

تعمیم احساسات ثابت در نظریه اعتباریات علامه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست ها به باید ها

غلامعلی مقدم^۱

امیرحسن شریفی تربتی^۲

چکیده

مسئله ارتباط اعتباریات با واقعیت و ربط هست ها به باید ها، از مهم ترین و مشکل ترین مباحث علوم تحلیلی است، طرح و تبیین ادراکات اعتباری و نحوه پیدایش آن ها توسط علامه طباطبائی، نقطه عطفی در این حوزه محسوب می شود، از طرفی ابتدای اعتبارات بر ادراکات و احساسات انسانی در نظریه ایشان، منشاء طرح مسائل مناقشه آمیز در اطلاق و نسبت این اعتبارات شده است، سؤال تحقیق این است که آیا می توان با طرح پیوند میان اعتبارات و اقتضائات ذاتی اشیاء، و تقویت مبنای علامه، تقریری از این بحث ارائه کرد که در مواجهه با اشکالات موفقیت بیشتری داشته باشد؟ به نظر می رسد حسب ظاهر تعبیر علامه اگر چه اعتبارهایی چون وجوب و باید و خوبی و بدی برخاسته از نیازها و احساسات متغیر است، اما برخلاف برخی برداشتها، در نظر ایشان این امور، اعتبار محض و نسبی نبوده و ریشه در نیازها و ساختمان تکوینی انسان و احساسات ثابت او دارند. در این مقاله به روش تحلیلی به مسئله اعتباریات از دیدگاه علامه و جهت پیوند آن باواقع پرداخته و با ارجاع منشاء اعتبار به اقتضائات ذاتی، تلاش شده مبنای علامه مورد تاکید و تقویت قرار گرفته و ربط اعتبار به واقع و هست به باید به نحو ذاتی تبیین گردد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبائی، اعتباریات علامه، ربط باید به هست، نقد اعتباریات

^۱ نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.moghadam@razavi.ac.ir)

^۲ دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dr.moghadam@razavi.ac.ir)

پیشینه بحث

نظریه ادراکات اعتباری با تبیین خاص علامه پیش از ایشان، از سابقه طولانی در سنت فلسفه اسلامی برخوردار نیست و آن را می‌توان از ابداعات فکری علامه طباطبایی به شمار آورد: «لکنّا لم نرث منهم کلاماً خاصّاً بهذا الباب» (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۳۴۰)، بنابراین تاریخچه خاص این مسئله را نیز باید در آثار علامه پی‌جویی کرد؛ علامه در آثار خود به طرح و تبیین این نظریه و بیان حدود و ثغور و دفاع از آن پرداخته است. رساله مستقلی تحت عنوان «رسالة الاعتبارات» تالیف و ابعاد مختلف مسئله را در آن بررسی کرده‌اند، مقاله ششم از مجموعه مقالات کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز به این نظریه اختصاص یافته است. توضیح بیشتر پیش‌فرض‌ها و تشریح نظریه و مواجهه با چالش‌ها و نقض و ابرام و جرح و ایراد بیشتر نیز، در دیگر آثار علامه مانند تفسیر المیزان و مجموعه رسائل آمده است، علامه اصول و فروع این نظریه را در آثار فلسفی، کلامی، تفسیری و نیز در مباحث اجتماعی خود مطرح و تبیین کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۰؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۴؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۲).

در خصوص مسئله محل بحث یعنی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و نحوه ارتباط آن با واقع نیز مقالاتی نوشته شده و در آن‌ها به جنبه‌هایی از نظریه علامه پرداخته شده است. از جمله مهم‌ترین این مقالات، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- «اعتباریات از نگاه المیزان» (برهان مهریزی، ۱۳۹۹): که در آن نویسنده به جمع‌بندی و تبیین نظریه اعتباریات در تفسیر المیزان علامه پرداخته و این نظریه را درضمن مباحث پراکنده علامه در این کتاب تبیین کرده است.

۲- «بازخوانی نظریه اعتباریات و پاسخی به نقدها» (آزادبخت، ۱۳۹۰): نویسنده در این مقاله به منظور ارائه راه حل ریشه‌ای اشکالات مطرح شده درباره مفاهیم و قضایای اعتباری و اشکال نسبیّت، به بازخوانی متفاوتی از عبارات علامه پرداخته و پس از بررسی نحوه شکل‌گیری اعتبار و تحقق ماهیت اعتبارات اولیه، نتیجه گرفته است که نهاد اعتبار دو ثمره متفاوت در طول هم تحت عنوان اعتباریات صدوری و اعتباریات قانونی دارد.

۳- «اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق» (رحمتی؛ حیدریان، ۱۳۹۱): این مقاله به بررسی تطبیقی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و نظریه ناشناخت‌گرایی در فلسفه اخلاق پرداخته و به وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها اشاره کرده است. نویسندگان مقاله در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که علامه طباطبایی برخلاف ناشناخت-گرایان، که از حل معضل نسبی‌گرایی ناتوان مانده‌اند، با معرفی ریشه‌های ثابت برای اخلاق، توانسته بر مشکل نسبی‌گرایی اخلاقی غلبه کند.

۴- «تبیین اعتبار حسن و قبح در نظام اعتباریات علامه طباطبایی و راهکاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبیّت اخلاقی» (فاضلی؛ تاجیک چوبه، ۱۴۰۱): این مقاله نیز، همچون مقاله پیشین، تلاش دارد نشان دهد که نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، به معنای نسبی‌گرایی اخلاقی نیست و در بطن این نظریه راهکارهایی برای نفی نسبی‌گرایی وجود دارد. در ادامه نویسنده به تبیین برخی از این راهکارها پرداخته است.

۵- «تفسیر نو از اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان» (ترکاشوند؛ میرسپاه، ۱۳۸۹): این مقاله به تفسیر نظریه علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان ایشان پرداخته است. نویسندگان مقاله معتقدند که دیدگاه‌های علامه در

کتاب المیزان، در حقیقت تبیین مبانی و توجیه کننده نظریه اعتباریات ایشان است و حقیقت دیدگاه ایشان و پشتوانه این نظریه را باید در تفسیر المیزان جست و جو نمود.

۶- «تقریری واقع گرایانه از اعتباریات علامه طباطبایی (ره)» (کاشی زاده، ۱۳۹۶): در این مقاله نیز سعی شده است تا با واکاوی و بررسی نظریه اعتباریات علامه، نشان داده شود که نظریه ایشان در زمینه اخلاق، به قراردادگرایی و نسبی گرایی اخلاقی که حاصل خواست و سلیقه انسان هاست منجر نخواهد شد. بلکه نظریه اعتباریات، ریشه در واقعیت انسان و حقیقت خاص او دارد و در نتیجه گزاره های اخلاقی دارای معیاری برای سنجش خواهند بود.

آنچه در مقاله پیش رو به عنوان وجه نوآوری مقاله می توان بیان کرد، این است که در این مقاله ضمن تبیین این بعد از دیدگاه علامه با تعمیم و توسعه احساسات انسان به اقتضائات ذاتی موجودات عالم هستی، سعی کرده ایم در امتداد نگاه علامه، و تقویت مبنای ایشان، پیوند اعتبار به واقع را از زوایه دیگر و با تقریری متفاوت مورد تاکید قرار داده و راهی برای پیوند و عینیت اعتباریات فقهی و اخلاقی با واقعیت تکوینی پیشنهاد دهیم.

