

هستی‌شناسی اعتباریات؛

اعتبار بمتابه نحوه هستی انسان در جهان مادی

سید امین میرحسینی^(۱)

سید مسعود سیف^(۲)

عبدالرزاق حسامی‌فر^(۳)

علی فتح‌طاهری^(۴)

افعال انسانی را که بنحوی به امور مادی مرتبط هستند، ممکن می‌سازد.

کلیدواژگان: اعتباریات، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، علامه طباطبایی.

مقدمه

اهمیت طرح نظریه اعتباریات از سوی علامه طباطبایی بسیاری از اندیشمندان را وادار ساخته است که درباره این نظریه نظرورزی نمایند. از مرتضی مطهری بعنوان شاگرد علامه طباطبایی تا برخی از پژوهشگران فعلی، هر یک کوشیده‌اند از وجهه نظری متفاوت و احیاناً متضاد به تحلیل این نظریه بپردازند. برغم وجود این دست دیدگاه‌های متفاوت و در مواردی متضاد، تقریباً همه پژوهندگان در داشتن این پیشفرض مشترک همداستانند که نظریه اعتباریات نظریه‌یی از اساس معرفت‌شناختی است؛ نظریه‌یی که میکوشد به

چکیده

برغم وجود دیدگاه‌های متفاوت و در مواردی متضاد درباره نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، تقریباً همه پژوهش‌هایی که در این زمینه صورت گرفته است، در داشتن این پیشفرض مشترک همداستانند که نظریه اعتباریات نظریه‌یی از اساس معرفت‌شناختی است؛ نظریه‌یی که میکوشد به توجیه دسته‌یی از ادراکات انسان بپردازد که مطابقی در خارج ندارند. این پیشفرض برغم اینکه پیشفرض نادرستی نیست، مبین همه واقعیتهای قابل طرح در باب نظریه اعتباریات هم نیست. مدعای ما در پژوهش حاضر اینست که نظریه اعتباریات بیش از آنکه نظریه‌یی معرفت‌شناختی باشد، نظریه‌یی از اساس هستی‌شناختی است. با توجه به نحوه طرح نظریه اعتباریات در رساله‌های الولایه و الانسان، بنظر میرسد اعتبار بمتابه یکی از مشخصه‌های هستی انسان مجردی است که در جهان مادی بسر میبرد؛ مشخصه‌یی که دسته‌یی از

تاریخ دریافت: ۹۸/۷/۲۱ تاریخ تأیید: ۹۸/۹/۲۳

(۱). دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)؛ o.mirhoseini.o@gmail.com

(۲). دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)؛ (نویسنده مسئول) seif@hum.ikiu.ac.ir

(۳). استاد گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)؛ ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

(۴). دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)؛ fathtaheri@hum.ikiu.ac.ir

توجیه دست‌هایی از ادراکات انسان پردازد که مطابقی در خارج ندارند.

در این میان، تا حدی که نگارندگان جستجو کرده‌اند، تنها در یک مقاله سعی شده است نظریه اعتباریات از رهگذر طرحی هستی‌شناختی ملاحظه شود. این نوشتار ضمن اینکه نکات مهمی را در مورد هستی‌شناسی اعتباریات مطرح می‌کند، با فراتر رفتن از خوانشهای معرفت‌شناختی متعارف، با ارجاع به جمله‌یی از رساله انسان، اعتبار راناشی از شرایط وجودی نشئه مادی قلمداد می‌کند (سلگی، ۱۳۹۴: ۶۰). با این حال، در نهایت بروشنی بیان نمی‌کند که انسان چگونه و تحت چه شرایطی با این نشئه ارتباط برقرار می‌کند. به بیان دیگر، بنظر می‌رسد دیدگاه مذکور کماکان به پرسش اصلی پاسخ نمی‌دهد. میتوان پرسید علت اینکه نمیتوان بدون بهره‌گیری از اعتباریات با جهان مادی ارتباط برقرار کرد چیست؟ یا بتعبیر دیگر، وجود چه ویژگی یا ویژگی‌هایی در جهان مادی سبب انقطاع رابطه حقیقی بین انسان و جهان مادی میگردد؟ همچنین این پرسش نیز بدون پاسخ میماند که منشأ فاعلی اعتباریات چیست؟ یا به بیان دیگر، انسان بمثابة یکی از طرفین رابطه، در این انقطاع چه نقشی دارد؟

برخلاف سؤال نخست که متوجه تأثیر جهان مادی بر شکلگیری اعتباریات است، پرسش دوم در پی پاسخگویی به منشأ درونی یا فاعلی اعتباریات است، به این معنی که در درون انسان چه ویژگی یا ویژگی‌هایی سبب پیدایش اعتباریات میشود. به همین دلیل، ضمن توجه به مقاله مذکور و همراهی با آن در کنار نهادن خوانش متعارف، در پژوهش حاضر میکوشیم به این دو پرسش بنیادین

نیز پاسخ گوئیم. اما پیش از بیان بحث اصلی، لازم است درباره اهمیت طرح هستی‌شناختی نظریه اعتباریات سخن بگوئیم.

۱. اهمیت طرح هستی‌شناختی نظریه اعتباریات
اهمیت بحث اعتباریات در نظر علامه طباطبایی به اندازه‌یی است که سه اثر مختلف خود را تقریباً بطور کامل به آن اختصاص داده و در سایر آثارش نیز به آن پرداخته است. رساله اعتباریات، مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم و رساله الولایه سه اثری هستند که بطور کامل متکفل این بحث شده‌اند. از این میان بنظر می‌رسد نظریه اعتباریات در اثر آخر تفاوت‌های چشمگیری نسبت به دو اثر دیگر دارد. علامه بحث اعتباریات را در رساله الولایه بعنوان مقدمه‌یی در اثبات این مدعا بکار میبرد که دین دارای دو جنبه ظاهری و باطنی است و جنبه ظاهری دین عبارتست از اعتباریاتی که از جانب خدا وضع شده است. توسل به اعتباریات نیز مقدمه اصلی کتاب مذکور در دستیابی به نتایجی است که مورد نظر ایشان است. در این کتاب علامه پس از بیان مختصر نظریه اعتباریات و ارجاع خواننده به رساله اعتباریات برای تفصیل بیشتر - که این امر نشان‌دهنده عدم گسست اساسی بین طرح نظریه اعتباریات در دو اثر مذکور است - نتیجه می‌گیرد که معارف و احکام مطرح شده در دین همه به زبان اعتبار بیان گشته است (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰).

لازمه چنین بیانی تعمیم بحث اعتباریات به ساحتی جدید است. بر این اساس دامنه بحث اعتباریات از اعتباریات مربوط به انسان فراتر رفته و اعتباریات مربوط به خدا را نیز شامل میشود. از اینرو اگر صرفاً به بررسی معرفت‌شناختی اعتباریات

بپردازیم، اعتباریات مربوط به خدا را نادیده گرفته‌ایم. اما بررسی هستی‌شناختی می‌تواند ویژگی‌های این دست اعتباریات را نیز بررسی و نقش آن را در جهان بیان کند. از سوی دیگر، نگرش هستی‌شناختی علاوه بر توجه به این معنای وسیع‌تر از اعتباریات، اعتباریات مختص به انسان را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. این نخستین تفاوت خوانش هستی‌شناختی بر خوانش متعارف از نظریه مذکور است.

تفاوت دیگری که خوانش هستی‌شناختی با خوانش متعارف دارد، چیزی است که می‌توان آن را بساطت یا تمامیت آن نامید. خوانش متعارف ابتدا هستی را از معرفت جدا می‌کند و سپس با عزل نظر از هستی، آنچه را که خود معرفت مینامد مورد بررسی قرار می‌دهد. کاربرد این رویکرد در بحث اعتباریات لاجرم این نظریه را در این حوزه معین محبوس می‌کند و نتایج خاصی را ببار می‌آورد که در مواردی متناقضند. برای نمونه، بر اساس خوانش معرفت‌شناختی، اعتباریات صرفاً ادراکاتی هستند که برای توجیه کثرت ادراکات مورد بحث قرار می‌گیرند. از آنجاییکه دامنه نیازهای انسان وسیع‌تر از پاسخهای موجود در جهان عینی است، ادراکات اعتباری نیز در کنار ادراکات حقیقی شکل می‌گیرند. شمول اینگونه از ادراکات به اندازه‌ی است که هر فعل ارادی انسان ناگزیر از جعل دست‌کم یک ادراک اعتباری است. اما خود ادراکات اعتباری بتبع اینکه بنحو آگاهانه متعلق معرفت انسانند نیز افعالی ارادی هستند. از اینرو بنظر میرسد نفس اعتباری یک ادراک اعتباری مسبوق به یک ادراک اعتباری دیگر است. به همین صورت، ادراک اعتباری دوم نیز بسبب ارادی بودن، مسبوق به

ادراک اعتباری سوم می‌گردد و این سیر به تسلسل می‌انجامد. در مقابل، خوانش هستی‌شناختی با اعتباریات بعنوان پدیداری وجودی مواجه می‌شود و نتایجی را بدست می‌دهد که کاملاً با خوانش رقیب متفاوت و از وجهی بنیادیتراست.

بنابراین بنظر میرسد خوانش هستی‌شناختی دست‌کم از سه جهت اهمیت دارد. نخست از جهت وسعت دامنه بحث که در نسبت با خوانش معرفت‌شناختی شمول بیشتری دارد. دوم از جهت سازگاری بیشتری که این خوانش در نسبت با خوانش معرفت‌شناختی دارد و در نهایت از جهت ارائه نتایجی که خوانش معرفت‌شناختی از ارائه آنها ناتوان است.

۲. امکان فلسفی طرح هستی‌شناختی اعتباریات
نکته مهم دیگری که طرح آن ضروری بنظر میرسد اینست که آیا اساساً بررسی هستی‌شناختی اعتباریات بلحاظ فلسفی ممکن است؟ علامه طباطبایی از اعتباریات با عنوان ادراکات اعتباری نیز یاد می‌کند. ویژگی اساسی این ادراکات، اعتباری بودن و عدم واقعیت آنهاست. از اینرو بررسی هستی‌شناختی چیزی که بهره‌ی از واقعیت ندارد محل تردید خواهد بود. برای زدودن این تردید لازم است درباره امکان فلسفی چنین خوانشی بحث شود.

در بررسی هستی‌شناختی ادراکات، هیچگونه امتناعی بنظر نمی‌رسد، زیرا ادراک خود جزئی از عالم هستی بشمار می‌رود و از اینرو می‌توان در هستی‌شناسی از آن بحث کرد. همچنانکه فیلسوفان اسلامی از وجود ذهنی بمثابه یک امر وجودی بحث کرده و سعی کرده‌اند ماهیت یا

ویژگیهای آن را بیان کنند، بنحوی که برخی صاحب‌نظران بحث وجود ذهنی را بیش از اینکه بحثی معرفت‌شناختی قلمداد کنند، بحثی درباره هستی‌شناسی معرفت میدانند (عبودیت، ۲:۱۳۹۰ / ۱۹). از اینرو نگرش هستی‌شناختی به ادراکات نه تنها منع فلسفی ندارد بلکه پدیده‌بدیعی هم نبوده و سابقه‌ی دیرینه در سنت فلسفه اسلامی دارد.

ممکن است گفته شود بین بحث وجود ذهنی و ادراکات اعتباری از این حیث تفاوت هست، چراکه وجود ذهنی از ادراکاتی بحث میکند که واقعیتی در خارج دارند و هنگامی که انسان با این واقعیات مواجه میشود ماهیت آنها به ذهن می‌آید. بر این اساس اگر از هستی آنها سخن رانده میشود بسبب این است که آنها واقعاً در خارج مابازاء دارند، در حالی که اعتباریات صرفاً ادراکاتی را در بر می‌گیرد که واجد هیچ مطابقی واقعی در خارج نیستند.

در پاسخ به این اشکال باید به این نکته توجه داشت که وجودهای ذهنی نه تنها شامل معقولات اولی میشود بلکه معقولات ثانوی را نیز در بر می‌گیرد. ما از مفاهیمی نظیر وحدت، کثرت، وجود و... که از مصادیق معقول ثانی فلسفیند و نیز مفاهیم کلی، جزئی، جنس و... که از مصادیق معقول ثانی منطقی هستند، تصویری داریم. این معقولات مستقیماً در خارج وجود ندارند بلکه با نوعی فعالیت ذهنی از معقولات اولی بدست می‌آیند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۸۶). اعتباریات نیز وضعیت مشابهی دارند، اینگونه که اگرچه بنحو بیواسطه از خارج گرفته نشده‌اند، ولی در هستیهای خارجی ریشه دارند (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۹). از اینرو اگر معقولات ثانیه را بعنوان ادراکی واقعی بپذیریم، به همان صورت باید اعتباریات را نیز واجد واقعیت

بدانیم.

نکته مهم دیگری که در پاسخ به اشکال فوق باید مورد توجه قرار گیرد اینست که بر اساس دیدگاه ملاصدرا — که علامه طباطبایی نیز آن را می‌پذیرد — علم از سنخ وجود است. به بیان دیگر، علم همان نحوه وجود مجرد است و وجود صدق و کذب نمی‌پذیرد. در توضیح این مطلب باید گفت ملاصدرا معتقد است به دو لحاظ میتوان علم را مورد توجه قرار داد: از یکسو علم حیثیتی مرآتیی دارد، یعنی صرفاً حکایتگر مطابق عینی است. به این لحاظ علم نه واقعیتی مستقل بلکه بیانگر نوعی نسبت است. از سوی دیگر، میتوان علم را بعنوان واقعیتی مستقل ملاحظه کرد، واقعیتی که دیگر ذهنی نبوده و خود بخشی از جهان عینی را تشکیل میدهد.

با توجه به این دو لحاظ متفاوت، تنها بلحاظ نخست میتوان صدق و کذب را به علم نسبت داد، زیرا برای انتساب صدق و کذب به علم ابتدا باید از وجود آن رویگردان شد و آن را تبدیل به ماهیت کرد. سپس این ماهیت را مرآتیی برای خارج در نظر گرفت تا بتوان صدق و کذب را به آن نسبت داد، زیرا بر مبنای نظریه مطابقت که فیلسوفان اسلامی به آن معتقدند، صدق امری اضافی خواهد بود که در صورت مطابقت قضیه — خواه با عالم خارج، خواه با ذهن — حاصل میشود (همو، ۱۳۸۶: ۲۵). روشن است که ادراک بمثابه امری وجودی معدوم نبوده و واجد هستی است. هستی نیز متصف به صفت صدق یا کذب نمیشود. از اینرو بسبب اینکه اعتباریات، ادراکات صادقی نیستند، این لازمه پیش نمی‌آید که آنها واقعیتی ندارند. به بیان دیگر، حقیقت علم بعنوان امری وجودی از مرتبه صدق و

کذب مرتفع میشود، همانطور که سایر امور وجودی چون انسان، متعلق صدق و کذب واقع نمیشوند. با تعمق بیشتر در دو نگرش مورد بحث، بنظر میرسد نگرش معرفت‌شناختی به ادراک، بسیار بیشتر از نگرش رقیب محل تردید است؛ به این سبب که وقتی هستی شیء را مورد بررسی قرار میدهیم، نیاز به هیچ جعل و اعتباری نداریم اما وقتی از شیء بنحو معرفت‌شناختی بحث میکنیم، ابتدا از هستی فی نفسه شیء رویگردان میشویم و سپس برای آن یک واقعیت مرآتی در نظر میگیریم که استقلالی از خود ندارد و تحت هیچ مقوله‌یی نیست و صرفاً طریقتی به جهان خارج دارد و حاکی از محکی بی خارجی است (همو، ۱۴۰۳: ۳۸). از اینرو بررسی معرفت‌شناختی به چند مرتبه اعتبار وابسته است که در صورت تردید در هر یک از اعتبارات مذکور، اساس این نگرش نیز دچار تردید میشود. برای مثال، اگر به حکایتگری مرآتی آن خدشه وارد شود، همچنانکه اثبات خواهد شد که طباطبایی این حکایتگری را صحیح نمیداند، دیگر مستشکل نمیتواند بر مابازاء داشتن ادراکات حقیقی تأکید کند و اشکال او بر ادراکات حقیقی نیز وارد میشود. بنابراین روایی تردید در بررسی هستی‌شناختی ادراک، بطریق اولی تردیدهای بیشتری را در نگرش معرفت‌شناختی به همراه خواهد داشت.

با توجه به آنچه بیان شد، نگرش هستی‌شناختی به ادراک اولاً بلحاظ فلسفی ممکن است و ثانیاً فیلسوفان اسلامی بیشتر این رویکرد را در بررسی ادراکات بکار برده‌اند. از اینرو میکوشیم ما نیز این رویکرد را با نوعی تعمیم در بررسی ادراکات بکار ببریم. بر سبیل مقدمه، لازم بنظر میرسد ابتدا انواع

ادراکات را از دیدگاه علامه طباطبایی طرح کنیم.

۳. دسته‌بندی ادراکات از دیدگاه علامه طباطبایی
 علامه ادراکات را دو دسته میداند؛ دسته نخست ادراکات حقیقی هستند. این ادراکات دارای مطابقی عینی هستند. ادراکات ما از اشیاء جهان همه در دسته ادراکات حقیقی قرار دارند. ادراکات حقیقی در علوم نظری کاربرد دارد و علوم مختلف رارقم میزند. این ادراکات متصف به صدق و کذب میشوند. اگر ادراک با منشأ آن مطابقت داشته باشد ادراکی صادق نامیده میشود و اگر مطابقت نداشته باشد متصف به کذب میگردد. همچنین ادراکات حقیقی متصف به صفت یقینی میشوند. منظور حکما از یقینی اینست که ادراکی همواره چنین است و محال است که بگونه‌یی دیگر باشد (ابن سینا، ۱۳۷۳: ۷۲). همچنین ادراکات حقیقی در حوزه هسته‌ها آگاهی‌هایی برای انسان به ارمغان می‌آورد، بدون اینکه بلحاظ منطقی مستلزم بایندی عملی باشد.

دسته دوم ادراکاتی هستند که مطابقی در عالم خارج ندارند. علامه طباطبایی این دست ادراکات را اعتباری مینامد. منظور او از اعتباری عبارتست از: آنچه بر اثر نوعی تشبیه و مناسبت، با هدف دستیابی به اغراض عملی به ادراک درمی‌آید (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۸۷). علامه در مقاله «ادراکات اعتباری» برای روشن کردن معنای این ادراکات، از گزاره‌های تشبیهی و استعاری استفاده میکند. او معتقد است در متون ادبی و کارکردهای روزمره زبانی، از استعارات و تشبیه‌ها استفاده میکنیم، یعنی حدّ چیزی را اخذ کرده و به چیزی دیگر میدهیم که واقعاً واجد آن حد نیست؛ مانند

اینکه مردی جنگجو را بسبب دل‌وریش در میدان نبرد، شیر یا صورت زیبای معشوق را ماه مینامیم و نیز عباراتی از این دست را صورتبندی میکنیم (همو، ۱۳۸۸: ۱۶۰ - ۱۵۸). اما روشن است که این گزاره‌ها مطابق عینی در خارج ندارند. انسان تشکیل یافته از حدود ماهوی ویژه‌یی است که از لحاظ منطقی در تباین با شیر و ماه قرار دارد. از اینرو گفتن جمله «انسان شیر است» بمعنای این خواهد بود که انسان انسان نیست. بنابراین نباید این دست گزاره‌ها را در معنای حقیقی خود لحاظ کرد.

در نتیجه میتوان گفت ادراکات اعتباری همان ادراکات حقیقی هستند که در معنای استعاری بکار رفته‌اند. این استعارات نیز بمنظور نیل به غایاتی عملی بکار میروند که ادراکات حقیقی در فراهم کردنشان ناتوان است (همان: ۱۷۲ - ۱۷۱). استعاری بودن این ادراکات باعث میشود آنها به صدق و کذب متصف نشوند، در علوم نظری که با برهان به نتایج مورد نظر میرسند، هیچ نقشی ایفا نکنند و نیز غیر یقینی باشند، به این معنا که ممکن است بگونه دیگری باشند. اما ادراکات اعتباری در این امر با ادراکات حقیقی اشتراک دارند که به هر حال منشئی در خارج دارند که بسبب آن ادراکی اعتباری پدید می‌آید.

با توجه به آنچه بیان شد، بنحو اجمالی، علت پدیداری ادراکات اعتباری برخی نیازهای انسان دانسته شد که ادراکات حقیقی پاسخی برای آنها ارائه نمیدهد. در ادامه به این نیازها با تفصیل بیشتر میپردازیم.

۴. خود آگاهی علت پدیداری اعتباریات

علامه طباطبایی در مقاله «ادراکات اعتباری» بیان

میکند که انسان بسبب تفاوت‌هایی که با سایر موجودات دارد، برخلاف موجودات دیگر، همه نیازهایش در جهان خارجی یافت نمیشود. پاسخ دسته‌یی از نیازهای او در جهان یافت میشود. برای مثال هنگام گرسنگی به خوردن غذا نیاز دارد و با رجوع به عالم عینی این نیاز را برطرف میکند. میتوان این دست نیازها را نیازهای جسمانی نامید، یعنی نیازهایی که با ساختار بدنی یا جسمی انسان سروکار دارند. اما در کنار این نیازها، نیازهای دیگری نیز در انسان بسبب قوای فکری یا بتعبیر عامتر، قوای روانی وجود دارد که میتوان این دست نیازها را نیازهای روانی نامید^۲، زیرا بسیاری از این نیازها زاده احساسات آدمیند که در زبان فلسفی در مقابل قوای فکری قرار میگیرند. نیازهای جسمی تا حدودی نیازهایی ایستا هستند. انسان از بدو تولد تا مرگ نیاز به خوردن غذا، نوشیدن آب، حفظ جسم، کسب لذت و دوری از درد و... را دارد. اما نیازهای روانی او در هر دوره متفاوت است. بتعبیر علامه طباطبایی، وقتی خردسال هستیم فکری جز یافتن آغوش مادر نداریم. در کودکی افکارمان درگیر بازیهای کودکی است. در جوانی در جستجوی عشق هستیم و ساعتها خود را به این فکر مشغول میکنیم. همینطور در سنین دیگر نیز افکاری متفاوت با دوره‌های دیگر در سر میپورانیم (همان: ۱۸۱ - ۱۷۸).

علامه در ادامه به تفاوت اصلی این دو دسته از نیازها اشاره میکند. پاسخ نیازهای روانی برغم اینکه نیازهایی جدی هستند و آدمی اهمال در پاسخگویی به آنها را خوش نمیدارد، در خارج یافت نمیشوند؛ برخلاف نیازهای بدنی که پاسخ آنها در خارج یافت میشود. این فقدان، انسان را از

پاسخگویی به نیاز خود ناامید و منصرف نمیکنند بلکه او میکوشد آنچه در جهان نیست را به جهان اعطا کند و از این رهگذر نیاز خود را پاسخ گوید. البته این اعتبار دلخواهی نیست؛ اینگونه نیست که هرکس بخواهد هر امری را اعتبار کند بلکه اعتبار همواره باید نوعی اجماع را به همراه داشته باشد. اگر عاشقی معشوق خود را به ماه تشبیه میکند بسبب اینست که این اعتبار توسط هموعان او برسمیت شناخته شده است. بنابراین، معنای قراردادی عقلایی همواره در اعتبار وجود دارد. عقلا نیز تنها زمانی بر سر موضوعی به اجماع میرسند که ویژگیهای عینی معینی در آن موضوع وجود داشته باشد، یعنی ابتدا باید ماهی در خارج باشد و نیز جنبه‌یی از زیبایی را نیز در خود داشته باشد^۳. از همینجا روشن میشود که دست‌کم در اعتباریات بعد از اجتماع، اعتبار شخصی واقعاً اعتبار نیست، اگر دیگری این اعتبار را برسمیت نشناسد اعتبار هیچ وجهی نخواهد داشت.

خودسرانه نبودن اعتبار، حتی در اعتباریات پیش از اجتماع نیز مدخلیت دارد. برای مثال، اعتبار حسن و قبح برغم اینکه در نظر طباطبایی اعتباراتی فردی هستند، به این معنی که برای حاصل شدن این اعتبار صرف تحقق یک فرد کافی است، با این حال، فردیت نهفته در این دست اعتباریات بمعنی دلخواهی بودن آن نیست. چنین نیست که کسی ناگهان اعتبار کند که متحمل رنج شدن بدون در پی داشتن هیچ فایده‌یی، خوب است، بلکه اعتباریات بسبب ویژگیهای تکوینی انسان نیز محدودیت می‌یابد. بنظر میرسد برخی از اعتباریات، مانند مثال فوق، هرگز مورد اعتبار قرار نمیگیرند. سازمان جسمی و روانی انسان تحت تأثیر عواملی مثل لذت

والم، فایده و ضرر و... است و این عوامل بنوعی اعتبارات انسان را تعیین میکنند.

تا اینجا نظر علامه درباره چرایی اعتبارسازی بیان شد. انسان بسبب واجد بودن نیازهای روانی که پاسخ دسته‌یی از آنها در خارج یافت نمیشود، میکوشد ادراکاتی را اعتبار کند که به این دست نیازها پاسخ دهد. این نظر اگرچه از وجهی درست است اما بنظر میرسد علت اصلی اقدام به اعتبار را بیان نمیکند، چه اینکه اعتبار برغم اینکه نیازهای روانی را نشانه می‌رود، اما در نیازهای جسمانی نیز مدخلیت دارد؛ چنانکه علامه طباطبایی خود بیان میکند، هر فعل ارادی علی الاطلاق مسبوق به دست‌کم یک امر اعتباری است؛ خواه فعل انسان برای رفع نیازهای جسمی و خواه برای رفع نیازهای روانی باشد (همان: ۲۰۴). بنابراین، در تعلیل چرایی اعتبارسازی باید به امری عامتر اشاره شود که هر امر اختیاری - اعم از پاسخگویی به نیازهای روانی و پاسخگویی به نیازهای جسمی - را در برگیرد.

طبق بیان علامه طباطبایی منشأ اعتبارسازی، قوای فکری انسان است. به بیان دیگر، چون انسان از نفس ناطقه برخوردار است اقدام به اعتبار میکند. با تأمل در این موضوع میتوان گفت خود آگاهی انسان است که عرصه اعتبار را برای هدف خاصی ایجاد میکند. انسان خود آگاه بالذات میداند که نظام وجودی خاصی دارد و در مقابل او، جهان واقع نیز نظام وجودی خاص خود را دارد. انسان هبوط یافته در جهان مادی، جهان را بیگانه از خود مییابد و از اینرو وجه مشترکی برای ارتباط برقرار کردن با آن پیدا نمیکند. او غیرمادی، خود آگاه و مرید است در حالی که جهان مادی، غیر آگاه و علی

است. از اینرو انسان برای گذران زندگی در جهان مادی به حد واسطی برای تعامل با جهان مادی نیاز دارد. در این شرایط، اعتبار این وجه اشتراک را ایجاد میکند. انسان با اعتبار، جهان را بمتابه چیزی غیره در نظر میگیرد. منظور از غیره دیدن جهان اینست که انسان با اعتبار جهان را از این وجهه نظر مینگرد که چه چیزی برای او دارد. این تحویل جهان از شیئی لافسه به چیزی غیره شرط لازم را برای برقراری ارتباط انسان با جهان فراهم میکند.

تأمل در رفتارهای غیر آزادی انسان نیز این معنا را آشکارتر میسازد. کودکی که در بدو تولد در پی شیر مادر میرود هنوز نظام اعتبارسازی او شکل نگرفته است، با این حال، با جهان خارج ارتباط برقرار میکند. بنظر میرسد انسان در بدو تولد واقعاً جدای از جهان نیست. بلکه جزئی از جهان است. انسانیت انسان به خود آگاهی اوست؛ تا زمانی که خود را نیابد هیچ تفاوتی با جهان خارجی نخواهد داشت. در واقع به بیان دقیق فلسفی، او بنحو بالقوه انسان است، زیرا نه بتعبیر منطقیان ناطقی است که کلیات را ادراک میکند (همو، ۱۳۸۶: ۷۹) و نه به بیان ملاصدرا مجردی است که نحوه وجودش عالم بودن است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۳۴۲). بعد از نیل به خود آگاهی و درک تنهایی و منحصر بودن خود است که رابطه او با جهان یکسره برهم میخورد. در این مرحله انسان برای انجام هر عمل ارادی، پیشتر باید خود را برای انجام آن عمل قانع کند. در این مرحله است که اعتبار نقش وجودی ویژه‌ی رابر عهده میگیرد. فرایند اقتناع خود بوسیله اعتبار صورت میپذیرد، به این نحو که انسان بین خود و فعل مورد نظر نوعی ضرورت غیر واقعی اعتبار میکند و از رهگذر این اعتبار نفس برای انجام فعل قانع

میشود. بعنوان مثال، هنگام گرسنگی سیری را تصور میکند و از رهگذر این تصور لذت سیری را باجمال بیاد می‌آورد. حال بین خود و شیء خارجی بیگانه، نسبت ضرورت اعتبار میکند و از این ضرورت شیء خارجی را بعنوان چیزی منسوب به خود (غذا) می‌یابد.

۵. اعتبار بمتابه نحوه هستی انسان در جهان مادی
با توجه به مطالبی که بیان شد، اعتبار صرفاً نوع خاص و احياناً تنزل یافته‌ی از ادراکات نیست که بود و نبودش در انسان چندان اهمیتی نداشته باشد. اعتبار مبین هستی انسانی است که به جهان مادی وارد شده است. هستی انسان مادی بنحوی است که برای زیست در جهان مادی دست به اعتبار میزند.

بر اساس تلقی سنتی فیلسوفان اسلامی، نفس جوهری است که در مقام ذات مجرد از ماده و در مقام فعل متعلق به آنست (طباطبایی، ۱۴۰۳: ۹۳). اما علم انسان به خود نوعی علم است که در مقوله کیف نفسانی و از اینرو تحت مقولات نه‌گانه عرضی قرار میگیرد. این خود آگاهی از آنرو عرضی نامیده شده است که وابسته به جوهر نفس است. اما همه فیلسوفان اسلامی چنین نظری را نمیپذیرند. ابن سینا در التعلیقات میگوید: «شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا» (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۶۱). این گزاره با تلقی مذکور سازگاری ندارد، زیرا ابن سینا بین هستی نفس و خود آگاهی اساساً ثنویتی قائل نمیشود تا از رهگذر این تمایز، این دو تحت دو مقوله متباین قرار گیرند. ملاصدرا نیز با تلقی متعارف مخالف است. از نظر او علم نه تنها تحت مقوله کیف قرار نمیگیرد بلکه او اساساً علم را از سنخ ماهیت

نمیشمارد. از نظر او علم همان نحوه وجود مجرد است (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱/۲۹۰). وجود امر مجرد بگونه‌یی است که ذاتاً نزد خود حاضر است. چندان دور از ذهن نیست که ملاصدرا در طرح این نظر تحت تأثیر ابن سینا باشد، زیرا اگر علم انسان به خودش عین وجود اوست، پس علم از سنخ وجود خواهد بود.

ممکن است به بیان فوق اشکال شود که لازمه اینهمانی نفس و خود آگاهی اینست که نفس هرگز از خود آگاهی خویش غافل نباشد. حال آنکه در مواقعی مانند خواب، دست‌کم در مواردی که فرد رؤیایی را ادراک نمیکند؛ برغم اینکه وجود نفس مفروض است، اثری از خود آگاهی دیده نمیشود. پاسخ این اشکال را میتوان در عبارات ابن سینا یافت: ما بنحو پیشینی درمی‌یابیم که هر نوع آگاهی منوط به وجود خود آگاهی است. یعنی اگر انسان به خود آگاه نباشد، از آگاهیهای دیگر نیز غافل خواهد بود، زیرا هر نوع آگاهی از آنرو آگاهی است که برای فرد حاصل شده است (ابن سینا، ۱۳۶۲: ۱۶۰). در واقع بنظر میرسد ابن سینا بین هوشیاری و خود آگاهی تمایز قائل میشود. از نگاه او خود آگاهی چیزی نیست که همواره هوشیارانه به آن آگاه باشیم بلکه بنحو پیشینی ثبوت دائمی خود آگاهی مفروض است اما آگاهی از خود آگاهی موضوعی دیگری است که عدم آن به مدعا خدشه‌یی وارد نمیکند. ابن سینا خود از حالت‌های خواب و مستی که ظاهراً از حالات غیرهوشیارند، بعنوان حالاتی همراه با خود آگاهی نام میبرد (همو، ۱۳۸۳: ۲/۲۹۲).

از آنچه درباره خود آگاهی بمتابه نحوه هستی انسان گفته شد، میتوان نتایج دیگری را نیز بدست

آورد. پیشتر بیان شد که دسته‌یی از علوم و ادراکات انسان، اعتباراتی هستند که نفس برای دستیابی به اغراضی عملی آنها را اعتبار میکند. در تقسیم بین ادراکات حقیقی و اعتباری، مقسم همان ادراکی است که طبق بیانات گذشته، امری وجودی دانسته شده است. همچنین جعل هر امر اعتباری منوط به وجود پیشینی قوه‌یی است که فرایند اعتبار را رقم میزند. تعیین قوه معتبره در عرض سایر قوای انسان بنحوی که فیلسوفان اسلامی بیان کرده‌اند یا محول کردن وظیفه اعتبارسازی به یکی از این قوا، خود پژوهشی مستقل میطلبد اما نتیجه پژوهش هر چه باشد نمیتوان این نکته را رد کرد که کارکرد هر یک از قوا منوط بوجود نفس ناطقه انسانی است که عین خود آگاهی است. پس اعتبار نیز معلول خود آگاهی انسان خواهد بود.

۶. تطبیق خوانش مذکور با آثار علامه طباطبایی
برغم اینکه علت اعتبارسازی در اصول فلسفه و روش رئالیسم با آنچه بیان شد تفاوت دارد، بیان ما در آثار مختلف علامه بنحوی مورد تأیید قرار میگیرد. در رساله الولایه او تمایز متعارف بین نفس و خود آگاهی را صحیح نمیداند و در توافق با ابن سینا و ملاصدرا، به اینهمانی آنها رأی میدهد. او در اینباره مینویسد:

شهود انسان ذات خود را که عین ذات خود میباشد، در واقع شهود همه حقایق آن و حقیقت اخیرش میباشد... و اگر میخواهی بگو همانا حقیقت او، همان شهود نفس خود میباشد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۶).

این سخن علامه مقدمه بیان ما را تأیید میکند؛ خود آگاهی انسان همان وجودش است. ولی از این

سخن نمیتوان نتیجه گرفت که علت اعتبارسازی، هستی انسانی است که در جهان مادی زیست میکند. برای اثبات بخش دوم مدعا لازم است نظر علامه را در مورد علم انسان به اشیاء مادی مورد بررسی قرار دهیم.

علامه طباطبایی علم را امری مجرد قلمداد میکند. از نظر او همه اقسام علم - اعم از حسی، خیالی و عقلی - مجرد بوده و اثری از امور مادی در آنها دیده نمیشود. او حتی سخن کسانی را که معتقدند علوم حسی و خیالی علمی هستند که بنوعی با عالم ماده در ارتباطند، سخنی تمثیلی میداند (همو، ۱۳۸۶: ۱۷۷). از نظر او مفیض صور علمی، موجود مجرد مثالی و عقلی است. دلیلی که او بر این مدعا اقامه میکند مبتنی بر این اصل است که اساساً امر مادی عین غیبت است، هم برای خود و هم برای دیگری. از سوی دیگر، چون علم عبارت از حضور شیء نزد شیء است، امر مادی این شأنیت را ندارد که به ادراک درآید. در این شرایط همه علوم ما بسبب ارتباط حضوری بی محقق میشود که با علت مجرد امور مادی برقرار میکنیم. نفس در مرتبه مثالی خود با علوم حسی و خیالی و با مرتبه عقلی خود با علوم عقلی که در آن مرتبه حاضرند، متحد میشود.

نتیجه نهایی بی که از بحث علامه طباطبایی بدست می آید و در پژوهش ما مؤثر است اینست که علم ما به شیء مادی که در اصطلاح علم حصولی نامیده میشود، اساساً اعتباری است، زیرا مبتنی بر این توهم است که شیء مادی آثاری دارد که به ادراک درمی آید. علامه در نهایتاً الحکمة مینویسد:

العالم الحصولی اعتبار عقلی یضطر الیه العقل

مأخوذ من معلوم حضوری هو موجود مجرد مثالی او عقلی حاضر بوجوده الخارجی للمدرک و ان کان مدرکاً من البعید (همو، ۱۴۰۳: ۲۳۹).

بنابراین بنظر میرسد هر نوع ارتباط ما با جهان مادی اساساً مبتنی بر اعتبار است. اگر اعتبار نباشد جهان مادی هیچ نحو ثبوتی برای انسان نخواهد داشت. با اعتبار نوعی ثبوت برای جهان مادی، انسان میتواند با جهان مادی نوعی ارتباط برقرار کند. اما باید دانست که این ارتباط، حقیقی نیست. انسان حقیقتاً دسترسی به عالم ماده ندارد بلکه گویی با نوعی اعتبار جهان ماده را درک میکند، بنحوی که میتوان اعتبار را واسطه زیستن با موجودات مادی و کسب کمالات وجودی نامید.

از اینرو بنظر میرسد علامه طباطبایی بخش دوم بیان ما - مبنی بر اینکه اعتبار بمثابة خود آگاهی انسان، نحوه هستی انسانی است که در جهان مادی زیست میکند - را پذیرفته است. او در انسان که از سه فصل کلی تشکیل شده است، وضعیت انسان را پیش از ورود به دنیا، در دنیا و پس از خروج از دنیا، مورد بررسی قرار میدهد. فصل دوم کتاب که متکفل بحث از وضعیت انسان در دنیاست، تقریباً بطور کامل درباره اعتباریات است، بگونه بی که فصل با تمایز معانی حقیقی و معانی اعتباری آغاز میگردد و با پوچ و موهوم دانستن حیات دنیایی به پایان میرسد.

حیات دنیوی با تمام جهات مقصوده اش از لهو و لعب و زینت و غیره، امری موهوم و سرابی خیالی است... آن همه روابط اعتباریه و وهمیه بی که [انسان] بگمان خویش، مابین خود و مایه های راحت و مباهات، قائل بود،

همگی به پوچی و نابودی میگردید
(همو، ۱۳۹۳: ۶۲).

معرفت‌شناختی خواندن بحث اعتباریات در کتاب مذکور، هیچ توجیه عقلانی ندارد. طباطبایی بصراحت در پی تبیین ساحت‌های وجودی انسان، پیش، در و پس از دنیا است. ساحتی از ساحت‌های وجودی انسان در دنیا شکل میگیرد و این اعتباریات در این ساحت نقش بسیار پررنگی دارند. از نظر علامه اعتباریات در این ساحت ملازم با ذات انسان است. او معتقد است انسان تفاوتی بنیادین با سایر موجوداتی دارد که در جهان مادی زیست میکنند بنحوی که ذات انسان مرتبط با ماده را در تعلق تام بمعانی اعتباری وصف میکند. او مینویسد:

اگر به زندگی بعضی از موجودات مثل مرکبات نباتیه و نظام طبیعی آنها نظر کنیم، خواهیم دید که مدار زندگی و بقای آنها بر اساس تغذیه و رشد و تولید مثل بوده و این امر را به اقتضای ذاتش بدون استعانت از خارج انجام میدهد... اما اگر به زندگی انسان برگردیم، این نظام طبیعی وی را محفوف بمعانی وهمیه و باطلی میبینیم که حقیقتی در خارج ندارند و انسان نظام طبیعی خویش را جز از مجرا و حجاب این معانی رؤیت نمیکند... پس حال انسان در نشئه طبیعت و ماده، تعلق تام به معانی سرایبه و وهمیه‌یی دارد که متوسط بین ذات خالی از کمال وی و بین کمالات لاحق‌ه‌اند (همان: ۵۶).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اگر استدلال‌های مطرح شده در این مقاله صحیح

باشد میتوان به نتایج زیر دست یافت:

اولاً، طرح هستی‌شناختی اعتباریات بلحاظ فلسفی ممکن است و امری متناقض نیست. ثانیاً، این طرح از اهمیت ویژه‌یی برخوردار است، زیرا نتایجی را بدست میدهد که طرح معرفت‌شناختی اعتباریات یا درباره آنها ساکت است یا مانند مسئله چرایی اعتبارسازی، تبیین صحیحی از آنها ارائه نمیدهد.

ثالثاً، این طرح علت شکلگیری اعتبار را خودآگاهی انسان تلقی میکند. انسان خودآگاه برغم تمایز بنیادینی که بین خود بعنوان موجودی غیرمادی، خودآگاه و مرید، و جهان مادی بعنوان موجودی مادی، ناآگاه و علی، درک میکند، ناگزیر است که با آن ارتباط برقرار کند. این ارتباط فقط بکمک اعتبار قابل دستیابی است.

رابعاً، طرح هستی‌شناختی اعتباریات، بتبع توجه به خودآگاهی بعنوان علت شکلگیری اعتباریات، اعتبار را نه امری عارضی بلکه نحوه هستی‌انسانی قلمداد میکند که در جهان مادی زیست میکند.

پی‌نوشتها

۱. ر.ک: حواشی مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم طباطبایی، تفرج صنع، نوشته عبدالکریم سروش، دفاع از فلسفه، نوشته رضا داوری اردکانی و ادراکات اعتباری و فلسفه فرهنگ، نوشته علی اصغر مصلح.

۲. برغم اینکه علامه طباطبایی خود از عبارت «نیازهای فکری» استفاده میکند، بنظر میرسد این عبارت چندان معنای مورد نظر او را به ذهن متبادر نمیکند؛ چه اینکه در سنت فلسفه اسلامی فکر عبارتست از «حرکت عقل میان معلوم و مجهول» که این کار نیز از طریق برهان و حد وسط صورت میپذیرد (مظفر،

۱۳۹۱: ۳۷). طبق این تعریف فکر بنحوی در برابر احساس قرار میگیرد؛ درحالی که فکر واسطه مند است، احساس بیواسطه است. از اینرو بنظر میرسد عبارت نیازهای روانی از عمومیت و شمول بیشتری در نسبت با نیازهای فکری برخوردار است و میتواند نیازهای احساسی و فکری، یا نیازهای بیواسطه و واسطه مند را در برگیرد.

۳. تدقیق در باب معنای زیبایی و ملاکهای آن خارج از حوزه بحث این مقاله است و صرفاً بعنوان مثالی برای روشن کردن بحث مورد استفاده قرار گرفته است. با این حال، مفروض میگیریم که زیبایی ملاکهایی دارد که برغم امکان تفاوت ملاکها در جوامع مختلف، افراد هر جامعه‌یی تا حد قابل توجهی این ملاکها را میپذیرند.

منابع

ابن سینا (۱۳۶۲) التعليقات، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.

_____ (۱۳۷۳) برهان شفاء، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.

_____ (۱۳۸۳) الاشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغه.

سروش، عبدالکریم (۱۳۶۶) تفرج صنع، تهران: سروش.

سلگی، فاطمه (۱۳۹۴) «تحلیل هستی‌شناختی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، دوفصلنامه حکمت صدرایی، سال چهارم، شماره اول، ص ۶۸ - ۵۵.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۶) دفاع از فلسفه، تهران: وزارت

فرهنگ و ارشاد اسلامی.

طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین (۱۳۶۲) رسائل سبعة: رسالة اعتباریات، تهران: حکمت.

_____ (۱۳۸۶) بداية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.

_____ (۱۳۸۷) رسالة الولاية، ترجمه صادق حسن‌زاده (طریق عرفان)، قم: آیت اشراق.

_____ (۱۳۸۸) اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، قم: صدرا.

_____ (۱۳۹۳) الانسان (انسان از آغاز تا انجام)، ترجمه صادق لاریجانی، قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۴۰۳) نهاية الحكمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۰) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت.

مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۲) ادراکات اعتباری و فلسفه فرهنگ، تهران: روزگار نو.

مظهری، مرتضی (۱۳۸۸) پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۳۹۱) منطق، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.

ملاصدرا (۱۳۸۳) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی

صدرا.