

واکاوی مفاد «باید عمومی» و پیامدهای آن در نظریه

اعتباریات علامه طباطبائی*

غلامرضا پیش قدم^{**}

جواد ایروانی (نویسنده مسئول)^{***}

حسن خرقانی^{****}

چکیده

اعتبار وجود باید یکی از مصادیق اعتباریات عملی مطرح شده در نظریه اعتباریات علامه طباطبائی است. علامه معتقد است هیچ فعلی از انسان بدون اعتبار یک باید عمومی صادر نمی شود. در مقابل، بزرگانی بر این باورند که اعتباری دانستن باید، موجب تسری نسبیت به حوزه های فقه و اخلاق می شود، لذا یا به انکار چنین بایدی ملتزم شدن و یا با برگرداندن آن به معقولات ثانوی مشکل باید مسائل فقهی و اخلاقی را حل کردد. اما مفاد باید عمومی چیست و آیا منجر به نسبی گرایی می شود؟ این تحقیق به شیوه تحلیلی و نقادانه نشان داده است که مفاد باید عمومی از نگاه علامه غیر از آن چیزی است که منتقدانش برداشت کرده اند. ماهیت و کارکرد باید اعتباری با بایدهای فقهی و اخلاقی متفاوت است و شباهات مطروح شده، ناشی از خلط بین این دو مطلب می باشد. اعتبار باید عمومی هیچ گاه منجر به نسبیت نمی شود و اصولاً خاستگاه جایگاه این باید به گونه ای است که نسبت به ارزشی و غیر ارزشی بودن افعال خنثی است.

کلید واژه ها: اعتباریات، باید عمومی، اعتبار وجود، علامه طباطبائی، نسبی گرایی.

* تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۰۴/۰۴ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۰۶/۰۵

** دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی / rpishqadam@chmail.ir

*** دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی / irvani_javad@yahoo.com

**** دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی / h.kharaghani@gmail.com

مقدمه

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در بستر تلاقي دو اندیشه رئالیسم و ایدهآلیسم به بار نشسته است. علامه در مواجهه با اندیشه مارکسیسم که معرفت را امری نسبی، متغیر و تابع تغییر و تحولات اجتماعی و برساخته سلایق بشری می‌دانست، به دفاع از فلسفه و دین همت گماشت. از آنجا که پذیرش نسبیت در کل معارف و ادراکات بشری چالشی جدی برای فلسفه و منطق ایجاد می‌کرد، علامه با تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری، کلیت این اندیشه را به نقد کشید و ثابت کرد که اولاً نسبیت در امور اعتباری جاری است و در ادراکات حقیقی جایگاهی ندارد، ثانیاً با تقسیم اعتباریات به ثابت و متغیر، از بخش عظیمی از اعتباریات نیز نسبیت‌زدایی کرد. بنابراین، کارکرد عملی نظریه علامه این است که به متجدان ایدهآلیسم گوشزد می‌نماید که آنچه شما آن را متغیر می‌بینید و به واسطه آن به متغیربودن کل معارف بشری حکم عام صادر می‌کنید، صرفاً در بخشی از حوزه بایدها و نبایدها است، نه در کل اعتباریات و نه در قلمروی واقعی عینی و خارجی، لذا دایره نسبی‌گرایی محدود به ذوق و سلیقه‌های شخصی می‌شود. بنابراین نمی‌توان به واسطه متغیربودن برخی اعتباریات بشری حکم کلی صادر کرد که همه معارف بشری متغیر و نسبی است.(ر.ک: سوزنچی، ۱۳۹۵: ۹۲-۹۰)؛ داوری اردکانی، ۱۳۶۳: (۱۳۸) با وجود این، انتقادات و شباهاتی که پیرامون این نظریه مطرح شده است، کارآمدی این نظریه را در دفاع از اندیشه رئالیستی به چالش کشیده و تردیدهایی را برانگیخته است. این تحقیق گامی کوچک در راستای تبیین ماهیت باید اعتباری و زدون شبهات پیرامون آن می‌باشد.

۱. تبیین مسئله

علامه ادراکات را به حقیقی و اعتباری و در تقسیمی دیگر اعتباریات عملی را به ثابت و متغیر تقسیم نموده است. ایشان اعتبار وجوب و باید عمومی، اعتبار حسن و قبح، قاعده استخدام، انتخاب اسهول و اخف و... را در زمرة اعتباریات عملی ثابت قبل از اجتماع می‌داند.(طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۲۶)

مسئله مورد کاوش این نوشتار، اولین مورد از اعتباریات علامه یعنی «اعتبار وجوب باید» در ظرف عمل است، این مسئله بسیار بحث برانگیز شده است و جولانگاه نظریات مختلف و متضاد قرار گرفته است.

علامه معتقد است هیچ فعلی از انسان بدون این اعتبار صادر نمی‌شود. در مقابل، بزرگانی به نقد این اندیشه پرداخته‌اند؛ برخی این وجوه و باید را به ضرورت بالقياس برگردانده‌اند(صبحا، ۱۳۸۸، ج: ۳؛ ۱۴۴-۱۴۵؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۶۷-۱۶۶) و برخی از اساس، منکر چنین بایدی در افعال انسان شده و معتقدند انسان در انجام هر فعلی، افزون بر شوق و میل به انجام کار به چیزی دیگر نیاز ندارد و در انجام فعل به باید عمومی نیازی نیست.(لاریجانی، ۱۳۹۴، ج: ۵؛ ۱۰۵)

دلیل این تکاپو این است که باید، قوام بخش حوزه‌های فقه و اخلاق است و اعتباری بودن آن موجب تسری نسبیت به این دو حوزه می‌شود، لذا یا به انکار چنین بایدی دست یازیدند و یا با برگرداندن آن به معقولات ثانوی(بدون توجه به دغدغه علامه و اینکه اصلاً چرا ایشان اعتباریات را مطرح ساخته است) مشکل باید را صرفاً در مسائل فقهی و اخلاقی حل کردد!

سؤال محوری این تحقیق این است که مفاد باید عمومی از علامه چیست؟ و آیا پذیرش آن موجب نسبی گرایی می‌شود؟ نگارنده بر این باور است که مفاد باید مورد نظر علامه غیر از آن چیزی است که منتقدان از کلام علامه استتباط کرده و بر مبنای این استتباط به نقد نظریه ایشان پرداخته‌اند. از این‌رو، در این پژوهش با تبیین مفاد باید، ضمن پاسخ‌دادن به اشکالات، روشن می‌شود که اعتبار باید عمومی هیچ‌گاه منجر به نسبیت نمی‌شود و اصولاً خاستگاه و جایگاه این باید به گونه‌ای است که نسبت به ارزشی و غیرارزشی بودن افعال خنثی است، لذا تخصصاً از بحث خارج است.

