

دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی^۱

روح‌الله مدامی^۲

موسی ملایری^۳

چکیده

گو این که علامه طباطبایی نظریه اعتباریات را نخست با این هدف طراحی نمود که از هویت عقلانی بخشی از دانش بشر دفاع نموده و تثبیت نماید که دانش بشر یکسره منبعث از نحوه معیشت او نیست. ولی این نظریه به سرعت آثارش را در قلمرو فلسفه اخلاق نشان داد. و اخیراً تلاشهایی برای تأسیس فلسفه فرهنگ با اتکا بر ظرفیت‌های نظریه اعتبارات به عمل آمده است. اما این مقاله به خوانش نظریه اعتباریات از منظر حکمت مدنی پرداخته است. و بر آنست که نظریه مذکور میتواند همچون مبنایی نظری، به تقویت حکمت مدنی (فلسفه سیاسی) حکیمان ما بیانجامد و زمینه ساز نظریه ای عمیق در حوزه همزیستی جوامع و صلح جهانی گردد. نظریه مذکور با اعتباری خواندن اخلاق، فرهنگ و زبان دین، مبنای مهمی را برای کاستن از کشمکشهای فرهنگی و مناقشات مذهبی پایه گذاری می کند. در این مطالعه صلح و همزیستی جهانی نه بعنوان توصیه و موعظه اخلاقی؛ بلکه بعنوان یک ضرورت برآمده از ژرفای معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و حکمت مدنی، مطالعه می شود.

کلید واژه‌ها: نظریه اعتباریات، صلح جهانی، حکمت مدنی، فلسفه سیاسی، علامه طباطبایی

۱- این مقاله مستخرج از رساله دکتری بوده و مورد حمایت دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی می‌باشد.

۲- دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. r.modami@yahoo.com

۳- دانشیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی. (نویسنده مسئول) malayeri50@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۳/۱۳ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۷/۲۳

مقدمه

حکمت مدنی تعاریف بسیاری دارد اما جامعترین آنها تعریف تهانوی در کشف است او میگوید: «سیاست مدنی از اقسام حکمت عملی است که حکمت سیاسی، علم سیاست، سیاست ملک یا حکمت مدنی نیز نامیده می‌شود. دانشی است که به انواع ریاسات، سیاسات و اجتماعات مدنی و احوال آنها می‌پردازد. موضوعش مراتب مدنیت و احکام آن، اجتماعات فاضل و غیر فاضل و علل بقا و زوال هریک از آنهاست» (تهانوی، ۱۹۹۶، ۱/ ۵۱). (بیروت مکتبه الناشرین) حکمت مدنی را میتوان نیای دانشی دانست که امروز فلسفه سیاسی خوانده میشود.

اشتراوس در تعریف فلسفه سیاسی می‌گوید: «فلسفه سیاسی کوششی است برای فهم امور سیاسی» (اشتراوس، ۱۳۹۱، ۸). مقصود او از امور سیاسی مفاهیمی است مثل؛ حاکمیت، قدرت، مشروعیت، عدالت، صلح، جنگ و ...

بی‌شک دو پدیده جنگ و صلح از موضوعاتی است که در حوزه حکمت مدنی یا سیاست مدنی قرار می‌گیرند. پیشینیان ما از مسئله جنگ و صلح گاه در علم اخلاق سخن گفته‌اند، و نشان داده‌اند که چگونه به هنگام جنگ یا صلح باید از اصول اخلاق تبعیت کرد. و گاه در علم فقه از احکام شرعی این دو، و روایی یا ناروایی جهاد ابتدایی سخن رانده‌اند؛ اما تا آن جا که ما می‌دانیم فیلسوفان مسلمان پیش از علامه طباطبایی نه در مساله جنگ و صلح تأمل فلسفی کرده‌اند و نه مبانی و تمهیدات چنین تأملی را فراهم آورده‌اند. به گونه‌ای که میتوان گفت نظریه‌ای در این خصوص از دل فلسفه آنها نمی‌جوشد. البته روشن است که جنگ و صلح علل و عوامل متعدد دارند. این مقاله در باب جنگ و صلحی سخن خواهد گفت که به دلایل و انگیزه‌های فرهنگی، مذهبی و یا اخلاقی پدید آیند. پرسش اساسی این مقاله این است که آیا از منظر نظریه اعتباریات می‌توان با نگاهی ژرف‌تر در مسئله جنگ و صلح نگرست و به تأمل فلسفی پرداخت؟

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی ۴۷

انگاره‌ای که این مقاله از آن دفاع خواهد کرد این است که این نظریه با اعتباری دانستن اخلاق، فرهنگ و زبان دین، زمینه مساعدی را برای این تأمل فلسفی فراهم می‌آورد. مدعای این مقاله در همین حد است.

اما در نگاهی کلان‌تر که محتاج بررسی گسترده‌تر خواهد بود و از قلمرو این مقاله خارج است، شاید این ادعا گزاره نباشد که نظریه اعتباریات می‌تواند زمینه تاسیس حکمت مدنی نوینی گردد که خاستگاهش، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق علامه طباطبایی باشد. و در ارتباط وثیق با سایر اندیشه‌های فلسفی این حکیم باشد.

وجه نوآوری این مقاله، خوانش نظریه اعتباریات در زمینه حکمت مدنی و جستجو از تاثیر این نظریه در همزیستی و صلح جهانی است، و تا آن جا که نگارندگان اطلاع دارند، چنین خوانشی از نظریه اعتباریات صورت نگرفته است. با این حال بازخوانی نظریه اعتباریات در راستای فلسفه فرهنگ در کتاب «علامه طباطبایی و فلسفه فرهنگ» الهام‌بخش نویسندگان بوده است.

اکنون پس از این مقدمه، بدنه مقاله در چهار بخش ارائه می‌شود.

نخست به معرفی نظریه اعتباریات می‌پردازیم. و در این معرفی به بخش‌هایی از نظریه تأکید خواهد شد که در راستای هدف مقاله است. سپس به لوازم نظریه اعتباریات در سه قلمرو دین، فرهنگ و اخلاق می‌پردازیم و در هر مورد نشان خواهیم داد که تأثیر نظریه اعتباریات در آنها چگونه است و از این رهگذر چه دلالت‌ها و پیوندهایی با مسئله صلح حاصل خواهد شد. اکنون متن مقاله:

۱ - ۱ - چستی نظریه اعتباریات

گام اول برای شناختن نظریه علوم اعتباری پذیرش تقسیمی است که براساس آن علوم، در سه دسته: حقیقی، انتزاعی و اعتباری جای می‌گیرند. بخشی از این تقسیم سابقه‌ای کهن دارد و دانشمندان متعددی نسبت به آن متفطن بوده‌اند. علی‌الخصوص سهروردی نسبت تقسیم علوم به

حقیقی و انتزاعی عنایت ویژه داشته است. اما باید دید معنی این تقسیم نزد پیشینیان به چه صورت بوده است و سهم علامه طباطبایی در آن چیست؟

پیشینیان آگاه بودند که دسته‌ای از علوم که می‌توان آنها را علوم حقیقی خواند دانش‌هایی واقع‌نما هستند. این دانش‌ها چه تصور باشند و چه تصدیق، مصداق عینی و مابه‌ازاء خارجی دارند. مفهوم آب مفهومی است که از واقع حکایت می‌کند و مصداق عینی دارد. و این گزاره که آب سیال است نیز گزاره‌ای حاکی از واقع است. چه انسانی باشد که مفهوم آب را تصور کند، چه نباشد، در هر صورت آب یک حقیقت عینی است. و نیز سیالیت وصف عینی آب است، خواه ما آن را در قالب گزاره آب سیال است، تصدیق کنیم یا نکنیم. در هر صورت این امور مابه‌ازاء عینی دارند و حق آن است که آنها را ادراک حقیقی بدانیم.

دسته‌ای دیگر از دانش‌های تصویری یا تصدیقی، مصداق عینی و به عبارت دیگر مابه‌ازاء خارجی ندارند؛ لذا به موجودی از موجودات جهان اشاره نمی‌کنند؛ اما در عین حال از موجودات عینی انتزاع می‌شوند. و به تعبیر دیگر منشأ انتزاع عینی دارند. همانند مفهوم امکان که از ماسوی‌الله انتزاع می‌شود و حاکی از ضروری نبودن وجود آنهاست. «سلب ضرورت»، موجودی از موجودات جهان نیست؛ اما وصفی است که وابسته به ادراک انسان نیز نمی‌باشد. خواه ما چنین مفهومی را بشناسیم یا نشناسیم، برای اتصاف موجودات به آن اراده کنیم یا نکنیم، در هر صورت برخی موجودات «ضروری‌الوجود» نیستند. پیشینیان گاه این مفاهیم را اعتباری می‌خواندند؛ اما بهتر است برای تمایز این دسته از دسته سومی که از آن سخن خواهیم گفت چنین دانش‌هایی را انتزاعی بدانیم.

گروهی از دانش‌های تصویری و تصدیقی (دسته سوم)، نه از قبیل علوم حقیقی‌اند و نه از قبیل علوم انتزاعی. علامه طباطبایی این دسته از دانش‌ها را علوم اعتباری (به معنی الاخص) می‌خواند. ویژگی این دانش‌ها این است که:

الف) بر خلاف علوم حقیقی مصداق عینی و به بیان دیگر مابه‌ازاء عینی ندارند؛ لذا به

موجودی از موجودات جهان اشاره نمی‌کنند.

ب) برخلاف علوم انتزاعی منشأ انتزاع عینی نیز ندارند.

ج) در نتیجه بطور کامل، ساخته و پرداخته ذهن فاعل شناسا هستند.

و به تعبیر علامه "چنین علمی لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده است." (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲/۱۸۴). به نحوی که اگر فاعل شناسا به خلق و وضع آنها پرداخت، موجودند و اگر به انشاء آنها پرداخت، موجود نیستند. لذا در وصف آنها می‌نویسند: «امور اعتباری در ظرف توهم مطابقت دارد نه ظرف خارج، زاییده احساس است و لذا دوام و بقای آنها مبتنی بر دوام و بقای احساسات می‌باشد.» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲/۱۴۹).

بدین ترتیب با سه دسته علوم: حقیقی، انتزاعی و اعتباری آشنا شدیم. چنان که گفته شد، پیشینیان تمایز علوم انتزاعی از حقیقی را دریافته بودند. و گاه به جای «انتزاعی» تعبیر «اعتباری» را به کار می‌بردند. اما تشخیص دسته سوم و تمایز نهادن میان آن و دو دسته قبل کاری است که استاد علامه طباطبایی حکیم و اصولی نامبردار مرحوم محمدحسین غروی اصفهانی به آن راه برده است. (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱/۱۰۷). و پس از او شاگرد برجسته‌اش این ایده را بسط داده و لوازم و نتایج مهمی از آن استنباط کرده است.

علامه به پیروی از قدما، علوم انتزاعی را نیز اعتباری می‌نامد. سپس برای تمایز نهادن این قسم از اعتباری و قسم سوم، از دو اصطلاح اعتباری به معنی ااعم - که مساوی با علوم انتزاعی است - و اعتباری به معنی الاخص یا اعتباریات عملی بهره می‌برد. ایشان می‌نویسند: «اعتباریات به دو قسم منقسم می‌باشند:

۱- اعتباریات مقابل ماهیات که آنها را اعتباریات بالمعنی ااعم نیز می‌گوییم.

۲- اعتباریاتی که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان، یا هر موجود زنده است و آنها را اعتباریات

بالمعنی الاخص و اعتباریات عملی می‌نامیم.» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲/۱۸۴).

ما در این مقاله برای سهولت کار اعتباریات به معنی ااعم را علوم انتزاعی نامیدیم؛ لذا از این

پس به جای «اعتباریات بالمعنی الاخص» فقط از تعبیر اعتباری یا اعتباریات بهره خواهیم برد.

۲ - ۱ - ثمره علوم اعتباری

اکنون این پرسش قابل طرح است که اگر علوم اعتباری صرفاً به جعل و وضع وابسته‌اند، انگیزه انشاء و وضع آنها چیست؟ چرا انسان یا موجوداتی دیگر به وضع و بر ساختن چنین دانش‌هایی اقدام می‌کنند؟ علامه در نوشته‌های خود این جنبه از بحث را به قصد پاسخگویی به کسانی که مطلق دانش انسانی را تابع عواطف، احساسات و احتیاجات او دانسته‌اند، برجسته می‌کند. ایشان وابستگی علوم حقیقی و انتزاعی به عواطف و احتیاجات را نمی‌پذیرند؛ اما اذعان می‌کنند که علوم اعتباری یکسره تابع احساسات و حاجات‌اند. استاد مطهری در تعلیقه‌هایش بر مقاله ادراکات اعتباری می‌نویسد: بررسی نسبت علوم انسان با اصل انطباق با محیط و احتیاجات، مسأله بی‌سابقه‌ای است که در این مقاله مطرح شده است (مطهری، ۱۳۳۳، ۲/ ۱۴۹).

لذا علامه با عبارات متعدد و مکرر به تأثیر حاجات و عواطف بر انشاء و جعل ادراکات اعتباری تأکید می‌کند، در موضعی می‌نویسد: «باید اذعان نمود به این که ممکن است انسان یا هر موجود زنده‌ی دیگر به اندازه شعور غریزی خود، در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک رشته احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش می‌باشد، یک رشته افکاری بسازد که بستگی خاص به احساسات مزبور داشته و به عنوان نتیجه و غایت احتیاجات نامبرده را رفع نماید» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲/ ۱۵).

همچنین در تعلیقه‌های مقاله اعتباریات آمده است: «ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد. و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد (مطهری، ۱۳۳۳، ۲/ ۱۵۵). علامه در جایی دیگر گامی فراتر گذاشته، و بر این نکته انگشت نهاده که علوم حقیقی فی حد نفسه راهنمای عمل و اسباب رفع حاجت نیستند؛ لذا می‌نویسند: «علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان و سایر حیوانات است، علم اعتباری است و نه علم حقیقی» (طباطبایی،

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی ۵۱

۱۳۳۳، ۲ / ۱۵۱). چرا که علم حقیقی شناخت موجود است آن گونه که هست؛ لذا در چنین علمی دلالت و نشانه و توصیه‌ای برای عمل یافت نمی‌شود.

اقدام و عمل وقتی میسر می‌گردد که پس از شناخت هست‌ها، به نیازها و حاجات خویش توجه نماییم. و با اعتبار مفاهیمی چون، ظلم، عدل، شایسته، ناشایست، وظیفه و تکلیف، نحوه عمل خویش را تعیین بخشیم. علامه مفید بودن را وصف تمامی علوم اعتباری می‌داند؛ زیرا چنین دانش‌هایی از واقع حکایت نمی‌کنند؛ لذا اگر مفید و ثمربخش نباشد به کلی لغو و بی‌اثر خواهند بود. ایشان می‌نویسند:

«این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی را فرض کنیم که اثر خارجی نداشته باشد، و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی - لغو و بی‌اثر - خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲ / ۱۴۹).

۳ - ۱ - اتکاء اعتباریات بر حقایق

اکنون به وصفی دیگر از اوصاف علوم اعتباری می‌پردازیم. حکیم ما در کنار تأکید بر این که اعتباریات ساخته و پرداخته قوای ذهنی هستند و مابه‌ازاء یا منشأ انتزاعی خارجی ندارند، بر این نکته نیز تأکید می‌ورزد که مفاهیم اعتباری بر حقایق تکیه دارند و به تعبیر علامه طباطبایی: «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲ / ۱۵۱).

