

ارزش گزاره‌های اخلاقی در نگاه علامه طباطبائی

hadi0hi@gmail.com

محمد رضا مهاجری امیری / سطح چهار حوزه علمیه

دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۰۵

چکیده

یکی از مسائل مطرح در فلسفه اخلاق این است که آیا گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما هستند و می‌توان آنها را اثبات‌پذیر دانست، یا اینکه قوام این گزاره‌ها، به اعتبار ذهن بوده و برهان‌ناپذیر به شمار می‌آیند. با توجه به اهمیت دیدگاه بدیع علامه طباطبائی، در این نوشتار سعی شده تا دیدگاه ایشان در زمینه واقع‌نما بودن یا نبودن گزاره‌های اخلاقی و نیز نسبیّت یا اطلاق اخلاقی استخراج شود و دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار گیرد. توصیف و تحلیل اندیشه‌های ایشان، حاکی از این است که گرچه ایشان به نظریه اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی معتقد است، اما اولاً، سخن وی تنها در مورد انشائات (الزام اخلاقی) درست است و نه در گزاره‌های اخباری. ثانیاً، اثبات‌ناپذیری اعتباریات در قلمرو اخلاق، دلیلی بر نسبیّت اخلاقی محسوب نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: واقع‌نمایی، گزاره اخلاقی، اثبات‌پذیری، عقل عملی، اعتبار، اعتباری محض، مفاهیم فلسفی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

گزاره‌های اخلاقی دربر گیرنده مفاهیم ارزشی می‌باشند. بحث مهمی که درباره این گزاره‌ها مطرح است، وضعیت این گزاره‌ها از حیث واقع‌نمایی است. برخی معتقدند: موضوع و محمول جملات اخلاقی، از معقولات ثانی فلسفی شمرده می‌شوند که ریشه در خارج داشته و از راه مقایسه و تأملات عقلانی حاصل می‌گردند. در این صورت، از آنجایی که این گزاره‌ها گزارش از حقایق خارجی می‌دهند، برهان‌پذیرند و می‌توان درصد اثبات آنها برآمد. چنین اندیشه‌ای را «واقع‌گرایی» و صاحبان آن را واقع‌گرا گویند و آیت‌الله مصباح یزدی بر این دیدگاه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۵ و ۲۰۸-۲۰۹). گروهی دیگر موضوع و محمول این گزاره‌ها را از اعتبارات ذهن می‌دانند، در نتیجه این گزاره‌ها بیانگر تمایلات شخصی و یا مصالح اجتماعی و امثال آن می‌باشند. این گزاره‌ها، گزارش از واقع نمی‌دهند، پس اثبات‌ناپذیر بوده و نمی‌توان در حقانیت و درستی اخلاق، به برهان تمسک نمود. چنین دیدگاهی را «ناواقع‌گرایی» و اندیشه‌ورزان آن را ناواقع‌گرا گویند. علامه بر این دیدگاه هستند (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۹۸ و ۴۲۴).

پیشینه بحث

از آنجایی که پذیرش دیدگاه علامه، موجب ناواقع‌گرایی در اخلاق می‌شود، این دیدگاه، توجه بسیاری از متفکران مانند آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۵-۱۹۸) و آیت‌الله لاریجانی (وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۳۶-۱۷۸؛ لاریجانی، ۱۳۸۲) و استاد حسن معلمی (معلمی، ۱۳۸۴ ص ۵۰-۱۰۱) و دیگران (رک: شریفی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۱-۱۰۳؛ سروش، ۱۳۶۰، ص ۲۳۷؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۳۴۳-۳۶۵؛ مدرسی، ۱۳۷۱، ص ۲۷۴-۲۸۱) را به خود معطوف داشته، آنان را بر آن داشته است تا در صدد توجیه و یا رد آن برآیند.

این مقاله، به طور گسترده و نو، مسئله مفاد گزاره‌های اخلاقی و برهان‌پذیری آنها و نیز ارتباط بین برهان‌ناپذیری این گزاره‌ها، با لزوم نسبیت را با توجه به کلام علامه، مورد ارزیابی قرار داده است.

مفاد گزاره‌های اخلاقی در نگاه علامه طباطبائی

با توجه به ساختار جملات اخلاقی، فهم واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی، نیازمند فهم مفاد و منشأ پیدایش مفردات این گزاره‌ها می‌باشد. این مفاهیم، آیا مفاهیم فلسفی‌اند یا اعتباری محض؟ از آنجایی که هدف این نوشتار، بررسی نظریه علامه درباره واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی است، پس به این پرسش با توجه به دیدگاه این اندیشمند، می‌پردازیم. پیش از پاسخ به این پرسش، لازم است مراد از «اعتبار» در این بحث، مشخص گردد.

معانی اعتبار

هر چند در کتاب‌های فلسفی، لفظ «اعتبار» در معانی مختلف (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۱؛ ۱۴۰۵ق، ص ۲۳-۲۲؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۳۶۷؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ ب، ص ۳۰۷)، از جمله غیراصیل و وهمی بودن و

معقول ثانی و معقول ثانی منطقی و فلسفی و اعتباری محض استعمال می‌گردد، ولی در ارتباط با بحث اینجا، دو معنای ثانی فلسفی و اعتباری محض مورد نظر است.

معنای اعتباری محض: اعتباری محض، به معنای دادن حد چیزی به چیز دیگر، برای ترتیب آثار مترتب علیه بر مرتب است (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۵۵؛ طباطبائی، بی تا (ج)، ص ۷۲ و ۱۵۱). از نظر علامه، مرجع این مفاهیم، مفاهیم حقیقی است؛ زیرا علامه هیچ اعتباری را بدون حقیقت نمی‌داند؛ یعنی این مفاهیم با توجه به مفهوم حقیقی، اعتبار می‌گردند تا آثار آن با این اعتبار، حاصل گردد (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۱۷ و ۴۴۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۲، ص ۲۴۵).

مفاد احکام اخلاقی در نظر علامه

بخش مهمی از سخنان علامه، تصریح بر این امر دارند که اعتبار در مفاهیم اخلاقی، به معنای «اعتبار محض» می‌باشد. سخنان بسیاری از علامه (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۱۹-۴۲۳ و ۴۲۸-۴۵۶؛ طباطبائی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۸۳) در این باره وجود دارد که به برخی اشاره می‌گردد. با توجه به ویژگی‌های مفاهیم اعتباری محض، سخنان علامه را می‌توان در چهار بخش مجزا مطرح کرد:

الف. احساس: علامه در *المیزان* می‌فرماید: قوای فعاله و طبیعت انسان، اقتضائاتی دارند که این اقتضائات سبب بروز احساسات می‌گردند. این احساسات «تبعثنا الی اعتبار هذه العلوم و الادراکات من معنی الحسن و القبح و ینبغی و لا ینبغی و یجب و یجوز، الی غیر ذلک» (طباطبائی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۳۹۸). ایشان در تفسیر *المیزان* اظهار می‌دارد: عقل عملی «یأخذ مقدمات حکمه من الإحساسات الباطنة...» (همان، ص ۴۲۴) و می‌فرماید: «تعمل الاعمال الحيوية بالحواس الظاهرة و الإحساسات الباطنة» (همان، ص ۵۵۵).

این عبارات و عبارات دیگر^۲ به روشنی نشان می‌دهد که مفاهیم اخلاقی مانند حسن و قبح و باید و نباید و وجوب و لاوجوب و... با توجه به احساساتی که از تصور فعل و آثار آن، حاصل می‌گردد، اعتبار می‌گردند.

ب. اعتبار ذهن: علامه سخنان بسیاری در این باره دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲ ص ۱۴۷)^۳، که به چند نمونه اشاره می‌شود. درباره احکام عقل عملی می‌فرماید: «و هی العلوم العملية التي لا اعتبار لها خارجة عن النفس الانسانية...» (طباطبائی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۳۹۹)، واقعیتی به نام حسن و یا قبح، در خارج از انسان، تحقق ندارند.

درباره حسن و قبح و امثال آن آمده است: «لاخبر عنها فی الخارج عن ظرف الاجتماع، و لا قيمة لها إلا أنها أمور متقررة فی ظرف الوضع و الاعتبار...» (همان، ج ۷، ص ۸۷). بنابراین، این مفاهیم، از مفاهیم اعتباری محض محسوب می‌شوند.

ج. برهان ناپذیری: بخشی از سخنان علامه، تصریح بر این امر دارد که گزاره‌های اخلاقی، با برهان، ناسازگار و در نتیجه، قابل پیگیری و اثبات نیستند (همان، ج ۱، ص ۸۳؛ ج ۲، ص ۳۲۷)^۴، که به بیان دو نمونه، اکتفاء می‌گردد: «در مورد اعتباریات، برهان جاری نمی‌شود» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۴۵) و «أنها (الاعتباریات) لا برهان علیها» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۹).

د. اعطاء حد: عبارات فراوانی در این ارتباط وجود دارند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۳۷؛ ج ۳، ص ۸؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۲۰)، که به یکی از آنها اشاره می‌گردد. از دیدگاه ایشان، مفاهیم اخلاقی مانند خوب و بد و باید و نباید و امر و نهی، به منظور بر آوردن نیازهای انسان، از معنای حقیقی خود اخذ گردیده، در موارد دیگر اعتبار می‌گردند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۸؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۲۸-۴۵۶). طبق این عبارات، مفاهیم اخلاقی، از مفاهیم اعتباری محض شمرده می‌شوند. البته لفظ اعتبار در برخی از سخنان علامه، می‌تواند ناظر به معنای فلسفی آن باشد. علامه در این عبارتها، بر این نظر است که بشر نیازمندی‌هایی دارد که برای حصول آنها، احتیاج به رفتارهای متناسب با آنها دارد. وقتی انسان رابطه این افعال را با تحقق خواسته‌های خود می‌سنجد، مفاهیمی چون خوب و بد و باید و نباید را اعتبار می‌کند، تا با انجام آنها بتواند به آثارشان دست یابد. در نتیجه، به اهداف خود نائل شود (طباطبائی، ۱۳۳۰ ق، ج ۱، ص ۷۴ و ۸۳). برای مثال، ایشان در موردی اظهار می‌دارد که «آن هذمه المعانی الدائرة عند العقلاء من حسن و قبح و مصلحة و مفسدة و أمر و نهی و ثواب و عقاب أو مدح و ذم و غیر ذلک... فهذه كلها معللة بالمصالح و الأغراض الصالحة...» (همان، ج ۱۷، ص ۷۴). این سخنان، می‌تواند با مفاهیم ثانی فلسفی هم سازگار باشد، ولی این مطلب نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا مفاهیم اخلاقی نمی‌توانند شامل هر دو معنای «اعتبار» باشند؛ زیرا این دو معنا مانعة‌الجمع هستند. معنای اول، با توجه به هسته‌ها انتزاع می‌گردد، ولی معنای دوم، کاری به هسته‌ها ندارد و ریشه در خارج ندارد، بلکه ذهن برای برآوردن نیازهای خود و نائل آمدن به اهدافی، آنها را از جای حقیقی خود وام گرفته و در جای مناسب اعتبار می‌کند. پس یک معنا، مورد نظر است و آن اعتباری محض می‌باشد؛ زیرا همان‌طور که ملاحظه گردید، این دسته از سخنان علامه، هم می‌تواند ظهور در معنای فلسفی داشته باشد و هم می‌تواند این فرض را قبول کند که این معانی از هسته‌ها، انتزاع نشدند، بلکه با توجه به هسته‌ها و برای رسیدن به اهداف و واقعیت‌هایی، از معانی حقیقی خود وام گرفته شده و در این موارد، اعتبار گردیدند. اما دسته دیگر از جملات علامه، تصریح در معنای اعتباری محض دارند؛ زیرا همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، علامه چهار ویژگی برای اینها بیان نمودند که هر چهارتا، از ویژگی‌های اصلی اعتبار به معنای اعتبار محض می‌باشد. بنابراین، با توجه به اینکه این دو معنای «اعتبار» مانعة‌الجمع هستند و از طرفی، بخش زیادی از سخنان ایشان، تصریح بر معنای دوم دارند، عبارات غیرتصریح حمل بر معنای دوم یعنی «اعتبار محض» می‌گردند.

نتیجه

پس از مجموع این جملات، که علامه درباره مفاد گزاره‌های اخلاقی، بیان داشتند این نتیجه به دست می‌آید: ۱. این مفاهیم ناشی از احساسات درونی هستند؛ ۲. با تغییر احساسات درونی، آنها هم تغییر می‌پذیرند؛ ۳. این گزاره‌ها، جایگاهی جز اعتبار ذهن ندارند. در نتیجه، تعریف حقیقی نمی‌پذیرند، نه تعریف حدی و نه رسمی؛ ۴. از ویژگی‌های آنها، عدم برهان‌پذیری آنهاست (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۵؛ طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۷ و ۱۹۳ و ۳۰۷ و ۱۴۳۰؛ ج ۱، ص ۸۳). اما آیا این به این معناست که این گزاره‌ها، دائماً در تغییرند و هرگز از ثبات برخوردار نخواهند بود؟

نسبیت احکام اخلاقی

اگر بپذیریم که احکام اخلاقی تابع احساسات و عواطف‌اند و صدق و کذب و برهان نمی‌پذیرند، در این صورت ناچاریم همانند لذت‌گراها (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۷-۱۵۲؛ ادوارد مور، بی‌تا، ص ۲۰۱-۲۶۹) و احساس‌گراها (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۷-۵۴؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۹۴-۱۰۱؛ وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۲۸) و سودگراها (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷-۱۶۵؛ ادوارد مور، بی‌تا، ص ۲۴۹-۲۶۷)، نسبیت در اخلاق را بپذیریم. در این صورت، یک فعل می‌تواند برای عده‌ای لذت‌بخش و خوب و برای گروهی ملال‌آور و بد و یا برای یک شخص، روزی جان‌بخش و فرح‌زا، روزی در زمانی دیگر، مسمّم‌کننده و بد تلقی گردد. روزی، شراب خوردن کسالت‌آور گردد، روزی جان‌بخش و فرح‌زا، روزی دروغ گفتن تهوع‌آور و روزی دیگر، نشاط‌انگیز. آیا این نسبی‌گرایی را می‌توان به علامه نسبت داد؟ همان‌طور که ظاهر برخی کلمات خود علامه نیز بدان اذعان دارند: «مفهوم باید و نباید و خوب و بد و نظایر آنها، پیوسته هم آغوش تغییر می‌باشد، ...» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۴۳) و نیز می‌فرماید: «دو صفت خوبی و بدی ... «نسبی» بوده» (همان، ص ۴۳۲).

برداشت شهید مطهری، «تحلیل او (راسل)، عین تحلیل علامه طباطبائی می‌باشد، می‌گوید: اصلاً خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک امری است که در رابطه انسان با اشیاء مطرح است» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳ ص ۷۲۲). تأیید دیگری بر این مطلب است.

جاودانگی احکام اخلاقی در کلام علامه

بررسی لایه‌های مختلف سخنان علامه، خلاف مطلب بالا، یعنی نسبی بودن اخلاق را به دست می‌دهد؛ زیرا علامه در موارد زیادی از نوشته‌های خود، اصول اخلاق را امری ثابت دانسته است. در عین حال که تغییر برخی از احکام را در شرائط مختلف، انکار نکرده است. وی دیدگاه‌هایی را ارائه کرده است که با نسبیت احکام اخلاقی همخوانی نداشته، بلکه در تضاد با آن می‌باشد. برای رسیدن به نتیجه‌ای روشن در این مورد، سخنان ایشان مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

سخنان علامه را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: بخشی که تصریح بر ثبات این احکام دارند و بخشی که لازمه پذیرش آن، ثبات احکام اخلاقی است.

دلایل صریح

علامه در بسیاری موارد، بر ثبات اصول اخلاق تصریح دارد. این تصریحات، گاهی در دفاع از اسلام بیان گردیده است و گاهی در دفاع از مطلق اخلاق و گاهی در مطلق اعتبارات. ایشان در همه این موارد، اصول اخلاق را ثابت و فروعات را با توجه به اصول، متغیر می‌داند.

الف. احکام اسلام

در سخنان علامه، موارد فراوانی یافت می‌شود که در دفاع از جاودانگی قوانین اخلاقی اسلام، بیان گردیده است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۸-۴۹ و ۴۱۲ و ۱۳۷۱؛ ج ۲، ص ۱۳۳؛ ج ۴، ص ۳۷۰-۳۷۱؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱؛ همو، بی‌تا (الف)، ص ۵۹) که به بیان چند نمونه اکتفاء می‌گردد.

به اعتقاد علامه، اسلام «مقررات خود را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم نموده...» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۸۰-۸۱). وی در پاسخ به اشکال پاسخ اسلام به عصر جدید نیز بر همین روال؛ یعنی اصول ثابت و متغیر پاسخ داده است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۸-۴۹ و ۴۱۲).

ب. قوانین اخلاقی

علامه، سخنان فراوانی در دفاع از جاودانگی اخلاق، بیان داشته است (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۵۷-۲۷۵) که به چند نمونه اشاره می‌گردد:

مقررات ثابت و متغیر، به دو بخش متمایز تقسیم می‌شوند: ۱. احکام و قوانینی که حافظ منافع حیاتی «انسان» است...؛ ۲. احکام و مقرراتی که جنبه موقتی، یا محلی یا جنبه دیگر اختصاصی داشته و با اختلاف طرز زندگی، اختلاف پیدا می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۷۹-۸۰). همچنین می‌فرماید: «یک سلسله مقررات کلی و جزئی است در جوامع انسانی، که برای همیشه زنده هستند...» (طباطبائی، ۱۳۸۷ ب، ص ۹۶).

علامه در *المیزان* در پاسخ به شبهه کسانی که حسن و قبح را با تغییر اجتماع، متغیر می‌دانند، از راه وجود اصول ثابت و متغیر پاسخ می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۰). همچنین در این باره، بیان می‌دارد که «و أما المقاصد العامة التي لا يختلف فيه اثنان كأصل الاجتماع و العدل و الظلم و نحو ذلك فما لها من وصف الحسن و القبح و الوجوب و الحرمة و غيرها لا تختلف البتة و لا يختلف فيه» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۸۸). ایشان در موردی، در رد قول به تغییر احکام در شرایط مختلف اظهار می‌دارد: اگر قائل به این امر باشیم اولاً، لازمه آن نسبت در احکام است. ثانیاً، همین حکمی که شما دادید که همه چیز در تغییر است. خود یک حکم کلی است (طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۰).

ج. فطرت

علامه، اعتقاد عمیقی به موضوع فطرت دارد. شاید کمتر مسئله‌ای را بتوان یافت که در آن مسئله از فطرت، بیانی نشده باشد. بنیان نظریه علامه درباره احکام اخلاقی را، فطرت تشکیل می‌دهد. اگر نظریه فطرت مورد قبول واقع گردد، به ناچار لازمه آن یعنی ثبات احکام اخلاقی نیز، باید مورد پذیرش قرار گیرد. همان‌طور که خود ایشان در مواردی بر این لزوم تأکید دارند.

به اعتقاد علامه، بشر از فطرت خاصی برخوردار است، به طوری که «الأخلاق الفاضلة و القوانين الدينية الفرعية... كل ذلك على أساس الفطرة و أصل التوحيد» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۸). «ان القرآن بینی اساس التشريع على التوحيد الفطري و الاخلاق الفاضلة الغريزية» (همان، ص ۴۹).

عبارات فراوان دیگری که بر طبق آن، انسان دارای فطرت خاصی است. احکام اسلام در راستای اقتضائات همین فطرت، شکل می‌گیرد (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۰۴ و ۴۸۶؛ ج ۱۶ ص ۴۲۱؛ ج ۳، ص ۳۸۹؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۲ ص ۶۵).

علامه با توجه به این فطرت، دربارهٔ ثبات احکام اخلاقی بیان می‌دارد که «طبیعت و فطرت انسانی، تا انسان انسان است همان است که هست و همان خواهد بود...» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۵۸). انسان، فطرتاً، موجودی استخدام‌گر است و فطرتاً توحیدگراست (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۳۱-۳۶). فطرت، همیشه بر یک منوال باقی است و هرگز تغییری در ساختمان وجودی موجودات به وجود نمی‌آید «و الفطرة لا تتخلف و لا يتخلف فعلها» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۵۶).

بنابراین، با توجه به این عبارات و سخنان دیگر علامه (همان، ص ۴۸؛ ج ۱۶، ص ۴۱۱؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱۶، ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۲۸۰)، فطرت ثابت، موجب نیازهای ثابت می‌گردد و نیازهای ثابت، اقتضای احکام ثابتی را دارد.

د. اعتبارات عمومی

در برخی نوشته‌های علامه، تصریح بر اعتبارات ثابت و همیشگی شده است. اعتبارات سه‌گانه نامبرده- از اعتبارات ثابت می‌باشند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۸). چیزی که هست این است که اصول اعتبارات عمومی- پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده- تنها موارد و مصدق آنها جا بجا می‌شود (همان، ص ۲۱۶). اعتبارات اجتماعی منقسم به دو قسم می‌باشند: الف. اعتبارات عمومی ثابت، ب. اعتبارات قابل تغییر (همان، ص ۲۳۸).

دلایل غیر صریح

برخی سخنان علامه، به طور غیر مستقیم و التزاماً، بر جاودانگی گزاره‌های اخلاقی، دلالت دارند که بیان می‌گردد:

الف. مصالح و مفاسد

اگر احکام اخلاقی را تابع مصالح فردی و اجتماعی تلقی کردیم، گریزی از پذیرش ثبات و دوام این احکام نخواهیم داشت. سخنان زیادی از علامه وجود دارد مبنی بر اینکه، احکام اخلاقی هر چند ساخته ذهن هستند، ولی ذهن بی‌سبب و بی‌ملاک، به چنین عملی دست نمی‌یازد، بلکه در این موارد، مصالح و اهدافی را دنبال می‌کند. در جاهایی که احساسات را منشأ این جلیلیات قرار می‌دهد، مجموع سخنان وی این مطلب را می‌رساند که منظور وی، این است که درست است منشأ این اعتبارات احساسات است، ولی منشأ این احساسات، چیز دیگری است، منشأ آن، هم می‌تواند هوی و هوس و پیروی از قوه شهویه و غضبیه باشد و هم می‌تواند منشأ آن قوه عاقله باشد و حتی دو قوه شهویه و غضبیه نیز در تحت مدیریت عقل قرار گیرند. در این صورت، هر کاری که مصلحت فرد و اجتماع، اقتضاء آن را داشته باشد، عقل، فعلی را که این مصالح را تحقق بخشد و یا از مفاسد جلوگیری کند، اعتبار می‌بخشد. از سوی دیگر، مصالح، عمری همیشگی و جاودانه دارند؛ زیرا دروغ با حفظ قیودش، همیشه مضر به فرد و اجتماع است و چیزی جز فساد را به دنبال ندارد. راستگویی، با حفظ قیود و شرایطش، همواره داری مصلحت است و فوائد خود را در پی دارد. بنابراین، این احکام با توجه به مصالح و مفاسدش، اعتبار می‌گردد.

علامه موارد فراوانی درباره منشأ احکام اخلاقی و مبتنی بودن این احکام بر مصالح عقلائیه تصریح دارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۸ و ۱۱۸ و ۱۳۹ و ۲۱۵)؛

از جمله می‌فرماید: «فمن طريقة العقلاء ان افعالهم يلزم ان تكون معللة باغراض و مصالح عقلائیه و من جمله افعالهم تشريعاتهم و جعلهم الاحكام و القوانين» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۷۴). علامه درباره معصیت (همان، ص ۷۸) و معنای خوب و بد (همان، ص ۲۷۴) و منشأ افعال صادر از انسان (همان، ص ۱۵۶ و ۲۶۹؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۱۱، ص ۱۵۵) همین مطالب را بیان داشته است.

همچنین می‌فرماید: «ان القوانين و الاحكام انما تدور مدار المصالح و الحكم الغالبه دون العامة» (همان، ج ۲ ص ۴۸۴). «و الشريعة الاسلامیه... وضعت اساس احكامها على التحفظ على العقل السليم» (همان، ج ۲ ص ۴۵۷).

نتیجه

بنابراین، تا زمانی مصالح هر امری پا برجا و استوار باقی باشد، فعل متناسب با او نیز باقی خواهد بود؛ زیرا قوامش به این مصالح و أغراض عقلانی است. پس مرحوم علامه فعل و آثار آن را حقیقی و واقعی و ضروری می‌داند. هر فعلی آثار خاص و ویژه‌ای دارد که از آن تخطی نمی‌کند. بنابراین، انسان با توجه به اینکه بین فعل و آثارش، سنخیت برقرار است و فعل با توجه به مصالح و مفاسد، اعتبار می‌گردد، پس با توجه به این مقدمات، نیاز به احکام ثابت اخلاقی خواهد داشت.

ب. عقل عملی و عقل نظری

دلیل دیگر ثبات احکام اخلاقی نزد علامه، سخنانی است که علامه درباره عقل عملی و نظری بیان کرده است. عقل عملی و نظری در نظر ایشان، به چه معنا هستند؟ آیا بین آن دو رابطه‌ای برقرار است؟ از نگاه علامه:

العقل العملي الذي موطن عمله العمل من حيث ينبغي أو لاينبغي و يجوز أو لايجوز، و المعاني التي هذا شأنها أمور اعتبارية لاتحقق لها في الخارج عن موطن التعقل و الإدراك. فكان هذا الثبوت الإدراكي بعينه فعلاً للعقل قائماً به و هو معنى الحكم و القضاء، و أما العقل النظري الذي موطن عمله المعاني الحقيقية غير الاعتبارية تصوراً أو تصديقاً فإن لمدر كاته ثبوتاً في نفسها مستقلاً عن العقل فلايبقى للعقل عند إدراكها إلا أخذها و حكايتها و هو الإدراك فحسب دون الحكم و القضاء (همان، ج ۷، ص ۳۴۶).

به اعتقاد علامه، جهان‌بینی و علوم نظری در رفتار انسان، که ناشی از احکام عقل عملی است، تأثیرگذار است. هنگامی که انسان از اعتقاد به خدای یگانه و معاد و بازگشت همه کمالات وجودی به سوی او و دارا بودن همه اسماء و صفات پسندیده و منحصر بودن عبادت در او، برخوردار باشد. این اعتقاد موجب تغییر در رفتار انسان می‌گردد و همه اعمال او الهی و توحیدی می‌گردد.

ایشان در تأثیر عقل نظری بر عقل عملی می‌فرماید: «ان الاعتقاد و الايمان اذا كان حق الاعتقاد صادقاً الى

نفسه صدقه العمل و لم یكذبہ ای یصدر عنه العمل علی طبقه فالعمل من فروع العلم و آثاره التی لا شك عنه» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۱۷، ص ۱۸). همچنین در این رابطه آمده است: «فهم اینما یتبعون الحجة القاطعة علی ما هو الحری بالانسان الذی من شأنه ان یستعمل العقل و یتبع الحق» (همان، ج ۱۸، ص ۴۵۲).

علامه در کتاب **بررسی‌های اسلامی**، پس از بیان اینکه انسان برای رسیدن به سعادت، زندگی اجتماعی را برگزیده و به فعالیت‌های منظم در تأمین نیازمندی‌های خود به خوردن و پوشیدن و ... می‌پردازد، اظهار می‌دارد: چگونگی تأمین نیازمندی‌های انسان بستگی به جهان‌بینی هر شخص دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱، ص ۳۰). همچنین «آنچه عواطف انسانی و خواست‌های وجودی، اقتضاء دارد، به شرط تأیید عقل، باید عمل انجام داد» (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱ ص ۷۷-۷۹ و ۹۴ و ۹۶-۱۰۴ و ۱۰۷-۱۱۴-۱۱۴-۲۱۴؛ همو، ۱۳۸۷ ج، ج ۱، ص ۱۹۲). علامه دربارهٔ معارف عالی‌ه دینی مانند توحید، نبوت، امامت و نظایر آن می‌فرماید: با توجه به این معارف «آیا سعادت حقیقی انسان جز در این است که انسان در پرتو هوش سرشار و استعداد ذاتی خود به شناخت حقایق ناآل آید و با درک اسرار و رموز جهان هستی، روش درست و معتدلی را در زندگی عملی، پیشه خود سازد؟ و ...» (طباطبائی، ۱۳۸۷ ج، ج ۱، ص ۸۶).

از مجموع این سخنان، به دست می‌آید: رابطه تولیدی و علیت تامه بین این دو برقرار نیست. ایشان، در مواردی تصریح به عدم رابطه تولیدی بین آنها دارد و رابطه آنها را در حد علت اعدادی می‌پذیرد: «فإن العلم النظری لایستتبع بنفسه عملاً و إن توقف علیه العمل» (همان، ج ۱۵ ص ۷). ولی احکام عقل عملی ناشی از نوع جهان‌بینی و علوم نظری است که هر کس نسبت به واقعیات و هستی بر خوردار است. به عبارت دیگر، احکام عقل عملی توقف بر عقل نظری دارد.

نتیجه

بنابراین، با توجه به کلام علامه، می‌توان گفت: حکم عقل عملی متوقف بر علوم نظری است. بدون علوم نظری، عقل نمی‌تواند حکم کند. وقتی این توقف پذیرفته شود، لازمهٔ آن پذیرش ثبات احکام اخلاقی است؛ زیرا همان‌طور که علامه هم فرمودند: احکام اخلاقی از جمله احکام عقل عملی است. احکام عقل عملی، متوقف بر علوم نظری است. از طرفی، علوم نظری متوقف بر احساسات و عواطف انسانی و قرار داده‌ها و امثال آن نیست، بلکه متوقف بر هستی‌ها و واقعیات می‌باشد. در نتیجه، همانند آنها ثبات و استقرار همیشگی خواهند داشت. مثلاً، هنگامی که انسان در بررسی جوامع در یابد که راستگویی چه آثار فراوانی در جوامع دارد و ملت‌ها را به امنیت و سعادت رهنمون کرده است و نیز در یابد که همین راستگویی در شرایط و موقعیت‌هایی آثار زیان‌باری از خود به جای می‌گذارد، در موارد اول حکم به «خوب» بودن راستگویی و در موارد دوم، حکم به «بدی» آن می‌کند. این حکم با توجه به شرایط بیان شده، حکمی دائمی و جاودانه است.

بنابراین، بی‌شک هر گاه بپذیریم که انسان دارای عقل عملی است، عقل عملی با توجه به دانسته‌های خود و تمیز بین خوب و بد و در نظر گرفتن مصالح و مفاسد، حکم به باید و نبایدهای اخلاقی کند. لازمه این امور، نفی نسبیت و پذیرش وجود احکام ثابت می‌باشد.

ج. ملاک‌ها

در سخنان علامه، مشخصه‌ها و ملاک‌هایی برای تشخیص مفاهیم اخلاقی بیان گردیده است. برخی ملاک‌هایی که از سخنان علامه در اخلاقی بودن این گزاره‌ها قابل استنباط است، با ثبات احکام اخلاقی سازگار است. از دیدگاه ایشان، می‌توان رضای الهی (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۱۴ و ۴۳۳؛ ج ۵، ص ۱۰۴؛ ج ۱۸، ص ۳۲۷) و آخرت‌گرایی (همان، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۶۰) و ستایش (همان، ج ۱، ص ۳۸۰ و ۳۸۱؛ همان، ج ۲، ص ۱۷۱؛ همان، ج ۸، ص ۹۶؛ همان، ج ۱۳، ص ۸۷؛ همان، ج ۱۵، ص ۲۳۲) و اعتدال‌گرایی (همان، ج ۱، ص ۳۷۱) و قضایا مشهوره (همان، ج ۱، ص ۳۵۵-۳۶۰)، را از جمله ملاک‌های فعل اخلاقی دانست.

برخی از این ملاک‌ها، مانند رضای الهی و سعادت اخروی و اعتدال، دلیل بر ثبات احکام می‌باشند. البته با توجه به جهان‌بینی علامه، که از لابه‌لای سخنان ایشان به دست می‌آید، رضای الهی، متضمن سعادت اخروی است. در واقع، این دو حقیقت یک نوع همپوشانی و هماهنگی در نوع رفتارهای اخلاقی دارند و موجب تحقق یک نوع رفتار اخلاقی می‌گردند. این امر، با توجه به فطرت و ساختار و توانایی‌های انسان در کسب فضائل و کمالات و سعادت فردی و اجتماعی، حاصل می‌گردد. هر چند فعلی که با رضای الهی در آمیزد، بسیار برتر از دیگری است.

رضای الهی، به بهترین وجه در احکام حقوقی دین مبین اسلام، نمود دارد و دلیل بر ثبات احکام می‌باشد؛ زیرا اسلامی که از نگاه علامه، احکام آن با توجه به ساختار فطری و خاص انسان صادر گردیده است. این ساختار، اقتضای نیازهای ثابتی را دارد، پس احکام برآمده از اسلام نیز ثابت و همیشگی است؛ هر چند در نیازهای مادی اعم از اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، تغییر آلات و وسائل را با توجه به زمان‌ها و مکان‌های مختلف، می‌پذیرد.

ملاک اعتدال نیز حاکی از ثبات این احکام است؛ زیرا قوای شهویه، غضبیه و عاقله، به وسیله عدل کنترل می‌گردد و عقل عدالت را در رفتارها، مد نظر داشته، اجازه نمی‌دهد که صفات انسانی و رفتارهای او از حد اعتدال خارج گردد. تنها صفات خاصی را دارای این ویژگی می‌داند. مثلاً، شجاعت را تأیید و آن را حد اعتدال بین ترسوئی و تهور می‌شمرد و ... بنابراین، این ملاک‌ها نیز بر ثبات احکام اخلاقی، دلالت دارند.

نتیجه

بنابراین، با توجه به دلائل صریح و غیرصریح بسیار زیادی که حتی بیان نشانی آنها به درازا می‌کشد و ما در اینجا تنها، ناچار از بیان بخش کوچکی از آن هستیم، این نتیجه قابل تحصیل است که دیدگاه علامه درباره گزاره‌های اخلاقی، نمی‌تواند پذیرش نسبییت در آنها باشد.

افزون بر این، و در تأیید دلائل بر شمرده، مطلب دیگری مطرح است که با وجود آن، نمی‌توان نسبییت در اخلاق را به علامه نسبت داد و آن این واقعیت است که مرحوم علامه، شدیداً اخلاق‌گراست و دغدغه اخلاق جامعه را دارد و در صدد اصلاح اخلاق جامعه است. این امر در صورتی محقق خواهد شد که معتقد به گزاره‌های اخلاقی ثابت باشیم.

از این‌رو، این پرسش همچنان مطرح است که دلیل عدم لزوم نسبییت چیست؟ در پاسخ می‌توان به دو امر توجه داد:

الف. یکسانی احساس‌ها

با بهره‌گیری از سخنان علامه، می‌توان گفت: پذیرش مبنای علامه، یعنی صدق و کذب‌ناپذیری این گزاره‌ها، منافاتی با ثبات و جاودانگی آنها ندارد. لازمه پذیرش اعتبار محض، پذیرش نسبیّت اخلاق نمی‌باشد؛ زیرا احساساتی که در انسان، به مقتضای نیازهای انسان، پدید می‌آید، دو دسته‌اند: دسته‌ای از احساسات در فرد واحد و یا افراد، متفاوت است. مثلاً، گاهی یک فرد، گرسنه است و احساس خوبی نسبت به عمل خوردن پیدا می‌کند، ولی ممکن است همین فرد، پرخوری کند و به درجه‌ای در خوردن افراط کند که ساعت‌ها، نسبت به خوردن، بخصوص غذای خاصی، تنفر پیدا کند. کسی که تا ساعتی پیش، فعل خوردن، محبوب او بود الان منفور می‌گردد. یا ممکن است در اثر بیماری، از خوردن، متنفر گردد و یا کسی امروز، محبوب شخصی باشد و فردا، منفور این شخص گردد.

دسته دیگری از احساسات هستند که در همه افراد یکسان هستند. در این موارد، همه افراد از آنجایی که از احساس واحدی برخوردارند، حکم یکسانی خواهند داشت، یا همه آنها فعل را «بد» و یا همه آنها آن فعل را «خوب» می‌پندارند؛ یعنی همه افراد در این موارد دارای اعتبار واحدی هستند و هرگز میان آنان، اختلافی در حکم، اتفاق نمی‌افتد.

از دیدگاه علامه، موجودات از جمله انسان از فطرت خاصی برخوردارند. این فطرت، اقتضائات خاصی دارد. در نتیجه، از نیازهای مشابه و یکسانی بهره‌مند است. این نیازهای ثابت و یکسان، احساسات و عواطف یکسانی را در انسان به وجود می‌آورند. در نتیجه، سبب می‌گردند که همه انسان‌ها در همه طول حیات خود و جامعه انسانی در طول حیات بشریت، از اعتبارات یکسان و ثابتی برخوردار باشند. به عبارت دیگر، مقتضای ساختار فطری انسان، چه در جهت کمالات و مصالح فردی و چه مصالح اجتماعی، موجب احساسات یکسانی می‌گردند. این احساسات سبب اعتبار «حسن»، نسبت به افعال مناسب با آن غایات کمالی و اعتبار «بد» و «نیاید» نسبت به افعال نامناسب با آن می‌گردد.

بنابراین، بین برهان‌ناپذیری احکام اخلاقی و نسبیّت آنها، تلازم برقرار نمی‌باشد. درست است که گزاره‌های اخلاقی، از آنجایی که اعتباری محض هستند و از احساسات افراد ناشی می‌گردند، صدق و کذب نمی‌پذیرند، ولی این امر دلیل بر نسبیّت این احکام نمی‌باشد؛ زیرا مواردی وجود دارد که همه افراد در آن مواضع از احساسات یکسانی برخوردارند. در نتیجه، احکام یکسانی را صادر می‌کنند.

ب. آثار رفتارها

سخنان علامه، شامل دو بخش می‌باشد: بخشی، مربوط به اعتبار و روند پیدایش آن و بخشی دیگر، مربوط به پس از آن و آثار آن می‌باشد. برهان‌ناپذیری و عدم قبول صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی، مربوط به بخش اول و ثبات آنها، مربوط به بخش دوم است؛ زیرا اعتبار، خبر دادن نیست؛ بلکه ایجاد و تحقق یک معناست. به قول علامه، إعطاء حد چیزی به چیز دیگر است. پس نوع آن حکایت‌گری نیست تا صدق و کذب بپذیرد، بلکه همان‌طور که امر و نهی، پرسش و تمنی و تعجب و به طور کلی انشائات، از چیزی خبر نمی‌دهند و فقط ایجاد معنا می‌کنند، اعتبار

هم خبر از چیزی نمی‌دهد و فقط ایجاد معنا می‌کند. اما پس از مرحله اعتبار، انجام فعل است و آثاری از آن حاصل می‌گردد. هر گاه از این جهت مسئله را در نظر بگیریم، شامل بخش دیگری از سخنان علامه، یعنی ثبات احکام اخلاقی می‌گردد. این افعال، هر چند در مرحله «اعتبار» صدق و کذب نمی‌پذیرند، ولی پس از اعتبار، انسان مبادرت به انجام آنها می‌کند، بعد از انجام آنها مرحله جدیدی، حاصل می‌گردد که وجود حقیقی و عینیت خارجی دارد؛ یعنی فعل در ذهن، انجام نمی‌گیرد، بلکه مربوط به عمل و جهان عین و خارج می‌باشد. از این رو، دارای آثار خارجی است. در این صورت، برهان‌پذیر خواهد بود. به همین دلیل، می‌توان درباره احکام اخلاقی، قضاوت نمود. همان‌طور که علامه درباره احکام دین مبین اسلام قضاوت نمود و بارها در صدد دفاع از آن بر آمد و در اثبات آن، براهینی همچون فطرت و مصالح فردی و اجتماعی و مانند آنها را اقامه نمود. در این مرحله واقع‌نمایی و صدق و کذب‌پذیری معنا می‌یابد و با دلائل و براهین، نظریه‌ای صحیح تلقی می‌گردد.

بنابراین، سخن علامه مبنی بر انشائی بودن و برهان‌ناپذیری احکام اخلاقی، تنافی با ثبات این احکام ندارد. توجه به این امر ضروری است که توجیه اول، یعنی «یکسانی احساس‌ها»، تنها جنبه عدم تنافی بین قول به برهان‌ناپذیری گزاره‌های اخلاقی و ثبات این گزاره‌ها را به اثبات می‌رساند، اما در اثبات مکتب‌های اخلاقی و دفاع از آنها به کار نمی‌آید؛ زیرا طبق این دیدگاه، این مکاتب از جعلیات ذهن هستند و با عین و خارج بیگانه‌اند، ولی توجیه دوم، هم می‌تواند در اثبات «ثبات» این گزاره‌ها نقش ایفاء نماید و هم در اثبات «حقانیت مکاتب» کارساز است؛ زیرا تبیین گزاره‌های اخلاقی، هر چند از جنبه‌ای نمی‌توانند برهان‌پذیر باشند، ولی از جهت دیگر صدق و کذب‌پذیرند. از این رو، می‌توانند در استدلال‌ها و براهین استعمال گردند.

بررسی

الف. سخن علامه، مبنی بر صدق و کذب و برهان‌ناپذیری، در جملات انشائی مثل امر و نهی و مانند آن، سخنی صحیح می‌باشد؛ زیرا این جملات در صدد اخبار از چیزی نیستند، بلکه تنها در صدد انشاء و جعل مفاهیم انشائی می‌باشند. اما سخن وی در «اعتباری محض» دانستن خوب و بد و راست و نادرست و نیز باید و نباید و واجب در کاربرد خبری آنها و امثال آن، صحیح نمی‌باشد. همان‌طور که استاد مصباح بر این قول است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۰۸)؛ زیرا مفردات در جملات اخلاقی، که در قالب خبری استعمال می‌گردند، خبر از واقع می‌دهند. در نتیجه، قابل پیگیری برهانی خواهند بود.

برای تبیین این دیدگاه، این پرسش مطرح می‌شود که چه تفاوتی بین خوب و بد و امثال آن در کاربرد اخلاقی و حقوقی آنها و بین سایر مفاهیم فلسفی وجود دارد؟ مثلاً، «شجاع» مفهومی فلسفی است که از نحوه وجود حکایت دارد. در این باره، ما آثاری خاص را در شخص مشاهده می‌کنیم، آنگاه نتیجه می‌گیریم که صفت «شجاعت» در او موجود است. به عبارت دیگر، شخص و آثار او را ملاحظه می‌کنیم و شجاعت را در او کشف می‌کنیم و این معنا را انتزاع می‌کنیم. اما آیا خوب هم، چنین است؟ در مواردی، در شخصی آثار و صفات و

کرامت‌های فراوانی ملاحظه می‌کنیم و آنگاه وصف «خوب» را به او نسبت می‌دهیم؛ آیا این «خوب» مانند «شجاعت» کشف گردیده است، یا وضع و اعتبار شده است؟ آیا اینها هم مانند «ملکیت» است که بخشی از اموال خود را به کسی دیگر انتقال می‌دهیم. در واقع، مالکیت بر این اموال را، برای او اعتبار می‌بخشیم؟ و یا مانند «ریاست» است که آن را برای کسی اعتبار می‌کنیم؟ در اینجا موضوع، حقیقی است، ولی محمول از رابطه حقیقی با موضوع برخوردار نمی‌باشد، بلکه این رابطه ساخته ذهن می‌باشد. اما آیا «خوب» و «بد» هم، چنین هستند؟ آیا جمله «حسن خوب است»، آیا خوب را برای او اعتبار می‌کنیم؛ همان‌طور که بد را می‌توانیم اعتبار کنیم؟ الان که خوب را برای او اعتبار کردیم، حالا بد را اعتبار می‌کنیم و خوب را برای شخصی دیگر اعتبار می‌کنیم؛ آیا چنین است؟ بی‌شک نمی‌تواند شخصی، وضعیت انسان بد را داشته باشد؛ یعنی دروغگو باشد، ظالم باشد؛ دزد باشد؛ شراب خوار باشد؛ و ... در عین حال، وصف «خوب» را بپذیرد و یا بعکس، همه صفات ممتاز و عالی را داشته باشد، آیا می‌توان وی را «بد» نامید؟ بی‌شک پاسخ منفی است. این امر نشان از آن دارد که این صفت، با توجه به حالات واقعی و حقیقی که شخص برخوردار است، انتزاع می‌گردد. همان‌طور که شخص شجاع را نمی‌توان، ترسو نامید. این خبر نشان از دروغ بودن این صفت دارد. اگر انسان صاحب کرامت‌های اخلاقی را «بد» خطاب کنیم، نسبتی دروغ به او داده‌ایم و با واقع مطابقت ندارد. اگر او را با واژه «خوب» توصیف کنیم، کاری مطابق با واقع انجام دادیم و سخن ما درست خواهد بود. همین امر نشان از آن دارد که از مفاهیم فلسفی بوده و در نتیجه، صدق و کذب‌پذیر هستند. وقتی از واقع و خارج گزارش داده می‌شود، صدق و کذب می‌پذیرند. پس، سخن علامه در این باره، نادرست و ناکافی است.

به نظر می‌رسد، ریشه این اشتباه بزرگ، ناشی از این دیدگاه علامه است که می‌فرماید: مفاهیم اعتباری، نخستین بار با توجه به واقع و عین، انتزاع می‌گردند، ولی در موارد دیگر، با توجه به معنای حقیقی، مجازاً و برای رسیدن به اهدافی، استعمال می‌گردد. مثلاً خوب، نخستین بار، با مشاهده انسانی زیبا، انتزاع می‌گردد. سپس در موارد دیگر، مانند مفاهیم اخلاقی، عاریتاً، برای تحقق آثار مورد نظر، اعتبار می‌گردد. این سخن، هر چند در مواردی مانند ملکیت و زوجیت و مانند آن، صحیح می‌باشد، ولی در همه موارد این‌گونه نیست؛ زیرا با مراجعه به وجدان، در می‌یابیم که مفاهیمی مانند خوب و بد و مانند آن، در هر زمانی که شرایط و فضای مناسب در واقع و عین، فراهم باشد، ذهن، از آن شرایط عینی و واقعی، این مفاهیم را انتزاع می‌کند. مثلاً، در ارتباط با مفهوم خوب و بد، موارد بی‌شماری اعم از اخلاقی و غیر آن، قابل تصور است. این مفاهیم، با توجه به آن شرایط، انتزاع می‌گردند؛ بدون آنکه نیاز به عاریه گرفتن این مفاهیم در موارد حقیقی و استعمال آن در موارد دیگر باشیم. البته مواردی مانند مالکیت، با توجه به اینکه در ارتباط با تسلط انسان بر اعضای خود مفهومی حقیقی است، ولی در ارتباط با تسلط انسان بر اشیاء بیرون از خود، غیرحقیقی و با اعتبار، جعل می‌گردد. می‌توان چنین گفت: ولی در خوب و بد و مفاهیم دیگری مانند آزادی و ... نمی‌توان چنین گفت.

ب. تفاوت دیدگاه احساس‌گرایان و علامه: منظور علامه از احساس در گزاره‌های اخلاقی، با احساس‌گرایانی مانند ایر، تفاوت دارد. آنها معتقدند (ایر، بی‌تا، ص ۱۴۹-۱۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۷-۵۴؛ ریچلز، ۱۳۸۹، ص ۶۰-۶۸) که گزاره‌های اخلاقی، هیچ‌گونه گزارشی از خارج و یا وضعیت ذهنی گوینده نمی‌دهند، بلکه تنها احساسات گوینده را آشکار می‌سازند و یا احساسات شبیه به او را در مخاطب بر می‌انگیزانند. مثلاً، کسی که از دزدی شخصی ناخرسند است، برای اینکه این احساس خود را نسبت به وی نشان دهد، می‌گوید: «دزدی نکن» یا «دزدی بد است». درست مانند اینکه به جای این جمله، اظهار دارد «هورا!». همان‌طور که «هورا!» احساس طرف را به نمایش می‌گذارد، جملات اخلاقی هم احساس شخص را نمایان می‌کند. بنابراین، مفاهیم اخلاقی، از سخن‌اناشئات بوده و در نتیجه، نمی‌توان دربارهٔ صدق و کذب آنها قضاوت نمود. به نظر می‌رسد، این دو دیدگاه در دو امر بسیار مهم اختلاف دارند: اول، احساس‌گرایان، گزاره‌های اخلاقی را ابراز احساسات می‌دانند. همان‌طور که با واژه «اوه» تعجب می‌کنیم، با گزاره‌های اخلاقی، هم ابراز احساسات می‌کنیم، ولی علامه این مفاهیم را مساوی با احساسات صرف نمی‌داند، بلکه احساسات را سبب انشاء این مفاهیم می‌داند. وقتی انسان می‌گوید: «راست گفتن خوب است» علامه نمی‌گوید: شما با گفتن کلمه «خوب»، تنها احساسات خود را بیان می‌کنید، بلکه احساس سبب به کارگیری مفهوم «خوب» در جای دیگر است و یا جملات امری اخلاقی، تنها ابراز احساس نیست، بلکه واقعاً با این جمله معنای خواستن و تحقق وجوبی فعل را تحقق می‌بخشد؛ منتهی منشأ این خواستن، احساس است که به خاطر تحقق مصالح، توسط «امر» ایجاد می‌گردد و سبب تحقق این خواسته می‌گردد و یا در جملات اخلاقی، که «باید» به کار می‌رود، در واقع «باید» معنای وجوب را می‌دهد و نشان از آن دارد که قائل این قول، با این جمله درخواست وجوبی بین موضوع و محمول را تحقق می‌بخشد. وی نمی‌خواهد با جمله «حسن باید تنبیه گردد»، خبر از تأثیر زدن در تحقق ادب دهد، بلکه او تنها در صدد است تا تحقق این معنا یعنی «زدن حسن» را به مخاطب انتقال دهد و او را متوجه تحقق انجام فعل سازد. اما میل به تأدیب و امثال آن انگیزه و سبب این انشاء می‌باشد. دوم: هر چند لازمهٔ سخنان احساس‌گرایان، نسبی بودن احکام اخلاقی است، ولی علامه معتقد است: احساس در روند شکل‌گیری اخلاق، نقش اساسی دارد، اما این احساس را تنها ناشی از غایات نفسانی و خیالی صرف نمی‌داند، بلکه در بسیاری از موارد ناشی از غایات عقلانی یعنی مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی و سعادت اخروی می‌داند و از آنجایی که به عقیده ایشان، رابطه فعل و آثارش واقعی است و سنخیت در آنها وجود دارد و از سوی دیگر، انسان از ساختار فطری برخوردار است؛ پس لازمه این سه امر، خیزش احساسات یکسان و جاودانه در انسان است. این همان تفاوت اساسی و سرنوشت‌ساز، بین نظریه احساس‌گرایان و نظریه علامه است. بنابراین، نقد برخی از بزرگان (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۳ ص ۷۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰ و ۱۵۶)، بر علامه وارد نیست و نمی‌توان ایشان را جزو احساس‌گرایان تلقی نمود و نسبت در اخلاق را به ایشان نسبت داد.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گذشت، این مطالب به دست می‌آید که از دیدگاه علامه طباطبائی، مفاهیم اخلاقی از معنای حقیقی خود أخذ شده و برای تحقق و وصول به غایات و اهداف خیالی و یا عقلی، استعمال می‌گردد. در این دیدگاه، این ذهن است که مفاهیم را اعتبار می‌بخشد. در نتیجه، بین موضوع و محمول رابطه‌ای ذهنی و اعتباری تحقق می‌بخشد. از آنجایی که قوام این اعتبار به ذهن است، رابطه ضروری بین موضوع و محمول برقرار نخواهد بود. به همین دلیل، نمی‌توان درباره صدق و کذب آنها قضاوتی داشت.

این تحقیق به این پاسخ می‌رسد که بین اعتقاد به اعتباری بودن این مفاهیم و ثبات احکام اخلاقی و حقوقی، تنافی وجود ندارد. دو توجیه برای عدم لزوم نسبیت می‌توان بیان نمود: نخست، فطرت خاص انسان، احکام ثابتی را می‌طلبد. دوم، رفتارها و آثار آن، صدق و کذب می‌پذیرند.

از این رو، سخنان علامه، یا به صراحت و یا به التزام، نشان از ثبات این احکام دارد. مانند توقف عقل عملی بر عقل نظری و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد عقلی و دارا بودن انسان از «من علوی» و فطری بودن ساختار انسان و امثال آن. در بررسی دیدگاه علامه، معلوم شد که امر و نهی و باید و نباید، هر چند در کاربرد انشائی خود، «ناظر به واقع» نیستند و به همین جهت، اثبات‌پذیر نیستند، ولی خوب و بد و باید و نباید، در کاربرد اخباری خود و مانند آنها، از مفاهیم ثانی فلسفی هستند و ریشه در خارج دارند به همین دلیل، اثبات‌پذیرند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله علمی-پژوهشی

پی‌نوشت‌ها

۱. همچنین: طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۲۷؛ ج ۳، ص ۸ و ۱۱۵؛ ج ۶ ص ۴۱۷؛ ج ۷ ص ۲۲؛ ج ۱۳، ص ۳۴۶؛ ج ۱۷، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۸۷، ب، ج ۲، ص ۱۴۷ و ۱۹۳ و ۳۰۷، همو، ۱۳۶۲، ص ۲۵۹.
۲. همان، ص ۳۹۸ و ۴۰۱ و ۴۱۲ و ۴۲۵؛ همان، ج ۶ ص ۴۲۴ و ۴۳۲؛ همان، ج ۷، ص ۸۷-۸۶؛ همان، ج ۱۰، ص ۳۹۴؛ همان، ج ۱۱، ص ۳۳۸؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۱۷.
۳. طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۳، ص ۱۱۵؛ ج ۷، ص ۲۲ و ۲۱۸ و ۲۹۷؛ ج ۱۳، ص ۳۴۶؛ ج ۱۷، ص ۲۲.
۴. طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۳۵ و ۵۳ و ۸۱ و ۸۹ و ۱۲۵ و ۲۵۴ و ۳۲۵-۳۳۰ و ۳۴۵ و ۳۵۶ و ۳۶۵ و ۳۹۹؛ ج ۱۰، ص ۳۹۴؛ ج ۱۱، ص ۳۳۸؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶ ص ۴۳۱ و ۴۴۵.
۵. همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۳۸۱؛ همو، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۷۶؛ همو، بی‌تا (الف)، ص ۵۸؛ همو، ۱۴۳۰ق، ج ۴، ص ۳۶۹-۳۷۰.
۶. طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۱۱۱ و ۱۱۲ و ۴۸۲ و ۵۱۴-۵۱۵؛ ص ۵ ص ۱۳۲ و ۱۳۴ و ۲۲۰ و ۲۳۵؛ ج ۹، ص ۱۳۶ و ۱۷۱ و ۱۷۸ و ۱۸۶؛ ج ۱۱، ص ۱۱۶ و ۱۱۵ و ۱۱۶؛ ج ۱۵، ص ۹ و ۵۰ و ۲۱۷ و ۳۳۲ و ۳۷۸؛ ج ۱۷، ص ۱۴۰ و ۳۵۰؛ ج ۱۹، ص ۲۷۲ و ۳۰۷.

منابع

- ادوارد مور، جورج، بی‌تا، *فلسفه اخلاق*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، علمی و فرهنگی.
- ایر، آ. ج، بی‌تا، *زبان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف.
- ریچلز، جیمز، ۱۳۸۹، *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، چ دوم، تهران، حکمت.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۰، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، به کوشش علی ربانی گلپایگانی، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *تفرج صنع*، چ سوم، تهران، صراط.
- _____، ۱۳۶۰، *دانش و ارزش*، چ هفتم، تهران، یاران.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۱، *نقد و بررسی دیدگاه‌های معاصر در باب توجیه گزاره‌های اخلاقی*، پایان‌نامه ارشد، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- _____، ۱۳۸۷، الف، *بررسی‌های اسلامی*، تصحیح سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، ب، *تسبیح در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۷، ج، *مجموعه رسائل*، تصحیح سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۹۰، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق دکتر علی شیروانی، چ سوم، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۳۰، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، روح الامین.
- _____، بی‌تا (الف)، *ظهور تسبیح*، تهران، شریعت.
- _____، بی‌تا (ب)، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، باقیات.
- _____، بی‌تا (ج)، *حاشیة الکفایة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۸۴، «استدلال در اعتباریات»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ش ۲۴، ص ۳-۳۰.
- لاریجانی، محمدصادق، ۱۳۸۲، «الزامات عقلی و اخلاقی»، *پژوهش‌های اصولی*، ش ۶ ص ۱۹-۲۵.
- مدرسی، محمدرضا، ۱۳۷۱، *فلسفه اخلاق*، تهران، صدا و سیما.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، *آموزش فلسفه*، چ هفتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۸۴، *مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸، *فلسفه اخلاق*، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۴۰۵، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، در راه حق.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار*، چ دوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۸، *مجموعه آثار*، چ دهم، تهران، صدرا.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۴، *فلسفه اخلاق*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- وارنوک، ج، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.