

«فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی» شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و تأثیرات آن در فلسفه و اخلاق

رضا بنی‌اسدی^۱

چکیده

یکی از نوآوری‌های مهم علامه طباطبایی در فلسفه، نظریه ادراکات اعتباری است. او ادراکات اعتباری را در سه بخش: کیفیت پیدایش علوم اعتباری از انسان، کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری و کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی مورد بررسی دقیق قرار داده است. این نظریه در بُعد معرفت‌شناسی، می‌تواند بر بسیاری از مسائل در علوم مختلف تأثیری عمیق بگذارد یا دست‌کم گمان شده که چنین است. این تأثیر به حدی است که می‌توان این نظریه را از حیث تأثیرگذاری بر مسائل مختلف با نظریه حرکت جوهری ملاصدرا مقایسه کرد. نوشتار حاضر تلاشی است در راستای تبیین تأثیرات این نظریه در علوم مختلف و در صدد است، ضمن تبیین اجمالی آن، به بررسی برخی از این تأثیرات در دو حوزه فلسفه و اخلاق و نقد بعضی دیدگاه‌ها در این باره بپردازد.

کلید واژه‌ها: ادراکات اعتباری، نوآوری فلسفی، اخلاق، علامه طباطبایی.

مقدمه

بی‌شک علامه طباطبایی یکی از بزرگ‌ترین فلاسفه معاصر است. آثار متعدد و ماندگار فلسفی‌ای همچون *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* - که حدود نیم قرن است جزو متون رسمی فلسفه حوزه و دانشگاه به‌شمار می‌روند - و نیز پرورش شاگردان بزرگی که خود امروز از استادان بزرگ فلسفه محسوب می‌شوند، شاهدی بر این مدعاست. علامه نوآوری‌های زیادی در فلسفه اسلامی از خود به یادگار گذاشته که با مراجعه به کتب فلسفی وی، به‌ویژه حاشیه‌های *اسفار*، می‌توان به آنها دست یافت. یکی از مهم‌ترین این نوآوری‌ها نظریه ادراکات اعتباری در مباحث معرفت‌شناسی است. علامه نخستین فیلسوف اسلامی است که درباره ادراکات اعتباری به‌صورت گسترده بحث کرده و نظرات بدیعی ارائه داده است. آثاری همچون *رساله الانسان فی الدنيا* (طباطبایی، بی تا الف، فصل ۱)، *حاشیه بر کفایه* (همو، بی تا ب، ج ۱، بحث وضع)، *تفسیر المیزان* (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ۲۱؛ ج ۲، ۳۲۱؛ ج ۳، ۱۲۹، ۱۴۲، ۱۴۹ و ۱۵۰؛ ج ۶، ۳۷۴ و ۳۷۵؛ ج ۷، ۱۷۰؛ ج ۱۴، ۹۵ و ۲۴۸؛ ج ۱۵، ۲۸۸؛ ج ۱۸، ۳۱۵ و ۳۱۶)، *نهایة الحکمة* (همو، بی تا ج، ۱۷۵-۱۷۳) و به‌صورت ویژه در *رسالة الاعتباریات* (بی تا د) و *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (همو، ۱۳۶۴، ج ۲، مقاله ۵) به تبیین این دیدگاه پرداخته‌اند.

این ابتکار علامه در دیدگاه استادش، شیخ محمدحسین اصفهانی در علم اصول فقه ریشه دارد (مطهری، بی تا الف، ۷۱۷، پاورقی). آیت‌الله اصفهانی در *نهایة الدراية* که شرحی است بر *کفایة الاصول* آخوند خراسانی، برای نخستین بار، بحث اعتباریات را به‌صورت منقح مطرح کرده است (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ۳۱۷، پاورقی). علامه با اخذ آن از علم اصول، برای اولین بار آن را به‌صورت منسجم و مفصل در فلسفه به کار برده است.

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی آثار گسترده‌ای در علوم مختلف دارد یا حداقل گمان شده که چنین است. در این مقاله پس از بررسی اجمالی نظریه، به برخی از آثار آن در فلسفه و اخلاق اشاره خواهد شد. در این باره تاکنون دیدگاه‌های قابل توجهی نیز بیان شده اما

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و تأثیرات آن در فلسفه و اخلاق ۵۱

جای بحث همچنان باقی است. در فلسفه، بیشتر تحقیقات درباره تبیین اصل نظریه بوده کمتر به تأثیرات آن توجه شده است. در حوزه اخلاق نیز، شهید مطهری در نقدی بر مارکسیسم یا پژوهشگرانی دیگر (جعفری ولنی، ۱۳۹۴) یکی از مهم‌ترین نتایج آن را تمایل به نسبی‌گرایی در اخلاق دانسته‌اند، که به نظر نگارنده برداشت درستی نیست. آیت‌الله سبحانی (۱۳۶۶) و افرادی دیگر (جوادی، ۱۳۷۴) تلاش کرده‌اند این اتهام را از علامه طباطبائی رد کنند؛ نگارنده نیز مانند ایشان در صدد رد این اتهام هستیم اما راهی که رفته‌اند را قابل تأمل می‌داند.

