



دانشگاه زنجان

فصلنامه تأملات اخلاقی

دوره چهارم، شماره دوم (پیاپی ۱۴)، تابستان ۱۴۰۲، صفحات ۷-۲۹.

شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۷-۱۱۵۹

شاپا چاپی: ۲۶۷۶-۴۸۱۰

DOR: [20.1001.1.26764180.2023.4.2.1.2](https://doi.org/10.1001.1.26764180.2023.4.2.1.2) مقاله پژوهشی

نسبت نسبی گرایي به علامه،

بحثی در نظریه اخلاقی محمد حسین طباطبائی

مرتضی واعظ قاسمی<sup>۱</sup>، محسن جوادی<sup>۲</sup>

چکیده

آراء اخلاقی محمد حسین طباطبائی، پس از انتشار مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، به بحث‌های زیادی دامن زده است. برخی همچون مرتضی مطهری نظریات طباطبائی را مورد انتقاد قرار داده و آن را موجب نسبی‌گرایی (بدون معیار شدن) در اخلاق دانسته‌اند. این مقاله قصد دارد تا نشان دهد چگونه طباطبائی برای اولین بار در سنت فلسفه اسلامی تلاش کرده میان اعتباری و متغیر بودن حسن و قبح و جاودانگی اصول اخلاقی جمع کند. تأکید بر ثبات اعتباریات عمومی مبتنی بر میل به بقاء و تأکید بر معیار لغویت به عنوان ملاک ارزیابی از یک سو و تکثر اعتباریات خصوصی و نظام دارای طبقه بندی اعتبارات عمومی از سوی دیگر، خوانشی از آراء طباطبائی به دست می‌دهد که هم با قرائتی جدید از نسبی‌گرایی اخلاقی یعنی رویکرد ترکیبی سازگار باشد و هم انتقاد نسبی شدن (بدون معیار بودن) اخلاق را از نظریات طباطبائی رفع کند؛ به عبارت دیگر نوعی مطلق‌گرایی نااخلاقی که در درون خود نسبت به نظام‌های اخلاقی متعدد دیدگاهی نسبی‌گرایانه دارد.

**واژه‌های کلیدی:** محمد حسین طباطبائی، اعتباریات بالمعنی الاخص، اعتبار عمومی و خصوصی، معیار لغویت، دیدگاه ترکیبی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵ | تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۱۵ | تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷

۱. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران، Morteza.vaez@gmail.com

۲. استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشکده الهیات دانشگاه قم، قم، ایران moh\_javadi@yahoo.com

## مقدمه

ایده نظریه ادراکات اعتباری، آن‌طور که مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم آورده، چهل سال پیش از انتشار کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در دورانی که طباطبائی در نجف تحصیل می‌کرده به ذهن او رسیده است و الهام‌بخش طباطبائی هم آراء محمدحسین غروی اصفهانی در علم اصول فقه بوده است. مطهری البته اذعان می‌کند که «اگرچه فلاسفه ما در خصوص این مطلب بحث نکرده‌اند اما بنای کلامشان بر این ایده بوده است.»<sup>۱</sup> (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۸) اما نگاهی دقیق‌تر به نظریه طباطبائی نشان می‌دهد که پیش از او هیچکس اینگونه به تبعات این نظر دقت نکرده و برای رفع نتایج ناخواسته آن توضیحی ارائه نکرده است.

طباطبائی این نظریه را پیش و پس از این مقاله در کتاب‌ها و رساله‌های دیگری آورده و تکرار کرده و آن را در زمینه‌های متعددی به کار گرفته است. اما آنچه بیش از همه مورد توجه قرار گرفته، بخشی از این نظریه است که به بحث اعتبار حسن و قبح می‌پردازد. موضوعی که احتمالاً<sup>۲</sup> به بحث اخلاق مربوط می‌شود و منتقدان زیادی پیدا کرده است. از جمله منتقدان یکی شاگرد او مرتضی مطهری است. او که به مقالات استادش در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم پاورقی می‌نوشته، با شروع بحث اعتباریات بالمعنی الاخص در مقاله ششم دست از نوشتن پاورقی برداشته است. مطهری خود دلیل این کار را «عجله‌ای که در کار بود» بیان می‌کند اما پنهان نمی‌کند که «بعضی از قسمت‌های این بحث برای ما قابل قبول نبود و نیست» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۸).

آنچه برای مطهری قابل قبول نبود<sup>۳</sup> نسبی بود که از این نظریه منتج می‌شد، چراکه به زعم او پذیرش این نظریه، مساوی با از دست رفتن معیار اخلاق بود و بر آن اساس ممکن بود قائلان به نسبییت اخلاق، که اکنون معاویه بودن را قبیح می‌دانند و ابوذر بودن را تحسین می‌کنند، زمانی بیاید که «ابوذر بودن باهمه خصوصیاتش ضد اخلاق باشد و معاویه بودن، اخلاق، و معنای این حرف این است که اصلاً انسانیت یک امر نسبی است و معیار معین ندارد» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۱). مطهری معتقد بود که اگر هیچ امر مطلق در کار نباشد آن‌وقت جامع مشترکی که بتوان با آن

۱. برای مثال قدما در منطق استناد به حسن و قبح را از قبیل استناد به «مشهورات» می‌دانستند و آن را از مبادی برهان به شمار نمی‌آوردند، اما در مورد چرایی آن توضیحی نمی‌دادند. همین قدر می‌گفتند که حسن و قبح از احکام عقل عملی است.

۲. محسن جوادی معتقد است که بحث طباطبائی درباره اعتبار عمومی و خوب، دیدگاهی در فلسفه عمل است، نه فلسفه اخلاق. در واقع طباطبائی در صدد است مقومات و شرایط افعال ارادی را توضیح دهد. هر فعل ارادی مسبوق به اعتبار و خوب است ولی این و خوب اعتباری و خوب الزام اخلاقی نیست. (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۰) همچنین مطهری هم معتقد است که این بحث بیشتر مربوط به علم اصول است. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴).

۳. مطهری پیش از نقد نسبی‌گرایی طباطبائی اعلام می‌کند که نظریه ادراک اعتباری را تنها در مورد برخی افعال اختیاری انسان که با فکر و اندیشه انجام می‌شود می‌پذیرد و با تعمیم این نظریه به افعال غریزی انسان و تمام افعالی که از غیر انسان سر می‌زند مخالف است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰).

اخلاق‌های مختلف در طول زمان‌های مختلف را موصوف به وصف اخلاق کرد از دست می‌رود و در نتیجه مفهوم اخلاق مشترک لفظی می‌شود. به عقیده او نسبی نمی‌تواند بدون مطلق وجود داشته باشد. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۱)

اشاره مطهری به بیان صریح طباطبائی در خصوص اعتبار حسن و قبح در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* است که می‌گوید:

نمی‌توان خوبی و بدی را مطلق انگاشته و به آن‌ها واقعیت مطلق داد. از این‌رو، دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، «نسبی» بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب ما می‌باشند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۳۲).

این در حالی است که همزمان<sup>۱</sup> طباطبائی در کتاب *تفسیر المیزان* ظاهراً به نحو ناسازگاری ادعا می‌کند که اگر حسن و قبح مطلق نباشند و بر اساس مکان و زمان جوامع تغییر کنند، اخلاق هم تغییر خواهد کرد و فضایل و رذایل جای خود را به یکدیگر خواهند داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، جلد ۱، ۳۷۵) و در موضع دیگری جهان‌شمول ندانستن ارزش‌های اخلاقی را مغالطه میان مفهوم و مصداق دانسته بود (طباطبائی، ۱۳۷۴، جلد ۵، ص ۱۰-۱۱). این تناقض ظاهری باعث شد بسیاری یکی از این دو حرف را به نفع دیگری تفسیر کنند، اما نظر طباطبائی چیز دیگری بود.

کتاب‌ها و مقالات منتشر شده پیرامون این موضوع اغلب با پیش فرض گرفتن انسجام فکری طباطبائی و ناسازگاری «ظاهری» دیدگاه او در این زمینه با دیگر نظریاتش، تلاش کرده اند مقاله ششم را به نوعی تفسیر کنند که منجر به رویکردی نسبی گرایانه نشود. برای مثال احسان ترکاشوند و اکبر میر سپاه در مقاله «تفسیری نو از اعتباریات طباطبائی، با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان» حسن و قبح را ذیل معقولات ثانی فلسفی جای می‌دهند و عملاً آن را از مقوله ادراکات حقیقی (و نه اعتباری) به شما می‌آورند. البته برخی دیگر از رویکرد نسبی گرایانه طباطبائی در این مقاله استقبال کرده اند به عنوان نمونه علی اصغر مصلح در مقاله «اعتباریات طباطبائی، طرحی برای فلسفه فرهنگ» با مقایسه نظر او با فیلسوفان فرهنگ نظیر روسو و هردر، نظریات بدیع طباطبائی در زمینه فرهنگ را کثرت‌گرا یا نوعی از نسبی‌گرایی می‌داند؛ اما این مقاله قصد دارد دیدگاه طباطبائی را ذیل رویکرد ترکیبی (Mixed Position) در فلسفه اخلاق تعریف کند به این معنا که هم تعدد نظام‌های اخلاقی درست را می‌پذیرد (نسبی‌گرایی اخلاقی) و هم برای ارزیابی آنها ملاک و معیاری بیرون از حوزه اخلاق ارائه می‌کند (مطلق‌گرایی نااخلاقی).

## ۱. توضیح مختصر نظر طباطبائی

آن‌طور که طباطبائی در رساله اعتباریات می‌گوید دغدغه اصلی او برای طرح این بحث، پرداختن به اعتباریات

۱. شروع تالیف *المیزان* همزمان با تدوین جزوه‌های اولیه اصول فلسفه و روش رئالیسم مربوط به سال‌های بعد از ۱۳۳۲ شمسی است.

بالمعنی الاخص<sup>۱</sup> یا اعتباریات عملی بوده است. به عقیده او این فرض‌ها واسطه میان نقص و کمال انسان هستند و او را به انجام افعالی و می‌دارند که موجب کمالش را فراهم می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۲۸، ص ۳۴۳-۳۴۷).

طباطبائی مشابه همین موضع را در مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم پی می‌گیرد:

ممکن است که انسان در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش هستند یک‌رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به‌عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۰۱)

بر این اساس طباطبائی ادراکات اعتباری را واسطه میان احتیاجات وجودی انسان (نقص) و نتیجه و غایت آن‌ها (کمال) می‌داند. نحوه این وساطت نیز به‌اختصار این‌گونه است که قوای فعاله (قوای عقلیه، شهویه و غضبیه) ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کند و ما از آنجایی که انجام افعال قوای خود را دوست داریم به ارضاء آن ترغیب می‌شویم. در نتیجه «صورت احساسی خود را هم به فعل (خواستن)، هم به ماده (خواستنی) و هم به خودمان (خواهان) می‌دهیم» (همان، ص ۴۱۸). بر این اساس عبارتی را در ذهن می‌سازیم و نسبتی را که میان قوای فعاله و اثر وی برقرار است را میان خود و صورت علمی احساسی برقرار می‌کنیم. در ساختن این عبارت لفظ "باید" بر مبنای نسبت ضروری که میان دو امر واقع وجود داشت شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر در اعتبار عملی می‌گوییم: «من خواهان "باید" آن خواستنی را بخوام». بر این اساس خواستنی به نحو اعتباری صفت "وجوب" (ضروری) پیدا می‌کند درحالی که در اصل این صفت پیش از این از آن نسبتی بود که میان قوای فعاله و امر بر طرف کننده نیاز وجود داشت. برای مثال میان رفع احساس گرسنگی و خوردن غذا یک رابطه ضروری وجود دارد. این رابطه ضروری در اعتبار عملی تبدیل می‌شود به «"باید" گرسنگی‌ام را رفع کنم» و بعد «من گرسنه "باید" آن عامل رفع گرسنگی (غذا) را بخوام». در چنین شرایطی اگرچه در ابتدا رفع گرسنگی امری بایسته و ضروری بود حالا صفت خود را به غذا می‌دهد و آن را به نحوی اعتباری تبدیل به امری بایسته و ضروری می‌کند.

اما اعتبار صفت وجوب (بایستگی) تنها به این مورد محدود نمی‌شود بلکه این اعتبار میان سیری و بلعیدن، بلعیدن و به دهان گذاشتن، به دهان گذاشتن و برداشتن، برداشتن و نزدیک شدن و ... نیز برقرار می‌شود و میان همه این‌ها به نحو اعتباری نسبت ضرورت برقرار می‌شود. به عبارت دیگر نسبت ضروری که زمانی تنها میان قوه فعاله و تأثیر آن وجود داشت، حال با اعتبار آن نسبت میان خود و احساس سیری، تمامی عواملی که ما را در رسیدن به آن احساس

۱. طباطبائی اعتباریات بالمعنی الاخص که از تقسیمات ادراکات اعتباری هستند را در مقابل اعتباریات بالمعنی الاعم بکار می‌گیرد که جزء ادراکات حقیقی به حساب می‌آیند و شامل معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی می‌شود.

یاری می‌دهند نیز دارای ضرورت می‌شوند و "باید" برای سیر شدن همه آنها را انجام داد (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۲۷). البته پیدا کردن ماده خوردنی از میان انبوه موادی که در دسترس ماست نیازمند آزمون و خطا از دوران کودکی یا آموزش والدین است.



طباطبائی به صراحت اعلام می‌کند که اعتبار حسن و قبح (خوبی و بدی) زائیده بلافصل اعتبار وجوب (باید) است.<sup>۱</sup> (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۳۱) بر این اساس ما کاری را خوب و حسن می‌دانیم که انجام دادن آن وجوب و بایستگی داشته باشد مطهری در توضیح و نقد آن می‌گوید: «این «بایدها» و «نبایدها» را انسان برای رسیدن به یک سلسله مقصدها اعتبار کرده است و از آنجا که مقاصد متغیر است قهراً احکام هم متغیر خواهد بود، چون تا وقتی آن مقصد هست این «باید» هم هست، وقتی آن مقصد تغییر کرد قهراً آن «باید» هم تغییر می‌کند، و لهذا ایشان می‌گویند: ادراکات

۱. مطهری در جای دیگری انتزاع حسن از باید را مورد تردید قرار می‌دهد و می‌گوید «... البته حالا باید دید که "خوب است" از "باید" انتزاع می‌شود یا بالعکس؟» (مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۹۳) به نظر می‌رسد که این دو نوع انتزاع مربوط به دو نوع دیدگاه در فلسفه اخلاق باشد. شاید بتوان سوال اتوفرون را بار دیگر برای این مطلب بازسازی کرد که «آیا آنچه خوب است را باید انجام داد یا آنچه را که باید انجام داد، خوب است؟» در پاسخ به این سوال به نظر دو دیدگاه وجود دارد: در دیدگاه اول خوبی از جایگاهی غیر از امیال طبیعی تعیین می‌شود (امر الهی، عقل و اجتماع) و اعتبار باید از آن منتزع می‌شود. بر این اساس می‌گوییم چون خدا/عقل/اجتماع امری را خوب دانسته است بنابراین باید آن را انجام داد. اما در دیدگاه دوم که خوبی را ملائمت با طبع معرفی می‌کند و انجام یک عمل برای ارضای یک نیاز بایسته می‌شود، اعتبار باید پیش از اعتبار حسن صورت می‌گیرد. در واقع در پاسخ به این سوال که چرا خوردن خوب است از ضرورت آن برای بقاء دلیل می‌آوریم اما این سوال را نمی‌توان واژگونه مطرح کرد یعنی در پاسخ به این سوال که چرا باید غذا خورد نمی‌توان گفت چون غذا خوردن خوب است. بنابراین انتزاع خوب از باید به درستی و مبتنی بر دیدگاه طباطبائی در خصوص خوبی صورت گرفته است. بر همین اساس اعتبار حسن برای عدالت به دلیل ضروری و بایسته بودن آن برای اجتماع و اعتبار حسن برای اجتماع به دلیل بایستگی و ضرورت آن برای اصل استخدام است. به نظر می‌رسد از همین جا می‌توان نتیجه گرفت که وجوب مورد نظر طباطبائی وجوب اخلاقی بوده نه وجوب عملی و نظریه او نه در حوزه فلسفه عمل بلکه در فلسفه اخلاق می‌بایست بررسی شود. چرا که اگر منظور او از وجوب، وجوب عملی بود، اعتبار حسن برای آن اعتباری لغو می‌شد.

اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی ادراکات موقت و غیر جاویدند و تقریباً حرف به اینجا می‌رسد که اخلاق و دستور نمی‌تواند جاوید باشد» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۴۲).

البته طباطبائی میان اعتبارات عمومی (اعتباریات قبل الاجتماع) و اعتبارات خصوصی (اعتباریات بعد الاجتماع) تمایز قائل می‌شود و اعتبارات پیش از اجتماع را تقریباً<sup>۱</sup> ثابت در نظر می‌گیرد، اما مطهری آن تعداد از اعتبارات عمومی را که طباطبائی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم معرفی می‌کند، کافی نمی‌داند و معتقد است که آنها دردی را دوا نمی‌کنند و نمی‌توان بر اساس آنها به جاودانگی اصول اخلاقی رسید (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۴۲).

## ۲. جاودانگی اصول اخلاق در عین اعتباری بودن حسن و قبح

مخالفت مطهری با این نظریه ناظر به نتایج آن بود. نتیجه ای که باعث می‌شد جاودانگی اصول اخلاق اسلامی زیر سوال برود، چرا که ممکن بود این نتیجه گرفته شود که «اینها اگر هم اعتبار داشته باشد در زمان خودش اعتبار داشته است، بعد که زمان تغییر کرده و اوضاع عوض شده است، به حکم این قاعده کلی که اصول اخلاقی باید تغییر کند، اصول تعلیمات اسلام هم باید تغییر کند و این بخش بزرگ از اسلام منسوخ گردد.» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۸)

جاودانگی اصول اخلاقی از این جهت برای مطهری اهمیت داشت که به زعم او این مسئله با مسئله جاودانگی اسلام در پیوند بود. مطهری در هنگام نقد نظر مارکسیست‌ها، نگران بود متغیر بودن اصول اخلاقی از جانب آنها، منجر به نسبی شدن حقیقت و انکار جاودانگی اسلام بشود، هر چند به تصریح خودش دومی از اولی اهمیت بیشتری داشت چرا که جاودانگی اصول اخلاقی ارتباط بیشتری با جاودانگی اسلام داشت. بر همین اساس در نقدی همزمان نظرات طباطبائی و مارکسیست‌ها را به شکلی مشابه رد می‌کرد. (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۱۸)

اما منظور مطهری از جاودانگی اصول اخلاقی، ذاتی بودن حسن و قبح نبود. او با دیدگاهی که حسن و قبح را یک صفت ذاتی و عینی در اشیاء می‌دانست ظاهراً مخالف بود و معتقد بود می‌توان این مطلب را مورد خدشه قرار داد کما اینکه فلاسفه قدیم نظیر بوعلی سینا هم حسن و قبح را ذاتی نمی‌دانسته‌اند اما چرایی آن را توضیح نداده‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ۲۲۸). هر چند در اینکه مطهری حسن و قبح را امری اعتباری می‌دانست، هم تردید جدی وجود دارد<sup>۲</sup> (جوادی، ۱۳۸۳). بر این اساس مخالفت مطهری با نظر طباطبائی در خصوص نتیجه‌ای بود که تفسیر طباطبائی از اعتباری بودن حسن و قبح ارائه می‌کرد. به عبارت دیگر، از نظر مطهری اعتباری بودن حسن و قبح نمی‌بایست به انکار

۱. طباطبائی تصریح می‌کند که تغییر اعتبارات عمومی خود یک اعتبار عمومی است. در ادامه به این مورد خواهیم پرداخت.

۲. محسن جوادی معتقد است طرح مفهوم من علوی از سوی مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم نشان می‌دهد که گرایش او به ذاتی بودن حسن و قبح است چرا که نمی‌توان همزمان هم به "کشف" من علوی قائل بود و هم به اعتباری بودن حسن و قبح (جوادی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹). بر این اساس اگرچه مطهری ظاهراً تلاش می‌کند با پذیرش اعتباری بودن حسن و قبح، نظریه اخلاقی استادش را از نسبی‌گرایی نجات دهد، اما عملاً او را در دام ذات‌گرایی معتزلی می‌اندازد که پیشاپیش از دیدگاه طباطبائی مردود بوده است.

جاودانگی اصول اخلاقی بیانجامد، اما در تاریخ کلام اسلامی این دو هیچگاه با هم جمع نشده بودند.

در طول تاریخ کلام اسلامی گروه معتزله معتقد بودند که حسن و قبح از امور واقعی، ازلی و ابدی و تغییر ناپذیر هستند. آنها به ذاتی بودن حسن و قبح باور داشتند و ادعا می‌کردند که حسن و قبح یک صفت عینی در اشیاء است. به باور آنها حتی خداوند در کارهای تکوینی و تشریحی خود محکوم به رعایت این امور است. همچنین آنها معتقد بودند عقل توانایی تشخیص حسن و قبح در اشیاء را دارد و نیازی به امر خداوند نیست. شاهد آنها در این مورد توانایی انسان در تشخیص حسن و قبح پیش از مواجهه با دستورات الهی بود.

در مقابل اشاعره برای حسن و قبح واقعی قائل نبودند و حتی آن را از امور اعتباری هم نمی‌دانستند. به عقیده آنان حسن در هر کاری تنها عبارت بود از هر آنچه خداوند به آن امر کرده است و قبح آن چیزی است که خداوند از آن نهی کرده است. از آنجایی که خداوند تعیین کننده حسن و قبح است می‌تواند در آنها تغییر ایجاد کند. در نتیجه اصول اخلاقی جاویدان هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. بر این اساس انسان به تنهایی قادر به تشخیص حسن و قبح امور نیست و در این خصوص محتاج دستورات الهی است.

بر این اساس در تاریخ کلام اسلامی آنها که به جاودانگی اصول اخلاقی باور داشتند، حسن و قبح را ذاتی می‌دانستند و آنها که حکم به اعتباری بودن حسن و قبح (لااقل از جانب خداوند) می‌دادند جاودانگی اصول اخلاقی را انکار می‌کردند. معلوم نیست پیش از طباطبائی فلاسفه مسلمان چگونه جاودانگی اصول اخلاقی را با اعتباری بودن حسن و قبح جمع می‌کردند. طباطبائی در *المیزان* به تصریح نظر هر دو گروه را فاسد و افراطی می‌دانست (طباطبائی، ۱۳۷۴، جلد ۷، ص ۱۷۱). او همزمان که بر اعتباری بودن حسن و قبح تاکید می‌کرد اصول اخلاقی را جاویدان می‌دانست و نسبی‌گرایان را دچار خلط میان مفهوم و مصداق معرفی می‌کرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، جلد ۵ ص ۱۱). طباطبائی به ظاهر اولین کسی است که تلاشی برای جمع میان این دو کرده است.

## ۲-۱. اعتباری بودن حسن و قبح

مطهری در مقدمه مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه تصریح می‌کند که «ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۷۱)؛ اما این امر را به این معنی نمی‌داند که ذهن مفاهیم اعتباری را از پیش خود وضع و خلق کرده باشد و آنها عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی باشند. مطهری در پاورقی به این جمله طباطبائی که «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۹۳) می‌نویسد: «هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۹۵). آنچه که در اینجا منظور طباطبائی و مطهری

است، ابتدای «باید» بر یک ارتباط ضروری در عالم واقع است و اعتبار «حُسن» هم زائیده بلافصل همین اعتبار است. معنای حسن هم در اینجا چیزی جز ملائمت با طبع یا قوه فعاله فاعل یا غرض اجتماع نیست. برای مثال، اعتبار باید، حسن و قبح و انتخاب اخف و اسهل بر مبنای ملائمت با طبع فاعل و اعتبار عدالت بر مبنای ملائمت با غرض اجتماع صورت می‌گیرد. بنابراین طباطبائی در مقاله دو معنا از حسن را بکار می‌گیرد، اما او در *المیزان* به معنایی دیگر از حسن اشاره می‌کند که محصول این نوع باید نیست و مهمتر اینکه تصریح می‌کند اعتبار حسن برای افعال و معانی و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد، بعد از مرحله تشخیص این حسن و توسعه آن صورت می‌گیرد. او در توصیف این حسن آن را موافقت وضع موجود با مقصدی می‌داند که طبعاً در نوع آن شیء است؛ سپس سعی می‌کند این معنا را ساده تر بیان کند و می‌گوید: «زیبا به چیزی می‌گویند که آنچه را باید داشته باشد، واجد باشد و زشت آن چیزی است که آنچه را که جا داشت دارا باشد، نداشته باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰). به یاد داشته باشیم که پیش از این، از نظر طباطبائی حسن به معنای موافقت با امری بیرون از شیء بود اما در این مورد ظاهراً آن امر در درون شیء قرار گرفته است.

طباطبائی در ادامه می‌گوید که «بشر بعد از این مرحله از تشخیص، مسئله زشتی و زیبایی را توسعه داده، از چهارچوبه محسوسات خارج کرد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد سرایت داد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۱). همچنین تصریح می‌کند این معنا از حسن یک معنای وجودی است و در مقابل، معنایی که برای زشت می‌آید، یک معنای عدمی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۱) و کمی بعد تأکید می‌کند: «حسن همواره امری است وجودی و قبح امری است عدمی و عبارت است از نبودن و یا نداشتن موجود آن صفت و حالتی را که ملایم طبع و موافق آرزویش است». همین امر باعث شده تا برخی<sup>۱</sup> گمان کنند که طباطبائی بر اساس نظریه عدمی بودن شر، وجود را مساوی با خیر و حسن گرفته است و برای اشیاء (و نه افعال) یک حسن و قبح ذاتی قائل شده است؛ اما در ادامه، تصریحات طباطبائی نشان می‌دهد که او حسن و قبح را چه در اشیاء و چه در افعال اعتباری می‌داند.

طباطبائی اولین مواجهه با این حُسن را مشاهده آن در ابنای انسان می‌داند. به عقیده او ادراک این حسن ابتدا از مقایسه میان افراد انسان، در خصوص اعتدال و تناسب میان اعضاء و به خصوص در چهره آنها شکل می‌گیرد. تناسب هر کدام از اجزای صورت به تنهایی (از نظر اندازه و رنگ) و با هم، این ادراک را در شخص به وجود می‌آورد. به تعبیر او تناسب اجزاء به تنهایی و در ارتباط با اجزاء دیگر باعث می‌شود تا صفت زیبا یا زشت «اعتبار»<sup>۲</sup>

۱. موحدی، محمد جواد، دهباشی، مهدی، مبنای فلسفی تعیین ارزش‌ها از نظر سید محمد حسین طباطبائی و دیوید هیوم، الهیات

تطبیقی، سال چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۲ شماره ۹.

۲. [...] تا ببینی از این چند کلمه کدامش با اعتبار مورد نظر سازگارتر است.



شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰).

تصریح به لفظ اعتبار نشان می‌دهد که اشارات او به امور وجود و عدمی نیز در نسبت با انسان معنا پیدا می‌کند و منظور او از اینکه می‌گوید: «زیبا چیزی است که آنچه را باید داشته باشد، واجد باشد» این است که آنچه را باید «برای انسان» داشته باشد، واجد باشد؛ برای مثال سیل و زلزله تا زمانی که با اهداف انسان ناسازگاری دارند اموری عدمی و قبیح محسوب می‌شوند، اما هر زمان که بتوان از نیروی آنها برای اهداف انسانی بهره برد به امری وجودی و حسن تبدیل می‌شوند. آنچه‌آنکه طباطبائی کمی بعد تصریح می‌کند: «خود موجود و یا فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت مذکور نه حسن است و نه قبح، بلکه فقط (خودش) می‌باشد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۲) و کمی بعدتر این مطلب را به زبانی ساده‌تر بیان می‌کند: «متن عمل و نفس آن در دو حال خوب و بد یکی است (اگر از نفس عمل عکس بردارند خوب و بد آن یکی خواهد بود)» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۳).

بنابراین تمام کسانی که تلاش می‌کنند جاودانگی اصول اخلاقی را از طریق ذاتی بودن حسن و قبح، از نظریه اعتباریات طباطبائی بیرون بکشند، در جبهه معتزله و مقابل طباطبائی قرار می‌گیرند؛ برای مثال مطهری با طرح دو مفهوم «من سفلی» و «من علوی» سعی می‌کند اعتبار حسن و قبح را مختص به من علوی انسان کند و از این طریق ثبات معرفت اخلاقی را تضمین کند. با این حال اگرچه مطهری تلاش می‌کند نظریه اخلاقی استادش را از نسبی‌گرایی (بی معیار بودن) نجات دهد اما عملاً آن را در دام ذات‌گرایی معتزلی می‌اندازد. همچنین برخی دیگر از شاگردان طباطبائی تلاش کرده‌اند آنچه را که او ذیل ادراکات اعتباری عامه دسته‌بندی می‌کند را ذیل معقولات ثانیه فلسفی و در نتیجه جزء ادراکات حقیقی بگنجانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸) یا اعتبارات اخلاقی را به اعتبار محض (اعتباریات خاص) و غیر محض (اعتباریات عام) تقسیم کرده‌اند و دومی را با منشاء انتزاع خارجی و حاکی از واقعیت دانسته‌اند تا از این طریق مبنایی برای اقامه برهان در مباحث اعتباری اخلاق فراهم کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۲۸ و ۴۶).

## ۲-۲. جاودانگی اصول اخلاقی

گفتیم که ادراکات اعتباری با احساسات درونی نسبت خاصی دارند. این ادراکات با به وجود آمدن این احساسات به وجود می‌آیند و بازوال آن‌ها از بین می‌روند. بنابراین ادراکات اعتباری نسبی و موقت و غیر ضروری هستند. اما از نظر طباطبائی این احساسات دو نوع هستند: دسته اول احساساتی هستند که عمومی و نسبتاً ثابت‌اند و دسته دیگر احساساتی هستند که خصوصی قابل تبدیل و متغیرند.

احساسات عمومی احساساتی هستند که در همه افراد نوع انسان پیدا می‌شود چراکه این احساسات تابع ساختمان طبیعی انسان است، مثلاً دوست داشتن یا متنفر بودن به‌طور کلی. ممکن نیست انسانی را پیدا کنید که چیزی را دوست نداشته باشد یا از چیزی متنفر نباشد. چراکه این احساس لازمه بقاء انسان است و کسی که چنین

احساساتی نداشته باشد هلاک خواهد شد. بنابراین اگر یک اعتبار مبتنی بر احساسی ثابت و عمومی باشد خود اعتبار نیز ثابت و عمومی خواهد بود. از نظر طباطبائی همه اعتباریات پیش از اجتماع از این دست هستند.

بر همین اساس طباطبائی اعتبار حسن و قبح را ذیل اعتباریات پیش از اجتماع قرار می‌دهد و در نتیجه آن را یک اعتبار عمومی، ثابت و غیر قابل تغییر معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۳۲)؛ برای مثال او عدل و ظلم را روشن‌ترین مصادیق حسن و قبح دائمی می‌داند و تاکید می‌کند که از آنجایی که این دو همیشه با غرض اجتماع سازگار هستند هیچگاه تغییر نمی‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۴، جلد ۵، ص ۱۱)؛ اما باید به یاد بیاوریم که اصل اعتبار برای رفع نیاز است و هر زمان که نیاز مرتفع شد آن اعتبار هم از بین خواهد رفت.

بر این اساس گاهی اعتبارات عمومی و ثابت نیز دچار تغییر می‌شوند؛ به عنوان مثال، اصل اعتبار اجتماع یک اعتبار عمومی و ثابت است. طباطبائی این اعتبار را فرع بر اعتبار استخدام می‌داند (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۳۵)؛ اما معتقد است که طبیعت انسان را به طور مستقیم به اعتبار اجتماع نکشانده است؛ بلکه به تبع استخدام افراد برای یکدیگر جوامع انسانی به وجود آمده است. بنابراین می‌توان تصور کرد اگر زمانی لزوم استخدام مرتفع شود، در نتیجه اعتبار اجتماع نیز از بین خواهد رفت. بر این اساس از نظر طباطبائی انسان مدنی الطبع نیست، بلکه مدنی بالتبع است. این موضوعی است که مطهری هم در کتاب نقدی بر مارکسیسم به آن اشاره کرده و می‌گوید طباطبائی انسان را مدنی بالتبع می‌داند و منظور او از طبع 'همین معنا است' (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۳۹).

طباطبائی در جایی دیگر از مقاله ششم به این مسئله اشاره می‌کند. او در خصوص احتمال تغییر در اعتبارات عامه می‌گوید: از طریق برخی اعتبارات عامه «می‌توان در برخی دیگر تصرف نموده و به وجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۴۴۲). مثال او اعتبار عمومی برای مسافرت با اسب است و اینکه با آمدن خودرو این اعتبار تغییر کرده و از بین رفته است. هر چند به نظر می‌رسد که طباطبائی مثال مناسبی را انتخاب نکرده باشد؛ چرا که اعتبار عمومی تابع احساس عمومی و لازمه نوعیت نوع است و اینکه مسافرت با اسب بتواند یک اعتبار عمومی باشد کمی دور از ذهن است؛ اما او این جایجایی را تحت قاعده «لزوم انتخاب اخف و اسهل (سبک تر و آسان تر)» که قبلاً آن را ذیل اعتباریات عمومی، ثابت و پیش از اجتماع آورده بود، معرفی می‌کند. با این حال او کمی بعد دوباره تاکید می‌کند که اصول اعتباریات عمومی پیوسته ثابت است و تنها «موارد و مصادیق» آنها جایجا می‌شود؛ اما این گفته با آن بیان که اعتبار عمومی اجتماع نتیجه اعتبار عمومی برای استخدام است و با از کار افتادن اعتبار برای استخدام، اعتبار اجتماع نیز از بین می‌رود ناسازگار است.

با این همه می‌توان نتیجه گرفت که میان اعتبارات عمومی یک نظام رتبه بندی حاکم است و برخی از اعتبارات

۱ در ادامه وقتی از ضرورت تغییر دیدگاه طباطبائی در خصوص مفهوم طبیعت و ذات انسان سخن به میان می‌آید، این کاربرد از مفهوم طبیعت یعنی ویژگی‌های عارضی اما تقریباً مشترک میان انسان‌ها می‌تواند راهگشا باشد.

عمومی در رتبه بالاتری نسبت به برخی دیگر از اعتبارات عامه قرار دارند که ما بر اساس آن قاعده اعتباری می‌توانیم اعتبار حسن را از یک اعتبار عمومی گرفته و به اعتبار عمومی دیگر بدهیم. به عبارت دیگر، از بین رفتن یک اعتبار می‌تواند موجب از بین رفتن اعتبارات در رتبه‌های پایین‌تر شود. برای مثال، در خصوص اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم از آنجایی که این اعتبار در رتبه بالاتر مبتنی بر اعتبار حسن برای اجتماع است و اعتبار حسن برای اجتماع زائیده بلافصل اعتبار استخدام، چنانچه با تغییر شرایط انسان برای به دست آوردن سود خود از استخدام دیگران بی‌نیاز شود، هم اعتبار حسن برای اجتماع و هم اعتبار حسن برای عدالت از بین می‌رود. البته این به آن معنا نیست که برای عدالت اعتبار قبح می‌شود بلکه در چنین شرایط موضوعیت اعتبار حسن و قبح برای جامعه و عدالت از بین می‌رود.

در یک شرایط فرضی که انسان نیازی به استخدام فردی دیگر ندارد، آنچه باعث می‌شود اعتبار حسن را از اصل استخدام بردارد، اصل انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر) است. طباطبائی تأکید می‌کند: «روی این اصل است که تطور و تحولی در همه اعتبارات، در جمیع شئون انفرادی و اجتماعی انسان موجود است». با توجه به مطالب قبل به نظر می‌رسد اشاره طباطبائی به شئون انفرادی و اجتماعی اعتبارات پیش از اجتماع و پس از اجتماع باشد؛ اما همین اعتبار نیز ممکن است در جایی که «اغراض دیگری ضمیمه و پیوند اصل شده» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۳۳) دچار تغییر شود. مثال طباطبائی در این زمینه ترجیح سبک زندگی دشوار امروزی در مقایسه با زندگی ساده و آسان گذشته است؛ یعنی حتی اصل انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر) که مبنای تغییر همه اعتبارات است نیز می‌تواند متغیر باشد.

اگر به تعبیر طباطبائی که «تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۴۲) همه اعتبارات عمومی ذاتاً در معرض تغییر باشند، چه چیزی ثبات آنها را تضمین می‌کند؟ طبق قاعده، آن چیز خود نمی‌تواند یک اعتبار عمومی باشد. مطهری در مقدمه مقاله ششم ادراکات اعتباری را مولود «اصل کوشش برای حیات» و تابع «اصل انطباق با احتیاجات» معرفی می‌کند و همه کوشش‌ها را حول محور همین قانون حیاتی می‌داند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۷۷). بنابراین از آنجایی که میل به بقاء در انسان ثابت است، تا زمانی که برای بقاء به استخدام و در ادامه به تشکیل جامعه نیاز باشد اعتبار حسن برای عدالت ثابت باقی خواهد ماند. بر همین اساس می‌توان ثبات و جاودانگی تمامی اصول اخلاقی را که منجر به بقاء فرد انسان می‌شود اثبات کرد. چرا که عدم ثبات در اعتبار حسن برای اصول اخلاقی منجر به عدم رعایت اصول اخلاقی، و این مسئله منجر به بی‌عدالتی، سپس فروپاشی جامعه و در نهایت از بین رفتن امکان استخدام برای رفع نیازهای حیاتی خواهد شد.

بر این اساس معلوم می‌شود که نظریه اخلاقی طباطبائی به هیچ وجه آنطور که مطهری می‌پنداشت بی‌معیار نیست.

در واقع بر اساس میل به بقاء<sup>۱</sup> که غایت اعتباریات بالمعنی الاخص قلمداد شده است، می‌توان در خصوص لغویت هر اعتباری نظر داد و حتی می‌توان بر این اساس میان نظام‌های مختلف اخلاقی داوری کرد؛ به عبارت دیگر، می‌توان از مجموعه آراء طباطبائی در خصوص بحث اعتباریات بالمعنی الاخص این نظریه را بیرون کشید که اعتبار اخلاقی و حتی نظام اخلاقی آنگاه موصوف به صفت حسن می‌شود که بقاء انسان را تضمین کند. بنابراین این دیدگاه را می‌توان نوعی مطلق‌گرایی نااخلاقی نامید؛ اما این مطلق‌گرایی همچنان در درون خود نسبت به نظام‌های اخلاقی مختلف دیدگاهی نسبی‌گرایانه دارد.

۱. مطهری در توضیح اعتبار استخدام می‌گوید: اگرچه از نظر طباطبائی اصل استخدام یک اعتبار عمومی است و انسان آن را به طور فطری انجام می‌دهد و بر این اساس بالطبع «استثمارگر» است «ولی طبیعی که اینجا می‌گویند همان تطبیعی است که جاهای دیگر می‌گویند، یعنی قبول ندارند این مطلب را که انسان به حسب غریزه، اجتماعی آفریده شده باشد، اجتماعی بودن را نتیجه تعادل و تراحم دو غریزه می‌دانند، در این جهت حرف ایشان تا اندازه‌ای شبیه به حرف پیروان نظریه تکامل و داروینست‌های امروزی می‌شود که اصل در انسان و حیوان تنازع است، همین اصل استخدام بالاخره صورت محترمانه‌ای! از تنازع بقاء است» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۱۹۸). البته طباطبائی میان دیدگاه خود و حرف پیروان نظریه تکامل تمایز قائل بود. او در مقاله کوتاه «قرآن و قانون تنازع بقاء و انتخاب اصلح» که شش سال پس از شروع تالیف تفسیر المیزان و جزوات اولیه اصول فلسفه و روش رئالیسم در شماره سوم مجله درس‌هایی از مکتب اسلام در اسفند ۱۳۳۸ منتشر کرد، سه اصل تنازع بقاء، بقاء اصلح و تبعیت از محیط، که مورد استفاده دانشمندان علوم تجربی در نظریه تکامل است را دارای موارد نقض اما منشعب از قانون علیت می‌داند و معتقد است که این اصول سه‌گانه را تنها در مواردی که رابطه علی وجود دارد، می‌توان به کار گرفت. طباطبائی در حالی که به کارگیری این اصول سه‌گانه در اخلاق و روابط اجتماعی را باعث فساد و ایجاد زمینه برای استنتاجات سوء می‌داند، «اصلی که اجتماع بشریت بر محور آن دور می‌زند» را اصل غریزی «استخدام» می‌داند. به عقیده او «اصل استخدام به تشکیل اجتماع تعاونی منتهی می‌شود» در حالی که به زعم او نتیجه اصل تنازع بقاء «باقی ماندن یک صنف و از بین رفتن دیگری و بهم خوردن کثرت و اجتماع» است. به عقیده طباطبائی اصل تنازع بقاء وجود جنگ و کشمکش‌های دائمی را امری طبیعی و غیر قابل اجتناب می‌داند و بطور خلاصه مجاز قلمداد می‌کند. او همچنین معتقد است که «اصل انتخاب اصلح» حق حیات را از طبقات ضعیف اجتماع سلب کرده و اقویا را در تجاوزات خود محق می‌شمرد و اصل «تبعیت» از محیط، استقلال فکری و روحی انسان را از بین برده و پیروی از وضع محیط را در هر حال، طبیعی و مجاز معرفی می‌کند. این فقرات نشان می‌دهد که فهم طباطبائی از دیدگاه پیروان نظریه تکامل متأثر از دیدگاه محافظه‌کارانی همچون هربرت اسپنسر و متناسب با فهم اندیشمندان در همان دوره و حتی در برخی مواقع نادرست بوده است (اصل تبعیت از محیط مربوط به دیدگاه لامارک است نه داروین). با این حال تأکید او بر «اصل استخدام» و «اجتماع تعاونی» و مفهوم همکاری فهم او را به خوانش اندیشمندان چپ از نظریه تکامل نزدیک می‌کند، خوانشی که در سال ۲۰۰۰ میلادی در کتاب «چپ داروینی» پیترو سینگر برجسته شده است. در این دیدگاه همکاری در سایه عدالت اجتماعی به عنوان راهکاری برای تضمین بقاء گونه انسان مورد توجه قرار می‌گیرد و بر شواهد تجربی همکاری جانداران و تاثیر آن در بقاء یک گونه تأکید می‌شود. این توجه البته تا دهه ۱۹۶۰ میلادی عمدتاً نادیده گرفته می‌شده است. شباهت دیدگاه طباطبائی و داروینسیم (با گرایش چپ) در خصوص جنبه‌های اجتماعی حیات انسان در حالی است که طباطبائی دیدگاه داروین در خصوص پیدایش انسان را صراحتاً رد می‌کند و خلفت انسان را امری دفعی می‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۲۵۵) در مقابل مطهری که همچون طباطبائی اخلاق داروینی (با تفسیر محافظه‌کارانه) را رد می‌کند، در تقابل با دیدگاه طباطبائی، دفعی دانستن خلقت را یک «طرز فکر یهودی» می‌داند و نظریه تکامل داروین را می‌پذیرد و دیدگاه قرآن در خصوص نحوه خلقت را تکاملی ارزیابی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۱).

### ۳. نسبت نسبی‌گرایی به طباطبائی

اعتبار حسن برای عدالت همانطور که در بالا آمد مبتنی بر احساسات مشترک (عمومی) همه انسان‌ها و یک اعتبار پیش از اجتماع<sup>۱</sup> است و بر این دو اساس اعتبار حسن برای عدالت ثابت و بدون تغییر خواهد بود؛ اما در عمل گاهی ممکن است که در یک جامعه عملی را عادلانه بدانند و برای آن اعتبار حسن کنند اما همزمان در جامعه دیگر آن عمل را ظالمانه و قبیح بدانند. یا این امکان وجود دارد که یک جامعه در زمان گذشته، امری را عادلانه می‌دانسته و برای آن اعتبار حسن می‌کرده اما امروز دیگر آن عمل را عادلانه نمی‌دانند بلکه برای آن اعتبار قبح می‌کند. آیا چنین توصیفی از واقعیت به معنای متغیر بودن اعتبار حسن برای عدالت است؟ این سوال وقتی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که بدانیم طباطبائی در همین مقاله ششم تصریح کرده است که «نمی‌توان خوبی و بدی را مطلق انگاشته و به آن‌ها واقعیت مطلق داد. از این‌رو دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند «نسبی» بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب ما می‌باشند» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۴۳۲). حقیقت آن است که این ناسازگاری در بیان طباطبائی ناشی از دو نوع اعتبار عمومی و خصوصی است.

اعتبارات خصوصی (اعتباریات بعد الاجتماع) حاصل احساسات خصوصی چه در فرد خاص و چه در اجتماع خاص است. از آنجایی که احساسات خصوصی بیشتر تحت تأثیر عوامل خارجی هستند تغییر و عدم ثبات در آنها بیشتر است. نسبت اعتبار عمومی به اعتبار خصوصی نسبت مفهوم و مصداق است. به عبارت دیگر اعتبار حسن برای یک فعل حاصل نسبت ضرورت میان دو امر واقع و زاینده بلافصل اعتبار باید است اما نحوه انجام آن فعل از آنجایی که متأثر از آزمایش و آموزش است ممکن است میان افراد و جوامع خاص متفاوت باشد.

همه انسان‌ها در اینکه زندگی در اجتماع آن‌ها را به اهدافشان می‌رساند هم‌داستان هستند (اعتبار عمومی اجتماع) اما وجود اشکال گوناگون روابط اجتماعی (اعتبار خصوصی) نشان می‌دهد که افراد در انتخاب یک هدف واحد به راه‌های گوناگون رفته‌اند. همچنین در تمامی این راه‌ها برای عدالت اعتبار حسن می‌شود اما نحوه اجرای عدالت از گذشته تا امروز تغییر کرده و امروز نیز همزمان شاهد شیوه‌های مختلف اجرای عدالت در جوامع مختلف هستیم. به عنوان مثال عمل تازیانه زدن ممکن است در یک جامعه مصداق عدالت و در جامعه‌ای دیگر مصداق ظلم باشد. این امر به هیچ وجه مانع از آن نیست که هر دو جامعه تعریف مشترکی برای عدالت و ظلم داشته باشند اما بر اساس آزمایش و آموزش روش‌های متفاوتی را برای اجرای عدالت انتخاب کرده باشند. به تعبیر طباطبائی خلط میان این دو، خلط میان مفهوم و مصداق است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۵ ص ۱۱).

طباطبائی در مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم پنج دلیل برای این اختلاف و در نتیجه کثرت در اعتبارات خصوصی ارائه می‌کند:

۱. هر چند طباطبائی حدوث زمانی آن را بعد از اعتبار اجتماع می‌داند.

الف) تفاوت در محل زندگی: آب و هوا و آثار طبیعی می‌تواند تأثیرات مختلفی بر طبایع افراد انسان داشته باشد و احساسات درونی، افکار و اخلاقی اجتماعی آن‌ها را تغییر بدهد. این تغییرات به نوبه خوب موجب می‌شود که ادراکات اعتباری آن‌ها نیز متفاوت از هم باشد.

ب) نصب العین شدن یک فکر: توارث افکار، تلقین، اعتیاد و تربیت در تثبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی بازی می‌کند.

ج) تکامل: مفاهیم «باید، نباید، خوب، بد» و نظایر آن‌ها پیوسته در حال تغییر هستند. انسان با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد؛ زیرا هیچ‌گاه زندگانی دیروزی را با احتیاجات امروزه وفق نمی‌دهد.

د) اشتباه: گاهی ممکن است اعتبار کننده به اشتباه حد باید را به امر نامناسبی بدهد و یا در تشخیص مصادیق خطا کند. در نتیجه این اشتباه، آن اعتبار، مقصود عملی (که متناسب با دستگاه طبیعت ماست) را برآورده نکند. این وضعیت اگرچه ممکن است در اعتباریات عمومی رخ دهد اما احتمال آن در اعتباریات خصوصی بیشتر است. طباطبائی چنین اعتباری را لغو (بی حاصل) می‌داند و مطهری آن را تنها معیار ارزیابی اعتباریات می‌داند که چندان موثر نیست.

ه) همچنین گاهی اتفاق می‌افتد که میان دو فعل مختلف برای رسیدن به هدفی واحد هیچ ترجیحی نیست و نسبت وجوب (باید) میان قوه فعاله و این دو فعل به اصطلاح طباطبائی «لا علی التعیین» است. طباطبائی چنین وجوبی را «وجوب تخیری» نامیده است به این معنا که اگر حد «باید» را برای هر کدام از این افعال اعتبار کنیم مختار هستیم. در این شرایط اختلاف اعتبار میان خوب و بد نیست بلکه میان خوب و خوب است. یعنی دو جامعه یا دو فرد در یک جامعه می‌توانند در اعتبار خوبی باهم اختلاف داشته باشند اما هر دو برحق باشند. این نسبی‌گرایی در اعتبار نکته‌ای است که در ادامه بر آن تأکید خواهیم کرد.

بنابراین بحث اعتبار حسن و قبح در دو سطح مطرح می‌شود. در سطح نخست اعتبار حسن و قبح برای مفاهیم که به طور کلی عمومی و نسبتاً ثابت هستند. اما در سطح دوم که سطح مصادیق است ما با اعتبار خصوصی و سلیقه متغیر و قابل تبدیل مواجه هستیم. در این سطح است که اختلاف آراء میان افراد به دلایل پنجگانه بالا بروز می‌کند و می‌بینیم که افراد برای رسیدن به اهداف و غایات خود امور متفاوت و گاه متضادی را به عنوان خوب و بد اعتبار می‌کنند. در ادامه نشان خواهیم داد که اگرچه طباطبائی در مواردی حسن دو اعتبار ناسازگار را می‌پذیرد اما این به آن معنی نیست که همه اعتبارها درست هستند.

#### ۴. تعدیل نسبی‌گرایی طباطبائی با معیار لغویت و وجوب تخیری

همان‌طور که پیش از این گفتیم امور اعتباری از سنخ فرض و قرارداد هستند و این مفروضات در راستای رسیدن به هدف و غایتی مشخص قرارداد می‌شوند. در نتیجه هر اعتباری که ما را به مقصدمان نرساند اعتباری لغو (بی حاصل)

خواهد بود. طباطبائی در نهایتاً حکمه تصریح می‌کند:

قیاس جاری در اعتباریات جدل است که مقدمات آن از قضایای مشهور و مسلم فراهم می‌گردد. آنهایی که آثاری متناسب با اهداف و اغراض داشته باشند مورد قبول هستند و آنهایی که اثری بر آنها مترتب نمی‌شود لغو و بی‌حاصل هستند (طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۱۵۰).

البته منظور از قضایای مشهوره قضایایی هستند که مورد قبول عقلا هستند و مراد از قضایای مسلم قضایای هستند که دو طرف بحث آن را پذیرفته باشند هر چند در واقعیت کاذب باشد.

بنابراین همان‌طور که در ادراک حقیقی گاهی اشتباه می‌کنیم، در ادراک اعتباری هم گاهی امکان دارد که خطا کنیم. اما اشتباه اول یک اشتباه نظری است و اشتباه دوم یک اشتباه عملی. یعنی به اشتباه حد مفهومی میان دو مصداق واقعی را به میان دو امری بسط بدهیم که چنین نسبتی بین آنها وجود ندارد. در این صورت اعتبار مورد نظر، ما را به هدفمان نخواهد رساند و اصطلاحاً اعتبار ما اثر خارجی مورد نظر را نخواهد داشت. در این چنین شرایطی آن اعتبار لغو و بی‌اثر خواهد بود و طباطبائی آن را اصطلاحاً غلط (دروغ) حقیقی می‌نامد. گاهی نیز در اثر پیشرفت علمی یک اعتبار لزوم خود را از دست می‌دهد و در نتیجه لغو و بی‌اثر می‌شود. همان‌طور که اشاره کردیم این سر بر آوردن اعتبارات تازه و از کار افتادن اعتبارات قدیمی حاصل اعتبار اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر) است. همچنین ممکن است افکاری در اثر تربیت در افراد نصب العین شده باشد و بی‌اثری اعتبارات متأثر از آنها به عوامل دیگری نسبت داده شود. در چنین شرایطی گفتگو، تغییرات فرهنگی و گاه تغییر جغرافیا می‌تواند لغویت آن اعتبارات را آشکار کند.

این معیار البته با نقد مطهری در کتاب نقدی بر مارکسیسم مواجه شده است. به عقیده او اساساً اعتباریات «نه از طریق قیاسی و نه از طریق تجربی» قابل اثبات نیستند چرا که «تجربه یا قیاس صرفاً در امور عینی جریان می‌یابند» و بر این اساس نمی‌توان گفت «این اخلاق خوب است و آن اخلاق خوب نیست» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۴۴) اما به نظر می‌رسد که نقد مطهری در خصوص عینی نبودن یا اصطلاحاً ساجتکتیو بودن اعتبار وارد نیست. چرا که خود در پاورقی به مقاله ششم اذعان کرده است که «هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم خواهیم دید بر روی حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۹۵). بنابراین اگر هر فعلی مسبوق به یک اعتبار و خوب است بنابراین می‌توان از روی فعل به اعتبار و خوب آن رسید. حال می‌توان با معیار لغویت، افعال را ارزیابی کرد.

اگر معیار درستی و نادرستی یک اعتبار رساندن ما به اهدافمان باشد، می‌توان نتیجه گرفت هر اعتباری که ما را بهتر به هدف و غایتمان مان برساند اعتبار بهتری خواهد بود. بنابراین می‌توان از معیار لغویت، علاوه بر تعیین اعتبارهای درست و غلط، در رتبه بندی میان اعتبارهای درست هم استفاده کرد. این البته با توجه به نظام طبقه بندی میان اعتبارات

عامه امکان پذیر است. مثلاً ممکن است در هنگام ارزیابی میان دو «شیوه اجرای عدالت» (اعتبار خصوصی عدالت) آنها را با توجه به نیاز متفاوت جامعه مذکور دو اعتبار غیر قابل قیاس بدانیم. در این صورت با فراروی در نظام رتبه بندی اعتباریات «میزان تحقق عدالت» (اعتبار عمومی عدالت) در آن دو جامعه را مورد ارزیابی قرار می‌دهیم. ممکن است در دو جامعه مذکور دو برداشت متفاوت و قیاس ناپذیر از مفهوم عدالت وجود داشته باشد، به عبارت دیگر اختلاف نه بر سر نحوه اجرای عدالت بلکه در خصوص مفهوم عدالت باشد، در این صورت باز در نظام رتبی اعتباریات بالاتر می‌رویم و می‌بینیم که کدام اعتبار از عدالت، نظام اجتماعی منسجم تری را نتیجه داده است (چرا که گفته بودیم که اعتبار حسن برای عدالت در نتیجه اعتبار حسن برای اجتماع است) و باز اگر در تعریف انسجام اختلافی بود می‌توان به اعتبار بالاتر یعنی اصل استخدام رجوع کرد. یعنی چه نوعی از انسجام اجتماعی به همکاری میان افراد کمک بیشتری می‌کند و در نهایت باید دید که کدام نحوه استخدام بر اساس اصل اخف و اسهل، سبکتر و آسانتر است. در صورتی که تمامی اعتبارات در دو جامعه به لحاظ مفهومی قیاس ناپذیر باشند اصل اخف و اسهل را معیار قرار خواهیم داد چرا که به تعبیر طباطبائی تطور و تحول در همه اعتباریات در جمیع شئون انفرادی و اجتماعی انسان روی این اصل صورت می‌گیرد (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۴۳۳)؛ چنانچه این اعتبار هم دچار تغییر شود، در نهایت آنچه معیار نهایی است ضمانت بقاء<sup>۱</sup> است. اصل کوشش برای حیات یک اصل مشترک در میان همه انسان هاست.

اما معیار لغویت تنها به کار تشخیص اعتبارات لغو از اعتبار مفید یا تعیین اعتبار مفیدتر نمی‌آید، بلکه گاهی با دو اعتبار مواجه می‌شویم که در عین اختلاف ظاهری، هر دو به یک اندازه مفید هستند. به عبارت دیگر هر دو به یک اندازه اثر خارجی متناسب باهدف را برآورده می‌کنند و به هیچ وجه لغو نیستند. بر اساس آنچه پیش تر گفتیم این شرایط می‌تواند به دلیل اختلافات فرهنگی و جغرافیایی که می‌تواند موجب اختلاف در احساسات درونی، افکار و اخلاق افراد جوامع ظهور کند و موجب ادراکات اعتباری متفاوتی در میان جوامع مختلف یا حتی در یک جامعه شود. به تعبیر طباطبائی «وجوب تخییری» زمانی رخ می‌دهد که ما به سبب صحت هر دو اعتبار در انتخاب میان آنها مختار باشیم (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۴۴)؛ اما چطور ممکن است دو اعتبار ناسازگار، همزمان حسن باشند؟ مطهری که نتیجه نسبی‌گرایانه نظریه طباطبائی را بر نمی‌تابد، در مقدمه مقاله ششم می‌نویسد:

هر انسانی در هر شرایطی که باشد برای رسیدن به یک هدف واحد به یک اعتبار مشخص دست می‌زند و اگر فردی چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد غیرممکن است که فرد دیگر چیز دیگری را برای رسیدن به همان هدف اعتبار کند. یا ممکن نیست که همان چیز را اعتبار کند اما او را از وصول به آن هدف دور

۱. ممکن است این سوال مطرح شود که اگر بر سر معیار نااخلاقی «تضمین بیشتر بقاء افراد» اختلاف نظری وجود داشته باشد آنگاه چه باید کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت در صورتی که یک نظام اخلاقی هدفی دیگر را فراتر از این میل طبیعی به عنوان غایت خود شناسایی کند در واقع پذیرفته است که می‌توان برای رسیدن به آن هدف والاتر، از تضمین بقاء افراد صرف نظر کرد و چون این هدف با میل طبیعی افراد ناسازگار است در نتیجه آن نظام اخلاقی نامطلوب قلمداد خواهد شد.



کند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۴۰۲).

به نظر طباطبائی صحبت از ناسازگاری و تضاد تنها میان قضایای حقیقه امکان پذیر است و از آنجایی که قضایای اعتباری مابه ازائی در عالم واقع ندارند، در نتیجه دو قضیه اعتباری متضاد می‌توانند در صدق جمع شوند. به عبارت دیگر، آنچه موجب ناسازگاری دو قضیه اعتباری می‌شود نتایج و تأثیرات آنها در عالم واقع است نه خود قضایا. طباطبائی در میانه بحثی اصولی در کتاب حاشیه کفایه می‌نویسد: «شایسته تردید نیست که بین امور اعتباری نسبت تنافی یا تلائم به لحاظ ذات خودشان برقرار نمی‌شود. زیرا این امور چنانچه در نظریه اعتبارات شناخته شده است «نفس الامریت» ندارند..» و ادامه می‌دهد:

بنابراین وقتی دو امری را که متضاد می‌گوییم به گونه‌ای باشند که اگر اختلاف متعلق از جهت ظرف امثال پیدا کنند تضاد از میان آنها رخت بر می‌بندد یعنی به دلیل اختلاف در ظرف امثال، دیگر تنافی و تضادی بین آن دو نبینیم. در این صورت هیچ مانعی برای اجتماع این دو امر قبل از امثال آنها وجود ندارد (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۳۰).

بر این اساس اگر دو اعتبار ناسازگار در دو جامعه اثرات مشابهی داشته باشند و نیازهای مشابهی را رفع کنند می‌توان همزمان برای هر دو روش اعتبار حسن کرد. از سوی دیگر ممکن است انسان در شرایط مختلف برای رسیدن به یک هدف به اعتبارهای متفاوتی دست بزند همچنین این امکان وجود دارد که دو فرد برای رسیدن به یک مقصد دو چیز متفاوت را اعتبار کنند یا حتی بر حسب تفاوت شرایط یک اعتبار واحد دو نتیجه مختلف داشته باشد. طباطبائی در اثبات وجوب تخییری هم از نظریه اعتباریات خود بهره می‌گیرد<sup>۱</sup>. او با تفکیک میان احکام حقیقی و احکام اعتباری در مقابل کسانی که وجوب تخییری را بر اساس قاعده فلسفی الواحد و اصل سنخیت رد می‌کردند می‌گوید این اصول و قواعد در خصوص احکام حقیقی کاربرد دارد و می‌نویسد: «هیچ مانعی نیست که یک مصلحت نوعیه به دو نوع متفاوت از فعل ایجاد شود. بنابراین، اگر فرض شود که غرض اعتبار کننده به آنچه بر هر یک از دو نوع فعل حاصل می‌شود، تعلق گیرد، نسبت وجوب را بین فاعل و هر یک از دو فعل اعتبار می‌کند و اثر بر هر یک از آنها مترتب می‌شود» (طباطبائی، بی‌تا، ۱۳۵).

## ۵. نقد و نتیجه

چنین تصویری از طباطبائی که در عین پذیرش اختلاف نظرهای اخلاقی، معیاری برای ارزیابی آنها نیز در دست دارد احتمالاً برای اول بار است که ارائه می‌شود. او در این تصویر با اعتباری دانستن حسن و قبح می‌تواند به تعدد نظام‌های اخلاقی درست قائل باشد؛ در عین حال معیاری عینی و ثابت برای نقد نظام‌های اخلاقی نادرست ارائه کند. در واقع به

۱. در تدوین این بخش از مقاله «جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبائی» نوشته سیف الله صرامی بهره برده‌ام.

نظر می‌رسد طباطبائی از نسبی‌گرایی اخلاقی به مطلق‌گرایی نااخلاقی می‌رسد؛ به عبارت دیگر او می‌پذیرد که ممکن است افراد و جوامع دیگر به دلیل شرایط متفاوت، اعتبارهایی ناسازگار با اعتبار ما داشته باشند و آن اعتبارها آنها را به همان اهدافی برساند که ما در پی آن هستیم (یا چنانچه این اهداف متفاوت باشند، هدف مشترک بالاتری را محقق کنند). این یعنی اعتبار حسن اخلاقی برای اعتبارات عمومی و خصوصی نسبی‌گرایانه است؛ اما در عین حال معیاری عینی، ثابت، مطلق و نااخلاقی وجود دارد که در خصوص حسن و قبح این اعتبارها داوری می‌کند این یعنی در داوری میان اعتبارها موضعی مطلق‌گرایانه اما نااخلاقی وجود دارد.

اما رویکرد مطلق‌گرایی نااخلاقی طباطبائی مبتنی بر تصویری است که او از «طبیعت» انسان دارد و بدیهی است که این مفهوم در آثار او طنین ارسطویی دارد. یعنی مفهومی کلی که در عین ثبات بر افراد متعددی به نحو یکسان قابل اطلاق است. اما برخی<sup>۱</sup> معتقدند که مفهوم کلی طبیعی (ماهیت) در فلسفه صدرایی با توجه به دو اصل اصالت وجود و حرکت جوهری نه امری ثابت است و نه قابل صدق بر افراد متعدد به نحو یکسان. اگر این ادعا درست باشد، طباطبائی بر اساس مبانی فلسفی خود به نحو جدی‌تری با نسبی‌گرایی دست به گریبان خواهد شد؛ زیرا فلسفه صدرایی با انکار ذات‌گرایی، رویکردی نومیالیستی به مفهوم کلی انسان اتخاذ می‌کند و در نتیجه باید تن به نسبی‌گرایی بدهد؛ چرا که طرد نسبی‌گرایی تنها با ذات‌گرایی امکان‌پذیر است. بر اساس دیدگاه ملاصدر و مطابق با اصالت وجود، ماهیت یک مفهوم علمی است که از حد وجود یا مرتبه وجودی یک موجود انتزاع می‌شود. به زبان منطقی ماهیت در نظام فلسفی صدرایی منشاء انتزاع خارجی دارد، اما ما بازاء خارجی ندارد،<sup>۲</sup> بنابراین جزء معقولات ثانی فلسفی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، ماهیت در فلسفه متعالیه وجود بالعرض دارد و بر این اساس هر ماهیت منحصر به یک موجود است و قابلیت صدق بر افراد متکثر را ندارد. این به آن دلیل است که در فلسفه صدرایی وجود هم وجه مشترک و هم وجه افتراق موجودات است. از سوی دیگر و بر اساس اصل حرکت جوهری موجود هر لحظه در حال تغییر از یک مرتبه به مرتبه دیگر وجود است و متناسب با این تغییر ماهیت او نیز متغیر خواهد بود. در نتیجه نمی‌توان حتی یک ماهیت ثابت را برای یک موجود در نظر گرفت.<sup>۳</sup>

۱. علم الهدی، علی، نومیالیسم فلسفه صدرایی، نشر نگاه معاصر ۱۳۹۹، صفحه ۱۳۷ و علم الهدی، علی، نسبت‌گرایی در فلسفه ملاصدر، پژوهش‌های فلسفی - کلامی سال سیزدهم شماره سوم.

۲. محمد تقی مصباح یزدی قائل شدن به وجود عینی کلی طبیعی را یکی از عمیق‌ترین رسوبات تفکر اصالت‌ماهوری می‌داند که در تعارض آشکار با مبانی اصالت وجود قرار دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۲).

۳. ملاصدر برای رفع ناسازگار میان اصالت وجود و حرکت جوهری وجود و قول به وجود عینی کلیات طبیعی به طور صریح از نظریه عالم مثال و به نحو ضمنی از تشکیک در ماهیت کمک می‌گیرد. او در تلاش است تا در دام نفی ذات‌گرایی نیفتد اما هر دوی این نظریات با مبانی او در تعارض است. او با توجه به انتقادات ابن سینا و آموزه‌های سهروردی در خصوص نظریه عالم مثال افلاطون، میان ماهیت جزئی (فرد مادی) و ماهیت کلی (فرد معقول) در عین اشتراک در ذات، تمایز قائل می‌شود و ادعا می‌کند که ماهیت کلی در واقع وجودی مستقل از افراد جزئی دارد و وجودش شدیدتر است و به همین دلیل رابطه آن با افراد جزئی رابطه علی است. این نظر

انکار ذات‌گرایی ممکن است ناخودآگاه طباطبائی را به دیدگاه اشاعره، یعنی کسانی که ذاتی بودن حسن و قبح را انکار می‌کردند و به شرعی بودن آن حکم می‌کردند نزدیک کند؛ اما همانطور که پیش از این اشاره کردیم طباطبائی دیدگاه اشاعره در خصوص حسن و قبح را رد می‌کرد. قائل شدن به تشکیک در ماهیت هم می‌تواند به لحاظ اخلاقی تبعات ناخواسته نسبی‌گرایانه‌ای در حوزه‌های حقوق و وظایف در تناسب با درجه وجودی افراد داشته باشد؛ چرا که بر اساس آموزه‌های ملاصدرا هیچ دو فردی در یک درجه وجودی نیستند (چرا که اگر هر دو دارای یک مرتبه بودند اساساً یک فرد محسوب می‌شدند). در نتیجه هر حکم اخلاقی تنها و تنها برای یک فرد صادق بود و هیچ حکم اخلاقی کلی نمی‌توانست وجود داشته باشد. بنابراین طباطبائی بر اساس مبانی حکمت متعالیه چه ذات‌گرایی را طرد کند و به نوعی از نومیالیسم باور داشته باشد و چه ذات‌گرایی را با استفاده از نظریه عالم مثال افلاطون و تشکیک در وجود بپذیرد به نسبی‌گرایی به طور عام و نسبی‌گرایی اخلاقی به طور خاص دچار خواهد شد.

در چنین شرایطی به نظر می‌رسد طباطبائی می‌بایست مفهوم طبیعت را در معنای تجربی آن بکار بگیرد. این روشی است که دیوید بی وانگ<sup>۱</sup> در کتابی با عنوان «اخلاق طبیعی؛ دفاعی از نسبی‌گرایی کثرت‌گرایانه<sup>۲</sup>» ارائه کرده است. وانگ رویکرد طبیعت‌گرایی را در معنای روش شناختی آن بکار می‌گیرد. به عقیده او در این روش فلسفه باید روش‌های پیشینی برای حقایق ذاتی را با روش‌های تجربی توأم کند. وانگ معتقد است ویژگی‌های فردی و اجتماعی در روند تاریخی به وجود می‌آیند و ظهورات مختلف ذات انسان نیستند و هر نوع ذات‌انگاری برای انسان بدون در نظر گرفتن روند تاریخی آن با نقدهای موجه‌ای مواجه است. با این همه او بر این نکته تأکید می‌کند که انعطاف طبیعت انسان بی‌حد و حصر هم نیست. به نظر می‌رسد طباطبائی در مواردی مفهوم طبیعت را این چنین بکار گرفته است. وقتی که او انسان را مدنی بالطبع می‌داند اما مطهری در توضیح نظر او می‌گوید که مراد طباطبائی در واقع مدنی بالتبع است یعنی انسان به تبع نیازهای خود به سمت زندگی اجتماعی سوق داده شده است. نظام طبقه‌بندی اعتباریات در مقاله ششم بر این توضیح مطهری مهر تأیید می‌زند.

به عقیده وانگ برای تعیین یک نظام اخلاقی درست بر اساس طبیعت انسان نیازی به مفهوم ذاتی انسان نیست و

---

ملاصدرا تنها زمانی ممکن است که او به تشکیک در ماهیت باور داشته باشد. ابن‌سینا و پیروان او معتقد بودند که کلی ذاتی همواره متواتری است و تشکیک در ذاتی محال است و تنها در عرضیات راه دارد. بر این اساس هیچ ماهیتی مشکک نخواهد بود. دلیل مشائیان برای چنین ادعایی این بود که قائل شدن به تشکیک در ماهیت مستلزم آن است که اگر دو فرد عالی و دانی بخواهند افراد یک طبیعت باشند آنگاه طبیعت یا در فرد عالی محقق شده که در این صورت فرد دانی از بخشی از طبیعت بی‌بهره است یا در فرد دانی محقق شده که بخشی از فرد عالی خارج از طبیعت قرار می‌گیرد (علم‌الهدی، ۱۳۹۱).

1. David B wong

2. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*

ممکن است معیار مورد نظر ما در دیگر حیوانات غیر انسان هم وجود داشته باشد. در واقع او به دنبال مفهوم ذاتی فصل انسان نیست بلکه مفهوم ذاتی جنس انسان برای او کفایت می‌کند. علاوه بر این حتی ممکن است همه انسان‌ها به یک اندازه دارای این ویژگی نباشند و یا برخی فاقد این ویژگی باشند (Wong, 2006, p. 110). همچنین تصور وانگ از طبیعت انسانی یک امر ثابت نیست. اگر تعداد زیادی از انسان‌ها در اثر انتخاب طبیعی دارای این ویژگی باشند می‌توان انتظار داشت که این ویژگی با توجه به رفتارهای مطابقتی انسان‌ها ادامه دار باشد (Wong, 2006, p. 102). بنابراین بر اساس رویکرد طبیعت‌گرایانه وانگ منظور او از طبیعت انسان ویژگی مشترکی است که در اثر روند تکامل در بیشتر انسان‌ها قابل مشاهده است و بر همین اساس در آینده قابل پیش‌بینی است. واضح است که این پیش‌بینی قطعی نیست اما اگر وقتی در مورد طبیعت انسان حرف می‌زنیم، ویژگی میل او به بقاء را مد نظر قرار دهیم احتمالاً قطعیت بیشتری برای پیش‌بینی رفتار در آینده به دست می‌آوریم.

وانگ این کتاب را در سال ۲۰۰۶ منتشر کرده و در آن موضعی ترکیبی در معرفت‌شناسی اخلاق اتخاذ کرده است. رویکرد او جایی در میانه بحث نسبی‌گرایان با مطلق‌گرایان در معرفت‌شناسی اخلاق است و پیچیده‌ترین صورت نسبی‌گرایی است که تاکنون شرح و بسط داده شده است (Gowans, 2018). به عقیده او ممکن است بیش از یک نظام اخلاقی درست وجود داشته باشد، اما حدود و شروطی در باب این که یک نظام اخلاقی در چه شرایطی درست است وجود دارد. الزامات جهان‌شمولی که وانگ بر آن اساس یک مجموعه اخلاقی را صادق می‌داند، مبتنی بر فهم طبیعت‌گرایانه از طبیعت آدمی و شرایط حیات انسانی است (Wong, 2006, p. 41). موضع مرکب یا رویکرد ترکیبی (Mixed Position) در فلسفه اخلاق البته در دو دهه اخیر بی‌سابقه نیست. پیش از وانگ، دیوید کاپ<sup>۱</sup>، در سال ۱۹۹۵ با انتشار کتابی با عنوان «اخلاق، هنجارگرایی و جامعه» این موضع مرکب را پیش‌کشیده بود (Copp, 2001, p. 117). فلیپا فوت<sup>۲</sup> (Foot, 2002a & 2002b)، تی‌ام اسکلن<sup>۳</sup> (Scanlon, 1998, p. 329; 1995)، و مارتا نوسبام<sup>۴</sup> (Nussbaum, 1993, pp. 242-269) هم به‌انحاء مختلف از این نظر دفاع کرده‌اند. بحث در این خصوص و انتقادات احتمالی به این موضع مجال دیگری می‌طلبد.

---

1. David copp  
2. Philippa Foot  
3. T.M. Scanlon  
4. Martha Nussbaum

## منابع

- ترکاشوند، احسان. میرسپاه، اکبر. (۱۳۸۹). «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان». معرفت فلسفی، پاییز. شماره ۲۹، صص ۲۵-۵۴.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷). **فلسفه حقوق بشر**. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). **مساله باید و هست**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳). «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه استاد مطهری». قبسات. دی. دوره ۸، شماره ۳۰ و ۳۱، صص ۵۳-۶۸.
- صرامی، سیف الله. (۱۳۸۵). «جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبائی». پژوهش حوزه. پاییز و زمستان. شماره ۲۷ و ۲۸، صص ۲۳۶-۲۸۷.
- طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۷۴). **ترجمه و تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
- \_\_\_\_\_ (بدون تاریخ). **حاشیه علی کفایه الاصول**. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، چاپ اول.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۴). **ترجمه و شرح نهایی الحکمه**. مترجم و شارح: علی شیروانی، قم: بوستان کتاب، چاپ ششم، جلد سوم.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۳۸). «قرآن و قانون تنازع و بقاء و انتخاب اصلح». درس هایی از مکتب اسلام. اسفند. سال دوم، شماره ۳، صص ۱۲-۷.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸). **مجموعه رسائل علامه الطباطبائی**. قم: باقیات، چاپ اول.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۱). **آموزش فلسفه**. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ چهارم
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). **تعلیقیه علی نهایی الحکمه**. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ اول
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۲). «اعتباریات علامه طباطبائی، مبنای طرحی برای فلسفه فرهنگ»، حکمت و فلسفه. زمستان. سال نهم، شماره ۳۶، صص ۲۷-۴۶.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). **مجموعه آثار**. تهران: انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، جلد ۶.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹). **مقالات فلسفی**. تهران: صدرا، چاپ ۱۷.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). **نقدی بر مارکسیسم**. تهران: صدرا، چاپ ۲.
- موحدی، محمد جواد. دهباشی، مهدی. (۱۳۹۲). «مبنای فلسفی تعیین ارزش ها از نظر سید محمد حسین طباطبائی و دیوید هیوم». الهیات تطبیقی، بهار و تابستان، سال چهارم، شماره ۹، صص ۱۰-۱.
- علم الهدی، علی. (۱۳۹۹). **نومینالیسم و فلسفه صداری**. تهران: نگاه معاصر، چاپ اول
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). «نسبیت گرایی در فلسفه ملاصدرا»، پژوهش های فلسفی - کلامی سال سیزدهم شماره سوم صص ۱۶۶-۱۴۱.

- Copp, David. (1995). *Morality, Normativity, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Foot, Philippa. (2002a). "Morality and Art" in: *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, pp. 5–19
- \_\_\_\_\_. (2002b). "Moral Relativism" in: *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, pp. 20–36, Original Publication Date: 1979
- Gowans, Chris. (2018). "Moral Relativism" in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer, Edward N. Zalta (ed.)
- Nussbaum, M.C. (1993). "Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach" in: *The Quality of Life*, M. Nussbaum and A. Sen (eds.). Oxford: Clarendon Press, pp 242–69
- Scanlon, T. M. (1995). "Fear of Relativism" in: *Virtues and Reasons: Philippa Foot and Moral Theory*. R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn (eds.), Oxford: Clarendon Press, pp, 219–46.
- Scanlon, T. M. (1998). *What We Owe to Each Other*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wong, D.B. (2006). *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*, New York: Oxford University Press.