۲. پیشینه بحث

بحث اعتباریات در بین اصولین شیعه برای اولین بار توسط محقق اصفهانی(اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج: ۱؛ ۴۶؛ ج: ۲؛ ۴۰) مطرح شد و توسط شاگردش علامه طباطبائی بسط و گسترش یافت. این بحث قبل از آنکه در کتاب اصول فلسفه و رئالیسم مطرح شود، در رساله انسان و اعتباریات مطرح شده است که این رساله به لحاظ تاریخی قبل از اصول فلسفه نگارش یافته است. در رساله اعتباریات، علامه با رویکردی انسان‌شناسانه در مقام شرح ماهیت کنش انسان است، نه تبیین یک مسئله معرفت‌شناسانه، آن گونه که بسیاری از شاگردان علامه برداشت کرده‌اند. علامه در تبیین صدور فعل از فاعل مختار از فضای حاکم بر فلسفه اسلامی اندکی فاصله

می‌گیرند،(طباطبایی، ۱۴۲۸ق: ۱۴) فلاسفه مراحل صدور فعل را چنین بیان می‌کنند:
تصور، تصدیق، شوق، شوق مؤکد و تحریک عضلات.(سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۱۳۱-
۱۳۰؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۳۵)

این سیر بر اساس ضرورت علی است، یعنی هر مرتبه‌ای به نحو علی، مرتبه بعد از خود را دارد و آنگاه توجیه اختیار دچار چالش می‌شود. علامه هنگام شرح مفهوم کنش، این سیر را به هم ریخته است و اعتباریات را قبل از اراده قرار داده است. یعنی علاوه بر مطالب گفته شده در بیان فلاسفه اسلامی، انسان برای انجام هر فعلی به اعتبار یک باید نیاز دارد تا این زنجیره کامل و منجر به صدور فعل گردد و الا اگر این باید اعتباری نباشد هر چند همه مقدمات وجود داشته باشد باز هم فعلی صادر نخواهد شد.

آن گاه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، در مقابل اندیشه مارکس که کل معرفت را بر ساخته بشر و نسبی می‌داند، در دفاع از فلسفه دین، بین معرفت‌های حقیقی و اعتباری تمایز قائل می‌شود و اعتباریات را به ثابت و متغیر تقسیم می‌کند تا به متجددان بهمناند که آنچه به حسب شرایط زمان و مکان تغییر پیدا می‌کند، کل معارف بشر و فلسفه نیست، بلکه قسمت اندکی از اعتباریات است و دامن معارف حقیقی را از لوث نسبی گرایی تطهیر نموده است.(سوزنچی ۱۳۹۵: ۹۰-۹۲؛ داوری اردکانی، ۱۳۶۳: ۱۳۸) حتی در باب اعتباریات نیز علامه، نسبی گرایی مطلق را برنمی‌تابد، زیرا اولاً ایشان بر این باورند که اعتباریات نیز بر روی حقیقتی استوار است(طباطبایی، ۱۳۸۷(الف): ۱۱۵؛ همو، ۱۳۸۷(ب)، ج ۳: ۱۵۴؛ مطهر، ۱۳۹۰، ج ۶: ۳۹۵) و امری سلیقه‌ای و فردی نیست بلکه در واقعیت‌های بیرونی و انسانی ریشه دارد و بیانگر رابطه میان فعل و اهداف مطلوب جامعه بشری است. ثانیاً قسمی از اعتباریات را عمومی، ثابت و غیر متغیر می‌دانند.(طباطبایی، ۱۳۸۷(الف): ۱۲۳)

اعتباریات عمومی و ثابت می‌تواند در حکم بدیهیات در ادراکات حقیقی باشد و ارزش سایر اعتباریات را به این اصول اعتباری ثابت برگرداند و با آن سنجید. هرچند ممکن است افراد در تشخیص هدف مطلوب اشتباہ کنند و گزاره‌های ارزشی و اخلاقی‌شان متفاوت گردد و این نوع نسبیت هیچ منافاتی با واقع گرایی ندارد.(شریفی ۱۳۸۸: ۱۷۱-۱۷۵)

علامه نخستین و مهم‌ترین اعتبار را باید می‌داند و معتقد است یکی از اعتباریات عام و فراگیر اعتبار باید در افعال انسانی است. در مقابل این نظر سه نوع موضع‌گیری شکل گرفته است:

۱. از بین شاگردان علامه فقط شهید مطهری به دفاع و توجیه این باید پرداخته است.(مطهری، ۱۳۹۰، ج ۷۳۸-۷۳۷)
۲. در مقابل برخی از بزرگان بر این باورند که اصلاً به اعتبار باید عمومی نیازی نیست.(آملی لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۱۰۵)
۳. برخی دیگر از شاگردان علامه تلاش کردن این باید عمومی را به حوزه ادراکات حقیقی برگردانند.(صبحا، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۴۵-۱۴۴؛ همو، ۱۳۹۱: ۱۶۷-۱۶۶)

۳. اهمیت و ضرورت بحث

رواج یافتن گفتمان تولید علوم انسانی اسلامی در مقابل علوم انسانی غربی، اهمیت و ضرورت واکاوی و پرداختن به این نظریه را دو چندان نموده است. نقش بی‌بدیل این نظریه در مشخص نمودن حد و مرزهای اعتباریات بشری و زدودن غبار نسبیت‌گرایی از معارف بشری موجب شد که این نظریه مورد توجه پژوهشگران حوزه علوم انسانی قرار گیرد، لذا به نظر می‌رسد ضرورت پاسخ‌گویی به شباهات پیرامون این نظریه با واکاوی مفاد باید/اعتباری مورد نظر علامه و کارآمد ساختن این نظریه در عرصه تولید علوم انسانی اسلامی بر کسی پوشیده نیست.

تعريف اعتبار

قبل از بیان تعريف/اعتبار به بیان کاربردهای متعدد و اثر/اعتباری می‌پردازیم. این و اثر در موارد ذیل به کار رفته است:

۱. مفهوم اعتباری در مقابل مفهوم حقیقی؛ مفاهیم اعتباری مفاهیمی هستند که مصادیق آنها قابلیت ورود به ذهن را ندارند. مانند وجود، وحدت و یا مفاهیمی است که حیثیت مصادیق آنها ، حیثیت عدم تحقق در خارج می‌باشد، مثل مفهوم عدم و یا مفاهیم ذهنی مانند کلی، جنس، فصل و...

(طباطبایی، ۱۳۸۷ (ب)، ج ۳: ۱۴۲-۱۴۱) بنابراین همه معقولات ثانیه فلسفی

و منطقی، اعتباری نامیده می‌شوند.(صبح، ۱۳۸۸ (الف)، ج ۱: ۲۰۱)

۲. اعتباری در مقابل اصالت؛(در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می‌رود)

۳. اعتباری به معنای وجود وابسته، مانند مقوله اضافه که تنها به وجود دو طرف اضافه پدید می‌آید.(در مقابل مفاهیم حقیقی که وجود مستقل دارند مثل جوهر)

۴. مفاهیم حقوقی و اخلاق از قبیل باید و نباید، واجب و ممنوع و مانند

این‌ها.(صبح، ۱۳۸۸ (الف)، ج ۱: ۲۰۲-۲۰۱)

۵. اعتباری به معنای مفاهیمی که فقط در ظرف عمل تحقق می‌یابند.(دهقانی،

۱۳۸۸، ج ۳: ۱۶۰-۱۵۹)

مراد علامه طباطبایی از اعتباری بودن بایدها و نبایدها همین معنای آخر

است.(لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۱۳-۱۱)

علامه اعتبار را چنین تعریف می‌کنند: «بَأْنَهِ إِعْطَاءٌ حَدَّ الشَّيْءَ لِشَيْءٍ آخَرَ»

