مجله فلسفه و کلام اسلامی
شماره یکم، سال چهل و چهارم، بهار و تابستان ۱۳۹۰
از صفحه ۱۳۷ـ۱۵۷

Philosophy & Kalam
Vol 44, No. 1, Spring and Summer 2011

تقریری نو از مسئلهٔ شرّ
براساس نظریّهٔ ادراکات اعتباری علّامه طباطبایی

سید مرتضی حسینی*، حسین هوشنگی**

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۹/۸/۱۸ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۵/۵)

چکیده

مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ تنها استدلال ملحدان علیه خدا است؛ و نیز مسئلهٔ منطقی شرّ به مثابه مشکلی در میان خداباوران مطرح است. مسئلهٔ این مقاله این است که آیا نظریّهٔ ادراکات اعتباری علّامه طباطبایی می‌تواند با اعتباری دانستن شرور، پاسخی برای این مسئله باشد؟ در این مقاله ضمن طرح مسئلهٔ شرّ در صورت‌های منطقی و قرینه‌ای آن، این پیش‌فرض را دنبال می‌کنیم که شرّ امری اعتباری است و وجود خارجی ندارد. اگر شرّ را اعتباری بدانیم، آن‌گاه براساس نظریّهٔ ادراکات اعتباری به‌کارگیری تصدیقات دربارهٔ شرور ممکن خواهد بود، و اطلاق صدق و کذب در مورد این گزاره‌های ناظر به شرور بر اساس ضوابط حاکم بر اعتباریّات صحیح خواهد بود. البتّه صدق و کذبی که بر اساس تطابق با صورت وهمی است. همواره کسانی که شرّ را به نحوی عدمی یا وهمی دانسته‌اند با این مشکل از سوی دیگران مواجه بوده‌اند که اگر شرّ امری وهمی یا عدمی باشد، آن‌گاه چگونه راجع به آن می‌توان سخن گفت و تصدیقات مثبت و منفی در باب آن‌ها داشت؟ و شرور چگونه منشأ اثر هستند؟ در نظریّهٔ ادراکات اعتباری ضمن بررسی چگونگی منشأ اثر بودن شرور، ارتباط اعتباریّات ـ که شرور را نیز شامل می‌شوند ـ با حقایق واقعی و عینی تبیین خواهد شد. مساله شرور با اقسام سه گانه آن (اخلاقی، طبیعی و مابعدطبیعی) از چالش برانگیزترین مسائل فلسفی و کلامی است که نه تنها ذهن خواص که ایمان عوام را هم بعضاً مشوش ساخته است و امروزه مساله قرینه‌ای شر را در تمایز با مساله منطقی آن پناهگاه الحاد هم خوانده‌اند. در سنتهای

*. نویسنده مسؤول: دانشجوی دکتری دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات تهران Hosini58sm@yahoo.com
**. استادیار دانشگاه امام صادق(ع)

فلسفی و کلامی از دیرباز تاکنون یکی از پاسخهای مهم به مساله شر، عدمی و نسبی قلمداد کردن شر است. به نظر می‌رسد می‌توان از نظریه بدیع و ابتکاری علامه طباطبایی در خصوص ادراکات اعتباری به تقریری نوین و به جهاتی متفاوت از نظریه‌های کلاسیک درعدمی و نسبی و وهمی بودن شر رسید و این مهم از طریق "اعتباری" دانستن "شر" به معنا و مفاد مدنظر علامه طباطبایی قابل تحقق است. از نظر علامه طباطبایی همه مفاهیم و گزاره‌های عملی در برابر ادراکات اخباری و حقیقی، اعتبار جعل و قراردادهای انسانی‌اند درجهت رفع حوائج و نواقصی زیستی و وجودی و فرونشاندن تمایلات و رغبات برخاسته از آن نیازها. ازجمله این اعتبارات حسن و قبح و به تبع آن خیر و شر است. ویژگی و معیار مهم در اعتباریات آن است که ما ناظر به غایات متصورمان آنها را مثلاً خوب یا بد، خیر یا شر محسوب می‌کنیم نه اینکه امور به لحاظ نفس الامری چنین باشند. البته ادراکات اعتباری به جهت اثر و کار کرد و غایتی که بر آنها مترتب است ونیز منشاء وجودی و زیستی فردی یا جمعی که دارند مرتبط و مترتب بر واقع هستند و لذا معرفت بخش و معقولند هرچند برهان بردار نیستند و البته عقلانیت آنها از نوع دیگری (عملی) است. در پرتو «اعتباری» دانستن شرور به نظر می‌رسد هم مساله منطقی شر و هم مساله قرینه‌ای آن و هم منافات نداشتن وجود شرور با نظام حکیمانه الهی، تقریری خردپذیرتر می‌یابد. علاوه بر اینکه احساس و تجربه شر هم به عنوان یک واقعیت بشری به رسمیت شناخته می‌شود و انکار نمی شود.

کلیدواژه‌ها: مسئلهٔ شرّ، ادراکات اعتباری، اعتباریّات، حسن و قبح ، خیر و شرّ، صدق، توجیه، علّامه طباطبایی

طرح مسئله

«ادراکات اعتباری» یا «اعتباریّات» اصطلاحی است که در آثار فلاسفهٔ اسلامی، از شیخ اشراق تا صدرالمتألّهین، ناظر به اعتباریّات نظری و نفس‌الأمری به کار رفته است. این اعتباریّات همان‌ها هستند که انتزاعیّات وگاه معقولات ثانی خوانده می‌شوند. در کنار اعتباریّات نظری، اعتباریّات عملی (اخلاقی، فقهی، و حقوقی) یا اعتباریّات بالمعنی الأخص هم وجود دارند. علّامه طباطبایی در باب منزلت مفاهیمی همچون نیک، بد، روا، ناروا، باید، نباید، حق، تکلیف، وجوب، حرمت، و امثال آن‌ها بحث اعتباریّات عملی را مطرح کردند. نظریّهٔ ادراکات اعتباری که به قول استاد مطهری از ابتکارات علّامه است به خوبی اهتمام ایشان را در این زمینه نشان می‌دهد.

علّامه بحث خود را در تفسیر *المیزان* با رنگ و بویی کلامی مطرح کرده است، امّا در کتب فلسفی با در نظر گرفتن مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خود بـا صـبغه‌ای کاملاً فلسفی به مباحث ناظر بر حکمت عملی پرداخته است. البتّه علّامه طباطبـایی بـه دلیل التزام به نظام فکری دقیقی که دارد، در مباحث تفسـیری از آرای فلسـفی عـدول نکرده و حتّی صبغهٔ فلسفی مباحث تفسیری او نمود زیادی دارد. در مواضع مختلفـی در *المیزان* از مباحث صرفاً فلسفی استفاده شده است و ایـن نشـان مـی‌دهـد کـه در نظـر نویسندهٔ آن، رویکرد فلسفی منافات اساسی با رویکرد کلامی ندارد.

علّامه برای فهم و مطالعهٔ اعتباریّات، روش‌هایی را ابداع کرده و از آن سود جسته که عبارت‌اند از: سیر قهقرایی، مردم‌شناسی، مقایسهٔ اجتماعات حیوانات، و مطالعـهٔ فعالیّـت فکری نوزادان (طبـاطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۲۰۲/۲).[۱] می‌تـوان گفـت کـه نظریّهٔ ادراکات اعتباری بر تمامی مباحث فلسفهٔ علّامه سایه افکنده است.

از سویی مسئلهٔ شرّ که به قول لوئیس پی. پویمن تنها اسـتدلال ملحـدان علیـه وجـود خداوند است (Pojman, 163)، یکی از پرچالش‌تـرین مسـائل فلسـفی و نیـز کلامـی در تاریخ اندیشه بوده است. برخی شرور را عدمی مـی‌دانسـتند، درحـالی‌کـه برخـی دیگـر بـا پذیرش اصل وجود شرور، آن‌ها را اندک و اقلّی دانسته و درصدد تبیین آن بوده‌اند.

فرضیّهٔ ما در نظریّهٔ ادراکات اعتباری این است که اصولا شـرّ وجـود خـارجی نـدارد، بلکه امری اعتباری است؛ یعنی صرفاً در ساحت وهم وجود دارد.

۱. مسئلهٔ شرّ و پاسخ‌ها

توجّه به این نکته مهمّ است که ارائهٔ هر تعریفی از شرّ، منجر به فرض یک نظر خاصّ، آن هم قبل از شروع به بحث است. در این حالت، بحث از همان ابتدا با پیش‌داوری تنظیم می‌شود. لذا شرور را با همان تصوّر ساده و متعارف که عبارت است از درد طاقت‌فرسا، رنج انسان‌های بی‌گناه، اختلالات روانی و شخصیّتی، بی‌عدالتی و بلایای طبیعی و مواردی از این دست، تعیین می‌کنیم (Peterson, 93). موارد ملموسی از این نوع شرور را انسان‌ها تجربه کرده‌اند و در آثار ادبی داستایفسکی و برویتس و... نمونه‌هایی از آن‌ها تبلور یافته است.

---

۱. مقصود علّامه از سیر قهقرایی بازگشت به عقب و بررسی احوالات انسان‌های اوّلیه و جوامـع بـدوی اسـت، مـثلا می‌توان قبایلی را که با تمدن آشنا نشده‌اند بررسی کرد، یا اصولا با توجه به علم مردم شناسی به مطالعه دربارهٔ جامعه و... پرداخت. بررسی افعال غریزی و نیز اجتماعی دیگر حیوانات نیز در همین راسـتا قابـل تبیـین اسـت. همچنین نوزادان از آنجا که بدون اطـلاع از اعتباریـات والـدین و اجتمـاع، افعـال خـویش را شـکل مـی‌دهنـد، می‌توانند برای مطالعه جهت تبیین چگونگی شکل گیری اعتباریات مورد بررسی و مداقه قرار گیرند.

تقسیم‌بندی‌های متنوّعی در مورد شرور انجام گرفته است، ولی اجمالاً می‌توان سه نوع شرّ را بازشناخت: اخلاقی، طبیعی، و متافیزیکی. شرور اخلاقی همان افعال قبیح انسان‌ها هستند؛ شرور طبیعی نیز دردها، رنج‌ها، و مصائب جسمانی را دربرمی‌گیرند؛ و شرّ متافیزیکی همان نقصی است که در خود وجود بالغیر است، نقصی که او را به غیر محتاج می‌کند. لایبنیتس که اوّلین بار شرّ متافیزیکی را معرّفی کرد بر این باور بود که اساساً هر آن‌چه غیر از خداوند است ذاتاً نقص دارد و اگر چیزی را بدون شرّ فرض کنیم، در حقیقت آن را در سطح کمال خداوندی در نظر گرفته‌ایم که ممتنع است. لذا همین‌که جهان مخلوق خداوند است نشان می‌دهد که باید دارای شرّ باشد (عسگری سلیمانی امیری، ۳۲۵). در مواردی که فعل اختیاری و قبیح منجرّ به رنج فیزیکی شود از آن‌جا که هم می‌توان آن را شرّ اخلاقی دانست و هم طبیعی، لذا با نوعی «شرّ مرکب»[1] مواجه‌ایم.

تقریر مسئله به شکل‌ها و گونه‌های مختلفی انجام گرفته است. ما در این‌جا به تبعیّت از ویلیام رو، تمامی تبیین‌هایی که در صدد نفی شرور هستند، اعمّ از این‌که شرّ را پنداری بدانند یا نسبی یا وهمی یا عدمی یا خیالی یا... در یک کلام به مثابهٔ تبیین‌های ناظر بر عدمی بودن شرّ در نظر می‌گیریم. در این میان، تقریری که به‌واسطهٔ نظریّهٔ ادراکات اعتباری ارائه خواهد شد، تقریری بی‌سابقه در فلسفهٔ اسلامی است (مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم(شرح)*، ۲۰۳/۲) که در ادامه و در تقسیم‌بندی پاسخ‌ها، جایگاه این تقریر در میان دیگر تقریرها را تبیین می‌کنیم.

۱. ۱. صورت‌بندی‌های گوناگون از مسئلهٔ شرّ

مسئلهٔ شرّ وقتی در فلسفهٔ دین مطرح می‌شود دو صورت دارد. صورت اوّل، مسئلهٔ منطقی شرّ است. در مسئلهٔ منطقی شرّ[2] بحث بر سر ناسازگاری مدّعیات دینی است. در حالی‌که در صورت دوم، یعنی در مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ[3]، بحث بر سر ناپذیرفتنی بودن مدّعیات دینی است (Peterson, 104). به طور سنّتی، فرض بر آن است که اصل وجود خدا به اثبات رسیده است و مشکل صرفاً بر سر سازگار کردن مسئلهٔ شرّ با وجود خداوند است. امّا در دوران جدید حتّی به فرض سازگاری، با تمسّک به مسئلهٔ شرّ می‌توان علیه وجود خدا برهان به دست داد و مدّعیات دینی برای وجود خدا را ناپذیرفتنی تلقّی کرد.

1. complex evil
2. logical problem of evil
3. evidential problem of evil

در هر کدام از صورت‌های فوق متألّهان و فیلسوفان بسیاری، دلایل له و علیه این مسئله را ارائه کرده‌اند. به عنوان مثال، در مسئلهٔ منطقی شرّ فیلسوف دین آمریکایی آلوین پلنتینگا[1] طیّ نظریّهٔ «دفاع مبتنی بر اختیار»[2] سعی کرده است تا نشان دهد که مدّعیات دینی با وجود شرور سازگارند. بر این اساس، از آن‌جا که فعل اخلاقی هنگامی ارزش دارد که مختارانه، و نه از روی اجبار، انجام شود، لذا خداوند باید به بندگان‌اش اختیار می‌داد. از سویی دیگر، کسی که اختیار دارد می‌تواند از آن سوء استفاده کند. این سوء استفاده اگرچه شرّ است، لازمهٔ فعل اخلاقی است و بدون آن خلقت دچار نقص می‌شد. همچنین اگر شرور طبیعی رخ نمی‌داد، بسیاری از افعال اخلاقی چون نوع‌دوستی، محبّت‌ورزی، ایثار، و... تبلور پیدا نمی‌کردند. لذا باز هم می‌بینیم که شرور طبیعی لازمهٔ بسیاری از افعال اخلاقی است (See: Plantinga, A.).

در مورد مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ، فیلسوفان غیردینداری نظیر ادوارد مدن (۱۹۲۵) پیتر هر (۱۹۳۵) مایکل مارتین (۱۹۳۲) و ویلیام رو[3] (۱۹۳۱) و وزلی سلمون[4] (۱۹۲۵) هر یک به شیوهٔ خویش مسئلهٔ شرّ را قرینه‌ای دالّ بر ناپذیرفتنی بودن مدّعیات دینی دانسته‌اند. یعنی استدلال کرده‌اند که بر اساس این مسئله به این نتیجه می‌رسیم که خدایی وجود ندارد، یا آن طور که در ادیان ابراهیمی بیان شده نمی‌توان از خدا سخن گفت. حال با استفاده از نظریّهٔ علّامه می‌توان تقریری نو از شرّ به دست داد که در مسئلهٔ شرّ به‌طورکلّ راه‌گشا باشد.

برای این‌که جایگاه نظریّهٔ علّامه در بین دیگر نظریّات معلوم شود، نخست‌تقریر ویلیام رو از مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ به جهت جامعیت آن در تقسیم‌بندی انواع پاسخ‌ها نقل می‌شود (Geivett, R. Douglas and William L. Rowe, 33_43) تا جایگاه نظریّهٔ علّامه براساس آن تقسیم‌بندی نشان داده شود. این تقسیم‌بندی از این روی مهمّ است که تقریر ما را روشن‌تر خواهد کرد. او مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ را به این صورت تقریر می‌کند:

۱ـ مثال‌هایی در جهان از رنج[5] شدید وجود دارد که موجود قادر مطلق و عالم مطلق می‌توانست از آن‌ها جلوگیری کند بدون این‌که خیر برتری را از دست بدهد و نیز بدون این‌که دچار شرور دیگری شود که هم‌پایه یا شدیدتر از این شرور باشند.

۲ـ موجود عالم مطلق و کاملاً خیرخواه، از هر مصیبت شدید ممکن جلوگیری می‌کند مگر این‌که با این جلوگیری خیر شدیدتری از دست برود و یا دچار شرور دیگری شویم

1. Alvin Plantinga
2. Free Will Defense
3. William L. Rowe
4. Wesley Salmon
5. suffering

که هم‌پایه یا شدیدتر از این مصائب باشند.

۳ـ نتیجه این‌که: چنین موجودی که قادر مطلق، عالم مطلق، و کاملاً خیر باشد وجود ندارد.

ویلیام رو پاسخ یک دیندار به این استدلال را دو گونه می‌داند. پاسخ مستقیم و پاسخ غیرمستقیم. در پاسخ مستقیم[1] مثال‌هایی که برای تأیید مقدّمهٔ اوّل مطرح می‌شوند نقض می‌گردند تا بدین ترتیب مقدّمهٔ اوّل نقض شود. در پاسخ غیرمستقیم[2]، شخص دیندار نقیض مقدّمهٔ سوم (نتیجه) را از طرق دیگر (مثلاً برهان جهان‌شناختی) اثبات می‌کند و با فرض صدق مقدّمهٔ دوم، مقدّمهٔ اوّل خود به خود نقض می‌شود. ویلیام رو در ادامه تأکید می‌کند که بحث در این‌جا بر مفهوم یا گزارهٔ ناظر بر خدا نیست، بلکه بحث دربارهٔ باور و معقولیت است، لذا از نظر ویلیام رو رویکرد یک ملحد در مقابل این پاسخ‌ها سه گونه است: ملحد ناهمدل، ملحد بی‌تفاوت، و ملحد همدل. ملحد ناهمدل[3] اصولاً دینداران را غیرمعقول می‌داند و ملحد بی‌تفاوت[4] به دینداران بی‌تفاوت است و نظر خودش را دارد، یعنی دربارهٔ متدیّنان نظری اعمّ از معقول یا نامعقول دانستن آن‌ها نمی‌دهد؛ درحالی‌که ملحد همدل ضمن این‌که دینداران را قبول ندارد آن‌ها را معقول می‌داند.

ویلیام رو برای تأیید نظریّه‌اش مثالی می‌آورد. فرض کنید شما عزیزی را تا فرودگاه بدرقه کرده و از پرواز او مطمئن هستید. به نحوی کاملاً فرضی، اگر هواپیما در آب‌های اقیانوس سقوط کند و همهٔ اجزای آن ناپدید شوند و همهٔ افراد آن از بین بروند به طوری که هیچ کدام از گروه‌های امداد نتوانند کسی را نجات دهند و لذا منطقاً حکم کنند که کسی زنده نمانده، شما نیز حکم به مرگ عزیزتان می‌دهید و حکم شما معقول است. اگر شخص داخل هواپیما، فردی قوی بوده و از قضا جلیقهٔ نجات بر تن داشته باشد و هم اکنون در آب‌های اقیانوس شناور باشد، می‌داند که شما این حکم را دربارهٔ او خواهید داشت و شما را معقول خواهد شناخت، درحالی‌که مسلماً می‌داند حکم شما صدق ندارد. به همین ترتیب، یک ملحد همدل با این‌که دینداران را صادق نمی‌داند امّا ایشان را معقول می‌داند (Ibid).

تقسیم‌بندی ویلیام رو روی دیگری نیز دارد. یک دیندار هم می‌تواند ضمن این‌که اعتقادی به وجود شرّ ندارد، قائلان به وجود شرّ را معقول بداند. علّامه طباطبایی در نظریّهٔ خویش قصد نفی این احساس بشری مبنی بر وجود بلایای طبیعی، اخلاقی، و متافیزیکی را ندارد، بلکه ایشان بر این باور است که این شرور، با نگاه فلسفی و عمیق‌تر

1. the direct attack
2. the indirect attack
3. unfriendly atheism
4. indifferent atheism

به مسئله، صرفاً اعتباری‌اند و اعتبار شرّ، اگرچه منشأ خارجی دارد، خارجی نیست (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۶۳/۲). لذا علّامه بر اساس این تقسیم‌بندی، در صدد نفی مقدّمهٔ اوّل از مسئلهٔ شرّ است؛ یعنی با رویکردی مستقیم در صدد نفی وجود شرور در عالم است. بنای ایشان در نظریّهٔ ادراکات اعتباری حلّ مسئلهٔ شرّ نیست (سبحانی، *جامعیت علامه طباطبایی*، ۲۹۳)، با این حال خود ایشان در تفسیر *المیزان* بحث شرور را با اعتباریّات مرتبط ساخته و نیز تأکید کرده‌اند که بررسی لوازم این نظریّه در دیگر مسائل فلسفه نتایج سودمندی به دست خواهد داد.[1] (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۲ /۲۲۷). لذا ما قصد تبیین مسئلهٔ شرّ را بر اساس این نظریّه داریم و نه لزوماً حلّ مسئله را. اگرچه به نظر می‌رسد که با عدمی دانستن شرّ، مسئله‌ای هم در کار نباشد یا به نحوی مسئله حلّ شده باشد.

۲. نظریه ادراکات اعتباری

در نظریّهٔ ادراکات اعتباری، شرّ و اصولاً آن‌چه مصداق خوبی و بدی (حسن و قبح) است، امری اعتباری لحاظ می‌شود. بر این اساس، اعتباریّات اگرچه بر پایهٔ ادراکات حقیقی شکل می‌گیرند، مطابَقی در خارج ندارند و اصطلاحاً صدق اعتباریّات با صدقی که در ادراکات حقیقی مطرح است متفاوت است (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۶۵/۲). برای بررسی ارتباط اعتباریّات با مسئلهٔ شرّ باید مسئلهٔ «صدق اعتباریّات» و «وجه مطابقت» در این ادراکات بررسی شود و همین امر کلید تبیین ما از مسئلهٔ شرّ است. لذا مسئلهٔ صدق و توجیه اعتباریات در معنی خاصّ‌شان در این بخش بررسی می‌شود تا تمهید لازم برای ورود به مسئلهٔ شرّ فراهم بیاید.

در مورد اعتباریّات به معنای اخصّ که در حکمت عملی مطرح می‌شود سؤال این است که آیا آدمیان کاشف این مفاهیم‌اند یا مخترع آن‌ها؟ روشن است که اگر ذهن

---

۱. یکی از پیامدهای چنین نگرشی تاثیر آن در فهم متن مقدس و تفسیر می‌باشد. بر خلاف ارتودکسی نوین (نو ارتدکسی) در الهیات مسیحی، که سفر پیدایش کتاب مقدس و اصولا متن مقدس را نه به عنوان امر مسلم و نه حتی امری تمثیلی بلکه به مثابه بیان کاملا کنایی حقایق دینی می‌دانستند (باربور، ۴۰۸ـ۴۱۲)، در نظریه ادراکات اعتباری به هیچ روی در صدد چنین برداشتی نیستیم. اصولا بسیاری از مسیحیان اذعان به وقوع شرور در کتاب مقدس را قطعی می‌دانند، یعنی معتقدند اعتقاد به مسیحیت لزوما به تصدیق مقدّمهٔ اوّل استدلال ویلیام رو خواهد انجامید (Hick, 40). امّا علّامه نظریه خویش را با متن مستقیم آیات قرآن زینت داده تا شبهه برداشت کنایی از متن مقدس شامل این نظریه نشود. ایشان متن آیه ۷۹ سوره نساء را تصریح قرآن ناظر بر مضمونی شبیه آنچه در نظریه ادراکات اعتباری گفتیم می‌داند، لذا به هیچ روی قصد برداشت کنایی از قرآن ندارد (الطباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن،۷/۵). متن آیه فوق الذکر از این قرار است: «ما أَصابَکَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَ ما أَصابَکَ مِنْ سَیِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِکَ وَ أَرْسَلْناکَ لِلنَّاسِ رَسُولاً وَ کَفی بِاللَّهِ شَهیداً» (آنچه از نیکیها به تو می‌رسد، از طرف خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود توست).

نوعی فعالیّت و خلاقیّت ذهنی نسبت به این ادراکات داشته باشد، آن‌گاه می‌توان آن‌ها را اعتباری نامید و در صورتی که ذهن صرفاً کاشف آن‌ها باشد و در شکل‌گیری آن‌ها نقشی فعّال نداشته باشد از اعتباریّات نمی‌توان سخن گفت.[۱]

۲. ۱. ارتباط مسئلهٔ حسن و قبح افعال با اعتباریّات

بحث از قدرت باری، جبر و اختیار، جبر و تفویض، چرایی خلقت شیطان و تحلیل مسئلهٔ شرور، در میان مسلمانان قرون نخستین سر از مسئلهٔ حسن و قبح اشیا و افعال درآورد و متعاقباً در میان آن‌ها شکافی پایدار پدید آورد و آنان را در دو دستهٔ کلان اشاعره و اهل عقل و عدل (معتزله) جای داد. اشاعره که از اهل سنّت بودند، برخلاف معتزله، ذاتی‌بودن (یعنی واقعی و عینی‌بودن) حسن و قبح را منکر شدند و نیک و بد اعمال را ناشی از نیک و بد شمردن و امر و نهی شارع می‌دانستند، و افعال اختیاری و عناوین اخلاقی را پیش از حکم شارع، فاقد حکم می‌شمردند و به جای نیک و بد اخلاقی و عقلی، موافقت یا مخالفت با حکم شارع را می‌نشاندند؛ و به همین دلیل، افعال الاهی را فوق اخلاق، و غیرقابل تحسین و تقبیح بشری می‌دانستند (جرجانی، ۱۸۱ـ۱۹۵).

در این میان نظریّهٔ علّامه را می‌توان *امر بین الامرین* نامید. علّامه از طرفی با اعتباری دانستن حسن و قبح و ناظر بودن آن به عالم انسانی (و نه عالم الوهی)، از نظریّهٔ معتزله فاصله می‌گیرد و از سوی دیگر با لحاظ نوعی عقلانیت در افعال بشری و حسن و قبح آن‌ها مرز خود را با اشاعره مشخّص می‌کند. بر این اساس، وی با گمان و زعم معتزله مبنی بر استفادهٔ صرف از برهان عقلی و منطقی بر مبنای حسن و قبح عقلی مخالفت کرد، درحالی‌که اشاعره را به خاطر بی‌اعتنایی به جایگاه عقل در این مسئله مورد نکوهش قرار داد (الطباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۹۷/۱۴). پس اشاعره به‌خطا پای عقل را در اعتباریّات بسته‌اند درحالی‌که اگرچه اعتباریّات حقیقی نیستند و وهم منشأ آن‌ها است، امور حقیقی به انحای گوناگونی در شکل‌گیری آن‌ها مؤثرند.

لازم به ذکر است که فارابی و ابن‌سینا پیشاپیش به مشهوری و بالتبع جدلی بودن

---

۱. در دوره معاصر منازعات فیلسوفان تحلیلی جدید بر سر عینی‌بودن یا اعتباری‌بودن نیکی و بدی از همین اساس، شکل گرفته است، به طوری که اعضای حلقه وین با سوء فهم از قضایای اخلاقی و متافیزیکی ، این قضایا را بی‌معنی دانسته بودند (خرمشاهی، ۱۳۸۳، صص ۲۴ـ۳) . می‌توان حجم کثیری از مباحث جدید فلسفی در باب اخلاق را حول دو محور «خوب» و «باید» سامان داد.علمای اصول نیز به دلیل وجود زبان‌شناسی، اخلاق‌شناسی و منطق قضایای حقوقی در این علم ، به نحو منطقی به بحث از وضع الفاظ، نیک و بد اخلاقی، تکلیف و حق و نیز مفاهیمی چون مالکیت، ریاست و ... که حاکی از تأسیسات حقوقی‌اند کشانده شده‌اند. صبغه اصولی مباحث علّامه طباطبایی خصوصاً به دلیل تأثیری که ایشان از استاد خویش شیخ‌محمدحسین اصفهانی معروف به کمپانی در علم اصول پذیرفته‌اند و نیز از طریق بیان مباحث ادراکات اعتباری توسط ایشان، کاملاً واضح است.

حکم به حسن عدل و قبح ظلم اشاره کرده‌اند و لیکن توجّه و تمرکز خاصّ علّامه بر این مبحث و استنتاج لوازم و ثمرات آن مسبوق به سابقه نبوده است (نکـ : الفارابی، ص۴۱۵؛ ابن‌سینا، ۲۱۹/۱).

۲. ۲. منشأ حصول اعتباریّات

اعتباریّات به معنای اخصّ حاصل فعالیّت و وضع ذهن‌اند و لذا واقعیّت خارجی نمی‌تواند منشأ و مبدأ آن‌ها باشد (طباطبایی، ، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* ، ۱۶۸/۲). در این صورت، می‌توان اعتباریّات را ذهنی دانست. امّا باز این سؤال مطرح می‌شود که آیا عقل منشأ و مبدأ اعتباریّات است، یا قوّهٔ وهم یا خیال، و در هر کدام از این فرض‌ها چه نتایجی حاصل می‌شود. ضمناً این سؤال هم مطرح می‌شود که رابطهٔ اعتباریّات که اموری ذهنی هستند با واقع و با نفس‌الأمر چگونه است.

در مسیر پاسخ‌گویی به مسئلهٔ پیش‌گفته لازم است با ارائهٔ تعریفی از ادراکات اعتباری از طریق مقایسهٔ اعتباریّات با استعارات ادبی به چگونگی پیدایش امر اعتباری بپردازیم. دلیل این مقایسه مشابهت‌های استعاره و اعتبار است (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۵۸/۲ـ۱۵۹). بر این اساس، خواهیم دید اعتباریّات اموری هستند که ساختهٔ ذهن و نفس می‌باشند و قوّهٔ وهمیّه منشأ اعتباریّات است (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۶۳/۲).

به طور خلاصه «ادراکات اعتباری فرضهایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبهٔ وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الأمر سر و کاری ندارد» (مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (شرح)*، ۱۴۳/۲).

علّامه طباطبایی اعتباریّات را با کمک استعاره و مجاز تبیین می‌کند. اهمّیّت این مسئله وقتی بیشتر می‌شود که بدانیم محمد حسین اصفهانی در رسالهٔ *تحقیق الحق و الحکم* تلویحاً استعاره را نوعی اعتبار شمرده است.[۱] استعاره و اعتبار از چند بُعد با هم شباهت دارند: اوّل این‌که در تعریف مشابه‌اند، چرا که استعاره نیز همچون اعتباریّات جنبهٔ وضعی و فرضی دارد (یعنی با خارج و نفس‌الأمر ارتباط مستقیم ندارد). دوم این‌که هم استعاره و هم اعتبار از واقع خارجی اخذ می‌شوند. انسان از پیش خود بدون هیچ زمینهٔ قبلی مفهوم‌سازی نمی‌کند، بلکه همهٔ تصوّرات انعکاسات عالم واقع در نزد قوّهٔ

۱. «بل التحقیق...انها [یعنی اعتبار] موجوده بوجودها الاعتباری لا بوجودها الحقیقی ... اوجده منه له الاعتبار بوجوده الاعتباری، مثلا الاسد بمعنی الحیوان المفترس معنی لو وجد بوجوده التحقیقی لکان فردا من نوع الجوهر، لکنه قد اعتبر زیدا اسدا...، فزید اسد بالاعتبار... »(نکـ : محمد حسین اصفهانی، رساله تحقیق الحق و الحکم ص ۳۰، حاشیه مکاسب).

مدرکه است (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۶۵/۲). بنابراین انسان با گرفتن تصوّرات حقیقی از خارج، بین آن‌ها ـ بنا به اغراضی ـ مناسبت و ارتباط ایجاد می‌کند که نتیجهٔ آن ساختن استعاره و اعتباریّات است. مثلاً می‌گوید: «فلانی ماه است» درحالی‌که او «کرهٔ ماه» نیست. سوم این‌که هر دو بر احساسات و دواعی مبتنی‌اند. و چهارم این‌که در واقعیّت خارجی تأثیر دارند، چراکه برای رفع احتیاجات ما طرّاحی می‌شوند و باعث شکل-گیری افعال می‌گردند. پنجم این‌که کیفیّت پیدایش کثرت در این‌ها کاملاً مشابه است.

علّامه طباطبائی در تبیین مقایسهٔ استعاره و اعتبار از یکی از اشعار حافظ سود می‌جوید: «ماهی چو تو آسمان ندارد سروی چو تو بوستان ندارد...». ایشان استدلال می‌کنند که «می‌دانیم که این کار بیهوده نبوده» و غرض «همانا تهییج احساسات درونی است... و از این تمثیل احساسی، نتیجهٔ عملی گرفته می‌شود» (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۵۹/۲).

لذا خوب دانستن چیزی لزوماً به وضع و حالت نفس‌الأمری آن مرتبط نیست و فاعل شناسا در درک این مفاهیم و برقراری این نسبت‌ها نقش به‌سزایی دارد، همان‌طور که در مورد استعارات چنین است. مسئلهٔ حسن و قبح افعال و صدق و توجیه این امور از جملهٔ فروعاتی هستند که می‌باید با در نظر گرفتن این دقیقه، در چارچوب نظریّهٔ ادراکات اعتباری تبیین و شرح و تفسیر شوند.

علّامه با توجّه به شباهت بین استعاره و اعتباریّات، منشأ این امور را قوّهٔ وهمیّه می‌داند، چرا که اگر اعتباریّات مطابَق خارجی نداشته باشند، ناگریز وهم و قوّهٔ وهمیّه منشأ اعتباریات است: «این معانی وهمیّه [یعنی اعتباریات] در ظرف توهّم مطابَق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابَق ندارند. یعنی در ظرف تخیّل و توهّم، مثلاً، انسان مصداق شیر یا ماه است؛ اگرچه در ظرف خارج چنین نیست. یعنی در پندار، حدّ شیر یا ماه به انسان داده شده اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است» (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۶۳/۲ـ۱۶۴).

علّامه سعی دارد از آیات قرآن هم برای تأیید این نظریّه استفاده کند و با توجّه به فطرت واحد انسان بر این باور است که اعتباریّات انسان‌ها کاملاً مشابه هم و بر اساس یک فطرت واحد ـ فطرت اللّه الذی فطر الناس علیها ـ شکل می‌گیرد. به طور مثال، ایشان آیهٔ «فَأَلْهَمَهَا فجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» را نوعی هدایت الهی تفسیر می‌کنند

که بر اساس آن بهترین اعتباریّات برای بشر از سوی خدا خواهد بود (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۳۱۱/۵).[۱]

حال به مسئلهٔ صدق اعتباریات که کلید حلّ مسئلهٔ شرور است می‌پردازیم.

۲. ۳. نحوهٔ صدق و توجیه اعتباریّات

برای فهم مسئلهٔ شرّ بر اساس این نظریّه، چگونگی صدق اعتباریات باید بررسی شود. مقصود ما از صدق در این‌جا نظریّهٔ مطابقت است. لذا صدق و توجیه اجمالاً مبتنی بر رابطهٔ اعتباریّات با واقع خارجی و نفس‌الأمر است. در این مسیر ابتدا ضابطهٔ ادراکات اعتباری به منظور خلط نشدن با ادراکات حقیقی را تبیین می‌کنیم و سپس به رابطهٔ آن‌ها با واقع و نفس‌الأمر می‌پردازیم و در انتها نظریّهٔ صدق و توجیه که ناظر به احراز اعتبار آن‌ها است را بررسی می‌کنیم.

این نکته را یادآور می‌شود که صدقی که در ادراکات حقیقی مدّ نظر است در این‌جا ملاک نیست. لذا این بیان که «اگر بخواهیم انشاء را از لحاظ عدم اتصاف آن به صدق و کذب ارزیابی کنیم، باید مفاهیم اعتباری را انشایی بگیریم» (جوادی، ۱۷۶)، گرچه صحیح است، در کلام علّامه باید تبیین و تدقیق بیشتری شود. اعتباریّات اگر صدق حقیقی نداشته باشند (چنان‌که توضیح خواهیم داد که چنین صدقی ندارند)، به این معنا نیست که نمی‌توان از اصل صدق و کذب در این امور صحبت کرد بلکه «در واقع خبر از رابطهٔ نفس با آن‌ها داده می‌شود» (مطهری، مقالات فلسفی، ۲۰۷ـ۲۰۲). نباید از نظر دور داشت که از نظر علّامه ادراکات اعتباری قضیّه‌اند و نه مفهوم صرف (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۶۰/۲). ثانیاً ایشان این قضایا را ادراکی و معنادار و «صادق» می‌دانند. علّامه بر اساس «مطابَق وهمی» اعتباریّات دربارهٔ «صدق» آن‌ها سخن می‌گوید. امّا برخی در تبیین اعتباریّات به این ظریفه در نظریّهٔ اعتباریّات توجّه نکرده‌اند.

حال به ضابطهٔ ادراکات اعتباری که از اهمّیّت ویژه‌ای برخوردار است می‌پردازیم. این اهمّیّت از آن جهت است که گاهی گمان می‌شود که ادراکات اعتباری را می‌توان به همان ادراکات حقیقی فروکاست. این مسئله خصوصاً در علم اصول و در مسئلهٔ «خلط اعتبار و حقیقت» مسائل فراوانی را پیش کشیده است.این خلط و لبس‌ها از بی‌توجّهی به

---

۱. از همین رو است که در داستان فرزندان آدم، تدفین یک کلاغ توسط کلاغ دیگری که طریقه دفن جسد را به قاتل آموزش داد، را نمونه یک الهام فطری و الهی می‌داند «پس... نفرمود: «کلاغی تصادفاً ...» بلکه فرمود: «خدای تعالی کلاغی را فرستاد تا ... کیفیت...را...تعلیم کند، پس کلاغ ... خودش متوجه نبوده که مامور خدا...است، و همچنین پسر آدم متوجه نبود... پس به حسب ظاهر تصادفی ... و لیکن سرنخ همهٔ اینها در دست خدای سبحان است.» (طباطبایی، *المیزان*، ۳۰۹/۵).

این امر است که ادراکـات اعتبـاری به لحاظ مضمون و محتوا از ادراکات حقیقی متمایزند.

علّامه طباطبایی دو ضابطهٔ کلّی برای این‌گونه ادراکات مطرح کرده اسـت. اوّل ایـن‌کـه یک ادراک اعتباری متعلّق قوای فعّاله است. بر این اساس، گزاره‌هـایی کـه حـاوی خبـر از جهان خارج‌اند و اصطلاحاً اخباری‌انـد از شـمول ادراکـات اعتبـاری خـارج مـی‌شـوند. دوم این‌که ادراکات اعتباری نسبتی را میان قوای فعّاله با مادّهٔ خـارجی برقـرار مـی‌کننـد کـه همان نسبت «باید» است. مثلاً «سیب میوهٔ درختی است» فکری خواهد بود حقیقـی ولـی « این سیب را باید خورد» اعتباری خواهد بـود (طباطبـایی، *اصـول فلسـفه و روش رئالیسـم*، ۲۰۰/۲). با این تعریف پُرواضح است کـه صـدق اعتباریّـات، خـارجی نیسـت. اصـولاً خـود تقسیم حکمت به عملی و نظری نشانی از توجّه فیلسوفان به مسـئلهٔ صـدق و مطابقـت یـا عدم مطابقت انواع ادراکات با واقع خارجی است به طوری که آن‌چـه دربـارهٔ هسـت‌هـا یـا حقایق خارجی نیست در حکمت عملی متجلّی اسـت درحـالی‌کـه حکمـت نظـری همـان بررسی هست‌ها و امور واقعی خارجی است. «ماهیّت حکمت عملی ماهیّت انشاء است ولـی حکمت نظری ماهیّت‌اش ماهیّت اخباری است.» (مطهری، *نقدی بر مارکسیسم*، ۱۸۷).

قضایای اعتباری اگرچه با قضایای حقیقـی متفـاوت‌انـد، از آن‌جـا کـه ایـن قضـایا و تصدیقات معنا دارند و منشأ اثرند و بدون آن‌ها فعلی صورت نمی‌گیرد، منشأ خاصّ خود را بر اساس فعلی که از آن‌ها مدّ نظر است دارند. از همین جا معلوم می‌شود که در منشأ این ادراکات باید درنگ و تأمّل بیشتری کرد. به نظر می‌رسد که این ادراکات با مصادیق وهمی که در قوّهٔ وهمیّـه اسـت مطـابق‌انـد (طبـاطبایی، *اصـول فلسـفه و روش رئالیسـم*، ۱۶۳/۲) و بر آن اساس مورد سنجش صدق و کذب قرار می‌گیرند؛ یعنی به حسب ماهیّـت و کارکرد خاصّی که دارند می‌توانند مطابق خاصّ خود را نیـز داشـته باشـند و یـا نداشـته باشند، و از این‌رو صدق اعتباریات موقّت است. مثلاً بر اساس یک اعتبار به شخصی خـاصّ ماه بودن را نسبت می‌دهیم درحالی‌که او کرهٔ ماه نیست (طبـاطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۵۹/۲). این اعتبار در ظرف وهم اسـت و خـارجی نیسـت. در هـر حـال، از نظـر ایشان اعتباری بودن با غایتی که در وهم است مرتبط است و نه غایت خارجی.

در مسئلهٔ شرّ نیز چنین است. به عبارت دیگر، آن‌چه ما شرّ می‌پنداریم نیز همچـون اعتباریّات وجود خارجی‌اش ارتباط مستقیم با شرّ بودن‌اش ندارد. البتّه در کتب فلسـفی علّامه، به وضوح در این باره سخن به میان نیامده اسـت امّـا در پایـان جلـد دوم کتـاب *اصول فلسفه* ایشان تبیین دیگر مباحث کلامی بر اساس نظریّهٔ ادراکـات اعتبـاری را بـه خوانندگان ارجاع می‌دهد و همان‌طور که در ادامه خواهد آمد در تفسیر، تـا حـدّی ایـن مبحث را بررسی می‌کند.

اعتباریّات عملی دستخوش تغییرند، چون مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعّاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال، تابع احساسات درونی‌اند. علّامه طباطبایی عوامل تغییر اعتبارات را چنین معرفی می‌کند: الف) عوامل محیطی و جغرافیایی، ب) محیط عمل و نوع اشتغال، ج) کثرت ورود یک فکر به مغز انسان از طریق توارد افکار، تلقین، تربیت، تبلیغات، و...، د) تکامل و توسعه در معلومات.

توجیه اعتباریّات نیز با توجّه به نحوهٔ صدق آن‌ها باید بررسی شود. اجمالاً می‌دانیم که اعتباریّات تابع نیازهای طبیعی[1] هستند (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۸۵/۲). از نظر ایشان تلائم یا عدم تلائم اعتباریّات با غایات تنها ملاک توجیه اعتباریّات است (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۷۲/۲). همان‌طور که ذکر شد، غایات موجود زنده که در راستای رفع احتیاجات وجودی آن موجود است متبوع ادراکات اعتباری است و هر صورت علمی احساسی اعتباری، تابع این غایات است. پس توجیه این ادراکات ممکن نیست مگر بر اساس همین غایات (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۷۱/۲).

۳. تبیین مسئلهٔ شرّ بر اساس نظریّهٔ ادراکات اعتباری

علّامه طباطبایی در *المیزان* علاوه بر بحث‌های روایی و قرآنی، بخشی را هم با عنوان «بحث فلسفی» آورده‌اند. ایشان در این مباحث با رویکردی کاملاً فلسفی به مسائل نظر کرده‌اند. ایشان اصول مسئلهٔ شرّ را با توجّه به نظریّهٔ ادراکات اعتباری حلّ و فصل می‌کنند؛ به این معنی که مسئلهٔ شرّ را با حسن و قبح که خود از مفاهیم اعتباری‌اند مرتبط می‌سازند.

۳. ۱. «حسن و قبح» و «خیر و شرّ»

معتزله با قول به ذاتی بودن حسن و قبح و صدق و کذب‌پذیری حکم به حسن و قبح، آن‌ها را از امور واقعی و نفس‌الأمری محسوب کرده‌اند، حال آن‌که اگر حسن و قبح را اعتباری بدانیم، چنین کاری خطا است. اشاعره نیز، در مقابل، حسن و قبح را (که اعتباری هستند) به‌کلّی از هر گونه مقیاس عقلی برای ارزیابی خالی کرده‌اند. به خاطر شبهات وارده از سوی معتزله، متکلّمان اشعری در معنای حسن و قبح تحقیق کرده و نهایتاً سه معنا ارائه کردند که تنها یکی از آن‌ها را به محل نزاع مربوط می‌کردند (خرازی، ۱۱۳/۱).

معنی اوّل حسن و قبح در کلام اشعری، کمال و نقص است. در این‌جا «علم خوب است» یعنی «علم کمال است». در این معنا حسن و قبح امری ثابت و ذاتی است و عقل آن را درک

---

۱. علّامه گاهی از عبارت «جهازطبیعی» برای روشن شدن این نیازها استفاده کرده است.

می‌کند. معنی دوم ملایمت یا منافرت با غرض است. مقصود از غرض در این‌جا اثر فعل است و نه اعتباری که در اعتباریّات مطرح کردیم. در معنی دوم، صحبت از امور حقیقی است که باید با اثر استقبالی فعل که در زمان آینده انتظار می‌رود تناسب داشته باشد. در معنی سوم، حسن و قبح یعنی شایستگی مدح و ذم (که ما هم همین معنا را در نظر داریم). در این‌جا آن‌چه سزاوار تحسین است خوب است و آن‌چه سزاوار توبیخ، بد است. بدین ترتیب مقصود معتزله این است که عقول انسانی و نیز علم خداوندی شایستگی مدح یا ذم عمل فی‌نفسه را تشخیص دهند (جرجانی، ۵۲۹).

از نظر علّامه، خوبی و بدی از اعتباریّات هستند، لذا نباید به دنبال تبیینی جدای از تبیین اعتباریّات برای خوبی و بدی بود. البتّه اعتبار خوبی و بدی ـ همچون سایر اعتباریّات ـ ریشه در محسوسات دارند. با این تبیین و ریشه‌یابی که اصولاً آن‌چه در وهم می‌آید بر اساس یافته‌های تجربی و صور ادراکی حقیقی شکل گرفته است و انسان از پیش خود صورت‌سازی نمی‌کند. در وهم این صور حقیقی جرح و تعدیل شده و صور وهمی به وجود می‌آیند. جرح و تعدیل «وهم»، چیزی بیش از چینش مجدّد است، و وهم موادّی را در تلائم با غایات‌اش به یافته‌های تجربی می‌افزاید. توضیح این‌که از مقدّمات صرفاً حقیقی به اعتباریّات نمی‌توان رسید؛ چراکه نتیجه تابع اخسّ مقدّمات است، پس جرح و تعدیل وهم اضافه شدن مقدّمه‌ای کلّی و اعتباری در کنار مقدّمه‌ای حقیقی است که منجر به اعتباری خاصّ در قوّهٔ وهم می‌شود (مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (شرح)*، ۱۶۸/۲). مثلاً اعتبار زیبایی و خوبی در سعادت ریشه در زیبایی‌های طبیعی دارد. بشر بعد از تشخیص زیبایی در هم‌نوع خود به زیبایی‌هایی که در سایر موجودات طبیعی هستند متوجّه می‌شود و برگشت زیبایی بالاخره به این است که وضع موجود با آن مقصدی که طبعاً در نوع آن هست موافق باشد. مثلاً زیبایی چهرهٔ یک انسان برگشت‌اش به این است که هر یک از اجزای چهره از ابرو و چشم و گوش، لب، دهان، گونه، چانه و... طوری آفریده شده باشند و یا به رنگی و صفتی باشند که هم تک تک آن‌ها مناسب باشند و هم هر یک نسبت به دیگری جا دارد آن طور باشد. در چنین وضعی است که نفس و دل بیننده چنین چهره‌ای، مجذوب آن می‌شود و چهره‌ای که چنین نباشد صفت زیبایی ندارد و به جای کلمهٔ «زیبا» کلمهٔ «زشت» (قبیح، بدترکیب) بر آن صادق است. بسته به این‌که از این چند کلمه کدام‌اش با اعتبار مورد نظر سازگارتر باشد. انسان بعد از این مرحله از تشخیص، مسئلهٔ زشتی و زیبایی را توسعه می‌دهد و از چارچوب محسوسات خارج می‌کند و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی که در ظرف اجتماع مورد نظر قرار می‌گیرند سرایت می‌دهد. آنچه از این امور با

غرض اجتماع یعنی سعادت زندگی بشر و یا بهره‌مندی انسان‌ها از زندگی سازگار است، زیبا، خوب، و پسندیده می‌خواند و آنچه با این غرض سازگار نباشد، زشت، بد، و ناپسند می‌نامد. برگشت زیبایی بالاخره به این است که وضع موجود موافق باشد با آن مقصدی که طبعاً در نوع آن هست (سبحانی، *حسن و قبح عقلی*، ۱۸۹؛ الطباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۱/۵؛ طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۲۰۳/۲).

به همین ترتیب، حسن و قبح نمی توانند اوصاف اشیا یا افعال، از آن حیث که شئ یا فعل‌اند، باشند. فعل از آن جهت که فعل است این اوصاف را نمی‌یابد و ندارد، بلکه فعل از جهت تلائم و سازگاری یا عدم تلائم و ناسازگاری با غایت، متّصف به این اوصاف می‌گردند. لذا معنای این‌که می‌گوییم خدا مشرع، آمر به حسن، و ناهی از قبح است، این است که خداوند وجود ما را در نظامی متقن قرار داده که آن نظام می‌تواند وجود ما را به غایاتی منتهی کند که همان سعادت ما است و خیر دنیا و آخرت ما در آن است، و این غایات همان است که از آن‌ها تعبیر به مصالح می‌کنیم. توجّه به این نکته مهمّ است که غایاتی که برای افعال الاهی ذکر می‌شوند غایات افعال او می‌باشند، نه غایات ذات او. از طرفی نیز این‌که فلان عمل بر خدا واجب است به این معنا نیست که چیزی بر ذات خداوند واجب باشد. به بیان دیگر، خداوند در تشریع برنامه‌ها و دستورهای دینی همان شیوهٔ رایج میان عقلا را به کار گرفته و از بشر خواسته است تا بر پایهٔ همین شیوه‌های شناخته‌شده به تفکّر و تدبّر در برنامه‌های دینی او بپردازند و رموز و دقایق آن را به دست آورند. لذا علّامه ضمن اشاره به این نقیصهٔ آدمی، قول اشاعره را تا آن‌جا صحیح می‌داند که به این نقیصه توجّه داده می‌شود، و تأکید می‌کند که با این حال عقل آدمی می‌تواند در حدّ امکان جهت حسن و قبح‌ها را کشف کند. «کشف کند» یعنی جهت حسن و قبح جعلی شارع را کشف کند؛ چراکه اصولاً اعتباریّات جعلی و اعتباری‌اند و تفاوت معنای دوم و سوم حسن و قبح که گذشت همین است؛ امّا عقل جهت آن را کشف می‌کند. «شاید همین...، جبری‌مذهبان را به انکار حسن و مصلحت وادار ساخته است، غافل از این‌که معنای این‌گونه عبارات، نفی حسن و مصلحت از افعال خدا و اثبات قبح و مفسدهٔ آن ـ العیاذ باللّه ـ و ساقط کردن افعال خدا از اعتبار عقلایی و آن را به منزلهٔ افعال کودکان قرار دادن نیست» (الطباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۹۷/۲).

۳. ۲. مسئلهٔ شرّ و نظریّهٔ ادراکات اعتباری

تقریر مسئلهٔ شرّ با حسن و قبح اعتباری، تقریر نوینی از عدمی بودن شرّ (صبغهٔ افلاطونی) است. در هر حال، اگر از الفاظ گذر کنیم مقصود ایشان وهمی دانستن شرور است. چنان‌که در مقدّمه هم آمد، اعتباری و وهمی بودن شرور را می‌توان از جملهٔ

نظریّاتی که بر عدمی بودن شرّ تأکید دارند دانست. علّامه ابتدا بیان می‌کند که شرّ عدمی است و اصولاً هر امر قبیحی عدمی است، زیرا وصفی را که شامل مصلحت آن است ندارد. از نظر ایشان، خود حسن و قبح به اعتبار ما بستگی دارد، پس وصف حسن یا قبح، وصف شیء یا فعل فی‌نفسه نیست. بر این اساس، همهٔ امور عالم نسبت به خیر و شرّ یا حسن و قبح لا اقتضا هستند و این امور و صفات به اعتبار ما بستگی دارند. بنابراین، اصولاً چیزی به نام شرّ وجود خارجی ندارد. به عنوان نمونه، اگر شرور طبیعی را لحاظ کنیم، زلزله در بلد کفر برای مؤمنین حسن جلوه می‌کند امّا برای کفار شرّ است (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۱۱/۵).

۳. ۳. تبیین کلامی مسئله

تبیین کلامی مسئله این طور است که مالکیّت خدا مطلق است، لذا فعل او نمی‌تواند قبیح باشد. «آن تصرّفی از میان همهٔ تصرفات قبیح و مذموم است، که ... عقلا حقّ چنین تصرّفی را به تصرّف‌کننده ندهند، ... امّا خدای تعالی هر تصرّفی در هر خلقی بکند، تصرّفی است از مالک حقیقی...، پس نه مذمّتی به دنبال دارد، و نه قبحی، و نه تالی فاسد دیگری» (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۹۴/۱).

بر این اساس، خدا می‌تواند هر کاری را که بخواهد انجام دهد، امّا سؤال این است که خود خداوند طوری در متون مقدس سخن گفته که گویی چیزی بر او واجب است، علّامه این نکته را نیز در نظر داشته است و سعی در تبیین آن دارد. سنّت الاهی بر این تعلّق گرفته که آنچه انجام می‌دهد با عقول بشری سازگار باشد و مجعولات اعتباری حق را عقل بتواند کشف کند. از نظر ایشان، خداوند «در مرحلهٔ هدایت چون که با کودک سر و کارش افتاده پس زبان کودکی با ما گشود، و با ما به قدر عقل ما حرف زد، خود را در مقام تشریع قرار داد، آن‌گاه خود را محکوم کرد به این‌که کارهایی را باید بکند، و کارهایی را نباید بکند،...» (الطباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۹۶/۱۴).

علّامه برای تقریب به ذهن، از تمثیل «ازدواج و زنا» سود جسته، بیان می‌دارد که در این تمثیل نفس هر دو فعل یکسان است درحالی‌که اوّلی خیر و دومی شرّ است. «بنابراین حسنات ...وجودی هستند، ...و سیئات ... عدمی ... امّا متن عمل و نفس آن در دو حال خوب یا بد یکی است». حتّی جواز ازدواج‌های فرزندان حضرت آدم (ع) با توجّه به این‌که در آن زمان نوع بشر تنها در فرزندان ایشان خلاصه می‌شده، به همین ترتیب قابل تبیین است (الطباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ۷/۵).

لذا بر اساس نظریّهٔ ادراکات اعتباری، حسن و قبح، اعتباری خواهند بود. این بدان معنا است که فعل بما هو فعل یا واقع بما هو واقع، هیچ‌گاه به حسن و قبح (وصف خوبی

وبدی) متّصف نمی‌شود. بلکه حسن و قبح در اعتبار ما معنا پیدا می‌کند و همان‌طور که در توجیه ادراکات اعتباری گفتیم در تلائم یا عدم تلائم با غایات است که حسن یا قبح چیزی تعیین می‌گردد (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۷۲/۲).

از نظر علّامه، اعتباریّات (از جمله خیر و شرّ) با برهان عقلی اثبات نمی‌شوند و نباید با آن‌ها همچون ادراکات حقیقی برخورد شود. از طرف دیگر، این بدان معنا نیست که عقل به هیچ روی نمی‌تواند به کشف جهت حسن و قبح بپردازد.

۳. ۴. مسئلهٔ منطقی شرّ

اجمالاً این راهکار در انواع شرور قابل دفاع است و در مسئلهٔ منطقی و قرینه‌ای شرّ (در شرّ اخلاقی، طبیعی، و مابعدالطبیعی) کارآیی دارد. تبیینی که برای شرّ به طور کلّی در این نظریّهٔ مطرح می‌شود یکسان است؛ با این تفاوت که در مسئلهٔ منطقی شرّ چونان فلاسفهٔ سنّتی، «حکمت الاهی» منشأ این تبیین خواهد بود درحالی‌که در مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ، بدون پیش‌فرض گرفتن خداوند، شرور اعتباری تلقّی می‌شوند تا بیان شود که شرّ نمی‌تواند قرینه‌ای علیه خداباوری باشد.

مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ در دوران جدید و معاصر نسبت به مسئلهٔ منطقی شرّ از اقبال بیشتری برخوردار است. امّا به طور سنّتی فقط مسئلهٔ منطقی شرّ دارای اهمیت بوده است.[۱] با این حال، خود مسئلهٔ منطقی شرّ نیز با نظریّهٔ ادراکات اعتباری قابل تبیین است. اصولاً نوع نگاه فلسفهٔ سنّتی به مسئله متفاوت بود. در فلسفهٔ سنّتی ابتدا اصل وجود خدا با برهان اثبات می‌شد. از آن‌جا که برهان از درجهٔ اتقان والایی در منطق ارسطویی برخوردار بود و اصولاً به لحاظ معرفت‌شناختی آنان به واسطهٔ برهان در صدد *اثبات* بودند و نه توجیه معرفت‌شناختی به معنای اعم آن، لذا هیچ‌گاه مسئلهٔ شرّ، قرینه‌ای علیه خدا نبوده است و چارچوب فکری فلاسفهٔ سنتی طوری بود که مسئلهٔ قرینه‌ای مطرح نمی‌شد.

اگر بخواهیم بر اساس ادبیات ویلیام رو سخن بگوییم، قدما در مسئلهٔ منطقی شرّ، تنها به پاسخ‌های غیرمستقیم در مسئله اکتفا می‌کردند. یعنی مقدّمهٔ سوم استدلال ویلیام رو را نمی‌پذیرفتند و به دلیل اقامهٔ برهان بر وجود خدا، اصل وجود او را به اندازه‌ای مبرهن و قطعی می‌دانستند که مسئلهٔ شرّ به هیچ روی تاب قد علم کردن در مقابل آن را نداشت. و همان‌طور که ویلیام رو بیان داشت با نقض جملهٔ سوم یا نتیجهٔ استدلال، مقدّمهٔ اوّل هم بی‌اعتبار می‌شد، یعنی دیگر در عالم قاعدتاً نمی‌بایست شرّی وجود می‌داشت.

---

۱. رساله *تئودیسه* لایبنیتس و آنچه ملاصدرا در سفر سوم اسفار و در جلد هفتم آورده از جمله تلاشهایی است که در این راستا بوده است.

امّا شرور هستند. یعنی آن‌ها را لمس می‌کنیم. لذا قدما برای رفع این مشکل سعی می‌کردند شرور را با وجود خدا و بر اساس حکمت الاهی به لحاظ منطقی سازگار، و مسئلهٔ منطقی شرّ را به روش خویش حلّ کنند (نک : سعیدی مهر، ۳۰۷/۱).

علّامه بیانی مشابه ویلیام رو دارد. همان‌طور که ویلیام رو در تمثیل سقوط هواپیما در دریا، بر این باور بود که شرّ وجود دارد امّا خداباوران در قول به عدمی بودن شرّ معقولند، به همین ترتیب، بر اساس اعتباریات می‌توان بیان کرد که قائلین به وجود شرّ معقول‌اند امّا این صرفاً اعتبار ایشان است و شرّ وجود خارجی ندارد.

لذا این نظریّه در صدد پاسخی غیرمستقیم ـ بنا به قول ویلیام رو ـ به مسئلهٔ شرّ نیست بلکه مستقیماً خود وجود خارجی شرّ را زیر سؤال می‌برد. وقتی منشأ اعتباریّات آن‌چنان‌که توضیح داده شد قوّهٔ وهمیّه باشد، اگرچه در قول به وجود شرور معقول باشیم، بازهم شرور وجود خارجی ندارند. این بدان معنا است که مقدّمهٔ اوّل استدلال پیش‌گفتهٔ ویلیام رو، بر اساس این نظریّه ردّ می‌شود و در عالم شرّی وجود ندارد.

امّا چگونه اعتباری بودن شرور ـ یا حقیقی نبودن آن‌ها ـ با «حکمت الاهی» سازگار است؟ همان‌طور که در ابتدای مقاله در باب اعتباریّات بیان شد اصولاً اعتباری بودن همواره نسبت به غایتی معنا پیدا می‌کند. ادراکات اعتباری همواره در جهت غایتی اعتبار می‌شوند و به لحاظ این غایت است که اعتبار معنا پیدا می‌کند (طباطبایی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۱۷۲/۲). حال شرور را بر اساس حکمت الاهی می‌توان در راستای غایاتی دانست که خداوند در نظر دارد، حتّی اگر در اعتبار ما شرّ محسوب شوند امّا در نظام احسن و به لحاظ وجود خارجی شرّ نیستند.

فلاسفهٔ جهان اسلام به شکل سنّتی هیچ‌گاه خداوند را دارای غایت نمی‌دانند، چون غایتمندی یک موجود را نشانهٔ نقص آن می‌دانند، مگر این‌که غایت خداوند را در جهت به دست آوردن کمال ندانیم ـ چراکه خداوند همهٔ کمالات را داراست، ـ و اصولاً میان غایت فعل و غایت فاعل تمایز قائل شویم (سعیدی مهر، ۳۰۲). مثلاً می‌توان غایت خداوند را رسیدن مخلوقات به سعادت خودشان یا رفع نقص مخلوقات دانست که در این صورت نسبت دادن غایت به خداوند بی‌اشکال است (see: Thomson, 47).

وقتی سخن از غایتمندی افعال الاهی در میان است، مقصود مشابهت افعال الاهی با افعال انسان نیست. مثلاً چنین نیست که در مورد خداوند، تصوّر غایت شیء، موجب انجام آن گردد، زیرا علم خداوند از جنس علم حصولی که ملازم با تصوّر مفاهیم باشد نیست، بلکه ذات الاهی به گونه‌ای است که به دلیل کمال مطلق خود، مقتضی رساندن مخلوقات

خود به کمالات مطلوب آن‌ها می‌باشد. بنابرین مقصود از غایتمند بودن فعل خداوند این است که فعل او مشتمل بر منافع و مصالحی است که به مخلوقات بازمی‌گردد.

بر این اساس، شرور در جهت حکمت الاهی و غایاتی که بر افعال خداوند مترتّب است اصلاً شرّ نیستند امّا به اعتبار ما شرّ محسوب می‌شوند. پس آن‌چه شرّ انگاشته شده اگر در راستای حکمتی که برای آن در نظر گرفته شده نگاه شود دیگر شرّ نیست.

همان‌طور که توضیح داده شد، این‌که می‌گوییم خدا مشرع، آمر به حسن، و ناهی از قبح است، یعنی خداوند وجود ما را در نظامی متقن قرار داد که آن نظام می‌تواند وجود ما را به غایاتی منتهی کند که همان سعادت ما است و خیر دنیا و آخرت ما در آن است، و این غایات همان است که از آن‌ها تعبیر به مصالح می‌کنیم. این مصالح همان‌ها هستند که در سنّت اسلامی، در مسئلهٔ منطقی شرّ، شرور بر اساس آن‌ها ــ مبتنی بر حکمت الاهی ـ تبیین می‌شدند. بر این اساس، از آن‌جا که در سختی‌ها و شرور و رنج‌ها، نیکان از زشتکاران متمایز می‌شوند یا چون استعدادهای انسان تبلور می‌یابد یا چون احساسات انسانی مثل نوع‌دوستی، مهربانی و... را نشان می‌دهد، آن‌گاه آن‌چه شرّ پنداشته شد در نظام احسن الهی شرّ محسوب نمی‌شوند.

۳. ۵. مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ

مسئلهٔ قرینه‌ای شرّ با اعتباری دانستن شرور، دیگر منتفی خواهد شد؛ زیرا همان‌طور که توضیح دادیم، خود امور حقیقی نسبت به شرّ یا خیر بودن لا اقتضاءاند. حتّی شرّ متافیزیکی که به ظاهر از تیررس این نظریّه خارج است، در واقع نمی‌تواند قرینه‌ای علیه خدا باشد. همهٔ آفریده‌ها لازمهٔ وجود واجب‌اند و شرّ نیستند بلکه جلوه‌های کمال خدایی‌اند که در اعتبار ما شرّ متافیزیکی جلوه می‌کنند.

می‌توان گفت که شرّ متافیزیکی علّت اصلی دو نوع شرّ دیگر است. ضمن این‌که شرّ متافیزیکی در کلام ما و در زبان ما شرّ خطاب شده است و در حقیقت شرّ نیست. اگر شرّ متافیزیکی نباشد، آن‌گاه ممکن نیست ما و دیگر ممکنات به وجود آییم. آن‌چه به لحاظ متافیزیکی هیچ نقص وجودی نداشته باشد واجب‌الوجود خواهد بود و نه ممکن‌الوجود. پس شرّ متافیزیکی اصولا شرّ نیست و لزوم آن معلوم شد.

همان‌طور که توضیح داده شد، شرّ از نظر علّامه نمی‌تواند قرینه‌ای علیه خدا باشد، چراکه هر امر حقیقی به لحاظ وجود خارجی‌اش مبدأ شرّ نیست بلکه اعتبار ما منجر به شرّ انگاشتن آن می‌شود.

نتیجه

نظریّهٔ علّامه طباطبایی علاوه بر دارا بودن شاخصه‌هایی چون ارزیابی ایجـابی از خلقـت، تقریر نو از شرّ و سازگاری با مبانی کلامی و فلسفی، همچنین تبیین و راه حلّ خـوبی از مسئلهٔ شرّ ارائه می‌دهد، به‌طوری‌که مسئلهٔ قرینه‌ای و منطقی شرّ را زیر پوشش می‌گیرد و جایگاه والای عقل را در مسئله معیّن می‌کند. مطابق ایـن رأی، در خلقـت شـرّ وجـود ندارد و اعتبار شرّ با فرض وجود خداوند و با منظومهٔ کلامی ایشان منافات ندارد (و حتّی نیازی به تمسّک به برداشت کنایی از متن مقدس نیست). در همین جهت نسـبت امـور حقیقی و ادراکات حقیقی با شرور و اعتباریّات و ادراکات اعتباری بررسی شد و چگونگی مواجههٔ عقل با اعتباریّات روشن گردید.

فهرست منابع

۱. *قرآن مجید*.
۲. ابن‌سینا، حسین ابن عبدالله، *الاشارات و التنبیهات*، مع الشرح للمحقق نصیر الدین الطوسی و شرح الشرح للعلّامه قطب الدین الرازی، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۳. امـید، مسـعود، *نظری به زندگی و برخـی آراء علّامه طباطبـایی*، تهران، انتشـارات سـروش، ۱۳۸۰.
۴. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۵. خرمشاهی، بهاء الدین ، *پوزیتیویسم منطقی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۶. جرجانی، علی، *شـرح المواقف*، به کوشش بـدر الـدین نعـسانی، قاهره، ۱۳۲۵ق.
۷. جوادی، مـحسن، *مسئله باید و هست* (بحثی در رابطه ارزش و واقع)، قـم، مرکـز انتـشارات دفتر تبـلیغات اسـلامی، ۱۳۷۵.
۸. الخرازی، السید محسن، *بدایه المعارف الاهیه*، قم، ناشر مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۶۷.
۹. سبحانی، جعفر، *جامعیت علّامه طباطبایی*، دومین یادنامه علّامه طباطبایی، تهـران، موسسـه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۰. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح عقلی*، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران، موسسه مطالعـات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
۱۱. سـروش، عبـدالکـریم ، *تفـرج صـنع*، تهـران، موسـسه فرهـنگی صـراطر، ۱۳۷۳.
۱۲. سعیدی مهر، محمد ، *کلام اسلامی*، قم، انتشارات طه، ج۱، ۱۳۸۱.
۱۳. سهروردی، یحیی، *حکمه الاشراق* (مجموعه مصـنفات شـیخ اشـراق)، بـه کوشـش هـانری کوربن، تهران۱۳۷۲.

۱۴. صدرالدین الشیرازی، محمد، *الحکمه المتعالیه(الاسفار)*، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۳۷۸ق.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، شرح: مطهری، مرتضی، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، *بررسیهای اسلامی*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۷. الطباطبایی، السید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر قرآن* ، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
۱۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان*، ترجمه حجه الاسلام سیدمحمدباقر همدانی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۹. الفارابی، محمدبن‌محمد، *المنطقیات*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی العامه، ۱۴۰۹ق.
۲۰. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی، تهران*، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۲۱. مطهری، مرتضی، شرح: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶.
۲۲. مطهری، مرتضی، *نقدی بر مارکسیسم*، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۳.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۴. عسکری سلیمانی امیری، *نقد برهان ناپذیری وجود خدا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

25. Geivett, R.Douglas & William L. Rowe, *Contemporary Perspctives on Religious Epistemology*, New York Oxford University, 1992.
26. Hick, John, *Philosophy of Religion*, New York: Simon & Schuster, Englewood Cliff, New Jersey, 1990.
27. Mackei, J.L., "Evil and Omnipotence", *Mind*, 1955 (April 1955)
28. Mackei, J.L., *The Miracle of theism*, oxford, Clarendon Press, 1982.
29. Plantinga, Alvin, *god, freedom & evil*, reprint Ed; Grand rapid, MI: Eerdmans, 1974.
30. Peterson, Michael & Reichenbach, Bruce & Basinger, David & Hasker, William, *Reason and Religious Belief* , Oxford Univ Press, 1997.
31. Pojman, Louis P., *Philosophy of Religion: an anthology*, 2nd edition, Belmont, calif: Wadsworth Pub. Co., 1994.
32. Thomson, Garrett, *On the Meaning of Life*, Wadsworth Pub. Co., 2003.