



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

فصلنامه علمی- پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی در چهارچوب رسالت‌های مجمع عالی علوم انسانی اسلامی و با محوریت مرکز پژوهش‌های علوم انسانی اسلامی صدرآ منتشر می‌شود.  
سال نهم / شماره ۳ / شماره پیاپی ۳۲ / پاییز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: عطاءالله رفیعی آتانی

سردبیر: احمدحسین شریفی

مدیر اجرایی: سیدمهدی موسوی

بازبین نهایی: سیدمهدی موسوی

ویراستار: فاطمه گلچین و حمیدرضا عرفانی فر

صفحه آرا و طراح جلد: مهناز شاه علی‌زاده

**اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:** سعید بهشتی (استاد گروه فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران)، سید محمدرضا تقوی (استاد گروه روانشناسی بالینی دانشگاه شیراز، شیراز، ایران)، عطاءالله رفیعی آتانی (استادیار گروه مهندسی پیشرفت اقتصادی دانشگاه علم و صنعت ایران، تهران، ایران)، احمدحسین شریفی (استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>(ع)</sup>، قم، ایران)، نجف لک‌زایی (استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران)، سید حسین میر معزی (دانشیار گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران)، حسن آقا نظری (استاد گروه اقتصاد اسلامی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران).

**اعضای مشورتی هیئت تحریریه:** حسین بستان (دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، سید احسان رفیعی علوی (دانشیار گروه فقه مضاف دانشگاه باقرالعلوم<sup>(ع)</sup>، قم، ایران)، محمد کاویانی آرائی (دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران)، محمدجواد نوروزی (استاد گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی<sup>(ع)</sup>، جاوید اقبال (استاد دانشگاه اسلامی علی‌گربکر، همدان)، طلال عترت‌یسی (استاد دانشگاه بیروت، لبنان).

چاپ و صحافی: تهران، چاپخانه میران.

نشانی دفتر فصلنامه:

تهران: خیابان شهید مطهری، خیابان میرعماد، نبش کوچه هشتم، پلاک ۲۳ طبقه سوم  
کدپستی: ۱۵۸۷۸۱۳۱۱۶



مجمع عالی  
علوم انسانی اسلامی

ISSN: 2476-745X

E-ISSN: 2783-1418

frh@sccsr.ac.ir

تلفن: ۰۲۱-۹۶۶۵۷۸۰۱

قیمت: ۱۵۰/۰۰۰ تومان

نشانی اینترنتی: frh.sccsr.ac.ir

فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی به استناد ماده واحده مصوب مورخ ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه، در جلسه مورخ ۱۳۹۹/۰۳/۲۰ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی حوزه از شماره ۱۵ به بعد حائز رتبه علمی- پژوهشی شد. رتبه علمی- پژوهشی این فصلنامه با درجه «ب» در تاریخ ۱۳/۰۵/۱۴۰۳ تمدید شده است.

- مقالات و مطالب منتشرشده در فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، لزوماً بیان دیدگاه‌های فصلنامه نیست.

- فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی در تلخیص و ویرایش مقالات آزاد است.

- نقل مطالب و تصاویر با ذکر مأخذ بلامانع است.



وزارت علوم، تحقیقات و فناوری  
مرکز پژوهش‌های  
علوم انسانی اسلامی  
صدرآ

فصلنامه علمی-پژوهشی

# تین م ا بنی تحقیقا بنیاد علونسا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

| سال نهم | شماره ۳ | شماره پیاپی ۳۲ | پاییز ۱۴۰۲ |

## بسمه تعالی

فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات بنیادین علوم انسانی به منظور تولید علم در قلمرو فلسفه و روش‌شناسی و نظریات بنیادین علوم انسانی به طور عام و نیز رشته‌های تخصصی علوم انسانی نظیر روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی، مدیریت، حقوق، تاریخ، تعلیم و تربیت، هنر و معماری و غیره با لحاظ نگاه نقادانه به نظریات موجود و در چهارچوب مبانی و معارف اسلامی منتشر می‌شود. لطفاً به هنگام تنظیم مقالات موارد ذیل رعایت شود:

### شرایط اولیه پذیرش مقاله

- مقالات ارسالی به فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا هم‌زمان جهت انتشار به همایش‌ها یا نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- نویسنده باید مقاله را از طریق سامانه بارگذاری کند. به مقالات ارسالی از طریق ایمیل ترتیب اثر داده نخواهد شد.

### قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

مقالات باید در یکی از قالب‌های: پژوهشی (تحلیل، تطبیق، نقد) یا نقطه‌نظر (دیدگاه مستدل و تحلیلی نویسنده پیرامون یک مسئله خاص) باشد. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری و گزارشی و ترجمه معذور است.

### حجم مقاله

تعداد واژگان مقاله (با احتساب فهرست منابع): بین ۴۵۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه  
تعداد کلیدواژه‌ها: ۵ تا ۸ کلیدواژه  
تعداد واژگان چکیده: ۱۵۰ تا ۲۵۰ واژه

### نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان

- تعداد نویسندگان مقالات نباید بیش از سه نفر باشد.
- وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوهای ذیل در فایل word درج شود.

### ○ اعضای هیئت علمی

رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی

### ○ دانشجویان

دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور،

پست الکترونیکی

### ○ افراد و محققان آزاد

مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل

خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی

### ○ طلاب

سطح (دو، سه، چهار)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه/ مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

• نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود.

• فرستنده مقاله به عنوان نویسنده مسئول در نظر گرفته می شود و کلیه مکاتبات و اطلاع رسانی های بعدی با وی صورت می گیرد.

### ساختار مقاله

بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش های ذیل باشد:

۱. عنوان مقاله که لازم است اولاً مسئله محور باشد و ثانیاً، گویای محتوای مقاله باشد.

۲. نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان

۳. چکیده: چکیده باید در عین اختصار، بیانگر مسئله اصلی پژوهش، روش پژوهش و یافته ها و نتایج پژوهش باشد.

۴. مقدمه: [شامل تعریف مسئله، پیشینه اجمالی پژوهش، ضرورت و اهمیت طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی و مفاهیم کلیدی مقاله باشد. در یک مقاله علمی پژوهشی نویسنده در بخش مقدماتی مقاله لازم است دست کم پاسخ چهار سؤال را به صورت ضمنی بیان کند: چه می خواهم بنویسم؟ (تبیین مسئله). چرا می خواهم بنویسم؟ (اهمیت و ضرورت پرداختن به آن مسئله). چگونه می خواهم بنویسم؟ (روش پژوهش) و بر اساس چه بنیانی می خواهم بنویسم؟ (پیش فرض ها یا اصول موضوعه تحقیق)].

۵. بدنه اصلی مقاله: (این بخش با توجه به مسئله‌ای که در هر مقاله‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد می‌تواند متفاوت باشد؛ اما به‌طور کلی می‌توان گفت، مناسب است نویسندگان مقالات علمی پژوهشی در نظر داشته باشند که در این بخش لازم است: اولاً، مدعای خود را به‌صورتی شفاف بیان کنند. ثانیاً، دلایل اثبات مدعی و شواهد و قرائن آن را به‌وضوح و در شکلی منطقی و منسجم بیان کنند و ثالثاً، نقدهای وارد شده به دلایل یا مدعا را پاسخ دهند.

۶. نتیجه‌گیری: یکی از بخش‌های مهم هر مقاله‌ای بخش نتیجه‌گیری آن است. نویسنده در این بخش لازم است ضمن بیان واضح یافته‌های تحقیق، مشخص کند که چه نتیجه یا نتایج علمی، عملی، سیاسی، فردی، اجتماعی و امثال آن از مقاله تدوین شده انتظار می‌رود.

۷. کتاب‌نامه

#### درج پانویس، ارجاعات درون متن و کتاب‌نامه

\*\*\* روش استناد دهی: APA

#### درج پانویس

- \* از اشاره مستقیم / غیرمستقیم به نام نویسنده / نویسندگان مقاله در متن یا پاورقی خودداری شود.
- \* اسامی خاص و اصطلاحات لاتین و ارجاعات توضیحی در پانویس ذکر شود.
- \* از نقل قول‌های مستقیم و طولانی پرهیز شود (لازم است حتماً در مقاله مشخص باشد کدام بخش از متن، نقل قول مستقیم است).
- \* نقل قول‌های مستقیم حداکثر تا ۴۰ کلمه در درون علامت نقل قول "" و بیش از آن به‌صورت تورفتگی نوشته شود.

#### ارجاعات درون متن

- \* ارجاع به یک آیه از سوره قرآن: (بقره: ۵)
- \* ارجاع به نهج البلاغه: (نهج البلاغه: خطبه، ۵۰)
- \* به‌هیچ‌وجه ارجاعی در پانویس درج نشود.
- \* اطلاعات کامل ارجاعات درون متن حتماً باید در بخش کتاب‌نامه مقاله نیز درج شود.
- \* استناد درون متن، داخل پرانتز، شامل (نام خانوادگی نویسنده / نویسندگان، سال انتشار، حرف ج شماره جلد: حرف ص شماره صفحه).

\* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م  
\* در صورتی که از یک نویسنده در یک سال، دو اثر منتشر شده و در متن مورد استناد قرار گرفته باشد،  
پس از ذکر سال انتشار با حروف (الف و ب) برای منابع فارسی یا (a, b) برای منابع انگلیسی از هم  
متمایز شوند.

\* اگر منبع مورد استناد، دو یا سه نویسنده داشت، نام خانوادگی هر سه باید ذکر شود.  
\* اگر تعداد نویسندگان بیش از سه نفر باشد، تنها نام خانوادگی نویسنده اول ذکر شده و پس از آن از  
عبارت «و دیگران» استفاده شود.

\* اگر در متن به بیش از یک منبع استناد شده باشد، با نقطه ویرگول؛ از هم جدا می‌شوند.

### کتاب‌نامه (فهرست منابع پایانی)

\*\*\* قرآن و نهج البلاغه به ترتیب در ابتدای کتاب‌نامه درج شده و در ردیف الفبایی قرار نمی‌گیرند.  
\* در بخش References که منابع به انگلیسی درج می‌شوند، نام خانوادگی نویسنده به صورت کامل،  
اما از نام نویسنده، صرفاً حرف اول درج می‌شود. مثال: Alston, W

\* برای تاریخ‌های قمری و میلادی به ترتیب از حروف ق و م استفاده شود. ۱۳۴۰ ق / ۱۹۹۸ م  
\* منابعی که در این بخش درج می‌شوند، حتماً باید در متن استفاده شده باشند (منابعی که صرفاً برای  
مطالعه و آگاهی بیشتر مخاطب در متن معرفی شده‌اند و در متن به آن‌ها ارجاع داده نشده، نباید در  
بخش کتابخانه درج شوند).

\* نظم منابع باید بر اساس الفبای نام خانوادگی نویسندگان باشد.

### نحوه ارجاع به مقالات

\* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجله (به صورت Bold). عدد دوره (عدد  
شماره). عدد صفحات آغازین و پایانی مقاله.

\* برای درج عنوان مجله، نیازی به درج واژه‌های نشریه، مجله، فصلنامه، دو فصلنامه، ماهنامه نیست.  
مثال: پارسانیا، حمید؛ اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۹۰. «تعیین اجتماعی معرفت در نهج البلاغه». اسلام و  
علوم اجتماعی. شماره ۶. ص ۴۹-۷.

### نحوه ارجاع به کتاب

\* برای آثار فاقد محل نشر، ناشر و تاریخ نشر به ترتیب عبارت «بی‌جا»، «بی‌نا» و «بی‌تا» درج شود.  
\* نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان کتاب (به صورت **Bold**). ج (شماره جلد). چ (شماره چاپ).  
مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی. محل نشر: ناشر.  
مثال: کنوبلاخ، هوبرت. ۱۳۹۰. مبانی جامعه‌شناسی معرفت. ترجمه کرامت‌الله راسخ. تهران: نشر نی.

### نحوه ارجاع به یک مقاله از مجموعه مقالات

\* نام خانوادگی، نام (نویسندگان مقاله). سال انتشار. «عنوان مقاله». عنوان مجموعه مقاله (به شکل **Bold**). (ج شماره جلد). (چاپ شماره چاپ) (مترجم/ ویراستار/ گردآورنده: نام و نام خانوادگی).  
محل نشر: ناشر، ص (درج شماره صفحات مقاله در مجموعه مقاله).

### نحوه ارجاع به یک منبع الکترونیکی

\* نام خانوادگی، نام (پدیدآورندگان). سال انتشار. «عنوان مطلب». تاریخ انتشار. نام پایگاه اطلاعاتی.  
درج لینک مستقیم مطلب الکترونیکی.  
مثال: خامنه‌ای، سیدعلی. ۱۳۷۶. «بیانات مقام معظم رهبری در دیدار رئیس‌جمهور و هیئت‌وزیران به مناسبت آغاز هفته دولت». ۱۳۷۶/۶/۲.

[www.leader.ir/fa/speech/1466](http://www.leader.ir/fa/speech/1466)/[www.leader.ir](http://www.leader.ir)

### جداول، نمودارها و تصاویر

- فایل تصاویر مقاله با کیفیت بالا ضمیمه‌ی مقاله شود (ارسال تصاویر پس از پذیرش مقاله و قبل از صفحه‌آرایی، از طریق ایمیل فصلنامه).
- لازم است جداول و نمودارهای مقاله قابلیت ویرایش داشته باشد و به صورت عکس ارسال نشود.



## فهرست مطالب

۱۱

امکان‌سنجی علوم انسانی قرآن‌بنیان  
مصطفی کریمی

۳۷

حکمت متعالیه: سرشت نهادهای سیاسی و مدنی  
محمد پزشکی

۵۷

ارتباط حکمرانی و فلسفه سیاسی در آرای فارابی  
نجمه کیخا

۷۱

اطلاق و تقیید در وجوب اعتباری از منظر علامه طباطبایی  
مهدی سپهری، جواد محمودزاده

۸۵

روش‌شناسی فلسفی علم مشاوره با نگاه به فلسفه اسلامی  
محمد عجمین، مسعود آذربایجانی

۱۰۷

روش‌شناسی و مؤلفه‌های یک چهارچوب اسلامی برای فهم فرایند تحول اجتماعی به‌مثابه  
رویکردی در اسلامی‌سازی علوم انسانی  
وحید مقدم

## اطلاق و تقیید در وجوب اعتباری از منظر علامه طباطبایی

مهدی سپهری\*

استادیار دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران

mahdisepehri@isu.ac.ir

جواد محمودزاده

دکتری دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران، ایران

javad.mahmudzadeh70@gmail.com

### چکیده

مفهوم وجوب (ضرورت) در منطق یکی از مواد قضایاست و نسبت محمول با موضوع را نشان می‌دهد و بسته به اینکه طرفین قضیه، اموری حقیقی یا اعتباری باشند، وجوب نیز حقیقی یا اعتباری می‌شود. وجوب اعتباری بر خلاف وجوب حقیقی صرفاً در نفس اعتبارکننده تحقق دارد. علامه طباطبایی به نحو ابتکاری، مفهوم وجوب اعتباری را از عالم حقیقت به عالم اعتبار وارد می‌کنند و به عنوان یکی از مبادی کنش قرار داده و با عنایت به اقسام وجوب حقیقی، وجوب اعتباری را نیز به اطلاقی و تقییدی تقسیم می‌کنند. وجوب تقییدی به معنای وجود قید یا قیود در مسیر جعل وجوب بر یک فعل است. این قیود، صور افعالی اند که با قوای متعدد نفس تناسب دارند، چرا که هر قوه‌ای کمال خاص خود و صورت آن را می‌طلبد. وجوب اطلاقی در یک فعل، به معنای نبود قید و عدم توجه به صور مزاحم با آن فعلست و سبب می‌شود آن فعل با اصطکاک کمتری ایجاب و ایجاد شود. لذا وجوب یک فعل ممکن است مطلق و یا مقید باشد و در صورت تقید نیز ممکن است مقید به یک قید و یا دهها قید قرار بگیرد. ریشه این اطلاق و تقیید در نهایت به توجه نفس و شدت و ضعف آن بر می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: وجوب، اطلاقی، تقییدی، کنش، علامه طباطبایی

## ۱. مقدمه

طرح و جوب اعتباری یا اعتبار و جوب، یکی از مهمترین ابتکارات علامه در فلسفه‌ی عمل است. علامه با طرح این موضوع و بسط آن می‌کوشد برخی از خلأهای موجود در دیدگاه پیشینیان را برطرف کند. مقوله‌ی اعتبار و جوب، منشأ، لزوم، حقیقت و کیفیت جعل و پیدایش آن تاکنون موضوع پژوهش‌های زیادی قرار گرفته است، اما تقسیم آن به اطلاق و تقییدی تا حدی مغفول واقع شده است. این تقسیم بندی با اقتباس از تقسیمات و جوب حقیقی نیز قابل طرح است و علامه به شکلی گذرا بدان اشاره می‌کند. لذا تحلیل عمیق‌تر و بازسازی منسجم‌تر این موضوع با الهام از مبانی علامه طباطبایی به ویژه در رساله‌ی منامات و نبوات، وجه نوآوری این مقاله است. به همین منظور در این مقاله، ابتدا به معنای و جوب و تقسیم آن به حقیقی و اعتباری پرداخته و سپس جایگاه و جوب اعتباری در فلسفه‌ی عمل علامه بررسی می‌شود. در ادامه با بیان تقسیم و جوب اعتباری به اطلاق و تقییدی به تحلیل و تنقیح معنای قید، تقیید و اطلاق در و جوب پرداخته و به ریشه‌ی اطلاق و تقیید یعنی مقوله‌ی توجه اشاره می‌شود. در پایان نیز آثار این نظریه به خصوص در تحلیل کنش‌های جمعی تبیین خواهد شد.

## ۱. معنای و جوب و تقسیم آن به حقیقی و اعتباری

مفهوم و جوب به عنوان یکی از مواد قضایا در منطق است که نسبت محمول با موضوع را نشان می‌دهد. منطق دانان مسلمان نسبت محمول با موضوع را در سه حالت عقلی تحلیل کرده و آن‌ها را مواد قضایا می‌نامند.

حالت اول و جوب است، بدین معنا که ثبوت محمول برای موضوع، همواره ضروری است و تصور اینکه موضوع را در شرایط خاصی بدون محمول ببینیم، محال است. در اینجا بین محمول و موضوع، رابطه‌ی ضرورت و و جوب حاکم است.

اما حالت دوم امتناع است، بدین معنا که ثبوت محمول بر موضوع محال باشد.

در حالت سوم یعنی امکان، موضوع فی حد ذاته نسبت به محمول بدون اقتضاست و ابایی از پذیرش یا رد آن ندارد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱).

حکمای مسلمان با طرح مواد قضایا در منطق از آن در جهت تحلیل قضایای هلیه ی بسیطه که محمول آن هستی مطلق اشیانست، بهره گرفتند (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ص ۲۵۲). به دنبال تفکیک مفهوم وجود از ماهیت، این بحث مطرح می‌شود هنگامی که وجود را بر یک ماهیت حمل می‌کنیم، چه رابطه‌ای بین وجود در جایگاه محمول و آن ماهیت در جایگاه موضوع نهفته است؟ به

طور مثال وقتی می‌گوییم «انسان موجود است» یا «خدا موجود است»، آیا رابطه‌ی وجود با خدا یا انسان و به تعبیری حمل وجود در محمول بر موضوع، ضروری است یا ممکن یا ممتنع؟ فارغ از اینکه پاسخ سؤال بالا چیست، لازم است معنای نسبت و کیفیت تحقق آن در قضیه‌ی بالا بررسی و تحلیل شود. وجود نسبت در یک قضیه اعم از اینکه ضرورت، امتناع یا امکان باشد، تابع وجود طرفین قضیه است. اگر یکی از طرفین قضیه حقیقی باشد، طرف دیگر و نسبت حقیقی خواهند بود و اگر یکی اعتباری باشد، طرف دیگر و نسبت اعتباری خواهند بود (طباطبائی م، ۱۳۹۶ ب)، ص ۳۲۹). چرا که نسبت از وجود مستقلی برخوردار نیست و قائم به طرفین است (طباطبائی م، ۱۳۹۵، ص ۴۱) بر این اساس، ضرورت و وجوبی که نسبت قضیه است، به دو دسته‌ی حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود.

وجوب در عالم حقیقت نشان‌دهنده رابطه علت تامه و معلول است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۱۵). از منظر حکمای مشهور اسلامی از قبیل شیخ الرئیس، امر ممکن تا به مرحله‌ی ضرورت و وجوب نرسد، موجود نمی‌شود (ابن سینا، عیون الحکمه، ۱۹۸۰، ص ۵۶). وجوب در این قاعده‌ی فلسفی به این معناست مادامیکه تمام روزه‌های عدم و نیستی به روی شیئی بسته نشود، آن شیئی محقق نمی‌شود. لذا وجوب بر وجود مقدم است.

وجوب حقیقی از منظر ملاصدرا و حکمای بعد ایشان، یکی از معقولات ثانیه‌ی فلسفی محسوب می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۲). معقولات ثانیه‌ی فلسفی، مصداق و مابه‌ازاء خارجی ندارند، اما از منشأ انتزاع خارجی برخوردار هستند (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۱۴۰-۱۳۵).

اما وجوب اعتباری، موطن آن صرفاً در نفس انسان است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۶۳) و حقیقت خارج از نفس ندارد. نفس انسان در درون خود وجوب را بر برخی از اشیاء اطلاق می‌کند و آن‌ها را واجب می‌پندارد، این در حالیست که اطلاق وجوب نامبرده بر اشیاء مذکور حقیقی نیست، بلکه تابع اعتبار اعتبارکننده است (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۶۴). اما منظور از اعتبار معتبر چیست؟ علامه، اعتبار را به معنای «اعطاء حد یکی شیئی بر شیئی دیگر» تعریف می‌کند (طباطبائی، (ب) ۱۳۹۶، ص ۳۶۴). به طور مثال وقتی گفته می‌شود «شیری را دیدم که می‌جنگد»، در این عبارت حد و تعریف شیر بر انسان شجاع اطلاق شده است. با این توضیح آن چه در اعتبار وجوب رخ می‌دهد اعطای وصف وجوب بر اشیائی است که حقیقتاً یعنی در عالم خارج واجب نیستند و رابطه‌ی ضروری علی معلولی بین آن‌ها برقرار نیست. به همین جهت علامه اعتبار را به نوعی کذب و خدعه نفس می‌شمرد (طباطبائی، (الف) ۱۳۹۶، ص ۳۴۷).، چرا که وقتی انسان فعلی را بر خود واجب می‌کند، به طور مثال می‌گوید «باید آن غذا را بخورم» بین نفس

انسان و غذا خوردن هیچ رابطه‌ی ضروری وجود ندارد، بلکه ممکن است امری حادث شده و مانع آن شود. بر این اساس می‌توان گفت وجوب اعتباری:

اولاً مطابق با واقع نیست، بلکه مشتمل بر کذب، خدعه و فریبی است که نفس انسان آن را آگاهانه انجام می‌دهد؛ ثانیاً اگر چه مطابق با واقع نیست، اما از عالم واقع و وجوب حقیقی الگو برداری می‌شود و نفس انسان با مشاهده‌ی رابطه‌ی علی معلولی و ضرورت بین آن‌ها، وجوب اعتباری را اقتباس کرده و در عالم درون خود نیز به کار می‌گیرد (طباطبایی، (الف) ۱۳۹۶، ص ۳۷۲).

شاید بتوان گفت اولین تنبه‌ها به ضرورت بین علت و معلول در ساعات اولیه‌ی زندگی حاصل می‌شود، آن هنگام که انسان دهان در پستان مادر می‌گذارد و شیر می‌خورد و در نتیجه سیر می‌شود، به صورت ناخودآگاه رابطه‌ی ضرورت را بین مکیدن پستان و سیر شدن درک می‌کند. اما به تدریج این نسبت را اخذ کرده و بین اموری که بین آن‌ها در عالم حقیقت، رابطه‌ی علی - معلولی برقرار نیست، قرارداد و اعتبار می‌کند. به طور مثال، بین نفس انسان و شیر خوردن در عالم خارج، هیچ گونه رابطه‌ی علی و معلولی وجود ندارد و به تبع وجوبی هم بین آن‌ها برقرار نیست، بلکه وجوب بین قوای فعاله‌ی انسان و آن فعل مورد نظر محقق است، اما نفس با اقتباس از این وجوب حقیقی، یک وجوب ساختگی و نه واقعی را بین خود و فعل مورد نظر برقرار می‌کند. به طور مثال می‌گوید باید غذا بخورم. این باید همان وجوب است، اما نه وجوب حقیقی، بلکه شبیه آن و انسان از این طریق وارد مرحله‌ی تصرف در اشیا بیرونی می‌شود (مطهری، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۱).

## ۲. اعتبار وجوب، شرط اساسی صدور کنش

با طرح مبحث وجوب اعتباری، علامه آن را به عنوان یکی از حلقه‌های زنجیره‌ی کنش قرار می‌دهد و تحقق هر فعلی را منوط به آن می‌داند. این در حالی است که حکمای پیشین، مراحل صدور فعل را منحصر در پنج مرحله‌ی تصور، تصدیق به فایده، شوق، اراده و تحریک قوای پراکنده در عضلات می‌دانند. اما علامه، اعتبار وجوب را قبل از اراده ضروری می‌بیند.

مراحل صدور کنش از منظر حکمای پیشین:

تصور فعل ← تصدیق به فایده ← شوق ← اراده ← تحریک قوای منبث در عضلات ← صدور فعل (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹، ج ۵، ص ۷۷).

مراحل صدور کنش از منظر علامه طباطبایی:

توجه ← تصور فعل ← تصدیق به فایده ← اعتبار وجوب ← اراده ← تحریک قوای پراکنده در عضلات (طباطبایی، (الف) ۱۳۹۶، ص ۳۴۵).

سؤال اساسی و قابل طرح در این باب اینست که چرا علامه، مبادی نامبرده برای کنش از منظر پیشینیان را ناکافی می‌داند و چه نکته‌ای ایشان را به طرح اعتبار و جوب واداشته است؟ به بیانی دیگر، چرا اگر فعل به مرحله‌ی ضرورت و جوب نرسد، اراده محقق نمی‌شود و در نهایت به مرحله‌ی صدور و وجود نمی‌رسد؟ برای پاسخ به این سؤال لازم است قدری دیدگاه پیشینیان در مبادی کنش را بیشتر مورد دقت قرار دهیم.

حکمای شاخص قبل از علامه، اراده را از سنخ ادراک نمی‌دانستند، بلکه اراده را از سنخ شوق و عزم و حرکت به سوی فعل بر می‌شمردند (سبزواری، ۱۳۷۹-۱۳۶۹، ج ۵، ص ۷۸-۷۷) (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۸)، چه آن کار محقق شود یا محقق نشود. همچنین از منظر ایشان، اراده برخاسته از تصدیق به فایده بود. وقتی انسان به فایده‌ی یک فعل اذعان کند، حالتی از شوق، اراده و عزم برای انجام آن کار در وی ایجاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۲۴۱). به طور مثال وقتی انسان به فایده‌ی غذای روی میز اذعان کند، حالتی در وی پدید می‌آید که وی را به سوی مطلوب سوق می‌دهد. اراده از ریشه‌ی «رود» به معنای طلب کردن است. نفس این خواهش، میل و شوق برخاسته از علم به منفعت یک شیء است.

علامه دقیقاً در همین نقطه توقف و تأمل می‌کند. گویا اشکال ایشان بر کلام پیشینیان این است که چطور صرف تصدیق فایده به اراده و شوق برای عمل منتهی می‌شود، در حالیکه ما انسان‌ها به فایده و منفعت بسیاری از امور واقف هستیم، اما هیچ اراده‌ای بر انجام آن‌ها نداریم و حرکت و شوقی نسبت به آن‌ها در ما ایجاد نمی‌شود و حتی ممکن است امور خلاف آن‌ها را نیز انجام دهیم؟ ممکن است یک فرد مریض به فواید خوردن داروی تلخ اذعان کند، اما بدان لب نزند. تقریباً همه‌ی انسان‌ها به فواید صداقت و راستگویی اذعان دارند، اما باز برخی دروغ می‌گویند و البته برخی نیز راستگو هستند. علامه در جواب می‌گوید تصدیق به فایده به تنهایی برای انجام فعل کافی نیست، چرا که دو نفر را می‌بینیم که هر دو به فایده‌ی فعلی تصدیق می‌کنند، اما آن فعل تنها از یک نفر صادر می‌شود (طباطبایی، د) (۱۳۹۶، ص ۳۷۳). علامه در همین نقطه می‌ایستد و پاسخ می‌دهد برای انجام فعل لازم است انسان آن را بر خود واجب کند و به مثابه علت تامه در عالم خارج همه‌ی روزه‌های عدم و نیستی را بر روی معلول ببندد. آن چیزی که انسان را به سوی عمل سوق می‌دهد، اینست که آن را بر خود واجب و غیر قابل تخلف فرض می‌کند.

اگر درصدد باشیم بیان علامه را از حیث روان‌شناختی ترجمه کنیم و حالت وی را هنگامی که فعلی را بر خود واجب می‌کند، به تصویر بکشیم، این طور می‌شود که گویا انسان در نفس خویش می‌گوید: «باید آن عمل را انجام دهم» و به تعبیر فلسفی «انجام آن عمل، واجب (بر من) است». از منظر علامه، قضیه‌ی مذکور، قضیه‌ای اعتباری است و نتیجه‌ی یک قیاسی است که مقدمات آن

منتج به صدور فعل می‌شود، چرا که هر فعلی برخاسته از یک قیاس است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۸۴). در قیاس، نتیجه تابع نازل‌ترین مقدمه است (طوسی & حلی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۵) و لذا اگر نتیجه‌ی قیاس، قضیه‌ای اعتباری باشد، یکی از مقدمات حتماً اعتباری خواهد بود و اگر فقط یکی از مقدمات اعتباری باشد، نتیجه هم اعتباری می‌شود. بر این اساس، وقتی نتیجه‌ی قیاس، مشتمل بر اعتبار و جوب است، یکی از مقدمات حتماً مشتمل بر جوب خواهد بود و لذا می‌توان گفت هیچ فعلی از اعتبار و جوب خالی نیست. به طور مثال انسان گرسنه‌ای که میل به کباب پیدا کرده است و روی میز ناهار خویش نیز کباب می‌بیند، در درون خویش می‌گوید: «باید کباب بخورم» که با زبان منطقی می‌شود: «خوردن کباب واجب و ضروریست»، این نتیجه که منتهی به اراده، شوق و عمل می‌شود، مسبوق به مقدماتی به شرح زیر است:

صغری: خوردن آن کباب روی میز، گرسنگی را بر طرف می‌کند.

کبری: هر آن چه گرسنگی را بر طرف می‌کند، واجب است.

اگر در صغرای قیاس مزبور دقت شود، همان تصدیق به فایده است. از منظر علامه، قضیه‌ی مذکور برای ایجاد اراده کافی نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص ۳۴۵):

البته بایستی توجه داشت که مقصود علامه از جوب، یک قضیه‌ی اخباری صرف بین نفس و تصور فعل نیست تا اشکال بالا به این شکل مجدد مطرح شود که در مواردی فعلی را بر خود واجب می‌دانیم، ولی باز آن را انجام نمی‌دهیم، بلکه مقصود علامه از جوب، جوب انشائی هنگام صدور فعل است که از توجه نفس ناشی می‌شود و به هر مقدار که توجه نفس شدیدتر باشد، این انشاء و جوب نیز شدیدتر خواهد بود (طباطبایی م، الف) (۱۳۹۶، ص ۳۷۶).

علامه مبحث و جوب اعتباری را بسط داده و مبدأ مباحث اساسی دیگری در فلسفه‌ی کنش خود قرار می‌دهد.

### ۳. تقسیم و جوب اعتباری به اطلاقی و تقيیدی

با تبیین و جوب اعتباری، علامه آن را بسط داده و با تفصیل، لوازم آن را در کنش انسانی به عنوان موضوع علوم انسانی بیان می‌کند. همانطور که و جوب حقیقی به اطلاقی و تقيیدی تقسیم می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲۲۹)، و جوب اعتباری نیز ممکن است مطلق و یا مقید به قیودی باشد و به این ترتیب کنشگری انسان در حیطه‌های فردی و اجتماعی نیز مطلق یا مقید خواهد بود.

و جوب اطلاقی به معنای اعطای وصف و جوب به یک فعل بدون هیچ گونه مزاحمت است.

علامه در این باب می‌فرماید:

«افعالی که مشروط به وجوب هستند، اگر چه از نظر اصل وابستگی به وجوب، یکسانند، اما درجات مختلفی نیز دارند، چرا که وجوب یک فعل، ممکن است مقید به چیزی نباشد یا مقید به قیود اندکی باشد و چه بسا مقید به قیود فراوانی باشد که هرکدام به نوعی مانع صدور آن فعل بشوند، پس در حالت اول (یعنی عدم تقید)، وقوع بسیاری از موانع و مصادفات در اراده‌ی آن فعل تاثیری ندارد و در حالت دوم، به محض بروز یک مانع جزئی، اراده ساقط شده و فعل متوقف می‌شود.» (طباطبائی م، د) ۱۳۹۶، ص ۳۸۶.

با توجه به این بیان علامه می‌توان وجوب یک فعل نسبت به فاعل آن را در دو حالت تصور کرد: حالت اول اطلاق کامل است؛ بدین معنا که وجوب آن فعل نزد فاعلش با هیچ مانع و صارفی مواجه نشود.

حالت دوم، تقید وجوب به قید یا قیود است، در این حالت، وجوب فعل منوط به تحقق آن قیود خواهد بود و در غیر این صورت، نفس انسانی، هیچ ضرورتی برای انجام آن فعل اعتبار نخواهد کرد. در حالت دوم می‌توان طیف‌های گوناگونی را تصور کرد. ممکن است وجوب یک فعل در نسبت با شخصی مقید به یک قید باشد و همین فعل در نسبت با شخصی دیگر مقید به ده‌ها قید باشد. ممکن است یک فعل، به حدی مقید شود که عملاً صدور آن از فاعلش به حد محال برسد. با این توضیح می‌توان برای اطلاق و تقیید طیف‌ها و مراتب گوناگونی را در مقابل یکدیگر فرض کرد. همچنین می‌توان گفت با تشدید اطلاق، تقیید کاسته شده و با افزایش قیود، اطلاق کم‌تر می‌شود. در حقیقت یک طیفی یافت می‌شود که یک سر آن، نهایت درجه‌ی اطلاق و عدم مزاحمت قیود است، به طوریکه صدور فعل را قطعی و تخلف ناپذیر می‌کند و سر دیگر آن طیف نیز نهایت تقیید و وجود قیود فراوان است که صدور آن فعل را محال یا قریب به محال می‌کند. در میانه‌ی این طیف نیز ممکن است وجوب یک فعل مقید به قیود اندک یا قیود فراوان باشد و اطلاق آن هم با توجه به همین قیود مشخص می‌شود. لذا علامه به صورت بدیعی، مفهوم تشکیک در فعل را مطرح می‌کنند و آن را منوط به تشکیک در علم به وجوب فعل می‌کنند «می‌توان نتیجه گرفت که درجات فعل از نظر شدت و ضعف، چه از پایین به بالا و چه از بالا به پایین، با درجات علم به وجوب فعل و علم به فساد آن همراه است (طباطبائی م، د) ۱۳۹۶، ص ۳۸۶».

#### ۴. تحلیل دقیق معنای تقیید در وجوب

تقیید وجوب یک فعل به قید یا قیود به معنای وجود موانع درونی در تحقق آن فعل است. وجود قیود یا نبود آن‌ها سبب می‌شود وجوب فعل نزد فاعل از ضرورت اطلاقی خارج شود و وابسته به وجود



قید یا عدم آن باشد. برای روشن تر شدن این مطلب لازم است به دو دسته از موانع اصلی صدور فعل از فاعل اشاره کنیم. دسته‌ی اول موانع بیرونی هستند. به طور مثال فردی که در پی آب است، اما دستان وی به پایین چاه نمی‌رسد. اینجا بعد مکانی مانع فعل آب خوردن شده است. این دسته از موانع محل بحث فلسفی نیست. اما دسته‌ی دوم از موانع، به درون خود انسان بر می‌گردد. با توجه به دوگانگی نفس و بدن می‌توان موانع درونی را ریشه در نفس و بدن دانست.

مانع بدنی همان ضعف آلات بدنی است که فعل به صورت مباشر از آن‌ها صادر می‌شود. به طور مثال فردی که دستانش با زنجیر بسته شده است، نمی‌تواند آن‌ها را تکان دهد، چرا که دست به عنوان یک آلت و قوه‌ی موجود در آن از شکستن زنجیر عاجز هستند؛ اما موانع نفسانی ناشی از تراحم بین قوای متضاد نفس است، چرا که هر قوه‌ای فعلی را اقتضاء می‌کند که کمال اوست (طباطبایی، (د)، ۱۳۹۶، ص ۳۹۹). همین امر سبب می‌شود صورت خاص آن نزد نفس حاضر شود و انسان بر چسب وجوب را بر آن بار کند. ممکن است در همین حین، صورتی از یک قوه‌ی دیگر عارض شود و نفس به حدی بدان توجه کند که از صورت اولی غافل شده و متوجه و مشغول دومی گردد. اینجا صورت دوم، به صورت یک مانع برای صورت اول حاضر شده است (طباطبایی، (د) ۱۳۹۶، ص ۳۸۸).

بر این اساس موانع صدور فعل یا به بدن یا به نفس بر می‌گردد. نکته‌ی قابل توجه در کلام علامه اینست که ایشان حتی مانع بدنی را نیز ناشی از ضعف در علم می‌دانند (واضح است که آلات بدنی در شرایط خوف یا حزن بالاخره خسته و ضعیف می‌شوند و البته این خستگی و ضعف به میزانی است که صورت خوف یا حزن در نفس ثبوت و رسوخ یافته باشند. این خستگی و ضعف اگر چه ناشی از ضعف قوه‌ی موجود در عضلات است، اما به طور قطع می‌توان گفت این نیز مستند به علم است (طباطبایی، (د) ۱۳۹۶، ص ۳۸۸).

توضیح کلام علامه در مثال بالا این می‌شود فردی که دستانش با زنجیر بسته شده و نمی‌تواند آن را حرکت دهد، آن چیزی که مانع از تحرک اوست، این تصور غلطست که با وجود زنجیر، توانایی حرکت دادن دست‌هایش را ندارد. لذا اگر تصورش را اصلاح کند و باور کند که می‌تواند، با دستانش زنجیرها را پاره کرده و فعل خویش را انجام می‌دهد.

بر این اساس، تنها مانع درونی در وجوب و صدور فعل، ضعف صورت فعل در نفس انسان و به تعبیری دقیق تر ضعف توجه نفس بدانست. همین امر سبب می‌شود صورت‌های مربوط با سایر قوا عارض و مزاحم شوند و از آن جا که نفس انسان با توجه به یک صورت، از صورت دیگر غافل می‌شود، وجوب و صدور آن فعل نیز منتفی می‌شود. با این توضیح تمیید وجوب یک فعل به قیود، به این معناست که انسان تنها زمانی صورت فعل الف را بر خود واجب می‌کند که صورت فعل ب،

ج و دال در نفس او حاضر نشود و شوقی بدان‌ها نداشته باشد، اما هرکدام که حاضر شدند، دیگر صورت فعل اول از دایره‌ی توجه نفس خارج شده و تا زمانیکه ظروف تحقق آن ایجاد نشود، در خزانه بایگانی می‌گردد. لذا سقوط اراده ناشی از ضعف علم و ضعف علم نیز ناشی از ضعف توجه نفس است، به این شکل که نفس به امر دیگری که مشتاق آن شده است، توجه کند و در نتیجه اراده ضعیف شود (طباطبائی، (د) ۱۳۹۶، ص ۳۸۸).

از منظر علامه معنای این قیود اینست که نفس در نبود آن‌ها اذعان به خلاف آن شروط و قیود می‌کند به طور مثال فردی که می‌دود، دویدنش مشروط به اینست که خستگی بر وی عارض نشود. لذا اگر خسته شد، از دویدن می‌ایستد. چنین فردی، اذعان و اعتبار به این دارد که راحت بدنی واجب‌تر و لازم‌تر است (طباطبائی، (د) ۱۳۹۶، ص ۳۸۸).

تعبیر واجب‌تر و لازم‌تر به خوبی معنای تقیید در برخی از افعال را نشان می‌دهد، چرا که ممکن است انسان امری را بر خود واجب بداند، اما باز هم آن را انجام ندهد، چرا که امری دیگر را بر خود واجب‌تر می‌داند، این یعنی انجام آن فعل واجب، مقید به شرایط این فعل واجب‌تر است. نظیر این مطلب در اعتبار حسن نیز مطرح است، چرا که علامه قائل به تلازم بین اعتبار وجوب و اعتبار حسن است و هر واجبی را حسن و هر حسنی را واجب می‌داند. همانطور که وجوب مقید می‌شود، اعتبار حسن نیز مقید می‌شود که با استناد به آثار علامه می‌توان تقیید در وجوب و حسن را حدیث اعتذار نامید. حدیث اعتذار به بهانه‌های متعددی گفته می‌شود که نفس برای ترک یک فعل می‌آورد، در حالیکه آن را بر خود واجب و حسن می‌دانست (طباطبائی م، (الف) ۱۳۹۶، ص ۳۵۳). به طور مثال، فردی که در هوای سرد زمستان، گذاشتن کلاه بر سر خود را شایسته و لازم تلقی می‌نماید، ولی هنگام بیرون رفتن از خانه، کلاهی بر سر خود نمی‌گذارد! وقتی می‌پرسیم چرا کلاه نگذاشتی؟ در جواب می‌گوید چون موهایم آشفته می‌شود. در واقع آشفته‌گی موها، واجب‌تر و زیباتر است، به گونه‌ای که حسن و وجوب کلاه گذاشتن را مقید می‌کند.

## ۵. تحلیل دقیق معنای اطلاق در وجوب

با توجه به تقیید در وجوب، معنای اطلاق در آن نیز آشکار می‌شود. وجوب اطلاق به معنای صدور یک فعل از نفس بدون هیچ گونه مانع و مزاحمی است. این امر زمانی محقق می‌شود که صورت یک فعل در نفس انسان به حدی رسوخ پیدا کند که با وجود آن، صور مزاحم هرگز در صفحه‌ی نفس حاضر نگردند. در حقیقت وقتی توجه نفس به یک صورت شدت یافت، کلیه‌ی صور خوشایند و همسو با آن صورت اصلی نیز به تبع، محل توجه واقع می‌شوند و در مقابل کلیه‌ی

صور ناهمسو با آن به تدریج مغفول و فراموش می‌شوند. در این شرایط انسان بدون هیچ مزاحمت و تضادی صورت آن فعل ملایم را در نفس خود حاضر می‌کند و آن را بر خود ضروری می‌کند. (طباطبایی، (د) ۱۳۹۶، ص ۴۰۱).

به طور مثال فردی که متکبر است، دائم به بزرگی خود توجه می‌کند و از توجه به هر صورتی که متضمن حقارت و کوچکی اوست، پرهیز و وحشت دارد. به طور مثال هرگز نمی‌تواند صحنه‌ای را تصور کند که مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته است یا اینکه دیگران وی را تکریم و احترام نمی‌کنند و مثلاً به او نگاه نمی‌کنند، چرا که توجه به این صور برای وی درد آور است. در مقابل کلیه‌ی صوری که بزرگی او را جلوه می‌دهند، مورد توجه قرار می‌دهد. دائم به افعالی فکر می‌کند که نمایش بزرگی اوست. به طور مثال اینکه چه لباسی بپوشد یا در کجای مجلس قرار بگیرد یا چطور نگاه کند و صحبت کند و در برابر دشمنان چطور برخورد کند. وجوب چنین افعالی به تبع آن صورت اصلی در نفس که صورت تکبر است، با اطلاق بیشتری اعتبار می‌شود.

از همین جا علامه ادبیات جدیدی مطرح می‌کند و آن خیر بالذات یا سعادت اخیر انسان است. از منظر علامه همه‌ی انسان‌ها در درون خود از یک نقطه‌ی کانونی برخوردار هستند که همه‌ی توجه نفس آن‌ها معطوف به آنست و آن سعادت اخیر ایشان است. علامه به سعادت اخیر خیر بالذات هم اطلاق می‌کند.

از منظر علامه، تنها یک چیز است که ضرورت آن در هیچ شرایطی متغیر نمی‌شود و آن خیر بالذات و سعادت اخیر انسان است، اعم از اینکه این خیر یا سعادت، واقعی یا موهوم و ظنی باشد (طباطبایی، (د) ۱۳۹۶، ص ۳۹۵). / (ابن سینا، عیون الحکمه، ۱۹۸۰، ص ۱۱۴-۱۱۵)

سعادت اخیر یا خیر بالذات آن امری است که از همه جهت مطلوب انسان است (طباطبایی، (د) ۱۳۹۶، ص ۳۹۴). خیر بالذات در مقابل خیر بالعرض است. خیر بالعرض یعنی آن امری که به تبع امر دیگری مطلوب است و خودش به تنهایی مورد لحاظ نیست. هر امر بالعرضی به امر بالذاتی منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۴) و لذا خیر بودن خیر بالعرض از آن جهت است که به خیر بالذات ختم می‌شود. بر این اساس امری که خیر بالعرض است، ممکن است تحت یک شرایط خیر بودن خود را از دست بدهد. لذا می‌توان گفت آن چه خیر بالعرض است، وجوب آن مقید است و آن چه خیر بالذات است، وجوب آن نیز مطلق است. تنها چیزی که انسان آن را همواره بر خود لازم و واجب می‌داند و وجوب آن هیچ‌گاه تبدیل نمی‌شود، همین خیر بالذات و سعادت اخیر است (طباطبایی، (د) ۱۳۹۶، ص ۳۸۶)،. فارغ از اینکه مصداق آن را درست یا غلط تشخیص دهد. بر این اساس، همانطور که در عالم حقیقت، تنها یک واجب مطلق و بی‌قید

و حصر یافت می‌شود، در عالم اعتبار نیز فقط یک واجب مطلق وجود دارد و البته چه بسا بتوان بین این دو پلی برقرار ساخت. در اینجا لازم است یک اشکال احتمالی پاسخ داده شود. علامه در رساله‌ی اعتبارات، هر فعلی را برخاسته از نیت و وجوب مطلق بر می‌شمرد (طباطبائی، (الف) ۱۳۹۶، ص ۳۷۳) و این سخن در ظاهر با آن چه در باب وجوب مقید برخی افعال گفته شد، منافی است. اما این دو بیان علامه را می‌توان به نحوی تبیین کرد.

توضیح اینکه وجوب مطلق در عبارت بالا ناظر به لحظه‌ی صدور فعل است. گویا انسان در لحظه‌ی صدور هر فعلی حتی افعالی که واجب مقید است، تمام قیود را حتی اگر موجود باشند، معدوم لحاظ می‌کند و سپس آن را بدون هیچ تخلفی بر خود واجب می‌کند. این اطلاق در وجوب را می‌توان اطلاق به معنای اعم آن دانست، چرا که هیچ فعلی بدون اطلاق در وجوب صادر نمی‌شود و تا قیود آن معدوم نباشند یا معدوم لحاظ نشوند، صادر نمی‌شود. در مقابل این اطلاق هیچ تقییدی واقع نمی‌شود، چرا که بروز هر قیدی به معنای عدم صدور فعل است. اما یک اطلاق در وجوب هست که با یک تحلیل بیرونی از فعل و فارغ از لحظه‌ی صدور آن لحاظ می‌شود. با این توضیح که انسان وقتی در درون خود یا افعال دیگران تأمل می‌کند، می‌بیند که برخی از افعال را به طور اطلاق بر خود واجب می‌دانند، اما برای برخی شرط و شروط می‌گذارند. این اطلاق در مقابل تقیید قرار می‌گیرد و مقسم آن نیز اعتبار و وجوب فارغ از لحظه‌ی صدور است.

بر این اساس ممکن است فعلی در نفس انسان به طور مقید واجب باشد و انسان در صدور انجام آن بر آید. چنانچه قیود آن فعل معدوم باشد، فعل بدون هیچ گونه مزاحمتی صادر می‌شود و این به یک معنا با وجوب اطلاق مرادف است، چرا که در حالت اطلاق نیز ایجاب فعل بدون هیچ گونه مزاحمتی رخ می‌دهد. اما اگر آن قیود محقق شده باشند و با این وجود، فاعل مورد نظر در صدور انجام آن فعل بر آید، به ناچار باید قیود مورد نظر را معدوم اعتبار کند و سپس فعل مورد نظر را انجام دهد (طباطبائی، (الف)، ۱۳۹۶، ص ۳۷۶)».

این نیز مرادف با اطلاق در وجوب است. لذا در هر حال فعل با یک اطلاق به معنای عدم قیود یا اعتبار عدم قیود صادر می‌شود. اما اینکه وجوب برخی از افعال را مطلق و برخی دیگر را مقید بدانیم، ناشی از یک تحلیل بیرونی از فعل است.

با توجه به آن چه گذشت، می‌توان گفت وجوب برخی از افعال مطلق و وجوب برخی دیگر نیز مقید است. اما در لحظه‌ی صدور فعل، هر فعلی متصف به وجوب اطلاق می‌شود.

همچنین با عنایت به تقسیم کنش به فردی و اجتماعی، می‌توان وجوب هر یک را به مطلق و مقید تقسیم کرد و از علل تقیید یا اطلاق آن در حیطه‌های فردی و اجتماعی سخن گفت.

## ۶. اطلاق و تقیید در وجوب و آثار آن در کنش‌های اجتماعی

هر کنشی اعم چه فردی یا اجتماعی از مبادی خاصی در نفس انسانی نشأت می‌گیرد و فردی و اجتماعی بودن آن دخلی در این مراحل و مبادی ندارد. تقسیم کنش به فردی و اجتماعی به لحاظ مبادی تصویری کنش است، چرا که انسان برخی از کنش‌ها را تنها در ظرف وجود سایر انسان‌ها انجام می‌دهد، برخلاف کنش‌های دیگری که وجود دیگران در تصور آن فعل در ساحت نفس دخلتی ندارد. بر این اساس باید روشن شود وقتی از لوازم اجتماعی اطلاق و تقیید در وجوب سخن می‌گوییم، کدام حیثیت را لحاظ کرده‌ایم.

توضیح اینکه اطلاق و تقیید در وجوب هر فعلی اگر چه در ساحت نفس رخ می‌دهد، اما صور دریافتی نفس از محیط خارج از نفس در جعل این وجوب موثر است. همانطور که در تحلیل تقیید و قیود مزاحم بیان شد، برگشت اطلاق و تقیید در هر فعلی به صورتیست که بر صفحه‌ی نفس عارض می‌شوند و اجازه نمی‌دهند که نفس انسانی به صورت خاصی توجه کند. عمده‌ی این صور از خزانه‌ی خیال و آن هم از عالم محسوسات یعنی محیط بیرون از نفس وارد نفس می‌شوند. به طور مثال انسانی که دائم فیلم‌های خشن می‌بیند یا در محیط خانوادگی متشنجی زندگی می‌کند، نفس او پیوسته صور همسو با قوه‌ی غضب را دریافت می‌کند. این صور به تدریج محل توجه نفس واقع شده و سایر صور را کنار می‌زند، به طوری که فرد بعد از مدتی، چنین کنش‌هایی را تصور و بر خود واجب می‌کند و آن‌ها را محقق می‌سازد. در یک جامعه مثل رم باستان که مهمترین تفریح مردم، مشاهده‌ی صحنه‌ی درگیری بین گلاباتورهاست، به طور طبیعی صور ملایم با غضب برجستگی خاصی دارد و عمده‌ی کنش‌های اجتماعی، همسو با قوه‌ی غضب خواهد بود. در مقابل، جامعه‌ای که نمادهای شاخص آن در محیط اجتماع، صور خوشایند با قوه‌ی شهوت از قبیل تصاویر فرهنگی انسانهاست، به طور طبیعی صور ملایم با شهوت در نفوس تک تک انسان‌های آن جامعه محل توجه واقع شده و به تدریج کنش‌های شهوانی در سطح اجتماع بروز می‌یابد.

شناخت این مطلب می‌تواند مانع از بروز بیماری‌های اجتماعی شود و یا در درمان آن‌ها کمک کند. جامعه‌ای که صورت شهوانی به خود می‌گیرد و جنبه‌ی غضب در آن تضعیف می‌شود، به طور طبیعی، قدرت دفاعی آن کاهش یافته و در معرض تجاوز بیگانگان واقع می‌شود. این جامعه نیازمند تقیید در جانب شهوت و اطلاق در جانب غضب است. در جامعه‌ای که قوه‌ی وهم غالب است، جنس افعال شامل تفاخر یا تکاثر است. این جامعه نیازمند تقیید در جانب وهم است. همه‌ی قوای نامبرده می‌بایست در جهت اطلاق قوه‌ی عقل مقید شوند. لذا سیاست کلی در یک جامعه می‌بایست بر تقیید این قوای سه‌گانه باشد تا عقلانیت اجتماعی بدون مزاحمت فعلیت یابد.

یک فیلسوف اجتماعی فرایند کنش انسانی را فارغ از جامعه یا قوم خاصی تحلیل می‌کند و احکام کلی کنش را از یک نگاه کلی و قیاسی و نه استقرائی بدست می‌آورد. به طور طبیعی، تطبیق آن بر موارد جزئی بر عهده‌ی فلسفه نیست.

## ۷. نتیجه‌گیری

مفهوم وجوب در عالم خارج بیان‌گر نسبت علت تامه به معلول است. نفس انسان نیز این نسبت را بین خود و فعل هر یک از قوای خود شبیه‌سازی و اعتبار می‌کند. وجوب یک فعل در نفس چه بسا مطلق یا مقید باشد. این اطلاق و تقیید به نسبت هر یک از قوا، حالات متعدد و بی‌شماری پیدا می‌کند. شناخت این قیود، اثرات فراوانی در تحلیل کنش انسان‌ها دارد، چرا که در نظر علامه، اراده از وجوب تکون می‌یابد و هرگونه اطلاق یا تقیید در وجوب به تقویت یا ضعف در اراده نیز منتهی می‌شود، جدا از اینکه این اراده، فردی یا اجتماعی باشد. تحلیل دقیق این مطلب به ما کمک می‌کند تا ریشه‌های تقویت یا تضعیف اراده را در حیطه‌های فردی و اجتماعی انسان‌ها شناسایی کنیم.

## کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین. ۱۴۰۴ ه. ق. الشفاء (الطبیعیات). ج ۲. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. ابن سینا، حسین. ۱۹۸۰. عیون الحکمه. بیروت: دارالقلم.
۳. سبزواری، ملاهادی. ۱۳۶۹-۱۳۷۹. شرح منظومه. ج ۵. تهران: نشر ناب.
۴. سبزواری، ملاهادی. ۱۳۶۹-۱۳۷۹. شرح منظومه. ج ۱. تهران: نشر ناب.
۵. شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۳. رساله الشجره الالهیه فی علوم الحقائق الربانیه. ج ۱. تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۶. طباطبایی، م. ۱۳۸۸. نهاییه الحکمه (جلد ۱). (ع. زارعی، تدوین) قم: دفتر نشر اسلامی.
۷. طباطبایی، م. ۱۳۹۵. بدایه الحکمه. (ع. زارعی، تدوین) قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۸. طباطبایی، م. ۱۳۹۶. (الف) رساله الإعتباریات من مجموعه رسائل العلامه الطباطبایی. قم: باقیات.
۹. طباطبایی، م. ۱۳۹۶. (ب) رساله التحلیل من مجموعه رسائل العلامه الطباطبایی. قم: باقیات.
۱۰. طباطبایی، م. ۱۳۹۶. (ج) رساله المغالطه من مجموعه رسائل العلامه الطباطبایی. قم: باقیات.
۱۱. طباطبایی، م. ۱۳۹۶. (د) رساله المنامات و النبوات من مجموعه رسائل العلامه الطباطبایی. قم: باقیات.
۱۲. طوسی، خ، & حلی، ع. ۱۳۷۱. الجوهر النضید. قم: بیدار.
۱۳. فارابی، ا. ۱۹۹۶. السیاسة المدنیة. بیروت: مکتبه الهلال.
۱۴. مطهری، م. ۱۳۶۹. شرح مبسوط منظومه (جلد ۱). تهران: حکمت.
۱۵. مطهری، م. ۱۳۹۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۲). تهران: صدرا.
۱۶. ملاصدرا. ۱۴۲۲. شرح الهدایه الاثیریة. (م. فولادکار، تدوین) بیروت: موسسه التاریخ العربی.
۱۷. ملاصدرا. ۱۹۸۱ م. الاسفار (جلد ۱). بیروت: دار احیاء التراث.
۱۸. میرداماد، م. ۱۳۶۷. قبسات. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.