

ثبات یا نسیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی*

- رضا اکبریان^۱
- محمدمهدی کمالی^۲
- محمدهادی کمالی^۳

چکیده

علامه طباطبایی با تقسیم ادراکات بشری به حقایق و اعتباریات، در صدد اثبات نوعی از ادراکات ثابت و غیر متغیر در گذر زمان بر آمد تا در پرتو آن، مقدمات دفاع از فلسفه، دین و اخلاق را در مقابل حملات مادی‌گرایان فراهم آورد. بررسی ادراکات اعتباری و شناخت لوازم معرفتی آن‌ها علاوه بر جلوگیری از بسیاری مغالطات، تأثیرات شگرفی در حوزه مدرکات عقل عملی به ویژه علم اخلاق بر جای خواهد گذاشت. ایشان در نظریه اعتباریات در بحثی نظری به منشأ بایدها و نبایدها و سازوکار اعتبارسازی ذهن در مقام عمل پرداخته و نوعی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۳/۷.

۱. استاد دانشگاه تربیت مدرس (akbarian@modares.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (mmkamali64@gmail.com).

۳. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی (h.kamali.213@gmail.com).

پیوند و ارتباط میان طبیعت و احساسات طبیعی موجودات ذی‌شعور با ادراکات اعتباری را اثبات می‌کند. این ارتباط به زعم بعضی نه تنها باعث حفظ اصول اخلاقی از گزند گذر زمان و تغییرات محیطی نمی‌شود، بلکه گزاره‌های اخلاقی را دچار نوعی نسبیّت و تزلزل می‌نماید. این مقاله بر آن است تا با تحلیل دقیق فعالیت دستگاه اعتبارسازی ذهن و کیفیت ارتباط آن با نیازها و احساسات طبیعی، چگونگی پیدایش گزاره‌های اخلاقی از درون اعتبارات بشری را تبیین کند و ثبات یا نسبیّت اصول این گزاره‌ها را بررسی نماید.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، گزاره‌های اخلاقی، حسن و قبح، نسبیّت و جاودانگی اصول اخلاقی.

مقدمه

در اواخر قرن نوزدهم، جامعه‌شناسی علم و ادراک اهمیت خاصی پیدا کرد که مقدمات پیدایش آن در آثار مارکس فراهم شده بود. مارکسیست‌ها بر این اعتقاد بودند که علوم و آداب و رسوم همگی تابع تاریخ است و با گذشت زمان تغییر خواهند کرد. در این فضای فکری علامه طباطبایی با تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری و تقسیم اعتباریات به ثابت و متغیر، مقدمات دفاع از فلسفه، دین و اخلاق را فراهم کرد و با این کار فصل جدیدی در تحقیقات فلسفی گشود. ایشان در مقابل کسانی که می‌گفتند تفکر، علم، فلسفه و اخلاق بر حسب مقتضیات زمان به وجود می‌آید و تغییر می‌کند، در اثبات اندیشه‌های ثابت و جاویدان کوشید. وی معتقد بود که متکلمان اعتباریات را به جای حقیقت گرفته و متأخران متجدد، حقایق را اعتباری قلمداد می‌کنند. لذا با ایجاد نوعی مرزبندی تلاش نمود از خلط بین حقایق و اعتباریات و تسری احکام آن‌ها به یکدیگر جلوگیری نماید.

آنچه در مورد اعتباریات در آثار فلسفی علامه آمده، بررسی نظری ابعاد پیدایش احکام عملی و منشأ بایدها و نبایدهاست. از دیدگاه ایشان، همه موجودات زنده و باشعور دارای دو حوزه متفاوت و مستقل از هم هستند؛ سازمان طبیعت و تکوین و سازمان اندیشه و احساس که این دومی تابع و طفیلی حوزه اول است. با این همه نمی‌توان سازمان تکوین را بی‌ربط و بی‌نیاز از سازمان فکری و احساسی دانست. بدین معنا که طبیعت از یک طرف متبوع و عامل به وجود آمدن افکار و احساسات

است و از سویی دیگر، از آن‌ها در راه پیشبرد مقاصد و تأمین نیازهایش استفاده می‌کند (طباطبائی، ۱۳۷۹: ۱۸۵/۲). از این رو در تحریک موجودات باشعور به سمت تحصیل کمالات و رفع نیازهای طبیعی، صرف تصور آن‌ها و تصدیق به فایده کفایت نمی‌کند، بلکه عنصر دیگری لازم است که همان ادراکات اعتباری است. چون این طبایع تحت اداره و تدبیر نفس مدبری قرار دارند که تا این نفس احساساتش تهییج نشود و نسبت به این امور میل پیدا نکند، به سمت انجام اقتضائات طبیعت تحت تدبیر خود نمی‌رود. لذا طبایع ابتدا احساسات خود را به نفوس حاکم بر خود عرضه می‌کنند و این احساسات سبب ساختن اعتبارات نفسانی شده و پس از این اعتبارات، احساسات نفس به سمت افعال مناسب با طبیعت جلب شده و فعل را انجام می‌دهد. بنابراین همه ادراکات اعتباری بین دو دسته از احساسات قرار گرفته‌اند. از یک طرف علت پیدایش آن‌ها احساسات است و از طرف دیگر خود موجب پدید آمدن احساساتی دیگر هستند.

اگرچه طرح ادراکات اعتباری در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و سایر تألیفات علامه طباطبائی، بحثی نظری و تحقیق در منشأ پیدایش احکام عقل عملی و کیفیت میانجیگری ادراکات اعتباری در انجام عمل می‌باشد، اکثر محققان و اندیشمندانی که با این نظریه برخورد نموده‌اند، آن را از حیث ربطش به مسائل اخلاقی مد نظر قرار داده‌اند و عموماً به دیگر جنبه‌های این نظریه معرفت‌شناختی کمتر توجه کرده‌اند. دلیل این برخورد، تأثیراتی است که طرح این نظریه در گزاره‌های اخلاقی بر جای می‌گذارد. بر مبنای این دیدگاه، گزاره‌های اخلاقی دارای لوازم و خصوصیتی می‌شوند که با نگاه سنتی حکمای مسلمان به اخلاق و گزاره‌های اخلاقی سازگار نبوده و بر آن‌ها گران می‌آید؛ چون ادراکات اعتباری، تابع احساسات و دواعی بوده و لذا با از بین رفتن یا تبدل آن‌ها تغییر می‌کنند. بنابراین از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی خواهند بود (همان: ۱۶۴/۲).

به زعم برخی محققان، طبق این دیدگاه هر فعلی که ما در صدد انجام آن هستیم و انگیزه‌ها و غضب و شهوت، آن را در ما برمی‌انگیزد، عقل عملی آن را تصویب و توجیه می‌کند، به طوری که ما تمام افعال را با اعتقاد و اعتبار و جوب و حسن انجام می‌دهیم. بدین قرار، حسن و قبح تابع خواست‌ها و نیازهای ماست نه خواست‌ها و

نیازهای ما تابع آن‌ها. در نتیجه، حسن و قبح مطلق و به تبع اخلاق مطلق نداریم (سروش، ۱۳۶۶: ۳۵۳-۳۵۴).

لذا می‌بینیم کسی که احساس خوبی در مورد یک ملت دیگر ندارد، همه متعلقات آن دیار را متصف به بدی کرده و ناشایست می‌داند. ولی همین شخص با گذشت زمان و رخداد حوادثی، احساساتش نسبت به آن دیار تغییر کرده، حکم به خوبی آن سامان می‌کند. یا در عالم سیاست، فردی به علت داشتن اغراضی یک روز از یک حزب حمایت کرده و شعارهای آن حزب را می‌پسندد، ولی در زمانی دیگر که دواعی و احساسات او تغییر می‌کند، از حزب مقابل دفاع کرده و شعارهایی دیگر سر می‌دهد. در تجارت یکی انصاف و عدالت را نیکو می‌داند و دیگری سود و زیان را اصل قرار داده و همه چیز را فدای آن می‌کند.

