

تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان

احسان ترکاشوند*

اکبر میرسپاه**

چکیده

علامه طباطبائی گاه باید و نباید را از اموری اعتباری می‌داند که انسان آن را بین خود و فعلش جعل می‌کند تا فعل ضرورت یابد. درباره معنای حسن و قبح هم ایشان دو نظر دارد: (۱) حسن و قبح را امری اعتباری، و عبارت از ملایمت و منافرت با طبع انسان دانسته است، و از آنجا که انسان‌ها در طبع با هم متفاوت‌اند، حسن و قبح را از امور نسبی شمرده است؛ (۲) حسن و قبح را عبارت از ملایمت و منافرت فعل با غایت مطلوب دانسته است. معنای دوم علامه از حسن و قبح ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که ایشان حسن و قبح را در این معنا معقول ثانی فلسفی می‌داند؛ اگرچه به آن تصریح نمی‌کند. مهم تفکیک این دو معنا از یکدیگر است، کاری که هیچ‌کدام از شارحان علامه به آن نپرداخته‌اند. نگارنده در این مقاله کوشیده است با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و مباحث تفسیر المیزان دیدگاه علامه را واکاوی، و تفاوت نظریه او را از دیدگاه نسبی‌گرایان و شکاکان آشکار کند.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات، حسن، قبح، باید، نباید، علامه طباطبائی، المیزان.

* دانشجوی دکتری مدرسی معارف، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Torkashvand110@yahoo.com

** استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام. دریافت: ۸۹/۴/۱۱ - پذیرش: ۸۹/۷/۱۵.

مقدمه

در دیدگاه مشهور، اعتباریات علامه معمولاً بدون در نظر گرفتن سخنان او در تفسیر گران‌سنگ *المیزان* و تنها بر اساس رساله اعتباریات در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* مورد نقد و بررسی قرار گرفته است؛ در حالی که حقیقت اعتباریات را با *تفسیر المیزان* به گونه‌ای می‌توان تفسیر کرد که فاقد اشکالات مشهور و یا لاف‌دارای اشکالات کمتری باشد. نگارندگان این مقاله به جد معتقدند: تفسیر و توجیه اعتباریات بدون توجه به *المیزان*، نادیده گرفتن دیدگاه علامه بوده و شاید خیانت علمی به این صاحب اندیشه منحصر به فرد عصر شمرده شود. جملات اخلاقی، مانند سایر گزاره‌ها، از دو جزء «موضوع» و «محمول» تشکیل شده‌اند. عمده بحث در محمولات جملات اخلاقی است. حسن و قبح و باید و نباید از واژه‌هایی هستند که در محمولات جملات اخلاقی به کار می‌روند. محمولات جملات اخلاقی به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیم الزامی (لزومی)؛ مانند: باید، نباید، وظیفه، بایستی، نبایستی و...
۲. مفاهیم ارزشی؛ مانند: خوب (حسن)، بد (قبح)، درست، نادرست، صحیح، غلط، صواب، خطا و...

از آنجا که مفاهیم الزامی یا هم‌معنای «باید و نباید»، یا به نحوی قابل ارجاع به معنای «باید و نباید» هستند و مفاهیم ارزشی یا هم‌معنای «خوب و بد» (حسن و قبح)، یا به نحوی قابل برگشت به معنای «خوب و بد» (حسن و قبح) می‌باشند، و با توضیح حقیقت معنای «باید و نباید» و «خوب و بد» (حسن و قبح) معنای سایر محمولات اخلاقی هم معلوم می‌شود، به همین جهت اجمالاً باید و نباید را به نمایندگی از مفاهیم الزامی (لزومی) و خوب و بد را به نمایندگی از مفاهیم ارزشی به طور جداگانه از نظر علامه بررسی می‌کنیم.

تحلیل حقیقت باید و نباید از دیدگاه علامه طباطبائی

از آنجا که مفاهیم الزامی از دیدگاه علامه ارتباط تنگاتنگی با مبحث «اعتباریات» دارند و علامه آنها را به یک معنا جزء اعتباریات می‌داند، شایسته است که قبل از بررسی و تحلیل نظریه او در باب مفاهیم الزامی، خلاصه‌ای از مباحث اعتباریات علامه را بیان کنیم.

اعتباریات و تقسیمات آن از نظر علامه طباطبائی

علامه تمام معارف و علوم بشری (علوم حصولی) را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند و سپس، اعتباریات را نیز دو قسم می‌داند:

(الف) اعتباریات بالمعنی الاعم: که آنها را همان اعتباریات در مقابل ماهیات می‌پندارد.

(ب) اعتباریات بالمعنی الاخص: که آنها را همان اعتباریاتی می‌انگارد که لازمه فعالیت قوای انسان (یا هر موجود زنده) می‌باشد، و از آنها به اعتباریات عملیه نیز تعبیر می‌کند.^(۱) و با توجه به اینکه «اعتباریات عملیه» را مولود و طفیلی احساساتی می‌داند که مناسب قوای فعّاله انسان می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع احساسات درونی هستند و احساسات درونی هم دو گونه‌اند: یکی لازمه نوعیت نوع و غیرقابل تغییر (مانند: اراده و کراهت مطلق، و حبّ و بغض مطلق) و دیگری احساسات خصوصی و قابل تغییر و تبدل، اعتباریات بالمعنی الاخصّ را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند:

(الف) اعتباریات عمومی، ثابت، غیرمتغیّر و دائمی الوجود: اعتباریاتی که انسان از ساختن و اعتبار کردن آنها ناگزیر است؛ مانند: اعتبار متابعت از علم و اعتبار اجتماع.

(ب) اعتباریات خاصه، خصوصی و قابل تغییر؛ مانند: زیبایی‌های خصوصی و گونه‌های مختلف اجتماعات.^(۲)

وی در تقسیمی دیگر، اعتباریات بالمعنی الاخصّ (اعتباریات عملیه) را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. اعتباریات قبل الاجتماع: که نیازمند به اجتماع نیستند و بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخلی ندارد و به شخص قائم‌اند؛ مانند: به کار انداختن قوای مدرکه و غاذیه، اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح، انتخاب اخفّ و اسهل، اصل استخدام و... .

۲) اعتباریات بعد الاجتماع: اعتباریاتی که بدون فرض اجتماع امکان‌پذیر نیستند. این‌گونه افعال و اعتباریات، قائم به نوع جامعه‌اند، نه فرد؛ مانند: افعالی که مربوط به اجتماع می‌باشند؛ از قبیل اصل ملکیت، سخن (کلام)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها و...^(۳)

دو نکته راجع به تقسیم فوق

۱. در تقسیم علوم و معارف بشری به حقیقی و اعتباری، علامه هیچ ذکری از نظریه مشهور فلاسفه (در تقسیم علوم به نظری و عملی) به میان نمی‌آورد. حال، اینکه آیا او آن تقسیم مشهور را قبول دارد یا این تقسیم را جایگزین آن کرده است دقیقاً معلوم نیست! با تفحصی اجمالی در دیگر آثار علامه هم، تقسیم علوم به نظری و عملی را نیافتیم. از برخی کلمات شهید مطهری نیز استفاده می‌شود که علامه تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری را جایگزین تقسیم مشهور کرده است؛^(۴) همان‌طور که برخی از صاحب‌نظران نیز چنین مطلبی را بیان کرده و گفته‌اند که علامه در اینجا فقط درصدد جلوگیری از خلط و اشتباهی بوده است که برخی از متجددان بین علوم حقیقی و اعتباری می‌کرده و حکم ادراکات اعتباری را به همه علوم (اعم از حقیقی و اعتباری) تسری می‌داده‌اند.^(۵)

۲. علامه از اعتباریات عملیه دو تقسیم‌بندی ارائه کرده است؛ یکی تقسیم اعتباریات عملیه به اعتباریات عمومی و اعتباریات خصوصی، و دیگری تقسیم اعتباریات عملیه به اعتباریات قبل‌الاجتماع و اعتباریات بعد‌الاجتماع. در اصول فلسفه، او این دو تقسیم را جداگانه ذکر کرده و حتی بعد از تقسیم اعتباریات به عمومی و خصوصی، با عبارت «اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم است: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛ ۲. اعتباریات بعد از اجتماع...»^(۶) تصریح به جداسازی این تقسیم‌بندی از تقسیم قبل (عامه و خاصه) نموده است؛ ولی با توجه به برخی عبارات وی و مراجعه به مصادیق هرکدام از این دو تقسیم، آشکار می‌شود که این دو تقسیم کاملاً بر هم منطبق‌اند، و او حتی در برخی موارد با استفاده از پراتز آنها را به جای یکدیگر قرار داده است.^(۷)

بنابراین، اعتباریات عمومی با اعتباریات قبل‌الاجتماع یکی هستند؛ همچنان‌که اعتباریات خصوصی با اعتباریات بعد‌الاجتماع یکی هستند.

ویژگی‌های اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی

ویژگی‌هایی که علامه برای اعتباریات بیان می‌کند ظاهراً شامل همه اقسام اعتباریات می‌شود: اعتباریات بالمعنی‌الاعم و اعتباریات بالمعنی‌الاخص؛ اعتباریات عمومی و قبل‌الاجتماع و

تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان □ ۲۹

اعتباریات خصوصی و بعدالاجتماع. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. این معانی در ظرف توهم، مطابق دارند؛ یعنی مثلاً انسان در ظرف توهم و تخیل، تعریف و حدّ شیر را بر انسان منطبق می‌کند.

۲. مصادیق اعتباریات تا زمانی که دواعی و احساساتی که منجر به اعتبارکردن می‌شوند

باشند، موجودند و با از بین رفتن آن دواعی و احساسات، آن اعتبارات هم از بین می‌روند.

۳. هریک از معانی اعتباری فوق، اگرچه وهمی‌اند، بر حقیقتی استوارند. علامه در رسائل سبعة می‌گوید: «هذه المعانی و الامور الغير الحقیقیه لابد أن تنتهی انتزاعها الی الامور الحقیقیه، سواء كانت تصوریه أو تصدیقیه...»^(۸) یعنی علاوه بر این مصادیق اعتباری و وهمی، یک‌سری مصادیق واقعی دیگری هم دارند؛ مثلاً وقتی که حدّ شیر را به انسان شجاع می‌دهیم، در واقع یک شیر واقعی هم هست که حدّ حقیقی شیر از آن اوست.

۴. این معانی وهمیه، حد ندارند و طبعاً غیرقابل برهان شمرده می‌شوند؛ به تعبیر دیگری از

علامه، این معانی ارتباط تولیدی با علوم و ادراکات حقیقی ندارند.

۵. اعتباریات، در عین اینکه غیرواقعی و وهمی هستند، آثار واقعی دارند.

۶. هدف و غایت از اعتبارکردن این معانی، همان ترتّب آثار واقعی آنهاست.

۷. این معانی اعتباری وهمی را می‌توان اصل قرار داد و معانی وهمیه دیگری را از آنها

ساخت. علامه این قسم را سبک (مجاز از مجاز) می‌نامد.

۸. قیاس جاری در اعتباریات «جدل» است که مقدمات استفاده‌شده در آن، مشهورات و

مسلمات می‌باشد.^(۹)

۹. اعتبار در این معنا فقط وصف تطبیق مفاهیم است، نه خود مفاهیم؛ یعنی اعتباری فقط در

ظرف قضایا ممکن است (چون ما هیچ‌گونه تصرفی در مفاهیم نمی‌کنیم، و مفهوم همان مفهوم

است؛ بلکه در تطبیق و نسبت تصرف کرده‌ایم.) پس قوام هر اعتباری به قضیه است.^(۱۰)

باید و نبایدهای اخلاقی در زمره اعتباریات قبل‌الاجتماع

علامه باید و نبایدهای اخلاقی، بلکه مطلق باید و نبایدها را جزء اعتباریات قبل‌الاجتماع و عامه

می‌داند و نیز آنها را نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی می‌شمارد که انسان می‌تواند بسازد. او همچنین این اعتبار را عام می‌داند، به طوری که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد؛ به عبارتی، هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد «وجوب» انجام می‌پذیرد. بنابراین، از نظر علامه، باید و نبایدهای اخلاقی همه ویژگی‌های اعتباریات قبل‌الاجتماع را دارند و عام، ثابت، دائمی‌الوجود، و غیرقابل زوال شمرده می‌شوند.^(۱۱)

چگونگی اعتبار کردن بایدها و نبایدهای اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی

خلاصه نظر علامه این است: انسان موجودی مختار است و در اینکه انسان افعال و حرکاتش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد، تردیدی نیست. بر این اساس، اگرچه ارتباط میان فعل و نتیجه فعل امری ضروری است (یعنی چنانچه فعلی انجام شود، بالضروره نتایجش را دربر خواهد داشت)، ولی ارتباط انسان با فعل - به جهت اراده و اختیارش - امکانی است و نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی می‌باشد. اگر این امکان بخواهد تحقق پیدا کند، باید به ضرورت تبدیل شود. انسان با توجه به مختار بودنش، برای محقق شدن افعالش بین خود و صورت علمی احساس فعلش، «باید»ی را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است.^(۱۲)

مثال علامه این است که انسان وقتی غذا خوردن را می‌خواهد، در حال گرسنگی، به یاد سیری می‌افتد؛ او حالت سیری را تصور می‌کند، نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری اعتبار می‌نماید، و بعد هم سیری - به خود - وصف ضرورت می‌گیرد. و البته از آنجا که سیری بدون بلعیدن، جویدن، دست دراز کردن، در دهان گذاشتن و... ممکن نیست، پس انسان به همه این افعال و حرکات وصف وجوب و بایستی می‌دهد.^(۱۳) نیز نفس ما در جایی که عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» و به تعبیر علامه نسبت حرمت یعنی همان ضرورت عدم را بین خود و فعل جعل می‌کند.

علامه همچنین بایدها را در دو مقام تصویر کرده است: ۱. بایدی که در حین صدور فعل محقق می‌شود که هر فعل صادری (اعم از قبیح، حسن، واجب و...) مسبوق به آن است؛ ۲. بایدی که متعلق به خود فعل (فی حد ذاته) است، نه متعلق به فعل در حین صدور فعل از

تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبائی بانگامی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان □ ۳۱

فاعل^(۱۴) بر این اساس علامه معتقد است: انسان حتی در مواردی نیز که افعال ناشایست انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند؛ زیرا او با اعتقاد به وجوب، آن افعال را انجام می‌دهد. از این رو، وقتی از مردم پرسیده شود: با اینکه می‌دانید فلان کار ناشایست است، چرا آن را انجام می‌دهید؟ در جواب می‌گویند: چاره‌ای نداریم یا فلان محذور را داریم! مفهوم پوزش و عذرخواهی آنان این است که ضرورت فعل، مقید به عدم تحقق عذر بوده؛ یعنی فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته است.^(۱۵) بنابراین، انسان نسبت وجوب و حرمت اعتباری (باید و نباید اعتباری) در همه اعتباریات را از وجوب و ضرورت خارجی (حقیقی) به عاریت گرفته است.^(۱۶) بحث ما درباره باید و نبایدهای اخلاقی است؛ ولی همان‌طور که بیان شد، علامه در تمامی افعال اختیاری و ارادی انسان چنین تبیینی دارد و از برخی مثال‌هایی که در این زمینه می‌زند معلوم می‌شود که نظریه او در باید و نبایدهای اخلاقی نیز چنین است. نکته دیگر اینکه علامه نه تنها معتقد است: این اعتباریات به اخلاقیات اختصاص ندارند، بلکه تصریح می‌کند که: این نحو اعتبار همه موجودات زنده و نیز پدیده‌های جهان را دربر می‌گیرد.^(۱۷)

تحلیل حقیقت خوب و بد (حسن و قبح) از دیدگاه علامه طباطبائی

از آنجا که علامه معتقد است هر بایدی با اعتقاد به «حسن» و هر نبایدی با اعتقاد به «قبح» اعتبار می‌شود و نیز چنانکه خواهد آمد، یکی از گذرگاه‌های توجیه جاودانگی اصول اخلاقی (با توجه به اعتباریات علامه) همین بحث حسن و قبح است، بحث الزامات ارزشی با بحث حسن و قبح پیوند می‌خورد و لذا اجمالی از بحث حسن و قبح را در اینجا می‌آوریم.

معانی حسن و قبح از دیدگاه علامه طباطبائی

قبل از بررسی نظریه علامه در باب حسن و قبح، لازم است معانی حسن و قبح را بیان کنیم. فلاسفه، متکلمان و سایر متفکران در کتب خویش، برای حسن و قبح، حداقل چهار معنا ذکر کرده‌اند: ۱. صفت کمال و صفت نقص: «خوب» به معنای صفت کمال، و «بد» به معنای صفت نقص است؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «علم خوب است»، یعنی علم کمال است. و زمانی که گفته

می‌شود: «جهل بد است»، یعنی جهل کمبود و نقصان است. این معنا، هم بر اعیان و اشیای خارجی اطلاق می‌شود و هم بر افعال اختیاری انسان.

۲. موافقت با غرض (و به تعبیر برخی از متکلمان: ^(۱۸) مصلحت و مفیده): «خوب» به معنای موافق با مصلحت، و «بد» به معنای مخالف با مصلحت است. این معنای از حسن و قبح، از رابطه واقعی شیء یا فعل با غرض و هدف انسان انتزاع می‌شود. اگر شیء یا فعل با هدف موردنظر رابطه مثبت داشته باشد، معنای «حسن و خوب» انتزاع می‌شود و چنانچه میان شیء یا فعل و هدف موردنظر رابطه منفی برقرار باشد، معنای «قبح و بد» انتزاع می‌شود. پس، این معنا، هم صفت اشیای خارجی قرار می‌گیرد و هم صفت افعال انسان. شایان ذکر است که با توجه به اختلاف اهداف و اغراض آدمیان، حسن و قبح به این معنا صفاتی کاملاً نسبی خواهند بود؛ البته نه نسبی برحسب سلیقه و طبع، بلکه مانند نسبت «علّیت و معلولیت» که به تفاوت متعلّق متفاوت می‌شوند.

۳. ستایش و نکوهش: کاربرد این معنا از حسن و قبح در احکام الهی و افعال اختیاری انسان می‌باشد.

