جایگاه محوری در نظام اعتبارسازی دارد.

با توجه به این موضوع، نسبت حقیقی، اسناد چیزی به چیز دیگری (ما هو له) نزد متکلم (اعتبارکننده) در ظاهر است. این تعریف نیز اقسام ذیل را دربر می‌گیرد: ۱. اسناد مطابق واقع و اعتقاد متکلم؛ ۲. اسناد غیرمطابق واقع و اعتقاد متکلم؛ ۳. اسناد مطابق واقع، نه اعتقاد؛ ۴. اسناد مطابق اعتقاد، نه واقع؛ هر چهار قسم اسناد حقیقی است. (تفتازانی، ۱۳۷۴ ق: ۵۵ - ۵۴)

در این اسناد چهارگانه، فهمیدن از ظاهر حال متکلم و مخاطب است. در نتیجه تعریف حقیقت، شامل چهار نوع اسناد می‌گردد: اول اسنادی که مطابق واقع و اعتقاد باشد، مثل اینکه شخص خدا باور بگوید: «خدا خالق جهان است»؛ دوم اسنادی که فقط مطابق اعتقاد متکلم باشد، مثل شخص ماتریالیست که بگوید: «أنت الربیع البقل»؛ سوم آنکه فقط مطابق واقع باشد، مثل قول کسی که از روی تقيه برای مخاطبی که موافق با عقیده او نیست، چیزی را بگوید که کلامش موافق با عقیده خودش نیست، ولی به نظر مخاطب مطابق واقع است؛ چهارم اسنادی که مطابق واقع و اعتقاد نباشد، مثل کلام دروغی که متکلم بگوید و خود بداند که دروغ گفته است؛ ولی مخاطب نداند که متکلم دروغ گفته است؛ چون اگر مخاطب بداند علم او قرینه بوده، از حقیقت خارج و داخل در مجاز و اعتبار می‌شود. این حالت به نظر مخاطب حقیقت است، نه متکلم. با توجه به تعریف حقیقت اعتباری یا مجاز عقلی، اسناد چیزی به متعلق «غیر ما هو له» به وسیله قرینه است. (همان: ۱۵۵) مجاز هم دارای اسنادهای چهارگانه بالا است.

حقیقت و مجاز اولاً و بالذات، عارض بر اسناد هستند و ثانیاً و بالعرض بر کلام عارض می‌شوند. در کلام حقیقی و اعتباری فقط جابه‌جایی متعلق صورت می‌گیرد. با توجه به معنای حقیقت و مجاز، معانی صدق و کذب نیز روشن خواهد شد. متعلق در صدق، «مطابقت» و متعلق در کذب «عدم مطابقت» است. در صدق، مطابقت با واقع و اعتقاد (مخبر) به اینکه خبر مطابق واقع باشد و همچنین در کذب، عدم مطابقت با واقع و اعتقاد (مخبر) به اینکه خبر، غیرمطابق واقع باشد، شرط است؛ درحالی‌که در اسناد مجازی، اعتباریات و ارزش‌ها، اعتقاد و باور شخص معتبر مورد توجه است. در اعتباریات باید همواره ظاهر حال متکلم و مخاطب، دریافت و تفسیری که هر کدام از موضوع اعتبار و مجاز دارند، مورد توجه

قرار گیرد. اعتباریات دارای قرائنی از جمله قرینه صدوری (توجه به حال گوینده و شنونده کلام) می‌باشند و بی‌توجهی به چنین قرینه‌هایی، سبب عدم شناخت حقیقت و مجاز در کلام خواهد شد.

هرگاه مُخبر (اعتبارکننده) درصدد ابراز اعتبار خود باشد، برای آنکه کلامش لغو و عبث نباشد، باید کلام خود را متناسب با «حال مخاطب» بیاورد. مخاطب از سه حال خارج نیست:

۱. خالی‌الذهن بودن از حکم؛ ۲. مُردد؛ ۳. منکر. در صورت اول، متکلم باید با توجه به حال و سیاق شنونده، کلام را ساده و بدون تأکید آورد. در صورت دوم، با مقداری تأکید تا تردید مخاطب برطرف شود و در صورت سوم حتماً باید کلام با تأکید باشد.