از این رو یکی از مهم‌ترین اشکالاتی که بر این نظریه گرفته‌اند، این است که اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی موجب نسبیت در اخلاق و در نتیجه مستلزم هدم اصول جاودانه و ثابت اخلاقی است؛ زیرا اگر کسی بگوید: «صداقت کار خوبی است و باید صادق بود» یا «کذب قبیح است و باید آن را ترک کرد»، این‌ها اعتباراتی است که خود او ساخته و اوست که به خاطر اغراض و احساسات شخصی، صداقت را حسن، و کذب را قبیح دانسته و ممکن است شخص دیگری که در شرایط دیگر و محیط متفاوتی رشد کرده، به خاطر اموری که خود بهتر می‌داند، به حسن دروغ‌گویی و ضرورت انجام آن لاقبل برای خود حکم کند.

به همین دلیل استاد مطهری پس از توضیح سخن علامه درباره حسن و قبح، آن را شبیه سخن راسل دانسته که می‌گوید اصل خوبی و بدی، یک مفهوم نسبی و امری است که در رابطه انسان با اشیا مطرح است. اینکه می‌گوییم فلان چیز خوب است یعنی برای رسیدن به مقصد باید از آن استفاده کنیم، نه اینکه برای همه خوب است. اصلاً خوبی و بدی اعتباری است و مسئله باید‌ها و نبایدها و خوبی‌ها و بدی‌ها در واقع بیان‌کننده رابطه انسان با یک فعل معین و ناشی از احساسات اوست و آخرش برمی‌گردد به اینکه من دوست دارم و این دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین طور دوست داشته باشد (مطهری، ۱۳۶۰: ۳۹۰؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹۵-۱۹۶).

اینجاست که بررسی مسائلی در مورد نظریه اعتباریات ضرورت می‌یابد؛ مسائلی بدین قرار که ادراکات اعتباری چه نوع ارتباطی با احساسات دارند؟ و آیا از نظر علامه طباطبائی قضایای اخلاقی در زمره اعتباریات قرار دارند یا نه؟ و بر فرض اعتباری بودن، ارتباط آن‌ها با احساس و دواعی چگونه بوده و آیا می‌توان با قبول اعتباری بودن آن‌ها قائل به جاودانگی اخلاق و ردّ نسبیّت این گزاره‌ها شد یا نه؟ آیا طبق این مبنا می‌توان سخن از اصول ثابت و جاودانه اخلاقی به میان آورد یا اینکه همه چیز نسبی شده و همه اخلاقیاتی که بشر از دیرباز از آن‌ها دم می‌زده، به یک‌باره فرو خواهد ریخت؟

وجود این قبیل مسائل سبب شده که بسیاری از اهل نظر در مواجهه با نظریه اعتباریات، یا اصل این نظریه را نپذیرند و یا در صدد توجیه و تکمیل نظریه اعتباریات برآمده و به گونه‌ای آن را توضیح دهند که خللی به ثبات ارزش‌های اخلاقی وارد نیاید. به همین خاطر، بعضی با دیدگاهی سلبی قائل اند که بحث اعتباریات در کتاب *اصول فلسفه* یک بحث معرفت‌شناختی و مربوط به کیفیت اعتبارسازی انسان و توسط این ادراکات در انجام عمل بوده و اساساً ربطی به حوزه اخلاق و ارزش‌های واقعی ندارد (سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۹۱). در این میان استاد مطهری سعی کرده است با کمک مفاهیمی همچون «من علوی»، نظریه اعتباریات را تکمیل و جاودانگی اصول اخلاقی را اثبات نماید؛ به این نحو که «من علوی» یا «خود والا» در وجود انسان‌ها مایه اشتراک افراد بشر در برخی تمایلات است و از آنجا که این «خود والا» از گزند تغییر مصون است و همچون عواطف طبیعی و مادی دستخوش حادثه نمی‌شود، موجب می‌شود که آدمی تمایلات ثابت داشته باشد. پس من علوی اساس تمایل همگانی و ثابت است و خود این نیز اساس اعتبارهای دائمی و همگانی است؛ چون حسن عدل و قبح ظلم (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۷).

بعضی دیگر نیز بین حسن و قبح اعتباری و حسن و قبح اخلاقی فرق گذاشته، قائل اند که حسن و قبح اعتباری مربوط به ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد است، از قبیل اینکه «کار الف را باید انجام دهم» یا «کار ب برای من نیکو و حسن است» و موضوع مورد تحلیل علامه طباطبائی در *اصول فلسفه* ناظر به همین نوع از حسن و قبح است، در حالی که حسن و قبح ارزش‌های اخلاقی واقعی و ثابت بوده و

زمینه‌ساز سعادت حقیقی انسان در آخرت می‌باشند و به همین جهت در زمره ادراکات اعتباری محسوب نمی‌شوند (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰۱).

به نظر نگارنده، هیچ یک از تفاسیر فوق نشان‌دهنده موضع حقیقی علامه طباطبایی در رابطه با حقیقت و ماهیت گزاره‌های اخلاقی نیست؛ چرا که نگاه نظریه اول سلبی است و در آن فقط به همین اکتفا شده که موضوع مورد بحث در اصول فلسفه مربوط به گزاره‌های اخلاقی نیست. ولی اینکه ماهیت این امور چیست، بدان اشاره نشده است. تفسیر شهید مطهری نیز بیشتر از اینکه بیان‌کننده نظر علامه طباطبایی باشد، بیانگر دیدگاه خود ایشان است. تفسیر سوم نیز با کلمات خود علامه در تفسیر المیزان مبنی بر اعتباری بودن قضایای اخلاقی سازگار نیست که در ادامه و در جای خود به ذکر شواهدی بر این مطلب خواهیم پرداخت.

به اعتقاد ما، گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی در زمره ادراکات اعتباری قرار می‌گیرند. از طرفی ادراکات اعتباری پیوند وثیقی با احساسات و دواعی شخصی داشته و با تغییر آن‌ها دگرگون می‌شوند. لذا باید دید که آیا جمع بین این دو حرف، مستلزم تزلزل و نسبیت ارزش‌های اخلاقی می‌شود و آیا با پذیرش این دو مطلب، خوب و بد اخلاقی منوط به خواست و میل افراد شده و اصول مشترکی که همه بر آن متفق باشند، وجود نخواهد داشت؟ یا اینکه می‌توان بین این دو سخن جمع کرد و در عین حال قائل به اصول مشترک اخلاقی ولو به نحو موجه جزئی شد. به اعتقاد ما، چنین جمعی ممکن است و خود علامه طباطبایی در عین اعتباری دانستن حسن و قبح‌های اخلاقی و پیوند آن‌ها با احساسات، قائل به جاودانگی و اشتراک و ثبات اصول اخلاقی است. قبل از بیان چگونگی این مطلب بهتر است در ابتدا با سازوکار اعتبارسازی ذهن و چگونگی پیدایش گزاره‌های اخلاقی از دل اعتباریات آشنا شویم و در ادامه از ثبات یا نسبیت آن‌ها بحث کنیم.

حسن و قبح و قرار گرفتن آن‌ها تحت ادراکات اعتباری

علامه طباطبایی حسن و قبح افعال را از جمله ادراکات اعتباری قلمداد نموده (۱۳۷۹):

(۲۰۳/۲) و در تعریف عمل اعتبار فرموده است:

عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (همان: ۱۶۷/۲).

مراد از اعتبار، تسری مفاهیم حقیقی به مصادیق ادعایی و مجازی به منظور ترتیب آثاری بر آن مصداق مجازی می‌باشد. با توجه به این مطلب، هر مفهوم اعتباری از مصداقی حقیقی اخذ شده است؛ به این معنا که پیدایش مفاهیم اعتباری از طریق فعالیت ذهنی صرف نبوده، بلکه از طریق اتصال وجودی قوه مدرکه با واقعیات خارجی است. اگر این مفاهیم را از مصداق واقعی‌اش برداشته و نسبت به مصادیق غیر واقعی تعمیم دادیم، اعتبارسازی کرده‌ایم. ایشان در رساله اعتباریات می‌فرماید:

فَنَقُولُ إِنَّ هَذِهِ الْمَعَانِي وَالْأُمُورَ غَيْرَ الْحَقِيقِيَّةِ لَا بَدَّ أَنْ تَنْتَهِيَ انْتِزَاعُهَا إِلَى الْأُمُورِ الْحَقِيقِيَّةِ سِوَا مَا كَانَتْ تَصَوُّرِيَّةً أَوْ تَصْدِيقِيَّةً لِأَنَّ النَّفْسَ لَيْسَتْ تَنْشِئُهَا فِي ذَاتِهَا بِلَا اسْتِعَانَةِ بِالْخَارِجِ وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ صَدَقُهَا عَلَى الْخَارِجِ غَيْرَ مُتَغَيِّرٍ... فَتَبَيَّنَ أَنَّ الْإِعْتِبَارَ هُوَ إِعْطَاءُ حُدِّ الشَّيْءِ أَوْ حَكْمَهُ لَشَيْءٍ آخَرَ بِتَصَرُّفِ الْوَهْمِ وَفَعَلَهُ (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۹).

