

بررسی نسبت دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی با واقع‌گرایی اخلاقی

تقی محدر / دانش‌پژوه دکتری فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

tmoader@gmail.com

پذیرش: ۹۴/۱/۲۴

دریافت: ۹۳/۶/۱۷

چکیده

بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی از محوری‌ترین مباحث فلسفه اخلاق است که بر اساس آن می‌توان مکاتب مختلف اخلاقی را از جهت نقطه اختلاف اصلی شان دسته‌بندی کرد. در این مقاله سعی بر آن است که نسبت دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی با واقع‌گرایی اخلاقی مورد بررسی قرار گیرد. سؤال اصلی در این تحقیق آن است که آیا میان اعتباری دانستن مفاهیم اخلاقی و غیرواقع‌گرایی اخلاق ملازمه‌ای وجود؟ اگر ملازمه‌ای میان این دو نیست، واقع‌گرایی اخلاقی چگونه بر اساس نظریه ادراکات اعتباری تبیین می‌شود؟ این تحقیق با روش توصیفی - تحلیلی به این نتیجه رسیده که طبق نظریه اعتباریات، باید و نبایدها انشاء محض نیستند، بلکه انشاء مبتنی بر واقعیت هستند و به لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی می‌باشند و از این طریق می‌شود بر آنها حتی برهان هم اقامه کرد.

کلیدواژه‌ها: واقع‌گرایی، علامه طباطبائی، ادراکات اعتباری، باید و نباید اخلاقی.

مقدمه

نوشته شده است، اما هنوز این نظریه به درستی شرح و بسط نیافته و به همین دلیل، عده‌ای با استناد به برخی از عبارات علامه، نظریه اخلاقی ایشان را نسبی و غیرواقع‌گرا دانسته‌اند. بنابراین، به نظر می‌رسد عدم بررسی عمیق و همه‌جانبه نظریه اعتباریات باعث سوءفهم در نظریه اخلاقی علامه طباطبائی شده است. در تفاسیری که تاکنون از نظریه اخلاقی علامه ارائه شده، توجه کافی به نظریه ادراکات اعتباری نشده است؛ از این رو، این‌گونه تفاسیر خالی از اشکال و یا ابهام نیستند.

البته کسانی بر نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی اشکالاتی وارد دانسته‌اند که بررسی این اشکالات مجال دیگری می‌طلبد. ما در این مقاله بدون اینکه متعرض درستی یا نادرستی نظریه ادراکات اعتباری و یا وجوه ضعف و قوت آن شویم، صرفاً به رابطه میان این نظریه و مسئله واقع‌گرایی اخلاقی می‌پردازیم.

واقع‌گرایی

اعتقاد به واقع که از آن به «واقع‌گرایی» تعبیر می‌شود، ترجمه فارسی «realism» است. «realism» ترکیب دو واژه «real» و «ism» می‌باشد. «real» در معنای اسمی به چیز واقعی، واقع و حقیقت ترجمه شده و «ism» نیز به معنای اصول، عقیده، اعتقاد و رویه است (حییم، ۱۳۷۹، واژه real و ism).

امروزه این واژه به اصطلاحی رایج و کلیدی در علوم مختلف به‌ویژه علوم انسانی تبدیل شده و در هر علمی معنای متناسب با آن علم را دارد. در فلسفه اخلاق تعاریف مختلف و متفاوت از واقع‌گرایی ارائه شده که گاه به سختی می‌توان نقطه اشتراکی در بین بسیاری از آنها پیدا کرد. البته در برخی از آن تعاریف به نکات مفیدی اشاره

مسئله واقع‌گرایی در اخلاق بخش عمده‌ای از مباحث فلسفه اخلاق را از روزگاران قدیم به خود اختصاص داده است. در طی هزاران سال کسانی به سود واقع‌گرایی در اخلاق و کسان دیگری برای اثبات غیرواقع‌گرایی براهین و تفاسیر متعددی عرضه کرده‌اند. این مسئله را، که اکنون و در دنیای معاصر نیز مورد توجه فیلسوفان اسلامی و غربی می‌باشد، می‌توان یکی از مسائل کانونی فلسفه اخلاق دانست؛ به طوری که می‌توانیم این بحث را مبنای تقسیم مکاتب اخلاقی قرار دهیم. از طرف دیگر، بحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی به مباحث دیگری از فلسفه اخلاق، مثل قابلیت صدق و کذب، رد و اثبات جمله‌های اخلاقی، رابطه ارزش و واقع، تعیین منشأ، روش تحقیق و دلیل اعتبار احکام اخلاقی، وحدت‌گرایی یا کثرت‌گرایی اخلاقی و اطلاق یا نسبییت اخلاق کمک می‌کند؛ از همین جهت از اهمیت فراوانی برخوردار است. در حوزه تفکر اسلامی نیز اندیشمندان اسلامی همواره به این مسئله توجه خاصی داشته‌اند.

ما در این مقاله کوشیده‌ایم مسئله واقع‌گرایی اخلاقی را در پرتو نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی تبیین کنیم. سؤال اصلی در این تحقیق آن است که آیا میان نظریه اعتباریات علامه در اخلاق و غیرواقع‌گرایی ملازمه‌ای وجود دارد؟ اگر ملازمه‌ای میان این دو نیست، واقع‌گرایی اخلاقی چگونه بر اساس نظریه ادراکات اعتباری تبیین می‌شود؟

بدون تردید، نظریه بدیع «ادراکات اعتباری» نقش مهمی در شکل‌گیری آراء علامه دارد. این نظریه هرچند به صورت مستقیم به مسئله اخلاق نپرداخته است، اما بدون شک، مباحث اخلاقی علامه تحت تأثیر این نظریه می‌باشد. با اینکه سالیانی است که از عرضه نظریه ادراکات اعتباری گذشته و کتاب‌ها و مقالات زیادی پیرامون آن

از آن با مفهوم فلسفی یاد می‌کنیم، از آن جهت که به دستور، احساس و قرارداد وابسته نیستند، واقعیت عینی دارند، گرچه وجودی غیر از وجود دو طرف رابطه نداشته باشند (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۴۸). در حقیقت، واقع‌گرایی اخلاقی مدعی است: ۱. حقایق اخلاقی و به تبع آنها اوصاف اخلاقی مثل خوب و بد و... در عالم وجود دارند. ۲. این حقایق و اوصاف از آگاهی ما و احساسات ما و... مستقل‌اند. ۳. گزاره‌های اخلاقی حاکی از این حقایق و اوصاف اخباری‌اند و قابل صدق و کذب. ۴. دست‌کم برخی از این گزاره‌ها صادق‌اند.

در برابر واقع‌گرایی اخلاقی، غیرواقع‌گرایی اخلاقی قرار دارد. بر اساس دیدگاه مورد قبول، غیرواقع‌گرایی در اخلاق به این معناست که ارزش و لزوم اخلاقی واقعیت ندارند و جمله‌های اخلاقی غیرواقع‌نمایند. با توجه به معنای واقع در این دیدگاه، در غیرواقع‌گرایی اعتقاد به این است که گزاره‌های اخلاقی با صرف‌نظر از خواست دستوردهنده، احساس و سلیقه صاحب سلیقه و قرارداد قرار دادکنندگان، واقعیتی ندارد، گرچه هر یک از دستور، احساس و سلیقه، و قرارداد از واقعیت ذهنی و درونی برخوردار باشند.

پس از ذکر تعاریف متعدد از واقع‌گرایی، اشاره به این نکته لازم است که در این مقاله، تعریف اخیر، مبنای ارزیابی دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی قرار خواهد گرفت.

دیدگاه علامه طباطبائی

یکی از مباحثی که علامه طباطبائی همانند سایر حکما به آن توجه داشته، مبحث اخلاق می‌باشد. برای دستیابی به دیدگاه اخلاقی علامه طباطبائی لازم است به چند نکته توجه شود:

اولاً، علامه مباحث اخلاقی خودش را در کتب

شده است که می‌توان از آنها برای ارائه تعریفی مناسب کمک گرفت. مک ناوتن در نگاه اخلاقی می‌نویسد: «واقع‌گرایی اخلاقی تأکید می‌کند که واقعیتی اخلاقی وجود دارد که مستقل از باورهای اخلاقی ماست و تعیین می‌کند که آن باورها صادقند یا کاذب. این دیدگاه بر آن است که صفات اخلاقی، صفات حقیقی چیزها یا کارها هستند؛ این صفات آنچنان‌که به وضوح گفته می‌شود جزئی از اثاث عالمند. ممکن است ما نسبت به صفت اخلاقی خاصی حساس باشیم یا نباشیم، اما وجود و عدم آن صفت بستگی به این ندارد که ما راجع به آن، چه فکر می‌کنیم» (مک ناوتن، ۱۹۹۱، ص ۷).

آر. دلیو. میلر نیز در دائرةالمعارف فلسفه اخلاق، واقع‌گرایی را این‌گونه تعریف کرده است: «واقع‌گرایان اخلاقی بر این باورند که احکام اخلاقی، گزاره‌هایی صادقند. آنان مدعی‌اند که آدمیان اغلب در مقام ارائه و بیان آن احکامند. به علاوه، واقع‌گرایان اخلاقی این عقیده را که گزاره‌ها و احکام اخلاقی و یا توجیه آنها ابتدائاً به باورها و احساسات گوینده و اظهارکننده آن احکام و نیز آداب و رسوم جاری در فرهنگ آنان وابسته‌اند، نمی‌پذیرند» (میلر، ۱۹۹۲، ص ۸۴۸-۸۴۷).

بنابراین، منظور از واقع‌چیزی است که با صرف‌نظر از خواست، احساس و قرارداد وجود دارد. بر این اساس، جمله واقع‌نما، گزاره‌ای است که با صرف‌نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه، و توافق و قرارداد از واقعیتی عینی سخن می‌گوید. بنابراین، در واقع‌گرایی تأکید بر آن است که احکام اخلاقی مستقل از باورهای انسان، واقعیت عینی دارند. البته وجود واقعیت عینی برای یک مفهوم اعم است از اینکه آن مفهوم مابه‌ازای عینی مستقل داشته باشد (طبیعی یا مابعدالطبیعی) و یا اینکه منشأ انتزاع داشته باشد. بنابراین، روابطی که میان واقعیت‌ها برقرار است و ما

هستند که گاه دارای مصداق خارجی اند و در نتیجه، آثار خارجی نیز دارند، و گاهی در ذهن موجودند و آثار خارجی بر آنها بار نمی‌شود؛ مانند مفهوم انسان. مفهوم حقیقی که به آن معقول اولی نیز گفته می‌شود، همان ماهیت است؛ یعنی آنچه در پاسخ سؤال از چیستی شیء بر آن حمل می‌شود. مفهوم اعتباری در برابر مفهوم حقیقی قرار دارد. در مورد این مفاهیم میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق می‌یابد، وحدت و عینیت برقرار نیست؛ و به همین دلیل است که آنها را علم اعتباری نامیده‌اند. مفاهیم اعتباری که معقولات ثانوی را تشکیل می‌دهند، خود بر سه دسته‌اند:

الف) مفاهیمی که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است. و ازاین‌رو، چنین اموری وارد ذهن - که حیثیتش عدم ترتب آثار خارجی است - نمی‌شوند؛ زیرا ورود آنها در ذهن مستلزم انقلاب در ذات آنها خواهد بود. «وجود» و صفات حقیقی وجود، مثل «وحدت»، «وجوب» و... که در خارج عین وجود هستند، از این قبیل مفاهیم می‌باشند.

ب) مفاهیمی که حیثیت مصداقشان آن است که در خارج تحقق نداشته باشد؛ مانند عدم. چنین اموری نیز نمی‌توانند وارد ذهن شوند؛ چراکه ورود آنها در ذهن مستلزم انقلاب می‌باشد.

ج) مفاهیمی که حیثیت مصداقشان، بودن در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی، جنس، فصل و... چنین اموری هرگز در خارج تحقق نمی‌یابند؛ چراکه تحقق آنها در خارج مستلزم انقلاب در ذات آنها خواهد بود (طباطبائی، ۱۳۶۲ الف، ص ۲۹۶-۲۹۸).

۲. در مقابل اصیل (= آنچه بالذات منشأ اثر است): در بحث «اصالت وجود یا ماهیت» اصطلاح «اعتباری» در برابر «اصیل» به کار می‌رود. طبق این معنا، چیزی که تحقق و

مختلف بیان کرده؛ ازاین‌رو، برای دستیابی به دیدگاه ایشان، لازم است که تمام این منابع در کنار هم مورد توجه قرار گیرند، تا همانند برخی از نویسندگان دچار سوءفهم نشده و نسبت‌های ناروا به ایشان ندهیم.

ثانیاً، با توجه به اینکه علامه، اخلاق را از اعتباریات می‌داند، لازم است پیش از بیان دیدگاه ایشان در باب اخلاق، دیدگاه ایشان در باب اعتباریات را مورد بحث قرار دهیم تا از این طریق بتوانیم دیدگاه اخلاقی ایشان را تبیین نماییم. و در نهایت، پس از تبیین دیدگاه ایشان در باب اعتباریات و اخلاق، به تطبیق دیدگاه ایشان با واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی خواهیم پرداخت.

تعریف ادراکات اعتباری

از دیدگاه علامه طباطبائی سازوکار عمل انسان در زندگی خود بر اساس اعتبار است. از دیدگاه ایشان زندگی اجتماعی بدون اعتباریات غیرممکن است و حتی هر فرد انسانی در ابتدایی‌ترین خواسته‌های خود، خواسته یا ناخواسته به عمل اعتبارسازی دست می‌زند. انسان برای دستیابی به کمال خود، به اعتباریات به عنوان یک واسطه نیازمند است. از منظر ایشان، نظام خلقت و طبیعت، ساختمان وجودی انسان را طوری قرار داده که با سازوکار اعتبارسازی، به زندگی اجتماعی منتهی می‌شود. بنابراین، اعتباریات از دیدگاه ایشان لازمه هر فعل ارادی است (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۵۳). اما اصطلاح، «اعتبار» از دیدگاه علامه معنایی خاص دارد که عدم درک درست آن، اشتباهاتی را در پی خواهد داشت؛ ازاین‌رو، برای جلوگیری از هرگونه مغالطه، لازم است با اشاره به برخی از معانی رایج آن، مراد ایشان را از این اصطلاح مشخص کنیم.

۱. معقول ثانی: واژه «اعتباری» طبق این اصطلاح در برابر مفهوم «حقیقی» قرار دارد. مفاهیم حقیقی، مفاهیمی

ضابطه اعتباری بودن

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

ضابطه کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله گردد و نسبت «بایدی» را در وی بتوان فرض کرد. پس اگر بگوییم: «سیب میوه درختی است»، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم: «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۲۸).

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

از دیدگاه ایشان، انسان حتی در مواردی که افعال زشت انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند و با اعتقاد به وجوب، آن افعال را انجام می‌دهد. دلیل ایشان بر این حرف این است که وقتی از مردمی که افعال ناشایست انجام می‌دهند علت کارشان را می‌پرسیم، در جواب می‌گویند که چاره‌ای نداریم یا فلان محذور را داریم؛ این پوزش آنان دلیل بر این است که فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته است (همان، ص ۴۳۱).

منشأ آثار بودنش بالعرض باشد، اعتباری می‌باشد.

۳. وجود غیرمنحاز: طبق این اصطلاح، چیزی که وجود منحاز و مستقل از غیر خود ندارد، اعتباری می‌باشد؛ در مقابل، چیزی که وجود منحاز و مستقل دارد، حقیقی می‌باشد (همان، ص ۲۵۸).

۴. تحقق مفهوم در ظرف عمل: منظور از «تحقق مفاهیم در ظرف عمل» آن است که انسان چیزی را که در خارج، مصداق حقیقی مفهومی نیست، با هدف مترتب کردن آثاری، در ذهن خود، مصداق آن مفهوم قرار دهد. به عبارت دیگر، مقصود این است که معنایی را به غیرمصداق خود نسبت دهیم و چیزی را چیز دیگر ببینیم. علامه این عمل ذهنی و فکری را «اعتبار» نامیده است. ایشان می‌گوید: «این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تجدید کرده و گفت: عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگر بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۹۵).

ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «هو اعطاء حد الشیء او حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله و کلامنا فی هذا الكتاب منحصر فی الاعتبارات المتوسطة بین الحقیقتین اعنی الکمال و النقص» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

مقصود علامه از اصطلاح اعتباری همین اصطلاح اخیر است؛ یعنی مراد ایشان از اعتباری، «معنای تصویری یا تصدیقی است که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارد و مفهومی است که از مفاهیم نفس‌الامری استعاره شده و برای انواع اعمال به کار می‌رود» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۵۹).

از دیدگاه ایشان، وهم و خیال بعضی از چیزها را در حدود چیزهای دیگر در نظر می‌گیرد؛ یعنی ما یک امر حقیقی داریم و یک اثر حقیقی و اعتبار بین این دو قرار دارد. کاغذ در عالم خارج وجود دارد؛ اما پول یک امر اعتباری است که آثار حقیقی برای انسان دارد.

اعتبار و جوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد و از دیدگاه ایشان، هر فعلی با اعتقاد «جوب» از فاعلش صادر می‌شود.

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

انواع ادراکات اعتباری

عَلَمَه طباطبائی تقسیمات متعددی برای ادراکات اعتباری بیان می‌کند. ایشان در یک تقسیم، اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱. اعتباریات بالمعنی الاعم

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

شهید مطهری درباره این دسته از اعتباریات می‌گوید: این اعتباریات، اعتباریات فلسفی و انتزاعی می‌باشد و آنها را با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که صرفاً قراردادی هستند، نباید اشتباه کرد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۲۹۵).

۲. اعتباریات بالمعنی الاخص (اعتباریات عملی)

از دیدگاه ایشان، این دسته از اعتباریات، لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده‌ای می‌باشد. این ادراکات تابع و طفیلی احساس‌اند و به همین دلیل، متناسب با قوای فعاله انسانی‌اند. در نتیجه، ثبات و تغییر

بنابراین، ایشان ضرورت و جوب را اولین و عمومی‌ترین اعتباری می‌داند که بشر به آن توجه نموده است. علامه در این باره می‌فرماید:

نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت و جوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار وی می‌شود. اعتبار و جوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد به جوب صادر می‌شود (همان، ۴۳۰-۴۳۱).

بنابراین، جوب اولین اعتباری می‌باشد که در تمام اعتبارات، از جمله اعتبارات اخلاقی نقش دارد.

کیفیت پیدایش علم اعتباری

از آنجاکه انسان موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند، بنابراین، انسان برای انجام فعالیت، نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، علوم و ادراکات اعتباری است که ویژگی انگیزش در آنها وجود دارد. ادراکات حقیقی و واقعی دارای ویژگی انگیزش نبوده و تنها از واقع گزارش می‌دهند. علوم و ادراکات اعتباری در اثر احساسات درونی انسان که «مولود یک سلسله احتیاجات و جودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است» پدید می‌آیند. انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، اقدام به فعالیت می‌کند تا نیازهای وجودی خود را پاسخ دهد (همان، ص ۴۲۸).

عَلَمَه ادراکات اعتباری را در همه افعال از جمله افعال اخلاقی جاری کرده و معتقد است که هیچ فعلی از دائره اعتبار خارج نیست و همان‌گونه که پیش‌تر هم گذشت،

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

چگونگی پیدایش مفهوم خوب و بد

ایشان خوب و بد را همانند وجوب از اعتبارات عمومی می‌داند که در انجام هر فعلی چه فردی و چه اجتماعی لازم است. ایشان در تفسیر المیزان ریشه تکوینی حسن و قبح را اینچنین بیان می‌کند: به نظر می‌رسد که معنای حسن و قبح ابتدا از طریق مشاهده جمال و زیبایی در آفرینش و خلقت هم‌نوعان خود، که همان اعتدال و تناسب در اندام آنهاست، برای او حاصل شده است؛ همچنین تناسب و اعتدال موجود در سایر پدیده‌های هستی، که محسوس و مشاهده‌وی قرار گرفته‌اند، موجب پیدایش معنای حسن در ذهن او گردیده است. و معلوم است که ماهیت این معنای حسن، چیزی غیر از انجذاب نفس و میل طبع، و قوای احساسی و ادراکی نسبت به اعتدال و تناسب مزبور در انسان و پدیده‌های دیگر نیست. پس وقتی می‌گوییم: فلان انسان زیبا، یا این منظره طبیعت، یا تابلوی نقاشی، زیباست، منظور این است که با طبع و قوای احساسی و ادراکی انسان، ملائمت و سازگاری دارد؛ و در نتیجه، معنای قبح که مقابل حسن است، عدم ملائمت آن موجود و صورت آن، با طبع و قوای ادراکی انسان می‌باشد؛ سپس این معنا را گسترش داده و در افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی نیز به کار برده است و با مقایسه آنها با اغراض اجتماعی، که عبارت از سعادت‌مندی بشر از زندگی یا بهره‌مندی و تمتع از حیات می‌باشد، آن افعال و عناوین را به حسن و قبح متصف نموده است؛ بنابراین، عدالت، نیکی به افراد، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و نظایر آنها را

آنها نیز تابع ثبات و تغییر احساسات درونی می‌باشد. با توجه به اینکه احساسات درونی نیز دو گونه‌اند؛ یعنی برخی از احساسات درونی مثل اراده، کراهت مطلق و مطلق حب و بغض لازمه نوعیت نوع انسان می‌باشد، از این رو، احساسات عمومی به‌شمار می‌آیند. اما دسته دیگر، احساسات خصوصی به‌شمار می‌آیند که تغییر و تبدیل پذیرند. بر این اساس، اعتباریات بالمعنی‌الخاص یا ادراکات اعتباری عملی نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) ادراکات اعتباری ثابت و عمومی: علامه اعتباراتی مثل وجوب، خوب‌وید، انتخاب اخف و اسهل، متابعت از علم، اصل استخدام و... را از قبیل ادراکات ثابت و عمومی می‌داند که تحت هیچ شرایطی این دسته از اعتبارات تغییر نمی‌کنند. ب) ادراکات اعتباری خصوصی یا متغیر: ایشان زشتی و زیبایی‌های خصوصی یا اشکال متفاوت زندگی را از قبیل ادراکات خصوصی می‌داند. این دسته از اعتبارات ثابت نبوده و ممکن است تغییر کنند؛ بنابراین، انسان می‌تواند شکل خاصی از زندگی اجتماعی را که زمانی خوب و نیک می‌دانست، زمان دیگر بد بداند و طرد کند.

