

Formulating the Distinction between Etebar and Real Affairs based on Allameh Tabatabai's Interpretation of Idealism

Reza Akbarian 

Professor, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Mohammad Saeedi Mehr 

Professor, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Alireza Sadeghi 

Ph.D. Candidate in Islamic Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

Abstract


Allameh Tabatabai has repeatedly mentioned Etebar matters and wishful thinking and has put them in front of real things. Etebar matters are irregular ideas that are dependent on human will, but after their will, nothing is added to the outside world. Allameh Tabatabai believes that idealism - denial of certain perceptions according to reality - entails the arbitrary of all ideas and consequently, the irregularity and chaos of all human behaviors. This article, by rejecting the mismatch between an idea's intentionality and its non-dependence on man, has shown that the division of things into real affairs and Etebar affairs is not based on belief in realism and certain perception according to the reality and maybe idealists based on Allameh Tabatabai's foundations. We proved that even In Allameh Tabatabai's Interpretation of Idealism we can be logically idealists and at the same time divide things into Etebar affairs and real affairs.


Keywords: Etebar affairs, Real affairs, Idealism, Allameh Tabatabai.


– Corresponding Author: akbarian@modares.ac.ir

How to Cite: Akbarian, R., Saeedi Mehr, M., Sadeghi, A. R. (2020). Formulating the Distinction between Etebar and Real Affairs based on Allameh Tabatabai's Interpretation of Idealism. *Hekmat va Falsafeh*, 66 (16), 29-50.

صورت‌بندی تمایز امور اعتباری از امور حقیقی براساس تفسیر علامه طباطبائی از ایده‌آلیسم

رضا اکبریان *  استاد، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

محمد سعیدی مهر  استاد، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

علیرضا صادقی  دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

علامه طباطبائی علاوه بر ادراکات اعتباری و اندیشه‌های پنداری، بارها از امور اعتباری و اندیشه‌های دل‌بخواهی نیز یاد کرده و آن‌ها را در مقابل امور حقیقی قرار داده است. مقصود از امور اعتباری، اندیشه‌های نامنظمی است که به اراده انسان وابسته‌اند، اما پس از اراده آن‌ها، چیزی به جهان خارج افزوده نمی‌شود. علامه طباطبائی معتقد است که ایده‌آلیسم -انکار ادراک جازم مطابق با واقع- با دل‌بخواهی بودن تمام اندیشه‌ها و به تبع آن، نامنظم بودن تمام رفتارها تلازم دارد؛ یعنی به طور منطقی نمی‌توان ادراک جازم مطابق با واقع را انکار کرد و همزمان علاوه بر مصادیق امور اعتباری به مصادیق امور حقیقی نیز دسترسی داشت. این مقاله با نفی تلازم بین ارادی نبودن یک اندیشه و عدم وابستگی آن به انسان، نشان داده است که تقسیم امور به حقیقی و اعتباری بر باور به ادراک جازم مطابق با واقع مبتناء ندارد و ممکن است کسی براساس مبانی علامه طباطبائی، ایده‌آلیست در شمار آید، اما علاوه بر اندیشه‌های دل‌بخواهی یا امور اعتباری، دارای اندیشه‌های قهری یا امور حقیقی نیز باشد.

کلیدواژه‌ها: امور اعتباری، امور حقیقی، رئالیسم، ایده‌آلیسم، علامه طباطبائی.

مقدمه

علامه طباطبایی که فلسفه را با رئالیسم و سفسطه را با ایده‌آلیسم برابر می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷) برای هر کدام از این دو، شاخصه‌هایی را مطرح کرده است. او انکار ادراک جازم مطابق با واقع را حقیقت ایده‌آلیسم می‌داند.^۱

سخنان سفسطی به شکل انکار واقعیت چیده شده، اما در حقیقت برای انکار وجود علم «ادراک جازم مطابق با واقع» سوق داده شده است (طباطبایی، ۱۳۸۷).

در منظومه فکری علامه طباطبایی به عنوان یک رئالیست که ادراک جازم مطابق با واقع را پذیرفته است، امور حقیقی نیز مانند امور اعتباری دارای مصداق هستند، اما از آنجا که در اندیشه او یکی از لوازم ایده‌آلیسم، دل‌بخواه اندیشیدن در همه اوقات است، دسترسی یک ایده‌آلیست به امور حقیقی - ادراکات قهری و منظم - را نمی‌پذیرد. به اعتقاد او، اگر کسی در ادراک جازم مطابق با واقع تردید داشته باشد، نه تنها تمام اندیشه‌هایش دل‌بخواهی، بلکه تمام رفتارهایش نیز غیرمنظم خواهد بود.

دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی‌الجمله داریم و خود به خود به طور فطری این واقعیت را اثبات می‌کنیم؛ زیرا اگر اثبات نمی‌کردیم نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دادیم. پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کردیم، پیوسته پس از احساس نفع، تمایل نمی‌نمودیم و پیوسته ... با اینکه اندیشه خالی در دست خودمان و اثر خودمان است و همه وقت می‌توانیم به دلخواه خودمان اندیشه‌هایی بکنیم (طباطبایی، ۱۳۸۷).

این مقاله درصدد است تا اثبات کند یک ایده‌آلیست نیز مانند یک رئالیست علاوه بر اندیشه‌های دل‌بخواهی و نامنظم به اندیشه‌های قهری و منظم نیز دسترسی دارد، اما

۱- سفسطه در اصطلاح علامه طباطبایی، گاهی در مقابل علم حصولی تصدیقی، و گاهی در مقابل علم حصولی تصویری قرار می‌گیرد. سفسطه‌ای که در مقاله اول از اصول فلسفه رئالیسم از آن سخن می‌گوید سفسطه تصدیقی است و سفسطه‌ای که در مرحله سوم از نه‌ایة الحکمة از آن یاد می‌کند سفسطه تصویری است. او پذیرفتن و نپذیرفتن مطابقت ادراک با واقع را معیار جداسازی علم تصدیقی از سفسطه تصدیقی می‌داند و عینیت ماهوی و تباین ماهوی را معیار تفکیک علم تصویری از سفسطه تصویری (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف و طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۷).

مقصود از سفسطه در تمام این مقاله، سفسطه تصدیقی به معنای انکار ادراک جازم مطابق با واقع است نه سفسطه تصویری به معنای تباین ماهوی بین شیء خارجی و ماهیت ذهنی.

دسترسی او به اندیشه‌های قهری هیچ تلازم منطقی با باور او به ادراک جازم مطابق با واقع ندارد.

اگر بتوان براساس ایده آلیسم و تردید در ادراک جازم مطابق با واقع همچنان از تمایز امور حقیقی از امور اعتباری پشتیبانی کرد، علاوه بر دستیابی به یک صورت‌بندی تازه از آن تمایز، یکی از مهم‌ترین توالی باطل ایده آلیسم در تفسیر علامه طباطبایی نیز نفی شده است، چراکه او در تنها دلیل نظری که برای ردّ ایده آلیسم اقامه کرده به تلازم ایده آلیسم با اندیشه‌های همیشه دل‌بخواهی متوسل شده است.

در این مقاله پس از تبیین کارکردها یا معانی متفاوت اصطلاح اعتباری و نشان دادن نسبت امر اعتباری با اعتبار عملی و تبیین تمایز امر حقیقی از دیدگاه یک ایده آلیست با امر حقیقی از منظر یک رئالیست، دلیل علامه طباطبایی مبنی بر تلازم بین ایده آلیسم و اعتباری بودن تمام اندیشه‌ها تقریر و سنجیده خواهد شد.

علامه طباطبایی نظریه پردازی درباره ادراکات اعتباری را با نگارش رساله‌الاعتبارات در سال ۱۳۴۸ هجری قمری آغاز کرد، اما تا پیش از نگارش مقاله ششم از اصول فلسفه رئالیسم، نظریه ادراکات اعتباری او مورد توجه قرار نگرفت. پس از مقاله ششم از آن مجموعه بود که شاگردان بی‌واسطه و با واسطه او در کتاب‌ها و مقالات فراوانی به بررسی جوانب و ابعاد مختلف این نظریه پرداختند؛ با این حال و با وجود پیشینه ستر پژوهشی نظریه ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی، امور اعتباری و امور حقیقی در نزد علامه طباطبایی و کاوش در لوازم و ملزومات آن هم‌چنان در پرده‌ای از ابهام و بی‌توجهی به سر می‌برد؛ از این رو، می‌توان این مقاله را نقطه‌ای آغازین در بررسی‌های فلسفی نسبت به «امور حقیقی و امور اعتباری در اندیشه علامه طباطبایی» به‌شمار آورد.

۱. معانی اصطلاحی امر اعتباری و نسبت سنجی بین آنها

«اعتباری» مشترک لفظی است و اشتراک لفظی در رسیدن به معنای مقصود، رهزنی می‌کند؛ از این رو، لازم است تا معانی متعدد «اعتباری» بر شمرده شده و نسبت بین آنها سنجیده شود تا در نهایت معنای امر اعتباری واضح شود.

علامه طباطبایی در اصول فلسفه رئالیسم دو اصطلاح برای اعتباری ذکر کرده است:

الف- اعتباری در مقابل ماهیت یا اعتباری بالمعنی الاعم

ب- اعتباری عملی یا اعتباری بالمعنی الاخص (طباطبایی، ۱۳۸۷).

در فصل دهم از مرحله یازدهم نهایتاً الحکمة و فصل نهم از مرحله یازدهم بدایة الحکمة، پس از تقسیم علم حصولی به حقیقی و اعتباری و بیان ویژگی‌ها و اقسام اعتباری بالمعنی الاعم که در مقابل ماهیت قرار دارد از سه اصطلاح دیگر برای اعتباری یاد کرده که اصطلاح سوم همان اعتباری بالمعنی الاخص یا اعتبار عملی است. آن دو اصطلاح دیگر عبارتند از:

الف- اعتباری در مقابل اصیل به معنای چیزی که بالذات منشا آثار نیست مانند ماهیت در مقابل وجود.

ب- اعتباری در مقابل موجود فی نفسه به معنای چیزی که وجود منحاز و مستقل از غیر ندارد؛ مانند نسب و اضافات در مقابل جواهر. (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف و ۱۴۲۰).
اشتراک لفظی «اعتباری» در آثار پاره‌ای از فیلسوفان پیش از علامه طباطبایی نیز مورد اشاره قرار گرفته است (صدر المتألهین، ۱۹۸۱) با این حال به سبب جامعیت بررسی آن در آثار علامه طباطبایی، تفسیر معانی مختلف «اعتباری» در این مقاله بر محوریت آثار او صورت می‌پذیرد.

۱-۱. اصطلاح اول: اعتباری در مقابل ماهیت

اعتباریات بالمعنی الاعم مفاهیمی هستند که نمی‌توانند هم مصداق ذهنی داشته باشند هم مصداق خارجی؛ یعنی یا حیثیت مصداق آن‌ها، حیثیت خارجیّت و ترتب آثار است؛ مانند مفاهیم وجود و وجوب و یا حیثیت مصداق آن‌ها، حیثیت ذهنیّت و عدم ترتب آثار است؛ مانند مفاهیم عدم، کلی، جنس و فصل.

در مقابل اعتباریات بالمعنی الاعم، ماهیات قرار دارند؛ یعنی مفاهیمی که هم مصداق ذهنی دارند و هم مصداق خارجی؛ مانند انسان و درخت (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف).

چهار نکته درباره این اصطلاح از اعتباری شایان توجه است:

- تقابل اعتباریات بالمعنی الاعم با ماهیات فقط براساس یکی از تفاسیر از نظریه وجود ذهنی صحیح است؛ تفسیری که معتقد است ماهیت خارجی بنفس‌ها در ذهن حضور می‌یابد و به تطابق ماهوی بین ذهن و خارج شهرت دارد.

بنابر این تفسیر که آنچه در ذهن حاضر می‌شود، علمی است که از شیء حکایت می‌کند نه خود آن شیء و ما فقط به علم حاکی از معلوم دسترسی داریم و نه به خود معلوم

(طباطبایی، ۱۳۸۷) در این صورت ماهیت دارای دو حیثیت خارجی و ذهنی نبوده و نه در مقابل اعتباریات بالمعنی الاعم، بلکه از آن‌ها در شمار می‌آید، طبعاً دوگانه اعتبار بالمعنی الاعم و ماهیت دوگانه‌ای بی‌مصدق و تهی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۶).

- تقابل اعتباریات بالمعنی الاعم با ماهیات با تفسیری که علامه طباطبایی در پاره‌ای آثار خود از ماهیت دارد، سازگار نیست. او در نهایتاً الحکمة ماهیت را چیزی بیش از ظهور وجود در نزد ذهن نمی‌داند (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف)؛ یعنی براساس این تعریف، این‌گونه نیست که ماهیت دارای دو حیثیت خارجی و ذهنی باشد. بنابراین، با پذیرفتن تفسیر علامه طباطبایی از ماهیت، نمی‌توان به مصداق داشتن برای دوگانه اعتبار بالمعنی الاعم و ماهیت باور داشت.

۱-۱-۱. مصادیق اعتباریات بالمعنی الاعم^۱

ادراکات عقلی از مصادیق اعتباری بالمعنی الاعم محسوب می‌شوند، اما ادراکات حسی و خیالی از علوم حقیقه و ماهیات به‌شمار می‌آیند. همچنین اگر تصدیق را بسیط و به معنای

۱- مقصود از مصداق برای اعتباریات بالمعنی الاعم، مصدوق علیه است. اگر بین دو شیء در دو موطن ذهن و خارج، عینیت ماهوی و اتحاد در حقیقت برقرار باشد، آن شیء خارجی، مصداق و آن شیء ذهنی، مفهوم آن مصداق خواهد بود اما اگر حقیقت دو شیء در دو موطن ذهن و خارج یگانه نباشد و شیء ذهنی فقط عنوان شیء خارجی باشد، آن شیء خارجی، مصدوق علیه و آن شیء ذهنی مفهوم یا عنوان آن مصدوق علیه خواهد بود. افراد انسان مصداق‌های مفهوم کلی انسان هستند اما افراد مفاهیم غیر ماهوی، مصدوق علیه‌های آن مفاهیم به‌شمار می‌آیند. چون رابطه مفهوم و مصداق مقوم به عینیت ماهوی است لذا این رابطه فقط در ماهیات یافت می‌شود اما در مفاهیم غیر ماهوی، رابطه مفهوم یا عنوان با مصدوق علیه برقرار است نه رابطه مفهوم با مصداق. واجبات، ممتنعات، نسب و روابط، معقولات ثانی منطقی، معقولات ثانی فلسفی و اعتبارات اجتماعی فاقد ماهیت‌اند لذا حق تعالی، اجتماع نقیضین، نسبت فوقیت، قضیه، واحد شخصی و بزرگداشت و همایش، به ترتیب مصادیق واجب الوجود، ممتنع الوجود، معنای حرفی، معقول ثانی منطقی، معقول ثانی فلسفی و اعتبار اجتماعی نیستند بلکه مصدوق علیه آنها شمرده می‌شوند.

تفکیک بین مصداق و مصدوق علیه از ابداعات صدر المتألهین است:

و فرق بین کون الذات مصدوقاً علیها لصدق مفهوم و کونه مصداقاً لصدقه. (صدر المتألهین، ۱۹۸۱: ۱، ۱۵۷)

محمدرضا مظفر پس از توضیح این عبارت صدر المتألهین، آرزو کرده است که ای کاش آگاهی از تفاوت مصداق با مصدوق علیه همگانی شده بود:

و قد أراد بالمصدوق النحو الثانی و هو العنوان الصرف بالنسبة إلى معنونه و أراد بالمصداق فرد الكلّی، و یالیت أن یعمّم هذا الاصطلاح المخترع منه للفرقة بین القسمین. (مظفر، ۱۳۸۷: ۳۲۸)

آگاهی از تفاوت مصداق با مصدوق علیه به فهم بهتر تفاوت بین مفاهیم ماهوی و مفاهیم غیر ماهوی یاری می‌رساند.

ادراک وجود نسبت یا عدم نسبت بدانیم، علوم حصولی تصدیقی از معقولات و طبعاً اعتباری محسوب می‌شوند؛ زیرا اگر آن نسبت مدرکه، نسبتی خارجی باشد، تصدیق معقول ثانی فلسفی خواهد بود و اگر آن نسبت، نسبتی تحلیلی باشد، تصدیق معقول ثانی منطقی است. اگر مانند علامه طباطبایی تصدیق را مرکب بدانیم، براساس اینکه یکی از اجزاء آن مرکب، نسبت است و مرکب تابع اخس اجزاء است، باز هم تصدیق معقول خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۶).

پس از میان علوم حصولی، فقط تصورات حسی و خیالی، اعتبار بالمعنی الاعم نیستند، اما تصورات معقول و تمام تصدیقات از اعتبارات بالمعنی الاعم محسوب می‌شوند.

- مقسم برای اعتباریات بالمعنی الاعم و ماهیات، مفهوم است. هر مفهومی که مقسم قرار می‌گیرد به نظر آلی، مرآت‌ی و به یُنظَر لحاظ شده است؛ زیرا اگر خود آن مفهوم مورد ملاحظه استقلال‌ی و فیه یُنظَر قرار گرفته بود و آینه‌ای برای دیدن اقسام نبود، نمی‌توانست در تمام اقسام حضور داشته باشد.

با توجه به مرآت بودن مفهومی که مقسم قرار می‌گیرد، می‌توان ادعا کرد که تقابل بین اعتباریات بالمعنی الاعم و ماهیات، شبیه به تقابل سلب و ایجاب است؛ یعنی این دو قابل رفع از یک چیز و نیز قابل جمع بر یک چیز نیستند.^۱ هر چیزی یا هم مصداق خارجی دارد و هم مصداق ذهنی و یا این گونه نیست که هم مصداق خارجی داشته باشد هم مصداق ذهنی. قسم اول، ماهیت و قسم دوم، اعتباری بالمعنی الاعم خوانده می‌شود.^۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- عدم اجتماع و عدم ارتفاع، ویژگی انحصاری تقابل سلب و ایجاب نیست زیرا همانگونه که در متن تبیین شد اعتباری بالمعنی الاعم و ماهیت با اینکه هر دو وجودی هستند اما هیچ چیزی حتی مفهوم عدم نمی‌تواند از شمول هر دو بگریزد یا مشمول هر دو باشد.

۲- حتی با پذیرفتن اینکه آنچه در ذهن حاضر می‌شود علم حاکی از معلوم است نه خود معلوم و اینکه ماهیت ظهور وجود مقید لدی الذهن است باز هم می‌توان از ادعای تقابل به نحو مذکور بین اعتباریات بالمعنی الاعم و ماهیات دفاع کرد زیرا با پذیرفتن هر کدام از دو گزاره مذکور، مصداق داشتن از ماهیتی که در مقابل اعتباری بالمعنی الاعم است نفی می‌شود اما تقابل ماهیت با اعتباری بالمعنی الاعم به گونه‌ای که نه بر یک چیز جمع می‌شوند و نه از یک چیز رفع می‌گردند همچنان محفوظ است.

۱-۲. اصطلاح دوم: اعتباری در مقابل اصیل

صدق بالعرض و المجاز بر واقعیت خارجی و نداشتن مصداق خارجی دو رکن اساسی برای اعتباری در مقابل اصیل از دیدگاه صدرالمتألهین به شمار می آیند^۱ (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱)؛ فالحق أن مثل هذه المفهومات الكلية و الطبائع التصورية موجودة بمعنى اتحادها مع الهویات الوجودية ... لا كما يقوله الشيخ إنها و إن لم يكن من حيث ذاتها موجودة و لا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل معنى موجوديتها اتحادها بالموجودات (صدرالمتألهین، ۱۴۲۸).

پس اینکه صدرالمتألهین ماهیت را امری اعتباری می داند بدین معناست که آن را فاقد مصداق خارجی و در عین حال بالعرض و المجاز صادق بر واقعیت خارجی می داند. همچنین شیخ اشراق که وجود را امری اعتباری می داند، آن را فاقد مصداق خارجی و بالعرض و المجاز صادق بر واقعیت خارجی تلقی می کند (عبودیت، ۱۳۸۵).
درباره این اصطلاح از اعتباری دو نکته قابل ذکر است:

- تقابل اعتباری با اصیل، شبیه تقابل ملکه و عدم است؛ یعنی یک چیز نمی تواند هم اعتباری باشد و هم اصیل، اما چیزهایی هستند که می توانند نه اعتباری باشند و نه اصیل.^۲ چون اعتباری در مقابل اصیل دو شاخصه دارد: صدق بالعرض و المجاز بر واقعیت خارجی و

۱- اعتباری در این اصطلاح را می توان توسط این چهار گزاره تبیین کرد:

الف: مفهومی که مصداق آن، واقعیت خارجی نیست.

ب: مفهومی که تصویر و حکایت واقعیت خارجی است؛ حکایت و تصویری آنچنان منطبق که همواره با محکی و صاحب تصویر اشتباه می شود.

ج: مفهومی که به اعتبار حکایتش از واقعیت خارجی فقط بر آن صدق می کند اما جهان خارج را پر نکرده است با این حال انسان به غلط می پندارد مصداق آن واقعیت خارجی است و جهان خارج توسط مصداق آن پر شده است.

د: مفهومی که به حمل هو بر هیچ واقعیت خارجی قابل حمل نیست اما بالعرض و المجاز بر واقعیت خارجی صدق می کند. (عبودیت، ۱۳۸۵: ۱، ۷۸ و ۸۲ و ۸۷ و ۸۹)

۲- عدم اجتماع و امکان ارتفاع، ویژگی انحصاری تقابل ملکه و عدم نیست زیرا همانگونه که در متن تبیین شد اعتباری و اصیل با اینکه هر دو وجودی هستند اما امور متعددی مانند مفهوم عدم و مفهوم کلی می توانند نه اعتباری باشند و نه اصیل اما هیچ چیزی نمی تواند هم اعتباری باشد هم اصیل. البته عدم اجتماع و امکان ارتفاع در تقابل تضاد هم وجود دارد اما از آنجا که در تعریف ضدین، تعاقب بر موضوع واحد اخذ شده است اعتباری و اصیل به ملکه و عدم شبیه دانسته شدند نه به ضدین.

نداشتن مصداق خارجی؛ می‌توان چیزهایی را پیدا کرد که با اینکه مصداق خارجی ندارند، اما حتی بالعرض و المجاز نیز بر واقعیت خارجی صدق نمی‌کنند؛ زیرا هیچ حکایتی از واقعیت خارجی ندارند؛ مانند تمام معقولات ثانی منطقی.

معقولات ثانی منطقی - مثل مفهوم جنس، فصل، قضیه و قیاس - که حیثیت مصداق آن‌ها فقط حیثیت ذهنیت و عدم ترتب اثر است و هیچ نحوه حکایتی از واقعیت خارجی ندارند در اصطلاح اول اعتباری شمرده می‌شوند، اما در اصطلاح دوم نه اعتباری هستند و نه اصیل چون نه مصداق خارجی دارند و نه بالعرض و المجاز بر واقعیت خارجی صدق می‌کنند.

- ماهیت که در اصطلاح اول در مقابل اعتباری قرار داشت در اصطلاح دوم اعتباری است. همچنین وجود - یا به عبارت دقیق‌تر مفهوم وجود که به يُنظَر مورد ملاحظه قرار گرفته است - در اصطلاح دوم، اصیل، اما در اصطلاح اول، اعتباری است؛ زیرا حیثیت مصداق آن، فقط حیثیت خارجیت و ترتب اثر است.

۱-۳. اصطلاح سوم: اعتباری در مقابل موجود فی نفسه

علامه طباطبایی اعتباری را در این اصطلاح این‌گونه تعریف کرده است: الاعتباری بمعنی ما لیس له وجود منحاز عن غیره قبال الحقیقی الذی له وجود منحاز کاعتباریة مقولة الإضافة الموجودة بوجود طرفیها علی خلاف الجوهر الموجود فی نفسه (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف).

اعتباری در این اصطلاح، چیزی است که وجود خارجی دارد، اما وجود خارجی آن منحاز و مستقل از دیگری نیست؛ یعنی موجود فی‌غیره است. علامه طباطبایی برای اعتباری در این اصطلاح از مقوله اضافه نام برده است که وجود خارجی دارد، اما وجودش به وجود طرفین وابسته است. با توجه به اینکه اعتباری در این تعریف به صراحت در مقابل موجود فی‌نفسه قرار گرفته است باید آن را منحصر در موجود فی‌غیره دانست؛ از این رو، نام بردن از مقوله اضافه که موجود فی‌نفسه لغیره است (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف) به عنوان نمونه‌ای از امر اعتباری به تسامح دچار است.

۱-۴. اصطلاح چهارم: اعتباریات عملی

علامه طباطبایی اعتبار را در دو کتاب مختلف با دو رویکرد متفاوت توضیح داده است؛ ایشان در رویکرد اول که در رساله اعتبارات مطرح شده، ادعا می‌کند که برای تمام انسان‌ها - بلکه هر موجود مدرکی - دو مرتبه از کمال و نقص فرض می‌شود که تعالی به کمالات مرتبه دوم^۱ مبتنی بر اراده‌ای است که آن اراده بر مجموعه‌ای از اذعانات کاذب پایدار است. علامه در این رویکرد تصریح می‌کند که هیچ اذعان صادقی نمی‌تواند منشا اراده باشد و هر اراده‌ای بر اساس یک تصدیق غیرحقیقی و غیرضروری تحقق می‌یابد. او آن مجموعه از تصدیقات غیرحقیقی و غیرضروری را که اراده به آن‌ها مستند است، آراء اعتباری می‌خواند (طباطبایی، ۱۴۲۸ ب).

علامه طباطبایی در رویکرد دوم که در مقاله ششم از اصول فلسفه رئالیسم آمده است نظریه پردازی درباره اعتبار را با تقسیم دروغ به دروغ‌هایی که آثار حقیقی دارند - یا همان اعتباریات - و دروغ‌هایی که آثار حقیقی ندارند، آغاز می‌کند و سپس به برشمردن ویژگی‌ها و اقسام اعتبار می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۸۷).

از نگاه علامه طباطبایی تمام اعتباریات و دروغ‌های موثر و مفید ریشه در حقیقت دارند: هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداق دیگری واقعی نیز دارد که از آنجا گرفته شده؛ به عنوان مثال، اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست (طباطبایی، ۱۳۸۷).

علامه طباطبایی مفهوم جامع بین این دو رویکرد به اعتبار را اعطاء حد چیزی به چیزی و یا استعاره حد چیزی از چیزی می‌داند؛ یعنی همیشه در هر اعتباری که تنها وسیله برای تکامل انسان - بلکه حیوان - است و دروغی موثر به شمار می‌آید حد چیزی به چیز دیگری اعطا می‌شود و یا حد چیزی از چیز دیگر به استعاره اخذ می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۸ ب؛ طباطبایی، ۱۴۲۸ الف و طباطبایی، ۱۳۸۷).

۱- کمال اول یا منوع یا صورت، ذات و حقیقت شیء است، همان چیزی که با انتفاء آن ذوالکمال منتفی می‌شود مانند نطق برای انسان.

کمالات ثانویه، آثار و أعراضی هستند که بعد از تحقق شیء به آن ملحق می‌شوند و با انتفاء آنها ذوالکمال منتفی نمی‌شود مانند ضحک و تعجب و مشی برای انسان. ابن سینا در تعلیقات، از خلق به عنوان کمال اول و از هدایت به عنوان یکی از نمونه‌های کمال دوم یاد کرده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱ و ۲۲)

اعتباری در اصطلاح چهارم یک تفاوت اساسی با اعتباری در مقابل ماهیت، اعتباری در مقابل اصیل و اعتباری در مقابل موجود فی نفسه دارد و آن این است که اعتباری در سه اصطلاح اول به خواست و اراده انسان وابسته نیست و این گونه نیست که انسان بتواند به دلخواه خویش، مصادیق یک مفهوم را در خارج یا ذهن منحصر گرداند؛ اعتباری در اصطلاح اول یا یک مفهوم را دارای حکایت شفاف از مصادیق خارجی قرار دهد و آن را بالعرض و المجاز بر واقعیت خارجی حمل کند. اعتباری در اصطلاح دوم و یا اینکه موجودی را فی غیره و ممکن الوجود قرار دهد. اعتباری در اصطلاح سوم، اما اعتباری در اصطلاح چهارم به خواست و اراده وابسته است.

البته ساختگی بودن اعتباری در اصطلاح چهارم و وابستگی آن به اراده، نه به معنای متغیر بودن آن است و نه به معنای اضطراری نبودنش؛ زیرا علامه امور اعتباری را به ثابت و متغیر تقسیم می‌کند و انسان را ناچار از ساختن امور اعتباری ثابت می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۷).

۲. امور اعتباری در مقابل امور حقیقی

مدعای اصلی این مقاله این است که همانگونه که می‌توان رئالیست بود و به ادراک جازم مطابق با واقع باور داشت و امور را به اعتباری و حقیقی تقسیم کرد، می‌توان ایده‌آلیست بود و ادراک جازم مطابق با واقع را انکار کرد و همچنان از تقسیم امور به اعتباری و حقیقی پشتیبانی کرد.

علامه طباطبایی امور اعتباری را اندیشه‌هایی نامنظم و دل‌بخواهی می‌داند و معتقد است اندیشه‌های منظم و قهری در تماس با واقعیت خارجی ایجاد می‌شوند و این یعنی اگر واقعیت خارجی وجود نداشته باشد، تمام اندیشه‌ها دل‌بخواهی و نامنظم خواهند بود (طباطبایی، ۱۳۸۷).^۱

۱- علامه طباطبایی اندیشه‌های قهری را منظم و اندیشه‌های دل‌بخواهی را نامنظم می‌داند. با توجه به اینکه نظم، امری انتزاعی و نسبی است و لزوماً آنچه اختیاری و دل‌بخواهی است، فاقد نظم نیست همچنانکه آنچه قهری است و اراده انسان در آن نقش ندارد، لزوماً منظم نیست و نیز با توجه به اینکه منظم بودن یا منظم نبودن اندیشه‌ها در دلیلی که او برای تلازم بین ایده‌آلیسم و اعتباری بودن تمام اندیشه‌ها اقامه کرده است، هیچ مداخلیتی ندارد. بنابراین، یادکرد از وصف منظم برای اندیشه‌های قهری و وصف نامنظم برای اندیشه‌های دل‌بخواهی در این مقاله فقط از باب امانت و صیانت نسبت به تعییرات علامه طباطبایی صورت گرفته و نویسندگان از نقش نداشتن این دو وصف در مسیر استدلال غفلت نکرده‌اند.

برابر دانستن امور اعتباری با اندیشه‌های نامنظم و دل‌بخواهی و آن‌ها را در مقابل امور حقیقی قرار دادن، صحیح است، اما اینکه علامه طباطبایی تمام اندیشه‌های یک ایده‌آلیست را اندیشه‌هایی دل‌بخواهی و نامنظم تلقی میکند قابل دفاع نیست. برای تحلیل چیستی امور اعتباری و نسبت آن‌ها با ایده‌آلیسم لازم است تا اقسام چهارگانه امور از حیث وابستگی به انسان تبیین شوند:

الف- اموری که به انسان وابسته‌اند، اما به علم و اراده او وابسته نیستند؛ بدین معنا که در ظرف عدم انسان، معدوم هستند، اما در ظرف عدم علم انسان یا عدم اراده انسان نسبت به آن‌ها همچنان باقی هستند. مانند بیماری‌های اختصاصی انسان که اگر انسانی نبود آن بیماری‌ها هم نبودند، اما آن بیماری‌ها نه به علم انسان وابسته‌اند و نه به خواست و اراده او. به عبارت دیگر، گزاره من نسبت به بیماری‌ام ناآگاه بودم و نمی‌خواستم که بیمار باشم، گزاره‌ای فهمیدنی و بامعناست که می‌تواند صادق یا کاذب باشد.

ب- اموری که علاوه بر وابستگی به انسان به علم انسان نیز وابسته‌اند؛ مانند ترس. ترس به اراده و خواست انسان وابسته نیست، اما اگر برای انسان نامعلوم باشد، وجود نخواهد داشت؛ یعنی گزاره‌های من نسبت به ترسی که داشتم، ناآگاه بودم و من نسبت به ترسی که دارم، ناآگاهم گزاره‌هایی نامفهوم و بی‌معنا هستند. اصطلاح دوم از اعتباری؛ یعنی اعتباری در مقابل اصیل و نیز معقولات ثانی منطقی - به عنوان بخشی از اعتباری در مقابل ماهیت = اصطلاح اول از اعتباری - از این قسم در شمار می‌آیند.

ج- اموری که نه تنها به انسان و علم انسان وابسته‌اند، بلکه به اراده و خواست او نیز وابسته‌اند.^۱ قسم سوم بر دو گونه است: ۱- اموری که به اراده و خواست انسان وابسته‌اند و پس از تعلق اراده انسان به آن‌ها به صورت محسوس قابل ادراک بوده و چیزی به عالم واقع می‌افزایند؛ مانند حرکت اختیاری دست و پا و زبان آنگاه که فقط حرکت اختیاری دست و پا و زبان است. ۲- اموری که به اراده و خواست انسان وابسته‌اند، اما حتی پس از تعلق اراده انسان به آن‌ها به هیچ صورت محسوسی قابل ادراک نیستند و با اراده آن‌ها هیچ چیزی به عالم واقع افزوده نمی‌شود؛ مانند سلام کردن توسط حرکت اختیاری دست، ورزش کردن توسط حرکت اختیاری پا و سخنرانی کردن توسط حرکت اختیاری زبان.

۱- از آنجا که هر اراده‌ای مسبوق به نحوه‌ای از علم است، هر چیزی که وابسته به اراده باشد به علم نیز وابسته است.

سلام کردن، ورزش کردن و سخنرانی کردن به انسان، علم انسان و اراده انسان وابسته‌اند، اما پس از اینکه اراده به آن‌ها تعلق گرفت، هیچ چیزی غیر از حرکت دست، پا و زبان به عالم واقع افزوده نمی‌شود. اعتباریات در اصطلاح چهارم -اعتبار عملی- از این قسم محسوب می‌شوند؛ زیرا اموری هستند که ارادی بوده، اما پس از تعلق اراده به آن‌ها از هیچ واقعیتی در عالم خارج بهره‌مند نشده و از ظرف اندیشه و موطن ذهن خارج نمی‌شوند.^۱ مقصود از امر اعتباری در این مقاله که در برابر امر حقیقی قرار دارد، قسم چهارم از امور وابسته به انسان است که علامه از آن به اندیشه‌های دل‌بخواهی تعبیر کرده است. اندیشه‌های دل‌بخواهی^۲ بهترین مرادف برای امور اعتباری است؛ زیرا هر دو ویژگی آن‌ها را بیان می‌کند: ۱- وابستگی به خواست و اراده و ۲- اندیشه بودن و عدم تحقق در عالم خارج.

امور اعتباری و اندیشه‌های دل‌بخواهی، تمام اعتباریات در اصطلاح چهارم -اعتبار عملی- را دربر می‌گیرد، اما تنها دو ویژگی از ویژگی‌های اعتبار عملی باعث می‌شود تا این گونه اعتباریات در یک تقسیم دو گانه در مقابل امور حقیقی قرار بگیرند؛ یکی وابستگی به خواست و اراده و دیگری انحصار ظرف وجودشان به عالم اندیشه. اینکه اعتبار عملی، دروغ و غلطی است که اثر واقعی دارد یا ریشه در واقعیت دارد یا اراده فعل و وصول به کمال بر آن متوقف است از ویژگی‌های اعتبار عملی در شمار می‌آیند، اما برای اینکه اعتبار عملی از امور اعتباری در شمار آید، صرف وابستگی‌اش به خواست و اراده و اندیشه بودنش -یعنی عدم تحققش در عالم خارج- کافی است.

۱- نسبت بین این چهار گونه امور وابسته به انسان را می‌توان در قالب این چهار گزاره چنین نشان داد:

الف- هر چیزی که به اراده انسان وابسته باشد به انسان و علم انسان نیز وابسته است.

ب- هر چیزی که به علم انسان وابسته باشد به انسان نیز وابسته است.

ج- ممکن است چیزی به علم انسان وابسته باشد، اما به اراده انسان وابسته نباشد.

د- ممکن است چیزی به انسان وابسته باشد، اما به علم و اراده انسان وابسته نباشد.

در بخش پایانی این مقاله نشان می‌دهیم که بی‌توجهی علامه طباطبایی نسبت به گزاره چهارم موجب شده است تا او یک ایده آلیست را از دستیابی به امور حقیقی محروم بداند.

۲- علامه طباطبایی در پاره‌ای عبارات اندیشه‌های دل‌بخواهی را از سنخ تصور دانسته است، اما برخی مثال‌هایی که برای این اندیشه‌ها بر شمرده از سنخ تصدیق هستند (طباطبایی، ۱۳۸۷). با این حال در نهایتاً الحکمة و رساله‌الاعتبارات تصریح کرده است که اندیشه‌های دل‌بخواهی می‌توانند تصور یا تصدیق باشند (طباطبایی، ۱۴۲۸ الف و طباطبایی، ۱۴۲۸ ب).

۳. امور حقیقی در مقابل امور اعتباری

از منظر علامه طباطبایی امر اعتباری در نظر رئالیست و ایده‌آلیست یکسان است، اما اذعان یا انکار ادراک جازم مطابق با واقع، موجب می‌شود که امر حقیقی از منظر ایده‌آلیست با امر حقیقی در نگاه رئالیست متفاوت باشد.

یک ایده‌آلیست که ادراک جازم مطابق با واقع را انکار کرده است، امر اعتباری را اندیشه‌ای نامنظم و دل‌بخواهی می‌داند و امر حقیقی را اندیشه‌ای منظم، غیراختیاری و قهری، اما از منظر یک رئالیست که او نیز امور اعتباری را اندیشه‌هایی دل‌بخواهی می‌داند، امور حقیقی یا به اراده وابسته نیستند و یا اگر به اراده وابسته‌اند از سنخ اندیشه نیستند؛ یعنی پس از تعلق اراده به آن‌ها از ظرف اندیشه خارج شده و چیزی را به عالم خارج می‌افزایند، پس امور حقیقی از دیدگاه یک رئالیست چهار قسم‌اند:

الف- اموری که مطلقاً به انسان وابسته نیستند.

ب- اموری که فقط به انسان وابسته‌اند نه به علم و اراده انسان.

ج- اموری که به انسان و علم انسان وابسته‌اند نه به اراده انسان.

د- اموری که به انسان، علم انسان و اراده انسان وابسته‌اند، اما پس از تعلق اراده به آن‌ها چیزی به عالم خارج افزوده می‌شود.

در نگاه یک رئالیست امور حقیقی یا اندیشه نیستند؛ یعنی در عالم خارج از اندیشه تحقق دارند -قسم اول، دوم و چهارم- و یا مانند قسم سوم، اندیشه هستند و به علم انسان وابسته‌اند، اما دل‌بخواهی نبوده و به خواست و اراده وابستگی ندارند. این در حالی است که امور حقیقی از منظر یک ایده‌آلیست، چیزی غیر از اندیشه‌های قهری و منظم نیست.

۴. تفسیر علامه طباطبایی از ایده‌آلیسم و لوازم آن

از دیدگاه علامه طباطبایی هر کس که نسبت به نحوه‌ای از واقعیت خارجی، ادراک جازم مطابق دارد، ایده‌آلیست نیست حتی اگر واقعیت‌های خارجی بسیاری را انکار کرده یا به روش استدلال برای دستیابی به واقعیت خارجی باور نداشته باشد و ادراک جازم مطابق با واقعیت خارجی را از راه‌هایی غیر از استدلال به دست آورده باشد.

کسانی را که یک نحوه واقعیت خارج اثبات می‌کنند نباید در صف ایده‌آلیست‌ها قرار داده سفسطی شمرد ... همچنین عده دیگری را از غیر فلاسفه که از غیر طریق استدلال

سیر می‌کنند نباید ایده‌آلیست شمرده و با همین ترازو سنجید ... نباید اینان را منکر واقعیت شمرد و پدران ایده‌آلیسم نامید (طباطبایی، ۱۳۸۷).

علامه طباطبایی تصریح کرده است که «یک ایده‌آلیست و سوفسطی - اگر واقعا ایده‌آلیست و سوفسطی باشد - چون علم؛ یعنی ادراک جازم مطابق با واقع را انکار کرده است، فطرت ادراک و اراده انسانی را گم کرده؛ یعنی در اینکه خارج از او جهانی هست که در آن کارهایی را به حسب خواهش خود انجام می‌دهد تردید دارد، در جای خنده می‌گیرد و در جای گریه می‌خندد، برای احساس مسموعات، حس باصره را به کار می‌برد و برای احساس مبصرات، حس سامعه را به کار می‌گیرد، در مورد خوردن می‌خواهد و در مورد خوابیدن می‌خورد، برای سخن گفتن لب می‌بندد و یا سخن پریشان می‌گوید، اصل عدم تناقض را قبول ندارد، نسبت به موضوعات، ترتیب اثر منظم نمی‌دهد، پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتد، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کند، پیوسته پس از احساس نفع تمایل نمی‌نماید، اندیشه را در دست خود و اثر خود می‌داند و همه وقت به دل خواه خود می‌اندیشد، دوست حقیقت و شیفته واقعیت نیست و آرزوی تکمیل علم و عمل و خدمت‌گزاری به انسانیت را ندارد، احيانا ممکن است که فکر را مادی محض و اثر مادی ماده بداند یا اینکه در بحث وجود ذهنی قائل به نظریه اشباح باشد و به کلیت، دوام و اطلاق مفاهیم ذهنی نیز باور ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۷).

البته علامه معتقد است که چنین انسانی وجود خارجی ندارد و کسانی که ادراک جازم مطابق با واقع را انکار می‌کنند به لوازم انکارشان ملتزم نیستند (طباطبایی، ۱۳۸۷).

علامه طباطبایی این ادعا که یک ایده‌آلیست و سوفسطی چنین ویژگی‌هایی را دارد، اثبات نکرده و توضیح نداده است که چرا اگر کسی ادراک جازم مطابق با واقع را نپذیرفته باشد، اصل امتناع تناقض را هم نمی‌پذیرد به کلیت، دوام و اطلاق مفاهیم ذهنی باور ندارد، حواسش را به صورت صحیح به کار نمی‌اندازد، پریشان‌گویی می‌کند و نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دهد؟

تنها چیزی که او به اثبات تلازم آن با ایده‌آلیسم پرداخته است، اندیشه‌های دل‌بخواهی در همه اوقات است که او با استناد به تفاوت افکار منظم و افکار نامنظم کوشیده است تا آن تلازم را به اثبات برساند.

دعوی فلسفه این است که ما واقعیتی خارج از خودمان فی الجمله داریم و خود به خود به طور فطری این واقعیت را اثبات می‌کنیم؛ زیرا اگر اثبات نمی‌کردیم نسبت به موضوعات ترتیب اثر منظم نمی‌دادیم. پیوسته پس از گرسنگی به خیال خوردن نمی‌افتادیم، پیوسته پس از احساس خطر فرار نمی‌کردیم، پیوسته پس از احساس نفع، تمایل نمی‌نمودیم و پیوسته ... با اینکه اندیشه خالی در دست خودمان و اثر خودمان می‌باشد و همه وقت می‌توانیم به دلخواه خودمان اندیشه‌هایی بکنیم (طباطبایی، ۱۳۸۷). این دلیل در قالب یک قیاس استثنایی این گونه صورت‌بندی می‌شود: اگر واقعیتی خارج از انسان نبود، واقعیت در اندیشه‌های دل‌بخواهی او منحصر بود و این اندیشه‌های دل‌بخواهی موجب می‌شدند تا هیچ نظمی بر رفتارهای انسان حاکم نباشد. نظم بر رفتارهای انسان حاکم است، پس اندیشه‌هایی که موجب آن رفتارها هستند، دل‌بخواهی نیستند، پس واقعیت در اندیشه‌های دل‌بخواهی منحصر نیست، پس واقعیتی خارج از انسان هست.

علامه طباطبایی علاوه بر نفی ایده آلیسم، لوازم متعددی را برای اثبات آن برشمرده است که دل‌بخواهی اندیشیدن و افکار نامنظم تنها یکی از آن لوازم است. بنابراین، تاکید بر این نکته لازم است که نه اثبات یا نفی ایده آلیسم اکنون محل نزاع است و نه بررسی تمام لوازم اثبات ایده آلیسم، بلکه تمرکز این مقاله بر پاسخ دادن به این پرسش است که آیا همیشه دل‌بخواهی اندیشیدن از لوازم ایده آلیسم و انکار ادراک جازم مطابق با واقع است؟ آیا نمی‌توان نسبت به ایده آلیسم وفادار بود و ادراک جازم مطابق با واقع را انکار کرد، اما علاوه بر اندیشه‌های دل‌بخواهی و امور اعتباری، به امور حقیقی و اندیشه‌های قهری نیز دسترسی داشت؟

کشف لوازم ایده آلیسم و سفسطه بر تحلیل مفهوم ادراک جازم مطابق با واقع توقف دارد؛ زیرا علامه معتقد است که حقیقت سفسطه، انکار ادراک جازم مطابق با واقع است (طباطبایی، ۱۳۸۷).

با تحلیل ادراک جازم مطابق با واقع روشن می‌شود که می‌توان با اذعان به هر کدام از پنج گزاره ادراک جازم مطابق با واقع را انکار کرد: ۱- واقعیتی در ورای ادراکات من نیست پس نمی‌توانم از مطابق بودن یا مطابق نبودن ادراکاتم با واقعیت سخن بگویم. ۲- نمی‌دانم واقعیتی در ورای ادراکات من هست یا نه تا از مطابق بودن یا مطابق نبودن ادراکاتم با آن واقعیت سخن بگویم. ۳- می‌دانم واقعیتی در ورای ادراکات من هست، اما می‌دانم

که هیچ کدام از ادراکاتم با آن مطابقت ندارند. ۴- می دانم واقعیتی در ورای ادراکات من هست، اما نسبت به مطابقت و عدم مطابقت ادراکاتم با آن هیچ تصدیقی ندارم. ۵- می دانم واقعیتی در ورای ادراکات من هست و تصدیق هم می کنم که ادراکاتم با واقع مطابقت دارند، اما تصدیق من به مطابقت ادراکاتم با واقع، تصدیقی ظنی و فاقد جزم است یعنی همیشه احتمال خلاف و عدم مطابقت وجود دارد.

در گزاره اول وجود واقعیت خارجی به عنوان مطابق ادراکات نفی شده است. در گزاره دوم علم به وجود واقعیت خارجی به عنوان مطابق ادراکات نفی شده است. در گزاره سوم مطابقت ادراکات با واقعیت خارجی نفی شده است. در گزاره چهارم تصدیق به مطابقت ادراکات با واقعیت خارجی نفی شده است و در گزاره پنجم تصدیق جازم و یقینی نسبت به مطابقت ادراکات با واقعیت خارجی نفی شده است.

اگر اثبات نشود که لازمه باور به هر کدام از این پنج گزاره این است که تمام اندیشه‌ها دل‌بخواه و تمام افکار نامنظم باشند، می توان بر اساس معیار علامه طباطبایی ایده آلیست بود و در عین حال امور اعتباری را از امور حقیقی متمایز دانست؛ یعنی علاوه بر اندیشه‌های نامنظم دل‌بخواهی، اندیشه‌های منظم قهری نیز داشت.

۵. بررسی تلازم بین انکار ادراک جازم مطابق با واقع و اعتباری بودن همه امور علامه طباطبایی افکار منظم را قهری و افکار غیر منظم را دل‌بخواهی توصیف می کند. او تنها علت منظم و قهری بودن افکار را تماس - یا همان مطابقت - آن‌ها با واقعیت خارجی می داند؛ از این رو، راه درمان یک سوفسطی و ایده آلیست را توجه دادن او به تفاوت افکار منظم با افکار غیر منظم دانسته و معتقد است که التفات به تفاوت افکار منظم با افکار غیر منظم این حقیقت را برای ایده آلیست روشن می کند که نه تنها عالم واقع وجود دارد بلکه او از ته دل بدان معتقد نیز هست.

عبارت علامه پس از تقسیم ایده آلیست‌ها به ایده آلیست‌های مشتبه و ایده آلیست‌های مکابر چنین است: اگر با ایده آلیست مشتبه مواجه شدیم باید با روش معتدلی در وی انصاف را به جنب و جوش آورده بگوییم: مراد از واقع‌بینی این معنا نیست که ما هیچ خطا نمی کنیم، اما اگر هم هیچ راه به واقع‌بینی نداشته باشیم کاری از پیش نمی‌رود و سپس یک سلسله علوم و ادراکات محفوظه خودش را به خودش ارائه داده و مقداری هم از اندیشه‌های غیر منظم - اندیشه‌هایی که به دلخواه خود همه وقت می تواند بکند - به پیشش

آورده و تفاوت این دو دسته از اندیشه‌ها را به طور عینی به وی نشان دهیم تا متذکر شود که از ته دل به واقع معتقد بوده است. در این صورت او خواهد دید که: ۱- گاهی گرسنه می‌شود و به دنبال آن غذا می‌خورد. ۲- گاهی تصور غذا خوردن می‌کند و ملزم به غذا خوردن نیست. ۳- گاهی راستی گرسنه می‌شود و اندیشه غذا خوردن اقناعش نمی‌کند. در این سه فرض اندیشه‌ها و افکار وی یکسان نیستند، بلکه برخی از آن‌ها با واقع تماس دارد و برخی دیگر اندیشه‌ای بی‌پایه بیش نیست و به همین ترتیب خواهد دید که پیوسته در امتداد جاده زندگی در پیش پای خود یک رشته افکار منظم قهری و یک رشته افکار غیر منظم دل‌بخواه دارد و اندیشه‌های منظم وی با واقع تماس دارند (طباطبایی، ۱۳۸۷).

صحیح است که انسان پس از گرسنگی به دنبال غذا می‌رود نه پس از تصور گرسنگی، همچنین صحیح است که انسان پس از گرسنگی با غذا خوردن سیر می‌شود نه با تصور غذا خوردن، اما آیا می‌توان از این تفاوت نتیجه گرفت که تمام پنج گزاره‌ای که بیانگر دیدگاه یک ایده‌آلیست هستند، کاذب‌اند؟

تنها دلیل نظری که علامه برای نفی ایده‌آلیسم ارائه کرده تفاوت بین اندیشه‌ها و تقسیم آنها به اندیشه‌های منظم و قهری و اندیشه‌های نامنظم و دل‌بخواهی است، اما آیا می‌توانم از اینکه دارای دو گونه اندیشه هستم، نتیجه بگیرم که واقعیتی در ورای ادراکات من هست و من نسبت به مطابقت ادراکاتم با آن واقعیت، تصدیق جازم دارم؟

براساس این دو دلیل می‌توان اثبات کرد که تقسیم اندیشه‌ها و افکار به منظم و قهری و نامنظم و دل‌بخواهی هیچ نسبت منطقی با باور به رئالیسم و ادراک جازم مطابق با واقع ندارد:

دلیل اول؛ مقصود علامه طباطبایی از واقعیت خارجی، واقعیت خارج از انسان و غیر وابسته به انسان است (طباطبایی، ۱۳۸۷). اما چون نسبت بین وابستگی به انسان و وابستگی به اراده انسان نسبت عام و خاص است نمی‌توان از نفی «وابستگی به اراده انسان = خاص»، نفی «وابستگی به انسان = عام» را نتیجه گرفت، می‌توان از نفی «وابستگی به انسان = عام»، نفی «وابستگی به اراده انسان = خاص» را نتیجه گرفت.

علامه سعی دارد تا از اینکه پاره‌ای از اندیشه‌های انسان، قهری بوده و به اراده او وابسته نیستند، نتیجه بگیرد که واقعیتی خارجی در ورای آن اندیشه‌ها هست که مستقل از انسان است و آن اندیشه‌ها که مطابق با آن واقعیت خارجی هستند بر اثر تماس با آن ایجاد شده‌اند.

نکته‌ای که از نظر او پنهان مانده این است که نه تنها نمی‌توان از عدم وابستگی اندیشه به اراده انسان، عدم وابستگی اندیشه به انسان را نتیجه گرفت، بلکه به طریق اولی نمی‌توان عدم وابستگی عالم خارج - به عنوان مطابق اندیشه - به انسان را نتیجه گرفت. توضیح آنکه «الف» را نماد اندیشه و «ب» را نماد واقعیتی خارجی که اندیشه از آن حکایت می‌کند با آن انطباق دارد و بر اثر تماس با آن ایجاد شده است قرار می‌دهیم. آیا می‌توان از اینکه «الف» به اراده من وابسته نیست نتیجه گرفت که «ب» به من وابسته نیست؟ اگر نمی‌توان از اینکه «الف» به اراده من وابسته نیست نتیجه گرفت که «الف» به من وابسته نیست، چگونه می‌توان از عدم وابستگی «الف» به اراده من، عدم وابستگی «ب» به من را استنتاج کرد؟

استدلال علامه برای نفی سفسطه و ایده‌آلیسم به طور دقیق چنین است: اثبات عدم وابستگی چیزی به من از طریق عدم وابستگی چیزی دیگر به اراده من. او تصریح کرده است که چون انسان اندیشه‌هایی قهری دارد که دل‌بخواه او نیستند و با اراده او پدید نمی‌آیند پس واقعیتی خارج از انسان وجود دارد که آن اندیشه‌های قهری بر اساس تماس با آن واقعیت در ذهن انسان شکل گرفته‌اند. اگر اثبات شود که تنها نوع وابستگی یک چیز به انسان، وابستگی آن چیز به اراده انسان است، می‌توان از ارادی نبودن یک چیز، وابسته نبودن آن چیز به انسان را نتیجه گرفت، اما چنین ادعایی در آثار علامه طباطبایی هرگز به اثبات نرسیده است. علاوه بر این، وابستگی‌هایی از نوع اول و دوم مانند وابستگی بیماری‌های مختص به انسان به انسان و وابستگی حالاتی مانند ترس به انسان و علم انسان انکارناپذیرند. به دیگر سخن، یک ایده‌آلیست، معلول بودن اندیشه‌های قهری را نفی نمی‌کند، بلکه مدعی است اگر یک اندیشه، معلول اراده انسان نبود، همانطور که ممکن است معلول موجودی خارج از انسان باشد، ممکن است معلول شئون غیرارادی خود انسان و ضمیر ناخودآگاه او باشد، پس نمی‌توان از ارادی نبودن یک اندیشه، به خارجی بودن علت آن پی برد و رئالیسم را اثبات کرد.

دلیل دوم؛ این فرض که یک انسان به ادراک جازم مطابق با واقع باور ندارد و در عین حال افکار منظم و قهری دارد، یک فرض مشتمل بر تناقض نیست. همچنین این فرض که هیچ واقعیت خارجی و مستقل از انسان وجود ندارد، اما انسان به مجموعه‌ای از افکار منظم و قهری دسترسی دارد نیز یک فرض مشتمل بر تناقض نیست. البته ممکن است یک سوفسطی و ایده‌آلیست نتواند علت منظم و قهری بودن اندیشه‌هایش را کشف کند و از تبیین این دوگانگی بین اندیشه‌ها و افکارش عاجز باشد - همچنانکه انسان هنوز از تبیین بسیاری از حقائق جاری در ناخودآگاه خود ناتوان است - اما نمی‌توان براساس مغالطه توسل به جهل از صرف اینکه هنوز توضیح موجهی برای اندیشه‌های قهری و منظم وجود ندارد، تماس آن اندیشه‌ها با واقعیت خارجی و مطابقت آنها را علت قهری و منظم بودن آنها دانست.

با توسل به این دو دلیل می‌توان اثبات کرد که هیچ ملازمه‌ای بین اعتباری بودن همه چیز و ایده‌آلیسم نیست و می‌توان مانند علامه طباطبایی اندیشه‌ها را به «اندیشه‌های منظم و قهری - امور حقیقی» و «اندیشه‌های نامنظم و دل‌خواهی - امور اعتباری» تقسیم کرد و برای هر دو قسم به وجود مصادیق متعدد باور داشت و در عین حال به هر کدام از پنج گزاره‌ای که با انکار ادراک جازم مطابق با واقع برابر هستند اذعان داشت.

در دلیل اول ملازمه بین «عدم وابستگی به اراده انسان» و «عدم وابستگی به انسان» و در نتیجه استقلال از وجود انسان نفی شد و در دلیل دوم، تناقض بین «باور به گزاره‌های پنج‌گانه حاکی از ایده‌آلیسم» و «بی‌نظمی در افکار و رفتار» نفی شد. علاوه بر این دو دلیل، آنچه می‌تواند به موجه‌سازی نتیجه - عدم ملازمه بین ایده‌آلیسم و مصداق نداشتن امور حقیقی - یاری رساند، مطالعه حیات علمی و عملی تمام فیلسوفان ایده‌آلیست است؛ فیلسوفانی که آدمی را از دستیابی به ادراک جازم مطابق با واقع محروم می‌دانند، اما از نظم در اندیشه و افکار و نیز هماهنگی در اعمال و رفتار بهره‌مند هستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

امور اعتباری اندیشه‌هایی هستند که به اراده انسان وابسته‌اند، اما پس از تعلق اراده به آنها از جایگاه اندیشه و موطن ذهن خارج نشده و چیزی را به عالم خارج نمی‌افزایند. علامه طباطبایی معتقد است که اگر کسی ایده‌آلیست باشد و به ادراک جازم مطابق با واقع باور نداشته باشد همه وقت می‌تواند به دل‌خواه خود بیندیشد و در نتیجه می‌تواند هر گونه که

می‌خواهد رفتار کند، اما چون رفتارهای یک مدعی ایده‌آلیسم، منظم است پس تمام اندیشه‌های او دل‌بخواهی نیستند، پس او به واقعیتی در ورای اندیشه‌هایش معتقد است؛ واقعیتی که اندیشه‌هایش معلول تماس با آن واقعیت هستند. بنابراین، می‌توان با توجه دادن یک ایده‌آلیست به اینکه تمام اندیشه‌هایش به دل‌خواه او تحقق نمی‌یابند، او را قانع کرد که واقعیتی در خارج از او هست که اندیشه‌های قهری‌اش در تماس با آن و مطابق با آن برای او پدید آمده‌اند.

این مقاله نشان داد که اذعان به وجود اندیشه‌های قهری و منظم به طور منطقی هیچ منافاتی با اذعان به گزاره‌های پنج‌گانه حاکی از ایده‌آلیسم ندارد و می‌توان وجود واقعیت خارجی، علم به وجود واقعیت خارجی، مطابقت ادراکات با واقعیت خارجی، تصدیق به مطابقت ادراکات با واقعیت خارجی و تصدیق جازم و یقینی به مطابقت ادراکات با واقعیت خارجی را نفی کرد و در عین حال علاوه بر اندیشه‌های دل‌بخواهی - یا همان امور اعتباری - به اندیشه‌های قهری یا همان امور حقیقی نیز دسترسی داشت و امور اعتباری را از امور حقیقی تمایز نهاد.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Reza Akbarian

Mohammad Saeedimehr

Alireza Sadeghi



<https://orcid.org/0000-0003-2226-7948>



<https://orcid.org/0000-0003-4663-5792>



<https://orcid.org/0000-0002-2210-2791>

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). *التعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۸). شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی

- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۶). *نهایة الحکمة با تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی*. قم: مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۰). *بداية الحکمة*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۸ب). *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*. قم: باقیات.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۲۸الف). *نهایة الحکمة*. قم: موسسه النشر الاسلامی.
- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۵). *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*. قم: سمت.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۷). *اصول الفقه*. قم: بوستان کتاب.

References

- Avicenna. (1404). *Comments*. Alaalam Al- Eslami [In Arabic]
- Mozaffar (1387). *Islamic legal theories*. Bustane Ketab [In Arabic]
- Obudiyyat (1385). *An Introduction to Mulla Sadra's Theosophical System*. SAMT [In Persian]
- Shirazi (1981). *Transcendent Wisdom*. Dar Ehia Al-Tourath Al-Arabi [In Arabic]
- Shirazi. (1428). *Description and Commentary on Theology of Healing*. The Arabic History [In Arabic]
- Tabatabai (1386). *The End of Wisdom*. Imam Khomeini Institute [In Arabic]
- Tabatabai (1387). *Principles of the Philosophy of Realism*. Bustane Ketab [In Persian]
- Tabatabai (1420). *The Beginning of Wisdom*. Islamic Publishing Institute [In Arabic]
- Tabatabai (1428 A). *The End of Wisdom*. Islamic Publishing Institute [In Arabic]
- Tabatabai (1428 B). *Collection of Treatises of Allame Tabatabai*. Baghiyat [In Arabic]

استناد به این مقاله: اکبریان، رضا، سعیدی مهر، محمد، صادقی، علیرضا، (۱۴۰۰). صورت‌بندی تمایز امور اعتباری از امور حقیقی براساس تفسیر علامه طباطبایی از ایده آلیسم، حکمت و فلسفه، ۱۶ (۶۶)، ۲۹-۵۰.



Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy) is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.