

فلسفه؛ زیستن در مرزها یا پناه بردن به کلیتِ مفاهیم؟

(مسئله اعتباریات و نسبت آن با فلسفه اولی)

مهدی صدفی*

بلکه [این شهوداتِ انتزاعی] با به ابهام کشیدن تمایزات تفکر، با سرکوبِ مفهوم تفاوت گذارنده و با استقرار احساسِ ذاتِ [واحد]، ارشاد می کنند تا اینکه بینش بیفزایند... از این قرار نه ضرورتِ امر که سردوساکت پیش می رود بلکه وجد روحانیِ غلیان گر است...

پیشگفتار پدیدارشناسی روح، بند ۷^۱

چندی پیش جمله اعلانیه مقاله ای را دیدم که به حدیثی از پیامبر مزین شده بود: «اللهم أرنی الأشياء كما هی». نویسنده در برابر واژه «خداوندا» در پراتنز «ای روح مطلق» گذاشته بود و در برابر «اشیاء»، «ابژه‌ها». فکر کردم به چه دلیل طلاب فاضل دست به چنین برابرهادهایی می زنند و از چه روی بدون توجه به خاستگاه مفاهیم ترجیح می دهند این چنین برابری‌ها را مجاز بشمرند؟

* استاد حوزه و دانشگاه / دانش آموخته حوزه علمیه قم و دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱. البته پدیدارشناسی روح بند ندارد و مترجمان برای سهولت ارجاع و دسته بندی مطالب آن را اضافه کردند.

شاید بتوان پاسخ را در نحوه مواجهه ما با فلسفه غرب و چگونگی آموختن آن دانست؛ البته نوع معرفی و شناساندن اساتیدی که قصد آشنایی متعلمان فلسفه اسلامی با فلسفه غربی را دارند نیز بی‌تاثیر نیست؛ بی‌شک شناخت و فهم خود این اساتید از آن فیلسوفان و فلسفه‌شان، و البته فلسفه اسلامی، در تطبیقاتی که می‌دهند ظاهر می‌شود. یادداشت حاضر در نظر دارد به سخنرانی آقای دکتر طالب‌زاده در اسفندماه سال ۱۳۹۹ با موضوع «ایدئالیسم و رئالیسم از منظر علامه طباطبایی» در انجمن حکمت و فلسفه ایران، واحد شهر قم، بپردازد. موضوعی که ایشان سال‌ها به بحث و تبادل نظر پیرامون آن پرداختند. چه بسا بهتر این بود که به صورت موردی و بندبند به این درس گفتار پرداخته می‌شد، اما به دلیل اینکه این سخنرانی در حکم مقاله‌ای منتشر شده با ارجاعات و توضیحات کافی نیست، تلاش کردم مباحث اصلی را از آن استخراج و فی‌الجمله برخی از مطالب کلیدی را روشن کنم. محور این نوشته «مسئله اعتباریات در فلسفه اسلامی و نسبت آن با فلسفه اولی» است و اگر توجهی به گفته‌های فلاسفه غرب شد، به دلیل خارج شدن از موضوع اصلی نوشته، استطراداً و به‌طور خلاصه بحث شد و تفصیل آن نیازمند نوشته‌ای دیگر است. برای روشن‌تر بودن بحث، ترتیب و ارجاعات آن از خوانندگان محترم درخواست می‌شود، پیش از مطالعه این نوشته، سخنرانی دکتر طالب‌زاده را در وبسایت سیمافکر ببینند و گوش دهند.^۱

تجربه از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در فصل نهم مقاله نخست *برهان شفا* بحث تجربه در علوم را مطرح می‌کند. بحث تجربه‌ای که ابن‌سینا پیش می‌کشد، نه تنها به تبیین شیوه پژوهش علمی

1 . <https://simafekr.com/video/26347/>

می پردازد، بلکه مهمتر از آن به فلسفه فرآیند تجربه توجه دارد و ضرورت آن را از حیث فلسفی بیان می کند. او با گزاره «سقمونیا مسهل صفراست» آغاز می کند که مثالی معروف در علم طب و طبیعیات است. وقتی ما در مشاهدات بسیار می بینیم که سقمونیا باعث اسهال صفراست، می فهمیم که این امر اتفاقی نیست و بنا بر قاعده «الاتفاقی لا یکون دائماً او اکثریاً» دانشمند علم طب به این پی می برد که گویا سببی در سقمونیا به خاطر قوه ویژه اش نهفته است که باعث اسهال صفر می شود. این سبب یا در طبع سقمونیاست یا در طبع امری همراه و لازم با آن نهفته است. پس ازین ابن سینا از نظر پژوهش علمی توضیحات مفصلی را بیان می کند. یعنی باید طبع سقمونیا سالم باشد و تنها با توجه به آزمایشات انجام شده بر طبیعت افراد سرزمینی خاص اثربخش است و دیگر شرایطی که باید در ضمن آزمایش به عنوان شروط محدودکننده لحاظ شود. با اینکه فیلسوف به دنبال حکم ضروری و کلی است، مشخص است که این ضرورت و کلیت از بستر مشاهدات تجربی دانشمند حاصل نمی شود. بنابراین ممکن است پرسش گری بپرسد که: چرا تجربه در باب اشیاء حکم یقینی واقع نمی کند؟ یا چرا تکرار پدیده ها گاهی ایجاب اعتقاد می کند و گاهی نه؟ ابن سینا در پاسخ به این سنخ پرسش ها که اکثری بودن مشاهدات را دلیل تجربه و حکم کلی و ضروری نمی داند، می گوید:

إن التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يشاهد على ذلك الحكم فقط، بل لاقتران قياس به قد ذكرناه. و مع ذلك فليس تفيد علما كليا قياسيا مطلقا، بل كليا بشرط، و هو أن هذا الشيء الذي تكرر على الحس تلزم طباعه في الناحية التي تكرر الحس بها أمرا دائما، إلا أن يكون مانع فيكون كليا بهذا الشرط لا كليا مطلقا ... و لسنا نقول إن التجربة أمان عن الغلط و إنها موقعة لليقين دائما و كيف و القياس أيضا ليس كذلك! (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۹۶-۹۷)



ابن سینا با چند قید، تجربه را مفید علم می‌داند. ابتدا این مسئله را منتفی می‌داند که اکثری بودن مشاهدات تجربی مفید علم است. باید دقت داشت که دائمی بودن نیز اصلاً در دسترس تجربه بشر نیست، زیرا تجربه علمی که داعیه ضرورت و کلیت دارد، نمی‌تواند با اکثری و دائمی بودن قانع شود. زیرا امر ضروری و کلی باید تجربیات را در همه اعصار و امصار و احوال و ازمه به یقین معتبر بداند و این از حیثه آزمون در علم بشری خارج است. با این همه و با آن قیاس مطوی نیز علم کلی قیاسی مطلق آن‌گونه که در الهیات یا ریاضیات می‌توانیم داشته باشیم حاصل نمی‌شود، بلکه کلی مشروط و محدود به شرایط تجربه است. بنابراین چه بسا بهتر است از ضرورت و کلیت در تجربه به آن معنای دقیق فلسفی دست بشویم، و تنها از کلیتی مشروط و یقینی به همان وزان و میزان سخن بگوییم.

همچنین در سطور بعدی، ابن سینا تصریح می‌کند که چگونه تجربه می‌تواند از اشتباه در امان باشد و همواره یقین را واقع کند. قیاس که کلی نامشروط را اقامه می‌کند، از دسترس مغالطه بیرون نیست و حتی به گفته ابن سینا کسی که قیاس را به کار می‌برد، معلوم نیست که یقین گفته باشد (زیرا قیاس به صورت منطقی و از حیث صوری تنها ضرورت و کلیت را در بردارد و اگر در نفس الامر قیاس منتجی شکل گرفت، مفید یقین است)، حال تجربه که در مرتبه پایین تر و در دسترس کلی مشروط است، چگونه همواره با یقین همراه باشد! به بیانی دیگر خود تجربه از دسترس تجربه بیرون است و امری انسانی است و نه حسی حیوانی.

پس نه تنها تجربه در عالم واقع مفید یقین نیست، بلکه قیاس نیز تنها از حیث منطقی صوری مفید یقین است و وقتی در عالم واقع بکار گرفته شود، امکان دارد که در بکارگیری آن دچار مغالطه مادی بشویم، یعنی صورت منطقی قیاس درست باشد اما

مواد آن محل بحث و بررسی است. برای مثال به قیاس معروف که در کتاب‌های منطقی مطرح است، توجه کنیم:

العالم متغیر، کل متغیر حادث، العالم حادث.

شکل اول قیاس برهان بدهی الإنتاج است. متغیر هم به عنوان حد وسط به یک معنا در صغری و کبری بکار گرفته شده است. اما باید توجه کرد که مواد این قیاس یعنی «العالم» که منظور عالم طبیعت است، «تغیر» و «حدوث» از نظر فلاسفه و متکلمان به معنایی بسیار متفاوتی بکار می‌رود. آیا عالم ارسطو با آن ابن سینا و غزالی یا عالم هگل و ویتگنشتاین یکی است؟ و همین‌طور در سایر حدود برهان. ابن سینا در ادامه بحث می‌گوید:

ولهذا فإن التجربة كثيرا ما تغلط أيضا إذا أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فتوقع ظنا ليس يقينا. وإنما يوقع اليقين منها ما اتفق إن كان تجربة وأخذ فيها الشيء المجرب عليه بذاته. فأما إذا أخذ غيره مما هو أعم منه أو أخص، فإن التجربة لا تفيد اليقين (همان: ۹۶)

ابن سینا می‌گوید تجربه خیلی بیشتر از اینها در مظان غلط است. یکی از این موارد این است که «مابالعرض» به جای «مابالذات» اخذ شود، در اینجا تجربه نه یقین بلکه ظن را واقع می‌کند. مثالی که می‌زند این است که ما تحت شرایطی این تجربه را انجام دادیم که این شرایط برای همه موارد صادق نبود. تجربه برای کسی رخ داد که مثلاً در قبایل افریقایی زندگی می‌کرد و برای او این حکم کلی حاصل بود که «هر انسانی سیاه‌پوست است»، زیرا او انسان را تنها در قبیله خود یا قبایل اطراف به رنگ سیاه تجربه کرده بود. حال او این «مابالعرض» را به جای «مابالذات» اخذ می‌کند و این دست تجربه تنها مفید ظن است.

بحث را خلاصه می‌کنیم تا ببینیم ایراد هیوم بر «تجربه» سینوی (به طور کلی تجربه

از نظر مشائیان) وارد است. هر امری که اکثری یا دائمی باشد، مفید کلیت و ضرورت نیست زیرا کثرت یا دوام مشاهده در حوزه حس رخ می‌دهد و نه تجربه^۱ و تنها می‌تواند در استقراء بکار گرفته شود. پس همانطور که ابن سینا گفت تجربه تجربه است اگر همراه با کلیت مشروط باشد. بنابراین آنچه تجربی است، کلی است. پس اگر مشاهدات ما باعث شد که به خطا حکم کنی که این امر تجربی است ولی کلیت و ضرورت را به همراه نداشته باشد، از همان ابتدا حکم به تجربه بودن مشاهدات خطا بود. بحث هیوم نیز ناظر به استقراء است زیرا در باب جزئیات سخن می‌گوید و کلیت را نمی‌پذیرد. در منطق گفته می‌شود که تفاوت بین ضرورت و دوام به عنوان دو جهت متفاوت قضیه این است که ضرورت استحاله انفکاک شیء از شیء است، اما دوام عدم انفکاک شیء از شیء است، گرچه محال نباشد مانند دوام حرکت فلک که ضروری نیست (ملا عبدالله، ۱۳۷۱: ۶۰) بنابراین اینکه مشاهده کرده‌ایم که هرروزه خورشید از شرق طلوع می‌کند و در تاریخ علم هم هیچ دانشمندی مخالف آن نظر نداده است، دلیل نمی‌شود که بگوییم طلوع خورشید از غرب محال است. بنابراین هیوم با دوام سروکار دارد که بر امور جزئی منطبق است و مفید تجربه نیست. درست است که بدست آوردن شرایط تجربه بسیار مشکل است و چه بسا نشدنی است، مانند به‌دست آوردن تعریف حقیقی برای ذات اشیاء همانطور که ابن سینا اقتناص ذات و ذاتیات را از مشکل‌ترین امور می‌داند. ارسطو نیز در متافیزیک گفته آنیستینس که نمی‌توان ماهیت اشیاء را تعریف کرد، بپراه نمی‌داند (1043b).

۱. همچنین رک: متافیزیک ارسطو (981a).

بحث ما نظر فلسفی نسبت به تجربه است، یعنی از نظر فلسفی تجربه، تجربه است وقتی مفید کلیت مشروط باشد. برای مثال وقتی می‌گوییم فیزیک‌دان این حکم کلی را می‌کند که آب در صد درجه به نقطه جوش می‌رسد، این حکم کلی مشروط به شرایط آزمون یعنی این است که مثلاً در ارتفاع صفر و کنار دریا لحاظ شود. ممکن است این حکم کلی با پیشرفت علم ابطال شود یا شرایط آن محدودتر گردد، اما این را باید لحاظ کرد که علم به دنبال آن است که تجربه رخ دهد یعنی حکم کلی که در صورت‌بندی فرمولی خاص ارائه می‌شود. مهم این است که این کلیت مشروط علم بنابر تجربه سینوی، هیچگاه از ذهن دانشمند خارج نمی‌شود یعنی اگر حکم او ابطال یا محدود گردد، دوباره دنبال حکمی می‌گردد که کلیت داشته باشد تا مفید علم باشد.

فرض انرژی چونان جوهر به‌مثابه اصل موضوع

علامه طباطبایی در فصل چهارم مرحله ششم نهاییه/الحکمه بحث انرژی را مطرح می‌کنند.^۱ او جسم جدید را ترسیم می‌کند که برخلاف نظریه امتداد جسم، فاصله بین اجرام بسیار بیشتر از امتداد خود اجرام است. بنابراین علامه این نظریه را به‌مثابه «اصل موضوعی» از فیزیک جدید اخذ می‌کند. در ادامه می‌گوید که اگر «فرض کنیم» (لو سلّم) این ماده مذکور قابل تبدیل به انرژی باشد، باید در بحث فلسفی «انرژی» را یک نوع عالی بشماریم که پس از جوهر و قبل از جسم قرار می‌گیرد. بعد می‌گوید در این بحث تأمل شود و مطلب را دنبال نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۹۹).

همچنین در فصل سوم مرحله ششم در تقسیم جوهر از نظر حکمای مشاء تقسیم به‌ظاهر عقلی دوران بین نفی و اثبات را رد می‌کند. به نظر ایشان این تقسیم بر

۱. برای درک بهتر ر.ک: نوار هشتم تدریس الهیات شفا آقای مصباح یزدی: دقیقه ۵۵.

«استقرای نخستین»ی استوار است که نوع مادی را تنها منحصر در جسم می‌داند، زیرا این حکما به جوهر مادی غیر جسم راه نیافتند^۱. علامه طباطبایی دو تقسیم ابن سینا و ملاصدرا را در باب جوهر رد می‌کند، زیرا این تقسیمات نه حتی بر «تجربه»، بلکه بر «استقرایی» که مفید کلیت نیست، مبتنی است (همان: ۹۲-۹۳).

این را به نحوی دیگر در شرح استرن بر پدیدارشناسی روح نیز می‌بینیم. به نظر او هگل نیازمند است:

با رد کردن هستی‌شناسی مبتنی بر عقل عرفی، از معضل واحد/کثیر رهایی یابد و توجه خود را بر تصاویر متفاوت استوار کند که به واسطه آن تصور بسیار متفاوتی که علوم طبیعی از جهان برای ما ترسیم کرده‌اند، جایگزین اعیان تجربه حسی معمولی گردد [که در طبیعیات قدیم می‌بینیم]. در همین جهان است که «تصویر ظاهری» اشیاء و ویژگی‌ها [مثلاً امتداد برای جسم] به نفع «تصویر علمی» ای [که به ظاهر دیده نمی‌شود] کنار گذاشته می‌شود که مورد تأیید فیزیک است و بر اساس آن، هستی‌شناسی مبتنی بر عقل عرفی زیر سوال می‌رود مفهوم «نیرو» در حالی که به واسطه فعالیت‌های نیوتن به مفهوم حاکم بر فیزیک قرن هجدهم بدل شده است، نقش بسیار برجسته‌ای در تفکر دکارت، لایبنیتس و کانت ایفا می‌کند علی‌الخصوص رویکرد دینامیکی کانت نسبت به ماده. (استرن، ۱۳۹۳: ۱۴۰)

او در ادامه با بهره از کلام نویزر می‌گوید که نه تنها مفهوم نیرو در مکانیک، مغناطیس، الکتریسیته، شیمی، زیست‌شناسی و پزشکی کاربرد دارد بلکه روان‌شناسی، اخلاقیات، زیباشناسی و الهیات طبیعی را هم در برمی‌گیرد. (همان: ۱۴۱)

با این مقدمات آیا باید درک هگل از نیرو و بکارگیری آن در بحث نیرو و فاهمه را که در علوم طبیعی و انسانی آن دوره رخنه کرده است و نتیجه مهم آن یعنی جهان

۱. برای ایضاح بیشتر ر.ک: (المباحث المشرقیه، دارالکتاب العربی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۶۷)

باژگونه که در نسبت بین دید عرفی و دید علمی آن دوره شکل می‌گیرد، با درک علامه طباطبایی از انرژی و ماده آن هم به عنوان «اصل موضوع» و تنها پیشنهادی برای تأمل - که در باب ماده مطرح می‌شود و دیگر نه تنها پیگیری نمی‌شود بلکه همان ماده و صورت سنتی دوباره در مباحث لحاظ می‌شود - یکی دانست؟! آیا «اعتبار» انرژی در نظر علامه طباطبایی، به گفته آقای طالب‌زاده: «جوهری کانتی دارد»؟ «دقیقاً کار کانت است»؟ آیا به راستی علامه با این پیشنهاد محدود و «اصل موضوع» گرفتن آن، از انرژی تلقی فلسفی کرده است، و مباحث جوهر از نظر علامه با این پیشنهاد تغییری (آن هم بنیادی) یافته است؟ آیا می‌توان یک مسئله را از نظام فلسفی متافیزیسی بیرون کشید و بدون توجه به مبانی فیلسوف و بستر تاریخی شکل گرفته، آن را بررسی کرد؟ بیشتر از اینکه به دنبال وحدت و درهم‌تنیدگی تفکر فلاسفه باشیم، اولویت ندارد که ابتدا این وحدت و درهم‌تنیدگی را در خود فلسفه فیلسوف پیگیری کنیم که چگونه بین مبانی و مسائل فلسفی ارتباط منطقی و معنادار برقرار می‌کند؟ همین را در بحث اعتباریات علامه نیز پی خواهیم گرفت که امر اعتباری به هر معنایی لحاظ شود، چاره‌ای ندارد که به امر اصیل بازگردد و در نسبت با آن ملاحظه شود. مسئله‌ای که علامه بارها در بحث «اعتباریات» توضیح کردند. اعتباری که در نسبت با اصل ملاحظه نشود، از حیث اعتبار خارج می‌شود و امری پوچ است. همچنین همانطور که آشنایان با فلسفه توجه دارند، در مبحث مفاهیم - که از مهمترین مباحث فلسفی است - مهم نشان دادن «منشأ» مفاهیم است.

به گفته ارسطو در طلیعه متافیزیک: «... پس از این کسان و کشف این گونه اصل‌ها و از آنجا که اینها برای طبیعت اشیا کافی نبودند، انسان‌ها چنانکه گفته شد، به وسیله

خود حقیقت مجبور شدند که اصل بعدی را جستجو کنند.» (ارسطو، 984b) یا پیش از این می‌گوید: «بر پایه این نظریات می‌توان گفت که تنها علت، همان علت به اصطلاح مادی است. اما همچنان که انسان‌ها در این راه پیش می‌رفتند، خود شیء راه را به روی ایشان می‌گشود و آنان را به جستجوی بیشتر وادار می‌ساخت.^۱» (ارسطو، 984a)

بنابراین خود امر یا حقیقت به حسب هر دوره و در نسبت با بستر تاریخی به نحوی متفاوت ظهور پیدا می‌کند. ارسطو راحت‌تر بود که در رد فلاسفه پیشاسقراطی به‌ویژه فیلسوفان ملطی بگوید که اعتبار آنها از اصل یا علت نخستین درست نبود ولی این را برگرفته از ضرورتی می‌داند که ذاتی متافیزیک است، یعنی خود حقیقت یا خود شیء، خود امر یا موضوع این چنین اقتضا کرد که این‌ها چنین بگویند، با اینکه می‌بینیم ارسطو در متافیزیک همانطور که در جمله بالا آمد، قبول نمی‌کند که علت منحصر در علت مادی باشد، با این همه این امر را منتسب به خود شیء و خود حقیقت می‌کند.

هگل در انتهای متافیزیک غربی و در ابتدای پیشگفتار پدیدارشناسی روح به نحو دیگر همین مطلب را بیان می‌کند. او طرح پیشگفتار به شیوه مألوف را که به پیشینه تحقیق، شیوه گفتار یا اطلاعات تاریخی درباره گرایش‌ها و دیدگاه‌ها می‌پردازد، نه تنها مفید نمی‌داند بلکه نقض غرض فلسفه به‌شمار می‌آورد، زیرا فلسفه ذاتاً در عنصر کلیت است و از خود امر سخن می‌گوید:

... از آنجا که فلسفه ذاتاً در عنصر کلیت است، کلیتی که امر جزئی را در خود دربرمی‌گیرد، لذا در این فلسفه بیش از علوم دیگر چنین می‌نماید که گویی «خود امر»^۲ آن هم در ذات کاملش، در هدف یا نتایج نهایی بیان می‌شود، در حالی که در

۱. ترجمه‌ها از متافیزیک ارسطو با ترجمه دکتر شرف است.

مقابل آن [یعنی علوم] از قرار معلوم، تفصیل، به راستی از امر غیر ذاتی است... به علاوه در چنین انباشته‌ای از آشنایی‌ها، که به حق سزاوار نام علم نیست، صحبت از هدف و این دست کلی‌بافی‌ها تفاوتی ندارد با شیوه تاریخی و عاری از مفهومی که با یا از طریق آن از خود محتوا ... گفته می‌شود. به عکس در فلسفه اگر چنین رویه‌ای اختیار می‌شد این ناسازگاری پدید می‌آمد که از یک طرف از چنین شیوه‌ای استفاده می‌شد و از طرف دیگر از جانب «خود این فلسفه» نشان داده می‌شد که این شیوه از فراچنگ آوردن حقیقت ناتوان است (هگل، ۱۳۹۹: ۳۹)

این مهم است که خود فلسفه یک فیلسوف چه می‌گوید یا به عبارتی منشأ مفاهیم فلسفی یک فیلسوف از کجا سربرمی‌آورد؟ خاستگاه مفاهیم کجاست؟ تفاوت می‌کند که این سینا را در نظر بگیریم که منشأ مفاهیم را اتصال با «عقل فعال» می‌داند، یا ملاصدرا که منشأ مفاهیم برای او و شکل‌گیری هر علم را شهود عقلی وجود و در نهایت اتحاد با عقل فعال می‌یابد، یا دکارتی که «ایده‌های فطری» را یا کانتی که «حکم تألیفی ماتقدم» را منشأ مفاهیم فاهمه می‌گیرد. درست است که همه این موارد با این تفاوتشان در خاستگاه، فراخوان خود امر یا حقیقت است، اما فرورفتن در ورطه ابهام و کلی‌گویی و اینکه همه فلاسفه به حکم حقیقت، واحد و درهم‌تنیده می‌گویند، کلمه حقی است که اراده باطل شده است.

در آغاز نوشتار حاضر جمله‌ای از هگل آوردم که دغدغه اصلی هگل در پدیدارشناسی است، فلسفه بر خلاف عرفان بر حدود، مرزها و تفاوت‌ها استوار می‌شود. نگارنده نیز می‌داند که فلسفه انهاییه به کلی و وحدت آن تکیه می‌کند تا معرفت تام خود را موجه نماید اما مطلبی که پیش ازین آورده شد از اهم دقیق فلسفی است که غفلت از آن رسالت فلسفه را مخدوش می‌کند. اینکه تصور کنیم با شهود عقلی، حقیقت فلسفی را به دست می‌آوردیم و حالا می‌توانیم بر هر مفهومی از فلسفه اطلاق و همه را در سایه آن تعبیر و تفسیر کنیم و زحمت تلاش بی‌حدوحصر روح را

در کار مفهوم به گوشه‌ای بنهیم، کاری مغایر با روحیه علمی است، چه رسد به اینکه به صرف تشابهات، با یاری استحسانات ذهنی و تحکمی، حکم به یکی بودن بدهیم و خود را در بهجت، تهذیب و ارشاد^۱ ببینیم.

اعتباریات در فلسفه اسلامی

آقای مصباح در تعلیقه بر نهاییه در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، معانی مختلف اعتباری در فلسفه اسلامی را از هم جدا می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ب: ۲۲-۲۳). به نظر ایشان امور اعتباری اصطلاحات مختلفی دارد:

۱. معقول ثانی منطقی که عروض و اتصافش در ذهن است مانند کلی، جنس یا نوع بودن.

۲. معقول ثانی فلسفی که عروضش در ذهن و اتصافش در خارج است مانند وجوب و امکان.

۳. مفاهیم اخلاقی که نه از حقایق عینی و نه ذهنی حکایت می‌کنند که در فقه و اخلاق و علوم عملی طرح می‌شوند، مانند حسن و قبح و وجوب و اباحه و ... به نظر ایشان چه بسا این مفاهیم اعتباری به توسعه مفاهیم حقیقی مانند حسن اشیاء محسوس و قبح آن - بنابر اینکه آن دو امری حقیقی هستند - یا به توسعه در معقولات ثانی فلسفی مانند ضرورت ملحوظ بین علت و معلول بازگردد.

۴. معانی مفروض معتبر در ظرف اجتماع که حیات اجتماعی بر آن استوار است مانند ریاست و مالکیت و زوجیت که موضوعات مسائل فقه و سایر علوم عملی از اینها تشکیل می‌شود.

۱. این سه واژه ترجمه فارسی در معنای واژگان Erbauung/edification نهفته است.

۵. تحقق بالعرض شیء در برابر تحقق بالذات شیء که در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مطرح می‌شود.

اینک سعی می‌کنم این اعتبارات را در متن فلسفه اسلامی باز کنم. ابن‌سینا در *نفس شفاء* منشأ همه معقولات و مفاهیم را عقل فعال می‌داند و قوای ادراکی انسان تنها نقش اعدادی دارند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۳۲۱-۳۲۲). البته او در ابتدای امر تفاوتی بین معقول اول و ثانی و ثانی منطقی یا فلسفی نمی‌گذارد. بحث ما در این بخش معطوف به معقول ثانی است که اتصاف خارجی دارد و بر واقع حمل می‌گردد. در *الهیات شفا* می‌گوید که طبیعت کلی در اعیان و خارج هست و مقصود این نیست که کلیت که ویژگی ذهن است همان در خارج نیز باشد، زیرا کلیت همانطور که در تقسیمات فوق ذکر شد، معقول ثانی منطقی است، بلکه از حیث طبیعت یک چیز است و از این حیث که می‌توان از آن، صورت کلی عقلی و مفهوم داشت، چیز دیگری است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۱۳). ابن‌سینا معنای «اعتباریت» را در معقول ثانی فلسفی با این عبارت بیان می‌کند:

... فما كان من المضافات على هذه السبيل فإنما تضافها في العقل وحده، وليس في الوجود لها معنى قائم من حيث هذا التقدم و التأخر، بل هذا التقدم و التأخر بالحقيقة معنى من المعاني العقلية و من المناسبات التي يفرضها العقل و الاعتبارات التي تحصل للأشياء إذا قايست بينها العقل و أشار إليها (همان، ۱۶۳)

ابن‌سینا بحث اضافه و تقدم و تأخر زمانی را امری می‌داند که تنها در عقل محلی از اعتبار دارد و عقل با مقایسه بین امور به تقدم و تأخر زمانی آنها یا به نسبت آنها با یکدیگر حکم می‌کند. پس اینگونه مناسبات فرض و اعتبار عقل است و از این حیث ریشه‌ای در اعیان خارجی ندارد. اما ابن‌سینا دسته‌ای دیگر از مفاهیم مانند وجود، امکان و علیت را جدا می‌کند و تصریح می‌کند که اینها اعتبار عقل نیستند بلکه

متّصف به وصفی در خارج‌اند.

تعبیر واضح‌تر و سرراست‌تری از این بحث را ملا عبدالله یزدی در حاشیه‌ی تهذیب المنطق تفتازانی آورد. او در حاشیه بر این بیان تفتازانی که: «مفهوم الکلی یسمی کلیاً منطقیاً و معروضه طبیعیاً و المجموع عقلیاً» می‌گوید: مفهوم کلی همان است که بر لفظ کلی اطلاق می‌شود؛ از این رو کلی منطقی می‌گویند که منطقی این معنا را از کلی اراده کرده است. این مفهوم کلی به خاطر وجودش در طبایع خارجی مانند انسان و حیوان کلی طبیعی خوانده می‌شود و مجموع عارض و معروض را کلی عقلی می‌خوانیم، زیرا تنها عقل است که می‌تواند این دو را جمع کند و امر کلی ذهنی را بر طبیعت خارجی اطلاق کند و این کلی عقلی وجودی ندارد جز در عقل یا به عبارتی جز در عقل اعتبار نمی‌شود. ملا عبدالله به تأمل بیشتر دعوت می‌کند که چگونه عقل، کلی منطقی را - که از مقولات ثانی است - با طبیعت افراد یک نوع در خارج مانند افراد انسان که محل کثرت و تضاد است جمع می‌کند؟^۱ (ملا عبدالله، ۱۳۷۱: ۴۸-۴۹)

در واقع بحث اعتبار به نحو مستوفای در حمل مفاهیم فلسفی بر خارج در کلام خواجه طوسی مطرح می‌شود. او با بهره‌گیری از نحوه تلقی بهمینار در مقام آغازگر ذهنی کردن مفاهیم فلسفی و همچنین نظریات شیخ اشراق وارد این بحث می‌شود. به نظر خواجه بحث علیت و ثبوت علیت برای شیء تنها در ظرف عقل هست و نه نسبت بین ذهن و عین یا حکم بین مناسبت اشیاء در اعیان (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۲۳)

۱. شبیه این پرسش را کارناپ در ایراد به کانت مطرح می‌کند که چگونه می‌توان بین امر ماتقدم که حکم منطقی است و تألیف که حکم تجربی است، جمع کرد؟ پاسخ کانت می‌تواند این باشد که حکم تألیفی ماتقدم مرکب از دو جزء نیست بلکه خود قسم سوم از احکامی است که نقد اول عهده‌دار تبیین کیفیت تحقق آن است. در بحث کلی نیز می‌توان گفت که کلی یک مفهوم دارد و به سه حیثیت در منطق، طبیعت و عقل مطرح است.

همانطور که خواهد آمد این اعتبار به معنای اعتبار گزارف، من عندی و از زمره انیاب اغوال نیست:

فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر، فان تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافيات. و عدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا، فان ذلك إنما يكون جهلا إذا حكم بثبوته في الخارج و لم يثبت في الخارج. و اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذي تمثّل به في الجهل يدلّ على ما ذكرنا، لا على ما أورده في مثاله. و عدم مطابقته لا يقتضى أيضا أن لا يكون شيء مؤثرا أصلا، كما قال، بل إذا حكم بثبوته في العقل فقط، فمطابقته ثبوته في العقل دون الخارج (الطوسي، ۱۴۰۵: ۱۱۶)

خواجه در اینجا رابطه علیت بین علت و معلول را مانند سایر اضافات لحاظ می کند. به نظر او علیت برای امور خارجی تنها در عقل ثابت است و حمل این مفاهیم بر امور خارجی تنها در عقل و اعتبار عقل وجود دارد. یعنی همانطور که در آخر گفته خواهد آمد، مطابقت علیت بر معلول از جهت خارجی نیست بلکه این حمل در عقل رخ می دهد. یعنی به عبارتی حیثیات ذهنی از این امور خارجی که در ذهن تصور شده اند، در شکل گیری مفاهیم و حمل آنها بر یکدیگر دخیل هستند. خواجه در تلخیص یا نقد المَحْصَل این بیان خود را روشن می کند و نشان می دهد که منظور از «اعتبار عقل» در نسب و اضافات چیست:

كون الشيء عقليا كفقوية السماء يباین كونه فرضيا، فان تحتية السماء ربما يفرض. بل العقلي هو الذي يجب أن يحدث في العقل إذا عقل العقل ذلك الشيء، كفقوية السماء. و أما الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض و إن كان محالا. و الأدهني يشملهما. و يجب أن يفهم كل واحد منهما، لثلا يقع بسبب الاشتباه غلط (همان: ۱۳۳)

خواجه در اینجا تقسیم ارزشمندی از امر ذهنی مطرح می کند. به نظر او امر ذهنی شامل امر عقلی و امر فرضی می گردد. او مثال می زند که وقتی می گوئیم فوقیت آسمان، عقل برای آسمان فوقیت را می یابد نه اینکه فرض کند. پس اعتبار به معنای یافت عقل

فلسفی است و به معنای فرضی فرض منطقی یا ریاضیاتی. البته ضرورتاً عقل به سبب نسبتی که در آن می‌یابد، تحیت را هم تصور می‌کند. یعنی عقل به ضرورت و اضطرار از یکی به دیگری منتقل می‌شود و این تفاوت دارد با اینکه فرض و اعتبار کنیم تحتیت آسمان را. بله در فرض امکان خُلف هست و حتی می‌توان مُحالات را هم فرض کرد، زیرا مبتنی بر فرض فرض است و اعتبار اوست. هر دو امر ذهنی است اما امر مفروض با معقول متفاوت است. خواجه ذیل پرسش و پاسخی این بحث را پی می‌گیرد:

قال و نحن نقول: حجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين. و ذلك محال، لأن الاضافتين توجدان معا و محلاهما يوجدان معا، فالقبل موجود مع البعد، هذا خلف. ولأننا نحكم على اليوم الماضى فى اليوم الحاضر بكونه ماضيا. و المفهوم من كونه ماضيا ليس أمرا سلبيا، لأنه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا، فاذن هو ثبوتى. و ليس ثبوته فى الذهن فقط، فأنا لو فرضنا عدم الفرض و الاعتبار فكذلك اليوم ماض فى نفسه. و ليس عبارة عن نفس ذلك اليوم، لأنه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه، فيكون الموجود قائما بالمعدوم، و هو محال

أقول: قد بينا أن الاضافة تعقل عند تصوّر المضافين و المتقدم و المتأخر موجودان فى التصوّر معلولا و لا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم، بل يلزم حدوث معقول متعلق بمتصوّر، و ذلك غير محال و قد عرفت أن ذلك ثابت فى نفس الأمر من غير الفرض و ليس بالذهنى الصرف. (همان: ۱۳۳)

مستشکل ایراد کرد که در اثبات نسب، بودن امر متقدم و متأخر در زمان واحد با هم محال است. زیرا اگر بخواهیم دیروز را در نظر بگیریم که اکنون حاضر نیست، این امر در گذشته عرض حقیقی است که قائم به حال عدمش است، پس موجود در ذهن، قائم به امر معدومی در واقع است و این محال است. خواجه پاسخ می‌دهد که دو طرف نسبت، در تصور معلوم ما تعقل می‌شوند و این تعقل با متعلق متصوّرش لحاظ می‌شود و محال نیست. زیرا نفس الأمر به حسب جایگاه خود لحاظ می‌شود و اینطور نیست

که ما آن را فرض کنیم یا امرِ ذهنی صرف باشد.

نکته مهمی که بیان خواجه در تقسیم امرِ ذهنی به فرضی یا ذهنی صرف و به معقول می‌کند، این است که این مبحث شبیه به آنی است که افلاطون ریاضیات یا علوم تعلیمی (تمهیدی)^۱ (mathemata) می‌خواند و فلسفه را از این سنخ نمی‌داند.^۲ مثلاً در مکالمه پارمنیدس می‌بینیم که پارمنیدس پیر در برابر سقراط جوان فروزی را در باب واحد مطرح می‌کند و بر پایه آن فروض به نتایجی دست می‌یابد. بار دیگر نقیض همان فروض را مطرح می‌کند و دوباره به نتایجی دیگر دست می‌یابد. این مباحثات تمهیدی و میانی فرد را مهیای آن می‌کند تا بتواند از عالم طبیعت رخت بربندد و آماده گردد تا در جرعه عقلی به شهود ذوات اشیاء دست پیدا کند، وگرنه هیچگاه این تعبیرات تمهیدی همانطور که پارمنیدس از قول عامه لاطائلات و بافتنی‌ها^۳ می‌خواند و به همین جهت عقیم و غیر مفید؛ خود امر را بیان نخواهد کرد.^۴

اعتباریات از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در اصول فلسفه رئالیسم و مقالاتی از جمله اعتباریات و ترکیب به این مبحث پرداخت. بیشتر مباحث در باب نتایج اعتباریات در مفاهیم اخلاقی و مناسبات اجتماعی است. آنچه از ابتدا بحث پیگیری کردیم، بررسی ارتباط تجربه در عالم طبیعت و بررسی عقلی و منطقی آن بود. بنابراین مقصود از اعتبار نزدیک به بیانات ابن سینا و خواجه در باب اعتبار مفاهیم در ظرف ذهن و نسبت آنها با امر واقع و نفس الامر بود.

۱. برای دانستن جنبه تمهیدی علم تعلیمی ر.ک: مقاله علم مدرن، متافیزیک و ریاضیات: (Heidegger, 2008)

۲. افلاطون، نامه هفتم، ۳۴۱c

۳. گرنفورد این بافتنی‌ها و لاطائلات را به idle talk ترجمه می‌کند (plato, 1961: 930)

۴. افلاطون، پارمنیدس، ۱۳۵d.

در این بخش نیز به حقیقت اعتبار و نسبتش با حقیقت می‌پردازیم. خود مبحث اعتباریات معطوف به و برگرفته از اصول فقه به مثابه یک علم متعین و پوزیتیو است، تا بخواهد جایی در فلسفه داشته باشد که دغدغه امر حقیقی یا خود امر را دارد. به نظر علامه اموری که به اخلاقیات یا اجتماعیات ربط دارد، علوم غیر حقیقی است که به اختلاف اعتبار معتبر، متعدد می‌شود و به این اذعانات نفس و اعتبارات آن و اختلاط بعضی از اینها با بعضی دیگر منتشر می‌گردد و همه اینها نزد خیر بالذات و کمالی که بالقوه است وقوف دارند. اصلاً به نظر علامه انسان طبعاً نیازمند چنین اذعان و علم غیر حقیقی است و این علم و اذعان غیر حقیقی به تعدد کمالش و روش رسیدن به کمال متعدد می‌گردد (علامه طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۶) حال علامه این پرسش بینادین را مطرح می‌کند که این اذعان و علم غیر حقیقی در ذاتش چیست؟ و سپس درباب منشأ مفاهیم اعتباری سخن می‌گوید:

إن هذه المعانی و الامور غیر الحقیقیة لابد أن تنتهی انتزاعها إلى الامور الحقیقیة، سواء كانت تصویریة أو تصدیقیة، لأن النفس لیست تنشئها فی ذاتها بلا استعانة بالخارج، و إلا لم یکن صدقها علی الخارج غیر متغیر کالكلام یقع دائماً محمولاً علی الأصوات بشرط مخصوص، فبینها و بین الامور الحقیقیة نسبة ما، و هذا لیس فی الخارج فهو فی الذهن، و هذا لیس بإنشاء النفس إیها من غیر مبدأ، كما عرفت، فهو بمبدأ و بمشاركة المعانی الحقیقیة إذ بدونها لا ارتباط بین المعانی البتة، و نعنی بالمشاركة نوعاً من الاتحاد، فهي المعانی الحقیقیة مع تصرف ما من الوهم و إلا لم یتحده أو لم یختلفا، و هو ظاهر. فتبین من جمیع ذلك أن الاعتبار: هو إعطاء حدّ الشيء أو حکمه لشيء آخر بتصرف الوهم و فعله. (علامه طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۶-۳۴۷)

پاسخ به پرسش منشأ مفاهیم اعتباری از نظر علامه را در موارد زیر جمع‌بندی می‌کنیم:

۱. انتزاع معانی و امور غیر حقیقی و اعتباری الزاماً منتهی به امور حقیقی می‌شوند، چه تصورات باشد و چه تصدیقات.

۲. انشاء نفس این معانی در ذاتشان بدون استعانت از خارج و عالم واقع ممکن نیست و گرنه صدق این معانی بر خارج متغیر می‌شود، پس از این روست که بین اینها و امور حقیقی نسبتی برقرار است.

۳. جایگاه این معانی در ظرف ذهن است و نه خارج و انشاء نفس این معانی برگرفته از مبدئی از واقع است.

۴. با کمک این مبدأ و به مشارکت معانی حقیقی - چون بدون این معانی حقیقی ارتباطی بین معانی اعتباری نیست - و منظور هم از مشارکت نوعی از اتحاد است و به تصرف و هم اختلاف و تعدد حاصل می‌شود و حکم یکی به دیگری سرایت می‌کند. علامه از موارد فوق نتیجه می‌گیرد که اعتبار، اعطای حد شیء یا حکم شیء برای شیء دیگری است که با «تصرف و هم و فعل این قوه» حاصل می‌شود. همچنین علامه در شرح امور اعتباری در رساله ترکیب به بیانی دیگر همین را می‌گوید:

اعتبار به تسری «وهم» و تصرف آن در دیدنی‌های ثابت رخ می‌دهد، آنچنان که در فصل دوم مقاله اعتباریات آمد، [یعنی مطلب فوق] و ممکن شأنش این است که بر حد واحدی موقوف نیست بلکه مدام مابالعرض را مکان مابالذات اخذ می‌کند (همان: ۳۱۶). بنابراین اگر سخن از اخذ ما بالعرض به جای مابالذات، یا اعطای حد و حکم شیئی به شیء دیگر است، باید موارد بالا را در نظر داشت. اینکه ابتدا باید فلسفه نظری به عنوان علمی که از حقایق بحث می‌کند معتبر باشد و تمام مراحل شکل‌گیری مفهوم حقیقی در آن لحاظ شود و اگر امور حقیقی مطرح در فلسفه، چه تصورات و چه تصدیقات، نباشد، اصلاً صحبتی از امور اعتباری نیست. ثانیاً آنچه حد و حکم چیزی را به دیگری اعطا می‌کند یا مابالعرض را بجای مابالذات اخذ می‌کند، تنها قوه وهم است که دخل تصرفی تحکمی غیر حقیقی در امور ایجاد می‌کند. علامه شأن علم اعتباری را که در اخلاقیات و اجتماعیات محل رفع و رجوع است، در حد قوه وهم می‌شناسد که



با دخل و تصرف در امور حقیقی، آنها را چیز دیگری می‌نماید. واقعاً قرار هست این اعتباریات را به مثابه فلسفه علم جدید بگیریم و علامه را در این حیطه با کانت و هگل مقایسه کنیم؟

حال با این مقدمات و توضیحات آیا تغییری بنیادین در فلسفه اسلامی رخ داده که بتوان منشأ مفاهیم را گونه‌ای دیگر دریافت؟ آیا می‌توان فلسفه‌ای جدید در نسبت با علوم نوپدید همانطور که مثلاً کانت و هگل و دیگران انجام داده‌اند، تأسیس کرد و با تصرفات و هم آن را پیش‌برد؟ فلسفه کانت همین‌گونه یا حتی مشابه این‌گونه است و ما بالعرض را به جای ما بالذات اخذ می‌کند؟

اعتباریات، ایدئالیسم و بررسی ساخت و پرداخت ذهن

سخن از ایدئالیسم، صحبت از امری محض و اصطلاحی مشخص نیست که بتوان در عباراتی کوتاه آن را بیان کرد، به‌ویژه وقتی در برابر رئالیسم قرار می‌گیرد. سعی ما در این بخش این است که بتوانیم کمی از دریای موج و بی‌انتهای آن را نشان دهیم و بینیم میان فلاسفه و شارحان بعدی چه حجم اختلاف وجود دارد. مارکوس گابریل در ابتدای مقاله‌اش با عنوان «هگل چه نوع ایدئالیستی است، اگر باشد؟» می‌گوید که در فلسفه معاصر هنوز ایدئالیسم چوب بداعتباریش را می‌خورد. او با استفاده از بیان پپین در *ایدئالیسم هگل* بیان می‌کند که ایدئالیسم معمولاً همراه با تحویلی^۱ سوژکتیویست، سولپسیستیک و منتالیستیک از تمامی ابژه‌ها (اشیاء) به درون افکار است و در بهترین حالت نوعی پدیدارگرایی^۲ است. (پپین، ۱۳۹۸: ۳۲۳ و Gabriel, 2016: 181). نه تنها این نسبت در فضای عمومی فلسفه شکل گرفت بلکه هگل نیز بارها نسبت‌های

1 . reduction

2 . phenomenalism

شکاکانه به فیلسوف‌های پیشین روانه می‌کند. به گفته پوپین ذیل عنوان «ایدئالیسم و شکاکیت»، مسئله‌ای که هگل را اساساً از کانت و فیخته متمایز می‌کند این اتهام هگل است که کانت و فیخته به رغم دستاوردهایشان شکاک‌اند، بدین طریق که اذعان می‌کنند نمی‌توانند اثبات کنند که شروط تجربه احتمالاً خود آگاه‌اثرها حقیقتاً اثرکتیوند. (پوپین، ۱۳۹۸: ۲۰۸) هگل در گفتارهایی در باب تاریخ فلسفه، برکلی را نخستین ایدئالیست سوپژکتیو می‌خواند: «ایدئالیسم سوپژکتیو می‌گوید: هیچ شیء خارجی وجود ندارد، آنها تنها طرقی هستند که در آن خود ما متعین می‌شویم.» (Hegel, 1892, 2: 189) در جلد سوم دوباره ایدئالیسم سوپژکتیو را به برکلی و نسخه دیگر آن را به هیوم نسبت می‌دهد، زیرا این دو تمام اشیاء را تصورات می‌دانستند (ibid, 3: 364).

برخی مفسران فلسفه هگل مانند ویلیام دو وریس، کریستوف هالبیگ می‌گویند که هگل در مسیر تبیین نوعی از رئالیسم بر اساس شرحی از ادراک است که دقیقاً بری از چیزی است که معمولاً «ایدئالیسم» می‌خوانیم. به ویژه افرادی مانند رابرت استرن، پل ردینگ، جیمز کرینس، گویدو کریس و آنتون فریدریش گُخ می‌گویند دیدگاه‌های هگل در باب طبیعت، متافیزیک را ساختاری دوباره می‌بخشد و برخی از این نوشته‌ها بر اساس این نظر شکل گرفتند که هگل نه نوعی ایدئالیست متافیزیکی بلکه رئالیستی است که دغدغه انواع طبیعی را دارد (Gabriel, 2016: 182).

این مقدمه ذکر شد تا تنها بیان شود که مفهوم ایدئالیسم و رئالیسم چندان واضح نیست و می‌تواند نه در مقابل هم بلکه در کنار هم نیز لحاظ شود، زیرا ایدئالیسم هم می‌تواند آنچنان از دایره امر واقع و رئال دور شود که نسبت‌هایی مانند سوپژکتیو بودن به معنای جدایی از عالم واقع و محصور ذهن حتی ذهن شخصی را شامل شود، یا به دام شکاکیت بیفتد و نتواند اثرکتیو باشد، از طرفی می‌تواند در باب اشیائی سخن بگوید که متقن‌تر و لطیف‌تر از اشیاء طبیعی یعنی در باب ایده‌ها باشد و از این طریق

در باب res سخن می‌گوید و در این صورت نوعی رئالیسم است.^۱

از این رو سخن علامه طباطبایی در باب ایدئالیسم - همانطور که هگل برکلی، کانت و فیشته را به وجهی شکاک می‌خواند - نزدیک‌تر به این معناست تا بخواهیم با یک تعبیر کلی، «ایدئالیسم را تقدم معلوم بالذات بر معلوم بالعرض بدانیم» و بگوییم تمام فلاسفه به یک معنا ایدئالیست هستند و بنابراین خود علامه هم ایدئالیست است!^۲

هایدگر در فصل پنجم کانت و مسئله متافیزیک می‌گوید:

موجود "در ظهور" همان موجود چونان موجود فی‌نفسه است و فقط همین است... ظهورها نه نمود صرف بلکه خود موجود هستند. از سوی دیگر این موجود به غیر از شیء فی‌نفسه نیست بلکه دقیقاً همین موجود واحد است... خصلت دوگانه موجودات به عنوان «شیء فی‌نفسه» و «ظهور» برخاسته از نوع دوگانه‌ای است که موجودات می‌توانند بر اساس آن به ترتیب بر مبنای شناخت نامحدود و محدود استوار شده باشند... از این رو کانت در نقد خرد ناب این جملات را یادآور می‌شود: «این امر را آموزش می‌دهد که ابژه را در معنایی دوگانه باید درک کرد، یا به عنوان

۱. فوئرباخ ایدئالیسم را در برابر ماتریالیسم طرح می‌کند. بنابراین او ماتریالیسم را رئال می‌داند برخلاف ایدئالیست‌ها که امر ایدئال را رئال در نظر دارند.

۲. بله هگل در *دانش منطقی* می‌گوید: «ایدئالیسم فلسفه مبتنی بر هیچ چیز نیست به جز بازشناخت امر متناهی که در واقع موجود نیست. هر فلسفه ذاتاً ایدئالیسم است یا دست‌کم ایدئالیسم را در اصلش منظور می‌کند» (Hegel, 2010, 124). به عبارتی همان اصل فلسفی یا منطقی که «الجزئی لا یكون کاسباً و لا مکتسباً»؛ اما نیک می‌دانیم که منظور علامه طباطبایی از ایدئالیسم در *اصول فلسفه رئالیسم* این معنای گسترده و عام ایدئالیسم نیست که شامل همه فلسفه‌ها می‌شود و آقای طالب زاده از آن با عبارت «تقدم معلوم بالذات بر معلوم بالعرض» یاد می‌کند. بنابراین علامه به معنای دقیق کلمه و نه معنای گسترده آن ایدئالیست نیست، و از پایگاه فلسفه اسلامی و بر مبنای آن می‌تواند ایدئالیسم را نقد کند، هر چند تعبیر یکی دانستن ایدئالیسم با سفسطه محل تأمل است.

ظهور یا به عنوان خود شیء فی نفسه».... کانت در opus postumum می گوید که شیء فی نفسه موجودی متفاوت با ظهور نیست. یعنی تفاوت بین شیء فی نفسه و ظهور نه ابژکتیو بلکه صرفاً سوپژکتیو است. شیء فی نفسه ابژه ای متفاوت نیست بلکه رویکردی دیگر از تصور همان ابژه است. (Heidegger, 1997: 22-23) و هایدگر،
(۱۳۹۸: ۸۹-۸۶)

در همه این موارد هایدگر ابژه (Objekt) را در نظر دارد و نه برابر ایستا و با آوردن شواهدی متعدد می خواهد نشان دهد که کانت در نظر ندارد چیزی متفاوت با شیء فی نفسه تولید کند یا به عبارتی قرار نیست ابژه آگاهی ساخته و پرداخته ذهن باشد و چیزی متفاوت با شیء فی نفسه بلکه شیء فی نفسه همان ظهور نامحدود آن است و ظهور ابژه در آگاهی همان شیء فی نفسه از حیث محدود. او در ادامه برای آشکار شدن بهتر این امر که گویا به سختی تدارک دیده شده و از آثار منتشر نشده پس از مرگ کانت استخراج شده، اصطلاح «بیرون از ما» یا به اصطلاح خارج را پیش می کشد. به نظر هایدگر «ذات تفاوت میان ظهور و شیء فی نفسه خود را به نحو آشکاری در اصطلاح «بیرون از ما» نشان می دهد. در هر دو معنا همواره خود موجود مراد ماست. مادامی که ما به عنوان ذاتی محدود از نوع شهود نامحدود متعلق به آن مستثنا شویم، موجود به مثابه شیء فی نفسه بیرون از ماست.» (Heidegger, 1997: 23) و هایدگر،
(۱۳۹۸: ۸۹) بنابراین به دلیل محدودیت شناختی ما نمی توانیم شیء فی نفسه را به صورت نامحدود به معرفت مان وارد کنیم اما آیا ابژه معرفتی ما چیزی جز ظهور شیء فی نفسه کرانمند است، یا ساخته و پرداخته ذهن ماست و آگاهی ماست که آن را جعل و اعتبار کرده است؟



خاتمه بحث را به سخن هایدگر در باب علوم طبیعی ریاضیاتی اختصاص می‌دهیم که آیا کار کانت پرداختن به ساختار مقولی این علوم بوده است؟ یا کارویژه علامه طباطبایی بحث اعتباریات یا اعتباربخشی به علوم اخلاقی و اجتماعی بوده است؟ یا اینکه این‌ها هم در ذیل یک هستی‌شناسی عام (=الهیات بمعنی الاعم) و به عبارتی فلسفه اولی معنا پیدا می‌کنند. هایدگر در مناظره داووس با کاسیرر می‌گوید:

پیش از همه درباره پرسش از علوم طبیعی ریاضیاتی می‌توان گفت که طبیعت چونان حوزه موجودات برای کانت امری دلبخواهی نبود. در نظر کانت طبیعت هرگز بیانگر برابری علم طبیعی ریاضیاتی نیست بلکه وجود طبیعت موجود به معنای پیش‌دستی است. آنچه کانت به‌راستی می‌خواسته در آموزه اصول بنیادین ارائه کند یک آموزه ساختار مقولاتی از برابری علم طبیعی ریاضیاتی نیست. آنچه مقصود او بود نظریه موجودات به‌طور کلی است. (هایدگر این را اثبات می‌کند). کانت به دنبال یک نظریه وجود به‌طور کلی است بدون آنکه ابژه‌های داده‌شده را فرض کند، بدون آنکه حوزه‌ای متعین از موجودات (نه حوزه روانی و نه فیزیکی) را فرض کند. او در پی هستی‌شناسی عام است که قبل از هستی‌شناسی طبیعت به عنوان برابری علم طبیعی و قبل از هستی‌شناسی طبیعت چونان روان‌شناسی قرار گرفته است. آنچه می‌خواهم نشان دهم این است که این تحلیل، نه فقط هستی‌شناسی طبیعت به‌مثابه برابری علم طبیعی است بلکه هستی‌شناسی عام، *Metaphysica generalis* است که به نحوی انتقادی پایه‌گذاری شده است. خود کانت می‌گوید که تمهیدات مسئله‌زا و متنازع‌فیه^۱ که او اینچنین ترسیم می‌کند، همانگونه که چگونه علم طبیعی ممکن است و غیره، مضمون مرکزی نیست بلکه پرسش از امکان متافیزیک عام و تحقق آن پرسش مرکزی است (Heidegger, 1997: 196 و هایدگر، ۱۳۹۸: ۳۷۳-۳۷۴).

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ق)، الشفا: البرهان، تحقیق ابراهیم مدکورنشر وزارة المعارف و العمومیة، قاهره.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵ق)، الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵ق)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن زاده آملی، بوستان کتاب، قم.
۴. ارسطو (۱۳۷۷)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، انتشارات حکمت، تهران.
۵. استرن، رابرت (۱۳۹۳)، هگل و پدیدارشناسی روح، ترجمه محمد مهدی اردبیلی و سید محمد جواد سیدی، نشر ققنوس، تهران.
۶. اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹)، معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۷. افلاطون (۱۳۸۰)، دوره کامل آثار افلاطون، ۴ ج، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران.
۸. پیین، رابرت بی. (۱۳۹۹)، ایدئالیسم هگل، خشنودی‌های خود آگاهی، ترجمه سید مسعود حسینی، نشر کرگدن، تهران.
۹. الطباطبایی، السید محمد حسین الطباطبایی (۱۴۱۶ق)، نهاية الحکمة، موسسه النشر الإسلامي، قم.
۱۰. الطباطبایی، السید محمد حسین الطباطبایی (۱۴۲۸ق)، مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی، مکتبه فدک لإحياء التراث، قم.
۱۱. الطوسی، نصیر الدین (۱۴۰۵ق آ)، تلخیص المحصل، دارالأضواء، بیروت.
۱۲. مصباح الیزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق ب)، تعلیقه علی نهاية الحکمة، موسسه در راه حق، قم.
۱۳. هایدگر، مارتین (۱۳۹۸)، کانت و مسئله متافیزیک، ترجمه مهدی نصر، موسسه فرهنگی و هنر پگاه روزگار نو، تهران.
۱۴. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۹۹)، پدیدارشناسی روح، ترجمه سید مسعود

حسینی و محمد مهدی اردبیلی، نشر نی، تهران.
۱۵. الیزدی، مولی عبدالله (۱۳۷۱)، الحاشیة علی تهذیب المنطق، مؤسسة النشر
الإسلامی، قم.

16. Gabriel, Markus (2016), **Hegel Bulletin**, volume 37, issue 2.
17. Hegel, G.W. F. (1982), **lectures on the history of philosophy**, 3 vols, trans. E. S. Haldane. London: Kegan Paul.
18. Hegel, G.W. F. (2010), **The Science of Logic**, trans. George di Giovanni, New York: Cambridge University Press.
19. Heidegger, Martin (1997), **Kant and the Problem of Metaphysics**, trans. Richard Taft, Fifth Edition: Enlarged.
20. Heidegger, Martin (2008), **Basic Writings**, trans. by David Farrell Krell: Harper Perennial Modern Classics.
21. Plato (1961), **The Collected Dialogues**, New York: Pantheon Books.