

چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی

سید محمود نبویان*

چکیده

مسئله اعتباریات از مسائل مهم در قلمرو فلسفه‌های مضاف به ویژه فلسفه حق، فلسفه سیاست، فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق است. حقیقت اعتبار و امور اعتباری، تمییز میان معناگوناگون آن، ضرورت اعتبار، نخستین اعتبار، انواع اعتباریات، و سرانجام رابطه اعتباریات و صدق و کذب از مهم‌ترین مباحثی هستند که در بحث اعتباریات باید کانون توجه باشند. اندیشمندان بسیاری درباره مسائل مزبور مباحثی ارزشمند مطرح کرده‌اند؛ اما دو تن از متفکران برجسته مسلمان، یعنی مرحوم غروی اصفهانی و علامه طباطبائی دقیق‌ترین مباحث را در این حوزه انجام داده‌اند. این نوشتار، شرح و بررسی دیدگاه علامه طباطبائی درباره مسئله اعتباریات را عهده‌دار است.

کلیدواژه‌ها: اعتبار، صدق و کذب، ملاک اعتباری بودن و واقعیت.

مقدمه

از مسائلی که علامه طباطبائی به آن در مواضع گوناگون پرداخته، مسئله اعتباریات است. گرچه بحث اعتباریات در کلام مرحوم اصفهانی به دقت آمده، و در واقع، دیدگاه‌های مرحوم اصفهانی در مباحث اعتباریات علم اصول، الهام‌بخش علامه طباطبائی در مباحث اعتباریات بوده است،^(۱) علامه طباطبائی نخستین کسی است که این مسئله را در مباحث معرفت‌شناسی مطرح ساخته و آن را از این حیثیت ویژه، کانون بحث قرار داده است. علامه طباطبائی از اعتباریات به منزله «علوم غیرحقیقیه» و «اندیشه‌های پنداری» یاد می‌کند.^(۲) در نظر ایشان، مسئله اعتباریات از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ به گونه‌ای که هیچ فعلی از هیچ انسانی بدون علوم اعتباری - دست‌کم اعتبار باید - و با صرف علوم حقیقی قابل صدور نیست.^(۳) در ادامه دیدگاه علامه طباطبائی را درباره اعتباریات، در بخش‌های گوناگون دنبال می‌کنیم:

۱. تعریف اعتبار^(۴)

علامه طباطبائی در تعریف اعتبار همان معنایی را می‌پذیرد که مرحوم اصفهانی مطرح کرده است؛^(۵) یعنی «اعطای حد چیزی به شیء دیگری که این حد را ندارد». در توضیح این معنا می‌توان گفت که گاه یک شیء، مصداق حقیقی یک مفهوم است؛ مانند رأس در بدن که مصداق حقیقی رأس است. با این حال گاهی نیز شیئی مصداق حقیقی رأس نیست، ولی به سبب غرضی، عقلاً آن شیء را مصداق رأس فرض و اعتبار می‌کنند؛ مانند اعتبار ریاست جمهوری برای یک شخص. روشن است که او رأس حقیقی جمهور نیست، اما عقلاً برای بقای حیات اجتماعی و حفظ آن از زوال، رأس بودن برای جمهور را برای او اعتبار می‌کنند. بنابراین اعتبار عبارت است از «اعطای حد حقیقی چیزی به شیء دیگری که این حد را ندارد».

این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم، مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست؛ یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج، از آن یک موجود دیگری است.^(۶) ... این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت عمل نام‌برده، این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند.^(۷)

۲. ضرورت اعتبار

از دیگر مسائل مهم درباره اعتباریات، وجه نیاز بشر به آنهاست. اعتباریات چگونه به قلمرو اندیشه انسان راه یافته‌اند. آیا بشر می‌تواند بدون اعتباریات زندگی خود را سامان دهد؟^(۸) در نظر علامه طباطبائی هیچ بشری بی‌نیاز از اندیشه‌های اعتباری نیست، و زندگی فردی و اجتماعی بشر بدون آنها سامان نمی‌یابد. در واقع، اعتباریات میان کمالات اولیه انسان و کمالات ثانیه او قرار گرفته‌اند و موجب می‌شوند که انسان به کمالات ثانیه خود دست یابد.^(۹)

وقتی درباره موجودات جهان می‌اندیشیم، درمی‌یابیم که آنها را می‌توان در دو دسته متفاوت جای داد: موجودات زنده و موجودات غیرزنده.^(۱۰) نقطه اشتراک این دو دسته از موجودات آن است که همگی آنها برای ادامه یا تکمیل زیست خود، فعالیت‌هایی گوناگون انجام می‌دهند. درختی را در نظر می‌گیریم. این درخت دارای اجزایی گوناگون مانند ریشه، تنه، شاخه و برگ است؛ اما مجموعه آنها واحدی را تشکیل می‌دهند که هسته مرکزی‌اش، جوهر درخت است. درخت برای ادامه زیست خود با ریشه‌هایش مواد لازم را جذب می‌کند و با ابزاری که در بدنه و تنه خود دارد، غذا را به همه اجزای خود می‌رساند؛ از سوی دیگر، با ابزاری که در اختیار دارد، مواد زاید را نیز دفع می‌کند.

برای اینکه درخت به حیات خود ادامه دهد، یا آن را تکمیل کند، به ابزار لازم مجهز است. اگر محیط جغرافیایی ویژه‌ای، شرایطی را به درخت تحمیل کند، درخت می‌کوشد متناسب با محیط، تجهیزات لازم را برای بقای خود تنظیم کند. این حالت در موجودات زنده نیز دیده می‌شود؛ یعنی حیوانات برای ادامه و یا تکمیل حیات خود، به ابزارهای لازم مجهزند. آنها برای تغذیه، ابزار دهان، دندان (در بیشتر حیوانات) و جهاز هاضمه را به کار می‌گیرند و برای تولیدمثل، اندام‌های جنسی ویژه‌ای را در اختیار دارند.

اشتراک میان درخت و حیوان این است که هر دو برای ادامه حیات خود باید تغذیه، تنمیه و تولیدمثل کنند. همان‌گونه که درخت از مواد لازم در خاک و آب، تغذیه و سپس رشد، و با ابزار دیگرش تولیدمثل می‌کند، حیوانات نیز این فرایندها را سپری می‌کنند. با این‌همه، فرق این دو دسته موجودات در این است که اولاً دستگاه لازم برای تغذیه، رشد و تولیدمثل در حیوانات بسیار پیچیده‌تر از درختان است؛ ثانیاً مواد لازم برای تغذیه درخت، در دسترس است. درخت برای تغذیه، از همان خاکی که ریشه‌هایش با آن در تماس‌اند، استفاده می‌کند؛ اما غذای حیوانات همیشه در دسترس نیست و حیوان برای به دست آوردن غذای خود، که از نباتات و حیوانات دیگر است، باید بسیار تکاپو و تلاش کند؛ از منطقه‌ای به منطقه دیگر با فاصله صدها کیلومتر برود؛ با حیوانی دیگر بجنگد و... با این تلاش‌هاست که حیوان می‌تواند به اهداف خود، یعنی تغذیه، رشد و تولید مثل دست یابد.

تفاوت بنیادین دیگر میان حیوانات و درختان، این است که در حیوانات، افزون بر ساختمان «طبیعی» که آن سه وظیفه را انجام می‌دهد، ساختمانی دیگر به نام ساختمان «نفسانی» واسطه می‌شود تا بعد طبیعی حیوان بتواند به اهداف خود برسد، و بدون این جنبه دوم، جنبه اول یعنی بعد طبیعی حیوان، هیچ‌گاه نمی‌تواند به اهداف خود دست یابد. برای نمونه، وقتی که بدن یک حیوان - مانند انسان - نیازمند غذا شود، روشن است که این حیوان برای ادامه حیات خود نیازمند تهیه غذاست. طبیعت حیوان برای دستیابی

به هدف خود، اندیشه‌ها و میل‌ها و احساسات گوناگونی را در حیوان پدید می‌آورد، تا حیوان را به تکاپو و تلاش وادارد و بدین وسیله غذای لازم و مورد نیاز را تهیه می‌کند. از این‌رو وقتی بدن حیوان به غذا نیازمند شود، حالت «گرسنگی» در حیوان پدید می‌آید. این حالت در واقع، اعلام‌کننده نیاز بدن حیوان به غذاست. سپس حیوان درصدد برمی‌آید که حالت گرسنگی خود را برطرف کند. با توجه به لذتی که حالت رفع گرسنگی، یعنی حالت «سیری»، برای حیوان دارد، میل و هیجان رسیدن به حالت سیری و لذت حاصل از آن، سبب می‌شود که اندیشه اعتباری «من باید سیر شوم» یا «من باید حالت سیری را در خود پدید آورم» در حیوان یا انسان پدید آید. آن‌گاه انسان اراده می‌کند؛ به دنبال غذا می‌رود و با خوردن آن به حالت سیری و لذت حاصل از آن می‌رسد. بدین ترتیب ساختمان طبیعی حیوان، به هدف و خواسته خود، که رساندن غذا به بدن بوده است، دست می‌یابد.

