

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## Critical research on the opinion of Allameh Tabatabaei on Ethical Beauty and Indecency

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Preprint
Authors	Tah, Seyed Sadreddin
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 16:10:11
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/173506">http://hdl.handle.net/20.500.12424/173506</a>

بررسی انتقادی

نظریه علامه طباطبائی

پی‌رامون

حسن و قبح اخلاقی

نوشته

سید صدرالدین طاهری

دانشیار گروه آموزشی فلسفه دانشگاه علامه  
طباطبائی، تهران-1385

## **Critical research on the opinion of Allameh Tabatabaei on Ethical Beauty and Indecency**

**Seyed Sadreddin Tah, Iran**

Associate Professor of Department of Philosophy f

Allameh Tabatabaei University, Tehran – 1385

E-mail: ss\_tahery@yahoo.com

Tel: 0912 384 97 50 – 021 88 68 18 87

چکیده :

حُسن و قبح یا خوبی و بدی اخلاقی که به کارهای  
اختیاری آدمی تعلق می‌گیرد و منشأ صدور امر و نهی اخلاقی  
شناخته می‌شود از دیرباز مورد بحث بوده و فلاسفه اخلاق، به  
ویژه، درباره چگونگی و منشأ آن گفتگو کرده و نظریاتی را  
ابراز داشته‌اند.

فیلسوف معاصر، علامه سید محمد حسین طباطبائی- رحمه الله علیہ- نیز در این باره نظریه‌ای ابراز داشته‌اند که از جهاتی بدیع است. نظر ایشان، از دیدگاه نگارنده این مقاله، شامل دو بخش اصلی است: نخست درباره واقعیّت حُسن و قبح است که به نظر علامه از نوع اعتبارات ذهنی است. دوم درباره منشأ حُسن و قبح است که به عقیده ایشان متکی بر اعتبار دیگری با عنوان «اعتبار وجوب یا ضرورت» است که خود سه شعبه دارد: ضرورت اکتساب، ضرورت اجتناب و لاضرورت. اما اینکه اعتبار وجوب بر چه مبنائی صورت می‌گیرد تا منتهی به اعتبار حُسن و قبح می‌شود، بحثی است که در متن مقاله به آن خواهیم پرداخت و نظر علامه را در این قسمت، همراه با مبانی آن، توضیح داده و ارزیابی خواهیم کرد.

## واژه‌های کلیدی

حُسن، قبح، اعتبار، خیال، واقعیّت، اطلاق، نسبیّت، ضرورت.

## Abstract

Ethical beauty and indecency, which belong to the optional activities of human beings, and are the sources of issuance the ethical commands and prohibitions, were the matters of discussion from the long time ago, and the philosophers of ethics were discussing, especially, about the quality and the source of them, and they expressed some views in this aria.

We know, also, a point of view about this matter from the grate contemporary philosopher, Allame Sayyed Mohammad Hosayn Tabatabaei, which is new in some aspects. His theory Contains, in our point of view, two main parts: first, the quality of the existence of ethical beauty and indecency, which are, from the opinion of Allameh, kinds of mental assumptions. Second, the source of them, which is another assumption, means the assumption of necessity and exigency, with its three branches: necessity of doing, necessity of avoiding and unnecessary. But the question: How we make the assumption of necessity, itself, to be the base of the assumptions of beauty and Indecency, is the mane part of the article, and will be discussed during that.

In the present article we will explain and criticize the opinion of Allameh about the two above mane parts.

Key words: ethical beauty, e. indecency, real, imaginary. Assumed, absolute, relative, necessity.

فهرست مطالب :

مقدمه

سه گونه هستی

دو پرسش تاریخی

نظریه علامه طباطبائی و منابع آن

بیان نظر علامه

اقسام اعتبارات

نکته ای در تائید

اعتبارات بی واسطه و با واسطه

بروز اشکال

پرسش اساسی

گرایش به تعدیل

رد آشکار نسبیت

ارزیابی حدود کارائی تعدیلهها

نتیجه گیری

## مقدمه

با واژه‌های خوب و بد همه آشنایم و آن دو را با عنایت به جنبه‌های توصیفی و ارزشی به کار می‌بریم، اما وقتی آنها را بر کارهای اختیاری انسان اطلاق می‌کنیم در بیشتر موارد جنبه ارزشی اخلاقی را در نظر می‌گیریم. در این معنا واژه‌های *شایسته* و *ناشایسته* در فارسی گویایی و اختصاص بیشتری دارند. در این مقاله خوب و بدواسم مصدر آن، خوبی و بدی، به همین معنا به کار برده می‌شود و به منظور رعایت اصطلاح گذشتگان، از متفکران اسلامی، از واژه‌های *حَسَن* و *قَبِيح* و صورتهای اسم مصدری این کلمات، یعنی *حُسْن* و *قُبْح*، نیز به تناسب، استفاده می‌شود.