۴. ملایمت و منافرت با طبع: طبق این معنا، «خوب و حسن» یعنی چیزی که با تمایلات و خواسته‌های انسان متناسب و سازگار باشد و «بد و قبح» یعنی چیزی که با آنها غیرمتناسب و ناسازگار باشد. این معنا از «حسن و قبح» نیز، هم شامل افعال انسانی و هم شامل سایر اشیا می‌شود و همچنین این معنا نیز امری کاملاً نسبی است، چون خواسته‌ها و طبع افراد با هم فرق می‌کند. ^(۱۹)

تعریف حسن و قبح (خوب و بد) از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه در کتاب‌های مختلفش، تعاریف متفاوتی از «حسن و قبح» ارائه کرده است. ویژگی‌هایی که او در برخی از کتبش مطرح کرده، با کتاب‌های دیگرش متفاوت است. با جمع عبارات علامه، به این نتیجه می‌رسیم که تعاریف گوناگون وی از حسن و قبح، دست‌کم قابل برگشت به یکی از دو معنای ذیل می‌باشد:

۱. «خوبی و حسن» آن است که چیزی با قوه فعاله ملایمت و موافقت داشته باشد و «بدی و

قیح» آن است که چیزی با قوه فعاله ملایمت و موافقت نداشته باشد. به تعبیری دیگر از علامه، حسن در افعال عبارت است از: ملایمت و موافقت فعل با طبع فاعل.^(۲۰) این معنا که همان معنای چهارم از معانی ذکرشده به حساب می‌آید، امری نسبی و متغیر می‌باشد؛ همان‌طور که علامه در اصول فلسفه صراحتاً گفته است:

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم! و چون «خوب» می‌دانیم، دوست داریم؛ و حوادث دیگری را دشمن می‌داریم! و چون «بد» می‌دانیم، دشمن داریم. بسیاری از اندام‌ها و 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 مثلاً 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 می‌باشد.^(۲۱)

علامه همچنین این معنا را اعتباری می‌داند و آن را در زمره اعتباریات قبل‌الاجتماع، و زائیده بلافصل و خوب عام می‌شمارد؛ یعنی انسان برای اعتبار این معنا از حسن و قبح به اجتماع نیاز ندارد و قبل‌الاجتماع، اضطراراً آن را اعتبار می‌کند.^(۲۲)

۲. طبق تعریف دوم، «خوبی و حسن» عبارت است از: موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصوده و کمال و سعادت شیء (که جمیعاً با سعادت فرد ملایمت دارند). و «قیح و بدی» عبارت است از: عدم موافقت و ملایمت شیء با غرض مطلوب و غایت مقصوده و کمال و سعادت شیء (که جمیعاً با سعادت فرد ملایمت دارند).

این معنا از حسن و قبح که تقریباً همان معنای دوم از معانی مذکور شمرده می‌شود، برحسب موارد از حیث نسبیّت و عدم نسبیّت متفاوت است: حسن و قبح برخی از افعال دائمی، ثابت، و

غیرمتغیر می‌باشد، در حالی که حسن و قبح برخی دیگر از افعال به حسب احوال و ازمه و مجتمعات متفاوت است؛ مثلاً «عدل» همیشه خوب و حَسَن، و «ظلم» همیشه بد و قبیح است (و این دو تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند)، اما خنده و شوخی که در مجالست با دوستان و مجالس شادی کاری حَسَن و پسندیده است، در مجالست با بزرگان و مجالس سوگواری، کار قبیح و بدی قلمداد می‌شود. زنا و شرب خمر نیز که در نزد غربیان کاری پسندیده و حَسَن است، در نزد مسلمانان، کار قبیح و بدی محسوب می‌شود. (۲۳)

مطلبی که یادآوری آن بسیار ضروری می‌نماید، و شاید مهم‌ترین بحث در حسن و قبح از منظر علامه و به عبارتی بنیادی‌ترین بحث نوشتار حاضر باشد، این است که: این معنا از «حسن و قبح» جزء معقولات ثانیه فلسفی، و بیان‌کننده ضرورت بالقیاس بین فعل فاعل و غرض مطلوب است؛ این معنا حکایت از واقعیت می‌کند و بالطبع، دیگر اعتباری نخواهد بود (هرچند علامه به این مطلب تصریح نکرده است). علامه بر اساس همین تعریف، اشکالاتی را بر نسبی‌گرایان وارد می‌کند. نیز توجیه مباحث اصول فلسفه در باب حسن و قبح، به وسیله همین معنا صورت می‌گیرد. با توجه به این معنا، می‌توان معنای اول حسن و قبح از دیدگاه علامه را فقط ناظر به جنبه روان‌شناختی آن دانست؛ وگرنه بحث اصلی حسن و قبح در ذیل این مباحث مطرح شده است. و جای تأسف اینکه این معنا در نزد بسیاری از بزرگان مورد غفلت قرار گرفته است و عده کمی از متفکران و شاگردان علامه هم که از این معنا یاد کرده‌اند، فقط آن را یکی از معانی حسن و قبح از دیدگاه او برشمرده‌اند و زمانی که نوبت به نقد و تحلیل نظریه علامه رسیده است، هیچ‌کس از این معنا به میان نیاورده و تنها به نقد و بررسی معنای اول پرداخته‌اند. با معنای اول از حسن و قبح، به سختی می‌توان جواب نسبت و پاره‌ای از اشکالات دیگر را بیان کرد. از این رو، این دو تعریف از حسن و قبح باید کاملاً جدای از هم دیده شوند؛ تعریف اول را باید به وسیله تعریف دوم توجیه کرد (مخصوصاً با توجه به مباحث ارزنده‌ای که علامه در ذیل این تعریف در موارد متعددی از تفسیر المیزان بیان کرده است)، (۲۴) کاری که متأسفانه تاکنون هیچ‌کدام از بزرگان انجام نداده‌اند.

بر همین اساس، علامه بر نسبی‌گرایان - که حسن و قبح را مطلقاً و در تمامی موارد، امری نسبی و متغیر می‌دانند - اشکالاتی می‌کند (۲۵) که در پایان، به آنها اشاره خواهیم کرد.

حسن و قبح عقلی

منظور از حسن و قبح عقلی آن است که عقل می‌تواند ممدوحیت و مذمومیت نفس‌الامری بعضی از افعال را تشخیص دهد؛ هرچند شرع به آن حکم نکرده باشد.^(۲۶) نگارنده در کتاب‌های معروف علامه، مانند *تفسیر المیزان*، *اصول فلسفه* و...، راجع به حسن و قبح عقلی مطالبی نیافت. شاید به همین خاطر است که برخی از بزرگان چنین برداشت کرده‌اند که علامه حسن و قبح عقلی را قبول دارد. آنان گفته‌اند: حسن و قبح اعتباری علامه با عقلی و شرعی بودن حسن و قبح (هر دو) سازگار است.^(۲۷) اما با بررسی دیگر آثار علامه، به این نتیجه می‌رسیم که او تنها در *حاشیه الکفایه* بحث حسن و قبح عقلی و حسن و قبح ذاتی را مطرح نموده و شدیداً نیز منکر آنها شده؛ هرچند تفکیک این دو معنا از یکدیگر در عبارات وی با صراحت انجام نگرفته است. فرق این دو آن است که حسن و قبح ذاتی مربوط به مرحله ثبوت است: آیا اشیا و احکام فی حد ذاته دارای حسن و قبح هستند یا خیر؟ و حسن و قبح عقلی مربوط به مرحله اثبات است: آیا عقل ما قادر است حسن و قبح اشیا و احکام را درک کند یا خیر؟ هرچند اگر کسی حسن و قبح ذاتی را منکر شد، دیگر نوبت به حسن و قبح عقلی نمی‌رسد و شاید به همین جهت است که بسیاری از بزرگان از جمله خود علامه و شهید مطهری این دو معنا را از یکدیگر تفکیک نکرده‌اند؛ برخی از عبارات آنان نیز شاهدهی بر این حقیقت است.^(۲۸)

به هر روی، با اینکه علامه این دو معنا را از هم تفکیک نکرده، ولی انکار هر دو (حسن و قبح عقلی و ذاتی) از سخنان او قابل استفاده است. وی در جایی می‌گوید:

فالحق فی المقام ان یقال ان الاحکام حیث وقعت فی وعاء الاعتبار فسنخها بحسب هذا الوقوع سنخ الاحکام العقلانیة فلها بحسب هذه الوعاء مصالح و مفسدات تبعها، و حسناً و قبحاً تبینی علیها کسائر الاحکام العقلانیة، و انما الفرق بین القسمین ان مصالح التکالیف العقلانیة راجعةً إلى المکلفین...؛^(۲۹) حق این است که از آنجا که احکام همه اعتباری هستند، پس، از سنخ احکام اعتباری عقلایی می‌باشند و به حسب اعتبار، تابع مصالح و مفسدات هستند و نیز مانند سایر احکام عقلایی دارای حسن و قبحی می‌باشند که آن احکام مبتنی بر آن حسن و قبح هستند. و فرق بین

این دو قسم [احکام تکلیفیه و احکام عقلائیه] این است که مصالح تکالیف عقلائییه به مکلفین برمی‌گردد....

وی در جایی دیگر، حسن و قبح ذاتی را منکر شده و ادله مثبتین آن را شدیداً مورد انتقاد قرار داده است:

انَّ الحِجَّةَ [دلیل اصولیین بر حسن و قبح ذاتی] بجمیع مقدماتها مدخولة باطلة، فانَّ الافعال بالمقدار الموجود منها فی الخارج لا یجب ان تقع بعنوان واحد من الحسن و القبح، إذ کل فعل نفعله او نرفض وجوده یمکن ان یقع حسناً إذا تعنون بعنوان حسن أو قبیحاً، فالفعل بما أنه فی الخارج غیر حامل لوصف معین خارجی یسمی بالحسن و القبح، فالوصفان اعتباریان ... و ان شئت قلت انَّ العقل هو القضية المشهورة كما قیل ... هذا هو الذي یعطیه صحیح النظر؛^(۳۰) دلیل اصولیین بر حسن و قبح ذاتی با جمیع مقدماتش باطل است، زیرا افعالی که در خارج متحقق می‌شوند لازم نیست که حتماً تحت یکی از عناوین حسن و قبح قرار گیرند؛ زیرا هر فعلی که ما انجام می‌دهیم و یا تحقق آن را فرض می‌گیریم، اگر عنوان حسن یا قبیح را به آن بدهیم، آن فعل همان عنوان را به خود می‌گیرد. بنابراین، فعل از آن جهت که در خارج متحقق می‌شود، تحت عنوان حسن یا قبیح قرار نمی‌گیرد؛ بلکه وصف حسن و قبح دو امر اعتباری هستند که ما آنها را اعتبار می‌کنیم و هرچه را که بخواهیم تحت عنوان حسن یا قبح قرار می‌دهیم.... پس، عقل مبدأ ادراک حسن و قبح در انسان می‌باشد که این ادراک هم، در ظرف اعتبار و اجتماع محقق می‌شود و به عبارتی، عقل در زمره قضایای مشهوره می‌باشد.... این همان نظر صحیح است.

مراحل آشنایی با حسن و قبح (کیفیت به دست آوردن و تطبیق این مفاهیم)

علاّما معتقد است که انسان مفاهیم حسن و قبح (خوب و بد) را در سه مرحله به دست می‌آورد و به سایر امور نیز گسترش می‌دهد:

۱. انسان با مشاهده زیبایی‌های دیگران (که همانا قرار گرفتن هرکدام از اعضای حسی در جای

تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان □ ۳۷

مناسب خود می‌باشد)، شیفته این زیبایی‌ها می‌شود و آنها را ملایم و سازگار با طبع خود می‌شناسد، و از این جهت که با طبعش ملایم و سازگار است، مفهوم «حسن» را انتزاع می‌کند. او همچنین با دیدن عدم اعتدال و مساوات اعضا مفهوم «قبح» را انتزاع می‌کند.

۲. در مرحله دوم، انسان این مفاهیم را به افعال و معانی اعتباریه - از آن جهت که با غرض اجتماع (سعادت فردی و اجتماعی بشر) ملایمت یا عدم ملایمت دارند - سرایت می‌دهد؛ مثلاً مفهوم «عدل» را از جهت سازگاری با سعادت بشر «حَسَن»، و مفهوم «ظلم» را به علت ناسازگاری با سعادت بشر «قَبیح» می‌داند.

۳. در این مرحله، آن دو مفهوم را به سایر حوادث خارجی و امور حقیقیه که با کمال و سعادت (یا مرادف این دو) سازگاری دارند، سرایت می‌دهد و اگر آن امور حقیقیه و حوادث خارجی با کمال و سعادت فردی و اجتماعی انسان سازگار باشند، مفهوم «حسن» را انتزاع می‌کند و در غیر این صورت به انتزاع مفهوم «قبح» می‌پردازد.^(۳۱)

نتیجه می‌گیریم که انسان، پس از طی این مراحل، آنچه را مایه سعادت‌مندی بشر یا بهره‌مندی او از حیات می‌داند متصف به «حسن» می‌کند و مخالف آن را «قبح» می‌شمرد. بنابراین - در نگاه انسان - عدالت، کمک به نیازمندان، تعلیم و تربیت، خیرخواهی، و امثال آن شایسته و خوب؛ در حالی که ظلم، عدوان، و نظایر آن ناپسند و قبیح است. از همین رهگذر، جاودانگی اصول اخلاقی نیز توجیه می‌شود؛ زیرا اگر ملایمت یا عدم ملایمت افعال با اغراض و اهداف اجتماعی (که همان سعادت و کمال می‌باشد) همیشگی باشد، حسن و قبح آنها هم ثابت و همیشگی خواهد بود؛ در غیر این صورت، متحول و ناپایدار است.^(۳۲)

نقد و بررسی

در این بخش، اشکالاتی را که به نظریه اعتباریات وارد شده است، تحت عناوینی که خواهد آمد، مطرح خواهیم کرد و تا حد امکان، پاسخ‌هایی را که به آنها داده شده یا ممکن است داده شود بیان و بررسی خواهیم کرد و چون علامه حسن و قبح را نیز به یک معنادر زمره اعتباریات می‌داند، اشکالات مربوط به حسن و قبح و اعتباریات را با هم مطرح می‌کنیم.

نسبیت

معانی اطلاق و نسبیت و مراد از نسبیت اخلاقی

برای مطلق و نسبی، حدّ اقل دو معنا می‌توان ذکر کرد:

۱. مراد از مطلق و نسبی همان اصطلاحی باشد که فلاسفه گاهی از آن به «حقیقی» و «اضافی» یا «نفسی» و «اضافی» تعبیر می‌کنند؛ مثل اینکه می‌گویند: صفات خداوند یا حقیقی است یا اضافی. در این موارد، مقصود آن است که بعضی از معانی، در تحقق خود، به دو چیز احتیاج دارند؛ چون نسبت میان دو چیز است. برای مثال، رازقیت مفهوم نسبی (اضافی) است، چون یک رازق و یک مرزوق باید باشد تا نسبت رازقیت تحقق یابد؛ اما صفت «موجود بودن» یا صفت «کامل بودن» چنین نیستند، یعنی این دو صفت مطلق‌اند نه نسبی. (۳۳)

۲. مطلق به معنای کلی، ثابت، فراگیر، و عدم تقید به شرایط زمانی، مکانی و هرگونه قید دیگر است؛ حال آنکه نسبی به معنای مقید بودن به شرایط زمانی و مکانی، و متغیر شدن به حسب این شرایط می‌باشد.

منظور از نسبیت اخلاقی، معنای دوم آن است. و به تعبیری دیگر، «نسبیت اخلاق» به این معناست که هیچ حکم اخلاقی‌ای، کلی و مطلق نیست؛ بلکه تمام احکام اخلاقی تابع اوضاع و احوال خاص می‌باشند (با تغییرکردن اوضاع و احوال، حکم هم تغییر می‌کند). یعنی اگر شرایط را از هر جمله اخلاقی حذف کنیم، جمله اخلاقی متناقض با آن نیز می‌تواند قابل قبول باشد؛ مثلاً از نظر نسبی‌گرایان، حکم اخلاقی «حجاب برای زنان خوب است» تنها برای جامعه خاصی اعتبار دارد و حکم «حجاب برای زنان خوب نیست» را می‌توان به همان میزان برای جامعه دیگری اخلاقی دانست. (۳۴)

گفتنی است که مطلق بودن اخلاق را نباید با مطلق بودن فعل اخلاقی یا رفتار و آداب اخلاقی اشتباه کرد، به گونه‌ای که فعل یا آداب و رسوم خاصی را همیشه اخلاقی، و فعل یا آداب و رسوم دیگری را همیشه ضد اخلاقی دانست؛ زیرا نه تنها کسی منکر نسبی بودن افعال و رفتار و آداب اخلاقی نیست، بلکه نسبیت در افعال و آداب و رسوم امری کاملاً پذیرفته شده است. برای نمونه، حضرت علی علیه السلام می‌فرمایند: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو والجبن و

البخل...»؛^(۳۵) بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان می‌باشند که عبارت‌اند از: تکبر، ترس، و بخل. و این روایت خودش مصادیقی از نسبی بودن خصال اخلاقی را بیان می‌کند. پس نباید چنین پنداشت که لازمه اخلاق مطلق آن است که افعال را از اول دسته‌بندی کنیم و دسته‌ای را اخلاقی و دسته‌ای دیگر را غیر اخلاقی بدانیم؛ بلکه افعال با وجوه، اعتبارات، و ملاکات فرق می‌کنند.^(۳۶) بنابراین، مراد از نسبی بودن اخلاق، نسبی و متغیر بودن ملاک‌ها و اصول افعال اخلاقی است.^(۳۷)

در جای خود اثبات شده است که اصول اولیه اخلاق و معیارهای خوب و بد اخلاقی، که همان معیارهای انسانی می‌باشند، مطلق هستند؛ ولی معیارهای ثانوی ممکن است به حسب شرایط گوناگون زمانی و مکانی، و اوضاع و احوال، متغیر و نسبی باشند.^(۳۸) نتیجه اینکه وقتی گفته می‌شود: اخلاق مطلق است، اولاً مراد اصول اولیه اخلاق است (نه احکام ثانویه)؛ ثانیاً مراد مطلق بودن فعل اخلاقی یا آداب و رسوم اخلاقی نیست، بلکه مراد مطلق و ثابت بودن همان ملاک‌ها می‌باشد.

بنابراین اگر نظریه اعتباریات به اعتباری بودن و نسبی بودن ملاک‌ها و اصول اولیه اخلاق منتهی شود، می‌توان نسبی‌گرایی را به علامه نسبت داد و چنانچه اعتباریات علامه به متغیر و نسبی بودن احکام ثانویه یا به افعال و آداب و رسوم برگردد و همچنان اصول اولیه را ثابت بداند، این نظریه را نمی‌توان با نسبی‌گرایی همسو و مرتبط دانست.

اعتباریات

اولاً: همان‌طور که گذشت، علامه حسن و قبح به معنای اول را اعتباری می‌داند، ولی حسن و قبح به معنای دوم را اعتباری نمی‌داند؛ بلکه تبیین مفاهیم حسن و قبح طبق معنای دوم به وسیله ضرورت بالقیاس بین فعل فاعل و نتیجه آن - که همان معقول ثانی فلسفی می‌باشد - خواهد بود و لذا ایشان برخی موارد و مصادیق آن از جمله «عدل» را همیشه خوب و حسن، و برخی دیگر از جمله «ظلم» را همیشه قبیح و بد می‌داند. و همین نکته برای عدم اسناد «نسبیت» به علامه کافی است. ایشان بر این اساس به نسبی‌گرایان اشکالات مهمی وارد می‌کند؛ از جمله می‌فرماید:

ولا تصغ الى قول من يقول: ان الحسن والقبح مختلفان مطلقاً من غير ثبات ولا دوام ولا کلیة، و يستدل على ذلك في مثل العدل والظلم بأن ما هو عدل عند أمة باجراء امور من مقررات اجتماعية غير ما هو عدل عند أمة أخرى... فلا يستقر معنى العدل على شيء معين... و ذلك إن هؤلاء قد اختلط عليهم الامر و اشتبه المفهوم عندهم بالمصدق...؛^(۳۹) به سخن کسی که می‌گوید: «همانا حسن و قبح مطلقاً و در همه موارد مختلف، فاقد دوام و ثبات و کلیت می‌باشند»، و به مثل عدل و ظلم استدلال می‌کند که: «برخی از قوانین اجتماعی پیش برخی از ملت‌ها متصف به عدل می‌شوند، در حالی که در نزد ملل دیگر آن قوانین متصف به عدل نمی‌شوند... پس عدل یک معنای ثابتی ندارد»، گوش ندهید؛ زیرا آنها بین مفهوم و مصداق خلط کرده‌اند....