مقدمه

نحوه اعتبار و ملاک انطباق و تعیین مصداق مفاهیم اخلاقی و انشائات حقوقی چون خوبی و بدی، درستی و نادرستی زیبایی و زشتی، باید و نباید و دیگر مفاهیم همگون از دیرباز موضوع مباحثه و منازعه اندیشمندان فلسفه، کلام، حقوق، فقه، اخلاق و سایر علوم زیستی و اجتماعی بوده است. تفاوت های مبنایی و اختلاف دیدگاه ها در این مسئله آثار و نتایج مهم دیگری در سایر حوزه های علوم انسانی دارد. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی که در همین فضا ابراز شده نیز، ابعاد مختلف و حوزه های گسترده ای را در بر می گیرد، یکی از ابعاد این نظریه ارتباط بایدها و نبایدها با هست ها و ربط مجعولات با واقعیات عالم تکوین است.

علامه در این حوزه از سویی از اعتباری بودن این مفاهیم سخن گفته و از سوی دیگر با استناد آن ها به احساسات ثابت نوع انسان و تحقق در ظرف اعتبار، برای پیوند این اعتباریات به واقع تلاش نموده است. در مقاله پیش رو ضمن تبیین اجمالی نگاه علامه در این حوزه، حکم به بسیاری از بایدها و نبایدها را به عنوان لوازم ضروری احکام عقل نظری در حوزه شناخت ذات و ذاتیات اشیاء قلمداد کرده و نشان داده ایم که با تعمیم نگرش علامه به اقتضائات ذاتی می توان به عینیت میان این احکام حکم نمود.

به این منظور بعد از تبیین اجمالی برخی مفاهیم و مبادی تصویری مرتبط با بحث مانند معنای اعتبار و اقسام و ویژگی های اعتباریات، دیدگاه دیدگاه علامه در حوزه پیوند اعتباریات با واقع را مورد بازخوانی قرار داده و در نهایت با تذکر به اقتضائات ذاتی اشیاء در حوزه شناخت عقل نظری، به استلزام میان احکام عملی با شناخت های نظری حکم می کنیم.

۱. تبیین اجمالی مبادی در نظریه اعتباریات علامه

۱-۱. معنای اعتبار

اعتبار از ماده عبر به معنای عبور، گذشتن و نفوذ است. این معنا را می توان به عنوان اصل واحد در مشتقات این ماده ملاحظه کرد، عبر گذشتن از چیزی یا از حالی به حال دیگر است، عبور غالباً درباره گذشتن از آب استفاده می شود، «تعبیر» عبور از ظاهر به باطن خواب است، «عبارت» کلامی است که از حلق و زبان گوینده عبور و به گوش شنونده می رسد، به همین منوال اعتبار معمولاً در عالم علم و عقل انجام می شود و نوعی عبور از محسوس به غیر محسوس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۴۳).

مبتنی بر این معنای محوری و اصل واحد، اعتبار در علوم مختلف معانی و اصطلاحات مختلفی پیدا می‌کند که از جعل و قرار دادهای اعتباری محض و مبتنی بر اراده واضح، تا اعتبارات حقیقی مبتنی بر تکوین همه را شامل شود، در معنای مرتبط با محل بحث نیز اعتبار اصطلاحاتی دارد که تا حدودی با هم متفاوت‌اند. پیش از ورود به بحث برخی از این اصطلاحات اجمالاً مورد اشاره قرار گرفته تا معلوم باشد وقتی از «اعتبار» در نظر علامه سخن گفته می‌شود، مراد از اعتبار چیست. ، مهم‌ترین معانی اعتبار که در کلام خود علامه آمده عبارت‌اند از (رمضانی، ۱۳۹۵، ص ۲۰۲):

۱- اعتبار به معنای انتزاع که بیشتر درباره معقولات ثانی فلسفی و منطقی به کار می‌رود، در اصطلاح فلسفی اعتبار به معنای انتزاع مفاهیمی است که اگر چه ما به ازای خارجی ندارند، اما منشا انتزاع آن‌ها اشیا خارجی است و در عالم خارج به وجود منشاء انتزاع خود موجودند، به اصطلاح فلسفی ظرف عروض آن‌ها ذهن و ظرف اتصاف آن‌ها خارج است، معقولات فلسفی مانند امکان، وجوب و علت تعیین مشخص و محدودی در موضوع خود ندارند، بلکه در سرتاسر حقیقت موضوع و با وجود موضوع تحقق پیدا می‌کنند. در مقابل معقولات ثانی فلسفی، معقولات اولی و ثانی منطقی قرار دارند، معقولات اولی در تفسیر مشهور ما به ازاء خارجی دارند، یعنی ظرف عروض و اتصاف آن‌ها خارج است. معقولات ثانی منطقی ذهنی بوده و در خارج هیچ گونه تحقق نه به نحو مابه ازاء و نه به نحو منشاء انتزاع ندارند و اصطلاحاً ظرف عروض و اتصاف آن‌ها ذهن است.

۲- اعتبار در برابر اصالت که در بحث اصالت وجود و ماهیت استعمال می‌شود، در این اصطلاح اصالت به معنای تحقق بالذات، منشا آثار بودن، مابه ازای واقعیت بودن و عینیت با متن واقع است و در مقابل اعتبار به معنای عدم تحقق بالذات، عدم مجعولیت، عدم منشیت برای آثار و بی بهره بودن از وجود حقیقی در متن واقع است.

۳- اعتبار به معنای وجود ضعیف که در این اصطلاح اعتباریات موجوداتی هستند که قوت و استقلال لازم را نداشته، از وجود منحاز برخوردار نبوده و به تبع یک موجود مستقل دیگر لحاظ می‌شوند، بنابراین اگرچه استقلال وجودی ندارند، اما از وجود نیز بی بهره نبوده و دارای هستی ضعیفی به تبع موضوع یا اطراف خود هستند. این اعتبارات عدمی نیستند، بلکه بهره‌ای هر چند اندک از وجود دارند. در این اصطلاح به این موجودات ضعیف مانند نسب و روابط و اضافات که به وجود اطراف موجودند، موجودات اعتباری می‌گویند.

۴- اعتبار به معنای فرض و اخذ حدود و خصوصیات یک امر واقعی و انتقال آن‌ها به مجعول دیگری به منظور تامین نیازهای فردی و اجتماعی که معنای مورد نظر علامه است و در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت.

۱-۲ اعتبار در نظر علامه

محل بحث و معنای مورد نظر علامه در فضای اعتباریات، آخرین اصطلاح پیشگفته از اعتبار است، در این معنا اعتبار به معنای اخذ و اعتبار حدود و خصوصیات یک امر واقعی در ظرف وهم و خیال است، که با هدف تامین برخی از خواسته‌ها و سامان دادن به نیازهای انسانی در حوزه عمل فردی و اجتماعی انجام می‌شود. انسان مطابق روابطی که در عالم تکوین مشاهده می‌کند، روابط و قواعد و حدود و تعاریف و برخی معانی و مفاهیم و نسب و روابط نفس‌الامری را برای اعمال و رفتار خود و جامعه استعاره نموده و همان احکام و حدود را در ظرف عمل اعتبار می‌نماید.