نظریه علامه طباطبائی درباره ادراکات اعتباری

قبل از ورود به بحث، بیان تفاوت‌های ادراکات حقیقی و اعتباری لازم به نظر می‌رسد. ادراکات حقیقی و اعتباری دارای پنج تفاوت اساسی هستند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۲، ۱۳۸):

۱. ادراکات حقیقی انکشافات ذهنی واقع و نفس‌الامرند اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته است.

۲. ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی، علمی (طبیعی) یا ریاضی جا داد و نتیجه فلسفی یا علمی گرفت، همچنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی یک ادراک حقیقی تحصیل نمود، ولی از اعتباریات نمی‌توان چنین بهره‌ای برد.

۳. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند.

۴. ادراکات حقیقی قابل‌تطور، نشو و ارتقا نیست در حالی که ادراکات اعتباری سیری تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کند.

۵. ادراکات حقیقی مطلق، دائم و ضروری‌اند ولی ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیر

ضروری

از این اختلافات اهمیت تفکیک ادراکات حقیقی از اعتباری روشن می‌گردد، چراکه در

صورت خلط آنها خسارت‌های جبران‌ناپذیری به علوم وارد می‌شود و به قول استاد مطهری، همین عدم تفکیک است که بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روش‌های عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی بر عکس، نتیجه مطالعات خود در مورد اعتباریات را به حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی، متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند (همان، ۱۳۹).

علامه طباطبایی برای اینکه تفکیک میان این دو نوع ادراکات به‌خوبی صورت پذیرد، اعتباریات را در سه بخش مورد مذاقه قرار داده است: کیفیت پیدایش علوم اعتباری از انسان، کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری (اقسام علوم اعتباری)، و کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی، یعنی با اعمال خارجی انسان.

۱. کیفیت پیدایش علم اعتباری از انسان

علامه معتقد است وقتی انسان از تشبیهات و استعارات برای بیان مقاصد خود مدد می‌گیرد، در واقع، حکم چیزی را بر چیزی دیگر بار می‌کند، مثلاً وقتی انسان شجاعی را به شیر تشبیه می‌کند، حد شیر را به انسان می‌دهد. این عمل آثار حقیقی واقعی دارد، زیرا تهییج احساسات درونی و آثار خارجی مترتب به آنها را به دنبال دارد. این عمل مولود سلسله‌ای از احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) است. پس انسان یا هر موجود زنده دیگر، می‌تواند در اثر احساسات درونی خویش یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات وی را رفع نماید و با بقاء، زوال و تبدل عوامل احساسی یا نتایج مطلوب، زائل و متبدل شود. این قبیل ادراکات همان ادراکات اعتباری هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ۱۱۶-۱۱۳).

به نظر علامه هر فرد انسانی یک واحد طبیعی است که در دایره هستی خود یک سلسله خواص و آثار طبیعی از قبیل تغذیه، تنمیه، تولید مثل و غیره را به حسب طبیعت و تکوین

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و تأثیرات آن در فلسفه و اخلاق ۵۳

به صورت جبری انجام می دهد، مدتی زندگی می کند و سرانجام او و آثارش از بین می روند. حال اگر انسان را از جنبه دیگری بررسی کنیم می بینیم که انسان در کودکی، گاهی فکری به جز ناز کردن، به سر بردن کنار مادر و التذاذ از شیر خوردن و... ندارد، پس از چندی دل مشغول بازی و پروراندن خیال می شود، سپس با احساسات مهر و عشق مشغول است و پس از آن، با دخالت در سیاست، تجارت، دانشوری و غیره زندگی خود را به انجام می رساند. هیچ کدام از این فعالیت ها انسان را از سازمان طبیعی و تکوینی خود ساقط یا راکد نمی کند و او را از فعالیت جبری خود باز نمی دارد.

اگر سؤال شود اصالت و هستی حقیقی از آن کدام یک از این دو مرحله و دو نوع فعالیت است و کدام یک مستقل و کدام یک تابع است؟ در پاسخ می گوئیم: سازمان طبیعت و تکوین اصیل و مستقل است و سازمان اندیشه و پندار، تابع و طفیلی اوست. اما آن را به کلی نمی توان بی ارتباط به سازمان طبیعت و تکوین انگاشت، زیرا افعال ارادی همراه فکر خاصی است که با تغییر و بطلان آن، فعل نیز متغیر و باطل می شود. پس همان طبیعت است که این اندیشه ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود آورده و از راه آنها، به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می رسد. نتیجه اینکه، میان طبیعت انسانی از یک طرف، و خواص و آثار طبیعی و تکوینی او از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی است که طبیعت نخست آنها را می سازد و سپس به دستیاری آنها، خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می دهد (همان، ۱۲۰-۱۱۷).

به نظر علامه هر پدیده ای در جهان با افعالی سر و کار دارد و اهدافی دارد که به صورت طبیعی و تکوینی به وسایل آنها مجهز است؛ مثلاً نزد انسان برای جواز خوردن، حاجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذی نیست. از همین جا می توان حدس زد که اگر یک موجود فعاله را علمی فرض کنیم، یعنی کارهای خود را با ادراک و فکر انجام دهد، باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله داشته باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارند، باید صور

علمیه موادی که متعلق افعال هستند را نیز داشته باشد و روابط خود را با آنها بدانند. تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند؛ ما ابتدا متعلق مادی فعل را تشخیص داده و سپس فعل که نوعی تصرف در ماده است را انجام می‌دهیم.

قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند و چون افعال قوای خود را دوست داریم و از حوادثی که با قوای ما ناجورند می‌گریزیم، ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل، هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم؛ چنانکه کودک در نخستین روزهای زندگی هر چه به دستش می‌آید گرفته و به دهان می‌برد، آن‌گاه خوردنی‌ها را خورده و آنچه نمی‌تواند، نمی‌خورد. در کودک اشتیهای خوردن به صورت احساس در مغز وی جای گرفته، سپس نام اراده و مراد و مرید به وی داده و با آزمایش، خوردنی را تمییز داده و گاهی می‌فهمد که آنچه در دست دارد خوردنی نیست، آن‌گاه نام‌های خوردن، خوردنی و خورنده را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد «این خوردنی را باید بخورم» در حالی که پیش‌تر می‌گفت «این خواستنی را باید بخواهم» و...

مفهوم باید همان نسبتی است که میان قوه فعاله و اثر آن موجود است. این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان آن را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی آن نمی‌گذارد بلکه پیوسته میان خود و صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت، قرار می‌گیرد. مثلاً در مورد خوردن، ابتدا فکر این خواسته (سیری) در انسان جلوه می‌کند، روشن است که در این فکر نسبت (باید) از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست، برداشته شده و میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتباری است. در حقیقت، صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله است و در این میان، ماده نیز که متعلق فعل است، اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شده است. بنابراین، به محض اینکه انسان قوای فعاله خود را به کار انداخت، عده زیادی از این نسبت‌ها (بایدها) را در غیر مورد حقیقی خودش می‌گذارد و به چیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم را می‌دهد

در حالی که این صفت را به حسب حقیقت، ندارند.

از مطالب فوق می‌توان نتیجه گرفت که: اولاً، انسان (یا هر موجود زنده) به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود سلسله‌ای از مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌کند. ثانیاً، ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و یک فکر این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردد و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری حقیقی خواهد بود اما اگر بگوییم «این سیب را باید خورد» فکری اعتباری است (همان، ۱۲۳-۱۲۰).

۲. کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری (اقسام علوم اعتباری)

به نظر علامه طباطبائی علوم اعتباری بر دو قسمند: اعتباریات بالمعنی الاعم و اعتباریات بالمعنی الاخص. اعتباریات بالمعنی الاعم، اعتباریات در مقابل ماهیات هستند و همان مفاهیم ثانوی فلسفی‌اند، مانند وحدت، کثرت، امکان، وجوب و... اعتباریات بالمعنی الاخص، اعتباریات عملی و لازمه فعالیت قوای فعاله انسان (یا هر موجود زنده دیگر) هستند. اعتباریات عملی خود از دو جهت تقسیم می‌شوند که هر تقسیم نیز دو قسم دارد.

از جهتی، چون مولود و طفیلی احساسات مناسب قوای فعاله‌اند و احساسات دو گونه‌اند - غیر قابل تغییر، مانند اراده و کراهت مطلق (احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی) و قابل تغییر، مانند اراده و کراهت شخصی - اعتباریات عملی دو گونه‌اند: اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر، مانند: اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص و اعتباریات خصوصی قابل تغییر، مانند: زشتی و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات که انسان می‌تواند خوبی و بدی آنها را تغییر دهد، به خلاف اصل اجتماع (همان، ۱۲۳).

از جهت دیگر، چون ساختن علوم اعتباری معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است باشد و معلوم است که فعالیت این قوا یا برخی‌ای از آنها محدود و بسته به اجتماع نیست، اعتباریات عملی نیز دو قسمند: اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع (همان،

(۱۲۵). علامه اعتباریات قبل از اجتماع را هشت قسم می‌داند: ۱. اعتبار وجوب، ۲. اعتبار حسن و قبح (خوبی و بدی)، ۳. اعتبار انتخاب اخف و اسهل، ۴. اعتبار استخدام و اجتماع، ۵. اعتبار متابعت علم، ۶. اعتبار اختصاص، ۷. اعتبار لزوم فائده در عمل، ۸. اعتبار تغییر اعتبارات (همان، ۱۴۲-۱۲۶).

در آن سوی، ادراکات اعتباریه‌ای که بی‌فرض اجتماع صورت نمی‌پذیرند، از نظر علامه به منزله ریشه سایر اعتبارات بعد از اجتماع هستند و عبارتند از: ۱. اعتبار ملک، ۲. اعتبار کلام (سخن)، ۳. اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها، ۴. اعتباریات در مورد تساوی طرفین (همان، ۱۴۵-۱۵۴).

۳. کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی

علامه برای توضیح این کیفیت ابتدا پنج مقدمه ذکر می‌کند: ۱. هر موجود مادی دارای فعالیتی در دایره هستی خود است. ۲. فعالیت هر موجودی مناسب و ملایم وجود خودش، یعنی به نفع هستی و بقای خود اوست. ۳. فعالیت موجودات پیوسته به واسطه حرکتی است که موجود فعال انجام داده و به غایات حرکات که کمال اویند نائل شده و هستی خود را تکمیل می‌نماید. ۴. گروهی از موجودات فعالیت و حرکات استکمالی را از راه علم (فکر) انجام می‌دهند و قدر متیقن این موجودات انسان است. ۵. علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است، علم اعتباری است نه علم حقیقی (همان، ۱۵۶-۱۵۵).

آن‌گاه پس از مقدمات فوق، می‌گوید: وسیله بودن علم برای فعالیت انسان از این راه است که پشت سر او و خارج از او را نشان داده و انسان آن را در می‌یابد و کمال خود را تمیز می‌دهد، یعنی برطرف کننده احتیاج و نقص را می‌شناسد. بنابراین، انسان باید خواهش یا میل قوای فعاله خود - که مظاهر احتیاج و استکمال او هستند - را با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آنها را به ماده تطبیق نماید تا قوای فعاله خود را با آنها به وسیله حرکت‌های گوناگون تماس دهد. همین‌جا است که قوه فعاله

انسان با ماده‌ای که مورد تعلق فعالیت اوست، ارتباط حاصل می‌کند.

بنابراین، علوم‌ی که رابطه میان انسان و حرکات فعلی اوست، علوم اعتباری‌اند نه علوم حقیقی، اگرچه از علوم حقیقی نیز هرگز مستغنی نخواهند بود، زیرا اعتبار بدون حقیقت محض نمی‌شود. مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم، نخست از جهاز تغذی صورت احساسی تشنگی را مشاهده می‌کنیم، سپس خواهش سیراب شدن به ما جلوه می‌کند، پس نسبت خاصه‌ای را که با آزمایش یا فرا گرفتن از دیگران در آب سراغ داریم و صورت خواسته و سیراب کننده را به آب می‌دهیم، پس از آن نسبت وجوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که می‌تواند آب خوردن را تأمین کند می‌گذاریم؛ در این هنگام قوه فعاله است و خودش (کار مخصوص). اگر این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود هیچ‌یک از علوم و ادراکات حقیقیه‌ای که درباره آب داریم مثل اینکه آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است- فعل را به وجود نمی‌آورد و موجب نوشیدن آب نمی‌شد (همان، ۱۵۶-۱۵۷).

تأثیرات نظریه ادراکات اعتباری در فلسفه و اخلاق

چنانکه گفتیم، نظریه ادراکات اعتباری آثار گسترده‌ای دارد و شاید بتوان از حیث تأثیرگذاری بر مسائل دیگر، آن را در حد ابتکار ملاصدرا در ارائه نظریه حرکت جوهری شمرد. همان‌طور که حرکت جوهری ملاصدرا در بسیاری از مسائل دیگر، مانند زمان به عنوان بعد چهارم اجسام (طباطبایی، ۱۳۸۷ ب، ۷۱)، جسمانیه الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس (همو، ۱۳۸۸، ج ۲، ۲۰۳)، تناهی آثار علل جسمانی (همان، ۳۷۶-۳۷۵)، تکامل نوع مادی (همان، ج ۴، ۱۹۸)، وقوع حرکت بر همه مقولات عرضی (همان، ج ۳، ۱۵۸)، و... تأثیر گذاشت، نظریه ادراکات اعتباری علامه نیز توانست در بسیاری از مسائل دیگر تأثیر گذارد، با این تفاوت که نظریه حرکت جوهری بیشتر بر مسائل فلسفی تأثیر گذاشت در حالی که نظریه ادراکات اعتباری علاوه بر تأثیر در مسائل فلسفی، بر مسائل علوم دیگر نیز تأثیر گذاشته است. در این مجال به بررسی اجمالی برخی از این آثار در فلسفه و اخلاق می‌پردازیم.

الف) فلسفه

علامه طباطبائی با نقادی بی‌سابقه دستگاه ادراکی و تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، هویت و موقعیت «ادراکات اعتباری» را نشان داده و فلسفه را از آمیزش با آنها برکنار داشته است. به عقیده وی همین آمیزش نابه‌جا بوده که بسیاری از فلاسفه را از پا در آورده است (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۱، ۱۵-۱۶).

علامه اصرار داشت که اندیشیدن باید بر محور واقعیت‌های جهان باشد و نباید امور اعتباری در مسائل عقلی راه پیدا کند. از مقدماتی که کاربرد آنها در محدوده قراردادهای اجتماعی و مانند آن بود در برهان‌های عقلی استفاده نمی‌کرد و مسائلی که با ضرورت و امکان و امتناع تأمین می‌شود، با قضایایی که با حسن و فعل و اباحه بررسی می‌شود را یک‌جا جمع و مخلوط نمی‌کرد. در نتیجه همین نگرش بود که علامه نقدی عمیق در بحث علت و معلول بر تقسیم علت فاعلی به فاعل بالقصد و فاعل بالجبر وارد می‌داند، به این بیان که هیچ تفاوتی بین آنها نیست، زیرا هر دو در تمام مبادی اختیاری همانند یکدیگرند و فقط در سنت‌های اجتماعی به منظور حفظ مصالح جامعه عملکرد فاعل بالقصد آثاری دارد که فاعل بالجبر ندارد.

او به منظور صیانت مسائل فلسفی از علوم و مقدمات اعتباری هرگز در خلال مباحث عقلی از داستان‌ها و اشعار مدد نمی‌گرفت و معتقد بود استحکام مسائل فلسفی با این کار آسیبی جبران‌ناپذیر می‌بیند، چرا که چون هضم داستان‌ها و اشعار آسان است زودتر از مسائل برهانی پذیرفته شده و با گسترش این گونه مسائل، عرصه بر مسائل عقلی تنگ شده تا آرام آرام صحنه را رها کرده و گمان به جای یقین نشسته و خطا جای برهان را گرفته است. در نتیجه مباحث اعتباری به عنوان مسائل عقلی قلمداد شده در حالی که نه کار عقل را انجام می‌دهد و نه اجازه می‌دهد برهان رسالت خود را انجام دهد (جوادی آملی، ۱۳۶۱، ۱۵۸-۱۵۶).

بر اساس همین عقیده بود که علامه در کتب فلسفی خویش از اشعار و حکایات استفاده نکرده است، بر خلاف ملاصدرا که در آثار خود، به‌ویژه *سفر* از اشعار و حکایات بهره برده

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و تأثیرات آن در فلسفه و اخلاق ۵۹

است. به عنوان مثال، دو کتاب گران سنگ *بدایة الحکمة و نهایة الحکمة* که بیان و چکیده حکمت متعالیه هستند، از اشعار و حکایات دوری جسته و در عوض از برهان و استدلال استفاده تام کرده‌اند. البته ملاصدرا نیز اشعار و حکایات را به جای برهان قرار نداده بلکه آنها را شاهد و قرینه برای استدلال‌های فلسفی خویش آورده است (عبودیت، ۱۳۸۹، ۲۴-۲۳). علامه همین مقدار را هم نمی‌پسندید و به عبارت دقیق‌تر حکمت متعالیه را به روش ابن‌سینا که استدلالی محض بود دنبال می‌کرد نه به روش ملاصدرا.

در واقع علامه با تأکید بر تفکیک علوم اعتباری از حقیقی، از طرفی به بیان مطالبی جدید و عمیق مانند عدم فرق واقعی بین فاعل بالقصد و فاعل بالجبر موفق شده و از طرفی با تأکید بر عدم استفاده از علوم اعتباری در استدلال، به استحکام براهین فلسفی کمک کرده است. در نتیجه، نظریه ادراکات اعتباری غنای بیشتر فلسفه را در پی داشته است.

ب) اخلاق

دانش اخلاق را در یک نگرش می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: اخلاق توصیفی، اخلاق هنجاری و فرااخلاق. با توجه به این تقسیم‌بندی، به سه نوع نسبیت‌گرایی می‌رسیم: ۱. نسبیت‌گرایی توصیفی بر این باور است که ارزش‌ها و اصول اخلاقی افراد و جوامع تعارض بنیادین دارند و در هیچ حالت، قابل جمع و سازگاری نیستند. ۲. نسبیت‌گرایی هنجاری به تسامح در تعامل با دیگران توصیه می‌کند. در این نگرش ما منظومه‌های ارزشی اخلاقی متفاوتی داریم و آنچه برای یک فرد یا جامعه درست یا خوب است، می‌تواند برای شخص یا جامعه دیگر در همان شرایط نادرست و ناپسند باشد. ۳. نسبیت‌گرایی فرااخلاقی بر آن است که در باب احکام اخلاقی، شیوه معقول و معتبر عینی برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد؛ یعنی راه عقلی مشخص برای کشف ارزش‌های اخلاقی و نشان دادن درستی اخلاقی وجود ندارد (Wong, 2001, 1164).

با توجه به این سه نوع نسبیت‌گرایی اخلاقی برخی معتقدند سخن علامه به‌ویژه آنجا که

برای اعتباری بودن حُسن و قُبَح استدلال می‌کند و نیز با توجه به اینکه این اعتباریات ریشه در احساس‌ها و تغییرها دارند نه در تکوینیات و ثوابت، ناخودآگاه به نسبت‌گرایی هنجاری در احکام و اصول اخلاقی می‌رسد (جعفری ولنی، ۱۳۹۴، ۹۴). شهید مطهری نیز چنین نظری دارد. به عقیده وی این نظریه منجر به عدم جاودانگی اخلاق و نسبی بودن آن می‌شود (مطهری، بی‌تا الف، ۷۳۰). او در عین حال که نظریه علوم اعتباری علامه را می‌ستاید (همان، ۷۱۷)، این نتیجه آن را بر نمی‌تابد. از نظر وی نسبی‌گرایی اخلاقی در هر سه دسته مذکور، یعنی وصفی (همو، بی‌تا ب، ۲۳۲-۲۲۶)، هنجاری (همان‌جا) و فرااخلاقی (همو، بی‌تا ج، ۸۱۴) مردود است. او با طرح نظریه «وجود دو من در انسان»، در صدد رد منتیج شدن به نسبی‌گرایی اخلاق از نظریه ادراکات اعتباری، در عین قبول این نظریه است (همو، بی‌تا الف، ۷۳۸-۷۳۷؛ همو، بی‌تا د، ۴۱۱ و ۶۷۵-۶۷۴). اما این تلاش را نمی‌توان مفید دانست، زیرا نمی‌شود از طرفی اعتباری بودن حُسن و قُبَح را پذیرفت و از طرف دیگر آنها را ثابت دانست (جوادی، ۱۳۸۲، ۶۶).

برخی دیگر نیز معتقدند نظریه اعتباریات علامه که در مقام تحلیل ادراکات عملی ارائه شده است، اگر رسیدن به نسبت‌گرایی اخلاقی در آن واضح نباشد، حداقل متهم به قبول نسبی‌گرایی اخلاقی است (همو، ۱۳۷۴، ۲۳). به عقیده این گروه اثبات یا رفع نسبی بودن اخلاق از نظریه علامه دشوار است، زیرا از یک سو ظاهر مفاد اعتباریات دال بر نسبی‌گرایی است و از سوی دیگر، پذیرش چنین دیدگاهی پیامدهایی دارد که در مجموع با نگرش اخلاقی و فلسفی علامه ناسازگار است؛ به‌ویژه با عبارت‌هایی از *المیزان* (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ۳۷۵) درباره اخلاق و اصول اخلاقی (جوادی، ۱۳۸۲، ۵۹). بر این اساس، کوشیده‌اند مانند استاد مطهری و البته غیر از طریقی که وی پیموده، بین قبول اصل نظریه ادراکات اعتباری و رد نتیجه نسبی بودن اخلاق جمع کنند.

به عقیده این صاحب‌نظران، در کلام علامه شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد آنچه موضوع بحث و تحلیل ایشان است، ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد است، از

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و تأثیرات آن در فقه و اخلاق ۶۱

قبیل «کار الف را باید انجام دهم» یا «کار ب برای من نیکو و حسن است» و... تمام نکات مربوط به نظریه اعتباریات ناظر به همین سنخ از ادراکات است. اما آنچه حسن و قبح یا باید و نباید اخلاقی خوانده می‌شود خارج از حوزه ادراکات مذکور که ماهیت فردی و جعلی دارند، قرار دارد. گرچه ظاهر کلام علامه آن است که همه احکام مربوط به حسن و قبح یک عمل از نوع اعتباری است اما تصریح‌های متعدد خود وی و نیز مبانی اجتناب‌ناپذیر تفکر دینی او حاکی از آن است که باید برای احکام مربوط به حسن و قبح یا باید و نباید افعال، دو نوع حساب باز کرد. یکی همان که در مقام صدور عمل واسطه تحقق عمل قرار می‌گیرد و ماهیت اعتباری دارد که بر اساس دواعی احساسی در ما پدید می‌آید. دیگر آن که فعل در متن واقع دارد و اساس صالح یا ناصالح بودن عمل است و این البته امری واقعی و دارای مضمون معرفتی است (همو، ۱۳۷۴، ۲۵). پس علی‌رغم پراکندگی و اختلافی که در کلمات علامه دیده می‌شود، به نظر می‌رسد می‌توان ضمن قبول اصل نظریه اعتباریات، آن را مختص به ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد دانست و از طرف دیگر به نفس‌الامری بودن حسن و قبح اخلاقی اعتقاد داشت و از راه ثبات تلائم برخی افعال با سعادت آدمی، ثبات آنها را تضمین کرد (همان، ۲۶). اما این نظر نیز خالی از اشکال نیست، زیرا ادراکاتی خاص و جزئی ناظر به عمل فرد وجود دارد که در راستای سعادت یا شقاوت آدمی است و همه افراد به حسن یا قبح آنها اذعان دارند. در این صورت، اعتباری یا ذاتی بودن این افعال معلوم نیست، زیرا از طرفی ادراک خاص و جزئی ناظر به عمل فرد است و لذا حسن و قبح آنها اعتباری است و از طرفی تلائم آنها با سعادت یا شقاوت آدمی ثبات دارد پس باید حسن و قبح آنها ذاتی باشد. به عنوان مثال، حسن سپاس‌گذاری از منعم و قبح بی‌احترامی به دیگری که از مصادیق حکمت یا مقابل هستند، نزد همه افراد مقبول است. این دو عمل، از طرفی از ادراکات خاص و جزئی ناظر به عمل فرد هستند پس حسن و قبح آنها اعتباری است و از طرفی چون از مصادیق حکمت یا مقابل آن هستند و طبق نظر ایشان فضائل چهارگانه عفت، شجاعت، حکمت و عدالت که ملائم با

سعادت آدمی هستند حسن و هر چه مقابل آنها هستند قبیح است (همان، ۲۵). پس دارای حسن و قبح فعل در متن واقع، یعنی حسن و قبح ذاتی هستند و این تناقض است.