علامه دسته‌بندی دیگری برای اعتباریات ذکر می‌کند، که طبق این دسته‌بندی، اعتباریات دو دسته هستند:

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

۲. اعتباریات پس از اجتماع: این دسته از اعتباریات را بدون فرض و اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی نمی‌توان اعتبار کرد. ایشان اعتباراتی مثل ملکیت، کلام و سخن، ریاست، زوجیت و... را از این قبیل اعتبارات می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۲۹-۴۳۰).

شایسته و حسن، و ظلم و عدوان و نظایر آن را ناپسند و قبیح دانسته است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۹-۱۱).

تحلیل مفهوم خوب و بد

تتبع در آثار علامه بیانگر آن است که ایشان حسن و قبح را در دو معنا به کار برده است:

۱. خوبی و حسن آن است که چیزی با قوهٔ فعاله ملائمت و موافقت داشته باشد و بدی و قبح آن است که چیزی با قوهٔ فعاله ملائمت و موافقت نداشته باشد. به عبارت دیگر، حسن و قبح یعنی ملائمت و منافرت با طبع فاعل (طباطبائی، ۱۳۶۲ الف، ص ۱۶۵). روشن است که این معنا از حسن و قبح امری نسبی و متغیر می‌باشد. خود ایشان به صراحت می‌گوید:

تردید نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون خوب می‌دانیم، دوست می‌داریم؛ و حوادث دیگر را دشمن می‌داریم و چون بد می‌دانیم، دشمن می‌داریم. بسیاری از 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 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 سلسلهٔ اعصاب یا مغز ما - مثلاً - می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۴۳۲).

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

این معنا از حسن و قبح بر حسب موارد از حیث نسبیّت و عدم نسبیّت متفاوت است؛ حسن و قبح برخی از افعال دائمی، ثابت و غیرمتغیر است، درحالی‌که حسن و قبح برخی دیگر از افعال به حسب احوال و ازمنه 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 حسن و پسندیده است، در مجالست با بزرگان و مجالس سوگواری، کار قبیح و بدی قلمداد می‌شود. زنا و شرب خمر که در نزد غربیان کاری پسندیده و حسن است، در نزد مسلمانان، کار قبیح و بدی محسوب می‌شود (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۵، ص ۱۰-۱۳؛ ج ۱، ص ۳۶۸ و ۳۸۰).

این معنای از حسن و قبح جزء معقولات ثانیه فلسفی بوده، و بیانگر ضرورت بالقیاس بین فعل و غرض مطلوب است. این معنا حکایت از واقعیت می‌کند و بالطبع، به این معنا اعتباری نخواهد بود.

نظریهٔ اعتباریات و واقع‌گرایی

پس از بیان معنای واقع‌گرایی و همچنین بیان دیدگاه علامه در مورد اعتباریات و مفهوم خوب و بد، اکنون نوبت بررسی این مطلب است که آیا نظریهٔ اخلاقی ایشان با

واقع‌گرایی سازگاری دارد یا خیر؟

با تحقیق و بررسی تمام آثار علّامه، به نظر می‌رسد که دیدگاه اخلاقی ایشان برخلاف تصور برخی واقع‌گرایان می‌باشد. برای روشن شدن این مطلب و اثبات واقع‌گرایی اخلاقی دیدگاه علّامه، باید به نکات زیر توجه شود:

۱. همان‌گونه که پیش‌تر هم گذشت، مراد از واقع‌گرایی اخلاقی این است که جملات اخلاقی با صرف‌نظر از دستور و توصیه، احساس و سلیقه، و توافق و قرارداد، دارای واقعیت عینی هستند.

۲. هنگامی که از مفهوم نسبیّت در اخلاق استفاده می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که این مفهوم عمدتاً در دو معنای متفاوت به کار می‌رود که تمایز این دو معنا برای مصون ماندن از اشتباهات ضروری به نظر می‌رسد:

معنای اول: طبق این معنا، منظور از نسبیّت اصول و احکام اخلاقی این است که هیچ حکم اخلاقی کلی و مطلق نیست و احکام اخلاقی تنها برای فرد یا جامعه‌ای که آن را پذیرفته‌اند معتبرند و اعتبار عام و مطلق ندارند. مثلاً، به نظر برخی نسبی‌گرایان اخلاقی، حکم اخلاقی «حجاب برای زنان خوب است» تنها برای فرد یا جامعه‌ای که آن را پذیرفته‌اند اعتبار دارد و نمی‌توان این حکم را به همه افراد و جوامع سرایت داد (مصباح، ۱۳۸۷، ص ۹۰).

معنای دوم: بر اساس این معنا، مقصود از نسبیّت در اخلاق به این معناست که مفهوم خوب و باید از ذات شیء فی حد نفسه انتزاع نمی‌شوند، بلکه انتزاع آنها متوقف بر در نظر گرفتن امر دیگری نیز می‌باشد. این همان اصطلاحی است که فلاسفه در مقابل مفهوم نسبی به کار می‌برند. بر اساس این معنا، هنگامی که می‌گوییم: «مفاهیم اخلاقی نسبی هستند»، مقصود این است که افعال اخلاقی برای رسیدن به اهدافی خوب هستند و به همین جهت، نسبی هستند (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۷۲۰).

منظور از نسبیّت اخلاقی در این مقاله، معنای اول آن است؛ یعنی مقصود از نسبیّت اخلاق به این معناست که هیچ حکم اخلاقی، اعتبار عام و مطلق ندارد، بلکه تمام احکام اخلاقی تابع اوضاع و احوال خاص می‌باشند.

