

تحلیل ملاک اطلاق گزاره‌های اخلاقی در نظریه اعتباریات

مجید ابوالقاسم زاده^۱

چکیده

اطلاق یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی از مباحث مهم فلسفه اخلاق و نظریه اعتباریات از دیدگاه‌های مهم علامه طباطبایی است. با توجه به آنکه این نظریه در نهایت بر واقع مبتنی بوده و اطلاق گزاره اخلاقی از لوازم واقع‌گرایی اخلاقی است، نظریه اعتباریات مستلزم مطلق‌گرایی اخلاقی است. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین و تحلیل ملاک اطلاق پرداخته و با پاسخ به اشکال‌های قابل طرح، به این نتایج دست یافته است که: اولاً دیدگاه علامه طباطبایی با واقع‌گرایی اخلاقی به معنای حداکثری آن سازگاری دارد که براساس آن، ثبات و تغییر احکام اخلاقی به ثبات یا تغییر منشأ واقعی انتزاع احکام (یعنی نوعیت نوع انسان و ساختار طبیعی، تکوینی، ثابت و مشترک او) بستگی دارد. ثانیاً مطلق‌گرایی برخاسته از نظریه اعتباریات را باید مطلق‌گرایی معتدل دانست که به تغییر برخی احکام اخلاقی باور دارد. اما نه تغییری که تابع احساسات و سلیق فردی باشد. ثالثاً مطلق‌گرایی معتدل هرچند موجب نسبی‌گرایی هستی‌شناختی یا عینی می‌شود، اما با نسبی‌گرایی مصطلح و مردود که نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی یا ذهنی است تفاوت دارد.

واژگان کلیدی: نظریه اعتباریات، واقع‌گرایی اخلاقی حداکثری، اطلاق‌گرایی اخلاقی معتدل، نسبی‌گرایی هستی‌شناختی، نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی، علامه طباطبایی رحمته‌الله.

۱. بیان مسأله

در اخلاق اسلامی، ملاک‌های متعددی برای اثبات اطلاق و کلیت احکام اخلاقی ذکر شده (ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۳۱۱-۳۱۵) که از جمله آنها مصلحت و مفسده عمومی، «من علوی» و «من سفلی» و بداهت قضایای اخلاقی است. براساس مصلحت و مفسده عمومی، حسن و قبح برخی افعال (مانند عدل و ظلم) مشتمل بر مصلحت و مفسده عمومی است که یکی موجب حفظ نظام و دیگری موجب اختلال نظام می‌گردد و پذیرش حسن و قبح چنین افعالی از سوی همگان به همین جهت است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۹؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶-۳۴۷؛ اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۶؛ مظفر، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷۹-۲۸۴ و ۲۹۶).

برخی معتقدند انسان دارای دو «من» یا دو شخصیت است؛ «من علوی» و «من سفلی» که هر کدام نیازها و کارکردهایی دارند. احکام و قضایای اخلاقی برخاسته از «من علوی» انسان، کلی، دائمی و ثابت است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۲۷، ۴۶۸، ۴۹۵ و ۶۱۳؛ ج ۴، ص ۴۰، ۱۱۸-۱۱۹؛ ج ۱۷، ص ۱۲۰؛ ج ۲۰، ص ۱۷۴). برخی عبارات آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله سبحانی نیز بر این ملاک اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۵۰-۵۱؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۹الف، ص ۶۵؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۴۱، ۴۴، ۴۶ و ۱۵۲). این دو اندیشمند در برخی عبارات دیگر، نفس بداهت (یعنی اولی بودن قضیه) را ملاک اطلاق و کلیت آن می‌دانند. اینکه هر کس در هر مکان و در هر زمان و تحت هر شرایطی اجزای قضیه را درست تصور کند، بدان تصدیق هم خواهد کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ج ۱۸، ص ۸۹؛ همو، ۱۳۷۷، ص ۴۴؛ همو، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۲۹۱؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۷۷-۸۲؛ همو، ۱۴۲۰ق، ص ۴۶-۴۸؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۱۸۲-۱۸۴).

اعتباریات یا نیازهای عمومی یکی دیگر از ملاک‌های اطلاق‌گرایی اخلاقی است. براساس این دیدگاه، قضایای اخلاقی حاصل اعتباریات و نیازهای عمومی و ثابت و به‌بیان دیگر، لازمه نوعیت نوع انسان است. از این رو قابل تغییر نخواهد بود. نظریه «اعتباریات» که توسط علامه طباطبایی به تفصیل بیان شده است (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۰-۳۷۷؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۱؛ ج ۳، ص ۱۴۲-۱۴۹؛ ج ۶، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ ج ۷، ص ۱۷۰؛ ج ۱۴، ص ۹۵؛ ج ۱۵، ص ۲۸۸؛ ج ۱۸، ص ۳۱۵-۳۱۶؛ همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۷۳-۱۷۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳-۱۶۱؛ همو، ۱۳۸۸ب، ص ۴۹-۵۷؛ همو، ج ۱، ص ۱۶-۳۷)، سابقه آن به آراء ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۹) می‌رسد و در بین متأخران، در سخنان محقق اصفهانی (اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۳۱۲-۳۱۶) مطرح شده است. علامه طباطبایی در این نظریه از استادش محقق اصفهانی پیروی کرده است.

از این رو می‌توان گفت «نظریه اعتباریات» به نظریه مصلحت و مفسده عمومی شبیه و نزدیک است؛ زیرا مصلح و مفساد نوعی و واقعی در حقیقت همان نیازهای عمومی و تکوینی انسان است. برآورده کردن هر آنچه نیاز واقعی و تکوینی نوع انسان است، به مصلحت نوع انسان است؛ همچنان‌که نادیده انگاشتن آن، مفسده نوعی و عمومی را به همراه دارد.

به عبارت دیگر، آن چیزی نیاز واقعی انسان‌هاست که برای همه آنها مصلحت داشته باشد. در مقابل، هر چیزی که برای نوع انسان‌ها مفسده دارد متعلق نیاز واقعی و نوعی انسان نیست. بر این اساس، ملاک اطلاق گزاره‌های اخلاقی از منظر علامه طباطبایی در نهایت همان ملاک مصلحت و مفسده عمومی است؛ اما با تقریر و تحلیل جدیدی که در قالب نظریه اعتباریات مطرح شده است.

اما «اعتبار» یا «اعتباری» چیست؟ چرا و چگونه شکل می‌گیرد؟ این اصطلاح مشترک لفظی است که معانی متعددی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۱؛ وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۳۶-۱۳۷) و معنای مورد نظر علامه طباطبایی، «تحقق مفاهیم در ظرف عمل» است. اعتبار در این اصطلاح یعنی دادن حد چیزی به چیز دیگر و یا نسبت دادن معنایی به غیر مصداق حقیقی اش. به بیان دیگر، تحقق بخشیدن مفاهیم در ظرف عمل. به این معنا که انسان چیزی را که در خارج مصداق حقیقی مفهومی نیست، در ذهن خود مصداق آن مفهوم قرار دهد. این کار به منظور مرتب کردن آثاری که ارتباط با عوامل احساسی انسان دارد، در ذهن او صورت می‌گیرد. به بیان سوم، اعتباری عبارت است از معنای تصویری یا تصدیقی که خارج از ظرف عمل تحقیقی ندارد و چیزی جز استعاره مفاهیم نفس‌الامری استعمال آن در مورد انواع اعمال نیست؛ مانند اینکه زید را که حقیقتاً از مصادیق لفظ «شیر» نیست، در ذهن خود مصداقی برای «شیر» - که در خارج مصداق حقیقی و خاص خود را دارد - قرار دهیم و به جای گفتن «زید شجاع است»، بگوییم «زید شیر است».

انسان در تعابیر خود به عللی نظیر ترغیب افراد به چیزی یا بازداشتن آنها از چیزی می‌تواند از تشبیه، استعاره و مجاز استفاده کند؛ مثلاً شجاعت زید را با گفتن «زید شیر است» بیان می‌کند. در اینجا لفظ «شیر» در معنای حقیقی خود، یعنی حیوان درنده به کار رفته و در این باره مجازی صورت نگرفته، بلکه مجازگویی در ناحیه اسناد شیر به زید یا مصداق بودن زید برای شیر صورت گرفته است. یعنی زید که حقیقتاً مصداق انسان است، مجازاً مصداق شیر قرار گرفته است. با این ادعا و اسناد مجازی که «زید شیر است» به جای «زید شجاع است»، خواسته‌ایم بر شجاعت زید تأکید کنیم. این نوع مجاز را که چون از ناحیه نسبت و اسناد صورت می‌گیرد، مجاز در اسناد گویند و چون از آن ادیب و نحوی مشهور قرن هفتم سراج‌الدین سکاکی خوارزمی است، به مجاز سکاکی هم معروف است. در مقابل مجاز در لفظ یا کلمه که نظریه مشهور است و معتقد است «شیر»

به طور مجازی در «رجل شجاع»، یعنی در غیر معنای حقیقی خود استعمال شده است (تفتازانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۰؛ مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۹۱-۳۹۲).

