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 جایی 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 عقلا می‌گویند تجربیاتی است که آثار کار را دیده‌اند. تمام حسن و قبح برمی‌گردد به رابطه‌ی فعل و اثر. بعد اگر بگویند «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 کلمه ی «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 الاعتبارات- 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 الاعتبارات - 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 اون 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 آن ها که بیایی 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 تسبیبا؛ پس حتی در نظر شارع هم عرف این کار را میکند و این طور نیست که شارع ندادن عرف این کار را کرده؛ بعد شارع میآید مخالفت میکند. این مخالفت شارع هم در

مقابل جمیع انظار است حتی العرف **«کما أن الملکیة الشرعیة التی هی نحو من الاعتبار لم تتحقق در آن مورد لعدم تحقق سببها - أیضا - فی جمیع 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 بعداً مرحوم اصفهانی می‌گویند: ما دو جور حرف داریم. یکی السبب النظری، دیگری السبب الواقعی؛یکی المؤثّر نظراً، و دیگری المؤثّر واقعاً. دو تا مبانیست واقعاً. پس حرف استادشان، «المؤثّر نظراً» است. المؤثّر نظراً یعنی عرف و شرع و همه، این را به عنوان سبب می‌بینند. یعنی معتبر یکی از آن‌هاست، اما ناظر، جمیع‌الناظر است. مثل این که همه می‌دانند که مجلس فلان کشور، قانونی را تصویب کرده است. در شرع هم این است. یعنی در جمیع الناظر 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 بالعلة، 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 ای 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 میکند در ادراک، دقیقا ًهمان مطلبی است که ما چه قدر درباره آن بحث کردیم. **«فربما يدرک العرف مصلحة في المعاطاة مثلا ًفتدعوهم تلک 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 نفسالامریات است، پس چه طور میگفتند لواقع لها ورا ء تطابق آراء العقلا؟ آخر این مبنای مرحوم اصفهانی معروف است که المشهورات، لواقع لها ورا ء 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 اعتباری ِمحضاند 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، مصداق ِمؤثّر است، مؤثّری که مؤثّر عند العرف است ای عند الشارع. این مؤثّر عند العرف، فی جمیعالانظار آمده است. همین مصداق، عند الشارع مؤثّر نبوده است ، یعنی فی جمیع الانظار، عرف این را اعتبار کرده؛ و فی جمیع الانظار شارع این را اعتبار نکرده است. پس چرا میگوییدی 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 بگویی شما اشتباه میکنی که میگوییدی 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 کردید؛ نه اینکه آن چیزی که مؤثّر نزد ایجاد کنندهی اعتبار است، مؤثّر نباشد. با این توضیح، فرمایش ایشان کاملًا با فرمایش صاحب کفایه دو چیز میشود ولو که مآلًا اساس حرف به یک مطلب برمیگردد؛ اما حرف مرحوم اصفهانی فضای جدیدی ایجاد کرده است و مرز ظریفی را 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 أو 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 میخواسته 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 کاملًا 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 کامل تر میشود. [11] [12]

---

[1] و ربما خصصناها باسم المشهورة إذ لا عمدة لها إلا الشهرة و هی آراء ولدت الإنسان و عقله المجرد و وهمه و حسه و لم یؤدب بقبول قضایاها و الاعتراف بها و لم یمل الاستقراء بظنه القوی إلی حکم لکثرة الجزئیات و لم یستدع إلیها ما فی طبیعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحمیة و غیر ذلک لم یقض بها الإنسان طاعة لعقله أو وهمه أو حسه مثل حکمنا أن سلب مال الإنسان قبیح و أن الکذب قبیح لا ینبغی أن یقدم علیه(شرح الاشارات و التنبیهات،ج ۱،ص ۲۲۰)

[2] و الذي على سبيل تسليم مشتركٍ فيه: إما أن يكون رأياً يستند إلى طائفة، أو يكون رأياً لا يستند إلى طائفة، بل يكون متعارفاً في الناس كلهم قبولهُ، و قد مرنوا عليه، فهم لا يحولونه و يزيلونه، و إن كان منه ما إذا اعتبره المميز، و جعل نفسه كأنه حصل في العالم دفعة و هو مميز، لم يعوّد شيئاً و لم يؤدب و لم يلتفت إلى حاكم غير العقل، و لم ينفعل عن الحياء و الخجل، فيكون حكمه خلقياً لا عقلياً، و لم ينظر إلى موجب مصلحة فيكون بوسط لا بضرورة، و أعرض عن الاستقراء أيضاً فيكون بوسط، و لم يلتفت إلى أنه له يتنقض عليه بشيء. فإذا فعل هذا كله و رام أن يشكك فيه نفسه أمكنه الشك: كقولهم 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:٦٥-٦٦).

و المشهورات منها صادقة و منها كاذبة، و الصادقة من حقّها أن تبيّن بالوسط حتى تخرج من حيّز التصديق الشهريّ إلى التصديق اليقينيّ(مبحث عن القوى النفسانية:٩٧)

[3]نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج٣ ؛ ص٣٣٤

و هي نوعان: الواقع للحسن و القبح العقلي 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 ١٣٥)

[4] كفاية الأصول (ط آل البيت) ؛ ص٣٢

أن أسامي المعاملات إن كانت موضوعة للمسببات فالمجال للنزاع في كونها موضوعة للصحيحة أو الأعم لعدم اتصافها بها كما هو الخفي بل بالوجود و بالعدم أخرى و أما إن كانت موضوعة للأسباب، فللنزاع فيه مجال؛ لكنه الخفي دعوى كونها موضوعة للصحيحة أيضا و أن الموضوع له، هو العقد المؤثر أثر الشرع و عرفا و الاختلاف بين الشرع و العرف فيما يعتبر في العقد الخفي و المصاديق و المحققات و لا يوجب الاختلاف بينها في المعنى بل الاختلاف في المحققات و المصاديق و تأثير العقد الخفي في تحقق ما هو المؤثر كما تخطئة الشرع العرف في تخيل كون العقد بدون ما اعتبره في تأثيره مع أنّ الخفي فافهم.

[5] نهاية الدراية في شرح الكفاية ؛ ج1 ؛ ص١٣٦-١٣٩

[6] ايشان در جاى ديگر چنين مى فرمايد: أنّ أمثال هذه المعاني- من الملكية و الزوجية و المعاهدة و المعاقدة و الحلّ 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 مما تعلقت به الأحكام وضعية كانت أو تكليفية يبقى ببقاء المصلحة إلى أن يتحقق ما ينقطع به الاعتبار، كما في مواراة القوس في الأول، و السبب الناقل في الثاني، و الطلاق في الثالث.(حاشية كتاب المكاسب (للأصفهاني، ط - الحديثة)، ج4، ص: ٣٣)

و همین طور: أنّ الاعتبار معنی مقولی ال مطابق له خارجا ال ینبعث إلّا عن حکمة و مصلحة داعیة إلی الاعتبار، و مع المصلحة الداعیة ال لغویة، و نفی المصلحة الداعیة ال برهان علیه(حاشیة کتاب المکاسب (للأصفهانی، ط - الحدیثة)، ج5، ص: ۲۵۶)

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 لذلک ذکر بعضهم أن التأویل هو الأمر العینی الخارجی الذی یعتمد علیه الکلام، و هو فی مورد الأخبار، المخبر به الواقع فی الخارج، إما سابقا کقصص الأنبیاء و الأمم الماضیة، و إما لاحقا کما فی الآیات المخبرة عن صفات الله و أسمائه و مواعیده و کل ما سیظهر یوم القیامة، و فی مورد الإنشاء کآیات الأحکام، المصالح المتحققة فی الخارج کما فی قوله تعالی: «و أوفوا الکیل إذا کلتم و زنوا بالقسطاس المستقیم ذلک خیر و أحسن تأویلا»: إسراء- 35، فإن تأویل إیفاء الکیل و إقامة الوزن هو المصلحة المترتبة علیهما فی المجتمع و هو استقامة أمر الاجتماع الإنسانی.

و فیه ... و ثانیا: أن التأویل و إن کان هو المرجع الذی یرجع و یئول إلیه الشیء لکنه رجوع خاص لا کل رجوع، فإن المرئوس یرجع إلی رئیسه و لیس بتأویل له، و العدد یرجع إلی الواحد و لیس بتأویل له، فلا محالة هو مرجع بنحو خاص لا مطلقا. یدل علی ذلک قوله تعالی فی قصة موسی و الخضر (ع): «سأنبئک بتأویل ما لم تستطع علیه صبرا»: الکهف- 78، و قوله تعالی: «ذلک تأویل ما لم تسطع علیه صبرا»: الکهف- 82، و الذی نبأه لموسی صور و عنوانین لما فعله (ع) فی موارد ثلاث کان موسی (ع) قد غفل عن تلک الصور و العنوانین، و تلقی بدلها صورا و عنوانین أخری أوجبت اعتراضه بها علیه، فالموارد الثلاث: هی قوله تعالی: «حتی إذا رکبا فی السفینة خرقها»: الکهف- 71، و قوله تعالی: «حتی إذا لقیا غلاما فقتله»: الکهف- 74، و قوله تعالی: «حتی إذا أتیا أهل قریة استطعما أهلها فأبوا أن یضیفوهما فوجدا فیها جدارا یرید أن ینقض فأقامه»: الکهف- 77.

و الذی تلقاه موسی (ع) من صور هذه القضایا و عنوانها قوله: «أ خرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شیئا إمرا»: الکهف- ۷۱، و قوله: «أ قتلت نفسا زکیة بغیر نفس لقد جئت شیئا نکرا»: الکهف- ۷۴، و قوله: «لو شئت لاتخذت علیه أجرا»: الکهف- ۷۷.

و الذی نبأ به الخضر من التأویل قوله: «أما السفینة فکانت لمساکین یعملون فی البحر فأردت أن أعیبها و کان وراءهم ملک یأخذ کل سفینة غصبا و أما الغلام فکان أبواه مؤمنین فخشینا أن یرهقهما طغیانا و کفرا فأردنا أن یبدلهما ربهما خیرا منه زکاة و أقرب رحما، و أما الجدار فکان لغلامین یتیمین فی المدینة، و کان تحته کنز لهما و کان أبوهما صالحا فأراد ربک أن یبلغا أشدهما و یستخرجا کنزهما رحمة من ربک»: الکهف- 82، ثم أجاب عن جمیع ما اعترض علیه موسی (ع) جملة بقوله: «و ما فعلته عن أمری»: الکهف- 82، فالذی رأیته من التأویل فی هذه الآیات کما تری هو رجوع الشیء إلی صورته و عنوانه نظیر رجوع الضرب إلی التأدیب و رجوع الفصد إلی العلاج، لا نظیر رجوع قولنا: جاء زید إلی مجیء زید فی الخارج.

فقد تبین بما مر: أولا: أن کون الآیة ذات تأویل ترجع إلیه غیر کونها متشابهة ترجع إلی آیة محکمة.

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

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 على كونه هو المراد من قوله تعالى: و ابتغاء تأويله و ما يعلم تأويله إال الله اآلية، كما ال دليل على 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 أو موعظة أو حكمة، و أنه موجود لجميع اآليات 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 تعالى: «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.

على أنك قد عرفت فيما مر من البيان أن القرآن لم يستعمل لفظ التأويل في الموارد التي- استعملها و هي ستة عشر موردا على 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 على الحسن و القبح و المصلحة و المفسدة فيها.» (المیزان،ج ۴،ص۵۴-۵۹)

وهم 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 علّامه 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 لاهیجی در کتاب سرمایه ایمان می فرماید: اشکال دوّم آنکه «العدل حسن» و «الظلم قبیح» را حکم از مقبولات عامه که مادّه قیاس جدلی است، و اتّفاق در آن بنابر مصلحت عامه و مفسده عامه شمردهاند، پس دعوی ضرورت که معتبر است در یقینیّات که مادّه برهانند، در آن ممنوع باشد. و اتّفاق جمهور عقل دلالت بر آن نکند. و جواب آن است که ضروری بودن حکم مذکور، و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبهای است که انکار آن مکابره محض است، و قابل جواب نیست. غایتش امثال این احکام که مصالح و مفاسد را در آن مدخل باشد. از عقل نظری به اعانت عقل عملی، که موازل اعمال و مباشر افعال است، صادر میگردد. و امّا حکم قضایای مذکوره از جمله مقبولات عامّه، غرض ایشان نیست مگر مجرّد تمثیل به مصلحت عامّه و مفسده عامه که در قبول عموم الناس مدخلیت دارند. و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره منافی ضرورت نتواند بود. چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیّات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات. و مثل این مقدّمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.(سرمایه ایمان،ص ۶۱)

محقق سبزواری نیز چنین می فرماید: ان ضرورة هذه الاحکام بمرتبة لا یقبل الانکار بل الحکم ببداهتها ایضا بدیهی غایة الامر ان هذه الاحکام من العقل النظری باعانة العقل العملی بناء علی ان فیها مصالح العامة ومفاسدها وجعل الحکماء ایاها من المقبولات العامة لیس للغرض منه الا لتمثیل للمصلحة أو المفسدة العامتین المعتبر فیه قبول عموم الناس لا طایفة مخصوص وهذا غیر منافٍ لبداهتها إذا القضیة الواحدة یمکن ان تدخل فی الیقینیات والمقبولات من جهتین فیمکن اعتبارها فی البرهان والجدل باعتباریں(شرح الاسماء الحسنی،ص ۱۰۷-۱۰۸)

برای مطالعه بیشتر به مقاله چیستی اعتباریات اجتماعی از دیدگاه علامه طباطبایی و لوازم روش شناختی آن در حوزه علوم اجتماعی(فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسلامی،سال ششم،شماره اول،بهار ۱۳۸۹) و پیوست شماره ۷ مقاله تبیین اعتباریات با تکیه بر نظریه اغراض و قیم مراجعه فرمایید.

بازبینی #1
ایجاد شده 8 آوریل 2025 14:52:36 توسط ... .
به روزرسانی شده 8 آوریل 2025 15:00:45 توسط ... .