

# اعتباریات قبل از اجتماع از نظر علامه طباطبایی

دکتر عزیز الله افشار کرمانی\*

فاطمه قوانلو\*\*

## چکیده

فیلسوفان از جنبه‌های مختلفی ادراکات آدمی را تقسیم کرده‌اند. یکی از تقسیمات ادراک، تقسیم آن به ادراک حقیقی و اعتباری است. ادراکات اعتباری ابزارهای فکری است که آدمی می‌سازد تا به وسیله‌ی آن رفتارهای خود را تنظیم کند و به اهداف مطلوب خود نائل شود. علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را به دو دسته‌ی ادراکات قبل از اجتماع و ادراکات بعد از اجتماع تقسیم می‌کند. به نظر علامه طباطبایی ادراکات اعتباری قبل از اجتماع عبارتند از اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، استخدام و اجتماع، متابعت علم.

**واژه‌های کلیدی:** ادراکات اعتباری، اعتباریات قبل از اجتماع، وجوب، حسن و قبح،

اخف و اسهل، استخدام و اجتماع، متابعت علم.

---

\* - استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.  
\*\* - دانش‌آموخته مقطع کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی.

تاریخ دریافت مقاله: ۸۹/۳/۲۴ تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۱۶

## مقدمه:

انسان همانند دیگر موجودات زنده دارای نقص‌ها و نیازهای بی‌شماری است و برای رفع این نیازها ابزارهای متفاوتی در اختیار دارد. آگاهی، اراده، عواطف، امیال و رفتار از جمله مهمترین ابزارهایی هستند که آدمی را در فعالیت رو به کمال خود یاری می‌کنند. ادراکات انسان دارای تقسیمات مختلفی است، تقسیم ادراک به تصور و تصدیق، بدیهی و نظری، حصولی و حضوری، حقیقی و اعتباری از جمله این تقسیمات است. بحث ما در این مقاله پیرامون دسته‌ای از ادراکات اعتباری است که همان ادراکات اعتباری قبل از اجتماع می‌باشد.

ادراکات آدمی از یک لحاظ، یا کشف از جهان خارج‌اند و یا ناشی از وضع و اعتبار آدمی هستند. در ادراکات کشفی یا حقیقی، ذهن پدیده‌های جهان هستی و روابط میان آنها را کشف می‌کند. بنابراین تصورات و تصدیقات حقیقی، ناظر به جهان خارج‌اند و ذهن ما مستقیم یا غیر مستقیم ادراکات حقیقی را از جهان خارج اخذ می‌کند، یعنی ادراکات حقیقی انعکاس ساده یا پیچیده‌ی واقعیت‌های خارجی است. ذهن در ادراکات حقیقی ناچار است جهان را آنچنان که هست بپذیرد و صدق و کذب این ادراکات و تغییر و تحول آنها تابع خواست و اراده‌ی ما نیست. ما در تجزیه و تحلیل این ادراکات تابع قواعد علم منطقی هستیم و الزام و ضرورت منطقی این ادراکات، ناشی از ساختار جهان خارج است.

دسته‌ی دیگری از ادراکات ما، ادراکاتی است که ناشی از اراده، عواطف و احساسات ماست و بیانگر آرزوها و ایده‌آل‌ها و مطلوباتی است که ما در جستجوی تحقق آنها هستیم، این ادراکات اموری وضعی و قراردادی هستند که تابع احتیاجات انسان و عوامل خارجی می‌باشند.

"ادراکات اعتباری اعم از تصور و تصدیق، در خارج از ظرف عمل هیچ‌گونه تحقق‌ی ندارند و هدف از اعتبار این مفاهیم، به کار گرفتن استعارای مفاهیم نفس‌الامری

حقیقی برای انواع اعمال و حرکات مختلفی است که متعلق آنها نیل به اهداف حیاتی

و مطلوب انسان است. " ( طباطبایی، نهاییه الحکمه، ۳۱۷ )

پس ادراکات اعتباری تلاش آدمی برای تغییر جهان است و این خلاقیت ذهن انسان است که

به مرور زمان چهره‌ی زندگی آدمی را تغییر داده و موجب تکامل و تعالی وی می‌شود، در

حالی که ادراکات حقیقی تلاش آدمی برای کشف جهان است.

پس به اختصار می‌توان گفت:

"ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است اما ادراکات اعتباری

فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه‌ی وضعی و قراردادی،

فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد. " (مطهری، ۱۳۸۶ش، ۲/۱۴۳)

به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ناشی از عقل نظری است و ادراکات اعتباری ناشی از عقل

عملی است و مفاهیم اعتباری برای رفع نیازهای انسان در زندگی پدید می‌آیند.

چنانچه علامه در این باره می‌گوید: "مفاهیم اعتباری از شعاع شناسایی عقل نظری خارجند و

هیچ گونه حد و برهانی که در حقایق جاری می‌گردند در این مفاهیم اعتباری جاری نمی‌شود و

ظرف صدق این مفاهیم همان ظرف وهمی است که عقل عملی برایشان اعتبار می‌کند. " (طباطبائی،

مجموعه رسائل، ۲، ۱۴۴ و ۱۴۷)

ادراکات حقیقی و اعتباری همانند سایر ابعاد و اوصاف زندگی آدمی، سیری از ساده به پیچیده

و از بسیط به مرکب داشته‌اند و هر چه از حیات آدمی در گذر تاریخ گذشته است، این ادراکات رشد

و توسعه بیشتری پیدا کرده‌اند، به‌طوریکه هم اکنون انسان دارای احتیاجات نوعی و فردی مختلفی

است و به‌تدریج، با گذشت زمان و متمدن‌تر شدنش، احتیاجات بیشتری پیدا کرده و در نتیجه علوم

اعتباری بیشتری را وضع کرده است.

علوم اعتباری گاهی اعتباریاتی هستند که شخص به مقتضای حیات فردی، برای ایجاد رابطه با

محیط اطراف و رفع حاجات اولیه به آنها نیاز دارد و بدون فرض آنها، دست به کاری نمی‌زند. در این

حالت هر شخص به طور جداگانه و بدون در نظر گرفتن افراد دیگر، این اعتباریات را وضع می‌کند، و گاهی اعتباریاتی هستند که تحقق آنها، بدون در نظر گرفتن افراد دیگر امکان پذیر نبوده و در حقیقت، در سایه‌ی اجتماع افراد است که این اعتباریات وضع می‌شوند.

به نظر علامه تشکیل اجتماع، بر اساس احتیاج و نیاز فطری است. و افراد نوع انسان برای رفع نیاز و حفظ و توسعه‌ی وجود خود، اجتماع را پدید می‌آورند و نوع بشر بدون اجتماع و همکاری به سعادت مطلوب خود نخواهد رسید.

