

## بازخوانی نظریه اعتباریات و پاسخی به نقدها

باقر آزادبخت<sup>۱</sup>

### چکیده

نظریه اعتباریات محمدحسین طباطبایی از آغاز مطرح شدن با تحلیل‌های متعددی از سوی اطرافیان وی و دیگران روبه‌رو شد. این افراد با وجود اقوال متفاوت در مسئله، تقریر نسبتاً واحدی از عبارات وی داشتند که ریشه منشأ اشکالات متعدد بر نظریه مزبور گردید و سپس هر یک دیدگاهی را اتخاذ کردند. نوشتار پیش رو، به منظور حل ریشه‌ای اشکالات مطرح شده در باب مفاهیم و قضایای اعتباری، به ویژه اشکال نسبت مفاهیم و گزاره‌های اعتباری، به بازخوانی متفاوتی از عبارات وی می‌پردازد. اساس قرائت حاضر بر تفکیک دقیق عبارات طباطبایی در باب اعتبارات صدوری و اعتبارات قانونی و سپس تحلیل علمی آنهاست.

**کلیدواژه‌ها:** ادراک، اعتباریات، وجوب عام (صدوری)، حسن و قبح، اطلاق، تقیید، نسبت.

### روابط و قوانین در محدوده اعتبار

یکی از لوازم اعتباریات این است که تقسیمات و احکامی که در مورد حقایق بما هی حقایق جاری است در اعتباریات بما هی اعتباریات راه ندارد؛ از جمله تقسیم ادراک به «بدیهی» و «نظری». مرتضی مطهری برخی احکام غیرجاری در اعتباریات را چنین برمی‌شمرد:

«مثلاً در حقایق «تقدّم شیء بر نفس» و «ترجیح بلا مرجح» و «تقدّم معلول بر علت» و «تسلسل علل» و «دور علل» و «توارد علل متعدّده بر معلول واحد» و «صدور معلولات متعدّده از علت» و «احده» و «عرض بلا موضوع» و «اجتماع دو عرض متمائل یا متضادّ در موضوع واحد» و «تقدّم زمانی مشروط بر شرط» و «انتفاء ممنوع با وجود مانع» و «ضروری است و «جعل ماهیت» و «جعل مفاهیم انتزاعی از قبیل سببیت و مسببیت» نامعقول است. در مورد حقایق می‌توان به این اصول کلی توسل جست و برای نفی یا اثبات چیزی نتیجه گرفت ... ولی در مورد علت و معلول اعتباری و شرط و مشروط اعتباری و عرض و موضوع اعتباری و کلّ و جزء اعتباری به هیچیک از این اصول و قواعد نمی‌توان توسل جست و نتیجه گرفت ...». (طباطبایی، 1387، ج2، ص173172) در *تحریرات فی الأصول* سید مصطفی خمینی نیز جملات مشابهی آمده است: «اما از مطالبی که گذشت باخبر شدی که امتناع و لا امتناع جز از یک جهت بر اعتباریات وارد نمی‌شود و آن لغویت و لالغویت است. همانا محیط عقلاء فضایی است خارج از مسئله دور و تسلسل و تشکیک و دیگر عناوین مخصوص به علوم عقلیه و چیزی در وعاء اعتبار ممتنع نیست جز آنکه اعتبارش لغو باشد. از این رو در جایی که اثر مقصود عقلاء وجود دارد قائل به امکان تناقض و تضادّ شده ایم». (الموسوی الخمینی، 1376، ج2، ص246)

این نظر به روح الله موسوی خمینی نیز استناد داده شده است. (همان، ج1، ص18) چرایی این احکام سلبیه به فقدان ماهیت در مفاهیم اعتباری و عدم کلیت و ضرورت در تصدیقات اعتباری بر می‌گردد؛ و از همین روست که برهان در اعتباریات جاری نمی‌شود. برخی نیز جریان برهان و عدم آن را تابع خبری بودن جملات اعتباری و انشایی بودن آنها دانسته‌اند و در این میان قول به خبری بودن را پذیرفته‌اند و قائل به

جریان برهان شده اند. از علل گرایش به این نظریه و ردّ استدلالات حکمای دسته اول - محمدحسین طباطبایی - می‌توان به استلزام نسبیّت در ارزش‌ها و قوانین اشاره کرد. برخی از این صاحب نظران پنداشته اند که افرادی چون طباطبایی با قول به انشایی بودن جملات ارزشی و قانونی راه صدق و کذب را در مورد آنها بسته اند و نتیجتاً اخلاق و قانون را قابل شمول و کلیّت و دوام ندانسته، قائل به نسبیّت آنها شده اند، هرچند بدان ملتزم نباشند. (مصباح یزدی 1388 الف، ج 1، ص 264259)

برخی دیگر بدون بحث از انشایی و خبری بودن اعتباریّات تنها با تمسک به احساسی بودن استعارات و اعتباریّات، طباطبایی را قائل به شخصی بودن اخلاق دانسته و نظر وی را در ردیف نظر راسل و هیوم قرار داده اند. (مطهری، 1363، ص 196194) عدّه ای دیگر نیز هرچند اصل را در اعتباریّات، انشایی بودن دانسته اند اما برای آن ضرورت قائل اند (جوادی آملی، 1385، ج 1، ص 34) و آنها را دارای کلیّت دانسته و مجرای برهان قرار داده‌اند. (همان، ج 1، ص 3029)

در هر صورت ترتّب نتایج علمی و توالی عملی مهمّی از این دست باعث شده تا افراد بسیاری به بحث از اعتباریّات روی آورده اند. با توجه به این مطلب است که در ادامه متوجه خواهیم شد که اشکالات بسیاری که از ناحیه هم مسلکان اخلاقی طباطبایی بر وی وارد شده بی تأثیر از اهتمام به پاسداری از ارکان عقیدتی اسلام نبوده است.

در ادامه، به تفصیل به بررسی صحت و سقم نظریه اعتباریّات می پردازیم تا مشخص شود آیا اساساً نظریه ایشان تالی فاسدی دارد که نوبت به دفاع از عقائد حقّه اسلام و ردّ مدّعی ایشان برسد یا خیر.

## 1. موضوعات اعتباری

مقصود از موضوعات اعتباری مفاهیمی است که متعلّق «باید»، «خُسن» و ... قرار می گیرند؛ هرچند همیشه این مفاهیم به خاطر سنخ وجود اعتباریّاتشان متعلّق «باید»، «حسن» و ... واقع می‌شوند، اما عکس آن صادق نیست؛ چراکه «باید»، «حسن» و ... در خیلی از موارد، به طور مستقیم و بدون واسطه مفاهیم موضوعی مزبور، به افعال تعلّق می‌گیرد. بسیاری از مفاهیم ابواب فقهی از این قبیل اند؛ از جمله مالکیت، زوجیت، نکاح، طلاق، بیع، صلاة، صوم و حجّ. از این رو عالمان علم اصول نیز به این بحث توجه ویژه دارند. معمولاً بحث از موضوعات اعتباری، در کتب متأخرین، در ضمن اقوال استصحاب (تفصیل فاضل تونی) بررسی می‌شود.

در این مقاله از دیدگاه‌های عالمان علم اصول صرف نظر کرده و به بررسی فلسفی این نظریه می‌پردازیم. برای این مقصود توجه به وجه اشتراک این دیدگاه‌ها ضروری است. مدار تمثیل این بحث، مفهوم مالکیت است. محمدحسین طباطبایی می‌گوید:

«اگر انسان را تنها و در حال انف راد فرض کنیم در هر استفاده که از ماده می‌کند اگر یک مانع و مزاحمی (گرچه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود، انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع بر آمده و با فعالیت دفاعی خود ماده را تخصیص به خود داده و تصرف خود را اندیشیده و مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) در پندار وی جلوه گر خواهد شد؛ و این مفهوم همان اختصاص مطلق است که اصل مالکیت یکی از شعب اوست و همچنین دارایی، رتبه و مقام و ه رگونه حقوق قراردادی و علقه زناشویی و ... از شعب اوست». (طباطبایی، 1387، ج2، ص212 و 213)

پس احساس خودخواهی و کمال طلبی انسان وی را بر اعتبار مالکیت واداشته است؛ اعتباری که ریشه در توسعه اعتباری "خود" دارد. بدین‌گونه اجمالاً روشن شد که چگونه موضوعات اعتباری از احساسات ناشی شده‌اند.

وی در حاشیه الکفایه می‌نویسد:

«پس این معانی که عقلاء آن را اعتبار می‌کنند معانی روابط وجودی است نه ماهیات، و این معانی در حقیقت روابطی نسبی است، همچون معانی غیر مستقله حرفیه و عدم استقلال آنها وقتی است که میان وجودهای خارجی و آثارشان ملاحظه شوند؛ مثل وقتی که به زید می‌گویی که در خانه تصرف کند و البته هنگامی که به واسطه استقلال مقومات این روابط، خود روابط نیز به صورت مستقل ملاحظه شوند، تبدیل به معانی وصفی انتزاعی برای موجودات خارجی می‌شوند، همان طور «لام» در «تصرف الدار لزید» به معانی «ملک» تبدیل می‌شود و نظیر این تبدل معانی حرفیه در صدر کتاب گذشت». (همو، حاشیه الکفایه، بی‌تا، ص246)

این عبارات حاوی نکاتی است که غفلت از آنها مقصود دقیق از کل عبارات را می‌پوشاند. طبق تعریفی که از اعتبار گفته شد، در ملکیت اعتباری باید منتزع و منتزع

منه وجود داشته باشد . در اعتبار مالکیت حدّ (مفهوم) روابط وجودیه (معانی حرفیه خارجیه) نه خود روابط وجودی را انتزاع کرده و بر این گونه روابط عقلاییه می پوشانیم نه اینکه معنای ملکیت همان معانی حرفیه وجودیه باشد که ظرف ثبوتشان خارج است نه ذهن و اگر هم ظرف ثبوتشان بنا بر نظر برخی اساتید حکمت - ذهن باشد از مفاهیم ناظر و کاشف اند نه جعلی؛ لذا طباطبایی در ادامه تصریح می کند که معانی اعتباری - از جمله ملکیت - از معانی حرفیه انتزاع شده اند و حقیقتاً از یک سنخ نیستند:

«از اینجا روشن می شود که همه امور اعتباری - از جمله احکام وضعی - اموری انتزاعی و غیرمستقل در تحقق اند». (همان، ص 246)  
یکی از ناقدان ضمن پذیرش اجمالی نحوه انتزاع ملکیت اعتباری از ملکیت حقیقی (مصباح یزدی 1388، ج 1، ص 133) چنین می نویسد:

«در این زمینه نظر صحیح این است که این مفاهیم هر چند قراردادی و به معنای خاصی «اعتباری» هستند ولی چنین نیست که به کلی بی ارتباط با حقایق خارجی و بیرون از حوزه قانون علیت باشند ... و در حقیقت آن روابط تکوینی و مصالح حقیقی پشتوانه این مفاهیم تشریحی و قراردادی است. (همو 1388، الف، ج 1، ص 26)  
مصباح یزدی در جای دیگری، ضمن توضیح معنای زوجیت و زناشویی، مقصود خود را روشن تر می کند:

«در حقیقت مفهوم اعتباری «زوجیت» یک علامت اختصاری و رمز است که به مجموعه ای از واقعیات اشاره دارد؛ یعنی به جای آنکه رشته ای از واقعیات را در ذهن یا کلام بیاوریم مفهوم زوجیت را به کار می بریم». (همو 1388، ب، ج 1، ص 134)

در واقع وی همراه با پذیرش اعتباری بودن موضوعات اخلاقی و حقوقی، آنها را علائم اختصاری واقعیات می داند. خود در این باره می گوید:

«بنابراین، پذیرفتن حقوق و تکالیف، تصمیم بر عمل به مقتضای آنها، عمل به آن و آثار و نتایج فردی و اجتماعی آن، همه و همه اموری واقعی اند . فقط عنوانی که برای مجموعه این امور حقیقی برگزیده ایم قراردادی و اعتباری است . در علوم طبیعی و ریاضی هم - برای اشاره کردن به امور حقیقی و تکوینی - از علائم و حروف قراردادی استفاده

می‌کنند و غرض از این کار چیزی جز تسهیل و تسریع تفاهم نیست.»  
(همان، ص 134)

احتمالاً مراد وی از قرارداد در اینجا وضع کلمات (کدها) برای دلالت بر امور حقیقی مزبور است. اما این نحوه از قرارداد (وضع لغات) چه در مورد کلمات و چه در مورد هیئت از نوع قراردادهای زبانی بین لفظ و معناست و از محدوده قراردادهای مفهومی و مصداقی خارج است.

احتمال دیگر در کلام وی - غیر از ارتباط لفظ با معنی - اعتباری بودن ارتباط معنا با مصداق است. آنچه از کلام ایشان بر می‌آید معنای دوم است. با تحلیل این احتمال معنای گفتار ایشان این است که مفهوم ملکیت به طور اعتباری بر مجموع امور مذکور دلالت می‌کند. وی در همان جا مثال تصادف را برای یک رشته اتفاقات ذکر می‌کند. آنچه قابل تأمل است این است که حکایت مفاهیمی چون تصادف، هنر نویسندگی، مالکیت (به معنای مذکور) و ... از یک رشته امور پیوسته از جنس دلالت کلّ بر اجزاء و یا حکایت کلی از جزئی است. قطعاً این دلالت و حکایت هرچند توسط مفاهیم انتزاعی صورت گیرد، تابع جعل نیست، لذا از محلّ بحث خارج است.

اشکال دیگری که بر نظر وی وارد است اشکال دور است؛ چراکه مجموعه امور واقعی که به وسیله مفاهیم حقوقی موضوعی حکایت می‌شوند شامل «پذیرفتن حقوق و تکالیف» و «عمل به آنها» است، در حالی که پذیرش این حقوق فرع بر دریافت ذهنی از مفاهیم حقوق است. یعنی باینکه باید ارتکازی از مفهوم بیع داشته باشد سپس اقدام به بیع کند. پس انتزاع مفهوم «مالکیت» و علم به آن متوقف بر علم به آنهاست؛ و چون علم از امور حقیقی است و دور نیز در ام و حقیقی محال است، استحاله لازم می‌آید. البته تفاوت به اجمال و تفصیل (آن‌گونه که در بحث «تبادر» در اصول گفته می‌شود) در اینجا فایده ندارد؛ چون کلام در تعیین حدود و اجمال و تفصیل مفهوم مالکیت نیست، بلکه سخن در اصل پیدایش آن است.

در پایان بحث از موضوعات اعتباری معیار اعتباری بودن موضوعات را به گونه دیگر بیان می‌کنیم:

«ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در وی توان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود

حقیقی و اگر بگوییم م «این سبب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود. (طباطبایی، 1387، ج 2، ص 200)

## 2. محمولات اعتباری

### 1.2. بایستگی یا وجوب

#### 2.1.1. خاستگاه و ساختار مفهومی

طباطبایی معتقد است انسان در آغاز پیدایش قوای ادراکی، ارتباطات علی و معلولی و تأثیر و تأثری را بین اشیاء از جمله میان قوای فعاله خود و حرکات و آثار آنها می‌یابد. نسبت وجود آثار و معلولات به قوای فعاله و علل افعال، وجوب بالغیر است؛ چراکه آثار و افعال آدمی تا به سر حد وجوب نرسد ایجاد نمی‌شود (الشیء ما لم یجب لم یوجد) و طبعاً وجوبشان بالغیر است. از طرفی نیز این نسبت (ضرورت بالغیر) از نسبت های حقیقی است. سپس ذهن همان دریافت اولیه و اجمالی از توقف حرکات بر قوای فعاله را در غیر مورد حقیقی خویش تطبیق می‌کند. منشأ این تصرف علمی (وهمی یا عقلی) نیاز به یک دسته حالات نفسانی و جسمانی است. مثلاً احساس نیاز به حالت سیری او را بر آن داشته که نسبت وجوب بالغیر را از جایگاه حقیقی خویش تکان داده و بین «خود» و «حالت سیری» ببیند. به این خاطر که وی می‌خواهد حالت سیری مثل معلول حقیقی تحت قدرت ایجاد وی باشد. از سوی دیگر، این صرفاً ادعاست و حقیقتاً بین او و حالت مزبور رابطه علیت برقرار نیست و الا جایی برای طلب شیء از سوی معطی و علت آن نخواهد ماند. این تصرف وهمی باعث می‌شود انسان سراغ کارهایی برود که آن حالت و صورت احساسی را به وی می‌بخشند.

طباطبایی می‌گوید:

«و چنان که روشن است در این فکر «نسبت» (باید) از می‌ان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته شده و در میان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت «وجوب» پیدا کرده پس از آنکه نداشت و در حقیقت صفت «وجوب» و «لزوم» از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله می‌باشد؛ و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت

و جوب و لزوم متّصف شده ... مثلاً در مورد خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلّق «باید» را «سیری» قرار داده ولی چون می بیند سیری بی بلعیدن غذا و بلعیدن بی جویدن و بی به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی برداشتن و برداشتن بی نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و ... ممکن نیست، به همه این حرکات صفت وجوب و لزوم می دهد. (همان، ص 192-199)

عبارت منقول حاوی نکات مختلفی است. آنچه اکنون درصدد بیان آن هستیم این است که ایشان نسبت حقیقی مستعار برای وعاء اعتبار را، نسبت وجوب بالغیر می دانند. در ادامه همان مقاله چنین می نویسند:

«مثلاً ما نسبت وجوب (باید) را از نسبت ضرورت خارجی که در میان علّت و معلول خارجی است گرفته ایم». (همان، ج 2، ص 216)

پس از روشن شدن مدّعی طباطبایی و بیان استدلال های وی بهتر است به نقل نقدهای وارد بر آن پرداخته و آنها را تحلیل کنیم تا ابعاد بیشتری از نظریه اعتباریات آشکار شود.

مصباح یزدی که بیش از سایرین به نقد مبانی استاد خود پرداخته است، در مورد مسئله فوق نیز با طباطبایی اختلاف دارد. وی «وجوب» در اعتباریات را وجوب حقیقی (نه مستعار از وجوب حقیقی) و از نوع «وجوب بالقیاس الی الغیر» می داند. وجوب بالقیاس صفت علّت تامّه یا ناقصه در مقایسه با وجود معلول و یا صفت معلول در مقایسه (نه استناد) با علّت تامّه است.

وی معتقد است علل غاییه انسان در افعال اخلاقی و حقوقی خویش دو نوع است و افعال انسان را می توان در ارتباط با هر یک از این دو نوع علّت به گونه ای بررسی کرد. دسته نخست اغراض افعال، اغراضی هستند که فاعل قبل از فعل، به انگیزه تحصیل آنها قصد انجام فعل را دارد. (از این جهت بود که طباطبایی بر افعال، صفت وجوب اعتباری بار می کرد)؛ و جهت دیگر افعال و دسته دوم اغراض، اغراض خواسته یا ناخواسته ای است که تکویناً بر فعل مترتب می شود. به عبارت دیگر، دسته نخست اغراضی است که عامل فعل را به غرض تحصیل آنها انجام داده است و دسته دوم آثاری است که پس از وقوع فعل بر آن مترتب می شود؛ خواه با اغراض شخص عامل هماهنگی داشته باشد و خواه نداشته باشد. مثلاً سخن آسیه زن فرعون که گفت: «لا تقتلوه عسی أن ینفعنا أو نتخذة ولداً». (قصص: 9) حاکی از دسته اول اغراض است و



سخن خدای متعال «فالتقطه آل فرعون لیكون لهم عدواً و حزناً» (قصص: 8) از اهداف تکوینی دسته دوم است.

وی در ادامه می‌گوید هرگاه فعل ر ا در ارتباط با هدف مطلوب از جهت مطلوبیت در نظر عامل بسنجیم، مفهوم «ارزش» از آن انتزاع می‌شود؛ و هرگاه آن را از نظر رابطه وجودی با نتیجه مترتب بر آن لحاظ کنیم مفهوم «یا بایستگی» یا «شایستگی» از آن برداشت می‌شود که در لسان فلسفی از آن به «ضرورت بالقیاس» تعبیر می‌شود. سپس وی با توجه به مقدمات مذکور نتیجه می‌گیرد که ملاک صدق و کذب و صحت و خطا در قضایای اخلاقی و حقوقی، تأثیر آنها در رسیدن به اهداف مطلوب است؛ تأثیری که تابع میل و رغبت کسی نیست و مانند سایر روابط علی و معلولی از واقعیات نفس‌الامری است. (مصلح یزدی 1388 الف، ج 1، ص 263)

ممکن است تفکیک بین جنبه ارزشی و جنبه تکوینی اغراض هر فعل برای مخاطبان این توهم را به وجود آورد که وی از محل بحث (جنبه ارزشی افعال) خارج شده و یکسره بحث را به فضای تکوینی منتقل کرده، و در نتیجه از محل نزاع خارج شده است. در حالی که وی با تفکیک فوق و حفظ مورد بحث (جنبه ارزشی افعال) احکام جنبه تکوینی را در مورد امور ارزشی پیاده کرده است.

وی در جای دیگری می‌گوید:

«مفهوم باید و واجب اخلاقی و حقوقی هم در واقع از قبیل معمولات ثانیه فلسفی است و اگر احیاناً معانی دیگری در آنها تضمین شود یا به صورت دیگری از آنها اراده گردد نوعی مجاز یا استعاره خواهد بود.» (همان، ج 1، ص 205)

و بار دیگر همین معنا را بر مورد خاصی تطبیق کرده و می‌گوید:

«و اما آن مفاهیم اعتباری که به عنوان محمولات قضایای حقوقی به کار می‌روند حاکی از ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت می‌باشند، مثلاً وقتی گفته می‌شود: "بریدن دست دزد واجب است" این حکم به این معناست که "بریدن دست دزد از خیانت به اموال مردم و وقوع هرج و مرج پیشگیری می‌کند" یعنی بین بریدن دست دزد و امنیت مالی افراد جامعه ارتباط علی و معلولی برقرار است؛ پس باید دست دزد را برید (علت) تا تأمین مالی افراد جامعه حاصل شود (معلول)». (همو، 1388 ب، ج 1، ص 134-135)

نکته ای که در این عبارت وجود دارد و در تقابل با عبارات سابق طباطبایی است، تحلیل خاص وی از وجوب اعتباری یا اخلاقی و حقوقی است. به نظر می‌رسد تحلیل مزبور هم از لحاظ ساختار و بناء مخدوش است و هم از نظر مبنی و اساس. برای بررسی ساختاری آن بهتر است مفهوم واجب بالقیاس و ضوابط و شرایط فلسفی آن را از دیدگاه خود وی بررسی کنیم.

طبق آنچه از *آموزش فلسفه* نقل کردیم، وی علت (= فعل انسان) را موصوف به ضرورت بالقیاس می‌داند. به این معنا که فعل انسان (= علت) در مقایسه با وجود معلول (= آثار اجتماعی) واجب الوجود بالقیاس است. از سوی دیگر، در همان منبع در بحث از ضرورت بالقیاس، می‌گوید که اگر علت به ضرورت بالقیاس متصف شود لازم نیست علت تامه باشد، بلکه علت ناقصه هم در مقایسه با وجود معلول به صفت ضرورت متصف می‌شود، ولی معلول هنگامی متصف به ضرورت بالقیاس می‌شود که با وجود علت تامه مقایسه گردد نه علت ناقصه. (همو، ج2، ص58)

شرط دیگر ضرورت بالقیاس این است که اگر علت و معلول مورد نظر، زمانی باشند - چنانچه در بحث از افعال انسان و آثار اجتماعی این گونه است - نباید بین علت تامه و معلول کوچک ترین فاصله زمانی ای وجود داشته باشد، هرچند ممکن است علت ناقصه بر معلول تقدّم زمانی یابد، اما هنگامی که همین علت ناقصه نیز بخواهد متصف به وجوب شود بین فرض اتّصاف آن به وجوب و بین وجود معلول نباید فاصله زمانی واقع شود.

نکته دیگری که در مبحث علت و معلول وجود دارد این است که افعال با آثار خود رابطه اعدادی دارند نه رابطه علی. در واقع این گونه ام و ر که علت خوانده می‌شوند فاعل بالعرض هستند نه علت تامه یا ناقصه؛ مانند وجود «بناء» در مقایسه با وجود «ساختمان». (همان، ج2، ص62-63)

با توجه به آنچه از کتاب *آموزش فلسفه* نقل شد، اگر بار دیگر به عبارات منقول از همان کتاب در مورد اعتباریات نگاه کنیم، چند نکته اساسی به نظر می‌رسد.

نکته نخست اشکالی ساختاری است که ناظر به ارتباط قسمت های استدلال ایشان با هم است و آن اینکه ثبوت رابطه علیت حقیقی بین فعل افراد و آثار اجتماعی آنها ممنوع است. چراکه طرفین علیت حقیقی وجود حقیقی خواهند داشت. حال آنکه معلول مفروض ایشان (= تأمین مالی جامعه) عنوانی انتزاعی است. البته انتزاعی بودن یک

عنوان به خودی خود مانع وجود حقیقی نخواهد بود . اما جریان علیّت در چنین عناوین عرفی‌ای به صورت دیگری است.

از آنجا که ایشان تصریح کردند که معنای اصلی معلول مزبور، جلوگیری از خیانت به اموال مردم است و با توجه به اینکه مصداق خیانت یک سری امور وجودی از قبیل حرکات عدوانی سارق به سمت مال مردم و نقل و تصرّف در آن است، روشن می‌شود که تأمین مالی مردم به معنای عدم برقراری علیّت بین قوای وجودی و اعضای فعال اشخاص سارق نسبت به افعال سارقانه و عدوانی آنهاست . پس معلول مفروض ایشان در واقع عدم المعلول (=عدم حرکات عدوانی از سوی اعضای فعاله سارق ) است . لذا معنای دقیق جمله مزبور مانند «نبود ابر علّت نبود باران است » می‌باشد . حال آنکه «لا علیّة فی الأعدام»؛ و بر فرض تنزّل از این مقدار، لازم بود علّت را عدم حرکات سارق فیض کنند، نه مجازات قطع عضو سارق، هرچند عدم حرکات وی در مقایسه با عضو مقطوعه، همچون سالیبه به انتفاء موضوع باشد؛ و حتّی با فرض تنزّل مزبور، علیّت حقیقی برای امنیت مالی در همان فرد مجازات شده جاری است نه دیگران.

اشکال ساختاری دیگر اشکال دور در وجوب است . بیان دور بدین صورت است که اجرای مجازات سارق موجب تأمین هدف در خارج می‌شود و پس از وجود امنیت مالی در خارج (=وجود معلول )، فعل (=علّت ) را با آن مقایسه می‌کنیم و به آن فعل صفت وجوب بالقیاس می‌دهیم. این در حالی است که مقدّمه اجرای مجازات، درک «وجوب قطع ید» است. پس با توجه به اینکه ضرورت بالقیاس در عبارت وی همان معقول ثانی فلسفی است که در مورد حقایق موجوده به کار می‌رود، دور در کلام ایشان واقع می‌شود . چراکه علّت (فعل اخلاقی ) وقتی موصوف به ضرورت بالقیاس می‌شود که معلول (=هدف اخلاقی) تحقّق داشته باشد.

وقتی به دقت به ش الوده کلام مصباح یزدی می‌نگریم در می‌یابیم که سخن وی در آموزش فلسفه - و نیز سخن آتی وی در حقوق و سیاست در قرآن - مبتنی بر یک اساس است؛ تعلق حکم وجوب به معنوی خارجی.

و این مطلب از اساس باطل است . چراکه صرف نظر از جریان علیّت در امور انتزاعی عرفی و عدم آن، ظرف جامعه و امور متحقّق اجتماعی، ظرف معنونات است و ظرف سقوط امر و امتثال آن نه ظرف ثبوت ضرورت در احکام؛ یعنی با قطع نظر از امکان جریان ضرورت بالقیاس در امور مذکور، این ضرورت اساساً مربوط به امور متحقّق خارجی است و اگر کسی ضرورت اخلاقی و حقوقی را از این نوع بداند احکام را

به معنونات سرایت و تعلق داده است . حال آنکه به تعبیر اصولیین متعلق احکام عنوانین‌اند و معنونات غرض حکم‌اند نه متعلق آن؛ یعنی احکام خمسسه به عنوانین تعلق می‌یابند نه معنونات حقیقی . این از جانب احکام اعتباری بود . از جانب روابط علی و معلولی نیز باید دانست که به تعبیر فلاسفه، روابط حقیقی و علیت به عنوانین کلی تعلق نمی‌یابند، بلکه به معنونات خارجی تعلق می‌گیرند . پس اگر منظور وی از ضرورت بالقیاس در گزاره ای اخلاقی همان احکام است و از محلّ نزاع خارج نشده است باید دانست که آن احکام به معنونات تعلق نمی‌یابند؛ و نیز مفاهیم موضوعی اخلاقی یا هر مفهومی - همچون فعل مکلف - که موضوع احکام اخلاقی واقع می‌شوند متعلق روابط علی واقع نمی‌شوند . این دو اشکال از جانب م‌ و م‌ و م‌ در قضایای اخلاقی بود.

شاید اشکال دور سابق باعث شده است که وی در حقوق و سیاست در قرآن از این نگاه تا حدودی عدول کرده و ضرورت را صفت معلول (آثار اجتماعی) قرار دهد . (همان، ج1، ص134-135) بر این مبنا نیز - صرف نظر از اشکالات عام سابق - ایراداتی وارد است. نخست اینکه بالوجدان می‌یابیم منظور ما از «باید» توصیف «فعل اخلاقی» به ضرورت است . چراکه فعل، محضّل هدف است و در اختیار ما قرار دارد . لذا توصیف معلول مزبور به ضرورت، خروج از محلّ بحث است.

اشکال دوم این است که بر فرض اتّصاف معلول به ضرورت بالقیاس باید ه اجزاء علت حضور داشته باشند . (همان طور که گذشت) و علت تا مه یا اجزاء آن که موصوف به ضرورت‌اند با معلول فاصله زمانی نداشته باشند . این درحالی است که در لحظه وقوع فعل اخلاقی هدف تأمین نشده و در لحظه تأمین هدف نیز فعل اخلاقی وجود ندارد.

دامنه کلام را در تح لیل نظر مصباح یزدی با اشکال عام دیگری که بر هر دو سخن وی وارد است جمع می‌کنیم؛ لازمه تعقل ضرورت بالقیاس علت (=فعل)، علم به وجود معلول (=آثار) است و این فرع بر شناخت معلول است . لذا در هنگام اثبات ضرورت برای فعل عامل باید اولاً معالیل آن را تصوّر کرده و سپس تصدیق به وجود آنها کنیم . اشکال تصدیق به وجود آنها گذشت . تصوّر آنها نیز مستلزم علم شخص ادراک کننده وجوب، به فلسفه و آثار تشریح احکام است . پس در جایی که تصدیق برهانی برای تعقل معنای ضرورت لازم است، هیچ کس نمی‌تواند بدون علم تفصیلی به ماهیت آثار یا علم

اجمالی از طریق شارع و سپس پی جویی غیر تقلیدی از وقوع آنها معنای ضرورت را تعقل و تصدیق کند.

از دیگر منتقدین سخنان محمدحسین طباطبایی در خصوص اعتبارات، عبدالله جوادی آملی است. البته انتقادات وی با انتقادات مصباح یزدی متفاوت است. همان طور که گذشت طباطبایی است عمال و جوب را در معنای حقیقی آن حقیقی می دانست و استعمال آن را در معنای اعتباری به گونه ای استعمال مجازی می دید که لفظ آن از همان آغاز برای هر دو وضع شده است. اما با توجه به اصول زبان شناسی و معیارهای لغوی حقیقت و مجاز، لازمه نظر وی وحدت موضوع له در هر دو استعمال است. لذا تعدد کلمه نخواهیم داشت. اما جوادی آملی «باید» در علوم حقیقی و «باید» در احکام را مشترک لفظی می داند و هرگز این دو را به یک معنا ندانسته و مجرای آنها را هم متفاوت لحاظ می کند. (جوادی آملی، 1385، ج1، ص33)

اما در مورد نحوه انتزاع مفهوم و جوب در کلام وی به مطلبی دست نیافتیم.

## ۱.۲.۲. لوازم و آثار

چنان که گذشت طباطبایی معتقد است که هرگونه فعلی که از حیوان و بالأخص انسان صادر می شود از روی پندار تلائم اهداف و آثار مورد انتظار از آن فعل با نیازها و رغبت ها، امیال و عوامل احساسی شخص عامل است و تا این احساس، عزمی نشده و به سرحد اعتبار «وجوب» نرسد فعلی از وی صادر نمی گردد. طباطبایی اصطلاحاً این وجوب را «وجوب عام» می نامد. (طباطبایی، 1387، ج2، ص203)

مصباح یزدی در نقد این دیدگاه می نویسد:

«بنابراین اگر منظور از نیازها و رغبت های مردم، مطلق نیازهای شخصی و گروهی است که همیشه مورد تعارض و تراحم واقع می شود و موجب فساد و تباهی جوامع می گردد، چنین چیزی مخالف با اهداف اساسی اخلاق و حقوق است. و اگر منظور نیازهای خاص و رغبت های والای انسانی است که در بسیاری از مردم خفته و غیر فعال و مغلوب هوسها و امیال حیوانی می باشد منافاتی با ثبات و دوام و کلیت و ضرورت ندارد و موجب خروج این گونه شناخت ها از حوزه شناخت های برهانی نمی گردد». (مصباح یزدی، 1388 الف، ج1، ص26)

نکته‌ای که در عبارت فوق وجود دارد این است که گویا وی لازم می‌بیند اهداف و آثار واقعی افعال بر عاملین روشن باشد و نقد این مطلب گذشت. نکته دیگر در تحلیل افادات وی تفکیک بین میل و اراده است. از آنجایی که امیال و هوس‌ها ریشه اصلی بسیاری از افعال مردم است و با هم در تعارض اند، احکام و واجبات اخلاقی برای این است که در میان این تعارض‌ها، راهی به سوی سعادت ابدی بگشاید. وی در ادامه همان مطلب می‌گوید:

«در برابر ایشان باید گفت شکی نیست که همه شناخت‌های عملی مربوط به رفتار اختیاری انسان است؛ رفتاری که از نوعی میل و رغبت درونی سرچشمه می‌گیرد و به سوی هدف و غایت خاصی متوجه است ... ولی نقش شناخت‌های عملی این است که در مقام انتخاب و گزینش میل‌ها و رغبت‌های متعارض، راهی را نشان دهد که به هدف اصلی و والای انسانی منتهی گردد و او را به سوی سعادت و کمال مطلوب رهنمون سازد. چنین راهی همواره با خواست‌های بسیاری از مردم که در بند هواها و هوس‌های حیوانی و لذت‌های زودگذر مادی و دنیوی هستند وفق نمی‌دهد». (همان، ص 261260)

تفکیک بین میل و اراده در مباحث اخلاقی تفکیکی کاملاً صحیح است و معیارهای اخلاقی را به خوبی شناسایی می‌کند. چنان که مرتضی مطهری نیز می‌گوید:

«... بنابراین اراده یعنی تحت کنترل قرار دادن همه میل‌ها و ضد میل‌های نفسانی و خواست‌ها و تنفرها و خوف‌ها و ترس‌ها و مطابق این نظریه، اخلاق یعنی کاری که بر محور مصلحت سنجی‌ها و اراده باشد نه کاری که ناشی از تسلط یک میل باشد». (مطهری، 1389، ص 55)

آری هر کاری را به بهانه امیال سرکش انجام دادن درست نیست. اما از نکته بسیار مهمی نباید چشم پوشید و آن اینکه این تفکیک و سخن در مورد تدوین قوانین اخلاقی و حقوقی است که ناظر به خود فعل است. ولی کلام طباطبایی در مورد نحوه صدور افعال از انسان و حیوان است.

به دیگر سخن، علمای اخلاق در مقام بیان این مطلب اند که اگر فعلی از لحاظ قانونگذار اخلاق و مدون حقوق خوب بود، آنگاه باید به انجام آن همت گماشت، هر چند مخالف امیال شخصی باشد مانند خوردن داروی تلخ برای بیمار که اراده‌وی او را به این کار تحریک می‌کند، اما امیالش او را از اقدام به آن کار باز می‌دارد.

این در حالی است که طباطبایی معتقد است: صدور هر فعلی - از جمله این فعل شایسته - مشروط به جزم و خواست شخص است و تا وی نخواهد فعل خوب از وی صادر نخواهد شد. همان طور که اگر بخواهد فعل بدی از وی صادر گردد، باید به جزم برسد. بنابراین، در دیدگاه طباطبایی امیال اولی و یا تصمیم گیری ثانوی به تنهایی معیار ارتکاب عمل نخواهد بود، بلکه آنچه معیار است برآیند مجموع رغبت ها و رهبت هاست، که نهایتاً موجب تصمیم گیری وی (= ادراک باید) شده و اقدام عملی را در پی دارد. از این رو نمی توان برای توجیه حسن فعل بما هو هو از طباطبایی دلیل خواست، چراکه کلام وی رأساً ناظر به مرحله صدور افعال است، همان طور که از عبارات سابق ایشان هم بر می آید.

طباطبایی خود می نویسد:

«... و پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آنها پیدا می کنند - چنان که فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده اند - دخیل به این وجوب که مورد بحث ما می باشد، ندارند زیرا وجوب مورد بحث ما، نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی نفسه می باشند و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می باشند ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است». (طباطبایی، 1387، ج 2، ص 203)

چنانچه روشن است ایشان خود کاملاً به تفاوت دو نوع وجوب التفات داشته و این نکته را متذکر شده اند. طبق اصطلاح ایشان وجوب خصوصی فقط شامل نماز واجب و دیگر واجبات الا هییه می شود؛ طبعاً اگر انسان نماز نافله اقامه کند یا - معاذ بالله - مرتکب حرام شود این دو فعل به وجوب خاص متصف نخواهند شد ولی هر دو فعل صادر از انسان به وجوب عمومی توصیف می شوند؛ چنانچه اگر نماز واجب را اقامه نکند به وجوب عمومی متصف نمی گردد. البته وی ضمن تفکیک دو نوع وجوب، اشاره ضمنی نیز به خلط این دو کرده است: «اگرچه آنها نیز مانند وجوب عمومی اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان است».

و با وجود این تصریح، افرادی همچون مصباح یزدی کلام وی را این گونه تفسیر کرده اند:

«بعضی دیگر از فلاسفه قضایای ارزشی را از قبیل اعتباریات اجتماعی دانسته اند که برخاسته از نیازهای مردم و احساسات درونی آنها می باشد و با تغییر آنها تحوّل می پذیرد و ...». (مصباح یزدی 1388 الف، ج 1، ص 260)

روشن است که تمییز صحیح بیان طباطبایی از بحث های اخلاقی مانع آمیختگی های این چنینی خواهد بود. چنان که جعفر سبحانی نیز این دو جهت را تفکیک کرده است. (سبحانی، 1382، ص 243)

اشکال دیگری که از سوی مصباح یزدی بر طباطبایی وارد شده است کفایت تصوّر فایده برخی کارها برای اقدام به انجامشان و بی نیازی از تصوّر «باید» است. وی می گوید:

«شبهه مزبور را به گونه ای دیگر نیز حلّ کرده و گفته اند افعال اختیاری انسان - فردی یا اجتماعی - بدون مفاهیم اعتباری تحقّق نمی یابد ... ما این مطلب را ... نمی پذیریم. به گمان ما برای تحقّق یک فعل اختیاری همین بس است که فاعل آن فعل را برای رسیدن به هدف خود وسیله ای مناسب بداند، هرچند مفهوم "باید" هم در نفس او پدید نیاید ... مثلاً کسی که گرسنه است، غذا هم آماده است و مانعی وجود ندارد به خودش می گوید "باید خورد" و مشغول خوردن می شود این «باید خورد» مفهومی انشایی نیست، بلکه ادراک این واقعیت است که غذا خوردن لذّت آور است و او را از رنج گرسنگی می رهاند. فهم این ارتباط تکوینی برای اینکه مشغول خوردن شود کافی است و هیچ نیازی با انشای «باید» در ذهن خویش ندارد. در امور اجتماعی نیز پس از آنکه قانونگذار ... یک قانون انشا کرد هر یک از اعضای جامعه باید مصلحت خود را در عمل به قانون مزبور ببیند تا انگیزه عمل در او پدید آید و عمل کند و الا اجرا نخواهد کرد». (مصباح یزدی 1388 ب، ج 1، ص 133-134)

همان گونه که روشن است وی در امور اجتماعی پس از انشای «باید» از سوی قانونگذار نیازی به «باید» از سوی مردم نمی بیند و تنها «پذیرش نهایی» مردم را کافی می داند، همان طور که در غذا خوردن نیازی به «باید» انشایی احساس نمی کند. با توجه به تفکیک سابق روشن است اساساً بحث مصباح یزدی حول «باید» های فعل فی نفسه می چرخد، لذا در جایی هم که قطعاً مردم با اجرای «باید» قانونگذار، خود نیز تصمیم بر لزوم عمل به آن می گیرند، وجود مفهوم «باید» را انکار کرده اند. در حالی که «باید»



ناظر به مرحله صدور فعل در هر دو مثال وجود دارد ، با این تفاوت که در مثال خوردن به رویه و تأمل نیاز نیست.

## 2.2. حسن و قبح

راه حلّ و روح نظریه اعتباریات در این بحث همانند بحث «وجوب عام» است. لذا دا منه بحث حاضر از این جهت کمی کوتاه‌تر خواهد بود.

طباطبایی معتقد است هرچند بین ادراک وجوب و ادراک حسن ارتباط وجود دارد ، اما این دو غیر از همدیگرند ، لذا حسن غیر از شایستگی یا بایستگی انجام فعل است . مطابق نظر ایشان این معنای اعتباری نیز از معنایی حقیقی أخذ و استعاره شده است و آن همان معنای «تلائم حسی» است که از مدرکات حقیقی می باشد . زیرا اختلاف انظار و اذواق و نسبی بودن اگر کاشف از اختلاف مزاج ها و واقعیات جسمی یا روحی باشد، مضرّ به حقیقی بودن این صفات نیست و موجب دخول آنها در حوزه صفات اعتباری نمی‌شود . بنابراین، حسن به معنای تلائم حسی از واقعیات بوده و منشأ انتزاع حسن اعتباری خواهد بود. وی می‌نویسد:

«پس باید گفت دو صفت «خوبی» و «بدی» که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند «نسبی» بوده و مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز ما مثلاً می‌باشند. پس می‌توان گفت که خوب ی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملایمت و موافقت یا عدم ملایمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد». (طباطبایی، 1387، ج2، ص204)

وی از همین جا نتیجه می‌گیرد که ذهن پس از دریافت معنای حقیقی فوق آن را در غیر موردش به کار برده و بدین سان معنای حسن و قبح اعتباری پیدا می‌شود . از آنجا که مورد جدیدی که معنای حسن حقیقی در آن استعمال می‌شود میان انسان و فعل خود خواهد بود، روشن است که کاربرد مزبور اعتباری است . برای توضیح بیشتر و بیان اینکه حسن در مورد جدید خود از نوع حسن حسی نیست به بیان ذیل می‌پردازیم . از آن رو که روشن شد تلائم حسی میان قوای وجودی و ادراکات حیوان از سویی با اشیا و خواص آنها یا افعال واقع شده که خود نوعی وجود خارجی حقیقی اند برقرار می‌باشد، فعل پیش از وقوع به چنین صفتی متّصف نخواهد بود . به بیان دیگری نیز می‌توان چنین گفت که ادراک حسن حسی پیش از وقوع فعل وجود ندارد و الا در

صدور فعل تأثیر خواهد داشت . اما تأثیرگذاری آن پیش از وقوع، مستلزم دور خواهد بود چراکه حسن مزبور صفت اشیا و افعال موجود است.

پس استعمال معنای آن در مورد فعل و فاعل آن پیش از وقوع، کاربردی اعتباری خواهد بود. لذا طباطبایی متن سابق را چنین ادامه می‌دهد:

«و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت «وَجوب» انجام می‌گیرد پس ما هر فعلی که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعّاله است انجام می‌دهیم یعنی فعل خود را پیوسته ملانم و سازگار با قوه فعّاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را «خوب» می‌دانیم و در مورد ترک فعل را «بد» می‌دانیم.» (همان، ص 204)

نکته دیگری که شاید به ذهن برسد ترتیب اعتبار «وَجوب» و «اعتبار حسن» است . وی از طرفی اعتبار «وَجوب» را نخستین اعتبار و اولین حلقه دام در ارتباط با طبیعت دانسته (همان، ص 203) و از سوی دیگر در متن اخیر اعتبار وجوب را مسبوق به اعتبار «حسن» می‌داند.

ریشه این مسئله در این نهفته است که مفهوم وجوب نخستین مفهومی است که ذهن انسان برای اعمال خویش انتزاع می‌کند ؛ چراکه برای انجام هر کاری به آن نیازمند است به طوری که پس از ورود در تمامی مقدمات هر کار، آخرین ادراک پیش از مبادرت به آن، ادراک مفهوم وجوب است ؛ لذا اساساً همان تقدّم در انتزاع مستلزم تأخّر در استعمال است . پس آنجا یی که طباطبایی می‌گوید مفهوم وجوب فی نفسه بسی متأخّر از وجوب صدوری (مورد بحث ما) است ، در مقام بیان ترتیب انتزاع و پیدایش اعتبار مذکور بوده است؛ از این رو طبعاً مفهوم وجوب فعل فی نفسه که از احکام خمسّه است پیش از وجوب عام به کار گرفته می‌شود ؛ و سرّ ترتیب مذکور در این است که مفاهیم ناظر به فعل فی نفسه (وجوب جزء احکام خمسّه و یا حسن خاصّ کلام و اخلاق) از مفاهیم کلی هستند که ادراک آنها نیاز به تعقل دارد . از این رو در آغاز پیدایش دستگاه اعتبار و یا در پایان مقدمات شروع فعل که ذهن در سطح مسائل جزئی و یا حسی قرار دارد اثری از آنها نیست ؛ چراکه اولین نیازهای حیوانی و ادراکی مقتضی وجوب عام و حسن عام‌اند نه مفاهیم کلی وجوب و حسن خاصّ . زیرا مفاهیم وجوب و حسن عام - که قبل از هر فعلی وجود دارند - در آغاز پیدایش زاینده تصرّفات قوه واهمه - مشترک میان حیوان و انسان - است هرچند بر اثر تکامل قوه عاقله انسانی

صورت کلی آن هم قابل درک است ، چنان که موضوع نوشتار حاضر که بحثی علمی است واقع شده‌اند.

برخلاف مفهوم وجوب، به این دلیل که استحباب - که مفهومی اعتباری با همان تعریف وجوب عام و خاستگاه آن است - لازمهٔ حیات حیوانی نیست و در هر فعلی حضور ندارد تنها در رتبهٔ ادراکات عقلی برای انسان بما هو انسان ق ابل ادراک است . از این رو سخن مطهری مبنی بر نبود قوه عاقله در حیوان برای اعطاء حدّ چیزی به چیز دیگر به عنوان اشکال بر بیانات طباطبایی (مطهری، 1363، ص20) که جعفر سبحانی نیز آن را پذیرفته است (سبحانی، 1382، ص24) وارد نیست؛ چراکه از سویی مفهوم وجوب و حسن عام برخلاف وجوب و حسن خاص، هم با قوه واهمه - که در حیوان و انسان وجود دارد - درک می‌شود و هم با قوهٔ عاقله فهم می‌گردد و از سوی دیگر چنان چه روشن شد حیوان نیز قوهٔ وهم عملی را در خود دارد . (جوادی آملی، 1383، ص66) پس با توجه به آنچه گذشت هرچند وی محلّ بحث در حسن و قبح خاصّ کلامی و لوازم آن بحث را، در مورد حسن و قبح به معنای تلائم با غرض اجتماع و عدم آن می‌داند (طباطبایی 1417، ج5، ص10) اما آنچه در اینجا مورد بحث است صفت فعل در مرحلهٔ صدور آن از فاعل است نه حسن فعل فی نفسه که بحثی کلامی است . لذا برای تبیین نظریهٔ اعتباریات نخست باید اعتباریات عملی را روشن کرد و سپس به بحث از اعتباریات قانونی (=اخلاقی، شرعی و ...) پرداخت؛ چنانچه بخش عمدهٔ نوشتار حاضر در خصوص بخش اول است. خلط این دو بحث از سوی برخی موجب شده است اشکالات و اتهاماتی را بر طباطبایی وارد کنند. این در حالی است که خود تصریح می‌کند:

«... و پوشیده نماند که "حسن" نیز مانند "وجوب" بر دو قسم است :

حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلّف فعل صادر است چون وجوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد "حسن" صورت خواهد گرفت .» (همان، 1387، ج2، ص204)

### 3. ذاتی در اعتباریات

باورهایی که در اذهان وجود دارد از نظر شدت و ضعف تصدیق عملی و ایمان به آنها متفاوت اند . تصدیقات نظری عقل ممکن است در آغاز تأثیر اندکی در روابط و رفتار ما بگذارند تا وقتی که

ایمان و اعتقادمان به آنها زیاد شده و در رفتار خود به مقتضای تصدیقات مزبور عمل می‌کنیم. طبعاً شدت اعتنا و اعتقاد عملی ما لازم لاینفک استحکام حقایق آن قضایا نخواهد بود. چراکه برخی حقایق خود از روشن‌ترین مسائل‌اند به طوری که همگی آن را در گفتار و اعتقاد صرف، تصدیق می‌کنند، اما در عمل کمتر کسی به مقتضای آنها عمل می‌کند.

مثال این دوگانگی برخورد، در ترس از مردگان است، همان گونه که روح الله موسوی خمینی در برخی آثار خود بدان توجه می‌دهد. وقتی حال ما در توجه به چنین مطلب ضروری‌ای که هر از چند وقت یک بار نمونه‌های آن را پیرامون خود می‌یابیم و باز خویش را از شنیدن فریاد آن کر ساخته ایم، چنین باشد تکلیف ما در توجه به مبدأ و توحید که از دسترس اوهام دور و از همه به ما نزدیک‌تر است روشن می‌شود.

خداوند سبحان - عز اسمه - هستی مبارکش عین ظهور است و مخلوقات او عقلاً - بدان اندازه از هستی سهم دارند که او را می‌نمایند. با این وصف در رفتار آنچه از این واقعیت دوریم که خداوند - عز اسمه - می‌فرماید: «و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون». (یوسف: ص 106) علت این تناقضات این است که اعمال شخص تابع اعتقاد اولیه و فهرست باورهای کلی وی نیست بلکه تابع باورهایی است که آن را واقعی می‌پندارند، چون ظالمی که در مقام بحث و اعتقاد ظلم را قبیح خوانده و در عمل به مقتضای سود و زیانی که آن را واقعی می‌بیند رفتار می‌کند نه آنچه که آن را واقع و منشأ اثر ندیده است. به هر حال معلوم شد که هر آنچه در باور عملی انسان مصداق کمال واقعی مقبول نزد وی باشد در مرحله عمل معیار کنش و واکنش اوست.

به عبارت فنی، انسان به ح سب فطرت خود طالب کمال واقعی است و طلبش هم واقعی است، چه خود از این واقعیت مطلع باشد و چه بی‌خبر یا منکر. مصداق کمال واقعی تابع ادراک اوست، لذا هرچند قولاً چیزی را حق بدانند اما در عمل به دنبال چیزی می‌روند که آن را دارای اثر و کمال مطلوب خود می‌پندارند؛ چه م وافق اعتقادش باشد و چه مخالف؛ زیرا اساساً وی از کمال‌خواهی‌گریزی ندارد.

لذا اشکال برخی در مورد حسن یا وجوب عام وارد نیست. وی جمع میان اعتقاد به قبح فعل فی نفسه یا حرمت فی نفسه آن و حسن یا وجوب صدوری را جمع دو حکم مخالف و محال دانسته است. البته طباطبایی خود به این توهم توجه داشته و آن را پاسخ داده است. (طباطبایی، بی تا، ص 128) اکنون از مجموع آنچه گفته شد می‌توانیم سیر

کمال‌خواهی انسان را از آغاز تصوّر کمال تا اقدام به فعل خاصّ خارجی توضیح دهیم و از آن نتیجه جالبی بگیریم.

عقل عملی حکم به وجوب تحصیل کمال واقع می‌شود بدون تقييد به هیچ شرط یا قیدی می‌کند. در این حکم که عقل مستقلاً آن را درک می‌کند تمام الموضوع، کمال است و عقل بدون هیچ قید دیگری آنچه را که کمال خود می‌بیند مطلوب می‌یابد. در مرحله بعدی عقل به سراغ تعیین مصداق کمال می‌رود. و ممکن است پس از یافتن مصداق کلی به دنبال مورد جزئی‌تر نیز برود تا سرانجام به عین شیء خارجی برسد. مطلوبیت این مصداق مقید به انطباق عنوان کمال بر آنان است. همان طور که مصداق جزئی‌تر به شرط اندراج تحت مفهوم کلی نزدیک به عنوان کمال مطلوب می‌شوند. لذا در مرحله آخر ادراک وجوب تحصیل می‌شود مورد نظر خارجی مقید به مفاهیم کلی‌تر است. برای توضیح بیشتر به این مثال دقت کنیم:

شاید نخستین کمال حسی برای حیوان رفع ألم است؛ (چراکه لذائذ حسی نزد محققان رفع ألم هستند نه لذت حقیقی) پس رفع ألم بدون تقييد به هیچ امر حسی دیگری محکوم به وجوب تحصیل است. در مورد مثال محوری نوشتار حاضر، آنچه مصداق رفع ألم برای گرسنه یا تشنه به حساب می‌آید حالت سیری یا سیرابی است. لذا تحصیل این حالت‌ها نیز در راستای رفع ألم محکوم به وجوب است. پس وجوب تحصیل رفع ألم مقید به کمال بودن است و هرچند قید مزبور توضیحی باشد و تخلف ناپذیر، اما قید و مقید نامبرده در یک رتبه از مطلوبیت برای حیوان و انسان نیستند، بلکه در طول هم اند، و وجوب تحصیل حالت سیرابی نیز مقید به رافعیّت ألم است. در مرحله بعد شخص تشنه راه تحصیل حالت سیرابی را در نوشیدن آب می‌داند. لذا به تحصیل این مقدمه و راه نی‌ز صفت وجوب می‌دهد. طبعاً وجوب نوشیدن آب نیز مقید به ایجاد حالت سیرابی است و الا این راهی برای سیرابی نخواهد بود. از این رو که نوشیدن آب بدون داشتن آب و برداشتن آب بدون حرکت به سوی آن و دراز کردن دست و ... واقع نمی‌شود به همه امور مقدمی مزبور صفت وجوب می‌دهد؛ وجوبی که مقید به تحصیل عنوان کلی‌تر است.

از آنچه گفته شد می‌توان این نتایج را استفاده کرد:

الف) موضوع وجوب همواره تحصیل، ایجاد، طلب و مانند اینها از افعال است نه آثار و حالات و اشیا هرچند حالات و آثار مضاف الیه طلب و تحصیل واقع شوند.

ب) از آنجاکه ادراک وجوب نسبت به تحصیل عناوین جزئی مقید به ایجاد و حصول عناوین کلی‌تر از طریق آنهاست وجوب متعلق به عناوین جزئی تر همان وجوب متعلق به عناوین کلی‌تر است و در حقیقت یک وجوب است که برای تحقق در خارج از عناوین کلی به سوی مصادیق جزئی و نیز مقدمات مصادیق مزبور سیر کرده است و وجوب دیگری در میان نیست، لذا حق در مسئله معروف مقدمه واجب روشن می‌شود.

ج) چون همه مقدمات و عناوین جزئی به قصد واقع شدن در مسیر تحصیل عناوین کلی و عنوان نهایی کمال، مورد طلب واقع می‌شوند، نوعی صفت وحدت را پیدا می‌کنند. محور وحدت نیز تحصیل غایت نهایی از عناوین و مقدمات مزبور است و با همین محور نیز تکثر پیدا می‌کنند. چراکه هدف قریب به دست دراز کردن مثلاً برداشتن لیوان است. اما هدف قریب از چرخاندن شیر آب، جریان آب است. از این رو، به اصطلاح فتی، جامع امور اعتباری هدف آنهاست. لذا جامع عنوانی تنها شامل امور صحیحی می‌گردد که هدف از آنها حاصل می‌شود و اشمال عناوین اعتباری بر مصادیق فاسده مستلزم لغویت است. پس فلسفه اعتبار مقتضی انحصار عناوین در مصادیق صحیح است.

د) در مواردی که حیوان یا انسان در انتخاب کارهایش رویه و تردید به خرج می‌دهد در حقیقت میان چند راه به دنبال کاری است که مندرج تحت کمال مطلق مطلوب شود و خود بدون نیاز به قید تحصیل نشده دیگری و بدون تقیید به امری غیر از عناوین مقدم بر فعل مورد نظر، متصف به وجوب شود. لذا امور جزئی نیز پس از اندراج تحت عنوان کلی، همان وجوب اولی متعلق به کمال به آنها نیز تعلق می‌یابد و بی تقیید به امر جدید دیگری (مطلق از امور جزئی دیگر) متصف به وجوب مذکور می‌شوند. البته شخص در این رویه و تردید به دنبال راحت‌ترین و نافع‌ترین راه می‌گردد؛ چراکه اصل انتخاب اسهل و نافع خود از مصادیق کمال است و فعلی که در مسیر تحصیل کمالی قرار دارد باید مندرج تحت این کمال نیز باشد. البته کمال مطلق که تمام کمالات در راستای تحصیل و وصول به آن است، وجود صرف و حقیقت محض خداوند سبحان است.

هـ) با توجه به آنچه گذشت، معنای ذاتی در اعتباریات به خوبی روشن می‌شود. از آنجا که ذاتی صفت حکم است ذاتی بودن حکمی برای موضوعی خاص در وعاء اعتبار به معنای تمام‌الموضوع بودن آن مورد برای حکم مزبور و استفاده حکم از موضوع مورد نظر بدون هیچ

تقییدی است. لذا ذاتی در وعاء اعتبار همان اطلاق اصولی است (طبق نظر برخی از اصولیین) زیرا برخی همچون روح الله موسوی خمینی اطلاق در باب الفاظ را چنین معنا کرده‌اند: «لفظ "تمام الموضوع" برای حکم عقلاء باشد». (سبحانی، 1387، ص 120؛ خمینی، 1372، ج 2، ص 315)

مظفر نیز در بیان اینکه حسن، ذاتی عدل است، عناوین را از جهت محکومیت به حسن به سه دسته علت، مقتضی و بی تفاوت تقسیم کرده است و از آنجا که علیت حقیقی در اعتباریات جاری نیست، علیت مورد نظر خود را چنین توضیح داده است: «و بنابراین معنای علیت و اقتضا در اینجا روشن می شود، چراکه مراد از علیت این است که عنوان به خودی خود «تمام الموضوع» حکم عقلاء به حسن یا قبح باشد». (المظفر، 1385، ج 1، ص 20)

«مثلاً در مورد خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلق "باید" را "سیری" قرار داده ولی چون می بیند سیری بی بلعیدن غذا و بلعیدن بی جویدن و بی به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی برداشتن و برداشتن بی نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و ... ممکن نیست به همه این حرکات صفت وجوب و لزوم می دهد و چون می بیند که قوه فاعله در حقیقت یک چیز می خواهد به همه این حرکات و یا به یک دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی می دهد و به همین قیاس ...» (طباطبایی، 1387، ج 2، ص 199)

و نیز می گوید:

«چنان که از بیان گذشته دستگیر می شود قوای فاعله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمییز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فاعله قرار داده (معنای بایستی را به وی داده، وجوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می کند». (همان، ج 2، ص 20)

با توجه به مطالبی از این دست معنای این کلام نیز به خوبی روشن می شود:

«و گاهی که انسان در انجام دادن فعل ارادی خود به فکر و تروی محتاج است، چنان که اغلب کارهای ما همین رنگ را دارد ، در حقیقت در میان عنوان‌های گوناگونی که قابل انطباق به فعل می باشند یک عنوانی می‌جوید که با انطباق وی فعل نسبت وجوب مطلق (بی تقیید) را پیدا کند و این سخن با رجوع به گفت و گویی که سابقاً در مبحث «اعتبار وجوب» کردیم بیشتر روشن می‌شود». (همان، ج2، ص226-227)

البته این سخن ایشان در مثالی عکس مثال سابق ما تطبیق شده است ولی اشکالی ندارد؛ چراکه فعل مورد نظر وی مستوی النسبة به وجوب و ترک است و وی دنبال عناوین مندرج تحت کمال مناسب با نیازش می گردد تا عنوانی بیابد که با فعل مورد نظر همخوانی داشته باشد و به آن مبادرت ورزد. و گفتار و تطبیق سابق ما نیز درست و مستفاد از مبانی ایشان در طول مقاله ششم از اصول فلسفه است. بدین ترتیب می توان ذاتی مربوط به اعتباریات را از بیانات طباطبایی استخراج کرد.

#### 4. اعتباریات حین صدور؛ نسبیّت یا ثبات

با توجه به آنچه گذشت میان محمولات یک فعل یا موضوع اعتباری از حیث صدور آن فعل از حیوانات و انسان‌ها و محمولات آن فعل یا موضوع فی نفسه در نظر انسان - نه حیوان - الزاماً هماهنگی و توافق وجود ندارد. و در صورت تخالف، محذور اجتماع دو حکم مخالف پیش نمی‌آید. (طباطبایی، بی تا، ص128) لذا اشکال لزوم اجتماع دو حکم مخالف در آن واحد در موضوع واحد یا اشکال ضروری نبودن حضور مفهوم «باید» پیش از ارتکاب هر فعل اختیاری (مصباح یزدی، 1388، ج1، ص138) و اشکالاتی دیگر از این دست را ناشی از عدم دریافت مقصود صاحب اصول فلسفه و روش رئالیسم دانسته، و آنها را وارد ندانستیم.

اکنون نوبت آن رسیده است که به توضیح بیشتری در خصوص اعتباریات مورد بحث و تفاوت آن با اعتباریات اخلاقی و حقوقی و ... بپردازیم تا خلط‌ها بی از این دست را روشن کنیم. بیانات طباطبایی ناظر به مرحله‌ی اخیر در مسیر تکون اراده یا میل است. این زاویه نگاه تفاوت اساسی با احکام افعال و موضوعات اعتباری فی حدّ نفسه دارد زیرا وی معتقد است هر فعلی از جهت صدور تابع احساسات و دواعی خاصی است که آگاهی به احکام افعال فی نفسه می تواند در شکل گیری تصمیم نهایی در انسان مؤثر باشد. اما این دو نه به یک معنا هستند و نه متلازم. نکته بسیار مهم در این بین این است که قضیه «عوامل احساسی علت اعتبار احکام در مرحله صدور افعال اند» و نیز



قضیه «تغییر عوامل احساسی موجب تغییر اعتبارات مذکور است» دارای جهت ضرورت ذاتیه‌اند.

در میان موجهات، جهت ضرورت ذاتیه بر ضرورت ثبوتی و محمول برای موضوع به شرط بقاء ذات موضوع دلالت دارد. از این رو در قضیه نخست که در مورد اصل وجود موضوع سخنی به میان نیامده نه می‌توان گفت که از فحوی قضیه مزبور فهمیده می‌شود خود موضوع ضروری الثبوت است و نه می‌توان ادعا کرد که قضیه مزبور بالالتزام دال بر امتناع ثبوت موضوع خود است.

این دو داوری را نسبت به قضیه دوم نیز نمی‌توان مرتکب شد؛ چراکه مفاد آن ضرورت ثبوت تغییر اعتبارات هنگام وجود تغییر در عوامل احساسی است بدون اینکه نسبت به بقاء یا زوال یا تغییر عوامل احساسی سخنی گفته شده باشد. برای تقریر بیشتر این معنا عبارتی دیگر از طباطبایی نقل می‌کنیم:

«این مصادیق تازه دارای این حدود هستند تا جایی که احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آنها از میان می‌روند و با تبدل آنها متبدل می‌شوند، چنان که مثلاً می‌توان روزی یک فرد انسان را از روزی احساسات ویژه «شیر» تصور کرد و روزی دیگر به واسطه بروز احساسات دیگری «موش» قرار داد. پس این معانی قابل تغییر می‌باشند و با تبدل عوامل وجودی خود (احساسات درونی) متبدل می‌شوند.» (طباطبایی، 1387، ج2، ص164-165)

این در حالی است که برخی همچون مصباح یزدی و به تبع ایشان دی‌گران تصور کرده‌اند که طباطبایی قائل به ضرورت تغییر دواعی در اعتبارات است. (مصباح یزدی، 1388 الف، ج1، ص260؛ محسن غرویان، 1374)

اما همان‌طور که دیدیم ایشان قائل به امکان فقد این عوامل یا تغییر آنها بودند نه ضرورت فقد یا تغییرشان. لذا حتی حکم به وقوع تغییر و فقدان عوامل مزبور نمی‌دهند تا چه رسد به ضرورت آن دو. پس بررسی تغییر و تبدل یا زوال آن عوامل را از جای دیگری باید جست. البته این مطلب را می‌توان از بحث سابق در ذاتی باب اعتبارات فهمید. خلاصه تطبیق آن بدین صورت است که اگر ثبوت حکمی برای موضوعی مقید به انراج آن موضوع تحت مفهوم کلی تری باشد بقای حکم مزبور تا وقتی است که غرض شخص از عنوان کلی باقی باشد و موضوع مزبور نیز به عنوان راه مناسب تأمین آن عنوان تلقی شود. طبعاً عناوینی جاویدند که کمالات لاینفک انسان بما هو انسان اند

و عناوینی که کمال بُعد حیوانی وی‌اند تنها در حیات حیوانی حیوان و انسان وجود دارد و عناوینی که کمال بُعد اجتماعی انسان اند در عرصه اجتماع وی باقی می‌مانند. موضوعات نیز تا زمانی که تنها مصداق و یا راه منحصر تأمین آن عناوین اند، در مدت زمان وجود عناوین مزبور آنها را همراهی می‌کنند، قهراً در صورت امکان استخدام راه بهتری این موضوعات فاقد حکم عناوین کلی‌تر خواهند شد.

از این رو هنگامی که اجتماع و زندگی اجتماعی از چهره این جهان رخت بر بندد، لوازم چنین اعمالی نیز زائل خواهد شد. چنان چه خداوند درباره روز قیامت چنین می‌فرماید: «فلا أنساب بینهم یومئذ و لا یتساءلون». (مؤمنون: 101) طباطبایی ذیل این آیه بیان می‌گوید:

«و سخن خداوند که "فلا أنساب بینهم نفی آثار انساب به واسطه نفی اصل اسباب است. زیرا آنچه که موجب اعتبار اسباب و حفظ آنها می‌شود نیازهای دنیوی است که انسان را به زندگی اجتماعی می‌کشاند؛ زندگی‌ای که مبتنی بر خانه سازی و اجتماع خانگی است و به دنبال خود تعارف و عطوفت دو سویه و انواع تعاون و همیاری و دیگر لوازم بقای زندگی دنیایی را به دنبال دارد. روز قیامت نیز ظرف پاداش اعمال و سقوط اسباب انجام آن اعمال است. پس جایی برای اسباب دنیوی از جمله انساب و لوازم و خواص و آثارش باقی نمی‌ماند». (طباطبایی 1417، ص 159، 69)

این در مورد زوال برخی دواعی برای برخی اعتبارات بود. در مورد تغییر آنها نیز باید دانست که ایشان برخی اعتبارات را قابل تغییر می‌دانند. همان طور که برخی دیگر را نسبی نمی‌دانند.

بنابراین، طباطبایی تغییر و یا ثبات اعتبارات را تابع تغییر و ثبات عوامل داعی به اعتبار می‌داند و این به معنای قضاوت در مورد تغییر و ثبات دواعی مذکور نیست، بلکه با بیانات دیگری به قضاوت در مورد آنها می‌پردازد؛ زیرا در فضای بحث فلسفی ایشان از اعتباریات نه جایی برای قول به نسبییت وجود دارد و نه جایگاهی برای قائل شدن به ثبات. همچنین معلوم شد که چون سخن در اعتباریات حین الصدور است اراده و میل تفاوتی در پیدایش آنها ندارد. لذا این اعتبارات بین حیوان و انسان مشترک است و به همین دلیل در این نوع از اعتبارات بین «خود» عالی و «خود» دانی انسان ها نیز تفاوتی نیست.

### نتیجه گیری

پس از بررسی مسیر تشکیل اعتبار و تحقیق ماهیت اعتبارات اولیه انسان روشن شد که سازمان اعتبار دو ثمره متفاوت را در طول هم به دنبال دارد؛ اعتباریات صدوری و اعتباریات قانونی که از لحاظ احکام و آثار نیز با هم متفاوت اند. همچنین دانسته شد که عبارات طباطبایی نه گویای نسبت اعتباریات است نه بیانگر مطلق بودن آنها. زیرا اعتباریات از آن روی که اعتباری است نه نسبی است و نه مطلق، بلکه نسبت و ثبات آنها تابع تغییر و ثبات مبادی اعتبارات است و کلام وی در اعتباریات و ماهیت آن از اساس ناظر به ثبات و عدم ثبات نیست و استطراداً به توضیح مبادی برخی اعتبارات می پردازد.

در این نوشتار، همچنین نوع دیگری از «ذاتی» ارائه شد که ملاک ارتباط بین قضایای اعتباری را بیان می کند، بدون اینکه به ارتباط تولیدی به معنای رایج آن بینجامد.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی آملی، عبدالله<sup>۱۳۸۵</sup>، تفسیر موضوعی قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۳. -----1383، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم، ج 10.
۴. سبحانی، جعفر<sup>۱۳۸۲</sup>، حسن و قبح عقلی، نگارش علی ربانی، قم، مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۵. -----1378، الموجز فی اصول الفقه، قم، مؤسسه الامام الصادق (ع)، چاپ چهاردهم.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین<sup>۱۳۸۷</sup>، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پورقی از مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ شانزدهم، ج 1 و 2.
۷. -----، بی تا، حاشیه الکفایه، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی (ره).
۸. -----1428، مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی، قم، باقیات و مکتبه فدک لاحیاء التراث، چاپ اول.
۹. -----1417، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی، الطبعة الأولى المحققة، ج 5 و 15.

۱۰. غروی‌ان، محسن 1374، مقالات فلسفی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۱۱. المظفر، محمدرضا 1385، اصول الفقه، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ شانزدهم.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی 1388 الف، آموزش فلسفه، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ هشتم، ج 1.
۱۳. ----- 1388، حقوق و سیاست در قرآن 1، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ دوم، ج 1 و 2.
۱۴. مطهری، مرتضی 1389، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، چاپ سی و چهارم.
۱۵. ----- 1363، نقدی بر مارکسیسم، تهران، انتشارات صدرا، چاپ اول.
۱۶. الموسوی الخمینی، السید روح الله 1372، مناهج الوصول الی علم الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی (ره).
۱۷. الموسوی الخمینی، السید مصطفی 1376، تحریرات فی الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمینی (ره)، چاپ اول، ج 1 و 2.