حال پرسش آن است که اولاً مقصود از اتکاء علوم اعتباری بر علوم حقیقی چیست؟ ثانیاً آیا اتکاء اعتباریات بر حقایق با مابه‌ازاء نداشتن آنها سازگار است؟ ثالثاً این بحث به چه منظوری طرح شده و چه مشکلی را می‌گشاید؟

مقصود حکیم ما از اتکاء اعتباریات بر حقایق آن است که، مفاهیم اعتباری اگر چه جعل و اختراع ذهن هستند؛ اما این جعل کاملاً از واقع منفصل نیست. اگر ما انسانی را شیر می‌شماریم و بدینوسیله از شجاعت او ستایش می‌کنیم، اگر چه وصف شیر را برای توصیف یک انسان

اعتبار کرده‌ایم؛ اما این وصف کاملاً جعل و ساخته ما نیست؛ چرا که مفهوم «شیر» مصداق حقیقی‌ای نیز دارد و ما این مفهوم را از آنجا عاریت گرفته و در جایی دیگر مصرف می‌کنیم. و به تعبیر علامه: «حد چیزی را به چیز دیگر می‌دهیم» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲/ ۱۴۹).

در موضعی دیگر می‌نویسند، انسان درکی از آب و درکی از تشنگی خویش دارد، این دو دانش، دانش‌های حقیقی‌اند. اکنون اگر بین آب و رفع تشنگی ارتباط برقرار می‌کند و چنین اعتبار می‌کند که «باید» برای رفع تشنگی آب بنوشم، مفهوم «باید» در اینجا یک اعتبار و راهنمای عمل است. اما بر دو ادراک حقیقی، یکی آب و دیگری عطش وابسته و بر آنها استوار است (همو، ۱۴۹). چنانکه ملاحظه شد، در دو مثال بالا اتکاء اعتبار بر حقیقت به دو معنی بیان شد. در مثال اول بدین معنی است که مفهوم اعتبار شده، مصداقی حقیقی نیز دارد. و در مثال دوم به این معنی است که مفهوم اعتبار شده بین دو حقیقت پیوند می‌دهد و ما را از یکی به دیگری می‌رساند. با این توضیحات و مثال‌ها، سر مطلب روشن می‌شود، که چرا علامه بر اتکاء اعتباریات بر حقایق تأکید می‌کند. توضیح این‌که، پیشتر (در ۲-۱) بیان شد که ثمره اعتباریات رفع نیاز و برآوردن حاجات و نشان دادن مسیر عمل است. و روشن است که حاجات و نیازهای ما در نهایت با عالم تکوین که عالم حقایق است رفع می‌شود، و اعتباریات به مثابه ابزارهایی هستند که زمینه بهره‌وری ما را از حقایق فراهم می‌کنند. اکنون اگر این ابزارها گسسته از حقایق باشند و با حقایق پیوندی برقرار نکنند، و تنها نتیجه بازیگوشی قوای ذهنی انسان باشند، ثمربخش نخواهند بود و نقش خویش را ایفا نخواهند کرد. گویی اعتباریات به منزله پلی هستند که ما را از یک سوی رود به سوی دیگر می‌برند. اگر چنین است، پل باید با هر دو سوی رود پیوند داشته باشد و برای گذر از سویی به سوی دیگر مناسب و مهیا باشد، والا مفید و کارآمد نخواهد بود.

از همینجا سر تأکید علامه بر لزوم اتکاء اعتبار بر حقیقت آشکار می‌شود. به نظر می‌رسد این اصل دست کم دو فایده داشته باشد: یکی آنکه دانش‌های اعتباری مثل فقه و اخلاق و ... در

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی ۵۳

صورتی کارآمدند که متصل به حقایق باشند. ثانیاً گویی ایشان در اینجا این دغدغه را دارند که پیشاپیش اشکال نسبیّت محض علوم اعتباری را چاره کنند؛ لذا چنانکه خواهیم گفت اگر مبنایی برای تقویت حکمت مدنی بدست آید، یا نظریه ای برای صلح از دل اعتبارات استخراج شود، پایگاهی در حقیقت خواهد داشت.

۴ - ۱ - نفی ارتباط منطقی میان اعتبار و حقیقت

در بند پیش بر این نکته تأکید شد که اعتباریات با حقایق پیوند دارند؛ اما حکیم ما تأکید می کند و هشدار می دهد مبدا این پیوند را پیوندی تولیدی (= ضروری) و منطقی بدانیم. این مطلب نکته ای نفیس و ارزشمند است و چنان که خواهد آمد در راستای هدف این مقاله - یعنی خوانش اعتباریات در راستای صلح جهانی - بسیار کارآمد و ثمربخش است.

علامه در معرفی این خصیصه علوم اعتباری می نویسد:

«این ادراکات و معانی چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند.» (همو، ۱۵۴).

استاد مطهری در شرح این مطلب می گوید: بر عالم حقایق و بالتبع بر منظومه ادراکات حقیقی، قواعد عقلی حکمفرماست قواعدی عقلی مثل: استحاله تقدم شی بر نفس، ترجیح بلا مرجح، ضرورت علی و معلولی، امتناع تسلسل و امتناع تناقض و امثال اینها، یکسره بر قلمرو ادراکات حقیقی سیطره دارند؛ اما در عالم اعتبار، چنین اصولی حکمفرما نیست. نه میان دو مفهوم اعتباری و نه میان یک مفهوم حقیقی و یک مفهوم اعتباری چنین قواعدی حکومت نمی کند (مطهری، ۱۳۳۳، ۲/ ۱۵۵). و بدین ترتیب عالم اعتبارات عالم برهان و استدلال منطقی نیست، زیرا به قواعد منطقی، تن در نمیدهد.

لذا در موضعی واحد، برای رفع نیازی واحد ممکن است راه های مختلف و گونه های مختلفی از اعتبار مقدور باشد. این مطلب مبنای معرفت شناختی مناسبی را برای قبول تکثر در

شیوه‌ها و الگوهای عمل فراهم می‌کند. و نشان می‌دهد که شرایع، فرهنگ‌ها و الگوهای اخلاقی متعدد و مغایر، در عین مغایرت، همه اعتباراتی مفید و ثمربخشند.

۵ - ۱ - اعتباریات ثابت و اعتباریات متغیر

آن چه در بندهای پیش مبنی بر تبعیت اعتباریات از نحوه معیشت، نیازها و احساسات گفته شد ممکن است موهم این معنی باشد که در عالم اعتبارات امر ثابتی نیست. و مفاهیم اعتباری یکسره در حال تغییر و تجدد هستند. در این صورت آیا مفاهیمی مانند قبح ظلم و نیکی عدالت و امثال آنها نیز ثابت ندارند؟ پاسخ حکیم ما به این پرسش منفی است؛ به همین منظور اعتباریات را به دو دسته تقسیم می‌کند: (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲ / ۱۹۱).

الف) اعتبارات عمومی، ثابت و تغییرناپذیر، همانند اعتبار حسن عدل و قبح ظلم. این اعتبارات گویی پیوندی با فطرت عام بشر دارند. و از لوازم نوع بشرند؛ لذا همیشه، در همه جا، و نزد همه یکسانند. و به مثابه بنیاد الگوهای عام و پیمان‌های فراگیر بشر تلقی می‌شوند، گویی علامه همین دسته از اعتبارات را در تقسیمی دیگر، اعتبارات قبل از اجتماع می‌خواند (مصلح، ۱۳۹۲، ۲۷).

ب) اعتبارات خصوصی و قابل تغییر، همانند زشتی و زیبایی، آنگاه که یک شخص زمانی رفتاری را زشت و در موقعیت دیگر آن را زیبا تلقی می‌کند و یا فعلی در زمانی مطلوب و مستحب و در زمانی دیگر مکروه است.

تا اینجا سعی کردیم تقریری مختصر از نظریه اعتباریات عرضه کنیم. از این پس در چند بخش نشان خواهیم داد که چگونه این نظریه اندیشه علامه را به این جانب سوق می‌دهد که زبان دین را اعتباری بداند و از این رهگذر بر مناقشات مذهبی، یکسره خط بطلان بکشد.

