

واقع‌گرایی در نظام معرفت‌اخلاقی علامه طباطبایی (ره)

ابوذر نوروزی*

محسن شیراوند**

چکیده

علامه طباطبایی (ره) فیلسوفی کلاسیک بر ممشای حکمت متعالیه و مفسر بزرگ قرآن کریم است اما اندیشه‌ی وی در این دو حوزه محدود و متمرکز نشده و در حوزه‌های معرفتی دیگر نیز دارای اندیشه‌های بدیعی است. یکی از این حوزه‌ها فلسفه‌ی اخلاق است. بی‌تردید اصلی‌ترین بحث در فلسفه‌ی اخلاق به تقسیم‌بندی واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی اخلاقی تعلق دارد. هدف از این پژوهش پردازش این مسأله است که علامه طباطبایی در کدام‌یک از این دسته‌بندی‌ها جای دارد و تبیین آن با کدام موضوعات فلسفی انجام می‌پذیرد؟ این مقاله که با روشی اسنادی - تحلیلی تألیف شده است، تلاش دارد با تحلیل و تبیین مسأله‌ی «اعتباریات» و نگهداشت مسأله‌ی «احساس» ذیل عنوان اعتباریات به این موضوع بپردازد. نتیجه‌ی پژوهش این است که علامه طباطبایی (ره) یک واقع‌گرای اخلاقی تعریف‌گرایانه است.

کلیدواژه‌ها: علامه طباطبایی (ره)، حسن و قبح، وجوب، اعتباریات، احساس، واقع‌گرایی اخلاقی، واقع‌گرایی تعریف‌گرایانه.

۱. طرح مسئله

علت کثرت اختلاف در مسائل فلسفه‌ی اخلاق ابهام در مبادی تصوری و پیچیدگی مبادی تصدیقی این‌گونه مطالب است. از همین رو بهترین راه برای دسته‌بندی و بررسی نظریات

* دانشجوی دکتری کلام امامیه، دانشگاه تهران، مدرس گروه معارف، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران (نویسنده مسئول)، n.abouzar15@gmail.com

** استادیار فلسفه اخلاق زیستی، دانشگاه اصفهان، m.shiravand@litr.ui.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۵/۰۳

بر اساس واقع‌گرایی و غیر واقع‌گرایی انجام می‌گیرد. واقع‌گرایی اخلاقی، سستی است که بر اساس آن واقعیت احکام اخلاقی اعم از طبیعی یا متافیزیکی سنجش می‌شود. پژوهش پیش رو که سعی در بررسی معیار ارزش اخلاقی در نظام معرفت اخلاقی علامه طباطبایی دارد، این هدف را پی می‌گیرد که این اندیشمند منزلت معرفتی و ملاک درستی و نادرستی گزاره‌های اخلاقی را چگونه تحلیل می‌کند و بر اساس این تحلیل آیا می‌توان به تبیین جایگاه و محل نظریه ایشان در دسته‌بندی‌های اخلاقی دست‌یافت؟

۲. مقدمه

گزاره‌های اخلاقی مانند سایر گزاره‌ها از دو جزء موضوع و محمول تشکیل شده‌اند. نزاع تمام مکاتب اخلاقی بر سر تبیین محمولات قضایای اخلاقی است و موضوعات اخلاقی در بین مکاتب اخلاقی اصلی پذیرفته شده است (جوادی، ۱۳۷۵: ۲۰)؛ بنابراین محل بحث، محمول گزاره‌های اخلاقی است. حسن و قبح و باید و نباید از واژه‌هایی است که در محمول جملات اخلاقی به کار برده می‌شود. محمول‌های جملات اخلاقی به دو گونه تقسیم می‌شوند:

۱. مفاهیم ارزشی: مانند حسن، قبیح، خوب، بد، درست، نادرست و

۲. مفاهیم الزامی: مانند باید، نباید، بایستی، نبایستی و

با توجه به این که مفاهیم الزامی به نحوی هم‌معنی و قابل ارجاع به باید و نباید هستند و مفاهیم ارزشی نیز به گونه‌ای به معنای حسن و قبح برگشت می‌کنند؛ از این رو چنانچه معنا و منزلت معرفتی باید و نباید و حسن و قبح در اندیشمند مورد نظر بررسی شود و حقیقت آن از نگاه ایشان توضیح داده شود، معنای سایر مفاهیم اخلاقی نیز روشن خواهند شد.

پیشینه‌ی بحث در عالم اسلام به اختلافی کلامی در میان دو دسته اشاعره و عدلیه (معتزله و شیعه) در مورد حسن و قبح عقلی و شرعی برمی‌گردد؛ بحث از قدرت باری، جبر و تفویض، چرایی خلقت شیطان و تحلیل شرور در میان مسلمانان قرون نخستین شکافی پایدار پدید آورد و آنان را در دودسته کلان اهل سنت (اشاعره) و اهل عقل و عدل جای داد. اشاعره به این نتیجه رسیدند که اخلاق باری اخلاقی دیگر است و او را نمی‌توان ملزم به پیروی از ارزش‌ها و اخلاقیات انسانی دانست. به همین دلیل افعال الهی را فوق اخلاق و غیرقابل تحسین و تقبیح بشری بدانند (سروش، ۱۳۷۴: ۳۴۷)؛ بنابراین آن‌ها قائل

به حسن و قبح شرعی شدند. از سوی دیگر، تقسیم عقل به نظری و عملی که میراث یونانیان بود، حکمت را نیز به دو گونه عملی و نظری منقسم کرد و حکیمان و منطقیان، قضایایی را که محمولاتشان نیک و بد، واجب و حرام و روا و ناروا بود به حکمت عملی متعلق دانستند و مشهورات و آراء محموده نام نهادند و بر نسبی بودنشان تأکید کردند و استفاده از آن‌ها را در مقدمات برهان ناروا شمردند... آراء محموده یا مشهورات همان‌ها هستند که بعدها به نام اعتباریات مورد بحث فیلسوفان اخلاق قرار گرفتند (همان: ۳۴۸).

توجه به یک نکته‌ی مهم در این پژوهش ضروری است؛ از آنجاکه علامه طباطبایی (ره) فیلسوف اخلاقی نیست، بلکه فیلسوفی کلاسیک و مفسری بزرگ است بنابراین پی‌جویی اندیشه‌های مربوط به فلسفه اخلاق را می‌بایست در لابه‌لای آرای وی جستجو کرد. به نظر می‌رسد یکی از بهترین موضوعاتی که ارتباط تنگاتنگی با این مسأله دارد اندیشه‌ی «اعتباریات» و همچنین نظریه‌ی «احساس» وی است. البته واضح است که بحث پیرامون احساس ذیل اعتباریات نضج یافته است، لکن در موضوع مورد نظر می‌توان بحث مستوفی و مستقلی از آن ارائه داد. به این ترتیب نگارنده معتقد است با پردازش نظریه‌ی اعتباریات و احساس می‌توان به این حقیقت که علامه (ره) اخلاق را چگونه تبیین می‌کند، دست‌یافت. جهت دست‌یابی به این مهم لازم است کانون بحث در آغاز راجع به ارزش و الزام شکل گیرد. لکن پیش از هر آغازی شایسته است درباره‌ی واقع‌گرایی، تنوع و گونه‌شناسی‌ای که امروزه در مغرب زمین در این خصوص شکل گرفته است، بحث شود.

۱.۲ واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی اخلاقی (Ethical realism or Moral realism) به‌عنوان یکی از اصلی‌ترین مباحث فرا اخلاق (Meta Ethic) در برابر غیرواقع‌گرایی اخلاقی (Irrealism in Ethics) قرار دارد. واقع‌گرایی اخلاقی در پاسخ به این پرسش که آیا احکام اخلاقی از محکی خارجی پرده برمی‌دارد یا خیر شکل می‌گیرد. پیش از پرداختن به مؤلفه‌های اساسی واقع‌گرایی اشاره به این موضوع لازم است که واقع‌گرایی تمرکزی بر واقع‌نما بودن جملات اخلاقی و به تبع آن واقع‌نمایی در مفاهیم اخلاقی دارد. در این باره نظرات متعددی ابراز شده است که می‌بایست آن‌ها را بررسی کرد؛ اما پیش از بیان آن‌ها باید به هسته اصلی ادعایی این طیف وسیع اخلاقی اشاره شود. مک‌ناوتن در «بصیرت اخلاقی» این ادعاها را این‌گونه دسته‌بندی می‌کند:

- حقایق اخلاقی در عالم وجود دارند و به تبع آن‌ها اوصافی نظیر خوب، بد، درست، نادرست، فضیلت و رذیلت که به حقایق غیر اخلاقی نیز تحویل پذیر نیستند، محقق‌اند.
- این حقایق از آگاهی ما (حالتی که در آن حالت می‌اندیشیم و صحبت می‌کنیم) و از امیال، گرایش‌ها و احساسات ما مستقل‌اند.
- گزاره‌های اخلاقی قابلیت صدق و کذب دارند و به بیان دیگر گزاره‌های اخباری‌اند که خبر از واقعیتی می‌دهند که می‌تواند صادق یا کاذب باشند.
- دست کم برخی از گزاره‌ها و ادعاهای اخلاقی صادق‌اند (مک ناوتن، ۱۳۸۰، ۷۵-۷۶).

بنابراین واقع‌گرای اخلاقی بر این باور است که احکام اخلاقی، گزاره‌هایی صادق‌اند. مدعای آنان این است که انسان اغلب در مقام ارائه و بیان احکام مربوط به واقعیت است. به علاوه، واقع‌گرایان اخلاقی این عقیده را که گزاره‌ها و احکام اخلاقی و یا توجیه‌های آن‌ها، در ابتدا به باور و احساسات گوینده و اظهارکننده آن احکام وابسته‌اند را نمی‌پذیرند. در واقع‌گرایی اخلاقی پرسش اساسی این است که «آیا ارزش‌های اخلاقی، واقع‌نما هستند یا نه؟» قهراً در مقابل این نوع واقع‌گرایی، گرایش‌های ناواقع‌گرایانه‌ی اخلاقی نظیر احساس‌گرایی (Emotivism) و توصیه‌گرایی (Prescriptivism) وجود دارد که گزاره‌های اخلاقی را صرفاً به گزاره‌های قراردادی و «انشاء»‌هایی که مبنای نفس‌الامری ندارد، تحویل می‌دهند.

با این توضیح کوتاه اما نسبتاً جامع راجع به ویژگی‌های واقع‌گرایی می‌بایست به انواع واقع‌گرایی و تنوعی که در این خصوص در مغرب زمین شکل گرفته است، پرداخته شود.

۲.۲ تنوع در واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی اخلاقی از مناظر و مرئای متعددی کاوش شده است. هیلاری پاتنم به‌عنوان یکی از تئوریسین‌های فلسفه اخلاق در "What Is 'Realism'?" به این تبارشناسی توجه داشته است. معمولاً واقع‌گرایی را به هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، اخلاقی، صدقی، خام و انتقادی و علمی تقسیم می‌کنند. البته تقسیم‌بندی‌های دیگری هم در این خصوص وجود دارد. در یک تقسیم‌بندی دیگر که تمرکز آن بر مفاهیم اخلاقی استوار

است، سه طیف نظریه داریم: تعریف‌گرایانه، شهودگرایانه و غیرشناختی. (از آنجاکه محل پژوهش ما طیف نخست است، لذا از ایضاح و اطناب کلام خودداری می‌شود).

۱.۲.۲ نظریه‌های تعریف‌گرایانه (Definist theories)

بر این اعتقادند که مفاهیم اخلاقی قابل‌تعریف و تحلیل هستند. این طیف از نظریات معتقدند که مفاهیم اخلاقی پژوهاک عالم خارج محسوب می‌شوند. همین نظریات خود بر دو دسته طبیعت‌گرای اخلاقی و متافیزیکی تقسیم می‌شوند:

۱.۱.۲.۲ طبیعت‌گرای اخلاقی (Ethical Naturalism)

که خود شاخه‌های متعددی را دربرمی‌گیرد، معتقدند که مفاهیم اخلاقی واقعیتی تجربی دارد و تعریف مفاهیم اخلاقی با ارجاع به طبیعت و شئون آن انجام می‌پذیرد.

۲.۱.۲.۲ واقعیت‌گرای متافیزیکی (Metaphysical theories)

معتقد است که مفاهیم اخلاقی بیان‌تغییر شکل یافته عالم خارج است اما منظور از خارج عالم ماده نیست، بلکه عالم مابعدالطبیعه مقصود است. در سطور آتی این شق از واقع‌گرایی به تفصیل بیان می‌شود.

۳.۲ سه مفهوم واقع‌گرایی

در ادبیات واقع‌گرایی اخلاقی سه مفهوم بنیادین متافیزیکی وجود دارد (Dunaway, 2016, p. 4). که سعی می‌شود به اختصار تبیین شود: دیدگاه‌های وجودی، دیدگاه‌های استقلال‌دهن و دیدگاه‌های مبتنی بر مبانی.

لازم به ذکر است که این دیدگاه‌ها لزوماً انحصاری نیستند؛ ممکن است یک ویژگی نزدیک به یکی از دیدگاه‌هایی باشد که در زیر توضیح آن آمده است. هر یک از این دیدگاه‌ها به صراحت از قلمرو اخلاق حمایت می‌کند و لذا این دیدگاه‌ها این‌گونه معرفی می‌شود. این دسته‌بندی این فرصت را می‌دهد که بتوان به مقایسه هر دیدگاه دست‌یافت (۱):

۱.۳.۲ دیدگاه‌های وجودی (Existence views)

دیدگاه‌های وجودی اعلام می‌دارند که یک نظریه واقع‌گرایانه است فقط و فقط در صورتی که آن نظریه متضمن این باشد که هویت‌های یک نوع مناسب، موجود باشد. کدام

نوع از هویت موردنیاز، متغیر است؟ برخی تفاسیر معتقدند که نظریه‌های واقع‌گرایانه مستلزم آن است که خصوصیات نوع مربوطه وجود داشته باشد؛ تفاسیر دیگری همان را برای نوع خاصی از حقایق مشابه مرتبط می‌دانند. دیدگاه‌های وجودی در ادبیات واقع‌گرایی اخلاقی از برجستگی خاصی برخوردار هستند (۲) (Cameron, 2008, 58:1-14).

۲.۳.۲ دیدگاه‌های استقلال‌ی ذهن (Mind-independence views)

یکی دیگر از روش‌های معمول برای توصیف واقع‌گرایی یک حوزه این است که ادعا کند تمام دیدگاه‌های واقع‌گرایانه حوزه‌ای مستقل از ذهن دارند. نمونه‌هایی از وابستگی ذهنی (و مشایعت غیرواقع‌گرایی) در تاریخ فلسفه آشنا است؛ برکلی ادعا می‌کرد که اشیاء عادی مجموعه از ایده‌ها هستند، یا ادعای هیوم راجع به علیت که شامل هیچ بهم پیوستگی ثابتی بیش از انتظارات ناظران نمی‌شود (Street, 2006, 127(1):109-166).

به نظر می‌رسد این تفکر زمانی مناسب است که غیرواقع‌گرایی حوزه‌ی اخلاقی، به‌عنوان شواهدی از پارادایم نظریه‌های اخلاقی غیرواقع‌گرایی، حالات ذهنی تأیید، مخالفت و غیره، برای ایفای نقش ایضاحی مهم ذکر می‌کنند (۳) (Dunaway, 2016, pp. 4-8).

۳.۳.۲ دیدگاه مبتنی بر مبانی (بنیادی) (Fundamentality-based views)

نگرش متافیزیکی نهایی به‌واقع‌گرایی، سائق به مفهوم مبانی متافیزیکی است. این مفهوم واقع‌گرایی به‌راحتی به سایر حوزه‌ها تعمیم داده می‌شود: به‌طورکلی، واقع‌گرایی در این دیدگاه بی‌تردید بنیادی است. «واقعیت»، همان چیزی است که برای دادن توضیحات متافیزیکی اساسی موردنیاز است (Wedgwood, 2007, pp. 1-2).

تکمله مهم

دیوید برینک (David Brink) معتقد است واقع‌گرایی ادعا می‌کند که حقایق اخلاقی و گزاره‌های اخلاقی واقعی‌ای وجود دارد که وجود و ماهیت آن‌ها مستقل از باورهای ما راجع به حق و اشتباه است. ادعای متافیزیکی واقع‌گرایی اخلاقی بیانگر ادعای معنایی اخلاقی است که قضاوت‌ها و اصطلاحات به‌طورمعمول به حقایق و خصوصیات اخلاقی اشاره دارند (Nobis, 2004, p. 13). توصیف نیکلاس استرژین (Sturgeon Nicholas) کاملاً مشابه است. او توضیح می‌دهد که واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند که اصطلاحات اخلاقی به‌طورمعمول به خواص واقعی اشاره دارند؛ اظهارات اخلاقی معمولاً بیانگر گزاره‌هایی

هستند که ناظر به حقیقت یا دروغ هستند. این‌ها حقایق اخلاقی هستند که در یک تعبیر جالب مستقل از شاخص‌های ذهنی - اعتقادات و احساسات اخلاقی به‌خوبی توافقات اخلاقی شکل گرفته شده به‌وسیله منافع فردی هماهنگ - ما را به به‌سوی آن‌ها راهنمایی می‌کنند (۴) (Sturgeon, 1986, pp. 116-117).

۳. ارزش و الزام

مفاهیم ارزشی و الزامی در اندیشه‌ی علامه ارتباط وثیقی با موضوع اعتباریات دارند چراکه علامه آن‌ها را جزء اعتباریات می‌داند؛ بنابراین می‌بایست در آغاز مقصود ایشان از اعتباریات مطرح شود.

توجه به این نکته مهم است که علامه طباطبایی نظریه‌ی اعتباریات را در یک بازه زمانی بیست و پنج‌ساله مطرح کرده است. امری که معمولاً در پژوهش‌هایی که حول این موضوع انجام پذیرفته است، کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. این بحث در آثار ایشان دو جنبه دارد؛ در برخی آثار به اصل این مسأله پرداخته است و در برخی دیگر از نگاشته‌هایش آثار، لوازم و نتایج اعتباریات را مطرح کرده است (دانایی فرد و دیگران، ۱۳۹۴: ۱۳). در این بخش تلاش می‌شود از هر دو دسته آثار ایشان بهره گرفته شود. در آغاز اصل ادعای علامه بیان می‌شود.

۴. مقصود از اعتباریات

علامه در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه ذیل عنوان «اعتباریات و علوم غیرحقیقی یا اندیشه‌های پنداری» به بحث اعتباریات می‌پردازد. نظریه ادراکات اعتباری، نظریه‌ای است که علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم آن را ارائه داده است. ایشان در این نظریه، دسته‌بندی کاملی از ادراکات اعتباری انسان را مطرح کرده و نحوه شکل‌گیری آن‌ها را بیان می‌کند.

اعتبار چندین اطلاق دارد: ۱- یک اطلاق آن‌که وصف مفهوم است، در قبال مفهوم حقیقی است (اصطلاح مشهور)؛ ۲- اعتباری در مقابل اصالت است که مراد از اصالت منشأیت آثار است؛ ۳- اعتباری به معنای مفهومی که وجود منحاز و مستقل ندارد. در مقابل مفاهیم حقیقی که وجود منحاز و مستقل دارند؛ ۴- اعتباری که اجمالاً به معنای مفاهیمی است که تنها در ظرف عمل تحقق دارند و مراد علامه از این‌که باید‌ها و نبایدها اعتباری

هستند، این معناست (لاریجانی، بی تا: ۱۶). قبل از ورود به اصل بحث، لازم است یادآور شد که مراد علامه از قوای فعاله یا قوای ادراکی نیروها یا توانایی‌های درونی انسان است که می‌تواند صور ادراکی خود را بر اساس آن‌ها شکل دهد.

علامه برای زمینه‌سازی بحث ابتدا با بیان دو تشبیه به ماه و شیر از صنایع ادبی در ادبیات آغاز می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۳) و سپس این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم مصداق دیگر واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست. این معانی وهمی درعین حال که غیر واقعی هستند، آثار واقعیه دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود. (لغو- بی اثر) پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهد بود. این عمل فکری را طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به‌منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۱۶).

علامه پس از بیان سازمان طبیعت و تکوین در موجودات غیرانسانی وارد بحث سازمان طبیعت و سازمان فکر و پندار در انسان می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۱۷) و نتیجه می‌گیرد که: اگر یکی از این موجودات فعال را- و البته هر موجودی فعال است- علمی فرض کنیم به این معنا که کارهای خود را با ادراک و فکر انجام دهد، باید صور ادراکی فعال خود را به اقتضای قوای فعال خود داشته باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد، داشته باشد و باید روابط خود را با آن‌ها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند؛ اما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یک نوع تصرف در ماده است، انجام می‌دهیم. به‌هر حال قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و می‌خواهیم و حوادث وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم یا در مورد آن‌ها افعال مقابل آن‌ها را دوست داشته و می‌خواهیم. پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم چنان‌که کودک در نخستین روزهای زندگی هرچه به دستش می‌آید گرفته و به دهان می‌برد آنگاه چیزهای خوردنی را خورده و آنچه نمی‌تواند، نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن به‌صورت احساس در

مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده، مراد و مرید- خواستِ خواسته، خواهان- به وی داده و با آزمایش، خوردنی را تمیز داده و گاهی هم می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد خوردنی نیست البته آن وقت نام‌های خوردن و خوردنی و خورنده را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد «این خوردنی را باید بخورم» و پیش‌تر می‌گفت «این خواستنی را باید بخوام» با بیانی که شد و مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعال و میان اثر وی موجود است- نسبت ضرورت-و این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است ولی انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی وی نمی‌گذارد بلکه پیوسته در میان خود و میان صورت علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد.

علامه (ره) در ادامه به ذکر مثالی می‌پردازد: وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد نسبت مزبور را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها، که عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق ... هنگام تغذیه انجام می‌دهند نمی‌گذارد، بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته خود می‌پندارد. پس در مورد خوردن «مثال سابق» فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته خود را «سیری» باید به وجود آورم و چنان‌که 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 و خوب پیدا کرده پس از آن که نداشت و در حقیقت صفت و خوب 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 خوب و لزوم متصف شده است.

بنابراین همین‌که انسان قوای فعاله خود را به کار انداخت عده زیادی از این نسبت «باید» را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و هم‌چنین به چیزهای بسیاری صفت و خوب و لزوم داده درحالی‌که این صفت را به حسب حقیقت ندارند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۱). علامه سپس با این بیان جمع‌بندی می‌کند: ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکری این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری خواهد بود حقیقی اگر بگوییم

«این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۳). ایشان مستقیماً نگفت که «به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد». قید «به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده» می‌رساند که مراد علامه صرفاً اعتباریات عملی است (کایدخورده و کوچنانی، ۱۳۹۴: ۱۱).

علامه درباره‌ی ریشه‌ی اعتباریات و آغاز پیدایش آن‌ها بر این اندیشه است که قوای فعاله‌ی 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 تمیز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله 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 می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۵).

بی فهم انواع اعتباریات مبحث الزام و ارزش به‌خوبی تفهیم نمی‌شود. لذا شایسته است جهت اتقان بیشتر مطلب به این تقسیم‌بندی مهم پرداخته شود.

۵. گونه‌شناسی اعتباریات

ساختن علوم اعتباری معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و پر روشن است که فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آن‌ها محدود و بسته به اجتماع نیست؛ مثلاً انسان قوای مدرکه و هم‌چنین جهاز تغذیه خود را به کار خواهد انداخت خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. یک دسته از ادراکات اعتباری بی فرض اجتماع صورت‌پذیر نیست مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آن‌ها و ازاینجا نتیجه گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۵):

اعتباریات با نخستین تقسیم به دو قسم منقسم می‌شوند:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع؛ که وجوب، حسن و قبح (خوبی و بدی)، انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر)، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت علم را شامل می‌شود؛

۲. اعتباریات بعد از اجتماع. مواردی چون اصل ملک، کلام (سخن)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها، امر و نهی - جزء و مزد از دسته‌ی اعتباریات بعد از اجتماع شمرده می‌شوند.

با توجه به ارتباط با بحث، گونه‌ی اول یعنی اعتباریات پیش از اجتماع آنها دو نوع وجوب، حسن و قبح (خوبی و بدی) در ادامه تعریف و تبیین می‌شوند:

۱.۵ وجوب

انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود نسبت ضرورت و وجوب «باید» را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید، می‌گذارد و حال آنکه این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد، پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود.
و از اینجا روشن می‌شود:

۱. نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود.

۲. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد. پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود با اعتقاد وجوب صادر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۷).

۲.۵ حسن و قبح عام

اعتبار دیگری که می‌توان گفت زاییده بلافصل اعتبار وجوب عام می‌باشد اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل الاجتماع نیز اضطراراً آنها را اعتبار خواهد کرد.

علامه معتقد است از آنجاکه ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون آنها را خوب می‌دانیم دوست داریم و حوادث دیگری را دشمن داریم و چون بد می‌دانیم دشمن داریم. بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوها را از راه ادراک حسی نه از راه خیال خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر مانند آواز الاغ و مزه تلخی و بوی مردار بد می‌شماریم و تردید نداریم. ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آنها واقعیت مطلق داد، زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها به خلاف روش ما

می‌باشد. الاغ آواز خود را دلنواز پنداشته و از آن لذت می‌برد و جانورانی هستند که از فاصله‌های دور به بوی مردار می‌آیند و یا مثلاً از مزه شیرینی نفرت دارند. 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 (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۸).

علامه به این نتیجه می‌رسد که خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت آن با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد این که به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم، یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و هم‌چنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم:

از این بیان نتیجه گرفته می‌شود:

خوب و بد «حسن و قبح در افعال» دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند جوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون جوب 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 (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۹)؛ بنابراین بحثی که [اینجا] ناظر به مفاهیمی مانند حسن و قبح و باید و نباید مطرح گشته، مربوط به حسن و باید عامی است که هر عملی در حین صدور از فاعل ضرورتاً به آن‌ها متصف است و نه حسن و قبح و باید و نباید با قطع نظر از تحقق و عدم تحقق عملی آن (لطیفی، ۱۳۹۱: ۲۴).

۶. ادراکات اعتباری؛ انشایی یا اخباری؟

علامه طباطبائی (ره) در ذیل بحث علم به عنوان یکی از اعتباریات قبل از اجتماع می‌آورد: طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود انسانی را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد و ادراکی که خارج به طور اطلاق می‌تواند در ظرف وی بگنجد همان علم است و بس (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۹). ایشان درباره ادراکات اعتباری می‌گوید: ادراکات اعتباری فقط در ظرف توهّم و در مقابل عمل مطابق خارجی دارند برخلاف ادراکات حقیقی (طباطبائی، ج ۲، ۱۳۷۴: ۱۶۳). ایشان بر این باورند که

ادراکات اعتباری اموری هستند که مابازای خارجی نداشته و فقط در جهت رفع نیازهای انسان در مقابل عمل، اعتبار شده‌اند. این ادراکات انشائی بوده و محصول جعل و وضع و اعتبارند. اگر اعتبار شده باشند، در عالم اعتبار تحقق دارند و الا تحقیق نخواهند داشت. لذا تعبیر به «ادارک» در مورد اعتباریات مسامحی است و بهتر این است که از آن‌ها به «اعتبار»، «انشاء» یا «حکم» تعبیر شود. از این‌رو گزاره‌های اخلاقی و نوع قضایایی که مستند به عقل عملی هستند، از قبیل انشاء و حکم هستند و نه ادراک (طباطبائی، ج ۱۴، ۱۳۷۴: ۱۳۳). همچنین معتقد است این‌گونه احکام و مقررات، واقعیت خارجی نداشته و تنها احکامی اعتباری و غیرحقیقی هستند که حوایج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی، انسان را مجبور نموده که آن‌ها را معتبر بشمارد و گرنه در خارج از ظرف اجتماع و در نفس الامر نه از آن احکام اثری هست و نه ارزشی دارد بلکه اثر و ارزش آن، در همان ظرف اعتبار است که انسان به وسیله آن کارهای نیک و بد و مفید و مضر خود را از هم تشخیص داده، صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تمیز می‌دهد (طباطبائی، ج ۱۰، ۱۳۷۴: ۱۶۹).

علامه ذیل بحث اعتباریات بعد از اجتماع می‌گوید: مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروز از قالب ذهن خود درآورده به اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آن‌ها بالاتر از توانایی فکر بوده باشد. اعتبارات بعدالاجتماع چندی به منزله ریشه‌های سایر اعتبارات بعدالاجتماع می‌باشند. البته همه این‌ها نمونه و نمایش‌دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند. ایشان همچنین درباره ریشه‌ی وجوب بر آن است که: نسبت وجوب «باید» در همه اعتباریات از وجوب «ضرورت» خارجی گرفته شده و از همین روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۵۳).

البته از این نکته نباید غفلت کرد که اعتبارات عقلا روی ملاکات و حقایق استوار است. اگر حکم به خوبی عدالت یا صداقت می‌کنند از این جهت است که آن را همواره در جهت مصالح جامعه و در راستای اغراض جامعه مفید می‌دانند و اگر به بدی ظلم و دروغ حکم می‌کنند از این جهت است که آن‌ها را با اغراض جامعه و سعادت آحاد اجتماع ملائم نمی‌بینند. به بیانی دیگر امور اعتباری اگرچه از واقعیات خارجی حکایت نمی‌کنند ولی این‌گونه نیست که هیچ ارتباطی با واقعیات نداشته باشند بلکه از سه جهت با امور حقیقی مرتبط‌اند (کمالی و اکبریان، ۱۳۹۴: ۱۰۵): اول، این که اعتبار آن‌ها به خاطر نقص و احساس نیازمندی موجودات زنده است. دوم، این که بر این امور آثار واقعی بار است (طباطبائی، ج

۲، ۱۳۸۵: ۱۶۶) و سوم این که مفاهیم اعتباری از روی مصادیق واقعی اخذ و اقتباس گردیده‌اند. علامه در تفسیر المیزان می‌آورد: حقیقت مطلب این است که این امور هر چند اموری اعتباری هستند ولیکن ریشه حقیقی دارند. انسان و هر حیوانی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارد، هر کدام به قدر خود در مسیری که در زندگی دارند و راهی که برای بقای حیات و رسیدن به سعادت اتخاذ کرده‌اند، دارای نواقصی هستند که ناچارند کارهایی را از روی اراده و شعور انجام داده و بدان وسیله نواقص خود را برطرف سازند و حوائج اجتماعی خویش را برآورده کنند و ناگزیرند این کارها را و هر امری را- که اگر نباشد سعی و کوششان در راه رسیدن به سعادت نتیجه نمی‌دهد- به اوصاف امور خارجی از قبیل حسن، قبح، وجوب، حرمت، ملکیت، حق و باطل و امثال آن وصف نماید (طباطبائی، ج ۷، ۱۳۷۹: ۱۷۱). ایشان درجایی دیگر در تفسیر المیزان به رابطه‌ی وثیق افعال انسان با حوادث طبیعی واکنش نشان داده و به صراحت این حوادث را معلول کنش و واکنش‌های انسان می‌داند. وی می‌فرماید: این سنت پروردگار و اثری است که خداوند بر گناهان و انحرافات بشر مترتب می‌کند و لو اینکه بشر امروز آن را باور نداشته و بگوید: این افکار زائیده عقب افتادن در علم و دانش و نداشتن وسیله دفاع است، وگرنه اگر انسان در صنعت پیشروی نموده و خود را مجهز به وسایل دفاعی سازد می‌تواند از همه این حوادث که نامش را قهر طبیعت می‌گذاریم پیشگیری کند، همچنان که ملل متمدن توانستند از بسیاری از این حوادث از قبیل قحطی، وبا، طاعون و سایر امراض واگیردار و همچنین سیل‌ها، طوفان‌ها، صاعقه‌ها و امثال آن‌ها جلوگیری به عمل آورند. لیکن باید گفت خدا این فکر و صاحبان چنین افکاری را نابود کند که در اثر کفر و غرور فکری خیال کرده‌اند پیشرفت و جلو افتادن ملتی از ملتی دیگر که نامش را تمدن گذاشته‌اند - می‌تواند بر نظام کون و نوامیس طبیعت مسلط شده و احکام آن را ابطال نموده و آن را مطیع خود سازد... این‌ها خیال کرده‌اند معارف دینی این قبیل حوادث را معلول اسباب مادی و طبیعی نمی‌داند و زمام همه را بدون واسطه به دست پروردگارش دانسته و خلاصه امثال وبا، قحطی، فرستادن باران و صاعقه را کار خدا و سایر حوادثی که به علل و اسبابش پی برده‌ایم کار آن علل و اسباب می‌داند، لابد چنین خیال کرده‌اند که وقتی برای وقوع حادثه‌ای از حوادث علتی طبیعی کشف می‌کنند حدوث آن حادثه را بی‌نیاز از خدا و تدبیر ربوبی او را در آن حادثه هیچ‌کاره می‌دانند. غافل از اینکه معارف دینی به یک فرد دین‌دار اجازه چنین اعتقادی را نداده و خدا را سببی در عرض سایر اسباب و علتی در صف سایر علل مادی و قوای فعاله طبیعی نمی‌داند (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۸، ۸۴).

این نکته نیز مفید فایده است که علامه ذیل عنوان «ارتباط اعتباریات با حقایق مترتبه به آن‌ها یا کیفیت ارتباط علوم مجعول انسان با خواص واقعی آن» می‌افزاید: علمی که مستقیماً و بلا واسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است علم اعتباری است نه علم حقیقی. توضیح این نظریه این‌که وسیله بودن علم از برای فعالیت انسان از این راه است که علم پشت سر خود و خارج از خود را نشان داده و انسان او را درمی‌یابد و بی‌تردید یافتن ماوراء علم برای این است که انسان کمال خود را تمیز دهد (یعنی چیزی را که رافع احتیاج و نقص می‌باشد از غیر آن بشناسد) و از این روی ناچار انسان خواهش قوای فعاله خود را که مظاهر احتیاج و استکمال هستند باید با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط داده و صورت آن‌ها را به ماده تطبیق نماید تا قوای فعاله خود را با آن‌ها به وسیله حرکت‌های گوناگون تماس دهد و همین‌جاست که قوه فعاله انسان با ماده‌ای که مورد تعلق فعالیت وی می‌باشد، ارتباط حاصل می‌کند. این علوم که میان انسان و حرکات فعلی او رابط هستند، علوم اعتباری می‌باشند نه علوم حقیقی اگرچه علوم حقیقی نیز هرگز مستغنی‌عنه نخواهند بود، زیرا چنان‌که اثبات کردیم اعتبار بی‌حقیقت محض نمی‌شود؛ مثلاً هنگامی که آب می‌آشامیم، نخست از جهاز تغذیه صورت احساسی تشنگی را مشاهده می‌کنیم و پس از آن، خواهش سیراب شدن بر ما جلوه می‌کند و نسبت و جوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم، صورت خواسته و سیراب کننده را به آب می‌دهیم و پس از آن نسبت و جوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای که تأمین خوردن آب را می‌تواند بکند می‌گذاریم و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص) و اگر چنانچه این دستگاه تطبیق و توسیط و جوب نبود علوم و ادراکات حقیقی که در مورد آب داریم فعل را به وجود نمی‌آورد. اگر از اجزای همان دستگاه تطبیق و توسیط و جوب به‌عنوان آزمایش یکی را کم کنیم، فعالیت قوه فعاله سپری خواهد شد؛ مثلاً اگر چنانچه جهاز تغذیه، تشنگی را احساس نکند یا تشنگی را احساس کرده ولی به‌واسطه سرگرمی به‌جای دیگر به یاد سیراب شدن نیفتد، یا به یاد سیراب شدن نیز بیفتد، ولی به‌واسطه محذور مزاجی یا خارجی سیراب شدن را فعلاً لازم نبیند یا همه آن‌ها را داشته ولی به‌واسطه نبودن آب مثلاً نسبت و جوب را میان خود و فعل خود- حرکت مخصوص برقرار نکند، حرکت و فعالیت به وجود نخواهد آمد و از این‌جا روشن خواهد بود که انسان پس از

ادراک و جوب فعل در انجام دادن حرکت و فعالیت خود هیچ‌گونه توقف نخواهد (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۵۹-۱۵۷).

۷. ترابط غایات و دواعی با حسن و قبح

لزوم فایده در عمل و این نکته که «باید کار آرمان داشته باشد» یکی از اعتبارات عمومی است که به نحوی که در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار استنتاج می‌شود. اعتبارات عمومی «اعتبارات قبل الاجتماع» چون اعتباراتی هستند که انسان در هر تماس که با فعل می‌گیرد از اعتبار آن‌ها گریزی ندارد، یعنی اصل ارتباط طبیعت انسانی با ماده در فعل، آن‌ها را به وجود می‌آورد، از این روی هیچ‌گاه از میان نرفته و تغییری در ذات آن‌ها پیدا نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۴۱). قدرت انجام یا اجرایی انسان، مسبوق به عمل و فعل است و حسن و قبح برخلاف صدق و کذب، جملات حقیقی هستند که از اوصاف فعل و هماهنگی بین فعل و غایت حکایت می‌کنند (طباطبایی، بی تا: ۳۱۷، ۳۷۵).

علامه اعتقاد دارد که حسن و قبح و باید و نباید که افعال متصف به آن می‌شوند حسن و قبح و باید و نباید مطرح در مناقشات فلسفه اخلاق و فرا اخلاق نیست، بلکه حسن و قبح و باید و نبایندی است که هر عمل در مرحله صدور از فاعل به آن متصف می‌شود نه حسن و قبح و باید و نباید قطع نظر از تحقق یا عدم تحقق عملی آن: وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عموم است و اوصاف نامبرده [احکام خمسسه واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح] صفت فعل فی نفسه و خصوصی است (همان: ۲۰۳). ایشان به صراحت این نکته را متذکر می‌شوند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه و حسن که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است، چون وجوب عام؛ بنابراین ممکن است فعل به حسب طبع، بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت (همان: ۲۰۴).

۸. لغویت و عدم آن ملاک اعتباریات

علامه در تفاوت علوم حقیقی و اعتباری می‌آورد: فرقی که بین این دو قسم از علوم است این است که قسم اول از خارج انتزاع شده و به اعتبار این که حقیقتاً مطابق با خارج است

واقع‌گرایی در نظام معرفت‌اخلاقی علامه طباطبایی (ره) ۱۰۱

صدق و به اعتبار این‌که خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شود و در نتیجه معنای صدق و حق بودن این می‌شود که این حقیقت ذهنی عیناً همان حقیقتی است که در خارج است و آن حقیقت که در خارج است عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است و اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقیقی نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز این‌که مصلحتی از مصالح ما را وادار ساخته که آن را معتبر شمرده و خارجی فرض کنیم و به‌طور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم ولو این‌که حقیقتاً منطبق نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۴-۶۳). با توجه به این بیان نمی‌توان از ملاک صدق و کذب اعتباریات سخن گفت بلکه می‌بایست از معیار دیگری بحث کرد. هرگاه فاعلی برای رسیدن به‌غایت و مصالح فعلش وسیله‌ای را اعتبار کند و اگر آن اعتبار و غرض عقلایی باشد مفید و در غیر این صورت لغو و غیرموجه خواهد بود. قوام و بقای اعتبار به بقای غرض و فایده‌ی آن و عدم لغویت است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۹، ۱۱)؛ بنابراین ملاک اعتباریات لغویت و عدم آن از دیدگاه عقلاست. واقعیت محمول این دسته قضایا بدین‌صورت است که به تطابق و عدم تطابق با آرای عقلا وابسته است.

به عقیده علامه (ره) صرف درک عقلا از مصالح و مفاسد، کار را تمام نمی‌کند و اعتبار کردن، غیر از ادارک مبادی است. آن‌ها به‌اندازه‌ای واقعیت را درک کرده‌اند. انشای عقلا گزاف نیست و به محدوده درک آن‌ها از واقعیات برمی‌گردد؛ هرچه درک ما از عالم ملاکات (مصالح و مفاسد) بیشتر باشد، در اعتباریات توافق بیشتری حاصل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۹۲-۱۹۱).

بنابراین از دو نوع ملاک برای اعتباریات می‌توان سخن راند؛ یکی در مرحله اعتبار و دیگری در مرحله بعد از فعل. در مرحله اعتبار، اعتبار عقلا که در ظرف توهم با احساسات و دواعی درونی تولیدشده، درعین‌حال که غیرواقعی هستند، آثار واقعی دارند. در مرحله بعد از فعل، اگر یکی از معانی وهمی، اثر خارجی مناسب و اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع معانی نیست و غلط حقیقی با دروغ حقیقی خواهد بود.

۹. جایگاه احساس و انگیزش در اعتباریات

پیش‌تر گفته شد که بحث احساس - که بسیار کم مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است - از موضوعات بسیار مهم در اندیشه‌ی علامه طباطبایی (ره) است. دغدغه‌ی علامه در بحث اعتباریات، شرایط لازم برای صدور فعل است. یکی از شرایط مهم برای تحقق فعل احساس است. کلیدواژه علامه در بحث اعتبارات «احساس و انگیزش» است. در باور علامه

زیربنای همه‌ی اعتباریات بشری، از جمله ارزش‌های اخلاقی، احساسات بشری است و ادراکات اعتباری از حیث ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع این احساسات هستند: ادراکات اعتباری تابع احساسات و دواعی بوده و با از بین رفتن یا تبدل، آن‌ها تغییر می‌کنند. از این رو این سنخ از ادراکات از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). اعتباریات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند (همان: ۲۰۰).

ایشان انگیزه‌ی بیرونی را پشتوانه‌ی افعال اخلاقی می‌داند: تأثیر یک فضیلت در محیط اجتماع، توجه به فواید خارجی آن و تصور مردم درباره آن همه و همه بیرونی بودن انگیزه را تقویت می‌کند. در سایه‌ی این انگیزه بیرونی مدح و ذم و تحسین اجتماعی، فعل اخلاقی شکل می‌گیرد. محور اصلی در خلق اعتباریات و استفاده از آن‌ها در تحریک عمل، دستیابی به کمال انسانی است و تمام حیوانات مشترکاً نیازمند اعتبار برای دستیابی به غایات خویش هستند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۲۶). اعتبار عقلا که در ظرف توهم با احساسات و دواعی درونی تولید شده، در عین حال که غیرواقعی هستند، آثار واقعی دارند. اگر یکی از معانی وهمی، اثر خارجی مناسب و اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع معانی نبوده، غلط حقیقی با دروغ حقیقی خواهد بود (طباطبایی، بی تا: ج ۲: ۲۸۸). با نظر به توجه خاصی که علامه به برانگیختگی حکمت عملی داشته و حالت انگیزشی را برای تحریک فاعل لازم دانسته است، برخی ایشان را جزء واقع‌گرایان اخلاقی برون‌گرا شمرده‌اند (یادگاری سرو و شریفی، ۱۳۹۴: ۱۲۸). بنابراین لازم است دیدگاه ایشان درباره‌ی نقش احساس در فعل انسان با اهتمام بیشتری بررسی شود.

علامه در یک تقسیم‌بندی اعتبارات را به اعتبارات ثابت و اعتبارات قابل تغییر دسته‌بندی می‌کند. اعتبارات ثابت اعتباراتی است که تابع احساسات عمومی، لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی انسان است و به دلیل همین استناد به احساسات ثابت، این اعتبارات نیز از ثبات برخوردارند و انسان بالضروره (به حکم اضطرار غریزی) این امور را اعتبار می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰۲-۲۰۱، ۲۱۰). این اعتبارات شامل اعتبار اصل و خوب، اعتبار اصل حسن و قبح، اعتبار انتخاب اخف و اسهل، اعتبار استخدام و اعتبار متابعت علم می‌شود. البته توجه به این نکته ضروری است که می‌توان با استفاده از برخی اعتبارات دیگر، اعتبار ثابت را از کار انداخت (همان: ۲۰۵، ۲۲۸).

واقع‌گرایی در نظام معرفت‌اخلاقی علامه طباطبایی (ره) ۱۰۳

علامه بایدها را در دو موقف مطرح کرده است: اول، بایدی که در حین صدور فعل محقق می‌شود که هر فعل صادری مسبوق به آن است؛ دوم، بایدی که متعلق به خود فعل است نه متعلق به فعل در حین صدور فعل از فاعل (همان: ۱۲). علامه معتقد است این نحوه اعتبار نه تنها افعال ارادی انسان بلکه همه موجودات زنده و پدیده‌های جهان را دربرمی‌گیرد (همان: ۱۷۳-۱۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۱۰-۱۰۶). علامه در تمامی افعال اختیاری و ارادی انسان چنین تبیینی دارد و از برخی مثال‌هایی که در این زمینه می‌زند معلوم می‌شود که نظریه‌ی او در باید و نبایدهای اخلاقی نیز چنین است (ترکاشوند و میرسپاه، ۱۳۸۹: ۷).

عوامل احساسی در اعتباریات از چنان جایگاهی برخوردار است که بدون آن اعتبار سازی صورت نخواهد گرفت: اگر دخالت عوامل احساسی نباشد هیچ‌گاه اعتبار، محقق نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۴). علامه با توجه به اهمیت احساس آن را در تعریف اعتبار هم اخذ کرده است: عمل نامبرده-یعنی اعتبار- این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به‌منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

با توجه به جایگاه احساس در منظومه‌ی فکری علامه در مسأله‌ی اعتباریات، ایشان امتداد نیافتن علم و معرفت به مرحله‌ی عمل را نیز ناظر به احساس می‌داند. در تقسیم‌بندی علامه مفاهیم اخلاقی در قسمت اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی قرار دارند: احکام اخلاقی اعتباری محض نیستند بلکه مبتنی بر واقعیات جهان هستی، واقعیات انسان و مصالح و مفاسد نفس الامری بوده، دارای آثار واقعی و مخصوص به خود می‌باشند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۵۴۶). بحث علامه اینجا معطوف به حسن و قبح و باید و نباید آن در مرحله‌ی صدور از فاعل است. ایشان بر آن است که هر عمل ارادی که از انسان سر بزند، قطعاً به دنبال یک حکم نفسانی یعنی اعتبار و خوب و اعتبار حسن خواهد بود، گرچه خود فعل در خارج قبیح باشد (طباطبایی، بی تا: ۱۸۸، ۱۹۲).

چون ادراکات [اعتباری] زاییده عوامل احساسی‌اند، پس ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند بلکه ادراکات اعتباری محفوف به دو حقیقت‌اند؛ یعنی از سویی بر حقیقتی استوار است و از سویی نتایج واقعی دارند. ضرورت هماهنگی میان اعتباریات و حقایق، یک اصل است؛ یعنی باید میان اعتباریات و حقایق هماهنگی و پیوستگی وجودی

برقرار باشد؛ بنابراین نمی‌توان هر اعتباری را بر هر حقیقتی استوار کرد و بر هر اعتباری به دلخواه آثاری را متفرع ساخت (فصیحی و رضاپور، ۱۳۹۳: ۲۹).

سه نکته مهم

نکته نخست: در باور علامه ادراکات حقیقی هرگز نمی‌توانند فعلی به وجود بیاورند؛ گرچه چارچوب و ساختار ذهنی انسان را می‌سازند و زمینه را برای سامان‌دهی نیازها، ترجیحات و اولویت‌ها عملی انسان فراهم می‌کنند اما آن عملی که مستقیماً و بلا واسطه وسیله استکمال فعلی انسان است، علم اعتباری می‌باشد. انسان تنها از طریق این علم، در لحظه عمل کمال خود را تمیز می‌دهد و به عملی ترغیب می‌شود که از طریق آن به کمال مطلوب نائل شود (همان: ۲۲۶، ۲۲۷).

نکته دوم: اراده همواره مبتنی بر نوعی شعور و آگاهی است و انسان تنها زمانی فعلی را اراده می‌کند که کمال بودن آن را تشخیص دهد (طباطبایی، ۱۳۸۹: ۴۷۰). ولی معرفت یا ادراک علت ناقصه برای عمل است و می‌دانیم که عدم علت ناقصه، فعل را ضروری العدم می‌سازد ولی وجود او معلول را ضروری الوجود نمی‌کند (طباطبایی، بی‌تا ج ۳: ۱۹۰). علامه در تعلیل ارتکاب قبیح انسان عالم به فعل حسن می‌آورد: اهل علم می‌دانند انجام کاری قبیح و حرام است ولیکن هواهای نفسانی بر او غلبه نموده و به معصیت وادارش می‌کند و نمی‌گذارد که به این مخالفت و عصیان و عواقب وخیم آن بیندیشند و در نتیجه مرتکب محرمات می‌شود (طباطبایی، ج ۱۲، ۱۳۷۴: ۵۲۹). انسان باینکه به فطرت خدادادی‌اش حق را از باطل و تقوا را از فجور تشخیص می‌دهد ولی جانب هوا و تأیید شهوت و غضب نمی‌گذارد که انسان توجه و التفاتی به حق نموده، دعوتش را بپذیرد بلکه به عمل باطل خود مجذوب و مغرور شود؛ یعنی عمل باطل آدمی در نظرش جلوه نموده و دانسته حق و باطل را بر خود مشتبه می‌کند، خود را به این خیال می‌اندازد که حق باطل است و باطل، حق. این‌گونه است که انسان در عین علم به چیزی، در آن گمراه می‌شود، نه اینکه اقدام به ضرر قطعی خود کند که این غیرمعقول است (همان، ج ۷: ۲۸-۲۷).

نکته سوم: در اندیشه علامه انسان دارای هوای نفسی است که دائماً او را دعوت می‌کند که آنچه را که هوس می‌کند و برایش میسر است، مرتکب شود؛ مشروع یا نامشروع، عادلانه یا ظالمانه، به حق یا ناحق. انسان طبعاً چنین است مگر این‌که مانعی در کار خود ببیند که او را از این تجاوز بازدارد (همان، ج ۶: ۲۹۰). در عقیده وی قوی‌ترین مانع انحراف اخلاقی ایمان درونی انسان است (همان، ج ۶: ۲۹۰). منطق مؤمن منطق عقل اوست. او به‌سوی

واقع‌گرایی در نظام معرفت‌اخلاقی علامه طباطبایی (ره) ۱۰۵

عملی تحریک می‌شود که حق را در آن ببیند، چه سود مادی داشته باشد و چه نداشته باشد؛ زیرا معتقد است که آنچه نزد خداست، بهتر و باقی‌تر است (همان، ج ۴: ۱۷۷). ایمان به خدا هم وقتی اثر خود را می‌بخشد و آدمی را به اعمال صالح و صفات پسندیده نفسانی از قبیل خشیت و خشوع می‌کشاند که انگیزه‌های باطل و مکرهای شیطانی بر آن غلبه نکند (همان، ج ۱۵: ۸).

بر اساس دیدگاه علامه شکاف میان نظر و عمل به وجود اشکال در سیستم اعتبار سازی انسان در لحظه‌ی عمل مربوط می‌شود که ناشی از ضعف اراده و مقاومت نفس در برابر هواهای نفسانی است. از نظر علامه ایمان و تقوا می‌تواند اراده اخلاقی را تقویت و شکاف میان نظر و عمل را از میان بردارد (وجدانی و دیگران، ۱۳۹۱: ۷). عدم مطابقت میان آگاهی و عمل و به عبارت علامه حسن قبح در مقام فعل (فی‌نفسه) با حسن قبح در مقام صدور از فاعل منجر به عدم امتداد نظر تا عرصه‌ی عمل خواهد شد.

انسان به باور علامه موجودی است که برای حرکت استکمالی خود، دست به تصرف و استخدام [اعتبار سازی] می‌زند. لازمه این تفکر و کنش، نظامی از دانش‌هاست که هم با نیازها و هم با غایات او سازگار باشد. این علوم، بی‌تردید، علوم عملی یا اعتباریاتی اجتماعی است. اعتباریاتی هم واسطه‌ای برای برقراری پیوند انسان با جهان عینی و واقعی است و هم این اعتباریاتی اعم از اخلاقی، حقوقی و اجتماعی یا حتی فردی با نظام معرفتی و مابعدالطبیعی او نسبت دارد... درک این مسأله می‌تواند ما را به واقع‌گرایی در علوم انسانی رهنمون کرده و از افراط‌ها جلوگیری نماید (پورحسن، ۱۳۹۲: ۲۲). نظریه اعتباریاتی علامه طباطبایی از این استعداد برخوردار است که مناسبات اخلاق اجتماعی نیز از آن استخراج شود که می‌طلبد در یک پژوهش مستقلی بدان پرداخته شود.

۱۰. جمع‌بندی

با توجه به گزاره‌های زیر در نظریه‌ی اعتباریاتی از جمله:

- هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده است؛ اعتبار بی‌حقیقت محض نمی‌شود؛

- گزاره‌های اخلاقی نمونه و نمایش‌دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند؛
- نسبت وجوب «باید» در همه اعتباریات از وجوب «ضرورت» خارجی گرفته‌شده و از همین روی نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد؛
- اعتبارات عقلا روی ملاکات و حقایق استوار است. اگر حکم به‌خوبی عدالت یا صداقت می‌کنند، از این جهت است که آن را همواره در جهت مصالح جامعه و در راستای اغراض جامعه مفید می‌دانند. بر این امور آثار واقعی بار است؛
- با توجه به آنچه شرح آن گذشت می‌توان گفت اعتبار حسن و قبح زائیده اعتبار وجوب عام است که انسان قبل الاجتماع اضطراراً آن‌ها را اعتبار خواهد کرد. خوبی و بدی که در یک خاصه طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه می‌باشد و چون هر فعل اختیاری با استعمال نسبت «وجوب» انجام می‌گیرد؛ پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد اینکه به مقتضای قوه فعاله است، انجام می‌دهیم.
- حسن و قبح قابل تعریف اند و برخلاف صدق و کذب، جملات حقیقی هستند که از اوصاف فعل و هماهنگی بین فعل و غایت حکایت می‌کنند؛
- هرگاه فاعلی برای رسیدن به غایت و مصالح فعلش وسیله‌ای را اعتبار کند و اگر آن اعتبار و غرض عقلایی باشد، مفید و در غیر این صورت لغو و غیرموجه خواهد بود؛
- تأثیر یک فضیلت در محیط اجتماع، توجه به فواید خارجی آن و تصور مردم درباره آن همه و همه بیرونی بودن انگیزه را تقویت می‌کند. در سایه این انگیزه بیرونی مدح و ذم و تحسین اجتماعی، فعل اخلاقی شکل می‌گیرد؛
- احکام اخلاقی اعتباری محض نیستند بلکه مبتنی بر واقعیات جهان هستی، واقعیات انسان و مصالح و مفاسد نفس الامری بوده، دارای آثار واقعی و مخصوص به خود می‌باشند؛
- تفاوت علوم حقیقی و اعتباری این است که علوم حقیقی از خارج انتزاع شده و به اعتبار این که حقیقتاً مطابق با خارج است صدق و به اعتبار این که خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شود و در نتیجه معنای صدق و حق بودن این می‌شود که این حقیقت ذهنی عیناً همان حقیقتی است که در خارج است و آن حقیقت که در خارج

واقع‌گرایی در نظام معرفت‌اخلاقی علامه طباطبایی (ره) ۱۰۷

است عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است و اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقیقی نداشته و با خارج انطباق ندارد، جز این‌که مصلحتی از مصالح ما را وادار ساخته که آن را معتبر شماریم. واقعیت محمول این دسته قضایا بدین صورت است که به تطابق و عدم تطابق با آرای عقلا وابسته است. انشای عقلا گزارف نیست و به محدوده درک آن‌ها از واقعیات برمی‌گردد؛

- ادراکات حقیقی هرگز نمی‌توانند فعلی به وجود بیاورند؛ گرچه چارچوب و ساختار ذهنی انسان را می‌سازند و زمینه را برای سامان‌دهی نیازها، ترجیحات و اولویت‌ها عملی انسان فراهم می‌کنند اما آن عملی که مستقیماً و بلا واسطه وسیله استکمال فعلی انسان است، علم اعتباری می‌باشد.

می‌توان به دستاورد زیر رهنمون شد؛

۱۱. نتیجه‌گیری

معانی اعتباری از حقایق گرفته شده‌اند. وجوب اعتباری (برحسب اعتبار عقلا) از وجوب حقیقی به منظور حصول به‌غایت و مصالح فعل گرفته شده است. احکام اخلاقی اعتباری مبتنی بر واقعیات جهان هستی، واقعیات انسان و مصالح و مفاسد نفس الامری و دارای آثار واقعی و مخصوص به خود هستند. در باور علامه هرچند احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات انشائی است و بدین ترتیب آن‌ها از چرخه‌ی احکام و قضایای واقعی که قابلیت صدق و کذب را داشته باشند، خارج می‌شوند، اما واقعیت احکام و قضایای اخلاقی با توجه به‌غایت و دواعی آن‌ها - برحسب باور عقلا و درک آن‌ها از واقعیت - که از امور تکوینی محسوب می‌شوند - قابل تبیین است. بدین ترتیب دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در نظام معرفتی ایشان در جرگه‌ی واقع‌گرای اخلاقی تعریف گرایانه قرار می‌گیرد.

پی‌نوشت‌ها

1. Three conceptions of realism There are three main metaphysical conceptions of realism in the literature: existence views, mind-independence views, and fundamentality-based views. The views are not necessarily exclusive: one might advocate a characterization that conjoins more than one of the views described below. Each of these views has been explicitly advocated for the domain of ethics, and so I introduce these views in this context below:

2. (1) Existence views

Existence views hold that a theory is realist just in case it entails that entities of an appropriate kind exist. What kind of entity is required is variable: some versions hold that realist theories entail that properties of the relevant kind exist; other versions hold the same for the relevant kind of facts. Existence-based views are prominent in the literature on ethical realism.

3. (2) Mind-independence views

Another common way to characterize realism about a domain is to claim that all realist views hold the domain to be independent of the mental. Examples of mind-dependence (and accompanying irrealism) are familiar from the history of philosophy: think of Berkeley's claim that ordinary objects are collections of ideas, or a version of the Humean view of causation on which it consists in nothing more than constant conjunction plus expectation on the part of observers. This thought seems especially apt when considering irrealism the ethical domain, as many paradigmatic instances of irrealist ethical theories enlist mental states of approval, disapproval, and the like, to play important explanatory roles.

4. Other statements of moral realism give more details on the kind of view realists tend to accept, or the kind of position I aim to defend. Realists David Brink and Nicholas Sturgeon all defend similar positions. Brink briefly states the position in this manner:

Moral realism claims that there are moral facts and true moral propositions whose existence and nature are independent of our beliefs about right and wrong. Moral realism's metaphysical claim suggests the semantic claim that moral

judgments and terms typically refer to moral facts and properties. Sturgeon's characterization is quite similar. He explains that moral realists believe that: Our moral terms typically refer to real properties; that moral statements typically express propositions capable of truth or falsity; . . . [. . . and . . .] these moral truths are in some interesting sense independent of the subjective indicators—our moral beliefs and moral feelings, as well as moral conventions constituted by coordinated individual intentions—that we take as guides to them. (<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.461.9356&rep=rep1&type=pdf>)

کتاب‌نامه

- پورحسن، قاسم، (۱۳۹۲)، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه»، حکمت و فلسفه، شماره چهارم، صص ۷۰-۴۷.
- ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه، (۱۳۸۹)، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبائی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان»، معرفت فلسفی، شماره اول، صص ۵۴-۲۵.
- جوادی، محسن، (۱۳۷۵)، مسئله باید و هست، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- دانایی‌فرد، حسن و دیگران، (۱۳۹۴)، «مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبائی»، قیسات، سال ۲۰، صص ۱۴۰-۱۱۴.
- سروش، عبدالکریم، مقاله «اعتباریات»، در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۴.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، ج ۱۳، ۱۲، ۱۰، ۷، ۸، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، چاپ اول، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۹)، *نهایه الحکمه*، ج ۱، ترجمه و شرح علی شیروانی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم.
- طباطبائی، محمدحسین، (بی تا)، *حاشیه الکفایه*، چاپ اول، بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبائی، قم.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، *رسایل سبعة*، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، قم.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۵)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، ۳، ۲، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، چاپ چهاردهم، صدرا، تهران.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۴۱۹ ق)، *رسایل التوحیدیه*، چاپ اول، موسسه النعمان، بیروت.
- طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۸۷ ه.ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، چاپ دوم، بوستان کتاب، قم.
- فصیحی، سید حسین و محمدرضا پور، (۱۳۹۳)، «ماهیت اعتباریات و بررسی پیوستگی آن با حقایق اجتماعی»، حکمت و فلسفه اسلامی، شماره دو، ۶۰-۲۹.
- کمالی، محمدمهدی و رضا اکبریان، (۱۳۹۴)، «معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی»، فلسفه و کلام اسلامی، شماره اول، صص ۹۹-۱۲۰.
- لاریجانی، محمدصادق، (بی تا) *جزوه فلسفه اخلاق*، بی چا، موسسه امام صادق (ع)، قم.
- لطیفی، علی، (۱۳۹۱)، «تحلیل وجوه معناشناختی، منطقی، معرفت‌شناختی و وجود شناختی نظریه علامه طباطبائی»، اسراء، شماره سوم، ۶۷-۴۰.
- مک ناوتن، دیوید، (۱۳۸۰) *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- وجدانی، فاطمه و دیگران، (۱۳۹۱)، «تحلیل شکاف میان نظر و عمل از دیدگاه علامه طباطبائی»، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۱۸، صص ۲۶-۷.
- یادگاری سرو، وحید و عنایت اله شریفی، (۱۳۹۴)، «تفسیری نو از واقع‌گرایی علامه طباطبائی»، پژوهشنامه اخلاق، شماره ۳۰، صص ۱۳۸-۱۱۷.

Ralph Wedgwood. *The Nature of Normativity*. Oxford University Press, 2007

Dunaway, Billy, *The Metaphysical Conception of Realism*, University of Oxford, 2016

Ross Cameron. *Turtles All the Way Down: Regress, Priority and Fundamentality*. *The Philosophical Quarterly*, 2008.

Sharon Street. *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*. *Philosophical Studies*, 127(1): 2006

http://www-personal.umich.edu/~dunaway/MetaphysicalConception_MT2014.pdf

Nobis, Nathan M. *Truth in Ethics and Epistemology: A Defense of Normative Realism*, University of Rochester Rochester, New York, 2004

<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.461.9356&rep=rep1&type=pdf>

Sturgeon, Nicholas, "What Difference Does it Make Whether Moral Realism is True?" *Southern Journal of Philosophy* 24, 1986