مفهوم حسن و قبح نیز از این قاعده مستثنا نیست و پیدایش آن‌ها به لحاظ معرفت‌شناسی به خاطر اتصال قوای مدرکه با حقایق خارجی است. بر این اساس، برای آشنایی با معنای حسن و قبح، ابتدا لازم است بررسی کنیم که مصداق واقعی حسن و قبح چیست و این دو مفهوم که به واسطه قوه واهمه به مصادیق ادعایی تعمیم داده می‌شوند، از چه مصادیقی اخذ شده‌اند و در قدم بعد باید مصادیق ادعایی و اعتباری آن‌ها را معین کنیم و در آخر کیفیت این تسری و علت آن را معلوم کنیم و بعد از آن به حسن و قبح اخلاقی پردازیم.

علامه طباطبائی در اصول فلسفه از دو نوع حسن و قبح یاد می‌کند؛ یکی حسن فی نفسه افعال، صرف نظر از صدور آن‌ها توسط فاعل، و دیگری حسن صدور فعل که صفت غیر متخلف فعل صادر از مکلف و ملازم با اعتبار و جوب عام است (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۳-۲۰۴). مراد از حسن و قبح فی نفسه افعال، تلائم یا عدم تلائم آن‌ها با طبع و قوای فعاله انسان از آن جهت که دارای درک و احساس است، می‌باشد. ما بر حسب برخورد خارجی با اشیاء، بعضی از آن‌ها را ملائم با طبع و قوای فعاله حس کرده و متصف به حسن و نیکویی می‌کنیم و بعضی از امور دیگر را غیر ملائم با قوای طبیعی

ادراک کرده و متصف به قبح و بدی می‌نماییم؛ مثلاً از غذایی که ملائم با ذائقهٔ ماست، تعبیر به غذای خوب می‌کنیم و غذایی را که با ذائقهٔ ما سازگاری ندارد، غذای بدی به شمار می‌آوریم. همین طور در مورد صدایی که خوشمان می‌آید، می‌گوییم: «عجب صدای خوب و گوش‌نوازی!» و از صدایی که با طبع شنوایی ما جور در نمی‌آید، به بدی یاد می‌کنیم. این نوع از حسن و قبح نسبی بوده و بسته به مدرک آن می‌تواند متفاوت باشد؛ برای نمونه، غذایی که برای نوع انسان نیکو، خوب و پسندیده است، ممکن است که برای حیوانی دیگر مضمئزکننده و ناپسند باشد و برعکس. همین طور ممکن است که انسانی غذاهای تند و شور را پسندد، ولی مزاج انسان دیگری با این نوع غذاها سازگار نبوده و به غذاهای شیرین علاقمند باشد.

قسم دیگر حسن و قبح، حسن و قبح صدوری است. حسن صدوری بدین معناست که فاعل قبل از انجام فعل، وقوع آن را لازم پنداشته و با اعتقاد به ضرورت آن را انجام می‌دهد. این ضرورت یک امر اعتباری است و لذا تفسیر آن به ضرورت بالقیاس (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۱ و ۱۱۷) یا ضرورت بالغیر (حائری یزدی، بی‌تا: ۱۰۲ و ۱۳۳) تفسیر ناصوابی است چون آن دو از مصادیق حقیقی ضرورت هستند و حال آنکه این ضرورت را فاعل اعتبار می‌کند، ولی او کاری را ضروری می‌داند که انجامش را نیکو تشخیص دهد و اگر آن را حسن نداند از انجام آن ابا می‌ورزد. پس هر فعلی که انجام می‌دهد با اعتقاد به ضرورت همراه است و ملازم این ضرورت ادعایی، اعتقاد به حسن فعل می‌باشد.

از میان دو نوعی که ذکر شد، آنچه مصداق حقیقی حسن و قبح است، همان معنای اول است، یعنی ملایمت و عدم ملایمت خواص طبیعی با قوای فعاله که توسط حواس داخلی و خارجی درک می‌شود.^۱ این نوع حسن و قبح جزء امور حقیقی بوده و کشف کردنی است، نه ساختنی و اعتبارکردنی، و همان چیزی است که موجب لذت و الم و دوست داشتن و دوست نداشتن است. علامه طباطبایی در *اصول فلسفه* می‌فرماید:

تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون «خوب» می‌دانیم، دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون «بد» می‌دانیم، دشمن داریم (۱۳۷۹: ۲/۲۰۳-۲۰۴).

۱. استاد مطهری نیز مصداق حقیقی مفهوم خوبی را ملایمت با قوهٔ فعاله می‌داند (۱۳۶۰: ۴۲۵).

البته در عین حقیقی بودن این نوع خوبی و بدی، نباید آن‌ها را به عنوان اوصاف و اعراضی خارجی در نفس اشیا قلمداد نمود، بلکه اگر مدرکی وجود نداشته باشد و طبعاً ادراک یا احساسی صورت نپذیرد، حسن و قبحی هم بدین معنا وجود نخواهد داشت؛ زیرا در پیدایش این نوع حسن و قبح دو امر دخیل است: یکی ملایمت و عدم ملایمت اشیا با طبع که امری حقیقی، ولی نسبی است و دیگری ادراک و احساس این ملایمت و عدم ملایمت که آن هم امری حقیقی است نه اعتباری. به خاطر وجود این دو ویژگی است که علامه طباطبائی گاهی از این حسن و قبح به ملایمت و عدم ملایمت با قوای فعاله و گاهی به ملایمت و عدم ملایمت با قوای ادراکی تعبیر می‌کند. لذا اینکه بعضی تعبیر دوم را اشتباه دانسته‌اند، صحیح نیست (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۲۵؛ داوری اردکانی، ۱۳۸۹: ۴۲۳).

در مقابل، حسن و قبح صدوری که متعلق به افعال است، در زمره اعتباریات قرار می‌گیرد. بدین معنا که ذهن در اولین مرحله اعتبارسازی، این معنای حسن و قبح را از مصادیق حقیقی برداشته و به مصادیق ادعایی یعنی افعالی که نسبت به آن‌ها وجوب عام اعتبار شده، نسبت می‌دهد ولو اینکه آن افعال دارای حسن و قبح حقیقی نبوده و با طبع و قوای فعاله فاعل سازگار نباشند؛ یعنی می‌گویند که این کار باید انجام شود، پس خوب است. لذا علامه طباطبائی حسن صدوری را از اعتباراتی می‌داند که زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام بوده (۱۳۷۹: ۲۰۳/۲) و هر فعلی که صورت می‌پذیرد، قبلاً متصف به این دو اعتبار شده است. همین طور در رسائل سبعة، اعتبار وجوب عام و حسن صدوری را ملازم با یکدیگر دانسته و می‌فرماید:

هیچ فعل و ترک ارادی صورت نمی‌گیرد، مگر بر پایه این اعتقاد و باور که هیچ فعل زیبایی نیست، مگر اینکه انجام آن واجب است و هیچ فعل زشتی نیست، مگر اینکه ترک آن واجب است و انجام هیچ فعلی واجب نیست، مگر اینکه زیاست و ترک هیچ فعلی واجب نیست، مگر اینکه زشت است. این قواعد چهارگانه، در مورد کارهای ارادی مبتنی بر ملازمه میان زیبایی و وجوب، و زشتی و عدم جواز است.^۱

۱. لا فعل ولا ترك إرادياً إلا عن إذعان أن لا حَسَنَ إلا واجب الفعل، ولا قبيح إلا واجب الترك، وأن لا واجب فعله إلا حَسَنًا، ولا واجب تركه إلا قبيحًا، فهذه قواعد أربعة وذلك لمكان الملازمة بين الحَسَن والوجوب والقبح وعدم الجواز (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۳۶).