در علم اخلاق و در زندگی روزمره وقتی این واژه‌ها را بر کارهای اختیاری انسان حمل می‌کنیم بیشتر به نتایج آن کارها توجه داریم، ولی در فلسفه اخلاق وقتی از اینگونه کلمات استفاده می‌کنیم به مبانی و مصادر این صفات نظر داریم و، برای مثال، می‌خواهیم بفهمیم: با چه ملاکی و براساس چه معیاری، عملی به *حُسْن* یا *قُبْح* متصف می‌شود، مرجعی که حکم به خوبی یا بدی کار صادر می‌کند کدام است، و، در قالب یک پرسش فلسفی خالص، می‌خواهیم بدانیم خوبی و بدی اخلاقی چه گونه وجودی دارند؟ آیا مثل دو صفت واقعی در فعل حضور دارند، چنانکه امتداد در جسم حضور دارد، یا آنکه، به اصطلاح، اعتباراتی هستند که ذهن ما، بر اساس دلایل موجه، یعنی با منشأ اعتبار حقیقی، آنها را در فعل می‌نگرد، بی آنکه وجود عینی داشته باشند. پاسخ علامه

طباطبای به این پرسشها و بررسی و نقد آن در ادامه این مقاله خواهد آمد. اما برای اینکه در آستانه ورود به مطلب قرار بگیری باید ابتدا به چند نکته مقدماتی توجه کنی:

## سه گونه هستی

هستی، از دیدگاه فلاسفه بر سه نوع است: واقعی،

خیالی و اعتباری:

هستی واقعی در یک ظرف وجئی خاص براساسی تحقق دارد، اعم از آنکه جوهری یا عرضی یا برتر از آن دو باشد، مانند هستی رشته کوه‌های البرز در شمال ایران. هستی خیالی، برعکس واقعی، مخلوق ذهن آدمی است و در چگونگی و بقای خود وابسته به ذهن است و تقییدی بیش از رعایت اصل عدم تناقض در قلمرو وجود خود ندارد، مانند تخیلاتی که نویسنده یک رمان خلق می‌کند و روی کاغذ می‌آورد. البته ذهن در تخیل خود از بیرون الگو می‌گیرد و اگر هدف خاصی داشته باشد در حدّ همان هدف پیش می‌رود ولی تخیل در ذات خود آزاد است. اما هستی اعتباری در حد وسط میان واقعی و تخیلی است، یعنی توسط ذهن جعلی یا اعتباری می‌شود ولی ذهن آن را با هدف خاصی با نظر به یک هستی واقعی و در حدّ واقعیت، اعتبار می‌کند و به این معناست که گفته می‌شود: هستی اعتباری واقعی نیست ولی منشأ اعتبار واقعی دارد، مانند اعتبار رابطه همسری میان یک زن و یک مرد و اعتبار مالکیت میان یک انسان و یک شیء. اعتبارات متعددی برای گذراندن زندگی فردی و روابط اجتماعی ضرورت می‌یابند و مبالغه نیست اگر گفته شود بیشتر زندگی انسان در دامن اعتبارات می‌گذرد. حُسن و قبح اخلاقی به طور قطع تخیلی نیست اما ممکن است، به نظر دقیق، اعتباری باشد و شرح آن خواهد آمد.

## دو پرسش تاریخی

در زمینة حُسن و قبح اخلاقی دو پرسش عمده مطرح شده که بایستی به آنها توجه شود و محتوای آنها فی‌الجمله معلوم گردد تا پرسش اصلی مقاله و مباحثی که پیرامون آن صورت می‌گیرد بهتر جا بیفتد و راه درست خود را طی کند. این پرسش‌ها، که سابقهٔ برخی از آنها به بیش از هزار سال می‌رسد، از این قرارند:

الف - آیا حُسن و قبح افعال عقلی است یا شرعی؟  
ب - آیا حُسن و قبح افعال واقعی است یا اعتباری؟  
پرسش اول قدیمی‌تر و شناخته‌تر از دومی است. اما از جهت معنا، دو اصطلاح عقلی و شرعی ناظر به طریق کشف حُسن و قبح و مرجع اعلام‌کنندهٔ آن دو است. معتقد به حُسن و قبح عقلی می‌گوید عقل، به عنوان یک منبع عام بشری و غیر وحیانی کاشف حُسن و قبح و صادرکنندهٔ حکم اخلاقی بر اساس آن دو می‌باشد خواه آنها را در ذات فعل تشخیص دهد یا با ملاحظهٔ خصوصیات عرضی متغیر، از قبیل شرایط اقلیمی و جز آن، کشف کند. اما معتقد به شرعی بودن حُسن و قبح می‌گوید شارع باید حُسن و قبح را اعلام کند و در مورد آن امر و نهی صادر نماید و برای بشرهای عادی، که ارتباط مستقیم با منبع وحی ندارند، تشخیص و تصمیم دربارهٔ حُسن و قبح و آثار و نمودهای اخلاقی مربوط به آنها میسر وی، حد اقل، نافذ نیست. به تعبیر دیگر: یک فعل خاص، خوب یا بد است، چون مورد امر یا نهی شارع قرار گرفته، و اینگونه نیست که چون بر حسب ذات یا عوارض عینی خود خوب یا بد بوده مورد امر یا نهی واقع شده باشد.

از این تعریف چه بسا این گونه استنباط شود که در این صورت در خود فعل عاملی ذاتی یا عرضی که حُسن و قبح آن را رقم بزند وجود ندارد و آنچه هست پس از امر و نهی شارع جعل می‌گردد، اما به نظر می‌رسد استقلال شرع در تشخیص و اعلام حُسن و قبح به خودی خود ملازم با تهی بودن ذات فعل از این صفات نمی‌باشد، گو اینکه برای متعهدان نسبت به

شرع، فهم حُسن و قبح و حکم به آن قبل از اعلام شرع غیرممکن  
یا- حداقل- غیر نافذ است و حکم لازم الاتباعی ندارد.  
بنابراین، می توان گفت قدر متیقن تفاوت عقلی با شرعی، و  
به اصطلاح، ثمره اختلاف، این است که قائل به حُسن و قبح  
شرعی عقل بشری را به دنبال وحی الهی می کشاند و قائل به  
حُسن و قبح عقلی شرع را کاشف از حکم عقل می داند، چنانکه  
حاج ملا هادی سبزواری، به عنوان یک فیلسوف طرفدار حُسن و  
قبح عقلی، در منظومه موسوم به نبراس الهدی (1، ص 6) گفته  
است:

