

حسن و قبح از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)*

□ ایجاد حسین حسن مجتبی

طلبه دوره دکتری مدرسه عالی فقه و معارف اسلامی

چکیده

مسئله حسن و قبح از قدیم‌الایام، در یونان باستان و قبل از میلاد مطرح بوده است. سقراط نخستین بار واژه خوب و بد را به کار برد و پس از او ارسطو آن را در عقل عملی مورد بحث قرار داد. در حوزه اسلام نیز مسئله حسن و قبح، یکی از مهم‌ترین مسائل کلامی به شمار می‌رود و برخی متکلمان آن را اصل محکم در زمینه شناخت افعال خداوند و صفات فعلی او تلقی می‌کنند. در این مسئله، دیدگاه‌های متفاوتی پدید آمده است. یکی از آن دیدگاه‌ها، دیدگاه مرحوم علامه محمد حسین طباطبایی (ره) است. ایشان نظریه اعتباریات را مطرح می‌کند. و حسن و قبح را جزء اعتباریات بالمعنی الاخص می‌داند. دیدگاه اعتباریات، پیش از علامه نیز مورد بحث بوده، اما علامه از آن به صورت منظم بحث کرده است. در این میان، برخی به علامه نسبت نسبی‌گرایی دادند. اما واقعیت این است که علامه مطلق‌گراست نه نسبی‌گرا و از اعتباری بودن حسن و قبح تفسیر دقیقی ارائه می‌کند که فهم آن دقت و تدبیر عمیق می‌طلبد. آنچه در این مقاله ارائه شده است، تحلیل و توضیح دیدگاه علامه درباره مسئله حسن و قبح است. در این مقاله سه بخش از هم تفکیک شده است: معنانشناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی. اگر این سه بخش صحیح تبیین شود، به نظر علامه نزدیک خواهیم شد.

* وصول: ۱۳۸۷/۹/۱۵؛ تصویب: ۱۳۸۷/۱۱/۳۰.

ایشان در معناشناسی، دو معنا برای حسن و قبح ذکر می‌کند: یکی موافقت و عدم آن با هدف و غرض اجتماعی، و دیگری حسن و قبح به معنای «ینبغی أن يفعل» و «لا ینبغی أن يفعل». در هستی‌شناسی حسن و قبح، علامه قائل به ذاتی و واقعی بودن حسن و قبح است. ایشان حسن و قبح در نفس الامر و حسن و قبح در مقام عمل را تفکیک می‌کند. حسن و قبح در نفس الامر ثابت است، ولی حسن و قبح در مقام عمل متغیر و تابع احساسات درونی افراد است.

در معرفت‌شناسی حسن و قبح، ایشان نسبی‌گرا نیست، بلکه واقعی بودن حسن و قبح را می‌پذیرد و عقل را قادر به درک حسن و قبح می‌داند.

کلیدواژه‌ها: حسن و قبح، ادراک حقیقی، ادراک اعتباری، علامه طباطبایی، اطلاق و نسبییت.

مقدمه

حقیقت حسن و قبح از دیرباز، میان اندیشمندان مورد بحث بوده و صاحب‌نظرانی در حوزه‌های گوناگون علمی مانند منطق، فلسفه، کلام، اخلاق، حقوق، روان‌شناسی و... هر یک از زاویه‌ای بدان پرداخته‌اند. در این ساحت، نظریه‌های نوینی را ارائه کرده‌اند و نیز نقد و بررسی فرضیه‌های پیشین را سامان داده‌اند. یکی از اندیشمندانی که در دوره معاصر درباره مسئله حسن و قبح دیدگاه خاصی ارائه کرده است، مرحوم علامه محمد حسین طباطبایی (ره) است. وی حسن و قبح را جزء ادراکات و علوم اعتباری به حساب می‌آورد و از اعتباری بودن حسن و قبح تفسیر خاصی ارائه می‌کند.

برخی صاحب‌نظران و شاگردان آن مرحوم، از دیدگاه وی دفاع نموده و دیدگاه وی را تشریح کرده‌اند. بنا به نظر آنان، دیدگاه علامه در مورد ارزشهای اخلاقی، دیدگاهی واقع‌گرایانه و مطلق‌گرایانه است نه نسبی‌گرایانه. اما برخی از صاحب‌نظران به رد دیدگاه علامه (ره) پرداخته و گفته‌اند که وی در مورد حسن و قبح و ارزشهای

اخلاقی قائل به نسبیت است.

برای اینکه دیدگاه علامه(ره) در مورد حسن و قبح واضح گردد، ما این تحقیق را در سه بخش مورد بحث قرار می‌دهیم؛ معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. اما پیش از آنکه به این سه بخش بپردازیم، نکاتی وجود دارد که توضیح آنها برای بهتر فهمیدن نظر علامه بسیار لازم است. بنابراین، ابتدا چند نکات مقدماتی ذکر می‌کنیم و بعد به سه بخش اصلی می‌پردازیم.

نکات مقدماتی

۱. شخصیت علامه محمد حسین طباطبایی(ره)

علامه در سال ۱۳۲۱ ق / ۱۲۸۱ ش در روستای شادگان که از توابع تبریز است، متولد شد. وی در پنج سالگی مادر و در نه سالگی پدر خود را از دست داد (حسینی تهرانی، مهرتابان ۱۴۲۵: ۲۵ و ۳۶). علامه دروس ابتدایی را در تبریز خواند. تحصیلات ابتدایی شامل قرآن و کتب ادبیات فارسی را از ۱۲۹۰ تا ۱۲۹۶ ش فرا گرفت و سپس از سال ۱۲۹۷ تا ۱۳۰۴ ش به تحصیل علوم دینی پرداخت و به تعبیر خود «دروس متن در غیر فلسفه و عرفان» را به پایان رساندند (روزنامه همشهری ۱۳۱۴: ۱).

پس از طی دوران تحصیلات مقدماتی و سطوح در سال ۱۳۴۴ ق به نجف اشرف عزیمت کرد و مدت ده سال به درس استادانی همچون آیت‌الله آقا شیخ محمد حسین نایینی، آیت‌الله محمد حسین غروی اصفهانی، معروف به کمپانی، آیت‌الله سید حسین بادکوبه‌ای و آیت‌الله آقا سید ابوالحسن اصفهانی حضور می‌یافت (حسینی تهرانی، مهرتابان ۱۴۲۵: ۲۵).

پس از نیل به مقام اجتهاد، در سال ۱۳۵۴ ق به تبریز برگشت و مدت ده سال در آنجا به زراعت مشغول بود. سرانجام برای حفظ حوزه علمی قم از گزند حوادث عقیدتی، در سال ۱۳۶۵ ق به قم هجرت کرد و مقیم آنجا شد. علامه نه تنها در فلسفه

و احاطه به تفسیر قرآن کریم، فهم حدیث و پی بردن به حاق معنا و مراد آن جامعیت و احاطه به عقل و نقل، بلکه در توحید، معارف الهیه، واردات قلبیه، مکاشفات توحیدیه، مشاهدات الهیه قدسیه، مقام تمکین و استقرار جلوات ذاتیه در تمام عوالم و زوایای نفس، آیتی عظیم بود.

علامه گذشته از جامعیت در علوم، جامع علم و عمل بود. همچنین جامع علوم، کمالات فکریه، وجدانیات، اذواق قلبیه و کمالات عملیه و بدنیه به شمار می‌رفت. در علوم غریبه مثل رمل و جفر وارد بود، ولی آنها را به کار نمی‌بست. در علم اعداد و حساب جمل به ابجد و طرق مختلف آن، مهارتی والایی داشتند. در جبر، مقابله، هندسه فضایی و مسطح و حساب استدلالی تبحر داشت. در هیئت قدیم استاد بود و به آسانی می‌توانست استخراج تقویم کند. همچنین در ادبیات عرب، معانی، بیان، بدیع، فقه و اصول استاد بودند (همان: ۱۹-۲۱).

علامه، علوم ریاضی را در نجف اشرف نزد آقا سید ابوالقاسم خوانساری که از ریاضی‌دانان معروف عصر بود فرا گرفت. دوره‌هایی از فقه و اصول را نزد استادانی چون مرحوم آیت‌الله نائینی و مرحوم آیت‌الله کمپانی خوانده بود. همچنین از فقه آیت‌الله اصفهانی بهره برد. این دوره‌ها ده سال به طول انجامید.

استاد منفرد ایشان در فلسفه، حکیم متأله معروف، مرحوم آقا سید حسین بادکوبه‌ای بود که نزد ایشان *سفار*، *شفا*، *مشاعر* و غیره را خواند. آن مرحوم به علامه عنایتی خاص داشت و برای تقویت برهان و استدلال، به ایشان امر کرده بود که علوم ریاضی را دنبال کنند.

اما معارف الهیه، اخلاق، تفسیر و فقه‌الحدیث را نزد عارف عالی‌قدر و کم نظیر، مرحوم آیت‌الحق حاج میرزا علی آقا قاضی آموخت و در سیر و سلوک و مجاهدت نفسانیه و ریاضیات شرعیه زیر نظر و تعلیم و تربیت آن استاد کامل بود. علامه نام استاد را فقط برای مرحوم قاضی به کار می‌برد به طوری که وقتی ایشان لفظ استاد را مطلق می‌گفت، مرادشان مرحوم قاضی بودند (همان: ۲۱-۲۲).

علامه در حوزه علمیه قم، دوره‌هایی از فلسفه - اسفار و شفا - تدریس کرد. در آخرین سالیان یک دوره خارج فلسفه را به طور خصوصی برای بعضی از طلاب تدریس کرد و نتیجه آن را به صورت دو جلد کتاب *بدایة الحکمة و نہایة الحکمة* در معرض استفاده عموم قرار داد. وی متخصص فلسفه شرق بود (همان: ۴۶).

علامه پس از تدریس یک دوره *اسفار اربعه* در قم، تمایل یافت که میان فلسفه شرق و فلسفه غرب تطبیق و مقایسه کند و سرّ اختلاف فلسفه شرق و غرب و مواضع ضعف را روشن سازند و برای آن جلساتی را تشکیل دادند. مدتی طول کشید و در نتیجه آن کتابی بسیار نافع و حلال بسیاری از مسائل اختلافی این کار، تنظیم گشت و به نام *اصول فلسفه و روش رئالیسم* در پنج جلد و بعدها با پاورقیهای شهید استاد مطهری منتشر شد (همان: ۶۱-۶۲).

همچنین ایشان تفسیر گرانهای *المیزان فی تفسیر القرآن* را در بیست جلد نوشت. و در طول نگارش، آن را برای طلاب تدریس می کرد (همان: ۶۳).

آثار دیگر علامه عبارت‌اند از: *رسائل سبعة، رسائل التوحیدية، سنن النبی، تعلیقه بر بحار الانوار، تعلیقه بر اصول کافی، تعلیقه بر اسفار اربعه، علی (ع) و الفلسفة الالهیة، رسالة فی التوحید، رسالة فی العلم، رسالة فی علم النبی، رسالة الولاية، رسالة «النبوة و الامامة»، شیعه در اسلام، قرآن در اسلام، وحی یا شعور مرموز، انسان از آغاز تا انجام، حاشیه بر کفایه، تذیلات و محاکمات، آموزش دین، بررسی‌های اسلامی، رساله‌ای در مبدأ و معاد، رساله‌ای در نبوت، رساله‌ای در عشق، رساله‌ای در مشتقات، حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری، سلسله انساب طباطباییان در آذربایجان، منظومه‌ای در خط نستعلیق، روابط اجتماعی در اسلام.*

علامه در صبح یکشنبه هجدهم محرم سال ۱۴۰۲ق رحلت نمودند و در بالا سر قبر حضرت معصومه (س) دفن گردید. مدت عمر ایشان ۸۱ سال بود (همان: ۲۵ و ۳۹).