حسن صدوری از اعتبارات ثابت و پیش از اجتماع بوده و صفت غیر قابل تخلف هر گونه فعل صادر از فاعل می‌باشد؛ یعنی حتی اگر اثر مستقیم فعلی که از فاعل سر می‌زند مطابق با طبع او نبوده و حسن فعلی نداشته باشد، ولی او آن فعل را با اعتقاد به تلائم انجام داده و اگر انجامش را حسن نبیند، اصلاً آن را انجام نمی‌دهد؛ برای نمونه، طبیعت انسان از داروی تلخ بدش می‌آید، ولی در وقت ضرورت، خوردن آن را نیکو دیده و آن را مصرف می‌کند. بنابراین در هر فعلی که از فاعل سر می‌زند، یک حسن از جهت صدور وجود دارد و یک حسن یا قبح فی نفسه و مراد از حسن و قبح فی نفسه فعل که امری حقیقی است، تلائم یا عدم تلائم اثر مستقیم آن فعل با قوای فعاله است که فاعل آن را ادراک می‌کند. تفکیک بین این دو حسن بسیار ضروری است و در تشخیص مقصود علامه از اعتباری بودن حسن و قبح سهم به سزایی دارد؛ چرا که حسن فی نفسه مصداق حقیقی حسن، و حسن صدوری مصداق اعتباری آن است و متأسفانه به خاطر عدم تفکیک بین این دو، بعضی از نظریه‌ی ایشان در رابطه با حسن و قبح برداشت صحیحی نکرده‌اند. شاهد بر تفکیک مذکور این است که علامه طباطبایی پس از بیان معنای اصلی حسن و قبح در *اصول فلسفه* می‌فرماید:

پس می‌توان گفت که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد (حسن و قبح حقیقی) و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملائم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم (حسن و قبح اعتباری) (همان: ۲۰۴/۲).

همین طور در تفسیر *المیزان* بیان کرده است اولین باری که انسان با مفهوم حسن و قبح آشنا می‌شود از طریق مشاهده زیبایی‌های جهان طبیعت و موجودات خارجی است به این نحو که اجزا و چینش صورت یک شخص را بسیار هماهنگ و موزون دیده و از آن خوشش می‌آید و اندام صورت دیگری را ناموزون و ناهماهنگ دیده، از آن بدش می‌آید (که این همان حسن و قبح به معنای ملایمت با طبع و قوای فعاله انسان است).

پس از پیدایش دو مفهوم حسن و قبح در ذهن، انسان شروع به عملیات اعتبارسازی کرده و حسن و قبح را از مصادیق حقیقی و محسوس برای قوای فعاله برداشته و بر مصادیقی ماورای حس منطبق می‌کند؛ یعنی داوری خود را درباره محسوسات به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی سرایت می‌دهد و چیزی را که با اغراض اجتماعی و سعادت بیشتر افراد بشر مناسب است، حَسَن و آنچه را که با آن منافات دارد، قبیح می‌شمارد (همو، ۱۴۱۷: ۹/۵-۱۰).

ایشان در جایی دیگر می‌فرماید:

حسن و قبح هم گاهی از جهت خلقت است؛ یعنی خلقت یکی خوب و خلقت دیگری بد است و خود انسان در آن دخالتی ندارد؛ مانند خوشگلی و بدگلی، و گاهی به خاطر عمل اختیاری انسان است؛ مانند خوبی عدالت و بدی ظلم. عقل بشر هم تنها آن خوبی و بدی را سزاوار مدح و ذم می‌داند که اختیاری انسان باشد، نه قسم اول را (که امری است حقیقی و تکوینی) (همان: ۲۷۷/۱۲).

نیز در جایی دیگر فرموده است:

همان طوری که معتقدیم به اینکه گل زیباست، به همان معنا قائلیم که عدالت نیز زیباست و همچنان که معتقدیم مردار زشت است قائلیم به اینکه ظلم زشت است (همان: ۱۲۱/۷).

زیبایی گل و زشتی مردار، حسن و قبحشان واقعی و مربوط به خلقت است، همان طوری که خوشگلی و بدگلی چنین است، ولی زیبایی عدالت و زشتی ظلم اموری اختیاری‌اند که حسن و قبحشان اعتباری است. در مقام بیان چگونگی پیدایش این اعتبار و تسری ذهنی حسن و قبح به افعال باید گفت که این اعتبار نیز همچون سایر اعتباریات به خاطر اغراض و دواعی و احساسات خاصی اعتبار می‌شود و پیدایش این حسن گزافی نیست؛ یعنی همان طوری که انسان هیچ فعلی را بدون غرض و گزاف انجام نمی‌دهد، همین طور چنین نیست که دفعتاً و بدون هیچ غرضی برای فعلی حُسن یا قبح صدوری اعتبار نماید. یک دزد وقتی دزدی می‌کند، حتماً قبل از آن پیش خود چنین اعتبار کرده که خوب است این مال را بدزدم. ولی سؤال این است که چرا نزد خود، فعل دزدی را نیکو دانسته است؟ قطعاً به سبب غرض و غایتی چنین اعتباری

نموده است؛ مثلاً اذعان نموده که دزدین این مال، مرا بدون زحمت به پول و ثروت می‌رساند. با توجه به این غرض دزدی را حسن دیده و وجوب را برای آن اعتبار نموده است. ولی منشأ و علت پیدایش این اغراض و دواعی چیست؟ اینجاست که پای احساسات به میان می‌آید. هر فاعلی در خود نقص و نیازهایی را احساس کرده و طالب رفع آن‌ها و نیل به کمالات خود می‌باشد. از این رو آن‌ها را خواسته و خود را خواهان می‌بیند. ولی این حقیقت را درک می‌کند که برای رسیدن به آن خواسته باید وسایطی را برگزیند. انسان گرسنه که خواهان سیری است، از آنجا که قبلاً سیری را پس از غذا خوردن در وجود خویش حضوراً ادراک کرده، درمی‌یابد که سیری معلول غذا خوردن و عمل قوه‌ی غذایی است. از طرفی غذا خوردن، خود متوقف بر غذا داشتن و غذا داشتن نیز متوقف بر کار کردن است. لذا وقتی این ضرورت خارجی و بالقیاس را مشاهده می‌کند و وسیله بودن این امور را برای رسیدن به خواسته‌ی اصلی خود که سیری است، درک می‌کند، اینجاست که شروع به اعتبارسازی کرده و خواسته‌ی خود را از مطلوب حقیقی و نهایی‌اش یعنی سیری که حقیقتاً ملائم با قوه‌ی تغذی اوست، برداشته و به وسایط تسری می‌دهد و برای همه‌ی آن‌ها اعتبار وجوب و حسن صدوری می‌نماید. به جای اینکه مستقیماً سیری را طلب کرده و پیش خود بگوید که من باید سیر شوم، می‌گوید که من باید غذا تهیه کنم و بعد از تهیه‌ی غذا می‌گوید که من باید این غذا را بخورم.

غرض اینکه حسن حقیقی همیشه از آن اثر و غایت نهایی فعل است و اوست که با طبع و قوای فعاله‌ی من سازگار و ملائم است و لذا من از آن خوشم آمده و آن را مطابق با میل خود می‌بینم. ولی از آنجا که حقیقتاً وصول به آن متوقف بر اعمال و مقدماتی است و من این حقیقت خارجی و ضرورت بالقیاسی را که بین انجام آن اعمال و رسیدن به آن مطلوب حقیقی است درک می‌کنم، دست به دامن اعتبار برده و از آن در رفع نیاز خود و رسیدن به مطلوب کمک می‌گیرم. به این صورت که اولاً معنای ضرورت را که قبلاً بین فعالیت قوای خودم مثل قوه‌ی غذایی و حرکت مخصوصه‌ی آن قوه، یعنی حرکت لب و دهان و جویدن دیده‌ام و یا ضرورتی را که بین غذا خوردن و حصول اثر آن (سیری) که الان مطلوب من است، حضوراً ادراک کرده‌ام، برمی‌دارم و ثانیاً

معنای حسن و مطلوبیت را که حقیقتاً از آن اثر خارجی فعل بود، برداشته و این هر دو مفهوم را به اعمال و مقدماتی که وسایط رسیدن به آن حقیقت هستند، تسری می‌دهم و برای آن‌ها هم ضرورت و هم حسن صدوری اعتبار می‌کنم و با این کار، حکم یک شیء را به شیئی دیگر نسبت می‌دهم، چنانچه علامه طباطبائی در تحدید اعتباریات در رساله اعتباریات فرموده است:

الاعتبار هو إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصرف الوهم وفعله (۱۳۶۲: ۱۲۹).