*الحسن والقبح بعقلی صفا والشرع للعقل اعرفن*

*کاشفا*

*حسن و قبح را عقلی بدان و شرع را-البته- کاشف از*

*حکم*

*عقل بشمار.*

آنچه گفته شد شرح مختصری از محتوای پرسش اول بود.  
اما پرسش دوم به کلی در وادی دیگری است و مطلوب دیگری  
دارد و در صدد است معلوم کند که حُسن و قبح، اعم از آنکه  
عقلی یا شرعی باشد، چه نوع وجودی دارد: عینی و خارجی  
است و یا از جمله اعتبارات عقلی است، که با نظر به  
واقعیات بیرونی اعتبار می شود. اگر این دو صفت، عقلی  
باشند عقل بشر عادی با معیارهای عینی که دارد آنها را  
اعتبار می کند و بر اساس آن اعتباری که صورت گرفته (حُسن  
یا قبح) مبادرت به صدور امر یا نهی می کند و چنانچه این  
دو صفت، شرعی باشند شرع آنها را اعتبار کرده و حکم  
می دهد. البته منابع دیگری همچون اجتماع و سنت های اجتماعی  
نیز می توانند جای شرع را گرفته و در مقابل عقل قرار  
گیرند. در این حال حُسن و قبح به جای شرع از جانب آن  
منابع و مراجع تهمیل می گردد، اما این گونه اصطلاحات در  
قدیم رایج نبوده و در تاریخچه مسأله نیامده است.

## نظریه علامه طباطبائی و منابع آن

نظری که به علامه طباطبائی منسوب و در این مقاله مورد بحث است در قلمرو پرسش دوم است. ایشان، به طوری که شهرت یافته و از نوشته‌هایشان نیز به طور قطع بر می‌آید، حُسن و قبح کارها را اعتباری می‌دانند، اما بی‌اناتی که در این زمینه دارند از جهتی - که خواهد آمد - تولید اشکال می‌کند. ایشان حداقل در چهار اثر از آثار مکتوب خود در این باره بحث کرده‌اند:

- 1- مقالة ادراکات اعتباری، که در ردیف ششم از سلسله مقالات چهارده‌گانه اصول فلسفه و روش رئالیسم ایراد شده و حواشی استاد مطهری بر غنای آن و فوائد آن افزوده است.
- 2- رساله الاعتبارات، که به زبان عربی است و ضمن مجموعه‌ای حاوی هفت رساله به چاپ رسیده است.
- 3- رساله انسان در دنیا، که ضمن مجموعه‌ای با عنوان انسان از آغاز تا انجام به چاپ رسیده است.
- 4- مجلداتی از تفسیر شریف المیزان.

### بیان نظر علامه

این نظر را ضمن چند مقدمه و غالباً با استفاده از متن سخنان علامه طباطبائی نقل می‌کنیم:

### ادراکات اعتباری و جهت نیاز به آنها

علامه در توجیه نیاز به اعتباریات می‌گوید:

« نوع انسان و بلکه هر دارنده ادراکی » از موجودات عالم طبیعت « به کمال نمی‌رسد مگر با انجام کارهایی که توقف

بر اراده دارند، و اراده جز از طریق علم پدید نمی‌آید... اما علم به نسبت‌های ضروری حقیقی، یعنی علم به نسبت‌هایی که در خارج از ذهن میان اموری که شأن آنها وجود در خارج است... به خودی خود، اراده‌ای را بر نمی‌انگیزد. پس به ناچار اراده ناشی از علمی است که به نسبتی غیر حقیقی و غیر ضروری تعلق می‌گیرد... بنابراین، روشن است که انسان، بر حسب طبیعت خود نیامزند به علمی است غیر حقیقی» یا اعتباری «که اراده او با توسل به آن علم کامل می‌شود و» با عملی که بر حسب اراده انجام می‌دهد «به کمال حقیقی خود» یا آنچه آن را کمال می‌پندارد «واصل می‌شود.» (2، 127، با تلخیص و توضیح).

مقصود علامه را ضمن مثالی توضیح می‌دهیم: نوجوانی که به سن کمال رسیده شرایط موجود جامعه و نیازهای آینده خود جهت تشکیل زندگی و کسب درآمد را می‌سنجد و به این نتیجه می‌رسد که در صورت رفتن به دانشگاه و کسب تخصص و احراز مدرک در یک رشته علمی مورد نیاز جامعه می‌تواند آینده خوبی داشته باشد. این یک ادراک حقیقی است که به امور واقع تعلق گرفته و رابطه‌ای را در پوشش یک یا چند قضیه خبری یا شرطی بیان می‌کند و قابلیت صدق و کذب دارد، یعنی ممکن است در برقراری این روابط اشتباهاتی هم صورت گرفته باشد، اما به هر حال، از این قضایا، چه درست و چه نادرست، به خودی خود اراده‌ای شکل نمی‌گیرد و هیچ‌گونه اقدامی در جهت تهیه مقدمات لازم برای رفتن به دانشگاه صورت نمی‌بندد، مگر اینکه این نوجوان یک قضیه دیگری هم در ذهن خود ترتیب بدهد و بر خود حتم کند که: «من باید به دانشگاه بروم». این قضیه دوم، بر خلاف قبلی به اموری واقعی تعلق نگرفته و به اصطلاح «ادراک حقیقی» نیست بلکه از نوع «إنشاء» است و قابلیت صدق و کذب ندارد. این قضیه «امری» را شخص با توجه به واقعیاتی که درک کرده در ذهن

خود اعتبار می‌کند تا مقدمه عمل باشد. این، یک نمونه از معنی اعتبار و جهت نیاز به آن است.

