

Goodness and Evil from the Perspective of ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī

Hussain Ijad

*PhD in Jurisprudence and Islamic Studies, with specialization in
Islamic Theology, Mustafa International University.
(ijadhussain@yahoo.com)*

Abstract

The issue of goodness and evil has been discussed since ancient times, from the days of ancient Greece before Christ. Socrates, for example, first used the terms good and bad, and later Aristotle discussed it in practical reason. In the field of Islam, the issue of goodness and evil is also one of the most important theological issues. Some theologians consider it to be a firm principle in recognizing the actions of God and His attributes of action. Various opinions have been presented on this issue. One of these perspectives is the viewpoint of the late ‘Allāmah Sayyid Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī. He presented the theory of subjective considerations (i’tibāriyāt) and regarded goodness and evil amongst the subjective considerations in the specific sense. The theory of subjective considerations has been discussed before ‘Allāmah as well, but he discussed it systematically. In the meantime, some attributed relativism to ‘Allāmah. However, the reality is that ‘Allāmah is an absolutist, not a relativist. He provides a precise interpretation of the subjectivity of goodness and evil, which requires careful understanding and deep contemplation. What is presented in this article is an analysis and explanation of ‘Allāmah's viewpoint on the issue of goodness and evil. This article is divided into three sections: semantics, epistemology, and ontology. If these three sections are correctly explained, we will get closer to the crux of ‘Allāmah's opinion. In semantics, he mentions two meanings for goodness and evil: 1. agreement and disagreement with social goals and purposes, and 2. goodness and evil in the sense of what should or should not be done. Regarding the ontology of goodness and evil, he believes



goodness and evil to be essential and real. He distinguishes between goodness and evil in the actual fact and goodness and evil in the practical aspect. Goodness and evil in the actual fact is constant, but goodness and evil in the practical aspect is variable and depends on the inner feelings of individuals. In the epistemology of goodness and evil, he is not a relativist; rather, he accepts the reality of goodness and evil, and intellect has the ability to understand it.

Keywords: Goodness and Evil, Ontology, Epistemology, ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī, Absoluteness, Relativity.

الحسن والقبح

من منظور العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي رحمته الله

حسين إيجاد^١

طُرحت مسألة الحُسن والقُبْح منذ سالف الأيام، بل ومنذ عصر اليونان القديمة؛ وذلك عند سقراط الذي استعمل لأوّل مرّة مصطلحي الحسن والقبح، ليأتي بعده أرسطو، ويبحث عن هذه المسألة في ضمن دراسته للعقل العملي. وفي الفكر الإسلامي، تُعدّ مسألة الحسن والقبح من أهمّ المسائل الكلاميّة، حيث اعتبرها بعض المتكلمين قاعدةً محكمة في مجال التعرّف على أفعال الله تعالى وصفاته الفعلية.

وأثيرت آراء مختلفة بخصوص هذه المسألة، حيث يدخل في جملتها رأى المرحوم العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، والذي طرح نظرية الاعتبارات، عاداً الحسن والقبح من الاعتبارات بالمعنى الأخصّ.

هذا، وقد بُحثت نظرية الاعتبارات قبل العلامة، غير أنّه طرحها بشكل منظم؛ لكن في ضمن ذلك، سعى البعض لأن ينسب إليه الميل للنسبية، بينما الواقع يُشير إلى أنّ العلامة كان يعتقد بالأخلاقيات المطلقة وليس بالنسبية الأخلاقية، حيث نجده يعرض تفسيراً دقيقاً لاعتبارية الحسن والقبح يتطلّب فهمه التأمل العميق وإعمال الدقّة.

سعيًا في هذه المقالة إلى تقديم تحليل وبيان لنظرية العلامة بخصوص مسألة الحسن والقبح، حيث جرى فيها التفكيك بين ثلاثة مجالات: علم الدلالة، علم المعرفة (الإبستمولوجيا)، علم الوجود (الأنطولوجيا)؛ فإذا بيّنت هذه المجالات الثلاثة بشكل صحيح، فإننا سنقترب أكثر من لبّ نظرية العلامة؛ ففي مجال علم الدلالة، نجده يطرح

١. دكتوراه في الفقه والكلام من جامعة المصطفى العالمية، فرع الكلام الإسلامي.

(ijadhussain@yahoo.com).



معنيين للحسن والقبح؛ الأوّل: التوافق مع الغرض الاجتماعي، وعدمه؛ والثاني: ما ينبغي وما لا ينبغي أن يُفعل. وفي مجال علم الوجود، يعتقد العلامة بذاتية الحسن والقبح وواقعيتهما، ويُفكّك بين الحسن والقبح في نفس الأمر، والحسن والقبح في مقام العمل، حيث يكونان ثابتين في نفس الأمر، ومتغيّرين وتابعين للإحساسات الباطنية للأفراد في مقام العمل. وأمّا في مجال علم المعرفة، فإنّه لا يميل نحو النسبية، بل يعترف بواقعية الحسن والقبح، وبقدرة العقل على إدراكهما.

مفاتيح البحث: الحسن والقبح، علم الوجود (الأنطولوجيا)، علم المعرفة (الإبستمولوجيا)، العلامة الطباطبائي، الإطلاق، النسبية.

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، فروردین ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۵

حسن و قبح از دیدگاه علامه سید محمد حسین طباطبایی رحمته الله علیه *

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۰۱

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۴/۱۳

حسن ایجاد **

مسأله حسن و قبح از قدیم‌الایام - از زمان یونان باستان قبل از میلاد - مطرح بوده است؛ مانند سقراط که اولین بار واژه خوب و بد را به‌کار برد و بعد از او ارسطو آن را در عقل عملی مورد بحث قرار داد. در حوزه اسلام نیز مسأله حسن و قبح یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی به‌شمار می‌رود و برخی متکلمان آن را اصل محکم در زمینه شناخت افعال خداوند و صفات فعلی او تلقی می‌کنند.

در این مسأله، دیدگاه‌های متفاوتی پدید آمده است. یکی از آن دیدگاه‌ها دیدگاه مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی رحمته الله علیه است. ایشان نظریه اعتباریات را مطرح می‌کنند و حسن و قبح را جزء اعتباریات بالمعنی الاخص می‌دانند. دیدگاه اعتباریات پیش از علامه نیز مورد بحث واقع شده است. اما علامه از آن به‌صورت منظم بحث کرد. در این میان، برخی به علامه نسبت نسبی‌گرایی دادند. اما واقعیت این است که علامه مطلق‌گراست نه نسبی‌گرا. ایشان از اعتباری بودن حسن و قبح تفسیر دقیقی ارائه می‌کند که فهم آن دقت و تدبر عمیق می‌طلبد.