(طباطبایی، ۱۴۲۸ (ق): ۱۳) و در حاشیه کفایه چنین آورده است: «ان الاعتبار إعطاء حد

الشيء لشيء آخر لآخر مترب عليه». (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۵۱)

اعتبار، دادن حد چیزی است به چیز دیگر در ظرف عمل، یعنی شیئی را که واقعاً

صدقایک مفهوم نیست، مصدق آن قرار دهیم تا آثاری را در عمل بر آن مترب

سازیم.(لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵، ص ۱۱-۱۳)

در توضیح این معنا می‌توان گفت که گاه یک شیء، مصدق حقیقی یک مفهوم

است، مانند رأس در بدن که مصدق حقیقی رأس است. با این حال گاهی نیز شیئی

صدقای حقیقی رأس نیست، ولی به سبب غرضی، عقلاً آن شیء را مصدق رأس

فرض و اعتبار می‌کنند، مانند اعتبار ریاست جمهوری برای یک شخص. روش است که

او رأس حقیقی جمهور نیست، اما عقلاً برای بقای حیات اجتماعی و حفظ آن از زوال،

رأس بودن برای جمهور را برای او اعتبار می‌کنند.(تبیان، ۱۳۹۰: ۱۱۶)

۱. در واقع، این قسم داخل در معقولات ثانیه فلسفی است.

علامه در کتاب اصول فلسفه و رئالیسم اعتبار را چنین تعریف کرده است: «این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند». (طباطبائی، ۱۳۸۷: الف) (۱۱۶)

در جایی دیگر در تعریف امر اعتباری چنین می‌فرمایند:

هر یک از این معانی وهمی- روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که بمصداقی می‌دهیم- مصدق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده- مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم- یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ج ۲: ۱۶۰-۱۵۹)

شهید مطهری در توضیح این مطلب چنین می‌فرماید:

کلمه حقیقی بر افکار و ادراکات نظری از آن جهت اطلاق می‌شود که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس‌الامری است و به منزله عکسی است که از یک واقعیت نفس‌الامری برداشته شده، و اما بر افکار و ادراکات عملی و اعتباری کلمه وهمی اطلاق می‌شود و این از آن جهت است که هیچ یک از آن ادراکات تصویر و انعکاس یک امر واقعی و نفس‌الامری نیست و از یک واقعیت نفس‌الامری حکایت نمی‌کند و بمصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهمند خویش فرض نموده ندارند. (طباطبائی، ۱۳۶۴: ج ۲: ۱۶۰؛ مطهری، ۱۳۹۰: ج ۶: ۳۹۴-۳۹۳)

علامه ابتدا ادراکات اعتباری را به اعتباریات بالمعنی‌الاعم و بالمعنى‌الاخص تقسیم می‌کند، سپس اعتباریات بالمعنى‌الاخص را به ثابت و متغیر تقسیم می‌کند. (طباطبائی، ۱۳۸۷: الف) (۱۳۹-۱۲۶) طبق تقسیم علامه، اعتبار وجود یا همان باید در زمرة اعتباریات عمومی و ثابت می‌باشد. منشاء لغش و استنباط‌های نادرست از نظریه علامه به دلیل خلط بین کاربرد مفهوم اعتباری (که در مورد چهار و پنجم در تعریف اعتبار ذکر شد) است، یعنی باید‌های حقوقی و اخلاقی با باید‌اعتباری خلط شده است و همین، موجب اختلاف در تبیین ماهیت باید‌اعتباری مورد نظر علامه و پیامدهای آن شده است.

چون محور تبیین مفاد باید اعتباری مورد نظر علامه و همچنین نکته کلیدی در پاسخ به شبهات مطرح شده تفاوت این دو باید است، قبل از ورود به بحث تفاوت‌های این دو بیان می‌شود:

تفاوت «باید استنتاجی»^۱ و «باید اعتباری»

۱. بایدهای فقهی و اخلاقی، صفت فعل فی نفسه می‌باشد و خصوصی هستند،

اما بایدهای اعتباری، نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و

عمومی است.(طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۹)

۲. باید استنتاجی از رابطه علیت موجود بین فعل و نتیجه آن به دست می‌آید که

یک رابطه ضروری است و به همین جهت از آن تعبیر به ضرورت بالقویas

می‌شود. بایدهای اخلاقی و حقوقی بیانگر رابطه علیتی بین کار و هدف

حقوقی و یا اخلاقی آن باید است، مثلاً وقتی گفته می‌شود باید مجرم

مجازات شود، این باید بیانگر رابطه بین مجازات و تأمین امنیت اجتماعی

است که به عنوان هدف اعتبار این باید در نظر گرفته می‌شود و یا گزاره

اخلاقی امنیت را باید به صاحبیش رد کرد، باید بیانگر رابطه بین ادائی امنیت با

کمال نهایی انسان است، لذا مفاد باید اخلاقی و حقوقی بیانگر رابطه

ضرورت بالقویas بین فعل و نتیجه آن می‌باشد و از قبیل معقولات ثانیه

فلسفی می‌باشد.(صبح، ۱۳۸۸ (الف)، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۴)

اما باید/اعتباری در ارتباط فاعل و فعل پدید می‌آید، یعنی در حین صدور

فعل از ارتباط فاعل و فعلی که قصد انجام آن را دارد یک باید/اعتباری تولید

می‌شود.(طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۹) این باید/اعتباری را باید به همان

معنایی که علامه از اعتبار دارد فهم کرد. اعتبار یعنی دادن حد چیزی به چیز

دیگر در ظرف عمل، یعنی شیئی را که واقعاً مصدق یک مفهوم نیست،

مصدق آن قرار دهیم.

۱. باید فقهی و اخلاقی.

از دیدگاه علامه «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصدقی می‌دهیم مصدق دیگر واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده است. مثلًا اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست.»(طباطبائی، ۱۳۸۷(الف): ۱۱۵)

بنابراین هرگاه چیزی برای انسان مطلوب باشد، -خواه این مطلوبیت برای رفع یک نیاز باشد و یا رسیدن به کمال - نفس انسان برای تحصیل شئ مطلوب تمایل نشان می‌دهد. بشر برای رسیدن به مطلوب خویش، ابتدا یک مصدق وهمی از شئ مطلوب در ذهن می‌سازد که حدود آن برگرفته شده از یک مصدق واقعی خارجی است. مطلوب ما در عالم خارج یک مصدق واقعی دارد. ما حد و حدود مصدق خارجی را عاریه گرفته و به مصدق ذهنی می‌دهیم. یکی از این حدود، حد ضرورت است؛ با بار شدن ضرورت بر مصدق وهمی یک باید/اعتباری متولد می‌شود و به دنبال آن قوای فعاله به حرکت درآمده و آن مطلوب ایجاد می‌شود. مثلًا چون پرواز برای انسان مطلوب بود شوق به پرواز موجب شد انسان یک مصدق وهمی در ذهنش طراحی کند که برگرفته از مصاديق واقعی پرندگان بود و حد و حدود مصاديق واقعی را به مصدق خیالی داد. سپس یک باید اعتبار کرد: باید بر این موجود وهمی لباس حقیقت پوشاند تا مطلوب حاصل شود. این باید قوای فعاله را به تکاپو واداشت تا رؤیای پرواز به حقیقت پیوست.