۱ - ۲ - اعتباریت در زبان دین

به نظر می‌رسد کسی در این مسأله شبهه ندارد که یکی از مهم‌ترین علل مناقشات و کشمکش‌ها، ادیان و مذاهب بوده‌اند. مؤمنان به دین خود دل می‌سپارند، اندیشه‌ها، عقاید،

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی ۵۵

سلیقه‌ها و سبک زندگی خود را از دین خود اخذ می‌کنند. از سوی دیگر می‌دانیم که ادیان همه، انحصارگرا هستند هیچ دینی دیگر را در حد خود ندانسته و نمی‌پذیرد. از نظر هر دینی، ادیان دیگر یا به کلی باطلند و یا دست کم ناقصند. و در اینجاست که همین خصیصه غالباً به پیروان هر دین تسری می‌کند. آنها نیز غیر هم‌کیشان خود را یا قاصر می‌دانند و یا باطل. و این رویه خود آغاز مناقشات و جنگ‌افروزی است. اکنون باید دید نظریه اعتباریات برای رفع این تعارض‌ها چه دلالت‌هایی دارد؟

علامه طباطبایی، در رساله الولایه، که رساله‌ای است عرفانی، بهره‌برداری مهمی از نظریه اعتباریات کرده است. ایشان در مدخل این رساله که به مثابه مقدمه و اساسی برای مطالب رساله است، زبان دین را زبانی اعتباری می‌داند و می‌نویسد: «هر آن چه دین در مقام شرح و بیان برآمده است، خواه معارف مربوط به مبدأ هستی و عالم آخرت، و خواه آن چه به حوزه احکام مربوط می‌شود تماماً به زبان اعتبار بیان شده است» (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۲۳).

اولاً چنان که دیده می‌شود در این عبارت زبان دین به تمامه زبانی اعتباری تلقی شده است. ثانیاً با تأمل در سیاق متن مورد بحث، جای شبهه و شک باقی نمی‌ماند که مقصود از «اعتبار» در این متن، عیناً همان معنای اعتبار در مقاله ششم اصول فلسفه است. و ما پیشتر (در بند ۱-۱ تا ۵-۱) به شرح و تفسیر آن پرداختیم. در اینجا برای یادآوری یکی از تعاریف اعتبار را مجدداً ذکر می‌کنیم. براساس این تعریف: «ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد» (مطهری، ۱۳۳۳، ۲/۱۴۹). اکنون که تعریف اعتبار را به خاطر آوردیم جای این پرسش است که مفهوم اعتباری بودن زبان دین چیست؟ و به چه معنایی همه محتوای قرآن کریم حتی معارف آن اعتباری است. متن علامه بسیار مختصر است و خود این معنا را بسط نمیدهد. اما میتوان به کمک سیاق رساله و شرح آن دلالت‌هایی برای درک مطلب بدست آورد.

۲-۲- مفهوم اعتبار در زبان دین

لازم است برای درک اعتباری بودن زبان دین ابتدا گزاره‌های دینی را به لحاظ محتوی و مضمون به دو قسم تقسیم کنیم: دسته‌ای از گزاره‌ها به احکام (عملی و اخلاقی) مربوط می‌شوند و دسته دیگر به معارف و عقاید. این تقسیم از آن جهت لازم است که گویی معنای اعتبار در هر یک از دو قسم مذکور یکسان نیست. دعوی اعتبار در هر یک بیان مخصوص به خود را طلب می‌کند، و نتایج مخصوص به خود را دارد.

در قلمرو احکام عملی و اخلاقی، ادعای اعتبار در زبان دین مقبول، و بیان آن آسان است. اولاً تمامی اعمال عبادی مثل صوم، صلوئه، حج، جهاد، خمس، زکات و امثال آنها همه مفاهیمی وضعی، قراردادی و اعتباری‌اند، و تماماً به اعتبار شارع وضع شده و تعیین یافته‌اند. مثلاً اگر چه از نماز گزار رفتاری سر می‌زند، و این رفتار یک امر خارجی و حقیقی است، اما مجموعه این حرکات و سکنتات را نماز دانستن و به آن وصف و خوب یا استحباب بخشیدن، کاملاً به میل و اختیار شارع است. و به محض آن که این اعتبار را ملغی کند، هرگز آن حرکات و سکنتات را نماز نمی‌خوانیم (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱/ ۱۲۰).

از سوی دیگر مفاهیم پنجگانه و بنیادین: واجب، مستحب، مکروه، حرام و مباح که بر اساس آنها اعمال، اعتبار شرعی پیدا می‌کنند و به پنج قسم تقسیم می‌شوند، یکسره مفاهیمی اعتباری و وضعی‌اند. به نحوی که اگر اعتبار شارع نباشد هیچ فعلی متصف به هیچ یک از این مفاهیم نمی‌شد.

به همین قیاس مفاهیم اخلاقی نیز همین وضعیت را دارند. مفاهیمی مثل: عدل، ظلم، حسن، قبح و امثال آنها، همه به معنای مذکور اعتباری هستند. چنان که (در بند ۲-۱) گذشت، ثمره و فایده اعتباریات رفع نیازهای حیاتی، رفع حاجات فردی و جمعی، و گشودن راه کنش فردی و اجتماعی است. بنابراین تمام احکام فقهی و اخلاقی و عبادات فردی و جمعی و قوانین شرعی از اعتبارات شارعند که مقصد و غایت اولیه آنها حیات فردی و اجتماعی نیکو و غایت ثانویه

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی ۵۷

آنها، تطهیر و استكمال نفس انسان است. چنانکه قرآن می‌فرماید: «**و ما یرید الله لیجعل علیکم من حرج ولکن یرید لیطهرکم**» (مائده، ۵ و ۶) ملاحظه می‌شود که بر این دسته از قوانین و احکام عیناً تعریف مفاهیم اعتباری صادق است. اولاً قائم به اعتبار شارعند، ثانیاً مابه‌ازاء عینی ندارند، ثالثاً راهنمای عمل و رافع حاجاتند. رابعاً همانطور که علامه در اعتباریات شرط کرد، اتکا بر حقایق دارند. به همین دلیل اعتباراتی محض و بی‌ملاک نخواهند بود. نکته چهارم برای علامه اهمیت زیادی دارد. با این نکته معلوم می‌شود که احکام دین از نظر علامه علیرغم اعتباری بودن بریده از حقایق نیستند. و اعتباری دانستن زبان شریعت معنای طعن و تکذیب ندارد.

با استمداد از مقاله ششم اصول فلسفه، اتکاء و استناد احکام، بر حقایق به دو صورت قابل تصویر است: صورت اول آن است که این اعتباریات، به مثابه پلی هستند که نفس مستعد انسانی را از قوه به فعلیت یعنی مقام تطهیر و قرب می‌رسانند؛ لذا این امور اعتباری همچون پلی از سوی مبدأ و نیز از سوی مقصد به دو امر حقیقی متصل و متکی هستند. از سویی به نفس مستعد و طالب کمال و از سوی دیگر به مقام سعادت و قرب. و اگر چنین است نمی‌توانند اعتباراتی بی‌ضابطه و بی‌معیار و لغو باشند. این تصویر برای اتکاء بر حقیقت در قلمرو احکام را می‌توان از مقاله ششم اصول فلسفه، آن جا که علامه مسئله اتکا بر حقیقت را با مثال تشنگی و آب تبیین می‌کند، استنباط نمود (همو، ۳۴۵).

تصویر دوم از اتکاء اعتباریات دینی (در حیطه احکام) بر حقایق از رساله اعتباریات و نیز از تفسیر المیزان به دست می‌آید. براساس این تصویر، اتکاء احکام دین بر حقایق، به معنای آن است که به تعبیر رساله الولایه، تمامی ظواهر شریعت باطنی دارند. و به تعبیر تفسیر المیزان تمامی محتوای شریعت - و از جمله احکام فقهی و اخلاقی - دارای تأویلند. و البته چنان که خواهیم گفت، باطن و تأویل به یک حقیقت اشاره دارند. حکیم ما در المیزان می‌نویسد: «تمامی آیات قرآن اعم از محکّمات و متشابهات دارای تأویلند. و تأویل آنها از قبیل الفاظ و

مفاهیم نیست؛ بلکه از قبیل حقایق خارجی و عینی است» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳/۶۵). به بیان دیگر هر عمل عبادی و یا کنش اخلاقی در کنار ظاهرش که غالباً فعلی جوارحی است، در باطن شخص حالت یا ملکه و به تعبیر دیگر فضیلتی را پرورش می‌دهد، که غایت اساسی از عمل است. اگر چه ظاهر عمل اعتباری است، اما فضیلت مذکور امری حقیقی، عینی و تکوینی است و می‌توان آن را باطن و تأویل آن عمل دانست. و چنان چه در عالم پس از مرگ بساط اعتباریات برچیده شود، هر کس با فضائل خویش محشور و همنشین خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۹۶، ۱/۱۲۲-۱۲۳). و بدین ترتیب دومین تصویر از اتکا اعتباریات شرعی بر حقایق در قلمرو احکام آشکار شد و معین گردید که تمامی احکام و قوانین شرعی از جنس ظواهر و اعتباراتند. و اگر به این نکته توجه کنیم که بین اعتبار و حقیقت ارتباط منطقی و ضروری وجود ندارد، زمینه‌های مساعدی برای درک تغایر شرایع در کتب مقدس و فهم حقیقت مشترک در باطن همه آنها به دست می‌آید. و بالتبع زمینه‌های تسالم و همگرایی پیروان ادیان مختلف فراهم خواهد شد.

۳-۲- تسری اعتبار به قلمرو معارف

چنان که در بند پیش گذشت، ترسیم اعتباری بودن زبان دین در قلمرو احکام و اخلاق سهل و آسان بود. اما آیا می‌توان معارف دین را نیز اعتباری دانست، آیا آنجا که دین در باب مبدء و مراتب هستی، عوالم غیب و شهود، و عالم آخرت سخن می‌گوید می‌توان چنین گزاره‌هایی را اعتباری دانست؟ به نظر می‌رسد اعتباری دانستن زبان دین در این قلمرو با نظر بدوی، بدون چالش نیست، زیرا علی‌الظاهر در این حوزه، زبان دین، زبان بیان واقع و حکایت از نفس الامر است و چنین زبانی را نمی‌توان اعتباری دانست. پس باید دانست که مقصود و مراد علامه از اعتباریت زبان دین در قلمرو معارف چیست؟

ایشان در المیزان این مسأله را به صراحت بیشتر و البته با ادبیاتی دیگر بیان می‌کنند. مضمون و ماحصل کلام ایشان این است که در قلمرو معارف نیز، اگر چه به ظاهر گزاره‌های قرآنی، و

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت‌دینی و صلح جهانی ۵۹

بیانات وحی اخبار از واقع هستند؛ اما به دلایلی که خواهیم گفت زبان دین نمی‌تواند آن گونه که تصور می‌شود، از واقع پرده بردارد و توصیف واقع، باشد.

بیان مطلب این است که بشر چون در عالم محسوس زیست می‌کند و سقف تجربه‌هایش از امور محسوس فراتر نمی‌رود، همین نقیصه به زبان بشری نیز تسری می‌کند. الفاظ و مفاهیم زبان بشری نیز با بیان مختصات انسانی و تجربه‌های او تناسب دارد. لذا حقایق عوالم غیب و اوصاف مبدأ و معاد را نمی‌توان به واسطه این زبان ترسیم کرد. پس به ناچار بیانات قرآنی فقط تمثیلی از حقایق مبدأ و معادند. به تعبیر علامه طباطبایی: «الفاظ و بیانات قرآنی به مثابه مثال‌هایی برای حقایق الهی هستند. زیرا در آیات، سطح بیان قرآن تا سطح افهام عامه مردم تنزل کرده است. آنها جز محسوسات را در نمی‌یابند و حقایق کلی و رفیع را جز در قالب جسمانیات درک نمی‌کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳/۶۳). و از همین نکته آشکار می‌شود که به چه دلیل قرآن مشتمل بر متشابهات است.

چنان که ملاحظه شد علامه معتقدند در قلمرو معارف نیز قرآن و سایر شرایع، همه به نحو اعتبار سخن گرفته‌اند. زیرا مفاهیم بشری و محسوسات این عالم را به مثابه حقایق ماورایی اعتبار کرده‌اند. مفهوم اعتبار در این قلمرو شباهت بسیار دارد به استعاره و تشبیه در صناعت بلاغت که علامه در سطور اولیه مقاله اعتباریات، به آن اشاره می‌کند. در آنجا می‌فرماید، این که انسانی را شیر بنامیم، در واقع «حد چیزی را بر چیز دیگر نهاده‌ایم» (طباطبایی، ۱۳۳۳، ۲/۱۴۹). در واقع وصفی را در او دیده‌ایم اما آن را با لفظی (=شیر) بیان کرده‌ایم که به وجهی با آن مناسب است و به وجهی مناسب آن نیست. به همین قیاس زبان دین در قلمرو معارف نیز چنین است. زیرا به وجهی با آن حقایق تناسب دارد و به وجهی تناسب ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳/۶۴).

با آن چه گذشت سر مدعای علامه مبنی بر این که کل بیانات قرآنی، اعم از حوزه معارف و احکام، به زبان اعتبار بیان شده‌اند، روشن شد. و آشکار می‌شود اعتباری شمردن کل بیانات قرآنی در رساله الولایه، با دعوی تأویل داشتن کل آیات قرآنی در تفسیر المیزان، به یک

۶۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

حقیقت اشاره دارند. لذا همانطور که تأویل داشتن تمامی آیات با تقسیم آنها به محکم و متشابه منافات ندارد، به همین قیاس اعتباری دانستن زبان تمامی آیات با محکم دانستن برخی از آنها منافات نخواهد داشت.

تا اینجا مفهوم اعتبار در زبان دین را در حد بضاعت تشریح کردیم. و در بندهای گذشته هر جا مناسبتی پیش آمد از ارتباط این نظریه با صلح و تسالم دینی اشاراتی گذرا داشتیم. اکنون مستقلاً به مسئله اخیر بازگشته و نشان می‌دهیم از این نظریه چه بنیادهایی برای صلح جهانی قابل استنباط است.

۴ - ۲ - دلالت‌های اعتباری زبان دین بر صلح جهانی

پیشتر (در بند ۴ - ۱) بیان کردیم که اگر چه هر اعتبار بر حقیقتی استوار است؛ اما میان حقایق و اعتبارات پیوند ضروری، منطقی و برهانی وجود ندارد، به نظر می‌رسد، شاه کلید برقراری پیوند میان اعتباری زبان دین از یک سو با صلح جهانی، تسامح دینی، تکثر فرهنگی و امثال آن از سوی دیگر، همین نکته باشد. نفی پیوند ضروری میان حقیقت و اعتبار، دقیقاً به معنای جواز تنوع و تکثر در اعتبارات است. زیرا به هنگام جعل و وضع اعتبار می‌توان از دو معیار و ضابطه لازم‌الاجرا سخن گفت:

الف: یکی تناسب اعتبار و اتکاء آن بر حقیقت است: پیشتر (در بند ۲ - ۱) به تفصیل بیان کردیم که اعتبارات برای مفید و کارآمد بودن لزوماً باید با حقایق در ارتباط باشند، به تعبیر دیگر اعتبار، ابزار وصول به نتیجه‌ای علمی یا عملی است و نیازی از اعتبارکننده رفع می‌کند، و بیان شد که رفع نیاز امری واقعی است و نه اعتباری. بنابراین اعتبار باید با رفع نیاز مربوطه که امری است حقیقی تناسب داشته باشد، والا لغو و بی‌اثر خواهد بود (طباطبایی ۱۳۳۳، ۲/ ۱۴۹).