آنچه در این مقاله ارائه شده است، تحلیل و توضیح دیدگاه علامه درباره مسأله حسن و قبح است. در این مقاله سه بخش از هم تفکیک شده است؛ معناشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی. اگر این سه بخش صحیح تبیین شود، به لب نظر علامه نزدیک خواهیم شد. ایشان در معناشناسی دو معنا برای حسن و قبح ذکر می‌کنند؛ یکی موافقت و عدم آن با هدف و غرض اجتماعی و دیگری حسن و قبح به معنای ینبغی آن یفعل و لاینبغی آن یفعل.

* این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی رحمته الله علیه پذیرش شده است.

** دکترای فقه و معارف با گرایش کلام اسلام، جامعه المطفی العالمیه

(ijadhussain@yahoo.com)



در هستی‌شناسی حسن و قبح، ایشان قائل به ذاتی و واقعی بودن حسن و قبح است. ایشان حسن و قبح در نفس الامر و حسن و قبح در مقام عمل را تفکیک می‌کند. حسن و قبح در نفس الامر ثابت است، ولی حسن و قبح در مقام عمل متغیر و تابع احساسات درونی افراد است.

در معرفت‌شناسی حسن و قبح، ایشان نسبی‌گرا نیست بلکه واقعی بودن حسن و قبح را می‌پذیرد و عقل توان درک حسن و قبح را دارد.

واژه‌های کلیدی: حسن و قبح، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علامه طباطبایی، اطلاق، نسبیت.

مقدمه

حقیقت حسن و قبح از قدیم میان اندیشمندان مورد بحث بوده و صاحب‌نظرانی در حوزه‌های گوناگون علمی (مانند منطق، فلسفه، کلام، اخلاق، حقوق، روان‌شناسی و...) هر یک از زاویه‌ای بدان پرداخته‌اند. در این ساحت، نظریه‌های نوینی را ارائه کرده و نقد و بررسی فرضیه‌های پیشین را نیز سامان داده‌اند.

یکی از اندیشمندانی که در دوره معاصر درباره مسأله حسن و قبح دیدگاه خاصی را ارائه کرده است، مرحوم علامه سید محمدحسین طباطبایی رحمته‌الله علیه است. وی حسن و قبح را جزء ادراکات و علوم اعتباری به حساب می‌آورد و از اعتباری بودن حسن و قبح تفسیر خاصی ارائه می‌کند.

برخی صاحب‌نظران و شاگردان آن مرحوم، از دیدگاه وی دفاع کرده و دیدگاه وی را تشریح کرده‌اند. بنا به نظر آنان، دیدگاه علامه در مورد ارزش‌های اخلاقی، دیدگاهی واقع‌گرایانه و مطلق‌گرایانه است نه نسبی‌گرایانه (سبحانی، ۱۳۶۷: ۱۹۴-۱۹۷). اما برخی از صاحب‌نظران به رد دیدگاه علامه برخاسته‌اند و گفته‌اند که وی در مورد حسن و قبح و ارزش‌های اخلاقی قائل به نسبیت است (سروش، ۱۳۷۰: ۳۵-۳۵۴).

برای اینکه دیدگاه علامه ۱ در مورد حسن و قبح واضح گردد، ما این تحقیق را در سه بخش مورد بحث قرار می‌دهیم؛ معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. اما پیش از آنکه به این

سه بخش پردازیم، نکاتی وجود دارد که توضیح آن نکات برای بهتر فهمیدن نظر علامه بسیار لازم است. بنابراین ابتدا مقدماتی ذکر می‌کنیم و بعد به سه بخش اصلی می‌پردازیم.

الف) معناشناسی حسن و قبح

اگر به آثار علامه طباطبایی رحمته الله علیه نگاه کنیم، می‌بینیم که ایشان درباره حسن و قبح دو تعریف ارائه کرده است:

۱. سازگاری و ناسازگاری با هدف و غرض اجتماعی

آنجا که ایشان حسن و قبح را در افعال بررسی می‌کند، معتقد است که انسان داوری خود درباره محسوسات را به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی سرایت می‌دهد و چیزی را که با اغراض اجتماعی و سعادت بیشتر افراد بشر مناسب می‌باشد، «حَسَن» و آنچه را با آن منافات دارد را «قَبِيح» می‌شمارد:

«آنچه از این امور با غرض اجتماع، یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، حسن است و آنچه با این غرض سازگار نباشد قبیح است؛ مانند عدل، احسان، تعلیم و تربیت و خیرخواهی و امثال اینها که حسن و زیباییند و ظلم، دشمنی و امثال اینها که زشت و قبیح هستند؛ چون دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی در ظرف اجتماع سازگار است و دسته دوم سازگار نیست» (طباطبایی، بی تا: ۵/ ۹-۱۱).

علامه در عبارت دیگری می‌فرماید: عدل همیشه حسن و ظلم پیوسته قبیح است؛ زیرا که عدل همیشه هماهنگ با اهداف اجتماعی و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است (همان، ص ۱۰). در جای دیگر می‌فرماید: حسن و نیکو عبارت است از هر چیزی که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد (همان: ۱/ ۳۷۹). بنابراین زشت و قبیح عبارت است از هر چیزی که با غایت از خلقت هر چیز ناسازگار باشد.

۲. حسن و قبح به معنای ینبغی آن یفعل و لا ینبغی آن یفعل:

علامه رحمته الله علیه یک معنای دیگری برای حسن و قبح بیان می‌فرماید و آن را چنین تعریف می‌کند: «حسن و قبح افعال به بنای عقلاست. اگر عقلا بر فعل چیزی بنا گذاشتند، آن فعل حسن است و اگر آنها به ترک چیزی بنا گذاشتند، دیگر انجام دادن آن چیز قبیح است. بنابراین حسن و قبح اعتباری هستند» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۳۴-۱۳۵).

در ادامه همین مطلب، در عبارت دیگر چنین بیان می‌فرماید هر چیزی که انجام آن به بنای عقلا لازم باشد، حسن بودن آن فعل واجب است و هر چیزی که انجام دادن آن از نظر عقلا لازم نباشد واجب است که آن فعل قبیح باشد. پس حسن و قبح در حکم چیزی واسطه قرار می‌گیرند که آیا فعل آن ضروری است و یا ترك آن (همان: ۱۳۶).

