

## اعتبارات از نگاه المیزان

Mehreezi@gmail.com

مهدی برهان مهریزی / استادیار دائرةالمعارف مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۸/۱۱/۲۷

دریافت: ۹۸/۰۵/۱۹

### چکیده

عوامل گرایشی فاعل شناسا به منظور رفع نیازهای طبیعی، ادراکاتی بین فاعل شناسا و فعل ارادی اش اعتبار می‌کند تا «اراده» را تحریک کند و قوه عامله را به حرکت درآورد، فاعل شناسا را به کمال مطلوب خود برساند. این نوع ادراکات، به «اعتبارات» معروف‌اند که علامه طباطبائی در المیزان و دیگر آثار خود به آن پرداخته است. خاستگاه این نوع ادراکات، به «فطرت» و نوع آفرینش فاعل شناسا در مراتب طولی قوای احساسی و گرایشی او بازمی‌گردد. مهم‌ترین ویژگی‌های اعتباریات عبارت‌اند از: ترتب آثار حقیقی بر یک موضوع اعتباری، قراردادی بودن در عین ریشه در واقعیت داشتن، براساس مصالح مادی و معنوی اعتبار شدن، مستند انتخاب و اراده رفتارهای اختیاری بودن.

عوامل گرایشی، بینشی، کنشی و وحیانی، عواملی‌اند که در پیدایش اعتباریات نقش ایفا می‌کنند. «اعتبارات» به یک لحاظ به «ثابت» و «متغیر» و به لحاظ دیگر به «قبل از اجتماع» و «بعد از اجتماع» تقسیم می‌شوند. رابطه بین این دو تقسیم، عموم و خصوص من‌وجه است. اعتباریات هم به صورت «نسبی»، هم به صورت «مطلق» قابل تصور هستند، و تنها در «تصدیقات» معنا دارند؛ از این رو باید واژه «تصورات اعتباری» را در کلام علامه توجیه کرد. براساس دیدگاه علامه، «اعتبارات» قضایای همیشه کاذب‌اند؛ زیرا در «اعتبارات» حد چیزی به چیز دیگری اسناد داده می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** اعتباریات، فاعل شناسا، فعل ارادی، کمال مطلوب، فطرت، مصالح.

## تبیین مسئله

براساس نظام آفرینش الهی که بهترین نظام آفرینش است خدای مهربان، طبیعت هر موجودی را مقتضای کمال او آفریده و برنامه رسیدن به هدف نهایی را نیز برایش تعبیه کرده است. انسان و هر فاعل شناسایی نیز از این نظام احسن خارج نیست و در طبیعت و ساختار وجودی او بینش و گرایش به کمال طبیعی اعم از مادی و معنوی به ودیعه نهاده شده است. البته رسیدن به کمال طبیعی در سایه رفع نیازهای طبیعی، اعم از مادی و معنوی است. بدیهی است که رسیدن به این کمال طبیعی در فاعل‌های ارادی از جمله انسان، در راستای انجام افعال ارادی است و تا فاعل شناسا افعال و رفتارهای مناسبی را گزینش و اختیار نکند، به غایت مطلوب نخواهد رسید. در این جایگاه است که اهمیت «اعتباریات» از دیدگاه علامه طباطبائی روشن می‌شود؛ چراکه از دیدگاه ایشان این‌گونه قضایا نقش کلیدی در تحریک اراده و ایجاد انگیزه در فاعل شناسا دارند و واسطه بین فاعل شناسا و افعال ارادی‌اش بوده، منشأ اراده و صدور فعل در او می‌شوند. در واقع این‌گونه قضایای عملی و اعتباری که تابع مصالح واقعی‌اند، واسطه بین نقص فاعل شناسا و کمال او و راه عبوری بین دو منزلگاه نقص و کمال هستند. از این رو بر آن شدیم تا ماهیت «اعتباریات» را از نگاه فیلسوف و مفسر بزرگ علامه طباطبائی در اقیانوس *المیزان* تبیین کنیم و به تحلیل، نقد و بررسی آن بپردازیم.

## ۱. تعریف اعتباریات

خدای سبحان نعمت «ادراک» را به موجودات صاحب شعور عنایت فرموده تا بتوانند برای حفظ و رسیدن به کمال خود از آن بهره ببرند. از این ادراکات، برخی جنبه حکایتگری دارند و موجودات خارجی را نشان می‌دهند؛ مثل تصورات «زمین» و «آسمان» و تصدیقات «عدد چهار، زوج است» یا «آب، جسم سیال است»؛ اما برخی ادراکات که معروف به «اعتباریات» هستند، جنبه حکایتگری از واقعیات خارجی ندارند، بلکه منشأ اراده و عملی در انسان و موجودات صاحب شعور شده، آنها را وسیله کسب کمال و یا مزایای زندگی خود قرار می‌دهند و اگر دقت کنیم، هیچ فعلی از افعال ما خالی از آن ادراکات نیست. تصوراتی مانند «ریاست» و «مرئوسیت» و تصدیقاتی از قبیل «این کار حسن است و باید انجام داد»، «این کار قبیح است و نباید انجام داد»، «عدالت خوب است» و «ظلم زشت است» از این قسم هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶).

بنابراین براساس دیدگاه علامه «اعتباریات»، ادراکاتی هستند که ذهن فاعل شناسا بر اثر عواملی احساسی، امور فاقد حقیقت را به جهت مصلحتی، دارای حقیقت اعتبار می‌کند تا برای فاعل در افعال ارادی‌اش ایجاد انگیزه کرده، با رفع نیازهای طبیعی زندگی‌اش به کمال مطلوب برسد؛ همان‌گونه که یکی از افراد جامعه را سر و «رئیس» جامعه اعتبار می‌کنیم تا نسبت او به جامعه، نسبت سر به بدن باشد و همان‌طور که سر، امور بدن را تدبیر می‌کند، او نیز امور جامعه را تدبیر کند؛ (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴؛ ج ۱۸، ص ۳۱۶-۳۱۷).

## ۲. جایگاه و نقش اعتباریات

علامه طباطبائی علوم و ادراکات انسان را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم کرده، بر این باور است که «علوم حقیقی» تنها جنبه حکایتگری از عالم خارج دارد؛ اما «علوم اعتباری» یا «علوم عملی»، علومی هستند که در

انسان اراده و انگیزه ایجاد کرده، کارکرد عملی دارند. چنان که از تعریف «اعتباریات» روشن می‌شود، این علوم حاکی از عالم خارج نیستند و کارکرد عملی دارند. علامه طباطبائی در توضیح این کارکرد می‌گوید: این دسته ادراکات متأثر از احساسات باطنی و عوامل احساسی هستند؛ عوامل و احساساتی که ناشی از قوای فعاله انسان‌اند. این قوا مقتضی انجام اعمالی هستند که ملائم با طبع آنهاست و مقتضی ترک اعمالی هستند که ملائم با طبع آنها نیست. در ادامه این اقتضا نسبت به انجام و ترک برخی افعال، موجب پیدایش صورت‌هایی از احساسات همچون حب و بغض می‌شوند. سپس این صور احساسی نفس انسان را وامی‌دارد تا ادراکات از قبیل «حسن و قبح» و «باید و نباید» اعتبار کند و آنها را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهد و در نهایت عملی بر طبق آن انجام داده، به کمال مقصود خود نائل آید (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶).

ایشان در دیگر آثار خود نقش اعتباریات را در انجام فعل اختیاری در قالب مراحل توضیح داده است که در *المیزان* به صورت پراکنده تبیین شده است:

مرحله نخست: انسان به صورت دائمی در حال تلاش و تکاپو است تا حیات خود را حفظ کرده، به مقاصد جسمانی و روحانی‌اش که همان کمال طبیعی، اعم از مادی و معنوی است برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵)؛  
مرحله دوم: دستیابی به کمال طبیعی، متناسب با ساختار طبیعی انسان است و در نتیجه متناسب با رفع نیازهای طبیعی اوست؛ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۸۱)؛

مرحله سوم: خداوند متعال متناسب با نیازهای طبیعی انسان، امیال و گرایش‌هایی در طبیعت او به ودیعه نهاده است تا انسان با آنها به هدف و کمال خود دست یابد. برای مثال انسان برای رشد و نمو به مواد غذایی نیازمند است؛ حال خداوند به موازات این نیاز طبیعی، میل و گرایش به خوردن غذا نیز در طبیعت انسان تعبیه کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۱۰۹-۱۱۰)؛  
مرحله چهارم: قوای فعاله انسان به منظور رفع نیازهای طبیعی، امیال و احساساتی را در انسان ایجاد می‌کنند. در واقع امیال و احساسات انسان، تابع نیازهای طبیعی او هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۱۵-۱۱۶)؛

مرحله پنجم: احساسات و گرایش‌های ایجادشده، نفس انسان را وامی‌دارد تا ادراکاتی از قبیل «حسن و قبح» و «باید و نباید» اعتبار کند و آنها را میان خود و ماده خارجی واسطه قرار دهد و در نهایت رفتارهای ارادی را مطابق آن انجام داده، به کمال مقصود خود برسد. به عبارت دیگر در این مرحله انسان به منظور تحریک نفس و برای رسیدن به کمال مطلوب خود، رابطه بین خود و فعل اختیاری خویش را که رابطه‌ای امکانی است، ضروری فرض می‌کند و مثلاً مفاهیم «حسن و باید» را اعتبار می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ مطهری، ۱۳۸۰، ج ۶ ص ۴۱۴-۴۲۱).

بنابراین «اعتباریات» از سنخ «بینش» بوده، محرک «اراده» هستند و با ایجاد انگیزه، انسان را بر آن می‌دارند که نیازهای طبیعی خود را رفع کند و به کمال مطلوب برسد. برای مثال نفس انسان به منظور تحریک و رسیدن به کمال مطلوب خود، رابطه بین خود و فعل اختیاری خویش را که رابطه‌ای امکانی است، ضروری فرض کرده، مفهوم «باید» را اعتبار می‌کند. در واقع علامه طباطبائی عنوان مبدأ دیگری را به مبادی فعل ارادی اضافه کرده‌اند و آن «اعتباریات» است که در ایجاد انگیزه و تحریک فاعل بر انجام فعل نقش اساسی را ایفا می‌کند. به بیان دیگر علامه طباطبائی معتقد است که بعد از مبدأ شوق که از سنخ گرایش مندک در طبیعت شیء است، مبدایی از سنخ بینش وجود دارد که محرک و

برانگیخته نفس انسان به انجام کار است. از این رو نقش «اعتباریات» برانگیختن اراده فاعل مختار در هر فعل ارادی، اعم از فردی و اجتماعی و تمامیت بخشیدن به فاعلیت اوست. در واقع ذهن فاعل شناسا، با اعتبار مفاهیمی همچون «حسن و قبح» و «باید و نباید»، محرک اراده فاعل ارادی می‌شود و از این طریق درصدد برطرف کردن نیازهای طبیعی و رسیدن به مصالح و کمالات طبیعی اعم از مادی و معنوی برمی‌آید؛ مصالحی که افعال فردی و اجتماعی خود را با آنها تعلیل می‌کنیم؛ یعنی نخست افعال را با آن مصالح در ذهن می‌سنجیم و سپس با خارجیت دادن به آن افعال، آن مصالح را به دست می‌آوریم (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ج ۲، ص ۱۱۷-۱۱۵؛ ج ۸، ص ۵۴).

### ۳. خاستگاه اعتباریات

خاستگاه‌های گوناگونی که علامه طباطبائی برای اعتباریات بیان می‌کند عبارت‌اند از:

«طبیعت» و «تکوین»: امور اعتباری از قبیل ریاست، سلطنت، مالکیت، اختصاص و امثال آنها، نتایج و آثار فطری هستند که بر «تکوین» تکیه دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۳۷ و ۳۳۸؛ ج ۲، ص ۳۵۸-۳۵۷). گاهی «فطرت» معطوف به «غریزه» به عنوان منشأ «اعتباریات» ذکر می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۲، ص ۱۱۲). «نیازهای طبیعی» اعم از جسمانی و روحانی (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵؛ ج ۷، ص ۱۲۱؛ ج ۸، ص ۵۴). «قوای مختلف طبیعت»: قوای مختلف طبیعت، توسط «فطرت» به معنای «الهامات فطری و دینی» تعدیل و تصحیح می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۲).

عوامل احساسی: عواملی هستند که از «قوای فعاله» ناشی می‌شوند. این قوا باعث پیدایش صور احساسی؛ همچون حب و بغض می‌شوند. در نهایت این صور احساسی، ادراکاتی از قبیل «حسن و قبح»، «باید و نباید» را اعتبار می‌کند تا به غرض و مقصود، نائل آید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

الهامات فطری: «فجور» و «تقوا» برای انسان‌ها به الهام فطری معلوم است و هر کسی می‌داند چه کارهایی سزاوار انجام دادن است و چه کارهایی سزاوار انجام دادن نیست. این گونه علوم، علوم عملیه‌ای است که در خارج نفس انسانی اعتبار ندارد و شاید به همین جهت فجور و تقوا به نفس نسبت داده شده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶).

الهامات الهی: مطابق آیات تمام شناخت‌ها و علوم بشری، به هدایت الهی است. با این حال به حسب نوع متعلق شناخت، راه شناخت نیز مختلف می‌شود؛ به این معنا که در حوزه امور مربوط به ویژگی‌های اشیای خارجی، خداوند بشر را از طریق حس هدایت می‌کند، و در حوزه امور مربوط به مسائل کلی مادی و ماورای مادی، از طریق عقل نظری و بدیهیات عقلی انسان را هدایت می‌کند، و در حوزه امور مربوط به اعمال خوب و بد انسان است که همان علوم عملی باشد، از طریق الهامات فطری. علامه در این فراز، منشأ علوم عملی را «الهام الهی» معرفی می‌کند و با تمسک به آیات «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورًا وَ تَقْوَاهَا» (شمس: ۱۰) و «وَوَفَّاقِيمٌ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَرِيمُ» (روم: ۳۰) معتقد است که تنها منشأ این علوم، الهامات و هدایت‌های الهی است، بدون اینکه حس یا عقل نظری انسان در آن نقشی داشته باشد. این مفسر بزرگ بر این باور است که تحقق این الهامات الهی، متوقف بر درستی رشد علوم عقلی کلی (بدیهیات) و سلامت فطرت در سایه تقوای الهی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۲).

به نظر می‌رسد برای پی بردن به دیدگاه جامع، بیان چند مقدمه مناسب است:

مقدمه نخست: نفس انسان دارای قوا و مراتب تشکیکی وجودی بوده، اعلی مرتبه آنها قوه «عقل نظری»، سپس قوه «عقل عملی»، در مرتبه بعد «قوای حیوانی» در ادامه «قوای نباتی» و ادنی مرتبه آنها «قوای طبیعی» است. از این رو عقل عملی با دیگر قوا به کمک عقل نظری می‌آید تا نسبت به صور بالفعل شود. در واقع عقل عملی، قوای حیوانی را و قوای حیوانی، قوای نباتی را، قوای نباتی، قوای طبیعی را و این قوا، کیفیات چهارگانه (مزاج) را به خدمت می‌گیرند تا صور محسوسه، خیالی و خیالی، عقلی شده، عقل نظری نسبت به صور عقلی، به فعلیت رسد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲-۴۱؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱ و ۶۶-۶۴؛ ج ۹، ص ۵۷).

نفس انسان متناسب با قوای آن دو گونه فعل دارد: برخی از رفتارها و افعالی که نفس انسان انجام می‌دهد، بدون علم و با وساطت قوای طبیعی است. در این صورت نفس انسان «فاعل بالطبع» است؛ چراکه این افعال، ملائم با طبیعت بوده، نفس در مرتبه قوای طبیعی انسان قرار می‌گیرد و در واقع در این هنگام، نفس آدمی تنزل یافته، در مرتبه طبیعت فاقد علم و شعور، افعالی مانند تنفس و ضربان قلب را انجام می‌دهد. حال اگر قوای طبیعی به جهت مرضی از مسیر اعتدال خارج شدند، افعالی که نفس انجام می‌دهد، به سبب عوامل بازدارنده از مجرای صحت منحرف می‌شوند. نفس به لحاظ این طبیعت دوم، نسبت به افعال ناشی از آن، «فاعل بالقسر» است. در مقابل این دو گونه فعل، افعال و رفتارهایی که نفس با دخالت علم نسبت به آنها انجام می‌دهد، نسبت به آنها «فاعل بالاراده» است. در واقع نفس، افعالی را که منطبق بر کمال است، از افعالی که منطبق بر کمال نیست تشخیص و تمییز می‌دهد و علم، واسطه میان نفس و فعل می‌شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ج ۲، ص ۱۸۵؛ ج ۱۱، ص ۲۷۰):

مقدمه دوم: «طبیعت» واژه‌ای است مشترک لفظی که گاه بر امری اعم از جنبه جسمانی و روحانی اطلاق می‌شود و به نوعی مرداف «فطرت» است، هرچند در برخی عبارات «فطرت» تنها بر جنبه روحانی انسان اطلاق می‌شود؛ مقدمه سوم: نفس انسان دارای دو بُعد بینشی و گرایشی است. منتهی هریک از مراتب نفس نباتی، حیوانی و انسانی، دارای بعد گرایشی هستند؛ چراکه نفس نباتی خواهان رشد و تولیدمثل است که با قوای خاص خود درصدد رسیدن به کمال مطلوب خود می‌باشد. نفس حیوانی نیز دارای گرایش‌ها و غرایزی همچون شهوت و غضب است و همچنین نفس انسانی دارای گرایش‌ها و الهامات فطری، مانند خداجویی، کمال جویی و حقیقت‌طلبی است؛ اما بعد بینشی تنها در دو نفس حیوانی و انسانی وجود دارد و انسان در مرتبه نفس نباتی دارای شعور نیست.

با دقت در عبارات *المیزان* و در نظر گرفتن مراتبی که برای قوای طبیعی و نفسانی انسان برشمردیم، به این نتیجه می‌رسیم که تمام خاستگاه‌هایی که در *المیزان* مطرح شده، براساس مراتب طولی است که نازل‌ترین خاستگاه آن «طبیعت» و «قوای طبیعی» انسان است و عالی‌ترین مرتبه آن، «قوای انسانی» است.

بنابراین وجه جمع بین تمام وجوه ارائه‌شده برای منشأ اعتباریات، طبیعت اولیه و ابعاد بینشی و گرایشی نفس انسان است، نفسی که دارای مراتبی اعم از «نباتی»، «حیوانی» و «انسانی» باشد؛ چنان که مکرر در عبارات *المیزان* آمده است که انسان خواهان رسیدن به کمالات مادی و معنوی است و دستیابی به این هدف، در سایه انجام افعال ارادی امکان‌پذیر است. از این رو محرک اراده بر انجام برخی از این افعال، بعد گرایشی نفوس نباتی و حیوانی است

که وظیفه ارضای نیازهای مادی و رساندن انسان به کمالات مادی را دارند و برانگیزنده برخی دیگر از این افعال، نفس و فطرت الهی انسانی است که وظیفه ارضای نیازهای معنوی را داشته، تحقق بخش کمالات معنوی است.

#### ۴. عوامل مؤثر در شکل گیری «اعتباریات»

همه می دانیم که مؤثر حقیقی در عالم وجود خداست و همه عوامل منحصر در وجود او هستند؛ چراکه او طبیعت موجودات صاحب شعور را به گونه‌ای خلق کرده است که صاحب علوم حسی، نظری و عملی باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵ ص ۳۱۱-۳۱۲).

با این حال به نظر می‌رسد در ظاهر دو گونه عامل در «اعتباریات» نقش دارند: یک گونه عامل در اصل تحقق و شکل گیری اعتباریات و گونه دیگر، عواملی که در نوع اعتباریات نقش دارند؛ نوع اعتباریاتی که با «ساختار طبیعی» و «نوع آفرینش» فاعل‌های ارادی متفاوت می‌شوند. گونه نخست به دو قسم تقسیم می‌شود: یک قسم در اعتباریات به صورت مطلق، اعم از انسان و حیوان و قسم دیگر تنها در اعتباریات انسانی مؤثرند. قسم اخیر نیز دو قسم دارد: یکی عواملی که در اعتباریات، اعم از شرعی و غیر شرعی دخیل هستند و قسم دیگر که تنها در اعتباریات شرعی مؤثرند.

#### ۴-۱. عوامل مؤثر در اصل تحقق اعتباریات

##### ۴-۱-۱. عوامل مؤثر در مطلق اعتباریات

دو عامل عمده در اصل تحقق مطلق اعتباریات نقش دارند: یک دسته عوامل گرایشی و دسته دیگر عوامل بینشی. عوامل گرایشی، آن دسته عوامل احساسی هستند که در طبیعت انسان‌ها و حیوانات نهاده شده‌اند و محرک اراده فاعل ارادی هستند این گونه عوامل در مراتب مشترک نفوس انسان و حیوان مؤثرند و به همین جهت ابتدا در نفس نباتی مؤثر واقع شده و نخستین اعتباریات را در فاعل ارادی شکل می‌دهند؛ احساس گرسنگی، تشنگی و تولید نسل و... از این نوع عوامل به‌شمار می‌آیند عوامل احساسی در نفس حیوانی، زمینه‌ساز اعتباریات دیگری می‌شوند احساساتی که در قوای شهوانی و غضب نفس حیوانی انسان و حیوان وجود دارد از این نوع عوامل احساسی هستند علامه طباطبائی از این نوع عوامل به «احساسات باطنی» نام می‌برد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵).

از آنجاکه اعتباریات، خود از سنخ ادراک هستند عوامل بینشی و شناختی، نقش مؤثری در شکل گیری آنها دارند؛ زیرا عمده عامل بینشی در فاعل‌های ارادی، شناخت و بینش آنان نسبت به نیازهایشان و راه تأمین آنهاست و بعد از گرایش و بینش نسبت به رفع نیازهای طبیعی و راه رسیدن به کمال در طبیعت فاعل ارادی، نفوس حیوانی و انسانی قضایا و ادراکاتی را در وجود آنها اعتبار می‌کنند و محرک اراده و انگیزش آنان می‌شوند.

به نظر می‌رسد علاوه بر تأثیر عوامل گرایشی و بینشی در «اعتباریات»، عوامل کنشی و رفتاری نیز در «اعتباریات» نیز اثر بخش باشند؛ زیرا رفتارها و پیامد رفتارهای نفوس حیوانی و انسانی نیز در اعتبار «خوب و بد» یا «باید و نباید» های زندگی طبیعی آنان نیز مؤثر باشد؛ هرچند علامه طباطبائی در عوامل خاص انسانی به آن اشاره دارند.

#### ۴-۱-۲. عوامل مؤثر در اعتباریات خاص انسان

##### قسم نخست: اعتباریات اعم

منظور از اعتباریات اعم، اعتباریاتی است که محرک افعال ارادی روزمره انسان، اعم از شرعی و غیرشرعی می‌شوند. این بخش از اعتباریات شامل عوامل گرایشی، بینشی، کنشی و وحیانی است.

عوامل گرایشی و بینشی که در مطلق حیوان نقش ایفا می‌کردند، در انسان‌ها به صورت خاص مؤثرند. عوامل گرایشی و احساسی خاص نفوس انسان، همان گرایش‌های فطری انسان‌ها هستند؛ گرایش‌هایی مانند «خداجویی» و «کمال‌طلبی» که در شکل‌گیری اعتباریات خاص انسان اثربخش‌اند. فطرت آدمی، علاوه بر گرایش‌های فطری، دارای «شناخت‌های فطری»، همچون «خداشناسی فطری» نیز هست. این بینش‌ها نیز در شکل‌گیری «اعتباریات» مؤثر واقع می‌شوند. براساس دیدگاه علامه، علاوه بر عامل بینشی یادشده، «حکم عقل نظری» عامل بینشی دیگری است که در اعتباریات خاص انسان نقش دارند. در واقع احکام عقل عملی مبتنی بر احکام عقل نظری است؛ چراکه احکام عقل عملی، متوقف بر درستی علوم عقلی کلی (بدیهیات) است و تا زمانی که صدق بدیهیات محرز نشده باشد، اعتباریات شکل نمی‌گیرد.

دسته دیگری از عوامل که در شکل‌گیری اعتباریات اعم انسانی نقش ایفا می‌کنند، «عوامل کنشی» هستند. این نوع عامل در ادبیات المیزان به نام «تهذیب نفس» یا «تقوای الهی» مشهور است. چنان‌که بیان شد، احکام عقل عملی مبتنی بر احکام عقل نظری است. در واقع «احکام عقل عملی»، علاوه بر «درستی علوم عقلی کلی» (بدیهیات)، بر «سلامت فطرت» نیز متوقف هستند و همه می‌دانیم که «سلامت فطرت» تنها در سایه «تقوای الهی» تحقق‌پذیر است. از این رو یکی از عوامل مؤثر در «احکام عقل عملی» یا «اعتباریات»، کنش و رفتارهای درست و پاک انسان هاست؛ چراکه با «تقوای الهی» و «کنش پاک»، «فطرت پاک» شکل گرفته، «فطرت پاک» در کنار «درستی بدیهیات»، احکام عقل عملی و اعتباریات را شکل می‌دهند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۲).

بدیهی است که علامه در این فراز درصدد تبیین احکام عقل عملی درست و حق است؛ وگرنه چنانچه انسان از مسیر فطرت و طبیعت اصلی خود منحرف شود، عقل عملی‌اش احکامی را اعتبار می‌کند که او را به ورطه نابودی می‌کشاند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۳۱۲).

