

تقریری واقع‌گرایانه از اعتباریات علامه طباطبایی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۰۴

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱

محمد کاشی‌زاده*

چکیده

از آنجا که علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم گزاره‌های اخلاقی را ذیل ادراکات اعتباری دسته‌بندی نموده و ارزش منطقی و واقع‌نمایی را از آنها سلب می‌کنند، همچنین آنها را تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیطی بشر قلمداد کرده، برای آنها به تبع سیر تکاملی زندگی اجتماعی تغییر قایل می‌شوند و آنها را غیر ضروری و موقت می‌خوانند، ابهاماتی درباره واقع‌گرایی ایشان در حوزه اخلاق و به تبع آن احکام دینی پدیدار می‌شود و برخی در عین پذیرش بعید بودن و ناواقع‌گرایی علامه در این حوزه، به ایشان نسبت‌گرایی اخلاق را نسبت داده‌اند. در صورتی که اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی به معنای قراردادی و انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی باشد، نمی‌توان هیچ گزاره اخلاقی را مرتبط با واقعیت خارجی دانست، بلکه اعتبار گزاره‌های مذکور وابسته به خواست و قرارداد جامعه است و از همین رو واقع‌نمایی و به تبع اطلاق گزاره‌های اخلاقی مورد خدشه واقع می‌شود و مستلزم نسبی‌گرایی در نظام اخلاقی خواهد شد. نوشته حاضر در نظر دارد با نگاهی تحلیلی و با توجه به مبانی فکری و مجموع آرای علامه در کتب مختلفشان به بررسی مبانی فکری ایشان در ارتباط با اخباری یا انشایی تلقی کردن گزاره‌های اخلاقی بپردازد. در این نوشته چگونگی مواجهه شاگردان طراز اول علامه با نظریه اعتباریات علامه نیز مورد بررسی قرار خواهد گرفت و نظر ایشان در باب اعتباریات روشن خواهد گشت. بی‌شک این مسئله تأثیر بسیار عمیقی بر چگونگی استفاده از دین و آموزه‌های دینی در بعد اخلاق و احکام خواهد داشت.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، اعتباریات، قراردادگرایی، واقع‌گرایی، گزاره اخلاقی.

مقدمه

یکی از مسائل اصلی و زیربنایی در فلسفه اخلاق، خبری یا انشایی بودن گزاره‌های اخلاقی است. درحقیقت این مسئله به مطلق یا اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی بازگشت می‌کند. فیلسوفان اخلاق قراردادگرا، معتقدند خاستگاه اتصاف افعال به خوبی و بدی، قرارداد و توافق گروهی است. بر این اساس قضایای مشتمل بر خوب و بد، با واقعیت‌های عینی ارتباط نداشته، به زندگی‌های جمعی و قراردادهای گروهی وابسته می‌باشند و صرف نظر از قرارداد و توافق گروهی، هیچ حقیقت و واقعیتی برای آنها قابل تصور نیست (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹ / فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸). در مقابل اندیشمندان واقع‌گرا و ازجمله متفکران شیعی معتقدند ارزش افعال اختیاری انسان و همچنین صفات و ملکات برآمده از رفتارهای اختیاری وی در ذات و نهاد آنها نهفته است. هر رفتاری از رفتارهای اختیاری انسان فی‌نفسه و با صرف نظر از خواست فاعل یا هر فرد دیگر، یا متصف به خوبی است و یا متصف به بدی. خوب یا بد بودن کارها هیچ ارتباطی با خواست و یا عدم خواست خود فرد یا دیگران ندارد و حتی به وجود یا عدم انسان مربوط نیست (شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۷).

از آنجاکه علامه طباطبایی در تبیین گزاره‌های اخلاقی، آنها را جزو ادراکات اعتباری قلمداد و نظریه اعتباریات را مطرح می‌کند، برای برخی این شائبه پیش آمده است که ایشان را جزو قراردادگرایان به حساب آورند؛ درحالی‌که گرچه پیچیدگی‌های نظریه علامه ممکن است زمینه و خاستگاه چنین توهمی باشد، لکن تأمل و دقت در ابعاد نظریه ایشان، همچنین جمع میان مواضع مختلفی که در این زمینه اظهار نموده‌اند، هرگونه شائبه اعتبارگرایی را از بین می‌برد. همچنین بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبایی استناد قراردادگرایی و به تبع آن لوازم قراردادگرایی ازجمله نسبت اخلاقی به ایشان غیرقابل دفاع است؛ ازاین‌رو ابتدا نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و مراد ایشان از واژه اعتباری تبیین شده، سپس نسبت میان نظریه فوق و قراردادگرایی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

معنا و ویژگی‌های اعتباری

اعتباریات از قدیم در علوم اسلامی مطرح بوده است. ریشه این بحث را باید در علوم ادبی جست؛ چراکه به فهم واژه‌های قرآنی و تفسیر آیات قرآن کمک می‌کرد؛ لکن اعتباریات در علم اصول و فقه نمود بیشتری کرد؛ زیرا بیشتر احکام وضعی و برخی احکام تکلیفی را در بر گرفته و در مباحثی همچون اجتماع امر و نهی مورد استفاده قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی نیز از علم اصول به این مطلب رسیدند و اولین الهام‌بخش ایشان حرف‌های مرحوم حاج شیخ محمد اصفهانی بوده است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۷۱۷). علامه خود معتقدند برای اولین بار در فلسفه، بحث اعتباریات توسط ایشان مورد مذاقه قرار گرفته است. «گرچه مساعی علمای سلف قابل تقدیر است، اما در باب اعتباریات، کلام خاصی از ایشان به ما نرسیده است. پس ما بودیم که اقدام به نگاشتن مطالبی خاص در این زمینه نمودیم» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۲)؛ لکن همان‌گونه که شهید مطهری تذکر می‌دهند، بحث مذکور در فلسفه اسلامی پیشینه داشته و علت غفلت ایشان از پیشینه مذکور، ورود به بحث با پیشینه اصولی است (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۷۱۷).

واژه اعتباری از مشترکات لفظی است و لازم است در ابتدا معانی مختلف این واژه بررسی شود. اعتباری قسیم حقیقی بوده و این دو واژه از منظر علامه بر چهار وجه اطلاق می‌شوند:

حقیقی به معنای نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی و در مقابل آن اعتباری مانند ماهیت که در خارج تحقق عینی و اصالت ندارد، بلکه موجودیت آن عارض وجود است.

حقیقی به معنای ماهیت موجوده با وجود مستقل و منحاز و در مقابل آن اعتباری به معنای ماهیتی که موجودیت مستقل و منحاز ندارد.

حقیقی یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجودی ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌گردد؛ مانند همه ماهیات حقیقیه و اعتباری

مقابلش؛ یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند و در قضایای تألیف‌شده از این‌گونه امور و عقود که مشتمل بر آن‌اند، صدق یعنی مطابقت با خارج معتبر است.

حقیقی یعنی آنچه عقل نظری ناچار است به تحقق آن اذعان نماید؛ مانند انسان و مالکیت آن نسبت به قوای خویش و نظیر آن و در مقابل آن، اعتباری یعنی آنچه را که عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد؛ مانند عناوین ریاست و مرئوسیت و مالکیت و زوجیت و نظایر اینها در سطح زندگی اجتماعی که عقل نظری برای این‌گونه معانی هیچ‌گونه تحقق و اثری نمی‌بیند؛ ولی عقل عملی در مستوای معیشت و جامعه برای آنها فرض وجود می‌نماید و بر این موجودات اعتباری آثار مربوطه‌ای را ترتیب می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴).

ایشان همچنین در کتاب اصول فلسفه رئالیسم برای شناسایی معنای اعتباری به دو معنای عمده آن اشاره می‌کنند. بر این اساس این واژه در یک اصطلاح مشتمل بر همه معقولات منطقی و فلسفی در مقابل معقولات اولی (ماهیات) است که حاصل تلاش ذهنی بوده، از اعتبار ذهن به دست می‌آید و مابازای خارجی ندارد. در اصطلاح دیگر این واژه بر معانی‌ای که در ظرف اجتماع ساخته شده و حیات اجتماعی مبتنی بر آنهاست، اطلاق شده است. علامه قسم اول را اعتباریات بالمعنی الاعم و قسم دوم را اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی نامگذاری نموده‌اند (همان، ص ۱۲۳). وجه جامع این دو معنا آن است که در خارج مابازا ندارند و به‌طور کلی می‌توان نام اعتباری را بر آنچه در عالم خارج تقرری نداشته باشد، اطلاق نمود.

مراد علامه در بحث حاضر، اعتباریات بالمعنی الاخص (اعتباریات عملی) است؛ بدین معنا که انسان چیزی را که در خارج مصداق حقیقی مفهومی نیست، با هدف ترتب آثار، در ذهن خویشتن مصداق آن مفهوم قرار می‌دهد؛ به دیگر عبارت اعتباری مورد نظر علامه به معنای دادن حد چیزی است به چیز دیگر و قراردادن چیزی در جایگاه مصداق مفهومی که در خارج مصداق آن نیست (همان، ص ۱۴۷). علوم اعتباری در نظر ایشان «برای رفع حاجات اجتماعی انسان وضع شده و

آن‌گونه که در قسم اول [علوم حقیقی] ذکر شد، مطابقت با خارج در آنها معنا ندارد؛ اگرچه انسان‌ها برای حیات خارجی خویش آنها را وضع می‌کنند؛ در نتیجه علوم حقیقی از خارج اخذ می‌شوند و علوم اعتباری ساخته و پرداخته ذهن هستند» (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۵-۵۶). ضابطه‌ای نیز که ایشان برای شناخت مفاهیم اعتباری در این حوزه ارائه می‌دهند، این است که فکر یا مفهوم مذکور به وجهی به قوای فعاله مرتبط شده و بتوان نسبت باید را در مورد آن فرض کرد. «ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در آن بتوان فرض کرد، پس اگر بگوییم سیب میوه درختی است، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم این سیب را باید خورد یا این جامه از آن من است، اعتباری خواهد بود» (همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۲۲). در نتیجه می‌توان تفاوت‌هایی به شرح زیر میان ادراکات اعتباری و حقیقی قایل شد: «ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است... و اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد.

ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی - طبیعی یا ریاضی - جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی یک ادراک حقیقی تحصیل نمود؛ ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد؛ به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد.

ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند و اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند.

ادراکات حقیقی قابل‌تطور و نشو و ارتقا نیست؛ اما ادراکات اعتباری یک سیر

تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کند.

ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است ولی ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری است» (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴).

بیانی که تا کنون از اعتباریات ارائه شد، نشان‌دهنده نسبی و متغیربودن این‌گونه مفاهیم و قضایاست؛ لکن علامه طباطبایی تقسیم دیگری برای اعتباریات ذکر می‌کند که نشان می‌دهد به صورت مطلق آنها را نسبی و متغیر نمی‌دانند. اعتباریات بالمعنی الاخص در تقسیمی دیگر به اعتباریات عمومی ثابت غیرمتغیر مانند متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص و اعتباریات خصوصی قابل تغییر مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات تقسیم می‌شوند. ایشان در تبیین چرایی تعهد به این تقسیم‌بندی متذکر می‌شوند که گرچه اعتباریات به صورت مطلق تابع احساسات هستند، از آنجایی که احساسات دو گونه هستند، احساسات عمومی لازم نوعیت و تابع ساختمان طبیعی و احساسات خصوصی قابل تبدیل و تغییر، اعتباریات به تبع آن به اعتباریات عمومی ثابت و اعتباریات خصوصی قابل تغییر قابل تقسیم می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۲۳).

ایشان در تفسیر المیزان نیز با اشاره به تقسیم‌بندی فوق، ملاک ثبات برخی از علوم اعتباری را ابتنای آنها بر مصالح حقیقی و عام بر می‌شمارند. «علوم اعتباری خود دو قسم دارد: علوم و ادراکاتی که نسبی بوده و وابسته به اغراض واضح علم می‌باشد و عمومی که جوامع مختلف در آن علوم اشتراک نظر دارند؛ زیرا علوم مذکور مبتنی بر مصالح حقیقی و عام است و به همین خاطر ابنای بشر بدون اختلاف نظر آن علوم را مورد پذیرش قرار می‌دهند» (همو، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۴-۵۶).

نظریه اعتباریات و واقع‌گرایی

علامه با مطرح‌نمودن نظریه اعتباریات به نفی ارزش منطقی این‌گونه علوم پرداخته و وجود رابطه تولیدی میان علوم حقیقی و اعتباری را نفی نمودند. همچنین ایشان علوم

اعتباری را متأثر از احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط دانستند که تغییر شرایط منجر به تغییر آنها خواهد شد؛ درحالی که ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری است (مطهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۴۳). تبیینی که از اعتباریات ارائه شد، ایشان را در علم اخلاق به قراردادگرایان نزدیک می‌کند. قراردادگرایان ضمن تمییز میان «هست‌ها» و «بایدها» و نامرتب‌دانستن این دو نوع گزاره، مناط و ملاک ارزش در گزاره‌های از سنخ «باید» را در قرارداد جمعی قلمداد می‌کنند؛ از این رو هر اجتماعی می‌تواند و محق به ایجاد قانونی منطبق با خواسته‌های خود است؛ در نتیجه صدق و کذب در گزاره‌های اخلاقی راه نداشته و ملاکی برای معتبر دانستن یا ارزش‌گذاری قوانین اجتماعی، غیر از اراده جمعی قابل فرض نیست. چنین مبنایی در علوم متشکل از قضایای اعتباری، منجر به نسبی‌گرایی - دست‌کم در حوزه علوم اعتباری - می‌شود و با پذیرش چنین مبنایی، نمی‌توان هیچ ترجیحی برای پذیرش گزاره‌های اعتباری دین، نسبت به گزاره‌های اعتباری جوامع غیردینی قایل شد.

بر همین اساس برخی استدلال کرده‌اند که ایشان به حسن و قبح مطلق و به تبع آن به اخلاق مطلق معتقد نیست. از جمله مدافعان نسبی‌گرا خواندن علامه طباطبایی دکتر سروش است. وی در کتاب **تفرج صنع** بر نسبی‌گرا خواندن علامه چنین استدلال می‌کند:

ادراکات اعتباری در مرتبه نخست موصل ما به مقاصدمان هستند و به منزله پلی هستند که دواعی و انگیزه‌ها و قوای فعاله‌مان را به عالم خارج وصل می‌کنند. دوم اینکه توجه‌گر خواست‌های ما هستند؛ یعنی هر فعلی که ما می‌خواهیم انجام دهیم و انگیزه‌های ما و غضب و شهوت ما آن را در ما بر می‌انگیزند، عقل عملی ما آن را برای ما تصویب و توجیه می‌کند؛ به طوری که تمام افعال را ما با اعتقاد و اعتبار و جوب و حسن انجام می‌دهیم. پس از نظر ایشان، نقش عقل توجیه‌گری افعالی است که ما از جای دیگر برانگیخته شده‌ایم تا انجام دهیم. همه افعال این‌گونه صادر می‌شوند. بدین قرار حسن و قبح تابع خواست‌ها و نیازهای ما هستند، نه خواست‌ها و نیازهای ما تابع آنها و این نتیجه می‌دهد که حسن و قبح

مطلق- و به تبع اخلاق مطلق- نداریم و فضیلت و رذیلت نام‌هایی دیگرند بر مکروهات و مطلوبات ما (سروش، ۱۳۸۵، ص ۳۵۳-۳۵۴).

وی در ادامه نسبت اخلاق در آرای علامه را چنین مستدل می‌کند: «عدل به تبع سودجویی آدمی نیکو شده است و اگر آدمی طالب نفع خود نبود، لابد عدل ملازم با حسن نبود و وصف اخلاقی دیگری پیدا می‌نمود و این آشکارا با اقوال عموم اخلاقیون منافات دارد. به علاوه در این نظریه که نسبی‌کننده کل اخلاق و مجازداننده آن است، هیچ نمی‌توان دانست که خود سودجویی آدمی نیک است یا بد» (همان، ص ۳۵۴). البته سروش خود به بعد چنین استنادی اعتراف کرده، می‌گوید: «مسلم است که مرحوم آقای طباطبایی آن‌طور که ما ایشان را می‌شناسیم و سایر آرای و آثارشان نشان می‌دهد، نباید قایل باشند که فضیلت انسان در آن است که هر آنچه نفس حیوانی او خواست، انجام دهد؛ ولی تحلیلی که از پیدایش باید‌ها و چگونگی اقدام بر عمل کرده‌اند، گویی بدان جا راه می‌برد» (همان، ص ۳۵۵).

جالب آنکه دکتر سروش در کتاب دانش و ارزش بر اساس اینکه نظریه علامه واقع‌گرا و مبتنی بر فطرت نهاده شده است، به نقد ایشان می‌پردازد. ایشان نظر علامه در باب ابتدای «باید»‌های اخلاقی بر قوای فعاله طبیعی و استنتاج اعتباریات مستمر و پایدار را چنین تبیین می‌کند:

همه تلاش مقاله فوق برای آن است که نشان دهد که هر «باید» معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و وقتی این ثابت شد، گویی خودبه‌خود ثابت شده است که باید به آن «باید» عمل کرد و به سخن دیگر «باید»‌هایی که از مقتضای ساختمان طبیعی ما مایه می‌گیرند، «باید»‌ها و حکم‌هایی طبیعی و فطری‌اند که سند جایز بودن و واجب بودن خود را بدون نیاز به هیچ برهانی بر دوش خود حمل می‌کنند؛ یعنی همین که معلوم شد حکمی فطری است، دیگر از خوبی و بدی آن سؤال نمی‌توان کرد؛ چون هر حکم فطری خودبه‌خود خوب است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۶۸).

سپس در نقد علامه بیان می‌دارد که «ما باز هم سخن گذشته خود را تکرار می‌کنیم

که در برابر هر واقعیت خارجی دو گونه تصمیم می‌توان گرفت و دو نوع انتخاب می‌توان داشت: طرد آن یا قبول آن و هیچ‌گاه خود واقعیت خارجی نیست که نوع انتخاب را معین می‌کند. انتخاب‌های اخلاقی ما گرچه ناظر به ساختمان طبیعی ما و درباره آنها هستند، اما از آنها مستقیماً مایه نمی‌گیرند. ریشه آنها در جای دیگر است و از چشمه‌ای فوران می‌کنند که «باید» خیز است. هیچ‌گاه از طبیعت به فضیلت راهی نیست و از بودن چیزی به انتخاب آن پل نمی‌توان زد. انتخاب احکام فطری و طرد احکام غیرفطری (بایدهای اعتباری در اصطلاح مقاله ششم روش رئالیسم) خود محکوم یک باید اعتباری نخستین است که خود آن را بر مبنای فطرت نمی‌توان توجیه کرد و تا آن را نداشته باشیم، اینها هم به صرف فطری بودن قاطعیت و الزام نخواهند داشت» (همان، ص ۲۷۰-۲۷۱).