۲. تاریخچه حسن و قبح

مسئله حسن و قبح از مسائلی است که از یونان باستان تاکنون مطرح بوده است. این مسئله را نخستین بار سقراط مطرح کرد و بعد از او، ارسطو این بحث را ادامه داد. ارسطو فلسفه را به دو بخش تقسیم کرد: نظری و عملی. در بخش عملی فلسفه از سه موضوع بحث می‌شود:

۱. سیاست مُدُن (آیین کشورداری)؛ ۲. تدبیر منزل (اداره خانواده)؛ ۳. اخلاق (ارزشهای والای انسانی).

هدف از مطرح کردن موضوع سوم، تبیین کارهای پسندیده و ارزشمند و تبیین کارهای ناپسند و فاقد ارزش بوده است. شناخت افعال پسندیده و ناپسند انسان، کار عقل و خرد است که کدام فعل خوب و زیبا و کدام فعل زشت و ناپسندیده است. طرح مسائل اخلاقی برای فلاسفه یونان، بدون مسلم شمردن حسن و قبح عقلی، ممکن نبود. طبعاً حسن و قبح برخی افعال برای آنان ثابت و روشن بود که آنها را به صورت اصل موضوع می‌پذیرفتند. به نظر آنان، حسن و قبح عقلی نه تنها معیار سنجش کردارهای پسندیده یا ناپسند بود، بلکه برای ارائه اصول اخلاقی جاودان، یگانه اصل به شمار می‌رفت و از آن به عنوان فلسفه اخلاق بهره می‌گرفتند.

پس از طلوع خورشید اسلام و بعثت پیامبر(ص) و طرح بحث‌های کلامی، مسئله حسن و قبح مطرح گردید و از مسائل مهم کلامی به شمار آمد. برخی متکلمان، از حسن و قبح به عنوان اصلی محکم در زمینه شناخت افعال خدا و صفات فعلی او بهره گرفتند (سیحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان ۱۳۶۱: ۷-۱).

علامه(ره) می‌فرماید: قبل از دوران خلفای عباسی، مباحث کلامی مطرح بود، ولی به صورت کتاب و رساله تدوین نشده بود. در زمان خلافت بنی عباس بحثهای کلامی گسترش یافت و کتابها و رساله‌ها تدوین شدند. چیزی از تاریخ پیدایش کلام

نگذشته بود که دانشمندان علم کلام به دو گروه؛ (اشاعره و معتزله) تقسیم شدند. البته اصول و افکارشان در زمان خلفا و بلکه در زمان رسول خدا (ص) موجود بود احتجاج‌هایی که از علی (ع) در مسئله جبر و تفویض، قدر و استطاعت و مانند آن روایت شده، دلیل بر این مدعاست. و همچنین در اینگونه مسائل روایاتی از شخص رسول خدا (ص) نقل شده است (صدر، *نهایه‌الدرایه بی تا: ۵۱۳*؛ مجلسی، *بحارالانوار ۱۴۰۳: ۶/۵*).

رفته رفته این دو مذهب به دو فرقه بزرگ اهل سنت تبدیل شدند و در مقابل یکدیگر قرار گرفتند. معتزله عقل را در مسائل علمی بر ظواهر دینی ترجیح دادند و حاکم کردند. مثلاً به حسن و قبح عقلی، قبح ترجیح بدون مرجح، قبح تکلیف‌های شاق و بیرون از حد طاقت قائل شدند و نیز به استطاعت و تفویض و اقوالی دیگر اعتقاد یافتند. در مقابل آنان، اشاعره ظواهر دینی را بر حکم عقل مقدم داشتند. مثلاً گفتند عقل از خودش حکم به هیچ حسن و قبحی ندارد: خوب آن است که شرع بگوید، و بد آن است که شرع آن را بد بداند. همچنین گفتند ترجیح بلامرجح جائز است، بشر هیچ استطاعتی از خود ندارد، بشر مجبور در افعال خویش است، کلام خدا قدیم است و....

روش اعتزال از روز نخست تا اوایل عهد عباسیان، یعنی اوایل قرن سوم هجری، روز به روز به جمعیت و طرفدارانش افزوده می‌شد و شوکت و ابهت بیشتری به خود می‌گرفت. ولی از آن تاریخ به بعد رو به انحطاط و سقوط نهاد، تا آنکه پادشاهان ایوبی همه طرفداران این مکتب را از بین بردند و مکتب اعتزال به کلی منقرض گردید. کسانی که در عهد ایوبیان و بعد از آن به جرم اعتقاد به این مکتب کشته شدند، چنان فراوان بودند که عدد کشته‌هایشان را کسی جز خدای سبحان نمی‌داند. در این زمان بود که فضای بحث‌های کلامی برای اشعریان صاف و بدون مزاحم شد. این سبب شد که اشاعره در مذهب خود پیشرفت کردند و با اینکه

فقه‌های آنان در آغاز ادامه این بحثها را گناه می‌دانستند، همواره و تا به امروز در بین آنان رایج مانده است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی‌تا: ۵/ ۲۷۷ - ۲۷۸؛ شریف، تاریخ فلسفه در اسلام ۱۳۶۲: ۱/ ۲۸۳ - ۲۸۴؛ فاختوری و جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱۳۸۱: ۱۱۴ - ۱۱۶).

بررسی نظر علامه (ره) در مورد فرقه معتزله و اشاعره

این نکته مخفی نماند که مذهب معتزله در اوایل قرن دوم ق به دست واصل بن عطا (۱۰ ق/ ۶۹۹ م - ۱۳۱ ق/ ۷۴۱ م) که شاگرد حسن بصری (م ۱۱۰ ق/ ۷۲۳ م) بود، در بصره به وجود آمد. آرای معتزله، در پی سپری شدن دوره اصحاب پیامبر (ص) پا به عرصه ظهور گذاشت. زمان پیدایش آن نزدیک به دو قرن پس از هجرت نبی اکرم (ص) به مدینه بود (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام ۱۳۶۲: ۱/ ۲۸۳).

کلمه «اعتزال» به معنای «کناره گرفتن» و «انشعاب کردن» است. معتزله گروهی بودند که در برخی از عقاید خود، با آرای مورد اتفاق اهل سنت تضاد آشکار داشتند. روزی حسن بصری در مسجد با شاگردان خویش مشغول تدریس بود، پیش از پایان درس یکی از میان برخاست و گفت:

«در روزگار ما، فرقه‌ای پیدا شده است که مرتکب گناه کبیره را کافر و خارج از اسلام محسوب می‌کند. در همین حال فرقه دیگری به وجود آمده است که به مرتکب گناه کبیره امید نجات و فلاح می‌دهد و معتقد است همان‌گونه که عبادت به کافر سودی نمی‌رساند، معصیت نیز به کسی که به خدا ایمان دارد زیانی نمی‌رساند. اکنون به نظر تو، حق با کیست و کدام سخن را باید پذیرفت؟»

قبل از آنکه حسن بصری به سؤال پاسخ دهد، شاگردش به نام واصل بن عطا برخاست و گفت: «مرتکب گناه کبیره نه کافر مطلق است و نه مؤمن کامل، جایگاه او میانه کفر و ایمان منزلت بین‌المنزلتین است.» واصل پس از سخن خود، خود را

به گوشه دیگری از مسجد رساند و به توضیح عقیده خویش برای دیگران پرداخت. حسن بصری نگاه تندی به او انداخت و گفت «إعتزل عتاً» یعنی او از ما کناره گرفت. از همان روز، اصل و پیروانش به معتزله معروف شدند (همان: ۲۱۳ - ۲۱۴؛ فاخوری و جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱۳۸۱: ۱۱۴ - ۱۱۶).

مذهب اشاعره در قرن چهارم به دست ابوالحسن علی ابن اسماعیل اشعری که شاگرد معروف‌ترین استاد معتزلی زمان خود، ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبایی بود، به وجود آمد. اشعری در بصره متولد شد. در خصوص تاریخ تولد او آرای مختلفی وجود دارد. ابن‌خلکان تاریخ تولد او را ۲۶۰ یا ۲۷۰ق/ ۸۷۳ یا ۸۸۳ م می‌داند و تاریخ وفات او را ۳۳۰ق/ ۹۴۱م در بغداد می‌داند. ولی شبلی نعمانی و ابن عساکر می‌گویند: ابوالحسن در سال ۲۷۰ق/ ۸۷۳ متولد شد و در سال ۳۳۰ق/ ۹۴۱م از دنیا رفت و در محلی میان کرخ و باب‌البصره دفن شد. جدش ابوموسی اشعری، صحابی معروف پیامبر (ص) بود.

اشعری در جوانی تحت تربیت معتزلی بزرگ بغداد، ابو علی محمد بن عبدالوهاب جبایی، قرار گرفت و از روی ارادتی که به وی داشت، یکی از طرفداران مذهب اعتزال شد و تا چهل سالگی همچنان از عقاید این مذهب حمایت می‌کرد. چون به چهل سالگی رسید، پانزده روز در خانه اعتکاف کرد. آنگاه در مسجد بصره به منبر رفت و با صدای بلند گفت: «کسی که مرا بشناسد می‌داند که من چه کسی هستم، و کسی که مرا نمی‌شناسد بداند که من ابوالحسن علی اشعری‌ام که پیش از این قائل به مخلوق بودن قرآن بودم و می‌گفتم که خدا با چشم انسان دیده نمی‌شود و فاعل افعال شر، خود من هستم، اما هم اکنون از اینکه قبلاً این عقاید را داشتم توبه می‌کنم و مذهب اعتزال را مردود می‌دانم و از فضایح و معایب ایشان بیزارم» (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام ۱۳۶۲: ۱/ ۳۱۷ - ۳۱۸؛ فاخوری و جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۱۳۸۱: ۱۴۶ - ۱۴۷؛ کورین، تاریخ فلسفه اسلامی ۱۳۸۰: ۱۵۲؛ ربانی گلپایگانی، فرق و مذاهب اسلامی ۱۳۸۱: ۱۸۵ - ۲۶۱).

این دو فرقه همزمان با هم نمی‌زیستند و میان آنها تقریباً دو قرن فاصله وجود دارد. اشعری تا چهل سالگی از مدافعان معتزله به شمار می‌رفت و کتابهای بسیاری نیز به همین منظور نگاشت. در همین دوران بود که یکباره از اعتزال روی برگرداند و آرای تازه‌ای در مقابل معتزله و همخوان با اهل حدیث ارائه کرد. اشعری از یک سو یگانه منبع عقاید را کتاب و سنت معرفی کرد و از این جهت با معتزله به مخالفت درآمد و به اهل حدیث گرایید، اما بر خلاف اصحاب حدیث نه تنها بحث و استدلال در تبیین و دفاع از عقاید دینی را جایز می‌شمرد، بلکه آن را عملاً به کار گرفت (همان).

مذهب معتزله نامهای دیگری نیز دارد؛ مانند اهل توحید، اصحاب عدل، قدریه، عدلیه و... که معروف‌ترین آنها معتزله است. اشاعره نیز با اسامی دیگری چون اشعریه، اهل حق، اهل تحقیق، مذهب اوسط، صفاتیه و اهل سنت یاد می‌شوند.

