

جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات

حجت الاسلام محسن جوادی

حیث مشهوره بودن مورد استناد و استفاده در جدل که یکی از صناعت‌های منطقی بوده و غرض در آن تحرّی حقیقت نیست، می‌باشد^(۱). بنابراین حکم به حسن عدل نه به معنای حکایت از یک ویژگی واقعی برای «عدل» است بلکه فقط به معنای اظهار مشهور بودن حسن عدل و مقبول بودن آن به غرض انجام آن است. البته کسانی در این تلقّی رایج از معنای «مشهورات» منطقی تردید کرده اند و مثلاً گفته‌اند مشهوره بودن حسن عدل به معنای نفی نفس الامری بودن آن نیست چرا که برخی اولیات عقل نظری از قبیل «کل بزرگتر از جزء است» هم جزء مشهورات به حساب می‌آیند.

بنابر این ممکن است حسن عدل در برهان به کار آید اما نه از آن جهت که یک قضیه مشهوره است بلکه از آن جهت که یک حکم بدیهی واولی واقعی است.^(۲)

اما مایه تأسف است که تاریخ اندیشه فلسفی اسلامی از توجه جدی به تبعات و لوازم اخلاقی (مربوط به علم اخلاق) هرگونه تحلیلی از ماهیت ادراکات عملی خالی است.

۲- در دوران معاصر، مرحوم علامه طباطبائی به تفصیل در باب تحلیل ماهیت ادراکات عملی (آنچه که خود ایشان ادراکات اعتباری می‌نامند) سخن گفته‌است و در این جهت گوی سبقت از متقدمین خود ربوده است.

البته تردیدی نیست که وی در طرح نظریه خود (نظریه اعتباریات) از آراء مرحوم کمپانی که استاد علم اصول ایشان بوده‌اند استفاده کرده است و حتی می‌توان گفت بارقه این نظریه در درس اصول فقه، به ذهن علامه خطور کرده است و همین نکته به نظر شهید مطهری باعث شده تا علامه طباطبائی پیشینه فلسفی بحث را نادیده گیرند و از اینراه ابتکار بزرگ ایشان اندک تقصی بردارد.^(۳)

دغدغه مرحوم علامه طباطبائی در بحث ادراکات اعتباری بیشتر فلسفی است تا اخلاقی (فلسفی بودن انگیزه و دغدغه ایشان منافاتی با اینکه اندیشه مذکور در درس اصول و بر اساس تحلیل‌های اصول فقه حاصل شده، ندارد) و اساساً تحلیل ماهیت ادراکات به غرض یافتن

۱- تقسیم ادراکات آدمی به دو بخش نظری و عملی و به تبع آن، انقسام حکمت به نظری و عملی، میراث تفکر یونانی است که در حوزه اندیشه اسلامی مورد قبول عام واقع شد و متفکران مسلمان با پذیرش تفکیک مذکور، حاصل تامل و تفکر خود را در دو بخش حکمت نظری و عملی به صورت مکتوب برای ما به یادگار گذاشتند.

ادراکات عملی به آندسته از ادراکات گفته می‌شود که به صورت مستقیم به عمل انسان مربوط می‌شود مثلاً اینکه باید به عدالت رفتار کرد، باید به وعده وفاء کرد و اموری از این دست که عهده دار بیان بایسته یا شایسته بودن انجام عملی و یا ترک آن است.

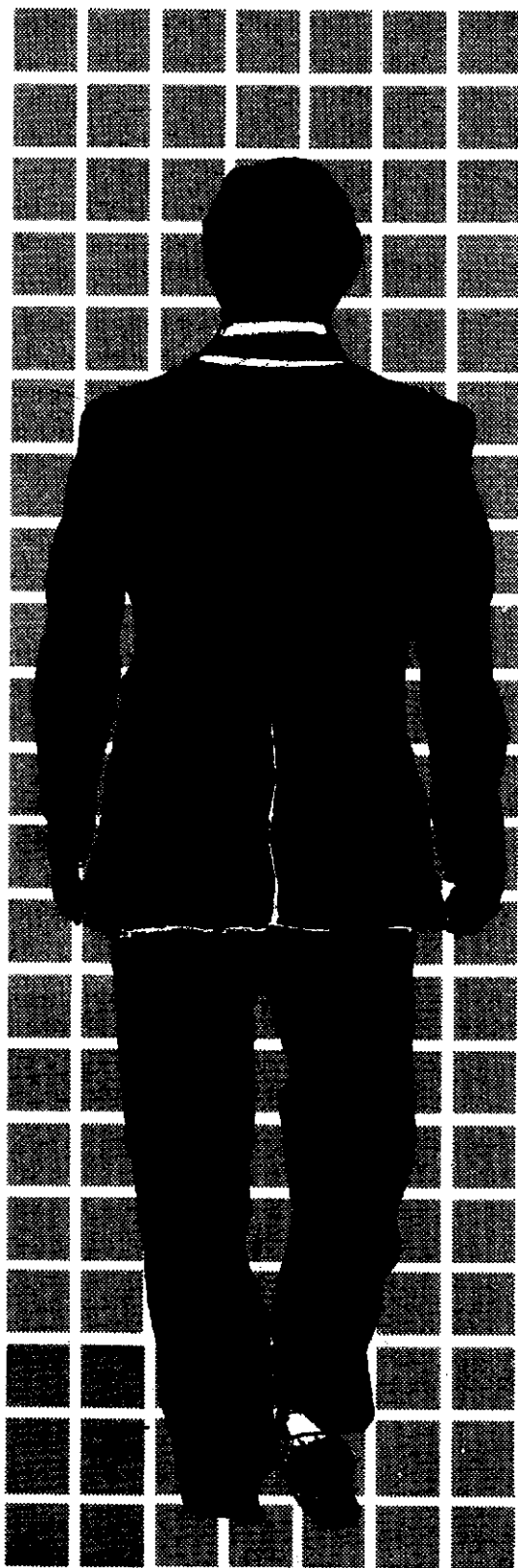
درمقابل، ادراکات نظری به آن دسته از ادراکات اطلاق می‌شود که ارتباط مستقیم با عمل انسانی ندارند مثلاً علم به کروی بودن زمین یا زوج بودن عدد چهار و اموری از این دست. البته اغلب اتفاق می‌افتد که یک ادراکات نظری مبنا و اساس یک ادراکات عملی قرار می‌گیرد، مثلاً اذعان و اعتراف به وجود خداوند مبنای حکم عملی به لزوم اطاعت اوست ولی این نوع از ارتباط با عمل، آنرا جزء ادراکات عملی قرار نمی‌دهد.

حکمت عملی به سه شاخه تدبیر منزل و سیاست مُدُن و علم اخلاق تقسیم می‌شود.^(۱) بنابر این شناخت باید و نباید و حسن و قبح اعمال انسان، از مصادیق بارز ادراکات عملی به حساب می‌آید.

در اینکه آیا ادراکات عملی و نظری فقط بر اساس متعلق خود از هم متمایز می‌شوند (یکی عمل انسان از حیث لزوم یا عدم لزوم و حسن یا قبح آن و دیگری به اموری غیر از آن می‌پردازد) و یا در ذات خود از هم جدا و متمایز هستند بحث و گفتگو وجود دارد.

در این هم که آیا مُدرک احکام نظری و عملی، یک چیز است یا اینکه ما دو قوه ادراکی متمایز داریم بحث وجود دارد.

اطلاق «مشهوره» بر ادراکات عملی در آثار منطقی، به معنای آن تلقی شده که این قبیل ادراکات واقع و نفس الامر نداشته و فقط از



● از آنجا که علم اخلاق

جزو علوم عملی به حساب

آمده و احکام اخلاقی، احکامی

عملی می‌باشند، هرگونه تحلیلی

از ماهیت ادراکات عملی و

ثبات یا تغییر آنها، بازتاب

مستقیمی در مباحث کلی

مربوط به علم اخلاق خواهد داشت.

ادراکات ثابت و مصون از گزند تغییر و نوعی موضع‌گیری در مقابل مارکسیسم است. حاصل تأمل ایشان آن است که ادراکات نظری هیچ تغییری را بر نمی‌تابند اما ادراکات عملی از جهات مختلفی در معرض تغییر و دگرگونی هستند.

بحث علامه در توضیح نظریه اعتباریات بیشتر به مباحث علم شناسی فلسفی، مربوط است و به تعبیر خودشان می‌توان آنرا روانشناسی ادراکات دانست^(۵) اما از آنجا که علم اخلاق جزء علوم عملی به حساب آمده و احکام اخلاقی، احکامی عملی می‌باشند، هرگونه تحلیلی از ماهیت ادراکات عملی و ثبات یا تغییر آنها، بازتاب مستقیمی در مباحث کلی مربوط به علم اخلاق (فرا - اخلاق) خواهد داشت^(۶). نظریه اعتباریات علامه طباطبائی اگر چه به به غرض فلسفی (تحلیل کثرت های ادراکی) صورت گرفته اما پیامدهای مهمی برای علم اخلاق دارد (یا لا اقل گمان شده که چنین پی آمدهائی دارد).

این پی آمدها مورد توجه برخی از شاگردان ایشان قرار گرفته است و در این خصوص تقض و ابرام‌هایی صورت داده‌اند.

۳ - مسأله نسبی یا ثابت بودن اصول اخلاقی، یکی از مباحث اصلی فرا - اخلاق یا شاخه تحلیلی فلسفه اخلاق است.

ثبات یا به تعبیر مرحوم مطهری جادانگی اصول اخلاقی^(۷) به این معناست که لااقل برخی از اصول کلی ارزشی مثلا حسن عدل و قبیح ظلم هم عام و همگانی و هم دائمی و جاودانی است و هیچ گرد تغییری بردامن آنها نمی‌نشیند. نسبیت اخلاقی در مقابل، اعتقاد دارد که هیچ اصل اخلاقی ثابتی وجود ندارد و تمام احکام ارزشی از جمله اصول کلی آنها (حسن عدل و قبیح ظلم) برحسب فرهنگ خاص یا تمایل و سلیقه افراد می‌تواند دستخوش تغییر گردد. به اعتقاد طرفداران نسبیت اخلاقی، نمی

توان در مقام داوری بین دو طرف معارض در خصوص یک حکم اخلاقی، از درست‌تر بودن یکی از آنها سخن گفت.

وفاء به عهد در بستر یک فرهنگ و صف حسن می‌گیرد اما همین عمل در بستر یک فرهنگ دیگر موصوف به قبیح می‌شود و هیچ ملامتی بر معتقدین به قبیح و فاء به عهد روا نیست. نسبیت اخلاقی در واقع تجویز تنوع اخلاقی است و حکم به موجه بودن هم حسن صدق و هم قبیح آن، البته در دو زمینه فرهنگی خاص و بالاتر اینکه خود عدل هم در جایی حسن است و در جای دیگر قبیح.

نسبیت اخلاقی (ethical relativity) باید از آنچه که نسبیت فرهنگی (cultural relativity) خوانده می‌شود متمایز گردد زیرا در مقوله نسبیت فرهنگی بحث بر سر تنوع و تکثر واقعی و خارجی فرهنگ‌ها و زیرمجموعه‌های آن از جمله اخلاق است. در نسبیت فرهنگی ما به توصیف وضع واقع می‌پردازیم ولی صحت و درستی هر یک از آن فرهنگ‌ها و از جمله اخلاق آنها را توجیه نمی‌کنیم و تنها یک گزارش مردم شناسانه (anthropologic) از وضع آنها می‌دهیم. در حالی که در نسبیت اخلاقی موضع‌گیری می‌شود و اعلام می‌گردد که اصول اخلاق ماهیت انعطاف پذیر دارد و این انعطاف پذیری بر حسب عوامل مختلف بیرونی است و از اینرو نمی‌توان در مقایسه دو اخلاق متفاوت از صحت یکی و سقم دیگری سخن گفت.

به عبارت دیگر نسبت اخلاقی یک نسبیت هنجاری (normative) است و نه توصیفی (descriptive) همچنین نسبیت اخلاقی نباید به معنای اعتقاد به نسبی و موردی بودن برخی احکام اخلاقی غیر بنیادی تلقی شود. مثلا ممکن است صدق در یک مورد به دلیل آنکه عنوان عدل بر آن منطبق است محکوم به حسن باشد اما در جای دیگری به دلیل آنکه موجب کشتار جمعی می‌شود عنوان ظلم بر آن منطبق و قبیح باشد. این نوع از تبدل حکم به تبدل عنوان بر می‌گردد و در واقع شئی از مصداق یک عنوان که او بالاصاله موضوع حکم به حسن یا قبیح است خارج و مصداق عنوان دیگر می‌شود که بالاصاله موضوع قبیح است.

این نوع تغییر حکم ضرری به ثبات اصول کلی یعنی همان عناوین موضوع حکم حسن و قبیح نمی‌زند. پس نسبیت اخلاقی به معنای اعتقاد و تجویز دگر گونی و تغییر اصلی‌ترین احکام اخلاقی است و در مباحث فلسفی اخلاق در غرب مقابل عینی‌گرایی (objectivism) به حساب می‌آید.

عینی‌گرایی این عقیده است که اصول اخلاقی ثابت بوده و علی‌الاصول قابل

شناسائی هستند. (یعنی شکاکیت اخلاقی را هم نفی می‌کند).

نسبی‌گرایی اخلاق بر حسب آنکه تغییر اصول اخلاقی را تابع ذائقه فرد بدانیم یا جمع و گروه به نام‌های مختلف خوانده می‌شود. ذهنی‌گرایی (subjectivism) نام نسبی‌گرایی فردی و قرار داد‌گرایی (conventionalism) نام نسبی‌گرایی جمعی است.^(۸)

۴ - اعتقاد به نسبی‌گرایی اخلاقی با وجدان و ارتکاز انسان نامأنوس است و غریب می‌نماید. آدمی به اصول اخلاقی چنان می‌نگرد که حتی آنها را بر فعل الهی هم تطبیق می‌کند.^(۹) علاوه بر نکته مذکور، توالی و تبعات اعتقاد به نسبی‌گرایی بسیار مهم هستند. آیا می‌توان پذیرفت که اخلاق ابودر به همان اندازه موجه است که اخلاق معاویه و آیا می‌توان قبول کرد که ابودر زمان پیامبر اسلام ﷺ در حاله تقدس و اسوه بودن را امروز به دلیل اختلاف فرهنگ‌ها، از دست داده باشد.

از این گذشته، به حکم آنکه بخش اعظم تعالیم اسلام را احکام اخلاقی تشکیل می‌دهد، اعتقاد به تغییر پذیری و عدم ثبات آنها به معنای اعتقاد به سیال بودن متن تعلیمات دینی و انکار دائمی بودن آنهاست.

اعتقاد به خاتمیت اسلام با تغییر پذیری زمانی اصول تعالیم اخلاقی آن و اعتقاد به عام و جهان شمول بودن آن با تغییر پذیری افرادی اصول تعالیم اخلاقی دین منافات دارد.^(۱۰)

۵ - نظریه اعتباریات علامه که در مقام تحلیل ادراکات عملی ارائه شده است، متهم به قبول نسبی‌گرایی اخلاقی است.

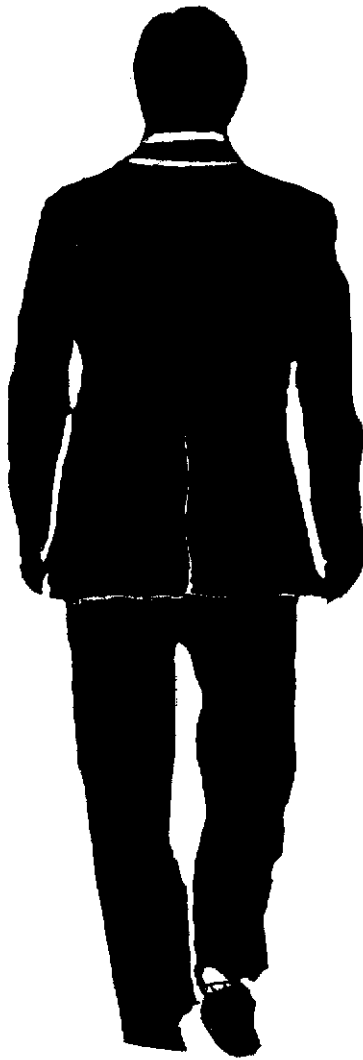
توجه به این نکته که ظاهر تحلیل ایشان منجر به قبول نسبی‌گرایی اخلاقی است و اینکه می‌توان آنرا مقدم بر رواج بحث نسبیت اخلاقی در غرب دانست، در آثار شهید مطهری مشاهده می‌شود.

فساد نسبی‌گرایی اخلاقی چنان واضح است که اسناد قبول آن به علامه طباطبائی دشوار می‌نماید و از اینرو شاگردان وی در صدد توضیح این نکته بر آمده‌اند که ضمن حفظ نظریه اعتباریات از ثبات اصول اخلاقی دفاع کنند.

مرحوم مطهری با بیان اینکه میانی علامه طباطبائی با راه حل ارائه شده توسط ایشان سازگاری دارد، غفلت علامه از توجه به آن را مورد شگفتی و تعجب می‌دانند.^(۱۱)

آقای سبحانی با ذکر این نکته که بحث اعتباریات، فلسفی است و نه اخلاقی به طرح شواهدی برای ثبات اصول اخلاقی در آثار علامه می‌پردازند.^(۱۲)

البته اصل نظریه اعتباریات مورد نقد و



مجاز ادعائی سکاکی است، که یک مورد را بر حسب ادعا مصداق چیزی دیگر قرار می‌دهیم. مثلاً شخص انسانی را شیر می‌پنداریم و این پندار همان اعطاء حدّ شیر به فرد آدمی است که البته در عالم واقع چنین نیست اما در ظرف توهم و خیال حدّ وجودی شخص شجاع همان حدّ وجودی شیر است.

ادراکات عملی به حکم نیازها و خواسته‌های آدمی از تنوع زیادی برخوردار است و کثرت دهشت انگیزی دارد.

علامه طباطبائی اعتقاد دارند بدون وساطت این ادراکات اعتباری، فعل از انسان صادر نمی‌شود (البته فعل اختیاری مورد نظر است که مبنی بر اراده و اختیار آدمی است) و این مطلب علاوه بر آنکه وجدانی و مشهور است مؤید به دلائلی هم است از جمله اینکه بدون این ادراکات اعتباری مورد فعل شخص نمی‌یابد و تا فعل مشخص نشود آدمی نمی‌تواند آنرا انجام دهد.

در اینکه آیا واقعا بدون ادراک اعتباری، فعل تحقق نمی‌یابد جای خلاف است و حکمای پیشین اعتقاد داشتند آنچه که مورد فعل را ممتاز و مشخص می‌سازد تعلق احساس‌های ادراکی از قبیل حب و بغض به آن هست و نیازی به وساطت یک ادراک اعتباری نیست. اما مرحوم علامه اصرار بر لزوم وساطت چنین ادراکاتی دارند و البته تردیدی نیست که تازگی آن مقتضی بحث و گفتگوی بیشتری است. حسن نظریه علامه آنست که نقش اختیار و تصمیم خود آدمی را در جعل و اعتبار احکام عملی که اساس کار و فعل است، بیشتر نمایان می‌سازد.

خلاصه کلام آنکه ادراکات عملی مشتمل بر باید و نباید و حسن و قبح‌های برخاسته از تمایلات و منافرات طبع آدمی است (invention) که به مقتضای اختلاف طبایع، مختلف و متنوع می‌باشند. آنها از چیزی حکایت نمی‌کنند تا بر سر صحت و سقم حکایت و خبرشان بحث و گفتگو شود.

حسن تعاون تنها یک اعتباری است که انسان به ملاحظه تمایلات سودجویانه خود آن را می‌سازد. (در نظر علامه اجتماع و قبول محدودیت‌های اجتماعی برای فرد فقط بر اساس ملاحظه سود شخصی و بر اساس استخدام جمع در خدمت فرد می‌باشد.) به اصطلاح غربی‌ها می‌توان این نوع سودگروی را سودگروی عاقلانه خواند (rational self-interest) و ممکن است دیگری به مقتضای بی‌نیازی و استغناء از اجتماع به حسن تعاون حکم ندهد و اعتبار قبح برای آن بکند.^(۱۴)

بررسی قرار گرفته‌است، اما غرض از مقاله حاضر بررسی امکان جمع بین قبول آن از یک طرف و قبول ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی از طرف دیگر است و به همین دلیل متعرض برخی اشکالات که به اصل نظریه شده‌است نمی‌شویم.^(۱۳)

۶- توضیح مختصر نظریه اعتباریات از این قرار است که انسان موجودی فعال است و اساس فعل او پی جوئی اغراض و مقاصد دستگاہ طبیعت اوست.

فعل انسان به حکم آنکه فاعل علمی است همواره به وساطت ادراک و شعور صورت می‌گیرد. اما ملاحظه ادراکات آدمی نشان می‌دهد که ادراکات نظری که کاشف از امور واقع هستند قادر به ایفای نقش واسطه بودن بین قوای فعاله انسان و فعل او نیستند.

دسته دیگری از ادراکات وجود دارد که مربوط به مقام عمل هستند و از قبیل «باید فلان کار را انجام دهم»، «خوب است فلان کار را انجام دهم» و...

تحلیل ماهیت این قبیل ادراکات که همواره بین احساسات و فعل ما واسطه قرار می‌گیرند حائز اهمیت است.

رابطه لزوم که بین انسان و فعل او قرار می‌گیرد «من باید کار الف را انجام دهم»، به غرض تحریک آدمی به انجام کار است والا در عالم واقع چنین رابطه ضروری وجود ندارد چراکه اگر وجود داشت نیازی به انجام آن نبود. پس معلوم می‌شود رابطه مذکور که در واقع نفس الامر بین هر علت با معلول خود بر قرار است، به صورت مجازی و ادعائی در بین انسان و فعل خاص قرار گرفته تا از این راه فاعل با احساس این ضرورت آنرا انجام دهد.

این مطلب به دیگر ادراکات عملی هم تعمیم داده شده و همه آنها به این صورت تحلیل شده‌اند که طبیعت آدمی قوای ادراکی را تحریک به جعل و اعتبار نسبت‌های (ضرورت در «باید» و اولویت در «حسن») بین او و فعل مورد نظر می‌کند تا از این راه به مقاصد خود برسد.

اعتباری بودن «باید» یا «حسن» به این معناست که این مفاهیم در خارج از حوزه عمل انسان دارای معانی واقعی می‌باشند مثلاً «باید» اشاره به رابطه واقعی ضروری بین علت و معلول دارد و «حسن» اشاره به رابطه تلائم واقعی بین یک خاصه طبیعی با قوه ادراک کننده آن (مثلاً زیبایی صورت با قوه بینائی آدمی)، اما ذهن آنها را از مورد واقعی خود انتزاع می‌کند و در غیر مورد خود به کار می‌برد. (یعنی در رابطه بین انسان با فعل مورد نظر). این کار البته لغو نیست و به جهت تحقق نسبت مورد ادعا صورت می‌گیرد.

اعتبار سازی در نظر علامه بسیار شبیه

۷- نسبی‌گرایی اخلاقی با برخی نظریه‌های مربوط به معنای جملات اخلاقی گره خورده است. مثلاً عاطفه‌گروی (emotivism) که می‌گوید معنای حسن عدل یعنی اظهار تمایل و گرایش من به عدل و همینطور تحلیلی مشابه درباره دیگر جملات اخلاقی دارد، به صورت طبیعی جزء نظریه‌های نسبی‌گرا به حساب می‌آید. زیرا اختیار حسن و قبح را به عواطف سرکش و متغیر آدمی داده است.

از طرف دیگر برخی نظریه‌های مربوط به معانی جملات اخلاقی چنان است که در چارچوب آنها می‌توان از ثبات اصول اخلاقی سخن گفت. معتزله که قائل به عقلی و نفس‌الامری بودن حسن عدل، بودند، آنرا و بزرگی ذاتی عدل می‌دانستند که به حکم عدم تخلف ذاتی، هیچ وقت قابل تغییر نیست.

آیا نظریه اعتباریات علامه چگونه است؟ بی‌تردید نمی‌توان آنرا از نوع عاطفه‌گروی یا امرگروی خواند و اصولاً یک نظریه خاص و مبتکرانه‌ای است که در چارچوب نظریه‌های رایج نمی‌گنجد.

اما از طرف دیگر در این جهت مشابه عاطفه‌گروی است که بالاخره حسن و قبح را

● مرحوم مطهری با توجه به اینکه علامه طباطبائی به وجود فطرت الهی در انسان اعتقاد دارند به نوعی تکمیل یا ترمیم نظریه اعتباریات دست زده تا آن را از اتهام نسبی‌گرایی اخلاقی نجات دهد.

● اگر چه نظریه اعتباریات مفاد حکم عملی (باید راست بگویم) را اظهار عاطفه و تمایل نمی‌داند اما بی‌شک آن را برخاسته از تمایل و عاطفه می‌داند.

محصول فعالیت قوای طبیعی آدمی و نوعی صورت معقول همان عواطف آدمی می‌داند و از اینجاست که طوفان نسبی‌گرایی بر بنیان اخلاق ورزیدن می‌گیرد و اساس اطلاق و ثبات آن را در هم می‌کوبد.

اگر چه نظریه اعتباریات مفاد حکم عملی (باید راست بگویم) را اظهار عاطفه و تمایل نمی‌داند اما بی‌شک آن را برخاسته از تمایل و عاطفه می‌داند. به اصطلاح فنی رایج در علم اصول می‌توان گفت عاطفه در نظریه علامه جزء حیثیت‌های تقییدی نیست بلکه در سلسله حیثیت‌های تعلیلی - حکم عملی قرار می‌گیرد.

۸- مرحوم مطهری با توجه به اینکه علامه طباطبائی به وجود فطرت الهی در انسان اعتقاد دارند به نوعی تکمیل یا ترمیم نظریه اعتباریات دست زده تا آنرا از اتهام نسبی‌گرایی اخلاقی نجات دهد.

«من علوی» یا «خودوالا» در وجود انسانها مایه اشتراک افراد بشر در برخی تمایلات است و از آنجا که این «خودوالا» از گزند تغییر مصون است و چون عواطف طبیعی و مادی دستخوش حادثه نمی‌شود موجب می‌شود تا آدمی تمایلات ثابت داشته باشد.

پس من علوی اساس تمایل همگانی و ثابت است و خود این نیز اساس اعتباری‌های دائمی و همگانی است چون حسن عدل و قبح ظلم.

همانطور که خود طبیعی آدمی اقتضاءهایی دارد و مثلاً تمایل به خوردن و خواب است، من علوی هم اقتضاءهای فوق‌مادی دارد و مقولاتی چون ایثار، تقوی و... از اقتضاءهای آن است. و حسن این امور همگانی و دائمی است چرا که منشأ اعتبار آنها تمایلات ثابت و مشترک در بین افراد انسانی است.^(۱۵)

سخن مرحوم مطهری در اینکه آدمی به همین خود طبیعی خلاصه نمی‌شود درست و مقبول است اما در این هم تردیدی نمی‌توان کرد که این «من علوی» در بسیاری از افراد اگر

نگوئیم از بین رفته است، لاف‌های فعالیتی ندارد تا منشأ اعتبار حسن ایثار یا تقوی یا... گردد.

اگر منظور شهید مطهری این باشد که ایثار به خاطر ملائمت با «من علوی» نیکو است در آنصورت از حیث اعتباری بودن حسن فعل خارج شده‌ایم و این به معنای قبول نفس الامری بودن حسن است که خلاف نظریه اعتباریات است.

آقای سبحانی بیان می‌کنند که بحث علامه بحثی فلسفی است نه اخلاقی^(۱۶) اما اگر قبول کنیم تحلیل فلسفی حسن و قبح به اعتباری بودن آن می‌انجامد و اعتباری بودن هم ملازم نسبی بودن است در آنصورت به صرف اینکه ماهیت بحث علامه فلسفی است نمی‌توان مشکل را حل کرد چرا که همواره تحلیل‌های فلسفی در خصوص احکام اخلاقی (مباحث فراء- اخلاق) بوده‌اند که وضع خود احکام اخلاقی را هم روشن کرده‌اند. مثلاً این نکته که احکام اخلاقی غیر شناختی هستند و ماهیت انشائی دارند یک تأمل فلسفی در باب حسن و قبح است اما تکلیف جملات اخلاقی را هم روشن می‌کند.

۹- در کلام علامه طباطبائی شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد آنچه که موضوع بحث و تحلیل ایشان هست ادراکات خاص و جزئی نظریه عمل فرد است، از قبیل اینکه «کار الف را باید انجام دهیم» یا «کار ب برای من نیکو و حسن است» و... تمام نکات مربوط به نظریه اعتباریات ناظر به همین سنخ از ادراکات هست. اما آنچه که حسن و قبح یا باید و نباید اخلاقی خواننده می‌شود خارج از حوزه ادراکات مذکور که ماهیت فردی و جعلی دارند، می‌باشد اگر چه ظاهر کلام ایشان آنست که همه احکام مربوط به حسن و قبح یک عمل از نوع اعتباری است اما تصریحات متعدد خود ایشان و نیز مبانی اجتناب نا پذیر تفکر دینی وی حاکی از آن است که باید برای احکام مربوط به حسن و قبح یا باید و نباید افعال، دو نوع حساب باز کرد، یکی همانکه در مقام صدور عمل واسطه تحقق عمل قرار می‌گیرد و ماهیت اعتباری دارد که بر اساس دواعی احساسی در ما پدید می‌آید و دیگری آنکه فعل در متن واقع دارد و اساس صالح یا نا صالح بودن عمل است و این البته امری واقعی و با مضمون معرفتی است.

برخی از شواهد ادعای مذکور اینجا ذکر می‌شود و استقصاء تمام موارد آن خارج از حدّ اختصار مطلوب در این مقاله است.

الف - حسن یک فعل (که همان حسن واقعی و اخلاقی منظور است) عبارت است از تلائم و سازگاری آن با غایت قسوی آدمی که همان سعادت و کمال است.

«طبع فرد مستعدی چهار فضیلت عفت

و شجاعت و حکمت و عدالت است و به ابزار تحصیل آنها مجهز است. هر چهار تایی این فضائل حسن و نیکو هستند - چرا که معنای حسن و نیکوئی همان سازگاری با سعادت آدمی است و اینها چنانکه گذشت مناسب با سعادت فرد هستند. آنچه که در قبال اینها قرار گیرد رذیلت و قبیح است. از طرف دیگر فرد آدمی این ویژگی طبیعی را در بستر اجتماع هم خواهد داشت - و اصولاً اجتماع که خود از مقتضیات طبع آدمی است نمی‌تواند لوازم طبیعی او را (سعادت خواهی و به تبع آن حسن عفت و شجاعت و...) نابود سازد - پس اجتماع هم دارای سعادت است که افعال خاصی با آن در تلائم و سازگاری بوده و به همین جهت وصف حسن را می‌گیرند.^(۱۷)

در فلسفه اخلاق معاصر این دیدگاه که حسن و قبح افعال تابعی از ملائمت یا منافرت آنها با سعادت آدمی است به نام نظریه‌های اخلاقی سعادت‌باور (eudaemonistic) خوانده می‌شود.

اخلاق ارسطویی نمونه بارز این گروه از نظریه‌ها است و به اعتقاد مرحوم علامه طباطبائی اخلاق دینی (اخلاقی که ادیان توحیدی به آن فراخوانده‌اند ماهیت سعادت باورانه دارد. تنها اختلاف اخلاق دینی با اخلاق یونانی (ارسطویی) در تفسیر سعادت است که بر حسب معتقدات دینی و به حکم جاودانگی روح آدمی در حیات اخروی، اخلاق دینی محور و مرکز سعادت آدمی را حیات اخروی آن می‌داند و آنرا در مقام دوری اخلاقی ملحوظ می‌دارد.^(۱۸)

این نکته گواه آنست که حسن و قبح امری واقعی ولی اضافی است یعنی عبارت است از یک نسبت واقعی بین فعل و سعادت و این امر نمی‌تواند اعتباری باشد. اصولاً اعتبار همواره به غرض تشویق و تحریک فاعل به انجام فعل صورت می‌گیرد و طرف اصلی آن خود فاعل است در حالی که در حسن و قبح مورد نظر رابطه فعل با سعادت یا غایت فاعل ملحوظ شده است.

ب - اینکه آیا حسن و قبح مطلق داریم یا نه در تفسیر میزان مورد بحث واقع شده است و بعد از اینکه توضیح داده‌اند منظور از مطلق، اطلاق مفهومی نیست بلکه همان دوام حکم حسن و قبح در باره یک فعل است به صورت مشابه با مطلب قبلی از راه اینکه تلائم برخی افعال مثل عدل با سعادت فرد و به تبع آن سعادت جامعه، همیشگی و مستمر است به تبیین چگونگی دوام حکم حسن برای عدل پرداخته‌اند و اینجا هم به خوبی معلوم است که حسن مورد نظر (اخلاقی) ماهیت اعتباری ندارد و از امری واقعی حکایت می‌کند و به همین دلیل دارای دوام و ثبات است (به تبع دوام و ثبات رابطه تلائم بین عدل و سعادت آدمی).^(۱۹)

ج - در خصوص معنای اصلی حسن می‌گویند «حسن اولاً وصف یک خاصه طبیعی بلحاظ تلائم آن با قوای ادراکی است مثلاً صورت انسان اگر ملائم با قوه بینائی باشد آنرا حسن می‌نامیم و این معنای حقیقی خارج از مورد اولی خود به هرگونه تلائم بین دو چیز اطلاق می‌شود و مثلاً فعل خاصی که متلائم با مطلوب و غایت آدمی (کمال یا سعادت انسان) باشد حسن خوانده می‌شود و همیظور برخی عناوین اعتباری که با سعادت آدمی مناسبت دارند محکوم حسن مذکور می‌شوند.

«این نوع حسن و مقابل آن (قیح) تابع فعلی است که به آن متصف می‌شوند از جهت سازگاری (یا ناسازگاری) با غرض اجتماع. از اینرو برخی افعال دارای حسن دایم هستند مشروط به آنکه ملائمت آنها با غایت اجتماع دائمی باشد مثل عدل و گوش به حرف آنها که می‌گویند حسن و قبح به صورت مطلق قابل تغییر و تحول است (یعنی هیچ حسن و قبح ثابت نداریم)» (۲۱)

د - یکی از مسائل مهم که در موارد مختلف از کتاب المیزان به آن اشاره شده است، نقش اعمال در تکون شخصیت فرد است. گوئی آدمی ساخته اعمال خود است و هویت خود را و امدار کرده‌های خویش است. شاکله انسان براینند اعمال اوست و همین اعمال صورت واقعی او را که در روز جزا برای همه نمایان خواهد شد می‌سازند.

اگر ریشه حسن و صلاح اعمال یک امر واقعی (اگر چه اضافی) نباشد چرا تاثیر آن متفاوت و متمایز از تاثیر اعمال زشت و نارواست. آیا می‌توان بدون اعتقاد به نفس الامری بودن حسن و قبح از تاثیرات شگرف آنها بر روح آدمی سخن گفت. در توضیح آیه شریفه «کلاب ران علی قلوبهم ما كانوا یکسبون» (مطففین ۱۴)، می‌گویند: «از این ظاهر می‌شود اولاً اعمال زشت دارای صورت‌هائی هستند که نفس آدمی را مصور به آنها میکنند و ثانیاً این نقش و صورت‌ها مانع و حائل بین نفس و درک حقیقت می‌شوند.

ثالثاً نفس به حسب طبع اولی خود دارای صفاء و جلاء است که می‌تواند حقائق را درک کند و بین حق و باطل تمییز دهد.» (۲۱)

اعتقاد به تاثیر اعمال حسن و قبیح با اعتقاد به اینکه آنها به مقتضای اعتباری بودن تابع تمایلات و منافرات انسان باشند منافات دارد. ه - ایشان در توضیح مفاد برخی آیات که مضمون آنها اشاره به حصول نوعی معرفت از طریق تقوی و ریاضت‌های شرعی است مثل این آیه که «ومن یقل لله یجعل له مخرجاً» (طلاق: ۲)، و با این آیه که «یا ایها الذین آمنوا ان تقوا الله یجعل لکم فرقاناً» (انفال: ۸)، به نکته ظریفی اشاره

دارند و آن اینکه منظور آیات مذکور این نیست که راه تقوی خود راهی مستقل در کسب معرفت (به خصوص معارف عملی) است، بلکه تقوی از طریق اعاده اعتدال فطری طبع آدمی باعث می‌شود تا تمایلات او تسعالی یافته و احکام عملی بهتری صادر کند.

اعمال نیکو با تغییر روحیه فرد باعث القاء ادراکات عملی خاصی می‌شوند که موجب فلاح و رستگاری فرد است.

تقوی باعث می‌شود تا فرد مهارتی بر تمایلات بی حساب قوای خود بزند و مجموع آنها را در خدمت سعادت خود بگیرد.

«اعمال صالح حافظ اخلاق نیکو و اخلاق نیکو موجب معارف حقیقی و علوم نافع و افکار صحیح است.» (۲۲)

تقدم اخلاق نیکو بر ادراکات نافع (ادراکات اعتباری) نشان می‌دهد که بحث ادراکات اعتباری اصولاً متأخر از حسن و قبح اخلاقی (حسن و قبح واقعی) است. به عبارت دیگر حسن و قبح اخلاقی خود در سلسله علل و مبادی ادراکات اعتباری قرار می‌گیرند و از این جهت نمی‌توان آنها را اعتباری دانست.

و - مساله ندامت و پشیمانی از انجام برخی افعال که به قول علامه طباطبائی می‌تواند به عنوان مؤید وجود باید اعتباری باشد چرا که در هنگام عذر خواهی می‌گوید من ناچار به انجام آن بودم و این حاکی از ارتکاز وجود یک الزام در حین عمل است (که آنرا علامه مؤید وجود ادراک اعتباری «باید» در انجام هر فعلی می‌دانند.) (۲۳)

از طرف دیگر می‌توان سؤالی را طرح کرد که چرا فرد از انجام آنچه که میل و خواست او به آن تعلق گرفته و مجوز حسن آن را از دستگاه ادراکی خود گرفته است، پشیمان و نادم می‌شود.

آیا این ندامت نشانگر آن نیست که فعل به حسب طبع خود دارای یک قبح واقعی (ونه اعتباری) است ولی شخص در اثر تحریک احساسات خود با اعتقاد حسن آنرا انجام داده است و اینک که فضای طوفانی احساسات فروکش کرده، آن اعتقاد رخت بر بسته و پیش روی فاعل قبح واقعی جلوه می‌نماید و مایه ندامت او می‌شود.

۱۰- در کلام علامه شواهدی بر خلاف ادعای مذکور وجود دارد ولی قوت آنها چنان نیست که در مقابل شواهد فراوانی که بعضاً اشاره شدم مقاومت کنند و از اینرو به نظر می‌رسد علی‌رغم این پراکندگی و اختلاف که در کلمات ایشان دیده می‌شود (ولو بحسب ظاهر) (۲۴)، بتوان ضمن قبول اصل نظریه اعتباریات، آن را مختص به ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل

فرد دانست و از طرف دیگر به نفس الامری بودن حسن و قبح اخلاقی اعتقاد داشت و از راه ثبات تلائم برخی افعال با سعادت آدمی ثبات آنها را تضمین کرد.

پی‌نوشتها

- ۱- ابو علی سینا، الشفاء (الهیات)، مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی ص ۴.
- ۲- ابوعلی سینا، الاشارات و التنبیها، مکتبه مرعشی ج ۱، ص ۲۱۳.
- ۳- عبد الرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، به تصحیح صادق لاریجانی، الزهراء، ص ۶۱.
- ۴- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا، ص ۱۹۰.
- ۵- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، انتشارات صدرا، ص ۱۹۰.
- ۶- علامه طباطبائی، رسائل سبعة، نمایشگاه و نشر کتاب، ص ۱۲۴.
- ۷- فلسفه اخلاق (ethics) به دو بخش اصلی اخلاق تحلیلی یا فو - اخلاق (meta - Ethics) و اخلاق هنجاری (normative-Ethics) تقسیم می‌شود. در فو - اخلاق خود علم اخلاق موضوع بحث و بررسی است و از این جهت اخلاق درجه دوم خوانده می‌شود از جمله مباحث مهم آن مسائل معنی شناسی جملات اخلاقی و مسائل معرفت شناسی جملات اخلاقی و مساله توجیه و استدلال در جملات اخلاقی است. مساله نسبت اخلاقی یکی از مسائل معرفت شناسی جملات اخلاقی است.
- ۸- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۸۱.
- 9- Ethical theory ed. Lewis p. pojman, University of Misissippi, p. 15.
- ۱۰- البته علامه طباطبائی تحکیم حسن و قبح به فعل الهی را درست نمی‌دانند زیرا همانطور که خواهد آمد اینها را مربوط به غایت فعل می‌دانند، غایتی که مایه تکامل انسان است و چنین چیزی در مورد خداوند متعال وجود ندارد. رک. به: علامه طباطبائی، المیزان، اسماعیلیان ج ۱۲، ص ۹.
- ۱۱- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۸۵.
- ۱۲- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۱۸۲.
- ۱۳- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۰۷.
- ۱۴- جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۹۱.
- ۱۵- رک. به: وارنوک، فلسفه اخلاق در قرن حاضر، ترجمه صادق لاریجانی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۲۸ (تعلیقات).
- ۱۶- نظریه ایشان با استفاده از دو کتاب زیر تلخیص شده واز ارجاعات متعدد به صفحات آنها به خاطر رعایت اختصار صرف نظر شده است.
- علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، انتشارات صدرا، ج ۲، مقاله ادراکات اعتباری.
- علامه طباطبائی، رسائل سبعة، نمایشگاه و نشر کتاب، مقاله اعتبارات.
- 17- The Encyclopedia of Philosophy, Poul Edwards, v.3 P.75.
- ۱۸- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، ص ۲۰۷.
- ۱۹- جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۱۹۱.
- ۲۰- ۲۱- ۲۲- ۲۳- ۲۴- ۲۵- علامه طباطبائی، المیزان، اسماعیلیان، ج ۱، ص ۳۷۹، ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۰، ۳۳۲، ۲۶۷.
- ۲۶- علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، صدرا، ج ۲، ص ۱۹۹.
- ۲۷- مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم، صدرا، ص ۱۹۸.