نتیجه اینکه اثر و غایت فعل دارای حسن واقعی بوده و آن‌ها هستند که حقیقتاً مطلوب فاعل می‌باشند، ولی خود فعل ذاتاً هیچ مطلوبیتی برای او ندارد و لذا اراده‌اش بدون ایجاد میل به فعل تحریک نمی‌شود. کار قوه واهمه این است که ثانیاً و بالعرض برای این اعمال حسن و ملائمت درست کرده و پس از آنکه میل ایجاد شد، اراده فاعل به آن‌ها تعلق گرفته و فعل را انجام می‌دهد. به دیگر سخن، این فاعل است که برای رسیدن به آن هدف، اعمالی را که مقدمات آن محسوب می‌شوند، مجازاً به حسن متصف می‌کند. او طالب سیری، راحتی، آسایش و تأمین نیازهای قوای فعاله‌اش است، ولی از آنجا که رسیدن به آن‌ها و آرام گرفتن قوای فعاله‌اش در گروهی زحمت و کار است، رنج کار کردن را بر خود خریده و طالب زحمت کشیدن می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، نه حرف کسانی صحیح است که می‌گویند از نظر علامه وسایط دارای حسن و قبح‌اند، نه نتایج و اهداف (سروش، ۱۳۶۶: ۳۵۸) و نه سخن کسانی که می‌گویند در انجام افعال، وجود میل کافی است و نیازی به اعتبارسازی نیست (آملی لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۱۷)؛ چرا که همان‌گونه که ذکر شد، بدون اعتبار ذهنی، فاعل میلی به انجام کار ندارد، بلکه میل او به هدف که امر خارجی است، تعلق دارد و اوست که با اعتبار، نوعی میل نسبت به عمل درست می‌کند، و نه حرف کسانی صحیح است که حسن و قبح را ملازم با ضرورت بالقیاس می‌دانند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۳۱ و ۱۱۷)؛ زیرا اولاً ضرورت بالقیاس امری حقیقی است و ادراک آن هم اعتباری نیست در حالی که حسن و قبح افعال، انشایی و اعتباری است و ثانیاً «بایدی» که در ضرورت بالقیاس است بین فعل و غایت است و حال آنکه «بایدی» که سبب صدور فعل از فاعل

می‌شود، نسبتی است بین فعل و فاعل که فاعل آن را اعتبار نموده است. بله، قبل از اعتبار حسن و قبح، درک ضرورت بالقیاس ضروری است؛ یعنی انسان ابتدا غرض را و سپس وسیله را تصور می‌کند. در مرحله بعد ضرورت بالقیاس را کشف کرده و این همان مرحله تصدیق به فایده است؛ یعنی می‌گوید که اگر بخواهم به آن نتیجه برسم، انجام این فعل ضروری است پس این کار فایده دارد و تازه نوبت به جعل حسن و وجوب عام برای آن کار می‌رسد و تا این حسن و ضرورت برای فعل صورت نگیرد، فاعل هیچ کششی برای فعل در خود احساس نمی‌کند.

تمایز گزاره‌های اخلاقی از مطلق حسن و قبح

بعد از روشن شدن حسن و قبح حقیقی و اعتباری نوبت به این مسئله می‌رسد که حسن و قبح‌های اخلاقی در زمره کدام یک از دو معنای یادشده قرار می‌گیرند. قبلاً گفتیم که از دیدگاه علامه، حسن و قبح‌های اخلاقی همه از نوع ادراکات اعتباری هستند و ذکر شواهدی بر این مطلب را به بعد موکول کردیم. البته در لابه‌لای مطالب گذشته، این مطلب کم و بیش روشن شد، ولی الان وقت آن رسیده که شواهد بیشتری از کلام خود علامه بر این مطلب بیان نماییم. ایشان در جلد هفتم *المیزان* می‌فرماید:

عمل زشت، خودش و عنوان زشتی‌اش که یا ظلم است و یا چیزی دیگر، تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و خلاصه در ظرف اجتماع، زشت و مستلزم مذمت و عقاب است و اما در ظرف تکوین و خارج، چیزی جز یک مشت حرکات صادره از انسان وجود ندارد... خلقت و ایجاد در عین حال که شامل هر چیزی است، تنها به موضوعات و کارهای گوناگونی که در ظرف اجتماع، تکون و واقعیت خارجی دارد تعلق می‌گیرد، ولی جهات نیکی و زشتی و فرمانبری و نافرمانی و سایر اوصاف و عناوینی که بر موضوعات و افعال عارض می‌شود، خلقت به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و ظرف ثبوت آن‌ها تنها ظرف تشریح و اعتبار و نیاز اجتماعی است (۱۴۱۷: ۲۹۷/۷).

همین طور در جایی دیگر بر اعتباری بودن احکام اخلاقی تصریح کرده، می‌فرماید: این گونه احکام و مقررات، واقعیت خارجی نداشته و تنها احکامی اعتباری و غیر حقیقی هستند که حوایج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که آن‌ها را معتبر بشمارد، وگرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الامر نه از

آن احکام اثری هست و نه ارزشی دارد، بلکه اثر و ارزش آن، در همان ظرف اعتبار است که انسان به وسیله آن، کارهای نیک و بد و مفید و مضّر خود را از هم تشخیص داده، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تمیز می‌دهد (همان: ۱۲۰/۷).

عبارات مذکور، در صحت ادعای اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی کافی به نظر می‌رسد. ولی آیا هر حسن و قبح اعتباری اخلاقی است؟ اگر چنین است، پس هر فعلی از هر شخصی و در هر حالی که صادر شود، اخلاقی خواهد بود؛ چون همان گونه که گذشت، هیچ فعل اختیاری انجام نمی‌گیرد مگر اینکه قبلاً نسبت به آن حسن صدور و وجوب عام اعتبار شده است. لذا اگر مراد از حسن اخلاقی، همین حسن صدور باشد، هیچ فعل غیر اخلاقی نخواهیم داشت. بنابراین مسلماً حسن اخلاقی همان حسن صدور است که در هر فعلی وجود دارد، نیست، ولی حقیقت این است که خارج از آن هم نیست. قبلاً گفتیم که در پس پرده هر اعتباری از جمله حسن صدور، غرض و قصدی نهفته است که خود برخاسته از احساس نقص و نیازی طبیعی در فاعل است. فاعل برای رفع این نیازها و نیل به غایت و کمال خود، برای افعال خاصی حسن و وجوب اعتبار می‌کند. حسن و قبح‌های اخلاقی نیز از این قاعده خارج نبوده و شخص یا اشخاص معتبر، آن‌ها را برای رسیدن به مقاصدی جعل نموده‌اند.

ارزش افعال به عنوان وسایط، بستگی تام به ارزش غایت و نتیجه دارد و هر چه آن هدف و غایت باارزش‌تر، خوب‌تر و در تلائم بیشتری با قوای طبیعی و جهازات تکوینی فاعل باشد، وسیله و فعلی که شخص را به آن هدف می‌رساند، از نظر او و دیگران، باارزش‌تر، نیکوتر و واجب‌تر خواهد شد. علامه طباطبائی در تفسیر *المیزان* می‌فرماید: حسن عبارت از تلائم و سازگاری با غایت، کمال و سعادت شیء است (همان: ۲۷۹/۱).

اگر غایت و اثر عملی، رسیدن به سعادت حقیقی که متضمن رفع همه نیازهای طبیعی و فطری انسان بوده و خیر بالذات و مطلوب واقعی و مشترک همه انسان‌هاست (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۸)، باشد و آن عمل از حیث مقدمیت نسبت به سعادت و شقاوت، متصف به حسن یا قبح شود، اینجاست که اخلاق پیدا و نمایان خواهد شد؛ چون رسیدن به سعادت، بزرگ‌ترین خواسته بشر و دربردارنده همه نیازهای اوست؛ ولی

سعادت‌تی که همهٔ ابنای بشر در آن مشترک باشند، به نحوی که رسیدن افرادی به آن با نیل دیگران منافات نداشته باشد. لذا وقتی گفته می‌شود: «صداقت کاری اخلاقی و خوب است»، مراد از حسن صداقت، مطلق حسن صدور است که ملازم با انجام هر عملی است، نیست. بلکه مراد از حسنی که بار ارزشی و اخلاقی دارد، حسن صدور است که ناشی از همخوانی و تلائم آن فعل با اغراض اجتماعی و سعادت آحاد جامعه است. نتیجه اینکه حسن و قبح صدور به طور مطلق و فارغ از متعلقات آن، از اعتبارات ثابت و عمومی و پیش از اجتماع است، ولی حسن و قبح‌های اخلاقی، همه از اعتبارات پس از اجتماع هستند.

بنابراین اگر اعتبار حسن به داعی سعادت همگانی و به منظور رفع نیازهای طبیعی افراد در ظرف اجتماع باشد، دارای بار ارزشی و اخلاقی و سزاوار مدح است، ولی اگر در راستای منافع شخصی که منافعی با سعادت حقیقی خود شخص و دیگر افراد اجتماع است، باشد، غیر اخلاقی و سزاوار ذم خواهد بود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌فرماید:

در رابطه با احکام عملی عقل باید دانست که این احکام همان طور که مکرر گفته‌ایم مخترعاتی ذهنی هستند که انسان آن‌ها را برای رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است. در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف «خوب و پسندیده» توصیف نموده، اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می‌کند و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف «زشت و ناپسند» توصیف کرده، جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می‌نماید. پس آن نتیجه‌ای که بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تحذیرها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته، همان مصالحی است که چشم‌پوشی از آن برایش ممکن نبوده است (۱۴۱۷: ۵۶/۸).

و در جایی دیگر می‌نویسد:

مدح در حقیقت روی آن عملی دور می‌زند که فطرت بشر، آن را نیکو دانسته و انسان را به انجام آن فرمان می‌دهد؛ چون آن را مایهٔ رسیدن به سعادت زندگی تشخیص داده است، همچنان که مذمت، روی ترک چنین عملی دور می‌زند و این حسن و قبح، همان فطریاتی است که دین حق، متضمن آن است (همان: ۲۷۷/۱۲).

نیز در جایی دیگر می‌فرماید:

ما آدمیان هم که می‌خواهیم با افعال اختیاری خود نواقص وجودی‌مان را تمیم و جبران نموده و حوایج زندگی خود را تأمین نماییم، از آنجا که پاره‌ای از افعال ما با سعادت مطلوبمان وفق داده و پاره‌ای دیگر مخالف با آن است، ناچاریم در کارهای خود جانب مصلحتی را که ایمان به مصلحت بودن آن داریم و راستی صلاح حال ما در آن است و تلاش ما را به نتیجه می‌رساند، رعایت کنیم. همین احساس ارتکازی، ما را بر آن می‌دارد که نسبت به قوانین جاری و احکام عام عالم اذعان نموده، شرایع و سنن اجتماعی را معتبر و لازم‌الرعایه و واجب‌الاتباع بشماریم؛ زیرا می‌بینیم که رعایت این احکام و شرایع، آدمی را به مصلحت انسانیت و به سعادت مطلوبش می‌رساند (همان: ۱۱۹/۷).

مراد از این سعادت که باعث اخلاقی شدن افعال است، خوشی و غرق شدن در نعمات مادی و دنیوی نیست، چون هم محدود و گذراست و هم محل تعارض و تزاخم. چون سعادت این‌چنینی عده‌ای در این دنیا ملازم با زحمت و فلاکت عده‌ای دیگر و موجب زوال سعادت همه است، بلکه مراد سعادت است که تزاخمی با سعادت دیگران نداشته که این نوع از سعادت تا اندازه‌ای در این دنیا قابل تحصیل است و حد اعلای آن سعادت اخروی است که هیچ حد و مرزی نداشته و زایل‌شدنی نیست. از این رو اگر فعلی باعث رسیدن به سعادت همگانی ولو نسبی همهٔ ابنای بشر و طبقات اجتماع باشد، از دید همهٔ عقلا متصف به حسن اخلاقی و ارزشی خواهد شد. به همین خاطر است که علامه طباطبایی، سعادت را مقید به اجتماع نموده است. مراد ایشان نفی سعادت فردی نیست، بلکه اساساً سعادت جامعه از آنجا مطلوب است که متضمن سعادت فرد است. اگر جامعه‌ای وجود نداشته باشد که در فاصله ساختن آن همهٔ آحاد اجتماع نقش داشته باشند، محیطی وجود نخواهد داشت که در آنجا فرد بتواند آزادانه و به سهولت همهٔ اقتضائات و نیازهای طبیعی خود را در حد اعتدال برطرف نماید.

با توجه به آنچه گذشت می‌توان چنین ادعا کرد که دیدگاه علامه طباطبایی در مورد اخلاق در زمرهٔ مکاتب سعادت‌محور قرار می‌گیرد؛ یعنی این سعادت است که فضایل را می‌سازد و هر چقدر که آن سعادت در اعتلا و درجهٔ بیشتری باشد، افعالی که موجب آن می‌شوند، از فضیلت بیشتری برخوردار خواهند بود.

ثبات یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی

پس از آشنایی با معنای حسن و قبح اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی، نوبت پاسخ به پرسش اصلی می‌رسد و آن اینکه آیا اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی، موجب ابتنای اخلاق بر احساسات شخصی و در نتیجه باعث نسبیت ارزش‌های اخلاقی خواهد شد به گونه‌ای که با تغییر احساسات، این ارزش‌ها نیز دگرگون شده و دیگر نمی‌توان از اصول جاودانه و کلی اخلاقی سخنی به میان آورد و یا اینکه اینگونه نیست و منافاتی با ثبات و جاودانگی آن‌ها ندارد؟

پس از تأمل در آنچه گذشت و دقت در دیگر کلمات علامه، بطلان دعوی نسبیت روشن می‌شود؛ زیرا اگرچه گزاره‌های اخلاقی نیز همچون سایر ادراکات اعتباری، مرتبط به احساسات و دواعی می‌باشند، مبتنی بر احساسات متغیر و انگیزه‌های شخصی افراد نبوده و با تغییر آن‌ها متغیر نخواهند شد. از دیدگاه علامه طباطبایی، احساسات درونی دو دسته‌اند: یک دسته احساسات عمومی که لازمه نوعیت نوع و انسانیت انسان هستند و مقتضای ساختمان طبیعی وجود آدمی‌اند؛ همچون اراده و کراهت مطلق و مطلق حبّ و بغض، و در مقابل، دسته دیگر که احساسات شخصی بوده و قابل تبدل و تغییرند که به تبع این تغییر، اعتبارات مربوط به آن‌ها نیز تغییر خواهد کرد. بنابراین اعتباریات از این جهت به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ قسم اول اعتباراتی است عمومی، ثابت و غیر متغیر؛ مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص. قسم دوم اعتبارات خصوصی که قابل تغییر و تبدل هستند؛ مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۰/۲).

حال باید دید که قضایای اخلاقی که از جمله اعتبارات بشری هستند، مبتنی بر کدام دسته از این احساسات هستند. اگر مبتنی بر احساسات شخصی و زودگذر باشند، ادعای نسبیت این ارزش‌ها پذیرفتنی است، ولی اگر پشتوانه آن‌ها احساسات ثابت و عمومی باشد، این ارزش‌ها نیز ثابت و عمومی خواهند بود. نکته مهم قبل از بررسی این مطلب آن است که گزاره‌های اعتباری برای برخورداری از ثبات و عمومیت، لازم نیست که بلاواسطه بر احساسات عمومی مبتنی باشند، بلکه اگر با واسطه هم به این

قبیل احساسات ختم شوند، باز هم دارای ثبات و عمومیت خواهند بود. یکی از احساسات عمومی و غیر متغیر که لازمه نوعیت انسان و بلکه لازمه وجود هر موجود باشعوری است، میل و اشتیاق به سعادت و کمال و کراهت از ناخوشی‌ها، نقایص و نامالایمات می‌باشد. این احساس، از جمله احساساتی است که در هر انسان وجود داشته و در همه حال ثابت و غیر متغیر است و هر فردی از آحاد جامعه را که بنگریم، خواهیم دید که در همه حالات خود، غرضی جز تحصیل کمالات قوای طبیعی و سعادت همه‌جانبه خود را ندارد. در واقع، سعادت چیزی جز همان برخورداری از کمالات طبیعی و فطری نیست و تقریباً همه آن چیزی است که طبیعت انسان و هر موجود باشعوری ذاتاً طالب آن بوده و مایل است از آن برخوردار شود. به همین جهت علامه طباطبائی در تفسیر المیزان می‌فرماید:

هیچ انسانی هیچ هدف و غایتی ندارد مگر سعادت، همچنان که تمامی انواع مخلوقات به سوی سعادت خود و آن هدفی که ایده‌آل آن‌هاست، هدایت فطری شده‌اند و طوری خلق شده و به‌جهزی مجهز گشته‌اند که با آن غایت و هدف مناسب است (۱۴۱۷: ۱۶/۱۷۸).