چه کسانی عقلا به حساب می‌آیند؟ او در این باره می‌فرماید: عقلا کسانی هستند که بر وفق فطرت شأن به سمت خیر و چیزی که نافع بالطبع است حرکت می‌کنند و از شر و چیزی که مضر بالطبع است می‌گریزند و همه افعال را با تفکر و تدبیر انجام می‌دهند.^۱ او معنای دوم حسن و قبح را همان معنای اصولی و کلامی بیان می‌فرماید که معیار عقل حسن و قبح اشیاء را بنای عقلا می‌دانند درحالی‌که براساس معنای اول حسن و قبح، بیشتر جنبه کلامی دارد؛ زیرا بحث هدف و غرض از خلقت را در تعریف از معیار قرار می‌دهند که اگر با هدف و غرض خلقت سازگار باشد، حسن است، وگرنه قبیح است.

ب) هستی‌شناسی حسن و قبح

در هستی‌شناسی حسن و قبح از این بحث می‌شود که آیا گزاره‌های اخلاقی (مانند حسن و قبح) بیرون از عالم ذهن، واقعیت دارند یا نه. به عبارت دیگر، آیا آن گزاره‌ها از واقعیت حکایت می‌کنند یا فقط قراردادی و اعتبار ذهن است و آیا گزاره‌های اخلاقی ریشه در واقعیت دارد یا نه؟

بنابراین بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات. بحث از مقام اثبات مربوط به معرفت‌شناسی است. عالم ثبوت یعنی اینکه آیا حسن و قبح افعال، ذاتی است یا اعتباری؟ لذا بحث از ذاتی بودن یا اعتباری بودن حسن و قبح به هستی‌شناسی مربوط است و بحث از اینکه حسن و قبح «عقلی» و یا «شرعی» است، به معرفت‌شناسی ارتباط دارد.

مراد از ذاتی در حسن و قبح، ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس نیست؛ زیرا ویژگی ذاتی باب ایساغوجی یا کلیات خمس آن است که نوع، جنس یا فصل ذوالذاتی باشد. درحالی‌که حسن و قبح از اساس ماهوی نیستند و در تعریف افعال، حسن و قبح به‌عنوان جنس و فصل آنها آورده نمی‌شود. مراد از ذاتی در حسن و قبح، ذاتی باب برهان است. ذاتی

۱. العقلاء نعنی بهم المجتمعین بالفطرة یتحرکون نحو الخیر والتأفیع بالطبع و یهربون عن الشر والضاّر بالطبع لکنهم یفعلون ذالک بالرؤية فالعقلاء بینون علی ما یحتاج إلیه التعمیش (همان، ۱۳۴).

باب برهان، عرض و مفهومی است که بر موضوع عارض می‌شود، اما عروضش به جهت ذات موضوع است. در مقابل عرضی ذاتی، عرضی غریب قرار دارد که خارج از ذات موضوع است. برای تشخیص عرضی ذاتی از عرضی غریب، این نشانه بیان شده است که: «ما يؤخذ الموضوع او جنس الموضوع او فصل الموضوع فی تعریفه»؛ مثلاً در عبارت «اربعه زوج»، در تعریف زوج نمی‌گویند «اربعه کذا»، بلکه می‌گویند «عدد کذا». عدد، جنس اربعه است. بنابراین زوجیت، ذاتی باب برهان اربعه است (ربانی گلپایگانی، درس خارج کلام: ۱۳۹۰/۰۷/۳۰).

درباره مورد حسن و قبح وقتی گفته می‌شود ذاتی نیز به همین گونه است که در «العدل حسن» یا «الظلم قبیح»، در تعریف حسن گفته نمی‌شود «عدل کذا». ولی گفته می‌شود «فعل او امر کذا». فعل یا امر بودن، جنس عدل است. بنابراین می‌توان گفت که ذاتی باب حسن و قبح از باب ذاتی باب برهان است (همان). محقق اصفهانی در این باره می‌فرماید:

«المراد بذاتیه الحسن و القبح کون الحکمین عرضیا ذاتیا، بمعنی أنّ العدل بعنوانه، و الظلم بعنوانه يحکم علیهما باستحقاق المدح و الذم من دون لحاظ اندراجہ تحت عنوان آخر، بخلاف سائر العناوین، فانّها ربّما تكون مع حفظها معروضاً لغير ما يترتب علیه لو خلّی و نفسه، كالصدق و الكذب فانّهما مع حفظ عنوانهما فی الصدق المهلك للمؤمن، و الكذب المنجی للمؤمن، و يترتب استحقاق الذم علی الأوّل بلحاظ اندراجہ تحت الظلم علی المؤمن، و يترتب استحقاق المدح علی الثانی لاندراجہ تحت عنوان الإحسان إلی المؤمن، و ان كان لو خلّی الصدق و الكذب و نفسهما یندرج الأوّل تحت عنوان العدل من القول، و الثانی تحت عنوان الجور، فضلا عن سائر الأفعال التی فی نفسها لا تدرج تحت عنوان ممدوح أو مذموم» (اصفہانی، ۱۳۶۱: ۲/۴۴).

محقق اصفهانی می‌فرماید: صدق بما هو صدق لو خلّی و طبعه، مصداق عدل است، و لذا حسن است. اما اگر صدق "ضار" شود، دیگر مصداق عدل نخواهد بود بلکه مصداق ظلم می‌شود. پس قبیح است. آنچه مدار و محور و کانون است، عدل و ظلم است. اینها امهات هستند و عناوین دیگر به این دو باز می‌گردد؛ با این تفاوت که عناوین دیگر در شرایط عادی مصداق عدل یا ظلم هستند، اما در شرایط خاص از این مصداق خارج می‌شوند؛ برخلاف

عدل و ظلم که دائماً تحت عنوان حسن و قبح قرار دارند. این مانند «اکل میته» است که در شرایط عادی حرام و در شرایط خاص حلال یا واجب می‌شود (همان). قرآن کریم نیز در مورد شرک می‌فرماید: «إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» (لقمان: ۱۳).

