

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیلی بر معانی «واقع گرایی» و «نسبی گرایی» و نقدی بر اخلاق نسبی بر اساس نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی

✉ احسان ترکانسوند / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه ملایر

torkashvand110@yahoo.com

 orcid.org/0000-0002-5544-0041

jsoroush@chmail.ir

جمال سروش / استادیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه ملایر

M-mesbah@Qabas.net

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉

دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۸ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۹

چکیده

بررسی معانی «واقع گرایی» و «نسبی گرایی» نشان می‌دهد، نه هر واقع گرایی مثبت است و نه هر نسبی گرایی منفی. واقع گرایی دو معنای وجودشناختی و معرفت‌شناختی دارد؛ همان‌گونه که نسبی گرایی در بحث وجودشناختی و معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. از سوی دیگر، اعتباری نیز - دست کم - چهار معنا دارد: اعتباری در مقابل حقیقی؛ اعتباری در مقابل اصیل؛ اعتباری به معنای موجود وابسته؛ اعتباری به معنای اعتباریات عملی. اگرچه نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی یکی از معانی نسبی گرایی محسوب می‌شود، ولی باید توجه داشت چون ناظر به بحث وجودشناختی و علت و معلول بوده، پس با اخلاق نسبی بی‌ارتباط است. حتی اگر آن را در بحث معرفت‌شناسی هم وارد کنیم، چون اعتباریات با واقعیتی به نام «کمال» و «سعادت» انسان یا همان «قرب به خدا» ارتباط برقرار می‌کند، به گونه‌ای که همه افعال اختیاری انسان اگر مطابق با کمال واقعی باشد، ارزشمند خواهد بود و این دانش نیز در فطرت همه انسان‌ها به مثابه یک شناخت اصیل، عمومی و ثابت وجود دارد، در زمره واقع‌گرایان و طرفداران اخلاق مطلق قرار خواهد گرفت؛ زیرا با دقت در معانی واقع‌گرایی و نسبی گرایی و نیز با توجه به نظریه اعتباریات علامه طباطبائی، می‌توان گفت: اعتباریات ایشان از قبیل اعتباریات محض نیست، بلکه ریشه در واقعیت دارد.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات، واقع‌گرایی، نسبت‌گرایی، اخلاق مطلق، طباطبائی.

به نظر می‌رسد علامه طباطبائی با بیان نظریه «اعتباریات» در رساله اعتباریات و شرح و بسط جوانب آن در کتب گوناگون خود، از جمله تفسیر المیزان، رسائل سبعة، رساله الولایه، حاشیه الکفایه و نهانیه الحکمه راهی برای اخلاق مطلق ارائه داده است. برخی پنداشته‌اند با توجه به اینکه اعتباریات علامه طباطبائی، خود قسمی از نسبییت است و از سوی دیگر نسبی گرای هم در مقابل مطلق‌گرایی قرار دارد، و نیز از آن رو که از لوازم جدایی‌ناپذیر غیرواقع‌گرایی، نسبی‌گرایی اخلاقی است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۶)، این نظریه منجر به نسبی‌گرایی در اخلاق می‌شود (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۵۳).

این مقاله با تبیین اقسام واقع‌گرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی و توضیح معانی گوناگون «اعتباری» و با بیان تفاوت میان نسبییت هستی‌شناختی و نسبییت معرفت‌شناختی و انواع آن به این نتیجه دست یافته که اعتباریات علامه طباطبائی نه تنها به نسبییت اخلاقی مصطلح منجر نمی‌شود، بلکه خود به نوعی توجیه‌گر اخلاق مطلق است. این نوشتار به دنبال اثبات صحت نظریه «اعتباریات» و یا نقد این دیدگاه نیست، بلکه به دنبال رفع سوء برداشت‌ها از این نظریه است. این موضوع موجب شده است برخی از نسبی‌گرایان، علامه را در اخلاق، نسبی‌گرا و همسو با خود بدانند.

۱. واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی و معانی آن

بحث «واقع‌گرایی» و «غیر واقع‌گرایی» در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و برخی از دانش‌های دیگر به کار می‌رود. «واقع‌گرایی» در هستی‌شناسی یا «رئالیسم» یعنی: موجوداتی بیرون از ذهن و ادراک انسان وجود دارند و در مقابل، «غیر واقع‌گرایی» در هستی‌شناسی یا «ایدئالیسم» معتقد است: بیرون از ذهن و ادراک انسان، چیزی وجود ندارد یا - دست کم - مورد تردید است.

البته غیر واقع‌گرایی در هستی‌شناسی را می‌توان شامل سفسطه (انکار واقعیت) و یا شکاکیت (شکاکیت مطلق یا شکاکیت نسبت به امور بیرون از ذهن) دانست؛ چنان که گاهی واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی درباره موضوعی خاص در نظر گرفته می‌شود (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۴۷). اما واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی، هم در بحث وجودشناسی مطرح می‌شود و هم در بحث معرفت‌شناسی می‌تواند مطرح شود (همان، ص ۴۹). لیکن آنچه مهم است اینکه غیر واقع‌گرایی در بحث وجودشناسی که منجر به نوعی نسبییت در وجود و هستی می‌شود، نه تنها امری ناپسند نیست، بلکه خود امری است که در واقع وجود داشته و مورد انکار کسی نیست و - چنان که خواهد آمد - این نوع از نسبییت ناپسند نیست.

اما غیر واقع‌گرایی در معرفت‌شناسی، خود اقسام و معانی متعددی دارد که شناخت آنها به ما کمک می‌کند بین لوازم آنها خلط نکنیم. به عبارت دیگر، برخی از معانی غیر واقع‌گرایی را می‌توان با اخلاق مطلق قابل جمع دانست؛ چنان که درخصوص بحث «اعتباریات» علامه طباطبائی خواهد آمد که از همین قسم بوده و قابل جمع با اطلاق در حوزه اخلاق است.

۲. نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی و معانی آن

ابتدا باید نسبی‌گرایی را به دو قسم «هستی‌شناسی» و «معرفت‌شناسی» تقسیم کرد و سپس ویژگی‌های هر قسم و اقسام آنها را توضیح داد تا حقیقت امر روشن شود.

مطلق‌گرایی اخلاقی یا اخلاق مطلق از لوازم جدایی‌ناپذیر واقع‌گرایی اخلاقی است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۴۰)؛ چنان که نسبیت اخلاقی یا اخلاق نسبی از لوازم غیر واقع‌گرایی اخلاقی محسوب می‌شود (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۷-۳۶).

مقصود از «اخلاق نسبی» آن است که همه احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن است و در مقابل، مقصود از «اخلاق مطلق» آن است که احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن نیست. البته اطلاق و نسبیت ممکن است در وجود هم مطرح شود که به آن «اطلاق و نسبیت هستی‌شناختی» گفته می‌شود که نتیجه و لازمه این اطلاق و نسبیت هستی‌شناختی، ثبات و تغییر در هستی و وجود است؛ یعنی لازمه اطلاق در وجود، ثبات در وجود، و لازمه نسبیت در وجود، تغییر در وجود است.

برخی از متفکران اطلاق و نسبیت اخلاق را به‌گونه دیگری نیز تعریف کرده‌اند و آن اینکه «اطلاق اخلاق» به این معناست که هیچ حکم اخلاقی به قیود و شرایط غیر واقعی مقید نیست و «نسبیت اخلاق» به این معناست که همه احکام اخلاقی به قیود و شروط غیر واقعی مانند دستور، سلیقه و قرارداد مقیدند. البته این تعریف از نوع تعریف به لوازم اطلاق و نسبیت اخلاق است (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۱۱۲، پی‌نوشت ۵) و به تعبیر علامه مصباح منظور از «اخلاق مطلق» آن است که هیچ حکم اخلاقی مقید به هیچ قیدی نیست، مشروط بر آنکه محمول برای موضوع، ذاتی باب برهان باشد (مصباح، ۱۳۷۴، ص ۱۸۷-۱۹۴).

با توجه به نکته فوق، لازم است دانسته شود گاهی نسبیت در وجود مطرح می‌شود و گاهی در معرفت. نسبیت در واقعیت، «نسبیت هستی‌شناختی» نامیده می‌شود؛ چنان که نسبیت در معرفت را «نسبیت معرفت‌شناختی» می‌نامند. چون بحث ما درخصوص نقد اخلاق نسبی است، لازم است این دو قسم نسبیت (نسبیت هستی‌شناختی و نسبیت معرفت‌شناختی) را بررسی کنیم.

۲-۱. اقسام نسبیت

۲-۱-۱. نسبیت هستی‌شناختی (علیت و معلولیت)

نسبیت هستی‌شناختی یا هستی‌شناختی ریشه در علت و معلول دارد و اساساً این دو تعبیر یک معنا دارند و آن اینکه «هر علتی معلولی دارد». طبیعتاً هر معلول خاصی علت مخصوص خود را می‌طلبد؛ مثلاً، اگر کسی گرسنه باشد علت سیر شدنش خوردن غذاست. بین این دو (سیری و غذا خوردن) کاملاً رابطه علی-معلولی برقرار است. این معنا در امور ارزشی هم به کار برده می‌شود. برای مثال، علت رسیدن انسان به کمال و سعادت ابدی، خوب بودن او در دنیا است و در مقابل، کمال و سعادت معلول رسیدن اعمال اختیاری و گزینش انتخاب اعمال خوب در دنیا است.

به عبارت دیگر، نسبیت در هستی‌شناسی یعنی نسبت به نیاز، که ممکن است برحسب نیازها، واقعیات تغییر کند؛ چنان که علامه می‌گوید: من وقتی گرسنه هستم، «باید» را برای غذا خوردن وضع می‌کنم، و زمانی که سیر هستم «نباید» را برای غذا خوردن اعتبار می‌کنم. دقت در این قسم از اعتباریات لازم است و نباید این قسم با نسبیت معرفت‌شناختی خلط شود (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۷ و ۱۶۰).

لازم به ذکر است که اصطلاح «نسبیت هستی‌شناختی» که در نهایت به متفاوت بودن موجودات برمی‌گردد، غیر از اصطلاح «نسبیت هستی‌شناختی» است که در مباحث فیزیک مطرح می‌شود. با دقت در نظریه اعتباریات علامه طباطبائی - چنان که خواهد آمد - روشن می‌شود نظریه ایشان هیچ ارتباطی با نسبیت معرفت‌شناسی ندارد، بلکه ایشان صرفاً یک مقدمه بر فعل فاعل بالقصد اضافه می‌کند و این یعنی: همان نسبیت هستی‌شناسی. گرچه اصطلاح «نسبیت هستی‌شناسانه» به این معنا، اصطلاح متعارفی نیست، ولی با دقت در معنا و التفات به مصادیق آن متوجه خواهیم شد این بحث در هستی‌شناسی فلسفی قابل طرح است.

۲-۱-۲. نسبیت معرفت‌شناختی

این معنای از نسبیت نیز، مانند معنای هستی‌شناسی، هم در بحث «ارزش» مطرح می‌شود و هم در غیر بحث ارزش. می‌توان برای مفاهیم و احکام نسبی معانی گوناگونی ذکر کرد:

۲-۱-۲-۱. نسبی و تابع قرارداد، سلیقه و دستور بودن احکام اخلاقی

«نسبی» به آن دسته از مفاهیم و احکامی گفته می‌شود که تابع قراردادهای، سلیقه‌ها و دستورهای گوناگون باشد. در مقابل، مفاهیم و احکامی که تابع قراردادهای، سلیقه‌ها و دستورهای مختلف نباشد «مطلق» نامیده می‌شود که از نتایج معرفت مطلق است. به عبارت دیگر، «مطلق» ریشه در واقع‌گرایی دارد؛ چنان که «نسبی» ریشه در غیر واقع‌گرایی دارد.

نکته لازم به ذکر اینکه گاهی ممکن است احکام اخلاقی ثابت باشد، اما مصادیق آنها در زمان‌ها، مکان‌ها و شرایط گوناگون، متفاوت باشد و این غیر از اخلاق نسبی (به این معناست) است؛ به رغم آنکه مصداق جمله اخلاقی متغیر شده، اما همواره آن احکام ثابت است. برای مثال: جمله «عدالت خوب است» همواره ثابت است، هرچند ممکن است مصادیق آن در شرایط گوناگون فرق کند و این با اخلاق مطلق منافاتی ندارد؛ زیرا جمله مزبور همواره ثابت است.