۲. اهمیت و ضرورت

پرداختن به این بحث از دو جهت اهمیت دارد و نپرداختن به آن یا پرداختن ناقص و نادرست، دارای پیامدهای دیگری است. یکی به جهت اهمیت مسأله اطلاق یا نسبیت قضایای اخلاقی است که یکی از مباحث بسیار مهم فلسفه اخلاق (به طور عام) و فرااخلاق (به طور خاص) و معرفت‌شناسی اخلاق (به طور اخص) است. به طوری که می‌توان گفت ثمره عملی غالب مباحث فرااخلاق و فلسفه اخلاق در باور به همین بحث نمایان می‌گردد (لوی، ۱۳۹۰، ص ۲۲-۳۲). جهت دیگر، به شخصیت و جایگاه علمی علامه طباطبایی برمی‌گردد که نه تنها خود فیلسوف و مفسر بزرگ معاصر است، بلکه استاد فیلسوفان و مفسران برجسته امروزی است. بر این اساس، نسبی‌گرا معرفی کردن وی به همان اندازه در عالم فکر و عمل تأثیر می‌گذارد که در علوم انسانی و اسلامی تأثیرات گسترده و عمیقی از خود بر جای گذاشته است. یعنی موجب نهادینه کردن نگرش نسبی‌گرایانه در اندیشه‌ها و رفتارها می‌شود.

اما درباره نظریه اعتباریات، هرچند برخی معتقدند که علامه طباطبایی به حیث اخلاقی این نظریه توجه نداشته (چراکه اساساً این بحث یک بحث فلسفی است نه اخلاقی). یا آنکه این بحث بیشتر به معرفت‌شناسی، علم‌شناسی فلسفی و روان‌شناسی ادراک مربوط است تا اخلاق (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳-۲۴۴)) و برخی هم در عین آنکه حیث فلسفی برای نظریه اعتباریات قائلند، ولی نسبیت اخلاقی را نتیجه و لازمه این نظریه می‌دانند (سروش، ۱۳۵۹، ص ۲۶۸ و ۲۷۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۴-۳۴۵ و ۳۵۳).

اما حق آن است که نظریه اعتباریات حتی اگر با غرض فلسفی و معرفت‌شناختی صورت گرفته باشد (چنان‌که علامه این بحث را مناسب علم‌النفس فلسفی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۳۴۱) و در اصول فلسفه و رساله اعتباریات با همین نگاه طرح نمود)، اما بازتاب مستقیمی در مباحث فلسفه اخلاق و به طور کلی علم اخلاق دارد؛ چراکه علم اخلاق از شاخه‌های حکمت عملی به‌شمار آمده و هر گونه تحلیلی از ماهیت اعتباریات عملی و ثبات و تغییر آنها، در ماهیت قضایای اخلاقی نیز تأثیرگذار است؛ به‌ویژه آنکه بحث از ادراکات اعتباری، علاوه بر حیث هستی‌شناختی و نحوه پیدایش و وجود اعتباریات - که بیشتر مورد توجه پژوهشگران و صاحبان قلم قرار گرفته است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۷۱۶-۷۴۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۶۰-۲۶۱؛ سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۰-۲۵۰؛ وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۵۱-۱۶۱؛ لاریجانی، [بی‌تا]، ص ۲۵-۵۳ و ۸۳-۸۵؛ رمضان، ۱۳۸۷، ص ۲۱۸-۲۲۱؛ سروش، ۱۳۵۹، ص ۲۵۷-

۲۷۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۴۳-۳۶۵) - حیث معرفت‌شناختی هم دارد و یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی اخلاق، اطلاق یا نسبیّت گزاره‌های اخلاقی است.

افزون بر آن، معنا ندارد که علامه طباطبایی از ماهیت اعتباریات یا ادراکات اعتباری بحث کند، اما دیدگاهش درباره ماهیت اعتباریات اخلاقی با آنچه در نظریه اعتباریات گفته مغایر باشد؛ چراکه ماهیت و ویژگی‌های امور اعتباری همه‌جا باید یکسان باشد (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹-۱۹۴). از همین رو، مرحوم علامه در تفسیر المیزان علاوه بر اینکه اهمیت زیادی برای اخلاق، به‌ویژه کلیت و اطلاق احکام اخلاقی قابل است، در ضمن دلایلی که برای اثبات اطلاق و ردّ نسبیّت اخلاقی مطرح نموده، این مسأله اخلاقی را به نظریه اعتباریات پیوند زده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۸۲؛ ج ۵، ص ۱۱-۱۰؛ ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ ج ۸، ص ۵۸-۵۳؛ ج ۱۲، ص ۹).

از سوی دیگر، می‌دانیم نظریه اعتباریات علامه توسط اندیشمندان معاصر مورد نقض و ابرام‌های فراوانی صورت گرفته است که باید گفت دلیل عمده این اختلافات به همین مسأله (یعنی اطلاق یا نسبیّت گزاره‌های اخلاقی) برمی‌گردد؛ زیرا علامه از یک سو باید و نباید و حسن و قبح را اعتباری و نسبی می‌داند و از سوی دیگر، اعتباریات را به دو قسم ثابت و غیر ثابت تقسیم می‌کند.

۳. پیشینه

هرچند درباره کلیت موضوع مقاله، آثار متعددی به چاپ رسیده است. اما هیچ‌کدام به‌طور مستقیم و خاص بر عنوان مقاله اشاره ندارد که این امر موجب تفاوت اثر حاضر با آثار موجود شده است. افزون بر اینکه این مقاله با نگاهی جدید و با ابتناء بر واقع‌گرایی اخلاقی که علامه را معتقد به آن می‌داند، به تحلیل مسأله پرداخته است. اگر از برخی آثار که اساساً اطلاق‌گرایی اخلاقی را با نظریه اعتباریات قابل جمع نمی‌دانند و به‌نحوی علامه طباطبایی را نسبی‌گرا معرفی می‌کنند بگذریم، وجه دیگر نوآوری آن است که آثار دیگر عمدتاً در پی تبیین نظریه اعتباریات و به‌دنبال آن، توجیه واقع‌گرایی و اطلاق‌گرایی هستند. اما این نوشتار از همان ابتدا، واقع‌گرایی و اطلاق‌گرایی اخلاقی را مسلم گرفته و به تحلیل اطلاق‌گرایی و ملاک آن می‌پردازد.

برخی از آثاری که تعدادی از صفحات آنها به تبیین نظریه اعتباریات اختصاص پیدا کرده و در ضمن آن به اطلاق یا نسبیّت گزاره‌های اخلاقی بر پایه این نظریه اشاره شده، عبارت است از کتاب "فلسفه حقوق بشر" اثر جوادی آملی (صفحه ۶۵ تا ۶۸)، کتاب "حسن و قبح عقلی" اثر سبحانی (صفحه ۲۴۲ تا ۲۴۶)، جزوه "فلسفه اخلاق" اثر لاریجانی (صفحه ۳۵ و ۸۵)، کتاب "مسأله باید و هست" اثر جوادی (صفحه ۱۹۴ تا ۲۰۵) و کتاب "آراء اخلاقی علامه طباطبایی" اثر رمضان‌زاده (فصل دوم و سوم از بخش سوم).

همچنین هرچند پایان‌نامه‌های متعددی درباره نظریه اعتباریات و آراء اخلاقی علامه طباطبایی به تفکیک نوشته شده، اما دو پایان‌نامه را می‌توان نزدیک به عنوان مقاله حاضر دانست؛ یکی پایان‌نامه ارشد اثر حقیقت‌قره قشلاقی با عنوان «بررسی و نقد نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و رابطه آن با نسبییت اخلاقی» است که در سال ۱۳۸۳ در دانشگاه تربیت مدرس با راهنمایی جوادی و مشاوره سعیدی مهر دفاع شد. این اثر با نگاه انفعالی و سطحی و بدون توجه به عمق و لایه‌های زیرین نظریه اعتباریات، آن را مستلزم نسبی‌گرایی اخلاقی دانست و تلاش شهید مطهری بر عدم تلازم میان نظریه مزبور با نسبییت را بیهوده خواند. دیگری رساله دکتری تاجیک جویه با عنوان «بازسازی نظام اخلاقی علامه طباطبایی براساس نظریه اعتباریات» با راهنمایی فاضلی و مشاوره جوادی که در سال ۱۴۰۱ در دانشگاه قم دفاع شد. این رساله که اندک صفحاتی از آن به رابطه اعتباریات و نسبی‌گرایی اخلاقی اختصاص پیدا کرد، همان راه‌حل شهید مطهری را برای گریز از نسبییت مطرح کرد. لکن منشأ آن را در نظریه فطرت علامه طباطبایی می‌داند. به این معنا که فطرت در نزد علامه همان «من علوی» نزد شهید مطهری است و چون فطرت ثابت منشأ اعتباریات است. در نتیجه اعتباریات سر از نسبی‌گرایی اخلاقی در نمی‌آورد.

برخی از مقالات تألیف‌یافته در این باره از قرار ذیل است:

مقاله «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات» (نشریه معرفت، ش ۱۵) و مقاله «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری» (نشریه قیاسات، ش ۳۰ و ۳۱) هر دو به نویسندگی جوادی که در مقاله نخست در حد یک صفحه به توجیه تغییر احکام اخلاقی براساس نظریه اعتباریات پرداخته و آن را مختص ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل افراد دانسته است. در مقاله دوم، توجیه شهید مطهری در منتج نشدن نظریه اعتباریات به نسبی‌گرایی اخلاقی را فاصله گرفتن از نظریه مزبور دانسته است. مشابه مقاله دوم، مقاله «بررسی انتقاد استاد مطهری از ادراکات اعتباری علامه طباطبایی در اخلاق» (نشریه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ش ۱۸) اثر مشترک ترکاشوند و گوهری است. با این تفاوت که توجیه‌های شهید مطهری را مبنی بر تفکیک میان فعل اخلاقی و معیار اخلاقی، تفکیک میان «من علوی» و «من سفلی» و تفکیک میان حسن قبیح فاعلی و حسن قبیح فعلی پذیرفته است.

مقاله «تبیین اعتبار حسن و قبیح در نظام اعتباریات علامه طباطبایی و راه‌کاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبییت اخلاقی» (نشریه معرفت فلسفی، ش ۷۸) اثر مشترک فاضلی و تاجیک چوبه، با راه‌کارهای درون‌ساختاری نظریه اعتباریات همچون راه‌کار فطرت و غایات عام و مشترک، از این نظریه در برابر نسبی‌گرایی دفاع کرده است. نزدیک به این مقاله، مقاله «ادراکات اعتباری و نسبییت اخلاق در اندیشه علامه طباطبایی» (نشریه معرفت اخلاقی، ش ۱۵) اثر عابدی‌نژاد است که در آن،

چون اعتباریات عمومی ثابتند، در نتیجه نظریه اعتباریات سر از نسبیت در نمی‌آورد. در مقاله «علامه طباطبایی، فیلسوف واقع‌گرا و مطلق‌گرای اخلاقی» (نشریه معرفت، ش ۲۱۰) اثر گرائی، ابتدا واقع‌گرایی علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات مطرح شد و براساس آن، مطلق‌گرایی اخلاقی که یکی از لوازم واقع‌گرایی است به این نظریه نسبت داده شد. توجه به آثار موجود و نگاه انتقادی به دیدگاه‌های مطرح شده در آنها، نه تنها موجب شده از تکرار مطالب پرهیز شود، بلکه سبب تقریر دیگری از ارتباط نظریه اعتباریات با اطلاق‌گرایی اخلاقی شده است که این امر می‌تواند به نوآوری و امتیاز این اثر بیفزاید.

۴. ملاک اطلاق گزاره‌های اخلاقی

با توجه به آنکه نظریه اعتباریات بالمآل ابتدا بر واقع دارد، براساس آن باید گزاره‌های اخلاقی را واقعی و به تبع آن مطلق دانست و ملاک اطلاق را در همان ابتدا بر واقع جست‌وجو کرد. بنابراین از آنجاکه اطلاق‌گرایی اخلاقی (Ethical Absolutism) یکی از لوازم واقع‌گرایی اخلاقی (Moral Realism) و مبتنی بر آن است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳-۳۴؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۴۱؛ ابوالقاسم‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۱۳۴-۱۴۰) لازم است برای توضیح مدعا (اینکه ملاک اطلاق واقع است) به تعریف مورد نظر از واقع‌گرایی اخلاقی و اطلاق‌گرایی اخلاقی به اختصار و ناظر به موضوع بحث اشاره کنیم.

۴-۱. واقع‌گرایی اخلاقی حداکثری

واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی در دانش‌های مختلف، تعاریف مختلف، اما شبیه هم دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۵-۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۳۳-۳۴؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۴۱؛ ابوالقاسم‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۶۱-۶۶ و ۱۵۰-۱۵۹). در اخلاق نیز معانی مختلفی برای واقع‌گرایی ارائه شده است که این معانی را در دو دسته حداقلی و حداکثری می‌توان تقسیم کرد. طبق معنای حداقلی، واقع‌گرایی اخلاقی به این معناست که ارزش‌های اخلاقی مستقل از واقعیت‌های دیگر، وجود و واقعیت عینی دارند. طبق این معنا، تنها وظیفه‌گرایانی (Deontologists) همچون ایمانوئل کانت (Immanuel Kant, 1724-1804) و شهودگرایانی (Intuitionists) مانند جورج ادوارد مور (George Edward Moore, 1873-1958) واقع‌گرا هستند. مطابق معنای حداکثری که معنای مشهور و برگزیده است، اگر ارزش‌های اخلاقی دارای منشأ انتزاع خارجی بوده و مبتنی بر واقعیت‌های عینی و خارجی باشد، کافی است تا ما آنها را واقعی بدانیم.^۱

۱. البته، تقسیم‌بندی مذکور با نگاه کمی صورت گرفته است؛ اینکه حداقلی، دیدگاه‌های کمتر و حداکثری، دیدگاه‌های بیشتری را دربر می‌گیرد. اما با نگاه کیفی، می‌توان آنها را جابه‌جا کرد. به این معنا که واقع‌گرای حداکثری، مابه‌ازاء عینی و واقعی برای ارزش

با این توضیح، منظور از واقع چیزی است که با صرف نظر از خواست، احساس و قرارداد وجود دارد و جمله واقع‌نمای اخلاقی هم به این معناست که با صرف نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه، توافق و قرارداد از واقعیت عینی سخن می‌گوید. در مقابل عینی (Objective)، ذهنی (Subjective) قرار دارد که بر خواست، احساس و قرارداد دلالت دارد. بر این اساس، مراد از امور ذهنی خواست‌ها، احساسات و توافقات است که صرفاً اعتباری‌اند نه واقعیات (طبق معنای حداقلی) و نه مبتنی بر واقعیات (طبق معنای حداکثری). مراد از غیر واقع‌نما بودن جملات احساسی و قراردادی نیز این است که صرفاً بر دستور، خواست و احساس دلالت دارد. به بیان دیگر، متعلق دستور، احساس و قرارداد در این جملات، با صرف نظر از دستور، احساس و قرارداد وجود عینی و واقعی ندارد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۲۹-۳۲ و ۴۷-۴۹؛ محمدی منفرد، ۱۴۰۰، ص ۲۳-۳۵).

خواهیم گفت که علامه طباطبایی اعتباریات را برخاسته از واقعیات و مبتنی بر آنها می‌داند و نه صرفاً برخاسته از احساسات افراد یا تطابق آراء افراد. از این رو نمی‌توان وی را غیر واقع‌گرا معرفی کرد و به تبع آن، نسبی‌گرایی اخلاقی (Ethical Relativism) را به نظریه اعتباریات نسبت داد.

بنا بر واقع‌گرایی اخلاقی، احکام اخلاقی مطلق و ثابتند و نسبی نمی‌شوند؛ زیرا حسن و قبح، ذاتی افعال است و ذاتی شیء ثابت و غیر متغیر است. در نتیجه حکم ناظر به آن نیز ثابت و مطلق خواهد بود. در این صورت، عقل نیز توان درک و شناخت حسن و قبح واقعی و ذاتی افعال را دارد و به تبع آن، اطلاق حکم حسن یا قبیح بودن فعل را نیز تشخیص می‌دهد. درک و معرفتی که مقید و مشروط به دستور، احساس و توافق نیست تا نسبت به تغییر آنها حکم اخلاقی هم نسبی و متغیر گردد، اما براساس غیر واقع‌گرایی اخلاقی (Moral Non-Realism)، احکام اخلاقی نمی‌توانند از ثبات و اطلاق برخوردار باشند؛ زیرا مقید به دستورهای یک فرد، احساسات فردی و توافقات جمعی خواهد بود که چون همه آنها انشائی و اعتباری صرف هستند و از امور واقع و حقایق ثابت و مطلق حکایت نمی‌کنند، هر لحظه می‌توانند تغییر کنند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱، ۴۹-۵۰ و ۹۰؛ ابوالقاسم‌زاده، ۱۴۰۱، ص ۱۹۲-۱۹۶).

۲-۴. اطلاق‌گرایی اخلاقی معتدل

مدعای اطلاق‌گرایی اخلاقی این است که برخی احکام اخلاقی به‌طور مطلق و بدون هیچ قید و شرطی اعتبار دارند. بدین‌سان، آن حکم اخلاقی که در هر شرایطی با واقع اخلاقی مطابقت داشته

▲ اخلاقی قائل است اما واقع‌گرای حداقلی، منشأ انتزاع واقعی را برای ارزش اخلاقی کافی می‌داند. به‌نظر می‌رسد این نزاع، لفظی باشد و هر تعریفی که اتخاذ گردد و نویسنده تا پایان نوشتار به آن پایبند باشد، تأثیری در نتیجه بحث نخواهد داشت.

باشد، مطلقاً خوب و در مقابل، حکمی که در هر شرایطی خلاف واقع اخلاقی باشد، مطلقاً بد است؛ مثلاً خوب بودن عدل، تقوا و اطاعت از خدا مطلق است؛ همچنان‌که بد بودن ظلم، کفر، شرک و معصیت کردن خدا اطلاق دارد. بنابراین قضایای اخلاقی مطلق مقید به هیچ قیدی نیستند، ولی سایر قضایای اخلاقی به قیود و شرایطی وابسته‌اند.

در مقابل، نسبی‌گرایی اخلاقی یعنی آنکه هیچ حکم اخلاقی "مطلق و کلی" نیست. بلکه اعتبار همه احکام اخلاقی به شرایطی وابسته است که در صورت فقدان آن شرایط و بروز شرایط دیگر، حکم اخلاقی تغییر خواهد کرد. از آنجاکه نسبی‌گرایان غیر واقع‌گرا بوده و منشأ واقعی برای شرایط قائل نیستند، همه شرایط و قیود احکام اخلاقی را به امور غیر واقعی وابسته و مقید می‌دانند؛ نظیر قرارداد، توافق، احساس، دستور و توصیه. در نتیجه زمانی یک فعل به لحاظ اخلاقی خوب است که مورد توافق و قرارداد افراد یا گروهی قرار گرفته باشد و یا مشمول امر و توصیه فرد خاصی قرار گیرد و یا آنکه فاعل از انجام آن احساس خوبی داشته باشد. همین فعل اخلاقاً خوب می‌تواند قبیح و بد تلقی گردد. اگر قبح آن مورد توافق و قرارداد افراد و یا دستور کسی قرار گیرد، همه مکاتب غیر واقع‌گرا، اعم از امرگرایی (Imperativism)، احساس‌گرایی (Emotionalism)، توصیه‌گرایی (Prescriptivism)، قراردادگرایی (Contractualism) و جامعه‌گرایی (Communitarianism) در این دسته قرار می‌گیرند. آنان اعتبار همه احکام اخلاقی را به امر، احساس، توصیه و قرارداد وابسته می‌دانند و جز این امور نسبی و تغییرپذیر، واقعیتی برای احکام اخلاقی قائل نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۱-۱۶۶؛ همو، ۱۳۷۳، ص ۱۸۴-۱۹۴؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۰-۳۷؛ مصباح، ۱۳۸۷، ص ۳۶-۳۷ و ۴۰-۴۱ و ۹۰ و ۱۱۲؛ استیس، ۱۳۸۰، ص ۷۲-۷۴ و ۱۳۸-۱۴۴؛ لوی، ۱۳۹۰، ص ۱۳-۲۲).

دست‌کم دو دیدگاه افراطی و معتدل درباره اطلاق قضایای اخلاقی از هم قابل تفکیک است. مراد از گروه افراطی کسانی هستند که به شدت از مطلق بودن قضایای اخلاقی دفاع می‌کنند و برای هیچ حکم اخلاقی، تحت هیچ شرایطی حتی یک مورد استثنا هم قائل نیستند. ایمانوئل کانت مصداق بارز این گروه در غرب است. ایشان با توجه به تأکید زیادی که بر اوامر مطلق یا تنجیزی عقل عملی دارد، هیچ‌گونه استثنایی را نمی‌پذیرد؛ حتی اگر مصالح بیشتر و بهتری را در پی داشته باشد (Kant, 1396, p17-18, 244-246).

نمونه بارز این تفکر در اخلاق اسلامی، قاضی عبدالجبار معتزلی است که معتقد است انسان تحت هیچ شرایطی نباید دروغ بگوید؛ چون دروغ در هر حال قبیح است و هیچ‌وقت حسن نخواهد شد؛ حتی اگر موجب نجات انسان بی‌گناهی از قتل گردد. بلکه حتی اذن خدا هم رافع قبح آن نیست (عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۶۶-۶۷ و ۱۷۶).

گروه معتدل که اکثریت قائلان به اطلاق احکام اخلاقی را تشکیل می‌دهند، اطلاق محض را

قبول ندارند؛ همچنان‌که مانند نسبی‌گرایان هم نیستند تا نسبت محض را بپذیرند. به بیان دیگر، این گروه قائل به تفصیل شدند و معتقدند نه همه قضایای اخلاقی مطلق است و نه همه آنها نسبی. بلکه دست‌کم برخی قضایای اخلاقی از کلیت و اطلاق برخوردارند و تحت هیچ شرایطی استثنا نمی‌پذیرند. اما بقیه احکام اخلاقی مقید و مشروط هستند، لکن مشروط به شرایط واقعی.

پرواضح است که در مرزبندی میان مطلق‌گرا و نسبی‌گرا، مطلق‌گرایان معتدل را نمی‌توان نسبی‌گرا دانست؛ چون برخلاف آنها دست‌کم برخی احکام اخلاقی را مطلق می‌دانند. آنان حتی اگر تنها یک حکم اخلاقی را مطلق بدانند، باز هم نسبی‌گرا به‌شمار نمی‌روند. بنابراین مطلق‌گرای معتدل، از آن جهت که برخی احکام اخلاقی را متغیر می‌داند، مطلق‌گرای افراطی محسوب نمی‌شود و از آن جهت که برخی احکام اخلاقی را ثابت و غیر متغیر می‌داند، نسبی‌گرا نخواهد بود. از این بیان، پاسخ به اشکال زیر معلوم می‌گردد:

اگر گفته شود که چرا نسبی‌گرایی را نیز همچون مطلق‌گرایی به افراطی و معتدل تقسیم می‌کنیم و گروه مزبور و در نتیجه علامه طباطبایی را نسبی‌گرای معتدل معرفی می‌کنیم (یعنی کسانی که برخی احکام اخلاقی را متغیر می‌دانند، نه همه آنها را تا نسبی‌گرای افراطی به‌شمار روند)؟ پاسخ آن است که بنا بر آنچه در تعریف اطلاق و نسبت اشاره شد، ملاک اطلاق یا نسبت واقع است و نه سلاطین فردی و توافق جمعی. آنچه که موجب نسبت می‌شود، دومی است نه اولی.

توضیح آنکه باید بین دو قسم نسبت فرق گذاشت؛ نسبت عینی یا هستی‌شناختی و نسبت ذهنی یا معرفت‌شناختی. اولی به شرایط عینی و بیرونی وابسته است، اما دومی به ذهنیت و خواست افراد بستگی دارد. اینکه شهروندان مشهدی ساعت ۱۸ افطار کنند و مردم تهران ساعت ۱۸:۳۰ و اهالی تبریز ساعت ۱۹، به تفاوت موقعیت جغرافیایی این شهرها و زمان طلوع و غروب خورشید در آنها وابسته است. این همان نسبت هستی‌شناختی است که نوع نگاه یا اراده و ذهنیت افراد در آن نقشی ندارد. بله، اگر شهروندان یکی از این شهرها بخواهند دل‌بخواهی یا توافقی و فارغ از اقتضانات واقعی در هر زمانی که دلشان خواست افطار کنند، سر از نسبت معرفت‌شناختی در می‌آورند. باید توجه داشت که نسبت مصطلح - که محل نزاع میان مطلق‌گرایان و نسبی‌گرایان است - معنای دوم (نسبت ذهنی) است نه معنای اول (نسبت عینی). پس علامه طباطبایی را نمی‌توان نسبی‌گرا به معنای رایج و مصطلح دانست، حتی اگر بیشتر احکام اخلاقی را متغیر بدانند؛ زیرا این تغییر براساس شرایط عینی و واقعی است، نه سلیقه‌ای و دل‌خواهی. به بیان دیگر، حتی اگر قول به تغییر برخی احکام اخلاقی را نسبی‌گرایی بدانیم و از این جهت علامه طباطبایی را نسبی‌گرا معرفی کنیم، نسبی‌گرایی به معنای هستی‌شناسانه آن است. درحالی‌که نسبی‌گرایی مصطلح که از نظر ما باطل و مردود است، نسبی‌گرایی معرفت‌شناسانه است.

از توضیحات فوق معلوم شد که نسبی‌گرایی هستی‌شناختی با مطلق‌گرایی معتدل قابل جمع است و اساساً یکی هستند. یعنی برخی احکام اخلاقی مطلق و ثابتند و تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند؛ مانند خوبی تقوا و عدالت. اما برخی دیگر که تغییر می‌کنند، به دلیل تبعیت از شرایط عینی و واقعی است که با تغییر شرایط، حکم نیز تغییر خواهد کرد.

حاصل آنکه مطلق‌گرایی اخلاقی معتدل با نسبی‌گرایی مصطلح از دو جهت فرق دارد؛ یکی آنکه نسبی‌گرا همه احکام اخلاقی را نسبی و غیر ثابت می‌داند، درحالی‌که مطلق‌گرای معتدل به ثبات و تغییرناپذیری دست‌کم برخی احکام اخلاقی باور دارد. دوم آنکه نسبی‌گرا منشأ تغییر همه احکام اخلاقی را امور غیر واقعی می‌داند، برخلاف مطلق‌گرای معتدل که تغییر در برخی احکام را ناشی از شرایط و اقتضائات واقعی و به اصطلاح مصالح و مفاسد واقعی می‌داند نه امور دلبخواهی یا سلائق فردی و نه توافقات یا قراردادهای جمعی.

تذکر این نکته ضروری است که آنچه گفتیم مربوط به صفات و افعالی بود که در جهت سعادت یا شقاوت انسان و در نتیجه قابل ارزش‌گذاری اخلاقی باشد. وگرنه افعالی که نسبت به سعادت و شقاوت یکسان باشد و انجام یا ترک آنها هیچ نقشی در خوشبختی یا بدبختی انسان نداشته باشد، خارج از قلمرو اخلاق یا ارزش‌گذاری اخلاقی خواهند بود؛ چون نه کمالی به کمالات اخلاقی انسان می‌افزایند و نه موجب حبط کمال اخلاقی و یا سقوط اخلاقی می‌شوند. از این‌رو نه با ارزش خواهند بود و نه ضد ارزش. بر این اساس، تفاوت رفتارهای افراد با یکدیگر و حتی تفاوت رفتار یک فرد در این امور را نباید نسبی‌گرایی اخلاقی پنداشت؛ زیرا چنان‌که اشاره شد، این‌گونه تغییرات و تفاوت‌های در رفتار اساساً (تخصصاً) از بحث اخلاقی خارج است. اینکه یکی فلان غذا، لباس و رنگ را دوست دارد، اما دیگری از غذا، لباس و رنگ دیگری خوشش می‌آید مستلزم نسبی‌گرایی اخلاقی نیست. برخی آداب و رسوم اجتماعی (مانند شیوه احوال‌پرسی کردن) نیز از این قبیل هستند که نباید اختلاف جوامع در آنها را نسبی‌گرایی اخلاقی تلقی کرد. واضح است که اگر این امور در جهت کمالات انسانی - نفیاً و اثباتاً - مؤثر باشند، وارد حیطه اخلاق می‌شوند و مشمول حسن و قبح و باید و نباید قرار می‌گیرند؛ مثلاً غذا حرام باشد یا لباس پوشاندگی لازم را نداشته باشد یا در احوال‌پرسی ضوابط محرم و نامحرم رعایت نگردد.

۵. ادله ملاک بودن واقع برای اطلاق گزاره‌های اخلاقی

هرچند عبارات مرحوم علامه در اثبات اطلاق‌گرایی و رد نسبی‌گرایی به هم نزدیک است به طوری که همه آنها را در نهایت می‌توان یک دلیل دانست، اما ما به دلیل تفاوت در تعبیر یا تقریر آن را در دو عنوان بیان می‌کنیم. به بیان دیگر، اگر نتوان دو عنوان ذیل را دو دلیل تلقی کرد، دست‌کم می‌توان دو تقریر از

یک دلیل قلمداد کرد؛ به‌ویژه آنکه اشکال و پاسخ مطرح شده ذیل هر یک، متفاوت از همنند.

۱-۵. وجود اعتباریات ثابت و ناوابسته به خواست افراد

از منظر علامه، اعتباریات نخست به دو قسم تقسیم می‌شود؛ اعتباریات بالمعنی الأعم و اعتباریات بالمعنی الأخص. از ویژگی‌های دسته اول این است که معقول ثانی فلسفی و انتزاعی‌اند، تابع احساسات و یا مولود آنها نیستند. بلکه برخاسته از واقع و مستقل از احساساتند. از این‌رو ادراکاتی ثابت و تغییرناپذیرند. یعنی تغییر احساسات درونی موجب تغییر در این نوع اعتباریات نمی‌شود. اما اعتباریات بالمعنی الأخص که مرحوم طباطبایی آنها را اعتباریات عملی نیز می‌نامد، تابع احساسات و لازمه قوای فعاله انسان هستند، ثبات و تغییر آنها تابع ثبات و تغییر احساسات درونی است.

اعتباریات بالمعنی الأعم، پیش از علامه طباطبایی نیز سابقه داشته است. شیخ اشراق آن را در بحث معقولات ثانی و تفکیک آن از معقولات اولی و نیز تفکیک اعتباریات از حقایق مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۰ و ۳۶۵؛ ج ۲، ص ۶۴-۷۲؛ ج ۴، ص ۲۱۷). اما اعتباریات بالمعنی الأخص را می‌توان از ابتکارات علامه دانست که آن را در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، رساله اعتباریات و تفسیر المیزان به‌منظور راه‌حلی برای بیان چگونگی تغییر و تحوّل در برخی ادراکات انسان بیان نموده‌اند.

از آنجاکه اعتباریات عملی تابع احساساتند و احساسات درونی یا لازمه نوعیت نوع انسان و تابع ساختار طبیعی اوست (مانند اراده و مطلق حبّ و بغض) و یا احساساتی است خصوصی و قابل تغییر، از این‌رو اعتباریات عملی نیز دو قسم می‌شود:

یک) اعتباریات عمومی و تغییرناپذیر: اعتباریاتی که همواره ثابتند و هیچ‌وقت تغییر نمی‌پذیرند؛ مانند اعتبار باید و نباید، حسن و قبح، انتخاب اسهل و اخف، اصل استخدام و اجتماع. (دو) اعتباریات خصوصی و تغییرپذیر: اعتباریاتی که ثابت نیستند و قابل تغییر و تبدیلمند؛ مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون زندگی اجتماعی. انسان می‌تواند شکل خاصی از زندگی اجتماعی را که زمانی خوب و زیبا تلقی کند و در زمان دیگر آن را زشت بدارد و براساس آن زندگی نکند. بنابراین اصل اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی از اعتباریات عملی عمومی است که همواره ثابت است، اما شکل زندگی اجتماعی می‌تواند تغییر کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳).

همچنین با توجه به اینکه علامه اعتباریات عملی را معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌داند و فعالیت این قوا یا بی‌نیاز از زندگی اجتماعی است و یا نیازمند به آن، از این‌رو اعتباریات عملی را اعتباریات قبل الاجتماع و بعد الاجتماع هم می‌نامد. یعنی اعتباریاتی که بدون فرض اجتماع، اعتبار می‌گردند و مقید به تحقق زندگی اجتماعی نیستند؛ مانند باید و نباید، حسن و

قیح و... و اعتباریاتی که صرفاً با فرض و اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی تحقق می‌یابند؛ مانند اصل ملکیت، کلام و سخن، ریاست و مرئوسیت (همان، ص ۱۲۵-۱۵۴). حاصل آنکه با توجه به چگونگی پیدایش اعتباریات و اقسام آنها، دو دسته از سه دسته اعتباریات ثابت و تغییرناپذیرند: الف) اعتباریات بالمعنی الأعم که منشأ انتزاع واقعی دارند و اساساً تابع احساسات نیستند. ب) اعتباریات بالمعنی الأخص یا اعتباریات عملی از نوع عمومی که هرچند تابع احساساتند، اما احساساتی برخاسته از نوعیت نوع انسان و لازمه ساختار طبیعی و واقعی اوست؛ خواه قبل الاجتماع شکل بگیرند و خواه پس از آن.

واضح است که اعتباریات عملی از نوع خصوصی که صرفاً به سلايق فردی یا خواسته‌های افراد وابسته است تغییر می‌کند و کسی به ثبات و اطلاق آنها قائل نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۸-۴۹؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵-۳۴۷).
برای توضیح بیشتر، به اختصار به اعتبار باید و نباید و اعتبار خوب و بد - که منظور علامه از اعتباریات، این دست اعتباریات است - اشاره می‌کنیم:

۲-۵. اعتبار «باید»

مفهوم «ضرورت» یا «وجوب» دارای مصادیق و معنونات تکوینی و خارجی است. این مصادیق همان نسبتی است که در عالم واقع بین هر علت و معلولی بر قرار است. حال اگر ما نسبت امکانی و غیر ضروری میان دو شیء را مصداق مفهوم «وجوب» یا «ضرورت» قرار دهیم (به همان صورت که زید را مصداق مفهوم شیر قرار داده‌ایم)، این فعل ما یک اعتبار خواهد بود، به همان معنایی که گفتیم. یعنی تحقق مفهوم در ظرف عمل یا قرار دادن نسبت امکانی به عنوان مصداق مفهوم «وجوب»، درحالی که واقعاً مصداق آن نیست. به بیان دیگر، ما در این اعتبار حد یک شیء را که همان نسبت ضروری تکوینی است، به شئی دیگر که نسبتی امکانی باشد داده‌ایم تا در عمل آثاری را بر آن مترتب نماییم.

می‌دانیم که انسان تکویناً دارای تمایلات و احساساتی نسبت به اشیاء و اغراض مختلف است؛ مثلاً وقتی که گرسنه می‌شود، سیری را دوست می‌دارد و به سوی آن میل پیدا می‌کند؛ چون می‌داند که فعل غذا خوردن، او را به غرضش که سیری باشد می‌رساند. نسبت میان انسان و فعل خوردن - قبل از آنکه قوای فعّاله به کار افتد - نسبت امکانی است. دلیلش آن است که به محض گرسنگی برای انسان، سیری حاصل نمی‌شود. حال برای اینکه انسان به غایتش برسد لازم است به منظور بعث و تحریک به سوی فعل خوردن، این نسبت امکانی را مصداق مفهوم «وجوب» یا «ضرورت» قرار دهد. با این اعتبار، قوای فعّاله شروع به فعالیت می‌کند و عمل خوردن که معلول آن است، حاصل می‌شود و انسان

به غایت خود که سیری باشد می‌رسد. البته شکی نیست که به‌همراه اعتبار این باید (سیر شدن)، باید‌های دیگری نیز اعتبار می‌شود تا عمل خوردن محقق گردد؛ نظیر «باید دست خود را به سوی غذا دراز کنم»، «باید غذا را به دهان بگذارم»، «باید غذا را بجوم» و غیره (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱-۱۲۲).

۳-۵. اعتبار «خوب»

مرحوم علامه بر این باورند که دو مفهوم «حسن» و «قبیح» ابتدا در محسوسات تحقق پیدا می‌کند. یعنی اشیاء را اگر دارای جمال و تناسب باشند، حسن و اگر فاقد زیبایی و تناسب باشند قبیح و زشت می‌شماریم. به بیان دیگر، حسن یعنی چیزی که به‌خاطر اعتدال و تناسب اعضا، ملایم با قوای احساسی و ادراکی ما بوده و موجب انجذاب نفس و میل طبع می‌شود، برخلاف قبیح که عدم ملائمت و انجذاب نفس را به دنبال دارد.

انسان پس از درک حسن و قبیح حسی، آن را گسترش داده و به افعال هم سرایت می‌دهد. به این صورت که افعال ملائم و هماهنگ با اغراض اجتماعی را حسن و در مقابل، افعال غیر ملائم و ناهماهنگ با اغراض را قبیح و بد می‌شمارد. بنابراین مفهوم «حسن» (همچون مفهوم «وجوب») در خارج از حوزه عمل انسان دارای معنای واقعی است که حاصل رابطه تلائم واقعی میان یک خاصه طبیعی با قوه ادراک‌کننده است. لکن ذهن انسان آن را درباره افعال هم اعتبارسازی می‌کند و تلائم افعال با اغراض را نیز مصداق مفهوم «حسن» می‌داند.

به بیان دیگر، انسان مسأله زشتی و زیبایی را توسعه داده و از چارچوب محسوسات خارج می‌کند و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرد، سرایت می‌دهد. آنچه از این امور با غرض اجتماع، یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده می‌داند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد و ناپسند می‌شمارد. عدل و احسان را به کسی که مستحق احسان باشد و تعلیم و تربیت و خیر خواهی و معانی دیگر از این قبیل را حسن و زیبا می‌خواند و ظلم و دشمنی و امثال آن را سینه و زشت، برای این است که دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی اش در ظرف اجتماع سازگار و دسته دوم ناسازگار بود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۴۸-۴۹؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵-۳۴۷). از آنچه گفتیم، پاسخ اشکال زیر مشخص می‌گردد:

۴-۵. اشکال: نسبیت صفات اخلاقی افراد و داوری‌های آنها

مرحوم علامه در بیان اعتباریات، به‌ویژه حسن و قبیح تعابیری دارند که موهم نسبی‌گرایی اخلاقی است؛ مانند:

«دو صفت خوبی و بدی که خواص طب‌ی‌عی حسی‌پ‌یش ما دارند، نسبی بوده و مربوط به ک‌ی‌ف‌ی‌ت ترک‌ی‌ب سلسله اعصاب‌ی‌ا مغز ما مثلاً می‌باشند» (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷-۱۲۸).

و نیز این عبارت که:

«این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند مختلف می‌شود. یک کاری در نظر قطبی‌ها طوری تلقی می‌شود و در نظر جوامع مناطق استوایی به‌گونه‌ای دیگر. شرقی‌ها در آن به یک نحو قضاوت می‌کنند و غربی‌ها به‌نحوی دیگر. شهری‌ها طوری و روستایی‌ها طوری دیگر (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴).

از همین‌رو شهید مطهری به نظریه اعتباریات خدشه می‌کنند و حتی اعتباریات اصلی را برای اثبات اصول کلی و جاودانه اخلاق کافی نمی‌دانند:

«ایشان (علامه طباطبایی) می‌گویند که اصول اعتبارات [باقی است] و یک سلسله اصول برای اعتبارات قائل هستند که لایتغیر است. اینها در حدود پنج شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند. این اعتبارات ثابت، مثل اصل اعتبارات و جوب و یا اصل استخدام و نظایر آنها هم که ایشان قائل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق» دردی را دوا نمی‌کند» (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۷۳۰).

به تبع استاد شهید مطهری، برخی دیگر نیز حسن و قبح را در نظریه اعتباریات، تابع خواست‌های ما دانسته‌اند نه خواسته‌های ما را تابع حسن و قبح. لذا مدعی شده‌اند که مطابق این نظریه حسن و قبح مطلق و به تبع آن اخلاق مطلق وجود ندارد (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳۵۴-۳۵۵).

۵-۵. پاسخ: نسبیت در مصادیق رفتار و ثبات در اصول اخلاقی

هرچند ممکن است از برخی نظرات مرحوم علامه، نسبیت اخلاقی به‌نظر برسد، اما نسبی‌گرایی با مجموع عبارات ایشان سازگار نیست و خودشان نیز این نظریه را مورد نقد جدی قرار داده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۷-۳۸۲؛ ج ۵، ص ۱۰-۱۱؛ ج ۷، ص ۱۱۹-۱۲۱؛ ج ۸، ص ۵۳-۵۸؛ ج ۱۲، ص ۹). چنان‌که در اقسام اعتباریات گفتیم، مرحوم علامه با عبارات مختلف به نیازهای ضروری و ثابت اشاره می‌کنند که براساس آن اموری که اعتبار می‌شود ثابت خواهد بود. اگرچه بر حسب نیازهای گوناگون، اعتباریات متغیر نیز وجود دارد، اما این امر دلیلی بر نسبی بودن کل اخلاق و همه اقسام اعتباریات نیست. آنجا که سخن از تغییر و نسبیت است، مراد نسبیت و اختلاف در مصادیق است نه در اصول قضایای اخلاقی. علامه طباطبایی تصریح دارند که برخی از امور اعتباری (مانند حسن عدل و قبح ظلم) ثابت و اختلاف‌ناپذیر است. عدل همیشه و همه‌جا حسن و ظلم نیز همیشه و همه جا قبیح است؛ چراکه این امور از مقاصد عامه هستند و چون مقاصد

عامه برخاسته از مصالح واقعی و امور تکوینی و طبیعی و در نتیجه ثابت و مطلق‌اند، پس اصول اخلاقی نیز مطلق و ثابت هستند. این دیدگاه غیر از نسبت اخلاقی است؛ چون قائلان به نسبت اخلاقی به هیچ اصل ثابت و مطلق اخلاقی باور ندارند و حتی یک فعل اخلاقی را در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها حَسَن یا قبیح نمی‌دانند.

افزون بر پاسخ کلی مذکور، راجع به دو عبارت ذکر شده از مرحوم علامه باید گفت که عبارت یکم بر نسبی‌گرایی هستی‌شناختی دلالت دارد و عبارت دوم اساساً از قلمرو اخلاق و ارزش‌گذاری اخلاقی خارج است. چون در جای خود توضیحات لازم آمده است، از توضیح بیشتر صرف نظر می‌کنیم و به نمونه‌هایی از عبارات مرحوم علامه که بر اطلاق و کلیت اصول اخلاقی و ردّ نسبت اخلاقی دلالت دارد اشاره می‌کنیم:

«اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است (عفت، شجاعت، حکمت و عدالت) که همیشه خوبند و مقابل آنها هم رذیله و همیشه بد به‌شمار می‌روند. طبیعت انسان اجتماعی به همین معنا حکم می‌کند. وقتی در اصول اخلاقی، قضیه از این قرار بود، در فروع آن هم - که بر حسب تحلیل به همان چهار اصل بر می‌گردند - قضیه از همان قرار است. یعنی طبیعت اجتماعی انسان آن فروع را هم قبول دارد و در شمار خوبی‌ها قرار می‌دهد؛ هر چند در بعضی از مصادیق، این صفات اختلافاتی پدید می‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۷).

حسن و قبح مطلق وجود دارد. یعنی حسن و قبحی که در همه اجتماعات و در همه زمان‌های که اجتماع دائر است، به صورت همیشگی و دائمی وجود دارد... پس اجتماع بشری همواره حسن و قبحی دائمی دارد... اختلاف نظر، اختلاف در حکم اجتماعی نیست؛ به این‌که جامعه‌ای بپیروی کردن فضیلت و حسنه‌ای را واجب بدانند و اجتماعی دیگر واجب ندانند. بلکه از باب اختلاف در تشخیص مصداق است که بعضی یک عمل را مصداق فعل حَسَن (مثلاً عدالت) می‌دانند و در نتیجه آن را نیکو می‌شمارند، اما برخی دیگر آن را از مصادیقش نمی‌دانند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۷۸).

علامه در جایی ضمن تصریح به مطلق‌گرایی اخلاقی، صراحتاً قول به نسبی‌گرایی اخلاقی را رد می‌کند و منشأ قول به نسبی‌گرایی را خلط میان اصول ثابت اخلاقی با مصادیق متغیر آن می‌داند.

«بعضی از افعال (مانند عدل) حَسَن و خوبی‌اش دائمی و ثابت است؛ چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است و نیز مانند ظلم که قبیح و بدی‌اش دائمی و ثابت است... با این بیان نباید به سخن آن کسی گوش داد که می‌گوید حسن و قبح، کلی و دائمی نیست و همواره در تغییر و دگرگونی است؛ زیرا این گوینده مفهوم را با مصداق خلط کرده و در مقام استدلال گفته است: "خوبی و بدی عدل و ظلم دائمی نیست"؛ زیرا می‌بینیم اجرای پاره‌ای از مقررات اجتماعی در يك امت، عدل

شمرده می‌شود و در امتی دیگر ظلم به حساب می‌آید؛ مثلاً شلاق زدن به مرد و زن زناکار در مجتمع اسلامی «عدل» است و در بین غربی‌ها «ظلم» می‌باشد. وجه نادرستی این سخن آن است که گوینده بین مفهوم و مصداق خلط کرده؛ چراکه غربی‌ها نیز عدل را خوب و ظلم را بد می‌دانند. چیزی که هست اینکه تازیانه زدن به زناکار را مصداق ظلم می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۰).

هرچند عبارات ذکرشده بر تفاوت دو قسم اعتباریات عمومی و اختصاصی دلالت دارد، اما علامه در جلد هفتم "المیزان" بر این دو دسته تصریح دارند. اولی را ثابت و دومی را متغیر و نسبی می‌دانند.

«اختلافات نسبت به مقاصدی است که هر کدام مخصوص يك جامعه است. وگرنه 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 ندارند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۱۲۳).

۵-۵. ابتناء اعتباریات بر امور تکوینی و واقعی

مرحوم طباطبایی - چنان‌که گفتیم - در بیان مفاد «ضرورت» و «باید» معتقد است که بین غذا خوردن و سیر شدن یک رابطه واقعی وجود دارد. انسان می‌داند که غذا خوردن موجب سیر شدن است، نه آشامیدن و نه دویدن و غیره. این یک رابطه واقعی است نه قراردادی و اعتباری صرف. بله، از آنجاکه انسان فاعل مختار است، بین خود و فعل خوردن یک رابطه امکانی می‌یابد. یعنی انجام این فعل را برای خود ضروری نمی‌داند. می‌تواند غذا بخورد و می‌تواند نخورد. لکن برای اینکه سیر شود، بین خود و فعل خوردن رابطه وجوبی و ضروری را مجازاً اعتبار می‌کند که نوعی قرارداد هم هست. اما نه قراردادی بی‌ملاک و بدون پشتوانه واقعی، بلکه اعتباری و قراردادی که براساس یک رابطه واقعی علی و معلولی صورت گرفته است. از همین رو برای سیر شدن، هر بایندی اعتبار نمی‌گردد. آشامیدن، خوابیدن، ورزش کردن و... نمی‌توانند علّت برای سیری باشند. حاصل آنکه این باید و نبایدها اعتباری محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت نداشته باشند، بلکه بر پایه واقعیت‌ها جعل شده‌اند.

ایشان، قوانین و دستورات دین اسلام را نیز از جمله اخلاق به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌کند و مقررات ثابت را برخاسته از نیازها و خواسته‌های تکوینی، ثابت و مشترک میان همه انسان‌ها می‌داند. مقررات ثابت، مقررات و قوانینی است که در وضع آنها واقعیت انسان طبیعی در نظر گرفته شده. یعنی طبیعت یکسان و مشترکی که همه انسان‌ها را اعم از شهری و بیابانی و سیاه و سفید و قوی و ضعیف که در هر منطقه و در هر زمانی زندگی می‌کنند، شامل می‌گردد. نظر به اینکه ساختمان وجودی آنها یکی است و نیز در خواص انسانیت یکی‌اند، حوایج و نیازمندی‌های آنها نیز

مشترکاً يك طبيعت داشته و از این رو مقررات يك نواخت لازم دارد. ادراکات تعقلی انسان در همه افراد يك نوع است و قضاوت عقلی آنها در صورتی که اوهام و خرافات در افکار آنها مداخله ننماید، مشابه است. همچنین عواطف گوناگون مهر و کینه و ترس و امید و خواست آب و نان و غیر آنها در همه موجود است. نظر به طبيعت مشترك انسانی نمی شود گفت رفع گرسنگی در يك فرد جایز و در فرد دیگر ممنوع است. یا اینکه طبيعت انسانی با خواص و آثار ویژه خود روزی زندگی اجتماعی را اختیار نماید و روزی زندگی انفرادی را و موارد فراوان دیگری از این قبیل. روشن است که مطابق این دیدگاه، انسان طبیعی پیوسته يك سلسله مقررات ثابت و یک نواخت را لازم دارد. اسلام می گوید زندگی انسان را چیزی جز يك سلسله مقرراتی که بر دستگاه آفرینش عمومی و خصوصی انسان قابل تطبیق بوده باشد نمی تواند تأمین کند. اسلام در مرحله تشخیص تفصیلی همین نظر، يك سلسله اعتقادات و يك رشته اخلاق و يك عده قوانین به عالم بشریت پیشنهاد نموده است و آنها را حق لازم الإلتباع معرفی نموده و دین غیر قابل تغییر و تبدیل آسمانی نام می گذارد (طباطبایی، ۱۳۸۸/الف، ج ۱، ص ۸۲-۸۴). در جای دیگر می فرماید:

«قوانین و مقررات مدنی هر چه و به هر نحو که باشد، بالأخره روی اساس احتیاجات تکوینی و واقعی انسانی مستقر می باشد و بدیهی است که همه احتیاجات انسانی قابل تغییر و در معرض تحول نیست. بلکه يك رشته احتیاجات واقعی ثابت نیز داریم» (طباطبایی، ۱۳۸۸/الف، ج ۱، ص ۱۶۵).

علامه درباره فایده چنین تکالیف و یا بایدها و نبایدهایی این طور می فرماید:

«اگرچه تکلیف امری اعتباری و قراردادی است و احکام مربوط به امور واقعی و خارجی در آن جریان ندارد، لیکن در عین اعتباری بودنش مکلفین را به کمالات تازه ای می رساند. پس تکلیف رابط میان دو حقیقت است؛ حقیقت ناقص (قبل از انجام تکلیف) انسانی و حقیقت کامل (پس از انجام تکلیف) انسانی (طباطبایی، ۱۴۱۷/ق، ج ۸، ص ۴۷؛ ر. ک به: همو، ۱۴۲۸/ق، ص ۳۴۵).

در ادامه، علامه علوم را نیز از جهت ارتباطشان با اعمال و رفتارهای انسان دو قسم می کند: قسم اول، علوم و تصدیقاتی که هیچ گونه ارتباطی به اعمال ما نداشته و تنها واقعیاتی را کشف نموده و با خارج تطبیق می دهد؛ چراکه ما موجود باشیم یا نه، اعمالی را انجام بدهیم یا نه، «عدد چهار زوج است» و «عالم موجود است». قسم دوم، علوم و تصدیقاتی است اعتباری و قراردادی که ما برای کارهای زندگی اجتماعی مان وضع نموده و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل می نماییم و نیز اراده خود را مستند به آن می کنیم. این علوم برخلاف علوم قسم اول، ناظر به خارج و واقع نیستند تا ذاتاً و مستقیماً با خارج تطبیق داده شوند. بلکه ما آثار خارجی را بر آنها مترتب می کنیم. این ترتیب اثر، اعتباری و قراردادی است، برخلاف قسم اول که ذاتی و واقعی

است. به بیان دیگر، علوم قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار اینکه حقیقتاً مطابق با خارج است، متصف به صدق می‌شوند. اما قسم دوم جز در ظرف ذهن تحقیقی نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز اینکه مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و اعتبار کنیم و به طور ادعایی منطبق با خارج بدانیم.

۶. اشکال: عدم رابطه تولیدی میان اعتبار و واقع

باور علامه به عدم رابطه تولیدی میان اعتباریات و حقایق موجب شده تا نه تنها قول به نسبت اخلاقی، بلکه برهان ناپذیری اعتباریات و عدم رابطه میان «باید» و «هست» نیز به ایشان نسبت داده شود. بنا بر تحلیل استاد شهید مطهری، چون بین ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی تفاوت‌هایی هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۷۱-۳۷۳. ر. ک به: طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۵۰)، از این رو میان آنها رابطه منطقی و تولیدی برقرار نیست. ادراکات اعتباری فرض‌هایی هست که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه قراردادی و اعتباری دارد، نه واقعی و نفس‌الامری (معانی وهمیه). درحالی‌که ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامرند (معانی حقیقیه). همچنین ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی، نه از براهین فلسفی و علمی به دست می‌آیند و نه می‌توان آنها را در براهین مذکور به کار برد. به همین خاطر ارزش منطقی و فلسفی ندارند.

«این ادراکات و معانی چون زاینده 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. 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» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶).

۷. پاسخ: صدق و برهان‌پذیری اعتباریات

عدم رابطه تولیدی و منطقی میان اعتباریات و حقایق به این معنا نیست که علامه وجود هر نوع رابطه‌ای را انکار کند؛ به گونه‌ای که هیچ ربطی بین حقایق و اخلاق قائل نباشد. گفتیم که ایشان در بیان مفاد «باید»، باید و نبایدهای مورد نظر را اعتباری محض نمی‌داند، به طوری که هیچ رابطه‌ای با واقعیت نداشته باشد. بلکه بر پایه واقعیت‌ها، نیازهای تکوینی و ثابت و نیز طبیعت مشترک همه انسان‌ها اعتبار شده است. درباره اقسام علوم نیز معتقد است که علوم قسم دوم (معانی وهمیه) همچون قسم اول (معانی حقیقیه) با واقعیت‌های خارجی ارتباط داشته و از این جهت قابل صدق و کذب است؛ لیکن با واسطه، وابسته و متکی بر خارج است، نه آنکه همچون علوم قسم اول مستقیماً از خارج برخاسته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۳-۵۴).

بنابراین تکالیف و باید و نبایدها در عین اینکه اموری اعتباری‌اند، اما برخاسته از خواسته‌ها و نیازهای واقعی، تکوینی و عمومی انسان‌ها هستند و این اثر واقعی را نیز دارند که انسان‌ها را تدریجاً به سوی کمال و سعادتش سیر داده و به بهترین و پایدارترین مراحل وجودی‌اش می‌رسانند. این امر تحقق نمی‌یابد جز اینکه تکالیف یا اعتباریات منشأ واقعی داشته و بین آنها و واقعیت‌های عالم رابطه علی و معلولی برقرار باشد. نتیجه آنکه باید و نبایدهای اخلاقی منشأ واقعی دارند و از همین رو هم مطلق و کلی‌اند و هم قابل صدق و استدلال (لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۴-۳۰):

«هر يك از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است. یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده است؛ مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم، يك شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست. این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند، آثار واقعیه دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

نتیجه‌گیری

گرچه در نگاه اول ممکن است با توجه به قسمی از اعتباریات - که برخاسته از خواسته‌های تغییرپذیر فردی است - نسبی‌گرایی اخلاقی از پیامدهای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی به نظر برسد، اما با تحلیلی که از ملاک اطلاق‌گرایی اخلاقی ارائه شد (یعنی واقع و واقع‌گرایی اخلاقی)، معلوم شد چنین نسبتی به ایشان کاملاً نادرست است:

۱. واقع‌گرایی اخلاقی (به معنای حداکثری) شامل نظریه اعتباریات علامه می‌شود که برای احکام و اعتباریات اخلاقی منشأ انتزاع واقعی قائل است، نه مابه‌ازاء در خارج که واقع‌گرایی حداقلی به آن باور دارد.

۲. براساس دیدگاه‌های علامه، مطلق‌گرایی اخلاقی مورد نظر، مطلق‌گرایی معتدل است که به تغییر برخی احکام اخلاقی باور دارد، نه مطلق‌گرایی حداکثری که هیچ حکم اخلاقی را تحت هیچ شرایطی تغییرپذیر نمی‌داند.

۳. نسبی‌گرایی اخلاقی را به دو قسم هستی‌شناختی (عینی) و معرفت‌شناختی (ذهنی) می‌توان تقسیم کرد. اولی به شرایط عینی و بیرونی وابسته است، اما دومی که نسبی‌گرایی مصطلح - و از نظر ما مردود است - به ذهنیت و خواست افراد بستگی دارد.

۴. نسبی‌گرایی هستی‌شناختی با مطلق‌گرایی معتدل یکی است. یعنی برخی احکام اخلاقی تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند. اما برخی دیگر که تغییر می‌کنند، به دلیل تغییر در شرایط عینی و واقعی است.

۵. برخی از اعتباریات مربوط به صفات و افعال نیست تا در جهت سعادت یا شقاوت انسان و در نتیجه قابل ارزش‌گذاری اخلاقی باشد. این دسته از اعتباریات هرچند نسبی و متغیر است، اما از قلمرو اخلاق و موضوع بحث خارج است.

۶. اعتباریات قابل ارزش‌گذاری اخلاقی، یا منشأ انتزاع واقعی دارند و اساساً تابع احساسات نیستند و با اگر تابع احساسات باشند، اما احساساتی برخاسته از نوعیت نوع انسان و لازمه ساختار طبیعی و واقعی او هستند. در هر دو صورت، بر واقع ابتننا دارند و سر از نسبی‌گرایی اخلاقی مصطلح در نمی‌آورد.

۷. با توجه به مطالب گذشته، پاسخ اشکال نسبت صفات اخلاقی افراد و اشکال عدم رابطه منطقی میان علوم اعتباری و علوم حقیقی معلوم می‌شود:

اولاً اعتباریات مورد بحث مبتنی بر واقع است و ثبات و تغییر آن نیز به واقع بستگی دارد. ثانیاً علوم و ادراکات اعتباری هرچند برخلاف علوم و ادراکات حقیقی مستقیماً با واقعیت‌های خارجی ارتباط ندارد، اما با واسطه متکی بر خارج است که همین امر برای قابلیت استدلال این نوع گزاره‌ها کافی است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفا: «المنطق». قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲. قاضی معتزلی، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد (۱۹۶۵م). المغنی فی أبواب التوحید و العدل (ج ۵). قاهره: الدار المصریه.
۳. ابوالقاسم زاده، مجید (۱۳۹۶). معرفت شناسی اخلاق در اندیشه اسلامی. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۴. _____ (۱۴۰۱). عقلانیت اخلاق: «نگرشی فلسفی به بنیان ها و هنجارهای اخلاقی». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۰). برگزیده ای از مقاله های استیس. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: هرمس.
۶. اصفهانی، محمدحسین (۱۳۷۴). نهایه الدرايه فی شرح الکفایه. قم: سیدالشهداء.
۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۳۶۹). شرح المختصر (ج ۲). قم: دارالحکمه.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). فلسفه حقوق بشر. قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۴). فطرت در قرآن. قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۴). قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۸۹/الف). انتظار بشر از دین. قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۹/ب). تسنیم (ج ۱۸). قم: اسراء.
۱۳. جوادی، محسن (۱۳۷۵). مسأله باید و هست: «بحثی در رابطه ارزش و واقع». قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. رضائی، رضا (۱۳۸۷). آرای اخلاقی علامه طباطبائی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۶. _____ (۱۴۱۲ق). مفاهیم القرآن (ج ۶). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۷. _____ (۱۴۲۰ق). رساله فی التحسین و التقییح. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۵۹). دانش و ارزش. تهران: باران.
۱۹. _____ (۱۳۷۵). تفرج صنع. تهران: صراط.
۲۰. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲ و ۴). تهران:

انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.
۲۲. _____ (۱۳۸۸/الف). بررسی‌های اسلامی (ج ۱). قم: بوستان کتاب.
۲۳. _____ (۱۳۸۸/ب). انسان از آغاز تا انجام. با ترجمه و تعلیقه صادق لاریجانی. قم: بوستان کتاب.
۲۴. _____ (۱۴۱۶ق). نهایت الحکمه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. _____ (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵ و ۱۸). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. _____ (۱۴۲۸ق). مجموعه الرسائل للعلامه الطباطبایی. قم: مکتبه فدک لإحياء التراث.
۲۷. _____ (بی تا). حاشیة الکفایة (ج ۱). قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی رحمته الله علیه.
۲۸. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱). اساس الاقتباس. تهران: دانشگاه تهران.
۲۹. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). «استدلال در اعتباریات». نشریه پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۲۴، ص ۴-۳۰.
۳۰. _____ (بی تا). جزوه فلسفه اخلاق. بی جا. بی نا.
۳۱. لوی، نیل (۱۳۹۰). نسبی‌گرایی اخلاقی. ترجمه اسفندیار زندپور. تهران: امیرکبیر.
۳۲. محمدی منفرد، بهروز (۱۴۰۰). واقع‌گرایی اخلاقی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳). دروس فلسفه اخلاق. تهران: اطلاعات.
۳۴. _____ (۱۳۸۱). فلسفه اخلاق. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۵. _____ (۱۳۸۳). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۳۶. _____ (۱۳۸۴). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۷. مصباح، مجتبی (۱۳۸۷). بنیاد اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار (ج ۳، ۴، ۶، ۱۳، ۱۷ و ۲۰). تهران: صدرا.
۳۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۶۸). اصول الفقه (ج ۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۰. وارنوک، ج (۱۳۶۸). فلسفه اخلاق در قرن حاضر. ترجمه و تعلیقه صادق لاریجانی. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

41. Kant, Immanuel (1996). *Critique of Practical Reason*. in: Immanuel Kant. *Practical Philosophy*. tr and ed: Mary J. Gregor. Cambridge University Press.