از آنجاکه عقل آدمی توان درک نتایج برخی افعال ارادی را ندارد و قادر به آگاهی نسبت به تمام نتایج افعال ارادی، اعم از شرعی و غیرشرعی نیست، نیازمند عامل دیگری به نام «وحي» یا به عبارت دیگر «دین» است. بدیهی است دین اسلام که دین فطرت است، نقش مؤثری در ادراکات اعتباری انسان دارد؛ چراکه نیاز بشر به وحی و دین، امری برهانی و قرآنی است و هرچه انسان با دین آشناتر باشد، تصدیقاتی که اعتبار می‌کند در راستای کمال روحانی و حقیقی اوست و هرچه از دین فاصله داشته باشد، اعتباریات او در راستای کمال‌پنداری است. البته از آنجاکه دین اسلام، دین فطرت است، قوانین و اعتباریات شرع در واقع به نوعی فعلیت‌بخش آموزه‌های فطری نیز هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۲۳ و ۱۴۹-۱۵۱).

بنابراین عوامل گرایشی، بینشی، کنشی و وحیانی، عواملی هستند که در پیدایش «اعتباریات» خاص انسان، نقش ایفا می‌کنند.

### قسم دوم: اعتباریات شرعی

«عامل وحیانی» یا «دین»، علاوه بر آنکه در ادراکات اعتباری عموم مردم نقش دارد، در ادراکات اعتباری مجتهدین که موظف به اقتباس «خوب و بد» و «باید و نباید»‌هایی شرعی است نیز نقش بسزایی دارد. در واقع «خوب و بد» و «باید و

نباید» های شرعی موجود در قرآن و روایات، عمده منبع و مأخذ برای احکام مکلفان، و عامل اساسی برای اعتبار احکام شرعی است. البته نقش «عامل وحیانی» یا «دین» در ادراکات اعتباری مجتهدین، به این معنا نیست که عوامل گرایش، بینشی و کنشی در اعتباریات شرعی نقشی نداشته باشد، بلکه براساس دیدگاه علامه، عمده عوامل مؤثر، همان عوامل هستند که در اصل «اعتباریات» بیان شده، منتهی «عامل وحیانی» برای مجتهدین حکم منبع و مأخذ را دارد.

## ۴-۲. عوامل مؤثر در نوع اعتباریات

از آنجاکه نوع آفرینش و طبیعت فاعل‌های ارادی و نیازهای طبیعی آنها گوناگون است، عوامل گرایشی و بینشی آمیخته با نوع طبیعت آنها نیز گوناگون خواهد شد. بدیهی است نوع اعتباریات که وابسته به «ساختار طبیعی» و «نوع آفرینش» فاعل‌های ارادی است، گوناگون باشد. برای مثال نوع آفرینش و نیازهای طبیعی انسان با فرهنگ متفاوت است؛ از این رو نوع ادراکاتی که انسان اعتبار می‌کند با نوع ادراکاتی که نهنگ اعتبار می‌کند، متفاوت خواهد شد.

حتی نوع نیازمندی طبیعت و آفرینش مراتب نفس انسان نیز متفاوت است. مثلاً انسان در مرتبه طبیعت نباتی، نیازهایی دارد و عوامل گرایشی و بینشی او را به اعتباریات خاصی رهنمون می‌کنند و آن اعتباریات محرک اراده او می‌شوند؛ همان گونه که قوه غاذیه انسان، برای حفظ حیات خود، نیازمند غذاست. از این رو این قوه نفس نباتی، اعتباریات خاصی را وضع می‌کند و محرک اراده انسان به تهیه غذا می‌شود تا به مقصود و کمال طبیعی آن قوه برسد. همچنین انسان در مرتبه طبیعت حیوانی و طبیعت انسانی، نیازهایی دارد که انسان برای رسیدن به آن کمال، اعتباریات خاصی را جعل و اعتبار می‌کند تا محرک اراده او شود و به کمال مقصود برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵).

بنابراین اختلاف ساختار طبیعت، نیازهای طبیعی و کمال هر طبیعی، موجب اختلاف در عوامل گرایشی و بینشی عجبین با طبیعت شده، این عوامل نیز موجب اختلاف در نوع اعتباریات برای رسیدن به کمال مقصود می‌شوند.

به نظر می‌رسد در اینجا مهم‌ترین عامل در «اعتباریات»، عوامل احساسی باشند. توضیح اینکه وجود فاعل شناسا دارای نیازهایی است که برآوردن آن نیازها با قوایی صورت می‌پذیرد. این قوا، مقتضی انجام اعمال ملائم با نفس و مقتضی ترک اعمال مخالف با نفس هستند. برای مثال بدن انسان نیازمند به آب و غذاست و احساس تشنگی و گرسنگی، قوا و دستگاه گوارشی بدن انسان تحریک می‌کند تا درصدد برآید تا این احساس باطنی را ارضا کند. طبیعی است قوا و دستگاه گوارشی بدن انسان، مقتضی نوشیدن آب گوارا و خوردن غذای مناسب بوده، از اعمالی که تشنگی و گرسنگی را ایجاد می‌کند، دوری می‌جوید. در واقع قوا و دستگاه گوارشی بدون آگاهی و ادراکی، مقتضی انجام رفتارهایی است که خوشایند نفس هستند؛ همان گونه که مقتضی ترک رفتارهایی است که برای نفس ناخوشایندند. تا این مرحله طبیعت انسان از قبیل قوای گوارشی، موجب پیدایش صورتی از احساس خوشی و بدی نسبت به مواد خارجی می‌شود، بدون اینکه ادراک و اندیشه‌ای در کار باشد. در مرحله بعد، این صور احساسی، اندیشه و ادراکاتی را از قبیل حسن و قبح اعتبار می‌کند و آنها را میان خود و ماده خارجی؛ مانند «آب گوارا» واسطه قرار می‌دهند تا انسان براساس آن، اعمال و رفتاری همچون «نوشیدن» را اختیار کرده، به مقصود و هدف خود که «سیرابی» است، دست یابد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶). بنا بر این تحلیل به این نتیجه رهنمون می‌شویم که مهم‌ترین عامل در نوع اعتباریات، عوامل احساسی یا احساسات هستند.



## ۵. ویژگی‌های اعتباریات

ویژگی‌هایی که از آثار علامه به دست می‌آیند، بدین قرارند:

۱. ترتب آثار حقیقی بر یک موضوع اعتباری: به عنوان مثال «حق تصرف»، که اثر مالکیت است، تنها به موضوع اعتباری که «صاحب‌خانه» باشد، مترتب می‌شود، نه بر موضوع طبیعی که خود «انسان» باشد. به عبارت دیگر حق تصرف، اثری است که بر زید، به جهت مالک خانه بودن، مترتب می‌شود، نه به جهت انسان بودن او (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۱۶)؛
۲. عدم حاکمیت و کاشفیت از واقع: اعتباریات تنها برای انجام اعمال اختیاری که نوع انسان در زندگی روزمره خود انجام می‌دهد، وضع شده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵)؛
۳. قراردادی بودن: چراکه ذهن فاعل شناسا، بنا بر مصالحی و بر اساس رفع نیازهای طبیعی، در مقام عمل و رفتار، آنها را اعتبار کرده است؛ به گونه‌ای که محکی‌ای و رای ظرف «ذهن» یا «وهم» ندارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴)؛
۴. مستند انتخاب در رفتارهای اختیاری؛ زیرا اعتباریات به پشتوانه مصالح واقعی، محرک اراده فاعل ارادی بر انجام رفتارهای اختیاری هستند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۷؛ ج ۸، ص ۵۴)؛
۵. ریشه در واقعیت داشتن: از آنجاکه اعتباریات در یک فرایند نفسانی شکل می‌گیرند، حاکی از واقع نیستند؛ اما این نکته به این معنا نیست که از عالم واقع و جهان خارج بیگانه باشند؛ بلکه از جهت دیگر، بر عالم واقعیت تکیه دارند. برای ریشه داشتن اعتباریات در واقعیت سه توجیه می‌توان ارائه داد:  
توجیه نخست: انسان، موجودی است که دارای نیازمندی‌ها و احتیاجات واقعی است و برطرف کردن این نیازمندی واقعی، انسان را وادار به وضع و اعتبار قوانینی می‌کند که معروف به «اعتباریات» است؛  
توجیه دوم: نوع انسان، موجودی است که دارای نیازمندی‌های مادی و معنوی است و برای رفع نیازمندی‌های خود و رسیدن به کمال واقعی که مقصد و مطلوب اوست، به ناچار قوانینی را وضع می‌کند. البته توجیه نخست، در راستای توجیه دوم است؛ چراکه رسیدن به کمالات مادی و معنوی، در سایه رفع نیازهای مادی و معنوی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۵۶، ۱۵۵ و ۱۸۱؛ ج ۷، ص ۱۱۹ و ۱۲۱-۱۲۲؛ ج ۸، ص ۵۵؛ ج ۱۶، ص ۱۹۳)؛  
توجیه سوم: گفته شد که «اعتباریات» در صورتی تحقق می‌پذیرند که برای موضوع اعتباری، موضوع واقعی دارای آثار حقیقی وجود داشته باشد تا بتوان آن آثار واقعی را به موضوع اعتباری اسناد داد؛ وگرنه اعتبار آنها صحیح نیست. به عبارت دیگر، در «اعتباریات» امری که حقیقتاً مصداق یک مفهوم معین نیست، به منزله مصداق واقعی آن مفهوم اعتبار می‌شود. از این رو تا زمانی که مصداق واقعی نباشد، اعتبار درست نمی‌شود. برای مثال، اعتبار «شیر بودن» برای «زید»، در اسناد «زید، شیر است»، در صورتی صحیح است که «حیوان درنده» واقعیت داشته باشد؛ یعنی «مشبه به» که همان شیر است، باید واقعیت داشته باشد تا تشبیه و اعتبار صحیح باشد. این توجیه نیز می‌تواند نشان‌دهنده ارتباط «اعتباریات» با واقعیت باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴)؛
- ۶ «اعتباریات»، براساس مصالح مادی و معنوی وضع شده‌اند. علامه طباطبائی بعد از تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری، در خلال تفاوت این دو علم، به این نکته اشاره می‌کند که «اعتباریات» تنها در ظرف ذهن، تحقق داشته،

با خارج انطباق ندارد. منتهی مصلحتی از مصالح زندگی ما را وادار ساخته که اعتباریات را متحقق در عالم خارج فرض کنیم و به طور ادعایی منطبق بر خارج بدانیم؛ هرچند حقیقتاً منطبق بر خارج نباشند. برای مثال همان‌گونه که برای «شیر بودن» زید، یک مصلحت و غرض تخیلی شعری ما را به اعتبار شیر واداشته است، برای «رئیس بودن» زید نیز یک مصلحت و غرض اجتماعی ما را به اعتبار ریاست برای زید واداشته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵). این مفسر بزرگ در موضوعات گوناگونی به پشتوانه بودن مصالح واقعی برای «اعتباریات» تصریح کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸۵؛ ج ۸، ص ۵۶ و ۵۴؛ ج ۷، ص ۳۸۰)؛

۷. «اعتباریات»، مبتنی بر اصول و عقاید کلی‌اند. بنا بر نظر علامه طباطبائی، انسان دارای عقاید و آرای کلی برآمده از نظام هستی بوده، مبتنی بر این عقاید و آرای کلی، اموری را اعتبار می‌کند و رفتارهایش را منطبق بر آن امور اعتباری، انجام می‌دهد؛ همان‌گونه که براساس عقاید مربوط به مبدأ و معاد، امور و احکامی را اعتبار کرده، مقیاس برای رفتارهای عبادی و اقتصادی خود قرار می‌دهد. در واقع اعتباریات مبتنی بر نوع جهان‌بینی افراد شکل می‌گیرد. بدیهی است اگر جهان‌بینی الهی باشد، احکام اعتبار شده، براساس جهان‌بینی وی، الهی و با اعتقاد به مبدأ و معاد خواهد بود و اگر جهان‌بینی مادی‌گرایانه باشد، بدیهی است که اعتباریات مبتنی بر آن، غیرالهی و مادی‌گرایانه خواهد بود. در نهایت، پیامد این دو نوع نگرش، در عمل و رفتار ارادی افراد، ظهور و بروز خواهد کرد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۹، ۴۸ و ۲۲؛ ج ۱۵، ص ۹۸).

۸. «اعتباریات»، دارای مراتب‌اند. براساس دیدگاه علامه طباطبائی، علوم عملی یا اعتباریات، بر حسب قوت و ضعف انگیزه‌ها و دواعی، شدت و ضعف می‌یابند؛ زیرا هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، به انگیزه و به طمع دستیابی به خیر و نفع، یا به انگیزه ترس از شر و ضرری است. طبیعی است که افعالی که انسان انجام می‌دهد به سبب انگیزه‌ای است که آن را ضروری و واجب می‌داند؛ اما برخی اوقات انگیزه‌ای قوی‌تر از انگیزه قبل پدید می‌آید؛ به‌گونه‌ای که موجب می‌شود از آن واجب صرف‌نظر کند. برای مثال انسان «خوردن غذا» را به انگیزه برطرف شدن گرسنگی، ضروری و واجب می‌داند؛ اما هنگامی که می‌فهمد، این غذا مسموم است و با سلامتش منافات دارد، از حکم قبلی صرف‌نظر کرده، فعلی دیگری را انجام می‌دهد. در واقع علم به انگیزه دومی، مانع انگیزه اول شده، اطلاق علم به انگیزه اول را مقید می‌کند. در واقع اطلاق خوردن غذا برای رفع گرسنگی تا زمانی است که مضر به بدن یا منافی با سلامت نباشد و با علم به مسموم بودن غذا، اطلاق داعی بر خوردن غذا، تقیید می‌خورد. بنابراین هر اندازه که انگیزه قوی‌تر باشد، علم عملی یا علم به انجام آن عمل قوی‌تر می‌شود و هر اندازه که انگیزه ضعیف‌تر باشد، علم عملی یا اعتباریات ضعیف‌تر می‌شود.

بر همین اساس، علامه بر این باور است که «علم» در عرصه دین به دو قسم نظری و علمی تقسیم می‌شود. «علم نظری»، انسان را به وجود مبدأ و معاد رهنمون می‌شود و «علم عملی» یا «ایمان»، حکم به وجوب پیروی از معلوم نظری نموده، انسان را ملزم به آن می‌کند. در واقع «ایمان به مبدأ و معاد»، همان «علم عملی» و «اعتباریات» محرک انسان در انجام یا ترک افعال عبادی است و از آنجاکه علوم عملی متأثر از نوع انگیزه است و انگیزه‌ها، وابسته به نوع جهان‌بینی آنهاست، هنگامی که نوع بینش‌ها نسبت به جهان، دارای اختلاف است و حتی

افراد با بینش توحیدی نیز دارای مراتب و شدت و ضعف هستند، طبیعی است که انگیزه‌ها دارای مراتب و در نتیجه، علوم عملی و اعتباریات نیز دارای مراتب و شدت و ضعف خواهند شد.

بنابراین علوم عملی و اعتباریات و از جمله ایمان به مبدأ و معاد، بر حسب قوت و ضعف انگیزه‌ها، شدت و ضعف می‌یابند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۹۸)؛

۹. «اعتباریات»، اختصاص به انسان ندارد: اگرچه علامه در بیشتر عبارات *المیزان*، اعتباریات را به انسان اختصاص می‌دهد، اما گاه عنوان صاحب شعور را به طور مطلق در عبارات خود آورده است یا در کنار انسان، حیوان را به عنوان موجود صاحب شعور ذکر کرده، آن را دارای «اعتباریات» می‌داند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۸۴ و ۸۰، ۱۲۱، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۰۹).

البته علامه در ذیل آیه ۳۸ سوره «انعام»، «حشر» را برای حیوانات ثابت و ملاک آن را «شعور» می‌داند. این مفسر بزرگ در ذیل کلامی که برای جامعه حیوانات دارند، بر این باور است که حیوانات هم مانند انسان‌ها، دارای آرای و عقاید فردی و اجتماعی بوده، برای بقا و جلوگیری از فناى خود و برای اهداف اجتماعی مثل «بقای نسل» و «دوری از ظلم و فقر»، رفتارهایی متناسب با عقاید فردی و اجتماعی انجام می‌دهد. تحقق این امور تنها در سایه «اعتباریات» است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۷۵-۷۴)؛

۱۰. برای هر فعلی دو نوع اعتبار ملحوظ است: براساس دیدگاه علامه طباطبائی، دو گونه اعتبار «وجوب» و «حسن» برای فعل ارادی متصور است:

الف) اعتبار وجوب و حسن حین صدور فعل: هر فعلی که از فاعل ارادی صادر می‌گردد، در حین صدور همراه با «وجوب» و «حسن» است؛ زیرا فعل به عنوان حادثه ممکن تا زمانی که ضرورت پیدا نکرده باشد و ملائم با نظر فاعل نباشد، محقق نخواهد شد؛ به عبارت اعتبار «وجوب» و «حسن» در این نوع اعتبار، به جهت انتساب به فاعل است؛

ب) اعتبار وجوب و حسن متعلق به ذات فعل: هر فعلی قطع نظر از تحقق یا عدم تحقق آن نسبت به «وجوب» و «حسن»، امکان دارد؛ هرچند حین صدور فعل همراه با وجوب و حسن است؛ به عبارت اعتبار «وجوب» و «حسن» در این نوع اعتبار، به جهت انتساب به فاعل و صدورش از جانب فاعل نیست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ ج ۵، ص ۱۲؛ ج ۸، ص ۱۷؛ مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۸-۱۲۷؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۱۰).

## ۶. «اعتباریات»، نسبیّت و اطلاق

در تعریف «اعتباریات» گفتیم که فاعل شناسا، برای بقا و رسیدن به مقاصد حقیقی مادی و روحی، مفاهیم و احکامی را اعتبار نموده، اعمال خود را بر آن تطبیق می‌کند تا به این وسیله به کمال طبیعی و سعادت حقیقی دست یابد. بدیهی است که این احکام بر حسب اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند، مختلف می‌شود. برای مثال عملی در نظر اهالی قطب، پسندیده تلقی می‌شود و همان عمل در نظر جوامع مناطق استوایی، ناپسند جلوه می‌کند یا عملی برای شهری‌ها به گونه‌ای تلقی می‌شود و همان عمل در نظر روستایی‌ها به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کند. چه‌بسا حتی طبقات مختلف یک جامعه اعم از عوام و خواص، فقرا و اغنیاء، موالی و بندگان، رؤسا و مرئوسین، سالخوردهگان و خردسالان و مردان و زنان دیدگاه‌های مختلفی درباره پسند و ناپسند بودن یک عمل داشته باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵).

آشکار است که این بیان، نسبت اعتباریات را می‌فهماند؛ اما علامه بلافاصله در ادامه این عبارت چنین می‌گوید: «بله، در اینجا امور اعتباری و احکام وضعی وجود دارد که هیچ‌یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن مفاهیمی است که بر مقاصد حقیقی و عمومی بشر تکیه دارد، مانند وجوب تشکیل اجتماع، خوبی عدالت و بدی ظلم» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵).

بدیهی است که نسبت در این بخش از اعتباریات، معنا و مفهومی ندارد. این فیلسوف بزرگ، نه‌تنها در بحث تقسیمات علوم، بلکه در دیگر مباحث همچون «حسن و قبح» به مناسبت به مطلق بودن برخی از اعتباریات تصریح دارد و این دسته از اعتباریات را لازمه نوع انسان که امری ثابت است برمی‌شمرد. همچنین اینکه به گونه‌ای ثابت و عمومی همه انسان در دوره‌های گوناگون به دنبال سعادت و کمال بوده‌اند، نشان از اطلاق برخی اعتباریات مثل «حسن عدالت» دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ ج ۵، ص ۱۱-۱۲؛ ج ۷، ص ۱۲۲؛ ج ۱۶، ص ۱۸۰ و ۱۹۲).

#### ۷. اعتباریات در تصورات و تصدیقات

فاعل شناسا در «اعتباریات»، امری که حقیقتاً مصداق یک مفهوم معین نیست، به‌منزله مصداق واقعی آن مفهوم اعتبار می‌کند تا به مصلحتی که در نظر گرفته دست یابد. برای مثال وقتی شخصی را «مالک» یک قطعه زمین می‌دانیم، در واقع او حقیقتاً مالک زمین نیست، آن گونه که مالک قوای نفسانی خود است؛ بلکه به دلیل مصالحی همچون احیای زمین، او را مالک زمین به‌شمار می‌آوریم. مالکیت این شخص نسبت به زمین، از باب استعاره و تشبیه به مالکیت حقیقی او، نسبت به قوای نفسانی اوست. پس قوام هر اعتباری به این است که امری را که در واقع مصداق یک مفهوم معین نیست به واسطه فرض و اعتبار، مصداق آن حساب کنیم و به تعبیر علامه در رساله «اعتباریات» «اعطای حدّ یا حکم چیزی به چیز دیگری با تصرف و انجام وهم (ذهن) است» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

با اندکی دقت پی می‌بریم که اعتبار به معنای مذکور، تنها در ظرف قضایا و تصدیقات، تحقق می‌یابد؛ زیرا وقتی امری را مصداق مفهومی قرار می‌دهیم، در واقع یک قضیه تشکیل داده‌ایم که موضوع و محمول آن همان مصداق و مفهوم موردنظر هستند. برای مثال وقتی علی را مالک یک قطعه زمین به‌شمار می‌آوریم، این اعتبار در قالب قضیه «علی، مالک آن زمین است» صورت می‌گیرد؛ اما در این قضیه، در ناحیه مفاهیم به‌کاررفته در آن هیچ تصرف و اعتباری صورت نگرفته است. مفهوم مالکیت نیز در معنای جدیدی به کار نرفته، بلکه فقط در رابطه و نسبت میان علی و زمین تصرفی اعمال شده است؛ بدین صورت که این نسبت گرچه مصداق حقیقی مفهوم مالکیت نیست، ولی به‌منزله آن در نظر گرفته شده و به عنوان مصداق آن مفهوم اعتبار شده است. گواه بر این ویژگی اعتباریات آن است که علامه طباطبائی در تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری، مقسم را تصدیقات قرار داده است. گذشته از اینکه در تعریف تصدیقات اعتباری قید «لیست مما یطاق الخارج» مشعر به این نکته است که اعتباریات تنها در قضایا و تصدیقات معنا دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵۵۴).

ظاهراً این ویژگی اعتباریات با برخی عبارات *المیزان* و دیگر آثار علامه سازگار نیست. برای مثال این مفسر بزرگ، پس از توضیح فرایند شکل‌گیری اعتباریات، این دسته معانی را هم در تصورات، هم در تصدیقات جاری

می‌داند و در واقع اصطلاح «اعتباری» را هم وصف تصورات و مفاهیم و هم وصف تصدیقات قرار می‌دهد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴؛ ج ۷، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹، ۱۳۲ و ۱۴۰).  
برای حل این ناسازگاری در دیدگاه علامه، توجیهاتی ارائه می‌شود:

### ۷-۱. توجیه اول

نخستین توجیهی که به نظر می‌رسد این است که پس از شکل‌گیری اعتباریات در قالب قضیه‌ای مانند «زید، رئیس است»، نفس انسان، مفهوم اعتباری «ریاست» را از این قضیه اقتباس کرده، به شخصی اضافه می‌کند و می‌گوید «ریاست زید». در واقع منظور از تصور اعتباری، همین تصور مفهومی است که از یک قضیه به دست آمده است. به نظر می‌رسد این توجیه نزدیک به واقع باشد؛ چراکه المیزان در مقام مثال به تصورات اعتباری، گاه تصور اعتباری را در اضافه و نسبت با چیزی ذکر می‌کند: «انسان رئیس»، «زید رئیس»، «ریاست انسان»، «حسن العدل» و «قیح الظلم» و گاه به صورت مطلق بیان کرده، واژگانی همچون «ریاست»، «مرئوسیت»، «مالکیت» و «مملوکیت» را مثال می‌آورد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶؛ ج ۶، ص ۳۷۵؛ ج ۷، ص ۲۹۸؛ ج ۸، ص ۵۴-۵۵).

### ۷-۲. توجیه دوم

توجیه دیگری که به نظر می‌رسد این است که شاید منظور از «تصور»، تصور قضیه‌ای است که شرط تحقق اعتباریات بود و منظور از «تصدیق» «ادعان نفس» باشد؛ یعنی فاعل شناسا در صورتی که تنها تصورات قضیه اعتباری (موضوع، محمول و حکم / که صورت ذهنی و حالت انفعالی نفس است) را داشته باشد، قضیه یا تصدیق اعتباری شکل می‌گیرد. بنابراین هنگامی که در اعتباریات، سخن از «تصور» به میان می‌آید، منظور همان «تصور قضیه‌ای» است و هنگامی که سخن از «تصدیق» می‌شود، در واقع مراد «ادعان و تصدیق نفس» است که در این صورت نفس، حالت فعال دارد؛ به خلاف جایی که نفس، حالت انفعال دارد. مؤید این توجیه، تعریف علامه از «اعتباریات» در رساله اعتباریات است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۹۷؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷).

### ۷-۳. توجیه سوم

برخی اندیشمندان سخن علامه را مطابق تصریح ایشان در اینکه مجاز همیشه مجاز در اسناد است و مجاز در کلمه نداریم، چنین توجیه کرده‌اند که اطلاق این معنا از اعتبار بر مفاهیم و تصورات از باب مسامحه یا مجاز است. دلیل این مطلب آن است که اعتبار به معنای مذکور فقط در ظرف قضایا تحقق می‌یابد؛ زیرا وقتی امری را مصداق مفهومی قرار می‌دهیم، در واقع یک قضیه تشکیل داده‌ایم که موضوع و محمولش همان مصداق و مفهوم موردنظر است. در واقع مفاهیم پیش از اعتبار، مصادیق واقعی دارند و در آن مصادیق به کار می‌روند و سپس به واسطه اعتبار، مصادیق جدیدی برای آنها وضع و جعل می‌گردد، مانند مفهوم «مالکیت» که یکی از مصادیق واقعی آن مالکیت انسان نسبت به نفس است، برای انسان نسبت به زمین یا منزل به کار گرفته شود. بنابراین در اعتباریات هیچ مفهوم جدیدی خلق و ابداع نمی‌گردد. آنچه صورت می‌پذیرد و در ناحیه آن اعتبار واقع می‌شود، تطبیق یک مفهوم بر غیر مصداق حقیقی آن است. از این رو تعبیر «مفاهیم اعتباری» تعبیری مسامحی است (ر.ک: وارنوک، ۱۳۶۸، ص ۱۳۸؛ مطهری، ۱۳۸۰، ص ۲۸۸).

## ۸. اقسام اعتباریات

هرچند در *المیزان* عنوانی برای تقسیم اعتباریات بیان نشده، اما با دقت در عبارات این تفسیر گرانسنگ می‌توان تقسیم «ثابت و متغیر» و «قبل از اجتماع و بعد از اجتماع» را برای «اعتباریات» به دست آورد.

## ۸-۱. اعتباریات ثابت و متغیر

از آنجاکه اعتباریات، متأثر از عواملی گریشی و احساسات هستند، بدیهی است که از جهت ثبات و تغییر، تابع احساسات باشند. بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی احساسات به دو گونه ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. احساسات ثابت، اموری هستند که لازمه نوعیت نوعاند و احساسات متغیر، اموری هستند که قابل تبدیل و تبدل‌اند. وجه دیگر تقسیم اعتباریات، «مقاصد» و «مصالح»ی است که جوامع بشری خواهان وصول آن هستند. براساس این وجه، برخی مقاصد و مصالح برحسب اختلاف جوامع بشری، مختلف می‌شوند و برخی در همه جوامع بشری عمومی و ثابت هستند. در نتیجه اعتباریات نیز به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. بنابراین دو وجه، اعتباریات به دو قسم ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند؛ مانند «حسن عدالت» و «قبح ظلم» و «حسن خنده و شوخی میان دوستان» و «قبح آن میان بزرگان» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۰، ۱۱ و ۱۲؛ ج ۸، ص ۵۵۵۴؛ ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

## ۸-۲. اعتباریات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع

علامه طباطبائی معتقد است که برخی اعتباریات تنها در ظرف اجتماع، تحقق می‌پذیرند؛ یعنی برای تحقق اعتبار، وجود دو طرف که یکی از آنها مخاطب باشد، ضروری است. علامه در این بخش از *المیزان* احکام تشریح شده از جانب خداوند را در تبعیت از مصالح، همانند احکام تشریح شده از جانب انسان در بستر اجتماع می‌داند؛ با این تفاوت که در احکام الهی هیچ خطا و اشتباهی راه ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۵). علامه در بحثی جامعه‌شناسانه به منشأ پیدایش اجتماع و شعب گوناگون آن پرداخته، براین باور است که فطرت و طبیعت انسان تنها عامل تشکیل اجتماع به منظور رفع نیازهاست. در ادامه به اعتباریات قبل و بعد از اجتماع می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

## ۸-۲-۱. اعتباریات قبل از اجتماع

از بیان علامه چنین برداشت می‌شود که اعتباریات قبل از اجتماع، اعتباراتی هستند که مقتضای قوای طبیعی انسان بوده، فعالیت این قوا وابسته به اجتماع نیست؛ اعتبار مفاهیمی مثل «حسن و قبح»، «مایجب» و «ماینبی» از این قبیل‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

علامه در پایان توضیحی که درباره علوم عملیه (اعتباریات) ارائه می‌دهد، به تفصیل به اعتبار اصل «استخدام» و «اجتماع» که از اصول اعتباری قبل از اجتماع است، می‌پردازد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۷).

## ۲-۲. اعتباریات بعد از اجتماع

اعتباریاتی هستند که در ظرف اجتماع، تحقق می‌پذیرند و قوامشان به اجتماع است. از عبارات *المیزان* چنین به نظر می‌رسد که اعتباریات بعد از اجتماع، دارای دو سنخ ثابت و متغیرند. اعتباریات بعد از اجتماع ثابت، عبارت‌اند از «ریاست و مروت‌سیت»، «ملک»، «اختصاص» و «معاملات مختص و مشترک» و اعتباریات بعد از اجتماع متغیر، عبارت‌اند از سایر قوانین عمومی و آداب و رسوم قومی که به اختلاف اقوام، مناطق و زمان‌ها مختلف می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۸).

براساس دیدگاه این فیلسوف متأله، اعتبار «حسن و قبح» بر افعال در ظرف اجتماع نیز تحقق پیدا می‌کند و جهت حسن و قبح به ملائمت و عدم ملائمت با غرض اجتماع انسانی بازمی‌گردد؛ یعنی اگر فعلی با غرض جامعه انسانی که رسیدن به سعادت باشد، سازگار باشد، در آن صورت، فعل حسن و در غیر این صورت فعل قبیح شکل خواهد گرفت. در ادامه این مفسر بزرگ «حسن و قبح» را به «دائم» و «متغیر» تقسیم می‌کند و معتقد است که حسن و قبح دائمی ثابت، حسن و قبحی هستند که همیشه با سعادت آدمی سازگارند؛ مثل حسن عدالت، تعلیم و تربیت و نصیحت و قبح ظلم؛ و برخی «حسن و قبح»های افعال متغیرند، مثل خندیدن در مجلس عزا و در مجلس شادی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۱).

در نتیجه چنین به نظر می‌رسد که به‌طور کلی علامه برای اعتباریات دو نوع تقسیم ارائه می‌دهد: یکی تقسیم اعتباریات به «ثابت» و «متغیر» که در دیگر آثار ایشان به «عمومی» و «خصوصی» شناخته می‌شود و دیگری تقسیم اعتباریات به «قبل از اجتماع» و «بعد از اجتماع» (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۴، ۱۳۷ و ۱۶۰؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۲۹؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۳).

نکته درخور توجه این است که جهت تقسیم در این دو گونه تقسیم، متفاوت است و از این رو فرض کلی بودن و مقسم قرار گرفتن اعتباریات «عمومی ثابت» برای اعتباریات «قبل از اجتماع» و «بعد از اجتماع» یا تقسیم اعتباریات «بعد از اجتماع» به ثابت و متغیر صحیح نیست؛ زیرا در دیدگاه علامه، اعتبار «حسن و قبح» هم در تقسیم قبل از اجتماع و بعد از اجتماع، هم در تقسیم متغیر و ثابت فرض دارد. البته هرچند هیچ‌یک از تقسیمات دارای مفهوم کلی نسبت به تقسیم دیگر نیستند و مقسم دیگری نمی‌توانند واقع شوند، هرچند بین این اقسام، رابطه منطقی (نسب اربع) عموم و خصوص من وجه برقرار است. در واقع از ضرب اقسام بیان شده، چهار قسم اعتباریات به دست می‌آید: قبل از اجتماع ثابت، قبل از اجتماع متغیر، بعد از اجتماع ثابت و بعد از اجتماع متغیر.

اعتباریات قبل از اجتماع ثابت، مانند حسنی که برای «عدالت» و قبحی که برای «ظلم» اعتبار می‌شود؛

اعتباریات قبل از اجتماع متغیر، مثل حسنی که برای «سلامتی» و قبحی که برای «مرض» اعتبار می‌شود؛

اعتباریات بعد از اجتماع ثابت، مانند حسنی که برای «عدالت اجتماعی» یا حسنی که برای «کمک به

مستمندان» در ظرف اجتماع اعتبار می‌شود؛

اعتباریات بعد از اجتماع متغیر، مثل آداب و رسوم قومی که به اختلاف اقوام، مناطق و زمان‌ها مختلف می‌شوند

(طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳۸-۳۳۷؛ ج ۲، ص ۱۱۷؛ ج ۵، ص ۱۲-۱۰؛ ج ۸، ص ۵۵-۵۴).

## ۹. صدق و کذب در اعتباریات

بر اساس دیدگاه علامه طباطبائی، «اعتباریات» واقعیتی ماورای ظرف وهم و ذهن ندارند و همان‌گونه که شاعر به منظور تخیل شعری، شخصی را به «شیر» تشبیه می‌کند و مستعار قرار می‌دهد، در اعتباریات نیز معتبر، به منظور مصلحت و غرض اجتماعی، شخصی را به «رأس بدن بودن» تشبیه می‌کند و مستعار قرار داده، او را به «رئیس» توصیف می‌کند. در واقع دیدگاه علامه، همان دیدگاه سکاکی در باب مجاز و استعاره است که معروف به «حقیقت ادعایی» است. بر پایه این دیدگاه «استعاره» و «مجاز» از شئون الفاظ نیست و به معنای استعمال لفظی به جای لفظ دیگر، به واسطه علاقه مشابهت بین معانی آن دو لفظ نیست، بلکه «استعاره» از شئون معانی بوده، عملی نفسانی و ذهنی است؛ به گونه‌ای که انسان در ذهن خود اعتبار می‌کند که «مشبه» یکی از مصادیق «مشبه به» بوده، حد و ماهیت «مشبه به» را در تخیل خود منطبق به «مشبه» می‌کند و در واقع در ذهن خود حد چیزی را به چیز دیگر می‌دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵ و ۱۸۰-۱۸۱؛ ج ۸، ص ۵۴-۵۵ و ۵۷؛ ج ۱۴، ص ۹۸-۹۹؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۹۳؛ ج ۹، ص ۲۶۵؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۳۱).

بر اساس این دیدگاه، «اعتباریات» قضایای همیشه کاذب خواهند بود؛ زیرا در «اعتباریات» حد چیزی به چیز دیگری اسناد داده می‌شود. برای مثال مطابق خارجی واژه «شیر» در قضیه «زید، شیر است» جانور درنده است، نه انسان شجاع؛ مطابق خارجی واژه «رئیس» در قضیه «زید، رئیس است»، رأس بدن است، نه مدیر یک مجموعه. به عبارت دیگر از آنجاکه فاعل شناسا در «اعتباریات»، امری را که حقیقتاً مصادق یک مفهوم معین نیست، به منزله مصادق واقعی آن مفهوم اعتبار می‌کند تا به مصلحتی که در نظر گرفته دست یابد، این‌گونه قضایا همیشه کاذب هستند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۸۹؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۲۶).

البته آن‌گونه که برخی شاگردان علامه در مقام تبیین نظریه «اعتباریات» اظهار کرده‌اند، یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود، «لغویت» و «عدم لغویت» اعتبار است. هرچند در این جهت، باید خصوصیت اعتبارکننده را در نظر گرفت؛ مثلاً اگر اعتبار، اعتبار خیالی و وهمی است، مصالح و اهداف آن قوه را باید در نظر گرفت و اگر اعتبار، اعتبار عقلی است، باید مصالح و اهداف آن قوه را در نظر داشت. همچنین فرق است بین اعتبارات قانونی یک بشر و اعتبارات قانونی که به وسیله «وحی الهی» تعیین می‌شود. البته در این جهت فرقی نیست که هر معتبری، هر چیزی را اعتبار می‌کند، غایت و هدفی در اعتبار خود دارد و وصول به آن هدف را مقصد قرار می‌دهد و اگر چیزی را برای مقصد خاصی اعتبار کرد، ممکن نیست که عین همان قوه اعتبارکننده چیز دیگری را اعتبار کند که او را از وصول به آن مقصد دور کند (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۴۰۲؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۴۳).

با این حال به نظر می‌رسد به دو شکل می‌توان به «اعتباریات» نگاه کرد: گاهی نگاه ما به «اعتباریات» از این جهت باشد که این‌گونه ادراکات، واسطه بین فاعل شناسا و فعل ارادی هستند که در این صورت «اعتباریات»، قضایایی مجازی و استعاره‌ای بوده، همیشه کاذب‌اند؛ اما اگر نگاه به «اعتباریات» از آن جهت باشد که واسطه بین «فعل» و «نتیجه» هستند، در این صورت «اعتباریات»، به منظور رسیدن به کمال واقعی و سعادت حقیقی وضع



می‌شوند و نمی‌توان آنها را از قضایای مجازی برشمرد، بلکه این نوع ادراکات، از محکی واقعی حکایت داشته، مجازگویی یا کذب شعری در آنها معنا ندارد. در واقع مطابق این نگاه، «اعتباریات» حاکی از رابطه علی و معلولی بوده، قابل صدق و کذب بوده، از سنخ «باید حقیقی» و «ضرورت بالقیاس» هستند، نه «باید اعتباری». برای مثال فاعل شناسا هر فعلی را که با سعادت، مصلحت و کمال واقعی وی سازگار باشد، به وصف «حسن» توصیف می‌کند و خود را موظف به انجام آن می‌داند و هر فعلی که مخالف با مصلحت و کمال واقعی فاعل شناسا باشد، به وصف «قیح» توصیف می‌شود و انسان خود را از ارتکاب آن نهی می‌کند (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۶-۱۱۵؛ ج ۲، ص ۱۵۶ و ۱۸۱؛ ج ۸، ص ۵۵-۵۴؛ ج ۱۶، ص ۱۹۳؛ ج ۷، ص ۱۱۹).

بنا بر نگاه دوم، «اعتباریات» عموماً از مفاهیم فلسفی تشکیل یافته، به نوعی از قضایایی فلسفی هستند و از محکی واقعی حکایت دارند، از این رو با سخن علامه در «اعتباریات» سازگار نیستند.

توجیه دیگری که برای صدق و کذب «اعتباریات» می‌توان ارائه کرد، این است که قضایای اعتباری از آن جهت که اخبار از اعتبار می‌دهند، قابل صدق و کذب‌اند. مثلاً مطابق قضایای اعتباری در «بایدهای اعتباری»، جای‌گزین کردن رابطه ضروری به جای رابطه امکانی است؛ یعنی رابطه میان فاعل و فعل ارادی را که رابطه امکانی است، براساس مصالحی، رابطه ضروری فرض کنیم و رابطه ضروری را جایگزین آن رابطه امکانی کنیم. برای نمونه رابطه بین فاعل و فعل ارادی خوردن را که رابطه‌ای امکانی است، بر اساس مصالح واقعی (سیر شدن)، ضروری اعتبار می‌کنیم و در قالب قضیه‌ای اخباری می‌گوییم «برای مصلحت سیر شدن، خوردن بایستی است» یا «برای وصول به کمال نهایی، عدالت بایستی است». در نتیجه، «اعتباریات» قضایای اخباری بوده، قابل صدق و کذب خواهند بود.

### نتیجه‌گیری

عموم فلاسفه مبادی فعل ارادی را «تصور»، «تصدیق به فایده»، «شوق»، «اراده» و «قوه عامله» می‌دانند؛ اما علامه طباطبائی با نظریه «اعتباریات»، مبدأ دیگری را به مبادی فعل ارادی اضافه کرده، بر این باور است که عوامل و قوای گراشی و بینشی فاعل شناسا، به منظور رفع نیازهای طبیعی خود، ادراکاتی را از قبیل «باید»، «نباید» و «حسن»، «قیح» ایجاد می‌کند تا مبدأ «اراده» را تحریک کند و قوه عامله را به حرکت درآورد، فاعل شناسا را به کمال مطلوب خود برساند. در واقع «اعتبار» از مبادی فعل ارادی است که بین مبدأ «شوق» و «اراده» ایفای نقش می‌کند.

نتیجه دیگری که از این بحث به دست می‌آید، این است که دو گونه نگاه می‌توان به «اعتباریات» داشت: گاهی نگاه به «اعتباریات» از این جهت است که ادراکات اعتباری، واسطه بین «فاعل شناسا» و «فعل ارادی» هستند. در این صورت «اعتباریات»، قضایایی مجازی بوده، همیشه کاذب‌اند. البته این گونه نگاه، به معنای بیگانه بودن اعتباریات از واقعیت نیست، بلکه اعتباریات ریشه در واقعیت دارند؛ منتهی یگانه مقیاس عقلانی «اعتباریات»، «لغوبت» و «عدم لغوبت» اعتبار است. گاهی نگاه به «اعتباریات» از آن جهت است که واسطه بین «فعل» و «نتیجه» هستند. در این صورت این گونه ادراکات، اعتباری نخواهند بود، بلکه حاکی از رابطه علی و معلولی بوده، قابل صدق و کذب و از سنخ «باید حقیقی» هستند.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، الطبيعيات، النفس*، زیر نظر ابراهیم مدکور، مقدمه و تحقیق احمد فؤاد اهوایی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۷، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، چ دوم، قم: بوستان کتاب.
- صدرالمطالعهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالفکر.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۲، *رسائل سبعة*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ج ۶.
- وارنوک، ج، ۱۳۶۸، *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*، ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی