

استاد مطهّری و ادراکات اعتباری علامه طباطبائی^(ه)

علی اصغر جعفری ولنی*

استادیار دانشگاه شهید مطهّری، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۸/۲۰)

چکیده

علوم و ادراکات آدمی یا حقیقی هستند یا اعتباری. ادراکات حقیقی از هستی خارجی حکایت می‌کنند که برآیند فعل و انفعالات حاصل میان ماده خارجی با حواس هستند، اما ادراکات اعتباری (گرچه منشاء هستی‌شناختی دارند)، از خارج حکایت نمی‌کنند، بلکه مقام آنها مقام جعل، آفرینش، قرارداد و فرض است. اعتبار با ظهور علم حضوری در ساحت علم حصولی معنا می‌یابد و وجود انسان به تمامیت می‌رسد. در واقع، ادراکات اعتباری یک سلسله افکار میانجی بین طبیعت انسانی و خواص و آثار تکوینی هستند. نظریه ادراکات اعتباری به عنوان ابتکار علامه طباطبائی^(ه) بر رئالیسم تعاملی مبتنی است، چراکه دریافت ما در تعامل با واقعیت تصحیح می‌شود و تکامل می‌یابد. همچنین طرح ادراکات اعتباری نتیجه مواجهه علامه با مسئله تکثر است که بر اساس آن، تکثیر ادراکات انسان توضیح می‌یابد و به تبع آن، ماهیت گزاره‌های اخلاقی تبیین می‌شود، بدین گونه که استدلال علامه برای اعتباری بودن حسن و قبح و نفوذ احساسات در اعتباریات، ناخودآگاه به نسبت‌گرایی هنجاری منجر می‌شود، هرچند که مطهّری با پذیرش نظریه اعتباریات سعی در ثابت نگه داشتن پایه‌های اخلاقی دارد. استاد مطهّری معیار ادراکات اعتباری را وابسته به قوای فعاله انسان دانسته است که وی را برای رسیدن به کمالات خود برمی‌انگیزد تا بتوان در آنها نسبت «باید»، «وجوب» یا «ضرورت» اعتباری را فرض کرد. همچنین عطف توجه به ادراکات اعتباری، راه گفتگو با دیگر اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها را می‌گشاید، گرچه جهت‌گیری علامه طباطبائی^(ه) و استاد مطهّری در مواجهه با تکثر متفاوت است.

واژگان کلیدی: ادراکات حقیقی و اعتباری، معقولات اولی و ثانی، اعتباریات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع، مسئله تکثر، نسبت‌گرایی اخلاقی.

* Email: jafari_valani @ yahoo.com

مقدمه

یکی از موضوع‌های اصلی در انسان‌شناسی، مسئله معرفت انسان است که چالش‌های زیادی در این بحث مطرح هستند؛ از جمله اینکه آیا اساساً انسان توانایی کسب معرفت را دارد؟ اگر انسان توانایی کسب معرفت را دارد، از چه طریق و به چه صورت معرفت برای او حاصل می‌شود؟ آیا چیزی با عنوان فطرت وجود دارد؟... صرف نظر از توانایی انسان برای کسب معرفت، پذیرفتن راه‌های گوناگون رسیدن به شناخت با یکی از سه راه عقل، حس، قلب، و نیز اعتراف به کارکرد ویژه آنها در سیر شکل‌گیری ادراکات انسان، یکی از مفاهیمی که همواره انسان را درگیر خود نگاه داشته است، ادراکات اعتباری است؟ (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۴۹۳-۳۳۹). این مسئله که اساساً ادراکات اعتباری چگونه شکل می‌گیرند و جایگاه آنها در تقسیم‌بندی انحای معقولات چگونه است، بسیار حائز اهمیت می‌باشد. مایه اصلی توجه به ادراکات اعتباری علامه طباطبائی بیشتر معرفت‌شناسانه بوده، گرچه ظرفیت‌های عمیق این بحث برای فهم عالم مدرن و معاصر و نیز درک ژرف‌تر مناسبات حاکم بر آن نیز غیرقابل انکار است. اگر بتوان با تحلیل فرایند تفکر در انسان، چگونگی ایجاد ادراکات اعتباری را دریافت، مشاهده می‌شود که ادراکات اعتباری نقش قابل ملاحظه‌ای در زندگی بشر خواهند داشت، چراکه ما با ادراکات اعتباری است که می‌توان نظام‌های اخلاقی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را شکل داد و به آن پایبند بود. همچنین بسیاری از روابط بین انسان‌ها و رابطه آنها با محیط پیرامونشان در محدوده همین مفاهیم اعتباری قرار می‌گیرند؛ زیرا انسان موجودی است که می‌تواند خود و جهان را به صورت‌های متفاوت درک کند و رفتارهای گوناگون از خود بروز دهد. متفکری که فقط در پی فهم ادراکات حقیقی است، تنها بر اساس داشته‌های فرهنگی خویش می‌اندیشد و هنوز تکثر برایش اهمیت پیدا نکرده است. لذا شناخت دقیق اعتباریات به عنوان یکی از مهم‌ترین و چالش‌برانگیزترین مباحث معاصر در فلسفه اسلامی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

۱- جایگاه تاریخی و منطقی

علم حصولی به دو قسمت حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود و مقصود ما از حقیقی، صورت علمیه‌ای است که از خارج گرفته می‌شود و مراد ما از اعتباری، خلاف آن است. برای توضیح این مطلب، لازم است شناخت اطلاق‌های چهارگانه اعتباری و حقیقی یادآوری شود:

۱- حقیقی به معنای نفس واقعیت خارجی؛ مانند تحقق عینی وجود که اصیل است و در مقابل آن، اعتباری معنایی است مانند ماهیت که تحقق عینی و اصالت در خارج ندارد، بلکه عارض وجود است.

۲- حقیقی به معنای ماهیت موجود با وجود مستقل و منحاز؛ مانند ماهیات جوهری که موجودیت مستقل و منحاز دارند و اعتباری به معنای ماهیتی است که موجودیت مستقل و منحاز ندارد؛ مثل مقوله اضافه که آن را اعتباری گویند؛ یعنی وجود آن خارج از طرفین اضافه نیست.

۳- حقیقی، یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجود ذهنی چنین نیست؛ مانند همه ماهیات حقیقی و اعتباری؛ یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل به ناچار در خارج برای آن وجود اعتبار می‌کند؛ مانند مفهوم عدم که در خارج موجود نیست.

۴- حقیقی، یعنی آنچه عقل نظری ناچار است که به تحقق آن اذغان نماید. مانند انسان و مالکیت آن نسبت به قوای خویش و نظیر آن. در مقابل، اعتباری، یعنی آنچه را که عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد؛ مانند عناوین رئیس و مرئوس بودن، مالکیت، زوجیت و ... که عقل عملی در سطح زندگی اجتماعی برای آنها وجود فرض می‌نماید و بر این موجودات اعتباری، آثار مربوطه‌ای را ترتیب می‌نماید (ر.ک؛ همان: ۴۴۵-۴۵۸).

مقصود ما در این مقام از حقیقی و اعتباری، همان معنای سوم از معانی چهارگانه فوق است. می‌توان گفت که آشنایی حکمای اسلامی با بحث اعتباریات در قالب یکی از دو مسئله زیر صورت گرفته است: ۱- معقولات ثانیه که همان اعتباریات بالمعنی الأعم است و به دو قسم فلسفی و منطقی تقسیم می‌شود. اینجا اعتباری در مقابل اصیل است که در بحث اصالت و اعتباریت وجود یا

ماهیت مورد بررسی قرار می‌گیرد و استاد مطهری نیز به پیروی از حکمای گذشته چنین بحثی را ذیل مسئله پیدایش کثرت در ادراکات مورد بحث قرار می‌دهد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۸۰: مقاله پنجم). ۲- ابتکار استاد مطهری در سایه علامه طباطبائی، پرداختن به اندیشه‌های پنداری و ابزاری (مفاهیم اخلاقی و ارزشی) است که با عنوان مستقل اعتباریات بالمعنی الأخص در فلسفه اخلاق به آن می‌پردازد و برای این دسته از مفاهیم باب تازه‌ای می‌گشاید (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۴۱۳ - ۴۰۱). امهات و ارکان چنین تفکری در زمینه ادراکات اعتباری یا اندیشه‌های ارزشی و انشایی، در مواضع مختلفی از آثار این دو اندیشمند مورد بحث قرار گرفته است: یکی از آن مواضع، کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (همان، مقاله ششم) است که صبغه‌ای کاملاً فلسفی دارد و از سویی، ملهم از بحث اصولیین در این باب است و تا حدودی نیز ناظر به نظریه برخی متفکران مغرب‌زمین همچون مارکس می‌باشد (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۸۹۲ - ۸۹۰). آثاری که از استاد مطهری به طرح این مسئله در حوزه فلسفه اخلاق پرداخته است، کتاب *فلسفه اخلاق و مقاله «جاودانگی اصول اخلاقی»* در کتاب *نقدی بر مارکسیسم* است که در آنها اشکالات پنجگانه‌ای را بررسی کرده است (ر.ک؛ همان: ۷۴۰-۷۰۵). همچنین اثر دیگری که به طرح این مسئله در حوزه فلسفه اخلاق پرداخته، *تفسیر المیزان علامه طباطبائی*^(۵) است که گرچه نگاهی تفسیری به موضوع دارد، اما با طرح آرای معتزله و اشاعره در این باب، صبغه کلامی و بعضاً فلسفی به خود گرفته است (ر.ک؛ طباطبائی، بی تا: ج ۲، ۳ و ۴).

این نظریه، استعداد و قابلیت به‌کارگیری در حوزه دانش‌های گوناگون را دارد، اما تاکنون بیشتر از دیدگاه روانشناسی فلسفی ادراکات، فلسفه اخلاق و دانش اجتماعی مورد توجه قرار گرفته است. از آن روی که چگونگی پیدایش و تولید اعتبارات را بحث می‌کند، روانشناسی فلسفی است، از آن نظر که بحث از حسن و قبح و نیز بایدها و نبایدها را در بر می‌گیرد، با فلسفه اخلاق ارتباط پیدا می‌کند و از آن لحاظ که نقش برخی اعتبارات را در تکون و تداوم زندگی اجتماعی بازمی‌نماید، صبغه جامعه‌شناختی دارد. علامه طباطبائی^(۵) فیلسوفی برخاسته از سنت‌های فکری ایرانی اسلامی در زمان حاضر است که علاوه بر اشراف و احاطه به این سنت‌ها و قدرت نفوذ وی در این مسائل و موضوع‌ها، می‌توان گفت منش والای او در رویارویی با مسائل جدید در تاریخ تفکر معاصر ایران نظیر ندارد. به گواهی شهید مطهری، این ابتکار علامه در قالب پرداختن به اندیشه‌ها و مفاهیم اخلاقی و ارزشی، با عنوان اعتباریات بالمعنی الأخص در فلسفه اخلاق، در سابقه فکری اندیشمندان

مسلمان تازگی دارد و از رابطه ادراکات اعتباری با ادراکات حقیقی، وجود یا نبود رابطه منطقی و تولیدی بین آنها و ... سخن می‌گوید. همچنین با تکیه بر ادراکات اعتباری می‌توان به بازخوانی فلسفه پرداخت، چون این امر با فلسفه سینوی مقابله می‌کند (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۸۰). در ادامه، ابتدا شکل مختصری از ادراکات در انسان، سپس معرفی انواع معقولات و در پایان نیز مسئله ادراکات اعتباری با تأکید بر جنبه معرفت‌شناختی آن مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲- سیر ادراک از حسّی تا اعتباری

۲-۱) انواع ادراک در انسان

در کلی‌ترین نگرش به ادراکات انسانی، می‌توان آن را به چهار مرحله تقسیم کرد:

الف) محسوسات؛ شامل لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و باصره که کار این قوا، ادراک دنیای خارج است.

ب) خیال: در این مرحله از ادراک، صور جزئی که از طریق تماس حواس با دنیای خارج ایجاد شده است، ضبط و نگهداری می‌شود.

ج) وهم: در این مرحله، صوری که در قوه خیال ضبط شده است، در ارتباط با هم اندازه‌گیری، طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی می‌شود. در قوای متوهمه دو کار اساسی انجام می‌شود که ابتدا صور محسوس طبقه‌بندی، و آنگاه رابطه بین صور معقول و محسوس برقرار می‌شود. د) عقل: در این مرحله، پیچیده‌ترین مسئله، یعنی ساخت مفاهیم کلی از مفاهیم جزئی اتفاق می‌افتد (ر.ک؛ همان: ۳۵۹-۳۵۰).

۲-۲) فرایند احساس تا عقل

پرداختن به این مسئله که کیفیت سیر ذهن از حسّیات تا معقولات چگونه است، بسیار حائز اهمیت می‌باشد و نتایج علمی فراوانی در پی خواهد داشت. متفکران و اندیشمندان اسلامی نیز سهم بسزایی در شکل‌گیری، تدوین و تکامل این مباحث داشته‌اند. اساس تمام ادراکات بشر، اولاً از درک بی‌واسطه و حضوری «خود» و ثانیاً حاصل ارتباط این «خود» با دنیای خارج است. بی‌تردید

حواس انسان پایه تمام ادراکات در انسان است و معقولات در انسان، ریشه در حواس انسانی دارند؛ به عبارتی آنچه ما از دنیای خارج درک می‌کنیم، به وسیله حواس است و تأثیرها و نتایج این ادراک حسی در فرایند بسیار پیچیده و نظام‌مند ذهن انسان ضبط، طبقه‌بندی و تحلیل می‌شود و مفاهیم کلی، یعنی همان «معقولات» پدید می‌آیند. حکمای اسلامی در باب کیفیت حصول علم و معرفت، غالباً از نظریه ارسطو پیروی کرده‌اند. از سویی، اینان اعتراف می‌کنند که نفس کودکان انسان در حال قوه و استعداد محض است و لوح بی‌نقشی است که فقط استعداد پذیرفتن نقوش را دارد و بالفعل واجد هیچ معلوم و معقولی نیست و از سوی دیگر، ادراکات جزئی را مقدم بر ادراکات کلی عقلی می‌شمارند (ر.ک؛ همان: ۲۴۸).

همان‌گونه که گذشت، «حس» مایه تفکر انسان است و علم که به عبارت دقیق، «حضور مجرد است نزد مجرد»، ریشه در حواس دارد، اما باید توجه داشت، اینکه حواس شالوده تفکر در انسان است، بدین معنی نیست که حواس را تنها راه معرفتی انسان بشماریم، بلکه باید بین این دو تفاوت قائل شد. درک انسان درجات و مراحل دارد که ابتدایی‌ترین آن، ادراک محسوسات و برترین آن ادراک معقولات ثانی فلسفی، منطقی و اعتباری است.

۲-۲-۱) معقولات

معقولات یا همان مفاهیم کلی به دو دسته عمده تقسیم می‌شوند: الف) معقولات محسوس که در رابطه با محسوسات هستند؛ یعنی مجموعه ادراکات کلی عقلی که با مقایسه عقل به دست می‌آیند و حکایت از نحوه وجود اشیاء می‌کنند. به این قسم، «معقولات اولی» گفته می‌شود. ب) معقولات غیر محسوس که همان معانی کلی در عقل انسان هستند و قطعاً از سنخ معقولات اولیه و صور اعیان یا انعکاس اعیان اشیاء در ذهن نیستند. به این قسم، «معقولات ثانیه» گفته می‌شود. در این مرحله، ذهن پس از دریافت صور حسی، با یک نوع فعالیت خاص و با یک ترتیب ویژه، این مفاهیم را از آن صور محسوسه انتزاع می‌کند (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۴۸).

۲-۲-۲) وجه تمایز معقولات اولی و معقولات ثانی

یکی از تمایزهای بین معقولات اولی و ثانی این است که معقولات اولی مسبوق به یکی از حواس هستند، ولی معقولات ثانیه مسبوق به حس نیستند، چون معقولات اولی کلیاتی هستند که صورت مستقیم اشیاء در ذهن می‌باشند و ذهن از راه حواس، آن صورت‌ها را از خارج گرفته است و به عبارت دیگر، در ازای هر معقول اولی، یک صورت جزئی حسی (یا خیالی) وجود دارد، برخلاف معقولات ثانیه که صور اشیاء خارج، در ذهن نیستند ... مثلاً علیت (معقول ثانی فلسفی) یا کلیت (معقول ثانی منطقی) که به وسیله حواس از خارج به ذهن نیامده‌اند، چون وجود محسوس خارجی ندارند (ر.ک؛ ابراهیمیان، ۱۳۷۸: ۱۲۲).

۳-۲-۲) معقولات ثانی

معقولات ثانیه نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) معقول ثانی فلسفی: ذهن انسان پس از گرفتن، حفظ، طبقه‌بندی و کلی‌سازی اطلاعات و پس از تحلیل آنها، با توجه به دنیای خارج، پی به روابطی بین عناصر خارجی می‌برد و قوانین و الگوهای ذهنی را کشف و ابداع می‌کند که محل صدق این الگوها و قوانین کلی، همان دنیای خارج است، اما خود این مفاهیم ساخته ذهن هستند و وجود عینی در خارج ندارند. به این دسته از معقولات، معقولات ثانی فلسفی گفته می‌شود که نه از قبیل معقولات اولیه و صورت‌های امور عالم خارج هستند که مستقیماً از راه حواس وارد ذهن شده باشند و نه از جمله معقولات ثانی منطقی که صرفاً حالات ذهنی باشند و هیچ حکایتی از خارج در آنها نباشد، بلکه معقولات ثانی فلسفی، ادراکاتی هستند که در عین اینکه از خارج گرفته نشده‌اند، از خارج نیز حکایت می‌کنند... و ظرف صدق آنها، خارج است؛ یعنی بر اشیای خارجی حمل می‌شود. ب) معقول ثانی منطقی: در این دسته از ادراکات، ذهن پس از ساخت مفاهیم کلی از صور محسوسات جزئی (معقولات اولی)، بر اساس تحلیل و بررسی بین همین مفاهیم کلی ذهنی، مفاهیمی خلق می‌کند که کاملاً ذهنی هستند. بنابراین، عروض و اتصاف معقولات ثانی منطقی (هر دو)، ذهنی است. به این دسته از ادراکات معقول، «انتزاعیات» نیز گفته می‌شود.

۲-۲-۴) وجه اشتراک و افتراق معقولات ثانی فلسفی و منطقی

وجه اشتراک این دو ادراک معقول، در این است که هیچ کدام مستقیماً از خارج گرفته نشده‌اند، بلکه با نوعی تحلیل ذهنی به وجود آمده‌اند. وجه افتراق این دو در این است که معقول ثانی منطقی از ملاحظه خصوصیات و کیفیات سایر معقولات حاصل می‌شود و فقط قابل انطباق بر مفاهیم ذهنی می‌باشد، ولی معقولات ثانی فلسفی از تجزیه و تحلیل ذهن درباره وجود خارجی و شئون آن، حاصل شده است و قابل انطباق بر حقایق عینی می‌باشند (ر.ک؛ همان: ۱۲۳). بنابراین، ذهن انسان در مرحله معقولات، دو گونه کارکرد اساسی انجام می‌دهد: الف) ایجاد یک ادراک جدید حاصل از بررسی بین معقولات اولی و دنیای خارج. ب) ایجاد یک ادراک جدید حاصل از تحلیل بین خود مفاهیم ذهنی که حاصل آن تنها بر مفاهیم ذهنی قابل حمل است.

۲-۳) ادراکات اعتباری

ذهن انسان غیر از این دو کارکرد کلی و اساسی، کارکرد ویژه‌ای نیز به نام «ادراکات اعتباری» پیدا می‌کند. به نظر می‌آید ادراکات اعتباری، شکل پیشرفته‌ای از تحلیل است که با توجه به تمام حالات و کارکردهای ذهنی، بین سه ضلع مثلث (معقولات ثانی، دنیای خارج و نیز طبع و نیاز انسانی) پدید می‌آید. ذهن در این حالت، دست به ایجاد قانون‌هایی می‌زند که از این نظر، شکل پیشرفته‌ای از تحلیل است. در این شکل از ادراکات، کارکرد ذهن شبیه حالت‌هایی است که در مرتبه معقولات فلسفی دارد. تعبیر «ادراک» در ادراکات اعتباری به معنای تصدیق است، نه به معنای تصوّرات اعتباری، و معنای اعتبار نیز نوعی جابه‌جا کردن مفاهیم است؛ یعنی تصوّرات اولیّه هر امری نزد انسان، حقیقی است و اعتبار در انسان یعنی جابه‌جا کردن اسناد حده موجودی به موجود دیگر که حکما با اختلاف نظر، آن را شأن قوه متخیله می‌دانستند، چرا که کار قوه متخیله از نظر امثال شیخ اشراق هم ادراک است و هم تصرف در مدرکات، درحالی‌که اکثر حکمای مشاء معتقدند که کار قوه متخیله از سنخ ادراک نیست، بلکه صرف تصرف است. نظر علامه طباطبائی^(۵) در این باب آن است که قوه متخیله ضمناً می‌تواند ادراک هم بکند. او در این بحث با اخذ مفهوم اسناد در تعریف اعتباری، تلویحاً نشان می‌دهد که ادراکات اعتباری باید از جنس تصدیقات مجازی باشند، نه از جنس تصوّرات، و اگرچه وهمی و دروغی هستند، اما دروغ‌های مؤثری هستند که آثاری

بر آنها مترتب می‌شود، چرا که هر تصدیق اعتباری بر تصوّرات حقیقی مبتنی است. از این رو، چنین قضایایی محتوای ادراکی دارند. استاد مطهری در تبیین این نظر معتقد است که انسان هیچ تصوّری را نمی‌تواند از پیش بسازد و هر تصوّری حتماً باید نسخه‌ای در نفس‌الأمر داشته باشد؛ خواه این نفس‌الأمر، جهان خارجی باشد و یا جهان درونی؛ به عبارتی، خاصیت علم، حکایت کردن و عین کاشفیت است و باید از چیزی حکایت کند. در عین حال، وی بر آن است که تصدیقات اعتباری از تصدیقات حقیقی نتیجه نمی‌شوند، چراکه بین این دو از هیچ یک از دو طرف، از نظر منطق مادی، ارتباط تولیدی وجود ندارد؛ یعنی جنس و ماده قضایای حقیقی در مقدمات به گونه‌ای است که به قضیه ارزشی و اعتباری منجر نمی‌شود (ر.ک؛ سروش، ۱۳۵۸: ۳۴۵-۳۵۰).

۲-۳-۱) تعبیرهای گوناگون «اعتبار»

برای کلمه «اعتبار» اصطلاحات متفاوت وجود دارد. گاهی مفهوم اعتباری مقابل مفهوم حقیقت به معنای معقولات اولی است که بنا بر این تعریف، تمام معقولات ثانی منطقی و فلسفی، اعتباری قلمداد می‌شوند. بنا بر یکی از معانی که برخی برای مفهوم کلمه اعتباری متصور شده‌اند، به سه دسته از مفاهیم، اعتباری گفته می‌شود که عبارتند از: الف) مفاهیمی که عین واقعیت خارجی هستند. ب) مفاهیمی که عین لاواقعیت هستند. ج) مفاهیمی که واقعیت ذهنی دارند، ولی واقعیت خارجی ندارند. برخی نیز مفهوم اعتباری را در بحث اصالت وجود و ماهیت طرح می‌کنند و دسته‌ای دیگر، کلمه اعتباری را به مفاهیمی از قبیل حقوق و اخلاق اختصاص می‌دهند (ر.ک؛ همان: ۱۳۸-۱۳۷). در اینجا «اعتبار» را از دیدگاه منطق در یک تقسیم‌بندی بین معقولات با دو ویژگی «عروض» و «اتّصاف»، «ذهنی» یا «خارجی»، مورد ارزیابی قرار می‌دهیم و معقولات طبق این دو ویژگی، به سه قسم تقسیم کرده‌ایم و اعتباریات را در رتبه سوم قرار دادیم.

بر این اساس، مفاهیمی که در طرف محمول یا موضوع قضایای اخلاقی و حقوقی قرار می‌گیرند، از قبیل معقولات اولی نیستند که مابه‌ازای خارجی و عینی داشته باشند و از این روی، به یک معنی اعتباری نامیده می‌شوند، ولی اعتباری و قراردادی بودن آنها به این معنا نیست که به کلی بی‌ارتباط با حقایق خارجی و بیگانه از واقعیت‌های عینی باشند. مفاد اصلی قضایای اخلاقی و حقوقی، بیان رابطه علی است که بین کار و هدف اخلاقی یا حقوقی وجود دارد و همان‌گونه که بین علت و

معلول، «ضرورت بالقیاس» وجود دارد و فرض ضرورت معلول، مستلزم فرض ضرورت علت است، بین افعال اختیاری انسان (که موضوع اخلاق است) و نتایجی که بر آن مترتب می‌شود، همین رابطه «ضرورت بالقیاس» مطرح است؛ یعنی نتایج افعال اختیاری، معلول‌های فعل اختیاری است و فعل اختیاری نسبت به آنها ضرورت بالقیاس دارد و «باید» و «نبایدهای» اخلاقی تعبیرهایی از همین رابطه ضرورت بالقیاس هستند. این رابطه علّیت گاهی در خارج و بین دو شیء عینی و خارجی می‌باشد، مثل آتش و حرارت که در فرض وجود آتش، وجود حرارت ضرورت بالقیاس دارد که به آن معقول ثانی فلسفی می‌گوییم. گاهی نیز ممکن است رابطه علّیت بین یک فعل و نتیجه‌اش باشد که به این قسم، اعتباریات می‌گوییم (ر.ک؛ همان). به هر حال، شکل کارکردها بین معقول ثانی فلسفی و اعتباریات شبیه هم هستند و به نظر می‌رسد که این شباهت، اهمیت التزام به برخی مفاهیم اعتباری را روشن کند.

۲-۳-۲) منشاء به وجود آمدن مفاهیم اعتباری

تردیدی نیست که عوامل طبیعی و شرائط ادامه حیات، همیشه و همه جا یکسان نیست. این اختلاف و تفاوت شرائط ادامه حیات قهراً موجب اختلاف و تفاوت احتیاج‌های حیاتی موجود زنده می‌شود؛ یعنی ادامه حیات در هر محیطی مستلزم مجهز بودن موجود زنده به وسایل، ابزارها و تجهیزات ویژه‌ای است که احتیاج‌های مخصوص آن محیط را رفع کند. فلاسفه و دانشمندان طبیعی هر دو به این اعتقاد داشته‌اند و آن را «اصل انطباق با محیط» نام نهاده‌اند. انسان همانند هر موجود زنده دیگر برای سهولت در ادامه حیات خویش، دست به تغییرهایی در محیط اطراف خود و نیز در وجود خود می‌زند، اما بحث در تغییرهایی است که انسان به صورت ارادی و از روی اختیار و سنجش بر محیط اطراف و به‌ویژه در روابط بین خود و دیگران ایجاد می‌کند؛ یعنی اینکه رابطه ادراکات عقلانی و اصل انطباق با محیط چگونه است؟ محیط اطراف انسان تا چه حدی می‌تواند روی ادراکات انسان تأثیرگذار باشند؟ کدام یک از ادراکات انسانی قابلیت تغییر و انطباق‌پذیری با محیط پیرامون را دارد؟ آیا بدیهیات انسانی قابلیت تغییرپذیری را دارند؟ معقولات ثانی منطقی و فلسفی در پیوند با اصل انطباق با محیط، چگونه عمل می‌کنند؟ (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۷۷-۳۷۴).

چنان که می‌دانیم، بدیهیات هیچ گاه قابل تغییر نیستند؛ زیرا از این حیث برای ما بدیهی به شمار می‌آیند که در موضوع‌های آنها قابلیت تغییر نیست و چنان ثباتی دارند که چیزی نمی‌تواند وضعیت آنها را متغیر و دگرگون کند و ما به تجربه آن را آموخته‌ایم. همچنین معقولات ثانی فلسفی نیز از این سنخ هستند؛ زیرا آنها از بررسی ویژگی‌های پایدار و اصول کلی عالم حقیقی و عینی پدید آمده‌اند و از این رو، این قسم از معقولات نیز قابلیت تغییر ندارند و اصول کلی هستند که از روابط کلی و ثابت دنیای خارج گرفته شده‌اند. معقولات ثانی منطقی نیز به نوبه خود قابلیت چنین تغییرپذیری را ندارند، چراکه معقولات ثانی منطقی، محصول تجزیه و تحلیل مفاهیم ذهنی در ذهن است و قوانین ذهنی در ذهن نیز تابع برخی اصول ثابت و کلی هستند که تفکر را در انسان شکل می‌دهند، لذا معقولات ثانی منطقی و فلسفی غیرقابل دگرگونی هستند (ر.ک؛ همان، ۱۳۷۶، ج ۱۳: ۷۰۴-۶۸۵).

حال این پرسش مطرح است که تغییرهایی که در حوزه ادراکات و اندیشه انسانی رخ می‌دهد، از چه نوع تغییری است و در کدام یک از انواع ادراکات انسان رخ می‌دهد؟ در پاسخ باید گفت که ادراکات به دو گونه است: حقیقی و اعتباری. ادراکات اعتباری مولود اصل کوشش برای حیات و تابع اصل انطباق با احتیاج‌ها است و مانند بسیاری دیگر از شئون جسمانی و نفسانی، یک سیر تکاملی را طی می‌کند، برخلاف افکار و ادراکات حقیقی که تابع این اصل نیست و یک وضع ثابت، مطلق و یکنواختی دارد، اما چنانچه قبلاً نیز بیان شد، اعتباری بودن در مقابل حقیقت، به معنای کاذب بودن و یا بی‌ارزش بودن نیست، بلکه برعکس، اعتباریات با توجه مستقیم به روابط انسان و محیط واقعی اطراف آن در ذهن ایجاد می‌شوند؛ یعنی هر یک از مفاهیم اعتباری بر روی حقیقتی استوار است و یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و نسبت به آن مصداق، حقیقی است و عروض آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است، با این تفاوت که آن مصداق جز در ظرف توهم، مصداق آن مفهوم نیست. در حقیقت، این عمل خاص ذهنی (اعتبار) یک نوع بسط و گسترش است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفاهیم حقیقی ایجاد می‌کند و این خود یک نوع فعالیت تصرفی ذهن روی عناصر ادراکی است (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۹۵-۳۹۱).

به طور کلی، ریشه ایجاد مفاهیم اعتباری، نیازهای انسانی است که با توجه به آنها در محیط اطراف، دست به خلق و اعتبار مفاهیم جدید می‌زند، به گونه‌ای که خود را ملتزم به عمل بر طبق آن

می‌کند؛ زیرا بر طرف شدن نیازهای خود را در پیروی از قراردادهایی می‌داند که آن را مطابق رفع نیازش ایجاد کرده است. مختصر اینکه مفاهیمی که از خارج مأخوذ نیستند، طبعاً اموری هستند که ذهن آنها را انتزاع نموده، ولی بدیهی است که ذهن ما آنها را ابتدا بدون استمداد از مفاهیم دیگر نساخته، بلکه از مفاهیم دیگر نشأت گرفته است و گرنه برای آنها حکایت از ماورا ممکن نیست، در صورتی که می‌بینیم امثال مفهوم وجود، عدم و کلی از ماورای خویش حکایت می‌کنند و این جنبه حکایت، خلاف فرض است (ر.ک؛ سلیمانی، ۱۳۸۵: ۳۳-۵۵).

انواع مفاهیم اعتباری

از دیدگاه‌های گوناگونی می‌توان با مفاهیم اعتباری روبه‌رو شد. اعتبارسازی چون مولود احساسات درونی و مناسب قوای فعّاله آدمی است، از نظر ثبات، تغییر، بقاء و زوال تابع آنها هستند. احساسات درونی خود دو دسته‌اند: احساساتی که لازمه نوعیت نوع انسان و مقتضای ساختمان طبیعی وجود او هستند، غیرقابل تغییر می‌باشند، برخلاف احساسات شخصی. بنابراین، اعتباریات دو قسم هستند: ثابت و متغیر. از سوی دیگر، پاره‌ای احساسات و دواعی در انسان (چه تنها و چه در میان جمع) وجود دارد، اما پاره‌ای دیگر بدون فرض اجتماع، قابل بروز نیست و در رابطه با غیر، تعیین می‌یابد. از این نظر نیز در یک تقسیم‌بندی دیگر، اعتباریات دو قسم می‌باشند: «اعتباریات قبل‌الاجتماع» و «اعتباریات بعد‌الاجتماع» (ر.ک؛ همان: ۴۲۹-۴۲۸).

اعتباریات قبل‌الاجتماع یا اعتباریات شخصی

استاد مطهری به تبع علامه طباطبائی^(۵) این موارد را از جمله اعتباریات پیش از اجتماع برمی‌شمارد.

وجوب

انسان با ملاحظه طبع و خواسته‌هایش و نیاز به رفع این احتیاج‌ها، دست به تدوین و ایجاد اعتباریات مختلف می‌زند و خود را ملزم به پایبندی به انجام و تبعیت از این قواعد می‌سازد. این وجوب، وجوب در هنگام عمل است و هیچ فعلی از بایدها و نبایدهای اعتباری بی‌نیاز نیست.

حُسن و قُبْح (خوبی و بدی)

بی‌تردید ما بسیاری از چیزها را دوست داریم و آنها را «خوب» می‌دانیم و از بسیاری از چیزها اکراه داریم و آنها را «بد» می‌انگاریم. این استناد خوبی و بدی، یک امر کاملاً نسبی و زائیدهٔ بلافصل اعتبار وجوب است، چراکه در حقیقت، بسیاری از مسائل، بد یا خوب نیستند و این خوبی و بدی زائیدهٔ احساسات و طبع انسانی ماست. لذا حُسن و قُبْح افعال، اعتباری است و جزء اوصاف نفس‌الامری افعال نیست؛ یعنی اوصاف حُسن و قُبْح، اعتبار ماست، نه کشف ما از اوصاف افعال. اوصاف اعتباری تکویناً در عالم خارج وجود ندارند، بلکه انسان این اوصاف را به افعال نسبت می‌دهد. اینکه حُسن و قُبْح، تابع خواستها و نیازهای انسان است و نه برعکس، به نفی اخلاق مطلق می‌انجامد.

انتخاب آخَف و آسَهَل

اگر انسان را در انجام دادن دو کار (یکی با مشقّت و دیگری با سهولت) مختار بدارند، طبعاً گرایش به انجام آن کاری دارد که با سهولت انجام می‌پذیرد، چراکه انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایهٔ کم، سود بسیار برد و با تلاش کمتر، کاری سنگینتر انجام دهد. این گرایش به آسانی و سهولت از طبع انسانی سرچشمه گرفته است و می‌توان آن را از جملهٔ اعتباریات شخصی نام برد.

استخدام و اجتماع

منفعت‌طلبی و ویژگی طبیعی و فطری آدمی است و هر موجودی به مقتضای میزان توان خود برای بقا و حفظ حیات خویش دست به ترکیبی از توانایی‌های خود و عناصر موجود در محیط اطراف خویش می‌زند. انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. ما برای سهولت در ادامهٔ حیات، همواره در پی استخدام و به‌کارگیری عناصر موجود در اطراف حیات زیستی خویش هستیم و سعی داریم به این شکل راه را برای ادامهٔ حیات خویش هموارتر سازیم. نتیجهٔ گرایش همگانی استخدام در همهٔ افراد بشر این است که زندگی جمعی تشکیل می‌شود (اصل اجتماع). انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته سود خود را از همه می‌خواهد (اعتبار استخدام) (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج

۱۳: ۷۳۰-۷۲۶) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حُسن عدالت و قُبْح ظلم).

متابعت علم

انسان فطرتاً رئالیست است؛ یعنی ما در صحنهٔ فعالیت خود با واقعیت خارج سروکار داریم، اما در واقع، آنچه نصیب آدمی است، علم به واقعیت است، نه خود واقعیت؛ یعنی معلوم خارجی همیشه در جامعهٔ علم به ما رخ می‌نماید، چراکه انسان به حسب تکوین، به «علم» اعتبار متابعت می‌دهد و در جایی که علم مفقود است و آدمی به امر مورد نظر یقین ندارد، بر حسب اعتبار آخف و آسهل، به ظن خود اعتبار می‌دهد و ظن اطمینانی و متابعت از آن را جایگزین علم می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۳، ج ۶: ۴۳۹-۴۳۰).

اعتباریات بعدالاجتماع یا اعتباریات اجتماعی

از جمله اعتباریات پس از اجتماع می‌توان موارد زیر را برشمرد:

الف) اصل ملک

منشاء این اعتبار در اصل از واژهٔ «اختصاص» است. واژه‌ای که اجازهٔ تصرف را در شیء مختص فرد یا گروه در محدودهٔ اجتماع می‌دهد، لذا آدمی هر چه را که در حیطهٔ تصرف او قرار گیرد، برای خود می‌خواهد و در برابر عواملی که با این اختصاص مقاومت کنند، به مقابله برمی‌خیزد. این اختصاص‌ها چیزی است که امروزه حقوق نامیده می‌شود.

ب) کلام و سخن (اعتبار زبان)

کلام و سخن از جمله پیچیده‌ترین توانایی‌های انسان است. ما برای آنکه بتوانیم یکدیگر را از مقاصد و نیازهای خود آگاه سازیم، به طریقی توسل جستیم تا بتوانیم نیاز ایجاد ارتباط و انتقال معانی را مرتفع کنیم. لذا زبان و کلام در انسان شکل گرفت تا او بتواند فراتر از دلالت عقلی و طبیعی، اصوات و الفاظی را برای دلالت بر معانی مختلف اعتبار نماید. تقریباً در هر اجتماع شکل خاصی از حروف، کلمات و آواها شکل گرفت که زمینهٔ افتراق زبان‌ها را فراهم ساخت.

ریاست و مرئوسیت

ریشه این اعتبار، اصل استخدام و اجتماع به عنوان یکی از اعتبارات شخصی و فردی می‌باشد، اما در حیطه اجتماع، اعتبار استخدام شکل گسترده‌تری پیدا می‌کند تا بتواند روابط خاص گروهی انسان‌ها را شکل و سامان بخشد. دامنه اعتبار ریاست و مرئوسیت بسیار وسیع است و به نوعی شامل اعتبارات شخصی مثل وجوب، حُسن و قُبْح و نیز آخف و آسهل می‌شود. این اعتبار روابطی خاص را در اجتماع ترسیم می‌کند که در سلسله رئیس تا مرئوس، یعنی برای هر یک از افراد در رتبه بالاتر اجتماعی تا رتبه‌های پایین‌تر اجتماع، محدوده خاصی از بایدها و نبایدها را در نظر گرفته است. لذا در چگونگی خود تابع قوت و ضعف طرفین است.

تساوی طرفین

خواص اعتبارات ریاست و مرئوسیت در این قسم نیز جریان دارد؛ یعنی برای جامعه عمل پوشیدن اوامر و نواهی رئیس از ناحیه مرئوسین، نظام پاداش و کیفر اعتبار می‌شود، با این تفاوت که امر و نهی در اینجا جنبه مولویت ندارد، بلکه به خوبی و بدی خود فعل متکی است. از این رو، این اوامر و نواهی را «ارشادی» می‌نامند (ر.ک؛ همان: ۴۴۴-۴۵۱).

تحلیل سیستمی نظریه ادراکات اعتباری

بنا بر یک تقسیم‌بندی کلی در پایان مقاله ادراکات اعتباری (ر.ک؛ همان: ۴۵۵-۴۵۲)، این نظریه سه بخش دارد:

(۱) چگونگی پیدایش علم اعتباری

موجودات عالم طبیعت غایاتی دارند که طبیعت راه رسیدن به آن غایات را به صورت تکوینی تعبیه کرده است. انسان نیز برای رسیدن به مقاصد و غایات خود (کمالات ثانیه) ناگزیر است ابزارهایی را ابداع کند و در واقع، تصدیقات اعتباری همان ابزارهای فکری یا فکریهای ابزاری هستند که عمدتاً خود را به شکل باید و نبایدها در احکام نشان می‌دهند؛ به عبارت دیگر، از آنجا که انسان موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، اراده از علم پیروی می‌کند، لذا انسان برای انجام

فعالیت خود نیازمند علوم و ادراکاتی است که اراده او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزاند. این علوم و ادراکات، اعتباری بوده که ویژگی انگیزش در آنها وجود دارد، در حالی که علوم و ادراکات حقیقی و واقعی ویژگی انگیزشی ندارند و تنها از واقع گزارش می‌دهند. علوم و ادراکات اعتباری در اثر احساسات درونی انسان که «مولود یک سلسله احتیاج‌های وجودی مربوط به ساختمان ویژه او می‌باشد»، پدید می‌آیند و انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، اقدام به فعالیت می‌کند تا نیازهای وجودی خود را پاسخ دهد. اساس اعتبار، دادن حدّ موجودی به موجود دیگر در ظرف وهم است، از این رو، اعتبارسازی انسان نوعی مجاز‌گویی فلسفی است.

چگونگی پیدایش کثرت در علوم اعتباری

در آغاز این بخش، اعتباریات در نسبت با اجتماع به دو گونه پیش از اجتماع و پس از اجتماع تقسیم می‌شود. حال باید دید که نسبت این دو گروه چیست؟ تأمل در این گفتار نشان می‌دهد که این دو تقسیم‌بندی بر یکدیگر انطباق دارند؛ یعنی اعتباریات پیش از اجتماع، اعتباریات عمومی ثابت، و اعتباریات پس از اجتماع، اعتباریات خصوصی متغیر هستند. از تحلیل علامه طباطبائی^(۵) به دست می‌آید که همه اعتباریات اجتماعی، در اساس و بنیاد متغیر هستند و در معرض تحول و دگرگونی می‌باشند و اعتبارات ثابت، اعتباریات پیش از اجتماع هستند که با هر شخص انسانی همراه هستند و در نسبت میان انسان و ماده خارجی ظهور و بروز دارند. بنابراین، احکام و قوانین ناظر به فرد انسان و ارتباط او با جهان خارج، ثابت بوده، ولی احکام و قوانین ناظر به ارتباط انسان با جامعه (احکام و قوانین اجتماعی)، متغیر و پویا هستند. استاد مطهری بر آن است که اگرچه اعتبارات عامه قابل تغییر نیستند، ولی به وسیله برخی از آنها می‌توان در برخی دیگر تصرف کرد و به وجهی اعتبار عمومی را از کار انداخت. از این رو، تغییر اعتبارات، خود یکی از اعتبارات عمومی است.

چگونگی ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی

این بخش در پاسخ به این پرسش است که چرا علوم و ادراکات اعتباری به وجود می‌آید یا انقسام می‌یابد؟ نظام طبیعت با قرار دادن ساختمان ویژه وجودی برای انسان، او را به گونه‌ای قرار داده که برای برطرف ساختن احتیاج‌های وجودی خود، به علوم و ادراکات اعتباری روی آورده است

و بدین گونه می‌خواهد آثاری واقعی و حقیقی در خارج ایجاد کند و از این ساختمان وجودی و عملکرد خاص، مسیر ویژه انسان به سوی حرکت تکاملی او را در نظر داشته است (ر.ک؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۲: ۷۰؛ همان، ج ۳، ۱۴۷؛ همان، ج ۴: ۹۴-۹۲ و همان، ج ۵: ۱۵۸). مهم‌ترین انتقادهایی که از نظریه ادراکات اعتباری در فلسفه اخلاق شده، نادیده گرفتن همین بخش از سوی منتقدان است. از این رو، مفاهیم اعتباری همان مفاهیمی است که به وجود و عدم برمی‌گردند. علاوه بر این، مفاهیم نفس‌الامری غیرخارجی همان اعتباری هستند؛ زیرا اگر ماهیات حقیقی باشند، باید در خارج موجود شوند و آنچه وجود خارجی برای آن نیست، ماهیت ندارد. لذا اعتباریات مورد بحث از معقولات ثانیه فلسفی و منطقی می‌باشند؛ زیرا اگر در معقولات اولی می‌بودند و در ماورای ذهن ابتدائاً معقول می‌شدند، بی‌گمان از سنخ ماهیات حقیقی بوده‌اند، در صورتی که اعتباری بودن آنها مفروض است و مستلزم خلف است و این قضیه کلیه، انعکاس کلی دارد؛ یعنی هر معقول ثانی ناگزیر اعتباری می‌باشد؛ زیرا اگر حقیقی می‌بود، در رتبه اول از تعقل واقع می‌شد که چنین پنداری موجب خلف است.

از این بیان معلوم می‌شود که تقسیم فلاسفه از معقولات به معقول اول و ثانی و آنگاه معقول ثانی به فلسفی و منطقی، تقسیمی است حاصر، اما مفاهیم اعتباری اجتماعی از قبیل ملک اجتماعی، مولویت، عبودیت، ریاست و مرئوسیت و نظایر اینها که در سطح معشیت اجتماعی مطرح است، مفاهیمی هستند که عقل نظری آنها را نمی‌شناسد و حقیقت این گونه مفاهیم عبارت است از اعطای حد چیزی به موجب نیازمندی زندگی دسته‌جمعی به ترتیب دادن آثار یک امر بر امر دیگر. این گونه مفاهیم از شعاع شناسایی عقل نظری به دور است و بر خارج نفس‌الامری که اعتبار می‌نماید، صدق نمی‌کند و هیچ گونه حد و برهانی که در حقایق جاری می‌گردد، در اینها جاری نمی‌شود و ظرف صدق اینها همان ظرف وهمی است که عقل عملی برایشان اعتبار می‌کند.

تفاوت اعتباریات و حقیقیات

ادراکات یا تصدیقات اعتباری در مقابل ادراکات یا تصدیقات حقیقی قرار می‌گیرد. تفاوت عملکرد ذهن در رابطه با امور حقیقی و اعتباری، از مهم‌ترین وجوه افتراق این دو مفهوم با هم هستند. تفکر همان بررسی و تحلیل میان دو مفهوم و پیدا کردن حد مشترکی میان آن دو به نام

«حدّ وسط» است که میان این دو مفهوم ارتباط برقرار می‌کند، اما تفکّر به این معنی تنها در محدوده مفاهیم حقیقی یا همان حقیقیات اتفاق می‌افتد و در اعتباریات همواره رابطه موضوعات و محمولات، وضعی و قراردادی، و نیز فرضی و اعتباری است و هیچ مفهوم اعتباری با یک مفهوم حقیقی و یا یک مفهوم اعتباری دیگر، رابطه واقعی و نفس‌الأمری ندارد، لذا زمینه تکاپو و جنبش عقلانی ذهن در مورد اعتباریات به این نحو فراهم نیست (ر.ک؛ همان: ۴۰۰). بنابراین، التزام به مسائل اعتباری با التزام به قواعد حقیقی و استناد به آن تفاوت دارند و باید هر کدام در حیطة خود و در حدّ اهمیّت و قوّت خود مورد استفاده و استناد قرار گیرند، همچنان که خلط بین جایگاه این دو قسم از ادراکات، گاه موجب پیدایش اشتباه‌های فاحشی در میان اندیشمندان بوده است. از این رو، طبق این نظر، احکام ادراکات حقیقی و اعتباری با یکدیگر متفاوت است؛ یعنی تقسیم به بدیهی و نظری، جهات قضایا از قبیل وجوب، امکان، امتناع و ... که در باب تصدیق‌های حقیقی مطرح است، در مورد اعتباریات جاری نیست. علاوه بر این، ادراکات حقیقی محصول کشف و فهم واقعیات است و ارزش منطقی دارد و قابل تطوّر، نشو و ارتقاء نیست، در حالی که ادراکات اعتباری محصول جعل و وضع و اعتبار است و یک سیر تکاملی را طی می‌کند و فاقد ارزش منطقی است.

استاد مطهری بر آن است که ضابطه تصدیقات اعتباری، «باید» است، اما بر اساس دوگانگی بایدها به «باید متضمّن ضرورت فلسفی و باید اعتباری»، این پرسش پیش می‌آید که ضابطه تصدیقات اعتباری، «باید حقیقی» است یا «باید اعتباری»! این ابهامی است که منشاء آن را باید در کلام علامه جستجو کرد، چراکه در صورت نخست، «باید حقیقی» در قضایای حقیقی ظاهر می‌شود و نه در قضایای اعتباری، و در صورت دوم، مستلزم تعریف دوری است؛ زیرا اعتبار را با اعتبار تعریف کرده‌ایم. لذا به نظر می‌رسد که صرف وجود «باید»، نشان‌دهنده یک قضیه اعتباری نیست (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۱۲۵-۱۲۱). به هر حال، پرداختن به مسئله ادراکات اعتباری جایگاه ویژه‌ای دارد، چراکه سهم عمده‌ای در فعالیت‌های اجتماعی انسان دارد. همچنین از بخش سوم این نظریه، گونه‌ای از عقلانیت ارزشی استفاده می‌شود که در مباحث اندیشه سیاسی راه‌گشاست.

کاربرد نظریه اعتباریات در اخلاق

می‌دانیم که قوّه خیال بر اساس دواعی احساسی، ادراکات اعتباری را می‌سازد، اما مهم‌ترین پرسشی که در ادراکات اعتباری پاسخ می‌یابد، توضیح تکثیر ادراکات انسان و به تبع آن، تبیین

ماهیت گزاره‌های اخلاقی است. کاربرد نظریه اعتباریات در اخلاق به نسبت اخلاقی منجر می‌شود. با این توضیح که دانش اخلاقی را در یک نگرش می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- اخلاق توصیفی. ۲- اخلاق هنجاری. ۳- فرا اخلاق. حال با توجه به این دسته از اخلاق، به سه نوع نسبت‌گرایی می‌رسیم: ۱- نسبت‌گرایی توصیفی بر این باور است که ارزش‌ها و اصول اخلاقی افراد و جوامع متعارض بنیادین می‌باشد و در هیچ حالت، قابل جمع و سازگاری نیستند. ۲- نسبت‌گرایی هنجاری که توصیه به تسامح در تعامل با دیگران است و اذعان به اینکه منظومه ارزشی اخلاقی متفاوت داریم و آنچه برای یک فرد یا جامعه درست یا خوب است، می‌تواند برای شخص یا جامعه دیگر در همان شرایط مشابه نادرست و بد باشد. ۳- نسبت‌گرایی فرا اخلاقی بر آن است که در باب احکام اخلاقی، شیوه معقول و معتبر عینی برای توجیه یکی در مقابل دیگری وجود ندارد؛ یعنی راه عقلی مشخص برای کشف ارزش‌های اخلاقی و نشان دادن درستی اخلاقی وجود ندارد. حال با توجه به این سه نوع نسبت‌گرایی اخلاقی می‌توان گفت که سخن علامه به خصوص آنجا که برای اعتباری بودن حُسن و قُبْح استدلال می‌کند و نیز با توجه به اینکه این اعتباریات ریشه در احساس‌ها و تغییرها و نه در تکوینیات و ثوابت دارند، باید گفت که ناخودآگاه به نسبت‌گرایی هنجاری در احکام و اصول اخلاقی می‌رسد، هر چند که استاد مطهری سعی در ثابت نگاه داشتن پایه‌های اخلاقی با قبول و جمع نظریه اعتباریات داشتند، اما باید بگوییم که نمی‌توان هم به اعتباری بودن حُسن و قُبْح و هم به ثابت بودن آنها قائل بود (ر.ک؛ جوادی، ۱۳۷۴: ۲۶-۲۲ و همان، ۱۳۸۲: ۶۸-۵۳).

اندیشه سیاسی مبتنی بر نظریه ادراکات اعتباری

نظام خلقت و طبیعت، ساختمان وجودی انسان را طوری قرار داده که با عملکرد اعتبارسازی، به زندگی اجتماعی منتهی می‌شود و اقتضاهای زندگی اجتماعی نیز به اختلاف و نزاع پایان می‌دهد. ادراکات اعتباری در نسبت با جهان واقع و نیز برای رساندن انسان به غایت خاصی است. در اندیشه سیاسی اسلام نیز احکام و شرایع، اعتباری هستند و برای رساندن انسان و جامعه به غایت حرکت استکمالی است و از آن، عقلانیت ارزشی خاصی استنتاج می‌گردد که راهنمای سیاست‌گذاری‌های اجتماعی سیاسی است (ر.ک؛ یزدانی مقدم، ۱۳۸۷: ۱۳۹-۱۱۵).

اگر نظریه ادراکات اعتباری وارد نظام سیاسی شود، می‌تواند دنیای جدیدی باز کند و نتایج بسیار مهمی را در برداشته باشد. چنان‌که گذشت، ادراکات اعتباری دو گونه ادراک ایجاد می‌کند: ادراکات ماقبل اجتماع و ادراکات مابعد اجتماع. آنگاه تمام سیاست به اعتباریات اجتماعی تبدیل می‌شود. اعتباریات اجتماعی به اعتبار شعوب و قبایل، شقوق گوناگون پیدا می‌کند که از تکثرهای مستلزم چنین دیدگاهی است و ما دیگر نباید مانند افلاطون به فکر یک نظام درست برای همه عالم باشیم. از جمله اعتباریات پیش از اجتماع، سه اصل استخدام، اجتماع و عدالت است؛ یعنی انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته سود خود را از همه می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و نیز برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) (ر.ک؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۵-۱۱۴). بنابراین، در تعریف واقع‌گرایانه نظریه ادراکات اعتباری، انسان موجودی است که دیگران را در خدمت خود می‌خواهد. به خدمت گرفتن دیگران همان اعتبار استخدام است. این تعریف واقع‌گرایانه از انسان، به نتیجه‌ای مثبت و مفید منتهی می‌شود؛ زیرا از آنجا که انسان از نظر ساختمان و ویژگی‌های وجودی، نیازمند زندگی اجتماعی است و انسان‌ها همگی این نیاز متقابل و قریحه به خدمت گرفتن دیگر انسان‌ها را در خود دارند، پس با یکدیگر مصالحه می‌کنند و راضی می‌شوند که به میزانی که از یکدیگر بهره می‌برند، به یکدیگر نیز بهره برسانند. در نتیجه، قریحه استخدام در انسان به زندگی اجتماعی می‌انجامد و لازمه آن این است که به لزوم استقرار اجتماع، هر ذی‌حقی به حق خود برسد و نسبت‌ها و روابط میان اعضای اجتماع متعادل باشد و این همان حکم به عدل اجتماعی است. بنابراین، عدل اجتماعی نیز در واقع بر همان اصل استخدام استوار است (ر.ک؛ مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶: ۴۳۷-۴۳۳).

در این تحلیل فلسفی، اعتبار اجتماع و زندگی اجتماعی، از نظر هستی‌شناختی به اعتبار استخدام منتهی می‌شود و زندگی اجتماعی بر قرارداد ضمنی و عملی مبتنی گردیده که همان منفعت و مصلحت همگانی و نیز مبتنی بر عدالت اجتماعی است. در واقع، عدالت اجتماعی خود به سودرسانی متقابل و استخدام طرفینی تعریف شده است. بنابراین، در چنین تحلیلی، «مصلحت» و سود همگانی و طرفینی اساس قرارداد اجتماعی قرار گرفته است و زندگی اجتماعی به رعایت و تحقق «مصلحت» و منفعت همگانی مبتنی شده است و عدالت اجتماعی نیز به رعایت و تحقق «مصلحت» همگانی تفسیر گردیده است (ر.ک؛ طباطبائی، بی‌تا، ج ۴: ۱۳۱-۱۳۰).

در چارچوب نظریه ادراکات اعتباری، نسبت عقل و دین نیز چنین است که خوبی‌ها مطابق حکم عقل و محرّمات الهی اموری هستند که موجب اختلال حکومت عقل هستند. حیات انسانی بر سلامت ادراک و فکر در شؤون فردی و اجتماعی بنا شده است. بنابراین، استمرار حیات انسانی نیازمند حکومت عقل است و دین با حفظ حکومت عقل، حیات انسانی را پاسداری می‌کند (ر.ک؛ همان، ج ۲: ۱۸۸). از این رو، در نظریه ادراکات اعتباری، دین از آغاز ناظر زندگی اجتماعی انسان است و تأمین‌کننده عدالت اجتماعی و تربیت انسان است.

نقد و بررسی

از آنجا که فلسفه نسبتی با زمان دارد و کوشش فلاسفه به سوی زمانه است، متفکر واقعی باید بیش از همه گوش به زمانه سپارد که یکی از این موارد، پرداختن به پرسش‌هاست. در طول تاریخ و در همه فرهنگ‌ها، متفکرانی بودند که با این پرسش‌ها درآویخته‌اند. در عالم ما ایرانیان، به‌نظر می‌رسد علامه طباطبائی شخصیت بی‌نظیر باشد که ضمن تزلّع بر فلسفه اسلامی، با مسئله تکتّر ادراکات و تکتّر فرهنگ‌ها به صورت جدی روبه‌رو شده است و کوشیده تا طرحی فلسفی برای پاسخ به آن عرضه کند. علامه یگانه متفکر معاصر ایران است که با وجود برخاستن از جهان فکر اسلامی، سعی در تجربه جهان‌های دیگر هم داشته است. به نظر می‌رسد در پی چنین تجاربی، است که وی در صدد طرح مبانی دیگری برای فلسفه بود تا تنوع و تکتّر موجود در عالم انسانی را توضیح دهد. علامه طباطبائی^(ع) تشنه آشنایی با عوالم متفاوت بود. گستره عالم انسانی را بسیار وسیع‌تر و متنوع‌تر از هم‌کسوتان خود می‌دید که در سنت‌های فلسفی، عرفانی و کلامی رشد کرده بودند. به همین علت باید برمبنای سنتی که بدان تعلق خاطر داشت، زمینه گشوده شدن و درک دیگران را فراهم می‌کرد. او بیش از معاصران خود به التزام به هویت خویش و درعین حال خروج از اعتقادات و التزامات خود قادر بود و می‌توانست با دیگران همراهی کند تا به مناطق فکری مشترک برسند، چراکه مهم‌ترین موضوع برای گفتگوی متفکران برخاسته از فرهنگ‌ها و سنت‌های مختلف، یافتن مناطق مشترک است و توان علامه برای همراهی و گفتگو در مناطق مشترک، فکر بی‌نظیر است. بحث ادراکات اعتباری حاصل تفکر ایشان در همین راستاست. رمز مخالفت بسیاری از معاصران علامه با این بحث، نرسیدن آنان به پایه تفکری بوده است که او در آن واقع شده بود. علامه

طباطبائی^(۵) به دریافتی کاملاً متفاوت از عالم و آدم و به تبع آن، ادراکات رسیده بود. او با توجه به سنتی فلسفی که در آن رشد کرده بود، برای بیان دریافت خود کوشیده است. در حالی که فلسفه اسلامی در تاریخ خود بیشتر در پی ادراکات حقیقی بوده و هست، و از این روی، تنها بر اساس داشته‌های فرهنگی خویش می‌اندیشد و هنوز تکثر برایش اهمیت پیدا نکرده است، علامه طباطبائی^(۶) با عطف نظر به ادراکات اعتباری راه توجه و گفتگو با دیگر اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها را گشوده است. در نقد و بررسی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی^(۷) و دشواری مفاهیم شکل‌گرفته در این نظریه می‌توان گفت مقاله «ادراکات اعتباری» از چندین نظر دشوار است و جای بحث دارد. مقاله مذکور به نوعی مجمل است و زبان فنی فلسفی ندارد. از سوی دیگر، در این مقاله، سوابق مطالب نیز ارائه نشده‌اند و جایگاه نظام فلسفی در آن معلوم نیست و به بیان بهتر، این مقاله با سیاق دیگر نوشته‌های فلسفی علامه طباطبائی^(۸) سازگاری ندارد. برای مثال، علامه طباطبائی^(۹) در دیگر آثار خود، مانند مقدمه کتاب‌های *بدایة الحکمة* و *نهاية الحکمة* به شکل مشابهی وارد مباحث می‌شود، اما این بیان در باب ادراکات اعتباری، شکل متمایزی دارد. به همین دلیل است که شاگردان برجسته او نیز درباره این مقاله اظهار نظر زیادی نکرده‌اند و اگر مانند شهید مطهری نیز نظری داشتند، با نظر علامه طباطبائی^(۱۰) همدلانه نبوده است. البته با وجود اظهار نظرهای مختلف درباره این مقاله، علامه طباطبائی^(۱۱) هرگز در آن تجدید نظر نکرد و اعتنایی نسبت به انتقادات نداشت. از این رویکرد علامه می‌توان چنین استنباط کرد که اساساً نظریه او در باب ادراکات، یک نظریه یقینی بوده است.

در مقاله اول از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نیز مواجهه انسان با موجودات پیرامونش از سنخ شناخت است، هرچند که در این سنخ از شناخت نیز خطا وجود دارد. بنابراین، نیازمندی به فلسفه احساس می‌شود. البته اینکه مواجهه ما با جهان، مواجهه‌ای از سنخ آگاهی باشد، در واقع، ویژگی نظام‌های مابعدالطبیعه است، اما در ششمین مقاله این کتاب به نام «ادراکات اعتباری»، مواجهه انسان با جهان از سنخ زندگانی است و به بیان علامه، گویی هر فرد یک واحد زندگانی است که بر حسب طبیعت جبراً اعمالی را انجام می‌دهد و بعد می‌میرد. بنابراین، پیشینه شناخت و آگاهی که در سایر آثار علامه وجود دارد، در این مقاله دیده نمی‌شود، بلکه هر شناختی در عالم از نوع مواجهه زیستی است. به اعتقاد علامه، انسان مانند دیگر موجودات، فعالیت‌های زیستی دارد که

شالوده آنها یک اضافه تکوینی است. بنابراین، میان انسان و امور در طبیعت که متعلق به این اضافه تکوینی است، نسبتی وجود دارد. این اضافه تکوینی امری ضروری است که علامه از آن به جبر تعبیر کرده است. همچنین در بخشی دیگر، فعالیت‌های زیستی هر موجود زنده‌ای با عنوان «فعل محصل» بحث می‌شود که در واقع، هویت موجود زنده در همین سیر رقم می‌خورد و درباره همه حیوانات وجود دارد، اما درباره انسان، این فصل ناطقه است، لذا تمام فعالیت‌های زیستی انسان بر پایه نفس ناطقه شکل می‌گیرد که اقتضای آن شناخت و آگاهی است.

در نگاه علامه طباطبائی^(۵)، نفس نسبت به بدن احاطه وجودی دارد. بنابراین، تمام فعالیت‌های زیستی در بدن برای نفس در حکم علم حضوری دریافت می‌شود؛ یعنی نفس این ویژگی‌های زیستی را بدون واسطه درمی‌یابد. علم حضوری در ساحت خودش باقی نمی‌ماند و خود را در عرصه علم حصولی نیز ظاهر می‌کند و درست در همین نقطه است که اعتبار معنا می‌یابد و علامه طباطبائی^(۵) نیز در این مقطع، از مفهوم «اعتبار» استفاده می‌کند. اعتباری که او مد نظر دارد، از جنس تمثیل و استعاره است که به قوه وهم و خیال بازمی‌گردد. قوه وهم جابه‌جایی حدود را ایجاد می‌کند؛ یعنی میان «مشبه» و «مشبه‌به» این‌همانی را برقرار می‌کند. بنابراین، ساحتی از ادراک به نام ساحت اعتبار گشوده می‌شود و در این راستا، آنچه به تمامیت می‌رسد، وجود انسان است.

علامه با مسئله تکثر فرهنگ‌ها، ملل و اندیشه‌ها روبه‌رو بوده است. از این رو، طرح ادراکات اعتباری او نتیجه مواجهه وی با تکثر است، گرچه جهت‌گیری علامه و شهید مطهری در مواجهه با تکثر، متفاوت است. گفتگوی میان این استاد و شاگرد بسیار آموزنده است و نشان‌دهنده دو جهت‌گیری مختلف در مواجهه با تکثر است. علامه اصل تکثر را می‌پذیرد و در تفسیر اساس تکثر به آنچه که در فلسفه فرهنگ رخ داده، نزدیک شده است، اما شهید مطهری از بین همه شاخه‌های فلسفه مدرن، به فلسفه تاریخ نزدیک شد، چراکه شبیه‌ترین حوزه فلسفی به فلسفه فرهنگ، فلسفه تاریخ است و این دو بعد از مواجهه با تکثر، به اندیشه درآمد و به گونه‌ای بسط پیدا کرد و به نظام‌های فکری تبدیل شد. اینکه مرحوم مطهری در بین همه شاخه‌های فلسفه مدرن به فلسفه تاریخ نزدیک شد، پاسخ شهید مطهری به پدیده تکثر است. بین بحث ادراکات اعتباری و فلسفه تاریخ استاد مطهری یک رابطه وجود دارد و به گونه‌ای پاسخ به پدیده تکثر است، حتی شهید مطهری این مسئله را با قرآن پیوند می‌دهد؛ یعنی کوششی متافیزیکی و فروکاستن تکثر به وحدتی

است که آن وحدت جایی است که متفکر ایستاده است، اما پاسخ علامه طباطبائی^(۵) چنین نیست (ر.ک؛ مصلح، ۱۳۹۲: ۱۲۱).

استاد مطهری عیب کار علامه در نظریه اعتباریات را این می‌داند که این نظریه در آثار قدما سابقه ندارد، اما برعکس، این را می‌توان مزیت کار علامه طباطبائی^(۵) نیز دانست. مطهری دغدغه جاودانگی اخلاق و دین دارد که البته دغدغه کلامی مهمی است، اما علامه دغدغه تنوع و تکثر اخلاق، دین و فرهنگ دارد که دغدغه فلسفی زمان ماست. اگر این دغدغه پاسخی بیابد، دغدغه جاودانگی هم صورت دیگری پیدا می‌کند. می‌توان دغدغه جاودانگی را بعد از تأیید تکثر به صورت دیگری پاسخ داد. اهمیت نظریه علامه در این است که می‌توان با هر متفکر دگراندیشی وارد گفتگو شد. در واقع، آغاز بحث از اعتباریات، آغاز کردن از جایی است که از صرف وجود طبیعی فرامی‌رود و فرهنگ آغاز می‌شود. با توجه به زمینه‌های پیدایش تفکر فلسفی درباره فرهنگ که از قرن هجدهم آغاز شد، می‌توان بحث اعتباریات علامه را آغازی برای ورود به فلسفه فرهنگ دانست. برای آغاز چنین بحثی باید پذیرفت که قلمرو اعتباریات همان قلمرو فرهنگ است و به همین دلیل، مهم‌ترین بخش بحث، توجه به قلمروی است که در سنت تفکر اروپایی «فرهنگ» نامیده می‌شود. بر این اساس، بازخوانی نظریه علامه در حوزه اعتباریات، مبنایی درخور برای ورود به مباحث فلسفه فرهنگ است؛ به بیان دیگر، نظریه اعتباریات علامه را می‌توان مبنایی محکم برای پاسخ به پرسش‌هایی دانست که در حوزه فلسفه فرهنگ به اندیشه درآمده است. به نظر می‌رسد وسعت نظر علامه در فهمیدن و شنیدن اندیشه‌ها و سخنان برخاسته از جهان‌های دیگر باعث طرح نظریه ادراکات اعتباری شده است.

نتیجه‌گیری

علوم و ادراکات اعتباری، گرچه منشاء هستی‌شناختی دارند و از خارج الگو می‌گیرند، اما از خارج حکایت نمی‌کنند، بلکه مقام آنها مقام جعل و اعتبار است. در نظریه ادراکات اعتباری از یک سو به عقلانیت جمعی می‌رسیم و رئالیسم مطرح در این نظریه تعاملی است، چراکه دریافت ما از واقعیت دریافت کلی است و در تعامل با واقعیت، تصحیح و متکامل می‌گردد. بر این اساس، قوای فعاله انسان، وی را برای نیل به مقاصد و کمالات خود برمی‌انگیزد و عقل برای رسیدن به آن غایات، راه را نشان می‌دهد، چراکه میان طبیعت انسانی و نیز خواص و آثار طبیعی و تکوینی، یک سلسله

ادراکات میانجی وجود دارد که ابتدا طبیعت آنها را می‌سازد و به دستیاری آنها، خواص و آثار خود را در خارج بروز می‌دهد. این افکار میانجی، همان ادراکات اعتباری هستند و علامت و ضابط کلی آنها این است که نسبت «باید» یا وجوب اعتباری را می‌توان در آنها فرض کرد، در حالی که علوم و ادراکات حقیقی برآیند فعل و انفعالات حاصل میان ماده خارجی با حواس و ادوات ادراکی ما هستند که متناسب با تأثیر جهان خارج بر ابزار ادراکی، از خارج حکایت می‌کنند و نتیجه مستقیم این تبیین، واقع‌نمایی اجمالی علوم و ادراکات حقیقی است. علاوه بر این، بر مبنای اصل متابعت علم، از آنجا که انسان به متن واقع خارجی دسترسی ندارد، به علم خود از واقعیت خارجی اعتبار می‌دهد. بنابراین، بحث و گفتگوی اجتماعی و تعامل فکر و اندیشه، موقعیت خاصی در فهم، دریافت و کشف حقیقت دارد و تنها تفکر فردی برای رسیدن به حقیقت و پاسخ به مسائل فکری و حقایق دین کافی نیست. همچنین مهم‌ترین پرسشی که در ادراکات اعتباری پاسخ می‌یابد، توضیح تکثیر ادراکات انسان و به تبع آن، تبیین ماهیت گزاره‌های اخلاقی است؛ با این بیان که سخن علامه، به‌ویژه آنجا که برای اعتباری بودن حسن و قبح استدلال می‌کند و نیز با توجه به اینکه این اعتباریات ریشه در احساسات و تغییرها و نه در تکوینیات و ثوابت دارند، ناخودآگاه به نسبت‌گرایی هنجاری در احکام و اصول اخلاقی می‌رسد، هرچند که استاد مطهری سعی در ثابت نگاه داشتن پایه‌های اخلاقی با قبول و جمع نظریه اعتباریات دارد.

در نتیجه، مایه اصلی توجه به ادراکات اعتباری علامه طباطبائی^(۶) بیشتر معرفت‌شناسانه است، گرچه ظرفیت‌های عمیق این بحث در قالب بهترین کوشش برای گسترش مبانی فلسفه اسلامی به منظور فهم عالم مدرن و معاصر و نیز درک ژرف‌تر مناسبات حاکم بر آن غیرقابل انکار است، به‌گونه‌ای که قرار گرفتن این بحث در ادامه مبحث پیدایش کثرت در ادراکات، حکایت از مواجهه علامه با یکی از مسائل اصلی دوره مدرن، یعنی درک اسباب تکثر در فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و هنجارهای غالب در تاریخ و عالم انسانی دارد. از این رو، طرح ادراکات اعتباری علامه طباطبائی^(۶) نتیجه مواجهه او با تکثر است، گرچه جهت‌گیری علامه و شهید مطهری در مواجهه با تکثر متفاوت است.

منابع و مأخذ

- ابراهیمیان، سید حسین. (۱۳۷۸). *معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه اسلامی و غربی*. چاپ دوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- جوادی، محسن. (۱۳۷۵). *مسئله باید و هست*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۸۲). «توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری». *قبسات*. شماره ۳۰ و ۳۱. صص ۵۳-۶۸.
- _____ . (۱۳۷۴). «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات». *معرفت*. شماره ۱۵. صص ۲۲-۲۶.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۶۹). «بحث تطبیقی درباره ادراکات اعتباری». *تفرج صنع*. تهران: سروش. صص ۳۴۳-۳۶۵.
- _____ . (۱۳۵۸). «پژوهشی در ارتباط علم و اخلاق». *دانش و ارزش*. چاپ دوم. تهران: انتشارات یاران.
- سلیمانی، فاطمه. (۱۳۸۵). «جایگاه ادراکات اعتباری در زندگی بشری». *حکمت سینوی*. شماره ۳۲ و ۳۳. صص ۳۳-۵۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۸۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. ج ۲. مقدمه و پاورقی به قلم استاد شهید مرتضی مطهری. چاپ دوازدهم. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (بی‌تا). «رساله‌ای در علم». *مجموعه رسائل*. ج ۲. ترجمه آیت‌الله محمد محمدی گیلانی. صص ۱۴۷-۱۲۳.
- _____ . (بی‌تا). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ج ۲، ۳ و ۴. قم: منشورات جماعة المدرّسین فی الحوزة العلمیة فی القم المقدّسة.
- مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۲). *ادراکات اعتباری علامه طباطبائی و فلسفه فرهنگ*. تهران: روزگار نو.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *مجموعه آثار*. ج ۶. چاپ دهم. تهران: انتشارات صدرا.
- _____ . (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*. ج ۱۳. چاپ سوم. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۷۱). *فلسفه اخلاق*. قم: انتشارات صدرا.
- یزدانی مقدم، احمدرضا. (۱۳۸۷). «حرکت جوهری و ادراکات اعتباری با نگاه به اندیشه فلسفی سیاسی علامه طباطبائی». *مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*. شماره ۳۹. صص ۱۱۵-۱۳۹.