

## Logical Analysis of Allameh Tabataba'i's Itibari Perceptions with Epistemic Pluralism

**Seyed Ziauddin Olyanasab**

Associate Professor at Hazrat-e-Masoumeh University, Qom, Iran.

[anasabz@mail.tbzmed.ac.ir](mailto:anasabz@mail.tbzmed.ac.ir)

**Hassan Mohammadzadeh**

PhD student in Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology, Shahid Madani University of Azerbaijan.

[mohammadzadeh.h1367@gmail.com](mailto:mohammadzadeh.h1367@gmail.com)

### Abstract

This paper is about the logical analysis of Allameh Tabataba'i's itibari perceptions and epistemic pluralism, which examines their relationship. Allameh Tabataba'i invented the theory of itibari perceptions in the analysis of human epistemic plurals. This theory faces two different views. Some believe that there is a necessary relationship between itibari perceptions and epistemic pluralism with a relativistic interpretation of the theory, and through this theory, epistemic pluralism can be concluded. The question that arises is what is the relationship between these two theories? The author's assumes that, firstly, epistemic relativity is not accepted in the theory itself, secondly, epistemic pluralism cannot be deduced from the assumption of relativity. To prove his claim, the author of the article first explained the evidence of the lack of relativity in the theory, and after stating the differences between the two theories, he checked their necessary relationship by using logical analysis and library method. This article, which sought to evaluate the relation of these two theories, did not find any process that could result in epistemic pluralism. Dressing Allameh Tabataba'i's intellectual field from epistemic pluralism and rejecting the attribution of itibari perceptions to epistemological relativity is the most important result of the findings of the present research.

### Keywords

Allameh Tabataba'i, Itibari Perceptions, Epistemic Pluralism, Relativity of Knowledge, Logical Analysis.





# تحلیل منطقی ادراکات اعتباری علامه طباطبایی با پلورالیزم معرفتی

سید ضیاءالدین علیانسنب

دانشیار گروه قرآن و حدیث، دانشگاه حضرت معصومه (سلام الله علیها) قم.  
 olyanasabz@mail.tbzmed.ac.ir

حسن محمدزاده

دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.  
 mohammadzadeh.h1367@gmail.com

## چکیده

این پژوهش درباره تحلیل منطقی ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و پلورالیسم معرفتی است که نسبت تعلقی آنها را بررسی می‌کند. علامه طباطبایی در تحلیل کثرات معرفتی انسان، نظریه ادراکات اعتباری را ابداع نمود. این نظریه با دو دیدگاه متفاوت روبه‌روست. برخی با تفسیر نسبی‌انگارانه از نظریه معتقدند بین ادراکات اعتباری و پلورالیسم معرفتی، رابطه لزومی وجود دارد و می‌توان از طریق این نظریه، پلورالیسم معرفتی را نتیجه گرفت. سؤالی که مطرح می‌شود، این است که چه نسبتی میان این دو نظریه وجود دارد؟ فرض نگارنده این است که اولاً نسبت معرفتی در خود نظریه مورد قبول نیست، ثانیاً بر فرض نسبت، پلورالیسم معرفتی قابل استنتاج نیست. نویسنده مقاله برای اثبات مدّعی خود، ابتدا شواهد فقدان نسبت در نظریه را تبیین نمود و پس از بیان تفاوت‌های دو نظریه، با استفاده از تحلیل منطقی و روش کتابخانه‌ای، رابطه لزومی آنها را بررسی کرد. مقاله حاضر که به دنبال ارزیابی نسبت این دو نظریه بود، هر گونه فرایندی که بتواند پلورالیسم معرفتی را نتیجه دهد، به دست نیاورد. پیراستن ساحت فکری علامه طباطبایی از پلورالیسم شناختی و ردّ انتساب ادراکات اعتباری به نسبت معرفتی، مهم‌ترین نتیجه یافته‌های پژوهش حاضر است.

## واژگان کلیدی

علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری، پلورالیزم معرفتی، نسبت معرفت، تحلیل منطقی.

## مقدمه

یکی از آرای بدیع و نوین فلسفی عصر جدید، نظریه ادراکات اعتباری (Credit perceptions) است که توسط علامه طباطبایی مطرح شده است. هرچند نظریه مذکور در لابه‌لای آثار و کتاب‌های فلاسفه و اندیشمندان گذشته سابقه دارد<sup>۱</sup> و برخی این ابتکار علامه را متأثر از استادش، محمدحسین اصفهانی می‌دانند (غروی اصفهانی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱، ص ۳۱۷)، اما در پیشینه و تطوّر این نظریه، هیچ سخنی که دارای انتظام فکری و انسجام فلسفی باشد، وجود ندارد (مصلح، ۱۳۹۲، صص ۱۲ و ۲۲). نظریه مذکور بیانگر تحلیل علامه طباطبایی از پدیده تکثر و آرای گوناگون فکری می‌باشد. انگیزه طرح این نظریه از سوی ایشان، دستیابی به نوع هستی ادراکات اعتباری بود که شیوه بحث ایشان نیز فلسفی بودن آن را به اثبات می‌رساند. مباحث مربوط به این نظریه به طور عام در آثار فلسفی و اصولی علامه طباطبایی تحت عنوان «وضع» (طباطبایی، بی تا الف، ج ۱، ص ۱۶) و «وجود ذهنی» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۳۹)، «نفس الامر» (طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۱، ص ۲۷) و «معقولات اولی و ثانیه» (طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۱، ص ۱۱۶ و ج ۲، ص ۱۸۶) و همچنین به‌طور خاص در کتاب «اصول فلسفه و رئالیسم» (طباطبایی، ۱۳۸۷، صص ۱۱۳-۱۶۱)، «المیزان» (طباطبایی، بی تا ب، ج ۱، ص ۲۱؛ ج ۲، ص ۳۲۱؛ ج ۳، ص ۱۲۹؛ ج ۶، ص ۳۷۴؛ ج ۷، ص ۱۷۰؛ ج ۱۴، ص ۹۵؛ ج ۱۵، ص ۲۸۸؛ ج ۱۸، ص ۳۱۵) و کتاب «رسائل سبعة» تحت عنوان «رسالة فی الإعتباریات» (طباطبایی، ۱۳۶۲، صص ۱۲۳-۱۶۳) و در بخشی از «رسالة الولاية» (طباطبایی، ۱۳۶۰ ق، ص ۵ و ۱۳) مطرح شده است. علامه در بیان ادراکات اعتباری می‌گوید: «ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به‌منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و

۱. شیخ اشراق اولین فیلسوف بود که مفاهیمی چون وجوب و وجود را اعتباری نامید و ابن‌سینا بخشی این بحث را تحت عنوان «مشهورات» مطرح کرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۵ و صص ۳۴۶-۳۴۷ / سهروردی، ج ۲، صص ۶۴ و ۷۱-۷۲ / ابن‌سینا، ۱۴۳۴ ق، ص ۱۲۷).

جنبه وضعی، قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سر و کاری ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۸).

ممکن است برخی برای توجیه «نسبیت معرفت» (Epistemic relativity) و تأمین «تولرانس هنجاری و اجتماعی» (Tolerance) در سطح یک جامعه مدنی، از اعتباریات علامه بهره جسته و آن را پایه و اساس دیدگاه خود قرار داده و از این منظر پلورالیسم معرفتی (Cognitive pluralism) را به ساحت فکری علامه طباطبایی نسبت دهند.<sup>۱</sup> مقاله حاضر بر آن است، با مفهوم‌شناسی صحیح ادراکات اعتباری و تعیین رسالت و قلمرو آن و تحلیل منطقی این نظریه با پلورالیسم معرفتی، دیدگاه مذکور را اعتبارسنجی کرده و از ارتباط و استلزام منطقی این دو سخن بگوید. فرضیه نگارنده این است که اولاً: نسبیت ادعایی در خود نظریه قابل اثبات نیست، ثانیاً: بین دو نظریه یاد شده تفاوت‌های ماهوی و بنیادین وجود دارد و ثالثاً: هرگونه نسبتی که بتواند رابطه تولیدی و انتاجی اعتباریات علامه و پلورالیسم معرفتی به معنای نسبیت آن را به اثبات برساند، وجود ندارد و در نتیجه نمی‌تواند کثرت‌شناختی و تولرانس اجتماعی را توجیه و تأمین کند. در ضرورت بحث حاضر کافی است به پیامدهای نظری و اجتماعی پلورالیسم معرفتی همانند: «شکاکیت»، «نسبیت»، «لا ادری گری» و «ممنوعیت امر به معروف و نهی از منکر» در سطوح مختلف بشری، به‌خصوص در جوامع دینی توجه داشت که اهمیت پرداخت به آن را دوچندان می‌کند.<sup>۲</sup>

در پیشینه بحث حاضر هر چند در مورد «ادراکات اعتباری» و «پلورالیسم معرفتی» کتاب‌ها و مقالات مستقلی نوشته شده<sup>۳</sup> و برخی در مقام توجیه سخنان علامه طباطبایی برآمده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۷۳۳-۷۴۰/

۱. هرچند شهید مطهری لازمه ادراکات اعتباری را نسبیت در معرفت و منافی با جاودانگی احکام و اخلاق می‌داند، به دنبال توجیه این نظریه و اثبات فقدان نسبیت در آن است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، صص ۷۲۱، ۷۲۴ و ۷۳۳-۷۴۰).

۲. لگن هاووزن در این باره می‌گوید: تسامح نسبت به آرای دینی، مبتنی بر لیبرالیسم سیاسی است و شاید بتوان کثرت‌گرایی دینی را از راه رسیده‌ای به شمار آورد که برای این تسامح در صدد یافتن مبنایی الهیاتی است (لگن هاووزن، ۱۳۸۴، ص ۱۴).

۳. برای نمونه به کتاب ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (ره) و فلسفه فرهنگ نوشته علی اصغر مصلح مراجعه کنید.

سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳-۲۴۶ / جوادی، ۱۳۷۴، صص ۲۳ و ۲۵ / جوادی، ۱۳۸۲، صص ۵۹ و ۶۶ / بنی‌اسدی، ۱۳۹۵، صص ۶۲-۶۳)، اما با جست‌وجویی که نگارنده انجام داد، معلوم شد، اولاً: نوشته آنان با انگیزه دفاع از جاودانگی اخلاق بوده و ثانیاً: ناظر به نسبت درونی خود نظریه است، اما مقاله حاضر با انگیزه معرفت‌شناختی و در دفاع از ثبات معرفت، می‌کوشد، رابطه لزومی این دو نظریه را که یک تحلیل منطقی و برون‌گرا از نظریه است، ارائه کند. نگارنده با این سؤال جدی مواجه است که چه نسبتی میان ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و پلورالیزم معرفتی وجود دارد؟ مقاله حاضر با روش کتابخانه‌ای، به تحلیل منطقی سؤال اصلی مقاله و سؤالات فرعی زیر می‌پردازد:

۱. جنبه‌های اشتراک و افتراق دو نظریه کدام است؟
  ۲. چه نسبت تعلقی التزامی و منطقی بین دو نظریه وجود دارد؟
  ۳. نسبت تعلقی علی میان دو نظریه چه می‌باشد؟
- نخست مفاهیم کلیدی مقاله تبیین و سپس به مقایسه این دو گزاره ثابت و متغیر پرداخت می‌شود.

### ۱. مفهوم‌شناسی

معناشناسی کلمات به جهت تقدم مقام تصور بر تصدیق، از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. برای نسبت‌سنجی دو نظریه یادشده، شرط اول، بیان مبادی تصویری آنهاست؛ از این رو در وهله اول، واژه «ادراکات اعتباری» و «پلورالیزم معرفتی» بررسی و تبیین می‌شود.

### الف) ادراکات اعتباری (Credit perceptions)

ابتدا معنای لغوی و اصطلاحی ادراکات اعتباری ارائه می‌شود و سپس مراد علامه طباطبایی از واژه مذکور بیان می‌گردد:

## ۱) معنای لغوی

واژه «ادراک» در لغت به معنای پیوستن و دانستن است (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۸۲ / صلیبا، ۱۳۹۳، ص ۱۲۲). ابن‌منظور در معنای «دَرْک» و «دَرْک» می‌گوید: «تکِ دوزخ، منتها و قعر یک چیز را دَرْک و دَرْک می‌گویند» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۲۲). در لغت‌نامه دهخدا نیز می‌خوانیم: «ادراک (edrāk) جمعِ دَرْک و به معنای تکِ دوزخ و نهایتِ هر چیز و مترادف با فهمیدن و درایت است» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۵۶۷). با توجه به معانی مذکور مشخص می‌شود «دَرْک» به معنای ملحق شدن و پیوستن است و از آنجا که «شخص مُدرِک» (Subject) با «شیء مُدرِک» (Object) هم‌افق می‌شود و آن را می‌فهمد، به صورت التزامی به دانستن و فهم عمیق افراد اطلاق می‌گردد. کلیدواژه «اعتبار» نیز به معنای اعتماد و عبرت‌اندوزی به کار می‌رود (دهخدا، ج ۲، ص ۲۹۰۲-۲۹۰۵)؛ اما در بحث حاضر به معنای ارزش‌گذاری و جعل است (خوانساری، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۱).

## ۲) معنای اصطلاحی

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی قرار دارند (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۳۷۱). به طور کلی ادراکات انسان یا مابه‌زای مستقل خارجی دارد یا ندارد. قسم اول را ادراکات حقیقی و قسم دوم را مفاهیم اعتباری می‌نامند (طباطبایی، ۱۳۶۰ق، ص ۵). ادراکات حقیقی، انعکاس مستقیم اشیاست (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۸)؛ اما دسته دوم در مورد مفاهیم تخیلی (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۹۷)، معقولات ثانوی (طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۱، ص ۷۷ و ۱۱۶) و مفاهیم ارزشی (سجادی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۲۳۶ و ۲۹۷)، مشترک لفظی است (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۱ / مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۳۷)؛ از این رو برای جلوگیری از خلط مفهومی لازم است مراد علامه طباطبایی از ادراکات اعتباری بازخوانی شود.

## ۳) مراد علامه طباطبایی از ادراکات اعتباری

مراد علامه از ادراکات اعتباری (=تصدیقات اعتباری) مفاهیم ارزشی است که تحت عنوان گزاره‌های اخلاقی، فقهی، قانونی و حقوقی شناخته می‌شود. او با توسعه دادن به معنای اعتباری، آن را در مورد اعتباریاتی که برای اغراض زندگی دنیوی به کار می‌رود، به کار بست و این نظریه را ابداع نمود (طباطبایی، (بی تا ب)، ج ۵، ص ۹-۱۰). او معتقد است وقتی انسان برای بیان مقاصد خود از تشبیه و استعاره استفاده می‌کند، در واقع حکم چیزی را بر چیز دیگر بار می‌کند؛ برای مثال وقتی انسان شجاعی را به شیر تشبیه می‌کند، درحقیقت حدّ شیر را به صورت ادعایی و فرضی به انسان شجاع نیز سرایت می‌دهد؛ از این رو در مقام تعریف اعتباریات گفته است: «انّ الإعتبار هو إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصريف الوهم و فعله: اعتبار، بخشیدن حدّ یا حکم چیزی به چیز دیگر به کمک وهم است» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹). این همان مبنایی است که سکاکی در باب تشبیه و استعاره معتقد است. او می‌گوید: «مجاز، استعمال لفظ در غیر ما هو له» نیست، بلکه توسعه اعتباری معنا و استعمال لفظ در افراد فرضی و "موضوع له ادعایی" است» (سکاکی، ۱۴۰۷ ق، ص ۳۶۹). به نظر می‌رسد مبنای علامه در بحث اعتباریات نیز همین باشد.<sup>۱</sup> از دیدگاه او وقتی انسان - و حتی حیوان - گرسنه می‌شود، قوه فعاله او، نسبت و جوب «خوردن غذا» و «سیری» را که یک رابطه علی حقیقی است، به صورت ادعایی بین فاعل (انسان) و فعل (خوردن غذا) هم - که پیش از این امکان بود - اعتبار کرده و می‌گوید: «من باید غذا بخورم»؛ چون تا زمانی که شخص فاعل، میان فعل و غایت، ارتباط نبیند آن را انجام نمی‌دهد. این وجوب، یک وجوب اعتباری است که با توسعه دادن به معنا و مصادیق وجوب، میان این فعل و فاعل نیز ادعا شده است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۰ / مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۴۲۲-۴۲۷). هدف از این

۱. علامه خود به این مهم اشاره کرده و می‌نویسد: «و مآل الإعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم النفس الأمرية الحقيقية بحدودها لأنواع الأعمال - التي هي حركات مختلفة - و متعلقاتها للحصول على غايات حيوية مطلوبة كاعتبار الرياسة» (طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۲، ص ۱۹۰).

ادعا و اعتبار، تشبّه به همان رابطه علی و معلولی خارجی است که ملاک ارزش و مطلوبیت این فعل نیز می‌باشد؛ مثلاً هنگامی که یک حقوقدان می‌گوید: «باید مجرم را مجازات کرد»، هرچند نامی از هدف نمی‌برد، در واقع می‌خواهد رابطه بین مجازات و هدف یعنی امنیت اجتماعی را بیان کند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۵). بنابراین نه تنها میان این ادراکات و واقعیات، ارتباط وجود دارد که معیار ارزش و مطلوبیت او نیز می‌باشد. از این جهت علامه در تعریف ادراکات اعتباری می‌نویسد: «عمل نام‌برده این است که با عوامل احساسی، حدّ چیزی را به چیز دیگری بدسیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶).

### ب) پلورالیزم معرفتی (Cognitive pluralism)

واژه پلورالیزم (Pluralism) به معنای تکثر، چندگانگی و کثرت‌گرایی است (بیات، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲). این اصطلاح با عنوان «پلورالیزم دینی»، در جهان مسیحیت و در دهه‌های اخیر، توسط جان هیک (متولد ۱۹۲۲ م) طرح و ترویج شده است<sup>۱</sup> (بیات، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱). کثرت‌گرایی دارای سویه‌های گوناگونی چون کثرت‌گرایی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اخلاقی است (آشوری، ۱۳۸۹، ص ۲۵۸). پلورالیسم معرفتی به عنوان یکی از سویه‌های مهم کثرت‌گرایی، به معنای فقدان معرفت مطلق و ثابت است (Baghramian & Carter, ۲۰۱۸, p. ۳). که عصری و نسبی بودن معرفت از نتایج قطعی آن است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۱۷۳-۱۷۷). معنای این سخن آن است که هر کس هر درکی که دارد، همان چیز واقعیت و حقیقت است<sup>۲</sup> (لگن هاوزن، ۱۳۸۴، ص ۳۵ / Kirk, ۱۹۹۹, p. ۳۷, Craig, ۱۹۹۸, p. ۷۳۱۸).

۱. برخی معتقدند پیش از جان هیک اندیشمندانی چون لسینگ، شلایر ماخر و امرسون مسئله کثرت‌گرایی دینی را مطرح کرده بودند. در میان اندیشمندان اسلامی نیز گروه اخوان‌الصفاء در مورد حقانیت ادیان معتقدند هیچ مذهب بدون عیبی وجود ندارد و حقیقت در همه ادیان موجود است (لگن هاوزن، ۱۳۸۴، ص ۴۶ / اخوان‌الصفاء، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۰۱).  
۲. افلاطون پس از نقل سخن پروتاگوراس می‌گوید: اینان در واقع معتقد بودند هیچ چیز فی‌نفسه وجود ندارد (افلاطون، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۵۲).

این نظریه را نخستین بار شخصی به نام پروتاگوراس یونانی (۴۸۱ ق.م) مطرح کرد. پروتاگوراس به نسبت معتقد بود؛ یعنی می‌گفت: «انسان معیار همه چیز است». سخن مشهور او که افلاطون در کتاب ته‌ته‌توس (صفحه ۱۵۲) نقل و نقد می‌کند، حاکی از چنین نگرشی از اوست. پروتاگوراس می‌گوید: «انسان مقیاس همه چیز است؛ مقیاس هستی چیزهایی که هستند و مقیاس نیستی چیزهایی که نیستند» (افلاطون، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۱۵۲)؛ برای نمونه اگر من احساس سرما می‌کنم، پس هوا نیز واقعاً سرد است، ولی اگر من احساس سرما نکنم، هوا نیز سرد نیست (کاپلستون، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۶). این اندیشه آشکارا به اومانیزم (Humanism) دامن می‌زند و طبق این نظر، یا واقعیت خارجی وجود ندارد یا قابل دسترسی نیست و به تعداد انسان‌ها، معرفت‌های معتبر بلکه حقیقت وجود خواهد داشت<sup>۱</sup> (هیگ، ۱۳۹۰، ص ۲۵۵، Craig, 1998, pp.7318-7319). این دیدگاه پروتاگوراس نوعی نسبی‌گرایی حسی و ادراکی است؛ اما نسبی‌گرایی مورد بحث، عام‌تر از نسبی‌گرایی پروتاگوراسی است؛ چراکه پلورالیسم معرفتی، نسبی‌گرایی در سطح معیارها را نیز مطرح می‌کند<sup>۲</sup> (Stich, 1998, pp.1517-1519/ Swoyer, 2015, pp.4-6). بیشتر روایت‌های متأخر نسبی‌گرایی، از همین ویژگی برخوردارند؛ برای نمونه در حوزه تفسیر متن، هرمنوتیک (Hermeneutics) هایدگر و گادامر را می‌توان نوعی نسبی‌گرایی دانست؛ زیرا معتقدند؛ هیچ تفسیر عینی و نهایی وجود ندارد و ما نمی‌توانیم مطمئن شویم که تفسیر ما صحیح یا بهتر از تفسیرهای قبلی است (سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۵۴). نظریه گادامر متأثر از نظام فلسفی کانت در بحث «نومن و

۱. سیره قرآن و اهل بیت ۱۰۰٪ در برخورد با اندیشه‌های متکثر نشان می‌دهد نمی‌توان همه معرفت‌های متقابل را معتبر دانست؛ برای نمونه پیامبر<sup>ص</sup> نه تنها اندیشه و معرفت بت پرستان را نمی‌پذیرد، بلکه برای آنها مهلت چهارماهه تعیین می‌کند (توبه: ۲) و با مسیحیان نجران نشین مباحله می‌کند (آل عمران: ۶۱)؛ همچنین قرآن برای کسانی که در مورد خدا محاجه می‌کنند، می‌فرماید: «حُجَّتْهُمْ دَاحِضَةٌ: یعنی دلیلشان باطل و غیرقابل قبول است» (شوری: ۱۶)؛ همچنین امیرالمؤمنین<sup>ع</sup> و حضرت زهرا<sup>س</sup>، اعتبار ریاست برای غاصبان حکومت اسلامی را به رسمیت نشناخته و اعتراض می‌کنند (بخاری، ۱۴۲۲ ق، ج ۴، ص ۷۹ و ج ۵، ص ۱۳۹).

۲. پلورالیسم معرفتی مدعی نسبت در سه سطح توصیفی، دستوری و سنجشی است (محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۳-۷).

فنونم» (Noumene & Phenomen) بود؛<sup>۱</sup> این در حالی است که کانت خود را رئالیست می‌دانست و معرفت‌های حاصل از گزاره‌های ریاضی را یک معرفت جزمی می‌نامید (کانت، ۱۳۹۴، ص ۶۵۰).

## ۲. تحلیل نسبت ادراکات اعتباری با پلورالیزم معرفتی

پس از مفهوم‌شناسی کلمات کلیدی و تعیین معنای مورد نظر، لازم است نسبت تعلقی دو مفهوم یعنی ادراکات اعتباری و پلورالیزم معرفتی بررسی و تحلیل شود. سؤال این است که آیا نظریه ادراکات اعتباری می‌تواند تکثر شناختی و نسبیّت آن را در همه ساحت‌های معرفتی ثابت کرده و یک نظام معرفتی نسبی را برای انسان توجیه کند؟ به عبارت دیگر آیا می‌توان پلورالیزم معرفتی را از نظریه ادراکات اعتباری نتیجه گرفت؟ سؤال مذکور در سه سطح کلی فقدان نسبیّت، وجدان غیریت و فقدان علیّت پاسخ ترتیبی داده می‌شود:

### الف) جنبه‌های اشتراک و افتراق ادراکات اعتباری و پلورالیزم معرفتی

با اینکه هر دو نظریه در موضوع واحدی به نام شناخت انسان سخن می‌گویند و به دنبال بیان کثراتی هستند که در فرایند معرفتی انسان تولید می‌شود؛ اما می‌توان آنها را در دو حالت کلی مقایسه کرد: حالت اول مربوط به فقدان نسبیّت در نظریه ادراکات اعتباری و حالت دوم مربوط به وجدان نسبیّت در نظریه مذکور است.

### ۱) فرض فقدان نسبیّت در ادراکات اعتباری

ادعای انتاج پلورالیسم معرفتی از ادراکات اعتباری زمانی قابل طرح است که مسئله نسبیّت، در خود ادراکات اعتباری پذیرفته شود؛ اما شواهدی از این نظریه وجود دارد که اثبات می‌کند صاحب نظریه به

۱. جان هیک نظریه پلورالیستی خود را متأثر از دیدگاه کانت درباره نومن و فنومن دانسته و می‌گوید: امانوئل کانت بی‌آنکه قصدی داشته باشد، چهارچوبی فلسفی فراهم نموده که ضمن آن چنین فرضیه‌ای می‌تواند بسط و تکامل یابد (هیک، ۱۳۹۰، ص ۲۶۶).

دنبال پذیرش نسبیت نبوده است. برخی معتقدند نظریه مذکور فلسفی است و علامه طباطبایی مکانیسم شکل‌گیری کثرات معرفتی را تحلیل - نه تأیید - کرده است و از این منظر نسبیت منتسب به نظریه را نفی می‌کنند (سبحانی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۳-۲۴۶). برخی دیگر نسبیت مذکور را مربوط به حُسن و قبح فاعلی دانسته، علامه را معتقد به حسن و قبح ذاتی معرفی می‌کنند (بنی‌اسدی، ۱۳۹۵، ص ۶۲-۶۳) و برخی دیگر نظریه را تنها ناظر به اعمال فردی و جزئی می‌دانند و مقوله نسبیت را توجیه می‌کنند (جوادی، ۱۳۷۴، ص ۲۳ و ۲۵ / جوادی، ۱۳۸۲، صص ۵۹ و ۶۶). در این میان شهید مطهری نیز با طرح نظریه «وجود دو من در انسان» توجیهاتی را ارائه داده است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۷۳۳-۷۴۰). آرای مذکور در مقام دفاع از جاودانگی اخلاق بوده و نسبیت را از این منظر مردود می‌داند؛ اما از آنجا که بحث حاضر در مقام دفاع از ثبات معرفت، یک بحث معرفت‌شناختی است، نگارنده ضمن پذیرش وجه اول، چند پاسخ کلیدی و اساسی دیگری را در مورد نظریه افزوده و نسبت ادعایی در ادراکات اعتباری را منتفی می‌نمایاند.

۱. تغییرناپذیری علم: مبانی و عوامل مختلفی می‌تواند به نسبیت معرفتی دامن بزند<sup>۱</sup> (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۴۰ / شیرعلی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۱۲)؛ اما مهم‌ترین عامل نسبیت را باید در حقیقت خود علم و در فرض هویت تحوّل‌ی معرفت جست و جو کرد. کسانی که علم را حقیقتی مادی می‌دانند، از تغییرپذیری علم و نسبیت معرفت سخن می‌گویند (طباطبایی، [بی‌تا ب]، ج ۱، ص ۵۱). مادی‌انگاری علم با اینکه یک پایه هستی‌شناختی دارد، یک پایه معرفت‌شناختی نیز پیدا می‌کند. از جهت معرفت‌شناسی، حقیقت مادی، مشار کثرت، غیریت، غیبت و نسبیت است و با واقع‌نمایی ثابت و دائمی در تضاد است؛ چه اجزای

۱. سرّوش مبنای تحول معرفتی را ترابط کلی و عمومی علوم می‌داند (سرّوش، ۱۳۷۰، صص ۷۵، ۱۰۷، ۳۱۳ و ۳۲۷).

شیء مادی در یک جا جمع نمی‌شود و در مجموع از هم غایب و پنهان می‌مانند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۲۹۷). این در حالی است که فلاسفه صدرایی علم را «حضور» معنا کرده و آن را امری مجرد و غیرمادی می‌دانند. بنابراین «اطلاق» با مجرد و «نسبیت» با مادی بودن علم سازگار است. علامه طباطبایی دائماً بر این اصول فلسفی و معرفت‌شناختی تأکید می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲، صص ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹ و ۱۸۳ / طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۲، صص ۱۵۳-۱۵۸ / صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۳، صص ۲۹۷ و ۴۰۸). از این رو می‌توان گفت ادعای نسبیت و هویت تحوّل‌ی معرفت، از جهل به حقیقت علم و از تفسیر ماده‌انگارانه آن نشئت می‌گیرد.<sup>۱</sup> این مبنای فلسفی و معرفت‌شناختی بسیار روشنی است که اساساً زحمت نقد و ابطال آرای اندیشمندان غربی در مورد تحوّل‌خواهی علم و نسبیت معرفتی را یک جا به دوش می‌کشد و نسبیت ناشی از تحوّل معرفتی را پاسخ می‌دهد.

۲. **تغییرپذیری مصداق:** انسان برای پیش‌برد اهداف دنیوی و احتیاجات اجتماعی خود، روزی ریاست زید و روز دیگر ریاست بکر را اعتبار می‌کند. او گاهی به حُسن «الف» و گاهی به حسن «ب» معتقد می‌شود. از آنجا که ادراکات اعتباری مربوط به عقل عملی و احتیاجات دنیوی متغیر انسان و تابع مصالح آن است، مفاهیم اعتباری تنها از این جهت (تبعیت) می‌تواند متصف به نسبیت شود؛ اما نسبیت و تحوّل‌پذیری مورد ادعا در پلورالیسم معرفتی، مربوط به ذات علم است و در واقع یک وصف درونی حساب می‌شود (سروش، ۱۳۷۰، صص ۸۴-۸۵ و ۴۵ / مصباح‌یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۲۳). در مورد ادراکات اعتباری این پرسش مطرح می‌شود که آنچه تغییر می‌کند، علم است یا متعلق علم؟ همین‌طور آیا نسبیت و

۱. تغییر و تبدیلی را که در آرای انسان شکل می‌گیرد، باید صورت پس از صورت و بُس پس از لبس نامید نه تغییر و تحوّل همان معرفت.

تغییرپذیری مربوط به هویت علم است یا تغییر مصالح انسان و نسبت فاعل با غایات خود؟ پیش تر گفتیم که علم مجرد، تغییرپذیر نیست؛ پس باید به تغییرپذیری نسبت فاعل با غایات خود و بالتبع، تغییرپذیری متعلق علم (أبژه= Object) معتقد بود؛ از این رو علت اختلاف افراد یا ملل در ارزش گذاری اعمال، مربوط به شناخت هدف عالی و تشخیص غایات و مصالح متناسب با سعادت انسانی است و این از طرفی قصور عقل در شناسایی مصالح حقیقی انسان و از طرف دیگر نیاز مبرم او به «وحی» را ثابت می کند. تغییرپذیری ادراکات اعتباری را از این جهت می توان به تغییرپذیری علم جزئی (علم ما بعد الکثرة) و علم فعلی الهی تشبیه کرد که تغییرپذیری، وصف معلوم است نه علم (سبحانی، ۱۴۳۷ق، ج ۱، ص ۱۲۳/ طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۱/ طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۶۹- ۱۷۰). در واقع وصف نسبت و تغییرپذیری مربوط به «اعتبار» است نه «ادراک» و وصف اعتبار در عبارت «ادراکات اعتباری، نسبی است»، وصف مشعر به علیت و حیث تعلیلی آن است. از این جهت که تغییر برای اضافه است نه ذات، علامه در تعابیر خود از سویی اصل نسبت را به شدت انکار می کند و آن را جزو قضایای تناقض نما و خودستیز (Self-refutation) می داند و از سوی دیگر در مورد ادراکات اعتباری می گوید: «نَعْمَ فِي الْعُلُومِ الْعَمَلِيَّةِ شَوْبٌ مِنَ النَّسْبِيَّةِ»؛ یعنی در علوم اعتباری آمیزه ای از نسبت است (طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۸۹). با توجه به مبانی و مباحث گذشته روشن شد آنچه تغییر می کند، در واقع متعلقات علم و مقدمات آن است و از آنجایی که عوامل اجتماعی و روانی دائماً در حال تغییر و تحوّل اند، ادراکات نیز متصف به نسبیّت شده اند؛ در حالی که این موارد، زمینه های علم اند نه خود علم (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۸۰/ جوادی آملی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۱). بنابراین می توان تغییر مذکور را «نسبیت مصداقی» در مقابل نسبیّت مفهومی نامید. جالب اینکه خود علامه اعتقاد کسانی را که از اختلاف شرایط،

نسبیت علوم را نتیجه می‌گیرند، سفسطه می‌نامد و از ثبات اصل علم دفاع می‌کند (طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۲، ص ۱۸۵).

۳. شرط ادراکات اعتباری: ادراکات اعتباری مربوط به شرایط متفاوت و متعدد است (طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۲، ص ۱۸۵)؛ اما نسبیت معرفت مربوط به شرایط یکسان می‌باشد (Craig, ۱۹۹۸, p. ۷۳۱۸)). به دیگر سخن کثرت موجود در ادراکات اعتباری، غیرهمسان، اما کثرتی که در نسبیت معرفت مطرح می‌شود، یک کثرت عرضی و همسان است؛ چراکه نسبیت معرفتی زمانی رخ می‌دهد که دو معرفت متکثر و متقابل در شرایط یکسان هر دو معتبر شمرده شوند<sup>۱</sup> (لگن هاوزن، ۱۳۷۹، ص ۸ / محمدرضایی، ۱۳۷۹، ص ۴).

علامه خود در تبیین ادراکات اعتباری می‌نویسد: «انسان پیوسته با پیشرفت زندگی، بد را خوب و خوب را بد می‌شمارد؛ زیرا هیچ‌گاه زندگانی دیروزی با احتیاجات امروزی وفق نمی‌دهد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۳). او در مقام مثال می‌گوید: «در منطقه استوایی در اغلب اوقات سال برای انسان یک لنگ که به میان بیند لازم و زیاده بر آن خرق عادت و شگفت‌آور بوده و قبیح شمرده می‌شود و در منطقه قطبی درست به عکس است» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۴۲). به همین دلیل اندیشمندان معاصر، مراد از نسبیت در عبارات علامه را به شرایط متفاوت حمل کرده‌اند (فیاضی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۹۹۷).

در سبک زندگی اهل بیت (ع) نیز چنین تغییرات و اعتبارات مختلفی انجام می‌پذیرفت؛ برای نمونه امام حسن (ع) صلح کرد؛ اما امام حسین (ع) قیام کرد؛ همین‌طور لباسی که امام صادق (ع) به تن می‌کرد، متفاوت با لباسی بود که پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) در زمان و شرایط اختصاصی خود به تن می‌کردند (مطهری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۳۳).

۱. معتبر بودن هم‌زمان دو معرفت به معنای معذوریت اشکالی ندارد. آنچه باعث نسبیت معرفت می‌شود، معتبر بودن به معنای مأجوریت و حقیقت است که در فضای فکری اصولیون با نام نظریه تصویب شناخته می‌شود. از اینجا معنای اعتبار آرای متکثر مجتهدین نیز روشن می‌شود.

۴. ارتباط ادراکات اعتباری با واقعیات هستی: با این توهم که مفاهیم ارزشی، اعتباری است، نمی‌توان پلورالیسم معرفتی و نسبیت آن را نتیجه‌گیری و علامه طباطبایی را مدافع پلورالیسم معرفتی معرفی کرد. اعتبار به معنای جعل است و با امر عدمی یا امر ذهنی صرف تفاوت دارد؛ از این جهت امری وجودی و منشأ اثر است (جوادی‌آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۴-۷۵). این جعل یک امر معلق و تکوین‌گسیخته نیست و با متن هستی پیوند تکوینی دارد و پس از ارتباط با واقعیات هستی ایجاد می‌شود؛ چه قوه وهم و خیال پیش از تماس با واقعیت، قدرت جعل و تصویرسازی ندارد و برحقیقی استوار است (مطهری، ۱۳۹۲، ج ۶، ص ۲۷۱ / مصلح، ۱۳۹۲، ص ۳۶). علامه طباطبایی در رساله الولاية به این بیان مهم پرداخته و می‌نویسد: «و قد برهنّا فی کتاب الإعتبارات علی أنّ کلّ اعتبارٍ فهو متقوّمٌ بحقیقة تحتها: در کتاب اعتباریات اثبات کردیم که همه علوم اعتباری متکی بر یک حقیقی است». او در ادامه با ذکر چند مثال، امور اعتباری را مخصوص این دنیا دانسته، آن را ظاهر متکی بر حقایق می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۵-۶ / طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۰ / طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵)؛ برای مثال عمل زنا با اینکه از نظر ظاهری هیچ تفاوتی با آمیزش حلال ندارد، در شریعت اسلامی تحریم شده و آثار تکوینی متعددی بر آن بیان شده است؛ همچنین نماز واجب بوده و آثار حقیقی و عینی برایش معرفی شده است. اگر این عمل صرفاً یک عمل اعتباری محض است، چگونه می‌تواند دارای آثار تکوینی و طبیعی خارجی باشد؟ رابطه اعتبار و تکوین چنان قوی است که اگر تکوین بخواهد به صورت اعتبار درآید، همین مقررات دینی می‌شود و اگر ممکن باشد مقررات اعتباری به صورت تکوین درآید، همان حقیقت خواهد شد (جوادی‌آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۳). از این رو علامه طباطبایی فرض علم بدون کاشفیت و بیرون‌نمایی و علم کاشف بدون مکشوف را امری محال می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۶۳).

با بیان فوق معلوم شد بین گزاره‌های «باید» و «هست»، ارتباط حقیقی وجود دارد و از آنجا که ملاک صدق و کذب و حسن و قبح در قضایای اعتباری، مطابقت با نیازهای واقعی و موافقت با سعادت و کمال غایی انسان است، مفاهیم اعتباری، صدق و کذب می‌پذیرند<sup>۱</sup> و قابل قضاوت و داوری نیز هستند<sup>۲</sup> (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۰۳). هرچند اعتبارات شارع به عنوان «باید بالاتر» می‌تواند سنجه‌ای برای خوبی یا بدی اعتباریات بشر باشد، از آنجایی که این سنجه پاسخ‌گوی اعتبارات انسان در منطقه الفراغ یعنی جایی که شارع حکمی در آن ندارد، نیست. از این جهت تنها تئوری مطابقت و واقع‌گرایی می‌تواند مانع نسبیّت در ساحت علم و معرفت باشد که با پذیرش آن مجالی برای معتبرانگاری دو معرفت متقابل باقی نخواهد ماند (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۴۰ / مصباح، ۱۳۹۲، صص ۳۲-۳۳ و ۲۹۲).

با مبانی فلسفی و معرفت‌شناختی مذکور، ادعای کسی که بخواهد نسبیّت را تنها در حدّ ادراکات اعتباری مطرح کند، پاسخ داده می‌شود (نسبیّت درون‌گرا) و علاوه بر آن فرصت تشکیل هر نوع قیاسی که بخواهد از نسبیّت ادراکات اعتباری، پلورالیسم معرفتی را نتیجه بگیرد، از شخص مستدلّ گرفته می‌شود (نسبیّت برون‌گرا)؛ چراکه اولین شرط اقامه برهان، استفاده از مقدمات مناسب با نتیجه است (ابن‌سینا، ۱۹۵۶ م، ج ۳، ص ۱۰۶) و زمانی که نسبیّت ادراکات اعتباری انکار شود و نسبیّت، وصف متعلّق علم باشد، دیگر نمی‌توان از یک مقدمه نامناسب، نظریه پلورالیسم معرفتی را نتیجه گرفت؛ از همین رو با فرضِ مُحال پذیرش نسبیّت در ادراکات اعتباری، به تفاوت‌های این دو نظریه پرداخت می‌شود تا بر شدّت نامناسب بودن مقدمات برهان افزوده و شکاف مقدمه و نتیجه بیشتر نمایان گردد.

۱. برخی، ادراکات اعتباری علامه را منطبق با قضایای مشهوره می‌دانند (فیاضی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۰۰۹).

۲. ابن‌سینا جزو کسانی است که مشهورات را به جهت ارتباط با عالم فوق نفسانی و به دلیل قضیه بودن آن، صدق و کذب‌پذیر می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ ق، ص ۱۲۷).

## ۲) فرض وجدان نسبت در ادراکات اعتباری

در این مرحله ادعای انتاج پلورالیسم معرفتی با فرض پذیرش نسبت در ادراکات اعتباری بررسی می‌شود و با بیان تفاوت‌های آنها مقدمات فرایند استنتاج فراهم می‌شود.

### محدودیت قلمرو ادراکات اعتباری

دایره ادراکات اعتباری از چند جهت محدود است:

۱. **اعتقاد علامه به ادراکات حقیقی:** آنچه از بیان علامه طباطبایی مشخص می‌شود، این است که ایشان در کنار طرح ادراکات اعتباری، به ادراکات حقیقی به عنوان بخش مهمی از معرفت‌های بشری معتقد است و این ادراکات را مطلق و دائمی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۲، ص ۱۸۵). این در حالی است که موافقان پلورالیسم معرفتی هیچ ساحتی از ساحت‌های معرفتی انسان را ثابت نمی‌دانند و همه معارف بشری را نسبی، متغیر و شخصی تلقی می‌کنند<sup>۱</sup> (Stich, 1998, pp.1517-1519, 2489) / سروش، ۱۳۷۰، صص ۴۵ و ۸۴-۸۵). از مقایسه «سور» این دو قضیه معلوم می‌شود پلورالیسم معرفتی، عام و کلی و نظریه ادراکات اعتباری، خاص و جزئی است.

۲. **اعتقاد علامه به ادراکات اعتباری نوعی:** علامه طباطبایی مفاهیم اعتباری را ابتدا به دو معنای عام و خاص و سپس به شخصی و نوعی تقسیم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳). او بخشی از مفاهیم اعتباری را که به نوعیت نوع انسان مربوط می‌شود، محکوم به ثبات و تحول‌ناپذیری دانسته و می‌گوید: «اعتبارسازی چون مولود احساسات و مناسب با قوای فعاله آدمی است، از جهت ثبات و تغییر، تابع آن احساسات درونی می‌باشد و از آنجا که بخشی از احساسات انسان

۱. این ادعا خودستیز است و علامه طباطبایی خود به مسئله نسبت معرفت و اکثش نشان داده و می‌گوید: ادعای نسبت علوم باعث نقض خود ادعا نیز خواهد شد (طباطبایی، ۱۴۳۲ ق، ج ۲، ص ۱۸۵).

مقتضای ساختمان طبیعی انسان است، اعتباریات آنها نیز به هیچ وجه قابل تغییر و تبدل نیست». برای مثال حجیت علم و لزوم متابعت از آن به عنوان یکی از ادراکات اعتباری انسان، مسئله‌ای نیست که با متغیرهایی چون زمان و مکان تغییر کند و دست‌خوش تحول و تبدل باشد. این در حالی است که اصل تحوّل‌پذیری جزء لازم و جداناپذیر پلورالیزم معرفتی است (Stich, 1998, p.2489). تقسیم مذکور نشان داد نسبت ادعایی در نظریه علامه، تنها به بخش محدودی از احساسات شخصی اختصاص دارد و لزوماً اعتباری بودن معرفت، دلیل بر تغییرپذیری آن نیست. اختصاص ادراکات اعتباری به عقل عملی از سویی (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲) و شمولیت پلورالیسم معرفتی به سطح معیار علوم از سوی دیگر بر میزان تفاوت‌های حدودی این دو نظریه افزوده است (Stich, 1998, pp.1517-1519/ O'Grady, 2002, pp.89-90).

### ج) فرایند استنتاج پلورالیزم معرفتی از ادراکات اعتباری

پس از بررسی تطبیقی دو مفهوم مورد نظر و پرداخت به وجوه افتراق آنها نسبت تعلق یا فرایند استنتاج پلورالیزم معرفتی از ادراکات اعتباری بررسی و تحلیل می‌شود و از آنجا که گاهی ثبوت معلول و گاهی ثبوت علت روشن‌تر است، ادعای مذکور با رهیافت منطقی، از دو طریق «اِنّی» و «لَمّی» اعتبارسنجی و ارزیابی می‌شود.

#### ۱) نسبت تعلق دلالی

منظور از نسبت تعلق دلالی این است که ادراکات اعتباری، دلیل پلورالیزم معرفتی باشد. دلالت تصدیقی از دو روش ممکن می‌شود؛ گاهی به واسطه یک قضیه و گاهی از چند قضیه، دلالت بر مطلوب و انتقال ذهن انجام می‌پذیرد (مظفر، ۱۴۳۱ق، ص ۲۲۷). حالت اول را استدلال مباشر و حالت دوم را غیرمباشر می‌نامند که با علم به معلول، علم به علت حاصل می‌شود. این نوع رهیافت منطقی در لسان علمای منطق

به «برهان اِتی» مشهور است (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق، ص ۱۷۰). از آنجایی که تلازم ادعایی نیاز به اثبات دارد، نسبت تعلقی آنها در قالب استدلال‌های زیر پی گرفته می‌شود؛ با علم به اینکه پیش‌تر، وجود نسبیّت در نظریه ادراکات اعتباری انکار شد.

۱. بیان اشکال استنتاج در قالب استدلال مباشر: در استدلال مباشر، از یک قضیه به عنوان مقدمه، به یک قضیه دیگر به عنوان نتیجه استدلال می‌شود. این استدلال زمانی رخ می‌دهد که نسبت دو جمله (مقدمه و نتیجه) شناخته شود (مظفر، ۱۴۳۱ق، ص ۱۹۳). برای مثال اگر کسی نسبت دو قضیه «همه انسان‌ها ناطق‌اند» و «برخی انسان‌ها ناطق نیستند» را نداند، نمی‌تواند به صورت مباشر، استدلالی انجام دهد؛ چراکه کشف رابطه، مقدّم بر اصل استدلال است؛ از این رو ابتدا رابطه تناقض این دو جمله کشف و سپس از صدق جمله اول به کذب دیگری پی برده می‌شود (خونجی، [بی‌تا]، ص ۲). برای کشف رابطه حاکم بین دو نظریه و نسبت آنها باید معنوی این عناوین و محتوا و مؤدای این دو نظریه با هم مقایسه شود؛ چراکه عناوین مذکور برای استدلال و فهم استلزام ادعایی، مبهم و قابل مقایسه نیستند و از آنجا که در صورت تشکیل گزاره، جزو قضایای مهمله خواهند بود،<sup>۱</sup> در حکم قضایای جزئیّه بوده و قابل استناد نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق، ص ۷۶) و باید این دسته از جملات در قالب جملات منطقی بازگو شوند تا بتوان درباره آنها قضاوت منطقی انجام داد؛ از این رو حکم آنها را بر افراد ادعایی خود به صورت قضایای مسوّره و محصوره بررسی می‌کنیم.<sup>۲</sup>

۱. قضیه «الإدراکات الإعتبارية متکثرة»، یک قضیه مهمله است؛ چون از طرفی نظر به افراد دارد و می‌توان حکم او را در مورد افراد تطبیق داد - به خلاف طبیعیّه - و از طرف دیگر سور قضیه بیان نشده است - به خلاف محصوره (حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۹۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۳۴ق، ص ۷۴).

۲. این کار ترجمه جملات زبان طبیعی به گزاره‌های منطقی نامیده می‌شود؛ مثلاً جمله «طلا زرد است» تا زمانی که تبدیل به یک قضیه مسوره نشود (هر طلایی زرد است)، قابل ارزیابی منطقی نیز نخواهد بود (خندان، ۱۳۹۲، ص ۱۲۱).

در بحث حاضر نظریه ادراکات اعتباری به صورت موجه جزئیه<sup>۱</sup> و پلورالیسم معرفتی به صورت موجه کلیه بیان شده است؛ چراکه نظریه اول معتقد است «برخی از ادراکات بشری متکثر و نسبی است» و نظریه دوم می‌گوید: «همه معرفت‌های بشری متکثر و نسبی‌اند». قانون منطق می‌گوید: اگر یکی از دو قضیه به نحو موجه جزئیه و دیگری به نحو موجه کلیه باشد، نسبت منطقی آن دو «تداخل» نامیده می‌شود (طوسی، [بی‌تا]، ص ۹۷). شیوه استنتاج در چنین قضایایی این است که از صدق موجه کلیه به صدق موجه جزئیه پی برده شود، اما بر عکس آن صادق نیست؛ یعنی نمی‌توان از صدق موجه جزئیه، صدق موجه کلیه را نیز نتیجه گرفت (مظفر، ۱۴۳۱ق، ص ۱۹۹). دقیقاً دو نظریه حاضر نیز چنین شرایطی دارند. چنان‌که پیش‌تر بیان شد، هرگز علامه تکثر عموم معرفت انسان را مطرح نکرده و تنها در مورد بخشی از معارف بشری سخن می‌گوید؛<sup>۲</sup> اما پلورالیست معرفتی به کثرت و نسبیت همه معرفت‌ها معتقد است. (Stich, 1998, pp.1517, 2489) طبیعی است که ادعای استلزام این دو نظریه، ادعای بدون دلیل و خارج از ساختار قانونی علم منطق خواهد بود؛ باینکه از نظر شخص پلورالیست، علم منطق نیز به عنوان میزان افکار، خود، دچار نسبیت است (Swoyer, 2015, pp.4-6).

علامه مظفر می‌گوید: «انَّ الكلیةَ اذا صَدَقَتْ، صَدَقَتْ الجزئیةُ المتحدَّةُ معها فی کیف و لا عکس»؛ یعنی اگر قضیه کلیه صادق باشد، جزئیه او نیز صادق خواهد بود، اما عکس آن صادق نیست (مظفر، ۱۴۳۱ق، ص ۱۹۹/ ربانی گلیپایگانی، ۱۴۳۰ق، ص ۲۷). برای مثال از صدق «زید شاعر است» نمی‌توان «همه انسان‌ها شاعرند» را اثبات کرد؛ چون دلیل، اخصّ از مدعاست. مدعای

۱. در گزاره «همه ادراکات اعتباری، نسبی و متکثرند»، یک نوع خست معنوی و درونی وجود دارد؛ چراکه ادراکات اعتباری، همه ادراکات انسان را تشکیل نمی‌دهد و در مقابل، ادراکات حقیقی نیز وجود دارد؛ از این رو بازگشت چنین قضایایی به‌ظاهر کلی به یک قضیه جزئیه است.

۲. علامه، هم ادراکات حقیقی و هم اعتباریات نوعی را امر ثابتی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۳/ طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۱۸۵).

شخص پلورالیست، اثبات کثرت و نسبیت عموم معارف است؛ در حالی که ادراکات اعتباری علامه، بخشی از آن را پوشش می‌دهد. این نحوه مغالطه و استنتاج را که دلیل، اخص از مدعا باشد، در اصطلاح اندیشمندان علم منطق، «دلیل نامربوط» می‌گویند (خندان، ۱۳۹۰، ص ۳۳۹/ خندان، ۱۳۹۲، ص ۳۰۸). بنابراین با فرض پذیرش نسبیت در ادراکات اعتباری خاص ۱ هم نمی‌توان پلورالیزم معرفتی را در همه ساحت‌های علمی بشر نتیجه گرفت.

۲. بیان اشکال استنتاج در قالب استدلال غیرمباشر: ابتدا این استدلال در قالب قیاس استثنایی بیان می‌شود و سپس اشکالات آن مطرح می‌گردد. صورت استدلال چنین است:

اگر ادراکات اعتباری پذیرفته شود، پلورالیسم معرفتی پذیرفته خواهد شد.  
ولی ادراکات اعتباری پذیرفته است.

پس پلورالیسم معرفتی نیز پذیرفته است.

پیش از بیان اشکال استدلال مذکور، شرایط استنتاج در قیاس استثنایی از زبان منطق‌دانان تبیین می‌شود. علمای منطق معتقدند قیاسی که می‌خواهد به صورت استثنایی نتیجه مطلوبی داشته باشد، باید سه شرط اساسی داشته باشد (مظفر، ۱۴۳۱ق، ص ۲۹۱):

۱. کلی بودن یکی از مقدمات

۲. اتفاقی نبودن جمله شرطی<sup>۲</sup>

۳. موجب بودن جمله شرطی

با توجه به شرایط منطقی موجود، مهم‌ترین اشکال استدلال فوق، فقدان شرط دوم است؛ یعنی در جمله شرطی مذکور هیچ ملازمه‌ای بین دو قضیه وجود ندارد؛ چراکه از تصور «ملزوم»، «لازم» تصور نمی‌شود و

۱. تعبیر «ادراکات اعتباری خاص» به این دلیل است که «ادراکات اعتباری نوعی» تغییرپذیر نیست و خصوصیت تغییرپذیری تنها مربوط به ادراکات اعتباری شخصی می‌باشد.

۲. معنای اتفاقی نبودن جمله شرطی این است که اگر جمله شرطیه، متصله بود، باید لزومیه باشد و اگر منفصله است، باید عنادیه باشد (حلی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۸۰).

علاوه بر آن حد وسطی که بتواند ادراکات اعتباری و پلورالیسم معرفتی را به هم رسانده، این دو را قابل حمل کند، وجود ندارد. این در حالی است که شرط استنتاج در قیاس اقترانی، اشتغال و در قیاس استثنایی، استلزام است (طوسی، [بی‌تا]، ص ۳۳۰ / خوانساری، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۳۳۷).

### چرایی عدم امکان برقراری قیاس اقترانی

شرط مهم و اساسی قیاس اقترانی این است که حدّ وسط - مثلاً ادراکات اعتباری - با حدّ اکبر - مثلاً پلورالیسم معرفتی - رابطه علی و معلولی داشته باشد تا بتوان از علم به معلول، به علت (برهان آئی) و از علم به علت، به معلول (برهان لمّی) پی برد. با توجه به اینکه اصل نسبیت در خود نظریه منتفی است، ادراکات اعتباری نمی‌تواند مقدمه مناسبی برای انتاج پلورالیسم معرفتی باشد؛ چون از شرایط مقدمات یقینی، غریب نبودن مقدمه نسبت به نتیجه است (ابن‌سینا، ۱۹۵۶ م، ج ۳، ص ۱۰۶ / مظفر، ۱۴۳۱ ق، ص ۳۷۵). پس به دلیل فقدان این شرط مهم، نمی‌توان از طریق برهان آئی و لمّی، نسبت تعلقی این دو را به اثبات رساند و در صورت تشکیل قیاس، در همه حالات، دست کم با مشکل مادی مواجه خواهیم بود.

ممکن است کسی با استفاده از وصف ادراکات اعتباری به دنبال اثبات معلولیت آن و در نتیجه اثبات پلورالیسم معرفتی باشد. بیان منطقی این استدلال بدین صورت است: «ادراکات اعتباری نسبی است»، «هر چیزی که نسبی باشد، اثر پلورالیسم معرفتی است»، «پس ادراکات اعتباری اثر پلورالیسم معرفتی است».

اما اشکال قیاس فوق در این است که:

اولاً نسبیت و تکثر، وصف متعلق علم است نه خود علم.

ثانیاً در استدلال مذکور، حدّ وسط تکرار نشده است؛ چراکه نسبیت در صغری، وصف متعلق علم است و نسبیت در کبری، وصف خود علم در نظر گرفته شده است. ضعف و ظنی بودن دلالت معلول بر علت نیز یکی

دیگر از اشکالات استدلال مذکور است، در حالی که هدف، دستیابی به یقین و برهان بود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ م، ج ۶، ص ۱۷۷).

ممکن است کسی بگوید: میان این دو نظریه یک علت مشترک و ثالثی وجود دارد و هرچند این دو نتوانند نسبت به هم علت و معلول باشند و در نتیجه برهان ائی مصطلح منتفی باشد، از آنجایی که هر دو، معلول یک علت مشترکی هستند، می‌توان از طریق برهان ائی مطلق، از علم به یکی از لوازم، به دیگری پی برد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۷ / مظفر، ۱۴۳۱ ق، ص ۳۶۴). علت‌های مشترک احتمالی عبارت‌اند از: تفاوت‌های فرهنگی، تربیتی، تفاوت‌های ژنتیکی، عوامل محیطی و جوی، قالب‌های ذهنی، استعداد و ظرفیت‌های گوناگون وجودی (مصلح، ۱۳۹۲، صص ۲۴ و ۲۶ / محمدرضایی و سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۰ / Craig, 1998, p.7318).

بیان منطقی این استدلال به صورت زیر است:

اگر قالب‌های ذهنی متفاوت موجود باشد، ادراکات اعتباری موجود خواهد بود.

اگر ادراکات اعتباری موجود باشد، پلورالیسم معرفتی موجود خواهد شد.

اگر قالب‌های ذهنی متفاوتی موجود باشد، پلورالیسم معرفتی موجود خواهد شد.

در این استدلال از ادراکات اعتباری (احد اللوازم) به قالب‌های ذهنی متکثر (علت مشترک) و از قالب‌های ذهنی متکثر به پلورالیسم معرفتی (لازمه دیگر) می‌رسیم.

اشکال این استدلال در چند نکته بیان می‌شود:

۱. ادراکات اعتباری لزوماً ربطی به قالب‌های ذهنی متفاوت ندارند؛ چون ادراکات اعتباری ثابتی به نام ادراکات اعتباری نوعی وجود دارند که با تغییر شرایط محیطی و ذهنی همچنان ثابت‌اند.

۲. کبرای استدلال دارای یکی از دو اشکال زیر است:

**اشکال حدّی:** این اشکال زمانی مطرح می‌شود که اصل تغییرپذیری را از ساحت ادراکات اعتباری منتفی بدانیم.

**اشکال حدودی:** با فرض پذیرش نسبیت در نظریه، کلیت کبری قابل قبول نیست؛ چون با تغییر و تحول معرفتی در بخشی از سطوح شناختی انسان، نمی‌توان تغییرپذیری در همه سطوح آن را نتیجه گرفت. یقینی نبودن برهان اِنّی مطلق نیز یکی دیگر از مشکلات استدلال مذکور است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۸).

## ۲) نسبت تعلقی علیّ

همان طور که هیچ محمول و حکمی بدون سبب نمی‌تواند بر موضوع عارض شود، مقدمه نیز در مقایسه با نتیجه، سبب نتیجه محسوب می‌شود که بدون رابطه علیّت میان آنها، راه هر گونه استنتاجی بسته خواهد شد. در یک قیاس برهانی، گاهی حدّ وسط در ظرف ذهن، علت در تصدیق است و گاهی در ظرف عین، علت تحقیق و تحقق است. پس از بررسی شیوه اول در نسبت تعلقی دلّالی، شیوه دوم استنتاج را در قالب نسبت تعلقی علیّ بررسی می‌کنیم:

منظور از نسبت تعلقی علیّ این است که ادراکات اعتباری، علت پلورالیزم معرفتی باشد؛ به این بیان که پلورالیزم معرفتی، معنا و هستی خود را از ادراکات اعتباری دریافت کند و ما از علم به علت به وجود معلول پی ببریم. این روش استنتاجی هم که در علم منطق به «برهان لمّی» مشهور است (انصاری شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۵۷۷)، قابل دفاع نیست؛ چون اصل علیت بین وجودات محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج ۲، ص ۸) و از آنجا که پلورالیسم معرفتی به عنوان یک تئوری متناقض و مُحال (Boghosian, 2006, p.83)، امری عدمی است، قابلیت پذیرش رابطه علیّ و معلولی را ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۳۳). از این رو علت‌مندی پلورالیسم معرفتی

شبهه علت مندی اجتماع نقیضین است و می‌توان گفت: پلورالیسم معرفتی یک مفهوم بدون مصداق است.<sup>۱</sup>

### نتیجه‌گیری

نظریه ادراکات اعتباری نگرش جدیدی در مواجهه با معرفت‌های متکثر بشری است و نگاه علامه طباطبایی در این نظریه فلسفی است؛ چراکه او به دنبال تحلیل مکانیسم پیدایش معرفت‌های متکثر بشری می‌باشد. در تفسیر این نظریه رویکردهای متعددی چون رویکرد زبان‌شناختی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و هستی‌شناختی وجود دارد. در میان این تفاسیر، تفسیر نسبی‌انگارانه از این نظریه قابل تأمل است. برخی با این تفسیر به دنبال اثبات پلورالیسم معرفتی و تُلرانس هنجاری و اجتماعی‌اند. از نظر ایشان تحوّل‌پذیری، فصل مشترک این دو نظریه است؛ از این رو می‌توان پلورالیسم معرفتی را از ادراکات اعتباری استنتاج کرد. نوشتار حاضر با رهیافت معرفت‌شناختی به دنبال پاسخ به نسبت تعلّقی این دو نظریه بود که با بررسی سؤالات اصلی و فرعی به نتایج ذیل دست یافت:

۱. علم و معرفت، امری مجرد است و در هیچ سطحی تغییرپذیر نیست.
۲. در نظریه ادراکات اعتباری، تغییر و نسبت مربوط به مصداق و تبدّل مصالح انسان و نسبت فاعل به اغراض است.
۳. ادراکات اعتباری مربوط به شرایط مختلف و نسبت معرفتی مربوط به شرایط یکسان است.
۴. ادراکات اعتباری با واقعیات هستی ارتباط دارد و ملاک خوبی و بدی اعتبار انسان، موافقت با غایت آفرینش و کمال حقیقی انسان است و تئوری مطابقت و مکتب واقع‌گرایی، مانع از پذیرش نسبت در

۱. یکی از مهم‌ترین لوازم منطقی پلورالیسم معرفتی، اجتماع نقیضین است؛ برای مثال ممکن نیست هم توحید و هم تثلیث در یک شرایط برابری هر دو حق و معتبر باشند. در حدیثی امام علی علیه السلام می‌فرماید: «ما اختلفت دعوتان إلا كانت إحداهما ضلالة: یکی از دو دعوت قطعاً ضلالت و گمراهی است» (نهج البلاغه: حکمت ۱۷۴).

ادراکات اعتباری می‌شود.

۵. بنا بر فرض محال پذیرش نسبیّت در ادراکات اعتباری، بین این نظریه و پلورالیسم معرفتی تفاوت‌های حدودی وجود دارد که مناسبت و سنخیت آنها را به شدت مخدوش می‌کند؛ چه از طرفی قلمرو ادراکات اعتباری به جهت اعتقاد علامه طباطبایی به ادراکات حقیقی و ادراکات نوعی و اختصاص ادراکات اعتباری به عقل عملی محدود است و از طرفی دیگر پلورالیسم معرفتی در سطح معیار علوم هم جاری می‌شود.

۶. بین نظریه ادراکات اعتباری و پلورالیسم معرفتی هر گونه نسبیّت که بتواند رابطه لزومی این دو را به اثبات برساند، وجود ندارد؛ چون استلزام منطقی این دو زمانی قابل اثبات بود که میان آنها، رابطه علی و معلولی حاکم باشد و از آنجا که چنین رابطه‌ای به دلیل فقدان مناسبت مقدمه و نتیجه منتفی است، با هیچ یک از رهیافت‌های منطقی یعنی برهان آئی و لمّی و دیگر صورت‌های برهانی، نمی‌توان ارتباط منطقی این دو را به دست آورد.

۷. علاوه بر فقدان رابطه علی و معلولی، اشکال دیگر فرایند استنتاج این است که نمی‌توان از صدق قضیه جزئی (ادراکات اعتباری)، صدق قضیه کلی در سطح پلورالیسم معرفتی را نتیجه گرفت.

به طور کلی ادعای استلزام این دو نظریه با دو مشکل اساسی مواجه است: تفاوت حدّی و تفاوت حدودی. تفاوت حدّی به این معناست که اصل نسبیّت و تحوّل معرفتی در ادراکات اعتباری و در ساحت علم منتفی است؛ در حالی که تحوّل خواهی و نسبیّت، وصف ذاتی پلورالیسم معرفتی است. تفاوت حدودی نیز به این معناست که بر فرض پذیرش نسبیّت، قلمرو موضوعی ادراکات اعتباری محدود است و نمی‌توان با این مقدار از نسبیّت، نسبیّت همه معرفت‌ها را نتیجه گرفت. اثر این دو تفاوت حدّی

و حدودی، مشکل لزومی خواهد بود. این مقاله با این شیوه، هم از اتهام نسبت در نظریه ادراکات اعتباری پاسخ داد و هم رابطه لزومی این دو نظریه را اثبات ناپذیر نشان داد.

### کتابنامه

- \* قرآن کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- \* نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الإسلام.
- ابن سینا، حسین (۱۴۳۴ق). *الإشارات و التنبيهات*. تحقیق مجتبی زارعی، ج ۳، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین (۱۹۵۶م). *الشفاء*. ج ۳، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قاهره: الأمیریة.
- ابن منظور، محمد (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. ج ۱۰، چ ۳، بیروت: دار صادر.
- إخوان الصفا (بی تا). *رسائل اخوان الصفاء و خُلان الوفاء*. ج ۳، بیروت: الدار الإسلامیة.
- افلاطون (بی تا). *دوره آثار افلاطون*. ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، بی جا: انتشارات خوارزمی.
- انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۹۱). *دروس شرح منظومه*. ج ۱، چ ۴، قم: بوستان کتاب.
- آشوری، داریوش (۱۳۸۹). *دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتبهای سیاسی)*. چ ۱۹، تهران: مروارید.
- بخاری، محمد (۱۴۲۲ق). *صحیح البخاری*. ج ۴-۵، تحقیق محمد زهیر، بی جا: دار طوق النجاة.
- بنی اسدی، رضا (۱۳۹۵). *ادراکات اعتباری و تأثیرات آن در فلسفه و اخلاق*. پژوهش‌های معرفت‌شناختی، ۵ (۱۲)، ۴۹-۶۶.
- بیات، عبدالرسول (۱۳۸۱). *فرهنگ واژه‌ها*. قم: مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
- جوادی، محسن (۱۳۷۴). *جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات*. معرفت، ۴ (۱۵)، ۲۲-۲۶.
- جوادی، محسن (۱۳۸۲). *توجیه جاودانگی اصول اخلاقی بر مبنای نظریه اعتبارات از دیدگاه شهید مطهری*. قبسات، ۸ (۳۰)، ۵۳-۶۸.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). *شریعت درآینه معرفت؛ بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت*. چ ۸، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱). *تحریر رساله الولاية*. ج ۱، چ ۶، قم: اسراء.
- جوهری، اسماعیل (۱۴۰۷ق). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. ج ۴، تحقیق أحمد عبدالغفور عطّار، چ ۴، بیروت: دار العلم للملایین.

## تحليل منطقي ادراكات اعتباری علامه طباطبایی با پلورالیزم معرفتی

- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۳ق). *الجوهر النضید*. تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). *پلورالیسم معرفتی*. حکمت و فلسفه، ۱ (۱)، ۳۵-۴۵.
- خندان، علی اصغر (۱۳۹۰). *مغالطات*. چ ۷، قم: بوستان کتاب.
- خندان، علی اصغر (۱۳۹۲). *منطق کاربردی*. چ ۸، تهران: سمت.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۶). *فرهنگ اصطلاحات منطقی*. چ ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- خوانساری، محمد (۱۳۹۳). *منطق صوری*. چ ۴۷، تهران: نشر دیدار.
- الخونجی، محمد (بی تا). *الجمال فی المنطق*. بی جا: بی نا.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). *لغت نامه دهخدا*. ج ۱-۲، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۴۳۰ق). *مناهج الإستدلال*. چ ۲، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). *حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان*. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۳۹۰). *مسائل جدید کلامی*. چ ۳، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۴۳۷ق). *الالهیات علی هدی الكتاب والسنة والعقل*. ج ۱، چ ۹، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). *أسرار الحكم*. تصحیح کریم فیضی، قم: بی نا.
- سجادی، سیدجعفر (بی تا). *فرهنگ معارف اسلامی*. بی جا: نشر کومش.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۰). *قبض و بسط تنویر شریعت*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سکاک، یوسف (۱۴۰۷ق). *مفتاح العلوم*. تعلیقه نعیم زرزور، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- سهروردی، یحیی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۱-۲، تصحیح هانری کربن، چ ۲، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرعلی نیا، ابراهیم و دیگران (۱۳۹۶). *رویکرد علامه طباطبایی به مسئله نسبیت معرفت*. پژوهش های معرفت شناختی، ۶ (۱۴)، ۷-۳۳.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱م). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. ج ۳ و ۶، با حاشیه علامه طباطبایی، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- صلیبا، جمیل (۱۳۹۳). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، چ ۴، تهران: انتشارات حکمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۰ق). *رسالة الولاية*. بی جا: مؤسسه اهل البيت (ع).

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). *رسائل سبعة*. قم: حکمت.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۲). *بداية الحكمة*. تعلیقه علی شیروانی، ج ۴، قم: دار الفکر.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفه و رئالیسم* به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ج ۲، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۳۲ق). *نهاية الحكمة*. تحقیق علی زارعی، ج ۶، قم: نشر اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا الف). *حاشية الكفاية*. قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- طباطبایی، محمدحسین (بی تا ب). *الميزان في تفسير القرآن*. ج ۱-۳، ۵-۷، ۱۴-۱۵ و ۱۸، بی جا: اسماعیلیان.
- طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (بی تا). *أساس الإقتباس*. بی جا: بی نا.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (۱۴۱۴ق). *نهاية الدراية في شرح الكفاية*. ج ۱، قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۳). *تعلیقه نهاية الحكمة*. ج ۴، چ ۲، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه*. ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، چ ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). *تقد عقل محض*. ترجمه بهروز نظری، تهران: ققنوس.
- لگن هاوزن، محمد (۱۳۷۹). *پلورالیسم معرفتی در مصاحبه با محمد لگن هاوزن*. قیسات، ۳ (۱۸)، ۲۶-۸۰.
- لگن هاوزن، محمد (۱۳۸۴). *اسلام و کثرت‌گرایی دینی*. ترجمه نرجس جواندل، قم: مؤسسه طه.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۷۹). *نگاهی به پلورالیسم معرفتی*. قیسات، ۵ (۱۸)، ۳-۷.
- محمدرضایی، محمد، و سبحانی جعفر (۱۳۹۰). *کلام جدید با رویکرد تطبیقی*. قم: دفتر نشر معارف.
- مصباح، مجتبی (۱۳۹۲). *بنیاد اخلاق*. چ ۸، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰). *آموزش فلسفه*. چ ۱۲، تهران: چاپ و نشر بین‌الملل.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳). *تعلیقه علی نهاية الحكمة*. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۲). *ادراکات اعتباری علامه طباطبایی (ره) و فلسفه فرهنگ*. تهران: روزگار نو.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). *مجموعه آثار*. ج ۱۳، چ ۱۱، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۲). *مجموعه آثار*. ج ۶، چ ۱۶، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (بی تا). *اسلام و نیازهای زمان*. ج ۱، تهران: صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۴۳۱ق). المنطق. تعلیقه غلامرضا فیاضی، چ ۸، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

هیگ، جان (۱۳۹۰). فلسفه دین. ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.

Baghramian, M. and J. Adam Carter (2018). Relativism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/relativism/>, Winter.

Boghossian, P. (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press.

Craig, E. (1998). Relativism. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Taylor and Francis (ed), <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/relativism/v-1>.

Kirk, R. (1999). *Relativism and Reality, A Contemporary Introduction*. London and New York: Routledge.

O'Grady, P. (2002). *Relativism*. London: Acumen Publishings.

Stich, S. (1998). *Cognitive Pluralism & Epistemic Relativism*. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London and New York: Routledge.

Swyer, Ch. (2015). Relativism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/relativism>.