چنانکه در موجودات زنده، جایگاه راس و سمت فرماندهی و هماهنگی و نظم‌دهی و رهبری آن را مشاهده و همان مفاهیم و معانی حاکی از نفس‌الامر را در قالب حدود و احکام و روابط و لوازم ریاست اعتبار می‌کند، یا از احاطه و تصرف حقیقی و تکوینی و نفسی

الامری خارجی، مفهوم ملکیت را اعتبار و همان حدود و لوازم و اقتضائات مالکیت نفس الامری را در مالکیت اعتباری خود، لحاظ می‌کند. یا با ملاحظه زوجیت نفس الامری زوجیت و احکام و حدودی در میان افراد و اشیاء اعتبار می‌نماید. یا در اعتبارات ادبی با مشاهده شجاعت شیر در عالم خارج، همان مفهوم را برای انسان شجاع استعاره نموده و در ظرف توهّم یا تخیل، خصوصیات و آثار مصداق «شیر» را به «انسان شجاع» تسری می‌دهد (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۵۷-۱۵۸). به همین صورت اعتباریات حوزه فقه و حقوق و اخلاق و ادبیات و ... به کمک استعاره های نفس الامری از واقع صورت می‌پذیرند.

این اعتبارات برخاسته از فرض‌هایی هستند که انسان آن‌ها را برای رفع نیازهای حیاتی خود در حوزه های مختلف قرارداد می‌کنند. این مفاهیم اعتباری، ممکن است توسط یک نفر و یا توسط گروه یا جامعه اعتبار شود. بنابر این اعتباریات در نظر علامه «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 نفس الامر سروکاری ندارد (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۸).

۱-۳. اقسام و ویژگیهای ادراکات اعتباری

با توجه به محور بحث در اعتباریات که بر اساس نیازهای فردی و اجتماعی و با اخذ از خارج و استعاره مفاهیم و معانی واقعی انجام می‌شود، اعتباریات از نظر ماهیت، آثار، نیازها، حوزه جعل و کاربرد، فاعل، قابل، زمان، مکان و ... اقسام مختلفی پیدا می‌کنند؛ علامه در یک تقسیم بندی عام اعتباریات را به دو قسم «اعتباریات قبل اجتماع» و «اعتباریات بعد اجتماع» تقسیم می‌کند. اعتباریات «قبل اجتماع» اعتباریاتی هستند که انسان آن‌ها را مطابق طبیعت نوعیه و تکوینی و نیازهای ابتدایی خود اعتبار می‌کند. این نوع اعتباریات بدون فرض اجتماع و تنها بر اساس اقتضائات و کشش‌ها و گرایش‌های فردی اعتبار شده‌اند؛ مانند ضرورت خوردن و آشامیدن هنگام تشنگی و گرسنگی که برخاسته از نیازهای طبیعی بدن و قوای ادراکی و گوارشی یا روح و قوای روانی و عصبی و برای تامین نیازهای فردی اعتبار شده‌اند.

اعتباریات «بعد اجتماع» اعتباریاتی هستند که با ملاحظه حضور انسان در اجتماع و نیازهای جمعی او اعتبار می‌شوند. اعتباراتی چون ریاست، ملکیت زوجیت، که در حوزه زندگی با دیگران و تنظیم روابط اجتماعی با حفظ حداکثری منافع اشخاص و جامعه و تعدیل رفتارها و تسهیل دستیابی به مقاصد و مساعدت و همیاری ... از واقعیات نفس الامری صورت برداری و بر وضعیت های مشابه، تطبیق می‌شوند.

همچنین اعتباریات به تبع تفاوت در نوع احساسات نیز، به اعتباریات عمومی ثابت و متغیر تقسیم می‌شود، اعتبارات ثابت برخاسته از احساسات عمومی نوع بشر و ماهیت انسان است که به جهت ابتناء بر احساسات ثابت از نوعی ثبات و دوام نیز برخوردارند. اعتباریات متغیر ناشی از احساسات خاص و وابسته به شرایط زمان، مکان، آداب، رسوم، تاریخ، جغرافیا، محیط، تربیت، وراثت، فاعل، قابل و ده‌ها بلکه صدها عامل دیگر هستند که به تبع تغییر و تبدل این عناصر و عوامل، دچار تغیر و تحول و تجدید و ابطال قرار می‌گیرند (طباطبایی؛ مطهری، ج ۲، ص ۱۵۸).

این قسم اعتبارات زائیده احساسات بوده و بنابراین رابطه تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند، لذا خاستگاه اشکال نسبی‌گرایی در فقه، حقوق، اخلاق و دیگر علوم ارزشی نیز شده‌اند (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۶۱). در ادراکات حقیقی رابطه میان موضوعات و محمولات، اعتباری نبوده و مطابق واقع و نفس الامر است، زیرا در استنتاج از حقایق ذهن انسان معلومات پیشین را تجزیه و تحلیل و سرانجام به معلوم جدیدی می‌رسد (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۵) ولی در ادراکات اعتباری، ارتباط موضوعات و محمولات

فرضی و قراردادی است و با مفهوم حقیقی یا اعتباری دیگری رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۷۱، رمضان، ۱۳۹۵، ص ۲۰۷).

اشکال نسبی بودن گزاره‌های فقهی، حقوقی، اخلاقی و نسبت آن‌ها با این متغیرات، در نگاه علامه با تمایز میان این دو نحوه از اعتبار و پابندی به اصول ثابت، مبتنی بر احساسات ثابت قابل پاسخ‌گویی است. آنچه در مقاله به عنوان تاکید و تقویت این پاسخ آمده نیز، ناظر به تعمیم احساسات و التفات به اقتضائات ذاتی اشیاء و تحکیم نسبت آن‌ها با بایدها و نبایدهاست.

۲. اعتباریات علامه طباطبایی و وجه ارتباط به مبادی ثابت

چنانکه گذشت در نگاه علامه انسان در مواجهه و تعامل با دیگر موجودات، مبتنی بر بقاء ذات، حب به لوازم ذات، تامین خواسته های عمومی یا خصوصی، استخدام و بهره گیری از دیگران، ایجاد نظم و قاعده رسیدن به سود همگانی، ارضای عواطف و احساسات و دستیابی به ملائمت و اجتناب از ناملائمت... دست به اعتبار اموری می‌زند. بدیهی است که بخشی از این اعتبارات متناسب با شرایط نسبی و متغیر تکوینی و طبیعی، دستخوش تغییر و تحول و نسبت قرار می‌گیرد، لکن باید توجه داشت که مطابق نگرش علامه بخش عمده‌ای از این اعتبارات ریشه در حقایق تکوینی و روابط ثابت و فطری انسان و جهان دارد و از این جهت به دوام، ثبات و ضرورت متصف می‌شود.

در حوزه انسانی ریشه ادراکات اعتباری انسان به نیازها و طبیعت خاص و تکوینی وی باز می‌گردد که علی‌رغم تغییر و تحول در صورت و قالب، مبتنی بر طبیعت واحد انسانی و حقیقت ثابت او هستند، این طبیعت و احساس ثابت سبب ایجاد اعتبارات ثابت در حوزه فرد و اجتماع می‌شود.