آیت‌الله سبحانی نیز در رد استنتاج نسبیت اخلاق از نظریه ادراکات اعتباری، یادآور شده است که حسن و قبح را از دو منظر فلسفی و اخلاقی می‌توان بررسی کرد؛ اگر از منظر فلسفی بررسی شد صحیح نیست که از منظر اخلاقی نسبت به آن نقد و اشکال کرد. به عقیده وی آنچه علامه طباطبایی در مقاله ششم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* درباره حسن و قبح بیان کرده بر اساس موازین فلسفی و تحلیل علمی و روان‌شناسی آن بوده است و به بعد اخلاقی آن توجهی ندارد. آیت‌الله سبحانی برای مدعای خویش شواهدی نیز ذکر کرده است (سبحانی، ۱۳۶۶، ۳۹-۳۶). به نظر می‌رسد این دفاع نیز قابل قبول نباشد، زیرا این نقد بر نظریه ادراکات اعتباری از منظر اخلاقی نیست تا سخن استاد سبحانی صحیح باشد بلکه از منظر معرفت‌شناسی و لذا دقیقاً فلسفی است. در دفاع ایشان بین نقد از منظر فلسفه و نتیجه حاصل و موثر آن در حوزه اخلاق با نقد از منظر اخلاق خلط شده است.

به نظر نگارنده این نزاع از ریشه منتفی و تصور همه مدعیان نام‌برده از کلام علامه تصویری غیر واقعی است، زیرا منظور علامه از اعتباری بودن حسن و قبح، حسن و قبح فاعلی است نه حسن و قبح فعلی؛ یعنی علامه طباطبایی نیز حسن و قبح فعل را نه اعتباری بلکه ذاتی می‌داند اما در شرائط و حالات مختلف ممکن است برای فاعل جای حسن و قبح تغییر کند. شاهد این فهم از نظریه اعتباریات علامه سخنان خود ایشان در تفسیر *المیزان* است. علامه تصریح دارد که فضائل و رذائل اخلاقی نزد همه اقوام ثابت است و اگر فلان عمل خاص نزد قومی حسن و نزد قوم دیگر قبیح است، نه برای اختلاف در فضائل و رذائل بلکه به خاطر اختلاف در مصادیق است. به عنوان مثال، همه اقوام عفت را حسن می‌دانند و اگر افراد قومی حفظ زوجه در غیاب زوج را حسن نمی‌دانند از آن‌روست که این عمل را از مصادیق عفت نمی‌دانند نه اینکه فضیلت ثابت و ذاتی عفت را قبول نداشته باشند؛ نشانه آن هم این است که عفت حاکم در حکم را

می‌ستایند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ۳۸۱).

بنابراین، حسن و قبح فعلی در مقام ثبوت، ذاتی و در مقام اثبات، عقلی است اما حسن و قبح فاعلی نسبی است؛ مانند مثال پیش گفته یا جایی که مثلاً دروغ با اینکه قبیح است، ترک آن نتیجه قبیح‌تری (مانند قتل نفس محترمه) دارد و لذا فعل ذاتاً قبیح دروغ، برای فاعل قباح نیست بلکه ترک آن قبیح است. به عبارت دیگر، برخی امور مانند جهل، تعارض اهم و مهم، اجبار، اضطرار و... می‌توانند قباح را از فاعل بردارند و آن را نسبی کنند در حالی که قباح ذاتی فعل به جای خود باقی است. در واقع، در این موارد انتخاب بین بد و بدتر (قبیح و قبیح‌تر) است نه فعل حسن و قبیح.

به این ترتیب، علاوه بر رفع تعارض نظر علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم با نظر ایشان در تفسیر المیزان، نادرستی نسبتی که به علامه طباطبایی در میل به نسبییت اخلاق داده می‌شود نیز اثبات می‌گردد.

نتایج مقاله

۱. یکی از مهم‌ترین نوآوری‌های علامه طباطبایی در فلسفه اسلامی، نظریه ادراکات اعتباری است.

۲. به عقیده شهید مطهری، ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی پنج فرق اساسی دارند.

۳. به نظر علامه طباطبایی در اثر احساسات درونی یک‌رشته ادراکات و افکاری ساخته می‌شود که بستگی خاص به آن احساسات داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات را رفع می‌کنند و با بقا، زوال و تبدل عوامل احساسی یا نتایج مطلوب، زائل و متبدل می‌شود. این قبیل ادراکات همان ادراکات اعتباری است.

۴. علامه طباطبایی اعتباریات را دو قسم می‌داند: اعتباریات مقابل ماهیات و اعتباریات

عملی. اعتباریات عملی را از دو جهت تقسیم می‌شود؛ از جهتی به اعتباریات عمومی ثابت -مانند اعتبار متابعت علم- و اعتباریات خصوصی متغیر -مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی- و از جهت دیگر، به اعتباریات قبل از اجتماع -مانند اعتبار وجوب- و اعتباریات بعد از اجتماع، مانند اعتبار ملک.

۵. به عقیده علامه طباطبائی، وسیله بودن علم برای فعالیت انسان به این سبب است که برطرف کننده احتیاج بوده و نقص را می‌شناسد. بنابراین انسان باید خواهش یا میل قوای فعاله خود که مظاهر احتیاج و استكمال او هستند را با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آنها را بر ماده تطبیق نماید تا قوای فعاله خود را با آنها به وسیله حرکت‌های گوناگون تماس دهد؛ همین‌جا است که قوه فعاله انسان با ماده‌ای که مورد تعلق فعالیت وی است ارتباط حاصل می‌کند. بنابراین، علومی که رابطه میان انسان و حرکات فعلی او هستند علوم اعتباری‌اند نه علوم حقیقی.

۶. علامه طباطبائی با تأکید بر تفکیک علوم اعتباری از حقیقی و عدم استفاده از علوم اعتباری در استدلال، با توفیق بر بیان مطالب جدید و عمیق -مانند نبود فرق واقعی بین فاعل بالقصد و فاعل بالجبر- و نیز با استحکام بخشیدن به براهین فلسفی، به غنای فلسفه کمک کرده است.

۷. برخی معتقدند نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی به نسبت در اخلاق می‌انجامد و برای رفع این نتیجه به طرق مختلف تلاش کرده‌اند اما تلاش‌های ایشان حق مطلب را ادا نکرده و قابل خدشه است.

۸. منظور علامه از اعتباری بودن حسن و قبح در نظریه ادراکات اعتباری، حسن و قبح فاعلی است نه حسن و قبح فعلی. او نیز حسن و قبح فعلی را ذاتی می‌داند؛ شاهد این مدعا سخنان ایشان در *المیزان* است. بنابراین اعتقاد به اینکه نظریه ادراکات اعتباری علامه به نسبی-گرایی در اخلاق منجر می‌شود، اعتقادی باطل و مردود است.

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و تأثیرات آن در فقه و اخلاق ۶۵

کتابشناسی

اصفهانى، محمدحسین (۱۴۲۹ق) **نهایة الدراية فی شرح الکفایة**، بیروت: مؤسسة آل البيت (ع) لاحیاء التراث.

جعفری ولنی، علی اصغر (۱۳۹۴) «استاد مطهری و ادراکات اعتباری علامه طباطبائی (ره)»، **اندیشه علامه طباطبائی**، دوره ۲، ش ۱، ص ۷۳-۹۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۱) «سیره فلسفی استاد علامه طباطبائی (قدس سره)»، در **یادنامه مفسر کبیر، استاد علامه طباطبائی**، قم: شفق.

جوادی، محسن (۱۳۷۴) «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات»، **معرفت**، ش ۱۵، ص ۲۶-۲۲. همو. (۱۳۸۲) «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری»، **قبسات**، ش ۳۰، ص ۶۸-۵۳.

سبحانی، جعفر (۱۳۶۶) «حسن و قبح عقلی از نظر علامه طباطبائی»، **نور علم**، ش، ص ۵۱-۳۲. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۶۴) **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، به همراه پاورقی‌های شهید مطهری، تهران: صدرا.

همو. (۱۳۷۱) **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: اسماعیلیان.

همو. (۱۳۸۷الف) **اصول فلسفه و رئالیسم**، با مقدمه سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

همو. (۱۳۸۷ب) **شیعه**، با مقدمه سید هادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

همو. (۱۳۸۸) **بدایة الحکمة**، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.

همو. (بی تا الف) «الانسان فی الدنیا» در **الرسائل التوحیدية**، بیروت: مؤسسة النعمان.

همو. (بی تا ب) **حاشیة الکفایة**، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

همو. (بی تا ج)، **نهایة الحکمة**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

همو. (بی تا د) «رسالة الاعتبار» در **مجموعه رسائل علامه طباطبائی**، تحقیق و تصحیح صباح ربیعی، قم: نشر باقیات.

عبودیت، عبد الرسول (۱۳۸۹) **خطوط کلی حکمت متعالیه**، تهران: سمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۴) **پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم** در طباطبائی، ۱۳۶۴.

همو. (بی تا الف) **نقدی بر مارکسیسم** (در مجموعه آثار، ج ۱۳)، تهران: صدرا.

۶۶ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

همو. (بی تا ب) *اسلام و نیازهای زمان* (در مجموعه آثار، ج ۲۱)، تهران: صدرا.

همو. (بی تا ج) *اصل عدل در اسلام* (در مجموعه آثار، ج ۴)، تهران: صدرا.

همو. (بی تا د) *مجموعه آثار*، ج ۲۲، تهران: صدرا.

Wong, David B. (2001) "Moral Relativism" in Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, London: Routledge.