به عبارت دیگر، اخلاق مطلق آن است که به هیچ شرط غیرواقعی وابسته نباشند. حال یا اساساً به هیچ قید و شرطی وابسته نیست و یا اگر به قید و شرطی وابسته است، آن قید و شرط، خودش از امور واقعی است که اگر آن امور واقعی تغییر کند، مصادیق وابسته به آن امور نیز تغییر خواهد کرد؛ یعنی با اینکه احکام اخلاقی ثابت است، اما مصادیق آنها بسته به شرایط واقعی، ممکن است تغییر کند، در عین اینکه اطلاق اخلاق همچنان حکمفرماست، نه نسبیت اخلاقی؛ زیرا به امور و قیود غیر واقعی (از قبیل قرارداد، دستور، سلیقه و مانند آن) وابسته نیست.

ممکن است مراد از «مطلق» و «نسبی» همان اصطلاحی باشد که فلاسفه گاهی از آن به «حقیقی» و «اضافی» یا «نفسی» و «اضافی» تعبیر می‌کنند؛ مثل اینکه می‌گویند: صفات خداوند، یا حقیقی است یا اضافی. در این موارد، مقصود آن است که بعضی از معانی در تحقق خود، به دو چیز احتیاج دارد؛ چون نسبت میان دو چیز است. برای مثال، «رازقیت» مفهوم نسبی (اضافی) است؛ زیرا هم رازق و هم مرزوق باید باشد تا نسبت رازقیت تحقق یابد؛ اما صفت «موجود بودن» یا «کامل بودن» چنین نیست؛ یعنی این دو صفت مطلق‌اند، نه نسبی (مطهری، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶-۳۷).

به عبارت دیگر، مفهوم «نسبی» از ارتباط یک موجود با موجود دیگر به دست می‌آید و به تنهایی قابل انتزاع نیست. در مقابل، مفهوم «نفسی» از موجود به صورت مستقل و بدون نیاز به موجودی دیگر به دست می‌آید؛ مثلاً، وقتی گفته می‌شود: خدای متعال «حی» است، این صفت نفسی است که بدون نیاز به موجود دیگر و حتی بدون نیاز به فرض موجود دیگر، به خدا نسبت داده می‌شود، در مقابل صفت «خالق» که باید لزوماً مخلوقی باشد و ارتباط بین خدا و مخلوقش را در نظر بگیریم و سپس صفت مزبور را از این ارتباط انتزاع کنیم.

اینچنین برخی از صفات دیگر می‌تواند نفسی و در عین حال دارای نسبت باشد و به عبارت فلاسفه، «نفسی ذات‌الاضافه» باشد؛ مانند «قادر بودن» برای خدا که در این صورت، اگرچه وجود موجودات دیگر لازم نیست، ولی فرض و تعقل موجودات دیگر لازم است (فیاضی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۱۱۱).

۲-۱-۳. مراد از «اخلاق نسبی» و «اخلاق مطلق»

منظور از «نسبیت اخلاقی» معنای اول از معانی نسبیت معرفت‌شناختی است. به تعبیر دیگر، «نسبیت اخلاقی» به این معناست که هیچ حکم اخلاقی، کلی و مطلق نیست، بلکه تمام احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن است و با تغییر کردن دستورها، قراردادها و سلیقه‌ها، حکم هم تغییر می‌کند؛ یعنی اگر شرایط را از هر جمله اخلاقی حذف کنیم، جمله اخلاقی متناقض با آن نیز می‌تواند قابل قبول باشد؛ مثلاً، از نظر نسبی‌گرایان، حکم اخلاقی «حجاب برای زنان خوب است» تنها برای جامعه خاصی اعتبار دارد و حکم «حجاب برای زنان خوب نیست» را می‌توان به همان میزان برای جامعه دیگری اخلاقی دانست (مصباح، ۱۳۸۲، ص ۳۷-۳۸).

در مقابل، «اطلاق اخلاقی» یا «اخلاق مطلق» به این معناست که احکام اخلاقی تابع دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن نیست. البته همه اقسام و مراحل نسبیت اخلاقی، اعم از نسبیت توصیفی، فرااخلاقی و هنجاری در این ویژگی مشترکند که ریشه در نسبیت معرفت‌شناختی دارند و مکاتب پیروان این مراحل، همه به نوعی معتقد به نسبیت در معرفت هستند (هارمن، ۱۹۷۷، ص ۹۶) و حتی با صراحت از انواع و مراحل نسبیت، از جمله نسبیت هنجاری که خود ریشه در نسبی‌گرایی در معرفت دارد، دفاع می‌کنند (ونگ، ۱۹۹۸، ج ۶، ص ۵۴۱).

توجه به این نکته لازم است که مطلق بودن اخلاق را نباید با مطلق بودن فعل اخلاقی یا رفتار و آداب اخلاقی

اشتباه کرد، به‌گونه‌ای که فعل یا آداب و رسوم خاصی را همیشه اخلاقی، و فعل یا آداب و رسوم دیگری را همیشه ضد اخلاقی دانست؛ زیرا نه‌تنها کسی منکر نسبی بودن افعال و رفتار و آداب اخلاقی نیست، بلکه نسبت در افعال و آداب و رسوم امری کاملاً پذیرفته‌شده است؛ چنان که حتی نباید اخلاق مطلق را به معنای مطلق بودن صفات اخلاقی دانست؛ زیرا حتی صفات اخلاقی هم همواره در همه افراد و یا در همه شرائط یکسان نیست.

برای نمونه، حضرت علی^ع می‌فرماید: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو و الجبن و البخل» (سید رضی، ۱۳۷۹، ح ۱۳۴)؛ بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان است که عبارت است از: تکبر، ترس و بخل.

این روایت مصادیقی از نسبی بودن خصال و صفات اخلاقی را بیان می‌کند. پس نباید پنداشت که لازمه اخلاق مطلق آن است که افعال و صفات را از اول دسته‌بندی کنیم و دسته‌ای را اخلاقی و دسته‌ای دیگر را غیراخلاقی بدانیم، بلکه افعال با وجوه، اعتبارات و ملاکات فرق می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۷، ص ۱۴۸).

بنابراین، مراد از «نسبی بودن اخلاق»، نسبی بودن ملاک‌ها و اصول افعال اخلاقی بر اساس سلیقه‌ها، قراردادهای و دستورهای گوناگون فردی و اجتماعی است (حاج‌محمدی، ۱۳۷۷، ش ۸۱، ص ۴۳).

