

معناشناسی ادراکات اعتباری از دیدگاه علامه با نگاهی انتقادی به اندیشمندان مسلمان معاصر

Semantics of Allameh Tabatabai's Constructional Perception Theory; Along With Critics of Contemporary Muslim Thinkers

Reza Kayedkhorde *

Ghasemali Kouchnani **

رضا کایدخورد*^{*}

قاسمعلی کوچنانی**^{**}

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۴/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۶/۲۹

چکیده

Abstract

Constructional perception theory is one of the innovative ideas of Allameh Tabatabai, which is helpful in the contemporary scientific atmosphere, especially in the field of Humanities. This theory has several aspects. Semantics of constructional perception is one of them, which is prior to other aspects and serves as introduction to others. To understand this term, it is necessary to illustrate semantic, linguistic and intentional ambiguities. To resolve linguistic ambiguities, it is sufficient to survey the status of constructional perception among other perceptions. By this means, we find that constructional perception are not secondary philosophical intelligible. To eliminate semantic ambiguity realizes through definition; and we show that constructional perception consists in referring the definition of something to other thing, or giving some concept to the intention other than its own, in order to construct the results related to its sensitive causes. Constructional perceptions are just from the creative propositions. Our criterion to identify them is that they can be assumed as some kind of creative must. Finally, it will be clear that these perceptions are some kind of the familiar types, not certainties. In all of these cases, Allameh Tabatabai's opinion is different from many contemporary thinkers.

Keywords: Constructional perceptions, Practical construction, Creative must, Allameh Tabatabai, Creative proposition, Semantics.

نظریه ادراکات اعتباری از نظریات ابتکاری علامه طباطبایی است که امروزه مورد نیاز فضای علمی کشور خصوصاً حوزه علوم انسانی است. این نظریه ابعاد گوناگونی دارد. معناشناسی ادراکات اعتباری یکی از ابعاد این نظریه است که مقدمه لازم برای ورود به هر بعد دیگر این نظریه به شمار می‌رود. برای فهم دقیق معنای این اصطلاح باید ابهامات سه گانه زبانی، معنایی و مصداقی آن برطرف شود. با بررسی جایگاه اعتباریات در میان سایر ادراکات، ابهام زبانی برطرف و روشن می‌شود که اعتباریات، معقول ثانی فلسفی نیستند. رفع ابهام معنایی از طریق تعریف صورت می‌گیرد و روشن می‌شود که اعتباریات، دادن حدّ چیزی به چیز دیگر یا اطلاق یک مفهوم بر مصداقی غیر از مصداق خود است، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند. اعتباریات فقط از سنخ گزاره‌های انشائی‌اند. ملاک تشخیص مصداقی آن نیز این است که بتوان در آن نسبت باید انشائی فرض کرد. در نهایت روشن می‌شود که این ادراکات از سنخ مشهورات صرفه هستند، نه یقینیات. علامه طباطبایی در تمامی موارد بالا با بسیاری از اندیشمندان معاصر اختلاف نظر دارد.

واژگان کلیدی: ادراکات اعتباری، اعتبار عملی، باید انشائی، علامه طباطبایی، گزاره انشائی، مشهورات صرفه، معناشناسی.

* PhD. Student of Philosophy in University of Tehran.
rezakayed@gmail.com

** Assistant Professor in University of Tehran.
kouchnani@ut.ac.ir

* فارغ‌التحصیل دکتری دانشکده الهیات دانشگاه تهران (نویسنده

مسئول). rezakayed@gmail.com

** استادیار دانشگاه تهران. kouchnani@ut.ac.ir

مقدمه

خواهیم دید که این راه‌حل در واقع برگشتن از اعتقاد به «اعتباری» دانستن این اصول کلی است.^۱ به نظر نگارنده بسیاری از اختلاف آراء در این حیطة به خاطر عدم تصوّر مشترک از «اعتبار» و «مصادیق مهم آن» است؛ یکی در پی اثبات چیزی است و طرف مقابل او در پی انکار چیز دیگر. این اختلاف در تفسیر اعتباریات به همین جا نیز محدود نشده، بلکه سبب شکل‌گیری اختلافات متعددی در سایر مباحث علمی نظیر فلسفه اخلاق و فلسفه حقوق شده است.

اندیشمندان مسلمان همواره قبل از ورود به هر بحث و نزاعی، ابتدا به «تقریر محلّ نزاع» اقدام می‌کردند. لذا اگر به معناشناسی ادراکات اعتباری و رفع ابهام از این اصطلاح پردازیم زمینه برای حل بسیاری از اختلافات اساسی فراهم می‌شود؛ کاری که خلاً آن به شدت احساس می‌شود و تاکنون به تفصیل انجام نشده است و ما سعی داریم در این مقاله انجام دهیم، هرچند معناشناسی مصطلح بر آن صدق نکند.

ابهام اصطلاح «اعتبار» مانند هر امر دیگری بر سه گونه است: ابهام زبانی، ابهام معنایی و ابهام مصداقی. ابهام زبانی در زبان و الفاظ مطرح می‌شود؛ ابهام معنایی، به ذهن و تصوّرات و مفاهیم مربوط است و ابهام مصداقی به عالم عین و مصادیق تعلق دارد. منطق‌دانان ابهام معنایی را با «تعریف» و ابهام مصداقی را از طریق به‌دست‌آوردن ملاک تمایز آن مفهوم از مفاهیم دیگر - که به آن‌ها خواهیم پرداخت - برطرف می‌کنند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۳: ۱۳۲-۱۲۴). اما مقدم بر این دو بایستی از واژه «اعتبار» رفع ابهام زبانی کنیم.

۱. رفع ابهام زبانی از اصطلاح «ادراکات اعتباری»

اصطلاح «اعتبار»، مشترک لفظی است. اشتراک لفظی یکی از عوامل ایجاد ابهام زبانی است. لذا

نظریه ادراکات اعتباری از ابتکارات علامه طباطبایی است و به تعبیر شهید مطهری، به صورتی که علامه در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند، تا قبل از ایشان در جهان اسلام بی‌سابقه بوده است (سروش، ۱۳۶۰: ۳۹۷). این نظریه که دارای ابعاد متعددی است، به خاطر نیاز به مدلی بومی جامعه‌سازی، پس از او مورد توجه جدی اندیشمندان قرار گرفت.

بلافاصله پس از علامه، شهید مطهری نقدهایی به این نظریه وارد کرد. یکی از نقدهای جدی شهید مطهری در باب «نسبیت اعتباریات» بود که این نظریه با بیانی که علامه ارائه کرده است نمی‌تواند نسبت اعتباریات را نفی کند (مطهری، ۱۳۷۸: ۷۳۰). لذا برای فرار از نسبیت، این نظریه را ترمیم کرد. او این کار را با بیان هویت دولایه انسان تحت عنوان «من علوی، من سفلی» انجام داد (همو، ۱۳۸۴: ۳۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۷۴۰).

پس از شهید مطهری، دکتر سروش به صورت کاملاً جدی و تفصیلی در آثار خود نظریه اعتباریات را مطرح کرد و خصوصاً در کتاب «دانش و ارزش» خود برداشت‌هایی خاص - از جمله نسبیت اخلاق - را به نظریه ادراکات اعتباری علامه نسبت داد (سروش، ۱۳۵۸)؛ آرائی که با دیگر نظریات علامه سازگاری نداشت و به مذاق سایر اندیشمندان معاصر نیز خوش نیامد. نتیجه اینکه مباحث جدی و مفصلی برای فرار از این نتایج میان متفکران مسلمان درگرفت.

راهی که عمده این اندیشمندان در مقابل دکتر سروش پیمودند مبتنی بر اعتقاد به واقع‌نمایی اعتباریات اصلی مطرح در اخلاق و حقوق بود. رهروان این دسته طیف وسیعی را شامل می‌شوند؛ افرادی نظیر آیت‌الله مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۸)، مهدی حائری یزدی (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۵۰)، صادق لاریجانی (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۲۳) و آیت‌الله سبحانی (سبحانی، ۱۳۸۲: ۷۵، ۷۹).

علامه اعتبارهای مطرح در کاربرد سوم را به دو دسته تقسیم می‌کند: «اعتبار بالمعنی الأعم» و «اعتبار بالمعنی الأخص» (همو، ۱۳۸۰: ۲۰۰). مراد او از اعتبار بالمعنی الأعم، معقولات ثانیه است؛ معقولات ثانیه فلسفی و منطقی.

به نظر علامه علاوه بر معقولات ثانیه فلسفی و منطقی، دسته‌ای دیگر از ادراکات داریم که اعتبارند یعنی مابه‌ازای خارجی ندارند و با دخالت ذهن معتبر ساخته می‌شوند، اما با معقولات ثانیه فلسفی و منطقی نیز متفاوت‌اند. تفاوتشان در این است که ذهن در آن‌ها نقش فعال‌تری ایفا می‌کند بدین معنا که معقولات ثانیه حکایت‌گر نیستند، اما دروغ هم نیستند، اما ادراکات اعتباری بالمعنی الأخص پا را از این هم فراتر گذاشته‌اند و در آن‌ها اسناد خلاف واقع و بی‌مطابقت وجود دارد (همان: ۱۶۰).

علامه معتقد است که ادراکات اعتباری را نباید در تقسیم‌بندی رایج قرار داد، لذا اقسام کاربرد سوم اعتبار را فقط معقولات ثانیه منطقی و فلسفی نمی‌داند و ادراکات اعتباری را قسم سومی از اعتبار می‌شمرد. او به بیان دقیق‌تر «ادراکات اعتباری» را قسم ادراکات حقیقی می‌شمرد. یعنی ادراکات حصولی در وهله اول به دو قسم حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند. سپس ادراکات حقیقی به حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شوند و در نهایت، ادراکات حقیقی عقلی به سه دسته معقول اول، معقول ثانی فلسفی و معقول ثانی منطقی.

عین عبارت علامه در مقاله ششم از اصول فلسفه چنین است: «اعتباریات به دو قسم منقسم می‌شوند: ۱- اعتباریات مقابل مهیات که آن‌ها را «اعتباریات بالمعنی الأعم» نیز می‌گوییم. ۲- اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان^۳ (یا هر موجود زنده) است و آن‌ها را «اعتباریات بالمعنی الأخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامیم» (همان: ۲۰۰).

آشنایی با کاربردهای مختلف اصطلاح «اعتبار» این ابهام را برطرف می‌کند.

کاربرد این اصطلاح در سه مورد است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۰۰۸-۱۰۰۷):

الف) بر اموری که غیراصیل هستند، اطلاق می‌شود. «اعتبار» در مقابل اصالت و اصالت، به معنای منشأیت بالذات آثار است. این اصطلاح در بحث «اصالت وجود و ماهیت» به کار می‌رود و خارج از محل بحث ماست.

ب) اعتبار به معنای اینکه وجود منحاز و مستقل از غیر در خارج ندارد. اعتبار در این جا در مقابل «حقیقی» مطرح می‌شود که وجود منحاز و مستقل در خارج دارد. مانند اعتباربودن مقوله «اضافه» که به وجود موضوعش موجود می‌شود و وجود مستقل و منحازی در خارج ندارد. «نسبت» نیز اعتباری است یعنی به وجود طرفین نسبت در خارج موجود می‌شود، به خلاف «جوهر» که وجود مستقل خارجی دارد. این کاربرد از اعتبار نیز خارج از محل بحث ماست.

ج) ادراکاتی که با دخالت ذهن ساخته می‌شوند. این ادراکات نیز به نوبه خود اقسامی دارند که به همه آن‌ها «اعتبار» اطلاق می‌شود. تسمیه همه اقسام به «اعتبار» در کاربرد سوم از این امر ناشی می‌شود که این‌ها مابه‌ازای خارجی ندارند و با دخالت ذهن معتبر ساخته می‌شوند؛ اگر فعالیت و اعتبارسازی ذهن نباشد، این دسته از ادراکات حاصل نمی‌شوند.

بنا به اندیشه علامه ادراکات اعتباری در تقسیم رایج ادراکات و معقولات جا نمی‌گیرند، لذا به نظر ایشان «اعتبار»های مطرح در کاربرد سوم، به نوبه خود، به سه دسته تقسیم می‌شوند. اما این تقسیم مورد اتفاق اندیشمندان نیست، بلکه اتفاقاً یکی از اختلاف‌نظرهای جدی آن‌ها با علامه در همین است که آیا ادراکات اعتباری در همان تقسیم رایج از ادراکات و معقولات قرار نمی‌گیرد؟

۱۳۸۶: ۱۰۳، ۱۵۴؛ همان: ۱۹۳). در خصوص سایر اعتباریات، نظریه علامه را می‌پذیرند، اما در مورد مفاهیم اخلاقی و حقوقی معتقدند که حساب آن‌ها جداست و این دسته از مفاهیم، از زمره معقولات ثانیه فلسفی‌اند، نه اعتباریات بالمعنی الأخص علامه.

آیا نظریه علامه واقعاً ناظر به خارج از قلمرو مباحث فلسفه اخلاق و حقوق بوده یا نظریه‌ای بوده است که شامل این دسته از مفاهیم نیز می‌شود؟ اگر تعریف اعتبار دقیقاً مشخص و ملاک اعتباری بودن نیز روشن شود، خواهیم توانست به خوبی در این باره قضاوت کنیم. در ادامه این دو امر را مطرح می‌کنیم.

۲. رفع ابهام معنایی از اصطلاح «ادراکات اعتباری»

اصطلاح «اعتبار» ابهام معنایی دارد. مهم‌ترین گامی که منطق‌دانان برای رفع ابهام معنایی امری به کار می‌برند، استفاده از «تعریف» است. اما در نظام صدرایی اعتباریات قابل تعریف نیستند، زیرا فقط مفاهیم ماهوی‌اند که به وسیله جنس و فصل تعریف می‌شوند. بنابراین، تعبیر «تعریف اعتبار» تعبیری تسامحی است و ما نه به دنبال تعریف حقیقی، بلکه به دنبال «تعریف به حسب اسم» یا به تعبیر علامه «شبه‌الرسم» (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف: ۳۱۱) هستیم. این امر از طریق تحلیل به اجزای مفهومی صورت می‌گیرد.

علامه طباطبایی در ابتدای مقاله ششم از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، برای تبیین اعتباریات از «مجاز» و «استعاره» کمک می‌گیرد و می‌گوید ما در مجاز و استعاره، حد و تعریف چیزی را به چیز دیگری که واقعاً مصداق آن نیست می‌دهیم. مثلاً واژه «شیر» را به مرد شجاع نسبت می‌دهیم. در این‌جا ما حد «شیر» را به مصداق واقعی‌اش نسبت نداده‌ایم، بلکه آن را به

تفکیک این دو در بیان علامه نشان از اهتمام ایشان بر تلقی نشدن ادراکات اعتباری به منزله معقول ثانی فلسفی دارد. به هر حال آنچه مد نظر ما در این مقاله است، قسم سوم از کاربرد سوم اصطلاح اعتبار - یعنی اعتباریات بالمعنی الأخص - است و هرگاه از واژه «اعتباری» به صورت مطلق استفاده می‌کنیم، مراد فقط همین قسم از اعتباریات است.

اما برخی شارحان، مفاهیم اخلاقی و حقوقی و امثال آن را که علامه از زمره اعتباریات می‌داند، از زمره معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند نه قسیم آن‌ها. برای مثال، آیت‌الله مصباح یزدی در خصوص هر دو دسته مهم امور اعتباری، یعنی «بایدها و نبایدها» و «حسن و قبح» حکم به معقول ثانی فلسفی بودن این مفاهیم می‌کند که هرچند مابه‌ازای عینی و خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آن‌ها در خارج موجود است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۶۱، ۸۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۲۶).

دکتر محسن جوادی در کتاب *مسئله باید و هست* تلاش دارد تا از سویی نظریه اعتباریات را بپذیرد و از سوی دیگر تفسیری از آن ارائه کند که منافی ثبات و جاودانگی اصول اخلاقی نباشد (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۸)، اما در نهایت نظریه اعتباریات را خارج از قلمرو مباحث فلسفه اخلاق می‌داند. به نظر ایشان، نظریه اعتباریات، صرفاً در پی تحلیل فعل انسان است، نه نظریه‌ای ناظر به مباحث معرفتی (همان: ۲۰۵-۲۰۱). لذا حکم می‌کنند به اینکه حسن و قبح - و به تبع، سایر اعتباریات مد نظر علامه - امری واقعی، اما اضافی‌اند، نه اعتباری (همان: ۲۰۲).

