

توسعه موضوعی فلسفه نزد علامه طباطبایی و تکون نظریه اعتباریات

رضا اکبریان*

رضیه سادات امیری**

چکیده

تفاوت موضوع فلسفه نزد فیلسوفان به نحو قابل تأملی بر طرح و ارائه نظریات و نوآوری‌های علمی و در نتیجه گستره و کارکرد فلسفه اثرگذار است. نگاشته حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد که چگونه علامه طباطبایی با توسعه موضوعی فلسفه، زمینه طرح نظریه اعتباریات در فلسفه را فراهم نمود؟ رهیافت به دست آمده نشان می‌دهد علامه طباطبایی با توسعه موضوعی فلسفه، زمینه ارائه نظریه اعتباریات در این دانش را مهیا می‌کند. با توجه به گستره موضوعی فلسفه نزد علامه، می‌توان فلسفه را بر دو قسم دانست که موضوع یکی عام‌تر از دیگری است: ۱. «فلسفه الهی» که موضوع آن وجود عام یا «موجود بما هو موجود» است. ۲. فلسفه در معنایی عام‌تر که موضوع آن «مطلق واقعیت» است و تمام واقعیات اعم از «وجود عام» و «وجودات خاص» و نیز «حقایق» و «اعتباریات» را شامل می‌شود. مفاهیم اعتباری اگرچه خود نمایانگر امر عینی و واقعی نیستند، به واسطه پیوند با موضوع فلسفه‌های عمومی یعنی واقعیت، سهمی از حقیقت پیدا می‌کنند. این امر، زمینه تحلیل هستی‌شناختی اعتباریات را در فلسفه با موضوع مطلق واقعیت فراهم می‌آورد.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی، موضوع فلسفه، اعتباریات، واقعیت، موجود بما هو موجود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* استاد گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول). dr.r.akbarian@gmail.com

** دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی. r.amiri313@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۲/۰۵

مقدمه

گستره موضوع یک دانش بر افزایش کارکرد آن و نیز تکون نظریات جدید اثر قابل توجهی دارد. موضوع فلسفه نزد فلاسفه‌ای همچون ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، «موجود بما هو موجود» یا وجود عامی است که در تمام موجودات جریان دارد و شامل وجودات جزئی و نیز امور غیر عینی نمی‌شود. بنابراین فلسفه تنها به مفاهیم حقیقی یعنی مفاهیمی که مابازای عینی و خارجی دارند، می‌پردازد؛ اما علامه طباطبایی علاوه بر حقایق، مباحث مرتبط با ادراکات اعتباری را نیز در فلسفه مطرح می‌کند. با این توضیحات یکی از مهم‌ترین مسائل در خصوص نظریه اعتباریات علامه طباطبایی این است که وی چگونه می‌تواند مباحث مرتبط با ادراکات اعتباری و غیر عینی را در دانشی بررسی کند که موضوع آن وجودات حقیقی و ادراکات متزعز از آن است؟ آیا علامه در خصوص موضوع این دانش دیدگاه جدیدی دارد که می‌تواند با تأثیر بر گستره فلسفه، اعتباریات را نیز در بر گیرد؟ بنابراین پرسش اصلی مقاله حاضر این است که چگونه علامه طباطبایی با توسعه موضوعی یک دانش، زمینه طرح «نظریه اعتباریات» در فلسفه را فراهم نمود؟

در خصوص پرسش فوق هیچ نگاشته‌ای یافت نشد؛ اما برخی پژوهش‌ها نسبت اعتباریات با واقعیت و وجود را بررسی کرده‌اند؛ مقاله‌ای با عنوان «رابطه اعتباریات و تکوین از نظر آیت‌الله جوادی آمل»، در بررسی نسبت اعتباریات با موضوع فلسفه بیان می‌دارد وجود اعتباری به حمل شایع صناعی، وجودی حقیقی و بخشی از موضوع فلسفه است و از همین رو می‌توان در خصوص آن بحث هستی‌شناختی ارائه نمود (شرفی، ۱۳۹۵). برخی مقالات نیز با توجه به حقیقی‌بودن آثار و عوامل اعتباریات، در صدد اثبات واقعیت‌داربودن این دسته ادراکات هستند (پارسانیا، دانایی‌فرد و حسینی، ۱۳۹۳). پرسشی که ضرورت طرح آن همچنان باقی است، این است که دقیقاً موضوع فلسفه نزد علامه چیست و با توجه به گستره آن آیا ممکن است اعتباریات را نیز در بر بگیرد؟ اگر طبق نظر استاد جوادی آملی بپذیریم اعتباریات بخشی از موضوع فلسفه

الهی است، آیا گزاره‌های متشکل از اعتباریات می‌توانند یقینی* را که علامه طباطبایی در فلسفه الهی ضروری می‌داند، نتیجه دهد؟

برای پاسخ به مسئله پژوهش حاضر ابتدا موضوع فلسفه نزد علامه طباطبایی بازخوانی و سپس نسبت این موضوع با نظریه اعتباریات سنجیده می‌شود.

الف) بازخوانی موضوع فلسفه نزد علامه

بازخوانی آثار فلسفی علامه طباطبایی حاکی از آن است که علامه از دو تعبیر متفاوت در خصوص موضوع فلسفه استفاده می‌کند. وی در بسیاری متون فلسفی همگام با فلاسفه متقدم، «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» را به عنوان موضوع فلسفه مطرح می‌کند. در گام بعد فراتر رفته و موضوع جدیدی با دامنه گسترده‌تر برای بخشی از فلسفه - با تأکید بر قلمرو آن - ابداع می‌کند. با توجه به متون فلسفی علامه عنوان این موضوع توسعه‌یافته را می‌توان «واقعیت» نامید که علاوه بر موجود مطلق یا وجود عام، وجودات خاص را نیز در بر می‌گیرد. در ادامه توسعه موضوعی فلسفه نزد علامه را در دو بخش «موجود بما هو موجود» و «واقعیت» بررسی خواهیم کرد:

۱. موجود بما هو موجود و فلسفه الهی

علامه طباطبایی به تبع پیشینیان خود «موجود بما هو موجود» را به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند. وی در کتاب *بداية الحکمه* در این خصوص می‌گوید: حکمت الهی (همان فلسفه اولی) علمی است که از احوال موجود از آن جهت که موجود است، بحث و گفت‌وگو می‌کند و موضوعی که از اعراض ذاتی آن در فلسفه بحث می‌شود، موجود بما هو موجود است (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۶).

علامه در کتاب *نهایه* در بحث موضوع فلسفه، از تعبیر «موجود مطلق» استفاده می‌کند که می‌توان آن را برابر با همان «موجود بما هو موجود» دانست: «و لذلک بعینه ننعطف فی هذا النوع من البحث إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلی، فنستعلم

* بحث و کاوش در فلسفه الهی باید به نحوی باشد که افاده جزم و یقین کند؛ به نحوی که هیچ

شک و تردیدی در آن راه نیابد (طباطبایی، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۵۳).

به أحوال الموجود المطلق بما أنه كليّ» (همو، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۵۳).