تذکر این نکته هم لازم است که قضایای اخلاقی از قبیل قضایای حقیقه‌اند و نظری به مصادیق خارجی ندارند. به همین سبب اگر کسی عدالت را خوب بداند، اما از این نظر خوب بداند که سلیقه همه افراد آن را می‌پسندند، او مطلق‌گرا نخواهد بود؛ چنان که اگر عدالت را خوب بداند، ولی هیچ مصادقی در خارج برای آن وجود نداشته باشد، جمله «عدالت خوب است» بر این اساس مطلق خواهد بود (مصباح، ۱۳۸۹، ص ۴۵-۴۶) و چون این ملاک‌ها و اصول مطلق بوده و تابع امور غیر واقعی (از قبیل دستور، قرارداد، سلیقه و مانند آن) نیست، پس اخلاق از نظر مکتب اسلام و فلاسفه بزرگی مانند علامه طباطبائی نسبی نیست.

۳. اعتباریات و تقسیمات آن از نظر علامه طباطبائی

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

۱-۳. اعتباریات بالمعنی‌الاعم

ایشان «اعتباریات بالمعنی‌الاعم» را همان اعتباریات در مقابل ماهیات می‌داند. به عبارت دیگر، اینها همان «معقولات ثانیه فلسفی» و «معقولات ثانیه منطقی» هستند.

۲-۳. اعتباریات بالمعنی‌الاخص

وی «اعتباریات بالمعنی‌الاخص» را همان اعتباریاتی می‌انگارد که لازمه فعالیت قوای انسان (یا هر موجود زنده) است و از آنها به «اعتباریات عملیه» نیز تعبیر می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۵). با توجه به این موضوع،

ایشان «اعتباریات عملیه» را مولود و طفیلی احساساتی می‌داند که مناسب قوای فعال انسان هستند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع احساسات درونی به شمار می‌روند. احساسات درونی هم دو گونه‌اند: یکی لازمه نوعیت نوع و غیرقابل تغییر است (مانند: اراده و کراهت مطلق و حب و بغض مطلق) و دیگری احساسات خصوصی و قابل تغییر و تبدل.

ایشان اعتباریات بالمعنی الاخص را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱-۲-۳. اعتباریات عمومی، ثابت، غیرمتغیر و دائمی الوجود

اعتباریاتی که انسان از ساختن و اعتبار کردن آنها ناگزیر است؛ مانند: اعتبار متابعت از علم و اعتبار اجتماع.

۲-۲-۳. اعتباریات خاصه، خصوصی و قابل تغییر

اعتباریاتی مانند زیبایی‌های خصوصی و گونه‌های مختلف اجتماعات (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

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

۳-۲-۳. اعتباریات قبل‌الاجتماع

این قسم نیازمند اجتماع نیست و بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخلی ندارد و به شخص قائم است؛ مانند به‌کار انداختن قوای مدرکه و غاذیه، اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و غیر آنها.

۴-۲-۳. اعتباریات بعد‌الاجتماع

اعتباریاتی است که بدون فرض اجتماع امکان‌پذیر نیست. این‌گونه افعال و اعتباریات قائم به نوع جامعه است، نه فرد؛ مانند افعالی که مربوط به اجتماع است؛ از قبیل اصل ملکیت، سخن (کلام)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

درباره تقسیم فوق ذکر دو نکته لازم است:

۱. در تقسیم علوم و معارف بشری به حقیقی و اعتباری، علامه هیچ‌ذکری از نظریه مشهور فلاسفه (در تقسیم علوم به نظری و عملی) به میان نیاورده است، و اینکه آیا ایشان آن تقسیم مشهور را قبول دارد یا این تقسیم را جایگزین آن کرده، دقیقاً معلوم نیست! با تفحص اجمالی در دیگر آثار علامه هم تقسیم علوم به «نظری» و «عملی» را نیافتیم. از برخی کلمات شهید مطهری نیز استفاده می‌شود که علامه تقسیم علوم به «حقیقی» و «اعتباری» را جایگزین تقسیم مشهور کرده است (مطهری، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۰۲)؛ همان‌گونه که برخی از صاحب‌نظران نیز چنین مطلبی را بیان کرده و گفته‌اند که علامه در اینجا فقط درصد جلوگیری از خلط و اشتباهی بوده که برخی از متجددان بین علوم حقیقی و اعتباری می‌کرده و حکم ادراکات اعتباری را به همه علوم - اعم از حقیقی و اعتباری - تعمیم می‌داده‌اند (داوری، ۱۳۶۳، ص ۱۷۰).

۲. علامه از اعتباریات عملیه دو تقسیم‌بندی ارائه کرده است: یکی تقسیم اعتباریات عملیه به «اعتباریات عمومی» و «اعتباریات خصوصی»، و دیگری تقسیم اعتباریات عملیه به «اعتباریات قبل‌الاجتماع» و «اعتباریات بعد‌الاجتماع». در *اصول فلسفه*، ایشان این دو تقسیم را جداگانه ذکر کرده و حتی بعد از تقسیم اعتباریات به «عمومی» و «خصوصی»، با عبارت ذیل به جداسازی این تقسیم‌بندی از تقسیم قبل (عامه و خاصه) تصریح نموده است: «اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم است: ۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛ ۲. اعتباریات بعد از اجتماع...» (طباطبائی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۸۸).

ولی با توجه به برخی عبارات ایشان و مراجعه به مصادیق هر یک از این دو تقسیم، آشکار می‌شود که این دو تقسیم کاملاً بر هم منطبق است و ایشان حتی در برخی موارد با استفاده از کمانک (پرانتز) آنها را به جای یکدیگر قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۰۲ و ۲۰۶).

بنابراین، اعتباریات عمومی با اعتباریات قبل‌الاجتماع یکی است؛ چنان‌که اعتباریات خصوصی با اعتباریات بعد‌الاجتماع یکی است (ترکاشوند، ۱۳۸۹، ش ۲۹).

۴. ویژگی‌های اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبائی

ویژگی‌هایی که علامه برای اعتباریات بیان می‌کند ظاهراً شامل همه اقسام اعتباریات می‌شود: اعتباریات بالمعنی‌الاعم و اعتباریات بالمعنی‌الاخص؛ اعتباریات عمومی و قبل‌الاجتماع و اعتباریات خصوصی و بعد‌الاجتماع. این ویژگی‌ها عبارتند از:

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

۲. مصادیق اعتباریات تا زمانی که دواعی و احساساتی باشند که منجر به اعتبار کردن می‌شوند، موجودند و با از بین رفتن آن دواعی و احساسات، آن اعتبارات هم از بین می‌روند.