مثال دیگر فرمایش پیامبر بزرگوار اسلام ، است که فرمودند: «صلوا کما رأيتمونى أصلى.»(شهرآشوب، ۱۳۶۹، ج: ۲؛ ۱۷۰) حضرت ابتدا یک مصدق خارجی ارائه دادند، بعد از امت خواستند که همانند آن را به جا آورند. حال یک مؤمن معتقد که کمال خویش را در اقامه نماز می‌بیند برای رسیدن به مطلوب، ابتدا یک مصدق وهمی از صلات در ذهن خود می‌سازد و حد صلات واقعی را به آن می‌دهد و در گام دوم با اعتبار اینکه اگر خواهان رسیدن به کمال هستم نمازی این چنینی باید محقق سازم، لذا اعضا و جوارح را به خدمت می‌گیرد تا به این مصدق ذهنی عینیت خارجی بیخشد. بنابراین هر فعلی که بخواهد از فاعل صادر شود در لحظه صدور یک باید/اعتباری نیاز دارد.

۴. تبیین مفاد باید/اعتباری مورد نظر علامه

برخی کیفیت اعتبار باید و نباید را از دیدگاه علامه چنین تبیین کرده‌اند:

انسان موجودی مختار است و در اینکه انسان افعال و حرکاتش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد تردیدی نیست. بر این اساس گرچه ارتباط میان فعل و نتیجه فعل امری ضروری است، ولی ارتباط انسان با فعل به دلیل 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 فعش، بایدی را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است. (نویان، ۱۳۹۰: ۳۰)

این تبیین از اعتبار باید به نظر صحیح نمی‌رسد، زیرا علامه تصريح دارد:
انسان در نخستین بار^۱ 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 و حال آنکه این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد، پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۸۷) (الف):

(۱۲۶)

توضیح تبیین ادعایی

انسان موجود مختار است و رابطه‌اش با انجام هر فعلی رابطه امکانی است، لذا اگر بخواهد فعلی ایجاد شود بایستی این رابطه از امکان به ضرورت تبدیل شود. از طرفی رابطه فعل و نتیجه آن ضرورت است، لذا برای اینکه فعلی به سرانجام برسد حد فعل و نتیجه آن که ضرورت باشد به رابطه انسان و صورت علمی احساسش که یک رابطه امکانی است داده می‌شود تا این امکان به ضرورت تبدیل و فعل محقق شود. ظاهراً این تبیین دقیقی از «باید اعتباری» مورد نظر علامه نیست، طبق این مدعای «انسان با توجه به مختار بودنش برای محقق شدن افعالش بین خود و صورت علمی احساس فعش، «بایدی» را اعتبار می‌کند که همان نسبت ضروری است.» این «باید» چگونه از رابطه فعل و نتیجه آن و رابطه امکانی انسان و صور ذهنی او زاده شد؟! این تبیین مهم است و در توضیح کیفیت پیدایش «باید» اعتباری و نقش آن در انگیزش انسان و تحقق فعل ساكت است.

۵. تبیین مختار

ضرورت متعلق به وجود خارجی است و صورت احساسی فرد دارای وجود ذهنی و وهمی می‌باشد. بنابراین مراد از اعتباری بودن این است که ضرورت(که از احکام وجود خارجی است) برای صورت احساسی که یک وجود ذهنی است قرار داده شده است. به عبارت دیگر حد وجود خارجی برای یک وجود ذهنی عاریه گرفته شده است. مراد علامه از اعتبار همین بود؛ یعنی دادن حد شیء به شیء دیگر. وقتی این ضرورت ادعایی بر مصداق وهمی حمل شود موجب انگیزش قوای فعاله شده و نتیجه فعالیت این قوا محقق شدن آن موجود وهمی در عالم واقع است.

به عبارت دقیق‌تر، در اینجا اعتبار به این نیست که نسبت بین انسان و فعلش را که امکان است با نسبت بین فعل و نتیجه‌اش که ضرورت است جابه‌جا کنیم تا فعل انسان ضرورت یابد، بلکه ضرورت را که متعلق به وجود خارجی است برای یک وجود ذهنی اعتبار نموده‌ایم. در نتیجه آن ضرورت عاریه‌ای یک بایدی را برای وجود ذهنی تولید می‌کند که موجب انگیزش قوا و واقعیت یافتن موجود وهمی می‌شود. مثالی که خود علامه بیان فرمودند در فهم مطلب کمک شایانی می‌نماید:

مثالً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبور را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها، که عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق... هنگام تقدیمه انجام می‌دهند نمی‌گذارند، بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته خود می‌پنداشد. پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند، این است که این خواسته خود را (سیری) باید به وجود آورم و چنان که روشن است در این فکر نسبت «باید» از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری- خواهان و خواسته- گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری، صفت وجود پیدا کرده پس از آنکه نداشت و در حقیقت صفت وجود و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعالیه می‌باشد.(طباطبایی،

(الف): (۱۳۸۷-۱۲۱-۱۲۲)

این توضیح علامه بسیار واضح است به این معنی که رابطه حقیقی میان دو چیز در انسان به رابطه دورتر و غیر ضروری میان دو چیز در همان موضوع با توجه به هدف نسبت و سرایت داده شود.

شواهدی از کلام علامه بر تبیین مختار

۱. در رساله اعتباریات آمده است: «أَنَّ الْفَاعِلَ الإِرَادِيَ لَا تَنْتَلِقُ إِرَادَتُهُ إِلَّا مِنْ أَمْرٍ اعْتَبَرَى، أَىٰ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَفْعُلُ فَعْلًا أَوْ يَتَحَرَّكُ حَرْكَةً إِلَّا بِإِذْعَانٍ لِأَمْرٍ اعْتَبَرَى». بعد در مقام اثبات این ادعا چنین استدلال می‌نمایند:

لو كان الشيء موجوداً في الخارج لما أوجب حركة الإنسان لأنَّ الموجود في الخارج لا يسعى الإنسان لتحصيله لأنَّه يكون من باب تحصيل الحاصل وإنما يسعى الإنسان دائمًا لتحصيل ما ليس بحاصل، فإذا كان كذلك فلا بد أن يسعى لتحصيل ما هو غير موجود، فلا بد من الإذعان بقضية اعتبارية.(طباطبائی، ۱۴۲۸ق: ۱۴)^۱

هر اقدامی که از سوی بشر انجام می‌گیرد برای رفع یک کمبود و یا رسیدن به کمالی است که فرد فاقد آن است، لذا انسان انگیزه‌ای برای به دست آوردن آنچه دارد را ندارد، زیرا تحصیل حاصل را لغو می‌داند. بنابراین تلاش برای به دست آوردن آنچه مطلوبیت دارد و هنوز به آن نرسیده است، معنا دارد و الا تلاش برای رسیدن به رسیده‌ها معنا ندارد. به همین جهت، علامه می‌فرماید آنچه در خارج موجود هست یعنی آنچه حاصل شده است دیگر نمی‌تواند متعلق اراده بشر قرار گیرد، لذا باید یک چیزی را اعتبار کند و بعد در عالم خارج به آن وجود ببخشد و آن را خلق کند.

به عبارت دیگر، انسان در حال خلق و آفرینش است و هر عملی که انجام می‌گیرد آفرینشی جدید است، لذا اراده انسان هیچ گاه به آنچه موجود است تعلق نمی‌گیرد. از این‌رو در فرآیند تولید و آفرینش، انسان ابتدا با مطالعه در مقدمات برای ایجاد آن فعل برانگیخته می‌شود و یک باید استنتاجی برای انجام عمل شکل می‌گیرد، حال در مرحله

۱. اگر چیزی در خارج موجود باشد برای انسان ایجاد انگیزه نمی‌کند، زیرا انسان برای تحصیل چیزی که وجود دارد تلاشی نمی‌کند چون از باب تحصیل حاصل است. انسان همواره برای تحصیل امور غیر موجود تلاش می‌کند، لذا به ناجار باید قضیه اعتباریه را اذعان کند.

عمل شما می‌خواهدید یک فعلی را انجام دهید مثلاً یک فرد از صلات را ایجاد کنید، وجوب شرعی و سایر بایدها و نبایدهای نماز را می‌دانید اما در آخرین مرحله شما باید یک نماز مفروضی را با فرض تمام حدود و شرایط صحت آن در ذهن تصور و بازسازی کنید و بگویید «باید» چنین نمازی را به جا آورم. این مرحله و این باید را علامه در انجام هر فعلی لازم می‌شمارند و حق هم همین است و بعد با قصد ایجاد و خلق چنین صلاتی اعضا و جوارح به حرکت در می‌آید و اعمال خاصی انجام می‌گیرد.

۲. مضمون آنچه در روش برهانی علامه در رساله آمده چنین است که انسان در افعال اختیاری خود نیاز به علم دارد. از طرفی علمی که منشاء اراده می‌شود، نمی‌تواند از قبیل علوم واقعی و علم به واقعیات باشد بلکه برای تحقق اراده به گونه‌ای از علم نیاز داریم که عبارت است از علم به نسبت‌های غیر ضروری غیر حقیقی و ادراکات اعتباری، علم به چنین نسبت‌هایی است. (طباطبائی، ۱۴۲۸ق: ۳۴۵-۳۴۶)

در اینجا نیز علامه به بیانی دیگر بر این نکته تأکید دارد که علم به واقعیات، یعنی علم به نسبت‌های ضروری و حقیقی نمی‌تواند متعلق اراده واقع شود و انگیزه بخش باشد، زیرا این‌ها لباس ضرورت و حقیقت را پوشیدند و تعلق اراده به آنها تحصیل حاصل است، لذا انسان که به دنبال خلق و آفرینش است باید یک نسبت غیر ضروری را که هنوز رخت حقیقت و واقعیت به خود ندیده است اعتبار کند و سپس قوا را جهت خلق آن فعل بسیج کند. خلاصه انسان هر کمالی را که فرض کند ابتدا در عالم ذهن تصور می‌کند و بعد از تصدیق به فایده و کمال بودن آن، یک مدل اعتباری غیر واقعی در عالم خیال طراحی می‌کند و سپس برای محقق ساختن آن تلاش می‌کند. زیربنای مباحث تربیتی از جمله تأسی به الگو همین مطلب می‌باشد.

۳. و از همین جا می‌شود حدس زد که اگر یکی از این موجودات فعل را- و البته هر موجودی فعل است- علمی فرض کنیم، به این معنا که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام دهد، باید صور ادراکی فعل خود را به اقتضای قوای فعل خود داشته باشد. و چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد داشته باشد و باید روابط خود را با آنها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند. ما ابتداً متعلق مادی فعل را

تمیز داده و سپس فعل را که یک نوع تصرف در ماده است، انجام

می‌دهیم.(طباطبایی، ۱۳۸۷(الف): ۱۲۰؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۸۱)

ایشان در این عبارت نیز مرحله اعتبار باید عمومی را به عبارتی دیگر تبیین می‌نمایند. اینکه می‌فرمایند «باید صور ادراکی فعال خود را به اقتضای قوای فعال خود داشته باشد» ناظر به همان مرحله اعتبار باید است که قبل از مرحله ایجاد فعل باید تصوری از فعلی که می‌خواهیم توسط قوای فعاله به وجود آوریم داشته باشیم که ذهن، یک وجود ذهنی اعتبار می‌کند و یک باید برای قوای فعاله اعتبار می‌کند که باید چنین موجودی را خلق کنید.

۴. علامه در توضیح چرایی اعتباری دانستن مفهوم باید» چنین می‌فرمایند:

مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوّه فعال و میان اثر وی موجود است.(نسبت ضرورت) و این نسبت اگر چه حقیقی و واقعی است، ولی انسان او را میان قوّه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقیق اثر و فعالیت قوّه داشت، می‌گذارد.(طباطبایی، ۱۳۸۷(الف): ۱۲۱)

در اینجا ضمن توضیح مفهوم باید به علت اعتباری بودن این امر نیز اشاره می‌فرماید. طبق تعریف علامه از تعریف اعتبار که دادن حد شیء به چیزی دیگر است، در اینجا نیز ذهن حدی را که بین قوای فعاله و واقعیت هست، برای قوای فعاله و صورت احساسی علمی خویش اعتبار می‌کند.

با توجه به برداشتی که از نظریه علامه در این پژوهش به دست آمده است، به نقد و بررسی اشکالاتی که بر دیدگاه ایشان وارد شده است، پرداخته می‌شود.

۶. اشکالات مطرح شده بر دیدگاه علامه

الف) عدم نیاز به لزوم «اعتبار باید» در افعال انسانی

اگر سر لزوم ادراکات اعتباری همین باشد که علامه می‌گوید، اصلاً نیازی به ادراکات اعتباری نداریم. انسان هرگاه فاقد کمالی باشد، آن کمال را تصور می‌کند و میل و شوق او برانگیخته می‌شود و این شوق وقتی به حدی می‌رسد، به اراده تبدیل می‌شود و

عضلات را به حرکت درمی‌آورد و فعل را انجام می‌دهد و بیش از این چیزی نیست.(لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۶۱)

اگر اشکال شود که صرف ادراک کمال موجب تحقق اراده نیست، می‌گوییم باز دلیلی بر اعتبار باشیستی وجود ندارد «بلکه نقص‌های مکروه و کمال‌های لذت‌آور موجب حرکت‌اند.(همان) ثانیاً درک کمال بما هو کمال همیشه همراه پدیدآمدن لذت برای فاعل علمی است. به عبارت دیگر:

درست است که انسان موجودی است علمی و برای تحقق اهداف و کمالات، علومی را واسطه قرار می‌دهد، ولی دلیلی نداریم که این علم‌ها باید از سخن علم به نسبت‌های غیرضروری، یعنی ادراکات اعتباری باشد. آنچه لازم است علم به غایت و علم به منتهی شدن فعل به غایت است.(همان: ۶۲) به چه دلیل باید ادراکِ اعتباری «باید این فعل را انجام دهم» میانجی شود؟

