



## Generalizing Stable Emotions in Allameh Tabataba'i's Theory of I 'tibāriyāt (Conventional Perceptions) to the Intrinsic Requirements of Things and the Relation between “Is” and “Ought”

Gholam-Ali Moghadam <sup>1</sup>✉ | Amir-Hasan Sharify Torbaty <sup>2</sup>

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: [dr.moghadam@razavi.ac.ir](mailto:dr.moghadam@razavi.ac.ir)
2. Master's Student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: [amirhassan.sharifytorbaty@gmail.com](mailto:amirhassan.sharifytorbaty@gmail.com)



### Article Info

**Article type:**  
Research Article

Received: 15 July 2025  
Revised: 13 October 2025  
Accepted: 21 October 2025  
Available Online: 27 October 2025

### Keywords

Allameh Tabataba'i,  
Allameh's I 'tibāriyāt  
(Conventional  
Perceptions), Relation  
of "Ought" to "Is,"  
Critique of Conventional  
Perceptions.



### Abstract

**T**he problem of the connection between conventional perceptions (i 'tibāriyāt) and reality, and the relation of "is" to "ought," is one of the most important and difficult discussions in the analytical sciences. The formulation and explanation of conventional perceptions (idrākāt i 'tibāriyya) and their manner of emergence by Allameh Tabataba'i is considered a turning point in this field. On the other hand, the foundation of these conventions upon human perceptions and emotions in his theory has given rise to controversial issues concerning their absolute-ness or relativity. The central question of this study is whether, by establishing a connection between these conventions and the inherent requirements (iqtidā'āt dhātiyya) of things, and by strengthening Allameh's foundation, a more robust account can be formulated—one that is more successful in addressing prevailing objections? It seems that according to Allameh's expression, although conventions such as obligation, ought, goodness and badness arise from variable needs and emotions, contrary to some interpretations, in his view these matters are not purely relative conventions; rather, they are rooted in the needs, innate constitution, and stable emotions of humans. In this article, using an analytical method, the issue of conventional perceptions from Allameh's perspective and its connection to reality is addressed, and by tracing the origin of the convention to inherent requirements, an attempt is made to emphasize and strengthen Allameh's foundation, and to explain the connection of the convention to reality and "is" to "ought" in an inherent manner.

**Cite this article:** Moghadam, Gh.A.; Sharify Torbaty, A.H. (2024). Generalizing Stable Emotions in Allameh Tabataba'i's Theory of I 'tibāriyāt (Conventional Perceptions) to the Intrinsic Requirements of Things and the Relation between “Is” and “Ought”. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35),131-152. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7188.1625>





## تعمیم احساسات ثابت در نظریه اعتباریات علامه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به بایدها

✉ غلامعلی مقدم<sup>۱</sup> | امیرحسین شریفی تربتی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: [dr.moghadam@razavi.ac.ir](mailto:dr.moghadam@razavi.ac.ir)

۲. امیرحسین شریفی تربتی، دانشجوی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: [amirhassan.sharifyorbaty@gmail.com](mailto:amirhassan.sharifyorbaty@gmail.com)

### چکیده

مسئله ارتباط اعتباریات با واقعیت و ربط هست-ها به بایدها از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مباحث علوم تحلیلی است. طرح و تبیین ادراکات اعتباری و نحوه پیدایش آن‌ها، توسط علامه طباطبایی نقطه عطفی در این حوزه محسوب می‌شود. از طرفی، ابتنای اعتبارات بر ادراکات و احساسات انسانی در نظریه ایشان، منشأ طرح مسائل مناقشه‌آمیز در اطلاق و نسبییت این اعتبارات شده است. سؤال تحقیق این است که آیا می‌توان با طرح پیوند میان اعتبارات و اقتضائات ذاتی اشیاء، و تقویت مبنای علامه، تقریری از این بحث ارائه کرد که در مواجهه با اشکالات موفقیت بیشتری داشته باشد؟ به نظر می‌رسد حسب ظاهر تعبیر علامه، اگرچه اعتبارهایی چون وجوب و باید و خوبی و بدی برخاسته از نیازها و احساسات متغیر است، اما برخلاف برخی برداشت‌ها، در نظر ایشان این امور، اعتبار محض و نسبی نبوده و ریشه در نیازها و ساختمان تکوینی انسان و احساسات ثابت او دارند. در این مقاله به روش تحلیلی به مسئله اعتباریات از دیدگاه علامه و جهت پیوند آن با واقع پرداخته و با ارجاع منشأ اعتبار به اقتضائات ذاتی، تلاش شده است مبنای علامه مورد تأکید و تقویت قرار گیرد و ربط اعتبار به واقع و هست به باید به نحو ذاتی تبیین گردد.

**استناد:** مقدم، غلامعلی؛ شریفی تربتی، امیرحسین. (۱۴۰۴). تعمیم احساسات ثابت در نظریه اعتباریات علامه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به بایدها. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۱۳۱-۱۵۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7188.1625>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



### اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۵

### کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، اعتباریات  
علامه، ربط باید به هست، نقد  
اعتباریات.





## مقدمه

نحوه اعتبار و ملاک انطباق و تعیین مصداق مفاهیم اخلاقی و انشائات حقوقی چون خوبی و بدی، درستی و نادرستی، زیبایی و زشتی، باید و نباید و دیگر مفاهیم همگون از دیرباز موضوع مباحثه و منازعه اندیشمندان فلسفه، کلام، حقوق، فقه، اخلاق و سایر علوم زیستی و اجتماعی بوده است. تفاوت‌های مبنایی و اختلاف دیدگاه‌ها در این مسئله آثار و نتایج مهم دیگری در سایر حوزه‌های علوم انسانی دارد. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی که در همین فضا ابراز شده نیز، ابعاد مختلف و حوزه‌های گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. یکی از ابعاد این نظریه ارتباط باید‌ها و نبایدها با هست‌ها و ربط مجعولات با واقعیات عالم تکوین است.

علامه در این حوزه از سویی از اعتباری بودن این مفاهیم سخن گفته و از سوی دیگر با استناد آن‌ها به احساسات ثابت نوع انسان و تحقق در ظرف اعتبار، برای پیوند این اعتباریات به واقع تلاش نموده است. در مقاله پیش‌رو ضمن تبیین اجمالی نگاه علامه در این حوزه، حکم به بسیاری از باید‌ها و نبایدها را به عنوان لوازم ضروری احکام عقل نظری در حوزه شناخت ذات و ذاتیات اشیاء قلمداد کرده و نشان داده‌ایم که با تعمیم نگرش علامه به اقتضائات ذاتی می‌توان به عینیت میان این احکام حکم نمود.

به این منظور بعد از تبیین اجمالی برخی مفاهیم و مبادی تصویری مرتبط با بحث مانند معنای اعتبار و اقسام و ویژگی‌های اعتباریات، دیدگاه علامه در حوزه پیوند اعتباریات با واقع را مورد بازخوانی قرار داده و در نهایت با تذکر به اقتضائات ذاتی اشیاء در حوزه شناخت عقل نظری، به استلزام میان احکام عملی با شناخت‌های نظری حکم می‌کنیم.

### ۱. پیشینه بحث

نظریه ادراکات اعتباری با تبیین خاص علامه پیش از ایشان، از سابقه طولانی در سنت فلسفه اسلامی برخوردار نیست و آن را می‌توان از ابداعات فکری علامه طباطبایی به شمار آورد: «لکننا لم نرث منهم کلاماً خاصاً بهذا الباب» (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۴۰). بنابراین، تاریخچه خاص این مسئله را نیز باید در آثار علامه پی‌جویی کرد؛ علامه در آثار خود به طرح و تبیین این نظریه و بیان حدود و ثغور و دفاع از آن پرداخته است. رساله‌ای مستقل تحت عنوان «رسالة الاعتبارات» تألیف و ابعاد مختلف مسئله را در آن بررسی کرده‌اند، مقاله ششم از مجموعه مقالات کتاب اصول فلسفه



و روش رئالیسم نیز به این نظریه اختصاص یافته است. توضیح بیشتر پیش فرض‌ها و تشریح نظریه و مواجهه با چالش‌ها و نقض و ابرام و جرح و ایراد بیشتر نیز، در دیگر آثار علامه مانند تفسیر المیزان و مجموعه رسائل آمده است، علامه اصول و فروع این نظریه را در آثار فلسفی، کلامی، تفسیری و نیز در مباحث اجتماعی خود مطرح و تبیین کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۱۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۸، ص. ۶۴؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۳۴۲). در خصوص مسئله محل بحث یعنی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و نحوه ارتباط آن با واقع نیز مقالاتی نوشته شده و در آن‌ها به جنبه‌هایی از نظریه علامه پرداخته شده است. از جمله مهم‌ترین این مقالات، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- «اعتباریات از نگاه المیزان» (برهان مهریزی، ۱۳۹۹): که در آن نویسنده به جمع‌بندی و تبیین نظریه اعتباریات در تفسیر المیزان علامه پرداخته و این نظریه را در ضمن مباحث پراکنده علامه در این کتاب تبیین کرده است.

۲- «بازخوانی نظریه اعتباریات و پاسخی به نقدها» (آزادبخت، ۱۳۹۰): نویسنده در این مقاله به منظور ارائه راه حل ریشه‌ای اشکالات مطرح شده درباره مفاهیم و قضایای اعتباری و اشکال نسبیّت، به بازخوانی متفاوتی از عبارات علامه پرداخته و پس از بررسی نحوه شکل‌گیری اعتبار و تحقق ماهیت اعتبارات اولیه، نتیجه گرفته است که نهاد اعتبار دو ثمره متفاوت در طول هم تحت عنوان اعتباریات صدور و اعتباریات قانونی دارد.

۳- «اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق» (رحمتی؛ حیدریان، ۱۳۹۱): این مقاله به بررسی تطبیقی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و نظریه ناشناخت‌گرایی در فلسفه اخلاق پرداخته و به وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها اشاره کرده است. نویسندگان مقاله در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که علامه طباطبایی برخلاف ناشناخت‌گرایان، که از حل معضل نسبی‌گرایی ناتوان مانده‌اند، با معرفی ریشه‌های ثابت برای اخلاق، توانسته بر مشکل نسبی‌گرایی اخلاقی غلبه کند.

۴- «تبیین اعتبار حسن و قبح در نظام اعتباریات علامه طباطبایی و راهکاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبیّت اخلاقی» (فاضلی؛ تاجیک چوبه، ۱۴۰۱): این مقاله نیز، همچون مقاله پیشین، تلاش دارد نشان دهد که نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، به معنای نسبی‌گرایی اخلاقی نیست و در



بطن این نظریه راهکارهایی برای نفی نسبی‌گرایی وجود دارد. در ادامه نویسنده به تبیین برخی از این راهکارها پرداخته است.

۵- «تفسیر نواز اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان» (ترکاشوند؛ میرسپاه، ۱۳۸۹): این مقاله به تفسیر نظریه علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان ایشان پرداخته است. نویسندگان مقاله معتقدند که دیدگاه‌های علامه در کتاب المیزان، در حقیقت تبیین مبانی و توجیه‌کننده نظریه اعتباریات ایشان است و حقیقت دیدگاه ایشان و پشتوانه این نظریه را باید در تفسیر المیزان جست‌وجو نمود.

۶- «تقریری واقع‌گرایانه از اعتباریات علامه طباطبایی (ره)» (کاشی‌زاده، ۱۳۹۶): در این مقاله نیز سعی شده است تا با واکاوی و بررسی نظریه اعتباریات علامه، نشان داده شود که نظریه ایشان در زمینه اخلاق، به قراردادگرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی که حاصل خواست و سلیقه انسان‌هاست منجر نخواهد شد. بلکه نظریه اعتباریات، ریشه در واقعیت انسان و حقیقت خاص او دارد و در نتیجه گزاره‌های اخلاقی دارای معیاری برای سنجش خواهند بود.

آنچه در مقاله پیش‌رو به‌عنوان وجه نوآوری مقاله می‌توان بیان کرد، این است که در این مقاله ضمن تبیین این بعد از دیدگاه علامه با تعمیم و توسعه احساسات انسان به اقتضائات ذاتی موجودات عالم هستی، سعی کرده‌ایم در امتداد نگاه علامه، و تقویت مبانی ایشان، پیوند اعتبار به واقع را از زاویه‌ای دیگر و با تقریری متفاوت مورد تأکید قرار داده و راهی برای پیوند و عینیت اعتباریات فقهی و اخلاقی با واقعیت تکوینی پیشنهاد دهیم.

## ۲. تبیین اجمالی مبادی در نظریه اعتباریات علامه

### ۱-۲. معنای اعتبار

اعتبار از ماده عبر به معنای عبور، گذشتن و نفوذ است. این معنا را می‌توان به‌عنوان اصل واحد در مشتقات این ماده ملاحظه کرد، عبر گذشتن از چیزی یا از حالی به حال دیگر است، عبور غالباً درباره گذشتن از آب استفاده می‌شود، «تعبیر» عبور از ظاهر به باطن خواب است، «عبارت» کلامی است که از حلق و زبان گوینده عبور و به گوش شنونده می‌رسد. به همین منوال اعتبار معمولاً در عالم علم و عقل انجام می‌شود و نوعی عبور از محسوس به غیر محسوس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۴۳).

مبتنی بر این معنای محوری و اصل واحد، اعتبار در علوم مختلف معانی و اصطلاحات مختلفی پیدا می‌کند که از جعل و قراردادهای اعتباری محض و مبتنی بر اراده واضح، تا اعتبارات حقیقی مبتنی بر تکوین همه را شامل می‌شود. در معنای مرتبط با محل بحث نیز اعتبار اصطلاحاتی دارد که تا حدودی با هم متفاوت‌اند. پیش از ورود به بحث برخی از این اصطلاحات اجمالاً مورد اشاره قرار گرفته تا معلوم باشد وقتی از «اعتبار» در نظر علامه سخن گفته می‌شود، مراد از اعتبار چیست. مهم‌ترین معانی اعتبار که در کلام خود علامه آمده عبارت‌اند از (رمضانی، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۲):

۱- اعتبار به معنای انتزاع که بیشتر درباره معقولات ثانی فلسفی و منطقی به کار می‌رود. در اصطلاح فلسفی اعتبار به معنای انتزاع مفاهیمی است که اگرچه ما به ازای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آن‌ها اشیای خارجی است و در عالم خارج به وجود منشأ انتزاع خود موجودند، به اصطلاح فلسفی ظرف عروض آن‌ها ذهن و ظرف اتصاف آن‌ها خارج است، معقولات فلسفی مانند امکان، وجوب و علیت تعیین مشخص و محدودی در موضوع خود ندارند، بلکه در سرتاسر حقیقت موضوع و با وجود موضوع تحقق پیدا می‌کنند. در مقابل معقولات ثانی فلسفی، معقولات اولی و ثانی منطقی قرار دارند، معقولات اولی در تفسیر مشهور ما به ازای خارجی دارند، یعنی ظرف عروض و اتصاف آن‌ها خارج است. معقولات ثانی منطقی ذهنی بوده و در خارج هیچ‌گونه تحقق‌ی نه به نحو مابه‌ازاء و نه به نحو منشأ انتزاع ندارند و اصطلاحاً ظرف عروض و اتصاف آن‌ها ذهن است.

۲- اعتبار در برابر اصالت که در بحث اصالت وجود و ماهیت استعمال می‌شود. در این اصطلاح اصالت به معنای تحقق بالذات، منشأ آثار بودن، مابه‌ازای واقعیت بودن و عینیت با متن واقع است و در مقابل اعتبار به معنای عدم تحقق بالذات، عدم مجعولیت، عدم منشائیت برای آثار و بی‌بهره بودن از وجود حقیقی در متن واقع است.

۳- اعتبار به معنای وجود ضعیف که در این اصطلاح اعتباریات موجوداتی هستند که قوت و استقلال لازم را نداشته، از وجود منحاز برخوردار نبوده و به تبع یک موجود مستقل دیگر لحاظ می‌شوند. بنابراین، اگرچه استقلال وجودی ندارند، اما از وجود نیز بی‌بهره نبوده و دارای هستی ضعیفی به تبع موضوع یا اطراف خود هستند. این اعتبارات عدمی نیستند، بلکه بهره‌ای



هرچند اندک از وجود دارند. در این اصطلاح به این موجودات ضعیف مانند نسب و روابط و اضافات که به وجود اطراف موجودند، موجودات اعتباری می‌گویند.

۴- اعتبار به معنای فرض و اخذ حدود و خصوصیات یک امر واقعی و انتقال آن‌ها به مجعول دیگری به منظور تأمین نیازهای فردی و اجتماعی که معنای مورد نظر علامه است و در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت.

#### ۲-۲. اعتبار در نظر علامه

محل بحث و معنای مورد نظر علامه در فضای اعتباریات، آخرین اصطلاح پیش‌گفته از اعتبار است، در این معنا اعتبار به معنای اخذ و اعتبار حدود و خصوصیات یک امر واقعی در ظرف وهم و خیال است، که با هدف تأمین برخی از خواسته‌ها و سامان دادن به نیازهای انسانی در حوزه عمل فردی و اجتماعی انجام می‌شود. انسان مطابق روابطی که در عالم تکوین مشاهده می‌کند، روابط و قواعد و حدود و تعاریف و برخی معانی و مفاهیم و نسب و روابط نفس‌الامری را برای اعمال و رفتار خود و جامعه استعاره نموده و همان احکام و حدود را در ظرف عمل اعتبار می‌نماید.

چنان‌که در موجودات زنده، جایگاه رأس و سمت فرماندهی و هماهنگی دهی و رهبری آن را مشاهده و همان مفاهیم و معانی حاکی از نفس‌الامر را در قالب حدود و احکام و روابط و لوازم ریاست اعتبار می‌کند، یا از احاطه و تصرف حقیقی و تکوینی و نفس‌الامری خارجی، مفهوم ملکیت را اعتبار و همان حدود و لوازم و اقتضائات ملکیت نفس‌الامری را در مالکیت اعتباری خود، لحاظ می‌کند. یا با ملاحظه زوجیت نفس‌الامری، زوجیت و احکام و حدودی در میان افراد و اشیاء اعتبار می‌نماید. یا در اعتبارات ادبی با مشاهده شجاعت شیر در عالم خارج، همان مفهوم را برای انسان شجاع استعاره نموده و در ظرف توهم یا تخیل، خصوصیات و آثار مصداق «شیر» را به «انسان شجاع» تسری می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۱۵۷-۱۵۸)، به همین صورت، اعتباریات حوزه فقه و حقوق و اخلاق و ادبیات و ... به کمک استعاره‌های نفس‌الامری از واقع صورت می‌پذیرند.

این اعتبارات برخاسته از فرض‌هایی هستند که انسان آن‌ها را برای رفع نیازهای حیاتی خود در حوزه‌های مختلف قرارداد می‌کنند. این مفاهیم اعتباری، ممکن است توسط یک نفر و یا توسط گروه یا جامعه اعتبار شود. بنابراین، اعتباریات در نظر علامه «فرض‌هایی است که ذهن



به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

### ۲-۳. اقسام و ویژگی‌های ادراکات اعتباری

با توجه به محور بحث در اعتباریات که بر اساس نیازهای فردی و اجتماعی و با اخذ از خارج و استعاره مفاهیم و معانی واقعی انجام می‌شود، اعتباریات از نظر ماهیت، آثار، نیازها، حوزه جعل و کاربرد، فاعل، قابل، زمان، مکان و ... اقسام مختلفی پیدا می‌کنند؛ علامه در یک تقسیم‌بندی عام اعتباریات را به دو قسم «اعتباریات قبل اجتماع» و «اعتباریات بعد اجتماع» تقسیم می‌کند. اعتباریات «قبل اجتماع» اعتباریاتی هستند که انسان آن‌ها را مطابق طبیعت نوعیه و تکوینی و نیازهای ابتدایی خود اعتبار می‌کند. این نوع اعتباریات بدون فرض اجتماع و تنها بر اساس اقتضائات و کشش‌ها و گرایش‌های فردی اعتبار شده‌اند؛ مانند ضرورت خوردن و آشامیدن هنگام تشنگی و گرسنگی که برخاسته از نیازهای طبیعی بدن و قوای ادراکی و گوارشی یا روح و قوای روانی و عصبی و برای تأمین نیازهای فردی اعتبار شده‌اند.

اعتباریات «بعد اجتماع» اعتباریاتی هستند که با ملاحظه حضور انسان در اجتماع و نیازهای جمعی او اعتبار می‌شوند. اعتباراتی چون ریاست، ملکیت زوجیت، که در حوزه زندگی با دیگران و تنظیم روابط اجتماعی با حفظ حداکثری منافع اشخاص و جامعه و تعدیل رفتارها و تسهیل دستیابی به مقاصد و مساعدت و همیاری ... از واقعیات نفس‌الامری صورت‌برداری و بر وضعیت‌های مشابه، تطبیق می‌شوند.

همچنین اعتباریات به تبع تفاوت در نوع احساسات نیز، به اعتباریات عمومی ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. اعتبارات ثابت برخاسته از احساسات عمومی نوع بشر و ماهیت انسان است که به جهت ابتنا بر احساسات ثابت از نوعی ثبات و دوام نیز برخوردارند. اعتباریات متغیر ناشی از احساسات خاص و وابسته به شرایط زمان، مکان، آداب، رسوم، تاریخ، جغرافیا، محیط، تربیت، وراثت، فاعل، قابل و ده‌ها بلکه صدها عامل دیگر هستند که به تبع تغییر و تبدل این عناصر و عوامل، دچار تغییر و تحول و تجدید و ابطال قرار می‌گیرند (طباطبایی، ج. ۲، ص. ۱۵۸). این قسم اعتبارات زاییده احساسات بوده و بنابراین رابطه تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. لذا خاستگاه اشکال نسبی‌گرایی در فقه، حقوق، اخلاق و دیگر علوم ارزشی نیز شده‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۱). در ادراکات حقیقی رابطه میان موضوعات و محمولات،



اعتباری نبوده و مطابق واقع و نفس الامر است، زیرا در استنتاج از حقایق ذهن انسان معلومات پیشین را تجزیه و تحلیل و سرانجام به معلوم جدیدی می‌رسد (مظفر، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۲۵). ولی در ادراکات اعتباری، ارتباط موضوعات و محمولات فرضی و قراردادی است و با مفهوم حقیقی یا اعتباری دیگری رابطه واقعی و نفس الامری ندارد (طباطبایی، بی تا، ج. ۲، صص. ۱۶۲-۱۷۱، رضانی، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۷).

اشکال نسبی بودن گزاره‌های فقهی، حقوقی، اخلاقی و نسبت آن‌ها با این متغیرات، در نگاه علامه با تمایز میان این دو نحوه از اعتبار و پابندی به اصول ثابت، مبتنی بر احساسات ثابت قابل پاسخ‌گویی است. آنچه در مقاله به عنوان تأکید و تقویت این پاسخ آمده نیز، ناظر به تعمیم احساسات و التفات به اقتضائات ذاتی اشیاء و تحکیم نسبت آن‌ها با بایدها و نبایدهاست.

### ۳. اعتباریات علامه طباطبایی و وجه ارتباط به مبادی ثابت

چنان‌که گذشت، در نگاه علامه انسان در مواجهه و تعامل با دیگر موجودات، مبتنی بر بقاء ذات، حب به لوازم ذات، تأمین خواسته‌های عمومی یا خصوصی، استخدام و بهره‌گیری از دیگران، ایجاد نظم و قاعده، رسیدن به سود همگانی، ارضای عواطف و احساسات و دستیابی به ملائمت و اجتناب از ناملائیات... دست به اعتبار اموری می‌زند. بدیهی است که بخشی از این اعتبارات متناسب با شرایط نسبی و متغیر تکوینی و طبیعی، دستخوش تغییر و تحول و نسبت قرار می‌گیرد، لکن باید توجه داشت که مطابق نگرش علامه بخش عمده‌ای از این اعتبارات ریشه در حقایق تکوینی و روابط ثابت و فطری انسان و جهان دارد و از این جهت به دوام، ثبات و ضرورت متصف می‌شود.

در حوزه انسانی، ریشه ادراکات اعتباری انسان به نیازها و طبیعت خاص و تکوینی وی باز می‌گردد که علی‌رغم تغییر و تحول در صورت و قالب، مبتنی بر طبیعت واحد انسانی و حقیقت ثابت او هستند، این طبیعت و احساس ثابت سبب ایجاد اعتبارات ثابت در حوزه فرد و اجتماع می‌شود.

برای مثال انسان در درون خویش به نحو وجدانی و با علم حضوری تشنگی را درک می‌کند. نیز می‌داند که آب علت ضروری رفع تشنگی است. اما صرف این ادراکات یعنی احساس



تشنگی و علم به برطرف شدن آن توسط آب، برای تأمین نیاز او کافی نیست، اگر اذعان و ایمان به ضرورت وجود نداشته باشد، اقدام به انجام و حرکت عملی نیز از سوی فاعل تحقق پیدا نخواهد کرد. برای تحقق این خواسته فراتر از این ادراک، نوعی تحریک و تشویق و راندن و الزام به سوی هدف و تأمین غرض لازم است. در اینجا انسان برای تأمین این خواسته و رسیدن به آن هدف، اقدام به اعتبار نوعی ضرورت و وجوب فراتر از ادراکات حقیقی خود نموده و با ضمیمه کردن «وجوب» و باید که برگرفته از «ضرورت‌های» علی و معلولی خارجی است، ضرورت نوشیدن آب هنگام تشنگی را اعتبار می‌کند و این اعتبار و ضرورت را در قالب «باید آب بنوشم» اظهار می‌نماید.

به نظر علامه ضرورت و وجوب اولین اعتباری است که انسان برای پاسخ به نیازها و تأمین اهداف و اشباع غرایز و ارضای احساسات خود می‌سازد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۹۸). انسان «وجوب» و ضرورت را به تنهایی و بدون این که اجتماعی محقق گردد، دریافته و اعتبار می‌کند. این اعتباریات قبل اجتماع، مربوط به حوزه خواست‌ها، احساسات و نیازهای فردی انسان و برخاسته از مقتضیات قوای طبیعی و تکوینی اوست، همچنین انتخاب اسهل، اصل استخدام، حب ذات و منافع ذات از جمله اعتبارات قبل اجتماع‌اند که تأمین‌کننده احتیاجات اصلی انسان در حوزه نیازهای شخصی اوست.

به اعتقاد علامه، ما نسبت وجوب و باید را از نسبت ضرورت خارجی که میان علت و معلول خارجی تحقق دارد، اخذ می‌کنیم. زیرا درکی وجدانی از علیت و معلولیت و رابطه میان آن‌ها داریم و علیت نفس خود را نسبت به حالات و عوارض آن به نحو حضوری درک می‌کنیم. همچنین می‌توانیم این رابطه را به خارج سرایت داده و مصادیقی برای آن تشخیص دهیم، یا با تصور امکان، به حقیقت علیت پی ببریم، در همه این موارد یک رابطه ضروری و قطعی میان طرفین برقرار است.

حال اگر شخص تشخیص دهد که فعلی با قوای فعاله او ارتباط داشته و مشتمل بر مصلحت قوه نامبرده است یا نیازی را رفع و نقص و فقدان را جبران می‌کند، برای تأمین این مقصود، یک رابطه ضرورت و باید، مشابه آنچه در علیت حقیقی درک کرده بود، میان خود و آن فعل اعتبار کرده و حکم به ضرورت انجام آن صادر می‌نماید.

این اعتبارات انسانی در همین حالت بسیط و ساده باقی نمی‌مانند؛ بلکه کم‌کم و به فراخور



توسعه و درک او از نیازها و احتیاجات مختلف، به تدریج از آن حالت بسیط و ساده بیرون آمده و متناسب با رشد و توسعه ادراکی و گرایشی شخص و به وجود آمدن نیازهای پیچیده‌تر، پیچیده‌تر می‌شود. هر چه ابعاد فردی و اجتماعی گسترده‌تر شود، کمیت این روابط و معادلات بیشتر و کیفیت آن‌ها دقیق‌تر و ظریف‌تر شده و اعتبارات ناظر به این روابط و نیازها نیز پیچیده‌تر خواهد شد، لذا اعتباراتی که پس از تحقق جامعه برای برطرف کردن نیازها، اعتبار می‌شود، از نظر دقت و ظرافت و وسعت و فراگیری از اعتباریات قبل اجتماع پیشرفته‌تر هستند:

” به واسطه تکاثر تدریجی جهان احتیاج فردی و نوعی که روز به روز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه‌تر و پیچیده‌تر به گذشته افزوده نمی‌توان از میان انبوه توده‌های متراکم اعتبار ریشه‌های اصلی را پیدا نمود (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۹۶).

در همین روند است که هست‌ها و ضرورت‌ها و بایدها و نبایدها و به تعبیر کلامی، حسن و قبح‌ها و دیگر ادراکات عقل عملی از حوزه فرد به حوزه اجتماع کشیده می‌شود. علامه طباطبایی اعتبار «حسن و قبح» را زائیده بلافصل اعتبار «وجوب» دانسته و آن را جزء اعتبارات قبل اجتماع دسته‌بندی می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۹۹). انسان مانند دیگر موجودات با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته برای بقا و تأمین منافع و نیازهای خویش تلاش می‌کند، این تلاش‌ها که در مرتبه طبیعت ناظر به امور ملائم یا مخالف با طبیعت است (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۰۰)، برای موجودی مانند انسان که صاحب شعور و ادراک است، در ابعاد فراتر از غریزه و در قالب احکام و اعتبارات دقیق‌تری ظهور می‌کند. انسان بر اساس حب ذات و بقای وجود از همه موجودات سود خود را طلب می‌کند؛ برای وصول به این مقصد، از دیگران استفاده نموده و «استخدام غیر» را اعتبار می‌کند. استخدام غیر اگرچه مبتنی بر حب ذات و رسیدن به سود و منفعت خود است، اما انسان می‌داند، برای این‌که به سود خود برسد، نمی‌تواند بقیه و منافع آن‌ها را نادیده بگیرد، لذا اجتماع و قواعد و لوازم آن را نیز اعتبار می‌کند تا دیگران نیز به سود برسند، به همین منوال برای این‌که هر کس به سود شایسته و متناسب خود برسد و تعدی و تجاوز و خسارت و نابودی منافع رخ ندهد، حسن عدالت و قبح ظلم را به عنوان اصل پایه و مبدأ احکام عقل عملی اعتبار می‌نماید.



بدیهی است که خواسته‌ها، روش و ابزار انسان برای رسیدن به اهداف، متعدد است، این تفاوت‌ها در حکم به حسن و قبح‌های عقل عملی نیز تأثیر می‌گذارد و آن‌ها را میان اشخاص، گروه‌ها و جوامع مختلف، متغیر خواهد کرد، علاوه بر این عوامل متعددی مانند محیط، تربیت، وراثت، اعتقادات، وجدان، آداب و رسوم، تاریخ، ادبیات، هنر، جغرافیا، تقلید، غریزه، کشش‌ها، وهم، خیال، سبک و قالب زندگی و ده‌ها عامل دیگر، همواره نوع احساس و ذائقه و خواست انسان را دستخوش تغییر و تحول قرار می‌دهند و اعتبارات و حسن و قبح‌ها و باید‌ها و نبایدها و ادراکات عقل عملی او را متحول می‌کنند.

این اعتباریات تنها در ظرف اعتبار موجودند. از این جهت محکی و مطابق واقعی ندارند، بلکه تابع علل و عواملی هستند که زمان و شرایط خاص آن‌ها را اقتضا می‌کند. از این رو، حد و برهان نداشته، از ضرورت دوام و کلیت بی‌بهره بوده، وابسته به اعتبار معتبر و شرایط فردی و اجتماعی و نیازها و اقتضائات متغیر او هستند. این تفسیر موجب شده است که تحلیل علامه از اعتباریات در معرض اتهام نسبی‌گرایی قرار گیرد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۴۹).

لکن علی‌رغم برداشت و انتساب نسبی‌گرایی به دیدگاه علامه و مناقشاتی که در این زمینه انجام شده، به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در ارجاع بخشی از این اعتباریات به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد موفق بوده است. در بخش بعدی مقاله این نگاه علامه را مورد بازخوانی، تقویت و تعمیم قرار داده و آن را مبتنی بر اقتضائات ذاتی اشیاء تقریر خواهیم کرد.

#### ۴. توجه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به باید‌ها

چنان‌که گفتیم، مسئله ارتباط اصول اخلاقی و ادراکات عقل عملی به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد از مهم‌ترین مسائل حوزه اخلاق در علوم انسانی است که در دوره‌های اخیر مجدداً موضوع بحث و مناقشه قرار گرفته است. پیوند اعتباریات یا ادراکات عقل عملی به امور ثابت عالم تکوین از مسائل مهم و چالش برانگیز فلسفه اخلاق است، که با تعابیری چون استنتاج باید از هست، ارتباط دانش و ارزش، و پیوند اعتبار با واقع مطرح می‌شود. علامه چنان‌که دیدیم برخی از ادراکات و احساسات ثابت بشر را منشأ برخی از اصول و قواعد اخلاقی و حسن و قبح‌ها معرفی کرده و از این رهگذر ثبات اصول اخلاقی را تأمین نمودند.

چنان‌که گذشت، علامه اموری مانند وجوب و ضرورت و در مرتبه بعدی «حسن و قبح»‌های



اجتماعی و اخلاقی را اعتباری می‌داند و این اعتباریات را بر احساسات ثابت و نیازهای تکوینی و طبیعی انسان مبتنی می‌داند. اگر ریشه‌های اصلی اعتبارات، دارای ضرورت، ثبات و جاودانگی باشند، به تبع اعتبارات مبتنی بر آن‌ها نیز چنین خواهند بود و این پیوند اشکال چندانی ندارد.

اما از آنجاکه در نظریه علامه این نیازها و احساسات و غرایز، از مولفه‌های بسیاری، از جمله علوم و معارف، آداب و سنت‌ها، عادات و تقلیدها، عقاید و برداشت‌ها، جغرافیا، تاریخ، زمان، مکان، تربیت، محیط و حتی ژنتیک انسان‌ها تأثیر می‌پذیرند، نمی‌توان به نحو مطلق به ثبات چنین احساسات و به تبع پایداری چنان اعتباراتی حکم کرد، از این رو، انسان‌ها نمی‌توانند ادراکات اعتباری یکسان و در نتیجه وجوب‌ها و ضرورت‌ها و بایدها و نبایدها و حسن و قبح‌ها و اخلاقیات یکسان داشته باشند، چنان‌که علامه خود نیز تا حدودی نسبی بودن آن‌ها را پذیرفته است:

” ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

روی این جهات ممکن است از تبیین دیدگاه علامه و برخی تعابیر ایشان نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی استشمام شود، چنان‌که این برداشت بعد از علامه منشأ بحث‌هایی در این باره شده است. با نگاه طرفداری از ثبات قواعد اخلاقی در دیدگاه علامه، به نظر می‌رسد ایشان علی‌رغم پذیرش تغییر و نسبیّت در بسیاری از مبادی این احساسات، اما به نسبیّت اخلاق و قواعد اخلاقی رأی نداده و قائل به کلیت و ثبات قوانین اخلاقی است.

چنان‌که پیش‌تر بیان گردید، علامه قائل به دو گونه احساسات و به تبع آن معتقد به دو گونه اعتباریات است: احساسات عمومی ثابت که لازمه نوع ماهیت انسان است و احساسات خصوصی قابل تغییر که وابسته به عوامل فوق‌الذکر است. از این جهت اعتباریات مبتنی بر احساسات ثابت، نسبی و قراردادی نیستند، اگرچه این اعتبارات در خارج مصداق ندارند و انعکاس واقعیت به حساب نمی‌آیند و به واسطه اعتبار و استعاره حقایق از حدی به حد دیگر منتقل شده‌اند، اما با حقایق نفس‌الامری مرتبط بوده و دارای تحقق وهمی و تخیلی می‌باشند.



از این رو اعتبارات فردی و اجتماعی برخاسته از احساسات ثابت فردی و اجتماعی بوده و بر این حقایق منطبق‌اند، لذا می‌توان گفت که آن‌ها هم حقیقت دارند.

علامه بارها این تعبیر را به کار برده است که «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۵۹). مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۱۶۰-۱۶۱) و «بر اساس همین ارتباط با نفس الامر است که این معانی وهمی، هرچند واقعی نیستند، ولی آثار واقعی دارند» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۱). پس همان‌گونه که در عالم تکوین هدف و تجهیزات لازم به نحو واقعی در موجود خارجی تعبیه شده و احکام و قواعد و روابط حقیقی و واقعی میان آن‌ها برقرار است و بود و نبود هر کدام دارای اثر تکوینی است. و همین ارتباط تکوینی معیار لغویت یا مفید بودن این امور است. در اعتبارات اجتماعی نیز، اثر داشتن در تأمین هدف معیار مفید بودن یا لغو بودن آن‌هاست.

در نظر علامه، اگر حدود و لوازم و خصوصیات اعتباری در تأمین هدف تأثیر داشته باشد مفید و الا لغو خواهد بود: «پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نخواهد بوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی (لغو- بی‌اثر) خواهد بود، پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهد بود» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۱)؛ «مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۸). بنابراین، اعتبار از آن جهت که استعاره از یک حقیقت خارجی است و مانند آن در حوزه رفتار دارای اثر است، اعتبار مفید و لازم به حساب آمده و لغو و کاذب نیست. این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در خارج ندارند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۵۷).

بنابراین، اگرچه برخی اعتبارات ناظر به احساسات خصوصی متغیر انسان است، اما بسیاری از آن‌ها مبتنی بر احساسات عمومی ثابت است که لازمه نوع ماهیت انسانی بوده و هیچ انسانی از داشتن این نوع احساسات مستثنا نیست. از همین جا در نظریه علامه می‌توان برخی «بایدها و نبایدها»ی اخلاقی را دارای نوعی کلیت و ثبات و جاودانگی دانست.

خلاصه این‌که انسان برای تأمین نیازهای خود، با نظر به حقایق نفس‌الامری و تبعیت از روابط آن‌ها، دست به برخی اعتبارات می‌زند. این اعتبارات برخاسته از احساسات و نیازهای



فطری و طبیعی در خود انسان و جهان است که منشأ حکم به وجوب‌ها و نبایدها و نبایدها و حسن و قبح‌ها می‌شود. اگرچه برخی از این ادراکات و احساسات خصوصی و نسبی است و منشأ تغییر در برخی اعتبارات عقل عملی می‌شود، اما بخش عمده این احساسات ثابت و برخاسته از فطرت و نهاد آدمی است و اعتبارات مبتنی بر آن‌ها نیز از نوعی دوام و ضرورت برخوردار خواهد بود.

در ادامه با توسعه و تعمیم این احساسات، تلاش می‌کنیم تا اعتبار ضرورت و وجوب و باید و نباید و حسن و قبح را به ذاتیات ثابت و لایتغیر جهان و انسان ارجاع داده و آن‌ها را از لوازم و اقتضائات تکوینی موجودات تلقی نماییم. این تقریر از جهتی امتداد نگاه علامه و دیگر حکمای مسلمان به نظام تکوین و تشریح و مصالح و مفاسد است و با ملاحظه آن اصول اخلاقی و ادراکات عقل نظری با عقل عملی با واقع پیوند خواهند خورد. در این تقریر با پذیرش حقیقت و ذات اشیاء به نحو مستقیم اصول باید‌ها و نبایدهای مربوط به همان شیء، اثبات و نقطه اتکای بهتری برای ارتباط عملی با واقع معرفی می‌شود.

### ۵. تعمیم احساسات ثابت به اقتضائات ذاتی

بعد از نفی سفسطه و پذیرش واقعیت و امکان شناخت، می‌توان ادعا کرد که هر کدام از واقعیات، علی‌رغم خصوصیات متغیر و عارضی، خصوصیتی هم دارد که حقیقت و ذات آن‌ها را شکل می‌دهد و آن شیء را بالذات از بقیه اشیاء جدا می‌کند. ما این خصایص عمده و بارز را ذاتیات می‌نامیم. البته ممکن است در مواردی در انتساب برخی خصوصیات به ذاتی بودن یا در تشخیص مصداق ذاتیات خطا کنیم یا با توسعه معرفت برخی خصوصیات ذاتی را با برخی دیگر جایگزین کنیم، اما این مطلب به ادعای محل بحث خللی وارد نمی‌کند. در هر حال هر کدام از این حقایق خصوصیات ذاتی دارند که ذات آن‌ها به این خصوصیات وابسته است و با تغییر آن‌ها ذات تغییر می‌کند و از بین می‌رود.

پس هر ذاتی خصوصیتی دارد که برای ذات ثابت، بلکه عین همان ذات‌اند و نمی‌توان آن‌ها را از ذات سلب کرد. پس نظام تکوین آن مقدار که با عقل نظری قابل درک است، عبارت از واقعیاتی است که ذاتیاتی غیرقابل تغییر و تبدیل دارند و از جهت ذاتیات خود ثابت و لایتغیر هستند.



در گام بعدی و با دقت در واقعیات موجود در آن و به محض تصور و مقایسه آن‌ها با هم، نتایج ضروری دیگری نیز استفاده می‌شود که باز هم نتیجه حکم عقل و البته ناظر به بایدها و نبایدهاست. در واقع در این مرتبه از ادراک همراه با درک هر کدام از آن واقعیات، بسیاری از بایدها و نبایدهای مرتبط و متصل با آن ذات هم ادراک می‌شوند. این ادراک که همراه با ادراک اشیاء و ذاتیات آن‌ها متولد می‌شوند، اگرچه از سنخ هستی نیستند، اما می‌توان ادعا کرد که مانند ذاتیات هستی از لوازم ذاتی اشیاء به حساب می‌آیند، و هر دو به ادراک عقل تأیید شده‌اند. نگاه متکلمان و فیلسوفان ما که عقل و ادراک آن را حقیقت واحد تلقی کرده و تقسیم ادراکات به ادراکات عقل نظری و عملی را مرتبط به نوع ادراک عقل دانسته‌اند، این مطلب را در وحدت سنخ این ادراکات تأیید می‌کند.

برای مثال وقتی ما حقیقت کاغذ یا پنبه به عنوان یک واقعیت در عالم پذیرفته و از خصایص ذاتی آن به واسطه عقل یا با کمک تجربه آگاه شدیم، از طرفی آب یا آتش را نیز به عنوان یک واقعیت و با ذاتیات خاص شناختیم، در حالت عادی و صرف نظر از دیگر اعتبارات و اغراض و فقط با مقارنه این دو حقیقت و مقایسه ذاتیات آن‌ها بلافاصله حکم خواهیم کرد که برای حفظ هستی و حقیقت و ذات کاغذ باید آن را از آب دور نگه داشت، همچنین حکم می‌کنیم که برای بقای هویت پنبه باید آن را از آتش دور نگه داشت.

این حکم اگرچه یک باید عملی است، اما از جهتی شبیه بدیهی اولی است که برای تصدیق آن صرف تصور موضوع و محمول کافی است. در بدیهیات اولی وقتی حقیقت و واقعیتی به عنوان کل و حقیقت و واقعیت دیگری به عنوان جزء درک می‌شود، به محض تصور کل و جزء، در حوزه عقل نظری و به نحو ضروری به بزرگ‌تر بودن کل از جزء و توقف کل بر تحقق اجزاء حکم می‌کنیم.

در محل بحث هم به محض تصور و درک دو واقعیت، بلافاصله به نوعی ضرورت و باید که برخاسته از همان درک ذات و ذاتیات است، حکم می‌کنیم. البته این ضرورت و باید برخلاف مورد قبلی که مربوط به شناخت واقعیت عالم بود، مترتب بر آن شناخت و مرتبط با حوزه عمل است. از این جهت می‌توانیم بگوییم که اولین بایدهای عملی، متصل با واقعیات نظری درک می‌شوند.

با این بیان در مواردی می‌توان یکسانی بدیهیات عقل عملی و نظری را پذیرفت. لذا اشکال



مشهور مبتنی بر این‌که که اگر حسن و قبح عقلی باشد، باید با احکام بدیهی یکسان باشد، جای طرح ندارد، زیرا حسن و قبح‌های ضروری با بدیهیات اولیه عقل نظری یکسان بوده و تفاوت چندانی ندارند. با این تقریر بایدها و نبایدهای اولیه فاصله و واسطه‌ای با حقیقت ذات اشیاء ندارند و به محض درک حقایق هستی با آنها متولد می‌شوند، بی‌جهت نیست که برخی دیدگاه‌های کلامی، اصول ادراکات عقل عملی را به عقل نظری الحاق نموده و آنها را در زمره ادراکات عقل نظری محسوب کرده‌اند.

بر این اساس هر حقیقتی ذاتیاتی دارد، مبتنی بر آن ذاتیات جایگاهی دارد، همان‌گونه که این حقایق توسط عقل مورد ادراک قرار گرفته و نسبت به احکام و اقتضائات نظری آنها احکام یقینی و بدیهی صادر می‌شود، به همان نحو توسط عقل مورد ادراک و مقارنه و مقایسه قرار گرفته و نسبت به اقتضائات عملی آنها احکام یقینی و بدیهی صادر می‌شود که همان باید و نبایدهای مخصوص است.

عقل در این نگاه اولیه و صرف نظر از دیگر مقایسه‌ها و اعتبارات، همراه با درک ذاتیات اشیاء بایدها و نبایدها و مصالح و مفاسدی را نیز تشخیص داده و تأیید می‌کند. مبتنی بر این تشخیص، حکم به ضرورت حفظ ذات و ذاتیات شیء در عالم به منزله ادراک ذاتیات و بلکه عین ذات است، لذا نباید عملی انجام شود که منجر به نفی ذاتیات و خروج حقیقت از جایگاه و مرتبه اش در نظام هستی باشد.

البته ادعای نگارنده این نیست که با این تفسیر همه ادراکات عقل عملی به مثابه ادراکات عقل نظری است. این تفسیر میزان بیشتری از بایدها و نبایدهای عقل عملی را تحت شمول ادراکات عقل نظری قرار می‌دهد و هرگز به معنای ادخال همه بایدها و نبایدها در این حیطه نیست. چنان ادعایی نه تنها در حوزه ادراکات عقل عملی که در حوزه شناخت‌های عقل نظری نیز ممکن نیست و چنین توافق عامی در ادراکات عقل نظری هم وجود ندارد.

نگرش مورد نظر در امتداد نگاه علامه تلاش کرده است تا بایدها و نبایدهای عقل درباره عمل در خصوص ذوات اشیاء را به درک خصوصیات ذاتی آنها پیوند داده و بخش بیشتری از احکام عقل در حوزه عمل را به شناخت عقل در حوزه نظر گره بزند. در عین حال روشن است که چنین مطلبی را درباره همه بایدها و نبایدها نمی‌توان گفت و فراتر از این مقارنه و مقایسه ابتدایی، روابط پیچیده‌تری وجود دارد که عقل در دقیق‌ترین شناخت‌های نظری و



احکام عملی خود قادر به احاطه بر آنها نیست. پس چنان‌که شناخت اشیاء و لوازم ذاتی آنها در یک درجه نیست، شناخت و استخراج حسن و قبح‌ها و بایدها و نبایدها و اتصال و ارتباط آنها نیز در یک مرتبه نخواهد بود، ای بسا که به جهت پیچیدگی حقایق و مقارنات و ملاحظات، عقل در تعیین بایدها و نبایدها تردید و اختلاف کند یا اساساً راهی به تعیین آنها نداشته باشد.

لکن این مطلب با ادعای اتصال بایدها به هست‌ها منافاتی ندارد؛ زیرا عقل در عین حال، در همین موارد هم حکم می‌کند که هر ذاتی و ذاتیاتی با بایدها و نبایدهای ذاتی همراه است که او قادر به درک همه آنها نیست و استمداد از مراتب برتری چون وحی و شهود برای درک آنها لازم است. ادعای کنونی در وجود چنین رابطه ضروری میان حقایق و اعتباریات است، اگرچه برخی از آنها با عقل قابل درک نباشند. همان‌گونه که ممکن است عقل در شناخت ذات یا درک مرتبه موجود، خطا و اشتباه کند، اما این خطای شناختی خللی در وجود بدیهیات در حوزه ادراکات عقل نظری ایجاد نمی‌کند، امکان دارد که عقل در ارتباط برخی بایدها و نبایدها به ذات و حقیقت اشیا خطا کند لکن این خطاهای موردی اصل پیوند احکام به واقع را ابطال نمی‌کند، ادعا این است که اگر جایگاه وجودی و حقیقت چیزی برای عقل نظری معلوم شود، این ادراک نظری با حکم به برخی بایدها و نبایدهای متناسب با آن حقیقت همراه خواهد شد.

چنان‌که در مثال قبل به محض این‌که عقل نظری در حد شناخت خود، به حقیقت کاغذ علم پیدا کرد و خصوصیات و ذات آن را کشف نمود، اتصال به آتش یا آب را برای آن ممنوع اعلام می‌کند، و وقتی به حقیقت پنبه و خصوصیات و لوازم آن واقف شد، به دور نگه داشتن آن از آتش حکم می‌نماید. به واقع این حکم عملی خود یکی از لوازم ضروری و متعاقب همان ادراک نظری است.

عقل چنان‌که ذوات را شناخته و درباره آنها احکام بدیهی صادر می‌کند، اقتضائات ضروری ذوات را نیز درک نموده و نسبت به آنها حکم بدیهی ابراز می‌نماید. چنان‌که عقل نظری از مقارنه موضوع و محمول بدون واسطه به احکام نظری دست پیدا می‌کند، از مقارنه ذوات و حقایق آنها هم به احکام بدیهی عملی نائل می‌شود. با درک حقیقت پنبه یا کاغذ منافات وجودی آن با آتش و آب درک می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت ذات پنبه اقتضای دور



نگه داشتن از آتش را با خود به همراه دارد و برای حفظ هستی، نباید آن را به آتش نزدیک کرد، همچنین ذات کاغذ دور بودن از آب و آتش را و بایدها و نبایدهای مربوط به آن را با خود به همراه دارد. با پذیرش این نگاه، نظام هستی و موجودات آن و ذاتیات آن‌ها، به خودی خود چنین اقتضا و ضرورت و بایدها و نبایدهایی به همراه دارند و چنان‌که ذاتیات اشیاء از ذات قابل انفکاک نیست، اقتضائات ذاتی عقل عملی نیز از ذات قابل انفکاک نیست.

با این تقریر میان ادراک عقل نظری از ذاتیات و ادراک همان عقل از اقتضائات عملی فاصله و تفاوت چندانی وجود ندارد. عقل نظری در مرتبه اول واقعیتی از جهان ادراک کرده و در مرتبه دوم بلافاصله پیامی ارزشی یا اخلاقی و اعتباری مانند بایدها و نبایدهای عملی صادر می‌کند. تمام اشیاء و حقایق وجودی در مرتبه ذات خود این ذاتیات اولیه نظری و اقتضائات ذاتی نظری را به همراه داشته و طبع و فطرت و ساختار اولیه اش چنین است.

همسو با بیان و نگرش علامه، می‌توانیم بگوییم همان‌گونه که موجودات دارای ادراک و شعور مثل انسان‌ها و حیوانات، هر کدام با درک ذات و لوازم ذات خود، اعتباراتی را برای حفظ ذات و تحقق منافع ذات که فطری و وجدانی آن‌هاست وضع می‌کنند تا مصالح ذات را تأمین و مفسد ذات را رفع کنند و احساسات فردی و نوعی خود را تأمین نمایند. هر ذاتی لوازم و مصالح و مفسد ذاتی دارد که شناخت آن ذاتیات با حکم به بایدها و نبایدهای عقلی در تأمین مصالح وجودی آن همراه است.

البته حوزه‌های پیچیده‌تری نیز وجود دارند که احکام عقل نظری و عملی درباره آن‌ها از قطعیت و قاطعیت برخوردار نیست و در آن‌ها اختلاف و تردید دیده می‌شود. این اختلاف برخاسته از محدودیت عقل نظری در شناخت حقایق و به تبع مصالح و مفسد حاکم بر ذوات اشیاء است. عدم شناخت دقیق در عقل نظری منجر به تردید در احکام عقل نظری است، عدم شناخت دقیق از موضوعات در حوزه عقل عملی نیز موجب اختلاف و تغییر احکام در این حوزه است.

تشخیص کامل همه ذوات و اقتضائات آن‌ها، فراتر از توانایی عقل عادی و نیازمند هدایت مساعدت وحی و شریعت و عقل معصوم است. لکن عقل در حوزه شناخت بسیط و ابتدایی خود مصالح و مفسد آن را نیز درک می‌کند و درک همین مصالح و مفسد که عین درک ذاتیات است، مساوی با برخی بایدها و نبایدها است.



اگر آن شناخت نظری تام باشد صدور این احکام عملی نیز تمام است. لذا به حکم عقل، حق تعالی که به تمام ابعاد و زوایا و خفایای ذات و ماهیت اشیاء و مصالح و مفاسد حاکم بر روابط آن‌ها علم دارد، در حوزه بایدها و نبایدهای پیچیده و مخفی تنها مرجع مورد اعتماد خواهد بود. نسبت و تغییر در برخی احساسات بشری و احکام آن‌ها که در تعبیر علامه آمده بود برخاسته از عدم احاطه کافی به حقایق و لوازم و مناسبات اشیاء است؛ و الا با تأمین شناخت نظری کافی و حاکمیت عقل معصوم، احکام عملی مناسب نیز تحقق پیدا خواهد کرد. مراد از عینیت تکوین و تشریح نیز همین است. در این نگاه اخلاق و شریعت با تمام احکام و جزئیات خود، لوازم تکوینی و اقتضائات ذاتی اشیاء است.

با این حساب، همه بایدها و نبایدهای شرعی، خواه فقیه به آن‌ها برسد یا نه، به معنای کشف و پرده برداری از مصالح و مفاسد واقعی موجود در موضوعات است، ضمن این‌که بسیاری از آن‌ها را عقل با اعمال دقت و تیزبینی تأیید می‌کند. مثلاً وقتی در شریعت گفته می‌شود زن باید حجاب داشته باشد و ویژگی‌های زنانه خود را از جنس مذکر بپوشاند، به این معناست که حقیقت و ذات زن و خصوصیات ذاتی او چنین اقتضا می‌کند که برای حفظ هویت و جایگاه وجودی خود در عالم، باید پوشیده باشد. نباید از مرتبه و جایگاه و اقتضائات وجودی زنانه، خارج شود. زیرا مرتبه و جایگاه موجود جدا از اصل وجود آن نیست، بلکه از مقومات وجودی و تابع اقتضائات اصل وجود است.

از این جهت، حفظ هستی زنانه از گزند شعله‌های آسیب‌زا، شبیه دور نگه داشتن برگ گل از خشونت سرما و گرماست که اقتضای ساختار خاص وجودی هر دو و لازمه ذاتی آن‌هاست و عقل نظری هم آن را شناخته و هم به این حکم می‌کند، چنان‌که خارج کردن غرایز مردانه از جایگاه اعتدالی و افزایش شعله آن، به اصل هستی فرد و اطرافیان آسیب می‌رساند و اگر خوب تصور شود، خود یک لازمه ضروری عقلی است.

با این نگاه می‌توان احساسات ثابت انسانی را به همه خصوصیات ذاتی اشیاء تعمیم داد و ادعا کرد که حکم عقل به بایدها و نبایدها چیزی جز شناخت حقایق اشیاء و لوازم ذاتی آن‌ها نیست که بسیاری از آن‌ها توسط عقل سلیم و برخی نیز از طریق عقل معصوم و وحی الهی قابل شناخت و صدور حکم است.



## نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات از اعتباراتی بحث می‌کند که برای تأمین منافع و مصالح فرد و جامعه وضع شده و برخاسته از ساختار طبیعی و تکوینی انسان و تابع احساسات و نیازهای اوست. از آنجاکه در تحقق این نیازها و احساسات و ادراکات و غرایز، مولفه‌های بسیاری، از جمله علوم و معارف، آداب و سنت‌ها، عادات و تقلیدها، عقاید و برداشت‌ها، جغرافیا، تاریخ، زمان، مکان، تربیت، محیط و حتی ژنتیک انسان‌ها نیز مؤثرند. طبیعی است که نتوان به نحو مطلق به ثبات چنین احساسات و به تبع پایداری چنان اعتباراتی حکم کرد.

این مطلب ممکن است موجب انتساب دیدگاه اعتباریات علامه به نوعی نسبی‌گرایی بشود، لکن به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در ارجاع بخشی از این اعتباریات به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد موفق بوده است. زیرا علامه قائل به احساسات عمومی ثابتی است که لازمه نوع ماهیت انسان بوده و در شرایط فوق تغییر نمی‌کند.

اعتباریات اگرچه مانند امور نفس‌الامری، واقعیت خارجی ندارند و به واسطه اعتبار و انتقال حدود واقعی تحقق یافته‌اند، اما با حقایق نفس‌الامری خارجی ارتباط داشته و به تبع آن‌ها واقعیت و اثرگذاری دارند.

در این مقاله علاوه بر تبیین و دفاع از ثبات‌گرایی در دیدگاه علامه، با توسعه و تعمیم احساسات و ادراکات ثابت به اقتضائات و لوازم ذاتی اشیاء تلاش کردیم اعتبار باید‌ها و نبایدهای مورد نظر انسان را به ذاتیات ثابت و لایتغیر جهان و انسان ارجاع داده و آن‌ها را از لوازم و اقتضائات تکوینی همه موجودات تلقی نماییم. این تقریر از جهتی امتداد نگاه علامه و دیگر حکمای مسلمان به نظام تکوین و تشریح و مصالح و مفاسد است و با ملاحظه آن اصول اخلاقی و ادراکات عقل‌نظری با عقل عملی پیوند می‌خورند.



## فهرست منابع

۱. آزادبخت، باقر. (۱۳۹۰). بازخوانی نظریه اعتباریات و پاسخی به نقدها. **پژوهش‌های اخلاقی**، ۲ (۲)، ۱۳۵-۱۶۲.
۲. برهان مهریزی، مهدی. (۱۳۹۹). اعتباریات از نگاه میزان. **معرفت فلسفی**، ۱۷ (۳)، ۶۹-۸۶.
۳. ترکاشوند، احسان؛ میرسپاه، اکبر. (۱۳۸۹). تفسیر نواز اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر میزان. **معرفت فلسفی**، ۸ (۱)، ۲۵-۵۴.
۴. جوادی، محسن؛ محمدی شیخی، قباد. (۱۳۸۷). معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان. **فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی**، ۸ (۳)، ۴۵-۷۴.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات الفاظ القرآن**. بیروت-لبنان: دارالشامیه.
۶. رحمتی، انشالله؛ حیدریان، لیلی. (۱۳۹۱). اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق. **پژوهش‌های معرفت‌شناختی**، ۱ (۲)، ۹۲-۱۰۷.
۷. رمضان، رضا. (۱۳۹۵). **آرای اخلاقی علامه طباطبایی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. شریعتی سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۷). **تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: بوستان کتاب.
۹. طباطبایی، سیدمحمد حسین. (بی‌تا). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. (مرتضی مطهری، مقدمه‌نویس و معلق)، تهران: صدرا.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر میزان**. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). **مجموعه رسائل**. قم: بوستان کتاب.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۷). **مجموعه آثار**. (سید هادی خسروشاهی، به کوشش)، قم: بوستان کتاب.
۱۳. فاضلی، احمد؛ تاجیک چوبه، محمد. (۱۴۰۱). تبیین اعتبار حسن و قبح در نظام اعتباریات علامه طباطبایی و راهکاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبیّت اخلاقی. **معرفت فلسفی**، ۲۰ (۲)، ۱۱۱-۱۲۸.
۱۴. کاشی‌زاده، محمد. (۱۳۹۶). تقریری واقع‌گرایانه از اعتباریات علامه طباطبایی (ره). **قبسات**، ۲۲ (۸۵)، ۱-۱۸.
۱۵. مظفر، محمد رضا. (۱۳۶۶). **المنطق**. قم: اسماعیلیان.
۱۶. مظفر، محمد رضا. (۱۳۷۳). **اصول الفقه**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). **شرح الاشارات و التنبیها**. (حسن حسن‌زاده آملی، محقق)، قم: بوستان کتاب.