علامه تأکید می‌کند که این موضوع از شمول و فراگیری بی‌مانندی برخوردار است (همان، ص ۵۸). سپس با توجه به این فراگیری بیان می‌کند که مراد از موجود بما هو موجود، «وجود عام» یا «اصل هستی» است که تصور و تصدیق آن بدیهی است (همان، ص ۵۹). البته باید توجه داشت این شمول و فراگیری موضوع فلسفه، مستلزم آن نیست که مسائل همه علوم در مسائل فلسفه مندرج شوند؛ زیرا با توجه به قید «بما أنه كليّ»، در فلسفه آن دسته از احوال و احکام موجود که به اصل موجودیت آن مربوط می‌شود، بحث می‌شود و احکامی که مربوط به تعینات خاص موجودات است، مورد بحث فلسفی قرار نمی‌گیرد. با توجه به تصریح علامه به این امر که موضوع فلسفه وجود عام یا وجود مطلق فراگیر است، به نظر می‌رسد وجودات خاص که قسیم وجود عام‌اند، خارج از موضوع فلسفه الهی هستند؛ بنا بر این برداشت، موجود «لا بشرط قسمی» یعنی «طبیعت موجود»، موضوع فلسفه خواهد بود.

علامه دانشی را که به «اصل هستی» و احکام و خواص آن به طور کلی می‌پردازد و در نهایت «مبدأ هستی» را به عنوان یکی از احکام موضوع فلسفه، مورد کاوش خویش قرار می‌دهد، «فلسفه الهی» می‌نامد؛ دانشی که گنجایش دارد از «اصل هستی» و مبدأ آن یعنی «وجود خداوند» - عزّ اسمہ - بحث کند و دیگر مسائل فلسفی را از حال تشّت و پراکندگی به سوی وحدت و یکپارچگی بکشاند و آنها را به صورتی آراسته‌تر ظاهر سازد؛ زیرا تنها فلسفه الهی است که بین تمام موجودات و پدیده‌ها به واسطه بحث از ذات باری تعالی - که آفریدگار و هستی‌بخش همه آنهاست - ارتباط برقرار کرده، هم‌بستگی و وحدت شگفت‌آوری به وجود می‌آورد (همان، ص ۱۸۵). از نظر علامه بحث و کاوش در این دانش باید به نحوی ایجاد جزم و یقین کند که هیچ شک و تردیدی در آن راه نیابد (همان، ص ۵۳).

فیلسوفان و حکمای پیشین نیز تعبیر موجود بما هو موجود را به عنوان موضوع فلسفه برگزیده‌اند؛ هرچند هر یک معانی متفاوتی را از این موضوع اراده کرده‌اند. با مقایسه تعریف سایر فلاسفه از «موجود بما هو موجود» با تعریف علامه، دامنه توسعه

موضوعی علامه در این حیطة روشن می‌شود.

ارسطو در کتاب **گاما** فلسفه را شناخت «موجود بما هو موجود» (to on hei on) و موضوع آن را «موجود بما هو موجود» و لواحق آن می‌داند. این علم، علمی کلی است که موجود را در کلیت آن مورد بررسی قرار می‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۸، b ۱۰۰۳)؛ اما از نظر وی «موجود بما هو موجود» یا موجود در معنای کلی، حاکی از «جوهر» است (همان)؛ بنابراین ارسطو که ابتدا «فلسفه اولی» را مطالعه بسیار عام «موجود بما هو موجود» تعریف می‌کند، در نهایت با برابرگرفتن این موضوع با جوهر، آن را محدود می‌کند و می‌گوید: از آنجایی که جوهر صورت اصلی وجود است، فلسفه اولی با موجود جوهری و علل و اصول آن سروکار خواهد داشت (اکریل، ۱۳۸۰، ص ۳۵۷). اساساً آنچه از نگاه وی در پاسخ چیهستی موجود بیان می‌شود، همان «جوهر» است (ارسطو، ۱۳۷۸، b ۱۰۲۸).

جوهر به عنوان محکی موجود بما هو موجود نزد ارسطو تنها بخشی از هستی و واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد؛ زیرا مفهوم موجود حاکی از وجود و ماهیت است که تنها یکی از این دو می‌تواند اصیل باشد. با فرض اصالت ماهیت، جوهر، اعم از مادی و مفارق، بخشی از ماهیت‌اند و بخش دیگر اعراض است. با این تبیین ارسطو آنچه اصالت دارد، ماهیت است و فلسفه تنها به بخش نامحسوس آن می‌پردازد؛ این در حالی است که علامه، طبیعت موجود یا وجود عام را موضوع فلسفه می‌داند؛ وجودی که در تمام هستی جریان دارد و به بخش خاصی از آن محدود نمی‌شود.

ابن‌سینا نیز «موجود بما هو موجود» را که از نظر وی امری نامحسوس و متقدم‌الوجود بر ماده است، به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند: «علم به اموری که هم در حد و هم در وجود، مفارق از ماده‌اند. علت این تخصیص نیز این است که "موجود بما هو موجود" و مبادی و عوارضش هر یک متقدم‌الوجود بر ماده‌اند و هیچ یک تعلق وجودی به ماده ندارند» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۵). از این بیان به نظر می‌رسد در نگاه شیخ موجود بشرط لای از ماده موضوع علم الهی است. و موجودات محسوس و مادی خارج از موضوع فلسفه‌اند. از نظر آیت‌الله مصباح این جمله ابن‌سینا

بدان معناست که نه تصور موضوع فلسفه متوقف بر تصور ماده است و نه در وجود خارجی ملازمی با ماده دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۴۶-۵۱).

فخر رازی در تبیین انواع موضوعات علوم که به کلیات می‌پردازند، می‌گوید: اگر موضوع این علوم لابشرط باشند، بدین معناست که گاهی مجرد از ماده و گاهی در ماده موجود می‌شوند؛ اما اگر بشرط لا باشند، وجودشان در ماده ممتنع است (فخر رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۷-۱۸). از توضیحات بعدی ابن‌سینا چنین برداشت می‌شود که مراد وی وجود لابشرط از ماده است و غیرمادی بودن قید مسائل فلسفی است؛ بدین معنا که تمام موجودات از حیث مسائلی که غیر مادی است، مورد بحث فلسفی قرار می‌گیرند: اگر بخواهیم درباره جوهر یا جسم، از این جهت که جوهر است و نه عرض، بحث کنیم و اگر در خصوص مقدار و عدد، نه از حیث روابط عرضی آنها، بلکه از حیث وجود آنها سخن بگوییم، یا اگر بخواهیم در خصوص امور صوری که یا اصلاً تعلق به ماده ندارند یا متعلق به ماده‌ای غیر از ماده اجسام‌اند، بحث کنیم، نه در طبیعیات می‌توانیم از آن سخن بگوییم و نه در ریاضیات؛ زیرا در طبیعیات از محسوسات و در ریاضیات از اموری که در محسوسات موجود می‌شوند، سخن می‌گوییم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ب، ص ۱۲).

اگر مراد ابن‌سینا از موجود بما هو موجود را بشرط لای از ماده بدانیم، فلسفه تنها به امور مجرد می‌پردازد؛ اما اگر مراد وی از این عبارت را لابشرط از ماده بدانیم، موضوع فلسفه تمام موجودات را شامل می‌شود. جملات فوق نشان می‌دهد موضوع فلسفه نزد شیخ، تمام موجودات و محمول فلسفی ناظر به «حیثیت وجودی موجودات» است که جهت غیر مادی و نامحسوس اشیا را در بر می‌گیرد.

اگرچه موضوع فلسفه اختصاص به امور مجرد ندارد و هم در ماده و هم در غیر ماده یافت می‌شود، احکام و مسائل فلسفی نباید به نحوی باشد که سبب تعیین موضوع مسائل فلسفی به وجودات خاص طبیعی، ریاضی، اخلاقی گردد؛ به تعبیر دیگر موجود مطلق، موضوع قرار می‌گیرد و موجودات مقید به خصوصیات طبیعی، ریاضی، اخلاقی یا غیر اینها نمی‌توانند موضوع مسائل فلسفی واقع شوند: «فإنه لیس یحتاج الموجود فی

قبول هذه الأعراض و الاستعداد لها إلى أن يتخصّص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك» (همان، ص ۱۴). اگر مراد از قید «غیر ذلک» تمام موجودات مقید اعم از مادی و مفارق باشد، هیچ وجود خاص و متعینی موضوع مسائل فلسفی قرار نمی‌گیرد؛ اما از آنجا که فلسفه به احکام وجودات خاصی چون واجب و نیز انواع عقول و مجردات می‌پردازد، تنها وجودات خاص مادی و وجوداتی که در ماده موجود می‌شوند، نمی‌توانند موضوع مسائل فلسفی قرار گیرند. طبق این برداشت، وجود مطلق و برخی وجودات خاص می‌توانند موضوع مسائل فلسفی باشند.

این در حالی است که نزد علامه واقعیت بدون هیچ قیدی موضوع فلسفه است؛ بنابراین اگر احکامی سبب شوند موضوع مسائل فلسفی اختصاص به وجودات ریاضی یا طبیعی پیدا کند، خارج از فلسفه نخواهند بود و این امر سبب تداخل این علوم با علوم دیگر نمی‌شود؛ زیرا وجودات خاص تنها از حیث موجودبودن در فلسفه تحلیل می‌شوند.

صدرالمتألهین نیز همچون ابن‌سینا موضوع فلسفه را «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» معرفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۴). از نظر آیت‌الله جوادی آملی موجود مطلق که موضوع فلسفه است غیر از مطلق موجود است؛ زیرا مطلق موجود حکم خاصی نداشته و شامل وجود مطلق و موجود مقید است. اما موجود مطلق یا موجود مطلق لابشرط قسمی، به همین لابشرط بودن و اطلاق مقید است و از همین روست که موجود بدون داشتن قید ریاضی، طبیعی، منطقی و خلقی موضوع فلسفه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۲۷-۲۲۸). موجود مطلق وجودی است که علی‌رغم جریان‌داشتن به نحو عام در تمام موجودات، قسیم وجود بشرط شیء است و شامل وجودات خاص نمی‌شود؛ اما ملاصدرا تنها وجودات خاص ریاضی و طبیعی را خارج می‌کند: «ان الفلسفة الاولى باحثة عن احوال الموجود بما هو موجود و عن اقسامه الاولیة التي يمكن أن يعرض للموجود من غیر أن یصیر ریاضیاً او طبیعياً» (همان، ص ۲۸)؛ یعنی فلسفه از احکام کلی وجود سخن می‌گوید، سپس به

تقسیمات اولیه آن می‌پردازد. از نظر آیت‌الله مصباح منظور از تقسیمات اولیه تنها تقسیم وجود به خارجی و ذهنی یا علت و معلول یا واجب و ممکن نیست، بلکه علاوه بر آنها، تقسیمات ثانویه و ثالثه و... وجود؛ مانند تقسیم ممکن به جوهر و عرض و تقسیم عرض به کم و کیف و... نیز در فلسفه بحث می‌شود؛ زیرا تقسیم قسم یک شیء به تقسیم خود آن شیء بر می‌گردد؛ اما از نظر ایشان این تقسیم تا آنجا ادامه پیدا می‌کند که «موجود بما هو موجود» به وجود خاص ریاضی یا طبیعی مبدل نگردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص ۶۰). آیت‌الله جوادی آملی که «موجودبماهو موجود» یا «موجود مطلق» را نسبت به اطلاق و تقيید، لاشرط قسمی می‌داند، تصریح می‌کند موجود مطلق نسبت به برخی وجودات خاص، بشرطلا است و موجود بما هو موجود؛ یعنی وجود به شرط اینکه طبیعی، ریاضی، اخلاقی یا منطقی نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۶). بنابراین اگر چه موضوع فلسفه در تمام موجودات جریان دارد اما بحث از احکام و اقسام آن نباید به نحوی باشد که موضوع به وجودات خاص ریاضی، طبیعی و... اختصاص یابد.

از مطالب فوق چنین برداشت می‌شود موضوع فلسفه نزد ملاصدرا، وجود عامی است که در تمام موجودات جریان دارد و شامل وجودات خاص نمی‌شود، اما از احکام وجود عام، تقسیمات آن است و این تقسیمات می‌تواند تا آنجا ادامه یابد که موضوع مسائل و احکام فلسفی به وجودات خاص ریاضی و طبیعی مبدل نگردد؛ یعنی وجودات خاص غیر طبیعی و ریاضی می‌توانند موضوع مسائل و احکام فلسفی قرار گیرند. با این بیان «وجود عام» موضوع فلسفه، و برخی «وجودات خاص»؛ مانند جواهر مفارق، موضوع مسائل فلسفی‌اند؛ اما موجودات خاص طبیعی، ریاضی از موضوع مسائل فلسفی خارج‌اند.

تحلیل عنوان دیگری که ملاصدرا به عنوان موضوع فلسفه معرفی می‌کند، برداشت فوق را تأیید می‌کند. در تعریفی بر اساس موضوع، موضوع فلسفه «حقایق موجودات» معرفی می‌شود: «بدان که فلسفه استکمال نفس انسانی است به واسطه شناخت حقایق موجودات آن گونه که هستند» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۰).

از میان معانی مختلفی که برای «حقیقت» ذکر شده، در نگاه اول می‌توان سه معنا را

مراد ملاصدرا در جمله مذکور دانست: ۱. به معنای کنه و باطن (در مقابل ظاهر)؛ ۲. وجود مستقل مطلق که منحصر به باری تعالی است (در مقابل مخلوقات)؛ ۳. واقعیت عینی (در مقابل مفهوم که فاقد عینیت خارجی است) (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۳۸). اما مراجعه به مباحث دیگر ملاصدرا مشخص می‌سازد مراد از حقیقت در جمله مذکور تنها دو معنای نخست است.

ملاصدرا از طرفی «حقیقت» را برابر «وجود» می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸-۳۹ و ۱۳۶۳، ص ۴) و از سوی دیگر «وجود» را در نهایت خفا معرفی و ادراک آن را به ادراک شهودی و حضوری منحصر می‌کند (همو، ۱۳۶۳، صص ۶ و ۲۴)؛ از این رو آنچه با حواس ظاهری درک می‌شود، تنها ماهیت و خواص اشیاست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۴۸-۲۴۹). علاوه بر وجود، صراحتاً تأکید می‌کند که ادراک «حقیقت» یا «حقایق اشیا» جز به علم حضوری میسر نیست. وی پس از بیان کلام شیخ‌الرئیس در خصوص عدم امکان ادراک حقایق اشیا* می‌گوید: «أن حقيقة كل موجود لا تعرف بخصوصها إلا بالمشاهدة الحضورية» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۲).

اگرچه حقیقت اشیا به هستی آنهاست، همین حقایق هم قائم به ذات نیستند، بلکه به حقیقتی در ورای خود اشارت دارند و وجودشان قائم به وجود حقیقه الحقائق است (همو، ۱۳۷۸، ص ۵۶).** در عباراتی نیز پس از ذکر خصوصیات حقیقت وجود، آن را بر واجب تطبیق می‌دهد و می‌گوید «حقیقت وجود» همان وجود حق سبحانه تعالی است: «لما علمت أنه تعالی عین حقیقه الوجود» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۳۲۳)؛ چه بسا بتوان گفت حقیقت، همچون وجود، انسان، عوالم هستی و ... دارای

* أن الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر و نحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص و اللوازم و الأعراض و لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف أنها أشياء لها خواص و أعراض (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، الف، ص ۳۴).

** اعلم أن حقائق الأشياء - كلها - و صورها العلمیة موجودة عند الله - تعالی، واجبة بوجوبه الذاتی، باقیة ببقاء الله - لا ببقاء أنفسها.

مراتب است (همان، ص ۴۱ و ۴۳۶)، و هر مرتبه، باطن و حقیقت مرتبه دیگر و باطن تمام حقایق، حقیقه الحقایق است.

در نتیجه ممکن نیست مراد از حقیقت در موضوع فلسفه، واقعیت عینی باشد؛ زیرا ماهیات که بنا به نظر ملاصدرا واقعیت ثانیاً و بالعرض و عینی دارند (همو، ۱۳۶۰، ص ۸ و ۱۳۶۳ الف، ص ۵۴-۵۵)، قابل ادراک با حواس ظاهری اند؛ در حالی که طبق بیانات گذشته روشن شد «حقیقت» در نهایت خفا و پنهانی است؛ بنابراین حقیقت اخص از واقعیت عینی و برابر لایه‌های باطنی موجودات است و کنه تمام حقایق نیز حقیقه الحقایق یا وجود مستقل مطلق است.

با توجه به مطالب مذکور مراد صدرالمتألهین از «موجود بما هو موجود»، وجود عامی است که در تمام موجودات ساری و جاری است و مقصود وی از «حقایق موجودات» علاوه بر «وجود عام»، وجودات خاص و متعینی است که حقیقت و باطن موجودات دیگر را تشکیل می‌دهند که در رأس آنها «حقیقه الحقایق» است. پس علاوه بر وجود عام، برخی از وجودات خاص که بواطن و حقایق مراتب دیگر هستند، در زمره موضوع یا دست کم در زمره موضوع مسائل فلسفی اند؛ اما وجودات خاصی چون ریاضیات و طبیعیات که از جمله ظواهر موجودات اند و حقیقت و باطن موجودات دیگر محسوب نمی‌شوند، از دامنه موضوع فلسفه و موضوع مسائل آن خارج خواهند بود.

این در حالی است که علامه بر وجود مطلق قیدی نمی‌زند و تأکید می‌کند که موضوع فلسفه تمام وجودات را شامل می‌شود؛ بنابراین تمام وجودات خاص حاصل از تقسیمات وجود اعم از مادی و مفارق می‌توانند از حیث موجودبودن، موضوع مسائل فلسفی واقع شوند. علامه علاوه بر موجود بما هو موجود یا وجود عام، تعبیر دیگری از موضوع فلسفه دارد که می‌تواند تمام واقعیات حتی اموری همچون اعتباریات را - که به نحوی با واقعیت مرتبط‌اند - در بر بگیرد. در ادامه به این تعبیر علامه از موضوع فلسفه می‌پردازیم.

۲. واقعیت و فلسفه عمومی

علامه علاوه بر وجود مطلق یا موجود بما هو موجود از تعبیر دیگری نیز استفاده می‌کند که با دقت در مثال‌هایی که برای تعبیر دوم ذکر می‌کند، می‌توان دریافت تعبیر دوم عام‌تر از موجود بما هو موجود یا وجود مطلق است. وی می‌گوید هر آنچه انسان طلب می‌کند، از این روست که یا خود دارای واقعیت است یا همچون اعتباریات به امر واقعی منتهی می‌گردد. آدمی هرگز به دنبال آنچه سراب محض می‌پندارد، نمی‌رود. از آن رو که همواره ممکن است امر واقعی را غیر واقعی یا امر غیر واقعی را موجود تلقی کند، به علمی نیاز دارد که با تعیین احکام موجود مطلق، او را از خطا بازدارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۴). مشابه همین تعابیر در کتاب **بدایه** نیز یافت می‌شود (ر.ک: همو، ۱۴۱۴ق، ص ۶). این نحو توصیف علامه از پیدایش فلسفه با موضوع «وجود عام» یا «واقعیت مطلق» نشان می‌دهد انسان ابتدا تلاش می‌کند واقعیات جزئی را از امور غیر واقعی تمییز دهد، سپس به سمت شناخت واقعیت و موجود به نحو مطلق و عام می‌رود. در رساله **علی و فلسفه الهی** تصریح می‌کند:

در آنجا نیز که به دنبال شناخت واقعیات جزئی از امور غیر واقعی است، فعالیت فلسفی انجام می‌دهد. در تمام مقاطع سنی حتی کودکی و در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها بشر در جست‌وجوی واقعیت بوده است: «انسان همواره علاقه‌مند است که در تمام شئون زندگی خود از این شیوه پیروی کند و این درست همان چیزی است که ما آن را «فلسفه» می‌نامیم» (همو، ۱۳۸۷، الف، ج ۱، ص ۱۸۴).

توضیحات فوق چنین به ذهن متبادر می‌سازد که «فلسفه الهی»، با موضوع موجود بما هو موجود یا اصل هستی، بخشی از فلسفه در معنای کلی آن است که موضوع آن هستی‌شناسی تمام واقعیات اعم از وجود عام و واقعیات و پدیده‌های جزئی است و این‌گونه نیست که هستی‌شناسی همه پدیده‌ها، صرفاً از مسائل فلسفه الهی و مباحث تقسیمی آن باشد؛ زیرا علامه در تبیین اخیر خود، هستی‌شناسی پدیده‌های جزئی را مقدم بر هستی‌شناسی وجود عام، و جاری در تمام فصول زندگی و توسط تمامی انسان‌ها می‌داند در حالی که مباحث تقسیمی هر علمی، مؤخر از مباحث موضوع، و

توسط عالم آن علم شکل می‌گیرد.

بنابراین موضوع فلسفه الهی؛ یعنی «اصل هستی» یا «موجود بما هو موجود»، اخص از موضوع فلسفه در معنای کلی آن؛ یعنی «واقعیت» است؛ زیرا واقعیت علاوه بر اصل عام هستی، شامل هستی‌های خاص، و هر آنچه به واسطه دارا بودن آثار تکوینی بتوان آن را واقعیت نامید نیز می‌شود. بدین ترتیب امکان شکل‌گیری شاخه‌های جدید فلسفی با موضوع واقعیات و پدیده‌های متعدد، فراهم می‌گردد.

با توجه به توسعه علامه در موضوع فلسفه و امکان شکل‌گیری شاخه‌های جدید فلسفی، یکی از مسائل مهمی که دانش مذکور باید به آن پاسخ دهد، این است که اولاً آیا ادراکات مرتبط با افعال و کنش‌های فردی و اجتماعی انسان واقعیت دارند یا پندار محض‌اند؟ ثانیاً اگر این ادراکات به واسطه ارتباطی که با حقایق دارند، واقعی‌اند، چگونه واقعیاتی هستند و نحوه وجودشان چیست؟

ب) ادراکات اعتباری و نسبت آن با مطلق واقعیت

هنگام مواجهه انسان با اشیای خارجی، صورت‌هایی به نام مفاهیم در ذهن شکل می‌گیرد. گاهی مفهوم جزئی است و تنها بر یک فرد دلالت دارد و گاهی کلی است و بر امور متعددی صدق می‌کند. مفاهیم کلی نزد فلاسفه اسلامی پیشین بر سه قسم‌اند: قسم اول مفاهیم ماهوی یا «معقولات اولیه» یا «مفاهیم حقیقی» است. این دسته مفاهیم با مصداق خارجی از نظر ماهیت و ذات، عینیت دارند. دسته دوم مفاهیمی که با مصداق خارجی عینیت ندارند و «معقولات ثانویه» یا «اعتباریات بالمعنی الأعم» نامیده می‌شوند. این مفاهیم خود دو قسم‌اند؛ قسم اول «معقولات ثانیة فلسفی» که حیثیت مصداقشان حیثیت در خارج بودن و منشأ آثار بودن است، مانند مفهوم وجود. قسم دوم «معقولات ثانیة منطقی» نام دارند؛ مفاهیمی که حیثیت مصداقشان بودن در ذهن است، مانند مفهوم کلی، جنس و... . مصادیق این دسته مفاهیم تنها در ذهن تحقق دارد (همان، ج ۳، ص ۱۴۰-۱۴۲). علامه برای اولین بار مفاهیم کلی دیگری را نیز معرفی می‌کند که تنها مرتبط با عقل عملی است و وی با عنوان «اعتباریات عملی» یا «اعتباریات بالمعنی الأخص» از آن یاد می‌کند (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۰).

«اعتباریات عملی» مستقیماً و بی‌واسطه منشأ صدور افعال اختیاری از انسان هستند و اهمیت این ادراکات تا بدانجاست که علامه می‌گوید: اگرچه اعتباریات خود متکی به حقایق‌اند، تنها علمی که مستقیماً وسیله استکمال انسان را فراهم می‌کند، علم اعتباری است. از این روست که اهتمام به اعتباریات و حکمت عملی حاصل از آن ضرورت دارد (همان، ص ۲۲۵). علی‌رغم اهمیتی که ادراکات اعتباری در علوم اجتماعی و انسانی دارند، با توجه به نداشتن مابازای خارجی، ممکن است غیر واقعی و نامعتبر تلقی شوند. علامه طباطبایی با توسعه موضوعی فلسفه، علاوه بر تأیید اهمیت این مفاهیم، زمینه اعتبار بخشی و تحلیل این دسته از ادراکات را در فلسفه‌های عمومی فراهم کرد.

۱. تبیین نظریه اعتباریات

علامه طباطبایی در حاشیه کفایه «اعتبار عملی» را این گونه تعریف می‌کند: «إعطاء حد شیء او حکمه، لآخر» (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۱۱). در «رساله اعتباریات» نیز به این تعریف یک قید اضافه می‌کند: «أن الاعتبار هو إعطاء حد الشيء أو حکمه لشيء آخر بتصرف الوهم و فعله» (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۶-۳۴۷). در مقاله ششم اصول فلسفه نیز تعریف خود را این گونه تکمیل می‌کند: «... با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند» (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۷).

در توضیح بیشتر این مفاهیم می‌توان گفت هر مفهومی، مصداق یا منشأ انتزاعی حقیقی در خارج دارد؛ مانند «رأس» که سر در بدن، مصداق حقیقی آن است؛ اما گاهی ذهن برای دستیابی به غرض خاصی، شیئی را که مصداق حقیقی رأس نیست، مصداق آن فرض و اعتبار می‌کند؛ مانند اعتبار «ریاست‌جمهور» برای شخص، اگرچه او رأس حقیقی جمهور نیست؛ در نتیجه این معانی در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند؛ یعنی برای نمونه انسان در ظرف تخیل و توهم، مصداق شیر یا ماه است، اگرچه در ظرف خارج چنین نیست (همان، ج ۲، ص ۱۶۳). چه بسا بتوان اعتبار در این معنا را به «این‌همان‌انگاری» ترجمه کرد؛ بدین معنا که دو چیز را که این‌همان نیستند، برای دستیابی به مقاصد، این‌همان می‌انگاریم.

۲. نسبت ادراکات اعتباری با واقعیت

با توجه به تبیین اولیه از نظریه اعتباریات ابتدا به نظر می‌رسد ادراکات مرتبط با افعال انسانی، حظ و بهره‌ای از واقع ندارند. اما دقت بیشتر در تبیین علامه از این ادراکات، نشان می‌دهد پیوند اعتباریات با واقعیت به گونه‌ای است که علامه تأکید می‌کند اعتبار بدون حقیقت محض ممکن نیست (همان، ج ۲، ص ۲۲۵). به همین علت استاد جوادی آملی و استاد مطهری در دسته‌بندی انواع ادراک، «اعتباریات» را غیر از «وهمیات» قرار می‌دهند. وهمیات بر خلاف اعتباریات، پوچ و بیهوده بوده و هیچ رابطه‌ای با واقعیت ندارند، به خلاف اعتباریات که منشأ آثار فراوان اجتماعی‌اند (همان، ج ۱، ص ۳۸/ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۳۲۴). اعتباریات اگرچه متأثر از زیست‌جهان انسان‌هاست و محکی واقعی ندارد، تبیین علامه از این مفاهیم، نشان از ارتباط مستحکم اعتباریات با واقعیت دارد و همین امر در کنار توسعه موضوعی فلسفه، زمینه تحلیل فلسفی ادراکات مرتبط با افعال انسانی را فراهم می‌کند.

۲-۱. نسبت اعتباریات با واقعیت به واسطه عوامل وجودی

علامه در ابتدا سه عامل را به عنوان منشأ حقیقی و واقعی این دسته ذکر می‌کند. از نگاه ایشان این ادراکات بر اثر احساسات درونی انسان که معلول یک سلسله نیازهای وجودی است، ایجاد می‌شود تا احتیاجات نام‌برده را رفع نماید و با بقا و زوال و تبدیل عوامل احساسی یا نتایج مطلوب، زایل و متبدل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۷۲-۱۷۳). بر اساس این عبارات، سه عامل اساسی در شکل‌گیری اعتباریات نقش اساسی دارند: تمایلات و احساسات، نیازها و غایات.

اما همین سه عامل هم بر سه عامل حقیقی دیگر که مبنایی‌ترند، استوار است: «جهان‌شناسی»، «انسان‌شناسی» و «ارتباط انسان و جهان». تأثیر این عوامل تا بدانجاست که علامه در تفسیر المیزان اعتبارات حاکم بر دو «نظام مادی» و «نظام الهی» را به سبب این مبانی، کاملاً متفاوت قلمداد می‌کند. وی در بیان معنای حکمت در سوره جمعه و نیز در ذیل آیه فطرت در سوره روم می‌گوید: «اما اینکه این سنت‌ها چگونه باشند، بستگی به رأی و نظریه انسان درباره حقیقت جهان (جهان‌شناسی) و حقیقت خودش

(انسان‌شناسی) و رابطه میان انسان و جهان دارد» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۵۴). به همین سبب است که «اختلافی که در سنن و اعتبارات جوامع گوناگون می‌بینیم، ناشی از اختلافی است که در جهان‌بینی و انسان‌شناسی دارند» (همان).

تغییر در عوامل شش‌گانه مذکور منجر به تغییر در اعتباریات می‌شود و لذا روشن است که در خصوص «نیازها و غایات فرازمانی و فراقومی» که متناسب با «انسان‌شناسی و هستی‌شناسی صحیح» بوده و بر اساس فطرت انسانی باشند، اعتباراتی شکل می‌گیرند که «ثابت و جهان‌شمول» هستند، مانند اعتبار متابعت علم (اعتبار صورت علمی به عنوان واقعیت خارجی) و اعتبار اجتماع و اختصاص؛ اما اگر نیازها، کمالات و غایاتی که مبنای اعتباریات‌اند، وهمی و پنداری باشند، اعتباریاتِ خصوصی قابل تغییر ایجاد می‌شود، مانند زشتی و زیبایی‌های خصوصی. در این صورت ممکن است مبتنی بر این اعتباریات، اشکال گوناگون اجتماع شکل گیرد که لذت‌های مادی و حیوانی را جانشین نیازهای حقیقی کنند؛ جوامعی که نظام اعتباراتشان اساس مستحکمی نداشته، همواره دستخوش نقض و ابطال می‌شوند (همان، ج ۶، ص ۲۸۸ و ج ۴، ص ۱۷۰ و ۱۳۹۰، ص ۲۰۰).

۲-۲. نسبت اعتباریات با واقعیت به واسطه آثار

اگرچه اعتباریات مابازای عینی ندارند، به واسطه پیوندی که از ناحیه آثار و عوامل با واقعیات دارند، غیر از وهمیات و ادراکات پوچ هستند (همان، ج ۲، ص ۱۶۶). استاد مطهری در پاورقی در خصوص تقسیم‌بندی ادراکات با ملاک دارابودن مصداق و آثار، توضیحات بیشتری می‌دهد. از نظر ایشان ادراکات ذهنی با معیار مذکور، سه دسته مهم را تشکیل می‌دهند:

۱. حقایق؛ یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی دارند.
۲. اعتباریات؛ یعنی مفاهیمی که در خارج مصداق واقعی ندارند، لکن عقل برای آنها مصداق اعتبار می‌کند.
۳. وهمیات؛ یعنی ادراکاتی که هیچ گونه مصداقی در خارج ندارند و باطل

محض می‌باشند، مانند تصور غول (همان، ج ۱، ص ۳۸)*.

ادراکات دسته اول از آنجا که مصداق واقعی دارند، آثار حقیقی هم دارند. ادراکات دسته دوم اگرچه مصداق واقعی ندارند، آثار حقیقی و واقعی دارند و دسته سوم نه تنها مصداق واقعی ندارند، بلکه بطلان محض بوده، آثار حقیقی هم بر ایشان مترتب نمی‌شود. آثار اعتباریاتی وقتی شکل می‌گیرد که ادراک منجر به فعل و عمل شود. از آنجا که فعل و اثر خارجی آن، بخشی از واقعیت است، می‌توان گفت ادراک اعتباری دارای آثار است.

ادراکات اعتباری بر خلاف وهمیات، در زندگی فردی و اجتماعی نقش بسزایی دارند و می‌توانند منشأ افعال نظام‌مند و روشمند و قاعده‌مند و حتی افعال معقول و منطقی شوند. عامل این نقش تأثیرگذار نیز ارتباطی است که اعتباریاتی از دو جهت با واقعیت دارند؛ این دسته از ادراکات -همان گونه که بیان شد- هم منشأ حقیقی دارند و هم آثار حقیقی، پس میان دو حقیقت قرار گرفته، از آن حقایق و واقعیات اثر می‌پذیرند (همو، ۱۴۲۸ق، ص ۳۴۱). امری که آثار تکوینی و حقیقی دارد، قطعاً خود سهمی از واقعیت خارجی داشته است و پنداری و وهمی صرف نیست.

۲-۳. نسبت اعتباریاتی با واقعیت به واسطه جعل ضرورت

ادراکات حقیقی حکایت از واقعیت می‌کنند و در قالب واژگان «هست و نیست» بیان می‌شوند. ادراکات اعتباری در صدد بیان واقعیت نیستند؛ اما نوعی مطلوبیت واقعی دارند. به واسطه این مطلوبیت است که شامل گزاره‌های ارزشی و باید و نبایدها

* استاد مطهری در مقدمه مقاله ششم اصول فلسفه و در بیان تفاوت دو دسته اول از ادراکات سه‌گانه فوق می‌گوید: ادراکات حقیقی، انکشاف واقع و نفس‌الامر است؛ اما ادراکات اعتباری، فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی ساخته است. ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند، در نتیجه مطلق، دائم و ضروری است؛ اما ادراکات اعتباری یک سیر تکاملی و ارتقا را طی می‌کند و نسبی، موقت و غیر ضروری است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۴۴).

می‌شوند.* علامه در این خصوص می‌گوید: ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم، این است که به وجهی متعلق قوای فعاله گردیده، نسبت «باید» را در وی می‌توان فرض کرد. پس گزاره «سیب میوه درختی است» گزاره‌ای حقیقی است؛ اما قضایایی چون «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری است (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۰۰).

اکنون در خصوص این دسته ادراکات، پرسش مهمی مطرح می‌شود که از زمان هیوم شکل گرفته است و آن پرسش این است که آیا بین گزاره‌های ارزشی یا باید و نبایدهای اعتباری و گزاره‌های که حاکی از واقعیت‌اند، ارتباطی وجود دارد؟ آیا می‌توان گزاره‌های ارزشی را بر واقعیت مبتنی کرد؟ آیا اساساً می‌توان گزاره‌های مبتنی بر ادراکات اعتباری را از گزاره‌های واقعی استنتاج نمود؟

علامه در کتاب اصول فلسفه تأکید می‌کند که بین این دو دسته گزاره رابطه تولیدی نیست (همان، ص ۱۶۷). شهید مطهری در پاورقی و در تبیین مقصود علامه از «رابطه تولیدی» می‌گوید: این واژه در صورت وجود چنین رابطه‌ای، بدین معناست که می‌توان در فرایند تفکر از معلومات قبلی، معلومات جدیدی را استنتاج کرد. این دو دسته ادراکات با یکدیگر رابطه استنتاجی ندارند؛ زیرا در یکی روابط فرضی و در دیگری روابط واقعی است (همان، صص ۱۶۹ و ۱۷۲)؛ از این روست که نمی‌توان از مقدمات اعتباری نتایج واقعی گرفت یا از مقدمات حقیقی نتایج اعتباری به دست آورد؛ اما علامه نکته‌ای را متذکر می‌شود که نشان می‌دهد اگرچه نمی‌توان از یک رابطه واقعی، رابطه فرضی را نتیجه گرفت، می‌توان در شرایطی، ضرورتی را که در رابطه واقعی وجود دارد، به عاریت گرفت و در یک رابطه اعتباری به کاربرد:

«مفهوم "باید" همان نسبتی است که میان قوه فعاله و میان اثر وی موجود است. این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، انسان آن را میان قوه فعاله و اثر مستقیم

* گزاره‌های ارزشی و مشتمل بر «باید و نباید» قسیم گزاره‌هایی است که از «هست‌ها و نیست‌ها»

خارجی نمی‌گذارد، بلکه پیوسته میان خود و میان صورت علمی، تصور، احساسی (غایت) می‌گذارد» (همان، ص ۱۹۲-۱۹۳)؛ به فرض مثال رابطه بین خوردن (قوة فعالة) و سیری (اثر) ضروری است؛ اما ذهن از آنجا که خواهان سیری است، این رابطه را بین خود و صورت علمی سیری قرار می‌دهد و چون سیری بدون خوردن محقق نمی‌شود، رابطه ضرورت را بین خود و فعل قرار می‌دهد (همان، ص ۱۹۹). ضرورت در این جمله یک «ضرورت اعتباری» است که از یک «ضرورت حقیقی» به عاریت گرفته شده است. در شرایطی جعل این ضرورت اعتباری صادق خواهد بود که متعلق صورت علمی (سیری) با قوای فعالة، «رابطه واقعی» داشته باشد؛ متعلق که ضرورت، جهت محقق شدن آن اعتبار شده است. روابط بین گزاره‌های منجر به جعل «باید و ضرورت» را می‌توان این گونه تبیین کرد:

۱. غذاخوردن علت سیرشدن است (رابطه علی- معلولی و واقعی)؛
۲. من طالب سیرشدن و رفع نیازهای خویش هستم (طلب واقعی)؛
۳. رابطه من و غذاخوردن امکانی است (رابطه واقعی)؛
۴. می‌توان این رابطه را ضروری کرد (جعل و اعتبار باید).

پس باید بین خود و غذاخوردن «باید» را جعل کنم تا نیازهای من با انجام فعل ضروری شده، مرتفع گردد.

همان گونه که مشاهده می‌شود، در گزاره پایانی دو «باید و ضرورت» قرار دارد: یکی قبل از جعل و دیگری پس از جعل و اعتبار. «ضرورت» دوم قطعاً انشا و اعتبار است؛ اما «باید» اول یک ضرورت حقیقی و واقعی است و از رابطه ضروری رفع نیاز و جعل «باید» بین خود و غذاخوردن حکایت می‌کند. علامه طباطبایی با مثالی که ذکر می‌کند، نشان می‌دهد مراد وی از رابطه غیر تولیدی بین هستها و پایداه، «باید» دوم است. باید دوم اگرچه از گزاره‌های واقعی و ضروری به صورت منطقی استنتاج نمی‌شود، بر آنها مبتنی است و همین ابتدا سبب می‌شود باید و نبایدها بدون معیار و ملاک نباشند، بلکه بر اساس هستها تنظیم شده باشند؛ یعنی این گونه نیست که همچون قیاس‌های منطقی مثل «سقراط انسان است و هر انسانی متفکر است؛ پس

سقراط متفکر است» دو مقدمه واقعی و حقیقی یک نتیجه واقعی به دنبال داشته باشند و آن مقدمه از درون آنها استنتاج شده باشد؛ بلکه بر اساس این مقدمات یک جعل و انشا و اعتبار صورت گرفته است. پس «باید»ها اعم از فردی و اجتماعی و اخلاقی به همین روال، بر اساس واقعیات و حقایق جعل و اعتبار می‌شوند (معلمی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۱).

بنابراین جعل «باید» در روابط ضروری اعتباری، خود بر یک ضرورت واقعی و نفس‌الامری مبتنی است و تنها در صورت بودن این ضرورت نفس‌الامری و واقعی است که به تعبیر علامه به‌عبارت‌گرفتن «ضرورت» ممکن است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷).

۲-۴ نسبت اعتباریات با واقعیت به واسطه سنجش صدق و کذب

اگرچه ادراکات اعتباری مصداق واقعی در خارج ندارند و متأثر از امور متغیری همچون احساسات، غایات و نیازها هستند، این امر سبب نمی‌شود علامه برای سنجش صدق و کذب این مفاهیم معیار و ملاکی مبتنی بر واقعیت نداشته باشد و نسبی‌انگار مطلق گردد؛ زیرا در نگاه وی اعتباریات در صورتی صادق‌اند که اثری متناسب با عوامل وجودی (نیازها، احساسات و غایات) خود داشته باشند:

این معانی وهمی، در عین حال که غیر واقعی‌اند، آثار واقعی دارند. پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی (مناسب با اسباب و عوامل وجود) خود نداشته باشد، از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا «دروغ حقیقی» خواهد بود (همان، ج ۲، ص ۱۶۶-۱۶۷).

سنجش اعتبارات درست و نادرست به پیامدهای عملی آنها متناسب با عوامل وجودی‌شان یا به عبارت دیگر به «کارآمدی» بستگی دارد. راستی و ناراستی در این خصوص بدین معناست که آیا در رفع نیازها یا برآوردن غایات و اهداف حقیقی انسان از قوت کافی بهره‌مندند یا خیر؛ برای نمونه ملاک حق یا ناحق بودن دو نظام اعتباری، نظام اقتصادی اسلامی و نظام اقتصادی کاپیتالیسم که مشتمل برکنش‌ها و واکنش‌های اقتصادی‌اند، مطابق با واقع بودن «گزاره‌ها»ی یک نظام و غیر مطابق با واقع بودن «گزاره‌ها»ی دیگری نیست؛ بلکه به دلیل آن است که یکی آثاری دارد متناسب با نیازها

و غایات واقعی انسان و دیگری چنین آثاری ندارد یا حتی اثر مخرب نسبت به نیازها و غایات حقیقی دارد.

با دقت در مباحث وی در خصوص اعتباریات، می‌توان «سازگاری و انسجام با قوای فعاله» را ملاک دیگری برای سنجش صدق و کذب این دسته ادراکات دانست. علامه می‌گوید انسان فعلی را خوب اعتبار می‌کند که ملایم و سازگار با قوای فعاله وی باشند و از طرف دیگر فعلی را بد قلمداد می‌کند که ناسازگار با قوای فعاله باشد (همان، ص ۲۰۴). بنابراین می‌توان گفت معیار صدق در اعتباریات، «کارآمدی» (اثربخشی) و «انسجام» (سازگاری با قوای فعاله) است.

بدین ترتیب علوم مبتنی بر قضایای اعتباری، در حالی که امکان تحول و تکامل و پویایی متناسب با شرایط موجود اعم از شرایط فردی و اجتماعی یا عصری و فرهنگی را دارند، قابلیت سنجش و ارزیابی و اتصاف به حق و باطل بر اساس ملایمت با قوای ادراکی و ترتب آثار مورد نظر را نیز دارا می‌باشند. با توجه به اینکه قوای ادراکی و آثار، امور واقعی و نفس‌الامری‌اند، «سازگاری با این قوا» و «کارآمدی در ترتب آثار» نیز دو ملاک واقعی و نفس‌الامری است.

نتیجه

علامه با توسعه موضوعی فلسفه و شکل‌دادن شاخه‌های جدید فلسفی، زمینه تحلیل هستی‌شناختی ادراکات اعتباری را فراهم می‌کند. شاخه‌ای از فلسفه با عنوان «فلسفه الهی» و موضوع «موجود بما هو موجود یا وجود عام»، تنها حقایق و ادراکات مرتبط با آن را تحلیل می‌کند؛ اما فلسفه در معنای کلی، با توجه به اینکه موضوع آن «واقعیت» است، قابلیت تحلیل هستی‌شناختی تمام واقعیات اعم از وجود عام، وجودات خاص، وجود انتزاعی و انضمامی و مفاهیم حقیقی و اعتباری را داراست. از آنجا که بنا به نظر علامه فیلسوف در فلسفه‌های عمومی به شناخت واقعیات از امور غیر واقعی می‌پردازد، باید اولاً «ادراکات مرتبط با کنش‌های انسانی» را دسته‌بندی کند و «واقعی یا غیرواقعی بودن آنها» را مشخص نماید؛ ثانیاً با توجه به نسبت این مفاهیم با واقعیت، «نحوه وجود این ادراکات» را تبیین و از «وجود حقیقی» و «پنداری» تفکیک کند.

تبیین علامه از این ادراکات، حاکی از رابطه تنگاتنگ آن با «واقعیت» است؛ زیرا اولاً ادراکات اعتباری دارای آثار و عوامل وجودی واقعی هستند؛ ثانیاً «روابط ضروری اعتباری» بر «روابط ضروری واقعی» مبتنی‌اند، به نحوی که اگر این روابط ضروری واقعی و نفس‌الامری نباشند، روابط ضروری اعتباری شکل نمی‌گیرند؛ ثالثاً معیار صدق اعتباریات، دارابودن آثار واقعی متناسب با نیازها و غایات واقعی انسان است. بنابراین اعتباریات به واسطه پیوندهای متعدد با واقعیت، خود سهمی از واقعیت دارند. بدین ترتیب ظرفیت لازم برای پرداختن به «ادراکات اعتباری و مرتبط با کنش‌های انسانی» در «فلسفه» که موضوع آن «واقعیت» است، فراهم می‌شود. بدین ترتیب با توجه به اینکه فعالیت‌های عملی انسان همان زندگانی اوست، «زندگی انسان»، افعال، نیازها و غایات او نیز مورد بحث فلسفی قرار می‌گیرند؛ در نتیجه پیوند فلسفه با زندگی بشر گسترش می‌یابد.

بنابراین تبیین جدید علامه طباطبایی از موضوع فلسفه، قابلیت تأسیس شاخه‌های جدید فلسفی، با موضوع «مطلق واقعیت» را داراست؛ فلسفه‌هایی که هم وجودات خاص و مقید را بررسی هستی‌شناختی می‌کنند و هم به واسطه نظریه اعتباریات - که مرتبط با ساحات انسان در حوزه رفتارهای فردی و اجتماعی است - افعال، کنش‌ها و روابط فردی و اجتماعی انسان را تحلیل و بررسی فلسفی می‌کنند.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ التعليقات؛ قم: مكتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق، الف.
۲. —؛ الشفا-الإلهیات؛ قم: نشر آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق، ب.
۳. ارسطو؛ متافیزیک؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۸.
۴. پارسانیا، حمید و دانایی فرد حسینی؛ «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، اسلام و مطالعات اجتماعی؛ ش ۴، ۱۳۹۳.
۵. جوادی آملی، عبدالله؛ ریحق مختوم؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۶. —؛ سرچشمه اندیشه؛ قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۷. —؛ جامعه در قرآن؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۸. جی ال اکریل؛ ارسطوی فیلسوف؛ ترجمه علیرضا آزادی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۰.
۹. شریفی، حسام‌الدین؛ «رابطه تکوین و اعتباریات از نظر آیت الله جوادی آملی»، حکمت اسراء؛ ش ۲۸، ۱۳۹۵.
۱۰. صدرالمتألهین؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۱. —؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
۱۲. —؛ المظاهر الإلهیة فی أسرار العلوم الکمالیة؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸.
۱۳. —؛ المشاعر؛ تهران: طهوری، ۱۳۶۳ الف.
۱۴. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳ ب.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین؛ ترجمه و شرح المیزان؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. —؛ ترجمه و شرح نهاییه الحکمه؛ شرح و ترجمه علی شیروانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، الف.
۱۷. —؛ ترجمه و شرح نهاییه الحکمه؛ شرح و ترجمه محمدتقی مصباح یزدی؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۷، ب.
۱۸. —؛ ترجمه مجموعه رسائل؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷، ج.

۱۹. _____؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ج ۱-۲، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۲۰. _____؛ حاشیه الکفایه. قم: بنیاد فکری علامه طباطبایی، ۱۴۰۲.
۲۱. _____؛ بداية الحکمة؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۲۲. _____؛ نهاية الحکمة؛ قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۳. _____؛ مجموعة رسائل العلامة الطباطبائی؛ قم: باقیات، ۱۴۲۸ق.
۲۴. فخررازی؛ شرح عیون الحکمه؛ تهران: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۳.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی؛ شرح الهیات شفا؛ قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۲۶. _____؛ آموزش فلسفه؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱.
۲۷. مطهری، مرتضی؛ کلیات علوم اسلامی؛ تهران: صدرا، ۱۳۸۰.
۲۸. معلمی، حسن؛ «رابطه باید و هست از منظر علامه طباطبایی»، حکمت معاصر؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۲، ۱۳۸۹.