برای مثال انسان در درون خویش به نحو وجدانی و با علم حضوری تشنگی را درک می‌کند. نیز می‌داند که آب علت ضروری رفع تشنگی است. اما صرف این ادراکات یعنی احساس تشنگی و علم به برطرف شدن آن توسط آب، برای تامین نیاز او کافی نیست، اگر اذعان و ایمان به ضرورت وجود نداشته باشد، اقدام به انجام و حرکت عملی نیز از سوی فاعل تحقق پیدا نخواهد کرد. برای تحقق این خواسته فراتر از این ادراک، نوعی تحریک و تشویق و راندن و الزام به سوی هدف و تامین غرض لازم است. در اینجا انسان برای تامین این خواسته و رسیدن به آن هدف، اقدام به اعتبار نوعی ضرورت و وجوب فراتر از ادراکات حقیقی خود نموده و با ضمیمه کردن «وجوب» و باید که برگرفته از «ضرورت» های علی و معلولی خارجی است، ضرورت نوشیدن آب هنگام تشنگی را اعتبار می‌کند و این اعتبار و ضرورت را در قالب «باید آب بنوشم» اظهار می‌نماید.

به نظر علامه ضرورت و وجوب اولین اعتباری است که انسان برای پاسخ به نیازها و تامین اهداف و اشباع غرایز و ارضای احساسات خود می‌سازد (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۸). انسان «وجوب» و ضرورت را به تنهایی و بدون اینکه اجتماعی محقق گردد، دریافته و اعتبار می‌کند. این اعتباریات قبل اجتماع، مربوط به حوزه خواسته‌ها، احساسات و نیازهای فردی انسان و برخاسته از مقتضیات قوای طبیعی و تکوینی اوست، همچنین انتخاب اسهل، اصل استخدام، حب ذات و منافع ذات از جمله اعتبارات قبل اجتماع‌اند که تامین کننده احتیاجات اصلی انسان در حوزه نیازهای شخصی اوست.

به اعتقاد علامه، ما نسبت وجوب و باید را از نسبت ضرورت خارجی که میان علت و معلول خارجی تحقق دارد، اخذ می‌کنیم. زیرا درکی وجدانی از علیت و معلولیت و رابطه میان آن‌ها داریم و علیت نفس خود را نسبت به حالات و عوارض آن به نحو حضوری درک

می‌کنیم. همچنین می‌توانیم این رابطه را به خارج سرایت داده و مصادیقی برای آن تشخیص دهیم، یا با تصور امکان، به حقیقت علیت پی ببریم؛ در همه این موارد یک رابطه ضروری و قطعی میان طرفین برقرار است.

حال اگر شخص تشخیص دهد که فعلی با قوای فعاله او ارتباط داشته و مشتمل بر مصلحت قوه نامبرده است یا نیازی را رفع و نقص و فقدان را جبران می‌کند، برای تامین این مقصود، یک رابطه ضرورت و باید، مشابه آنچه در علیت حقیقی درک کرده بود، میان خود و آن فعل اعتبار کرده و حکم به ضرورت انجام آن صادر می‌نماید.

این اعتبارات انسانی در همین حالت بسیط و ساده باقی نمی‌مانند؛ بلکه کم‌کم و به فراخور توسعه و درک او از نیازها و احتیاجات مختلف، به تدریج از آن حالت بسیط و ساده بیرون آمده و متناسب با رشد و توسعه ادراکی و گرایشی شخص و به‌وجود آمدن نیازهای پیچیده‌تر، پیچیده‌تر می‌شود. هر چه ابعاد فردی و اجتماعی گسترده‌تر شود، کمیت این روابط و معادلات بیشتر و کیفیت آن‌ها دقیق‌تر و ظریف‌تر شده و اعتبارات ناظر به این روابط و نیازها نیز پیچیده‌تر خواهد شد، لذا اعتباراتی که پس از تحقق جامعه برای برطرف کردن نیازها، اعتبار می‌شود، از نظر دقت و ظرافت و وسعت و فراگیری از اعتباریات قبل اجتماع پیشرفته‌تر هستند: «به‌واسطه تکاثر تدریجی جهان احتیاج فردی و نوعی که روز به روز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه‌تر و پیچیده‌تر به گذشته افزوده نمی‌توان از میان انبوه توده‌های متراکم اعتبار ریشه‌های اصلی را پیدا نمود» (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۶).

در همین روند است که هست‌ها و ضرورت‌ها و بایدها و نبایدها و به تعبیر کلامی، حسن و قبح‌ها و دیگر ادراکات عقل عملی از حوزه فرد به حوزه اجتماع کشیده می‌شود. علامه طباطبایی اعتبار «حسن و قبح» را زائیده بلافصل اعتبار «وجوب» دانسته و آن را جزء اعتبارات قبل اجتماع دسته‌بندی می‌کند (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۹). انسان مانند دیگر موجودات با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته برای بقا و تامین منافع و نیازهای خویش تلاش می‌کند، این تلاش‌ها که در مرتبه طبیعت ناظر به امور ملایم یا مخالف با طبیعت است (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۰)، برای موجودی مانند انسان که صاحب شعور و ادراک است، در ابعاد فراتر از غریزه و در قالب احکام و اعتبارات دقیق‌تری ظهور می‌کند، انسان بر اساس حب ذات و بقای وجود از همه موجودات سود خود را طلب می‌کند؛ برای وصول به این مقصد، از دیگران استفاده نموده و «استخدام غیر» را اعتبار می‌کند. استخدام غیر اگر چه مبتنی بر حب ذات و رسیدن به سود و منفعت خود است، اما انسان می‌داند، برای اینکه به سود خود برسد، نمی‌تواند بقیه و منافع آن‌ها را نادیده بگیرد، لذا اجتماع و قواعد و لوازم آن را نیز اعتبار می‌کند تا دیگران نیز به سود برسند، به همین منوال برای اینکه هر کس به سود شایسته و متناسب خود برسد و تعدی و تجاوز و خسارت و نابودی منافع رخ ندهد، حسن عدالت و قبح ظلم را به عنوان اصل پایه و مبدا احکام عقل عملی اعتبار می‌نماید.

بدیهی است که خواسته‌ها، روش و ابزار انسان برای رسیدن به اهداف، متعدد است، این تفاوت‌ها در حکم به حسن و قبح‌های عقل عملی نیز تاثیر می‌گذارد و آن‌ها را میان اشخاص، گروه‌ها و جوامع مختلف، متغیر خواهد کرد، علاوه بر این عوامل متعددی مانند محیط، تربیت، وراثت، اعتقادات، وجدان، آداب و رسوم، تاریخ، ادبیات، هنر، جغرافیا، تقلید، غریزه، کشش‌ها، وهم، خیال، سبک و قالب زندگی و ده‌ها عامل دیگر، همواره نوع احساس و ذائقه و خواست انسان را دستخوش تغییر و تحول قرار می‌دهند و اعتبارات و حسن و قبح‌ها و بایدها و نبایدها و ادراکات عقل عملی او را متحول می‌کنند.

این اعتباریات تنها در ظرف اعتبار موجودند. از این جهت محکی و مطابق واقعی ندارند، بلکه تابع علل و عواملی هستند که زمان و شرایط خاص آن‌ها را اقتضا می‌کند، از این رو حد و برهان نداشته، از ضرورت دوام و کلیت بی‌بهره بوده، وابسته به اعتبار معتبر و شرایط

فردی و اجتماعی و نیازها و اقتضائات متغیر او هستند. این تفسیر موجب شده است که تحلیل علامه از اعتباریات در معرض اتهام نسبی‌گرایی قرار گیرد. (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۹).