۳. اعتبار و انشاء بر دو قسم است:

الف) اعتبار و انشاء محض: اعتباری که معتبر آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل کند؛ مثل جایی که اعتبارات به سلیقه و پسند افراد جعل شده باشد.

ب) انشاء و اعتبار مبتنی بر واقع: اعتباری که معتبر بر اساس اهداف و اغراض خاصی و برای رسیدن به مصالح واقعی حکمی را جعل کرده باشد (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۳-۲۷۶).

۴. همان‌گونه که قبلاً هم یادآوری شد، علّامه طباطبائی دو معنا برای حسن و قبح بیان کرد: معنای اول حسن و قبح که به معنای ملائمت یا منافرت با طبع فاعل می‌باشد، با توجه به مثال‌هایی که خود ایشان می‌زند، به نظر می‌رسد هیچ ارتباطی با حسن و قبح اخلاقی ندارد و این همان حسن و قبح نسبی می‌باشد که از دیدگاه علّامه مشترک بین انسان و حیوان می‌باشد. و ایشان در حقیقت، حسن و قبح اخلاقی را از همین معنا به عاریه گرفته است. به عبارت دیگر، علّامه معتقد است که انسان ابتدا حسن و قبح را در امور حسی به کار می‌برد و در حقیقت به اعتقاد ایشان، اصل معنای حسن و قبح همان ملائمت و منافرت با طبع است، اما انسان برای رفع نیازهای خود آن را به امور اجتماعی و اخلاقی سرایت می‌دهد و به جای مقایسه با طبع با هدف مقصود خود مقایسه می‌کند و از اینجاست که اعتبار صورت می‌گیرد.

دیدگاه اخلاقی علّامه طباطبائی و واقع‌گرایی

همان‌گونه که بیان شد، علّامه حسن و قبح را امری اعتباری

می‌داند. ولی از آنجاکه ممکن است از این سخن چنین برداشت شود که ایشان در اخلاق غیرواقع‌گراست و به لوازم آن، از جمله نسبی بودن اخلاق، قایل است، لازم است توضیح مختصری راجع به دیدگاه ایشان بیان کنیم. ایشان هرچند که این احکام را تابع احساسات درونی و به تبع آنها قابل تغییر و زوال می‌داند، اما در عین حال، معتقد است که این اعتبار بر حقیقتی استوار است و آثار واقعی دارد. همچنین ایشان تصریح دارد که این احساسات مولود یک سلسله احتیاجات وجودی است و از طرف دیگر، معتقد است که برخی از این اعتبارات عمومی به دلیل آنکه لازمه نوعیت انسان هستند، ثابت و غیرمتغیر هستند. بنابراین، دیدگاه ایشان یک دیدگاه واقع‌گرا می‌باشد و با دقت در کلمات علامه روشن می‌شود که منظور ایشان از نسبی بودن احکام این است که با صرف نظر از خواسته‌ها، نیازها و کمال موجودی خاص، حقیقتی به نام «باید» و «نباید» یا «خوب» و «بد» وجود ندارد؛ بنابراین، این نسبییت همان نسبییت اخلاقی که تعریف آن پیش‌تر گذشت نیست. و چنین نسبییتی منافات با واقع‌گرایی ندارد؛ زیرا از دیدگاه ایشان، احکام اخلاقی مبتنی بر واقعیاتی هستند که مستقل از سلیقه و احساس و قرارداد هستند. از این رو، ایشان فقط آن دسته از احکام اخلاقی متغیری را که تابع تفاوت و تغییر شرایط واقعی باشند می‌پذیرد، ولی آن دسته از احکامی که تابع تغییر سلیقه‌ها و قراردادهای صرف و بی‌ارتباط با سعادت و کمال حقیقی انسان باشند از دیدگاه ایشان پذیرفتنی نیستند.

ایشان همچنین در تفسیر *المیزان* از واقع‌گرایی اخلاقی سخن گفته و دیدگاه نسبی‌گرایان اخلاقی را به شدت مورد نقد و بررسی قرار داده است. از دیدگاه علامه، مفاد باید و نباید، ضرورت‌های ادعایی است؛ یعنی انسان برای رسیدن به اهداف و نتایج مطلوب، میان خود و

افعالش، ضرورت و باید جعل می‌کند تا به انجام کار ترغیب و تحریک شود. با توجه به اینکه فاعل، برای رسیدن به غایت، ضرورت را بین خود و فعل جعل می‌کند و این کار مجازی و اعتباری را به دلیل رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه انجام می‌دهد، پس این اعتبار بر اساس ارتباط حقیقی و واقعی بین فعل و نتیجه است. در مثال خود ایشان هم غذا خوردن علت سیر شدن است و بین غذا خوردن و سیری ارتباط حقیقی وجود دارد. بر این اساس، جعل‌ها و اعتبارها دارای ملاک هستند و ملاک این جعل رسیدن به غایات مطلوب است. ایشان در این زمینه می‌گوید: انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می‌شود و این نظام به وسیله معانی وهمیه و امور اعتباری محافظت می‌شود. بنابراین، اگرچه انسان بر حسب ظاهر با نظام اعتباری زندگی می‌کند، ولی بر حسب واقع با نظام طبیعی زندگی می‌کند. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتباریات بیان شده‌اند، لکن حقایق دیگری وجود دارد که این اعتباریات مبتنی بر آن حقایق می‌باشند و از آنجاکه این امور اعتباریه مبتنی بر آنها هستند، امور حقیقی و عینی می‌باشند، پس رابطه بین این امور اعتباریه مبتنی بر آن حقایق نیز واقعی و عینی می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۷۶).

بنابراین از دیدگاه ایشان، دوام و عدم دوام اصول اخلاق مربوط به ملائمت و عدم ملائمت با اهداف و سعادت و کمال است. ایشان معتقد است که برخی از این اصول دایمی‌اند؛ مانند «عدالت خوب است» و «ظلم بد است»؛ چراکه پیوسته در تلائم و عدم تلائم با سعادت و کمال انسان هستند.

ایشان همچنین دیدگاه نسبی‌گرایان در اخلاق را یکسره نادرست می‌داند و در پاسخ ایشان که معتقدند حسن و قبح مطلق وجود ندارد، می‌گوید: این برداشت از

میان آنها نیز وجود دارد و پسندیده است؛ برای نمونه، اگر حاکمی در حکم خود عفت نماید و به ناحق حکم نکند، او را درخور ستایش می‌دانند. و اگر بی‌عفتی نشان دهد و رشوه بگیرد، او را نکوهش می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸۱). ایشان همچنین در جای دیگر می‌گویند:

اختلاف در حسن و قبح اشیا، تابع اختلاف در مقاصد اجتماعی است و چون هر جامعه‌ای مقاصدی دارد که با مقاصد جامعه دیگر فرق دارد، به همین جهت، در جامعه‌ای چیزهایی در شمار زشتی‌هاست، ولی در جامعه دیگر همان چیزها در شمار خوبی‌هاست، اما این اختلافات نسبت به مقاصدی است که هر یک ویژه جامعه‌ای است، وگرنه مقاصد عمومی مانند بایستگی عدالت و حرمت ظلم و مانند آن، تغییرناپذیر است (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۱۲۱).

با توجه به عبارت‌هایی که از علامه نقل شد، نقد عبدالکریم سروش به دیدگاه علامه وارد نیست. وی در نقد دیدگاه علامه می‌گوید: 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 (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳-۳۵۴).

بنابراین بر اساس نظریه اعتباریات، باید‌ها و نباید‌ها، همه ضرورت‌های ادعایی و مجازی و اعتباری هستند و

حسن و قبح به خاطر اشتباه میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود است؛ بدین معنا که در خارج هیچ‌گاه حسن و قبح به صورت مطلق و کلی پدید نمی‌آید. یعنی در خارج هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد و هیچ قبیح کلی و مطلق نیز در خارج وجود ندارد، بلکه هرچه در خارج است مصداق و فرد کلی ذهنی است و لذا چنین مطلبی گرچه مورد قبول ما هست، ولی مطلوب ما را نه اثبات و نه نفی می‌کند. اما آنچه که باید آن را پذیرفت، این است که حسن آن در تمام جوامع پذیرفته شده، امری بدیهی است؛ زیرا هدف از تشکیل اجتماع، رسیدن انسان به سعادت است و این سعادت فقط با شرایط به دست می‌آید. به این معنا، آن دسته از شرایطی که در مسیر سعادت باشد، «حسن» نامیده می‌شود و آن موانعی که در مسیر سعادت قرار بگیرد، «قبح» خوانده می‌شود. پس هر اجتماعی عدالت را نیکو می‌شمارد و دستیابی به منافع را تا زمانی که به دیگران زیان و صدمه‌ای وارد نکند، ضروری می‌شمرد. و همه اینها بدان جهت است که ما با اصول ثابت و غیرقابل تغییر اخلاق مانند عفت، عدالت، شجاعت و حکمت مواجه هستیم (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۸۰).

ایشان همچنین در نقد نسبی‌گرایانی که معتقدند خوبی و بدی با اختلاف فرهنگ‌ها و ملت‌ها و جوامع مختلف می‌شود، می‌گویند:

این اختلاف به جهت اشتباه و اختلاف انسان‌ها در شناخت مصداق است. اگر در جامعه‌ای حیای زنان، غیبت مردان، قناعت، تواضع و... از فضیلت‌ها به‌شمار نمی‌آیند، به آن جهت است که افراد جامعه‌ای حیای زنان را از مصداق عفت نمی‌داند و حیا را نوعی بی‌عرضگی معرفی می‌کنند، نه اینکه عفت را بد بدانند؛ زیرا اصل این صفات در

این اعتبار نیز برای رفع نیازهای ثابت و متغیر بشر انجام می‌شود و از آنجاکه باید و نبایدهای اخلاقی ضرورت‌هایی ادعایی، اعتباری و مجازی هستند، صدق و کذب در آنها معنا ندارد، و در نتیجه، برهان و استدلال نیز در آنها راه ندارد و قابل استنتاج منطقی از حقایق نیستند. علامه در این زمینه می‌گوید:

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 حقیقیه در مورد این معانی وهمیه - مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن - جاری نخواهد بود (مطهری، ۱۳۷۷، ص ۳۹۵-۳۹۶).

با توجه به این تبیین، به نظر می‌رسد که بر اساس این نظریه، هرگونه رابطه بین باید و هست قابل انکار است. ولی در کلمات علامه قرائن و شواهد و تصریحاتی وجود دارد که غرض ایشان نفی هرگونه ارتباط نبوده است و فقط یک نوع ارتباط خاصی را که لازمه قبول نظریه اعتباریات است نفی کرده است و این بدین معنا نیست که ایشان وجود هر نوع رابطه‌ای را انکار می‌کند، به گونه‌ای که هیچ ربطی بین حقایق و اخلاق قابل نباشد. به عبارت دیگر، دلیل آنکه علامه اعتباریات را برهانی نمی‌داند به خاطر عدم ابتدای بر واقع نیست، بلکه دلیل آن نیازمندی افزودن اعتبار پس از ابتدای بر واقع است که برهان نمی‌تواند این افزوده را تأمین کند، گرچه اصل این سخن قابل مناقشه است، ولی به هر حال ربطی به واقع‌گرایی ندارد.

توضیح مطلب آنکه ایشان در بحث مربوط به مفاد باید و نبایدها، فرمودند: انسان بین غذا خوردن و سیر شدن یک رابطه واقعی می‌یابد؛ یعنی می‌داند که غذا

خوردن موجب سیر شدن است و این یک رابطه واقعی است نه یک رابطه قراردادی. و از آن طرف، رابطه خود و فعل غذا خوردن را به دلیل اینکه فاعل مختار است، رابطه امکانی می‌یابد؛ یعنی درمی‌یابد که انجام این فعل برای او ضرورت ندارد و او مجبور به فعل نیست، بلکه می‌تواند انجام دهد و می‌تواند انجام ندهد، لذا برای اینکه حتماً به سیری دست یابد، رابطه بین خود و فعل را که رابطه امکانی است، به طور اعتباری و مجازی رابطه وجوبی و ضروری می‌سازد. و این کار یک قرارداد و اعتبار است.

اما روشن است که این جعل و اعتبار، بی‌ملاک نیست و مبنا و اساس دارد؛ یعنی درست است که این یک جعل و اعتبار است، ولی جعلی بر اساس یک رابطه واقعی و حقیقی است. از این رو، برای سیر شدن، نمی‌توان جعل باید نسبت به دویدن داشت، بلکه برای سیر شدن، جعل باید نسبت به غذا خوردن منطقی است. پس باید و نبایدها انشاء محض نیستند که هیچ رابطه‌ای با واقعیت‌ها نداشته باشند، بلکه انشاءهای مبتنی بر واقع هستند و به لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی هستند. از این رو، ایشان در پاسخ شبهه‌ای که می‌گوید: تکلیف یک امر اعتباری است و امر اعتباری چه سودی برای انسان دارد؟ می‌گوید:

فایده تکلیف این است که واسطه بین مکلفین و کمالات نفسانی آنها می‌شود و روح فاقد کمال را به مرتبه کمال انسانی می‌رساند و باعث رشد و تکامل تدریجی انسان می‌گردد. و این فرایند یک سیر لازم و غیرقابل تغییری است؛ زیرا انسان در عالم ماده قرار دارد و محکوم قوانین حرکت و سیلان است؛ یعنی اگرچه نفس انسان مجرد است، ولی به لحاظ اینکه مجرد ناقص است و با واسطه قرار دادن بدن به کمال می‌رسد، همین تکالیف و باید و نبایدها، نحوه رسیدن به کمال و شیوه پیمودن این سیر را

غیرقابل تغییر بوده و همیشه صادق خواهند بود. بنابراین، دیدگاه علامه، تبیین و بیانی دیگر از همان نظریه مشهور اندیشمندان شیعی درباره حسن و قبح ذاتی بوده و دیدگاهی واقع‌گرا می‌باشد.

بیان می‌کند. پس در واقع، این باید و نبایدها برای یک سری واقعیت‌ها و حقایق جعل شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۹-۵۰).

پس طبق نظریه اعتباریات، باید و نبایدها انشاء محض نیستند، بلکه انشاء مبتنی بر واقعیت هستند و به لحاظ همان واقعیت‌ها قابل تحقیق و بررسی می‌باشند. و از این طریق می‌شود بر آنها حتی برهان هم اقامه کرد.

نتیجه‌گیری

بر اساس عبارات علامه، می‌توان گفت ایشان خوب و بد، و به‌طور کلی ارزش‌ها را، هرچند با واسطه، اموری واقعی می‌داند. به بیان دیگر، ایشان هرچند اخلاقیات را اعتباری می‌داند، اما در عین حال، معتقد است که این اعتبار، سلیقه‌ای و فردی نیست، بلکه اعتباری است که ریشه در واقعیت‌های بیرونی دارد. این اعتبارها از رابطه میان فعل و هدف مطلوب انتزاع می‌شوند، هرچند که ممکن است افراد در تشخیص هدف مطلوب اشتباه کنند. با توجه به توضیحاتی که در متن مقاله داده شد، دیدگاه اخلاقی علامه از جمله دیدگاه‌های واقع‌گرا می‌باشد؛ زیرا علی‌رغم آنکه ایشان اخلاق را اعتباری می‌داند، اما با وجود این، تمام مؤلفه‌های واقع‌گرایی را دارد. علامه با اینکه گزاره‌های اخلاقی را اعتباری می‌داند، اما این اعتبار صرف نیست، بلکه اعتباری مبتنی بر واقع می‌باشد؛ بنابراین، با توجه به همین واقع، حقایق اخلاقی و به تبع آنها اوصاف اخلاقی مثل خوب و بد در عالم وجود دارند و این حقایق و اوصاف از آگاهی و احساسات ما مستقل هستند. همچنین گزاره‌های اخلاقی هرچند خودشان اخباری نبوده و قابلیت صدق کذب را ندارند، اما با توجه به همان واقعیتی که از آن اخذ شده‌اند متصف به صدق و کذب می‌شوند. و از آنجاکه برخی از این اعتبارات لازمه نوع انسان می‌باشند،

منابع

- حییم، سلیمان، ۱۳۷۹، *فرهنگ معاصر: انگلیسی - فارسی یک جلدی*، تهران، فرهنگ معاصر.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *تفرج صنع*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۰، *رساله الولایه*، تهران، قسم دراسات الاسلامیه.
- ، ۱۳۶۲ الف، *نهاية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ، ۱۳۶۲ ب، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- ، ۱۳۷۶، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۷، *بنیاد اخلاق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، چ ششم، تهران، صدرا، ج ۶.
- ، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، چ چهارم، تهران، صدرا، ج ۱۳.
- معلمی، حسن، ۱۳۸۰، *مبانی اخلاق در فلسفه غرب و در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- McNaughton, David, 1991, *Moral vision: an introduction to ethics*, Oxford, Blackwell.
- Miller, R. W., 1992, "Moral Realism", in *Encyclopedia of Ethics*, v. 12.