

تقریری نو از نظریه «بازگشت علم حصولی به علم حضوری» علامه طباطبایی

حسام یزدی^۱، احسان کرمانشاهانی^۲

چکیده

علامه طباطبایی در آثار مختلفشان بر این نظر تصریح کرده اند که «علم حصولی به علم حضوری بازمی‌گردد». با توجه به کلمات و عبارات مختلف ایشان، دو بیان از بازگشت علم حصولی به حضوری قابل برداشت است: ۱. در یک بیان، مأخذ و منشأ انتزاع هر علم حصولی، یک علم حضوری دانسته شده است. ۲. در بیانی دیگر بر این نکته تأکید شده که علم حصولی مجاز و اعتباری اضطراری است و از این رو هر علم حصولی حقیقتاً یک علم حضوری است. در این نوشتار بعد از توضیح هردو بیان تلاش شده است تا با یافت وجه جمعی میان این دو بیان، تقریری نو از این نظریه به دست آید. در این وجه جمع، بیان دوم اصل انگاشته شده و بیان اول به آن تأویل برده می‌شود و نتیجه این می‌شود که علم حصولی هم متأخر از علم حضوری است (بنا بر بیان اول) و هم در حقیقت همان علم حضوری است (بنا بر بیان دوم). اگرچه این وجه جمع در نگاه ابتدایی، گزاره‌ای متناقض به نظر می‌رسد، اما با نگاه دقیق‌تر مشخص می‌شود که تأخر علم حصولی بر علم حضوری از سنخ «تأخر مجاز بر حقیقت» است.

واژگان کلیدی: علم حصولی، علم حضوری، بازگشت علم حصولی به علم حضوری، مجاز بودن علم حصولی، علامه طباطبایی.

۱. مقدمه

«بازگشت علم حصولی به علم حضوری» از ابتکارات و نوآوری‌های علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه است که به نظر می‌رسد تا به حال تقریری کامل و منسجم از آن ارائه نشده است. شاید علت اصلی این ماجرا، عبارات متفاوت علامه در این باره باشد؛ در آثار ایشان دو بیان متفاوت از این نظریه وجود دارد: در یک بیان که مبتنی با عبارات اصول فلسفه است، گفته می‌شود هر علم حصولی ریشه در یک علم حضوری دارد، به این معنا که هر علم حصولی مأخوذ از یک علم حضوری است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۸۷).

اما در بیان دیگر که با عبارات *بداية الحكمة، نهاية الحكمة، توحيد علمي و عيني، تعليقات اسفار و رسالة العلم* تناسب دارد، هر علم حصولی حقیقتاً یک علم حضوری دانسته می‌شود و علم حصولی صرفاً مجاز و اعتباری است که عقل مضطر به جعل آن است (همو، ۱۴۳۰ق، ص ۱۸۸؛ ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۷-۲۳۹؛ ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۰-۱۸۲؛ بی تا، ج ۱، ص ۲۸۴؛ ج ۳، ص ۲۸۰ و ۴۵۴؛ ۱۳۶۳، ص ۷۸-۸۰). تفاوت اساسی این دو بیان در این است که در بیان دوم، علم صرفاً علم حضوری است و تقسیم علم به حصولی و حضوری حقیقتاً برچیده می‌شود، اما در بیان اول، این تقسیم در جای خود محفوظ است و منشاء و مأخذ علم حصولی، علم حضوری دانسته می‌شود.

هدف این مقاله در مرحله نخست آن است که با توجه به عبارات و کلمات مرحوم علامه، شرحی نسبتاً کامل از این دو بیان ارائه دهد و در مرحله بعد با ارجاع این دو بیان به بیانی واحد و یافتن وجه جمعی میان آن دو، به تقریری نو از این نظریه علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه دست یابد. آنچه اهمیت پرداختن به این موضوع را بیشتر می‌کند کارکرد معرفت‌شناسانه‌ای است که برای این نظریه برشمرده‌اند.^۱

^۱ کارکرد معرفت‌شناسانه این نظریه خود نیازمند آن است که در نوشتاری دیگر مورد پژوهش قرار گیرد. برای مطالعه بیشتر در این باره می‌توانید مراجعه کنید به:

۲. بیان اول؛ مأخوذ بودن علم حصولی از علم حضوری

علم حصولی (مفهوم و صورت ذهنی) به دو قسم تقسیم می‌شود: جزئی و کلی. علم جزئی آن است که قابل انطباق به بیشتر از یک فرد نباشد، مانند «این گرمی که حس می‌کنم» و «این انسان که می‌بینم». علم کلی آن است که قابل انطباق به بیشتر از یک فرد باشد، مانند: مفهوم «انسان» یا «درخت» که به هر انسان و هر درخت مفروضی قابل انطباق است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که علم کلی چگونه برای ما پیدا می‌شود؟ مبدأ و منشاء علم کلی کجاست؟ پاسخ علامه طباطبائی رحمته الله علیه این است:

«علم کلی پس از تحقق علم به جزئیات [حسی] می‌تواند تحقق پیدا کند» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

- یعنی نفس در ابتدا یک علم حضوری به تأثیری که از امر خارجی مادی در حواسش پدید آمده است، پیدا می‌کند. مانند اینکه انگشتانش را در آبی گرم فرو می‌برد و گرما را در همان سرانگشتانش احساس می‌کند. سپس نفس از همان تأثر - یعنی گرمایی که با وجود خارجیش نزد سرانگشتان حاضر است - صورت و تصویری ذهنی اخذ می‌کند. به این صورت ذهنی خاص که همراه تأثرات حسی است، صورت حسی می‌گویند. در مرحله بعد اگر آن تأثر از حواس جدا شود (مثلاً گرما در سرانگشتان حس نشود)، همچنان آن صورت و تصویر برای نفس باقی است، که از این جهت به این صورت ذهنی خاص که دیگر همراه تأثرات حسی نیست، صورت خیالی می‌گویند. سپس با تکرار این فرایند حضور تأثر موجود خارجی در حواس و اخذ تصویر از آنها، نفس به یک صورت کلی از آن دست می‌یابد که به این صورت ذهنی کلی صورت عقلی می‌گویند. پس صورت عقلی، متوقف بر صورت خیالی، و صورت خیالی متوقف بر صورت حسی، و صورت حسی متوقف بر علم حضوری حسی است و اگر آن علم حضوری حسی نباشد، هیچ‌یک از آنها نیز نیستند.
- آزمایش‌های عمومی نیز بر این مطلب گواهی می‌دهد که اگر کسی فاقد حسی از حواس باشد، از تصور خیالی و کلی صورت‌هایی که از راه آن حواس پیدا می‌شود عاجز و ناتوان است و این جمله معروف منسوب به ارسطو «من فقد حساً فقد فقد علماً» نیز در همین زمینه گفته شده است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۰).

- سربخشی، محمد (بهار ۱۳۹۵)، «بازگشت علم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق»، حکمت اسلامی، ۳ (۱)، ص ۵۴-۷۳.

- شریف‌زاده، بهمن (۱۳۸۲)، «علم حضوری پایه ارزش معلومات»، ذهن، شماره ۱۵ و ۱۶، ص ۸۳-۹۶.

- سعادت‌تی‌خمسه، اسماعیل (پاییز ۱۳۹۰)، «علم حضوری و فراروی از سوژکتویسیم»، خردنامه صدر، شماره ۶۵، ص ۱۰۷-۱۲۰.

علامه در مقاله چهارم اصول فلسفه، استدلالی برای این ادعایشان می‌آورند، اما در مقاله پنجم می‌گویند، اگر خصوصیت واقع‌نمایی و حکایت‌کنندگی ادراکات را لحاظ کنیم، می‌فهمیم که دامنهٔ استدلال مذکور، محدود به مفاهیمی که منتهی به محسوسات می‌شود نیست بلکه تمام مفاهیم و ادراکات حصولی بنابر آن استدلال، از یک علم حضوری اخذ شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۹-۸۰).

به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد اگرچه دامنهٔ سخن علامه در مقاله چهارم محدود به مفاهیم ماهوی (یا معقولات اولیه) بوده و ادعایشان در آنجا دربارهٔ مفاهیم ماهوی ای است که مسبوق به علم حضوری حسی هستند؛ اما در مقاله پنجم می‌گویند اگر به حد وسط استدلال مذکور توجه بشود، روشن می‌شود که نتیجهٔ آن «مأخوذ بودن معقولات اولیه از یک علم حضوری حسی» نیست، بلکه نتیجهٔ آن «مأخوذ بودن هرگونه مفهومی از یک نحوه علم حضوری» است، و دیگر فرقی نمی‌کند آن مفهوم، معقول اولیه باشد یا معقول ثانیه، یا آن علم حضوری، علم حضوری حسی باشد یا علم حضوری غیر حسی.

این استدلال را می‌توان براساس تعمیمی که در دامنهٔ آن داده شد این‌گونه بازنویسی کرد: وجه آنکه هر مفهومی بر هر مصداقی تطبیق پیدا نمی‌کند آن ویژگی و خصوصیتی در مصداق است که مفهوم را به سمت خود می‌کشاند. این ویژگی و خصوصیت که آن را «حیثیت صدق» می‌نامیم همان چیزی است که مفهوم از جهت آن دربارهٔ مصداق به ما آگاهی می‌دهد و از تحقق آن در مصداق حکایت می‌کند. با نبود این حیثیت صدق در امر خارجی، سلب مفهوم از آن ضروری است و با تحقق آن، صدق مفهوم بر آن ضروری است. مانند مفهوم گیاه که حاکی از «حیات گیاهی» در مصداق خود است و در صورت نبود چنین واقعیتی در امری، سلب مفهوم گیاه از آن ضروری است. در این حال، حیات گیاهی، حیثیت صدق مفهوم گیاه بر مصداق آن است.

حال بر این اساس، اگر حیثیت صدق در مفهوم معتبر نباشد، یعنی مفهوم هیچ نسبت و رابطه‌ای با حیثیت صدقش در خارج نداشته باشد، آنگاه لازم می‌آید که این مفهوم نسبت واحدی با مصداق و غیر مصداقش داشته باشد و در نتیجه یا بر همه چیز منطبق می‌شود یا بر هیچ چیز. درحالی که اولاً بالوجدان این باطل است و ما می‌یابیم که هر مفهوم خاصی بر مصداق خاص خودش انطباق پیدا می‌کند.^۱ و ثانیاً در این صورت این مفهوم، وجودی خارجی می‌شود که قابلیت صدق بر دیگری را

۱. این تالی فاسد علاوه بر اصول فلسفه، در نهایت الحکمة نیز چنین آمده است: «فلو لم تستمد القوة المدركة فی إدراك مفهوم من المفاهيم من الخارج و كان الإدراك بإنشاء منها من غير ارتباط بالخارج استوت نسبة الصورة المدركة إلى مصداقها و غيره فكان من الواجب أن تصدق على كل شيء أو لا تصدق على شيء أصلاً و الحال أنها تصدق على مصداقها دون غيره هذا خلف»

ندارد، و این خلاف فرض مفهوم بودن آن است.^۱

از سویی دیگر برای اعتبار حیثیت صدق در مفهوم، لاجرم می‌بایست به حیثیت صدق آن در خارج، دسترسی داشته باشیم والا مفهوم از حیثیت صدق خالی می‌شود و این محال است. در نتیجه، لازمه صدق و تطبیق هر مفهومی آن است که جایی حیثیت صدق آن مفهوم به نحو حضوری یافت شده باشد. پس هر مفهوم و صورت ذهنی، یا هر علم حصولی، ریشه در یک علم حضوری دارد و از آن اخذ شده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۶۴-۶۵).

به بیان دیگر، «صدق و تطبیق هر مفهوم بر مصداق خود» اقتضاء می‌کند که پیش از حصول هر مفهومی، حیثیت صدق آن یعنی واقعیت منشأ اثر آن نزد نفس حاضر باشد. اگر هر علم حصولی به یک علم حضوری بازنگردد، دیگر نه مفهومی محقق می‌شود و نه مفهومی می‌تواند بر مصداقی تطبیق شود. پس هم تحقق علم حصولی و هم امکان حکایتگری آن، منوط به آن است که ریشه در علم حضوری داشته باشد.

نقص بیان اول

در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی و شهید مطهری، هیچ‌یک توضیحی فلسفی و فنی درباره اینکه «چگونه علم حصولی از علم حضوری به دست می‌آید» نداده‌اند و صرفاً به بیانی تشبیهی و تمثیلی «عکس برداری» یا «تصویربرداری» بسنده کرده‌اند. البته شهید مطهری می‌گوید که قوه خیال، همان قوه‌ای است که در این کتاب به عنوان «قوة تبدیل‌کننده علم حضوری به علم حصولی» نامیده شده است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۳). اما توضیحی نمی‌دهد که به چه دلیل و به چه نحو این قوه می‌تواند چنین کاری بکند. مخصوصاً اینکه، پیشینیان در فلسفه اسلامی چنین کارکردی برای قوه خیال نشمرده‌اند و آن را صرفاً خزانه و نگه‌دارنده صور می‌دانستند.^۲

▶ (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۴۴).

۱. این تالی فاسد علاوه بر اصول فلسفه در تعلیقات اسفار نیز چنین آمده است: «و لیست مما أوجده الذهن ابتداء من غیر استمداد من الخارج و إلا لم تحمّل علی شیء أو حملت علی کل شیء، و لکانت وجودات خارجیه إذ لا حکایة لها» (طباطبائی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۳۹).

۲. در کتاب «مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی» نیز این‌گونه به این نقص اشاره شده است: «اینکه فرایند صورت‌برداری ذهن از یافته‌های حضوری چگونه است، مسئله‌ای جالب و تأمل‌برانگیز است که در فلسفه اسلامی به آن پرداخته نشده است» (کردفیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴).

در ادامه این مقاله، وجه جمعی میان دو بیان علامه طباطبائی ارائه می‌شود که طبق آن، نقص فوق مرتفع شده و فرایند صورت‌برداری علم حصولی، تبیین فلسفی پیدا خواهد کرد.

۳. بیان دوم؛ مجاز بودن علم حصولی

در علم حصولی، صورت علمی را «معلوم بالذات» و شیء خارجی را «معلوم بالعرض» می‌گویند. زیرا آنچه ح \div ۶+قیقتاً و بالذات در نزد عالم حاضر است صورت علمی است و شیء خارجی به واسطه آن معلوم نفس قرار می‌گیرد. پس آنچه در حقیقت معلوم است همین صورت علمی است و شیء خارجی «بالعرض و المجاز» معلوم است (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۸۷).

صورت علمی یا همان معلوم بالذات، وجودی مجرد است. زیرا اگر صورت علمی مادی باشد زمان مند و مکان مند است؛ به این معنا که صرفاً در امر مادی (مثلاً در جزء عصبی یا بخشی از مغز) و در زمان خاصی می‌تواند حادث شود. براین اساس صورت علمی باید شامل قانون عام حرکت جوهری شده و حرکت و تغییر در متن آن نیز راه پیدا کند و در نتیجه باید شاهد کهنه شدن و تغییر صور علمی خود باشیم، درحالی که بالوجدان در می‌یابیم با گذشت سال‌های متمادی از ادراک صورتی، همچنان همان صورت سابق محفوظ مانده و می‌توان بدون هیچ تغییری آن را به یاد آورد. این تذکر و به یاد آوردن، و این وحدت و عینیت صورتی که اکنون به یاد می‌آوریم با صورتی که مدت‌ها قبل درک کرده‌ایم، تنها با بقاء و ثبات صورت علمی امکان‌پذیر است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۵۲-۵۳).

علاوه بر اینکه اگر صور علمی، مادی باشد، آنگاه هر صورتی قوه تبدیل شدن به صورت دیگری را خواهد داشت. وقتی قوه‌ای بالفعل شده و تبدیل به فعلیت جدیدی می‌شود، فعلیت سابق رخت بر می‌بندد. حال اگر قوه‌ای در ذهن تبدیل به صورت جدیدی شود، آنگاه می‌بایست صورت قبلی آن زائل شده و باقی نماند؛ درحالی که در فرض تبدیل شدن صورت علمی به صورت علمی جدیدی، همچنان صورت قبلی باقی است. به طور مثال اگر سبب در ذهن به دو قسمت تقسیم شود، همچنان صورت کامل سبب در ذهن محفوظ و باقی است، درحالی که سبب خارجی اگر تقسیم بشود، دیگر صورت کامل آن وجود نخواهد داشت. بنابراین، صور علمی، قوه تبدیل شدن به صورت دیگری را ندارند، و فرض تقسیم صورت علمی، صرفاً فرض صورت علمی جدیدی است نه تغییر صورت علمی قبلی (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۸-۲۳۹).

البته بدن و اعضای حاسه آن، در حصول صور علمی (مخصوصاً صور حسی و خیالی) نقشی ایفا می‌کنند، ولی نه نقشی به عنوان مکان و محل انطباق این صور علمی. تمام فعالیت‌های مغزی، عصبی و حسی در بدن صرفاً نقشی اعدادی و زمینه‌ساز دارند. به این معنا که با فعل و انفعالاتی که در حواس و اعصاب و مغز رخ می‌دهد، نفس استعداد حضور در عالم تجرد و مشاهده صورت علمی را پیدا می‌کند. با این بیان روشن می‌شود که زمان قید و ظرفی برای حصول «استعداد

دانستن» است و نه قید و ظرف «دانستن». هرگونه تقیید علم به زمان، مانند تعبیرهای نظیر «امروز فهمیدم» یا «یک سال است که می‌دانم» نوعی مجاز در اسناد است. اسناد «فهم» به «امروز» صرفاً به این دلیل است که استعداد نفس در این روز محقق شده است.

به بیانی دیگر، حدوث و پیدایش موجود مجرد، برخلاف موجود مادی، به زمینه و بستری احتیاج ندارد، و صرف امکان ذاتی آن، برای تحققش کافی است (سبزواری، تعلیقات اسفار، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۰۱).^۱ لذا موجودات مجرد هیچ حالت منتظره‌ای ندارند و همواره هرآنچه که باید باشند هستند. بر همین اساس معلوم‌الذات که موجودی مجرد است نیز در وعاء خاص به خود (یعنی در عالم تجرد) همواره موجود بوده و خواهد بود، و این‌طور نیست که در زمان یا موقعیتی خاص در نفس موجود شده باشد. بله، نفس در اثر ارتباط بدنی با موجود مادی، این زمینه و استعداد را پیدا می‌کند تا از عالم ماده سر بیرون برآورد و به فراسوی ساحت زمان برود و در عالم تجرد مثالی یا عقلی، با موجودی مجرد اتحاد پیدا کرده و آن را به علم حضوری بیابد.

سپس از آنجا که نفس با تأثر از شیء مادی، استعداد اتحاد با موجود مجرد را پیدا کرده، مجازاً این علم حضوری خود به موجود مجرد را به آن موجود مادی خارجی نسبت می‌دهد و می‌گوید «این شیء خارجی مادی را ادراک کردم»، درحالی‌که آنچه برای او معلوم و حاضر است موجود مجرد مثالی یا عقلی است. بنابراین علم حصولی صرفاً اسناد مجازی «علم حضوری به موجود مجرد» به «موجود مادی» است (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۹).

بر همین اساس، علامه طباطبائی رحمته‌الله معتقد است موطن علم حصولی منحصر در نفوسی است که به بدن مادی تعلق دارند، و موجودات مجرد، علم حصولی ندارند.^۲ زیرا مجاز علم حصولی، در اثر ارتباط مادی نفس با پیرامونش پیدا می‌شود. پس موجودات مجرد که چنین ارتباط مادی و بدنی با پیرامون خود ندارند، علم حصولی نیز ندارند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۵۴، تعلیقه طباطبائی).

۳-۱. اشکال ناسازگاری این بیان با دیگر مبانی علامه طباطبائی

بر مجاز بودن علم حصولی در دیدگاه علامه طباطبائی رحمته‌الله این اشکال وارد شده است که این دیدگاه با دیگر مبانی ایشان سازگار نیست. زیرا این نظر مبتنی بر «معلوم واقع شدن موجود مادی» و

۱. «کل ما له امکان ذاتی فهو واقع فی عالم العقل إذ یکنفی هناك مجرد الإمكان الذاتی و لا یحتاج إلی استعداد مادة.»

۲. علاوه بر این، علامه طباطبائی رحمته‌الله معتقد است که موجودات مجرد، ادراکی از ماهیت نیز ندارند. زیرا ماهیت صرفاً در ظرف مجاز علم حصولی پیدا می‌شود، پس آنچه علم حصولی نداشته باشد، ماهیتی نیز نزد او حضور ندارد. «انّ المهیات أتما یتعلق بها العلم الحصولی فما لاعلم حصولی له لا ماهیة عنده» (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۷۹).

«پذیرش مُثُل افلاطونی» است، درحالی که علامه رحمته الله علیه منکر هر دو مبنا است. توضیح اینکه:

اشکال اول:

اگر معلومات حصولی، در حقیقت همان موجودات مجرد مثالی یا عقلی حاضر برای نفس باشند، این سؤال مطرح می شود که نفس چگونه پی می برد که این موجود مجرد که آثار خاص وجود مادی بر آن مترتب نیست همان موجود مادی خارجی است؟! برای درک این اتحاد لازم است نفس علاوه بر علم حضوری به موجود مجرد، علم حضوری به موجود مادی نیز داشته باشد. لکن علامه طباطبایی رحمته الله علیه علم حضوری به موجودات مادی را ممکن نمی داند (کردفروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳).
به بیان دیگر، همین گفته که «آثار موجود مادی بر معلوم بالذات مترتب نمی شود» متوقف است بر آنکه نفس ابتدا به موجود مادی خارجی علم حضوری داشته باشد تا سپس بتواند سلب آثار مخصوص آن را در معلوم بالذات (یعنی وجود مجرد آن شیء) احراز کند، درحالی که بنا بر مبنای علامه طباطبایی رحمته الله علیه هیچ راهی برای علم حضوری به موجود مادی کما هو هو نیست (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۲، ص ۵۰۰).

اشکال دوم:

برفرض که راهی برای شناخت موجود مادی باشد لکن چگونه ممکن است نفس از موجود مجرد عقلی، به ماهیت موجود مادی منتقل بشود، درحالی که بنا بر مبنای علامه طباطبایی رحمته الله علیه موجود مجرد عقلی با موجود مادی، وحدت ماهوی ندارند. به عبارت دیگر، لازمه ایده بازگشت علم حصولی به حضوری، پذیرش عقول عَرَضی (مُثُل افلاطونی) است درحالی که علامه منکر آن است و می گوید دلیلی وجود ندارد تا یک ماهیت دو فرد در طول هم - مثل انسان در عالم ماده و انسان در عالم عقل - داشته باشد (همان، ص ۵۰۱-۵۰۲).

پاسخ اشکالها

پاسخ اشکال اول این است که علامه طباطبایی رحمته الله علیه علم به موجود مادی را به نحو کلی انکار نمی کند. زیرا اولاً همان طور که در بیان اول گفته شد علامه رحمته الله علیه معتقد است نفس به تأثرات حسی خود علم حضوری دارد. ثانیاً وجود مادی در بستر حرکت جوهری است، و حرکت دو جهت دارد: جهت ثبات که از آن تعبیر به «حرکت متوسطی» می شود و جهت زوال و تغییر که از آن تعبیر به «حرکت قطعی» می شود. از نظر علامه رحمته الله علیه، تعلق علم به موجود مادی صرفاً از جهت حرکت قطعی آن محال است و نه از جهت حرکت متوسطی آن. از همین رو ایشان صراحتاً می گویند:

«در علم حسی، نفس همان تأثرات مادی موجود در حواس را عیناً می یابد، و این وجدان و علم حضوری، به جهت حرکت متوسطی آن تأثرات مادی تعلق می گیرد» (تعلیقات

اسفار، بی تا، ج ۶، ص ۱۶۴.^۱

«مانعی که کمالات مادی را غایب و اجزاء اجسام و حرکات‌ها را از یکدیگر در حجاب قرار می‌دهد با نظر به شمول حرکت جمیع مقولات به اعتبار حرکت توسطی آنها و با نظر به وحدت حاکم بر هر یک از اجسام نوعیه، مرتفع می‌شود» (همان، ص ۲۵۹).^۲

بنابراین علامه رحمته‌الله قائل به دو علم حضوری است: علم حضوری به موجود مادی و علم حضوری به موجود مجرد. علم حضوری به موجود مادی زمینه‌ساز آن می‌شود که علم حضوری به موجود مجرد پیدا شود. مجاز علم حصولی اینجاست که نفس، علم حضوری به موجود مجرد را به علم حضوری به موجود مادی اسناد می‌دهد.

اما اشکال دوم که گمان شده این نظریه علامه طباطبائی رحمته‌الله مبتنی بر پذیرش عقول عرضی (مُثُل افلاطونی) است نیز وارد نیست و خود ایشان در تعلیقه بر اسفار صریحاً می‌گویند که تعدد و اختلاف صور علمی عقلی لزوماً نتیجه نمی‌دهد که چنین تعدد و تکثری در عالم عقل نیز وجود داشته باشد. چراکه ممکن است منشأ اختلاف و تکثر آنها از جانب مدرک باشد و نه از جانب مدرک. مدرک - یعنی آن موجود مجرد عقلی که در هنگام علم برای نفس حاضر می‌شود - همه کمالات وجودی که در عالم ماده هست را داراست ولی نفس چون در مواجهه با موجود مادی خاصی، مستعد مشاهده آن موجود مجرد شده است، آن موجود مجرد را فقط از جهت کمالات آن موجود مادی خاص می‌یابد. به بیانی دیگر، آن موجود مجرد همچون خورشیدی است که هر آنچه دارد را می‌تاباند و می‌نمایاند، و هیچ محدودیت و کثرتی از جانب او در کار نیست. اما نفس این محدودیت را دارد که صرفاً به اندازه استعدادش رو به او پنجره‌ای بگشاید و نور او را اخذ کند. لذا کثرت و تعیین علوم به خاطر استعداد و محدودیت وجود مادی نفس است (طباطبائی، تعلیقات اسفار، بی تا، ج ۲، ص ۷۰). یعنی چون این قاب پنجره نفس - که با استعداد باز می‌شود - دارای محدودیت و کثرت است، علوم محدود و متکثری برای نفس پدیدار شده است، وگرنه حقیقت آن موجود مجرد عقلی، حقیقت واحدی است که با آن وصف وحدت و بساطتش، در هیچ کدام از پنجره‌های نفس ننگنچیده است.

۱. «... أن النفس باتحادها بالعضو المتحد مع الصورة الحاصلة تجد الصورة الحاصلة بعينها فإن الذي تجده هو التوسطية من الحركة دون القطعية والتوسطية ثابتة غير متغيرة وقد قدمنا في البحث عن الحركة الجوهرية أن الثبات من شئون التجرد.»

۲. «أن المانع الذي أبداه من غيبة الكمالات المادية واحتجاب أجزاء الأجسام والحركات بعضها عن بعض مرفوع بالنظر إلى شمول الحركة جميع المقولات باعتبارها حركة توسطية وبالنظر إلى الوحدة الحاكمة على كل من الأجسام النوعية.»

۴. وجه جمعی میان دو بیان

مهمترین تفاوت این دو بیان در این است که در بیان اول تحقق علم حصولی منوط به این است که نفس ابتدا واقعیت منشأ اثر را بیابد و سپس با قوه خاصی آن یافتِ حضوریش را تبدیل به علم حصولی و تصویری کند، اما در بیان دوم، علم حصولی تحقق‌ی جدای از علم حضورِ به موجود مثالی یا عقلی ندارد. به عبارت دیگر، بنابر بیان دوم، علم صرفاً علم حضوری است و تقسیم علم به حصولی و حضوری حقیقتاً برچیده می‌شود، اما بنابر بیان اول، این تقسیم در جای خود محفوظ است و منشاء و مأخذ علم حصولی، علم حضوری است.

اگر قرار باشد این دو بیان به بیان واحدی برگردند و وجه جمعی برای آن بیان شود، ناگزیر باید یکی از آن دو اصل در نظر گرفته شود و دیگری براساس آن تأویل برده شود.

۴-۱. ارجاع بیان دوم به بیان اول (وجه اول)

اگر بیان اول اصل انگاشته شود و بیان دوم به آن تأویل برده شود، باید مفهوم را به‌عنوان موجودی حقیقی پذیرفت (نه اینکه صرفاً یک اسناد مجازی باشد) که از موجودی دیگری اخذ شده است. به عبارت دیگر، هر علم حصولی، در حقیقت حضور یک موجودی است که این موجود به واسطه علم حضوری دیگری برای نفس پیدا شده است.

این وجه جمع، تشابه بسیار زیادی با نظریه فاضل قوشجی در بحث وجود ذهنی پیدا می‌کند. در این نظریه، علم، موجود مجردی است که در اثر اتصال نفس به آن و با علم حضوری به آن، یک علم حضوری دیگر به وجود ذهنی - که وجودی ضعیف و بی‌اثر است - نیز برای نفس حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۳۲۰-۳۲۴).

این بیان اگرچه بیانی مهم و قابل تأمل در باب هستی‌شناسی علم است لکن برخلاف مبنای علامه طباطبایی رحمته‌الله در مبحث وجود ذهنی است و لذا نمی‌توان آن را به‌عنوان تأویلی از کلام ایشان در نظر گرفت. چراکه در نظر ایشان، تغایر علم و وجود ذهنی، تغایر لحاظی و اعتباری است؛ علم و وجود ذهنی، حقیقت واحدی هستند که اگر آن حقیقت به‌خودی‌خود و به لحاظ فیه‌یُنظَر دیده شود، «علم» است و اگر به لحاظ به‌یُنظَر دیده شود، یعنی از جهت اینکه آئینه غیر است ملاحظه شود، «وجود ذهنی» است که ماهیات موجودات مادی بر آن صدق می‌کند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ص ۴۱-۴۲).

۴-۲. ارجاع بیان اول به بیان دوم (وجه دوم)

اگر بیان دوم اصل انگاشته شود و بیان اول به آن تأویل برده شود، نتیجه این می‌شود که علم حصولی هم متأخر از علم حضوری است و هم در حقیقت همان علم حضوری است. اگرچه نتیجه این

وجه جمع در نگاه ابتدایی، گزاره‌ای متناقض به نظر می‌رسد اما با نگاه دقیق‌تر مشخص می‌شود که تأخر علم حصولی بر علم حضوری از سنخ «تأخر مجاز بر حقیقت»^۱ است.

«مجاز» آنجایی است که حکم یا محمول امری به امر دیگری نسبت داده شود. مثلاً در «علی شیر است» محمول شیر بودن که حقیقتاً برای حیوان درنده جنگل است، مجازاً و ادعائاً به علی اسناد داده شده است. پس می‌توان گفت در هر مجازی دو اسناد و دو موضوع وجود دارد که محمول یکی از آن دو، به موضوع دیگری اسناد داده می‌شود. در مثال فوق، این دو اسناد وجود دارد: ۱. «حیوان درنده جنگل شیر است» ۲. «علی شیر است». اسناد دوم که اسناد مجازی است، بدون در نظر گرفتن اسناد اول که اسناد حقیقی است، ممکن نیست. پس در هر اسناد مجازی، یک اسناد حقیقی حضور دارد و به پشتوانه آن پیدا می‌شود. یعنی یک تناسب و اتحاد میان موضوع مجازی با موضوع حقیقی هست که موجب می‌شود محمول موضوع حقیقی به موضوع مجازی اسناد داده شود.

حال ادعای علامه رحمته‌الله نیز همین است که علم حصولی، مجازی است که به پشتوانه علم حضوری پیدا می‌شود. به عبارت دیگر، مدعای هردو بیانی که از بازگشت علم حصولی به حضوری گفته شد این است که دوگانه علم حضوری و علم حصولی از سنخ دوگانه حقیقت و مجاز است و تأخر علم حصولی بر علم حضوری نیز از سنخ تأخر مجاز بر حقیقت است. در ادامه کیفیت مجاز بودن معقولات اولیه و معقولات ثانیه را به طور جداگانه بررسی می‌کنیم.

۴-۲-۱. مجاز بودن معقولات اولیه

نفس نسبت به موجود مجردی که برایش حاضر است دو گونه لحاظ دارد: ۱. لحاظ نفسی (فیه یُنظر) و ۲. لحاظ قیاسی (به یُنظر) (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۵، تعلیقه طباطبائی).

ملاحظه فیه یُنظر آن، صرفاً علم حضوری به این موجود مجرد است که در آن، معرفتی به غیر پیدا نمی‌شود. اما ملاحظه به یُنظر آن، همان علم حصولی است که با این موجود مجرد حاضر در نفس، آن موجود مادی خارجی دیده می‌شود. مانند اینکه با عینک یا آئینه چیز دیگری دیده شود (به یُنظر)، و یا به خود عینک یا آئینه نگاه شود (فیه یُنظر).

نفس در مقام شناخت موجود مادی خارج از خود، ناچار و مضطر است که آن موجود مجردی که برایش حاضر است را به یُنظر ملاحظه کرده و مجازاً به موجود مادی اسناد دهد. زیرا اگر این لحاظ آئینه‌وار را نکند و صرفاً آن موجود مجرد را فیه یُنظر ملاحظه کند، فقط آن موجود مجرد را می‌بیند و می‌شناسد و دیگر معرفتی به آن موجود خارجی پیدا نمی‌کند.

۱. برای توضیح بیشتر درباره تقدم و تأخر «بالحقیقة و المجاز» مراجعه شود به نه‌ایة الحکمة (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۶).

حال اگر مطالب بیان اول و دوم به توضیح فوق ضمیمه شود، مشخص می‌شود که اولاً مجاز علم حصولی در بیان دوم همین لحاظ به‌یُنظَر است، و ثانیاً انتزاع و اخذ علم حصولی از علم حضوری در بیان اول نیز همین لحاظ به‌یُنظَر است. بنابراین، تأخر لحاظ به‌یُنظَر بر لحاظ فی‌ه‌یُنظَر، همان تأخر علم حصولی بر علم حضوری در بیان اول است. یعنی لحاظ به‌یُنظَر آن موجود مجرد (علم حصولی)، متأخر از لحاظ فی‌ه‌یُنظَر آن (علم حضوری) است و به پشتوانه آن پیدا می‌شود. از آنجا که این تأخر از سنخ تأخر مجاز بر حقیقت است، لحاظ به‌یُنظَر آن موجود مجرد، در حقیقت، تحقیقی جدای از لحاظ فی‌ه‌یُنظَر آن ندارد، و صرفاً در ظرف فرض، مجاز و اعتبار است که متأخر از آن است. یعنی در ظرف فرض و مجاز است که آن موجود مجرد حاضر برای نفس، به‌یُنظَر ملاحظه شده، و به‌عنوان ماهیت شیء خارجی اعتبار می‌شود.

البته این مجاز و اعتبار ریشه در حقیقت دارد و اعتباری دلخواهی و از سنخ اعتبارات اجتماعی نیست. مثلاً مانند اعتبار معنای توقف برای چراغ قرمز نیست که هیچ ارتباط حقیقی میان چراغ قرمز و معنای توقف برقرار نیست و صرفاً به‌غرض جلوگیری از هرج و مرج در عبور و مرور، چنین رابطه‌ای میان این دو اعتبار شده است، و ممکن است در دیگر جوامع بشری، چیز دیگری یا رنگ دیگری برای این معنا اعتبار بشود. چراکه در اعتبار علم حصولی، امکان ندارد بتوان هر چیزی را صورت یا ماهیت امر خارجی اعتبار کرد. اگر چنین چیزی امکان داشته باشد، دیگر هیچ صورت ذهنی‌ای بر مصداق خاص خود بار نمی‌شود. به تعبیر استدلال بیان اول: آنگاه این صورت یا بر همه اشیاء صدق پیدا می‌کند یا بر هیچکدام از آنها. پس آنچه این مجاز و اعتبار علم حصولی را تصحیح می‌کند این است که علم حضوری به موجود مجرد، در واقع، علم به حیثیت صدق آن، یعنی علم به مصداق واقعی و منشأ اثر آن است که با ملاحظه به‌یُنظَر، آثار خاص آن از آن سلب شده و به وجود بی‌اثر ذهنی تبدیل می‌شود.^۱

این عبارت اخیر که با تدقیق در بیان دوم به‌دست آمد، عیناً همین عبارت اصول فلسفه در بیان اول است که «علم حضوری به‌واسطه سلب منشأیت آثار، به علم حصولی تبدیل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۰).

به بیان دیگر، آنچه به ما اجازه می‌دهد تا آن موجود مجرد حاضر برای نفس را به‌یُنظَر ملاحظه کنیم این است که آن موجود مجرد حقیقتاً مشتمل بر موجود مادی خارجی است. علامه

۱. این تحلیل فوق، هماهنگ با دیگر مبانی اندیشه علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه است. به عنوان مثال علامه در مبحث تشکیک ثابت می‌کند که مرتبه عالی وجود مشتمل بر مرتبه دانی وجود است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۹-۲۰). در اینجا نیز چون این وجود مجرد برتر مشتمل بر وجودات مادی مقید است، حضور آن وجود مجرد برای نفس نیز مشتمل بر حضور وجود مادی مقید است.

طباطبائی رحمته الله علیه در «توحید علمی و عینی» می‌گوید این اشتغال و اتحادی که موجود حاضر برای نفس با موجود مادی خارجی دارد از سنخ حمل اولی یا حمل شایع نیست، بلکه حمل میان آن دو، حمل حقیقت و رقیقت است (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۰). حمل حقیقت و رقیقت در جایی است که دو طرف در اصل وجود اتحاد داشته باشند و اختلافشان در کمال و نقص باشد؛ به این نحو که کامل همان وجود ناقص را داشته باشد به نحو اعلی و اشرف (طباطبائی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳).

در نتیجه، اینکه مفهوم، امکان حکایت‌کنندگی دارد و بر مصداق خاص خود تطبیق پیدا می‌کند به این دلیل است که آن در حقیقت، موجود مجرد و کاملی است که اشتغال بر وجود مصداق خارجی دارد. اما از آنجا که ما با لحاظ به‌یُنظر با آن مواجه شده‌ایم، آن را صرفاً صورت و ماهیت بی‌جان مصداق خارجی فرض می‌نماییم.

با این توضیح معلوم می‌شود که بیان اول و بیان دوم علامه مکمل همدیگر هستند و علامه در هر دو بیان، اندیشه واحدی را دنبال کرده است. بیان اول با تحلیلی معرفت‌شناسانه به این نتیجه می‌رسد که سرّ امکان حکایت‌کنندگی علم حصولی، تنها با رجوع آن به علم حضوری بر ملا می‌شود. بیان دوم با تحلیلی هستی‌شناسانه، چگونگی رجوع علم حصولی به علم حضوری را تبیین می‌نماید.

همچنین آن نقصی که برای بیان اول گفته شد نیز مرتفع می‌شود؛ زیرا براساس وجه جمع فوق مشخص می‌شود که اخذ علم حصولی از علم حضوری در بیان اول، همان لحاظ مجازی در بیان دوم است. پس مقصود از «به ذهن آوردن» یا «عکس برداری» یا «تبدیل علم حضوری به حصولی» که در بیان اول گفته شد نیز همین لحاظ مجازی به‌یُنظر است.

۴-۲-۲. مجاز بودن معقولات ثانیه

آنچه تا به حال گفته شد کیفیت مجاز بودن مفاهیم ماهوی یا معقولات اولیه (از قبیل مفهوم انسان، اسب، درخت و...) را توضیح می‌دهد، اما مجاز بودن معقولات ثانیه (از قبیل مفهوم وجود، عدم، وحدت، کثرت، ضرورت و...) با این بیان به‌تنهایی اثبات نمی‌شود و لذا لازم است به‌نحو جداگانه‌ای مورد بررسی قرار گیرد.

«معقولات ثانیه» را «معقولات ثانیه» نامیدند چراکه در درجه دوم از لحاظ ادراک ذهن قرار گرفته‌اند؛ یعنی در وهله اول معقولات اولیه برای ذهن حاصل می‌شود و در وهله دوم معقولات ثانیه به عنوان صفت و حالت معقولات اولیه در ذهن پیدا می‌شوند (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۰۳). در واقع معقولات ثانیه «معقولات معقولات» هستند که در مقام تحلیل و فهم نسب و روابط معقولات اولیه ادراک می‌شوند. پس آغازگاه این مفاهیم آنجایی است که نفس به علم حضوری یک نسبت و رابطه‌ای را میان معقولات اولیه‌اش می‌یابد.

اما این نسبت و رابطه را نمی‌توان همچون معقولات اولیه تبدیل به علم حصولی ذهنی کرد. زیرا نسبت، واقعیتی مستقل و جدای از طرف نسبتش ندارد، و ممکن نیست بتوان آن را همان‌گونه که هست به ذهن درآورد. معنای «به ذهن آمدن» طبق توضیحی که در بخش قبل داده شد، همان ملاحظه به‌یُنْظَر واقعیت است. پس به‌عبارت دقیق‌تر می‌توان گفت، معقولات ثانیه همچون مفاهیم ماهوی نیستند که نفس، واقعیت خارجی و منشأ آثار آن را به‌یُنْظَر دیده و آثارش را از آن سلب کرده باشد. زیرا چیزی را می‌توان به‌یُنْظَر دید که تعیین و استقلال داشته باشد.

علامه رحمته‌الله در اینجا معتقد است که نفس توانایی آن را دارد که «چیزی را که به‌دست آورده دوباره با نظر استقلالی نگریسته و تحت نظر قرار بدهد»، «از این‌رو می‌تواند نسبت‌هایی را که به‌عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلالی نگریسته و در مورد هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی تهیه می‌نماید...» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۸-۸۹).

در واقع نفس در مقام تحلیل و معرفت حصولی یک نسبت، ناچار است آن را مستقل از طرفینش در نظر گرفته و عنوانی مستقل برایش جعل نماید. به همین خاطر علامه رحمته‌الله این مفاهیم را عناوینی ذهنی و ساخته‌وپرداخته عقل می‌نامد که هیچ موطنی جز در ذهن ندارد.^۱ اینها همچون معقولات اولیه، موجودی حقیقی در ظرف عین نیستند که با مجاز، یعنی با ملاحظه به‌یُنْظَر نفس تبدیل به مفهوم و وجود ذهنی شده باشند. این مفاهیم جایگاهی جز در وعاء ذهن و اندیشه ندارند، اگرچه مصادیق آنها می‌تواند در وعاء عین تحقق یابد (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲ تعلیقه طباطبایی).^۲

البته ایشان متذکر می‌شوند که این مفاهیم، به‌صورت امور مستقل در نفس (یعنی همانند افعال و کنش‌های نفسانی) جعل نمی‌شوند؛ چراکه در این صورت مفهوم نیستند و صرفاً مصادیقی غیرقابل صدق خواهند بود. بلکه جعل و انشاء اینها به‌صورت مفهومی حاکی از ماوراء خود، نظیر مفاهیم ماهوی است (همان، ج ۱، ص ۳۴۵).^۳

۱. «[اینما هی] ای المفاهیم غیر الماهویة] من تعاملات العقل و عناوین ذهنیة لا موطن لها إلا الذهن» (طباطبایی، تعلیقات اسفار، بی‌تا، ج ۲، ص ۲). «فهدان المفهومان - أعنی مفهومی الوجود و العدم - و جمیع ما یلحق بهما من العناوین المجعلوة الذهنیة، غیر منتزعة من خارج محقق، بل الذهن یختلقها بنحو من الفرض و التقدیر» (همان، ج ۱، ص ۳۴۵).

۲. «و أما سائر المفاهیم غیر الماهویة... فإنها لكونها من عمل الذهن، مسلوبة عن العین مفهومها و إن كانت ربما تحققت فیها مصادقا.»

۳. «و بالجمله لیس لهذه المفاهیم ثبوت فی خارج العقل أصلاً، بل العقل أی الذهن هو الصائغ لها الجاعل إياها. لکن لا بمعنی جعلها أمورا مستقلة فی نفسها أفعالا له، و إلا لم تکن مفاهیم بل مصادیق غیر قابلة الصدق علی شیء، بل علی أنها مفاهیم حاکية عما وراءها. فلها أمر وراء الذهن نظیر المفاهیم الماهویة. و لذلك نوقعها علی الخارج أو ما هو فی حکمه، نقول: زید موجود فی الخارج و عمرو معدوم فی الخارج.»

به عنوان مثال، «آتش و دود» دو معقول اولیه هستند و «علت و معلول» دو معقول ثانیه. علم به آتش یا دود مأخوذ از مصداق و واقعیت متعین و مستقل آتش است اما علم به علت بودن آتش، از واقعیتی رابط میان آتش و دود اخذ شده است. یعنی در اینجا نفس یک نسبت و رابطه‌ای ویژه میان واقعیت آتش و واقعیت دود می‌یابد که واقعیت دود متوقف بر واقعیت آتش است. اما چون واقعیت این نسبت از آن جهت که یک نسبت است به ذهن آمدنی نیست، نفس ناچار است آن را مستقل لحاظ کرده و عنوان ذهنی «علیت» یا «توقف» را برایش جعل کند، و در ادامه، یک طرف آن را «علت» و طرف دیگر را «معلول» عنوان دهد.

همچنین سایر معقولات ثانیه مانند وجود، عدم، وحدت، کثرت و... نیز به همین نحو انتزاع می‌شوند. به عنوان مثال، مفهوم وجود همان نسبت و اضافه میان موضوع و محمول است که مستقل از موضوع و محمول در نظر گرفته شده است. نسبت اتحاد و این همانی که در فارسی با «است» از آن تعبیر می‌شود وجودی جدای از موضوع و محمول ندارد. لذا نفس در مقام تحلیل و معرفت حصولی این نسبت، ناچار است آن را مستقل از موضوع و محمول در نظر بگیرد و سپس عنوان ذهنی «وجود» را برای آن جعل کند، تا در نهایت بتواند آن را این گونه تعبیر کند: «وجود محمول از برای موضوع». برای این تعبیر و فهم از نسبت این همانی، چاره‌ای جز اعتبار عنوان «وجود» نیست.^۱

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر معقولات ثانیه همچون مفاهیم ماهوی، از واقعیت خارجی انتزاع نشده است و در نتیجه، همانند آن، اتحاد ماهوی با مصادیقش ندارد، پس حکایت آن بر چه اساسی توجیه می‌شود؟

به عبارت دیگر، اگر معقول ثانیه، عنوانی ذهنی و ساخته و پرداخته عقل باشد دیگر اتحاد ماهوی با مصداق خود نخواهد داشت، در حالی که علم بودن علم حصولی و حاکویت آن در گرو اتحاد ماهوی میان معلوم ذهنی با موجود خارجی است.

این پرسش و معضله تنها در وصف «حاکویت» معقولات ثانیه مطرح است بلکه در اوصاف دیگری همچون «کلی» بودن و یا «من حیث هی لیست الا هی» بودن آنها نیز هست که گفته می‌شود این اوصاف صرفاً به ماهیات اختصاص دارد، در حالی که مفاهیم غیر ماهوی نیز از آن جهت

۱. چنانکه مرحوم علامه در این باره می‌نویسد: «... چون قوه مدرکه ما می‌تواند چیزی را که بدست آورده دوباره با نظر استقلالی نگرسته و تحت نظر قرار بدهد، از این روی نسبت‌هایی را که به عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلالی نگرسته و در مورد هر نسبت یک یا چند مفهوم استقلالی تهیه می‌نماید، و در ضمن این گردش و کار، مفاهیم وجود، عدم، وحدت، کثرت را که به شکل «نسبت» ادراک نموده بود ابتدائاً با حال اضافه «وجود محمول از برای موضوع»، «عدم محمول از برای موضوع»، «وحدت موضوع و محمول»، «کثرت موضوع و محمول در قضیه سالبه» و پس از آن بی‌اضافه، «وجود»، «عدم»، «وحدت»، «کثرت» و همچنین سایر مفاهیم عامه و خاصه را که اعتباری می‌باشد تصور می‌نماید» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۸-۸۹).

که مفهوم هستند متصف به این اوصاف می‌شوند. از همین رو اشکال می‌شود که جا ندارد بحث از این اوصاف منحصر به مفاهیم ماهوی شود (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۲، ص ۳، تعلیقه طباطبایی).^۱ راه حل علامه رحمته الله علیه در برابر تمام این پرسش‌ها، این است که این اوصاف اختصاصی ماهیت، به نحو مجازی به معقولات ثانیه اسناد داده می‌شود. ایشان در تعلیقه‌ای بر اسفار درباره انتساب «کلی» بودن و «من حیث هی لیست الاهی» بودن مفاهیم غیرماهوی می‌گوید:

«همان‌طور که اهل حکمت گفته‌اند این دو وصف از خواص و عوارض ذاتی ماهیت است. اما از آنجا که مفاهیم غیرماهوی از ماهیات در ذهن انتزاع شده‌اند، یک نحوه اتحادی میان آنهاست که همین امر موجب می‌شود این اوصاف اختصاصی ماهیات به نحو مجازی به مفاهیم غیرماهوی نیز نسبت داده شود» (همان‌جا).^۲

همچنین ایشان در اصول فلسفه درباره «حاکمی» بودن معقولات ثانیه می‌گوید:

«برخی دیگر از مفاهیم ماهیت نیستند... [اما] به واسطه وی [یعنی ماهیت] ما می‌توانیم یک نوع راهی به خارج از ذهن پیدا کنیم. پس این‌گونه مفاهیم اگرچه ماهیت و حاکمی از خارج نیستند، ولی یک نوع وصف حکایت برای آنها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی را به آنها می‌دهیم و از همین رو نام اعتباری روی آنها می‌گذاریم» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۷).

از عبارات بالا به دست می‌آید که این ماهیت است که انتساب مجازی اوصاف فوق را برای معقولات ثانیه تصحیح می‌کند. در واقع از آنجا که نفس، نسبت و وجود رابط را در بستر ماهیات و معقولات اولیه می‌یابد، یعنی چون نسبت را درحالی که متحد با معقولات اولیه است وجدان می‌کند، اوصاف اختصاصی آن معقولات اولیه را به نحو مجازی به این نسبت اسناد می‌دهد. از جمله آن اوصاف، استقلال، کلیت و حاکویت (یعنی اتحاد ماهوی میان معلوم ذهنی با موجود خارجی) است که تمام این موارد مجازاً و ادعائاً برای آن نسبت نیز اعتبار می‌شود،^۳ و این‌گونه

۱. «... و أما الإشکال علیه بأن الحمل الأولى و سلبه المذكورین یوجدان فی المفاهیم غیر الماهویة، کقولنا «مفهوم الواحد من حیث هو هو لیس بمفهوم الموجود و لا مفهوم المعدوم» مع أن الحكم من عوارض الماهیة الذاتیة ذکرها القوم فی البحث عنها». «...إشکال عویص آخر نظیر هذا الإشکال، و هو أن الکلیة و الجزئیة كما تعرضان الماهیة تعرضان سائر المفاهیم غیر الماهویة فهی أعم، فلیست من العوارض الذاتیة للماهیة حتی یبحث عنها فی بحث الماهیة».

۲. «... فجوابه أن الحكم من خواص الماهیة كما ذکر، وإنما ینسب الی غیرها من المفاهیم بالعرض، لما بینهما من الاتحاد من جهة انتزاعها من الماهیات فی الذهن».

۳. از همین جا روشن می‌شود منظور از ملاحظه استقلالی نسبت، در آنجایی که علامه گفت: «نفس می‌تواند نسبت‌هایی را که به عنوان رابطه میان دو مفهوم یافته بود با نظر استقلالی بگرد» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۸۸-۸۹) همین اعتبار و مجاز است.



مفاهیمی پیدا می‌شود که آنها را «معقولات ثانیه» یا «مفاهیم اعتباری» نام می‌نهند.

چنانکه پیشتر نیز گفته شد اعتبار و مجاز نمی‌تواند گزافی، دلخواهی و بدون اتکاء به هیچ واقعیتی باشد. در اینجا نیز آنچه مصحح مجاز و اعتبار معقول ثانیه است علم به ماهیت ذهنی است، که در واقع خود این علم به ماهیت ذهنی، مجازی است که به‌پشتوانه علم حضوری به واقعیت مجرد پیدا شده است. بنابراین معقولات ثانیه «مجازی از مجاز» یا به تعبیر علامه طباطبائی رحمته‌الله «اعتباری بر اعتبار» هستند:

«ماهیات، اعتباراتی هستند که بر حقایق عارض می‌شوند و سایر مفاهیم، عناوین و

اعتباراتی بر اعتبارات هستند» (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۱).^۱

نتیجه‌گیری

نظریه «بازگشت علم حصولی به علم حضوری» علامه طباطبائی دو نتیجه مهم دارد که یکی هستی‌شناسانه و دیگری معرفت‌شناسانه است؛ تبیین «چگونگی پیدایش علم حصولی» نتیجه هستی‌شناسانه آن و تبیین «چرایی حکایت‌کننده بودن علم حصولی» نتیجه معرفت‌شناسانه آن است.^۲

علامه طباطبائی رحمته‌الله در بیان دوم، پیدایش علم حصولی را براساس بازگشت آن به علم حضوری توضیح می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که آنچه در علم حقیقتاً برای انسان معلوم و حاضر است عالم مجرد مثالی یا عقلی است و مفاهیم و صورت‌های ذهنی صرفاً مجازهایی هستند که به تبع حضور عالم مجرد نزد نفس پیدا شده‌اند. به تعبیر ایشان در توحید علمی و عینی، معقولات اولیه ظهورات و انعکاسات استقلال آن عالم مجرد در ظرف ذهن، و معقولات ثانیه ظهورات و انعکاسات نسب موجود در آن عالم مجرد در ظرف ذهن است (طباطبائی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۱).^۳

۱. «آن ماهیات اعتباراتاً تطراً الحقایق، و بقیه المفاهیم عناوین و اعتبارات علی اعتبارات.»

۲. همچنین براساس این نظریه، اصطلاح «ذهن» و «وجود ذهنی» معنای خاصی پیدا می‌کند؛ ذهن، دیگر یک ظرف حقیقی برای مفاهیم در وجود انسان یا بیرون از او نیست، بلکه ذهن صرفاً فرض و مجازی است که نفس در مقام علم به خارج از خود، ناچار است برای واقعیت مجرد حاضر نزد خود اعتبار کند. سپس به تبع این اعتبار است که علم حضوری به واقعیت مجرد تبدیل می‌شود به علم حصولی و وجود ذهنی. بنابراین وجود ذهنی، یک وجود حقیقی و در عرض وجود خارجی نیست و صرفاً وجودی مجازی و فرضی است.

۳. علامه در «توحید علمی و عینی» بعد از آنکه طبق بیان دوم، بازگشت علم حصولی به علم حضوری را توضیح دادند، می‌نویسند:

«و از این روی عند العقل يك سلسله مفاهیم لا یترب علیها الآثار به نام ماهیات اشیاء پیدا می‌شوند؛ و اینها عبارتند از عده‌ای از ماهیات مستقله در وجود و در لحاظ، یا مستقله در لحاظ، و ماهیات نسبیه غیر مستقله به لحاظ؛ که ظهورات و انعکاسات استقلال و نسب موجوده در عالم مجرد می‌باشند.»

علامه طباطبایی رحمته الله علیه در بیان اول به همین موضوع از وجه حکایت‌کننده بودن علم حصولی می‌نگرد و به این نتیجه می‌رسد که مفاهیم ماهوی چون با همان واقعیت خودشان و با سلب منشأیت آثار از آنها (یعنی با ملاحظه به‌ینظر آنها)، در نزد نفس حاضر هستند، قابلیت تطبیق بر مصادیق خود را دارا هستند. اما معقولات ثانیه از آنجاکه به‌واسطه این مفاهیم ماهوی در ذهن نقش می‌بندند، به‌واسطه همین مفاهیم ماهوی پایشان در عرصه بیرون از ذهن باز می‌شود و از مصادیق خود حکایت می‌کنند. چنانکه در عبارتی کوتاه در اصول فلسفه آمده است:

«ما برخی از آنها [یعنی موجودات خارج از ذهن] را با واقعیت خودشان _ با حذف و اسقاط منشئیت آثار_ بی‌واسطه، و برخی دیگر را به‌واسطه آنها ادراک می‌نماییم»
(طباطبایی، ص ۱۳۸۷، ص ۹۶).

سپس درباره انتزاع معقولات ثانیه از معقولات اولیه چنین می‌نویسند:

«پس منشأ انتزاع مفهوم وجود، نسبت ناقصه ایجابی است مأخوذة بنحو الاستقلال. و نظیر این حرف در جمیع معانی حرفیه و ماهیات نسبیّه جاری است. و چنانچه معلوم شد: همه این مفاهیم، عناوین و حکایاتی هستند که از ماهیات نسبیّه من حیث وجودها فی الذهن منتزعه‌اند؛ و به خارج منطبق نمی‌شوند علی نحو انطباق الماهیات علی أفرادها؛ فلا تعدی الذهن الی الخارج. و من هنا تنشأ بقیة النسب و المفاهیم الّتی هی اعتبارات الذهن، و من جملتها مفهوم العدم...»

کتابنامه

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریحق مختوم (ج ۴). چاپ سوم. قم: اسراء.
۲. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة (ج ۱ و ۳ و ۶ و ۸). همراه با تعلیقات علامه طباطبائی و ملا هادی سبزواری و دیگران. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۳۰ق). بداية الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
۴. _____ (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: جامعه مدرسین.
۵. _____ (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۹۱). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۱ و ۲). مقدمه و پاورقی بقلم مرتضی مطهری. چاپ هفدهم. تهران: صدرا.
۷. _____؛ حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. چاپ سوم. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
۸. _____ (۱۳۶۳). «علم». در: دومین یادنامه علامه طباطبائی (ص ۷۱-۱۰۶). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. عشاقی اصفهانی، حسین (۱۳۸۲). وعایة الحکمة فی شرح نهاية الحکمة. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۰. کردفیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۳). مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). شرح منظومه. چاپ سیزدهم. تهران: صدرا.

