

بازخوانی برهان نبوت سینوی بر اساس نظریه اعتبار علامه طباطبایی (ره)

فرزانه ذوالحسنى^۱
علی و کیلی^۲

چکیده

در این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، ابتدا برهان نبوت سینوی در آثار ابن سینا مرور می‌شود و سپس تحلیل بدیع علامه طباطبایی از آن بر اساس نظریه اعتبار عرضه می‌گردد. از نظر ابن سینا انسان موجودی مدنی بالطبع است و برای رفع نیاز خود ناگزیر از روی آوردن به اجتماع است. مشارکت اجتماعی انسان‌ها به اختلافی می‌انجامد که تنها با قانون‌گذاری و عدالت رفع می‌گردد. از نظر حکمای مسلمان تنها قانونی که صلاح معاش و معاد آدمی را هماهنگ با یکدیگر تأمین می‌کند، شریعت الهی است و بر این اساس ضرورت نبوت اثبات می‌شود. علامه طباطبایی بر اساس نظریه اعتبار خود، نگاه متفاوتی به زندگی اجتماعی انسان و نقش دین در این حوزه دارد و بر این اساس خوانش متفاوتی از برهان سینوی عرضه می‌دارد. از سوی دیگر نظریه اعتبار علامه در رساله الولایه با سایر آثار ایشان متفاوت است و این اختلاف، خوانش بدیع دیگری را در بستر نظریه اعتبار

❖ تاریخ دریافت: ۹۸/۸/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۱/۱۵

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه زنجان (نویسنده مسئول)، fa.zolhasani@znu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه زنجان، Alivakili@znu.ac.ir

رقم می‌زند. او در رساله الولایه از خوانش سنتی این استدلال فاصله گرفته است. بر اساس استقصای نگارنده خوانش علامه از برهان سینوی به‌ویژه در رساله الولایه تاکنون در هیچ پژوهشی مورد بررسی قرار نگرفته است.

واژگان کلیدی: برهان نبوت، ابن سینا، علامه طباطبایی، نظریه اعتبار، اصول فلسفه، رساله الولایه.

مقدمه

ضرورت وجود قانون، واضح و مجری آن از بدیهیات زندگی بشری است. این نیاز از طبع مدنی انسان برخاسته است و جوامع مختلف در هر عصر و مصری به نوعی به این نیاز پاسخ داده‌اند. در وجود این نیاز شکی نیست و توجه بدان قدمتی دیرینه در تاریخ اندیشه بشر دارد. در فلسفه سیاسی یا سیاست مدن از این نیاز جوامع انسانی بحث شده است و هر فیلسوفی بر اساس مبانی خود به شرح و تفسیر آن پرداخته است.

اندیشمندان مسلمان نیز آن را با مبانی خود بازخوانده‌اند و برهانی در اثبات نبوت از آن بر ساخته‌اند. از نظر ایشان واضح این قانون نمی‌تواند خود انسان باشد و قانون‌گذاری فراتر از انسان مورد نیاز است. از سوی دیگر ابدی بودن آدمی اقتضا می‌کند این قانون به گونه‌ای باشد که معاش او را متناسب با معادش سامان بخشد و او را به سعادت دنیوی و اخروی توأمان برساند. این قانون همان دین و مجری آن نبی است. خوانش اسلامی از این استدلال نیز از سیر تطور خود بازنایستاده و فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا هر یک با تکرار این استدلال، بر اساس مبانی فلسفی خود آن را توضیح داده‌اند. جدیدترین خوانش اسلامی از این استدلال از آن علامه طباطبایی است که با مبنایی بسیار متفاوت بدان پرداخته است. بر اساس مبانی علامه طباطبایی جایگاه این بحث حکمت عملی است و مراد از برهان، معنای عام آن یعنی استدلال است و معنای اصطلاحی آن در منطق مورد نظر نیست^۱.

علامه طباطبایی نه بر اساس اندیشه صدرایی بلکه بر اساس نظریه اعتبار خود نگاهی بس بدیع به زندگی اجتماعی انسان و نقش دین در این حوزه دارد که کمتر مورد توجه اندیشه‌ورزان قرار گرفته است. بیان علامه در این خصوص همچون بسیاری دیگر از آراء

۱. حکمای مسلمان از جمله ابن‌سینا و علامه طباطبایی در مورد این که حکمت عملی و استدلال‌های عملی حاصل تأملات عقل نظری یا عملی است اختلاف نظر دارد. ابن‌سینا این تأملات را در حوزه عقل نظری دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۰۵) و لذا این استدلال از نظر ابن‌سینا برهان محسوب می‌شود؛ اما علامه طباطبایی این استدلال را بر اساس اعتبارات عقل عملی تقریر می‌کند و مقدمات آن را از سنخ یقینیات باب برهان نمی‌داند. پس بر اساس مبنای علامه این استدلال برهان نیست.

ارزشمندش موجز و در آثار تفسیری، فلسفی و رسائل ایشان پراکنده است. از سوی دیگر نظریه اعتبار علامه در رساله الولایه با سایر آثار ایشان متفاوت است و این اختلاف، دو خوانش متفاوت را در بستر نظریه اعتبار رقم زده است. او در رساله الولایه از خوانش سنتی این استدلال فاصله گرفته است.

مسأله‌ای که مؤلف در این مجال کوتاه به دنبال آن است، جمع‌بندی آراء بدیع علامه در تحلیل برهان نبوت بر اساس نظریه اعتبار، مقایسه این نظریه در رساله الولایه با سایر آثار علامه و به دست آوردن تفاوت‌های آن و در نهایت ارائه دو خوانش از برهان نبوت با ملاحظه این تفاوت‌هاست، مسأله‌ای که کمتر مورد توجه پژوهش‌گران در این حوزه قرار گرفته است. اجمالاً سؤالات این تحقیق بدین قرار است: خوانش علامه طباطبایی از برهان نبوت سینوی بر اساس نظریه اعتبار چگونه است؟ این مسأله به دو سؤال فرعی منشعب می‌شود: خوانش علامه در رساله الولایه چگونه است؟ خوانش علامه در سایر آثار چگونه است؟

۱. تاریخچه بحث

در اندیشه یونان باستان زندگی نیک، تنها در دولت‌شهر قابل تصور بود (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۵۷). افلاطون و ارسطو هر دو به ذات اجتماعی انسان اذعان داشتند و زندگی نیک را تنها در دولت‌شهر میسر دانستند. ایشان به ضرورت قانون و عدل برای اجتماع انسان‌ها تأکید کردند و هر یک بر اساس مبانی خود از چگونگی حاکمیت دولت‌شهر سخن گفتند (رک. افلاطون، ۱۳۶۰: ۱۱۳-۱۱۵؛ ارسطو، ۱۳۴۵: ۱۲۵۳ ب - ۱۲۵۲ الف). فارابی در حکمت عملی به تفصیل، مدینه فاضله را تشریح کرد. او از طبیعت اجتماعی انسان و نیاز او به اجتماع در اصل قوام و نیل به کمال سخن راند و ویژگی‌های رئیس اول مدینه فاضله را برشمرد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۱۲-۱۲۴). او قانون‌گذار، فیلسوف و امام را یکی دانست (فارابی، ۱۳۴۵: ۴۳). ابن‌سینا از مجموع مطالب فارابی درباره مدینه فاضله و ریاست آن برهانی منقح در اثبات ضرورت وجود نبی بر ساخت. انسجام این برهان به حدی است که همه حکما و اندیشمندان پس از وی را به پیروی واداشت. فخر رازی این

