

## تحلیل اعتبارات اخلاقی در بستر اندیشه عرفانی

علیرضا آرام<sup>۱</sup>

### چکیده

مطابق تفسیری مشهور از نظریه اعتبارات علامه طباطبائی، اخلاق دست کم در مقام اثبات - امری برساخته یا به تعبیری دیگر، طرحی از قوای فعاله آدمی برای دست‌یابی به اهداف حیاتی تلقی می‌شود. اکنون پرسش این‌جاست که اگر با دستگاه اندیشه عرفانی به این موضوع بنگریم، اعتبارات اخلاقی چه نقشی را در منظومه فکری علامه بر عهده خواهند داشت؟ نگارنده این پرسش را به متن آثار ایشان عرضه کرده و با بهره گرفتن از اصطلاح‌شناسی رایج در اخلاق و عرفان، به پاسخ‌های زیر دست یافته است:

الف) علامه در نگرش عرفانی - اخلاقی خود، در گام نخست واقع‌گرایی طبیعت‌گرا و در ادامه گام نهایی واقع‌گرایی فراطبیعت‌گراست.  
ب) در نگرش او احکام اخلاقی به مدد عقل ذی‌مراتب انسان قابل تصدیق هستند.

ج) این اندیشه به فضیلت‌گرایی اخلاقی - عرفانی منتهی می‌شود.  
د) مطابق این نگاه، رمز عمل اخلاقی و غیراخلاقی، توهم استغنائی فاعل از حضرت حق است.

### کلیدواژه‌ها

ادراکات اعتباری، هدایت تکوینی، قوه خیال، آثار وضعی اعمال

## طرح مسأله

یکی از ابداعات فلسفی علامه طباطبایی، طرح یا دست کم منسجم ساختن بحث ادراکات اعتباری، به منظور ریشه‌یابی احکام و الزامات حقوقی - اخلاقی بوده، که این پرسش و پاسخ بدیع، ذهن و زبان بسیاری از پژوهشگران را در حوزه‌های مختلف فلسفه (اعم از متافیزیک، معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، فلسفه اخلاق و...) به خود مشغول ساخته است. همچنین به نظر می‌رسد تفاسیری که صاحب‌نظران از این نظریه ارائه کرده‌اند، عموماً به شکلی همدلانه و در مسیر گنجانیدن اعتبارات در منظومه فکری علامه و سازگار نشان دادن این بحث با سایر نوشته‌های فلسفی و تفسیری ایشان صورت گرفته است. برآیند این تفاسیر نشان می‌دهد که به تقریر بسیاری از شارحان، بحث ادراکات اعتباری اگر در ساختار فکری علامه جای گیرد، راهی را به نسی نگری اخلاقی، یا اتخاذ موضع حسن و قبح شرعی، یا همگام شدن با پیام‌گرایی و عمل‌گرایی مصطلح، نخواهد گشود. بدین تقریر، نگارنده بر این باور است که شرح و مقایسه آراء علامه در بحث اعتبارات از موضوعات پردازش یافته‌ای است که ای بسا حاجت به پژوهش تازه را با تردیدهای جدی مواجه سازد.

با این حال مسیر تحصیلی، سلوک فردی و مشرب تعلیمی علامه طباطبایی، به ضمیمه آثار باقی مانده از ایشان، جملگی نشان می‌دهند که این اندیشمند به سنت عرفانی جهان اسلام نیز تعلق خاطر داشته و هر کجا که میدان را فراخ یافته، از نتایج ثمین عشق الهی و سلوک عرفانی سخن به میان آورده است. از این روی، در نوشتار حاضر نویسنده با این فرض به پیش می‌رود که بازبینی بحث ادراکات اعتباری در پرتو اندیشه عرفانی (مطابق تصویری از عرفان که در رساله الولایه ارائه شده)<sup>۱</sup> موضوعی است که با تأمل در آن می‌توان به نتایجی تازه در بحث

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد «رساله الولایه» مهم‌ترین متن برای دست یافتن به مفهوم عرفان از نگاه علامه طباطبایی است. در این متن می‌توان عرفان نظری را در معنایی معادل با «فهم باطن شریعت» شناخت. ایشان در فصل دوم رساله الولایه و ذیل عنوان این فصل (نظام عالم از دیدگاه عارفان) چنین می‌نویسد: «در این که حال که نظام عالم، نظام اعتباری نیست، پس واقعیت آن از چه سنخی باید باشد؟ و به دیگر سخن، این اسرار و حقایقی که در باطن شریعت نهفته‌اند، از چه سنخی هستند؟» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۷) می‌توان با استناد به بیان فوق، تمام یا دست کم یکی از مهم‌ترین وجوه نگرش عرفانی را تلاش برای شناخت باطن شریعت معرفی کرد. بر این اساس، واکاوی نسبت اخلاق و عرفان از نگاه علامه نیز مسیر روشن‌تری خواهد یافت. در این مسیر، نگرش عرفانی به جهان هستی این امکان را فراهم می‌سازد که در ضمن شناخت باطن شریعت، وعاء شکل‌گیری الزامات اخلاقی هم شناخته شود. از این رو «تحلیل اعتبارات اخلاقی در بستر اندیشه عرفانی»، کوششی است برای کشف باطن اخلاق به مدد عرفان؛ چرا که مطابق بیان علامه، نگرش عرفانی به کند و کاو در باطن و شریعت (و در این‌جا باطن اخلاق) اشتغال

اخلاق‌شناسی علامه طباطبایی دست یافت؛ و البته پیداست که این فرضیه همان عاملی است که نگارنده را به ضرورت ارائه این مقاله خوش‌گمان می‌کند.

مع‌الوصف، به سبب کثرت تالیفات و تقریرات در باب ادراکات اعتباری، نگارنده از تقریر این بحث در فصل مستقلی از مقاله خودداری کرده و خواننده را به تقریرهای معتبر و مستندی که تاکنون ارائه شده‌اند، ارجاع می‌دهد.<sup>۱</sup> در عوض، در اثر حاضر کلمات علامه در ضمن دو نمای کلی ارائه می‌گردند. در نمای نخست، به کارکرد طبیعی اعتبارات توجه شده که شاید بتوان آن را کارکرد فرهنگی نامید. در نمای دوم به نقش اعتبارات در ساحتی فراطبیعی که همان منازل سلوک معنوی، یا به عبارت دیگر کارکرد عرفانی است، پرداخته و نهایتاً تلاش خواهیم کرد تا در فراز پایانی، نظریه اخلاقی علامه را از دیالکتیک فرهنگ و عرفان اصطیاد نماییم.

### ۱. کارکرد طبیعی و فرهنگی اعتباریات

در نخستین تلقی از اعتبارات اخلاقی، این دسته از گزاره‌ها یا هویات<sup>۲</sup> فلسفی را اموری دانسته‌اند که از حیث عملی به قوام زندگی انسانی یاری رسانده و توصیف‌گر مسیر و مراتب رفع حاجت آدمیان در مواجهه با جهان خارج از خود هستند. استاد مطهری می‌نویسد:

«البته یک سلسله ادراکات دیگری نیز داریم که تابع مقتضیات زندگی هستند و دائماً در تغییر و تبدیلمند و یک سیر نشوء و ارتقاء را طی می‌کنند و در اصطلاح این مقاله ادراکات اعتباری و افکار عملی خوانده می‌شوند.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۸۴)

مطابق این بیان، ادراکات اعتباری بدین سبب از سوی فاعل آن اخذ می‌شوند که پای یک نیاز و یک حرکت در میان است؛ به این معنا که آدمی برای رفع حوائج خود در زندگی طبیعی و اجتماعی‌اش، نیازمند اعتبارات و قراردادهایی میان خود و دیگران است و با عمل به مقتضیات این قراردادها، به زندگی خود نظم و نسق می‌بخشد. با نظر به همین وجه عملی و اجتماعی است که باید گفت «اعتبار عملی داشتن امور، با واقعیت نفس‌الامری آن‌ها منافاتی ندارد.» (امید، ۱۳۸۰: ۱۳۴) چرا که در اعتباریات، مدار سخن محدود به نحوه ارتباط آدمی با ادراکات اعتباری است، نه بر سر نفس الامر نداشتن احکامی که از پی این اعتبارات مطرح شده‌اند. این نکته مورد توجه خود

---

دارد. طبق این بیان، نگرش عرفانی علامه موجب تفسیر خاص ایشان از اخلاق شده است.  
<sup>۱</sup> برای دریافت تصویری روشن از اعتباریات، علاوه بر مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، رساله الاعتبارات علامه نیز قابل ملاحظه است. همچنین در منبع زیر نیز می‌توان تقریری روشن و مستند را از این بحث دریافت:

جوادی، محسن؛ مسأله باید و هست؛ قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی؛ چاپ اول؛ ۱۳۷۵.

علامه طباطبایی نیز قرار گرفته و ایشان تاکید دارد که اعتباریات گرچه فرض ذهنی‌اند، اما روی حقیقتی، که همان رفع نیاز واقعی آدمی است، استوارند. (پورحسین، ۱۳۹۲: ۴۹) به بیان دیگر، اعتبارات انسان، از حیث آثار و تبعات خود داخل در یک نظام طبیعی هستند و از همین حیث دارای وجه عینی به شمار می‌روند.<sup>۱</sup> در مسیر تکوین ادراکات اعتباری، به نظر می‌رسد ذهن آدمی چنین مسیری را طی کرده و به نتیجه مطلوب خود دست می‌یابد:

«الف» در سازگاری و تلائم با سعادت و کمال است.

هر آن‌چه در سازگاری و تلائم با سعادت و کمال باشد، خوب است (و بایسته).

«الف» خوب است (و بایسته) (امید، ۱۳۸۰: ۱۳۷)

پس به طور کلی می‌توان گفت نشئت این معانی از این بابت است که ذهن ما حدّ امور حقیقیه را به آن‌چه که فاقد آن است، اعطا می‌کند و معانی حقیقیه را در محلی که عادم آن، اما ملائم نیاز آدمی و مناسب آثار واقعی است، قرار می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۱) استاد مطهری تاکید می‌کند که:

«این معانی وهمی در عین حال که غیرواقعی هستند آثار واقعی دارند... پس این معانی هیچگاه لغو نخواهد بود.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۳۹۴-۳۹۵)

به بیان علامه:

«لکن این‌طور نیست که ذهن از پیش خود بدون استعانت از خارج این معانی را خلق و ایجاد نماید» (طباطبایی، ۱۳۸۹ (الف): ۵۰)

و مطابق تعبیری که ایشان در حاشیه خود بر کفایه نگاشته است:

«أما الأمور الاعتبارية... لما عرفت مراراً أنّ صحتها إنّما يتوقف على ترتب الآثار» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱: ۱۰۷)<sup>۲</sup>

در نتیجه بیانات فوق، مفهوم «باید» به نسبتی اطلاق می‌شود که میان قوه فعّاله و میان اثر حاصل از آن وجود دارد. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۲۰) در واقع از آن‌جا که موجودات، اموری حقیقی و خارجی هستند، پس این پیوندها و نسبت‌ها- که متّصف به عناوین باید و نباید هستند- بین همین موجودات و بین حقایقی که در ورای این امور اعتباری هستند، تحقق دارد نه در خود موجودات. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۹) در اعتباریات، فرض موضوع و محمول، برای وصول به غایت

<sup>۱</sup> علامه طباطبایی می‌نویسد: «اعتبار بی حقیقت محض نمی‌شود.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۳)

<sup>۲</sup> در بحث از عدم لغویت، عبارت علامه در مقاله ادراکات اعتباری چنین است: «انسان در مرحله عمل هر چیز غیر مهم را به عدم ملحق می‌نماید.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۹)

مطلوب در نظر گرفته شده است. (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۹) و این جاست که استاد مطهری با ذکر مثال ذیل، فهم متعارف ما را به پذیرش دعوی اعتباریات فرا می‌خواند:

«[انسان] در گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در 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 «خواستۀ» خود می‌پندارد.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۲۳-۴۲۴)

تفصیل جزء به جزء این مراحل ادراکی را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

۱. ادراک ذات خود (علم نفس به نفس)؛
  ۲. ادراک حالتی در خود مثلاً مانند گرسنگی؛
  ۳. ادراک احساس تنفر از گرسنگی؛
  ۴. ادراک احساس نیاز به سیر شدن؛
  ۵. ادراک میل و شوق به سیر شدن؛
  ۶. تصوّر غذا؛
  ۷. ادراک رابطه بین غذا و سیری؛
  ۸. حکم به این که باید غذا بخورم؛ پس برای رسیدن به غذا باید حرکت کنم و برای بلعیدن غذا باید دهانم را باز کنم و ده‌ها باید تبعی دیگر. (فصیحی و رضاپور، ۱۳۹۲: ۳۱)
- منظور از روند شکل‌گیری مفهوم اعتباری همین جعل نفس (مورد آخر) است. یعنی باید و نیایدی که هرچند به درستی مجعول قوای ادراکی انسان تلقی می‌شود، اما از التفات به یک رابطه حقیقی، یعنی رفع نیاز طبیعی و تحقق شیء خارجی، پدید می‌آید. (همان) در این‌جا باید توجه داشت که:
- اولاً تجربه سیر شدن با غذا، همان محرکی است که پیش‌تر کارایی خود را اثبات کرده است.

ثانیاً نزد ارسطو و ارسطویان، همین قبیل استقرائات ناقص، مقدمه هر کوشش علمی به حساب می‌آید. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۰۴-۲۰۵)

لذا می‌توان نتیجه گرفت که در این مورد نیز آدمی پس از یک یا چند تجربه سیر شدن با غذا، آثار خوردن را در ذهن خود ثبت، و نیاز به آن را از پیش خود جعل می‌کند. در عین حال، دو حکم کلی نیز از بیانات فوق قابل برداشت است:

۱. این انگیزه کار است که شکل و حرکت مخصوص آن را تعیین می‌کند و ما هر کاری را به هر انگیزه‌ای نمی‌توانیم انجام دهیم. (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۳۸)
۲. دو صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بوده که همان کنش و تاثیر قوه فاعله

آدمی است. البته در این میان ماده نیز به عنوان متعلق فعل، اعتباراً واجب و لازم دانسته می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۲۵-۴۲۶)

به بیان خود علامه:

«وقتی می‌گوییم «این فعل واجب است» مراد از «وجوب فعل» همان صورت «اقتضای ذات نسبت به امری» است که این صورت را نفس از ضرورت در قضایای حقیقیه خارجییه انتزاع می‌کند و همین طور وقتی می‌گوییم «این فعل حرام است» یا «ترک این فعل واجب است» مراد از «حرمت» یا «وجوب ترک» همان صورت «عدم اقتضا» یا «ابا»ی ذات نسبت به شیئی است که نفس این صورت را از نسبت امتناع واقع در قضایای حقیقیه خارجییه انتزاع نموده است... و این انتزاع است که موجب حرکت به سوی فعل ملائم و یا فرار از آن می‌گردد» (طباطبایی، ۱۳۸۹ الف: ۵۳-۵۴)

و به عبارت دیگر، اگر این دستگاه تطبیق و توسیط وجوب نبود، علوم و ادراکات حقیقی (که به عنوان نمونه در مورد آب و غذا بیان شد) فعل را به وجود نمی‌آورد. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۴)

اکنون پرسش این‌جاست که اگر این اعتبارات، خود به نحوی از انحاء دارای حقیقت‌اند و در مقام عمل و با توجه به کارایی‌شان قابل اتصاف به لغویت و فایده هستند، وسعت تحقق آن‌ها تا کجاست؟ یا به بیانی دیگر، علامه از طرح این بحث، چه گستره‌ای از مخاطبان را مورد خطاب قرار داده و چه هدفی را دنبال کرده است؟

مطابق یک قول، قرار گرفتن بحث ادراکات اعتباری در ادامه بحث «پیدایش کثرت در ادراکات» (در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم) نشان‌دهنده مواجهه این متفکر با یکی از بزرگترین مسائل دوره مدرن، یعنی درک اسباب تکثر در فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای غالب در تاریخ و عالم انسانی است. (مصلح، ۱۳۹۲: ۲۸) همچنین گفته شده که شاید یکی از دغدغه‌های علامه این بوده که اهل دیانت انگیزه بیشتری برای فعل اخلاقی خود داشته باشند. (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۵۱) با این حال به نظر می‌رسد که می‌توان این قید را هم به دو نکته فوق افزود که شاید یکی از انگیزه‌های علامه نشان دادن قدرت عقل سلیم در انشاء الزامات اخلاقی یا به بیان دیگر، تقریری از اخلاقیات در مقام اثبات، در ضمن دعوی انطباق آن با مقام ثبوت، بوده است. از این رو به درستی گفته شده که آن‌چه در مقاله ادراکات اعتباری آمده، همان حسن و وجوب فاعلی است<sup>۱</sup>. یعنی علامه فرآیند اعتبارسازی انسان را توضیح داده و