در مقابل، برخی دیگر از اندیشمندان با توجه به آثار انشایی دانستن گزاره‌های اخلاقی و تضاد این نگاه با سیستم فکری علامه طباطبایی هر کدام به نحوی در صدد برآمده‌اند به توجیه و تبیین کلام ایشان پردازند. شهید مطهری که اعتباری‌دانستن گزاره‌های اخلاقی و تابعیت آنها از خواست و قرارداد را منجر به نسبی‌گرایی تلقی می‌نمودند، با دوساحتی‌دانستن انسان به تمایز من علوی از من سفلی پرداخته و گزاره‌های اخلاقی را مربوط به من علوی و ثابت دانستند.

انسان دارای دو «من» است: من سفلی و من علوی؛ بدین معنا که هر فرد یک موجود دودرجه‌ای است. در یک درجه حیوان است، مانند همه حیوانات دیگر و در یک درجه دیگر دارای یک واقعیت علوی است و تعجب است چرا آقای طباطبایی این حرف را نزدند با اینکه حرفی است که با همه اصول و از جمله اصول ایشان در باب اخلاق جور در می‌آید. اگر به چنین دوگانگی در وجود انسان قایل بشویم، توجیه اصول اخلاقی چنین می‌شود: انسان به حسب «من» ملکوتی خودش کمالاتی دارد، کمالاتی واقعی نه قراردادی؛ چون انسان تنها بدن نیست، نفس هم هست. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی انسان باشد، می‌شود کار علوی و کار ارزشمند و کاری که با جنبه علوی روح ما سر و کاری ندارد، می‌شود یک کار

عادی و کار مبتذل. ما اصل خوبی و بدی را همان طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبایی و راسل گفته‌اند که معنای «خوب‌بودن و خوب‌نبودن»، «باید و نباید»، دوست‌داشتن و دوست‌نداشتن است؛ ولی کدام «من» دوست داشته باشد؟ من سفلی یا من علوی؟ آنجا که من علوی انسان دوست داشته باشد، می‌شود اخلاق و ارزش. طبق این نظر راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این امور یک سلسله معانی مسانخ و مناسب با من علوی انسان است. حکما هم گفته‌اند حکمت عملی مربوط به فعل اختیاری است از نظر اینکه افضل و اکمل چیست و می‌خواهند مطلب را در نهایت امر به نفس برگردانند و تصریح هم می‌کنند که نفس انسان دو گونه کمال دارد: کمال نظری و کمال عملی. یادگرفتن‌ها و به‌دست آوردن حقایق عالم کمال نظری نفس است و اخلاق فاضله کمالات عملی نفس است؛ یعنی نفس را در مقام عمل رشد می‌دهد و رابطه‌اش را با بدن متعادل می‌کند و به آنچه که کمال واقعی نفس هست کمک می‌کند (مطهری، ج ۱۳، ص ۷۳۹).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز در تبیین نظریه اعتباریات چنین می‌گوید: «برخی از بزرگان، مفاهیم اخلاقی را تابع اهداف و اغراض اعتبارکننده دانسته، واقعیتی جز اعتبار و قرارداد شخص معتبر برای آنها قایل نبودند. به نظر می‌رسد پیامد منطقی این رأی در مورد گزاره‌های اخلاقی که البته مورد قبول خود آن بزرگان نیز هست، این است که آنها را از نوع جملات انشایی تلقی کرده و هیچ جنبه حکایتگری از واقعیات نفس‌الامری برای آنها قایل نباشیم؛ زیرا ترکیبی را که دست کم یکی از اجزایش (محمول) از امور اعتباری و قراردادی باشد، نمی‌توان دارای مابازا عینی و حقیقی دانست. بنابراین نسبتی که میان موضوع و محمول امور اعتباری برقرار می‌شود، نسبتی وضعی و فرضی و اعتباری است» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۹۰).

لکن ایشان در مقام تبیین حسن و قبح ذاتی از دیدگاه اندیشمندان شیعی در صدد رفع مشکل نسبی‌گرایی و اثبات واقع‌گرا بودن علامه بر می‌آیند: «خوبی یا بدی کار اختیاری انسان پس از تأمل عقلانی و با سنجش و مقایسه میان آن فعل و کمال مطلوب به دست می‌آید و تابع میل و سلیقه و قرارداد ما هم نیست. خوبی و بدی همه کارها را

نمی‌توان با میل و ذایقه افراد یا قرارداد و اعتبار آنها حل کرد. آیا می‌توان قرار گذاشت که ستمگری خوب و عدالت‌ورزی بد باشد؟ خلاصه کلام آنکه ملاک خوبی بعضی افعال، تناسب و تلائم میان آنها و هدف مطلوب انسانی است و معیار بدی پاره‌ای دیگر از کارهای آدمی، مبنایت و ناسازگاری آنها با کمال مطلوب اوست» (همان، ص ۸۱).

آیت‌الله سبحانی نیز در توجیه کلام علامه ابتدا به جداسازی حسن و قبح عقلی از منظر فلسفی و اخلاقی پرداخته و کلام علامه را در اعتباریات اخلاقی از منظر فلسفی قلمداد می‌کند: «حسن و قبح ممکن است از دو زاویه مورد مطالعه قرار گیرد؛ یکی از زاویه فلسفی و دیگر از زاویه اخلاقی و فلسفه اخلاق و بدون شک ما وقتی می‌توانیم درباره نظریه‌ای - با توجه به معیارهای اخلاقی - اظهار نظر کنیم که آن نظریه مربوط به مسائل اخلاقی بوده و با معیارهای اخلاقی مورد بحث قرار گرفته باشد؛ اما اگر نظریه‌ای تنها از زاویه فلسفی یا روان‌شناسی بررسی شده باشد، صحیح نیست که ما از نقطه نظر اخلاقی و با توجه به معیارهایی که در فلسفه اخلاق مطرح است، نسبت به آن نقد و اشکال نماییم (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳).

تحلیل و بررسی نظریه اعتباریات

بررسی دقیق مسئله نیازمند پیگیری بحث در دو جهت است: ۱. تفاوت اعتباری به حسب واضع و اعتباری به حسب واقعیت خارجی؛ ۳. ملاک‌های ارزش‌گذاری در قضایای اعتباری از منظر علامه پرداختن به این دو مهم می‌تواند تمایزات نظریه اعتباریات علامه طباطبایی را با نظریه قراردادگرایی نشان داده و ارتباط فکری واقع‌گرایانه ایشان را در حوزه عقل نظری و عقل عملی تبیین نماید.

الف) تبیین رابطه ادراک اعتباری و واضع

از آنجاکه در زمان نوشته‌شدن کتاب فلسفه و روش رئالیسم شبهه‌ای مبنی بر ابتنای همه علوم اعم از مدرکات عقل نظری و عملی بر اصل تکامل وجود داشت، علامه با تمییز

میان ادراکات حقیقی و اعتباری و بیان تفاوت‌های موجود میان این دو، سعی در تمییز ادراکات حقیقی از اعتباری داشته و هدف اصلی ایشان اثبات وجود یک سری ادراکات مستقل از احتیاجات بشری بوده است و به تبع آن به نحوه شکل‌گیری اعتباریات پرداخته‌اند. بحث ایشان در توضیح نظریه اعتباریات بیشتر به مباحث علم‌شناسی فلسفی مربوط است و به تعبیر خودشان می‌توان آن را روان‌شناسی ادراکات دانست؛ به همین دلیل بحث مطابقت با خارج و ارزش منطقی اعتباریات در کتاب مذکور مورد بحث قرار نگرفته و تمرکز بحث ایشان بر رابطه میان علوم وضعی و واضع است؛ در نتیجه برای فهم نظر ایشان در باب چیستی ارزش اخلاقی باید مجموع آرای ایشان در کنار یکدیگر مورد مطالعه قرار گیرد تا بتوان به جمع‌بندی نهایی رسید.

ب) ملاک ارزش‌گذاری ادراکات اعتباری

بنابر مبنای قراردادگرایی ملاک ارزش‌یافتن گزاره‌های اخلاقی - که از سنخ انشائیات دانسته می‌شوند - خواست و قرارداد است و ریشه‌ای در واقعیت خارجی ندارد. همین امر زمینه‌ساز نسبت هنجاری در دنیای اخلاقی از منظر قراردادگرایان می‌شود. نسبت‌گرایی هنجاری بدین معناست که «آنچه برای شخص و جامعه‌ای درست یا خوب است، حتی اگر هم شرایط مربوط مشابه باشد، برای شخص یا جامعه دیگر درست یا خوب نیست» (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۲۲۸)؛ به عبارت دیگر امری غیر از خواست و قرارداد فردی یا بین‌فردی برای شکل‌گیری حکمی اخلاقی لازم نیست.

علامه نیز اخلاقیات را از امور اعتباری بر می‌شمارند؛ ولی اعتبار مد نظر ایشان با امری که صرفاً از قرارداد حاصل شده باشد، متفاوت است. در تبیین اعتباریات در بحث حاضر، ایشان مفهوم اعتباری بالمعنی الاخص و اعتباریات عملی را مطرح می‌سازند. برای روشن‌شدن چگونگی ارتباط اعتباریات با خارج و ملاک ارزش‌گذاری علوم برخاسته از اعتباریات لازم است به نحوه شکل‌گیری اعتباریات مذکور و میزان ارتباط آنها پرداخته شود. این گونه علوم اعتباری در فرایندی خاص

که خود علامه شرح و بسط می دهند شکل می گیرد.

اعتباریات در خارج مابازا ندارند و ساخته و پرداخته ذهن هستند؛ لکن نمی توان آنها را به صورت کلی با خارج غیر مرتبط دانست. امور مذکور از یک سو به لحاظ منشأ و خاستگاه (نیازها و احساسات) و از دیگر سو به لحاظ آثار و نتایج خویش (کمال و سعادت) با خارج مرتبط می باشند. ماهیت ارزش ها و اعتبارات اخلاقی از منظر علامه نسبت «باید»ی است که انسان متأثر از نیازها (نقص) و طلب نتایج (رفع نقص و کسب کمال) به وجود می آورد و از آنجاکه ارزش های مذکور به لحاظ منشأ و آثار با ویژگی های طبیعی انسان مرتبط است و برخی از ویژگی های انسانی ثبات داشته و ویژگی های اساسی تلقی می شوند، ارزش هایی نیز که بشر آنها را بر اساس مقتضای انسانی خویش تولید نموده، اعتباریاتی مستمراً ثابت و مطلق است.

بر اساس تبیینی که از نحوه شکل گیری اعتباریات ارائه شد - اعتبار «باید» بر اساس رابطه نیاز انسان و آثار برطرف کننده نیاز - و بر اساس اینکه دو عنصر معتبر در اعتباریات امری خارجی هستند، هم می توان اعتباریات مطلق و هم ملاکاتی واقع گرایانه برای ارزش گذاری بایدها و نیایدهای اخلاقی به دست داد. حتی حیث اختلافی میان گزاره های اخلاقی را نباید صرفاً مبتنی بر اختلاف سلیقه دانست، بلکه این حیث اختلافی ممکن است ناشی از عدم تشخیص صحیح رابطه میان نیازها و آثار برطرف کننده نیاز باشد که به بایدهای مختلف منجر شده باشد. «با توجه به آنکه اخلاق مربوط به فعل اختیاری انسان است و رابطه افعال آدمی با آثار و نتایج مترتب بر آن، رابطه افعال آدمی با آثار و نتایج مترتب بر آن رابطه ای حقیقی و واقعی است؛ بنابراین انشا و اعتبار جملات اخلاقی می تواند بر اساس همان روابط حقیقی صورت بگیرد. با این ملاحظه می توان همه دستورات اخلاقی را به جملات خبری برگرداند و در نتیجه اخلاق را از سنخ علوم توصیفی به حساب آورد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۴۶). در نتیجه می توان هر باید اخلاقی را با ملاکات واقعی به سنجه ارزیابی برد. برای این کار می توان به بررسی میزان کامیابی فرد در صورت عمل به باید اخلاقی در رفع حاجت و رسیدن به کمال مطلوب بحث نمود؛ یعنی «باید» مذکور را می توان به لحاظ مبدأ نیاز و اثر

مترتب بر آن مورد ارزیابی قرار داد که آیا در راستای برآورده کردن حاجت انسان و پاسخ به ندای فطرت وی انشا شده است یا خیر؟ همچنین «باید» مذکور می‌بایست در یک سیر منطقی به «باید»‌های ثابت و مستمر عقل عملی که برخاسته از نیازهای ثابت انسانی هستند، ارجاع پیدا کند.

بر اساس نظر برخی اندیشمندان باید با تفصیل میان نظام واقع و نظام معرفت‌شناسی علامه طباطبایی نظریه اعتباریات علامه را مورد مطالعه قرارداد و در صورتی که چنین تفصیلی مطمح نظر باشد، هیچ زمینه‌ای برای ورود به نسبی‌گرایی وجود نخواهد داشت. «نظریه یادشده بر طبق یک پایه فلسفی استنتاج شده و بین نظام اعتبارات و نظام واقع ارتباط برقرار کرده است؛ به گونه ای که اگر ارتباط منظور نشود، اعتبارات گزاف و بدون پایه خواهند شد. در این نظریه، حسن و قبح عقلی در مرحله معرفت‌شناسی به صورت مفاهیم اعتباری آشکار می‌شوند؛ اما در مرحله قوانین اخلاق از حیث ملاک‌های واقعی توضیح داده می‌شوند و بدین جهت قانون‌های حسن و قبح بناشده بر آن ملاک‌ها اعتباری و تهی از پایه نیستند و تنها در قسمتی از مرحله معرفت‌شناسی، این مسئله، تفسیری اعتباری دارد» (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۲).

شهید مطهری در توضیح اینکه چگونه می‌توان از اعتباریات ثابت و مطلق سخن گفت و چگونگی پیدایش اصول اخلاقی مشترک میان نوع انسان این‌گونه توضیح می‌دهد:

انسان به حکم اینکه دارای یک شرافت و کرامت ذاتی است که [همان] جنبه ملکوتی و نفخه الهی است، ناآگاهانه آن کرامت را احساس می‌کند. بعد در میان کارها و ملکات احساس می‌کند که این کار یا این ملکه با این شرافت متناسب هست یا نیست. وقتی احساس تناسب و هماهنگی می‌کند، آن را خیر و فضیلت می‌شمارد و وقتی آن را به خلاف آن کرامت می‌یابد، آن را رذیلت می‌داند؛ مانند حیوانات که به حکم غریزه هدایت می‌شوند به نفع و ضررشان. نفس انسان نیز در ماورای طبیعت کمالاتی دارد؛ بعضی کارها و ملکات متناسب با آن کمالات است و باید‌ها و نباید‌ها و خوب و بد‌های کلی توجیهش این است که انسان‌ها در آنچه کمال نفسشان هست،

متشابه آفریده شده‌اند و وقتی متشابه آفریده شده‌اند، دوست داشتن‌ها هم همه یکرنگ می‌شود، دیدگاه‌ها هم در آنجا یکرنگ می‌شود؛ یعنی علی‌رغم اینکه انسان‌ها از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موقع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه آن کمال صعودی و کمال معنوی، همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته‌اند و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بدها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضایل اخلاقی، چه اجتماعی و چه غیراجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود. با آنکه ما اصل مطلب را قبول کردیم که تمام خوبی‌ها و بدی‌ها بیان‌کننده رابطه شیء است با کمال خودش، در عین حال [اصول اخلاقی] می‌تواند مشترک، کلی و دائم باشد (مطهری، ج ۱۳، ص ۷۴۰-۷۴۱).

نتیجه گیری

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تصریح می‌کنند که ارزش اخلاقی یک عمل تنها بر اساس قوه عقل قابل توجیه است و آن دسته از خواست‌ها و نیازهای قوای انسانی که بر اساس مقتضای غرایز و مورد تأیید عقل باشند، از کمالات انسانی به حساب می‌آیند. ایشان گزینه را تابع و پیرو عقل قلمداد نموده‌اند و نه بر عکس «نیازهای حقیقی انسان هستند که منجر به وضع این گونه قضایای عملی و اعتبار قوانین اعتباری می‌شوند و مراد از حوائج اموری است که نفس انسان به واسطه غرایز و امیال خویش آنها را طلب می‌کند و مورد تصدیق عقل که تنها قوه تمییز میان خیر و شر و سود و زیان را تشخیص می‌دهد، واقع شود نه آن تمایلاتی که عقل آنها را تصدیق نمی‌کند؛ زیرا پیگیری آنها موجب کمال حیوانی است نه کمال انسانی» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۹۲).^{*} بر همین اساس اگرچه گزاره‌های اخلاقی به لحاظ نحوه پیدایش اعتباری و

* فحوائج الإنسان الحقيقية هي التي وضعت هذه القضايا العملية و اعتبرت هذه النواميس الاعتبارية، و المراد

تابع پیدایش اجتماع هستند، از آنجاکه مبتنی بر دو عنصر واقعی نیاز و کمال هستند، از ارتباطی واقعی حکایت می‌کنند و نمی‌توان آنها را صرفاً تابع خواست و امیال فرد یا جامعه قلمداد نمود؛ در نتیجه می‌توان از ملاک‌های عام و همگانی برای ارزیابی و داوری در باب راستی و صدق این گونه گزاره‌ها نیز صحبت نمود. دو مؤلفه فوق‌الذکر (منشأ انتزاع واقعی و امکان ارزش‌گذاری بر اساس ملاک‌های واقعی) را می‌توان مهم‌ترین فارق و مایز میان نظریه اعتباریات و قراردادگرایی برشمرد؛ چراکه مؤلفه و عنصر اساسی قراردادگرایی که همان سلیقه و خواسته فرد یا اجتماع باشد، به صورت کلی در این تبیین منتفی است.



بالحوایج هی ما تطلبه النفس الإنسانية بأميالها و عزائمها و يصدقه العقل الذي هو القوة الوحيدة التي تميز بين الخير و النافع و بين الشر و الضار دون ما تطلبه الأهواء النفسانية مما لا يصدقه العقل فإنه كمال حيوانی غیر إنسانی.

منابع و مأخذ

۱. رکنی، محمدتقی؛ «اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبایی» مریبان، ... زمستان ۱۳۸۴.
۲. سبحانی، جعفر؛ حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان؛ قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲.
۳. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ معارف اسلامی؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۴. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ تهران: صراط، ۱۳۸۵.
۵. —؛ دانش و ارزش؛ تهران: یاران، ۱۳۶۱.
۶. شریفی، احمدحسین؛ خوب چیست بد کدام است؛ ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۸. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۸، ج ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۹. —؛ رسائل سبع؛ قم: مطبعة الحکمة، ۱۳۶۲.
۱۰. —؛ مجموعه رسائل؛ ج ۲ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۱. —؛ نهاية الحکمة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، [بی تا].
۱۲. عابدی شاهرودی، علی؛ «شرح و نقد نظریه اعتباریات»؛ پژوهش‌های اصولی، پائیز ۱۳۹۲.
۱۳. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صافی؛ قم: طه، ۱۳۷۶.

۱۴. فنائی اشکوری، محمد؛ مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۳.
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۷۸.
۱۶. —؛ تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، قم: در راه حق، ۱۴۰۵ق.
۱۷. —؛ فلسفه اخلاق؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۸.
۱۸. مطهری، مرتضی؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۲، ج ۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۲.
۱۹. —؛ مجموعه آثار؛ تهران: صدرا، [بی‌تا].
۲۰. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳، تهران: صدرا، ۱۳۸۵.