ذاتی نشانه‌هایی دارد که عبارتند از:

۱. مختص باب کلیات خمس بوده و مابقی مشترک بین این باب و باب برهان است؛ چون اثبات شد که ذاتی باب حسن و قبح از باب کلیات خمس نیست. بنابراین این نشانه در حسن و قبح نیست.
 ۲. تعقل ذات متوقف بر تعقل ذاتی است؛ مثلاً تصور و تعقل ذات انسان ممکن نیست، مگر اینکه جنس و فصل او تصور شود. این علامت نیز از اختصاصات ذاتی باب کلیات خمس است و ذاتی باب برهان این ویژگی را ندارد. پس این ویژگی را نیز کنار می‌گذاریم.
 ۳. بین الثبوت است. یعنی واسطه در اثبات نمی‌خواهد. اگر بخواهیم محمول را برای موضوع اثبات کنیم، دلیل نمی‌خواهد؛ زیرا بدیهی است. حسن عدل و قبح ظلم، حسن وفای به عهد و مانند آن بدیهی است.
 ۴. ذاتی لایختلاف و لا یتخلف. ذاتی از ذوالذاتی انفکاک‌ناپذیر است. اگر عناوین ثانویه را مورد بررسی قرار دهیم، می‌یابیم که در میان عناوین تنها دو عنوان است که تخلف‌ناپذیر است و آن عنوان عدل و ظلم است. در مورد سایر عناوین، گاهی تخلف صورت می‌گیرد؛ مثل اینکه گاهی صدق هست، اما حسن در آن نیست. ذاتی معلل نیست یعنی واسطه در ثبوت نمی‌خواهد. این مطلب به این معنا نیست که اصلاً علت نخواهد؛ زیرا هر ممکن الوجودی نیازمند علت است. بلکه مراد آن است که علتی ماوراء ذوالذاتی نمی‌خواهد. اصطلاحاً گفته می‌شود به جعل بسیط ایجاد شده است؛ مثلاً امکان، ذاتی انسان است ولی ذاتی ایساغوجی نیست. یعنی امکان جنس یا فصل یا نوع انسان نمی‌باشد، بلکه ذاتی باب برهان است، حال امکان علتی جدای انسان نمی‌خواهد. زوجیت برای اربعه نیز همین‌گونه است. جعل اربعه، جعل زوجیت هم هست (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۲: ۵۷).
- علامه رحمته‌الله در موارد متعددی از جمله تفسیر المیزان، اصول فلسفه و روش رئالیسم، رسائل سبعة و... بحث اعتباریات را مطرح کرده و در آنجا درباره حسن و قبح نیز بحثی را ارائه کرده‌اند. ایشان مفاهیم را دو به قسمت تقسیم می‌کنند؛ مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری.

مفاهیم حقیقی مفاهیمی هستند که ذهن بر اثر تماس با امور خارجی قادر است آنها را تولید کند. یعنی بین مفاهیم و مصادیقشان در خارج، نحوی تطابق برقرار است؛ مانند مفهوم "اسب" و "قلم". مفاهیم اعتباری نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. اعتباری بالمعنی الاعم (معقولات ثانیه): این اعتباری از سنخ مفاهیم تصویری و نقطه مقابل مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) قرار دارد و خود به دو دسته تقسیم می‌شود:
 - الف) اعتباریات منطقی یا معقولات ثانیه منطقی.
 - ب) اعتباریات فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی.

بحث درباره این نوع ادراکات اعتباری سابقه دیرینه در فلسفه اسلامی دارد.

۲. اعتباری بالمعنی الاخص: مفاهیمی هستند که در ورای ظرف عمل تحقق ندارد، بلکه واسطه‌ی رسیدن به اهداف در زندگی و عالم مادی هستند. آنها هستی واقعی ندارند و ذهن تحت تأثیر امور بیرونی قرار نمی‌گیرند، بلکه تحت تأثیر دواعی و احساسات درونی جهت رسیدن به کمال و سعادت ساخته می‌شوند. (طباطبایی، بی تا: ۲/ ۱۸۵-۱۸۶).

علامه رحمته الله علیه تولید اعتباریات را فرایندی شبیه تولید «استعاره» می‌داند. آنچه در فرایند تولید استعاره رخ می‌دهد این است که شاعر یک تصور واقعی‌ای مانند مفهوم «شیر» یا «ماه» را تحت تأثیر احساسات و تمایلات خود، از ظرف مطابق خارجی خود بیرون می‌آورد و به چیز دیگری نسبت می‌دهد که واقعاً مصداق آن نیست؛ مثلاً در «علی شیر است»، در حقیقت «علی» مصداق واقعی «شیر» نیست و تنها حدود یک شیر واقعی به وی نسبت داده شده است. این عمل یعنی استعاره در ظرف پندار صورت می‌گیرد. اما در واقع در بیرون شیری وجود دارد که شجاع است و شاعر «علی» را در این ویژگی به شیر تشبیه نموده است. حال با طرح چگونگی استعاره می‌توان به درک بهتر فرایند تولید افکار عملی دست یافت (همان: ۲۸۲). از نظر علامه رحمته الله علیه حسن و قبح نیز چنین حالتی دارد. یعنی اعتباری‌اند و خارج از ظرف عمل تحقیقی ندارند. وی می‌فرماید: ارزش‌ها مستقل از بشر نیستند و این ارزش‌ها (اعتباریات) «مولود یا طفیل احساساتی‌اند که مناسب قوای فعالند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند» (همان: ۳۱۳).

علامه رحمته الله علیه بر اعتباری بودن حسن و قبح ادله‌ای را اقامه می‌کنند که عبارتند از:

دلیل اول:

الف) الحسن و القبح یوصف بهما من الامور ما هو اعتباری محض.
ب) و کَلَّمَا یوصف به الاعتباری فهو اعتباری (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۳۵).
نتیجه: فالحسن والقبح اعتباریان.

دلیل دوم:

مدعا: حسن و قبح تعلم، ذاتی تعلم نیست.
الف) اگر حسن و قبح تعلم «ذاتی» او می‌بود، پس نزد تمام افراد یا حسن و یا قبیح می‌بود.
ب) ولی حسن و قبح تعلم نزد تمام اقوام و ملل یکسان نیست. یعنی ممکن است تعلم نزد قومی حسن باشد و نزد قوم دیگر قبیح باشد (همان).
نتیجه: پس حسن و قبح تعلم، ذاتی آن نیست. وقتی ذاتی آن نشد، پس حسن و قبح آن اعتباری است.

البته علامه این نوع از حسن و قبح را از اعتباریات خصوصی به حساب می‌آورد که در این نوع از حسن و قبح انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده، روز دیگر آن را بد به حساب بیاورد.