نیز وقتی شرایط لازم در بدن یک حیوان برای تولیدمثل پدید آید، ساختمان طبیعی حیوان نیازمند انجام رفتاری ویژه است، تا بقای نوع محقق شود؛ ولی جنبه طبیعی حیوان، هنگامی به این هدف خود (تولیدمثل و بقای نوع) می‌رسد که احساسات، تمایلات و نیز اندیشه‌هایی ویژه را واسطه قرار دهد. از این‌رو در حیوان تمایل ویژه جنسی پدید می‌آید و او به دنبال لذت حاصل از ارضای تمایل جنسی خود است. بنابراین در پی تمایل شدید حیوان به ارضای میل جنسی، و دستیابی به لذت ویژه، اندیشه اعتباری «من باید میل جنسی خود را ارضا کنم» یا «من باید به لذت ویژه حاصل از ارضای میل جنسی برسم» پدید می‌آید و به دنبال آن اراده شکل می‌گیرد و سپس فعل ویژه انجام می‌شود.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، جنبه طبیعی و ساختمان جسمانی حیوان، برای دستیابی به اهداف خود احساسات و اندیشه‌هایی ویژه را میانجی می‌کند. البته اهداف دو جنبه از وجود حیوان، چنان هماهنگ است که دستیابی به غرض جنبه نفسانی حیوان، متضمن

رسیدن به اهداف جنبه طبیعی وجود او نیز هست؛ چنان‌که تحقق هدف جنبه طبیعی، با تحقق هدف جنبه نفسانی مقارن است. وقتی شخص به لذت حاصل از سیری می‌رسد، نیاز طبیعی بدن به مواد لازم برای ادامه حیات نیز تأمین می‌شود؛ ولی نکته درخور توجه این است: غالب حیوانات و انسان‌ها از این امر غافل‌اند که در حقیقت، برای برطرف کردن نیازهای طبیعی است که این تلاش انجام می‌شود. حیوان تنها با احساسات خود درگیر است و در اغلب موارد، از وضعیت دستگاه جسمانی خود غافل است. برای نمونه، وقتی بدن کودک انسان نیاز به مواد لازم غذایی داشته باشد، آنچه او می‌فهمد، نیاز بدن نیست؛ بلکه او تنها با احساس گرسنگی و رفع آن و دستیابی به حالت سیری و لذت حاصل از آن درگیر است، که به دنبال آن در آغوش مادر قرار می‌گیرد و از غذای آماده استفاده می‌کند. روشن است که او اصلاً توجهی به وجود معده و جهاز هاضمه و کیفیت هضم و تأثیر شیر در بدن ندارد؛ آنچه کودک به آن توجه می‌کند، احساساتی ویژه مانند گرسنگی و دستیابی به سیری است. نیز وقتی که بزرگ‌تر می‌شود، مشغول خیال‌پردازی‌ها و لذت حاصل از بازی‌های کودکانه است. وقتی به سن جوانی می‌رسد، امیال و شهوات و اندیشه‌های مربوط به آنها او را فرامی‌گیرند، و به خود مشغول می‌کنند، و تنها در پی ارضای تمایلات جنسی خویش است و حتی در برخی از موارد که به هدف ساختمان طبیعی وجود خودش از عمل جنسی (تولیدمثل) توجه می‌کند، می‌کوشد که تنها به لذت حاصل از ارضای تمایل جنسی خود برسد، ولی هدف جنبه طبیعی محقق نشود. همچنین وقتی کاملاً بزرگ می‌شود، امیال و اندیشه‌های گوناگون او را به خود مشغول می‌کنند؛ اگر سیاست‌مدار باشد، با اندیشه و تمایل دستیابی به قدرت و شکست رقبا درگیر است؛ اگر تاجر باشد؛ به دنبال آن است که به ثروت بیشتر، انجام معاملات پرسودتر و... دست یابد؛ و... در همه این موارد آنچه انسان را به خود مشغول ساخته، اندیشه‌ها و امیال ویژه است؛ اما اشتغال فکری به جنبه نفسانی، به معنای زوال و عدم بُعد طبیعی در حیوان و انسان نیست؛ بلکه در واقع، جنبه طبیعی و ساختمان بدنی انسان

و دیگر حیوانات است که برای دستیابی به اهداف خود، اندیشه‌ها و احساساتی ویژه را در انسان به وجود آورده است؛ از این رو جنبه طبیعی وجود انسان، اصل و جنبه نفسانی (اندیشه‌ها و احساسات او) تابع و فرع‌اند. به همین جهت است که با زوال و یا تغییر نیازمندی‌های طبیعی وجود انسان، اندیشه‌ها و احساسات او نیز تغییر خواهند کرد. انسانی که در منطقه استوایی زندگی می‌کند، متمایل به دستیابی به اموری ویژه است و نسبت به آنها اندیشه اعتباری «باید آن امر ویژه را به دست آورم» را پدید می‌آورد؛ در حالی که انسان ساکن در منطقه قطبی به دنبال دستیابی به اموری دیگر است. از مطالب یادشده، این نتایج به دست می‌آید:

۱. در حیوانات و از جمله انسان، دو جنبه طبیعی و نفسانی (اندیشه‌ها و امیال و احساسات) هست:

اکنون اگر از موجود غیرزنده به موجود زنده پرداخته و مثلاً انسان را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید... هر فرد انسانی، هر که و هر وقت و هر کجا باشد... یک واحد طبیعی است که در دایره هستی خود یک سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولیدمثل، به حسب طبیعت و تکوین «جبراً» انجام می‌دهد و چندی بدین سان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از میان می‌روند. این یک جنبه وجود موجود زنده (مثلاً انسان) است که مورد مطالعه قرار می‌دهیم. حالا از جنبه دیگر مورد بررسی قرار می‌دهیم. (۱۱)

۲. جنبه طبیعی، اصل و جنبه نفسانی، فرع و تابع آن است. علامه طباطبائی در پاسخ اینکه کدام یک از این دو جنبه وجود انسان و دیگر حیوانات، اصل و کدام یک فرع است، می‌گوید: «پاسخی که کاوش علمی، بلکه معلومات بسیط ابتدایی انسان به این پرسش می‌دهد، این است که سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد.» (۱۲)

۳. برای اینکه جنبه طبیعی به اهداف خود برسد، جنبه نفسانی یعنی احساسات ویژه

و اندیشه اعتباری را پدید می‌آورد:

پس همان طبیعت انسانی است، مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود آورده و از راه آنها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد. از این بیان نتیجه گرفته می‌شود، میان طبیعت انسانی (مثلاً) از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی است که طبیعت، نخست آنها را ساخته و به دستبازی آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد.^(۱۳)

۴. اعتبار، ناشی از احساسات و تمایلاتی ویژه است که خود اینها مولود نیازهای طبیعی اند: با تأمل در اطراف بیان گذشته، باید اذعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجود مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود (و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی الاخص می‌باشند که در آخر مقاله ۵ تذکر داده شد).^(۱۴) ... علوم اعتباریه تابع احساسات درونی می‌باشند.^(۱۵)

۵. از مطلب پیشین، فلسفه ضرورت وجود اندیشه اعتباری نیز آشکار می‌شود. روشن شده است که طبیعت انسان برای دستیابی به هدف خود (کمالات ثانیه) تمایلات و نیز اندیشه اعتباری ویژه‌ای را پدید می‌آورد؛ به گونه‌ای که بدون اندیشه اعتباری، که پیش از هر فعلی پدید می‌آید، هیچ فعلی از انسان قابل صدور نیست. این امر با توجه به اینکه انسان، فاعل ارادی است، تبیین بیشتری می‌یابد؛ زیرا اراده، بدون علم سابق تحقق‌پذیر نیست؛ و انسان علاوه بر اندیشه‌های حقیقی که قبل از هر فعلی دارد، همچنین واجد

اندیشه اعتباری است؛ به گونه‌ای که بدون اندیشه اعتباری و با صرف اندیشه‌های حقیقی، هیچ اراده‌ای از انسان صادر نمی‌شود. به دیگر سخن، دست‌کم بدون اندیشه اعتباری «من باید به فلان چیز برسم»، اراده‌ای از انسان صادر نمی‌شود، تا به دنبال آن، انسان فعلی را انجام دهد: اعتبار و جوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد و جوب صادر می‌شود.^(۱۶) چنان‌که در آغاز مقاله اشاره نمودیم، این علوم که رابطه میان انسان و حرکات فعلی اوست «علوم اعتباری» می‌باشند، نه «علوم حقیقی»؛ اگرچه علوم حقیقیه نیز هرگز مستغن‌عنه نخواهند بود... مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم، نخست از جهاز تغذی، صورت احساسی تشنگی را مشاهده می‌کنیم و پس از آن، خواهش سیراب شدن به ما جلوه می‌کند و نسبت و جوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم، صورت خواسته و سیراب‌کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت «وجوب» را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند، می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص)؛ و اگر چنانچه این دستگاه تطبیق و توسط و جوب نبود، علوم و ادراکات حقیقی که در مورد آب داریم فعل را به وجود نمی‌آورد.^(۱۷)

۶. تحقق اهداف جنبه طبیعی وجود انسان با تحقق جنبه نفسانی او، هماهنگی دارد.

۷. آنچه معمولاً حیوان هنگام انجام افعال خود به آن توجه می‌کند، جنبه نفسانی یعنی

پندارها و اندیشه‌ها و احساسات است، نه تأمین نیازمندی‌های جنبه طبیعی خود:

راستی ممکن است یک نفر انسان یک عمر تمام سرگرم اندیشه‌های گوناگون بوده و

حتی یک دم، نظر نخستین که گفته شد، از فکر وی عبور و به متخیله‌اش خطوط

نکند و اگر نیز گاهی به فکر سیر طبیعی و تکوینی وجود خود بیفتد، بسیار ناچیز و

نسبت به توده‌های جهان اندیشه و پندار وی در حکم «صفر» می‌باشد.^(۱۸)

۳. نخستین اعتبار

چنان‌که گفتیم، براساس نظریه علامه طباطبائی، ساختمان طبیعی حیوانات و انسان‌ها برای اینکه به اهداف خود برسد، ساختمان نفسانی انسان را به خدمت می‌گیرد، و اندیشه‌ها و احساساتی را در او پدید می‌آورد.

برای انجام فعل، باید علم به فعل و نیز ماده‌ای که فعل به او تعلق می‌گیرد، برای انسان حاصل شود. برای نمونه وقتی انسان می‌خواهد غذایی را به بدن خود برساند، علم به فعل خوردن و ماده‌ای که متعلق خوردن است، دارد. با این‌همه، این علوم برای صدور فعل بسنده نیستند. از این‌رو احساساتی در انسان پدید می‌آیند تا انسان را به انجام فعل وادارند؛ یعنی حب به فعل و نیز متعلق فعل برای او پدید می‌آید. به دنبال تحقق حب، اندیشه اعتباری «این ماده خوردنی را باید بخورم» محقق می‌شود، و پس از آن است که اراده انجام فعل در انسان پدید می‌آید و فعل انجام می‌شود.

قوای فعاله در وجود حیوانات و انسان، افعال مستقیمی دارند که همان تحریک عضلات در انسان است. برای نمونه قوه هاضمه، اثری مستقیم دارد که همان تحریک عضلات اعضایی از بدن برای هضم است. اثر مستقیم قوه باصره، تحریک عضلات پلک‌های چشم است؛ اثر قوه غذایی، تحریک برخی از اعضای بدن است و...

باید و ضرورتی که میان قوه فعاله در وجود انسان و اثر آن برقرار است، باید و ضرورت حقیقی و تکوینی است^(۱۹) نه اعتباری؛ زیرا هر معلولی با تحقق علت تامه‌اش ضرور می‌شود؛ اما نکته مهم این است که انسان چون افعال خود را با میانجی احساسات انجام می‌دهد، نخست ضرورت را نه میان قوه فعاله و اثر آن، بلکه میان خود و احساس ویژه قرار می‌دهد؛ در حالی که در عالم تکوین چنین ضرورتی میان انسان و آن احساس خاص نیست؛ و این امر همان فعل «اعتبار» است؛ یعنی با اینکه رابطه میان انسان و آن احساس ویژه، ضرورت نیست، آن را ضرور «فرض و اعتبار» می‌کنیم. برای نمونه، وقتی بدن انسان نیازمند غذا می‌شود، احساس گرسنگی در انسان پدید می‌آید، و انسان به

دنبال رفع حالت گرسنگی و دستیابی به حالت سیری است؛ و بر اساس آن، اندیشه «من باید سیر شوم» در او پدید می‌آید. روشن است که رابطه میان انسان و سیری، در واقع و تکوین رابطه‌ای ضرور نیست؛ زیرا انسان برای دستیابی به حالت سیری، علت تامه نیست، و علاوه بر حرکاتی که با اعضای بدن خود برای دستیابی به حالت سیری انجام می‌دهد، مواد غذایی باید موجود باشند تا به بدن منتقل شوند و بر اثر این انتقال و آن مواد است که حالت سیری در انسان پدید می‌آید. روشن است که انسان علیتی نسبت به آن مواد غذایی ندارد. از این رو رابطه انسان با حالت سیری در عالم تکوین، رابطه‌ای امکانی است؛ اما انسان آن را رابطه‌ای «ضرور» فرض و اعتبار می‌کند و حکم ضرورت را برای سیری صادر می‌کند و می‌گوید: «من باید سیر شوم» یا «سیری باید در من پدید آید.» بنابراین رابطه ضرور حقیقی و تکوینی میان قوه فعاله در انسان و اثر مستقیم وی را برمی‌داریم و آن را میان دو چیزی (انسان و حالت سیری) که در واقع میانشان رابطه ضرور برقرار نیست، فرض و اعتبار می‌کنیم؛ یعنی حد چیزی را به چیزی دیگر می‌دهیم که این حد را ندارد:

مفهوم باید، همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است؛ و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد؛ بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت، می‌گذارد. مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها که عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق... هنگام تغذیه انجام می‌دهند نمی‌گذارد؛ بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد، و در این زمینه، خود را خواهان و او را خواسته خود می‌پندارد. پس در مورد

خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند، این است که این خواسته خود را (سیری) باید به وجود آورم؛ و چنان‌که روشن است در این فکر، نسبت (باید) از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده، پس از آنکه نداشت؛ و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله می‌باشد. ... و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است، اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شده؛ بنابراین، همین که انسان قوای فعاله خود را به کار انداخت، عده زیادی از این نسبت (باید) را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و همچنین به چیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم داده در حالی که این صفت را به حسب حقیقت ندارند.^(۲۰) این اعتبار، نخستین اعتبار عملی بشر است و هیچ فعلی از انسان بدون این اعتبار صادر نمی‌شود:

چنان‌که از بیان گذشته روشن شد، انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود، نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید، می‌گذارد، و حال آنکه این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد. پس نسبت نام‌برده، اعتباری خواهد بود، و از اینجا روشن می‌شود:

۱. نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است؛ و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریر یک طبیعت گرفتار وی می‌شود.

۲. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد وجوب صادر می‌شود.^(۲۱)

پس از آنکه انسان نخستین اعتبار را میان خود و غایت مفروض (برای مثال، سیراب شدن)

قرار می‌دهد، با توجه به اینکه تحقق سیراب شدن بدون انجام فعلی ویژه ممکن نیست، در مرتبه بعد رابطه میان خود و آن فعل ویژه (نوشیدن) را که در واقع رابطه امکانی بوده است،^(۲۲) رابطه ضرور اعتبار می‌کند و می‌گوید: «من باید فعل نوشیدن را انجام دهم»:

مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم، نخست از جهاز تغذی صورت احساسی تشنگی را مشاهده می‌کنیم و پس از آن، خواهش سیراب شدن به ما جلوه می‌کند و نسبت وجوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم، صورت خواسته و سیراب‌کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت «وجوب» را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص).^(۲۳)

نکته درخور توجه در این مقام آن است که وجه اعتبار «باید» نسبت به فعل، از سویی با قوه فعاله مرتبط است؛ یعنی قوه فعاله می‌تواند آن را اتیان کند و به وجود آورد؛ و از سوی دیگر این فعل می‌تواند غایت موردنظر (مانند رفع تشنگی) را پدید آورد:

ما نسبت وجوب را (باید) از نسبت ضرورت خارجی که در میان علت و معلول خارجی است گرفته‌ایم و عامل اصلی این اعتبار، همین بود که دیدیم فعل با قوه فعاله ارتباط داشته و به ایده‌آل (مصلحت) قوه نام‌برده مشتمل می‌باشد و البته وجوب اعتباری مانند وجوب حقیقی میان یک فاعل و یک فعل تحقق پیدا می‌کند.^(۲۴)

۴. انواع اعتباریات

از مسائل دیگری که علامه طباطبائی در این بحث مطرح کرده، انواع اعتباریات است. در نظر ایشان تجربه و آزمایش ممتد درباره زندگی حیوانات و انسان‌ها در طول تاریخ و نیز زندگی انسان‌های غیرمترقیه که زندگی ساده‌ای دارند، و سرانجام تأمل در زندگی

نوزادان نشان می‌دهد که ریشه و آغاز پیدایش اعتباریات به همان امری بازمی‌گردد که دربارهٔ ضرورت اعتبار بیان شد؛ یعنی ساختمان طبیعی حیوانات و انسان‌ها برای رسیدن به اهداف خودش اندیشه‌ها و احساساتی را در انسان‌ها پدید می‌آورد تا افعالی از آنها صادر شود و نتیجه‌اش دستیابی جنبهٔ طبیعی وجود آنها به غایاتشان است. در میان این اندیشه‌ها، اندیشهٔ اعتباری قرار دارد که بدون آن هیچ فعلی از انسان و حیوانات صادر نخواهد شد. (۲۵)

برخی از علوم اعتباریه‌ای که مولود جنبهٔ طبیعی انسان‌اند، وابسته به وجود اجتماع نیستند؛ مانند اعتباریاتی که معلول جهاز تغذی انسان‌اند؛ و برخی دیگر وابسته به وجود اجتماع‌اند؛ مانند اندیشه‌های اعتباری مربوط به ازدواج و تربیت اطفال. از این‌رو اعتباریات در نخستین تقسیم خود به دو قسم: اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع تقسیم می‌شوند. (۲۶)

اعتباریات پیش از اجتماع، مصادیق بسیاری دارند، که نخستین آنها، اعتبار ضرورت و وجوب است که در صدور هر فعلی دخالت دارد. اعتبار حسن و قبح (خوبی و بدی)، انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر)، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت علم (حجیت علم و قطع) از اعتباریات قبل از اجتماع‌اند. (۲۷) اعتباریات بعدالاجتماع نیز مصادیق فراوانی دارند که برخی از آنها که ریشه‌های سایر اعتباریات پس از اجتماع‌اند، عبارت‌اند از: ملک، کلام - سخن، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها، امر و نهی و جزاء و مزد و اعتبارات در مورد تساوی طرفین. (۲۸)

از جهت دیگر، با توجه به اینکه اعتباریات، معلول احساسات متناسب با قوای فعاله‌اند و از جهت ثبات و عدم ثبات نیز تابع آنهایند؛ و از سوی دیگر، چون احساسات نیز به دو نوع (۱) لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی (مانند اراده، کراهت مطلق و حب و بغض مطلق) و (۲) احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییر، تقسیم می‌شوند.

اعتباریات نیز به دو بخش تقسیم‌پذیرند:

۱. اعتباریات عمومی ثابت نامتغیر، مانند اعتبار متابعت علم، اعتبار اجتماع، اعتبار عدل و ظلم و اختصاص؛

۲. اعتباریات خصوصی تغییرپذیر مانند اعتبار مربوط به زشتی‌ها و زیبایی‌های خصوصی و اعتبار اشکال گوناگون اجتماعات.

بنابراین اعتبارات عملی به دو بخش تقسیم می‌شوند: اعتباریات ثابت‌ه که انسان از ساختن آنها ناگزیر است و اعتباریات متغیره.^(۲۹) تقسیم دیگری را نیز در امور اعتباری به لحاظ «اعتبارکننده» می‌توان فرض کرد؛ زیرا اعتبارکننده گاهی قوه‌ و اهمه و خیال انسان است، و گاه موجودی غیر از انسان. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید:

با تأمل در اطراف بیان گذشته باید اذعان نمود به اینکه ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود (و اینها همان علوم و ادراکات اعتباریه بالمعنی الاخص می‌باشند که در آخر مقاله ۵ تذکر داده شد).^(۳۰)

۵. ملاک اعتباری بودن

افعالی که از انسان صادر می‌شوند، افعالی ارادی و مسبوق به علم‌اند، و هر فعل ارادی‌ای که از حیوان و انسان صادر می‌شود، مسبوق به اندیشه‌های حقیقی و اندیشه‌های اعتباری است. هر فاعل علمی، به فعل خود، غایت فعل خود، ماده‌ای که فعل به آن تعلق می‌گیرد و نیز (در افعال دقیق و پیچیده صنعتی) کیفیت ویژه انجام فعل، علم دارد، و این علوم و ادراکات، از سنخ علوم و اندیشه‌های حقیقی به شمار می‌روند؛ اما علاوه بر اندیشه‌های حقیقی که در هر فعل ارادی و علمی‌ای دخیل‌اند، اندیشه‌هایی اعتباری نیز دخالت دارند

که صدور هیچ فعلی بدون آنها ممکن نیست.^(۳۱) با توجه به آنچه درباره ضرورت اعتبار بیان کردیم، و روشن ساختیم که جنبه طبیعی و قوای فعاله وجود حیوانات و انسان‌ها برای رسیدن به اغراض خود، اندیشه‌های اعتباری را در انسان پدید می‌آورند، به دست می‌آید که به اعتقاد علامه طباطبائی، ملاک اعتباری بودن یک اندیشه آن است که متعلق قوای فعاله انسان واقع شود و بتوان نسبت «باید» را در آن فرض کرد:

ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت (باید) را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی، و اگر بگوییم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود.^(۳۲)

علامه طباطبائی در مقام جمع‌بندی مباحث اعتباریات نیز در این‌باره می‌گوید: «ضابط اعتباری بودن علمی این است که نسبت "باید" را می‌توان به وی متعلق فرض کرد.»^(۳۳)

۶. اعتباریات و حقایق

از مسائل دیگری که در این بحث کانون توجه علامه طباطبائی بوده، رابطه اعتباریات و حقایق است. ایشان اعتباریات را ادراکات غیرحقیقی و وهمی یا پنداری خوانده است؛ ولی آیا اعتباریات، بیگانه از حقایق‌اند و آیا ذهن انسان بدون توجه به هیچ ادراک حقیقی‌ای، ادراک اعتباری را پدید می‌آورد؟ آیا آنها صرفاً ابداعی و اختراعی‌اند و اذهان از پیش خود با یک قدرت خلاقه ویژه این معانی را وضع و خلق می‌کنند؟ برای پاسخ گفتن به این پرسش‌ها، توجه به برخی نکات ضرورت دارد:

۱. واژه حقیقی از آن جهت بر افکار و ادراکات نظری اطلاق می‌شود که هریک از آنها تصویر امری واقعی و نفس‌الامری است و به منزله عکسی است که از واقعیتی نفس‌الامری گرفته می‌شود؛ اما بر افکار و ادراکات عملی و اعتباری، واژه «وهمی» اطلاق می‌شود و این از آن جهت است که هیچ‌یک از آن ادراکات، تصویر و بازتاب امری واقعی

و نفس الامری نیست؛ از واقعیتی نفس الامری حکایت نمی‌کند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض کرده، ندارد: (۳۴)

این معانی وهمیه در ظرف «توهم» مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست؛ یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است. (۳۵)

۲. اعتباری بودن یک ادراک به معنای آن نیست که ذهن بدون هیچ‌گونه ارتباطی با خارج و نیز با ادراکات حقیقی، آنها را ابداع کند؛ زیرا ذهن قادر نیست که از پیش خود تصویری بسازد، چه آن تصویر، مصداق خارجی داشته باشد (حقایق)، چه نداشته باشد (اعتباریات).

در حقیقت، هیچ‌یک از ادراکات اعتباری، عنصری جدید و مفهومی تازه در برابر ادراکات حقیقی نیست که عارض ذهن شده باشد و ما ناچار باشیم راه ورود آن را به ذهن توجیه کنیم؛ بلکه حقیقت این است که هر یک از مفاهیم اعتباریه را که در نظر بگیریم، در خواهیم یافت که بر حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. با این همه ما برای رسیدن به منظور و مقصودهای عملی خود، چیز دیگری را در ظرف توهم خود مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم و آن مصداق جز در ظرف توهم ما مصداق آن مفهوم نیست. در حقیقت، این عمل ویژه ذهنی که نامش «اعتبار» است، گونه‌ای بسط و گسترش است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد، و این خود گونه‌ای فعالیت و تصرف است که ذهن بر روی عناصر ادراکی انجام می‌دهد. تفاوت این فعالیت و تصرف ذهنی با تصرفاتی که در ادراکات حقیقی رخ می‌دهند، این است که این تصرفات با تأثیرپذیری از تمایلات درونی و نیازهای زندگانی (به گونه‌ی آزادی یا غیرارادی) روی می‌دهند و با تغییر آنها تغییر

می‌یابند؛ برخلاف تصرفات در ادراکات حقیقی که از تأثیرات این عوامل آزادند. بنابراین مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی اخذ و اقتباس شده‌اند: (۳۶)

هر یک از این معانی وهمی، روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده؛ مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم، یک شیر واقعی هست که حد شیر از آن اوست. (۳۷)

۳. اگرچه اندیشه‌های اعتباری دارای ارتباط با اندیشه‌های حقیقی و به نوعی برگرفته از آن‌اند، اما تفاوت‌های بسیاری نیز میان آن دو هست:

الف) ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی‌اند. ادراکات حقیقی، انکشافات و بازتاب‌های ذهنی واقع و نفس‌الامرند؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع نیازهای حیاتی، آنها را ساخته و جنبهٔ وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارند.

ب) ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی (طبیعی یا ریاضی) گنجاند و نتیجهٔ علمی یا فلسفی از آنها گرفت و همچنین می‌توان از یک‌برهان فلسفی یا علمی، ادراکی حقیقی به دست آورد؛ ولی دربارهٔ اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد. به عبارت دیگر، ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند؛ اما ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارند. (۳۸)

ج) ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیستند و با تغییر نیازهای طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌یابند؛ اما ادراکات اعتباری تابع نیازهای حیاتی و عوامل ویژهٔ محیط‌اند و با تغییر آنها تغییر می‌یابند.

د) ادراکات حقیقی تطور و ارتقا نمی‌یابند؛ اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی ارتقا را می‌پیمایند.

ه) ادراکات حقیقی، مطلق و دایم و ضرورند؛ ولی ادراکات اعتباری، نسبی و موقت و غیرضرورند؛ (۳۹) اگرچه ممکن است که در میان اعتباریات، اعتبار مطلق و دایمی نیز داشته باشیم:

این ادراکات و معانی چون زائیده 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 از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود. (۴۰)

و) در مورد اعتباریات، نمی‌توان دست توقع به سوی برهان دراز کرد؛ زیرا برهان، تنها در حقایق جریان دارد و بس. (۴۱)

۷. صدق و کذب در اعتباریات

تأمل در تعریف اعتبار روشن می‌سازد که در فرایند اعتبار، حد شیئی را به شیئی دیگر (که در واقع این حد را ندارد) می‌دهیم. برای نمونه، می‌دانیم فردی از انسان (مانند زید) در خارج مصداق شیر نیست؛ اما او را با اعتبار و فرض خودمان، شیر فرض می‌کنیم. روشن است وقتی گفته می‌شود که «زید شیر است»، این سخن مطابق با واقع نیست؛ یعنی زید در واقع و خارج، مصداقی از شیر نیست. پس بیان فوق کاذب است. به صورت کلی می‌توان گفت که چون در همه ادراکات اعتباری، اعطای حد شیئی به شیئی دیگر (که این حد را در واقع ندارد)، رخ می‌دهد؛ پس باید همه اعتباریات را کاذب دانست. علامه طباطبائی نیز به این امر اذعان دارد که از جهت معرفت‌شناسانه، چنین قضایایی کاذب‌اند: اکنون اگر دانشمندی که از نقطه نظر واقع‌بینی به تمیز مطابقت و عدم مطابقت مفاهیم و تشخیص صدق و کذب قضایا می‌پردازد، با این مفاهیم و قضایای استعاره‌ای روبه‌رو شود، البته مفردات آنها را غیر مطابق با مصادیق و مرکبات و قضایای آنها را کاذب تشخیص خواهد داد؛ زیرا مطابق خارجی کلمه «شیر»، جانور درنده می‌باشد، نه انسان و مطابق واژه «ماه» کره‌ای است آسمانی نه خوب‌روی زمینی، و به همین قیاس... (۴۲)

بنابراین چنین قضایایی به لحاظ انطباق با خارج، کاذب خواهند بود؛ اما باید به این نکات توجه کرد:

۱. کاذب بودن قضایای اعتباری به لحاظ انطباق با خارج، مستلزم آن نیست که این‌گونه قضایا به صورت کلی کاذب باشند؛ بلکه این قضایا به لحاظ ظرف اعتبار، که مصداق اعتباری برای آنها اعتبار و فرض می‌شود، مطابق با واقع خودشان و صادق خواهند بود. به دیگر سخن، چون اعتبار در ظرف اعتبار صورت می‌گیرد، انطباق یا عدم انطباق قضایای اعتباری باید با همین ظرف مقایسه شود نه با ظرف خارج؛ زیرا اعتبار در خارج صورت نمی‌گیرد تا با آن سنجیده شود. به بیان سوم، قضایای اعتباری از اعتبار انجام شده در وعای اعتبار خبر می‌دهند نه از تحقق امری تکوینی در خارج. از این رو صدق و کذب این‌گونه قضایا را باید با عالمی سنجید که از آن عالم خبر می‌دهند، نه با ظرف و عالم دیگری که از آن بیگانه است.

بنابراین از این نکته که قضایای اعتباری مطابق با خارج نیستند، به دست نمی‌آید که این‌گونه قضایا، کاذب و دروغ باشند؛ بلکه قضایایی صادق‌اند و مطابق با مصادیقی هستند که از آنها حکایت می‌کنند. برای روشن شدن مسئله، می‌توان به این نمونه توجه کرد که وقتی در فلسفه گفته می‌شود «انسان - به عنوان یک ماهیت - از آن جهت که انسان است، نه موجود است و نه معدوم»،^(۴۳) روشن است که این بیان بدان معنا نیست که این حکم در خارج و به لحاظ ماهیت موجود و انسان موجود سنجیده می‌شود؛ چون در این صورت، قضیه مزبور کاذب خواهد بود؛ بلکه این قضیه باید نسبت به مقام ذات ماهیت و به لحاظ ظرف اعتباری که این حکم درباره ماهیت صادر شده، سنجیده شود، و در این صورت است که این قضیه، حکمی صادق درباره ماهیت خواهد بود.

علاوه طباطبائی نیز تصریح می‌کنند که قضایای اعتباری، در ظرف اعتبار مطابق دارند - و طبیعی است که صدق و کذب این قضایا را باید با لحاظ همین عالم سنجید، نه ظرف و عالم دیگر -

این معانی وهمیه در ظرف «توهم» مطابق دارند؛ اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی در ظرف تخیل و توهم، مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست؛ یعنی در پندار، حد شیر یا ماه به انسان داده شده؛ اگرچه در خارج، از آن یک موجود دیگری است. (۴۴)

۲. اگرچه صدق و کذب قضایای اعتباری باید با عالم اعتبار سنجیده شود و نه با عالم خارج، اینگونه قضایا نسبت به عالم خارج نیز اثر دارند و اگر هیچ اثر و فایده خارجی ای نداشته باشند، از سنخ قضایای اعتباری نخواهند بود. علامه طباطبائی درباره قضیه اعتباری مربوط به «شیر دانستن یا ماه دانستن یک انسان» می‌گوید:

اگر کلمه «شیر» یا «ماه» را بی‌عنایت مجازی در مورد سنگ به جای واژه «سنگ» استعمال کنیم، غلط خواهد بود (بی‌مطابقت)؛ یا اگر بگوییم «گاهی که آفتاب بالای سر ما می‌باشد، شب است» دروغ خواهد بود (بی‌مطابقت)؛ ولی دانشمند مزبور میان این دو نوع غلط و دروغ، فرقی خواهد دید و آن این است که غلط و دروغ واقعی اثری ندارد، ولی غلط و دروغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد؛ زیرا تهییج احساسات درونی و آثار خارجی مترتب به احساسات درونی را به دنبال دارد. بسیار اتفاق افتاده که شنیدن یا به فکر سپردن معنای استعاری یک شعر، آشوب و شورش‌هایی در جهان برپا کرده و به راه انداخته که خانه و کاشانه‌هایی به باد داده و زندگی‌هایی به دست مرگ سپرده، یا به عکس ناچیزهایی را چیز نموده و بی‌ارزش‌هایی را ارزش داده. تاریخ از این‌گونه حوادث بسیار به یاد دارد. این نظریه دانشمند واقع بین بود. (۴۵)

به اعتقاد علامه طباطبائی، اگر یک قضیه اعتباری به لحاظ خارجی دارای اثر خارجی نباشد، غلط حقیقی خواهد بود؛ در حالی که قضایای اعتباری، همیشه اثر خارجی دارند و هیچ‌گاه لغو نخواهند بود:

این معانی وهمی در عین حال که غیرواقعی هستند، آثار واقعیه دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (لغو، بی‌اثر). پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهد بود. (۴۶)

بنابراین نمی‌توان گفت علامه طباطبائی معتقد است که اعتباریات، قضایای کاذب و غیرمطابق با خارج‌اند؛ زیرا چنین قضایایی هرگز در مقام اخبار و حکایت از خارج نیستند تا با آن سنجیده شوند و نتیجه گرفته شود که کاذب‌اند. قضایای اعتباری، تنها خبر از مصداق اعتباری در ظرف اعتبار - براساس اهدافی ویژه - می‌دهند.

بررسی دیدگاه علامه طباطبائی

درباره دیدگاه علامه طباطبائی در مسئله اعتباریات، (۴۷) به بیان سه نکته محدود بسنده می‌کنیم:

۱. تقدم باید بر فعل صادر

علامه طباطبائی معتقد است نخستین ادراک اعتباری، اعتبار «باید» است و این اعتبار در هر فعل صادری از انسان وجود دارد؛ یعنی حین صدور فعل، انسان معتقد است که «باید این فعل را انجام دهم». (۴۸)

این سخن درخور تأمل است؛ زیرا اموری که می‌توان آنها را به منزله مبادی فعل ارادی در انسان در نظر گرفت، عبارت‌اند از: تصور فعل، تصدیق به فایده آن و شوق و میل به انجام فعل و سپس تحقق اراده در انسان. روشن است که تصور فعل و تصدیق به فایده فعل، از اندیشه‌های حقیقی‌اند، نه اعتباری. غیر از این ادراکات، ادراک دیگری که اعتباری بوده و برای صدور فعل لازم باشد، در انسان رخ نمی‌دهد. انسانی تشنه را در نظر بگیریم. او به محض دیدن لیوان آب، تصور فعل شرب و سپس تصدیق به فایده آن -

که همان رفع تشنگی است - می‌کند و به دنبال آن، شوق به نوشیدن آب و سرانجام اراده نوشیدن از او صادر می‌شود. ممکن است گفته شود که اعتبار «باید» در او رخ می‌دهد، اگرچه او «حین صدور فعل، توجه تفصیلی به آن ندارد. دلیل این امر آن است که اگر پس از صدور فعل از او پرسیده شود: چرا این فعل را - فعل شرب را - انجام داده‌ای؟»، در پاسخ می‌گوید: «من باید فعل شرب را انجام می‌دادم»، چون تشنه بوده‌ام. این اشکال درست نیست؛ زیرا بر فرض صحت این بیان، بایستی که شخص پس از انجام فعل به منزله اعتذار بیان می‌کند، یک «باید» حقیقی، و بیان‌کننده ضرورت بالقیاس است؛ زیرا شخص می‌گوید: «من باید فعل شرب را انجام می‌دادم، چون تشنه بودم و فعل شرب برای رفع تشنگی من ضرور بوده است و بدون آن نمی‌توانستم تشنگی خود را برطرف کنم.» روشن است که ضرورت و «باید» میان فعل شرب و رفع تشنگی، باید و ضرورت بالقیاس الی‌الغیر میان فعل و غایت آن است که یک باید و ضرورت تکوینی و حقیقی است، نه بایستی اعتباری؛ از این رو ربطی به ادعای علماء طباطبائی ندارد. آنچه ایشان مدعی آن است، باید اعتباری است که در هر فعل صادری از انسان جاری است؛ در حالی که باید فاعل مزبور، باید حقیقی است.

۲. وجوب فعل حین صدور

مسئله دیگر این است که بر پایه دیدگاه علماء طباطبائی، وجوب اعتباری که در هر فعلی هست، وجوب فعل حین صدور است، و این وجوب با وجوبی که یکی از احکام پنج‌گانه فقهی درباره افعال است، تفاوت دارد؛ زیرا وجوب فقهی، وجوبی است که صفت فعل فی حدنفسه است؛ چنان‌که بقیه احکام خمسسه نیز صفت فعل فی حدنفسه‌اند؛ اما وجوب مورد بحث، وجوب فعل حین صدور است که هیچ فعلی خالی از آن نیست:

پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند

آنها پیدا می‌کنند - چنان‌که فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و

مکروه و مباح قسمت کرده‌اند - دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارند؛ زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نام‌برده صفت فعل فی‌نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگرچه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند، ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است. (۴۹)

بر این اساس، وجوبی که در هر فعلی مطرح است، همیشه با یکی از احکام خمسسه، که در فقه برای افعال بیان می‌شود، جمع می‌گردد؛ اگر فعلی شرعاً واجب باشد، باید دو وجوب برای یک فعل تصور کرد، و اگر آن فعل حرام باشد، وجوب فعل با حرمت جمع می‌شود و... .

با این همه به نظر می‌رسد که تصور چنین مسئله‌ای دشوار است؛ زیرا وقتی که فعلی شرعاً - یا عرفاً و... - واجب باشد، و از سوی دیگر، وجوبی حین صدور نیز داشته باشد، معنای سخن یادشده این است: فعلی که باید انجام داد، باید انجام داد! لازمه چنین فرضی در امور حقیقی، اجتماع مثلین است؛ ولی در امور اعتباری مستلزم لغویت است؛ یعنی فرض دو اعتبار یکسان نسبت به فعل واحد لغو است، و صرف اینکه ممکن است اعتبار وجوب فعل فی‌حدنفسه از سوی فاعل انجام نشده باشد، مشکل لغویت را حل نمی‌کند. به عبارت دقیق‌تر، نمی‌توان گفت که چون اعتبارکننده وجوب فعل فی‌حدنفسه، شرع (یا عرف) است، ولی اعتبارکننده وجوب فعل حین صدور، شخص فاعل است؛ دو معتبر در کارند و با تعدد اعتبارکنندگان، مشکل لغویت حل خواهد شد؛ زیرا اگرچه ممکن است اعتبار وجوب فعل فی‌حدنفسه از سوی مرجعی دیگر جز شخص فاعل انجام شده باشد، فاعل در حین صدور کاری را انجام می‌دهد که به اعتقاد او باید آن را انجام داد. به عبارت دیگر، اگرچه ممکن است که وجوب فعل فی‌حدنفسه از سوی شارع اعتبار شده باشد، یک الزام و اعتبار عقلی بر لزوم امتثال الزامات شارع داریم که

مطلق است. از این رو، حین صدور از سوی فاعل، دو اعتبار وجوب صورت می‌گیرد: اعتبار وجوب امتثال الزامات شارع و اعتبار وجوب فعل. بنابراین مشکل به حال خود باقی است؛ یعنی نسبت به یک فعل دو اعتبار وجوب از سوی یک معتبر انجام می‌شود، و وقتی او حین صدور اعتبار کرده است که فعل الف را باید انجام داد، چرا باید اعتبار دیگری انجام دهد و بگوید این فعل را باید انجام داد؟ یعنی فعلی را که باید انجام داد، باید انجام داد! بنابراین مشکل لغویت به حال خود باقی است.

همچنین وقتی فعلی فی حدنفسه حرام است، لازمه دیدگاه علامه طباطبائی این است که فعلی را که به اعتقاد و اعتبار فاعل نباید انجام داد - چون امتثال تکلیف واصل به مکلف، وجوب عقلی و بایستنی دارد - باید انجام داد! آیا می‌توان تصور کرد که در عین حال که شخص اعتبار کرده است فعل الف را ضرورتاً «نباید» انجام داد، همین شخص اعتبار وجوب فعل کرده و معتقد باشد که «باید» فعل را انجام داد؟ آیا امکان جمع این دو اعتبار در آن واحد - یعنی حین صدور فعل - در شخص واحد ممکن است؟

از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که وجوب فعل فی حدنفسه در حالت صدور فعل باقی نیست تا اینکه دو وجوب برای یک فعل فرض شود، و مشکل لغویت پیش آید. به عبارت دیگر، ممکن است گفته شود که وجوب فعل فی حدنفسه که از سوی شارع انجام می‌شود، مقید به عدم صدور از سوی مکلف است؛ یعنی تا زمان آزاده فاعل برای امتثال آن باقی است و وقتی که مکلف تصمیم گرفته است که آن را امتثال کند، آن وجوب فعل که از سوی شارع اعتبار شده، زایل می‌شود. بنابراین حین صدور، دو وجوب نداریم تا اینکه مشکل لغویت بر آن مترتب شود.

این ادعا باطل است؛ زیرا اگر فعل حین صدور دارای وجوب و یا حرمت و یا... نیست، انجام آن افعال نه موجب مدح است و نه مستلزم ذم؛ زیرا مکلف برای مثال، نمازی را اتیان کرده است که در حال خواندن آن، واجب نبوده است، یا دزدی‌ای را انجام داده که در حین انجام آن حرام نبوده است. از این رو چرا چنین شخصی باید مورد مدح و

یا ذم و عقاب قرار گیرد؟

علاوه بر این، معنا ندارد احکامی را که شارع اعتبار می‌کند، تابع اراده یا عدم اراده و تصمیم مکلف بدانیم؛ یعنی برای نمونه، وجوبی که شارع برای نماز جعل کرده است تا وقتی باقی باشد که فاعل، تصمیم به انجام آن نگرفته است، و همین که فاعل تصمیم می‌گیرد که آن را انجام دهد و امتثال کند، وجوب نماز زایل شود؛ یعنی مکلف نمازی را اتیان کرده است که واجب نیست، یا دزدی تا وقتی حرام است که مکلف تصمیم به ترک یا اتیان آن نگرفته باشد و وقتی تصمیم گرفته است که آن را مثلاً اتیان کند، حرمت دزدی از بین خواهد رفت. بنابراین او فعلی را انجام داده که حرام نیست.

وجوب امتثال اوامر و نواهی شارع، هیچ قیدی ندارد و مطلق است، و نمی‌توان آن را مقید به عدم تصمیم مکلف به اتیان آنها دانست. بنابراین ذات فعل در حین صدور دارای دو وجوب اعتباری خواهد بود و این امر مستلزم لغویت است.

ممکن است گفته شود که اشکال مزبور وارد نیست، زیرا متعلق وجوب، فی حدنفسه، و متعلق وجوب حین صدور، دو امرند و با تعدد متعلق‌ها، مشکل لغویت حل خواهد شد. به دیگر سخن، قیده‌های «فی حدنفسه» و «حین صدور» برای فعل موجب می‌شوند که متعلق وجوب، مختلف شود.

تفکیک مزبور درست نیست؛ زیرا وجوب حین صدور به گونه‌ای که از وجوب فی حدنفسه تفکیک‌پذیر باشد، تصوری پذیر نیست. به دیگر سخن، باید دقت کرد که «حین صدور» در ترکیب بیان شده چه نقشی دارد. آیا ظرف وجوب فعل است یا قید آن؟ روشن است که قید وجوب فعل نمی‌تواند باشد؛ زیرا در دیدگاه علامه طباطبائی وجوب اعتباری که هر فعلی دارد، از جهت رتبی مقدم بر اراده، و اراده نیز مقدم بر فعل است؛ یعنی برای صدور فعل، انسان در آغاز حالتی ویژه را، مانند سیری، که مقارن انجام فعل برای او حاصل می‌شود، در نظر می‌گیرد؛ آن‌گاه میل و اشتیاق به کسب سیری در انسان محقق می‌شود، و به دنبال آن ادراک اعتباری «من باید سیر شوم» پدید می‌آید، و چون انسان

می‌بیند که دستیابی به آن حالت بدون خوردن میسر نیست، ادراک اعتباری دیگر، یعنی «باید بخورم» برای او حاصل می‌شود. پس از این ادراک اعتباری است که اراده خوردن پدید می‌آید و سپس فعل خوردن انجام می‌شود. بنابراین اعتبار «باید» درباره فعل، دو مرتبه مقدم بر فعل است و نمی‌توان «حین صدور فعل» را قید و جوب فعل در نظر گرفت. در نتیجه، «حین صدور فعل» ظرف برای وجوب فعل است، نه قید آن؛ و لازمه این کلام آن است که ذات فعل فی حدنفسه دارای وجوب است و «حین صدور» دخالتی در وجوب آن ندارد. از این رو ملاحظه می‌شود که وجوب فعل حین صدور به همان وجوب فعل فی حدنفسه بازمی‌گردد و فرقی میان آن دو نیست؛ یعنی متعلق دو وجوب اعتباری امر واحد یعنی ذات فعل است، و مشکل تعلق دو اعتبار یکسان به امر واحد و در نتیجه مشکل لغویت به حال خود باقی است. (۵۰)

۳. ضابطه امر اعتباری

نکته دیگر در کلام علامه طباطبائی درباره ضابطه‌ای است که ایشان درباره ادراک اعتباری ارائه داده است. در نظر ایشان هرگاه ادراکی در مقام عمل فرض شود و متعلق قوای فعاله ما قرار گیرد و بتوان در آن نسبت ضرورت و «باید» را فرض کرد، آن ادراک، اعتباری خواهد بود. (۵۱)

درباره این ضابطه باید به برخی نکات توجه کرد:

۱. بنابر عبارت مزبور، ادراکی اعتباری است که «متعلق قوای فعاله» قرار گیرد. این قید بیان‌کننده امری درباره وجه نیاز به اعتباریات است. براساس دیدگاه علامه طباطبائی، برای اینکه جنبه طبیعی وجود انسان - و سایر حیوانات - به اهداف خود برسد، انسان باید افعالی را انجام دهد. برای نمونه، وقتی بدن نیازمند غذا شود، باید غذا به معده برسد و این هدف با انجام افعالی، مانند خوردن، میسر خواهد بود؛ اما برای اینکه این فعل از انسان صادر شود، جنبه طبیعی انسان، بعد دیگر وجود او، یعنی بعد نفسانی، را به

استخدام درآورده، احساسات و اندیشه‌هایی را در او پدید می‌آورد که یکی از آن اندیشه‌ها، اندیشه اعتباری است - مانند اعتبار و جوب فعل.

بنابراین ادراک اعتباری صرفاً به منزله مبادی افعال ما تصویرپذیر است؛ یعنی وقتی انسان بخواهد فعلی را انجام دهد، ادراک اعتباری را پدید خواهد آورد.

البته این مطلب که هرگاه اندیشه‌ای از مبادی فعل انسان باشد و متعلق قوای فعاله انسان قرار گیرد، آن اندیشه اندیشه‌ای اعتباری است، به صورت کلی نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا اندیشه‌هایی که مبادی افعال انسان قرار می‌گیرند، منحصر به اندیشه‌های اعتباری نیستند؛ بلکه چنان‌که علامه طباطبائی نیز پذیرفته، اندیشه‌های حقیقی - مانند علم به فعل، تصدیق به فایده فعل و علم به متعلق فعل - نیز از مبادی افعال ما هستند.

۲. قید دومی که علامه طباطبائی درباره ضابطه اعتباری بودن یک اندیشه بیان کرده است، این است که اگر بتوان در آن اندیشه، «باید» را فرض کرد، آن اندیشه، اعتباری است؛ اما این مطلب مبهم است؛ زیرا:

اولاً مراد از قید «باید» چیست؟ آیا این «باید»، اعتباری است یا امری عام است و «باید» تکوینی و ضرورت بالقیاس را نیز دربر می‌گیرد؟ برای نمونه، وقتی می‌گوییم «اگر معلول بخواهد موجود باشد، علت باید موجود باشد»، یا «اگر سقف بخواهد موجود باشد، کف باید موجود باشد» یا «اگر آب بخواهد موجود باشد، ئیدروژن و اکسیژن باید ترکیب شوند»، در همه این موارد، قید «باید» به کار رفته است؛ ولی هیچ‌یک از قضایای نام‌برده، اعتباری نیستند؛ زیرا باید به کار رفته در آنها، بیان‌کننده ضرورت بالقیاس و امری حقیقی است.

بنابراین، مراد از باید، نه معنای عام آن، بلکه «باید» اعتباری است؛ یعنی هر قضیه‌ای که در آن باید اعتباری به کار رود، اندیشه‌ای اعتباری است؛ اما لازمه کلام مزبور این است که هر قضیه‌ای که بیان‌کننده باید اعتباری باشد، اعتباری است! به دیگر سخن، هر اندیشه‌ای که اعتباری باشد، اندیشه‌ای اعتباری است! بر این اساس، ضابطه مزبور،

ضابطه‌ای دوری است.

ثانیاً مقصود علامه طباطبائی از اینکه «هر گاه بتوان در اندیشه‌ای باید را فرض کرد» چیست؟ قید «فرض» کردن حاکی از چه امری است؟

از دو مثالی که ایشان برای اندیشه اعتباری بیان کرده، به دست می‌آید که برای اعتباری بودن یک اندیشه، لازم نیست که قید «باید» در آن اندیشه به صورت بالفعل به کار رفته باشد؛ بلکه اگر بتوان در قضیه‌ای باید اعتباری را فرض کرد، آن قضیه، اندیشه‌ای اعتباری خواهد بود. بدین جهت، ایشان هم قضیه «این سیب را باید خورد» را اندیشه‌ای اعتباری دانسته، و هم قضیه «این جامه از آن من است»؛ با اینکه در قضیه دوم قید «باید» به صورت بالفعل به کار نرفته است. بنابراین هر قضیه‌ای که بتوان باید اعتباری را در آن به کار برد، اندیشه‌ای اعتباری است.

با این همه، این بیان نیز نمی‌تواند به منزله یک ضابطه بیان شود؛ زیرا پرسش بنیادین در این بحث آن است که چه قضایایی اندیشه اعتباری‌اند؟ در پاسخ به این پرسش نمی‌توان گفت قضیه‌ای که در آن بتوان باید اعتباری را فرض کرد، اندیشه‌ای اعتباری است. این پاسخ نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا همه مشکل بحث در همین امر نهفته است که در چه مواردی می‌توان باید اعتباری را «فرض» کرد؟ ضابطه مزبور، مصادره به مطلوب است. بنابراین ضابطه بیان شده در بخش دوم، خود ضابطه‌ای دوری و اعتمادناپذیر است.

نتیجه آنکه ضابطه‌ای که علامه طباطبائی درباره اعتباری بودن یک اندیشه مطرح کرده، پذیرفتنی نیست. درباره دیدگاه ایشان ابهامات دیگری نیز مطرح است که در این نوشتار مجال بیان آنها نیست.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- مرتضی مطهری، «جاودانگی و اخلاق»، در: یادنامه استاد شهید مطهری، کتاب اول، ص ۳۸۶.
- ۲- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، در: مجموعه آثار، ج ۶، ص ۳۸۵.
- ۳- همان، ص ۴۵۳-۴۵۴.
- ۴- واژه اعتبار در لغت به معانی: اختبار و امتحان، ائعاظ و پندگرفتن، فرض و تقدیر و لذا امر اعتباری به معنای امری است که مبتنی بر فرض است، تعجب، تدبر و نظر کردن، استدلال کردن از شیئی بر شیء دیگر، نظر کردن و پندگرفتن، تکریم و تعظیم و احترام آمده است. (ر.ک: احمدبن محمدبن علی المقری فیومی، المصباح المنیر، ص ۳۹۰؛ ابراهیم انیس و دیگران، المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۵۸۰؛ محمدبن مکرم ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۵۳۱-۵۳۰؛ احمدبن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، ج ۴، ص ۲۰۱؛ علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ج ۳۶، ص ۸۸).
- ۵- ر.ک: محمدحسین غروی اصفهانی، نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج ۵، ص ۱۱۶.
- ۶- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۳۹۱-۳۹۲.
- ۷- همان، ص ۳۹۵، ۴۵۵؛ سید محمدحسین طباطبائی، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۲۹ و ۱۳۷.
- ۸- در تبیین وجه نیاز به اندیشه‌های اعتباری از پاورقی‌های مرتضی مطهری بر کلام علّامه طباطبائی در این بخش استفاده شده است.
- ۹- سید محمدحسین طباطبائی، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۲۳؛ همو، المیزان، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶.
- ۱۰- ر.ک: همو، اصول فلسفه، ص ۴۰۴.
- ۱۱- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۰۴-۴۰۵.
- ۱۲- همان، ص ۴۱۳.
- ۱۳- همان؛ مرتضی مطهری، همان، ص ۳۸۷.
- ۱۴- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۳۹۸-۴۰۱.
- ۱۵- همان، ص ۴۲۸ و ۴۵۵.
- ۱۶- همان، ص ۴۳۱.
- ۱۷- همان، ص ۴۵۳-۴۵۴؛ همو، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۲۷.
- ۱۸- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۱۱.
- ۱۹- همو، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۵۴-۱۵۵.
- ۲۰- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۲۰-۴۲۷.
- ۲۱- همان، ص ۴۳۰-۴۳۱؛ همو، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۳۰.
- ۲۲- زیرا فعل جوارحی نوشیدن وقتی محقق می‌شود که قبل از آن اراده‌ای محقق شده باشد، یعنی فعل نوشیدن فعل با واسطه نفس انسان است؛ از این رو، نسبت آن با نفس انسان یک نسبت امکانی است نه ضروری.
- ۲۳- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۵۳-۴۵۴.
- ۲۴- همان، ص ۴۴۳-۴۴۴.
- ۲۵- ر.ک: همان، ص ۴۲۹-۴۳۰.

چیستی اعتبار نزد علامه طباطبائی □ ۱۴۵

- ۲۶- ر.ک: همان، ص ۴۳۰.
- ۲۷- همان، ص ۴۳۰-۴۴۰؛ همو، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۳۴-۱۳۷؛ مرتضی مطهری، همان، ص ۳۸۷.
- ۲۸- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۴۴-۴۵۱؛ همو، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۴۱-۱۴۹؛ همو، المیزان، ج ۳، ص ۱۴۴-۱۴۵.
- ۲۹- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۲۸-۴۲۹؛ همو، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، ص ۱۳۷-۱۴۰؛ ر.ک: مرتضی مطهری، همان، ص ۳۹۲.
- ۳۰- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۳۹۸-۴۰۱؛ مرتضی مطهری، همان، ص ۴۰۲.
- ۳۱- ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۱۵.
- ۳۲- همان، ص ۴۲۸.
- ۳۳- همان، ص ۴۵۵.
- ۳۴- ر.ک: همان، ص ۳۹۳-۳۹۴.
- ۳۵- همان، ص ۳۹۱-۳۹۲.
- ۳۶- ر.ک: همان، ص ۳۹۴-۳۹۵.
- ۳۷- همان، ص ۳۹۳-۳۹۴؛ مرتضی مطهری، همان، ص ۳۸۷.
- ۳۸- سید محمدحسین طباطبائی، المیزان، ج ۱، ص ۱۰۸.
- ۳۹- همو، اصول فلسفه، ص ۳۷۱-۳۷۲.
- ۴۰- همان، ص ۳۹۵-۳۹۷.
- ۴۱- همان، ص ۴۲۹ و ۴۵۵.
- ۴۲- همان، ص ۳۸۸.
- ۴۳- ملّاهادی سبزواری، شرح المنظومة، بخش حکمت، ص ۹۳.
- ۴۴- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ همو، المیزان، ج ۲، ص ۱۱۶.
- ۴۵- همو، اصول فلسفه، ص ۳۸۸-۳۸۹.
- ۴۶- همان، ص ۳۹۴-۳۹۵.
- ۴۷- ر.ک: مرتضی مطهری، همان، ص ۳۹۷.
- ۴۸- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۳۰-۴۳۱.
- ۴۹- همان، ص ۴۳۱.
- ۵۰- ر.ک: صادق لاریجانی، «جزوة درس‌های خارج اصول»، درس‌های ۲۷ و ۲۸.
- ۵۱- سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه، ص ۴۲۸ و ۴۵۵.

۱۴۶ □ معرفت فلسفی سال نهم، شماره دوم، زمستان ۱۳۹۰

منابع

- ابن فارس، احمد بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، ادب الحوزة، ۱۳۶۳.
- انیس، ابراهیم و دیگران، المعجم الوسیط، ط. الرابعة، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- سبزواری، مآهادی، شرح المنظومه، قم، مکتبه المصطفوی، بی تا.
- طباطبائی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، پاورقی مرتضی مطهری، در: مجموعه آثار، ج ۶، چ هشتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۰.
- ، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.
- ، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، نهیة الدرایة فی شرح الکفایة، ط. الثانية، بیروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۲۹ق.
- فیومی، احمد بن محمد بن علی المقری، المصباح المنیر، قم، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
- مطهری، مرتضی، «جاودانگی و اخلاق»، در: یادنامه استاد شهید مطهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی