

معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی

محمد مهدی کمالی^۱، رضا اکبریان^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱۱/۲۷ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۲/۱۷)

چکیده

با طرح نظریه ادراکات اعتباری از سوی علامه طباطبایی، بسیاری از علوم بشری از جمله علم اخلاق و گزاره‌های، آن تحت این نوع از ادراکات طبقه‌بندی شده و به تبع آن به لحاظ معرفت‌شناسی ماهیت و احکامی متفاوت با ادراکات حقیقی پیدا خواهند کرد. در این مقاله با کاوش در آثار علامه طباطبایی در خصوص ماهیت ادراکات اعتباری، مهم‌ترین ویژگی‌های این ادراکات استقرا شده و پیرو آن لوازم و خصوصیات گزاره‌های اخلاقی به ویژه از حیث معرفت‌شناسی بررسی شده است؛ ویژگی‌هایی همچون عدم واقع‌نمایی این گزاره‌ها، معیار در صحت و سقم آن‌ها، پیوند این گزاره‌ها با احساسات و پیامد آن، عدم رابطه تولیدی با علوم حقیقی، عدم اتصافشان به اموری همچون بداهت و ضرورت، گستره نفوذ و حوزه کاربرد آن‌ها و دیگر خصوصیات که عدم توجه به آن‌ها باعث مغالطه و خلط احکام این گزاره‌ها با احکام ادراکات حقیقی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: ادراکات اعتباری، علامه طباطبایی، گزاره‌های اخلاقی، معرفت‌شناسی.

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،

Email: m.mkamali64@gmail.com

Email: akbarian@modares.ac.ir

۲. استاد گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس،

۱. درآمد

یکی از گام‌های بلند علامه طباطبایی در مباحث معرفت‌شناسی توجه به اصل «تفکیک علوم حقیقی از علوم اعتباری» است. از دیدگاه علامه طباطبایی تمامی ادراکات بشری به دو بخش ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم شده و بسیاری از علوم در حوزه ادراکات اعتباری قرار می‌گیرند که باید با آن‌ها به گونه‌ای دیگر تعامل کرد.

ادراکات اعتباری به دسته‌ای از افکار گفته می‌شود که واسطه بین طبیعت و نیل آن به آثار طبیعی و تکوینی‌اش بوده و وسیله‌ای در جهت تحریک طبیعت به سمت نیازهایش می‌باشند. این ادراکات اموری هستند که مابازای خارجی نداشته و فقط در جهت رفع نیازهای انسان در مقام عمل اعتبار شده‌اند و تنها در ظرف عمل تحقق دارند. مراد از تحقق آن‌ها در ظرف عمل این است که انسان در مقام رفع حوائج خود گاهی اوقات حد چیزی را که از مصداق واقعی آن اخذ کرده است به مصداقی ادعایی داده تا از این طریق به مقصود خود برسد. از این‌رو علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* اعتبار را چنین تحدید کرده‌اند: «عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» [۸، ج ۲، ص ۱۶۷].^۱

بر طبق این تقسیم، بسیاری از علوم در زمره اعتباریات قرار می‌گیرند، علمی همچون حقوق، فقه، اصول، ادبیات، لغت و... از این قبیل هستند. یکی دیگر از علمی که در زمره ادراکات اعتباری قرار می‌گیرد، علم اخلاق است. از دیدگاه علامه طباطبایی تمامی حسن و قبح‌های اخلاقی و بلکه تمامی گزاره‌های عقل عملی از نوع ادراکات اعتباری هستند. البته بعضی از محققان در این مسئله تشکیک کرده و بین حسن و قبح‌های اعتباری و حسن و قبح‌های اخلاقی فرق گذاشته و معتقدند حسن و قبح اعتباری مربوط به ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد است، از قبیل این‌که «کار الف را باید انجام دهم» یا «کار ب برای من نیکو و حسن است» و موضوع مورد تحلیل علامه طباطبایی در *اصول فلسفه* ناظر به همین نوع از حسن و قبح است، در حالی که ارزش‌های اخلاقی، حسن و قبحشان واقعی و ثابت بوده و زمینه‌ساز سعادت حقیقی

۱. ایشان در رساله اعتباریات نیز در این مورد می‌نویسند: «ان هذه المعانی و الامور غیر الحقیقیه لابد ان تنتهی انتزاعها الی الامور الحقیقیه سواء كانت تصوریه او تصدیقیه لان النفس لیست تنتشئها فی ذاتها بلا استعانه بالخارج و الا لم یکن صدقها علی الخارج غیر متغیر... فتبین ان الاعتبار هو اعطاء حد الشیء او حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله» [۱۱، ص ۱۲۹].

انسان در آخرت می‌باشند و به همین جهت در زمره ادراکات اعتباری محسوب نمی‌شوند [۵، ص ۲۰۱]. ولی با مراجعه به آثار علامه طباطبایی، خصوصاً تفسیر المیزان، این سخن صحیح به نظر نمی‌رسد. ایشان در جلد هفتم تفسیر المیزان بر اعتباری بودن احکام اخلاقی تصریح کرده و می‌گوید:

این‌گونه احکام و مقررات، واقعیت خارجی نداشته و تنها احکامی اعتباری و غیرحقیقی هستند که حوائج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که آن‌ها را معتبر بشمارد... [۱۰، ج ۷، ص ۱۲۰].

همین‌طور در جایی دیگر از همین جلد می‌گوید:

عمل زشت خودش و عنوان زشتی‌اش که یا ظلم است و یا چیزی دیگر تنها در ظرف اجتماع تحقق داشته و خلاصه در ظرف اجتماع زشت و مستلزم مذمت و عقاب است، و اما در ظرف تکوین و خارج چیزی جز یک مشت حرکات صادره از انسان وجود ندارد... خلقت و ایجاد در عین حال که شامل هر چیزی است، تنها به موضوعات و کارهای گوناگونی که در ظرف اجتماع تکون و واقعیت خارجی دارد تعلق می‌گیرد، ولی جهات نیکی و زشتی و فرمانبری و نافرمانی و سایر اوصاف و عناوینی که بر موضوعات و افعال عارض می‌شود، خلقت به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد و ظرف ثبوت آن‌ها تنها ظرف تشریح و اعتبار و نیاز اجتماعی است [۱۰، ج ۷، ص ۲۹۷].

بر این اساس اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ایشان مسلم بوده و تشکیک در آن صحیح نیست. بلکه قبول و عدم قبول این نظریه مطلب دیگری است و ممکن است کسی در صحت این نظریه تردید داشته باشد. بحث ما در این مقاله بررسی صحت یا عدم صحت این نظریه نیست و فرض را بر صحت آن می‌گذاریم. بحث ما حول این مسئله است که اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی چه تأثیری بر آن‌ها گذاشته و این گزاره‌ها از حیث معرفت‌شناسی چه احکامی پیدا می‌کنند. شکی نیست که تقسیم ادراکات بشری به ادراکات حقیقی و اعتباری تقسیمی نو در عرصه معرفت‌شناسی محسوب شده و با این تقسیم هر یک از ادراکات حقیقی و اعتباری چه از بعد هستی‌شناسی و چه از بعد معرفت‌شناسی احکام و آثار متفاوتی پیدا خواهند کرد. آن‌چه مورد تحقیق در این نوشتار است پرداختن به همه آثار نیست بلکه تنها ابعاد معرفت‌شناختی مد نظر است. به عنوان مثال این مسئله که آیا ادراکات اعتباری جنبه حکایت‌گری داشته و بالتبع گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما خواهند بود یا خیر؟ آیا سخن از