اما اصل حسن و قبح هیچ‌وقت تغییر نمی‌کند و از اعتباریات عمومی به حساب می‌آید که همواره ثابت است. بنابراین انسان نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر کند یا اصل حسن و قبح را فراموش کند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۳/۲).

علامه رحمته الله علیه در تفسیر المیزان نیز در مورد اصل حسن و قبح چنین می‌فرماید:

مصالح و مفساد، جدای از عالم ذهن و ماهیت، حقیقت و واقعیت داشته و برای خود ظرف تحقیقی دارند و در عالم خارج، آثار موافق و مخالفی باقی می‌گذارند. حالا اگر افعال و احکام ما مطابق با مصالح واقعی باشند، خودش هم دارای مصلحت گشته و منتهی به سعادت ما می‌گردند و اگر با آن مصالح مخالفت داشته و موافق مفساد واقعی باشند، ما را به ضررها و شرها سوق می‌دهند. این نحو از ثبوت، ثبوتی است واقعی که به هیچ‌وجه قابل زوال و تغییر نیست.

پس مفاسد و مصالح واقعی و همچنین صفاتی که با آن دو منتسب است و آدمی را به انجام و ترک کارهایی وا می‌دارد (مانند حسن و قبح) و همچنین احکامی که از آن صفات منبعث می‌شود (مانند وجوب و حرمت)، همه اینها دارای ثبوت واقعی هستند و فنا و بطلان در آنها راه نداشته و قابل زوال و تغییر هم نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۹/۷).

بنابراین ما حسن و قبح واقعی و نفس‌الامری داریم که هیچ‌وقت باطل و زایل نمی‌شوند. این‌گونه حسن و قبح از اعتباریات عمومی به حساب می‌آیند.

اما نوعی دیگر از حسن و قبح وجود دارد که ثابت نیست و خارج از ظرف عمل تحقیقی ندارد، بلکه این ذهن ما هست که برای آنها یک نوع ثبوت و واقعیت فرض می‌کند. علامه رحمته الله علیه در این مورد می‌فرماید:

انسان و هر حیوانی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارد، هر کدام به‌قدر خود در مسیری که در زندگی دارد و راهی که برای بقای حیات و رسیدن به سعادت اتخاذ کرده است، دارای نواقصی هست که ناچار است کارهایی را از روی اراده و شعور انجام داده و بدان وسیله نواقص خود را بر طرف سازد و حوائج اجتماعی خویش را برآورده کند. او ناگزیر است این کارها و هر امری را (که اگر نباشد، سعی و کوشششان در راه رسیدن به سعادت نتیجه نمی‌دهد) به اوصاف امور خارجی (از قبیل حسن، قبح، وجوب، حرمت، ملکیت، حق و باطل و امثال آن) وصف نماید. حتی قانون علت و معلول را - که مخصوص موجودات خارجی است - در کارهای جاری سازد و به‌دنبال آن، قوانین عمومی و خصوصی برای کارهای خود وضع نموده و یک نوع واقعیت و ثبوت که الگوش از واقعیت موجودات خارجی برداشته شده برای آن قوانین قائل بشود، تا بدین وسیله امور زندگی اجتماعی بگذرد (همان: ۱۲۰).

بعد می‌فرماید: ما همان‌طور که معتقدیم گل حسن و زیبا است، به همان معنا قائلیم عدالت نیز حسن و زیباست. همچنان‌که معتقدیم مردار زشت و قبیح است، قائلیم به اینکه ظلم زشت و قبیح است. همان‌طور که دست خود را مال خود می‌دانیم، همچنین فلان متاع را هم - که واقعاً جزئی از ما نیست - مال خود می‌دانیم. همان‌طور که اثر و معلول را برای علتش واجب می‌دانیم (و واقعاً هم واجب است)، همچنین فلان عمل را واجب می‌شماریم.

این معنا اختصاص به انسان خاصی ندارد، بلکه در بین همه اقوام و ملل وجود دارد. اگر چیزی مختلف می‌شود، به جهت اختلافی است که در مقاصد اجتماعی آنان وجود دارد؛ مثلاً می‌بینید چیزهایی را یک قوم حسن می‌دانند، قوم دیگری آن را قبیح شمرده است. احکامی را که قومی معتبر می‌داند، قوم دیگر کوچک‌ترین اعتباری برایش قائل نیست. چیزهایی را که یکی معروف می‌داند، آن دیگری منکرش می‌شمارد. اموری که خوشایند یکی است، در نظر دیگری منفور می‌آید و چه بسا ملتی چند صباحی سنتی را برای خود اتخاذ کرده و در اثر همگامی با گذشت زمان و طی کردن مراحل از سیر اجتماعی و برخورد به احتیاجاتی نوظهور، آن سنت را رها کرده و سنت دیگری را برای خود اتخاذ می‌کند.

ما در اجتماع، مقاصد عمومی و مقاصد خصوصی داریم. در مقاصد عمومی جامعه هیچ کس، حتی دو نفر هم اختلاف رأی ندارد؛ از قبیل اصل لزوم تشکیل جامعه و یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن. اینها قابل تغییر نمی‌باشند و هیچ جامعه‌ای در اصل آن (نه در جزئیات) اختلاف ندارد. بله، این اختلافات و تغییرات نسبت به مقاصدی است که هر کدام مخصوص یک جامعه است (همان: ۱۲۱).

از مطالب گذشته می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر علامه رحمته الله علیه مصالح و مفاسد جدای از ذهن، ثبوت و حقیقتی دارند. چنین ثبوت، ثبوتی است واقعی که به هیچ وجه زوال‌پذیر و تغییرپذیر نیست. پس همان‌طور که مصالح و مفاسد واقعی زوال‌پذیر نیستند، صفاتی هم که با آن دو است و آدمی را به انجام و ترک کارهایی وامی‌دارد (مانند حسن و قبح) و همچنین احکامی که از آن صفات منبعث می‌شود (مانند جوب و حرمت) نیز دارای ثبوت واقعی هستند و فنا و بطلان در آنها راه نداشته و قابل زوال و تغییر نیستند.^۱

اما همین صفات در مقام عمل وقتی به امور خارجی تعلق می‌گیرند، اعتباری هستند. به این معنا که تابع احساسات درونی افراد هستند. اگر احساسات متغیرند، این صفات نیز متغیرند و اگر احساسات درونی ثابتند، این صفات نیز ثابتند.

۱. فللمصالح والمفاسد الواقعية وكذا لما معها من الصفات الداعية إلى الفعل والترك كالحسن والقبح وكذا للأحكام المنبثقة منها كوجوب الفعل والترك مثلا لكل ذلك ثبوت واقعي يتأبى عن الفناء والبطلان، ويمتنع عن التغير والتبدل وهي حاکمة فينا باعثة لنا إلى أفعال كذا أو صارفة (همان، ص ۱۱۹).

ج) معرفت‌شناسی حسن و قبح

آیا جملات اخلاقی نسبی‌اند یا مطلق (رابطه اخلاق با علم)؟ آیا جملات اخلاقی را می‌توان از واقعیت استنتاج کرد؟ به عبارت دیگر اگر حسن و قبح واقعی وجود دارند، آیا با عقل قابل تشخیصند یا قراردادی هستند؟

بنابراین بحث از حسن و قبح عقلی و شرعی مربوط به مقام اثبات و معرفت‌شناسی است؛ مثلاً ملائک حسن و قبح چیست؟ اگر حسن از واقعیت حکایت می‌کند، آیا صادق است یا کاذب؟ مثلاً عدل ذاتاً خوب است از کجا بدانیم که عدل خوب است؟

برخی گفته‌اند که علامه رحمته الله علیه در ارزش‌های اخلاقی قائل به نسبییت ارزش‌های اخلاقی است (سروش، ۱۳۷۰: ۳۵۰-۳۵۴). در این بخش می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا وی قائل به نسبییت‌گرایی است یا مطلق‌گراست؟ یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق، مسأله نسبی و مطلق بودن ارزش‌هاست. سؤال این است که آیا ارزش‌های مطلق داریم یا تمامی ارزش‌ها نسبی و متغیرند؟

نسبییت‌گرایی اخلاقی، دیدگاهی است که اعتقاد دارد هیچ حقیقت اخلاقی مطلق و وجود ندارد و تمامی باورهای اخلاقی تنها در جوامع و نظام‌های خاص اخلاقی درست است. به این صورت که باورها در همان محدوده زمانی و مکانی خاص درست می‌باشند؛ مانند گزاره «ساعت ۲ است» که در ارتباط با یک محدوده زمانی خاص درست می‌باشد و در مکان‌های دیگر، این گزاره غلط خواهد بود. به‌طور کلی، اگر کسی ادعا کند که در برابر هر گزاره اخلاقی که فرد یا گروهی آن را طرح می‌کند، گزاره رقیبی وجود دارد که به اندازه گزاره‌های مقابل قابل قبول است و هیچ‌یک از ادعاهای اخلاقی قابل استدلال و توجیه نیست، این فرد را نسبی‌گرای اخلاقی می‌نامیم (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۰۱).

انواع نسبییت‌گرایی اخلاقی

۱. نسبییت توصیفی: آشنایی با اخلاقیات جوامع مختلف نشان می‌دهد که آنها دارای ارزش یکسان نیستند. بلکه هر جامعه‌ای دارای ارزش‌های اخلاقی خاص است که گاهی ارزش‌های جوامع مختلف با هم در تعارض و تضادند. این اختلافات، بنیادی و اساسی‌اند.

۲. نسبت هنجاری: ارزش‌های مورد پذیرش افراد و جوامع مختلف یکسان نیستند و با هم تفاوت‌های بنیادین دارند. علاوه بر این، ارزش‌های اخلاقی مبنای واقعی ندارند.

۳. نسبت فرا اخلاقی: اگر همه نظام‌های اخلاقی اعتباری یکسان ندارند، چنین هم نیست که یک نوع نظام اخلاقی خاص معتبر باشد. بلکه میان همه نظام‌های اخلاقی، تضاد و تعارض وجود دارد (همان).

در مقابل نسبت‌گرایی، نظریه مطلق‌گرایی ارزش‌هاست که معتقد است اصول احکام ارزشی تاریخ‌مند نیستند. در آنها تغییر و تبدیلی یافت نمی‌شود و در همه عصرها و زمان‌ها و مکان‌ها یکی هستند (همان: ۹۲).

در این بخش به دنبال تبیین موضع علامه علیه السلام در خصوص نسبی بودن و یا مطلق بودن ارزش‌ها تلاش می‌کنیم که موضع وی را براساس دیدگاهش تبیین نماییم.

به نظر می‌رسد در ظاهر دو پاسخ متفاوت از او شنیده می‌شود. در المیزان، در برخی موارد حکم به اطلاق ارزش‌های اخلاقی داده است و در برخی از مطالب به نسبی بودن حسن و قبح. در اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز به نسبی بودن ارزش‌ها حکم کرده است؛ مثلاً در مورد نسبی بودن حسن و قبح می‌فرمایند:

حسن و قبح دو وصف نسبی و اضافی‌اند. این اضافه در برخی موارد ثابت و لازم، و در برخی موارد متغیر است؛ مانند بذل مال که بذل به مستحقش حسن و نسبت به غیر مستحقش قبیح است. حسن امر ثبوتی است و قبح امر عدمی است؛ یعنی نبودن موافقت با کمال اجتماعی یا سعادت فردی.

فعل با قطع نظر از موافقت و عدم موافقت با کمال اجتماعی و سعادت فردی واحد است. یعنی نه حسن است و نه قبیح؛ مانند زلزله و سیل که وقتی بر کفار بیاید آن را نعمت به حساب می‌آورند، ولی وقتی که این بلاها به مؤمنان بیایند آنها را از قبیح و مصیبت برای خودشان قرار می‌دهند. خوردن مال خود حسن است، ولی همین خوردن از مال غیر بدون رضایت او قبیح است. یا مثلاً مباشرت زن و مرد اگر از راه ازدواج و نکاح باشد حسنه است و اگر بدون نکاح باشد سینه و قبیح است. پس حسنات عناوین وجودیه هستند در امور و افعال، و سیئات عناوین عدمیه هستند در افعال، و الا خود فعل نه حسن است و نه قبیح.

بنابراین هر چیزی عنوان حسن و خوبی را به اندازه وجودش دارد؛ چون حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیء حسن و خوب است با آن غرضی و هدفی که از آن چیز منظور است. ما می‌بینیم که اجزای هستی و ابعاد این نظام عام عالمی با یکدیگر موافق و سازگارند و حاشا که رب العالمین چیزی را خلق کرده باشد که اجزای آن باهم ناسازگار باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۵/ ۱۱-۱۲).

او در جای دیگر، از اطلاق مفهومی حسن و قبح سخن به میان آورده است (همان). یعنی مثلاً حسن و قبح عدالت به عنوان یک مفهوم کلی همیشه وجود داشته و هیچ‌گاه نبوده است که جامعه‌ای فاقد حسن و قبح بوده یا صفت عدالت را قبح بشمارند. ارزش‌ها به شکل مفهومی مطلق هستند و به صورت مصداقی، نسبی. یعنی حسن و قبح به طور مطلق در خارج یافت نمی‌شود. او حسن و قبح مطلق را به موارد زیر تقسیم می‌کنند:

۱. حسن و قبح مطلق به معنای کلی: چنین حسن و قبحی در خارج از ذهن وجود ندارد. هر چه در خارج است، فرد کلی ذهنی است. پس حسن و قبح مطلق به معنای کلی، در ذهن کلیت دارد نه در خارج.

۲. حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی: حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی که حسنش در همه اجتماعات و در همه زمان‌هایی که اجتماع دائر است حسن، و قبحش قبیح باشد و چنین حسن و قبحی را در جامعه داریم و نمی‌شود نداشته باشیم. سعادت نوع انسانی با هر فعلی که فرض بکنیم تأمین نمی‌شود و قهراً این پدیده نیز مانند تمامی پدیده‌های عالم شرایط و موانعی دارد. پاره‌ای کارها با آن موافق و مساعد است و پاره‌ای دیگر مخالف و منافی است. آنکه موافق و مساعد است حسن دارد و آنکه مخالف و منافی است قبح دارد. پس همیشه اجتماع بشری حسن و قبحی دائمی دارد.

حسن و قبح به طور مطلق و کلی در خارج یافت نمی‌شود. به این معنا که در خارج هیچ حسنی نداریم که دارای وصف کلیت و اطلاق باشد و هیچ قبحی هم نداریم که در خارج قبح کلی و مطلق باشد؛ چون هر چه در خارج است، مصداق و فرد کلی ذهنی است (همان، ۳۷۸/۱).

علامه رحمته الله علیه این مطلب را در حقیقت در رد مادیون می‌فرماید که می‌گویند: حسن و قبح مطلق اصلاً وجود ندارد، بلکه حسن و قبح نسبی داریم. حسن و قبح‌ها بر حسب اختلاف منطقه‌ها و زمان‌ها و اجتماع‌ها مختلف می‌شود. این حرف مادیون مغالطه‌ای بیش نیست که در اثر خلط میان "اطلاق مفهومی به معنای کلیت" و "اطلاق وجودی به معنای استمرار" وجود کرده‌اند (همان).

بنابراین در تحلیل نهایی می‌توان گفت که علامه رحمته الله علیه وجود تفاوت‌ها در باورهای ارزشی و اخلاقی افراد و جوامع را در طول زمان و مکان قبول دارند و در مقاله ششم اصول فلسفه تلاش می‌کند تبیینی برای تغییر این ارزش‌ها ارائه دهد.

اما پذیرش این واقعیت به معنای پذیرش نسبیت مطلق ارزش‌ها نیست. اگر به مطالب علامه دقیق نظر کنیم، خواهیم دید که علامه نسبی‌گرا نیست؛ اگرچه از حسن و قبح یک تحلیل خاصی ارائه کرده است. اگر تحلیل علامه را نگاه کنیم، ایشان حسن و قبح واقعی را می‌پذیرد و معتقد است عقل توان درک آن حسن و قبح واقعی را دارد؛ مثلاً در جایی می‌فرماید:

پس مفاسد و مصالح واقعی و همچنین صفاتی که به مصالح و مفاسد مربوط است (مانند حسن و قبح) و همچنین احکامی که از آن صفات منبث می‌شود (مانند خوب و حرمت)، همه اینها دارای ثبوت واقعی هستند که قابل زوال و تغییر نیست. عقل آدمی همان‌طور که به موجودات خارجی و واقعیت آنها نائل می‌شود، همچنین به این‌گونه امور نفس الامری (مصالح و مفاسد، حسن و قبح و...) هم نائل می‌گردد (همان: ۱۱۹/۷).^۱

شواهد دیگر هم وجود دارد که واقع‌گرا و مطلق‌گرا بودن علامه را اثبات می‌کند. ما اینجا به چند مورد می‌پردازیم:

۱. علامه می‌فرماید: یک عده احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدل نمی‌یابد (مانند وجود مطلق حسن و قبح)، همچنان‌که خود اجتماع مطلق نیز این‌طور است. به این معنا که هرگز اجتماع غیر اجتماع نمی‌شود و افراد نمی‌گردد. هرچند که اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر می‌شود، حسن مطلق و حسن خاص نیز عیناً مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است (همان: ۳۷۸/۱).

۱. والعقل ینال هذه الأمور النفس الامریة كما ینال سائر الأمور الکونیة.

در اجتماع خاص انسان فضیلت و رذیلت است و در اجتماع مطلق انسان نیز جریان دارد. یعنی اجتماع مطلق بشر حکم می‌کند به حسن مطلق این صفات و قبح مطلق مقابل آنها. پس با این بیان، این معنا روشن گردید که در اجتماع انسانی - که دائماً افراد را در خود می‌پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد. به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد. اصول اخلاقی انسان چهار فضیلت است که همه برای ابد خوبند و مقابل آنها برای ابد رذیله و بدند، و طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می‌کند (همان: ۳۸۰).

۲. او دیدگاه مادیون که حسن و قبح را نسبی تلقی می‌کنند را رد می‌کند. این دلیل بر این است که او نسبت‌گرایی را قبول ندارد.

۳. علامه بعد از ذکر نظر معتزله و اشاعره، در نقد آنان چنین می‌گوید: این هر دو مذهب غلط است. یکی در افراط است (چون حسن و قبح عقلی انسان را حاکم بر افعال خداوند می‌داند و این حسن و قبح مخلوق خود انسان است) و دیگری در تفریط (چون برای حسن و قبح اصلاً اعتبار قائل نیست). یعنی حتی حسن و قبح اعتباری نیز وجود ندارد. حقیقت امر این است که این امور هر چند اموری اعتباری هست، لیکن ریشه حقیقی دارد. احکام اخلاقی نیز هر چند به صورت منطقی از قضایای حقیقی قابل استنتاج نیست، اما در عین حال بی‌اساس هم نیست. یعنی فرایند تکوین ارزش‌ها ناظر به واقعیت‌هاست. این احکام (عملی) بالاخره سر از اقتضائاتی در می‌آورد که دائماً در طبیعت انسان هست (همان: ۱۱۹/۷).

۴. او می‌فرماید: علوم اعتباری در عین اینکه غیر واقعی است، بدون آثار خارجی نیست و دارای آثار واقعیه هست. اعتبار، بی‌حقیقت محض نمی‌شود (طباطبایی، بی تا: ۲/۲۸۸ و ۳۴۵).

۵. در جای دیگر می‌فرماید: عقل توان درک مصالح و مفاسد و صفات مربوط به آن، مانند حسن و قبح را دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۱۹/۷).

جمع بندی و نتیجه گیری

ما در ابتدای تحقیق چند نکات مقدماتی ذکر کردیم که خلاصه آن این است: مسأله حسن و قبح از زمان یونان باستان مطرح بوده است. ولی این مسأله بعد از ظهور اسلام رونق بیشتری پیدا کرد تا اینکه اندیشمندان مسلمان آن را در اصول و علم کلام به عنوان بحث مستقل مطرح کردند و دیدگاه‌های متفاوت را به خود اختصاص داد. دیدگاه‌های مختلفی در مورد حسن و قبح وجود دارد. یکی از آن دیدگاه‌ها - که در این مقاله نیز مورد بحث قرار گرفت - دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی است. ایشان به اعتباری بودن حسن و قبح قائل است. از دیدگاه ایشان، اعتباری چند معنا دارد:

۱. اعتباری به معنای معقولات ثانیه در مقابل معقولات اولیه
 ۲. اعتباری در مقابل اصیل (که در مبحث اصالت وجود به کار می‌رود).
 ۳. اعتباری به معنای تحقق آن فقط در ظرف عمل
 ۴. اعتباری به معنای وجود غیر مستقل و وابسته در مقابل وجود مستقل.
- آنچه مورد نظر علامه است، اعتباری به معنای چهارم است. در مقاله حاضر، از همین معنا بحث به میان آمده است. اعتباری به این معنا با مفهوم حقیقی تفاوت دارد. علامه این تفاوت‌ها را چنین بیان فرموده است:
۱. در ادراکات حقیقی برهان جاری می‌شود و ارزش منطقی دارد. در حالی که ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد.
 ۲. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده نیست. اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند.
 ۳. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشو و ارتقا نیست و اما ادراکات اعتباری سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کند.
 ۴. ادراکات حقیقی «مطلق، دائمی و ضروری» است، ولی ادراکات اعتباری «نسبی، موقت و غیر ضروری» است.
- بنابراین ادراکات اعتباری جنبه وضعی و قراردادی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارد. ما آن را برای کارهای زندگی اجتماعی خودمان وضع کرده‌ایم و اعمال

اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل می‌کنیم. اما ادراکات حقیقی، ادراکاتی هستند که هیچ‌وقت به اعمال ما ربطی ندارد. این علوم تنها واقعیاتی را کشف می‌نماید و با خارج تطبیق می‌کند؛ چه ما باشیم یا نباشیم.

برای روشن شدن دیدگاه علامه طباطبایی لازم است حسن و قبح را در سه محور بحث نماییم؛ معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حسن و قبح. ایشان برای معناشناسی حسن و قبح دو معنا ذکر می‌کند؛ یکی سازگاری و ناسازگاری با هدف و غرض و سعادت اجتماعی، و دیگری حسن و قبح به معنای ینبغی آن یفعل و لا ینبغی أن یفعل. از این دو معنا، او بر معنای اول بیشتر تأکید دارد و معنای دوم فقط در رسائل سبعه دیده می‌شود.

در هستی‌شناسی حسن و قبح، او قائل است که ما حسن و قبح واقعی و نفس‌الامری داریم که از صفات مصالح و مفاسد واقعی هستند. این‌گونه حسن و قبح همواره ثابت است و هیچ‌وقت باطل نمی‌شوند. اما همین حسن و قبح وقتی به عمل ما تعلق پیدا می‌کند، اعتباری هستند و تابع احساسات ما. اگر احساسات درونی انسان‌ها تغییر کند، حسن و قبح نیز تغییر خواهد کرد. بنابراین او اصل و واقعیت حسن و قبح را قبول دارند، ولی در مقام عمل، مصادیق آنها تفاوت پیدا می‌کند.

در معرفت‌شناسی حسن و قبح، علامه مطلق‌گرا و واقع‌گراست نه نسبی‌گرا. برخی گمان کرده‌اند که علامه در مورد ارزش‌های اخلاقی قائل به نسبی بودن آنهاست. درحالی‌که این‌طور نیست و خود او در عبارات دیگر به مطلق بودن و واقعی بودن ارزش‌های اخلاقی تصریح دارد. ما چند شاهد از مطالب علامه را ذکر کردیم. ایشان ریشه اعتباریات، از جمله حسن و قبح را در امور حقیقی می‌دانند که علاوه بر این دارای آثار واقعی هم هستند. درحالی‌که نسبی‌گراها برای ارزش‌ها اصلاً واقعیت قایل نیستند.

منابع

- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۵)، فلسفه اخلاق، قم: دفتر نشر معارف، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، دین‌شناسی، قم: مرکز نشر الاسراء، چاپ دوم.
- جوادی، محسن (۱۳۷۵)، مسأله باید و هست، «بحثی در رابطه ارزش و واقع»، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۵ق)، مهر تابان (یادنامه عالم ربّانی سید محمدحسین طباطبایی)، مشهد: انتشارات نور ملکوت قرآن، چاپ هفتم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۸۱)، فرق و مذاهب اسلامی، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ دوم.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۲)، القواعد الکلامیة، قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام، چاپ چهارم.
- سبحانی، جعفر (۱۳۶۸)، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، با نگارش علی ربانی گلپایگانی، قم: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۹)، دانش و ارزش، تهران: چاپ آسمان، چاپ سوم.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰)، تفرّج صنع، تهران: انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، چاپ دوم.
- صرامی، سیف‌الله (بی‌تا)، جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی، فصلنامه پژوهش و حوزه، شماره ۲۷ و ۲۸، پاییز و زمستان، ص ۲۳۶-۲۸۷.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، رسائل سبعة، قم: بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی رحمته الله علیه، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق)، نهاية الحکمة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، چاپ سیزدهم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، چاپ پنجم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، بی‌چا.