

Assessment of Objections to Allameh Tabataba'i's Theory of I'tibariyat (Enactive Cognitions)

Basic Objections to the Principle of I'tibar (Enactive Cognition)

Mostafa Hessami

1. PhD Candidate, Department of Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: mostafa.hessami@modares.ac.ir

Abstract

The theory of i'tibariyat or “Enactive cognitions” by the late Allama Tabataba'i was an innovative theory in epistemology and rational psychology with implications for such fields as logic, jurisprudence and principles of jurisprudence, ethics, law, social sciences and theology. It's been also a subject of ongoing debates and discussions to date. Given that close to a century has passed since its introduction, a full appraisal of the theory seems imperative. My goal is examining the critical responses over this period in the hope of certifying the validity of the theory and its application in various fields. The outcome, I surmise, far from rejection of the theory is refinement and consolidation of its general framework. In this paper, I start by providing a historical background and a list of key issues raised against the theory. Then, I focus on two of them for the present paper. I address a logical issue raised about the criterial status of the modal “ought” proposed by Allam for identifying Enactive cognitions, and reinforce a literal interpretation which overcomes the objection. Then I deal with a major issue concerning the general postulation of i'tibar in voluntary actions, the very bedrock of the theory. By inspiration from Allama's own passages, I resolve the crucial objection by rejecting necessity of formal i'tibar in actions and dividing general i'tibar into implicit and formal types so that either type would be sufficient for voluntary actions.

Keywords: allama-tabataba'i, enactive-cognitions (i'tibariyat), enactive-ought, principle-of- i'tibar, philosophical psychology.

Introduction

The theory of *al-i'tibārīyāt* (Arabic; plural of nominalized adjective *i'tibārī* or “notional”; from the root *i'tibār*, literally “consideration” or “deeming”; technically “supposition” or “enaction”; noun plural: *i'tibārāt*) or *al-idrākāt al-i'tibārī*, best translatable to the theory of “enactive cognitions”, by renowned Persian exegete, philosopher and mystic, Allama Seyyed Muhammad-Hussein Tabataba'i, may Allah be pleased with him, is a major innovative theory in epistemology and rational psychology encompassing issues in logic, principles of fiqh, ethics, law, sociology and theology, and has been a subject of discussion and debate to date since its first private conception 97 years ago. It was first laid out in Arabic in *Rasā'il Sib'ā*, a collection of seven treatises that Allama composed in his younger years and which were never published until after his death. The theory was first widely recognized when His Holiness presented it in his well-known Farsi article series titled *Principles of Philosophy and the Realist Method*, extensively annotated by his disciple Ayatollah Mortaza Mutahhari. The theory revolves around i'tibariyat which can be best defined as abstract and/or practical cognitions that contrast with thoughts that have concrete ontological or factual import, namely *haqiqi* ('real') cognitions. The i'tibariyat unlike the *haqiqi* cognitions don't represent substantive phenomena in the world such as man, tree, angel, green, round etc. Instead, they seem to be abstracted or “enacted” to represent ontological status and practical imports of phenomena of being and society respectively.



University of Tehran

The ontological subclass represents philosophical concepts such as existence, unity, causation, necessity, contingency, etc. The practical subclass represents concepts and propositions involved in initiating voluntary action in animate organisms and representing their social life, and includes concepts like obligation, good, evil, authority, ownership, trade, etc, and propositions made thereof. Nonetheless, despite the distinction, the theory holds that the latter subclass is basically just a volitional superposition of the former on objects of human action which in its own turn seeks concrete aims in life—thus allowing to potentially ground human practical life on both ends in real ontological principles and telos. Once a general definition of enactive cognitions and their shared logical rules are given, the bulk of Allama's theory of i'tibariyat focuses on the latter subclass which is the category that actually realizes the said rules the most and most often. He explains how practical enactive cognitions emerge from human cognition in response to its natural needs, guiding his actions towards fulfillment. He finally proceeds to further classify this subclass into pre-social and post-social enactive cognitions. In his theological works, the theory is also invoked to explain the relation between the life of this world and the next, and it fits in perfectly with his theological and even mystical discourses. The theory of i'tibariyat was hailed as a major contemporary development in the Islamic tradition of philosophy after it was first made available to the Iranian intellectuals in the *Principles*, but it was also met with certain objections and skepticisms immediately and later. Starting with Mutahhari himself, commentators have often commended the novelty and explanatory power of the theory while also pointing to various kinds of perceived problems and questions that it poses. Therefore, I aim to thoroughly examine these objections in hope of arriving at a settlement about the real merits of the theory. In the process, I apply certain modifications and refinements to the theory which I hope will preserve its general framework, arriving at an improved theory of i'tibar. In this paper, I start by answering certain questions about the background of the theory and offering a list of key issues raised against it that I have encountered in my hopefully thorough survey. Then I proceed to address two of these issues for the present paper.

Research Findings

I address a logical objection to the criterial status of the modal “ought” supposedly proposed by Allama for identifying enactive cognitions. After analyzing candidate solutions, I reinforce a literal interpretation which shows that the criterion was not intended to be independent in the first place and that it works finely when used in connection to a primary criterion. Then I proceed to grapple with a far more critical objection which questions the general postulation of i'tibar or enactive cognition in actions, the bedrock of the entire theory of i'tibariyat. I'tibar on this fundamental level involves the affirmation of ‘necessity’ or ‘obligation’ that Allama argues animate organisms subjectively make immediately before initiating action in pursuit of their desires and aims. His disciple, Mutahhari was first to point out that this was an unprecedented proposal about the exact cognitive antecedents of human action, and others thought this cognition of necessity didn't seem to be clearly the case in many or any human actions. I argue that the way to deal with this skepticism is to concede that even though some cognition is indispensable for voluntary action but formal i'tibar is not. Formal or elaborate i'tibar seems to be a contingent scenario but, at minimum, an implicit or subtle one is necessary in all actions in which case the elaborate version can be considered a hypothetical or contingent scenario. The implicit kind also seems plausible in animals for whom i'tibar was rejected by critiques on the basis of animal's perceived lack of formal reason. Interestingly, there are neglected passages by

Allama that clearly support this interpretation. All is needed is to reflect the neglected material unto Allamah's definition of i'tibar by dividing it into the aforementioned types.

Conclusion

The theory of i'tibariyat by Allama Tabataba'i almost wholly survives the fundamental criticism examined in this paper, salvaging the great interest by researchers in other branches of humanities who seek to extend the theory's implications to questions of other fields such as ethics, social and psychological sciences. In the next paper, I hopefully address the claim that the principle of i'tibar has undesirable theological consequences.

Cite this article: Hessami, M. (2026). Assessment of Objections to Allameh Tabataba'i's Theory of I'tibariyat (Enactive Cognitions): Basic Objections to the Principle of I'tibar (Enactive Cognition). *Philosophy and Kalam*, 59 (1), 101-122. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2026.409728.523696>



Article Type: Research Paper
Received: 27-Jan-2026
Received in revised form: 22-Feb-2026
Accepted: 7-Jun-2026
Published online: 21-Sep-2026

داوری اشکالات به نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی

اشکال به اصل اعتبار

مصطفی حسامی^۱

۱. دانشجوی دکترا، گروه فلسفه و حکمت و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: mostafa.hessami@modares.ac.ir

چکیده

نظریه اعتباریات یا ادراکات اعتباری مرحوم علامه طباطبائی نظریه‌ای بدیع در حوزه معرفت‌شناسی و علم‌النفس بود که دامن علوم مختلفی چون منطق، فقه، اصول، اخلاق، حقوق، علم‌الاجتماع و الهیات را دربرمی‌گیرد و تا به امروز مورد اشکالات و مباحثی زیادی نیز بوده است. با توجه به گذشت نزدیک به یک قرن از انتشار این نظریه به نظر می‌رسد داوری کامل اشکالات وارد به آن ضروری است. هدف من بررسی پاسخ‌های انتقادی طی این دوره است تا از اعتبار نظریه و کاربست آن در عرصه‌های علمی مختلف نیز اطمینان حاصل شود. خروجی این تلاش، به گمان من، نه ردّ نظریه بلکه تنقیح و تحکیم چارچوب کلی آن است. در این مقاله، ابتدا با ارائه پیشینه تاریخی و فهرستی از اشکالات کلیدی به نظریه اعتباریات آغاز می‌کنم. سپس، در مقاله حاضر بر دو مورد از آن‌ها تمرکز خواهم کرد. ابتدا به یک اشکال منطقی می‌پردازم که به ضابطه فرض «باید» وارد شده که علامه برای شناسایی اعتباریات پیشنهاد کرده‌اند و تفسیری از متن را تأیید می‌کنم که بر آن فائق آید. سپس به یک اشکال عمده به اصل اعتبار در افعال ارادی که سنگ بنای نظریه است می‌پردازم. این اشکال اساسی با الهام از برخی عبارات علامه حل می‌شود و حاصل آن ردّ ضرورت اعتبار صوری در همه افعال و تقسیم اعتبار به اجمالی و صوری است طوری که هر یک از آن‌ها برای فعل ارادی کافی باشد.

کلیدواژه‌ها: اعتباریات، اصل اعتبار، وجوب اعتباری، علم‌النفس، علامه طباطبائی.

استناد: حسامی، مصطفی (۱۴۰۵). داوری اشکالات به نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی: اشکال به اصل اعتبار. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۹ (۱)، ۱۰۱-۱۲۲.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۷

انتشار: ۱۴۰۵/۰۶/۳۰

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstp.2026.409728.523696>



مقدمه

نظریه اعتباریات یا ادراکات اعتباری علامه سید محمد حسین طباطبائی رضوان الله علیه که ۹۷ سال از تدوین آن می‌گذرد،^۱ نظریه‌ای بدیع در حوزه معرفت‌شناسی و علم النفس بود که دامنه مسائل و آثار آن علوم مختلفی چون منطق، فقه، اصول، اخلاق، حقوق، علم الاجتماع و الهیات را نیز دربرمی‌گیرد (بنگرید به آتشی، سلمان‌پور و بنیانی: ۱۳۹۸) و سرمنشأ مباحث و مناقشات مستمری شده‌است که تا امروز ادامه دارد و مقتضی بررسی و داوری کامل است. اهمیت و قوت این نظریه در تبیین اتصالات بین مسائل علوم متنوع است و لذا از آن به عنوان حلقه وصل حیاتی بین مبانی علوم اسلامی و مسائل علوم انسانی مدرن نیز یاد شده‌است (بنگرید به پارسانیا، دانایی‌فرد و حسینی، ۱۳۹۳).

