

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۴۱۲۲

نسبت نظریه ادراکات اعتباری با معقولات فلسفی

سیدمحمدعلی دیباجی*
زینب یوسف زاده**

چکیده

نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی دیدگاهی است که بدون تردید مرتبط با مباحث کارکردهای ذهن و عقل است، اما مسئله این است که با توجه به شناخت ما به معقولات سه گانه در فلسفه اسلامی (دو نوع معقول فلسفی و یک نوع معقول منطقی)، نظریه ادراکات اعتباری با اینها چه نسبتی می‌تواند داشته باشد، همچنین چه تقریرهایی از نظریه علامه در معاصرت ایشان و پس از او انجام گرفته است. در این مقاله با بررسی مبانی و علل پیدایش بحث معقولات در فلسفه اسلامی، همچنین تمایز این سه نوع معقول از یکدیگر، در پاسخ به دو سؤال مذکور ضمن بیان دیدگاه‌های معاصر در این باره، این مطلب مورد بحث واقع شده است که ادراک اعتباری از کارکردهای عقل عملی است و به عنوان قسم دیگری از معقول یا به عرصه مباحث فلسفی گذاشته است. کلیدواژه‌ها: معقولات، عقل نظری، عقل عملی، علامه طباطبائی، ادراکات اعتباری.

مقدمه

نحوه وجود معقولات را از دو منظر معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی می‌توان بحث کرد. در این مقاله درصددیم نشان دهیم که رابطه عقل نظری و عقل عملی و نقش عقل عملی در

dibaji@ut.ac.ir
z_yosefi84@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تهران گروه فلسفه دین و فلسفه اسلامی
** دانش‌آموخته ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران

تاریخ پذیرش: ۹۴/۶/۳

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۲۲

بحث معقولات، که نزد فیلسوفان متقدم از فارابی تا ملاصدرا مطرح بوده، نزد علامه طباطبائی به عنوان فیلسوفی که این مسئله را بیشتر در حیطه معرفت‌شناسی بررسی نموده به طرح نظریه ادراکات اعتباری انجامید. در واقع، پاسخ علامه به این پرسش معرفت‌شناسانه که آیا فعالیت عقل عملی نوعی ادراک محسوب می‌شود، این است که ادراکات اعتباری (در حوزه‌های مختلف حقوقی، اخلاقی و زیباشناختی) مفاهیم برآمده از عقل عملی است و شایسته وصف معقول.

شناخت دیدگاه علامه مستلزم نوعی معناشناسی و شناخت پیشینه این بحث است؛ در بررسی معقولات از منظر فلاسفه بزرگ مسلمان همچون سهروردی، ابن‌سینا، ملاصدرا، علامه طباطبائی با این پرسش‌های اساسی رو به رو هستیم:

معنای معقول چیست؟

اقسام معقول کدام است و تعریف و رابطه هر کدام از آنها با یکدیگر چگونه است؟ ابتدا برای تبیین بهتر نظریه ادراکات اعتباری، به ارائه دیدگاه‌های کلی و تبارشناسی معقول می‌پردازیم.

۱. اهمیت و جایگاه "معقول" در فلسفه اسلامی

یکی از مباحث زیربنایی در فلسفه اسلامی، بحث معقولات (اعم از معقولات اولی و ثانیه) است، که به مثابه پشتوانه معرفت‌شناختی برای مابعدالطبیعه و دیگر علوم است.

حکیم ملاحادی سبزواری در باب اهمیت شناخت معقولات در شرح منظومه می‌گوید:

گام نهادن در وادی معقول، ورود به حوزه انسانیت و نفس ناطقه است که ادراک

کلیات، هویتش را بنیان می‌نهد و این گام نخستین است؛ در واقع حوزه شناخت

معقولات حوزه انسانی است (سبزواری، ص ۶۱).

محور تفکر و علم تنها معقولات است زیرا چنان که در منطق آمده: جزئی نه کاسب

است و نه مکتسب.

۱.۱. مواضع شناخت معقول

شناخت معنای معقول - به معنای آنچه تعقل شده یا در ادراک قوه ناطقه آمده - را می‌توان حداقل در سه موضع زیر سراغ گرفت:

الف. مبحث وجود ذهنی: فعالیت‌های ذهنی و کسب شناخت مبتنی بر حقایق خارجی و در رأس آنها فهم معقولات اولی مبتنی بر همین مرحله است، پس از فهم معقولات اولی، مباحث عمده شناخت با عنوان معقولات ثانی مطرح می‌شود. لذا اکثر حکما، عمده بحث معقولات را ذیل مباحث وجود ذهنی مطرح کرده‌اند.

ب. منطق: در دو موضع

ب.۱. موضوع منطق: منطق دانان برجسته‌ای همچون خواجه نصیرالدین طوسی و بوعلی سینا در خصوص موضوع علم منطق می‌نویسند: «موضوع منطق معقولات ثانی مستند به معقولات اولی است من حیث یتوصل بها من معلوم الی مجهول...». ابن سینا در ادامه می‌گوید:

از آنجا که موضوع هر علمی باید در علم اعلی (علم ما بعدالطبیعه) بحث شود، لذا موضوع منطق ابتدا در فلسفه اثبات می‌شود و سپس منطق درباره آن بحث می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۷).

ب.۲. ماده قضایا: امکان، ضرورت، و امتناع از معقولات ثانی فلسفی هستند که پیرامون کیفیت و نحوه وجودشان در خارج نظریات گوناگون ارائه شده است. علامه طباطبائی در فصل اول از مرحله چهارم کتاب *نهایة الحکمه* در بحث از مواد ثلاث به معقولات ثانی فلسفی پرداخته است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۲۱۴). ملاهادی سبزواری می‌گوید:

این مقطع از شناخت ادراک معقولات است که عقل انسانی می‌تواند از راه حس و تجرید ادراک حسی بر پایه تحلیل بوعلی و خواجه و بر مبنای استکمال نفس در تحلیل صدرالمتهلین به آن راه یابد (سبزواری، ص ۶۱).

شناخت از معقولات اولی (حقایق) که بازتاب حقایق خارجی در ذهن است آغاز می‌شود، زیرا ذهن در خلاء قادر به اندیشیدن نیست، اما از آنجا که کمال و سعادت آدمی بر پایه تعقل است - و کمال و سعادت جنبه‌های عملی حیات انسان است - پس معقولات اولی نه تنها زیر بنای معقولات ثانی (اعتباریات نظری) است، که زیر بنای اعتبارات عملی نیز می‌باشد.

شهید مطهری پیرامون اهمیت و جایگاه معقولات اولی در فرایند شناخت بیان می‌کند:

اگر با معقولات اولی علم و معرفت درست نمی‌شود، پس این علم و معرفت از کجا درست می‌شود؟ علم و معرفت از ضمیمه شدن معقولات اولی با معمولات ثانی منطقی و نیز معقولات ثانی فلسفی درست می‌شود. اینها باید به شکل خاصی با یکدیگر ضمیمه بشوند تا علم و معرفت پیدا شود (مطهری، ۱۳۶۸، ص ۸۴).

۲.۱. اقسام معقول

مفاهیم کلی (معقولات)، (صرف نظر از اعتباریات بمعنای اخص و مفاهیم ارزشی) به سه نوع، تقسیم می‌شوند:

۱. معقول اولی، مثل ماهیات؛

۲. معقول ثانی منطقی، مانند جزئی و کلی؛

۳. معقول ثانی فلسفی، مثل علت و معلول.