صدق و کذب راجع به این گزاره‌ها صحیح است یا نه و ملاک در موجه بودن یا نبودن آن‌ها چیست؟ منشأ پیدایش این گزاره‌ها چیست و نقش عقل یا احساس در به دست آمدن آن‌ها چیست؟ ارتباط این گزاره‌ها با ادراکات حقیقی چگونه بوده و آیا گزاره‌های اخلاقی را می‌توان با برهان و استدلال به دست آورد یا نه؟ آیا می‌توان از براهین و استدلال‌های اخلاقی بر وجود خداوند دم زد یا خیر؟ ارزش و گستره این گزاره‌ها در چه حدی است و در چه حوزه‌ای می‌توان از آن‌ها استفاده کرد؟ و دیگر مسائلی از این دست که پرداختن به همه آن‌ها به صورت مفصل از عهده یک مقاله خارج است و نوشتاری در حد یک رساله می‌طلبد ولی به قدری که مجال فرصت بدهد به مهم‌ترین این مسائل پرداخته و ثمراتی را که نظریه ادراکات اعتباری بر حوزه اخلاق به جای می‌گذارد احصا و تبیین خواهیم کرد. امری که اگر به آن توجه نشود، باعث خلط احکام ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی شده و بالتبع در حوزه اخلاق و در مورد گزاره‌های اخلاقی نیز منجر به وقوع مغالطه و کج‌فهمی خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

در مورد نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی تا به حال مقالات و رساله‌های متعددی نگاشته شده است. همچنین در مورد دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون اخلاق نیز تحقیقات فراوانی صورت گرفته است. ولی غالب اندیشمندی که در این مورد به تحقیق پرداخته‌اند از زاویه‌ای غیر از آن‌چه ما بدان پرداخته‌ایم، بحث خود را پی‌ریزی کرده‌اند. آن‌چه ما به دنبال آن هستیم تحقیق پیرامون نظریه ادراکات اعتباری یا مکانیسم اعتبارسازی و یا حتی دیدگاه علامه طباطبایی راجع به اخلاق و حسن و قبح نیست، نظیر کارهایی که در مقالاتی همچون «حسن و قبح از دیدگاه علامه طباطبایی» (جعفر سبحانی)، «حسن و قبح افعال از دیدگاه علامه طباطبایی» (علی ربانی گلپایگانی)، «اخلاق‌شناسی علامه طباطبایی» (مسعود امید)، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبایی» (احسان ترکشوند، اکبر میرسپاه) و دیگر مقالات مشابه صورت پذیرفته است، بلکه آن‌چه در این مقاله مد نظر بوده است، کاوش در مورد ثمراتی است که این نظریه به ویژه از حیث معرفت‌شناسی بر روی گزاره‌های اخلاقی بر جای گذاشته است که در این رابطه تا جایی که ما بررسی کردیم استقرائی جامع صورت نپذیرفته است. بله به صورت جسته‌گریخته مقالاتی پیرامون بعضی از ثمرات معرفت‌شناسی نظریه

اعتباریات صورت گرفته است، نظیر مقاله «استدلال در اعتباریات» (صادق لاریجانی) که در آن مؤلف محترم بر خلاف دیدگاه علامه طباطبایی و این مقاله استدلال بر اعتباریات و به‌توسط آن‌ها را قبول کرده است، یا همانند مقاله «اعتبار و حقیقت در اخلاق، افتراق و اشتراک اخلاق طباطبایی و اخلاق ویتگنشتاین مقدم» (سروش دباغ، حسین دباغ) که بحث در آن جنبه تطبیقی داشته و نویسندگان نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و بعضی از نتایج حاصل از آن را با آرای اخلاقی ویتگنشتاین مقایسه کرده‌اند.

۳. عدم واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی

اولین مسئله‌ای که در جهت معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی سزاوار تحقیق است بررسی واقع‌نمایی این گزاره‌ها است. بدین معنا که آیا گزاره‌های اخلاقی بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری از واقع‌نما برخوردار هستند یا خیر؟

علامه طباطبایی در مورد ادراکات اعتباری می‌گوید: «ادراکات اعتباری فقط در ظرف توهم و در مقام عمل مطابق خارجی دارند بر خلاف ادراکات حقیقی» [۸، ج ۲، ص ۱۶۳].

ادراکات حقیقی بر خلاف ادراکات اعتباری محصول کشف و فهم واقعیت‌ها بوده و جنبه اخباری دارند. از این رو در عالم خارج و ورای ادراک بشری مابازا داشته و تابع علم ما و مقتضیات زمان نیستند، بلکه این علم ماست که تابع آن امور می‌باشند؛ به گونه‌ای که در ورای این ادراکات، حقائق نفس الامری ثابتی وجود دارد که ادراکات ما تابع و منعکس‌کننده آن‌هاست و وجود و عدم ادراک دخلی در وجود آن‌ها ندارد. یا آن‌ها را ادراک می‌کنیم و یا نه و در دو حالت این حقائق سر جای خودشان ثابت بوده و تغییری نمی‌کنند. در مقابل، ادراکات اعتباری اموری هستند که ما بازای خارجی نداشته و فقط در جهت رفع نیازهای انسان در مقام عمل اعتبار شده‌اند. این ادراکات انشایی بوده و محصول جعل و وضع و اعتبارند. اگر اعتبار شده باشند، در عالم اعتبار تحقق دارند و الا تحقیقی نخواهند داشت. لذا تعبیر به «ادراک» در مورد اعتباریات تعبیری مسامحی است و بهتر این است که از آن‌ها به «اعتبار»، «انشاء» یا «حکم» تعبیر شود. از این‌رو گزاره‌های اخلاقی و نوع قضایی که مستند به عقل عملی هستند، از قبیل انشاء و حکم می‌باشند و نه ادراک [۱۰، ج ۱۴، ص ۱۳۳]. به دیگر سخن، عقل نظری در مقام شناسایی و ادراک حقائق است و عقل عملی کاربردش اعتبارسازی و انشاء و صدور احکام است. عقل نظری کاشف حقائق و واقعیات خارجی است و عقل عملی واقعیت‌ساز است، ولی واقعیاتی ادعایی و در ظرف توهم.

بر اساس این ویژگی، گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما نخواهند بود. بدین معنا که قضیه «راستگویی خوب است» یا این گزاره که «هیچ وقت دروغ نگو» در مقام گزارش از واقعیتی خارجی و حقیقی نیستند و جز در ظرف اعتبار حقیقتی ندارند. شخص یا اشخاص معتبر هستند که این قضایا را جعل کرده‌اند و اگر جعل آن‌ها نبود، هیچ مطابقی برای این قضایا وجود نداشت. پس نباید چنین تصور کرد که خوبی و بدی اوصافی خارجی و عارض بر افعالی همچون صدق و کذب‌اند و ضرورت فعل و ترک ذاتی این افعال است. اگر در مورد آن‌ها سخن از ضرورت و باید می‌رود، مقصود همان ضرورت ادعایی و ساخته و پرداخته ذهن معتبر یا معتبرین است. علامه طباطبایی خود در این رابطه می‌گوید: «این معانی، معانی سرابی و وهمی‌اند و حالشان نسبت به معانی حقیقی حال سراب در میان حقایق و اعیان است... واضح است که این قسم معانی، ذهنی و وهمی‌اند نه حقیقی» [۹، ص ۵۱].

بنابراین تمامی گزاره‌های اخلاقی و همه حسن و قبح‌ها معانی ذهنی بوده و مطابقی در عالم خارج جز همان اعتبار و در ظرف عمل ندارند. اگر اعتبارسازی نشود و عقلا به خوبی عدالت، صداقت و قبح ظلم و دروغ و مانند این‌ها حکم نکنند، حسن و قبح نیز وجود نخواهد داشت و این‌گونه نیست که بتوان صرف نظر از اعتبار عقلا در ذات افعال چیزی به عنوان «خوبی و بدی» و «باید و نباید» یافت. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان می‌گوید:

این‌گونه احکام و مقررات، واقعیت خارجی نداشته و تنها احکامی اعتباری و غیرحقیقی هستند که حوائج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که آن‌ها را معتبر بشمارد، و گرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الأمر نه از آن احکام اثری هست و نه ارزشی دارد، بلکه اثر و ارزش آن، در همان ظرف اعتبار است که انسان به وسیله آن، کارهای نیک و بد و مفید و مضر خود را از هم تشخیص داده، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تمیز می‌دهد [۱۰، ج ۷، ص ۱۶۹].

