

Allameh Tabatabai and requirements of the I'tibārīāt of the humanities

Qasem Tarkhan*

۳۱



Abstract

Allameh Tabatabai's theory of I'tibārīāt has caused many challenges among thinkers. One of these topics is the study of credit theory in the humanities. Assuming the humanities are I'tibārī, The details in the classification of sciences, the relativity and composition of humanities propositions, as well as the negation of the productive relation between real and credit propositions and the polemics of credit sciences are among the things that are thought to be the essentials of knowing such sciences.

The present article has tried to use the library method in collecting information and the descriptive-analytical method in inferring the point of view to examine the above five points in the form of Inequality of the rules of I'tibārīāt perceptions and real perceptions. Explaining Allameh's view on the above cases as well as judging whether or not to accept these requirements are the results of this article.

Allameh Tabatabai's theory of I'tibārīāt has caused many challenges among thinkers.

It has been claimed that the humanities are equal to the practical and credit sciences in Allameh's view.

Assuming the humanities are I'tibārī, the present article intends to explain the requirements of Allameh credit theory in this type of sciences after explaining the concept of credit and humanities.

The author of this article uses the library method in collecting information and descriptive-analytical method in inferring the point of view.

* Associate Professor at "The Theology Department" in Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict). E-mail: tarkhan@iict.ac.ir

Received date: 2021.4.29

Accepted date: 2021.7.17

Keywords: Humanities, I'tibārāt Sciences, Real Perceptions, Science Classification, Controversial Humanities, Relativity of Humanities, Denial of Production Relationship



Qasem Tarkhan/ Vol.22/ issu.88/Winter.2021

علامه طباطبایی

و الزامات اعتباری بودن علوم انسانی

قاسم ترخان*

چکیده

نظریه اعتباریات علامه طباطبایی چالش‌های فراوانی را میان اندیشمندان برانگیخته است. از جمله این مباحث بررسی نظریه اعتباریات در علوم انسانی است. با فرض اعتباری‌دانستن علوم انسانی، تفصیل در طبقه‌بندی علوم، نسبیّت و انشایی‌بودن گزاره‌های علوم انسانی و همچنین نفی رابطه تولیدی بین گزاره‌های حقیقی و اعتباری و جدلی‌بودن علوم اعتباری از جمله مواردی است که گمان می‌شود از لوازم اعتباری‌دانستن این گونه از علوم باشد. نوشتار حاضر تلاش کرده است با استفاده از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی تحلیلی در استنتاج دیدگاه، پنج نکته فوق را در قالب عدم سریان احکام ادراکات اعتباری به ادراکات حقیقی مورد واکاوی قرار دهد. تبیین نگاه علامه نسبت به موارد فوق‌الذکر و همچنین داوری در پذیرش یا عدم پذیرش این الزامات از نتایج این مقاله می‌باشد.

واژگان کلیدی: علوم انسانی، علوم اعتباری، ادراکات حقیقی، طبقه‌بندی علوم، جدلی‌بودن علوم انسانی، نسبی‌بودن علوم انسانی، نفی رابطه تولیدی.

مقدمه

نظریه‌های اعتباریات علامه طباطبایی چالش‌های فراوانی را در میان اندیشمندان برانگیخته است. ادعا شده است علوم انسانی از نظر علامه مساوی با علوم عملی و اعتباری می‌باشد.* با صرف نظر از درستی یا نادرستی این ادعا نوشتار حاضر در صدد است با بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای در گردآوری اطلاعات و روش توصیفی-تحلیلی در استنتاج دیدگاه و با فرض اعتباری بودن علوم انسانی، ضمن تبیین مفهوم اعتباری و علوم انسانی، الزامات نظریه اعتباریات علامه را در این گونه از علوم مورد واکاوی قرار دهد.

الف) مفهوم‌شناسی

بی‌گمان پیش از هر چیز ارائه معانی اعتباری و تعاریفی که از علوم انسانی شده است، می‌تواند از لغزش‌های احتمالی در فهم مطالب جلوگیری کند.

۱. معانی اعتباری

برای واژه «اعتباری» چهار معنا ذکر شده است:

الف) اعتباری در مقابل اصیل که در بحث اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت مطرح است. در این کاربرد «اعتباری» چیزی است که بالعرض منشأ آثار بوده و «اصیل» چیزی است که منشأ بالذات برای آثار داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۰۷).

ب) اعتباری به معنای وجود غیر منحاز و غیر مستقل (عرض) در مقابل مقوله «جوهر». بر اساس این اصطلاح هر وجودی که «فی‌نفسه» باشد، از سنخ وجود حقیقی است و هر وجودی که «فی‌غیره» باشد، اعتباری است (همان).

ج) اعتباری به معنای معقولات ثانیه اعم از منطقی (مفاهیمی که عروض و اتصافش هر دو در ذهن است مانند مفهوم کلی که وصف انسان قرار می‌گیرد) و فلسفی (مفاهیمی که عروض آنها در ذهن و اتصافشان در خارج است، مانند مفهوم وحدت و وجوب

* نگارنده در مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی اعتباری بودن علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی» این ادعا را نقد کرده است.

و...) (ر.ک: همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۶-۲۵۷) که در مقابل معقول اولی یعنی مفاهیم ماهوی قرار دارند. بر اساس این کاربرد مفاهیم ماهوی، حقیقی دانسته می‌شوند؛ اگرچه بر اساس کاربرد اول چون منشأ آثار خارجی نیستند، اعتباری می‌باشند. در این اصطلاح حتی مفهوم وجود از مفاهیم اعتباری شمرده می‌شود (ر.ک: همو، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۹۹۹-۱۰۰۲). از این معنا به اعتباریات بالمعنی الاعم تعبیر می‌شود.

د) تصوّرات و تصدیقاتی که خارج از حیطه عمل انسان تحقّق و واقعیتی ندارند و انسان آنها را برای رسیدن به مطلوب و اهداف زندگی خود از مفاهیم حقیقی به عاریت می‌گیرد؛ مانند اعتبار ریاست برای رئیس قوم که او را همچون سر در بدن در نظر می‌گیرند؛ زیرا نقش تدبیر امور مجموعه و هدایت اعضا را به آنچه باید انجام دهند، ایفا می‌کند (ر.ک: همان، ج ۴، ص ۱۰۰۷-۱۰۱۰)؛ از این رو در مقابل مفاهیم اعتباری، در کاربرد اخیر مفاهیم ماهوی، فلسفی و منطقی قرار می‌گیرند که حقیقی دانسته می‌شوند. آنچه در نظریه اعتباریات علامه طباطبائی مراد است، معنای چهارم اعتباری است که از آن به اعتباریات بالمعنی الاخص تعبیر می‌شود.

۲. علوم انسانی

از «علوم انسانی» تعاریف گوناگونی ارائه شده است. گاهی مقصود از آن معنای عامی است که شامل دانش‌هایی می‌شود که دربردارنده قضا یا قیاسات «تبیینی» اخباری، «تکلیفی» الزامی و «ترجیحی» ارزشی معطوف به بینش‌ها، منش‌ها، کشش‌ها و کنش‌های فردی و اجتماعی آدمیان در وضعیت‌های گوناگون و ظروف مختلف حیات انسانی است و زمانی نیز این قضا یا معطوف به رفتارهای انسان‌ها و مناسبات میان آنها (اعم از رفتارهای اختیاری یا غیر اختیاری یا رفتارهای اختیاری صرف) دانسته می‌شود. گاهی نیز مقصود از آن علوم انسانی تجربی* (معنای خاص) یا علوم رفتاری-

* موضوع این علوم انسان متعارفی است که در دسترس تجربه و آزمون قرار می‌گیرد و شامل گزاره‌هایی می‌شود که رفتارهای فردی و اجتماعی انسان‌ها را تبیین یا تفسیر می‌کند (ر.ک: فروند، ۱۳۷۲، ص ۳۳/سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۱).

اجتماعی (معنای اخص) می‌باشد که محدود به رشته‌هایی از معرفت می‌شود که صرفاً از روش تجربی بهره می‌برند و به انسان قدرت پیش‌بینی می‌دهند (ر.ک: ترخان، ۱۳۹۶، ص ۷۳-۱۰۷).

از کلمات علامه طباطبایی اگرچه تعریف روشنی از این علوم به دست نمی‌آید،* می‌توان به قطع و یقین گفت که از نگاه وی مراد از علوم انسانی معنای خاص یا اخص آن نیست که در آن علوم صرفاً از روش تجربی استفاده می‌شود.

ب) الزامات اعتباری دانستن علوم انسانی

اعتباری دانستن علوم انسانی الزاماتی را موجب می‌شود. علامه طباطبایی سریان ویژگی‌های ادراکات حقیقی را به ادراکات اعتباری، یکی از خرده‌های بزرگ بر متکلمان و اصولیون بر می‌شمارد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، صص ۲۶۷ و ۲۸۰-۲۸۱). سریان احکام ادراکات حقیقی به ادراکات اعتباری مصادیق فراوانی دارد. از اقامه استدلال برهانی در ادراکات اعتباری گرفته تا جاری دانستن آنچه در قضایای حقیقی وجه قضیه قرار می‌گیرد، مانند وجوب و امکان و... در تصدیقات اعتباری مانند قایل شدن به جواز تأخر شرط از مشروط در احکام اعتباری با اینکه محال بودن این امور صرفاً در امور حقیقی می‌باشد. در ادامه تلاش شده است مهم‌ترین این الزامات مورد بررسی قرار گیرد:

۱. تفصیل در ملاک طبقه‌بندی علوم

از پرسش‌های مهم در فلسفه عام و مشترک علوم که از فروع بحث «ماهیت‌شناسی» علم به شمار می‌آید، آن است که چگونه باید علوم را طبقه‌بندی کرد؟ روشن است که پاسخ‌گویی به این پرسش در گرو طرح بحث مسئله «ملاک وحدت و تمایز علوم» است. در این باره باید گفت از نظر تاریخی مهم‌ترین و قدیمی‌ترین معیار برای تمایز علوم تمایز موضوعی بوده است؛ برای نمونه /ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م). بر اساس همین معیار، حکمت و فلسفه به معنای عام کلمه را که شامل همه علوم می‌شد، به نظری، عملی و

* تفصیل این بحث را که در مقاله «بررسی اعتباری بودن علوم انسانی از منظر علامه طباطبایی» چاپ شده، در مجله نقد و نظر ببینید.