علامه در این مورد می‌نویسد:

"کمال نوعی انسان تمام نمی‌شود و آدمی در زندگیش، آن سعادت را که همواره در پی آن است در نمی‌یابد، مگر با اجتماع و جمع شدن افرادی دور هم. افرادی که در کارهای حیاتی، که خود کارهای بسیار زیاد و متنوعی است با یکدیگر همکاری کنند." (طباطبایی، ۱۳۶۴ش، ۱۱/۲۴۵)

بنابراین می‌توان گفت تکامل فرد در ارتباط با افراد دیگر میسر است.

چون حیات فردی و حیات اجتماعی دو قلمرو متمایز از هم می‌باشند، به تبع آن نیازهای فردی و اجتماعی هم متفاوت شده و در نتیجه اعتباریات نیز به دو دسته متمایز از هم تقسیم می‌شوند.

"اعتباریات در وهله‌ی اول به دو قسم منقسم می‌شوند:

۱- اعتباریات پیش از اجتماع،

۲- اعتباریات پس از اجتماع.

افعالی که متعلق به قسم اولند، به هر شخصی از اشخاص قائمند و افعالی که متعلق

قسم دوم می‌باشند به نوع مجتمعی قائمند" (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۲۵)

بنابراین اعتباریات پیش از اجتماع ناظر به فرد است یعنی شخص، قبل از تشکیل جامعه یک

دسته از اعتباریات را خلق می‌کند و افعالی را بر اساس آنها انجام می‌دهد. در این افعال، شخص

نیازی به دیگران ندارد. هر فردی به هنگام احساس گرسنگی و تشنگی به سوی آب و غذا می‌رود و به خاطر حبّ بقا و عشق به زندگی، از عوامل تهدید کننده می‌گریزد.

ولی اعتباریات پس از اجتماع و افعالی که بر اساس آنها انجام می‌شود، قائم به اجتماع است. یعنی این دسته از اعتباریات، منوط به تحقق اجتماع می‌باشند و پیش از پیدایش زندگی اجتماعی چنین اعتباریاتی برای انسان‌ها وجود ندارد. لذا این سلسله اعتباریات، اموری است که بشر بر اساس زندگی اجتماعی، وضع و خلق کرده است.

و اما آنچه در اینجا مهم است، شناسایی و تشخیص ریشه‌های اصلی این دو قسم اعتباریات است. تمام اعتباریات به چندین شاخه‌ی اصلی بر می‌گردند که ما آنها را به اختصار تحلیل می‌کنیم. به نظر علامه اساس اعتباریات پیش از اجتماع به پنج اعتبار اصلی بر می‌گردد که عبارتند از:

۱- اعتبار و جوب،

۲- اعتبار حسن و قبح،

۳- اعتبار انتخاب اخف و اسهل،

۴- اعتبار اصل استخدام و اجتماع،

۵- اعتبار اصل متابعت علم.

و اساس اعتباریات پس از اجتماع، چهار اعتبار اصلی است:

۱- اعتبار اصل ملک،

۲- اعتبار کلام،

۳- اعتبار ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها،

۴- اعتبار در مورد تساوی طرفین.

ما در این مقاله به بحث پیرامون اعتباریات قبل از اجتماع می‌پردازیم.

## اعتباریات قبل از اجتماع

### ۱) اعتبار وجوب

منظور ما از وجوب یا ضرورت در بحث اعتبار وجوب، ضرورت فلسفی نیست که میان علت تامه و معلول آن تحقق دارد، بلکه منظور ما، الزامی است که آدمی میان نفس خود و انجام یک فعل اعتبار می‌کند. انسان پس از اینکه میان ذات خود و افعال و حالات نفس، رابطه‌ی ضرورت را کشف کرد، این ضرورت مکشوف را از روابط میان واقعیت‌های موجود اخذ می‌کند و سپس آن را به حوزه‌هایی سرایت می‌دهد که میانشان چنین ضرورتی وجود ندارد. به عنوان مثال انسان وقتی گرسنه می‌شود می‌فهمد که در حال گرسنگی نمی‌تواند گرسنه نباشد یعنی گرسنگی را در حال تحقق ضروری می‌باید. نفس از توجه به خود و رابطه‌ای که با حالات و افعال خود دارد، مفهوم ضرورت را کشف می‌کند و بعد بر اساس قوه‌ی متخیله، صورتهایی را در ذهن خود تصور می‌کند و نوعی رابطه‌ی ضروری میان خود و آن صورتهای قائل می‌شود و از این تصور ضرورت است که وجوب اعتباری پدید می‌آید. به عنوان مثال انسان رابطه ضروری سیری را با نفس، در گذشته کشف کرده است و می‌داند که اگر بخواهد گرسنگی رفع شود باید سیری را طلب کند و این طلب در قوه‌ی ادراکی انسان به شکل من باید سیر شوم، پدید می‌آید.

بنابراین الزام یا وجوب مورد بحث ما از مقدمات فعل اختیاری است و مادامی که فاعل یک فعل، خود را ملزم به انجام فعل نسازد، آن فعل تحقق پیدا نمی‌کند و اگر این الزام از سوی فاعل به فعل داده نشود، اساساً فعل اختیاری منتفی خواهد بود. این الزام در گفتگوهای روزمره به شکل "من باید..." بیان می‌شود و هر انسانی انواع مختلفی از این بایدها و الزامات برای خود قائل است.

پس افعال ارادی ما مبتنی بر مقدماتی است و تا مجموعه‌ی آن عوامل فراهم نشود هیچ فعلی اتفاق نمی‌افتد. حکما عوامل مختلفی را به عنوان مقومات فعل ارادی برشمرده‌اند که از جمله‌ی آنها می‌توان به تصور فعل، تصدیق به فایده، شوق به انجام فعل و اراده اشاره کرد.

علامه طباطبایی یکی از مقومات فعل ارادی را الزام یا وجوب اعتباری می‌داند یعنی مادامی که فاعل، فعلی را ضروری نداند آن را انجام نمی‌دهد. به نظر علامه، اعتبار وجوب اولین اعتباری است که انسان وضع می‌کند.

"نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی، که انسان می‌تواند بسازد، همان نسبت وجوب است. و این اولین حلقه‌ی دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت، گرفتار آن می‌شود." (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۲۶)

انسان در نخستین عملی که می‌خواهد انجام دهد، پس از اراده‌ی بر انجام فعل، نسبت ضرورت یا وجوب را اعتبار می‌نماید. به این صورت که انسان در نخستین بار، با به کار انداختن قوای فعاله‌ی خود، نسبت وجوب، یعنی «باید» را میان خود و میان صورت احساسی خود می‌گذارد و در اثر به کار بردن این ضرورت، فعل تحقق می‌یابد.

اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از آن بی‌نیاز نیست و هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود، با اعتقاد وجوب صادر می‌شود. لذا مفهوم وجوب، مفهومی عام است، یعنی لازمه‌ی انجام هر فعلی، اعتبار کردن وجوب آن فعل است. زیرا انسان زمانی اراده بر انجام یک فعل می‌کند که به ضرورت انجام آن فعل در ذهن خود اعتقاد داشته باشد. ضرورت انجام فعل، همان اعتبار «وجوب» می‌باشد. بنابراین «وجوب» سازنده‌ی اراده است و تا زمانی که انجام یک فعل بوسیله‌ی اعتبار «وجوب»، ضرورت پیدا نکند، اراده‌ای به آن فعل تعلق نگرفته و آن فعل هرگز محقق نمی‌شود.

علامه معتقد است که مفهوم «باید» در معنای اعتباری آن، در واقع برگرفته از «باید» در معنای حقیقی آن است. وی در این باره می‌گوید:

"مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است و این نسبت اگر چه حقیقی است ولی انسان آن را میان خود و میان صورت علمی احساسی خود می‌گذارد. لذا نسبت باید در همه‌ی اعتباریات از ضرورت خارجی گرفته شده است." (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۲۱)

طبق این بیان متوجه می‌شویم که مفهوم «باید اعتباری» از «باید حقیقی» نشأت می‌گیرد. به این صورت که انسان در اولین شهودهای خود، رابطه و نسبتی ضروری میان قوای فعاله و آثارش مشاهده می‌کند، و این نسبت به حسب حقیقت، میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادر از آن قرار دارد، که انسان به حسب اعتبار، آن را میان خود و صورت احساسی خود می‌گذارد، که در اصل در این حالت انسان چیزی را از جای خود انتقال داده و به موردی که حقیقتاً چنین امری در آن نیست سرایت می‌دهد، و از این جهت است که به این عمل، اعتبار گفته می‌شود. پس انسان ابتدا ارتباطی واقعی را کشف می‌کند که دارای صفتی خاص است. پس از آن ارتباط دیگری را فرض می‌کند و آن صفت واقعی را به آن رابطه‌ی فرضی نسبت می‌دهد یعنی ضرورت واقعی را به ضرورت میان دو چیزی منتقل می‌کند که این ضرورت میان آنها وجود ندارد.

در نتیجه می‌توان گفت: "اعتبار وجوب، نوعی ارتباط وهمی است که نفس ما آن را پدید می‌آورد و در این عمل حد امور خارجی را به امور فرضی نسبت می‌دهد. (طباطبائی، ۱۳۸۱ش، ۴۲)

## ۲) اعتبار حسن و قبح (خوبی و بدی)

اعتبار دیگری که انسان قبل از اجتماع، اضطراراً آن را اعتبار می‌نماید، اعتبار حسن و قبح است. چنانکه گفتیم، اراده‌ی فعل، از باید اعتباری سرچشمه می‌گیرد و پس از اعتبار باید است که انسان اقدام به انجام عملی می‌نماید، و عمل انسان برای تحقق چیزی است که در خارج وجود ندارد زیرا اگر چیزی در خارج وجود داشته باشد، نیازی به فعل آدمی برای تحقق آن نیست و واقعیت خارجی از آن نظر که واقعیت خارجی است، هیچ‌گاه باعث حرکت و فعالیت ارادی انسان نمی‌شود. از اینرو تلاش و فعالیت انسان، دائماً برای آن چیزی است که در خارج وجود ندارد. پس باید به قضیه‌ای اعتباری یقین داشته باشد تا به واسطه‌ی آن اعتبار، عملی را در خارج وجود آورد و به همین دلیل است که انسان احتیاج به اعتبار دارد، زیرا به واسطه‌ی این اعتبار است که اراده‌ی او به حرکت در



می‌آید و فعلی از او صادر می‌شود. البته وقتی انسان چیزی را طلب می‌کند، از آن جهت آن را می‌خواهد که موجب کمالی برای او می‌شود و نه موجب ضعف و کاستی وی. پس علاوه بر اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح نیز مطرح می‌شود.

چون حسن و قبح، ناظر به اعمال‌اند و اعمال ارادی ناشی از اعتباراند، بنابراین می‌توان گفت که حسن و قبح اموری اعتباری‌اند.

حسن و قبح معانی مختلفی دارد که عبارتند از:

۱- ملائمت و منافرت با طبع و یا قوه‌ی مدرکه ؛

۲- نقصان و کمال. به عنوان مثال «عدل حسن است» یعنی عدل کمال و یا موجب کمال است.

۳- صحّت «مدح و ذم» یا «ثواب و عقاب» و یا موجب «مدح و ذم» یا «عقاب و ثواب». به عنوان مثال «عدل حسن است» به این معنا است که عدل موجب ثواب و فاعل آن سزاوار مدح است.

۴- تناسب و عدم تناسب با اجزاء، یا تناسب و عدم تناسب با کمال مطلوب. به عنوان مثال «عدل حسن است» یعنی متناسب با اجزاء و یا متناسب با کمال مطلوب انسان است.

(خسرو پناه، ۱۳۸۵ش، ۲/ ۱۹۱-۱۹۰)، (مصباح یزدی، ۱۳۸۷ش، ۹۳-۹۰)

حسن و قبح اعتباری از نظر علامه، همان معنای اول از حسن و قبح است. یعنی حسن و قبح هماهنگی، و ناهماهنگی با طبع است. «حسن» آن است که با طبع ملائمت داشته باشد و «قبح» آن است که با طبع منافرت داشته باشد.

ایشان در این زمینه می‌گویند:

"تردیدی نیست که ما بسیاری از حوادث طبیعی را دوست داریم و چون «خوب» می‌دانیم، دوست داریم و دیگر حوادث را دشمن داریم و چون «بد» می‌دانیم، دشمن داریم... ولی پس از تأمل می‌توان خوبی و بدی آنها را مطلق انگاشته و به آن واقعیت مطلق داد، زیرا می‌بینیم که جانوران دیگری نیز هستند که روش آنها برخلاف روش ما می‌باشد." (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۲۷)

پس می‌توان گفت که خوبی و بدی، سازگاری یا عدم سازگاری یک فعل با طبع و یا قوه‌ی مدرکه ماست.

به عبارت دیگر می‌توان گفت:

"هرگاه انسان چیزی را در مقابل نفسش قرار داد و آن چیز ملائم با نفسش بود، آن چیز برای انسان حسن و نیکوست. و اگر غیر ملائم با نفسش بود، آن چیز برایش قبیح و نا پسند است." (مظفر، ۱۳۷۵ش، ۲۲۱)

چون هر فعل اختیاری ما، با اعتبار «وجوب» انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را، با اعتقاد به اینکه آن فعل مقتضای قوه فعاله‌ی ماست انجام می‌دهیم. یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله، و ترک را ناسازگار با آن می‌دانیم. در مورد انجام کار، فعل را خوب می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را بد می‌دانیم.

شهید مطهری نیز همین معنا را برای «حسن و قبح» پذیرفته است و دوست داشتن را با ملایمت و دوست نداشتن را با عدم ملایمت مترادف دانسته و در توضیح نظر علامه طباطبایی می‌گوید:

"این «خوب» است در واقع بیان کننده‌ی یک نوع ملائمت است. و این در واقع مثل این است که انسان حسن‌های واقعی و عینی را اعتبار می‌کند." (مطهری، ۱۳۸۷ش،

(۷۲۰ / ۱۳)

بنابراین علامه ملائمت و عدم ملائمت و دوست داشتن و دوست نداشتن را به معنای «حسن و قبح» می‌دانند.

در اینجا ذکر یک نکته لازم است و آن اینکه اگر معنای حسن و قبح سازگاری یا عدم سازگاری با هدف مطلوب باشد و مقصود از هدف و غرض، مصلحت و مفسده شخصی باشد و به تعبیر دیگر، هدف همان غرض فاعل و کننده کار باشد، بر آن اشکالاتی وارد است که عبارتند از:

اشکال اول: در این صورت اخلاق، نسبی و بی‌ثبات می‌شود و هیچ اصل اخلاقی ثابت وجود نخواهد داشت، زیرا هر شخص مصلحت و مفسده‌اش با شخص دیگر متفاوت است.

اشکال دوم: حسن و قبح امری عقلانی و عقلایی نخواهد بود و با توجه به تنوع سلیقه‌ها و ناسازگاری‌های منافع و مصالح افراد، در جوامع انسانی هرج و مرج اخلاقی به وجود خواهد آمد.

اشکال سوم: این معنی از حسن و قبح، کاربرد کلامی و فلسفی نخواهد داشت و نمی‌توان از آن در این بحث استفاده کرد.

ولی در صورتی که مقصود از هدف و غرض، غرض نوعی و اجتماعی باشد، این نظریه از اشکالات و پیامدهای مذکور به دور خواهد بود. زیرا در این حالت رابطه‌ی میان حسن و قبح و مصلحت نوعی و اجتماعی ثابت است. لذا اشکال نسبت مطرح نخواهد شد و به همین جهت علامه طباطبایی در تأیید این نظریه می‌فرمایند:

"بدی یک معنای عدمی است، همانطور که خوبی یک معنای وجودی است.

انسان کم معنی خوبی و بدی را در مورد افعال خارجی، معانی اعتباری و عناوینی که از طرف اجتماع مورد عنایت و توجه قرار می‌گیرد، تعمیم داد.

ملاک خوبی و بدی این امور این است که با غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی انسانی یا بهره‌برداری از زندگی، ملایم و موافق باشد یا نباشد...

بدین ترتیب یک سری کارها به طور ثابت و دائمی خوب است، چون همیشه با هدف و غرض اجتماع موافقت دارد. مانند عدل و داد و برعکس مواردی وجود دارد

که به طور ثابت و دائمی بد است، چون هیچگاه با غرض اجتماع موافق نیست مثل

ظلم و ستم." (طباطبایی، ۱۳۶۴ش، ۵/۱۳)

بنابراین به نظر علامه حسن و قبح در دو مقام مطرح می شود. یک مقام ظرف واقع و حقیقت است و مقام دیگر ظرف اعتبار و وضع است. ابتدا نفس مفهوم حسن و قبح را از ملائمت و تناسب با طبع و یا عدم ملائمت و تناسب با طبع اخذ می کند. این معنا از حسن و قبح یک معنای واقعی و کشفی است ولی بعد از آن نفس این معنا را به رابطه‌ی میان معانی مفروض منتقل می کند و حسن و قبح اعتباری را پدید می آورد. به عنوان مثال وضعیت ایده آل و مطلوبی برای خود و جامعه فرض می کند و سپس افکار و عواطف و اعمال را با آن وضعیت مطلوب می سنجد و حکم به حسن و قبح آنها می کند. این معنا از حسن و قبح، همان حسن و قبح اعتباری است. البته بنا به نظر علامه هر اعتباری ریشه در حقیقت دارد. پس معنای دوم حسن و قبح هم مبتنی بر همان معنای اول آن است.

لازم به ذکر است که میان اعتبار حسن و قبح و اعتبار وجوب که تاکنون به آن پرداخته ایم، رابطه‌ی تنگاتنگی وجود دارد. چنانچه در این باره گفته شده:

"در انجام افعال، یک «باید» اعتباری وجود دارد و همین «باید» است که اعتقاد به

حسن فعل را هم به دنبال می آورد." (سروش، ۱۳۸۵ش، ۳۴۸)

بنابراین هر فعلی هنگام صدور از فاعل با دو اعتبار صادر می شود، یکی با اعتبار وجوب یعنی

وجوب اعتباری و دیگری با اعتبار حسن یعنی حسن اعتباری.

«باید» مقدم بر «حسن» و در نتیجه «حسن» مؤخر «باید» است. یعنی اول: عزم، اجماع، شوق و

«باید» برای انجام فعل است و بعد شخص با اعتبار حسن، فعل را توجیه و تصویب می کند و آن را

انجام می دهد.

البته ما دو نوع حسن و قبح داریم، یکی حسن فعلی، یعنی حسنی که به خود فعل در خارج،

مستقل از فاعل اسناد داده می شود و دیگری حسن فاعلی، یعنی حسنی که فاعل هنگام انجام فعل و

حین عمل به فعل خود اسناد می دهد. هر فعلی چه حَسَن و چه قبیح، از فاعل با اعتبار و اعتقادِ حُسن صادر می شود. اما خود فعل در خارج، فی نفسه، منهای اسناد به فاعل، می تواند حَسَن یا قبیح باشد.

علامه می نویسد:

"حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفسه، و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون وجوب عام.

بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع، بد و قبیح بوده و از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت." (طباطبایی، اصول

فلسفه رئالیسم، ۱۲۸)

و اما نکته‌ی دیگر اینکه فعلِ حَسَن، با طبع آدمی نسبت ضرورت حقیقی ندارد، و گرنه انجام فعل قبیح محال بود، بلکه فعل حسن با طبع آدمی رابطه‌ی ضرورت اعتباری و یا اولویت (که به درجه‌ی ضرورت نمی‌رسد) دارد.

علامه معتقد است:

"منظور از موافقت فعل با طبع همین است که نسبت آن با طبع، ضرورت یا اولویت

باشد." (طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ۱۳۵)

نکته‌ای که از این عبارت استفاده می‌شود این است که حُسن اعم از وجوب است، زیرا در وجوب، ما فقط نسبت ضرورت را بین خود و فعل می‌گذاریم، اما در حُسن، این نسبت اعم از وجوب یا اولویت است. پس در هر اعتبار وجوبی، اعتبار حسن هم هست، ولی عکس آن درست نیست.

### ۳) اعتبار انتخاب اخف و اسهل (سبک‌تر و آسان‌تر)

اعتبار انتخاب اخف و اسهل از جمله اعتباریات قبل از اجتماع است. بنا به این اعتبار، انسان همواره کوتاه‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه را برای مقاصد خود دنبال می‌کند.

"قوای فعاله ما که کارهای خود را با فکر انجام می‌دهند و یا هر قوه‌ی فعاله طبیعی، هرگاه با دو فعل مواجه شود که از جهت «نوع» متشابه، ولی از جهت صرف قوه و انرژی مختلف باشد، یعنی یکی دشوار و پر رنج و دیگری آسان و بی‌رنج بوده باشد، ناچار قوه فعاله به سوی کار بی‌رنج تمایل پیدا کرده و کار پر رنج را ترک خواهد گفت." (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۲۸)

انسان همواره برای انجام کارهای خود و رسیدن به اهداف مطلوب راه‌ها و روش‌های آسان‌تر و راحت‌تر، که از دشواری‌ها و سختی‌های کمتری برخوردار است را انتخاب می‌کند. علتش این است که کار دشوار و پر رنج در عین حال که مقتضای قوه‌ی فعاله است، ولی با موانع و مشکلاتی همراه است که با قوه‌ی فعاله سازگار نیست، و به همین جهت است که در صورت وجود کار کم رنج، قوه‌ی فعاله آن را انتخاب کرده و طبق آن عمل می‌نماید.

گاهی می‌بینیم که قوه‌ی فعاله کار پر رنج و دشواری را انجام می‌دهد. مشاهده‌ی این موارد با چنین اعتباری ناسازگار است. در پاسخ این اشکال باید بگوییم: وقتی قوه‌ی فعاله کار دشوار و سخت را انجام می‌دهد، انجام چنین کاری نشان دهنده‌ی فقدان کار بی‌رنج یا کم رنج است و در این حالت انجام کار سخت و دشوار، برای قوه‌ی فعاله و خوب پیدا می‌کند. بنابراین، چون قوه‌ی فعاله آن فعل را انجام می‌دهد و انجام آن، جز با رنج و سختی میسر نیست، تحمل سختی آن را می‌پذیرد.

در نتیجه باید بگوییم که اعتبار انتخاب اخف و اسهل زمانی مطرح می‌گردد که ما هم با فعل سخت روبرو باشیم و هم با فعل آسان و امکان انتخاب یکی از آن دو برای ما وجود داشته باشد. در این صورت است که فعل آسان را انتخاب می‌کنیم.

کاربرد این اصل، تطور و تحولی در همه‌ی اعتباریات و در تمام شئون فردی و اجتماعی انسان‌ها بوجود می‌آورد. بدین صورت که انسان همواره می‌خواهد با سرمایه‌ی کم، سود بیشتر و یا با تلاش کمتر، کار بزرگتری انجام دهد.

پس می‌توان گفت میل انسان به راحتی، سبب می‌شود که همیشه کوتاه‌ترین راه ممکن را پیدا کند و هرگز گرفتار و اسیر افعال خود نشود. وجود ذهن محاسبه‌گر، قدرت تصور فعل در انسان، مراحل و نحوه‌ی انجام آن فعل، و هزینه‌ای که می‌پردازد و سپس مقایسه آنها با پیامد فعل، موجب می‌شود که انسان زحمتی که برای یک کار می‌کشد را با بهره‌ای که از آن به دست می‌آید مقایسه کند و همواره بکوشد تا نسبت زحمت به مطلوب را کمتر کند و با هزینه‌ی کمتر کارهای خود را انجام دهد.

اگر در مواردی مشاهده می‌شود که کارهایی در گذشته با سادگی و سهولت انجام می‌شده ولی اینک با زحمت بیشتری انجام می‌شود. این امر ناشی از آن است که اهداف و مطلوبهای دیگری علاوه بر مطلوب سابق مطرح است، مانند نحوه‌ی غذا خوردن در گذشته و حال.

این اصل یکی از مهمترین عوامل پیشرفت و تعالی آدمی است و همواره مانع بزرگی در برابر عادات آدمیان است. انسان با میل نظام‌دار به راحتی و سادگی، همواره می‌کوشد که رنج زیستن را در زندگی کاهش دهد و با هزینه‌ی کمتری به اهداف خود برسد، و این خود یکی از مهم‌ترین مظاهر عقلانیت در انسان‌هاست.

## ۴) اعتبار استخدام و اجتماع

هر نوعی از انواع عالم هستی، از ابتدای پیدایش به سوی کمال وجود و هدف خلقت خود، که خیر و سعادتش در آن است، حرکت می‌کند. نوع انسان هم از این اصل مستثنی نیست و دارای کمال و سعادت است که در جستجوی رسیدن به آن است. ولی واضح است که همه‌ی کمالات انسانی، برای یک فرد و در تنهایی فراهم نمی‌گردد، زیرا نیازهای زندگی یک فرد بسیار فراوان است و اعمالی که باید برای رفع آنها انجام دهد از همت و توان او خارج است.

لذا عقل عملی انسان او را بر می‌انگیزد، که از هر چیزی که می‌تواند او را در راه رسیدن به کمال یاری دهد، استفاده کند، و در راه منافع خود، جمادات، نباتات و حیوانات را به کار می‌گیرد و حتی از افعال و کارهای انسان‌های دیگر نیز بهره می‌جوید، و بدین طریق همه را به استخدام خود در می‌آورد.

"عنصر، نبات و حیوان هر سه معونت نوع انسان کنند، هم به طریق ماده و هم به طریق آلت و هم به طریق خدمت.

و همچنان که انسان به عناصر و مرکبات محتاج است تا به هر سه نوع، معونت او دهند، به نوع خود نیز محتاج است تا به طریق خدمت، یکدیگر را معاونت کنند."

(طوسی، ۱۳۷۳ش، ۲۴۸)

ولی از آنجا که افراد آدمی همانند یکدیگر هستند و هر فردی مانند دیگران دارای عقل عملی و شعور خاص انسانی است، بنابراین هر فردی مانند دیگران در صدد تأمین منافع خود است.

این ویژگی، افراد را ناچار می‌سازد که اجتماع تعاونی تشکیل دهند. یعنی اجتماعی که در آن همه برای هم کار کنند و هر فردی به همان اندازه از کار دیگران بهره‌مند شود که دیگران از کار او بهره‌مند می‌شوند، و هر کس به همان اندازه که دیگران را تسخیر می‌کند، به تسخیر آنان درآید.



اینکه می‌گوییم، بنای زندگی انسان بر اجتماع تعاونی است، یک مسئله ضروری است که نیاز زندگی، انسان را به آن وا می‌دارد و در اصل انسان به طبع ثانوی خود، اجتماعی است و گرنه طبع اولی او این است که از هر چه امکان دارد حتی از انسان‌های هم نوع خود بهره برداری کند، چنانچه هرگاه نیرومند شود و از دیگران بی‌نیاز گردد و دیگران را ناتوان ببیند، آنها را به زیر سلطه‌ی خود می‌آورد و همانند برده از آنها استفاده می‌کند.

"انسان در ابتدای کار می‌کوشد تا از انسان‌های همجوار خود همانند حیوانات، نباتات و جمادات بهره‌بردار، این تسخیر یک جانبه همان استخدام و استثمار است، لیکن چون انسان توقع متقابل هم‌نوع خود را می‌یابد، ناگزیر به خدمت متقابل تن می‌دهد.

این تمکین دو جانبه در نهایت به صورت قانون اجتماعی سازمان می‌یابد. از این بیان استفاده می‌شود که انسان مدنی بالطبع نیست، بلکه مستخدم بالطبع است." (جوادی آملی، ۱۳۷۳ش، ۳۷۰)

پس در حقیقت اجتماع فرع بر استخدام بوده و در اثر توافق انسان‌ها بر استخدام دو جانبه است، که اجتماع پدید می‌آید، نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به سمت اندیشه‌ی تشکیل اجتماع، رهبری کند.

علامه می‌نویسد :

"مسئله مدنیت و اجتماعی زندگی کردن، طبیعی انسان نیست و چنین نیست که انسان از ناحیه‌ی طبیعت تحریک بر این معنا شود، بلکه او طبیعت دیگری دارد که نتیجه‌ی آن، بوجود آمدن قهری مدنیت است و آن این است که انسان طبعاً می‌خواهد دیگران را به نفع خود استخدام کند." (طباطبایی، ۱۳۶۴ش، ۳۰۱/۱۶)

یکی از مهمترین توابع و پیامدهای بحث از استخدام و اجتماع، «قوانین اجتماعی» است. زیرا انسان همین‌که تصمیم می‌گیرد افراد دیگر را به استخدام خود درآورد، متوجه می‌شود که آنها هم عیناً

مثل خود اویند و می‌خواهند او را به استخدام خود درآورند. لذا ناگزیر می‌شود که با آنها از در مسالمت درآید و حقوقی مساوی حق خود، برای آنها قائل شود. بدین ترتیب فرد حق ندارد هر کاری می‌خواهد انجام دهد و هر حکمی می‌خواهد بکند، بلکه در حدی آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نباشد.

نتیجه‌ی این تضارب منافع این است که همه با هم، در تمام کارها به صورت تعاونی شرکت کنند و دسترنج حاصل از همه‌ی این کارها بین آنها تقسیم شود و به هر یک به قدر استحقاق داده شود و یا اینکه هر کس به قدر وزنی که در اجتماع دارد، سهم ببرد.

پس به هر حال افراد انسانی هرگز نمی‌توانند اجتماعی زندگی کنند و جامعه‌ای سالم باشند، مگر اینکه دارای اصولی علمی و قوانینی اجتماعی باشند و همه‌ی افراد آن جامعه نیز آن قوانین را محترم بشمارند. زیرا با نبودن قانون و قواعدی که مورد احترام همه یا اکثریت باشد، جمع مردم متفرق و جامعه‌شان منحل می‌شود، و در اصل این قوانین هستند که باعث قوام و پایداری جامعه می‌باشند.

علامه در تأیید مطلب فوق می‌نویسد:

"اجتماع تعاونی در بین افراد انجام نمی‌یابد، مگر بوسیله قوانینی که در بین آنان حکومت کند و این شیوه‌ی مستمر نوع آدمی بوده است. زیرا هیچ اجتماعی از مجتمعات انسانی اعم از کامل و ناقص و مترقی و منحط وجود نداشته و ندارد مگر آنکه یک سلسله رسوم و سنن بطور کلی و یا غالباً در بین آنان جریان داشته. تاریخ، تجربه و مشاهده بهترین شاهد تصدیق این حقیقت است." (طباطبایی، ۱۳۶۴ش،

(۴۰۰ / ۱۰)

در نتیجه فرد نمی‌تواند نیاز خود را از هر راهی که می‌خواهد تأمین کند، بلکه می‌تواند تمایلات خود را فقط در چهارچوب مخصوصی که جامعه معین کرده‌است، بر طرف نماید. لذا این

محدودیت و تابع قانون بودن با از دست دادن بخشی از آزادی او همراه است. بنابراین قوانین اجتماعی باید مبتنی بر عدالت اجتماعی باشد.

علامه در این باره می‌نویسد :

"انسان هنگامی که نیاز خود را از بنی نوعش برآورده کرد و از طرفی دانست که ایشان هم همین نیاز را دارند، ناچار است تحت قانون تمدن و عدل اجتماعی با هم‌نوعان سازش و همکاری کرده و همان اندازه از دیگران استفاده نماید که ایشان از او بهره می‌برند.

پس حق تصرف و استخدام در انسان متمدن، طبق میزان احتیاج و تحت قانون

عدالت اجتماعی رهبری می‌شود." (طباطبایی، ۱۳۶۴ش، ۲/ ۹۵)

در رابطه با قوانین اجتماعی این امر مسلم است که قوانین نامبرده، مؤثر واقع نمی‌شود مگر آنکه قوانین دیگری به نام «قوانین جزائی»، ضامن اجرای آن گردد و این ضمانت اجرا بدین صورت است که مقرراتی را وضع می‌کنند که طبق آن، متخلفین از قوانین و متجاوزان به حقوق دیگران، مجازات می‌شوند تا ترس از مجازات مانع تخلف آنها شود. و نیز مقررات دیگری را وضع می‌نمایند که عاملین به قانون را تشویق و آنان را به عمل خیر ترغیب می‌نمایند، و قوه‌ی حاکمه‌ای تعیین می‌شود تا براساس قوانین بر همه‌ی افراد حکومت کند و میان آنها داوری نماید.

بنابراین هر جامعه‌ای برای بقا و پیشرفت خود، نیازمند حکومتی است تا جامعه را اداره کند.

دلیل نیازمندی جامعه به حکومت را بر سه مقدمه می‌توان استوار کرد:

"مقدمه اول: وجود زندگی اجتماعی، برای تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی

انسان‌ها ضرورت دارد.

مقدمه دوم: وجود زندگی اجتماعی که از راه کمک و همکاری متقابل آدمیان حاصل

می‌آید، محتاج احکام و مقرراتی است که سهم هر فرد یا گروه را از مجموع

فرآورده‌های متنوع و گوناگون جامعه تعیین کند و برای اختلافاتی که احياناً در ظرف جامعه رخ می‌دهد، راه‌حلهایی نشان دهد.

مقدمه سوّم: احکام و مقرّرات مزبور نیازمند ضامن اجرایی است، لذا باید در جامعه دستگاه قدرتمندی وجود داشته باشد تا اجرای احکام و مقرّرات اجتماعی را ضمانت کند و این دستگاه قدرتمند همان نظام حکومتی است. " (مصباح یزدی،

۱۳۷۷ش، ۱ / ۱۸۱)

این سنن و قوانین که قضایایی عملی و اعتباری هستند، رابط میان نقص و کمال انسان و تابع مصالح او - که همان کمال یا کمالات انسان است - می‌باشند. نکته‌ی مهم اینجاست که این کمالات، همانند آن واسطه، اعتباری و خیالی نیستند، بلکه اموری واقعی‌اند، و سازگار با نواقصی می‌باشند که هر یک مصداق یکی از نیازهای انسان است.

پس نیازها و حوائج انسان، واقعی است. انسان این قوانین عملی را وضع می‌کند و معتبر می‌شمارد تا با عمل به آنها، حوائج خود را بر طرف سازد و به کمال مطلوب خود دست یابد. بنابراین اصول و ریشه‌های این قوانین باید از احتیاجات واقعی انسان ناشی شود.

علامه در این باره می‌نویسد:

"قوانین اجتماعی مواد و قضایای فکری ایست که کارهای مردم به طور کلی یا اکثراً، بر آنها منطبق است و به سعادت قطعی یا احتمالیشان منجر می‌شود.

پس قوانین، اموری هستند فاصل بین نقص و کمال آدمی و واسطه‌ی بین انسان ابتدائی و انسانی که زندگیش تکامل یافته و در اجتماع زندگی می‌کند. لذا انسان بوسیله‌ی قوانین به هدف وجودی خویش رهنمون می‌شود. " (طباطبایی، ۱۳۶۴ش،

۴۰۰ / ۱۰)

بنابراین انسان وقتی به آن کمال و سعادت مطلوب خود می‌رسد، که اجتماعی صالح برپا کند؛ اجتماعی که در آن، سنت‌ها و قوانین صالح حکومت نماید؛ قوانینی که رسیدن انسان به سعادت را

ضمانت کند. این سعادت، امر یا اموری واقعی است که انسان باید آنها را کسب کند تا به کمال نوعی اش دست یابد.

میان استخدام، اجتماع و عدالت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. علامه رابطه‌ی میان آنها را به بهترین نحو بیان می‌کند. وی می‌نویسد:

"انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)." (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۳۴)

بنابراین مدار بحث عدالت و ظلم، تکامل فرد و جامعه است و عمل یا رفتاری می‌تواند متصف به عدالت شود که به کمال فرد یا جامعه یاری رساند. لازم به ذکر است که اصل استخدام، پیش از تشکیل اجتماع اعتبار می‌شود. ولی این اعتبار موجب استخدام متقابل میان افراد و پیدایش جامعه می‌گردد.

## ۵) اعتبار متابعت علم

"انسان فاعل علمی است و نه تنها ذات خود را امری واقعی می‌داند بلکه معتقد است که در بیرون از وجود وی نیز واقعیت‌هایی وجود دارد و وی می‌تواند به درک آنها نائل شود. پس انسان چیزی را طلب نمی‌کند و رو به سوی چیزی نمی‌برد مگر از این جهت که آن شیء واقعیت دارد." (طباطبایی، بدایه الحکمه، ۶)

انسان در ابتدا کشف نمی‌کند که میان او و جهان خارج واسطه‌ای وجود دارد، یعنی در اولین مرحله‌ای که انسان با ذهن ساده‌ی خود قدم به میدان زندگی می‌گذارد، چنین خیال می‌کند که مستقیماً به موجودات خارجی نائل می‌شود و آنها را بدون هیچ واسطه‌ای در می‌یابد، غافل از اینکه، «علم»

میان او و موجودات خارجی واسطه است. این طرز تفکر انسان همچنان ادامه دارد تا وقتی که او در پاره‌ای از موارد با «ظن» و «شک» برخورد کند. در این موقع است که متوجه می‌شود، در طول زندگی هرگز از «علم» خالی نبوده است، مخصوصاً وقتی که اشتباه می‌کند در حالی که می‌داند در خارج اشتباه وجود ندارد. در نتیجه به صفت «علم»، یعنی ادراک قطعی و خالی از احتمال خلاف، یقین پیدا می‌کند.

از طرف دیگر بحث‌های منطقی نیز ما را به همین نتیجه می‌رساند، به این صورت که ادراکات تصدیقی ما در نهایت به این قضیه منتهی می‌شود که ایجاب و سلب یا صدق و کذب در یک جا جمع نمی‌شوند و هر دو نیز مرتفع نمی‌گردند، زیرا هر قضیه‌ی بدیهی یا نظری در تکمیل خود محتاج به آن است، به این معنی که برای اثبات طرف ایجاب باید طرف سلب را نفی کنیم.

پس از اینکه بداهت این قضیه روشن شد، به دنبال آن یک سلسله طولانی از تصدیقات علمی برای ما ثابت می‌شود که در نظریات و کارهای زندگی تکیه گاه ماست. لذا در هر بحث علمی و هر حادثه‌ی عملی تکیه انسان بر علم می‌باشد حتی اینکه انسان شک، وهم، ظن و جهل خود را بوسیله‌ی علم به شک و یا وهم بودن و... تمییز می‌دهد.

حقیقت علم همان کشف از ماوراء خود یعنی خارج است. بنابراین وقتی قبول کنیم ما به علم دست می‌یابیم، در اصل اعتراف کرده‌ایم که خارج بر ما مکشوف می‌شود. البته باید توجه داشته باشیم که ما ادعا نمی‌کنیم که خود خارج را می‌یابیم و به عین اشیاء خارجی نائل می‌شویم، بلکه می‌گوییم خارج بوسیله‌ی علم بر ما کشف می‌گردد و در حقیقت در ماوراء علوم ما حقایقی وجود دارد که علوم کاشف آن حقایق‌اند.

علامه می‌نویسد:

"انسان و هر موجود زنده‌ی دیگر، هیچ گاه از اعتبار دادن به علم، مستغنی نیست و به حکم اضطرار غریزی به علم اعتبار خواهد داد. یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت." (طباطبایی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۳۶)

پس به علم اعتبار واقعیت می‌دهیم، یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم.

لذا انسان هرگز از اعتقاد غیر یقینی پیروی نمی‌کند و همچنین عمل غیر یقینی انجام نمی‌دهد. یعنی کاری را که به آن یقین ندارد، انجام نمی‌دهد، و به چیزی که به صحت آن علم ندارد، معتقد نمی‌شود، زیرا همه‌ی اینها پیروی از غیر علم است. این در حقیقت امضاء حکمی است که بشر به وجوب آن حکم می‌کند و آن وجوب پیروی علم و اجتناب از پیروی غیر علم است. روشن است که منظور از علم در این اعتبار همان معرفت مطابق با واقع یا معرفت یقینی است.

انسانی که سلامت فطرت را از دست نداده، در اعتقاد خود پیرو آن چیزی است که آن را حق و واقع در خارج می‌یابد و در عملش نیز آن عملی را انجام می‌دهد که خود را در تشخیص آن محق می‌بیند.

علامه می‌نویسد :

" انسان فطرتاً در مسیر زندگیش و در اعتقاد و عملش جز رسیدن به واقع و متن خارج هدفی ندارد. او می‌خواهد اعتقاد و علمی داشته باشد که بتواند با قاطعیت بگوید واقع و حقیقت همین است و این تنها با پیروی علم فراهم می‌شود. گمان، شک و وهم، چنین خاصیتی ندارند. به مظنون و مشکوک و موهوم نمی‌توان گفت که عین واقع است." (طباطبائی، ۱۳۶۴ش، ۱۳/۱۵۷)

طبق بیان فوق ادراک دارای چندین حالت می‌باشد. در میان حالات گوناگون ادراکی یعنی علم، ظن، شک و وهم، تنها علم است که معتبر می‌باشد و کشف از واقع و حقیقت می‌کند، زیرا در حالات ادراکی دیگر، غیر از علم، ادراک دو طرف دارد و متزلزل است و نمی‌توان در آنها به یک جانب گراییده و به آن معتقد شد. مثلاً چیزی را که وجودش مظنون، مشکوک یا موهوم است نمی‌توان گفت موجود است، ولی چیزی که معلوم الوجود بوده و هیچ‌گونه تردیدی در وجودش نداریم موجود است.

لذا انسان سلیم الفطره در مسیر زندگیش، هیچ وقت از پیروی علم منحرف نمی‌شود و دنبال ظن و شک و وهم نمی‌رود.

در اینجا مسئله‌ای مطرح می‌گردد و آن اینکه، آیا انسان همواره و در هر موردی بر اساس علم عمل می‌کند؟ اگر چنین است پس چگونه است که انسان طبق قریحه‌ی «مسامحه» و «تساهل» در مرحله‌ی عمل، هر چیز غیر مهم را، نادیده می‌گیرد؟ یعنی بنابر قانون تسامح، همواره مسائل فرعی و غیر مهم را، غیر موجود می‌داند و در نتیجه به احتمال و ظن ضعیف، اهمیت نداده و اطمینان را به جای علم می‌نشانند. چنانچه روزانه هزاران بار این روش را به کار می‌برد که یکی از آنها نیز ادراک ظنی است. به‌عنوان مثال وقتی شما از خانه خارج می‌شوید یقین ندارید که در راه تصادف نمی‌کنید و گرچه احتمال آن به ذهن شما خطور می‌کند ولی به آن اهمیت نمی‌دهید و به نحوی رفتار می‌کنید که گویی یقین دارید تصادف نخواهید کرد.

علامه این مسأله را اینطور پاسخ می‌دهند که:

"در جایی که جانب طرفین ظن، بی اهمیت بوده باشد به حسابش نمی‌آوریم و در نتیجه، ظن قوی را به جای علم گذاشته و نام علم را به آن می‌دهیم. و این همان ظن اطمینانی است که مدار عمل انسان می‌باشد و خود یکی از اعتبارات عمومی است." (طباطبائی، اصول فلسفه رئالیسم، ۱۳۷)

پس طبق این بیان، انسان نیاز به اعتبار «ظن اطمینانی» را، علم می‌داند و با آن معامله‌ی علم می‌کند. البته در این صورت، اعتبار حقیقی از آن علم بوده، و ظن اطمینانی به تبع علم دارای اعتبار است، زیرا همانطور که گفته شد انسان در اعتباریاتی عملی خود محکوم به طبیعت و پیرو هدایت فطرت و غریزه‌ی خود می‌باشد، و طبیعت و فطرت برای رسیدن به هدف خود، انسان را به سوی واقعیت خارج می‌کشاند و قوای فعاله و مدرکه را با واقعیت خارج ارتباط می‌دهد. لذا ادراکی که خارج می‌تواند به طور مطلق در ظرف آن بگنجد، همان علم است و بس. به عبارت دیگر ادراک، یقینی است که واقعیت را به ما نشان می‌دهد و سایر انواع معرفت چنین ویژگی‌ای ندارد.



## نتیجه

انسان در گستره‌ی تاریخ در تمام ابعاد مادی و معنوی توسعه یافته است. میان رشد علوم حقیقی، علوم اعتباری، توسعه‌ی حیات فردی و توسعه‌ی حیات اجتماعی وابستگی متقابل است. انسان به همان اندازه که جهان را کشف می‌کند، دامنه‌ی نیازهای فردی و اجتماعی وی نیز گسترده می‌شود. و متناسب با گستردگی نیازها، انواع اعتبارات فردی و اجتماعی وی نیز توسعه می‌یابد. بنابراین نوع زندگی انسان، نگرش‌ها، روش‌ها، ابزارها و اهداف زندگی‌اش، در حال تکامل و تعالی است و تکامل فرد و جامعه ارتباط متقابلی با یکدیگر دارند.

اعتباریات قبل از اجتماع دستمایه‌ی اولیه‌ی حیات فردی و ابزارهایی است که آدمی برای حفظ و توسعه‌ی حیات خود آنها را پدید آورد و با اعتبارات پس از اجتماع آنها را تکمیل کرد و حیات فردی خود را به کمک هم نوعان خود ارتقاء بخشید.

## منابع:

۱. جوادی آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، تهران، ۱۳۷۳ش.
۲. خسروپناه، عبدالحسین، فلسفه‌های مضاف، تهران، ۱۳۸۵ش.
۳. سروش، عبدالکریم، تفرج صنع، تهران، ۱۳۸۵ش.
۴. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه رئالیسم، قم، ۱۳۸۷ش.
۵. همو، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه صادق لاریجانی، تهران، ۱۳۸۱ش.
۶. همو، بدایه الحکمه، قم، ۱۳۷۹ش.
۷. همو، تفسیرالمیزان، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، تهران، ۱۳۶۴ش.
۸. همو، رسائل سبعة، قم، ۱۳۶۲ش.
۹. همو، مجموعه رسائل، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۰. همو، نهاییه الحکمه، قم، ۱۳۷۹ش.

۱۱. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تهران، ۱۳۷۳ش.
۱۲. مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم، ۱۳۷۷ش.
۱۳. همو، محمد تقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، قم، ۱۳۸۷ش.
۱۴. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، ۱۳۸۶ش.
۱۵. همو، مجموعه آثار، تهران، ۱۳۸۷ش.
۱۶. مظفر، محمد رضا، اصول فقه، قم، ۱۳۷۵ش.