

نگاهی دیگر به ادراکات اعتباری، امکانی برای علوم انسانی

سیدحمید طالبزاده*

چکیده

ادراکات اعتباری، عنوان مقاله‌ی ششم از کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه طباطبایی است و همینه از آن به ابتکاری فلسفی تعبیر شده و صاحب‌نظران درباره‌ی آن سخن‌ها گفته و اظهارنظرها کرده‌اند. این نوشته از زاویه‌ای دیگر به آن مقاله نگرسته، ارتباط آن را با مبانی فلسفی علامه طباطبایی از نظر گذرانده، نسبت آن را با حکم عملی در سنت فلسفه‌ی اسلامی مورد بحث قرار داده و خواسته است بگوید ادراکات اعتباری با رویکردی وجودی به نظر و عمل نگرسته، آن‌ها را در منظری وجودی به هم پیوند داده، برای نخستین بار از جایگاه وجودی انسان، حکمت نظری و عملی را با هم مرتبط ساخته و در اثنای این تبیین اندبسمندانه، دریچه‌ای گشوده است تا بتوان به امکانات تازه‌ای برای علوم انسانی معاصر اندیشید.

Email: talebzade@ut.ac.ir

*عضو هیئت علمی دانشگاه تهران.

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۴/۹۴

بذیرش نهایی: ۹۰/۷/۳۰

کلیدواژه‌ها: استعاره، اعتبار، موجود طبیعی، حرکت جوهری، وجود رو به تمامیت، وجوب.

مقدمه

«علامه طباطبایی از علم اصول به این مطلب رسیده‌اند، نه فلسفه، و الهام بخش اول‌شان هم آرای مرحوم حاج شیخ محمدحسین اصفهانی در باب اعتباریات بوده است که ایشان دنبالش را گرفته‌اند و رفته‌اند، و لذا آن را با آرای فلاسفه ارتباط نداده‌اند» (مطهری، ۱۳۶۰: ۳۸۴).

اگرچه بحث ادراکات اعتباری نخستین بار به حسب اقتضا در سلسله مباحث علم اصول پیش آمده است، علامه طباطبایی از آن الهام گرفته و آن را به شیوه‌ای فلسفی مطرح کرده‌اند: «بدون شك ابتکار بسیار ارزشمندی است، تنها نقصش این است که ایشان شخصاً به این مطلب رسیده‌اند و بعد فکر کرده‌اند و در آن پیش رفته‌اند، ولی آن را با کلمات قدمای خود مربوط نکرده‌اند» (همان، ۲۶۸). اهمیت کار علامه طباطبایی وقتی به درستی معلوم می‌شود که جایگاه آن در فلسفه، و به تعبیر استاد مطهری، ارتباط آن با آرای فلاسفه و کلمات قدما معلوم شود، چیزی که علامه طباطبایی خود به آن نپرداخته‌اند. نباید نادیده گرفت که مباحث فلسفی، جزایری جدا افتاده در جغرافیای اندیشه‌ی فلاسفه نیست و شاید اندیشمندی که به موضوعی بدیع می‌اندیشد، مجال پیدا نکند تا آن را به روشنی با دیدگاه‌های دیگر خود مرتبط سازد، ولی درست این است که در بازخوانی موضوع، خواننده به این ارتباط توجه کند و مباحث را در جایگاه درست آن مشاهده کند.

علامه طباطبایی مقاله‌ی ششم را ذیل عنوان اصلی «ادراکات اعتباری» آورده و بحث خود را با عنوان فرعی «اعتباریات و علوم غیرحقیقیه یا اندیشه‌ی پنداری» آغاز کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۳). ایشان پیش از این، در مقاله‌ی نخست، تحت عنوان «فلسفه چیست؟» گفته‌اند: «ما که خواه ناخواه، غریزه‌ی بحث و کاوش از هر چیزی که در دسترس ما قرار بگیرد و از علل وجود وی داریم، باید موجودات حقیقی و واقعی (حقایق به اصطلاح فلسفه) را از موجودات پنداری (اعتباریات و

وهمیات) تمییز دهیم» (همان، ۲۷). به نظر ایشان، فلسفه عهده‌دار تمییز موجودات حقیقی (حقایق) از موجودات غیرحقیقی (اعتباریات و وهمیات) است. یعنی فلسفه باید نحوه‌ی وجود اعتباری را از وجود حقیقی تفکیک کند. از این رو، ایشان بحث ادراکات اعتباری را ناظر به نحوه‌ای از وجود، یعنی موجود اعتباری مطرح کرده‌اند. اعتباریات در بیان ایشان، قسم حقایق در اصطلاح فلسفه است و این تقسیم از تقسیمات اولی فلسفه به شمار می‌رود. اما فلسفه چگونه میان این دو قسم از ادراکات که ناظر به دو نحوه‌ی وجودند، تمییز می‌دهد، و مقصود از این تمییز چیست؟ التفات به مقدماتی کوتاه، فهم این بحث را آسان‌تر می‌کند.

«فعالیت هر موجودی، مناسب و ملازم وجود خودش - به نفع هستی و بقای خود می‌باشند... این فعالیت بیوسنه به واسطه‌ی حرکتی است - حرکت‌های گوناگون که در هر موجود، مناسب با ذاتس انجام می‌گیرد - که موجود فعال انجام می‌دهد و به غایات حرکات که کمال آن می‌باشند، نایل می‌شود و هستی خود را تکمیل می‌کند - البته وجود خود آن نیز از قانون حرکت مستثنی نیست و، چنان‌که در مقاله‌ی آینده به یاری خدا به نبوت خواهیم رساند، با حرکت جوهری منحرک می‌باشند» (همان، ۱۵۵).

۱- علامه طباطبایی، موجود طبیعی را که همه‌ی موجودات جهان طبیعت از جمله انسان را شامل می‌شود، متحرک به حرکت جوهری وصف کرده‌اند. جا دارد این معنا را با رجوع به متون فلسفی ایشان قدری بیشتر توضیح دهیم.

الف - «هر موجود طبیعی وجود فی‌نفسه‌اش وجود لافسه است و این وجود، ذاتاً تجدد است و متجدد، و ایجاد این جوهر همان ایجاد منجدد و ایجاد منجدد همان ایجاد این جوهر خواهد بود، نه آن‌که ابتدا جوهری ایجاد شود و آن‌گاه وصف تجدد به آن داده شود» (همو، ۱۴۲۴: ۲۶۳).

ب - «اعراضی که به جوهر ملحق می‌شوند هر چه که باشند (خواه ساکن به نظر آیند و خواه متغیر)، به تبع حرکت جوهری که محل و معروض آن‌ها هستند، در حرکت می‌باشند... اعراضی که لازم وجود نمی‌باشند، با جعل موضوعشان و به جعل واحد، ایجاد می‌شوند، بی آن‌که میان آن‌ها و موضوعشان جعل دیگری صورت پذیرد، این درباره‌ی اعراض لازم شیء است که ما آن‌ها را ثابت و نامتغیر می‌بنداریم، اما در مورد اعراض مفارق که به واسطه‌ی حرکت بر موضوعات خود

عارض می‌شوند - مانند آنچه در حرکات واقع در مقولات چهارگانه‌ی: این، کم، کیف و وضع ملاحظه می‌شود - باید حرکات آن‌ها را «حرکت در حرکت» به شمار آورد و آن را «حرکت دوم» نامید و حرکتهای قسم اول را «حرکتهای اول» نام نهاد» (همان، ۲۳۶).

ج - «هرگاه حرکتی را به میان آوریم و یا حرکتی را به جای حرکت دیگری بنشانیم، کمیتی به نام زمان تحقق می‌یابد و ثابت می‌شود که هر حرکتی به هر نحو که باشد زمانی ویژه‌ی خود را دارد که تشخیص آن به واسطه‌ی تشخیص حرکت است و اندازه‌ی حرکت را معین می‌سازد... نسبت زمان به حرکت، همانند نسبت جسم تعلیمی به جسم طبیعی، یعنی همان نسبت معین به مبهم است» (همان، ۱۶۹).

د - «در جوهر حرکتی، اشتدادی وجود دارد که همان حرکت جوهری ماده‌ی اولی به سوی طبیعت، سپس نبات، و سپس حیوان و سرانجام انسان است. هر یک از این حرکات، آثار ویژه‌ای دارد که به آن‌ها مترتب می‌گردد و این حرکت ادامه می‌یابد تا به مقصد نهایی خویش برسد، یعنی فعلیت محض که فاقد هر قوه‌ای است» (همان، ۳۶۳).

ه - «جوهرهایی که به ماده تعلق دارند (جمادات، نباتات، حیوانات، انسان) همگی در حال حرکت جوهری می‌باشند، و وجودهایی سیال و تدریجی و گذرا دارند که به وجودهای ثابت و پایدار منتهی می‌شوند و بر آن وجودهای ثابت (عالم مجردات) استقرار می‌یابند. بنابراین، این جوهرهای متحرک و گذرا، وجود تام و کاملی دارند که به سوی آن روانه‌اند... و حرکتهای جوهری به خاطر وجود تام و برای رسیدن به آن اراده شده است» (همان، ۲۳۱).

و - «موجودات جوهری جهان طبیعت بی آن که به حسب وجود شخصی از همدیگر جدا و گسسته بوده باشند، یک آمیزش وجودی دارند که به واسطه‌ی آن، همگی یک واقعیت واحد پهناور را تشکیل می‌دهند که آن بالذات متحرک است و خواص و اعراض نیز از وجودش بیرون نیستند و به طفیل و تبع وجودش در تبدل بوده و مانند یک فاصله‌ی بزرگ بیوسته در راه تکامل در جریان بوده و به سوی مقتضی خود روان می‌باشند» (همو، ۱۳۸۷: ۲۳۸).

حاصل این که از این منظر، موجود طبیعی، موجودی یک‌پارچه حرکت، ذاتاً تجدد و متجدد است که حرکت جوهری، مقوم ذات آن است، حرکت جوهری، تغییرات گاه و بی‌گاه موجود طبیعی نیست، برعکس، حرکت جوهری، گواه وجود سیال موجود طبیعی است. موجود طبیعی، متعین به زمان است، زمان مقدار حرکت نیست، زمان

نحوه‌ی وجود موجود طبیعی یا حرکت جوهری در حال تعیین است. زمان امتداد تعیین حرکت جوهری است، نسبت زمان با حرکت جوهری، مانند نسبت جسم طبیعی به جسم تعلیمی است، و چنان‌که جسم تعلیمی، جسم طبیعی را از حالت ابهام به درآورده و آن را تشخیص می‌بخشد، زمان نیز حرکت جوهری را متعین می‌کند. از آن‌جا که زمان، امتداد نوشونده است و اجزای آن به توالی ظاهر می‌شوند، امکان می‌دهد تا وجود موجود در امتدادی تدریجی تعیین پیدا کند، و طبعاً هر لحظه‌ی زمان، فعلیت تازه‌ای از موجود طبیعی را آشکار می‌کند. حتی اگر اوصافی از موجود طبیعی، نامتغیر به نظر برسد، مثلاً صخره‌ای در طول قرن‌ها بی‌حرکت و با وضع ثابت و کمیات و کیفیات ثابتی در دل کوه جای گرفته باشد، اما بر اثر حرکت جوهری، در امتداد زمان و با هر لحظه‌ای که نو می‌شود، فردی از آن اوصاف از میان می‌رود و فرد تازه‌ای پا به عرصه‌ی وجود می‌نهد، شاید آن اوصاف بر حسب نوع ثابت به نظر آیند، ولی هر يك از آن صفات، فرداً به فرد با هر لحظه‌ی زمان متبدل می‌شود، اما چنان‌چه اوصاف مذکور تغییر کنند یا به طور کلی اعراض، دستخوش تغییر شوند، حرکتی مضاعف رخ داده است به طوری که اگر در حالت اول جوهر در افراد اوصاف متحول می‌شد، در این حالت در اصناف و انواع اصناف متحول می‌شود، لذا وجود طبیعی، اگر ثابت و فاقد دگرگونی هم به نظر برسد، در ذات خود، عین تجدد است و اگر در احوال و افعال و آثار خود حرکت کند، حرکتی مضاعف دارد، حرکتی در امتداد زمان که هویت سیال آن را رقم می‌زند و تداوم می‌بخشد. از این‌رو هویت موجود طبیعی، يك بار و به يك باره پدید نمی‌آید چنان‌که حکمای گذشته پنداشته‌اند - بلکه هویتی تدریجی‌التحصل است و به شیوه‌ای اشتدادی به سوی تحقق تام خود پیش می‌رود.

اما حرکت جوهری تعیین‌یابنده در طول زمان، هویتی رو به جانب مجرد دارد، یعنی وجود زمان‌مند و متصرم موجود طبیعی رو به جانب تمامیت است. نزد قدما، غایت موجود طبیعی با صورت آن يك جا محقق می‌شد، صورت همان غایت بود که در بستر زمان و به مبدأیت طبیعت و با حرکات گوناگون تکمیل می‌شد، هیچ تغییری در جوهر آن رخ نه نمی‌کرد، جوهر از آن آغاز متحصل بود و غایت در ابتدا به نحو بالقوه

حاضر بود و آنچه رخ می‌داد در مرتبه‌ی اعراض بود. اما نزد صدرالمتألهین و به پیروی از ایشان، علامه طباطبایی، غایت امری تدریجی‌الوصول است و در پایان تحقق می‌یابد. پس موجود طبیعی ذاتاً به سمت غایت است و تمام آثار و افعال آن باید با توجه به نحوه‌ی وجود آن، یعنی «رو به جانب تمامیت» بودن آن تبیین شود. وجود موجود طبیعی در تمام اجزای سیر وجودی‌اش فعلیت می‌یابد و چون این سیر، امتدادی زمانی دارد، بنابراین می‌توان گفت موجود طبیعی، هویتی تاریخی دارد.

اما موجود طبیعی با موجودات دیگر، ارتباط وجودی ناگسستی دارد، جهان یک‌پارچه حرکت است و موجودات جهان اگرچه به نوبه‌ی خود مشخص‌اند، در نسبت‌ها و روابط وجودی با موجودات دیگر متحقق و در این ارتباطات، دست‌خوش فعل و انفعالات می‌شوند و اوصاف و احوال و آثاری بر آن‌ها طاری می‌شود که وجود آن‌ها را در امتداد تحقق‌بخش زمان تدریجاً به فعلیت می‌رساند. هیچ موجود طبیعی مجزا از دیگر موجودات نه متحقق و نه شناخته می‌شود، از این رو محمول‌هایی که بر موجود طبیعی در امتداد زمان بار می‌شود، حاصل نسب و روابط تودرتوی شبکه‌ی یک‌پارچه‌ی جهان است. برای مثال اگر محمول‌های زلال، بی‌رنگ، شیرین، روان، حلال، رافع عطش، خاموش‌کننده‌ی آتش و... بر آب حمل می‌شوند، نسب و روابط آب با دیگر امور، منشأ آشکار و شناخته‌شدن این محمول‌هاست، و مثلاً چنانچه مقداری آب در زمانی طولانی در خمره‌ای سرپوشیده و برکنار از هرگونه تغییر و در حالتی یکنواخت و ساکن بسر برده، با مقدار دیگری آب که در مدت زمانی مشابه به چرخه‌ی طبیعت وارد شده و تحولات زیاد پذیرفته مقایسه شود، با این‌که از نظر ترکیب شیمیایی یکسان‌اند، ولی هویت «رو به جانب تمامیت» آن‌ها در مقام ثبوت، تفاوت‌های زیادی دارد و مقدار آب دوم، مسیر وجودی متفاوتی طی کرده و وجود تاریخی مخصوص به خود دارد.

۲- موجود طبیعی در مرتبه‌ی ماده و جماد، تحت تأثیر نیروهای متنوع طبیعی مثل جاذبه، مغناطیس، کشسانی، سیالیت و... در امتداد زمان خودش به فعلیت می‌رسد و در دستگاه تکوین در معرض انواع تبدلات قرار می‌گیرد. اما وقتی به مرحله‌ی حیات گام می‌نهد، هویت خود را با وضوح بیشتری آشکار می‌کند. موجود زنده در درون

خودش شبکه‌ای پیچیده از رانه‌ها و محرك‌ها دارد که بی‌وقفه آن را به سوی غایات خاص خود پیش می‌برند و هر لحظه شأنی از وجود آن را فعلیت می‌بخشند. این شبکه‌ی مرموز در گیاهان، هم از وجود آن‌ها صیانت می‌کند و هم به تکثیر و تولید مثل آن‌ها مدد می‌رساند و نهایت آن‌چه را که مقتضای وجود نباتی است در تقدیر زمانی آن موجود برآورده می‌کند.

«اگر در يك درخت تامل كنيم، مي‌بينيم اجتماع چندین واحد مثلاً شاخه و تنه و ریشه يك واحد را تشكيل داده و با اعضا و فوای مختلف تجهيز کرده‌اند و همین واحد با فعالیت ذاتی خود فعالیت کرده و ندریجاً افعال و آثار و حوادثی به وجود آورده و وجود خود را با بقای وجود خود را حفظ می‌کند. به وسیله‌ی ریشه‌های خود آب و غذا از زمین جذب و از راه تنه و ساخه و برگ تهویه و به واسطه‌ی جهازات داخلی غذای اندوخته را به همه‌ی اطراف جسم خود پخش می‌کند و به همین واسطه تغذیه و تنمیه به عمل می‌آورد و زواید و فضولات را بیرون می‌دهد... سرگرم نمو و سبز سده و شکوفه باز کرده و میوه درآورده و می‌رساند، دوباره از فعالیت بیرون افتاده و کار گذشته را از سر می‌گیرد. خلاصه همه‌ی این حوادث و «خواص و افعال» با هسته‌ی مرکزی خودشان (واحد درخت) يك جهان کوچکی را تشکیل می‌دهند... جندی فعالیت نامبرده بدید و پیدا و بس از جندی می‌میرد و با سقوط کردن آن همه‌ی این جهان کوچک سقوط می‌کند و نابود می‌شود» (همان، ۱۱۷).

اگرچه جزئی‌ترین فعل و انفعالات در موجود طبیعی تابع نظام علیت است و علل فاعلی و قابلی در نظمی تودرتو، همه‌ی این مراحل را یکی پس از دیگری به فعلیت می‌رسانند، موجود طبیعی همه‌ی مواقف فوق را تحت هدایت وجود رو به تمامیت خود به مفهوم «ضرورت» پیوند می‌زند، یعنی «واحد درخت» جمیع فعل و انفعالات و همه‌ی محمولاتی را که به واسطه‌ی نسب و روابط بر آن طاری می‌شود به وصف «ضرورت» متعین می‌کند یا بهتر بگوییم بسط هویت این «واحد درخت» در مسیر فعل و انفعالاتش بسطی ضروری است و هیچ موقفی از آن جنبه‌ی نصادفی و کور ندارد.

«واحد درخت جهان کوچکی را تشکیل می‌دهد، همه‌ی اجزای وی به هم‌دیگر بسنگی دارند و يك سازمان واحدی را بدید می‌آورند که در نقطه‌ی مرکزی آن

واحدی به نام جوهر درخت و در شعاع عمل آن موجودات دیگری به عنوان طفیلی واحد جوهری نامبرده، گرداگردش را می‌گیرند و وابسته به آن‌اند... یس واحد درخت یک موجود طبیعی است که یک سلسله خواص و آثار طبیعی با اوضاع معینه - مراد وضع هیأت ترکیبی است که شرایط زمانی و مکانی و ماده با گرد آمدن و فعل و انفعال خود به وجود می‌آورند - به‌طور ضروری انجام می‌دهد» (همان، ۱۱۷).

اگر بسط هویت موجود طبیعی را به اجزاء تقسیم کنیم و نسبت‌ها و روابط میان قوای طبیعی با امور گوناگون و آثار و نتایج حاصل از آن را در یک‌یک موارد در نظر بگیریم، در این صورت می‌توان ضرورت تقدم و تأخر اجزاء را ضرورت علی و معلولی دانست. در این صورت وحدت یک‌پارچه‌ی موجود طبیعی در طول زمان و در شبکه‌ای از روابط و فعل و انفعالات متحقق می‌شود که به ضرورت علی و معلولی به هم پیوسته‌اند. برای مثال فشار اسمزی در آوندهای گیاهی، علت بالا رفتن مواد غذایی در ساقه‌ی درخت خواهد بود و مانند آن.

۳- تمام فعل و انفعالات هویت توسیعی موجود طبیعی تحت فصل محصلش انجام می‌شود، زیرا فیض وجود همواره از طریق صورت یا طبیعت به ماده‌ی شیء می‌رسد:^{۱۱}

فصل اخیر، مقوم نوع و محصل جنس است و تمام حقیقت نوع است، «زیرا فصل اخیر به جنس تحصل می‌بخشد و آن را به صورت یک نوع تام در می‌آورد، در نتیجه تمام جنس و فصل‌های دیگر که به طور مبهم از آن جنس اخذ شده‌اند به صورت تحقق یافته در فصل اخیر مأخوذ است» (همو، ۱۴۲۴: ۱۰۴).

پس تمام فعالیت‌های وجودی هر موجود طبیعی، تحت فصل اخیر انجام می‌شود، مثلاً تغذیه و تولید مثل و تنفس در ماهی، مار و گاو به خاطر تفاوت در فصل اخیرشان متفاوت است، یعنی قوای نفس حیوانی به منزله‌ی ماده‌اند تا صورت نوعی حیوان، آن قوا را به شیوه‌ی خاصی نظم دهد و از آن‌ها بهره‌برداری کند.

کیفیت رشد و تغذیه و شیوه‌های حفظ و صیانت از خود و دفع زواید و... در گیاهان گوناگون و در مناطق گوناگون گرمسیر و سردسیر و استوایی یا مناطق معتدل، بنا به فصل اخیرشان متفاوت است، ولی گیاهان از هر نوع که باشند، خودکفا

و در جای ساکن و بدون حرکت در مکان قادر به بسط و تکمیل وجود خودشان هستند و جهازات تکوینی‌شان برای غایات حرکت آن‌ها کافی است. حال اگر صورت نوعیه‌ی يك موجود طوری باشد که جهازات جسمانی‌اش به تنهایی برای تحقق غایات آن کافی نباشد، در این صورت نظام تکوین اقتضا دارد تا آن موجود به قوه‌ی تازه‌ای به نام قوه‌ی ادراکی نیز مجهز شود. وجود این موجود ازین پس، تحت تدبیر صورت نوعیه‌ی ادراکی‌اش بسط می‌یابد، مانند حیوان که حرکت جوهری‌اش مقتضی قوای ادراکی و تحریکی است و به کمک این قوای ادراکی غریزی زندگی می‌کند. اما انسان در میان حیوانات جایگاهی ممتاز دارد و فعالیتش تحت نفس ناطقه و صورت عقل تدبیر می‌شود و غایات طبیعی وجودی او با قوای عقلانی و ادراکات کلی پیوندی عمیق پیدا می‌کند.

«حال اگر انسان را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید که دارای همان فرمول وجودی است و يك فرد انسان عیناً وضعیت ذاتی يك موجود طبیعی مانند درخت را دارد و هر فرد انسانی که باشد... يك واحد طبیعی است که در دایره‌ی هستی خود، يك سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل به حسب طبیعت و تکوین «جبراً» انجام می‌دهد... این يك جنبه‌ی وجود انسان است که مورد مطالعه فرار می‌دهیم» (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

موجودات طبیعی بدون نیاز به قوه‌ی فکر، مراحل تکوینی خود را ضرورتاً به سوی غایات طی کرده و درجه به درجه، خود را با وضوح بیشتر و در عین حال يك سره عاری از شناخت متعین می‌کنند و به موجب نیروی درونی، یعنی حرکت جوهری در امتداد زمان تا نقطه‌ی پایان بسط می‌یابند. وجود انسان هم در غایات طبیعی با دیگر موجودات هم‌خوانی دارد و از همان فرمول وجودی پیروی می‌کند. اما فصل اخیر او با دیگر موجودات متفاوت است. یعنی وجود خاص انسان طوری سامان یافته که نمی‌تواند مقاصد تکوین را صرفاً با جهازات طبیعی و اعضای جسمانی تأمین کند. به همین دلیل تکوین برای حفظ فرد و بقای نوع انسان، چراغی را روشن کرده و نور شناخت و اندیشه را از مجرای عضوی به نام مغز و سیستم عصبی به کارگاه وجود خاص انسان تابانیده است، و این موجود پیچیده که دارای ابعاد وجودی بسیار وسیع است برای آن‌که بتواند خود را از صدمات و آفات بی‌شمار

طبیعت حفظ و نیازهای طبیعی و فوق طبیعی خود را برآورده کند و هویت توسیعی‌اش تا آن‌جا که امکان دارد بسط یابد با دستگاه شناخت مجهز شد. بنابراین قوه‌ی فکر به طور کامل هم‌چون ابزاری است که تکوین آن را در وجود خاص انسانی برمی‌انگیزد تا نخست، افعال طبیعی او را سامان دهد و سپس مقدمات ادراکی لازم برای بسط وجودی او را به مقاصد بالاتر فراهم کند. «گروهی از موجودات، این فعالیت و حرکت استکمالی را از راه علم «فکر» انجام می‌دهند و قدر متقین از این گروه، انسان است» (همان، ۱۵۶).

«مبان طبیعت انسان از يك طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوینی از طرف دیگر، يك سلسله ادراکات و افکار موجود و میانجی است که طبیعت، نخست آن‌ها را ساخته و به دستگیری آن‌ها، خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد و اکنون باید دید که اولاً این ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعی، واسطه هستند، چگونه افکاری هستند و فرق آن‌ها با افکاری که دارای این خاصیت نیستند، چیست، ثانیاً ارتباط آن افکار با آثار طبیعت چگونه می‌باشد» (همان، ۱۲۰).

۴- این افکار که میان طبیعت و آثار طبیعت، واسطه و به عبارت دیگر، شرط ادراکی و شناختی بسط وجود انسانی‌اند، ادراکات اعتباری خوانده می‌شوند. «اعتباری» به چه معناست و چرا به این شناخت‌ها اعتباری می‌گویند؟ اعتباری در برابر حقیقی است، و اعتبار کردن به فعالیت خاص ذهنی گفته می‌شود که به واسطه‌ی آن معنایی برای ذهن حاصل می‌شود که مابازای محسوس ندارد. اما مقصود از حقیقی، ماهیات است که عروض اتصاف آن‌ها خارجی است و ذهن برای تهیه‌ی آن‌ها فعالیت خاصی انجام نمی‌دهد. ماهیات محسوس‌اند و در ذهن مرتسم می‌شوند، ولی اعتباریات ارتسام بی‌واسطه ندارند. چنان‌چه فعالیت ذهن به مفاهیمی بیانجامد که از حقایق نفس‌الامری حکایت کند، اگرچه مابازای خارجی هم نداشته باشند به آن‌ها اعتباریات نفس‌الامری می‌گویند، مانند معقولات ثانی فلسفی هم‌چون وجوب، امکان، قوه، فعل، حدوث، قدم و... ولی چنان‌چه این فعالیت به مفاهیمی منجر شود که به کار مقاصد انسانی بیاید به آن‌ها ادراکات اعتباری می‌گویند.

۵- علامه طباطبایی ادراکات اعتباری را با فعل تشبیه و استعاره بیان می‌کنند، عمل تشبیه به منزله‌ی یک معادله است که میان «مشبه» و «مشبه‌به» برقرار می‌شود. فعل تشبیه، مراحل زیر را در بر می‌گیرد:

الف- ذهن، وجه یا صفتی را در نظر می‌گیرد، مثل استحکام. (وجه شبه)
 ب- مصداقی را که بیشتر از دیگران از این صفت برخوردار است، تشخیص می‌دهد مثل کوه. (مشبه‌به)

ج- حدّ ماهوی این مصداق را به مشبه نسبت می‌دهد و مثلاً می‌گوید: مؤمن، کوه است. بدین ترتیب در فعل استعاره، معادله‌ای شکل می‌گیرد که یک طرف آن مشبه است و طرف دیگر، حد ماهوی مشبه‌به. این‌که وجه شبه زیبایی را با مصداق ماه (منسبه‌به)، شجاعت را با مصداق شیر، حيله‌گری را با مصداق روباه، درندگی را با مصداق گرگ و... می‌شناسیم، ریشه در عمل استعاره دارد که به مدد قوه‌ی وهم انجام می‌شود.

د- این معانی وهمی در ظرف توهم بر مشبه صدق می‌کنند در حالی که در ظرف خارج، مصداق آن‌ها متفاوت است.

۶- اعتباریات چگونه توسط ذهن شکل می‌گیرد؟

«هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره‌ی بیدایی خود با افعالی سر و کار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود فرار می‌دهد که با قوا و ابزار و وسایل آن‌ها به حسب طبیعت و تکوین مجهز می‌باشد... پس انسان برای خوردن و نزدیکی جنسی، حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذیه و تولید مثل نیست» (همان، ۱۲۰).

موجود طبیعی قوایی دارد مانند قوه‌ی جذب و دفع، تولید مثل و... و به ازای هر قوه، ابزاری مانند دستگاه گوارش، تنفس، تناسلی و... دارد به طوری که این قوا و ابزار، منشأ فعل و اثری است که بر آن‌ها مترتب می‌شود. مثلاً میان قوه‌ی باصره و دستگاه بینایی با فعل دیدن، نسبتی ضروری است و این قوه و ابزار معنایی غیر از دیدن ندارد و با هیچ اثر دیگری مربوط نمی‌شود، یعنی قوا و ابزار با آثار و افعال مترتب به آن‌ها ربط ضروری دارند. مراد علامه طباطبایی این است که قوه یا عضوی که وجودش معنایی غیر از ابزار بودن، یعنی هویت «لاجل» («برای») ندارد با غایات

مترتب بر خود ربطی ضروری دارد. مثلاً وقتی انسان، نیاز اولیه‌ی تغذیه را که نیازی در حدود جنس حیوانی او است، در خود احساس می‌کند، وضعیت تکوینی و دستگاه مخصوص تغذیه‌ی او به کار می‌افتد و با غذایی که می‌خورد ارتباطی ضروری برقرار می‌کند. یعنی روابط میان قوه‌ی تغذیه با جهاز هاضمه و فعل خورد و عمل گوارش و هضم و تجزیه و جذب و انرژی و... یا فعل و انفعالات مکانیکی و ارگانیک که تابع قوانین فیزیکی-شیمیایی است ضرورتی تکوینی دارد که برخاسته از رابطه‌ی قوه‌ی غذایی با دستگاه بلع و گوارش و هضم و جذب و با نتیجه‌ی فعل است که جذب مواد غذایی در بدن است. اما این ضرورت تکوینی که حد ربط میان دو طرف معادله‌ی فوق است به مثابه‌ی ضرورتی مفهومی، حد ربط میان حالت گرسنگی در نفس و حصول لذت سیری و تلائم کیفیت سیری با نفس واقع می‌شود، یعنی ذهن، حد آن ربط تکوینی را به این حد ذهنی یا ادراکی می‌بخشد و این ربط را به نوع «ضروری» و به صورت قضیه‌ی انشایی «باید سیر شوم» اعتبار می‌کند، بدین ترتیب، تمام افعالی که در مسیر تحقق این موجود طبیعی که افعالش تحت صورت نوعیه یا فصل اخیر «نفس ناطقه» انجام می‌شود با يك «باید» اعتباری ملازم است.

«بس در مورد خوردن، فکری که قبل از هر چیز پیش انسان جلوه می‌کند، این است که این خواسته‌ی خود را «سیری» باید به وجود آورد و چنان‌که روشن است در میان این فکر نسبت «باید» از میان قوه‌ی فعاله و حرکتی که کار اوست برداشته و در میان انسان و سیری - خواهان و خواسته - گذاشته شده که خود يك اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده است پس از آن‌که نداشت... و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شده است» (همان، ۱۲۲)

ولی این «باید» نخستین که میان انسان و حالت سیری برقرار می‌شود، بایدهای دیگری در پی دارد، زیرا انسان مانند نبات نیست که دستگاه تکوین در آن بی‌درنگ مواد لازم را از طریق ریشه به ساقه و دیگر اجزای گیاه برساند. در انسان، میان دو حد مبدأ و مقصد را افعالی اختیاری و تدبیری پر می‌کند که مقدمات لازمی است تا مبدأ را به مقصد برساند، از جمله تهیه‌ی ماده‌ی مناسب با تغذیه، جدا کردن مواد زاید

آن، پخت و پز و... پس آن باید اولی در پی خود به ضرورت همه‌ی مقدمات مربوط می‌انجامد.

«بنابراین همین که انسان قوای فعاله‌ی خود را به‌کار انداخت، عده‌ی زیادی از این نسبت «باید» را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و هم‌چنین به چیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم داده است در حالی که این صفت را بر حسب حقیقت ندارند» (همان، ۱۲۲).

تا این جا معلوم شد:

الف- چنانچه انسان را به عنوان يك واحد جوهری «وجودی رو به جانب تمامیت» لحاظ کنیم، فعل تغذیه و سایر افعال طبیعی که از حیات و بقای او صیانت می‌کند، شوون مشترك نوع انسان است و مادام که زنده است، شأن تغذیه به ضرورت ذاتی منطقی^۲ برای او ثابت است.

ب- اگر افعال طبیعی و حیات او را به بخش‌های گوناگون تجزیه کنیم و در هر مورد خاص اجزای افعال تکوینی را در ارتباط با هم در نظر بگیریم، میان این اجزاء، ضرورت علی و معلولی برقرار است و مثلاً بدون جویدن، بلع ممکن نیست و بدون بلع، هضم مقدور نیست و...

ج- حد ضرورت تکوینی فوق به ربط میان ادراک مبدأ و مقصد انسان سرایت می‌کند و میان آن‌ها «باید» کلی اعتبار می‌شود که جنبه‌ی انشایی دارد، مثلاً «باید سیر شوی»، «باید سالم باشی»، «باید قوی باشی» و...

ه- این «باید» اولی، «باید»های ثانوی را به دنبال دارد که افعال و شرایط مقدماتی «باید» اولی را تأمین می‌کند، این بایدهای ثانوی به تعبیر علامه طباطبایی، بایدهایی است که به اجزای ماده‌ای که باید به صورت مقصود ملایم با طبع درآید سرایت پیدا می‌کند و بایدهای تبعی است.

و- «باید»ها اعم از کلی، اولی و ثانوی انشای نفس ناطقه است که بر حسب الگوی ضرورت تکوینی وجود خاص انسان نفس این «باید»ها را اعتبار می‌کند و حدود تکوینی را به صور ادراکی منتقل می‌کند.

ز- هر قوه‌ی نفس با عضوی یا دستگاهی از بدن مناسبت دارد و هر عضو و دستگاهی با غایات خاصی ربط ضروری دارد و این ربط ضروری به اعتبار «باید» خاصی می‌انجامد. قوه‌ی بینایی با چشم مربوط است و چشم برای دید و نگریستن است و «باید بنگری» اعتبار مناسب با این قوه است و همین‌طور اعضا و دستگاه‌ها و قوای گوناگونی که همگی با خواسته‌های طبیعی نفس مرتبط‌اند «باید»‌های خاص خود را می‌طلبند.

ح- از آن‌جایی که وجود خاص انسانی «وجود رو به جانب تمامیت» است، باید‌های اعتبار شده در خصوص هر قوه، شأنی از شئون طبیعی او را پوشش می‌دهد و این همه فرع بر «بایدی» عام است که بنیاد همه‌ی این باید‌های طبیعی و مقتضای این وجود خاص است، از این رو «باید به تمامیت برسی» عام‌ترین بایدی است که شالوده‌ی «باید»‌های حیات طبیعی (به منزله‌ی قدر متقین باید‌های مشترک انسانی) و سایر باید‌هاست که انسان را به سوی مقاصد تکوینی هدایت می‌کند.

متابعت علم

قوای فعاله قوای نفس متحد با بدن است و نفس به واسطه‌ی بدن در جهان تفرد پیدا می‌کند. قوای فعاله در هر مورد، چنان‌چه ماده‌ای مناسب فعالیت خود یافت، شروع به فعالیت می‌کند و بر ماده‌ای اثر می‌نهد، مثلاً نجار با ابزار چکش و اره و میخ و... در چوب تصرف می‌کند و آن را مطابق با خواست خود تغییر می‌دهد و به کمد و کتابخانه و در و پنجره مبدل می‌کند؛ خیاط، مجسمه‌ساز و بتا نیز چنین می‌کنند. بنابراین قوای فعاله اساساً در متن واقعیت خارجی عمل می‌کند و قلمرو بسط وجودی آن‌ها عالم واقع است. «ما در صحنه‌ی فعالیت خود با واقعیت خارج کار داریم، واقعیت خارج را می‌خواهیم، با کسی که سخن می‌گوییم با شنونده‌ی خارجی رازگویی می‌کنیم... در همه‌ی مراحل، سر و کار ما با خارج و واقعیت هستی است» (همان، ۱۳۵).

جست‌وجوی واقعیت بدون آشنایی و انس با آن امکان‌پذیر نیست، بسط وجودی فقط در متن واقعیت امکان‌پذیر است، وگرنه جز با توهم با چیزی سر و کار نخواهد

داشت. «وجود رو به جانب تمامیت» غایات خود را در اوهام جست‌وجو نمی‌کند و حتی اگر به قلمرو وهم یای گذارد آن را به مثابه‌ی واقعیت می‌جوید و سراب را آب می‌پندارد، یعنی عرصه‌ی فعل خود را جهان خارج می‌داند و چون وجودی در طلب غایات است به متن وجود مراجعه می‌کند و این مراجعه مسبوق به انس و آشنایی است.

«چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی است، داشته باشد و باید روابط خود را با آن‌ها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند. ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمییز و سپس فعل را که يك نوع تصرف در ماده است انجام می‌دهیم. (اگرچه این سخن فعلاً خام است و مفهوم حقیقی خود را چنان که ساید و باید پیدا نمی‌کند و در جای ویژه‌ی خود باید روشن شود، ولی در این جا، همین اندازه و سررسنه کافی است.)» (همان، ۱۲۰)

تصرف در ماده‌ای که مناسبت با قوای فعاله دارد با شکلی از شناخت پیشینی (علم حضوری) همراه است که علامه طباطبایی، آن آشنایی پیشین را سر بسته وانهاده‌اند، ولی در مبحث مربوط به پیدایش کثرت ادراکات، آن را بیشتر واکاویده‌اند.^۳

با انس پیشین، وجود خاص انسان در حوزه‌ی ادراکات یا علم حصولی با واقعیت خارجی مرتبط می‌شود و «ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمییز می‌دهد.» یعنی با علم حصولی تمییز و تمایز و تشخیص متعلق فعل و تصرف حاصل می‌شود و اگرچه علم حصولی ماهیتاً ادراک و مفهوم است، چون برآمده از انسی دیرپای با واقعیت جهان است، زمینه‌ای به دست می‌دهد تا حد واقعیت به علم حصولی و مفهومی بار شود و علم حصولی که معلوم بالذات است در معلوم بالعرض یا واقعیت خارجی استحاله شود. انس پیشین با واقعیت و طلب و جست‌وجوی آن، منشأ این اعتبار است که حد معلوم بالعرض به معلوم بالذات داده می‌شود. «پس ناچار به علم اعتباری واقعیت می‌دهیم، یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم» (همان، ۱۳۶).

مطابق با نظر علامه طباطبایی، علم یا مفاهیم و قضایا و به طور کلی شناخت نیز در ظرف اعتبار حاصل می‌شوند. علم که حکما آن را شناخت مطابق با واقع می‌دانند

با اعتبار ذهن شناخت می‌شود. یعنی اگر پیرسیم شناخت که ذاتاً از سنخ ادراکات و مفاهیم یا کیفیات نفسانی است، چگونه می‌تواند با واقعیت خارجی مطابقت کند، و مناط حجیت و کاشفیت علم چیست، پاسخ ایشان این است که حجیت شناخت، موکول به اطلاق حد واقعیت به مفهوم ذهنی است و تعریف شناخت به مطابقت با واقع صرفاً مبتنی بر این اعتبار است.

«در میان حالات گوناگون ادراکی علم، ظن، شك، وهم و... تنها علم می‌تواند این خاصه را داشته باشد (هم‌چون واقعیت اعتبار شده باشد) زیرا در حالات دیگر - غیر از حالت علم - چون ادراك دوجانبه و متزلزل است نمی‌توان به يك جانب گرایید و مستقر شد، موجودی که وجودش مظنون، مشکوک یا موهوم است، نمی‌توان گفت موجود است، ولی موجودی که معلوم‌الوجود است و هیچ‌گونه تردیدی در وجودش نداریم، موجود است (بی‌قید علم) اگرچه به حسب دقت معلوم‌الوجود است. ولی وقتی که به این‌جا می‌رسیم (موجودی که پیش ماست به حسب دقت موجود نیست، بلکه معلوم‌الوجود، یعنی صورت علمی است نه خود موجود خارجی) باز می‌بینیم معلوم‌الوجود، معلوم‌الوجود است نه معلوم، معلوم‌الوجود - و باز هرچه پیش برویم دست خود را به روی واقعیت خارج (یعنی روی علم به نام معلوم خارجی) خواهیم گذاشت نه روی علم به واقعیت خارج. پس باید قضاوت کرد که انسان و هر موجود زنده، هیچ‌گاه از اعتبار دادن به علم (مقابل مطلق تردید) مستغنی نیست و به حکم اضطرار غریزی به علم اعتبار خواهد داد، یعنی صورت علمی را همان واقعیت خارج خواهد گرفت. (اعتبار واقعیت علم به اصطلاح این مقاله، حجیت قطع به اصطلاح فن اصول) از این رو ما نمی‌توانیم دخالت تازه‌ای اثباتاً و نفیاً در اعتبار علم کنیم، ما هیچ‌گاه نمی‌توانیم این اعتبار را از دست علم بگیریم» (همان، ۱۳۶).

بدین ترتیب دامنه‌ی اعتبار از قلمرو مفاهیم مربوط به عمل یعنی «باید و نباید» فراتر می‌رود و به قلمرو مفاهیم نفس‌الامری یعنی «هست‌ها و نیست‌ها» گسترده می‌شود. انسان که فصل‌اخیرش فکر و شناخت است جز از مجرای فکر با بیرون خود ارتباط ندارد و به سوی هرچه روی آورد با صورتی از شناخت مواجه می‌شود، ولی شناخت به خودی خود و مجزا از واقعیتی که با آن مطابق باشد بی‌وجه است، از این رو انس پیشین با واقعیت زمینه‌ای به‌دست می‌دهد که شناخت حصولی در متعلق

خارجی خود استحاله شود و شناخت به منزله‌ی واقعیت اعتبار شود. تصرف قوه‌ی فعاله که تحت فصل «فکر» انجام می‌شود بر شالوه‌ی این اعتبار (حجیت شناخت) امکان‌پذیر است، بر حسب این اعتبار مهم، قوه‌ی فعاله، غایات خود را در واقعیت جست‌وجو می‌کند و واقعیت را ماده‌ای برای تصرف در جهت کمال خود قرار می‌دهد، پس مفاهیم حقیقی و اعتباری با ضابطه‌ی یکسان به متن واقعیت باز می‌گردند و با آن گره می‌خورند و همه‌ی آن‌ها با اعتبار ملازمت دارند.

تبیینی اساسی با رویکرد وجودی

علامه طباطبایی با پیش آوردن مبحث «ادراکات اعتباری»، فقط يك بحث ابتکاری را به فهرست مباحث فلسفی نیافزوده‌اند و دور از انصاف است که بپنداریم سخنان اصولیون را به فلسفه وارد کرده‌اند. ایشان در این مبحث، قصد طرح فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی اجتماع، فلسفه‌ی سیاست، فلسفه‌ی فقه یا... را ندارند، اگر چه این موضوعات با توضیحات ایشان به ذهن متبادر می‌شود و قرائت متداول از سخنان ایشان بر همین محور است، با توجه به شرحی که گذشت به نظر می‌رسد که ایشان در مبحث ادراکات اعتباری بر محور «وجود رو به جانب تمامیت» انسان که صرفاً با رجوع به اصالت وجود و حرکت جوهری قابل طرح است، برای نخستین بار، وجود خاص انسانی را بنیاد نظر و عمل دانسته‌اند، یعنی قلمرو مفاهیم نفس‌الامری (علم یقینی) یا قلمرو حکمت نظری و همچنین قلمرو مفاهیم اعتباری (باید و نباید)، یعنی قلمرو حکمت عملی را در نظرگاهی واحد بر محور «وجود خاص انسانی» تبیین کرده‌اند و این نحوه‌ی وجود را کانون نظر و عمل دانسته‌اند. این تبیین، نتیجه‌ی کاربرد رکن اصالت وجود و حرکت جوهری در حوزه‌ی نظر و عمل است و امکان طرح این مبحث به این صورت نزد حکمای پیشین نبوده است. ایشان به کمک «اعتباریات» نشان داده‌اند که نحوه‌ی وجود انسان بر نظر و عمل تقدم دارد و نظر و عمل، هر دو فرع بر این نحوه‌ی وجود و تابع آن است. تا حقیقت وجود انسانی به درستی در مرکز توجه قرار نگیرد، امکان نظر و عمل و رابطه‌ی ژرف آن‌ها در افق وجود انسانی پدید نمی‌آید. از این رو می‌توان مبحث «ادراکات اعتباری» را طرح وجودشناسانه

(انتولوژیک) حکمت نظری و عملی دانست و این نخستین بار است که وجود انسانی در فلسفه‌ی اسلامی، کانون تبیین نظر و عمل واقع می‌شود.

از منظر بحث «اعتباریات»، مطابقت شناخت با واقعیت خارجی که ناظر به کشفیت علم است بر یک اعتبار استوار است. علامه طباطبایی ریشه‌ی مطابقت شناخت را با واقعیت خارجی نه در تجربه و مشاهده جست‌وجو می‌کند و نه به بدهت و انواده است، ایشان این مطابقت را فرع بر یک اعتبار می‌دانند که انسان در راستای مقاصد وجودی‌اش، حد واقعیت خارجی را به حد شناخت حصولی می‌دهد.

از سوی دیگر به نظر ایشان، ریشه‌ی مفهوم «باید» در لایه‌ی زیرین وجود خاص انسانی، یعنی فعالیت حیاتی او روییده است و این لایه‌ی زیرین، وجه مشترک نوع انسان است. نوع انسان در هر نقطه از کره‌ی خاکی یا در هر شرایط تاریخی، دینی، علمی و معیشتی که باشد، فعالیت حیاتی‌اش تعطیل‌بردار نیست و اگر مفهوم «باید» از متن این فعالیت استخراج شود شالوده مفهومی برای ابعاد دیگر هویت توسیعی انسان به دست می‌دهد. نور شناخت افق «تمامیت» را پیش‌روی انسان روشن می‌کند و امکانات وجودی‌اش در افق «تمامیت» خود را آشکار می‌کند تا وجود خاص انسانی بتواند شئون مختلف فردی، اجتماعی، سیاسی، حقوقی، علمی، اقتصادی و... خود را بازشناسد، هم‌چنین درجات و مراتب خود را فهم کند، «وجودهای سیال به وجودهای ثابت (عالم مجردات) استقرار می‌یابند، این جواهر متحرک و گذرا، وجود تام و کاملی دارند که به سوی آن روانه‌اند». فهم «تمامیت» در پرتو معنای تجرد، وجود خاص انسانی را به رتبه‌ای فوق جهان روزمره هدایت می‌کند و به امکاناتی فوق زندگی طبیعی می‌برد که بر اساس آن امکان «باید و نباید» اخلاقی و حتی بالاتر از آن امکان «باید و نباید» سلوک روحانی را در او بیدار می‌کند. بنابراین اعتبار «باید و نباید» اساس همه‌ی درجات و شئون افعال انسان را اعم از فردی، اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی، دینی، عرفانی و... تشکیل می‌دهد و «وجود رو به تمامیت» انسان تحت حکم «باید» می‌تواند در حیطه‌ی قوا و امکانات خود که طبعاً درجات مختلف دارد، بسط وجودی پیدا کند. اعتبار «باید» در حوزه‌ی افعال انسانی

بنیاد عمل اخلاقی، اجتماعی، دینی، سیاسی، حقوقی و... را تشکیل می‌دهد و راهنمای جهات وجودی متعدد اوست.

خلاصه این‌که مبحث ادراکات اعتباری از یک طرف نشان می‌دهد که وجه ثبوتی و نحوه‌ی خاص وجود انسانی، شالوده‌ی امکان شناخت نظری و عملی یا وجه اثباتی را بنا می‌نهد، و از طرف دیگر نشان می‌دهد که وجه اثباتی و شناختی پدیدآمده، هدایت‌کننده‌ی «وجود رو به تمامیت» انسان است، یعنی بدون هویت توسیعی، امکان نظر و عمل پدید نمی‌آید و بدون نظر و عمل، هویت توسیعی به تمامیت خود نمی‌رسد، مبحث ادراکات اعتباری کاشف این دور ضروری و البته غیر باطل در مابعدالطبیعه است.

متأسفانه معظم‌له این رویکرد بنیادین را به روشنی و با مقدمات کافی شرح نداده و به هر دلیل، جوانب آن را به درستی آشکار نکرده‌اند و طبعاً ابهام‌های جدی در سخنان ایشان، بعضی از اهل نظر را به برداشت‌های عجیبی وادار کرده که برای خودشان هم باورپذیر نبوده است. علامه طباطبایی طوری در مسئله‌ی اعتباریات نظر کرده‌اند که نیازی به بحث از حکمت نظری و عملی و تفکیک آن‌ها پیش نیامده، ولی فقدان این تقسیم‌بندی و ربط آن‌ها با هم، انتقاداتی را برانگیخته است.

«آیا علم نظری، وسیله‌ی استکمال است یا وسیله‌ی مستقیم استکمال نیست؟ آیا بهتر نیست که به نفع حکما برای انسان دو نوع کمال قابل تنویم، کمال نظری و کمال عملی و علوم اعتباریه را وسیله‌ی کمال عملی بدانیم؟ مگر این‌که بگوییم مقصود این است که علم نظری، خود عین کمال نفس است و علم عملی، وسیله‌ی استکمال است» (مظهری، ۱۳۶۰: ۴۲۹).

اما چرا معظم‌له از بحث حکمت نظری و عملی عبور کرده و ادراکات اعتباری را تحت حکمت عملی مطرح نکرده‌اند؟ به نظر می‌رسد تفکیک حکمت نظری و عملی در سنت فلسفه‌ی اسلامی با مبنای علامه طباطبایی در این مقاله همخوانی ندارد. این ناهم‌خوانی البته نیازمند توضیح مختصر است.

حکمت نظری و عملی

نظر غالب در میان حکما اسلامی این است که نفس جوهری بسیط و مجرد است که صورت آن «نطق» است. نطق مبدأ تعقلات و ادراکات انسان است. کمال نفس ناطقه در فعلیت قوای نظری و تعقلی است. شیخ رئیس در منطقی شفا می‌گوید:

«هر آینه غرض در فلسفه، وفوف کل بر حقایق اشیا است به اندازه‌ای که وقوف بر آن‌ها برای انسان مقدور باشد. اما اشیا موجود یا اشیا بی هستند که وجود آن‌ها به اختیار و فعل ما نیست، یا اشیا بی که وجود آن‌ها به اختیار و فعل ماست. معرفت به امور قسم اول. فلسفه‌ی نظری و معرفت به امور قسم دوم، فلسفه‌ی عملی نامیده می‌شود. هر آینه غایت در فلسفه‌ی نظری، تکمیل نفس است به این‌که فقط بدانند، و غایت در فلسفه‌ی عملی، تکمیل نفس است نه به این‌که فقط بدانند، بلکه آن‌چه را به آن عمل می‌شود، بدانند، پس به آن‌ها عمل کند. پس غایت فلسفه‌ی نظری، اعتقاد به رأی‌ای است که به عمل مربوط نیست و غایت فلسفه‌ی عملی، شناخت رأی‌ای است که در عمل است. پس فلسفه‌ی نظری شایسته‌تر است به این‌که به رأی منسوب باشد» (ابن سینا، منطق، ۱۴۰۴: ۱۲).

هم‌چنین شیخ رئیس در الهیات شفا در تقسیم علوم فلسفی به فلسفه‌ی نظری و عملی چنین می‌گوید:

«علوم فلسفی همان‌گونه که در جای دیگری از کتاب‌ها اشاره شده است^۴ به نظری و عملی تقسیم می‌شود و بر تفاوت میان آن‌ها اشاره و ذکر شده است که فلسفه‌ی نظری آن است که ما در آن استکمال قوه‌ی نظری نفس را از طریق حصول عقل بالفعل جستجو می‌کنیم و عقل بالفعل با علم تصوری و تصدیقی به اموری که خود به خود اعمال و احوال ما نیستند حاصل می‌شود. پس غایت در فلسفه‌ی نظری پیدایش رأی و اعتقادی در باب کیفیت عمل و کیفیت مبدأ عمل از آن جهت که مبدأ عمل است، نیست.

اما فلسفه‌ی عملی فلسفه‌ای است که در آن اولاً استکمال قوه‌ی نظری به واسطه‌ی داراشدن علم تصوری و تصدیقی درباره‌ی اموری که خود به خود اعمال ما هستند جست‌وجو می‌شود. ثانیاً قوه‌ی عملی نفس به واسطه‌ی اخلاق استکمال پیدا می‌کند» (همو، الهیات، ۱۴۰۴، ۱۵).

نظر شیخ رئیس این است که در علوم فلسفی، قوه‌ی نظری نفس تکمیل می‌شود، یعنی نفس از مرتبه‌ی عقل هیولانی به مرتبه‌ی عقل بالفعل می‌رسد، عقل تدریجاً با

آموختن علوم تصوری و تصدیقی به فعلیت می‌رسد پس عقل بالفعل همراه با ممارست در تصورات و تصدیقات پیدا می‌شود و فلسفه‌ی نظری و عملی در این نکته مشترک‌اند که شماری از تصورات و تصدیقات که بالقوه بودند به فعلیت می‌رسند و این فعلیت برای نفس، عقل بالفعل گفته می‌شود. اما تفاوت فلسفه‌ی نظری و عملی در این است که تصورات و تصدیقات در فلسفه‌ی نظری از حقایق اشیاء حکایت می‌کنند که ربطی به افعال و احوال ما ندارد در حالی که در فلسفه‌ی عملی، پای تصورات و تصدیقاتی به میان می‌آید که به اعمال و احوال و ملکات و خلقیات انسان مربوط می‌شود و به باید و نباید و حسن و قبح اعمال و احوال باز می‌گردد. ولی شیخ تأکید دارد که حتی در امور عملی نیز اولاً به شناخت نظری احتیاج داریم، یعنی ابتدا باید افعال خوب و بد را بشناسیم و از هم تمیز دهیم، و ثانیاً به عمل درآوریم و عمل بدون شناخت نظری، عمل اخلاقی نیست. پس قوه‌ی عقل در زمینه‌ی شناخت‌های مربوط به عمل استکمال دیگری پیدا می‌کند تا به مدد این استکمال، افعال شایسته را به جا آورد. از این رو در فلسفه‌ی نظری غایت استکمال قوه‌ی نظری، شناخت حقایق اشیاء است، ولی در فلسفه‌ی عملی، غایت استکمال قوه‌ی عملی است که بدون فعلیت قوه‌ی نظری عقل امکان ندارد. پس استکمال قوه‌ی نظری که در فلسفه‌ی نظری غایت بالذات است در فلسفه‌ی عملی غایت بالتبع است.

شیخ در مباحثات شناخت نظری نسبت به اوامر و نواهی عملی را حتی بدون آن‌که منتهی به فعل شود جزء حکمت می‌داند.

«فلسفه‌ی عملی به ملکات اخلاقی به واسطه‌ی قیاس و فکر و معرفت حاصل می‌شود... و این شناخت غریزی نیست بلکه شناخت اکتسابی است که با نظر و رویت بدست می‌آید... و اگر فعلی را انجام ندهیم و به خلقی آراسته نشویم، اگر چه آن افعال و اخلاق را نداریم، معرفت یقینی و حقیقی از آن‌ها داریم و هر معرفت یقینی و حقیقی، حکمت است یا جزئی از حکمت... اما من غایت را در فلسفه‌ی نظری نفس شناخت نظری می‌دانم، ولی غایت نهایی در فلسفه‌ی عملی را عمل متناسب با نظر می‌دانم» (همو، ۱۳۷۱: ۱۹۰-۱۹۲).

در این جا نیز شیخ رئیس غایات قوهی عملی و نظری را از هم تفکیک می‌کند در حالی که قوهی نظری را بر قوهی عملی اشراف می‌دهد و عمل را تحت هدایت فلسفه‌ی نظری قرار می‌دهد.

شیخ رئیس در کتاب نفس نیز بار دیگر به این بحث می‌پردازد:

«در تقسیم قوای نفس ناطقه به قوهی عالمه و عامله... اما واجب است که قوهی نظری را بر حسب احکام دیگری که بعداً خواهیم گفت به تمام قوای بدن تسلط بخشیم به طوری که قوای بدنی از آن منفعل شوند... این قوه باید بر بدن تسلط داشته باشد تا شخص بتواند دارای اخلاق فاضله باشد... مراتب قوایی که عقول نظری خوانده می‌شوند وقتی نفس به عقل مستفاد رسید به کمال جنس حیوان و نوع انسان از این جنس می‌رسد و در آن جا قوهی انسانی به مبادی اول کل وجود تنبیه می‌یابد.

اکنون به حال این قوا نظر کنید و بنگرید چگونه بعضی از این قوا بر بعضی دیگر ریاست دارند و چگونه برخی از آنها برخی دیگر را خدمت می‌کنند. در این صورت خواهید دانست که عقل مستفاد رئیس است و همه‌ی قوا خادم او هستند و اوست که غایت نهایی است، پس عقل بالملکه خادم عقل بالفعل است و عقل هیولانی به اندازه‌ی استعداد خود خادم عقل بالملکه است و سپس عقل عملی خدمتگزار همه‌ی این‌ها است، زیرا چنان‌که بعداً خواهیم دید، تعلق نفس به بدن برای تکمیل عقل نظری و تزکیه و تطهیر آن است و عقل عملی تدبیر کننده‌ی این تعلق است» (هجو، کتاب نفس، ۱۴۰۴: ۳۷-۴۱).

شیخ رئیس در بیانات گذشته فلسفه‌ی نظری و عملی را تفکیک کرد و غایت هر یک را جداگانه توضیح داد و آشکارا فلسفه‌ی عملی را بر فلسفه‌ی نظری استوار کرد ولی در بیان فوق با دیدگاهی یک‌پارچه به نظر و عمل می‌نگرد و عقل عملی را یک‌سره در خدمت عقل نظری می‌داند. جایگاه عقل عملی تدبیر نسبت تعلقی نفس به بدن است تا آن جایی که عقل نظری صفای لازم برای عبور از منازل طبیعت را بدست آورد و با مبادی وجود مشابه شود، یعنی غایت نهایی نفس انسانی که ماهیت آن نظری و تعقلی است پیدایش رتبه‌ی عقل مستفاد است. عقل مستفاد قابلیت تام برای اشراق نور عقل فعال است. نورانیت عقل مستفاد، زوایای تاریک حقایق و ماهیات اشیاء را برای انسان آشکار می‌کند و روابط وجودی جهان به صورت روابط

ضروری مفهومی و استدلال‌های تفصیلی در قوهی نظری او مرتسم می‌شود، این علوم عقلی که علوم حقیقی و یقینی‌اند کمال نهایی نفس ناطقه‌اند و تمام علوم عملی و افعال مطابق با آن‌ها وسیله‌اند تا قوهی نظری، استعداد تام برای تعقلات تفصیلی را به دست آورد: «صیوروة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»، یعنی نسخه‌ای علمی از جهان عینی شود و کمال قوهی عملی نفس این است که خواهش‌ها و تمایلات جسمانی را مهیور خود کند. شئون بدن در زندگی فردی و اجتماعی چنان تدبیر شود که موانع پیش روی قوهی نظری عقل مرتفع شود و به کمال تام خود یا عقل مستفاد برسد.

بنابراین حکمت نظری ذاتاً کمال نهایی نفس ناطقه است و حکمت عملی زمینه ساز این کمال است تا جایی که اشتغالات جسمانی و خواهش‌های بدن را که توجه نفس را به این سو و آن سو می‌کشد به حداقل می‌رساند و نفس را بر قوهی نظری استقرار می‌بخشد و با تدبیر امور فردی، خانوادگی و اجتماعی، شرایطی فراهم می‌کند تا قوهی نظری به شیوه‌ای آسان‌تر به کمال نهایی‌اش راه یابد.

شیخ رئیس در مبحث معاد، سعادت عظیمی را که در انتظار نفس است در حکمت نظری به کمال رسیده شرح می‌دهد تا وجه اخروی کمال قوهی نظری نیز معلوم شود.

«هر آینه نفس ناطقه کمال خاصی دارد و آن کمال این است که جهانی عقلانی شود که در آن صورت نظام معقول در کل و خیری که در کل فیضان می‌کند مرتسم نشود که این تعقل از مبدأ کل آغاز می‌شود و به جواهر نریف روحانی مطلق سیر می‌کند، سپس به جواهر روحانی که نوعی نعلق به ابدان دارند، سپس اجسام علویه با هیأت‌ها و قوای آن‌ها، سپس پایین‌تر می‌آید تا در نفس خودتس هیأت وجود را در کلیت آن استیفا کند، و آن‌گاه عالمی معقول موازی با کل عالم موجود خارجی شود» (هجو، الهیات، ۱۴۰۴: ۴۲۵-۴۲۶).

شیخ رئیس در ادامه توضیح می‌دهد که وقتی نفسی به چنین درجه‌ای از تعقل رسید و نظام جهانی به تفصیل در ذهن او نقش بست واجد کمالی شده است که قابل مقایسه با هیچ کمالی نیست و در هیچ وجهی مثل فضیلت، تمامیت، کثرت و دوام با کمال مورد علاقه‌ی سایر قوا طرف قیاس نیست. در این صورت مهیا می‌شود تا با

رفع حجاب بدن، عالی‌ترین لذت‌ها را بجشد؛ لذتی که با لذات حسی، حیوانی، غضبی و شهوی تفاوت اساسی دارد.» (لکن ما در این جهان با بدن خود و انغمار در رذایل آن‌گاه که علل این امور فراهم شود، چنین لذتی را درک نمی‌کنیم، لذا در جست‌وجوی آن و متمایل به آن نیستیم مگر این‌که ریسمان غضب و شهوت و وابستگی‌اش را از گردن خود بازکنیم» (همان، ۴۲۶).

این سعادت اخروی از آن قوه‌ی نظری نفس است، ولی این قوه بدون همراهی قوه‌ی عملی نفس هرگز به دست نمی‌آید.

«هر آینه این سعادت حقیقی مگر با اصلاح جزء عملی نفس تام نمی‌شود... باید ملکه توسط و اعتدال برای نفس حاصل شود و ملکه‌ی توسط ملکه‌ای است که گویا موجود برای قوه‌ی ناطقه و نیز قوای حیوانی است. و اما قوای حیوانی، وقتی ملکه‌ی توسط و اعتدال در آن‌ها باشد، يك هیأت اذعان و انقیاد نسبت به قوه‌ی ناطقه در آن‌ها پیدا می‌شود، و اما قوه‌ی ناطقه وقتی ملکه توسط دارد که هیأت استعلا و عدم انفعال در آن حاصل شود... اما مراد از ملکه اعتدال و توسط همانا تنزه و پاکیزگی نفس از همه‌ی هیأت‌های انقیادی و باقی ماندن نفس ناطقه بر همان سرشت خود همراه با افاده‌ی هیأت استعلا و تنزه است و این حالت متضاد با جوهر نفس ناطقه نیست» (همان، ۴۲۹-۴۳۰).

رویکرد شیخ رئیس در تقسیم حکمت به عملی و نظری و تفاوت آن‌ها با هم و نسبت آن‌ها با يك دیگر چیزی است که حکمای اسلامی آن را پذیرفته‌اند و با این‌که حکمای اشرافی کمال نفس ناطقه را بیشتر از تعقل جامع و نظام‌مند جهان هستی می‌دانند، با رویکرد کلی ابن‌سینا توافق دارند و در آن تجدید نظر نکرده‌اند. حتی صدرالمتألهین نیز که در حکمت متعالیه مبنای اصالت وجود را تحکیم و بر اساس آن به اثبات حرکت جوهری و اتحاد عقل و عاقل و معقول اهتمام کرد، مجال نیافت تا حکمت نظری و عملی را از نو و بر این مینا بازاندیشی کند.

اما آیا رویکرد شیخ رئیس در موضوع حکمت نظری و عملی نیازمند بازاندیشی است؟ چه ناسازگاری میان این دیدگاه و مبانی حکمت متعالیه وجود داشته است که علامه طباطبایی در تدارک آن برآمده‌اند؟

به نظر می‌رسد حکمت نظری و عملی و ارتباط آن‌ها نزد ابن‌سینا و به تبع ایشان سایر فلاسفه‌ی اسلامی از منظری ماهوی طرح شده و این منظر، آن‌ها را واداشته

است تا به اقتضانات ماهیت انسان بیان‌نیشند. منظر ماهوی نظر به حدود ماهوی جواهر دارد. ماهیت هر چیز، تعیین آن را نشان می‌دهد و آن را در قالبی معین محصور می‌کند، منظر ماهوی، اشیاء را در قالب‌های ماهوی جای می‌دهد تا آن‌ها را به خوبی از هم تفکیک کند. در تفکیک ماهوی، مفاهیم حصار اشیاء‌اند و از آمیخته‌شدن آن‌ها با هم جلوگیری می‌کنند. از این منظر، انسان نفس ناطقه است و نطق، قوه‌ی نظری است که جهان را در شبکه‌ای درهم‌تنیده از مقولات در ذهن منتقل می‌کند، این انتقال، حد ماهوی انسان است. حکمت نظری حدود و کمالات جوهر نفس انسانی را بیان می‌کند و به همین جهت شیخ رئیس فرمود: «وقتی نفس به عقل مستفاد رسید به کمال جنس حیوانی و نوع انسان از این جنس می‌رسد.»

از منظر ماهوی انواع در حدود تام خود محقق می‌شوند، ولی از آن‌جا که انسان موجودی نوعاً مختار است، حد تام نوع آن فقط در برخی اشخاص واقع می‌شود و از این حیث حکمت نظری بدون حکمت عملی امکان‌پذیر نیست. بنابراین از منظر ماهوی حکمت نظری و حکمت عملی بیان حد تام نوع انسان است و پیوستگی آن‌ها به یک‌دیگر، اصالتاً کمال‌نهایی انسان را در جهان رقم می‌زند.

علامه طباطبایی این‌بار از منظر وجودی به حکمت عملی و نظری نگریسته و طبعاً اسیر تنگناهای ماهوی نشده‌اند. از منظر وجودی، مفاهیم حصار اشیاء نیستند، بلکه مرزهایی هستند که اشیاء در حدود آن مرزها بر ذهن خطور می‌کنند. در متن هستی جز هستی و مراتب و درجات تشکیکی آن چیزی وجود ندارد. متن هستی فاقد ماهیت و قالب و حصاری است، در متن هستی جز موجود که عین منشأیت آثار است چیزی یافت نمی‌شود. هستی، جریانی اصیل، بی‌وقفه و بی‌پایان است که در هیچ حدی متوقف و محصور نمی‌شود. ذهن در مواجهه با این جریان وجودی، حدود موجودات را در ضمن مفاهیم ماهوی و حسی و اولی و انحای موجودات را در ضمن مفاهیم عقلی و ثانوی بر خود متجلی می‌کند. بنابراین ماهیت صرفاً اعتبار ذهن است و عبارت است از چگونگی حضور موجود خارجی در ظرف شناخت و آگاهی، یعنی موجود خارجی که عین وجود است در ظرف شناخت حصولی و ذهنی ظاهر شود،

صرفاً در قالب ماهیات می‌تواند ظاهر شود و این معنایی است بسیار فاخر که حکمت متعالیه کاشف آن بوده است.

با این ملاحظات، تجدیدنظر علامه طباطبایی در بحث حکمت نظری و عملی نمایان‌تر می‌شود. هویت انسانی جز وجود خارجی او نیست، انسان را نمی‌توان ماهیت نوعی دانست که در بعضی افراد نوع خود به حد تام می‌رسد، بلکه وجود خاص انسانی «وجودی رو به تمامیت» است و حکمت نظری و عملی در نسبت با تمامیت معنا پیدا می‌کند. اگر «وجود رو به تمامیت» امتداد وجود متصرم و هویت توسیعی خود را در افق نشأه اول بفهمد (و لقد علمتم النشأة الاولى فلو لاتذکرون)^۵ در این صورت، فهم او از جهان هستی و معنای حُسن و قبح و اخلاق و سیاست و ادراکات اعتباری يك‌طور است و اگر آن را در افق نشأه ثانی (که باطن جهان است) بفهمد طور دیگر است. کمال نهایی انسان در علوم نظری یا ارتسام حدود وجودی جهان در ذهن نیست که روز جزا پرده از سرّ آن بیفتد و انسان را به بهجت و فرحتی بی‌کران برساند، بلکه انسان در سیر خاص وجودی خود هر لحظه فعلیتی تازه پیدا می‌کند و علوم نظری اعم از حقیقی و اعتباری، افق پیش روی او را روشن می‌کند. فعلیت امری ماهوی نیست، امری وجودی، متدرج و زمانی است و در هر آن و لحظه‌ای، جزیی از آن پدید می‌آید. در نگاه اصالت ماهوی، ماهیت، امری معلوم و متعین است و با زمان پیوندی ندارد. پس حال و آینده را باید از منظر گذشته مشاهده کرد. اما در نگاه اصالت وجودی، تمامیت، امری از پیش معلوم و متعین نیست، بلکه با نظر به آینده معنا پیدا می‌کند و حال و گذشته را باید در مرآی آینده مشاهده کرد.

«آنچه بیانات گذشته تا کنون نتیجه داده است: انسان یا هر جانور زنده میان «قوای فعاله» و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اخنباری خود اجمالاً يك سلسله ادراکات و علوم را ساخته و توصیف می‌کند. ولی آیا آن‌ها را چگونه ساخته است؟ و آن‌ها چه اقسامات و احکامی دارند؟ و آن‌ها چگونه با خواص و افعال حقیقی انسان ارتباط پیدا می‌کنند؟ این‌ها، پرسش‌هایی هستند که هنوز پاسخ تفصیلی به آن‌ها داده نشده، اگرچه شالوده‌ی سخن در بیان گذشته ریخته شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۴).

علامه طباطبایی بر اساس این شالوده‌ی وجودی امهات اعتباریات را سازمان‌دهی می‌کنند و کیفیت پیدایش کثرت در علوم اعتباری و کیفیت ارتباط علوم اعتباری با آثار واقعی و حقیقی، یعنی با اعمال خارجی وجود انسان را شرح می‌دهند که اجمالاً توضیح می‌دهیم:

۱- ادراکات اعتباری، تمهیدی از ناحیه‌ی وجود است که امکان تمامیت وجود خاص انسانی را در تمام شئون و مراتب آن فراهم کند.

۲- بنیاد ادراک اعتباری مفهوم یا اعتبار «وجوب» است. «نخستین ادراک اعتباری از اعتباریات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب است» (همان، ۱۲۶).

۳- اعتبار وجوب با به کار انداختن قوای فعاله جهت وصول به متعلق نیازی طبیعی پدید می‌آید و فعالیت‌های طبیعی یا زیستی (بیولوژیک) قدر متقین همه‌ی فعالیت‌های وجود خاص انسان است. «این اولین حلقه‌ی دامی است که انسان در میان فعالیت‌های خود با تحریک طبیعت گرفتار وی می‌شود» (همان).

۴- اعتبار دیگری که زاینده‌ی بلافصل اعتبار وجوب عام است، اعتبار حُسن و قبح است. این دو مفهوم متفرع بر باید و نبایداند و خوبی که از مفهوم «باید» به دست می‌آید يك خصوصیت طبیعی است که حاکی از ملائمت و موافقت آن فعل یا نتیجه‌ی آن با قوای مدرکه است و بدی که از مفهوم «نباید» به دست می‌آید حکایت از عدم ملائمت يك فعل یا نتیجه‌ی آن با قوه‌ی مدرکه است.

۵- این ملائمت و عدم ملائمت اموری نسبی و در مواردی مربوط به کیفیت ترکیب سلسله اعصاب یا مغز انسان‌اند.

۶- علامه طباطبایی با توصیف نسبی بودن حُسن و قبح به هیچ‌وجه به نسبی بودن اخلاق حکم نکرده‌اند. ایشان هرگز از حُسن و قبح، معنای اخلاقی مراد نکرده‌اند، بلکه به مطلق مفهوم حُسن و قبح که مفاهیمی‌اند که از نسبت ملائمت یا عدم ملائمت امور با تمایلات نفس انتزاع می‌شوند نظر داشته‌اند. بنابراین ایشان بدون آن‌که به نسبت مفاهیم اخلاقی قایل باشند با طرح مفهوم «وجوب» و نسبت وجوبی فعل از منظر فاعل راهی را برای تبیین نظریه‌ی نسبت اخلاق نیز گشوده‌اند.

«کثرت ورود يك فکر به مغز انسان نصب‌العین می‌شود و می‌تواند از نظر دور داشته شود و به غیر آن توجه کند و البته در این صورت خواهی خواهی يك فکر، منطقی و صحیح و خوب به نظر خواهد آمد و خلاف آن به خلاف آن، و در این صورت، توارث افکار، تلقین، اعتیاد، تربیت، در تنبیت و تغییر افکار اجتماعی و ادراکات اعتباری نقش مهمی را بازی خواهد کرد» (همان، ۱۳۴).

تبیین قول به نسبیت ادراکات اعتباری به این معنا نیست که علامه طباطبایی قایل به نسبیت آن‌هاست و چنین قولی با اندیشه‌ی ایشان سازگاری ندارد، برعکس ایشان به حسن ذاتی افعال قایل‌اند و می‌گویند: «حُسن دو قسم است: حُسنی که صفت فعل است فی‌نفسه و حُسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادر است چون وجوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد بوده و باز از فاعل صادر شود، ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت» (همان، ۱۲۸).

۷- بدین ترتیب تمهید وجود برای سیر وجود خاص انسانی در جهت تمامیت خود از طریق اعتبار عام «وجوب» است که مبدأ مفاهیم حُسن و قبح است. اما چنان‌چه وجود انسانی تمامیت خود را به نحو غیر اصیل و در افق نشأه اولی مشاهده کند حُسن و قبح اخلاقی به مفاهیمی نسبی بدل می‌شود که تابع غایات اعتباری فرد و اجتماع است. و اما اگر وجود انسانی تمامیت خود را به نحو اصیل و در افق نشأه ثانی که باطن جهان محسوس است مشاهده کند (کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض ولیکون من الموقنین (انعام)) حُسن و قبح اخلاقی نیز ذاتی خواهد بود، «ممکن است فعل به حسب طبع بد و قبیح باشد».

ولی عدم توجه به مبانی مورد نظر علامه طباطبایی زمینه شده است تا حتی متفکر شهید، استاد مطهری نیز دچار سوء تفاهم شود و سخن استاد را با کسانی مانند راسل مطابقت دهد.

«راسل و دیگران که به شکل دیگری حرف آقای طباطبایی را می‌زنند، سخنانشان به همین‌جا برمی‌گردد، می‌گویند اخلاق نمی‌تواند معیار داشته باشد. وقتی می‌گوییم فلان چیز خوب است همه‌ی حرف‌ها به این‌جا برمی‌گردد که من این‌طور دوست دارم و وقتی مسئله، مسئله‌ی «من دوست دارم» است، دلیل نمی‌شود که دیگری هم همین‌طور دوست داشته باشد...» (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۰۷)

شگفت است که مبنای روان‌شناختی و نفسانی تمام‌عیار برتراند راسل در تبیین اخلاق که حتی از مبنای دیوید هیوم نیز متزلزل‌تر است با مبنای وجودشناختی (انتولوژیک) علامه طباطبایی یکسان دانسته شود، آری در افق بحث وجودی علامه طباطبایی اخلاق راسل و امثال او و به طور کلی نسبت اخلاق بر حسب نسبت خواسته‌های بی‌پایان انسان خودبنیاد که هر بنیادی ورای خود را نادیده گرفته است و تمامیت وجود خود را به نحو غیر اصیل و در جهان گذرا فرافکنده است، البته قابل تبیین است. ولی باز جای تاکید دارد که ادراکات اعتباری علامه طباطبایی فلسفه اخلاق و سیاست و... نیست که از آن نسبت یا مطلقیت اخلاق و سیاست و... استنتاج شود، بلکه در ساحتی ژرف‌تر اساس وجودشناختی آن مباحث را واکاویده و روح دیگری درون آن دمیده است. بنابراین اعتبار اساسی «وجوب» که پایه‌ی همه‌ی اعتبارات دیگر است و از آن مفاهیم حسن و قبح متفرع می‌شود، اگرچه از قدر متقین فعالیت وجود خاص انسانی به‌دست می‌آید، در سطوح عالی فعالیت وجودی او به حوزه‌ی اخلاق و عرفان نیز توسعه خواهد یافت. به عبارت دیگر، چنان‌چه قدر متقین فعالیت وجود خاص انسانی که فعالیت زیستی اوست و به همین جهت میان نوع بشر مشترک است نبود، مفهوم وجوب، باید و نباید، حسن و قبح نیز جعل نمی‌شد و در نتیجه، امکان شناخت اخلاقی و بالاتر از آن معرفت و سلوک عرفانی پدید نمی‌آمد.

۸- اعتبار وجوب زمینه برای اعتبارات دیگر را آماده می‌کند و از جمله اعتبار بسیار مهم دیگری که در همین زمینه شکل می‌گیرد، «اصل استخدام» است. مراد از «اصل استخدام» این است که وجود خاص انسانی نمی‌تواند در ساحت زندگانی فردی خود محصور بماند و تدوام بسط وجودی او در گرو ارتباطی متقابل با دیگران است. ندای تکوین، وجود انسانی را به برخورداری از هم‌نوع خود فرامی‌خواند تا از او نیز همانند طبایع دیگر بهره‌مند شود.

«اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه‌ی خود اگر با هم‌نوع خود - انسان دیگر - رو به رو شود به فکر استفاده از وجود او و افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم‌نوعان خود استثنا قایل خواهد شد؟ بی‌نیجه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامن‌گیر افراد انسان می‌باشد نمی‌توان غیرطبیعی به‌شمار آورد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۳۰).

انسان به مدد فکر و دوراندیشی به طرف هم‌نوع خود نمی‌گراید. اجتماع قرارداد اعلام‌ناشده‌ای نیست که انسان با ترك وضع طبیعی خود در آن وارد می‌شود و تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی را به تبعیت آن درمی‌آورد. «اصل استخدام» را نباید بر حسب تلقی عصر جدید از فرد و اجتماع تفسیر کرد. انسان خودبنیاد عصر جدید با اعراض از وضع طبیعی پای در وضع اجتماعی می‌گذارد و حتی انسانیت او نیز با همین اعراض رقم می‌خورد. سودپرستی انسان خودبنیاد که حد و مرزی نمی‌شناسد اقتضا دارد تا با قرارداد اجتماعی مهار شود تا بتواند باقی بماند و در حدود قانون ارضاء شود، اما «اصل استخدام» علامه طباطبایی با سودپرستی بی‌انتهای انسان خودبنیاد ربطی ندارد و باید آن را بر اساس «وجود رو به جانب تمامیت» تفسیر کرد.

«با در نظر گرفتن این‌که غایت طبیعت و تکوین از این تجهیزات (جهاز تغذیه، تولید مثل و...) همان تولید و تغذیه و تمبیه است... اندیشه‌ی استخدام را به مغز انسان وارد می‌سازد که جنس نر و ماده و نوزاد و مادر برای ارضای قوای فعال و پاسخ خواهش غریزی خود به این کارها دست بزنند.» (همان، ۱۳۲)

«اصل استخدام» اعتباری است که «طبیعت و تکوین به مغز انسان وارد می‌سازد»، یعنی تمهیدی از ناحیه‌ی نظم وجودی جهان که وجود انسان را وا می‌دارد تا به سوی هم‌نوع و برخورداری از او بگردد. «اصل استخدام» اعتباری است که قوام اجتماع به آن است و تحت هدایت نظم وجودی جهان اعتبار می‌شود. این اصل مؤدی به درهم‌تنیدگی سرنوشت وجودی انسان با هم‌نوع خویش است. اصل مزبور، دامنه‌ی وجود خاص انسان را از مرحله‌ی شخص به مرحله‌ی نوع، یعنی اجتماع انسانی می‌کشد. «اصل استخدام» تعبیری است که از قدر متقین درهم‌تنیدگی سیر بسط وجود انسان، یعنی تمتع متقابل درجات حیات طبیعی و بیولوژیک حکایت می‌کند و تحت راهبری طبیعت و تکوین واقع می‌شود.

همان‌طور که اعتبار «وجوب» نصاب اعتبار در تحقق غایات حیات طبیعی از جنبه‌ی شخصی است، «اصل استخدام» هم نصاب اعتبار در تحقق غایات حیات طبیعی از جنبه‌ی نوعی است و به اجتماع انسان می‌انجامد. این اعتبار به تبع اعتبار «وجوب» جعل می‌شود و آن را تداوم می‌بخشد. علامه طباطبایی گوشزد می‌کند که

نباید از کلمه‌ی «استخدام» سوء استفاده و آن را تفسیر ناروا کرد. «ما نمی‌خواهیم بگوییم انسان بالطبع روش استثمار و اختصاص را دارد. چنان که یک ملتی در پس پرده آزادی بخشی و الغای برده‌فروشی به نام «استعمار»، «استملاک»، «قیمومت»، «تحت‌الحمايه» و هزار نام دیگر، دیگران را زین به پشت و لگام به دهان زده سوار شوند...» (همان، ۱۳۴).

ایشان به نظام اشتراکی و «انترناسیونالیسم» و «کمونیسم» و امثال آن نیز که انسان را از حقیقت خودش تهی می‌کند قابل نیستند.

«مراد ما این‌ها نیست بلکه ما می‌گوییم انسان به هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد «اعتبار استخدام» و برای سود خود سود همه را می‌خواهد «اعتبار اجتماع» و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم»، و در نتیجه فطرت انسان حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌کند قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه‌ی خصوصی با هیچ طبقه‌ای ندارد، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرایح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نامبرده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند» (همان).

با این سخنان علامه طباطبایی بنیاد وجودشناختی (انتولوژیک) اجتماع انسانی را تعیین کرده‌اند، به این معنا که اعتبار اجتماع تمهید وجود در چشم‌انداز تمامیت‌یافتن وجود خاص انسانی است از آن حیث که پیوندی دو جانبه با هم‌نوع خود دارد. به درستی قوام اجتماع را به عنصری ارجاع داده‌اند که نصاب روابط متقابل انسانی در ساحت حیات طبیعی است، یعنی برخورداری متقابل از وجود و افعال هم‌نوع، بدون شك فضایل اجتماعی در زمینه‌ی عدالت اجتماعی رشد می‌کند. اجتماعی که آکنده از ستم و بی‌عدالتی است، مجال به هیچ کمال و فضیلتی نمی‌دهد و استعدادها را تباه می‌کند. «اصل استخدام» بی‌پرده اشعار می‌دارد که نصاب قوام اجتماع، عدالت یا برخورداری عادلانه‌ی انسان‌ها از وجود و افعال یک‌دیگر و رفع و تبعیض و ستم است، پس نقطه‌ی مقابل سودپرستی و طردکننده‌ی آن است.

وقتی سخن علامه طباطبایی بدون رجوع به مبانی وجودشناختی ایشان و منقطع از پشتوانه‌ی عمیق فلسفی و دینی آن تفسیر شود متانت لازم را از دست می‌دهد و آن‌گاه اهل نظر خرده می‌گیرند که «از این رو عدل به تبع سودجویی آدمی نیکو شده

است. و اگر آدمی طالب نفع خود نبود، لابد عدل ملازم با حُسن نبود و وصف اخلاقی دیگری پیدا می‌کرد. و این آشکارا با قول عموم اخلاقیون منافات دارد و نسبی‌کننده‌ی کل اخلاق و مجازدانه‌ی آن است» (سروش، ۱۳۶۶: ۳۵۴).

و متفکر شهید، استاد مطهری می‌گوید:

«سخن ایشان قدری شبیه تکاملیون و داروینیست‌های امروزی می‌شود که معتقدند اصل در انسان و حیوان تنازع است و تعاون در اثر تنازع پیدا شده است و انسان برای بقاء تنازع می‌کند ولی دشمن که همیشه يك نوع نیست، چند انسان وقتی در مقابل دشمن مشترك قرار می‌گیرند با خودشان احساس می‌کنند که به تنهایی نمی‌توانند با او معارضه کنند و یگانه راه بقائشان هم‌دست‌شدن با دیگران است و در این‌جا اساس تعاون به وجود می‌آید. مثل پیمان‌های سیاسی که دولت‌ها با يك دیگر می‌بندند، این پیمان‌ها که روی حس انسانی نیست، تنها برای دفع خطر مشترك است و در حقیقت این تعاون ناشی از تنازع است و لذا دشمن مشترك که از بین برود جنگ بین دوست‌ها شروع می‌شود... این سخن تکاملیون است و می‌شود چنین حرفی را از کلمات ایشان (آقای طباطبایی) استنباط کرد، هرچند صریحاً چنین حرفی را نزنند ولی لازمه‌ی حرفشان این است» (مطهری، ۱۳۶۰: ۴۰۱-۴۰۲).

تأمل در سخنان علامه طباطبایی آشکار می‌کند که این تفاسیر و استنباطات، چه مایه از مقاصد ایشان فاصله دارد. تحویل حُسن و قبح به اخلاق نسبی‌انگارانه تمام‌عیار راسل و تحویل اصل استخدام به اصل ماده‌انگارانه‌ی تنازع بقای داروینی نشان می‌دهد که گاهی نزدیک‌ترین شاگردان يك متفکر، پی به فحوای کلام او نمی‌برند! «اصل استخدام» کجا و «تنازع بقاء» کجا؟! «اصل استخدام» تمهید طبیعت برای انس و پیوند انسان‌ها و برپایی اجتماع است که وجود خاص انسانی به مدد پیوند عمیق وجودی با هم‌نوع خود در سایه‌ی عدالت و نوع دوستی به سرمنزل کمال و تمامیت برسد، گویی حیلت طبیعت است تا به بهانه‌ی برخورداری انسان از هم‌نوعش به او نزدیک شود و انس گیرد و زمینه‌ای شکل گیرد که وجود به مقاصد عالی خود برسد. تبیین وجودشناختی همه‌ی شئون فردی و اجتماعی انسان برای نخستین بار در بحث ادراکات اعتباری به قلمرو حکمت اسلامی وارد شده است ولی قدر آن چنان‌که باید دانسته نشده است.

۹- علامه طباطبایی به مهم‌ترین اعتباریات بعدالاجتماع می‌پردازند، موضوعاتی مانند اختصاص ملك که زوجیت، دوستی و همسایگی را شامل می‌شود، همگی به حقوق تعبیر می‌شوند، همچنین اختصاصاتی که مالیت دارند و مشمول مبادلات جنس و کالا و پول می‌شوند، يك سلسله اعتبارات را درحوزهی «اقتصاد» باعث می‌شوند و ریاست و مرئوسیت نظامات اداری و بوروکراسی را پدید می‌آورند و نهایتاً بر اساس اصل استخدام، دریای بی‌کرانی از مفاهیم اعتباری درهم تنیده می‌شوند و دور تا دور انسان را احاطه می‌کنند و نظامات گوناگون اجتماعی و خانوادگی را بر پا می‌دارند. حتی احکام گوناگون شریعت و فقهات نیز براساس اعتبار «وجوب» که نخستین اعتبار انسان است امکان‌پذیر می‌شوند و «وجود رو به جانب تمامیت» در مرحله‌ای از کثرت در علوم اعتباری، مخاطب امر و نهی دین واقع می‌شود و راه و رسم تعالی روح را در ضمن اعتباریات شریعت فرا می‌گیرد.

۱۰- وجود خاص انسانی با برانگیختن علوم اعتباری و بسط دامنه‌ی آن علوم در انشعابات فراوان فردی، خانوادگی و اجتماعی، شبکه‌ای عظیم از اعتبارات را با تار و پودی از بایدها و نبایدها رقم می‌زند و کمال خود را در این دریای بی‌کران جست‌وجو می‌کند. «انسان با پیمودن این مراحل، خود را به حقایق یعنی خواص واقعی خود ارتباط داده و به عبارت دیگر علوم ساخته خود را توصیف نموده و با حقایق کمالی خود استکمال می‌ورزد» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

نتیجه‌گیری

مبحث ادراکات اعتباری ابتکار ویژه‌ی علامه طباطبایی است که «وجود رو به تمامیت» یا وجود خاص انسانی را بنیاد نظر و عمل می‌داند. این بحث، موافق با سیره‌ی حکمای سلف در حکمت عملی نیست، بلکه مرحله‌ای ژرف‌تر را می‌پیماید تا امکان حکمت عملی را بیان کند. ادراکات اعتباری، تفسیری براساس اصالت وجود، حرکت جوهری، وحدت نفس و بدن یا وجود متصم و رو به مرتبه‌ی تجرد انسان است، و حکایت از این دارد که می‌توان نظاماتی بر اساس علوم اعتباری در اجتماع بنا کرد که تحت راه‌بری وجود و نظم تکوینی جهان، انسان را در جهت غایات

حقیقی او پیش برد. یعنی می‌توان نظاماتی در امتداد وجه استکمالی انسان در انداخت که در سایه‌ی آن، وجود اصیل انسان به فعلیت رسد و از آن‌جا که وجود خاص انسانی زمان‌مند است و در زمان متحقق می‌شود، بحث ادراکات اعتباری برای نخستین بار مجال اندیشیدن به کمال نوع انسان در پرتو زمان یا تمامیت‌یافتن وجود خاص انسانی در منظری تاریخی را به دست می‌دهد و طرح اولیه‌ای برای گذشتن از علوم انسانی متداول را ترسیم می‌کند. زیرا واقعیت جهان دریایی آرام و ساکن نیست، موج و متلاطم است و دامنه‌ی وجود، هر ساعت، عرصه‌ی تازه‌ای را در بر می‌گیرد و جهان هر نفس، دیگر باره پدید می‌آید. وجود خاص انسان در بطن وجود جهان بی‌وقفه دست‌خوش تغییر است و تار و پود وجود او در نسبت‌های زمانی و مکانی بافته می‌شود. دریای موج وجود در فراز و نشیب خود، هر دم افقی از تمامیت پیش روی وجود خاص انسانی می‌گشاید تا در آینه‌اش خود و جهان را نو به نو مشاهده کند. انعکاس آینه‌ها و امتزاج افق گوش و زبانی را پدیدار می‌کند تا شاید «علم انسان» از پایگاه وجودی طرح و نهال وجود انسانی که از ریشه‌هایش در زمین وجود گسسته شده، دیگر بار با ریشه‌هایش متصل، باطراوت و بالنده شود.

ادراکات اعتباری، مجال می‌هد تا بتوانیم از درون سنت فلسفی در فرهنگ اسلامی-ایرانی که با حکمت متعالیه به بلوغ رسیده است و در جهت «وجود رو به تمامیت» انسان با گفت‌و شنود با دیگران و ممارست در تفکر، امکان‌ات تازه‌ای را در علوم انسانی این روزگار کشف کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. «أن فیض الوجود یرّ بواسطة الطبيعة علیها، و هذا معنی ما قالوا فی کبفیه تقدم الصورة علی المادة انها شریکه علة الهیولی لا أن الصّورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة علیها، لأنهما معاً فی الوجود» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵، ج ۳: ۱۰۳).

۲. ضرورت ذاتی منطقی آن است که محمولی برای موضوعی مطلقاً ضرورت داشته باشد، بدون آن‌که مشروط به شرط خارجی باشد، بلکه مادام که ذات موضوع محفوظ باشد، این محمول، بالضروره برای موضوع ثابت است، به طوری که در نظر گرفتن ذات موضوع به تنهایی برای حکم عقل به

- ضرورت اتصاف موضوع به محمول کافی است، مثل این که بگوییم: «جسم ساغل مکان است» یا «مثلث مجموعه‌ی زوایایش مساوی با دو قائمه است».
۳. اجمالاً این که علم حضوری افسامی دارد که یک قسم آن علم حضوری نفس به جهان خارج است، نفس که در حکمت متعالیه با بدن متحد است و هر دو، مراتب یک حقیقت واحدند - به واسطه‌ی بدن با جهان واقع انصال وجودی دارد و این اتصال وجودی، مقدم بر هر علم حصولی است. از این رو نفس با علم حضوری مقدم بر علم حصولی با جهان خارج آشنا می‌شود و این انس زمینه‌ای است تا در تمام افکار خود، عالم واقع را جست‌وجو و به سوی آن التفات کند.
۴. مقصود شیخ از جاهای دیگر، احتمالاً همان عبارات فوق از کتاب منطقی است.
۵. سوره‌ی واقعه، آیه‌ی ۶۲.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفا، الهیات، زیر نظر ابراهیم مدکور، منشورات مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ قمری.
۲. _____، شفا، منطقی، زیر نظر ابراهیم مدکور، ۱۴۰۴ ق.
۳. _____، شفا، نفس، زیر نظر ابراهیم مدکور، ۱۴۰۴ ق.
۴. _____، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، بیدار، قم، ۱۳۷۱.
۵. سروش، عبدالکریم، نفرج صُنع، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶.
۶. صدرالمتألهین، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد سوم، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، مؤسسه‌ی بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷.
۸. _____، نه‌ایه الحکمه، تصحیح شیخ عباس زارعی سبزواری، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۴ ق.
۹. یادنامه‌ی استاد شهید مرتضی مطهری، کتاب اول، زیر نظر عبدالکریم سروش، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۰.

