



رابطهٔ «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» نزد علامه طباطبایی^۱

وحید آرزومندی^۲

چکیده

علم حصولی فرایندی ادراکی است که سه جزء در آن، زمینه تحقق علم را فراهم می‌آورند: «عالم یا مدرک»، «شیء خارجی یا معلوم بالعرض» و «صورت ذهنی یا معلوم بالذات». نزد علامه طباطبایی چگونگی رابطهٔ معلوم بالذات و معلوم بالعرض به صورت حصول صورت شیء مادی در ذهن نیست؛ بلکه عبارت از حصول صورت مجرد مثالی نزد وجود مثالی مدرک است. بر این مبنا، علم به معلوم بالذات یا صورت‌های علمی، علم حضوری و بی‌واسطه است و بر همین اساس علم حصولی نیز به علم حضوری باز می‌گردد. در حکمت صدرایی ماهیت در ذهن دارای همان خصوصیت و ویژگی وجود خارجی است که بعینه در ذهن تحقق مفهومی پیدا می‌کند. در حالی که علامه طباطبایی ماهیت اعتباری و غیر اصیل را برآمده از حدود وجود می‌داند. دیدگاه علامه دربارهٔ اعتباری بودن ماهیت به گونه‌ای است که برای ماهیت نقش هستی‌شناختی قابل نمی‌شود. بر این اساس معلوم بالذات و معلوم بالعرض هر دو باید از سنخ وجود باشند. طبق تبیین علامه بین وجود عینی و ماهیت نزد ذهن ملازمهٔ عقلی وجود دارد. به این ترتیب مسألهٔ محوری مطالعه پیش‌رو نحوهٔ رابطهٔ بین وجود عینی و ماهیت است که ظهور وجود عینی نزد ذهن است.

واژگان کلیدی: معلوم بالذات، معلوم بالعرض، ادراک حسی، ادراک عقلی.

۱. این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی پذیرش شده است.

arezoomandi@irip.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای رشته فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

مقدمه

نزد فیلسوفان، فاعل ادراک «نفس» است و قوه مدرکه که یکی از قوای نفس می‌باشد، عهده‌دار امور ادراکی و تفکر در انسان است و این امر مورد پذیرش است که نفس عالم است. در تلقی فیلسوفان متقدم، «علم» یکی از کیفیت‌های نفسانی دانسته می‌شد. در این مبنای ادراکات انسان از اموری به حساب می‌آمدند که عارض نفس می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص ۱۴۰). مطابق این تفسیر، ادراک حسی اشیاء همان پذیرش صورت شیء محسوس در قوه حاسه انسان است. درحالی که صورت شیء در خارج حال در ماده بوده و به وجود مادی تحقق دارد و وقتی متعلق ادراک واقع می‌شود، بدون ماده و به صورت انتزاع شده از ماده در قوای حسی حاصل می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۵، ص ۸۵). در علم حصولی، عالم به صورت مستقیم به معلوم خارجی دسترسی ندارد، بلکه تنها به صورت یا مفهوم آن دسترسی دارد. در چنین علمی بین معلوم بالذات و معلوم بالعرض تمایز هست. معلوم بالذات چیزی است که در ذهن بوده و معلوم بالعرض مصداق خارجی آن است. درحالی که در علم حضوری، مدرک از وجود واسطه برای ادراک بی‌نیاز است و در این نوع ادراک حاکی و محکی در کار نیست، بلکه معلوم نزد عالم حاضر است.

چگونگی پیدایش علم در «نفس» و ویژگی‌های آن و نحوه ارتباط این حالت نفسانی با آنچه در خارج وجود دارد، پرسشی است که فیلسوفان پاسخ‌های گوناگونی به آن داده‌اند. بر مبنای این پاسخ‌ها، گاهی واقعیتی که در جهان خارج وجود دارد مستقل از شناخت ما تلقی شده و گاهی این واقعیت وابسته به شناخت انسان دانسته می‌شود. در فلسفه ملاصدرا تطابق میان عین و ذهن از طریق وحدت ماهیت در «معلوم بالذات» و «معلوم بالعرض» تبیین می‌شد. در این مبنای ماهیت اشیاء در خارج و ذهن مشترک و واحد است و در علم حصولی متعلق ادراک ماهیت است. در واقع ماهیت که به ذهن می‌آید، همان حقیقت شیء است که به صورت وجود ذهنی در آمده است. از این رابطه در فلسفه ملاصدرا به «انحفاظ ذاتیات در دو ماهیت ذهنی و عینی» تعبیر می‌شود. آنچه صادر از نفس و معلول آن و مکشوف و حاضر نزد آن است، معلوم بالذات و خود صورت ادراکی است نه

هیئت و شکل و عوارض مادی خارجی. البته آنچه متعلق احساس و محسوس بالذات است و بالذات نزد مدرک حاضر است، صورت آن شیء است نه خود آن شیء (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۹۳).

به این ترتیب در فلسفه ملاصدرا، سلب آثار واقعیت خارجی از صورت‌های علمی و ادراکی با تبدیل وجود خارجی به ذهنی، در یک ماهیت و حقیقت واحد توجیه می‌شود. رویکرد ملاصدرا در معرفت‌شناسی نقطه اتصال معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی است. هرچند تلقی خاص علامه از ماهیت موجب می‌شود تبیین نحوه ارتباط معلوم بالذات و معلوم بالعرض در فرآیند علم حصولی متفاوت با ملاصدرا باشد، اما در نظام فلسفی علامه نیز بحث از صورت علمیه یا معلوم به‌لحاظ معرفت‌شناختی در راستای وجه وجودشناختی معلوم مطرح می‌شود. در واقع میان معرفت (یعنی معلوم بالذات) و هستی یا معلوم بالعرض رابطه اتحادی وجود دارد. از آنجاکه این رویکرد اتحادی با رویکردهای تجزیه‌ای در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متأثر از دیدگاه‌های فیلسوفان تحلیلی متفاوت است، برای تحلیل دیدگاه علامه درباره مدرک و معلوم ناگزیر باید تحلیل را با ارجاع آن به مباحث وجودشناختی همراه کرد.

۱. فرایند ادراک و اقسام ادراک حصولی

علامه طباطبائی در بحث کیفیت پدید آمدن صورت‌های علمی بر آن است که وقتی انسان حواس خود را به‌کار می‌گیرد، در اثر تأثیر واقعیات مادی «فعل و انفعالاتی» در رشته‌های عصبی بدن و مغز پدید می‌آید. قوه حاسه به‌کار می‌افتد و با از کار باز داشتن، حاسه از بین می‌رود. هم‌زمان با این حالت، ادراک به‌وجود می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵).

بر پایه این تفسیر، صورت‌های ادراکی پس از مواجهه اندام حسی انسان با شیء محسوس و در اثر تأثیری که اندام حسی از شیء محسوس می‌پذیرد ایجاد می‌شوند. اندام حسی از شیء محسوس اثر پذیرفته و چیزی از خواص شیء محسوس وارد اندام حسی می‌شود و پدیده مادی جدیدی در آن به‌وجود می‌آورد که خواص واردشده از شیء خارجی و همچنین خواص خود اندام حسی است. البته آنچه در این مرحله در اندام‌های حسی ایجاد می‌شود خود صورت یا ادراک نیست، بلکه در مرحله بعد نفس با علم حضوری به این پدیده مادی علم پیدا می‌کند. به این ترتیب از نظر علامه طباطبائی نفس با علم حضوری پدیده مادی را می‌یابد و تا این واقعیت را با علم حضوری نیابد، صورت حسی در نفس حاصل نمی‌شود (همان، ص ۲۳۱-۲۲۴).

در نظام فلسفی مشائی، ادراک به چهار دسته ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی تقسیم می‌شد. اما سهروردی و ملاصدرا به سه نوع ادراک حسی، خیالی و عقلی قائل شدند. با این تفاوت

که سهروردی ادراک وهمی را مندرج در ادراک خیالی می‌دانست، اما ملاصدرا ادراک وهمی را از شئون نازله ادراک عقلی به‌شمار آورد. علامه طباطبایی نیز معتقد است ادراک وهمی یکی از مراتب ادراک عقلی است. از نظرات علامه طباطبایی این برداشت می‌شود که متناظر با مراتب هستی در عالم، نفس انسان نیز دارای سه مرتبه است و با قوای متناسب با هر مرتبه در آن مرتبه حضور دارد. به این ترتیب نفس با وجود تعلقی که به بدن مادی دارد می‌تواند با حواس ظاهری خود عالم محسوس و با قوه خیال، عالم مثال و با قوه عقل، عالم عقل را ادراک کند. علامه آنجا که ملاصدرا اقسام ادراکات را به سه قسم ادراک حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌کند، ضمن پذیرش این مسأله که ادراک وهمی را نباید یک قسم مستقل از ادراک به حساب آورد، در ادامه تمایز گذاردن میان ادراک حسی و خیالی را نیز بی‌مورد می‌داند و معتقد است علاوه بر آنکه اسناد ادراک معانی جزئی (مثل محبت و دشمنی) به حس مشترک قابل پذیرش نیست، درباره ادراک حسی و ادراک خیالی نیز وجه تمایزی که آنها را از یکدیگر متمایز کند وجود ندارد؛ زیرا حضور و عدم حضور ماده خارجی در معلوم بالعرض در مدرک تغییری ایجاد نمی‌کند. بر این اساس می‌توان گفت علامه طباطبایی در واقع دو مرتبه از ادراک را پذیرفته است؛ «ادراک حسی و خیالی» و «ادراک عقلی» (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۳۶۲).

۱-۱. ادراک حسی و خیالی

در دیدگاهی که علامه طباطبایی درباره کیفیت ادراک حسی برمی‌گزیند، علم انسان به صورت‌های ذهنی و همین‌طور علم به انفعال‌ها و تأثیراتی که ماده در قوای حسی به جای می‌گذارد، از سنخ علوم بی‌واسطه و مستقیم است. آنچه محسوس ابتدایی و اولیه قوای ادراکی است، اثرهایی مادی است که اعصاب انسان را متأثر می‌کند و فعل و انفعالاتی ایجاد می‌کند که چونان جزئی از بدن انسان می‌شود؛ زیرا انسان عالم خارج از وجود خود را هیچ‌گاه بدون واسطه احساس نمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۴). در این دیدگاه در موضوع ادراک حسی باید دو جهت را متمایز کرد؛ یکی تأثیرپذیری نفس از ناحیه معلوم خارجی که آگاهی از آن با علم بی‌واسطه و حضوری رخ می‌دهد و دیگری توانایی انتقال به شیء معلوم خارجی و آگاهی از آنکه این همان ادراک حسی است و از سنخ علوم حصولی است.

در دیدگاه علامه، وقتی نفس با یاری بدن صورتی از محسوس خارجی را در خود انشاء و بایگانی کرد، تا این مرحله علمی که پدید آمده، علم بدون واسطه به حضور مجرد خیالی است. در این مرحله، پای علم حصولی به میان نمی‌آید. اما در ادامه نفس ماهیت خارجی دیگری را مباین با ماهیت نخست ادراک می‌کند و درمی‌یابد که این دو نوع ادراک بر یکدیگر قابل انطباق نیستند. یعنی

نمی‌تواند حکم به اتحاد آن دو کند. در این مرحله است که نفس درمی‌یابد معلوم بالعرض و محسوس خارجی با معلوم بالذات و صورت خیالی مجرد مطابقت ندارد و در این مرحله از مقایسه آنها علم حصولی شکل می‌گیرد. به این ترتیب، علم حصولی در مقام حکم و حمل صورت علمی بر معلوم خارجی شکل می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸).

در تفسیر علامه طباطبائی از فرآیند ادراک، تمامی معلومات و صورت‌های علمی به واسطه‌ی نقش اعدادی اندام‌های ادراکی به حواس منتهی می‌شوند. گرچه در این تفسیر همه صورت‌های ادراکی دارای مجرد هستند، اما در صورت‌های ادراکی حسی و خیالی، مجرد از سنخ مجرد مثالی و برزخی است؛ به طوری که دارای بعضی از آثار و عوارض ماده نیز هست. در نهایت باید گفت صورت علمی از آن جهت که دارای مجرد است و فعلیت محض و استعداد پذیرش چیز دیگری را ندارد، از لحاظ مرتبه وجودی قوی‌تر و بالاتر از معلوم بالعرض خود و آن محسوس خارج از ذهن است.

۱-۱-۱. مجرد بودن معلوم ادراک حسی و خیالی

از دیدگاه علامه طباطبائی ادراک حسی مرحله‌ای است که در آن با فعالیت قوه تبدیل‌کننده، یعنی قوه خیال، ادراک مستقیم و حضوری تبدیل به ادراک و علم حصولی می‌شود. در مرحله اول ادراک حسی، پدیده مادی در اندام حسی پیدا می‌شود و پس از آن در مرحله دوم، قوه دیگری همین پدیده مادی را ادراک می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۷). البته این ادراک مستقیم و بدون واسطه، خودبه‌خود علم حصولی را ایجاد نمی‌کند. بلکه باید از قوه‌ای که بر روی پدیده حسی می‌آید و اجزاء صورت حسی و نسبت‌های میان اجزاء آن را می‌یابد و حکم می‌کند یاری گیرد. این قوه از واقعیت مادی به‌وجود آمده در عضو حسی صورت یا صورت‌هایی اخذ می‌کند که فاقد آثار خارجی هستند. یعنی آنچه این قوه می‌یابد، منشأ آثار خارجی اشیاء عینی نیست و این به معنای آن است که این صورت‌ها به شکل‌گیری علم حصولی کمک می‌کنند (همان، ص ۲۸۵).

امور محسوس با واقعیت خودشان در حواس موجود می‌شوند و این یک نحو از علم حضوری است. به‌دنبال پیدایش این علم به‌نحو بدون واسطه به پدیده مادی، قوه خیال از این معلوم، صورتی از سنخ علوم حصولی خلق می‌کند که نفس از طریق آن به شناخت شیء محسوس خارجی نائل می‌شود. در اینجا بحث مطابقت معلوم بالذات یا معلوم بالعرض به مطابقت صورت حسی ایجاد شده به‌وسیله قوه خیال با آن صورت حسی موجود در اندام حسی بازمی‌گردد. در واقع علم مستقیم اندام‌های حسی و صورت و اثر موجود در آنها از آنجاکه آثار و خواص شیء محسوس خارجی را بازنمایی می‌کند، به‌عنوان واسطه در ادراک عمل می‌کند و تأمین‌کننده واقع‌نمایی می‌شود. باید توجه

داشت که طبق این تفسیر معلوم بالذات موجود مجرد است.

از آنجاکه نفس خود موجودی مجرد است، معلوم آن نیز در تمام مراحل ادراکی باید موجود مجرد از ماده باشد و این قاعده در ادراک حسی و خیالی نیز برقرار است. بحث مجرد بودن معلوم در تمام مراتب ادراک اصلی است که پایه یکی از دیدگاه‌های دیگر علامه طباطبایی در موضوع علم و ادراک می‌شود و آن بازگشت یا ابتناء تمام علوم حصولی به علم حضوری است:

«أن الصورة العلمية - كيفما فُرِضَتْ - مجردة من المادة عارية من القوة، وذلك لوضوح أنها - بما أنها معلومة - فعلية لا قوة فيها لشيء ألبتة، فلو فُرِضَ أي تعيّر فيها كانت الصورة الجديدة مبيّنة للصورة المعلومة سابقاً، ولو كانت الصورة العلمية مادية لم تأب التغيير» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۷).

۱-۲. علت بودن معلوم در ادراک حسی و خیالی

در دیدگاه علامه طباطبایی نفس پس از ادراک مستقیم شیء محسوس به شکل حضوری به ادراک موجود مجرد خیالی نائل می‌شود و عقل از همین علم مستقیم و حضوری که با وجود خارجی برای مدرک حاضر است، یک علم حصولی را اخذ می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۳۹). تعبیری که علامه در این باره به کار می‌گیرد این است که علم حصولی یک اعتبار عقلی به دست آمده از معلوم حضوری است و عقل به ناچار آن را می‌پذیرد و مفاهیمی را از صورت‌های مجرد خیالی انتزاع می‌کند که بعضی از آنها در معلوم عینی دارای مابه‌ازاء هستند. البته آثار خارجی آن معلوم عینی در صورت علمی وجود ندارد. بر این اساس، علم حصولی از تجرید و انتزاع معلوم بالعرض حاصل نمی‌شود، بلکه ناشی از مشاهده موجود مجرد خیالی است.

از دیدگاه علامه، موجودات مادی و خیالی یا مثالی دارای بعضی وجوه امتیاز و برخی نقاط اشتراک هستند. هر دو موجود مادی و مثالی از این جهت که دارای وضع کم و کیف و این قبیل عوارض هستند، با یکدیگر شباهت دارند. اما آنچه موجود مثالی را از موجود مادی متمایز می‌سازد، وجود ماده و ویژگی‌های مادی (مانند قسمت‌پذیری و مقید بودن به زمان و مکان) است. در دیدگاه علامه، تمام موجودات مادی دارای وجودی در عالم مثال هم هستند و از آنجاکه نحوه وجود مثالی موجودات به دلیل برخوردارگی از تجرد از مرتبه وجودی بالاتری برخوردار است، در حکم علت وجود مادی موجود است. عالم مثال عالمی فوق عالم طبیعت از جهت وجودی است و در آن صورت‌های اشیاء بدون ماده آنها قرار دارد و کلیه حوادثی که در عالم طبیعت رخ می‌دهند، ناشی از حوادث عالم مثال است و برای عالم مثال نسبت به عالم طبیعت مقام علیت است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۱، ص ۱۷۱).

در سلسله طولی موجودات، عالم مثال از لحاظ وجودی شدیدتر از عالم ماده است و علت همواره شدیدتر از معلول است. بنابراین عالم مثال علت برای عالم ماده حساب می‌شود. هنگامی که نفس در مرتبه مجرد خیالی خود به شیء خارجی علم پیدا می‌کند، صورت معلوم در عالم مثال برای مدرک حاضر می‌شود و معلوم نفس همان صورت مثالی است. این صورت مثالی موجود مجرد و قائم به خود است و مبدأ فاعلی موجودات مادی به حساب می‌آید.

با این اوصاف از دیدگاه علامه، صورت علمیه اشیاء خارجی قائم به نفس انسان نیستند. بلکه معلوم برای خود در عالم مثال وجود مستقلی دارد و نفس آن را نزد خود حاضر می‌کند. بر این اساس نفس با اتصال از طریق حواس به عالم ماده این استعداد و آمادگی را می‌یابد که این موجود مجرد مثالی را مشاهده کند و با آن به اتحاد مدرک با مدرک متحد شود. به این ترتیب صورتی از آن مجرد مثالی اخذ می‌کند که پایه‌ریزی علم حصولی براساس آن است (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۸۴).

۲-۱. ادراک وهمی و عقلی

همان گونه که اتصال نفس به عالم ماده می‌تواند از طریق حواس راه مشاهده موجود مجرد مثالی را باز کند، از نظر علامه طباطبائی مشاهده موجود مجرد عقلی نیز از همین طریق امکان‌پذیر می‌شود. در ادراکات عقلی متعلق ادراک کلیات هستند. نحوه ادراک نفس از موجود مجرد عقلی نیز از طریق علم مستقیم و بدون واسطه و از راه مشاهده است. درباره موجود مجرد عقلی نیز این سخن صادق است که آنها موجوداتی مستقل و جواهری هستند که در عالم عقل وجود دارند. صورت‌های کلی و عقلی با مشاهده این موجودات مجرد در نفس مدرک حاضر می‌شوند. البته برای آنکه موجود مجرد عقلی به نفس انسان افزوده شود باید از سوی نفس آمادگی و استعداد پذیرش و مشاهده فراهم شده باشد. تمامی «صورت‌های علمی» مجرد از ماده هستند و نفس با اتصال به شیء مادی و محسوس آمادگی می‌یابد که صورت معلوم را ادراک کند؛ چه آن صورت جزئی باشد (مثل صورت‌های حسی و خیالی) و چه کلی (مانند صورت عقلی).

به این ترتیب مشروط بودن متخیل بالذات به همراهی اعراض تشخیص‌دهنده نیز فقط برای حصول استعداد برای ادراک خیالی است و بر همین سیاق مشروط بودن معقول بالذات به تقشیر و جدا شدن از ماده و دیگر اعراض آن برای بیان این حقیقت است که پیدایش استعداد برای ادراک عقلی یک ماهیت کلی، مشروط به ادراک چند فرد از افراد آن ماهیت است (همان). بر همین مبنا، علامه تصریح دارد این گفته فیلسوفان که «ادراک عقلی از راه تقشیر و جدا کردن معلوم از ماده و دیگر اعراض تشخیص‌دهنده همراه معلوم حاصل می‌شود»، یک بیان تمثیلی است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۴).

۲. واقعیت معلوم در علم حصولی

علامه طباطبایی میان دو جنبه و حیثیت معلوم بالذات تمییز قائل می‌شود و معتقد است از آن جنبه و جهتی که نفس به «وجود» معلوم بالذات آگاهی می‌یابد، این‌گونه ادراک از سنخ علوم حضوری است و از آن جهت که «ماهیت» معلوم بالذات به‌عنوان صورت علمیه در نفس حضور می‌یابد، ادراک آن ماهیت از سنخ علوم حصولی است (همان، ص ۲۴۵).

علم حصولی حضور ماهیت معلوم نزد عالم است و در بحث مطابقت معلوم بالذات و معلوم بالعرض سخن از واقع‌نمایی، به‌لحاظ ماهیت معلوم است. تلقی ملاصدرا از ماهیت آن بود که ماهیت امری است که در ظرف ذهن و خارج تحقق دارد. ماهیت در ذهن همان خصوصیت و ویژگی وجود خارجی است که به‌عینه در ذهن تحقق مفهومی پیدا می‌کند. درحالی‌که علامه طباطبایی ماهیت اعتباری و غیر اصیل را برآمده از حدود و سلوب وجود می‌داند. دیدگاه علامه طباطبایی درباره ماهیت آن است که در خارج تنها وجود مطلق و وجودهای مقید هستند. در این نگاه، ماهیت از وجود مقید لدی الذهن اخذ می‌شود. روشن است که در این تفسیر ماهیت نقش وجودشناختی ایفا نمی‌کند و تنها نقش معرفت‌شناختی خواهد داشت. در تفسیر علامه ملازمه عقلی بین وجود عینی و ماهیت نزد ذهن است.

در این دیدگاه، ماهیت در خارج تحقق ندارد و فقط در ظرف عقل محقق می‌شود. البته نه آن‌گونه که ماهیت با جعل و ایجاد عقل بدون ارتباط با خارج ایجاد شود؛ زیرا در این صورت نسبت به همه موجودات خارجی یکسان بوده و باید به شکل ضروری یا بر همه صادق و یا بر همه کاذب باشد. درحالی‌که چنین نیست و بر بعضی صادق و بر بعضی دیگر کاذب است. از نظر علامه، «علم حصولی» حضور ماهیت معلوم نزد عالم است و «علم حضوری» حضور وجود معلوم نزد عالم است (طباطبایی، ۱۳۸۴، ص ۱۷۴). اما علم به معلوم بالذات یا صورت‌های علمی علم حضوری بی‌واسطه است. اینکه چگونه علم به ماهیت برای مدرک حاصل می‌شود، یا از طریق حضور وجود مجرد مثالی برای وجود مجرد مثالی دیگر است و یا از طریق حضور مجرد عقلی برای وجود مجرد عقلی دیگر.

علم حصولی کاشف از معلوم بالعرض است. اما علم حضوری کاشف از معلوم بالذات است و کاشفیت علم حصولی از ماورای صورت ذهنی، یعنی معلوم‌های بالعرض به اعتبار عقل صورت می‌پذیرد. علامه که اتصال به ماده از راه حواس را علت اعدادی پیدایش علم حصولی می‌داند، علم حصولی را مختص نفوسی می‌داند که به بدن مادی تعلق دارند.

علامه طباطبایی در فرع دوم مرحله اول "تهایةالحکمه" ضمن بیان اصول مورد نظر خود درباره



اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت نتیجه می‌گیرد که ماهیت‌های مختلف بدون آنکه چیزی به وجود اضافه کنند یا حقیقی به آن بخشند، سبب نوعی از اختلاف در آن می‌شوند. این معنای تعبیری است که حکما گفته‌اند: ماهیت‌ها انحاء وجود هستند. این نحوه اختلاف که میان ماهیات وجود دارد موجب می‌شود که میان ماهیت‌های مختلف انفکاک و تمیز و اختلاف در آثار مشاهده شود. همین مطلب اشاره دارد به این گفته که ماهیت‌ها حدود وجود هستند. بر این اساس، ذات و حقیقت هر ماهیت موجود، حدی است که وجود آن ماهیت از آن تجاوز نمی‌کند و لازمه چنین حد سلب‌هایی است بی‌شمار؛ سلب‌هایی به تعداد ماهیت‌های موجودی که بیرون از حد یک ماهیت هستند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۴).

علامه طباطبائی اتحاد وجود و ماهیت به‌عنوان اتحاد متأصل و غیر متأصل را پذیرفته است. آنچه هست «وجود» است. در خارج و در مراتب مادون وجود نامحدود، هرچه تحقق دارد وجود مقید همراه سلوب و اعدام است. در این معنا، وجودی که در مرتبه جسم ظهور می‌کند، وجود مرکب از وجود و سلوب است که در مرتبه ظهور آن در ذهن به‌صورت جسم عنصری ادراک می‌شود و میان این شأن ادراکی که به آن ماهیت گویند با وجود خارجی مسلوب شده یک ملازمه عقلی برقرار است. به دلیل همین ملازمه عقلی ما می‌توانیم نام ماهیت را بر وجود مقید حمل کنیم؛ البته از طریق حمل مجازی. به این ترتیب می‌توان گفت جسم در خارج تحقق دارد "علی سبیل المجاز"، و وجود مقید در خارج تحقق دارد "علی سبیل الحقیقه".

علامه در "اصول فلسفه" می‌گوید: ماهیت‌های حقیقی که ما آنها را جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن نامیده‌ایم، در عین آنکه نسبت به واقعیت خارجی اعتباری و پندارهای بی‌اثری هستند، نسبت به یکدیگر مختلفند و این اختلاف و تباین از خارج سرچشمه می‌گیرد. اما این اختلاف خارجی چون اصیل و عین واقعیت خارج است، دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۵۱۰ و ۵۱۱).

۲-۱. نحوه مطابقت معلوم با واقع

علامه طباطبائی آنجا که اشکالات وارده شده به وجود ذهنی را پاسخ می‌گوید، تأکید دارد که میان صورت ذهنی و شیء خارجی باید تطابق ماهوی وجود داشته باشد. طبق این دیدگاه، ماهیت موجودات مراتب مختلفی به‌لحاظ وجودی دارند و در هر مرتبه از مراتب وجود آثار ماهیت تابع همان مرتبه وجودی است (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۱۹). از دیدگاه فیلسوفان پیشین، علت اینکه ماهیت در مرتبه وجود خارجی خود دارای آثار خارجی بوده ولی در مرتبه وجود ذهنی منشأ آن آثار نیست این است که ماهیت خارجی با عبور از مرتبه خارجی بودن به مرتبه ذهنی، آثار خارجی خود را از دست می‌دهد.

درواقع بر مبنای این تفسیر، صورت‌های علمی مجردشده از ماده آثار واقعیت‌های بیرونی خود را از دست می‌دهند. به تعبیر دیگر، با نفی منشأ بودن آثار خارجی از یک ماهیت عینی به یک ماهیت ذهنی می‌رسیدیم. درحالی‌که آنچه علامه طباطبایی در ارتباط با مراتب متفاوت یک صورت علمی می‌گوید، با این تبیین متفاوت است.

علامه معتقد است صورت‌های علمی، خود موجوداتی مستقل و جوهری هستند و مبدأ فاعلی برای موجودات مادون خود هستند. به این ترتیب بحث منشأ آثار بودن یا منشأ آثار نبودن آنها ارتباطی با اینکه معلوم نفس ما واقع می‌شوند یا نمی‌شوند ندارد. بلکه در ارتباط با نحوه وجود آنهاست که می‌توان از ترتب آثار مختلف یا عدم آن درباره آنها سخن گفت. بنا بر این تفسیر، عدم ترتب آثار خارجی به یک وجود ذهنی مثالی یا عقلی نسبت به وجود خارجی آن نه تنها نشانه نقص و ضعف آن نیست، بلکه به دلیل داشتن کمالات مراتب مادون است و بی‌نیازی آن را از داشتن آثار مادی نشان می‌دهد؛ آثاری که نشان‌دهنده نقص این مراتب وجودی است.

از دیدگاه علامه، آنچه باعث می‌شود مدرک پندارد معلوم بالذاتی که نزد اوست همان صورت متعلق به ماده خارجی است، قوه واهمه است. قوه واهمه حکم می‌کند به اینکه معلوم بالذات یک ماهیت فاقد آثار خارجی است. این قوه همان‌طور که در کتاب "اصول فلسفه و روش رئالیسم" آمده و مطهری آن را قوه تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی نامیده، صورتی از وجود مجرد معلوم می‌سازد و در بایگانی خود ذخیره می‌کند. به این ترتیب، حیثیت حضوری معلوم مجرد که با وجود خود نزد مدرک حاضر است تبدیل به حیثیت حکایت‌کنندگی و حصولی و ماهوی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۵).

علامه برهانی ارائه می‌کند که در آن تمامی علوم و ادراکات منتهی به حس می‌شوند. مطابق با گزارش مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم، قوه مدرکه یا قوه خیال وظیفه صورت‌گیری و تصویربرداری از واقعیت‌های اشیاء را بر عهده دارد. منظور از واقعیت‌ها در اینجا هم واقعیت خارجی و عینی و هم واقعیت درونی و نفسانی است. این صورت‌های تهیه‌شده توسط قوه مدرکه در ذهن و حافظه ذخیره شده و دسته‌بندی می‌شوند. البته قوه مذکور خود به‌تنهایی قادر به تولید این صورت‌ها نیست. بلکه تنها از طریق اتصالی که با واقعیت‌های موجود برقرار می‌کند، از آن صورت یا تصویر تهیه می‌کند و به حافظه می‌سپارد. از این رو باید گفت شرط اصلی پیدایش تصورات و واقعیت‌های ذهنی، اتصال و ارتباط وجودی آن واقعیت‌ها با واقعیت قوه مدرکه است.

در اینجا لازم است به یاد داشته باشیم که قوه مدرکه در طول نفس و یکی از شئون نفس است و مراد از اتصال وجودی قوه مدرکه با واقعیت خارجی، ارتباط وجودی نفس با وجود آن واقعیت خارجی است. به این ترتیب شرط اصلی پیدایش صورت‌های ذهنی، اتصال وجودی میان وجود

نفس با وجود معلوم خارجی است و در این فرآیند نفس واقعیت خارجی را به علم حضوری می‌یابد و پس از این قوه مدرکه شروع به فعالیت می‌کند و آن را تبدیل به صورت علمی می‌نماید (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۷۱).

بر مبنای این نظریه، پایه و ریشه تمامی علم‌های حصولی (یعنی تمامی آنچه انسان درباره عالم واقع، اعم از خارج از خود و درون خود می‌داند)، علم‌های حضوری است. این علم حضوری همان صورت مجرد شیء در نفس است که عقل آن را به عنوان صورت حاکی از شیء خارجی یا ماهیت شیء خارجی اعتبار می‌کند. بر این اساس آنچه با نظر ابتدایی «علم حصولی» و کاشف از معلوم بالعرض دانسته می‌شود، در واقع و در نظر دقیق یک علم حضوری است که فقط معلوم بالذات را نشان می‌دهد و کاشفیت یا حکایت‌گری آن از ماوراء معلوم بالذات تنها به اعتبار عقل است (طباطبائی، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷).

علامه طباطبائی معتقد است که ما باید بتوانیم به آن واقعیتی که منشأ آثار و متعلق علم است برسیم. یعنی آن واقعیتی که آن را با علم حضوری یافته باشیم. مصداق این امر گاهی مدرکات محسوس است که با واقعیت خود در حس موجودند و قوه مدرکه در همان جا به آنها نائل می‌شود و یا مدرکات غیر محسوس (همان، ص ۲۷۴). بر مبنای این رأی، همه شاخه‌های علوم باید در نهایت به یک ریشه که علم حضوری است برسند؛ زیرا تنها در علم حضوری است که واقعیت معلوم عین واقعیت علم است و ادراک‌کننده بدون وساطت شیء دیگری شخصیت واقعی معلوم را می‌یابد.

از دیدگاه علامه، بحث از مطابقت یا عدم مطابقت با واقعیت خارجی در مرحله مواجهه حسی اصلاً به میان نمی‌آید و تنها در مرحله بعد از آنکه قوه مدرکه پدیده مادی را به همان نحوی که به ادراک در می‌آید در نفس مستقر می‌کند (چون میان اجزای این ادراک نسبت‌هایی وجود دارد)، این قوه حکم‌هایی از جهت بزرگی، کوچکی و حرکت و ... می‌نماید. این حکم‌ها سپس به وسیله قوه حاکمه تحلیل می‌شوند و قوه حاکمه به اختلاف میان مدرکات خود پی می‌برد. به این ترتیب که مشاهده می‌کند میان آنچه ادراک کرده است، در ترتب آثار با آنچه در واقعیت خارجی موجود است تفاوت وجود دارد. به این ترتیب حکم می‌کند که مدرکات او نتیجه تأثیرات آن واقعیت خارجی و بلکه معرف و حکایت‌کننده از آن هستند. لذا بحث از تطبیق معلوم بالذات و معلوم بالعرض به میان می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۱-۲۲۶).

۳. تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری

علامه طباطبائی در تبیینی که از کیفیت و فرآیند شکل‌گیری ادراک در انسان ارائه می‌دهد تصریح دارد: قوه مدرکه چنین قدرتی را ندارد که تنها بر مبنای فعالیت خود صورت علمی تولید کند؛ خواه

این صورت از حقایق خارجی باشد و در خارج مصداق هم داشته باشد و خواه مصداق خارجی نداشته باشد و تنها اعتبار ذهنی داشته باشد.

بر این مبنا، قوه مدرکه تا زمانی که با واقعیتی اتصال وجودی پیدا نکند قادر به تصویرسازی از آن نیست و در نتیجه آن، دیگر قوا هم نمی‌توانند فعالیتی بر آن تصویر انجام دهند و به فرض آن را تجزیه یا ترکیب یا تجرید کنند یا حکمی درباره آن داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۳۹۴). تذکر این نکته از این جهت لازم است تا این توهم ایجاد نشود که این ضابطه تنها درباره ادراکات حقیقی است و اعتباریات از آنجا که مصداق خارجی ندارند، ممکن است بدون هیچ پیش‌زمینه ادراکی در ذهن خلق شوند.

تقسیم ادراکات تصوری به حقیقی و اعتباری در اصطلاح رایج فلسفی به معنای تقسیم معقولات به اولی و ثانوی است. بر مبنای توضیح علامه، مفهوم حقیقی یا معقول اول همان ماهیت است. از سوی دیگر، مفاهیمی وجود دارند که ویژگی ماهیت را ندارند و نسبت به ترتب آثار و عدم ترتب آثار مساوی نیستند. این‌گونه از مفاهیم یا «معقولات ثانوی» مصادیق مختلفی دارند و خود سه دسته هستند:

مفاهیمی که حیثیت مصداقی آنها این است که همواره در خارج باشند. یعنی حیثیت آنها داشتن آثار است و هیچ‌گاه نمی‌توانند به ذهن بیایند. این دسته از مفاهیم اگر مثل «وجود» بخواهند به ذهن بیایند، لازمه آن انقلاب ذاتی است که محال است.

دسته دوم مفاهیمی هستند که حیثیت مصداقی آنها عدم ترتب آثار است. این مفاهیم اگر چون «عدم» بخواهند در خارج حضور یابند، لازمه آن انقلاب ذاتی است.

علامه معتقد است وقتی این مفاهیم به‌عنوان معلوم به ادراک انسانی در می‌آیند، ما می‌توانیم به علم حصولی آنها را ادراک کنیم، نه با علم حصولی حقیقی؛ زیرا تنها آن دسته از مفاهیم که هم حیثیت مصداقی خارجی و هم ذهنی را دارند، به علم حصولی حقیقی به ادراک ما در می‌آیند. از همین روست که علامه در کتاب «نهایة الحکمة» در بحث تعریف علم و اقسام نخستین آن می‌گوید: همان‌طور که در بحث وجود ذهنی بیان شد، بعضی از موجودات معلوم ما واقع می‌شوند و این به معنای آن است که اشیاء خارجی با ماهیات خود نزد ما حاضر می‌شوند، نه با وجود خارجی که دارای آثار خارجی است. این قسم از علم به‌عنوان علم حصولی نامیده می‌شود (همان، ص ۲۳۶).

۱. علاوه بر این دسته از ادراکات تصوری اعتباری که در اصطلاح رایج به آن معقولات ثانوی فلسفی نیز گویند، دسته دیگری از مفاهیم وجود دارند که معلوم نفس مدرک واقع می‌شوند و ویژگی ماهیت را ندارند. این دسته از معقولات ثانوی دارای این ویژگی هستند که حیثیت

مصدیقی آنها تنها در ذهن بودن است. همچنین از مفاهیم در ذهن هستند، اما فاقد حقیقت خارجی اند. این دسته از مفاهیم اعتباری طبق اصطلاح فلسفی، معقولات ثانوی منطقی نامیده می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۶).

علامه خود در کتاب "اصول فلسفه" تقسیمی ارائه کرده که در آن در تقسیم اعتباریات، اصطلاح اعتباریات بالمعنی الاعم و اعتباریات بالمعنی الاخص را به کار می‌گیرد و می‌گوید آن دسته از اعتباریات که مقابل ماهیت هستند، اعتباریات بالمعنی الاعم هستند. براساس این تقسیم، اعتباریات بالمعنی الاخص یا اعتباریات عملی آن دسته از امور اعتباری است که لازمه فعالیت قوای فعاله انسان یا دیگر موجودات زنده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۴۲۸).

به این ترتیب، از نظر علامه طباطبائی علاوه بر معقولات ثانوی فلسفی و منطقی، دسته دیگری از ادراکات اعتباری وجود دارد. این ادراکات از اموری هستند که حیثیت مصداقی ترتب آثار خارجی را ندارند. مصداق این دسته از ادراکات اعتباری در تمثیلات و نمودهای تخیلی به کار رفته در استعاره‌های شعری است. این معانی وهمی در ظرف توهم مطابق دارند و از این‌رو از دیگر ادراکات اعتباری وابستگی بیشتری به ذهن و احساسات درونی انسان دارند. همچنین اموری متغیر هستند که با تبدل احساسات درونی انسان تغییر می‌کنند؛ مثلاً یک فرد نسبت به حالات یک زمان «شیر» و در حالات احساسی دیگری «موش» تصور می‌شود.

با این تفسیر از دیدگاه علامه طباطبائی، ادراکات تصویری حقیقی انسان می‌تواند از هر سه قسم ادراک حسی، خیالی و عقلی باشد و ادراکات حقیقی عقلی همان ادراک ماهیت است که متناظر با وجود ذهنی است. ادراکات حقیقی صورت‌هایی هستند که حیثیت آنها حکایت از محکی خود است و به صورت ذاتی از معلوم خارجی با معلوم بالعرض خود حکایت می‌کنند. این حکایت‌گری به شکلی است که با علم به معلوم بالذات واقعیت خارجی آن هم درک می‌شود؛ با این تفاوت که در واقعیت خارجی آثار مخصوصی وجود دارد که در صورت ادراکی آن نیست (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۳۸).

علامه در فصل هشتم "رساله‌ای در علم" تصریح می‌کند که در تقسیم علوم حصولی به حقیقی و اعتباری، مراد از حقیقی یعنی آنچه در مرحله وجود خارجی، آثار بر آن مترتب می‌شود و در مرحله وجود ذهنی آثار مربوطه بر آن مترتب نمی‌شود؛ مانند همه ماهیات حقیقی. در مقابل، اعتباری آن است که از خارج اخذ نشده، اما عقل ناگزیر است در خارج برای آن وجود را اعتبار کند. سپس ایشان اشاره‌ای هم به تصدیقات اعتباری می‌کند و تذکر می‌دهد که در قضایای تألیف‌شده از امور و عقودی که به این معنا اعتباری هستند، صدق به معنای مطابقت با خارج معتبر است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۴۴). امور اعتباری در این معنا خود جزئی از امور حقیقی عالم است.

از دیدگاه علامه طباطبایی، ادراک تصویری حقیقی تنها از ماهیت صورت می‌پذیرد و در هر تصدیق موضوع و محمول می‌توانند در زمره ماهیت‌ها و در نتیجه از ادراکات حقیقی باشند. اما حکم یا رابطه در حکم وجود رابط است و فاقد ماهیت. در واقع ماهیت بودن برای وجود رابط غیر ممکن است؛ زیرا در این صورت از رابط بودن به امری مستقل استحاله یافته است.

علامه طباطبایی مدرکات و علوم انسان را تقسیم می‌کند به علوم کاشف از خارج و علوم اعتباری و ذهنی. او معتقد است به طور کلی آن علوم و تصدیقاتی که ما بدون شک دارای آنها هستیم، یا از جمله تصدیقاتی هستند که هیچ‌گونه ارتباطی با اعمال ما ندارند و تنها واقعیاتی را کشف نموده و با خارج مطابقت می‌دهند، یا در زمره تصدیقاتی هستند که اعتباری به معنای قراردادی است و در حیطه کارهای اجتماعی و اعمال اختیاری انسان وضع شده و انسان اراده خود را مستند به آنها می‌کند. در حالی که دسته اول، علمی هستند که وابستگی به موجودیت و اعمال فردی و اجتماعی انسان ندارند و فارغ از وجود و عدم انسان‌ها وجود دارند. دسته دوم هم علمی هستند که به شکل حقیقی و ذاتی خارجیت ندارند و قابل تطبیق با خارج نیستند، بلکه ما به آنها ترتیب اثر خارجی می‌دهیم. البته روشن است که این ترتیب اثر مانند علوم حقیقی ذاتی نیست، بلکه اعتباری و قراردادی است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۵۴).

علامه برای توضیح تفاوت علوم حقیقی و اعتباری در حیطه تصدیقات مثال‌گزاره «عدد چهار زوج است» و «زید رئیس است» را آورده است. به عقیده علامه، در ظرف خارج هیچ مابه‌ازائی جز یک انسان خارجی به نام زید وجود ندارد. برخلاف ویژگی‌های ماهوی که یک انسان می‌تواند داشته باشد (مثل سیاهی، سفیدی و...) ریاست چیزی نیست که قابلیت تحقق خارجی را پیدا کند. اعتقادی که به این پیدا می‌شود که زید ریاست دارد، اعتقادی است که در ظرف قوه واهمه شکل می‌گیرد و انسان آن را به خارج سرایت می‌دهد. در حالی که آن حقیقتاً قابلیت سرایت به خارج را ندارد و این خارجی دانستن یک امر اعتباری است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۵۱).

قوه مدرکه در نفس سه گونه از ادراکات را به دست می‌آورد؛ گاهی با ادراکات حقیقی بدیهی سر و کار دارد، گاهی با ادراکات حقیقی اما نظری همراه است و گاهی هم ادراکات اعتباری هستند. ادراکات حقیقی نظری به واسطه تألیف بدیهیات یا نظریاتی که به بدیهیات منتهی می‌شود، شکل می‌گیرند. همچنین ادراکات اعتباری از ادراکات حقیقی اخذ و اقتباس شده‌اند و نباید پنداشت که صرفاً مبتنی بر خلاقیت نفس واضح آنها هستند. بنا بر نظر علامه، ادراکات اعتباری در صورتی که دارای اثر خارجی نباشند، غلط یا دروغ حقیقی خواهند بود. در حالی که این دسته از ادراکات در ظرف توهم دارای مطابق هستند و در عین حال که غیر واقعی هستند، دارای آثار واقعی‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۳۳۹ و ۳۹۵).

۳-۱. ویژگی‌های معلوم در ادراکات اعتباری

درباره آن دسته از معلومات که برخلاف امور ماهوی دارای حیثیت مصداقی خارجی و ذهنی نیستند و تنها حیثیت مصداقی ذهنی دارند، علامه طباطبائی معتقد است که قوه واهمه پس از ادراکاتی که از معلومات حقیقی به دست می‌آورد، به معلوم بالذات خود به یک نگاه استقلالی نگاه می‌کند. درحالی که نگاه اصلی عقل به معلوم بالذات با نظر مرآتی است. پس از آنکه این معلوم با نگاه استقلالی ملاحظه شد، آن را مصداقی قرار می‌دهد برای یک دسته از مفاهیمی که از آن قابل انتزاع است. به عنوان مثال، با مقایسه مفهومی که از مصادیق مختلف انسان در ذهن ذخیره شده، وهم آن بخش از ویژگی‌های این مصادیق مفهومی را که دارای اشتراک هستند و بیانگر تمام ماهیت این مصادیق هستند به عنوان مفهوم «نوع» از آنها اخذ می‌کند. به همین صورت مفاهیمی که بیانگر جزء ماهیت هستند به عنوان «جنس» یا «فصل» انتزاع می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۷).

آن دسته از معلومات که حیثیت مصداقی آنها تنها اقتضاء در خارج بودن را دارد نیز از فعل نفس در حکمی که به عنوان یک فرآیند ادراکی در احکام ایجابی انجام می‌دهد، انتزاع می‌شوند. همچنین معلوماتی که حیثیت مصداقی آنها نبودن در خارج است، از عدم حکم در احکام و قضایای سلبی به دست می‌آیند. در نهایت دسته چهارم از معلومات در ادراکات اعتباری آن دسته هستند که انسان آنها را در اثر احتیاجات وجودی خود و سلسله‌ای از احساسات و افکار پدید می‌آورد. این ادراکات اعتباری همان اموری هستند که علامه آنها را تحت نام اعتباریات بالمعنی الاخص قرار می‌دهد. تفاوت عمده و وجه تمایز این دسته از امور اعتباری با سه دسته قبل آن است که سه قسم نخست امور اعتباری اما در عین حال ثابت و غیر قابل تغییر هستند. اما امور اعتباری به معنای اخص از اموری هستند که قابل تبدل و تغییرند.

براساس دیدگاه علامه، بعضی از این اعتباریات ناشی از احساسات آدمی هستند. علامه برای این سنخ از امور، مفاهیم استعاری و شعری را مثال می‌زند. نحوه معلوم واقع شدن این ادراکات در ظرف توهم است. اما آنچه در ظرف توهم مرجعی قرار می‌گیرد، برای مطابقت معلوم با آن برای حکایت‌گری همان احساسات ویژه‌ای است که شاعر در حال تمثیل پردازی و تخیل‌سازی دارای آن است.

آن دسته از امور اعتباری که قابل تغییر و تبدل هستند و می‌توانند معلوم انسان واقع شوند، خود دارای اقسام گسترده‌ای هستند و علامه بعضی از آنها را به اعتباریات قبل از اجتماع و برخی را به اعتباریات بعد از اجتماع تقسیم می‌کند. ویژگی همه این امور اعتباری این است که بسته به احوال و احساسات یا کارکردهایی که در امور اجتماعی می‌توانند داشته باشند، در تحول و تغییر هستند. همچنین بعضی از آنها می‌توانند در بعضی دیگر تصرف کنند. در نهایت باید گفت تغییر این نوع از اعتباریات، خود از امور اعتباری است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۸۵ و ۴۵۶).

در بحث تقسیم ادراکات اعتباری و اقسام معلوم در علم حصولی غیر حقیقی میان شارحان آثار علامه طباطبایی اختلاف نظر وجود دارد. بعضی از شارحان آثار علامه با استناد به کتاب "نهایة الحکمه" معلومات انسان در حوزه ادراکات حصولی اعتباری را شامل همان سه نوع مفهوم می‌دانند که تحت معقولات ثانوی فلسفی و منطقی مندرج می‌شود. آیت‌الله مصباح یزدی در تعلیقات "نهایة الحکمه" چنین رویکردی را برگزیده است و معتقد است در جایی که علامه از اصطلاح اعتباری در مقابل حقیقی برای معلومات استفاده می‌کند، لفظ اعتباری به معنای مطلق معقولات ثانیه است و شامل دو قسم معقول ثانوی فلسفی و منطقی می‌شود. بر این اساس، معقول ثانوی فلسفی خود دو قسم دارد که یک قسم از آنها نقش حکایت‌کنندگی از وجود و شئون وجود را دارند و یک قسمت دیگر حکایت‌کننده از عدم وجود است. معقولات ثانوی منطقی نیز از مصادیق ذهنی حکایت‌گری می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۴۲۴).

به این ترتیب، آن‌دسته از معقولات انسان که مفاهیم انتزاعی عقلی است و ذهن آنها را با ملاحظه، مقایسه و تحلیل می‌آفریند، یا به‌طور کلی در دایره معقولات قرار نمی‌گیرند و یا تحت پوشش یکی از اقسام معقولات ثانیه به‌طور مطلق قرار می‌گیرند.

این در حالی است که علامه طباطبایی در "نهایة الحکمه" بلافاصله پس از بیان اقسام ادراکات اعتباری و چگونگی انتزاع آنها در صدد بیان چند نکته درباره آنها برمی‌آید و تصریح می‌کند که مفاهیمی همچون علم و حیات که هم بر واجب و هم بر ممکن اطلاق می‌شود، از جمله مفاهیم اعتباری است؛ زیرا اگر مفهومی حقیقی و ماهوی بود، لازم می‌آمد واجب دارای ماهیت باشد. در حالی که واجب بالاتر از آن است که ماهیت داشته باشد؛ چون ماهیت از سلوب و اعدام وجود انتزاع می‌شود در حالی که واجب وجود محض است (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۸).

بر این اساس طبق تفسیر مصباح یزدی، مفاهیمی چون علم و حیات باید مندرج تحت یکی از معقولات ثانوی فلسفی یا منطقی شوند. در حالی که علامه طباطبایی در "اصول فلسفه و روش رئالیسم" تصریح دارد که علم از اعتباریات بالمعنی الاخص و مندرج در اعتباریات قبل از الاجتماع است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۴۳۸).

شاید آنچه موجب شده چنین رویکردی در تفسیر اقسام معلومات از نظر علامه ارائه شود، یکسان‌انگاری علامه طباطبایی با ملاصدرا در مبانی فلسفی است. ملاک و معیار در تقسیم معقولات در فلسفه ملاصدرا نحوه وجود است. از دیدگاه ملاصدرا، معقولات را می‌توان به سه دسته مفهوم کلی ماهوی، فلسفی و منطقی تقسیم کرد؛ به شکلی که اگر یک معقول تنها در ذهن امکان تحقق یابد (یعنی تنها قابل تطبیق بر صورت‌های ذهنی باشد و بر غیر آن صدق نکند)، چنین معلومی مفهوم منطقی است و ویژگی آن این است که این معقول هیچ رابطه‌ای با بیرون از ذهن

ندارد و در آن حاکی و محکی ذهنی هستند. این گونه مفاهیم را ذهن پس از تحقق مفاهیم ماهوی و فلسفی و با توجه به صفات و ویژگی های مفاهیم ماهوی و فلسفی شناسایی می کند. معقولات ثانیه منطقی مفاهیمی هستند که نه مابه ازاء مستقلى در خارج دارند و نه در خارج منشأ انتزاع دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۳).

نتیجه گیری

از دیدگاه علامه، ماهیت ظهور وجودهای مقید در نزد ذهن آدمی است. از این رو عقل انسان به شکل توسعه و از روی ناگزیری برای آن وجودی اعتبار می کند و بر آن حمل می کند. هر چند علامه نیز طبق مبانی حکمت متعالیه معتقد است واقعیت عینی و تمام آنچه تحقق خارجی دارد را وجود تشکیل می دهد. اما ماهیت از دیدگاه او ظهور مراتب وجود به معنای مورد نظر ملاصدرا نیست که در هر مرتبه از وجود ماهیت نیز به تبع وجود دارای وجود ثانوی و تبعی باشد. بلکه از دیدگاه علامه، «ماهیت» ظهور عقلی و ذهنی دارد. ماهیت در این معنا در مقام حکایت گری تنها از طریق وجود حکایت می کند و امری عدمی به حساب می آید. در این معنا غیر از واجب که وجود محض است، همه موجودات دارای ماهیت هستند (به این معنا که محدود هستند).

بر همین اساس، علامه محدود بودن را از لوازم وجود ممکن می داند (طباطبائی، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۲۲۷). با توجه به این مقدمات، علامه نمی تواند قائل به انحفاظ ماهیت در وجود ذهنی و خارجی شود؛ زیرا به اعتقاد او در خارج ماهیت چیزی جز حدّ وجود و امور عدمی نیست و عدم هم نمی تواند از امر وجودی حکایت گری کند. از دیدگاه علامه، اقتضای وجود انسان درک وجود است و هر تعینی را ناشی از یک اطلاق و بی قیدی می یابد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۳۲).

علامه طباطبائی رویکرد قائم بودن صورت های علمی در نفس به قیام صدور نفس را نمی پذیرد و به جای آن، استقلال موجودات مجرد مثالی و عقلی را می پذیرد. در رویکرد ملاصدرا آفرینش گری و خلاقیت نفس انسان هر چند چیزی به داده های حسی نمی افزاید، اما دست به بازسازی آن داده ها به صورت معلومات و ماهیت هایی درجه دوم می زند. بر این مبنا، این ماهیت ها در ذهن ساخته می شوند و مراتب متفاوت ادراک حسی، خیالی و عقلی از طریق حضور صورت های جزئی یا کلی نزد ادراک کننده شکل می گیرد. در این تبیین، نحوه حکایت گری این صورت ها از واقعیت خارجی نیز به واسطه حقیقت واحد ماهیت و سلب آثار وجود خارجی از وجود ذهنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۶۴). در حالی که در رویکرد علامه، این صورت های محسوس به صورت ذاتی مجرد هستند و به دلیل تفاوت در مرتبه وجود فاقد آثار واقعیت نشده اند (طباطبائی، ۱۳۸۲، ص ۲۴۴). بلکه وجود یا خارجی است که دارای آثار خارجی

است و یا ذهنی است و فاقد آثار خارجی. بر این مبنا، وجود ذهنی تنها یک حیثیت واحد دارد و آن عین حکایت‌گری و کاشفیت از خارج است. وجود ذهنی در این معنا تنها در مقایسه با خارج نام ذهنی می‌گیرد (طباطبایی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۶).

تفاوت اصلی دیدگاه علامه طباطبایی با فیلسوفان دیگر، به خصوص مشائیان و حتی نظریه ملاصدرا در علم حصولی در تلقی آنها از نحوه وجود معلوم بالذات است. طبق تفسیر رایج از علم حصولی دو گونه معلوم از یکدیگر متمایز می‌شوند که معلوم اول همان واقعیت خارجی است که از آن جهت که مدرک واقع شدن و معلوم بودن به آن عارض می‌شود به آن معلوم بالعرض می‌گویند. این امر نشان می‌دهد که معلوم بودن ویژگی ذاتی آن نیست و ممکن است واقعیاتی از واقعیات عالم وجود داشته باشد که هیچ‌گاه معلوم نفس انسان‌ها واقع نشود.

در سنت فلسفی، صورت ادراکی یکی از شئون یا مراتب ذهن انسان تلقی می‌شد و استقلالی از وجود انسان نداشت. در این تفسیر معلوم بالعرض واقعیتهای مستقل از وجود انسان و معلوم بالذات متعلق به نفس انسان در نظر گرفته می‌شد. درباره کیفیت رابطه این دو معلوم نیز بحث از مطابقت و عدم مطابقت تعیین‌کننده واقع‌نمایی علم را به دنبال می‌آورد. اما در رویکردی که علامه طباطبایی برمی‌گزیند، در علم حصولی حقیقی معلوم بالذات و معلوم بالعرض هر دو واقعیتهایی مستقل از وجود انسان هستند.

تفصیل قائل شدن میان اموری که معلوم بالعرض واقع می‌شوند موجب می‌شود که هویت معلوم بالذات نیز در فرایند ادراک این معلومات متفاوت باشد. در ادراک حصولی حقیقی عالم با موجود مجردی متحد می‌شود که در عالم مثال یا عقل هویت فی نفسه دارد. اما در ادراکات اعتباری تنها به اعتبار اینکه قوه واهمه این توانایی را دارد که معلوم را حقیقی در نظر گیرد، در ذهن تحقق می‌یابند. معلوم بالذات در ادراک اعتباری هویت واحدی ندارد و بسته به گونه‌ای از معقول که معلوم متعلق به آن است، یا حاصل مقایسه و انتزاع از یک معلوم بالذات حقیقی است و یا حاصل نگاه استقلالی به حکم نفس در احکامی است که در رابطه با معلومات خود صادر می‌کند.

نفس در ظرف قوه واهمه برای این مفاهیم حقیقت اعتبار می‌کند و همین‌طور می‌تواند با نگاه استقلالی به آنها میان آنها نسبت‌هایی را برقرار کند. به این ترتیب، چهار قسم معلوم یا معقول به ادراک اعتباری قابل تمیز است که سه قسم آن در مقابل ادراک امور ماهوی است و یک قسم مربوط به فعالیت ادراکی انسان در امور عملی یا عقل عملی خود است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). الشفاء، «الالهیات». قم: مکتبه آیه الله مرعشی النجفی.
۲. _____ (۱۳۹۵)، النفس من کتاب الشفاء. به تصحیح حسن حسن زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
۳. افلاطون (۱۳۶۹). مجموعه آثار. با ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
۴. اکبریان، رضا (۱۳۸۶). حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. _____ (۱۳۷۸). بحثی تطبیقی درباره وجود از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا، خردنامه صدرا، ش ۱۸، ص ۱۷-۵.
۶. _____ (۱۳۸۱). نظر فلاسفه اسلامی درباره علم به وجود، خردنامه صدرا، ش ۲۷، ص ۵۰-۴۰.
۷. حسین زاده، محمد (۱۳۹۴). منابع معرفت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۸. دکامی، سردار و دیگران (۱۳۹۷). اصالت وجود یا اصالت ماهیت؛ نزاعی لفظی یا معنوی؟ آینه معرفت، (۱۸)، (۳)، ص ۲۸-۱.
۹. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. شریف، میان محمد (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۲). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۲. _____ (۱۳۸۴). بداية الحکمه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. _____ (۱۳۸۵). الرسائل التوحیدیه. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۸۷). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم». تهران: صدرا.
۱۵. _____ (۱۳۸۸). مجموعه رسائل، ج ۲. قم: بوستان کتاب.
۱۶. _____ (۱۹۸۱م). تعلیق بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱ و ۳ و ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. _____ (۱۳۹۳). المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلدی). قم: منشورات اسماعیلیان.
۱۸. _____ (۱۳۹۴). انسان از آغاز تا انجام. قم: بوستان کتاب.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۹۵). اساس الاقتباس. به تصحیح محمدتقی

- مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۶). درآمدی بر معرفت‌شناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۲۱. قاضی سعید (۱۳۷۳) شرح توحید الصدوق. به تصحیح نجف‌قلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). مجموعه آثار شهید مطهری (ج ۶)، «اصول فلسفه و روش رئالیسم». تهران: صدرا.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمّد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (۹ جلدی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____ (۱۳۹۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. قم: بوستان کتاب.
۲۶. _____ (۱۳۸۷). المظاهر الالهیة. تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۷. مصباح، محمدتقی (۱۳۹۳). تعلیقة علی نهاية الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
۲۸. _____ (۱۳۸۸). آموزش فلسفه (۲ جلدی). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۹. نصر، سیدحسین (۱۳۸۳). تاریخ فلسفه اسلامی. تهران: حکمت.