

اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبایی

محمد تقی رکنی

کارشناس ارشد فلسفه غرب

مقدمه

پس از معرفی حکمت متعالیه ملاصدرا شیرازی، هیچ مکتب فلسفی دیگر، در جهان اسلام، حیات نیافت. آنچه صورت گرفت، جملگی در بسط و گسترش و تقویت این نحله بود. فعالیت نخبگان فلسفه اسلامی، پس از ملاصدرا، عبارت بود از اینکه یا چند موضوع ابداع کنند و بر حکمت متعالیه بیفزایند، یا شاگردانی پیروراندند و یا کتبی در توضیح و تبیین و سر و سامان دادن به این مکتب، تألیف نمایند. مجموع این کارها را می‌توان به عنوان فعالیت متأخرین فلاسفه اسلام برای بقای حیات فلسفه دانست.

علامه سید محمدحسین طباطبایی، از جمله فلاسفه معاصری است که خدمات بسیاری به فلسفه رساند.^۱

امتیاز ویژه شخصیت علمی علامه طباطبایی آن است که او در هر سه محور یاد شده - ابداع موضوعات جدید، پرورش شاگرد و تألیف کتب فلسفی - فعالیت چشم‌گیری داشته است.^۲ از جمله ابداعات ایشان مفاهیم اعتباری است. ما در این مقاله به بررسی این مفاهیم می‌پردازیم. نکته مهم در این میان آنکه دوران حیات علامه طباطبایی، دورانی محسوب می‌شود که می‌توان از آن به عنوان سرآغاز هجوم تفکرات اومانستی و ماتریالیستی به کشور ما و نیز آشنایی گسترده طیف جوان کشور با این تفکرات، یاد کرد.

خطر انحراف اندیشه نسل جوان از آموزه‌های دین مبین اسلام، دغدغه‌ای بود که عالمان دلسوز و روشن ضمیری، همچون علامه فقید را آرام نمی‌گذاشت. از این رو، ایشان در دوران حیات خود به مقابله با این پدیده و آگاهی بخشی به جامعه علمی کشور برخاست. از جمله فعالیت‌های

ایشان طرح جداسازی مفاهیم حقیقی از مفاهیم اعتباری بود. علامه با این ابتکار، در مقابل متجددان سوفسطایی مآب برخاست که فلسفه و اخلاق و آداب و شرایع را تابع مقتضیات زمان می‌دانستند. ایشان اولاً علم را به حقیقی و اعتباری تقسیم کرد تا بگوید، علم حقیقی و برهانی ثابت است و ثانیاً علم اعتباری را مشتمل بر اعتباریات ثابت و متغیر دانست تا اثبات کند که آنچه با مقتضیات زمان و به اختلاف شرایط جغرافیایی و اجتماعی متغیر می‌شود، بخشی از اعتباریات است.

مقاله «اعتباریات» علامه، که در کتبی نظیر اصول فلسفه و روش رئالیسم به چاپ رسید، در واقع مقابله‌ای بود با تهدیدات تفکرات جدید؛^۳ تهدیداتی که امروز نیز در جامه نسبی‌انگاری حقایق و در قالب‌های پیدا و پنهان نیهلیسم به چشم می‌خورد. نمی‌توان انکار کرد که امروزه برخی تفکرات جدید برخاسته از مبانی اومانیستی، اندیشه انسان معاصر را هدف قرار داده و او را از مسیر الهی دور ساخته و به انحراف فکری کشانده است. از جمله این تفکرات، نسبی‌انگاری حقایق و عدم دسترسی به حقیقت واحد است. طرفداران این اندیشه در پی این نظریه، امر مطلق را منکر می‌شوند. رهاورد چنین نظریه‌ای برای انسان هزاره سوم، سرگشتگی، پوچی و یأس در زندگی مادی است. تبعاً این تحیر، سرای اخروی انسانها را نیز تهدید می‌کند. در این میان، اندیشه‌مندان واقع‌بین و دلسوز، همواره در مقابل این تفکرات صف‌آرایی کرده و برای نمایاندن اندیشه صحیح کوشیده‌اند. دقیقاً به همین علت است که علامه سید محمدحسین طباطبایی، مفاهیم اعتباری را معرفی می‌کند. در واقع، او با انفکاک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، این پیام را دارد که حقیقت دست‌یافتنی است و آنچه برخی به عنوان نسبییت در امور، مطرح می‌کنند، به سرای حقایق راهی ندارد.

استاد متفکر، شهید مطهری در این باره می‌گوید:

تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها از یکدیگر بسیار مضر و خطرناک است. همین عدم تفکیک است که بسیاری از دانشمندان را از پا درآورده است. بعضی اعتباریات را به حقایق قیاس کرده و با روشهای عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند و بعضی به عکس، نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات درباره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات مفاهیم نسبی و متغیر و تابع احتیاجات طبیعی پنداشته‌اند.^۴

با عنایت به آنچه ذکر شد، معرفی موضوع اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبایی، امری لازم است که در این مقاله به آن می‌پردازیم. گفتنی است که مراد مقاله حاضر، معرفی نظریات علامه در این خصوص است و بدیهی است که نقد و بررسی دقیق و مفصل آنها مجال دیگری می‌طلبد.

اهمیت و ضرورت بحث اعتباریات

حکما اهمیت ذهن انسان را در مقابل ذهن حیوانات، در جنبه کلی‌سازی دانسته‌اند. آنان وقتی می‌گویند «انسان، حیوان ناطق است» مرادشان از نطق، ادراک کلیات است؛ یعنی قوه تجرید و تعمیم مفاهیم کلی. درجه بالاتر از قوه تعمیم در انسان، انتزاع اعتباریات یا معقولات ثانیه است. انسان به واسطه قوه تعمیم، قادر است مفاهیم کلی بسازد و به واسطه اعتباریات یا معقولات ثانیه قادر است از این مفاهیم کلی، قضایای ضروری و نهایتاً قیاس پدید آورد. از قیاسات است که علوم استنتاج می‌شود. پس، اهمیت اعتباریات در این است که در استنتاج علوم، نقش اساسی را دارند. از اعتباریات است که فکر، فلسفه و طریقه منطقی اندیشیدن حاصل می‌آید. به عبارت دیگر، اعتباریات همان فرضیه‌هایی‌اند که ذهن برای رفع نیازهای حیاتی انسان، ساخته و جنبه وصفی و قراردادی و فرضی و اعتباری به آن داده و با واقع و نفس‌الامر مرتبط کرده است.

کوتاه سخن آنکه، اهمیت مفاهیم اعتباری را باید از آنجا دانست که ممکن است انسان با علم حضوری خویش، سلسله‌ای از ادراکات جدید را بیافریند و در تعامل با محیط اطرافش به کار گیرد. این ادراکات معقول، که بر طرف‌کننده بسیاری از احتیاجات انسانی‌اند «مفاهیم اعتباری» نامیده می‌شوند.