مؤید این مطلب سخن ابن‌سینا است که این قضایا را از جمله مشهورات قرار داده و واقعیتی برای آن‌ها جز شهرتشان نزد عقلا قائل نمی‌شود، به گونه‌ای که اگر انسان باشد و قوای ادراکی‌اش و از حکم مشهور مطلع نباشد، به حسن و قبح امور حکم نخواهد کرد و خواجه طوسی نیز سخن او را تایید می‌کند.^۱

۱. بوعلی در منطق اشارات می‌نویسد: «و منها الآراء المسماه بالمحموده و ربما خصصناها باسم الشهرة اذ لا عمد له الا الشهرة و هي آراء لو خلی الانسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم یودب بقبول قضایاها و الاعتراف بها... لم یقض بها الانسان طاعه لعقله او وهمه او حسه مثل حکمنا بان سلب مال الانسان قبیح و ان الکذب قبیح لاینبغی ان یقدم علیه...» [۲، ج ۱، ص ۲۲۰].

البته از این نکته نباید غفلت کرد که اعتبارات عقلا روی ملاکات و حقایق استوار است. اگر حکم به خوبی عدالت یا صداقت می‌کنند از این جهت است که آن را همواره در جهت مصالح جامعه و در راستای اغراض جامعه مفید می‌دانند و اگر به بدی ظلم و دروغ حکم می‌کنند از این جهت است که آن‌ها را با اغراض جامعه و سعادت آحاد اجتماع ملائم نمی‌بینند. به بیانی دیگر امور اعتباری اگرچه از واقعیات خارجی حکایت نمی‌کنند ولی این‌گونه نیست که هیچ ارتباطی با واقعیات نداشته باشند بلکه از سه جهت با امور حقیقی مرتبط‌اند. اول این‌که اعتبار آن‌ها به خاطر نقص و احساس نیازمندی موجودات زنده است. دوم این‌که بر این امور آثار واقعی بار است [۸، ج ۲، ص ۱۶۶]، به این معنا که ادراکات اعتباری موجب تحریک فاعل به سمت انجام فعل و رسیدن به مقاصد و کمالات او می‌شود. و سوم این‌که مفاهیم اعتباری از روی مصادیق واقعی اخذ و اقتباس گردیده‌اند. لذا علامه در این زمینه در تفسیر المیزان می‌گوید:

حقیقت مطلب این است که این امور هر چند اموری اعتباری هستند و لیکن ریشه حقیقی دارند. انسان و هر حیوانی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارد هر کدام به قدر خود در مسیری که در زندگی دارند و راهی که برای بقای حیات و رسیدن به سعادت اتخاذ کرده‌اند، دارای نواقصی هستند که ناچارند کارهایی را از روی اراده و شعور انجام داده و بدان وسیله نواقص خود را بر طرف سازند و حوائج اجتماعی خویش را برآورده کنند، و ناگزیرند این کارها را و هر امری را- که اگر نباشد، سعی و کوشش‌شان در راه رسیدن به سعادت نتیجه نمی‌دهد- به اوصاف امور خارجی از قبیل حسن، قبح، وجوب، حرمت، ملکیت، حق و باطل و امثال آن وصف نمایند [۱۰، ج ۷، ص ۱۷۱].

۴. معیار در صحت و سقم گزاره‌های اخلاقی

یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی بررسی و تحقیق در مورد معیار صحت و سقم ادراکات است. بر اساس نظریه ادراکات اعتباری، معیار در درستی و نادرستی گزاره‌های اخلاقی چیست؟ آیا این گزاره‌ها قابل صدق و کذب‌اند؟ و اگر نه معیار در موجه بودن یا نبودن آن‌ها چیست؟

پس از روشن شدن عدم واقع‌نمایی گزاره‌های اخلاقی، بدیهی است که این گزاره‌ها به هیچ وجه قابل صدق و کذب نیستند. زیرا صدق و کذب یک گزاره به معنی مطابقت و عدم مطابقت آن گزاره با واقع است. مطابقت و عدم مطابقت با واقع نیز فرع بر حکایت از

واقع است. حال آن که ادراکات اعتباری از چیزی حکایت نمی‌کنند تا بر سر صحت و سقم حکایت و اخبارشان بحث و گفتگو شود.

با توجه به این ویژگی سخن از صدق و کذب گزاره‌های اخلاقی بی‌معناست. به عنوان مثال اگر کسی بگوید: «دزدی کار بدی است و نباید مرتکب آن شد»، نمی‌توان به گوینده آن نسبت صدق یا کذب داد. البته اگر گوینده در مقام انشاء و اعتبار نباشد، بلکه در مقام اخبار از اعتبار دیگران باشد، می‌توان کلام او را متصف به راست و دروغ کرد. مثلاً اگر به جای این که بگوید «دزدی کار بدی است»، این‌طور بگوید که «عقلاً دزدی را قبیح می‌دانند»، می‌توان با مراجعه به عقلاً صحت و سقم خبر او را تعیین کرد. ولی در این صورت نیز اعتبار عقلاً نیست که متصف به صدق و کذب می‌شود، بلکه این اخبار از اعتبار آن‌هاست که در مقام داوری قرار می‌گیرد. علامه طباطبایی خود در تفسیر المیزان می‌گوید:

فرقی که بین این دو قسم از علوم است این است که قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار این که حقیقتاً مطابق با خارج است صدق و به اعتبار این که خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شود، و در نتیجه معنای صدق و حق بودن آن این می‌شود که این حقیقت ذهنی عیناً همان حقیقتی است که در خارج است، و آن حقیقت که در خارج است عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است. و اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقق نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز این که مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و خارجی فرض کنیم، و به طور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم و لو این که حقیقتاً منطبق نباشد [۱۰، ج ۸، ص ۶۳ و ۶۴].

بنابراین ادراکات اعتباری و از جمله قضایای اخلاقی قابل صدق و کذب نیست. البته از آن جایی که ادراکات اعتباری نقش واسطه میان نیازهای انسان و رفع حوائج وی را بازی می‌کنند، شاید بتوان با نظری مقایسه‌ای این قضایا را بالعرض صادق یا کاذب دانست. به تعبیری دیگر هر فاعلی در اعتبارش غایت خاصی که نیازش را تأمین کرده و کمال او محسوب می‌شود، در نظر گرفته و برای رسیدن به آن غایت اعتبارسازی کرده است. بنابراین با در نظر گرفتن آن غایت و حقیقتی که ماورای هر اعتباری است، می‌توان این گزاره‌ها را بالعرض و با واسطه متصف به صدق و کذب کرد. به این معنا که ملاحظه کرد، آیا با انجام فعل مورد نظر حصول آن غرض ضروری است یا خیر؟ اگر ضروری بود بالعرض صادق است و الا خیر. به عنوان مثال اگر حاکمی بگوید: «برای حفظ عدالت اجتماعی باید قوانینی وضع نمود» معنای این سخن چنین است که حاکم

برای برپایی عدالت در جامعه وجود قانون را ضروری دانسته است. لذا می‌توان این را بررسی کرد که آیا برای حصول این غایت یعنی عدالت در جامعه وجود قانون ضروری است یا نه؟ اگر ضروری بود آن قضیه صادق خواهد بود و الا خیر.

ولی حقیقت این است که باز هم نمی‌توان نسبت صدق و کذب به این اعتبارات داد. چرا که در مثال مذکور، حتی اگر از نظر ما وجود قانون نسبت به برقراری عدالت ضروری نباشد، باز هم نمی‌توان اعتبار ضرورت از طرف قائل را انکار کرد. به این معنا که درست یا غلط بالاخره شخص معتبر این ضرورت را ادعا کرده و اعتبارسازی کرده است و نهایتاً فقط می‌توان گفت که اعتبار او روی مبنای عقلایی صورت نگرفته یا لغو و بی‌فایده است. همانگونه که اگر حاکمی به فعل غیر مقدوری امر کند و بگوید من این کار را می‌خواهم، نمی‌توان گفت که تو دروغ می‌گویی و چنین درخواستی نداری، بلکه در جواب او گفته می‌شود انجام این کار غیر ممکن بوده و خواستش لغو و بی‌اثر است.

این جاست که ما به معیاری جدید برای موجه بودن یا نبودن یک گزاره اعتباری دست پیدا می‌کنیم و آن مسئله لغویت و عدم لغویت است. به این معنا که عقلا در جایی که ادراک اعتباری برخاسته از یک غرض عقلایی بوده و مفاد آن در رسیدن فاعل به آن غرض راهگشاست، آن اعتبار را مفید، موجه و قابل پذیرش می‌دانند ولی چنانچه در ناحیه غرض و یا در ناحیه حصول اثر، آن اعتبار را مفید و مؤثر ندیده، حکم به لغویت و موجه نبودن آن اعتبار کرده و از پذیرش آن سرباز می‌زنند. بر این اساس معیار در درستی و نادرستی گزاره‌های اخلاقی، صدق یا کذب مفاد آن‌ها با واقع نیست بلکه لغویت و عدم لغویت آن اعتبار از دیدگاه عقلاست.

۵. پیوند گزاره‌های اخلاقی با احساسات و پیامدهای آن

علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌نویسد: «علوم اعتباریه تابع احساسات درونی می‌باشند» [۸، ج ۲، ص ۲۲۷]. بر طبق نظریه ایشان همه ادراکات اعتباری بین دو دسته از احساسات طبیعی قرار گرفته‌اند. از یک طرف علت پیدایش آن‌ها احساسات طبیعی است و از طرف دیگر خود موجب پدید آمدن احساساتی دیگر هستند. مثلاً احساس گرسنگی، نقص و نیاز انسان را وادار به اعتبار «لزوم و حسن غذا خوردن» کرده و پس از ساختن این اعتبار و تحقق تغذیه در خارج، احساس سیری و عدم نیاز به انسان دست می‌دهد. بر این اساس طبیعت از یک طرف متبوع و عامل به

وجود آمدن افکار و احساسات است و از سویی دیگر از آن‌ها در راه پیشبرد مقاصد و تأمین نیازهایش استفاده می‌کند [۸، ج ۲، ص ۱۸۵].

بر این اساس ادراکات اعتباری تابع احساسات و دواعی بوده و با از بین رفتن یا تبدل، آن‌ها تغییر می‌کنند. از این‌رو این سنخ از ادراکات از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی است [۸، ج ۲، ص ۱۶۴]. علامه طباطبایی در این رابطه در اصول فلسفه می‌نویسد: «اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند» [۸، ج ۲، ص ۲۰۰].

با توجه به این خصیصه یکی دیگر از ابعاد ماهوی گزاره‌های اخلاقی آشکار شده و پیوندی وثیق بین ارزش‌های اخلاقی با احساسات درونی برقرار خواهد شد. به این معنا که همه اصول ارزشی و گزاره‌های اخلاقی و بلکه تمامی قوانین اجتماعی، اعتباراتی هستند برخاسته از احساسات طبیعی بشر و احساس نقص و نیاز او. بشر از آن جایی که در زندگی خود را محتاج به تشکیل اجتماعات دانسته و از طرفی برای برقراری مناسبات معتدل اجتماعی، نیاز مبرم به قوانین اجتماعی و احترام به حقوق یکدیگر را حس می‌کند، ناچار به وضع قوانین و تدوین ارزش‌های اخلاقی شده تا از این طریق به مقاصد طبیعی خود برسد. اگر بشر در خود احساس نقص و نیاز به تدوین چنین اصولی نمی‌کرد، هیچ گاه به خود زحمت وضع احکام ارزشی و عمل بر طبق آن‌ها را نمی‌داد. بر این اساس می‌توان گفت که زیربنای همه اعتبارات بشری، از جمله ارزش‌های اخلاقی، احساسات بشری است و ادراکات اعتباری از حیث ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع این احساسات هستند.

این ثمره یکی از مهم‌ترین ثمرات معرفت‌شناسی نظریه ادراکات اعتباری است که چالش‌های زیادی در مباحث اخلاقی ایجاد کرده است. یکی از سؤالات بحث‌انگیز مبتنی بر این ثمره این است که آیا بر طبق این ویژگی می‌توان احکام اخلاقی را نسبی دانست و حکم به عدم کلیت و ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی کرد؟ آیا پذیرش اعتباریت گزاره‌های اخلاقی و پیوند آن‌ها با احساسات، اساساً راهی برای طرح کلیت و جاودانگی ارزش‌های اخلاقی باقی می‌گذارد یا این که همه راه‌ها را بر ثبات و کلیت این ارزش‌ها می‌بندد.

به اعتقاد ما اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی و تبعیت آن‌ها از احساسات، مستلزم پذیرش نسبیت و عدم کلیت و ثبات این گزاره‌ها نیست. بلکه می‌توان در عین اعتباری دانستن این گزاره‌ها هنوز هم از جاودانگی اصول اخلاقی دم زد. توضیح و تفصیل این

مطلب خود مجالی دیگر می‌طلبد ولی از باب اختصار باید گفت تنها امری که می‌تواند راه را برای طرح اصول جاودانه اخلاقی بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری هموار کند، استفاده از احساسات عمومی و ثابت بشر است که اتفاقاً این راه را خود علامه طباطبایی برای ما باز گذاشته است.

از دیدگاه ایشان احساسات درونی بشر، خود به دو دسته تقسیم می‌شوند. برخی از این احساسات زودگذر، متغیر، و شخصی‌اند و بعضی عمومی، همیشگی و ثابت. اعتبارات بشری هم به تبع احساسات به دو قسم تقسیم می‌شوند. اعتباراتی که بر دسته اول مبتنی‌اند همچون آن‌ها، شخصی، متغیر و زودگذر هستند، ولی اعتباراتی که بر احساسات دسته دوم مبتنی هستند، از ثبات، کلیت و جاودانگی برخوردارند [۸، ج ۲، ص ۲۰۰]. بر این اساس اگر بتوان برای گزاره‌های اخلاقی به احساسی از احساسات نوع دوم یعنی احساسی عمومی و ثابت در ابناء بشر دست یازید و ریشه اعتبار ارزش‌های اخلاقی را بدانجا رساند، می‌توان اخلاق را از ورطه نسبیت و تزلزل نجات بخشید. به نظر ما اخلاق و گزاره‌های آن مبتنی بر همین احساسات دسته دوم هستند و به همین خاطر همچون آن‌ها متصف به عمومیت، کلیت، ثبات و جاودانگی هستند. در واقع همه گزاره‌های اخلاقی ریشه در حس کمال‌طلبی و سعادت‌جویی بشر داشته و به انگیزه سعادت اجتماعات بشری اعتبار شده‌اند، و از آنجایی که این احساس و انگیزه یک امر عمومی، همیشگی و پایدار است، گزاره‌های اخلاقی که اعتباراتی مبتنی بر آن هستند، نیز دارای ثبات و عمومیت خواهند بود.^۱

۶. مشروطیت گزاره‌های اخلاقی به غایات و دواعی

یکی دیگر از ثمرات مهم اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی مشروط شدن آن‌ها به غایات و دواعی است. چرا که اعتبار امری گزاف نبوده و هر اعتباری برخاسته از نقص و حاجت معتبر است که با اعتبار در پی تحصیل آن غایت و رفع نقیصه خود می‌باشد. در واقع غایات و دواعی که حسن و قبحشان واقعی است، حیث تعلیلی برای اتصاف افعال به حسن و قبح اعتباری و باید و نباید می‌باشند. از این‌رو نمی‌توان فعلی را مطلق از هرگونه دواعی و غایاتی که معتبر در نظر دارد، متصف به خوبی و بدی کرد. با توجه به این ویژگی، مطلق انگاشتن ارزش‌های اخلاقی چنانچه کانت بر آن اصرار می‌ورزد، بی‌معنا

۱. این مسئله به تفصیل و با ذکر ادله و شواهد بیشتری در مقاله‌ای دیگر از همین نویسندگان بررسی شده است.

خواهد شد. از نظر او هر گونه در نظر داشتن غایتی در ورای فعل جز تکلیف موجب مشروط شدن آن شده و فعل را از اخلاقی بودن می‌اندازد. کانت به موجب اصل و قاعده اولی که مطرح می‌کند تکلیف را عمل به قانون اخلاقی دانسته و قانونی را اخلاقی می‌داند که مطلق بوده و معلل به هیچ غرضی در ورای آن نباشد [۱۲، صص ۱۲ - ۱۵]. اما با توجه به اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی این سخن نه تنها صحیح نیست، بلکه اساساً ناممکن است. زیرا همان‌طور که گذشت امور اعتباری تابع غرض و غایتی است که معتبر از اعتبار آن‌ها دارد و اعتبار بدون غرض و ملاک نیست. بنابراین تمامی تکالیفی که عقل عملی بر عهده انسان می‌گذارد، اگرچه در ظاهر به صورت مطلق اعتبار شوند، ولی در واقع مشروط و معلل به غایتی بوده که عقل با توجه به آن غایت چنین اعتباری کرده است. از این‌رو عقل عملی نمی‌تواند تکالیفی را برای انسان اعتبار کرده و انسان آن‌ها را بدون در نظر گرفتن ملاک اعتبار انجام دهد. به عنوان مثال انسان راستگو از آن‌جایی راست می‌گوید که راستگویی را ملایم با سعادت خود دانسته و به همین دلیل ضرورت را نسبت به آن اعتبار کرده است.

از این دلیل که بگذریم به اعتقاد علامه طباطبایی عَقلاً اصلی اعتباری دارند به نام «اصل فایده» و بر طبق این اصل می‌گویند هر کاری باید فایده داشته باشد [۸، ج ۲، ص ۲۱۴]. بنابراین در انجام افعال مختلف بدون در نظر گرفتن فایده آن کاری انجام نمی‌دهند و این معارض با قاعده‌ای است که کانت مطرح کرده و می‌گوید در انجام فعل اخلاقی نباید هدفی ورای نفس تکلیف داشت. در چنین فرضی طبق اصل فایده اصلاً عَقلاً آن کار را انجام نمی‌دهند. چون جای این سؤال هست «که به چه دلیل من باید این تکالیف را انجام دهم و چه فایده‌ای برای من دارد یا چه ضرری را از من دفع می‌کند». اگر انسان در انجام کاری ملایمت آن با طبع خویش و مقدمیتش نسبت به هدف مورد نظر را درک نکند اساساً هیچ ضرورتی را نسبت به اتیان آن اعتبار نکرده و در نتیجه هیچ محرکی برای انجام فعل نخواهد داشت. پس ما خوبی و بدی فی نفسه و ذاتی در افعال یا اشیا بدون در نظر گرفتن غرض و غایتی نداریم و خوبی و بدی دو وصف اضافی هستند که تابع مصالح و مفاسدی هستند که در ورای آن‌ها وجود داشته و عَقلاً با توجه به آن مصالح نفس الامری حکم به خوبی و بدی امور می‌کنند.

مرحوم علامه در *المیزان* می‌گوید: «حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیء حسن و خوب است با آن غرضی و هدفی که از آن چیز منظور است» [۱۰، ج ۵، ص ۱۳]. یعنی

حسن و قبح اگر چه به اعتبار هستند ولی اوصافی هستند که امور و افعال از جهت نسبی که با کمال نوع یا سعادت فرد و یا مانند آن دارند به آن‌ها متصف می‌شوند. بنابراین حسن و قبح دو وصف اعتباری ولی اضافی هستند. وی در این رابطه می‌گوید: «حسنه و سیئه دو صفت نسبی و اضافی است، هر چند که در بعضی از موارد مثل عدل و ظلم ثابت و دائمی است و در بعضی دیگر نظیر انفاق مال که نسبت به مستحق حسن و نسبت به غیر مستحق قبیح است» [۱۰، ج ۵، ص ۱۲]. همینطور در جای دیگر می‌نویسد:

اما در احکام عملی عقل - باید دانست که این احکام همان‌طوری که مکرر گفته‌ایم مخترعاتی هستند ذهنی که انسان آن‌ها را به منظور رسیدن به مقاصد کمالی و سعادت زندگی خود وضع کرده است، در نتیجه هر عملی را که با سعادت زندگی او مطابقت و سازگاری دارد به وصف «خوب و پسندیده» توصیف نموده اجتماع را هم به انجام آن امر تشویق می‌کند. و هر کدام را که مخالف با سعادت زندگی او بوده به وصف «زشت و ناپسند» توصیف کرده جامعه را از ارتکاب آن نهی و تحذیر می‌نماید. پس آن نتیجه‌ای که بشر را مجبور به وضع این اوامر و نواهی و تشویق و تحذیرها و تقنین این احکام و اعتبار خوب و بد کارها ساخته همان مصالحی است که چشم پوشی از آن برایش ممکن نبوده است [۱۰، ج ۸، ص ۶۶].

بنابراین اگر چه ممکن است احکامی به صورت مطلق و غیرمقید اعتبار شوند، ولی اعتبار آن‌ها و بلکه ارزش آن‌ها ناشی از غرض و غایتی است که معتبر در نظر گرفته است، همان‌گونه که عمل به آن اعتبارات نیز به خاطر غرض و غایتی جز خود آن‌هاست.

۷. عدم ارتباط تولیدی بین گزاره‌های اخلاقی و گزاره‌های نظری

یکی دیگر از مهم‌ترین لوازم معرفتی ادراکات اعتباری، عدم ارتباط تولیدی بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری است. از آنجایی که ادراکات اعتباری زائیده عوامل احساسی هستند، هیچ نوع ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی نداشته و هیچ ارزش منطقی برای آن‌ها متصور نیست. بنابراین از اعتباریات در برهان نمی‌توان استفاده کرد، همان‌گونه که برهان بر آن‌ها نیز ممکن نیست [۸، ج ۲، ص ۱۶۷ و ۱۶۸]. به بیانی دیگر ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی، علمی، طبیعی یا ریاضی جا داد و نتیجه علمی یا فلسفی گرفت و همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی ادراکات حقیقی تحصیل کرد اما در مورد اعتبارات نمی‌توان چنین کاری کرد. زیرا این امور

ساخته و پرداخته ذهن ما و تابع اغراض و احساسات ماست و از آنها نمی‌شود واقعیات خارجی را کشف کرد، همان‌طوری که از کشف اموری خارجی یک امر اعتباری اثبات نشده و نمی‌توان به صرف صدق دو قضیه حقیقی انسان را ملزم به جعل و انشای یک حکم اعتباری کرد. بنابراین گزاره‌های اخلاقی نیز که در زمره ادراکات اعتباری قرار دارند، هیچ‌گونه ارزش منطقی نداشته و لذا نه می‌توان بر آنها برهان اقامه کرد و نه می‌توان از آنها در برهان استفاده کرد. از این‌رو بسیاری از استدلالات کلامی که مبتنی بر حسن و قبح است، ارزش خود را از دست خواهد داد و بر همین اساس علامه طباطبایی بر متکلمان خرده می‌گیرد که نباید از این قضایا در برهان استفاده شود [۱۰، ج ۵، ص ۴۵۵ و ۴۵۶]. وی در تفسیر المیزان می‌گوید:

سر و کار منطق تنها با امور حقیقی و واقعی است ولی متکلمین فنون منطق و از آن جمله برهان را در قضایای اعتباریه نیز به کار بردند، با اینکه امور اعتباری سر و کار با قیاس جدلی دارد، مثلاً می‌بینی که در موضوعات کلام از قبیل حسن و قبح و ثواب و عقاب و حبط عمل و فضل، سخن از جنس و فصل و حد و تعریف دارند، در حالی که جنس و فصل و حد ربطی به این امور ندارد، و نیز در مسائل علم اصول و علم کلام که مربوط به فروع دین و احکام فرعی آن است سخن از ضرورت و امتناع به میان می‌آورند، و این عمل در حقیقت به خدمت گرفتن حقائق است در اموری اعتباری، و نیز در اموری که مربوط به خدای تعالی است گفتگو از واجب و حرام کرده، مثلاً می‌گویند بر خدا واجب است که چنین کند، و قبیح است که چنان کند، همچنین اعتباریات را بر حقایق حاکم کرده و این عمل خود را برهان می‌نامند، در حالی که بر حسب حقیقت چیزی جز قیاس شعری نیست [۱۰، ج ۵، ص ۴۵۵ و ۴۵۶].

بعضی از محققان بر این فرمایش علامه طباطبایی خرده گرفته و آن را مخالف با ارتکازات روشن ذهن می‌دانند و می‌گویند ممکن است از ترکیب دو قضیه که یکی حقیقی و دیگری اعتباری است تشکیل قیاس داد. به عنوان مثال اگر چنین اعتبار شود که «همه مردم باید از شهر خارج شوند» و بدانیم که «زید جزء مردم شهر است»، حتماً نتیجه می‌گیریم که «زید باید از شهر خارج شود». یا اگر چنین قرارداد شود که «باید نسبت به همه دانشمندان اکرام صورت گیرد» و گزاره دیگری نیز با این مفاد داشته باشیم: «زید دانشمند است»، آیا گزاره «باید نسبت به زید اکرام صورت گیرد»، نتیجه منطقی دو گزاره اعتباری و حقیقی گذشته نیست؟ [۱۴، ص ۹].

در مقام پاسخ به این اشکال باید گفت که مراد علامه طباطبایی از عدم رابطه تولیدی بین ادراکات حقیقی و اعتباری، عدم استفاده از امور اعتباری در برهان است نه هر گونه استدلالی و لو استدلال‌های جدلی و قیاسات شعری که ارزش منطقی ندارد. این اعتبارات زائیده عوامل احساسی هستند و در برهان از آن‌ها نمی‌توان استفاده کرد همان گونه که برهان بر آن‌ها نیز صحیح نیست. چون برهان استدلالی است که مقدمات آن از جمله یقینات است و یقینات از جمله تقسیم‌های ادراکات حقیقی است. لذا هر گونه استدلال و قیاسی هم اگر در مورد این ادراکات یا به‌توسط آن‌ها صورت پذیرد ارزش منطقی نداشته و برهان نیست؛ اگر چه به تعبیر علامه قیاس شعری یا جدل ممکن است نامیده شود. علاوه بر آن این گونه قیاسات شعری مغالطاتی بیش نبوده و نمی‌توان برای کشف امور حقیقی به آن‌ها حتی به شکل جدلی تمسک کرد. زیرا همان گونه که گذشت امور اعتباری ساخته و پرداخته ذهن ما و تابع اغراض و احساسات ماست و از آن‌ها نمی‌شود واقعیات خارجی را به دست آورد. همین‌طور از دو امر خارجی یک امر اعتباری استفاده و کشف نمی‌شود، چون این امور تابع و معلول امور تکوینی نبوده، بلکه عنان‌شان به دست معتبر است و اعتبار نیز یک امر اختیاری است و نمی‌توان به صرف صدق دو قضیه حقیقی معتبر را ملزم به جعل و انشای یک حکم اعتباری کرد. بنابر این طبق این سخن از دو قضیه مشتعل بر «هست» نمی‌توان یک حکم یا قضیه مشتعل بر «باید اعتباری» به دست آورد. همان‌طور که نمی‌توان از دو قضیه مشتعل بر «باید اعتباری» یک قضیه مشتعل بر «هست» را استنتاج کرد.

اما آنچه به عنوان نقض در کلام مستشکل ذکر شد از این قبیل نیست. چون مقدمه و نتیجه هر دو امر اعتباری و مشتعل بر «باید» هستند. از «بایدی» که در مقدمات است به «باید» در نتیجه رسیدیم. نه اینکه از «هست» «باید» را کشف کنیم. در واقع اصلاً به «باید» جدیدی نرسیدیم. بلکه با تشکیل این قیاس به تعبیر علامه شعری، حقیقت اعتبار نخست را بهتر شناختیم. یعنی با تشکیل این قیاس شعری دریافتیم که اعتبار «همه مردم باید از شهر خارج شوند» به اندازه تک تک افراد شهر قابل تفصیل و تکثیر است و همه آن‌ها را در خود دارد. پس یک اعتبار بیش نیست و آنچه به عنوان نتیجه ذکر شده، یکی از موارد انطباق آن اعتبار می‌باشد.

عدم ارتباط تولیدی بین ادراکات حقیقی و اعتباری از جمله ثمراتی است که از جهت معرفت‌شناسی بسیار نافع و پرثمر است. بحثی که اگر خوب معلوم شود جلوی

بسیاری از مغالطه‌ها گرفته می‌شود. همانند مغالطه‌هایی که در علم کلام و اصول زیاد به چشم می‌خورد. یکی از مغالطه‌هایی که ناشی از عدم توجه به این مسئله است، استدلال اخلاقی کانت بر وجود خداوند است. وی پس از این که در حکمت نظری استدلال بر امور ماورای حس همچون خداوند، اختیار، و جاودانگی انسان را ناممکن می‌داند، در مباحث عقل عملی و فلسفه اخلاق به وسیله گزاره‌های اخلاقی این امور را اثبات می‌کند و می‌گوید عقل عملی ما را مکلف می‌کند که برترین خیر را تحصیل کنیم. برترین خیر نیز دارای دو مؤلفه فضیلت و سعادت است. آنچه در این جهان با رعایت قوانین اخلاقی و تحصیل فضیلت قابل دسترسی انسان است فقط حصول شایستگی برای سعادت است. ولی تحصیل سعادت از طریق فضیلت به توسط خود انسان ممکن نیست و لذا در این جا احتیاج به وجود موجودی است که عین کمال باشد تا او بتواند پیوند بین فضیلت انسان با سعادت او را تضمین کند. در واقع باید خدایی باشد که فضیلت‌مندان را به سعادت برساند و این‌گونه است که کانت از طریق اصول اخلاقی و عقل عملی وجود خدا را اثبات می‌کند [۱۳، ص ۱۲۲؛ ۳، ص ۱۴۱ و ۱۴۲].

یکی از اشکالات این استدلال همین است که از گزاره‌های ارزشی نمی‌توان گزاره‌های توصیفی را نتیجه گرفت و سرّ این مطلب در اعتباری بودن این گزاره‌ها نهفته است. چرا که گزاره‌های اخلاقی از جمله ادراکات اعتباری هستند و مابازایی در خارج جز اعتبار معتبر ندارند و طبعاً نمی‌توان به توسط آن‌ها امور تکوینی و نفس الامری را اثبات یا رد کرد.

۸. تقسیم‌بندی جدید گزاره‌های اخلاقی از حیث معرفت‌شناسی

یکی دیگر از ثمرات و لوازم مهم معرفتی اعتباری دانستن گزاره‌های اخلاقی، تفاوت در اوصاف و تقسیمات رایج این گزاره‌هاست. بسیار شنیده‌ایم که بعضی از مکاتب اخلاقی از بداهت و ضرورت پاره‌ای از ارزش‌های اخلاقی دم زده و مثلاً حسن عدالت و قبح ظلم را بدیهی و یقینی می‌شمارند. یا این که اصول اخلاقی را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کرده، حسن و قبح بعضی را ذاتی و حسن و قبح بعضی را اقتضائی قلمداد می‌کنند.

باید دانست که در فرض اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی هیچ یک از اوصاف و تقسیم‌های فوق راجع به این گزاره‌ها صحیح نیست. در واقع از آن جا که علوم اعتباری زائیده عوامل احساسی بوده و ارزش منطقی ندارند، تقسیمات معانی حقیقی در مورد این معانی وهمی مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد

بود [۸، ج ۲، ص ۱۶۷ و ۱۶۸]. بنابراین در مورد قضایای اخلاقی و گزاره‌های ارزشی نیز نمی‌توان حکم به بدیهی، نظری، یقینی، ضروری، محال یا ممکن کرد. بر طبق این سخن اگر شخصی سخن از بداهت یا عدم بداهت امور مذکور به میان آورد، آشکارا به خطا رفته است. قضیه‌ای متصف به بداهت یا عدم بداهت، متیقن بودن یا نبودن و... می‌شود که حاکی از حقیقت و واقعیتی در جهان خارج باشد، حال آن‌که گزاره‌های اعتباری جنبه حکایت‌گری از خارج را نداشته و ساخته و پرداخته اعتبار معتبرین هستند.

بنابراین نوع تقسیم علوم اعتباری با علوم حقیقی نیز متفاوت خواهد بود. تقسیماتی که در مورد این سخن از معانی متصور است، تقسیم به اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریات ثابت، اعتباریات متغیر، اعتباریات خصوصی و شخصی، اعتباریات عمومی و از این قبیل تقسیمات است [۸، ج ۲، ص ۲۰۰]. لذا در مورد قضایای اخلاقی نیز باید این تقسیمات را به کار برد که مثلاً آیا از اعتبارات پیش از اجتماع هستند یا از اعتبارات پس از اجتماع. آیا از اعتبارات عمومی و ثابت هستند یا از اعتبارات متغیر و شخصی. اگر از اعتبارات ثابت و عمومی هستند بر روی چه دواعی و احساساتی مبتنی هستند و هکذا. ناگفته پیداست که عدم توجه به این نکته می‌تواند چه اشتباهاتی را به دنبال داشته باشد.

۹. گستره نفوذ گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی

یکی دیگر از ابحاث معرفت‌شناسی بحث از گستره علوم و ادراکات و حوزه کاربرد آن‌هاست. با توجه به این‌که گزاره‌های اخلاقی در این دیدگاه از جمله ادراکات اعتباری حساب می‌شوند، این پرسش مطرح می‌شود که دامنه استفاده و کاربرد این گزاره‌ها تا کجاست و این گزاره‌ها تا چه محدوده‌ای نافذند؟ آیا اعتباری دانستن آن‌ها دخیلی در گستره و محدوده استفاده از آن‌ها دارد یا خیر؟

بررسی این امر مسئله‌ای مهم در زمینه معرفت‌شناسی گزاره‌ها و مفاهیم اخلاقی است. چه این‌که اگر اعتباری بودن این مفاهیم سبب انحصار کاربرد آن‌ها در حوزه‌ای خاص و محدود بشود، خروج از آن حیثه و به‌کارگیری آن‌ها در گستره‌ای فراتر از آن اشتباه بوده و موجب مغالطه است.

با بررسی ماهیت ادراکات اعتباری به این نتیجه می‌رسیم که گزاره‌های اخلاقی و مفاهیم ارزشی فقط در ظرف طبیعت مجال ظهور و بروز پیدا می‌کنند و ورای عالم

طبیعت از حیطة حکومت هرگونه امر اعتباری خارج است. چراکه به تعبیر علامه طباطبایی ضابطه کلی در اعتباری بودن مفهوم و فکری، این است که به وجهی متعلق قوای فعاله قرار گیرد [۸، ج ۲، ص ۲۰۰]. یعنی این طبیعت موجودات باشعور است که در جهت تأمین کمالات قوای خود، ادراکات اعتباری را به وجود آورده تا به توسط آنها به حرکت استکمالی خود امکان بخشد. بنابراین احکام اعتباری در جایی معنا دارد که اولاً ظرف عمل اختیاری باشد، ثانیاً نقص و نیازی در آنجا تصور داشته باشد، و ثالثاً امکان استکمال در آنجا وجود داشته باشد. هر یک از عناصر فوق اگر در حوزه‌ای وجود نداشته باشد، اعتباریات به طور عام و گزاره‌های اخلاقی به طور خاص در آنجا حاکم نیست.

بر این اساس یکی دیگر از لوازم و ثمرات معرفت‌شناسی نظریه ادراکات اعتباری به دست می‌آید و آن خروج افعال مجردات و به‌ویژه افعال الهی از حیطة احکام و قواعد اعتباری و الزامات اخلاقی است. یعنی با عقل عملی و گزاره‌های اعتباری نمی‌توان راجع به افعال الهی قضاوت کرد و این گزاره‌ها از حیث معرفت‌شناسی نسبت به ما فوق طبیعت و خصوصاً ساحت قدس الهی عقیم هستند. چرا که در فوق عالم طبیعت نه از احساسات طبیعی خبری است و نه به خاطر فقد ماده و استعداد، استکمالی متصور است و مجردات همه کمالاتی را که لایق آنهاست بالفعل واجدند. بنابراین در عالم مجردات نه از عقل عملی خبری است و نه می‌توان با عقل عملی افعال آنها را مورد داوری قرار داده و متصف به حسن و قبح و باید و نباید کرد. خصوصاً راجع به افعال باری تعالی به هیچ وجه نمی‌توان قضاوت کرده و در مورد افعال او سخن از حسن و قبح یا باید و نباید به میان آورد چرا که حاکم دانستن اعتباریات بر خداوند مستلزم ناقص دانستن اوست، زیرا ناقص است که به خاطر استکمال و جبران نواقص خود مجبور است به قوانین و سنن اعتباری تن در دهد [۱۰، ج ۸، ص ۵۶].

البته حاکم نبودن اعتباریات بر خداوند غیر از امکان یا عدم امکان اعتبار و تشریح از جانب اوست. خداوند اگر چه در افعال خود محکوم به تبعیت از قوانین اعتباری نیست، ولی خود واضع احکام اعتباری برای بشر است. لیکن وضع این قوانین و سنن اعتباری برای رفع نقص و نیاز در ذات او نیست، بلکه برای سوق بشر به کمال و رفع نیازهای حقیقی اوست.

بر همین اساس است که علامه طباطبایی با طرح نظریه «ادراکات اعتباری» نه سخن اشاعره را در مورد حسن و قبح قبول می‌کنند و نه نظر معتزله را می‌پسندند، بلکه در این باب قائل به امر بین الامرین شده‌اند. ایشان معتقدند معتزله دچار افراط گشته، از

طرفی برای حسن و قبح در خارج حقائق نفس الامری، ازلی و تغییرناپذیر در نظر گرفته و از طرفی دیگر خدا را که خالق همه حقائق است، از سلطنت مطلقه‌اش کنار زده، محکوم به احکام حسن و قبح و داوری‌های عقل عملی کرده‌اند. و اشاعره راه تفریط را پیموده نه تنها مابزایی خارجی برای حسن و قبح قبول ندارند، بلکه حتی در ظرف اعتبار نیز برای آن‌ها حقیقتی قائل نشده‌اند [۱۰، ج ۷، ص ۱۲۰].

از دیدگاه ایشان از آنجایی که خداوند سلطنتش مطلقه و مالکیتش علی الاطلاق است و همه ماسوا از جمله عقل مخلوق او می‌باشند، نمی‌شود افعال او را مورد داوری عقل قرار داده و محکوم به احکام عملی آن نمود. خداوند حق دارد در هر چیزی به هر نحوی که بخواهد تصرف کند، بدون این‌که قبح یا شناعتی از ناحیه عقل یا غیر عقل داشته باشد، برای این‌که زشتی و یا مذمت وقتی متوجه فاعل کاری می‌شود که کاری را که به حکم عقل و یا قانون و یا سنت دایر در اجتماع مالک آن نبوده، انجام داده باشد. بنابراین معنا ندارد کسی غیر از خدا او را به تکلیفی تشریعی مکلف سازد، همان‌طور که معقول نیست کسی در او تأثیر تکوینی داشته باشد، زیرا تأثیر تشریعی و تکوینی در خدا مستلزم آن است که خدا در آن کاری که محکوم به آن شده، مملوک و تحت سلطه او باشد، و برگشت این فرض به این است که ذات او نیز مملوک آن شخص باشد که امری محال است [۱۰، ج ۱۴، ص ۹۴ و ۹۵]. از طرفی گفتار اشاعره نیز صحیح نیست و احکامی که خداوند تشریح می‌کند با احکامی که ما در بین خود تشریح می‌کنیم، سنخاً متحد بوده و اموری اعتباری است. اما اعتبار آن‌ها ناشی از نقص و احساس نیازی در خدا نیست. بلکه این احکام به خاطر تحریک بشر به سمت کمالات واقعیست جعل و اعتبار شده‌اند. بنابراین بر خلاف نظر اشاعره صدور این عناوین از خداوند نیز بخاطر اغراض و نتایجی است و عیناً مانند احکام خود ما متعلق به انسان اجتماعی و اجتماع مترقی به سوی کمال و خلاصه به انسانی است که با تطبیق عمل با آن احکام، سعادت زندگی خود را احراز می‌کند [۱۰، ج ۸، ص ۵۶].

ثمره دیگری که با توجه به محدودیت گستره گزاره‌های اخلاقی به دست می‌آید، انحصار علم اخلاق و گزاره‌های آن به زندگی دنیوی است. چرا که گفتیم دایره تشریح و حیطة نفوذ احکام اعتباری فقط در ظرف طبیعت است. لذا از آنجایی که بعد از دنیا و پس از مفارقت انسان از طبیعت نه حرکتی وجود دارد و نه تکلیفی، سخن از اعتباریات و گزاره‌های اخلاقی نیز موضوع نخواهد داشت. باید و نباید در همین دنیا که سرای عمل

است، معنا دارد و عقل عملی که حاکم به اعتباریات است مربوط به همین جاست. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به مناسبتی به این نکته اشاره کرده و می‌گوید: «این عقلی که حجت بدون آن تمام نمی‌شود و اشهاد و اخذ میثاق بدون آن صحیح نیست حتی در عالم ذر، عقل عملی است که جز در ظرف دنیا و زندگی در آن که زندگی اجتماعی است حاصل نمی‌شود» [۱۰، ج ۸، ص ۴۱۳]. البته در عین انحصار افعال و ارزش‌های اخلاقی به زندگی دنیوی، توجه به این نکته مهم است که ثمرات و نتایج حقیقی این اعمال در زندگی اخروی هویدا شده و آن‌جاست که همه ملکات انسان که حاصل تکرار همین افعال اخلاقی است، ظاهر شده و موجب سعادت و شقاوت ابدی انسان می‌شوند. چرا که انسان از همان ابتدای امر، هر فعلی که انجام دهد، از آن فعل هیئت و حالتی از سعادت و شقاوت در نفسش پدید می‌آید. آن‌گاه اگر همین فعل تکرار بشود، رفته رفته آن حالت شدت یافته و بصورت یک ملکه در می‌آید، و سپس این ملکه در اثر رسوخ بیشتر، صورتی سعید و یا شقی در نفس ایجاد می‌کند [۱۰، ج ۱، ص ۲۷۷ و ۲۷۸؛ ۱۰، ج ۲، ص ۲۲۱].

از این‌رو اگر کسی در این دنیا آراسته به اخلاق الهی شده و در پی کسب فضائل اخلاقی باشد بدون شک گام در مسیر سعادت خود برداشته و ثمره آن در آخرت برای همه هویدا خواهد شد، ولی منافاتی بین این سخن و انحصار حیطة اعتباریات به زندگی دنیوی نیست. و این مطلب تبیین فلسفی از این حدیث نبوی است که فرمود: «فَأَفْعَلُوا فَإِنَّكُمْ الْيَوْمَ فِي دَارِ عَمَلٍ وَ لَا حِسَابَ وَ أَنْتُمْ غَدًا فِي دَارِ حِسَابٍ وَ لَا عَمَلَ» [۱، ج ۱، ص ۵۱]. اگر در آخرت هیچ حرکت و استکمالی وجود نداشته و دار عمل برچیده می‌شود، عقل عملی و گزاره‌های آن نیز در آنجا رخت برخواهد بست.

نتیجه

همان‌گونه که در متن مقاله اثبات شد گزاره‌های اخلاقی به اعتقاد علامه طباطبایی از جمله ادراکات اعتباری محسوب شده و به لحاظ معرفت‌شناسی احکام و آثار خاصی پیدا می‌کنند که خلاصه آن‌ها در ذیل می‌آید.

۱. گزاره‌های اخلاقی واقع‌نما نبوده و همچون سایر اعتباریات فقط در ظرف توهم و در مقام عمل مطابق خارجی دارند.
۲. از آن‌جایی که این گزاره‌ها انشائی بوده و از امور خارجی حکایت نمی‌کنند، متصف به صدق و کذب نشده و تنها معیار در صحت و سقم آن‌ها لغویت و عدم لغویت است، نه مطابقت و عدم مطابقت با واقع.

۳. همه ادراکات اعتباری به نوعی مرتبط با عوامل احساسی بوده و در ثبات و تغییر خود تابع ثبات و تغییر آن احساسات می‌باشند. ولی از آنجایی که گزاره‌های اخلاقی مبتنی بر حس کمال‌طلبی و سعادت‌جویی بشر بوده و این حس همیشگی، عمومی و ثابت است، گزاره‌های اخلاقی نیز از ثبات و کلیت برخوردار هستند.
۴. بنابر نظریه ادراکات اعتباری همه جملات اخلاقی مشروط و مقید به غایات و دواعی بوده و مطلق‌انگاری احکام اخلاقی بی‌معناست.
۵. این قضایا چون زائیده عوامل احساسی هستند، هیچ نوع ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و لذا نه می‌توان بر آن‌ها برهان اقامه کرد و نه می‌توان از آن‌ها در برهان استفاده کرد.
۶. با تفکیک ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی تقسیمات رایج منطقی همچون بداهت و عدم بداهت و... راجع به گزاره‌های اخلاقی صادق نبوده و آن‌ها را باید به گونه‌ای دیگر طبقه‌بندی کرد.
۷. بر طبق این دیدگاه، گستره نفوذ گزاره‌های اخلاقی همچون سایر ادراکات اعتباری به طبیعت و موجودات طبیعی محدود شده و افعال مجردات به ویژه افعال الهی از حیطه نفوذ این گزاره‌ها خارج است. همچنین دایره حکومت آداب و سنن اعتباری دنیاست و در آخرت که از ماده، حرکت و استکمال خبری نیست، گزاره‌های اخلاقی جایگاه نخواهد داشت.

فهرست منابع

- [۱]. ابن‌بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲). *خصال*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۲]. ابن‌سینا (۱۴۰۳). *شرح اشارات و تنبیهات*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، نشر کتاب.
- [۳]. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۹). *الاخلاق عند کنت*، بیروت، وکاله المطبوعات.
- [۴]. ترکشوند، احسان، و اکبر میرسپاه (۱۳۸۹). «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبایی»، *معرفت فلسفی*، قم، سال هشتم، شماره اول، پاییز، صص ۲۵-۵۴.
- [۵]. جوادی، محسن (۱۳۷۵). *مسئله باید و هست*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۶]. دباغ، سروش، و حسین دباغ (۱۳۸۸). «اعتبار و حقیقت در اخلاق، افتراق و اشتراک اخلاق طباطبایی و اخلاق ویتگنشتاین متقدم»، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*، تهران، سال ۷، شماره ۲، پاییز، صص ۱۷۵-۱۹۲.
- [۷]. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۵). «حسن و قبح افعال از دیدگاه علامه طباطبایی»، *کیهان اندیشه*، تهران، شماره ۶۸، مهر و آبان، صص ۷۴-۸۸.

- [۸]. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- [۹]. ----- (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*، قم، بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- [۱۰]. ----- (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمد باقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۱۱]. ----- (۱۳۶۲). *رسائل سبعة: رساله اعتباریات*، تهران، حکمت.
- [۱۲]. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹). *بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق*، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران، خوارزمی.
- [۱۳]. ----- (۱۳۸۰). *درس‌های فلسفه اخلاق*، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، نقش و نگار.
- [۱۴]. لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). «استدلال در اعتباریات»، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، قم، سال ۶، شماره ۲۴، تابستان. صص ۴-۳۰.
- [۱۵]. مسعود، امید (۱۳۸۰)، «اخلاق‌شناسی علامه طباطبایی»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، تبریز، شماره ۱۷۸ و ۱۷۹، بهار و تابستان، صص ۴۵-۷۰.