

## واقع گرایی در نظام معرفت اخلاقی علامه طباطبایی (ره)

ابوذر نوروزی\*

محسن شیراوند\*\*

### چکیده

علامه طباطبایی (ره) فیلسوف پیرو حکمت متعالیه و مفسر بزرگ قرآن کریم است؛ اما فعالیت‌های ایشان در این دو حوزه محدود و متمرکز نشده است و در حوزه‌های معرفتی دیگر نیز اندیشه‌ورزی بدیع است. یکی از این حوزه‌ها فلسفه اخلاق است. بی‌تردید اصلی‌ترین بحث در فلسفه اخلاق تقسیم‌بندی واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی اخلاقی است. هدف از این پژوهش پرداختن به این مسئله است که علامه طباطبایی در کدام یک 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 مسئله «اعتباریات» و مسئله «احساس» ذیل عنوان اعتباریات به این موضوع بپردازد. نتیجه پژوهش این است که علامه طباطبایی (ره) یک واقع‌گرای اخلاقی تعریف‌گرایانه است.

**کلیدواژه‌ها:** علامه طباطبایی (ره)، اعتباریات، احساس، واقع‌گرایی اخلاقی، واقع‌گرایی تعریف‌گرایانه.

### ۱. طرح مسئله

علت کثرت اختلاف در مسائل فلسفه اخلاق ابهام در مبادی تصویری و پیچیدگی مبادی تصدیقی این‌گونه مطالب است. از این‌رو 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@ltr.ui.ac.ir

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

براساس واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی انجام می‌گیرد. واقع‌گرایی اخلاقی سستی است که براساس 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 براساس این تحلیل آیا می‌توان جایگاه و محل نظریه ایشان در دسته‌بندی‌های اخلاقی را تبیین کرد؟

## 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 مکاتب اخلاقی اصلی پذیرفته شده‌اند (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 ... .

باتوجه به این که مفاهیم الزامی به نحوی هم‌معنی و قابل ارجاع به باید و نبایند و مفاهیم ارزشی نیز به گونه‌ای به معنای حسن و قبح بازمی‌گردند، 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 خواهد شد.

پیشینه بحث در عالم اسلام به اختلافی کلامی میان دو فرقه 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 میان مسلمانان قرون نخستین شکافی پایدار پدید آورد و آنان را در دو دسته 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 باید افعال الهی را فوق اخلاق و غیرقابل تحسین و تقبیح بشری بدانند (سروش ۱۳۷۴: ۳۴۷)؛ بنابراین، آن‌ها به حسن و قبح شرعی قائل شدند. از سوی دیگر، تقسیم عقل به نظری و عملی، که میراث یونانیان بود، حکمت را نیز به دو گونه عملی و نظری متقسم 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 آن‌ها را «مشهورات» و «آرای محموده» نام نهادند و بر نسبی بودنشان تأکید کردند و استفاده از آن‌ها را در مقدمات برهان ناروا شمردند. آرای محموده یا مشهورات آرای اند که بعدها به نام اعتباریات مورد بحث فیلسوفان اخلاق قرار گرفتند (همان: ۳۴۸).

توجه به یک نکته مهم در این پژوهش ضروری است؛ از آن‌جا که علامه طباطبایی (ره) فیلسوف اخلاقی نیست، بلکه فیلسوفی کلاسیک و مفسری بزرگ است، پی‌جویی اندیشه‌های مربوط به فلسفه اخلاق را باید در لابه‌لای آرای ایشان جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد یکی از بهترین موضوعاتی که ارتباط تنگاتنگی با این مسئله دارد اندیشه «اعتباریات» و هم‌چنین نظریه «احساس» ایشان است. البته واضح است که بحث درباره احساس ذیل اعتباریات نضج یافته است؛ اما در موضوع مورد نظر می‌توان بحث مستوفی و مستقلی از آن ارائه داد. از این‌رو نگارنده معتقد است با پردازش نظریه اعتباریات و احساس می‌توان به این حقیقت که علامه (ره) اخلاق را چگونه تبیین می‌کند دست یافت. به‌منظور دستیابی به این مهم لازم است کانون بحث در آغاز درباره ارزش و الزام شکل گیرد. اما پیش از هر آغازی شایسته است درباره واقع‌گرایی، تنوع، و گونه‌شناسی‌ای که امروزه در مغرب‌زمین در این خصوص شکل گرفته است بحث شود.

## ۱.۲ واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی اخلاقی (ethical realism or moral realism) به منزله یکی از اصلی‌ترین مباحث فرااخلاق (meta ethic) در برابر غیرواقع‌گرایی اخلاقی (irrealism in ethics) قرار دارد. واقع‌گرایی اخلاقی در پاسخ به این پرسش شکل می‌گیرد که آیا احکام اخلاقی از محکی خارجی پرده برمی‌دارد یا خیر. 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 آرای متعددی ابراز شده است که باید 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:

الف) حقایق اخلاقی در عالم وجود دارند و به تبع آن‌ها اوصافی نظیر خوب، بد، درست، نادرست، فضیلت، و رذیلت، که به حقایق غیراخلاقی نیز تحویل‌پذیر نیستند، محقق‌اند؛

ب) این حقایق از آگاهی ما (حالتی که در آن می‌اندیشیم و صحبت می‌کنیم) و از امیال، گرایش‌ها، و احساسات ما مستقل‌اند؛

ج) گزاره‌های اخلاقی قابلیت صدق و کذب دارند و به‌بیان‌دیگر گزاره‌های اخباری‌اند که خبر از واقعیتی می‌دهند که می‌تواند صادق یا کاذب باشد؛

د) دست‌کم برخی از گزاره‌ها و ادعاهای اخلاقی صادق‌اند (مک‌ناوتن 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. به‌علاوه، واقع‌گرایان اخلاقی این عقیده را نمی‌پذیرند که گزاره‌ها و احکام اخلاقی و یا توجیه‌های آن‌ها در ابتدا به باور و احساسات گوینده و اظهارکننده آن احکام وابسته‌اند. در واقع‌گرایی اخلاقی پرسش اساسی این است که «آیا ارزش‌های اخلاقی واقع‌نما هستند یا نه؟». قهراً در مقابل این نوع واقع‌گرایی، گرایش‌های ناواقع‌گرایانه اخلاقی، نظیر احساس‌گرایی (emotivism) و توصیه‌گرایی (prescriptivism)، وجود دارد که گزاره‌های اخلاقی را صرفاً به گزاره‌های قراردادی و «انشا»هایی که مبنای نفس‌الامری ندارد تحویل می‌برند.

