

تحلیلی نو از ویژگی‌های هستی‌شناختی عمل ذهنی اعتبار

abdollahfathy@yahoo.com

m-mesbah@Qabas.net

عبدالله فتحی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مجتبی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۲/۸

دریافت: ۹۶/۰۶/۳۰

چکیده

گزاره‌های ناظر به امور رایج زندگی، دربردارنده امور خاصی همچون آدرس، خانه، پول، حساب بانکی، حوزه، دانشگاه، رئیس‌جمهور، تورم و قانون هستند که در زمره واقعیت‌های عینی مثل اوصاف وجودی اشیا قرار ندارند. در ادبیات فلسفه اسلامی، این امور را امور اعتباری نامیده‌اند و معمولاً هیچ واقعیت وجودشناختی‌ای برایشان قائل نیستند؛ اما پرسش‌های فلسفی جدی و حل‌نشده‌ای در این باره مطرح است. در میان این پرسش‌ها دو چیز به‌روشنی از یکدیگر قابل تمییز است: یکی اعتبار به عنوان فعلی که منشأ تحقق امور اعتباری است و دیگری خود امور اعتباری. در این مقاله، بخشی از مباحث مربوط به اعتبار بررسی می‌شود. مسئله اصلی مقاله این است که اعتبار، چه ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای دارد؟ در ذیل این پرسش، به مسائل فرعی‌تری همچون نسبت این فعل و آگاهی، مادی یا مجرد بودن آن و نیز چستی غایت آن پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: اعتبار، امور اعتباری، فعل ذهنی، قصد، آگاهی، حیث التفاتی، زمینه و محتوای اعتبار.

اگر بخشی از گزاره‌هایی را که معمولاً در طول روز استفاده می‌کنیم، مد نظر قرار دهیم (گزاره‌هایی که ناظر به امور رایج زندگی است و دربردارنده اوضاع زندگی فرد، محل تحصیل یا کار، جامعه‌ای که عضوی از آن است، میزان درآمد، سازمان‌ها و گروه‌هایی که با آنها ارتباط دارد و... می‌باشد)، درمی‌یابیم که در این گزاره‌ها متضمن امور خاصی مانند آدرس، خانه، محل کار، پول، حساب بانکی، حوزه، دانشگاه، رئیس‌جمهور، تورم و قانون است؛ اموری که سرتاسر زندگی انسان‌ها را اشغال کرده‌اند و از قبیل امور فیزیکی یا دیگر واقعیت‌های عینی مثل اوصاف وجودی اشیا نیستند.

در نظام اندیشه فلسفی ما، این امور را امور اعتباری نامیده‌اند (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۵) و معمولاً هیچ واقعیت وجودشناختی‌ای در ازای آن قائل نیستند (آملی لاریجانی، ۱۳۷۸، جلسه ۲). اما پرسش‌های فلسفی جدی و حل‌نشده‌ای در این باره مطرح است؛ پرسش از اینکه اساساً معنای اینکه ادعا می‌شود در فلان خیابان یک بانک وجود دارد، چیست؟ آیا قضیه «در این خیابان یک بانک وجود دارد» می‌تواند متصف به صدق شود؟ معنای صدق در این قبیل گزاره‌ها چیست؟ آیا این قبیل واقعیت‌ها مشمول احکام عام وجودشناختی است؟ فاعلیت انسان نسبت به آنها چگونه است؟ صدور این افعال از انسان چه نیازی را از وی برطرف می‌سازد؟ فرایند تحقق این امور به چه شکل است؟ ارتباط درونی امور اعتباری چگونه است؟ آیا بین آنها رابطه علیت قابل فرض است؟ آیا حرکت و تغییر تدریجی در مورد آنها راه دارد؟ چه تبیین فلسفی‌ای می‌توان برای این ادعا ارائه کرد؟ و...

پاسخ به پرسش‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مربوط به اعتبار و امور اعتباری، مبنای تحلیل‌هایی است که در علوم مختلف به‌ویژه علوم انسانی، ناظر به امور اعتباری مطرح می‌شود؛ اما در میان این پرسش‌ها دو چیز به‌روشنی از یکدیگر قابل تمییزند: یکی اعتبار به عنوان فعلی که از جانب فاعل معتبر صادر شده و منشأ تحقق امور اعتباری است و دیگری امور اعتباری به عنوان چیزی که حاصل این فعل است.

اصلی‌ترین مسئله‌ای که در این دو بحث وجود دارد و مبنای دیگر مباحث است، پرسش از چیستی و ویژگی‌های هستی‌شناختی اعتبار و امور اعتباری است. امری که با نیم‌نگاهی به تاریخچه بحث از امور اعتباری، متوجه می‌شویم یا هیچ توجهی بدان نشده است یا اینکه دقت و بحث کافی درباره‌اش صورت نپذیرفته است.

ما در این مقاله به بخشی از مباحث مربوط به اعتبار به عنوان فعلی که منشأ تحقق امور اعتباری است می‌پردازیم؛ چیزی که علی‌رغم توجه اجمالی تحلیلگران امور اعتباری، تا آنجا که ما تحقیق کردیم، مورد تجزیه و تحلیل دقیق قرار نگرفته است و به نظر می‌رسد که با تبیین آن، بسیاری از ابعاد مورد اختلاف درباره چیستی و هستی امور اعتباری نیز به نتیجه خواهند رسید.

مسئله اصلی مقاله پیش‌رو آن است که اعتبار، دارای چه ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای است؟ ذیل این پرسش به پرسش‌های فرعی‌تری از این دست می‌پردازیم: آیا تحقق این فعل متوقف بر وجود آگاهی است؟ فاعلیت فاعل

معتبر نسبت به آن از چه سنخ است؟ آیا اعتبار امری مجرد است؟ غایت اعتبار چیست؟ آیا تحقق این فعل در گرو امیال و اغراض فاعل معتبر است و در چه شرایطی محقق می‌شود؟

۱. تعریف اجمالی اعتبار و اعتباری

اعتبار در اصل واژه‌ای عربی از ماده عبر در باب افتعال است که در لغت فارسی و عربی به معنای اختیار و امتحان، اتعاض و پندگرفتن، فرض و تقدیر، گذشتن از حالت یا امری به چیز دیگر، تدبیر و نظر کردن، استدلال کردن از شیئی بر شیئی دیگر، نظر کردن و پند گرفتن، تکریم و تعظیم و احترام، و رسیدن از معرفت محسوس به معرفت غیرمحسوس است، و اعتباری را در لغت به معنای امر مبتنی بر فرض گرفته‌اند (ر.ک: مقری قیومی، ۲۰۰۱م، ص ۳۹۰؛ انیس و دیگران، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۳۰ - ۵۳۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۰۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۱۸؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۲۸۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۴؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۳۰)؛ اگرچه به ازای هر معنا از اعتبار، معنایی هم برای واژه اعتباری می‌توان در نظر گرفت.

این دو واژه در حوزه‌های مختلف به مناسبت‌های گوناگون به کار رفته‌اند و به نظر می‌رسد در هر یک از این کاربردها اصطلاح متفاوتی به وجود آمده است. در این اصطلاح‌ها اگرچه غالباً واژه «اعتباری» به کار رفته است، لکن به ازای هر یک از آنها می‌توان معنا و اصطلاحی از اعتبار نیز تصور کرد که در محاذات آن قرار می‌گیرد (مهم‌ترین و مشهورترین این کاربردها را که به بیش از ده مورد می‌رسد، در منابع ذیل ببینید: طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۱۰۰ و ۱۰۰۷؛ مصباح، ۱۴۳۵ق، ص ۳۸۸ و ۳۸۹؛ همو، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۰ و ۲۰۱ و ۲۰۲؛ ۷۳-۸۴؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۵ و ۶، ص ۱۰۱؛ عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۸-۸۹؛ فیاضی، ۱۳۸۷، فصل اول؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۳۹۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۹۸).

اما دغدغه و مسئله این مقاله علی‌رغم قرابت‌هایی که با برخی از اصطلاح‌ها دارد، تقریباً معادل با مسئله و اصطلاحی است که علامه طباطبائی به دنبال آن، نظریه ادراکات اعتباری را مطرح نموده است. اعتباری در نظریه علامه، تصدیقی است که در آن تصدیق برای وصول به مقاصد، انگیزه‌ها و کسب نتایجی عملی، حد چیزی به چیزی دیگر نسبت داده می‌شود. دو مفهوم شیر و انسان را در نظر بگیرید؛ این دو مفهوم هر کدام مصادیق خاص خود را دارند و حکایت هر یک از مصادیق خود بدون شائبه مجاز است. حال اگر ما یکی از مصادیق انسان را در نظر بگیریم و حد شیر بودن را به او نسبت دهیم، مثلاً بگوییم «علی شیر است»، این عمل اعتبار نام دارد و این ادراک، ادراکی اعتباری است.

اینکه می‌گوییم اصطلاح مورد بحث ما تقریباً معادل آن چیزی است که علامه بدان پرداخته، بدان دلیل است که اعتبار و اعتباری در این نظریه، اصطلاحی ویژه است؛ اصطلاحی که تمام مبانی، لوازم و تحلیل‌های آن را به همراه دارد. به عبارت صریح‌تر، واژه اعتباری در این کاربرد یک اصطلاح نظریه‌ای (Theoretical terms) است و اگر

معنایی دارد، آن معنا ملازم با پشتوانه‌های نظریه‌ای آن است؛ به گونه‌ای که اگر کسی بخواهد از همین امور اعتباری بحث کند، ولی این پشتوانه‌ها، مبانی و تحلیل‌ها را نپذیرد، به ناچار اصطلاح دیگری را خواهد داشت و از آنجا که نویسنده این مقاله تحلیل دیگری از ماهیت و ویژگی‌های امور اعتباری دارد، واژه اعتبار و امور اعتباری در نگاه او معنایی غیر از اصطلاح ایشان خواهد داشت. تبیین دقیق این اصطلاح نیازمند تمهید مبانی و مقدماتی است که در مقالات دیگر عرضه خواهد شد.

۲. پیشینه تحقیق

سخن از اعتبار و امور اعتباری به اصطلاحی که این تحقیق پی خواهد گرفت، همزاد نخستین التفات بشر به اعتبار و امور اعتباری است؛ اما بحث فنی و رسمی از آن، در قالبی منسجم و منظم تنها در دوره معاصر و توسط علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۴؛ مطهری، ۱۳۸۲، ج ۶ ص ۳۷۱) و جان سرل (سرل، ۲۰۱۰، ص ۳؛ عابدینی، ۱۳۹۵) صورت پذیرفته است؛ اما دیگر اندیشه‌وران نیز گاه به بخش‌ها و حیثیاتی از این بحث پرداخته‌اند. تحلیل‌های غیرواقع‌گرا در تاریخ اندیشه فلسفی (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹-۶۰، ۶۰-۸۰، ۹۹-۱۰۵، ۱۷۱ و ۳۲۶؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۶ ص ۲۷۹؛ اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ کریج، ۱۹۹۸، ج ۸ ص ۱۱۶؛ هیوم، ۲۰۰۸، ص ۲۴۲؛ ویتگنشتاین، ۱۹۷۴، ص ۳۹)، تحلیل آرای محمود در منطق و اصول فقه (مظفر، ۱۳۷۵، ص ۳۴۲؛ صدر، ۱۴۰۲ق، ص ۳۷۸)، مباحث مکتب گشتالت در روان‌شناسی (پناهی شهری، ۱۳۹۲)، تحقیق‌های روان‌شناسان اجتماعی درباره نحوه شکل‌گیری و تحول اندیشه در افراد اجتماع (ر.ک: فرانزوی، ۱۳۸۵، ص ۲۴-۲؛ کریمی، ۱۳۸۱، ص ۱۰؛ رحمتی، ۱۳۷۱، ص ۲۰)، تحقیقات جامعه‌شناسان درباره واقعیت‌ها و ساختارهای اجتماعی (تریگ، ۱۳۸۶، ص ۳۱۲؛ میلر و بریور، ۲۰۰۳، ص ۲۹۳-۲۹۴؛ کولین، ۱۹۹۷ و ص ۲-۳) و تفکیک امر حقیقی و اعتباری در مباحث فقه و اصول فقه (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۹۶؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸۸؛ نائینی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۳۷۸؛ غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۲؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۷؛ ج ۳، ص ۴۱۴؛ کوه‌کمره‌ای، ۱۴۰۹ق، ص ۷؛ طباطبائی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۷۸، ۱۹۳ و ۲۵۳؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۷۶؛ خوئی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۵۱؛ آملی لاریجانی، ۱۳۷۸) از جمله این دیدگاه‌هاست.

۳. ویژگی‌های هستی‌شناختی عمل اعتبار

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌هایی که در شناخت شیء، تحلیل‌های هستی‌شناختی از آن است و شاید بتوان ادعا کرد که بسیاری از شناخت‌های ما از اشیاء، ناشی از همین ویژگی‌های هستی‌شناختی است. بنابراین دستیابی به تحلیلی دقیق و جامع از ویژگی‌های هستی‌شناختی شیء کمک شایانی به شناخت آن می‌کند.

۳-۱. عین ربط بودن به فاعل معتبر

بر اساس معارف فلسفی هر موجودی برای موجود شدن نیازمند علتی است که آن را از کم عدم خارج می‌کند؛ اما وجودبخشی به چه معناست؟ آیا به این معناست که مخزنی پر از وجود هست که هرگاه علت بخواهد، از آن

برمی‌دارد و به معلول می‌دهد؟ چنین تصویری بسیار ساده‌لوحانه است. تصور وجودبخشی، همچون رابطه پول دادن و پول گرفتن نیست. معلول و گیرنده وجود قبل از وجود، موجود نیست؛ زیرا این بدان معناست که آنچه را معلول فرض کرده بودیم، معلول نباشد. برای اینکه این تناقض پیش نیاید، باید پذیرفت که معلول در خارج عیناً همان وجودی است که علت به آن بخشیده است و نمی‌تواند متمایز از آن باشد. (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۱۶۹-۱۷۳).

اما اگر وجود داده‌شده و گیرنده وجود در خارج یک چیز است، معنای دادن وجود به معلول چه خواهد بود؟ آیا معقول است که شیئی را به خودش بدهیم؟ خیر. پس همان‌طور که در خارج وجود معلول عین خود معلول است، به همان نحو، وجود معلول عین عمل علت (اعطای وجود) است. به عبارت دیگر، اساساً معلول چیزی جز همان کار علت یعنی اعطای وجود نیست.

بنابراین در یک رابطه هستی‌بخشی، تنها دو چیز وجود دارد: یکی علت و دیگری کار او. فرایند اراده را در مورد خود در نظر بگیرید. آیا هنگامی که اراده می‌کنید، ابتدا چیزی به نام اراده کردن و سپس چیزی به نام اراده در ما محقق می‌شود یا اینکه اراده ما عیناً همان اراده کردن است و دو چیز نیستند که یکی در پی دیگری حاصل شود؟ (ر.ک: همان). حال اگر وجود معلول عین ایجاد علت باشد، به این معنا خواهد بود که وجود معلول، امری مرتبط با علت نیست، بلکه عین ربط به علت است؛ زیرا مرتبط چیزی است که دارای ربط است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «a با b مرتبط است» a چیزی است مستقل از b و در عین حال ربط و ارتباطی بین این دو وجود دارد که آنها را به هم وابسته ساخته است؛ اما اگر چیزی عین ربط به چیز دیگر باشد، هیچ استقلالی از طرف ربط ندارد. (ر.ک: همان ص ۱۷۳).

پس وجود معلول عیناً همان ربط به علت است و هیچ نحو استقلالی از علت وجودبخش خود ندارد؛ عین فقر و احتیاج و نیازمندی به آن است، نه چیز مستقلی که مرتبط به علت باشد. با توجه به این توضیح می‌توان گفت اعتبار که معلول هستی‌یافته از فاعل معتبر است، عین ربط به فاعل است و فعل اعتبار هیچ نحو استقلالی از او ندارد.

۲-۳. ارادی بودن

اراده معمولاً در دو معنا به کار برده می‌شود: معنای اول اراده دوست داشتن و خواستن است (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۴۲۲). اراده در این معنا در خصوص هر فاعل مختاری که کار خود را بدون مقهور بودن نسبت به فاعل دیگر انجام می‌دهد، صدق می‌کند (همان، ص ۹۶). بنابراین اعتبار به معنای فعلی از افعال انسان، مسبوق به این معنای از اراده است؛ اما اراده در معنای دوم خود به معنای تصمیم داشتن بر انجام کاری است. اراده در این معنا معمولاً متوقف بر تصور کار و تصدیق به نوعی فایده است که از ویژگی‌های فاعل بالقصد به‌شمار می‌آید (همان). بسیاری از فلاسفه اراده به این معنا را از قبیل کیفیت نفسانی و در مقابل کراهت دانسته‌اند (همان ص ۹۵)؛ ولی به نظر می‌رسد که اراده در این معنا در واقع فعل نفس است.

اراده به این معنا در ادبیات فلسفه اسلامی به عنوان نشانه‌ای از فصل ممیز حیوان به کار می‌رود؛ لکن به نظر می‌رسد که اساساً تحقق علم حصولی (تصور فعل یا تصدیق به فایده آن) شرط صدور اراده به معنای تصمیم داشتن و

انتخاب و ترجیح انجام دادن یا ندادن کاری پیش از فعل نیست، بلکه در مواردی تحقق اراده به این معنا صرفاً ناشی از همان علم اجمالی بسیط فاعل نسبت به فعل است. مثلاً وقتی که فاعل تصمیم می‌گیرد صورت یک مثلث را در ذهن خود ایجاد کند، این مثلث ذهنی اگرچه مسبوق به اراده و تصمیم فاعل نسبت به ایجاد آن است، اما اگر بگوییم اراده و تصمیم فاعل برای صدور این مثلث، ضرورتاً مسبوق به تصور مثلث و تصدیق به فایده آن است، تسلسل لازم می‌آید. بنابراین برخلاف اینکه گاه ادعا می‌شود اراده به معنای دوم به فاعل بالقصد اختصاص دارد، تحقق اراده به این معنا در همه انواع فاعل مختار قابل تصور است و در واقع نخستین فعلی است که از فاعل مختار صادر شده و بقیه افعال فاعل مختار متأخر از آن است و به واسطه تحقق آن محقق می‌شود.

با این وصف، تحقق اراده به این معنا، در هر فعلی از جمله اعتبار، متناسب با نوع فاعلیتی که فاعل در آن دارد و مرتبه وجودی فاعل، ممکن است به تصور فعل و تصدیق به فایده و... نیاز داشته باشد، مثل اعتبار یک اختراع پیچیده؛ و ممکن است که صرف تصور فعل برای تحقق آن کافی باشد؛ مثل اعتبار اختصاص در مورد چیزی به صرف تصور فاعل دیگری که بدان نیاز دارد یا اینکه هیچ نیازی به تصور فعل و تصدیق به فایده نداشته باشد.

۳-۳. قصدی بودن

واژه قصد (Intention) در کاربردهای زبانی عمدتاً در شش معنای ذیل به کار می‌رود:

۱. گاهی مراد از قصد همان اراده درباره هر فاعلی است که نسبت به فعلش دارای اختیار و آگاهی است. طبق این معنا، نسبت قصد با فعل اختیاری همان نسبتی است که در هریک از دو معنای اراده با فعل اختیاری وجود دارد؛
 ۲. گاهی مراد از قصدی که به فاعل مختار نسبت داده می‌شود علت غایی (علم و میل به فعل) است؛ اعم از اینکه این علم و میل به فعل، زاید بر ذات فاعل و عارض بر آن باشد یا اینکه عین ذات او بوده، از آن جدا نباشد. قصد به معنای علت غایی فعل اختیاری، فراوان در ادبیات عرفی به کار می‌رود و به لحاظ فلسفی ضرورتاً وجودی مغایر با وجود فاعل ندارد. از این رو زیادت قصد بر ذات فاعل به این معنا مخصوص فاعل‌هایی است که مبادی علمی و شوقی فعل در ایشان زاید بر ذاتشان است؛

۳. قصد در کاربردی دیگر، به معنای مبدأ تصویری‌ای است که فاعل پیش از عمل به صورت تفصیلی از آن آگاه است و انجام فعل را به منظور تحقق آن تصویر دنبال می‌کند؛ خواه علاوه بر آن، مورد تصدیق تفصیلی فاعل قرار بگیرد (فاعل بالقصد) یا اینکه صرف تصور فعل برای تحصیل آن کافی باشد (فاعل بالعینیه)؛ مثل مهندسی که در حال گزارش از تصور تفصیلی خود از کار برای دیگران است و می‌گوید: «قصد ما از این کار این است که...» یا کسی که در توجیه کار تصادفی و نامطلوب خود می‌گوید: «قصدی نداشتیم». قصد به این معنا، طرح پیشین فاعل برای تحقق فعل است (سرل، ۲۰۱۰، ص ۳۸)؛

۴. کاربرد دیگر قصد، مربوط به فاعل بالقصد است. قصد در این معنا، تصدیق تفصیلی به فایده فعل است و شامل مواردی که به صورت اجمالی تصدیق می‌شوند نیست. مثلاً درباره فاعلی که ناگهان چیزی به سویی پرتاب

شده و او بی‌درنگ آن را دفع می‌کند، گفته می‌شود او این کار را بدون قصد قبلی انجام داد (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۹۲؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ق، ج ۳، ص ۶۶۶)؛

۵. بر اساس معنای چهارم، کاربرد پنجمی نیز برای قصد به وجود می‌آید. قصد در این کاربرد، مطلق تصدیق به غایتی است که فاعل از فعل دنبال می‌کند؛ اعم از اینکه به صورت تفصیلی مورد توجه فاعل باشد یا اینکه فاعل آن را اجمالاً و بدون تأمل، تصدیق کرده باشد. این معنا مربوط به تفسیری است که برخی از فاعل بالقصد دارند. قصد در این معنا ملازم با آن نیست که فاعل آگاهی تفصیلی از کار و نتیجه آن داشته باشد یا اینکه نتیجه کار مطلوب حقیقی و کمال واقعی فاعل باشد، بلکه توجه اجمالی به کار و نتیجه آن کافی است و اشتباه در تشخیص خیر و فایده نیز ضرری به مقصود بودن نمی‌زند؛

۶. اصطلاح آخر قصد را *سرل* مطرح می‌کند (سرل، ۲۰۱۰، ص ۳۳). وی معتقد است که علاوه بر قصد پیش از فعل، قصد دیگری نیز وجود دارد که در حین عمل تحقق می‌یابد. قصد حین عمل متأخر از تصور و طرح پیشین فاعل از فعل است؛ اما چنین نیست که در همه مواردی که قصد حین عمل محقق است، مسبوق به طرح پیشین (Plan) فاعل از فعل باشد؛ زیرا کاملاً مفروض است که شخص علی‌رغم اینکه هیچ طرح قبلی‌ای از فعل نداشته است، فعل را از روی قصد و آگاهی انجام دهد. مثلاً وقتی کسی روی یک صندلی نشسته و می‌اندیشد و یک دفعه بدون طرح قبلی بلند می‌شود و قدم می‌زند، عمل انسان بدون هیچ طرح قبلی محقق می‌شود؛ اما با این حال نمی‌توان گفت که فاعل انجام این افعال را قصد نکرده است.

به اعتقاد *سرل* قصد حین عمل، مؤلفه ایجابی عمل است؛ بدین صورت که اگر من قصد حین عمل داشته باشم، در آن صورت تلاش می‌کنم و اگر عمل با موفقیت انجام شود قصد حین عمل موجب حرکت بدنی شده است. نزدیک‌ترین واژه به قصد حین عمل «تلاش کردن» است (سرل، ۱۹۹۵، ص ۴۰).

«قصد حین عمل» به معنای چیزی که مستقل از قصد پیشین فاعل است، با چالش‌هایی روبه‌روست و در اینجا مجالی برای بررسی این دیدگاه نیست. بنابراین با فرض اینکه چنین معنایی از قصد وجود دارد، همچون سایر معانی قصد، نسبت این معنا را با اعتبار به عنوان چیزی که منشأ امور اعتباری است، پی می‌جویم.

با توجه به این مقدمه باید گفت که اگر مراد از قصد همان اراده باشد، نسبت اعتبار با قصد به معنای اراده، همان نسبت اعتبار با اراده است؛ اما نسبت قصد به معنای علت غایی با اعتبار، به‌ویژه با توجه به اینکه ما علت غایی را علم و میل به فعل می‌دانیم، اعم از آنکه در قالب علم حصولی درآمده باشد یا اینکه در این قالب نبوده و عین ذات فاعل باشد، این طور است که اعتبار همواره مسبوق به قصد است؛ زیرا همان‌طور که پیش از این گذشت، اعتبار یکی از افعال اختیاریه انسان است که منشأ تحقق امور اعتباری است و از آنجاکه هیچ فعلی از افعال اختیاری خالی از علت غایی نیست (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۴)، قصد به این معنا مقوم هر فعل اختیاری از جمله اعتبار است و فاعل

اعتبار، از آن جهت که می‌داند اعتبار او تأمین‌کننده کمالی از کمالات مقوم اوست یا اینکه مقتضای کمالی از کمالات موجود اوست، آن را صادر می‌کند.

اما در مورد نسبت اعتبار و قصد به معنای سوم، چهارم و پنجم نیز به صورت یک قاعده کلی می‌توان گفت که حضور تصور امر اعتباری و تصدیق به فایده آن برای اعتبار فی‌نفسه و به خودی خود لازم نیست. آنچه لازم است، وجود مبدأ علمی برای تحقق شوق به اعتبار است. به تعبیر دیگر، جهت مطلوبیت صدور اعتبار خاصی از فاعل معتبر، لازم است که برای او معلوم باشد، اما لازم نیست که از سنخ علم حصولی باشد. بنابراین علم به مطلوبیت اعتبار، همان مبدأ علمی‌ای است که منشأ شوق به اعتبار و سپس تحقق آن می‌شود و هیچ ضرورتی ندارد که این مبدأ علمی از سنخ علم حصولی (تصور و تصدیق) باشد، بلکه گاهی به صورت اجمالی و بسیط به همراه علم حضوری به ذات فاعل معتبر برای او موجود است.

اما درباره نسبت قصد حین عمل با اعتبار باید گفت که اولاً اگر قصد حین عمل اختصاص به افعالی داشته باشد که بخشی از آن فعالیت بدنی است، اساساً قصد حین عمل درباره اعتبار معنا ندارد؛ زیرا اعتبار یک عمل درونی و ذهنی است نه بدنی؛ ثانیاً اگر قصد حین عمل، به افعالی اختصاص داشته باشد که دارای تدریج و پیوستارند، اعتبار در صورتی دارای قصد حین عمل خواهد بود که بتوان اعتبار را امری غیرآنی و دارای تدریج و پیوستار دانست؛ اما اگر قصد حین عمل به معنای قصدی باشد که در ضمن فعل و به همراه آن تحقق دارد، به‌گونه‌ای که تحقق آن در افعال دفعی و غیرتدریجی نیز معنا داشته باشد، قصد حین عمل درباره اعتبار تحقق دارد و به معنای آن است که تحقق اعتبار هم مسبوق به قصد است و هم همراه آن؛ ثالثاً قصد حین عمل در صورتی منحاز و مستقل از قصد پیشین است که قصد در معنای اول و دوم نباشد؛ زیرا در این صورت قصد حین عمل، همان قصد پیشین خواهد بود که در هنگام تحقق عمل و به همراه آن حضور دارد، لکن از آن جهت که در مرحله و مرتبه‌ای بعد از مرتبه و مرحله پیش از فعل تحقق دارد، می‌توان بین آن دو تفکیک قائل شد.

۳-۴. آگاهانه بودن

درباره رابطه اعتبار و آگاهی دو پرسش مهم وجود دارد. پرسش نخست آن است که با توجه به انواعی که برای آگاهی متصور است (مثل آگاهی حضوری و حصولی و تصویری و تصدیقی)، آیا نوع خاصی از آگاهی را می‌توان برشمرد که با صدور اعتبار در همه موارد آن ملازمه داشته باشد یا اینکه همراهی آن با هر یک از اقسام آگاهی بسته به شرایط مختلف متفاوت است؟ پرسش مهم دیگر آن است که متعلق آگاهی در اعتبار چیست و آگاهی از چه چیزهایی در صدور اعتبار اثرگذار است؟

به اعتقاد فلاسفه، فرض تحقق اختیار در مورد فعلی، مستلزم تحقق علم نسبت به آن فعل است؛ به‌گونه‌ای که امکان ندارد چیزی فعل اختیاری فاعل باشد، اما فاعل به آن علم نداشته باشد (صدرالمألهین، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۳؛ طباطبائی، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۷۰۵) و لازم است که این علم قبل از صدور فعل از فاعل برای او وجود داشته باشد

(عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۵۹، به نقل از: جامع الافکار و ناقد الانظار، ج ۲، ص ۲۰۸). بنابراین اگر اعتبار به صورت اختیاری از فاعل معتبر صادر می‌شود، این صدور اختیاری مستلزم علم پیشین فاعل نسبت به آن است. مقصود از علم پیشین معتبر به اعتبار، علمی است که مشروط به وجود اعتبار نیست و در مرتبه‌ای پیش از مرتبه وجود اعتبار برای فاعل حاصل است. علم پیشین معتبر به اعتبار، به سه صورت قابل تصویر است: علم پیشین ذاتی، علم پیشین مغایر ذات متصل و علم پیشین مغایر ذات منفصل.

ما در اینجا از بحث درباره علم پیشین مغایر ذات منفصل و نسبت اعتبار با چنین علمی درمی‌گذریم؛ زیرا اولاً این نوع از علم با همه تقریرهایی که از آن شده است به فرض پذیرش، تنها درباره ذات اقدس الهی ادعا شده است؛ ثانیاً به نظر می‌رسد که همه تقریرها از این نوع علم دچار اشکال است.

اما در خصوص علم پیشین ذاتی معتقدیم که هر فاعل مجردی دارای این نوع از علم نسبت به فعلی است که هستی آن، ناشی از وجود اوست؛ زیرا:

اولاً فاعل قبل از انجام فعل، هنگامی که فاعلیتش نسبت به فعل، بالفعل شده و برای صدور فعل از جانب او حالت منتظره‌ای وجود ندارد، به همراه علم به ذات خود، به فاعلیت خود نسبت به فعل مزبور نیز علم دارد؛ چراکه فاعلیت فاعل به لحاظ هستی‌شناختی، غیر از وجود آن نیست و علم فاعل به فاعلیت خود در حین فاعلیت از یک سو عین علم به ذات فاعل است و از سوی دیگر بدون علم به فعل محقق نمی‌شود؛ چراکه فاعلیت امری اضافی و دوطرفه است و علم به یک طرف در امور اضافی بدون علم به طرف دیگر قابل تحقق نیست؛

ثانیاً فعل اختیاری‌ای که وجود آن، ناشی از وجود فاعل است و فاعل هستی آن را ایجاد می‌کند، به اقتضای قواعد تشکیک وجود، وجود برتر آن شیء است؛ یعنی وجود فاعل همان وجود فعل است، اما به نحو برتر؛ و از آنجاکه هر فاعل مجردی وجود خودش را پیش از صدور فعل به علم حضوری می‌یابد، باید گفت که وجود فعل خود را نیز پیش از تحقق آن، به صورت حضوری و به عین علم به وجود خودش می‌یابد. بنابراین علم فاعل به خودش، عیناً همان علم او به معلولش است، لکن به نحو برتر و کامل‌تر. براین اساس می‌توان گفت که هر اعتباری از آنجاکه معلول فاعل معتبر است، مسبوق به علم پیشین ذاتی فاعل معتبر نسبت به آن است.

اما درباره علم پیشین مغایر متصل که همان علم حصولی پیش از اعتبار است، باید گفت هر فعلی از افعال فاعل مجرد، نسبت به تقدم علم حصولی دو صورت دارد: یا تقدم علم حصولی از فعل بر صدور فعل ضرورت دارد؛ یا به گونه‌ای است که تقدم علم حصولی بر فعل ضروری نیست. صورت دوم، خود به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، افعالی هستند که محال است مسبوق به علم حصولی باشند؛ مثل فاعلیت خداوند نسبت به صادر اول یا فاعلیت انسان نسبت به نخستین صورت ذهنی. در این موارد، علم پیشین به فعل تنها به صورت علم پیشین ذاتی قابل تحقق است. قسم دوم افعالی هستند که تحقق علم حصولی پیش از فعل در آنها محال نیست؛ افعالی که تقدم علم

حصولی بر آنها به‌خودی‌خود ممکن است؛ مثل سخن گفتن که ممکن است به همراه تأمل و تصور دقیق کلمات یا بدون تصور و تصدیق جوانب کلام از متکلم صادر شود.

تعیین‌کننده وجود یا عدم علم حصولی پیش از فعل در قسم اخیر، نیازی است که فاعل را به سوی ایجاد علم حصولی پیش از فعل سوق می‌دهد؛ زیرا نسبت فعل و فاعل گاه به گونه‌ای است که فاعل به جهت شدت وجودی خود یا ویژگی‌هایی که مربوط به فعل خاص است، نیازی به ایجاد علم حصولی پیش از ایجاد ندارد؛ مانند افعالی که بر اثر تکرار به عادت تبدیل می‌شوند و بدون تأمل و تروی از انسان صادر می‌گردند. گاه نیز نسبت فعل و فاعل به گونه‌ای است که فاعل به سبب ضعف وجودی خود یا ویژگی‌هایی که مربوط به فعل است، نیازمند ایجاد علم حصولی پیش از ایجاد است؛ مانند طراحی و ساخت یک پل که فاعل انسانی آن برای انجام بهینه و مطلوب آن کار، نیازمند تصور دقیق جوانب فعل، محاسبات دقیق و تصدیق تفصیلی به آن است.

با توجه به این مطالب، نسبت اعتبار و علم حصولی پیش از صدور به عنوان نوعی از افعال فاعل مختار از این قرار است:

۱. در برخی موارد مفروض اعتبار امکان ندارد که اعتبار بدون تحقق علم حصولی پیش از اعتبار محقق شود؛
۲. در برخی موارد مفروض اعتبار امکان ندارد که اعتبار به همراه تحقق علم حصولی پیش از اعتبار محقق شود؛
۳. در برخی موارد مفروض اعتبار، هیچ‌یک از وجود یا عدم علم حصولی پیش از فعل برای صدور اعتبار از فاعل معتبر ذاتاً ضرورت ندارد، بلکه وضع به گونه‌ای است که فاعل معتبر به جهت کمالی که نسبت به صدور اعتبار خاصی دارد، هیچ نیازی به علم حصولی پیش از اعتبار (تصور و تصدیق به جوانب اعتبار) ندارد و گاه هم فاعل اعتبار به جهت ضعف وجودی معتبر نسبت به اعتبار مفروض، نیازمند تصور دقیق جوانب اعتبار و تصدیق به فواید آن است.

۳-۵. تجرد

افعالی که از انسان صادر می‌شوند، در ادبیات متفکرانی که به افعال انسانی و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند به دو دسته افعال درونی و افعال بیرونی تقسیم می‌شوند. این دسته‌بندی با عناوین افعال ظاهری و باطنی، افعال بدنی و روحی، جسمانی و نفسانی، آلتی و قلبی، و جوارحی و جوانحی نیز مطرح شده است.

تعیین معیار دقیقی که بتواند موجب تمایز دقیق این دو دسته فعل باشد، کاری دشوار است و باید در جای خود، یعنی مباحث فلسفه کنش (philosophy of action) مورد بحث قرار گیرد؛ اما به نظر می‌رسد هر معیاری که در این زمینه ارائه شود عمدتاً ناشی از تمایزی هستی‌شناختی است و اساساً افعال درونی یا جوانحی، وجودهایی هستند که در ظرف عالم ماده محقق نمی‌شوند، بلکه ظرف تحقیقشان درون نفس انسان است و گاهی مسامحتاً گفته می‌شود این امور در ظرف ذهن تحقق می‌یابند. از این رو افعال درونی‌ای همچون اعتبار، ویژگی‌هایی جسمانی همچون وضع، ابعاد سه‌گانه، مکان‌داری، زمان‌داری و قابلیت برای تقسیم و تجزیه ندارند و می‌توان گفت که دارای مرتبه‌ای از مراتب تجرد هستند.

هر فاعل مختاری تلاش دارد که فعل را به آنچه مدنظر دارد برساند؛ به نحوی که امکان ندارد کسی فعلی اختیاری را با کمال بی‌علاقگی و نفرت انجام دهد و هیچ جهت مطلوبیتی برای فاعل نسبت به آن فعل وجود نداشته باشد. جهت مطلوبی که در فعل وجود دارد، فاعل را به سوی آن سوق می‌دهد؛ خواه این مطلوبیت ناشی از کمالی باشد که در فعل وجود دارد و خواه این ناشی از نقصی باشد که در فاعل وجود دارد؛ مثل کسی که گرسنه است و غذا می‌خورد تا گرسنگی خود را برطرف سازد.

اعتبار نیز به عنوان فعلی از افعال اختیاری از این قاعده مستثنا نیست. بنابراین اگر پرسیده شود که فاعل در پس اعتبار به دنبال چیست، به صورت کلی می‌توان گفت که بسته به نسبتی که آن اعتبار با فاعل دارد، گاهی تحقق اعتبار مزبور ملازم با تحقق جهت کمالی‌ای است که می‌تواند نقصی از فاعل را برطرف کند و گاه منشأ غایی اعتبار، ویژگی بالفعلی است که فاعل به سبب وجود این ویژگی، اعتبار معطوف به آن را دنبال می‌کند.

بنابراین در هر دو صورت مفروض، اعتبار در ظرف آگاهی فاعل، ملازم با جهت مطلوبی است که فاعل آن را خواسته و دوست می‌دارد. با این همه پرسشی که در اینجا رخ می‌نماید این است که اعتبار چه ویژگی‌ای دارد که موجب می‌شود فاعل معتبر آن را دنبال کند؟ در پاسخ می‌توان گفت که از آنجاکه اعتبار واسطه تحقق امور اعتباری است و به تعبیری نسبت به تحقق امور اعتباری حیثیتی آلی دارد، هدف از اعتبار، تحقق امور اعتباری با کارویژه‌ها و کارکردهایی است که تحقق امر اعتباری مستلزم آن است؛ وضعیت‌های خاصی که در ظرف تحقق اعتبار محقق می‌شود و متعلق خواست و توجه فاعل است. برای مثال نام‌گذاری را که یکی از مهم‌ترین اعتبارهای انسانی است در نظر بگیرید. نام‌گذاری مستلزم تحقق وضعیتی میان یک لفظ و شیء مسماست که به وسیله آن می‌توان آن به صورت کلامی به شیء اشاره کرد. این اشاره کلامی گاه برای اغراض دیگری همچون تحقیر، تکریم، ترویج و تشویق انجام می‌شود. به عبارت دیگر اعتبار نام در واقع جعل هویت نام برای برقراری حالت یا وضعیتی است که فاعل معتبر تلقی می‌کند از طریق آن می‌توان به آن وضعیت یا حالت دست یافت.

غایتی که اعتبار بدان منتهی می‌شود ممکن است اساساً مد نظر فاعل معتبر نباشد و حتی برای او نامطلوب باشد، اما به هر حال چیزی است که اعتبار آن امر اعتباری بدان منتهی شده است؛ همچون قانونی که مجلس یک کشور برای توسعه اشتغال تصویب می‌کند، لکن به دلیل محاسبه نکردن دقیق شرائط از طریقی که پیش‌بینی نشده است منجر به بیکاری شمار فراوانی از کارگران می‌شود.

نکته دیگر آن است که اعتبار امر اعتباری اعم از آن است که آن اعتبار به منصف ظهور برسد؛ زیرا ممکن است فاعل معتبر به دلایلی از ترتب اعمال خود بر اساس آن صرف‌نظر کند یا به دلیل موانعی خارج از اختیار معتبر، اعتبارش اجرایی و عملی نگردد؛ همچون قوانینی که معتبر اعتبار می‌کند و مجریان اجرا نمی‌کنند یا قانونی که تصویب می‌شود، ولی به دلیل خاصی اجرا نمی‌شود.

۶۱-۳. آیا اعتبار معطوف به اغراض و امیال معتبر است؟

به اعتقاد علامه، ساختار وجودی انسان دارای نیازهایی است که توسط قوا و دستگاه‌هایی که در ساختار طبیعی انسان وجود دارد تأمین می‌شوند. برای مثال بدن انسان نیازمند آب و غذاست و احساس گرسنگی و تشنگی قوا و دستگاه گوارشی انسان را تحریک می‌کند تا در صدد برآید که این احساس باطنی را ارضا کند. آن‌گاه طبیعت قوه گوارشی، موجب پیدایش صوری از احساس خوشی و بدی نسبت به مواد خارجی می‌شود، بدون اینکه ادراک و اندیشه‌ای در کار باشد. سپس در مرحله بعد این صورتهای احساسی در قالب اندیشه و ادراکاتی از قبیل حسن و قبح میان خود و ماده خارجی همچون «آب» اعتبار می‌شود تا انسان بر اساس آن اعمال و رفتاری همچون «نوشیدن» را اختیار کند و به مقصود خود، یعنی «سیراب شدن» برسد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵-۱۱۶). بنابراین علامه طباطبائی اعتبار و امر اعتباری را ناشی از عوامل احساسی و برخاسته از امیال انسانی می‌داند.

اما سرل معتقد است که نهادهای امری مستقل از میل اند؛ زیرا نهادهای حامل امری مثل حقوق، وظایف، الزامات، اجازه‌ها، اختیارات و استحقاق‌ها هستند که از آثار تحقق نهادهای به‌شمار می‌آیند (سرل، ۲۰۱۰، ص ۱۰) و به نظر سرل توان‌های تکلیفی از گرایش‌ها و امیال ما جدا و مستقل‌اند. مثلاً اگر من شیئی را به عنوان «ملک شما» به رسمیت بشناسم، در این صورت اذعان کرده‌ام که بدون اجازه شما نمی‌توانم در آن تصرف کنم؛ به گونه‌ای که حتی اگر دزد باشم، اذعان دارم که در ملک خصوصی شما تصرف بدون اجازه انجام داده‌ام (همان). این ویژگی توان‌های تکلیفی - استقلال از امیال و گرایش‌های فاعل - موجب انسجام و یکپارچگی جامعه و حفظ شیرازه تمدن انسانی است (همان).

حال پرسش این است که ادعای کدام‌یک از این دو نظریه‌پرداز درباره امور اعتباری و اعتبار درست است؟ به اعتقاد ما همان‌طور که علامه می‌گوید، اعتبار و امور اعتباری هم معطوف به غایت و هم ناشی از میلی هستند که از قوای نفسانی فاعل معتبر برمی‌خیزد؛ زیرا اعتبار فاعل‌های معتبری همچون انسان، وسیله‌ای برای تحصیل کمال و مزایای زندگی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۵؛ همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۳) و انسان این دسته ادراکات را برای رسیدن به مقاصد و کمالاتی که آنها را مستلزم سعادت خود می‌داند وضع، و از آنها بهره‌برداری می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۵۴). البته از آنجاکه به نظر می‌رسد اعتبار و امور اعتباری از فاعل‌های مجرد غیرمستکمل نیز صادر می‌شود، نباید میل را به معنای میلی که به صورت کیف نفسانی محقق می‌شود در نظر گرفت؛ زیرا در فاعل‌های کامل، نفس و کیفیات نفسانی وجود ندارند.

روح غایت‌گرایی در تفسیری که سرل از نهادهای واقعیتهای نهادی ارائه می‌دهد نیز وجود دارد. او دیدگاه خود را درباره چگونگی شکل‌گیری واقعیت‌های اجتماعی، بر عناصری مبتنی می‌کند که یکی از مهم‌ترین آنها تعیین کارکرد (Assignment of function) است. مقصود سرل از تعیین کارکرد آن است که فاعل معتبر شیئی را برای انجام کار معین در نظر می‌گیرد و لحاظ می‌کند (فوشن، ۲۰۰۰، ص ۱۷۹)؛ درحالی که آن شیء معین می‌تواند برای انجام

کارهای گوناگون به کار رود، لکن فاعل به سبب غایتی که دارد، آن را در جهتی خاص به کار می‌برد و غالباً با همین کارکرد آن را شناسایی می‌کند (سرل، ۱۹۹۵، ص ۱۴).

اما چگونه ممکن است سرل از سویی نهادها و امور اعتباری را معطوف به غایت بداند و از سوی دیگر آنها را مستقل از میل تلقی کند؟ احتمالاً او تلاش دارد با این عنوان به یکی از ویژگی‌های اعتبار و امور اعتباری اجتماعی اشاره کند؛ چراکه اگر یک نهاد یا واقعیت نهادی با فرض تحقق تمام شرایطی که برای برقراری آن لازم است در ظرف یک اجتماع پدید آید، به صرف مخالف بودن با امیال بعضی از افراد آن جامعه از بین نمی‌رود. برای مثال وقتی کسی با فرض تحقق تمام شرایطی که برای رئیس‌جمهور شدن لازم است رئیس‌جمهور می‌شود، وجود امیال مخالفی که دوست ندارند او رئیس‌جمهور باشد آسیبی به تحقق این واقعیت نهادی نمی‌زند؛ یا وقتی کسی با فرض تحقق همه شرایط برنده شدن در یک مناقصه، در مناقصه‌ای برنده می‌شود، مخالفت افراد دیگری که برنده نشده‌اند در تحقق آن واقعیت نهادی اثر نمی‌گذارد. این تفسیر با مثال‌هایی که سرل در ذیل این عنوان مطرح می‌کند، تأیید می‌شود (سرل، ۲۰۱۰، ص ۹). بنابراین مراد سرل از مستقل بودن توان‌های تکلیفی موجود در واقعیت‌های نهادی، استقلال توان‌ها و نهادها بعد از استقرار و به همراه تحقق همه شرایط آن است، نه اینکه نهادها و واقعیت‌های نهادی به کلی مستقل از میل باشند؛ زیرا اگر میلی که مخالف تحقق یک نهاد یا واقعیت نهادی است میل فرد یا افرادی باشد که در فروپاشی آن نهاد یا واقعیت نهادی مؤثرند، هم نهاد مزبور و هم توان‌های تکلیفی مضمون در آن، با تأثیرگذاری منفی شخص یا اشخاص مزبور تحت تأثیر قرار خواهند گرفت. این ادعای سرل نیازمند تحلیل دقیق‌تری است که باید در مباحث مربوط به بقای امور اعتباری بدان پرداخته شود.

۳-۷. معطوف بودن به ساختارها

اگر در موجودات خارجی تأمل کنیم و دایره وجودی هریک را از زمانی که به منصب ظهور می‌رسند تا زمانی که از بین می‌روند در نظر بگیریم و همچنین تمام اموری را که به این موجود مرتبطاند مد نظر قرار دهیم، به نحوی که هر چیزی که به نوعی مرتبط با آن باشد از این دایره بیرون قرار نگیرد، خواهیم دید که این مجموعه در عالم وجود کل واحدی را به وجود می‌آورد که هر جزء آن به گونه خاصی با دیگر اجزا مرتبط است و شبکه پیچیده ارتباطی کلانی را به وجود می‌آورد و تغییر در هر جزء از اجزای آن، کل را نیز تغییر می‌دهد.

این شبکه پیچیده ارتباطی در درون خود دارای کل‌ها و شبکه‌های خردتری است که هریک از آنها به گونه‌ای معنادار، در عین اینکه هریک دربرگیرنده اجزایی خاص با ارتباط‌هایی خاص است، ارتباط ویژه‌ای با دیگر اجزا و مجموعه‌های عالم دارد که موجب تمایز آن مجموعه از مجموعه‌های دیگر می‌شود؛ مجموعه‌هایی که برخی در طول هم هستند و برخی در عرض یکدیگرند. این سلسله به همین گونه ادامه می‌یابد تا به کوچک‌ترین اجزای عالم برسد؛ اجزایی که دیگر مرکب از اجزای دیگر نیستند و بسیط‌اند.

اما وقتی دو یا چند جزء گرد هم می‌آیند، به‌گونه‌ای که از اجتماع آنها یک «کل» ساخته می‌شود، این کل از دو صورت خارج نیست: یا ترکیب آن اجزا و کنار هم بودنشان موجب پیدایش فعلیت و صورت جوهری جدیدی در آن ترکیب می‌شود و یا فعلیت و صورت جدیدی را پدید نمی‌آورد. قسم اول را که ترکیب در آن معروف به ترکیب حقیقی است، «کل حقیقی» و قسم دیگر را که ترکیب در آن را ترکیب اعتباری می‌خوانند، «کل اعتباری» می‌نامیم.

در کل‌های حقیقی بر اثر اجتماع چند جزء، صورت نوعی و به‌تبع شخصیت واحد دیگری هم حاصل می‌آید و این امر امکان ندارد مگر اینکه آن دو یا چند چیز حالت «ماده‌ای» بیابند تا از نو «صورت» جدیدی به آن اضافه گردد. پیدایش این صورت جدید، حیث وحدت جدیدی برای آن مرکب به وجود می‌آورد؛ مانند عناصر تشکیل‌دهنده یک گیاه که علی‌رغم اینکه اجزایش کثرت بالفعل دارند، در ذیل صورت نباتی‌ای که بر روی مجموع آنها محقق شده، یک گیاه خاص را تشکیل می‌دهند (مصباح، ۱۳۸۰، ج ۲، درس ۵۴). اما در «کل اعتباری» علاوه بر اجتماع اجزا در کنار هم، صورت جوهری جدیدی حاصل نمی‌شود (همان). این کل‌های اعتباری به نوبه خود به دو گونه تقسیم می‌شوند: کل‌های اعتباری طبیعی و عینی مثل کوه‌ها و رودخانه‌ها، و کل‌های اعتباری ذهنی، مانند سازمان‌ها و سیستم‌های اجتماعی. اجزا در هر دو نوع کل حقیقی و کل اعتباری، تحت ساختاری ویژه قرار می‌گیرند که هویت آن کل وابسته به آن است.

مراد ما از ساختارها همین شبکه‌های نظام‌مندی است که در قالب و صورتی خاص، اجزا و عناصر کل را به هم مرتبط می‌سازند. هر جزئی از اجزای یک ساختار با توجه به موقعیتی که در آن ساختار دارد، دارای نسبتی با دیگر اجزاست که با تغییر آن نسبت، ساختار قبل نیز تبدیل به ساختار جدید می‌شود. نسبت و ارتباطی که بین اجزاء هر ساختار وجود دارد، نتیجه و غایتی را رقم می‌زند که بر آن «کل» حاکم است. از این‌رو هر تغییری که در کل فرض شود، در رابطه مستقیم با ساختار و نسبت‌های حاکم بر آن است. این بدان معناست که هر گاه چیزی در ساختار عالم پیدا می‌شود یا از بین می‌رود و در یک کلمه هر گاه تغییری در عالم روی می‌دهد (اعم از اینکه تغییر مزبور در کل‌های حقیقی باشد یا تغییر در کل‌های اعتباری) ساختار حاکم بر کل جهان در وضعیتی متمایز قرار می‌گیرد.

بنابراین با اعتبار اموری همچون ازدواج یا پول، علاوه بر آنکه شیء جدیدی (اعتبار) در عالم وجود حادث می‌شود، نسبت‌های اعتباری ذهنی‌ای که در ظرف تحقق امر اعتباری، با هویت اعتبارشده مرتبط‌اند نیز تغییر می‌کنند. البته این تغییرات در صورتی که به منصف ظهور برسند، در برخی موارد موجب تغییر در اوضاع طبیعی‌ای می‌شوند که پیش از آن در ظرف تحقق اعتبار موجود بوده‌اند.

۳-۸. دارای متعلق بودن

امور نفسانی همچون تصور، حکم و عشق، ناظر به چیزی یا دربرگیرنده چیزی به عنوان متعلق خود هستند. این ویژگی در ادبیات فلسفه اسلامی با عنوان «ذوالإضافة» یا «ذات اضافه» مورد اشاره قرار می‌گیرد. فیلسوفان اسلامی این اصطلاح را

ذیل مباحثی که درباره حقیقت علم حصولی و اقسام آن مطرح شده است به کار می‌برند. منظور ایشان از ذات اضافه بودن علم این است که لازمه تحقق علم، وجود نوعی ارتباط و اضافه بین عالم و معلوم است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۹۵).

در اندیشه فلسفی غرب ویژگی intentionality یا ناظر به چیزی بودن که از ریشه intention است و معمولاً به «حیث التفاتی» ترجمه می‌شود، درباره پدیده نفسانی‌ای که دارای این ویژگی باشد به کار می‌رود (سرل، ۲۰۱۰، ص ۲۵). این واژه که در ابتدا توسط فیلسوفان قرون وسطا ابداع شد و در دسته‌بندی معقولات به اولی و ثانیه (کراتمن، ۱۹۸۲، ص ۴۸۱) به کار می‌رفت (ساگاما و کمپینن، ۱۹۸۶، ص ۱۱)، از فیلسوفانی همچون ابن‌سینا گرفته شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۱ (المنطق)، ص ۱۵؛ همو (الالهیات)، ص ۱۰-۱۱؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۴۷).

مهم‌ترین کاربرد این واژه بعد از قرون وسطا، در آثار برنتانو، هوسرل و سرل دیده می‌شود که حیث التفاتی را مبنای طراحی دو نظریه جدید در باب ادراکات انسان قرار داده‌اند. سرل معتقد است که نخستین عنصر برای تحقق اموری مثل پول و ازدواج، حیث التفاتی است؛ زیرا تفاوت اساسی میان واقعیت‌های طبیعی و اجتماعی در این است که واقعیت‌های اجتماعی متضمن نوعی حیث التفاتی جمعی‌اند (سرل، ۱۹۹۵، ص ۳۷). انسان‌ها با داشتن حالت‌های التفاتی جمعی، وارد رفتارهای جمعی می‌شوند. باورهای مشترک، اهداف مشترک، قصد و مشارکت در تحقق یک فعل، همگی حالت‌های التفاتی‌ای هستند که در یک رفتار جمعی وجود دارند. افراد یک جامعه توسط حیث‌های التفاتی جمعی (باور مشترک، هدف مشترک و قصد مشترک) چیزی همچون امتداد سنگ‌ها در یک منطقه را واجد شأنی جدید می‌سازند که به موجب آن واقعیت نهادی مرز جغرافیایی به وجود می‌آید (همان). بنابراین رفتار جمعی وضع کارکرد شأن، دارای حیث التفاتی و متعلق است.

این متعلق در عبارات سرل صراحتاً مورد تأکید قرار نمی‌گیرد؛ اما ظاهراً همان کارکرد شأنی است که در نتیجه فرایند ایجاد واقعیت اجتماعی محقق می‌شود. متعلق داشتن اعتبار در میان کلمات علامه طباطبائی، اگرچه مورد تصریح قرار نمی‌گیرد، اما به‌روشنی از سخنان وی قابل استنتاج است؛ زیرا اعتبار در دیدگاه علامه، نوعی ادراک تصدیقی غیرحقیقی (کاذب) است (طباطبائی، ۱۴۲۸ ق، ص ۳۶۴) و هر تصدیقی به نسبت موجود میان موضوع و محمول آن تعلق می‌گیرد. به نظر می‌رسد که اختلاف در تعیین متعلق اعتبار در این دو دیدگاه ناشی از مبانی تحلیل امور اعتباری است که در هریک از آنها وجود دارد؛ اما موضع این نوشته درباره متعلق اعتبار این است که اعتبار فعلی از افعال فاعل ارادی است که فاعل معتبر به واسطه آن، امر اعتباری را ایجاد می‌کند و در حقیقت اعتبار همان ایجاد امر اعتباری است. ایجاد، هویتی است که همواره به چیزی تعلق می‌گیرد و به تعبیری ایجاد همواره ایجاد چیزی بوده و هویتی ذوالاضافه است. هویت ذوالاضافه هویتی است که بدون اضافه و بدون طرف اضافه، آن هویت، دیگر آن هویت نیست. برای مثال هویت علمی، هویتی ذات اضافه به معلوم است؛ به‌گونه‌ای که هویت علمی بدون معلوم، هویت علمی نیست.

بنابراین اعتبار که در حقیقت همان ایجاد امر اعتباری است، دارای هویتی ذوالاضافه یا ذات اضافه است؛ یعنی بدون متعلق اعتبار، اعتبار نخواهد بود؛ همان‌طور که نمی‌توان تصور کرد اعتبار بدون متعلق تحقق یابد یا اینکه متعلق آن با چیز دیگری جابه‌جا شود.

متعلق اعتبار همان چیزی است به واسطه اعتبار ایجاد می‌شود. بنابراین متعلق اعتبار همان هویت اعتباری است. این ویژگی، ویژگی اعتبار است، از آن جهت که اعتبار است. بنابراین هر جا که اعتبار تحقق یابد دارای این ویژگی‌ها خواهد بود.

۳-۹. دارای محتوا بودن

از جمله ویژگی‌های دیگری که می‌توان برای اعتبار برشمرد این است که اعتبارها دارای محتوا هستند. برای تبیین این ویژگی لازم است که ابتدا که منظور خود از محتوا را بیان کنیم. بحث درباره محتوای اعتبار به سه صورت ممکن است مطرح شود:

۱. نخست اینکه اعتبار از آنجا که یکی از امور دارای حیث التفاتی است، دارای محتوایی است که غالباً هم در قالب یک قضیه بیان می‌شود. برای مثال همان‌طور که در دو گزاره «من باور دارم که احمد ایستاده است» و «من باور دارم که احمد رفته است» وجه تمایز این دو باور به محتوایی است که ذیل حیث التفاتی باور قرار دارد، درباره اعتبار نیز محتوایی وجود دارد که به خود آن اختصاص دارد؛ مثل اینکه ایرانی‌ها اعتبار می‌کنند که از سمت راست خیابان حرکت کنند (سرل، ۲۰۱۰، ص ۲۷)؛

۲. صورت دیگر اعتبار همچون اخبار، امید و تخیل، از جمله افعال نفسانی است که متضمن بازنمایی و حکایت از چیزی است؛ بر خلاف افعالی مثل تحرک و تغذیه که متضمن حکایت و بازنمایی نیستند (همان)؛

۳. اما تقریر دیگر این است که اعتبار از آن جهت دارای محتوا شمرده شود که در متنی برساخته از اشخاص، اشیا، واقعیت‌های طبیعی، امور غیرطبیعی، وراثت، داشته‌های ذهنی معتبر و مخاطبان، ساختارهای حاکم بر وضعیت تحقق اعتبار مفروض محقق می‌شود و باقی می‌ماند. همراهی اعتبار با این امور و تحقق آن در چنین متنی، محتوایی اختصاصی برای هر اعتبار مفروض فراهم می‌آورد که با محتوای اعتبار دیگر در متن دیگر متفاوت است. این نکته بدان معنا نیست که هیچ نقطه اشتراکی بین دو اعتبار مفروض وجود ندارد، بلکه همان‌طور که تحقق یک صورت نوعیه در دو فرد مادی علی‌رغم تفاوت‌هایی که آن دو فرد از جهت تفرد دارند، نقاط اشتراکی بسیاری نیز به تبع اشتراک در صورت نوعیه ایجاد می‌کند، تحقق یک اعتبار با محتوای خاص خود نیز می‌تواند حاوی اشتراکاتی با محتوای دیگر اعتبارهای همسان باشد؛ مانند اعتبار ازدواج زن و مرد در نقاط مختلف جهان که علی‌رغم تمایز و افتراق بسیاری که در این بین دیده می‌شود، اشتراکات فراوانی نیز وجود دارد.

۳-۱۰. تحقق در زمینه

هیچ اعتباری بدون ارتباط با نیازهای فاعل معتبر و ویژگی‌های ذهنی و مزاجی او، بدون ارتباط با طبیعتی که در پیرامون اوست، بدون ارتباط با نیازهایی که در اشیای پیرامون او وجود دارد، بدون ارتباط با اجتماعی که در آن زندگی می‌کند، بدون ارتباط با نهادها و سازمان‌هایی که زندگی او را احاطه کرده است و در یک کلام بدون ارتباط

با ساختارهای حقیقی و اعتباری که در پیرامون اوست یا به تعبیر واضح‌تر بدون ارتباط با جهانی که پیش از اعتبار وجود دارد، محقق نمی‌شود. مثلاً وقتی در یک جامعه ابتدایی قرار است برای نخستین بار کسی به عنوان رئیس قبیله انتخاب شود و دیگران از او اطاعت کنند، اینکه چرا افراد قبیله تصمیم می‌گیرند که نهادی به نام «ریاست قبیله» اعتبار کنند و اینکه نهاد ریاست را چگونه اعتبار می‌کنند و اینکه چه کسی را به عنوان رئیس قبیله برمی‌گزینند، مرتبط با زمینه‌هایی (همچون باورها، امیال، اغراض، طبیعت پیرامون آنها، سبک زندگی، استعدادها و مهارت‌هایی که در هر یک از افراد وجود دارد) است که پیش از اعتبار ریاست در آن قبیله وجود دارد.

نزدیک‌ترین زمینه‌هایی که در شکل‌گیری اعتباری خاص تأثیر می‌گذارند، گرایش‌ها و شناخت‌های انسان هستند و زمینه‌های دیگر از طریق ایجاد گرایش‌ها و شناخت‌های جدید بر فرایند اعتبار اثر می‌گذارند. زمینه‌های تأثیرگذار بر اعتبار به زمینه‌های وجودی و زمینه‌های عدمی تقسیم می‌شوند. زمینه‌های عدمی اموری هستند که در پیرامون فاعل و در مرتبه فاعل حضور ندارند. گاهی عدم تحقق برخی امور در کنار فاعل، تأثیر بیشتری بر فرایند تعیین اعتبار فاعل دارد.

نتیجه‌گیری

اصلی‌ترین مسئله‌ای که بحث از اعتباریات وجود دارد و مبنای دیگر مباحث است، پرسش از چیستی و ویژگی‌های هستی‌شناختی اعتبار و امور اعتباری است؛ امری که با نیم‌نگاهی به تاریخچه بحث از امور اعتباری، متوجه می‌شویم یا هیچ توجهی بدان نشده است یا اینکه دقت و بحث کافی درباره‌اش صورت نپذیرفته است.

ما در این مقاله به بخشی از مباحث مربوط به اعتبار به عنوان فعلی که منشأ تحقق امور اعتباری است پرداختیم که به نظر می‌رسد با تبیین آن، بسیاری از ابعاد مورد اختلاف درباره چیستی و هستی امور اعتباری هم به نتیجه خواهد رسید. مسئله اصلی مقاله این بود که اعتبار، دارای چه ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای است و در ذیل آن به پرسش‌های فرعی‌تری همچون نسبت این فعل و آگاهی، مادی یا مجرد بودن آن و غایت اعتبار پرداختیم. پس از تحلیل‌هایی عقلی این نتیجه به دست آمد که اعتبار، عین ربط به فاعل معتبر است؛ ارادی است؛ مجرد است؛ غایتمند است؛ به معنایی خاص دارای متعلق و محتواس است؛ در زمینه‌ها محقق می‌شود و با هریک از معانی قصد و آگاهی نسبتی ویژه دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی النجفی.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
- اشعری، علی بن اسماعیل، بی تا، *اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع*، مصر، المکتبه الأهریه للتراث.
- انیس، ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۲، *المعجم الوسیط*، ط. الرابعه، بی جا، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- آملی لاریجانی، صادق، ۱۳۷۸، *جزوه درس خارج اصول*، (منتشر نشده).
- پناهی شهری، محمد، ۱۳۹۲، *روان‌شناسی احساس و ادراک*، تهران، پیام نور.
- تریگ، راجر، ۱۳۸۶، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست، تهران، نشر نی.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *مصباح الفقاهه*، بی جا، بی نا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- رحمتی، محمدصادق، ۱۳۷۱، *روان‌شناسی اجتماعی معاصر*، تهران، سینا.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، ۱۳۷۶، *الندریعه*، تهران، دانشگاه تهران.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۰۲ق، *اسس المنطقیه للاستقراء*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- صدرالمآلهین، ۱۳۸۱، *المبدأ و المعاد*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۲، *نهایه الحکمه*، تعلیقه غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۴۰۳ق، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد فکری علامه طباطبائی.
- ____، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرّسین.
- ____، ۱۴۲۸ق، *مجموعه رسائل*، قم، باقیات.
- طریحی، فخرالدین، ۱۳۷۵، *مجمع البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عابدینی، جواد، ۱۳۹۵، *اعتباریات در اندیشه محقق اصفهانی و جان سرل*، رساله دکتری، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، *هستی‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ____، ۱۳۸۹، *نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- عراقی، ضیاءالدین، ۱۴۱۷ق، *نهایه الأفكار*، قم، انتشارات اسلامی.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایه الدرایه فی شرح الکفایه*، قم، سیدالشهداء.
- فرانزوی، استفن آل، ۱۳۸۵، *روان‌شناسی اجتماعی*، ترجمه مهرداد فیروزبخت و منصور قنادان، تهران، رسا.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۸۷، *هستی و جیستی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران، سروش.
- ____، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش.
- کریمی، یوسف، ۱۳۸۱، *روان‌شناسی اجتماعی*، تهران، ارسباران.

کوه‌کمره‌ای، محمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب‌البیع*، قم، انتشارات اسلامی.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۸۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

____، ۱۴۳۵ق، *تعلیق علی نه‌ایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۲، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

مظفر، محمدرضا، ۱۳۷۵، *المنطق*، قم، فیروز آبادی.

مقری قیومی، احمدبن محمدبن علی، ۲۰۰۱م، *المصباح المنیر*، بیروت، مکتبه ناشرون.

موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۹، *کتاب‌البیع*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تحریرات فی الاصول*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نائینی، محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *فوائد الاصول*، قم، انتشارات اسلامی.

Collin, Finn, 1997, **social reality**, New York, Routledge.

Craig, Edward , 1998, *Realism And Antirealism in Edward Craig* (ed), Routlage Ensylopedia of Philosophy.

Fotion, Nick, 2000, *John Searle*, Prinston University Press.

Hume, David, 2008, *A Treatise of human nature: a critical edition*, Oxford, Oxford University Press.

Kretzman, Christian, 1982, *Intentions and Impositions in The Cambridge History of Later Philosophy*, (ed), Norman Kretzman, Anthony Kenny and Jan Pinbarg, Cambridge University Press.

Miller, Robert L. & John D. Brewer (ed), 2003, *The A-Z of Social Research (A Dictionary of Key Social Science Research Concepts)*, Sage Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi.

Sagama, Seppo and Mtti Keppinen, 1986, *Historical Introduction to Phenomenology*, London and New York, Routledge.

Searle, John, 1995, *The Construction of Social Reality*, New York, The free press.

____, 2010, *Making the social world: the structure of human civilization*, Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig, 1974, *Philosophical Grammar*, Ed. by Rush, Translated by Anthony Kenny, California, University of California Press.