تولیدی تقسیم کرده است (ر.ک: ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۹). فارابی (۲۶۰-۳۳۹ق) در *احصاء العلوم* (فارابی، ۱۹۹۶م، ص ۹۳-۱۵) و *ابن سینا* (۳۵۹-۴۱۶ق) در آغاز «الهیات» *شفاء* (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳-۹) و در رساله «اقسام العلوم العقلیه» (همو، ۱۳۲۶، ص ۱۰۴-۱۲۰) نیز با اثرپذیری از ارسطو از همین منطق پیروی کرده‌اند.

این مبنا (وابستگی وحدت و تمایز علم به موضوع آن) از سوی غالب اصولیان متقدم نیز مورد پذیرش قرار گرفته است. اگرچه برخی دیگر مانند محقق خراسانی (قده) این نظریه را طرح کرده‌اند که وحدت و تمایز علم به غایت آن است (آخوند خراسانی، ۱۴۲۹ق، ص ۸).

دیدگاه‌های دیگری نیز در این باب وجود دارد، مانند اینکه سید محمد محقق داماد (قده) وحدت و تمایز علم را به وجود «جهت جامع» بین مسائل آن (ر.ک: طاهری، ۱۳۸۲، ص ۳۹) و امام خمینی (ره) آن را به سنخه ذاتی مسائل آن دانسته است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴/خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۵۲).

از نظر برخی، وحدت و تمایز علم اعتباری است؛ زیرا علم‌شدگی هر علمی تابع اعتبار و مصالح خبرگان و نخبگان آن فن است؛ پس تمایز میان دو علم نیز اعتباری خواهد بود؛ زیرا تمایز بین دو موجود اعتباری، لامحاله اعتباری است. بر این اساس باید مسئله طبقه‌بندی علوم را یک امر اعتباری و قراردادی دانست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۸، ص ۳۷۹-۳۸۹).

پس از رنسانس و رشد جریان تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم ادعا شد که دوران تفکرات الهیاتی و فلسفی سپری شده است و دانش‌هایی مانند اخلاق، الهیات، فلسفه، دین و... بی‌معنا و غیر علمی می‌باشند. در این زمان روش به عنوان ملاک تمایز علوم تجربی طبیعی از علوم تجربی انسانی حتی در میان کسانی که به تمایز روش علوم انسانی از علوم طبیعی حکم می‌کردند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۵-۲۹)، تلقی به قبول شد.

علامه طباطبائی وحدت و تمایز علوم اعتباری را به اغراض می‌داند (طباطبائی،

۱۳۶۸، ص ۱۰-۱۱ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ص ۳۰). پیش از ایشان محقق عراقی (عراقی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۲) و پس از ایشان هم علامه جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸) میان علوم حقیقی و علوم اعتباری قایل به تفصیل شده‌اند و گفته‌اند: وحدت و تمایز در علوم برهانی و حقیقی به موضوع و در علوم اعتباری به اغراض می‌باشد. با این توجیه که اولاً در علوم عقلی فرض موضوع و وحدانی ممکن است؛ اما فرض موضوع بسیط و منسجم در علوم اعتباری میسر نیست؛ ثانیاً تکون علوم اعتباری تابع اعتبار و غرض معتبر آن است، اما علوم حقیقی چنین نیستند.

علامه جوادی تفصیل علامه طباطبایی را بین علوم حقیقی مانند علوم فلسفی، ریاضی، طبیعی، منطقی و اخلاقی و علوم اعتباری مانند ادبیات و تاریخ و جغرافیا، مادامی که به سنت قطعی الهی نرسد، دانسته و گفته است علوم استدلالی حقیقی مبتنی بر برهان‌اند و برهان همانا قیاس یقین‌آور است و یقین عبارت از دو جزم است: جزم به ثبوت محمول برای موضوع و جزم به امتناع زوال این محمول از آن موضوع. رابطه یقینی بین موضوع و محمول حاصل نمی‌شود، مگر اینکه محمول برای موضوع، ذاتی، ضروری، کلی و دائمی باشد و این در صورتی است که میان محمول و موضوع یک ضرورت واقعی به نحوی وجود داشته باشد که محمول نظیر تبعیت اثر از مؤثر به دنبال موضوع و تابع آن باشد. به بیانی دیگر سلسله موضوعات و محمولات، همگی در ارتباطی حقیقی با یکدیگر باشند که در این صورت هر کدام، یک رشته تکوینی را ایجاد می‌کند که دارای وحدت حقیقی است و سرسلسله این رشته همان موضوع نخست است که در تعریف تمام عوارض و محمولات لاحق مآخوذ است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲).

در این سخن علمی مانند اخلاق از علوم حقیقی دانسته شده است که استدلال‌بردار است. یقیناً آنچه در اینجا گفته شد، در بحث برهان‌پذیری علوم اعتباری به کار می‌آید. در هر حال بر اساس مطالب گفته شده می‌توان گفت از لوازم اعتباری دانستن علوم انسانی آن است که در معیار طبقه‌بندی علوم قایل به تفصیل شویم.

اما باید به این نکته توجه داشت که این معیار نمی‌تواند به عنوان معیاری مطلق برای تبیین وحدت و تمایز در تمام علوم پذیرفته شود؛ برخی از علوم اعتباری که فاقد موضوع به معنای «ما یبحث فیه عن أعراضه الذاتیه» هستند، مانند علم اصول با اینکه اغراض متعدد دارند، علوم متعدد نیستند و یک علم به شمار می‌روند؛ چنان‌که موضوع پاره‌ای از علوم عقلی مانند فلسفه، عرفان نظری و کلام (دست کم بنا به برخی اقوال) مشترک است؛ اما علم واحد محسوب نمی‌شوند و بالاخره اینکه علم‌انگاری مجموعه مسائل مطرح در دانش‌های حقیقی همچون فلسفه هرگز در گرو تصالح و تفاهم جامعه نخبگانی حکما و صرف اعتبار آنان نیست، وگرنه جابه‌جایی و انتقال برخی مسائل آن به مثلاً علوم ادبی و بالعکس مجاز می‌بود که چنین نیست. بر این اساس برخی اندیشمندان «نظریه تناسق ارکان» را به عنوان مبنای طبقه‌بندی علوم مطرح (ر.ک: رشاد، ۱۳۹۵، ص ۵-۲۸)، یا معیار ترکیبی و تلفیقی (ترکیب از موضوع، روش و غایت) را واقع‌بینانه ارزیابی کرده‌اند (ر.ک: شریفی، ۱۳۹۴، ص ۳۷۱-۳۷۳).

مختار ما در بحث تمایز علوم همان نظریه ترکیبی است؛ اما با لحاظ تناسق و ارتباطی که میان مؤلفه‌های تکون‌بخش علم وجود دارد.* بنابراین نمی‌توان تفصیل در طبقه‌بندی علوم را از الزامات اعتباری دانستن علوم انسانی به شمار آورد.

۲. نسبیّت در گزاره‌های علوم انسانی

نظریه اعتباریات علامه طباطبائی حسن و قبح را تابع خواست‌ها و نیازهای ما می‌داند. در این صورت حسن و قبح مطلق نخواهیم داشت. وی می‌گوید: 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) (طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۹)؛ از این رو عدالت از اعتباریات بعد الاجتماعی و فرع بر نیاز است و قرارگاه ثابتی که تأمین‌کننده

* تفصیل این بحث را در مقاله «تأملی در یگانه‌انگاری علوم انسانی اسلامی و سکولار» از نگارنده در مجله مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ببینید.

عینیت اصل عدالت اجتماعی باشد، نخواهد داشت؛ لذا می‌توان گفت (اگرچه علامه بدان تصریحی نکرده است) از الزامات پذیرش اعتباری بودن گزاره‌های علوم انسانی بر اساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی پذیرش نسبت در علوم انسانی است. اندیشمندانی تلاش کرده‌اند این مشکل را حل و تبیین کنند که مقصود علامه چیز دیگری است و لازمه اعتباری دانستن یک گزاره، نسبی بودن آن نیست. وجوهی در این باره بیان شده است:

۱) ارجاع باید‌ها به «من» سفلی و «من» علوی: استاد مطهری با ارجاع باید‌های نسبی به «من» سفلی انسان و باید‌های ثابت و کلی به «من» علوی او در صدد حل مشکل برآمده و تعجب کرده است که چرا علامه طباطبایی این نظر را در اینجا نداده است، با اینکه این نظر با اصول مورد پذیرش ایشان در باب اخلاق سازگاری دارد (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۷۳۸). وی می‌گوید:

علی‌رغم اینکه انسان‌ها از نظر بدنی و از نظر مادی و طبیعی در موضع‌ها و موقع‌های مختلف قرار گرفته‌اند و در شرایط مختلف نیازهای بدنی متغیر است، از جنبه کمال صعودی و کمال معنوی، در وضع مشابهی قرار دارند و قهراً دوست داشتن‌ها و خوب‌ها و بد‌ها در آنجا یکسان و کلی و دائم می‌شود و تمام فضایل اخلاقی، چه اجتماعی و چه غیر اجتماعی، مانند صبر و استقامت و نظایر آن با این بیان توجیه می‌شود (همان، ص ۷۳۹-۷۴۰).

