

رابطه‌ی قضایای حقیقی و اعتباری در تفکر اسلامی

دکتر سید محمد صادق موسوی*

چکیده

در این جستار ابتدا با بررسی رابطه‌ی تقسیم عقل به نظری و عملی و تقسیم حکمت به نظری و عملی، دو نظریه در این باب بیان شده است. مطابق نظریه‌ی اول (نظریه‌ی بوعلی) مقسم تقسیم حکمت به نظری و عملی، عقل نظری است و مطابق نظریه‌ی دوم حکمت عملی معقول عقل عملی است و حکمت نظری معقول عقل نظری. در بحث از رابطه‌ی حقایق و اعتباریات محل بحث حکمت نظری و عملی است؛ سپس با توجه به تقسیم علم به تصور و تصدیق و حقیقی و اعتباری دانستن هر یک، چهار نوع رابطه مورد توجه قرار گرفته و اذعان شده که بحث اصلی در رابطه‌ی تصدیق حقیقی و تصدیق اعتباری است؛ آنگاه در بیان این رابطه دو نظریه بررسی شده است؛ نظریه‌ی اول؛ نظریه‌ی علامه طباطبایی و استاد مطهری است که به عدم رابطه‌ی تولیدی و استنتاج منطقی بین آن‌ها قائلند. نظریه‌ی دوم؛ نظریه‌ی بیشتر اصولیان و برخی حکماست که برهان را در اعتباریات جاری می‌دانند و به رابطه‌ی بین حقیقت و اعتبار قائلند.

کلیدواژه‌ها

عقل عملی، حکمت عملی، حکمت نظری، حقایق، اعتباریات، رابطه‌ی تولیدی، استنتاج منطقی.

* استادیار گروه فقه و حقوق خصوصی مدرسه عالی شهید مطهری



۱- حکمت نظری و عملی از دیدگاه بوعلی

در میان حکمای مشأ از زمان ارسطو معروف بوده است که حکمت را به دو قسم عملی و نظری تقسیم می‌کردند؛ این تقسیم بر مبنای غایت و به اعتبار مدرک صورت می‌گرفته؛ اما به اعتبار مدرک هم عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم شده است که ابن‌سینا در میان قدما بیشتر از دیگران در این باره سخن گفته است. وی در کتاب *دانش‌نامه‌ی علایی* در شرح این تقسیم می‌گوید:

«هر عملی را چیزی هست که اندر آن از حال وی آگاهی جویند و چیزها دو گونه‌اند: یکی آن است که هستی وی به فعل ما است (کردارهای ما) و یکی آن است که هستی وی نه به فعل ما است (زمین، آسمان، حیوانات، نباتات و...); پس علمای حکمت دوگونه بود: گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی (علم عملی) و دیگر آن بود که از حال هستی چیزها ما را آگاهی دهد و هر یک از این دوگونه علم سه‌گونه بود...»^۱

مطابق بیان بوعلی حکمت نظری متعلق به اموری است که وجودشان به قدرت و اختیار ما نیست؛ برخلاف متعلقات حکمت عملی که در اختیار ماست. بوعلی در مواضع مختلف در منطق و الهیات *شفا* به این مطلب تصریح دارد و در بخش دیگری از *منطق شفا* به تمایز غایی حکمت نظری و عملی اشاره دارد که «والغایه فی الفلسفه النظریه معرفه الحقّ والغایه فی الفلسفه العملیه معرفه الخیر».^۲ شهید مطهری در کتاب *مقالات فلسفی* در جمع‌بندی کلی می‌فرماید: از کلمات بوعلی مجموعاً این سه نکته استفاده می‌شود که:

۱. علوم نظری محصول توجه ذاتی نفس (عقل) به جهان بالاتر است و غایت نفس (عقل) از این توجه این است که به صورت عقل بالفعل درآید؛ و علوم عملی محصول توجه نفس (عقل) به تدبیر بدن است و غایت هر دو کمال نفس است؛ ولی غایت اولی که علم حقیقی است، کمال نفس است به این‌که بداند و غایت دوم که علوم اعتباری و قراردادی است، کمال نفس است به این‌که بداند که خوب عمل کند.
۲. آرا و عقاید در علوم عملی ابزار و وسیله‌اند برای نفس که چگونه عمل کند و به هدف‌های عملی خود برسد؛ برخلاف آرا و عقاید نظری.



۳. آرا و عقاید عملی قراردادی و اعتباری می‌باشند و به تعبیر خود شیخ «اصطلاحی» می‌باشند و از نظر دیگر از مشهورات و مقبولاتند؛ نه از یقینیات؛ و چون اعتباری و قراردادی می‌باشند، به هیچ وجه ضروری و دائمی و کلی نمی‌باشند؛ یعنی قابل تغییرند و هم ممکن است عقول در محیط و زمان‌های مختلف درباره‌ی آن‌ها به اختلاف حکم کنند.^۲

استاد مطهری در ادامه می‌نویسد:

«از کلمات بوعلی بیش از این استفاده نمی‌شود و اگر کسی بپرسد چرا این دسته از علوم را اعتباری می‌دانید و آن دسته را حقیقی؟ ماهیت امور اعتباری چیست؟ تفاوت آن‌ها با علوم حقیقی چیست؟ و... پاسخ هیچ یک از این‌ها را به طور روشن از کلمات بوعلی نمی‌توان به دست آورد.^۴»

شهید مطهری در آخر به اختصار به تفاوت علوم نظری و عملی اشاره کرده و می‌فرماید:

«ماهیت علوم نظری ادراک اموری است که هست و ماهیت علوم اعتباری ادراک اموری است که باید؛ و به عبارت بهتر و کامل‌تر ماهیت علوم نظری ادراکاتی است که تعلق دارد به هستی اشیا و روابط آن‌ها و قضایایی که مورد تعلق آن ادراک است، یک سلسله قضایای خبریه است؛ مثل ادراک این که جسم موجود است یا متناهی است و امثال آن‌ها. اما علوم اعتباریه یک سلسله ادراکاتی است که به «بایدها» تعلق می‌گیرد. ماهیت این ادراکات «بایدها» و «نبایدها» است. قضایایی که در مورد این ادراکات تشکیل می‌شود، قضایای انشایی است نه خبری.»^۵

در بیان شهید مطهری محور تقسیم به حقیقی و اعتباری معرفت و ادراک قرار گرفته است نه غایت یا موضوع؛ و نیز به نظر می‌رسد اطلاق ادراک به مفاهیم اعتباری قابل مناقشه باشد؛ شاید بتوان در وجه آن گفت که به نظر بوعلی بین حکمت عملی و نظری با عقل عملی و نظری تفاوت است. از این جهت که بوعلی تفاوت عقل نظری و عملی را ماهوی می‌داند نه به اعتبار متعلق و معقول؛ یعنی مقسم حکمت نظری و عملی، عقل نظری است که هر دو از مقوله‌ی ادراکند و



