

تبیین مبانی وجودشناختی نظریه علامه طباطبایی در تفسیر «نفس الامر» و سنجش نقدهای آن

دکتر جعفر شانظری* احمد صادقی علویجه**

چکیده

تنوع آرای پیرامون مسأله نفس الامر در فلسفه اسلامی، به نوع رویارویی هر فیلسوف با معضلات نظریه مطابقت در تبیین صدق برخی قضایا باز می‌گردد. همچنین، معنای نفس الامر به دلیل ناکارآمدی و یا ورود برخی پیش فرضهای هستی‌شناسانه - بویژه بعد از طرح اصالت وجود - تفاسیر گوناگونی را برتافته که یکی از برداشتهای اخیر آن از سوی علامه طباطبایی عرضه شده است. وی با ترسیم مکانیزم عقل در توسع ثبوت و تحقق، ثبوری مطابقت در تصدیقات نفس‌الامری را تایید و تقویت نموده، «نفس الامر» را به ظرف ثبوت مطلق - اعم از وجود، ماهیت و معقولات ثانی - معنا می‌کند و برخی از برداشتهای پیشین، از جمله: تفسیر نفس الامر به نفس الشیء و عالم امر را به چالش می‌کشد. در این مقاله، علاوه بر تحلیل کامل ظرایف نظریه علامه، با نگرشی بر تمام کلمات وی، به تبیین مبنای وی در پرداخت این نظریه؛ یعنی اصالت الوجود پرداخته شده و میزان کارآمدی آن در حل مشکلات ظاهری التزام به اصالت الوجود در تبیین صدق قضایای ماهوی و عدمی، موفقیت آمیز گزارش شده است و در ضمن سنجش نقدهای مربوط به مسأله، موجبات این نقدها، غفلت از مبانی وجودشناختی علامه در بحث و نوع مواجهه وی با مسأله ارزیابی گردیده است.

واژه‌های کلیدی

ثبوری مطابقت، نفس الامر، اصالت وجود، معقولات ثانی، علامه طباطبایی

* استادیار الهیات دانشگاه اصفهان. jshanazari@yahoo.com

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ پذیرش: ۸۸/۱۲/۵

تاریخ وصول: ۸۸/۸/۲۶

مقدمه

تبیین سه رکن عمده «یقین»، «انطباق» و «واقع»، زیربنای مباحث فلسفه اسلامی در زمینه شناخت است که هرکدام فصلی مبسوط را تشکیل می‌دهد. در این مقاله، با صرف نظر کامل از مباحث مربوط به «یقین»، به یکی از مهمترین چالشهای فیلسوفان مسلمان در تبیین رکن دوم و سوم اشاره می‌شود.

تبیین رکن مطابقت و شبهات و موارد نقضی که در صدق پاره‌ای از قضایا به میان آمده است، فلاسفه را به تکاپوی تفسیری مناسب و موجّه از واقع و نفس الامر واداشته است؛ تا جایی که می‌توان ده گونه تفسیر مختلف برای آن سراغ گرفت که مجموع آنها طبق استقضا و چینش خاصی، در ده دسته طبقه بندی شده است:

(الف) عالم عقل یا عقل فعال؛ (ب) شیء فی حد ذاته؛ (ج) علم الهی؛ (د) قلب انسان، نفس کلی، لوح محفوظ و عالم مثال؛ (ه) مراتب وجود، عالم اعلی و عالم مجردات؛ (و) خارج ظرف انعقاد قضیه؛ (ز) ثبوت مطلق (اعم از وجود، ماهیت، معقولات ثانی فلسفی و منطقی)؛ (ک) واقع هر شیء به حسب خودش؛ (ل) ظرف ثبوت عقلی محکیات؛ (م) واقع و نفس الامر اعم از وجود و عدم، وجودی و عدمی، ذهنی و خارجی، درونی و بیرونی، مادی و غیر مادی (معلمی، ۱۳۸۳: ۶۶).

شایان ذکر است که تفسیر «نفس الامر» از زمان خواجه نصیرالدین طوسی^۴ تا زمان حاضر، به طور جدی مطرح شد و گوناگونی تفاسیر آن را می‌توان به ناکارآمدی برخی از آنها در حل معضل مذکور و نیز ورود برخی پیش فرضهای هستی شناسانه در بحث ارجاع داد؛ برای مثال - چنانکه در ادامه خواهیم دید - معانی مطرح شده پس از اصالت وجود صدرالمتهلین، مبانی وجودشناختی دیگری می‌یابد.

با نگاهی کلی به آرای فلاسفه و منطق دانان مسلمان در زمینه شناخت، چنین به نظر می‌رسد که «یقین مطابق با واقع» پایه تلقی ایشان از معرفت حقیقی به حساب می‌آید^۱ و هرگونه تعریفی از معرفت که به نحوی از انحاء، انطباق ادراکات با واقعیت را مخدوش سازد، سقوط در ورطه سفسطه و شکاکیتی نامعقول است.^۲ از سوی دیگر، «صدق» - و به تعبیر رایجتر «حقیقت» - در نظر ایشان خصوصیتی مربوط به گزاره‌های خبری است و عبارت است از انطباق با خارج (مطهری، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۱۶).

این مطلب درحالی است که در تقسیم بندی اولیه، نظریه‌های صدق به دو دسته تقسیم می‌شوند: یک دسته نظریه‌های رئالیستی هستند که واقعیت را به میان می‌کشند و با ارجاع دادن به امور عالم واقع، بیان می‌کنند اگر باوری مطابق عالم واقع باشد، صادق است؛ دسته دیگر، صدق را امری ذهنی می‌دانند و معتقدند باید مکانیزم ذهن را مورد مطالعه قرار داد. در مساله صدق، از این نظریه‌ها با عنوان نظریه‌های غیررئالیسمی یاد می‌شود که مهمترین آنها عبارتند از: انسجام گروهی، عمل گروهی و کاهش گروهی یا تورم شکن (حسین زاده، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۲۹). بدین ترتیب، فیلسوفان مسلمان در دسته نخست جای دارند و مطابقت در نگاه ایشان با نظریه‌های رئالیسمی قابل تطبیق است.^۳

تاکید بر ثنوری مطابقت در تبیین صدق قضایا - که از مهمترین سرفصل‌های معرفت شناسی در میان فیلسوفان اسلامی به شمار می‌آید - به دلیل التزام ایشان به دو اصل مبنایی در فلسفه اولی است که بر طبق آن معتقدند زمانی می‌توان فلسفیدن را آغاز کرد که اولاً واقعیتی را ورای اذهان بپذیریم و ثانیاً علم به واقع را ممکن بدانیم (طباطبایی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۷).

معضلاتی از قبیل تبیین صدق در قضایای ماهوی و عدمی و غیره. و نیز در ضمن تبیین ابعاد مسأله، روشن می‌سازد که نقدهای مربوط به جنبه وجودشناسی این نظریه (و نه همه نقدهای صورت گرفته)، در اثر کم توجهی به مبانی وجودشناختی علامه به نظر رسیده؛ و به همین جهت، کارایی آن در حل معضلات التزام به اصالت الوجود را نادیده انگاشته است.

۱- نگاهی به تطابق در انواع قضایا

سؤالی که با رجوع به مبحث نفس الامر در کتب فلسفی و بویژه *نهایة الحکمه* ممکن است در ذهن خواننده ایجاد شود، این است که چرا ایشان برای تبیین و تفسیر نفس الامر، بلافاصله به سراغ پاره‌ای از قضایای حقیقیه می‌روند؟ پاسخ این است که اساساً مسأله نفس الامر در مواجهه با معضلی معرفت شناختی و در قالب قضایایی شکل گرفت که مطابق ذهنی و یا عینی بالفعل ندارند، اما در عین حال، صادق به نظر می‌رسند. بنابراین برای احراز صدقشان باید به واقعی برسیم که مطابق آنها باشد. اینک به منظور روشن شدن این معضل، بررسی کوتاهی در انطباق هریک از انواع قضایای خارجی، ذهنیه و حقیقیه^۵ با واقع خواهیم داشت.

در قضایای خارجی، موضوع و محمول، مابازایی عینی دارد که مطابق واقعی آنها در خارج به شمار می‌آید و صدق آن منوط است به انطباق مفاهیم حاکی گزاره با محکی خارجی خود. در قضایای ذهنیه، آنگاه که در آن محمولی را به یک امر ذهنی نسبت می‌دهیم، برای احراز صدق، انطباق آن مفاهیم را با واقعیتی ذهنی مورد آزمون قرار می‌دهیم، چرا که ذهن نیز - با لحاظ خارجیت مطلقه - مرتبه‌ای از واقعیت است؛ برای مثال صورتهای ذهنی زید برای خود او ذهنی و برای عمرو خارجی است.

سرانجام اینکه ارائه تبیینی روشن از مفهوم نفس الامر، علاوه بر راهگشایی در معضلات تئوری مطابقت، تاثیر مستقیمی در تبیین بهتر مباحثی، چون «تعریف صدق»، «علم واجب تعالی»، «تحلیل قضایای عدمی»، «حکایت» و غیره دارد که نظاره علمی بر کرانه‌های آنها، محتاج گشودن دریچه‌های تازه پژوهش است.

و اما یکی از نظریه‌های نو و قابل توجه در این عرصه، از سوی علامه طباطبایی عرضه شده که عطف توجه به مبانی وجود شناختی آن و نیز کارآمدی آن در تبیین رکن مطابقت و واقعیت، جوهره نوشتار حاضر است که می‌کوشد تا با نمایاندن زوایا و لوازم آن، و همچنین تحلیل نقدهای وارد شده بر آن، مرز مباحث اخیر راجع به «نفس الامر» را تا حدودی در نوردد.

اینکه: علامه طباطبایی در نظریه جدید خود، چه زیرساخت‌های نظری را از لحاظ وجودشناسی مد نظر قرار داده است؟ این مبانی کدام است و به طور کلی، علت لحاظ این مبانی هستی شناختی در مبحثی معرفت شناختی همچون تئوری مطابقت چیست؟ مسأله نفس الامر در منظومه فلسفی علامه از چه جایگاهی برخوردار است؟ و بالاخره اینکه نوع مواجهه وی در حل معضلات صدق قضایای نفس الامر - پس از اصالت الوجود - چگونه است و کارایی آن به چه میزانی است؟

بنابراین مسأله، نوشتار حاضر جستجویی تحلیلی پیرامون نظرات علامه طباطبایی، در جهت کشف و تبیین مبانی وجودشناختی نظریه وی در مورد معنای «نفس الامر» است؛ و نشان می‌دهد که چگونه تفسیر علامه از نفس الامر در پرتو مبنای اصالت الوجود سامان گرفته و تا چه اندازه قادر به حل و رفع معضلاتی است که ظاهراً التزام به اصالت وجود آنها را ایجاب می‌کند؛

از این دو قضیه که بگذریم، با قضایایی رو به رو می‌شویم که نه مابازای عینی بالفعل دارند و نه مابازای ذهنی بالفعل، حال سؤال این است که منظور از صدق در این گونه قضایا چیست و مطابق آنها از چه واقعیتی برخوردار است؟

سؤال فوق اساس معضلی است که در تاریخ فلسفه اسلامی مطرح بوده و پاسخ واحدی به نام نفس‌الامر دارد، اما این پاسخ واحد، تفاسیر و معانی گوناگونی را برتافته تا اینکه پس از طرح اصالت وجود، صورتی دیگر یافته است و علامه طباطبایی با اشراف بر این معضل معرفت‌شناختی و با در نظر گرفتن مبنایی، چون اصالت وجود، در صدد تفسیری نو و کارآمد از نفس‌الامر بر آمده است.

البته در کلمات علامه، علاوه بر تبیین نفس‌الامر از منظر فوق در تقسیم قضایا، به زاویه‌ای خاص نظر شده که در آن قضایا به دو قسم تقسیم می‌شود: قسم اول، قضایایی است که از ماهیات یا همان معقولات اول تالیف می‌شود و قسم دوم از معقولات ثانیه تشکیل می‌گردد. این نحوه تقسیم - چنانکه خواهیم دید - یکی از مقدمات و به تعبیری باب ورود در نظریه وی به حساب می‌آید.

۲- تبیین نظرگاه علامه طباطبایی در تفسیر نفس‌الامر

۱-۲. اطلاقات نفس‌الامر

الف) نفس‌الامر بمعنی الاعم

نفس‌الامر در این اطلاق، عبارتی است برای بیان مطابق قضایا و اصطلاحاً به قضیه صادق، قضیه مطابق با نفس‌الامر گفته می‌شود؛ اعم از اینکه مطابق در آن دارای وجود عینی و یا ذهنی باشد و یا اینکه دارای ثبوتی تبعی باشد که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد.

ب) نفس‌الامر بمعنی الاخص
در این اطلاق، نفس‌الامر به قضایایی گفته می‌شود که در مقابل قضایای خارجی و ذهنی قرار می‌گیرند. البته، روشن است که محل همه قضایا در ذهن است و منظور از قضیه خارجی آن است که مطابق آنها یک امر عینی در خارج است، مانند: «الانسان کاتب». در قضایای ذهنی نیز، تحقق و ثبوت مطابق قضیه، به عینیت امرِ ذهنی است، مانند: «الکلی إما ذاتی و إما عرضی» یا «الانسان نوع».

نوع و کلی، اموری ذهنی هستند و چون ذهن از مراتب و شؤونات نفس است و نفس نیز از جمله موجودات جهان خارج است، به همین جهت ذهن و صورتهای آن نیز دارای ثبوت عینی هستند؛ منتهی تطابق در اینجا میان مرتبه‌ای از ذهن با مرتبه‌ای دیگر صورت می‌پذیرد.^۷

در مقابل این دو، قضایای نفس‌الامری قرار دارد، مانند: «عدم العله علة لعدم المعلول». در این گونه قضایا که علامه طباطبایی اصطلاحاً آنها را «تصدیقات نفس‌الامریه» عنوان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۵)، موضوع و محمول دارای مطابق عینی و یا ذهنی نیستند، چرا که محمول این قضیه، روی مفهوم ذهنی عدم نرفته است، زیرا مفهوم عدم مانند سایر مفاهیم ذهنی، امری وجودی است. و از طرفی، محمول بر مصداق عدم یا واقع عدم در خارج نیز بار نمی‌شود، زیرا عدم واقعیتی ندارد و بطلان محض است. با همه وجود، این قضیه صادق است و صدق آن از تطابق قضیه با نفس‌الامر ناشی می‌شود، اما باید دید منظور علامه از واقع و نفس‌الامر چیست.

۲-۲. جایگاه نفس الامر در منظومه فلسفی علامه

طباطبایی

پیش از تقریر نظر علامه، به جایگاه «نفس الامر» در منظومه فلسفی وی، نگاهی می‌کنیم تا فهم مبانی وجودشناختی آن را تسهیل نماید. علامه این بحث را در فروع مساله اصالت وجود جای داده است؛ امری که در کتب اسلاف او دیده نمی‌شود.

این مطلب گویای آن است که التزام به اصالت وجود، در تبیین نفس الامر نمایان می‌گردد و التزام به مبانی هستی‌شناختی علامه را در تفسیر آن ایجاب می‌کند؛ بدین صورت که پس از اصالت بخشیدن به وجود، پر واضح است که غیر از وجود عینی، چیزی ثبوت ندارد، فلذا علامه خاطر نشان می‌سازد که در تفسیر واقع یا نفس الامر باید این نکته لحاظ گردد که هر نوع تحقق و ثبوت، یا خود وجود عینی است و یا به تبع این وجود عینی یک تحقق دارد. عین عبارت وی در این باب چنین است: «أَنَّ لِحَقِيقَةِ الْوُجُودِ ثُبُوتًا وَ تَحَقُّقًا بِنَفْسِهِ؛ بَلِ الْوُجُودِ عَيْنِ الثَّبُوتِ وَ التَّحَقُّقِ وَ أَنَّ لِلْمَاهِيَاتِ... ثُبُوتًا وَ تَحَقُّقًا بِالْوُجُودِ (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۰-۳۱).

و نیز در نهایت الحکمه چنین آغاز می‌کند: «أن ثبوت کل شیء آى نحو من الثبوت فرض، إنما لوجود هناك خارجی یطرد العدم لذاته (همو، ۱۳۸۵: ۲۵).

روی دیگر اصالت وجود، اعتباریت ماهیت است که به صورت معقولات اولیه و ثانویه در ذهن شکل می‌گیرد و هنگامی که این معقولات، مواد و مصالح قضایای نفس‌الامریه را تشکیل می‌دهند، باید به گونه‌ای اعتبار شوند که به صورت مطابقی واقعی در آیند تا معضل مذکور را موجب نگردند، به همین جهت، علامه بلافاصله اضافه می‌کند: «فللتصدیقات النفس الامریه التی

لا مطابق لها فی الخارج و لا فی الذهن، مطابق ثابتٌ نحواً من الثبوت التبعی بتبع الموجودات الحقیقیه (همان).

به بیان واضحتر، وقتی ما اصالت را به وجود دادیم، با قضایایی مواجهیم که هیچ مطابق ذهنی و عینی ندارند و اگر ثبوت مطابق آنها به نحوی تبیین نشود، در صدق این قضایا به مشکل بر می‌خوریم، چرا که گفته شد صدق در نظر فلاسفه مسلمان عبارت است از انطباق مضمون خبر با واقع، به همین جهت، اگر در این قضایا به نحوه‌ای از ثبوت دست نیابیم، توجیهی برای صدق آنها نخواهیم داشت و از طرفی، با پذیرش اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ناگزیریم که بگوییم تحقق و ثبوت مختص وجود است و غیر آن - مانند آنچه که در مصداق قضیه «المعدوم المطلق لا یخبر عنه» مشاهده می‌شود - فاقد ثبوت و در نتیجه، فاقد مطابق واقعی است. علامه طباطبایی دقیقاً با اشراف بر این معضل، نحوه‌ای از ثبوت را به تبع موجودات حقیقی برای مطابق ثابت آنها قائل می‌شود که در ادامه تفصیل آن را خواهیم دید.

۲-۳. مطابقت تبعی در قضایای نفس‌الامری

موضوعات و محمولاتی چون «عدم»، «علیت عدم» و... که در گزاره‌های نفس‌الامری مشاهده می‌شود، نه شامل وجودهای بالفعل خارجی می‌شود و نه در ذهن مصداق بالفعلی برای آنها یافت می‌شود و اساساً مابازایی در عین و ذهن ندارند، اما در عین حال دارای منشأ انتزاع هستند؛ بدین معنا که گرچه وجود اصلی و واقعی ندارند، ولی وجودشان تبعی است.

چنانکه از عبارات علامه برمی‌آید، وجود تبعی در اینجا بدین معناست که ما مثلاً مفهوم عدم را از امور واقعی انتزاع می‌کنیم و همچنین در قضیه‌ای چون «عدم العله علّة لعدم المعلول»، پر واضح است که چه در خارج و چه در ذهن، مصداقی برای «عدم العله» نیست و

علیت آن هم برای «عدم معلول» بی معنا می‌نماید؛ چرا که علیت از صفات وجود است و مصداق عدم‌العله، بطلان محض است. اما در عین حال، این جمله صادق است و مطابق آن قضیه‌ای دیگر داریم که او مطابق خارجی دارد و آن قضیه عبارت است از: «وجود العله عله لوجود المعلول». بنابراین، مطابق قضیه اول (عدم‌العله...) ثبوتی دارد به تبع ثبوت قضیه دوم (وجود العله...)؛ یعنی خود قضیه اول بالذات مطابق ندارد و به تبع ثبوت قضیه دوم که مطابق حقیقی دارد، دارای ثبوت می‌شود و صدق آن تابع صدق قضیه دوم است. در اینجا است که گفته می‌شود آنچه که منطبق عبارت دوم است، منطبق قضیه اول نیز هست اما بالتبع (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ۲۵۴).

در نگاهی دقیقتر چنین به نظر می‌رسد که تبعیت در وهله اول به عنوان صفت مطابقت لحاظ می‌شود؛ آنگاه که می‌گوییم «عدم العله عله لعدم المعلول»، مطابقت مضمون این خبر با واقع، مطابقتی بالتبع و مع الواسطه است؛ به این معنا که اتصاف این گزاره به مطابقت با واقع، ثانیاً و بالعرض است و صدق این گزاره نیاز به واسطه در عروض مطابقت خود با واقع دارد. این واسطه همان گزاره‌ای است که دارای مابازای عینی در عالم خارج است که عبارت است از: «وجود العله عله لوجود المعلول»؛ به گونه‌ای که اگر این گزاره واسطه نمی‌بود، گزاره «عدم العله...» و حکم به صدق آن نیز بی معنا می‌شد.

اینجاست که با لحاظ این مطابقت تبعی و مع الواسطه، صدق گزاره‌هایی نظیر «عدم‌العله...» نیز با تئوری مطابقت تبیین می‌شود و مطابق آنها به واسطه ثبوت مطابق گزاره واسطه، دارای ثبوتی بالتبع خواهد بود.

بنابراین، با در نظر گرفتن ثبوت‌های تبعی، نفس‌الامر یا واقع، محدود به ثبوت عینی و ذهنی نمی‌شود، بلکه در پهنایی وسیعتر، ثبوت‌های تبعی را نیز دربر می‌گیرد و با این اعتبار، هرچه در واقعیت است، در نفس‌الامر می‌گنجد و نفس‌الامر ظرف بسیار بزرگی به اندازه تمام هستی تلقی می‌شود و آنگاه که گفته می‌شود: گزاره الف صادق است، منظور، انطباق آن با نفس‌الامری است که می‌تواند وجود خارجی و یا ذهنی و یا ثبوتی به تبع آنها داشته باشد و از اینجا نتیجه می‌گیریم که هرچه خارج از نفس‌الامر است و حتی ثبوت تبعی هم ندارد، نسبت ثبوت به آن بی معناست و گزاره حاکی از آن نیز صادق نیست.

در تأیید سخن فوق در کتاب آموزش فلسفه چنین آمده: منظور از نفس‌الامر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت عقلی محکیات می‌باشد که در موارد مختلف، تفاوت می‌کند و در مواردی مرتبه خاصی از ذهن است، مانند قضایای منطقی و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است، مانند محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود؛ چنانکه علت عدم معلول، عدم علت است که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول، برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می‌شود (همان: ۲۲۴).

۲-۴. مبانی وجود شناختی نظریه علامه

متفرع بر اصل اصالت وجود، باید گفت تنها چیزی که در عالم واقعیت، دارای ثبوت و تحقق است، وجود است؛ نه غیر آن. اکنون سؤال این است که برای تبیین تئوری مطابقت در اموری غیر از وجود، مانند ماهیت و معقولات ثانیه، چه واقع و نفس‌الامری را باید در نظر گرفت تا مطابق قضایایی باشد که آنها را در بر دارد؟

است از موجودیت و ثبوت به معنای وسیع آن. این ثبوت مطلق شامل سه دسته ثبوت است:

- ثبوت در اموری که حقیقتاً تحقق دارند، مانند خود وجود؛

- ثبوت در اموری که به اعتبار اولیه عقل برای آنها لحاظ می‌شود، مانند ماهیات؛

- ثبوت در اموری که به اعتبار ثانوی عقل برای آنها اعتبار می‌شود، مانند معقولات ثانیه (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱).

البته، تعبیری که در *نهاية الحكمة* به کار رفته از دقت بالاتری برخوردار است؛ آنجا که علامه می‌گوید: «فالطرف الذی يفرضه العقل لمطلق الثبوت و التحقق بهذا المعنى الاخير هو الذی نسّميه نفس الامر» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۵).

بنابراین، طبق این تعبیر، نفس الامر همان مطلق ثبوت نیست، بلکه ظرفی است که عقل برای مطلق ثبوت در نظر می‌گیرد، گرچه ظرف و مظهر در حقیقت یک چیزند، اما به هر حال اعتبارشان مختلف است (شیروانی هرنندی، ۱۳۸۳: ۱۲۸).

نکته ظریفی که در اینجا باید مدنظر قرار گیرد، این است که تعبیر به «اعتبار عقل» ممکن است موهم این معنا باشد که علامه برای ماهیات و معقولات ثانیه، حظی از وجود را قائل نیست؛ حال آنکه کلمات علامه در ثبوت بالعرض و با واسطه ماهیت روشن است و تعبیر «فی قبال ما لیس بموجود (یعنی عدم)» در *نهاية الحكمة*، تصریح به همین مطلب است: «.. (الماهیه) موجوده بالوجود حقیقه قبال ما لیس بموجود بالوجود» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۵) و معقولات ثانیه هم گرچه مابازای منحاز و مستقلی در خارج ندارند، اما دارای منشأ انتزاع هستند و به وجود موصوفشان موجودند: «و هی (المعقولات الثانیة الفلسفیه) موجودة فی الخارج بوجود

علامه طباطبایی با لحاظ چنین مسأله‌ای و اعتقاد به اعتباریت ماهیت می‌گوید ماهیات جلوه‌های وجودات خارجی در اذهان ما هستند، و لذا عقل برای این ماهیات نیز موجودیت قائل می‌شود؛ مثلاً جلوه یک وجود به نام زید در ذهن ما مفهوم انسان است و جلوه وجودی دیگر مفهوم اسب و همین طور...؛ یعنی ظهور وجود برای ذهن به صورت یک ماهیت است. روشن است که ذهن دستگاه علم حصولی است و قدرت علم حضوری ندارد و کار آن ادراک مفاهیم است. تأکید علامه بر این است که عقل در وهله اول برای ماهیات، موجودیت اعتبار می‌کند و چنین لحاظ می‌کند که این معقولات اولی یا همان ماهیات نیز موجودند و حکم موجودات بر آنها نیز بار می‌شود و بدین ترتیب، این ماهیات، موجود بالاعتبار می‌شوند؛ یعنی موجودیتی دارند که با اعتبار عقل به دست آمده، نه اینکه در واقع، موجود باشند.

در وهله بعد، عقل با یک مذاقه دیگر بر روی معقولات اولی، شروع به انتزاع معقولات ثانی - اعم از منطقی و فلسفی - می‌کند و درست همان گونه که برای ماهیات موجودیتی اعتبار کرد، برای تمام معقولاتی که از این ماهیات انتزاع می‌شود نیز - در یک اعتبار وسیعتر - موجودیت اعتبار می‌کند.^۹

بنابراین، به تعبیر علامه آنکه موجود بالحقیقه است، فقط و فقط وجود است، اما عقل با یک توسع و گشادگی در نظر، برای ماهیات قائل به موجودیت می‌گردد و با توسع دیگر، در مرتبه‌ای بالاتر، برای احکام ماهیات و اموری که از آنها انتزاع می‌شود، موجودیت دیگری لحاظ می‌کند.

۲-۵. لَبّ تفسیر علامه از نفس الامر

طبق مجموع نظرات علامه (مستفاد از *بدایه، نهایه و تعلیقات اسفار*) نفس الامر در نگاه ایشان عبارت

موضوعاتها» (همان: ۵۹). بنابراین، تعبیر به اعتبار عقل در تفسیر نفس الامر، منافی نظر وی در ماهیت و معقولات ثانیه نیست و بلکه مناط اعتبار ثبوت توسط عقل به شمار می‌آید.

نکته آخر اینکه اضافه بر این معنا، علامه در تعلیقه بر اسفار، تفسیر دیگری نیز از نفس الامر ارائه می‌کنند؛ بدین ترتیب که در قضایای کلی علاوه بر نفس الامر به معنای مذکور، مطابق با صور علم حضوری در موجود مجرد عقلانی نیز هستند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ج ۶: ۲۶۱ و ۲۶۲: ج ۷: ۲۷). روشن است که منظور علامه از مطابقت در معنای اخیر، ارتباطی با مطابقت در مباحث معرفت‌شناسی نداشته، به هیچ وجه منافی معنای اول که میان مطابق در قضیه و مطابق آن در عالم واقع برقرار می‌شود، نیست و صبغه‌ای کاملاً وجود شناختی دارد. توضیح مطلب اینکه حکمای پیشین، عقل فعال را به جهت اینکه خزانه ادراکات عقلی است، نفس الامر ادراکات و صور عقلی به حساب می‌آوردند. سیر تطور این تفسیر از نفس الامر که حتی به مرور زمان صبغه‌های عرفانی هم یافته، نیازمند پژوهشی مستقل است. بنابراین، ما در اینجا از غور بیشتر چشم می‌پوشیم.

۳- بررسی کارآیی تفسیر علامه در حل معضل نظریه انطباق

گفته شد که جان مایه معضلات معرفت‌شناختی در مقوله انطباق را تبیین چگونگی تفسیر واقع در قضایای نفس الامری شکل می‌دهد و ظاهراً پس از پذیرش اصالت وجود، مشکلات آن افزوده می‌شود، چراکه لازمه آن، فقدان واقعیت و ثبوت برای غیر وجود؛ یعنی ماهیت و سایر معقولات ثانیه است.

علامه طباطبایی با تفسیر نفس الامر به ثبوت مطلق و

تبیین مطابقت تبعی، عملاً نشان داد که اختصاص دادن ثبوت و تحقق به وجود، مانع تبیین مطابقت در تصدیقات نفس الامریه به حساب نمی‌آید، چرا که موضوع و محمول در هر قضیه‌ای، از دو حال خارج نیست: یا از معقولات اولی است و یا از معقولات ثانیه؛ و عقل با اعتبار و فرض موجودیت برای آنها، مطابقی واقعی را ترتیب می‌دهد که در صورت تطابق با واقعیت اعتباری شان، صادق والا کاذب خواهند بود.

بنابراین، مقصود از صدق در قضایای نفس الامری تطابق مضمون خبر با آن واقع عریض اعتبار شده است. بدین ترتیب علامه برخی از تفاسیر پیشین، از جمله تفسیر نفس الامر به عالم امر و عقل کلی یا تفسیر آن به خود شیء را مخدوش می‌داند؛ بدین صورت که اگر نفس الامر به معنای عقل مجردی باشد که تمام معقولات عامه در آن مندرج است و تصدیقات صادق در قضایای ذهنی و خارجی با صورتهای معقول در آن انطباق دارد، ما نقل کلام می‌کنیم به آن صور علمیه که آنها نیز تصدیقاتی هستند که در صدق ثبوت مفادشان به مطابقی خارج از آن عقل مجرد نیاز داریم! (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۲)

در نه‌ایة الحکمه، عقل مجرد مذکور را عالم امر معرفی می‌کند و همان نقد را وارد می‌سازد و نیز تفسیر نفس الامر به نفس الشی یا شیء فی نفسه را با ذکر مثال «العدم باطل الذات» مخدوش می‌داند و چنین می‌گوید: «أن ما لا مطابق له فی خارج و لا فی ذهن، لا نفسیه له، حتی یطابقها هو و أحكامه»^{۱۰} (همو، ۱۳۸۵: ۲۶-۲۷).

عبارات علامه در نقد اخیر، عطف توجه وی بر مبانی وجودشناختی بحث را متذکر می‌شود؛ بدین صورت که برای مطابقی چون عدم و احکام آن، مطابق واقعی و دارای نفسیت وجود ندارد تا اینکه فی نفسه لحاظ شود، بنابراین، چاره‌ای برای عقل نمی‌ماند، جز

معرفت شناسی^{۱۱}» با در نظر گرفتن این مطلب، نقدهای زیر را وارد می‌داند:

«اولاً ماهیات بر فرض اعتباری بودن، حد وجودند و در همین محدوده واقعی قابل گزارش دارند؛ و ثانياً معقولات ثانی فلسفی عین موجودند و حقیقی‌اند نه اعتباری؛ و ثالثاً معقولات ثانی منطقی صفات واقعی و حقیقی مفاهیم موجود در ذهن‌اند و عین واقعیت آنها هستند.

توضیح مطلب: ثبوت و تحقق موجودات در جهان خارج به چهار صورت تصور می‌شود:

۱- دارای مابازای مستقل مثل خدای متعال و همه جواهر؛

۲- عارضی بر موجود دیگر، ولی دارای وجود و مابازاء، همچون همه اعراض در نظر کسی که اعراض را عین جوهر نمی‌داند، بلکه زاید بر آن به حساب می‌آورد؛

۳- عین وجود موجود دیگر، همچون صفات حق تعالی که وجود دارند، ولی عین ذات حق‌اند، نه مستقل و نه عارض و نیز همچون معقولات ثانی فلسفی و منطقی در نظریه حق؛

۴- نحوه و حد وجود دیگر، مثل ماهیت که حد وجود است، یا سطح و خط و نقطه که حد وجود جسم‌اند.

چنانکه روشن است، همه این ثبوت‌ها حقیقی است، نه اعتباری محض و اعتباری دانستن آنها حتی طبق مبنای مرحوم علامه طباطبایی نیز مخدوش است، مگر در باب ماهیات که در اصل مینا، نیاز به تامل وجود دارد. و در باب اعدام و عدمی‌ها نیز، عدم معدومات، یا محال بودن آنها نیز به اعتبار معتبر نیست، بلکه یک امر واقعی است.» (معلمی، ۱۳۸۶: ۷۱ و ۷۲).

اینکه در یک توسع اضطراری معنای ثبوت را تا مصداق عدم، وسعت بخشد، همان گونه که گذشت.

۴- تحلیل و بررسی نقدهای وارد بر معنای مختار علامه طباطبایی

۴-۱. تحلیل و بررسی موردی نقدها

تاکنون نقدهایی جدی و منتقح به تفسیر علامه طباطبایی در بررسیهای متأخران صورت گرفته است. پاره‌ای از این ایرادها به دلیل کم توجهی به مبانی وجودشناختی علامه، در بحث و نگاه وجود شناختی خاص علامه به مباحث معرفت شناسی صورت گرفته و همان طور که در تحلیل آن خواهیم دید، با برخی از نظریه‌های موجّه پیشین نیز سر ناسازگاری ندارد و چنانکه اشاره می‌شود، مراد علامه در ارائه نظریه‌ای نو، طرد و انکار تمام نظریه‌های قبل نبوده است، بلکه مقصود اصلی وی، ارائه راه حلی کارآمدتر در رفع اشکالات قضایای ماهوی و عدمی است. و گویا علامه تفاسیر پیشین را وافی در مقصود نیافته و به تعبیری، برای این دسته از مفاهیم (اعتباری) باب تازه‌ای را گشوده است.

در این بخش، ابتدا نقدها و ایرادات را نقل نموده، سپس به سنجش آنها با توجه به تمام نکات پیش گفته پیرامون تفسیر علامه خواهیم پرداخت. بدیهی است که نقدهای ذیل، شامل تمامی نقدهای صورت گرفته توسط شارحان و منتقدان علامه در این باب نخواهد بود و تنها نقدهای مربوط به مسأله حاضر؛ یعنی مبانی وجودشناختی نظریه علامه مورد آزمون قرار می‌گیرد.

دیدیم که علامه با اعتبار موجودیت برای ماهیات و اعتبارات عقلی، درصدد تبیین واقعی بودن مطابق تصدیقات نفس‌الامری است. مولف «معرفت شناسی

به ماهیت توسط عقل رفته و حتی آن را مجوزی برای توسع اضطراری عقل عنوان نموده است، فلذا ابتدا اشاره‌ای به اصالت وجود کرده، می‌گوید: «أن الاصل هو الموجود الحقيقي، و هو الوجود» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۵)؛ یعنی درست است که تنها موجود حقیقی، وجود است، اما بلافاصله اضافه می‌کند که «ثم لما كانت الماهیات ظهورات الوجود للذهان، توسع العقل توسعا اضطراريا باعتبار الوجود لها حمله علیها» (همان)

اساساً عقل با لحاظ اینکه ماهیات حد وجودند و منعکس کننده وجودات در ذهن هستند، دست به یک توسع در ثبوت می‌زند و ماهیات را نیز که تنها جلوه‌های وجود هستند و فی نفسه اعتباری‌اند، دارای ثبوت در نظر می‌گیرد و این حرف با مبنای وی نیز ناسازگار نیست، چراکه وی برای ماهیات بواسطه وجود موجودیت قائل است (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۳).

به همین جهت، در ادامه همین عبارت، به مبنای خود نیز تصریح می‌کند: «و صار مفهوم الوجود و الثبوت یحمل علی الوجود و الماهية و أحكامهما جميعاً» پس این اشکال که ماهیات حد وجودند و نیازی به اعتبار عقل در موجودیت ماهیات نیست، وارد نیست، زیرا علامه به این نکته توجه دارد و آن را مجوزی برای توسع عقل دانسته و حتی با ذکر این نکته در پی تبیین چرایی اضطرار عقل در توسع است و به نظر می‌رسد ساده‌انگاری است که فکر کنیم علامه توجهی به این نکته بدیهی نداشته و به دنبال اعتباری قریب به اعتبارات نیش‌غولی بوده است.

و نیز اینکه گمان کنیم به نظر علامه «تمام مفاهیم ماهوی - فلسفی و منطقی، واقعی است نه اعتباری»، استنباط نادرستی از کلام ایشان است، چراکه تصریح ایشان در *بداية الحکمه* در مورد مطابق ذهنی و عینی در قضایای ذهنیه و خارجیه، ارائه نظر مشهور در این باره

نیز در جای دیگر آمده است: «در اینکه ایشان مفاهیم فلسفی و منطقی را دارای ثبوت اعتباری می‌داند، جای مناقشه وجود دارد، زیرا نفس الامر معقولات ثانیه فلسفی و منطقی حقایقی هستند که با منشأ انتزاع خود وحدت و عینیت دارند و در واقع، گونه‌های وجودی منشأ انتزاع خود هستند و موجودند به وجود منشأ انتزاع خود و وجود منحاز مستقل ندارند، نه اینکه اعتبار صرف باشند.» (معلمی، ۱۳۸۶: ۸۷)

پس از طرح اشکال اخیر، توضیحاتی به استناد نظر علامه در *بداية الحکمه* آمده که گویا رافع این اشکال است؛ به این صورت که مطلب ایشان در *بداية تصریح* دارد که مطابق همه قضایای ماهوی و منطقی، واقعی است نه اعتباری! و اگر این تفسیر را بپذیریم، اشکال بالا وارد نخواهد بود (همان: ۸۸).

پس از گزارش فوق که به دلیل حساسیت و دقت بالای قیود بحث، حتی المقدور سعی بر نقل مستقیم آن بود، اینک به تفصیل، به جایگاه هریک از این نقدها در نظریه علامه اشاره می‌شود و سپس مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱- همان‌طور که ملاحظه شد، نخستین نقد در حیطه ماهیات و معقولات اولی است و با استناد به حد وجود بودن ماهیت، دارای واقعیاتی قابل گزارش خوانده شده و بنابراین، اعتبار ثبوت برای ماهیات توسط عقل، منافی تحقق و ثبوت با واسطه ماهیت است، زیرا کسی که هیچ نحوه‌ای از ثبوت را برای ماهیت قائل نباشد، ناگزیر است که ثبوت را برای آن اعتبار کند، درحالی که به اعتقاد حتی خود علامه، ماهیت به تبع وجود، ثبوت دارد.

تحلیل و بررسی نقد اول: توضیح اینکه علامه طباطبایی با وقوف بر این نکته، در پی اعتبار بخشیدن

قضایای نفس‌الامری مانند «العدم باطل الذات» یا «الماهیه تغایر الوجود» به کار می‌روند، مفهوم ذهنی آنها به عنوان مطابق در ذهن موجود است و سخن در واقع مطابق آنهاست که باید به نوعی تبیین شود تا در صدق این قضایا تئوری انطباق جاری گردد.

علامه طباطبایی با ملاحظه قاعده فرعیت در پی تبیین نحوه مکانیزم عقل در هنگام انعقاد قضیه نفس‌الامری است. برای مثال، در همان مثال فوق که باطل الذات بودن را به یک معقول ثانی فلسفی به نام عدم نسبت می‌دهد، این حکم هرگز روی مفهوم عدم که از صورتهای موجود در ذهن به شمار می‌رود، نرفته است، و از طرفی، در عالم واقع نیز واقعیتی برای عدم یافت نمی‌شود که مطابق موضوع قرار بگیرد و باطل الذات بودن را بپذیرد، لذا با توجه به اینکه تنها موجود حقیقی در خارج وجود است و مصداق عدم، هیچ گونه بهره‌ای از واقعیت ندارد، عقل ناچار می‌شود که موجودیتی را برای مطابق عدم، فرض بگیرد و سپس آن حکم را بر او بار کند.

بنابراین، اعتبار ثبوت برای معقولات ثانی فلسفی توسط عقل، نه تنها به معنای نادیده انگاشتن وجود خارجی آنها (به وجود موضوعاتشان) در خارج نیست، بلکه معیار و مناط اعتبار عقل است و این اعتبار بر این مبنا صورت پذیرفته و فرضی صرف نیست.

۳- در نقد سوم گفته شد معقولات ثانی منطقی، صفات واقعی و حقیقی مفاهیم موجود در ذهن‌اند و عین واقعیت آنها هستند، و در ذهن که یکی از ظروف خارج و واقع به شمار می‌آید، تحقق دارند؛ به همین جهت، نیازی به اعتبار عقل در ثبوت خود ندارند و بالعیان موجودند و واقعی بودن مطابق آنها در قضایای ذهنیه، نیازی به اعتبار عقل ندارد. بنابراین، ما نباید به دنبال توسع در معنای ثبوت باشیم.

بوده و ایشان پاسخ مشهور را بدون نقد آورده (و دلیل اینکه علامه این نظر را خالی از اشکال می‌داند، این است که آن را با نظر جدید خویش در تعارض نمی‌بیند). استنباط ما این است که ایشان ضمن تایید جواب مشهور، نظریه‌ای نو با توجه به مبنای اصالت الوجود و نگاه خاص خود به واقعیت، عرضه کرده تا جمع میان اصالت الوجود و نفس‌الامری بودن ماهیات و مفاهیم اعتباری، خصوصاً مفاهیم عدمی کرده باشد و نظر به خود مفهوم عدم که از واقعیات ذهنی است نداشته؛ چه اینکه مفهوم عدم که تنها شأن حکایت دارد، با همان پاسخ مشهور توجیه پذیر بوده است و این واقع و مصداق عدم در قضیه است که حکمی را بر آن حمل می‌کنیم و لذا باید واقع و نفس‌الامری برای عدم اعتبار نماییم؛ و این درست همان زاویه دید خاص علامه به مبانی بحث است که دید منتقد از آن انصراف دارد.

۲- در نقد دوم ملاحظه شد که علامه طباطبایی برای تبیین صدق در قضایایی که در آنها از معقولات ثانی استفاده شده، به دنبال اعتباری عقلی برای آنها می‌گردد؛ این اعتبار، گویای این مطلب است که معقولات ثانی هیچ گونه تحقق و ثبوتی - ولو بالتبع - ندارند و این عقل است که برای ثبوت آنها به توسعی اعتباری و فرضی صرف دست می‌زند، حال آنکه معقولات ثانی فلسفی عین موجودند و حقیقی‌اند نه اعتباری.

تحلیل و بررسی نقد دوم: طبق مبنای علامه طباطبایی معقولات ثانی فلسفی دارای وجود مستقلی در خارج نیستند و تنها دارای منشأ انتزاع در خارج‌اند (همان: ۵۸ - ۵۹) و چنانچه در تبیین نظریه علامه گذشت معقولات ثانیه فلسفی در خارج به وجود موضوعاتشان موجودند (همان: ۵۹) و هنگامی که در

کلام شارحان و منتقدان به این تفکیک علامه اشاره‌ای نشده است.

۲-۴. جستجویی در زمینه‌های نقدهای وارده

در پی ریشه یابی نقدهای فوق، توجه به دو نکته ضروری است؛ یکی آنکه منتقد با ترجیح دادن نظر مختار خود که حاصل جمع سه تفسیر صورت گرفته در باب نفس الامر است^{۱۲}، و نیز داعیه دخالت ندادن پیش فرض‌های هستی‌شناختی در تبیین تئوری مطابقت، تفسیر علامه طباطبایی را ناسازگار با مواضع خود دانسته، خود را در نقد و مخدوش جلوه دادن تفسیر علامه ناگزیر می‌یابد؛ دوم اینکه با غفلت از مبانی وجود شناختی علامه در بحث، از اصل مسأله‌ای که علامه در فروع اصالت وجود مطرح ساخته، چشم می‌پوشد و به همین جهت، در اعتراض به یکی دانستن واقع با وجود، آن را پیش فرضی نادرست از سوی فلاسفه اسلامی در بحث می‌داند (معلمی، ۱۳۸۳: ۷۰). البته، در جای دیگر تصریح دارد که این تفسیر با یک توجیه، می‌تواند از تفاسیر خوب نفس الامر قلمداد شود (همو، ۱۳۸۶: ۸۹)؛ خلاصه توجیه ارائه شده برای رفع ابهام از کلام علامه چنین است:

آنچه در کلام علامه طباطبایی موهم استنباط غلطی است، اینکه وی مسأله اعتبار ذهنی را مطرح نموده و به نظر می‌رسد اگر چنین باشد، پس واقع این گونه قضایا به دست ذهن و اعتبار عقلی ماست. برای مثال، در جمله «نوه من معدوم است»، مرحوم علامه می‌فرماید: ذهن برای عدم یک ثبوت اعتبار می‌کند و سپس از آن حکایت می‌کند. بله! اگر منظور وی این باشد که اعتبار ذهن و ثبوت عقلی ابزار حکایت است، نه محکی قضیه، مطالب ایشان قابل دفاع است؛ یعنی ذهن نمی‌تواند به طور مستقیم از امور عدمی و اموری که مابازای مستقل ندارند مثل معقولات ثانیه فلسفی،

تحلیل و بررسی نقد سوم: در سنجش نقد سوم، ذکر این نکته کافی است که علامه طباطبایی اساساً متعرض این دسته از معقولات در اعتبار توسعی عقل نشده و جالب توجه است که با کمی دقت در بدایة الحکمه و نیز نهاییه الحکمه متوجه خواهیم شد که علامه مثالهایی را که معقولات ثانی منطقی در آنها به کار رفته است، در ردیف قضایای ذهنیه - و نه حقیقیه - آورده و حتی تصریح نموده که آنها دارای مطابق موجود در ذهن هستند: «إن من التصدیقات الحقه... و منها ما له مطابق فی الذهن، نحو: الانسان نوع و الحيوان جنس». (همان: ۲۵) و در ادامه مطلب که به تصدیقات نفس‌الامری اشاره می‌کند، در تمامی مثالها از معقولات ثانی فلسفی استفاده می‌کند: «و منها ما له مطابق یطابقه؛ لکنه غیر موجود فی الخارج و لا فی الذهن کما فی قولنا: «عدم العله عله لعدم المعلول» و «العدم باطل الذات».» (همان: ۲۶) و آشکارا حساب معقولات ثانی منطقی را از حیثه ثبوت‌های تبعی جدا می‌کند و آنها را دارای ثبوت اصالی (فی الذهن) می‌داند.

همچنین در بدایه با ذکر دو مثال برای معقولات ثانی منطقی (الکلی أما ذاتی و أو عرضی / الانسان نوع)، صدق قضیه برخاسته از آنها را به مطابقت با ذهن ارجاع می‌دهد: «...لکون موطن ثبوتها هو الذهن». به همین جهت است که در توسع اضطراری دوم عقل اثری از معقولات ثانی منطقی نمی‌یابیم. این مدعا با دقتی اجمالی در مثالهای ذکر شده در نهاییه الحکمه نیز اثبات می‌شود: «ثم توسع العقل توسعا اضطراريا ثانيا بحمل مطلق الثبوت و التحقق علی کل مفهوم یضطر إلى اعتباره بتبع الوجود و الماهیه، کمفهوم العدم، و الماهیه، و القوه و الفعل، ثم التصدیق بإحکامها.» (همان) و عجیب آنکه در

این سه قول عبارتند از: الف) شیء فی حد ذاته؛ ب) خارج ظرف انعقاد قضیه؛ ج) واقع در هر چیز به حسب خودش.

تحلیل و بررسی موضع فوق: صرف نظر از رد و تایید این قول در کارایی برای حل معضل نظریه انطباق، باید گفت که لازمه پذیرش آن، نفی قول علامه طباطبایی نخواهد بود، چرا که تلاش علامه در توسیع موجودیت و ثبوت به ماهیات و معقولات ثانی فلسفی، پاسخی به یک مسأله نو در این زمینه پس از طرح اصل اصالت وجود است که طبق آن غیر از وجود چیزی دارای ثبوت و تحقق نیست و منظور از اصیل نیز چیزی جز موجود حقیقی نیست، لذا اینکه علامه مسأله نفس الامر را در فروعات بحث اصالت وجود می آورد، خود شاهدی بر مدعاست که پس از اصالت بخشیدن به وجود، ظاهراً مشکلی بر مشکلات واقعی بودن مطابق قضایای نفس الامری افزوده شده و باید برای تبیین واقعیت آنها چاره‌ای اندیشید، و صرف تفکیک مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در این مقام، پاک نمودن صورت مسأله به جای حل آن است.