علامه طباطبائی در آثار مختلفی اعم از رساله‌های البرهان، التركيب، التحليل و الاعتباریات از مجموعه رسائل سبعة، و اصول فلسفه و روش رئالیسم و نهایی الحکمة این نظریه را ارائه کرده‌اند و در نوشته‌های الهیاتی خود چون تفسیر المیزان و رساله‌های الولایه، الانسان، المنامات و النبوات و حاشیه علی کفایة الأصول از آن استفاده‌های الهیاتی کرده‌اند. به عبارت دیگر، بر مبنایی معرفت‌شناختی و علم‌النفسی که در مجموعه اول گذاشته می‌شود، در مجموعه دوم بنایی الهیاتی سوار می‌کنند. سیر بحث ایشان در مبانی معمولاً با تعریف اعتبار و منشأ معرفتی و تکوینی آن در حقایق و قوه فعاله موجودات زنده شروع می‌شود و با بیان اقسام اعتبارات، کیفیت تغییر و سیر در آن‌ها و نحوه ترتب امور حقیقی بر آن‌ها خاتمه می‌یابد. عمده مباحث، ابهامات و اشکالات پیرامون این نظریه مربوط به همین مبانی است.

موضوع این نظریه، به بیان دقیق، مبادی معرفتی حرکت ارادی در «انسان» و «مطلق حیوان»^۲ است. حرکت ارادی از مسائل علم‌النفس، در فلسفه اسلامی مسبوق به سابقه بوده‌است فلذا غیر از نکته جدید علامه در خصوص مبادی حرکت ارادی که در این مقاله بررسی خواهد شد، مبانی علم‌النفسی نظریه ادراکات اعتباری علامه تقریباً روشن است. نظریه اعتباریات دارای خاستگاه قریبی در آراء استاد علامه، مرحوم محقق محمدحسین اصفهانی رضوان الله علیه بوده‌است. محقق اصفهانی در مباحث اصولی خود، اعتباریات را به اقسامی تقسیم کرده‌اند و مباحثی چون «وضع»، «بیع»، «ملکیت» و «زوجیت» را از اعتباریاتی دانسته که هم غیر از مقولات هستند و هم غیر از مقولات ثانیه (منقول در جوادی، ۱۳۷۵: ۱۷۴ و ۱۷۵). نظریه اعتباریات با مبحث منطقی و اصولی «خبر و انشاء» هم مرتبط است، چرا که اعتبار ماهیتی شبیه انشاء دارد از این حیث که انشاء قابل صدق و کذب نیست

۱. مرحوم علامه، تاریخ ۲۸ رمضان ۱۳۴۸ قمری که مصادف با ۱۳۰۸ شمسی است را برای پایان تألیف رساله الاعتباریات از رسائل سبعة ذکر کرده‌اند (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ص ۱۳۶).

۲. این که نظریه ادراکات اعتباری علاوه بر انسان در باره «مطلق حیوان» است هم در اصول فلسفه و روش رئالیسم (طباطبائی و مطهری، ج ۲، ۱۶۴-۱۶۶ و هم [طباطبائی و] مطهری، ج ۶: ۳۹۸-۴۰۱) و هم در رساله الاعتباریات مورد تصریح علامه است (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۳ و ۱۲۴).

و ظاهراً همین جهت باعث طرح اعتباریات در مباحث اصولی مرحوم اصفهانی شد (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۷۸-۱۷۵).

مجتهد و محقق ساعی، صادق لاریجانی، تأیید می‌کند که بحث اعتباریات در مکتوبات اصولی و ادبی سابقه دارد و علامه طباطبائی بیش از همه از استاد خودشان، محقق اصفهانی ملهم بوده‌اند و تعریف اعتبار به «اعطاء حد شیئی به شیء دیگر» را از ایشان اخذ کرده‌اند. به علاوه ایشان مدعی است که مباحث محقق اصفهانی در باره اعتباریات بسیار فراتر از مباحث علامه است؛ گرچه تحقیقات علامه در خصوص اعتبار «باید» و برخی دیگر از اعتباریات، و همچنین تفکیک بین ادراکات حقیقی و اعتباری، بی‌سابقه بوده‌است (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۵، پاورقی و لاریجانی، ۱۳۹۴: ۳، ۴، ۹). اما به نظر می‌رسد بداعت علامه منحصر به این موارد نیست بلکه تعیین ارتباط ادراکات اعتباری با قوه فعاله و ساختار طبیعی موجودات ذی‌شعور، تقسیم اعتباریات و اتصال این موضوع به الهیات نیز از ابداعات علامه باشد و آنچه از مباحث اصولی اعتباریات در نظریه ایشان نیامده نقصی بر ایشان نیست چون گرچه مباحث اصول ملهم ایشان بوده، اما ایشان در تدوین نظریه اعتباریات مقاصد فلسفی داشته‌اند نه اصولی. علامه خودشان در آغاز رساله اعتباریات می‌گویند که «هذه المباحث أشبه بأن يتفرع علی علم النفس» (دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۳۲).

به هر روی به نظر می‌رسد با اینکه عنایت علامه به مسئله اعتباریات با مباحث اصولی استادشان آغاز شده، اما ایشان این موضوع را به یک باب مستقل در معرفت‌شناسی و یک مسئله مهم در علم النفس تبدیل می‌کنند و تحت عنوان واحدی به آن می‌پردازند و این دقیقاً مطابق است با آنچه در مقدمه رساله اعتباریات آورده‌اند: «و إنا لسنا ننسى مساعى السلف من عظماء معلمينا وقدمائنا الاقدمين ... لكننا لم نرث منهم كلاماً خاصاً بهذا الباب فرأينا وضع ما يهيم وضعه من الكلام الخاص به» (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۳). نظریه اعتباریات از این حکیم نوآور، در حقیقت حلقه وصل بین حکمت نظری و عملی به نحو عام و بین نظریه حرکت جوهری و فعل ارادی انسان در حکمت متعالیه به نحو خاص است که تا پیش از این مفقود بوده و لذا به منزله تکمیل طرح ملاصدرا از حکمت به منزله اسفار اربعه (دانایی فرد، سوزنچی و جوانعلی آذر، ۱۳۹۴: ۱۲۸) و تمهید یک نوزایی تمدنی معرفت‌بنیان است.

نکته آخر اینکه طرح نظریه اعتباریات در اصول فلسفه دارای انگیزه خاص‌تری بوده‌است. مسئله اصلی علامه در مقالات اول این اثر عمدتاً یک مسئله معرفت‌شناختی است و آن نقد ایدئالسیم بالغ بر سوفسطایی‌گری و اثبات اندیشه‌های حقیقی و ثابت در برابر ادعای مارکسیست‌ها است که همه اندیشه‌های بشری را بر ساخته و زاده شرایط اجتماعی می‌دانستند (سوزنچی، ۱۳۹۵). با این حال، این دغدغه‌ای عارضی و زمانی بوده‌است و در آثار متقدم علامه انگیزه‌های معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی و الهیاتی همگی به چشم می‌خورد. برای روایت تفصیلی سیر تدوین آثار علامه درباره اعتباریات بنگرید به دانایی فرد، سوزنچی و جوانعلی آذر (۱۳۹۴).

پیشینه پژوهش

تاکنون مطالعات پرشماری دربارهٔ نظریهٔ اعتباریات انجام شده است. بسیاری از این کارها مطالعات توصیفی است که نظرات علامه دربارهٔ اعتباریات را مرور می کنند و به برخی ابهامات اولیه در نظریهٔ ایشان پاسخ می دهند فلذا نکتهٔ جدید و بی سابقه ای افاده نمی کنند و ذکر همهٔ آن ها فایده ای ندارد. در این میان، جناب احمد رضا یزدانی مقدم دارای بیشترین مطالعات دربارهٔ نظریهٔ اعتباریات علامه با رویکرد توصیفی مزبور بوده اند که به جهت وسعت تفحص ایشان از این نظریه در آثار علامه ممتاز به نظر می رسد. در ادامه اهم مطالعات ایشان را ذکر می کنم.

ایشان در مقاله ای متخذ از رسالهٔ دکتری خود، با عنوان «بررسی تطبیقی اعتباریات در رساله های منطقی علامه طباطبائی»، نظریهٔ اعتباریات را با تکیه بر رسائل سبعة ایشان مرور می کنند که اولین و کامل ترین صورت بندی این نظریه است که چنانکه گفته شد، نزدیک به سه دهه قبل از اصول فلسفه نوشته شده است و رجوع به آن برای رفع برخی ابهامات و بسط برخی اجمالاتِ تقریر نظریه در اصول فلسفه ضروری است (میراحمدی و یزدانی مقدم، ۱۳۸۹). هم ایشان در مقاله «کاربرد و توجیه نظریه ادراکات اعتباری در تفسیر المیزان: یک تحلیل مقایسه ای»، جایگاه و کاربرد این نظریه در این تفسیر قیم و توجیهات قرآنی و تفسیری آن را بررسی کرده است. ایشان تحلیل علامه دربارهٔ اعتبار «کلام» را که در بخش های مختلف المیزان آمده است و کاربرد آن برای روش تفسیری علامه که در مقدمه المیزان آمده است را به عنوان بنیان نظری ایشان در تفسیر شناسایی می کند و شرح می دهد. در مقاله دیگری با عنوان «اعتباریات اجتماعی: تفسیری رئالیستی» رابطه بین اعتباریات اجتماعی با حقیقت در نظریه اعتباریات علامه را بیان می کنند (یزدانی فر، ۱۳۹۳).

در میان کتبی که به معرفی کامل نظریه اعتباریات علامه پرداخته است، «انسان کنش شناسی اعتباری» از سیدحمیدرضا حسنی و هادی موسوی (۱۴۰۳) قابل ذکر است که حاصل تجميع مقالات نویسندگان است. این کتاب با زیرعنوان «ظرفیت شناسی انسان شناسی علامه طباطبائی و عالمان علم اصول برای علوم انسانی» منتشر شده است که گویای یک رویکرد و علاقه شایع به این نظریه است. غرض اصلی نویسندگان بیان دلالت های نظریه اعتباریات علامه برای علوم انسانی است که با مقایسه اندیشه ایشان با اندیشه علمای اجتماعی غرب چون مونتسکیو، گنت، دورکیم، وبر و گیدنز انجام می شود. نویسندگان مبانی انسان شناختی علامه و نظریات اصولیونی چون محقق عراقی، علامه نائینی و محقق اصفهانی درباره اعتباریات را نیز مرور کرده اند گرچه معرفی این سوابق در آثار منتقدین مانند جناب صادق لاریجانی (۱۳۹۴) با وسعت بیشتر انجام شده است. یک نمونه قابل ذکر دیگر از این دست توجهات، مقاله برخی محققین دانشگاه باقر العلوم (علیه السلام) است که به «دلالت های نظریه اعتباریات علامه طباطبائی به مثابه یک نظریه فرهنگی» مشخصاً برای پرسش های اصلی نظریه

فرهنگ بنا به تقریر فیلیپ اسمیت و الگزندر رایلی پرداخته‌اند (واعظی، هاشمیان، حسین‌زاده دیلمی، ۱۴۰۳). آن‌ها سابقه این نوع پژوهش پیرامون نظریه علامه را نیز مرور کرده‌اند.

۱. نظریه ادراکات اعتباری

۱-۱. رویکرد انتقادی به نظریه ادراکات اعتباری

نظریه ادراکات اعتباری مقاصد معرفتی مهمی را هدف می‌گیرد. این نظریه همزمان هم مرزهای علم به عنوان عرصه حقایق ثابت و قانون‌مند عالم تکوین، و فرهنگ به عنوان عرصه باورهای تاریخی و متغیر عالم انسانی را تمیز می‌دهد و مهم‌تر، ارتباط بین این دو عرصه را برقرار کرده، توضیح می‌دهد! به همین دلیل و چنانکه پیشتر ذکر شد، نظریه می‌تواند نقش مهمی در اتصال بین مسائل فلسفه و الهیات از یک سو و علوم انسانی و اجتماعی از سوی دیگر ایفاء کند. البته این همه مشروط به استقامت اصول آن در برابر نقدهایی است که در این مدت مدید به آن وارد شده‌است. این نقدها خود منجر به طرح نظرات بدیل و تفاسیر متشت از نظریه اعتباریات شده که نوآموزان فلسفه را دچار سردرگمی کرده (ملایی، ۱۴۰۲: ۷۴-۷۵) و تبعاً کاربرد آن در علوم انسانی را نیز بالقوه با تردید مواجه می‌کند. لذا است که اشکالات و مناظرات پیرامون این نظریه نیازمند داوری مستوفی است تا هم حقایق این عرصه مهم از معرفت روشن شده و هم نسبت به ظرفیت و کاربردهای وسیع این نظریه نیز اطمینان حاصل شود.

۲-۱. فهرست اشکالات عمده به نظریه اعتباریات

گفته شد که تاکنون مکتوبات زیادی در معرفی نظریه ادراکات اعتباری علامه در مجلات علمی منتشر شده‌است، اما آثاری که با هدف ارزیابی صحت عمومی نظریه با توجه به نقدها و پرسش‌های متعدد پیرامون آن باشند کم‌شمار هستند و این مهمی است که بنده در حد وسعم با این مقاله آغاز کرده‌ام. علاقه‌مندان به مرور برخی از مسائل تفسیری و نقدهای مهم می‌توانند به مقاله ملایی (۱۴۰۲) رجوع کنند که آراء اساتید شهیر چون شهید استاد مطهری، مرحوم استاد مصباح یزدی، جناب صادق لاریجانی و عابدی شاهرودی در نقد، اصلاح یا رد نظریه را مرور کرده‌است.

برای داشتن نقشه‌ای از چالش‌های نظریه به منظور داوری جامع، ارائه فهرستی جامع از اهم ابهامات و اشکالاتی که طی این مدت پیرامون نظریه ادراکات اعتباری علامه پیش آمده و توانستم احصاء کنم را مناسب دیدم. در این مقاله به بررسی و حل تعدادی از این مسائل می‌پردازم و امیدوارم، به شرط عمر و توفیق، این سیر در مقالات متعاقب ادامه یابد. اهم ابهامات و اشکالات وارده بر نظریه ادراکات اعتباری، را تاکنون در دو دسته زیر احصاء کردم:

۱-۲-۱. اشکالات یا ابهامات ناظر به مبانی

۱. اصل وقوع ادراکات اعتباری حین فعل در انسان یا مطلق حیوان (وارنوک، ۱۳۶۲، تعلیقات لاریجانی: ۱۶۰؛ و داوری اردکانی در دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۴۲)؛

۲. ضابطیت فرض «باید» برای ادراکات اعتباری (سروش، ۱۳۷۵: ۳۴۷-۳۴۸)؛
۳. نسبت بین اعتباریات اعم و اعتباریات عملی (ملایی، ۱۴۰۳: ۸۲ و ۸۳)؛
۴. نسبت بین «وجوب» عمومی و خصوصی (لاریجانی، ۱۳۹۴: ۹۳-۱۰۵)؛
۵. عدم جریان برهان یا رابطه تولیدی در اعتباریات (لاریجانی، ۱۳۸۴: ۱۳۹۴: ۱۷۸-۱۹۹)؛ و داوری اردکانی در دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۶۸-۱۷۵)؛
۶. وضعیت مسئله «باید و هست» یا ارتباط گزاره‌های ارزشی با وجودی (سروش، ۱۳۵۸: ۲۶۳-۲۶۸؛ وارنوک، ۱۳۶۲، تعلیقات لاریجانی: ۲۰۸-۲۱۴)؛
۷. نسبت تقسیم ادراکات به اعتباری و حقیقی، و تقسیم حکمت به نظری و عملی (وارنوک، ۱۳۶۲، تعلیقات لاریجانی: ۱۳۵ و ۱۳۶؛ مطهری، ج ۱۳: ص ۷۱۷، پاورقی؛ معلمی، ۱۳۸۰: ۱۹۴-۱۶۵)؛
۸. نسبت بین ادراکات اعتباری و مسئله حسن و قبح عقلی و شرعی در سنت کلامی (داوری اردکانی در دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۳۶).

۲-۲-۱. اشکالات یا ابهامات ناظر به توالی

۱. استلزام عمومیت اعتبار وجوب در افعال به نفی عقوبت در شریعت و دیگر مفاسد کلامی (وارنوک، ۱۳۶۲، تعلیقات لاریجانی: ۱۳۶-۱۷۳۴؛ لاریجانی، ۱۳۹۴: ۸۵)؛
 ۲. ادعای خلط اعتبار به حقیقت در مسائل علم اصول (لاریجانی، ۱۳۸۴؛ لاریجانی، ۱۳۹۴: ۱۹۹-۲۱۷)؛
 ۳. دلالت بر نسبیت اخلاق یا نفی ثبات و بنیاد حقیقی برای آن (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳: ۷۳۱-۷۳۲؛ سروش، ۱۳۷۵: ۳۵۴-۳۵۸)؛
 ۴. اصل استخدام و تأیید حاکمیت اصل خودخواهی و استثمار بر روابط بشری (اردکانی در دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۴۰-۱۴۳)؛
 ۵. تشابه اصل استخدام با داروینیسیم (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳: ۷۲۶ و ۷۲۷)؛
 ۶. نسبت بین استعاره و اعتبار (لاریجانی، ۱۳۹۴: ۱۰۷-۱۱۶).
- در خصوص مسائل فوق باید دقت کرد که برخی از آن‌ها از هم مستقل نیستند. مثلاً چنانکه در این مقاله خواهیم دید، مورد ۱ از بخش مبانی با مورد ۱ از بخش توالی مرتبط است. همچنین، مورد ۶ و ۷ از بخش مبانی با هم مرتبط هستند و مورد ۴ و ۵ در بخش توالی نیز با هم مرتبط‌اند. برآورد کلی بنده در حال حاضر این است که اشکالات مذکور نهایتاً وارد یا مُسقط این نظریه ارزشمند از حیز انتفاع نبوده و نظریه با توضیحات یا تنقیحاتی تکمیل و تثبیت می‌شود. بنا به برآورد بنده، برای رفع برخی ابهامات و اشکالات نظریه ادراکات اعتباری علامه، نیازمند به رجوع حداکثری به سنت فلسفی سابق بر ایشان و یا دیگر مبانی خود ایشان هستیم و گاه ملزم به تجدیدنظر در میراث قدما.

در این مقاله به موارد ۱ و ۲ از بخش مبانی خواهیم پرداخت. این مسائل مربوط به اصل وقوع اعتبار و ضابطیت مفهوم «باید» برای اعتباریات است. بررسی این اشکالات منجر به یک تنقیح مهم در نظریه اعتباریات خواهد شد؛ از جمله اینکه اعتبار صوری به یک امر امکانی تقلیل داده شده، به دو قسم اجمالی و تفصیلی/صوری تقسیم می‌شود.

۳-۱. سابقه داوری اشکالات

پیش از آغاز بحث، معرفی سابقه داوری نظریه اعتباریات نیز شایان است. چنانکه گذشت، کسانی که در صدد داوری اشکالات به نظریه اعتباریات برآمده باشند پرشمار نیستند. از این جمله، جناب استاد حسن معلمی است که در کتاب مبانی اخلاق در فلسفه اسلامی و غرب (۱۳۸۰) عمدتاً به شبهه نسبیّت اخلاق یعنی اشکال ۳ از توالی و همچنین به ارتباط نظریه با تقسیم حکمت به نظری و عملی یعنی مسئله ۷ از مبادی پرداخته‌اند. کتاب از لحاظ وسعت فحوص و بررسی نظرات چهره‌های برجسته فکری در موضوع فلسفه اخلاق خصوصاً متقدمین و متأخرین در جهان اسلام و تعیین نقاط قوت و ضعف آراء آنها در نظر بنده ممتاز آمد. با این حال، آنچه در این مقام درباره مباحث پرمایه این کتاب به اختصار گفتنی است این است که جناب معلمی به تبع برخی دیگر مستشکلین، در سنگ بنای نظریه اعتباریات که اعتبار وجوب یا «باید» است اشکال کرده‌اند که به معنی انتفاء نظریه و اسقاط انتفاع از آن است. بنده اشکال به اصل نظریه را چنانکه گذشت وارد ندانسته و در همین مقاله به آن پاسخ خواهیم گفت.

همین اعتراض به مقاله «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان» به قلم احسان ترکاشوند و اکبر میرسپاه (۱۳۸۹) وارد است. آنها عمدتاً به اشکال ۱ و ۵ و ۶ از مبادی و ۳ از توالی پرداخته‌اند و درصدد رد برخی نقدها برآمده‌اند. اما از نظر بنده این محققین آنجا که نباید اشکالات را تأیید کرده، آنهم همان اشکال ساقط اصل نظریه؛ و در مواردی هم که راه حل ارائه کرده‌اند کارآمد نیست.

آخرین تلاش شایان ذکر، مقاله «واکاوی مفاد «باید عمومی» و پیامدهای آن در نظریه اعتباریات علامه طباطبائی» از غلامرضا پیش قدم، جواد ایروانی و حسن خرقانی (۱۳۹۶) است که آن را با هدف دفاع از نظریه در برابر اشکالات به «باید عمومی» که همان اساس نظریه است نوشته‌اند اما با وجود فراست نویسندگان در تشخیص حقیقت اعتبار که همان اقتضای خلاقیت و کنش آینده‌نگر انسان است و تأکید بر اهمیت نظریه برای تمیز منطقی حقایق تکوینی از باورهای فرهنگی، پاسخ‌های آنها به عمده اشکالات کافی یا صائب نیست. مثلاً آنها برای پاسخ به اشکال فرضی خلط یا تراحم بین وجوب یا «باید» عمومی و وجوب‌های فقهی و اخلاقی، به تبع استاد مصباح، از وجوب‌های اخیر تعبیر به «باید استنتاجی» کرده، ضرورت آنها را حقیقی و غیراعتباری تلقی کرده که خلاف اقوال صریح علامه بر اعتباری بودن همه اعتبارات عمومی و خصوصی است. بررسی تفصیلی اشکالات و

راه‌حل‌های این نویسندگان نیز تا آنجا که به مسئله این مقاله مربوط می‌شود در ادامه انجام خواهد شد. بحث خود را با معرفی سنگ‌بنای نظریه که اصل اعتبار در موجودات زنده است شروع می‌کنم.

۲. سنگ‌بنای نظریه: اصل اعتبار در موجود زنده

علامه در مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم با موضوع ادراکات اعتباری، با تحلیل صنعت تشبیه و استعاره در ادبیات آغاز می‌کنند که در آن‌ها با هدف برانگیختن احساسات، معانی به مجاز بر مصادیق غیرحقیقی حمل می‌شوند؛ مثل تشبیه «زید شیر است». در ادامه با تغییر موضوع بحث می‌گویند «ممکن است انسان یا هر موجود زنده دیگر (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته ادراکات و افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوبه، زایل و متبدل شود» و سپس تصریح می‌کنند که منظور از ادراکات اعتباری بالمعنی الاخص، این نوع افکار است ([طباطبائی و]^۳ مطهری، ۱۳۵۸، ج ۶: ۳۹۸-۴۰۱ و هم طباطبائی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۶۴-۱۶۶). طبق این توضیح، وجه شباهت بین عمل استعاره و اعتبار، منشأ هیجانی آن‌ها و وجود غایت و نیازی است که فاعل آن‌ها از عمل خود مد نظر دارد و همچنین حمل مفاهیم بر مصادیق غیرحقیقی‌شان است.

در ادامه، علامه با توجه دادن به جریان موازی کارکرد ساختار طبیعی و قوای فعاله موجودات زنده که متوجه نیازها هستند از یک سو و از سوی دیگر اندیشه‌ها و امیال همراه آن‌ها، به توضیح ارتباط بین این قسم از اندیشه‌ها با آن کارکردها می‌پردازند. ایشان در رفتار یک کودک تأمل می‌کنند که چه طور بعد از تولد، متأثر از نیازهای طبیعی خود، در تعامل با موجودات عینی، مفاهیمی چون «خواسته» و «خوردنی» را می‌سازد و در نجوای درونی خود می‌گوید «این خوردنی را باید بخورم» و «این خواستنی را باید بخورم» اما پیش از این، مفهوم «باید» را نه میان قوه فعاله خود و اثر مستقیم آن که خوردن است، بلکه میان خود و احساس «سیری» قرار می‌دهد آنچنان که بگوید «باید سیر شوم» با اینکه «سیری» در خارج هنوز مصداق ندارد ([طباطبائی و]^۳ مطهری، ۱۳۵۸، ج ۶: ۴۰۲-۴۲۰ و هم طباطبائی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۶۳-۱۸۱). فرض «باید» که در اینجا بر غیر مصداق حقیقی خود حمل شده است—و همتای مفهوم حقیقی «وَجوب» است آنگاه که بر حقایق حمل گردد—همان عمل اعتبار است و «باید» یک مفهوم اعتباری است و این گونه وجه شباهت دیگر عمل اعتبار با تشبیه و استعاره نیز روشن می‌شود و آن فعالیت قوه وهم است چرا که حمل مفهوم به مصداق غیرحقیقی جز

^۳ آنجا که به اصول فلسفه در جلد ۶ از مجموعه آثار شهید مطهری استناد می‌شود، نام علامه طباطبائی در قلاب قرار داده شده است، در غیر این صورت ارجاع به نسخه مستقل اصول فلسفه است. در همه موارد استناد به اصول فلسفه، نشانی از هر دو منبع ذکر شده است.

با وساطت قوه وهم صورت نگیرد. لذا است که بیان علامه در رساله الاعتبارات راست آید که اعتبار عبارت است از «اعطاء حد الشیء أو حکمه لشیء آخر بتصرف الوهم و فعله» (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۹).

این چنین مبنای اول و سنگ بنای نظریه ادراکات اعتباری که همان تعریف عمل اعتبار است گذاشته می شود تا عمارت نظریه با بیان احکام عمومی اعتبار و تفصیل اعتبارات دیگر اعم از «حسن» و «قبح» و «کلام» و «ملک» و «ریاست» و غیر اینها و توضیح نحوه ترتب آثار حقیقی بر آنها بنا گردد. با این حال اشکالات به نظریه اعتباریات از همین مبنای اولیه و لوازم آن آغاز می شود که محور مباحث این مقاله را به خود اختصاص می دهد.

۳. اشکال به ضابطیت فرض «باید» برای قضایای اعتباری

روشنفکر دینی، عبدالکریم سروش، در میان نکات خود در باره نظریه اعتباریات علامه، چند اشکال وارد کرده است که یکی از آنها در این مقاله مد نظر ما است. او معیار احراز هر امر اعتباری در بیان علامه را نقل می کند که علاوه بر تعلقش به قوای فعاله، امکان فرض «باید» در آن است. علامه می گویند:

ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری اینست که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی بتوان فرض کرد. پس اگر بگوئیم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی، و اگر بگوئیم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود. (طباطبائی و [مطهری، ۱۳۵۸، ج ۶: ۴۲۸ و هم طباطبائی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۹۳ و ۱۹۴])

جناب سروش اشکال می کند که علامه تعیین نکرده اند که منظور از این «باید» ضابط، «باید» حقیقی یا اعتباری است. اما اگر «باید» ضابط حقیقی باشد، خلاف فرض است چون این «باید» مخصوص قضایای حقیقی است و اگر «باید» ضابط اعتباری باشد، تعریف دوری می شود و نمی تواند ضابطه باشد چون اعتبار را به اعتبار تعریف کرده ایم (سروش، ۱۳۷۵: ۳۴۸).

۳-۱. پاسخ های برخی محققین به اشکال به ضابطیت «باید»

گفتنی است که اشکال در صورتی وارد است که امکان فرض باید را یک ضابط مستقل برای قضایای اعتباری بدانیم. اما عطف آن به ضابط «تعلق به قوای فعاله» در بیان علامه ظاهراً دال بر عدم استقلال این ضابط است.

محقق ارجمند، محسن جوادی، با فرض استقلال ضابط، در صدد رفع این اشکال برآمده و گفته است: «بعد از این که مفهوم باید و چگونگی اعتباری بودن آن معلوم شد، مفاهیم اعتباری دیگر بر اساس آن معلوم می شوند و دوری در کار نیست» (جوادی، ۱۳۷۵: ۱۸۵).

اما جناب لاریجانی، در پاسخ به این اشکال، ضابطه فرض «باید» را شبیه تعریف رسمی تلقی کرده‌اند و توأمان بر ضابطه اولی علامه، یعنی «تعلق فکر به قوای فعاله»، تأکید می‌کنند که بستر ضابطه «باید» را تعیین می‌کند که همان رابطه ضرورت تکوینی بین قوه فعاله و فعل او هنگام فعالیت است در حالی که تا پیش از فعالیت یک رابطه امکانی است. حالا اگر ما در یک قضیه اعتباری، بستر «باید» را که همانا تعلق آن قضیه به قوه فعاله است تشخیص دادیم، چون این قوه حین فعالیت با فعل رابطه ضروری دارد، «باید» در آن قابل فرض است و این چنین، اعتباری بودن آن قضیه را تشخیص داده‌ایم و دوری وجود ندارد چون امکان فرض رابطه ضروری قوه فعاله با فعل طبق اندیشه مربوط به آن، مستلزم وجود ضرورت تکوینی در خود آن اندیشه نیست (لاریجانی، ۱۳۹۴: ۸۸-۹۱). این خلاصه چیزی است که بنده از بیان نسبتاً طولانی ایشان برداشت کردم و در عبارت زیر از ایشان ظاهراً متمثل است:

مراد [علامه] از این «باید» که فرض آن در هر فکر اعتباری ممکن است، باید تکوینی و ضروری است؛ زیرا بین قوه فعاله و غایت مطلوبش رابطه ضرورت تکوینی وجود دارد، و گر نه این اعتبار لغو خواهد بود و قوای فعاله اعتبار لغو پدید نمی‌آورند. در این بستر است که اعتباریات وجود می‌یابند. همین بستر خاص که ظرف نشأت اعتبار است، ضابطه فکر اعتباری را به دست می‌دهد و دوری هم نیست (لاریجانی، ۱۳۹۴: ۹۱).

نظر جناب لاریجانی یک تأویل خاص از بیان علامه است اما خصوصیت آن عدم تلقی استقلال دو ضابطه «تعلق فکر به قوای فعاله» و «فرض باید» از یکدیگر است چنانکه در بین آن دو، اولی نیز ضابطه اصلی باشد.

۲-۳. تحلیل و داوری پاسخ‌ها به اشکال ضابطیت «باید»

پاسخ جناب جوادی به اشکال آنگاه مؤثر است که قضایای دارای «باید» خود مشمول ضابطه نباشند و لذا قضیه «این سبب را باید خورد» در بیان علامه را قضیه منتج از فرض «باید» تلقی کنیم که در این صورت قضیه اصلی باید چیزی شبیه «زید این سبب را خورد» یا «این سبب خوردنی است» باشد؛ آنگاه نقیض امکان بازنویسی جمله با فعل کمکی «باید»، در نظر علامه، ضابط قطعی قضیه اعتباری است. اما در این صورت نیز می‌توان با ذکر کاربردهای «باید» و «وجوب» در معنای ضرورت تکوینی ضابطه را نقض کرد با این توضیح که گرچه «باید» در زبان طبیعی اغلب به معنای انشاء به کار می‌رود که مطابق معنای اعتبار است، اما همیشه چنین نیست؛ مثلاً با فحص متون عربی فلسفه به جملاتی بر می‌خوریم که از فعل «یجب» هم به معنای «بایسته است» یا «باید» در فارسی و هم به معنای ضرورت و وجوب تکوینی استفاده شده است. به این دو مثال از الاسفار الاربعه از جناب ملاصدرا عنایت نمایید:

و مما یجب أن یعلم أن إثباتنا (ملاصدرای شیرازی، ۱۹۸۵، ج ۱: ۷۱)

در متن بالا «وجوب» به معنای اعتباری، مشابه «باید» در فارسی به کار رفته است.

کل ما لا علة له في ذاته لا يجب بعله (ملاصدراي شیرازی، ۱۹۸۵، ج ۱: ۹۲)

در بالا «وجوب» به معنای حقیقی، یعنی رابطه ضروری بین علت و معلول به کار رفته است. همچنین در فارسی نیز جملاتی که ناظر به پیش‌بینی آثار تکوینی هستند، مانند «با این ابرها آسمان باید ببارد»، به ضرورت تکوینی متوقع اشاره می‌کنند نه اعتبار عملی. به علاوه، ممکن است گاه آرزو و میل به این رویدادها نیز با «باید» بیان شود؛ مثل «باید باران ببارد تا باغ‌مان سیراب شود». با توجه به این مثال‌ها روشن است که امکان فرض مشتقات «وجوب» یا «باید» ضابط قطعی برای اعتباری بودن جملات نیست. لذا اگر بخواهیم فرض «باید» را ضابط مستقل در نظر گیریم، لازم است این قید را نیز اضافه کنیم که حاصل فرض مزبور نباید شبه‌جمله با محتوای آرزو یا پیش‌بینی باشد. اما در عین حال، چون آرزو و پیش‌بینی می‌تواند به امور اعتباری نیز تعلق بگیرد؛ مثل «باید در مهمانی شرکت کنم» و مهم‌تر اینکه چون آرزوهای مورد عمل انسان همان شوق است که اصولاً خودش از علل فعل ارادی است، ظاهراً این ضابط به طور مستقل برای تعیین اعتباریات شرط مانعیت ندارد. نتیجه اینکه امکان فرض «باید» اصولاً ضابط مستقل نمی‌تواند باشد و ظاهراً مقصود علامه همین بوده چرا که ایشان این ضابط را به ضابط «تعلق فعل به قوای فعاله» عطف کرده‌اند. نتیجه اینکه صحت اشاره جناب صادق لاریجانی به عدم استقلال دو ضابط تأیید می‌شود. پس تنها با عطف این دو ضابط، «باید» فرضی در قضیه قطعاً ناظر به قضایای اعتباری خواهد بود و مانعیت خواهد داشت. با این حال بخشی از تحلیل جناب لاریجانی از بیان علامه به نظر نمی‌رسد مطابق با مقصود علامه باشد چرا که وجه اعتباری خواندن قضایای اعتباری در بیان علامه همان امکانی بودن رابطه قوه فعاله با غایت پیش از تحقق فعل است، لذا نمی‌توان رابطه اخیر را حقیقی و قضیه ناظر به آن را اعتباری دانست، بلکه اعتبار، منتزع از همان رابطه غیرحقیقی است.

۴. انکار اصل اعتبار

اشکال مهم‌تر به نظریه اعتباریات، بلکه مهم‌ترین اشکال، را نیز اول بار جناب لاریجانی به اصل اعتبار وارد کرده است. او می‌گوید انسان بنا به علم حضوری خویش هنگام وقوع افعال چنین اعتباراتی را در ذهن خویش نمی‌یابد (وارنوک، ۱۳۶۲، تعلیقات لاریجانی: ۱۶۰) و مجرد تصور کمال و شوق به آن برای صدور عمل کافی است و نیازی به تصدیق ضرورت نیست (لاریجانی: ۱۳۹۴: ۶۰-۶۳). این اشکال را برخی تأیید کرده‌اند (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۴۸-۴۹). استاد شهید مطهری هم گفته‌اند که قدما مراحل مقدم بر فعل را شامل تصدیق به فایده، میل و عزم می‌دانستند، اما به حکم انشائی که همان اعتبار «باید» است قائل نبودند. ایشان تصدیق به فایده را از سنخ حکم نظری می‌دانند و نه انشائی (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳: ۷۲۰)، اما علامه اعتبار «فایده» را نیز از اعتبارات عمومی و قبل الاجتماع می‌دانند (طباطبائی و [مطهری، ۱۳۵۸، ج ۶: ۴۴۴ و هم طباطبائی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۱۴]، پس تصدیق به فایده نیز از نظر ایشان یک امر انشائی است.

گفتنی است برخی از طریق لازمه ضروری غایت‌مندی افعال انسان به اشکال مزبور پاسخ داده‌اند. ایشان به بیان علامه استناد کرده‌اند که نافی امکان علم حقیقی در مقام عمل است چرا که علم حقیقی علم به واقعیت حاصل است و در مقام عمل به معنی علم به کمال حاصل خواهد بود که انگیزاننده به عمل نمی‌تواند باشد. پس غایت عمل و کمال مطلوب باید امری ناموجود و ناحاصل باشد که انسان به ضرورت آن اذعان کند و ضرورت امر ناموجود ناگزیر ضرورتی اعتباری است (پیش‌قدم و خرقانی، ۱۳۹۶: ۶۰-۶۴). این برهان که صرفاً بازگویی بیان علامه است، گرچه وقوع اعتبار را با ضرورت منطقی اثبات می‌کند اما حاصل آن برای اشکال عدم وجدان اعتبارات بیش از این نمی‌تواند باشد که عدم وجدان به معنی عدم وجود نیست؛ گرچه چنانکه خود مستشکلین ملتفت بوده‌اند (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۴۹)، عدم وجدان علم که بالذات امری مشهود و وجدانی است یا نافی وجود آن است یا نیازمند توضیح است؛ فلذا باید گفت پاسخگویان به اصل اشکال پاسخی نداده‌اند. به علاوه، مستشکل بیانی اثباتی نیز برای نفی اعتبارات داشت که عبارت بود از اینکه با تصدیق فایده و شوق به عمل، اصولاً نیازی به اعتبار ضرورت برای عمل نیست چرا که نفس این تصدیق و شوق برای تحقق عمل کافی است. پاسخگویان به این اشکال اثباتی پاسخ مخصوص نداده‌اند.

۴-۱. تصدیق اشکال عدم وجدان به نحو جزئی

درباره قول به عدم وجدان چنین اعتباراتی هنگام عمل باید گفت که این نه تنها اشکال به نظریه علامه است بلکه اشکال به نظر قدما در خصوص مبادی فعل اختیاری نیز هست چون قدما نیز دستکم به تصدیق فایده به عنوان مقدمه عمل اعتقاد دارند که اگر «تصدیق» را از سنخ علم حصولی بدانیم، چنین تصدیقی نیز هنگام بسیاری از افعال یافت نمی‌شود؛ یعنی این گونه نیست که در همه افعال خود بگوییم یا تصور کنیم «فلان عمل مفید است» و مایل به آن شویم. لذا نظر شهودی در مبادی فعل اختیاری آشکار می‌کند که تفکر صوری یا حصولی برای صدور فعل ضروری نیست گرچه ممتنع نیز نیست؛ یعنی این طور نیست که انسان همیشه چنین تصدیقات و اعتباراتی را به نحو صوری در ذهن خود حین فعل بیابد، اما گاه چنین است. پس اشکال به نحو کلیه وارد نیست گرچه به نحو جزئی وارد است.

مثال وقوع چنین اعتباراتی هنگامی است که انسان پیش از فعل به فکر فرو می‌رود و در خصوص فعل شایسته می‌اندیشد: «فلان کار فایده دارد؛ باید انجام‌دهم». «فلان کار فایده ندارد؛ باید بهمان کنم». «باید این چنین کنم؛ اگر نه چنان می‌شود». «فلانی حق مرا ضایع کرد؛ باید غرامت بگیرم». «شایسته است عید امسال برای معلم هدیه‌ای بخرم». این ندهای صریح درونی را هنگام اندیشه به تصمیمات در خود و از خود بسیار شنیده‌ایم و به نظر می‌رسد بستر وقوع اعتبارات همین تأملات عقلانی است. استاد مطهری تصریح دارند که وقوع اعتبارات نه در همه افعال اختیاری «بلکه در پاره‌ای از افعال اختیاری انسان، یعنی آن‌هایی که با فکر و اندیشه انجام می‌دهد صادق است»

(مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳: ۷۲۸). ایشان به درستی اعتبار باید و نباید و عمل اعتبار به معنی انتقال حد یک شیء به شیء دیگر را از شؤون عقل انسان می‌دانند:

مسأله بایدها و نبایدها برای انسان عاقل مطرح است، همان‌طوری که قدمای ما هم آن را جزء عقل عملی می‌دانند، نه نفس از جنبه عملی و آلا در مورد انسان از آن حیث که حکم عقل بر او حاکم نیست، یا حیوان، هیچ اعتباری نیست، و این مجاز اتفاقاً یکی از مختصات انسان است. این انسان است که اندیشه‌اش به حدی رسیده که حد یک شیء را به شیء دیگر می‌دهد و به انسان زیبا می‌گوید «ماه». یک موجودی به نام «ماه» می‌بیند و یک موجودی به نام «انسان»، و در آن یک حسن و زیبایی می‌بیند و نسبت به آن احساساتی دارد و بعد حد آن را بر این منطبق می‌کند تا احساساتی که نسبت به آن دارد بر این منتقل کرده باشد. این عمل یکی از نشانه‌های رشد انسانی است و حیوان ابداً قادر نیست چنین تصرفاتی بکند. (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳: ۷۲۹)

تحلیل بالا و توضیح شهید مطهری ضمناً دال بر این است که وقوع اعتبارات در حیوان ممکن نیست. ایشان جلوتر قول علامه به وقوع اعتبارات در مطلق حیوانات را صریحاً رد می‌کنند و می‌گویند:

حیوان علی‌رغم آنچه گفته‌اند که متحرک بالاراده است مسامحه، متحرک بالمیل است. انسان رشدیافته است که متحرک بالاراده است. میان اراده و عقل از یک طرف ارتباط است، و میان میل و شهوات از طرف دیگر. میل یک حالت انفعالی است. حیوان یا انسان که از روی میل کاری را انجام می‌دهد، به هر اندازه که تحت تأثیر میل باشد و با میل آن کار را بکند، آگاهی و فکر و عقل و اینها کنار می‌روند و بیشتر حالت غیر اختیاری پیدا می‌کند. (مطهری، ۱۳۵۸، ج ۱۳: ۷۲۸)

دیگران نیز در قول وقوع اعتباریات در حیوانات استبعاد کرده‌اند. جناب داوری اردکانی می‌گویند حیوانات با اینکه جامعه تعاونی دارند و از قوانینی تبعیت می‌کنند که تخلف از آنها با مجازات دیگران هم مواجه می‌شود، اما این نظام و قوانین برای آنها تکوینی است نه اعتباری برای همین دستخوش تحول نمی‌شود و به همین دلیل جوامع حیوانی فاقد تاریخ هستند (در دومین یادنامه علامه طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۴۲-۱۴۳). لذا به نظر می‌رسد با این ادله باید نظریه اعتباریات را به جامعه انسانی و افعال عقلانی انسان منحصر کرد، اما اشکالات دیگری باقی است.

۴-۲. علت گهگاه عدم وجدان اعتباریات حتی در افعال عقلی

بعد از تصدیق عدم وقوع اعتبار در افعال غیرعقلانی، بینش شهودی به مخالفت برمی‌خیزد چرا که گاه انسان در رفتارهای عقلانی خود نیز چنین اعتباراتی را نمی‌یابد؛ یعنی رفتارهایی که مبدأ و غایت عقلانی دارند اما با این حال همراه با فکر و اندیشه نیستند. به نظر می‌رسد این ابهام هم در نظر علامه طباطبائی و استاد مطهری در اصول فلسفه و هم نظر قدما وجود دارد. مثلاً این گونه نیست که فردی

که قصد غذا خوردن می‌کند با خود چنین نجوا کند: «گرسنه‌ام است. باید سیر شوم. غذا در سیری نافع است. پس باید غذا بخورم. غذا در یخچال است. باید سراغ یخچال بروم و غذا را بردارم و روی میز بگذارم. باید قاشقی هم بردارم تا غذا را به دهان بگذارم و بعد برای فراغت برای خوردن روی صندلی بنشینم. حالا باید با قاشق لقمه اول را بردارم. حالا باید آن را در دهان بگذارم و ...». مسئله این است که چطور در یک فعل عقلانی مثل غذا خوردن با فرض رعایت تمام قواعد عقلانی و شرعی و اخلاقی نیز، وقوع چنین اعتباراتی را وجدان نمی‌کنیم؟

پاسخ به این اشکال برای محقق فلسفه با کمی التفات به ظرفیت‌های موجود سنت فلسفی موروثی علامه طباطبایی دشوار نیست. تفاوت بین علم حصولی رویه‌ای و علم حضوری بالفعل یا اجمالی، و ماهیت مفهوم «ملکه» در این سنت و موارد آن‌ها برای محقق فلسفه اسلامی معهود یا قابل تحقیق است و همین مفاهیم برای پاسخ به شبهه عدم وجدان اعتبار صوری در افعال ارادی کفایت می‌کند. و لذا محقق خیلی شگفت‌زده نخواهد شد که دریابد خود علامه در مقاله دوم اثر اصلی و قدیمی خود الاعتباریات و در بخش انتهایی مقاله ششم اصول فلسفه، عمدتاً با تکیه به مفاهیم مشابه دخیل در مبادی حرکت ارادی، یک بصیرت پایه برای این شبهه به دست داده‌اند، اما تاکنون ظاهراً به هر دلیلی اصل یا دلالت آن هم بر منتقدان و هم مدافعان پوشیده مانده است!

عنوان مقاله دوم الاعتباریات «کیفیت ترتب امور حقیقی بر اعتباری و اراده و همی» است، اما عمده فصول آن به شرح دقایق صدور فعل ارادی در انسان از علم اختصاص یافته‌است. عدم انطباق بخش اعظم این مقاله با عنوان آن شاید علت احتجاب آن بر محققین بوده‌است. علامه در بخشی از مقاله، با تدقیق مباحث خود، علم به معنای جزم به وجوب فعل را علت نهایی صدور فعل لحاظ می‌کنند که ضرورتاً لازم نیست با تفکر یا تنبه همراه باشد:

و هذا العلم و الازعان حیث لا یتیم تأثیره من غیر الجزم فلو لم یکن هناك جزم، لزم فی الوصول الی الجزم الرویة بین الاطراف کما هو الشأن للانسان فی تحصیل العلم، و کل الترو ایضاً لمکان الوصول الی الجزم فالفکر و الرویة حرکة نفسانیة غیر مقصودة فی نفسها و کذلک التنبه من المید للوصول الی الجزم لمکان الذهول عن المعلوم أو الجهل به. فقد تبین أن التنبه و الرویة لیسا بمقصودین بالذات فی حصول الفعل بالارادة. فلو فرض وجود العلم و کون الفعل حسناً بالذات غیر مشکوک فی حسنه، لصدر الفعل من غیر توقف ... (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۵۵)

اینکه در کدام قسم از افعال، فعل بدون تفکر و رویه و به مجرد عنایت به مورد آن صادر می‌شود می‌گویند:

کَلَمَا كَانَ الْأَذْعَانُ بَعِيدَ الْعَمْرِ كَانَ أَثْبَتَ عِنْدَ النَّفْسِ وَ مَفْرُوعٌ عَنْ صَلَاحِهِ وَ فُسَادِهِ فَمَجْرَدُ التَّنْبِيهِ الْمَوْجُودِ تَتَكُونُ الْإِرَادَةُ وَ لَذا كَانَتْ الْأَفْعَالُ الَّتِي تَقَعُ عَنِ التَّنْبِيهِ تَقَعُ سَهْلَةً كَمَنْ سَمِعَ صَوْتًا يَلْتَفِتُ إِلَيْهِ بَلَا تَرَوْ ... (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۶۱)

اما اینکه چه فرایندی موجب تثبیت و قدمت اذعان در نفس می شود در عبارت زیر آمده است:

فَمِنْ الْمُمْكِنِ تَحْصِيلُ الْأَذْعَانِ ... بِأَثْبَاتِ الْعَقِيدَةِ وَ جَعْلِهَا رَاسِخَةً بِكَثْرَةِ الْإِيرَادِ أَنْ فِي الْوُقُوعِ الْوَاحِدِ أَذْعَانًا مِنَ النَّفْسِ بِالْوُجُودِ وَ كَلَمَا كَثُرَ الْإِبْتِلَاءُ كَانَ تَوَجُّهُ النَّفْسِ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الْأَطْرَافِ ضَعِيفًا حَتَّى يَصِلَ إِلَى دَرَجَةٍ لَا يَسْتَتَكِرُ مِنْهُ شَيْءٌ بِكَثْرَةِ الْوُرُودِ ... (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۶۲)

پس کثرت اذعان نفس به صحت یک فعل منجر به تأمل کمتر نفس به جوانب آن فعل در دفعات بعدی می شود. جالب اینکه علامه در انتهای مقاله ششم اصول فلسفه نیز به این نکته اشاره کرده اند:

انسان پس از ادراک وجوب فعل در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچ گونه توقف نخواهد داشت چنانکه در مواردی که ملکه کاری را داشته باشیم، مانند ملکه تکلم، هیچ گونه نیازی به فکر نداریم و خاصه در چیدن حروف پس از آغاز تکلم ... (طباطبائی و [مطهری، ۱۳۵۸: ج ۶: ۴۵۴ و هم طباطبائی و مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۲۶])

اگر بخواهیم بصیرت بنیادین این عبارات را با تفصیل بیشتر برای مسئله خود بازگو کنیم، خواهیم گفت که آنگاه که فعلی عقلانی در وجود انسان تکرار گردد و تبعاً علم به آن و اجزاء آن در نفس راسخ گردد، آن فعل در دفعات بعد بدون تأمل عقلانی تفصیلی و صرفاً با اذعان به مورد آن از انسان صادر می شود چرا که مقدمات اعتباری آن فعل پیشاپیش در نفس ثابت اند. انجام افعال این چنینی که تبدیل به ملکه شده اند گرچه مبادی و غایات عقلانی دارند و آگاهانه انجام می شوند، اما نیاز به تعقل حصولی و صوری ندارند و با نوعی شهود بسیط و علم بالفعل انجام می شوند که می توان آن را علم اجمالی^۴ نامید. علاوه بر موردی که علامه ذکر کردند، ظاهراً گاه شرایط اضطراب و نگرانی که معلول مواجهه با شرایط پیش بینی نشده و اضطراب است، در وقوع تأملات عقلانی به شکل نجوهای درونی در حالت چاره جویی مؤثر است.

به علاوه آنگاه که فعل با علم اجمالی انجام می شود نیز اگر فاعل قصد بیان دلیل فعل خود به دیگران داشته باشد، می تواند افعال خویش را در قالب قضایای اعتباری برای دیگران بیان کند ولو آن ها را هنگام صدور فعل به نحو تفصیلی تعقل نکرده باشد. لذا است که در سطح اجتماع، نظام های حقوقی و اخلاقی نیز که اهداف اعلامی، تعلیمی و اجرایی دارند، بسترهای ظهور، بیان و انتقال اعتبارات یا علوم عملی تفصیلی هستند. در سطح شخصی، تصمیم در خصوص افعال بدیع و نامعهود

۴. بر اهل علم باید بدیهی باشد که مقصود از علم اجمالی در اینجا قریب به اصطلاح آن در حکمت متعالیه و عرفان نظری است، نه اصطلاح فقهی آن که به معنی علم مردد است.

نیز ظاهراً گاه با تأملات صامت درونی همراه است. اما آنجا که افعال مسبوق به سابقه و معهود به عادت‌اند و به بیان علمای اخلاق در نفس ملکه شده‌اند، با این‌گونه تأملات صوری و زبانی ولو صامت همراه نیستند.

۳-۴. نتیجه: اعتبار صوری امری امکانی؛ و تقسیم اعتبار به اجمالی و تفصیلی

پس با این توضیحات، درباره‌ی نظر علامه طباطبائی به حدوث قضایای اعتباری در ذهن انسان و حیوان هنگام عمل چه باید گفت؟ ظاهراً قضایای معتبر برای افعال را باید صورت علمی تفصیلی غیرضروری برای افعال لحاظ کرد؛ یعنی انسان ممکن است هنگام فعل چنین ادراکاتی را با تفصیل صوری اعتبار کند یا نکند. قید «تفصیل» و «صوری» از این حیث مهم‌اند که به نظر می‌رسد در همه‌ی افعال علم دخیل است، اما اغلب، این علم اجمالی و غیرتفصیلی و غیرصوری است، و در برخی شرایط خاص ممکن است که قصد غذا خوردن، در قالب قضایایی که در مثال بالا ذکر شد، به اجزاء آن تفصیل یا تصریح شود؛ اما در اغلب موارد انسان بدون جریان هیچ فکر صوری یا نجوای درونی، افعال خویش را قصد کرده و آگاهانه اما بدون تعقل هیچ مفهوم یا قضیه‌ای انجام می‌دهد؛ چه تصدیق ضرورت باشد چه تصور فایده. پس مفاهیم و قضایای عملی تنها در برخی شرایط در ذهن بروز می‌کنند که مواردی از آن که به گمان این محقق رسید، در بخش قبل احصاء شد.

پس قضایای اعتباری که علامه در حین افعال برای فاعل فرض کرده‌اند را باید صورت تفصیلی و حصولی علم فاعل به افعال خویش دانست نه آنچه ضرورتاً و دائماً هنگام صدور افعال تعقل می‌شود. آنچه ضروری است علم به معنای مطلق اذعان و جزم به وجوب عمل است. و این مطابق است با بیان علامه در رساله‌ی الاعتباریات «نوع الانسان بل کل ذی ادراک لا یتکمل الا بافعال تتوقف علی الاراده و الاراده لا تتم الا عن علم و هذا بالضرورة» (الطباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۲۷).

اما اگر منظور مستشکل از عدم وقوع چنین تنزیلاتی هنگام عمل، عدم عنایت انسان به حمل مفاهیم حقیقی چون وجوب تکوینی به غایات و افعال خویش باشد، روشن است که در افعال هرگز به چنین انتقالی از حقایق به غایات و افعال عنایت نداریم، خصوصاً که اکثر قریب به اتفاق انسان‌ها اصلاً نسبت به مقولات و تقسیمات فلسفی نظیر حقیقی و اعتباری شناختی ندارند. اما به نظر نمی‌رسد مقصود علامه از نقش علم اعتباری در عمل، علم به تعمیم حقیقی به اعتباری باشد.

بالآخره بعد از اینکه ادراک اعتباری به دو دسته اجمالی و تفصیلی تقسیم شد و حداقل، قسم اجمالی آن در همه‌ی اعمال ضروری دانسته شد، ناگزیر سخن علامه بر وقوع اعتبارات در حیوان نیز محمل صحیح یابد چرا که حیوانات نیز بنا به برخورداری از قوه حس، تخیل و وهم، افعال‌شان قاعداً باید مسبوق به علمی باشد و چون این علم در حیوانات که فاقد عقل نظری هستند، علم تفصیلی و صوری نتواند باشد، علمی اجمالی بوده و چون علم دخیل در عمل بنا به تعریف علامه علم اعتباری است، ناگزیر برای حیوانات علم اعتباری اجمالی اثبات می‌شود و این احتمالاً غیرمنتظره‌ترین تأییدیه

بر نظریه علامه است و نشان از فراست ایشان و استحکام نظریه ایشان دارد! ضمناً لازمه دیگر این تحلیل، امکان اعتبارهای وهمی غیرعقلانی به معنای خاص است که مصحح اعتبار در حیوانات و اعتبارات غیرعقلانی در انسان باشد که تبیین آن به مقاله‌ای دیگر نیاز دارد.

۴-۴. نیاز به اعتبار وجوب علاوه بر تصدیق فایده

چنانکه مستشکلین خاطر نشان کردند، ضرورت اعتبار وجوب برای افعال، شرطی جدید برای فعل ارادی است که در سنت فلسفه اسلامی سابقه نداشته است. قدا تصدیق به فایده را برای برانگیختن عمل کافی می‌دانستند. اما می‌توان استدلال کرد که تصدیق به فایده باید منتهی به جزم شود و بیان جزم نیز جز این نیست که چنین فایده‌ای باید کسب شود یا ضروری است و شوق به دنبال یا همراه تصدیق این ضرورت محقق می‌شود که البته چنانکه گفته شد در افعال معهود این تصدیق لازم نیست با علم صوری و حصولی انجام شود و مجرد تنبه به مطلوبیت فعل، دال بر وقوع این تصدیق به نحو بسیط و اجمالی است. لذا است که به نظر می‌رسد که در تصدیق فایده منجر به عمل، یک کبرای مضمهر به این عبارت که «هر چه مفید است ضروری است» وجود دارد و این نوعی تجدیدنظر در نظر قدا درباره مبادی فعل اختیاری است که نیازمند بحثی مستوفی در مقاله‌ای دیگر است.

نتایج

این چنین به پایان بررسی و داوری عمده اشکالات پایه به اصل نظریه اعتباریات در این مقاله می‌رسیم. در این نوشته، نکات زیر روشن شد:

۱. در بیان علامه، ضابط امکان فرض «باید» برای ادراکات اعتباری یک ضابط مستقل نیست و با موارد کاربرد «باید» برای اشاره به ضرورت‌های تکوینی نقض می‌شود. پس این ضابط را چنانکه در بیان خود علامه چنین است، باید مقید به ضابطه «تعلق فکر به قوای فعاله» لحاظ کرد که ضابطه‌ای قطعی و مطمئن خواهد بود.
۲. در نظر صحیح، اعتبار صوری و تفصیلی فقط در افعال عقلانی واقع می‌گردد و ظاهر بیانات علامه در تعریف عمل اعتبار به همین قسم دلالت دارد گرچه ایشان ادعای عمومیت کرده‌اند اما اعتبار با این توضیح در همه افعال جاری نیست و امری امکانی است.
۳. در نظر اصح، حتی در افعال عقلانی، اعتبار اغلب به نحو تفصیلی تعقل نمی‌شود، پس اعتبار به این معنا حتی در افعال عقلانی ضروری نیست!
۴. اما اعتبار ممکن است همان علم اجمالی به ضرورت فعل دانسته شود و این در همه افعال جاری است. عباراتی از علامه که در سابقه تحقیق مغفول بوده این تفسیر را تأیید می‌کند.
۵. در افعال مورد ۴، صورت تفصیلی علم اجمالی را می‌توان بعد از فعل بیان کرد یا آن را تقدیری لحاظ کرد.

۶. اعتبار در اعمال تکراری و معهود، اجمالی و بسیط است.
 ۷. اعمال نامعهود و بی سابقه، شرایط اضطراب برای چاره جویی، نیاز به انتقال نیت به دیگران و نظام های اخلاقی و حقوقی از جمله بسترهای صدور اعتبارات صوری و تفصیلی هستند.
 ۸. ادراک اعتباری اجمالی برای حیوان قابل فرض است و تعمیم اعتبار به مطلق حیوان در بیان علامه محمل صحیحی می یابد.
 ۹. لازمه این تحلیل، امکان اعتبارهای اجمالی و همی به معنای خاص است که شرح آن مجالی دیگر می طلبد.
 ۱۰. تصدیق به فایده آنگاه منجر به عمل می شود که با جزم همراه باشد که همان اعتبار وجوب است و این نیازمند تجدید نظر در مبادی فعل اختیاری در نظر قدما است که شرح آن مجالی دیگر می طلبد.
- چنانکه در این مقاله دیدیم، نظریه اعتباریات علامه طباطبائی در عین بداعت و غنای نظری بی سابقه، از طرف منتقدین و محققین مورد اشکالاتی قرار گرفته است. به نظر می رسد عمده این اشکالات از عدم فحص کامل آثار علامه نشأت گرفته است. به هر حال، داوری این اشکالات برای تنقیح و تثبیت این نظریه و کار بست مطمئن آن در حوزه های مختلف علوم ضروری است. در این مقاله به داوری و حل دو اشکال پرداختیم، و در نتیجه، شاکله کلی این نظریه ارزشمند بعد از تدقیقات و تنقیحاتی استوار ماند. گفتنی است تقسیم اعتبار به اجمالی و تفصیلی یک تدقیق مهم در مبانی نظریه است که التفات اولیه به آن در برخی بیانات خود علامه به چشم می خورد. ضمناً این تدقیق دارای نتایج مهمی برای حل اشکالات کلامی وارد بر نظریه نیز هست. چنانکه دیگران نیز گفته اند، انگیزه های کلامی در انکار اصل اعتبار و نظریه اعتباریات از طرف مستشکلین مؤثر بوده است (پیش قدم و خرقانی، ۱۳۹۶: ۵۱) و امیدوارم در مقالات آینده بتوانم کارآمدی دستاورد اصلی این مقاله در رفع این انگیزه ها و حل اشکالات کلامی مربوطه را نشان دهم و هم و هم برخی مسائل باقی از این مقاله را بررسی کنم.

منابع

- آتشی، زهرا؛ سلمان‌پور، محمدجواد؛ و بنیانی، محمد (۱۳۹۸). آبان. بررسی تأثیر نظریه اعتباریات علامه طباطبائی در علوم انسانی. مجموعه مقالات همایش ملی اندیشه‌های فلسفی، کلامی علامه طباطبائی، ۲۵-۳۷. دانشگاه بیرجند.
- پارسانیا، حمید؛ دانایی‌فرد، حسن؛ و حسینی، سید ابوالحسین (۱۳۹۳). دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی. اسلام و مطالعات اجتماعی، ۲ (۱۵)، ۲۳-۴۸.
- پیش‌قدم، غلامرضا و خرقانی، حسن (۱۳۹۶). واکاوی مفاد «باید عمومی» و پیامدهای آن در نظریه اعتباریات علامه طباطبائی. پژوهشنامه کلام، ۴ (۷)، ۴۹-۷۲.
- ترکاشوند، احسان و میرسپاه، احمد (۱۳۸۹). تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان. معرفت فلسفی، ۸ (۱)، ۲۵-۵۴.
- جوادی، محسن (۱۳۷۵). مسئله باید و هست: بحثی درباره ارزش و واقع. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- دانایی‌فرد، حسن؛ سوزنچی، حسین؛ و جوانعلی‌آذر، مرتضی (۱۳۹۴). مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبائی. قبسات، ۲۰ (۷۶)، ۱۱۳-۱۴۰.
- دومین یادنامه علامه طباطبائی (۱۳۶۳). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۸). دانش و ارزش: پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق. تهران: یاران، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۵). تفرج صنع: گفتارهایی در اخلاق و صنعت و علم انسانی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ چهارم.
- سوزنچی، حسین (۱۳۹۵). نگاهی متفاوت به خاستگاه و ثمرات بحث اعتباریات علامه طباطبائی. علوم انسانی اسلامی صدرا، ۱۹. ۹۰-۹۴.
- الطباطبائی، آیه الله السید محمد حسین (۱۳۶۲). رسائل سبعة. قم: چاپ حکمت.
- طباطبائی، سید محمد حسین و مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). اصول فلسفه و روش رئالیسم. ۵ جلد. قم: انتشارات صدرا. چاپ ششم.

[طباطبائی، سید محمد حسین و] مطهری، مرتضی (۱۳۵۸). مجموعه آثار. ۲۷ جلد. تهران: انتشارات صدرا.

لاریجانی، صادق (۱۳۸۴). استدلال در اعتباریات. پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ۶ (۲۴)، ۴-۳۰.

_____ (۱۳۹۴). فلسفه علم اصول: علم اصول و نظریه اعتباریات. ج ۵. تهران: مدرسه علمی ولی عصر (عج).

مظفر، محمد رضا (۱۳۸۲). المنطق. قم: انتشارات دار العلم. چاپ دوم.

ملاصدرا، شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث. چاپ سوم.

معلمی، حسن (۱۳۸۰). مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

ملایی، رضا (۱۴۰۲). تحولات نظریه اعتباریات پس از علامه طباطبائی. آیین حکمت، ۱۵ (۵۶)، ۷۰-۸۹.

وارنوک، ج. (۱۳۶۲). فلسفه اخلاق در قرن حاضر. ترجمه و تعلیقات از صادق ا. لاریجانی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.

References

Atashi, Zahra; Salmanpour, Mohammad-Javad; Bonyani, Mohammad (1398, Aban SH). Examining the Implications of Allama Tabataba'i's Theory of I'tibariyat for Humanities. The Paper Series of The National Symposium on Allama Tabataba'i's Philosophical and Theological Thoughts, 25-37. Birjand University (in Persian)

Danaee Fard, Hasan; Suzanchi, Hussein; Javanali Azad, Morteza (1394 SH). An Introduction to Understanding the Theory of I'tibariyat in the Light of Intellectual Origins and Periods of Allama Tabataba'i's Academic Career. Qabasat, 76, 113-140. (in Persian)

Dovvomīn Yādvāre-ye Allāmeḥ Tabātabā'ī (Eng. *The Second Memorial Ceremony for Allama Tabataba'i*) (1363 SH). Tehran: The Ministry of Culture and Higher Education, The Institute of Cultural Studies and Propagation, and The Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. (in Persian)

Javadi, Mohsen (1375 SH). Mas'ale-ye Bāyad-Hast: Bahsī dar bāre-ye Arzesh va Vāqe' (Eng. *The Problem of Ought-Be: A Discussion about Value and Reality*). Qum: The Publication Center of the Office of Islamic Propagation. (in Persian)

Larijani, Sadeq (1384 SH). Argument in I'tibariyat. Journal of Philosophical Theological Research, 6 (24) , 4-30 <https://doi.org/10.22091/pfk.2005.319> (in Persian)

_____ (1394 SH). Falsafe-ye Elm-e Osul (Eng. The Philosophy of The Discipline of Principles of Jurisprudence). Tehran: The Seminary of Vali-ye Asr. (in Persian)

Mollaei, Reza (1402 SH). Evolution of the Theory of Subjective Considerations [I'tibārīyā] After 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī. Theosophia Practica, 15 (56) , 70-89 <https://doi.org/10.22081/pwq.2024.76050> (in Persian)

Mu'allemi, Hassan (1380 SH). Mabānī-ye Akhlāq dar Qarb va Falsafe-ye Eslāmī (Eng. Principles of Ethics in the West and Islamic Philosophy). Tehran: The Cultural Institute of Knowledge and Thought. (in Persian)

Mulla Sadra al-Shirazi, Sadru Din Muhammad (1981). Al-Hikmāt ol-Muti'āliya fī Asfār il-Aqlīyya-t il-Arba'a (Eng. Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys). Beirut: Dār-i Ihyā-i al-Torāth (Home of Revival of Tradition) Publication. (in Arabic)

Muzaffar, Muhammad Rida (1382 SH). al-Mantīq (Eng. Logic). Qum: Dār ol-Elm Publication. 2nd publication. (in Arabic)

Parsania, Hamid; Danayi Fard, Hasan; Hosseini, Seyyed Abulhossein (1393 SH). The Implications of the Theory of I'tibariyat for Transforming Humanities. Islam and Social Studies. 2 (1 (5)). 23-48 https://jiss.isca.ac.ir/article_48.html. (in Persian)

Pishqadam, Gholamdreza; Kharaghani, Hassan (1396 SH). Probing the Essence of «General Ought» and Its Consequences in Allama Tabataba'i's Theory of I'tibariyat. Theology Journal. 4 (7). 49-72 <http://noo.rs/x8eDo>. (in Persian)

Soroush, Abdolkarim (1358 SH). Dānesh va Arzesh: Pazhūheshī dar Ertebāt-e Elm va Akhlāq (Eng. Knowledge and Value: A Study in Relation between Science and Ethics). Tehran: Yaran. 2nd publication. (in Persian)

_____ (1375 SH). Tafarroj-e Son': Goftārḥāyī dar Akhlāq va San'at va Elm-e Ensānī (Eng. Recreation in Creation: A Discourse in Ethics, Industry and Human Science). Tehran: Serāt Cultural Institute. 4th Publication. (in Persian)

Suzanchi, Hussain (1395 SH). A Different Look at the Origins and Fruits of Allama Tabataba'i's I'tibariyat Discourse. Sadra Islamic and Human Sciences. 19. 90-94 <http://noo.rs/6eofC>. (in Persian)

Al-Tabataba'i, Ayatollah Seyyed Muhammad-Hussein (1362 SH). Rasāil Sīb'a (Eng. Seven Treatises). Qum: Hekmat Publication. (in Arabic)

Tabataba'i, Seyyed Muhammad-Hussein; Mutahhari, Mortaza (1368 SH). Osul-e Falsafe va Ravesh-e Re'ālism (Eng. The Principles of Philosophy and

the Realist Method). 5 vols. Qum: Sadrā Publication. 6th publication. (in Persian)

[Tabataba'i, Seyyed Muhammad-Hussein;] Mutahhari, Mortaza (1358 SH). Majmū'e Āsār (Eng. Collection of Works). 27 volumes. Tehran: Sadrā Publication. (in Persian)

Turkashvand, Ehsan; Mirsepah, Ahmad (1389 SH). A New Interpretation of Allama Tabataba'i's I'tibariyat by a Comparative Look at the Treatise of I'tibariyat and Tafsir al-Mizan. Ma'rifat Falsafi. 8 (1). 25-54 <https://ensani.ir/fa/article/306607>. (in Persian)

Warnock, G. J. (1968/1362 SH). Contemporary Moral Philosophy. Farsi translation and critical comments by Sadeq Amoli Larijani. Tehran: The Center of Scientific and Cultural Publication. (in Persian)