نقد علامه

علامه (ره) می‌فرماید سیمای بحث کلامی در شیعه، به بحث کلامی معتزله شبیه‌تر است تا بحث اشاعره. به همین جهت بسیار اتفاق می‌افتد که بعضی از آرای این دو مکتب تداخل می‌کنند. بحث پیرامون حسن و قبح، مسئله ترجیح بدون مرجح، مسئله قدر و مسئله تفویض از آن جمله‌اند. به همین جهت، امر بر بعضی از مردم (یعنی اهل تسنن) مشتبه شده و هر دو طایفه را یک مکتب و در بحث کلامی آنها را یک فرقه دانسته‌اند. ولی این امر، به این معنا نیست که این دو (شیعه و معتزله) یک فرقه‌اند. کسانی که آنها را یک فرقه و طایفه دانسته‌اند، خطای بسیار کرده‌اند، زیرا اصولی که از ائمه اهل بیت (ع) روایت شده، و در نظر شیعه تنها همین اصول معتبر است، هیچ سازشی با مذاق معتزله ندارد (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی‌تا: ۵ / ۲۷۹).

اهمیت مسئله حسن و قبح را در اندیشه کلامی به گونه‌ای دیگر هم می‌توان مطرح کرد. اگر به مباحث نخستین نگاه کنیم، اولین مسائل کلامی، توحید و عدل بود و یکی از اصول موضوعه عدل، مسئله حسن و قبح است (سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان ۱۳۶۸: ۸).

۳. اعتباری بودن حسن و قبح

علامه (ره) از اندیشمندانی است که معتقد به اعتباری بودن حسن و قبح‌اند. اعتباریت چند معنا دارد. از این معانی کدام معنا در مسئله حسن و قبح، منظور علامه (ره) است؟ برای اینکه منظور ایشان از اعتباری را بفهمیم، باید چند نکته را توضیح دهیم:

الف - انواع ادراکات از دیدگاه علامه (ره)

از نظر علامه (ره) تمییز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری بسیار لازم و ضروری و عدم تفکیک آنها بسیار خطرناک است. عدم تفکیک این دو سبب شده است که بسیاری از دانشمندان، بعضی از اعتباریات را به حقایق قیاس نموده‌اند و با روشهای عقلانی مخصوص حقایق، در اعتباریات سیر کرده‌اند و برخی از آنها به عکس، نتیجه مطالعات خود را در مورد اعتباریات درباره حقایق تعمیم داده‌اند و حقایق را مانند اعتباریات، مفاهیمی نسبی، متغیر و تابع احتیاجات طبیعی دانسته‌اند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی‌تا: ۲۶۹ - ۲۷۰).

برای تمییز ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری لازم است نخست، تعریف ادراکات حقیقی و اعتباری را ارائه دهیم:

ادراکات و علوم حقیقی: انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر مانند اقسام تصورات و تصدیقات است (همان: ۲۶۹). این ادراکات و علوم حقیقی هیچ وقت به اعمال ما ربطی ندارند. ما باشیم یا نباشیم و اعمال زندگی فردی و اجتماعی

را انجام دهیم یا ندهیم، این علوم تنها واقعیاتی را کشف می‌نمایند و با خارج تطبیق می‌کنند؛ مانند تصدیق به اینکه عدد چهار جفت و عدد یک نصف دو است، عالم موجود است، این زمین است و آن آسمان است، آب روان است و سیب یکی از میوه‌هاست. درک این گونه تصورها و تصدیقها نه اراده‌ای در ما ایجاد می‌کند و نه باعث صدور عملی از ما می‌شود، بلکه تنها چیزهایی را که در خارج است برای ما حکایت می‌کند. حال این علوم یا بدیهی‌اند و یا نظری منتهی به بدیهیات (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی‌تا: ۵۳/۸ - ۵۴ و ۱۱۴/۲ - ۱۱۵).

چیزی حق و حقیقت است که در خارج و اعیان، ثابت و واقع بوده باشد، نه اینکه وجودش وابسته به وهم و ذهن انسانی باشد؛ مانند خود انسان که یکی از موجودات خارجی است، همچنین زمینی که انسان در روی آن زندگی می‌کند، و گیاه و حیوانی که از آن تغذیه می‌نماید (همان: ۱۱۸/۷).

ادراکات و علوم اعتباری: فرضهایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را می‌سازد و جنبه قراردادی و فرضی و اعتباری دارند و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی‌تا: ۲۶۹). ما آنها را برای کارهای زندگی اجتماعی خودمان وضع کرده‌ایم و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل می‌کنیم. ما به این گونه ادراکات، ترتیب اثر خارجی می‌دهیم که مانند ادراکات حقیقی ذاتی آن نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است. تنها در موردی به این ادراکات می‌پردازیم که بخواهیم به کارشان بگیریم و آنها را واسطه به دست آوردن کمال و یا مزایای زندگی خود قرار دهیم. هیچ فعلی از افعال ما خالی از این ادراکات نیست، از قبیل اینکه کارهایی حسن و کارهای دیگر قبیح‌اند، کارهایی هست که نباید انجام داد، کارهای دیگری هست که باید انجام داد، عمل خیر را باید رعایت کرد، عدالت، حسن و ظلم زشت و قبیح است، این در باب تصدیقات است. اما در باب تصورات، تصور مفهوم ریاست و مرئوسیت، عبدیت و مولویت و امثال آن مراد است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی‌تا: ۵۳/۸ - ۵۴ و ۱۱۵/۲).

ادراکات اعتباری مانند ادراکات حقیقی، از امور خارجی که منفصل و جدا از ما و از فهم ماست حکایت نمی‌کنند، بلکه ادراکاتی هستند که از حوزه عمل ما خارج نیستند، نه اینکه از تأثیر عوامل خارجی در ما پیدا شوند، بلکه ادراکاتی‌اند که ما با الهام احساسات باطنی خود برای خود آماده می‌کنیم، احساساتی که خود آنها هم مولود اقتضایی است که قوای فعاله و جهازات عامله ما دارد و ما را وادار به اعمالی می‌کند. مثلاً قوای گوارشی ما و یا قوای تناسلی ما اقتضای اعمالی را دارد که می‌خواهد انجام یابد، و نیز اقتضای چیزهایی را دارد که باید از خود دور کند. این دو اقتضا، باعث پیدایش صورتهایی از احساسات از قبیل حب، بغض، شوق، میل و رغبت می‌شود. این صور احساس، ما را وادار می‌کند تا علوم و ادراکاتی از معنای حسن و قبح، سزاوار و غیرسزاوار، واجب و جایز و امثال آن اعتبار کنیم، سپس آن علوم و ادراکات را میان خود و ماده خارجی، واسطه قرار دهیم و عملی بر طبق آن انجام دهیم تا غرض ما حاصل گردد.

پس معلوم شد که ما علوم و ادراکاتی داریم که هیچ قیمت و ارزشی ندارند، مگر در عمل. این گونه ادراکات را علوم عملی می‌نامیم که در خارج از نفس انسانی، اعتباری ندارند. این سلسله از علوم و ادراکات‌اند که واسطه میان انسان و عمل در ماده می‌شوند (همان: ۱۱۵/۲ - ۱۱۶).

انواع ادراکات اعتباری

خود ادراکات اعتباری به چند دسته تقسیم می‌شوند:

دسته اول: اعتباریات اجتماعی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت غیر متغیر: اعتباریاتی که انسان از ساختن آنها ناگزیر است، مانند اصل متابعت علم، اصل اجتماع و اصل خوبی و بدی (حسن و قبح). اصول اعتبارات عمومی همیشه زنده‌اند و سرگرم ادامه فعالیت‌اند. این اصول تغییر نمی‌کنند و تنها چیزی که جا به جا می‌شود موارد و مصادیق آنها است (طباطبایی،

اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۳۳۰).

۲. اعتباریات خصوصی قابل تغییر: مانند زشتی و زیباییهای خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات. انسان می تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده، روز دیگر بد بشمارد، اما نمی تواند از اصل اجتماع صرف نظر کند یا اصل خوبی و بدی را فراموش کند (همان: ۳۱۳).

دسته دوم: اعتباریات در یک تقسیم دیگر به اعتباریات بالمعنی الاعم و اعتباریات بالمعنی الاخص تقسیم می شوند. به این گونه اعتباریات، اعتباریات عملیه نیز می گویند. اعتباریات بالمعنی الاعم، مقابل اعتباریات بالمعنی الاخص و تقسیم علم حقیقی در تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری است (طباطبایی، *نهایه الحکمه* ۱۳۸۳: ۱/۴). به عبارت دیگر، معقولات ثانیه فلسفی، اعتباریات بالمعنی الاعم در مقابل معقولات اولیه اند.

علامه (ره) اعتبار حسن و قبح را در مقام عمل، وابسته به شخص و فاعل می داند. ایشان اعتباریات بالمعنی الاخص را به دو دسته تقسیم می کند:

اعتباریات پیش از اجتماع: اعتباریاتی که به هر شخص قائم اند. شخص فعل، به شخص فرد قائم است. این اعتباریات عبارت اند از: وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل (سبک تر و آسان تر)، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت علم. اعتباریات بعد از اجتماع: اعتباریاتی که به نوع مجتمع قائم اند، یعنی شخص فعل به اجتماع قائم است. این اعتباریات عبارت اند از: اصل ملک، کلام (سخن)، رئاست و مرئوسیت و لوازم آنها و اعتبارات در مورد تساوی طرفین (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۳۱۵*).

ب - ویژگیهای ادراکات اعتباری

از نظر علامه (ره) ادراکات اعتباری چند ویژگی دارند:

۱. اعتباریات، دسته ای از آگاهیهاست که مطابق خارج از وهم ندارد (همان: ۲۱۵).

۲. علوم اعتباریه تابع احساسات درونی است و با از میان رفتن آنها از میان می‌رود و با تبدل آنها متبدل می‌شود. مثلاً می‌توان روزی یک فرد انسان را از روی احساسات به شیر تشبیه کرد و روز دیگر با بروز احساسات دیگری، او را موش قرار داد (همان: ۲۱۶ - ۲۱۷).

۳. هر اعتباری دارای حقیقتی است. مراد از حقیقتی که هر اعتباری دارد، همان حقیقت خارجی است که مفهوم اعتباری از آن اخذ شده است؛ مانند مفهوم اعتباری ملکیت که از مفهوم ملکیت حقیقی گرفته شده است (همان: ۲۱۷؛ طباطبایی، نهاییه الحکمه ۱۴۱۶: ۲۵۹). بنابراین، ادراکات اعتباری ریشه در امور حقیقی دارند و بدون مقایسه با آن امور حقیقی، اصلاً تحقق پیدا نمی‌کنند.

۴. علوم اعتباریه در حالی که غیر واقعی است بدون آثار خارجی نخواهد بود و دارای آثار واقعیه است. پس اگر از این علوم اعتباریه، معنایی را فرض کردید که اثر خارجی نداشته باشد، از نوع معانی اعتباریه نبوده، بلکه غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۲۱۱).
۵. در مورد اعتباریات، برهان جاری نمی‌شود (همان: ۲۱۹؛ طباطبایی، نهاییه الحکمه ۱۴۱۶: ۲۵۹).

۶. ممکن است علم اعتباری، علم اعتباری دیگری را تولید کند و به واسطه ترکیب و تحلیل، کثرتی در آنها پیدا شود سبک (مجاز از مجاز) (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۲۹۱).
۷. اعتباریات، صدق و کذب بردار نیست (همان: ۳۱۳).

ج - منشأ پیدایش ادراکات اعتباری

علامه (ره) منشأ ادراکات اعتباری را احتیاج بشر به تشکیل اجتماع می‌داند و با یک مثال آن را توضیح می‌دهد: از آنجا که بشر مجبور است اجتماعی زندگی کند، به حکم جبر، اداره امور جمعیت را به شخص معینی واگذار می‌کند، تا او هر کاری

را در موقع مناسبتش انجام دهد. نسبت شخص در جامعه مانند نسبت بدن به سر است. به همین مناسبت برای اینکه مقام شخص مزبور محفوظ بماند و جامعه از آثار و فواید مقام او برخوردار شود. او را به وصف ریاست توصیف نموده می‌گویند «زید رأس جمعیت و رییس آنهاست.»

پس اعتقاد به اینکه زید رأس و رییس است، اعتقادی است وهمی که از ظرف وهم به خارج سرایت نمی‌کند. ولی ما برای همین امر وهمی، یک معنای خارجی اعتبار می‌کنیم و به خاطر مصالح اجتماعی خود، آثار خارجی بر آن مترتب می‌کنیم. همه معانی که در محیط اجتماع بشری مربوط به اعمال انسانی است، بر این قیاس است. همه آنها را خود انسان به خاطر مصلحت زندگی خودش وضع نموده و در قالب اعتبار ریخته است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی تا: ۵۳/۸).

اعتباری بودن حسن و قبح

بعد از توضیح انواع و ویژگیهای ادراکات اعتباری، لازم است معانی اعتباری را توضیح دهیم تا به معنای منظور علامه (ره) دست پیدا کنیم. خود ایشان برای اعتباری چند معنا ذکر می‌کند:

۱. اعتباری به معنای معقولات ثانیه در مقابل حقیقی به معنای معقولات اولیه

منظور از مفاهیم حقیقی همان معقولات اولیه است که عبارت است از مفاهیمی که مصداق آنها گاه در خارج موجود است و آثار خارجی دارد و گاه در ذهن موجود می‌شود و فاقد آن آثار است، یعنی نسبت به وجود و عدم مساوی است (مفاهیم ماهوی)؛ مانند مفهوم انسان.

در مقابل مفاهیم حقیقی، مفاهیم اعتباری یا معقولات ثانوی است که خود به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف - مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در خارج بودن است؛ مانند وجود و صفات حقیقی وجود، مثل وحدت، کثرت، قول و فعل....

ب - مفاهیمی که حیثیت مصداقشان در خارج نبودن است؛ مانند مفهوم عدم. به این دو قسم، معقول ثانوی فلسفی نیز گفته می‌شود.

ج - مفاهیمی که حیثیت مصداقشان فقط در ذهن وجود دارد، اتصاف و عروضش فقط در ذهن است؛ مانند مفهوم کلی، جزئی، جنس و فعل. به این قسم، معقول ثانوی منطقی نیز گفته می‌شود (طباطبایی، *نهایه الحکمه* ۱۴۱۶: ۲۵۶ - ۲۵۷). به معقولات ثانیة فلسفی، در مقابل اعتباریات بالمعنی الاخص، اعتباریات بالمعنی الاعم نیز می‌گویند.

۲. اعتباری در مقابل اصیل که در مبحث اصالت وجود به کار می‌رود

در بحث اصالة الوجود و اعتباری بودن ماهیت، اصالت به معنای منشأیت ذاتی برای آثار است و در مقابل آن اعتباری به معنای منشأیت بالعرض یا بالتبع برای آثار قرار می‌گیرد (همان: ۲۵۸). بنابراین، ماهیت اعتباری است و وجود اصیل، یعنی آنچه منشأ آثار است وجود است و ماهیت به تبع وجود، موجود است.

۳. اعتباری به معنای وجود غیرمستقل و وابسته، در مقابل وجود مستقل.

اعتباری به معنای آنچه وجود منحاز و مستقل ندارد، در مقابل حقیقی که وجود منحاز و مستقل دارد؛ مانند اعتباری بودن مقوله اضافه که وجود آن به وجود طرفین اضافه، وابسته است؛ برخلاف جوهر که وجود فی نفسه و مستقل دارد (همان). ولی اعراض وجود مستقل ندارند، بلکه به وجود موضوع موجودند.

۴. اعتباری به معنای تحقق آن فقط در ظرف عمل

مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری، مفاهیمی است که مصداق واقعی دارد؛ خواه مفهوم ماهوی یا معقول اولیه باشند، خواه معقول ثانوی. در مقابل آن، مفاهیم اعتباری

عبارت است از مفاهیم تصویری و تصدیقی که در خارج از ظرف عمل تحقق ندارد، فقط در ظرف عمل تحقق دارد و بس و چیزی جز استعاره مفاهیم نفس‌الامری حقیقی و استعمال آنها در مورد انواع گوناگون اعمال نیست. در واقع بازگشت مفاهیم اعتباری به همان مفاهیم حقیقی و نفس‌الامری است که با همان حدود و مشخصات برای انواع گوناگون اعمال و نیز برای متعلقات این اعمال و به قصد دستیابی به برخی اهداف مطلوب در زندگی «استعاره» می‌شود؛ مانند اعتبار ریاست برای رییس قوم که رییس برای قوم به منزله سر برای بدن است در تدبیر امور و... (همان: ۲۵۸ - ۲۵۹). وگرنه بدون مقایسه و خارج از اعتبار ذهن، ریاست، مالکیت و زوجیت وجود ندارد.

در مسئله حسن و قبح، معنای چهارم مورد بحث است که آیا حسن و قبح مفاهیمی است که مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد، یا فقط اعتبار ذهن است و در خارج از ظرف عمل، هیچ حسن و قبحی وجود ندارد.

نظر علامه (ره) این است که حسن و قبح، از مفاهیم اعتباری‌اند، یعنی در خارج از ظرف عمل وجود ندارند و فقط در تحقق عمل معتبرند. فعل فی‌نفسه نه حسن است و نه قبیح و این ظرف اجتماع و عمل است که به برخی از افعال وجه حسن می‌دهد و به برخی دیگر وجه قبح.

اعتباریات به این معنا، اعتباریات بالمعنی‌الاصح نامیده می‌شود (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی‌تا: ۳۱۳). که همان اندیشه‌های پنداری یا اندیشه‌های ابزاری است و در فلسفه اخلاق از آن بحث می‌شود.

نقد و بررسی

استاد شهید مرتضی مطهری (ره) می‌فرماید: در مقاله ششم اصول فلسفه علامه (ره) مبحث نو و بی‌سابقه‌ای مطرح کرده است و تا آنجا که ما اطلاع داریم، برای اولین بار این مبحث در این سلسله مقالات طرح شده و آن مبحث مربوط به

تمیز و تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری است (همان: ۱۶۳). اما به نظر می‌رسد که علامه مبتکر این دیدگاه نبوده‌اند، بلکه پیش از ایشان نیز بزرگانی مانند سید مرتضی علم‌الهدی در الذریعة، مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی کمپانی، استاد علامه طباطبایی، در نهایة الدراییة و امام خمینی (ره) در تقریرات فلسفی خود، آن را مطرح کرده‌اند (صرامی، جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی: ۴۲ - ۴۵).

سید مرتضی بر آن است که احکام «علت» در امور حقیقی و تکوینی با احکام علت در امور اعتباری که از آن به «علت سمعی» و «علة الشرع» تعبیر می‌کند، متفاوت است. دلیلی که بر این تفاوت اقامه می‌کند، این است که علت در حقایق (علت عقلی) موجب است؛ یعنی معلول از آن تخلف‌ناپذیر است. ولی علت در امور شرعی تابع انگیزه‌ها و مصالحی است که نزد اعتبارکننده آن وجود دارد (سید مرتضی، الذریعة ۱۳۴۸: ۲/ ۶۷۰).

مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی در شرح کفایة الاصول، به تناسب طرح احکام وضعیه، به شرح مفاهیم حقیقی و اعتباری و اصطلاحات آن پرداخته است. وی ابتدا در یکی از تعلیقه‌های خود بر بخشی از سخن مرحوم آخوند، مقسم را «موجودات خارجی» قرار می‌دهد و آنها را به دو قسم می‌کند:

اول: آنکه دارای صورت و مطابق در خارج است؛ مانند جواهر و دسته‌ای از اعراض.

دوم: آنکه خود صورت و مطابق در خارج ندارد، بلکه از «حیثیات» موجودی است که صورت و مطابق خارجی دارد. از این قسم به «موجود به وجود منشأ انتزاع خود» یاد می‌کنند؛ مانند مقوله «اضافه» (غروی اصفهانی، نهایة الدراییة فی شرح الکفایة ۱۳۷۴: ۱/ ۳۱۶).

وی آنگاه در مقابل این دو قسم، از اعتبارات ذهنی مانند کلیت، جزئیت، نوعیت و... یاد می‌کند که طبعاً و به قرینهٔ مقابله، آنها را از موجودات خارجی نمی‌داند (همان).

آن مرحوم، پس از توضیح مفصل اقسام فوق، از اصطلاح دیگری در اعتباریات نام می‌برد که در شرع و عرف وجود دارد و از آن جمله اعتبار ملکیت و زوجیت است (همان: ۳۱۷). مرحوم اصفهانی، اصطلاح اخیر اعتباریات را توضیح می‌دهد و از اقسام دیگر متمایز می‌کند. وی بر مرحوم آخوند ایراد می‌گیرد که چرا «ملک حاصل از عقد» را از قبیل اضافه مقولی دانسته است. وی، به عنوان مثال، ملکیت اعتباری را که از قبیل این‌گونه اعتبارات شرعی و عرفی است، با ملکیت حقیقی مقایسه می‌کند و می‌گوید: ملکیت در عرف و شرع، ملکیت حقیقی نیست، بلکه شارع یا عرف، آن «حقیقت» را در جایی که مصلحت بدانند «اعتبار» می‌کنند، مانند اینکه برای متعاقدان، وارث، فقیر، سید، یا حیازت‌کننده اعتبار می‌کند (همان: ۳۱۹-۳۲۱).

جالب توجه این است که مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی، در همین جا به صنعت استعاره در فن بلاغت اشاره می‌کند که آن را مرحوم علامه در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، نقطه آغازین سخن خود در مقاله ادراکات اعتباری قرار داده‌اند. مرحوم شیخ محمد حسین می‌گوید: اعتبار به ملکیت و زوجیت اختصاص ندارد، بلکه در همه مقولات جاری است؛ مثلاً مطابق حقیقی مقوله واژه شیر نوعی است از انواع مقوله جوهر که عبارت از حیوان درنده است. اما عرف شخص دلیر را شیر اعتبار می‌کند (همان: ۳۱۹).

بنابراین، پیش از علامه، دیدگاه اعتباری مطرح بوده است. البته علامه اولین اندیشمندی است که آن را به صورت دسته‌بندی و کامل تشریح کرده است. علامه (ره) این نظریه را از استاد خود، مرحوم اصفهانی، الهام گرفته است.

تفاوت معانی اعتباری و حقیقی

بعد از توضیح معانی اعتباری و تعیین معنای مورد بحث در حسن و قبح از دیدگاه علامه طباطبایی (ره)، باید بینیم اعتباری به این معنا چه تفاوتی با معنا و مفهوم حقیقی دارد. علامه (ره) در مورد تفاوت میان معانی اعتباری و معانی حقیقی

می‌فرماید: معانی اعتباری چون در خارج از ظرف عمل هیچ تحقیقی ندارد، نه حد دارد و نه برهان می‌پذیرد.

مفاهیم اعتباری به این علت حد ندارد که ماهیت ندارد تا زیر مجموعه مقولات قرار بگیرد. بنابراین، نه جنس دارد نه فصل تا بتواند بر اساس آنها حد داشته باشد (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه ۱۴۱۶: ۲۵۹). تقریر دلیل به صورت منطقی به این نحو است: الف - المعانی الاعتبارية لا ماهية لها. ب - کل ما لا ماهية له لا حد له. نتیجه: المعانی الاعتبارية لا حد لها.

مراد از حد و برهان در اینجا مطابق اصطلاح منطقی آنهاست. بنابراین، تعریف حقیقی که در آن ماهیت شیء بازشناخته می‌شود، در اعتباریات نیست. همچنین برهان منطقی در آن جاری نمی‌شود. در مورد حد نداشتن، مفاهیم تصویری اعتباری مراد است، و در مورد عدم جریان برهان، قضایا و مصادیق اعتباری، زیرا برهان در قضایا جریان می‌یابد (صرامی، جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی: ۲۵۵).

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که مفاهیم اعتباری از کجا شناخته می‌شود. پاسخ این است که مفاهیم اعتباری حد اعتباری دارد.^(۱) پس مراد از اینکه این مفاهیم حد ندارد این است که حد حقیقی ندارد. اما از روی مفاهیمی که برای ساختن، جعل و قرارداد کردن مفهوم اعتباری وام گرفته شده، می‌توان مفهوم اعتباری را شناخت. علامه (ره) می‌فرماید: «نعم لها حدود مستعارة من الحقائق التي يستعارها مفاهيمها؛ (طباطبایی، نه‌ایه الحکمه ۱۴۱۶: ۲۵۹). مفاهیم اعتباری حدودی دارد که از حقایق به عاریت گرفته می‌شود؛ همان حقایقی که برای تشکیل مفهوم اعتباری به عاریت گرفته شده است.»

دلیل عدم جریان برهان در قضایای اعتباری این است که مقدمات برهان باید سه ویژگی ضرورت، دوام و کلیت را دارا باشد؛ در حالی که این سه ویژگی فقط در

قضایای حقیقی محقق می‌شود، نه در قضایای اعتباری (همان):

الف - مقدمات المعانی الاعتبارية ليست بضرورية و لادائمة و لا کلیة. ب - و کما کان كذلك فلا برهان له. نتیجه: معانی الاعتبارية لا برهان لها.

این دلیل دو مقدمه دارد که باید مورد توجه قرار گیرد:

نخست اینکه سه ویژگی یادشده از شرایط مقدمات برهان است. این مقدمه در کتابهای منطقی قابل پیگیری است (مظفر، المنطق ۱۴۲۰: ۳۰۱؛ طوسی، شرح الارشادات و التنبیها: ۱/ ۲۹۵؛ طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۲/ ۱۵۷). و در اینجا اصل مفروض انگاشته می‌شود.

دوم اینکه ویژگیهای یادشده فقط در قضایای حقیقی یافت می‌شود، نه در قضایای اعتباری (صرافی، جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی: ۲۵۷).

مرحوم علامه (ره) در اثبات مقدمه دوم می‌فرماید: این ویژگیها از تطابق با نفس الامر به دست می‌آید (طباطبایی، نهایه الحکمه ۱۴۱۶: ۲۵۹)، یعنی اوصافی مانند ضرورت و کلیت، اموری حقیقی است که ذهن انسان برای قضایایی که از تکوینیات خبر می‌دهد، اذعان می‌کند. اما قضایای اعتباری که نفس الامر و حقیقتی ندارد، نمی‌تواند متصف به چنین اوصافی شود. ایشان در ادامه می‌فرماید: مقدمات اعتباری کجا و نفس الامریت کجا؟ اعتباریات از حد ادعا و فرض فراتر نمی‌رود (همان). ایشان در بیانی دیگر، وجه عدم جریان برهان در اعتباریات را فقط بر پایه نبودن ضرورت در اعتباریات بنیان نهاده‌اند:

در امر اعتباری برهان جریان ندارد، زیرا مراد از برهان، قیاسی است که ایجاد یقین می‌کند. یقین هم به وجود نمی‌آید، مگر اینکه علمی وجود داشته باشد به اینکه فلان شیء چنان است و امکان ندارد چنان نباشد. این هم یعنی علم به مقدمه‌ای ضروری؛ درحالی که ضرورتی برای محمولی نسبت به موضوعی به وجود نمی‌آید مگر از سر اقتضایی که ذاتاً در موضوع وجود داشته باشد، یا از ناحیه علت آن

موضوع باشد و یا ثبوت خارجی، رابطه ضروری را بین موضوع و محمول برقرار کرده باشد. هیچ یک از این حالات ضرورت‌زا، در امر اعتباری وجود ندارد، زیرا امر اعتباری ماهیتی ندارد تا موجودیتی داشته باشد، وگرنه امر حقیقی می‌شود که خلاف فرض اعتباری بودن آن است (طباطبایی، رسائل سبعة ۱۳۶۲: ۱۹).

بنابراین، ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی و یا علمی مشاهده کرد و از آنها نتیجه علمی یا فلسفی گرفت، ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد. به عبارت دیگر، ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند، ولی ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می‌کند. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشو و ارتقا نیست، اما ادراکات اعتباری سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می‌کند. ادراکات حقیقی مطلق، دائمی و ضروری است، ولی ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیرضروری است.

محور اصلی در بیانهای فوق درباره تفاوت اعتباریات با حقایق، در منطق استدلال و تولید دانش، نفس‌الامریت و واقعیت خارجی داشتن ادراکات حقیقی در مقابل فرضی و ادعایی بودن ادراکات اعتباری است. این نکته‌ای است که استاد مطهری هم در پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم، آن را گوشزد می‌کند. وی درباره «ارتباط تولیدی بین ادراکات حقیقی» می‌گوید:

پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط است و آن روابط واقعی و نفس‌الامری است؛ یعنی هر چند «فکر» یک نوع فعالیت است، ولی این فعالیت دل‌بخواه و آزاد نیست، بلکه تابع واقع و نفس‌الامر است و اگر ذهن بلا واسطه یا مع‌الواسطه حکم به تلازم یا تعاند یا اندراج می‌کند، از آن جهت است که در واقع و نفس‌الامر چنین است (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۲۹۱).

ایشان همچنین در مقایسه ادراکات حقیقی با اعتباری و تفاوتی که این دو در منطقه استدلال دارند، می‌نویسد:

مفاهیم حقیقی چون در ذات خود با یکدیگر مرتبط‌اند، زمینه فعالیت ذهنی در میان آنها فراهم است و از همین رو ذهن می‌تواند به تشکیل قیاسات و براهین منطقی موفق شود و از پاره‌ای حقایق، حقایق دیگری را بر خویش معلوم سازد؛ ولی در اعتباریات همواره روابط موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم و اعتباری با یک مفهوم حقیقی یا یک مفهوم اعتباری دیگر رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد (همان: ۲۹۲).

۴. چگونگی پیدایش مفهوم حسن و قبح

علامه در مورد شکل‌گیری حسن و قبح در زندگی انسان، چند مرحله ذکر می‌کند:

۱. اولین مرتبه‌ای که بشر به معنای حسن «زیبایی» برخورد کرد، از راه مشاهده جمال در ابنای نوع خود بود، یعنی بعضی از افراد هم‌نوع خود را دید که نسبت به بقیه افراد، زیباترند و از اندامهای معتدل و اعضای متناسب برخوردارند.
۲. پس از اینکه بشر حسن و زیبایی را در هم‌نوع خود مشاهده کرد به زیباییهای دیگری که در سایر موجودات وجود دارد، توجه کرد و حسن را کمی توسعه داد.
۳. در مرتبه سوم، بشر مسئله حسن و قبح را بیشتر توسعه داد و حوزه آن را از محسوسات خارج کرد و شامل افعال و معانی اعتباری و عناوین اجتماعی نیز ساخت. انسان در این مرتبه متوجه شد آنچه با غرض اجتماع و سعادت زندگی بشر سازگار است، زیبا، خوب و پسندیده است و آنچه با این غرض سازگار نیست، بد و ناپسند است. مثلاً عدل، احسان، تعلیم و تربیت، خیرخواهی و... را معانی حسنه خواند، چون با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی خود در اجتماع سازگار است. همچنین ظلم و دشمنی و... را سیئه خواند، چون با سعادت واقعی و زندگی اجتماعی بشر ناسازگار است.

این قسم از حسن و قبح تابع آن فعلی است که متصف به این دو صفت است. حسن و قبح بعضی از این افعال، دائمی و ثابت است، مانند عدل و ظلم، چون همیشه با غرض اجتماع سازگار است. حسن و قبح برخی دیگر متغیر است و به حسب احوال و اوقات و مکانها و جوامع مختلف می‌شود، مانند خنده، مزاح و انفاق.

۴. بشر به این مقدار هم اکتفا نکرد و دامنه آن را به قدری گسترش داد که حوادث خارجی و پیشامدهایی را شامل شد که در طول زندگی‌اش بر حسب عوامل مختلف پیش می‌آید. اگر حادثی که برای فرد یا اجتماع رخ می‌دهد، موافق با میل و آرزوی انسان و سازگار با سعادت فردی و یا اجتماعی باشد آن را حسنات می‌نامند؛ مانند عافیت، سلامتی، فراخی رزق و... اما اگر این حوادث با میل انسان و سعادت فردی یا اجتماعی سازگار نباشد، آن را سیئات می‌نامند؛ مانند بلا، محنت، فقر، بیماری، ذلت و اسارت و امثال اینها (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی‌تا: ۹/۵-۱۱؛ موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان بی‌تا: ۱۰-۱۲).

علامه در پایان ذکر این مراتب چنین نتیجه می‌گیرد که امور و افعال از آن جهت به حسن و قبح متصف می‌شوند که رابطه‌ای با کمال و سعادت نوع یا فرد دارند. سپس می‌فرماید: حسن همواره امری است وجودی و قبح امری است عدمی؛ یعنی نبودن و یا نداشتن آن صفت و حالتی که ملایم با کمال نوعی و یا سعادت فردی انسان است. خود فعل با قطع نظر از موافقت و مخالفت نه حسن است و نه قبیح. مثلاً وقتی زلزله و سیل ویرانگر در سرزمینی روی می‌دهد، برای خود آن مردم قبیح است، ولی برای دشمنان آن مردم حسن است.

در نظر دین نیز هر بلای عمومی که بر سر دشمنان دین و مفسدان و فجار و طاغیان بیاید، نعمت و خوب است و همان بلا اگر بر سر امت مسلمان و مؤمن و مردم صالح بیاید، نعمت و بد است. همچنین خوردن طعام، اگر از مال صاحب طعام باشد مباح است و همین عمل اگر از مال غیر و بدون رضایت او باشد حرام است، چون صفتی را که باید داشته باشد ندارد. همچنین مباشرت زن و مرد که اثر آن ناشی

از ازدواج باشد، حسنه و مباح است و اگر نباشد، سیئه و حرام و بد است، برای اینکه آن صفتی که باید داشته باشد، یعنی موافقت تکلیف الهی را ندارد (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن بی تا: ۵ / ۱۱*).

نقد

استاد مصباح - دام ظلّه - بر چنین بحثهای لفظی و لغوی ایراد می‌گیرد که برای مسائل عقلی راه‌گشا نیست. گفته می‌شود حسن ابتدا برای زیباییهای حسی وضع شده است. انسان به چیزهایی که از دیدنش لذت می‌برد می‌گوید: زیباست و کلمه حسن را در آنجا به کار می‌برد. در مقابل، به چیزهایی که از دیدنش نفرت دارد می‌گوید: زشت است. این زشتی و زیبایی را به مسموعات نیز توسعه می‌دهد؛ مثلاً صدای خوب و آهنگ زیبا، این گفته‌ها مشکل امور عقلی را حل نمی‌کند. با وجود این، در سایر محسوسات، کلمه زیبا به کار نمی‌رود. نمی‌توان گفت هر چیزی که انسان از آن خوشش بیاید و لذت ببرد زیباست. مثلاً بوی زیبا نمی‌گوییم، مزه زیبا نمی‌گوییم، بلکه بوی خوش می‌گوییم (مصباح یزدی، *دروس فلسفه اخلاق ۱۳۶۷: ۳۲*).

معناشناسی حسن و قبح

بعد از ذکر نکات مقدماتی به بحث معناشناسی می‌پردازیم. اگر به مطالب پیشین و دیگر تألیفات علامه طباطبایی (ره) نظر بیفکنیم، می‌بینیم ایشان درباره حسن و قبح، دو تعریف ارائه کرده است:

۱. سازگاری و ناسازگاری با هدف و غرض اجتماعی

ایشان در بررسی حسن و قبح افعال معتقد است که انسان داوری خود را درباره محسوسات به معانی اعتباری و عناوین اجتماعی سرایت می‌دهد و چیزی را که با

اغراض اجتماعی و سعادت بیشتر افراد بشر، مناسب است، حَسَن، و آنچه را با آن منافات دارد، قبیح می‌شمارد:

«آنچه از این امور با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسانها از زندگی سازگار است، حسن است و آنچه با این غرض سازگار نباشد، قبیح است. عدل، احسان، تعلیم و تربیت و خیرخواهی و امثال اینها حسنه و زیباییند. ظلم، دشمنی و امثال اینها زشت و قبیح‌اند. چون دسته اول با سعادت واقعی بشر و یا بهره‌مندی کامل او از زندگی‌اش در ظرف اجتماع، سازگار است و دسته دوم سازگار نیست.» (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی‌تا: ۹/۵ - ۱۱؛ موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان بی‌تا: ۱۱/۵).

علامه(ره) در عبارت دیگر می‌فرماید: عدل همیشه حسن و ظلم پیوسته قبیح است، زیرا عدل همیشه هماهنگ با اهداف اجتماعی و ظلم پیوسته ناهماهنگ و ناسازگار با آن است (همان: ۱۰). ایشان در جای دیگر می‌فرماید: حسن و نیکو عبارت است از هر چیزی که با غایت و غرض از خلقت هر چیز و کمال و سعادتش سازگار باشد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی‌تا: ۱/۳۷۹؛ موسوی همدانی، ترجمه تفسیر المیزان بی‌تا: ۱/۵۶۹). بنابراین زشت و قبیح عبارت است از هر چیزی که با غایت از خلقت هر چیز ناسازگار باشد.

۲. حسن و قبح به معنای «ینبغی أن يفعل» و «لا ینبغی أن يفعل»

علامه(ره) معنای دیگری برای حسن و قبح بیان می‌فرماید و آن را چنین تعریف می‌کند: حسن و قبح افعال بر بنای عقلاست. اگر عقلا بر فعل چیزی بنا گذاشتند، آن فعل حسن است و اگر بر ترک چیزی بنا گذاشتند، دیگر انجام دادن آن چیز، قبیح است. بنابراین، حسن و قبح اعتباری‌اند (طباطبایی، رسائل سبعة ۱۳۶۲: ۱۳۵-۱۳۵).

ایشان در ادامه همین مطلب چنین می‌فرماید: هر چیزی که انجام آن به بنای عقلا لازم باشد، حسن بودن آن فعل واجب است و هر چیزی که انجام دادن آن از نظر

عقلا لازم نباشد، واجب است که آن فعل قبیح باشد. پس حسن و قبح در حکم شیء واسطه قرار می‌گیرند که آیا فعل آن، ضروری است و یا ترک آن (همان: ۱۳۶). اما چه کسانی عقلا به حساب می‌آیند؟ ایشان در این باره می‌فرماید: عقلا کسانی هستند که بر وفق فطرتشان به سمت خیر و چیزی که نافع بالطبع است، حرکت می‌کنند و از شر و چیزی که مضر بالطبع است، می‌گریزند. اینان همه افعال را با تفکر و تدبر انجام می‌دهند (همان: ۱۳۴).

هستی‌شناسی حسن و قبح

در هستی‌شناسی حسن و قبح از این نکته بحث می‌شود که آیا گزاره‌های اخلاقی مانند حسن و قبح، بیرون از عالم ذهن، واقعیت دارند یا نه، و به عبارت دیگر، آیا از واقعیت حکایت می‌کنند یا فقط قراردادی و اعتبار ذهن‌اند. سؤال دیگری که مطرح می‌شود این است: آیا گزاره‌های اخلاقی ریشه در واقعیت دارد یا نه؟ بنابراین، بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات. بحث از مقام اثبات مربوط به معرفت‌شناسی است. عالم ثبوت یعنی اینکه آیا حسن و قبح افعال، ذاتی است یا اعتباری و سلیقه‌ای و یا الهی. لذا بحث از ذاتی بودن یا الهی بودن حسن و قبح، مربوط به هستی‌شناسی است و بحث از اینکه حسن و قبح عقلی یا شرعی است، به معرفت‌شناسی ارتباط دارد.

علامه (ره) در موارد متعددی بحث اعتباریات را مطرح کرده و در آنجا از حسن و قبح نیز سخن گفته است. ایشان مفاهیم را به دو دسته تقسیم می‌کند: مفاهیم حقیقی: مفاهیمی هستند که ذهن بر اثر تماس با امور خارجی قادر است آنها را تولید کند؛ یعنی بین مفاهیم و مصادیقشان در خارج گونه‌ای تطابق برقرار است؛ مانند مفهوم «اسب» و «قلم».

مفاهیم اعتباری (اعتباری بالمعنی الاخص): مفاهیمی هستند که در ورای ظرف عمل تحقق ندارند، بلکه واسطه رسیدن به اهداف زندگی و عالم مادی هستند. آنها هستی واقعی ندارند و ذهن آنها را تحت تأثیر امور بیرونی به وجود نمی‌آورد، بلکه تحت تأثیر

دوای و احساسات درونی، جهت رسیدن به کمال و سعادت ساخته می‌شوند. علامه (ره) تولید اعتباریات را فرایندی شبیه تولید «استعاره» می‌داند. آنچه در فرایند تولید استعاره رخ می‌دهد، این است که شاعر یک تصور واقعی را مانند مفهوم «شیر» یا «ماه»، تحت تأثیر احساسات و تمایلات خود، از ظرف مطابق خارجی خود بیرون می‌آورد و به چیز دیگر نسبت می‌دهد که واقعاً مصداق آن نیست: «علی شیر است». در حقیقت «علی» مصداق واقعی «شیر» نیست و تنها حدود شیر واقعی به وی نسبت داده شده است. این عمل، یعنی استعاره، در ظرف پندار صورت می‌گیرد، اما در واقع، در بیرون شیری وجود دارد که شجاع است، و شاعر «علی» را در این ویژگی به شیر تشبیه نموده است. حال با طرح چگونگی استعاره می‌توان به درک بهتر فرایند تولید افکار عملی دست یافت (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۲۸۲).

از نظر علامه (ره) حسن و قبح نیز چنین حالتی دارند؛ یعنی اعتباری‌اند و خارج از ظرف عمل تحقیقی ندارند. وی می‌فرماید: ارزشها مستقل از بشر نیستند و این ارزشها (اعتباریات) «مولود یا طفیل احساساتی‌اند که مناسب قوای فعالند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند.» (همان: ۳۱۳).
علامه (ره) بر اعتباری بودن حسن و قبح ادله‌ای را اقامه می‌کند:

دلیل اول

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

دلیل دوم

مدعا: حسن و قبح تعلم، ذاتی تعلم نیست.
الف - اگر حسن آن قبح تعلم، ذاتی او می‌بود، پس نزد تمام افراد یا حسن و یا قبیح می‌بود.

ب - ولی حسن و قبح تعلم، نزد تمام اقوام و ملل یکسان نیست. ممکن است تعلم نزد قومی حسن باشد و نزد قوم دیگر قبیح باشد (همان).
نتیجه: پس حسن و قبح تعلم، ذاتی آن نیست. وقتی ذاتی آن نباشد، پس حسن و قبح آن، اعتباری است.

البته علامه این نوع از حسن و قبح را از اعتباریات خصوصی به حساب می‌آورد. در این نوع از حسن و قبح، انسان می‌تواند هر سبک اجتماعی را که روزی خوب شمرده، روز دیگر آن را بد به حساب بیاورد. اما اصل حسن و قبح هیچ وقت تغییر نمی‌کند و از اعتباریات عمومی به حساب می‌آید که همواره ثابت است. بنابراین، انسان نمی‌تواند از اصل اجتماع صرف نظر نماید یا اصل حسن و قبح را فراموش کند (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی تا: ۳۱۳).

علامه (ره) در مورد اصل حسن و قبح چنین می‌فرماید:

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

پس مفاسد و مصالح واقعی و همچنین صفاتی که به آن دو منتسب است و آدمی را به انجام و ترک کارهایی وا می‌دارد؛ مانند حسن و قبح، همچنین احکامی که از آن صفات منبعث می‌شود؛ مانند وجوب و حرمت، همه دارای ثبوت واقعی‌اند، فنا و بطلان در آنها راه ندارد و قابل زوال و تغییر هم نیستند (طباطبایی المیزان فی تفسیر القرآن بی تا: ۱۱۹/۷).

بنابراین، حسن و قبح واقعی و نفس‌الامری وجود دارند که هیچ وقت باطل و زائل نمی‌شوند. این‌گونه حسن و قبح از اعتباریات عمومی به حساب می‌آیند. اما

نوعی دیگر از حسن و قبح وجود دارد که ثابت نیست و خارج از ظرف عمل تحقیقی ندارد، بلکه این ذهن ماست که برای آنها نوعی ثبوت و واقعیت فرض می‌کند. علامه (ره) در این مورد می‌فرماید:

انسان و هر حیوانی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارد، هر یک به قدر خود در مسیری که در زندگی دارد و راهی که برای بقای حیات و رسیدن به سعادت اتخاذ کرده است، دارای نواقصی است که ناچار است کارهایی را از روی اراده و شعور انجام دهد و بدان وسیله نواقص خود را برطرف سازد و حوائج اجتماعی خویش را برآورده کند. همچنین ناگزیر است این کارها و هر امری را (که اگر نباشد، سعی و کوشششان در راه رسیدن به سعادت نتیجه نمی‌دهد) به اوصاف امور خارجی از قبیل حسن، قبح، وجوب، حرمت، ملکیت، حق و باطل و امثال آن وصف نماید، و حتی قانون علت و معلول را که مخصوص موجودات خارجی است در کارهای جاری سازد و به دنبال آن، قوانین عمومی و خصوصی برای کارهای خود وضع کند و نوعی واقعیت و ثبوت که الگوش از واقعیت موجودات خارجی برداشته شده برای آن قوانین قائل بشود، تا بدین وسیله امور زندگی اجتماعی‌اش بگذرد (همان: ۱۲۰/۷).

ایشان می‌فرماید: ما همان‌گونه که معتقدیم گل حسن و زیباست، به همان معنا قائلیم عدالت نیز حسن و زیباست. همچنان که معتقدیم مردار زشت و قبیح است، معتقدیم ظلم زشت و قبیح است. همان‌گونه که دست خود را مال خود می‌دانیم، همچنین فلان متاع را هم که واقعاً جزئی از ما نیست، مال خود می‌دانیم. همان‌گونه که اثر و معلول را برای علتش واجب می‌دانیم (و واقعاً هم واجب است)، همچنین فلان عمل را واجب می‌شماریم. این معنا اختصاص به انسان خاصی ندارد، بلکه در بین همه اقوام و ملل وجود دارد. اگر چیزی مختلف می‌شود به جهت اختلافی است که در مقاصد اجتماعی آنان وجود دارد.

مثلاً می‌بینید چیزهایی را که این قوم حسن می‌دانند قوم دیگری قبیح می‌شمارند؛ احکامی را که قومی معتبر می‌داند، قومی دیگر کوچک‌ترین اعتباری برایش قائل نیست؛

چیزهایی را که این، معروف می‌داند، آن دیگری منکر می‌شمارد؛ اموری که خوشایند اوست، در نظر این منفور می‌آید. چه بسا ملتی چند صباحی سستی را برای خود اتخاذ کند و در اثر همگامی با گذشت زمان و طی مراحل از سیر اجتماعی و برخورد به احتیاجاتی نوظهور، آن سنت را رها سازد و سنت دیگری را برای خود اتخاذ کند.

ما در اجتماع، مقاصد عمومی و مقاصد خصوصی داریم. در مقاصد عمومی جامعه، هیچ کس حتی دو نفر هم اختلاف رای ندارد. اصل لزوم تشکیل جامعه و یا لزوم عدالت و حرمت ظلم و امثال آن، از این قبیل است و قابل تغییر نیست و هیچ جامعه‌ای در اصل آن (نه در جزئیات) اختلاف ندارد. البته این اختلافات و تغییرات در مقاصدی وجود دارد که هر کدام مخصوص یک جامعه است (همان: ۱۲۱/۷).

از مطالب گذشته می‌توان چنین نتیجه گرفت که از نظر علامه (ره) مصالح و مفاسد، جدا از ذهن، ثبوت و حقیقتی دارند. این ثبوت، واقعی است و به هیچ وجه زوال‌پذیر و تغییرپذیر نیست. همان‌گونه که مصالح و مفاسد واقعی زوال‌پذیر نیستند، همچنین صفاتی که با آن دو است و آدمی را به انجام و ترک کارهایی وا می‌دارد، مانند حسن و قبح و همچنین احکامی که از آن صفات منبث می‌شود، مانند وجوب و حرمت، همه دارای ثبوت واقعی‌اند، فنا و بطلان در آنها راه ندارد و قابل زوال و تغییر نیستند (همان: ۱۱۹/۷).

اما همین صفات در مقام عمل، وقتی به امور خارجی تعلق می‌گیرند، اعتباری‌اند، به این معنا که تابع احساسات درونی افرادند؛ اگر احساسات متغیرند، این صفات نیز متغیرند و اگر احساسات درونی ثابت‌اند، این صفات نیز ثابت‌اند.

معرفت‌شناسی حسن و قبح

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

بنابراین، بحث از حسن و قبح عقلی و شرعی مربوط به مقام اثبات (معرفت‌شناسی) است. مثلاً ملاک حسن و قبح چیست؟ اگر حسن از واقعیت حکایت می‌کند، آیا صادق است یا کاذب؟ مثلاً از کجا بدانیم که عدل خوب است؟ برخی گفته‌اند علامه (ره) قائل به نسبییت ارزشهای اخلاقی است. در این بخش می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا وی قائل به نسبییت‌گرایی است یا مطلق‌گراست.

نقد شهید مطهری بر علامه

شهید مطهری می‌فرماید: نظریه علامه، مانند نظریه برتراند راسل قائل به نسبییت در اخلاق است. ایشان می‌فرماید: «موضوع دیگری که در اینجا هست و به حرف ایشان (علامه) اهمیت بیشتری می‌دهد این است که: حرف کسانی مثل راسل، تمام حرفشان به همین یک حرف برمی‌گردد «حسن و قبح اعتباری است»... در میان متجددین، این راسل است که آمده و این حرف را شکافته است و اگر انسان تاریخ فلسفه راسل را مطالعه کند مخصوصاً آنجا که راجع به نظریه افلاطون بحث می‌کند، نظر او راجع به این مسئله معلوم می‌شود.

تحلیل راسل عین تحلیل آقای طباطبایی است. می‌گوید: اصل خوبی و بدی یک مفهوم نسبی است، یک امری است که در رابطه انسان با اشیا مطرح است. مثلاً وقتی می‌گوییم «راستی خوب است»، این بحث مقصدی است که ما برای خودمان تعیین کرده‌ایم؛ یعنی برای وصول ما به آن مقصد معین خوب است؛ یعنی باید استفاده بشود. البته نه اینکه برای همه خوب است، بلکه تنها برای کسی که چنین مقصدی دارد و الا اگر کسی مقصدی خلاف این مقصد داشته باشد برای او خوب نیست. اینجاست که راسل و دیگران آمدند تحلیل منطقی کردند، در اخلاق که تحلیل کردند، رسیدند به اینکه اصلاً خوبی و بدی اعتباری است و اشتباهی که فلاسفه از قدیم تا به امروز دچار شده‌اند این است که خیال کرده‌اند مسائل اخلاقی هم مثل مسائل ریاضی و طبیعی است.

به هر حال، برتراند راسل از کسانی است که در فلسفه تحلیل منطقی خود به همین نتیجه که آقای طباطبایی به آن رسیده‌اند، رسیده است» (مطهری، نقدی بر مارکسیسم ۱۳۶۳: ۱۹۴-۱۹۶).

بنابراین، یکی از اشکالاتی که بر نظریه علامه وارد می‌شود، این است که بر مبنای ایشان نمی‌توان مسئله اصول جاودانه اخلاق را توجیه کرد.

بررسی نقد استاد مطهری

این اشکال استاد مطهری وارد نیست، چون حسن و قبح از نظر فلسفی با حسن و قبح از نظر اخلاقی تفاوت دارد. این سخن را می‌توان در مورد نظریه‌ای اظهار کرد که مربوط به مسائل اخلاقی باشد و با معیارهای اخلاقی مورد بحث واقع شده باشد. اما اگر نظریه‌ای تنها از زاویه فلسفی یا روان‌شناسی بررسی شده باشد، درست نیست که ما از دیدگاه اخلاقی و با معیارهای اخلاقی در فلسفه اخلاق، بر آن نقد وارد کنیم.

آنچه علامه در مقاله ششم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* درباره «حسن و قبح» بیان فرموده است، بر اساس موازین فلسفی و روان‌شناختی است و به جنبه اخلاقی آن توجهی ندارد، چون ایشان در چند مقاله، از ادراکات حقیقی و علوم نظری بحث می‌کنند، بعد از آن به بحث از ادراکات اعتباری و علوم عملی می‌پردازند تا از دیدگاه فلسفی و روان‌شناختی، چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری ارزیابی گردد. اگر این را نپذیریم، یک سؤال بی‌پاسخ می‌ماند: به چه مناسبت مرحوم علامه، بحث حسن و قبح اخلاقی را در ردیف بحثهایی که مربوط به ادراکات نظری و مسائل فلسفی است، عنوان کرده‌اند؟

بنابراین، هدف از مقاله ششم این بوده که چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری، مشخصات و اقسام آن و نیز نقش آن در تحقق یافتن افعال از فاعلهای دارای شعور، روشن شود. اما اینکه مفاهیم اعتباری، از جمله خوبی و بدی در چه صورتی ارزش اخلاقی دارند، مورد توجه مقاله مزبور نبوده است (سبحانی، حسن و قبح عقلی یا

پایه‌های اخلاق جاودان ۱۳۶۸: ۲۴۲-۲۴۴).

یکی از مسائل مهم فلسفه اخلاق، مسئله نسبی و مطلق بودن ارزشهاست. سؤال این است که آیا ارزشهای مطلق داریم یا تمامی ارزشها نسبی و متغیرند. نسبیت‌گرایی اخلاقی، دیدگاهی است که اعتقاد دارد هیچ حقیقت اخلاقی مطلق وجود ندارد و تمامی باورهای اخلاقی تنها در جوامع و نظامهای خاص اخلاقی درست است. باورها در همان محدوده زمانی و مکانی خاص درست‌اند. مثلاً گزاره «ساعت ۲ است» در مورد یک محدوده زمانی خاص درست است و در مکانهای دیگر غلط خواهد بود. به طور کلی، اگر کسی ادعا کند که در برابر هر گزاره اخلاقی که فرد یا گروهی آن را طرح می‌کند، گزاره رقیبی وجود دارد که به اندازه گزاره‌های مقابل قابل قبول است و هیچ یک از ادعاهای اخلاقی قابل استدلال و توجیه نیست، این فرد را نسبیت‌گرای اخلاقی می‌نامیم.

نسبیت‌گرایی اخلاقی چند نوع دارد:

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

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

۳. **نسبیت فرا اخلاقی:** اگر همه نظامهای اخلاقی، اعتباری یکسان ندارند، چنین هم نیست که یک نوع نظام اخلاقی خاص، معتبر باشد، بلکه میان همه نظامهای اخلاقی، تضاد و تعارض وجود دارد (جمعی از نویسندگان، فلسفه اخلاق ۱۳۸۵: ۱۰۰ - ۱۰۱).

در مقابل نسبیت‌گرایی، نظریه مطلق‌گرایی ارزشهاست که معتقد است اصول احکام ارزشی، تاریخمند نیستند، در آنها تغییر و تبدیلی یافت نمی‌شود و در همه

عصرها و زمانها و مکانها یکی هستند (همان).

در این بخش، به دنبال تبیین موضع علامه (ره) درباره نسبی و یا مطلق بودن ارزشها، می‌کوشیم موضع وی را بر اساس دیدگاهش تبیین نماییم.

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

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

فعل با قطع نظر از موافقت و عدم موافقت با کمال اجتماعی و سعادت فردی، واحد است؛ یعنی نه حسن است و نه قبیح. زلزله و سیل وقتی بر کفار فرود آید، آن را نعمت به حساب می‌آورند، ولی وقتی این بلاها بر مؤمنان فرود آید، آنها را قبیح و مصیبت برای خود می‌دانند. خوردن مال خود حسن است، ولی خوردن مال غیر بدون رضایت او، قبیح است. مثلاً مباشرت زن و مرد، اگر از راه ازدواج و نکاح باشد، حسنه است و اگر بدون نکاح باشد، سیئه و قبیح است. پس حسنات، عناوین وجودیه در امور و افعال‌اند و سیئات عناوین عدمیه در افعال‌اند، و الا خود فعل نه حسن است و نه قبیح.

بنابراین، هر چیزی از عنوان حسن و خوبی، آن مقداری را دارد که از خلقت وجود را دارد چون حسن عبارت از موافقت و سازگاری شیء است با آن غرض و هدفی که از آن چیز منظور است. ما می‌بینیم که اجزای هستی و ابعاد این نظام عالم با یکدیگر موافق و سازگارند و حاشا که رب العالمین چیزی را خلق کرده باشد که اجزای آن با هم ناسازگار باشد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی تا: ۱۱-۱۲).

ایشان در جای دیگر از اطلاق مفهومی حسن و قبح سخن به میان آورده است. مثلاً حسن و قبح عدالت به عنوان یک مفهوم کلی همیشه وجود داشته و هیچ‌گاه نبوده است که جامعه‌ای فاقد حسن و قبح باشد یا صفت عدالت را قبح بشمارند. ارزشها به شکل مفهومی مطلق‌اند و به صورت مصداقی، نسبی؛ یعنی حسن و قبح به طور مطلق در خارج یافت نمی‌شود. ایشان حسن و قبح مطلق را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. حسن و قبح مطلق به معنای کلی

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

۲. حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی

حسن و قبح مطلق به معنای مستمر و دائمی به این معناست که در همه اجتماعات و زمانهایی که اجتماع وجود دارد پابرجاست. چنین حسن و قبحی در جامعه وجود دارد. سعادت نوع انسانی با هر فعلی که فرض کنیم تأمین نمی‌شود و قهرآ این پدیده نیز مانند تمامی پدیده‌های عالم شرایط و موانعی دارد؛ پاره‌ای کارها با آن موافق و مساعد است و پاره‌ای دیگر مخالف و منافی است. کارهایی که موافق و مساعد است حسن دارد و کارهایی که مخالف و منافی است قبح دارد. پس در اجتماع بشری همواره حسن و قبحی دائمی وجود دارد.

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

علامه (ره) در حقیقت این مطلب را در رد مادیون می‌فرماید. آنان می‌گویند: حسن و قبح مطلق اصلاً وجود ندارد، بلکه حسن و قبح نسبی داریم. حسن و قبح

بر حسب اختلاف منطقه‌ها و زمانها و جوامع مختلف می‌شود. علامه(ره) می‌فرماید: این حرف مادیون مغالطه‌ای بیش نیست. آنان میان اطلاق مفهومی به معنای کلیت و اطلاق وجودی به معنای استمرار وجود خلط کرده‌اند (همان).

بنابراین، در تحلیل نهایی می‌توان گفت علامه(ره) وجود تفاوت در باورهای ارزشی و اخلاقی افراد و جوامع را در طول زمان و مکان می‌پذیرند و در مقاله ششم *اصول فلسفه* می‌کوشد تبیینی برای تغییر این ارزشها به دست دهد. اما پذیرش این واقعیت به معنای پذیرش نسبییت مطلق ارزشها نیست. اگر به مطالب علامه دقیق بنگریم، خواهیم دید که علامه نسبی‌گرا نیست، اگرچه از حسن و قبح تحلیل خاصی ارائه کرده است. ایشان حسن و قبح واقعی را می‌پذیرد و معتقد است عقل توان درک آن حسن و قبح واقعی را دارد.

شواهد دیگری هم وجود دارد که واقع‌گرا و مطلق‌گرا بودن علامه را اثبات می‌کند. ما در اینجا چند نمونه را می‌آوریم:

۱. علامه می‌فرماید: برخی احکام اجتماعی همواره باقی است و تبدل نمی‌یابد، مانند وجود مطلق حسن و قبح خود اجتماع مطلق نیز چنین است، به این معنا که هرگز اجتماع غیر اجتماع نمی‌شود. انفراد نمی‌گردد، هرچند اجتماعی خاص مبدل به اجتماع خاص دیگر می‌شود. حسن مطلق و حسن خاص نیز عیناً مانند اجتماع مطلق و اجتماع خاص است (همان: ۱/ ۳۷۱).

با این بیان، روشن می‌شود که در اجتماع انسانی - که دائماً افراد را در خود می‌پرورد - حسن و قبحی وجود دارد و هرگز ممکن نیست اجتماعی پیدا شود که خوب و بد در آن نباشد، به این معنا که هیچ چیزی را خوب نداند و هیچ چیزی را بد نشمارد. طبیعت انسان اجتماعی نیز به همین معنا حکم می‌کند (همان: ۱/ ۳۶۰).

۲. علامه دیدگاه مادیون را درباره نسبی بودن حسن و قبح رد می‌کند. این نشان می‌دهد که ایشان نسبییت‌گرایی را نمی‌پذیرد.

۳. علامه بعد از ذکر نظر معتزله و اشاعره، در نقد آنان چنین می‌فرماید: این هر

دو مذهب غلط است. یکی در افراط است، چون حسن و قبح عقلی انسان را حاکم بر افعال خداوند می‌داند و این حسن و قبح مخلوق خود انسان است. دیگری نیز در تفریط است، چون برای حسن و قبح اصلاً اعتبار قائل نیست؛ یعنی حتی حسن و قبح اعتباری نیز وجود ندارد حقیقت امر این است که این امور هر چند اموری اعتباری است، ریشه حقیقی دارد. احکام اخلاقی هر چند به صورت منطقی از قضایای حقیقی قابل استنتاج نیست، در عین حال، بی‌اساس هم نیست. یعنی فرایند تکوین ارزشها ناظر به واقعیت‌هاست. این احکام (عملی) بالاخره سر از اقتضائاتی در می‌آورد که دائماً در طبیعت انسان هست (همان: ۱۹۹/۷).

۴. ایشان می‌فرماید: علوم اعتباری در عین اینکه غیر واقعی است، بدون آثار خارجی نیست و دارای آثار واقعیه است. اعتبار، بی‌حقیقت محض نمی‌شود (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم بی‌تا: ۲۸۱ و ۳۴۵).

۵. علامه در جایی دیگر می‌فرماید: عقل توان درک مصالح و مفاسد و صفات مربوط به آن مانند حسن و قبح را دارد (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن بی‌تا: ۱۱۹/۷).

جمع‌بندی بحث

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

۱. اعتباری به معنای معقولات ثانیه در مقابل معقولات اولیه.

۲. اعتباری در مقابل اصیل که در مبحث اصالت وجود به کار می‌رود.

۳. اعتباری به معنای وجود غیرمستقل و وابسته در مقابل وجود مستقل.
 ۴. اعتباری به معنای تحقق آن فقط در ظرف عمل.
- آنچه مورد نظر علامه است، اعتباری به معنای چهارم است و در مقاله حاضر از همین مطلب بحث به میان آمده است. اعتباری به این معنا با مفهوم حقیقی تفاوت دارد. علامه این تفاوتها را چنین بیان فرموده است:
۱. در ادراکات حقیقی برهان جاری می شود و ارزش منطقی دارد، درحالی که ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد.
 ۲. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده نیست، اما ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آنها تغییر می کند.
 ۳. ادراکات حقیقی قابل تطور و نشو و ارتقا نیست، اما ادراکات اعتباری سیر تکاملی و نشو و ارتقا را طی می کند.
 ۴. ادراکات حقیقی، مطلق، دائمی و ضروری است، ولی ادراکات اعتباری نسبی، موقت و غیر ضروری است.
- بنابراین، ادراکات اعتباری جنبه وضعی و قراردادی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارد. ما آن را برای کارهای زندگی اجتماعی خودمان وضع کرده ایم و اعمال اختیاری خود را در ظرف اجتماع به آن تعلیل می کنیم. اما ادراکات حقیقی، ادراکاتی است که هیچ وقت به اعمال ما ربطی ندارد. این علوم تنها واقعیاتی را کشف می نماید و با خارج تطبیق می کند، چه ما باشیم چه نباشیم.
- از دیدگاه علامه (ره) ادراکات اعتباری چند ویژگی دارد:
۱. ادراکات اعتباری، مطابق خارج از وهم ندارند.
 ۲. ادراکات اعتباری، در ثبات و تغیر، تابع احساسات درونی اند و با از میان رفتن آنها از میان می روند.
 ۳. هر اعتباری دارای حقیقتی است.
 ۴. ادراکات اعتباری دارای آثار خارجی هستند.

۵. ادراک اعتباری می‌تواند یک ادراک اعتباری دیگر را تولید کند.
۶. ادراکات اعتباری صدق و کذب‌بردار نیستند.
- البته مخفی نماند که این دیدگاه پیش از علامه نیز مطرح بوده و ایشان نیز آن را از استاد خود مرحوم اصفهانی وام گرفته است.
- بعد از نکات مقدماتی، در این مقاله از سه بخش اصلی بحث می‌شود: معناشناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی حسن و قبح. در معناشناسی گفتیم که علامه برای حسن و قبح دو معنا ذکر می‌کند:
۱. سازگاری و ناسازگاری با هدف و غرض و سعادت اجتماعی.
 ۲. حسن و قبح به معنای «ینبغی أن يفعل» و «لا ینبغی أن يفعل».
- از این دو معنا، ایشان بر معنای اول بیشتر تأکید دارد و معنای دوم در رسائل سببه آمده است.
- در هستی‌شناسی حسن و قبح، ایشان معتقد است که حسن و قبح واقعی و نفس‌الامری وجود دارد که از صفات مصالح و مفاسد واقعی‌اند. این‌گونه حسن و قبح همواره ثابت‌اند و هیچ وقت باطل نمی‌شوند. اما همین حسن و قبح وقتی به عمل ما تعلق پیدا می‌کند، اعتباری‌اند و تابع احساسات ما. اگر احساسات درونی انسان‌ها تغییر کند، حسن و قبح نیز تغییر خواهد کرد. بنابراین، ایشان اصل و واقعیت حسن و قبح را می‌پذیرند، ولی در مقام عمل، مصادیق آنها را متفاوت می‌داند.
- در معرفت‌شناسی حسن و قبح، علامه مطلق‌گرا و واقع‌گراست نه نسبی‌گرا. برخی گمان کرده‌اند که علامه در مورد ارزشهای اخلاقی، قائل به نسبی بودن است، درحالی که چنین نیست و خود ایشان در عبارات دیگر به مطلق و واقعی بودن ارزشهای اخلاقی تصریح دارد. ما چند شاهی از مطالب علامه ذکر کرده‌ایم. ایشان ریشه اعتباریات از جمله حسن و قبح را در امور حقیقی می‌داند. به علاوه، آنها را دارای آثار واقعی می‌داند، درحالی که نسبی‌گرایان برای ارزشها واقعیت قائل نیستند.

پی‌نوشت‌ها

.....

۱. منظور از حد اعتباری این است که معانی اعتباریه ماهیت ندارد تا داخل در مقولات بشود، وقتی ماهیت نداشته باشد، نه جنس دارد و نه فصل و نه حد حقیقی. البته حد اعتباری دارد؛ یعنی حدی که از حقایق خارجی معتبر می‌شود، مفاهیم استعاری و پنداری‌اند، مانند زوجیت و ریاست. پس حد حقیقی ندارد (طباطبایی ۱۴۱۶: ۲۵۹).



کتابنامه

۱. جمعی از نویسندگان، *فلسفه اخلاق*، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۵.
۲. جوادی آملی، عبدالله، *دین‌شناسی*، قم، مرکز نشر الاسراء، دوم، ۱۳۸۲.
۳. جوادی، محسن، *مسئله باید و هست (بحثی در رابطه ارزش و واقع)*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۴. حسینی تهرانی، محمدحسین، *مهر تابان (یادنامه عالم ربّانی سید محمد حسین طباطبایی)*، مشهد مقدس، انتشارات نور ملکوت قرآن، هفتم، ۱۴۲۵ق.
۵. حنا فاخوری و خلیل جر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، مترجم: عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ششم، ۱۳۸۱.
۶. ربّانی گلیپایگانی، علی، *فرق و مذاهب اسلامی*، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، دوم، ۱۳۸۱.
۷. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*، نگارش: علی ربّانی گلیپایگانی، قم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۸. سروش، عبدالکریم، *تفرّج صنع*، تهران، انتشارات صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، دوم، ۱۳۷۰.
۹. سروش، عبدالکریم، *دانش و ارزش*، تهران، چاپ آسمان، سوم، ۱۳۵۹.
۱۰. شریف، میر محمدحسین، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پور جوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۱۲. صدر، سیدحسن، *نهایة الدرایة*، قم، نشرالمشعر، بی‌تا.
۱۳. صرامی، سیف‌الله، «*جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی*»، فصلنامه پژوهش حوزه، شماره ۲۷.
۱۴. طباطبایی (الف)، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، بی‌تا.

۱۵. طباطبایی (ب)، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، بی تا.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه طباطبایی (ره)، ۱۳۶۲.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، سیزدهم، ۱۴۱۶ق.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، نهاية الحکمة، مصحح و معلق: غلامرضا فیاضی، قم، «مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، دوم، ۱۳۸۳.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها، نشر البلاغه، CD کتابخانه حکمت اسلامی.
۲۰. علامه حلی، جوهر النضید، انتشارات بیدار، CD کتابخانه حکمت اسلامی.
۲۱. علم الهدی، مرتضی، الدرریعة، تصحیح و تقدیم و تعلیق: ابوالقاسم گرجی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸.
۲۲. غروی اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدرریة فی شرح الکفاية، تحقیق و تصحیح و تعلیق: شیخ مهدی احدی امیرکلایی، قم، انتشارات سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
۲۳. کوربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سوم، ۱۳۸۰.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت مؤسسه الوفاء، دوم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، تهران، مؤسسه اطلاعات، هفتم، ۱۳۷۷.
۲۶. مطهری، مرتضی، نقدی بر مارکسیسم، تهران، نشر صدرا، ۱۳۶۳.
۲۷. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، انتشارات دارالغدیر، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۲۸. موسوی همدانی، محمد باقر، ترجمه تفسیر المیزان، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، بی تا.