اساساً عقل عملی را از مقوله‌ی ادراک بیرون می‌داند و صرفاً آن را قوه‌ی عامله یا محرک بدن می‌داند؛ یعنی در ماورای ادراک پس از اتمام مراحل ادراک، نوبت به عقل عملی می‌رسد که با کمک گرفتن از عقل نظری به تدبیر قوای بدن می‌پردازد؛ به سخن دیگر اگر قوه‌ی مدرکه آدمی در حوزه‌ی افعال اختیاری و قائم به اراده‌ی آدمی باشد، حکمت عملی است؛ و اگر در قلمرو افعال غیر اختیاری و مربوط به دانستنی‌ها باشد، حکمت نظری است؛ پس هر دو حکمت ماهیت ادراکی دارند؛ به خلاف عقل عملی که فقط قوه‌ی عامله و مبدأ تحریک است نه ادراک. در این زمینه شیخ‌الرئیس می‌نویسد:

«نفس آدمی گوهری است که هم با جهان بالا در ارتباط است و هم با جهان پایین (بدن). نفس جهت ارتباط با آن دو جهان نیازمند به واسطه است؛ واسطه برای جهان بالا عقل نظری و برای تماس با جهان پایین عقل عملی (قوه‌ی عامله) است. عقل عملی ریاست تام بر سایر قوای فعال بدن دارد.»^۶

بوعلی قوای بدن را به عالمه و عامله تقسیم می‌کند و به هر دو اطلاق کلمه‌ی عقل می‌کند که به نظر می‌رسد اشتراک لفظی است. بیشتر علمای اخلاق نظریه‌ی شیخ را تأیید کرده‌اند؛ از آن جمله نراقی در جامع السادات می‌گوید:

«ان مطلق الادراک و الارشاد انما هو من العقل النظری، فهو بمنزله المشیر الناصح و العقل العملی بمنزله المنفذ لاشاراته.»^۷

و نیز قطب‌الدین رازی در محاکمات نظر شیخ را تأیید می‌کند؛^۸ بنابراین تا این‌جا معلوم می‌شود که اولاً بوعلی و پیروان مکتب وی حکمت عملی و اعتباریات را ادراک می‌دانستند نه صرف یک گزاره؛ ثانیاً چون به نظر بوعلی تفاوت عقل نظری و عملی ماهوی است و آن دو اشتراک لفظی دارند و مقسم برای حکمت نظری و عملی، عقل نظری است که ماهیت ادراکی دارد، لذا میان عقل عملی و حکمت عملی ارتباطی نخواهد بود؛ اما به نظر علامه طباطبایی و استاد مطهری اطلاق ادراک به مفاهیم اعتباری یا مطابق نظریه‌ی شیخ‌الرئیس است که عقل نظری مقسم برای دو قسم حکمت است؛ ولی تحلیلی که آن دو از مفاهیم اعتباری داشتند و اعتبار را دادن حد موجودی به موجود دیگر در عالم توهم می‌دانستند،



به نظر آن‌ها مشکل است اعتباریات را ادراک نامید؛ مگر این‌که قائل باشیم؛ ایشان مثل شیخ اشراق شأن قوه‌ی متخیله را هم ادراک می‌دانند. به علاوه علامه به تبعیت از فارابی، حاجی سبزواری و استادش، شیخ محمدحسین اصفهانی، انقسام عقل به نظری و عملی را به اعتبار متعلق ادراک (معقول) می‌داند نه عقل؛ و لذا به نظر ایشان عقل عملی مبدأ ادراک است نه تحریک؛ بنابراین مطابق نظریه‌ی دوم هم شأن قوه‌ی عاقله فقط ادراک است و معقول نظری همان حکمت نظری و معقول عملی همان حکمت عملی است؛ بنابراین از یک طرف اطلاق ادراک به مفاهیم اعتباری و قضایای حکمت عملی بدون وجه نخواهد بود و از طرف دیگر وحدت ماهوی عقل نظری و عملی هم موجب این نخواهد شد که تفکیک احکام نظری و عملی و نیز بحث از رابطه‌ی آن دو بی‌مبنا باشد؛ زیرا معقول عقل است که حکمت نظری یا حکمت عملی است و تفاوت داشتن یا نداشتن عقل نظری و عملی ربطی به بحث تفاوت ماهوی میان دو قسم حکمت و معقول ندارد؛ بنابراین جای بحث است که رابطه‌ی حکمت نظری و عملی به طور جدی بررسی شود؛ اما از جهت دیگر برطبق هر دو نظریه به ویژه نظریه‌ی دوم چون متعلق عقل عملی یا حکمت عملی نفس الامر و مطابق واقعی ندارد و ثبوت آن‌ها به اتفاق آرای عقلا است، اطلاق ادراک بر آن و نیز آوردن آن در حوزه‌ی قوه‌ی مدرکه‌ی عقل مشکل خواهد بود. محقق اصفهانی در این زمینه آورده است:

«فنقول و من ... التوفیق ان القوه العاقله كما مر مرارا» - شأن‌ها التعقل و فعليتها فعليته العاقله كما في سائر القوى الظاهره و الباطنه و ليس لها و لا لشيء من القوى الا فعلية ما كانت القوه واجده له بالقوه و انه ليس للعاقله بعث و زجر و اثبات شي لشيء بل شأنها تعقل ما هو ثابت من ناحيه غير الجوهر العاقل و ان تفاوت العقل- النظري مع العقل العملي المأخوذه من بادي الرأي المشترك بين العقلاء المسماه تاره بالقضايا المشهوره و اخرى بالآراء المحموده قضيه حسن العدل و الاحسان و قبح الظلم و العدوان و قد بيّنا في مبحث التجري من مباحث القطع في كلام مبسوط برهاني ان هذه القضايا ليست عن القضايا البرهانيه في نفسها و انها في قبالتها و نزديك هنا ان المعتبر عند اهل الميزان في المواد الاوليه للقضايا البرهانيه المنحصره تلك المواد في الضروريات السّت مطابقتها للواقع و



نفس الامر و المعترف في القضايا المشهوره و الآراء المحموده مطابقتها لما عليه آراء العقلاء حيث واقع لها غير توافق الآراء عليها»^۱

عبارت فوق تقریباً تمام طرحی است که نظریه‌ی دوم در باب عقل نظری و عملی و نیز حکمت نظری و عملی ارائه می‌دهد و مورد توافق بسیاری از حکما و اصولیان از جمله علامه طباطبائی و شیخ محمد رضا مظفر قرار گرفته است. در پایان این قسمت شاید ذکر یک احتمال خالی از فایده نباشد و آن این که مطابق مبنای شیخ‌الرئیس در تقسیم عقل به نظری و عملی و تفاوت ماهوی آن دو و نیز مقسم قرار گرفتن عقل نظری برای اقسام حکمت، به نظر می‌رسد که مفاهیم اعتباری به معنای ابزار و قرارداد صرف، متعلق به عقل عملی باشد که به عنوان وسیله در تدبیر امور جزئی از آن استفاده می‌شود؛ بدون این‌که ماهیت ادراکی داشته باشد؛ اما اعتباریات دیگر - که در اصطلاح فقها دارای نفس الامر و مصلحت و مقسده‌ی ذاتیه است، مثل اوامر و نواهی شرعیه یا مفاهیم اخلاقی - در حیطه و قلمرو حکمت عملی قرار می‌گیرند؛ بنابراین میان عقل نظری و عملی هیچ گونه رابطه‌ی منطقی و ادراکی وجود ندارد و به تبع آن اعتباریات ابزاری صرف هم از محل نزاع بیرون است. اما حکمت نظری و عملی از شاخه‌های عقل نظری می‌توانند محل بحث و نزاع در زمینه‌ی رابطه‌ی حقیقت و اعتبار قرار گیرد که در هر دو مبنای فوق مشترک است و شاید مطابق این تفصیل اطلاق ادراک بر بخشی از مفاهیم اعتباری بدون اشکال باشد؛ مانند حسن، قبح و ...

۲- اصناف روابط میان حقیقت و اعتبار:

با معلوم شدن معنای حکمت نظری و عملی و به دنبال آن عقل نظری و عملی لازم است به اصناف روابطی که میان حقایق و اعتباریات می‌توان تصور نمود، اشاره شود تا محل بحث و نزاع در میان آن روابط تعیین شود. با توجه به این‌که علم یا تصور است یا تصدیق؛ و هر کدام یا اعتباری است یا حقیقی، برخی از انواع این تصور عقلی را بررسی می‌نماییم:

۱-۲- رابطه‌ی تصورات حقیقی با گزاره‌های اعتباری

علامه طباطبائی معتقد است که اعتباریات مبتنی بر حقایق است؛ از طرف دیگر مدعی است که بین اندیشه‌های حقیقی و گزاره‌های اعتباری رابطه‌ی تولیدی نیست. به نظر می‌رسد جمع این دو مطلب این باشد که اسناد مجازی و اعتباری میان دو نوع اندیشه مبتنی بر تصور حقیقی موضوع و محمول است؛ یعنی فعالیت ذهنی در حوزه‌ی گزاره‌های اعتباری در خلاء صورت نمی‌گیرد؛ بلکه مواد خام آن از عالم خارج اخذ می‌شود؛ بنابراین وقتی کسی می‌گوید زید شیر است، حد موجودی را به موجود دیگر اعتباراً اسناد می‌دهد؛ ولی حدود این جمله و تصور موضوع و محمول واقعی و حقیقی است و اعتبار صرفاً در قلمرو اسناد و تصدیق است و ما در عالم اعتبار صرفاً تصورات حقیقی را انتقال غیر حقیقی می‌دهیم نه این که مفهوم بسازیم؛ زیرا مطابق ادله‌ی فلسفی انسان از پیش خود بدون هیچ زمینه‌ی قبلی نمی‌تواند مفهوم‌سازی کند؛ بلکه همه‌ی تصورات، انعکاسات عالم واقع در نزد قوه‌ی مدرکه است؛ بنابراین انسان با گرفتن تصورات حقیقی از خارج بین آن‌ها، بنا به اغراضی، مناسبت و ارتباط ایجاد می‌کند که نتیجه‌ی آن ساختن اعتباریات است و این اعتباریات- که اسم آن‌ها را گزاره‌های اعتباری نهادیم- مبتنی بر حقایق، یعنی تصورات حقیقی هستند.

۲-۲- رابطه‌ی تصورات اعتباری با گزاره‌های اعتباری

ظاهراً از مطلب اولی بر می‌آید که ما تصور اعتباری نداریم؛ از این رو بررسی رابطه‌ی آن با گزاره‌های اعتباری بی‌موضوع خواهد بود؛ اما تصورات اعتباری فراوانی در میان مردم مشاهده می‌شود که در کاربردهای روزمره از آن بهره می‌گیرند؛ مثل زوجیت و مالکیت یا تصورات اعتباری مرکب مثل گل خندان، آسمان گریان و ... در حل این مطلب باید گفت که انسان بعد از این‌که از روی تصورات حقیقی اسناد مجازی و اعتباری را- که به صورت تصدیق ظاهر می‌شود- ساخت، می‌تواند آن تصدیق اعتباری را بدون اسناد تصور بکند؛ مانند مثال‌های فوق و لذا منشأ تصور اعتباری است؛ به خلاف علوم حقیقی که در همه‌ی آن‌ها منشأ تصدیق، تصور است؛ بنابراین تصور زوجیت، مالکیت، گل خندان و ...





همگی تصورات اعتباری است برخاسته از یک اسناد مجازی و اعتباری. (گزاره‌ی اعتباری)

۲-۳- رابطه‌ی تصور اعتباری و تصور حقیقی

از مطالب قبل معلوم می‌شود که تصور اعتباری مبتنی بر تصدیق اعتباری است و اما تصدیق حقیقی متشکل از تصورات حقیقی است؛ یعنی تصور حقیقی و اعتباری از لحاظ منشأ درست عکس یک‌دیگرند؛ پس میان آن دو نمی‌توان رابطه‌ی منطقی قایل شد؛ مگر به لحاظ تعریف و تداعی بتوان از یک‌دیگر استفاده کرد؛ مثل این‌که بتوان از تصور مالکیت حقیقی، مالکیت اعتباری را بهتر شناخت؛ و این چنین است رابطه‌ی تصور اعتباری و تصدیق حقیقی که بازگشت آن دو به رابطه‌ی تصدیق اعتباری و تصدیق حقیقی خواهد بود؛ و اما در مقام استنتاج هم رابطه‌ی تصدیق اعتباری دیگر و نیز رابطه‌ی دو تصدیق حقیقی با رعایت شرایط منطقی محل نزاع نیست. به هر حال مهم بررسی مورد بعدی است که به تفصیل بیان می‌شود.

۲-۴- رابطه‌ی تصدیق حقیقی و تصدیق اعتباری (گزاره‌ی اعتباری)

بعد از معلوم شدن مطالب فوق و تحریر محل نزاع اینک نوبت آن است که به مقصد اصلی این مقاله پردازیم و آرای مهم و نقض و ابرام‌هایی را که در اطراف آن صورت گرفته، بررسی نماییم. تا این‌جا یک قدم به سوی حل مسأله- که وضوح بخشیدن به آن است- جلو رفته‌ایم و آن این است که مراد از رابطه‌ی حقیقت و اعتبار، رابطه‌ی تصدیق حقیقی و گزاره‌ی اعتباری است نه هر نوع حقیقت و اعتباری که تحت عنوان رابطه‌ی حکمت نظری و حکمت عملی یا رابطه‌ی تکوین و تشریح بررسی می‌شود. همین جا لازم به یادآوری است که رابطه‌ی حقیقت و اعتبار در آرای قدما هم مطرح بوده است ولی به دنبال فلسفه‌ی نقادی کانت و خرده‌گیری‌های هیوم بحث جدی‌تر شده و مبانی مکاتب زیادی را پایه‌گذاری کرده است.^{۱۰} در میان حکمای اسلامی اولین کسی که بحث مستقلی را در این زمینه مطرح کرده، علامه طباطبائی و شاگردش، شهید مطهری است؛ گر چه رگه‌های سخن از قبل بوده است ولی به نظر می‌رسد در گذشته علاوه بر این‌که این بحث جایگاه مستقلی نداشته، رابطه‌ی واقعی میان این دو اندیشه را





مسلم و مفروغ عنه می‌گرفتند که پس از شناخت هست‌ها باید‌ها هم حاصل می‌شود.

۳- نظریه‌هایی راجع به رابطه‌ی قضایای حقیقی و اعتباری

بحث در این است که از لحاظ منطقی چه رابطه‌ای میان «هست» و «باید» وجود دارد؛ آیا می‌توان از یکی به دیگری منتقل شد؟ رابطه‌ی حکمت نظری و عملی کدام است؟ اگر ارتباطی میان آن دو هست، چگونه است؟ آیا می‌توان از یک تصدیق حقیقی یک گزاره‌ی اعتباری را منطقی نتیجه گرفت؟ در این‌جا چند نظریه‌ی مهم را بررسی می‌نماییم:

۳-۱- نظریه‌ی اول: علامه طباطبائی و شهید مطهری

علامه طباطبائی معتقد است که بین اعتباریات و حقایق رابطه‌ی تولیدی و استنتاج منطقی وجود ندارد؛ از تصدیق حقیقی نمی‌توان تصدیق اعتباری تولید و استنتاج کرد و بالعکس از تصدیق اعتباری هم نمی‌توان به تصدیق حقیقی رسید. این نتیجه منطقی است که از مقایسه‌ی احکام گزاره‌های اعتباری و قضایای حقیقی به دست می‌آید که:

قضایای حکمت نظری هست و نیست دارند و قضایای حکمت عملی باید و نباید دارند؛ قضایای حکمت عملی انشایی و حکمت نظری خبری‌اند؛ قضایای حکمت نظری مشمول صدق و کذب می‌شوند و صدق و کذب هم چیزی نیست جز انطباق یا عدم انطباق با روابط واقعی مفاهیم یا وجود حقیقی اشیای خارجی؛ اما گزاره‌های اعتباری مشمول صدق و کذب نمی‌شوند و ملاک درست یا نادرست در باره‌ی آن‌ها معنا ندارد؛ بلکه دو صفت حسن و قبح درباره‌ی آن‌ها اطلاق می‌شود؛ مثلاً درباره‌ی انشائیات گفته می‌شود فلان امر مطلوب است یا نه و ... در اعتباریات برای رسیدن به مقاصدی انسان یا شارع آن‌ها را وضع و جعل می‌کند و به نظر علامه میان این دو دسته ادراک رابطه‌ی تولیدی وجود ندارد؛ یعنی از انباشتن هزاران حقیقت نمی‌توان حکم انشایی و اعتباری بدون وساطت چیزی تولید نمود؛ زیرا اگر قبول کردیم حقایق یا قضایای حکمت نظری، به قول بوعلی، متعلق به اموری است که وجودشان به قدرت و اختیار ما نیست و هستی آن‌ها به



فعل ما نمی‌باشد و حکمت عملی یا اعتباریاتی اموری هستند که هستی آن‌ها به فعل و اختیار ما است و ما به دل‌خواه یا با ضابطه می‌توانیم آن‌ها را تغییر دهیم؛ نتیجه‌ی منطقی این سخن این است که اگر یک تصدیق اعتباری متولد از مقدمات حقیقی شده باشد، اولاً ضابطه‌ی تبعیت نتیجه از مقدماتین مطابق ضوابط منطق صوری رعایت نشده است؛ چرا که در نتیجه چیزی هست که در مقدماتین نیست (جنس نتیجه با جنس مقدماتین تفاوت دارد)؛ یعنی نتیجه تابع اخس مقدماتین نشده؛ ثانیاً اگر نتیجه معلول مقدماتین است یا به تعبیر بهتر لازم مقدمات است، چگونه می‌توان در چیزی دخل و تصرف نمود و آن را به میل خود جابه‌جا کرد و تغییر داد بدون این‌که علت یا ملزوم دست‌خوش دگرگونی و تغییر شود؟ یا بالعکس اگر از مقدمات اعتباری نتیجه‌ی حقیقی تولید شود، باز اشکال و نقض فوق در این‌جا هم جاری خواهد شد. ممکن است کسی شبهه کند که اشکال فوق در اعتباریاتی متغیر است نه ثابت. در پاسخ باید گفت بالاخره این دو در اصل اعتباری بودن مشترکند و اشکال عمده این است که در این مورد نتیجه تابع مقدماتین نشده است. از همین جا باید توجه داشت که همه‌ی اشکالات فوق در قلمرو منطق ماده مطرح می‌شود و نه منطق صورت؛ گرچه ممکن است کسی گرفتار مغالطه در صورت هم بشود؛ یعنی عدم رابطه‌ی تولیدی حقیقت و اعتبار به این معنا است که جنس و ماهیت قضایای حقیقی و اعتباری به نحوی است که نمی‌توان بین آن دو رابطه‌ی علی و معلولی یا ملازمه‌ی منطقی برقرار کرد. البته میان این دو روابط دیگری هست که اشاره خواهد شد. به نظر می‌رسد تحریر محل نزاع در این محدوده و به این صراحت مورد اتفاق همه حتی منطق‌دانان هم هست که می‌گویند: اگر قیاسی از مقدمات مشهوره یا مسلمه تشکیل شده باشد، نمی‌توان از آن نتیجه‌ی برهانی گرفت؛ زیرا نتیجه‌ی برهانی تابع مقدماتی یقینی است نه اعتباری.

علامه طباطبائی می‌نویسد:

«این ادراکات و معانی چون زائیده‌ی عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطق یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت برخی تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود.»^{۱۱}





شهید مطهری در توضیح نظریه‌ی علامه طباطبائی آورده‌است:

«با توجه به آنچه گفته شد، پاسخ این پرسش واضح است؛ زیرا چنان‌که دانستیم، اساس تکاپو و جنبش فکری و عقلایی ذهن روابط واقعی و نفس‌الامری محتویات ذهنی است و چون مفاهیم حقیقی در ذات خود با یک‌دیگر ارتباط دارند، زمینه‌ی این فعالیت ذهنی در میان آن‌ها فراهم است و از این رو ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره‌ای حقایق، حقایق دیگر را بر خویش معلوم‌سازد؛ ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم حقیقی و یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه‌ی واقعی و نفس‌الامری ندارد و لهذا زمینه‌ی تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات فراهم نیست؛ به عبارت دیگر- که با اصطلاحات منطقی نزدیک‌تر است- ما نمی‌توانیم با دلیلی که اجزای آن را حقایق تشکیل داده‌اند (برهان)، یک مدعای اعتباری را اثبات کنیم و نیز نمی‌توانیم با دلیلی که از مقدمات اعتباری تشکیل شده، حقیقتی از حقایق را اثبات کنیم و هم نمی‌توانیم از مقدمات اعتباری تشکیل برهان داده، یک امر اعتباری نتیجه بگیریم.»^{۱۲}

علامه طباطبائی و شهید مطهری از همین روی به بیشتر استدلال‌های متکلمان و علمای اصول خرده می‌گیرند که مرتکب مغالطه‌ی حقیقت و اعتبار شده‌اند؛ در کلام حسن و قبح اعتباری را مقدمه‌ی استنتاج امر حقیقی در باب مبدأ و معاد قرار داده‌اند و در اصول فقه قواعد فلسفی مثل تمسک به قاعده‌ی الواحد، الشئی ما لم یجب لم یوجد، ... یا احکام تصدیقات حقیقی را مثل اجتماع مثلین، اجتماع ضدین، دور، تسلسل و ... در حوزه‌ی مباحث اعتباری جاری کرده‌اند.

نکته‌ی شایان ذکر دیگر آن است که مبنای شهید مطهری در زمینه‌ی رابطه‌ی حقیقت و اعتبار در مواضع مختلف فرق می‌کند که بیانگر این امر است که ایشان به یک نتیجه‌ی مشخص و قطعی نرسیده است. در مواضعی مثل کتاب *انسان و ایمان* یا *جهان‌بینی توحیدی* با صراحت رابطه‌ی تولیدی و منطقی حکمت نظری و عملی را می‌پذیرد.

ایشان در کتاب *انسان و ایمان* می‌نویسد:



«یک ایدئولوژی کارآمد از طرفی باید بر نوعی جهان‌بینی تکیه داشته باشد و بتواند عقل را اقتاع و اندیشه را تغذیه نماید و از طرف دیگر باید بتواند منطقاً از جهان‌بینی خودش هدف‌هایی را استنتاج کند که کشش و جذب داشته باشد.»^{۱۳}

ایشان در جای دیگر در کتاب *جهان‌بینی توحیدی* می‌فرماید:

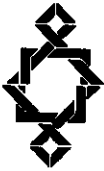
«حکما حکمت را تقسیم می‌کنند به حکمت عملی و نظری؛ حکمت نظری دریافت هستی است آن‌چنان که هست؛ حکمت عملی دریافت مثنی زندگی است، آن‌چنان که باید. این چنین باید‌ها نتیجه‌ی آن‌چنان هست‌ها است؛ بالآخر آن‌چنان هست‌هایی که فلسفه‌ی اولی و حکمت مابعدالطبیعه عهده‌دار بیان آن‌هاست.»^{۱۴}

استاد مطهری در مقاله‌ی *جاودانگی اخلاق رابطه‌ی تولیدی حقیقت و اعتبار* را مورد تردید قرار می‌دهد و می‌نویسد:

«رابطه‌ی علوم نظری و علوم عملی چه رابطه‌ای است؟ چون علوم نظری با علوم عملی ارتباط دارند، بیگانه نیستند و به اصطلاح امروز، علوم نظری جهان‌بینی است و علوم عملی ایدئولوژی؛ مثل منطق دیالکتیک و فلسفه‌ی مادی که جهان‌بینی مادیون است و ایدئولوژی آن‌ها بر اساس این جهان‌بینی است. حالا چطور از مقدماتی که سنخشان، سنخ حقیقت است، می‌توانیم نتیجه‌ای بگیریم که سنخ آن سنخ انشا است؛ اگر مقدمات اخباری باشد و نتیجه هم اخباری باشد، اشکالی نیست؛ مثلاً می‌گوییم الف مساوی ب است و ب مساوی ج است؛ پس الف مساوی ج است. اما در این‌جا به این صورت در می‌آید الف مساوی ب است و ب مساوی ج است؛ پس باید چنین باشد، چطور می‌شود از مقدمات اخباری نتیجه‌ای بگیریم که انشا باشد آیا چنین قیاسی داریم که مقدمات آن قیاس خبر باشد و نتیجه‌اش انشا؟ نمی‌خواهیم بگوییم نیست؛ اگر هست تحلیلش چیست؟...»^{۱۵}

ظاهراً شهید مطهری در این‌جا قائل به عدم تفاوت ماهوی خبر و انشا می‌شود. همان‌طور که قائلان به رابطه‌ی تولیدی میان حقایق و اعتباریات گفته‌اند که قضایای انشایی به نوعی به خبر برمی‌گردند و نوعی باید‌ها به است‌ها تبدیل می‌شوند و شخص منشیء از اراده‌ی خویش خبر می‌دهد و لذا استنتاج خبر از





خبر می‌شود. گرچه ایشان در کتاب *مقالات فلسفی* به تفاوت جوهری خبر و انشا اذعان می‌کند و می‌نویسد:

«این لزوم و ممنوعیتی که از آن خبر می‌دهیم و یا آن نیکی و بدی که از آن خبر می‌دهیم، هر چند به حسب ظاهر فقط خبر از یک صفت واقعی راست یا دروغ است اما در واقع خبر از رابطه‌ی نفس با آن‌هاست. حقیقت معنی این است که نفس ما حکم می‌کند به بایستی و نبایستی آن‌ها یا آن‌که نفس در مرتبه‌ی وجدان خود راستی را می‌پسندد و از دروغ تنفر دارد. این است که مفاهیم این علوم همه نسبی هستند و روابط موضوع و محمول در این علوم و در حقیقت روابط میان آن معانی و نفس است نه روابط میان وجود خارجی آن اشیا و برخی صفات خارجی.»^{۱۶}

بنابراین استاد مطهری در کتاب *اصول فلسفه رابطه‌ی تولیدی حکمت نظری و عملی* را منکر شده و در جهان‌بینی توحیدی آن را قبول کرده و در *جاودانگی اخلاق* در آن تردید کرده است.

در یک جمع‌بندی کلی ممکن است بین گفته‌های استاد مطهری و بیشتر کسانی که قائلند ایدئولوژی مبتنی بر جهان‌بینی است، مصالحه ایجاد کرد که شهید همانند استاد خود، علامه طباطبائی، در *پاورقی اصول فلسفه* یک بحث مجرد ذهنی و ادراکی بر اساس ذهن‌شناسی مطابق ضوابط منطقی مطرح کرده‌اند که در آن صورت منکر رابطه‌ی تولیدی میان اندیشه‌های حقیقی و مفاهیم اعتباری شده‌اند؛ اما در مواضع دیگر به نظر می‌رسد استاد و بیشتر محققان دیگر مراد از جهان‌بینی را صرف نگرش کلی به عالم هستی بر اساس شناسایی واقعیات دانسته و ایدئولوژی را صرف عمل بر اساس آن آگاهی‌ها؛ و لذا در این مواقع به یک معنای کلی تحت عنوان رابطه‌ی علم و عمل نظر داشته‌اند که در آن صورت عمل آدمی مبتنی بر پیش‌فرض‌های ذهنی اوست و شهید مطهری در کتاب *جامعه و تاریخ* به آن اشاره دارد.^{۱۷} در حالی‌که تولید و توالد منطقی در قلمرو ذهن و امور ذهنی مطرح است نه علم و عمل؛ به تعبیر دیگر میان اعتباریات و اعمال تفاوت است؛ زیرا امور اعتباری به منزله‌ی ابزارهای مفهومی هستند که منشأ اعمالند نه خود اعمال؛ بنابراین رابطه‌ی میان حقیقت و اعتبار با روابطی که میان حقیقت و



عمل یا اعتبار و عمل وجود دارد، متفاوت است؛ به همین جهت عده‌ای میان مفاهیمی مثل اعتبار و خارج- که ظرف عمل است- خلط کرده‌اند؛ پس با تأمل و توجه در این موارد شاید بتوان بسیاری از نزاع‌ها را حل کرد.

مطابق نظریه‌ی فوق و مطالب قبلی معلوم شد که برهان اصطلاحی و استنتاج منطقی در جایی است که مقدمات آن استنتاج از جنس اندیشه‌های حقیقی باشد و از مقدمات اعتباری نتیجه‌ی حقیقی نمی‌توان به دست آورد؛ اما در قیاس متشکل از مقدمات مرکب از حقیقی و اعتباری، نتیجه اعتباری است و قدا مخصوصاً شیخ الرئیس گفته‌اند که در جدل و خطابه استفاده می‌شود نه در صنعت برهان؛ به عنوان مثال اگر کسی بگوید خداوند بخشنده است و انسان باید شکر منعم کند؛ پس انسان باید شکر خداوند کند، چنین قیاسی منتج است؛ گرچه یکی از مقدمات اعتباری است.

نکته‌ی آخر در زمینه‌ی نظریه‌ی فوق این است که محققان و طرفداران نظریه‌ی فوق فقط منکر رابطه‌ی تولیدی میان حقیقت و اعتبار هستند نه نفی هر گونه رابطه‌ی دیگری؛ به سخن دیگر معتقدان به نظریه‌ی اول فقط رابطه‌ی علی و معلولی میان حقیقت و اعتبار را منکر شده‌اند و لازمه‌ی آن نفی روابط دیگر نیست؛ چه این‌ها هم قبول دارند که حکمت نظری زمینه‌ساز و تصورآفرین حکمت عملی است و عقل آدمی در محیط خلاء و بدون تصورات لازم دست به ابزارسازی و ساختن مفاهیم اعتباری جهت رسیدن به مقاصد خویش نمی‌زند؛ بلکه همان‌طور که گفته شد، گزاره‌های اعتباری با تغییر و تبدل و تصور در تصورات حقیقی و نسبت بین آن‌ها به دست می‌آید نه در محیط خالی از هر گونه مواد اولیه و خام؛ و به تعبیر برخی از اندیشمندان نوع نگرش آدمی به عالم هستی موضع‌گیری او را هم محدود می‌کند که چه نوع تکلیف و موضع‌گیری‌ای داشته باشد؛ و به تعبیری جهان‌بینی شرط لازم تکالیف است نه شرط کافی؛ و به تعبیر سوم تأثیر جهان‌بینی بر تصمیم‌ها به صورت مقتضی است نه علت تامه.

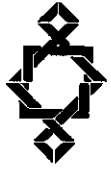
۲-۳- نظریه‌ی دوم؛ جریان برهان در اعتباریات و رابطه‌ی منطقی حقیقت و اعتبار

به نظر می‌رسد بیشتر اصولیان و عده‌ای از حکمای قدیم و تعداد قابل توجهی از متفکران حال حاضر هم از این نظر دفاع می‌کنند که اولاً جریان برهان در اعتباریات، منطقی است و امور اعتباری یا قضایای حکمت عملی سلسله‌ی بدیهیات مخصوص به خود را دارند؛ مثل حسن و قبح و ... که بیشتر علمای اصول قبل از شیخ محمد حسین اصفهانی چنین روشی داشتند؛ ثانیاً رابطه‌ی حکمت نظری و عملی هم کاملاً منطقی است؛ این حکما در تحلیل مبنای خود می‌فرمایند:

۱. این‌که گفته می‌شود مقوم اندیشه‌های حکمت نظری خبر و مفاهیم حکمت عملی انشا است و در نتیجه اولی قابل صدق و کذب و دومی غیر قابل صدق و کذب است، قبول نداریم؛ چون بسیاری از جملات انشایی به صورت خبر استعمال می‌شود و در قرآن کریم هم نوعاً جملات انشایی به صورت خبر به کار رفته؛ بنابراین باید گفت خبر و انشا قابل تبدیل به هم بوده و فرق ماهوی ندارند؛ بلکه به کارگیری انشا به خاطر یک سلسله اغراض و مصالح برای تحقق فعل است نه این‌که مقوم اندیشه‌های عملی انشا و امر و نهی باشد و لذا استعمال جملات انشائیه جنبه‌ی روان‌شناسی دارد.

۲. این‌که قضایای حکمت عملی شامل اعتبار و صرف فرض و قرارداد است و ماورای قرارداد واقعیتی ندارد؛ بنابراین باید و نباید در آن‌ها همیشه انشایی است و اگر به صورت جمله‌ی خبری هم به کار رود باز هم مفهوم اعتباری دارد، سخن درستی نیست؛ زیرا هر اعتباری معنایش این نیست که واقعیتی و رای اعتبار وجود نداشته باشد و صرفاً مفهوم جزافی داشته باشد؛ بلکه در رای این‌ها سلسله‌ی چیزها را در خارج مد نظر قرار داده و پس از آن مفاهیم و علامات آن‌ها را جعل اعتبار می‌کند که حاکی از آن واقعیت‌های خارجی باشد و به تعبیر دیگر در سایه و ماورای چنین مفاهیمی مصالح و مفاسدی وجود دارند که واقعی و نفس‌الامری هستند و به تعبیر سوم قبول داریم که مفاهیم و قضایای حکمت عملی اعتباری است اما آن‌ها را به جای فرمول‌های مفصلی به‌کار می‌بریم که عینی هستند؛ مثل مفاهیم ریاضی که قراردادی است؛ ولی حاکی از واقعیات عینی، اسم‌گذاری این‌ها قراردادی و وضعی است؛ ولی بیانگر مسامی است که خارج





است؛ مثل زوجیت که از عدد دو گرفته شده و آن را در باره‌ی انسان به کار می‌بریم نه این‌که هیچ واقعیتی نداشته باشد؛ پس باید گفت در محیط عقلا و رای هر اعتبار واقعیتی است که هدف از جعل آن تسهیل در تفاهم و معیشت اجتماعی است و این معنای همین جمله است که احکام عملی مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری است.

۱. این‌که جملات اعتباری مشتمل بر باید و نباید و قضایای حقیقی خالی از باید و نباید است، درست نیست؛ زیرا قضایای بسیاری که حاکی از واقعیت و نفس‌الامرند؛ ولی شامل مفهوم باید یا نباید؛ به عنوان مثال برای تشکیل آب دو عنصر اکسیژن و نیدروژن را باید ترکیب کرد.

۲. مهم‌ترین اشکال عدم رابطه‌ی تولیدی میان حقایق و اعتباریات اشکال منطقی است که از مقدمات حقیقی مشتمل بر هست و نیست نمی‌توان نتیجه‌ای به دست آورد که شامل باید و نباید باشد و چیزی که در مقدماتش باید و نباید نباشد، نمی‌توان از آن استخراج و تولید امر و نهی کرد؛ به تعبیر دیگر نتیجه نباید شامل چیزی باشد که مقدمات از آن خالی است؛ پس میان هست و باید رابطه‌ی تولیدی نیست.

در جواب این شبهه مقدمتاً باید گفت: الف- این قضیه، دو رکن دارد؛ موضوع و محمول؛ و حال آن‌که قضیه یک جزء نامرئی هم دارد به نام ماده که هر قضیه‌ای در نفس‌الامر یکی از مواد ضرورت یا امتناع و یا امکان را داراست. ب- آن‌جا که ماده‌ی قضیه ضرورت است، گاهی ضرورت ذاتی است، گاهی بالغیر است و گاهی بالقیاس الی الغیر است. ج- گاهی می‌شود به ماده‌ی قضیه- که یک مفهوم حرفی و ربطی است- نظر استقلالی کرد و آن را محمول قرار داد؛ مثل این که در قضیه‌ی «الانسان کاتب» بگوییم «کتابه الانسان ممکن»؛ این ممکن همان ماده‌ی ربطی است که نظر استقلالی به آن کردیم یا در «الانسان ناطق» می‌گوییم «ناطقه الانسان واجب» و ...؛ بنابراین به لحاظ منطقی هیچ اشکالی ندارد که به یک امر غیر استقلالی نظر استقلالی کرد. حال با توجه به این مقدمات می‌گوییم: اگر مقدمات توصیفی و هست‌دار داشته باشیم، می‌توانیم از آن‌ها نتیجه‌ی انشایی و باید‌دار بگیریم؛ به این صورت که قضایایی که شامل هست و نیست‌اند، یک جزء ناملفوظ دارند که در منطق، ماده‌ی قضیه نامیده می‌شود. می‌شود این جزء نامرئی



را ظاهر کرد و رکن قضیه قرار داد، مثل عدد سه از دو بزرگتر است؛ یعنی می‌توان از آن استنتاج کرد که بزرگتر بودن عدد سه از دو واجب است یا ضروری. این باید و نبایدهای حقوقی هم - که صحیح اعتبار شده‌اند - حاکی از یک رابطه‌ی علی و معلولی بین موضوع و محمول قضیه است که ما آن را آشکار کرده‌ایم؛ مثلاً دزد را باید مجازات کرد، معنایش این است که مجازات کردن دزد مقدمه است برای تأمین نظم اجتماعی و بین این دو رابطه‌ی سبب و مسببی است و ضرورت بالقیاسی است که ما در این حکم انشایی آن را ظاهر کرده‌ایم؛ پس هر نظام اخلاقی و حقوقی برای خود اهدافی دارد که باید و نبایدها برای تأمین آن اهداف است. هدف در نظام حقوقی نظم جامعه است و این باید و نبایدهای حقوقی، یعنی پیدا کردن علت‌های تحقق نظم در جامعه؛ که هر گاه این علت‌ها تحقق پیدا کرد، معلول هم - که نظم اجتماعی است - تحقق پیدا می‌کند و ضرورت بین این دو بالقیاس است؛ بنابراین باید و نبایدهای اعتباری از رابطه‌ی بین موضوع و محمول - که از آن تعبیر به ماده‌ی قضیه می‌نمایند - به دست می‌آید و هیچ اشکال منطقی در استنتاج باید از هست وجود ندارد. در اصول اخلاقی نیز چنین است؛ این‌ها مبین رابطه‌ی سببی و مسببی بین افعال اختیاری انسان و هدف‌های مطلوب در اخلاق است که مانند دیگر رابطه‌های عقلی امری واقعی و نفس‌الامری است و باید کشف گردد نه این‌که به وسیله‌ی انشا اعتبار گردد؛ و ملاک صدق و کذب چنین قضایایی موافقت و مخالفت آن‌ها با آن روابط واقعی و مصالح نفس‌الامری است. بر اساس این مبنا اصول اخلاق و حقوق از قضایای حقیقی و فلسفی قابل استنتاج و استدلال با براهین عقلی است؛ هر چند عقل انسان عادی در فروع و جزئیات در اثر پیچیدگی فرمول‌ها و کثرت عوامل و متغیرات و عدم احاطه‌ی کامل بر آن‌ها... نارسا باشد و نتواند حکم هر قضیه‌ی جزئی را از اصول کلی استنتاج نماید؛ در این موارد است که چاره‌ای جز استناد به وحی نیست. نکته‌ی دیگر این که در آیات و روایات فراوان می‌بینیم که از واقعیت‌ها به اثبات یا نفی ارزش‌ها استدلال شده، می‌فرماید: «لا اله الا انا فاتقون» یا «انما الخمر و المیسر رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه»؛ یا در علل الشرایع از هست‌ها برای احکام شرعی استدلال شده؛ لذا بین اندیشه‌های حقیقی و اعتباری رابطه‌ی منطقی و تولیدی بر قرار است.^{۱۸}



نکته‌ی آخر این که این استدلال نظریه‌ی کسانی را که نظام ارزشی آن‌ها مبتنی بر طبیعت‌گرایی است، تأیید نمی‌کند؛ چرا که این‌ها دچار مغالطه شده و خواسته‌اند از راه جزء العله معلول را اثبات نمایند نه این‌که دچار مغالطه استنتاج باید از هست شده باشند. در پایان لازم است دو نکته را یادآوری نماییم که اولاً هر کدام از این دو مبنا لوازم تکلیفی و اخلاقی خاصی را نفی می‌کند و نوعی از آن را می‌پذیرد که ما در مقام بیان آن نیستیم؛ بلکه عمده ثمره‌ی این بحث بیان ارتباط و چگونگی پیوند میان حقیقت و اعتبار است نه مکاتب اخلاقی و حقوقی مبتنی بر آن دو نظریه؛ ثانیاً در صورتی که اخلاق و حقوق مبتنی بر حکمت نظری نباشد، بررسی ریشه‌ی پیدایش باید‌ها و نبایدها و بازگشت آن‌ها هم در حوزه‌ی مباحث این نوشتار قرار نمی‌گیرد؛ بلکه همه‌ی آن‌ها را باید در مباحث فلسفه‌ی اخلاق جست‌وجو کرد؛ بنابراین صرف بیان رابطه و چگونگی آن مورد نیاز است که در گذشته هم اشاره شد.

۴- نتیجه‌گیری

در پایان این مقاله به نظر ما هر دو نظریه در یک بررسی دارای نقاط ابهامی هستند که اگر بخشی از آن‌ها تبیین شوند، شاید بسیاری از نزاع‌ها لفظی باشد کما این‌که همین نظریه‌ی دوم در حل مغالطه باید و هست مدعی است که حکم (بایدی) در مقدمتین موجود است ولی مورد غفلت قرار گرفته؛ یعنی طبق ضوابط منطق صوری قبول دارد که نتیجه با مقدمتین از تمام جهات باید توافق و تطابق داشته باشد بنابراین نزاع صغروی است. البته به نظر ما بایدی که از مقدمتین حقیقی و هست‌دار استخراج می‌شود از جنس همان هست‌ها است و باید‌ها است که به هست‌ها باز می‌گردد و خود بیانگر واقعیتی فلسفی است نه اعتباری که قائل نظریه دوم مدعی است؛ نکته‌ی دیگر در مقام ابهام‌زدایی از این بحث باید میان حکم اخلاقی یا دستور اخلاقی و اخلاق و اعتبارشناسی و نیز میان عالم عین و ذهن و عالم اعتبار و مصلحت و مفسده‌ی واقعی و گزاره‌های اعتباری و اثرات واقعی آن‌ها و بالاخره میان عدم تولید یک مفهوم اعتباری از یک تصدیق حقیقی با رابطه‌ی علم و عمل یا توصیف و تکلیف تفاوت و تفکیک قائل شد که به مناسبت جمع میان نظریات استاد مطهری به آن اشاره شد. علاوه بر آن برخی از



ادله‌ی نظریه‌ی دوم مثل به کار بردن جملات انشائیه در مقام اخبار را هم بررسی نمودیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن‌سینا، *دانش‌نامه‌ی علائی*، با مقدمه‌ی محمد معین، تهران: انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱، ص ۱؛ و نیز به کتاب *طبیعیات شفاء* و نجات مراجعه شود.
۲. ابن‌سینا، *منطق الشفاء*، مراجعه ابراهیم مدکور و تحقیق ال‌اب القنواتی و ...، قم: مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴.
۳. مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت، ج ۲، ص ۲۰۱.
۴. همان، ص ۲۰۲.
۵. همان، ج ۱، ص ۲۰۰.
۶. ابن‌سینا، *طبیعیات الشفاء*، ص ۲۹۲ و نجات، جزء دوم، حکمت طبیعی، ص ۱۶۳.
۷. مهدی نراقی، *جامع السعادات*، تصحیح سید محمد کلانتر، نجف: جامعه النجف الدینیة، ۱۳۸۲ ق، ج ۱، ص ۷۵.
۸. قطب‌الدین رازی، *محاکمات (تعلیق‌ه‌ی شرح اشارات)*، ج ۲، ص ۳۷۵.
۹. محمد حسین اصفهانی، *نهایه الدرایه*، قم: فیروز آبادی، ۱۳۴۳، ج ۲، ص ۱۲۴.
۱۰. محسن جوادی، *مسأله‌ی باید و هست*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۲۹-۳۱.
۱۱. *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۵۹، مقاله‌ی *اعتباریات*، ص ۲۸۹.
۱۲. مرتضی مطهری، *پاورقی مقاله‌ی اعتباریات اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: انتشارات صدرا، ص ۲۹۲.
۱۳. مرتضی مطهری، *انسان و ایمان*، قم: انتشارات صدرا، بی‌تا، ص ۲۱.
۱۴. مرتضی مطهری، *مقدمه‌ای بر جهان بینی توحیدی*، قم: انتشارات صدرا، بی‌تا، ص ۸.
۱۵. مرتضی مطهری، *اولین یادنامه‌ی استاد مطهری*، مقاله‌ی *جادوانگی اخلاقی*، ص ۳۹۱.
۱۶. مرتضی مطهری، *مقالات فلسفی*، تهران: حکمت، ۱۳۶۶ ج ۲، ص ۲۰۴.
۱۷. مرتضی مطهری، *جامعه و تاریخ*، قم: انتشارات صدرا، بی‌تا، ص ۳۳۹.
۱۸. برای آگاهی بیشتر به منابع ذیل مراجعه شود:





- محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقہ نہایہ الحکمہ، قم: مؤسسہ ی در راہ حق، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۲۵۰.
- محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفہ، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۲۲۷.
- محمدتقی مصباح یزدی، فلسفہ ی اخلاق، شرکت نشر بین الملل، ۱۳۸۱، ص ۵۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