به نظر می‌رسد که این شارحان برای دچار نشدن نظریه علامه به تالی فاسدهایی نظیر «نسبیت اخلاق و حقوق» و امثال آن، اعتباریات مد نظر علامه را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: آن دسته‌ای که مفاهیم اصلی حقوق و اخلاق را تشکیل داده‌اند و سایر اعتباریات (مصباح یزدی،

۱-۲. اعتبار، همیشه «تطبیق در غیر مورد خود» است

یکی از معدود اندیشمندان پس از علامه که به تفصیل و تا حدودی با دقت و موشکافی وارد بحث تعریف ادراک اعتباری شده است محسن جوادی است. به نظر ایشان رکن اصلی اعتبار، «تطبیق» است. بدین معنا که اعتبار، همیشه وصف یک تطبیق است؛ تطبیق یک مفهوم بر مصداقی غیر از مصداق خودش. مثل آنجا که مفهوم شیر را نه بر مصداق واقعی اش بلکه بر مرد شجاع تطبیق می‌کنیم (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۵۳). بر این اساس، اولین عنصر محوری در اعتبار، تطبیق یک مفهوم است بر مصداقی غیر از مصداق خودش.

۲-۲. اعتبار، همیشه «در ارتباط با عوامل احساسی» است

اما آیا چنین تطبیقی، تمامی ماهیت اعتبار را تشکیل می‌دهد؟ به عبارتی آیا صرف چنین تطبیقی کفایت می‌کند که ادعا کنیم اعتبار انجام شده است؟ پاسخ محسن جوادی مثبت است. او معتقد است اعتبار کردن همه‌جا دایر مدار تطبیق است (همان: ۱۵۴)، اما نظر علامه چیز دیگری است. علامه قید دیگری را برای شکل گرفتن اعتبار لازم می‌داند. با توجه به تعریف علامه روشن می‌شود که این قید، همان «دخالت عوامل احساسی» است. به نظر علامه اگر دخالت عوامل احساسی نباشد هیچ‌گاه اعتبار، محقق نمی‌شود. همیشه دخالت عوامل احساسی است که ذهن را وادار به اعتبارسازی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۳-۱۷۱). طبق تعریف علامه «عمل نامبرده - یعنی اعتبار - این است که با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (همان: ۱۶۷).

موجودی که واقعاً مصداق شیر نیست، نسبت داده‌ایم. با این حال می‌دانیم که این امر دروغ و غلط نیست (همو، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۵۹).

تعریف علامه از اعتباریات در این مقاله چنین است که «عمل نامبرده (اعتبار) این است که با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (همان: ۱۶۷). شهید مطهری نیز در ابتدای شرحش بر این مقاله، ادراکات اعتباری را فرض‌هایی می‌داند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته است و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارند (همان، تعلیقه مطهری: ۱۴۳). اما حقیقت این است که با وجود این بیانات هنوز ابهاماتی جدی در معنای اعتباریات دیده می‌شود. در زیر به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

- اعتبار، اولاً و بالذات وصف چه چیزی است؟ به عبارتی، از میان مجموعه فعل و انفعالاتی که در اعتبار رخ می‌دهد، عنوان «اعتبار» دقیقاً به چه چیزی اطلاق می‌شود؟

- آیا اعتبار، فقط در حدود و مفاهیم جاری است یا در گزاره‌ها نیز رخ می‌دهد؟

- بر فرض رخ دادن اعتبار در گزاره‌ها، آیا گزاره‌های اعتباری، انشائی‌اند یا اخباری؟

- بر فرض اگر گزاره‌های اعتباری، انشائی‌اند آیا قابل تحویل به گزاره اخباری هستند؟

- آیا تمامی گزاره‌های اعتباری تابع احساسات و امیال اشخاص‌اند؟ و با تغییر آن احساسات و امیال، تغییر می‌کنند؟ آیا شخص هرگونه میل داشته باشد، می‌تواند امری را اعتبار کند؟

پاسخگویی کامل و دقیق به این سؤالات، نیازمند تعریف کامل و دقیق اعتبار است.

در این جا ایشان تصریحی به این مسئله ندارد، اما ایشان اعتبار را در رساله اعتباریات این گونه تعریف می کند که «هو اعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصرف الوهم أو فعله» (همو، ۱۴۲۸ الف: ۳۴۷-۳۴۶). از این عبارت علامه روشن می شود که اعتبار هم در حیطة حدود جاری است، هم در حیطة حکم ها و گزاره ها؛ بدین صورت که گاهی حدّ چیزی را به چیز دیگر می دهیم و گاهی حکم چیزی را به چیز دیگر، بنابراین هم حدّ اعتباری داریم، هم گزاره اعتباری.

اما با نگاه دقیق تر می یابیم که اعتبار، فقط در ظرف گزاره ها می تواند واقع شود نه مفاهیم، زیرا اولین عنصر محوری ادراک اعتباری، «تطبیق یک مفهوم بر مصداقی غیر از مصداق خودش» است. وقتی ما مفهومی را بر غیر مصداق خود تطبیق می دهیم یا حدّ چیزی را به چیز دیگری می دهیم در حقیقت در مفهوم هیچ یک از آن ها تصرف نمی کنیم؛ بلکه در مصداقیت یکی برای دیگری تصرف می کنیم.

وقتی با آمدن رستم می گوئیم «شیر آمد» در حقیقت این گزاره به دو گزاره تحلیل می شود: «رستم شیر است» و «شیر آمد». کار ما در گزاره نخست این است که رستم را که واقعاً مصداق مفهوم شیر نیست، مصداق آن قرار داده ایم، اما در این جا نه در مفهوم رستم تصرف کرده ایم و نه در مفهوم شیر. بلکه صرفاً در مصداق بودن رستم برای مفهوم شیر تصرف کرده ایم و این تصرف جز به وسیله گزاره ممکن نیست. به بیان دیگر، «ما هیچ گونه تصرفی در مفاهیم نمی کنیم تا بگوئیم مفهوم، اعتباری شده است، بلکه مفهوم همان مفهوم است. ما در نسبت تصرف نموده ایم» (وارنوک، ۱۳۶۸، تعلیقات مترجم: ۱۳۷-۱۳۷).

البته باید توجه داشت که مسامحتاً می توان اعتبار را به مفاهیم سازنده گزاره اعتباری نسبت داد. مثلاً آنچه اعتبار است، گزاره «باید غذا

آقای جوادی به صراحت با نظر علامه مخالفت می کند و می گوید «اعتبار کردن، فی نفسه محدود به این مورد {یعنی مینابودن نیاز انسان و احساسات او برای «اعتبار»} نیست، بلکه {اعتبار} اگر بخواهد صحیح باشد در آن محدوده صورت می گیرد، زیرا در غیر این محدوده، لغو و بی فایده است، ولی به هر حال یک اعتبار است» (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۵۴).

ایشان به تفاوت تعبیرشان با علامه واقف اند، لذا ادامه می دهند که «مشکل این است که آقای طباطبایی قید «به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» را در تعریف اعتبار آورده اند (همان: ۱۵۵) و برای برون رفت، این نظر را مناسب می دانند که «این قید را باید برای «اعتبار صحیح» بدانیم نه «مطلق الاعتبار»؛ و در باب مطلق الاعتبار همین تطبیق در غیر مورد کفایت می کند» (همان).

اگر استدلال علامه مبنی بر ضرورت وجود ادراک اعتباری کافی باشد، بدین معناست که شکل گیری هر اعتباری، مسبوق به دخالت عوامل احساسی است و بدون دخالت عوامل احساسی اعتبار نخواهیم داشت؛ نه اینکه اعتبار داشته باشیم، اما اعتباری ناصحیح.

۲-۳. اعتبار، همیشه در قالب «گزاره» بیان می شود

بر اساس تعریف علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم - اینکه «عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگری بدهیم ...» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۶۷) - اعتبار فقط در حوزه «حدود» جاری است. آیا منظور علامه این است که در حیطة گزاره ها اعتبار نداریم؟ یا اینکه اعتبار در حیطة گزاره ها به تبع رُخ دادن اعتبار در اجزای گزاره یعنی حدود آن است؟

پاسخ این سؤال با مراجعه به رساله اعتباریات ایشان روشن می‌شود. علامه در ابتدای رساله اعتباریات بلافاصله پس از تعریف اعتبار به «اعطاء حدّ الشیء أو حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم او فعله»، تصریح می‌کند که یک قسم از اعتباریات، اعتباریاتی هستند که واسط میان نقص انسان و کمال او هستند و انسان را به فعلی وامی‌دارند که به سبب آن فعل، انسان از حالت نقص به سوی کمالش گام برمی‌دارد (همو، ۱۴۲۸ الف: ۳۴۷-۳۴۶).

او صراحتاً دغدغه‌اش از تدوین رساله اعتباریات را بررسی همین قسم از اعتباریات می‌داند. عین عبارت علامه چنین است: «کلامنا فی هذا الكتاب منحصر فی الاعتبارات المتوسطة بین الحقیقتین، اعنی الکمال و النقص» (همان، الف: ۳۴۷). علامه این‌جا نامی بر این دسته از اعتباریات نمی‌گذارد، اما هنگام مقایسه ادامه مطالب با مباحث اصول فلسفه و روش رئالیسم به خوبی روشن می‌شود که مرادش همان «اعتباریات عملی» مورد اشاره او در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم است.

اعتباریات عملی، اعتباریاتی هستند که هنگام صدور فعل از انسان ایجاد می‌شوند، اما اعتباریات غیرعملی نسبت به افعال انسان، لاشرط هستند و صرفاً در ارتباط با عوامل احساسی پدید می‌آیند. یک دسته از اعتباریات غیرعملی، همان اعتباریاتی‌اند که علامه بحث خود را در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم با آن‌ها شروع می‌کند؛ اعتباریاتی که در استعارات ادبی در شعر و نثر به کار می‌رود. این دسته از اعتباریات، مورد اهتمام علامه نبوده‌اند، لذا پس از شروع بحث خود در مقاله ششم با این دسته از اعتباریات، در ادامه بحث، بدون اینکه تصریح کند، آن‌ها را به کلی کنار گذاشته و تمامی مباحث بعدی را به بحث از اعتباریات عملی اختصاص می‌دهد. آنچه در تمامی مباحث علوم نظیر فقه،

بخورم» است، اما با مسامحه می‌توان گفت که در این‌جا مفهوم «باید»، اعتباری است.

با همین نگاه تسامحی است که در بحث «رفع ابهام زبانی»، اعتباریات را قسیم معقولات ثانیه دانستیم، اما اگر بخواهیم با نگاه دقیق بنگریم، می‌یابیم که مفهوم باید، که در واقع از رابطه ضروری میان دو چیز در عالم خارج گرفته شده است، به خودی خود، اعتبار نیست، بلکه زمانی که آن را برای بیان نسبت دو چیز که در خارج ضروری نیست به کار می‌بریم، دست به اعتبار زده‌ایم. این زمانی است که آن را در جمله‌ای نظیر «باید غذا بخورم» به کار می‌بریم، بنابراین بهتر است به جای «مفهوم اعتباری»، بگوییم «گزاره اعتباری». اگرچه واژه «ادراک اعتباری» در نگاه نخست هر دوی این‌ها را شامل می‌شود.

۲-۴. غالباً مراد علامه از اعتبار، فقط «اعتباریات عملی» است

علامه در ادامه مقاله ششم، زمانی که سخن به درازا می‌کشد دوباره مباحث را جمع‌بندی می‌کند. از آن‌جا که اصطلاح «اعتبار» قبلاً در مقاله پنجم برای معقولات ثانیه به کار رفته است، ایشان در این جمع‌بندی برای جلوگیری از خلط بحث می‌گوید: «اعتباریات به دو قسم منقسم می‌شوند: ۱- اعتباریات مقابل مهبیات که آن‌ها را «اعتباریات بالمعنی الاعم» نیز می‌گوییم. ۲- اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعالة انسان (یا هر موجود زنده) است و آن‌ها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامیم» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

علامه به یک‌باره اصطلاح «اعتباریات عملی» را ذکر می‌کند بدون اینکه بیان کند که آیا مراد او از «اعتبار عملی»، همان «اعتبار» است و فرقی میان این دو نیست، یا اینکه «اعتبار»، اعم است و شامل دو دسته اعتبار می‌شود؛ اعتباریات عملی و اعتباریات غیرعملی؟

۳. رفع ابهام مصداقی از اصطلاح «ادراکات اعتباری»

برای شناخت یک شیء با تعریف آن کار تمام نشده است، زیرا چه بسا مفهوم شیء به وسیله تعریف برای ما روشن شده باشد، اما در مقام تشخیص مصادیق، دچار مشکل شویم.^۴ در این جا نیز با وجود روشن شدن تعریف اعتبار، نیازمند ارائه ملاک هستیم تا بتوانیم مصادیق اعتبار را به خوبی تشخیص دهیم.

عَلَمَه می گوید: «ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق قوای فَعَالَه گردیده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد، پس اگر بگوییم سبب میوه درختی است، فکری خواهد بود حقیقی و اگر بگوییم این سبب را باید خورد یا این جامه از آن من است، اعتباری خواهد بود» (همو، ۱۳۸۰: ۲۰۰).

این عبارت، یکی از عبارات مشکل و پرابهام عَلَمَه است. به نظر عَلَمَه ضابطه و ملاک اعتباری بودن یک مفهوم این است که بتوان نسبت «باید» را در آن فرض کرد. از سوی دیگر، می دانیم که ایشان مفاهیمی مانند «زوجیت» را اعتبار می دانند. آیا مراد ایشان این است که در مفهوم زوجیت، نسبت «باید» وجود دارد؟ آیا در گزاره اعتباری «فلانی شیر است»، نسبت «باید» وجود دارد؟ منظور از نسبت «باید» کدام «باید» است؛ «باید» اخباری یا «باید» انشائی؟

ابتدا لازم است مفردات بحث روشن شود؛ اینکه معنای دقیق «باید» در کلام عَلَمَه چیست؟ سپس روشن شود چرا عَلَمَه قید «به وجهی متعلق قوای فَعَالَه گردیده» را در کنار «فرض کردن نسبت باید» آورد؟ آیا این دو یک چیزند و عطف این دو صرفاً عطف تفسیری است یا نکته خاصی مد نظر ایشان بوده است؟

۳-۱. معنای «باید»

«باید» مشترک لفظی است؛ گاهی اخباری است و در معنای حقیقی به کار می رود و گاهی انشائی

حقوق، اخلاق و سیاست مطرح می شود، اعتباریات عملی است.

عَلَمَه تقسیماتی برای ادراکات اعتباری مطرح می کند نظیر: اعتباریات قبل الاجتماع و اعتباریات بعد الاجتماع، اعتباریات عمومی و اعتباریات فردی، اعتباریات ثابت و اعتباریات متغیر و ... (همو، ۱۳۸۰: ۲۲۸-۲۰۱). تمامی این تقسیمات در واقع، تقسیمات اعتباریات عملی اند و سخنان عَلَمَه در این تقسیمات همگی فقط ناظر به این قسم از اعتباریات است نه اعتباریات غیرعملی.

بنابراین، اولین تقسیم از تقسیمات اعتبار از نگاه عَلَمَه، تقسیم آن‌ها به «عملی و غیرعملی» است. این تقسیم، نه تنها اولین، بلکه مهم ترین و در عین حال مغفول ترین تقسیم اعتبار است. مهم ترین است، زیرا عَلَمَه پس از ذکر این دسته از اعتباریات، به یکباره تمامی اعتباریات غیرعملی را رها و همه اهتمام خود را صرف اعتباریات عملی می کند. تمامی اعتباریات مطرح در انواع علوم حکمت عملی، از سنخ اعتباریات عملی است.

از سوی دیگر، این تقسیم از اعتباریات، مغفول ترین است، زیرا بسیاری از شارحان به این تفکیک عَلَمَه از اعتباریات توجه نداشته اند. البته مقداری از عدم توجه شارحان به عدم تصریح عَلَمَه برمی گردد. ایشان در رساله اعتباریات در رسائل سبعة تصریح می کند که مباحث او از این پس فقط درباره این دسته خاص از اعتباریات است (همو، ۱۴۲۸ الف: ۳۴۷)، اما مع الاسف این کار را در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم نمی کند و عمده توجه شارحان عَلَمَه نیز متوجه مقاله ششم است، نه رساله اعتباریات. عدم تصریح عَلَمَه به اینکه مباحث بعدی او اختصاص به اعتباریات عملی دارد، سبب برداشت های اشتباهی از نظریه او شده است، که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهیم کرد.

همانند آیت‌الله سبحانی انشائی بودن این ادراکات را پذیرفته‌اند، (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۸۵) اما معتقدند که جملات انشائی قابلیت تأویل به جملات خبری را دارند.^۵

۳-۲. تمایز انشاء از خبر

حق این است که باید انشائی غیر از باید اخباری است. همان‌طور که می‌دانیم، تمایز خبر از انشاء یکی از بحث‌هایی است که از دیرباز در فضای منطق، خصوصاً ذیل تعریف «قضیه» مطرح بوده است. مراد از قضیه، همان گزاره خبری است. ملاک تمایز قضیه از انشاء بحثی است که ذیل بحث تعریف قضیه بدان پرداخته می‌شود.

مفهوم قضیه بنا به تعریف امری است که در آن به نسبت امری با امری حکم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۶۸: ۳۲)، اما این تعریف توانایی تشخیص کامل را ندارد که آیا فلان جمله، قضیه و خبری است یا نه؟ زیرا بسیاری از جملات هستند که به ظاهر جمله‌ای خبری، اما در واقع انشائی‌اند. به همین خاطر است که برای تشخیص مصادیق قضیه محتاج ملاک هستیم.

یکی از ملاک‌های تمایز قضیه از غیر آن، صدق و کذب‌پذیری قضیه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۸۵-۸۴)، اما برخی با مطرح کردن مواردی نظیر افعال گفتاری در توانایی این ملاک تردید کرده‌اند. افعال گفتاری ظاهری خبری دارند، اما در تحلیل معنایی می‌یابیم که صدق و کذب‌پذیر نیستند. جملاتی که به‌رغم ساختار خبری فی‌الواقع انشاء‌اند و نه اخبار. این جملات در واقع فعل‌اند و نه خبر از امری و زبان در این جملات نقش حکایتی ندارد، بلکه نقش حرکتی و فعالیتی دارد. ما با زبان در این جملات کاری را انجام می‌دهیم و نه اینکه از انجام کاری خبر دهیم. وقتی می‌گوییم «من تو را تحسین می‌کنم!» خبر از تحسین کردن نمی‌دهیم، بلکه فعل تحسین کردن را

است و در معنای اعتباری. باید اخباری در مقام گزارش‌گری و حکایت‌گری از واقع است و رابطه ضروری میان دو امر را بیان می‌کند، مثل اینکه بگوییم: «برای رسیدن به آب، باید زمین را کند». در این‌جا با کلمه «باید»، رابطه ضروری میان کندن زمین و رسیدن به آب را حکایت و گزارش کرده‌ایم. اما باید انشائی، در مقام گزارش‌گری و حکایت‌گری از واقع نیست، بلکه به دنبال ایجادکردن چیزی است که الآن تحقق ندارد. مثلاً می‌گوییم: «تو باید نسبت به والدین‌ات مؤدب‌تر باشی!» در این‌جا چیزی را از مخاطب می‌خواهیم که الآن در خارج نیست.

البته گاهی قوانین طبیعی را به شکلی بیان می‌کنند که گویی اموری اعتباری و مشتمل بر «باید» هستند. باید دقت کنیم تا این موارد ما را به خطا نیندازند. برای مثال، در جمله «برای رسیدن به آب، باید زمین را کند» آشکارا واژه «باید» یافت می‌شود، اما این جمله حکایت از یک امر واقعی و خارجی می‌کند نه یک امر اعتباری. این جمله به یک قانون حقیقی برمی‌گردد که چنین است: «کندن زمین موجب یافتن آب می‌شود». اما جمله‌ای مانند «باید عادل بود» چنین نیست. سخنانی که در آن‌ها این‌گونه بایدهای بسیط و تحویل‌ناپذیر وجود دارند، اعتباری‌اند. اما بایدهایی که به قوانین حقیقی برمی‌گردند، در حقیقت باید اعتباری نیستند و منشأ آن‌ها کاربردهای گوناگون زبان است و لاغیر (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۵-۲۷۴).

واضح است که این دو باید، یکی ادراکی حقیقی است و دیگری اعتباری، اما برخی از اندیشمندان، این مسئله را نپذیرفته‌اند. اختلاف این اندیشمندان با علامه در دو مطلب است: عده‌ای همانند آقای صادق لاریجانی (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۲۳)، آیت‌الله مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۵۸، ۶۱-۶۰) و دکتر مهدی حائری یزدی (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۵۱-۵۰، ۹۳-۹۱، ۱۰۲، ۱۲۸، ۱۳۳)، منکر انشائی بودن ادراکات اعتباری‌اند و عده‌ای

که ادعای رجوع «باید انشائی» به «باید اخباری» را داشتند، ره به خطا رفته‌اند. تفکیک میان «باید انشائی» و «باید اخباری» به قوت خود باقی است.

۳-۳. «باید» انشائی؛ ملاک تشخیص گزاره‌های اعتباری عملی

گفتیم که به نظر علامه ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد. مراد ایشان، «باید انشائی» است، زیرا در فرازهایی که قبل از بیان ضابطه اعتباری بودن مفاهیم صحبت می‌کند، تصریح می‌کند که انسان هنگامی که می‌خواهد اعتبارسازی کند نسبت «باید» را در غیر مورد حقیقی خودش می‌گذارد و اعتباراً صفت و وجوب را به افعال خود می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۹۹-۱۹۸). ایشان در ادامه همین فراز از سخن‌شان ملاک اعتباری بودن را بیان می‌کنند. عین کلام ایشان چنین است: «از بیان گذشته نتیجه گرفته می‌شود: الف) ... ب) ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در وی توان فرض کرد» (همان: ۲۰۰). بنابراین، ملاک تشخیص اعتباریات عملی این است که در تمامی آن‌ها می‌توان نسبت «باید انشائی» را فرض کرد.

دکتر سروش نیز همچون علامه قائل به این است که در همه ادراکات اعتباری «باید» وجود دارد (سروش، ۱۳۵۸: ۲۷۷-۲۷۲)، اما در جای دیگر متوجه اشکالی به بیان علامه می‌شود. به نظر ایشان با پذیرش بیان علامه دور پیش می‌آید. بیان ایشان از دور این گونه است که از سوی «باید» را به وسیله «اعتبار» می‌فهمیم و از سوی دیگر ملاک اعتباری بودن، بودن مفهوم «باید» در آن است (همو، ۱۳۷۳: ۳۴۷).

اشکال دیگری نیز می‌تواند مطرح شود؛ اینکه آیا مراد علامه از «فرض نسبت «باید» در ادراکات

انجام می‌دهیم. جمله «من تو را تحسین می‌کنم» به شکل ظاهری آن گویی خبر است، اما فی الواقع مانند این است که بگوییم «آفرین!» و لذا فاقد معنای خبری است.

بنابراین، باید به سراغ ملاک بهتری رفت. این ملاک، «تفاوت در دلالت» است. اساسی‌ترین ویژگی جمله، حیثیت «دلالت» آن است. دلالت یا لذاته است یا اینکه به سبب امر دیگری است که از شنونده انتظار می‌رود. جمله‌ای که دلالت آن لذاته باشد، جمله خبری است و در صورت دوم انشائی است (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۱). مقسم هر دو، جمله تام‌الدلاله است به گونه‌ای که سکوت بر آن صحیح باشد.

بر مبنای این ملاک، تفاوت اساسی جملات خبری و انشائی به این برمی‌گردد که جملات خبری از عالم خارج گزارش می‌دهند، در حالی که جملات انشائی در پی تحریک انگیزه و احساسات‌اند. جملات خبری در پی «حکایت از امری» هستند و جملات انشائی در «پی آفرینش امری». جمله انشائی ممکن است به دلالت التزامی، حکایتگری از امری هم داشته باشد، اما مدلول مطابقی آن در پی تحریک انگیزه و احساسات است. مانند جمله انشائی «مجید پرواز کن!» که مدلول التزامی اش این است که «مجید ممکن است پرواز کنی».

روشن است که این دو غیر هم هستند و هرچند در باب تأویل جملات انشائی به جملات خبری بحث‌هایی شده است، اما حق این است که جملات انشائی، حتی اگر هم به جملات خبری تأویل شوند، جمله خبری به دست آمده، مدلول التزامی آن است و مدلول التزامی غیر از مدلول مطابقی جمله انشائی است، زیرا تحریک انگیزه و احساسات، بالذات از طریق جمله خبری انجام نمی‌شود، همان‌گونه که جمله انشائی به صورت بالذات از امری حکایت نمی‌کند. بنابراین، کسانی

این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد» (همان: ۲۰۰). ایشان مستقیماً نگفت که «نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد»، بلکه گفت «به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد». قید «به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده» می‌رساند که مراد علامه، صرفاً اعتباریات عملی است. بنابراین، عطف موجود در کلام، عطف تفسیری نیست و ایشان در پی رساندن نکته خاصی بوده‌اند.

حاصل سخن اینکه ملاک مهم برای تشخیص اعتباریات عملی، «باید» انشائی است. اگر نسبت باید انشائی قابل فرض بود، با اعتباری عملی روبه‌رو هستیم، و آلاً نه.

اشکال «دور» نیز وارد نیست، زیرا ابتدا از طریق تعریف اعتبار، به مفهوم «باید» انشائی پی می‌بریم. سپس، از طریق «باید» انشائی، سایر مصادیق اعتباریات عملی را تشخیص می‌دهیم. یعنی از طریق تعریف، ملاک را به دست آورده‌ایم و از طریق ملاک، سایر مصادیق اعتبار عملی را. اشکال «دور» زمانی وارد است که کلام علامه در مقام تعریف باشد، زیرا در این صورت مفهوم اعتبار از طریق «باید» شناخته می‌شد و مفهوم «باید» از طریق اعتبار. حال آنکه علامه در مقام ارائه ملاک است؛ لذا سیر طی شده این است که ابتدا از طریق تعریف، مفهوم اعتبار روشن و از طریق مفهوم اعتبار، اولین مصداق - یعنی «باید» انشائی - و از طریق باید انشائی، سایر مصادیق تشخیص داده می‌شود.

فقط این اشکال باقی می‌ماند که آیا مراد علامه این است که در اعتباریات عملی‌ای نظیر «ریاست»، «زوجیت»، «مالکیت» و امثال این‌ها آیا نسبت «باید» وجود دارد؟ علامه بلافاصله پس از ذکر ملاک و ضابطه اعتباریات عملی - مبنی بر نسبت «باید» - در مقام ذکر مثال، مفهوم اعتباری مالکیت را مثال زد.

اعتباری این است که وقتی می‌گوییم «زید شیر است» و آن را اعتبار می‌دانیم، به معنای این است که نسبت «باید» در آن وجود دارد؟

کلید حل اشکال اخیر در توجه به این نکته است که سخن علامه ناظر به تمامی اعتباریات نیست، بلکه همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، سخن ایشان در این فراز ناظر به «اعتباریات عملی» است. اگر این‌گونه نباشد و تعبیر ضابط کلی به این معنا باشد که در تمام مفاهیم اعتباری نسبت «باید» وجود دارد، روشن است که استعاره یا مجازی نظیر «زید شیر است»، با اینکه به تصریح خود علامه امری اعتباری است، اما نسبت «باید» را نمی‌توان در آن فرض کرد و این ناقض تفسیر بالاست.

بنابراین، همان‌گونه که قبلاً به سخن علامه در رساله اعتباریات اشاره شد، کلام علامه در اعتباریات، مختص به آن‌هایی است که واسطه در نقص و کمال انسان می‌شوند - یعنی اعتباریات عملی - نه همه مفاهیم اعتباری (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف: ۳۴۷). لذا این ضابط اعتباری بودن، در واقع، فقط ضابط برای اعتباریات عملی است.

کلام ایشان در اصول فلسفه در ادامه بحث در جایی که اولین قسم از اعتباریات قبل‌الاجتماع - یعنی وجوب (باید) - را توضیح می‌دهد و وضوح بیشتری دارد. ایشان تصریح می‌کنند که «نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب (باید) است» (همو، ۱۳۸۰: ۲۰۲). بنابراین، آن‌جا که علامه دم از فرض کردن نسبت «باید» در تمام اعتباریات می‌زند، مراد ایشان، تمام اعتباریات عملی است. یعنی به نظر علامه ضابط کلی در اعتبار عملی بودن یک مفهوم این است که بتوان در آن نسبت «باید» را فرض کرد.

قیدی که علامه در کلام خویش آورد، نیز مؤید همین نکته است. عین عبارت علامه چنین بود: «ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری

«باید» قرین و همراه نشوند، فعلی از انسان سر نمی‌زند.

با توجه به اینکه «باید انشائی» فقط در گزاره‌ها مطرح می‌شود، باید دقت کرد که خود مفاهیم «زوجیت»، «مالکیت»، «ریاست» و امثال این‌ها اعتباری نیستند، بلکه هنگامی که مصادیقی غیرواقعی برای این مفاهیم حقیقی در نظر می‌گیریم و مثلاً می‌گوییم «این جامه از آن من است» تا فعل خاصی از ما سر بزند، در این حالت است که اعتبار محقق می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

پس از روشن شدن حدود معنایی اصطلاح «ادراک اعتباری» و ملاک تشخیص مصادیق آن از دیدگاه علامه، اکنون می‌توانیم اختلاف آراء و داوری در باب معناشناسی ادراکات اعتباری میان علامه و دیگر متفکران را بررسی کنیم.

الف) نقطه اساسی اختلاف برخی اندیشمندان معاصر با علامه

روشن شد که به نظر علامه اعتبار، تطبیق یک مفهوم بر مصادقی غیر از مصداق خودش است که همیشه در ارتباط با عوامل احساسی پدید می‌آید و در قالب گزاره شکل می‌گیرد و به دو دسته اعتباریات عملی و اعتباریات غیرعملی تقسیم می‌شود. اعتباریات عملی، اعتباریاتی هستند که در مقام صدور فعل از انسان ساخته می‌شوند. در تمامی افعال ما نسبت باید انشائی وجود دارد. از آن‌جا که اعتباریات عملی، مفاهیمی هستند که انسان زمان انجام فعل آن‌ها را می‌سازد، لذا ملاک اعتباریات عملی این است که در تمامی آن‌ها نسبت باید انشائی را می‌توان فرض کرد، زیرا هر فعلی تا ادراک اعتباری «باید» برای آن فرض نشود، وجوب نمی‌یابد و تا وجوب نیابد، از انسان سر نمی‌زند. به عبارت دیگر، مفاهیم اعتباری حتماً

برای پاسخ باید بدین توجه کنیم که علامه طی استدلالی مطرح می‌کند که نسبت باید انشائی، همچون هیولی در تمامی افعال ما وجود دارد و هیچ فعلی از وی استغنا ندارد، بلکه هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد «وجوب» صادر می‌شود (همو، ۱۴۲۸ الف: ۳۴۷؛ همو، ۱۴۲۸ ب: ۴۸؛ همو، ۳۸۰: ۲۰۳).

از آن‌جا که تمامی اعتباریات عملی، مفاهیمی هستند که انسان زمان انجام فعل آن‌ها را می‌سازد، لذا فرض نسبت باید در تمامی اعتباریات عملی سخنی صحیح است، زیرا هر فعلی تا ادراک اعتباری «باید» برای آن فرض نشود، وجوب نمی‌یابد و تا وجوب نیابد، از انسان سر نمی‌زند. به عبارت دیگر، مفاهیم اعتباری حتماً بایستی با نسبت «باید» همراه شوند، تا به وقوع فعلی منجر شوند. از این روست که همواره در مفاهیم اعتباری عملی، فرض نسبت وجوب را داریم، اگرچه به صورت بالفعل نسبت باید در آن متصور نباشد.

واقعاً در مفاهیمی نظیر زوجیت، مالکیت، ریاست و امثال آن نسبت وجوب به صورت بالفعل وجود ندارد، اما از آن‌جا که این مفاهیم مفاهیمی‌اند که انسان پس از اعتبار آن‌ها دست به انجام فعلی خاص می‌زند که تا قبل از آن‌ها این فعل از او سر نمی‌زند، روشن است که این مفاهیم، در مرحله وقوع فعل، با نسبت «باید» همراه می‌شوند و هنگام این همراهی است که موفق می‌شوند صدور فعل خاصی از انسان را سبب شوند.

عبارت علامه دقیق است؛ ایشان نمی‌گویند که در تمامی اعتباریات عملی، نسبت باید وجود دارد، بلکه می‌گویند در آن‌ها نسبت باید را می‌توان فرض کرد. «فرض نسبت باید در اعتباریات عملی» بدین صورت است که این مفاهیم در صورت قرین شدن با نسبت «باید»، سبب وقوع فعلی خاص از انسان می‌شوند. اما اگر با نسبت

اختلاف نظر این دو گروه در جاهای مختلف قابل پیگیری است؛ از جمله در مورد «اعتباریات اولیه». دسته مقابل علامه آنچه او اعتبار اولیه می نامد را از زمره گزاره های بدیهی می داند (سبحانی، ۱۳۸۲: ۸۲-۷۷، ۲۰۱، ۲۶۲-۲۶۱)، اما علامه معتقد است که اعتباریات اولیه از بدیهیات نیستند و اساساً تقسیم به بدیهی و نظری درباره اعتباریات امری خطاست (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۱۶۹-۱۶۷).

با مراجعه به سخنان این دو دسته می یابیم که اختلاف نظر این دو در تعریف بداهت نیست. هر دو دسته معتقدند که برای بدیهی بودن گزاره نیاز است که آن گزاره برای سایر گزاره ها منبع باشد و از گزاره دیگری به دست نیامده و مطابق با واقع باشد (حسین زاده، ۱۳۷۸: ۷۰). اختلاف آن ها در تحقق شرایط بداهت است. هر دو در این امر اتفاق نظر دارند که اعتباریات اولیه برای سایر گزاره ها منبع اند و خودشان از گزاره دیگری به دست نیامده اند، اما اختلاف آن ها در تحقق شرط دوم است. علامه معتقد است که مطابقت با واقع وجود ندارد، لذا بدیهی نیستند، اما گروه مقابل در مورد مفاهیم اصلی و محوری اخلاق و حقوق - نظیر حسن و قبح - معتقد است که حکایت گری از واقع و مطابقت با واقع وجود دارد، فلذا بدیهی اند.

به همین خاطر این دسته معتقد است جایگاه مفاهیم محوری اخلاق در میان مبادی اقیسه، یقینات است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۰۲؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۷۴-۶۱)، اما علامه از آن جا که اعتباریات را اخباری نمی داند و آن ها را حکایت گر از واقع نمی داند لذا آن ها را از زمرل یقینات نمی داند. او اعتباریات را از مشهورات می داند. برای نمونه، عین عبارت علامه در رساله ترکیب این چنین است: «يجب أوّل شيء أن يعتبر أن الأمر الذي أريد شرحه هل هو امر حقيقيّ أو اعتباريّ مشهور؟» ایشان وصف «مشهور» را در

بایستی با نسبت «باید» همراه شوند، تا به وقوع فعلی منجر شوند. از این روست که همواره در اعتباریات عملی، فرض نسبت و جوب را داریم، اگرچه به صورت بالفعل نسبت باید در آن متصوّر نباشد.

اما برخی متفکران حساب برخی مفاهیم به کاررفته در علمی نظیر اخلاق و حقوق را از اعتباریات مد نظر علامه - اعتباریات بالمعنی الأخص - جدا می کنند و آن ها را همچنان از زمره معقولات ثانیه فلسفی به شمار می آورند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۶۱، ۸۰؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۲۶؛ جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰۲). کدام عقیده درست است؟ آیا این مفاهیم محوری اخلاق و حقوق - که از این به بعد به آن ها اختصاراً «مفاهیم اخلاقی و حقوقی» و «مفاهیم اخلاقی» به نمایندگی از همه آن ها می گوئیم - از معقولات ثانیه فلسفی اند یا از ادراکات اعتباری بالمعنی الأخص؟ حق با کدام دسته است؟

برای قضاوت صحیح در این باره ابتدا باید نقطه اساسی اختلاف میان این دو دسته را مشخص کنیم، سپس درصدد داوری و حل اختلاف برآیم. نقطه اساسی اختلاف این دو دسته در این است که آیا مفاهیم اخلاقی حکایت گر واقعیت خارج اند یا انشائی اند؟ بنا به تبیین ارائه شده علامه معتقد است که مفاهیم اخلاقی همه دارای باید انشائی اند، پس انشائی هستند و غیر حکایت گر. اما دسته مقابل که مفاهیم اخلاقی را از معقولات ثانیه فلسفی می داند، آن ها را حکایت گر از خارج و غیرانشائی می داند. بنابراین، برای اینکه مشخص شود حق با کدام دسته است، بایستی مشخص شود که آیا مفاهیم اخلاقی حکایت گرند یا انشائی و غیر حکایت گر. به تعبیر دیگر، از آن جا که بنا به تعریف، اعتبار، تطبیق یک مفهوم است بر مصداقی غیر از مصداق خودش، لذا نقطه اساسی اختلاف این دو دسته در این است که آیا مفاهیم اخلاقی، نوعی ادراک اعتباری اند یا نوعی ادراک حقیقی؟

ب) داوری میان دو دسته

همان‌گونه که گفته شد اختلاف اساسی این دو دسته درباره مفاهیم اخلاقی است؛ اینکه مفاهیم اخلاقی، اعتباری و غیرحکایت‌گر یا اینکه نوعی ادراک حقیقی و حکایت‌گر هستند. برای روشن شدن این امر، بایستی دید که آیا مفاهیم اخلاقی ملاک اعتبار را دارند؟

گفتیم که ملاک اعتباریات عملی این است که در تمامی آن‌ها نسبت باید انشائی را می‌توان فرض کرد، زیرا هر فعلی تا ادراک اعتباری «باید» برای آن فرض نشود، و خوب نمی‌یابد و تا خوب نیابد، از انسان سر نمی‌زند. به عبارت دیگر، مفاهیم اعتباری حتماً بایستی با نسبت «باید» همراه شوند، تا به وقوع فعلی منجر شوند. از این روست که همواره در اعتباریات عملی، فرض نسبت وجود را داریم، اگرچه به صورت بالفعل نسبت باید در آن متصور نباشد.

با بررسی اصول کلی اخلاق می‌بینیم که این مفاهیم به گونه‌ای هستند که در صورت قرین شدن با نسبت «باید»، سبب وقوع فعلی خاص از انسان می‌شوند و اگر با نسبت «باید» همراه نشوند، آن فعل خاص از انسان سر نمی‌زند. بنابراین، ملاک اعتباری بودن را دارند. بنابراین، این دسته از مفاهیم نیز از اعتباریات هستند و همچون سایر اعتباریات غیرحکایت‌گرند. مفاهیم محوری علمی نظیر اخلاق و حقوق، همگی از سنخ مشهورات بالمعنی الأخص یا مشهورات صرفه هستند. لذا به نظر می‌رسد نظریه علامه در اینکه اعتباریات را از مشهورات صرفه می‌داند بیشتر قابل دفاع خواهد بود.

ج) تحلیل اختلاف

ظاهراً این شارحان برای دچار نشدن نظریه علامه به تالی فاسدهایی نظیر «نسبیت اخلاق و حقوق» و امثال آن، قائل به واقع‌نمایی و حکایت‌گری مفاهیم

جاهای متعددی به دنبال واژه «اعتبار» می‌آورد. ایشان در موارد متعددی از «قضایای اعتباریه» با عنوان «قضایای اعتباریه مشهوره» یا «قضایای اعتباریه و مشهوره» نام می‌برد (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف: ۳۱۱، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۳).

برخی خواسته‌اند میان این دو عقیده سازگاری ایجاد کنند بدین نحو که مفاهیم محوری اخلاق و حقوق از مشهورات بالمعنی الأعم هستند. لذا اولاً: از چارچوب سخنان علامه خارج نشده‌ایم، ثانیاً: می‌دانیم که مشهورات بالمعنی الأعم قضایایی هستند که تمامی عقلا بر آن اتفاق نظر دارند، گرچه از اولیات بودن آن‌ها سبب اعتقاد به آن‌ها شده باشد و علاوه بر تطابق آرای عقلا بر آن‌ها، دارای واقع خارجی هم باشند. لذا مشهورات بالمعنی الأعم، شامل یقینیات هم می‌شوند، پس عقیده دسته مقابل علامه نیز تأمین می‌شود.

علامه مستقیماً بیانی ندارند در این باره که اعتباریات ذیل کدام قسم از مشهورات قرار می‌گیرند، اما با رجوع به آثار ایشان شکی نمی‌ماند که مرادشان این است که اعتباریات، فقط از مشهورات بالمعنی الأخص است؛ قضایایی که واقعی و وری شهرت و عمومیت اعتراف ندارند. علامه تصریح کرده‌اند که اعتباریات به هیچ وجه در برهان به کار نمی‌روند (همو، ۱۳۸۰: ۲۰۱؛ همو، ۱۳۸۵: ۱۰۱۲-۱۰۱۱؛ همو، ۱۴۲۸ الف: ۲۵۰).

عدم کارایی اعتباریات در برهان، به خاطر این است که این گزاره‌ها دارای واقع خارجی نیستند. ملازمه قطعی این کلام این است که اعتباریات به هیچ وجه از زمره یقینیات به شمار نمی‌روند، لذا اعتباریات به نظر علامه فقط از مشهورات بالمعنی الأخص است.

بنابراین، اختلاف اساسی این دو به قوت خود باقی است و امکان جمع میان این دو وجود ندارد، اما حق با کدام است؟

اعتبار، چیزی نیست جز همان نسبت. این دسته همان کسانی‌اند که قائل به معقول ثانی بودن این مفاهیم هستند.

اما امثال علامه معتقدند که نباید میان منشأ شیء و خود شیء خلط کرد. درست است که نفس در گام اول یک نسبت را درک کرده و به معقول ثانی فلسفی دست یافته است، اما ادراک یک معقول ثانی فلسفی به معنای ایجاد یک ادراک اعتباری نیست، بلکه ادراک معقول ثانی فلسفی زمینه را فراهم می‌کند تا گاهی انسان به اعتبارسازی دست بزند. نتیجه اینکه در این نزاع، نظر علامه به صواب نزدیک‌تر به نظر می‌رسد و ادراکات اعتباری، منشأ اولیه‌شان ادراکات حقیقی - یعنی معقولات ثانیه فلسفی - است، نه اینکه خود ادراکات اعتباری معقول ثانی فلسفی باشند.

پی‌نوشت‌ها

۱. به نظر نگارنده اگر نظریه علامه دقیق‌تر دیده شود برای پاسخ به اشکال نسبتی نه نیازی به واقع‌نمادانستن اصول کلی اخلاق است، نه نیازی به ترمیم شهید مطهری. بلکه با همان بیان علامه مبنی بر اعتباری بودن اصول کلی می‌توان از اشکال نسبتی فرار کرد. تفصیل این پاسخ مجال دیگری می‌طلبد.
۲. یعنی همان معقولات ثانیه مفاهیم فلسفی و منطقی است در مقابل معقولات اولی (مفاهیم ماهوی).
۳. مراد از فعاله، قوای عملی است، نه ابتکار و خلاقیت.
۴. برای مثال خروج تدریجی از قوه به فعل به منزله تعریف حرکت، بیان می‌کند که اگر تغییری تدریجی حاصل شود، حرکت است، اما تعیین اینکه این تغییر خاص آیا مصداق خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است یا نه، محتاج به ملاک است.
۵. این سخن ممکن است به صراحت از سوی آن‌ها بیان نشده باشد، اما واقع‌نمادانستن جملات اینشائی

اخلاقی شده‌اند^۶ (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۰۳، ۱۵۴؛ جوادی، ۱۳۷۵: ۱۹۳).

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد بتوان اختلاف این دو دسته را با «مکانیسم اعتبارسازی» تحلیل کرد. اجمالاً مکانیسم اعتبارسازی اعتباریاتی عملی بدین صورت است که ابتدا نسبتی در خارج میان دو امر واقعی ادراک می‌شود. این نسبت، نسبتی حقیقی است و حقیقتاً در خارج تحقق دارد، اما انسان به خاطر احساساتی که دارد این نسبت واقعی را از جایگاه حقیقی خود خارج می‌کند و میان خود و امر دیگری قرار می‌دهد.

برای مثال، انسان پس از ادراک نسبت حقیقی «اختصاص» که میان علت و معلول وجود دارد، این نسبت را میان اموال و خانه، از سوئی و خودش از سوی دیگر قرار می‌دهد و می‌گوید: «این خانه اختصاص به من دارد» یا اصطلاحاً «من مالک این خانه‌ام» یا مثلاً پس از ادراک نسبت ضرورت حقیقی میان دو امر خارجی، آن را میان خودش با «سیری» قرار می‌دهد و می‌گوید: «من باید سیر شوم!».

در مواردی که اعتبارسازی رُخ می‌دهد، همیشه آن نسبت خارجی ادراک شده به صورت معقول ثانی فلسفی تصور می‌شود. آن نسبت خارجی ادراک شده، در خارج به صورت وجود رابط تحقق دارد و منشأ انتزاع می‌شود تا ذهن انسان آن را به صورت اسمی و مستقل تصور کند. تصور آن نسبت خارجی به صورت مستقل، چیزی نیست جز معقول ثانی فلسفی.

انسان پس از ادراک این نسبت حقیقی ادراک شده، آن را از جایگاه حقیقی خود خارج می‌کند و میان خود و امر دیگری قرار می‌دهد. در حالی که در واقع این نسبت میان او و آن امر دیگر، وجود ندارد. عده‌ای وقتی دیده‌اند که این نسبت منتقل شده، معقول ثانی فلسفی است، اعلام کرده‌اند که اعتباریاتی، از سنخ معقولات ثانیه فلسفی‌اند و اصلاً نیازی به این انتقال نیست، بلکه

(سبحانی، ۱۳۸۲: ۷۳) به معنای نوعی تأویل جملات انشائی به جملات خبری است.
 ۶. به نظر نگارنده می‌توان با همان مبانی علامه در معناشناسی اعتباریات مبنی بر انشائی بودن اعتباریات، به اشکال نسیت پاسخ داد، اما پرداختن به این امر مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). *الشفاء، المنطق، العبارة*. مراجعه الدكتور ابراهیم مدکور. با تحقیق محمود الخضیری. قاهره: دارالکاتب العربی للطباعة و النشر.

_____ (۱۹۶۸). *عیون الحکمه*. با شرح فخر رازی و تحقیق الدكتور الشیخ احمد حجازی احمد السقا. ج ۱. قاهره: مکتبه الأنجلو المصریه.
 جوادی، محسن (۱۳۷۵). *مسئله «باید» و «هست»*. چاپ اول. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱). *کاوش‌های عقل عملی*. چاپ اول. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

حسین زاده، محمد (۱۳۸۷). «مفاهیم بدیهی و نظری، معیار بدهت». *معرفت فلسفی*. س ۵. ش ۳. صص ۱۱۶-۶۱.

سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). *حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان*. چاپ اول. قم: مؤسسه امام صادق (ع).

سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸). *دانش و ارزش، پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق*. چاپ اول. تهران: انتشارات آسمان.

_____ (۱۳۶۰). *یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری*. چاپ اول. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

_____ (۱۳۷۳). *تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی*. چاپ دوم. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۲. چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۸۵). *نهایه الحکمه*. تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی. ج ۴. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

_____ (۱۴۲۸ الف). *مجموعه الرسائل العلماءه الطباطبایی*. چاپ اول. قم: انتشارات مکتبه فدک لإحياء التراث.

_____ (۱۴۲۸ ب). *مجموعه رسائل الانسان و العقیده*. چاپ دوم. قم: انتشارات مکتبه فدک لإحياء التراث.

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۳). *منطق*. ج ۱. چاپ اول. تهران: دانشگاه پیام‌نور.

لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). «استدلال در اعتباریات». *پژوهش‌های فلسفی - کلامی*. س ۶. ش ۴. صص ۳۰-۴.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴). *تقد و بررسی مکاتب اخلاقی*. چاپ اول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

_____ (۱۳۸۶). *فلسفه اخلاق*. چاپ سوم. تهران: انتشارات بین‌الملل.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار، ج ۱۳ (نقدی بر مارکسیسم)*. چاپ پنجم. تهران: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۸۴). *مجموعه آثار، ج ۲۲ (کلیات علوم اسلامی)*. چاپ دوم. تهران: انتشارات صدرا.

وارنوک، ج. (۱۳۶۸). *فلسفه اخلاق در قرن حاضر*. ترجمه محمدصادق لاریجانی. چاپ دوم. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.