قسم اول، کلام ابتدایی، قسم دوم، طلبی و قسم سوم، انکاری نامیده شده است. (همان: ۲۰) هرگاه کلام متناسب و مطابق سه حالت مذکور باشد، آن کلام مطابق مقتضای ظاهر حال است؛ اما در مقابل مقتضای ظاهر حال، اصطلاح دیگری به نام مقتضای حال^۱ وجود دارد. پس مقتضای ظاهر حال، جایی است که چیزی را نازل منزله چیز دیگری قرار ندهند و مقتضای حال جایی است که چیزی را نازل منزله چیز دیگری قرار بدهند.

نسبت میان این دو، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر مقتضای ظاهر حال، مقتضای حال نیز هست؛ ولی هر مقتضای حالی، مقتضای ظاهر حال نیست. چنان‌که در تنزیل عالم به منزله جاهل، حالت واقعی و باطنی مخاطب، که علم بدون عمل بود، در نظر گرفتیم، نه حالت ظاهری او را که عالم بودن است.

۵. معیار صدق و کذب ارزش‌های اخلاقی

قضایای اخلاقی به حسب معنای اعتباریات بعد از اجتماع، صدق یا کذب ندارند؛ بلکه به معنای اعتباریات قبل‌الاجتماع دارای صدق و کذب می‌باشند. علوم حقیقی غیر از نسبت کلامی، نسبت دیگری در خارج دارند که در صورت مطابقت و عدم مطابقت این دو، نسبت کلام صادق یا کاذب می‌شود. برخی به اشتباه گمان کرده‌اند که علوم اعتباری و ارزش‌ها برعکس علوم حقیقی، نسبت خارجی ندارند و فقط نسبت کلامی داشته‌اند. بنابراین صدق یا کذب در علوم اعتباری معنا ندارد؛ درحالی‌که اعتباریات قبل‌الاجتماع در حیطه خود، نسبت خارجی داشته و ممکن است نسبت کلامی با نسبت خارجی، مطابقت داشته یا نداشته باشد. فرق بین علوم حقیقی و علوم اعتباری این است در اولی، قصد مطابقت بین نسبت کلامی و خارجی شده؛ ولی در اعتباریات نشده است. باید توجه داشت که نسبت خارجی اعتباریات با نسبت خارجی واقعیات متفاوت است؛ یعنی نسبت خارجی اعتباریات، قصد و اراده متکلم است، آنچه متکلم در عبارت می‌آورد، در

۱. امری که متکلم را وادار می‌کند تا کلامش را با کیفیت خاص بیاورد.

نفس خود قصد کرده است؛ (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۷) مثلاً نسبت خارجی «بِعْت» که اعتبار است، اراده ایجاد معنا بیع و همچنین نسبت خارجی «هل زید قائم؟» طلب وقوع قیام زید است.

با توجه به این توضیحات، معنا مطابقت نسبت کلامی با نسبت خارجی در اعتباریات چنین خواهد بود: اگر متکلم، ایجاد بیع را اراده کرده باشد و در کلام نیز «بِعْت» بگوید و هرگاه اراده سؤال از وقوع قیام زید نماید و در کلام «هل قائم زید؟» بگوید، نسبت خارجی، با نسبت کلامی او مطابق خواهد بود و اگر اراده ایجاد بیع یا سؤال در او نباشد و «بِعْت» یا «هل قائم زید؟» گفته باشد، نسبت خارجی، با نسبت کلامی مطابق نخواهد بود. به عبارتی، متکلم به وسیله اراده خود، معنایی در واقع و خارج ایجاد می‌کند و کلامش از این معنا حکایت می‌کند. بنابراین واقع یا خارج، چیزی غیر از کلام متکلم و نسبت نفسانی نیست و این نسبت نفسانی، از اعراض است و علم ما به اعراض نفسانی، البته یک علم حضوری است. (ملکیان، ۱۳۷۲: ۵۸۳) نسبت از مقوله عرض است، مثل «ابوت» که نسبت بین دو نفر است.