معقولات اولی همان مفاهیم ماهوی‌اند که بر چیستی اشیا دلالت دارند و پایه حصول آنها در ذهن، ادراک حسی می‌باشد (همان، ص ۲۹۳-۲۹۲) معقولات اول، مفاهیمی هستند که هم عروضشان در خارج است و هم اتصافشان. معقولات ثانی فلسفی اتصافشان در خارج، ولی عروضشان در ذهن است. مثلاً وقتی می‌گوییم: «واجب الوجود علت است»، حکم علیت در واقع برای واجب الوجود خارجی است، ولی عروضش در ذهن است؛ چون وجود واجب جدای از علت نیست. علت را از حاق ذات واجب اخذ کردیم که جزء معمولات تحلیلی است. معقولات ثانی منطقی، هم عروض و هم اتصافشان در ذهن است و تنها معقولات در ذهن، از حیث ذهنی بودن مصداق آنها قرار می‌گیرند (همان، ص ۳۰۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۷، ص ۱۷۷). برای مثال در قضیه «انسان کلی است»، انسان خارجی کلی نیست، بلکه انسان ذهنی کلی است. این حکم و این اتصاف مربوط به ذهن است.

۲. بحث از معقول در آثار حکمای بزرگ مسلمان

مباحث مرتبط با معقول به معنی خاص کلمه، از اختصاصات فلسفه اسلامی است و به طور جدی در فلسفه سینوی طرح شده است:

الف. معقول ثانی منطقی در آثار ابن سینا

شیخ الرئیس به طور صریح از تقسیم معقولات سخنی به میان نیاورده اما از دو نوع معقول نام برده که عبارت‌اند از: معقول اول و معقول ثانی. باید توجه داشت که معقول ثانی سینوی صرفاً جنبه منطقی دارد؛ ابن سینا در آثار خود ویژگی معقولات ثانی منطقی را چنین بیان می‌کند که: معقولاتی هستند به معقولات اول هستند و از آنها به دست می‌آیند ابن سینا استناد و ابتنای معقولات ثانی بر معقولات اولی را وجه تسمیه این نوع مفاهیم می‌دانست و از آن رو که با توسل به معقولات منطقی از معلوم به مجهول می‌رسیم، موضوع علم منطقی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۷).

در متون شیخ الرئیس می‌توان منظور ایشان از واژه «معقول ثانی» را با تعبیری همچون «امور تعرض لها» و «من حیث هی فی الذهن» دریافت اگر چه اسمی از آن نیامده است (همان، ص ۲۳). لذا قول منسوب به مشائیان این است که معقولات ثانی منطقی از جهت عروض و اتصاف در ذهن هستند. وی با اینکه اصطلاح معقول ثانی را فقط برای معقول ثانی منطقی به کار برده و در مورد معقولات ثانیه فلسفی، مثل وحدت و وجود، هیچ‌گاه از این اصطلاح استفاده نکرده است، اما در عین حال معقول ثانی را از ماهیات جدا می‌کند و آن را از سنخ ماهیات نمی‌داند (یزدان پناه، ص ۲۲۸)؛ ولی در مقطعی خاص به این مفاهیم التفات یافته و می‌گوید: معقولات ثانی فلسفی از نظر عروض در ذهن هستند، لیکن از جهت اتصاف اعم از ذهن و خارج است و زمانی که اتصاف در خارج موجود است، یعنی آن مفاهیم در حد وجود رابط (و نه رابطی) در خارج به وجود منشأ انتزاع خود موجودند، همین میزان حضور موجب می‌شود تا اتصاف موصوف به آن در خارج توجیه شود.

ب. تمایز میان معقول منطقی و فلسفی نزد سهروردی

سهروردی، همه معقولات ثانیه خواه منطقی و خواه فلسفی، حتی مفاهیمی مانند "وجود" و "وجوب" را از اعتبارات عقلی دانسته که حضور آن در خارج به هر نحوی، حتی به نحو رابط محال است (سهروردی، ص ۲۵). اصطلاح "اعتبارات عقلی" به همین معنی در کلمات شیخ اشراق فراوان به کار رفته است (مصباح یزدی، ص ۱۷۶). سهروردی با

جدا کردن مفاهیم اعتباری از مفاهیم ماهوی بر آن است تا از خطای معرفت‌شناختی و فلسفی جلوگیری کند. وی درباره فرایند شکل‌گیری معقولات ثانی معتقد است که: پیدایش معقول اول زیر بنای هر مفهوم علمی پسینی است و هر چه معقولات اولی عمیق‌تر و وسیع‌تر باشد، دانسته‌های عقلانی بعدی (معقولات ثانی) عمیق‌تر خواهد بود. ذهن پس از دریافت حقایق خارجی کارخانه‌ایی حقیقت‌ساز برای آنچه در خارج است می‌شود. او قائل است معقولات ثانیه فلسفی مثل وجود، وحدت، امکان، وجوب و ... همچون معقولات ثانی منطقی در خارج حضور نداشته و موطن تقررشان ذهن است.

سهروردی در تبیین دیدگاهش بیان می‌کند:

تحقیق اینکه، صفات برد و قسم‌اند: یا هم در خارج و هم در ذهن‌اند، مثل بیاض یا صفاتی‌اند که ماهیات به آنها متصف شده و فقط در ذهن وجود دارند. نحوه وجود خارجی این دسته از مفاهیم همان در ذهن بودن آنهاست، مانند نوعیت که بر انسان حمل می‌شود و جزئیت که بر زید حمل می‌گردد (سهروردی، ص ۳۴۶).

حکیم سهروردی در کتاب تلویحات همه اعتبارات عقلی و ذهنی را در ظرف ذهن دانسته و حضور معقولات ثانی را در خارج به شدت انکار کرده است. البته ایشان در خصوص معقولات ثانی فلسفی می‌گویند: «گرچه این اعتبارات در خارج وجود ندارد، ولی عقل حکم می‌کند که شیء در خارج به آن وصف محکوم است» (همانجا) و این می‌تواند امتیازی میان معقولات ثانی منطقی با معقولات ثانی فلسفی از منظر این حکیم به شمار آید.

ج. تحلیل وجود شناختی معقول ثانی (دیدگاه ملاصدرا)

پیش از ملاصدرا نظریه "عروض ذهنی و اتصاف خارجی" مفاهیم فلسفی به این نحو مطرح بود که چون می‌توان در حمل خارجی، محمول را ذهنی دانست، محتملاً می‌توان مفاهیم فلسفی را هم در عین حمل بر امور خارجی، ذهنی دانست. وی با توجه به "قاعده فرعیت" تلاش می‌کند تا میان دو دیدگاه حکما - که عده‌ای قائل به خارجیت این معانی و عده‌ای قائل به عدم خارجیت آنها هستند - به تصالح پردازد.

دغدغه ملاصدرا پیرامون مسئله معقول ثانی فلسفی، در درجه اول اثبات خارجیت این مفاهیم است. لذا او سخنی تازه به میان می‌آورد که با اصول مکتب فلسفی او یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود هماهنگ و قابل توجیه است. او با تحلیل وجودشناسی معقول ثانی فلسفی، می‌گوید: اگر اتصاف که همان رابط قضیه است و از آن به "است" و نه "هست" در قضایا یاد می‌شود، در خارج وجود داشته باشد از آنجا که رابط و نسبت در هر طرفی تحقق یافت چه در ذهن و چه در خارج، طرفین نسبت و رابط هم باید در همان ظرف یافت شوند، لذا ضرورتاً طرفین اتصاف یعنی موضوع و محمول نیز باید در خارج تحقق یابند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۳۶-۳۳۷).