با این توضیح کوتاه و نسبتاً جامع درباره ویژگی‌های واقع‌گرایی باید به انواع واقع‌گرایی و تنوعی که در این خصوص در مغرب‌زمین شکل گرفته است پرداخته شود.

## ۲.۲. انواع در واقع‌گرایی اخلاقی

واقع‌گرایی اخلاقی از دیدگاه‌های متعددی کاوش شده است. هیلاری پاتنم، یکی از نظریه‌پردازان فلسفه اخلاق در «رنالیسم» چیست؟» 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 طیف نخست است باید از ایضاح و اطناب کلام خودداری شود).

### ۱.۲.۲ نظریه‌های تعریف‌گرایانه (definist theories)

نظریه‌های تعریف‌گرایانه بر این اعتقادند که مفاهیم اخلاقی قابل تعریف و تحلیل‌اند. این طیف از نظریات معتقدند که مفاهیم اخلاقی پژوهش‌گرا عالم خارج محسوب می‌شوند. همین نظریات خود بر دو دسته طبیعت‌گرای اخلاقی و متافیزیکی تقسیم می‌شوند:

### ۱.۱.۲.۲ طبیعت‌گرایی اخلاقی (ethical naturalism)

طبیعت‌گرایی اخلاقی، که خود شاخه‌های متعددی را در برمی‌گیرد، معتقد است که مفاهیم اخلاقی واقعی‌تری تجربی دارد و تعریف مفاهیم اخلاقی با ارجاع به طبیعت و شئون آن انجام می‌پذیرد.

### ۲.۱.۲.۲ واقعیت‌گرایی متافیزیکی (metaphysical theories)

واقعیت‌گرایی اخلاقی معتقد است که مفاهیم اخلاقی بیان‌کننده تغییر شکل‌یافته‌ی 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: 4) که سعی می‌شود به‌اختصار تبیین شود: دیدگاه‌های وجودی، دیدگاه‌های استقلال‌ی ذهنی، و دیدگاه‌های مبتنی بر مبانی.

شایان 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 به‌صراحت از قلمرو اخلاق حمایت می‌کند و از این رو این دیدگاه‌ها این‌گونه معرفی می‌شود. این دسته‌بندی این فرصت را می‌دهد که بتوان به مقایسه هر دیدگاه دست‌یافت.<sup>۱</sup>

### 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 برجستگی خاصی دارند.<sup>۲</sup> (Cameron 2008: 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 غیرواقعی‌گرایی) در تاریخ فلسفه آشنا است. بارکلی ادعا می‌کرد که اشیای عادی مجموعه‌ای از ایده‌ها هستند؛ یا ادعای هیوم دربارهٔ علیت که شامل هیچ به‌هم‌پیوستگی ثابتی بیش از انتظارات ناظران نمی‌شود (Street 2006: 109-166).

به نظر می‌رسد این تفکر زمانی مناسب است که غیرواقعی‌گرایی حوزه اخلاقی به‌مثابه شواهدی از پارادایم نظریه‌های اخلاقی غیرواقعی‌گرایی، حالات ذهنی تأیید، مخالفت، و غیره برای ایفای نقش ایضاحی مهم ذکر می‌کنند<sup>۳</sup> (Dunaway 2016: 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 توضیح دادن متافیزیکی اساسی موردنیاز است (Wedgwood 2007: 1-2).

#### تکمله مهم

دیوید برینک (David Brink) معتقد است واقع‌گرایی ادعا می‌کند که حقایق اخلاقی و گزاره‌های اخلاقی واقعی وجود دارد که وجود و ماهیت آن‌ها مستقل از باورهای ما دربارهٔ حق و اشتباه است. ادعای متافیزیکی واقع‌گرایی اخلاقی بیان‌گر ادعای معنایی اخلاقی است که قضاوت‌ها و اصطلاحات به‌طور معمول به حقایق و خصوصیات اخلاقی اشاره دارند (Nobis 2004: 13). توصیف نیکلاس استرژین (Nicholas Sturgeon) کاملاً مشابه است. او توضیح می‌دهد که واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند که اصطلاحات اخلاقی به‌طور معمول به خواص واقعی اشاره دارند؛ اظهارات اخلاقی معمولاً بیان‌گر گزاره‌هایی‌اند که ناظر به حقیقت یا دروغ‌اند. این‌ها حقایق اخلاقی‌اند که در یک تعبیر جالب مستقل از شاخص‌های ذهنی، اعتقادات، و احساسات اخلاقی‌اند که به‌واسطهٔ منافع فردی هماهنگ بر خوبی آن‌ها توافق شده است و ما را به‌سوی آن‌ها راه‌نمایی می‌کنند<sup>۴</sup> (Sturgeon 1986: 116-117).

### ۳. ارزش و الزام

مفاهیم ارزشی و الزامی در اندیشهٔ علامه ارتباط وثیقی با موضوع اعتباریات دارند، چراکه علامه آن‌ها را جزء اعتباریات می‌داند؛ بنابراین لازم است ابتدا مقصود ایشان از اعتباریات مطرح شود.

توجه به این نکته مهم است که علامه طباطبایی نظریه اعتباریات را در یک بازه زمانی بیست و پنج ساله مطرح کرده است. امری که معمولاً در پژوهش‌هایی که حول این موضوع انجام پذیرفته است کم‌تر به آن توجه می‌شود. این بحث در آثار ایشان دو جنبه دارد؛ در برخی آثار به اصل این مسئله پرداخته است و در برخی دیگر از نگاهش‌هایش 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 مقاله ششم *اصول فلسفه* ذیل عنوان «اعتباریات و علوم غیرحقیقی یا اندیشه‌های پنداری» از اعتباریات بحث می‌کند. 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 است و نحوه شکل‌گیری آن‌ها را بیان می‌کند.

اعتبار چندین اطلاق دارد: ۱. وصف مفهوم است و درقبال مفهوم حقیقی است (اصطلاح مشهور)؛ ۲. اطلاق اعتباری که درمقابل اصالت است (مراد از اصالت منشیت آثار است)؛ ۳. اطلاق اعتباری به معنای مفهومی که وجود منحاز و مستقل ندارد، درمقابل مفاهیم حقیقی که وجود منحاز و مستقل دارند؛ ۴. اطلاق اعتباری که اجمالاً به معنای مفاهیمی است که تنها درظرف عمل تحقق دارند و مراد علامه از این که بایدها و نبایدها اعتباری‌اند این معناست (لاریجانی بی تا: ۱۶). قبل از ورد به اصل بحث، لازم است یادآور شویم که مراد علامه از قوای فعاله یا قوای ادراکی نیروها یا توانایی‌های درونی انسان است که می‌تواند صور ادراکی خود را براساس آن‌ها شکل دهد.

علامه برای زمینه‌سازی بحث ابتدا با بیان دو تشبیه به ماه و شیر از صنایع ادبی در ادبیات آغاز می‌کند (طباطبایی ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۵) و سپس این‌گونه نتیجه می‌گیرد:

هریک 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 است. مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست. این معانی وهمی، درعین حال که غیرواقعی‌اند، آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود خود) نداشته باشد،

از نوع این معانی نیست 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 کرد و گفت: عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم، به‌منظور ترتیب آثاری که با عوامل احساسی خود ارتباط دارند (همان: ۱۱۶).

علامه، پس از بیان سازمان طبیعت و تکوین در موجودات غیرانسانی، وارد بحث سازمان طبیعت و سازمان فکر و پندار در انسان می‌شود (همان: ۱۱۷-۱۲۰) و نتیجه می‌گیرد که اگر یکی از این موجودات فعال را (که 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 به ماده تعلق دارد باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی است داشته باشد و باید روابط خود را با آن‌ها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند؛ اما درابتدا متعلق مادی فعل را تمیز می‌دهیم و سپس فعل را، که یک نوع تصرف در ماده است، انجام می‌دهیم. به‌رحال قوای فعالة ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند. ما انجام‌دادن افعال قوای خود را دوست داریم و می‌خواهیم و حوادث وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن می‌داریم و نمی‌خواهیم یا درمورد آن‌ها افعال مقابل آن‌ها را دوست داریم 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 می‌گیرد و به دهان می‌برد، آن‌گاه چیزهای خوردنی را می‌خورد و آنچه نمی‌تواند نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن به‌صورت احساس در مغز او جای‌گزین می‌شود و سپس نام اراده، مراد، و مرید، خواستِ خواسته، و خواهان به او داده می‌شود و با آزمایش خوردنی را تمیز می‌دهد و گاهی هم می‌فهمد که ماده‌ای که در دست دارد خوردنی نیست؛ البته آن‌وقت 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 این بیان مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه فعال و میان اثر وی موجود است، یعنی نسبت ضرورت، و این نسبت، اگرچه حقیقی و واقعی است، اما انسان او را میان قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی آن نمی‌گذارد، بلکه پیوسته درمیان خود و میان صورت علمی احساسی می‌گذارد که درحال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت.

علامه (ره) در ادامه مثالی می‌آورد: وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد نخستین بار نسبت مزبور را 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 و ... هنگام تغذیه انجام می‌دهند، نمی‌گذارند، بلکه درحال گرسنگی به‌یاد سیری می‌افتد و نسبت ضرورت را میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت می‌گذارد و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته خود می‌پندارد. پس درمورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته خود (سیری) را باید به‌وجود آورد و چنان‌که روشن است در این فکر نسبت «باید» از میان قوه فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته می‌شود و درمیان انسان و سیری (خواهان و خواسته) گذاشته می‌شود، که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا می‌کند و پس از آن‌که نداشت و درحقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه فعاله است و دراین میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شده است.

بنابراین، همین‌که انسان قوای فعاله خود را به‌کار انداخت، عده زیادی از این نسبت «باید» را در غیرمورد حقیقی خودش می‌گذارند و هم‌چنین به چیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم می‌دهند، درحالی‌که این صفت را به‌حسب حقیقت ندارند (همان: ۱۲۱-۱۲۲).

علامه سپس با این بیان جمع‌بندی می‌کند: ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر این است که به‌وجهی متعلق قوای فعاله شود 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 (همان: ۱۲۳). ایشان مستقیماً نگفت که «به‌وجهی متعلق قوای فعاله شود و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد». قید «به‌وجهی متعلق قوای فعاله شود» می‌رساند که مراد علامه صرفاً اعتباریات عملی است (کایدخورده و کوچنانی ۱۳۹۴: ۱۱).

علامه درباره ریشه اعتباریات و آغاز پیدایش آن‌ها بر این اندیشه است که قوای فعاله انسان، چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته است، ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله احساسات ادراکی، چون حب و بغض و اراده و کراهت، به‌وجود آورد و درمورد فعل، به‌واسطه تطبیق همین صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از غیر آن تمیز دهد و آن‌گاه مورد تطبیق را متعلق قوه فعاله قرار دهد (معنای بایستی را به وی دهد، وجوب میان خود و میان او گذارد) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند (طباطبایی ۱۳۸۷: ۱۲۵).

بدون فهم انواع اعتباریات مبحث الزام و ارزش به خوبی تفهیم نمی شود. از این رو شایسته است برای اتقان بیش تر مطلب به این تقسیم بندی مهم پرداخته شود.

## ۵. گونه شناسی اعتباریات

ساختن علوم اعتباری معلول اقتضای قوای فعاله طبیعی و تکوینی انسان است و روشن است که فعالیت این قوا یا بخشی از آنها محدود و بسته به اجتماع نیست؛ مثلاً انسان قوای مدرکه و نیز جهاز تغذیه خود را به کار خواهد انداخت، خواه تنها باشد و خواه در میان هزار. یک دسته از ادراکات اعتباری بدون فرض اجتماع صورت پذیر نیست، مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظایر آنها و از این جا نتیجه گرفته می شود (همان: ۱۲۵) که اعتباریات به دو قسم تقسیم می شوند:

۱. اعتباریات پیش از اجتماع، که وجوب، حسن و قبح (خوبی و بدی)، انتخاب اخف و اسهل (سبک تر و آسان تر)، اصل استخدام و اجتماع، و اصل متابعت علم را شامل می شود؛
  ۲. اعتباریات بعد از اجتماع، مواردی چون اصل ملک، کلام (سخن)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها، امر و نهی، جزء و مزد از دسته اعتباریات بعد از اجتماع شمرده می شوند.
- باتوجه به ارتباط با بحث گونه اول، یعنی اعتباریات پیش از اجتماع، دو نوع وجوب و حسن و قبح (خوبی و بدی) در ادامه تعریف و تبیین می شوند:

### 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 بر نتیجه عمل تطبیق می دهد، درمی یابد و حال آن که این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد؛ پس نسبت نام برده اعتباری خواهد بود. از این جا روشن می شود:

۱. نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی، که انسان می تواند بسازد، همان نسبت وجوب است و این اولین حلقه دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت گرفتار آن می شود؛

۲. اعتبار وجوب اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از آن استغنا ندارد؛ پس هر فعلی که از فاعلی صادر می شود، با اعتقاد وجوب صادر می شود (همان: ۱۲۷).

## ۲.۵ حسن و قبح عام

اعتبار دیگری که می‌توان گفت زائیدهٔ بلافصل اعتبار و جوب عام است اعتبار حسن و قبح است که انسان قبل‌الاجتماع نیز اضطراراً آن‌ها را اعتبار خواهد کرد.

علامه معتقد است ما بسیاری از حوادث طبیعی را از آن‌رو که دوست داریم خوب می‌دانیم و بسیاری را از آن‌رو که بد می‌دانیم دشمن می‌داریم. بسیاری از اندام‌ها و مزه‌ها و بوها را از راه ادراک حسی، و نه از راه خیال، خوب می‌شماریم و بسیاری دیگر مانند آواز الاغ و مزهٔ تلخی و بوی مردار را بد می‌شماریم و تردیدی در آن نداریم. ولی پس از تأمل نمی‌توان خوبی و بدی آن‌ها را مطلق انگاشت و به آن‌ها واقعیت مطلق داد، زیرا می‌بینیم جانوران دیگری نیز هستند که روش آن‌ها برخلاف روش ماست. الاغ آواز خود را دل‌نواز می‌پندارد و از آن لذت می‌برد و جانورانی نیز هستند که از فاصله‌های دور به دنبال بوی مردار می‌آیند و یا مثلاً از مزهٔ شیرینی نفرت دارند. پس باید گفت دو صفت خوبی و بدی که خواص طبیعی حسی پیش ما دارند نسبی‌اند و مربوط به کیفیت ترکیب سلسلهٔ اعصاب یا مغز ما هستند (همان: ۱۲۸).

علامه به این نتیجه می‌رسد که خوبی و بدی، که یک خاصیت طبیعی است، در واقع سازگاری و موافقت و یا عدم سازگاری و موافقت با قوهٔ مدرکه است و چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت و جوب انجام می‌گیرد، پس هر فعلی را که انجام می‌دهیم با این باور که به مقتضای قوهٔ فعاله است انجام می‌دهیم؛ یعنی فعل خود را پیوسته ملائم و سازگار با قوهٔ 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 که خوب و بد (حسن و قبح در افعال) دو صفت اعتباری‌اند که در هر فعل صادر شده و کار انجام‌شده، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی، معتبرند. ناگفته نماند که حسن نیز مانند جوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است و فی‌نفسه است و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادره است، چراکه جوب عام است و از این‌رو ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح باشد و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت (همان: ۱۲۹)؛ بنابراین بحثی که این‌جا ناظر به مفاهیمی مانند حسن و قبح و باید و نباید مطرح شده است 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 تحقق‌نیافتن عملی آن (لطیفی ۱۳۹۱: ۲۴).

## ۶. ادراکات اعتباری، انشایی یا اخباری

علامه طباطبایی (ره)، ذیل بحث علم، یک نمونه از اعتباریات قبل از اجتماع را می‌آورد: طبیعت و فطرت برای نیل به هدف خود انسان را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد و ادراکی که خارج به طور مطلق می‌تواند در ظرف وی بگنجانند همان علم است و بس (طباطبایی ۱۳۸۷: ۱۳۹). ایشان درباره ادراکات اعتباری می‌گوید: ادراکات اعتباری فقط در ظرف توهم و درمقابل عمل مطابق خارجی دارند، برخلاف ادراکات حقیقی (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۲، ۱۶۳). ایشان بر این باورند که ادراکات اعتباری اموری‌اند که مابه‌ازای خارجی ندارند و فقط درجهت رفع نیازهای انسان درمقابل عمل اعتبار شده‌اند. این ادراکات انشایی‌اند و محول جعل و وضع و اعتبارند. اگر اعتبار شده باشند در عالم اعتبار تحقق دارند و گرنه تحقق نمی‌خواهند داشت. بنابراین تعبیر «ادراک» درمورد 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 عملی‌اند از قبیل انشاء و حکم‌اند و نه ادراک (همان: ج ۱۴، ۱۳۳). ایشان هم‌چنین معتقد است این‌گونه احکام و مقررات واقعیت خارجی ندارند و تنها احکامی اعتباری و غیرحقیقی‌اند که حوائج طبیعی و ضرورت‌های زندگی اجتماعی انسان را مجبور کرده است که آن‌ها را معتبر بشمارد، و گرنه درخارج از ظرف اجتماع و در نفس‌الامر نه از آن احکام اثری است 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 می‌دهد و صلاح و فساد و سعادت و شقاوتش را از هم تمیز می‌دهد (همان: ج ۱۰، ۱۶۹).

علامه، ذیل بحث اعتباریات، بعد از اجتماع می‌گوید: مفاهیم اعتباری که انسان اجتماعی امروز از قالب ذهن خود درآورده است به اندازه‌ای زیاد است که شاید تمیز و طبقه‌بندی و شمردن آن‌ها بالاتر از توانایی فکر باشد. اعتبارات بعدالاجتماع چندی به منزله ریشه‌های سایر اعتبارات بعدالاجتماع‌اند. البته همه این‌ها نمونه و نمایش‌دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند. ایشان هم‌چنین درباره ریشه وجوب بر آن است که نسبت وجوب (باید) در همه اعتباریات از وجوب «ضرورت» خارجی گرفته شده است و از همین‌رو نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد (طباطبایی ۱۳۸۷: 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 درجهت

مصلح جامعه و برای 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. به‌بیانی 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 اکبری ۱۳۹۴: ۱۰۵): اول، اعتبار آن‌ها به‌دلیل نقص و احساس نیازمندی موجودات زنده است؛ دوم، بر این امور آثار واقعی بار است (طباطبایی ۱۳۸۵: ج ۲، ۱۶۶)؛ و سوم این‌که مفاهیم اعتباری از مصادیق واقعی اخذ و اقتباس شده‌اند. علامه در *تفسیر المیزان* می‌آورد: حقیقت مطلب این است که این امور، هرچند اموری اعتباری‌اند، اما ریشه حقیقی دارند. انسان و هر حیوانی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارد، هرکدام، به‌قدر خود در مسیری که در زندگی دارند و راهی که برای بقای حیات و رسیدن به سعادت اتخاذ کرده‌اند نواقصی دارند که ناچارند کارهایی را از روی اراده و شعور انجام دهند و بدان وسیله نواقص خود را برطرف 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 کند (طباطبایی ۱۳۷۹: ج ۷، ۱۷۱). ایشان در جایی دیگر در *تفسیر المیزان* به رابطه وثیق افعال انسان با حوادث طبیعی واکنش نشان داده‌اند و به‌صراحت این حوادث را معلول کنش و واکنش‌های انسان می‌دانند. ایشان می‌فرماید: این سنت پروردگار و اثری است که خداوند بر گناهان و انحرافات بشر مترتب می‌کند حتی اگر بشر امروز آن را باور نداشته باشد و بگوید این افکار زائیده عقب‌افتادن در علم و دانش و نداشتن وسیله دفاع است، وگرنه، اگر انسان در صنعت پیش‌روی کند و خود را مجهز به وسایل دفاعی کند، می‌تواند از همه این حوادث که نامش را قهر طبیعت می‌گذاریم پیش‌گیری کند، هم‌چنان‌که 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 به‌عمل آورند. اما باید گفت خدا این فکر و صاحبان چنین افکاری را نابود کند که بر اثر کفر و غرور فکری خیال کرده‌اند پیشرفت و جلوافتادن ملتی از ملتی دیگر، که نامش را تمدن گذاشته‌اند، می‌تواند بر نظام کون و نوامیس طبیعت مسلط شود و احکام آن را ابطال و آن را مطیع خود کند .... این‌ها خیال کرده‌اند معارف دینی این قبیل حوادث را معلول اسباب مادی و طبیعی نمی‌دانند و زمام همه را بدون واسطه به‌دست پروردگار می‌دانند و خلاصه امثال وبا، قحطی، فرستادن

باران، و صاعقه را کار خدا و سایر حوادثی را 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 نمی‌دهد و خدا را سببی در عرض سایر اسباب و علتی در صف سایر علل مادی و قوای فعاله طبیعی نمی‌داند (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۸، ۸۴).

این نکته نیز مفید 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 بی‌واسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است علم اعتباری است، نه علم حقیقی. توضیح این نظریه این است که وسیله بودن علم برای فعالیت انسان از این راه است که علم پشت سر خود و خارج از خود را نشان می‌دهد و انسان آن را درمی‌یابد و بی‌تردید یافتن ماورای علم برای این است که انسان کمال خود را تمیز دهد (یعنی چیزی را که رافع احتیاج و نقص است از غیر آن بشناسد) و از این‌رو انسان ناچار است خواهش قوای فعاله خود را، که مظاهر احتیاج و استکمال‌اند، با علم و ادراک آمیزش دهد و سپس آن خواهش‌ها را با ماده خارجی ارتباط دهد و صورت آن‌ها را با ماده تطبیق دهد تا قوای فعاله خود را با آن‌ها به وسیله حرکت‌های گوناگون تماس دهد و همین‌جاست که قوه فعاله انسان با ماده‌ای که موردتعلق فعالیت وی است ارتباط حاصل می‌کند. این علوم که میان انسان و حرکات فعلی او رابط‌اند، علوم اعتباری‌اند، 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 پس‌از آن خواهش سیراب شدن بر ما جلوه می‌کند و نسبت و جوب و لزوم را میان خود و سیراب شدن به‌کار می‌بریم و چون این خاصه را با آزمایش یا فراگرفتن از دیگران در آب سراغ داریم، صورت خواسته و سیراب‌کننده را به آب می‌دهیم و پس‌از آن نسبت و جوب را میان خود و حرکت ویژه‌ای می‌گذاریم که خوردن آب را می‌تواند تأمین کند و در این هنگام قوه فعاله است و حرکت خودش (کار مخصوص) و اگر این دستگاه تطبیق و توسط و جوب نبود، علوم و ادراکات حقیقی که در مورد آب داریم فعل را به وجود نمی‌آورد. اگر از اجزای همان دستگاه تطبیق و توسط و جوب به‌مثابه آزمایش یکی را کم کنیم، فعالیت قوه فعاله سپری

خواهد شد؛ مثلاً اگر جهاز تغذیه تشنگی را احساس نکند یا تشنگی را احساس کند، ولی به‌واسطه سرگرمی به‌جای دیگر به‌یاد سیراب شدن نیفتد، یا به‌یاد سیراب شدن نیز بیفتد، ولی به‌واسطه محذور مزاجی یا خارجی سیراب شدن را فعلاً لازم نبیند، یا همه آن‌ها را داشته باشد، ولی به‌واسطه نبودن آب مثلاً نسبت و جوب را میان خود و فعل خود حرکت مخصوص برقرار نکند، حرکت و فعالیت به‌وجود نخواهد آمد و از این‌جا روشن خواهد بود که انسان پس از ادراک و جوب فعل در انجام‌دادن حرکت و فعالیت خود هیچ‌گونه توقف نخواهد (طباطبایی ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۵۹).

## 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 همان‌گونه‌که در آغاز سخن گفته شد از اصل مفهوم اعتبار استنتاج می‌شود. از آن‌جاکه اعتبارات عمومی (اعتبارات قبل‌الاجتماع) از اعتباراتی‌اند 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 به‌وجود می‌آورد، از این‌رو هیچ‌گاه از میان نمی‌رود و تغییری در ذات آن‌ها پیدا نمی‌شود (همان: ۱۴۱). قدرت انجام یا اجرایی انسان مسبوق به عمل و فعل است و حسن و قبح، برخلاف صدق و کذب، جملات حقیقی‌اند 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 فرائض 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، قطع‌نظر از تحقق یا تحقق‌نیافتن عملی آن. وجوب موردبحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل است و عموم است و اوصاف نام‌برده [احکام خمس، واجب، حرام، مستحب، مکروه، و مباح] صفت فعل فی‌نفسه و خصوصی است (همان: ۲۰۳). ایشان به‌صراحت این نکته را متذکر می‌شوند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است و فی‌نفسه است و حسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است، مثل وجوب عام؛ بنابراین ممکن است فعل به‌حسب طبع بد و قبیح باشد 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 است 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 است عیناً همین حقیقتی است که در ذهن است؛ اما قسم دوم جز در ذهن ظرف تحقیقی ندارد و با خارج انطباق ندارد، جز این که مصلحتی از مصالح ما را وادار کرده است که آن را معتبر شماریم و خارجی فرض کنیم و به طور ادعا منطبق بر خارجش بدانیم، حتی اگر حقیقتاً منطبق نباشد (طباطبایی ۱۳۷۴: ۶۳-۶۴). باتوجه به این بیان نمی‌توان از ملاک صدق و کذب اعتباریات سخن گفت، بلکه باید از معیار دیگری بحث کرد. هرگاه فاعلی برای رسیدن به غایت و مصالح فعلش وسیله‌ای را اعتبار کند و اگر آن اعتبار و غرض عقلایی باشد، مفید و درغیراین صورت لغو و غیرموجه خواهد بود. قوام و بقای اعتبار به بقای غرض و فایده آن و عدم لغویت است (طباطبایی ۱۳۸۵: ۱۱، ۴۹)؛ بنابراین ملاک اعتباریات لغویت و عدم آن از دیدگاه عقلاست. واقعیت محمول این دسته قضایا بدین صورت 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 به اندازه‌ای 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) بیش تر باشد، در اعتباریات توافق بیش تری حاصل می‌شود (طباطبایی ۱۴۱۹ق: ۱۹۱-۱۹۲).

بنابراین از دو نوع ملاک برای اعتباریات می‌توان سخن گفت: 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 تولید شده است، درعین حال که غیرواقعی‌اند، آثار واقعی دارند. در مرحله بعد از فعل، اگر یکی از معانی وهمی اثر خارجی مناسب و اسباب و عوامل وجود خود را نداشته باشد، از نوع معانی نیست و غلط حقیقی با دروغ حقیقی خواهد بود.

## ۹. جایگاه احساس و انگیزش در اعتباریات

پیش تر گفته شد که بحث احساس، که بسیار کم توجه اندیشمندان را جلب کرده است، از موضوعات بسیار مهم در اندیشه علامه طباطبایی (ره) است. دغدغه 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. دریاور علامه زیربنای همه اعتباریات بشری، از جمله ارزش‌های اخلاقی، احساسات بشری است و ادراکات اعتباری از حیث ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع این احساسات‌اند. ادراکات اعتباری تابع احساسات و دواعی‌اند و با ازبین‌رفتن یا تبدل آن‌ها تغییر می‌کنند. ازاین‌رو 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 احساساتی‌اند که مناسب قوای فعاله است و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند (همان: ۲۰۰).

ایشان انگیزه بیرونی را پشتوانه 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. درسایه 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 خویش‌اند (طباطبایی ۱۳۶۲: ۱۲۶). اعتبار عقلا که در ظرف توهم با احساسات و دواعی درونی تولید شده است، درعین حال که غیرواقعی‌اند، آثار واقعی دارند. اگر یکی از معانی وهمی اثر خارجی مناسب و اسباب و عوامل وجود خود را نداشته باشد، از نوع معانی نیست و 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 است 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 درباره 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 ثبات دارند و انسان بالضروره (به حکم اضطرار غریزی) این امور را اعتبار می‌کند (طباطبایی ۱۳۸۵: ۲۰۱-۲۰۲، 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 اعتباریات دیگر اعتبار ثابت را از کار انداخت (همان: ۲۲۸، ۲۰۵).

علامه بایدها را در دو موقف مطرح کرده است: اول، بایدی که درحین صدور فعل محقق می‌شود، که هر فعل صادری مسبوق به آن است؛ دوم، بایدی که متعلق به خود فعل است، نه متعلق به فعل درحین 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 در برمی‌گیرد (طباطبایی ۱۳۸۵: ۱۷۱-۱۷۳؛ طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۱۳، ۱۰۶-۱۱۰). علامه در تمامی افعال اختیاری و ارادی انسان چنین تبیینی دارد و از برخی مثال‌هایی که در این زمینه می‌زند معلوم می‌شود که نظریه او در باید و نبایدهای اخلاقی نیز چنین است (ترکاشوند و میرسپاه ۱۳۸۹: ۷).

عوامل احساسی در اعتباریات چنان جایگاهی دارد که بدون آن اعتبارسازی صورت نخواهد گرفت. اگر دخالت عوامل احساسی نباشد، هیچ‌گاه اعتبار محقق نمی‌شود (طباطبایی ۱۳۸۵: ۱۶۴). علامه، باتوجه 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 با عوامل احساسی خود ارتباط دارند (همان: ۱۶۷).

باتوجه به جایگاه احساس در منظومه فکری علامه در مسئله اعتباریات ایشان امتدادنیافتن علم و معرفت به مرحله 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 نفس‌الامری‌اند و دارای آثار واقعی و مخصوص به‌خودند (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۲، ۵۴۶). بحث علامه این‌جا معطوف به حسن و قبح و باید و نباید آن در مرحله صدور از فاعل است. ایشان بر آن است که هر عمل ارادی که از انسان سر بزند، قطعاً به‌دنبال یک حکم نفسانی، یعنی اعتبار و خوب و اعتبار حسن، خواهد بود، گرچه خود فعل درخارج قبیح باشد (طباطبایی بی تا: ۱۸۸، ۱۹۲).

چون ادراکات [اعتباری] زائیده عوامل احساسی‌اند، پس ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند، بلکه ادراکات اعتباری محفوف به دو حقیقت‌اند؛ یعنی ازسویی بر حقیقتی استوار است و ازسویی 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 به‌دل‌خواه 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 چهارچوب و ساختار ذهنی انسان را می‌سازند و زمینه را برای سامان‌دهی نیازها، ترجیحات، و اولویت‌های عملی انسان فراهم می‌کنند، اما آن عملی که مستقیماً و بی‌واسطه وسیله استکمال فعلی انسان است علم اعتباری است. 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 می‌رسد (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 ضروری‌العدم می‌کند، ولی وجود او معلول را ضروری‌الوجود 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 می‌کند و به معصیت و ادارش می‌کند و نمی‌گذارد که به این مخالفت و عصیان و عواقب وخیم آن بیندیشد و در نتیجه مرتکب محرمات می‌شود» (طباطبایی ۱۳۷۴: ج ۱۲، ۵۲۹). باینکه انسان به فطرت خدادادی اش 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 کند و دعوتش را بپذیرد، بلکه به عمل باطل خود مجذوب و مغرور می‌شود؛ یعنی عمل باطل آدمی در نظرش جلوه می‌کند 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 غیر معقول است (همان: ج ۷، ۲۷-۲۸).

**نکته سوم:** در دیدگاه علامه انسان دارای هوای نفسی است که دائماً او را دعوت می‌کند که آنچه را 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). منطق مؤمن منطق عقل اوست. او به سوی 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).  
 براساس دیدگاه علامه شکاف میان نظر و عمل به وجود اشکال در سیستم اعتبارسازی انسان در لحظه 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). مطابقت‌نداشتن آگاهی و عمل و به عبارت علامه حسن قبح در مقام فعل (فی‌نفسه) با حسن قبح در مقام صدور از فاعل منجر به امتدادنیافتن نظر تا عرصه عمل خواهد شد.

انسان، به‌باور 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 اعتباریات اجتماعی است. اعتباریات هم واسطه‌ای برای برقراری پیوند انسان با جهان عینی و واقعی است و هم این اعتباریات اعم از اخلاقی، حقوقی، و اجتماعی یا حتی فردی با نظام معرفتی و مابعدالطبیعی او نسبت دارد ... درک این مسئله می‌تواند ما را به واقع‌گرایی در علوم انسانی رهنمون و از افراط‌ها جلوگیری کند (پورحسن ۱۳۹۲: ۲۲). نظریه اعتباریات علامه طباطبایی این استعداد را دارد که مناسبات اخلاق اجتماعی نیز از آن استخراج شود که می‌تواند در پژوهش مستقلی بدان پرداخته شود.

## ۱۰. جمع‌بندی

باتوجه به گزاره‌های زیر، در نظریه اعتباریات:

- هریک از 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 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 گرفته شده است و از همین رو نسبت حرمت نیز از ضرورت عدم گرفته خواهد شد؛

- اعتبارات عقلا روی ملاکات و حقایق استوار است. اگر حکم به خوبی عدالت یا صداقت می‌کنند از این جهت است که آن را همواره درجهت مصالح جامعه و برای اغراض جامعه مفید می‌دانند. بر این امور آثار واقعی بار است؛
- باتوجه به آنچه شرح آن گذشت، می‌توان گفت اعتبار حسن و قبح زائیده اعتبار وجوب عام است که انسان قبل‌الاجتماع اضطراراً آن‌ها را اعتبار خواهد کرد. خوبی و بدی، که از خاصه‌های طبیعی است، ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و موافقت وی با قوه مدرکه است و چون هر فعل اختیاری با استعمال نسبت «وجوب» انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم با این باور که به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم.
- حسن و قبح قابل‌تعریف‌اند و برخلاف صدق و کذب، جملات حقیقی‌اند 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 درغیراین صورت لغو و غیرموجه خواهد بود؛
- تأثیر یک فضیلت در محیط اجتماع توجه به فواید خارجی آن و تصور مردم درباره آن بیرونی بودن انگیزه را تقویت می‌کند. درسایه 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 نفس‌الامری‌اند و دارای آثار واقعی و مخصوص به‌خودند؛
- تفاوت علوم حقیقی و اعتباری این است که علوم حقیقی از خارج انتزاع می‌شوند و به‌اعتبار این که حقیقتاً مطابق با خارج‌اند صدق و به‌اعتبار این که خارج مطابق آن است حق نامیده می‌شوند 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 ندارد و با خارج انطباق ندارد، جز این که مصلحتی از مصالح ما را وادار می‌کند 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 گراف نیست و به محدوده درک آن‌ها از واقعیات برمی‌گردد؛
- ادراکات حقیقی هرگز نمی‌توانند فعلی به‌وجود آورند؛ گرچه چهارچوب و ساختار ذهنی انسان را می‌سازند و زمینه را برای سامان‌دهی نیازها، ترجیح‌ها و اولویت‌های

عملی انسان فراهم می‌کنند، اما عملی که مستقیماً و بی‌واسطه وسیله استکمال فعلی انسان است علم اعتباری است.  
می‌توان به دستاورد زیر ره‌نمون شد؛

## ۱.۱. نتیجه‌گیری

معانی اعتباری از حقایق گرفته شده‌اند. وجوب اعتباری (برحسب اعتبار عقلا) از وجوب حقیقی به‌منظور حصول به‌غایت و مصالح فعل گرفته شده است. احکام اخلاقی اعتباری مبتنی بر واقعیات جهان هستی، واقعیات انسان، و مصالح و مفاسد نفس‌الامری و دارای آثار واقعی و مخصوص به‌خودند. در باور علامه، هر چند احکام و جملات اخلاقی از سنخ جملات انشایی‌اند و از این‌رو از چرخه 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، تبیین‌پذیر است. بدین ترتیب دیدگاه علامه طباطبایی (ره) در نظام معرفتی ایشان در جرگه واقع‌گرای اخلاقی تعریف‌گرایانه 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، س ۹، ش ۴.
- ترکاشوند، احسان و اکبر میرسپاه (۱۳۸۹)، «تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان»، معرفت فلسفی، ش ۲۹.
- جواد، محسن (۱۳۷۵)، مسئله باید و هست، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- دانایی فرد، حسن و دیگران (۱۳۹۴)، «مقدمه‌ای بر فهم نظریه اعتباریات در بستر ریشه‌های نظری و ادوار حیات علمی علامه طباطبایی»، قبسات، س ۲۰.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)، مقاله «اعتباریات»، در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة‌المعارف اسلامی.

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۷، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۳، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۹)، *نهایة الحکمه*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا)، *حاشیة الکفایه*، قم: بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *رسائل سبعة*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۱، ۲، ۳، تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۹ ق)، *رسائل التوحیدیه*، بیروت: مؤسسه النعمان.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، قم: بوستان کتاب، قم.
- فصیحی، سیدحسین و محمدرضا پور (۱۳۹۳)، «ماهیت اعتباریات و بررسی پیوستگی آن با حقایق اجتماعی»، *حکمت و فلسفه اسلامی*، س ۹، ش ۲.
- کایدخورده، رضا و قاسمعلی کوچنانی (۱۳۹۴)، «تحلیل انتقادی گزاره‌های اخلاقی در پرتو تبیین افعال انسان»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ش ۱۰.
- کمالی، محمدمهدی و رضا اکبریان (۱۳۹۴)، «معرفت‌شناسی گزاره‌های اخلاقی بر مبنای نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، *فلسفه و کلام اسلامی*، س ۴۸، ش ۱.
- لاریجانی، محمدصادق، (بی تا)، *جزوه فلسفه اخلاق*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- لطیفی، علی (۱۳۹۱)، «تحلیل وجوه معناشناختی، منطقی، معرفت‌شناختی و وجودشناختی نظریه علامه طباطبایی»، *اسرا*، س ۴، ش ۳.
- مک‌ناوتن، دیوید (۱۳۸۰)، *بصیرت اخلاقی*، ترجمه محمود فتحعلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- وجدانی، فاطمه و دیگران (۱۳۹۱)، «تحلیل شکاف میان نظر و عمل از دیدگاه علامه طباطبایی»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، س ۵، ش ۱۸.
- یادگاری سرو، وحید و عنایت‌اله شریفی (۱۳۹۴)، «تفسیری نو از واقع‌گرایی علامه طباطبایی»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، دوره ۸، ش ۳۰.

Ralph, Wedgwood (2007), *the Nature of Normativity*, Oxford University Press.

Dunaway, Billy (2016), *the Metaphysical Conception of Realism*, Oxford University Press.

Ross, Cameron (2008), *Turtles All the Way Down: Regress, Priority and Fundamentality*, the Philosophical Quarterly, Oxford University Press,

<[http://www-personal.umich.edu/~dunaway/MetaphysicalConception\\_MT2014.pdf](http://www-personal.umich.edu/~dunaway/MetaphysicalConception_MT2014.pdf)>

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

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



واقع‌گرایی در نظام معرفت‌اخلاقی علامه طباطبایی (ره) ۱۸۱

Street, Sharon (2006), *a Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, *Philosophical Studies*, vol. 127, no. 1,

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