در اینکه اعراض نسبی از امور اعتباری هستند یا تحقق، بین متفکران اختلاف نظر وجود دارد.^۱ به نظر نگارنده، در «زید قائم» نسبت قیام برای زید واقعاً موجود است، چه نسبت از امور خارجی باشد، چه نباشد؛ زیرا نظر ما به جنبه واقعی نسبت است که حکما و متکلمان به آن معترف‌اند. منظور از وجود نسبت خارجی، «اثر واقعی داشتن» آن است، نه عینیت در خارج.

با توجه به مراتب گوناگون واقعیات، علامه ملاک صدق و کذب اخلاقی را از داوری حقایق متفاوت دانسته‌اند؛ درحالی که بسیاری از فیلسوفان اخلاقی در داوری‌های اخلاقی دچار اشتباه شده، ملاک صدق و کذب واقعیات و ارزش‌ها را یکی دانسته‌اند. ابزاری که ارزش‌ها را با ملاحظه ظرف خاص خود (توهم) داوری می‌کند، قوه متخیله است. این اعتبارسازی و ارزش‌گذاری در ظرف توهم، مطابق و معنا دارد (طباطبایی، بی تا الف: ۲۸۵) به عبارتی، هر ارزش و اعتباری باید با واقعیت خود سنجیده شود، وگرنه ملاک صدق و کذب بدون اذعان واقعیت خاص، بی‌معنا خواهد شد.

این عمل فکری که قوه متخیله با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری می‌دهد، به منظور ترتیب آثاری است که با عوامل احساسی خویش ارتباط دارند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۷ - ۱۲۹) قوه متخیله با ظرف واقعیت تخیلی، حد چیزی را به شیء دیگری که فاقد این حد است، اعطا می‌کند. (طباطبایی، بی تا الف: ۲۸۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۱۲۹) در صورت امکان برقراری نسبت بین دو طرف با ترکیب - تحلیل دو نوع

۱. متکلمان اعراض نسبی را از امور اعتباری واقعی دانسته‌اند؛ به این معنا که در خارج، قابل رؤیت نیست؛ اما واقعیت دارد؛ مثل «ملکیت»، «زوجیت» و «فوقیت». حکما گفته‌اند اعراض نسبی در خارج تحقق دارند؛ به طوری که قابل رؤیت‌اند.

مفهوم به مفهوم و ارزش جدیدی می‌رسد. علامه هرگونه تکامل و پیشرفت در حوزه حکمت عملی را مدیون قوه اعتباری سازی انسان می‌داند. ملاک صدق و کذب اعتباریات به این ترتیب است که هر نوع اعتبار و ارزشی را مجمع عقلای عالم نمی‌توانند توافق کنند؛ برای نمونه هیچ‌کس نمی‌تواند به نکاح بین دو درخت حکم کند، بلکه حکم نکاح اعتباری برای نوع انسان با توجه به شرایط خاص آن است که با امعان نظر آن شرایط می‌تواند صادق یا کاذب باشد. ملاک صدق و کذب این دسته از قضایا، تطابق و عدم تطابق آرای عقلا است، نه عالم خارج؛ زیرا واقعیت محمول این قبیل قضایا، بدین‌گونه است که به تطابق و عدم تطابق آرای عقلا وابسته است. اعتبار نکاح نزد عقلا برای بقای حیات اجتماعی و حفظ آن از زوال است (جنبه واقعی و نفس‌الامری اعتبار). گرچه امور اعتباری در خارج وجود ندارد، معدوم مطلق هم نیستند.

بر این اساس، اعتباریات لفظ صرف نیست؛ بلکه از مقوله معنا است که دائرمدار وجود و عدم اعتبار عقلاست. اگر اجماع عقلا نباشد، ادراکات اعتباری فاقد اثر واقعی خواهد بود. پس ادراکات اعتباری، یک فعالیت درونی - ذهنی است که کاملاً آزاد نیست؛ بلکه تابع واقعیت خارجی و نفس‌الامر است. با این فعالیت، یک یا چند رابطه از نوع روابط تلازم، تعاند، اندراج و تساوی بین مفاهیم از طریق مقایسه دو یا چند مفهوم درک می‌شود. (مطهری، ۱۳۷۹: ۳۹۸)