ثانیاً: توجه به این نکته ضروری است که اگرچه علامه حسن و قبح به معنای اول را امری اعتباری می‌داند، ولی ملاک‌ها و معیارهای این اعتباریات را اموری واقعی می‌پندارد؛ چنان‌که برخی از شارحان^(۴۰) ایشان هم در نوشته‌هایشان آورده‌اند. و از آنجا که اعتباریات به ملاک آنها برمی‌گردد، اگر ملاکشان دائمی و ثابت باشد (چنان‌که علامه درباره پاره‌ای از مفاهیم، مثل حسن عدل و قبح ظلم، چنین نظری دارد)، خود آن اعتباریات هم دائمی و ثابت خواهند بود و چنانچه ملاک آنها نسبی و متغیر باشد، اعتبار آنها هم تابع ملاکشان خواهد بود. همان‌طور که گذشت، نسبت اخلاقی آن است که ملاک‌ها و اصول اولیه نسبی باشند. چنانچه کسی ملاک‌های اولیه را ثابت و تنها احکام ثانویه را متغیر بداند، دیگر نسبی‌گرا نخواهد بود؛ از این رو، نمی‌توان نسبت را به علامه نسبت داد. ثالثاً: اگرچه در ظاهر عبارات علامه یک‌سری اختلاف‌هایی وجود دارد، ولی با توجه به مطالب گذشته شاید بتوان اخلاقیات را از مباحث اعتباریات استثنا کرد؛ به این بیان که در اعتباریات اگرچه ایشان حسن و قبح را بیان کرده و آن را اعتباری دانسته، ولی به مباحث روان‌شناختی و کیفیت انتزاع این مفاهیم توجه کرده است، نه بحث فلسفی این مفاهیم (چنان‌که برخی از بزرگان نیز همین احتمال را داده‌اند).^(۴۱) البته چنان‌که گذشت، حتی با پذیرش اعتباریات، مباحث علامه با نسبت اخلاقی ارتباطی پیدا نمی‌کند.

تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان □ ۴۱

بررسی اشکالات و شبهات

۱. اولین اشکال را شهید مطهری مطرح کرده است. او در نقدی بر مارکسیسم می‌نویسد: علامه معتقد است که انسان بایدها و نبایدها را برای مقاصدی اعتبار کرده است و از آنجا که مقاصد، متغیر است، قهراً احکام هم متغیر خواهند بود؛ چون تا زمانی که مقصد هست، این «باید» هم هست و وقتی مقصد تغییر کرد، قهراً «باید» هم تغییر می‌کند. وی در ادامه می‌افزاید:

ایشان [علامه] می‌گویند: اصول اعتباریات، و یک سلسله اصول برای اعتبارات قائل هستند که لا یتغیر است. اینها در حدود پنج شش اعتبار است. اینها ثابت هستند و بقیه همه متغیر هستند. این اعتبارات ثابت مثل اصل اعتبارات وجوب و یا اصل استخدام و نظایر آنها که ایشان قائل هستند، در بحث «جاودانگی اخلاق»، دردی را دوا نمی‌کند... پس بایدها و نبایدها و قهراً خوبی‌ها و بدی‌ها کاملاً امور نسبی و ذهنی می‌باشند. (۴۲)

اگرچه شهید مطهری در اینجا عبارات علامه را موهم نسبت دانسته، ولی خود به خوبی از اختلاف تعبیر علامه در کتب مختلفش آگاهی داشته است. و لذا ایشان برای توجیه کلام علامه کوشش فراوانی می‌کند و در نهایت، با پذیرش اعتباریات، جاودانگی اصول اخلاقی یا همان اخلاق مطلق را به اثبات می‌رساند. در جایی می‌گوید:

ما اصل خوبی و بدی را همان‌طور قبول می‌کنیم که امثال آقای طباطبائی و راسل گفته‌اند که معنای «خوب بودن و خوب نبودن»، «باید و نباید»، دوست داشتن و دوست نداشتن است؛ ولی کدام «من» دوست داشته باشد: من سفلی یا من علوی؟... (۴۳)

و مهم‌ترین توجیه ایشان همان فرق گذاشتن بین من سفلی و من علوی است که افعال شایسته را مطابق با من علوی می‌داند که در همه انسان‌ها یکسان است.

جواب اشکال فوق: چنان‌که گفته شد، نظریه اعتباریات اگرچه اشکالاتی دارد ولی اشکال نسبت بر آن وارد نیست. با جمع بین عبارات علامه (به ویژه در المیزان)، به این نتیجه می‌رسیم که ایشان اصول اولیه اخلاق را ثابت می‌داند و اعتباریات نحوه استنتاج از واقعیات را بیان می‌کند.

۲. دومین انتقاد از طرف عبدالکریم سروش مطرح شده که در مواضع متعددی از نوشته‌های

خویش، اعتباریات را مورد حمله قرار داده است. یکی از عبارات او از این قرار است:

... حسن و قبح [از نظر علامه طباطبائی] تابع خواست‌ها و نیازهای ما هستند، نه خواست‌ها و نیازهای ما تابع آنها. و این نتیجه می‌دهد که حسن و قبح مطلق، و به تبع اخلاق مطلق، نداریم... نیز نتیجه می‌دهد که اگر آدمی نبود، نیکی و بدی هم نبود و یا اگر آدمیان، خلقت دیگری می‌داشتند، امور عالم، حسن و قبح دیگری پیدا می‌کردند و به تبع خواست‌ها و نیازهای آنان، فضایل و رذایل دیگری پیدا می‌شدند و فی‌المثل، ممکن بود، عدل بد شود و ظلم خوب، و از این قبیل... (۴۴)

جواب اشکال فوق: پاسخ این شبهه هم از گفته‌های گذشته معلوم می‌شود که به فرض پذیرفتن نسبیّت در نظریه اعتباریات، این نسبیّت فقط شامل احکام ثانویه می‌شود که هیچ‌گونه منافاتی با اخلاق مطلق ندارد؛ زیرا چنان‌که گذشت، اخلاق نسبی آن است که اصول اولیه در آن متغیر و نسبی باشد (نه احکام ثانویه). به علاوه، علامه تصریح دارد که خوبی عدل و قبح ظلم، ثابت و غیرقابل تغییر است و این با برداشت مستشکل کاملاً ناهماهنگ است. احتمالاً مستشکل حتی در فهم کلام علامه هم مشکل داشته است.

ارتباط بین باید و هست در اعتباریات

در این بخش، ابتدا راجع به معنای «ارتباط بین باید و هست» سخن خواهیم گفت و سپس نظریه علامه را از جهت «ارتباط بین باید و هست» بررسی خواهیم کرد. در پایان نیز به پاره‌ای از اشکالاتی خواهیم پرداخت که از این جهت به اعتباریات وارد شده است.

مراد از «ارتباط بین باید و هست»

برای «ارتباط بین باید و هست»، دست‌کم، سه معنا را می‌توان برشمرد:

۱. ارتباط بین باید و هست به لحاظ معنایی: به این معنا که آیا معنای «باید» با معنای «هست» ارتباط دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا در معنای باید، «مفهوم هست» نهفته است؟ و نیز برعکس آن، یعنی آیا در معنای «هست»، معنای باید نهفته است؟ یا اینکه به لحاظ معنا، هیچ

ارتباطی بین «باید» و «هست» وجود ندارد.

۲. ارتباط بین باید و هست به لحاظ ارتباط جمله‌های اخلاقی دارای واژه «باید» با جمله‌های غیراخلاقی دارای واژه «هست»: به این معنا که آیا می‌توان با یک جمله غیراخلاقی، همان کاری را کرد که با جمله‌های اخلاقی انجام می‌دهیم یا اینکه این جمله‌ها هرکدام نقش خود را دارند و نمی‌توان نقش این دو را با یکدیگر عوض کرد؟

۳. ارتباط بین باید و هست به لحاظ منطقی و امکان استنتاج یکی از دیگری: به این معنا که آیا می‌توان جمله‌های اخلاقی را که دارای مفهوم «باید» هستند، از جملات غیراخلاقی که دارای مفهوم «هست» می‌باشند، به دست آورد و یا برعکس آن، آیا می‌توان جمله غیراخلاقی مشتمل بر معنای هستی را از جمله اخلاقی دارای باید استنتاج کرد؟^(۴۵)

مراد ما از ارتباط بین باید و هست، معنای سوم از معانی فوق می‌باشد که همان ارتباط منطقی است؛ با این توضیح که معنای سوم خود دو قسمت دارد: قسمت اول، استنتاج منطقی بنیادهای اخلاقی از هست‌های غیراخلاقی، و قسمت دوم، استنتاج منطقی هست‌های غیراخلاقی از بنیادهای اخلاقی؛ و بحث ما در بخش اول معنای سوم است. به عبارت دیگر، بحث ما این است که آیا می‌توان با تحقیق در قضایای غیراخلاقی، به صحت و سقم قضایای غیراخلاقی رسید؟ و آیا به لحاظ منطقی امکان دارد قضایای اخلاقی از قضایای غیراخلاقی و واقعیات استنتاج شوند؟ به تعبیر ساده‌تر، بحث ما در این است که آیا می‌توان باید و نبایدهای اخلاقی و ارزشی را که به یک معنا امور اعتباری هستند، از واقعیات استنتاج کرد یا اینکه به علت اختلاف ماهوی بین «بایدها و نبایدها» و «هست‌ها و نیست‌ها»، اصولاً چنین کاری بی‌نتیجه است^(۴۶) و دیواری بلند بین ارزش‌ها (باید و نبایدها) و واقعیات کشیده شده است؟

ثمره این بحث در آنجا ظاهر می‌شود که اگر بین باید و نبایدهای اخلاقی و واقعیات هیچ ارتباط منطقی وجود نداشته باشد و اخلاقیات از حقایق قابل استنتاج نباشند، طبیعتاً صدق و کذب در آنها راه ندارد و همچنین قابل برهان نیز نخواهند بود؛ ولی اگر این باید و نبایدها از هست‌ها و واقعیات قابل استنتاج باشند، در صورت بدیهی نبودن و نیاز به استدلال، هم قابل صدق و کذب می‌باشند و هم قابل اقامه برهان.

عَلَّامه و ارتباط بین باید و هست

بر اساس نظریه اعتباریات، چنان‌که گذشت، همه بایدها و نبایدها (و حتی به یک معنا، حسن‌ها و قبح‌ها)، ضرورت‌های ادعایی و اعتباری می‌باشند که انسان برای رفع نیازهای ثابت و متغیر خویش جعل می‌کند.

در عبارات عَلَّامه در کتاب *اصول فلسفه*، دو مطلب ذیل با صراحت آمده است:

۱. در اعتباریات، برهان جاری نمی‌شود؛

۲. اعتباریات با واقعیات و علوم حقیقه ارتباط ندارند.

عَلَّامه تصریح می‌کند که دیگر صدق و کذب هم در آنها معنادارند. یکی از عبارات ایشان چنین است:

این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با

ادراکات و علوم حقیقی ندارند. و به اصطلاح منطق، یک تصدیق شعری را با برهان

نمی‌شود اثبات کرد. و در این صورت، برخی از تقسیمات معانی حقیقه در مورد

این معانی وهمیه - مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن - جاری

نخواهد بود. (۴۷)

اگرچه عَلَّامه به مطالب فوق تصریح کرده است، ولی با توضیحاتی که خواهیم داد، به این نتیجه

می‌رسیم که منظور ایشان نفی هرگونه ارتباطی بین اعتباریات و حقایق نیست، بلکه تنها یک نوع

ارتباط را نفی کرده که لازمه پذیرفتن نظریه اعتباریات است. و از آنجا که اعتباریات، چنان‌که اثبات

خواهد شد، بی‌ملاک نیستند، به لحاظ ملاکشان، هم برهان بردار هستند و هم قابلیت صدق و کذب دارند.

باید توجه کرد که اعتبار و انشاء دو قسم است:

۱. انشاء و اعتبار محض: آن اعتباری است که معتبر، آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل

کند؛ مثل اینکه اعتبارات و انشائات، به سلیقه افراد یا به لحاظ پسند یا ناپسند عمومی جعل

شده باشند. از آنجا که پسند و ناپسند افراد یا سلیقه آنان با یکدیگر متفاوت است (مثل انواع

غذاها که ذائقه هرکسی، غذایی را می‌پسندد و هرکسی از رنگ خاصی خوشش می‌آید)، اگر باید

و نبایدهای اخلاقی را از این قسم اعتبار و انشاء بدانیم، آن‌گاه بین اخلاقیات و واقعیات دیگر

نمی‌توان هیچ‌گونه ارتباط منطقی ادعا کرد.

تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان □ ۴۵

۲. انشاء و اعتبار مبتنی بر واقع: مثل اینکه عقلاً مصلحت و مفاسد را دریابند و برای رسیدن به آن مصالح و مفاسد، احکام خاصی را جعل کنند و برای ایجاد داعی و انگیزه، از جعل و قرارداد استفاده نمایند. در این صورت، بین بایدها و نبایدها و واقعیت‌های دیگر، ارتباط منطقی وجود دارد؛ زیرا رسیدن به غایت و مصلحت خاصی جز از طریق خاصی صورت نمی‌گیرد.

اعتباریات علامه جزء اعتباریات مبتنی بر واقع است؛ زیرا در اعتباریات او «باید» جعل و اعتبار به‌شمار می‌رود، ولی جعلی براساس ارتباط واقعی و حقیقی.^(۴۸) در کلمات علامه، شواهدی وجود دارد که به خوبی بیانگر این ارتباط است. برای نمونه، به برخی از این شواهد می‌پردازیم:

۱. ایشان درباره توجیه اعتباری بودن احکام و معارف دین 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 اعتباریات بیان شده‌اند، لکن یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتباریات مبتنی بر آن حقایق می‌باشند. و از آنجا که موجوداتی که این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، اموری حقیقی و عینی می‌باشند، پس رابطه بین این امور اعتباریه مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می‌باشد.^(۴۹)

۲. در نظریه اعتباریات، 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، می‌توان نتیجه گرفت که این جعل، اعتبار، قرارداد، و انشاء براساس ارتباط حقیقی و واقعی بین فعل و نتیجه است؛ به این ترتیب، ارتباط بین «باید و هست» قابل تبیین است. در مثال علامه، غذا خوردن علت سیر شدن است و بین غذا خوردن و سیر شدن ارتباط واقعی و حقیقی وجود دارد؛ فاعل نیز براساس ارتباط واقعی بین غذا خوردن و سیر شدن، بین خود و غذا

خوردن، ضرورت جعلی و ادعایی قرار می‌دهد (در حالی که این ضرورت را بین خود و راه رفتن قرار نمی‌دهد؛ زیرا راه رفتن موجب سیر شدن نمی‌شود، بلکه نتیجه دیگری بر آن مترتب است). پس، طبق ضرورت ادعایی، ارتباط بین باید و هست غیرقابل انکار است. بدین ترتیب، جعل‌ها و اعتبارها لغو نیستند، بلکه دارای ملاک هستند و علت و ملاک این جعل و انشاء رسیدن به غایات مطلوب است. از این رو، علامه هر بایدی را جعل نمی‌کند، بلکه باید و ضرورتی را جعل می‌کند که او را به نتایج مطلوب برساند. بنابراین، باید و نبایدها تابع مصالح و مفاسد هستند و قوانین به اعتبار مصالح و مفاسد جعل می‌شوند.

نظریه اعتباریات نه تنها باید و نبایدهای اخلاقی را مبتنی بر واقع می‌داند، بلکه همه باید و نبایدهای اخلاقی، حقوقی، دینی، و شخصی را نیز توجیه می‌کند و نشان می‌دهد که آنها بر مصالح و مفاسد و آثار واقعی‌ای که به جسم و روح و یا جامعه بازمی‌گردند، استوارند. (۵۰)

۳. شاهد دیگری که نشان می‌دهد علامه ارتباط بین اعتباریات و واقعیات را پذیرفته، این است که ایشان در پاسخ به شبهه‌ای که می‌گوید: تکلیف یک امر اعتباری است و امر اعتباری چه سودی برای انسان دارد؟ می‌فرماید:

فایده تکلیف این است که اگرچه تکلیف یک امر اعتباری و غیرحقیقی است، لکن در مکلفین واسطه بین آنها و کمالات حقیقیه‌ای است که آنها را با افعال اختیاری به دست می‌آورند و به وسیله باید و نبایدهای اعتباری، روح فاقد کمال را به مرتبه کمال انسانی می‌رسانند؛ به این بیان که ما به وسیله براهین و با مشاهده موجودات عالم مادی، درمی‌یابیم که هرکدام از موجودات به حسب حال خودشان وجودی ممتد دارند که مرتب از حالت نقصان به طرف کمال در سیرند و در میان این سیر و امتداد وجودی، یک ارتباط وجودی حقیقی را می‌یابیم که مرتبه سابق را به مرتبه لاحق متصل می‌کند و البته این ارتباط وجودی حقیقی به وسیله همان تکالیف و اعتبار کردن باید و نبایدها حاصل می‌شود. انسان هم ناگزیر از زندگی اجتماعی است و زندگی اجتماعی هم دارای قوانین خود می‌باشد که همان عقاید و احکام اعتباریه (اعم از تکالیف دینی و غیردینی) هستند و انسان به وسیله عمل به این قوانین و اعتبار کردن این باید و نبایدها به سمت

کمال و سعادت حرکت می‌کند و در نهایت به لوازم اعمال که ثواب و عقاب است منتهی می‌شود. بنابراین، تکلیف انسان را برحسب حالات نفسانیه‌اش، به صورت تدریجی، به سمت کمال و سعادت سوق می‌دهد. (۵۱)

در نتیجه، این باید و نبایدها بر اساس مجموعه‌ای از واقعیت‌ها و حقایق جعل شده‌اند؛ پس بین باید و نبایدها و هست و نیست‌ها، ارتباط منطقی وجود دارد. همچنین، باید و نبایدها انشای محض نیستند، بلکه انشای مبتنی بر واقعیت‌اند و به لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی می‌باشند. (۵۲) همان‌طور که گفته شد، اگر ارتباط منطقی بین بایدها و هست‌ها برقرار باشد و منطقیاً بایدها از هست‌ها قابل استنتاج باشند، هم برهان در آنها جاری می‌شود و هم قابلیت صدق و کذب و ارزش‌یابی دارند. با توجه به اثبات این ارتباط، روشن است که باید و نبایدها در اعتباریات علامه مبتنی بر واقع، برهان‌پذیر، و قابل صدق و کذب می‌باشند.

اگرچه علامه در برخی از عبارات خویش (به ویژه در کتاب *اصول فلسفه*) منکر ارتباط بین اعتباریات و واقعیات شده است، اما این امر بدان معنا نیست که ایشان منکر هر نوع ارتباطی بین حقایق و اخلاق است؛ بلکه با توجه به قراین و شواهد موجود، که برخی را متذکر شدیم، مراد ایشان از عدم ارتباط منطقی بین بایدها و هست‌ها، تنها یک نوع ارتباط خاصی است که لازمه پذیرفتن نظریه اعتباریات می‌باشد. (۵۳) و نیز اگر علامه در مواردی گفته است: اعتباریات برهان‌پذیر نمی‌باشند، باید توجه کنیم که اعتباریات از جهت اعتباری بودن برهان‌پذیر نیستند؛ ولی با توجه به دیگر عبارات ایشان، به ویژه در *تفسیر المیزان* (که اعتباریات را دارای ملاک‌های حقیقی و مبتنی بر واقع می‌داند)، به جهت ملاکشان قابل اقامه برهان می‌باشند. و وقتی قابل اقامه برهان شدند، طبیعتاً قابل صدق و کذب و ارزش‌یابی هم هستند.

بررسی اشکال عدم ارتباط بین باید و هست

به رغم وضوح عبارات علامه در *تفسیر المیزان* مبنی بر وجود ارتباط واقعی بین باید و هست (و استنتاج بایدهای اخلاقی از هست‌ها)، برخی از محققان به ظاهر عبارات *اصول فلسفه* استناد جسته و عدم ارتباط منطقی بین باید و هست و به تبع برهان‌ناپذیری و عدم صدق و کذب

گزاره‌های اخلاقی را به علامه نسبت داده‌اند؛ برای مثال، یکی از پژوهشگران می‌نویسد: «ایشان [= علامه] در سرتاسر مقاله اعتباریات تصریح می‌کنند که مابین قضایای حقیقی و اعتباری، "تولیدی" در کار نیست؛ قضایای حقیقی نمی‌توانند نتایج اعتباری داشته باشند و بالعکس.» (۵۴) وی در جای دیگری می‌نویسد:

... این نکته‌ای است که در سرتاسر مقاله اعتباریات تکرار شده است و غرض اصلی ایشان هم از انعقاد چنین بحثی، روشن شدن مغالطه‌ای است که در استنتاج بایدهای حقیقی از بایدهای اعتباری می‌شود و بالعکس؛ پس چگونه می‌توان ادعا کرد که: آقای طباطبائی معتقدند: بایدهای حقیقی مولد بایدهای اعتباری اند؟! (۵۵)

البته، زحمات مستشکل محترم در دفاع از دیگر اشکالات نظریه اعتباریات ستودنی است؛ اما همان‌طور که واضح است، اشکال فوق با توجه به مباحث اعتباریات علامه در رساله اعتباریات و کتاب اصول فلسفه مطرح شده و در آن، هیچ عنایتی به عبارات و احیاناً تصریحات علامه در کتب دیگر از جمله تفسیر المیزان و رساله الولایه در ارتباط بین باید و هست و استنتاج بایدهای اعتباری از هست‌های واقعی - و به تعبیر مستشکل محترم، بایدهای واقعی - نشده است (چنانکه ناقد در برخی از نوشته‌های خود استدلال در اعتباریات، و حتی ارتباط تولیدی بین اعتباریات و حقایق را به اثبات رسانده است). (۵۶)

بررسی برخی از اشکالات دیگر

اشکالات دیگری به نظریه اعتباریات وارد شده است که بعضی از آنها را به آسانی نمی‌توان پاسخ داد. برخی از این اشکالات را ذیلاً می‌آوریم:

عدم وجدان و عدم دلیل

تقریر این اشکال آن است که: ما چنین اعتباراتی را وجداناً در درون خویش نمی‌یابیم، زیرا واقعاً انسان در افعال خودش همیشه جعلی «باید» نمی‌کند. و اگر هم گاهی چنین بایدی وجود داشته باشد، هیچ خبری از تنزیل نسبت امکانی بین انسان و فعل به نسبت وجوب در میان نیست. (۵۷)

ممکن است در پاسخ به این اشکال گفته شود: شاید چنین تنزیلاتی را ما به طور آشکار نمی‌یابیم؛ چه بسا واقعاً ذهن ما چنین تنزیلاتی را انجام می‌دهد، ولی ما به آنها توجه نداریم: «عدم الوجدان لاتدلّ علی عدم الوجود». اما باید توجه داشت که از آنجا که در این موارد، علم حضوری است، اگر ذهن ما چنین تنزیلاتی را انجام دهد، باید وجداناً آنها را بیابیم و اینکه وجداناً آنها را نمی‌یابیم، خود دلیلی بر عدم چنین تنزیلاتی است، و یا لاقلاً چنانکه برخی از بزرگان هم بیان کرده‌اند، نیافتن چنین اعتباراتی، خود قرینه‌ای بر بطلان طرح علامه است.^(۵۸)

از طرفی ممکن است گفته شود: هیچ دلیلی ندارد که بشر چنین کار خاصی را انجام دهد، زیرا می‌توان گفت: انسان به محض اینکه بفهمد غذا خوردن موجب سیر شدن می‌شود (و سیری را برای خویش لازم بشمرد)، بدون هیچ‌گونه جعل و اعتباری، غذا می‌خورد. به عبارت دیگر، این ضرورت واقعی و منطقی است، نه ادعایی و اعتباری؛ هنگامی که ضرورت واقعی در میان است، نیازی به ضرورت ادعایی و اعتباری نیست.

بدین ترتیب، با دقت در کلام علامه، معلوم می‌شود که بایدی که منجر به فعل می‌گردد امری اعتباری است؛ ولی یک باید استنتاجی دیگر هم ضمناً استفاده می‌شود. در واقع، نتیجه تحلیل نظر علامه چنین می‌شود: از آنجا که من آن فعل را برای خودم لازم می‌دانم، پس باید من جعل «باید» کنم تا منجر به انجام دادن آن فعل شوم. چنانکه گفته شد، باید اول، بایدی استنتاجی ولی ضروری است؛ هرچند علامه از این باید سخن به میان نمی‌آورد. پرسش این است که: چرا ما همین باید اول را پشتوانه فعل قرار ندهیم تا دیگر نیاز به باید دوم و اعتبار آن نداشته باشیم؟

اعتبار یا کشف؟

یکی از اشکالاتی که بر اعتباریات علامه وارد شده این است که: آیا اعتبار و قرارداد ما با توجه به آثار مترتب بر آن است یا خیر؟ اگر ایشان در جواب بفرمایند: بدون توجه به آثار مترتب بر آن جعل باید می‌کنیم، اشکال آن خواهد بود که این کار بی‌ثمر است (البته، چنانکه پیشتر اثبات شد، علامه چنین دیدگاهی ندارد و این باید را با توجه به آثار مترتب جعل می‌کند؛ اساساً دغدغه ایشان همان آثار مترتب است) و اگر ایشان پاسخ دهند که این بایدها را با توجه به آثار جعل

می‌کنند، اشکال آن خواهد بود که این دیگر جعل نیست، بلکه کشف است. توضیح آنکه طبق نظر علامه، برای جعل باید، مراحل طی می‌شود که در قالب مثال، عبارت‌اند از:

۱. من درک می‌کنم که غذا خوردن علت سیر شدن من است.
۲. اکنون نیاز بدن من این است که سیر شوم.
۳. نتیجه می‌گیرم که باید غذا بخورم.

اشکال آن است که: «باید»ی که بعد از طی مراحل فوق به دست می‌آید دیگر جعل نیست، بلکه کشف است؛ یعنی ما کشف می‌کنیم که باید این کار را انجام دهیم.^(۵۹) به تعبیر برخی از بزرگان، تنزیل نسبت امکانی میان انسان و فعل (یا انسان و غایت) به نسبت وجوب تکوینی فایده‌دار نیست و لذا تنزیل مذکور نامعقول است.^(۶۰)

عدم توجه به مفاد «باید»

شاید بتوان موضوعی که علامه را ناگزیر به جعل کرده است، عدم التفات دقیق ایشان به تحلیل حقیقت مفاد «باید» دانست. حقیقت آن است که ما وقتی باید را تحلیل می‌کنیم، به آسانی درمی‌یابیم که «باید» در جملات اخلاقی یک امر اعتباری نیست. در صورتی که ما به حقیقت «باید غذا بخورم» توجه کنیم، درمی‌یابیم که تحلیل و معنایش این است که «اگر بخواهم سیر شوم، باید غذا بخورم»؛ یعنی در واقع مفاد باید از ضرورت بالقیاس بین فعل فاعل و نتیجه آن حکایت می‌کند. نه تنها بایدهای اخلاقی، بلکه بایدهای حقوقی و بسیاری از بایدهای دیگر نیز به صورت فوق تحلیل می‌شوند و بیانگر ضرورت بالقیاس بین فعل فاعل و نتیجه آن هستند. در واقع، قضیه «باید غذا بخورم» مشروط است به اینکه «اگر بخواهم سیر شوم»؛ ولی این شرط (یعنی قسمت اول قضیه فوق) در نظریه اعتباریات مورد غفلت واقع شده است. پس، مفاد «باید» در واقع بیانگر ارتباط ضروری بین فعل فاعل و نتیجه آن (ضرورت بالقیاس) است و در زمره معقولات ثانیه فلسفی قرار می‌گیرد و حکایت از واقع می‌کند؛ نه اینکه بیانگر ارتباط بین فاعل و فعل باشد. شایان ذکر است که ارتباط با فاعل نیز در متن همین ضرورت وجود دارد؛ در حقیقت، «باید» و «نباید» بالذات حکایت از واقع می‌کند، چنان‌که این حقیقت را در کلمات استاد مصباح هم می‌توان یافت.^(۶۱)

برخی از محققان توجیه کلام علامه در اعتباریات را این‌گونه بیان کرده‌اند که: ما در افعال

خویش به اعتبار و جعل باید نیاز نداریم؛ ولی اگر جعل و اعتبار هم کردیم، مشکلی ایجاد نمی‌شود. به تعبیر وی، جعل ما نه تنها کاری را خراب نمی‌کند، بلکه در ما ایجاد انگیزه نیز می‌کند؛ همان‌طور که شارع مقدّس به همین احکام اخلاقی (و حتی آنهایی که عقل ما حسن و قبح و ضرورت انجام یا ترک آنها را درک می‌کند) امر و نهی کرده است. و به تعبیر علم اصول، «الاحکام الشرعیه أُلطاف فی الاحکام العقلیه»؛ یعنی احکام شرعی، و اوامر و نواهی شارع مقدّس، ما را به همان مسیری هدایت می‌کنند که عقل آن را نشان می‌دهد. البته، نباید فراموش کرد که این دیگر مفاد باید و نباید نیست (چنان‌که آن بزرگان نیز بیان کرده‌اند)؛ بلکه مفادّ باید و نباید همان ضرورت بالقیاس بین فعل و نتیجه است.^(۶۲)

نتیجه‌گیری

اگرچه علامه باید و نباید را به یک معنا اعتباری دانسته، اما با جمع‌بندی فرمایشان ایشان نباید از نظر وی پنداشت باید و نباید و سایر الزامات و انشائات اعتباری محض می‌باشند. بلکه ایشان در مواردی به داشتن پشتوانه معرفتی و دینی این الزامات تصریح می‌نماید. همچنان‌که حسن و قبح را هم اعتباری محض نمی‌داند. حقیقت دیدگاه ایشان و پشتوانه اعتباریات این عالم فرزانه را باید در **تفسیر المیزان** جست‌وجو نمود.

اگرچه به ظاهر تهافتی بین سخنان و دیدگاه ایشان در رساله اعتباریات با تفسیر المیزان دیده می‌شود، لکن باید اعتراف کرد که دیدگاه ایشان در **تفسیر المیزان** در حقیقت توجیه‌گر اعتباریات ایشان است، چنان‌که برخی از شاگردان علامه این حقیقت را بیان کرده‌اند. نباید مواردی را که ایشان به نقد دیدگاه نسبی‌گرایانی همچون هیوم می‌پردازد نادیده گرفت و تنها با تکیه بر ظاهر برخی از عبارات در رساله اعتباریات، سخنان وی را با نسبی‌گرایان و شکاکان همسو دانست که این جسارتی بزرگ و تهمت‌نا روا بر این مفسّر و فیلسوف قرن است. شاید یکی از دغدغه‌های علامه در جعل باید و نباید این باشد که مکلفین انگیزه بیشتری برای ادای واجبات و ترک محرمات داشته باشند که در این صورت نه تنها جعل و اعتبار باید‌ها و نباید‌ها ضروری بدانها نمی‌زند، بلکه مکمل انجام تکلیف الهی نیز خواهد بود. در رساله اعتباریات و برخی کتب دیگر ایشان نیز این دیدگاه قابل اصطیاد است که در ضمن مقاله به برخی از آنها اشاره شد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۲، ص ۱۸۵.
- ۲- همان، ص ۱۸۷؛ سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعه، ص ۱۳۷.
- ۳- همان.
- ۴- مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج ۲، ص ۲۰۲.
- ۵- ر.ک: رضا داوری اردکانی، ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ص ۱۷۰.
- ۶- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۸۸.
- ۷- همان، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۰۶.
- ۸- همو، رسائل سبعه، ص ۱۲۹.
- ۹- همو، اصول فلسفه، ص ۱۴۸-۱۵۵؛ همو، رسائل سبعه، ص ۱۳۱-۱۳۴؛ همو، نهاية الحکمة، ص ۱۸۹.
- ۱۰- صادق لاریجانی، جزوه درسی فلسفه اخلاق، ص ۲۲ و ۲۱.
- ۱۱- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۸۹.
- ۱۲- همان؛ همو، رسائل سبعه، ص ۱۵۷.
- ۱۳- همان، ص ۱۸۵؛ همو، رسائل سبعه، ص ۱۶۰.
- ۱۴- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۲؛ صادق لاریجانی، «الزامات عقلی و اخلاقی»، پژوهش‌های اصولی، ش ۶، ص ۲۰.
- ۱۵- همو، اصول فلسفه، ص ۱۹۰.
- ۱۶- همان، ج ۲، ص ۲۲۲؛ سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعه، ص ۱۵۷.
- ۱۷- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ همو، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۱۰-۱۰۶.
- ۱۸- عضدالدین ایجی، شرح المواقف، شرح علی بن محمد جرجانی، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.
- ۱۹- همان؛ عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، ص ۶۱؛ محمدتقی مصباح، مکاتب اخلاقی، تقریر احمدحسین شریفی، ص ۸۹-۹۳.
- ۲۰- سید محمدحسین طباطبائی، رسائل سبعه، ص ۱۶۵؛ همو، اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۹۱.
- ۲۱- همو، اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۹۱.
- ۲۲- همان.
- ۲۳- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۱۰-۱۳؛ ج ۱، ص ۳۶۸-۳۸۰.
- ۲۴- همان، ج ۵، ص ۹-۱۶.
- ۲۵- همان، ص ۱۰.
- ۲۶- عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۹.
- ۲۷- ر.ک: رضا داوری اردکانی، همان.
- ۲۸- مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت در اسلام، ص ۹۹.
- ۲۹- سید محمدحسین طباطبائی، حاشیه الکفایه، ج ۱، ص ۱۱۲-۱۱۳.
- ۳۰- همان، ص ۱۱۱-۱۱۲.

تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان □ ۵۳

- ۳۱- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۱۱۰ و ۱۱۱؛ همو، رسائل سیمه، ص ۱۳۵ و ۱۳۶.
- ۳۲- جعفر سبحانی، حسن و قبح عملی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش علی ربّانی گلپایگانی، ص ۱۹۳.
- ۳۳- مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، ج ۲، ص ۳۶-۳۷.
- ۳۴- مجتبی مصباح، بنیاد اخلاق، ص ۳۷-۳۸.
- ۳۵- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، حکمت ۱۳۴.
- ۳۶- مرتضی مطهری، تعلیم و تربیت، ص ۱۴۸.
- ۳۷- مرتضی حاج محمدی، «نسبیت اخلاق از دیدگاه شهید مطهری»، کیهان اندیشه، ش ۸۱، ص ۴۳.
- ۳۸- مرتضی مطهری، سیری در سیره نبوی، ص ۷۷.
- ۳۹- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۱۰.
- ۴۰- صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۲۰۰-۲۳۳.
- ۴۱- جعفر سبحانی، همان، ص ۱۹۱-۱۹۴.
- ۴۲- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۰۱.
- ۴۳- همان، ص ۷۳۹.
- ۴۴- عبدالکریم سروش، تفرج صنع، ص ۳۵۳-۳۵۴.
- ۴۵- محسن جوادی، مسئله باید و هست، بحثی در رابطه با ارزش و واقع، ص ۲۱-۲۲.
- ۴۶- حسن معلمی، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، ص ۲۷۲.
- ۴۷- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴.
- ۴۸- حسن معلمی، مبانی اخلاق، ص ۲۷۳-۲۷۶.
- ۴۹- سید محمدحسین طباطبائی، رساله الولایه، ص ۶-۷.
- ۵۰- حسن معلمی، رابطه هست‌ها و باید‌ها، ص ۱۲-۱۴.
- ۵۱- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۸، ص ۴۹-۵۰.
- ۵۲- حسن معلمی، مبانی اخلاق، ص ۲۷۶.
- ۵۳- همان.
- ۵۴- ر.ک: صادق لاریجانی، جزوه درسی فلسفه اخلاق.
- ۵۵- صادق لاریجانی، معرفت دینی، ص ۲۱۰.
- ۵۶- همو، «استدلال در اعتباریات»، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۲۴، ص ۴-۳۰.
- ۵۷- ج. وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، ص ۱۶۰.
- ۵۸- همان، ص ۱۶۱؛ حسن معلمی، مبانی اخلاق، ص ۲۰۷.
- ۵۹- حسن معلمی، مبانی اخلاق، ص ۲۰۸.
- ۶۰- ج. وارنوک، همان، ص ۱۶۱.
- ۶۱- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۴؛ همو، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۳-۱۴؛ همو، فلسفه اخلاق، تقریر احمدحسین شریفی، ص ۳۸-۳۹.
- ۶۲- غلامرضا فیاضی، جزوه ارزش معرفتی گزاره‌های اخلاقی، ص ۳۳-۳۴.

منابع

- نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، بنیاد نهج البلاغه، بی تا.
- الایچی، عضالدین، شرح المواقف، شرح علی بن محمد جرجانی، قم، الشریف الرضی، ۱۳۷۰.
- جوادی، محسن، مسئله باید و هست، بحثی در رابطه ارزش و واقع، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- حاج محمدی، مرتضی، «نسبیت اخلاق از دیدگاه شهید مطهری»، کیهان اندیشه، ش ۸۱، آذر و دی ۱۳۷۷، ص ۵۸-۳۹.
- داوری اردکانی، رضا، ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
- سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، چ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.
- ، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، موسسه الاعلمی، ۱۴۱۷ق.
- ، حاشیه الکفایه، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، بی تا.
- ، رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.
- ، رساله الولایه، طهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۰.
- ، نهایه الحکمه، ط. الثالث العشر، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ق.
- فیاضی، غلامرضا، جزوه نقد و نظر ارزش گزاره های معرفتی، قم، انجمن معرفت شناسی، بی تا.
- لاریجانی، صادق، «استدلال در اعتباریات»، پژوهش های فلسفی - کلامی، ش ۲۴، تابستان ۱۳۸۴، ص ۳۰-۴.
- ، «الزامات عقلی و اخلاقی»، پژوهش های اصولی، ش ۶، زمستان ۱۳۸۲، پاییز ۱۳۸۶، ص ۲۵-۶.
- ، جزوه درسی فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق علیه السلام، بی تا.
- ، معرفت دینی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰.
- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، الزهراء، ۱۳۶۴.
- مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، چ هشتم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- ، دروس فلسفه اخلاق، چ دوم، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ، فلسفه اخلاق، تقریر احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
- ، مکاتب اخلاقی، تقریر احمدحسین شریفی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۴.
- مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، چ بیست و ششم، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
- ، سیری در سیره نبوی، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
- ، مقالات فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- ، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۳.
- معلمی، حسن، رابطه هست ها و باید ها، چ دوم، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۴.
- ، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
- وارنوک، ج.، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، چ دوم، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۲.