تقریر این اشکال این است که ما چنین اعتباراتی را وجوداندا در درون خویش نمی‌باییم، زیرا انسان در افعال خویش واقعاً جعل «باید» نمی‌کند و اگر هم چنین بایدی وجود داشته باشد هیچ خبری از تنزیل نسبت امکانی بین انسان و فعل به نسبت وجود در میان نیست. به عبارت دیگر انسان به محض اینکه بهم‌غذا خوردن موجب سیری می‌شود(و سیری را بر خویشتن لازم بشمرد) بدون هیچ گونه جعل و اعتباری غذا می‌خورد. به عبارت دیگر این ضرورت واقعی و منطقی است نه ادعایی و اعتباری؛ هنگامی که ضرورت واقعی در میان است نیازی به ضرورت ادعایی و اعتباری نیست.(ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۴۹)

نقد و بررسی اشکال

با توجه به تقریری که از نظر اعتبار باید از دیدگاه علامه ارائه شد، پاسخ این شبهه مشخص می‌شود، زیرا بین «باید اعتباری» و «باید استنتاجی» تفاوت وجود دارد. برای ایجاد و خلق یک فعل هر دو باید لازم و ضروری است؛ بایدهای استنتاجی تصمیم‌ساز و از مقوله معقولات ثانوی فلسفی است و به ضرورت بالقياس برمی‌گردد، اما باید اعتباری مورد نظر علامه مربوط به مرحله اجرا و در ظرف عمل است و در اینجا به خاطر اشتراک لفظی، بین این دو باید خلط شده است.

اینکه علامه می‌فرماید علم واقعی موجب انگیزش نمی‌شود، به این معناست که هر عملی که از انسان صادر می‌شود، نوعی آفریش و خلق است. از سویی مصاديق خارجی نمی‌توانند انگیزه را برانگیزانند، چون وجود دارند و محقق شده‌اند و به گفته علامه تحصیل حاصل هستند. اگر فرد می‌خواهد دست به ایجاد بزند، باید یک وجود اعتباری به آن بیخشد که در خارج و عالم واقع موجود نباشد و در مرحله بعد انگیزه‌ای برای ایجاد و پیدایش آن در نفس ایجاد شود.

اشکال را با این عبارت وارد دانسته‌اند که: «آنچه لازم است علم به غایت و علم به منتهی شدن فعل به غایت است.» می‌پرسیم آیا این علم به غایت در عالم واقع ما به ازاء خارجی دارد؟ به عبارت دیگر این غایت آیا در خارج محقق شده است یا خیر؟ اگر بگویید محقق شده که دیگر به آن غایت و هدف گفته نمی‌شود، زیرا چیزی است که حاصل شده و تحصیل حاصل لغو است، به همین خاطر موجب انگیزش انسان نمی‌شود. اما اگر پاسخ منفی است، شما یک غایت و هدفی را تصور کرده‌اید و قوای فاله را برای رسیدن به آن هدف بسیج نموده‌اید. «باید اعتباری» مورد نظر علامه نیز چیزی جز همین مطلب نیست که در هر فعلی انسان «بایدی» را تصور می‌کند که آن «باید» مدل تحقیق یافته هدف و غایت در عالم ذهن است. بنابراین مستشکل به باید اعتباری علامه معترض است و نزاع لفظی است.

ب) نقض به افعال نبایستی

اشکال دوم این است که بر فرض درستی این نظریه در افعال معمولی در بسیاری از افعال دیگر مخدوش به نظر می‌آید. آیا افعال نبایستی مانند منکرات نیز با یک «باید» انجام می‌شود؟ یا با اینکه انسان می‌داند باید آن را انجام دهد، مرتکب آن می‌شود؟(لاریجانی، همان: ۷۸)

علامه معتقد است در افعال نبایستی هم اعتبار «بایستی» وجود دارد و دلیل آن عذر آوردن فاعل است. معنای عذر آوردن این است که عدم وجود این کار، مقید به عدم وجود این عذرها است. به عبارتی با وجود این عذرها فعل واجب نمی‌شود.(طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۹) در افعال نبایستی هم، هر چند فعل فی‌نفسه ناپسند است و باید انجام گیرد، ولی به هر علت وقتی فاعلی بخواهد همین فعل ناپسند را هم مرتکب شود و به یک عمل نامشروع وجود بیخشد، لازمه‌اش این است

که آن مرحله «اعتبار باید» را به همان تبیینی که گذشت بگذراند تا بتواند آن عمل محقق شود.

به طور کلی، پرسوه خلق و ایجاد یک فعل خواه ارزشی باشد یا غیر ارزشی، فرآیند یکسانی دارد و به لحاظ روانشناسی ذهن، برای ذهن فرقی ندارد که این کار از مقوله باید و ارزشی است یا نباید و غیر ارزشی. «باید» قبل از ایجاد هر فعلی وجود دارد خواه فی نفسه آن عمل خوب باشد یا بد باشد.

در اینجا مستشکل بین وجوب و حرمت شرعی و وجوب اعتباری خلط کرده است. در حالی که علامه بین این دو فرق قائل است: پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آنها پیدا می‌کنند چنان که فقهها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد، ندارند زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فینفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آنها بسی متاخر از اعتبار وجوب عام است. (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۹۹)

اشکال کرده‌اند که: اینکه بگوییم در حین ارتکاب معصیت و قبیح، اصلاً نبایستی و قبیح را ادراک نمی‌کنیم خلاف وجودان است. پس آنچه ایشان ادعای وجودان بر آن می‌کند ما خلاف آن را احساس می‌کنیم. (لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۸۱-۸۰)

در پاسخ گفته می‌شود اولاً از فرمایشات علامه چنین استنباط نمی‌شود که در حین ارتکاب معصیت، قبیح را ادراک نمی‌کنیم، بلکه بالعكس، علامه می‌فرمایند فاعل فعل قبیح پوزش می‌خواهد و عذر می‌ترشد و این عذرتراشی یعنی اینکه قبیح فعل را درک می‌کرده است اما در مقام عمل، نفس دست به تزیین و تسویل می‌زند که با مبنای قرآنی هم سازگار است. در موارد متعددی از آیات قرآنی بحث تزئین^۱ و تسویل^۲ اعمال سوء مطرح شده است. دو نمونه از آیات قرآن چنین است:

۱. توبه: ۳۷؛ یونس: ۱۲؛ رعد: ۳۳؛ حجر: ۳۹؛ نحل: ۴ و ۲۴؛ عنکبوت: ۳۸؛ فاطر: ۸؛ غافر:

۲؛ فصلت: ۲۵؛ محمد: ۱۴؛ فتح: ۱۲.

۲. محمد: ۲۵؛ یوسف: ۱۸ و ۸۳؛ طه: ۹۶.

- «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيْنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ»؛ گفت:

پروردگار! به سبب اینکه مرا گمراه نمودی، من هم یقیناً [همه کارهای زشت را] در زمین برای آنان می‌آرایم [تا ارتکاب زشتی‌ها برای آنان آسان شود] و مسلم‌اً همه را گمراه می‌کنم. (حجر: ۳۹)

- «إِنَّ الَّذِينَ إِرْتَدُوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ»؛ بی تردید کسانی که پس از روشن شدن هدایت برای آنان [به همان عقاید باطل و کردار ناپسندشان] برگشتند [و دست از قرآن و پیامبر برداشتند] شیطان زشتی هایشان را در نظرشان آراست و آنان را در آرزوهای دور و دراز انداخت. (محمد: ۲۵) اگر انسان نتواند در مورد افعال قبیح، اعتبار بایستی نماید و آن را نیکو و زیبا تصور کند قادر به انجام امور قبیح نخواهد بود و این با اختار بودن انسان ناسازگار است. با این بیان دیگر به توجیه شهید مطهری (سروش، ۱۳۶۰، ج ۱: ۴۲۴-۴۲۵) که بین باید در افعال مثبت و منفی فرق گذاشتند نیازی نیست و اشکالاتی که برخی از بزرگان (لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۸۴) بر این پاسخ شهید مطهری وارد دانسته‌اند از اساس رفع می‌شود.

