

**A Discussion on the Constructedness of Divine Legislation from the Perspective of
Allameh Tabatabai and Allameh Hassanzadeh Amoli**

Morteza Safdari Nyak¹ / Ali Rahmani Sabzevari²

Abstract

One of the most important interpretive approaches, especially in the verses of narrative attributes, is the approach of allegorical interpretation. The Mutazilites and the majority of Shiites believe in the necessity of allegorical interpretation, but within the framework of special rules and regulations. On the other hand, the majority of Sunnis, including the Ahl-ul-hadith, the Salafis and most of the Asharites are inclined toward exoteric meanings. Meanwhile, some contemporary Shiite theologians have taken a third approach by presenting a new theory that can be called "affirmative signification" and believe that insisting on the initial exoteric meaning and interpreting and changing the meaning of the verses are both incorrect. Rather, they should be understood based on their exoteric meaning, considering both verbal and non-verbal philosophical and rational evidences. Hence, without neglecting the exoteric meaning obtained from the sentence in accordance with the evidences, we can get the correct meaning and the real purpose of the author. Using analytical-critical method based on library sources, the mentioned theory is examined and criticized in this article to find out whether it is really separate from the theory of allegorical interpretation or the same, but with two different expressions. Finally, it is concluded that the difference of the two theories in some terms of interpretation is superficial and verbal, technically speaking, not real and semantic.

Keywords: affirmative signification, allegorical interpretation, narrative attributes, Ayatollah Sobhani, ambiguous verses, Shiite.

1- Instructor at Islamic Azad University, Bandar Abbas Branch, a Level 4 graduate of Qom Seminary,
(Corresponding Author) nyakiamoli@yahoo.com

2- Instructor of Islamic jurisprudence at Qom Seminary arfgraphic@yahoo.com

مذاقه‌ای در اعتبارات تشریعیات از منظر علامه طباطبائی و علامه حسن زاده آملی

مرتضی صفدری نیاک^۱ / علی رحمانی سبزواری^۲

چکیده

اعتباریات مبحثی میان رشته‌ای است که در فلسفه، اصول فقه، علوم ادبی و زبان‌شناسی مورد بررسی قرار می‌گیرد، اما صبغه فلسفی و اصولی آن بسیار پر رنگ‌تر است. برجسته نمودن بحث اعتباریات و جمع‌آوری و انسجام مباحث مربوط به آن از نوآوری‌های علامه طباطبائی به شمار می‌آید. تطبیق بحث اعتباریات بر اموری مانند الزام و بایستن، جزاء و پاداش و همچنین اعتبارات تشریعیات و احکام الهی امری قابل تأمل و شایسته غور و تحقیق بیشتری است. علامه بحث اعتباریات را در حوزه دین تسری داده و زبان دین و احکام الهی را زبان اعتبار معرفی نموده و تعلق اراده حاکم بر فعل غیر را اعتبار در اعتبار عنوان می‌کند. اما علامه حسن زاده معتقد است از آنجایی که تشریح از باطن تکوین منشأ می‌گیرد، جزو امور اعتباری محسوب نمی‌شود. تشریح و تشریعیات در حقیقت تنظیم و تنقیح اسرار تکوینی و طبیعی تکامل انسان در مسیر صحیح الهی است. صراط مستقیم بودن تشریعیات از نظر علامه حسن زاده در عداد امور تکوینی است و حقیقتی نامشروط و مطلق محسوب می‌شود.

کلید واژه‌ها: اعتباریات، تشریعیات، تکوین، اراده الهی، شارع و مشرع.

۱- مربی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بندرعباس، فارغ التحصیل سطح چهارم حوزه علمیه قم، (نویسنده مسئول)

nyakiamoli@yahoo.com

arfgraphic@yahoo.com

۲- مدرس حوزه علمیه قم، رشته فقه و اصول

۱- مقدمه

اصل بحث در باب اعتبار از گذشته های دور در آثار فلاسفه، اصولیون، علماء علوم بلاغی و ... مطرح بوده و هریک جسته و گریخته با رویکرد خاص خود بدان پرداخته‌اند. شیخ اشراق برای پیشگیری از خلط اعتبار و حقیقت گفته است که صفات ذهنی و اعتباری صفاتی هستند که فقط وجود ذهنی دارند؛ مانند کلیت و جزئیت و سپس مفاهیم فلسفی را ملحق به مفاهیم منطقی نموده و آنها را نیز اعتباری می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲، ۷۲)؛ اما بعدها ملاصدرا مفاهیم فلسفی را از دایره اعتباریات خارج دانسته و آنان را در زمره مفاهیم عینی انتزاعی قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۹۵-۳۹۶).

ضرورت دانستن ماهیت و چیستی تشریعیات بر هیچکس پوشیده نیست خلط بین واقعیت و اعتبار و عدم تمیز ادراکات اعتباری و حقیقی هم در نوع فهم ما از یک مسئله و هم در شیوه استدلال ما در مباحث گوناگون اثرگذار است. شهید مطهری معتقد است متکلمان با دست‌آویز قرار دادن حسن و قبح و سایر مفاهیم اعتباری برای اثبات مبدأ و معاد، حقیقت و اعتبار را با هم خلط نموده‌اند (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۶، ۴۰۱). به باور ایشان اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان، که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده، اندیشه‌ای اعتباری است و نه حقیقی؛ لذا ساحت قدس احدیت به هر شکل و هر کیفیتی از آنها منزّه است (همان، ج ۱، ۷۶). در صورتی که تشریعیات را اموری واقعی و نه اعتباری بدانیم آثار چنین نگاهی در تمام شریان‌های دین جاری و ساری خواهد بود. هم در فهم ما نسبت به دستورات دینی و اوامر الهیه تأثیری شگرف خواهد گذاشت و هم شیوه استدلال در مسائل گوناگون دینی کاملاً متفاوت می‌گردد. نوشتار حاضر در پی بررسی این مسئله است که آیا تشریعیات و ارزش‌های مربوط به مبدأ و معاد که دین مبین اسلام عهده‌دار بیان آن شده است آنچنان که مرحوم علامه طباطبائی عنوان نموده به زبان اعتبار بیان شده و در تمامی احکام اعتباریات به کار گرفته شده است (طباطبائی، ۱۳۶۰: ۵) یا اینکه این معارف اعم از تکوینی و تشریحی و احکام متفرع و مبتنی بر آنها، آنچنان که مرحوم علامه حسن زاده معتقد است از سنخ امور حقیقی بوده و بر اساس مصالح الهی بوده و تشریح از متن تکوین برخاسته و از سر و باطن آن پدید آمده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۶، ۱۰).

تشریح مصدر باب تفعیل و از ریشه (شرع) است. شریعت در لغت به معنی «مورد الشاربه» است؛ یعنی جای آب به‌درآمدن است و شریعه محلی از رودخانه یا تالاب است که آماده شده تا انسان‌ها و حیوانات بتوانند از آب آن استفاده نمایند. دین الهی را به همین لحاظ شریعت گویند که جای به آب درآمدن انسان‌ها است تا آب حیات روحانی را بنوشند و حیات ابدی خود را به دست آورند (فراهیدی، ۱۴۰۹: ج ۱، ۲۵۲). واژه اعتبار در علوم گوناگون به معانی بسیار متنوعی استعمال می‌گردد. از باب نمونه گاهی مفهوم اعتباری

در مقابل مفهوم حقیقی قرار می‌گیرد. در این اصطلاح مفاهیم ماهوی و اولی - یعنی مفاهیمی که ظرف عروض و اتصافشان در خارج است - مفاهیم حقیقی و در خارج واجد مصداق شخصی و فردی هستند. مفاهیم و معقولات ثانوی در دو قسم فلسفی و منطقی قرار می‌گیرند. معقولات ثانی فلسفی مفاهیمی هستند که از حدود و اوصاف وجود در عالم خارج انتزاع می‌شوند، ولی فاقد فرد خارجی هستند؛ مانند وجود، علت و معلول. معقولات ثانوی منطقی نیز از اوصاف وجود در عالم ذهن حکایت می‌کنند و به اصطلاح عروض و اتصافشان ذهنی محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ج ۴، ۳۶۶). گاهی اعتباری در برابر اصیل مطرح می‌شود. در این اصطلاح، وجود اصیل است، یعنی دارای منشأ اثر خارجی است و ماهیت اعتباری است، یعنی دارای منشأ آثار خارجی نیست. گاهی اعتباری بدین معناست که آن پدیده وجود منحاز و مستقل ندارد، مانند مقوله اضافه و در مقابل مفهوم حقیقی به آن چیزی گفته می‌شود که وجودی مستقل دارد مانند جوهر. گاهی مراد از اعتباری این است که آن مفهوم فقط در ظرف عمل تحقق می‌یابد و از این منظر جزو امور ارزشی محسوب می‌شود. براساس برخی دیدگاه‌ها مفاهیم اخلاقی، فقهی و حقوقی، هنری و زیبایی‌شناختی مانند خوب و بد، باید و نباید، وجوب و حرمت، عدل و ظلم، زشت و زیبا بدین معنا اعتباری هستند و مراد از حقیقی در این رویکرد، مفهومی است که تحقق او ورای حیطه عمل و ارزش‌گزاری و در حوزه نظر صورت می‌گیرد (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹: ج ۱، ۱۳۲).

۲- چستی اعتبار از نظر علامه طباطبائی

علامه طباطبائی از اعتباری بودن تشریعیات که بحث اصلی این مقاله است همین معنای اخیر را اراده نموده است. وی در بیان تعریف اعتبار می‌گوید: اعتبار، اعطاء حد شیء یا حکم شیء به شیئی دیگر است به تصرف و هم یا فعل او (طباطبائی، ۱۴۲۸: ۳۴۶)؛ یعنی چیزی را که واقعاً مصداق یک مفهوم نیست مصداق آن قرار دهیم تا آثاری را در مقام عمل بر آن مترتب سازیم، مانند اطلاق شیر بر انسان شجاع. به عبارت دیگر اعتبار از منظر علامه (ره) مصداق دانستن غیر مصداق است (لاریجانی، ۱۳۹۴: ج ۵، ۴۱). بر این اساس:

الف- این معانی وهمی در ساحت وهم دارای مطابق هستند، اما در ساحت خارج مطابق ندارند؛ مانند اینکه گفته شود در ساحت توهم یا پندار حد شیر یا ماه را می‌توان به انسان نسبت داد، اما به لحاظ خارج موجود دیگری است؛ ب- مصادیق مذکور تا آنجا که احساسات و دواعی وجود دارند دارای این حدود هستند و با از میان رفتن احساسات اینها نیز از بین می‌روند یا حداقل متبدل می‌شوند. حاصل سخن اینکه این معانی متغیر هستند و با تغییر احساسات تغییر می‌کنند، مانند اینکه می‌توان انسانی را در شرایطی خاص همچون شیر تصور کرد و از روی احساساتی خاص مثلاً موش تصور کرد؛ ت- اتصاف این معانی وهمی و پنداری به مصادیق خاص بر اساس حقیقت و مصداقی در خارج است. بدین معنا که مثلاً اگر انسانی را

شیر تصور کردیم حتماً یک شیر واقعی وجود دارد که این تصور به لحاظ خارج از آن اوست؛ ث- این معانی لغو نیستند. بدین معنا که در عین حال که این معانی به لحاظ خارجی غیر واقعی هستند، اما در عین حال آثار واقعی دارند؛ ج- این معانی و ادراکات به دلیل اینکه محصول احساسات هستند به لحاظ منطقی قابلیت اثبات برهانی را ندارند. در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقیه در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری، محال و ممکن جاری نخواهد بود؛ چ- معانی مورد نظر این قابلیت را دارند که اصل قرار گرفته و از آنها معانی وهمی و پنداری دیگری نیز ساخته شود بدین معنا که مجاز از مجاز پدید آید (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۵ و ۱۱۶).

علامه طباطبائی اعتباریات را دروغ‌های صوری می‌داند؛ از نظر وی مطابق خارجی شیر همان جانور درنده است و نه انسان و مطابق واژه ماه همان کره آسمانی است و نه زیباروی زمینی. بر این اساس اگر شیر را بدون توجه به مجازی بودن کاربرد آن در مورد سنگ استفاده کنیم غلط است. یا اگر مثلاً بگوییم زمانی که آفتاب بالای سر ما است شب است، دروغ خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۴).

۳- ضرورت وجود اعتبار از نظر علامه طباطبائی

مرحوم علامه (ره) در باب ضرورت وجود اعتبار در جایی می‌فرماید: اصل ضرورت وجود اعتبار، برهان پذیر نیست. ایشان بیشتر از روش تجربه برای اثبات ضرورت وجود ادراکات اعتباری استفاده می‌کند. وی در ادامه بحث خویش اعتباریات را در اولین تقسیم‌بندی دو نوع می‌داند: ۱- اعتباریات پیش از اجتماع که عبارتند از ادراکاتی که برای وجود داشتن آنها فرض وجود جماعت انسان‌ها لازم نیست و انسان‌ها چه به صورت زیست اجتماعی و چه به صورت زیست فردی به صورت شخصی ولو مشترکاً از آن برخوردار هستند. این نوع ادراکات اعتباری به شخص انسان‌ها وابسته است مانند تغذیه؛ ۲- اعتباریات پس از اجتماع که عبارتند از ادراکاتی که تحقق آنها بدون فرض اجتماع انسان‌ها امکان پذیر نیست. این امور از سنخ افعال و اعتباریات اجتماعی انسان‌ها بوده و قائم به جماعت انسان‌ها هستند؛ مانند ازدواج و تکلم (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

اما علامه طباطبائی در رساله اعتباریات در صدد ارائه برهان بر این مطلب برآمده است: «نوع انسان بلکه هر موجود ذی‌شعوری تکامل نمی‌یابد مگر با افعال ارادی و اراده بالضروره باید از روی علم باشد؛ پس انسان به مبدأ نوعیتش مقتضی ادعائاتی است که اراده از آن تکون پیدا می‌کند؛ اما ادعائاتی که ضروریه حقیقیه است یعنی از قبیل علم به واقعیات است چه صادق باشد مانند «الانسان متعجب» یا کاذب باشد مانند «الفرس ناطق» چنین قضایای حقیقیه‌ای اراده را پدید نمی‌آورند، بلکه برای تحقق اراده علم به نسبت‌های غیر حقیقی غیرضروری لازم است و چنین علمی تحقق نمی‌یابد مگر آنکه نسبت بین طرفین غیر حقیقی باشد؛ پس روشن شد که انسان بالطبع به علم و رأی غیر حقیقی محتاج است که به واسطه آن اراده او تمامیت یافته و کمال حقیقی اش وقوع بیوندد» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۴). انسان‌ها ضرورت دارد

یک سلسله ادراکات اعتباری را بین خود و افعالشان واسطه قرار دهند و دلیل اقامه شده به این نتیجه منتج گردید که هر فعل ارادی باید از روی علم باشد و علم به نسبتی که ضروری و واقعی است نمی‌تواند منشأ اراده بوده، لذا باید نسبتی غیرواقعی باشد که علم به آن تحقق‌بخش اراده است و ادراکات اعتباری علم به چنین نسبت‌هایی است.

۳-۱- مذاقه‌ای در بحث ضرورت وجود ادراکات اعتباری

در بررسی دیدگاه علامه طباطبائی می‌توان گفت: اگر سرّ لزوم ادراکات اعتباری همین باشد که علامه می‌گوید اصلاً نیازی به ادراکات اعتباری نداریم. انسان هرگاه فاقد کمالی باشد، آن کمال را تصور می‌کند و میل و شوق او برانگیخته می‌شود و این شوق وقتی به حدی می‌رسد به اراده تبدیل می‌شود و عضلات را به حرکت درمی‌آورد و فعل را انجام می‌دهد و بیش از این به چیزی نیاز ندارد. ممکن است اشکال شود که صرف ادراک کمال، برای فاقد آن موجب حرکت نیست؛ بلکه باید ضرورتی به همراه آن ادراک شود تا وی را به حرکت وا دارد و این ضرورت همان «باید» اعتباری مورد ادعای مرحوم علامه است. در بررسی این موضع موارد ذیل قابل تأمل است:

الف) بر فرض پذیرش اینکه صرف ادراک کمال موجب حرکت نیست، باز دلیلی بر اعتبار «باید» وجود ندارد، بلکه نقص‌های مکروه و کمال‌های لذت‌آور موجب حرکتند. به تعبیر دیگر، آنچه حرکت را ایجاد می‌کند تصور شیء و تصور لذت حاصل از وجدان آن است. همچنین تصور شیء و تصور کراهت حاصل از آن موجب زجر می‌شود. هرچند میزان درک مدرک و کمال نفس، نقشی تمام در حصول تصور لذت از وجدان‌ها و تصاویر کراهت از فقدان‌ها دارد، ولی به هر حال ملاک حصول حرکت، لذت و کراهت از شیء و درک این لذت و کراهت است. البته این لذت و کراهت در عالم عقلائی نیز تفسیر خاص خود را دارد.

ب) شاید علاوه بر مبدأ شوق برای حرکت، الزامات عقلی یا واقعی را نیز مبدأ حرکت بدانیم. براساس نظریه‌ای که در باب ضرورت‌های واقعی پذیرفته‌ایم ممکن است گفته شود که ادراک همین ضرورت، خود مبدأ حرکت است؛ هر چند شوق به معنای متعارف برای نفس حاصل نشود. این ضرورت‌های واقعی غیر از ضرورت‌های اعتباری مرحوم علامه است. انسان موجودی طالب و شایق علم است و برای تحقق اهداف و کمالات، آنها را واسطه قرار می‌دهد، ولی دلیلی نداریم که این علم‌ها باید از سنخ علم به نسبت‌های غیر ضروری یعنی ادراکات اعتباری باشد. آنچه لازم است، علم به غایت و علم به منتهی‌شدن فعل به غایت است. پس از برانگیخته شدن شوق و میل در فرد، آن شوق رو به فزونی می‌نهد و به فعل می‌انجامد. بیش از این، چیزی لازم نیست. به چه دلیل باید ادراک اعتباری «باید این فعل را انجام دهیم» میانجی شود؟ مهمترین ادراک اعتباری که علامه برای اراده لازم می‌داند، همین باید است. آیا چنین چیزی لازم است؟ به نظر ما بیان ایشان نمی‌تواند این مطلب را اثبات کند (لاریجانی، ۱۳۹۴: ج ۵، ۶۱).

۳-۲- سنجش مبنای روانشناسانه بودن لزوم «اعتبار باید»

ممکن است بر اساس مبنای روانشناسانه گفته شود که اراده انسان در خارج، بر اعتبار باید استوار است. به نظر می‌رسد این هم خلاف واقع است و چنین نیست که ما در فعل «بایستی» اعتبار کنیم، بلکه این شوق و میل ماست که برانگیخته می‌شود و در صورت فزونی به فعل می‌انجامد. بنابراین اعتبار بایستی به آن معنایی که مرحوم علامه می‌گوید ضرورتی ندارد؛ یعنی اینکه فاعل بگوید: «نسبت بین من و آن فعل ضرورت است» حال آنکه در واقع چنین نیست. در واقع همه بحث اعتباریات از اینجا آغاز می‌شود که علامه طباطبائی معتقد است انسان در اثر این احساسات، یک ادراک غیر واقعی را واسطه قرار می‌دهد، ولی آیا واقعاً چنین چیزی لازم است؟ ظاهراً نه ضرورتی آن را ایجاد می‌کند و نه واقعیت این است که ما چنین اعتباری را انجام دهیم، بلکه حقیقت این است که علم واقعی، شوق را ایجاد می‌کند و شوق اکید، به فعل می‌انجامد. مثلاً در هنگام تشنگی، سیراب شدن را تخیل می‌کنیم، از تصور سیراب شدن، احساس لذتی به ما دست می‌دهد و به انجام فعلی که می‌دانیم به آن احساس می‌انجامد، شوق پیدا می‌کنیم. ادراک اینکه رابطه فعل و آن غایت، رابطه علی و معلولی است یک ادراک واقعی است نه اعتباری. همچنین خود احساس تشنگی نزد انسان حاضر است و تخیل سیراب شدن نیز تخیلی واقعی است. شوق به سیراب شدن هم واقعی است. تشدید آن شوق تا مرحله اراده نیز امری واقعی است. بنابراین «باید اعتباری» در این میان جایی ندارد (لاریجانی، ۱۳۹۴: ج ۵، ۶۲).

۴- دیدگاه علامه طباطبائی در باب اعتباریت تشریعیات

در بحث اعتباریات باید گفت اگر فرض کنیم در عالم خارج هیچ انسانی وجود نمی‌داشت، آنگاه چه حقایقی در عالم وجود محقق بود. طبیعی است که اگر انسان و قوت عقل او نمی‌بود موجودات خارجی اعم از جماد و نبات و حیوانات موجود هستند و به اصطلاح در وجود داشتن خود نیازی به اعتبار دیگری ندارند و مستقل از تفکر ما وجود دارند. اما برخی موجودات هستند که وجود مستقلی از تعقل و تفکر انسان ندارند و موجودیت آنها به تبع فرض و تفکر انسان‌ها است. مانند مالکیت، زیبایی، امور ارزشی اخلاقی و شرعی و... بر این اساس قسم اول امور حقیقی و قسم دوم امور اعتباری نام دارد. علامه طباطبائی اعتقاد دارد برای ظاهر و صورت دین باطن و حقیقتی وجود دارد. از نظر ایشان موجودات به اعتباری به دو قسم تقسیم می‌گردد، پس هر معنایی که آنرا تعقل می‌کنیم یا برای آن معنا در خارج فی‌نفسه مطابقی موجود است، چه در خارج عاقلی باشد یا نباشد؛ مثل جواهر خارجی از جماد و نبات و حیوان و امثال آنها و یا برای آن معنا واقع و مطابقی موجود در خارج به حسب آنچه که ما تعقل کردیم نیست؛ مانند ملکیت. ورای جوهر مملوک که زمین است و جوهر مالک که انسان است چیزی دیگری در خارج که به آن ملکیت بنامیم وجود ندارد. بلکه ملکیت معنایی است قائم به تعقل؛ پس اگر تعقل نبود نه ملک بود و نه مالک بود و نه

مملوک، بلکه در خارج انسان بود و زمین فقط. قسم اول حقیقه نامیده شده و قسم دوم اعتباریه است. انسان به اعتبار احتیاج اولیه خود به اجتماع و تمدن و برای به دست آوردن خیر و منافع و دفع نمودن شر و ضررها، این معانی اعتباری را لازم دارد؛ پس همچنان که لازم است برای گیاه، نظامی طبیعی از یک سلسله عوارض منظم طبیعی که عارض بر آن می‌شود و به وسیله آن وجود خود را حفظ می‌کند از تغذیه و رشد و تولید مثل؛ پس همچنین لازم است برای انسان از عوارضی که به وسیله آن عوارض جوهرش حفظ می‌شود، آلا اینکه این نظام در انسان به وسیله معانی وهمی و امور اعتباری صورت می‌گیرد که باطن و حقیقت آن نظامی طبیعی است و ظاهر آن نظام اعتباری می‌باشد. پس این نظام اعتباری موجود است در ظرف اجتماع و تمدن و آنجایی که اجتماع نیست اعتبار هم نیست و نسبت این دو شکل نسبت عکس نقیض است (طباطبائی، ۱۳۶۰: ۵). مرحوم علامه در ادامه با تسری این دیدگاه به حوزه تشریح معتقد است همانا آنچه که دین متعرض بیان آن گردیده است از تشریعیات و احکام متعلق به مبدأ و معاد همه به زبان اعتبار بیان گردیده است که تأمل صادقانه بدان شهادت می‌دهد. معارفی که در دین شرح داده شده از یک حقایق حکایت می‌کند، اما با زبان اعتبار و در باب احکام نیز این مسئله جاری است (همان). این مفاهیم اعتباری و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و به همه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است یک سازمان ریاست و مرئوسیت - فرمانروایی و فرمان - برداری - بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای جز اصل استخدام سابق الذکر ندارد و هرگونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود، باز کاری را که انسان به حسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌بافد! البته همه اینها نمونه و نمایش‌دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

۵- بررسی و سنجش دیدگاه علامه طباطبائی در اعتباریت تشریعیات

در بررسی دیدگاه مرحوم علامه می‌توان از دیدگاه‌هایی که علامه حسن زاده آملی در باب این مطلب که «تشریح سر و باطن تکوین است» بهره‌برداری نمود. در ادامه بحث، امهات این مبانی طرح و تقدیم خواهد شد:

الف- شارع و مشرع فقط خداست: بر اساس این مبنا باید گفت: ولایت تشریحی خاص واجب الوجود است که شارع و مشرع است و برای عبادتش شریعت و آئین قرار می‌دهد و جز او کسی حق تشریح شریعت را ندارد و گرنه ظالم است. «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (جاثیه/ ۱۸) این آیه و برخی آیات قرآن همچون -شوری، ۲۱ و ۱۳- صراحت در این دارد که پیامبر مأمور به انذار و تبشیر و تبلیغ و مبیین احکام است نه مشرع، انما انت منذر و انما انت مبشر (حسن زاده آملی،

۱۳۸۳: ۵۸). ابن عربی معتقد است شاعری جز الله نیست. خداوند به پیامبرش فرمود: «لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ» (نساء/ ۱۰۵) و نفرمود: (بما رأيت) بلکه در سوره تحریم پیامبر (ص) را بخاطر آنچه که در قضیه عایشه و حفصه بر خود حرام نمود عتاب فرمود و گفت: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ» (تحریم/ ۱) (ابن عربی، بی تا: ج ۳، ۶۹).

ب- حقیقت دین و صراط: دین عبارت است از جعل و تنظیم اسرار تکوینی و طبیعی مسیر تکامل انسانی که بر طبق ناموس آفرینش و متن حقیقت و واقعیت خارج به لسان سفراء الهی که اهل طهارت و عصمت و امام قافله انسانیت‌اند بیان شده است و همان صراط مستقیم و صراط الی الله و صراط الله است «ان ربی علی صراط مستقیم» (هود/ ۵۶) که چون صراط مستقیم بازگو شود به صورت دین در می‌آید و چون دین را در خارج پیاده کنیم متن صراط مستقیم و مسیر الی الله و صراط الله است و صراط مستقیم یک راه و یک حقیقت بیش نیست (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۸۷).

پ- حقیقت اراده الهی: اراده را چون از ممکن به واجب برسانیم بدین معنا که اراده را چون بالا ببریم تا به واجب برسد علم می‌گردد و حق تعالی مرید است به معنی عالم است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۴۲). باید دقت کنی که ظهور یک حقیقت را در همه مراتب وجود ساری ببینی و در عین حال که هر مرتبه از وجود حکمی دارد به قوت خود باقی باشد و سر این سخن باریک زیر سر تشکیک در وجود و منتهی شدن علم و اراده و شوق و میل به وجود است که حقیقت واحده ذات مراتب است و اگر به مبنای شامخ علم عرفان قائل به وحدت شخصیه ذات مظاهر بودن وجود پی بری هنوز حرف روشن تر است. بنابراین تعریفات گوناگون که بعضی از متکلمین در بیان علم و اراده و کراهت و شوق و میل کرده‌اند و رد و ایراد بسیار به میان آورند همه را باید قبول و تصدیق کرد که آن تعریفات برای یک مرتبه وجود است؛ مثلاً اراده در مقام و مرتبه حیوانی را تعریف می‌نمایند، ولی اشتباهشان آن است که این معنی اراده را با تمام حدود و خاصیت مرتبه‌ای آن، می‌خواهند به مرتبه بالا ببرند و دعوا و نزاع از این انتقال بیجا برخاسته است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۸۶). ملاصدرا در باب عینیت علم و اراده الهی می‌فرماید: براساس قول خداوند متعال «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» (محمد/ ۳۸) او از هر جهتی از ماسوای خود بی‌نیاز است و ماسوای او از هر جهتی اعم از ذات و صفات و افعال به او محتاج‌اند. پس اگر برای او در فعل و جودش قصد زائد یا غرض یا شوق یا طلب طاعت یا ثناء یا مدح باشد در آن صورت غنی از تمام جهات نخواهد بود و مانند «وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ» (هود/ ۱۲۳) و «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (شوری/ ۵۳) و آیاتی شبیه این آیات که بسیار فراوان هستند، دال بر این هستند که او غایت همه موجودات بوده و جز ذات مقدسش در فعل او غایت و هدفی نیست. پس اگر برای او اراده زائدی یا داعی و مرجع خارجی بود ذات مقدسش غایت موجودات و مرجع همه اشیاء نمی‌بود. پس از این دست آیات دانسته می‌شود که اراده او به اشیاء عین علم او به اشیاء بوده و اراده و علم هم با ذات او عینیت دارند.

بر این اساس و در جهت مقایسه مبنای علامه حسن زاده و دیدگاه علامه طباطبائی باید گفت: آنچه علامه طباطبائی در باب نیاز به اعتبار در تعلق اراده به فعل و نیاز به اعتبار در اعتبار در تعلق اراده به فعل غیر لحاظ می‌کند یا آنجایی که معتقد است: در مورد امر شخص آمر، نسبت باید میان مأمور و فعل وجود دارد، این فرایند نمی‌تواند در مورد حقیقت هستی و خدای عالم قابل تسری باشد؛ زیرا به احتیاج واجب تعالی منجر می‌گردد درحالی‌که او غنی من جمیع الجهات است. به عبارت دیگر در تعلق اراده به انجام کاری نیازمند به اعتبار هستیم اما اگر مرید اراده نماید که شخصی کاری را انجام دهد، این نیاز به اعتبار در اعتبار است. به عنوان مثال شارع اگر خود اراده به انجام کاری بفرماید نیاز به اعتبار است، اما مثل احکام که شارع اراده می‌نماید که دیگری یعنی مکلفین کاری را انجام دهند این اعتبار در اعتبار را لازم دارد. علامه معتقد است بین هر امری با مأمور به باید نسبتی باشد و در این زمینه بین واجب و ممکن تمایزی قائل نمی‌شود.

۶- مراتب علم خداوند

بر اساس آیات قرآن مراتب وجود همه مراتب علم خداوند هستند. ن و قلم (قلم/ ۲)، لوح (بروج/ ۲۹)، رق منشور و کتاب مسطور (طور/ ۴) کتاب مبین (هود/ ۷) ام الكتاب (رعد/ ۳۹) همه مراتب علم الهی هستند که با اسامی گوناگون بیان گردیده و هر اسمی اشاره به خصوصیتی از خصوصیات آن دارد. مانند قیامت که یک حقیقت است، اما در قرآن اسامی گوناگون بدان داده شده است مانند یوم الدین، یوم الفصل، یوم الحساب، یوم التغابن، و ... علامه حسن زاده آملی معتقد است: آیا کتاب و کتاب مبین و کتاب مسطور و ام الكتاب و امام مبین و لوح محفوظ و زبر و نظائر آنها در این آیات و آیات دیگر هر یک اسم یک حقیقت جداگانه می‌باشد یا اینکه همه دلالت بر یک حقیقت دارند جز اینکه به عنایات و عناوین مختلف به اسامی گوناگون تعبیر شده‌اند. از بحث و فحوص در آیات و اخبار و قواعد عقلی، وجه دوم متعین است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱۷۱). حدیث قدسی می‌فرماید: «إِنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ كَتَبَهُ اللَّهُ (تبارک و تعالی) فِي اللُّوحِ الْمَحْفُوظِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا لَا شَرِيكَ لِي إِنَّهُ مِنْ اسْتَسْلَمَ لِقَضَائِي وَ صَبِرَ عَلَيَّ بِلَائِي وَ رَضِيَ بِحُكْمِي كَتَبْتَهُ صِدْقًا وَ بَعَثْتَهُ مَعَ الصِّدِّيقِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». «أَوَّلُ»، در حدیث، اول زمانی نیست و «کتاب» قضای حتم و امر محتوم عینی وجودی لایزالی است؛ كما قال تعالی: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» (بقره/ ۱۸۴)؛ و كما قال تعالی: «كُتِبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي» (مجادله/ ۲۲). «اللوح المحفوظ» هم لوحی است ما فوق عالم طبیعت که همه اسماء و صفات و همه حقایق عوالم غیرمتناهی در آن ثبت است. مفاد حدیث این است که اول چیزی که در لوح محفوظ ثبت گردیده بسم الله الرحمن الرحیم است. به همین شکل اول چیزی که در قرآن تدوینی ثبت گردیده بسم الله الرحمن الرحیم است لذا عالم خلق و عالم امر هیچکدام اعتباری نبوده و هر دو عینی خارجی هستند که با هم تطابق دارند.

خداوند متعال می فرماید: «بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ» (بروج / ۲۱ و ۲۲) (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۶، ۳۴۷).

۷- امر هم در عداد عالمین است

آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْإِمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف / ۵۴) دلالت دارد بر اینکه امر هم در زمره عالمین است از نظر علامه حسن زاده صحیح است که خلق و امر در آیه شریفه به معنای متعارف آنها باشد که هم خلق از آن اوست و هم امر که خالق و آمر فقط اوست و مراد از امر همان تشریح می باشد، یعنی او سبحانه شارع و مشرع است (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۱۰)؛ لذا همان گونه که خلق امر عینی وجودی است و اعتباری نیست به همین شکل امر هم امری عینی و وجودی بوده و اعتباری نمی باشد. از منظر علامه حسن زاده تکوین و تشریح و احکام مبتنی بر آنها براساس مصالح عینی خارجی وجودی تنظیم گردیده است؛ لذا خداوند متعال می فرماید: «يَسْ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ» (یس / ۱ و ۲) و تشریح از متن تکوین برخاسته و از سر و باطن آن پدید آمده است و آن کس که تشریحات را از تکوینیات استنباط می کند مؤید به روح القدس است؛ یعنی پیغمبر خداست که مرزوق به وحی تشریحی است. شیرین این که در کتب اصیل عرفانی اسلامی که تفسیر انفسی قرآن کریم اند، گاهی از قرآن تعبیر به کشف تام محمدی می کنند و گاهی تعبیر به کشف اتم محمدی؛ مثلاً علامه قیصری در اواخر فصل ششم مقدمات بر شرح فصوص شیخ اکبر در بیان موازین گوید: منها ما هو میزان عام و هو القرآن و الحدیث المنبئ کلّ منهما عن الکشف التامّ المحمّدی صلی الله علیه و اله ... پس بدان که جمیع احکام فقهی شرعی، از حلال و حرام و واجب و مستحب و مکروه، همه از متن تکوینیات برخاسته اند و آن که مثلاً واجب شده است مصلحتی در اوست و آنکه حرام شده است مفسده ای در اوست (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ج ۶، ۱۰).

۸- نتیجه گیری

علامه طباطبایی بحث اعتباریات را به دین تسری داده و معتقد است آنچه که دین متعرض بیان و شرح آن می شود از معارفی که متعلق به مبدأ است و از احکام و معارفی که متعلق به این عالم دنیوی است همه آنها به زبان اعتبار بیان شده است؛ زیرا احکام در ظرف مسائل مربوط به زندگی اجتماعی قابل طرح است. اعتباری دانستن دستورات دینی و احکام الهی قابل خدشه است. دین، جعل و تنظیم اسرار تکوینی و طبیعی مسیر تکاملی انسانی است که بر طبق ناموس آفرینش و متن حقیقت و واقعیت بوده و صراط مستقیم الی الله است. تشریح سر و باطن تکوین بوده و دستورات الهیه و جمیع احکام فقهی و شرعی از حلال و حرام و واجب و مستحب و مکروه از متن تکوینیات برخاسته اند. با دقت در آیات قرآن روشن

می‌گردد کتابتی که خداوند متعال در قرآن از آن سخن به میان می‌آورد در تکوین و تشریح بر یک سیاق واحد بوده و هیچ‌گونه تفاوتی ندارد که همان قضای حتمی و امر محتوم عینی وجودی لایزالی است و چنان که از آیه شریفه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف/ ۵۴) مستفاد است امر هم در عداد عالمین قرار دارد و همان لام ملکیتی که خداوند متعال برای خلق بکار برده عیناً همان ملکیت بدون هیچ‌گونه تعایر و تفاوتی برای امر هم بکار رفته است؛ لذا همان‌طور که خلق و تکوین امور حقیقیه هستند امر و تشریح هم امور حقیقیه می‌باشند. در کتب عرفانی از قرآن کریم به کشف تام محمدی یا کشف اتم محمدی تعبیر می‌شود که پیامبر (ص) مؤید به روح القدس بوده و توانایی آن را دارد که دین الهی را از باطن تکوین کشف نماید و چون دستورات دینی امر محتوم عینی وجودی هستند، شارع و مشرع فقط خداوند متعال بوده و پیامبر (ص) تنها مأمور به ابلاغ و انذار و بشارت است. از دیگر سو حقیقت اراده الهی همان علم حق تعالی است. مرید و عالم بودن حق تعالی امری واحد بوده و اراده و علم حضرت حق با هم عینیت داشته؛ چنانکه این دو با ذات او عینیت دارند. اگر برای خداوند متعال در فعلش قصد زائندی یا غرض و شوق و طلب طاعت و ثناء و مدح و امثالهم باشد در آن صورت از تمامی جهات غنی و بی‌نیاز نیست؛ لذا جز ذات مقدسش برای او جلّ شأنه غرض دیگری یا اراده زائندی یا داعی و مرجّحی خارج از ذات قابل تصور نیست، زیرا به احتیاج و نیازمندی او برخواهد گشت.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیة*، چاپ اول، بیروت، دار الصادر.
 ۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختموم*، قم، اسراء.
 ۳. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، *هزارویک کلمه*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
 ۴. ———، (۱۳۸۳)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، چاپ اول، تهران، الف لام میم.
 ۵. ———، (۱۳۶۵)، *هزارویک نکته*، چاپ پنجم، تهران، رجاء.
 ۶. ———، (۱۳۸۵)، *ده رساله فارسی*، چاپ اول، قم، الف لام میم.
 ۷. سهروردی، یحیی، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۴۲۸ق)، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، چاپ اول، قم، باقیات.
 ۹. ———، (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
 ۱۰. ———، (۱۳۶۰ق)، *رسالة الولاية*، چاپ اول، قم، مؤسسه اهل البيت (ع).
 ۱۱. غروی اصفهانی، محمد حسین، (۱۴۲۹ق)، *نهاية الدرية في شرح الكفاية*، بیروت، مؤسسه اهل بیت علیهم السلام لإحياء التراث.
 ۱۲. فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت.
 ۱۳. لاریجانی، صادق، (۱۳۹۴)، *فلسفه علم/اصول*، چاپ اول، قم، مدرسه علمیه ولی عصر.
 ۱۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، جلد یک، چاپ هشتم، قم، صدرا.
 ۱۵. ملاصدرا، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، (۱۳۹۱)، *تعلیقہ بر حکمة الاشراق*، تهران، حکمت.