<sup>۱</sup>. تعبیر ایشان در متن مقاله چنین است:

«حسن» نیز مانند «وجوب» بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون وجوب عام، و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و

مراحل ساخته شدن اخلاق را نزد انسان‌ها - صرف نظر از درستی یا نادرستی آن چه ساخته شده - تشریح کرده است. (سروش، ۱۳۸۰: ۳۴۹)

به بیان دیگر، علامه فرد برخوردار از حداقل‌های زیستی انسان را به قضاوت درباره خود و اخلاقیات و اعتباریاتش فرا خوانده و همچنان که به تکرار از سوی خود ایشان و شارحان بیان شده، به نوعی تحلیل روان‌شناختی از فرآیند ساخت اخلاق در ضمیر آدمی مبادرت نموده است.<sup>۱</sup> از منظر علامه، اشتباه اشاعره در این است که توانایی عقل را در شناخت جهات مصلحت افعال الهی منکر شدند (امید، ۱۳۸۰: ۱۴۸) و گویی علامه، متأثر از طریقت فلسفی و مشرب عرفانی خود، آدمیان را هم از حیث عقلی و هم از حیث قلبی، قادر به شناخت و تصدیق حقایق اخلاقی دانسته است. در حقیقت علامه ضمن اشعار انسان به قوای ادراکی خود، فرآیند ساخته شدن مفاهیمی همچون: خوب، بایسته، عادلانه و ... را تشریح می‌کند و دو نکته ضروری را با ما در میان می‌گذارد:

۱. انسان طالب رفع نیازهای خود است.

۲. با توجه به ضرورت رفع نیازهایش، در اعتبارات خود دست به هر جعلی نمی‌زند؛ بلکه رابطه‌ها و نیازهای واقعی را ملاک قرار می‌دهد. (معلمی، ۱۳۸۹: ۹۹)

ایشان بحث خود را با رجوع به یک نیاز طبیعی آغاز می‌کند. نیاز آدمیان به «زیستن» که همین نیاز، مستلزم جعل و تحقق بایدهای متعدّد از سوی آدمی است. گستره این نیازها و بایدهایی که از پی آن صادر می‌شوند، از تأمین غذا تا مراعات اخلاق و برآورده شدن عدالت امتداد می‌یابد. علامه در گام نخست، طریقی را طی کرده که بتواند جملگی این نیازها و بایدها را با زبانی طبیعی و همگانی، که لزوماً همدوش باور به یک مسلک فکری خاص نخواهد بود، تبیین نماید. پس به جا خواهد بود که بگوییم ایشان با طرح بحث اعتباریات، جلوه‌های طبیعی و همگانی اخلاقیات را نمایان ساخته و نیاز طبیعی آدمی را به حفظ خود، که در بسیاری از اوقات جز با جعل اخلاق میسر نیست، گوشزد می‌کند. این جعل اخلاق، متعاقب دو تصویرسازی از سوی فاعل صورت می‌گیرد:

قیبح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد «حسن» صورت خواهد گرفت. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۲)

<sup>۱</sup>. نمونه‌ای از توجه علامه به روان‌شناسی آدمی از این قرار است:

«انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار برد و با تلاش سبکتر، کاری سنگین‌تر انجام دهد.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۳)

۱. جعل تصویر پیامدهای عمل به اخلاق؛

۲. جعل تصویر پیامدهای بی اخلاقی.

بیان ذیل، تقریر خاص علامه را از دو تصویر فوق نشان می‌دهد:

«انسان در زندگی خویش همیشه همین معانی اعتباریه را دنبال می‌کند و آن‌ها را می‌جوید و زندگی خویش را بر اساس آن قرار می‌دهد و لکن آن‌چه در خارج واقع می‌گردد همان امور حقیقه خارجیه است. پس حال انسان در نشئه طبیعت و ماده، تعلق تام به معانی سرایبه و وهمیه‌ای دارد که متوسط بین ذات خالی از کمال وی و بین کمالات لاحق‌ه‌اند.» (طباطبایی، ۱۳۸۹ الف: ۵۶)

ساخت این معانی سرایبه و وهمیه، یا به تعبیر علامه، اسناد حدّ موجودی به موجودی دیگر (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۵)، همان چیزی است که قدا آن‌را شأن قوه متخیله می‌خوانده‌اند. (سروش، ۱۳۸۰: ۳۵۰) که البته ایشان با در نظر گرفتن وجه شناختی و ادراکی برای تخیل، از حکمای مشاء (که شأن تخیل را صرف تصرف در مدرکات می‌دانستند) فاصله گرفته و با شیخ اشراق هم رأی است؛ که او نیز کار قوه تخیل را هم ادراک خوانده و هم تصرف در مدرکات. (همان)

در حقیقت، آدمی با رجوع به قوه متخیله خویش این امکان را می‌یابد که صورت‌های متعددی از حیات را تصویر، و طرحی را برای تحقق آن‌ها ترسیم نماید. در نگاه نخست به نظر می‌رسد، دو تصویر و متعاقب آن دو طرح قابل ارائه باشد:

اول) حفظ حیات

دوم) تخریب حیات.

چنین می‌نماید که گام نخست علامه در بحث ادراکات اعتباری، إشعار آدمی به گزینه حفظ حیات و توصیف ادراکات و احکامی است که زمینه‌ساز تحقق گزینه مذکور هستند. اگر با این بیان موافق باشیم که «تفسیر ملاصدرا از خوب و بد عقلانی یا ذاتی، در واقع تعبیری دیگر از هماهنگی ذهن با عین است» (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۷۶)، به سهولت می‌توان علامه را نیز - به عنوان اندیشمندی همگام با ملاصدرا - از قائلان به تلازم ذهن و عین در تحقق اهداف حیاتی آدمی به شمار آورد. ایشان می‌کوشد تا فرد برخوردار از حیات انسانی را نسبت به فرآیند تحفظ بر حیات خویش آگاه سازد. در این فرآیند، قوه متخیله آدمی تصویری از تبعات اعمال را فراهم می‌آورد و قوه فعّاله او نیز دو واکنش استقبال و استنکاف از این تبعات را در اختیار او قرار می‌دهد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> علامه با بیان ذیل به تشریح همین فرآیند می‌پردازد:

«نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فرا



البته به مرور سخن علامه از احکام طبیعت و حفظ حیات، به مقاصد طبیعت و حیات نیز تسرّی یافته و رفته رفته در سایر آثار اخلاقی ایشان بیاناتی می‌یابیم که به وضوح خواستار تداوم گفت‌وگو از مسیر و غایت اعتبارات اخلاقی است. علامه بحث خود را از دین به عنوان یک حقیقت اجتماعی، از نو آغاز کرده و سرنوشت گزاره‌های موصوف به اعتباریات را در دین هم کندوکاو می‌کند و به این بیان می‌رسد که:

«معارفی که در دین وارد شده، تمامی از حقایق دیگری به لسان اعتبار حکایت می‌کنند و این مرحله، مرحله احکام است.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲۸-۲۹)

و به بیان شارحان معتبر ایشان:

«دین و مقررات و احکام آن... هرچند امور اعتباری‌اند، اما به دلیل پشتوانه‌ها (ملاک‌های مصلحت و مفسده) انسان را به حقایق تکوینی و باطن امور مزبور می‌رسانند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۷۵)

طبق این نگاه، اعتباریات همان عالم ماده و عالم دنیاست. (همان: ۲۷۲) که البته آثار و تبعات این اعتبارات، همچنان قابل تعقیب است و همین پرسش از ادامه وضع اعتباریات، می‌تواند ما را با علامه در ادامه مسیر همراه سازد.

## ۲. کارکرد فراطبیعی و عرفانی اعتباریات

علامه بر این باور است که «[انسان] در جمیع جهات ذاتش محتاج تکامل است.» (طباطبایی، ۱۳۸۹(الف): ۵۴) همچنین از نگاه ایشان، فطرت اخلاقی از لوازم فطرت در پرستش به حساب می‌آید. (امید، ۱۳۸۰: ۱۵۵) و نیز:

«هدایت در واقع به این نحو است که در شیء اقتضای ذاتی نسبت به همه لوازم و کمالات وجودی‌اش که متمم ذات اوست قرار می‌دهد و این همان نظام حقیقی است که هم در هر شیئی منفرداً و هم در مجموع موجودات و من جمله انسان محقق است.» (طباطبایی، ۱۳۸۹(الف): ۵۷)

از بیانات فوق می‌توان به این نتیجه رسید که اگر در نخستین کارکرد از اعتباریات، آدمی برای حفظ حیات و رفع حوائج اولیه خود دست به کار ابداع تعابیری تازه شده و اوصافی را تحت عناوین بایسته و ناشایسته جعل می‌کند، در گامی دیگر، این میل آدمی به کمال و ارتقاء وجودی

---

گرفتن از دیگران در آب سراغ داریم صورت خواسته و سیراب کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت «وجوب» را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تامین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص)» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۳-۴۵۴)

خویش است که وی را به سوی اعتبارات دینی کشانده و انگیزه پرستش را در او ایجاد می‌کند. در حقیقت، در این گام تکاملی، دستگاه اعتبارساز آدمی نیازهای تازه‌تری را تشخیص داده و اگر در گام آغازینش، فی‌المثل، در پی جعل بایدهایی در حوزه مأكولات و مشروبات (به منظور تغذی و رفع عطش) بود، اینک خود را محصور نیازهایی تازه و بایدهای برخاسته از آن‌ها یافته است. همچنان که دیدیم، علامه بر این باور است که این نیازها و تمهیدات لازم برای تحقق آن‌ها، با هدایت الهی در نهاد آدمی گنجانده شده و بدین وسیله، هم میل و هم ابزار تحقق میل مهیاست. در توضیح همین بیان، ایشان جمیع لذایذ دنیوی، از جمله دیدن چهره زیبا، را دارای دو آفت مهم می‌داند:

اول) ناپایداری و زودگذری؛

دوم) امتزاج با نقایص و ناکامی‌هایی که شأن جهان مادی است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۸)

پس بسیار طبیعی (و نهایتاً فراطبیعی) خواهد بود که انسان طالب کمال، مسیر «جعل باید»‌هایی را طی کند که ایصال به کمالات مطلوب و ماندگار را برای او هموار سازد. از منظری دینی - عرفانی، که علامه در رساله الوالیه به تفصیل از آن سخن گفته، به این نقطه می‌رسیم که:

«تمامی کمالات موجود در این نشئه به نحو اعلی و اشرف در مرتبت و نشئه مافوق، وجود دارد و نواقص و کمبودهایی که مختص به این نشئه ماده و طبیعت است، در عوالم بالاتر راه ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۷)

آدمی برای رسیدن به همان کمالات مطلوب خود، بایدهایی را جعل و آن‌ها را برای خود صرف می‌کند، تا گام به گام به مقاصد مورد نظرش دست یابد. از نگاه علامه حبّ در همه موجودات سریان دارد، همچنان که حُسن و جمال نیز در تمام هستی جاری است. (اردستانی و کوچنایی، ۱۳۸۸: ۲۶۶) و همین حبّ شدید نسبت به حُسن و جمال، محرک آدمی در جعل بایدهای منتهی به کمال خواهد بود. اگر به بحث هدایت بازگردیم، می‌توان به این حکم رسید که فطرت و توحید، آن‌گاه که از اجمال به تفصیل گراید، به اخلاق و اعمال خاص دینی منجر می‌گردد (امید، ۱۳۸۰: ۱۵۵)؛ چرا که مسیر هدایت تکوینی آدمی و ساختمان جهان به نحوی است که در نهایت بر یکدیگر منطبق شده و تلازم ذهن و عین را پدید می‌آورند. لذا انسان که خود موجودی تکوینی است، می‌تواند با احکام اعتباری به حقایق تکوینی مرتبط شود. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۷۶) یا به بیان دیگر:

«رابطه بین اعتبار و تکوین، چنان قوی است که اگر تکوین بخواهد به صورت اعتبار درآید، همان مقررات دینی خواهد بود و اگر ممکن باشد که مقررات دینی به صورت تکوین درآید، همان فطرت و حقیقت انسانی خواهد بود. پس اعتباریات دینی زیربنایی تکوینی دارد (گذشته انسان) که

با واقعیت‌های تکوینی آینده‌ او در ارتباط است و انسان با این اعتباریات، پلی می‌سازد که به تکیه‌گاه تکوینی آن‌ها راه می‌یابد.» (همان: ۲۷۵)

علامه بر این باور است که نفس در این عالم، ملکات و احوالی را کسب می‌کند که برخی از این ملکات و احوال با نشأت سابقه، سازگار و هماهنگ‌اند و برخی ناسازگار و ناهماهنگ. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۹) و لذا می‌توان به این نتیجه رسید که گزاره‌های اخلاقی نیز به سهم خود «حاکمی از روابط واقعی میان افعال اختیاری انسان و کمال نهایی آدمی» است. (مصباح، ۱۳۸۸: ۱۸۶) تفکر ایشان در منظومه‌ای سیر می‌کند که طبق آن همه موجودات از یک شعور مختص به رتبه وجودی خود برخوردارند و توسط آن، به سوی غایات و کمالات خود عروج می‌یابند. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۰۶) این مسیر حرکتی انسان از مرز عالم ماده فراتر رفته و آثار و تبعات جعل و انشاء و اعتبار آدمی، در مرتبه‌ای فراتر از عالم ماده، نزد او ظاهر شده و نقش نتیجه اعمال (در لسان شریعت) را بر عهده خواهند داشت. به تعبیر علامه، «هر کس هماهنگ با عملش پاداش و کیفر می‌یابد.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۳) در این مرحله است که:

«نفس به دنبال انقطاع از عالم ماده، بر صورت‌های سازگار و خوشایند ذات خویش از عالم انوار مثالی و روحی دست می‌یابد و با آن‌ها دمخور و دمساز می‌گردد که البته گاهی نیز با برخی از این صورت‌ها در روزگار پیشین نیز همدم و همنشین بوده است.» (همان: ۴۰)

تداوم بر کسب خُلقیاتی که تکویناً موجب عروج نفس بوده و در لسان اخلاق یا شریعت به اوصافی همچون خوب یا واجب معتبر گردیده‌اند، دیده فاعل را به عوالمی که در امتداد همین عالم طبیعت قرار گرفته و خود مندرج در ترتیبی ذی مراتب هستند، روشن خواهد ساخت. به واقع هرگاه ملکاتی که نفس حاصل کرده است، حاجب و پوشاننده درک آدمی از جهان هستی نباشد، نفس بر انوار عالم تجرد و موجودات آن که در ارزش و منزلت و زیبایی و کمال، حتی قابل سنجش با کمالات عالم مثال هم نیستند، اشراف می‌یابد. (همان: ۴۰) از این رو، ایشان منازل عروج آدمی را تا جایی که در طریقت عرفان به مرتبه اسماء موسوم است، در نظر گرفته و می‌نویسد:

«[آدمی] تا آن جا پیش می‌رود که به اسماء و صفات می‌پیوندد، آن‌گاه در ذات والای خداوند فانی می‌شود و سپس به تبع غیب حق، غایب می‌گردد، و به فنای ذاتش فانی شده و با بقای خداوند سبحان که از هر نقص و زشتی پاک است، باقی می‌گردد.» (همان: ۴۱)

علامه در مقام جمع‌بندی خود از سیر حرکت انسان به سوی خداوند، بار دیگر به رابطه این هدف والا، با احکام شرعی اشاره کرده و می‌گوید:

«از بیانی که گذشت، وجه ارتباط اعمال و مجاهدت‌های شرعی با وعده‌هایی که خداوند سبحان از طریق پیامبرانش بیان فرموده است، روشن و آشکار می‌گردد.» (همان: ۴۲)