۳. هر یک از معانی اعتباری فوق، اگرچه وهمی‌اند، بر حقیقتی استوارند. علامه در *رسائل سبعه* می‌گوید:

«هذه المعانی و الامور الغير الحقیقیة لابد ان تنتهی انتزاعها الی الامور الحقیقیة، سواء كانت تصویریة أو تصدیقیة...» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

یعنی علاوه بر این مصادیق اعتباری و وهمی، مصادیق واقعی دیگری هم دارند؛ مثلاً، وقتی حدّ شیر را به انسان شجاع می‌دهیم، در واقع یک شیر واقعی هم هست که حدّ حقیقی شیر از آن اوست.

۴. این معانی وهمیه حد ندارند و طبعاً غیرقابل برهان شمرده می‌شوند. به تعبیر دیگری از علامه، این معانی ارتباط تولیدی با علوم و ادراکات حقیقی ندارند.

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

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

۷. این معانی اعتباریِ وهمی را می‌توان اصل قرار داد و معانیِ وهمیِ دیگری را از آنها ساخت. علامه این قسم را سبک «مجاز از مجاز» می‌نامد.

۸. قیاس جاری در اعتباریات «جدل» است که مقدمات استفاده شده در آن، مشهورات و مسلمات است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۸۹، ۱۳۶۲ و ۱۳۴-۱۳۱؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۵۵).

۹. «اعتبار» در این معنا فقط وصف تطبیق مفاهیم است، نه خود مفاهیم؛ یعنی اعتباری فقط در ظرف قضایا ممکن است؛ زیرا ما هیچ‌گونه تصرفی در مفاهیم نمی‌کنیم و مفهوم همان مفهوم است، بلکه در تطبیق و نسبت، تصرف کرده‌ایم. پس قوام هر اعتباری به قضیه است (لاریجانی، بی‌تا، ص ۲۱ و ۲۲).

۵. بایدها و نبایدهای اخلاقی در زمره اعتباریات قبل‌الاجتماع

علامه بایدها و نبایدهای اخلاقی، بلکه مطلق بایدها و نبایدها را جزو اعتباریات قبل‌الاجتماع و عامه می‌داند و نیز آنها را نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی می‌شمارد که انسان می‌تواند بسازد. ایشان همچنین این اعتبار را عام می‌داند؛ چنان که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد. به عبارت دیگر، هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد «وجوب» انجام می‌پذیرد. بنابراین، از نظر علامه، بایدها و نبایدهای اخلاقی همه ویژگی‌های اعتباریات قبل‌الاجتماع را دارند و عام، ثابت، دائمی‌الوجود و غیرقابل زوال شمرده می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۹).

خلاصه توضیح نظر علامه این است: انسان موجودی مختار است و در اینکه انسان افعال و حرکاتش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد، تردیدی نیست. بر این اساس، اگرچه ارتباط میان فعل و نتیجه فعل امری ضروری است (یعنی چنانچه فعلی انجام شود، بالضروره نتایجش را دربر خواهد داشت)، ولی ارتباط انسان با فعل - به خاطر اراده و اختیارش - امکانی است و نسبت امکان به تحقق و عدم تحقق فعل مساوی است. اگر این امکان بخواهد تحقق پیدا کند، باید به ضرورت تبدیل شود. انسان با توجه به مختار بودنش، برای محقق شدن افعالش بین خود و صورت علمی احساس فعلش، «باید»ی را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است (همان، ۱۳۶۲، ص ۱۵۷).

اگر بخواهیم دیدگاه علامه را به زبان فلسفی توضیح دهیم، می‌گوییم: انسان فاعل بالقصد است و هر فعلی بخواهد از فاعل بالقصد صورت پذیرد مبتنی بر مبادی فعل است. مبادی فعل فاعل بالقصد عبارتند از: تصور، تصدیق به فایده، شوق و شوق مؤکد (میل). این چهار مبادی بین فلاسفه متأخر مشهور است.

علامه طباطبائی علاوه بر این چهار مبادی، امر پنجمی را هم در انتهای این مبادی قرار داده و آن ادراک اعتباری وجوب است؛ یعنی هرگاه فاعل مختار اراده کرد فعلی را انجام دهد، بعد از مبادی چهارگانه فوق، باید بعد از شوق مؤکد و قبل از انجام فعل، ادراک اعتباری به نام «وجوب و ضرورت» هم داشته باشد که منجر به فعل شود (مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۸، ص ۱۰۴).

مثال علامه این است: انسان وقتی غذا خوردن را می‌خواهد، در حال گرسنگی، به یاد سیری می‌افتد. او حالت سیری را تصور می‌کند و نسبت ضرورت را میان خود و احساس درونی سیری اعتبار می‌نماید، و بعد هم سیری - به خود - وصف ضرورت می‌گیرد. البته چون سیری بدون بلعیدن، جویدن، دست دراز کردن، در دهان گذاشتن و مانند آن ممکن نیست، پس انسان به همه این افعال و حرکات وصف و وجوب و بایستی می‌دهد (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۸۵؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۶۰). نیز نفس ما در جایی که عدم فعلی را ضروری می‌داند، نسبت «نباید» و به تعبیر علامه نسبت حرمت، یعنی همان ضرورت عدم را بین خود و فعل جعل می‌کند.

ایشان همچنین بایدها را در دو مقام تصویر کرده است:

۱. بایدی که در حین صدور فعل محقق می‌شود که هر فعل صادری - اعم از قبیح، حسن، واجب و... - مسبوق به آن است.

۲. بایدی که متعلق به خود فعل - فی حد ذاته - است، نه متعلق فعل در حین صدور فعل از فاعل (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۲؛ لاریجانی، ۱۳۸۲، ش ۶ ص ۲۰). بر این اساس علامه معتقد است: انسان حتی گاهی هم که افعال ناشایست انجام می‌دهد، وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند؛ زیرا او با اعتقاد به وجوب، آن افعال را انجام می‌دهد. از این رو، وقتی از مردم پرسیده شود: با اینکه می‌دانید فلان کار ناشایست است، چرا آن را انجام می‌دهید؟ در جواب می‌گویند: «چاره‌ای نداریم» یا «فلان محذور را داریم!» مفهوم پوزش و عذرخواهی آنان این است که ضرورت فعل، مقید به عدم تحقق عذر بود؛ یعنی فعل با اعتقاد به وجوب انجام گرفته است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۰). بنابراین، انسان نسبت وجوب و حرمت اعتباری (باید و نباید اعتباری) در همه اعتباریات را از وجوب و ضرورت خارجی (حقیقی) به عاریت گرفته است (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۲؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۵۷).

هرچند بحث درباره بایدها و نبایدهای اخلاقی است، ولی همان‌گونه که بیان شد، علامه در تمام افعال اختیاری و ارادی انسان چنین تبیینی دارد و از برخی مثال‌هایی که در این زمینه می‌زند، معلوم می‌شود که نظریه او در باره بایدها و نبایدهای اخلاقی نیز چنین است. البته ایشان این نحو اعتبار را نه تنها به اخلاق مختص نمی‌دانند، بلکه معتقد است: همه موجودات زنده و حتی همه پدیده‌های جهان نیز در انجام افعالشان وجوب و بایدی را جعل می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ص ۱۷۱-۱۷۳؛ همو، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۰۶-۱۱۰).

در توضیح مراد علامه لازم است گفته شود: در باب مجاز، دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

الف. مجاز مشهور (مجاز ادبی): در این مجاز، مشبه به مصداق حقیقی دارد و مصداق دیگر از باب تشبیه و به صورت مجازی به واسطه علاقه و نسبتی که بین مشبه و مشبه به است، به مشبه نسبت داده می‌شود؛ مثلاً، شیر مصداقی دارد و آن شیر جنگل است و وقتی گفته می‌شود: «حسن شیر است» به خاطر آن است که علاقه «شجاعت» در حسن نیز وجود دارد، و مهم اینکه در مقام استعمال، همه می‌دانند که مصداق واقعی شیر همان شیر جنگل است.

ب. مجاز سکاکی: این مجاز تفاوتی با مبنای مشهور در باب مجاز دارد و آن اینکه در این قسم از مجاز در واقع دو فرد را برای شیر در نظر گرفته‌ایم: یک شیر جنگل و یک شیر ادعایی که همان حسن است؛ یعنی کسی که شیر را در حسن استعمال می‌کند مرادش آن است که حسن یکی از مصادیق شیر است، لیکن به صورت ادعایی. یعنی: آنقدر این علاقه شجاعت در حسن زیاد است که گویا حسن یکی از مصادیق شیر واقعی است؛ اما مستعمل ادعا می‌کند که حسن یکی از مصادیق شیر واقعی است.

با توجه به توضیح فوق، لازم به ذکر است که علامه طباطبائی در بحث «مجاز» قایل به مجاز سکاکی است. بنابراین از یک سو وقتی در واقع نسبت من فاعل با فعل، امکان است، نه وجوب، و از سوی دیگر من این فعل را انجام می‌دهم، از نظر ایشان نیاز دارم به اینکه یک نسبت وجوب ادعایی بین خودم و فعلم جعل کنم و نسبت امکانی بین خودم و فعلم را به وجوب تبدیل نمایم، و چون نمی‌شود نسبت امکان را به وجوب تبدیل کرد، این کار را به صورت مجاز سکاکی انجام می‌دهم؛ یعنی نسبت امکان را وجوب می‌دانم، لیکن وجوب ادعایی، نه وجوب واقعی. این گونه است که ایشان نسبت وجوب و ضرورت را اعتبار می‌کند. بنابراین نباید چنین پنداشت که این نسبت اعتباری در واقع اعطای حد واقعی یک چیز (وجوب و ضرورت) به چیز دیگر (امکان) است. با توضیح معانی گوناگون اعتباری، این موضوع چهره روشن‌تری به خود می‌گیرد.

۶. معانی مختلف «اعتباری»

برای مفهوم «اعتباری» بر حسب آنچه نویسندگان این سطور احصا کرده‌اند - دست‌کم - چهار معنا می‌توان برشمرد:

۶-۱. مفهوم اعتباری در مقابل مفهوم حقیقی

«اعتباری» به مفاهیمی گفته می‌شود که مصداق جداگانه‌ای در عالم عینی ندارند؛ مانند مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی)، از قبیل وجوب، امکان، امتناع و مانند آن؛ و مفاهیم منطقی (معقولات ثانیه منطقی)، از قبیل مفاهیم کلی، جزئی، جنس، نوع، فصل و غیر آن. در مقابل، مفاهیم حقیقی در فلسفه و منطق به‌مثابه مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی شناخته می‌شوند (شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۳۵۴)؛ مانند مفهوم «وجود» و «انسان» که دارای مصادیق عینی است. پس این قسم از مفهوم اعتباری شامل همه مفاهیم فلسفی و همه مفاهیم منطقی می‌شود. بنابراین مفاهیم فقهی، حقوقی و اخلاقی (نظیر وجوب، حرمت، باید و مثل آن) نیز در زمره این قسم از اعتباریات قرار می‌گیرند.

۶-۲. اعتباری در مقابل اصالت

این قسم مربوط به بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. وقتی گفته می‌شود: ماهیت امری اصیل و غیراعتباری است، معنایش آن است که ماهیت هویت خارج را پر کرده است. در مقابل، اصالت وجود به این معناست که آنچه ملاً خارج را پر کرده و منشأ آثار واقعی است، همان وجود است (شیرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۸۸).

۳-۶. اعتباری به معنای موجود وابسته، نسبی و عرضی

معمولاً نسبت و مقولات نسبی را که به دو طرف وابسته‌اند، از این قسم می‌دانند؛ شبیه حروف نسبت (از، به، در و...) که وابسته به دو طرف نسبت هستند و اصل هستی‌شان همان وابسته به دو طرفشان است؛ چنان که می‌توان خود أعراض (حتی أعراض غیر نسبی) را هم به این معنا اعتباری دانست. البته با دقت بیشتر می‌توان وجود رابط را بر اساس مبنای ملاصدرا نیز از این قسم اعتبار دانست که گاهی در فلسفه از آن به «وجود فی غیره» یاد می‌شود. در مقابل، مفاهیم نفسی هیچ نسبتی در آنها وجود ندارد؛ مثلاً، وقتی خدا حی است، این حی بودن خدا هیچ‌گونه نسبتی در آن وجود ندارد، بلکه مفهومی نفسی است.

۴-۶ «اعتباری» به معنای مفاهیمی که صرفاً در ظرف عمل تحقق دارد

مطابق این معنا، شخص آنها را اعتبار می‌کند به خاطر نیازهایی که به آنها دارد؛ مثلاً، شخص وجوب را جعل می‌کند تا فعلش از حالت امکان به وجوب تبدیل شود. چنان که روشن است، این معنا لزوماً در مقابل معانی فوق نیست، بلکه خود می‌تواند در زمره برخی از معانی اعتباری سه‌گانه نخست هم قرار گیرد؛ مثلاً، مفهوم «وجوب» که از جمله مفاهیم پرکاربرد این قسم است، خودش از مفاهیم فلسفی و به عبارت دیگر، از اعتباریات به معنای نخست نیز هست.

به عبارت دیگر، این قسم از اعتبار معنایش همان فرض و مجاز است به معنای اسناد مجازی یا همان «اسناد الی غیر ما هو له». با توضیحاتی که درباره مجاز سکاکی دادیم، معنای این قسم از اعتباریات به درستی روشن می‌شود. زمانی که ما حد «شیر» را به «علی» می‌دهیم، در واقع عملی را اراده کرده‌ایم و آن تشبیه به معنای فوق است؛ یعنی ما اگرچه در این قسم مجاز برای شیر دو مصداق قایل شده‌ایم: یکی علی و دیگری شیر موجود در بیشه، اما اینکه ما حد شیر را به علی داده‌ایم، معنایش این نیست که واقعاً علی شیر است، بلکه به خاطر نیازی که در این تشبیه داشته‌ایم و آن مبالغه در تشبیه در معنای شجاعت است، این حد و معنا را به صورت مجازی به علی نیز داده‌ایم.

به عبارت دیگر، در این معنا «شیر» دو معنا دارد: یکی معنای شیر واقعی، و دیگری معنای شیر ادعایی. معنای واقعی‌اش همان شیر وحشی است و معنای ادعایی و مجازی‌اش علی است. پس این معنا از اعتباری صرفاً به معنای فرض است.

نکته‌ای که لازم به ذکر است آنکه مراد علامه از «اعتباری»، همین معنای اخیر است، و البته تأکید می‌کنیم که همه اقسام اعتباریات علامه طباطبائی (عام، خاص، قبل الاجتماع، بعد الاجتماع و مانند آن) در این بحث در زمره این قسم از اعتباریات قرار می‌گیرد و - چنان که گفته شد - با قرار گرفتن در ذیل معنای اول نیز منافاتی ندارد.

تذکر جدی اینکه وقتی حضرت علامه می‌گوید: این مفاهیم فقط در ظرف عمل معنا پیدا می‌کنند، یعنی اساساً

اعتباریات ایشان در بحث وجودشناختی و علیت معنا دارد، نه بحث معرفت‌شناسی. این در حالی است که آن دسته از اندیشمندیانی که اخلاق را نسبی می‌دانند، اساساً بحثشان معرفت‌شناختی است، نه هستی‌شناختی.

روشن است که وقتی علامه می‌فرماید: جعل و اعتبار باید‌ها و نبایدها نسبی (به معنای سوم) است؛ یعنی این باید‌ها و نبایدها از قبیل معانی نفسی نیستند، بلکه نیاز به طرف نسبت دارند. برای مثال، وقتی انسان برای خوردن غذا باید اعتبار می‌کند، در این اعتبار حتماً یک طرف نسبتی باید وجود داشته باشد یا - دست‌کم - باید طرف نسبتی فرض شود که می‌شود از قبیل صفات ذات‌الاضافه و به عبارت دیگر، در زمره صفات نفسی محسوب نمی‌شوند. همچنین لازم به ذکر است که هرگونه اعتبار و جعل و انشا به یکی از دو صورت ممکن است انجام شود:

الف. مبتنی بر امر واقعی؛ یعنی معتبر وقتی انشا را اعتبار می‌کند، واقعیتی را در نظر می‌گیرد و بر اساس آن واقعیت، اعتبار می‌کند. البته این واقعیت نیز می‌تواند اقسامی داشته باشد؛ مثلاً، واقعیتی عینی پشتوانه اعتبار شخص معتبر باشد. چنان که خواهیم گفت، اعتباریات علامه طباطبائی از این قرار است؛ زیرا علامه واقع‌گرا بوده و برای رسیدن به هدفی واقعی و عینی، این اعتباریات را انجام داده و اساس هدف ایشان از این‌همه اعتبار، رسیدن به همان واقعیات عینی است. همچنین می‌تواند امری اعتباری مانند نظم اجتماعی و امثال آن پشتوانه این اعتبار باشد؛ نظیر بسیاری از دستورها و قراردادهایی که در اجتماع جعل می‌شود. البته همه این افراد واقع‌گرا هستند.

ب. غیر مبتنی بر امر واقعی؛ این قسم نیز مانند قسم قبل می‌تواند اقسامی داشته باشد. می‌تواند ناشی از خواست شخصی، قرارداد اجتماعی، دستور، حتی سلیقه و یا ذوق یک شخص خاص باشد (مصباح، ۱۳۹۳، ص ۲۸).

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

اعتباریات علامه طباطبائی بر واقعیتی عام به نام «فطرت مشترک بشری» یا همان «سرشت مشترک» مبتنی است. ایشان در ذیل آیه «فطرت» به تفصیل بیان کرده است اساس اجتماع بر فطرت واحد توحیدی بنا شده، به گونه‌ای که این فطرت در تمام امت‌ها و تمام زمان‌ها و تمام افراد انسان یکسان بوده و یک اقتضا دارد و چون اخلاق نیز بخشی از نظام و مکتب اسلام توحیدی مبتنی بر فطرت مشترک است، پس اصول اخلاقی انسان‌ها نیز باید مبتنی بر همین فطرت مشترک باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۱۹۳).

شهید مطهری فطرت مشترک را در شرح اعتباریات علامه طباطبائی مطابق با همان «من علوی» می‌داند. ایشان معتقد است: هر انسانی دارای یک «من فرودین» و به تعبیر ایشان «من سفلی» است که اعتباریاتش ممکن است برخلاف فطرت و سرشت مشترک بشریت انجام شود. اما تعدادی از اعتباریات، از جمله اعتباریات عمومی (نظیر باید، نباید، خوبی، بدی و مانند آن) در همه افراد مشترک و با فطرت مشترک هماهنگ است و همه انسان‌ها این اعتباریات را یکسان و مطابق با «من علوی» خود یا همان ندای درون اعتبار می‌کنند و به همین سبب این

قسم از اعتباریات همواره ثابت‌اند (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۷۳۹)؛ چنان که می‌توان مذمت شدن انسان توسط خودش بعد از گناه را نشانه‌ای از همین فطرت و سرشت مشترک بشری دانست.

لازم به ذکر است که این فطرت و سرشت مشترک ممکن است در بسیاری از موارد، بر اثر گناهان زیاد، تأثیرش کم‌رنگ شود، اما هرگز از بین نمی‌رود؛ چنان که می‌توان درخواست فرعون از خدا به هنگام غرق شدن را نشانه‌ای بر این گرفت که او در لحظات واپسین عمر خود، به همان شناخت فطری اولیه بازگشت.

قرآن درباره زمان غرق شدن فرعون می‌فرماید: «وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَرَاكَ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمِنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتَ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ و ما بنی اسرائیل را از دریا گذرانیدیم. پس آنگاه فرعون و سپاهش به ظلم و ستمگری آنها را تعقیب کردند، تا چون هنگام غرق فرعون فرار کنید، گفت: اینک من ایمان آوردم که حقاً جز آن کسی که بنی اسرائیل به او ایمان دارند خدایی در عالم نیست و من هم از مسلمانان و اهل تسلیم فرمان او هستم (یونس: ۹۰).

این دلیلی روشن بر آن است که فطرت مشترک هرگز از بین رفتنی نخواهد بود و همواره خاستگاهش امور برتر و به تعبیر شهید مطهری امور وابسته به «من علوی» است که مشترک بین همه افراد بشر است.

توجه به این نکته نیز ضرورت دارد که وقتی گفته می‌شود: فطرت و معرفت‌های فطری بشر (از جمله معرفت به توحید) و اعتقادات از جمله دانش‌هایی است که در بین همه انسان‌ها مشترک است، نباید چنین پنداشت که این دانش‌ها در زمره احساسات محسوب شده، که در نهایت فطرت را به نوعی احساس‌گرایی غیرواقع‌گرا فروبکاهیم؛ زیرا دانش‌های فطری مطابق با سعادت حقیقی انسان، یعنی همان قرب به خداست که خود، واقعیتی مطلق و عام بوده، گرایش فطری به آن نیز در همه انسان‌ها وجود داشته و قابل اثبات است، هرچند در افراد گوناگون ممکن است دارای شدت و ضعف باشد و چنان که در تعبیر شهید مطهری گذشت، دانش‌های فطری انسان مطابق با «من علوی» بوده و در همه انسان‌ها مشترک است.

نتیجه‌گیری

نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی، هم در هستی‌شناسی و هم در معرفت‌شناسی به‌کار می‌روند. اما اخلاق نسبی در اصطلاح فیلسوفان اخلاق، صرفاً معرفت‌شناسی است. نسبی‌گرایی در هستی‌شناسی منجر به نوعی تفاوت در وجود می‌شود؛ اما این غیر از نسبی‌ت اخلاقی است که در معرفت‌شناسی مطرح می‌شود. اعتباریات علامه طباطبائی اگرچه نوعی نسبی‌ت‌گرایی است، اما نسبی‌ت‌گرایی هستی‌شناسانه و مربوط به بحث علت و معلول بوده و کاملاً با اخلاق نسبی - که نوعی نسبی‌ت معرفت‌شناسانه است - بیگانه است.

«اعتباری» - دست‌کم - چهار معنا دارد:

الف. در مقابل حقیقی که به معقولات ثانیه فلسفی و منطقی اطلاق می‌شود.

ب. در مقابل اصیل که در بحث «اصالت وجود» مطرح می‌شود.

ج. به معنای وجود وابسته یا همان موجود فی‌غیره به‌کار می‌رود.

د. مفاهیمی که صرفاً در ظرف عمل تحقق پیدا می‌کنند.

مراد علامه طباطبائی از اعتباریات (با تمام اقسامش) همین معنای چهارم است که بحثی هستی‌شناسانه بوده و ارتباطی با اخلاق نسبی ندارد. به نظر می‌رسد مراد علامه از طرح بحث «اعتباریات» صرفاً افزودن یک مقدمه به مبادی فعل اختیاری در فاعل بالقصد است که صرف‌نظر از اشکالاتی که ممکن است این نظریه داشته باشد، خودش راهی برای توجیه اخلاق مطلق است، به‌ویژه آنکه اعتباریات را مبتنی بر فطرت سعادت‌طلب بشر می‌داند که به‌مثابه یک‌گرایش اصیل در همه انسان‌ها به‌طور یکسان وجود دارد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، الهادی.
- ترکاشوند، احسان، ۱۳۸۹، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان»، معرفت فلسفی، ش ۲۹، ص ۲۵-۵۴.
- حاج محمدی، مرتضی، ۱۳۷۷، «نسبیت اخلاق از دیدگاه شهید مطهری»، کیهان اندیشه، ش ۸۱، ص ۵۸-۳۹.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۳، ملاحظاتی در باب ادراکات اعتباری، دومین یادنامه علامه طباطبائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، تفرج صنع، چ سوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- صدرالمتألهین، ۱۴۲۳ق، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۴، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیرالقرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- _____، ۱۳۶۲، رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۴۱۶ق، نهاییه الحکمة، چ سیزدهم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۶، نهاییه الحکمة، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۸۲، «الزامات عقلی و اخلاقی»، پژوهش‌های اصولی، ش ۶، ص ۷-۲۵.
- _____، بی‌تا، جزوه درسی فلسفه اخلاق، قم، مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق.
- مجمع عالی حکمت، ۱۳۹۸، دومین یادنامه علمی علامه طباطبائی (مقاله اعتباریات و نسبی‌گرایی).
- مصباح، مجتبی، ۱۳۸۲، بنیاد اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، «تحلیلی انتقادی بر اقسام و ادله نسبیت در اخلاق»، پژوهشنامه اخلاق، ش ۹، ص ۶۸-۳۷.
- مصباح، مجتبی و علی احمدی امین، ۱۳۹۸، «واقع‌گرایی و اخلاق لیبرال»، آیین حکمت، ش ۴۲، ص ۳۰-۷.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۴، دروس فلسفه اخلاق، تهران، اطلاعات.
- _____، ۱۳۹۳، مکاتب اخلاقی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، تعلیم و تربیت در اسلام، چ بیست‌وششم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۶۶، مقالات فلسفی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۶۳، نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.

Harman, Gilbert, 1977, *The Nature of Morality*, Oxford: Oxford University Press

Wong, David, 1998, *Moral Relativism*, ed. Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philosophy, London & New York: Routledge