لکن علی‌رغم برداشت و انتساب نسبی‌گرایی به دیدگاه علامه و مناقشاتی که در این زمینه انجام شده، به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در ارجاع بخشی از این اعتباریات به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد موفق بوده است. در بخش بعدی مقاله این نگاه علامه را مورد بازخوانی، تقویت و تعمیم قرار داده و آن را مبتنی بر اقتضائات ذاتی اشیاء تقریر خواهیم کرد.

۳. توجه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به باید‌ها

چنانکه گفتیم مسئله ارتباط اصول اخلاقی و ادراکات عقل عملی به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد از مهم‌ترین مسائل حوزه اخلاق در علوم انسانی است که در دوره‌های اخیر مجدداً موضوع بحث و مناقشه قرار گرفته است. پیوند اعتباریات یا ادراکات عقل عملی به امور ثابت عالم تکوین از مسائل مهم و چالش برانگیز فلسفه اخلاق است، که با تعبیری چون استنتاج باید از هست، ارتباط دانش و ارزش، و پیوند اعتبار با واقع مطرح می‌شود. علامه چنانکه دیدیم برخی از ادراکات و احساسات ثابت بشر را منشاء برخی از اصول و قواعد اخلاقی و حسن و قبح‌ها معرفی کرده و از این رهگذر ثبات اصول اخلاقی را تأمین نمودند.

چنانکه گذشت علامه، اموری مانند وجوب و ضرورت و در مرتبه بعدی «حسن و قبح»‌های اجتماعی و اخلاقی را اعتباری می‌داند و این اعتباریات را بر احساسات ثابت و نیازهای تکوینی و طبیعی انسان مبتنی می‌داند. اگر ریشه‌های اصلی اعتبارات، دارای ضرورت، ثبات و جاودانگی باشند، به تبع اعتبارات مبتنی بر آن‌ها نیز چنین خواهند بود و این پیوند اشکال چندانی ندارد.

اما از آنجا که در نظریه علامه این نیازها و احساسات و غرایز، از مولفه‌های بسیاری، از جمله علوم و معارف آداب و سنت‌ها عادات و تقلیدها، عقاید و برداشت‌ها، جغرافیا، تاریخ، زمان، مکان، تربیت، محیط و حتی ژنتیک انسان‌ها تأثیر می‌پذیرند، نمی‌توان به نحو مطلق به ثبات چنین احساسات و به تبع پایداری چنان اعتباراتی حکم کرد. از این رو انسان‌ها نمی‌توانند ادراکات اعتباری یکسان و در نتیجه وجوب‌ها و ضرورت‌ها و باید‌ها و نبایدها و حسن و قبح‌ها و اخلاقیات یکسان داشته باشند، چنان که علامه خود نیز تا حدودی نسبی بودن آن‌ها را پذیرفته است: «ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند» (طباطبایی؛ مطهری، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۳۸). روی این جهات ممکن است از تبیین دیدگاه علامه و برخی تعبیرات ایشان نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی استشمام شود، چنانکه این برداشت بعد از علامه منشاء بحث‌هایی در این باره شده است.

با نگاه طرفداری از ثبات قواعد اخلاقی در دیدگاه علامه، به نظر می‌رسد ایشان علی‌رغم پذیرش تغییر و نسبییت در بسیاری از مبادی این احساسات، اما به نسبیت اخلاق و قواعد اخلاقی رای نداده و قائل به کلیت و ثبات قوانین اخلاقی است.

چنانچه پیشتر بیان گردید، علامه قائل به دو گونه احساسات و به تبع آن معتقد به دو گونه اعتباریات است: احساسات عمومی ثابت که لازمه نوع ماهیت انسان است و احساسات خصوصی قابل تغییر که وابسته به عوامل فوق‌الذکر است. از این جهت اعتباریات مبتنی بر احساسات ثابت، نسبی و قراردادی نیستند، اگر چه این اعتبارات در خارج مصداق ندارند و انعکاس واقعیت به حساب نمی‌آیند و به واسطه اعتبار و استعاره حقایق از حدی به حد دیگر منتقل شده‌اند، اما با حقایق نفس‌الامری مرتبط بوده و دارای تحقق وهمی و تخیلی می‌باشند. از این رو اعتبارات فردی و اجتماعی برخاسته از احساسات ثابت فردی و اجتماعی بوده و بر این حقایق منطبق‌اند، لذا می‌توان گفت که آن‌ها هم حقیقت دارند.

علامه بارها این تعبیر را به کار برده است که «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (طباطبایی؛ مطهری، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۹). مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (طباطبایی؛ مطهری، بی تا، ج ۲، صص ۱۶۰-۱۶۱) و «بر اساس همین ارتباط با نفس الامر است که این معانی وهمی، هر چند واقعی نیستند، ولی آثار واقعی دارند» (طباطبایی؛ مطهری، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۱). پس همان گونه که در عالم تکوین هدف و تجهیزات لازم به نحو واقعی در موجود خارجی تعبیه شده و احکام و قواعد و روابط حقیقی و واقعی میان آنها برقرار است و بود و نبود هر کدام دارای اثر تکوینی است. و همین ارتباط تکوینی معیار لغویت یا مفید بودن این امور است. در اعتبارات اجتماعی نیز، اثر داشتن در تأمین هدف معیار مفید بودن یا لغو بودن آنهاست.

در نظر علامه اگر حدود و لوازم و خصوصیات اعتباری در تأمین هدف تاثیر داشته باشد مفید و الا لغو خواهد بود: «پس می توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نخواهد بوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی (لغو - بی اثر) خواهد بود، پس این معانی هیچ گاه لغو نخواهد بود.» (طباطبایی؛ مطهری، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۱)؛ «مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است» (طباطبایی؛ مطهری، بی تا، ج ۲، ص ۱۶۸). بنابر این اعتبار از آن جهت که استعاره از یک حقیقت خارجی است و مانند آن در حوزه رفتار دارای اثر است، اعتبار مفید و لازم به حساب آمده و لغو و کاذب نیست. این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در خارج ندارند (طباطبایی؛ مطهری، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۷).

بنابر این اگر چه برخی اعتبارات ناظر به احساسات خصوصی متغیر انسان است، اما بسیاری از آنها مبتنی بر احساسات عمومی ثابت است که لازمه نوع ماهیت انسانی بوده و هیچ انسانی از داشتن این نوع احساسات مستثنا نیست. از همین جا در نظریه علامه می توان برخی «بایدها و نبایدها»ی اخلاقی را دارای نوعی کلیت و ثبات و جاودانگی دانست.

خلاصه اینکه انسان برای تأمین نیازهای خود، با نظر به حقایق نفس الامری و تبعیت از روابط آنها، دست به برخی اعتبارات می زند، این اعتبارات برخاسته از احساسات و نیازهای فطری و طبیعی در خود انسان و جهان است که منشاء حکم به وجوب ها و بایدها و نبایدها و حسن و قبح ها می شود، اگر چه برخی از این ادراکات و احساسات خصوصی و نسبی است و منشاء تغییر در برخی اعتبارات عقل عملی می شود، اما بخش عمده این احساسات ثابت و برخاسته از فطرت و نهاد آدمی است و اعتبارات مبتنی بر آنها نیز از نوعی دوام و ضرورت برخوردار خواهد بود.

در ادامه با توسعه و تعمیم این احساسات، تلاش می کنیم تا اعتبار ضرورت و وجوب و باید و نباید و حسن و قبح را به ذاتیات ثابت و لایتنظیم جهان و انسان ارجاع داده و آنها را از لوازم و اقتضائات تکوینی موجودات تلقی نماییم. این تقریر از جهتی امتداد نگاه علامه و دیگر حکمای مسلمان به نظام تکوین و تشریع و مصالح و مفاسد است و با ملاحظه آن اصول اخلاقی و ادراکات عقل نظری با عقل عملی با واقع پیوند خواهند خورد. در این تقریر با پذیرش حقیقت و ذات اشیاء به نحو مستقیم اصول بایدها و نبایدهای مربوط به همان شیء، اثبات و نقطه اتکای بهتری برای ارتباط عملی با واقع معرفی می شود.

۴. تعمیم احساسات ثابت به اقتضائات ذاتی

بعد از نفی سفسطه و پذیرش واقعیت و امکان شناخت، می توان ادعا کرد که هر کدام از واقعیات، علی رغم خصوصیات متغیر و عارضی، خصوصیتی هم دارد که حقیقت و ذات آنها را شکل می دهد و آن شیء را بالذات از بقیه اشیاء جدا می کند، ما این

خصایص عمده و بارز را ذاتیات می‌نامیم. البته ممکن است در مواردی در انتساب برخی خصوصیات به ذاتی بودن یا در تشخیص مصداق ذاتیات خطا کنیم یا با توسعه معرفت برخی خصوصیات ذاتی را با برخی دیگر جایگزین کنیم، اما این مطلب به ادعای محل بحث خللی وارد نمی‌کند. در هر حال هر کدام از این حقایق خصوصیات ذاتی دارند که ذات آن‌ها به این خصوصیات وابسته است و با تغییر آن‌ها ذات تغییر می‌کند و از بین می‌رود.

پس هر ذاتی خصوصیتی دارد که برای ذات ثابت، بلکه عین همان ذات‌اند و نمی‌توان آن‌ها را از ذات سلب کرد. پس نظام تکوین آن مقدار که با عقل نظری قابل درک است، عبارت از واقعیاتی است که ذاتیاتی غیرقابل تغییر و تبدیل دارند و از جهت ذاتیات خود ثابت و لایتغیر هستند.

در گام بعدی و با دقت در واقعیات موجود در آن و به محض تصور و مقایسه آن‌ها با هم، نتایج ضروری دیگری نیز استفاده می‌شود که باز هم نتیجه حکم عقل و البته ناظر به بایدها و نبایدهاست. در واقع در این مرتبه از ادراک همراه با درک هر کدام از آن واقعیات، بسیاری از بایدها و نبایدهای مرتبط و متصل با آن ذات هم ادراک می‌شوند، این ادراک که همراه با ادراک اشیاء و ذاتیات آن‌ها متولد می‌شوند، اگر چه از سنخ هستی نیستند، اما می‌توان ادعا کرد که مانند ذاتیات هستی از لوازم ذاتی اشیاء به حساب می‌آیند، و هر دو به ادراک عقل تأیید شده‌اند. نگاه متکلمان و فیلسوفان ما که عقل و ادراک آن را حقیقت واحد تلقی کرده و تقسیم ادراکات به ادراکات عقل نظری و عملی را مرتبط به نوع ادراک عقل دانسته‌اند، این مطلب را در وحدت سنخ این ادراکات تأیید می‌کند.

برای مثال وقتی ما حقیقت کاغذ یا پنبه به عنوان یک واقعیت در عالم پذیرفته و از خصایص ذاتی آن به واسطه عقل یا با کمک تجربه آگاه شدیم، از طرفی آب یا آتش را نیز به عنوان یک واقعیت و با ذاتیات خاص شناختیم، در حالت عادی و صرف نظر از دیگر اعتبارات و اغراض و فقط با مقارنه این دو حقیقت و مقایسه ذاتیات آن‌ها بلافاصله حکم خواهیم کرد که برای حفظ هستی و حقیقت و ذات کاغذ باید آن را از آب دور نگه داشت، همچنین حکم می‌کنیم که برای بقای هویت پنبه باید آن را آتش دور نگه داشت.

این حکم اگر چه یک باید عملی است، اما از جهتی شبیه بدیهی اولی است که برای تصدیق آن صرف تصور موضوع و محمول کافی است. در بدیهیات اولی وقتی حقیقت و واقعیتی به عنوان کل و حقیقت و واقعیت دیگری به عنوان جزء درک می‌شود، به محض تصور کل و جزء، در حوزه عقل نظری و به نحو ضروری به بزرگ‌تر بودن کل از جزء و توقف کل بر تحقق اجزاء حکم می‌کنیم.

در محل بحث هم به محض تصور و درک دو واقعیت، بلافاصله به نوعی ضرورت و باید که برخاسته از همان درک ذات و ذاتیات است، حکم می‌کنیم. البته این ضرورت و باید برخلاف مورد قبلی که مربوط به شناخت واقعیت عالم بود، مترتب بر آن شناخت و مرتبط با حوزه عمل است. از این جهت می‌توانیم بگوییم که اولین بایدهای عملی، متصل با واقعیات نظری درک می‌شوند.

با این بیان در مواردی می‌توان یکسانی بدیهیات عقل عملی و نظری را پذیرفت. لذا اشکال مشهور مبتنی بر اینکه که اگر حسن و قبح عقلی باشد، باید با احکام بدیهی یکسان باشد، جای طرح ندارد، زیرا حسن و قبح‌های ضروری با بدیهیات اولیه عقل نظری یکسان بوده و تفاوت چندانی ندارند. با این تقریر بایدها و نبایدهای اولیه فاصله و واسطه‌ای با حقیقت ذات اشیاء ندارند و به محض درک حقایق هستی با آن‌ها متولد می‌شوند، بی‌جهت نیست که برخی دیدگاه‌های کلامی، اصول ادراکات عقل عملی را به عقل نظری الحاق نموده و آن‌ها را در زمره ادراکات عقل نظری محسوب کرده‌اند.

بر این اساس هر حقیقتی ذاتیاتی دارد، مبتنی بر آن ذاتیات جایگاهی دارد، همان گونه که این حقایق توسط عقل مورد ادراک قرار گرفته و نسبت به احکام و اقتضائات نظری آنها احکام یقینی و بدیهی صادر می شود، به همان نحو توسط عقل مورد ادراک و مقارنه و مقایسه قرار گرفته و نسبت به اقتضائات عملی آنها احکام یقینی و بدیهی صادر می شود که همان باید و نبایدهای مخصوص است.

عقل در این نگاه اولیه و صرف نظر از دیگر مقایسه ها و اعتبارات، همراه با درک ذاتیات اشیاء بایدها و نبایدها و مصالح و مفاسدی را نیز تشخیص داده و تأیید می کند، مبتنی بر این تشخیص، حکم به ضرورت حفظ ذات و ذاتیات شیء در عالم به منزله ادراک ذاتیات و بلکه عین ذات است، لذا نباید عملی انجام شود که منجر به نفی ذاتیات و خروج حقیقت از جایگاه و مرتبه اش در نظام هستی باشد.