برهان را بدون هیچ فزونی و کاستی آورد (فخر رازی، ۱۴۱۱: ج ۲، ۵۲۳). خواجه طوسی نیز در *تلخیص المحصل* عین این برهان را آورد و تنها در بیان سبب اختلاف بین انسان‌ها، همانند شرح اشارات، بر شهوت و غضب جبلی انسان تأکید کرد (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۷). سهروردی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۵) و ابن کمونه نیز در اثبات نبوت همین برهان را تکرار کردند (ابن کمونه، ۱۴۰۲: ۴۵۷ - ۴۵۶). ملاصدرا نیز بر همین نهج رفت او سبب تعارض بین انسان‌ها را حب تفرد و تغلب که در شهوت و غضب ریشه دارند، دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۳). البته همه این اندیشمندان در توضیح این استدلال از مبانی خود بهره جسته‌اند. فیلسوف معاصر، علامه طباطبایی با وجود وفاداری به ساختار کلی این استدلال در آثارش، خوانشی متناسب با مبانی متفاوت خود از آن دارد. تفاوت خوانش ایشان در *رساله الولایه* به گونه‌ای است که می‌توان آن را استدلالی جدید و نقطه عطفی در اثبات ولایت عامه قلمداد کرد.

۲. بررسی اجمالی برهان نبوت ابن سینا

ابن سینا در الهیات شفا کامل‌ترین خوانش خود از برهان نبوت را آورده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۴۴۱-۴۴۲). او در نفس شفا به تفصیل از طبع مدنی انسان و نیاز او به قانون سخن گفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۱۸۱). در نجات این نیاز انسان را به ضرورت نبوت پیوند زده است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۰۹) و در الهیات شفا همین برهان را به نظریه عنایت متصل کرده و برهانی تفصیلی و مبتنی بر مبانی خود از ضرورت نبوت عرضه داشته است. به سبب این که منقح‌ترین خوانش این استدلال از آن ابن سینا است و در حکمای پس از او همین استدلال تکرار شده است، در اینجا بیان وی به عنوان خوانش سنتی این استدلال در نظر گرفته شده است که در ادامه به اجمال خواهد آمد:

انسان بدون مشارکت هم نوعان خود نمی‌تواند - و یا به سختی می‌تواند - نیازهای ضروری زندگی خود را رفع کند. پس در روی آوردن به اجتماع مضطر است. در این مشارکت، محصول کار هر انسانی با محصولات کار سایر انسان‌ها معامله می‌شود تا از قبَل این تعامل، نیازهای همگان رفع گردد. این تعامل به اختلاف میان انسان‌ها می‌انجامد.

انسان‌ها برای رفع اختلاف خود به قانون و عدل نیازمند هستند. قانون و عدل نیازمند است. قانون‌گذار و مجری عدالت است. قانون‌گذار و مجری عدالت باید انسان باشد تا بتواند با مردم سخن بگوید و ایشان را به رعایت قانون ملزم کند. اگر انسان‌ها به حال خود رها شوند، هریک آنچه را به نفع خودش است، عدل و هرچه را به ضررش است، ظلم قلمداد می‌کند و این امر به اختلاف می‌انجامد. وجود انسان قانون‌گذار و مجری عدالت برای بقاء نوع انسان از ضروری‌ترین امور است. وجود انسان مذکور ممکن است. همه نیازهای انسان برای بقاء نوعش رفع شده است. جایز نیست که عنایت الهی اقتضای سایر نیازهای انسان را داشته باشد؛ اما این نیاز اساسی را اقتضا نکند؛ زیرا پاسخ به سایر نیازها متوقف بر پاسخ به این نیاز اصلی است. جایز نیست مبدأ اول و ملائکه پس از او (عقول) بدان نیازها علم داشته باشند؛ ولی به این نیاز اصلی علم نداشته باشند. جایز نیست امری که وجودش ممکن و حصولش در تمهید نظام خیر ضروری است، در علم مبدأ اول باشد؛ ولی موجود نشود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲-۴۴۱).

نتیجه:

وجود نبی ضروری است.

انسان بودن نبی ضروری است.

تمایز نبی با خصوصیتی که در هیچ‌یک از انسان‌های دیگر نیست و برای مردم قابل تشخیص است، ضروری است (معجزه).

ملاحظه می‌شود که ابن سینا به نیکویی از میراث فلاسفه پیش از خود در اثبات نبوت بهره برده است. او مانند ارسطو و افلاطون بر طبع اجتماعی انسان صحه گذارده است و هم چون فارابی بر رئیس اول مدینه تأکید کرده است.

ابن سینا در طبیعیات شفا - بدون اشاره به نبوت - بحث از قوای انسانی را با بیان افعال ویژه او آغاز می‌کند و نخستین ویژگی آدمی را نیاز به مشارکت برای حفظ بقاء می‌داند. وی معتقد است انسان برای رفع نیازهای ابتدائی خود چاره‌ای جز روی آوردن به حیات اجتماعی ندارد و این اضطرار نشان‌گر برتری انسان نسبت به سایر حیوانات و نه کاستی و

نقصان نوع او است. نظام معیشت حیوانات به گونه‌ای است که حیوان به تنهایی و با استفاده مستقیم از آنچه در طبیعت وجود دارد به حیات خود ادامه می‌دهد؛ اما آدمی به چیزی بیش از آن نیازمند است. آماده‌سازی مواد اولیه طبیعی در صناعات و تبدیل آن به چیزی که برای انسان قابل خوردن و پوشیدن و ... باشد از مشکلاتی است که یا آدمی به تنهایی از عهده آن بر نمی‌آید و یا به مشقت فراوان می‌افتد. بدین گونه فرزند آدم برای بهره‌مندی از مشارکت دیگران اضطرار پیدا می‌کند. این معنای طبیعت مدنی انسان از نگاه ابن سینا است. (ابن سینا، ۱۴۴۰ ب: ۱۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۰۹) خواجه در شرح اشارات ریشه تمایل انسان به استفاده از دیگران، برای رفع نیازهای خود را شهوت و غضب می‌داند. هرچند این توضیح در عبارات شیخ نیست ولی برداشت خواجه بر انسان‌شناسی ابن سینا انطباق کامل دارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۲). ملاصدرا نیز در نقل استدلال ابن سینا به نقش شهوت و غضب اشاره می‌کند و آن را عامل برتری طلبی آدمی و منشأ اختلاف قلمداد می‌کند. (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۳۶۱)

بوعلی در کامل‌ترین خوانش خود ضرورت وجود قانون‌گذار و معدّل را به نظریه عنایت پیوند زده وجود او را اثبات می‌کند. بر اساس نظریه عنایت نظام عینی عالم هستی مسبوق به نظام علمی آن است. از نظر ابن سینا واجب‌الوجود فاعل بالعنایه است و علم او به نظام احسن، علت خلق عالم است. پور سینا در تقریر برهان نبوت این نظریه را مفروض گرفته و بر علم پیشین الهی به نیاز اساسی انسان‌ها به وجود نبی تأکید می‌کند، علمی فعلی که علت خلق نبی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۸)

همه حکمای پس از ابن سینا همین استدلال را در آثار خود آورده‌اند. برخی از ایشان حتی عین الفاظ ابن سینا را تکرار کرده‌اند، اما هیچ‌یک از ایشان بیان مبتنی بر نظریه عنایت را نیاورده‌اند و به ضرورت وجود قانون‌گذار و معدّل اکتفا کرده‌اند. بررسی تمام بودن این استدلال بدون پیوند آن به نظریه عنایت نکته قابل تأملی است که از محل بحث این مقاله خارج است.

خواجه نصیر طوسی معتقد است اختلاف مردم در اجتماع باید با وضع قوانین رفع

شود، ولی اختلاف جدیدی در تعیین قانون‌گذار پدید می‌آید. این اختلاف با تمایز ویژه‌ای که نبی دارد رفع می‌شود یعنی وقتی وی با اعجاز، وابستگی خود به خدا را نشان داد مردم او را شایسته اطاعت می‌یابند و اختلاف تمام می‌شود. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۲)

در این استدلال تنها قانونی که می‌تواند به اجتماع سامان بخشد قانون الهی است و تنها چیزی که می‌تواند ملاک برتری قانون‌گذار باشد اعجاز است. در حوزه فلسفه سیاسی همگان به ضرورت قانون و قانون‌گذار معترف هستند اما اختلاف نظرهای فراوانی درباره ملاک مشروعیت واضح و مجری قانون وجود دارد. وجود جوامع فراوانی که بدون قانون و قانون‌گذار الهی تشکیل شده و سامان یافته‌اند خود دلیل بر عدم این انحصار است. خواهی‌که نیز در شرح خود بدین نکته اذعان می‌دارد که شیخ در اینجا درصدد بیان اموری که حداقل شرایط را برای حفظ اجتماع انسان‌ها فراهم کند نیست، بلکه از اموری سخن می‌گوید که کمال نظامی که مصلحت مردم را در دنیا و آخرت تأمین می‌کند وابسته به آن است. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۷۲) اما مقدمات اصلی این استدلال تنها ناظر به رفع اختلاف مردم و حفظ بقای نوع انسان است و این یکی از کاستی‌های مهم این استدلال است.

همین کاستی نقد دیگری را نیز در پی داشته است. برخی معاصرین معتقدند این استدلال به سبب ابتناء بر نقش اجتماعی انبیاء موهم برداشتی سکولاریستی از دین است؛ ایهامی که تنها با توجه به سایر مبانی حکمای مسلمان قابل رفع است. (قراملکی - سلمان ماهینی، ۱۳۸۸: ۵۰-۵۳)

به‌هرحال ما در اینجا درصدد نقد و بررسی برهان نبوت نیستیم لذا با اشاره به این نکات تأمل برانگیز از این بحث گذر می‌کنیم؛ اما توجه خواننده محترم را به این نکته جلب می‌کنیم که علاوه بر وضع قانون جهت رفع اختلاف در اجتماع، اندیشمندان مسلمان بر عاملی که انسان‌ها را به تبعیت از قانون‌گذار وادارد و نیز وجود قانونی که سعادت دنیوی انسان را توأم با سعادت اخروی وی تأمین کند تأکید کرده‌اند و از آن پلی

برای اثبات نیاز به ضرورت قانون الهی بر ساخته‌اند.

۳. بررسی اجمالی تقریر علامه طباطبایی از برهان نبوت سینوی

از نظر علامه مدنیت و زندگی اجتماعی برای انسان امری طبیعی نیست؛ یعنی طبیعت به‌طور مستقیم او را برای زندگی اجتماعی تحریک نمی‌کند، بلکه انسان طبیعت دیگری دارد که نتیجه آن به وجود آمدن قهری مدنیت است و آن خوی استخدام‌گر انسان است. این ویژگی از ابتدایی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین خصائص انسان است. او به هر طریق ممکن برای حفظ حیاتش از موجودات دیگر استفاده می‌کند. از مواد موجود در طبیعت ابزار می‌سازد تا بهتر بتواند در مواد دیگر تصرف کند. موجودات زنده از گیاه و حیوان را به خدمت می‌گیرد و از ظرفیت‌های مختلف آن‌ها بهره می‌گیرد. انواع صنایع و فنون را برای افزایش این بهره‌وری ابداع می‌کند. حال آیا چنین موجود استخدام‌گری در برخورد با هم نوع خود از این خوی دست برمی‌دارد و اندیشه بهره بردن از هم نوع را در سر نمی‌پروراند؟ بی‌شک این روش در طبیعت انسان ریشه دارد و استثناء نمی‌پذیرد. استخدام‌گری طبیعی انسان او را به‌سوی هم نوعش کشانده تا او را نیز به خدمت وادارد. البته این ویژگی در همه انسان‌ها هست و ریشه کشش ایشان به‌سوی اجتماع است. اجتماع تعاونی است که احتیاجات همه با همه تأمین می‌شود. علامه عمومیت خوی استخدام‌گر آدمی را در استفاده از همه‌چیز و همه‌کس گواه تقدم آن بر میل به اجتماع می‌داند. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۳۲۲-۳۱۹)

ابن‌سینا طبیعت نیازمند و ناقص انسان را عامل روی آوردن او به انسان‌های دیگر دانست اما از نظر علامه این نقصان به‌تنهایی آدمی را برای روی آوردن به اجتماع بر نمی‌انگیزد بلکه خوی استخدام‌گر انسان محرک اصلی او برای روی آوردن به زیستی اجتماعی است و او را برای رفع نقصان طبیعی‌اش به استفاده از همه‌چیز و همه‌کس و از جمله سایر انسان‌ها می‌کشاند. در تحلیل ابن‌سینا امکان زندگی فردی به ذهن متبادر می‌شود. شاید به همین سبب ابن‌سینا می‌گوید نقصان طبیعی انسان به‌گونه‌ای است که یا نمی‌تواند و یا به‌سختی می‌تواند به‌تنهایی از عهده رفع نیازهایش برآید؛ اما در تحلیل

علامه امکان زندگی فردی انسان منتفی است و این خوی آدمی هرگز اجازه صرف نظر کردن از فوائد زندگی اجتماعی را به او نمی‌دهد ولی در شرایط فرضی که تنها یک انسان وجود داشته باشد خوی استخدام گر او تنها معطوف به همان امکانات موجود خواهد شد.

نقطه قوت دیگر این تحلیل علامه این است که همین طبع استخدام گر انسان موجب اختلافات اجتماعی می‌گردد؛ یعنی عامل اجتماع همان عامل اختلاف است و بر این اساس از اختلاف نیز گزیری نیست؛ زیرا همه انسان‌ها به نحو حداکثری خواهان به خدمت گرفتن انسان‌های دیگر هستند و این امر سبب درگیری و کشمکش بین آن‌ها خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۸۶). علامه توضیح می‌دهد که در این مرحله آدمی پی می‌برد که برای دوام این اجتماع باید هر صاحب حقی به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادلی بین انسان‌ها برقرار شود و این همان عدالت اجتماعی است. بدین ترتیب حکم بشر به اجتماع مدنی و عدل اجتماعی حکمی است اضطراری که هر دو ریشه در طبع استخدام گر وی دارد؛ یعنی انسان فاقد کمالات اخلاقی به سبب توجه به منافع دیگران و به سبب فضایل اخلاقی، عدالت خواه نیست بلکه از سر اضطرار به عدالت اجتماعی احساس نیاز می‌کند و به همین سبب هرگاه و هر جا انسانی یا حتی جامعه‌ای قدرت پیدا می‌کند حکم عدالت اجتماعی و تعاون مدنی سست می‌شود و قوی مراعات ضعیف را نمی‌کند و این منوال از ابتدای تاریخ تا به امروز یعنی عصر تمدن و آزادی هم چنان باقی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۷۶)

حال هدایت انسان به قوانینی که حیات اجتماعی او را اصلاح نموده زمینه کمال او را فراهم کند به یکی از دو طریق ممکن می‌شود.

۱. او را از راه طبیعتش ملهم شود به این که چگونه اختلاف را برطرف سازد.
 ۲. از راه دیگری که خارج از طبیعت و ذات خود بشر باشد به رفع اختلاف اقدام کند.
- راه اول میسر نیست چون سبب پیدایش اختلاف طبع بشر بوده و معنا ندارد که همان طبع سبب حل اختلاف شود پس راه دوم باقی می‌ماند و آن راه عبارت است از

تفہیم الہی و غیرطبیعی، کہ از آن بہ نبوت و وحی تعبیر می شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۹۷).

جالب توجه این کہ علامہ ضرورت وجود قانون گذار و مجری الہی را نیز بر طبع استخدام گر انسان مبتنی کرده است. البتہ علامہ در آثار خود از ضرورت وضع قوانینی کہ سعادت دنیوی را در راستای سعادت اخروی تأمین کنند نیز سخن می گویند اما شاید بتوان گفت وجود قانون گذار خارج از ذات بشر برای رفع اختلاف کفایت می کند و قانون تأمین کننده سعادت انسان در دو جهان از شرایط کمال چنین قانونی باشد. بہ سبب مفروض بودن نظریہ اعتبار در خوانش تفصیلی علامہ از این برهان مرور اجمالی این نظریہ الزامی است.

۴. نظریہ اعتبار

نظریہ اعتبار علامہ طباطبایی ہرچند ریشہ در آموزہ های استاد ایشان، محقق اصفہانی دارد؛ اما پرداختن تفصیلی بہ اعتباریات و تأمل در نتایج این نظریہ در حوزہ های مختلف ہستی شناسی، معرفت شناسی، انسان شناسی، اخلاق، علوم اجتماعی و غیرہ بی شک از ابتکارات بسیار ارزشمند علامہ طباطبایی است و تلاش اندیشہ وران برای فہم و تحلیل این نظریہ و مبانی و پیامدہا و آثار مترتب بر آن در حوزہ های مختلف بایستہ است. استاد مطہری معتقد است تفکیک ادراکات حقیقی از اعتباری مبحث فلسفی نو و بی سابقہ ای است کہ برای اولین بار توسط علامہ طباطبایی طرح شدہ است (مطہری، بی تا، ج ۲: ۱۶۳). او بہ شباهت این نظریہ بہ آراء راسل^۱ اشارہ می کند (مطہری، بی تا، ج ۱۳: ۷۲۱).

سروش بر آن است کہ قبل از علامہ، جورج مور^۲ انگلیسی و ہیوم^۳ بہ تفکیک اندیشہ های حقیقی و اعتباری پرداختہ اند، اما لاریجانی معتقد است سخنان این متفکران

1. Bertrand Arthur William Russell (1872-1970)

2. George Edward Moore (1873 -1958)

3. David Hume (1711-1776)

ربطی به اعتباریات در این اصطلاح خاص ندارد (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۹). لاریجانی نظر علامه را به رأی جان سرل^۱ درباره حقایق نهادی شبیه می‌کند. سرل معتقد است حقایق عالم منحصر در مادیات و یا حتی مجردات نیست بلکه اموری داریم که با وجود واقعی بودن در قالب وجودات معمولی نمی‌گنجند که بدان‌ها حقایق نهادی می‌گویند مانند ازدواج کردن، وعده دادن، پول و یا حتی افعال گفتاری. از نظر سرل مضمون این نهادها مجموعه قواعدی است که برخی چیزها را امری خاص به شمار می‌آورند مثلاً انشای مضمونی خاص با قصدی خاص را وعده محسوب می‌کنند. (لاریجانی، ۱۳۹۳: ۱۶۰-۱۵۹) این سخن سرل بسیار شبیه به سخن علامه درباره اعتبار ریاست یا مالکیت و... است. اموری که در ظرف وهم پدید می‌آیند اما در عالم واقع منشأ اثر هستند.

۱-۴. اصطلاح‌شناسی واژه اعتباری

اعتباری و حقیقی بر چهار وجه اطلاق می‌شود:

۱. حقیقی به معنای نفس واقعیت خارجی و تحقق عینی، مانند تحقق عینی وجود که اصیل است و اعتباری معنایی است برخلاف آن، مانند ماهیت که در خارج تحقق عینی و اصالت ندارد.
۲. حقیقی به معنای ماهیت موجوده با وجود مستقل و منحا، مانند ماهیات جوهریه که موجودیت مستقل و منحا دارند و اعتباری به معنای ماهیتی که موجودیت مستقل و منحا ندارد، مثل مقوله اضافه که وجودش خارج از طرفین اضافه نیست.
۳. حقیقی، یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجود ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌گردد، مانند همه ماهیات حقیقه و اعتباری مقابلش یعنی آنچه از خارج مأخوذ نمی‌شود، ولی عقل مضطر است که در خارج برای آن اعتبار وجود کند و در قضایای تألیف شده از این گونه امور و عقود که مشتمل بر آن‌اند، صدق، یعنی مطابقت با خارج معتبر است مانند وجود و واحد و نظیر آن‌ها.

1. John Rogers Searle (1932)

۴. حقیقی، یعنی آنچه عقل نظری ناچار است که به تحقق آن اذعان نماید، مانند انسان و مالکیت آن نسبت به قوای خویش و نظیر آن و در مقابل آن، اعتباری یعنی آنچه را که عقل عملی برای نیازمندی انسان در معیشت اجتماعی می‌سازد، مانند عناوین ریاست و مرئوسیت و مالکیت و زوجیت و نظایر این‌ها در سطح زندگی اجتماعی، که عقل نظری برای این‌گونه معانی هیچ‌گونه تحقق و اثری نمی‌بیند، ولی عقل عملی در مستوای معیشت و جامعه برای آن‌ها فرض وجود می‌نماید و بر این موجودات اعتباری آثار مربوطه‌ای را ترتیب می‌نماید. (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۴۳-۱۴۴)

توضیح معنای چهارم: امور اعتباری در این معنا وابسته به تعقل آدمی هستند اما نه به معنای ذهنی و نه به معنای انتزاعی بلکه به این معنا که کسی که در جایگاه معتبر است معنایی مثل ریاست را تعقل می‌کند و آن را اعتبار می‌نماید و این موجب اتصاف کسی در خارج به این سمت می‌شود. آنگاه این صفت در خارج منشأ اثر شده او دستور می‌دهد و دیگران اطاعت می‌کنند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۱۱۴-۱۰۹)

۲-۴. تحلیل قانون بر اساس نظریه اعتبار

از نظر ابن سینا جملات امرونهی، انشائی است. تفسیر آراء وی درباره گزاره‌های کلی با محمول حسن و قبح نیز مورد اختلاف صاحب‌نظران این حوزه است و مسأله این نوشتار نیست، اما علامه تحلیل ویژه‌ای از این جملات دارد که مبتنی بر نظریه بدیع ادراکات اعتباری است و سابقه‌ای در اندیشه حکمای پیشین ندارد. نقطه ثقل خوانش متفاوت علامه از برهان نبوت سینیوی در همین جا است، اما به گمان نویسنده علامه درباره اعتباریات دو نظریه متفاوت عرضه داشته است: نظریه‌ای که در همه آثار ارائه شده و نظریه‌ای که به‌طور خاص در رساله الولا یه بیان گردیده است و به تصریح علامه با دیگر آثارش متفاوت است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۶۲). بر همین اساس دو خوانش متفاوت از برهان نبوت سینیوی شکل می‌گیرد. در ادامه ابتدا به نظریه اعتبار علامه در اصول فلسفه پرداخته می‌شود و سپس خوانشی که علامه بر اساس آن در تفسیر المیزان آورده‌اند مرور خواهد شد. آنگاه آراء متفاوت علامه در رساله الولا یه و خوانش دیگری که بر اساس آن

شکل می‌گیرد عرضه می‌گردد.

۱-۲-۴. ادراکات اعتباری در اصول فلسفه

علامه برای فهم نظریه اعتبار آن را با استعاره و تمثیل ادبی مقایسه می‌کنند. با استفاده از استعاره و تمثیل -به‌عنوان مثال شیر نامیدن جنگجوی شجاع- به یک نتیجه عملی که تهییج احساسات است دست می‌یابیم. البته اگر واقع‌بینانه نظر کنیم هرگز این ترکیبات مطابق با واقع نیستند و در واقع انسان شیر نیست، اما این دروغ شاعرانه اثری واقعی دارد و آن تهییج احساسات و آثار مترتب بر آن است. ظرف این معانی استعاری، وهم است و در خارج مطابقی ندارند. بدین سبب قابل‌تغییر هستند و با تبدل احساسات درونی، دگرگون می‌شوند. این معانی وهمی بر حقیقتی استوار است یعنی هر حد وهمی (شیر) را که به مصداقی (جنگجو) می‌دهیم مصداق واقعی دیگری هم دارد که از آن گرفته شده است (شیر واقعی). می‌توان با ترکیب و تحلیل این معانی وهمی با سبک مجاز از مجاز مجموعه بزرگی از وهمیات ساخت. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۲۸۱-۲۹۱)

طبیعت آدمی نیز احتیاجات ویژه‌ای دارد که به سبب آن‌ها احساسات درونی خاصی در انسان ایجاد می‌شود. این احساسات ادراکات و افکاری در آدمی پدید می‌آورند که در عمل موجب رفع نیاز طبیعی مزبور می‌شوند. این ادراکات تابع عوامل ایجادکننده خود هستند و با از میان رفتن احساس خاص یا رفع نیاز طبیعی مربوطه زائل می‌شوند. بر همین اساس مجموعه بسیار بزرگی از اندیشه‌های اعتباری در انسان شکل می‌گیرد. شاید این پندارها آن‌چنان آدمی را به خود مشغول کنند که او اصلاً به نیازهای طبیعی و تکوینی که در پس پرده این اندیشه‌های اعتباری پاسخ خود را یافته‌اند توجه نکند، ولی طبیعت و تکوین به فعالیت واقعی خود با اقتدار ادامه می‌دهند. بدین ترتیب اندیشه‌های اعتباری واسطه‌ای بین طبیعت آدمی و افعال اختیاری او هستند. پرواضح است که در اینجا اعتباری، به معنای اخص یا اعتباریات عملی است و با اعتباری به معنای اعم که در برابر ماهیات است اشتراک لفظ دارد. اعتبار می‌تواند ثابت یا متغیر باشد. اعتبار ثابت، متکی بر احساسات عمومی لازم‌نوع و تابع طبیعت است و انسان از ساختن این اعتباریات

گزیری ندارد؛ مثل اراده و کراهت مطلق و حب و بغض مطلق؛ اما اعتبار تابع احساسات اشخاص، متغیر است. (طباطبایی، بی تا، ج ۲: ۳۱۴-۲۹۵)

علامه تلاش می کند به ریشه و آغاز پیدایش اعتباریات دست یابد و به دودسته اعتباریات قبل از اجتماع و بعد از اجتماع می رسد. اعتبار وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، متابعت علم، استخدام و اجتماع از اعتبارات قبل از اجتماع هستند. (طباطبایی، بی تا، ج ۲: ۳۱۴-۳۲۶). مطمح نظر ما در این مقاله اعتباریاتی است که در تفسیر برهان نبوت سینوی به کار می آیند یعنی اعتبارات که موجب تشکیل اجتماع می شوند و در زندگی اجتماعی انسان نقش ایفا می کنند. مهم ترین این اعتبارات اعتبار استخدام و اجتماع است. از نظر علامه:

«انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه، سود خود را می خواهد: «اعتبار استخدام» و برای سود خود سود همه را می خواهد: «اعتبار اجتماع» و برای سود همه، عدل اجتماعی را می خواهد: «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم» (طباطبایی، بی تا، ج ۲: ۳۱۹-۳۲۴)»

اصل مالکیت از اعتبارات بعد از اجتماع است و ریشه در همان اختصاص مطلق قبل از اجتماع دارد. در اجتماع انواع اختصاصات پدید می آید و پیچیدگی های فراوانی پیدا کرده منشأ بسیاری از اعتبارات بعدی می گردد و احکام مختلفی بر آن بار می شود. مثل حقوق و امتیازات مختلف. هم چنین به واسطه اعتبار مبادله تقسیمات گوناگون پیدا می شود و معاملات و احکام ...

یکی از اقتضائات غریزه استخدام این است که افرادی که در جوامع ابتدایی توانایی جسمی و ارادی بیشتری داشته اند در استخدام گری پیش می افتاده اند و سایر افراد جامعه را به خدمت می گرفته اند. این افراد از جهت تأثیرگذاری در جامعه نسبتی مانند نسبت سر به بدن را پیدا می کرده اند و از اینجا اعتبار رأس و ریاست جعل شده است. این اعتبار لواحق و تبعات گسترده ای داشته که از مهم ترین آن ها اعتبار امر و نهی است. به حسب واقع اراده هر فرد مرید جز به فعل خودش تعلق نمی گیرد. حال تعلق گرفتن اراده مرید به فعل دیگری اعتباری است که ارتباط مستقیم با اعتبار ریاست دارد و به معنای توسعه

دادن وجود خود و مأمور را جزء اعضای فعاله خود قرار دادن است. همان‌طور که نسبت میان مرید با فعل خودش و جوب تکوینی است نسبت میان مأمور و فعل مربوطه نیز و جوب اعتباری است. اطاعت از قانون نیز بر همین اساس تحلیل می‌شود.

برای جبران به ضعف و جوب اعتباری، اعتبار پاداش و کیفر نیز وضع شده است. اعتبار نهی هم اعتبار عدم تعلق اراده به فعل است. میان شخص منهی و فعل منهی عنه نسبت و جوب ترک یعنی حرمت برقرار می‌شود. به همین ترتیب علامه از چگونگی شکل گرفتن اعتبار اباحه و استحباب و کراهت سخن گفته است. (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۳۳۳-۳۴۱)

بر اساس نظریه اعتبار در اصول فلسفه خوانشی در آثار علامه از برهان نبوت عرضه شده است که در ادامه خواهد آمد.

۲-۲-۴. خوانش مبتنی بر نظریه اعتبار در اصول فلسفه و سایر آثار

انسان خوی استخدام گر دارد.

انسان به سبب خوی استخدام گر خود به استخدام کردن سایر انسان‌ها مبادرت می‌کند. (تشکیل اجتماع)

همه انسان‌ها استخدام گر هستند و این عامل تعارض بین آن‌ها می‌شود.

انسان سود خود را در سود دیگران می‌یابد و به همین سبب از در مسالمت درآمده حقوقی مساوی خود برای دیگران قائل می‌شود. (عدل) (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۱۳۵-۱۲۹) پس قوانینی وضع می‌کند و نگرهبانی بر آن می‌گمارد تا بر حفظ و رعایت آن نظارت کند. طبیعت انسان به تنهایی برای وضع این قوانین کافی نیست زیرا آنچه خودش عامل اختلاف است نمی‌تواند رافع آن باشد.

این قوانین از مبدای خارج از وجود انسان یعنی وحی تأمین می‌شود.

ملاحظه می‌شود که استدلال علامه در اثبات نبوت همان ساختار کلی سینوی را دارد اما در این خوانش خوی استخدام گر آدمی سبب تشکیل اجتماع دانسته شده نه طبیعت مدنی وی و همین خوی، نیاز انسان به قانون الهی و تبعیت از آن را توجیه می‌کند.

چنان که ملاحظه می‌گردد در این تقریر بر اختلاف انسان‌ها و نیاز به قانون‌گذار الهی برای رفع اختلاف تأکید شده است.

البته علامه توضیح می‌دهد که به سبب عقاید متفاوتی که درباره حقیقت عالم و انسان وجود دارد این قوانین مختلف خواهد بود. انسان‌هایی که به مبدأ و معاد غیرمادی برای انسان قائل هستند به نیاز او به قوانینی که سعادت دنیا و آخرت او را توأمان تأمین کند اذعان می‌دارند. او معتقد است که انسان نیازمند قوانینی ناظر به نیازهای حقیقی اوست که نفس وی رفع آن نیازها را می‌طلبد و عقل (نه هوای نفس) هم نافع بودن آن‌ها را تصدیق می‌کند. سعادت انسان هم امری کمالی و تکوینی است که حاصل سیر انسان از نقص به سوی کمال است. قوانین عملی و اعتباری دین واسطه‌ای برای رفع این نقایص و نیل انسان به کمال هستند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۸۸-۲۸۶).

۳-۲-۴. نظریه اعتبار در رساله الولایه و مقایسه آن با سایر آثار

علامه در رساله الولایه در باب اعتباریات به گونه‌ای دیگر سخن گفته است؛ و آنچه در این رساله آمده در سایر آثار نیست. مطالبی که علامه درباره ادراکات اعتباری در مقاله ششم اصول فلسفه به تفصیل بیان کرده است در سایر آثار وی نیز به چشم می‌خورد؛ اما تصریح علامه به تفاوت مطالب این رساله نشان می‌دهد این مطالب بعد از اصول فلسفه نوشته شده و آخرین نظرات علامه درباره اعتباریات است که دلیل کم‌توجهی اندیشمندان به آن برای نگارنده روشن نیست.

به هر روی می‌توان گفت نظریه اعتبار در رساله الولایه در طول نظرات قبلی علامه است یعنی در تعارض با آراء قبلی نیست ولی عمق و گستره بیشتری یافته است و یا در تعارض با نظرات قبلی علامه است و ایشان در بعضی موارد آراء خود را تغییر داده است. داوری در این خصوص مجال دیگری می‌طلبد و ما به‌ناچار در اینجا فقط به تفاوت‌ها در محدوده مسأله این مقاله خواهیم پرداخت.

علامه در آغاز رساله الولایه موجودات را در یک تقسیم اولی فلسفی به موجودات حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. این بیان علامه اختلافی اساسی با بیان وی در سایر آثار

او دارد که ادراکات را به حقیقی و اعتباری منقسم می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۰۸) این تفاوت در مقسم، گستره نظریه اعتبار را از ادراکات، به همه موجودات عالم وسعت می‌بخشد. در تقسیم اول رابطه حقیقت و اعتبار عدم و ملکه است ولی در تقسیم دوم رابطه سلب و ایجاب است.

موجود حقیقی، مطابقی در خارج دارد که فی‌نفسه موجود است، خواه کسی آن را تعقل بکند یا خیر مثل همه جواهر خارجی اما موجود اعتباری، مطابقش در خارج صرفاً به حسب تعقل ماست و اگر آن را تعقل نکنیم موجود نخواهد بود مانند مالکیت. مثلاً در خارج زمین و انسان هستند اما رابطه مالکیت بین آن دو به اعتبار ما ایجاد می‌شود و بدان وابسته است.

در مقایسه رأی علامه در رساله *الولایه* با سایر آثار می‌توان گفت که در رساله *الولایه* رویکرد ایشان هستی‌شناختی و در سایر آثار معرفت‌شناختی است و این دو تعارضی با هم ندارند.

در ادامه علامه به نکته‌ای اشاره می‌کند که آن‌هم با آراء ایشان در *اصول فلسفه* قابل مقایسه است. ایشان تأکید می‌کنند که آنچه آدمی را ملزم به اعتبار می‌کند نیازهای اولی او به اجتماع و مدنیت است. گیاهان و حیوانات در یک نظام طبیعی حقیقی زندگی می‌کنند و آدمی نیز یک زندگی حقیقی دارد و نیازهای حقیقی او در بستر اجتماع برطرف می‌گردند؛ اما این رفع نیاز در فضایی از اعتباریات محقق می‌شود. از نظر علامه این اعتبارات فقط در ظرف زندگی اجتماعی وجود می‌یابند و در عوالمی غیراجتماعی که انسان قبل از دنیا و پس از آن دارد وجود ندارند. (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۷-۲۸)

در رساله *انسان قبل از دنیا* علامه به تفصیل از تقدم وجودی عالم امر بر عالم خلق سخن می‌گوید و در رساله *انسان بعد از دنیا* به عالم برزخ و آخرت می‌پردازد. (طباطبایی، ۱۳۸۹) طبق بیان علامه در رساله *الولایه* نظام اجتماعی تنها در عالم دنیا است و در عالم امر (قبل از دنیا) و عالم برزخ و قیامت (بعد از دنیا) وجود ندارد. به همین ترتیب اعتباریات هم متعلق به دنیا است و در آن عوالم دیگر نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸،

ج ۲: ۲۸؛ اما ابهام در وجود اعتباریات قبل از اجتماع است. مطلبی که علامه به تفصیل در اصول فلسفه بدان پرداخته‌اند. ایشان در آنجا اعتباریات را به اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع تقسیم می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۴-۲۹۵) ولی در رساله الولایه اعتبار را با زندگی اجتماعی ملازم می‌داند.

درباره تلازمی که علامه در اینجا بین زندگی اجتماعی و اعتباریات قائل است می‌توان گفت هر اجتماعی با اعتبار همراه است ولی هر اعتباری لزوماً اعتبار اجتماعی نیست و اعتبار قبل از اجتماع هم وجود دارد. از سو دیگر تنها حیات دنیوی ظرفیت اعتباریات را دارد و عوالم قبل و بعد از دنیا چنین قابلیت را ندارد.

سپس علامه تحلیلی از محتوای شریعت عرضه می‌دارد که در سایر آثار ایشان بی‌سابقه است و بر اساس آن خوانشی متفاوت از برهان نبوت به دست می‌آید. از نظر ایشان دین بیان اعتباری حقایق مربوط به مبدأ و معاد و نیز احکام است پس مانند همه اعتباریات بر حقیقتی تکیه دارد. بیان اعتباری دین ظاهر آن و حقیقتی که این اعتبار متکی به آن است باطن دین را تشکیل می‌دهد. این حقیقت حلقه اتصال عالم قبل از دنیا به عالم پس از آن است و به همین دلیل وجودش اجتناب‌ناپذیر است. اگر تنها به اعتباریات بسنده کنیم این دو عالم حقیقی از هم گسیخته خواهند شد زیرا اعتبار از سنخ معانی وهمی است و نمی‌تواند دو عالم حقیقی را به هم متصل کند، پس لزوماً در پس این اعتبار حقیقتی نهفته است که همان باطن دین است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۸-۲۹).

بدین ترتیب تفاوت اعتبار و حقیقت در رساله الولایه تفاوتی هستی‌شناختی است و بر اساس ظاهر و باطن تبیین می‌شود؛ اما تفاوت اعتبار و حقیقت در سایر آثار تفاوت معرفت‌شناختی است و بر اساس عمل و نظر تبیین می‌شود.

از سوی دیگر شاید بتوان حقیقتی که اعتباریات بر آن تکیه دارد را حقیقتی ذو مراتب دانست و بر اساس آن تفاوت اعتباریات را در رساله الولایه و سایر آثار توضیح داد. علامه در رساله الولایه از حقیقتی سخن می‌گوید که باطن دنیا است و دین با زبان اعتبار از آن سخن می‌گوید. حقیقتی که تنها صاحبان مقام ولایت از آن آگاه هستند؛ اما

در اصول فلسفه از طبیعت آدمی سخن می‌گوید که او را به اعتبار احکام عملی وامی‌دارد تا به غایت خودش برسد. مثلاً قوه غاذیه به غذا نیاز دارد و آدمی را وامی‌دارد نسبت و جویی که بین این قوه و غذا وجود دارد بین آدمی و غذا به صورت اعتباری برقرار کرده به خوردن غذا اقدام کند (طباطبایی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۴-۲۹۵). بدیهی است حقیقتی که چنین اعتباریات بشری متکی بدان است بسیار سطحی‌تر از حقایق مربوط به مبدأ و معاد و احکام دینی است.

۴-۲-۴. خوانش مبتنی بر رساله الولایه

در خوانش رساله الولایه ضرورت دین و نقش بی‌بدیل آن بر مبنای نظریه اعتبار اثبات می‌شود. اعتبارات بشری نمی‌تواند حقیقتی که مبدأ آدمی را به معادش متصل کند تأمین نماید و به همین دلیل انسان را از دین بی‌نیاز نمی‌کند. علامه بر همین اساس به تعریفی متفاوت از ولایت می‌رسد. از نظر او مقام ولایت مقام کسی است که به این حقیقت باطنی عالم آگاه باشد. این آگاهی ذو مراتب است و تفاوتی تشکیکی از ولایت را رقم می‌زند که عالی‌ترین مرتبه آن متعلق به انبیاء و ائمه ع است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۴۸). بدین ترتیب علامه تفسیری بدیع از ولایت ارائه می‌کند و با خوانشی نوین از برهان نبوت، ولایت عامه را اثبات می‌کند. پرواضح است که این خوانش کاستی‌های برهان حکمای پیشین را ندارد؛ زیرا از اساس ناظر به نیاز انسان به قانونی است که مبتنی بر حقیقت عالم است و دنیای آدمی را به عالم قبل و بعد از خود وصل می‌کند و چنین قانونی با قوانین ساخته بشر قابل مقایسه نیست و رقیبی ندارد. این خوانش به‌اجمال چنین است:

موجودات یا حقیقی هستند یا اعتباری.

اعتباریات به حقایق تکوینی متکی هستند.

ساحت قبل از دنیا و ساحت پس از دنیا عوالمی حقیقی هستند.

آدمی نیازمند سیری حقیقی از مبدأ عالم به سوی منتهای آن است.

این سیر در ظرف زندگی اجتماعی رخ می‌دهد.^۱
زندگی اجتماعی انسان در بستری از اعتباریات تحقق می‌یابد.
معارف و احکام دین، اعتباریاتی مبتنی بر حقیقت هستند.
این حقایق باطن دین و بیان اعتباری آن‌ها ظاهر دین را تشکیل می‌دهد.
حقایق باطنی دین حلقه اتصال ساحت قبل از دنیا به ساحت پس از دنیا هستند.
(اعتبار وهمی است و نمی‌تواند دو عالم حقیقی را به هم وصل کند).
تنها انسان صاحب ولایت از حقایقی که در پس پرده اعتباریات وجود دارد آگاه
است و اعتباریاتی مبتنی بر آن‌ها عرضه می‌کند.

نتیجه‌گیری

بر اساس مطالب پیش‌گفته نظریه اعتبار علامه طباطبایی به دو صورت در رساله الولایه و سایر آثار علامه طرح شده است. به گمان مؤلف این دو صورت رابطه طولی با یکدیگر دارند و علامه نظریه اعتبار را به شیوه‌ای ژرف‌تر و تعمیمی گسترده‌تر در رساله الولایه مطرح کرده است. بر همین اساس دو خوانش از برهان سینیوی قابل‌برداشت است که یکی از دیگری قوی‌تر و ژرف‌تر است.

در خوانش اول علامه سبب روی آوردن انسان به زندگی اجتماعی و ضرورت قانون‌گذاری الهی را خوی استخدام‌گر آدمی دانست و ماهیت قانون را بر اساس نظریه اعتبار تحلیل کرد. در این خوانش علامه تفاوت اساسی با سایر حکمای مسلمان نداشت. او ساختار برهان سینیوی را حفظ کرد و فقط تلاش کرد آن را با مبانی خود توضیح دهد. در این خوانش تکیه بر خوی استخدام‌گر انسان و اختلاف ناشی از آن است و ضرورت قانون‌گذار غیر بشری هم بر همان اساس توجیه شد هرچند در توضیح این استدلال به

۱. تأکید علامه بر سیر استکمالی انسان در ظرف اجتماع این پرسش را پیش می‌آورد که موضع علامه درباره شرایط مفروض حی ابن یقظان ابن طفیل چیست؟ آیا اگر در شرایطی فرضی انسانی به تنهایی پدید آید و عمر خود را در تنهایی سپری کند استکمال او به‌عنوان یک انسان و نقش دین در این سیر چگونه قابل‌تحلیل است. نگارنده در این مورد چیزی در آثار علامه نیافته است.

نقش دین به عنوان قانونی که تضمین کننده سعادت دنیا و آخرت انسان است نیز پرداخته شد ولی اگر این توضیح هم نمی آمد استدلال تام بود.

در این خوانش طبع مدنی انسان پیش فرض گرفته شد و نیاز انسان اجتماعی به وضع اعتباریات مورد تأکید قرار گرفت. در سطح زندگی دنیوی و طبیعی اعتباریات بشری می تواند نیاز انسان را برطرف کند اما به سبب این که انسان از مبدأی الهی به سوی منتهایی الهی سیر می کند باید حقیقتی این دو مرحله حقیقی را به هم متصل کنند. دین بیان اعتباری این حقیقت است. انسان با پذیرفتن شبکه اعتباری شریعت (ظاهر دین) از حقیقت نهفته در آن (باطن دین) بهره می برد و از مبدأ به سوی معاد ره می سپرد. انسان صاحب مقام ولایت می تواند از این حقیقت آگاه گردد. تنها اوست که می تواند این حقیقت را به زبان اعتبار بیان کند و تنها این شریعت اعتباری است که می تواند انسان را به حقیقت عالم آخرت برساند. این خوانش حداقل دو ویژگی دارد: معرفی شریعت به عنوان اعتباریات مبتنی بر حقیقت عالم و معرفی مقام ولایت به عنوان جایگاهی بی بدیل در ادراک حقیقت عالم و عرضه اعتباریات مبتنی بر آن.

ملاحظه می شود که علامه در این خوانش فاصله قابل توجهی با بیان سنتی این استدلال پیدا می کند و تحلیلی عرضه می دارد که می تواند نقطه عطفی در خوانش این استدلال محسوب شود.

منابع

- آملی لاریجانی، صادق. (۱۳۹۴). *فلسفه علم اصول*، جلد پنجم (علم اصول و نظریه اعتبار). قم: مدرسه علمیه ولی عصر (عج)، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ ق. الف). *الشفاء (الالهیات)*. به تحقیق سعید زاید ج ۲. قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ -
- _____ (۱۴۰۴ ق. ب). *الشفاء (الطبیعیات)*. به تحقیق سعید زاید ج ۲. قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ -
- _____ (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*. مقدمه و تصحیح از محمد تقی دانش پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۲۶). *تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعیات*. قاهره: دار العرب، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۵). *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*. شرح خواجه نصیرالدین طوسی. قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- ابن کمونه. (۱۴۰۲ ق.). *الجدید فی الحکمه*. مقدمه و تحقیق و تعلیق از حمید مرعید الکیسی. بغداد: جامعه بغداد، چاپ -
- ارسطو. (۱۳۴۹). *سیاست*. ترجمه حمید عنایت. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ دوم.
- افلاطون. (۱۳۶۰). *جمهور*. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ -
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). *تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی*. تحقیق و تدوین حمیدرضا ابراهیمی. ۲ ج. قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ ق.). *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبيعیات*. قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. رساله پرتو



- نامه. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شیرازی، صدرالمدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
 - طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۹). *انسان از آغاز تا انجام*. ترجمه و تعلیقات صادق لاریجانی. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ سوم.
 - _____، (بی تا). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری. ج ۲. تهران: شرکت افست.
 - _____، (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم). چاپ پنجم.
 - _____، (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل (رساله الولایه)*. ج ۲. به کوشش هادی خسروشاهی. قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
 - _____، (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل (رساله‌ای در علم)*. ج ۲. قم: موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم). چاپ اول.
 - طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵ ق.). *تلخیص المحصل*. بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
 - فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ م.). *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*. مقدمه و شرح و تعلیق از علی بو ملحم بیروت: مکتب الهلال، چاپ اول.
 - فارابی، ابونصر. (۱۳۴۵ ق.). *تحصیل السعاده*. حیدرآباد دکن: مطبعه مجلس، دائره المعارف العثمانیه. چاپ -
 - قراملکی، احد فرامرز، سلمان ماهینی، سکینه. (۱۳۸۸). *نبوت (شرح جامع تجرید الاعتقاد-۲)*. تهران: مرکز تحقیقات دانشگاه امام صادق ع واحد خواهران- نشر اشکان، چاپ اول.
 - کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). *تاریخ فلسفه - جلد یکم - یونان و روم*. ترجمه سید

جلال‌الدین مجتبیوی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم.

- مطهری، مرتضی، (بی تا). مجموعه آثار (نقدی بر مارکسیسم)، ج ۱۳، تهران: صدرا، چاپ -

- نرم‌افزار مجموعه آثار علامه طباطبایی قدس سره، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).

- نرم‌افزار مجموعه آثار شهید مطهری (ره)، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).