در این بیان کمالاتی مانند راستی، درستی، احسان، رحمت، خیررساندن و امثال این امور، مسانخ و مناسب با «من» ملکوتی و علوی دانسته می‌شود که کمالاتی واقعی و فطری‌اند نه قراردادی. بر این اساس اصلی مانند عدالت اجتماعی هم از آن جهت که به «من» ملکوتی و علوی مرتبط است، از اصول غیر نسبی تلقی می‌شود.

این توجیه اگرچه در جای خود درست است، به نظر می‌رسد ارتباطی با نظریه اعتباریات علامه نداشته باشد. علامه طباطبایی اعتباریات عملی را مولود یا طفیلی احساساتی می‌داند که مناسب قوای فعاله می‌باشند؛ یعنی انسان‌ها جهازاتی دارند که موجب گرسنگی و میل جنسی و... می‌شوند. این جهازات برای خودشان قوای فعاله‌ای

دارند و... لذا نمی‌توان آن را به من علوی مرتبط دانست.

۲) ارجاع باید‌ها به طبیعت و فطرت: استاد جوادی آملی با بیان اینکه حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری، مانند علم کلام و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق، حقوق و فقه مطرح می‌شود، بر این باور است که حسن و قبح مطرح در کلام به کمال وجود حقیقی و نقص آن و باید و نباید آن هم به ضرورت و امتناع فلسفی بر می‌گردد نه وجوب و حرمت اعتباری. وقتی گفته می‌شود صدور کار حسن از خداوند واجب است، منظور از وجوب در اینجا همان ضرورت فلسفه و کلام است که امری تکوینی و تخلف‌ناپذیر است. در حکمت عملی، حسن و قبح بر مدار تلائم و تنافر با نظام هماهنگ فطرت مشترک انسانی معنا می‌شود. بر این اساس اعتبارهای حکمت عملی پشتوانه حقیقی خواهند داشت و به اتکای آن مبادی حقیقی، قابل اثبات یا سلب برهانی‌اند. وی حسن و قبح مورد اشاره علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۹۱) را بر اساس این مسئله تبیین می‌کند که انسان قبل از هر چیز با محسوسات انس دارد و از این رو معانی حسّی را بیش از دیگر مفاهیم ادراک می‌کند. او در هنگام رشد به مرحله برتر، همان معانی متترع از محسوس‌ها را تجرید می‌کند و به مفاهیم وهمی و آن‌گاه به معارف عقلی توسعه می‌دهد و در ادامه نتیجه می‌گیرد که محور بحث علامه در مورد نسبی بودن و مطلق نبودن حسن و قبح، خصوص محسوسات است که مورد اشتراک انسان و حیوان می‌باشد؛ از این رو با تفاوت سلسله اعصاب حسّی چه بسا زشتی و زیبایی نسبت به آنها تفاوت کند و نسبی بودن زشتی و زیبایی حسّی یا شخصی و فردی، مستلزم نسبی بودن حسن و قبح اخلاقی نخواهد بود. البته نباید بین حسن و قبح حسّی با عقلی و حسن و قبح فردی با نوعی خلط کرد؛ زیرا معیار حسن امری اخلاقی و عقلی، ملائمت آن با غرض نوع انسان می‌باشد و چون این تلائم برای وصفی مانند عدل دائمی است، تصریح کرده‌اند که عدل همیشه با اغراض اجتماعی هماهنگ می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۹-۱۱) و این یعنی عدل همواره حسن است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶،

ص ۲۹۲-۳۲۴).

این سخن به گونه‌ای دیگر در نوشته‌های برخی از اندیشمندان منعکس شده است. برخی با استناد به اینکه نظریه اعتباریات در مابعد طبیعت مطرح شده و تا اعتبارات اخلاقی و اجتماعی گسترش پیدا کرده است و اعتبار در اینجا با اعتبار در مبحث استعاره (مبنای اعتبار استعاری، مبنای مابعد طبیعی نیست) و حتی معنای اعتباری در اصول فقه فرق دارد، اشکال نسبی‌گرایی را وارد ندانسته‌اند؛ زیرا این نظریه طبق یک پایه فلسفی استنتاج شده و بین نظام اعتبارات و نظام واقع ارتباط برقرار کرده است؛ به گونه‌ای که اگر ارتباط منظور نشود اعتبارات، گراف و بدون پایه خواهند شد. از این جهت علامه با اینکه طرفدار اصالت وجود است، مفهوم وجود را اعتباری می‌داند. از دیدگاه این نظریه بین اصالت وجود و اعتباری‌بودن مفهوم وجود هیچ تنافی وجود ندارد (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۲، ص ۲۸-۲۹).

آنچه گفته شد اگرچه در جای خود صحیح است، به نظر می‌رسد با صراحت کلام علامه همخوانی نداشته باشد. علامه طباطبایی حسن و قبح را دو صفت اعتباری می‌داند و بحث نسبییت را در یکی از اقسام آن مطرح می‌کند. وی می‌گوید: از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: خوب و بد «حسن و قبح در افعال» دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته است، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است: حسنی که صفت فعل است فی نفس و حسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است، چون وجوب عام و بنابر این ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود؛ ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۲۸). بنابراین ارجاع بحث به فطرت یا ارجاع آن به پایه‌های فلسفی اگرچه در جای خود درست است، با فرمایش‌های علامه سازگاری ندارد. آنچه در این باره باید گفت آن است که این نسبییت یک نسبییت اخلاقی نیست، بلکه نسبییتی برخاسته از دستگاه ادراکی انسان است که پذیرش آن ما را با مشکلی مواجه نمی‌سازد.

۳) ارجاع باید‌ها به اعتباری و معقول ثانی فلسفی: برخی با تدقیق در سخنان علامه طباطبائی این ادعا را مطرح کرده‌اند که حسن و قبح فعل در کلام علامه طباطبائی به حسن و قبح فی‌نفسه که معقول ثانی فلسفی است و حسن و قبح در مقام صدور از فاعل که اعتباری است، تقسیم می‌شود (ر.ک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۸۰). حسن اول بر اساس سازگاری یا ناسازگاری با سعادت انسان و اجتماع معنا می‌شود که علامه بیشتر در المیزان به آن پرداخته است؛ اما حسن دوم معنای مورد نظر علامه در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم است. نسبت در قسم اخیر پذیرفتنی است؛ ولی باید توجه کرد که این سخن قابل تعمیم به حسن و قبح فی‌نفسه نیست و بر اساس آن نباید گمان شود که وی به نسبت در حسن و قبح و به تبع اصولی مانند عدالت قایل است. در معنای فی‌نفسه سعادت اجتماعی به عنوان غایت و کمال نوع بشر شمرده می‌شود و امور و افعالی که تأمین‌کننده این هدف باشند، به وصف حسن و قبح متصف می‌شوند. در این معنا عدل پیوسته حسن تلقی می‌شود؛ زیرا پیوسته در کمال جامعه تأثیر دارد، اگرچه مصادیق آن به حسب احوال یا زمان‌ها یا مکان‌ها یا جوامع مختلف شود؛ مانند اینکه خنده در زمانی به حسن و عدل متصف می‌شود و در زمانی دیگر به قبح و ظلم (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۹-۱۲).

این معنای معقول ثانی فلسفی، خود اساس و مبنایی برای اعتبار حسن (معنای حسن در مقام صدور فعل از فاعل) است و به تبع می‌توان عدالت را یک معنای اعتباری دانست. معنای این سخن آن است که ضرورت عدالت در این معنای اعتباری، ضرورت بالغیر است؛ یعنی در اعتبارسازی از حقیقت (عدالت به معنای معقول ثانی فلسفی) الهام می‌گیرد، بر خلاف معنای اول (معنای معقول ثانی فلسفی و فی‌نفسه) که ضرورت عدالت در آنجا یک ضرورت بالقیاس است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۶۴، ج ۲، صص ۱۵۱ و ۱۵۳ و ۲۲۰-۲۳۰)؛ به بیان دیگر اگر تشخیص عقل این باشد که عمل «الف» به نتیجه «ب» می‌انجامد (و از مصادیق حسن به معنای معقول ثانی فلسفی است)، حسن «الف» را اعتبار می‌کند. البته این اعتبار، همان قوانین و سنت‌های مشترک اجتماعی است که همه یا بیشتر مردم جامعه باید به آنها

احترام بگذارند. این قوانین اعتباری برای رسیدن جامعه به سعادت و کمال خودش اعتبار می‌شوند. اینها گزاره‌های عملی هستند که برای تحقق یک امر حقیقی یعنی سعادت انسان واسطه شده‌اند. این کمالات امور حقیقی‌اند که همگون و سازگار با نواقصی‌اند که مصادیق نیازهای حقیقی انسان است که عقل آن را به عنوان نیاز تشخیص می‌دهد. از این رو گفته‌اند این قوانین اعتباری با فطرت و طبیعت هماهنگ است و این قوانین اگرچه اعتباری‌اند، باید حجت مشترک و مقبول اجتماع باشند که ضامن بقای جوامع باشد؛ زیرا با زوال آن راهی برای اداره جامعه غیر از طریق زور و تحکم باقی نمی‌ماند (ر.ک: همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۷۰-۳۸۲). در هر حال این قوانین عادلانه با اینکه اعتباری‌اند، از قابلیت ارجاع برخوردارند؛ از سوی دیگر به لحاظ مصادیق قابل انعطاف و تغییر و تحول هستند.