البته ادعای نگارنده این نیست که با این تفسیر همه ادراکات عقل عملی به مثابه ادراکات عقل نظری است. این تفسیر میزان بیشتری از بایدها و نبایدهای عقل عملی را تحت شمول ادراکات عقل نظری قرار می دهد و هرگز به معنای ادخال همه بایدها و نبایدها در این حیطه نیست. چنان ادعایی نه تنها در حوزه ادراکات عقل عملی که در حوزه شناخت های عقل نظری نیز ممکن نیست و چنین توافقی عامی در ادراکات عقل نظری هم وجود ندارد.

نگرش مورد نظر در امتداد نگاه علامه تلاش کرده است تا بایدها و نبایدهای عقل درباره عمل در خصوص ذوات اشیاء را به درک خصوصیات ذاتی آنها پیوند داده و بخش بیشتری از احکام عقل در حوزه عمل را به شناخت عقل در حوزه نظر گره بزند. در عین حال روشن است که چنین مطلبی را در باره همه بایدها و نبایدها نمی توان گفت و فراتر از این مقارنه و مقایسه ابتدایی، روابط پیچیده - تری وجود دارد که عقل در دقیق ترین شناخت های نظری و احکام عملی خود قادر به احاطه بر آنها نیست. پس چنانکه شناخت اشیاء و لوازم ذاتی آنها در یک درجه نیست، شناخت و استخراج حسن و قبح ها و بایدها و نبایدها و اتصال و ارتباط آنها نیز در یک مرتبه نخواهد بود، ای بسا که به جهت پیچیدگی حقایق و مقارنات و ملاحظات، عقل در تعیین بایدها و نبایدها تردید و اختلاف کند یا اساسا راهی به تعیین آنها نداشته باشد.

لکن این مطلب با ادعای اتصال بایدها به هست ها منافاتی ندارد؛ زیرا عقل در عین حال، در همین موارد هم حکم می کند که هر ذاتی و ذاتیاتی با بایدها و نبایدهای ذاتی همراه است که او قادر به درک همه آنها نیست و استمداد از مراتب برتری چون وحی و شهود برای درک آنها لازم است. ادعای کنونی در وجود چنین رابطه ضروری میان حقایق و اعتباریات است، اگر چه برخی از آنها با عقل قابل درک نباشد. همان گونه که ممکن است عقل در شناخت ذات یا درک مرتبه موجود، خطا و اشتباه کند، اما این خطای شناختی خللی در وجود بدیهیات در حوزه ادراکات عقل نظری ایجاد نمی کند، امکان دارد که عقل در ارتباط برخی بایدها و نبایدها به ذات و حقیقت اشیا خطا کند لکن این خطاهای موردی اصل پیوند احکام به واقع را ابطال نمی کند، ادعا این است که اگر جایگاه وجودی و حقیقت چیزی برای عقل نظری معلوم شود، این ادراک نظری با حکم به برخی بایدها و نبایدهای متناسب با آن حقیقت همراه خواهد شد.

چنانکه در مثال قبل به محض اینکه عقل نظری در حد شناخت خود، به حقیقت کاغذ علم پیدا کرد و خصوصیات و ذات آن را کشف نمود، اتصال به آتش یا آب را برای آن ممنوع اعلام می کند، و وقتی به حقیقت پنبه و خصوصیات و لوازم آن واقف شد، به دور نگه داشتن آن از آتش حکم می نماید، به واقع این حکم عملی خود یکی از لوازم ضروری و متعاقب همان ادراک نظری است.

عقل چنانکه ذوات را شناخته و درباره آنها احکام بدیهی صادر می کند، اقتضائات ضروری ذوات را نیز درک نموده و نسبت به آنها حکم بدیهی ابراز می نماید، چنانکه عقل نظری از مقارنه موضوع و محمول بدون واسطه به احکام نظری دست پیدا می کند، از

مقارنه ذوات و حقایق آنها هم به احکام بدیهی عملی نائل می‌شود، با درک حقیقت پنبه یا کاغذ منافات وجودی آن با آتش و آب درک می‌شود. بنابر این می‌توان گفت ذات پنبه اقتضای دور نگه‌داشتن از آتش را با خود به همراه دارد و برای حفظ هستی، نباید آن را به آتش نزدیک کرد، همچنین ذات کاغذ دور بودن از آب و آتش را و باید و نبایدهای مربوط به آن را با خود به همراه دارد. با پذیرش این نگاه، نظام هستی و موجودات آن و ذاتیات آنها، به خودی خود چنین اقتضا و ضرورت و باید و نبایدهایی به همراه دارند و چنانکه ذاتیات اشیاء از ذات قابل انفکاک نیست، اقتضائات ذاتی عقل عملی نیز از ذات قابل انفکاک نیست.

با این تقریر میان ادراک عقل نظری از ذاتیات و ادراک همان عقل از اقتضائات عملی فاصله و تفاوت چندانی وجود ندارد. عقل نظری در مرتبه اول واقعیتهای از جهان ادراک کرده و در مرتبه دوم بلافاصله پیامی ارزشی یا اخلاقی و اعتباری مانند باید و نبایدهای عملی صادر می‌کند. تمام اشیاء و حقایق وجودی در مرتبه ذات خود این ذاتیات اولیه نظری و اقتضادات ذاتی نظری را به همراه داشته و طبع و فطرت و ساختار اولیه‌اش چنین است.

همسو با بیان و نگرش علامه، می‌توانیم بگوییم همان‌گونه که موجودات دارای ادراک و شعور مثل انسان‌ها و حیوانات، هر کدام با درک ذات و لوازم ذات خود، اعتباراتی را برای حفظ ذات و تحقق منافع ذات که فطری و وجدانی آنهاست وضع می‌کنند تا مصالح ذات را تامین و مفسد ذات را رفع کنند و احساسات فردی و نوعی خود را تامین نمایند. هر ذاتی لوازم و مصالح و مفسداتی دارد که شناخت آن ذاتیات با حکم به بایدها و نبایدهای عقلی در تامین مصالح وجودی آن همراه است.

البته حوزه‌های پیچیده‌تری نیز وجود دارند که احکام عقل نظری و عملی درباره آنها از قطعیت و قاطعیت برخوردار نیست و در آنها اختلاف و تردید دیده می‌شود. این اختلاف برخاسته از محدودیت عقل نظری در شناخت حقایق و به تبع مصالح و مفسد حاکم بر ذوات اشیاء است. عدم شناخت دقیق در عقل نظری منجر به تردید در احکام عقل نظری است، عدم شناخت دقیق از موضوعات در حوزه عقل عملی نیز موجب اختلاف و تغییر احکام در این حوزه است.

تشخیص کامل همه ذوات و اقتضائات آنها، فراتر از توانایی عقل عادی و نیازمند هدایت مساعدت وحی و شریعت و عقل معصوم است. لکن عقل در حوزه شناخت بسیط و ابتدایی خود مصالح و مفسد آن را نیز درک می‌کند و درک همین مصالح و مفسد که عین درک ذاتیات است، مساوی با برخی بایدها و نبایدها است.

اگر آن شناخت نظری تام باشد صدور این احکام عملی نیز تمام است. لذا به حکم عقل، حق تعالی که به تمام ابعاد و زوایا و خفایای ذات و ماهیت اشیاء و مصالح و مفسد حاکم بر روابط آنها علم دارد، در حوزه بایدها و نبایدهای پیچیده و مخفی تنها مرجع مورد اعتماد خواهد بود. نسبیّت و تغییر در برخی احساسات بشری و احکام آنها که در تعبیر علامه آمده بود برخاسته از عدم احاطه کافی به حقایق و لوازم و مناسبات اشیاء است؛ و الا با تامین شناخت نظری کافی و حاکمیت عقل معصوم، احکام عملی مناسب نیز تحقق پیدا خواهد کرد. مراد از عینیت تکوین و تشریع نیز همین است. در این نگاه اخلاق و شریعت با تمام احکام و جزئیات خود، لوازم تکوینی و اقتضائات ذاتی اشیاء است.

با این حساب همه بایدها و نبایدهای شرعی، خواه فقیه به آنها برسد یا نه، به معنای کشف و پرده‌برداری از مصالح و مفسد واقعی موجود در موضوعات است، ضمن اینکه بسیاری از آنها را عقل با اعمال دقت و تیزبینی تأیید می‌کند. مثلاً وقتی در شریعت گفته می‌شود زن باید حجاب داشته باشد و ویژگی‌های زنانه خود را از جنس مذکر پوشاند، به این معناست که حقیقت و ذات زن و خصوصیات ذاتی او چنین اقتضا می‌کند که برای حفظ هویت و جایگاه وجودی خود در عالم، باید پوشیده باشد. نباید از مرتبه و

جایگاه و اقتضائات وجودی زنانه، خارج شود. زیرا مرتبه و جایگاه موجود جدا از اصل وجود آن نیست، بلکه از مقومات وجودی و تابع اقتضائات اصل وجود است.

از این جهت حفظ هستی زنانه از گزند شعله های آسیب‌زا، شبیه دور نگه داشتن برگ گل از خشونت سرما و گرماسی که اقتضای ساختار خاص وجودی هر دو و لازمه ذاتی آنهاست و عقل نظری هم آن را شناخته و هم به این حکم می‌کند، چنانکه خارج کردن غرایز مردانه از جایگاه اعتدالی و افزایش شعله آن، به اصل هستی فرد و اطرافیان آسیب می‌رساند و اگر خوب تصور شود، خود یک لازمه ضروری عقلی است.

با این نگاه می‌توان احساسات ثابت انسانی را به همه خصوصیات ذاتی اشیاء تعمیم داد و ادعا کرد که حکم عقل به باید‌ها و نبایدها چیزی جز شناخت حقایق اشیاء و لوازم ذاتی آنها نیست که بسیاری از آنها توسط عقل سلیم و برخی نیز از طریق عقل معصوم و وحی الهی قابل شناخت و صدور حکم است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات از اعتباراتی بحث می‌کند که برای تامین منافع و مصالح فرد و جامعه وضع شده و برخاسته از ساختار طبیعی و تکوینی انسان و تابع احساسات و نیازهای اوست. از آنجا که در تحقق این نیازها و احساسات و ادراکات و غرایز، مولفه‌های بسیاری، از جمله علوم و معارف، آداب و سنت‌ها، عادات و تقلیدها، عقاید و برداشت‌ها، جغرافیا، تاریخ، زمان، مکان، تربیت، محیط و حتی ژنتیک انسان‌ها نیز موثرند. طبیعی است که نتوان به نحو مطلق به ثبات چنین احساسات و به تبع پایداری چنان اعتباراتی حکم کرد.

این مطلب ممکن است موجب انتساب دیدگاه اعتباریات علامه به نوعی نسبی‌گرایی بشود، لکن به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در ارجاع بخشی از این اعتباریات به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد موفق بوده است. زیرا علامه قائل به احساسات عمومی ثابتی است که لازمه نوع ماهیت انسان بوده و در شرایط فوق تغییر نمی‌کند.

اعتباریات اگر چه مانند امور نفس‌الامری، واقعیت خارجی ندارند و به واسطه اعتبار و انتقال حدود واقعی تحقق یافته‌اند، اما با حقایق نفس‌الامری خارجی ارتباط داشته و به تبع آنها واقعیت و اثرگذاری دارند.

در این مقاله علاوه بر تبیین و دفاع از ثبات‌گرایی در دیدگاه علامه، با توسعه و تعمیم احساسات و ادراکات ثابت به اقتضائات و لوازم ذاتی اشیاء تلاش کردیم اعتبار باید‌ها و نبایدهای مورد نظر انسان را به ذاتیات ثابت و لایتغیر جهان و انسان ارجاع داده و آنها را از لوازم و اقتضائات تکوینی همه موجودات تلقی نماییم. این تقریر از جهتی امتداد نگاه علامه و دیگر حکمای مسلمان به نظام تکوین و تشریع و مصالح و مفاسد است و با ملاحظه آن اصول اخلاقی و ادراکات عقل نظری با عقل عملی پیوند می‌خورند.

۱. آزادبخت، باقر. (۱۳۹۰ش). بازخوانی نظریه اعتباریات و پاسخی به نقدها. پژوهش‌های اخلاقی، ۲(۲)، ۱۳۵-۱۶۲.
۲. برهان مهریزی، مهدی. (۱۳۹۹ش). اعتباریات از نگاه المیزان. معرفت فلسفی، ۱۷(۳)، ۶۹-۸۶.
۳. ترکاشوند، احسان؛ میرسپاه، اکبر. (۱۳۸۹ش). تفسیر نو از اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان، معرفت فلسفی، ۸(۱)، ۲۵-۵۴.
۴. جوادی، محسن؛ محمدی شیخی، قباد. (۱۳۸۷ش). معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی، ۸(۳)، ۴۵-۷۴.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت-لبنان: دارالشامیه.
۶. رحمتی، انشالله؛ حیدریان، لیلی. (۱۳۹۱ش). اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرا اخلاق، پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۱(۲)، ۹۲-۱۰۷.
۷. رمضانی، رضا. (۱۳۹۵). آرای اخلاقی علامه طباطبایی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. (با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری)، تهران: صدرا.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۷ش). مجموعه آثار. (به کوشش سیدهادی خسروشاهی)، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۷ش). مجموعه رسائل. قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۲. فاضلی، احمد؛ تاجیک چوبه، محمد. (۱۴۰۱ش). تبیین اعتبار حسن و قبح در نظام اعتباریات علامه طباطبایی و راهکاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبیت اخلاقی، معرفت فلسفی، ۲۰(۲)، ۱۱۱-۱۲۸.
۱۳. کاشی زاده، محمد. (۱۳۹۶ش). تقریری واقع‌گرایانه از اعتباریات علامه طباطبایی (ره)، قیسات، ۲۲(۸۵)، ۱-۱۸.
۱۴. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۳ش). اصول الفقه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۵. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶ش). المنطق، قم: اسماعیلیان.
۱۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶ش). شرح الاشارات و التنبیها. (با تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: انتشارات بوستان کتاب.
۱۷. شریعتی سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۷ش). تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: انتشارات بوستان کتاب.