

تقریر انسان‌شناسانه اعتباریات بر اساس ماجرای هبوط انسان از منظر علامه طباطبایی

ابراهیم راستیان^۱، محمد بیدهندی^۲، فروغ‌السادات رحیم‌پور^۳

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۷/۵/۲۵ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۷/۱۰/۳۰)

چکیده

هبوط انسان ماجرای یک شخص خاص نیست که در تاریخ رخ داده است، بلکه فرایند ورود انسان به حیات دنیایی است. علامه طباطبایی با تبیین تمایز ماجرای هبوط و خلقت ارضی انسان و بیان چیستی و علل هبوط انسان به دنیا، منشأ و مراحل شکل‌گیری اعتباریات انسانی را تقریر می‌کند. محوری‌ترین سؤال این مقاله پیرامون نسبت هبوط انسان با اعتباریات است که از منظر علامه طباطبایی، حقیقت هبوط به معنای ورود به عالم اعتباریات است؛ اعتباریاتی که نقش اساسی در شکل‌گیری اجتماع و همچنین نقش انکارناپذیری در رشد و تعالی انسان‌ها دارد. براساس ماجرای هبوط که همان توجه انسان به کثرت و غفلت از وحدت است، پندار استقلالی انسان و به تبع آن، توجه به بدن و نیازهای حیوانی شکل می‌گیرد و ذیل توجه به نیازهای دنیایی و احکام هستی‌شناسانه آن، اعتباریات متحقق می‌شود. در نهایت، پس از توبه، انسان در فرایند هبوطی قرار می‌گیرد که همراه با تشریح اعتبارات دینی و جدا شدن راه سعادت از راه شقاوت برای انسان است.

کلید واژه‌ها: اعتباریات، انسان‌شناسی، علامه طباطبایی، هبوط.

-
۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه اصفهان؛ Email: ebrahimrastiyani@gmail.com
۲. دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)؛ Email: m.bid@ltr.ui.ac.ir
۳. دانشیار فلسفه و کلام دانشگاه اصفهان؛ Email: fr.rahimpour@gmail.com

مقدمه

شارحین و شاگردان علامه طباطبایی از زوایا و رویکردهای مختلفی نظریه اعتباریات را تفسیر کرده‌اند. مشهورترین رویکرد به نظریه اعتباریات، نگرش معرفت‌شناسانه است. در این نگاه، معرفت‌های انسانی به ادراکات حقیقی که ناظر به هست‌ها و نیست‌هاست و به ادراکات اعتباری که ناظر به بایدها و نبایدها است، تقسیم می‌شود [۱۶، ص ۱۱۵]. از جمله مسائل جدی رویکرد معرفت‌شناسانه نظریه اعتباریات عبارت است این که آیا مطابقت برای ادراکات اعتباری معنا دارد یا خیر؟ در فرض بی‌معنایی، صدق و کذب در ادراکات اعتباری به چه معناست؟ اعتبار اولاً و بالذات وصف چه چیزی است؟ آیا اعتبار فقط در حدود و مفاهیم جاری است یا در گزاره‌ها هم رخ می‌دهد؟ در فرض رخ دادن اعتبار در گزاره‌ها، آیا گزاره‌های اعتباری، اخباری‌اند یا انشائی؟ بر فرض اگر گزاره‌های اعتباری انشائی‌اند، قابل تبدیل به گزاره‌های اخباری هستند یا خیر؟ مصادیق ادراکات اعتباری کدام‌اند؟ [۲۱، ص ۱۱۷] اکثر شارحین علامه طباطبایی و نظریه‌پردازان در این حوزه به رویکرد معرفت‌شناسانه توجه کرده‌اند و فارغ از نظام فکری ایشان، نظریه اعتباریات را مساوی با ادراکات اعتباری قلمداد کرده‌اند و در نهایت این نظریه را تعبیری دیگری از «اعتبار» در اصول فقه یا «حکمت عملی» در فلسفه دانسته‌اند و یا این که صرفاً از دریچه مقاله «ادراکات اعتباری» اصول فلسفه رئالیسم با این نظریه آشنا شده‌اند و به همین جهت به آثار قبلی ایشان رجوع نکرده‌اند و تلاش می‌کنند ذیل نگاه معرفت‌شناسانه این مقاله، نظریه اعتباریات را شرح دهند [۸، ص ۱۴۵]. البته مجموعه رسائل سبع نیز در دوران حیات علامه به چاپ نرسید و این مسئله به نوبه خود در شهرت مقاله «ادراکات اعتباری» بی‌تأثیر نیست [۷، ص ۸۴]. یکسان‌پنداری نظریه اعتباریات با ادراکات اعتباری به حدی جدی است که حتی شهید مطهری که از شارحان و شاگردان نزدیک علامه طباطبایی است، نتوانسته بین سطوح مختلف این نظریه جمع کند و با یافتن مطالبی موافق نظر خودشان در *المیزان*، ضمن بیان این که علامه این بیانات را در مقاله «ادراکات اعتباری» بیان نکرده‌اند، احتمال وجود اختلاف در آثار مختلف علامه طباطبایی را منتفی ندانسته و به‌شدت از نظرات ایشان در *المیزان* دفاع می‌کند [۲۱، ص ۷۲۶]. با این حال شهید مطهری به دلیل انتقاداتی که به این نظریه در مقاله ادراکات اعتباری وارد می‌دانست، این مقاله را به طور کامل شرح نمی‌دهد [۲۱، صص ۷۱۶-۷۱۷].

یکی دیگر از تفسیرهای نظریه اعتباریات، رویکرد هستی‌شناسانه به مسئله اعتباریات است. در این نگاه که قائلین آن به رساله الولایه علامه طباطبایی تمسک می‌کنند، اعتباریات را به عنوان یکی از اقسام مطلق وجود مطرح می‌کنند. در رساله الولایه علامه طباطبایی موجودات را به دو دسته تقسیم می‌کند: دسته اول موجودات حقیقی که فارغ از تعقل انسان در خارج موجود هستند و دسته دوم موجودات اعتباری که به حسب تعقل انسان در خارج موجود هستند [طباطبایی، بی‌تا: ۲۰۵] بر اساس این تفسیر، همان‌طور که موجود به واجب و ممکن، علت و معلول، قوه و فعل، ذهنی و خارجی و ... تقسیم می‌شود، همچنین به حقیقی و اعتباری نیز تقسیم می‌شود [۶، ص ۱۰۷]. بر اساس این دیدگاه وجود اعتباری رقیقه وجود حقیقی است. از منظر قائلین این تفسیر، یکی از مسائل تقسیمی حکمت متعالیه که لازم است به طور مستقل محور بحث قرار گیرد این است که وجود یا حقیقی است یا اعتباری. زیرا وجود اعتباری درجه‌ای از وجود حقیقی بوده و از اقسام وجود تکوینی است. وجود اعتباری منشأ حرکت‌های تکوینی است و چیزی که مبدأ پیدایش بسیاری از آثار تکوینی است، نمی‌تواند از حقیقت بی‌بهره باشد؛ لیکن به جهت ضعف آن نسبت به برخی از وجودهای حقیقی، به وجود اعتباری نامدار شده است [۶، صص ۱۰۷-۱۰۸].

یکی دیگر از رویکردهای تبیین نظریه اعتباریات، نگرش انسان‌شناسانه به مسئله اعتباریات است. علامه طباطبایی در رساله الاعتبارات به صراحت جایگاه اصلی نظریه اعتباریات را انسان‌شناسی معرفی می‌کند [۱۱، صص ۳۴۰-۳۴۱]. ایشان با ارائه رویکرد انسان‌شناسانه در نظریه اعتباریات تلاش می‌کند برای نخستین بار ذیل جایگاه وجودی انسان، حکمت نظری و حکمت عملی را به هم مرتبط سازد و با تقریر وجود خاص انسان یا «وجود رو به تمامیت» انسان، کیفیت شکل‌گیری اعتباریات و بسط آن در انشعابات فراوان فردی، خانوادگی و اجتماعی را شرح کند [۹، ص ۶۱]. ایشان دغدغه سلوک فردی و اجتماعی انسان را داشته و تلاش می‌کند که این فرایند رشد و تعالی انسان را با شناخت اعتبارات انسانی و کیفیت استفاده از آن تبیین کند. به همین جهت شناخت اعتباریات ارتباط وثیقی با انسان پیدا می‌کند تا جایی که روش علامه برای مطالعه اعتباریات رجوع به نوزاد و شناخت فرایند حرکت و رشد نوزاد است. در حقیقت علامه شناخت اعتباریات را منوط به نقطه صفر انسان که همان کودک است، می‌داند و از منظر ایشان تا زمانی که انسان بسیط شناخته نشود، امکان تحلیل دقیق و عمیق

اعتباریات وجود نخواهد داشت. نگارندگان در این مقاله سعی می‌کنند که فراتر از رویکرد معرفت‌شناسانه و با نگاهی درون‌دینی نظریه اعتباریات را تقریر کنند؛ تقریری که در فضای علمی مغفول مانده و تا حدی می‌تواند جامعیت نگاه علاه طباطبایی در این حوزه را پوشش دهد.

۱. هبوط انسان به دنیا

از آنجا که ماجرای اسکان در بهشت برزخی و هبوط انسان به دنیا همچون ماجرای میثاق ربوبی و تعلیم اسماء مخصوص حضرت آدم علیه السلام نیست، بلکه مربوط به آدمیت است، می‌توان اصول و امهات هبوط تمام انسان‌ها به دنیا را استخراج کرد؛ بنابراین همه انسان‌ها در معرض ماجرای تعلیم اسماء و حضور در بهشت برزخی قرار گرفته‌اند و در نهایت به دنیا هبوط کرده‌اند. در واقع، از منظر علامه طباطبایی ماجرای هبوط حضرت آدم و حوا مثالی برای مجسم کردن حال انسان است و به همین جهت ماجرای هبوط آدم، یک مسئله انسان‌شناسانه است [۱۵، ج ۱، ص ۱۳۲]. همچنین ماجرای هبوط انسان پس از خلقت جسمانی انسانی رخ داده که در ادامه، هبوط انسان به دنیا و مراحل آن شرح داده می‌شود.

منظور از بهشت آدم در ابتدای خلقتش همان حیثیت امری و الهی انسان است [۱۳، ص ۱۸] که همچنان پس از خلقت ارضی همراه او است و در ابتدای خلقت بروز و ظهور بیشتری دارد [۱۵، ج ۱، ص ۱۲۷]. در روایتی شخصی از امام صادق علیه السلام درباره بهشت آدم می‌پرسد که آیا از بهشت‌های دنیا بوده یا از بهشت‌های آخرت؟ امام در پاسخ می‌فرماید: از بهشت‌های دنیا بوده و آفتاب و ماه در آن طلوع می‌کردند و اگر از بهشت‌های آخرت بود، آدم تا ابد از آن بیرون نمی‌شد [۱۸، ج ۱، ص ۴]. علامه طباطبایی ذیل این روایت می‌فرماید منظور از بهشت دنیایی همان بهشت برزخی است که غیر از بهشت جاودان است و احاطه وجودی بر زندگی دنیایی دارد و بهشت برزخی همان حیثیت امری و الهی حیات جسمانی است که در همین دنیا رخ می‌دهد و احاطه وجودی بر همین دنیا دارد [۱۵، ج ۱، صص ۱۳۹-۱۴۰].

۱-۱. حقیقت درخت ممنوع و عامل نزدیکی به آن

هنگامی که آدم در بهشت برزخی ساکن شد، خداوند ایشان را از نزدیک شدن به درخت

خاصی منع کرد. از آنجا که نهی از نزدیک شدن به درخت مذکور قبل از هبوط انسان و حیات دنیایی بوده و هیچ‌گونه وحی و رسالت و تکلیفی وجود نداشته است، نهی مولوی و تشریحی محسوب نمی‌شود، بلکه نهی ارشادی است. طبیعتاً اگر انسان با این نهی الهی مخالفت کند، در قیامت مجازات نمی‌شود، بلکه با مخالفت امر ارشادی خداوند، خود را گرفتار رنج و سختی دنیایی کرده است [۱۵، ج ۱، ص ۱۳۶]. حال سؤال این است که این درخت ممنوع چه بوده که نزدیک شدن به آن موجب سختی و گرفتاری برای انسان می‌شود؟ بر اساس روایت امام رضا(ع)، درخت مزبور مانند درخت‌های دنیایی نیست تا یک میوه داشته باشد، بلکه درخت بهشتی هر میوه‌ای که بخواهید می‌دهد و آنچه سبب شد انسان از آن درخت بخورد و از بهشت اخراج شود و به زمین هبوط کند، نگاه حسادت‌آمیزی بود که او به مقام انسان کامل کرد [۲، ص ۳۰۶]. علامه طباطبایی ذیل روایت مذکور می‌فرماید که حقیقت درخت منهی همان مقام جمع‌الجمعی بوده که حقیقت مقام انسان کامل است و انسان با نزدیک شدن به مقام انسان کامل می‌خواست میان بهره‌مندی از بهشت که میثاق ربوبی در آنجا واقع شده است، با کثرت دنیایی که همان حیثیت خلقی و کدروت دنیا است، جمع کند، اما این جمع برایش فراهم نشد و با نزدیک شدن به حیثیت خلقی عالم، حقیقت الهی عالم را فراموش کرد و به جهت این که عزم کافی برای جمع بین وحدت و کثرت را نداشت، به دام کثرت افتاد و این مسئله موجبات هبوط آدم به حیات دنیایی را فراهم کرد [۱۵؛ ج ۱، ص ۱۳۰].

۲-۱. شکل‌گیری نیازها ذیل توجه به بدن جسمانی

توجه به کثرت جسمانی که همان توجه به حیثیت خلقی انسان است، موجب ظهور سوآت برای انسان شد. سوآت به معنای عورت و نیازهای حیوانی انسان است و علامه طباطبایی آیه «فبدت لهما سوآتهما» را برخلاف مفسران به ظهور و توجه به عورت معنا می‌کند [۱۵، ج ۱، ص ۱۲۷]. بر این اساس، منظور آیه مذکور این نیست که انسان پس از نزدیک شدن به درخت ممنوع برهنه شد و مجبور شد عورت خود را با برگ‌های درختان بپوشاند، بلکه به این معناست که انسان به جهت غلبه عالم امری و الهی از عورت خود و نیازهای آن غافل بود و پس از توجه به کثرت خلقی متوجه نیازهای حیوانی خود شد. در واقع، توجه به نورانیت عالم امر همچون لباسی حجاب بین انسان و عورتش بوده است، اما پس از آن که انسان از عالم الهی غافل شد و به دام کثرت افتاد، متوجه عورت

خود و نیازهای آن شد و این توجه به معنای ظهور سوآت برای انسان است. در چنین شرایطی خود را برهنه یافت و با برگ درختان بدنش را پوشاند. از آنجا که عورت انسان، مظهر تمام تمایلات حیوانی است، توجه به عورت، توجه به تمام نیازهای جسمانی انسان است. بنابراین از منظر علامه طباطبایی ظهور سوآت و توجه به نیازهای حیوانی آخرین عامل هبوط انسان به دنیا است. در حقیقت علت بیرون شدن از بهشت و زمینی شدن انسان صرفاً آن خطیئه نبوده که به درخت منهی نزدیک شد، بلکه به وسیله آن خطیئه عیب آن دو ظاهر گشته و انسان به نیازهای حیوانی تمایل پیدا کرده است [۱۵؛ ۲، ص ۱۲۷].

۳-۱. کیفیت تکون ادراکات اعتباری

همان‌طور که بیان شد، انسان در دامنه هبوط، خود را فاقد کمالاتی می‌بیند که به آن‌ها نیاز دارد و باید آن‌ها را کسب کند. انسان در حیات دنیایی به دنبال کسب کمالات لازم خود است و هر چقدر که انسان کمالات مطلوب خود را کسب کند، مستکمل می‌گردد تا این که نفس دارای تمام کمالات شود و دایره وجودی حیات او پایان یابد [۱۴، ص ۴۷]. کمالات انسانی مانند کمالات مجردات نیستند که نزدشان حاضر باشند و همچنین مانند کمالات موجودات مادی غیر ادراک نیستند که به واسطه معادات خارجی نزدشان حاضر می‌شوند، بلکه برای انسان امور واسطه‌ای وجود دارد که به واسطه آن‌ها، کمالات برای او به دست می‌آید [۱۱، ص ۳۴۱]. از منظر علامه طباطبایی، این امور واسطه‌ای از سنخ ادراک هستند چرا که انسان با علم و ادراک امر ملائم و غیر ملائم را تشخیص می‌دهد و با اراده به سوی ملائم حرکت می‌کند و از منافذ دوری می‌جوید و طبیعتاً نسبت به ملائم، صورت علمیه خاصی در ذهن انسان نقش می‌بندد که همان صورت علمیه اقتضای انسان نسبت به شیء خارجی خاصی است و صورت علمیه خاصی نسبت به امر غیر ملائم شکل می‌گیرد که همان صورت علمیه دوری از شیئی در انسان است [۱۴، ص ۴۸].

به طور خلاصه، هر فعلی که در راستای رفع نیازهای انسانی و رسیدن به کمالی شکل می‌گیرد، بدون اراده کامل نمی‌شود و اراده بدون علم شکل نمی‌گیرد. همچنین چنین علمی که منشأ افعال خارجی است از سنخ ادراکات حقیقی نیست، چرا که حکم و اذعانی که در ادراکات حقیقی شکل می‌گیرند، برای رسیدن به فعل خارجی کافی نیست. به بیان دیگر، انسان متوجه کمالات خارج از خود می‌شود ولی برای رسیدن به آن‌ها صرف تصدیق گزاره‌هایی که حقیقی و ضروری هستند، کافی نیست. بنابراین انسان برای رفع نیازهای خود

علاوه بر ادراکات حقیقی نیازمند ادراکات غیرحقیقی است؛ ادراکاتی که حیثیت انشائی دارند و موجب رسیدن انسان به کمال مطلوب می‌شوند. این سنخ ادراکات که در برابر ادراکات حقیقی شکل می‌گیرد، نه مثل مفاهیم ماهوی مطابق با واقع هستند و نه مثل معقولات ثانیه منتزع از واقع هستند؛ بلکه صرفاً به حقیقت متکی هستند. همچنین این سنخ از ادراکات آثار واقعی بر جهان خارج نیز دارند [۱۱، ص ۳۴۵].

حال چگونه نفس با استعانت از خارج اعتباریات را انشا می‌کند؟ همان‌طور که بیان شد، انسان در بهشت برزخی که حیثیت امری عالم جسمانی است، هر آنچه اراده می‌کرد، نزد او حاضر می‌شد؛ اما پس از ماجرای هیبوط و توجه به بدن مادی، انسان قادر به انشای موجودی در خارج از بدن خود نیست و صرفاً می‌تواند صورت‌هایی از اشیا را نزد خود ایجاد کند، اما نمی‌تواند آن صور را خارج از خود به وجود آورد. در واقع، انسان هیبوط کرده به جهت این که حقیقت خود را بدن جسمانی پنداشته، موجودات مادی را ذیل خود نمی‌یابد، بلکه در کنار خود می‌بیند. در چنین فضایی موجودات مادی، موجوداتی‌اند که خارج او هستند و صرفاً ادراکی از آن‌ها نزد او حاضر است. از طرفی رقیقه‌ای از ایجاد موجودات که حقیقت آن در بهشت برزخی بود، همچنان همراه با انسان است، ولی بدن مادی انسان قادر نیست که موجودات مادی خارج از خود را ایجاد کند. لذا نفس انسان به مسئله اعطا روی می‌آورد؛ به این معنا که قادر به ایجاد امری خارج از خود نیست، اما تلاش می‌کند که حد شیئی را به موجودی خارج از خود نسبت دهد که همین اعطای حدی به حد دیگر به واسطه عوامل احساسی را اعتباریات می‌نامند [۱۱، ص ۳۴۶]. به بیان دیگر، اعتباریات نوعی انشاء و ایجاد است [۲۱، ص ۷۱۷] که از بستر حقیقی خود خارج شده است و از مجرای بدن مادی عبور کرده است که در این شرایط موجودی در خارج ایجاد نمی‌شود، بلکه انسان به واسطه قوه واهمه حدی را که بالذات ادراک می‌کند، به موجود بیرون از خود نسبت می‌دهد. برای مثال، انسان در بهشت برزخی مالکیت خود به موجودات بهشتی را مشاهده می‌کند؛ به این معنا که موجودات بهشتی را ذیل خود می‌یابد و طبیعتاً مالکیت انسان نسبت به آن موجودات حقیقی است. همچنین انسان پس از هیبوط، صورت‌های ذهنی خود را به انشاء نفس ایجاد می‌کند و طبیعتاً این صورت‌ها ذیل وجود انسان هستند و طبیعتاً انسان مالک حقیقی آن صور است و می‌تواند در آن‌ها دخل و تصرف کند. بنابراین مفهومی از مالکیت نزد انسان شکل می‌گیرد که حقیقت آن مفهوم را در بهشت برزخی یافته است

اما پس از هبوط رقیقه‌ای از آن را نیز درک می‌کند. حال وقتی که می‌خواهد در موجودات خارج از بدن خود دخل و تصرف کند، حد مالکیت را به موجود خارجی سرایت می‌دهد و با اظهار اعتبار مالکیت به همه اعلام می‌کند که این موجود در تصرف من است؛ درحالی که این موجود، خارج از جسم او است و حقیقتاً مملوک او نشده و صرفاً حد مالکیت که از خود و علم خود دریافت کرده را به جسم خود و موجود خارج از خود سرایت داده است که به این فرایند اعطا حدی به حد دیگری اعتباریات می‌گویند. بنابراین ذهن به واسطه معانی حقیقی که نزدش حاضر است، مفاهیم اعتباری را انتزاع می‌کند و از آنجا که این معانی حقیقی نیستند، طبیعتاً وهمی‌اند، بدین معنا که قوه واهمه حد امور حقیقی را به اموری می‌دهد که حقیقتاً فاقد آن حد هستند [۱۴، ص ۴۶].

۲. نسبت هبوط و اعتباریات

براساس آنچه بیان شد، هبوط انسان به دنیا به معنای جابه‌جایی مکانی از آسمان به زمین نبوده است که انسان همچون باران به زمین نازل شود. دنیا یک حقیقت جامدی نیست که در جریان هبوط، انسان در آن مکان جامد قرار بگیرد، بلکه منظر جدیدی است که به روی انسان باز می‌شود و به تدریج تلقی جدیدی به حقیقت برای او شکل می‌گیرد. همچنین هبوط به معنای خلقت جسمانی انسان نیست که ماجرای نفخ روح به بدن مادی، هبوط انسانی تلقی شود، بلکه هبوط به معنای تغییر منظر انسان از عالم ملکوت به عالم جسمانی است که پس از خلقت جسمانی انسان رخ داده است و در این فرایند، انسان نیازهای جسمانی خود را ادراک می‌کند و وارد عالم اعتباریات می‌شود. در ادامه به تفصیل نسبت اعتباریات با هبوط انسان به دنیا تبیین می‌شود.

۲-۱. حقیقت هبوط؛ ورود به عالم اعتباریات

براساس روایتی، نوزاد در چهار ماه اول شهادت بر وحدانیت خدا می‌دهد و در چهارم ماه دوم شهادت بر نبوت پیامبر می‌دهد و در چهار ماه سوم برای پدر و مادر دعا می‌کند [۳، ص ۸۱]. طبیعتاً شهادت کودک به وحدانیت خدا و نبوت پیامبر با علم حصولی نیست؛ چرا که کودک در بدو تولد، علم حصولی ندارد و همهٔ امور را به علم حضوری درک می‌کند. بنابراین نوزاد در چهار ماه اول محض توجه به حضرت حق است که همان حیثیت امری عالم ماده است و در چهار ماه دوم به وساطت معنوی فیض خدا که همان

پیامبر است، توجه پیدا می‌کند و در چهار ماه سوم متوجه وساطت مادی فیض که همان پدر و مادر هستند، می‌شود. این فرایند که پس از خلقت برای انسان رخ می‌دهد سیر هیبوط کودک به دنیا را به‌خوبی نشان می‌دهد. خداوند متعال در آیات چهارم و پنجم سوره «تین» ماجرای هیبوط را پس از خلقت جسمانی مطرح کرده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» [تین، ۵-۴]

براساس این آیات، انسان پس از تکمیل خلقت جسمانی به اسفل سافلین هیبوط می‌کند [۱۴، ص ۵۳]. در این نگاه بازگشت به اسفل سافلین به این معنا نیست که مکانی به آن نام وجود دارد و انسان در آن مکان وارد می‌شود، بلکه خود انسان به پایین‌ترین مرتبه حیات مبدل می‌شود و از آنجا که اسفل سافلین «الحیة الدنیا» است، بازگشت به آنجا هیبوط به دنیا است [۱۴، ص ۵۴]. در ترجمه «الحیة الدنیا» معمولاً عبارت زندگی دنیایی یا زندگی دنیا آورده شده است؛ در حالی که در قرآن کریم واژه «الحیة الدنیا» به صورت صفت و موصوفی ذکر شده است. معنای «الحیة الدنیا» به فارسی زندگی دنیا نیست، بلکه به معنای پست‌ترین مرتبه حیات است. حیات مراتبی دارد که ضعیف‌ترین و رقیق‌ترین مرتبه آن را «الحیة الدنیا» نامیده‌اند. همچنین قرآن کریم پست‌ترین مرتبه دنیایی را به لعب و لهو و زینت و تکاثر و تفاخر معنا کرده است که از مصادیق بارز اعتباریات است [حدید، ۲۰]. بنابراین پست‌ترین مرتبه حیات، حضور در عالم جسمانی نیست، بلکه حضور در عالم اعتباریات که مقوم الحیة الدنیا است، پست‌ترین مرتبه حیات است و بر همین اساس اعتباریات در آخرت وجود ندارد [۶، ص ۲۳۱]. در این فضا انسان هیبوط‌یافته تمام امور حقیقی را محفوف به حسن و قبح، وجوب و حرمت، نفع و ضرر و خیر و شر می‌یابد؛ به حدی که حیات دنیایی انسان بدون اعتباریات همچون زندگی ماهی خارج از آب است که به تباهی و نیستی کشیده می‌شود. انسان در زندگی خویش همیشه همین معانی اعتباری را دنبال می‌کند و آن‌ها را طلب می‌کند و زندگی خویش را بر اساس آن قرار می‌دهد. لذا هیبوط به دنیا همان تعلق تام به معانی سراییه و وهمیه‌ای است که واسطه بین انسان و کمالات او هستند و به واسطه آن‌ها کمالات مطلوب برای انسان به دست می‌آید [۱۰، صص ۵۵-۵۶].

از منظر علامه طباطبایی، هیبوط انسان به دنیا دارای دو مرحله است، چرا که برخلاف دو سوره اعراف و طه که در آن‌ها یک دستور هیبوط ذکر شده است [اعراف، ۲۴؛ طه، ۲۳]، در سوره «بقره» دو بار دستور هیبوط آمده است [بقره، ۳۶ و ۳۸] و میان این دو دستور،

تلقى کلمات و توبه آدم فاصله انداخته است [بقره، ۳۷] و از آنجا که امر هبوط یک امر تکوینی است و امر تکوینی همان تحقق خارجی است، از این رو وجود دو امر به هبوط نشان‌دهنده دو واقعیت تکوینی است [۱۵، ج ۱، ص ۱۴۷]. مفسران پیرامون بیان دو امر به هبوط در سوره «بقره» دیدگاه‌های مختلفی بیان کرده‌اند. برخی هبوط اول را هبوط از بهشت به آسمان و هبوط دوم را هبوط از آسمان دوم به زمین معرفی می‌کنند [۱۹، ص ۲۰۳]. برخی دیگر، هبوط اول را تعلق نفس به بدن و هبوط دوم را هبوط مجموع بدن و نفس به زمین می‌دانند [۸، ص ۱۶۰] اما همان‌طور که بیان شد، از منظر علامه طباطبایی هبوط بعد از خلقت انسان و تعلق نفس به روح رخ داده و به معنای توجه به حیثیت خلقی عالم جسمانی است. در نگاه علامه، هبوط اول موجب شکل‌گیری اعتبارات عرفی انسان می‌شود و هبوط دوم که همراه با توبه انسان است، موجب شکل‌گیری دستوره‌های دینی و اعتبارات شرعی می‌شود [۱۵، ج ۱، صص ۱۳۴-۱۳۵].

۲-۲. هبوط اول؛ شکل‌گیری اعتبارات عرفی

نیازهایی که در فرایند هبوط مذموم برای انسان شکل می‌گیرد، منشأ حیوانی دارد؛ چرا که انسان از حقیقت الهی خود غافل است و تمام نیازهای خود را جسمانی و حیوانی می‌بیند. طبیعتاً چنین انسانی که حقیقت خود را بدن مادی می‌پندارد و کمالات مورد نیازش را خارج از خود مشاهده می‌کند، با فعالیت‌های التذادی و تدبیری خود تلاش می‌کند که به محیط رجوع کند و نیازهای خود را برطرف سازد و در همین راستا باید‌ها و نباید‌هایی را اعتبار می‌کند. انسان در ابتدای فرایند ماجرای هبوط می‌تواند بین امور اعتباری با امور حقیقی تمایز ایجاد کند و تلاش می‌کند امور اعتباری را واسطه قرار دهد تا نیازهای حقیقی خود را برطرف کند اما به تدریج هبوط انسان تا جایی پیش می‌رود که آدمی امور اعتباری را حقیقی می‌پندارد و غایت فعالیت‌های خود را امور اعتباری قرار می‌دهد [۱۷، ج ۱۹، صص ۴۵۴-۴۵۵].

در چنین فضایی پس از رسیدن به نیاز مطلوب، یک سری نیازهای جدیدی در انسان ایجاد می‌شود و دوباره این نیازها نیز خود منشأ شکل‌گیری اعتبارات جدیدی در او می‌شوند. همین اعتبار جدید نیز خود به فعل خارجی منجر می‌شود و دوباره منشأ شکل‌گیری عناوینی برای انسان می‌شود. دوباره این عناوین نیازهایی را برای انسان ایجاد می‌کند و این فرایند همین‌طور ادامه پیدا می‌کند و انسان در یک فرایند اعتبارات

پیچیده قرار می‌گیرد. نگاه پنداری و حصولی به «من»، انسان را در فرایندی قرار می‌دهد که هر چه انسان در این مسیر پیشرفت می‌کند، از حقیقت الهی خود دورتر می‌شود و به دام اعتبارات بی‌پایان می‌افتد. بنابراین انسان اعتبارات اولیه را اصل قرار می‌دهد و از آن‌ها معانی وهمی دیگر می‌سازد و به واسطه تحلیل و ترکیب اعتباریات، کثرتی در آن‌ها ایجاد می‌کند که همان سبک مجاز از مجاز است [۱۶، ص ۱۱۶]. در فرایند هبوط این افزایش اعتبارات آن قدر زیاد می‌شود تا این که تمام شئون حیات دنیایی انسان را در بر می‌گیرد و تمام ادراکات حقیقی انسان به رنگ وهمیات رنگ‌آمیزی می‌شود و لباس خیال بر آن‌ها پوشیده می‌شود [۱۶، ص ۱۱۸].

بر این اساس، هبوط مذموم به «الحیة الدنیا» به این معناست که تعلق نفس به بدن و واسطه قرار دادن بدن برای کسب کمالات، انسان را به خویش مشغول می‌سازد و موجب فراموشی خداوند متعال می‌شود. منشأ این فراموشی این است که انسان به واسطه پندار اتحاد با بدن از عالم غیرجسمانی منقطع می‌گردد و تمام آنچه از جلال و جمال و بها و سنا و نور و سرور که در نشئه قبل از ماده داشت، به فراموشی می‌سپارد و مقامات قرب و همنشینان پاک و فضای قدسی را از یاد می‌برد و کل عمر خود را به سرگرمی و بازی سپری می‌کند و صرفاً با اهداف خیالی و آرزوهای وهمی به هر شیئی روی می‌آورد و وقتی هم که آن‌ها را کسب می‌کند، واقعیتی نمی‌یابد [۱۴، ص ۵۴]. پست‌ترین مرتبه حیات همان اموری خیالی است که انسان پس از خلقتش برای تکمیل ابعاد زندگی خود به آن می‌پردازد و در چنین شرایطی دائماً از هدفی به سوی اهداف دیگر سیر می‌کند و در این سیر به دنبال کسب امور وهمی از جمله لهو و لعب و زینت و تفاخر و تکاثر و غیره است و سرانجام در هنگام مرگ و وداع با این مرتبه پست از حیات، پوچی و بطلان آن‌ها بر او ظاهر و آشکار می‌گردد [۱۳، ص ۶۱].

۲-۳. هبوط دوم؛ شکل‌گیری اعتباریات شرعی

پس از آنکه انسان‌ها در فرایند هبوط قرار گرفتند و خود و موجودات خارج از خود را مستقل پنداشتند، برای رفع نیازهایشان به اعتباریات روی آوردند. به تدریج انسان‌ها متوجه شدند که از دو راه می‌توانند نیازهایشان را برطرف کنند؛ راه اول این است که به قتل و غارت روی بیاورند تا نیازهایشان را برآورده سازند و راه دوم این است که تقسیم کار و وظایف انجام دهند و هر کسی کار خاصی را به عهده بگیرد و نیازهای مربوط به

آن حوزه کاری را رفع کند. از آنجا که در حالت اول اساس حیات و زندگی انسان‌ها به خطر می‌افتد، عقلای جامعه حالت دوم را انتخاب می‌کنند. با این حال، حالت اول منتفی نیست و همچنان عده‌ای برای رسیدن به منافع و مقاصد خود به قتل و فساد و غارت روی می‌آورند. بر این اساس منشأ تمام نزاع‌ها و دشمنی‌ها به کیفیت هبوط انسان به دنیا بازمی‌گردد. به همین جهت قرآن کریم ثمره هبوط اول را دشمنی معرفی می‌کند: «وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ» [بقره، ۳۶]

در قسمت قبلی بیان شد که انسان غافل از حقیقت خود، فعالیت‌های خود را بر اساس لذت و تدبیر انجام می‌دهد اما همان‌طور که بیان شد، اعتباریاتی که بر اساس فعالیت تدبیری ذیل هبوط مذموم شکل می‌گیرند، بر فرض هم که به اوج کمال خود برسند، برای انسانی شدن فعالیت‌های انسان کافی نیست و انسان را به سوی فساد و دشمنی سوق می‌دهد [۱۷، ج ۱۹، صص ۴۵۴-۴۵۵]؛ چرا که بشر نیازهای نامحدودی دارد و تا زمانی که می‌پندارد تمام نیازهایش در حیات دنیایی رفع می‌شود، احتمال وقوع فساد و خونریزی منتفی نیست. در فرایند هبوط، انسان‌ها به تدریج متوجه این حقیقت می‌شوند که نیازهای آن‌ها فراتر از نیازهای مادی و حیوانی است و موجودات دنیایی قادر به رفع نیازهای فرامادی انسان نیستند. برخی از این نیازهای فرامادی را عقلانیت الهی انسان می‌تواند پاسخ دهد که به آن‌ها احکام و اوامر عقلیه می‌گویند و طبیعتاً پیروی کردن از آن‌ها، اطاعت از اوامر عقلی است و مجازات آن‌ها نیز از سنخ سرزنش و نکوهش است [۱۶، ص ۱۵۲]، اما برخی از این نیازهای فرامادی فراتر از عقلانیت الهی انسان است که در این موارد تکالیف الهی، انسان‌ها را راهنمایی می‌کنند [۱۷، ج ۱۸، ص ۵۷].

بر اساس آنچه بیان شد، معنای توبه چنین است که انسان در فرایند هبوط خود به دنیا متوجه نیازهای فرامادی خود شد و این بازگشت به نیازهای فرامادی خود همان توبه انسان است و همچنین ارائه تکالیف شرعی از جانب خداوند به انسان به معنای پذیرش توبه او است. بنابراین هبوط سلامی همان اعتبارات شرعی است که خداوند در مقام پذیرش توبه انسان برای او تشریح کرده و راه سعادت و ضلالت را به او نشان داده است [بقره، ۳۸-۳۹].

هرچند ظاهر اعتبارات شرعی همچون اعتبارات عرفی است، ولی حقیقت آن دو از یکدیگر بسیار متمایز است. شریعت یک حقیقت فرااعتباری است که منشأ آن حقیقت الهی عالم است، اما اعتبارات عرفی یک حقیقت دنیایی است که در واقع مقوم حیات دنیایی است. حال وقتی حقیقت شرعی بخواهد در حیات دنیایی ظهور پیدا کند،

چاره‌ای جز این نیست که به زبان اعتباریات بیان شود. بنابراین از منظر علامه طباطبایی اعتبارات شرعی به این معنا نیست که شریعت اعتباری است، بلکه به این معناست که حقائق دینی در حیات دنیایی به زبان اعتباریات بیان شده‌اند [۱۲، ص ۲۰۶]. در واقع تنها زندگی دنیایی بستر اجتماع و تعاون است و در هیچ کدام از حیات‌های قبل و بعد از دنیا اجتماع و مدنیته وجود ندارد و لذا دین حقائق فرامادی خود را برای اصلاح امور و اداره شئون حیات انسان در دنیا ارائه کرده است و از آنجا که زندگی دنیا متقوم به اعتباریات است، حقائق دینی به زبان اعتباریات بیان شده است. به بیانی دیگر، در دو مرحله قبل و بعد از دنیا هیچ اعتباری وجود ندارد. حال اگر فاصله میان نشئه قبل و بعد دنیا اعتبار محض باشد، رابطه این سه عالم گسیخته می‌شود. بنابراین امور و احکام اعتباری عالم میانی (دنیا) باید به حقیقتی تکیه کند تا بتواند از حقیقت قبل از دنیا به حقیقت دنیا و از آن به حقیقت پس از دنیا (آخرت) رسید. بنابراین احکام شرعی اعتباری محض و بدون پشتوانه نیستند، بلکه متکی به یک سلسله حقائق و ارائه‌دهنده آن حقائق‌اند [۶، ص ۲۲۱-۱۲۲].

۲-۴. حقیقت شریعت؛ اعتباریات انسان کامل

براساس آنچه بیان شد، اکثر انسان‌ها در فرایند هبوط به دنیا از حقیقت الهی خود غافل می‌شوند و با قرار گرفتن ذیل اعتباریات شرعی تلاش می‌کنند که به مقام انسان کامل نزدیک شوند. از منظر عرفانی، انسان کامل حضرت خامس است که تمام مراتب عالم را در وجود خود داراست و به تعبیری از هیچ عالمی غافل نیست [۲۰، ص ۱۱۶]. طبیعتاً وقتی انسان کامل به کثرت مادی و اعتبارات دنیایی توجه پیدا می‌کند، همراه با ذکر و آگاهی نسبت به عالم الهی است. جامعیت انسان کامل موجب می‌شود که بتواند جنبه جسمانی خود را تدبیر کند و در عین حال از میثاق ربوبی خود غافل نشود. بر این اساس انسان کامل در عین توجه به مراتب باطنی خود که حقیقت وحدت است، به حیات ارضی که حقیقت کثرت است، هبوط می‌کند. به همین جهت انسان کامل خود را مستقل نمی‌پندارد و طبیعتاً زمانی که خود را مستقل نبیند، موجودات هستی را مستقل نمی‌بیند. از آنجا که چنین انسانی تمام عالم را مظهر خدا می‌بیند، پرداختن به امور دنیا نه تنها او را از خدا دور نمی‌کند، بلکه عین تعامل با حضرت حق است و به طور خلاصه چنین انسانی که با عدم نسیان الهی وارد «الحیة الدنیا» می‌شود، غیر از پروردگار خود هیچ هم و غمی ندارد و به هیچ امر دیگری نمی‌پردازد [۱۵، ج ۱، صص ۱۲۸-۱۲].

معنای کمال در انسان کامل این است که تمام ملکات فاضله در دو حوزه علم و عمل را داراست و به جهت داشتن آن ملکات، افعالی از او صادر می‌شود که به نفع خود و جامعه خود است. پرواضح است اگر اعتبارات انسانی را مختص به افراد و جوامع ناقص در نظر بگیریم و انسان کامل را بی‌نیاز از اعتباریات بدانیم، در واقع تجویز کرده‌ایم که انسان کامل می‌تواند برخلاف ملکات دائمی خود عمل کند؛ در حالی که چنین امری محال است. چرا که افعال و رفتار آدمی آثار غیر قابل تخلف ملکات انسانی می‌شود و اساساً قابل تصور نیست که انسانی ملکه معرفت‌الله را داشته باشد اما خدا را عبادت نکند یا شخصی دارای ملکه سخاوت باشد اما بذل و بخشش نداشته باشد. انسان کامل از آنجا که دارای ملکات الهی است و از حقیقت عالی خود غافل نیست، اعتباراتش ظهور حقیقت درونی او محسوب می‌شود و به همین جهت صدور افعالی که آثار ملکه باطنی او صادر می‌شود، تخلف‌ناپذیر است. بنابراین از منظر علامه طباطبایی تا زمانی که انسان در «الحیاء الدنیا» باشد، اعم از این که کامل باشد یا ناقص، به اعتبار نیازمند است؛ هر چند که اعتبار انسان کامل ظهور ملکات درونی او و تخلف‌ناپذیر است، اما اعتبار انسان ناقص برای رسیدن به ملکات فاضله و تخلف‌پذیر است [۱۵، ج ۱۲، ص ۲۰۰].

۳. ابعاد معرفتی اعتباریات ذیل ماجرای هبوط

یکی از موضوعات بسیار مهم ذیل نظریه اعتباریات، ابعاد معرفتی این نظریه است. در ادامه تلاش می‌شود که دو مسئله از مسائل معرفتی نظریه اعتباریات تبیین شود که در قسمت اول مطابقت در ادراکات اعتباری مورد بررسی قرار می‌گیرد و در قسمت دوم استدلال آوری در ادراکات اعتباری بررسی می‌شود.

۳-۱. مطابقت در ادراکات اعتباری

از دو جهت مطابقت با واقع برای ادراکات اعتباری بی‌معنا است؛ جهت اول این که از انسانی که در فرایند هبوط مذموم از حقیقت خود غافل می‌شود، نمی‌تواند باطن ادراکات اعتباری را درک کند و لذا مطابقت با باطن برای او معنا ندارد و جهت دوم این است که این مفاهیم ساخته ذهن انسان هستند و مابزاء در خارج از ذهن انسان ندارند [۱۶، ص ۱۱۶]. در واقع انسان‌هایی که از حقیقت الهی خود غافل شده‌اند، صرفاً بر اساس مبدأ و غایت اعتباریات می‌توانند فایده و کارآمدی آن‌ها را بسنجند [۱۶، صص ۱۱۵-۱۱۶] و

لذا ملاک صدق و کذب برای ادراکات اعتباری صحیح نیست، بلکه ملاک قضاوت در مورد چنین گزاره‌هایی دارای اثر بودن یا نبودن است. در واقع در این نگاه، اعتباری صحیح است که دارای اثر و فایده بوده و این اثر و فایده باید در راستای رفع نیازی باشد که مکانیسم اعتباریات برای رسیدن به آن طراحی شده است [۴، ص ۱۸].

برخلاف انسان‌هایی که در فرایند هبوط مذموم قرار گرفته‌اند و از حقیقت خود غافل شده‌اند، انسان کامل که مشرف بر باطن عالم است، اعتباریات او به معنای ظهور حقیقت است. در چنین شرایطی مطابقت اعتباریات انسان کامل با واقع به معنای مطابقت ظاهر اعتباریات با باطن خودشان است. دو سؤالی که می‌توان طرح کرد، این است که اولاً منظور از باطن‌دار بودن اعتباریات چیست و ثانیاً مطابقت با واقع برای اعتباریات انسان کامل چه معنایی دارد؟

در پاسخ به سؤال اول باید گفت که همان‌طور که بیان شد، قوام دنیا به اعتباریات است و طبق کلام قرآن اکثر مردم ظاهر حیات دنیایی را می‌بینند و از آخرت غافل هستند و از آنجا که قوام «الحیة الدنیا» به اعتباریات است و از سوی دیگر «الحیة الدنیا» باطن دارد، در نتیجه باطن «الحیة الدنیا» همان باطن اعتباریات است و علم به باطن «الحیة الدنیا» به معنای شناخت باطن اعتباریات است [۱۶، صص ۲۰۵-۲۰۷]. در پاسخ به سؤال دوم باید گفت که یکی از حمل‌هایی که در فلسفه اسلامی مطرح است، حمل رقیقت بر حقیقت است. در چنین حملی ظاهر بر باطن حمل می‌شود. طبیعتاً انسان کامل که ظاهر و باطن مشهود او قرار گرفته است و اعتباریات ظهور حقیقت عالم محسوب می‌شود، می‌تواند به واسطه حمل رقیقت بر حقیقت، مطابقت ادراکات اعتباری با واقع را درک کند و بدون تردید مطابقت به معنای صدق و کذب برای او کاملاً معنادار خواهد بود [۱۸، ص ۱۴۳].

۲-۳. استدلال‌آوری در ادراکات اعتباری

در نگاه اول به نظر می‌رسد که میان اعتباریات رابطه قیاسی و استدلالی وجود ندارد، اما با توجه به تقریری که از اعتباریات شرعی بیان شد، می‌توان رابطه تولیدی میان اعتباریات برقرار کرد. بر اساس هبوط مذموم، انسان که از حقیقت ثابت و دائمی خود غافل است، بر اساس نشئه حیوانی و مادی خود که متغییر و جزئی است، دست به اعتبار می‌زند و از آنجا که منشأ چنین اعتباریاتی متغیر است، خود اعتباریات نیز هم

دائماً در حال تغییر و تحول است. به بیان دیگر، منشأ نیازهای انسان‌های هبوطیافته مرتبه حیوانی انسان است که ضرورت و کلیت و دوام ندارند و انسان برای پاسخ به این نیازها مفاهیمی را به مصادیق توسعه داده و این توسعه، ضرورت و کلیت و دوام ندارد و طبیعتاً هر زمان که آن نیاز برطرف شد، اعتباری هم که با آن به سمت رفع نیاز حرکت کرده بود نیز از بین می‌رود. تغییر در اعتباریات آن‌چنان فراگیر است که علامه طباطبایی تغییر در این سنخ از ادراکات را یکی از اعتباریات عمومی معرفی می‌کند [۱۶، ص ۱۴۲].

در فرایند رفع نیازها انسان از مکانیسم اعتباریات استفاده می‌کند و در فرایند استفاده از این مکانیسم، انسان از مجموع هست‌ها به یک بایدی رسیده است که در هیچ قیاس منطقی چنین امکانی وجود ندارد. به همین جهت برهان و قیاس میان اعتباریات جایگاهی ندارد و منطقی یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود، اثبات کرد [۱۶، ص ۱۲۲]. البته ایشان استدلال در اعتباریات را به سبک مجاز از مجاز قائل‌اند. از آن‌جا که حال ادراکات اعتباری در تولید و استنتاج، همچون علوم حقیقی است، بنابراین ممکن است علم اعتباری، علم اعتباری دیگری را تولید کند. بر اساس سبک مجاز از مجاز، انسان اعتبارات اولیه را اصل قرار می‌دهد و از آن‌ها معانی وهمی دیگر می‌سازد و به واسطه ترکیب و تحلیل کثرتی در آن‌ها ایجاد می‌کند که باعث شکل‌گیری اعتبارات پیچیده می‌شود [۱۶، ص ۱۱۶]. از منظر علامه طباطبایی پشت سر این تکثر، سازمان علی و معلولی را می‌توان مشاهده کرد که به تقلید از نحوه پیدایش کثرت در ادراکات حقیقی، در افکار اعتباری نیز راه یافته است [۱۶، ص ۱۵۲-۱۵۳].

اما مسئله استدلال‌آوری در ادراکات اعتباری برای انسان کامل متفاوت است. همان‌طور که بیان شد، باطن اعتباریات نزد انسان کامل حاضر است و اساساً اعتباریات انسان کامل به معنای ظهور حقیقت الهی خود اوست. بنابراین انسان کامل از آنجا که حقیقت اعتباریات را درک می‌کند، به حکم حمل رقیقه بر حقیقه می‌تواند اعتباریات صادق و کاذب را کشف کند و طبیعتاً به معنای دقیق کلمه از استدلال استفاده کند. همچنین از آنجا که منشأ اعتباریات انسان کامل حقیقت الهی عالم است، بر همین اساس دوام، کلیت و ضرورت دارد.

نتیجه

براساس آنچه بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت همان‌طور که هبوط دارای دو مرحله است،

اعتباریات نیز دارای دو مرحله است. هبوط اول که همان هبوط مذموم است، موجب شد که انسان وارد حیات دنیایی شود و بر اساس آن، اعتبارات عرفی بشر شکل بگیرد و توبه و بازگشت به نیازهای فطری باعث شد که انسان در مسیر هبوط سلامی بیفتد که بر اساس آن اعتبارات شرعی شکل بگیرد. از آنجا که انسان‌ها در فرایند هبوط اول از حقیقت خود غافل شده‌اند، با پیروی از اعتباریات شرعی می‌توانند به حقیقت الهی خودشان برسند. بر اساس تقریر مذکور از اعتباریات بسیاری از اشکالات و کج‌فهمی‌های این نظریه برطرف می‌شود. همان‌طور که بیان شد، نگاه معرفت‌شناسانه صرف به نظریه اعتباریات باعث شده است که شاگردان بزرگ علامه طباطبایی از جمله شهید مطهری اشکالات جدی به این نظریه طرح کنند تا جایی که نظرات علامه طباطبایی را مشابه طرفداران نظریه تکامل و نگاه داروینیستی به اجتماعات انسانی دانسته [۲۱؛ ۱، ص ۷۲۷] و در جایی دیگر آراء ایشان را مشابه نظرات راسل معرفی کنند [۲۱؛ ۲، ص ۷۲۴]. شهید مطهری برای ترمیم این نظریه با توجه به رویکرد انسان‌شناسانه مخصوصاً مباحثی پیرامون من سفلی و من علوی انسان تلاش می‌کند که مشکلات این نظریه از قبیل نسبت در اخلاق را برطرف کند [۲۱؛ ۳، صص ۷۳۷-۷۳۸]، غافل از این که خود علامه طباطبایی به ابعاد انسان‌شناسانه این نظریه آگاهی کامل داشته است. همان‌طور که بیان شد، ایشان با طرح نظریه اعتباریات ذیل ماجرای هبوط انسان و تبیین مراحل هبوط انسان، نحوه شکل‌گیری اعتباریات بر اساس نیازهای طبیعی و نیازهای فطری را بیان می‌کند. بر اساس رویکرد انسان‌شناسانه نظریه اعتباریات می‌توان نتیجه گرفت آن چیزی که از علامه طباطبایی نقل و نقد و بررسی می‌شود، فرایند شکل‌گیری اعتباریات ذیل هبوط مذموم انسان است؛ هبوطی که بر اساس غفلت از حقیقت الهی انسان و در راستای پاسخ به نیازهای حیوانی انسان شکل می‌گیرد. لذا آنچه موجب پندار اتحاد این نظریه با نظریه پیروان داروینیست یا نظریات مشابه راسل شده است، اصل نظریه اعتباریات نیست. چرا که فرایند این نظریه هم در فرایند هبوط مذموم شکل می‌گیرد و هم در فرایند هبوط سلامی و به تبع، هم برای انسان عادی و هم برای انسان کامل قابل استفاده است. در واقع نظریه اعتباریات، مکانیسمی است که منشأ شکل‌گیری اجتماع را در فرایند هبوط انسانی توضیح می‌دهد، حال می‌تواند منشأ شکل‌گیری آن هبوط مذموم و نیازهای حیوانی باشد یا منشأ شکل‌گیری آن هبوط سلامی و نیازهای الهی انسان باشد.

منابع

- [۱] قرآن
- [۲] ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا*، تهران: نشر جهان، (ج ۱).
- [۳] _____، (۱۳۸۵). *علل الشرائع*، قم: کتاب فروشی داوری، (ج ۱).
- [۴] اسلامی تنها، اصغر، (۱۳۹۰). *بازتاب متضاد عقلانیت در نظریه فرهنگی ماکس وبر و علامه طباطبایی*، معرفت فرهنگی اجتماعی ۲(۲)، ۳۴-۵.
- [۵] پورحسن، قاسم، (۱۳۹۲). *اعتبارات اجتماعی و نتایج معرفتی آن؛ بازخوانی دیدگاه علامه طباطبائی*، حکمت و فلسفه ۳(۹)، ۴۷-۷۰.
- [۶] جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳). *تحریر رساله الولایه شمس‌الوحي تبریزی سید محمد حسین طباطبایی*، اسراء، قم، (ج ۱).
- [۷] جوانعلی، مرتضی، (۱۳۹۴). *بررسی تطبیقی نظریه‌ی ساخت اجتماعی واقعیت و نظریه‌ی اعتباریات علامه‌ی طباطبایی(ره)*، تهران، دانشکده اقتصاد و مدیریت دانشگاه تربیت مدرس.
- [۸] صدرالدین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، (ج ۳).
- [۹] طالبزاده، سیدحمید، (۱۳۸۹). *نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری، امکانی برای علوم انسانی*، جاویدان خرد ۱(۸)، ۶۴-۲۹.
- [۱۰] طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۸). *انسان از آغاز تا انجام*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- [۱۱] _____، (۱۴۲۸). *رساله الاعتبارات: نظریه الاعتبار در «مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی»*، قم: باقیات، ۳۴۰-۳۷۹.
- [۱۲] _____ (۱۴۲۸ ج). *رساله الولایه در «الانسان و العقیده»*. قم: باقیات، ۲۰۱-۲۷۵.
- [۱۳] _____ (۱۴۲۸ د). *الانسان قبل الدنيا در «الانسان و العقیده»*. قم: باقیات، ۱۳-۴۲.
- [۱۴] _____ (۱۴۲۸ ه). *الانسان فی الدنيا در «الانسان و العقیده»*. قم: باقیات، ۴۳-۵۸.
- [۱۵] _____ (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان.
- [۱۶] _____ (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*، قم: موسسه بوستان کتاب.
- [۱۷] _____ (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۱۸] _____ (۱۴۰۴). *نهایه الحکمه*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم.
- [۱۹] طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو، (ج ۱).
- [۲۰] قیصری، داود، (۱۳۸۱). *رسائل قیصری*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۲۱] کایدخورد، رضا؛ کوچنانی، قاسمعلی، (۱۳۹۴). *معناشناسی ادراکات اعتباری از دیدگاه علامه با نگاهی انتقادی به اندیشمندان مسلمان معاصر*، حکمت صدرايي ۷(۱)، ۱۱۳-۱۲۸.
- [۲۲] مطهری، مرتضی، (۱۳۷۳). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران: صدرا، (ج ۱۳).