علامه در تفسیر المیزان انسان را واجد فطرت کمال‌جویی می‌داند و بیان می‌دارد قرآن، انسان را دارای فطرتی خاص بر می‌شمارد که وی را به سنت خاص حیات و مسیری ویژه که مؤدی به غایتی معین است، رهنمون می‌سازد (همان، ج ۱۶، ص ۲۶۸). علامه به این نکته مهم توجه دارد که همه مزایا و حقوق اجتماعی بر مبنای عقد اجتماعی است، هرچند آن عقد عملی باشد و به گفتار درنیاید؛ یعنی عهدها و میثاق‌ها همان گونه که نیاز حیات فردی است، نیاز جامعه نیز هست. جامعه نیاز به امنیت و صلح از جانب اجزای خود دارد تا متلاشی نشود و همچنین نیازمند امنیت و صلح از جانب رقیبان و جوامع دیگر است. اسلام از آن جهت که سعادت حقیقی را در سعادت مادی خلاصه نمی‌کند، قوانین حیات را بر فطرت و خلقت و دعوت خود را بر پیروی از حق بنا کرده است نه پیروی از هوا و میل اکثریت که از روی عواطف و احساسات است (همان، ج ۹، ص ۱۸۴-۱۹۰)؛ از این جهت عدالت از نسبییت رهانیده می‌شود (ر.ک: یزدانی مقدم، ۱۳۸۹، ص ۵۷-۸۰). به نظر می‌رسد که این سخن با ظاهر سخنان علامه سازگارتر و از این جهت قابل دفاع‌تر باشد.

۳. انشایی بودن گزاره‌های علوم انسانی

علامه طباطبایی گزاره «این سیب را باید خورد» را اعتباری و گزاره «سیب میوه درختی است» را حقیقی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۲۳ و ۱۳۶۴، ج ۶، ص ۴۲۸). ظاهر این

سخن آن است که از نظر وی انشایی بودن از ویژگی‌های علوم اعتباری است و اخباری بودن از ویژگی خاص گزاره‌های علوم حقیقی است. نتیجه این خواهد شد که صدق و کذب در علوم اعتباری معنا نخواهد داشت. در این صورت قضایای اعتباری را باید هنجاری و قضایای حقیقی را توصیفی و تبیینی دانست. به نظر می‌رسد این سخن پذیرفتنی نباشد؛ زیرا اولاً نمی‌توان ویژگی عبارت‌های حقوقی و قضایی را انشایی بودن آنها قرار داد.

اگرچه درباره گزاره‌های اخباری دین ابهاماتی از سوی فلسفه تحلیل زبانی مطرح شد (آنان زبان دین را غیر شناختاری دانسته و در نتیجه آن را حکایت‌گر از واقع و قابل صدق و کذب نمی‌دانند (برای نقد این نگاه، ر.ک: خسروپناه، ۱۳۹۱، ص ۹-۲۴))، اما برخی بر این اعتقادند می‌توان به جای آن عبارت‌ها، جمله‌های خبری را به کار گرفت؛ مثلاً به جای عبارت انشایی «بگوی» جمله اخباری «واجب است بگویی» یا «گفتن تو واجب است» به کار می‌رود (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴).

در این صورت باید‌ها و نباید‌های اخلاقی و حقوقی آن‌گاه که محمول قضیه قرار می‌گیرند، از قبیل معقول ثانی فلسفی و بیان‌کننده ضرورت بالقیاس‌اند؛ یعنی مفاد اصلی «باید» بیان رابطه علیت است؛ علیتی که بین کار و هدف اخلاق یا حقوق وجود دارد؛ حتی در جایی که مفاهیمی مانند عدل و ظلم و مالکیت و زوجیت و... که در گزاره‌های اخلاقی و حقوقی موضوع قرار می‌گیرند نیز بیرون از قانون علیت نیستند؛ بلکه اعتبار آنها بر اساس نیازهایی است که انسان برای رسیدن به سعادت و کمال خودش تشخیص می‌دهد و این تشخیص می‌تواند صحیح و مطابق واقع باشد و زمانی خطا و مخالف با واقع. این مفاهیم از مفاهیم ماهوی و فلسفی به عاریت گرفته می‌شوند و هرچند تابع وضع و قرارداد هستند، به عنوان نمادی برای امور حقیقی و غیر قراردادی لحاظ می‌گردند و روابط حقیقی بین افعال انسان‌ها و نتایج آنها (مصلح و مفسد اعمال) پشتوانه عینی و حقیقی این مفاهیم را تشکیل می‌دهند. از این جهت پاره‌ای قراردادها را می‌توان تأیید و پاره‌ای دیگر را رد کرد و برای هر کدام دلیل و برهانی آورد و این یعنی

این گونه قراردادها صرفاً نمایشگر تمایلات شخصی نیستند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰۴-۲۰۹). از این جهت جمله «باید درس بخوانی» به این معناست که «درس خواندن مقدمه موفقیت تو در آینده است» یا «باید این دارو را بخوری» به این معناست که «این دارو فلان بیماری را از بین می‌برد و تو را به خواسته‌ات (سلامتی) می‌رساند». بر این اساس از قابلیت صدق و کذب برخوردار می‌باشند. در این گونه موارد سنجش صدق و کذب در جملات انشایی، مطابقت با نفس‌الامر دانسته می‌شود و گزاره‌های اعتباری از آن جهت که مبتنی بر معقولات ثانی فلسفی و اعتبار آنها برای تحقق زیست انسانی است، صادق یا کاذب دانسته می‌شوند.

گفتنی است با انکار مبنای فوق (عدم ارجاع انشا به اخبار و انکار جنبه حکایتی اعتباریات و نفی ضرورت بالقیاس) نیز نمی‌توان فقدان ملاکی برای سنجش سیستم‌های اعتباری را نتیجه گرفت. اعتباریات از طریق آثارشان (اثری که در نفس به جای می‌گذارند و اثر عینی‌ای که بعد از انجام فعل محقق می‌شود) قابل سنجش خواهند بود. ثانیاً اعتباری بودن یک علم به معنای عدم برخوردار بودن آن علم از قضایای توصیفی نیست؛ زیرا می‌توان کشف قواعد و قوانین حاکم بر رفتار انسان را که از سنخ گزاره‌های توصیفی‌اند، بر عهده حکمت عملی دانست. کشف قواعد و قوانین رفتار انسانی، اگرچه واقعیتی از واقعیات خارجی است، آنچه در علوم انسانی به عنوان موضوع لحاظ شده است، جنبه اعتبار است نه واقعیت خارجی آن. توضیح اینکه در علوم انسانی به عنوان مثال از آثار زنا در گسترش فساد بحث می‌شود، در حالی که مفهوم زنا و ازدواج از حیث واقعیت خارجی تفاوتی با همدیگر ندارند. آنچه در علوم انسانی موضوع است، اگرچه امر تکوینی می‌باشد، حیث معناداری و اعتباری‌اش موضوع این علوم است که کارکرد تکوینی آنها می‌تواند در علوم انسانی بررسی گردد. موضوعاتی مانند تقوا، زنا، جنایت و قتل اگرچه آثار تکوینی دارند و خود نیز امر تکوینی به شمار می‌آیند، اولاً اثر یادشده معلول یک امر اعتباری است؛ ثانیاً حیث اعتباری این امور موضوع بررسی علوم انسانی می‌باشد؛ لذا عملی و اعتباری‌دانستن علوم انسانی به معنای اختصاص قلمرو آن

به علوم توصیه‌ای نیست و با فرض یادشده* نیز می‌توان آن را شامل علوم توصیفی دانست.

در نقطه مقابل نیز گاهی گفته می‌شود علوم انسانی صرفاً به توصیف و کشف روابط بین پدیده‌های انسانی و اجتماعی می‌پردازد و توصیه ندارد. آنان می‌گویند: دانش از ارزش جداست. ارزش‌گذاری‌ها همگی وابسته به نظام‌های ارزشی پذیرفته‌شده از سوی افراد است و نظام‌های ارزشی نیز وابسته به سلیق و امیال فردی یا جمعی است؛ در حالی که علم هویت جمعی دارد و تولید علم بر اساس ارزش‌های یک فرقه یا مذهب با این هویت ناسازگار است. البته به لحاظ وقوع امکان‌پذیر است که علم از ارزش‌ها اثر بپذیرد؛ اما علم در ذات خود این را بر نمی‌تابد و این به معنای آن است که علمی که اثر پذیرفته است، علم نخواهد بود (ر.ک: وبر، ۱۳۸۲، ص ۹۷-۹۸ / سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱-۱۷۳).

این مسئله اگرچه در جای خود مطلب درستی است که می‌توان بر اساس قرارداد، دایره علوم انسانی را به قضایا و گزاره‌های توصیفی و تبیینی محدود کرد، سخن آن است که آیا می‌توان از وجه این قرارداد دفاع کرد و با استناد به جدایی دانش و ارزش، گزاره‌های توصیه‌ای را از دایره علوم خارج دانست؟ در این باره باید گفت حاصل مباحث علم کلام درباره ارزش‌ها و حسن و قبح ذاتی و عقلی، آن است که برخی ارزش‌ها ریشه در واقعیت دارند و بیانگر روابط واقعی میان فعل و هدف مطلوب‌اند، از این جهت نادیده‌گرفتن بعد توصیه‌ای علوم انسانی معلول یک نگاه غلط درباره رابطه دانش و ارزش است و باید گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای را توأمان در علوم انسانی جای داد؛ همان گونه که واقعیت موجود در جوامع علمی نیز همین است.

بنابراین علوم انسانی را باید شامل دو دسته مسائل توصیفی (Descriptive) و

* البته باید توجه داشت که تمام گزاره‌های علوم انسانی اعتباری نیستند. توصیف گاه ناظر به موضوع اعتباری است و گاه غیر اعتباری. نگارنده در این قسمت صرفاً در صدد نفی تلازم بین عملی و اعتباری دانستن علوم انسانی و اختصاص قلمرو آن به علوم توصیه‌ای است.

ارزشی (Normative) دانست. گزاره‌های توصیفی گزاره‌هایی‌اند که ساحتی از ساحت‌های وجودی انسان را توصیف کرده، تنها خبر از هست‌ها و نیست‌ها و صفات آنها می‌دهند؛ اما گزاره‌های ارزشی -عملی، کاربردی یا هنجاری- تنها بیان‌گر احکامی انشایی درباره رفتارهای اختیاری انسان می‌باشند. در این نگاه موضوع همه این علوم، انسان است؛ اما از آنجا که انسان موجودی با ساحت‌های متعدد است، هر یک از علوم انسانی از منظری خاص بدان نگریسته، بُعدی از ابعاد وجودی او را مد نظر قرار می‌دهد؛ همان گونه که در علوم طبیعی موضوع علم فیزیک و شیمی هر دو، جسم خارجی است؛ اما فیزیک آن را از جهت ویژگی‌ها و تغییرات ظاهری بحث می‌کند؛ در حالی که شیمی به مطالعه صفات و دگرگونی‌های درونی جسم می‌پردازد. بر این اساس از آنجا که حیثیت، داخل در موضوع است، دقیق‌تر آن است که گفته شود موضوع علم فیزیک، ویژگی‌ها و تغییرات ظاهری جسم و موضوع شیمی، صفات و دگرگونی‌های درونی جسم است. به همین نحو در علوم انسانی، موضوع علم روان‌شناسی، روان انسانی، موضوع علم جامعه‌شناسی، جامعه انسانی، موضوع علم تاریخ، تاریخ انسانی می‌باشد. البته داستان تفکیک حیثیت‌ها از یکدیگر به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه گاه در خود این علوم نیز می‌توان حیثیات مختلف ابعاد یادشده را از یکدیگر جدا کرد؛ برای نمونه در روان‌شناسی که موضوعش روان آدمی است، می‌توان با بررسی روان آدمی از جهت رشد و تکامل آن، به «روان‌شناسی رشد» رسید یا روان آدمی را از منظر تربیتی مطالعه کرده، «روان‌شناسی تربیتی» را بنیان نهاد. در هر حال مسئله آن است که هر یک از علوم انسانی از منظری خاص، ساحتی از ابعاد وجودی انسان را مطالعه می‌کنند. این دسته علوم انسانی «علوم انسانی توصیفی یا نظری» نامیده می‌شود.

اما برخی علوم انسانی بر خلاف علوم انسانی توصیفی، به طور مستقیم از ابعاد وجودی انسان بحث نمی‌کنند، بلکه جنبه ثانوی دارند؛ یعنی پس از آنکه یک سلسله علوم درباره انسان بحث کردند، این علوم از دستاوردهای آنها استفاده کرده، بایدها و نبایدهایی رفتاری برای انسان ارائه می‌کنند؛ به بیان دیگر این علوم بر پایه شناختی که

در علوم انسانی نظری از ساحت‌های وجودی انسان به دست آمده است، دستورالعمل رفتاری برای رفتارهای اختیاری انسان در حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و غیره تجویز می‌کنند.

البته این نسخه‌های رفتاری همان طور که می‌توانند ناظر به تنظیم رفتارهای ارادی توسط خود شخص باشند، مثل اینکه گزاره‌های حقوقی و اخلاقی، گزاره‌هایی‌اند که شخص باید رفتارهای خود را بر وفق آنها تنظیم نماید. به همین نحو ممکن است بایدها و نبایدها ناظر به اداره رفتارهای دیگران از سوی یک شخص یا نهاد باشد؛ برای نمونه «مدیریت» علمی است که برای مدیریت رفتار انسانی از دستاوردهای روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی تربیتی و جامعه‌شناسی و برخی دیگر از شاخه‌های علوم انسانی بهره می‌گیرد تا راه‌کارهایی برای مدیریت رفتار انسانی ارائه نماید (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱، الف، ص ۱۶).

با این توضیح باید گفت رفتارهای اختیاری انسان که موضوع علوم انسانی‌اند، از دو جهت می‌توانند در موضوع علوم لحاظ شوند: الف) از منظر هستی‌شناختی، همچون سایر واقعیات عالم تلقی می‌شود و موضوع علوم انسانی توصیفی قرار می‌گیرد که این علوم در صدد توصیف آن بر می‌آیند؛ ب) از نگاه ارزشی و تجویزی می‌تواند موضوع بایسته‌ها و نبایسته‌های رفتاری باشد. علوم انسانی هنجاری متکفل بیان این گونه گزاره‌ها هستند.

بر این اساس نه تنها ادعا می‌شود که در مقام اثبات دو بعد حکمت نظری و عملی بسیار درهم‌تنیده عرضه می‌شوند - که در بسیاری از رشته‌های علمی، تفکیک گزاره‌های نظری و عملی (توصیفی و توصیه‌ای) به غایت دشوار است

۴. نفی رابطه تولیدی بین ادراکات اعتباری و حقیقی

درباره این مسئله که قضایای بایدهی از قضایای هستانی استنتاج می‌شوند یا نمی‌شوند، بحث‌هایی بین اندیشمندان در گرفته است. علامه طباطبائی با طرح «نظریه اعتباریات» رابطه تولیدی را نفی کرده، می‌گوید: این ادراکات و معانی (ادراکات اعتباری) چون

زاییده عوامل احساسی‌اند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۱۶)؛ اگرچه اصل وجود رابطه میان گزاره‌های اخلاقی - به عنوان اعتبار فرض‌هایی که ذهن به منظور رفع نیازهای زندگی آنها را می‌سازد - با واقعیت را پذیرفته است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳ ج ۶، ص ۳۷۰-۴۵۶ / شریفی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۷-۱۷۷).

البته بر اساس توضیح سروش انکار علامه طباطبایی به ماده قیاس بر می‌گردد نه به صورت قیاس* و انکار رابطه تولیدی بین بایدها و هست‌ها به معنای انکار اصل رابطه نیست و علامه طباطبایی نیز به این قایل نیست. سخن شهید مطهری هم که قایل به رابطه منطقی بین حکمت عملی و نظری است (ر.ک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۲۹ و ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۲۵ و ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۵۰۴-۵۰۵)، به معنای رابطه تولیدی نیست و به معنای وجود رابطه وثیق بین اینها می‌باشد. وی انواعی از این رابطه‌ها را به شرح زیر مطرح می‌کند:

اولاً با توجه به تبعیت نتیجه از اخس مقدمتین از ترکیب یک مقدمه توصیفی و مقدمه بایدی می‌توان نتیجه «باید» داشت؛ مانند اینکه جهان فانی است و هرچه نباید، دل‌بستگی را نشاید، پس انسان نباید به جهان دل‌بسته باشد.

ثانیاً جهان‌بینی شرط لازم ایدئولوژی است نه شرط کافی و نه مولد تمام عیار، بلکه زمینه مناسب را در اختیار ما قرار می‌دهد؛ زیرا تا ندانیم جهانی هست و آن جهان فانی است، نمی‌توانیم موضع‌گیری کنیم که نباید به آن دل بست، اما از آن حتماً آن موضع‌گیری در نمی‌آید؛ لذا در مورد فانی‌بودن جهان دو گونه موضع‌گیری شده است. برخی گفته‌اند حالا که فانی است، باید نهایت تمتع را از آن بگیریم و دم را غنیمت برشمیریم و برخی دیگر ترک دنیا کرده و در نهایت زهد و محرومیت زیسته‌اند.

ثالثاً: جهان‌بینی ایدئولوژی را محدود می‌کند؛ یعنی با داشتن یک جهان‌بینی خاص نمی‌توانید هر ایدئولوژی را داشته باشید؛ مثلاً نمی‌توانید بگویید خدا نیست و در عین حال بگویید خدا را باید پرستید. البته هر ایدئولوژی باید متناسب با جهان‌بینی باشد،

* در غرب قابل انتاج نبودن این به مشکلی در صورت برگردانده می‌شود (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۴۶).

وگرنه لغو و عبث و ناموفق خواهد ماند (سروش، ۱۳۷۳، ص ۳۹۶-۴۱۲).

پایا و منصوری نیز با تبیین تعامل علوم انسانی با تکنولوژی آن را پیچیده‌تر از رابطه علوم طبیعی با تکنولوژی دانسته و ضمن اشاره به دو وجه علوم انسانی یعنی وجه علمی که در جست‌وجوی شناخت واقعیت است و وجه تکنولوژی که به دنبال تغییر واقعیت است، علوم انسانی را صرفاً توصیف‌کننده واقعیت می‌دانند که با تکنولوژی (اعم از تکنولوژی انسانی* و صنعتی) رابطه تولیدی ندارد، بلکه یک رابطه نامتقارن دارد و بر اساس شناختی که از انسان در علوم انسانی حاصل می‌شود، به نقد تکنولوژی** می‌پردازد؛ برای مثال علوم انسانی صرفاً بیان می‌کند که بحران اقتصادی موجب بی‌ثباتی سیاسی می‌شود و دیگر نمی‌گوید باید با بهره‌گیری از بحران اقتصادی موجب بی‌ثباتی شد یا بر عکس با مهار بحران اقتصادی از بی‌ثباتی سیاسی جلوگیری کرد. تصمیم در این باره تابع نظام‌های ارزشی و نیازهای متنوعی است که بسیاری از آنها نیازهای معرفتی نیز نیستند. علوم انسانی با تبیین محدودیت‌های روانی و اجتماعی قوای انسانی قیدی هستند برای تکالیفی که بر عهده انسان گذاشته می‌شوند؛ لذا بی‌حاصل بودن برخی فعالیت‌ها را نشان می‌دهند (پایا و منصوری، ۱۳۹۸، ص ۱۹-۳۳). بر اساس توضیحاتی که خواهد آمد، باید‌های دینی برخاسته از واقعیت و نفس‌الامرند و از آنچه گفته شد عدم ابتنای نظام ارزشی بر جهان‌بینی لازم نمی‌آید.

از منظر آیت‌الله جوادی آملی اگرچه رابطه تولیدی نفی می‌شود، ارزش‌ها در سلسله

* مانند تکنیک‌های درمانی یا روش و فرایندهایی برای ایجاد فشار روانی یا تغییر رفتار و... که با الهام از یافته‌های تحقیقات در روان‌شناسی تکاملی، شناختی و رشد در قالب نظریه‌هایی ارائه می‌شود. اینها در زمره علم نیستند، بلکه به دلیل اینکه با هدف تغییر یا دستکاری واقعیت صورت می‌گیرد، در شمار تکنولوژی‌های انسانی به شمار می‌آیند؛ همچنین نهادهای اجتماعی مانند دولت، رسانه‌های جمعی یا نهادهای قانون‌گذاری یا نهادهای امنیت و سلامت و... انواعی از تکنولوژی‌های انسانی می‌باشند.

** کشف نیازها و محدودیت‌های انسان در علوم انسانی به ما کمک می‌کند بتوانیم نسبت به تبعات پیش‌بینی‌نشده تکنولوژی مانند تهایی، بلوغ زودرس و سلب آزادی‌های فردی و اجتماعی، رویکردی نقادانه داشته باشیم.

علل خود از ارزش‌های بنیادی‌تر مشتق و متولد می‌شوند و بر امور واقعی تکیه دارند؛ زیرا «است‌ها» مصداق «بایدها» را مشخص می‌کنند. بر اساس توضیح ایشان منظور از تفریع حکمت عملی بر حکمت نظری این نیست که با ترتیب چند مقدمه از مسائل و قضایای حکمت نظری که درباره هستی‌های مختلف است، یک مسئله و قضیه‌ای که مربوط به حکمت عملی است، به دست آید. وی بر این باور است چنین ادعایی را هیچ حکیم و هیچ فیلسوفی تا کنون نکرده است، تا اینکه امروز شخصی داعیه کشف خلاف آن را داشته باشد؛ بلکه منظور این است که جهان‌شناسی که مربوط به حکمت نظری است، مصادیق و صغریات قضایای کلی حکمت عملی را برای اینکه منشأ اثر عملی شوند، مشخص و تأمین می‌کنند؛* برای نمونه از دو مقدمه «معاد حق است»** و «حق را باید پذیرفت»*** این نتیجه به دست می‌آید که معاد را باید پذیرفت و باید به آن ایمان آورد. در مثال مزبور اگر انسان در مباحث هستی‌شناختی خود به این نتیجه برسد که معاد از هیچ حقیقتی برخوردار نیست، هرگز نمی‌تواند از انضمام این قضیه با قضیه حق را باید پذیرفت، لزوم ایمان به معاد را اثبات نماید، بلکه او چون بطلان معاد را حق می‌داند، انکار آن را ضروری و لازم خواهد شمرد. بر این اساس قوانین را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که با تأمین لذت‌ها و شهوت‌های او هماهنگ باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۳، ص ۳۸۶-۳۸۹).

برخی دیگر از فیلسوفان مسلمان با طرح ضرورت بالقیاس این گونه گفته‌اند: بایدهای اخلاقی دو گونه کاربرد دارند: گاهی حالت انشایی و اعتباری داشته، بیان‌کننده

* روشن است که هیچ قانون و قضیه‌ای عهده‌دار اثبات مصادیق خود نیست؛ از این رو مصداق قضایای کلی حکمت عملی، هرگز به وسیله خود آنها معین نمی‌شود.

** قضایایی همچون «خدا هست»، «معاد هست» یا «دوزخ و بهشت حق است»، همگی از قضایای نظری‌اند که هر یک به نوبه خود مصادیقی از قضایای عملی را ثابت می‌کنند

*** قضایایی همچون «حق را باید پذیرفت»، «صدق را باید قبول کرد»، «پذیرش حق، حسن و ترک آن قبیح است» یا «پذیرش حق، سودمند و ترک آن زیان‌بار است»، از جمله قضایای کلی حکمت عملی است.

عواطف و احساسات گوینده‌اند؛ مثل اینکه «باید بگویی» و زمانی به صورت جمله خبریه بیان می‌شود؛ مثلاً «باید به عدالت رفتار کرد». صورت اول زمانی معقول است که بر مبنای رابطه‌ای ضروری و واقعی میان فعل و نتیجه آن، اعتبار شده باشد. صورت دوم هم بیان‌کننده ضرورت بالقیاس میان فعل و نتیجه آن است؛ یعنی وقتی فعل اختیاری انسان را با آثار مترتب بر آن می‌سنجیم، میان آنها ضرورت بالقیاس است که می‌توانیم این ضرورت را به صورت یک قضیه اخلاقی بیان کنیم؛ برای مثال وقتی می‌گوییم: «باید راست گفت»، مفاد آن، بیان ضرورتی است که میان راست‌گویی و قرب الهی (کمال مطلوب انسان) برقرار است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ب، ص ۷۰-۸۲ و ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۸۱). در این دیدگاه تفکیک احکام عقلی به نظری و عملی بی‌وجه دانسته شده و قضایای اخلاقی و حقوقی در قلمرو عقل نظری جای گرفته است (ر.ک: همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۳۳-۲۳۱) و با رد تقسیم دوگانه ادراکات - تقسیم ادراکات به ادراکات عقل نظری و ادراکات عقل عملی - و ارجاع گزاره‌های هنجاری، به معنای اخباری - که از قابلیت صدق و کذب برخوردار است - از ارتباط است‌ها و بایدها سخن گفته نمی‌شود، بلکه با تحویل همه بایدها به است‌ها در ظاهر صورت مسئله را پاک و از عینیت و اتحاد دم زده می‌شود.

برخی نویسندگان بر این باورند مشکل منطقی استنتاج «بایدها» از «است‌ها» با این دیدگاه به طور ریشه‌ای رفع نمی‌شود.

بر اساس این دیدگاه، منشأ این مشکل فقط یک امر تصویری و مفهومی نیست تا بدین شکل حل شود، بلکه امری تصدیقی و حکمی است؛ بدین معنا که مبنا و ملاک حکم عقل به بایدها و نبایدها مورد نزاع قرار گرفته و روشن است که حتی اگر همه بایدها و نبایدها به مفهوم «ضرورت بالقیاس» ارجاع داده شوند، چرایی حکم عقل به بایدها و نبایدها - فرضاً حکم عقل به لزوم تحصیل سعادت - را نمی‌توان با این مفهوم تبیین کرد؛ چون ضرورت آن نمی‌تواند در قیاس با امر دیگری باشد؛ بنابراین پذیرش معنای انشایی برای بایدها و نبایدها، اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد (ر.ک: بستان، ۱۳۹۰، ج ۲،

ص ۶۳-۶۴).

برخی اولاً با تعریف حسن به ملائمت و سازگاری با نفس و قبح را به معنای منافرت و ناسازگاری با نفس که به تشکیل سلسله‌ای از ملائمت‌ها و منافرت‌ها بر اساس قوا یا مراتب حسی، خیالی و عقلی نفس منتج می‌شود (لاریجانی، [بی‌تا]، ص ۱۶۴-۱۷۳)؛ ثانیاً ارجاع بایدها و نبایدها به الزامات نفسانی که به علم حضوری درک می‌شوند و بالوجدان بدیهی‌اند و احکام کلی و عام اخلاقی حاکی از آن می‌باشند (لاریجانی، [بی‌تا]، ص ۱۳۸-۱۴۰)؛ ثالثاً با تفکیک منشأ انتزاع «بایدها» از منشأ انتزاع «حُسن‌ها» این دیدگاه را مطرح کرده‌اند که اگرچه استنتاج «بایدها» از «هست‌ها» از طریق ضرورت‌های بالقیاس الی غیر غیرممکن است (همان، ص ۲۲۹)، رابطه‌ای تولیدی بین «بایدها» و «هست‌ها» وجود دارد.

از نظر ایشان مقصود مرحوم طباطبایی و شهید مطهری از عدم ارتباط تولیدی، عدم ارتباط منطقی است؛ به این معنا که از مفاد اعتبار مفاد یک قضیه حقیقی و از مفاد یک قضیه حقیقی مفاد یک اعتبار «استنتاج نمی‌شود»؛ زیرا بر اساس نظر علامه طباطبایی اعتبار دایرمدار اغراض احساسی در معرض تغییر اعتبارکننده است نه تابع واقعیت و از نظر شهید مطهری پیشروی فکری ذهن بر اساس درک روابط واقعی و نفس‌الامری است و چنین روابطی بین مفاهیم واقعی و نفس‌الامری و مفاهیم اعتباری وجود ندارند (همو، ۱۳۸۴، ص ۷-۹). وی با نقد دیدگاه طباطبایی و مطهری متذکر می‌شود که بین صورت و ماده استدلال خلط شده و تصور شده است که صورت هر استدلال باید دارای ماده برهانی، یعنی مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد و از آنجا که بین واقعیت‌ها و اعتباریات رابطه‌ای مطابق با واقع و نفس‌الامر نیست، تصور شده است که نمی‌توان با مقدمات واقعی به استدلال بر نتیجه‌ای اعتباری راه یافت (همان، ص ۱۰-۱۱)؛ در حالی که میان حقایق و اعتباریات رابطه‌ای تولیدی برقرار است؛ برای نمونه از اینکه بدانیم «زید جزو مردم شهر است» و اعتبار کنیم که «همه مردم باید از شهر خارج شوند» حتماً نتیجه می‌گیریم که «زید باید از شهر خارج شود» یا از اینکه بدانیم «زید دانشمند است» و

قرارداد کنیم که «باید نسبت به همه دانشمندان اکرام صورت گیرد»، حتماً نتیجه می‌گیریم که «باید نسبت به زید اکرام صورت گیرد» (همان، ص ۹). وی می‌گوید: حتی اگر بپذیریم که بین واقعیت‌ها و اعتباریات رابطه‌ای تولیدی نیست، دست کم می‌دانیم بین حقایق و اعتباریات دینی که از مصالح و مفاسد نفس‌الامری و ثابت نشئت می‌گیرند و بین حقایق و اعتباریات عمومی و ثابت، رابطه‌ای تولیدی وجود دارند و بنابراین در مورد آنها می‌توان به استدلال منطقی دست زد (همان، ص ۱۹-۲۰).

به نظر می‌رسد ترکیبی از ضرورت بالقیاس و بالغیر که در آن بین دو وجه فعل یعنی وجه «فی نفسه» و وجه «صدور از فاعل» تفکیک شده است (رک: معلمی، ۱۳۸۴، ص ۵۲-۵۳)، می‌تواند این رابطه را به نحو گویایی بازتاب دهد.

این مقدار قابل انکار نیست که از «هست‌ها» «بایدهای اخلاقی و رفتاری» بر می‌خیزند. اگرچه ممکن است درباره چگونگی این ارتباط اختلافاتی باشد. یکی از وجوه این ارتباط را می‌توان به ارتباط بین فعل و نتایج آن ارجاع داد؛ یعنی گفت اعتقاد به ارتباطی که میان فعل و آثار آن، در عالم هستی وجود دارد، موجب شده است مکاتب اخلاقی بایدها و نبایدهایی را اعتبار کنند. اعتقاد به ارتباطات هستی‌شناختی میان فعل و نتایج آنها نیز بستگی دارند به نوع جهان‌بینی‌ها؛ به عبارت دیگر بایدها و نبایدها با چند واسطه ریشه در هست‌ها و نیست‌های خداشناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، جهان‌شناختی و... دارد که در کلام صورت‌بندی می‌شود؛ برای مثال آن‌گاه که هستی را منحصر در مادیات دانسته، بر اساس آن منکر هر گونه ساحت غیر مادی برای وجود، از جمله وجود خداوند، وجود روح مجرد و وجود جهان غیر مادی شدیم، در انسان-شناسی نیز حقیقت وی را بریده از مبدأ و معاد تصور خواهیم کرد. در نتیجه کمال‌نهایی انسان را در محدوده تنگ زندگی دنیوی و لذات مادی خواهیم دید و مسائلی از قبیل سعادت اخروی یا قرب به خداوند متعال برای ما بی‌معنا جلوه خواهند کرد؛ بنابراین در دل جهان‌بینی مادی، تنها اهدافی همچون «لذت مادی»، «سود جمعی»، «قدرت»، «ثروت» و... بیرون می‌آیند و همین اهداف مادی مبنای بایدهای اخلاقی قرار می‌گیرند.

اما زمانی که هستی را شامل دو گونه موجودات مادی و غیر مادی دانستیم و بر اساس آن انسان را نیز موجودی دوساحتی تصویر کردیم که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد اوست، وجودش منحصر به عالم مادی دنیا نبوده، پس از مرگ نیز در سرایی دیگر استمرار خواهد یافت. در نتیجه کمال نهایی وی نیز در نزدیک شدن به خداوند متعال معنا خواهد یافت. در این صورت باید و نبایدها بر اساس رابطه افعال و نتایج دنیوی و اخروی (اهداف قریبه، میانی و نهایی) و تأثیری که بر قرب الهی دارند، اعتبار خواهند شد. حاصل آنکه بایدها و نبایدهای اخلاقی و ارزشی ریشه در نوع جهان‌بینی دارند.

۵. جدلی بودن گزاره‌های علوم انسانی

از آنچه تا کنون بیان شد، می‌توان فرض‌های زیر را نتیجه گرفت: استنتاج منطقی از استدلالی که دو مقدمه‌اش حقیقی و نتیجه‌اش اعتباری است و از استدلالی که دو مقدمه‌اش اعتباری و نتیجه‌اش حقیقی است یا از استدلالی که یکی از دو مقدمه‌اش اعتباری و نتیجه‌اش اعتباری است یا از استدلالی که دو مقدمه‌اش اعتباری و نتیجه‌اش اعتباری است، امکان‌پذیر نیست؛ اما از استدلالی که یکی از دو مقدمه‌اش اعتباری است، امکان‌پذیر است. بر اساس بیان فوق استنتاج در برخی صور در حوزه ادراکات اعتباری امکان‌پذیر است، امام سؤال این است که استنتاج در حوزه‌های ممکن برهانی است یا جدلی؟

علامه طباطبایی با بیان این مطلب که مقدمات برهان از حیث ماده باید ضروری، دائمی و کلی باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷، ب، ص ۱۱۴) و این شرایط در ادراکات اعتباری محقق نیست، نتیجه گرفته است که ادراکات اعتباری برهان‌پذیر نیستند. شرایط سه‌گانه بالا فقط در قضایای واقعی که با نفس‌الامر تطابق دارند، تحقق می‌یابد و مقدمات اعتباری که صرفاً یک سلسله ادعا هستند، نمی‌توانند حاکی از یک واقعیت باشند و با نفس‌الامر تطابق داشته باشند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۲ و ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۱۰). قضایای اعتباری که دارای موضوع و محمول می‌باشند،

محمولات آنها به طور حقیقی امکان سلب از موضوعات خود را دارند؛ زیرا حمل این محمولات بر موضوعات خود به دلیل اینکه تابع غرض است، با زوال غرض زوال می‌یابد (همو، ۱۳۸۷، الف، ص ۱۱۵) و لذا این حمل یک حمل پایدار و غیر قابل سلب نیست، یعنی خصوصیت ضرورت را ندارد؛ از سوی دیگر نسبت محمول با موضوع خود هرگز این گونه نیست که محمول از دل موضوع استخراج و بدون هر گونه واسطه‌ای بر آن حمل گردد، بلکه به این دلیل است که محمول در این سلسله ادراکات در واقع مفهومی است که بر مصداق غیر واقعی خود حمل گردیده است؛ یعنی نه اینکه محمول از دل موضوع استخراج نگردیده است، بلکه این موضوع است که در فرض و اعتبار، مصداق محمول محسوب گردیده است. پرواضح است این با ذاتیت هرگز سازگاری ندارد. بنابراین ادراکات اعتباری برهان‌پذیر نیستند و جدلی‌اند و مواد آن یا از مشهورات بالمعنی الاخص هستند که هیچ واقعی و رای تطابق آرای عقلا ندارند یا از مسلمات که محصول تسالم و قبول بین دو طرف و یا بیشتر می‌باشند (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۲۵۲).

همان گونه که بیان شد، ادراکات اعتباری در یک تقسیم برو بخش‌اند: اول، اعتباریات مقابل ماهیات یا «اعتباریات بالمعنی الاعم»؛ دوم، اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده است یا «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی». اعتباریات عملی، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله‌اند و از نظر ثبات، تغییر، بقا و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: احساسات عمومی که لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض هستند و احساسات خصوصی که قابل تبدل و تغییرند؛ از این رو اعتباریات عملی نیز دو قسم خواهند بود: اعتباریات ثابت که انسان از ساختن آنها ناگزیر است و اعتباریات متغیر (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱). روشن است که اعتباریات ثابت، در امور حقیقی و نفس‌الامری ریشه دارند و مشمول احکام ادراکات حقیقی شده و استدلال‌پذیر

می‌باشند و استنتاج منطقی در خود آنها و نیز بین آنها با ادراکات حقیقی برقرار می‌گردد؛ به بیانی دیگر استدلال‌پذیری دایرمدار ثبات و تغیر است نه حقیقی یا اعتباری بودن ادراکات.

علامه طباطبایی کلام را در برخی مسائل همسان با فلسفه می‌داند؛ لذا در اشمال کلام بر گزاره‌هایی «بایدی» و اعتباری‌دانستن آنها و بالتبع غیربرهانی بودن آنها ملاحظاتی وجود دارد. این گزاره‌ها اگرچه جنبه اعتباری دارند، قابل ارجاع به امر حقیقی است؛ برای نمونه در مواردی که وجوبی برای خداوند اثبات می‌شود، این وجوب عن الله است نه علی الله و همچنین مباحث ناظر به حُسن و قبح عقلی و... اگرچه اعتباری است، بایدی است که ریشه در واقعیت دارد و از این جهت مرتبه‌ای از حقیقت را دارد. درباره فطری و یقینی بودن گزاره‌های ناظر به ارزش‌های اخلاقی مانند حُسن شجاعت و قبح بخل و حقوقی همچون اعتبار قضیه حُسن عدل و قبح ظلم در روابط اجتماعی، اختلافی وجود دارد. عده‌ای فقط گونه اول و برخی هر دو سنخ را فطری و یقینی می‌دانند (ر.ک: بستان، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۹-۶۲). بسیاری از صاحب‌نظران تصریح کرده‌اند قضایای ارزشی درباره حُسن عدل و قبح ظلم، از سنخ قضایای فطری و یقینی‌اند (سبحانی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۵) که هر انسانی با قطع نظر از اینکه تحت تربیت اجتماعی قرار گرفته باشد، به آنها حکم می‌کند؛ بنابراین می‌توان از آنها در مقدمات برهان بهره گرفت.

نتیجه

نوشتار حاضر در دو بخش تنظیم شده که بحث درباره آنها نتایج زیر را در برداشته است:

محور اول: مباحث مقدماتی مانند معنای اعتباری و علوم انسانی: اعتباری در مقابل اصیل و مقوله جوهر و معقول اول به کار می‌رود و گاهی نیز به معنای مفاهیمی است که خارج از حیطه عمل انسان تحقق و واقعیتی ندارند. از علوم انسانی نیز تعاریف متفاوتی ارائه می‌شود. در این نوشتار به معنای عام،

خاص و اخص اشاره شد.

محور دوم: الزامات اعتباری دانستن علوم انسانی:

اگر علوم انسانی علوم اعتباری است، از احکام ادراکات حقیقی برخوردار نخواهد بود. این سخن جلوه‌های متعددی دارد که در بندهای بعدی آمده است:

۱. تفصیل در ملاک طبقه‌بندی علوم. از نظر علامه لازمه اعتباری بودن یک علم آن است که میز آن را به موضوع ندانیم و به اغراض بدانیم. روشن شد که معیار قابل دفاع، معیار تلفیقی و ترکیبی بر اساس نظریه تناسب است.

۲. نسبت گزاره‌های علوم انسانی. ظاهر برخی سخنان علامه آن است که وی گزاره‌های علوم انسانی را به جهت اعتباری بودن نسبی می‌داند؛ اما با نگاهی به توجیه سه‌گانه معلوم شد که وی تنها «بایدی» که به من سفلی یا «بایدی» که به طبیعت برگردد نه فطرت یا باید اعتباری در مقابل باید از سنخ معقول ثانی فلسفی را نسبی می‌داند.

۳. انشایی بودن و قابل صدق و کذب نبودن گزاره‌های علوم انسانی. به نظر می‌رسد علامه گزاره‌های اعتباری را انشایی می‌داند. این گزاره‌ها هنجاری است نه توصیفی و از این جهت از قابلیت صدق و کذب برخوردار نیستند.

در این باره گفته شد که بیان عبارات‌های حقوقی در قالب جملات اخباری، معقول ثانی فلسفی بودن بایدهای حقوقی و اخلاقی (که بیان‌گر رابطه علیت بین کار و اهداف حقوقی و اخلاقی است) و حتی مفاهیم اعتباری که بر اساس نیاز واقعی جعل می‌شوند و نتایج واقعی دارند، می‌تواند توجیه‌گر قابلیت صدق و کذب این گونه قضایا باشد.

همچنین تساوی‌انگاری علوم انسانی با علوم عملی نمی‌تواند محدودکننده آن در علوم توصیه‌ای باشد؛ همان گونه که شمول آن نسبت به گزاره‌های توصیفی نافی بر خوداری آن از گزاره‌های توصیه‌ای نیست.

۴. عدم انتاج ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی. رابطه تولیدی بین ادراکات اعتباری و حقیقی نافی شد؛ اما این سخن به معنای نفی ارتباط منطقی بین آنها نیست.

۵. جدلی بودن گزاره‌های علوم انسانی. علامه طباطبایی به جهت فقدان گزاره‌های

اعتباری از شرایط مقدمات برهانی (شرایط ضرورت، دوام و کلیت در ماده)، آنها را جدلی ارزیابی می‌کند؛ اما اولاً خود اعتباریات عملی را به دو بخش تقسیم می‌کند و وی باید برهان‌پذیری اعتباریات ثابت را بپذیرد؛ ثانیاً در سخن وی نسبت به علم کلام ملاحظاتی وجود دارد. اگر گزاره‌های ناظر به ارزش‌های اخلاقی از سنخ قضایای فطری و یقینی‌اند، باید پذیرفت که می‌توان از آنها در مقدمات برهان بهره گرفت.

۶۰
ذهن

زمستان ۱۴۰۰ / شماره ۸۸ / قاسم ترخان

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الشفاء - الإلهیات؛ تصحیح سعید زائد - الالب قنواتی؛ قم: مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲. —؛ تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات؛ چ ۲، قاهره: دارالعرب، ۱۳۲۶ق.
۳. ارسطو؛ مابعدالطبیعه (متافیزیک)؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ چ ۱، تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
۴. آخوند خراسانی؛ محمدکاظم؛ کفایة الأصول؛ بیروت: آل البيت ﷺ، ۱۴۲۹ق.
۵. بستان، حسین؛ گامی به سوی علم دینی، ج ۲، چ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۶. ترخان، قاسم؛ درآمدی بر مبانی کلامی علم دینی؛ چ ۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۷. پایا، علی و علیرضا منصوری؛ «رابطه فلسفی علوم انسانی و تکنولوژی»، روش شناسی علوم انسانی؛ ش ۹۹، ۱۳۹۸، ص ۳۳-۱۹.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آئینه معرفت؛ چ ۲، قم: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۳.
۹. —؛ ریحیق مختوم؛ چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۱۰. —؛ سرچشمه اندیشه؛ چ ۴، عباس رحیمیان محقق؛ چ ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۱. —؛ عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)؛ تحقیق حمید پارسانیا؛ چ ۱، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ «معناشناسی گزاره‌های دینی»، کلام اسلامی؛ دوره ۲۱، ش ۸۳، پاییز ۱۳۹۱، ص ۹-۲۴.
۱۳. خمینی، سیدروح‌الله؛ جواهر الاصول؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

- خمینی، ۱۳۷۶.
۱۴. رشاد، علی اکبر؛ «منطق طبقه بندی علوم»، ذهن؛ س ۱۷، ش ۶۵، ۱۳۹۵، ص ۵-۲۸.
۱۵. سبحانی، جعفر؛ رساله فی التحسین و التقیح؛ قم: مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۲۰ق.
۱۶. —؛ تهذیب الاصول؛ قم: دار الفکر، ۱۳۶۷.
۱۷. سروش، عبدالکریم؛ تفرج صنع؛ چ ۳، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۳.
۱۸. سلیمانی امیری، عسکری؛ منطق و شناخت شناسی از نظر آیت الله مصباح یزدی؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۸.
۱۹. شریفی، احمدحسین؛ خوب چیست، بد کدام است؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۰. —؛ مبانی علوم انسانی اسلامی؛ چ ۲، قم: انتشارات آفتاب توسعه، ۱۳۹۴.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمه المتعالیه؛ با حاشیه علامه طباطبائی؛ چ ۱، قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۶۸.
۲۲. طاهری، جلال الدین؛ المحاضرات (مباحث فی اصول الفقه)؛ اصفهان: انتشارات مبارک، ۱۳۸۲.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین؛ حاشیه الکفایه؛ قم: بنیاد فکری استاد علامه سید محمدحسین طباطبائی، ۱۳۶۸ق.
۲۴. —؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ چ ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
۲۵. —؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ چ ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۴.
۲۶. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ ۲، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
۲۷. —؛ نهاییه الحکمه؛ تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی؛ چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶.

۲۸. —؛ نه‌ایة الحکمة؛ ج ۱۲، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۹. —؛ برهان؛ ج ۲، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ب.
۳۰. عراقی، آقا ضیاء الدین؛ نه‌ایة الافکار؛ قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية [بی تا].
۳۱. فارابی، محمد بن محمد؛ احصاء العلوم؛ شارح علی بوملحم؛ بیروت: دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶م.
۳۲. فروند، ژولین؛ نظریه‌های مربوط به علوم انسانی؛ ترجمه علی محمد کاردان؛ ج ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
۳۳. عابدی شاهرودی، علی؛ «شرح و نقد نظریه اعتباریات»، پژوهش‌های اصولی، ش ۱۸، ۱۳۹۲، ص ۷-۴۰.
۳۴. لاریجانی، محمدصادق؛ جزوه درسی فلسفه اخلاق؛ قم: مرکز تربیت مدرس قم، [بی تا].
۳۵. —؛ «استدلال در اعتباریات»، فصلنامه دانشگاه قم؛ ش ۲۴، ۱۳۸۴.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ آموزش فلسفه؛ ج ۴، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۳۷. —؛ پیش نیازهای مدیریت اسلامی؛ تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر؛ ج ۳، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱، الف.
۳۸. —؛ فلسفه اخلاق؛ تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی؛ ج ۱، قم: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۱، ب.
۳۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳، ۲، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۴۰. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۵، ۷، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۴۱. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۲، ۱۱، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۴۲. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۳، ۱۰، تهران: صدرا، ۱۳۸۲.

۴۳. —؛ مجموعه آثار؛ ج ۶، چ ۱۰، تهران: صدرا، ۱۳۸۳.
۴۴. معلمی، حسن؛ فلسفه اخلاق؛ چ ۱، قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۴۵. وبر، ماکس؛ روش‌شناسی علوم اجتماعی؛ ترجمه حسن چاوشیان؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۴۶. یزدانی‌مقدم، احمدرضا؛ «حسن و قبح و مسئله عدالت از دیدگاه علامه طباطبایی»، علوم سیاسی؛ ش ۵۰، ۱۳۸۹.