

پژوهشی در ادراکات اعتباری در علم کلام

محمدعلی اسماعیلی

چکیده

ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر است، ولی ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن آنها را به‌منظور رفع نیازهای حیاتی ساخته است و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند. درباره ارتباط استنتاج منطقی بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری دو دیدگاه عمده وجود دارد: دیدگاه نخست را مبنی بر نفی ارتباط منطقی، محقق اصفهانی پایه‌گذاری کرد و از سوی علامه طباطبایی، امام خمینی و شهید مطهری دنبال شد. اما مطابق دیدگاه دوم، بین ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری‌ای که پشتوانه حقیقی و نفس‌الامری دارد، رابطه استنتاج منطقی برقرار است. پیروان دیدگاه نخست در پرتو مبنای معرفتی فوق، کاربرد ادراکات حقیقی را در مسائل کلامی صحیح ندانسته، بیانگر خلط میان حقیقت و اعتبار می‌دانند. اما مطابق دیدگاه صحیح که بیانگر دیدگاه مشهور میان متکلمان و غالب فیلسوفان است، کاربرد ادراکات حقیقی در مسائل کلامی صحیح بوده، به‌عنوان یک پیش‌فرض معرفت‌شناختی، مورد پذیرش متکلمان قرار داشته و در دو حوزه تعاریفات و استدلال‌ات در علم کلام مشهود است. بر اساس این دیدگاه، مسائل کلامی، یا جزء ادراکات واقعی و نفس‌الامری است و یا در صورت اعتباری‌بودن، در نفس‌الامر ریشه داشته، جزء اعتباریات محض و مشمول شاخصه‌های ادراکات اعتباری محض نیست.

واژگان کلیدی: ادراکات اعتباری، ادراکات حقیقی، خلط حقیقت و اعتبار، استنتاج منطقی، علم کلام

مقدمه

ادراکات انسان در تقسیمی کلی، به ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تقسیم می‌شود. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است، ولی ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع نیازهای حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارد. به باور برخی، ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری، دو حوزه جدای معرفتی را تشکیل می‌دهند و رابطه استنتاج منطقی میان آنها برقرار نیست. در پرتو این مبنا، برخی محققان به انکار ارتباط منطقی میان ادراکات حقیقی با مسائل کلامی پرداخته، ادعا کرده‌اند که در علم کلام بین حقیقت و اعتبار، خلط صورت گرفته و نه تنها حکم حدود حقیقی به امور اعتباری توسعه داده شده، بلکه از قواعد حقیقی در اثبات مسائل کلامی بهره گرفته می‌شود. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۸۵-۲۸۶؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴)

نوشتار حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی این مسئله پرداخته، در کنار تبیین ماهیت ادراکات حقیقی و اعتباری، به بررسی روابط آنها و تبیین مسئله ارتباط منطقی ادراکات حقیقی با مسائل کلامی می‌پردازد.

تبیین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

نخستین بار در تاریخ فلسفه اسلامی، علامه طباطبایی تبیین دقیق مسئله ادراکات اعتباری را مطرح کرد. با وجود این، نمی‌توان مقدمات و مبانی بحث او را به کلی بی‌ارتباط با آراء و اندیشه‌های گذشتگان دانست. (نک: طباطبایی، ۱۴۲۸، ص ۳۴۰؛ مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰) از این نظر، ما نیز در این بخش به تبیین ماهیت و شاخصه‌های ادراکات حقیقی و

ادراکات اعتباری در پرتو اندیشه‌های علامه طباطبایی می‌پردازیم.

واژه‌های «اعتبار» و «اعتباری» در فلسفه اسلامی، اصطلاحات متعددی دارد: در مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، «اعتباریت» در برابر اصالت، به معنای منشأ بودن بالعرض برای آثار است: «اعتباری» چیزی است که بالعرض منشأ آثار بوده و «اصیل» چیزی است که منشأیت بالذات برای آثار داشته باشد. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۷) گاهی نیز اعتباری به معنای آنچه وجود منحاز و مستقل ندارد، در مقابل حقیقی به کار می‌رود که وجود منحاز و مستقل دارد. بر اساس این اصطلاح، هر وجودی که «فی نفسه» باشد، از سنخ وجود حقیقی است، و هر وجودی که «فی غیره» باشد، اعتباری است (نک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۷).

اعتباری در باب مفاهیم، در برابر مفاهیم حقیقی قرار دارد: مفاهیم حقیقی یا مفاهیم ماهوی، مفاهیمی است که هم می‌تواند در خارج موجود شود و هم می‌تواند در ذهن تحقق یابد. در مقابل، مفاهیم اعتباری یا معقولات ثانی نمی‌تواند هم در ذهن و هم در خارج وجود یابد. (نک: همان، ج ۴، ص ۹۹۹-۱۰۰۲) این اصطلاحات، از بحث کنونی بیرون است.

منظور از اعتباری در مسئله «ادراکات اعتباری»، معانی تصویری یا تصدیقی‌ای است که جز در ظرف عمل تحقق ندارد. اعتبار در این اصطلاح عبارت است از: کاربرد مفاهیم نفس‌الامری حقیقی با حدودی که دارند، در انواع رفتارها و متعلق رفتارها، به‌منظور دستیابی به اهدافی که در زندگی مطلوب هستند. 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. یا مانند اعتبار مالکیت برای شخص، درباره اموالی که در اختیار می‌گیرد و اختصاصاً هرگونه تصرف را که بخواهد در آن انجام می‌دهد، همچون مالک حقیقی در خصوص دارایی‌های حقیقی خود که در نمونه نفس انسانی در برابر قوای خود وجود دارد. یا مانند اعتبار زوجیت میان زن و شوهر. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۸؛ ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶؛ [بی‌تا]، ص ۱۱) تبیین بیشتر این اصطلاح که در مسئله «ادراکات اعتباری» به کار می‌رود، در پرتو نکات زیر روشن می‌شود:

۱. گاه یک شیء، مصداق حقیقی یک مفهوم است و گاهی مصداق حقیقی مفهومی نیست، ولی به سبب غرضی، عقلاً آن شیء را مصداق آن، فرض و اعتبار می‌کنند.

به‌طور خلاصه، اعتبار عبارت است از: «اعطای حد حقیقی چیزی یا حکم چیزی به شیء دیگری که این حد را ندارد». (نک: همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۹؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۳-۱۶۴)

۲. در اعتباریات، حیثیت و جهت اعتبار شده در حقایق، همان جنبه وجودی آنهاست، نه جنبه ماهوی؛ زیرا عملیه اعتبار و دادن حد حقایق به اعتباریات، با هدف مترتب کردن آثار خارجی بر آن اعتباریات سامان می‌پذیرد و مطابق مبنای اصالت وجود، آثار خارجی از آن حیثیت وجودی هر موجودی است. بنابراین، فقط حیثیت وجودی حقایق، مورد اعتبار قرار می‌گیرد. (نک: همو، [بی‌تا]، ص ۲۴۶)

۳. مراد از «حد» در تعریف اعتباریات، حد منطقی نیست؛ زیرا ادراکات اعتباری، «حد» ندارند و «برهان» بردار نیستند، بلکه مراد مفهوم و معنایی است که از هر چیزی می‌فهمیم. مفهوم، اعم از ماهیت بوده، به مفاهیم ماهوی و مفاهیم غیرماهوی یا معقولات ثانی تقسیم می‌شود. (نک: همو، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۱۰؛ [بی‌تا]، ص ۲۴۶)

۴. ادراکات اعتباری همان‌طور که در تصورات جاری می‌شوند، در تصدیقات و قضایا نیز وجود دارند. قضایای اعتباری، قضایایی هستند که محمولات آنها اعتباری است؛ خواه موضوع آن نیز اعتباری باشد یا حقیقی. (نک: همو، [بی‌تا]، ص ۱۰؛ ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۰۸) اما برخی محققان بر این باورند که اعتباریت، فقط وصف قضایاست؛ زیرا قوام هر اعتباری به قرار دادن شیء به‌عنوان مصداق مفهومی است که خارجاً مصداق آن نباشد، و اگر معنای اعتبار چنین باشد، اعتبار جز در ظرف قضایا ممکن نیست؛ زیرا وقتی شما شیء را مصداق مفهومی قرار می‌دهید، در حقیقت قضیه‌ای تشکیل داده‌اید که موضوع و محمول آن، همان مصداق و مفهوم کذایی است. (لاریجانی، [بی‌تا]، ص ۴) اما این نقد وارد نیست؛ چون مطابق اندیشه اعتباریات، در مصادیق لفظ تصرف می‌کنیم و آنها را توسعه می‌دهیم؛ به‌طوری که شامل مصادیق دیگر نیز می‌شود. بنابراین، مفهوم ریاست و ملکیت، جزء مفاهیم اعتباری است.

شاخصه‌های ادراکات اعتباری

تفکیک ادراکات حقیقی از ادراکات اعتباری، فقط در پرتو تبیین شاخصه‌های این دو امکان‌پذیر است. مهم‌ترین این شاخصه‌ها بدین شرح است:

شاخصه اول: ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامرند، اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی هستند که ذهن به‌منظور رفع نیازهای حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند و با واقع و نفس‌الامر سروکاری ندارند. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴) بنابراین، معانی اعتباری فقط در ظرف توهم مطابق دارند و در ظرف خارج مطابق ندارند. بازگشت ادراکات اعتباری به «استعاره» است. سکاکی و گروهی از اهل ادب بر این باورند که استعاره از شئون الفاظ نیست، بلکه شأن معانی است؛ یعنی از اعمال مخصوص ذهن است. هنگام استعاره هیچ‌گاه لفظ از جای خود تکان نمی‌خورد و در غیر معنای اصلی خود به کار نمی‌رود. استعاره، عملی نفسانی و ذهنی است؛ یعنی انسان در ذهن خود فرض و اعتبار می‌کند که «مشبه» یکی از مصادیق «مشبه به» است و خارج از آن نیست و حد و ماهیت «مشبه به» را در تخیل خود منطبق به مشبه می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۳؛ خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۱۰۳)

شاخصه دوم: ادراکات حقیقی، تابع احساسات نبوده و با نفس‌الامر گره خورده‌اند؛ بر خلاف علوم اعتباری که تابع احساسات درونی هستند. بنابراین، معانی اعتباری فقط زمانی مصادیق تازه برای حدود امور حقیقی شمرده می‌شوند که احساسات و دواعی موجود باشند و با از میان رفتن آنها، از میان می‌روند و با تبدل آنها متبدل می‌شوند. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۴-۱۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴)

شاخصه سوم: هر یک از این معانی اعتباری و وهمی، روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگر واقعی نیز دارد. این شاخصه، پاسخی است به کسانی که می‌اندیشند مفاهیم اعتباری چون مفاهیمی فرضی و قراردادی هستند و مابه‌ازای خارجی ندارند، پس صرفاً ابداعی و اختراعی‌اند؛ یعنی اذهان این معانی را از پیش خود با قدرت خلاقه مخصوصی، وضع و خلق می‌کنند.

پاسخ این توهم این است که هیچ‌یک از ادراکات اعتباری، عناصر جدید و مفهومات تازه‌ای در مقابل ادراکات حقیقی نیستند که عارض ذهن شده باشند، بلکه هر یک از

مفاهیم اعتباری، بر حقیقتی استوار است؛ یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارد و برای آن مصداق، حقیقت است و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. اما ما برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود، در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض کرده‌ایم. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۵؛ ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶)

شاخصه چهارم: انسان برای وصول به منظور و مقصودهای عملی خود، در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض می‌کند. بنابراین، فلسفه وجودی ادراکات اعتباری، ترتب آثار عملی است. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمی، اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده، غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود. (نک: همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۶) براین اساس، ادراکات اعتباری دائرمدار لغویت و عدم لغویت‌اند.

تبیین رابطه منطقی بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

این ارتباط از چند نظر قابل بررسی است:

۱. به لحاظ معنایی و اینکه معنای «باید» با «هست» ارتباط دارد یا خیر؟
 ۲. به لحاظ کارکرد جملات مشتمل بر «باید» و جملات مشتمل بر «هست» و اینکه آیا کارکرد اینها یکی است یا خیر؟
 ۳. به لحاظ کمک‌هایی که علوم مشتمل بر «هست»‌ها به علوم مشتمل بر «باید»‌ها می‌کنند و به‌طور خاص کمک‌هایی که حکمت نظری به حکمت عملی می‌نماید.
 ۴. به لحاظ استنتاج منطقی «باید» از «هست». (نک: جوادی، ۱۳۷۵، ص ۲۱-۲۲)
- میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری، روابط مختلف زیر قابل بررسی است: اثبات موضوعات ادراکات اعتباری از سوی ادراکات حقیقی؛ اثبات مبانی ادراکات اعتباری از سوی ادراکات حقیقی؛ تبیین تصورات در ادراکات اعتباری به وسیله ادراکات حقیقی؛ جهت‌دهی ادراکات حقیقی به ادراکات اعتباری؛ استنتاج منطقی بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. (نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۷۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۰؛ سروش، ۱۳۶۶، ص ۴۰۹) بحث‌های این نوشتار، به مورد اخیر مربوط می‌شود.

دیدگاه نفی ارتباط منطقی میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

از جمله طرفداران این دیدگاه، می‌توان از هیوم و همفکرانش در غرب و محقق اصفهانی، علامه طباطبایی، شهید مطهری و دیگر همفکران ایشان در فلسفه اسلامی نام برد. (نک: جوادی، ۱۳۷۵، ص ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۷؛ نبویان، ۱۳۹۲، ص ۵۵-۷۷؛ صرامی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۴)

مهم‌ترین ادله‌ای که برای اثبات این دیدگاه ارائه شده، از این قرار است:

دلیل اول: ادراکات اعتباری، بر احساسات مبتنی است و چون احساسات انسانی در معرض تغییر و تحول قرار دارد، اعتباریات نیز به دنبال آنها در معرض تغییر و تبدل قرار می‌گیرد؛ البته به این دلیل که اعتباریات همواره تغییرپذیرند، نمی‌توانند با حقایق ارتباط تولیدی پیدا کنند. (نک: مطهری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۶۷ و ۱۶۴-۱۶۵)

دلیل دوم: ادراکات اعتباری حد منطقی ندارند و هرچه فاقد حد منطقی باشد، فاقد برهان خواهد بود. بنابراین، ادراکات اعتباری، برهان‌پذیر نبوده، استنتاج منطقی بین خود ادراکات اعتباری و بین آنها با ادراکات حقیقی، قابل پذیرش نیست. دلیل «حد» نداشتن امور اعتباری آن است که این امور، ماهیت ندارند؛ زیرا ماهیت، چیزی است که در جواب «ما هو؟» قرار می‌گیرد و اعتباریات، هویتی ندارند تا با پرسش «ما هو؟» از آن هویت، سؤال گردد. بنابراین، تحت هیچ‌یک از مقولات مندرج نمی‌شوند و از این رو، جنس ندارند و چون جنس ندارند، فصل نیز نخواهند داشت. از سوی دیگر، حد و برهان در حدود، یعنی اجزای تشکیل‌دهنده مشارک هستند. هر جزئی را که به‌عنوان جنس و فصل در تعریف و تحدید هر ماهیتی ذکر می‌کنیم، عیناً همان اجزاء در مقدماتی برای اقامه برهان بر وجود آن ماهیت به کار برده می‌شود. (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵۷)

دلیل سوم: مقدمات برهان باید ضروری، دائمی و کلی باشند، اما این شرایط در ادراکات اعتباری محقق نیست. بنابراین، ادراکات اعتباری برهان‌پذیر نیستند. شرایط مقدمات برهان در بحث‌های منطقی تبیین شده است. (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۵) این شرایط سه‌گانه - که در بالا گفتیم - فقط در فضایی واقعی، که با نفس‌الامر تطابق دارند، تحقق می‌یابد و مقدمات اعتباری که صرفاً یکسری ادعا هستند، نمی‌توانند حاکی از یک واقعیت باشند و با نفس‌الامر تطابق داشته باشند. بنابراین، ادراکات اعتباری برهان‌پذیر نیستند. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۱۰۱۰؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۱)

دلیل چهارم: ادراکات اعتباری برخلاف ادراکات حقیقی، ناظر به واقع و نفس الامر نبوده، یگانه مقیاس عقلانی که در اعتباریات به کار برده می‌شود، همانا لغویت و عدم لغویت اعتبار است. (نک: همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۴) هدف از استنتاج منطقی که در ادراکات حقیقی مطرح می‌شود، کشف واقع و نفس الامر است و چون ادراکات اعتباری ناظر به واقع نیستند، استدلال‌پذیر نبوده و در نتیجه، استنتاج منطقی بین ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری قابل پذیرش نیست.

نقد و بررسی

ادراکات اعتباری در یک تقسیم بردو قسم‌اند: اول: اعتباریات مقابل ماهیات که به آنها «اعتباریات بالمعنی الاعم» می‌گویند؛ دوم: اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده است و آنها را «اعتباریات بالمعنی الاخص» و «اعتباریات عملی» می‌نامند. اعتباریات عملی، مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله‌اند و از نظر ثبات، تغییر، بقاء و زوال، تابع آن احساسات درونی‌اند که خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: احساسات عمومی، لازم نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی چون اراده و کراهت مطلق و مطلق حب و بغض هستند، و احساسات خصوصی قابل تبدل و تغییرند. از این‌رو، باید گفت که اعتباریات عملی نیز دو قسم هستند: الف) اعتباریات عمومی ثابت نامتغیر؛ مانند اعتبار متابعت علم و اعتبار اجتماع و اختصاص. ب) اعتباریات خصوصی قابل تغییر؛ مانند زشت و زیبایی‌های خصوصی و اشکال گوناگون اجتماعات. پس اعتباریات عملی بر دو قسم‌اند: اعتباریات ثابت که انسان از ساختن آنها ناگزیر است، و اعتباریات متغیر. (نک: همان، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۱) به عبارت دیگر، اعتبارات به‌طور کلی بر دو قسم‌اند: الف) اعتباریاتی که منشأ واقعی داشته، پشتوانه حقیقی و واقعی برخوردارند. ب) اعتباریاتی که فاقد پشتوانه حقیقی و واقعی هستند.

از این مقدمه، معلوم می‌شود که ادله فوق، فقط در اعتباریات متغیر جاری می‌شوند و شامل اعتباریات ثابت نمی‌گردند. توضیح اینکه، اعتباریات ثابت، اعتباریاتی هستند که تحقق آنها ناگزیر بوده، در امور حقیقی و نفس‌الامری ریشه دارند. این اعتباریات شامل دو حوزه از ادراکات می‌شوند: الف) حوزه‌ای از ادراکات انسانی که انسان از ساختن آنها ناگزیر بوده، در امور حقیقی و نفس‌الامری ریشه دارند. ب) اعتباریاتی که از سوی شارع

اعتبار شده‌اند؛ زیرا تغییر و تبدل در اعتباریات جعل شده از سوی شارع قابل تصور نیست. بنابراین، در «استنتاج منطقی» باید میان اعتباریات ثابت و اعتباریات متغیر تفکیک کرد. اعتباریات ثابت، چون در واقع و نفس‌الامر ریشه دارند، مشمول احکام ادراکات حقیقی شده، استنتاج منطقی در خود آنها و نیز بین آنها با ادراکات حقیقی برقرار می‌گردد. در مقابل، ادراکات اعتباری متغیر چنین نیستند. بنابراین، استدلال‌پذیری دایرمدار ثبات و تغیر است، نه حقیقی یا اعتباری بودن ادراکات. از این رو، ادعای خلط، فقط در مواردی پذیرفتنی است که اعتباریات مزبور از سنخ اعتباریات محض و متغیر باشند. محقق عراقی در تحلیل ادراکات اعتباری اندیشه‌هایی ارائه کرده که می‌توان آنها را با مطالب فوق نزدیک دانست. (نک: عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۲، ۶۵؛ ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۸-۸۹)

تبیین رابطه منطقی میان ادراکات حقیقی با مسائل کلامی

علم کلام از ذات الهی، صفات و افعال الهی بحث می‌کند و عوارض ذاتی آن را ذات الهی، صفات الهی، نبوت، امامت، و معاد (افعال الهی) تشکیل می‌دهد. (لاهیجی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۴۱۵ق، ص ۲۳۸) ارتباط منطقی میان ادراکات حقیقی با مسائل کلامی در دو حوزه قابل بررسی است: تعریف‌ها و استدلال‌ها. درباره ارتباط منطقی در این دو حوزه، دو دیدگاه ارائه شده است:

دیدگاه اول: پذیرش رابطه منطقی میان ادراکات حقیقی با مسائل کلامی

بر اساس دیدگاه مشهور میان متکلمان و بیشتر فیلسوفان، کاربرد ادراکات حقیقی در مسائل کلامی صحیح بوده، به‌عنوان پیش‌فرضی معرفت‌شناختی، از سوی متکلمان پذیرفته شده، در دو حوزه تعریف و استدلال مشهود است:

در حوزه تعریف اصطلاحات کلامی، از مفاهیمی چون حد، رسم، جنس، فصل، نوع و مانند اینها استفاده می‌شود که به حوزه ادراکات حقیقی مربوط است. (نک: آمدی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۲۲۰؛ عبیدلی اعرجی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۲؛ علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۵۸، ۹۶ و ۱۲۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۸۶)

در حوزه استدلال نیز کاربرد ادراکات حقیقی مشهود بوده، در مسائلی همچون اثبات وجود خدا، اثبات صفات الهی و حوزه افعال الهی، ادراکات حقیقی‌ای چون اجتماع نقیضین، اجتماع ضدین، ضرورت، امتناع، امکان، علیت، معلولیت و مانند اینها وجود

دارد. (نک: علامه حلی، ۱۳۸۲، ص ۷، ۱۳ و ۱۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۵ و ۲۲۳)

دیدگاه دوم: نفی رابطه منطقی میان ادراکات حقیقی با مسائل کلامی

بر اساس این دیدگاه، کاربرد ادراکات حقیقی در مسائل کلامی صحیح نبوده، بیانگر خلط میان حقیقت و اعتبار است. دیدگاه خلط ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری، از سوی محقق اصفهانی پایه‌گذاری شد و علامه طباطبایی، امام خمینی و شهید مطهری آن را پی گرفتند. پس از این اندیشمندان، ادعای خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های علم اصول و نیز علم کلام رواج بسیار یافته، این مدعا در بیشتر کتاب‌های اصولی و برخی کتاب‌های فلسفی در مسائل مختلف تکرار شده است. اینان با تکیه بر این کبرای کلی، در بسیاری از استدلال‌های اصولی و کلامی ادعای خلط کرده‌اند. علامه طباطبایی و برخی پیروان ایشان به طرح مسئله خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های علم اصول و نیز علم کلام پرداخته، برخی اندیشمندان معاصر همچون شهید مطهری، امام خمینی، استاد جوادی آملی، آیت‌الله سیستانی، آیت‌الله مکارم شیرازی و دیگران نیز این مدعا را در حوزه مسائل علم اصول پذیرفته‌اند. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴؛ سروش، ۱۳۶۶، ص ۳۹۸؛ خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۲؛ ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۷-۱۴۸؛ سیستانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۶۱-۶۳؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴)

بر اساس این دیدگاه، موارد خلط حقیقت و اعتبار در مسائل کلامی، در دو حوزه تعریفات و براهین قابل ارائه است:

علامه طباطبایی در کنار پذیرش شرافت علم کلام در دفاع از معارف دین، بر این باور است که روش بحث کلامی صحیح نیست و دچار خلط میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری، در دو حوزه تصورات و تصدیقات است. به باور ایشان، متکلمان در پرتو خلط میان ادراکات حقیقی و اعتباری، حدود حقیقی و اقسام آن را که به ادراکات حقیقی اختصاص دارد، تعمیم داده و ادراکات اعتباری را نیز مشمول آنها کرده‌اند. استفاده از مفاهیم منطقی در مسائل کلامی، داخل در همین مدعاست. برای نمونه، در موضوعات کلامی از قبیل حسن و قبح، ثواب و عقاب، و حبط عمل و فضل، از جنس و فصل و حد و تعریف سخن به میان می‌آید؛ درحالی‌که جنس و فصل و حد، ربطی به این امور ندارد؛ زیرا اینها اموری قراردادی‌اند.

همچنین متکلمان در حوزه تصدیقات، در پرتو خلط میان ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری، به اقامه برهان بر مسائل کلامی پرداخته، سخن از ضرورت و امتناع به میان می‌آورند؛ درحالی‌که این عمل، در حقیقت، استخدام حقایق در اموری اعتباری است. نیز در اموری که مربوط به خدای تعالی است، گفت‌وگو از واجب و حرام می‌کنند و مثلاً می‌گویند: بر خدا واجب است چنین کند، و قبیح است چنان کند. همچنین اعتباریات را بر حقایق حاکم کرده، این عمل خود را برهان می‌نامند؛ درحالی‌که بر حسب حقیقت، چیزی جز قیاس شعری نیست. افراط و تندروری در این باب به حدی رسید که یکی از آنان گفته بود: ساحت خدای سبحان منزله‌تر از آن است که در حکم و عملش، اعتبار، که چیزی جز وهم نیست و حقیقتش همان موهوم بودنش است، راه پیدا کند، و چون چنین است، پس آنچه او ایجاد کرده یا شریعتی که تشریح نموده، همه اموری حقیقی و واقعی هستند. یکی دیگرشان گفته: خدای سبحان توانا تر از آن است که حکمی را تشریح کند و آنگاه در اقامه برهان بر اینکه چرا آن حکم را تشریح کرده، ناتوان بماند. پس برهان، برخلاف آنچه فیلسوفان منحصر در تکوینیاتش دانسته‌اند، هم در تکوینیات و حقایق خارجی کاربرد دارد، و هم در تشریعیات. (نک: طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۸۵-۲۸۶) علامه طباطبایی این قبیل ادعاها را جزء مصائب علم و دانش برشمرد، بحث از آنها را مصیبت‌بارتر می‌داند. (نک: همان، ج ۵، ص ۲۸۶)

شهید مطهری نیز بر این باور است که عدم تمییز و تفکیک اعتباریات از حقایق، از نظر منطقی بسیار خطرناک و زیان‌آور است و استدلال‌هایی که در آنها این نکته رعایت نشود، فاقد ارزش منطقی است؛ خواه آنکه برای اثبات حقایق به مقدماتی استناد شود که از امور اعتباری تشکیل شده است، مثل بیشتر استدلال‌های متکلمان که غالباً حسن و قبیح یا دیگر مفاهیم اعتباری را دستاویز قرار داده و خواسته‌اند از این راه در باب مبدأ و معاد نتیجه بگیرند، یا مثل بسیاری از استدلال‌های مادی‌گراها که احکام و خواص اعتباریات را در حقایق جاری دانسته‌اند؛ و خواه آنکه در اعتباریات به اصول و قواعدی که از مختصات حقایق است، استناد شود؛ مانند معظم استدلال‌هایی که معمولاً در فن اصول به کار برده می‌شود. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴)

همچنین شهید مطهری در عدل الهی بر آن است که اساساً اعتباریات در ساحت خداوند متعال وارد نمی‌شوند؛ چراکه این امور در دایره وصول انسان به کمالات ثانوی

طرح می‌گردند. علامه طباطبایی نیز بر همین مبنا پافشاری می‌کند که انسان برای رسیدن به کمال‌های مطلوب خود، اعتباریات را میان خود و آن حقایق واسطه قرار می‌دهد. شهید مطهری بر این باور است که در ساحت الهی، وجود کمال مطلوب بی‌معناست و در نتیجه، وجود اعتبار برای رسیدن به آن کمال در آن وادی نامفهوم است. (نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۴) همچنین ایشان معتقد است که از نظر حکما، اندیشه حسن و قبح در انسان، اندیشه‌ای اعتباری است، نه حقیقی، و حسن و قبح عقلی به گونه‌ای دیگر تفسیر شد و از حوزه معقولات نظری که ارزش کشف و ارائه حقیقت دارد، خارج گردید و جزء اندیشه‌های ضروری عملی اعتباری قرار گرفت و به همین دلیل، به هیچ‌وجه به‌عنوان معیار و مقیاس برای افعال باری تعالی پذیرفته نشد. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است، نه علمی و کشفی، و همه ارزش آن، این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای اینکه به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است این‌گونه اندیشه‌ها را به‌عنوان «آلت فعل» بسازد و استخدام کند. ذات مقدس احدیت که وجود صرف، کمال محض و فعلیت خالص است، از این‌گونه علیت‌ها و این‌گونه اندیشه‌ها و از استخدام آنها به هر شکل و هر کیفیت، منزّه است. (نک: همان، ج ۱، ص ۵۴ و ۷۶-۷۷)

نقد و بررسی

درباره این دیدگاه مبنی بر خلط ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری در علم کلام در دو حوزه تصورات و تصدیقات، توجه به چند نکته ضروری است:

۱. کاربرد ادراکات حقیقی در تعریف‌های کلامی

کاربرد ادراکات حقیقی در تعریف‌ها و حدود کلامی، بیانگر دو مطلب است: اول اینکه، میان ادراکات حقیقی با مسائل کلامی، رابطه منطقی در حوزه تعاریفات وجود دارد. دوم اینکه، نظام تعریف جنس و فصل ارسطویی در همه حوزه‌ها، از جمله در حوزه مسائل کلامی جاری می‌شود. مطلب اول صحیح است، ولی مطلب دوم قابل پذیرش نبوده، دیدگاه متکلمان در این حوزه قابل نقد است.

توضیح اینکه، نظام تعریف جنس و فصل که به کارگیری آن در مسائل کلامی، مستلزم خلط حقیقت و اعتبار پنداشته شده، نه کاربرد آن بیانگر جنس و فصل داشتن است، و نه به کار نرفتن آن بیانگر غیرواقعی بودن؛ زیرا نظام تعریف ماهوی مبتنی بر جنس و فصل،

اشکال‌های فراوانی دارد که برخی از مهم‌ترین آنها که به مبحث ما ارتباط دارد، از این قرار است:

اشکال نخست اینکه، این نظام فقط در سایه شناخت ذاتیات اشیاء سامان یافته و ناظر به شناخت واقعی اشیاء است. تعبیر «القول الدال علی ماهیة الشيء» که معمولاً در تعریف حد آورده می‌شود، ناظر به همین مطلب است. (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۷؛ ۱۴۰۰ق، ص ۸۱؛ سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۸۳؛ علامه‌حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۷) پشتوانه مشائیان بر امکان شناخت ذاتیات اشیاء، حضور خود ماهیات اشیاء به ذهن است (نک: سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۳)؛ درحالی‌که این مدعا با برخی تصریحات فیلسوفان مشاء مبنی بر صعوبت یا تعذر شناخت واقعی اشیاء، سازگاری ندارد. سهروردی به مواردی از این تصریحات اشاره کرده است. (نک: فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۱؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۳) صعوبت شناخت ذاتیات اشیاء، بلکه تعذر و استحاله آن، به سهروردی اختصاص ندارد و برخی از فیلسوفان مشاء نیز آن را پذیرفته‌اند. برای مثال، فارابی، امکان شناخت ذاتیات اشیاء را نقد کرده، آن را خارج از قدرت بشری می‌داند. (نک: فارابی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۴؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۹۸) شیخ الرئیس نیز برخی مشکلات پیش روی شناخت ذاتیات اشیاء را شرح داده است. (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق، ص ۸۱)

اشکال دوم اینکه، امکان شناخت ذاتیات اشیاء در اندیشه فیلسوفان مشاء، بر پذیرش مطابقت و اتحاد ماهوی معلوم بالذات و معلوم بالعرض مبتنی است. اما این مبنا با دیدگاه اصالت وجود در اندیشه فیلسوفان مشاء، و نیز با اصالت وجود و نظام فلسفی حکمت متعالیه ناسازگار بوده، از جهات مختلفی بر اصالت ماهیت مبتنی است: جهت اول اینکه، تحقق ماهیات در خارج و ترتب آثار بر ماهیات موجود در خارج، با اصالت وجود ناسازگار است. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۳، تعلیقه ۱) جهت دوم اینکه، بر اساس نظام فلسفی حکمت متعالیه، حرکت بیانگر نحوه وجود شیء سیال، و تغییر تدریجی و متصل آن است و با توجه به حرکت جوهری، جوهر و ذات شیء نیز در تغییر و تحول دائمی است و از آنجاکه ماهیت، حد وجود است، از هر مقطع شیء متحرک انتزاع می‌شود و این نشان می‌دهد که ماهیت، برای امر متحرک تحقق بالفعل نداشته، بلکه از حدود و مقاطع فرضی آن انتزاع می‌گردد.

بنابراین، ماهیت نیز در طول حرکت وجودی، امری فرضی است و شیء متحرک جز در مبدأ و منتهی، ماهیت بالفعل ندارد. از این رو، شناخت اشیاء از راه ماهیات آنها ممکن نخواهد بود. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۷۹۳-۷۹۴)

اشکال سوم اینکه، نظام تعریف حدی و رسمی فقط در مفاهیم ماهوی مطرح می شود و همه مفاهیم غیر ماهوی، اعم از مفاهیم منطقی و مفاهیم فلسفی، به دلیل فقدان ماهیت و جنس و فصل، مشمول نظام تعریف حدی و رسمی نیستند. (نک: همان، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴) این مطلب در پرتو دیدگاه نفی ماهیت از وجود رابط در حکمت متعالیه (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۰) نتیجه دیگری می دهد، مبنی بر اینکه همه موجودات عالم هستی، اعم از ممکنات و واجب تعالی، خارج از دایره این نظام تعریفی قرار می گیرند؛ زیرا واجب تعالی در اثر شدت کمال وجودی، فوق ماهیت است و موجودات امکانی به دلیل شدت نقص وجودی، دون ماهیت هستند.

اشکال چهارم اینکه، فیلسوفان مشاء درباره امور بسیط و مجردات معتقدند آنها فاقد جنس و فصل اند، ولی می توان برایشان جنس و فصل اعتبار کرد. (نک: طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۰۰)

بنابراین، نه کاربرد این نظام، بیانگر جنس و فصل داشتن است و نه به کار نرفتن آن، بیانگر غیر واقعی بودن می باشد. سهروردی با تکیه بر اشکال های پیش گفته، این نظام را مردود دانسته، نظام تعریف جدیدی مبتنی بر نظام تعریف مفهومی ارائه کرده است، مبنی بر اینکه تعریف حقیقی مشائی، ناظر به ذاتیات نفس الامری اشیاء است، اما تعریف مفهومی ناظر به ذاتیات مورد تصور از اشیاء می باشد؛ زیرا شناخت حقیقت اشیاء و ارائه حدود حقیقی آنها مشکل است، ولی می توان مفاهیم آنها را تعریف کرد؛ به این صورت که مفهوم مورد نظر را تحلیل و بررسی نمود و همه آنچه را در آن اخذ شده به عنوان تعریف، ارائه کرد. (نک: سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۱؛ ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۶۰؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۶۰) حاصل اینکه، نظام تعریف جنس و فصل، افزون بر اشکال هایی که دارد، کاربرد آن در مسائل کلامی، نه بیانگر واقعی بودن آنهاست - چنان که برخی پنداشته اند - و نه بیانگر اعتباری بودن آنها. نظام تعریف سهروردی نیز شامل مسائل کلامی می شود.

۲. ادراکات اعتباری در حوزه علم کلام

شاخصه‌های ادراکات اعتباری بر مسائل کلامی منطبق نبوده، مسائل کلامی، یا واقعی و نفس‌الامری‌اند یا در صورت اعتباری بودن، در نفس‌الامر ریشه داشته، جزء اعتباریات محض و مشمول احکام آنها نیستند. توضیح اینکه، مسائل عمده علم کلام عبارت‌اند از: وجود خدا، صفات الهی و افعال الهی یا مباحث خداشناسی، عدل، نبوت، امامت و معاد. مباحث اثبات وجود خدا، صفات ذاتی الهی، نبوت و معاد، بدون هیچ شبهه‌ای جزء مباحث واقعی و نفس‌الامری‌اند. وجود خدا و صفات ذاتی حقیقی او، جزء حقائق عالم هستی‌اند و با یکدیگر عینیت ثبوتی داشته، نه فقط واقعیت دارند، بلکه متن واقع را تشکیل می‌دهند.

اعتباری‌انگاری در برخی مسائل کلامی، همچون حسن و قبح، اسناد و جوب به خداوند و امامت مطرح شده است که به بررسی این مسائل می‌پردازیم.

الف) اعتباری‌انگاری قضایای حسن و قبح

در مسئله حسن و قبح، سه محور اصلی وجود دارد: حسن و قبح ذاتی، حسن و قبح عقلی، شناسایی سنخ قضایای حسن و قبح. محور نخست، ناظر به مقام ثبوت و مسئله دوم، ناظر به مقام اثبات است. در مسئله سوم، بحث در این است که حسن و قبح که جزء ادراکات اعتباری است، یعنی ناظر به مقام رفتار و عمل است، آیا اعتباری صرف است یا ریشه واقعی نفس‌الامری دارد؟ در این باره دو دیدگاه عمده دیده می‌شود:

دیدگاه نخست اینکه، قضایای حسن و قبح جزء قضایای یقینی است. شاخصه این دیدگاه، پذیرش واقعیت تکوینی برای قضایای حسن و قبح است. بنابراین، می‌توان قضایای حسن و قبح را افزون بر جهت واقعیت تکوینی، دارای شهرت بالمعنی‌الاعم نیز دانست. مشهور فیلسوفان، از جمله فارابی، سهروردی، میرداماد، صدرالمألهین، لاهیجی، ملاهادی سبزواری و برخی دیگر، جزء پیروان همین دیدگاه هستند. (نک: فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص: ۴۱۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲؛ لاهیجی، ۱۳۶۴، ص ۶۰)

دیدگاه دوم، قضایای حسن عدل و قبح ظلم را از سنخ قضایای مشهور بالمعنی‌الاصح می‌داند. مشهورات بالمعنی‌الاصح، قضایایی هستند که میان عقلا شهرت یافته، منشأ شهرت آنها فقط تطابق آرای عقلاست. (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۴۸) ابن‌سینا، محقق طوسی، محقق اصفهانی و

پیروان ایشان را می‌توان از پیروان این دیدگاه دانست. (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۶) البته برخی سخنان ابن‌سینا نیز هماهنگ با دیدگاه اول است. (نک: ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۳)

اندیشه اعتباری صرف دانستن قضایای حسن و قبح، بیانگر دیدگاه دوم است. فرق این دو دیدگاه، همان فرق میان قضایای یقینی اولی با قضایای مشهور بالمعنی الاخص است که مهم‌ترین آنها، واقعیت‌داری و واقعیت‌نداری است و اینکه نقش عقل و عقلا در خصوص قضایای یقینی، نقش ادراک و کشف است؛ درحالی‌که عقلا در مشهورات بالمعنی الاخص، نقش مشرّع و حاکم را دارند. (نک: اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۳۹؛ هاشمی شاهرودی، ۱۹۹۶م، ج ۴، ص ۵۷)

محقق اصفهانی بر اثبات این دیدگاه، ادله گوناگونی ارائه کرده که تبیین دو دلیل ایشان از این قرار است:

دلیل نخست اینکه، مبادی قضایای یقینی، منحصر در بدیهیات ششگانه است و قضایای حسن و قبح، داخل در هیچ‌کدام از بدیهیات ششگانه نیستند. بنابراین، جزء قضایای یقینی نخواهند بود. توضیح آنکه، قضایای حسن عدل و قبح ظلم به معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقلا، از اولیات نیستند؛ زیرا وجود اختلاف بین عقلا در پذیرش آنها، با بدهاقت به این معنا سازگار نیست. این قضایا، از سنخ حسیات به هیچ‌یک از دو معنای آن نیست؛ زیرا استحقاق مدح و ذم از امور قابل مشاهده نیست، و نیز از امور نفسانی‌ای نیست که بنفسها حاضر برای نفس‌اند. همچنین از سنخ فطریات هم نیست؛ زیرا همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت یادشده باشد. اما اینکه قضیه استحقاق مدح و ذم از تجربیات، متواترات و حدسیات نیست، در غایت روشنی است. بنابراین، ثابت شد که امثال این قضایا در شمار قضایای برهانی نخواهند بود. (نک: اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۳۰-۳۱)

دلیل دوم اینکه، شاخصه قضایای برهانی، مطابقت با نفس‌الامر، و شاخصه قضایای مشهور بالمعنی الاخص، مطابقت با تطابق آرای عقلاست. شاخصه قضایای حسن عدل و قبح ظلم نیز همان مطابقت با تطابق آرای عقلا بوده، هیچ‌گونه واقعیتی غیر از توافق آرای عقلا ندارد. (نک: همان، ج ۳، ص ۳۳۳-۳۳۴)

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت اعتباری‌انگاری قضایای حسن و قبح صحیح نبوده، دلیل اول و دوم ایشان از چند نظر قابل پذیرش نیست:

نخست اینکه، بدیهی نبودن، غیر از یقینی نبودن است. قضایای یقینی که از واقعیت نفس‌الامری حکایت دارند، اعم از قضایای بدیهی و نظری‌اند. قضایای یقینی فراوانی وجود دارد که جزء بدیهیات ششگانه نیستند. بنابراین، بدیهی نبودن، به معنای یقینی نبودن نیست.

دوم اینکه، حتی اگر قضایای یادشده یقینی نباشند، باز یقینی نبودن، به معنای مشهوری بودن آنها نیست و ادعای ایشان مبنی بر ملازمه‌انگاری میان آنها که با عبارت «ثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخله في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة» (همان، ج ۳، ص ۳۱) بدان اشاره کرده، قابل پذیرش نیست؛ زیرا مبادی قیاس، منحصر در یقینیات و مشهورات نیست تا نفی یکی، مستلزم اثبات دیگری باشد؛ بلکه مبادی دیگری نیز وجود دارد که برخی از آنها؛ مانند منظونات، با یقینیات در حکایت‌گری از واقع اشتراک دارند؛ هر چند درجه کشف این دو از واقع، متفاوت است.

سوم اینکه، قضایای حسن عدل و قبح ظلم، جزء قضایای بدیهی اولی بوده، وقوع اختلاف، مانع اولی بودن آنها نیست.

چهارم اینکه، حصر بدیهیات در بدیهیات ششگانه، استقرائی و بر این پیش‌فرض مبتنی است که قضایای دیگر، از جمله قضیه حسن عدل و قبح ظلم جزء بدیهیات نباشند. در نتیجه، استدلال بر بدیهی نبودن این قضیه از طریق عدم دخول آن در بدیهیات ششگانه، مستلزم دور است. (نک: حائری، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۳۰۶)

نکته دیگر اینکه، مشهوری‌انگاری قضایای حسن عدل و قبح ظلم، توالی فاسدی دارد که مهم‌ترین‌شان عبارت‌اند از:

(الف) صدق و کذب‌ناپذیری؛

(ب) نداشتن معیار برای معقولیت احکام اخلاقی؛

(ج) تأیید کثرت‌گرایی اخلاقی؛

(د) لزوم نسبیت اخلاقی. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۳۳-۳۴)

بنابراین، حسن و قبح گرچه جزء مفاهیم مربوط به مقام عمل‌اند، پشتوانه نفس‌الامری دارند.

ب) اعتباری‌انگاری اسناد و جوب به خدا

علامه طباطبایی این مسئله را جزء ادراکات اعتباری دانسته، ساحت خدا را منزله از

ادراکات اعتباری می‌داند (نک: طباطبائی، ۱۴۱۱ق، ج ۵، ص ۲۸۶)، اما این مسئله نیز جزء اعتباریاتی است که در نفس الامر ریشه دارد. توضیح آنکه، ضرورت و وجوبی که به خداوند متعال اسناد داده می‌شود، در واقع بیانگر اخبار از مقتضای صفات کمالی او بوده، هرگز به معنای «ضرورت علی الله» نیست؛ زیرا هرگز هیچ حکمی بر حاکم محض و سلطان مطلق وجود ندارد؛ بلکه به معنای «ضرورت عن الله» است. صدرالمتهلین با صراحت و وجوب بر خدا را به قانون علیت و معلولیت تفسیر می‌کند. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۴۹) این مطلب، بیانگر این حقیقت است که وجوب و ضرورت در دو معنا به کار می‌رود: «وجوب حاکی از واقع» و «وجوب حاکی از الزام و مولویت». وجوب و ضرورت، گاه از یک مطلب واقعی حکایت کرده و ظاهر آن، انشائی است، لیکن در واقع از یک مطلب واقعی حکایت می‌کند؛ اما گاهی از الزام و اعمال مولویت، حکایت می‌نماید. گاهی از معنای اول به «وجوب فقهی» یا «وجوب علیه» تعبیر می‌کنند، و از معنای دوم به «وجوب عنه». (نک: نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۴۲)

عدلیه معتقدند معنای اول وجوب، هرگز به خداوند متعال اسناد داده نمی‌شود؛ زیرا هیچ‌گونه مولویت و احاطه‌ای بر ذات الهی وجود ندارد؛ لیکن اسناد معنای دوم وجوب به خداوند متعال صحیح بوده، هیچ محذوری ندارد. این وجوب، در حقیقت به این معنا برمی‌گردد که مقتضای صفات کمالی الهی، از جمله علم، قدرت، حکمت و عدالت این است که حال بندگان نیک و بد یکسان نباشد. بنابراین، وجوب اسناد داده شده به خداوند متعال، بیانگر مقتضای برخی اسماء و صفات الهی است که فوق اعتباریات بوده، نفس الامر را می‌سازند.

ج) اعتباری‌انگاری امامت

متکلمان اهل سنت، امامت را به ریاست عمومی بر امور دینی و دنیایی تعریف کرده‌اند. (نک: جرجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۳۷۶؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۲۳۲؛ تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۲۵۹) برخی متکلمان شیعه نیز با پیروی از ایشان، این تعریف را تکرار نموده‌اند. (نک: نصیرالدین طوسی، [بی‌تا]، ص ۱۰۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۵، ص ۱۶۰؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۷۴) این تعریف مطابق با نگرش اهل سنت به مسئله امامت پی‌ریزی شده، امامت را در همین بعد ظاهری و ریاست ظاهری دنیوی منحصر می‌داند و آن را مقامی اعتباری برمی‌شمارد که بهره‌ای از مقام تکوینی ندارد و با گزینش مردم، شورا و مانند آن

محقق می‌گردد. بر اساس این نگرش، امامت و مفاهیم مرتبط با آن، جزء ادراکات اعتباری‌اند. برخی متکلمان اهل سنت نیز با همین پندار درصدد اشکال بر شیعیان برآمده، وجود امام زمان علیه السلام را بی‌فایده و پذیرش حجیت ایشان را با مسئله غیبت، ناسازگار می‌دانند.

اما این دیدگاه قابل پذیرش نیست. توضیح آنکه، نگرش‌های گوناگونی به مسئله نبوت و امامت وجود دارد. ویژگی نگرش محدثان، بسنده کردن به ظواهر متون حدیثی، فقدان تبیین عقلی و غفلت از هستی‌شناختی مقام نبوت و امامت است. نگرش کلامی، با رویکرد اجتماعی و ریاست دینی و دنیوی به مقام نبوت و امامت می‌نگرد و ویژگی عمده آن، اعتباری‌دانستن مقام نبوت و امامت و ارائه هدایت جامعه به‌عنوان هدف نبوت و امامت است. نگرش فلسفی مشائی نیز بیشتر با دید اجتماعی ارائه شده، با تبیین نبی در مقام قانون‌گذار یا رئیس مدینه فاضله سامان یافته است. (نک: فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۴۸۷؛ ۱۳۷۹، ص ۷۰۸)

صدرالمتألهین با پی‌ریزی حکمت متعالیه به جمع میان عرفان، برهان و قرآن پرداخت و با بهره‌گیری از نقاط قوت روش‌های گوناگون فکری، اعم از حدیثی، کلامی، فلسفی و عرفانی، حکمت متعالیه را پایه‌گذاری کرد. او در مسئله نبوت نیز با بهره‌گیری از نقاط قوت نگرش‌های چهارگانه بالا و کنار نهادن نقاط ضعف آنها، دیدگاه جامعی در تبیین فلسفه نبوت ارائه کرده است.

صدرالمتألهین، همگام با نگرش فلسفی مشائی، (نک: فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۲۸ق، ص ۴۸۷؛ ۱۳۷۹، ص ۷۰۸) در پرتو رویکرد عدالت‌محوری در پرتو قانون‌مداری به تبیین ابعاد اجتماعی نبوت و امامت پرداخته است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۴۲۲؛ ۱۳۸۷، ص ۶۱۳؛ ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۹۱) همچنین با رویکرد مدینه فاضله‌محوری همگام با فارابی (نک: فارابی، ۱۹۹۵م، ص ۱۱۲) کارکرد اجتماعی نبوت و امامت را تبیین کرده است. (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۶۱۴) مهم‌تر از اینها اینکه، وی با رویکرد هستی‌شناسانه و با تکیه بر برهان‌هایی چون برهان «امکان اشرف» (نک: همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۰۲)، برهان «وساطت در فیض الهی» (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۵۰۹)، برهان «علیت غایی» (نک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۸۷، ۵۰۲، ۴۷۶) و برهان «مظهریت اسماء و صفات

الهی» (نک: همو، ۱۳۸۷، ص ۶۲۰-۶۲۱؛ ۱۳۸۶، ص ۴۲۸) ابعاد هستی‌شناسانه نبوت و امامت را تبیین کرده است.

صدرالمتألهین به طرح این شبهه پرداخته که برخی می‌پندارند اشخاص کامل و نفوس ارجمند و انوار بلند برای هدایت خلق آفریده شده‌اند. برخی متکلمان اهل سنت نیز با همین پندار درصدد اشکال بر شیعیان برآمده، وجود امام زمان علیه السلام را بی‌فایده و پذیرش حجیت ایشان را با مسئله غیبت، ناسازگار می‌دانند. صدرالمتألهین در پاسخ به این اشکال، با استفاده از تبیین فلسفی مسئله، از مسئله وجود رابطی بهره گرفته، یادآور می‌شود که حجج الهی از سنخ وجود فی‌نفسه لافسه‌اند و حیثیت وجودی‌شان از عالم ماده و مادیات برتر است. اما حیثیت هدایت خلق و حجیت بر خلق، حیثیت عارضی بر وجود انبیا و اولیای الهی بوده، با ارتفاع این حیثیت، وجود فی‌نفسه آنها سلب نمی‌گردد. انبیای الهی قبل از خلق، همراه خلق و بعد از خلق وجود دارند و حیثیت اضافی یادشده، در حقیقت وجودی آنها دخالت ندارد. بنابراین، هدف اصلی از وجود انبیا و همه ذوات کامله و نفوس عالیه، هدایت و انتظام امور مردم نیست؛ زیرا وجود عالی برای انتفاع وجود سافل، کاری انجام نمی‌دهد؛ درغیراین صورت، وجود سافل، غایت برای وجود عالی بوده، مرتبه‌اش از مرتبه وجود عالی بالاتر می‌گردد. هدف از آفرینش انبیا و اولیا، قرب الهی است که در راستای تکامل وجودی آنهاست، اما بر افعال آنها برخی فواید مترتب می‌شود که از جمله مهم‌ترین آنها، هدایت مردم و رفع نیازهای اجتماعی ایشان است. (نک: همو، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۶۸ و ۵۰۸؛ ۱۹۸۱م، ج ۵، ص ۲۰۰)

بر اساس این توضیحات، روشن می‌شود مقام نبوت و امامت نیز بیانگر دو مقام تکوینی بوده، جزء ادراکات اعتباری محض نیستند؛ چنان‌که مسائل کلامی بالا نیز از سنخ ادراکات اعتباری محض نبوده، شاخصه‌های اعتباریات محض بر آنها صادق نیست.

۳. تفکیک بین اعتبار بشری و اعتبار الهی

حتی بر اساس اعتباری صرف بودن برخی مسائل علم کلام، همچون مسئله حسن و قبح، باز هم این دیدگاه که افعال خداوند نمی‌تواند موضوع حسن و قبح قرار گیرد، نادرست است؛ زیرا مقدماتی که شهید مطهری برای نفی اتصاف افعال خداوند به حسن و قبح مطرح می‌کند، مربوط به اعتباری است که ذات باری بخواهد به عمل آورد. اینجا ممکن است گفته شود: «خداوندی که کامل است، چه معنا دارد اعتباری را که ابزار توصل به

کمال است، ایجاد کند؟» اما اگر این اعتبار از طرف انسان‌ها صورت گیرد، آنها هستند که فعل خداوند را «حسن» می‌شمرند. در این صورت، بیان شهید مطهری تمام نیست. اما اینکه «چرا انسان‌ها چنین اعتبار می‌کنند؟» تابع اغراض آنهاست و اعتبار در اینجا مثل هر اعتبار دیگری صرفاً نباید لغو باشد. (نک: مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۴؛ لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۲۳)

۴. لزوم پذیرش اعتبارات الهی

خداوند متعال نیز درباره افعال بندگان، «اعتباراتی» دارد. احکام شرعی تکلیفی و وضعی، جزء اعتباریاتی هستند که از سوی خداوند درباره افعال انسان‌ها اعتبار شده‌اند. این مطلب، برای نقض مدعای کلی شهید مطهری کفایت می‌کند که اعتباریات، اندیشه‌هایی هستند که فقط موجود ناقص آنها را به‌عنوان ابزاری برای کمال ثانوی پدید می‌آورد. (لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۲۳) افزون بر اینکه خود خداوند نیز از طرف خودش، مورد برخی اعتباریات قرار گرفته است. مثلاً برخی چیزها، ملک اعتباری الهی تلقی شده‌اند، نه ملک تکوینی که شامل همه ممکنات است. برای مثال، سهمی از خمس که در آیه چهاردهم سوره انفال برحسب ظاهر، برای خدا («الله» و «للسول») اثبات شده، چنین است. (نک: هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۷۲)

کاربرد ادراکات حقیقی در مسائل کلامی در روایات

با مراجعه به کتاب و سنت نیز ضعف دیدگاه خلط ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری در علم کلام، مشخص می‌شود؛ زیرا در موارد متعددی از آیات و روایات، با استفاده از ادراکات حقیقی بر برخی مسائل کلامی استدلال شده است؛ بلکه غالب استدلال‌های متکلمان نیز در آیات و روایات ریشه دارد. مثلاً در قرآن کریم، وجوب برخی افعال به ذات الهی اسناد داده شده است: (إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَى) (لیل (۴)، (۱۲)، (وَعَلَى اللَّهِ فَضْدُ السَّيْلِ) (نحل (۱۶)، (۹)، (وَأَنَّ عَلَيْهِ النَّشْأَةَ الْأُخْرَى) (نجم (۵۳)، (۴۷)، (وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) (هود (۱۱)، (۶)، (كُنِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ) (انعام (۶)، (۵۴) و مواردی از این دست که وجوب در آنها، گرچه از سوی خود خداوند به خودش اسناد داده شده، با توجه به تعمیم علت (اخبار از واقع، نه مولویت) بر صحت اسناد وجوب عقلی به خداوند متعال دلالت می‌کند. بنابراین، وجوب یادشده، لزوم احاطی و مولوی نیست، بلکه کاشف از ارتباط لزومی میان صفات الهی و این افعال است. مسئله حسن و

قبیح نیز در روایات مختلفی دربارهٔ افعال خداوند به کار رفته است.

۵. ارتباط میان حقایق با اعتباریات به واسطه لغویت و عدم لغویت

با فرض پذیرش اعتباری بودن مسائل کلامی، باز می‌توان از شبههٔ خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های متکلمان پاسخ داد، مبنی بر اینکه خداوند مرتکب برخی اعتبارات نمی‌شود. توضیح آنکه، در علم کلام، استدلال‌هایی از این سنخ وجود دارد: «دروغ‌گویی قبیح است و قبیح از خداوند امکان صدور ندارد. پس امکان ندارد خداوند دروغ بگوید». نتیجهٔ این استدلال، امری واقعی است، ولی یکی از مقدمات آن اعتباری است. معتقدان به خلط حقیقت و اعتبار در استدلال‌های کلامی، چنین استدلالی را مغالطی می‌دانند، اما خود آنها نیز بر این مطلب اذعان دارند که می‌توان میان واقعیات و اعتباریات، با لغویت و عدم آن ایجاد ارتباط نمود. (نک: طباطبایی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۴؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۴)

لغویت، پلی است میان واقع و عالم اعتبار؛ یعنی اگر اعتباری لغو باشد، صدور آن از شخص عاقل محال است؛ زیرا شخص عاقل از آن نظر که عاقل است، کار لغو انجام نمی‌دهد. حال در حسن و قبح نیز شبیه همان مسئله اتفاق افتاده و واسطهٔ میان حقیقت و اعتبار ایجاد شده است و از برکت آن، متکلم چنین نتیجه می‌گیرد که برای مثال، صدور کذب از خداوند محال است. این واسطه در استدلال گفته شده و استدلال‌های مشابه آن، یا همان مسئلهٔ لغویت است یا گزاره «صدور قبیح از خداوند محال است» و امثال آن. در واقع، در استدلال‌های متکلمان، واسطه‌ای وجود دارد که مثلاً می‌گوید: «خداوند مرتکب پاره‌ای افعال که مورد اعتبار خاص قرار گرفته‌اند (قبیح)، نمی‌شود». این گزاره واقعی، پلی است میان اعتبار «کذب قبیح است» و «کذب از خداوند محال است». نتیجه آنکه، این قبیل استدلال‌های کلامی، خالی از مغالطه به نظر می‌رسند؛ چراکه حرکت میان مفاهیم در آنها میسر است و نتیجه نیز انتاج یقینی دارد، در واقع، کبرای قیاس (قبیح از خداوند صادر نمی‌شود)، پلی است میان حقیقت و اعتبار؛ چنان‌که لغویت نیز واسطهٔ میان حقیقت و اعتبار بود و به واسطهٔ آن ادعا می‌کنند که اعتباری خاص از خداوند صادر نمی‌شود. (نک: لاریجانی، ۱۳۸۴، ص ۲۱-۲۲)

در پرتو این نکته‌ها، ضعف دیدگاه خلط حقایق و اعتبارات در علم کلام مشخص می‌شود. نکتهٔ پایانی اینکه، در این نوشتار برخی از اندیشه‌های علامه طباطبایی نقد شد،

ولی توجه به این نکته ضروری است که به باور نگارنده، علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را از دو زاویه مطالعه کرده است: در اصول فلسفه و رساله اعتباریات آن را از زاویه روان‌شناختی و کیفیت انتزاع این مفاهیم، مطالعه کرده، ولی در برخی از قسمت‌های تفسیر المیزان و نیز در رساله ولایت، آن را از جنبه هستی‌شناسانه و از زاویه ارتباط حقیقت با اعتبار مطالعه نموده است. ایشان در تفسیر المیزان با صراحت تمام از ثبات و اطلاق قضایای حسن و قبح و گزاره‌های اخلاقی دفاع کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۳۷۲)؛ چنان‌که در رساله ولایت نیز به بررسی ارتباط میان اعتبارات و حقایق عالم هستی و تبیین باطن معارف دینی می‌پردازد. (طباطبایی، ۲۰۰۷م، ص ۲۰۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۷۳)

جمع‌بندی

مهم‌ترین مطالبی که از این نوشتار به دست می‌آید، از این قرار است:

۱. میان ادراکات حقیقی با ادراکات اعتباری‌ای که پشتوانه حقیقی و نفس‌الامری داشته باشند، رابطه استنتاج منطقی برقرار است.
۲. مطابق دیدگاه صحیح که بیانگر دیدگاه مشهور میان متکلمان و غالب فیلسوفان است، کاربرد ادراکات حقیقی در مسائل کلامی صحیح بوده، به‌عنوان پیش‌فرضی معرفت‌شناختی، مورد پذیرش متکلمان قرار دارد و در دو حوزه تعاریف و استدلال‌ها مشهود است.
۳. کاربرد مفاهیم حقیقی همچون حد، رسم، جنس، فصل و مانند اینها در حوزه تعریف‌ها در مسائل کلامی از سوی برخی اندیشمندان، ناشی از خلط میان حقایق و اعتباریات پنداشته شده است، ولی این مدعا پذیرفتنی نیست؛ زیرا نه کاربرد نظام تعریف جنس و فصل ارسطویی، بیانگر جنس و فصل داشتن است و نه به کار نرفتن آن، بیانگر غیرواقعی و اعتباری بودن.
۴. با تأمل در مسائل علم کلام، دانسته می‌شود که هیچ‌کدام از شاخصه‌های مزبور، بر مسائل کلامی منطبق نبوده، مسائل کلامی، یا واقعی و نفس‌الامری‌اند یا در صورت اعتباری بودن، در نفس‌الامر ریشه دارند و جزء اعتباریات محض نبوده، مشمول احکام آنها نیستند. مسائلی همچون حسن و قبح، اسناد و جوب به خدا و امامت نیز از سنخ اعتبارات محض نمی‌باشند.

منابع و مأخذ

۱. آمدی، علی بن محمد (۱۴۲۳ق). اباکار الأفكار في اصول الدين. (ج ۲). تحقیق احمد محمد المهدي. قاهره: مكتبة دارالكتب و الوثائق القومية.
۲. ابن سینا (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات. با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات.
۳. _____ (۱۴۰۰ق). رسائل، کتاب الحدود. قم: بیدار.
۴. _____ (۱۴۰۴ق). الشفاء: المنطق. مراجعه ابراهیم مدکور. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۵. _____ (۱۴۲۸ق). الهیات من كتاب الشفاء. محقق حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
۶. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية في شرح الكفاية. (ج ۳). بیروت: مؤسسة آل البيت : لإحياء التراث، دوم.
۷. بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶ق). قواعد المرام في علم الكلام. قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، طبعه الثانية.
۸. تفتازانی، سعدالدين (۱۴۰۹ق) شرح المقاصد. (ج ۵). تحقیق و تعلیقه مع مقدمه في علم الكلام عبدالرحمن عميره؛ تصدير صالح موسى شرف. قم: شريف الرضي.
۹. تهانوی، محمد اعلى بن علی (۱۹۹۶م). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. (ج ۱). تقديم و اشراف و مراجعة رفیق العجم؛ تحقیق علی دحروج. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۹ق). شرح المواقف. (ج ۴ و ۸). بیروت: دارالكتب العلمية.
۱۱. جمعی از نویسندگان (۱۴۱۵ق). شرح المصطلحات الكلامية. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه (ج ۱ و ۲). تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء، چاپ سوم.
۱۳. _____ (۱۳۸۷). عین نضاخ (تحریر تمهید القواعد). (ج ۱). تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا. قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۹۳). تحریر رساله الولاية. تحقیق و تدوین حمیدرضا ابراهیمی. قم: اسراء.
۱۵. جوادی، محسن (۱۳۷۵). مسأله باید و هست (بحثی در رابطه ارزش و واقع). تهیه و تدوین مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، واحد کلام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۶. حائری، سید کاظم (۱۴۳۰ق). مباحث الاصول. (ج ۱). قم: دار البشیر.
۱۷. خمینی، روح الله (۱۴۱۰ق). الرسائل. (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۱۸. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۳۰ق). محاضرات فی اصول الفقه اعداد محمد اسحاق الفیاض. قم: مؤسسه الخوئی الاسلامی، الطبعة الرابعة.
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). المدخل الى العلم والفلسفة والالهیات: نظرية المعرفة. بقلم حسن محمد مکی العاملي. قم: مؤسسه الإمام الصادق 7.
۲۰. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۷۲). شرح الاسماء، أو، شرح دعاء الجوشن الكبير. تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۲۱. _____ (۱۳۸۴). شرح المنظومة، (ج ۲). صححه و علق عليه حسن زاده آملی. تقدیم و تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب، چاپ سوم.
۲۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶). تفرّج صنع: گفتارهایی در مقولات اخلاق و صنعت و علم انسانی. تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
۲۳. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۳). صعوبت یا سهولت حد. معرفت فلسفی، شماره ۴، ص ۸۱-۱۱۲.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. (ج ۲). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۲۵. _____ (۱۳۸۵). المشارع و المطارحات. تصحیح مقصود محمدی، اشرف عالی پور. [تهران]: یاوران.

۲۶. سیستانی، سیدعلی (۱۴۱۴ق). الرافد فی علم الأصول. (ج ۱). بقلم منیرالسید عدنان القطیفی. قم: مکتبه آیه الله العظمی السید السیستانی.
۲۷. شهرزوری، محمدبن محمد (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراف. تصحیح و تحقیق حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۸. صدر، محمدباقر (۱۹۹۶م). بحوث فی علم الأصول. قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی، الاولى.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. (ج ۳). تصحیح محمد خواجهوی. قم: بیدار، چاپ دوم.
۳۰. _____ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. (ج ۲). عنه به تصحیح محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۳۱. _____ (۱۳۸۶). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکية. با حواشی ملاحادی سبزواری؛ مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۳۲. _____ (۱۳۸۷). المبدء و المعاد. قم: بوستان کتاب، چاپ چهارم.
۳۳. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۳۴. صرامی، سیف الله (۱۳۸۵). جایگاه ادراکات حقیقی و اعتباری در علم اصول فقه نزد علامه طباطبایی، پژوهش و حوزه، شماره ۲۷ و ۲۸، ص ۲۳۶-۲۸۷.
۳۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم. (ج ۲). پاورقی بقلم مرتضی مطهری. قم: صدرا، چاپ نهم.
۳۶. _____ (۱۳۸۵). نهاية الحکمة. (ج ۱، ۳ و ۴). با تصحیح و تعلیقات غلامرضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱، چاپ سوم.
۳۷. _____ (۱۴۱۱ق). المیزان فی تفسیر القرآن. (ج ۵). بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۳۸. _____ (۱۴۲۸ق). مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي. تحقیق صباح الربیعی. قم: مکتبه فدک، لاحیاء التراث؛ باقیات.

۳۹. _____ (۲۰۰۷م). الإنسان و العقيدة. تحقيق صباح الربيعي، على الاسدي. قم: مكتبة فذك، باقيات، چاپ دوم.
۴۰. _____ (بی تا). حاشية الكفاية. قم: بنياد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۴۱. عبيدلى اعرجى، ابوالحسين يحيى بن الحسن (۱۳۸۱). اشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت. تحقيق على اكبر ضيائي. تهران: ميراث مكتوب.
۴۲. عراقى، ضياء الدين (۱۴۱۷ق). نهاية الأفكار في مباحث الالفاظ. (ج ۴). تقرير: شيخ محمدتقى بروجردى نجفى. قم: دفتر انتشارات اسلامى، چاپ سوم.
۴۳. _____ (۱۴۲۰ق). مقالات الأصول. (ج ۱). تحقيق مجتبی المحمودي، منذر الحكيم. قم: مجمع الفكر الاسلامى.
۴۴. علامه حلى، حسن بن يوسف (۱۳۸۸). الجوهر النضيد: شرح منطق التجريد. تصحيح و تعليق محسن بيدارفر. قم: بيدار، چاپ چهارم.
۴۵. _____ (۱۳۶۵). الباب الحادي عشر. حقه و قدم عليه مهدي محقق. تهران: دانشگاه مک گیل، مؤسسه مطالعات اسلامى (شعبه تهران)؛ دانشگاه تهران.
۴۶. _____ (۱۳۸۲). كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (قم الالهيات). قدم له و علق عليه جعفر السبحانى. قم: مؤسسة الإمام الصادق 7، طبعة الثانية.
۴۷. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقيات للفارابي. (ج ۱). حققها و قدم لها محمدتقى دانش پزوه. اشراف محمود المرعشي. قم: مكتبة آية الله المرعشي.
۴۸. فارابی، ابونصر (۱۴۱۳ق). الاعمال الفلسفية. تحقيق و تقديم و تعليق جعفر آل ياسين. بيروت: دار المناهل.
۴۹. _____ (۱۹۹۵م). آراء اهل المدينة الفاضلة. قدم له وجوبه و شرحه على بوملحم. بيروت: مكتبة الهلال.
۵۰. قطب الدين شيرازى، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حكمة الاشراق. به اهتمام عبدالله نورانى، مهدي محقق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى.
۵۱. لاريجاني، صادق (۱۳۸۴). استدلال در اعتباريات. پژوهش های فلسفی کلامی، (۴) ۶ (پیاپی ۲۴)، ص ۴-۳۰.

۵۲. _____ (بی تا). فلسفه اخلاق. جزوه منتشر نشده.
۵۳. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق (۱۳۶۴). سرمایه ایمان. به کوشش صادق لاریجانی آملی. قم: الزهراء 3، چاپ دوم.
۵۴. _____ (۱۴۲۸ق). شوارق الإلهام. فی شرح تجرید الکلام. تحقیق اکبر اسد علی زاده. ویراست دوم. (ج ۱). قم: مؤسسه الامام الصادق 7، چاپ دوم.
۵۵. لاهیجی، محمدجعفر بن محمد صادق (۱۳۸۶). شرح رساله المشاعر ملاصدرا. تصحیح و تحقیق سید جلال الدین آشتیانی. ویراست دوم. قم: بوستان کتاب.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۷). نقد و بررسی مکاتب اخلاقی. تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1، چاپ دوم.
۵۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار. (ج ۱ و ۲). قم: صدرا، چاپ هفدهم.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ق). انوار الأصول. (ج ۱). تنظیم احمد القدسی. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب 7، چاپ دوم.
۵۹. نبویان، سید محمود (۱۳۹۲). چستی اعتبار از نظر آیت الله محمدحسین غروی اصفهانی. معرفت فلسفی، (۳) ۱۰ (پیاپی ۳۹)، ص ۵۵-۷۷.
۶۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها. (ج ۱). قم: نشر البلاغة.
۶۱. _____ (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل. بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم.
۶۲. _____ (بی تا). قواعد العقائد. قم: مؤسسه امام صادق 7.
۶۳. هاشمی شاهرودی، محمود (۱۴۲۵ق). بحوث فی الفقه: کتاب الخمس. (ج ۲). قم: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت :، چاپ دوم.