همچنین در جای دیگری می‌فرماید:

انسان در مسیر زندگی‌اش اگرچه به هر نقطه‌ای امتداد داشته باشد، هیچ همی جز خیر و سعادت زندگی خویش ندارد، اگرچه منافع و عواید کارهایش به ظاهر عاید دیگران شود (همان: ۶/۱۶۵).

از آنجا که این احساس و میل طبیعی که امری فطری است، منحصر به بعضی‌دو بعض نیست، اعتباراتی که بر این احساس ثابت و همیشگی استوارند نیز اعتباراتی دائمی، عمومی و غیر متغیر خواهند بود. یکی از این اعتبارات دائمی، اعتبار استخدام و بالتبع اعتبار اجتماع و عدالت است. هر موجودی را که در عالم بنگریم، مشاهده می‌کنیم که در جهت غایت و کمال خود به پیش می‌رود و در این راه برای حفظ بقای خود از هر چیزی که سر راهش قرار بگیرد، نهایت استفاده را می‌برد. این خصوصیت در همه موجودات عالم یافت می‌شود ولی ظهور آن در موجودات باشعور بالاخص انسان بسیار بیشتر است (همان: ۲/۲۰۵). با توجه به این خصلت طبیعی، انسان در خودش

به این حکم اذعان می‌کند که واجب است هر چیزی را که در طریق کمال او مؤثر است استخدام کند و به هر سببی دست بزند، حتی اگر شده هموعانش را نیز به استخدام خود درآورد. بدین ترتیب میل خود به سعادت را از مصداق حقیقی آن برداشته و به استخدام که ذاتاً محبوبیتی ندارد، تسری می‌دهد و طالب بهره‌بری از هر چیزی می‌شود. پس از اعتبار حسن و ضرورت عام برای استخدام، این را درک می‌کند که همان طور که او طالب بهره‌بری و استخدام هر چیزی است، افراد دیگر نیز طالب بهره‌برداری و استخدام اویند. لذا ناگزیر است این معنا را بپذیرد که باید اجازه دهد دیگران هم به همان اندازه که او طالب استفاده از آنهاست، از او بهره ببرند و الا اجازه بهره بردن او از خود را نمی‌دهند. اینجاست که باز به اعتبار دیگری دست زده و میل خود به استخدام از دیگران را به استخدام دیگران از خود تسری می‌دهد و همان طور که طالب استخدام دیگران در نیل به سعادتش می‌باشد، طالب کمک به آنها در برخورداری از سعادتشان می‌شود. نتیجه این اعتبار این است که درمی‌یابد که باید اجتماعی مدنی و تعاونی تشکیل دهد و از آنجا که این ادراک در همه افراد انسانی به طور مشابه موجود است و با یک واسطه به همان احساس عمومی سعادت‌طلبی برمی‌گردد، نتیجه آن، تشکیل اجتماعات انسانی شده است.

بنابراین انسان که طالب حقیقی کمال و سعادت خود است، برای سود خود اعتبار استخدام کرده و طالب استخدام می‌شود و از آنجا که سود خود را مواجه با سود دیگران و در تزاخم با آنها می‌بیند، برای تضمین سود خود، ناگزیر سود همه را نیز خواسته و طالب تشکیل اجتماعات انسانی می‌شود. چون انسان این حقیقت را درک می‌کند که کمال نوعی‌اش تمام نمی‌شود و آن سعادت را که همواره در پی آن است و هدفی بزرگ‌تر از آن ندارد، در نمی‌یابد مگر به اجتماع افرادی که در کارهای حیاتی با یکدیگر تعاون می‌کنند؛ کارهایی که کثرت و تنوع آن به حدی است که انجام آنها از عهده یک انسان بر نمی‌آید (همو، ۱۳۸۷: ۵۴). انسان پس از این دو اعتبار درمی‌یابد که دوام اجتماع و در حقیقت دوام زندگی هر انسان منوط به این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد. لذا برای تضمین سود اجتماع که خودش یکی از آحاد آن است، عدالت را خواسته و

در حقیقت پس از اعتبار استخدام و اجتماع، ناگزیر به اعتبار عدالت می‌شود (همو، ۱۳۷۹: ۲۰۸/۲-۲۰۹؛ همو، ۱۴۱۷: ۲/۱۱۶-۱۱۷).

بنابراین میل به سعادت و کمال که احساسی عمومی و ثابت است موجب می‌شود که انسان دست به اعتبار استخدام بزند و این اعتبار، موجب دو اعتبار دیگر یعنی تشکیل اجتماعات و خواستن عدالت اجتماعی شده است و چون احساسی که موجب این اعتبارات می‌شود احساسی ثابت و عمومی است، اعتباراتی که حاصل آن هستند نیز عمومی، ثابت و غیر متغیر می‌باشند و فرقی بین اعتبار استخدام که بلاواسطه مبتنی بر این احساس است، با اعتبار اجتماع و یا عدالت که بلاواسطه به این احساس ثابت و عمومی برمی‌گردند، نیست. علامه طباطبائی در اصول فلسفه می‌فرماید: اعتبارات سه گانه نام برده از اعتبارات ثابته می‌باشند (۱۳۷۹: ۲۰۹/۲).

همین طور در تفسیر المیزان می‌فرماید:

مقاصد عمومی که حتی دو نفر هم در آن اختلاف رأی ندارند، از قبیل اصل لزوم تشکیل جامعه و یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن، قابل تغییر نمی‌باشد و هیچ جامعه‌ای در اصل آن اختلاف ندارد (همو، ۱۴۱۷: ۱۲۱/۷).

این روند در همین جا خلاصه نمی‌شود و همین طور اعتبارات دیگری زاینده می‌شوند که مبتنی بر این احساس عمومی و ثابت می‌باشند. لذا بشر که به خاطر نیل به سعادت حاضر شده است رنج تلاش و تعاون اجتماعی را بپذیرد، از آنجا که افعالی همچون کذب، خیانت، فساد و فحشا، به هم خوردن نسب و زایل شدن نسل‌ها و دیگر افعال این‌چنینی را در تضاد با زندگی اجتماعی و منافی با سعادت جمعی که خودش یکی از آحاد آن می‌باشد، یافته، همه آن‌ها را متصف به قبح کرده و مخالف آن‌ها را نیکو می‌داند؛ منتها برخی افعال همچون عدالت و ظلم همیشه در راستای مصالح عمومی و سعادت همگانی بوده و لذا همیشه متصف به حسن می‌باشند و برخی افعال همچون صدق و کذب، تلاطمشان اکثری است و حسن و قبح آن‌ها نیز اکثری است و تلاطم برخی دیگر از افعال نیز اقلی است و فقط در همان شرایط متصف به حسن می‌شوند. بنابراین نسبیّت در اخلاق معنا ندارد چون همیشه یک ملاک وجود دارد و

آن تلائم و عدم تلائم با سعادت است که رابطه‌ای حقیقی و ضروری (ضرورت بالقیاس) است و از همین رهگذر، جاودانگی اصول اخلاقی نیز معلوم می‌گردد.

علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

انسان پس از آنکه با معنای حسن و قبح از طریق مطالعه پدیده‌های هستی و از جمله اندام و صورت انسان‌های دیگر آشنا گردید، آن را توسعه داده و در مورد اهداف و مقاصد خود در زندگی اجتماعی به کار گرفته و آنچه را مایه سعادت‌مندی بشر یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، به حسن متصف نموده و مخالف آن را قبیح شمرده است. از این رو عدالت و احسان به مستحقان، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آن‌ها را شایسته حسن دانسته و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح شمرده است؛ زیرا اگر ملایمت و هماهنگی یا عدم ملایمت و ناهماهنگی افعال با اهداف و اغراض اجتماعی، همیشگی و دائم باشد، حسن و قبح آن‌ها هم ثابت و همیشگی است و در غیر این صورت متحول و ناپایدار است (همان: ۱۰۹/۵).

بنا بر آنچه گذشت، اگرچه همه گزاره‌های عقل عملی به نوعی به احساس مرتبط می‌شوند، این باعث نسبی و شخصی شدن ارزش‌های اخلاقی نخواهد شد؛ چرا که گزاره‌های اخلاقی و ارزشی، اخلاقی بودنشان را از دواعی و احساسات شخصی و متغیر نمی‌گیرند، بلکه در صورتی که وسیله برآمدن سعادت واقعی انسان‌ها باشند، اخلاقی خواهند بود.

نکته دیگری که نباید از آن غافل شد این است که اگرچه ملاک اخلاقی بودن فعل، تلائم و عدم تلائم آن با سعادت جامعه انسانی است، نوع نگاه جوامع به مقوله انسان و سعادت او متفاوت است؛ برخی که انسان را موجودی تک‌بعدی و صرفاً مادی می‌دانند یا زندگی را محدود به همین سرای دنیا می‌کنند و اعتقادی به معاد یا جاودانگی ندارند، سعادت را هم فقط متناسب با تأمین نیازهای دنیوی و کمالات جسمی دانسته و طبعاً گزاره‌هایی را متصف به حسن می‌کنند که مربوط به لذایذ و خوشبختی‌های دنیوی است. در نظر اینان، سعادت یعنی رسیدن انسان‌ها به بیشترین لذایذ دنیوی و تنعم در انواع مادیات. ولی در نظر جوامع الهی که انسان را موجودی دو ساحتی و متشکل از جسم و روح دانسته و قائل به معاد و جاودانگی انسان هستند، قطعاً نوع نگاه به مقوله سعادت نیز متفاوت خواهد بود (همان: ۱۲-۱۱/۳).

بنابراین نوع نگاه به انسان و سعادت او می‌تواند باعث تغییراتی در گزاره‌های اخلاقی شود، ولی باید توجه داشت که بیشتر این تغییرات مربوط به فروع و مصادیق این گزاره‌هاست؛ برای نمونه، در یک جامعه، شهادت در راه خدا عین حکمت و شجاعت بوده، ولی در جامعه‌ای دیگر عین سفاهت و مصداق تهور است یا اینکه اجتماعی قصاص قاتل را خلاف عدالت و مصداق ظلم به جانی می‌داند ولی جامعه‌ای دیگر قصاص کردن او را عین برقراری عدالت می‌داند. علامه طباطبائی خود به این نکته اشاره کرده و در ردّ سخن کسانی که به هیچ اصل ثابت اخلاقی عقیده ندارند، می‌فرماید:

این اعتبار از اشتباه بین مصداق و مفهوم ناشی گردیده؛ زیرا عدل و ظلم همیشه و همه جا متصف به حسن و قبح می‌باشند، اگرچه در مصداق آن دو تغییراتی حاصل گردد (همان: ۱۰/۵-۱۱).

در واقع، اصول اساسی ارزش‌های اخلاقی از چنان ثبات و عمومیتی برخوردارند که در همه جوامع و مکاتب اخلاقی دارای حسن بوده و هیچ‌گاه متصف به قبح نمی‌شوند. از جمله این امور می‌توان به حسن عدالت، شجاعت، عفت، صدق، حکمت... و قبح مقابلات آن‌ها اشاره کرد. هیچ جامعه‌ای اعم از سکولار و دین‌مدار نیست که عدالت را متصف به نیکویی نکند. سرّ مطلب در این است که مثلاً عدالت در دو نگاه مذکور موجب سعادت اجتماع و افراد و عاملی در رسیدن هر کس به کمال مطلوبش می‌باشد. به دیگر سخن، عدالت هم موجب سعادت دنیوی آحاد جامعه است و هم موجب سعادت اخروی کسانی که به آخرت معتقدند. شجاعت نیز هم موجب رسیدن شخص به سعادت دنیوی است و هم در راستای سعادت اخروی. حکمت هم به درد سعادت دنیوی می‌خورد و هم به درد سعادت اخروی.

نتیجه‌گیری

از دیدگاه علامه طباطبائی، اعتبار تسری حدّ یا حکم یک شیء به شیء دیگر است. بر اساس این تعریف دانستیم که اگر سخن از اعتباری بودن حسن و قبح در آثار علامه طباطبائی رفته است، این دو مفهوم باید دارای مصادیق حقیقی و واقعی در خارج باشند.

با فحوصی که در آثار علامه طباطبایی انجام دادیم به دو معنای مختلف یعنی حسن و قبح فی نفسه و حسن و قبح صدور رسدیم که اولی مربوط به مصادیق حقیقی حسن و قبح بوده و دومی مربوط به افعال اختیاری است که بشر با توجه به احساسات و دواعی خاصی که دارد، آن‌ها را متصف به حسن و قبح می‌کند؛ به این صورت که غایت و اثر نهایی فعل که حقیقتاً ملائم با طبع و قوای فعاله آدمی است، دارای حسن واقعی بوده و میل انسان را برمی‌انگیزد، ولی از آنجا که بشر، رسیدن به آن غایت و رفع نیاز قوای تکوینی خود را در گروی تحقق وسایط و انجام اموری می‌یابد، برای همه آن‌ها نیز اعتبار حسن نموده و حکم نتیجه را به وسایط تسری می‌دهد.

همچنین دانستیم که از دیدگاه علامه طباطبایی تمامی حسن و قبح‌های اخلاقی از قبیل حسن و قبح صدور و اعتباری بوده و همچون سایر اعتبارات، مبتنی بر احساسات و دواعی خواهند بود و با تحلیلی که در مقاله فوق انجام گرفت، معلوم شد که اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی و پیوند اعتباریات با دواعی و احساسات طبیعی، هیچ ملازمه‌ای با نسبیّت و تزلزل اصول اخلاقی نداشته و با قبول نظریه ادراکات اعتباری باز هم می‌توان از اصول پایدار اخلاقی سخن به میان آورد؛ چرا که ثبات یا عدم ثبات ادراکات اعتباری، متوقف بر ثبات و عدم ثبات دواعی و احساسات است و از آنجا که همه گزاره‌های اخلاقی، ریشه در حس کمال‌طلبی و سعادت‌جویی بشر داشته و به انگیزه سعادت اجتماعات بشری اعتبار شده‌اند و این احساس و انگیزه یک امر عمومی، همیشگی و پایدار است، گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر آن نیز دارای ثبات و عمومیت خواهند بود؛ یعنی همه ابنای بشر به دنبال کمال و سعادت همه‌جانبه خود بوده و آن را حقیقتاً ملائم با احساسات و تمایلات تکوینی خود می‌یابند. لذا برای رسیدن به سعادت نهایی، حسن و مطلوبیت آن را به افعالی همچون عدالت، امانت، صداقت و دیگر افعالی که واسطه رسیدن سعادت هستند تسری داده و برای آن‌ها نیز حسن و قبح اعتبار می‌کنند و از آنجا که این حس، عمومی و همیشگی است و از طرفی، رابطه این افعال با آن نتیجه یک امر همیشگی و پایدار است، اعتبار حسن و قبح برای آن امور نیز همیشگی و پایدار است.

کتاب‌شناسی

۱. آملی لاریجانی، صادق، معرفت دینی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰ ش.
۲. جوادی، محسن، مسئله باید و هست، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۳. حائری یزدی، مهدی، کاوش‌های عقل عملی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌تا.
۴. داوری اردکانی، رضا، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۵. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاویدان، نگارش علی ربّانی گلپایگانی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۶. سروش، عبدالکریم، تفریح صنع، تهران، سروش، ۱۳۶۶ ش.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، چاپ یازدهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۹ ش.
۸. همو، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۹. همو، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیق صادق لاریجانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. همو، رسائل سبعة (رسالة اعتباریات)، تهران، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، چاپ حکمت، ۱۳۶۲ ش.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، چاپ هفتم، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۷ ش.
۱۲. مطهری، مرتضی، مقاله «جاودانگی و اخلاق»، چاپ شده در: یادنامه شهید مطهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. همو، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۳ ش.

