

معناشناسی فلسفی «الزام اخلاقی» از دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه و ارتباط آن با موضوع اعتباریات و تأثیر آن در مباحث کلامی در قرآن

-----شمس‌الدین گودرزی بروجردی^۱ و معصومه محمدی^۲

چکیده

علامه طباطبایی یکی از مفسران برجسته شیعی و متفکری جامع و کم‌نظیر است. وی در جامعه‌شناسی معرفت اخلاقی، به سنت معرفت‌شناسی اجتماعی تعلق دارد. در سنت معرفت‌شناسی اجتماعی، شناخت بهتر برخی معرفت‌ها به شناخت پدیده‌های اجتماعی و تعامل آن دو با هم بستگی دارد. قانون و سنت‌های اجتماعی به عنوان اصول معرفت، تنها از طریق دین دریافت می‌شوند. معرفت دینی اندیشمندان، به‌ویژه مفسران و متکلمان، خود بینش و نگرشی است درباره هستی و درون‌مایه سرنوشت زندگی انسان و علم شدن و ترسیم گر راه‌های حرکت به سوی تعالی و قرب الهی در قالب سنت‌های الهی و اجتماعی پدیدار می‌گردد. این تحقیق به روش توصیفی-تحلیلی به پاسخ این سوال‌ها می‌پردازد که فرایند ادراک فلسفی معنای الزام اخلاقی از منظر علامه چیست و فهم این موضوع چه تاثیری در رویکردهای تفسیری و کلامی ایشان در قرآن دارد. نتیجه تحقیق این است که تحلیل مفاهیم الزام اخلاقی را ایشان به تبع نظریات خود در رساله اعتباریات پایه‌ریزی نموده و این بنیان اصول فکری را بر مبنای نظریه غایت و وضع الفاظ برای ارواح معانی استوار کرده است. ایشان آنها را مربوط به حوزه کاربرد و ملاک صدق می‌داند و آن را بر اساس مجاز سکاکی در مباحث کلامی کاربردی نموده است. در نگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه، «مطلق‌گرایی

۱. دلش آموخته سطح چهار رشته فقه و اصول حوزه علمیه قم، مدرس دانشگاه فرهنگیان، لیران؛
(shamsodingodarzi@gmail.com).

۲. کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق «نویسنده مسئول»؛ (mhdh1357@gmail.com).

اخلاقی» پای فشردن بر این باور است که اصول و گزاره‌های اخلاقی در قرآن وابسته به امری خارج از ذات موضوعات اخلاقی و آثار و نتایج واقعی آنها نیستند. به عبارت دیگر، آنچه موجب می‌گردد یک موضوع متصف به خوبی یا بدی اخلاقی گردد، فقط مجموعه عناصر موجود در ذات موضوع و آثار واقعی مترتب بر آن می‌باشد؛ نه حوادث و شرایط خارج از آن، از قبیل شرایط زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و یا وضعیت روانی و ذوقی فاعل.

واژگان کلیدی: الزام اخلاقی، اعتباری، نسبی، اطلاق، علامه طباطبایی رحمته الله علیه.

مقدمه

علامه طباطبایی یکی از مفسران برجسته شیعی و متفکری جامع و کم‌نظیر است. او برخوردار از جامعیتی است که در هر عرصه‌ای وارد شده، به نظریه‌پردازی دست زده و دارای نوآوری‌های مختلفی در این عرصه‌ها از جمله در فلسفه، اخلاق و مبانی مرتبط با آن بوده است. وی از جمله متفکرانی است که در جامعه‌شناسی معرفت اخلاقی به سنت معرفت‌شناسی اجتماعی تعلق دارد. سنت معرفت‌شناسی اجتماعی در حقیقت گونه‌ای معرفت‌شناسی است که به جهت درگیر شدن برخی معرفت‌ها با پدیده‌های اجتماع، وارد عرصه اجتماعی می‌شود و هدف آن جستجوی موارد تعامل این دو دسته پدیده با رویکردی اغلب معرفت‌شناختی و فلسفی است. به بیان دیگر، در سنت معرفت‌شناسی اجتماعی، شناخت بهتر برخی معرفت‌ها به شناخت پدیده‌های اجتماعی و تعامل آن دو با هم بستگی دارد.

از نظر علامه رحمته الله علیه، همه معرفت‌ها، حتی معرفت‌های حسی، اموری مجردند و قوانین حاکم بر موجودات مادی، از جمله قانون تغییر و تحول ماهوی، بر آنها جاری نیست. بر این اساس، ایشان گرچه تغییرات غیر ماهوی متعددی مانند تغییرات کمی، عمقی، موضوعی، حکمی، ابطال و اصلاح را می‌پذیرد، اما معتقد است که معرفت‌ها در اثر ارتباط با پدیده‌های دیگر، از جمله پدیده‌های اجتماعی، تغییر ماهوی نمی‌پذیرند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۱۱۰۵ و ۱۱۳۳؛ ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۹۱).

قانون و سنت‌های اجتماعی به عنوان اصول معرفت، تنها از طریق دین دریافت می‌شوند. دین و آیات قرآن مجموعه‌ای از اصول معرفت‌شناسانه است که بر مبنای آن جهان عینی و ذهنی تفسیر و تحلیل می‌شود. معرفت دینی اندیشمندان، به ویژه مفسران و متکلمان، خود بینش و نگرشی است درباره هستی و درون‌مایه سرنوشت زندگی انسان و علم شدن، و ترسیم‌گر راه‌های حرکت به سوی

تعالی و قرب الهی در قالب همان سنت‌های الهی و اجتماعی پدیدار می‌گردد. به این معنا که سنت‌ها به عنوان مجاری صفات و اسماء الهی بی‌کراند و انسان در مرتبه انسانی خود هیچگاه به پایان این مرزهای بی‌کرانگی نخواهد رسید، بلکه در هر زمان و نسلی، پاره‌ای از این اصول معرفت بر انسان‌ها آشکار می‌گردد و مرتبه‌ای از مراتب اسماء و صفات الهی ظهور می‌یابد.

بنابراین برای ادراک این اصول و سنت‌های اجتماعی رجوع به آراء و نظرات علماء و متکلمین، به ویژه مفسران قرآن، امری ضروری است. در اینجا علامه، خاستگاه معرفت‌های انسان را جهان غیب، قلب، عقل، طبیعت، جامعه و تاریخ می‌داند و معتقد است که انسان به کمک ابزارهای وحی و الهام، کشف و شهود، استدلال و حس و تجربه می‌تواند به انواع شناخت‌ها دست یابد. با آنکه تنها برخی معرفت‌ها در ارتباط مستقیم با جامعه انسانی شکل می‌گیرند، از نظر علامه رحمته‌الله، تنها برخی از آنها متأثر از جامعه انسانی اند، لکن بسیاری از آنها جنبه اطلاق داشته و لازمه برنامه‌ریزی و رشد انسان نیز همین ثابت بودن آنهاست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۰۷).

نظر علامه در خصوص معیار صدق معرفت نیز مانند بسیاری دیگر متفکران اسلامی، اندیشه‌های بدیهی است. اندیشه‌های بدیهی «خود معیار» دانسته شده و صدق و کذب آنها به بدهت عقل واگذار می‌شود. در نظر علامه، اصل «امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض»، معیار صدق اندیشه‌های نظری و دو اندیشه بدیهی «حسن عدل» و «قبح ظلم»، معیار صدق اندیشه‌های عملی تلقی شده است. بر این اساس، علامه به رغم تأکید بر تفکر جمعی، به عنوان راه مورد توصیه قرآن برای نزدیک شدن به معرفت صادق، هر گونه عصمت فکری «هیئت‌های جمعی» مانند اهل حل و عقد، اکثریت، کل امت اسلامی، طبقه روشنفکران یا کارگران و مانند آن را انکار می‌کند و معتقد است که تنها معیار بیرونی برای صدق معرفت‌ها در کنار معیار صدق درونی، اندیشه، گفتار و رفتار انبیا و امام معصوم علیهم‌السلام است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۹-۱۹۴).

با توجه به تنوع مطالعات معناشناختی، این تحقیق از منظر معناشناسی فلسفی و معناشناسی فرااخلاقی و ترکیبی از آن دو به طور کلی فارغ از زبان خاصی، تحلیل و گفت‌وگو می‌کند. این رویکرد بیشتر علمای علم اصول در حوزه علوم اسلامی بوده و در مغرب زمین عمدتاً مورد توجه و اهتمام فیلسوفان تحلیلی قرار گرفته است و به بررسی اصل معناداری مفاهیم و گزاره‌های کلامی و اخلاقی پرداخته شده که به تبع، بحث‌های رایج در ذیل اطلاق و نسبیت شکل گرفته است.

بنابراین، منظور از «الزام اخلاقی» در این نوشته، تمام مدلولاتی است که به هر زبانی در جمله، ظاهری خبری یا امری یا نهی‌ای دارند و دلالت بر معنای الزامی می‌کند که موضوعی اخلاقی را بر

عهده انسان‌ها می‌گذارد یا انسان را از موضوعی غیر اخلاقی بر حذر می‌دارد. اصطلاح «الزام اخلاقی» در عناوین، برای اشاره به کل مفاهیم الزامی (ضرورت و حرمت) است، گرچه فاقد لفظ باید یا نباید باشد.

این تحقیق درصدد پاسخ دادن به این پرسش است که آیا الزام اخلاقی از نظر علامه ثابت و دائمی و مطلق است یا نسبی؟ و این موضوع چه ارتباطی با اعتباریات علامه خواهد داشت؟ همچنین، این بحث چه فواید و کاربرد و ثمراتی در مباحث کلامی در قرآن دارد؟ برای روشن‌تر شدن این موضوع، فهم مسئله غایت در معناشناسی و کیفیت کاربرد معناشناسی و وضع الفاظ از نظر علامه ضروری می‌نماید.

۱. نظریه غائیت در معناشناسی از دیدگاه علامه طباطبایی

برای فهم نظریه علامه طباطبایی درباره غائیت، باید بین چند حوزه تمایز قائل شد: حوزه وضع، حوزه نظریه‌های معنا و حوزه کاربرد. عدم دقت در تفکیک این حوزه‌ها موجب خلط و اشتباه می‌شود. برخی در بحث وضع، نظریه غائیت و یا روح واحد در معانی الفاظ را مطرح می‌کنند؛ اما اگر دقت شود، نظریه غائیت و وضع الفاظ برای ارواح معانی مربوط به حوزه کاربرد و مربوط به ملاک صدق است. بنابراین، درباره وضع باید به نحوه وضع، ماهیت و مکانیزم آن توجه شود. وضع، قرار گرفتن لفظ در کنار معنا است؛ به گونه‌ای که وقتی لفظ شنیده شد، معنا به ذهن متبادر شود. اختلاف اصلی در وضع، دخالت اراده در آن است. کسانی مانند صاحب کفایة الاصول می‌گویند: وضع اختصاص است و می‌خواهند دخیل بودن اراده را از آن نفی کنند. کسانی که می‌گویند وضع تعهد است، می‌خواهند دخالت آن را اثبات کنند. بنابراین، ماهیت وضع به نظریه غائیت و ارواح معانی ارتباطی ندارد؛ بلکه در مقام کاربرد و صادق بودن کاربرد باید توجه کرد که الفاظ برای غایتی وضع شده‌اند که اگر آن غایت نباشد، کاربرد آن صادق نیست.

علامه درباره وضع، نظریه صاحب کفایه را که اختصاص است می‌پذیرد و بر این باور است که بین لفظ و معنا نسبتی ثابت وجود دارد، ولی این نسبت خارجی نیست؛ بلکه اعتباری است. زیرا اگر خارجی باشد، باید هیچ اختلافی در آن نباشد؛ در صورتی که می‌بینیم در آن اختلاف وجود دارد و از قومی به قومی دیگر فرق می‌کند. دیدگاه علامه درباره وضع این است که بشر واضع لغات است نه خدا، و وضع تعینی است نه تعیینی؛ لغات نیز از امور اعتباری و قراردادی است که بشر در زندگی به آنها نیازمند است.

علامه در مورد نظریه معنا به نظریه مصداقی قائل است و این نظریه را همانند دیگر متفکران و

عالمان شیعی پیش از خود، از پیشوایان دینی اقتباس کرده است. روایاتی وجود دارند که از آنها مصداقی بودن معنا به دست می‌آید. از این روایات، چنین برداشت می‌شود که الفاظ قالب هستند و معانی، ارواح آن الفاظ هستند که در آن قالب‌ها دمیده شده‌اند. بنابراین، برای بیان مفاهیم ذهنی، انسان کلام و الفاظ را ایجاد کرده است که این موجود دارای جسمی است که آن لفظ است و روحی دارد که آن معنا است و معانی، امری خارجی هستند؛ همان‌گونه که جسم و روح انسانی اموری خارجی هستند.

علامه بر این باور است که انسان هنگامی که با اشیا و امور جدیدی برخورد می‌کند، از حقیقت آنها و از غایات آنها سؤال می‌کند؛ یعنی بعد از چیستی یک شیء، مهم‌ترین مطلب درباره آن، کارکرد آن است. قرآن کریم در برخی موارد که از حقیقت چیزی سؤال می‌کنند، آن را کم‌اهمیت می‌داند و در جواب آن، کارکرد و غایت آن را توضیح می‌دهد. برای مثال، از پیامبر ﷺ درباره هلال‌های ماه سؤال می‌کنند، ولی قرآن از کارکرد آن برای زمان‌سنجی و موارد دیگر جواب می‌دهد (وجوه و توسعه معنایی آیات قرآن در اندیشه علامه، قرآن‌شناخت، ش ۸).

کیفیت کاربرد معناشناسی

لغات نخست برای امور جسمانی و محسوسات به کار می‌روند و سپس به طور تدریجی به مسائل معنوی انتقال می‌یابند و در آن‌ها استفاده می‌شوند. هرچند کاربرد لفظی که برای محسوس وضع شده است، برای امور معنوی و معقول در ابتدا مجازی است، ولی پس از استقرار کاربرد و حاصل شدن تبادر، این معنا نیز حقیقی می‌شود. پیشرفت اجتماعی و ترقی انسان در تمدن و شهرنشینی، باعث دگرگونی در وسایل و ابزارآلات زندگی او می‌شود. وسایل و ابزار نو و دگرگون می‌شوند، ولی اسامی همیشه باقی می‌مانند.

مصادیق معانی تغییر می‌کنند، ولی اغراض و غایاتی که بر آن‌ها مترتب می‌شوند، همچنان باقی هستند و با بقای اغراض و غایات، اسم آن‌ها محفوظ می‌ماند. برای مثال، کلمه "سراج" در عربی برای چراغ‌های پی‌سوز وضع شد؛ ولی با پیشرفت انسان و تحولات صنعتی، امروزه به لامپ‌های الکتریکی نیز "سراج" اطلاق می‌شود. ملاک و معیار در کاربرد کلمه "سراج"، غایت و غرضی است که از آن انتظار می‌رود و آن روشنایی دادن است.

با توجه به این ملاک، به هر چیزی که نورافشانی کند، "سراج" گفته می‌شود. علامه یادآور می‌شود که ما تمام وسایل زندگی را با همین ملاک و معیار می‌شناسیم؛ یعنی بر اساس غایت و اثری که بر آن مترتب می‌شود. اسم يك وسیله با این ملاک باقی است؛ هرچند شکل آن از لحاظ کیفیت،

کمیت یا از لحاظ ذات تغییر کرده باشد. بنابراین، ملائک اطلاق معنای حقیقی و عدم اطلاق آن، بقای اثر و غایتی است که از اشیا انتظار می‌رود.

بررسی نظریه معناشناسانه علامه از الزام اخلاقی

معناشناسی یکی از حوزه‌های دانش زبان‌شناسی نظری است که به بررسی معنا و رابطه لفظ با آن می‌پردازد. البته مطالعات معناشناختی، منحصر به زبان‌شناسی نیست و می‌توان در تعریفی عام‌تر، معناشناسی را دانش بررسی رابطه هرگونه دال - اعم از لفظ، عبارت، نشانه و نماد - با معنای مدلول آن دانست. با توجه به همین تنوع مطالعات معناشناختی، می‌توان حداقل پنج اطلاق مختلف برای اصطلاح معناشناسی برشمرد:

۱. معناشناسی فلسفی: به بررسی نظریه‌های معنا و ماهیت معنا می‌پردازد. این نوع مطالعات در حوزه علوم اسلامی بیشتر به دست علمای علم اصول و در مغرب زمین عمدتاً توسط فیلسوفان تحلیلی مورد توجه و اهتمام بوده است.
۲. معناشناسی فرااخلاقی: به بررسی اصل معناداری و معنای مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی (فارغ از زبان خاص) می‌پردازد. این مباحث نیز به تبع بحث‌های رایج در ذیل اطلاق نخست معناشناسی شکل گرفته است.
۳. معناشناسی منطقی، معناشناسی زبانی و معناشناسی نشانه‌شناختی (بیولوژی نص، ص ۷۸-۷۹؛ مبانی منطق جدید، ص ۹).

نظریه اعتباریات و کاربردهای معناشناسی

در نظریه اعتباریات، مباحثی درباره معناشناسی فلسفی و معناشناسی فرااخلاقی مطرح می‌شود. طرح مباحث معناشناسی فلسفی از آن رو است که در این دیدگاه، سخن و کلام به عنوان یکی از مهم‌ترین اعتبارات اجتماعی شناخته شده و از این رو، برخی از مهم‌ترین مبانی معناشناسی فلسفی، همچون چیستی معنا و چگونگی دلالت، تبیین شده‌اند. همچنین، مباحث معناشناسی فرااخلاقی نیز به تناسب بحث از باید و نباید و حسن و قبح به عنوان اعتبارات ماقبل اجتماعی مطرح شده‌اند و بر این اساس نیز دلالت‌ها و تأثیرات نظریه اعتباریات در فضای فلسفه اخلاق بیشتر مورد اهتمام و با ابهام و شبهه مواجه است.

دسته‌بندی بایدهای اخلاقی

در اینجا بایدهای اخلاقی نیز به تبع اعتباریات عملی به دو دسته بایدهای عمومی و خصوصی یا بایدهای قبل از اجتماع و بعد از اجتماع دسته‌بندی می‌شوند:

۱. **بایدهای اخلاقی عمومی:** این بایدها مربوط به قبل از اجتماع هستند، مانند «باید عدالت داشته باشم». مصداق این بایدها اعتباری و ذهنی است؛ ولی هر ضرورتی بیانگر رابطه بین دو چیز است و طرفین این ضرورت ادعایی، «من» و «فعل عدالت» است که بر پایه نیاز نوعیت نوع بشر است. نوعیت نوع بشر، مانند عدالت طلبی و کمال طلبی، لازمه انسانیت انسان است و ثبات دارد. به تبع این نوع باید اخلاقی، دسته‌ای از احکام اخلاقی عقلی و اصولی به دست می‌آید (طباطبائی، ۱۳۳۹، ج ۱۶، ص ۱۹۲). مانند «باید عدالت ورزید» و «نباید ظلم کرد». این احکام در تمام احکام اخلاقی، سریان و عمومیت دارند. در این میان، اعتباریات دیگری هم هست که هیچ‌یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که بر اساس مقاصد عمومی بشر صادر می‌شود، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم (همان، ج ۸، ص ۵۶-۵۵).

۲. **بایدهای اخلاقی خصوصی:** این بایدها مربوط به بعد از اجتماع هستند، مانند اوامر الهی که به جزئیات عدل و ظلم می‌پردازند، مانند «باید به عهده‌ی که حتی با کافر بسته می‌شود، وفادار ماند». این بایدها از نوع احکام مبتنی بر اجتماع هستند؛ یعنی باید افرادی باشند تا عهده بسته شود و به آن پایبند باشند. نام‌های این نوع باید عبارتند از: «باید بعد از اجتماع»، «باید خصوصی» و «باید متغیر». مقصود از باید خصوصی این است که این بایدها خاص یک مجتمع است. از این رو با تغییر مجتمع، امکان تغییر این اعتبار هم وجود دارد و لذا به «باید متغیر» نیز نامیده شده‌اند (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۶ و ۱۸۸-۱۸۹).

این اعتباریات بالذات بر واقعیت خارجی مبتنی نیستند؛ ولی زمانی که قید اخلاقی به خود می‌گیرند و به صورت جمله حاوی «باید اخلاقی» مطرح می‌شوند، ثبات پیدا می‌کنند. زیرا احکام اخلاقی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی تدوین می‌شوند و پشتوانه ثابت پیدا می‌کنند. تفاوت این نوع بایدهای اخلاقی با بایدهای اخلاقی عمومی این است که احکام حاصل از این گونه بایدها جزء اصول اخلاقی نیستند تا در تمام احکام اخلاقی سریان و عمومیت داشته باشند؛ بلکه این گونه بایدها از بایدهای عمومی برگرفته می‌شوند و به عبارت دیگر، باید اخلاقی خصوصی زیر مجموعه باید اخلاق عمومی قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که برخی اندیشمندان، مباحث کتاب‌های رسائل سبعة و اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه را فرااخلاقی نمی‌دانند و شماری نیز مباحث تفسیر المیزان را اخلاقی و فرااخلاقی به

شمار می‌آورند (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۲-۱۹۱).

برای تبیین بهتر نظریه معنا می‌توان به تعریف به مصداق تمسک کرد. در مقام بیان تعریف، برخی به مصداق تمسک می‌کنند که به چنین تعریفی، تعریف به مصداق گفته می‌شود و می‌تواند برای فهم معنا راهگشا باشد. ولی دقت در این گونه تعریف‌ها و تبیین‌ها بسیار ضروری است. زیرا گاهی متکلم با نشان دادن مصداق، در مقام تبیین بار معنایی نیست، بلکه به دنبال معرفی مصداق است. برای نمونه، اگر بیان شود: «باید اخلاقی بر حسب مفاهیمی... قابل تعریف است»، این تصریح به معناشناسی است. اما اگر گفته شود: «باید اخلاقی مستلزم مفاهیمی، مانند: الکتریسته و اصطکاک است. اگر الکتریسته بود، قطعاً حرارت هم هست. اما اگر حرارت بود، ممکن است الکتریسته نباشد و این حرارت از اصطکاک ایجاد شده باشد». بیان مصداق نیز مانند تبیین لازم است و همان‌طور که تبیین لازم، ملزوم خاص را اثبات نمی‌کند، تبیین مصداق نیز تمام معنا را نمی‌فهماند. زیرا ممکن است متکلم در مقام بیان تعریف و تبیین معنا نباشد.

از این بیان نمی‌توان معنای «باید اخلاقی» را نتیجه گرفت. زیرا ممکن است هدف متکلم از این بیان، معرفی مصداقی از «باید اخلاقی» باشد. در نتیجه، بحث هستی‌شناسانه خواهد بود. بنابراین، در این گونه بیان‌ها لازم است متکلم در مقام بیان معنای «باید» باشد تا بتوان از کلامش معناشناسی مفهومی را نتیجه گرفت. مثال ذیل اهمیت این تمایز را بیشتر روشن می‌سازد. اشاعره معتقدند: «خوب چیزی است که خدا به آن امر کند یا خدا آن را اراده کند». این جمله، تعریفی از مفهوم «خوب» است؛ از این رو بحث معناشناسانه است. اما اگر گفته شود: «هر آنچه خدا به آن امر می‌کند، خوب است» و منظور این باشد که مأمور به الهی از مصادیق خوب می‌باشد، این جمله مورد توافق عدلیه و اشاعره و بحثی هستی‌شناسانه است، نه معناشناسانه (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲).

از مطالب بالا برمی‌آید که خلط مباحث هستی‌شناسانه با معناشناسانه در بیان‌هایی است که ارتباط معنا و مصداق را نشان داده‌اند. اما جایی که بیان مصداق نیست و هدف، تبیین بار معنایی است، به‌طور روشن بحث معناشناسانه می‌باشد. جایی که بیان از چیستی مصداق است و به معنا توجهی نیست، به‌طور واضح بحث هستی‌شناسانه می‌باشد. بیان‌های حاوی ارتباط معنا و مصداق، گاهی به چیستی مصداق می‌پردازند که به هستی‌شناسی مربوط می‌شود و گاهی از قرائن مشخص می‌شود که در مقام تبیین معنا است و با تعریف به مصداق، معنا را واضح می‌کند که بحثی معناشناسانه محسوب می‌شود. اما در جایی که نمی‌توان یکی از این دو هدف برای بیان ثابت نمود،

نمی‌توان نتیجه‌ای یقینی از بیان گرفت. بنابراین، تفکیک معنا و مصداق بحث بسیار دقیقی است و برای بدست آوردن معنا، باید به دلایل و قرائن موجود مراجعه کرد تا مقصود گوینده روشن شود. علامه در دو کتاب یاد شده به کیفیت ادراک «باید» می‌پردازد و بیان ایشان از مصداق، تعریف به مصداق محسوب نمی‌شود تا خارج از مباحث معناشناسی به حساب آید؛ بلکه ایشان بحث فلسفی ارائه می‌کند و می‌توان معنای «باید» را از آن استخراج کرد.

۲. اعتبار

اعتبار به معنای اعطای حد حقیقی چیزی به شیء دیگری است که این حد را ندارد. به عبارت دیگر، این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند. یعنی در ظرف تخیل و توهم، مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست. یعنی در پندار حد شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج این حد متعلق به یک موجود دیگر است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۱-۳۹۲؛ ر.ک. مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۳۷۴-۳۷۷).

۲/۱. ضرورت اعتبار

در نظر علامه طباطبایی، هیچ بشری بی‌نیاز از اندیشه‌های اعتباری نیست و زندگی فردی و اجتماعی بشر بدون آن‌ها سامان نمی‌یابد. در واقع، اعتباریات میان کمالات اولیه انسان و کمالات ثانویه او قرار گرفته‌اند و موجب می‌شوند که انسان به کمالات ثانویه خود دست یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۱۶).

انسان علاوه بر اندیشه‌های حقیقی که قبل از هر فعلی دارد، همچنین واجد اندیشه‌های اعتباری است؛ به گونه‌ای که بدون اندیشه‌های اعتباری و با صرف اندیشه‌های حقیقی، هیچ اراده‌ای از انسان صادر نمی‌شود. به دیگر سخن، دست کم بدون اندیشه اعتباری «من باید به فلان چیز برسیم»، اراده‌ای از انسان صادر نمی‌شود تا به دنبال آن، فعلی را انجام دهد.

به بیان دیگر، همه انسان‌ها ناچارند برای اینکه کاری یا اندیشه‌ای را وقتی می‌خواهند انجام دهند، قبل از آن فعل باید به صورت اعتبار و تخیل طرح و نقشه آن را در ذهن خود طراحی کنند و بعد آن را عملی نمایند. مانند یک مهندس یا نویسنده که قبل از اجرای نقشه و مقاله خود ناچار است اندیشه و تخیل طرح و نقشه خود را اعتبار کند و بعد آن را عملیاتی نماید. به تعبیری دیگر، «اعتبار و خوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد؛ پس هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود با اعتقاد و خوب صادر می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۴۳۱؛ ر.ک. مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۶۸۵-۷۰۴).

۲/۲. انواع اعتباریات از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی اعتباریات را به دو قسم تقسیم می‌کند:

الف. اعتباریات بالمعنی الاعم: که شامل اعتبار عقلی و معانی فلسفی و منطقی می‌شود و آن‌ها را همان اعتباریات در مقابل ماهیات می‌پندارد.

ب. اعتباریات بالمعنی الاخص: که همان اعتباریاتی است که لازمه فعالیت قوای انسان (یا هر موجود زنده) می‌باشد و از آن‌ها به اعتباریات عملیه نیز تعبیر می‌کند (علامه طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۸۸؛ ر.ک. سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۳۳-۵۵). با توجه به اینکه اعتباریات عملیه را مولود و طفیلی احساساتی می‌داند که مناسب قوای فعاله انسان می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع احساسات درونی هستند. احساسات درونی هم دو گونه‌اند: یکی لازمه نوعیت نوع و غیر قابل تغییر (مانند: اراده و کراهت مطلق و حبّ و بغض مطلق) (ر.ک. سلیمانی، ص ۴۲۸-۴۲۹) و دیگری احساسات خصوصی و قابل تغییر و تبدل.

اعتباریات بالمعنی الاخص را نیز به دو قسم تقسیم می‌کنند:

الف. اعتباریات عمومی، ثابت، غیر متغیر و دائمی الوجود: اعتباریاتی که انسان از ساختن و اعتبار کردن آن‌ها ناگزیر است، مانند: اعتبار متابعت از علم و اعتبار اجتماع.

ب. اعتباریات خاصه، خصوصی و قابل تغییر: مانند زیبایی‌های خصوصی و گونه‌های مختلف اجتماعات (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷؛ ر.ک. مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۳، ص ۷۲۶-۷۳۰؛ ۴۵۱-۴۴۱؛ ۴۵۲-۴۵۵).

۲/۳. ویژگی‌های اعتباریات از دیدگاه علامه طباطبایی

ویژگی‌هایی که علامه برای اعتباریات بیان می‌کند، ظاهراً شامل همه اقسام اعتباریات می‌شود.

این ویژگی‌ها عبارتند از:

۱. مطابقت در ظرف توهم: این معانی در ظرف توهم مطابق دارند، مانند تخیل تعریف شیر بر انسان.

۲. مصادیق اعتباریات: تا زمانی که دواعی و احساساتی که منجر به اعتبار کردن می‌شوند وجود دارند، موجودند و با از بین رفتن آن دواعی و احساسات، آن اعتبارات نیز از بین می‌روند.

۳. استواری بر حقیقت: هر یک از معانی اعتباری فوق، اگرچه وهمی‌اند، بر حقیقتی استوارند. علامه در رسائل سبعة^۱ می‌گوید: امور و معانی غیر حقیقی علاوه بر مصادیق اعتباری و وهمی، یک سری مصادیق واقعی دیگری هم دارند. مثلاً وقتی که حد شیر را به انسان شجاع می‌دهیم، در واقع یک شیر واقعی هم هست که حد حقیقی شیر از آن اوست (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۱۲۹؛ طباطبائی، رسائل سبعة، ۱۳۶۲، اعتباریات).

۴. عدم ارتباط تولیدی با علوم و ادراکات حقیقی: این معانی ارتباط تولیدی با علوم و ادراکات حقیقی ندارند.

۵. آثار واقعی: اعتباریات در عین اینکه غیر واقعی و وهمی هستند، آثار واقعی دارند.

۶. هدف و غایت: هدف و غایت از اعتبار کردن این معانی همان ترتب آثار واقعی آن‌هاست.

۷. ساخت معانی وهمیه: معانی اعتباری وهمی را می‌توان اصل قرارداد و معانی وهمیه دیگری از آن‌ها ساخت (سبک مجاز از مجاز).

۸. قیاس جدلی: قیاس جاری در اعتباریات، جدل است که مقدمات استفاده شده در آن، مشهورات و مسلمات می‌باشد.

۹. وصف تطبیق مفاهیم: اعتبار در این معنا فقط وصف تطبیق مفاهیم است نه خود مفاهیم. به طوری که این مفاهیم در مقام مقایسه ذهنی و تطبیق مفاهیم در ذهن اعتباری هستند، ولی در مقام خود مفاهیم به خودی خود واقعی می‌باشند (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۱۴۸-۱۵۵).^۲

۳. منشأ اخلاق از منظر علامه طباطبائی

اخلاق بر مجموعه‌ای از قواعد و اصول که آدمیان را در زندگی به کار می‌آید دلالت دارد. علاوه بر آن، فیلسوفان این واژه را برای مطالعه نظری اخلاق، فلسفه اخلاق یا تفکر فلسفی درباره اخلاق، مسائل اخلاقی و احکام اخلاقی به کار می‌برند (فرانکنا، ۲۵). علامه طباطبائی معتقد است که علم اخلاق فنی است که پیرامون ملکات نفسانی بحث می‌کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست، تا فضایل آن‌ها را از رذایلشان جدا سازد و معلوم نماید که کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست و کدام یک بد و رذیله و مایه نقصان اوست. از این طریق، انسان بعد از شناخت آن‌ها خود را با آن فضایل بیاراید و از رذایل دور نماید و

۱. رسائل سبعة شامل این کتب می‌شود: ۱. البرهان؛ ۲. المغالطه؛ ۳. التركیب؛ ۴. التحلیل؛ ۵. الاعتبارات؛ ۶. المنامات والنبوات؛ ۷. قوه و فعل.

۲. برای اطلاع بیشتر ر. ک. جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات، ۱۳۷۴، معرفت، ش ۱۵، ۲۲-۲۶ / {۱۳۸۲} توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری، قیاسات، ش ۳۰ و ۳۱، ۵۳-۶۸

در نتیجه، اعمال نیکی که مقتضای فضایل درونی است انجام دهد تا در اجتماع انسانی ستایش عموم جامعه را به خود جلب نموده، سعادت علمی و عملی خود را به کمال برساند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۰).

علامه در تعریفی دیگر افعالی که به سهولت از ملکه نفسانی نشأت می‌گیرند را به فضیلت و رذیلت تقسیم می‌کند و می‌گوید که اخلاق به ملکات ثابت، پایدار و ماندگار علمی و عملی اطلاق می‌گردد و در عین حال همه اعمال واقعی، عینی و خارجی انسان از ملکات راسخه نفسانی سرچشمه می‌گیرند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۳۳).

علامه در واقع معتقد است که منشأ اخلاق انسان سه قوه‌ای است که در انسان وجود دارد و نفس او را برمی‌انگیزد تا در صدد به دست آوردن و تهیه علوم عملی شود، علومی که همه افعال نوع بشر به آن علوم منتهی می‌شوند و بدان مستند می‌گردند. این قوای سه‌گانه عبارت‌اند از قوه شهوت، قوه غضب و قوه فکر و اندیشه. همه اعمال و افعالی که از انسان صادر می‌شود: یا از قبیل افعالی است که به منظور جلب منفعت انجام می‌شود، مانند خوردن، نوشیدن، پوشیدن، لذت بردن و منشأ اینگونه اعمال قوه شهوت است و یا از قبیل افعالی که به منظور دفع ضرر انجام می‌شود، مانند دفاع آدمی از جان، عرض و مالش و امثال آن، که مبدا صدور آنها قوه غضبیه است. همچنان که مبدا صدور دسته اول قوه شهوی است که این‌ها از تصور و تصدیق فکری و اندیشه‌ای نشأت می‌گیرد، مانند استدلال کردن و برهان اقامه نمودن و امثال این‌ها (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۵۸).

۴. نسبت اخلاقی و ارتباط آن با موضوع اعتباریات علامه

مطلق به معنای کلی، ثابت و فراگیر و عدم تقید به شرایط زمانی، مکانی و هر گونه قید دیگر است، حال آنکه نسبی به معنای مقید بودن به شرایط زمانی و مکانی و متغیر شدن به حسب این شرایط می‌باشد. به تعبیری دیگر، نسبت اخلاق به این معناست که هیچ حکم اخلاقی‌ای کلی و مطلق نیست، بلکه تمام احکام اخلاقی تابع اوضاع و احوال خاص می‌باشند. یعنی اگر شرایط را از هر جمله اخلاقی حذف کنیم، جمله اخلاقی متناقض با آن نیز می‌تواند قابل قبول باشد. مثلاً از نظر نسبی گرایان، حکم اخلاقی «حجاب برای زنان خوب است» تنها برای جامعه خاصی اعتبار دارد و حکم «حجاب برای زنان خوب نیست» را می‌توان به همان میزان برای جامعه دیگری اخلاقی دانست (مصباح، بنیاد اخلاق، ص ۳۷-۳۸).

برخی معتقدند که نسبت در افعال و آداب و رسوم امری کاملاً پذیرفته شده است و برای نمونه

اشاره به کلام مولای متقیان علی علیه السلام دارند که می‌فرماید: «خيار خصال النساء شرار خصال الرجال: الزهو و الجبن و البخل» (دستی، حکمت ۱۳۴). بهترین خصلت‌های زنان، بدترین خصلت‌های مردان می‌باشند که عبارت‌اند از: تکبر، ترس و بخل.

این روایت را مصداقی برای نسبی بودن خصال اخلاقی بیان می‌کنند. لذا نباید چنین پنداشت که لازمه اخلاق مطلق آن است که افعال را از اول دسته‌بندی کنیم و دسته‌ای را اخلاقی و دسته‌ای دیگر را غیر اخلاقی بدانیم، بلکه افعال با وجوه، اعتبارات و ملاکات فرق می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۷ «تعلیم و تربیت»، ص ۱۴۸). بنابراین، مراد از نسبی بودن اخلاق، نسبی و متغیر بودن ملاک‌ها و اصول افعال اخلاقی است.

علاوه بر آن، در جای خود اثبات شده است که اصول اولیه اخلاق و معیارهای خوب و بد اخلاقی که همان معیارهای انسانی می‌باشند، مطلق هستند [در تقسیم‌بندی در انواع اعتباریات گفته شد که همان اعتبار عملی قبل از اجتماع می‌باشد]، ولی معیارهای ثانویه [همان اعتبار عملی بعد از اجتماع می‌باشد] ممکن است به حسب شرایط گوناگون زمانی و مکانی و اوضاع و احوال، متغیر و نسبی باشند (مطهری، ۱۳۶۷ «سیری در سیره نبوی»، ص ۷۷).

نتیجه اینکه وقتی گفته می‌شود: اخلاق مطلق است، اولاً مراد اصول اولیه اخلاق است (نه احکام ثانویه) و ثانیاً مراد مطلق بودن فعل اخلاقی یا آداب و رسوم اخلاقی نیست، بلکه مراد مطلق و ثابت بودن همان ملاک‌ها می‌باشند. به عبارت دیگر، اعتباریات دیگری «اصول اولیه» وجود دارد که هیچ یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که بر مقاصد عمومی بشر صادر می‌شود، مانند خوبی عدالت و بدی ظلم (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۶-۵۵).

بنابراین، اگر نظریه اعتباریات به اعتباری بودن و نسبی بودن ملاک‌ها و اصول اولیه اخلاق منتهی شود، می‌توان نسبی‌گرایی را به علامه نسبت داد. اما اگر اعتباریات علامه به متغیر و نسبی بودن احکام ثانویه یا به افعال و آداب و رسوم برگردد و همچنان اصول اولیه را ثابت بداند، این نظریه را نمی‌توان با نسبی‌گرایی همسو و مرتبط دانست.

۵. نظریات طرفداران نسبی‌گرا در اخلاق و پاسخ علامه در رد این نظریه

اصولاً حسن و قبح مطلق وجود ندارد، بلکه آنچه نیکو به شمار می‌آید، نسبتاً نیکو و آنچه زشت محسوب می‌گردد به نسبت زشت و ناپسند است. حسن و قبح بر حسب اختلافات منطقه‌ها، زمان‌ها و اجتماع‌ها مختلف و متحول می‌شود (ر.ک. مصباح یزدی، بنیاد اخلاق، نظریات طرفداران نسبی‌گرایی در اخلاق).

علامه طباطبایی در رد این نظریه می‌گوید: در واقع، اعتباریات میان کمالات اولیه و کمالات ثانویه قرار گرفته است و کمالات اولیه موجب می‌شود که انسان به کمالات ثانویه دست پیدا کند. علاوه بر آن، در جای خود اثبات شده که اصول اولیه اخلاق و معیارهای خوب و بد اخلاقی که همان معیارهای انسانی می‌باشند، مطلق هستند که همان اعتبار عملی قبل از اجتماع می‌باشد. ولی معیارهای ثانویه که اعتبار عملی بعد از اجتماع می‌باشد، ممکن است به حسب شرایط گوناگون زمانی و مکانی و اوضاع و احوال متغیر و نسبی باشند. برای اطلاع بیشتر به انواع اعتباریات از نظر علامه رجوع شود تا این مهم بهتر ادراک شود.

نتیجه اینکه وقتی گفته می‌شود اخلاق مطلق است، مراد اصول اولیه اخلاق است نه احکام ثانویه. و ثانیاً مراد از مطلق بودن، فعل اخلاقی یا آداب و رسوم اخلاقی نیست، بلکه مراد مطلق و ثابت بودن همان ملاک‌ها می‌باشد که هیچ‌یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند. این احکام بر مقاصد عمومی بشر صادر می‌شود، مانند خوبی عدالت و بدی ظلم (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۶۲، اعتباریات، ۱۳۶۲).

نظریه‌ها و دیدگاه‌ها درباره فضایل و رذایل در جوامع، فرهنگ‌ها و ملیت‌های گوناگون متفاوت و متمایز هستند. لذا ممکن است صفتی از صفات اخلاقی در یک جامعه با فرهنگ ویژه فضیلت شمرده شود و در جامعه‌ای دیگر با فرهنگی دیگر رذیله و ناپسند به حساب آید. از این رو، فضایل نیز به نسبت فرهنگ‌ها و ملیت‌ها نسبی خواهد بود (همان منبع).

علامه معتقد است که چهار ملکه عفت، شجاعت، حکمت و عدالت که از فضایل نفسانی به شمار می‌آیند، طبیعت فرد به دلیل اینکه مجهز به ادوات آن است، اقتضای آن را دارد و همه آن‌ها نیکو و پسندیده‌اند. نیکو یعنی هر چیزی که با غایت و غرض از آفرینش آن هماهنگ و سازگار باشد. این چهار ملکه با سعادت و کمال فرد انسانی سازگار هستند و این صفات مطلق و همیشگی‌اند. صفاتی که در مقابل این‌ها قرار دارند ضد طبیعت و کمال افراد هستند و برای همیشه رذایل و زشت محسوب می‌شوند، چرا که ضد کمال و سعادت افراد در هر زمان و مکانی می‌باشند. چون فرد انسان به لحاظ طبیعت فی نفسه چنین وضعی دارد، پس در ظرف اجتماع نیز همین وضع را خواهد داشت. یعنی ظرف اجتماع صفات درونی فرد انسان را از بین نمی‌برد، زیرا خود اجتماع از همین طبیعت فرد انسانی تشکیل شده است. در نتیجه نوع انسان نیز در اجتماع خود به دنبال کمال نوعی خود می‌باشد، چون هر سودی را که می‌خواهد به سوی خود جلب کند، آنقدر جلب می‌نماید که برای اجتماع او زیان‌آور نباشد و هر ضرری را که می‌خواهد از خود دفع نماید، به

مقداری دفع می‌سازد که برای اجتماع او مضر نباشد. لذا صفاتی مانند عفت، شجاعت و حکمت در افراد و در اجتماع خاص انسان فضیلت به شمار می‌آیند و به همین نحو در اجتماع مطلق انسان نیز فضیلت محسوب می‌گردند. یعنی اجتماع مطلق انسان به نیکویی و زشتی مطلق این صفات حکم می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۱۲).

اخلاق در فضیلت بودنش دایره مدار این است که با هدف‌های اجتماعی سازگار باشد. یعنی راه وصول به هدف را برای مردمی که با مرام‌های گوناگون در جوامع مختلف زندگی می‌کنند، هموار سازد. بنابراین خوب و بد در جوامع با مرام‌های مختلف متفاوت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۵).

پاسخ علامه به نظرات نسبی‌گرایی در اخلاق

به طور کلی، در پاسخ تفصیلی و نظام‌مند از منظر علامه به نظرات نسبی‌گرایی در اخلاق، لازم است که چند مقدمه را بیان کنیم:

۱. **تشخیص موجودات:** علامه طباطبایی می‌گوید: با حس و وجدان خود درمی‌یابیم که هر موجودی از موجودات خارجی دارای شخصیتی است که از آن تفکیک‌ناپذیر است. به همین جهت، هیچ موجودی عین موجود دیگر نیست. بنابراین، وجود خارجی عین شخصیت است و تا تشخیص پیدا نکند، موجود نخواهد شد. اما لازم نیست که وجود ذهنی هم در این حکم عین موجود خارجی باشد. برای اینکه عقل صدق یک معنای ذهنی را بر بیش از یک مصداق جایز می‌داند، مانند مفهوم ذهنی از کلمه انسان. هر چند که در ذهن یک حقیقت دارد، اما در خارج به بیش از یکی هم صادق است. این خصوصیتی که در مفاهیم هست یعنی عقل صدق یک مفهوم را بر بیش از یک مصداق جایز می‌داند، همان است که از آن به اطلاق تعبیر می‌شود و مقابل آن شخصی و واحد نامیده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۶۵).

۲. **امتداد وجودی موجودات خارجی مادی:** موجود خارجی مادی، چون تحت قانون دگرگونی و تحول و حرکت عمومی قرار دارد، موجودی دارای امتداد وجودی است و این امتداد را می‌توان به چند بخش و قطعه تقسیم کرد. اما در عین حال با یکدیگر ارتباط دارند، چون اگر ارتباط و نسبتی میان آن‌ها نباشد و هر بخش و قطعه موجودی جداگانه باشد، تحول و دگرگونی صادق نخواهد بود. زیرا در حقیقت، یک بخش از بین رفته و بخش دیگر به وجود آمده است. در این صورت دو موجودند که یکی نابود شده و دیگری ایجاد شده

است. با وجود این، تبدل و دگرگونی محسوب نمی‌گردد، بلکه تبدل و تغییری که لازمه حرکت است و با آن پدید می‌آید در موردی است که قدر مشترکی میان دو حال از احوال یک موجود و یا دو قطعه از قطعات آن وجود داشته باشد. بنابراین، حرکت امری است واحد و شخصی که وقتی با حدودش سنجیده می‌شود، متکثر و متعدد می‌گردد و با هر نسبتی قطعه‌ای متعین می‌شود که با قطعه‌های دیگر متفاوت است، ولی خود حرکت سیلان و جریان واحدی شخصی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۴).

۳. **انسان و اجتماع:** انسان موجودی طبیعی است که افراد، احکام و خواصی دارد. آنچه خلق و آفریده شده، فرد فرد انسان است، نه مجموع افراد یا اجتماع انسانی. اما چون افراد انسان هر کدام به تنهایی وجودی ناقص دارند، برای استکمال خود نیازمند یکدیگرند. استکمال او نیز در زندگی اجتماعی و تشکیل جامعه‌ای که نظام آفرینش برای او ضروری دانسته تحقق می‌یابد. از این رو، افراد انسان مجهز به ادوات، امکانات و ابزارهایی شده‌اند تا بوسیله آنها بتوانند در استکمال خود بکوشند. بنابراین، غایت آفرینش نخست متوجه طبیعت افراد انسان شده و سپس به اجتماع انسانی تعلق گرفته است (ر.ک. طباطبایی، ج ۱، ص ۳۷۶).

۴. **نیاز انسان به کمالات و منافع:** انسان در هستی و بقاء خود به کمالات و منافع نیازمند است و بر خود واجب می‌داند که آن کمالات و منافع را به سوی خود جلب نموده و ضمیمه نفس خودش نماید. دلیل این وجوب، احتیاجی است که در جهات وجودی خود دارد و آفرینش او نیز این توانایی را به وی داده تا بتواند بوسیله آن کمالات و منافع خود را تأمین نماید. افزون بر این، فرد انسان در هستی و بقاء خود میان نواقص و اضداد و مضراتی واقع شده است که به حکم عقل و به دلیل اینکه آفرینش او را به جهات دفاع مجهز ساخته باید آنها را از خود دفع نماید. در این راه نیز باید از راه افراط و تفریط اجتناب ورزد، چون افراط و تفریط هم با تجهیزات و هم با احتیاجاتش منافات دارد و حد وسط در دفاع از خود همان شجاعت است. انسان در حکمت و عدالت نیز به همین شیوه عمل می‌نماید (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۷۷).

پس از بیان این چهار مقدمه، علامه به پاسخ معتقدان نظریه نسبیّت اخلاق می‌پردازد و آن را ناموجه می‌داند و معتقد است که چهار ملکه عفت، شجاعت، حکمت و عدالت از فضایل نفسانی به شمار می‌آیند که طبیعت فرد به دلیل اینکه مجهز به ادوات آن است، اقتضای آن را دارد و همه آنها نیکو و پسندیده‌اند. زیرا نیکو یعنی هر چیزی که با غایت و غرض از آفرینش آن هماهنگ و سازگار باشد و این چهار ملکه با سعادت و کمال فرد انسانی سازگار هستند. صفاتی که در مقابل اینها قرار

دارند، همه برای همیشه رذایل و زشت محسوب می‌گردند. چون فرد انسان به لحاظ طبیعت خود فی نفسه چنین وضعی دارد و در ظرف اجتماع نیز همین وضع را خواهد داشت. یعنی ظرف اجتماع صفات درونی فرد انسان را از بین ببرد، زیرا خود اجتماع از همین طبیعت فرد انسانی تشکیل شده است. از آنجا که فرد انسان هم فی نفسه و هم در ظرف اجتماع چنین وضعیتی دارد، نوع انسانی نیز در اجتماع نوعی خود وضعیتی اینگونه خواهد داشت.

۶. تحلیل [اصول فکری علامه] و ارتباط آن با تفسیر کلامی و اخلاقی

ایشان در آیات قرآن

به عبارتی روشن‌تر، راه شناخت فرایند ادراک فلسفی معنای الزام اخلاقی از منظر علامه چیست و فهم این موضوع چه تأثیری در رویکردهای تفسیری و کلامی او در قرآن دارد؟ در حالی که بسیاری از اندیشمندان به عنوان یک مفسر مشهور معاصر، به آثار تفسیری و کلامی وی در قرآن بسیار مراجعه می‌کنند، بنابراین در گام نخست خوانندگان و محققین می‌خواهند بدانند که علامه با چه کیفیتی و راهکاری دیدگاه اصولی خود را در موضوعات قرآنی کاربردی و شرح و بیان نموده است تا امر بر آنان مشتبه نشود. این مهم با توجه به اینکه اختلافاتی در بین رویکرد اندیشمندان اسلامی در تفسیر موضوعات کلامی و مصادیق آن در آیات و روایات وجود دارد، بسیار ضروری است.

در مرحله نخست، باید دانست که تحلیل مفاهیم الزام اخلاقی را علامه به تبع نظریات خود در رساله اعتباریات پایه‌ریزی نموده است. این بنیان اصول فکری بر مبنای نظریه غایت و وضع الفاظ برای ارواح معانی استوار شده و آن‌ها را مربوط به حوزه کاربرد و مربوط به ملاک صدق می‌داند. علامه این مبانی را بر اساس مجاز سکاکی در مباحث کلامی کاربردی نموده است که فهم و ادراک این مسئله تأثیر زیادی در روشن‌گری و بیان فرآیند فهم درست خوانندگان در مباحث تفسیری علامه دارد. در صورت عدم ادراک این بنیاد فکری، اختلافات و آسیب‌هایی در زمینه تفسیر ایشان از آیات اخلاقی و کلامی شکل می‌گیرد.

شاید به همین دلیل بعضی از اندیشمندان دینی، علامه را نسبی‌گرا در مباحث اخلاقی در قرآن می‌دانند. به عنوان مثال، حجاب به عنوان حکم اخلاقی در قرآن مطرح شده است و اینکه آیا "حجاب برای زنان یک جامعه خوب است" یا تنها برای جامعه خاصی اعتبار دارد و یا "حجاب برای زنان خوب نیست" را می‌توان به همان میزان برای جامعه دیگری اخلاقی دانست (مصباح، مجتبی،

ص ۳۷-۳۸). به تعبیر دیگر، این اندیشمندان معتقدند که هیچ حکم اخلاقی کلی و مطلق نیست، بلکه تمام احکام اخلاقی در قرآن تابع اوضاع و احوال خاص هستند. در حالی که علامه معتقد به مطلق‌گرایی اخلاقی است. یا در جایی دیگر، برای نمونه به کلام امام علی علیه السلام اشاره می‌کنیم که می‌فرماید: "بهترین ویژگی‌های زنان، بدترین ویژگی‌های مردان است که عبارتند از: تکبر، ترس و بخل." این روایت را مصداقی برای نسبی بودن ویژگی‌های اخلاقی بیان می‌کنند.

در اینجا لازم است گفته شود که مرحوم طباطبایی به عنوان یک مفسر مشهور معاصر در همه این مباحث اخلاقی و کلامی ورود کرده است. لذا ضروری است که یک خواننده و محقق برای مطالعه آثار کلامی و تفسیری ایشان، اولاً منطق اصول بنیاد فکری او را بفهمد و سپس وارد مباحث تحلیلی و نظریه‌پردازی‌های آثار علمی آن مفسر بشود، وگرنه امر بر آنها مشتبه خواهد شد. بنابراین، خواننده این مقاله باید بداند که از منظر علامه، اصول اولیه اخلاق و معیارهای خوب و بد اخلاقی در قرآن همان معیارهای انسانی می‌باشند که مطلق است (در تقسیم‌بندی علامه در انواع اعتباریات گفته شد که همان اعتبار عملی قبل از اجتماع است). ولی معیارهای ثانوی (که همان اعتبار عملی بعد از اجتماع می‌باشد) ممکن است به حسب شرایط گوناگون زمانی و مکانی و اوضاع و احوال متغیر و نسبی باشند (مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، ص ۷۷).

در واقع، وقتی از منظر علامه گفته می‌شود که اخلاق مطلق نیست، اولاً مراد اصول اولیه اخلاقی نیست (منظور احکام ثانوی است)، ثانیاً مراد از مطلق نبودن همان فعل اخلاقی یا آداب و رسوم اخلاقی است. مراد از مطلق بودن همان ملاک‌ها می‌باشد. به عبارتی دیگر، اعتباریات دیگری (اصول اولیه) وجود دارند که هیچ‌یک از جوامع و طبقات در آن اختلاف ندارند و آن احکامی است که بر مقاصد عمومی بشر صادر می‌شود، مانند خوبی عدالت و بدی ظلم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۵۶-۵۵).

نتیجه اینکه، اگر نظریه اعتباریات به اعتباری بودن و نسبی بودن ملاک‌ها و اصول اولیه اخلاق منتهی شود، علامه نسبی‌گرا است. ولی اگر با توجه به بررسی و تحلیل نظریه اعتباریات و وضع لفظ و معانی و تقسیم‌بندی که علامه در این موضوع انجام داده، دقت و تدبر کافی شود، نمی‌توان نسبی‌گرایی را در موضوعات اخلاقی به علامه نسبت داد. چون در تقسیم‌بندی اعتباریات، احکام ثانوی که متغیر و نسبی است، به افعال و آداب و رسوم برمی‌گردد و همچنان اصول اولیه از نظر علامه ثابت و مطلق است.

موضوع مهم دیگری که از این اصول فکری علامه بهره برده می‌شود، در زمینه کاربرد حقیقت و

مجاز در الفاظ و معانی در تفسیر قرآن است. برخی معتقد به مجاز لفظی هستند و در این زمینه اعتقاد عبدالقاهر جرجانی را پذیرفته‌اند و مباحث تفسیری دیگری از الفاظ و نسبت دادن صفاتی به خداوند را به طور مجاز پذیرفته‌اند. در مقابل، علامه طباطبائی مجاز سکاکی را پذیرفته و نظریات کلامی خود را در قرآن به طور حقیقی به خدا نسبت می‌دهد و مجاز در قرآن را انکار می‌کند. او در نظریات خود معتقد به مجاز عقلی است. در مجاز عقلی، مسند به مسند الیه واقعی خود نسبت داده نمی‌شود، مانند اینکه دانه و هسته درخت رشد و نمو می‌کند و میوه می‌دهد. در حالی که در متون قرآنی جداکننده دلنه و نمو و میوه آوردن کار خداست. به طور مثال: قرآن می‌فرماید: "ان الله فالق الحب والنوی" (انعام: ۹۵). (در این موارد، علامه به تبع سکاکی در تفسیر و شرح آیات، مجاز لغوی در قرآن را مجاز در اسناد تبیین می‌کند. یعنی لفظ در غیر معنای خود استعمال نمی‌شود، بلکه در معنای حقیقی خود به کار می‌رود، ولی به طور غیر واقعی به مصداق دیگری غیر از مصداق واقعی اسناد داده می‌شود. به تعبیر دیگر، معنای لفظ دو گونه مصداق می‌یابد: مصداق حقیقی و ادعایی. بنابراین، بنابر مسلک علامه اطلاق لفظ بر معنا در جمیع موارد در قرآن به نحو حقیقت است.

در این زمینه، طرح اشتراک معنوی در قرآن مطرح شده که همان انکار مجاز در قرآن، به ویژه انکار مجازی بودن صفاتی است که به خداوند نسبت داده شده است. مانند صفات شنوا، بینا، تکلم، نفخ روح و یا اوصافی مانند نور، استواری عرش الهی بر آب و به کار بردن تعبیرهای مادی در امور معنوی، همچون میزان، لوح و کرسی که به رغم ظاهر معنای مادی دارند و بر اساس مبانی دینی در مورد خداوند باید متناسب با تنزیه ساحت الهی و مجرد از معنای مادی شان تفسیر شوند. علامه در جای دیگری در میزان درباره نفی مجاز بودن صفاتی که به خداوند نسبت داده شده چنین استدلال می‌کند: از ظاهر آیه "ولله الاسماء الحسنی" یا "فله الاسماء الحسنی" به دست می‌آید که اسما و صفات مورد اشاره حقیقتاً و اصالتاً از آن خداست و به صورت مجازی به دیگران نسبت داده می‌شود. دلیل اینکه اسما و صفات به صورت مشترک معنوی درباره خدا و غیر خدا به کار می‌رود، آن است که در مواردی خدای تعالی آن صفات را با صیغه افعال و تفضیل در مورد خودش به کار برده است. مانند صفات "اعلا" و "اکرم" و روشن است که صفت تفضیلی همواره بر اشتراک دو طرف صفت تفضیلی، یعنی مفضل و مفضل علیه، در اصل معنی دلالت دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، جلد ۱۰، ص ۴۱۰-۴۱۱ و جلد ۸، ص ۳۵۸).

این نظریه و رویکرد علامه را برخی مفسران و محققان با گرایش عرفانی درباره وضع الفاظ

مطرح کرده‌اند. این نظریه که به نام وضع الفاظ برای روح معانی قرآنی شناخته می‌شود، در آثار ملاصدرای شیرازی، فیض کاشانی و از میان معاصران در برخی آثار مرحوم خمینی مشاهده می‌شود. این اندیشمندان کلامی و تفسیری بر اساس مبانی معرفتی که خداوند را حق می‌دانند و همه حقیقت صفات را به خدا منتسب می‌دانند، مجاز بودن انتساب صفات به خداوند را مردود شمرده‌اند. بنابراین، برای انکار مجاز در صفات خداوند، وضع الفاظ برای ارواح معانی را مطرح کردند که بازگشت آن به مشترک معنوی است. در اصطلاح منطق و فلسفه، کلی مشکک یکی از اقسام مشترک معنوی معرفی شده و بر این نظریه قابل تطبیق است.^۱

نمونه دیگری که دیدگاه اصولی علامه بر محققین و اندیشمندان معاصر بسیاری در مباحث تفسیری در قرآن تأثیر داشته است، بحث تأویل و آیات متشابه است. این موضوع بسیار کلیدی در قرآن نیازمند تحقیق دقیق و تدبیر هر محقق برای فهم تفسیر آیات است. در اینجا، علامه با همان رویکرد اصولی خود با تکیه بر روح معنا و وضع الفاظ برای ارواح معانی به صراحت میان تأویل قرآن و تأویل متشابهات تفکیک کرده و آنها را متفاوت از یکدیگر می‌داند.

وی معتقد است که تأویل به معنای تفسیر و شرح درست آیات متشابه از تأویل قرآن متمایز است. تأویل همان تحلیل آیات مزبور و حل شبهه آنها با ارجاع به محکومات به عنوان ام‌الکتاب است. علامه معتقد است آیات قرآن صورتی تنزل یافته از آن حقیقت است و رابطه‌اش با آن حقیقت رابطه مثل و ممثل عنه می‌باشد. تأویل هر بازگشتی را شامل نمی‌شود، بلکه بازگشت مثال به حقیقت، صورت ظاهری و نمادین به راز و رمز پنهان و برتر آن است.

از آنجایی که تأویل قرآن با حقایق غیبی پیوند می‌خورد، ایشان تأویل را شامل ملاکات کلی احکام و مصالح و غایات و اغراض حقیقی افعال و راز و رمز و علل حقایق و معارف ظاهری می‌دانند. نزول دفعی قرآن در شب قدر به مرتبه‌ای از تنزل آن حقیقت غیبی و ملکوتی اختصاص دارد. وی مفهوم تأویل را از باطن جدا می‌داند و باطن را به ابعاد ژرف دلالت آیات ناظر می‌داند (مثل: آیه ۴ سوره نساء، آیه ۳۰ سوره نور، آیه ۲۳ سوره جاثیه).

تاکید علامه بر تعریف تأویل به حقایق و واقعیات عینی خارجی سبب شده است که عده‌ای از نویسندگان رأی ایشان را با رأی ابن تیمیه در رویکرد دوم همگون پندارند (جعفر، ۱۴۱۱، ص ۷۴). در حالی که اساساً مراد علامه حقیقت متعالی قرآن در ماورای عالم طبیعت است و نقطه اشتراک با

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک: شیرازی، ۱۳۹۳، ص ۷۲؛ ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۹؛ ر.ک: امام خمینی رحمته‌الله، ۱۳۸۶، ص ۳۹؛ طیب‌حسینی، ۱۳۹۵، ص ۱۰۴-۱۰۵.

این تیمیه در تحلیل لغت‌شناسانه تأویل بر اساس کاربردهای لغوی و قرآنی آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۴۱-۴۲).

نتیجه‌گیری

اگر کسی بخواهد نظریه‌ای را در مباحث کلامی (الزام اخلاقی) در قرآن به علامه نسبت دهد، بررسی این مقاله بهترین تحلیل از نظریه اصولی علامه است. فرق این تحلیل با دیگر تحلیل‌ها از نظریه علامه این است که این مقاله علاوه بر اینکه نظام بنیاد فکری علامه را هر چند به مقدار اندک روشن می‌کند و رویکرد معرفت‌شناسی و تفسیری او را در قرآن بیان می‌نماید، همچنین ملاک و معیار صدق و کذب معرفت‌ها را در مباحث تفسیری وی مشخص می‌کند. این تحقیق از روشی ترکیبی معناشناسی فلسفی و فرااخلاقی فارغ از زبان خاصی بهره برده که این بیشتر رویکرد علمای علم اصول در حوزه علوم اسلامی بوده است. همچنین رویکرد علامه در موضوع غایت در معناشناسی و وضع الفاظ را مشخص می‌کند که اگر آن غایت نباشد، کاربرد آن صادق نیست. لغات از امور اعتباری است و واضح آن بشر است. علامه در مورد نظریه معنا به نظریه مصداقی قائل است. مصداقی معانی عوض می‌شوند، ولی اغراض و غایاتی که بر آن‌ها مترتب می‌شوند، هنوز باقی‌اند. ما تمام وسایل زندگی را با همین ملاک و معیار می‌شناسیم، بر اساس غایت و اثری که بر آن مترتب است. بنابراین، ملاک اطلاق معنای حقیقی و عدم اطلاق آن بقای اثر و غایتی است که از اشیا انتظار می‌رود.

از دقت و تعقل و تأمل از مجموع نظرات فوق به این نتیجه می‌رسیم که در نگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله «مطلق‌گرایی اخلاقی» پای فشردن بر این باور است که اصول و گزاره‌های اخلاقی در قرآن وابسته به امری خارج از ذات موضوعات اخلاقی و آثار و نتایج واقعی آن‌ها نیستند. به عبارت دیگر، آنچه موجب می‌گردد که یک موضوع متّصف به خوبی یا بدی اخلاقی گردد، فقط مجموعه عناصر موجود در ذات موضوع و آثار واقعی مترتب بر آن می‌باشد؛ نه حوادث و شرایط خارج از آن، از قبیل شرایط زیست‌محیطی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و یا وضعیت روانی و ذوقی فاعل. بنابراین، اگر نگهداری شایسته از سالمندان، عفت پیشگی و یا حفظ حرمت دیگران به لحاظ اخلاقی در آیات قرآن عملی پسندیده است، اصولاً در همه زمان‌ها و مکان‌ها و در هر شرایطی و با هر فاعلی، ستوده و اخلاقی است؛ مگر آن که تغییر شرایط، موجب تغییر در ماهیت عمل گردد و یا باعث بروز تراحم بین ارزش‌ها شود.

از پیامدهای نسبت‌گرایی اخلاقی در مکتب اسلامی می‌توان به: ۱. سلب مسئولیت؛ ۲.

بی‌ثمری احکام اخلاقی؛ ۳. نفی کمال و جاودانگی دین؛ ۴. شکاکیت اخلاقی؛ ۵. برابری خدمتکاران و خیانت‌پیشگان.
با نیم‌نگاهی به برخی پیامدهای نسبیت‌گرایی اخلاقی، می‌توان بر ضرورت وجود اخلاق جاودانه صحه گذاشت.

منابع و مأخذ

۱. آرمنند، محمد و مهر محمدی، محمود، نقد و بررسی الگوی تربیت منش لیکونا بر اساس آراء علامه طباطبایی، مجله مطالعات برنامه درسی، شماره ۱۳ و ۱۴، صفحات ۲۵-۶۲، ۱۳۸۸.
۲. اکوان، محمد، جایگاه اخلاق و رد نظریه نسبیّت از دیدگاه علامه طباطبایی با تکیه بر تفسیر المیزان، پژوهش نامه قرآن و حدیث، تابستان و پاییز، شماره ۷، ۱۳۸۹.
۳. جعفر خضیر، تفسیر القرآن با القرآن عنده علامه طباطبایی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۱ ق.
۴. جرجانی، عبدالقادر، اسرار البلاغه فی علم البیان، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۷۸.
۵. جوادی، محسن، جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات، معرفت، شماره ۱۵، صفحات ۲۲-۲۶، ۱۳۷۴.
۶. جوادی، محسن، توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتباریات از دیدگاه شهید مطهری، قبسات، شماره ۳۰ و ۳۱، صفحات ۵۳-۶۸، ۱۳۸۲.
۷. خمینی، روح الله، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، تهران: نشر آثار خمینی رحمته الله علیه، ۱۳۸۶.
۸. دهخدا، فرهنگ دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، جلد ۲ و ۱۲، ۱۳۷۳.
۹. دشتی، محمد، ترجمه نهج البلاغه، قم: بنیاد نهج البلاغه، بی تا.
۱۰. سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان (با نگارش علی ربانی گلپایگانی)، قم: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
۱۱. سلیمانی، فاطمه، جایگاه ادراکات اعتباری در زندگی بشری، حکمت سینوی، شماره ۳۲ و ۳۳، صفحات ۳۳-۵۵، ۱۳۸۵.
۱۲. صادق زاده قمصری، علیرضا، فلسفه تعلیم و تربیت در جمهوری اسلامی ایران، گزارش منتشر نشده، ۱۳۸۶.
۱۳. طباطبایی، سید محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان (ترجمه محمدباقر موسوی همدانی)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین، نهاية الحکمه (مع تعلیقه الاستاد فیاضی)، قم: انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات صدرا، جلد ۱ و ۲ و ۳، ۱۳۸۵.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین، مجموعه رسائل علامه طباطبایی، قم: بوستان کتاب، جلد ۲، ۱۳۸۷.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، علی و فلسفه الهی، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی مرتضی مطهری، مجموعه آثار جلد ۶)، تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۱۹. طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات، جلد ۱، ۵، ۷، ۸ و ۱۶، ۱۴۱۷ ق.
۲۰. طباطبایی، محمد حسین، رسایل سبعة (اعتباریات)، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، ۱۳۶۲.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر قرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. عباسی، ولی‌الله، زئالیسم هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی علامه طباطبایی، مجله ذهن، شماره ۱۴، صفحات ۵۳-۷۶، ۱۳۸۲.
۲۳. فرانکنا، ویلیام کی، فلسفه اخلاق (ترجمه هادی صادقی)، قم: موسسه طه، ۱۳۷۶.
۲۴. فیومی، احمد بن محمد بن علی، المصباح المنیر، قم: دارالهجره، جلد ۲، ۱۴۰۵ ق.
۲۵. فیض کاشانی، ملا محسن، تفسیر الصافی، تهران: الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. مطهری، مرتضی، مقالات فلسفی، تهران: حکمت، ۱۳۶۶.
۲۷. مطهری، مرتضی، تعلیم و تربیت در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
۲۸. مطهری، مرتضی، سیری در سیره نبوی، تهران: صدرا، ۱۳۶۷.
۲۹. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
۳۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، جلد ۱۳، چاپ سوم، ۱۳۷۶.
۳۱. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا، جلد ۶، چاپ دهم، ۱۳۸۳.
۳۲. مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، قم: موسسه امام خمینی، ۱۳۸۲.

۳۳. نویان، سید محمود، چیستی اعتبار نزد علامه طباطبایی، معرفت فلسفی، زمستان، شماره ۳۴، ۱۳۹۰.
۳۴. پاکین، ریچارد، کلیات فلسفه (ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی)، تهران: حکم، ۱۳۷۸.
۳۵. تفتازانی، سعدالدین، شرح مطول، قاهره: مکتبه الأزهریة للتراث، ۱۳۳۰ ق.
۳۶. ترکاشوند، احسان، و میر سپاه، اکبر، تفسیری نواز اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان، معرفت فلسفی، پاییز، شماره ۲۹، ۱۳۸۹.
۳۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب (ترجمه محمد خواجوی)، تهران: مولوی، ۱۳۹۳.