پیشینه بحث

بحث اعتباریات به شکلی کم‌رنگ، از قدیم در علوم اسلامی مطرح بوده است. ریشه این بحث را باید در علوم ادبی، خصوصاً بخش معانی، بیان و بدیع جست.^۵ علت گرایش مسلمین به این بحث، تلاش برای فهم معانی واژه‌های قرآنی بود. این کار، آنان را در تفسیر آیات قرآن یاری می‌داد.^۶ فهم موضوع هر علمی منوط به فهم زبان و کلمات و واژه‌های آن علم است. تا طالب علم، نداند که معتبر هر واژه در آن علم، چه قصدی از آن واژه دارد، اساس علم برای طالب مخفی خواهد ماند. به همین علت بحث اعتباریات در علم فقه و اصول نیز که ارتباط مستقیم با فهم کلام خدا و بیانات ائمه اطهار(ع) دارد، نمود بیش‌تری یافته است تا جایی که به گفته استاد مطهری، ادراکات اعتباری، بیش‌تر به کار علم اصول آید.^۷ برای نمونه، بسیاری از فقها در نفس احکام تکلیفی، به اعتبار معتقدند. از این رو، برای فهم مقصود ایشان، به فهم اعتبار و منظور ایشان نیازمندیم. اهمیت این مسئله در احکام وضعی بیش‌تر است؛ چرا که بیش‌تر احکام وضعی همچون ملکیت و زوجیت، از اعتباریات هستند. در علم اصول نیز باز این سؤال مطرح است که

آیا احکام تکلیفی و وضعی حقیقی‌اند یا اعتباری. همچنین در مخترعات شرعیه و اجتماع امر و نهی بحث اعتباریات نمود دارد. این مفاهیم، که در علوم اسلامی نقش و نمود دارند، توجه علامه طباطبایی را برانگیختند و ایشان به طور رسمی آنها را به فلسفه اسلامی معرفی کرد. علامه خود می‌گوید:

گرچه مساعی علما سلف قابل تقدیر است، اما در باب اعتباریات، کلام خاصی از ایشان به ما نرسیده است. پس ما بودیم که اقدام به نگاشتن مطالبی خاص در این باب نمودیم.^۸

استاد مطهری نیز معتقد است که بحث اعتباریات در آثار علامه، ابتکار خود ایشان و بدون اتکا به آثار فلاسفه پیشین مطرح شده است.^۹ برخی اندیشه‌مندان دیگر نیز آورده‌اند:

البته تعبیر اعتباری به معنایی که علامه فقید آورده‌اند ظاهراً در آثار متقدمان نیامده است. مع ذلک مطلب ایشان بی‌سابقه نیست؛ چنان که ابن خلدون علم را به علم عقلی و علم وضعی تقسیم کرده و اختلاف و در هم آمیختگی میان روشهای این دو نوع علم را مضر و منشأ اشتباهات و لغزشها دانسته است.^{۱۰}

تعریف اعتبار و اعتباری

کلمه «اعتباری» معمولاً در مقابل کلمه «حقیقی» یا «واقعی» به کار می‌رود و مراد از آن، اموری است که در خارج ما به ازاء ندارند. در فلسفه، کلمه «اعتباری» و «انتزاعی» به یک معنا می‌آیند. به طور کلی، آنچه در عالم خارج تقرر ندارد، نام اعتباری و انتزاعی به خود می‌گیرد. به عبارت دیگر، اعتباریات و انتزاعیات بر اموری اطلاق می‌شوند که قائم به وجود انتزاع و اعتبار کنندگان‌اند؛ مانند کلیت، جزئیت و شیئت. اعتباریات ممکن است در خارج منشأ انتزاع پیدا کنند و ممکن است پیدا نکنند و تنها بر ساخته ذهن فعال بشر باشند.^{۱۱}

براین اساس، فلاسفه، اژه اعتباری را به چند معنا استعمال کرده‌اند و برای عدم مغالطه و اشتباه، می‌بایست فرق بین معانی اعتباری در نظر گرفته شود. از جمله معانی اعتباری عبارت است از:

۱. همه معقولات ثانیه، خواه منطقی و خواه فلسفی، اعتباری نامیده می‌شوند و حتی مفهوم وجود از مفاهیم اعتباری است.

۲. در اصطلاح دیگر، عنوان اعتباری به مفاهیم حقوقی و اخلاقی، اختصاص می‌یابد؛

مفاهیمی که در اصطلاح متأخرین «مفاهیم ارزشی» نامیده می‌شوند.

۳. مفاهیمی که هیچ‌گونه مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال، ساخته می‌شوند. این مفاهیم را «وهمیات» نیز می‌نامند.

۴. اعتبار در اصطلاح دیگر، در مقابل «اصالت» قرار می‌گیرد که در بحث اصالت وجود یا ماهیت به کار می‌رود.^{۱۲}

پس از بیان معانی مختلف اعتباری، اینک جای دارد به تعریف علامه طباطبایی از اعتباری بنگریم. ایشان در کتاب رسائل سبع، اعتباری را چنین تعریف می‌کند.

اعتبار یعنی حد و حکم یک شیء را به شیء دیگر دادن. این عمل بواسطه تصرف و فعل قوه خیال صورت می‌پذیرد.^{۱۳}

طبق این تعریف، مراد علامه از اعتباری، تعریف سوم از تعاریف بالاست؛ یعنی مفاهیمی که مصداق خارجی و ذهنی ندارند و به کمک قوه خیال ساخته می‌شوند. پس، اعتبار عملی است ذهنی که قوه فعاله انسان انجام می‌دهد. این قوه، خصوصیات چیزی را که به وسیله عوامل احساسی دریافت می‌دارد، به چیز دیگری می‌دهد. عمل قوه فعاله به منظور ترتب آثار شیء، معتبر است. در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز همین تعریف آمده است؛ بدین ترتیب که ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامرند؛ اما ادراکات اعتباری، فرضیه‌هایی‌اند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارند و با واقع و نفس‌الامر سرو کاری ندارند. ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند و می‌توان از آنها نتیجه علمی یا فلسفی گرفت؛ اما ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارند.

از طرفی، ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیستند و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کنند؛ اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط‌اند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند و سرانجام ادراکات حقیقی، مطلق و دائم و ضروری‌اند؛ حال آنکه ادراکات اعتباری، نسبی، موقت و غیر ضروری‌اند.^{۱۴} علامه پس از آنکه معنای مورد نظر خویش را از اعتباریات می‌آورد، اشاره‌ای هم به معنای دیگر این واژه دارد. از آن جمله:

الف. اعتباریت در برابر اصالت به معنای منشأ بودن بالذات برای آثار. پس، اعتباری در این معنا، آن است که تحققش و منشأ آثار بودنش بالعرض است. در مقابل، اصیل آن است که تحقق و منشأ آثار بودنش بالذات است.

ب. اعتباری به معنای آنچه وجود منحاز و مستقل از غیر خود ندارد، در برابر حقیقی که وجود منحاز و مستقل از غیر دارد. بنابراین، مقولهٔ اضافه، که موجود به وجود موضوع خود است، امری اعتباری است، برخلاف جوهر که موجود فی نفسه است.

ج. اصطلاح سوم اعتباری، آن معنای تصویری و یا تصدیقی است که ورای ظرف عمل، تحقق ندارد. بازگشت اعتبار، بدین معنا، به آن است که مفاهیم حقیقی و نفس الامری با همان حدود و مشخصات خود برای انواع گوناگون اعمال، که در واقع حرکات مختلفی را تشکیل می‌دهند و نیز برای متعلقات این اعمال، به قصد دستیابی به یک سری اهداف مطلوب در زندگی «استعاره» می‌شوند. استعاره در اینجا، بدان معناست که فرد در ذهن و اعتبار خود، مشابه را یکی از مصادیق مشابه به فرض می‌کند؛ یعنی همان معنای حقیقی را برای مشابه به، صادق می‌داند که برای مشابه نیز صادق می‌داند. از این رو، وقتی در ذهن خود اسد بودن را به زید می‌دهد، واقعاً زیدی را تصور می‌کند که تمام خصوصیات یکی اسد - شیر - حقیقی را دارد. مثالهای دیگر معنای سوم عبارت‌اند از:

- اعتبار ریاست برای بزرگ و زمامدار یک قوم؛ زیرا نسبت آن رئیس قوم به قوم، همچون نسبت سر به بدن است در این جهت که تمام اداره بدن را برعهده داشته، یک یک اعضا بدن را هدایت می‌کند. - اعتبار مالکیت برای زید. هرگاه زید اموالی را گرد آورد، این اعتبار را به او می‌دهیم. این اعتبار برای زید، بدان معناست که فقط او حق تصرف در اموال را دارد. در واقع، با این اعتبار می‌خواهیم بگوییم، همان رابطه‌ای که مالک حقیقی - مانند نفس که حقیقتاً مالک قوا و نیروهای خویش است - با ملک خود دارد، میان زید و آن اموال، اعتبار شده است.

- اعتبار زوجیت میان مرد و زن. این اعتبار از آن جهت است که دو زوج در آنچه بر مجموع آنها مترتب می‌گردد، مشترک‌اند.^{۱۵}

تقسیم اعتباریات

از آنجا که اعتباریات نوعی ادراک بشری است، قبل از تقسیم‌بندی اعتباریات می‌بایست تقسیم‌بندی ادراکات را بازگفت. علامه طباطبایی ادراکات بشری را دو گونه می‌داند:^{۱۶}

الف. ادراکات حقیقی، و آن مفهومی است که در خارج موجود می‌گردد و آثارش بر آن بار می‌شود. گاهی در ذهن تحقق می‌یابد و آثار خارجی‌اش بر آن بار نمی‌شود؛ مانند مفهوم انسان. ادراک حقیقی همان دریافت و تصورات مستقیم بشر است از حقایق خارجی. مبادی این گونه ادراکات تصورات صرف‌اند که از طریق حواس ظاهری به دست می‌آیند؛ چنان‌که اگر کسی چیزی را ندیده و یا نشنیده یا لمس نکرده و یا استشمام ننموده و یا به ذائقه نچشیده باشد، هیچ

گونه‌تصوری از آن نخواهد داشت. پس هر شیئی اگر چه وجود خارجی داشته باشد، اما تا مدرک انسان نگردد، وجودش برای او دریافت نخواهد شد. از همین باب است که از بوعلی سینا مشهور است: «مَنْ فَقَدَ حَساً فَقَدَ فَقَدَ عِلْمًا»^{۱۷}

بنابراین، وقتی یک چیز را با یکی از حواسمان درک کنیم و به ذهن بسپاریم، می‌توانیم ادراک خود را آغاز کنیم و از هر یک از این تصورات ادراکات و نیز علوم بی‌شماری را به دست آوریم. علامه خاطر نشان می‌کند که مفاهیم حقیقی گاه در خارج موجود می‌گردند و آثار خارجی دارند و گاه در ذهن تحقق می‌یابند و آثار خارجی ندارند. لازمه ویژگی یاد شده آن است که نسبت این مفهوم به وجود و عدم یکسان باشد.^{۱۸} به عبارت روشن‌تر، چنین مفهوم حقیقی‌ای، نسبت به وجود و عدم و به تبع آن، نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار، «لا بشرط» است. به اعتقاد علامه، مفهوم حقیقی همان ماهیت است؛ یعنی آنچه در پاسخ سؤال از چیستی شیء بر آن حمل می‌شود. روشن است که مراد از ماهیت در اینجا، ماهیت به حمل شایع است؛ یعنی مفاهیمی مانند سیاهی، سفیدی، انسان و غیره؛ چراکه ماهیت به حمل اولی خود از مفاهیم اعتباری است. **ب. ادراکات اعتباری**، و آن یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار خارجی بودن است؛ مانند وجود، و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق آنها این است که در خارج تحقق ندارند؛ مانند عدم، و یا از مفاهیمی است که حیثیت مصداق آنها بودن در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی، جنس و فصل.

این ادراکات ما به ازاء خارجی ندارند و نفس آنها با توجه به تصورات قسم اول، که در ذهن ذخیره شده، به دست می‌آید. در واقع، ذهن خیال‌پرداز است که از مفاهیم حقیقی و با توجه به نیاز حیاتی خود، تصورات اعتباری می‌سازد. این تصورات برعکس تصورات حقیقی، غیر ماهوی‌اند و این قابلیت را ندارند که هم در ذهن بیابند و هم در خارج موجود شوند. در مورد این مفاهیم میان آنچه در ذهن است و آنچه در خارج تحقق می‌یابد، وحدت و عینیت برقرار نیست و به همین دلیل است که آنها را «علم اعتباری» نامیده‌اند.

علامه خود در این باره می‌گوید:

برخی از مفاهیم، ماهیت می‌باشد، مانند سیاهی و سفیدی، که از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند، یعنی خود همان خارج‌اند، با این فرق که منشأ آثار نیستند. برخی دیگر ماهیت نیستند؛ زیرا از یک امر ذهنی حکایت می‌کنند که با واقعیت خودش با امور ذهنیه متحد است و آن واقعیت «حکم» است که یک واقعیت دو جانبه بوده و به واسطه آن، ما می‌توانیم یک نوع

راهی به خارج ذهن پیدا کنیم. پس این گونه مفاهیم اگر چه ماهیت و حاکی از خارج نیستند، ولی یک نوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی را به آنها می‌دهیم و از همین روی نام اعتباری روی آنها می‌گذاریم.^{۱۹}

با عنایت به آنچه ذکر شد، می‌توان اعتباریات را به سه قسم زیر تقسیم کرد:
الف. مصداق آنها خارجی محض است که هرگز وارد ذهن نمی‌شود؛ مانند وجود و امور ملحق به آن، که منشأ آثار خارجی است. از این رو، هرگز نمی‌تواند وارد ذهن شود. علامه طباطبایی دلیل عقلی این امر را استلزام امر محال، یعنی انقلاب در ذات می‌داند؛ زیرا امر خارجی و منشأ اثر، باید در عین حال که امر خارجی و منشأ اثر است، امر ذهنی و فاقد اثر باشد. این دسته از مفاهیم، معقول ثانوی فلسفی‌اند.

ب. مصداق آنها بطلان صرف است که آن نیز محال است وارد ذهن شود. آنچه بطلان صرف است، مانند عدم، محال است وارد ذهن گردد. علت محال بودن آن نیز انقلاب در ذات است. برای مثال، عدم که وجود خارجی ندارد و اساساً حیثیتش، حیثیت عدم تحقق در خارج است، نمی‌تواند در ذهن حضور پیدا کند. بنابراین، آنچه آثار و وجود خارجی ندارد، وجود ذهنی نیز نمی‌تواند داشته باشد؛ چرا که لازمه وجود ذهنی، وجود خارجی است. به عبارت دیگر، تفاوت میان وجود خارجی و وجود ذهنی، به ترتب و عدم ترتب آثار است.

پس اگر فرض شود که عدم بتواند معروض ذهن گردد، لاجرم باید معروض وجود خارجی نیز واقع شود و حال آنکه حیثیت عدم، عین حیثیت عدم خارجی است. این دسته از مفاهیم اعتباری را نیز معقول ثانوی فلسفی می‌نامند. فرق این معقولات ثانوی با دسته اول، در این است که در خارج هم محقق نخواهند شد.

ج. مصداق آنها ذهنی صرف است که راهی به خارج ندارد و فقط در ذهن تحقق می‌یابد؛ مانند کلی. دلیل منطقی این دسته از مفاهیم برای عدم تحقق در خارج، همان دلیل انقلاب در ذات است. این دسته از مفاهیم اعتباری را «معقول ثانوی منطقی» می‌نامند.^{۲۰}

تقسیم‌بندی فلاسفه پیش از علامه طباطبایی از معقولات بشری

اینک که تقسیم‌بندی ادراکات بشری را از دیدگاه علامه طباطبایی بر رسیدیم، شایسته است، اشاره‌ای نیز به تقسیم‌بندی این ادراکات، قبل از علامه داشته باشیم؛ چرا که این کار ما را در فهم بیش‌تر نظرات علامه یاری خواهد رساند.

فلاسفه پیش از علامه طباطبایی، معقولات بشری را به اولی و ثانوی تقسیم کرده‌اند. استاد مطهری این تقسیم‌بندی را در آثار خود ذکر کرده و سپس می‌گوید که این بحث تنها در میان متأخرین پیدا شده است. شاید هم از اختصاصات حکیم سبزواری باشد. ایشان معتقد است که تنها جمله‌ای در یکی از فصول اسفار^{۲۱} وجود دارد که این بحث از آن استشمام می‌شود.^{۲۲} بحث تقسیم‌بندی معقولات از آن جهت اهمیت دارد که برخی معتقدند مفاهیم اعتباری همان معقولات ثانیه فلسفی‌اند؛ چنان‌که در تعلیقه نه‌ایه الحکمه آمده است: «مراد از اعتباری در اینجا، مطلق معقولات ثانیه است.»^{۲۳}

قول دیگری معتقد است که رابطه میان معقولات ثانیه فلسفی و اعتباریات عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی معقولات ثانیه فلسفی شامل مفاهیم متنوع و مختلفی مثل مفهوم وجود، مفاهیم وجودی، مفهوم عدم، مفاهیم عدمی، لوازم ماهیت و مفاهیم اضافی محض می‌شود که برخی مفاهیم اعتباری را هم می‌توان به این دسته ملحق کرد.^{۲۴} طبق رأی دوم، هر آنچه مفهوم اعتباری خوانده شود، معقول ثانوی فلسفی است؛ اما آنچه معقول ثانوی فلسفی خوانده شود، شاید مفهوم اعتباری باشد و شاید نباشد. چنانچه ما رأی اول را بپذیریم که اعتباریات مطلق معقولات ثانیه هستند و چنانچه رأی دوم را بپذیرا شویم که طبق آن برخی معقولات ثانیه فلسفی، اعتباریات هستند، در هر حال فهم تقسیم‌بندی معقولات و در پی آن تعریف معقولات ثانوی فلسفی، کمک شایانی به فهم تقسیم‌بندی اعتباریات خواهد کرد. مؤید این نظر که معقولات ثانوی فلسفی با مفاهیم اعتباری قرابت ذاتی دارند، اینکه مرحوم علامه در دو کتاب فلسفی خود - *بداية الحکمه و نه‌ایه الحکمه* - هیچ تعریفی از معقولات ثانیه فلسفی نکرده است. تنها در بخش مواد قضایا ذکر کوتاهی از این معقولات کرده که آن هم برای توضیح موضوع دیگری است. شاید علامه طباطبایی، تعریف خود از اعتباریات را برای فهم معقولات ثانوی فلسفی، کافی دانسته است.

با توجه به توضیحات یاد شده، اینک به بحث تقسیم‌بندی معقولات می‌پردازیم:

آنچه ما ادراک می‌کنیم، یا محسوس است یا مخیل است و یا معقول. به عبارت دیگر، ادراک انسان بر سه نوع است: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی. ادراک حسی، ادراکی است که مستقیماً به وسیله یکی از حواس ظاهری و یا حواس باطنی صورت می‌گیرد. صورتی که بر اثر این احساس در ذهن پیدا می‌شود، «صورت محسوسه» نام دارد. در اینجا آنچه که بی‌واسطه به ادراک می‌آید، همان تصویری است که از شیء محسوس در ذهن نقش می‌بندد و الا واقیعت آن تصویر، در خارج است نه در ذهن. حال اگر ارتباط و مواجهه مستقیم آن شیء محسوس با

حواس ما قطع شود، به کمک همان صورت محسوسه‌ای که در ذهن ما دارد، خاطره‌اش در ذهن باقی می‌ماند و در خیال یا حافظه نگهداری می‌شود و آن را در این مرتبه «صورت خیالی» و ادراک آن را ادراک خیالی می‌نامند.

اکنون اگر چندین صورت خیالی از چندین شیء محسوس را که در جهاتی با یکدیگر اشتراک دارند، در نظر بگیریم، ذهن ما قادر است وجه اشتراک همه این افراد گرفته، یک مفهوم کلی بسازد که همه را شامل گردد. این مفهوم کلی را که بر افراد بسیار و حتی غیر متناهی صدق می‌کند «معقول» می‌نامند.

معقولات بر دو قسم‌اند:

معقولات اولیه: مفاهیمی که صورت مستقیم حقایق خارجی هستند. قوه عاقله بشر، تمام صورتهای مشترکی را که توسط قوه خیال ضبط شده‌اند، به معنایی عام تبدیل می‌کند و در مرتبه عقل به آنها جان می‌دهد. آنچه در مرتبه عقل پدید می‌آید، در واقع، همان صورت واقعی شیء خارجی است که نوعی عینیت با وجود خارجی دارد و سه مرحله احساس تخیل و تعقل را پیموده است. این معقولات همانهایی هستند که ما می‌توانیم با یک اشاره حسی یا غیر حسی (عقلی) آنها را از سایر امور متمایز کنیم؛ مانند انسان. همه ماهیاتی که در ذهن ما وجود دارند و صلاحیت دارند که در جواب «ماهو» واقع شوند، از این دسته‌اند؛ یعنی معقول اولی‌اند. بنابراین، هر معنایی که بتوان با اشاره حسی یا عقلی به شیء یا اشیائی، آن را بر آن شیء یا اشیاء حمل نمود و مثلاً گفت: «این شیء الف است» معقول اولی نام دارد. معقولات اولیه مناط تمایز و افتراق و تذوتهای مختلف اشیاء و مبین تعینهای جدا جدای آنهایند.

معقولات ثانویه: مفاهیمی که صورت مستقیم اشیاء خارجی و مناط تعینات اشیاء و تذوتهای مختلف آنها نیستند. این مفاهیم صرفاً حالت و حکم اشیاء را بیان می‌کنند آن هم حکم و حالتی که خود در ذات خود و فی نفسه تعینتی خاص از تعینات و موجودی خاص از موجودات نیست. این مفاهیم، همچنین صلاحیت ندارند در جواب «ماهو» بیایند؛ مانند وجود، عدم، وحدت، وجوب، کثرت و امکان.^{۲۵}

معقولات ثانویه خود بر دو گونه‌اند. این دو گونه از آنجا ناشی می‌شود که هرگاه معمولی بر موضوعی عارض شود و موضوع متصف به آن محمول گردد، دو نسبت متصور می‌آید که مراد ما است: اول، جایی که ظرف عروض محمول بر موضوع و اتصاف آن موضوع بر محمول هر دو در ذهن است؛ مانند انسان کلی. این گونه را «معقولات ثانیه منطقی» گویند. دوم، جایی که ظرف عروض عارض (محمول) بر معروض (موضوع) ذهن و ظرف اتصاف معروض (موضوع) به

عارض (محمول) خارج است؛ مانند اینکه بگوییم، «انسان واحد است.» این گونه را «معقولات ثانیه فلسفی» گویند.^{۲۶}

تفاوت مقولات اولیه و ثانویه

۱. مقولات اولیه صورتهای مستقیم و بلاواسطه‌ای هستند که از اعیان خارجی گرفته شده‌اند؛ یعنی در ساختن آنها صورت ادراکیته دیگری وساطت و دخالت ندارد؛ اما مقولات ثانیه صورتهای مستقیم اشیاء نیستند؛ بلکه صرفاً صفت‌هایی هستند برای اشیاء، البته نه صفتی که خود، صورت یک حالت موجود خاص است، بلکه صفتی که بر موصوف حمل می‌شود؛ ولی نمی‌توان گفت که خود این صفت از خود، وجودی غیر از وجود موصوف دارد.

۲. مقولات اولیه مسبوق به احساس و تخیل اند، اما مقولات ثانیه مسبوق به احساس، تخیل و جزئییت نیستند؛ یعنی ابتدائاً به‌طور جزئی و از راه حسی وارد ذهن نشده‌اند؛ مثلاً وجوب که یک معقول ثانی است، صورت خیالی و نیز صورت حس ندارد.

۳. مقولات اولیه جنبه اختصاصی دارند؛ بدین معنا که به یک نوع خاص و یا یک جنس خاص و یا حداکثر به یک مقوله خاص اختصاص دارند؛ اما مقولات ثانیه جنبه عمومی دارند و از این رو، از امور عامه محسوب می‌شوند.

۴. مقولات اولیه معمولاً در علوم تجربی به کار می‌روند. از مقولات اولیه نمی‌توان فلسفه آفرید. مقولات اولیه یکسره با خارج سر و کار دارند؛ اما مقولات ثانیه منطقی با علم منطقی در ارتباط‌اند؛ یعنی یکسره با ذهن سر و کار دارند. مقولات ثانویه فلسفی، که همان معانی عامه‌اند، فلسفه را تشکیل می‌دهند که هم با ذهن و هم با خارج سر و کار دارند.^{۲۷}

ویژگیهای اعتباریات

برای پرداختن به ویژگیهای اعتباریات، به عنوان مقدمه باید گفت: هر موجود زنده‌ای در این عالم، همراه فقرها و نواقص وجودی حیات می‌یابد که لازمه موجود ممکن‌اند. او در طول زندگی، برای رفع نواقص خود تلاش می‌ورزد و این را لازمه تکامل و سعادت خویش می‌داند. خالق هستی برای رفع این نیاز، قوه تعقل و احساس را در اختیارش نهاده است. انسان در این راه از عقل و احساس خود بهره می‌گیرد و از عقل سود جسته، معلومات کسب می‌کند و با معلوماتش نیازهایش را برمی‌آورد و گاه نیز از فطرت خویش مدد می‌گیرد. او برخلاف حیوانات، در تعامل با محیط

اطراف خویش، از شعور طبیعی و عقل خود سود می‌برد. در واقع، قوه عاقله انسان است که برای کسب موقعیت برتر در جهان هستی، دست به ابتکاراتی می‌زند که تنها ویژه اوست.

اعتباریات، که برخاسته از قوه شعور انسان برای رفع نیازمندیهای اویند، از مهم‌ترین این ابتکارات محسوب می‌شوند. به عبارت دیگر، انسان برای رفع نیاز خود و پاسخگویی به احساسات درونی‌اش، به اعتبارسازی متوسل می‌شود. پس می‌توان گفت که اعتباریات مولود نیازهای فردی و اجتماعی انسان برای نیل به تکامل و هستی برترند که از احساسات درونی‌اش تبعیت می‌کنند.^{۲۸}

علامه طباطبایی، امور اعتباری را واسطه‌ای بین انسان و کمالاتش توصیف کرده، می‌گوید:

باید اذعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (باندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص با احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقاء و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب، زائل و مبتدل شود. و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی الاخص می‌باشد.^{۲۹}

آنچه برای ضرورت ساختن مفاهیم اعتباری، بیان شد، به شکل دو اصل بیولوژیک (علم الحیات) قابل طرح است:

اصل اول، کوشش برای حیات است. علمای علم الحیات در مطالعات خود به این نتیجه رسیده‌اند که موجود زنده در کوششی همیشگی است. این کوشش همیشگی، به طرف جلب نفع و گریز از زیان متوجه است. پس هر کوشش و فعالیتی که از موجود زنده سر می‌زند، منظور و مقصودی در آن است: یا برای جلب منفعت و یا برای دفع ضرر. از این رو، محور فعالیت‌های موجودات و در رأس آنها، انسان، ادامه حیات و تکمیل آن است.

اصل دوم عبارت از انطباق با محیط است. موجود زنده در کوششی پیوسته، ناچار است خود را برای ادامه حیات، با محیط پیرامون انطباق دهد. از آنجا که محیط هر موجود زنده می‌تواند با دیگر موجودات متفاوت باشد، لاجرم احتیاجات درونی موجودات زنده نیز متفاوت می‌گردد. پس، ادامه حیات در هر محیطی، مستلزم مجهز بودن به وسایل و ابزارها و تجهیزات مخصوص است که احتیاجات مخصوص آن محیط را رفع کند.^{۳۰}

حاصل این دو اصل آنکه انسان برای ادامه حیات خود و نیز انطباق با محیط، دست به تولید مفاهیمی می‌زند که او را برای نیل به هدفش مدد رسانند. این مفاهیم، اعتباریات‌اند. ادراکات

اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط‌اند. این ادراکات از احساسات درونی انسان سرچشمه می‌گیرند و نیاز او را برای حیات برمی‌آورند. علامه می‌نویسد:

جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره پیدایش خود با افعالی سر و کار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که با قوا و ابزار و وسایل آنها بحسب طبیعت و تکوین مجهز می‌باشد.^{۳۱}

چنان‌که آشکار است، علامه منشأ ساخت اعتباریات را قوای فعاله انسان، یعنی قوای تکوینی انسان برای ادامه بقا می‌داند. برای مثال، جانورانی که تخم می‌گذارند به واسطه قوه فعاله طبیعی خود مفاهیم اعتباری را برای تخم‌گذاری می‌سازند و هیچ‌گاه مفهوم اعتباری در رابطه با زایش برای آنها متصور نیست. علامه در این باره می‌نویسد:

از همین جا می‌شود حدس زد که اگر یکی از این موجودات فعال را علمی فرض کنیم با این معنا که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام دهد، باید صور ادراکی فعال خود را به اقتضای قوای فعال خود [ابزارهای تکوینی حفظ حیات] داشته باشد.^{۳۲}

بدین ترتیب، قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما می‌آفرینند و ما را برای انجام افعال جدید ترغیب می‌کنند. در این فرآیند، سه چیز دخالت دارد: فعل، ماده و خود انسان. علامه در این باره آورده است:

پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم. چنانکه کودک در نخستین روزهای زندگی هر چه بدستش می‌آید گرفته و به دهان می‌برد. آنگاه چیزهای خوردنی را خورده و آنچه نمی‌تواند، نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن بصورت احساس در مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده، مراد و مرید - خواست، خواسته، خواهان - بوی داده و با آزمایش، خوردنی را تمیز داده و گاهی هم می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد، خوردنی نیست. البته آن وقت نام‌های خوردن و خوردنی و خورنده را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد «این خوردنی را باید بخورم» و پیش‌تر می‌گفت «این خواستنی را باید بخوام». با بیانی که شد و مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعال و میان اثر وی موجود است. (نسبت ضرورت) و این نسبت اگر چه حقیقی و واقعی است، ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد؛ بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت، می‌گذارد.^{۳۳}

از مثال علامه، برمی آید که انسان برای رفع نیازهای بشری خود (مانند تغذیه) قوای فعاله خود را، بکه ودیعه‌ای الهی در نهاد او است، به کار می‌اندازد. قوای فعاله او، احساساتی درونی در او می‌آفرینند که انجام یک فعالیت (مثلاً غذا خوردن) برای او پسندیده، مطلوب و حتی ضروری می‌گردد. از این رو، انسان ناچار است، صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل، هم به ماده و هم به خود بدهد.

در این فرآیند، صفت گرسنگی یک مفهوم حقیقی است؛ اما صفت سیر شدن یک مفهوم اعتباری است. فرد، که گرسنگی را احساس می‌کند، به واسطه قوای فعاله خود، شروع به اعتبار سازی می‌کند. پس، صفت سیر شدن را معتبر می‌سازد و در این میان هر چیز را که او را در جهت سیر شدن یاری رساند، اعتبار می‌بخشد؛ مانند در پی غذا رفتن، بلعیدن غذا و غیره....

علامه فقید خود درباره این فرآیند می‌نویسد:

قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته، ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار داده (معنای بایستی را به وی داده، و جوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند.^{۳۴}

از این توضیحات چند نتیجه فراچنگ می‌آید:

الف. انسان یا هر موجود زنده دیگر به واسطه به کار انداختن قوای فعاله خود، دسته‌ای از مفاهیم اعتباری را می‌سازد.

ب. ضابط کلی در اعتباریات، این است که به وجهی، متعلق قوای فعاله گردیده، نسبت [باید] را در آن مفروض دارند.

ج. این اعتباریات وابسته به یک دسته حقایق پیش از خود - مانند احساس گرسنگی - و یک دسته حقایق پس از خود - مانند اقدام به سیر شدن - هستند.

د. این مفاهیم اعتباری با توجه به یک احساس درونی، تولید می‌شوند و پس از رفع آن نیاز، چه بسا از بین بروند. پس، اعتباریات تغییر پذیرند.^{۳۵}

علامه طباطبایی در کتاب نه‌ایة الحکمه نیز برخی از ویژگیهای اعتباریات را بدین شرح ذکر

کرده است:

الف. مفاهیمی مانند علم و حیات که بر واجب و ممکن، هر دو اطلاق می‌شوند، مفاهیم اعتباری‌اند؛ زیرا اگر از مفاهیم حقیقی و ماهوی باشند، واجب دارای ماهیت خواهد شد. واجب تعالی برتر از آن است که ماهیت و حد داشته باشد.

ب. مفاهیمی مانند حرکت، که بر بیش از یک مقوله حمل می‌شوند نیز از مفاهیم اعتباری به شمار می‌آیند؛ زیرا اگر مفهوم حقیقی و ماهوی باشند، آن مفهوم مندرج در بیش از یک مقوله خواهد بود و در نتیجه، بیش از یک جنس در عرض واحد خواهد داشت. این امر محال است؛ زیرا لازم می‌آید یک ماهیت در عین حال چند ماهیت باشد.

ج. مفاهیم اعتباری حد ندارند و در حد هیچ ماهیتی به عنوان جنس آن ماهیت، واقع نمی‌شوند. همچنین، سایر صفات ویژه ماهیات، مانند کلیت، نه حد دارند و نه جنس ماهیت واقع می‌شوند مگر با نوعی توسع در معنای حد. دلیل این است که این امور ماهیت ندارند و تحت هیچ یک از مقولات مندرج نمی‌شوند. از این رو، جنس ندارند و چون جنس ندارند، فصل نیز نخواهند داشت. در نتیجه، حد نیز نخواهند داشت. البته به نحو تشبیهی و استعاره‌ای حدودی را برای امور اعتباری می‌توان فرض کرد. این حدود از آن حقایقی فرض می‌شوند که مفاهیم آنها مورد تشبیه قرار گرفته و تعبیر توسع در معنای حد، بر آنها اطلاق می‌شود.

د. امور اعتباری برهان بردار نیستند؛ زیرا مقدمات برهان باید سه شرط داشته باشد. (ضرورت، دوام، کلیت) این سه، تنها در قضایای واقعی تحقق می‌یابند که با نفس الامر تطابق دارند؛ اما مفاهیم اعتباری با نفس الامر تطابق ندارد. پس برهان بردار نیستند.

ط. قیاس جاری در اعتباریات، قیاس جدلی است. مقدمات قیاس جدلی، قضایای مشهور و مسلم است؛ چنان که در اعتباریات این چنین است. از این رو، میان قضایای اعتباری، آنها که آثاری متناسب با اهداف و اغراض مورد نیاز انسان دارند، مقبول و آنها که چنین نیستند، رد می‌شود.^{۳۶}

راههای تشخیص اعتباریات

علامه فقید در ادامه بحث اعتباریات، راههای تشخیص این مفاهیم را ارائه می‌کند. بدین ترتیب که اعتباریات را دو قسم می‌کند و معتقد است که اعتباریات یا مقابل ماهیات قرار می‌گیرند که «اعتباریات بالمعنی الاعم» نام دارند؛ یا اعتباریاتی هستند که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان - یا هر موجود زنده - اند که آنها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامند.^{۳۷} اعتباریات عملی مولود احساس‌اند و احساس نیز با قوای فعاله انسان متناسب است. احساسات درونی انسان بر دو گونه‌اند: احساسات عمومی لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی همچون اراده و

کراهت مطلق و مطلق حب و بعض؛ و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر. به تبع این دو نوع احساس، به دو گونه می‌توان اعتباریات را باز شناخت:

الف. اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر؛ مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص؛
ب. اعتباریات خصوصی تغییر پذیر؛ مانند زشت و زیباییهای خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات؛

با عنایت به این مقدمه، اکنون می‌توان به بررسی مؤلفه‌ها [ریشه‌ها و شاخه‌ها]ی احکام اعتباری در بخش اعتباریات عملی پرداخت.

چنان که بارها تکرار شد، ساختن علوم اعتباریه، معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است. برخی از فعالیت‌های انسان محدود به اجتماع نیست و به فرد مربوط است؛ مانند تغذی. برخی دیگر از فعالیت‌های نوع بشر، بی‌فرض اجتماع صورت تحقق نخواهند یافت؛ مانند ازدواج. بنابراین، اعتباریات از این بُعد به دو شاخه تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛

۲. اعتباریات پس از اجتماع.

تفاوت عمده این دو شاخه از اعتباریات در آن است که فرد فرد انسانها، از اعتباریات نوع اول برخوردارند؛ اما تا اجتماع حاصل نگردد، اعتباریات پس از اجتماع پدید نمی‌آیند. هر یک از این اعتباریات، خود، اصولی دارند که به برخی از آنها، جداگانه اشاره می‌شود.

اعتباریات قبل از اجتماع

وجوب: نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی، نسبت وجوب است. هر فعلی که از انسان صادر می‌شود، با اعتقاد به وجوب است. این وجوب همان نسبت «باید» است که هر موجود زنده میان خود و افعالش می‌گذارد.

حسن و قبح (خوبی و بدی): اعتبار دوم که زائیده اعتبار وجوب است، حسن و قبح به معنای ملائمت و عدم ملائمت با قوای ادراکی است. این اعتبار نیز در فرد فرد انسانها وجود دارد. انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر): انسان به طور طبیعی، برای گذران امور خود، در پی افعال بی‌رنج‌تر و سهل است. این امر از آنجا ناشی می‌شود که چه بسا کار پر رنج با موانعی مواجه شود و بر اثر آن انسان به نیازش نرسد. پس همواره امور سهل نزد او معتبر ترند.

اصل استخدام و اجتماع: انسان برای رسیدن به مقاصد خود، از تمام آنچه در اطراف اوست، بهره می‌جوید و آنها را به کار می‌گیرد. او این نوع بهره‌گیری را برای رسیدن به هدف، ضروری می‌پندارد. از این رو، اصل استخدام، یعنی بهره‌برداری از دیگران برای رسیدن به هدف، جزء

اعتباریات قبل از اجتماع محسوب می‌شود. البته شاید این اعتبار، در نگاه نخست، نوعی اصالت دادن به ظلم و نفع پرستی باشد؛ اما علامه توضیح می‌دهد که مراد ما از این اعتبار، آن است که 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 می‌جوید. (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) پس، اعتبار استخدام با قید اعتبار اجتماع و اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم همراه است.

متابعت علم: انسان در مواجهه با اشیای خارجی و وقتی می‌خواهد آنها را محل تاخت و تاز قوهٔ فعالهٔ خود قرار دهد، دارای چهار حالت ادراکی است: علم، ظن، شک و وهم. آیا هر یک از این حالات، قادرند اثری را که انسان از یک عمل انتظار دارد، برآورند؟ طبیعتاً، نه. وقتی انسان از عملی، اثری را می‌جوید، باید جزماً بداند که آن عمل، این اثر را در پی دارد؛ چرا که این شناخت در تصمیم‌گیری او برای انجام عمل نقش اساسی دارد. فقط علم است که انسان را در تصمیم خود، جازم می‌کند. حالات دیگر (ظن، شک، وهم) حکم جزمی نمی‌آفرینند. این حالات، ادراک دو جانبه و متزلزل دارند و لذا نمی‌توانند به یک جهت بگرایند. این اصل از اصول ثابتة قبل الاجتماع است.

پنج اصلی که بیان شد، جملگی از اصول اعتباریات قبل الاجتماع اند.^{۳۸} آنها از اعتبارات ثابتة هستند؛ اعتباراتی که می‌توانند برای ساختن اعتبارات دیگر قبل الاجتماع اصل قرار گیرند. پس، اعتبارات قبل الاجتماع تنها شامل این پنج اصل نمی‌شوند.

اعتباریات بعد الاجتماع

اصل ملک: ریشه این اصل به اصل اختصاص برمی‌گردد که از اعتبارات پیش از اجتماع است. در واقع، اصل ملک، صورت تکمیل شدهٔ اصل اختصاص است. این اصل دارای اثر خاص جواز هرگونه تصرف در مایملک است. اعتبار حقوق متفرع بر این اصل است. در نظر اجتماع، مورد اختصاص، فائده است و در نخستین روزی که اجتماع، میان عین و فائده فرق گذاشته، اختصاص حق را به معنای ملک فائده نامیده و ملک را اختصاص به عین - و حل جمیع تصرفات ممکنه - اعتبار نموده است.

کلام و سخن: نیاز به ساختن سخن و وضع لفظ از ضروریاتی است که انسان و غالب جانوران صدادار در نخستین مرحله اجتماع از آن آگاه است. این ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که هر اجتماع کوچک و بزرگ، احتیاج افراد خود را به فهمیدن مقاصد و منویات یکدیگر از راه سخن گفتن و مانند آن، برطرف می‌سازد.

ریاست و مرئوسیت: زندگی اجتماعی انسان، نشان می‌دهد که به مقتضای قریحه و غریزه استخدام و برای ایجاد هماهنگی و نظم، افرادی به عنوان ریاست، کسان دیگر جامعه را استخدام کنند و بر آنان فرمان رانند. نسبت ریاست به اجتماع، مانند نسبت سر است به بدن. دستور حرکات مختلف انسان از سر به سایر اعضا بدن می‌رسد. همین نقش را نیز رئیس نسبت بر سایر اعضای جامعه دارد. بر این اصل، اعتباریات دیگری همچون، امر، نهی، جزا، ثواب و غیره، مترتب است. اعتبارات در تساوی طرفین: گاه انسان معانی‌ای را اعتبار می‌کند که رابطه ریاست و مرئوسیت در آنها نیست؛ بلکه از راه نیاز و احتیاج افراد به یکدیگر، به دست می‌آیند؛ مانند اقسام مبادله‌ها. به این نوع اعتباریات، «تساوی طرفین» می‌گویند. در این قسم نیز امر و نهی وجود دارد؛ اما از باب ارشادی نه امر و نهی مولوی.^{۳۹}

آثار و نتایج اعتباریات در علوم گوناگون

از آنچه تاکنون آمد، اهمیت و جایگاه اعتباریات در علوم، به خوبی آشکار گشت. چنان که در مقدمه مقاله گذشت، علامه طباطبایی با معرفی اعتباریات و باز شناختن این مفاهیم از مفاهیم حقیقی، کوشیده است انحراف تفکر نسبی انگاری را آشکار کند و وجود مفاهیم حقیقی را در زندگی بشری به اثبات برساند. حقایقی که در بسیاری از علوم وجود دارد، ضامن برداشت صحیح ما از آن علوم خواهد شد. از این رو، می‌توان ادعا کرد که بازشناسی مفاهیم اعتباری در علوم گوناگون، دارای آثار و نتایج مثبت بسیاری است.

استاد مطهری استعمال مفاهیم اعتباری را در علوم مختلف به دو دسته تقسیم کرده است: الف. در علوم اجتماعی: در این علوم وقتی که مثلاً گفته می‌شود قوانین، یک سلسله امور اعتباری هستند، یا گفته می‌شود مالکیت امر اعتباری است، یعنی این امور، یک سلسله امور قراردادی‌اند. بشر در زندگی اجتماعی خود، چاره‌ای از برخی قراردادها ندارد. وضع این قراردادها به دست خود بشر است.

ب. در اصطلاحات فلسفی: فلاسفه معتقدند که دو گونه مفاهیم بر ذهن بشر عارض می‌گردد: اول مفاهیمی که مستقیماً در خارج وجود دارند. این مفاهیم از مصداقهای خارجی اخذ می‌گردند و بر ذهن عارض می‌شوند. دوم، مفاهیمی که مستقیماً در خارج وجود ندارد، بلکه از مفاهیم دیگری که در خارج موجودند، انتزاع می‌شوند. پس، این مفاهیم در اشیای خارجی صدق می‌کنند؛ ولی مفهوم موجود درباره آنها صدق نمی‌کند؛ مانند مفهوم امکان.^{۴۰}

از این تقسیم‌بندی، برمی‌آید که در همه علوم قراردادی، مفاهیم اعتباری کاربرد دارند؛ علوم نظیر ادبیات، حقوق، فقه و اصول.

این علوم، هر چند دارای جایگاه ارزشمندی هستند، با براهین عقلی اثبات‌پذیر نیستند. مهم‌ترین عنصر در این علوم، نحوه اعتبار معتبر است که محتوای داشته‌های آنها را برای مشتاقانش برملا می‌سازد. پس، شناسایی اعتباریات در هر علمی انسان را قادر می‌سازد تا تصور درستی از آن علم فراچنگ آورد.

علامه طباطبایی با ابداع تفکیک مفاهیم حقیقی از مفاهیم اعتباری، گام بزرگی در جهت شناخت امور اعتباری و به تبع آن علوم قراردادی برداشت. از طرفی، حوزه اعتباریات را به مباحث انسان، انسان‌شناسی، علم اخلاق، فلسفه اخلاق و غیره گسترش داد و نتایج توجه برانگیزی را از آن برگرفت.

حسن ختام مقاله را به گفتاری از خود علامه فقید اختصاص می‌دهیم و سخن را به پایان می‌رسانیم. ایشان در باره ثمره و پیامد ابتکار خود می‌نویسد:

پوشیده نماند که دانشمندان مادی چنانکه در علم نظری کجروی نموده... هم چنان در علم عملی «مورد بحث» نیز اشتباه کرده و درست در نقطه مقابل ما قرار گرفته می‌گویند: انسان همیشه بظن عمل می‌نماید و علمی (حقیقتی) در کار نیست. این نظر از دو جا سرچشمه می‌گیرد: یکی انکار اصل ادراک علمی و مادر مقاله‌های گذشته... به ثبوت رساندیم که این نظر جز روش شکاکان [نمی‌دانیم؟] حقیقتی در بر ندارد.

دوم خلط میان اعتبار ظن اطمینانی و میان الغاء اعتبار علم.

... یک بار می‌گوئیم انسان بنا گذری نموده که علی‌رغم «ظن اطمینانی» را علم شناخته و با آن معامله علم کند؛ البته در این صورت اعتبار حقیقی از آن علم بوده و علم اعتباری (ظن اطمینانی) تنها زنده اسم علم می‌باشد. و یک بار (هم) می‌گوئیم انسان به علم عمل نمی‌کند، بلکه پیوسته پیرو «ظن» است... این سخنی است بی‌پایه و اندیشه‌ای خام.^{۴۱}

پی‌نوشتها:

۱. برای مطالعه ر. ک. نظری به زندگی و برخی آرای علامه طباطبایی، مسعود امید، تهران، سروش، چاپ اول، ۱۳۸۰ ه. ش. ص ۲۴ - ۱۹؛ سیمای فرزادگان، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ۱۳۷۹ ه. ش. خوانندگان محترم برای آشنایی بیشتر با شخصیت علمی علامه می‌بایست به کتب مفصل‌تر مراجعه کنند.
۲. در آسمان معرفت، حسن حسن‌زاده آملی، گردآوری محمد بدیعی، قم، انتشارات تشیع، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه. ش. ص ۳۹۶.
۳. مقاله رضا داوری اردکانی، دومین یادنامه علامه طباطبایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳ ه. ش. ص ۱۳۸ و ۱۳۹.
۴. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۱ ه. ش. ج ۶، ص ۳۷۲.
۵. برای نمونه ر. ک. کتاب المطول فی شرح تلخیص المنهاج، عبدالله تفتازانی هروی، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۷۴ ه. ش. ص ۲۵۴ - ۲۸۳ و ۲۸۴.

۶. جواهر البلاغة، سيد احمد هاشمی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوازدهم، بی تا، ص ۴۷.
۷. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، پیشین، ج ۱۳، ص ۷۱۷ و ۷۳۰.
۸. رسائل سبع، سيد محمدحسین طباطبائی، قم، مطبعة الحكمة (بنیاد علمی و فکری استاد علامه سيد محمدحسین طباطبائی با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب)، ۱۳۶۲ ه. ش. ص ۱۲۳.
۹. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، همان، ج ۱۳، ص ۷۱۷.
۱۰. رضا داوری اردکانی، همان، ص ۱۳۷.
۱۱. فرهنگ علوم عقلی، سيد جعفر سجادی، تهران، انتشارات کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۱ ه. ش. ص ۷۶ و ۷۷.
۱۲. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۶ ه. ش. ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۷۹.
۱۳. رسائل سبع، سيد محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۱۲۹.
۱۴. مرتضی مطهری، همان، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۳۷۲.
۱۵. نهاية الحكمة، سيد محمدحسین طباطبائی، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۴ ه. ق. ص ۲۵۸ و ۲۵۹.
۱۶. همان، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۲۵۶.
۱۷. الشفاء (المنطق)، ابن سینا، قاهره المطبعة الاميرية، ۱۳۷۵ ه. ق. ص ۲۲۰.
۱۸. سيد محمدحسین طباطبائی، همان، ص ۲۵۶.
۱۹. اصول فلسفه رئالیسم، سيد محمدحسین طباطبائی، به کوشش سيد هادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسهای اسلامی، بی تا، ص ۶۶.
۲۰. نهاية الحكمة، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۲۵۶ و ۲۵۷.
۲۱. اسفار (الحکمة المتعالیه)، صدرالدین شیرازی، بيروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۹۸۱ م. ج ۲، ص ۶۳ و ۶۴.
۲۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۲۷۹.
۲۳. تعلیقة علی نهاية الحكمة، محمدتقی مصباح یزدی، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول، ۱۴۰۵ ه. ق. ص ۳۸۸.
۲۴. معقول ثانی، محمد فنائی اشکوری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پرورشی امام خمینی (ره)، چاپ اول، ۱۳۷۵ ه. ش. ص ۲۴۱.
۲۵. آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، ج ۱، ص ۱۷۸ - ۱۷۶.
۲۶. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۲۷۹ - ۲۷۷.
۲۷. مرتضی مطهری، همان، ج ۵، ص ۲۷۷ - ۲۷۱.
۲۸. رسائل سبع، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۱۲۸.
۲۹. اصول فلسفه رئالیسم، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۹۶.
۳۰. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۶، ص ۳۷۴.
۳۱. اصول فلسفه رئالیسم، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۱۰۰.
۳۲. همان.
۳۳. اصول فلسفه رئالیسم، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۱۰۱.
۳۴. همان، ص ۹۹ - ۹۶؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۶، ص ۴۱۳ - ۴۰۲.
۳۵. اصول فلسفه و روش رئالیسم، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۹۵ و ۹۶ و ۱۰۲.
۳۶. نهاية الحكمة، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۲۵۹.
۳۷. اصول فلسفه رئالیسم، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۲۵۹.
۳۸. همان، ص ۱۱۴ - ۱۰۵.
۳۹. همان، ص ۱۳۳ - ۱۲۳.
۴۰. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۵، ص ۳۶۲ و ۳۶۳.
۴۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، سيد محمدحسین طباطبائی، ص ۱۱۷.