

مباحث اعتباریات و حسن و قبح نزد علامه، تاکنون با رویکردهای مختلف کانون توجه محققان قرار گرفته است؛ اما بیشتر تحقیقات انجام شده از دو جهت درخور نقد هستند: ۱. تنها به مقاله اعتباریات در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* توجه کرده‌اند و از مباحث تفسیر *المیزان* درباره حسن و قبح چشم پوشیده‌اند؛ ۲. از این نکته غافل بوده‌اند: تعریفی از حسن و قبح که بیشتر دستاویز «نسبت‌دهندگان نسبت اخلاق به علامه» قرار گرفته، اساساً در حیطه عقل عملی و اخلاق دسته‌بندی نمی‌شود، بلکه مربوط به شناخت فرایندهای ذهنی در عرصه زیبایی‌شناختی و علم‌النفس فلسفی است. بنابراین مقاله پیش‌رو با تقریری جدید به استنتاج اطلاق اخلاق و رد شبهه نسبی‌گرایی می‌پردازد.

در بیان اهمیت بحث این نوشتار همین بس که اثبات اطلاق یا نسبت اخلاق دارای نتایج نظری، عملی، فردی و اجتماعی فراوانی است که بر محققان عرصه‌های فلسفه و اخلاق پوشیده نیست. محمول گزاره‌های اخلاقی یا از قبیل مفاهیم الزامی است و یا از سنخ مفاهیم ارزشی. نوع تحلیلی که از این مفاهیم ارائه می‌شود، تعیین‌کننده اطلاق و یا نسبت اخلاق است. برای رسیدن به نظریه علامه در باب اطلاق و نسبت اخلاق، باید به بررسی تحلیل ایشان از این مفاهیم پردازیم. از آنجاکه بحث اعتباریات ایشان دربر دارنده بایدها و نبایدهای اخلاقی (مفاهیم الزامی اخلاقی) نیز می‌شود، دقت در مبحث اعتباریات ایشان را دستاویزی برای دستیابی به تحلیل ایشان درباره مفاهیم الزامی قرار می‌دهیم. مبحث حسن و قبح نزد ایشان بیانگر نظریه ایشان درباره ارزش‌های اخلاقی است. بنابراین نگارنده پرداختن به دو بحث اعتباریات و حسن و قبح را پلی برای رسیدن به اطلاق اخلاق قرار داده است.

وجود دو مطلب در عبارات علامه سبب شده تا برخی از مطالعه‌کنندگان آثار ایشان به این نتیجه برسند که وی در اخلاق نسبی‌گراست. علامه از جهتی مفاهیم الزامی را اعتباری و وابسته به معتبر می‌داند و از جهتی دیگر، عبارات ایشان در بیان معنای مفاهیم ارزشی (حسن و قبح) دوگانگی دارد و یکی از آن دو، موهم نسبی‌گرایی است. مقاله پیش‌رو برای زدودن شبهه نسبت‌گرایی علامه در اخلاق نشان خواهد داد که: ۱. قول به اعتباری بودن مفاهیم الزامی با اطلاق‌گرایی اخلاقی قابل جمع است؛ ۲. دو گونه تعریف علامه از حسن و قبح که یکی ملائمت و منافرت با طبع است و دیگری ملائمت و منافرت با غایت مقصوده، هر یک در قلمرو خود صحیح‌اند؛ ۳. تعریف حسن و قبح به ملائمت و منافرت با طبع (با حفظ تغییرپذیر بودن طبع انسان) مستلزم تغییرپذیری و نسبت حسن و قبح اخلاقی نیست؛ ۴. ارتباط «بایدها و نبایدهای» اخلاقی با «هست‌های» واقعی، در نظریه علامه، دارای توجیه منطقی است.

اطلاق‌گرایی اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی

salmanbahjati@gmail.com

کلمه سلمان بهجتی اردکانی / دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم
اکبر میرسپاه / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱/۱۸

چکیده

برخی محققان در اینکه علامه طباطبائی اخلاق را مطلق بدانند، روا داشته‌اند. هدف این مقاله، اثبات اطلاق اخلاق بنا بر آثار علامه است. در این راستا به توصیف مفاهیم اخلاقی الزامی و ارزشی و تحلیل فلسفی آنها پرداخته‌ایم. در حیطه مفاهیم الزامی، نشان خواهیم داد که الزامات اخلاقی در عین اعتباری بودن، مبتنی بر واقعیات‌اند و ظرفیت تأمین اطلاق و جاودانگی اخلاق را دارند. در قلمرو مفاهیم ارزشی، ضمن اشاره به دو تعریف علامه از حسن و قبح، مشخص کرده‌ایم که یکی از آنها خارج از قلمرو حکمت عملی است و لذا بحث درباره آن برای اثبات یا رد اطلاق، بی‌فایده است. تعریف دیگر که ملائمت و منافرت با غایت مقصوده است، مبین رابطه فلسفی ضرورت بالقیاس و مستلزم اطلاق اخلاق می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، اطلاق، نسبت، اعتباریات، حسن و قبح، باید و نباید.

۱. اطلاق و نسبیت اخلاقی

مراد نگارنده از اصطلاح «اطلاق‌گرایی اخلاقی» این است که دست‌کم برخی از گزاره‌های اخلاقی، بدون هیچ قید و شرطی معتبرند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۴۰). بر اساس این تعریف، اگر در یک مکتب اخلاقی، مجموعه‌ای از گزاره‌های اخلاقی موجود باشند که تنها یکی از آن گزاره‌ها بدون قید و شرط معتبر باشد، آن مکتب اخلاقی اطلاق‌گرا به شمار می‌آید. منظور از اصطلاح «نسبی‌گرایی اخلاقی» این است که همه گزاره‌های اخلاقی با قید و شرط معتبرند (همان، ص ۳۶). بر اساس این تعریف، گزاره‌های اخلاقی که صرفاً حاکی از خواست، سلیقه و یا توافق باشند، هرچند ممکن است در بعضی موارد به سبب ثبات سلیقه فردی یا جمعی، بدون تغییر و ظاهراً بدون قید و شرط باشند، اما اعتبارشان همواره مقید به احساس شخصی یا جمعی است و لذا نسبی محسوب می‌شوند.