این جاست که به بیانی همسو با علامه، «نباید تصوّر شود قرار دادن فقه و اصول فقه در ردیف اعتباریات موجب کاهش ارزش آن می‌شود، چون اعتباریات خود تعیین کننده بسیاری از خط مشی‌های حقیقی است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۷۷) در واقع اگر با علامه هم‌رأی باشیم که کمال و سعادت، همان حقیقتی است که ذات پدیده‌های عالم اقتضای آن را دارد، (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۶۰) می‌توان قدرت جعل و تبعیت از «باید» را در مرتبه‌ای کامل‌تر نیز لحاظ کرده و احکام دینی و اخلاقی را معطوف به کسب کمالاتی که مقتضی ارتقاء ذات اوست، ارزیابی کرد. از این رو علامه فاعل مدرک و فاعل عامل و اعتبارساز را به قوای درونی‌اش ارجاع داده و معرفت نفس را نزدیک‌ترین راه به مقصود دانسته است. (همان: ۶۲) تعبیر دیگری از ایشان این است که:

«و بالجمله تنها معیار در نیک‌بختی و نگون‌بختی و پاداش و کیفر همانا سلامت قلب و صفای نفس است.» (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۶۷)

از نگاه علامه، ولایت رسیدن به جایی است که «انسان عالم و آدم را تنها تحت تدبیر خدای سبحان ببیند.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۸۱) و همچنان که اشاره شد، سهم معرفت نفس برای دست یابی به ولایت بسیار مهم و تعیین کننده است. (همان) به بیانی دیگر، که خود می‌تواند مبنای بحثی تفصیلی در حوزه پیوند اخلاق و زیبایی باشد، سعادت ابدی همان رویت جمال سرمدی است. (بابایی، ۱۳۸۶: ۲۹۸) و البته پاک‌سازی نفس نیز نوعی کنش زیباشناپی‌سانه تلقی می‌شود. (همان: ۳۰۱) چرا که وقتی انسان از قوای حسی به سوی قوای خیالی حرکت کند، زیبایی آن عالم را نیز درک خواهد کرد. (همان: ۳۳۸)

در واقع، هرچند که ائتصاف برخی اعمال به وصف خوب، نتیجه ابتکارات و اعتبارات آدمی است، اما آدمی خود پای‌بند توصیفات خویش است؛ چرا که این توصیفات، در شرایطی که ذهن انسان از کمال مطلوبش منصرف نباشد، حکایتی است از حقایق تکوینی موجود در جهان هستی. از این روست که آدمی به تصدیق این حکم می‌رسد که «هر کس که خواهان رسیدن به کمالات و لذا بد نفس ناطقه است، انجام دادن عمل خوب برای او ضرورت دارد.» (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۴۸)

درباره تأثیر عرفان بر اندیشه اخلاقی باید گفت که اگر فضیلت‌گرا باشیم و بخواهیم نگرشی به اخلاق را که نه در پی سود و نه در پی رفع تکلیف، بلکه در پی گسترش وعاء وجودی انسان است گسترش دهیم، بهترین بستر را در عرفان خواهیم یافت. در واقع عرفان همان زمین و زمینه مرغوبی است که می‌توان بذر اخلاق را در آن کاشت و با اعتماد به این بستر حاصل خیز، نوعی نظام اخلاقی ژرف‌نگر و باطن‌بین را بنیان نهاد. در این نظام، بنیان اخلاق بر رویت باطن کردار آدمیان و تامل در قوانین تکوینی جهان استوار می‌گردد. فاعل اخلاقی به آن‌چه در لسان شریعت به آثار وضعی اعمال تعبیر شده می‌اندیشد و از پی هر عمل، تأثیر آن را بر ارتقاء وجودی خویش رصد می‌کند. به این ترتیب، انسان نتایج آن‌چه را که با تعابیر الزام و باید بر خود وضع کرده،

رویت می‌کند و البته ظرفیت نگرش عارف، شعاع رویت او را افزایش می‌دهد، تا حاق واقع اوامر خداوند را نیز دریابد. در این فرآیند، نگرش عرفانی بستری را فراهم کرده تا بنیان اخلاق بر رویت آثار وضعی اعمال مبتنی گردد و اعتبارات آدمی به محک آثار عینی و منازل وجودی آن‌ها سنجیده شود.

با این حال، همین نگرش عرفانی علامه، مقتضی توجه به «از راه ماندگان» نیز بوده است. شاید بتوان گفت تسامحی که عارفان را به چهره‌هایی کم و بیش مقبول همگان تبدیل کرده، مقتضی آن بوده که علامه بیان زیر را ثبت کند:

«کح‌روی‌هایی که در حرکت به طرف هدف و ارتقا به اوج کمال برای انسانیت پیش می‌آید، از جهت خطای در تطبیق است، نه از آن جهت که حکم فطرت باطل شده باشد، اما هدفی که کارگاه آفرینش دنبال می‌کند، دیر یا زود به مرحله تحقق در می‌آید.» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۴۰)

از این فراز می‌توان بار دیگر به نخستین گام اعتبارسازی انسان بازگشت و مقصود علامه را از طرح اخلاق در قالب اعتباریات، که اینک رویی هم به جانب عرفان یافته، از نو جست‌وجو کرد.

### ۳. دیالکتیک فرهنگ و عرفان

یکی از نکات جالب توجه در شخصیت علمی و اخلاقی علامه طباطبایی، آمادگی او برای گفت‌وگو با اندیشمندان جهان و بررسی دقیق و متعهدانه آراء آن‌هاست. گفتگوهای تفصیلی ایشان با هانری کربن، از فرازهای مشهور و ماندگار در تاریخ اندیشه معاصر ایران به حساب می‌آید. *داریوش شایگان*، که به سهم خود با متفکرین شرقی و غربی بسیاری همنشین بوده است، بیان جالب توجهی درباره علامه دارد:

«بی هیچ تردیدی علامه طباطبایی را بیش از همه ستوده و دوست داشته‌ام... آن خصلت او که مرا سخت تکان داد، گشادگی و آمادگی او برای پذیرش بود.» (شایگان، ۱۳۸۷: ۴۸۴)

یکی از مضامین تحقق این گشایش و پذیرندگی علامه را می‌توان در بحث اعتبارات اخلاقی مشاهده کرد. در این بحث و همچنان که تاکنون شاهد بودیم، علامه تلاش می‌کند تا ابتدا با ارجاع مخاطب به عقل سلیم، او را به بایسته‌های حیات طبیعی خود ملتفت نماید. مطابق این رویکرد، به این کشف اولیه دست می‌یابیم که:

«نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت «وجوب» است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۱)

بر اساس این حکم، اگر همین بایدها نباشند، اراده‌ای تحقق نخواهد یافت و فعل به مرحله انجام نخواهد رسید (لاریجانی، ۱۳۸۶: ۲۲) و در نتیجه اهداف و کمالات مطلوب، محقق نخواهد

شد. لذا در جواب این سوال که آیا می‌توان با یک جمله غیراخلاقی همان کاری را کرد که با یک جمله اخلاقی انجام می‌دهیم، (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۲-۲۱) می‌توان به همان عامل بعث و تحریکی رجوع کرد که با نظر به جمله غیراخلاقی، زمینه تحقق فعل اخلاقی را فراهم می‌سازد. کلام علامه در رساله/اعتباریات چنین است:

«هذا ملخص ما وضعناه من القول في توسط الإنسان... أرائه الوهمية والأموار الاعتبارية بينه وبين كمالته الثانية» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۰)<sup>۱</sup>

و در تعبیری دیگر:

«فهی [الاعتبارات] أمور غیر حقیقیه متوسط بین حقیقتین» (همان: ۳۴۱)

تا این نقطه می‌توان کلمات علامه را نوعی احترام و اطمینان نسبت به فرهنگ انسانی و قابلیت‌های طبیعی انسان برای وضع بهترین قراردادها، در جهت ایصال به مقاصد مطلوب ارزیابی کرد. در حقیقت، این‌جا ساحت درک فرهنگ انسانی و مماشات و هم‌زبانی با تحریکات و تحرکات روان ابناء بشر در ساحت حیات فردی و جمعی است. اما تحلیل علامه از اخلاق، در عین پای‌بندی به عرف فرهنگی، به ملکوت عرفانی نیز متمایل می‌شود و چنان‌که دریافتیم، در ادامه بحث از طبیعیات، ساحت فراطبیعت را نیز مورد توجه قرار می‌دهد و در واقع نظریه ادراکات اعتباری ایشان، حاصل این رفت و برگشت میان فرهنگ و عرفان است.