ج) عدم امکان توجیه ثواب و عقاب در فرض وجود بایستی در هر فعل
در جوامع، همه عقلاً مجازات را پذیرفته‌اند، از طرفی اگر انسان در حین هر فعل

صادری بایستی دارد، چرا او را مجازات می‌کنید؟ (لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۸۵)
با توجه به مباحثی که بیان شد، پاسخ علامه به این اشکال نیز روشن است، لذا در پاسخ به این اشکال به نقل فرمایش علامه بسندۀ می‌شود:

خوب و بد حسن و قبیح در افعال دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است؛ حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر مตلاف فعل صادر است، چون وجوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت. (طباطبایی، ۱۳۸۷ (الف): ۱۲۸)

اعتبار این باید به اختیار انسان است و جهت انجام فعل قبیح این اعتبار را ایجاد می‌کند، لذا منافاتی با اختیار و به تبع آن با مجازات ندارد، بلکه با امکان اعتبار باید، اختیار انسان مفهوم پیدا می‌کند. اگر انسان نتواند برای افعال نبایستی اعتبار باید کند، انجام فعل قبیح برای بشر غیر مقدور می‌شود و این با اختیار ناسازگار است.

۵) بی‌فایده بودن اعتبار باید برای عاقل با فراست

اعتبار نزد علامه، تطبیق یک مفهوم بر غیر مصدق است. در اعتبار بایستی نظر مرحوم علامه این شد که رابطه من با فعل، رابطه امکانی است. این رابطه امکانی را مصدق ضرورت قرار می‌دهم تا اراده من برانگیخته شود. حال این سؤال مطرح می‌شود: آیا انسان عاقل با فراست اگر امر خلاف واقع را تخیل کند آیا احساسات برانگیخته می‌شود؟ تصویر مرحوم علامه این است که احساسات ما، در ما یک پندار خلاف واقع ایجاد می‌کند. آیا پندار خلاف واقع انسان را به حرکت وامی دارد؟ (اریجانی، ۱۳۹۴، ج: ۵، ه: ۸۶) در پاسخ می‌توان گفت اولاً تبیینی که از اعتبار «باید» ارائه نمودید، تبیین درستی از نظریه علامه نیست. در اینجا کیفیت اعتبار، درست تبیین نشده است و آنچه به عنوان معتبر فرض شده دقیق نیست، زیرا در نگاه علامه آنچه در فرآیند اعتبار باید عمومی اتفاق می‌افتد این است که ضرورت را که متعلق به یک واقعیت خارجی است (رابطه بین قوای فعاله و حرکات واقعی و حقیقی آن) برای قوای فعاله و احساس علمی (که یک وجود ذهنی است) اعتبار می‌کند نه اینکه اعتبار ضرورت (نسبت بین فعل و نتیجه‌ی آن) به جای امکان (نسبت بین انسان و فعلش) باشد.

ثانیاً در مورد اینکه تخیل امر خلاف واقع آیا موجب انگیزش می‌شود؟ مراد از وهمی بودن اعتباریات را شهید مطهری در پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین توضیح می‌دهند:

کلمه حقیقی بر افکار و ادراکات نظری از آن جهت اطلاق می‌شود که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس الامری است و به منزله عکسی است که از یک واقعیت نفس الامری برداشته شده و اما [اینکه] بر افکار و ادراکات عملی و اعتباری کلمه وهمی اطلاق می‌شود از آن جهت است که هیچ یک از آن ادراکات تصویر و انعکاس یک امر واقعی و نفس الامری نیست و از یک واقعیت نفس الامری حکایت نمی‌کند و

مصدقی جز آنچه انسان در ظرف توهمند خویش فرض نموده ندارند.(طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲: ۱۶۰-۱۶۹)

با توجه به فرمایش شهید مطهری، مراد از خلاف واقع یعنی این باید چیزی را اعتبار می کند که هنوز در خارج محقق نشده و مطابق و مصدق خارجی ندارد و چون بر قامت این پندار جامه حقیقت راست نیامده است آن را وهمی می خوانند. از طرفی انسان در پی کسب کمال و رفع نقایص خویش است و چون کمال خویش را در پیدایش این مصدق وهمی می بیند، برای ایجاد و آفرینش این پندار برانگیخته می شود و به مدد قوای فعاله بر این پندار، نقشی از واقعیت می زند و فعلی در عالم واقع محقق می شود.

ه) عدم توجه به مفاد باید

مستشکل چنین اشکال می کند که علامه التفات دقیقی به حقیقت مفاد باید نداشته اند، زیرا مفاد باید در واقع بیانگر ضرورت بالقياس بین فعل فاعل و نتیجه آن است که در زمرة معقولات ثانوی فلسفی است و حکایت از واقع می نماید، نه اینکه بیانگر ارتباط بین فاعل و فعل باشد.(ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۵۰) و فرمایشات استاد مصباح(مصطفایزدی، ۱۳۸۸) (الف)، ج ۱: ۲۰۵-۲۰۴) را مؤید این مطلب می دانند. این اشکال اساس و شالوده بحث اعتباریات علامه را به هم می ریزد و با صراحة،

لزوم باید اعتباری در افعال بشری را نفی می کند.(لاریجانی، ۱۳۹۴، ج ۵: ۱۰۵)

شاگردان علامه از یک طرف تصریحات علامه را در مورد نسبی بودن اعتباریات دیدند و از طرفی علامه اولین اعتبار را باید عمومی می داند و از دیگر سوی، فقه و اخلاق آنکه از باید و نباید ها است و اگر این نسبیت دامان فقه و اخلاق را فرابگیرد چیزی برای اخلاق و فقه باقی نمی گذارد، لذا تلاش کردن تا باید را به واقعیت پیوند بزنند و از آن را نسبیت نجات بدهنند.

شاگردان علامه با تحلیل مفاد باید به ضرورت بالقياس به زعم خویش مشکل باید را حل کردن و کوشیدند تا نظریه اعتباریات علامه را به گونه ای تبیین کنند که تبدیل به ادراکات حقیقی شود. اما در واقع آنچه صورت گرفته است، ایشان مشکل خود را با پاک کردن صورت مسئله علامه حل کرده اند، درحالی که مشکل علامه این بود که در کنار معرفت های حقیقی در عالم واقع، یک سری معرفت های برساخته بشری وجود

دارد. علامه با تفکیک این دو می خواهد معارف حقیقی را از گزند معارف برساخته بشری مصون نگه دارد(طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴: ۱۲۰-۱۱۹) و در مقابل افکاری چون مارکس که همه معارف را برساخته می داند بتواند از معارف حقیقی دفاع کند، لذا این تقسیم‌بندی را مطرح کردند. (سوزنچی، ۱۳۹۵: ۹۲)

مفad باید مورد نظر علامه، ضرورت بالقياس بین فعل فاعل و نتیجه آن نیست، بلکه مفاد آن بیانگر همان ارتباط بین فاعل و فعل در مرحله صدور فعل می باشد. علامه التفات دقیقی به مفاد هر دو باید داشته و بین این دو فرق گذاشته‌اند،(طباطبائی، ۱۳۸۷(الف): ۱۲۷) ولی مستشکل بین این دو خلط کرده است.

به نظر می‌رسد با توجه به تبیینی که از باید اعتباری علامه شد، این اعتبار چون در مقام عمل و در ظرف عمل اعتبار می‌شود، نسبت به بعد ارزشی عمل کاملاً خنثی است، لذا قائل بودن به لزوم «اعتبار باید» هیچ اثری به لحاظ نسبی‌گرایی یا واقع‌گرایی ندارد. چون این لزوم، صفت فعل فی نفسه نیست بلکه وجوبی است که حین صدور متوجه فعل می‌شود و هیچ گونه بار ارزشی ندارد، لذا «اعتبار باید عمومی» تخصصاً از بحث نسبی‌گرایی خارج می‌شود.

علامه بین این باید و بایدهای فقهی و اخلاقی فرق قائل است و وجوه‌های فقهی و اخلاقی را بسی متاخر از این وجوب باید حین صدور می داند، لذا از نظر ایشان فعل قبل از آنکه به مرحله صدور و اعتبار باید عمومی بررسد به لحاظ ارزشی تکلیف‌ش مشخص شده است و وظیفه ارزش‌گذاری متوجه این باید اعتباری نیست و در همه افعال حتی افعال نبایستی سریان دارد. بله؛ یکی دیگر از اعتباریات عمومی در نظریه علامه، اعتبار حسن و قبح است که این اعتبار، بار ارزشی دارد. در مورد این مصدق از اعتباریات علامه شبیه نسبیت قابل طرح می‌باشد که برخی از پژوهشگران به این شبیه نیز پاسخ گفته‌اند(اکبریان و کمالی، ۱۳۹۵: ۷۵-۶۰) و ثابت کرده‌اند که با وجود اعتباری دانستن حسن و قبح، غبار نسبیت بر گزاره‌های اخلاقی نخواهد نشست. نگارنده نیز بر این باور است که شباهات وارد در مورد این مصدق نیز قابل رفع و دفع می‌باشد.

نتیجه

اعتبار بایستی برای بیان فرآیند کنش انسانی می‌باشد. فکر اعتباری نتیجه قوای فاله است، زیرا این قوا از آنجا که در پی رسیدن به غایت‌اند، اعتبار را پدید می‌آورند.

اعتبار باید در تقسیمات علامه در زمرة اعتباریات عمومی و ثابت است که در حین انجام هر فعلی صادر می‌شود؛ حال چه فعل مثبت باشد یا منفی، داری حسن باشد یا قبح و روا نیست این باید را با وجوب، حرمت، اباحه و تحییر که آنها هم اعتباری هستند، خلط کرد.

عمده شبهات واردہ بر لزوم اعتبار باید عمومی نشأت گرفته از عدم تبیین دقیق دیدگاه علامه است. منتظرین نظریه علامه بین مفاد باید استنتاجی و باید اعتباری خلط کرده‌اند، در حالی که علامه بین این دو باید فرق قائل است. مفاد باید مورد نظر علامه ضرورت بالقياس بین فعل فاعل و نتیجه آن نیست، بلکه مفاد آن بیانگر همان ارتباط بین فاعل و فعل در حین صدور عمل می‌باشد. از نگاه علامه رتبه باید عمومی بعد از باید استنتاجی است و وظیفه ارزش‌گذاری افعال بر عهده بایدهای استنتاجی (فقهی و اخلاقی) است، لذا باید اعتباری عمومی هیچ نقشی در ارزش‌گذاری فعل ندارد، به همین جهت حتی در افعال نبایستی هم علامه این اعتبار را لازم می‌داند. بنابراین، این نتیجه حاصل می‌شود که باید اعتباری عمومی تخصصاً از حوزه بحث نسبی گرایی خارج است.

منابع و مآخذ:

قرآن کریم

- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمدبن علی(۱۳۶۹ق)، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، قم: انتشارات بیدار.

اصفهانی، محمدحسین(۱۴۲۹ق)، نهایة الدرایة فی شرح الکھایة، ج ۱ و ۲، ج ۲، بیروت: موسسه آل البيت ﷺ لاحیاء التراث.

اکبریان، رضا و محمد مهدی و محمد هادی کمالی(۱۳۹۵ق)، «تبات یا نسبیت گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه علامه طباطبائی»، آموزه‌های فلسفی، ش ۱۸، ص: ۷۶-۵۱.

آملی لاریجانی، صادق(۱۳۹۴ق)، فلسفه علم اصول، ج ۱، ق ۵، تهران: انتشارات مدرسه علمیه ولی عصر ا.

ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه(۱۳۸۹ق)، «تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان» معرفت فلسفی، سال هشتم، ش ۱، ص: ۵۴-۲۵.

داوری اردکانی، رضا(۱۳۶۳ق)، «لاحظاتی در باب ادراکات اعتباری»، دومین یادنامه علامه طباطبائی، ج ۱، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

دهقانی، محسن(۱۳۸۸ق)، فروغ حکمت، ترجمه و شرح نهایة الحکمة، ج ۱، قم: بوستان کتاب.

سجادی، سید جعفر(۱۳۷۳ق)، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سروش، عبدالکریم(۱۳۶۰ق)، «قدّهای شهید مطهری بر مقاله ادراکات اعتباری»،^۱ یادنامه استاد شهید مطهری، ج ۱، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص: ۴۲۹-۴۱۹.

سوزنچی، حسین(۱۳۹۵ق)، «گاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبائی»، فصلنامه تخصصی علوم انسانی اسلامی، ش ۱۹، ص: ۹۴-۹۰.

شریفی، احمد حسین(۱۳۸۸ق)، خوب چیست؟ بد کدام است؟، ج ۱، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

شیرازی، صدرالدین(۱۳۵۴ق)، المبدأ و المعاد، مصحح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

طباطبائی، سید محمدحسین(۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، قم: جامعه مدرسین.

۱۰. این عنوان از نویسنده مقاله است و در پادنامه مذکور، فقط در مبحثی کوتاه در ادامه مقاله «جاودانگی و اخلاق» مطالی بیدون عنوان خاص مطرح شده است.

- (الف)، اصول فلسفه رئالیسم، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- (ب)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران: صدرا.
- (ب) (ب)، ترجمه و شرح نهایه الحکمة، مترجم: علی شیروانی، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- (ب) (تا)، حاشیة الکفاية، ج ۱، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- (ب) (ق)، مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی، گرآورندۀ صباح ریبعی، ج ۱، قم: باقیات.
- (ب) (ب)، اخلاق در قرآن، ج ۲، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- (الف)، آموزش فلسفه، ج ۸، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- (الف)، حقوق و سیاست در قرآن، ج ۴، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
- نبویان، سید محمود (۱۳۹۰)، «چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی» معرفت فلسفی، سال نهم، ش ۲، ص: ۱۱۵-۱۴۶.