۲. تحلیل مفاهیم الزامی از دیدگاه علامه

در نظر علامه طباطبائی، صرف علوم حقیقی برای صدور فعل از انسان کافی نیست و هیچ فعلی از انسان صادر نمی‌شود مگر اینکه قبل از آن «باید» اعتبار شده باشد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۴۵۳ و ۴۵۴). ایشان با اینکه درباره بایدها و نبایدهای اخلاقی به طور خاص بحث نکرده‌اند، درباره همه «بایدها و نبایدهای مربوط به افعال اختیاری انسان، یک تحلیل عام و مشترک ارائه کرده‌اند که شامل باید و نبایدهای اخلاقی نیز می‌شود. علامه می‌فرماید: «اعتبار و جوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد و جوب صادر می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۰۳). بنابراین علامه تحلیل حقیقت «جوب» را (که تعبیر دیگری از باید است) با اعتباریات گره زده‌اند و لذا ناگزیر، به بحث اعتباریات می‌پردازیم.

۳. معنای اعتبار

واژه «اعتبار» در لغت به معنای فرض و تقدیرآمده است (انیس و همکاران، ۱۹۸۹، ص ۵۸۰). با توجه به این معنا، می‌توان امر اعتباری را به معنای «امر مبتنی بر فرض» دانست (نبویان، ۱۳۹۰).

واژه «اعتباری» از مشترکات لفظی است که فلاسفه آن را به چهار معنا به کار برده‌اند (مصباح، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۱). بنابر یک اصطلاح، همه معقولات ثانیه اعم از منطقی و فلسفی و حتی مفهوم وجود، اعتباری نامیده می‌شوند؛ در اصطلاحی دیگر به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، و به تعبیر دیگر «مفاهیم ارزشی» اطلاق می‌شود؛ در اصطلاح سوم، تنها به مفاهیمی که هیچ مصداق خارجی و ذهنی‌ای

ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند، «اعتباریات» و «وهمیات» گفته می‌شود؛ و نهایتاً در اصطلاح دیگری که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می‌رود، در مقابل «اصالت» به کار می‌رود (همان). به‌طور کلی امر «اعتباری» ممکن است در خارج منشأ انتزاع پیدا کند و ممکن است پیدا نکند و تنها ساخته ذهن انسان باشد (سجادی، ۱۳۴۱، ص ۷۶ و ۷۷).

شهید مطهری معتقد است که بحث اعتباریات در آثار علامه، اتکابی به آثار فلاسفه پیشین ندارد و از ابتکارات خود ایشان است (مطهری، ۱۳۷۱، ص ۷۱۷). برخی اساتید معتقدند با اینکه تعبیر «اعتباری» به معنایی که علامه آورده، در آثار متقدمان نیامده است، لکن مطلب علامه بی‌سابقه نیست؛ زیرا ابن‌خلدون، علم را به علم عقلی و علم وضعی تقسیم کرده و خلط بین روش‌های این دو نوع علم را منشأ لغزش دانسته است (داوری اردکانی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۷).

تعریف علامه از اصطلاح «اعتبار»، الهام‌گرفته از تعریفی است که محقق اصفهانی مطرح می‌کند. اعتبار نزد محقق اصفهانی عبارت است از: «اعطای حد حقیقی چیزی به شیء دیگر که فاقد آن حد می‌باشد» (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۵-۶، ص ۱۱۶)؛ توضیح اینکه گاهی عقلاً شیئی را که مصداق حقیقی یک مفهوم نیست، به سبب غرضی، مصداق آن مفهوم فرض می‌کنند؛ مثلاً مفهوم «شیر» را که مصداقش یک حیوان قوی و شجاع است، برای یک فرد از انسان به کار می‌برند. روشن است که او شیر حقیقی نیست؛ اما عقلاً برای اشاره به قدرت و شجاعت او، شیر بودن را برایش فرض و اعتبار می‌کنند.

۴. ملاک ادراک اعتباری

ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت (باید) را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی، و اگر بگوییم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸).

علامه دو شاخصه را به عنوان ملاک برای اعتباری شمردن یک ادراک مطرح کرده‌اند: اول اینکه آن ادراک متعلق قوای فعاله قرار گیرد؛ دوم اینکه بتوان در آن اندیشه، «باید» را فرض کرد. برای روشن‌تر شدن بحث، به تطبیق این دو ملاک در قالب یک مثال می‌پردازیم: رابطه هر انسانی با فعلش، رابطه امکانی است؛ چنان‌که رابطه انسان و فعل غذا خوردن، امکانی است؛ زیرا صرف وجود انسان برای غذا خوردن کافی نیست، بلکه وجود غذا و نیز شرایط لازم برای دسترسی به

غذا و همچنین اراده فاعل، در این فعل دخیل‌اند؛ اما در عبارت «من باید غذا بخورم»، رابطه انسان و فعلش، مصداق رابطه ضروری و وجوبی لحاظ و اعتبار شده است؛ زیرا رابطه وجوب حقیقتاً بین قوه فاعله و فعل آن محقق بوده، نه بین انسان و فعلش. وجوب حقیقی به رابطه انسان و فعلش (که رابطه‌ای امکانی است) نسبت داده شده است.

بنابراین بر اساس تعریف اعتبار، در اینجا اعتبار رخ داده است (نبویان، ۱۳۹۰). در این مثال، تحقق فعل خوردن نشانگر این است که این فعل متعلق قوای فاعله قرار گرفته است و نیز وجوب و ضرورت (باید) به آن نسبت داده شده است. نکته شایان توجه در این مقام آن است که وجه اعتبار «باید» نسبت به فعل، از سویی با قوه فاعله مرتبط است؛ یعنی قوه فاعله می‌تواند آن را اتیان کند و به وجود آورد، و از سوی دیگر این فعل می‌تواند غایت مورد نظر (مانند رفع گرسنگی) را پدید آورد (همان).

با توجه به ضابطه امر اعتباری که علامه فرمود و توضیحاتی که داده شد، چند ویژگی ادراکات اعتباری را بیان می‌کنیم: ادراکات اعتباری، فرض‌هایی برساخته ذهن انسان هستند؛ در ظرف توهم انسان لحاظ می‌گردند؛ ثمره‌ای عملی و در راستای تأمین حیات انسان بر آنها مترتب می‌شود؛ هیچ‌کدام از ادراکات اعتباری بازتاباننده امری واقعی نیستند و از واقعیت نفس‌الأمری حکایت نمی‌کنند و مصداق آنها جز در ظرف توهم انسان موجود نیست.

در مقابل، ادراکات حقیقی به دسته‌ای از ادراکات اطلاق می‌شود که هر یک از آنها نمایانگر امری واقعی و نفس‌الأمری است؛ زیرا آنها همچون تصاویر و عکس‌هایی‌اند که از واقعیتی نفس‌الأمری گرفته شده‌اند.

۵. وجه نیاز به اعتبار

از دید علامه، بایدهای اعتباری، نخستین ادراکات اعتباری انسان هستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۰) و با هدف تأمین خواسته بعد طبیعی وی اعتبار می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۸-۴۰۱). انسان دارای دو بعد است:

الف. بعد طبیعی که با ابزارهایی برای تغذیه، تنمیه و تولیدمثل، موجبات بقای انسان را فراهم می‌آورد؛
ب. بعد نفسانی که شامل اندیشه‌ها، احساسات و امیال است.

بعد طبیعی، مقدم و اصل است و بعد نفسانی، تابع و فرع بعد طبیعی است (همان، ص ۴۱۳). وقتی بدن انسان به عنوان بعد طبیعی برای ادامه حیات خود به غذا نیازمند شود، لازم است که انسان در تأمین غذا بکوشد. بعد طبیعی، در این موقعیت، احساسات و اندیشه‌هایی را در انسان به وجود

می‌آورد، تا انسان را به تکاپو و جست‌وجوی غذا وادارد. از این‌رو حالت گرسنگی پدیدار می‌شود. با توجه به لذتی که حالت رفع گرسنگی یعنی حالت سیری برای انسان دارد، میل و هیجان رسیدن به حالت سیری، پدید می‌آید و این میل، به نوبه خود سبب می‌شود که اندیشه اعتباری «من باید سیر شوم» در انسان پدید آید. سپس انسان اراده می‌کند که دنبال غذا برود و خود را سیر کند (همان، ص ۴۵۳-۴۵۴). البته اندیشه‌های حقیقی نیز به جای خود موجود و مؤثر هستند؛ مانند علم به خوردن غذا، علم به سیر شدن، علم به غذا و علم به نحوه خوردن غذا. از آنجاکه سیر شدن، بدون دست‌دراز کردن، در دهان گذاشتن و بلعیدن ممکن نیست، انسان به این قبیل افعال، وصف بایستی و وجوب می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰).

همچنین وقتی انسان عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» و حرمت، یعنی ضرورت عدم را بین خود و فعل، اعتبار می‌کند. از دید علامه، «باید و نباید»های اعتباری، نخستین ادراکات اعتباری هر انسانی هستند و هر فعلی با این اعتبارات همراه است. بعد نفسانی (اندیشه و ادراک) در قبال بعد طبیعی، نقش کم‌رسانی دارد تا بعد طبیعی را به هدف خودش برساند. در همین راستا احساسات و تمایلاتی که برخاسته از نیازهای بعد طبیعی هستند، منشأ اعتبار می‌گردند.

۱. بعد طبیعی ← ۲. احساس ← ۳. اعتبار ← ۴. فعل

{ ۱. نیاز بدن به غذا ← ۲. الف. احساس گرسنگی ← ۲. ب. تصور لذت سیری ← ۲. ج. هیجان و میل به سیر شدن ←
۳. من باید سیر شوم ← ۴. خوردن غذا }

۶. رابطه اعتباریات با واقع

از دیدگاه علامه، اعتباریات، ادراکاتی «وهمی» و غیرحقیقی‌اند (همان، ص ۱۲۹)؛ به این معنا که تصویر و انعکاس امور نفس‌الأمری نیستند. بر خلاف امور «حقیقی» که حاکی از واقعیات نفس‌الأمری‌اند. بحث ما در این بخش این است که آیا وهمی بودن اعتباریات، به منزله بیگانه بودن آنها از حقایق هستی است؟ اگر روشن شود که بین بایدها و نبایدهای اخلاقی و واقعیات ارتباط منطقی وجود ندارد، طبیعتاً گزاره‌های اخلاقی، قابل صدق و کذب نخواهند بود. نیز قابل برهان نخواهند بود و در نتیجه، نسبت اخلاقی ثابت می‌گردد؛ اما اگر بایدها و نبایدها قابل استنتاج از هست‌ها و واقعیات باشند، هم قابل صدق و کذب‌اند و هم قابل اقامه برهان (در صورت بدیهی نبودن). در نتیجه، اطلاق اخلاق ثابت می‌گردد.

بحث ارتباط میان مفاهیم الزامی و واقعیات را، گاهی با عنوان «ارتباط بین باید و هست» ذکر می‌کنند. منظور از ارتباط میان باید و هست این است که آیا به لحاظ منطقی می‌توان گزاره‌های اخلاقی دارای مفهوم باید و نباید را از گزاره‌های غیراخلاقی مشتمل بر مفهوم هست و نیست، استنتاج کرد؟ یا اینکه اساساً به سبب اختلاف ماهوی بین «باید و نباید» و «هست و نیست»، چنین استنتاجی ممکن نیست؟ در ابتدا به نظر می‌رسد که نظر علامه، عدم ارتباط این دو بخش است:

این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. به اصطلاح منطقی، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد. در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه-مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن - جاری نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴).

عبارت مزبور به عدم جریان برهان در اعتباریات و نیز عدم ارتباط اعتباریات با واقعیات تصریح دارد؛ با این حال نشان خواهیم داد که مراد ایشان نفی هر گونه ارتباط بین اعتباریات و حقایق نیست. برای این منظور لازم است اقسام انشائیات را ذکر کنیم و مشخص سازیم که اعتباریات علامه، جزو کدام دسته است.

۷. اقسام انشائیات

الف. انشائیات صرف: ملاک و معیار واقعی برای جعل این نوع انشائات وجود ندارد و اعتبار آنها بر اساس خواست، سلیقه یا دستور فردی یا اجتماعی است. این قبیل انشائیات، نسبی هستند و به دلیل عدم ارتباط با حقایق و واقعیات، قابلیت صدق و کذب ندارند و برهان‌پذیر نیز نیستند.

ب. انشائیات مبتنی بر واقع: جعل و اعتبار آنها بر اساس واقعیات و حقایق است؛ لذا هرچند مطابق خواست و سلیقه هم باشند، قابلیت صدق و کذب و برهان‌پذیری را ندارند. مطلق یا نسبی بودن این گونه جعل‌ها، بستگی به ثبات یا عدم ثبات واقعیات مرتبط با آنها دارد.

اعتباریات علامه، جزو اعتباریات مبتنی بر واقع است. برای اثبات این مدعا دو شاهد ذکر می‌کنیم: شاهد اول از عبارات علامه:

انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می‌شود و این نظام به وسیله معانی وهمیه و امور اعتباری محافظت می‌شود. بنابراین اگرچه انسان بر حسب ظاهر با نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی بر حسب واقع با نظام طبیعی زندگی می‌کند. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتباریات بیان شده‌اند، لکن یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتباریات مبتنی بر آن حقایق می‌باشند. از آنجاکه موجوداتی که این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، اموری حقیقی و عینی می‌باشند، پس رابطه بین این امور اعتباریه مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۶-۷)؛

شاهد دوم: در نظریه اعتباریات، اعتبار باید و نباید با هدف رسیدن به غایتی خاص صورت می‌گیرد. انسان برای رسیدن به نتیجه‌ای مشخص، ضرورت و باید را بین خود و فعلی خاص جعل و اعتبار می‌کند. این اعتبار، گتره‌ای و بدون ملاک نیست. بلکه به دلیل رابطه علی و معلولی میان فعلی خاص و نتیجه آن است (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹). توضیح اینکه در مثال غذا خوردن، غذا خوردن علت سیر شدن است و میان این دو ارتباطی واقعی وجود دارد؛ زیرا حقیقتاً غذا خوردن سبب سیر شدن می‌شود. فاعل بر اساس این رابطه واقعی، و با هدف سیر شدن، میان خود و غذا خوردن، ضرورت جعلی و ادعایی قرار می‌دهد. واضح است که این اعتبار را بین خود و مثلاً ورزش کردن قرار نمی‌دهد؛ چون ورزش کردن نتیجه‌ای دیگر دارد. بنابراین جعل‌ها بدون ملاک نیستند. ملاک آنها رسیدن به غایات مطلوب، بر اساس روابط واقعی موجود در عالم است. «هذه المعانی والامور الغير الحقیقیة لابد أن تنتهي انتزاعها الى الامور الحقیقیة...» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹). بنابراین هرچند مفاهیم اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن برای رفع نیازهای حیاتی انسان آنها را ساخته است، از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده‌اند.

ملاحظه می‌کنیم که مرحوم علامه در شاهد اول، همه معارف و احکام دین (از جمله اخلاق) را به‌صراحت مبتنی بر حقایق و امور عینی برشمرده است. قطعاً ابتدا بر واقعیات، بدون ملاک نیست. در شاهد دوم نشان داده شد که علت و ملاک اعتبار، رسیدن به غایات مطلوب در سایه قوانین عالم است. اساساً نظریه اعتباریات این قابلیت را دارد که همه بایدها و نبایدها را اعم از دینی، اخلاقی، حقوقی و شخصی، را منطقاً توجیه کند؛ چراکه نظریه اعتباریات، جعل این بایدها و نبایدها را بر مصالح و مفاسد و آثار واقعی استوار می‌داند (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۲-۱۴).

حال، پرسش این است که نفی رابطه تولیدی و برهانی میان اعتباریات و واقعیات، در عبارت علامه به چه معناست؟ به نظر می‌رسد منظور علامه این است که از لحاظ منطقی، یک جمله اخلاقی حاوی باید و نباید که انشائی و جعلی است، نمی‌تواند نتیجه مقدمات حقیقی، و گزارش‌کننده واقع باشد؛ زیرا از مقدمات حقیقی، فقط نتیجه حقیقی به دست می‌آید. بنابراین رابطه «گزاره اعتباری» و «واقع»، نمی‌تواند تولیدی باشد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳-۱۵۴)؛ اما نکته مهم این است که عدم رابطه تولیدی، به معنای عدم هر گونه رابطه دیگر بین واقعیات و بایدها و نبایدها نیست. رابطه‌ای که متفنی دانسته شد، رابطه استنتاجی است؛ اما نبود رابطه تولیدی و استنتاجی، نافی رابطه ابتدایی میان واقعیات و انشائیات نیست. می‌توان رابطه ابتدایی را چنین تحلیل کرد که نخست بر اساس استنتاج منطقی و از

مقدمات واقعی، یک نتیجه حقیقی به دست می‌آید. سپس این نتیجه، مبنا قرار می‌گیرد تا بر اساس آن، یک جعل و اعتبار صورت گیرد. در این صورت، اخلاق با اینکه از واقعیات استنتاج نشده، اما بر واقعیات مبتنی است (معلمی، ۱۳۸۹).

۸. تحلیل ابتدای اعتبارات بر واقعیات

بر اساس مثالی که علامه طرح کرده، «غذا خوردن» علت است و «سیر شدن» معلول. با توجه به اینکه میان غذا خوردن و سیر شدن، ضرورت بالقیاس برقرار است، می‌توان در قالب قیاس منطقی و با استفاده از واژه باید، به این علت و ضرورت بالقیاس اشاره کرد (همان):

مقدمه اول: اگر سیر شدن مطلوب من باشد، باید غذا خوردن هم مطلوب من باشد؛

مقدمه دوم: لکن سیر شدن مطلوب من است؛

نتیجه: پس غذا خوردن هم مطلوب من است.

از سویی «مطلوبیت غذا خوردن برای من» که نتیجه قیاس مزبور است، علت می‌باشد و معلول آن، «غذا خوردن به نحو لزوم» است. این علت و ضرورت بالقیاس را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

مقدمه اول: اگر غذا خوردن به نحو لزوم، مطلوب کسی باشد، باید بین خود و غذا خوردن «باید» را اعتبار کند؛

مقدمه دوم: لکن غذا خوردن به نحو لزوم، مطلوب من است؛

نتیجه: پس باید بین خودم و غذا خوردن، «باید» را اعتبار کنم.

ملاحظه می‌کنیم که مقدمات استدلال‌ها قضایای حقیقی و مبتنی بر واقع و روابط علی-معلولی هستند و آن «باید» اعتباری در نتیجه استدلال اخیر، از مقدمات استدلال، استنتاج نشده است؛ بلکه بر مقدمات، مبتنی است. بر اساس این تحلیل، اعتباریات هرچند مستقیماً از واقعیات تولید و استنتاج نمی‌شوند، از حیث ابتدا بر واقعیات، برهان‌پذیرند. می‌توان انواع بایدهای اعتباری فردی و اجتماعی و اخلاقی را، به همین صورت و بر اساس حقایق، جعل و اعتبار کرد (همان)؛ بدون اینکه مشکل منطقی در بین باشد.

۹. اقسام اعتباریات

از دیدگاه علامه طباطبائی، اعتباریات بر دو قسم‌اند:

الف. اعتباریات بالمعنی الاعم: که منظور از آنها اعتباریات در مقابل ماهیات است؛

ب. اعتباریات بالمعنی الاخص: بعد طبیعی وجود انسان، اندیشه‌ها و احساساتی را ایجاد می‌کند تا از طریق آنها به خواسته خودش دست یابد. این قسم از اندیشه‌ها، اعتباری‌اند و علامه آنها را «اعتباریات عملیه» نیز می‌خواند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۹-۴۳۰).

اعتباریات بالمعنی الاخص (عملیه)، به دو دسته الف. عمومی ثابت، ب. خصوصی تغییرپذیر تقسیم می‌شوند. از آنجاکه «اعتباریات بالمعنی الاخص»، معلول احساسات متناسب با قوای فعاله‌اند، از لحاظ ثبات و تغییر، تابع احساسات می‌باشند. حال اگر احساسات، لازمه نوعیت نوع و تابع بعد طبیعی انسان باشند، اعتباریات برآمده از آنها نیز بالتبع، عمومی و ثابت خواهند بود. در صورتی که احساسات، از لوازم نوع و بعد طبیعی نباشند، اعتباریات نیز بالتبع، خصوصی و تغییرپذیر هستند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

ایشان در یک تقسیم دیگر، اعتباریات را به دو بخش «قبل الاجتماع» و «بعد الاجتماع» تقسیم می‌کند. «اعتباریات قبل الاجتماع»، ارتباطی با زندگی اجتماعی انسان ندارند؛ مانند اعتباریاتی که ناشی از جهاز تغذی انسان هستند. همچنین اعتبار ضرورت و وجوب، که در صدور هر فعلی دخالت دارد، در زمره این قسم است. «اعتباریات بعد الاجتماع» با زندگی اجتماعی مرتبط‌اند؛ مانند اندیشه‌های اعتباری مرتبط با تربیت و ازدواج که مصادیق فراوانی از قبیل ملک، کلام، ریاست و مرئوسیت و جزا و مزد دارد (طباطبائی، ۱۳۷۹، ص ۴۴۰).

۱۰. اشکال شهید مطهری به جاودانگی اخلاق بر اساس نظریه اعتباریات

شهید مطهری اصل نظریه اعتباریات علامه طباطبائی را می‌پذیرد. همچنین وجود هماهنگی میان «طبیعت انسان» و «دستگاه ادراکی» او را برای توجیه گزاره‌های اخلاقی قانع‌کننده می‌شمارد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۳۴-۷۳۵). با این حال نظریه علامه را دارای دو مشکل می‌داند: ۱. تعمیم اعتباریات به حیوانات، تکیه بر نیازهای مادی و مشترک انسان و حیوان است، لذا پذیرفتنی نیست (همان، ص ۷۲۹؛ معلمی، ۱۳۸۴، ص ۹۹؛ جوادی، ۱۳۸۳)؛ ۲. این نظریه، برای اثبات جاودانگی اخلاق، کافی نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۳۰؛ جوادی، ۱۳۸۳).

پرداختن به مشکل اول، خارج از هدف و بحث این مقاله است. لذا تنها به طرح اشکال دوم و پاسخ آن می‌پردازیم. استاد مطهری با یک مشکل یا معما روبه‌روست: بایدها و نبایدها در صورتی ثابت و جاودان هستند که رها از اسارت قوای طبیعی و مستقل از خواسته‌های متغیر طبع سرکش آدمی باشند؛ حال آنکه در نظریه اعتباریات، وابسته به طبیعت آدمی شمرده شده‌اند، و لذا در

معرض تغییرند. این در حالی است که برای داشتن اخلاق جاودان، نیازمند اصول و قواعد ثابت فراوانی هستیم؛ اما شاهدیم که نظریه اعتباریات علامه، بیش از پنج یا شش قاعده و اصل غیر متغیر به دست نمی‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۷۳۰).

با توجه به این مشکل است که شهید مطهری در صدد ارائه طرحی بر می‌آید تا بتواند ضمن حفظ اعتباری بودن مفاهیم اخلاقی، جاودانگی اصول اخلاقی را نیز تأمین کند. برای مثال با اینکه گاهی اوقات انگیزه‌های طبیعی آدمی، او را به دروغ گفتن فرا می‌خوانند، باید بتواند همواره و بر خلاف خواسته‌های طبیعی خود، راستگویی را برگزیند و آن را نیک بداند (جوادی، ۱۳۸۳).

شهید مطهری کلید حل این معما را دولایه بودن هویت انسان و پذیرش دو «من» در وجود هر انسان می‌داند تا بتواند اعتبارهای گذرا و متغیر را به یکی از آنها، و اعتبارهای ثابت و جاودان را به دیگری نسبت دهد. در واقع شهید مطهری، اصل نظریه اعتباریات علامه طباطبائی را می‌پذیرد و اختلاف نظر وی با علامه طباطبائی درباره تفسیر بایدهای کلی است (نصری، ۱۳۸۲، ص ۳۶۴).

با توجه به تقسیمات یادشده برای اعتباریات، در پاسخ به ایراد شهید مطهری می‌گوییم: اولاً هر چند بعضی از اعتباریات بالمعنی الاخص که برخاسته از نیازهای موقتی انسان هستند، موقتی‌اند، اما بعضی از این اعتباریات، لازمه نوعیت نوع و برخاسته از نیازهای دائمی انسان هستند و لذا جاودان و بدون تغییرند؛ ثانیاً اگر انسان‌ها از سویی نیازهای دائمی و ثابت داشته باشند و از سوی دیگر یک هدف و غایت ثابت و واقعی در زندگی داشته باشند، قطعاً یک سلسله اعتبارات دائمی و شماری احکام و قضایای کلی و ثابت برای رسیدن به هدف نهایی خواهند داشت. بر اساس نیازهای ثابت و هدف نهایی ثابت از خلقت انسان، برخی از اعمال، همیشه ضروری‌اند و باید به آنها عمل کرد. نظیر اینکه غذا خوردن از سویی نیاز دائمی انسان است و از سوی دیگر، مقدمه رسیدن به هدف نهایی از خلقت است. لذا انسان پیوسته و در تمام طول عمر، باید بین خود و غذا خوردن، و خوب را اعتبار کند. این مطلب را درباره نیازهای مادی و معنوی دیگر نیز می‌توان مطرح کرد (معلمی، ۱۳۸۹). بنابراین انسان‌ها قطعاً تعدادی الزامات اخلاقی و اعتباری ثابت و جاوید خواهند داشت. نتیجه اینکه نظریه اعتباریات علامه، منافاتی با جاودانگی دستورهای اخلاقی ندارد.

۱۱. تحلیل حسن و قبح نزد علامه

ایشان دو گونه تعریف برای حسن و قبح بیان کرده است:

تعریف اول: خوبی به معنای ملائمت فعل با طبع فاعل، و بدی به معنای عدم ملائمت فعل با طبع فاعل

است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۶۵). ایشان این معنا را از سنخ اعتباریات و نیز نسبی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۹۱). برای مثال قباح مزه تلخی و بوی مردار را ذکر می‌کند که هیچ یک واقعیتی مطلق نیست؛ چون جاندارانی هستند که از این نوع مزه و بوها خوششان می‌آید. «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 می‌باشد» (همان).

دفع شبهه نسبیّت: خوانندگان این عبارات علامه ممکن است این گونه قضاوت کنند که حسن و قبح بر اساس این تعریف نسبی می‌شود و موجب نسبیّت اخلاق می‌گردد؛ با این استدلال که وقتی تمایلات و خواست‌های طبایع افراد، گوناگون باشد، حسن و قبح برخاسته از آنها نیز نزد افراد مختلف متفاوت خواهد شد. حسن و قبح با این لحاظ تابع خواست و نیاز افراد می‌شود و به تبع آن اخلاق نسبی می‌گردد. نگارنده معتقد است که استنتاج نسبیّت اخلاق در اینجا یک شبهه و ناصحیح است. علامه این تعریف را هم در مقاله ادراکات اعتباری از کتاب *اصول فلسفه* ذکر کرده و هم در *تفسیر المیزان*. در ادامه بر اساس هر دو منبع به این شبهه پاسخ می‌دهیم.

۱-۱۱. پاسخ بر اساس مقاله ادراکات اعتباری (مقاله اعتباریات)

این تعریف در مقاله ادراکات اعتباری در زمره مباحث علم‌النفس قرار می‌گیرد و نه در شمار حکمت عملی و فلسفه اخلاق؛ زیرا این تعریف در لابه‌لای مباحثی مطرح شده که ایشان در صدد است در ضمن آن مباحث، ساز و کار ذهن انسان برای دستیابی به خواست‌های بعد طبیعی را بیان کند. در این راستا ذهن از اندیشه‌های اعتباری، همچون حسن و قبح استمداد می‌جوید. شاهد صدق این مدعا این است که ایشان بحث از حسن و قبح اعتباری را به حیوانات نیز تعمیم داده است. اعتبار، از فعالیت‌های وهم و قوه متخیله است که میان انسان و حیوان مشترک می‌باشد. لذا این بحث در حیطه حکمت عملی که تعقل بر آن حاکم است و حیوان فاقد آن می‌باشد، قرار ندارد. نتیجه اینکه این تعریف، نباید به عنوان نظریه‌ای که موجب اثرگذاری بر اخلاق است، مورد داوری قرار گیرد.

۲-۱۱. پاسخ بر اساس تفسیر المیزان

علامه در *تفسیر المیزان* دو تعریف برای حسن و قبح ارائه کرده‌اند: یکی همان تعریفی که در مقاله «اعتباریات» دارند و آن را تعریف اول نامگذاری کردیم و دیگری تعریف دوم که به آن خواهیم پرداخت. اگر کسی همه توجهش را به تعریف اول معطوف دارد و آن را نظریه ایشان در باب اخلاق

بینگارد، به حقیقت دست نخواهد یافت و افتادن او در ورطهٔ نسبیّت بعید نخواهد بود؛ اما توجه به تعریف دوم که با عباراتی صریح و در موارد متعدد بیان شده و نیز شناخت قلمرو هر یک از تعاریف، ما را به سمت نظریهٔ ایشان (اطلاق) سوق می‌دهد.

تعریف اول ایشان از حسن و قبح در تفسیر المیزان (ملائمت و منافرت با طبع)، به مرتبهٔ اول از مراتب آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح اشاره دارد. در اینجا لازم است مراتب سه‌گانهٔ آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح را ذکر کنیم تا از این رهگذر، به ارتباط تعریف اول و دوم دست یابیم.

۱۱-۳. مراتب آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح

مرتبهٔ اول: آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح به این صورت است که انسان با مشاهدهٔ «تناسب» اجزا و اعضای بدن انسانی و به‌ویژه دیدن این حالت در چهره (چشم، ابرو، گوش، دهان، بینی و...) این تناسب را ملائم طبع خود می‌یابد و با مفهوم حسن به آن اشاره می‌کند و اگر این تناسب را نیابد از مفهوم قبح استفاده می‌کند:

شبه أن يكون الانسان اول ما تنبه على معنى الحسن تنبه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلق، و تناسب نسب الأعضاء وخاصة في الوجه... فحسن وجه الانسان كون كل من العين والحاجب والاذن والأنف والقم وغيرها على حال أو صفة ينبغي أن يركب في نفسه عليها، وكذا نسبة بعضها إلى بعض، وحينئذ تتجذب النفس ويميل الطبع إليه، ويسمى كون الشيء على خلاف هذا الوصف بالسوء والمساءة والقبح (طباطبائی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۱۰).

مرتبهٔ دوم: ذهن در مرتبهٔ بعد این مفاهیم را به افعال انسانی و معانی اعتباری سرایت می‌دهد و در صورت ملائمت آنها با غرض اجتماع که سعادت فردی و اجتماعی است، افعال و معانی اعتباری را به حسن متصف می‌کند و در غیر این صورت، وصف قبح را برای آنها به کار می‌برد؛ مثلاً عدل را که موجب سعادت بشر می‌شود، حسن می‌شمارد و ظلم را که موجب به مخاطره افتادن سعادت می‌شود، قبیح می‌شمارد: «ثم عمم ذلك الى الأفعال والمعاني الاعتبارية والعناوين المقصودة في ظرف الاجتماع من حيث ملائمتها لغرض الاجتماع وهو سعادة الحياة الإنسانية أو التمتع من الحياة وعدم ملائمتها» (همان)؛ مرتبهٔ سوم: مفاهیم حسن و قبح را برای حوادث خارجی و امور حقیقی که در رسیدن یا نرسیدن انسان به سعادت مؤثرند، به کار می‌برد:

ثم عمم معنى الحسن والقبح لسائر الحوادث الخارجية التي تستقبل الانسان مدى حياته على حسب تأثير مختلف العوامل وهي الحوادث الفردية أو الاجتماعية التي منها ما يوافق آمال الانسان... وتسمى حسنات ومنها ما ينافي ذلك كالبلايا... وتسمى سيئات (همان، ص ۱۱).

۱۱-۴. جمع بین تعریف اول و تعریف دوم از حسن و قبح

علامه در تفسیر المیزان و ضمن یک عبارت به هر دو تعریف اشاره کرده است. بیان چنین عبارتی، بیانگر این است که هر دو معنا در جای خود صحیح هستند:

شبه أن يكون الانسان اول ما تنبه على معنى الحسن تنبه عليه من مشاهدة الجمال في أبناء نوعه الذي هو اعتدال الخلق، و تناسب نسب الأعضاء وخاصة في الوجه ثم في سائر الامور المحسوسة من الطبيعيات ويرجع بالأخره الموافقة الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً (همان، ۹-۱۰).

علامه در بخش اول عبارت مزبور (شبه... من الطبيعيات) به تعریف اول (ملائمت و منافرت با طبع) اشاره می‌کند؛ اما در بخش دوم (و يرجع بالآخرة الى موافقة الشيء لما يقصد من نوعه طبعاً) صریحاً به تعریف دوم (ملائمت و منافرت با غرض) می‌پردازند. حال، وجه جمع این دو معنا را بیان می‌کنیم:

تعریف اول ایشان از حسن و قبح، معنایی است که ذهن انسان در وهلهٔ اول و در ابتدای آشنایی خود با حسن و قبح، دارد. در واقع علامه با این بیان، به مرتبهٔ اول از کیفیت آشنایی ذهن با مفهوم حسن و قبح اشاره می‌کنند. یعنی به جنبهٔ روان‌شناختی مسئله. بنابراین باید میان جنبهٔ اخلاقی و غیراخلاقی مفاهیمی همچون «حسن و قبح» و «زشت و زیبا» تفکیک شود. اینکه انسان برای تناسب اجزا و اعضای خود یا دیگران مفاهیمی از قبیل حسن و قبح را به کار می‌گیرد، نه جنبهٔ اخلاقی و فلسفی، بلکه جنبهٔ روان‌شناختی یا زیبایی‌شناختی دارد؛ اما به کار بردن این مفاهیم برای صفات یا رفتارهای اختیاری که در رسیدن یا نرسیدن انسان به مطلوب نهایی مؤثرند، جنبهٔ اخلاقی و فلسفی دارد و با تعریف دوم هماهنگ است. بر اساس این معنا اگر فعل اختیاری انسان، با هدف نهایی او هم‌جهت باشد، یعنی سبب رسیدن انسان به مطلوب نهایی باشد، خوب تلقی می‌شود و در صورتی که او را از مطلوب نهایی دور کند، بد تلقی می‌شود. این معنا که بیان ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجهٔ نهایی آن است، نشان می‌دهد که حسن و قبح از قبیل معقولات ثانیهٔ فلسفی و نمایانگر روابط واقعی میان پدیده‌ها هستند.

با توجه به آنچه گفتیم، تنها تعریف دوم علامه جنبهٔ فلسفی دارد و لذا شایسته است که در مباحث فلسفی، تنها این معنا را به ایشان نسبت دهند نه معنای اول. در این صورت دستاویزی برای نسبت دادن نسبیّت به علامه وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

نظریه اعتباریات علامه، ارتباط منطقی بایدها بر هست‌ها را برمی‌تابد؛ به این صورت که الزامات اخلاقی، مبتنی بر واقع (نه مستتج از واقع) باشند. اعتباریات، هر چند مستقیماً از واقعیات تولید و استنتاج نمی‌شوند، از حیث ابتدا بر واقعیات، برهان‌پذیرند. ابتدای بایدها و نبایدهای اعتباری بر حقایق، دارای ملاک است و بر اساس روابط علی- معلولی صورت می‌گیرد.

اشکال عدم جاودانگی اخلاق، به نظریه علامه وارد نیست. نظریه علامه ظرفیت آن را دارد که جاودانگی اخلاق را از دو جهت تأمین کند:

۱. برخی از اعتباریات اخلاقی که لازمه نوع و برخاسته از نیازهای دائمی انسان هستند، همیشگی‌اند؛

۲. اگر انسان در طول حیات خود یک هدف نهایی ثابت را دنبال کند، حتماً یک سلسله الزامات اعتباری جاوید اخلاقی خواهد داشت.

تعریف علامه از حسن و قبح به «ملائمت و منافرت با طبع»، مستلزم نسیت اخلاق نیست. اساساً این تعریف، جنبه روان‌شناختی دارد و در حیطه حکمت عملی قرار نمی‌گیرد تا سبب نسیت اخلاق شود. تعریف علامه از حسن و قبح به «ملائمت و منافرت با هدف نهایی»، جنبه فلسفی و اخلاقی دارد. این تعریف، به ضرورت بالقیاس میان فعل فاعل و نتیجه آن اشاره دارد. براین اساس، حسن و قبح، معقول ثانی فلسفی و بیانگر روابط واقعی پدیده‌ها هستند.

منابع

انیس، ابراهیم و همکاران، ۱۹۸۹، *المعجم الوسیط*، چ دوم، استانبول، مؤسسه ثقافیه التالیق و الطباعه. ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه، ۱۳۸۹، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۴. داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۳، *ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، دومین یادنامه علامه طباطبائی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

جوادی، محسن، ۱۳۸۳، «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، *قبسات*، ش ۳۰ و ۳۱، ص ۵۳-۶۸.

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۴۱، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۹، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، (با مقدمه و پاورقی مطهری)، چ یازدهم، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۶۲، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

_____، ۱۳۶۰، *رساله الولایه*، طهران، بنیاد بعثت.

_____، ۱۴۲۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ هفتم، قم، جامعه مدرسین.

غروی اصفهانی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۹ق، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، چ دوم، بیروت، مؤسسه آل‌البیت^ع.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.

_____، ۱۳۷۱، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

معلمی، حسن، ۱۳۸۹، «رابطه باید و هست از دیدگاه علامه طباطبائی»، *حکمت معاصر*، ش ۲، ص ۹۷-۱۰۶.

_____، ۱۳۸۴، *رابطه هست‌ها و بایدها*، چ دوم، تهران، کانون اندیشه جوان.

مصباح، مجتبی، ۱۳۸۵، *بنیاد اخلاق*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^ع.

نصری، عبدالله، ۱۳۸۲، *حاصل عمر*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

نویان، سیدحمود، ۱۳۹۰، «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی»، *معرفت فلسفی*، ش ۳۴، ص ۱۱۵-۱۴۶.