شهید صدر در *حکات الاصول* هنگام ذکر مراحل حکم معتقد است عالمی به نام ملاکات (عالم نفس‌الامری)، عالمی به نام اراده (متعلق حب) و عالمی به نام انشا داریم که عالم انشا را کاملاً صوری و تشریفاتی دانسته‌اند؛ درحالی که در نظریه اعتباریات، انشا یک مطلب کاملاً صوری نیست. (طباطبایی، بی تا الف: ۳ / ۲۸۸) از توجه به ریخت و اقیانای حقوقی، به اهمیت کار اعتبار برای پیشرفت اذعان خواهیم کرد. چون منشأ و جهان ملاکات، یک امر بسیط نیست تا بیاید تمام شود. جهان ملاکات تراحم مصالح - مفاسد بوده باید کسر و انکسار صورت گرفته و خروجی‌اش اعتباریات خواهد شد. قرآن می‌فرماید: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ»؛ (بقره / ۲۱۹) یعنی «تو را از می و قمار می‌پرسند، بگو: در آنها گناهی است بزرگ و سودهایی برای مردم و گناه آنها از سودشان بزرگتر است و از تو می‌پرسند که چه انفاق کنند، بگو: افزون [از نیاز] را. بدین‌گونه خدا آیات را برای شما روشن بیان می‌کند شاید بیندیشید». در اینجا هم پس از کسر و انکسار، اعلام ممنوعیت و آن را از رجس از عمل شیطان معرفی کرده است. اعتبار کردن، برش دادن حقوقی و قطعی کردن مطلب است.

صرف درک عقلا از مصالح و مفاسد، کار را تمام نمی‌کند و اعتبار کردن، غیر از ادراک مبادی است.

باید بپند! چگونه می‌پندند؟ به اندازه‌ای که واقعیت را درک کرده‌اند. انشای عقلا گزارف نیست و به محدوده درک آنها از واقعیات برمی‌گردد؛ یک برش قراردادی که منافاتی با حقیقت ندارد. چون انشا حکیمانه است، هرچه درک ما از عالم ملاکات (مصالح و مفسد) بیشتر باشد، در اعتباریات توافق بیشتری حاصل می‌شود. (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۹۲ - ۱۹۱)

حکمت عقلاء در اعتباریات بر اساس اصل لغویت و عدم لغویت خواهد بود. برخلاف نظریه قراردادگرایی، قضایای مشتمل بر خوب و بد، با واقعیت‌های عینی ارتباط نداشته، به زندگی جمعی و قراردادهای گروهی وابسته‌اند و صرف‌نظر از قرارداد و توافق گروهی، هیچ حقیقت و واقعیتی برای آنها قابل تصور نیست. (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۴۹) درحالی‌که اعتبار بدون حقیقت معنا و واقعیتی ندارد. پس اعتبار با نوعی عینیت و واقعیت سروکار دارد. (همان: ۱۵۵) روشن است که اعتبار عقلا به سبب اغراض و احتیاجات و مصالح و مفسد تمدن و زندگی است. اگر متعلق فرض مشخص نباشد، اعتبار معنا ندارد. دغدغه علامه در نظریه اعتباریات، طرح نقش انسان و انگیزش او در افعال اختیاری است. آیا اجرای صیغه عقد بین دو رأس درخت صحیح است؟! پس ملاک صدق و کذب در احکام عملی اعتبار عقلا است و این اعتبار، انگیزشی برای عمل خواهد بود.

رابطه تبعیتی بین واقعیات و ارزش‌های اخلاقی

کلمه حقیقت از مشترکات لفظی و دارای معانی متفاوت است که نادیده گرفتن آن، موجب مغالطه خواهد شد. در اعتباریات، حقیقت در مقابل مجاز است. منظور از حقیقت، لفظی است که در معنای موضوع‌له خود به کار می‌رود. منظور از اعتباریات نیز مفاهیمی در مقابل معقولات اولی و ثانی فلسفی، مثل مفاهیم منطقی، ارزشی و حقوقی است. مفهوم علت و معلول در اصطلاح فلسفی، دو معنای عام و خاص دارد؛ یعنی بین معانی علت و معلول، نوعی اشتراک لفظی موجود است. در معنای اول، علت یعنی وجودی که منشأ پیدایش وجود دیگری شود و وجود دوم، هستی خود را مرهون وجود اول است (معنای خاص علت). این معنا از علیت، مساوی با فاعل حقیقی است و شامل علت‌های اعدادی و شروط و امثال آنها نمی‌شود. در معنای دوم، علت یعنی وجودی که مورد استناد و توقف وجود دیگری هرچند به صورت اعدادی و شروط باشد (معنای عام علت). مثلاً در آزمایشگاه می‌توان دو عنصر مثل اکسیژن و هیدروژن را با هم ترکیب کرد و آب تهیه نمود. در اینجا ممکن است رابطه آب با شخصی که این ترکیب را انجام می‌دهد، لحاظ شود؛ به این ترتیب که اگر شما دو عنصر را ترکیب نکنید، آب به وجود نمی‌آید؛ ولی ممکن است رابطه آب را با هر چیزی که به آن توقف دارد - از جمله خود اکسیژن و هیدروژن، ظرف آزمایش، حرارت