از منظر ایشان، در ادامه همین مسیر عرفی، فرهنگی و طبیعی است که آدمی با مشاهده رویه طبیعت، به این حکم می‌رسد که «خداوند نیز در تشریح دستورات دینی همان شیوه رایج میان عقلا را به کار برده است.» (امید، ۱۳۸۹: ۱۴۷) بنابراین می‌توان گفت که خداوند به سبب غایت‌مندی فعل خود- یعنی غایت‌مندی انسان‌ها- حسن و قبح‌هایی را تشریح فرموده و در شعاع همان غایت‌ها عمل می‌کند، تا انسان‌ها نیز به غایات خود برسند و در این مسیر، کار انسان کشف حسن و قبح و تشریح الهی، در شعاعی است که خود خداوند بر خود مقرر فرموده است. (امید، ۱۳۸۰: ۱۴۷-۱۴۸)

علامه اجتماع فکری و آزادی عقیده را ملازم با یکدیگر به کار می‌برد. (طباطبایی، ۱۳۸۹(ب): ۱۳۸) شاید به سبب توجه به سویه اجتماعی احکام اخلاقی است که می‌توان گفت در مسیر کشف و دریافت حسن و قبح و زشت و زیبا، حوائج و تعلقات زندگی نیز بی‌تاثیر نبوده و گاه مصادیق قضاوت‌ها و اعتبارات آدمی در معرض تغییر قرار می‌گیرد یا به تعبیر ایشان «محیط عمل

<sup>۱</sup> عبارتی مشابه همین بیان نیز در مقاله ادراکات اعتباری آمده است: «انسان... علوم ساخته خود را توسط نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۲)

در اختلاف افکار و ادراکات اعتباری دخیل می‌باشد.<sup>۱</sup> «(مطهری، ۱۳۸۰: ۴۴۳) به بیان دیگر: «انسان هیچگاه از فکر خوب و بد دست بردار نیست ولی پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد زیرا هیچگاه زندگی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد.» (همان: ۴۴۳)

به رسمیت شناختن ساحت اجتماع و فرهنگ عامه در بحث از اخلاق، سبب شده تا ایشان به تفکیک سه نوع سلوک اخلاقی پردازد:

الف) اخلاق یونانی؛ که برای شهرت و مکتب دنیوی است.

ب) اخلاق دینی؛ که از سر خوف نسبت به عذاب اخروی است.

ج) اخلاق قرآنی؛ که از سر شوق نسبت به ساحت الهی است. (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۱: ۵۳۴-۵۳۸)

ابتدا شاید تصور شود که علامه با مطرح کردن اخلاق قرآنی، از انواع دیگر عدول کرده، اما چنین نیست. (مهدوی نژاد، ۱۳۹۱: ۹۶) چرا که از نگاه ایشان، هر یک از سه مکتب اخلاقی واجد حق هستند، اما با اختلاف در مراتب. (امید، ۱۳۸۰: ۱۵۸) در مقام جمع هر سه اخلاق و رعایت حریم و ارزش هر یک از آن‌ها می‌توان از این تشبیه بهره گرفت:

«(اخلاق، همانند عبادت، گاهی محصول هراس و زمانی مولود امید و شوق و وقتی نیز ثمره

شجر طوبای معرفت و محبت است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۳)

در واقع فعل اخلاقی می‌تواند به انگیزه‌های مختلفی صادر شود که البته انگیزه‌ها هم می‌توانند قابل جمع، یا ذی مراتب باشند. در این صورت، «آنچه به این کار ارزش می‌بخشد و ارزش آن‌را تعیین می‌کند، همان انگیزه اصلی است.» (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۳۸) اما مراتب اولیه عمل و انگیزه‌هایی هم که در این مراتب اولیه وجود داشته، می‌تواند از ارزش اخلاقی خود برخوردار باشد که البته به نظر می‌رسد مقصود اصلی علامه از طرح بحث اعتباریات، توجه به همین مقاصد و انگیزه‌های اولیه و اشعار مخاطب به صحت و فایده آن‌هاست. در این جا می‌توان احترام به

<sup>۱</sup> عقبه این نگاه را در جایی می‌توان یافت که ملاصدرا نیز اختلاف در مزاج و اخلاق را یکی از عوامل تفاوت در صنایع بشر دانسته است. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۳۳) البته علامه طباطبایی با اشاره به تاثیر اخلاق بر کسب معارف، به اختلاف فهم ناشی از اختلاف خلق اشاره کرده و می‌نویسد: «تربیت دینی عهده‌دار حل مشکل این اختلاف است؛ زیرا این تربیت طوری وضع شده که با علوم و معارفی که اصول دینی را تشکیل می‌دهد هماهنگ است و اخلاق فاضله‌ای را به وجود می‌آورد که با آن اصول مناسبت داشته باشد.» (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۱۳۰)

شعور عمومی و پذیرش ادراکات اعتباری را محصول نگاه عرفانی علامه تلقی کرد؛ چرا که همگام شدن با آدمیان و اطمینان به صحت درک فطری آنان از حقایق جهان هستی، از مضامین مشهور در سنت عرفان نظری و عملی است. آنچه به تأیید این سخن یاری می‌رساند این‌که ایشان در بخشی از رساله‌های اعتباریات و برای توضیح مرحله‌ای از فرآیند اعتبارسازی انسان، از تعبیر «فطرت عامه» استفاده کرده است. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۶۳) از مجموع بیانات ایشان می‌توان به این نتیجه رسید که این فطرت عامه، وظیفه‌ی هدایت انسان را در تمام مراتب حیات بر عهده دارد، که سطح اولیه آن ساخت مفاهیم اعتباری و جعل بایدها و هنجارها برای رسیدن به مقاصد حافظ حیات است. به تعبیر ایشان:

«ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی... روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۷)

در بیان استاد مطهری، انسان اخلاقی کسی است که از خود فراتر رفته و به غیر خود رسیده است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۹) پیداست که چنین فردی گام اولیه را برای حفظ خود و بقای هم‌نوعانش طی کرده است. اما روی دیگر واقعیت را می‌توان چنین شرح داد که گاه فضایل برای نفس ملکه می‌شوند که سر آن انصراف از زینت‌ها و توجه به ماوراست. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۲۶۸) در این وقت، فاعل اخلاقی نه از سر ترس یا طمع، یا نه صرفاً به شوق اهداف ارزشمندی مثل مساعدت هم‌نوعان، بلکه به سبب میل درونی خود نسبت به کسب و تقویت فضیلت، رفتار می‌کند. چنین فاعلی، به مرتبه‌ای دست یافته که در تقسیم‌بندی سه‌گانه علامه در ردیف اخلاق قرآنی قرار می‌گیرد. در این جا نفس، از غیر حق روی گردانده و منحصرأً به جانب عالم اله نظر افکنده است. هر چند که گاه اصحاب این طریقت سخنانی می‌گویند که از فهم عادی به دور است (همان، ج ۲: ۱۵۳) اما عارف کامل، منزلت هر یک از مراحل قبح را حفظ می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۶۸) این‌جاست که عارف هم‌نشین حق شده و بر مدار منظومه فکری عارفان:

«از این شفقت نوعی حالت همدمی الهی - بشری پدید می‌آید که پروردگار و بنده محب

او را در نفس وجودشان متحد می‌سازد.» (کربن، ۱۳۸۴: ۱۸۵)

انسان به برکت بهره‌مندی از قوه خیال، قادر است تا «صور کثیری از اشیائی را که در خارج تحقق ندارند و معدومند تصویر نماید و در ذهن به آن‌ها وجود بدهد» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۵۳۳) که الزامات اخلاقی نیز یکی از همین تصاویر برساخته ذهنی است. صوری که با تربیت عرفانی می‌توان صدور آنان را تسهیل کرد و از این صور برساخته در مسیر کسب نگاه اخلاقی بهره جست. اگر در گام نخست، این تصاویر برای رفع حاجات طبیعی (که معطوف به عرف و فرهنگ



عمومی است) ساخته می‌شوند، در گام دوم که خاص محبتان و عارفان جمال حق است، به مدد اتصال به خیال منفصل، تصاویری تازه ابداع می‌شود که سالک را به کسب فضیلت و وصال به لقاء حق مشتاق‌تر می‌سازد. در حقیقت، تخیل خلاق عارف او را به تشخیص منازل که همان وعاء تحقق خلقیات شایسته است، واصل کرده و حقیقت اخلاق را بر او نمایان می‌سازد. این جاست که همان تصاویر برساخته و مجعولات اعتباری، وعاء وجودی خاص خود را نمایان می‌سازند و به تعبیر دیگر:

«واقعیت قوی، همان وجود تکوینی و واقعیت ضعیف، همان وجود اعتباری است، چرا که منشأ بسیاری از آثار عینی است، بنابراین موجود اعتباری نسبت به عین خارجی، امر اعتباری است؛ لیکن نسبت به اصل و واقعیت مطلق، سهمی از وجود حقیقی دارد.» (جوادی املی، ۱۳۹۱: ۲۴۶)<sup>۱</sup>

در مکتب عارفان، حضرت حق با صنعت و هنر خود- که یکی از آن‌ها موجودی به نام انسان است- در عالم تجلی یافته است (حکمت، ۱۳۸۹: ۲۵۷) و از این رو هنر واقعی انسان زمانی تحقق می‌یابد که در حوزه افعال خود جایگاه وجودی خودش را شناخته و دست به خلق اندیشه، کلام، و عملی بزند که با جایگاه وجودی و انسانی او هم‌خوان و هم‌نوا باشد. (همان: ۲۲۶) در این نگاه اخلاقی، وقتی این کمالات واقعاً کمال حقیقی نفس می‌شوند که بر جوهر نفس در کلیت آن و مراتب مختلفی که دارد، اثر بگذارند. (مصباح، ۱۳۹۳: ۳۳۶)

تعبیر علامه این است که اسلام مردم را به «دین فطرت» دعوت کرده و ادعا دارد که دین فطرت، متن حق و حقیقت است. (طباطبایی، ۱۳۸۹: ب) (۱۲۹) از نگاه ایشان، همان‌طور که شهود قلبی برای خشوع دل و ربط به حق تعالی لازم است، تفکر عقلی نیز موجب تعادل عواطف و احساسات باطنی و مانع گرایش‌های موهوم می‌گردد و شهودات را به مسیر صحیح هدایت می‌کند. (رحیم‌پور و یآوری، ۱۳۸۸: ۷۷) می‌توان این قید را هم افزود که بهره‌مندی از معیار

<sup>۱</sup> بیان علامه طباطبایی هم در این مقام قابل توجه است:

«نسبت وجوب (باید) در همه اعتباریات از وجوب (ضرورت) خارجی گرفته شده و از همین روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد که همانا «اباحه» می‌باشد و با این سه نسبت (وجوب، حرمت، اباحه) محازات «اعتبار» با «حقیقت» تمام است.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۱)

نکته جالب در این‌جا، استفاده از تعبیر محاذات است. همچنین در تعبیر دیگری از ایشان، می‌خوانیم: «البته همه این‌ها مستوره و نمایش‌دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۵۰)

تصدیق جمعی - که مشروط به اعتبار بخشیدن به اعتبارات اخلاقی است - خود محکی خواهد بود برای کارآمد نشان دادن انشائاتی که انسان بر گرده خود قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> در همین نقطه است که علامه اندیشیدن به حقایق دینی را ضرورتاً به نحو دسته جمعی واجد ارزش و منتهی به مطلوب می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۸۹ (ب): ۱۳۷-۱۳۶) چرا که انسان در فرهنگ و محیط اطرافش زندگی می‌کند و حتی عارفان نیز از مزرعه دنیا به جنت عقبی راه یافته و از رهگذر خاک به افلاک رسیدند.

در مسیری که گام نخست آن از اعتبارات آغاز می‌شود و مفاهیمی تازه با اوصاف وجوب و حرمت و... معمول انسان واقع می‌شوند، حرکت آدمی محو شدن در زیبایی کل است. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۰۸) و متصف شدن به اخلاق الهی، غایت همین حرکت تلقی می‌شود. در این جا انسان به عالمی مضاهی با عالم کبیر تبدیل می‌شود که مستلزم جاری بودن کلیه قوانین آن، همچون قانون علیت در جهان انفس و عالم صغیر است. (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۷۶) چنین انسانی همان خلیفه الله است، که افکار، احساسات، تولیدات، صناعات و تخیلاتش در سایه همین شأن خلافتی او از واجب تعالی گنجانده می‌شود. (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۲۶) این انسان، به مرحله‌ای رسیده که بایسته‌های اخلاقی‌اش با اوامر و نواهی خداوند هم‌خوان است. (طوسی، ۱۳۹۲: ۱۷۶)

راز تبعیت از اراده حضرت حق این است که چنین انسانی در می‌یابد که در عرف و فرهنگ عرفان، که عرف و فرهنگ عامه نیز به مدد رجوع به فطرت و تقویت قوه خیال توان تصدیق آن را دارد، تولید خداوند به استقلال است و تولید بشر «به نیابت و خلافت از حضرت حق صورت می‌گیرد.» (بابایی، ۱۳۸۶: ۳۳۳) لذا آن چه مانع سرکشی انسان می‌شود، همان رعایت شأن خلیفه الهی است. در واقع این درست است که:

«حق تعالی صورت ظاهری انسان را به وزان حقایق عالم صوری و ظاهری آفرید و صورت باطنی انسان را به وزان صورت خودش.» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۴: ۶۱)

اما در منظومه عرفان، دعوی استقلال از خداوند را در سر نداشتن و گرفتار تفرعن نبودن نیز رمز انسان متصف به اخلاق و فرد عاری از خلق انسانی خواهد بود. بنابراین، انسانی که با اعتبارات طبیعی و فرهنگی خود، می‌تواند فطرت و تخیل مهر شده به مهر خداوند را در مسیر بقاء حیات به کار گیرد، در گامی دیگر با همان فطرت و تخیل و در مسیر عرفان و فضیلت و فنا، به تصریف اعتبار خواهد پرداخت.

<sup>۱</sup> این تعبیر علامه نیز نشانه‌ای از توجه ایشان به بعد عمومی و اجتماعی اخلاقیات است که: «لزوم فایده در عمل (باید کار آرمان داشته باشد) یکی از اعتبارات عمومی است.» (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۴۱)

مطابق کلام علامه، نگرش عرفانی در پی کشف باطن شریعت است. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۳۷) اگر با این نگرش به تفسیر بحث اعتباریات بپردازیم، اخلاق نه امری خارج از شریعت، بلکه امری در امتداد شریعت و در مرتبهٔ پس از عرفان است. نگرش عرفانی علامه باعث شده تا در کلام ایشان منشأ مشترکی برای اخلاق و شریعت لحاظ شود. این منشأ مشترک همان نگاه به باطن جهان و درک رمز و راز هستی و فهم (و بلکه رویت) فرآیند و فایدهٔ انشاء بایدها از سوی حضرت حق است. اگر این نگاه عرفانی مبنای تامل قرار گیرد، می‌توان به تفسیری تازه در باب نسبت دین و اخلاق دست یافت. مطابق این تفسیر، دین و اخلاق از یک منشأ صادر شده‌اند و راه ورود به باطن آنان از دهلیز عرفان می‌گذرد. توضیح این رابطه میان دین و اخلاق، خود می‌تواند در پژوهشی مستقل مورد تامل قرار گیرد.

### نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی با طرح بحث اعتبارات اخلاقی دو گام را طی می‌کند؛ در گام نخست، فرآیند انشاء باید را، که فاعل اخلاقی مرید و مختار منشأ صدور آن در مقام اثبات است، تحلیل می‌نماید. در گام بعدی، آثار تکوینی انشائات آدمی را با آنچه در عرصهٔ تکوین و به مثابه قوانین نظام هستی در جریان است، متناظر ساخته و پیامدهای اخلاقی بودن یا نبودن فاعل مرید و مختار را به بحث می‌نشانند.

ایشان در گام نخست تحلیل خود از اخلاق، بر صحت دریافت طبیعت‌گرایان مهر تایید می‌نهد و آثار وضعی - دنیوی اعمال آدمیان را همراه با رویدادهای ذهنی - روان‌شناختی منتهی به آن اعمال بررسی می‌کند. در این گام، اولاً ساختار قانون‌مند طبیعت، فرهنگ و فطرت انسانی به رسمیت شناخته می‌شود و ثانیاً نقش قوهٔ خیال در تصویرسازی از عواقب اعمال، مورد توجه قرار می‌گیرد. علامه در عین قبول موضعی طبیعت‌گرایانه، آن‌را نیمی از مسیر بایسته در ساحت اخلاق می‌داند.

گام بعدی ایشان، حرکت از ساحت عرف و فرهنگ به ساحت عرفان و نظام ذی مراتب خلقت است؛ علامه در این مسیر، اولاً هدایت تکوینی خداوند نسبت به صنع خود را یادآوری می‌کند و ثانیاً نقش خیال خلاق و تکامل‌یافتهٔ آدمی را در ابداع تصاویری تازه از روابط میان عمل و آثار وضعی آن، تشریح می‌نماید.

انسانی که در گام نخست، اعمال خود را با نتایج منظم و محسوس آن طراز می‌کند و برای رسیدن به بهترین پیامد، تکالیفی را برای خود اعتبار می‌نماید، در گام بعدی عمل اخلاقی‌اش، به نتایج دورتر اعمال خود (که فراتر از عالم طبیعت است) نظر کرده و کسب فضیلت، کمال و سعادت را وجههٔ همّت خود می‌سازد.

نهایتاً نگارنده به تشریح این نگرش پرداخت که برای تحلیل نظریهٔ اخلاقی علامه می‌توان

از مضمون عرفان بهره گرفت. در این بیان و با استناد به رساله الولایه، عرفان را - در مقام نظر - دانش فهم باطن شریعت و اخلاق شمرده و نگرش عرفانی عارف را، به ضمیمه اتصال عملی او به مراتب عالی‌ه حیات، منشأ و منبع صدور احکام اخلاقی (که با الفاظی خاص معتبر می‌گردد) تلقی کردیم. مطابق این نگرش، آدمی قادر است تا پس از تنظیم روابط اجتماعی و تکوین فرهنگ هم‌زیستی، با رفع تعلّق، کسب کمال و فانی شدن در ذات اله، به نقطه‌ای برسد که هستی او آهنگی از نفس رحمان بوده و اعتبارات او با آن چه در عرصه تکوین و تشریح در جریان است، هم‌نوا گردد.

## فهرست منابع

۱. آشتیانی، سید جلال؛ ۱۳۸۰، شرح مقدمه قبصری بر فصوص الحکم؛ قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ پنجم.
۲. اردستانی، محمد علی و کوچنانی، قاسمعلی؛ ۱۳۸۸، ابداعات فلسفی علامه طباطبایی؛ تهران؛ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی؛ چاپ اول.
۳. امید، مسعود؛ ۱۳۸۰، نظری به زندگی و برخی آراء علامه طباطبایی؛ تهران؛ سروش؛ چاپ اول.
۴. بابایی، علی؛ ۱۳۸۶، پریچهره حکمت (زیبایی‌شناسی در مکتب صدر)/؛ تهران؛ مولی؛ چاپ اول.
۵. ترکشوند، احسان و میرسپاه، اکبر؛ ۱۳۸۹، تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و المیزان؛ معرفت فلسفی؛ سال هشتم؛ شماره ۱، صص ۵۴-۲۵.
۶. پورحسن، قاسم؛ ۱۳۹۲، اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی؛ حکمت و فلسفه؛ سال نهم؛ شماره ۴؛ صص ۷۰-۴۷.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ ۱۳۹۱، شمس الوحی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی)؛ قم؛ اسراء؛ چاپ چهارم.
۸. -----؛ شمس الوحی تبریزی، ۱۳۹۳، (تحریر رساله الولایه)؛ ج ۱ و ۲؛ قم؛ اسراء؛ چاپ اول.
۹. جوادی، محسن؛ ۱۳۷۵، مسأله باید و هست؛ قم؛ دفتر تبلیغات اسلامی؛ چاپ اول.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن؛ ۱۳۸۴، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم؛ تهران؛ سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ چاپ دوم.
۱۱. حکمت، نصرالله؛ ۱۳۸۹، حکمت و هنر در عرفان ابن عربی؛ تهران؛ فرهنگستان هنر؛ چاپ سوم.
۱۲. رحیم پور، فروغ السادات و یاوری، ۱۳۸۸، سوده؛ مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و محیی‌الدین ابن عربی در مسأله رؤیت و مشاهده؛ تافیزیک، سال چهل و پنجم، دوره جدید، شماره ۳ و ۴، صص ۸۶-۶۵.
۱۳. سروش، عبدالکریم؛ ۱۳۸۰، تفرج صنع؛ تهران؛ صراط؛ چاپ پنجم.
۱۴. شایگان، داریوش؛ ۱۳۸۷، شخصیت برجاذبه علامه طباطبایی؛ بخارا؛ سال یازدهم؛ شماره ۶۷؛ صص ۴۸۴-۴۸۶.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین؛ ۱۳۸۹، انسان از آغاز تا انجام؛ ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی؛ قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ سوم.
۱۶. -----؛ برهان؛ ترجمه، تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفوی؛ ۱۳۸۷، قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ دوم.
۱۷. -----، تفسیر المیزان؛ ج ۱؛ ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ سی و دوم..
۱۸. -----؛ بی‌تا، حاشیه کفایه الاصول؛ ج ۱؛ قم؛ بنیاد علمی علامه طباطبایی.
۱۹. -----؛ ۱۳۸۹، روابط اجتماعی در اسلام؛ ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی؛ قم؛ بوستان کتاب؛ چاپ دوم (ب).
۲۰. -----؛ ۱۳۸۸، مجموعه رسائل؛ ج ۲؛ به کوشش سید هادی خسروشاهی؛ قم؛ بوستان

کتاب؛ چاپ دوم.

۲۱. -----؛ ۱۴۲۸، مجموعه رسائل؛ تحقیق الشیخ صباح الربیعی؛ قم؛ مکتبه فدک لإحیاء التراث؛ الطبعة الاولى.
۲۲. طوسی، سید خلیل الرحمان؛ ۱۳۹۲، درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه؛ قم؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ چاپ اول.
۲۳. فصیحی، سید حسین و رضاپور، محمد؛ ۱۳۹۲، ماهیت اعتباریات و بررسی پیوستگی آن با حقایق اجتماعی؛ پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی؛ سال یازدهم؛ شماره ۴۳؛ صص ۵۶-۲۷.
۲۴. کربن، هانری؛ ۱۳۸۴، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی؛ ترجمه انشاءالله رحمتی؛ تهران؛ جامی؛ چاپ نخست.
۲۵. لاریجانی، ۱۳۸۴، صادق؛ استدلال در اعتباریات؛ پژوهش‌های فلسفی کلامی؛ سال ششم؛ شماره ۴؛ صص ۳۰-۴.
۲۶. -----؛ ۱۳۸۶، الزامات عقلی و اخلاقی؛ پژوهش‌های اصولی، شماره ۶؛ صص ۲۵-۷.
۲۷. مصباح یزدی، ۱۳۹۳، محمد تقی؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم؛ موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛ چاپ چهارم.
۲۸. -----؛ ۱۳۸۸، فلسفه اخلاق؛ شرکت چاپ و نشر بین الملل؛ چاپ چهارم.
۲۹. مصلح، علی اصغر؛ ۱۳۹۲، «اعتباریات علامه طباطبائی» طرحی فلسفی برای فرهنگ؛ حکمت و فلسفه؛ سال نهم؛ شماره ۴؛ صص ۴۶-۲۷.
۳۰. مطهری، مرتضی؛ ۱۳۸۰، مجموعه آثار؛ ج ۶؛ تهران؛ صدرا؛ چاپ هشتم.
۳۱. -----؛ ۱۳۹۰، فلسفه اخلاق؛ تهران؛ صدرا؛ چاپ سی و پنجم.
۳۲. معلمی، حسن؛ ۱۳۸۹، رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبائی؛ حکمت معاصر؛ سال اول؛ شماره دوم؛ صص ۱۰۶-۹۷.
- مهدوی نژاد، محمد حسین؛ ۱۳۹۱، تحلیلی فلسفی از مبنای انسان‌شناختی و انگیزش اخلاقی در اندیشه علامه طباطبائی؛ حکمت صدرایی؛ سال اول؛ شماره ۱، صص ۱۰۸-۹۵.