## اقسام اعتبارات

علامه می‌گوید :

« ساختن علوم اعتباریه معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد » و این وجه اشتراک همه اعتبارات است. اما اعتبارات مذکور یکسان نیستند و این از آن جهت است که « فعالیت این قوای پارهای از آنها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد، مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذیه خود را به کار خواهد انداخت » و از این طریق اعتباراتی را در راستای رفع نیازهای شخصی خود برقرار خواهد کرد « خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. آری یک دسته از ادراکات اعتباری بی‌فرض اجتماع صورت پذیر نیست، مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها. و از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند:

1- اعتباریات پیش از اجتماع

2- اعتباریات بعد از اجتماع» (3، ج 2، ص 188،

با تلخیص و توضیح).

بنابرا ت توضیح فوق ، اعتباریات پیش از اجتماع با این ویژگی مشخص می‌شوند که مشروط به اجتماع نیستند ولی منافاتی هم با آن ندارند درحالی که اعتباریات بعد از اجتماع مشروط به اجتماع هستند و در حالت انفراد، موضوعی ندارند. بدیهی است که قسم دوم خود دارای مراتبی، بر حسب اجتماع مورد اشتراط، می‌باشد و از یک اجتماع دو نفره غیر رسمی، مانند هم‌اتاق بودن دو دانشجو، آغاز می‌شود و به روابط بین‌الملل ختم می‌گردد. برای مثال ، این اصل که انسان‌ها لازم می‌دانند برای تأمین بیشتر و بهتر منافع خود به

صورت جمعی زندگی کنند و این که لازم می‌دانند زبانی برای تفهیم و تفاهم، با الفاظ و دستورات صرفی و نحوی ویژه، برای خود وضع کنند از جمله اعتبارات مهم بعد از اجتماع هستند که میان تمام افراد عمومیت دارند. جزئیات این مباحث با مقصود این مقاله ارتباط نمی‌یابد و تنها دو سنخ اعتبار از مجموعه اعتبارات قبل و بعد از اجتماع با مقصود این مقاله ارتباط دارند، که در ادامه بحث به آنها پرداخته می‌شود.

## اعتبار اول :

اعتبار ضرورت اکتساب و ضرورت پرهیز و لاضرورت

علامه می‌گوید :

«انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود

نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید می‌گذارد...»  
یعنی با خود فرض می‌کند که عمل خاصی را به منظور تأمین نیاز خاصی «باید» انجام بدهد. «از اینجا روشن می‌شود که:

1- نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی

که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب است...

اعتبار وجوب اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد». (3، ج 2، 189-190 و 2، 129-131، با تلخیص و توضیح)

اعتبار وجوب یا ضرورت اکتساب در جای صورت می‌گیرد که انجام عملی مقدمه ضروری و منحصر به فرد یک نیاز ضروری است مانند اینکه انسان باید زمین را شخم بزند، آماده کند و گیاهی مثل گندم را بکارد تا نان بخورد. اما دو اعتبار دیگر نیز، از این مقوله، قابل تصویریست: نخست اعتبار ضرورت پرهیز در مواردی که اجتناب از چیزی جهت

حفظ زندگی ضروری می‌نماید مانند اجتناب از عوامل بیماری‌های کشنده، که منتهی به اعتبار « نهی » می‌گردد. دوم اعتبار عدم ضرورت یا جواز در مواردی که اکتساب منفعتی ضرورت ندارد و یا خطری آنچنان خطیر نیست که مانع زندگی شود و یا برای مقصودی ضروری راه‌های متفاوتی وجود داشته باشد که هر یک از آنها به تنهایی غیر ضروری به نظر برسد. پیداست که اعتبار عدم ضرورت نیز به سه اعتبار فرعی اولویت فعل، اولویت ترک و اباحه فعل و ترک تقسیم می‌گردد.

## اعتبار دوم:

### اعتبار حسن و قبح

علامه معتقد است حُسن و قبح اخلاقی نیز از جمله اعتباراتند و وجود عینی در هیچ فعلی ندارند. **نظر علامه درباره حُسن و قبح اخلاقی دو بخش دارد: نخست اعتباریت حُسن و قبح و دیگر منشأ اعتبار حُسن و قبح.** توجیه بخش اول، یعنی اعتباری بودن حُسن و قبح، بدینگونه است که:

هر فعلی، تا آنجا که وجود دارد، فقط فعل است، یعنی مجموعه حرکاتی است عضلانی با مقدماتی فکری، از قبیل سنجش، شوق و اراده و، به ناچار، از اجزائی ترکیب یافته، اما جزء خاصی که نام آن خوبی یا بدی باشد در میان آن اجزاء وجود ندارد. این مطلب بدیهی است و اگر کسی منکر آن شود کافی است که از او خواسته شود تا آن جزء را که نامش خوبی یا بدی است، اعم از کمی یا کیفی، نشان بدهد. همچنین این مطلب مستقل از آن است که خوبی و بدی را مطلق یا نسبی بدانیم، زیرا اطلاق و نسبت حُسن و قبح بستگی به حدود اقتضای منشأ اعتبار دارد. اگر اقتضای مذکور مطلق باشد اعتبار نیز به طور مطلق صورت می‌گیرد و

اگر اقتضا محدود به شرایط خاص باشد اعتبار حُسن و قبح نیز محدود به همان شرایط می‌گردد. علامه طباطبائی خود به این مطلب توجه داشته و متذکر شده‌اند که: « برخی از افعال حُسنشان دائمی است... مانند عدل و برخی دیگر قبحشان دائمی و ثابت است... اما برخی دیگر از افعال هستند که وضعشان بر حسب احوال و اوقات و مکان‌ها و اجتماعات متفاوت است. برای مثال، خنده و شوخی نزد دوستان نیکو است اما نزد بزرگان ناپسند است... » (4، ج 5، 10).

متذکر می‌شویم که اولاً تعبیر دائمی و موقت که در سخن علامه آمده روشن‌تر از اطلاق و نسبیت است که در این مورد معمول است و غالباً گفته می‌شود. ثانیاً اگر موضوع هر حکمی را با تمام قیودش بیان کنیم حکم آن مطلق است و نسبیتی که در برخی از موارد به نظر می‌آید ناشی از این است که موضوعی که شایستگی قیود مختلف را دارد بدون قیود بیان شده است. برای مثال، خنده و شوخی نزد دوستان - با همه قیود احتمالی دیگر - یک فعل و نزد بزرگان - با همه قیود احتمالی دیگر - یک فعل دیگر است و هر کدام حکم خود را دارد.

## نکته ای در تأیید

در تأیید اصل سخن علامه - با قطع نظر از اشکالی که خواهد آمد - می‌توان به این نکته نیز توجه کرد که نه تنها حُسن و قبح منسوب به اعمال بلکه عناوین اخلاقی حامل آنها نیز از اعتبارات مستند به واقع هستند. برای مثال عملی را می‌گوییم « ظلم » است و به همین دلیل می‌گوییم « قبیح » است و « باید » مورد پرهیز قرار گیرد. در اینجا نه تنها « ضرورت پرهیز » یا « متعلق نهی بودن » و نه تنها « قبح » یا « ناشایستگی » از جمله اعتبارات عقلی هستند، بلکه « ظلم بودن » هم خصوصییتی نیست که در نفس عمل به صورت ذاتی یا عرض عینی موجود باشد، بلکه اعتباری است عقلی که با

توجه به وضعیت و شرایط عینی عمل به آن نسبت داده می‌شود و چه بسا که اشتباه نیز بوده و از اشتباه و خطایا کذب و عمد در بیان و ترسیم ذهنی شرایط سرچشمه گرفته باشد.

## اعتبارات بی واسطه و با واسطه

اعتبارات از جهتی شبیه اعراضند یعنی ، همان طور که عرض گاهی عارض بر عرض دیگری می شود ، اعتبار نیز گاهی ناشی از اعتباری دیگر است، و همان‌گونه که عرض سرانجام ، با واسطه یا بی‌واسطه ، به جوهر تعلق می‌گیرد، اعتبار نیز سرانجام ، با واسطه اعتبار دیگری یا به طور مستقیم ، به حقیقت می‌رسد. وجود حُسن و قبح، طبق اعتقاد علامه ، از نوع وجودهای اعتباری است، و ادراک آن نیز در هر موردی از قبیل ادراکات اعتباری است، وجود اعتباری باید سرانجام به وجودی حقیقی و ادراک اعتباری باید سرانجام به ادراکی حقیقی منتهی شود، و ممکن است وجودها و ادراکات اعتباری دیگری نیز واسطه باشند.

## بروز اشکال

اینها همه، به اعتقاد نگارنده ، درست و ممکن و در کلیت خود قابل قبول است. همچنین اتقاداتی که برخی از معاصران بر علامه دارند، و اشاره خواهد شد، اصل نظر علامه را مخدوش نمی سازد. اما آنچه می‌تواند منشأ اشکال باشد دو نکته دیگر است :

نخست این که علامه طباطبایی در آثار مکتوب خود نظریات متفاوتی پیرامون آن اعتباری که واسطه اعتبار حُسن و قبح است اظهار داشته‌اند. ذوم این که تاسیس اخلاق بر اساس طبع و اقتضای آن، حتی اگر طبایع جمعی مراد شود، آن حد اقل از اطلاق را هم که ایشان، به مقتضای برخی از بیاناتشان - که خواهد آمد - برای حکم اخلاقی در نظر می‌گیرند تامین نمی‌کند.

به منظور حلّ و فصل این مطلب، بیانات مختلف ایشان را به تدریج ملاحظه می‌کنیم و چون در ادامه مقال ناچار از ارجاع و اشاره به متون هستیم هر متن را با شماره‌ای مشخص می‌کنیم:

در مقاله ادراکات اعتباری گفته‌اند:

(1) اعتبار دیگری که می‌توان گفت زائیده بلافصل اعتبار و وجوب عام می‌باشد اعتبار حُسن و قبح است که انسان قبل‌الاجتماع نیز آنها را اعتبار خواهد نمود (3، ج 2، 190).

روشن است که این اعتبار صورت بعدالاجتماع هم دارد. برای مثال، از اعتبار عام ضرورت تغذیه جهت ادامه حیات، حُسن اخلاقی تغذیه بدین منظور اعتبار می‌شود و از اعتبار عام لزوم ازدواج جهت ادامه نسل انسانها، حُسن اخلاقی ازدواج بدین منظور اعتبار می‌شود. اعتبار اول قبل‌الاجتماع و اعتبار دوم بعدالاجتماع است. اما تا اینجا به اجمال سخن گفته شده، یعنی روشن نشده که اعتبار وجوب عام، که منشأ اعتبار حسن و قبح است، خود بر چه اساسی صورت می‌گیرد. علامه در متن دیگری پاسخ این پرسش را داده، می‌گوید:

(2) اگر فرض کنیم کاری مثل تعلّم<sup>1</sup> نزد گروهی حَسَن و نزد گروهی دیگر قبیح باشد پس حُسن آن جز بدین روی نیست که ملائم با طبع گروه نخست، بر حسب عادات متعارف نزد ایشان، است و بدین جهت بدان جذب می‌شوند ولی در ذات خود حُسنی مستقل از ملائمت با طبع ندارد، و اگر چنان بود بایستی نزد گروه دیگری نیز دارای حُسن تلقی می‌شد (2، 135).

## پرسش اساسی

آیا مبنای حُسن و قبح اخلاقی، به ترتیب، توافق و  
تنافر با طبع است یا مبنای دیگری است و توافق و تنافر  
با طبع نیز ممکن است در ضمن آن باشد یا نباشد؟ وقتی جملات  
فعلی علامه را با جملات سابق، پیرامون اعتبار ضرورت،  
می‌سنجیم گویا به پاسخ نخست می‌رسیم زیرا اعتبار ضرورت از  
واقعیت نیاز به اکتساب یا اجتناب ناشی می‌شد و نیاز  
مذکور نیز در نظر ایشان بر توافق یا تنافر با طبع استوار  
بود. بنابراین حُسن یا قبح اخلاقی بر اساس توافق یا تنافر  
با طبع، که عینیت دارد و متعلق ادراک حقیقی است، اعتبار  
می‌گردد.

این نتیجه، اگر به همین صورت پذیرفته شود، مایه  
اشکال است و کمترین اشکال آن نوسان حُسن و قبح به دلیل  
نوسان اقتضای طبایع افراد و جوامع، حتی در زمان واحد،  
است. البته این نتیجه هم‌اکنون در سطح بسیاری از جوامع  
مدنی، در عمل، جریان دارد اما فرق است بین آنکه نتیجه  
موجود را همانگونه که هست، با این مبنا به رسمیت بشناسیم  
یا با اتخاذ مبنای دیگری برای اعتبار حُسن و قبح آن را  
تخطئه کنیم. برای مثال شراب مدام نوشیدن و در اغلب  
روزهای هفته ساعاتی را به مستی گذراندن در بسیاری از  
جوامع غربی متداول است و قبحی برای آن متصور نیست و  
قوانین جاری کشور هم آنرا تایید می‌کند، و این همه به  
این دلیل که آن را موافق طبع خود می‌دانند، اما در جوامع  
اسلامی، هر چند باده نوشانی از این قبیل باشند، چنان  
شیوه‌ای در عرف عام، و حتی با قطع نظر از حکم شرعی و  
قانونی، مستحسن نیست و ناپسند شمرده می‌شود. همچنین روابط  
آزاد زن و مرد و روابط همجنس‌گرایانه در عرف جوامع دینی،  
حتی اگر از طرف دولت‌ها آزاد گذاشته شود، مورد اقبال  
اکثریت مردم نیست زیرا آن را منافر با طبع خود می‌دانند  
اما در بسیاری از جوامع غربی امروز، نه تنها روابط آزاد  
زن و مرد قبحی ندارد، بلکه جلوگیری از آن در سنین بالای

حدّ قانونی، یعنی برای افراد هجده سال به بالا، نوعی مزاحمت و سلب آزادی تلقی می‌شود و قبیح و غیر اخلاقی قلمداد می‌گردد و بر همین اساس به وضع قوانین می‌پردازند و به آن، کم و بیش، عمل می‌کنند.

مقتضای آنبخش از سخن علامه، که ملاحظه کردیم، این است که همین وضعیت در هر دو بلوک شرق و غرب به رسمیت شناخته شود و هیچکدام مورد تخطئه قرار نگیرد. ایشان سخنی دیگر نیز دارند که همین مقتضا را تأیید می‌کند:

### گرایش به تعدیل

گویا علامه توجه به نتیجه شگفتی که در بالا گفته شد داشته‌اند و گویا به همین دلیل در برخی دیگر از گفتارهای خود در صدد تعدیل برآمده و ملایمت و منافرت با « غرض اجتماعی » یا با هدف « سعادت زندگی بشری » را به جای ملایمت و منافرت با « طبع » نهاده و، از جمله، گفته‌اند:

(3) ... خوبی و بدی این امور در ملایمت و عدم ملایمت با غرض اجتماعی می‌باشد که همان سعادت زندگی بشری است، مانند عدل خوب است ... و ظلم و ستمگری بد و زشت است (4)، ج5، 10).

در متن فوق علاوه بر تغیری که اشاره شد مثال‌هایی نیز آمده که به طوری غیر صریح به همان مطلب پیشین راه می‌برد. مثال‌ها، گویا، می‌خواهند بگویند: اصل حکم اخلاقی یعنی حُسن عدل و قبح ظلم، مبتنی بر همان ملاک ملایمت و منافرت، مورد قبول همه جوامع است، جز آنکه در مصادیق آن گاهی اشتباهاتی صورت می‌گیرد و آنچه را که عین ظلم به اجتماع است و بدبختی عام را به دنبال می‌آورد مصداق عدل می‌پندارند و آن را در عمل ترویج می‌کنند و آزاد می‌گذارند. اشتباه در مصداق برای فرد و جامعه امکان‌پذیر

است و احکام کلی و اخلاقی و مبنای فلسفی آنها را مخدوش نمی‌سازد. در متن ذیل نیز با استفاده از تعبیر « بنای عقلا رفتارهای غیر عاقلانه و متکی بر غرائز جام‌گسیخته و طبایع منحرف فردی و جمعی را تخطئه کرده و بدین طریق به تعدیل گرائیده‌اند که:

4) آنچه عقلا بنای خود را بر آن نهند، اگر بر انجامش باشد، انجامش نی‌کو است و اگر بر ترک آن باشد فعلش قبیح است، چه، شایستگی و ناشایستگی اعتباری است (2، 134-135).

### ردّ آشکار نسبیت

شکی نیست که توسل به « بنای عقلا » در متن اخیر و تکیه بر « تامین غرض اجتماع » و تفسیر آن به « سعادت زندگی بشری » در متن سابق تا حدی حسن و قبح را از هجوم نسبیت ذر امان می‌دارد، اماریشه شبهه را بر نمی‌آورد، و شاید بدین جهت است که علامه در متن ذیل، به طور آشکار، پی‌آمد نسبیت را، که از گفتار شماره یک و دو برآمد، رد کرده و گفته‌اند:

5) گوش فرا مدار به سخن کسی که می‌گوید حُسن و قبح یه طور مطلق در تغیری‌زند و هیچ‌گونه دوام و ثبات و کلیتی ندارند و دلیل می‌آورند در باب عدل و ظلم به این که عملی ممکن است نزد قومی مصداق عدل و نزد قومی دی‌گر مصداق ظلم باشد ... برای مثال، تازیانه زدن مرتکب منافی عفت نزد مسلمانان مصداق عدل و نزد غربیان مصداق ظلم است. این افراد میان مفهوم و مصداق اشتباه کرده‌اند ... انسان بر حسب تحول عوامل مؤثر در اجتماعات [چه بسا] راضی می‌شود که تمام احکام اجتماعی خود را یکباره یا به تدریج تغیری دهد ولی هرگز راضی نمی‌شود به اینکه وصف عدل را از او سلب کنند و او را متصف به ظلم نمایند ... (4، ج5، 11-10).

سخن فوق نه تنها نسبت متکی بر خواسته‌های فردی را نفی می‌کند بلکه نسبت غیر قابل انکار حاکم بر موازین اخلاقی جوامع مختلف را نیز به اطلاق و عمومیت در حکم، با اختلاف در مصادیق و موضوعات، برمی‌گرداند. مفاد این سخن نیز این است که، اگر چه حُسن و قبح دارای وجودهای اعتباری و متعلق ادراکات اعتباری هستند اما اعتبارشان، در حدّ کلیات اخلاقی، مطلق و متکی بر موازینی است که ثابت هستند و تغیر را بر نمی‌تابند.

### ارزیابی حدود کارایی تعدی‌ها

در اینکه گفتارهای شماره 3 تا 5 علامه نتایج گفته‌های

1 و 2 را تعدیل می‌کند و از مظنّة نسبت به حمل اطلاق می‌کشاند شکی نیست و مطلب در حد خود آشکار و صریح است، اما حدود تأثیر این تعدی‌ها در مقابل گفته‌های سابق شایسته سنجش و ارزیابی است و نباید خوشبینانه تسلیم طواهر الفاظ شویم و حتی اگر مقصود گوینده را حدس می‌زنیم و آن را قبول داریم، لازم است باز هم دنبال پاسخ این سؤال باشیم که: این گفته‌ها تا چه اندازه مقصود و یا مدعای گوینده را تأمین و تضمین می‌کنند.

به نظر نگارنده، این تعدی‌ها چندان‌که باید کارساز نیستند. توضیح این که: همه گفته‌های تعدیلی، که ملاحظه کردیم، در مجموع، بر دو نکته اصرار می‌ورزیدند: نخست اینکه « غرض اجتماعی » و « بنای عقلا » و « سعادت زندگی بشری » ملاک‌های اعتبار هستند و اعتبارات « ضرورت اکتساب » و « ضرورت پرهیز » که مبنای اعتبار حُسن و قبح بودند نیز در همین قلمرو لحاظ می‌شوند، و از این طریق کلیت و اطلاق مورد نظر در اعتبارات حُسن و قبح تأمین می‌گردد و اخلاق در معرض نسبت واقع نمی‌شود.

دوم اینکه کلیات اخلاقی از قبیل « عدل خوب است » و « ظلم بد است » هرگز مورد تردید واقع نشده‌اند و همین عدم

تردید دلیلی بر این است که همه مردم و حتی همه افراد در همه جوامع و در تمام زمان‌ها و مکان‌ها اصولی را به عنوان دستورات عام و مطلق اخلاقی قبول دارند.

اما وجه عدم کفایت این تعدیله‌ها این است که:

اولاً عقلای هر قومی از همان قوم برخاسته‌اند و افکار و سلیقه‌های آنها، بر حسب معمول، مولود فرهنگ حاکم بر قوم خودشان است و به همین دلیل هم، به طور معمول، شیوه‌ای را متضمن «سعادت زندگی مردم» و منطبق بر «غرض اجتماعی» می‌دانند و بر آن «بنا» می‌گذارند که اکثریت همان مردم می‌پسندند و دنبال می‌کنند. البته در هر جامعه‌ای و در هر دوره‌ای کسانی همچون پیامبران سر بر می‌آورند که در جهت مخالف امواج شنا می‌کنند و در صدد تغیر عقاید و روش‌ها و ایجاد انقلاب‌های عقیدتی، فرهنگی، ارزشی و اخلاقی بر می‌آیند ولی این افراد انگشت شمارند و اگر همچون پیامبر اسلام در هدف خود توفیق یابند و همچون سقراط مغلوب اراده سایر عقلای قوم نشوند در نهایت، فرهنگ جدیدی را حکومت می‌بخشند که بستر ظهور عقلانی جدید با فرهنگ جدید خواهد بود. در نتیجه، اشکال فوق منقطع نمی‌گردد و میان عقلای برخاسته از این فرهنگ با فرهنگ‌های دیگر تعارض می‌افتد و، در عرصه یک اخلاق عقلی، کسی که فوق همه آنها و مورد قبول همه باشد نیست تا مرجع حل اختلاف گردد.

ثانیاً احکام بسیار کلی اخلاقی، از قبیل «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است» با کلیت خود معمولاً مورد ابتلا نیستند تا اتفاق نظر در آنها کارساز باشد، بلکه آنچه مهم و مورد ابتلا و کارساز است مصادیق عدل و ظلم است که تکلیف آنها باید روشن شود و بیشترین اختلاف نیز در همین کلیات درجه دوم و سوم و، تا حدودی، دزمصادیق آنها است. لذا ملاحظه می‌شود، با آنکه همه مجالس قانونگذاری کشورها اینگونه کلیات درجه اول اخلاقی را قبول دارند، اما معمولاً احکامی مثل «ممنوعیت ظلم» و «لزوم عدل» را، به

شکل قانون ارائه نمی‌کنند، و به عوض به کلیاتی می‌پردازند که مصداق بودن آن برای ظلم یا عدل مورد اختلاف است و ریشه این اختلافات موردی و مصداقی نیز هرگز برکنده نمی‌شود و دست کم همیشه بین جوامع مختلف شماری از این اختلافات وجود دارد و قوانین و احکام اخلاقی متفاوت درباره آنها صادر و معمول می‌گردد.

### نتیجه این بحث

نظر علامه طباطبائی پیرامون حسن و قبح اخلاقی را، پس از طی مقدمات لازم مطالعه کردیم و به آشکارترین پی‌آمد آن، یعنی نسبت، توجه نمودیم. سپس تعدیلهای توضیحاتی را که علامه جهت زدودن اشکال نسبت، با حفظ اصل بنا، یعنی ابتدای اعتبار حسن و قبح بر اعتبار ضرورت اکتساب و پرهیزافزوده اند از نظر گذرانیدیم و تا اینجا به این نتیجه رسیدیم که تعدیلهای مذکور تأثیر مطلوب را، به طور کامل، ندارد و مشکلی را که طرح کردیم و خود نیز بدان توجه داشته‌اند ریشه‌کن نمی‌کند.

با این همه باید نکته‌ای را متذکر شویم و آن این است که:

به طور مسلم، کافی ندانستن نظر علامه به این معنا نیست که نظریات دیگر به سادگی مورد قبول قرار گیرند، زیرا ممکن است اشکالاتی در برخی از آنها باشد که خود باعث اقبال بیشتر به نظر علامه گردد. هم‌اکنون حتی اشاره‌ای به هر یک از نظریات دیگر باعث خروج از موضوع و تطویل ملال‌آور می‌گردد و در عین حال به جای هم نمی‌رسد و مجال دیگری را طلب می‌کند. اما درباره نظر علامه می‌توان گفت: علاوه بر اشمال صریح آن به اعتباری بودن حسن و قبح، که نظریه‌ای دقیق و ارزشمند است، امتیاز مثبت دیگری که این نظر در بخش دیگر خود، یعنی تبعیت اعتبار حسن و قبح از اعتبار ضرورت اکتساب و پرهیز، دارد این است که اخلاق را،

به اصطلاح، از آسمان به زمین و از دوردست به نزدیکی می‌آورد و به جای اینکه برای مثال، همچون کانت آن را به مرجعی مستبد و مرموز به نام وجدان منسوب سازد، کوشیده است تا حُسن و قبح را بر نیازهای ضروری زندگی، که برای همه ملموس و مفهوم است، متکی سازد. این نظریه، اگر به اشکال جانبی برنخورد به خودی خود نیاز به دفاع و توجیه ندارد، زیرا طبیعی‌ترین سخن در باب اخلاق همین است که بگوییم اخلاق مبتنی بر طبیعت است. بر این اساس است که نگارنده تصور می‌کند اگر نظر علامه بهترین نظر در باب مبانی حُسن و قبح نباشد به طور قطع یکی از بهترین نظریات است.

به همین مناسبت متذکر می‌شوم که استاد شهید مرتضی

مطهری نظر علامه زادر خواشی اصول فلسفه (150، 2 و 3، 170)

، جز در یک نکته فرعی، تلقی به قبول کرده اند، و آن در مورد تعمیم مطلب به حیوانات است.

در پایان باید متذکر شوم که برخی از معاصران نیز، چنانکه اشاره شد، به سخن علامه ایراداتی گرفته اند و این ایرادات در یک سطح و یک جهت نیستند. بدین ملاحظه و به این منظور که طرح انتقادات مذکور و بحث دز باره آنها در فرصتی گشاده انجام شود و به نتیجه مطلوب برسد و حق طرفهای بحث نیز ضایع نشود، ترجیح می‌دهیم، هم اکنون، که گنجایش این مقاله به اتمام رسیده، گفتگو در باره این انتقاد ها و اتخاذ نظر نهائی را به فرصت دیگری موکول کنیم.

## منابع

- 1- سبزواری، حاج ملا هادی، شرح نبراس الهدی، خط محمد حسینی قاشانی (1317)، طبع علی محمد کتبی طهران، تهران، 1371

2- طباطبای، سید محمدحسین، رساله الاعتباریات  
از مجموعه رسائل سبعة، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سید  
محمدحسین طباطبای، قم، 1362.

3- علامه طباطبای، سید محمدحسین، اصول فلسفه و  
روش رئالیسم، 2 (از 5 جلد)، دارالعلم، قم، 1350.

4- علامه طباطبای، سید محمدحسین، المیزان فی  
تفسیر القرآن، 5 (از 20 جلد)، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،  
بیروت، 1391 ه.ق. / 1972 م.

Prof. Seyed Sadreddin Tah is participant of Globethics.net

See [www.globethics.net](http://www.globethics.net)