ب) ارتکازات عالِم؛ تدوینیّات او

- ذهن ارتکازی و کلاسیک فقها
- مثال: «المشهورات، لا واقع لها»
- جمع بین کلمات اَعلام

ذهن ارتکازی و کلاسیک فقها

فقها دو ذهن دارند[1]: یک ذهن ارتکازی دارند که آن، دستگاه ضمیر ناخودآگاه آن هاست و یکی هم ذهن کلاسیکی که درس خواندند و جواب را میدانند؛ آگاهانه است و زبان برایش دارند. این دو تا خیلی جاها با هم موافق هستند، خیلی جاها هم با هم موافق نیستند. یعنی آن که در کلاس تدوین شده، از ارتکاز ما کمتر است. هنوز در عالم ارتکاز آن ها؛ چیزهایی هست که در کلاس تدوین نشده است.

باید توجه کنیم که بزرگان گاهی به اقتضای فضای کلاسیک، چیزی گفتهاند اما در بحث ارتکازی خود از آن فضا خارج شده و حقّ مطلب را ادا کردهاند نکته مهمی است[2].

---

[1] این بخش از نوشته حاضر، مطابق با فصل پایانی مقاله «تبیین اعتباریات با تکیه بر نظریه اغراض و قیم» می باشد

[2] در زمینه ارتکاز و جایگاه آن به مقاله «ارتکاز متشرعه» مراجعه فرمایید.

مثال: «المشهورات، لا واقع لها»

۱. دیدگاه ابن سینا

عبارتی هم در منطق هست که به ابن‌سینا منسوب است که «**لو خلی الانسان و عقله و طبعه لم یحکم بحسن و قبح**»[1]. چرا؟ چون می‌گفتند که «**لا واقع لها وراء تطابق آراء العقلاء**». به نظرم در جای دیدم که می‌گوید مشهوراتی هستند که از یقینیات نیستند. لکن، همین مشهوراتی که بین مردم مشهور است و یقینی نیست، عقل یک قید لطیفی برایش ملاحظه می‌کند که مردم به آن قید، توجه ندارند و با آن قید، می‌شود برهان .[2] این از آن حرف‌های خیلی مهم است.

تبیین عبارت «لو خلّی الانسان و عقله»

این عبارت ِ«لو خلّی الانسان»، در یک فضایی می‌تواند درست باشد. بچه انسان که هنوز تجربه نکرده که آتش داغ است، «لو خلّی و نفسه»، حکم نمی‌کند که آتش داغ است. تمام مطالب حسن و قبحی که عقل می‌گوید تجربیاتی است که آثار کار را دیده‌اند. تمام حسن و قبح برمی‌گردد به رابطه‌ی فعل و اثر. بعد اگر بگوید «لو خلّی الانسان و طبعه» لم یحکم به این که این فعل، این اثر را دارد. خب معلوم است؛ چون هنوز اثر را ندیده است. اما بعد از این که اثر را دید و فهمید، دیگر یحکم می‌شود.

 یعنی خلّی الانسان و عقله یک معنا دارد، اما با پشتوانه این که علم هم یکی از جنود عقل است معنای دیگری پیدا می‌کند. عقل بچه، یک عقل است، عقل بشر با پشتوانه تجربه‌های تاریخی فراوانی که دارد هم یک عقل است. باید ببینیم این لو خلّی و عقله ناظر به کدام است؟ اساساً باور شدن عقل به علم است. لذا اگر عقل با جنودش (علم) مدّ‌نظر است، چنین عقلی حکم می‌کند به حسن و قبح.

ارتکازیّات در عبارات ابن سینا

 در عبارات ابن‌سینا نکات فراوانی هست که وقتی خود متن او را انسان می‌خواند فضایش فضای ارتکازیات است. اما بعدیها آمده‌اند و بسیاری از این حرف‌های وی را در فضای کلاسیک تحلیل کرده‌اند و به اسم او معروف شده است؛ دو سه مورد برای خود من این حالت در آراء ابن‌سینا پیش آمد. لذا من به بسیاری از نسبت‌هایی که به ابن‌سینا می‌دهند مشکوکم و باید مراجعه شود که آیا واقعاً ً خود وی گفته ای از مطلبی از مطالب وی در فضای کلاسیک برداشتی صورت گرفته و مشهور شده است.

لزوم بین بالمعنی الاخص/لزوم بین بالمعنی الاعم

یکی درباره لزوم بین بالمعنی الاخص و اعم بود. یک دو موضع دیگر هم بود که وقتی عبارات را میدیدی میدیدی میگفتی که به طوری معروف شده که واقعا این طور نیست. فضای برهان شفا به طوری است که ریختش خیلی ریخت ارتکازیات است و نمیخواهد خیلی دربند بحثهای کلاسیک باشد.

۲. دیدگاه محقق اصفهانی

عبارت اول: «لا واقع لها»

ببینید همین مرحوم اصفهانی که در جایی می فرماید:

> و المعتبر في القضايا المشهورة و الآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها [3]

عبارت دوم: «اقتضاء الاسباب... لیس جزافاً»

در جای دیگر،وقتی که استادشان، میگویند: شارع، عقلا را در اعتباراتشان تخطئه میکند[4] تحلیل میکنند که چگونه میشود در اعتباریات، یک نفر دیگری را تخطئه کند:

> حاصله:أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي،ليس من أجل الاختلاف في المفهوم، و لا من أجل التقييد في الحكم، بل السبب حيث إنه ما يؤثّر في الملكية واقعاً، و كان نظر الشرع و العرف طريقا إليه، فلا محالة يكون نهي الشارع- الناظر إلى الواقع- تخطئة لنظر العرف؛ بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكية في الواقع.

مرحوم اصفهانی ابتدا حرف استاد خود را توضیح میدهند« **حاصله: أن الحكم بعدم نفوذ سبب عرفي، ليس من أجل الاختلاف في المفهوم، و لا من أجل التقييد في الحكم، بل**

السبب حيث إنه ما يؤثّر في الملكية واقعاً این کلمه‌ی «واقعاً»، مهم است **«و كان نظر الشرع و العرف طريقا إليه يعني طريقا الى المؤثر الواقعي فلا محالة يكون نهي الشارع- الناظر إلى الواقع- تخطئة لنظر العرف»** یعنی ای عرف شما می‌گویید این ربا ملکیت می‌آورد من می‌گویم نمی‌آورد **«بحيث لو كشف الغطاء لوجدوا الأمر على ما يجده الشارع، من عدم تأثير السبب في الملكية في الواقع»** تا اینجا توضیح نظر استادشان است.

> **قلت: إن كانت الملكية من المقولات الواقعية- و لو كانت انتزاعية- و أمكن اطلاع الشارع على خصوصية موجبة لعدم تحقق المقولة أو لتحققها، كانت التخطئة معقولة.**
>
> **و أما إن كانت من الاعتباريات- على ما قدّمنا بيانه، و شيّدنا بنيانه- فلا مجال للتخطئة و التصويب؛ حيث لا واقع للاعتبار كل معتبر إلا نفسه، فالملكية الموجودة في اعتبار العرف بأسبابها الجعلية، موجودة عند كل أحد، و لا واقع لتأثير السبب الجعلي إلا ترتب مسببه عليه، و المفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلي في جميع الأنظار. كما أن الملكية الشرعية التي هي نحو من الاعتبار لم تتحقق لعدم تحقق سببها- أيضا- في جميع الأنظار.**

قلت این نظر خود مرحوم اصفهانی است : **«إن كانت الملكية من المقولات الواقعية- و لو كانت انتزاعية - و أمكن اطلاع الشارع على خصوصية موجبة لعدم تحقق المقولة أو لتحققها»** یعنی مثلاً عرف می‌گوید ملکیّت هست و شارع می‌گوید نیست **«كانت التخطئة معقولة»**

نفس اعتبار؛ فاقد واقعیت

« و أما إن كانت من الاعتباريات - على ما قدّمنا بيانه، و شيّدنا بنيانه- فلا مجال للتخطئة و التصويب؛ حيث لا واقع للاعتبار كل معتبر إلا نفسه» اینجا نکات بسیاری مهمی را توجه کرده‌اند که باید به آن توجه کنیم و بعد برگردیم و مطالب را از نو سر و سامان بدهیم: **«فالملكيّة الموجودة في اعتبار العرف بأسبابها الجعلية، موجودة عند كل أحد و لا واقع** » آن ملکیتی که در اعتبار عرف با اسباب خودش موجود است، نزد هر کسی موجود است **«لتأثير السبب الجعلي إلا ترتب مسببه عليه»** یعنی آن‌ها که بیایند اثرش هم بر آن بار می‌شود و عرف هم این را قبول می‌کند به عنوان سبب ملکیت **«و المفروض تحقق الاعتبار عند تحقق السبب الجعلي في جميع الأنظار»** این کلمه **«جميع الأنظار»** را چندین بار تکرار می‌کنند. می‌گویند عرف عام در جمیع انظار این کار را می‌کند. یعنی شارع هم می‌داند که ان العرف یعتبرون هنا تسبیباً؛ پس حتی در نظر شارع هم عرف این کار را می‌کند و این طور نیست که شارع ندانند عرف این کار را کرده؛ بعد شارع می‌آید مخالفت می‌کند. این مخالفت شارع هم در مقابل جمیع انظار است حتی العرف **«كما أن الملكية الشرعية التي هي نحو من الاعتبار**

لم تتحقق در آن مورد لعدم تحقق سببها - أيضا - في جميع الأنظار»

وقتی شارع اعتبار خود را میگوید همه میدانند و میبینند شارع اعتبار کرده؛ پس اعتبار شارع، مال شارع است اما در منظر نظر جمیع ناظرین، چه متشرع و چه غیر آن هاست. یعنی آنجا که شارع میگوید: من قبول ندارم، جمیع انظار میدانند که شارع چنین چیزی را قبول ندارد.

لذا بعدا مرحوم اصفهانی میگویند: ما دو جور حرف داریم. یکی السبب النظری، دیگری السبب الواقعی؛یکی المؤثّر نظرا، و دیگری المؤثّر واقعا. دو تا مبناست واقعا. پس حرف استادشان، «المؤثّر نظرا» است. المؤثّر نظرا یعنی عرف و شرع و همه، این را به عنوان سبب میبینند. یعنی معتبر یکی از آنهاست، اما ناظر، جمیع‌الانظار است. مثل این که همه میدانند که مجلس فلان کشور، قانونی را تصویب کرده است. در شرع هم این است. یعنی در جمیع الانظار اعتبار شارع این است. اینجا دیگر تخطئه معنا ندارد.یعنی اعتبار، اعتباری نیست. و لذاست که ایشان میگویند که به این معنا نمیشود بگویند که من تو را تخطئه میکنم. تو اعتباری داری، من هم اعتباری دارم. حال آیا نمیشود همدیگر را تخطئه کنند؟ اینجاست که بحثهای خیلی جالبی دارند.

سبب اعتبار؛ واقعی

میفرمایند:

> **نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافا، فانه على حد المعلول بلا علة، بل لمصالح قائمة بما يسمّى سببا يقتضي عند حصول السبب اعتبار الشارع أو العرف للملكية لمن حصل له السبب. و العقول متفاوتة في إدراك المصالح و المفاسد الباعثة على اعتبار الملكية أو الزوجية و غيرهما، فربما يدرك العرف مصلحة في المعاطاة- مثلا- فتدعوهم تلك المصلحة إلى اعتبار الملكية، مع عدم اطّلاعهم- لقصور عقولهم- على مفسدة تقتضي عدم اعتبار الملكية، و قد أدركها الشارع الناظر إلى الواقع، فتجري التخطئة و التصويب في هذه المرحلة، لا في مرحلة الملكية، فإنها اعتبارية لا واقعية، و لا في مرحلة الأسباب فإنها جعلية، و بعد حصولها و ترتب مسبباتها عليها، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الانظار، و إن لم يوجد مصداق ما يؤثّر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح و المفاسد المقتضية لجعل تلك الامور أسبابا لاعتبار الملكية. و لك أن تنزّل عبارة الكتاب على ما هو الصواب من التخطئة في الوجه الباعث على جعل الشيء سببا، لا في السبب و**

> **لا في المسبب، فتدبّره جيّدا. [5]**

«نعم اقتضاء الأسباب لاعتبار المعتبر ليس جزافا»چه قدر این نکته دقیق است: اقتضای اسباب برای اینکه معتبر اعتبار بکند یا نکند، گزاف نیست **«فانه على حد المعلول بلا علة»** مگر می‌شود معلولی بدون علت باشد؟! **«بل لمصالح قائمة بما يسمّى سببا»** مثلا ما می‌گوییم بیع، اما این بیع، یک مصالحی قیام به آن دارد که: **«يقتضي عند حصول السبب، اعتبار الشارع أو العرف للملكية لمن حصل له السبب و العقول متفاوتة في إدراك المصالح و المفاسد الباعثة على اعتبار الملكية أو الزوجية و غيرهما»** این که عقول فرق می‌کنند در ادراک، دقیقا همان مطلبی است که ما چه قدر درباره آن بحث کردیم. **«فربما يدرك العرف مصلحة في المعاطاة مثلا فتدعوهم تلك المصلحة إلى اعتبار الملكية، مع عدم اطّلاعهم- لقصور عقولهم- على مفسدة تقتضي عدم اعتبار الملكية، و قد أدركها الشارع الناظر إلى الواقع»** دقت کنید: **«الناظر إلى الواقع»**، یعنی پشتوانه همه این اعتبارات نفس‌الامرهایی است، پس چه طور می‌گفتند لواقع لها ورا تطابق آراء العقلا؟ آخر این مبنای مرحوم اصفهانی معروف است که المشهورات، لواقع لها ورا تطابق آراء العقلا؛ اما اینجا صریحا می‌گویند **«الناظر الى الواقع»**، یعنی نظر به واقع کرده و این ها را دیده است

جریان برهان در اعتباریات

«فتجري التخطئة و التصويب في هذه المرحلة، لا في مرحلة الملكية، فإنها اعتبارية لا واقعية» همان است که عرض می‌کردم با این که این ها اعتباری‌محضاند اما منافاتی ندارد که برهان‌بردار باشد یعنی خیلی زیبا حوزه اعتبار را که ملکیت است از حوزه مبادی اعتبار که مصالح و مفاسد است جدا کرده‌اند. پس اگر اشتباه کردی، در بینش تو نسبت به مصالح و مفاسد است نه در اعتبار. یعنی با آن مبادی اعتباری که داشتی، خروجی‌اش این اعتبار نباید می‌شد. شبیه آن که می‌گفتیم مهندس نقشه‌ای که کشیده، اشتباه کشیده است. خلاصه نقشه را کشیده، اما آن مبادیش اقتضا می‌کرد طور دیگری بکشد **«و لا في مرحلة الأسباب فإنها جعلية»** این مرتبه تصدیقی است **«و بعد حصولها و ترتّب مسبباتها عليها، فقد وجد مصداق ما يؤثر في اعتبار العرف في جميع الانظار»** دقیق ترین سخن ایشان همین‌جاست **«و إن لم يوجد مصداق ما يؤثّر في اعتبار الشارع في جميع الأنظار، فليس هنا أمر محفوظ أخطأ عنه العرف إلا المصالح و المفاسد المقتضية لجعل تلك الامور أسبابا لاعتبار الملكية».** دقیق ترین سخن ایشان همین‌جاست.

تخطئه در اعتبار؛ تخطئه در مبادی اعتبار

می‌گویند وقتی بیع آمد،این بیع، مصداق‌ِمؤثّر است، مؤثّری که مؤثّر عند العرف است ای عند الشارع. این مؤثّر عند العرف، في جميع‌الانظار آمده است. همین مصداق، عند الشارع مؤثّر نبوده است ، یعنی في جميع الانظار، عرف این را اعتبار کرده؛ و في جميع الانظار شارع این را اعتبار نکرده است. پس چرا می‌گویی تخطئه؟ این که تخطئه نیست؛ ما در فضای اعتبار، مؤثّر واقعی که نداریم. مؤثّر ای عند العرف است ای عند الشارع؛ بله، مصالح و مفاسدی داریم، اما مؤثّر واقعی نداریم. پس تخطئه داریم در مصالح و مفاسد، اما تخطئه در مؤثّر نداریم؛ یعنی شارع در مورد فرد مصداق خارجی این گونه نیست که بگوید شما اشتباه می‌کنید که می‌گویی این مؤثّر است؛ خیر، آنها این را مؤثّر می‌دانند و بر آن آثار سوار می‌کنند؛ اگر می‌گویی اشتباه کردی به این معناست که بیخود اعتبار کردی؛ نه اینکه آن چیزی که مؤثّر نزد ایجاد کننده‌ی اعتبار است، مؤثّر نباشد. با این توضیح، فرمایش ایشان کاملا با فرمایش صاحب کفایه دو چیز می‌شود ولو که مآلا اساس حرف به یک مطلب برمی‌گردد؛ اما حرف مرحوم اصفهانی فضای جدیدی ایجاد کرده است و مرز ظریفی

ار بین اعتباریات و مسائل واقعی قرار داده با این بیانی که توضیح داده شد.[6]

۳. دیدگاه علامه طباطبایی

در تفسیر المیزان، ذیل آیه شریفه «**یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلًا**»[7] بر اساس همان مبنای خودشان که تأویل را «**ما یؤول الیه الأمر**» می دانند[8] ، می فرمایند:

> **و قوله: ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلًا أی الرد عند التنازع و إطاعة الله و رسوله و أولی الأمر، و التأویل هو المصلحة الواقعیة التی تنشأ منها الحکم ثم تترتب علی العمل و قد تقدم البحث عن معناه فی ذیل قوله تعالی: وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ الآیة [9] فی الجزء الثالث من الکتاب.[10]**

یعنی چرا اگر این را نزد خدا و رسول بردید، بهتر است و تأویل احسن است؟ زیرا « **التأویل هو المصلحة الواقعیة التی تنشأ منها الحکم ثم تترتب علی العمل**» مصلحت واقعیای که به خاطرش انشاء حکم کردند و میخواستهٔ وقتی هم که شما عمل کردید این مصلحت واقعی بر آن مترتب شود. ببینید در اینجا که دارند بر اساس ارتکازات سخن میگویند هم قبل و هم بعد، انشاء را کاملاً واقعی میدانند. این غیر از آن است که در اصول فلسفه میگفتند: هر ادعایی بین دو واقعیت است. آنجا بحث اقتباس از واقعیت بود؛اینجا خود انشاء را بر اساس واقعیت میدانند. این کلیدی است برای بحث ما؛ این با آن سخن که اعتباریات و از جمله احکام شرعی ـ التجاوز حد الدعوی بسیار فاصله دارد؛ این یعنی اعتباریات، قابل اقامه برهان می باشند. همان بحث مهندسی که عرض کردیم. مهندس با یک ادراکات واقعی شروع میکند. اگرچه تعیین مکان اتاق را به برهان نمیگوید اما هرچه علمش بیشتر میشود، افق اعتبارش کاملتر میشود. [11] [12]

---

[1] و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة و هي آراء ولي خلي الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم يؤيد بقبول قضاياها و الاعتراف بها و لم يمل الاستقراء بظنه القوي إلى حكم لكثرة الجزئيات و لم يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحمية و غير ذلك لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حكمنا أن سلب مال الإنسان قبيح و أن الكذب قبيح لا ينبغي أن يقدم عليه(شرح الاشارات و التنبیهات،ج ۱،ص ۲۲۰)

[2] و الذي على سبيل تسليم مشترك فيه: إما أن يكون رأيا يستند إلى طائفة، أو يكون رأيا لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفا في الناس كلهم قبوله، و قد مرنوا عليه، فهم لا يحلونه محل الشك: و إن كان منه ما إذا اعتبره المميز، و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة و هو مميز، و لم يعود شيئا و لم يؤدب و لم يلتفت إلى حاكم غير العقل، و لم ينفعل عن الحياء و الخجل، فيكون حكمه خلقيا لا عقليا، و لم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة، و أعرض عن

الاستقراء أيضا فيكون بوسط، و لم يلتفت إلى أنه له ينتقض عليه بشيء. فإذا فعل هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقوله إن العدل جميل، و إن الظلم قبيح، و إن شكر المنعم واجب. فإن هذه مشهورات مقبولة، و إن كانت صادقة فصدقها ليس مما يتبين بفطرة العقل المنزل المنزلة المذكورة، بل المشهورات هذه و أمثالها منها ما هو صادق و لكن يحتاج في أن يصير يقينا إلى حجة، و **منها ما هو صادق بشرط دقيق لا يفطن له الجمهور** (الشفاء(المنطق)،ج:٣،ص:۶۵-۶۶).

و المشهورات منها صادقة و منها كاذبة، و الصادقة من حقها أن تبين بالوسط حتى تخرج من حيز التصديق الشهري إلى التصديق اليقيني(مبحث عن القوى النفسانية:٩٧)

[3]نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج٣ ؛ ص٣٣۴

و هي نوعان: الواقع للحسن و القبح عقلا و الكون شيء وجها موجبا لها إلا في ظرف وجدان العقل(هامان،ص ٣٩)

و من الواضح: أن اعتبار كل معتبر الواقع له وراء نفسه(هامان،ج ١ ، ص ١٣۵)

[4] كفاية الأصول (ط آل البيت) ؛ ص٣٢

أن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو للأعم لعدم اتصافها بها مع كونها موضوعة للصحيحة أيضا و أن الموضوع للأسباب، فللنزاع فيه مجال؛ لكنه لا يبعد دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا و أن الموضوع له، و العقد المؤثر أثر ذاك شرعا و عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في العقد لا يوجب اختلافا بينهما في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره محققا لما هو المؤثر كما لا يخفى فافهم.

[5] نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج1 ؛ ص١٣۶-١٣٩

[6] ايشان در جاى ديگر چنين مى فرمايد: أن الأمثال هذه المعاني- من الملكية و الزوجية و المعاهدة و المعاقدة و الحل و الفسخ- لها نحو من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و الآثار العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أن يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في مواردها من الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج4، ص: ٣٣)

و هي نوعان: أن الاعتبار معنى مقولي لا مطابق له خارجا عن حكمة و مصلحة داعية إلى الجعل و منشأ لانتزاع الملكية و الزوجية و المعاهدة و المعاقدة و الحل و الفسخ و نحوها من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و الآثار العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أن يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في مواردها من الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج4، ص: ٣٣)

و هي نوعان: أن الاعتبار معنى مقولي لا مطابق له خارجا عن حكمة و مصلحة داعية إلى الجعل و منشأ لانتزاع الملكية و الزوجية و المعاهدة و المعاقدة و الحل و الفسخ و نحوها من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و الآثار العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أن يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في مواردها من الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج4، ص: ٣٣)

و هي نوعان: أن الاعتبار معنى مقولي لا مطابق له خارجا عن حكمة و مصلحة داعية إلى الجعل و منشأ لانتزاع الملكية و الزوجية و المعاهدة و المعاقدة و الحل و الفسخ و نحوها من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و الآثار العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أن يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في مواردها من الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج4، ص: ٣٣)

و هي نوعان: أن الاعتبار معنى مقولي لا مطابق له خارجا عن حكمة و مصلحة داعية إلى الجعل و منشأ لانتزاع الملكية و الزوجية و المعاهدة و المعاقدة و الحل و الفسخ و نحوها من الوجود الحقيقي الذي يوجد بأسبابه الطبعية، و لا يكون موضوعا للأحكام الشرعية و الآثار العرفية، و لها نحو آخر من الوجود يتحقق بمجرد اعتبار العرف و الشرع المنوط بتحقق المسمى بالسبب عندهم جعلا، بملاحظة ما يرونه من المصلحة الداعية إلى الاعتبار، و مثل هذا الأمر الاعتباري معاقدة كانت أو ملكية أو زوجية يبقى ببقاء المصلحة إلى أن يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في مواردها من الفسخ في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج4، ص: ٣٣)

برای مطالعه موارد بیشتر به پیوست شماره ۷ مقاله تبیین اعتباریات با تکیه بر نظریه اغراض و قیم مراجعه فرمایید.

[7] سوره نساء: ۵۹

[8] ایشان در این باره می فرمایند: و ذلك ذكر بعضهم أن التأويل هو الأمر العيني الخارجي الذي يعتمد عليه الكلام، و هو في مورد الأخبار، المخبر به الواقع في الخارج، إما سابقا كقصص الأنبياء و الأمم الماضية، و إما لاحقا كما في الآيات المخبرة عن صفات الله و أسمائه و مواعيده و كل ما سيظهر يوم القيامة، و في مورد الإنشاء آيات الأحكام، المصالح المتحققة في الخارج كما في قوله تعالى: «و أوفوا الكيل إذا كلتم و زنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير و أحسن تأويلا»: إسراء- 35، فإن تأويل إيفاء الكيل و إقامة الوزن هو المصلحة المترتبة عليهما في المجتمع و هو استقامة أمر الاجتماع الإنساني.

و فيه ... ثانيا: أن التأويل و إن كان هو المرجع الذي يرجع و يئول إليه الشيء لكنه رجوع خاص ال كل رجوع، فإن المرئوس يرجع إلى رئيسه و ليس بتأويل له، و العدد يرجع إلى الواحد و ليس بتأويل له، فال محالة هو مرجع بنحو خاص ال مطلقا. يدل على ذلك قوله تعالى في قصة موسى و الخضر (ع): «سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا»: الكهف- 78، و قوله تعالى: «ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا»: الكهف- 82، و الذي نبأه لموسى صور و عناوين لما فعله (ع) في مواردثلاث كان موسى (ع) قد غفل عن تلك الصور و العناوين، و تلقى بدلها صورا و عناوين أخرى أوجبت اعتراضه بها عليه، فالمواردالثلاث: هي قوله تعالى: «حتى إذا ركبا في السفينة خرقها»: الكهف- 71، و قوله تعالى: «حتى إذا لقيا غلاما فقتله»: الكهف- 74، و قوله تعالى: «حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما فوجدا فيها جدارا يريد أن ينقض فأقامه»: الكهف- 77.

و الذي تلقاه موسى (ع) من صور هذه القضايا و عناوينها قوله: «أ خرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرا»: الكهف- ۷۱، و قوله: «أ قتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا»: الكهف- ۷۴، و قوله: «لو شئت لاتخذت عليه أجرا»: الكهف- ۷۷.

و الذي نبأ به الخضر من التأويل قوله: «أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها و كان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا و أما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا و كفرا فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة و أقرب رحما، و أما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة، و كان تحته كنز لهما و كان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما و يستخرجا كنزهما رحمة من ربك»: الكهف- 82، ثم أجاب عن جميع ما اعترض عليه موسى (ع) جملة بقوله: «و ما فعلته عن أمري»: الكهف- 82، فالذي أريد من التأويل في هذه الآيات كما ترى هو رجوع الشيء إلى صورته و عنوانه نظير رجوع الضرب إلى التأديب و رجوع الفصد إلى العلاج، ال نظير رجوع قولنا: جاء زيد إلى مجيء زيد في الخارج.

فقد تبين بما مر: أولا: أن كون الآية ذات تأويل ترجع إليه غير كونها متشابهة ترجع إلى آية محكمة.

و ثانيا: أن التأويل ال يختص بالآيات المتشابهة بل لجميع القرآن تأويل فللآية المحكمة تأويل كما أن للمتشابهة تأويلا.

و ثالثا: **أن التأويل ليس من المفاهيم التي هي مداليل للألفاظ بل هو من الأمور الخارجية العينية**، و اتصاف الآيات بكونها ذات تأويل من قبيل الوصف بحال المتعلق، و أما إطلاق التأويل و إرادة المعنى المخالف لظاهر اللفظ، فاستعمال مولد نشأ بعد نزول القرآن ال

دليل أصال عىل كونه وه المراد من قوله تعاىل: و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إال الله الآية، كما ال دليل عىل أكثر المعاني المذكورة للتأويل مما سننقله عن قريب(المیزان،ج ۳،ص ۲۴-۲۷)

إذا عرفت ما مر علمت: أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم وأ موعظة وأ حكمة، و أنه موجود لجميع الآيات القرآنية: محكمها و متشابهها، و أنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها باألفاظ بل **هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ**، و إنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب فهي كاألمثال تضرب ليقرب بها المقاصد و توضح بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعاىل: «و الكتاب المبين إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون و إنه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم»: الزخرف- 4 و في القرآن تصريحات و تلويحات بهذا المعنى.

عىل أنك قد عرفت فيما مر من البيان أن القرآن لم يستعمل لفظ التأويل في المواراد التي- استعملها و هي ستة عشر موردا عىل ما عدت- إال في المعنى الذي ذكرناه.(المیزان،ج ۳،ص ۴۹)

در زمینه تأویلات قرآنی و مفهوم آن به مقاله «تأویلات قرآنی» مراجعه فرمایید.

[9] سوره آل عمران:۷

[10] المیزان في تفسير القرآن،ج 4،ص۴۰۲

[11] عالمه در ذیل آیات ۱۰ -۲۵ سوره اعراف بعد از پایان بحث «کالم فی ابلیس»، بحثی درباره اعتباریات مطرح کرده و در عین اینکه اصل اعتبار را می‌پذیرند، برهان را در آن جاری می دانند و نهایات آن را کار عقل (نه وهم محض) می دانند و نهایات چنین جمعبندی می‌کنند: «و إذا كان كذلك كان للعقل أن يبحث في أطراف ما شرّعه من الأحكام و يطلب الحصول عىل الحسن و القبح و المصلحة و المفسدة فيها.» (المیزان،ج ۴،ص۵۴-۵۹)

وه چنین در جای دیگر چنین می فرمایند: و التكليف و إن كان في نفسه أمرا وضعيا اعتباريا ال يجري في متنه الأحكام الحقيقية إال أنه في المكلفين واسطة ترتبط بها الكمالات اللاحقة الحقيقية بسابقتها فهي وصلة بين حقيقتين(همان،ج۸،ص ۴۸-۴۹)

در این باره هم چنین مراجعه به مقاله مقاله تفسیری ون از اعتباریات عالّمه طباطبایی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان(معرفت فلسفی سال هشتم پاییز ۱۳۸۹ شماره۱ (پیاپی ۲۹)) خالی از لطف نیست.

[12] برهان پذیری اعتباریات و یقینی بودن آن ها در کالم حکما نیز مسبوق به سابقه است.

محقق الهیجی در کتاب سرمایه ایمان می فرماید: اشكال دوّم آنكه «العدل حسن» و «الظلم قبيح» را حكما از مقبوالت عامه كه مادّه قياس جدلي است، و اتّفاق در آن بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه شمردهاند، پس دعوى ضرورت كه معتبر است در يقينيّات كه مادّه برهانند، در آن مسموع نباشد. و اتّفاق جمهور عقال دالّت بر آن نكند. و جواب آن است كه ضرورى بودن حكمين مذكورين، و عدم توقف آن به نظر و فكر، در ظهور به مرتبهاى است كه انكار آن مكابره محض است، و قابل جواب نيست. غايتش امثال اين احكام كه مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد. از عقل نظرى به اعانت عقل عملى، كه مزاول اعمال و مباشر افعال است، صادر مىگردد. و امّا حكمهاى قضاياى مذكوره را از جمله مقبوالت عامّه، غرض ايشان نيست مگر مجرّد تمثيل به مصلحت عامّه و مفسده عامه كه در

قبول عموم الناس مدخليت دارند. و اعتبار مصلحت و مفسده در احكام مذكوره منافى ضرورت نتواند بود. چه تواند بود كه قضيه واحده از جهتى داخل يقينيّات باشد و از جهت ديگر داخل مقبولات. و مثل اين مقدّمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان كرد، در هر كدام به جهتى.(سرمايه ايمان،ص ۶۱)

محقق سبزوارى نيز چنين مى فرمايد: ان ضرورة هذه الاحكام بمرتبة لا يقبل الانكار بل الحكم ببداهتها ايضا بديهى غاية الامر ان هذه الاحكام من العقل النظرى باعانة العقل العملي بناء على ان فيها مصالح العامة ومفاسدها وجعل الحكماء اياها من المقبولات العامة ليس للغرض منه الا لتمثيل للمصلحة أو المفسدة العامتين المعتبر فيه قبول عموم الناس لا طايفة مخصوص وهذا غير منافٍ لبداهتها إذا القضية الواحدة يمكن ان تدخل في اليقينيات والمقبولات من جهتين فيمكن اعتبارها في البرهان والجدل باعتباريين(شرح الاسماء الحسنى،ص ۱۰۷-۱۰۸)

براى مطالعه بيشتر به مقاله چيستى اعتباريات اجتماعى از ديدگاه علامه طباطبايى و لوازم روش شناختى آن در حوزه علوم اجتماعى(فصلنامه علمى پژوهشى حكمت اسلامى،سال ششم،شماره اول،بهار ۱۳۸۹) و پيوست شماره ۷ مقاله تبيين اعتباريات با تكيه بر نظريه اغراض و قيم مراجعه فرماييد.

جمع بین کلمات اَعلام

به نظر می‌رسد آن مطلب که « **المشهورات، الواقع لها وراء تطابق آراء العقلاء** » آن حرف ِخود مرحوم اصفهانی نیست، بلکه حرفی است که کاملاً ًدر فضای کلاسیک گفته شده است؛ ایشان وقتی فضای حسن و قبح را تحلیل می‌کردند همان سخن مشهور را گفته‌اند که **«الواقع لها وراء تطابق آراء العقلاء»**. (البته باید عبارات ایشان را در آنجا ببینیم که مماشاتاً ًللقوم است ای به عنوان یک مبنا بحث کرده و آثاری را بر آن بار کرده‌اند[1]) اما به هر حال، اینجا که دارد بر اساس ارتکازات خود تحلیل می‌کند کاملاً ًهمان مبنایی است که ما دنبالش بودیم.محور بحث، این فرمایش ایشان است و هرجای دیگر مطلبی گفته‌اند باید به این برگردد.

---

[1] ایشان در این باره می فرمایند:

و أما عدم كون قضيّة حسن العدل و قبح الظلم بمعنى كونه بحيث يستحق عليه المدح أو الذم من القضايا البرهانيّة، فالوجه فيه أن مواد البرهانيّات منحصرة في الضروريات الستّ، فإنها: إما أوّليّات، كون الكل أعظم من الجزء و كون النفي و الإثبات لا يجتمعان.

أو حسّيّات سواء كانت بالحواس الظاهرة المسماة بالمشاهدات، كون هذا الجسم أبيض أو هذا الشيء حلو أو مرّ، أو بالحواس الباطنة المسماة بالوجدانيّات و هي الأمور الحاضرة بنفسها للنفس، كحكمنا بأن لنا علما و شوقا و شجاعة.

أو فطريّات و هي القضايا التي قياساتها معها، كون الأربعة زوجا لأنها منقسمة بالمتساويين، و كل منقسم بالمتساويين زوج.

أو تجربيات و هي الحاصلة بتكرر المشاهدة، كحكمنا بأن سقمونيا مسهل.

أو متواترات كحكمنا بوجود مكة لإخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

أو حدسيّات موجبة لليقين، كحكمنا بأن نور القمر مستفاد من الشمس للتّشكّلات البدريّة و الهلاليّة و اشباه ذلك.

و من الواضح أن استحقاق المدح و الذم بالإضافة إلى العدل و الظلم ليس من الأوليات بحيث يكفي تصوّر الطرفين في الحكم بثبوت النسبة، كيف و قد وقع النزّع فيه من العقلاء؟.

و كذا ليس من الحسّيات بمعنييها كما هو واضح، لعدم كون الاستحقاق مشاهدا و لا بنفسه من الكيفيات النفسانيّة الحاضرة بنفسها للنفس.

و كذا ليس من الفطريات، إذ ليس لازمها قياس يدل على ثبوت النسبة.

و أما عدم كونه من التّجربيّات و المتواترات و الحدسيّات، ففي غاية الوضوح. فثبت أن أمثال هذه القضايا غير داخلة في القضايا البرهانية بل من القضايا المشهورة.(نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج3 ؛ ص30-۳۱)

در جای دیگر نیز در مقام تبیین کلام شیخ الرئیس و سایرین می فرمایند:

و توضيح ذلك بحيث يكون كالبرهان على صحة ما ذكروه وهو أن **كون العدل و الإحسان مشتملا على مصلحة عامة ينحفظ بها النظام** و كون الظلم و العدوان مشتملا على مفسدة عامة يختل بها النظام- ودال عم الاعتراف بهما من الجميع- **أمر مدرك** بحسب تفاوت أفراد الإحسان و الاساءة من حيث تعلقهما بما ينابسب قوة من القوى. و كذا كون كل عاقل محبا لنفسه و لما يرجع إليه **وجدانی يجده كل إنسان من نفسه**. و كذا كون كل مصلحة ملائمة للشخص، و كل مفسدة منافرة له أيضا وجدانی يجده كل إنسان عند مساس المصلحة و المفسدة، فلا محالة يحب الإحسان و يكره الاساءة. و هذا كلّه من الواقعيّات، و لا نزاع لأحد فيها.

إنما النزاع في حسن العدل و قبح الظلم بمعنى صحة المدح على الأول و صحة الذم على الثاني، و المدعى ثبوتهما بتوافق آراء العقلاء، لا ثبوتهما في الفعل على حد اشتماله على المصلحة و المفسدة.(نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج3، ص: 335)