ملاصدرا بیان می‌کند: اگر اتصاف خارجی باشد (یعنی اگر منشأ انتزاع یک مفهوم و نحوه وجودی که موجب آن انتزاع می‌شود خارجی دانسته شود) مطابق خود مفهوم نیز (که حیثیتاً غیر از مطابق معروض آن است) باید خارجی دانسته شود. یعنی در این وضعیت حیثیتی خارجی در ازای این مفاهیم و مختص به آنها وجود دارد. یعنی وی مفاهیم فلسفی را به این معنا دارای اتصاف خارجی می‌داند که نه تنها حمل این مفاهیم بر خارج، حملی خارجی است بلکه در ازای آنها در خارج، حیثیتی واقعی وجود دارد.

د. وجود معقول ثانی به وجود منشأ انتزاع خود (دیدگاه علامه طباطبائی)

علامه طباطبائی با تأکید بر دیدگاه ملاصدرا مبنی بر اینکه هر جا که نسبت و رابط وجود دارد لزوماً باید دو طرف نسبت نیز وجود داشته باشند، بیان می‌کند: معنا ندارد در یک قضیه خارجی یک طرف قضیه در خارج و طرف دیگر در ذهن باشد یا یک طرف قضیه حقیقت و طرف دیگر اعتباری باشد.

دیدگاه ایشان توسط استاد جوادی آملی چنین تفسیر شده است: تفسیر علامه از تبیین موقعیت وجودی معقولات ثانی در خارج، بازتابی از ژرفای کلام ملاصدرا است، که دو محدود عمده را که در این باره وجود داشت برطرف می‌سازد. نخست: وجود جوهری یا انضمامی معقولات که مستلزم تسلسل است. دوم: وجود ربط در خارج که این نیز مستلزم تسلسل است. زیرا معقولات ثانی موجود به وجود منشأ انتزاع خود هستند که نه نیازمند به انضمام است و نه محتاج به ربط. لذا بر مبنای علامه که در حاشیه بر اسفار اختیار کرده،

در قضیه "انسان ممکن است" وقوع رابط میان موضوع خارجی و محمول ذهنی، محال است و به همین دلیل امکان را نیز در خارج موجود می‌داند (جوادی آملی، ص ۴۶۶).

۳. نقش عقل عملی در پیدایش معقول

فلاسفه حکمت را بر اساس کارکرد و خروجی آن به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند شناخت واقعیت‌های نفس الامری یعنی هست‌ها و نیست‌ها بر عهده حکمت نظری و شناخت احکام مربوط به افعال اختیاری انسان یعنی باید‌ها و نبایدها وظیفه حکمت عملی است. فلاسفه ابزار کسب این دو شاخه از حکمت را عقل نظری یا قوه عالمه و عقل عملی یا قوه عامله دانسته و این دو قوه را مقوم نفس انسانی و ممیز آن از نفس حیوانی دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص ۳۷؛ صدر المتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۲-۱۹۹).

۳.۱. رابطه عقل نظری و عقل عملی

چه رابطه‌ای میان عقل نظری و عملی است؟ آیا اینها دو شأن از یک واقعیت هستند یا دو اعتبار متفاوت برای عقل یا ... در این باره دیدگاه‌هایی در تاریخ فلسفه مطرح شده است:

نظریه اول: عقل عملی مبدأ ادراک است

برای نخستین بار فارابی این دیدگاه را مطرح کرده است (فارابی، ص ۵۵-۵۴). بیان معروف در میان قائلین به این نظریه این است که: عقل به معنی مدرک (نه به معنی مبدأ تحریک) به عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود. نقش عقل در هر دو ادراک است نه تحریک (سبحانی، ص ۴۴). لذا تمایز میان دو عقل اعتباری است و آنچه یکی از این دو را از دیگری مشخص و ممتاز می‌کند معلومات و مدرکات آنها است. بدین معنا که معلومات عقل نظری احکام مربوط به حقایق خارجی و نفس الامری است و اما مدرکات عقل عملی احکام مربوط به افعال اختیاری انسان مانند ادراک حسن عدل و قیح ظلم می‌باشد (اصفهانی، ص ۳۱۱؛ طباطبائی، بی تا، ص ۱۵۳؛ مطهری، ۱۳۶۹، ص ۶۴، سبحانی، ص ۴۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۸).

دکتر حائری در تعریف عقل نظری و عملی می‌گوید:

عقل عملی هم مانند عقل نظری از قدرت‌های ادراکی نفس و از مراتب عاقله محسوب می‌شود (در واقع عقل واحدی وجود دارد). تفاوت این دو در معلومات و مدرکات آنها است، بدین نحو که در یکی این معلومات از اختیارات نفس است و در دیگری از تأثیر قدرت او بیرون است. مسائل عقل عملی، همان نظریات عقل نظری است که درباره هستی‌های ارادی و اختیاری می‌باشد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۴۲).

ایشان در ادامه از تفسیر عقل عملی به مبدا تحریک با عنوان (اشتباه بزرگ) یاد می‌کند.

نظریه دوم: عقل عملی مبدأ تحریک است نه ادراک

در این نظریه عقل عملی به عنوان قوه محرکه و عامله بدن معرفی شده است. یعنی آنگاه که مراتب ادراک از کلی به جزئی به پایان رسید نوبت عقل عملی می‌رسد که قوای درونی بدن را تحریک کند که به آن ادراک جزئی عمل شود. در مورد این نظریه باید شیخ الرئیس را پیش‌تاز خواند (سبحانی، ص ۴۰).

ابن سینا می‌گوید:

یکی از قوای نفس انسان آن قوه‌ای است که نفس برای تدبیر بدن به آن نیاز دارد که از آن انحصاراً به نام عقل عملی یاد می‌شود و همین قوه است که کارهای جزئی‌ای را که انجام آن برای آدمی واجب است از مقدمات بدیهی، مشهور یا تجربی استنباط می‌کند تا به هدف‌های اختیاری خویش نائل گردد و در این کار از عقل نظری کمک می‌گیرد تا به رای جزئی منتقل شود (ابن سینا، ۱۳۳۹، ص ۸۵).

او در آثار متعدد خود به این تعریف از عقل عملی و نظری اشاره می‌کند (همو، ۱۳۳۱، ص ۵۷؛ همو، ۱۴۰۴، ص ۳۷).

عده‌ای از فلاسفه مانند: ابن سینا، بهمنیارو ملاصدرا بر این باورند که عقل نظری مطلقاً کلیات را ادراک می‌کند، چه کلیاتی که مربوط به اعمال و افعال اختیاری انسان است مانند حسن عدل و قبح ظلم و چه کلیات مربوط به نظر و واقعیات نفس الامری مانند خدا و صفات ذاتی الاهی. اما کار عقل عملی، اندیشه در امور جزئی است برای استفاده عملی از آن (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۹۶).

ملاصدرا در بیان تعریف و کارکرد عقل نظری و عملی، به ذکر عبارات ابن سینا در کتاب *نفس شفا* بسنده کرده است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ص ۸۲). لیکن در *شواهد الربوبیه* بیان می‌دارد: رأی کلی در نزد عقل نظری است و رأی جزئی که آماده برای عمل شدن است در نزد عقل عملی است (صدرالمتالهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۰). او نفس انسانی را ذو مراتب دانسته و تمام قوای آن را جزء مراتب نفس معرفی می‌کند. از دیدگاه ملاصدرا عقل عملی شانی از شئون حقیقت وجودی انسان است و پیوند ناگسستنی با عقل نظری دارد. او بر اساس این نگرش به تحلیل رابطه بدن با نفس پرداخته و آن دو را از مراتب حقیقت واحد انسانی می‌داند.

در آثار علامه طباطبائی نظریه مشهور فلاسفه (در تقسیم عقل به نظری و عملی) دیده نمی‌شود. و از برخی کلمات استاد مطهری این برداشت بدست می‌آید که علامه تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری را بمنظور جلوگیری از خلط علوم حقیقی و اعتباری جایگزین تقسیم فوق کرده است (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۲۰۲).

۴. نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی

استاد مطهری می‌گوید: «علامه طباطبائی نخستین فیلسوفی است که ادراکات اعتباری را در حیطه معرفت‌شناسی مطرح نموده و دیدگاه‌های دقیق مرحوم غروی اصفهانی در مباحث اعتباریات الهام بخش ایشان بوده است» (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۸۶) برای شناخت این دیدگاه به تعریف و تبارشناسی اعتبار می‌پردازیم:

۴.۱. تعریف اعتبار

علامه در تعریف اعتبار با مرحوم اصفهانی هم رأی است (اصفهانی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶)؛ بدین شرح که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم، به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند (همو، ۱۳۷۹، ص ۴۵۵-۳۹۵؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷-۱۲۹).

بدین نحو که گاه یک شیء، مصداق حقیقی یک مفهوم است؛ مانند رأس که مصداق حقیقی خود در بدن است. ولی گاهی عقلاً به سبب غرضی همچون بقای حیات اجتماعی

و حفظ آن از زوال ریاست جمهوری را برای یک شخص اعتبار می‌کنند در حالی که روشن است که او رأس حقیقی جمهور نیست. بنابراین اعتبار به معنای « اعطای حد حقیقی چیزی به شیء دیگری که این حد را ندارد » صورت می‌گیرد. از نظر علامه، انسان یک موجود اعتبارساز است و رشته‌ای از افکار را جهت وصول بر مقاصدی بر اساس احساسات درونی و نیازهای وجودی، ایجاد می‌کند. لذا هیچ انسانی بی نیاز از اندیشه‌های اعتباری نیست و زندگی فردی و اجتماعی بشر بدون ادراکات اعتباری سامان نمی‌یابد. در واقع اعتباریات همچون پلی سبب گذر از کمالات اولیه انسان و وصول به کمالات ثانویه وی می‌گردند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۳؛ همو، بی تا، ص ۱۱۶-۱۱۴).

انسان دارای دو جنبه طبیعی و نفسانی (اندیشه‌ها و امیال و احساسات) است. «سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد» (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۴۰۵-۴۰۴). برای دستیابی جنبه طبیعی وجود انسان به نیازها و اهداف خود (کمالات ثانیه) در جنبه نفسانی احساسات ویژه و اندیشه اعتباری (اعتباریات بالمعنی الاخص) را پدید می‌آورد، این علوم که رابط میان انسان و حرکات فعلی اوست علوم اعتباری می‌باشد نه علوم حقیقی، زیرا بدون ادراک اعتباری و با صرف ادراکات حقیقی، هیچ فعلی از فاعل ارادی صادر نمی‌شود.

باید توجه کرد که اعتبار و انشاء دو قسم است:

۱. انشاء و اعتبار محض: آن اعتباری است که معتبر، آن را بدون هیچ ملاک و معیاری جعل کند؛ مثل اینکه اعتبارات و انشاءات، به سلیقه افراد یا به لحاظ پسند یا ناپسند عمومی جعل شده باشند، اگر باید و نبایدهای اخلاقی را از این قسم اعتبار و انشاء بدانیم آن گاه بین اخلاقیات و واقعیات دیگر نمیتوان هیچ گونه ارتباط منطقی ادعا کرد.
۲. انشاء و اعتبار مبتنی بر واقع: مثل اینکه عقلاً مصلحت و مفاسد را دریابند و برای رسیدن به آن مصالح و مفاسد، احکام خاصی را جعل کند و برای ایجاد داعی و انگیزه، از جعل و قرارداد استفاده نمایند. از آنجا که رسیدن به غایت و مصلحت خاصی جز از طریق خاصی صورت نمی‌گیرد، لذا بین بایدها و نبایدها و واقعیات‌های دیگر، ارتباط منطقی وجود دارد.

اعتباریات علامه جزء اعتباریات مبتنی بر واقع است؛ زیرا در اعتباریات او «باید» جعل و اعتباری بر اساس ارتباط واقعی و حقیقی است (معلمی، ۱۳۸۰، ص ۲۷۶-۲۷۳). در کلمات علامه، شواهدی وجود دارد که به خوبی مبین این ارتباط است. برای نمونه:

۱. ایشان در باره توجیه اعتباری بودن احکام و معارف دین می‌فرماید: انسان دارای یک نظام طبیعی است که حقیقت او به وسیله همین نظام حفظ می‌شود و این نظام به وسیله معانی و همیه و امور اعتباری محافظت می‌شود. همه معارف و احکام دین به وسیله اعتباریات بیان شده‌اند، لکن یک حقایق دیگری وجود دارد که این اعتباریات مبتنی بر آن حقایق می‌باشند (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۶ و ۷).

۲. در نظریه اعتباریات، فاعل برای رسیدن به غایت، و به منظور ترغیب به انجام فعل، ضرورت را بین خود و فعل جعل می‌کند و این عمل مجازی و اعتباری را به دلیل رابطه علی و معلولی میان فعل و نتیجه انجام می‌دهد، لذا می‌توان نتیجه گرفت که این جعل و اعتبار بر اساس ارتباط حقیقی و واقعی بین فعل و آثار واقعی نتیجه است (معلمی، ۱۳۸۴، ص ۱۴-۱۲).

۳. علامه در پاسخ به این شبهه که تکلیف یک امر اعتباری است، می‌فرماید: اگر چه تکلیف یک امر اعتباری و غیرحقیقی است، لکن در مکلفین عمل به این عقاید و احکام اعتباریه واسطه بین آنها و سعادت و کمالات حقیقیه‌ای است که آنها را با افعال اختیاری به دست می‌آورند (طباطبائی، بی تا، ص ۵۰-۴۹).

۲.۴. نخستین اعتبار

علامه طباطبائی معتقد است نخستین ادراک اعتباری، اعتبار (باید) است. بر اساس نظریه ایشان ساختمان طبیعی حیوانات و انسان‌ها برای اینکه به اهداف خود برسد ساختمان نفسانی انسان را در او پدید می‌آورد. لذا نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت و جوب است که انسان با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود. در نتیجه اعتبار و جوب اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغنا ندارد (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۴۳۱-۴۳۰؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۰).

علامه بیان می‌کند: باید و ضرورتی که میان قوای فعاله و افعال مستقیم آنها که همان تحریک عضلات است برقرار است باید و ضرورت حقیقی و تکوینی است (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۵-۱۵۴) نه اعتباری، زیرا هر معلولی با تحقق علت تامه‌اش ضروری الوجود می‌شود اما از آنجا که احساسات واسطه میان انسان و افعال اوست، لذا نخست ضرورت را میان خود و احساس ویژه اعتبار می‌کنیم نه میان قوه فعاله و اثر فعل و این امر همان فعل "اعتبار" است (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۴۲۷-۴۲۰).

۴.۳. تبارشناسی اعتباریات

علامه تمام معارف و علوم بشری (علوم حصولی) را به دو قسم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم می‌کند و سپس، اعتباریات را نیز دو قسم می‌داند:

الف. اعتباریات بالمعنی الاعم همان اعتباریات در مقابل ماهیات و یا به عبارت دیگر همان معقولات ثانی (اعم از معقول ثانی فلسفی و منطقی) است.

ب. اعتباریات بالمعنی الاخص همان اعتباریاتی هستند که لازمه فعالیت قوای انسان (یا هر موجود زنده) است و از آنها به اعتباریات عملیه نیز تعبیر می‌کند (همان، ص ۴۲۸) و با توجه به اینکه «اعتباریات عملیه» را مولود و طفیلی احساساتی می‌داند که مناسب قوای فعاله انسان می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقا و زوال تابع احساسات درونی هستند و احساسات درونی هم دو گونه‌اند: یکی لازمه نوعیت نوع و غیرقابل تغییر (مانند: اراده و کراهت مطلق و حب و بغض مطلق) و دیگری احساسات خصوصی و قابل تغییر و تبدل، پس اعتباریات بالمعنی الاخص نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:

۱. اعتباریات عمومی، ثابت، غیر متغیر و دائمی الوجود: اعتباریاتی که انسان از ساختن و اعتبار کردن آنها ناگزیر است؛ مانند اعتبار متابعت از علم و اعتبار اجتماع.

۲. اعتباریات خاصه، خصوصی و قابل تغییر: مانند: زیبایی‌های خصوصی و گونه‌های مختلف اجتماعات (همانجا؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

وی در تقسیمی دیگر، اعتباریات بالمعنی الاخص (اعتباریات عملیه) را به دو قسم تقسیم می‌کند:

الف. اعتباریات قبل الاجتماع: که نیازمند به اجتماع نیستند و بود و نبود اجتماع در اعتبار آنها دخلی ندارد و به شخص قائم‌اند؛ مانند: به کار انداختن قوای مدرکه و غذایه، اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و ...

ب. اعتباریات بعد الاجتماع: اعتباریاتی که بدون فرض اجتماع امکان پذیر نیستند. این گونه افعال و اعتباریات، قائم به نوع جامعه‌اند، نه فرد؛ مانند: افعالی که مربوط به اجتماع می‌باشند؛ از قبیل اصل ملکیت، سخن (کلام)، ریاست و مرئوسیت و لوازم آنها و ... (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۴۲۸؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۳۷).

۵. تفسیرهای معاصر از نظریه ادراکات اعتباری

علامه به تبعیت از استادش شیخ محمدحسین اصفهانی، انقسام عقل به نظری و عملی را به اعتبار متعلق ادراک (معقول) می‌داند نه عقل، لذا عقل عملی را مبدا ادراک می‌داند نه تحریک؛ بنابراین از یک طرف اطلاق ادراک به مفاهیم اعتباری (معقولات اعتباری) و قضایای حکمت عملی بدون وجه نخواهد بود و از طرف دیگر به سبب وحدت ماهوی عقل نظری و عملی بحث از رابطه ی آن دو بی مبنا نیست.

۵. ۱. دیدگاه استاد مطهری پیرامون رابطه حقیقت و اعتبار

استاد مطهری در تفسیر نظریه ادراکات اعتباری علامه بیان می‌کند: واژه حقیقی از آن جهت بر ادراکات نظری اطلاق می‌شود که تصویر امری واقعی و نفس الامری است اما بر ادراکات عملی و اعتباری واژه "وهمی" اطلاق می‌شود زیرا از واقعیتی نفس الامری حکایت نمی‌کند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض کرده ندارد.

علامه تصریح می‌کند این ادراکات و معانی، چون زائیده عوامل احساسی هستند، دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی، یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۳۹۵). اما از آنجا که در دیدگاه علامه اعتباریات، ادراکاتی بی ملاک معرفت شناختی نیستند، به لحاظ ملاکشان هم برهان بردار هستند و هم قابلیت صدق و کذب دارند.

علامه بیان می‌کند: اعتباریات در عین حال که غیرواقعی هستند آثار واقعیه دارند، پس می‌توان گفت اگر یکی از این اعتباریات 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 (لغو، بی اثر). در نتیجه اعتباریات هیچگاه لغو و بی اثر نخواهد بود (همان، ص ۳۹۴-۳۹۵).

با نظر در آثار مختلف علامه و به منظور جمع بین آراء ایشان می‌توان گفت اسناد مجازی و اعتباری میان دو نوع اندیشه مبتنی بر تصور حقیقی موضوع و محمول است؛ یعنی فعالیت ذهنی در حوزه گزاره‌های اعتباری در خلاء صورت نمی‌گیرد؛ بلکه مواد خام آن از عالم خارج اخذ می‌شود؛ بنابراین وقتی کسی می‌گوید زید شیر است، حد موجودی را به موجود دیگر اعتباراً اسناد می‌دهد: ولی حدود این جمله و تصور موضوع و محمول واقعی و حقیقی و معقول اولی است لذا کار بشر در عالم اعتبار این است که صرفاً تصورات حقیقی را انتقال غیر حقیقی می‌دهیم نه این که از پیش خود و بدون هیچ زمینه قبلی مفهوم سازی کند.

در حقیقت هیچ یک از ادراکات اعتباری، عنصری جدید و مفهومی تازه در برابر ادراکات حقیقی نیست که عارض ذهن شده باشد، بلکه بر حقیقی استوار است یعنی یک مصداق واقعی و نفس الامری دارد و عارض شدن آن مفهوم برای ذهن از راه همان مصداق واقعی است. در حقیقت، این عمل ویژه ذهنی که نامش "اعتبار" است، گونه‌ای بسط و گسترش است که ذهن روی عوامل احساسی و دواعی حیاتی در مفهومات حقیقی می‌دهد (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۴-۳۹۵).

به طور خلاصه پیرامون ادراکات اعتباری می‌توان گفت: ارتباط با حقیقت یک چیز است و حکایت از حقیقت چیز دیگری است و این دو مقام در اعتباریات مجزاست. شهید مطهری پیرامون رابطه حقیقت و اعتبار در آثاری مثل کتاب *انسان و ایمان* یا *جهان‌بینی توحیدی* با صراحت رابطه تولیدی و منطقی حکمت نظری و عملی را می‌پذیرد (همو، بی تا، ص ۲۱).

ایشان در جای دیگر در کتاب *جهان‌بینی توحیدی* می‌فرماید:

حکما حکمت را تقسیم می‌کنند به حکمت عملی و نظری؛ حکمت نظری دریافت هستی است آن‌چنان که هست؛ حکمت عملی دریافت مشی زندگی است، آن‌چنان

که باید این چنین بایدها نتیجه آن چنان هست‌ها است؛ بالاخص آن چنان هست‌هایی که فلسفه اولی و حکمت ما بعدالطبیعه عهده دار بیان آن‌هاست (همو، بی تا، ص ۸). از طرف دیگر ایشان در مقاله جاودانگی و اخلاق رابطه تولیدی حقیقت و اعتبار را مورد تردید قرار می‌دهد و می‌نویسد:

رابطه علوم نظری و علوم عملی چه رابطه‌ای است؟ چطور می‌شود از مقدمات اخباری نتیجه‌ای بگیریم که انشا باشد آیا چنین قیاسی داریم که مقدمات آن قیاس خبر باشد و نتیجه‌اش انشا؟ نمی‌خواهیم بگوییم نیست: اگر هست تحلیلش چیست؟... (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۹۱).

و در کتاب مقالات فلسفی به تفاوت جوهری خبر و انشا اذعان می‌کند (همو، ۱۳۶۶، ص ۲۰۴).

بنابراین در یک جمع بندی کلی استاد مطهری به یک معنای کلی تحت عنوان رابطه علم و عمل نظر داشته‌اند که در آن صورت عمل آدمی مبتنی بر پیش فرض‌های ذهنی اوست و در کتاب جامعه و تاریخ به آن اشاره دارد (مطهری، بی تا، ص ۳۳۹).

۵.۲. الگوی باید و هست در مورد حقیقت و اعتبار (دکتر حائری)

دکتر حائری معقولات و مفاهیم کلی را به پنج دسته تقسیم کرده است: ۱. معقولات اولی؛ ۲. معقولات ثانی فلسفی؛ ۳. معقولات ثانی منطقی؛ ۴. اعتباریات نفس الامری؛ ۵. اعتباریات عقلایی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مرکز جامع علوم انسانی

۵.۲. الف. اعتباریات نفس الامری

مفاهیمی که ما به ازاء و همتای عینی آنها را نمی‌توان در خارج از ذهن یافت و با حمل و این همانی شایع پدیده‌های ذهنی را به واقعیات و حقایق آنها منطبق نمود اما بدون شک این پدیده‌های ذهنی بر یک نهاد عینی و خارجی استوار است و به وجود منشا اعتبار خود به نوعی از وجود حقیقی برخوردار است. مفاهیمی مانند: فوقیت، تحتیت، ابوت و بنوت در این گروه از مفاهیم قرار می‌گیرند. این مفاهیم به جهت اینکه دارای مصادیق حقیقی و عینی در خارج نیستند و تنها در ذهن به وجود می‌آیند اعتباری و از این جهت که از واقعیت‌های عینی به ذهن می‌آیند نفس الامری گفته می‌شوند و از آنجا که با یک عمل

ساده ذهنی از منشا عینی و حقیقی برمی‌خیزند و در ذهن فرود می‌آیند، از این جهت انتزاعیات نیز خوانده می‌شوند.

۵. ۲. ب. اعتباریات محض (اعتباریات عقلایی)

این گروه، مفاهیم اعتباریه محض‌اند که از حوزه اندیشه فلسفه نظری انتولوژیک بیرون هستند، زیرا نه از حقایق هستی‌اند و نه از حقایق و اعیان خارجی (همانند مفاهیم اولی و ثانی فلسفی) انتزاع می‌شوند. مفاهیمی مانند مالکیت، زوجیت، حکومت و ... اعتبارات عقلایی محسوب می‌شوند. عامل تعیین کننده این اعتبارات محض فرهنگ‌ها، ادیان و سنت‌ها است و با تغییرات و اختلافات آنها در کیفیت و کمیت مختلف و متفاوت می‌باشد؛ لذا دارای نحوه وجود اعتباری هستند یعنی هستی‌های اعتباری «عقلایی» نه عقلی یا طبیعی یا ریاضی. چنین هستی‌های اعتباری کاملاً وابسته به تداوم محاسبات عقلایی و اجتماعی و ضرورت‌های اقتصادی و ... هستند که جامعه آنها را پذیرفته است. بنابراین این مفاهیم یک سلسله متغیرات اجتماعی هستند که آثار آنها نیز اعتباری و قراردادی است و تجربه پذیر نمی‌باشند. همچنین این اعتبارات محضه تحت تأثیر عوامل و شرایطی است که از سوی حکمت عملی برای راهنمایی و نظم در هستی‌های مقدور سرچشمه می‌گیرد و در نهایت امر به کیفیت‌های هستی باز می‌گردد (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۵۷-۵۶، ۱۶۸، ۱۹۲-۱۸۸؛ همو، بی‌تا، ص ۶۹-۶۶؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۱۵۴، ۱۵۷، ۱۵۸).

دکتر حائری ذیل این پرسش که: ما چگونه می‌توانیم از مقدمات هستی مطلق، به نتیجه بایستی نائل گردیم؟ می‌گویند:

اولاً: بایستی‌های اخلاقی هم مانند بایستی‌های منطقی کیفیاتی هستند که نسبت‌ها و روابط هستی را تبیین و توصیف می‌کنند و بالتیجه از کیفیات هستی‌ها به‌شمار می‌روند.

ثانیاً: تفاوت میان هستی‌هایی که در قلمرو اخلاق واقع می‌شود و هستی‌هایی که بیرون از احکام اخلاقی است این است که گروه اول هستی‌هایی است که از مبادی فاعلی با شعور و اراده صدور می‌پذیرد و گروه دوم آن‌گونه هستی‌هایی است که از مبادی عدیم الشعور صادر می‌گردد. پس تنها عاملی که هستی‌ها را به بایستی‌های اخلاقی توصیف می‌کند

علم و اراده انسان‌ها است که علت فاعلی این هستی‌ها می‌باشد (همو، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۵۰). لذا بایستی و استی هر دو از هستی سرچشمه می‌گیرند و به آن مربوط هستند و ما هر دو رابطه استی و بایستی را در حوزه هستی‌ها به کار می‌بریم (همو، ۱۳۶۱، ص ۹۱-۹۰).

۳.۵. دیدگاه استاد جوادی آملی پیرامون نسبت ذهن و واقعیات خارج

استاد جوادی آملی در کتاب *سرچشمه اندیشه* بیان می‌کند: هیچ مفهومی، خواه تصویری، خواه تصدیقی و خواه بدیهی، خواه نظری در نهان بشر آفریده نشده است که انسان با آگاهی به آن علم حصولی متولد شده باشد؛ بلکه تمام مفاهیم را از خارج فراهم می‌کند. برخی بدون واسطه، همانند معقول‌های اولی‌اند اگر ذهن کاری جز انعکاس خارج نداشته، هیچ چیزی از خود نشان ندهد، هرگز ادراک معدوم‌های خارجی و درک معقول‌های ثانی منطقی و فلسفی میسور او نخواهد بود؛ لذا برای درک معقولات ثانی ذهن در پرتو معقول‌های اولی به خارج راه دارد. این معقولات جدید در عین اینکه با واسطه معقولات اولی با خارج مرتبط می‌باشند در تکامل فکری فرد سهم دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۴۲).

فلسفه در مرتبه اول موجود را به ذهنی و خارجی، سپس موجود ذهنی را به ذهنی محض و ذهنی مشوب تقسیم می‌کند. ذهنی محض، هیچ مصداقی در خارج ندارد و ذهنی مشوب، گرچه خودش در خارج وجود نداشته، فاقد مصداق می‌باشد، ولی اتصاف موجود خارجی به آن در خارج است که نیازمند تحلیل عمیق است. قسم اول «معقول ثانی منطقی» و قسم دیگر «معقول ثانی فلسفی» می‌باشد (همان، ص ۵۳).

استاد جوادی آملی پیرامون چگونگی انتزاع معقولات ثانی منطقی و فلسفی از معقولات اول می‌گوید:

به عنوان نقطه آغازین همین که ذهن چیزی را از راه حواس درک کرد، گذشته از آن که از آن موجود خارجی که هم اکنون معلوم او شد با نام خاصی یاد می‌کند، مانند: گرما، سرما، سفیدی، سیاهی و ... از متن کار خویش نیز مفاهیم مترادف یا متناسب انتزاع می‌کند که هیچ یک از آنها در خارج وجود نداشته و ذهن آنها را از خارج نگرفته است؛ بلکه از نفس عمل خویش استنباط می‌نماید؛ مانند مفهوم علم،

ادراک، تصور و ... چنان که در همان محور ذهن بعضی از معانی استفاده شده از خارج را با برخی دیگر مناسب دانسته، از بعضی دیگر جدا می‌یابد؛ لذا بعضی را بر بعضی حمل و یا سلب می‌کند و از متن همین کار ذهنی خویش مفاهیم متعددی انتزاع می‌کند. لذا از معقول‌های ثانی به عنوان لوازم ذهنی و خواص و آثار علمی، معقول‌های اول یاد می‌شود و همین راز حکایت آنها از جهان خارج از ذهن است؛ بنابراین معقولات ثانی و اعتباریات از دانش‌های پیشین و از امور خود داشته نفس نیستند (همان، ص ۵۶ و ۵۹).

استاد جوادی آملی ضمن بیان ارزش علمی معقولات ثانی، در انکار و رد نظریاتی که برای معقولات ثانی (اعم از نظری و عملی) نسبت و ارتباطی با حقایق نمی‌بیند بلکه آنها را ادراکاتی ابتدایی و پیش ساخته در ذهن می‌دانند، بیان می‌کند: بعد از قبول سه اصل، ۱. وجود ذهنی؛ ۲. اینکه ذهن غیر از انعکاس خارج (معقولات اولی) درک دیگری دارد؛ ۳. درک (معقولات ثانی) بر واقعیت‌های خارج منطبق بوده و در تکامل معرفتی شخص آگاه سهم دارد، باید توجه داشت که اینگونه نیست که این ادراکات ثانی به صورت پیش ساخته در ذهن مستقر باشند یا به طور صحابت اتفاقی و تقارن دو پدیده غیر هم آهنگ و گسیخته از هم، هم زمان با درک از خارج، در ذهن پدید آید، زیرا در این صورت چنین صورت علمی یا بر هیچ واقعیتی صدق نمی‌کند یا بر تمام واقعیات خارجی منطبق است و هرگز راه سومی وجود ندارد و این هر دو نادرست است، بلکه حصول آن درک ثانی به این نحو است که: یا آنکه ذهن از لحاظ علم حصولی هیچ درکی از خود نداشته و ندارد و بعد از درک معقولات اولی توسط حواس از خارج، لوازم ذهنی آنها را با علوم و براهین در همان محدوده ذهن کشف می‌کند (معقولات ثانی نظری)، یا آنکه برخی از صورت‌های ذهنی را با دیگری تلفیق یا اجزای مفهومی یک پدیده ذهنی را با خیال‌پردازی در منطقه تشبیه و تمثیل و شعر از یکدیگر تفکیک می‌کند (معقولات ثانی عملی) (همان، ص ۵۶).

۵. ۴. دیدگاه استاد مصباح یزدی پیرامون رابطه مفاهیم ارزشی و مفاهیم عینی
استاد مصباح یزدی در کتاب *فلسفه اخلاق* به بیان قول مختار خویش پیرامون این مسئله پرداخته و بیان می‌کند: به عقیده ما میان افعال اختیاری انسان و کمال مطلوب او یک نوع

رابطه حقیقی و واقعی، از نوع رابطه علی و معلولی برقرار است و ما با احکام اخلاقی خود آن رابطه عینی خارجی را توصیف می‌کنیم. در واقع احکام اخلاقی، به رغم اینکه برخی از آنها ظاهری انشائی دارند، از نظر حکایت‌گری و کاشفیت از واقعیتی نفس‌الامری هیچ تفاوتی با احکام علوم تجربی و ریاضی ندارند و در واقع از سنخ قضایای خبری هستند، لذا مفاهیم ارزشی ریشه در مفاهیم عینی و حقیقی دارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۹۳ و ۹۸).

۵. دیدگاه استاد سبحانی پیرامون نقش ادراکات عقل نظری در احکام عقل عملی

استاد جعفر سبحانی با پذیرش پیوند منطقی و ارتباط بین دو حکمت نظری و عملی از میان نظریات مختلف پیرامون نحوه ارتباط به بیان قول مختار خویش پرداخته و می‌گوید: نظریه معتدل و متوسطی که قائلان به ارتباط می‌توانند مطرح کنند تاثیر جهان بینی (حکمت نظری) بر تصمیمات (حکمت عملی) به صورت مقتضی است نه علت تامه. توضیح این نظریه پیرامون پایه ارتباط ادراکات عقل عملی و عقل نظری در گرو بیان دو مطلب است:

۱. چگونه انسان به یک ادراک کلی، که از ادراکات عقل عملی است، دست می‌یابد؟
۲. نقش ادراکات عقل نظری، در ادراک حکم عقل عملی چیست؟ (سبحانی، ص ۱۴۷ و ۱۵۸).

استاد سبحانی در بیان مطلب اول می‌گوید: قضایای کلی عقل عملی که باید‌ها و نباید‌های اخلاقی را تشکیل می‌دهد یا خود قضایای خود کفا و خود معیار (بدیهی) هستند، مانند: حسن عدل و قبح ظلم که ام‌القضایای عقل عملی به شمار می‌روند و در بداهت کمتر از بدیهیات عقل نظری نیستند. یا قضایای غیر خودمعیار (نظری) اند که با تحلیل عقلی به بدیهیات عقل عملی منتهی می‌گردند (همو، ص ۱۶۲-۱۵۸).

در بیان مطلب دوم ایشان بیان می‌کند:

ادراک کلی عقل عملی، بعنوان یک حکم اخلاقی مولود و نتیجه دو مقدمه (صغری و کبری) است، صغری یکی از معقولات عقل نظری است و کبری قضیه کلی مربوط به

عقل عملی است (که در مطلب نخست شرح آن گذشت). ولی از ترکیب این دو مقدمه، قضیه متعلق به عقل عملی حاصل می شود.

نقش صغری که از احکام عقل نظری است، نقش تعیین کننده موضوع است و اگر عقل نظری، عقل عملی را در تعیین موضوع یاری نمی کرد، حکم کلی عقل عملی (کبری قیاس) قابل پیاده شدن نبود و به صورت یک حکم ذهنی در زاویه ذهن می خزید (همان، ص ۱۶۳-۱۶۲).

۶. اعتباریات همچون معقولات متفاوت از معقولات سه گانه

همان طور که به تفصیل بیان شد در نظام فلسفی علامه طباطبائی کارکرد و خروجی عقل عملی نیز همچون عقل نظری تعقل و ادراک است و این فرایند ادراکی منجر به شناخت بشر منتها در حیطه عمل و افعال اختیاری بشر است زیرا از مبادی بدیهی افعال بشر علم و ادراک حقیقی و اعتباری هر دو می باشد و بدون هر کدام از این دو نوع علم هیچ فعلی از انسان صادر نمی شود و از آنجا که بنا به نظر علامه تمایز عقل نظری و عملی اعتباری و به حسب مدرکات آنهاست لذا می توان معقول اعتباری را نوع دیگری از معقولات به شمار آورد.

ذهن علاوه بر درک معقولات اولی و حقایق عالم هستی از راه حواس، به درک عمیق تر که همان معقولات ثانی است نیز می رسد، لذا معقولات ثانی (اعم از نظری و عملی) شناختی است واقع نما و در ارتباط با حقایق هستی. این ادراکات مقوم کمال و تعالی علمی و عملی بشر است و آثار واقعی بر آنها مترتب است.

بنابراین جنس مشترک این اعتباریات (نظری و عملی) ارتباط با حقایق و استناد به واقعیات هستی است و فصل هر یک نحوه ارتباط خاص با این حقایق است. بدیهی است هر یک از اعتبارات نظری و عملی به تناسب کارکرد و خروجی خود اقتضای ارتباطی خاص با حقایق را دارند. همان طور که علامه پیرامون اعتبارات عملی در مواضع متعدد به این مطلب تصریح نموده (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹).

نتیجه

فرایند بحث معقولات در فلسفه اسلامی به ما می‌گوید که این بحث جنبه تکاملی داشته است. تمایز بین معقول اولی و ثانی و تفاوت گذاری بین معقول فلسفی و منطقی در طی قرن‌ها بحث فلسفی در آثار فیلسوفانی چون شیخ الرئیس، بهمنیار، سهرودی، خواجه نصیر و ملاصدرا مورد بحث واقع شده است. که پرداختن به هر کدام از آنها مجال خاص خود را می‌طلبد اما آنچه که در این مقاله مورد نظر بود تبار شناسی این مسئله است که لاجرم ما را ناچار کرد بر پیشینه این بحث به طور گذرا اشاره‌ای داشته باشیم تا بتوانیم جایگاه نظریه علامه را در این میان مشخص کنیم.

چنانکه در مقاله بیان شد، نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی ارتباط تام با مسئله معقولات دارد. جایگاه این نظریه را می‌توان در موضوع رابطه عقل نظری و عملی دانست. در واقع کارکرد عقل عملی همواره مورد بحث و محل آرای فلاسفه بوده است. گروهی از فلاسفه که برای عقل عملی شانی از تعقل قائل بوده‌اند در واقع آن را شانی از عقل نظری دانسته و فعلش - یعنی تعقل - را بجز در مصداق متفاوت ندانسته‌اند. اما این دیدگاه که آیا می‌توان اموری را چنان تعقل کرد که امر عقلی تنها به شان عمل برگردد و از فعل اختیاری انسان حکایت کند دیدگاهی متاخر است و میان عالمان اصول و متفکرانی چون شیخ محمد حسین اصفهانی مطرح بوده است. علامه طباطبائی نظریه خود را از این منشا برگرفته و آن را با نگاه حکمی پرورانده است.

با بررسی آراء و آثار مختلف علامه طباطبائی بویژه تفسیرالمیزان و رساله الولایه، بدست می‌آید که ایشان باید و نباید و سایر الزامات را اعتباری محض قلمداد نمی‌کنند. بلکه معنای جدیدی از اعتباری را برای بیان آنها پیش می‌کشد. ایشان معتقد است اعتباریات (اخلاقی و غیر اخلاقی) پشتوانه محکمی در واقعیات دارند که بر اساس مصالح و آثار واقعی که به جسم و روح فرد و جامعه باز می‌گردد، استوارند.

نوآوری علامه در زمینه اعتباریات این است که ایشان توانسته‌اند مسئله معرفت‌شناختی صدق و ارزش‌یابی در اعتباریات را با توجه به ملاک‌های حقیقی و مبتنی بر واقع حل نمایند. همچنین تصریح ایشان بر ابتناء اعتباریات بر حقایق این مجال را به مفسران نظریه ایشان داده که ادراکات اعتباری بر گرفته از عقل عملی را همچون ادراکات نظری قابل

تقسیم به بدیهی و نظری بدانند. بنابراین معقولات (اعم از معقولات اولی و ثانی) می‌تواند مسیر دیگری برای پی بردن به گروه جدیدی از معارف بشری را پیش پا بگذارد، یعنی ذهن پس از دریافت حقایق خارجی (معقولات اولی) به واسطه حس با اعتبار سازی بر اساس آنها جدای از معقولات شناخته شده نوع دیگری از معقولات را هم می‌آفریند که آنها اعتبارات بر ساخته عقل عملی محسوب می‌شوند و این کانون نظریه ادراکات اعتباری است، در واقع ادراکات اعتباری معقولاتی هستند که از پی معقولات دیگری ساخته می‌شوند اما با وجود این ریشه در عالم واقع دارند.

نظریه ادراکات اعتباری در شاخه‌های متعددی از فلسفه و کلام، از جمله در بحث فلسفه اخلاق، بحث فطرت، مسئله حسن و قبح و پیرامون رابطه عقل نظری و عقل عملی تاثیر خود را نشان داده است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الاشارات و التنبیها*، به اهتمام محمود شهابی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
- _____، *رساله نفس*، تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۳۱.
- _____، *الشفاء، الطبیعیات، الفن السادس، کتاب النفس*، ج ۲، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- _____، *منطق الشفاء*، قم: مکتبه ایت الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۵.
- اصفهان‌ی، محمدحسین، *نهایة الدراییه*، تحقیق احدی امیرکلانی و دیگران، قم، سیدالشهداء، ۱۳۷۴.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، ج ۳، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- _____، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۳.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
- _____، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۱الف.

- _____، علم کلی، تهران، حکمت، بی تا.
- _____، هرم هستی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱ ب.
- سبحانی، جعفر، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، نگارش، علی ربانی گلیایگانی. تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۸.
- سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، قم، نشر ناب، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین، مجموعه مصنفات، تحقیق هنری کرین، ج ۱، تهران، نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۹.
- صدرالمتالهین، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- طباطبائی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۲.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
- _____، «اعتباریات»، در: رسائل سبعة، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۶۲.
- _____، رسالة الولاية، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۶۰.
- _____، نهاية الحکمة، ترجمه و شرح: علی شیروانی، ج ۱۱، قم، موسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۰.
- فارابی. ابونصر محمد بن محمد، فصول منترعه، تحقیق: فوزی متری نجار. بی جا، انتشارات الزهراء، ۱۴۰۵ ق.
- مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، ج ۳، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۷.
- _____، فلسفه اخلاق، تحقیق و نگارش: احمد حسین شریفی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۰.
- _____، ایدئولوژی تطبیقی، ج ۲، قم، موسسه در راه حق، بی تا.
- مطهری، مرتضی، انسان و ایمان، قم، صدرا، بی تا.

- _____، پاورقی مقاله اعتباریات اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا، ۱۳۶۲.
- _____، جامعه و تاریخ، قم، صدرا، بی تا.
- _____، جاودانگی و اخلاق، در: یادنامه استاد شهید مطهری، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.
- _____، جهان بینی توحیدی، قم، صدرا، بی تا.
- _____، شرح مبسوط منظومه، قم، صدرا، ۱۳۶۸.
- _____، فلسفه اخلاق، تهران، صدرا، ۱۳۶۹.
- _____، مجموعه آثار شهید مطهری، چ ۷، قم، صدرا، ۱۳۷۹.
- _____، مقالات فلسفی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- _____، معلمی، حسن، رابطه هست‌ها و باید‌ها، چ ۲، تهران، کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۴.
- _____، مبانی اخلاق در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰.
- یزدان پناه، سید یدالله، حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی