

توجیه اخلاق بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی

تقی محدر^۱

چکیده

طبق تعریف سنتی، معرفت به «باور صادق موجه تعریف» شده است. به‌رغم نقدهای وارد بر این تعریف، توافق نسبی درباره آن وجود دارد. توجیه که یکی از ارکان این تعریف است، گاهی به‌معنای توجیه کل اخلاق به‌عنوان یک کل است و گاهی به‌معنای معیار صدق و اثبات گزاره‌های اخلاقی است. در این مقاله، معنای دوم توجیه مراد است و می‌کوشیم معیار توجیه گزاره‌های اخلاقی را بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تبیین کنیم. بر اساس دیدگاه نگارنده، تنها مکاتب اخلاقی واقع‌گرا قادر به موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی هستند. علامه طباطبایی هرچند گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند، درعین حال تأکید می‌کند که این اعتبار و قرارداد بر حقیقتی استوار است و آثار واقعی دارد، و همچنین تصریح می‌کند که برخی از اعتبارات، ثابت و نامتغیرند. بنابراین، دیدگاه ایشان در اخلاق، واقع‌گراست و به همین دلیل، گزاره‌های اخلاقی بر اساس نظریه اعتباریات علامه توجیه‌پذیر هستند.

واژگان کلیدی: توجیه، معرفت اخلاقی، محمدحسین طباطبایی، ادراکات اعتباری.

مقدمه

فلسفه اخلاق شامل طیف وسیعی از مباحث مربوط به اخلاق هنجاری و فرااخلاق است. یکی از اساسی‌ترین مباحث و پرسش‌های فرااخلاق، معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی است. در این حوزه مباحث گوناگونی مطرح می‌شود که یکی از مهم‌ترین و محوری‌ترین آنها، تعیین معیار موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی است. اهمیت این بحث به اندازه‌ای زیاد است که کمتر کتاب یا مقاله‌ای درباره معرفت اخلاقی یافت می‌شود که به این مسئله به‌عنوان مسئله‌ای کلیدی توجه نکرده باشد. این بحث در صدد این است که به این پرسش اساسی پاسخ دهد که: گزاره‌های اخلاقی را چگونه می‌توان توجیه معرفتی کرد؟ ما در این نوشتار برآنیم که موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی را بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی تبیین کنیم. متأسفانه برخی با یافتن برخی شباهت‌های ظاهری میان این نظریه و نظریات نسبی‌گرایانه، این نظریه را ملازم با نسبییت و ناتوان از توجیه گزاره‌های اخلاقی می‌دانند. هرچند در توضیح موجه‌سازی نظریه علامه طباطبایی کتاب‌ها، پایان‌نامه‌ها و مقالاتی نوشته شده، به نظر می‌رسد در تفاسیری که تاکنون از توجیه اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی ارائه گردیده، توجه کافی به نظریه ادراکات اعتباری نشده است و به همین دلیل این‌گونه تفاسیر خالی از اشکال یا ابهام نیستند. سؤال اصلی در این تحقیق بدین قرار است: آیا با اعتباری دانستن مفاهیم اخلاقی، گزاره‌های اخلاقی قابل توجیه هستند یا خیر؟ ما در این مقاله بدون توجه به درستی یا نادرستی نظریه ادراکات اعتباری یا وجوه ضعف و قوت آن، می‌خواهیم بدانیم مطابق این نظریه در چه صورت احکام اخلاقی موجه‌اند.

معرفت و توجیه گزاره‌های اخلاقی

مسئله معرفت و چیستی آن، همواره از دغدغه‌های بشر بوده است. بر اساس تعریف سنتی از معرفت که سابقه آن حتی به فیلسوفان یونان باستان، از جمله به افلاطون و سقراط نیز نسبت داده شده است، معرفت به «باور صادق موجه» تعریف شده است. در این تعریف سه رکن و پایه برای معرفت بیان گردیده که بدون تحقق همه یا یکی از آنها معرفت تحقق نمی‌یابد. طبق این تعریف برای اینکه به گزاره‌ای مانند «p» معرفت داشته باشیم، باید سه شرط زیر همگی با هم تحقق داشته باشند.

«p» باید صادق باشد. بنابراین، اگر این گزاره کاذب باشد، نمی‌توان نام معرفت بر آن نهاد. این شرط، «شرط عینی» معرفت نامیده می‌شود؛ چراکه طبق این شرط، نسبت میان گزاره و واقع لحاظ می‌شود. براین اساس، معرفت داشتن با عقیده داشتن، رأی یا نظریه‌ای داشتن، امیدوار بودن و دیگر احوال نفسانی تفاوت دارد؛ زیرا عقیده، نظر، امیدواری و غیره، برخلاف معرفت، اموری صرفاً درونی هستند و به تطابق یا عدم تطابق آنها با واقع کاری ندارند و به عبارتی ناظر به صدق و کذب نیستند. اما وقتی می‌گوییم به گزاره «زمین کروی است» معرفت داریم، مستلزم آن است که این گزاره صادق نیز باشد.

شرط دوم معرفت که آن را «شرط ذهنی» معرفت می‌نامند، آن است که شخص باید به گزاره «p» باور و اعتقاد داشته باشد. بنابراین، ما درباره قضیه‌ای که صادق، ولی بی‌ارتباط با ماست و بدان باور و اعتقاد نداریم، نمی‌توانیم ادعای معرفت کنیم.

شرط سوم معرفت آن است که «p» باید موجه و مدلل باشد؛ یعنی شخص مدعی معرفت برای این باور خود دلیل کافی داشته باشد. بنابراین، اگر درباره گزاره‌ای صرفاً حدس بزنیم، گرچه حدس ما صائب هم باشد، نمی‌توان درباره آن واژه «معرفت» را به کار برد. بنابراین، صرف داشتن باور صادق برای معرفت کافی نیست (حسین‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۵۱-۵۳). آرمسترانگ معتقد است باوری که از روی حدس یا استدلال غلط به دست آید، حتی اگر درست و مطابق با واقع باشد، باز هم معرفت نیست؛ چون فاقد توجیه کافی است (Armstrong, 2006, p.60).

این تعریف به‌رغم آنکه از طرف گتیه مورد نقد قرار گرفته، توافق نسبی درباره آن وجود دارد. بر اساس این تعریف، یکی از ارکان سه‌گانه معرفت، عنصر توجیه است؛ اما اینکه حقیقت خود توجیه چیست، محل بحث و مناقشه میان فیلسوفان است. به تعبیر

آلستون: «این نظر که معرفت عبارت است از باور صادق موجّه، در این قرن شاخص شده و توجیه باور، توجه چشم‌گیری را به خود جلب کرده است؛ ولی اغلب به هیچ‌وجه به‌طور دقیق روشن نیست مقصود یک معرفت‌شناس از واژه «موجّه» چیست و این اصطلاح دقیقاً برای بیان چه مفهومی به‌کار می‌رود» (Alston, 1989, p.81).

هرچند ابهام‌هایی در تعریف توجیه وجود دارد، مقصود فیلسوفان از توجیه این است که شخص مدعی معرفت، باید وجه و دلیلی برای معرفت یا باور خود ارائه کند. آنچه برای معرفت‌شناس مهم است، کفایت ادله‌ای است که شخص بر ادعای خود ارائه می‌کند. به عقیده لورنس بنجور، برای تبدیل باور یک شخص به معرفت، لازم است - هرچند کافی نیست - که آن باور موجّه یا معتبر، مبنای معقولی داشته باشد و فرد برای پذیرش آن دلیل کافی داشته باشد. همچنین آن دلیل توجیه‌گر باید از نوع مناسبی باشد (Bonjour, 1998, p.1). ویتگنشتاین در این باره می‌گوید: کسی می‌تواند بگوید «من می‌دانم» که بتواند دلیل محکم بر آن ارائه دهد. «من می‌دانم» به امکان ارائه دلیل مرتبط است. اینکه کسی چیزی را می‌داند، با این فرض سازگار است که بتواند متقاعد کند (Wittgenstein, 1969, p.32).

توجیه در فلسفه اخلاق در معانی متعددی به کار می‌رود که در اینجا لازم است ضمن ذکر معانی مختلف آن، مقصود خویش را از توجیه در این مقاله بیان کنیم. گاهی توجیه به معنای توجیه اخلاق به‌عنوان یک کل است؛ یعنی فیلسوف اخلاق باید به این پرسش اساسی پاسخ دهد که: چرا ما باید اخلاقی باشیم و ملاحظات اخلاقی را بر ملاحظات دیگر ترجیح دهیم؟ معنای دیگر توجیه، توجیه در اخلاق است. توجیه در این معنا، پرسش از روش اثبات درستی ادعاهای اخلاقی، نظیر خوبی و بدی کارهاست. درحقیقت بحث توجیه معرفتی گزاره‌های اخلاقی، بحث در مقام اثبات احکام اخلاقی است و فیلسوف اخلاق پس از شناخت معنا و ماهیت صدق، حقیقت و خطا، به دنبال معیار و ملاکی است تا بتواند به وسیله آن، حقیقت را از خطا و صدق را از کذب تمییز دهد (Scanlon, 1998, p. 514-516). در بحث از معیار ثبوتی صدق گزاره‌های اخلاقی، سخن بر سر آن است که افعال با چه ملاک و معیاری به خوبی یا بدی متصف می‌شوند. علت پدید آمدن مکاتب مختلف اخلاقی، تعیین معیارهای ثبوتی مختلف برای صدق گزاره‌های اخلاق است؛ اما در مقابل، در مقام اثبات گزاره‌های اخلاقی، بحث بر سر آن است که: با قطع نظر از ملاک ثبوتی، معیار اثبات گزاره‌های اخلاقی چیست و با چه ملاکی می‌توان

صدق گزاره‌های اخلاقی را تشخیص داد؟ به عبارت دیگر، راه کشف احکام و گزاره‌های اخلاقی صادق چیست؟ با توجه به تفکیک معنای ثبوتی و اثباتی صدق گزاره‌های اخلاق، توجیه اخلاقی در مقاله حاضر، همان بحث در مقام اثبات گزاره‌های اخلاقی است. به‌طور کلی نظریات در باب موجه‌سازی را می‌توان ذیل دو دسته نظریه‌های درون‌گرا^۱ و برون‌گرا^۲ تقسیم نمود.

درون‌گرایی و برون‌گرایی

برخی معرفت‌شناسان معتقدند برای توجیه گزاره‌ها، هیچ نیازی به شرایط و عوامل بیرونی نیست. از دیدگاه ایشان، از راه تأمل شخص در باورها و حالات خود می‌توان دریافت که آن باور موجه است یا خیر. بنابراین، تمام عوامل و شرایط را برای توجیه گزاره‌ها می‌توان در حالات درونی انسان جست‌وجو کرد و به همین دلیل این دسته از معرفت‌شناسان را «درون‌گرا» می‌نامند (Foley, 1998, p. 160). به‌لحاظ تاریخی دو رویکرد عمده درون‌گرا در توجیه معرفتی وجود دارد: مبنایگرایی و انسجام‌گرایی.

۱. **مبنایگرایی:** در این رویکرد که مهم‌ترین و پرسابقه‌ترین نظریه در باب توجیه است، اعتقاد بر این است که توجیه، ساختاری رده‌بندی‌شده دارد؛ بدین بیان که برخی از گزاره‌ها فی‌نفسه موجه‌اند و در اصطلاح گزاره‌های پایه یا باورهای مبنایی نامیده می‌شوند؛ اما دسته دیگر که اکثریت باورها را تشکیل می‌دهند، باورهایی هستند که اعتبار معرفتی خود را از باورهای پایه کسب می‌کنند؛ زیرا گزاره‌های غیرپایه از طریق استدلال به گزاره‌های پایه ارجاع داده می‌شوند و در نتیجه توجیه می‌گردند (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۲۴۶).

۲. **انسجام‌گرایی:** با ردّ ابتدای گزاره‌های اخلاقی بر باورهای پایه، معتقدند تنها چیزی که می‌تواند باوری را موجه سازد، مجموعه باورهای دیگر است. از دیدگاه ایشان، یک باور هنگامی موجه است که با مجموعه باورها هماهنگ و سازگار باشد (همان، ص ۲۶۹).

اما از دید معرفت‌شناسان برون‌گرا، توجیه گزاره‌ها بر عواملی مبتنی است که بیرون از ادراک ما قرار دارند. بنابراین، گزاره‌ها را با تکیه بر صرف حالات درونی نمی‌توان توجیه کرد. از میان نظریات برون‌گرا، وثاقت‌گروی^۳ به‌عنوان اثرگذارترین و مهم‌ترین نظریه برون‌گرا به شمار می‌آید (Foley, 1998, p. 161).

1. internalism
2. externalism
3. reliabilism

وثاقت‌گروی: از دیدگاه ایشان، باوری صادق است که بر اساس روندی معتبر و فرایندی موثق تحقق یافته باشد. آرمسترانگ ارتباط باور را با صدق به ارتباط دماسنج با دما تشبیه می‌کند و معتقد است همان‌گونه که دماسنج به‌طور موثق و قابل اعتمادی دما را نشان می‌دهد، باور نیز صدق را نشان می‌دهد. وثاقت‌گرایان ادراک حسی، حافظه، درون‌گروی، استقراء و قیاس را روندی معتبر می‌دانند (پویمن، ۱۳۸۷، ص ۳۱۵).

نظریات توجیه در فلسفه اخلاق

گفتیم که برای توجیه‌پذیر بودن یک باور، فیلسوف اخلاق باید معیارها، قواعد و اصول اخلاقی مناسب را در اتخاذ یک باور اخلاقی مراعات کند. هر فیلسوف اخلاقی ممکن است با توجه به گرایش اخلاقی خود، توجیه خاصی برای تبیین گزاره‌های اخلاقی ارائه دهد؛ اما نکته مهم این است که این معیارها و قواعد، به چه دلیل می‌توانند دلیل خوبی یا بدی یک فعل اخلاقی قرار گیرند. به همین دلیل، مقصود ما از توجیه اخلاقی، توجیه ابزاری^۱ نیست و ما به دنبال توجیه معرفتی و قرینه‌ای هستیم تا از طریق آن اطمینان حاصل کنیم باورهای اخلاقی ما دارای ادله و قراین کافی و منطقی هستند تا در نهایت ما را به معیارهای صدق و مطابقت با واقع برسانند. به همین دلیل، باید مشخص شود مفاهیم اخلاقی از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند یا صرفاً حاکی از احساسات درونی گوینده‌اند (شریفی، ۱۳۸۱، ص ۱۶).

براین اساس، هرچند بر اساس نظریه اعتباریات مرحوم علامه، مفاهیم اخلاقی مابازای حقیقی و عینی ندارند، منشأ انتزاع خارجی و واقعی دارند و از این طریق می‌توان معیاری معقول برای موجه‌سازی گزاره‌های اخلاقی ارائه داد که بر اساس آن، درستی یا نادرستی باورهای اخلاقی به چیزی کاملاً مستقل از خود باورها، یعنی به واقعیت خارجی متکی است. به همین دلیل نظریه علامه، نظریه‌ای مبنی‌گرا در باب توجیه احکام اخلاقی به شمار می‌آید.

ناموجه بودن مکاتب غیرواقع‌گرا

واقع‌گرایی در اخلاق به این معناست که گزاره‌های اخلاقی با صرف‌نظر از دستور، توصیه،

۱. توجیه ابزاری (Instrumental justification) در مقابل توجیه قرینه‌ای (Epistimical justification) قرار دارد. توجیه قرینه‌ای از ادله و شواهد کافی در تأیید محتوای باور برخوردار است؛ اعم از اینکه آن باور برای شخص مزیت و منافی داشته باشد یا نه؛ درحالی‌که در توجیه ابزاری، شخص به‌رغم فقدان هرگونه دلیل معرفت‌شناختی کافی برای تأیید امری، به دلیل منافع و مزایای آن به آن باور پیدا می‌کند.

احساس، سلیقه، توافق و قرارداد از واقعیت عینی سخن می‌گویند؛ اما در مقابل، غیرواقع‌گرایان معتقدند گزاره‌های اخلاقی با صرف‌نظر از دستور، توصیه، احساس، سلیقه، توافق و قرارداد هیچ واقعیت عینی ندارند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۲). حال سؤال این است که: آیا اساساً مکاتب غیرواقع‌گرا قادر به توجیه گزاره‌های اخلاقی هستند یا خیر؟ به نظر می‌رسد غیرواقع‌گرایان به دلیل انکار ارتباط میان بایدهای اخلاقی و هست‌ها، قادر به توجیه گزاره‌های اخلاقی نخواهند بود؛ زیرا غیرواقع‌گرایان اعتبار همه احکام اخلاقی را وابسته به دستور، احساس و قرارداد می‌دانند و آنها را بر این اساس توجیه می‌کنند. پس باید ایشان خود آن دستور، احساس و قرارداد را معتبر بدانند؛ یعنی باید یکی از جمله‌های زیر را بپذیرند:

- همه باید از دستورهای خداوند پیروی کنند.
 - هر فرد باید از دستورات عمل‌های اخلاقی مورد قبول خود پیروی کند.
 - هرکس باید مطابق احساس‌های اخلاقی خود عمل کند.
 - افراد هر جامعه باید مطابق قراردادهای اخلاقی جامعه خود عمل کنند.
- هریک از این جملات، مشتمل بر یک «باید اخلاقی» هستند که خود این باید، ناظر به یک «باید اصلی» است. سؤال این است که: این «باید اصلی اخلاقی» به چه دلیل معتبر است؟ برای موجه بودن «باید اصلی» سه فرض قابل تصور است:

(۱) نیاز به توجیه ندارد.

(۲) با خودش توجیه و اثبات می‌گردد.

(۳) جمله دیگری آن را توجیه می‌کند.

فرض اول باطل است؛ زیرا مطابق نظر غیرواقع‌گرایان، هیچ باید اخلاقی، مستقل از دستور، احساس یا قرارداد وجود ندارد. فرض دوم باطل است؛ به دلیل آنکه استناد به خود باید اصلی برای توجیه آن، مستلزم دور است. فرض سوم هم باطل است؛ زیرا آن گزاره‌ای که باید اصلی را توجیه می‌کند، یا باید اصلی تری است یا از نوع هست‌هاست، اما بنا بر فرض، باید اصلی تری وجود ندارد و از طرف دیگر، مطابق نظر غیرواقع‌گرایان، استنتاج باید از هست هم منطقیاً ممکن نیست. در نتیجه، در همه مکاتب غیرواقع‌گرا، همه بایدهای اخلاقی به وسیله باید اصلی توجیه می‌شوند؛ اما از آنجاکه خود باید اصلی توجیهی ندارد، پس هیچ‌کدام از بایدهای اخلاقی طبق غیرواقع‌گرایی توجیه ندارند. بنابراین، دیدگاه‌های

غیرواقع‌گرا قادر به توجیه گزاره‌های اخلاقی نخواهند بود (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۲۵-۱۲۶).

تعریف ادراکات اعتباری

از دیدگاه علامه طباطبائی، سازوکار عمل انسان در زندگی خود بر اساس اعتبار است. از دیدگاه ایشان، زندگی اجتماعی بدون اعتباریات ناممکن است و حتی هر فرد انسانی در ابتدایی‌ترین خواسته‌های خود، خواسته یا ناخواسته به عمل اعتبارسازی دست می‌زند. انسان برای دستیابی به کمال خود، به اعتباریات به‌عنوان یک واسطه نیاز دارد. بنابراین، از دیدگاه ایشان، اعتباریات، لازمه هر فعل ارادی است (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۴۵۳). اما اصطلاح «اعتبار» از دیدگاه علامه، معنایی خاص دارد که عدم درک درست آن، اشتباهاتی را در پی خواهد داشت. از این رو، برای جلوگیری از هرگونه مغالطه، لازم است با اشاره به برخی از معانی رایج آن، مراد ایشان را از این اصطلاح مشخص کنیم.

معقول ثانی

مفهوم «اعتباری» طبق این اصطلاح در برابر مفهوم «حقیقی» قرار دارد. مفاهیم حقیقی، مفاهیمی هستند که گاه دارای مصداق خارجی‌اند و در نتیجه آثار خارجی نیز دارند و گاهی در ذهن موجودند و آثار خارجی بر آنها بار نمی‌شود؛ مانند مفهوم انسان. مفهوم حقیقی که به آن «معقول اول» نیز می‌گویند، همان ماهیت است؛ یعنی آنچه در پاسخ سؤال از چیستی شیء بر آن حمل می‌شود. مفهوم اعتباری در برابر مفهوم حقیقی قرار دارد. این مفاهیم این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیایند و هم در خارج موجود شوند. درباره این مفاهیم میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق می‌یابد، وحدت و عینیت برقرار نیست و به همین دلیل است که آنها را علم اعتباری نامیده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۹۶-۲۹۸).

غیراصیل

در بحث اصالت وجود یا ماهیت، اصطلاح «اعتباری» در برابر «اصیل» به کار می‌رود. طبق این معنا، چیزی که تحقق و منشأ آثار بودنش بالعرض باشد، اعتباری است؛ در مقابل، اصیل یعنی چیزی که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات باشد.

عرض

طبق این اصطلاح، چیزی که وجود منحاز و مستقل از غیر خود ندارد، «اعتباری» و چیزی

که وجود منحاز و مستقل دارد، «حقیقی» است. بنا بر این اصطلاح، اضافه که موجود به وجود موضوع خود است، امری اعتباری است؛ برخلاف جوهر که موجود فی نفسه لِنفسه دارد (همان، ص ۲۵۸).

تحقق مفهوم در ظرف عمل

منظور از «تحقق مفاهیم در ظرف عمل» آن است که انسان چیزی را که در خارج، مصداق حقیقی مفهومی نیست، با هدف مترتب کردن آثاری، در ذهن خود، مصداق آن مفهوم قرار دهد. به عبارت دیگر، مقصود این است که معنایی را به غیر مصداق خود نسبت دهیم و چیزی را چیز دیگر ببینیم. مرحوم علامه این عمل ذهنی و فکری را «اعتبار» نامیده است. ایشان می‌فرماید:

این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تجدید کرد و گفت: عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگر بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (همو، بی تا، ج ۲، ص ۹۶).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید:

«هو اعطاء حدّ الشيء او حکمه لشيء آخر بتصرف الوهم و فعله» (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

بنابراین، مقصود علامه از اعتباری سه اصطلاح اول نیست؛ بلکه مقصود ایشان همین اصطلاح اخیر است؛ یعنی منظور از اعتباری «معنای تصویری یا تصدیقی است که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارد و مفهومی است که از مفاهیم نفس‌الامری استعاره شده و برای انواع اعمال به کار می‌رود» (همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۵۹). از دیدگاه ایشان، وهم و خیال بعضی از چیزها را در حدود چیزهای دیگر در نظر می‌گیرد؛ یعنی ما یک امر حقیقی داریم و یک اثر حقیقی و اعتبار بین این دو قرار دارد. برای مثال، کاغذ در عالم خارج وجود دارد؛ اما پول امری اعتباری است که برای انسان آثار حقیقی دارد.

انواع ادراکات اعتباری

علامه طباطبایی تقسیمات متعددی برای ادراکات اعتباری بیان می‌کند. ایشان در یک تقسیم، اعتباریات را دو قسم می‌داند:

اعتباریات بالمعنی الاعم

این دسته از اعتباریات در مقابل ماهیت هستند و ویژگی شان این است که تابع احساسات یا مولود آنها نیستند، بلکه کاملاً مستقل از احساسات بوده، در نتیجه ادراکاتی ثابت و تغییرناپذیرند.

شهید مطهری درباره این دسته از اعتباریات می‌فرماید که این اعتباریات، اعتباریات فلسفی و انتزاعی هستند و نباید آنها را با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که صرفاً قراردادی‌اند، اشتباه کرد (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۲۹۲-۲۹۵).

اعتباریات بالمعنی الاخص (اعتباریات عملی)

از دیدگاه ایشان، این دسته از اعتباریات، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده‌ای به شمار می‌آیند. این ادراکات، تابع و طفیلی احساس‌اند و به همین دلیل متناسب با قوای فعاله انسانی هستند؛ در نتیجه، ثبات و تغییر آنها نیز تابع ثبات و تغییر احساسات درونی است.

احساسات درونی نیز دو گونه‌اند. برخی از احساسات درونی همچون اراده، کراهت مطلق و مطلق حب و بغض لازمه نوعیت نوع انسان هستند و به همین دلیل احساسات عمومی به شمار می‌آیند؛ اما دسته دیگر، احساسات خصوصی‌اند که تغییر و تبدیل پذیرند. براین اساس، اعتباریات بالمعنی الاخص یا ادراکات اعتباری عملی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) ادراکات اعتباری ثابت و عمومی

مرحوم علامه اعتباراتی مثل وجوب، خوب و بد، انتخاب اخف و اسهل، متابعت از علم، اصل استخدام و... را از قبیل ادراکات ثابت و عمومی می‌داند که تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند.

ب) ادراکات اعتباری خصوصی یا متغیر

ایشان زشتی و زیبایی‌های خصوصی یا اشکال متفاوت زندگی را از قبیل ادراکات خصوصی می‌داند. این دسته از اعتبارات ثابت نیستند و ممکن است تغییر کنند؛ بنابراین، انسان می‌تواند شکل خاصی از زندگی اجتماعی را که زمانی خوب و نیک می‌دانست، زمان دیگر بد بداند و طرد کند (طباطبائی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۳).

مرحوم علامه دسته‌بندی دیگری برای اعتباریات ذکر می‌کند که طبق این دسته‌بندی، اعتباریات دو دسته‌اند:

۱. **اعتباریات پیش از اجتماع:** این دسته از اعتباریات، محدود و مقید به زندگی اجتماعی خاصی نیستند و بدون فرض اجتماع و زندگی اجتماعی نیز وجود دارند؛ مثل اصل استخدام، اصل اعتبار اجتماع، انتخاب اخف و اسهل و

۲. **اعتباریات پس از اجتماع:** این دسته از اعتباریات را بدون فرض و اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی نمی‌توان اعتبار کرد. ایشان اعتباراتی مثل ملکیت، کلام و سخن، ریاست، زوجیت و ... را از این قبیل اعتبارات می‌داند (همان، ج ۲، ص ۱۰۵).

اما با توجه به سخنان مرحوم علامه و مثال‌هایی که می‌زند، به نظر می‌رسد اعتباریات پیش از اجتماع، همان اعتبارات عمومی و ثابت هستند و اعتباریات پس از اجتماع، همان اعتباریات خصوصی متغیّرند.

ضابطه اعتباری بودن

از دیدگاه مرحوم علامه، انسان موجودی مختار است و کارهایش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد. به دلیل مختار بودن انسان، ارتباط او با فعلش امکانی است. با توجه به اینکه نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی است، اگر این امکان بخواهد تحقق یابد، باید به ضرورت تبدیل شود. از این رو، انسان برای تحقق افعالش بین خود و صورت علمی احساس فعلش، «بایدی» را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است. علامه در این باره می‌فرماید:

ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله گردد و نسبت «باید» را در وی بتوان فرض کرد. پس اگر بگوییم: «سیب میوه درختی است»، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم: «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (همان، ج ۲، ص ۱۰۲).

مثال خود علامه این است که وقتی انسان گرسنه است، به یاد سیری می‌افتد و با تصور سیری، نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری اعتبار می‌نماید و به همین دلیل، سیری وصف ضرورت به خود می‌گیرد و در جایی که عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» را بین خود و فعل اعتبار می‌کند.

از دیدگاه ایشان، انسان حتی در مواردی که افعال زشت انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند و آن افعال را با اعتقاد به وجوب انجام می‌دهد. دلیل ایشان بر این مدعا آن است که وقتی از مردمی که افعال ناشایست انجام می‌دهند، علت کارشان را

می‌پرسیم، در جواب می‌گویند چاره‌ای نداریم یا فلان محذور را داریم. این پوزش آنان دلیل بر این است که فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته، اما این وجوب و ضرورت، مقید به عدم تحقق عذر بود (همان، ج ۲، ص ۱۰۶).

بنابراین، ایشان ضرورت و وجوب را اولین و عمومی‌ترین اعتباری می‌داند که بشر به آن توجه کرده است. وجوب، نخستین اعتباری است که در تمام اعتبارات، از جمله اعتبارات اخلاقی نقش دارد. علامه در این باره می‌فرماید:

نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دایمی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد به وجوب صادر می‌شود (همانجا).

کیفیت پیدایش علم اعتباری

از آنجاکه انسان موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند، انسان برای انجام فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، علوم و ادراکات اعتباری است که ویژگی انگیزش در آنها وجود دارد. ادراکات حقیقی و واقعی دارای ویژگی انگیزش نیستند و تنها از واقع گزارش می‌دهند. علوم و ادراکات اعتباری در اثر احساسات درونی انسان که «مولد یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است» پدید می‌آیند. انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، اقدام به فعالیت می‌کند تا به نیازهای وجودی خود پاسخ دهد (همان، ج ۲، ص ۹۶).

به‌طور کلی از دیدگاه ایشان، انسان، نیاز و حاجت خود را به‌واسطه ادراکات اعتباری تأمین می‌کند و خود را به نوعی از نقص به کمال می‌رساند. ایشان در این زمینه می‌فرماید: «کلام ما در اعتباریات، مختص به آنهایی است که وسط در نقص و کمال انسان قرار می‌گیرند، نه در کل مفاهیم اعتباری» (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

ویژگی‌های ادراکات اخلاقی

الف) قضیه به‌منزله ظرف تحقق ادراکات اعتباری

اعتباریات در واقع و نفس‌الامر مطابق و مصداقی ندارند و تنها در ظرف ذهن و توهم

مطابق دارند؛ زیرا وقتی می‌گوییم «زید شیر است» ما نه در مفهوم شیر تصرف کرده‌ایم و نه در مفهوم زید؛ بلکه صرفاً در مصداق بودن زید برای شیر تصرف کرده‌ایم و این‌گونه تصرف، تنها در ذهن و به وسیله قضا یا ممکن است.

ب) عدم وجود رابطه تولیدی میان ادراکات اعتباری و حقیقی

مرحوم علامه منکر هرگونه رابطه تولیدی میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی است. ایشان در این باره می‌فرماید:

این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه، مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود (همو، بی تا، ج ۲، ص ۹۶).

مقصود مرحوم علامه این است که چون احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول قرار دارند و از این رو، ممکن است در زمانی انسانی را شیر و در زمان دیگر موش تصور کنیم، اعتباریات دایرمدار اغراض احساسی اعتبارکننده‌اند، نه تابع واقعیت. بر این اساس، از آنجاکه اعتباریات همواره در معرض تغییر و تحول هستند، از مفاد یک قضیه اعتباری نمی‌توان یک قضیه واقعی را استنتاج کرد و همچنین از مفاد قضایای حقیقی نمی‌توان قضایای اعتباری را نتیجه گرفت. به تعبیر خود علامه، با تصدیقات برهانی نمی‌توان یک تصدیق شعری را به اثبات رساند.

استدلال شهید مطهری بر عدم امکان این رابطه تولیدی آن است که علت ارتباط مفاهیم حقیقی با یکدیگر این است که زمینه فعالیت ذهنی در آنها به دلیل وجود حد وسط فراهم است و ذهن می‌تواند با تشکیل قیاسات منطقی، نتایج دلخواه را بگیرد؛ ولی از آنجاکه در اعتباریات، روابط موضوعات و محمولات، فرضی و اعتباری است، هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و به همین دلیل، زمینه تکاپو و جنبش عقلانی در خصوص اعتباریات فراهم نیست. به عبارت دیگر، نه می‌توان آنها را در براهین فلسفی و علمی به کار برد و نه می‌توان آنها را از براهین علمی و فلسفی به دست آورد (همان، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۹).

البته نفی ارتباط تولیدی میان ادراکات حقیقی و اعتباری، به معنای این نیست که میان

این دو دسته از ادراکات هیچ‌گونه ارتباطی وجود ندارد؛ زیرا نفی رابطه تولیدی به دلیل آن است که ادراکات اعتباری در احساسات و علایق آدمی ریشه دارند؛ اما از سوی دیگر، ادراکات حقیقی در ایجاد، تقویت، تضعیف و سرکوب علایق نقش دارند. بنابراین، مقصود علامه، تنها نفی استنتاج منطقی و مستقیم «باید» از «هست» و استنتاج «هست» از «باید» است.

ج) نسبی بودن ادراکات اعتباری

ادراکات حقیقی به دلیل آنکه تابع نیازهای طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی او نیستند، با تغییر نیازهای طبیعی و شرایط محیطی تغییر نمی‌کنند؛ اما از آنجاکه احساسات درونی تعیین‌کننده قلمرو اعتبارات شمرده می‌شوند، با تغییر احساسات درونی، اعتبارات ناشی از آنها هم تغییر می‌کنند. بنابراین، ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی که مطلق، دائمی و ضروری هستند، نسبی، موقت و غیرضروری‌اند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۳۷۲).

البته هنگامی که از مفهوم نسبیت در اخلاق استفاده می‌کنیم، باید توجه داشته باشیم که این مفهوم عمدتاً در دو معنای متفاوت به کار می‌رود و خلط بین این دو مفهوم می‌تواند منشأ اشتباهاتی شود. به همین دلیل، تمایز میان این دو معنا ضروری به نظر می‌رسد.

معنای اول: طبق این معنا، منظور از نسبیت این است که هیچ حکم اخلاقی، کلی و مطلق نیست. در این معنا احکام و اصول اخلاقی وابسته به سلايق اشخاص یا شرایط محیطی یا تاریخی شمرده می‌شوند. مثلاً به نظر برخی نسبی‌گرایان اخلاقی، حکم اخلاقی «حجاب برای زنان خوب است» تنها برای جامعه یا دوره تاریخی خاصی اعتبار دارد و نمی‌توان این حکم را به همه جوامع یا به همه دوره‌های تاریخی سرایت داد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲).

معنای دوم: طبق این معنا، مقصود از نسبیت، همان اصطلاحی است که فلاسفه در مقابل مفهوم نفسی به کار می‌برند. بر اساس این معنا، به مفهومی نسبی می‌گوییم که از شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شود، بلکه برای انتزاع آن به امر دیگری نیازمندیم. به بیان روشن‌تر، هنگامی که می‌گوییم «مفاهیم اخلاقی نسبی هستند» به این معناست که مفهوم خوب و باید از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شوند، بلکه انتزاع آنها بر در نظر گرفتن امر دیگری نیز متوقف است. مثلاً ادعا می‌شود که افعال اخلاقی برای رسیدن به

اهدافی خوب هستند و به همین دلیل نسبی‌اند (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۷۲۰).
به یقین مقصود علامه از نسبیت - با توجه به دلایلی که خواهد آمد - معنای اول
نسبیت نیست، بلکه منظور ایشان معنای دوم است و بدیهی است که این معنا از نسبیت،
با واقع‌گرایی و توجیه گزاره‌های اخلاقی منافاتی ندارد.

اقسام اعتبار و انشا

از آنجا که علامه طباطبایی قضایای اخلاقی را اعتباری می‌داند، لازم است توضیحی درباره
اقسام اعتبار و انشا به دست دهیم.

الف) اعتبار و انشای محض

اعتباری که معتبر آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل کند؛ مثل جایی که اعتبارات به
سلیقه و پسند افراد جعل شده باشند.

ب) انشا و اعتبار مبتنی بر واقع

اعتباری که معتبر بر اساس اهداف و اغراض خاص و برای رسیدن به مصالح واقعی
حکمی را جعل کرده باشد (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۷۶).

مقصود علامه معنای دوم اعتبار است. ایشان معتقد است خوب و بد از اموری
اعتباری هستند، ولی در عین حال تصریح می‌کند که اعتباریات در واقع و تکوین ریشه
دارند و به همین دلیل، برای سیر شدن، اعتبار خوردن می‌شود، نه دویدن.

چگونگی پیدایش مفهوم خوب و بد

ایشان خوب و بد را همانند وجوب از اعتبارات عمومی می‌داند که در انجام هر فعلی -
چه فردی و چه اجتماعی - لازم است. ایشان در تفسیر المیزان ریشه تکوینی حسن و قبح
را چنین بیان می‌کند:

به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتدا از طریق مشاهده جمال و زیبایی در آفرینش
و خلقت هم‌نوعان خود، که همان اعتدال و تناسب در اندام آنهاست، برای او حاصل
شده است. همچنین تناسب و اعتدال موجود در سایر پدیده‌های هستی، که محسوس و
مشاهد وی قرار گرفته‌اند، موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او گردیده است. معلوم
است که ماهیت این معنای حسن، چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع و قوای
احساسی و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر نیست.

پس وقتی می‌گوییم فلان انسان زیبا یا این منظره طبیعت یا تابلو نقاشی، زیباست، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان، ملایمت و سازگاری دارد و در نتیجه، معنای قبح که مقابل حسن است، عدم ملایمت آن موجود و صورت آن، با طبع و قوای ادراکی انسان می‌باشد. سپس این معنا را گسترش داده و در افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی نیز به کار برده است و با مقایسه آنها با اغراض اجتماعی، که عبارت از سعادت‌مندی بشر از زندگی یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، آن افعال و عناوین را به حسن و قبح متصف نموده است. بنابراین عدالت، نیکی به افراد، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آنها را شایسته و حسن، و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۹-۱۱).

تحلیل مفهوم خوب و بد

تتبع در آثار علامه بیانگر آن است که ایشان حسن و قبح اخلاقی را بر اساس حسن و قبح غیراخلاقی اعتبار کرده است.

۱. در حسن و قبح غیراخلاقی و حسی، خوبی و حسن آن است که چیزی با قوه فعاله، ملایمت و موافقت داشته باشد و بدی و قبح آن است که چیزی با قوه فعاله، ملایمت و موافقت نداشته باشد، به عبارت دیگر، حسن و قبح یعنی ملایمت و منافرت با طبع فاعل (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۵). روشن است که این معنا از حسن و قبح، امری نسبی و متغیر است. خود ایشان به صراحت می‌گوید:

تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست می‌داریم و حوادث دیگر را دشمن می‌داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن می‌داریم. بسیاری از مزه‌ها و بوی‌ها را از راه ادراک حسی، نه از راه خیال، خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر را مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار را بد می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل، نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد؛ زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف ما می‌باشد؛ الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از وی لذت می‌برد و جانورانی هستند که از دور به بوی مردار می‌آیند و یا از مزه شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند (همو، بی تا، ج ۲، ص ۱۰۷).

شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود و کمال و سعادت شیء که جمیعاً با سعادت فرد ملایمت دارند و «قبیح و بدی» عبارت است از: عدم موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصود و کمال و سعادت شیء که جمیعاً با سعادت فرد منافرت دارند. این همان حسن و قبح اخلاقی است که برحسب موارد از حیث نسبیّت و عدم نسبیّت متفاوت است. از این رو، حسن و قبح برخی از افعال دایمی، ثابت و نامتغیر است؛ درحالی که حسن و قبح برخی دیگر از افعال به حسب احوال و ازمنه و مجتمعات متفاوت است. مثلاً «عدل» همیشه خوب و حسن و «ظلم» همیشه بد و قبیح است و این دو تحت هیچ شرایطی تغییر نمی کنند، اما خنده و شوخی که در مجالست با دوستان و مجالس شادی، کاری حسن و پسندیده است، در مجالس با بزرگان و مجالس سوگواری، کار قبیح و بدی شمرده می شود. نیز زنا و شرب خمر که نزد غربیان کاری پسندیده و حسن است، نزد مسلمانان، کار قبیح و بدی به شمار می آید (همو، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۰-۱۳، ج ۱، ص ۳۶۸ و ۳۸۰).

نظریه فطرت

یکی دیگر از مقدمات لازم برای تبیین توجیه اخلاق از دیدگاه علامه طباطبایی، توجه به نظریه فطرت است. براین اساس، انسان‌ها نوعیتی واحد، سرشتی یکسان و در نتیجه، نیازهای همگون و کمالات نوعی یکسانی دارند. به همین دلیل است که می توان اعتبارات عمومی را در میان همه انسان‌ها، ثابت و یکسان دانست؛ زیرا از یک سو اعتباریات عمومی را لازمه نوعیت نوع و از سوی دیگر، فطرت را امری مشترک در میان تمام انسان‌ها دانستیم. نوع انسانی، نوع واحد و تغییرناپذیری است و همین سرشت واحد و نوعیت یکسان است که ریشه و اساس حقیقی احکام اخلاقی شمرده می شود؛ فطرتی که همه بشر بر آن خلق شده اند؛ فطرتی که تبدیل پذیر نیست (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۵۹). انسان‌ها در سرشت خود و آنچه کمال نفسشان است، متشابه آفریده شده اند و همین تشابه سبب می شود امیال و دوست داشتنی‌ها یکسان شوند. به بیان دیگر، به رغم تفاوت‌هایی که میان انسان‌ها وجود دارد، انسان‌ها در کمال نوعی خود با یکدیگر یکسان‌اند و در نتیجه، امیال یکسان و احکام عملی یکسان خواهند داشت. این امر بدان دلیل است که آن جنبه کمال صعودی و کمال معنوی همه انسان‌ها در وضع مشابهی قرار گرفته است و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان، کلی و دایمی می شود (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶، ص ۷۴۰).

واقع‌گرا بودن دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی

بر اساس نظریه اعتباریات، باید‌ها و نباید‌های اخلاقی، همه ضرورت‌های ادعایی و مجازی و اعتباری هستند و این اعتبار نیز برای رفع نیازهای ثابت و متغیر بشر انجام می‌شود و از آنجاکه باید و نباید‌های اخلاقی ضرورت‌هایی ادعایی، اعتباری و مجازی هستند، صدق و کذب در آنها معنا ندارد و در نتیجه، برهان و استدلال نیز در آنها راه ندارد و قابل استنتاج منطقی از حقایق نیستند. با توجه به این تبیین، به نظر می‌رسد بر اساس این نظریه، اخلاق امری نسبی و توجیه‌ناشدنی است و اساساً هیچ‌گونه ارتباطی میان باید و نباید‌های اخلاقی و واقعیات عینی وجود ندارد. اما در پاسخ باید گفت این تصویری خام و ابتدایی است؛ زیرا در کلمات مرحوم علامه، قراین، شواهد و تصریحاتی وجود دارد که غرض ایشان، نفی هرگونه ارتباط نبوده و تنها یک نوع ارتباط خاصی را که لازمه قبول نظریه اعتباریات است، نفی کرده است و این بدین معنا نیست که ایشان وجود هر نوع رابطه‌ای را انکار کنند، به گونه‌ای که به هیچ ارتباطی میان حقایق و اخلاق قایل نباشند. به عبارت دیگر، دلیل آنکه علامه اعتباریات را برهانی نمی‌داند، عدم ابتنا بر واقع نیست، بلکه دلیل آن، نیازمندی افزودن اعتبار پس از ابتنا بر واقع است که برهان نمی‌تواند این افزوده را تأمین کند. گرچه اصل این سخن قابل مناقشه است، به‌هرحال ربطی به واقع‌گرا بودن دیدگاه علامه ندارد.

از دیدگاه علامه طباطبائی، مفاد باید و نباید، ضرورت‌های ادعایی است؛ یعنی انسان برای رسیدن به اهداف و نتایج مطلوب، میان خود و افعالش، ضرورت و باید جعل می‌کند تا به انجام کار ترغیب و تحریک شود. با توجه به اینکه فاعل برای رسیدن به غایت، ضرورت را بین خود و فعل جعل می‌کند و این کار مجازی و اعتباری را به دلیل رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه انجام می‌دهد، پس این اعتبار بر اساس ارتباط حقیقی و واقعی بین فعل و نتیجه است. در مثال خود ایشان هم، غذا خوردن علت سیر شدن است و بین غذا خوردن و سیری ارتباط حقیقی وجود دارد. براین اساس، جعل‌ها و اعتبارها دارای ملاک هستند و ملاک این جعل، رسیدن به غایات مطلوب است. ایشان در این باره می‌فرماید:

انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می‌شود و این نظام به وسیله معانی و همیه و امور اعتباری محافظت می‌شود. بنابراین، اگرچه انسان

برحسب ظاهر با نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی برحسب واقع با نظام طبیعی زندگی می‌کند. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتبارات بیان شده‌اند، لکن یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتبارات مبتنی بر آن حقایق می‌باشند و از آنجاکه این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، امور حقیقی و عینی می‌باشند؛ پس رابطه بین این امور اعتباریه مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۶-۷).

توضیح آنکه، ایشان در بحث مربوط به مفاد بایدها و نبایدها، فرمود انسان بین غذا خوردن و سیر شدن، رابطه‌ای واقعی می‌یابد؛ یعنی می‌داند غذا خوردن موجب سیر شدن است و این رابطه‌ای واقعی است، نه قراردادی. نیز از آن طرف، رابطه خود و فعل غذا خوردن را به دلیل اینکه فاعل مختار است، رابطه امکانی می‌یابد؛ یعنی درمی‌یابد که انجام این فعل برای او ضرورت ندارد و او مجبور به فعل نیست، بلکه می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد. از این رو، برای اینکه حتماً به سیری دست یابد، رابطه بین خود و فعل را که رابطه امکانی است، به‌طور اعتباری و مجازی، رابطه جویی و ضروری می‌سازد و این کار یک قرارداد و اعتبار است.

اما روشن است که این جعل و اعتبار، بی‌ملاک نیست و مبنا و اساس دارد؛ یعنی درست است که این یک جعل و اعتبار است، ولی جعلی بر اساس رابطه‌ای واقعی و حقیقی است. از این رو، برای سیر شدن نمی‌توان جعل «باید» درباره دیدن داشت، بلکه برای سیر شدن، جعل «باید» درباره غذا خوردن منطقی است. پس بایدها و نبایدها انشای محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت‌ها نداشته باشند؛ بلکه انشاهای مبتنی بر واقع‌اند و به‌لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی هستند.

ایشان هرچند این احکام را تابع احساسات درونی و به‌تبع آنها قابل تغییر و زوال می‌داند، درعین حال معتقد است این اعتبار بر حقیقتی استوار است و آثار واقعی دارد (همو، بی‌تا، ص ۹۵) و همچنین تصریح دارد که این احساسات، مولود یک سلسله احتیاجات وجودی است (همان، ص ۹۶) و از طرف دیگر معتقد است برخی از این اعتبارات عمومی، به دلیل آنکه لازمه نوعیت انسان هستند، ثابت و نامتغییرند (همان، ص ۱۰۳).

با دقت در کلمات علامه، روشن می‌شود منظور ایشان از نسبی بودن احکام این است که با صرف نظر از خواسته‌ها، نیازها و کمال موجودی خاص، حقیقتی به نام «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» وجود ندارد و بنابراین، این نسبییت همان نسبییت اخلاقی نیست

که تعریف آن پیش‌تر گذشت. از این‌رو، این نوع نسبت منافاتی با واقع‌گرایی ندارد؛ زیرا از دیدگاه ایشان، احکام اخلاقی بر واقعیاتی مبتنی‌اند که مستقل از سلیقه و احساس و قرارداد هستند. بر این اساس، ایشان تنها آن دسته از احکام متغیری را می‌پذیرد که تابع تفاوت و تغییر شرایط واقعی باشند، ولی آن دسته از احکامی که تابع تغییر سلیقه‌ها و قراردادهای صرف و بی‌ارتباط با سعادت و کمال حقیقی انسان باشند، از دیدگاه ایشان پذیرفتنی نیستند. از این‌رو، علامه در پاسخ شبهه‌ای که می‌گوید: تکلیف، امری اعتباری است و امر اعتباری چه سودی برای انسان دارد؟ می‌فرماید:

فایده تکلیف این است که واسطه بین مکلفین و کمالات نفسانی آنها می‌شود و روح فاقد کمال را به مرتبه کمال انسانی می‌رساند و باعث رشد و تکامل تدریجی انسان می‌گردد و این پروسه، یک سیر لازم و غیرقابل‌تغییری است؛ زیرا انسان در عالم ماده قرار دارد و محکوم قوانین حرکت و سیلان است؛ یعنی اگرچه نفس انسان مجرد است، ولی به لحاظ اینکه مجرد ناقص است و با واسطه قرار دادن بدن به کمال می‌رسد، همین تکالیف و بایدها و نبایدها، نحوه رسیدن به کمال و شیوه پیمودن این سیر را بیان می‌کند. پس در واقع، این بایدها و نبایدها برای یکسری واقعیات و حقایق جعل شده‌اند (همو، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹-۵۰).

پس طبق نظریه اعتباریات، بایدها و نبایدها انشای محض نیستند، بلکه انشای مبتنی بر واقعیت‌اند و به لحاظ همان واقعیات، هم توجیه می‌شوند و هم اینکه قابل تحقیق و بررسی هستند و از این طریق حتی می‌شود بر آنها برهان هم اقامه کرد.

نتیجه‌گیری

مرحوم علامه معنای باید و نباید را، وجوب و لزوم دانسته، معتقد است این وجوب حقیقتاً میان قوه فعاله و اثر آن برقرار است. از نگاه ایشان، از آنجاکه رابطه میان انسان و افعال ارادی‌اش امکانی است، انسان، وجوب و لزوم واقعی میان قوه فعاله و اثرش را میان خود و صورت علمی آن اثر مطلوب، قرارداد و اعتبار می‌کند تا برای دستیابی به نتیجه خاص انگیزه پیدا کرده، اراده خودش را تعیین بخشد. از آنجاکه ایشان همه احکام اخلاقی را به همین صورت اعتباری می‌داند، این احکام را تابع احساسات درونی و به تبع آن، قابل تغییر و زوال دانست و نسبی و برهان‌ناپذیر برشمرد. این عبارات علامه موهم آن است که ایشان به نسبت اخلاقی قایل است و در نتیجه، دیدگاه ایشان غیر واقع‌گراست؛ اما چنان‌که

در خلال بحث‌ها گذشت، هرچند ایشان به یک معنا مفاهیم اخلاقی را نسبی می‌دانند، نباید پنداشت این نوع از نسبیّت به معنای عدم ثبات در گزاره‌های اخلاقی است؛ زیرا از دیدگاه ایشان، مقصد عالی و هدف نهایی از اعتبارات اخلاقی، دستیابی به کمالات و جودی انسان و تحصیل سعادت است و تمامی ادراکات اعتباری اخلاقی در جهت دستیابی به کمال قرار دارند. نتیجه آنکه، آنچه انسان را به وضع این اعتبارات مضطر کرده، همان مصالحی است که چشم‌پوشی از آن برایش ممکن نبوده است. از سوی دیگر، ایشان ادراکات اعتباری را به اعتبارات خصوصی و اعتبارات عمومی تقسیم کرد و فرمود اعتبارات عمومی، اعتباراتی ثابت و تغییرناپذیرند. علت ثبات در این گونه اعتبارات آن بود که این گونه اعتبارات، لازمه نوعیت نوع‌اند و درحقیقت، تأمین‌کننده مصالحی هستند که نیاز انسان به آن مصالح همیشگی است. به همین دلیل، هرچند علامه طباطبایی خوبی عدل و زشتی ظلم را امری اعتباری می‌داند، بر این باور است که هیچ اجتماعی از این اعتبار خالی نیست.

همچنین ایشان تأکید داشت که سرشت و فطرت انسان که حقیقت نوعی اوست، امری ثابت به شمار می‌رود. بدیهی است با فرض ثبات، نوع احکامی که لازمه نوعیت نوع هستند، در تمام زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و تغییرناپذیر خواهد بود. به عبارت دیگر، هرچند احکام و اصول اخلاقی برای دستیابی به کمال و هدف اعتبار می‌شوند و از این نظر به معنای دومی که گذشت، نسبی هستند، از آنجاکه این اعتبارات لازمه نوع مشترک انسانی‌اند، ثابت، مطلق و عمومی‌اند. به عبارت دیگر، از آنجاکه کمال نوعی انسان که کمال مشترک و عمومی انسان‌هاست، مبدأ اعتبار مفاهیم اخلاقی قرار گرفته است، امکان تغییر در این گونه اعتبارات وجود ندارد.

نکته پایانی اینکه، ایشان تأکید کرد که این اعتبارات و قراردادها بر حقیقتی استوارند و آثار واقعی دارند و همچنین تصریح نمود که این احساسات مولود یک سلسله احتیاجات و جودی هستند و حتی بیان کرد که برای نشان دادن اینکه این اعتبارات بر مبنای کدام نیازهای واقعی اعتبار می‌شوند، می‌توان برهان اقامه نمود. بنابراین، با دقت در کلمات علامه، روشن می‌شود مقصود ایشان از نسبیّت، نسبیّت اخلاقی نیست، بلکه منظور آن است که با صرف‌نظر از خواسته‌ها، نیازها و کمال و جودی خاص، حقیقتی به نام «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» وجود ندارد. براین اساس، انتظار تغییر در اصول اخلاقی بنا بر

نظریه ادراکات اعتباری، ناشی از تصویری نادرست و ناقص از نظریه ادراکات اعتباری است. اصول اخلاقی، در واقع بیان‌کننده الزامات و ارزش‌هایی است که کمال نوعی انسان وابسته به آن است. از این رو، دیدگاه علامه، جزء دیدگاه‌های واقع‌گراست و نظریه‌ای مبنای در باب توجیه احکام اخلاقی است.

منابع

۱. پویمن، لوئیس پی (۱۳۸۷). معرفت‌شناسی مقدمه‌ای بر نظریه شناخت. ترجمه رضا محمدزاده. تهران: دانشگاه امام صادق ۷.
۲. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). تفرج صنع. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۴. شریفی، احمد حسین (۱۳۸۱). نقد و بررسی دیدگاه‌های معاصر در باب توجیه گزاره‌های اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۶). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵ و ۵). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۶. _____ (۱۳۷۵). المیزان فی تفسیر القرآن. ترجمه محمد باقر موسوی همدانی. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۷. _____ (۱۳۶۶). ولایت‌نامه. ترجمه همایون همتی. تهران: امیرکبیر.
۸. _____ (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه محمدحسین طباطبایی.
۹. _____ (۱۳۶۲ الف). نهاية الحکمة. قم: جماعة المدرسين بقم المشرفة، مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۰. _____ (۱۳۶۰). رسالة الولاية. تهران: قسم دراسات الاسلاميه.
۱۱. _____ (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲). مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. قم: صدرا.
۱۲. _____ (بی‌تا). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: مرکز بررسی‌های اسلامی.
۱۳. فعالی، محمدتقی (۱۳۷۷). درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی. قم: نشر معارف.
۱۴. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). «استدلال در اعتباریات». پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۲۴، ص ۳۰-۴.

۱۵. محدر، تقی (۱۳۹۴). «بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی با واقع‌گرایی اخلاقی». معرفت، شماره ۲۱۰، ص ۴۷-۶۰.
۱۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار (ج ۶). چاپ ششم. تهران: صدرا.
۱۷. _____ (۱۳۷۳). مجموعه آثار (ج ۱۳). تهران: صدرا.
۱۸. معلمی، حسن (۱۳۸۰). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
۱۹. مصباح، مجتبی (۱۳۸۷). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
20. Alston, William (1989). *Epistemic Justification*. New York: Cornell University Press.
21. Armmstrong, Walter (2006). *"Moral skepticism"*. London: Oxford university.
22. Bonjour, Laurence (1998). *Defense of Pure Reason: A Rationalist Account of A Priori Justification*. Cambridge: Cambridge University Press.
23. Foley, Richard (1998). "justification" In: *Routledge encyclopedia of philosophy* (V.5). ed. Edward Craig. London: Routledge.
24. Scanlon, T. M. (1998). *"moral justification"*, In: *Routledge encyclopedia of philosophy* (V.6). ed. Edward Craig. London: Routledge.
25. Wittgenstehn, L. (1969). *"Basil Blackwell"*. On certainty Oxford.