با این حال لزوم تناسب و کارآمدی اعتبار به معنای حصر آن در اعتبار واحد نیست. غالباً می‌توان نیاز واحد را از طرق مختلف رفع نمود و از راه‌های مختلف به مقصد واحد رسید. بنابراین، علیرغم اذعان به این که اعتبار نمی‌تواند ناموزون و نامناسب باشد، باز هم، کثرت و

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت‌دینی و صلح جهانی ۶۱

تنوع اعتبار جایز است کما این که می‌بینیم خداشناسی اسلام و خداشناسی یهود - به فرض عدم تحریف - تفاوت‌های فراوانی دارد. و این اختلاف در عرصه احکام این دو دین بارزتر است. تا اینجا از اولین ضابطه اعتبار، یعنی تناسب آن با حقیقت سخن گفتیم. اکنون دومین ضابطه را بررسی می‌کنیم.

ب: تناسب اعتبارات با استعدادات امت‌ها.

قرآن علیرغم اذعان به کثرت شرایع آسمانی، به صراحت از وحدت حقیقت دین نیز سخن گفته است. قرآن به روشنی گوهر دین را واحد می‌داند و مناقشات دینی امت‌ها را نکوهش کرده و می‌گوید: «انَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ و ما اختلف الذين اتوا الكتاب الا من بعد ما جاء هم العلم بغياً بينهم» (آل عمران، ۳ و ۱۹) در حقیقت دین در نزد خدا همانا اسلام است. و صاحبان کتب آسمانی علیرغم آگاهی از این حقیقت (وحدت گوهر همه ادیان) به دلیل حسدورزی به اختلاف پرداختند.

مفسر ما در باب این آیه می‌نویسد: «در این آیه با توجه به این قرینه که از اختلاف حسدآمیز اهل کتاب سخن می‌گوید، مقصود از اسلام معنای لغوی آن است، بنابراین مفاد آیه آنست که در نظر خداوند سبحان، دین، حقیقت واحدی است که تعدد و تکثری در آن نیست. خداوند امر نکرده است مگر به پیروی از همان حقیقت واحد و بر پیامبران مختلف نازل نکرده است مگر همان را. و همگان را جز به همان راهنمایی نکرده است. و آن، چیزی نیست مگر اسلام، که همانا تسلیم در پیشگاه پروردگار، اعتقاد صحیح و عمل صالح است. به بیان دیگر اسلام همان تسلیم شدن در برابر معارف و احکامی است که از مقام ربوبیت صادر شده است. این دین چنان که قرآن می‌گوید، حقیقتی واحد است، اگر چه، شریعت‌های پیامبران از نظر کم و کیف مختلف است؛ اما اختلاف‌ها فقط به نقص و کمال و تفاضل درجات آنهاست، نه به تضاد یا تنافی» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳/ ۱۲۶ - ۱۲۷).

علامه اندکی بعد به سرّ این اختلاف‌ها می‌پردازد و تفاوت جوامع، اختلاف قابلیت‌ها و به

تعبیری اختلاف ظرفیتهای امم را منشأ تکثر شرایع می‌داند. به تعبیر ایشان: «لا یختلف [الدین] الا بالدراجات و بحسب استعدادات الامم المختلفة» (همان).

چنانچه ملاحظه شد در نظر علامه، علل کثرت و تعدد شرایع، که همه ظهورات دین واحدند، به اختلاف قابلیت‌های امم باز می‌گردد.

اگر چه سخن از اختلاف به کمال و نقص مطرح شد، اما همه تفاوت‌ها از این قبیل نیست. سخن از اختلاف در کیفیت نیز به میان آمد. سخن گفتن از اختلاف کیفی شرایع از یک سو و پذیرفتن وحدت حقیقت آنها از سوی دیگر، جز به معنای تجویز اعتبارات مختلف چه در قلمرو احکام و چه در قلمرو معارف نیست. اگر چه حتی اختلاف کمی آنها نیز با تفاوت اعتبارها منافاتی ندارد.

بدین ترتیب اگر چه مفسر ما در تفسیر المیزان (برخلاف رساله الولایه) از اعتبارات مختلف سخن نمی‌گوید. اما کلام او مبنی بر بازگشت کثرت شرایع به استعدادات امم کاملاً در راستای مطالب رساله الولایه است که در آنجا از سخن از اعتباری بودن زبان دین در میان است و این که انبیاء به زبان قوم خویش سخن گفته‌اند.

بنابر آنچه گفته شد صحت و جواز کثرت اعتبارات در قلمرو احکام فقهی و اخلاقی به سادگی قابل تصور و نیز قابل پذیرش است. تنوع، تعدد و تغایر موجود در احکام تشریحی ادیان آسمانی، بر این نکته صحه می‌نهد و مبین این حقیقت است که علی‌رغم وحدت هدف و یگانگی مقصد انبیاء الهی، شرایع آنها مختلف و طرق آنها متفاوت بوده است.

و اما در حیطه معارف نیز مسأله از همین قرار است. پیشتر (در بند ۳-۲) معنی و مفهوم زبان اعتبار و تسری اعتبار به قلمرو معارف دین سخن گفتیم. ماحصل بیان این بود که انبیا به زبان قوم سخن گفته‌اند. این نه تنها مستلزم تنزیل کلام الهی تا حد افهام عامه است؛ بلکه مستلزم متناسب شدن آن با فرهنگ و قابلیت‌های مفهومی، فکری، فرهنگی، بصری، واژگانی و زبانی است. به تعبیر زیبای علامه: «الفاظ و بیانات قرآنی به مثابه مثال‌هایی برای حقایق الهی هستند.

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی ۶۳

زیرا در آیات، سطح بیان قرآن تا سطح افهام عامه مردم تنزل کرده است. آنها جز محسوسات را در نمی‌یابند و حقایق کلی و رفیع را جز در قالب جسمانیات درک نمی‌کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۳/۶۳). رابطه مثال با ممثل نیز رابطه‌ای ضروری و منطقی نیست. کما این که در زبان بشری نیز گاه برای بیان یک مفهوم، چندین ضرب‌المثل وجود دارد که همه به حقیقتی واحد اشاره دارند. بدین ترتیب کثرت و تغایر آیات معرفتی در کتب مقدس، علیرغم وحدت حقایقی که به آن اشاره دارند، قابل فهم و قابل درک است. و بدین ترتیب در قلمرو معارف نیز زمینه‌های درک حقیقت مشترک در باطن همه ادیان و در نتیجه زمینه‌های تسالم و تسامح دینی فراهم می‌گردد.

نمی‌توان قدرت بیان علامه طباطبایی را در این مسأله انکار کرد و نمی‌توان تصور نمود که پیروان ادیان به آن چه گفته شد متفطن گردند، در عین حال با جمود، کوتاه‌بینی و انحصارطلبی، خود در آتش اختلافات مذهبی بسوزند و دیگران را بسوزانند.

در تأیید خوانشی که از نظریه اعتباریات، در راستای صلح و تسامح دینی در این مقاله صورت گرفت، این نکته را نیز می‌افزاییم که علامه طباطبایی خود، به نحوی در تفسیر المیزان، مسئله جنگ و صلح را با مسئله اعتباریات پیوند زده است. ایشان در مقام تفسیر آیات ۱۹۱ تا ۱۹۵ از سوره بقره که بر مسئله جهاد فی سبیل الله و قتال تکیه دارند، تحت عنوان «بحث اجتماعی» به این نکته می‌پردازند که: بشر به منظور رفع نیازهای حیاتی خود به زندگی اجتماعی گرویده است. همین زندگی اجتماعی که در گام نخست نیازهای حیاتی او را رفع می‌کرد، به دلیل حب نفس و میل به استخدام که از ویژگی‌های فطری نوع انسانند، با خطر جنگ و مناقشه روبرو شد. لذا باز هم به منظور بقای خود و حفظ اجتماع و مدنیت مفهوم «دفاع» را اعتبار کرد. بنابراین، «دفاع» از «اعتباریات بعد از اجتماع» است که ضامن حفظ کیان مجتمع و به تعبیر علامه از حقوق فطری انسان و منبعث از حق حیات است (طباطبایی، ۱۳۷۲، ۲/۷۰-۷۱). بدین ترتیب ایشان جنگ به معنای جهاد ابتدایی به منظور سلب حق حیات از دیگری را نمی‌پذیرد، و تأکید

می‌کند که جهادِ موجه فقط جهاد دفاعی است.

نمی‌توان تأثیرپذیری تفسیر علامه از آیات قتال و جهاد را از نظریه اعتباریات انکار کرد. حکیمی که زبان دین و چنان که خواهیم گفت زبان فرهنگ‌ها را اعتباری می‌شمارد، نمی‌تواند از قتال و جهاد جز برای دفاع و حفظ حق حیات، تفسیری دیگر داشته باشد.

از آنچه در باب احکام بیان شد اعتباری بودن اخلاق نیز روشن گردید اکنون برای تاکید بر نتایج نظریه اعتباریات در قلمرو اخلاق اندکی بحث را تفصیل می‌دهیم.

احکام و مفاهیم اخلاقی همه اعتباری‌اند؛ پاره‌ای از مفاهیم و احکام اخلاقی - همانند حسن عدل و قبح ظلم - از اعتباریات قبل از اجتماع هستند به همین دلیل با فطرت نوع بشر عجین شده، ثابت و فراگیرند. علامه در مورد این دسته می‌نویسد:

" برخی می‌گویند حسن و قبح و بدی یا خوبی، مطلقاً تغیر پذیر هستند و ثبات ندارند. مانند عدل و ظلم. گاهی امری نزد ملتی عدل و نزد ملتی عدل نیست. چنین نیست، زیرا گرچه در مسیر تغییر گام بر می‌دارد اما هیچ‌گاه مفهوم عدالت را مایل نیست از تئوری اصلاح جامعه خارج کند. و یا هیچ ملتی مایل نیست او را ظالم بنامیم " (همان، ۱۴).

دسته دیگر از مفاهیم اخلاقی که از اعتبارت بعد از اجتماع محسوب میشوند متغیرند، این دسته از احکام به نوعی از مصادیق احکام دسته اول هستند. اینها اگر چه در نزد اقوام مختلف متفاوتند اما این تفاوت لطمه‌ای به اشتراک بشر در قسم اول نمی‌زند. در مورد این دسته می‌نویسند:

" گاهی یک سلسله از امور بر حسب اختلاف احوال و اوقات و حسب اختلاف اجتماعات، بدی و خوبی معنای متفاوتی پیدا می‌کنند. مانند شوخی در مجالس شاد، خوب و در مجالس عزاء، بد است " (همان، ۱۳).

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت دینی و صلح جهانی ۶۵

اکنون از اصولی که در بند های پیشین تمهید گردید بهره می بریم و بدون آنکه به تکرار آنها نیاز باشد ثمره آنها را در این باب نشان میدهیم. لذا باید گفت: اولاً در قسم دوم از احکام اخلاقی تکثر را می پذیرند این امر میتواند به مرحمی بر درد جمود گرایی و تعصبات اخلاقی باشد. ثانیاً از آنجا که اعتباریات ریشه در حقایق دارند، به نسبیّت مطلق در اخلاق تن در نمیدهند. چه؛ اعتبارات اخلاقی وقتی مفیدند که موثر باشند و وقتی موثرند که متکی بر حقایق باشند و وقتی متکی بر حقایقند که همانند پلی نفس انسان را از نقص به کمال رهنمون باشند و این نقص و کمال در عالم حقیقت است و نه در عالم اعتبار. و آشکار است که هر پلی ما را از دره ای عبور نمیدهد مگر آنکه موثر و کار آمد باشد و همانند جاده ای باشد که ما را به مقصد برساند و نه همانند کوره راهی که ما را از مقصد دور کند. ثالثاً بین حقایق و اعتبار پیوند ضروری برقرار نیست لذا اگر چه مبدا و مقصد آشکار است اما الزام منطقی در کار نیست که راه سلوک اخلاقی منحصر در یک مسلک باشد.

بنابراین جایی برای جمود و تعصب و نیز خود شیفتگی اخلاقی باقی نمی ماند. و تنوع زیست و سلوک اخلاقی مبرهن و مسلم میشود. این نتیجه همان نکته ایست که دین شناسان و فیلسوفان اخلاق را مشعوف میکنند و در وصف چنین رویه ای می نویسند:

" وجود چنان تنوعی در عرصه اخلاق، دلیل خوبی است تا دینداران هر از گاهی اعتقادات اخلاقی خویش را مورد ارزیابی مجدد قرار دهند. یعنی ممکن است این تنوع اخلاقی، به جد در مقابل جزمیت گرایی اخلاق قد علم کند" (پترسون، ۱۳۸۳، ۴۴۵).

نگاه ژرف مستخرج از نظریه اعتباریات، به مقوله صلح جهانی و تسالم دینی چیزی نیست که بخواهیم آن را با نصیحت های خیرخواهانه و موعظه های واعظان یکسان بینگاریم. این نظریه عمیق از دل معرفت شناسی، فلسفه دین و فلسفه اخلاق این حکیم سر بر می آورد و شایسته هر

گونه اعتنا و تأمل است. اکنون تأثیر نظریه اعتبارات بر تکثر فرهنگی را پی می‌گیریم. چنانکه مشهور است فرهنگ به معنای مجموعه در هم تنیده‌ای از فراورده‌ها و ثروتهای معنوی هر ملت است (عیوضی، ۱۳۷۸، ۷-۵). اموری مثل: دین، دانش، هنر، سنن، آداب و رسوم، فضایل، هویت و تشخص قومی از اجزاء و ارکان جدایی‌ناپذیر فرهنگها هستند. روشن است که اختلافات فرهنگی نیز یکی از زمینه‌های مناقشات قومی و کشمکشهای تاریخی بوده و هستند. نظریه اعتباریات به همان تبیینی که در باب دین و اخلاق بیان کردیم، تکثر فرهنگی را تجویز میکند. بلکه زمینه مساعدی برای تأمل فلسفی در باب فرهنگ فراهم کرده است. اکثر اجزا و ارکان فرهنگها (بجز علوم حقیقی) اعتباری محسوب میشوند. از منظر نظریه اعتباریات فهم و تفسیر تکثر فرهنگها در عین تسامح آنها بدین قرار است که در اینجا نیز دو عامل برای اشتراک و پیوند میان فرهنگها و نافی واگرایی مطلق آنها وجود دارد: یکی آنکه فرهنگها در وحله اول متأثر از اعتبارات قبل از اجتماع بوده‌اند. و این اعتبارات چنانکه گفته شد در نوع بشر مشترک و یکسانند و ریشه در فطرت و نوعیت واحد انسان دارند. لذا میتوان خطوط مشترکی میان همه فرهنگها بر اساس فطرت واحد انسانی جستجو نمود. "به نظر میرسد که طرح ادراکات اعتباری کوششی است بری آغاز کردن از نقطه صفر تفکر تا اشتراکات فرهنگی را بر اساس طبیعت انسان بنیان نهاد (مصلح، ۱۳۹۲، ۲۰). ثانیاً اعتبارات در باب آداب و رسوم نیز - به همان قیاس که در باب اخلاق و دین گفته شد - بر حقایقی اتکاء دارند. و همین اتکاء بر حقایق کارآمدی و بقای آنها را تضمین کرده است. در عین حال نافی رابطه منطقی و ضروری میان اعتباریات و حقایق در اینجا نیز موثر می‌افتد و تکثر فرهنگهای مختلف را تجویز میکند. در اینجا نیز تنها معیار برتری اعتبارات فرهنگی کارآمدی و راهگشا بودن است. تنوع فرهنگی تا زمانی که بر حقایق استوار است و حاجات حیاتی انسان را رفع می‌کند پذیرفته و مقبول است.

لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی ۶۷

تا اینجا از اعتباریت زبان دین سخن گفتیم. این آموزه از ظرفیت مناسبی برای تفسیر موسع از شرایع و توجیه اختلافات آنها برخوردار است.

اکنون به طرح این پرسش می‌پردازیم که قرآن خود، به عنوان یکی از کتب آسمانی، کثرت و اختلاف شرایع را چگونه توجیه می‌کند؟ آیا بین توجیه قرآنی و آن چه از نظریه اعتباریات به دست آمد پیوندی وجود دارد؟

مفسر ما در موضعی از تفسیر المیزان، آنجا که قرآن از اختلافات شرایع سخن می‌راند، از دو گونه اختلاف سخن می‌گوید:

نخستین اختلاف از زیست اجتماعی انسان، مایه می‌گیرد، و جای شگفتی است که دیگری از نفس دین برمی‌خیزد. بیان مطلب این که اگر چه میل به اجتماعی زیستن فطری انسان است؛ اما همین نحوه زیستن میل به تغلب، استخدام و بهره‌وری از دیگران را در او برمی‌انگیزد. و بدین ترتیب نخستین شعله اختلاف، تشتت و نزاع برافروخته می‌شود. از این رو لزوم قانونی که رافع اختلاف باشد و استمرار حیات و نظم اجتماعی را تضمین کند، آشکار می‌شود. خداوند برای رفع این اختلافات پیامبران را به سوی امت‌های مختلف گسیل داشت. علامه با استناد به آیه‌ای از سوره یونس و آیه‌ای دیگر از سوره هود، چنین استنباط کرده‌اند که اختلافات بشر جز با استمداد از منبع وحی حل‌شدنی نیست. آیه اول می‌فرماید: «و ما کان الناس الاّ امة واحدة فاختلّفوا» (یونس، ۱۹) و آیه دوم می‌فرماید: «و لایزالون مختلفین الاّ ما رحم ربک» (هود، ۱۱۹)

از این دو آیه نتیجه می‌گیرند: اختلاف در معاش و زندگی دنیوی فقط به واسطه دین قابل رفع است و اگر قوانین دیگری نیز وجود داشته باشد به تقلید از دین ابداع شده‌اند» (همان، ۲/ ۱۲۵). و در جای دیگر می‌نویسند: «رافع حقیقی اختلافات اجتماعی تنها روش دین است» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۱/ ۱۴۸).

نوع دوم اختلاف از خود دین ناشی می‌شود، قرآن در مورد این دو گونه اختلاف می‌فرماید: «کان الناس امة واحدة فبعث الله النبیین مبشرین و منذرین و انزل معهم الکتاب بالحق لیحکم بین

الناس فی ما اختلفوا فيه. و ما اختلفوا فيه الا الذين اتوه، بغياً بينهم» (بقره، ۲۱۳). مردم امتی واحد بودند؛ اما ضرورت‌های حیات اجتماعی، حب نفس و میل به بهره‌وری از دیگران میان آنها اختلاف افکند خداوند پیامبران را برای رفع این اختلافات گسیل داشت. هر پیامبر به زبان قومش سخن گفت، اما متولیان کتب آسمانی، عامدانه و با آگاهی از این که میان پیامبران اختلافی نیست، به نزاع برخاستند (آل عمران، ۱۹ و شوری ۱۳ - ۱۴).

علامه در مقام تبیین این مسأله که چرا ذات ادیان با یکدیگر اختلاف ندارند، بر مسأله فطری بودن دین استناد می‌کنند و می‌نویسند: مناقشات دینی مستند به ذات دین نیست؛ بلکه ناشی از ظلم و حسد متولیان ادیان است. چه، دین خود، امری فطری است، و آن چه فطری باشد، ذات در خصوص آن به خطا نمی‌رود و احوالش در اختلاف و دگرگونی نیست. چنان که خداوند فرمود: «فاقم وجهک للدين حنیفاً، فطرة الله التي فطر الناس علیها. لا تبدیل لخلق الله. ذلک الدین القيم» (همان، ۱۲۶/۲). به اعتقاد علامه از آن جا که دین به زبان فطرت سخن می‌گوید زبانی جهانی و پیامی عالمگیر دارد. لذا قرآن در وصف خود می‌گوید: «و ما هو الا ذکر للعالمین» و یا «ان هو الا ذکر للعالمین» (طباطبایی، ۱۳۶۵، ۲۰ - ۲۱).

بدین ترتیب آشکار شد که قرآن خود، نه تنها اختلاف و تعارض شرایع را نمی‌پذیرد، بلکه بر وحدت گوهر آنها حکم می‌کند. با این حال باید اذعان کرد که نبودن اختلاف در مقام واقع، غیر از آنست که در مقام تحقق میان پیروان ادیان اختلاف نباشد. اما نظریه‌هایی مثل - اعتباری بودن زبان دین - که از آن سخن رفت - برای کسانی که از آتش‌افروزی و دین‌هراسی و اختلاف‌افکنی سودی نبرند، و به دنبال کشف حقیقت و توجیه و رفع اختلافات باشند کارکرد خود را خواهد داشت.

نتایج مقاله

۱- مساله صلح پایداریکی از نیازهای میرم و ضروری بشریت است. اما در عالم اسلام تامل فلسفی متناهی در این مورد انجام نشده است. نظریه ادراکات اعتباری علامه در آمد مناسبی برای پژوهش در این باب است. وجه تمایز بازخوانی مساله صلح از منظر ادراکات اعتباری نسبت به سایر رویکردها، ژرفای فلسفی آن است.

۲- طبق این نظریه قلمرو اخلاق و احکام انشایی کتب مقدس، به معنای دقیق کلمه اعتباری اند. یعنی اساس آنها بر وضع و جعل شارع نهاده شده و اختلاف شرایع در این امور نه جای تفاخر شریعتی بر شریعت دیگر است و نه جایی برای مناقشه و نزاع باقی میگذارد. حتی آنجا که اختلاف آنها به کم و کیف باشد و کمال و نقصی در کار باشد توجه به وحدت حقیقت دین و اینکه علل اختلاف به استعدادات امم بوده است. زمینه اخذ کامل و طرد ناقص را تسهیل میکند.

۳- در حیطه معارف، اعتباریت زبان دین به معنای سخن گفتن به زبان قوم و اعتبار قابلیت‌های فکری، فرهنگی، زبانی هر قوم به مثابه ظرفی برای ظهور و بروز کلام الهی است. توجه به این نکته به درک عمیقی از علل اختلاف مضامین معرفتی شرایع می انجامد. و فهم ادیان مختلف را آسان و تحمل پیروان هر دین را توسعه میدهد.

۴- با تکیه بر وحدت حقیقت دین آشکار میشود که میان احکام و معارف شرایع (به شرط عدم تحریف) نسبت حق و باطل و تضاد و تنافی نیست؛ بلکه اختلاف، به قابلیت‌های امتها و سخن گفتن هر پیام آور به زبان قوم خویش است.

۵- براساس آنچه گذشت تئوری اعتباریات، زمینه فهم عمیق تری از علل کثرت شرایع فراهم میکند و راههای همزیستی و صلح جهانی را در پرتو درک عمیق تری از تعدد شرایع می‌گشاید.

۷۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

کتابشناسی

- ۱- پترسون، مایکل. (۱۳۸۳). "عقل و اعتقاد دینی"، ترجمه احمد نراقی، تهران: انتشارات طرح نو.
- ۲- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۶). تحریر رساله الولایه شمس الوحی تبریزی علامه سید محمد حسین طباطبایی، قم: انتشارات اسرا.
- ۳- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۳۳). اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران: انتشارات آخوندی.
- ۴- همو. (۱۳۶۰). رساله ولایت، قم: انتشارات الاسلامیه.
- ۵- همو. (۱۳۷۲). المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامی.
- ۶- همو. (۱۳۶۵). قرآن در اسلام، قم، دفتر انتشارات اسلامی
- ۷- همو. (۱۳۸۸). بررسی‌های اسلامی، ج اول، قم، بوستان کتاب
- ۸- عیوضی، محمد رحیم. (۱۳۷۸). رشد مبانی فکری و تحول فرهنگی سیاسی در انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- ۹- مصلح، علی اصغر. (۱۳۹۲). ادراک اعتباری علامه طباطبایی، تهران: انتشارات روزگار نو.
- ۱۰- اشتراوس، لویی. (۱۳۷۳). فلسفه سیاسی چیست، مترجم فرهنگ رجایی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- ۱۱- تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶). موسوعه کشف اصطلاحات فنون، بیروت، مکتبه ناشرون.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی