



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیکتر از سیاهی چشم به سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱



بسمه تعالی

تنظیم فهرست بر

مباحث «موضوع» فلسفہ علم اصول

استاد ہادی

تنظیم:

حجت الاسلام احمد زیبائی نژاد

---

حسینیہ اندیشہ

۱۳۸۶



## فهرست مباحث «موضوع» فلسفه علم اصول استاد هادوی

عنوان گذار: احمد زیبایی نژاد

- ۱ - ضرورت بیان موضوع به علت نیاز به «منشأ وحدت» قضایا و مسائل یک علم
- ۲ - بیان موضوع علم به «هو ما یبحث فیه عن عوارض الذاتیه» بر اساس مبنای قدماء
  - ۲/۱ - تنوع مسائل اصولی و تفاوت سنخ این مسائل با یکدیگر علت تردید در ضرورت بیان موضوع علم اصول نزد متأخرین
  - ۳ - بحث اعتباریات، تنها راه حل فنی وحدت مسائل علوم اعتباری بوسیله وحدت در غرض تدوینی
    - ۱/۲ - ضرورت وحدت واقعی بین قضایای یک علم در علمی که ما به ازای خارجی دارند (واقعیات)
    - ۳/۵ - تطبیق بحث اعتباریات به علم اصول و فقه به عنوان علوم اعتباری شده از طرف شارع مقدس
      - ۳/۵/۱ - تحدید علم اصول از سایر علوم بوسیله تعریف رسمی آن
      - ۳/۲ - بیان تفاوت اول مفاهیم حقیقی با مفاهیم اعتباری به فعالیت و تصرف ذهنی در مفاهیم اعتباری به خلاف مفاهیم حقیقی
      - ۳/۴ - تعریف مفاهیم اعتباری نفس الامری به منشأ انتزاع خارجی داشتن و اعتباریات محض به منشأ انتزاع ذهنی داشتن
        - ۳/۴/۱ - عدم امکان جریان برهان در اعتباریات محض بنا بر نظر علامه طباطبایی (ص ۶۱ پاراگراف آخر)
        - ۳/۴/۲ - عروض معقولات ثانی فلسفی در ذهن و اتصاف آنها در خارج و عروض و اتصاف معقولات ثانی منطقی در ذهن
        - ۳/۴/۳ - اشتراک اعتبار نفس الامری با اعتبار محض در تولید هر دو با فعالیت ذهن
        - ۳/۴/۴ - وهمی و خیالی بودن از جمله خصوصیات اعتباریات محض
        - ۳/۴/۴/۲ - علت به وجود آمدن امور وهمی و خیالی در اعتباریات محض
- الف: توسعه ذهن در یک شیء بوسیله اضافه کردن مصادیق اعتباری بر آن
- ب: توسعه ذهن در حکم یک شیء بوسیله نسبت دادن چیزی که حقیقتاً برای آن شیء نیست.
- ج: ترکیب کردن مفاهیم حقیقی (مانند انتزاع)



۳/۱ - فطری بودن مفاهیم اعتباری به علت خدعه فطرت در ایجاد آنها بنا بر نظر علامه طباطبایی

۳/۴/۴/۳ - اعتباری محض بودن تمثیل‌ها و استعاره‌ها در شعرها و آرایه‌های ادبی بنا بر نظر علامه طباطبایی

۳/۴/۴/۱ - وهمی و خیالی بودن در اعتباریات محض به معنای امور حاصل شده از قوه مخیله بر خلاف معنای فلسفی آن

۳/۳ - بیان تفاوت دوم مفاهیم حقیقی با مفاهیم اعتباری به تکامل انسان بوسیله تاثیر اراده در مفاهیم اعتباری و عدم تکامل انسان به علت عدم ارادی بودن مفاهیم حقیقی بنا بر نظر علامه طباطبایی

۳/۳/۱ - توجیه اول حرف علامه درباره تکامل: غیر ارادی بودن علم و ادراک و ارادی بودن مقدمات تحصیل علم

۳/۳/۳ - توجیه سوم حرف علامه درباره تکامل: تکامل انسان بوسیله معرفت به مفاهیم حقیقی غیر اختیاری به علت شدت و بالاتر رفتن وجود با این معرفت

۳/۳/۲ - توجیه دوم حرف علامه درباره تکامل: تقسیم کمال به کمال اولی (ذاتی) و ثانوی (غیر ذاتی) و حمل معنای عدم کمال در معرفت به مفاهیم حقیقی به معنای کمال ثانوی

۳/۴/۵ - تقسیم اعتباریات محض به اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

۳/۴/۵/۱ - تعریف اعتباریات قبل از اجتماع به اعتباریات وضع شده به صورت تنهایی و گسیخته از هر نوع ارتباط

۳/۴/۵/۱/۱ - تفاوت مفهوم «وجوب» به عنوان اولین مفهوم اعتباری قبل از اجتماع با مفهوم «ضرورت» به عنوان معقولات ثانی فلسفی به اعتباری محض بودن وجوب و اعتبار نفس الامری بودن «ضرورت»

۳/۴/۵/۱/۲ - «حسن و قبح» دومین اعتبار قبل از اجتماع؛ بدست آمده از ملائمت شیء با طبیعت انسان و عدم ملائمت

۳/۴/۵/۱/۳ - «استخدام و اجتماع» از مفاهیم اعتباری قبل از اجتماع، نتیجه کشش انسان برای بهره‌برداری از دیگر انسانها در راستای مقاصد خویش

۳/۴/۵/۱/۳/۱ - اعتباری بودن مفهوم جامعه از منظر بحث‌های فلسفی و اصیل بودن آن از منظر بحث‌های جامعه‌شناسی به علت حقیقی بودن آثار آن

۳/۴/۵/۱/۳/۲ - اجتماعی بودن و مدنیت انسان، نیازی فراتر از نیاز تکوینی انسان

۳/۴/۵/۱/۴ - «لزوم تبعیت از علم» (حجیت قطع) از مفاهیم اعتباری قبل از اجتماع

۳/۴/۵/۲ - تعریف اعتباریات بعد از اجتماع به اعتباریات وضع شده در ارتباط با سایر انسانها

۳/۴/۵/۲/۱ - «مالکیت» از مفاهیم اعتباری بعد از اجتماع به معنای حق تصرف و بهره‌برداری از اشیاء

۳/۴/۵/۲/۱/۱ - تفاوت تمثیلی مالکیت تکوینی با مالکیت اعتباری به تفاوت مالکیت انسان نسبت به اعضاء و جوارح خود یا خدا نسبت به تمام هستی با مالکیت انسان نسبت به یک شیء خارجی

۳/۴/۵/۲/۱/۲ - منحصر بودن معنای مالکیت اعتباری به ارتباط انسان با سایر انسانها





۳/۴/۵/۲/۲ - «ریاست» از مفاهیم اعتباری بعد از اجتماع به معنای برخورداری از حق امر به دیگران و اطاعت دیگران از او

۳/۴/۵/۲/۲/۱ - لزوم و وجوب «اطاعت امر، ثواب و عقاب» جزوه مفاهیم بدست آمده از اعتبار «ریاست»

۳/۴/۶/۴ - تقسیم اعتباریات محض (عقلایی) به اعتباریات ثابت و متغیر بر اساس معیار فطری بودن منشأ آن و عدم فطری بودن (تابع شرایط و موقعیت)

۳/۴/۶/۴/۱ - ثابت بودن تمام اعتباریات قبل از اجتماع به علت شکل‌گیری این اعتباریات بر اساس فطرت انسان

۳/۴/۶/۴/۲ - متغیر بودن تمام اعتباریات بعد از اجتماع بر اساس «ظاهر» کلام علامه طباطبایی

۳/۴/۶/۴/۲/۱ - ثابت بودن بعضی از اعتباریات بعد از اجتماع (مانند ریاست) بنا بر تحلیل استاد هادوی از کلام علامه طباطبایی

۳/۴/۶/۴/۲/۱/۱ - ثابت بودن اصل ریاست به علت نیاز انسان به او در جامعه و متغیر بودن چگونگی تحقق ریاست بر اساس خصوصیات هر جامعه

۳/۴/۶ - برگشت ثابت و متغیر بودن اعتباریات بر اساس فرضیه واحد بودن حقیقت تمام انسانها و عدم ثابت بودن اعتباریات بر اساس فرضیه متغیر بودن حقیقت تمام انسانها؛ به علت مبانی متفاوت در انسان‌شناسی

۳/۴/۶/۱ - عدم توان راهنمایی دین بشر قبلی برای بشر جدید بر اساس مبنای متغیر بودن حقیقت انسانها، از منظر انسان‌شناسی غربی

۳/۴/۶/۲ - بخش مشترک انسانها (ذات و جوهر انسان)، منشأ اعتباریات ثابت و بخش عرضی انسانها (ماهیت)، منشأ اعتباریات متغیر

۳/۴/۶/۳ - ثابت بودن اعتباریات نفس الامری به علت نشأت گرفتن از انتزاع واقعی و عینی

۳/۴/۶/۳/۱ - ثابت بودن ارتکازات و اعتباریات بناء عقلاء به علت عدم نقش آفرینی خصوصیات فرهنگی، اجتماعی، زمانی و مکانی در آنها

۳/۴/۶/۲/۱ - اصل بودن بُعد ثابت انسانها به علت اصل بودن جوهر ذات و فرع بودن بُعد متغیر انسانها

۳/۴/۶/۳/۱/۱ - عدم امکان تفکیک امور ذاتی (ثابت) از امور عرضی (غیر ثابت و برخاسته از فرهنگ و ویژگی‌های خاص بشری) در مباحث فقهی و اصولی به علت انس زیاد انسانها به امور عرضی



با این وصف اگر تعریف علم اصول را چنین کامل نمودیم که قواعد اصولی، عناصر مشترک قیاس فقهی هستند که به حکم شرعی در مرتبه‌ی ملاک، یا جعل، یا ابراز، یا تنجیز ارتباط دارند (یعنی عناصری هستند که به خود شارع بما هو شارع مرتبط هستند)، تمام قواعد اصولی، چه امارات چه اصول عملی شرعی و چه اصول عملی عقلی، داخل در تعریف خواهند بود و قواعد فقهی و مسایل رجالی از این تعریف خارج می‌شوند و به طریق اولی تعریف، شامل قواعد ادبی، مباحث بلاغی، مباحث منطقی و فلسفی نخواهد شد. با این تعریف یک جامع مفهومی بین مسایل علم اصول ایجاد کردیم که مرز علم اصول را از سایر علوم تعیین می‌کند و یک تحلیل و تحدید مفهومی از علم اصول عرضه می‌نماید.

### موضوع علم اصول

چرا بحث از موضوع یک علم ضرورت دارد؟ چرا علمای گذشته بحث موضوع علم را مطرح کرده‌اند؟ پاسخ به این دو پرسش، پاسخ به پرسش دیگری را نیز می‌طلبد. هر دانش و علمی مجموعه‌ای از گزاره‌ها است. چرا مجموعه‌ای از گزاره‌ها به عنوان یک علم تلقی می‌شوند و نوعی وحدت و یگانگی در آنها بوجود می‌آید؟ منشأ این وحدت در چیست؟ چگونه این قضایا، وحدت یافته و یک علم را تشکیل داده‌اند؟

دانشمندان گذشته، مثل شیخ الرئیس در شفا، این وحدت را مرهون موضوع می‌دانستند. نظر آنها به علوم برهانی بود، علومی که از واقعیات بحث می‌کنند و روش بحث در آنها، روش برهانی است. از این روی، در مقابل سؤال مذکور، در پی عامل موحد واقعی بودند. اسم آن عامل را موضوع نهادند. به تعبیر دیگر (که خالی از تسامح هم نیست) موضوع، محور اصلی علم است که تمام قضایا و مسایل آن علم، حول آن محور می‌گردند.

موضوع در نزد آنان چنین تعریف شد: هو ما یبحث فیہ عن عوارض الذاتیه، [موضوع علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن موضوع بحث می‌شود]. مقصود آنها از عوارض ذاتی، عوارض خود شیء است. به تعبیر مرحوم آخوند عوارض ذاتی، عوارضی هستند که واسطه در عروض نداشته باشند و به تعبیر ادبی وصف خود شیء باشند نه وصف متعلق آن شیء. در تصویر قدما، هر علمی موضوعی دارد و در مسایل آن علم یا از عوارض ذاتی خود موضوع مستقیماً صحبت می‌شود و یا از عوارض ذاتی عوارض ذاتی موضوع که در واقع خودش عارض ذاتی موضوع هم هست. در واقع تمام علم از اوصاف یک چیز صحبت می‌کند.

بنابراین اگر چه قضایا متعددند؛ اما آنچه در ازای این قضایای متعدد، در خارج وجود دارد، یک چیز است که همه‌ی قضایا در مورد آن یک چیز بحث می‌کنند. قضایا و گزاره‌ها در آن یک چیز به وحدت و یگانگی می‌رسند.

این بحث، قرن‌ها به همین شکل مطرح بود. در این میان دانشمندان اصول با این مشکل مواجه بودند که آیا مسایل



## مبادی تصویری

اصول نیز، موضوعی به همین شکل دارد؟ تنوع مسایل اصول و تفاوت سنخ این مسایل با یکدیگر، به تقویت هر چه بیشتر این اشکال می افزود. مباحث الفاظ، شبیه ادبیات و علم لغت است، مباحث حجج، شبیه مباحث کلامی است، حجیت خبر واحد یا حجیت ظاهر به حجیت قرآن و سنت که بحث های کلامی اند، شبیه می شود و اصول عملیه خود از سنخ دیگر است. این تنوع در مسایل اصولی موجب پیدایش چنین سئوالی می شود که آیا علم اصول موضوع یا به عبارت دیگر محور واحدی دارد یا نه؟ این پرسش بخصوص در نزد اصولی های متأخر، موجب گشت در ضرورت موضوع تردید پیدا شود و برخی همچون مرحوم آخوند معتقد شدند که لازم نیست موضوع در یک علم، واحد باشد. واحد بودن غرض در یک علم، در وحدت مسایل آن کافی است.

۳

کسی که راه حل فنی این مسأله را عرضه کرد، مرحوم علامه طباطبایی بود و اگر چه در کلمات سلطان العلمای اراکی که حاشیه ی مفصلی بر کفایه نوشته، اشاره ای به این راه حل وجود دارد؛ اما تبیین و توضیح آن در سخنان علامه ظهور یافته است. علامه به نکته ای اشاره کرده که دانشمندان گذشته چندان توجهی به آن ننموده اند. آن نکته در بحث اعتباریات بود.

بحث اعتباریات مورد توجه گذشتگان منطقی و فلسفی بوده و در جای خود خواهیم گفت: در کلمات شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی، ریشه هایی از این بحث دیده می شود. اما این بحث آنچنان که باید مطرح و تنقیح نشده بود. تا اینکه مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (معروف به کمپانی) به صورت جدی به آن پرداخت و علامه شاگرد وی مطالب را بسیار روشن و واضح تنقیح کرد.

علامه رساله ای در اعتباریات نوشت و این نکته که چیزی به نام اعتباریات داریم از یک سو و برخی دانش ها در مورد اعتباریات سخن می گویند، نه واقعیات<sup>۱</sup> از سوی دیگر، باعث گردید علامه در بحث موضوع، اظهار نظر فنی و دقیق داشته باشد. وی می گوید: علوم می که از واقعیات بحث می کنند، از آنجا که به ازای آنها در خارج چیزی هست، باید دارای یک وحدت واقعی بین قضایای خویش باشند. به عبارت دیگر چیزی که در این نوع دانش ها مورد بحث قرار می گیرد، عوارض همان «ما بازاء»ی است که در خارج وجود دارد. با همین امر موجود در خارج، وحدت قضایای یک علم واقعی حفظ می شود. آن امر موجود در خارج، موضوع آن علم و عامل وحدت بخش آن می باشد. بنابراین دانش های واقعی<sup>۱</sup>، دارای موضوع واحد هستند اما دانش هایی که مطلبشان اعتباری<sup>۲</sup> است، «ما بازاء»ی ندارند؛ اگر چه ممکن است دارای منشأ انتزاع باشند. این علوم نیاز به موضوع ندارند و وحدت آنها می تواند با وحدت غرض

۱۲

ارام ۳

۱. دانش واقعی، دانشی است که از واقعیات سخن می گوید.

۲. مقصود ما از اعتباری در اینجا، دانش های اعتباری است، نه ادراکات اعتباری.

فقه و اصول از علوم اعتباری هستند. فقه در مورد احکام شرعی، چه تکلیفی و چه وضعی، بحث می‌کند و همه از اعتبارات شرعی هستند. اصول از حجت بر این احکام شرعی یا به تعبیر دیگر «از عناصر مشترک در قیاس فقهی مرتبط با حکم در مرتبه‌ی ملاک، یا جعل، یا ابراز و یا تنجز» بحث می‌کند و در واقع اصول هم از اعتبارات بحث می‌کند؛ حال چه آنجا که به صراحت یک اعتبار است و چه آنجا که با واسطه‌ای، اعتبار است. مثلاً اینکه می‌گوییم: خبر واحد حجت است، حجیت خبر واحد اعتباری است که از سوی شارع اعتبار شده است. شارع می‌توانست آن را اعتبار نکند و نفی نماید. حجیت خبر واحد یک اعتبار صریح است. اما مثال اعتبار با واسطه در حجیت ظهور است. امرهایی که در لسان شارع آمده، در واقع نوعی اعتبار است. شارع برای بیان احکام همان لسان عقلا را پذیرفته و دلالات الفاظ عقلا نتیجه‌ی وضع است که خود نوعی اعتبار می‌باشد.<sup>۲</sup>

با این وصف، لازم نیست در اصول از موضوعی واقعی همانند آنچه در علوم واقعی وجود دارد، جستجو نماییم. فقط کافی است بین مسایل اصول جامعی بیابیم که تمامی مسایل اصول را در بر گرفته و غیر آن را شامل نشود. در واقع در علوم اعتباری، وحدت هم یک امر اعتباری است؛ چون ممکن است قضایای آن علم واقعاً از یک چیز و یک موضوع واحد در خارج سخن نگویند و «ما بازاء»ی در خارج نداشته باشند.

طبق تعریفی که از علم اصول ارایه دادیم، قسمت دوم تعریف یعنی: «عناصر مشترک در قیاس فقهی که فعل خاصی از افعال مکلفان در آنها اخذ نشده و به حکم شرعی در مرتبه‌ی جعل یا ملاک یا ابراز و یا تنجز، ارتباط داشته باشند»، تمام مسایل اصول را شامل می‌شود و مسایل دیگر دانش‌ها را در بر نمی‌گیرد.

### نسبت بین علم اصول و سایر علوم<sup>۳</sup>

برای تحلیل مفهومی علم اصول و تعیین مرز این علم با سایر علوم، از تعریف علم اصول استفاده می‌کنیم. به عبارت دیگر مهمترین کاری که در تحدید و مرزبندی علم اصول انجام می‌دهیم، ارایه‌ی تعریف رسمی علم اصول است که در قبل به آن پرداختیم. بر اساس آنچه در تعریف علم اصول بحث کردیم، مرز مفهومی این علم با علوم دیگر مشخص می‌گردد.

۱. بنابر آنچه بعداً خواهیم گفت، اعتباریات به دو دسته‌ی ۱. اعتباریات نفس الامریه، ۲. اعتباریات محض، تقسیم می‌شود. در آنجا تعریف اعتباریات و فرق این دو دسته را بیان خواهیم نمود.

۲. هیچکس نظریه‌ی ذاتی بودن ارتباط بین لفظ و معنا را نپذیرفته است. پس این ارتباط با اعتبار است. اما اینکه چگونه این اعتبار، چنین اثری را تکویناً ایجاد می‌کند که ما با ادراک الفاظ به معنا منتقل می‌شویم، بحث‌هایی است که در جای خودش مطرح شده است.

۳. بعدها در بحث تعامل بین علم اصول و سایر علوم در مورد تأثیر یا تأثر علم اصول از سایر علوم سخن می‌گوییم. در آنجا معلوم می‌شود که چگونه عناصر منطقی یا فلسفه یا کلام یا... در علم اصول تأثیر می‌گذارند یا چگونه از اصول تأثیر می‌پذیرند؛ اما در اینجا مقصود ما از نسبت بین علم اصول و سایر علوم، ارایه‌ی یک تحلیل مفهومی است تا مرز جداکننده‌ی علم اصول از سایر علوم مشخص گردد.

### مبادی تصویری

با توجه به تعریف، هر چه در قیاس فقهی به کار فقیه نیاید، در بحث اصول جای نمی‌گیرد و اگر چیزی در قیاس فقهی بکار رود، اما از عناصر مشترک نباشد، از مسایل اصولی خارج است؛ آن عناصر مختص در قیاس فقهی، دایره‌ی فقه را تشکیل می‌دهد.

همینطور بر اساس تعریف، تمامی اموری که هیچ ارتباطی به شارع ندارند یا از آن حیثی که ارتباط به شارع ندارند، مورد بحث اصول قرار نمی‌گیرند. مثلاً قواعد فلسفی، قواعدی هستند که صرف نظر از وجود شارع، موجودند. شارع چه باشد، چه نباشد؛ چه احکامی داشته باشد و چه احکامی نداشته باشد، اینگونه امور (قواعد و عناصر فلسفی) وجود دارند. یا مثلاً در منطق، در جستجوی قواعدی هستیم که به نحو طبیعی در استدلال بکار می‌رود، به عبارت دیگر ساختار ذهنی و معرفتی ما به گونه‌ای است که از آن طریق، نتیجه را بدست می‌آورد. قواعد مطرح در منطق، ربطی به شارع ندارد. منطق با اعتبارات شارع در ارتباط نیست و اصولاً در پی چیزی که شارع اعتبار می‌کند، نمی‌باشد. بلکه ممکن است شارع در حوزه‌ی فلسفه یا منطق، مطلبی بیان کند؛ اما این بیان شارع، از آن جهت که شارع است، نیست. او به دلیل علم به حقایق عالم، چنین اموری را طرح می‌نماید.

در حوزه‌ی علوم دیگر مثل علوم طبیعی (فیزیک، شیمی و...) نیز مطلب به همین منوال است. این علوم به شارع بماهو شارع مرتبط نیستند و اگر مطلبی از سوی شارع در این زمینه‌ها وجود داشته باشد، به جهت علم او به عالم تکوین است. در قرآن یا در احادیث، مطالب فراوانی در مورد طب یا کیهان‌شناسی وجود دارد که شارع با غرض خاصی به طرح آنها پرداخته است. او با بیان حقایق عالم، قدرت خداوند را تبیین می‌کند و درک قدرت خالق کل عالم در ایمان به او تأثیر بسزایی دارد. اما هیچیک از این مطالب ربطی به شارع از آن جهت که شارع است، ندارد.

در صرف و نحو و علوم ادبی نیز، سخن از ساختاری بیانی است که گروهی از انسان‌ها برای خود انتخاب کردند. چگونگی مفردات الفاظ و تراکیب جملات، مسایلی نیست که به شارع مرتبط باشد. حتی بحث‌های بلاغی که گاه اختصاص به زبان خاصی ندارد و به ویژگی‌های عمومی زبان بشری یا روحیات انسانی بر می‌گردد، ارتباطی به شریعت از آن جهت که شریعت است، ندارد.

بحث اصولی فقط از بعد خاصی صورت می‌گیرد. بنابراین، اگر در اصول از ظهور امر در وجوب سخن می‌گوییم، به دلیل استفاده‌ی شارع از همان اوامر در سیستم بیانی خویش است، یعنی در واقع از بعد شرعی و مرتبط به شارع، به مسأله نگاه می‌کنیم. بلکه، از آنجا که پذیرفتیم شارع به لسان عقلا صحبت می‌کند، در تحلیل خود در پی این نکته هستیم که عقلا چه چیزی را از امر در می‌یابند.

در موضوع علم اصول به مناسبت گفتیم که علم اصول در زمره‌ی علوم اعتباری است. بحث اعتباریات در آثار فقهی و اصولی مرحوم اصفهانی مطرح و سپس در آثار علامه طباطبایی (شاگرد وی) به صورت یک نظریه‌ی کامل در آمد. آنچه در ذیل می‌خوانیم، بیانگر این بحث و نقطه نظرات علامه طباطبایی در این زمینه است.

از آنچه در عالم وجود دارد، مستقل از فهم و ادراک ذهن، به حقایق تعبیر می‌کنیم. حقایق اموری هستند که ذهن ما در شکل‌گیری آنها، نقشی ندارد؛ نهایتاً در هنگام ادراک آنها، منفعل و تحت تأثیر آنهاست. اینگونه امور که در فلسفه به امور ماهوی یاد می‌شوند، در خارج به وجود خارجی موجودند و دارای آثار خاص به خودشان هستند و در ذهن به وجود ذهنی موجودند و فاقد آثار خارجی. بحث وجود ذهنی در مباحث فلسفی، ناظر به بیان این مطلب است که ماهیت همانگونه که در خارج به وجود خارجی موجود است، در ذهن به وجود ذهنی موجود است. ذهن هیچگونه تغییر و تحول و تصرفی در این ماهیات انجام نمی‌دهد.<sup>۱</sup>

در کنار حقایق، یعنی مفاهیم ماهوی، با مجموعه‌ای از مفاهیم مواجه هستیم که ذهن ما در پیدایش آنها نوعی دخالت و تصرف و خلاقیت دارد. اینگونه مفاهیم را اعتباری می‌نامیم. بنابراین یک مفهوم اعتباری، مفهومی است که ذهن ما در شکل‌گیری آن، نوعی دخالت داشته باشد.

با توجه به این نکته، معقولات ثانی فلسفی و منطقی را به عنوان امور اعتباری تلقی می‌کنیم؛ زیرا در شکل‌گیری اینگونه مفاهیم، نوعی فعالیت و عمل (کار سخت) و مشقت ذهنی، تحقق می‌یابد. بر اساس نظریه‌ی وجود ذهنی، ماهیتی که با وجود خارجی محقق است، همانطور و بعینه با یک وجود ذهنی در ذهن موجود می‌شود. تا اینجا ذهن هیچ تصرفی در این مفهوم بدست آمده، ندارد و فقط به منزله‌ی آینه‌ای است که شیء خارجی در آن نقش می‌بندد.<sup>۲</sup> بعد از آن، ذهن این توانایی را دارد که شیء موجود در خویش را از منظرها و زوایای گوناگون نگاه کند. اگر آن مفهوم را از منظر تحقق حقیقی اش مورد توجه قرار دهد و صفاتی برای او بیابد که مربوط به تحقق عینی آن است، از این دست آوردها به معقولات ثانی فلسفی یاد می‌کنیم. واضح‌ترین این مفاهیم که در رأس همه‌ی آنهاست، مفهوم وجود است.<sup>۳</sup> در مقابل اگر ذهن مفهوم موجود در خویش را از حیث همان هویت و خصوصیت ذهنی اش، مورد توجه قرار

۱. بحث دقیق در این زمینه، در جای خودش مطرح شده است. قصد ما در اینجا گزارش گونه‌ای است که ما را به مجرای خاص مورد نظر در بحث اصول رهنمون گردد. از این مطالب به صورت گذرا، رد می‌شویم تا به بحثی که مربوط به اصول است، برسیم.

۲. در چگونگی نقش بستن این مفاهیم ماهوی بحث است. آنچه ابتداءً ادراک می‌کنیم، مفاهیم جزئی است. ما چگونه از این مفاهیم جزئی به مفهوم کلی راه پیدا می‌کنیم؟ در بحث‌های فلسفی، نظریات مختلفی نسبت به این مطلب وجود داشته است. ساده‌ترین آنها که فقط برای توضیح فکر است، نظریه‌ی تقشیر می‌باشد. بر اساس این نظریه، ذهن مفاهیم جزئی را می‌گیرد، پوسته‌ی خصوصیات جزئی را از آنها می‌کند و از آن مفهوم کلی را بدست می‌آورد. این نظریه، نظریه‌ی درستی نیست و فقط برای توضیح این اندیشه مورد استفاده قرار می‌گیرد، نه برای تبیین حقیقت ادراکات کلی.

۳. مفهوم وجود که به تعبیر فلسفی از بدیهی‌ترین مفاهیم می‌باشد، از معقولات ثانی به شمار می‌آید. در واقع مفهوم وجود با نوعی تحلیل از مفاهیم ماهوی



## مبای تصویر

دهد، اوصافی که برای آن مفهوم می‌یابد، معقولات ثانی منطقی را تشکیل می‌دهد.

هر چند ذهن، معقولات ثانی منطقی و فلسفی را با نوعی فعالیت ذهنی به دست می‌آورد، اما آنها از نفس الامر و واقع حاصل می‌شوند و ریشه در واقع دارند. به همین دلیل به آنها اعتباری نفس الامر می‌گوییم. به عبارت دیگر با وجود اینکه، این مفاهیم در خارج «ما بازاء» ندارند اما «منشأ انتزاع» دارند. البته در جای خود بیان شده که جایگاه معقولات ثانی منطقی در ذهن است. واقعی که منشأ انتزاع این نوع معقولات است، مرتبه‌ای از ذهن می‌باشد که مورد مطالعه‌ی مرتبه‌ی دیگری از ذهن قرار می‌گیرد. یعنی ذهن یک حالت تو در تو دارد که مرتبه‌ای از آن، نفس الامر مرتبه‌ی دیگر است. این رتبه، نسبت به آن مرتبه، ذهنی و آن مرتبه نسبت به این مرتبه، واقعی است ولی هر دوی آنها در فضای ذهن صورت می‌گیرد. حال آنکه واقع و نفس الامر معقولات ثانی فلسفی در خارج از فضای ذهن است. به تعبیر معروف: عروض معقولات ثانی فلسفی در ذهن و اتصاف آنها در خارج است و در معقولات ثانی منطقی، عروض و اتصاف، هر دو، در ذهن می‌باشد و این دو (معقولات ثانی فلسفی و منطقی) در مقابل مفاهیم ماهوی هستند که عروض و اتصافشان در خارج است.<sup>۱</sup>

اعتبارات نفس الامر از دیر باز مورد توجه فیلسوفان بوده است. ابن سینا در اشارات، خواجه در شرح اشارات، شیخ اشراق و... به این دو بحث پرداخته‌اند و بحث‌های خیلی دقیقی در این مورد دارند؛ هر چند کلماتشان به دلایلی با نوعی ابهام مواجه است.

در کنار مفاهیم اعتباری نفس الامر، مفاهیم اعتباری دیگری وجود دارد که از آنها به اعتباریات محض یاد می‌کنیم. اعتباریات محض با اعتباریات نفس الامر در این نکته که هر دو با فعالیت ذهن تولید می‌شوند، مشترکند. ذهن در هر دوی آنها، نوعی خلاقیت دارد. اما در نزدیک بودن به واقع و حقیقت با هم تفاوت دارند. اعتبارات نفس الامر به واقع و حقیقت نزدیک‌ترند و خلاقیت ذهنی در آنها به مراتب کمتر از خلاقیت ذهنی در اعتباریات محض است. ذهن در اعتباریات محض نقش خلاق بیشتری دارد.

همانگونه که علامه در رساله‌ی اعتباریات و در مقاله‌ی ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم تصریح می‌کند، اعتباریات محض، امور و همی و خیالی هستند؛ اما اموری و همی و خیالی که ذهن با تصرف در واقعیات آنها را ایجاد می‌کند. ذهن گاه در یک شیء توسعه می‌دهد و اضافه بر مصادیق واقعی که دارد، برای آن، مصادیق اعتباری ایجاد می‌نماید و گاه در حکم یک شیء توسعه می‌دهد و آثاری را که حقیقتاً مال آن است، به شیء دیگری که حقیقتاً

→ بدست می‌آید. ذهن در می‌یابد که شیء غیر از خصوصیتی که هریت و ماهیت آن را تشکیل می‌دهد، چیز دیگری دارد که بین او و سایر امور در عالم عین مشترک است. غیر از چیستی، دارای هستی هم هست.

۱. این تعبیر معروف، در یک بحث دقیق به همان مطلبی که عرض شد، بر می‌گردد و آلا همچنان اشکالاتی که مرحوم مطهری در شرح مبسوط منظومه فرمودند، وارد خواهد بود.

صاحب این آثار نیست، نسبت می‌دهد. البته ذهن همیشه برای ساختن یک مفهوم اعتباری، از طریق توسعه دادن عمل نمی‌کند. بعضی از اوقات نوعی ترکیب مفاهیم حقیقی را بکار می‌گیرد که خود آن ترکیب، حقیقتی ندارد؛ ولی برای آن، حقیقتی فرض می‌کند. مثلاً ذهن از ترکیب افراد، مفهوم اجتماع را خلق می‌کند؛ در حالی که در خارج فقط افراد وجود دارند و اجتماع عیناً در خارج موجود نیست. اجتماع از اعتباریات محض قبل از اجتماع است که در اقسام اعتباریات محض به آن می‌پردازیم.<sup>۱</sup> بنابراین اعتباریات محض هم به نحوی از انحا با واقعیات ارتباط دارند و کاملاً گسیخته‌ی از واقع نیستند. انسان در خلق ذهنی خویش از حقایقی که درک می‌کند به نوعی بهره می‌برد و هر چقدر هم در خلق، فعال‌تر باشد، باز با واقع در ارتباط است.

۳۱

در نظر علامه، ایجاد مفاهیم اعتباری نوعی خدعه‌ی فطرت ماست. فطرت باعث می‌شود این نوع مفاهیم را اعتبار کنیم. به همین دلیل، این مفاهیم جزو فطریات ما هستند و در فطرت ما ریشه دارند. مثلاً وقتی انسان، مفهوم وجوب اعتباری (باید) را در ذهن خود می‌سازد و درک می‌کند، این درک، خلاقیت اوست و همانگونه که در اقسام اعتباریات محض بیان می‌نماییم، در نظر علامه این اولین نیرنگ و خدعه‌ی فطرت اوست. فطرت باعث می‌شود که او چیزی را که واقعاً وجود ندارد و نوعی توهم و خیال است، درک کند. این مفاهیم خیالی و توهمی در نگاه ابتدایی به راحتی قابل تمییز نیستند و آدم‌های عادی میز «باید اعتباری» را با مفاهیم حقیقی درک نمی‌کنند. آنها در زندگی عادی و عرفی خویش به خلاقیت ذهن در مورد این «باید» توجهی ندارند.

۳۱، ۳۴، ۳۵

علامه آرایه‌های ادبی چون تمثیل‌ها و استعاره‌ها را از جمله موارد اعتباریات محض می‌شمارد. اگر شاعر می‌گوید:

سرو ی چو تو آسمان ندیده است  
سروی چو تو بوستان ندیده است

خود می‌داند که معشوق، مصداق ماه و سرو نیست اما آن را مجازاً و استعارتاً ماه و سرو بحساب می‌آورد و برای ماه و سرو یک مصداق اعتباری قرار می‌دهد. اینها امور وهمی و خیالی هستند، اما همین امور وهمی و خیالی دارای اثر عینی و حقیقی اند. شعری که عنصر خیال را دارد، تأثیری در جان انسان‌ها ایجاد می‌کند که اگر این عنصر نبود، آن تأثیر عینی و تکوینی و خارجی را نداشت.

۳۱، ۳۴، ۳۵

لازم به ذکر است که توهم و خیال در اینجا به اصطلاح غیر فلسفی و به معنای عرفی آن بکار می‌رود. وهم و خیال در وادی اصطلاحات فلسفی با هم متفاوتند. در اصطلاح فلسفی تا وقتی مدرکات مستقیماً از طریق حواس ظاهری ادراک می‌شوند و مادامی که قوای حسی ما با آنها در ارتباط است، ما از علم حسی بهره‌مندیم اما به محض انقطاع این رابطه، صورت حاصله‌ی موجود در ذهن، خیال است که خزانه‌ی حس به حساب می‌آید. اما در مورد وهم، برخی

۱. قطعاً مفهوم اجتماع ما بازا ندارد اما اگر ادعا کنیم منشأ انتزاع دارد از اعتباریات نفس الامری خواهد بود و اگر منشأ انتزاع نداشته باشد و ذهن عهده‌دار ساخت آن باشد، یک اعتباری محض است.

## مبادی تصویری

گفته‌اند: وهم عبارت است از مدرکات جزئی غیر حسی. از این روی اصطلاح وهم و خیال با هم تفاوت دارد؛ در حالی که ما این دورا در اینجا به معنایی نزدیک به هم و با تسامحی در اصطلاح فلسفی بکار می‌بریم.

همینطور قوه‌ی واهمه در اصطلاح فلسفی با وهم و قوه‌ی مخیله با خیال تفاوت دارند. خیال در اصطلاح فلسفی فقط یک ظرف و خزانه است و بایگانی اطلاعات حسی شمرده می‌شود، در حالی که قوه‌ی مخیله، قوه‌ای است که در این صور حسی مخزونه، تصرف می‌کند و صور جدیدی را ایجاد می‌نماید. واضح است که خیالی که خزانه‌ی صور حسی است، صاحب هیچ نوع ابتکار و خلاقیتی نیست و مقصود ما از خیال در اینجا همان قوه‌ی تخیل یا مخیله است که یک قوه‌ی خلاق و دائماً در حال ساخت و ساز می‌باشد. اعتباریات در واقع حاصل قوه‌ی مخیله است.

اعتباریات محض مراتبی دارند. یک مفهوم اعتباری ممکن است بعد از مفهوم اعتباری خلق شده‌ی دیگری، تحقق یافته باشد و مفهوم اعتباری سومی بعد از آن پدید آید و همینطور به ترتیب مفاهیم اعتباری دیگر، یکی پس از دیگری خلق شوند. هر قدر واسطه در خلق مفاهیم اعتباری بیشتر شود، به همان مقدار از واقعیت دورتر خواهند بود و خلاقیت ذهن در آنها افزایش خواهد یافت.

در نظر علامه طباطبایی، انسان موجودی است که با اراده به کمال می‌رسد. کمال او مرهون اراده است و اراده، امری مرتبط با ادراک و معرفت. از این روی نیازمند ادراکاتی است که اراده‌ی او در این ادراکات نقش داشته باشد. اعتباریات از این نیاز نشأت می‌گیرند. اما علوم حقیقی، از آنجا که ذهن نسبت به آنها حالت منفعل دارد و اراده در آنها نقشی ایفا نمی‌کند، چندان تأثیری در کمال انسان ندارند؛ بلکه به تعبیری، خودشان فی حد نفسه، هیچ تأثیری در کمال انسان ندارند.<sup>۱</sup>

بر اساس بیان علامه، انسان نیاز به ادراکاتی دارد که با عنصر اراده‌ی خویش در آنها تصرف و دخالت کرده باشد. این نوع ادراکات، انسان را به کمال می‌رسانند. طبق این استدلال، هر چقدر دست انسانی در این ادراکات قوی‌تر باشد، نقش آنها در کمال بیشتر خواهد بود. در اینجا لازم است به چند نکته در عبارت علامه توجه کنیم:

۱. ظاهر مقصود علامه آنجا که فرمود: اراده در علوم حقیقی نقشی ندارد و ما همان را که در واقع و حقیقت هست، ادراک می‌کنیم، مربوط به وقتی است که انسان به علم و ادراک می‌رسد. سخن ایشان ناظر به مقدمات ارادی تحصیل علم نیست، فقط به آن نتیجه‌ای که بعد از این مقدمات پیدا می‌شود، یعنی اذعان، توجه دارند و معتقدند این اذعان در کمال انسان نقشی ندارد.

اما با توجه به بحثی که صدر المتألهین مطرح کرده و درست هم هست، علم از سنخ وجود می‌باشد. افزایش

ادراکات برای موجود مدرک، در یک معنا، به افزایش وجود و در تعبیر دیگر، به شدت وجود بر می‌گردد. یعنی هر چه انسان بداند، گویا وجودش بزرگتر می‌شود؛ یا به تعبیر دقیق‌تر، وجودش شدت می‌یابد و مرتبه‌ی وجودی‌اش بالاتر می‌رود. بنابراین خود معرفت، اگر چه معرفت به حقایق باشد، کمال است. حتی اگر خود این معرفت اختیاری نباشد، باز از آن جهت که موجب اشتداد وجودی می‌گردد، در کمال مؤثر است. البته مقدمات کسب معرفت، اختیاری است و در این بحثی نیست؛ ولی نظر ما به خود معرفت است که حتی با فرض عدم اختیاری بودن آن، در کمال تأثیر دارد.

ظاهراً مقصود علامه از کمال، آنجا که فرمود این علوم در کمال نقشی ندارند، این کمال که در هر حال اشتداد وجودی است نباشد و شاید تعبیر کمال اولی و ثانوی در عبارات علامه اشاره‌ای به این دو نوع کمال داشته باشد؛ یعنی کمال اولی، همان کمال بالذات است و کمال ثانوی، کمالی است که انسان بعدها به آن دست می‌یابد. با این بیان علم به اعتباریات، کمال ثانوی را تشکیل می‌دهد. البته به یک معنایی علم به حقایق نیز از زمره‌ی کمال ثانوی خواهد بود، چون انسان قبل از این معرفت، آن شدت وجودی را نداشت و بعد از معرفت به آن دست پیدا می‌کند؛ همان معنایی که می‌تواند تفسیر آیه‌ی شریفه‌ی «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لا یعلمون» [آیا کسی که می‌داند با کسی که نمی‌داند به لحاظ مرتبه‌ی وجودی تساوی دارند]، باشد. در این آیه، مدلول استفهام انکاری، بیان عدم تساوی مرتبه‌ی وجودی این دو گروه است. این عدم تساوی از جهات مختلف قابل تفسیر است. یکی از جهات همین مسأله‌ی اشتداد وجودی است. اگر ادراکات انسان، مطابق با واقع باشد، واقعاً علم حاصل شده است و چون علم از سنخ وجود است، منشأ اشتداد وجودی و کمال می‌شود و اگر ادراکات انسان، مطابق با واقع نباشد، در واقع جهل مرکب است و ماگمان می‌کنیم که علم است. بنابراین علامه آنجا که فرمودند: علم به حقایق در کمال نقشی ندارد، شاید به یک معنای دیگر از نقش در کمال توجه داشته‌اند؛ چه اگر به معنایی که در کلام صدر المتألهین است، عنایت داشته باشیم، معرفت مطلقاً منشأ کمال است.

۲. مقصود از اعتباری در عبارات علامه، البته در رساله‌ی اعتباریات و در مقاله‌ی ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم، اعتباریات محض است و اصلاً به اعتباریات نفس الامری نظری ندارند. علامه اعتباریات نفس الامری را در این دو جا به حقایق ملحق کرده‌اند.

۳. از تعبیری که علامه در *بداية الحکمة و نهاية الحکمة*<sup>۱</sup> دارند، این معنا استفاده می‌شود که گویا اطلاق لفظ اعتباری بر معقولات ثانی منطقی و فلسفی با اطلاق لفظ اعتباری بر اعتباریات محض به دو معناست؛ یعنی اعتباری مشترک لفظی بین این دو معنا می‌باشد. علامه در ابتدای بحث در هر دو کتاب از حقایق و اعتباریات صحبت می‌کنند و

۱. رک: علامه طباطبائی، *بداية الحکمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل التاسع و نهاية الحکمة، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر*.

## مبادی تصویری

می‌فرمایند: مقصود از حقایق، مفاهیم ماهوی و مقصود از اعتباریات، معقولات ثانی منطقی و فلسفی است. بعد در آخر فصل، معنای دیگری از اعتباری که همین اعتباری محض است، ذکر می‌کنند. ظاهر تعبیر، بیانگر دو معنا برای اعتباری است.

اما با توجه به آنچه در مورد اعتباری ذکر نمودیم، بیش از یک معنا از اعتباری فهمیده نمی‌شود. اعتباری مفهومی است که ذهن با نوعی فعالیت و خلاقیت آن را به دست می‌آورد. این معنا هم بر اعتباریات نفس الامری (معقولات ثانی منطقی و فلسفی) صادق است و هم بر اعتباریات محض. بدین ترتیب اعتباری، مشترک معنوی خواهد بود. بله درست است که اعتباریات نفس الامری با اعتباریات محض تفاوت دارند؛ اما در جهت اعتباری بودن، مشترکند. اگر ذهن نبود، این مفاهیم حتی اعتباریات نفس الامری، اصلاً تحقق نداشتند. آنها فقط ریشه در واقع دارند یعنی واقع، ریشه‌ی آنهاست، نه خود آنها. مفاهیمی مثل علیت و معلولیت، مفاهیمی نیستند که اگر ذهن نباشد، تحقق عینی داشته باشند. مصداق علت و معلول مثلاً آتش و حرارت، در خارج وجود دارد، اما فرد این مفهوم فقط در ذهن است، به عبارت دیگر همانگونه که در قبل نیز توضیح دادیم، ما بازاء ندارد اما منشأ انتزاع دارد.

۴. با توجه به آنچه بیان کردیم، اعتباریات نفس الامری از تحلیل مفاهیم ماهوی به دست می‌آیند؛ در حالی که اعتباریات محض از توسعه‌ی مفاهیم حاصل می‌شوند. اما در اینکه این توسعه، توسعه در یک مفهوم ماهوی باشد یا توسعه در یک مفهوم نفس الامری فرقی نمی‌کند. چه همانگونه که گفتیم، مفاهیم نفس الامری از آنجا که منشأ انتزاع در واقع دارند، از امور واقعی به حساب می‌آیند و یک مفهوم اعتباری محض می‌تواند حاصل توسعه‌ای در این مفهوم نفس الامری باشد که علامه از آنها به حقایق یاد می‌کند.

۳۱/۴، ۵

اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع

اعتباریات محض به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۳۱/۴، ۵

۱. اعتباریات قبل از اجتماع: انسان این نوع اعتباریات را حتی اگر منفرد، تنهای تنها و گسیخته از هر نوع ارتباطی با سایر انسان‌ها باشد، اعتبار می‌کند. علامه معتقد است اولین مفهوم اعتباری قبل از اجتماع، مفهوم وجوب است. وجوبی که علامه مطرح می‌کنند، همانطور که آقای مصباح در پاورقی نهایی می‌فرمایند، وجوب بالغیر است؛ اگر چه خود ایشان معتقدند بهتر است این وجوب را بالقیاس الی الغیر بگیریم. <sup>۱</sup> در هر حال، ضرورت در فلسفه جزو معقولات ثانی فلسفی است. معقولات ثانی از اعتباریات نفس الامری هستند <sup>۲</sup> که بلافاصله بعد از ماهیات قرار

۳۱/۴، ۵، ۱

۱. ر.ک: مصباح یزدی، تعلیقه نهایی الحکمة، شماره ۳۸۲.

۲. البته همانگونه که قبلاً نیز اشاره کردیم، علامه این نوع اعتباری را جزو حقایق بر شمرده است و حقایق در این بحث علامه اعم از امور حقیقی و معقولات ثانی (یعنی اعتباریات نفس الامری) است.

می‌گیرند. وجوب اعتباری که در اینجا مطرح می‌گردد، یک وجوب و باید محض است که تا حقایق فاصله‌ی بیشتری نسبت به معقولات ثانی فلسفی دارد. در حقیقت انسان، آن ضرورتی را که جزو معقولات ثانی فلسفی است، توسعه می‌دهد و چیزهایی را که مصداق واقعی این ضرورت نیستند، مصداق ضرورت قرار می‌دهد. به عبارت دیگر در بحث وجوب در فلسفه می‌گوییم: واجب بالقیاس الی الغیر، آن چیزی است که در مقایسه با چیز دیگر، وجوب دارد مثلاً معلول در مقایسه با وجود علت خویش، وجوب بالقیاس دارد یا علت در مقایسه با وجود معلول خویش از حکم وجوب بالقیاس برخوردار است. از این باید و ضرورت، در امور خود، وجوب و باید دیگری را بدست می‌آوریم که اعتبار محض است و بر یک واقعیت دلالت ندارد. واضح است مفهوم وجوب هیچ مصداق ماهوی ندارد که بگوییم مصداق ماهوی را توسعه داده‌ایم. توسعه‌ی ما در اینجا، توسعه در یک مفهوم نفس الامری است.

دومین مفهوم اعتباری پیش از اجتماع، حسن و قبیح (خوبی و بدی) است. برخی چیزها در نظر ما، خوب و برخی دیگر، بد هستند و ما برای آنها خوب یا بد را اعتبار می‌کنیم. این اعتبار نتیجه‌ی ملائمت آن شیء با طبیعت ما یا عدم ملائمت آن با طبیعت ماست. ذهن در برخورد با اموری که با ما سازگار هستند و احساس خوب<sup>۱</sup> و خوشایندی نسبت به آنها داریم و طبیعت ما در همان مسیری که برای او ترسیم شده، حرکت می‌کند، آنها را خوب و امور ناخوشایند را، بد تعبیر می‌کند.

استخدام و اجتماع نیز از مفاهیم اعتباری پیش از اجتماع است. انسان‌گرایی دارد از موجودات دیگر برای رسیدن به مقاصد و اهداف خویش بهره‌برد. این‌گرایی برای بهره‌برداری باعث می‌گردد انسان به سمت اجتماع و سایر انسان‌ها تمایل داشته باشد. یعنی پیش از اجتماع، انسان تمایل به شکل‌گیری اجتماع و قرار گرفتن در کنار سایر انسان‌ها دارد تا بتواند نیازهای خویش را که در تنهایی و فردیت قادر به رفع نبود، بر طرف نماید. علامه از این‌گرایی به مدنی بالطبع بودن انسان تعبیر می‌کند. مدنی بالطبع بودن انسان، نتیجه‌ی کشش او برای بهره‌برداری از دیگر انسان‌ها در راستای مقاصد خویش است.<sup>۲</sup>

علامه معتقد است قطعاً انسان در بر طرف کردن بخشی از نیازهای خویش، ضرورتاً به دیگران نیازمند است. اما حتی آنجا که به ظاهر نیازش مرتفع شده، باز به اجتماع و ارتباط با دیگران تمایل دارد. پس کشش انسان، منحصر به

۱. همین جا هم باز از لفظ خوب استفاده می‌کنیم.

۲. بحثی که در جامعه‌شناسی تحت عنوان اصالت فرد یا اصالت جامعه مطرح است به آنچه در فلسفه با عنوان اصالت فرد و یا اصالت جامعه ذکر می‌گردد، تفاوت دارد. اصولاً منظر بحث‌های جامعه‌شناسی با منظر بحث‌های فلسفی یکسان نیست. آن بحث در جامعه‌شناسی به این سؤال بر می‌گردد که آیا آثار جامعه غیر از آثار فرد است. در فلسفه سخن در این مورد است که اعتباریات محض یا اینکه توهمی اند اما دارای آثار حقیقی اند یعنی منافاتی ندارد چیزی به اصطلاح فلسفی، اعتباری محض باشد؛ ولی به اصطلاح جامعه‌شناسی امری اصیل و حقیقی شمرده شود. زیرا آنچه در نظر جامعه‌شناسی اصیل است، صاحب آثار می‌باشد و فیلسوف می‌پذیرد که یک اعتباری توهمی خیالی محض می‌تواند دارای آثار واقعی باشد. لازم است یادآوری کنیم جامعه یک آثاری دارد که فرد فاقد آن آثار و کارکردهاست و این مطلب به معنای انتفای اصالت فرد نیست. فرد و جامعه هر دو در اصطلاح جامعه‌شناسی اصیل هستند اگر چه به لحاظ فلسفی فرد اصیل و جامعه امری اعتباری است.

ظرفی نیست که بالفعل نیازمند دیگران است. مثلاً کودک هنگام گرسنگی نیازمند شیر مادر است. در این موقع به صورت طبیعی به ارتباط با مادر نیازمند است. اما کشش به سمت مادر بعد از سیر شدن نیز، همچنان باقی است. کودک پس از اینکه سیر شد و بی نیاز از شیر مادر گشت، باز به ارتباط با مادر تمایل دارد.

به عبارت دیگر اگر انسان را به لحاظ مفاهیم حقیقی تکوینی تحلیل کنیم، انسان در آن ظرفی نیاز به دیگران دارد که به لحاظ تکوینی حاجتی داشته باشد؛ حاجتی که در پرتو وجود دیگران مرتفع می‌گردد. اما پس از رفع تکوینی نیاز، باز انسان به ارتباط با دیگران کشش دارد. به تعبیر علامه: نیاز به بودن با دیگر انسان‌ها و بودن در اجتماع، نیازی فراتر از نیاز تکوینی است که در طبیعت انسان وجود دارد. این نیاز فراتر، یک امر اعتباری است. اجتماعی بودن و مدنیت انسان یعنی گرایش به ارتباط با سایر موجودات، یک مفهوم اعتباری می‌باشد. بلکه ما این نیاز (نیاز بودن در اجتماع) را در خودمان احساس می‌کنیم و علامه فرمود: اعتباریات محض اگر چه از امور خیالی و توهمی هستند، اما دارای آثار و لوازم حقیقی اند و ما تأثیر آثار و لوازم حقیقی را بالوجدان در خودمان احساس می‌کنیم.<sup>۱</sup>

از جمله امور اعتباری قبل از اجتماع، همان چیزی است که اصولی‌ها تحت عنوان حجیت قطع مطرح می‌کنند. لزوم تبعیت از علم و عمل نمودن بر طبق آن، یک امر اعتباری است. وقتی انسان یقین دارد که آنچه در برابر اوست، آتش است و یقین دارد که آتش بدن او را می‌سوزاند و یقین دارد که سوختن برای بدن مضر است، بر اساس علم خود، عمل خود را سامان می‌دهد و از آتش اجتناب می‌کند. این ضرورتی است که انسان اعتبار می‌کند.<sup>۲</sup>

ب. اعتباریات محض بعد از اجتماع: انسان آن هنگام که در ارتباط با سایر انسان‌ها قرار می‌گیرد، اینگونه مفاهیم را اعتبار می‌کند.

در صدر این مفاهیم، مفهوم مالکیت قرار دارد. اگر اجتماعی نبود و سایر انسان‌ها نبودند، یا با آنها مرتبط نبودیم، مالکیت به معنای اعتباری‌اش که نوعی اختصاص بهره برداری از اشیاء را به دنبال دارد، وجود نداشت. با مالکیت هر فرد نسبت به یک چیز، او حق تصرف و بهره برداری از آن چیز را داراست و بهره برداری او منوط به اجازه‌ی دیگران نیست؛ حال آنکه تصرف دیگران در آن چیز، منوط به اجازه‌ی شخص مالک خواهد بود.

مالکیت دیگری نیز در حقوق و اموال مالکیت (در بحث فقه) مطرح است که از آن به مالکیت تکوینی یاد می‌کنیم؛ مثل مالکیت انسان نسبت به اعضای خویش که با مالکیت او نسبت به ماشین و خانه... متفاوت است و مثل مالکیت

۱. یکی از آثار تکوینی جامعه و اجتماع، امنیت است که خود یک امر وجدانی می‌باشد.

۲. متابعت علم به تعبیر علامه و حجیت قطع به تعبیر اصولی‌ها، بحثی است که در آینده به آن می‌پردازیم و آنجا می‌گوییم که آیا ذاتی بودن حجیت قطع به معنای ذاتی باب ایسا غوجی است یا ذاتی باب برهان (یعنی ذاتی که در مفاهیم نفس الامری وجود دارد) یا نه هیچکدام از اینها نیست و حجیت قطع از نوع امور اعتباری است. تعبیر اصولی‌ها این است که اگر این ذاتی، ذاتی باب ایسا غوجی نیست، لااقل ذاتی باب برهان هست. شهید صدر در بحث دیگری که با بحث علامه متفاوت است، همچون علامه حجیت قطع را امری اعتباری تلقی می‌کند. بدیهی است صحت و سقم این مطالب را در جای خودش واضح خواهیم نمود. اما در اینجا فقط به اصل فکری که علامه مطرح می‌نمایند، توجه داریم؛ اگر چه ممکن است در مثال‌هایی که زده می‌شود، جای تردید و بحث باشد.

خداوند نسبت به این عالم، مالکیت تکوینی به معنای سلطه است و وقتی می‌گوییم خداوند: مالک جهان است، یعنی همه چیز تحت سلطه و اراده‌ی اوست. مالکیت تکوینی همچون مالکیت اعتباری، بحث‌هایی را در فقه به خود اختصاص داده است. از جمله‌ی آنها، بحث حق خرید و فروش اعضا است. آیا انسان می‌تواند معامله و قرار دادی مبنی بر فروش اعضای خود یا خرید اعضای دیگران منعقد نماید؟ در پی این سؤال، پرسش دیگری مطرح می‌شود. آیا اصلاً انسان مالک اعضای خود هست تا بتواند بفروشد؟ زیرا یکی از شرایط فروش این است که فروشنده مالک باشد؛ لایع‌الافی ملک. در جای خودش مطرح می‌گردد که انسان اصلاً مالک اعضای خودش نیست، مالکیت به معنای اعتباری ندارد تا بتواند اعضای خود را بفروشد. مالکیت او، مالکیت تکوینی (سلطه‌ی تکوینی) است. اما چرا دارد پیرسیم: آیا مالکیت تکوینی از نگاه عقلا برای آن تصرفات اعتباری مثل فروش کافی است؟ در بحث فقهی اعتقاد بر این است که مالکیت تکوینی برای فروش کافی است. در نتیجه از نگاه عقلا، فروش اعضای بدن مادامی که منجر به از بین رفتن و مرگ شخص فروشنده نباشد، جایز است. بعد از این نگاه عقلایی، بحث شرعی فقهی آن مطرح می‌گردد که توضیح آن حکم شرعی، مجال دیگری را می‌طلبد.

در مورد مالکیت تکوینی خداوند نیز جای این پرسش در بحث‌های فقهی حقوقی و اقتصادی هست که آیا مالک جهان غیر از مالکیت تکوینی، سلطه‌ی اعتباری هم دارد؟ و یا اصلاً اگر در جایی سلطه‌ی تکوینی وجود دارد، مجال برای سلطه‌ی اعتباری هم هست؟ آیا نیازی به اعتبار مالکیت در اینجا وجود دارد؟ پاسخ این پرسش‌ها نیز مجال دیگری می‌طلبد. نکته‌ای که در اینجا مورد توجه است، وجود آن مالکیت تکوینی می‌باشد که با مالکیت اعتباری تفاوت دارد.

۳/۱۴، ۲، ۱، ۱، ۳

مالکیت اعتباری فقط در ارتباط با سایر انسان‌ها معنا دارد و اصولاً مفاهیم اعتباری بخصوص اعتباری محض مربوط به ذهن مدرک هستند و به سطح ادراک بشری مربوطند. در جایی که این سطح وجود ندارد، مثلاً سطح ادراک حیوانی است، اصلاً این مفاهیم شکل نمی‌گیرد. پس اگر انسانی مثلاً یک ماهی صید نمود و پرنده‌ای قصد صید این صیاد را کرد، مفهوم مالکیت در اینجا اعتبار نمی‌شود. صیاد به پرنده نمی‌گوید: من مالک این ماهی هستم و تصرف تو منوط به اجازه‌ی من است. بله صیاد در مقابل هجمه‌ی آن پرنده یا هر موجود دیگر، عکس‌العمل نشان می‌دهد و ضرری را که از ناحیه‌ی آنها متوجه اوست، دفع می‌کند. اما در برخورد آنها به اعتبار مفهوم مالکیت نمی‌پردازد. حال آنکه در ارتباط با انسان‌های دیگر از این مفاهیم کمک می‌گیرد.

بحث از عوامل و مناشیء مالکیت نیز در فرض اجتماع است. در فقه از عوامل مالکیت اولیه<sup>۱</sup> و عوامل مالکیت

۱. مالکیت اولیه، مالکیتی است که مسبوق به مالکیت دیگر نباشد.



## مبادی تصویری

ثانویه بحث می شود. <sup>۱</sup> مثلاً حیات به عنوان یکی از عوامل مالکیت اولیه بحساب می آید، یا کار منشأ ملکیت شمرده می شود؛ اما همه‌ی اینها در فرض اجتماع است. اگر امر مباحی را که کسی مالک نیست و همه می توانند از آن استفاده کنند، فردی حیات نمود، (مثل صید یک ماهی) عَقلاً برای او مالکیت آن چیز را اعتبار می کنند. حیات یک امر تکوینی است که در خارج تحقق دارد؛ اما منشأ یک امر اعتباری در نزد عقلاست.

ریاست (رئیسیت و مرئوسیت) از دیگر مفاهیم اعتباری محض بعد از اجتماع است یعنی کسی رئیس باشد و از حق امر به دیگران برخوردار باشد و دیگران مرئوس بوده و از او اطاعت کنند در طول اعتبار این مفهوم، مفهوم امر و نهی، لزوم اطاعت، ثواب در مقابل اطاعت و عقاب در قبال مخالفت اعتبار می شوند. یعنی اگر این مفهوم اعتبار نمی شد، امر اعتباری <sup>۲</sup>، نهی اعتباری، لزوم و وجوب اطاعت امر، ثواب و عقاب شکل نمی گرفت. این مفهوم همانند دیگر اعتباریات، مفهومی اعتباری است، اما آثار تکوینی دارد.

## ثابت‌ها و متغیرها

علامه در کنار تقسیم قبل، تقسیم دیگری را ذکر می کند که بر آن تأکید بیشتری داریم: <sup>۳, ۴, ۵, ۶, ۷, ۸</sup>  
 ا. اعتباریات محض ثابت: این دسته، مفاهیمی هستند که تابع شرایط و موقعیت نیستند. تمام اعتباریات پیش از اجتماع، جزو اعتباریات ثابتند؛ زیرا اگر انسان تنها هم باشد (خودش باشد و خودش، جامعه‌ای نباشد و شرایطی برای او در نظر نگیریم)، این مفاهیم را اعتبار می کند. اینگونه مفاهیم، اعتباریاتی هستند که از فطرت انسانی نشأت می گیرند. هر کجا فطرت انسانی باشد، این مفاهیم شکل می گیرند و موقعیت در آنها نقشی ندارد.

ب. اعتباریات محض متغیر: مفاهیمی که تابع شرایط و موقعیت اعتبار شوند، از این دسته بحساب می آیند. ظاهر

تعبیر علامه این است که همه‌ی اعتباریات بعد از اجتماع جزو امور متغیرند.

البته شاید چنین اطلاقی، یعنی متغیر بودن تمامی اعتباریات بعد از اجتماع، مورد نظر علامه نباشد، اما مطلب دقیق این است که بخشی از اعتباریات بعد از اجتماع تابع شرایطند و برخی دیگر تابع شرایط نیستند. هویت انسانی حتی در فرض اجتماع، یک سری مقتضیاتی دارد. آن مقتضیات، ایجاب می کند که هر جامعه‌ای با هر شرایط اجتماعی و فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و در هر برهه‌ای از تاریخ، از یک سری مفاهیم اعتباری بعد از اجتماع برخوردار باشد. مفهوم ریاست از جمله‌ی اعتباریات محض بعد از اجتماع است که متغیر نیست. به بیان دیگر جامعه یک سری وظایف اجتماعی را در پی دارد. هیچ فردی در جامعه از آن جهت که فرد است، خود را در مقابل وظایف اجتماعی مسئول

۱. این بحث‌ها را در حقوق و اموال مالکیت طرح نموده‌ایم.

۲. در مفاد امر، نوعی اعتبار نهفته است. امر یعنی بستن راه‌های ترک کار و ضرورت پیدا کردن کار. این بستن و ضرورت در حوزه‌ی اعتبار است. به عبارت دیگر گاه دست کسی را می گیریم و او را به جلو می کشانیم و می بریم و گاه به شخص می گوئیم: به جلو برو. این امر مثل گرفتن دست او و کشیدن او است؛ اما در حوزه‌ی اعتبار. آنجا با کشیدن، ضرورت رفتن او را ایجاد می کنیم و اینجا با امر، ضرورت را برای او اعتبار می نماییم.

نمی‌داند. حال آنکه وظایف اجتماعی، متصدی می‌خواهد. کسی که عهده دار تصدی می‌شود، رئیس است و بر دیگران نوعی ریاست دارد.

در قالب یک مثال می‌توان برای ریاست (این مفهوم اعتباری محض بعد از اجتماع و ثابت)، توضیح بیشتری ارایه نمود. همانگونه که قبلاً گفتیم: وقتی انسان با دیگران ارتباط پیدا می‌کند و اجتماع تحقق می‌یابد، مفهوم مالکیت شکل می‌گیرد. هر یک از افراد در این جامعه، مالک قطعه‌ای زمین خواهند بود که ملک شخصی آنها به حساب می‌آید. اگر تمام قطعات زمین بین مالکان تقسیم شود و جایی برای عبور و مرور در نظر گرفته نشود، قطعاً رفت و آمد با مشکلات جدی مواجه خواهد شد. هر کس برای ارتباط با همسایگان دورتر، ناگزیر است که از زمین همسایه‌های مجاور عبور کند. چنین چیزی با مشکلاتی همراه است. از این روی افراد جامعه برای حل این مشکل، به ایجاد معابر عمومی اقدام می‌کنند. اما این معابر، ملوک فرد خاصی نیست. هر کس خود را در مقابل قطعه زمین خودش مسئول می‌داند و برای او حفظ و نگهداری جایی که از آن همه است، بی‌معناست. پس چه کسی مسئول معابر عمومی است؟ چه کسی به نگهداری، نظافت و احیاناً تعمیر آن اقدام می‌کند؟ امور عمومی، وظایف عمومی را ایجاد می‌کند. اینجاست که مفهوم ریاست معنا دارد. مسئول این معابر، نوعی مدیریت بر افراد آن جامعه دارد.

نحوه‌ی شکل‌گیری ریاست در جوامع مختلف و فرهنگ‌های گوناگون تفاوت دارد. در جایی که معیار ریاست، اشرافیت و ثروت است، کسی که ثروت و زمین بیشتری دارد، مسئول می‌شود. در جایی دیگر با معیاری دیگر، رأی مردم تعیین‌کننده‌ی رئیس خواهد بود و... به هر حال رئیس چه با رأی مردم چه بر اساس معیار دیگری انتخاب گردد، مفهوم ریاست برای او اعتبار می‌شود. او باید از هیمنه و سلطه بر سایر افراد برخوردار باشد و باید بتواند امر و نهی کند. اگر از این سلطه‌ی اعتباری برخوردار نباشد، نمی‌تواند به وظایف خویش عمل نماید.

بنابراین اصل ریاست در جامعه، امری ثابت؛ اما چگونگی تحقق آن در هر جامعه‌ای، امر متغیر و وابسته به آن جامعه است. انسان نیازمند اعتبار اصل مفهوم ریاست است، چون یک سری امور در پرتو اعتبار این مفهوم تحقق می‌یابد. مقصود امیر مؤمنان (ع) نیز آنجا که فرمود: لا بد لکل قوم من امیر بر او فاجر، بیان هیمن معناست. هر قومی نیازمند نوعی رئیس است، چه او شخص نیکوکاری باشد و چه ستمکار و فاجر. خوب یا بد بودن آن رئیس، مطرح نیست، قصد، طرح اصل نیاز انسان به چنین شخص در جامعه است.

### حقیقت انسان و اعتباریات

اصل بحث امور ثابت و متغیر و به تبع اعتباریات محض ثابت و متغیر، مبتنی بر پذیرش نکته‌ای است که در فلسفه به آن ملتزم می‌شویم و بر آن اصرار داریم. انسان‌ها در عین حال که ممکن است در شرایط مختلف زندگی کنند و

## مبادی تصویری

موقعیت‌های متعدد برای آنها فراهم گردد، از حقیقت و گوهر واحدی بر خوردار هستند. انسان، حقیقت یگانه‌ای دارد که در بین آحاد بشر با تمام تفاوت‌های علمی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، جغرافیایی، نژادی... مشترک است و هیچگاه دستخوش تحول نمی‌شود. هر چقدر بشر پیشرفت کند و ابزارهایش ارتقا یابد و روابطش را تغییر شکل دهد، آن حقیقت یگانه و مشترک همچنان ثابت باقی می‌ماند.

بخش ثابت اعتباریات انسانی از همین گوهر مشترک نشأت می‌گیرد و با حیثیت ثابت انسان مرتبط است. حال آنکه اعتباریات متغیر از تفاوت انسان‌ها ناشی می‌شود و بعد متغیر بشری منشأ آنهاست.

اگر کسی به لحاظ فلسفی، گوهر مشترک انسان‌ها را نپذیرد و قبول نکند که حقیقت انسان در همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها ثابت است، ضرورتاً ثبوت برخی از اعتباریات در نظر او مردود است. از این روی در بحث‌های دقیق فلسفی معتقدیم: بحث نسبت ارزش‌ها و نسبییت فرهنگ‌ها، یعنی مباحثی که در حوزه‌ی مفاهیم اعتباری شکل می‌گیرد، با بحث‌های انسان‌شناسی رابطه‌ی منطقی دارد. اگر به لحاظ بحث‌های انسان‌شناسی، انسان را یک موجودی کاملاً متغیر فرض کنیم و معتقد باشیم که تمام هویتش می‌تواند تغییر کند و هیچ اشتراکی با انسان دوره‌ی قبل خود ندارد، فرض اعتباریات مشترک انسان این دوره با انسان دوره‌ی قبل بی‌معناست.

بعضاً در بحث‌های غربی، اصرار بر همین مطلب است که انسان مدرن حقیقتی جدا و ممتاز از انسان سنتی دارد، و تمام ارزش‌های حاکم بر انسان مدرن با ارزش‌های حاکم بر انسان سنتی، تفاوت دارد. واضح است بر اساس این دیدگاه، وجود دینی که بتواند همیشه راهنمای بشر باشد، معنای خودش را از دست می‌دهد. دین نهایتاً تا آنجا می‌تواند هدایتگر بشر باشد که بشر همان بشر قبلی است. اگر بشر به موجود دیگری تبدیل شود که فقط ظاهراً با بشر قبلی مشترک است و در واقع و در حقیقت با آن متفاوت، دیگر دین بشر قبلی نمی‌تواند راهنمای بشر جدید باشد.

بحث‌های اعتباریات علامه، همه مبتنی بر پذیرش همان دیدگاه خاص فلسفی است که برخی از آنها از وجدانیات شمرده می‌شوند و برخی دیگر از طریق برهان حاصل می‌گردند. در این دیدگاه انسان با همه‌ی تفاوت‌ها، در یک امر جوهری با سایر انسان‌ها مشترک است. بخش مشترک انسان‌ها، بخش اصولی، ذاتی و جوهری آنها و بخش متفاوت انسان‌ها، بخش عرضی، ظاهری و پوسته‌ی آنها را تشکیل می‌دهد. گوهر انسان‌ها ثابت و مشترک است و هر تفاوتی که مشاهده می‌شود، پوسته‌هایی است که انسان‌ها دارند. تفاوت‌هایی که در حوزه‌ی اعتباریات پیدا می‌شود، از همین پوسته‌هاست و اعتباریاتی که در حوزه‌ی متن و بطن حقیقت انسان وجود دارد، اعتباریات ثابت است.

توجه به این نکته لازم است که اعتباریات به دو دسته‌ی ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند، در حالی که همه‌ی حقایق به یک معنا ثابتند و مستقل از ذهن بشری می‌باشند. البته برخی از این حقایق در عالم عین، دچار تحول و تغییر و

۳، ۴، ۶، ۱۱

۳، ۴، ۶، ۱۱

می‌شوند<sup>۱</sup> اما این تغییر ارتباطی به فهم انسان، ادراک انسانی و فرهنگ بشری ندارد. آنچه با انسان در ارتباط است، اعتباریات محض می‌باشد اعتباریات نفس الامری از آنجا که منشأ انتزاع واقعی و عینی دارند، ثابت و تابع آن عینیت هستند و همانگونه که قبلاً نیز گفتیم، خلاقیت در آنها بسیار کم است.

آنچه در فقه و اصول به عنوان مباحث مربوط به بنای عقلا و ارتکازات آنها مورد بحث قرار می‌گیرد، در زمره اعتباریاتی است که تابع شرایط فرهنگی و اجتماعی بشر نیست. بنای عقلا، اگر واقعاً بنای عقلا باشد و ارتکازات عقلایی، اگر واقعاً ارتکازات عقلایی باشند، به عقلا از آن جهت که عاقلند مربوط است و خصوصیات فرهنگی، دینی، اجتماعی، زمان و مکان در آن نقشی ندارد. ممکن است برخی از چیزهایی که به عنوان بنا و ارتکازات عقلا مطرحند، خصوصیات ذکر شده را نداشته باشند و به نظر برسد که امر ثابتی نیستند؛ اما در واقع خطایی صورت گرفته است. ما بر اساس یک گمان، آنها را جزو ارتکازات عقلا شمرده‌ایم؛ حال آنکه اصلاً به عقلا از آن جهت که عاقلند، ارتباطی ندارند. آنها از جمله اموری هستند که در یک دوره خاص زمانی یا در اثر فرهنگ خاص و یا شرایط سیاسی و اجتماعی خاص ظهور یافته‌اند و ما آنها را امری ثابت می‌پنداریم. بنابراین آنچه عقلانیت انسان با قطع نظر از خصوصیات، منشأ اعتبارش باشد، یعنی عقلا از آن جهت که عاقلند، حکم به آن کرده باشند، حتماً جزو اعتباریات ثابت خواهد بود. اما اعتبارات عقلایی که برخاسته از فرهنگ‌ها، شرایط اجتماعی و سیاسی، موقعیت جغرافیایی، ویژگی‌های نژادی و... باشد، در زمره اعتباریات متغیر است.

بنابراین اعتبارات عقلایی با قطع نظر از شریعت و دین به دو دسته ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. اعتباریات ثابت به جنبه‌ی ثابت بشر با قطع نظر از خصوصیات که در آن زندگی می‌کند، مرتبط است و اعتباریات عقلایی متغیر به خصوصیات که بشر در آن قرار می‌گیرد و در اثر آن ویژگی‌های خاص فکری پیدا می‌کند، ارتباط دارد.

در بحث‌های انسان‌شناسانه بعد از فرض وجود دو بعد در انسان (بعد ثابت و بعد متغیر) این سؤال مطرح می‌شود که کدامیک از این دو بعد، اصل و کدامیک فرع است؟ واضح است که بخش ثابت انسان، اصل جوهر ذات بشر محسوب می‌شود و آن بخش متغیر بشر، فرع، عرض و حالتی از حالات او به حساب می‌آید؛ البته گاه تفکیک ذاتیات انسان از عوارض و به عبارتی: تفکیک اموری که از حیثیت عقلایی بشر نشأت می‌گیرد از اموری که منشأ آنها، فرهنگ و ویژگی خاص بشری است، مشکل می‌شود. ما در مباحث فقهی و اصولی با این مشکل مواجهیم و نمی‌توانیم بین ذاتیات و عارضیات تفکیک کنیم. زیرا چه بسا انسان با برخی امور به گونه‌ای انس می‌یابد که فرض تأثیر فرهنگ و شرایط خاص در آنها مشکل می‌گردد.<sup>۲</sup>

۱. مثل عالم ماده که دایم در حال تغییر و تحول است.

۲. بحث صغروی در اینجا مربوط به مواردی است که در فقه و اصول مطرح می‌شود و ما در اینجا فقط به کبرای این بحث توجه داریم.

## اعتباریات شرعی

اعتباریات شرعی همانند اعتباریات عقلایی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

أ. اعتباریات ثابت که به حیثیت ثابت بشر مرتبطند.

ب. اعتباریات متغیر که با بعد متغیر بشر ارتباط می‌یابند.

و از آنجا که حقیقت ثابت بشر، اصل است و حیثیت متغیر، فرع، اعتباریات شرعی ثابت، اصل و اعتباریات متغیر، فرعند.

در نظریه‌ی اندیشه‌ی مدون، کیفیت پیدایش متغیرات در شریعت و نحوه‌ی ارتباط عناصر ثابت با متغیر را بیان کرده‌ایم و در واقع این مطلب یکی از مبانی آن نظریه است. آنچه در ذیل ذکر می‌کنیم، بیان ساده‌ی مطالب مطرح در آنجا می‌باشد:

بر اساس مطالب گذشته، در یافتیم:

۱. حقیقت بشر یعنی آن امر واقعی که جزو حقایق قرار می‌گیرد، دارای دو بعد و دو حیثیت ثابت و متغیر است.

۲. اموری اعتباری وجود دارند که با حقایق مرتبط هستند.

۳. اعتباریات محض، ارتباطی وثیق و مستحکمی با انسان دارند، زیرا از عواملی هستند که بشر از آنها برای کمال خودش بهره می‌گیرد.

با پذیرش مطالب فوق، نتیجه می‌گیریم که اعتباریات محض، نوعی ارتباط با حقیقت بشر و با واقعیت عینی بشر

دارند و به تبع دو بعد انسان، به ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند.<sup>۱</sup>

## برهان و اعتباریات

علامه طباطبایی می‌فرماید: برهان در اعتباریات راه ندارد و مقصود علامه از اعتباریات، اعتباریات محض است؛

چه اعتقاد دارد برهان در اعتباریات نفس الامری ممکن است. وی مباحث فلسفی را مباحث برهانی می‌داند. بنابراین نظر

علامه، برهان مربوط به حقایق و اعتباریات نفس الامری است و در اعتباریات محض راه ندارد.

ان شاء الله در بحث متدلوزی فلسفه‌ی علم اصول به قضاوت در مورد مطلب علامه می‌پردازیم و نظر مخالفان را که

به جریان برهان در اعتباریات محض اعتقاد دارند، بیان می‌کنیم. در آنجا معنای جریان برهان در اعتباریات محض و

۱. اصطلاح احکام اولیه و ثانویه با اصطلاح ثابت و متغیر متفاوت است. احکام اولیه مربوط به شرایط عادی و احکام ثانویه مربوط به حالات خاص مثل اضطرار و حرج هستند. همین احکام اولیه که در حالت عادی جریان دارند، ممکن است ثابت باشند و ممکن است متغیر باشند. همچنانکه احکام ثانویه نیز که مخصوص حالات خاص هستند، ممکن است ثابت باشند و ممکن است متغیر باشند. به عبارت دیگر حکم شرعی در زمره‌ی اعتباریات قرار دارد و اعتباریات به ثابت و متغیر تقسیم می‌شوند. بنابراین احکام شرعی نیز به ثابت و متغیر تقسیم می‌گردند؛ اما تقسیم احکام به ثابت و متغیر از یک لحاظ و جهت است و تقسیم احکام به اولیه و ثانویه از جهت دیگر. ضرورتاً اینگونه نیست که هر حکم متغیری مربوط به شرایط خاص مثل اضطرار و حرج باشد و هر حکم ثابتی مربوط به حالت عدم اضطرار و عدم حرج.

دلیل علامه و دیگران را بر ورود برهان یا عدم ورود آن توضیح خواهیم داد.

### حکم

بعد از بحث اعتباریات به بحث حکم که ادامه‌ی طبیعی همین مطلب است، منتقل می‌شویم. بحث حکم از دیگر مبادی تصویری است که برای ورود در آن باید یک سری مقدمات طبیعی طی شود. از این روی قبل از پرداختن به این قسمت، باید از دین و سپس از عناصر دین سخن بگوییم.

### مفهوم دین

لفظ دین هم در تعبیر اسلامی و هم در تعابیر غیر اسلامی (هم در فرهنگ اسلامی و هم در فرهنگ غیر اسلامی) به معانی مختلفی بکار می‌رود که گاهی از اوقات این تعابیر گوناگون دین، موجب برخی مغالطات می‌شود. مثلاً گاهی به دین داری، اطلاق دین شده است. از این روی گفته‌اند: دین فلانی بیش از دیگری است و مقصودشان دین داری او بوده؛ نه دین به آن معنایی که در استعمالات دیگر، مثل دین اسلام و دین مسیحیت وجود دارد.

مفهوم دین، بحث مفصلی را به خود اختصاص داده است. یکی از بحث‌های مفصل و در عین حال مشکل فلسفه‌ی دین در عصر حاضر، بحث چیستی دین است. زیرا هر کس با یک منظر می‌تواند به تفسیر دین پردازد از این روی تفاسیر دین، بسیار بسیار متنوع است.

جان هیک در ابتدای کتاب خویش، گزارش مختصری از تفسیرهای متنوع دین ارایه می‌کند و می‌گوید: این تنوع تعاریف دین به گونه‌ای است که یک تعریف مشخصی که جامع ادیان و مانع غیر ادیان باشد، نمی‌یابیم و اصلاً نباید در پی تعریف دین باشیم. وی به نظریه‌ای که ویتگنشتاین تحت عنوان شباهت خانوادگی مطرح کرده، اکتفا می‌کند. ویتگنشتاین می‌گوید: بعضی مفاهیم قابل تعریف نیستند ولی حدود مفهومی دارند. از این مفاهیم، چیزی درک می‌کنیم که با درک ما نسبت به اشیای دیگر متفاوت است. در نظر وی، مفهوم بازی از این جمله می‌باشد. بازی، مفهومی با تنوع زیاد است. از فوتبال و والیبال و آنچه با آن قمار می‌کنند و نرد و شطرنج و پاسور و... گرفته تا بازیهای کامپیوتری، همه بازی شمرده می‌شوند و چه بسا اشکال دیگری هم در بین برخی فرهنگ‌ها وجود دارد که از آن اطلاع نداریم. ولی همه‌ی این اقسام با تمامی تنوع و تفاوتی که دارند، همانند شباهت افراد یک خانواده به هم، شبیه هم هستند. جان هیک از همین مطلب استفاده می‌کند و می‌گوید: ادیان آنقدر متنوعند که نمی‌توانیم تعریفی برای همه‌ی ادیان ارایه کنیم؛ اما همه‌ی آنها با وجود این تفاوت‌ها، شباهتی دارند. همین شباهت کافی است برای اینکه به همه‌ی آنها دین بگوییم.

مشکلی که برخی در فلسفه‌ی دین با آن مواجه شدند، این است که هر چیزی را که نام دین بر آن نهاده شده، در