مخصوص و فشار محیط - بسنجیم که هر کدام نباشد، آب به وجود نمی‌آید. در این معنا، هر آنچه را آب بر آن توقف دارد، «علت» و خود آب را هم «معلول» می‌گویند؛ حتی هدف از این ترکیب خود نیز یک نوع علت است. (مصباح یزدی، ۱۳۶۳: ۱۴۱)

بنابراین رابطه بین ادراکات اعتباری و حقیقی، از نوع دوم مفهوم علیت و معلولیت خواهد بود؛ یعنی مفاهیم حقیقی و اصیل، جزء یکی از علت‌های سازنده ادراکات اعتباری، نه تمام علت آن است. در دیدگاه علامه، رابطه بین این دو دسته از ادراکات از نوع تبعیتی، نه رابطه تولیدی منطقی خواهد بود. گرچه مفاهیم ارزشی و اخلاقی (اعتباریات) منتهی به مفاهیم حقیقی هستند، مطابقت کامل با مفاهیم و معقولات اولی و ثانی فلسفی ندارند. با اینکه معقولات ثانی فلسفی در اثر مقایسه و تحلیل عقلی به دست می‌آیند، با واسطه با وجود منجاز و خارجی خود مطابقت دارند. به عبارتی، معقولات ثانی فلسفی دارای نوعی ارتباط با وجودات خارجی هستند؛ اما اعتباریات این نوع رابطه با واقعیات را ندارند؛ بلکه تنها دارای وجود وهمی و فرضی هستند که از ظرف فرض و اعتبار تجاوز نمی‌کنند. رابطه اعتباریات و ارزش‌های اخلاقی با واقعیات، مثل رابطه معلول با علت ناقصه خود اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۹: ۶ / ۶۰۶) که با وجود علت ناقصه و عدم شرایط دیگر (اعتبارسازی ذهن، اراده، غایت فعل اخلاقی) اعتبار معنا نخواهد داشت.

امور اعتباری در اخلاق، فقه و قانون، سبب اراده یا کراهت فعلی در نفس انسان می‌شود. سپس به صورت انجام یا ترک فعل صادر می‌گردد؛ مثلاً امر به روزه در ماه رمضان، موجب انقذاح اراده روزه در نفس مکلف می‌شود و این، موجب روزه گرفتن و روزه نیز سبب سلامتی بدن می‌شود. بنابراین عقلاً بر این امور اعتباری، آثار خاص خارجی را مترتب می‌نمایند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ ق: ۱ / ۵۰) «اتفاق آرای عقلا» تمام ارزش‌های (اخلاقی، قانونی و اجتماعی) که حقایق آنها با نفس بسیط^۱ دریافت شده، مشخص می‌کنند. اعتبار عقلا مبادی‌ای داشته، مورد بررسی دقیق عقلا می‌باشد تا تصمیم بگیرند که اعتبار کنند یا خیر.

هر چه درک آنها از مبادی یک اعتبار بالا برود، پشتوانه آن اعتبار بیشتر شده، عده بیشتری آن را می‌پذیرند. احکام اخلاقی و ارزشی در نظریه اعتباریات نسبت به واقع، دارای رابطه علی - معلولی می‌باشند. به عبارتی، واقعیات نسبت به ارزش‌ها علت ناقصه هستند و اعتبار و زایش ارزش‌ها به مجموع شرایط وابسته است. برای نمونه، غایت یکی از این شرایط است و ارزش‌ها با توجه به غایات، دارای مراتب گوناگونی می‌باشند؛ زیرا گاهی ارزش‌ها تابع قرارداد و احساسات مادی یا معنوی هستند. غایات

1. pure _ ego

ارزش‌ها و اعتباریات اخلاقی، غیر از غایات اعتباریات قانون و قوانین راهنمایی و رانندگی است؛ لذا ارتباط بین ارزش‌ها و واقعیات، یک‌جانبه است، نه دوجانبه.

برخی از فیلسوفان اخلاق که معتقد به گسست بین واقع و ارزش‌های اخلاقی شده‌اند، در واقع بین علت تامه و ناقصه بودن علوم حقیقی برای ادراکات اعتباری خلط کرده‌اند. اگر علوم حقیقی علت تامه باشند، آنگاه باید بین واقع و ارزش‌های اخلاقی، ارتباط تولیدی وجود داشته باشد. کسی از واقع‌گرایان اخلاق به چنین ارتباط تولیدی (تبعیت مطلق) قائل نیست. دیدگاه علامه ناظر بر ارتباط تبعیتی ادراکات اعتباری (تابع) از علوم حقیقی (متبوع) است. (طباطبائی، بی تا الف: ۲ / ۳۰۱) برخی از فیلسوفان اخلاق غربی مثل هیلری پاتنم، با اختلاف مبنایی با علامه، مفاهیم اخلاقی را به دو دسته ارزشی و ناظر به واقع دانسته‌اند و این دو دستگی مفاهیم اخلاقی را بهترین دلیل بر نادرستی تباین ارزش و واقع معرفی کرده‌اند. (Putnam, 2002: 34) لذا در جعل احکام اخلاقی، مصلحت و مفسده است و به عبارتی، مصلح و مفاسد، موضوع احکام و علت تامه آن نیست که حدود آن دقیقاً مضبوط و معلوم باشد؛ هرچند باعث جعل حکم می‌شود.

بعد از تبیین واقع و ارزش و رابطه بین آنها در دیدگاه علامه، مراحل و مراتب علم حصولی که نقش مؤثری در ایجاد ارزش‌ها داشته‌اند، به صورت ملاک صدق و کذب، انگیزش اخلاقی و نحوه اعتبارسازی و نقش زبان قابل بررسی است.

نتیجه

علامه بر اساس مبانی اصالت وجود، تشکیکی بودن مراتب وجود و علم حضوری به واقعیات، درک واقعیت هر چیزی را به نحو حضوری - شهودی می‌داند. در این دریافت، استدلال راه ندارد. هنگام ساختن تصور و تصدیق در مرحله علم حصولی، بیان آن واقعیت به صورت موضوع و محمول جملات اخلاقی قرار می‌گیرد. واژه‌هایی که به عنوان محمولات اخلاقی به کار می‌روند، بار انگیزشی دارند. به نظر نگارنده، در نظریه اعتباریات، توجه به نقش انسان و انگیزش در حکمت عملی، دغدغه علامه بوده است. فیلسوفان متقدم اسلامی، رویکرد منقحی در این موضوع نداشته‌اند. مبحث صدق و کذب جملات، انگیزش اعتباریات، کلام، سخن گفتن و ساخت اعتبار از سوی زبان، همه بعد از دریافت حضوری واقعیت انجام می‌شود. با توجه به معنای صدق و کذب که در اعتباریات معتبر شده، واقعیت ارزش اخلاقی، نوعی از ایجاد و خلق معانی است که انسان از نبود، به عالم بود انشا می‌کند. البته ایجاد چنین واقعیاتی بسیار گسترده است که تقریباً تمام مراحل عملی زندگی انسان را از جمله حقوق،

اخلاق، آداب و معاشرت دربر می‌گیرد. فرق گزاره‌های اخلاقی با دیگر مفاهیم اعتباری، مؤلفه انگیزش درونی، اختیار و قدرت تصمیم‌گیری انسان است. مفاهیم اخلاقی (اعتباری) مربوط به اراده انسان هستند؛ ولی مفاهیم ثانی منطقی، اراده در آنها مدخلیت ندارد. از آنجا که مفاهیم اخلاقی (اعتباری) بعد از مفاهیم ثانی فلسفی به وجود می‌آیند، برخی به اشتباه آنها را مفاهیم ثانی فلسفی یاد می‌کنند؛ درحالی‌که ابتکار مرحوم علامه این بوده که برای این مفاهیم جایگاه ویژه بیان کند. مفاهیم اعتباری به دلیل فاصله و تقشیر با واقعیت، شبیه مفاهیم منطقی هستند. گذر از دریافت حضوری به علم حصولی از طریق قوه وهمیه صورت می‌گیرد؛ یعنی انسان یک صورت جزئی خیالی تنزل یافته و رقیق شده درک حضوری از واقعیت دارد.

رابطه بین واقعیات و ارزش‌های اخلاقی در دیدگاه علامه تبعیتی است؛ یعنی از واقعیت اخلاقی، مستقیماً ارزش‌های اخلاقی تولید نمی‌شوند؛ بلکه واقع یکی از علل پیدایش ارزش‌ها و لازمه آنها است و شرایط دیگری چون زبان و انگیزش در خلق ارزش‌ها دخیل هستند. اعتبارسازی و ارزش‌آفرینی در نگاه علامه، همانند کار مهندسی ساختمان بر اساس درک واقعیات، انگیزه رفع احتیاجات است. اعتبارسازی مهندس در محدوده خود برهان‌پذیر است و هر چه فکر مهندس پیشرفت کند، نقشه‌های بعدی برهانی‌تر خواهد شد.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه طوسی، قم، نشر البلاغة.
۳. استیس و. ت، ۱۳۶۷، *عرفان و فلسفه*، مترجم بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر صدرا، چ ۳.
۴. خراسانی، آخوند محمد کاظم، ۱۴۲۷ ق، *کفایة الاصول*، دارالحکمة، چ ۳.
۵. اصفهانی، محمد حسین، ۱۳۷۳، *نهایة الدراية فی شرح الکفایة*، قم، مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
۶. اونی، بروس، ۱۳۸۱، *نظریه اخلاقی کانت*، مترجم علیرضا آل‌بویه، قم، بوستان کتاب.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۳۷۴ ق، *مختصر المعانی*، مطبعة التوحید.
۸. جوادی، محسن، ۱۳۷۵، *مسئله باید و هست*، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۹. _____، ۱۳۸۹، *درس گفتار فلسفه اخلاق دوره کارشناسی ارشد*، دانشگاه قم.
۱۰. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۶۰، *هرم هستی*، مرکز مطالعات فرهنگ‌ها.
۱۱. _____، ۱۳۶۱، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۲. سبحانی، جعفر، ۱۳۶۰، *تحلیلی از فلسفه مارکس*، انتشارات هادی.
 ۱۳. _____، ۱۳۶۱، *جهان‌بینی اسلامی*، قم، انتشارات توحید.
 ۱۴. شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۸، *خوب چیست؟ بد کدام است؟*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
 ۱۵. طباطبائی، محمد حسین، ۱۴۱۹ ق، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت، مؤسسة النعمان، چ ۱.
 ۱۶. _____، ۱۳۶۲، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
 ۱۷. _____، بی تا الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳-۱، اوست.
 ۱۸. _____، بی تا ب، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جماعة المدرّسين فی الحوزة العلمية.
 ۱۹. فنایی، ابوالقاسم، ۱۳۸۴، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، مؤسسه فزهنکی صراط.
 ۲۰. لاریجانی، صادق، ۱۳۷۶، *درس گفتار فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق.
 ۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۶۳، *دروس فلسفه*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۲۲. _____، ۱۳۶۴، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم، سازمان تبلیغات اسلامی. چ ۱.
 ۲۳. _____، ۱۳۷۳، *دروس فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات اطلاعات.
 ۲۴. _____، معنایی، ۱۳۸۱، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱۰.
 ۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، ج ۶، صدرا.
 ۲۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۶ ق، *انوار الاصول*، مقرر احمد قدسی، ج ۱، قم، نسل جوان، چ ۲.
 ۲۷. ملکیان، مصطفی، ۱۳۷۲، *فلسفه اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
28. Hilary, Putnam, 2002, *Fact / Value Dichotomy*; Harvard University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پښتونستان د علومو او انساني مطالعاتو فریښکي
پرتال جامع علوم انساني