علامه با طرح چنین مسأله‌ای به دنبال توسیع عقل در موجودیت غیر وجود حقیقی؛ یعنی ماهیات و معقولات ثانی می‌رود و از اینجا دانسته می‌شود که بی‌توجهی به این مسأله موجب می‌شود تا یکی دانستن واقع و ثبوت، پیش فرضی نادرست تلقی شود و برای تبیین مسائل معرفت‌شناسی به طور کلی مبانی وجودشناختی بحث نادیده انگاشته شود.

در منظری دیگر می‌توان گفت که علامه در نگاه خاص خود، با اعتقاد به یکی بودن واقع با وجود، ثبوت و تحقق که از فروعات اصالت وجود به حساب می‌آید، به سراغ تفسیری نو از نفس الامر رفته که در عین حل و رفع مشکل نفس الامر در حیطه معرفت

گزارش بدهد، از این رو، ابتدا باید یک ثبوت و یک مابازاء برای آنها اعتبار کند، بعد این اعتبار را مرآت گزارش خود قرار دهد. والا ظاهر کلام ایشان غلط انداز است. البته، از مجموع کلمات ایشان همان توجیه قابل استفاده است (همان: ۹۵). پس اگر ثبوت و اعتبار عقلی بخواهد واقع و نفس الامر قلمداد شود، شدیداً مخدوش است (همان: ۹۷).

در تحلیل مطلب فوق، ابتدا اشاره‌ای خواهیم داشت به نظر مختار معلمی و سپس نکاتی را در ریشه‌های نقد وی مطرح می‌نماییم.

وی معتقد است که «واقع و نفس الامر اعم از وجود و عدم، وجودی و عدمی، ذهنی و خارجی، درونی بیرونی، مادی و غیر مادی است. توقع ما از واقع هر قضیه باید براساس حکایت آن قضیه تنظیم گردد. واقع هر قضیه و هر چیز به حسب همان چیز است، واقع قضایای عدمی عدم است، واقع قضایای حاکی از ذهن و مفاهیم ذهنی و خصوصیات و صفات آنها، همان ذهنیات است؛ حتی واقع امور فرضی و اعتباری همان وعاء اعتبار است. به نظر می‌رسد در ذهن فلاسفه اسلامی، واقع، مساوی با وجود و تحقق گرفته شده است، لذا فلاسفه در هر قضیه به دنبال یک ثبوت و واقع موجود بوده‌اند، در حالی که واقع هر قضیه به مقدار حکایت آن قضیه بستگی دارد.» (همو، ۱۳۸۳: ۶۸ - ۶۹). وی در ادامه نظر خود را مستفاد از سه قول و حاصل تجمیع آنها عنوان می‌نماید و بقیه اقوال را خروج از محل حقیقی بحث، یا تفسیر ناصحیح می‌داند (همان). بنابراین، با تایید این اقوال از یک طرف، واقع هر چیزی به حسب خود آن است و اختصاص به امور وجودی و محقق در خارج ندارد، بلکه امور ذهنی و عدمی نیز واقع هستند و از طرفی، مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی جدا می‌گردد (همو، ۱۳۸۶: ۹۸).

وجود عینی، چیزی ثبوت ندارد، به همین جهت، علامه خاطر نشان می‌سازد که در تفسیر واقع یا نفس الامر باید این نکته لحاظ گردد که هر نوع تحقق و ثبوت، یا خود وجود عینی است و یا به تبع این وجود عینی یک تحقیقی دارد.

— نفس الامر در نگاه علامه عبارت است از موجودیت و ثبوت به معنای وسیع آن. این ثبوت مطلق شامل سه دسته ثبوت است. البته، بیان وی در نه‌ایة الحکمه از دقت و ظرافت بالاتری برخوردار است: نفس الامر همان مطلق ثبوت نیست، بلکه ظرفی است که عقل (با دو گونه توسع) برای مطلق ثبوت در نظر می‌گیرد.

— در بررسی نقدهای وارده تاکید شد که علامه با وقوف بر لوازم اعتباریت ماهیت، در پی ثبوت بخشیدن به آن توسط عقل است و حتی ثبوت با واسطه آن را مجوزی برای توسع اضطراری عقل عنوان نموده است و به هیچ وجه حد وجود بودن ماهیت را نادیده نگرفته است. همچنین روشن شد تصدیقات نفس الامریه‌ای که علامه درصدد تبیین واقعیت مطابق آنهاست، تنها شامل معقولات ثانیه فلسفی — نه منطقی — می‌شود و نیز در این تبیین، به مطابق معقولات ثانیه نظر دارد، نه مفهوم آنها.

— غفلت از مبانی وجود شناختی در تفسیر علامه و کم توجهی به مساله‌ای که او در فروع اصالت وجود مطرح می‌سازد، موجب ناسازگار جلوه دادن آن با برخی از تفاسیر پیشین گردیده و اعتراض منتقدان را به دخالت پیش فرضهای هستی شناختی در مسائل معرفت شناسی برانگیخته است.

۶- پیشنهادها

زمینه تحقیقات معرفت شناسی در فلسفه اسلامی

شناسی، مبانی وجودشناختی آن را نیز در هماهنگی و سازگاری با آن به تصویر می‌کشد، از این رو، با کسی که این پیش فرض هستی شناختی را در تفسیر نفس الامر دخالت نمی‌دهد، مسیری جداگانه را می‌پیماید و لذا ناسازگاری عمده‌ای با تفاسیر سه‌گانه پیشین برداشت نمی‌شود.

۵- جمع‌بندی مباحث و نتیجه گیری

در این مقاله در جستجوی تبیین نظرگاه علامه طباطبایی در تفسیر نفس الامر و تحلیل نقدهای وارد بر آن، نکات ذیل به دست آمد و به رغم تلاش ما در جهت استناد و استدلال برای آنها، مدعی تام و تمام بودن نیستیم و بلکه امیدواریم دستاورد آن، زمینه ساز توسعه مرزهای بحث، اتقان بیشتر ادله و باز شدن زوایای مساله در آینده باشد. اهم نکات مورد بررسی در این مقاله از قرار زیر است:

— تفاسیر و معانی ارائه شده برای نفس الامر ناشی از معضلی معرفت شناختی در تبیین صدق قضایایی است که مابازای عینی و یا ذهنی بالفعل ندارند و از این رو، معانی مختلفی برای واقع و نفس الامر مطابق آنها به میان آمده است که نظر علامه طباطبایی یکی از تفاسیر جدید در این باره تلقی می‌شود.

— از نقاط قوت تفسیر علامه طباطبایی، علاوه بر حل و رفع معضل مذکور، توجه به مبانی هستی شناختی آن پس از اصالت وجود ملاصدرا است؛ به گونه‌ای که تغایری با مباحث معرفت شناسی ایجاد نمی‌شود.

— علامه نفس الامر را در فروع اصالت وجود جای می‌دهد تا التزام به اصالت وجود را در تبیین نفس الامر نمایان کند، بدین صورت که پس از اصالت بخشیدن به وجود، روشن می‌شود که غیر از

تمام ادراکات و مفاهیم ذهنی را اندیشه خالی می‌داند، در نظر وی حقیقت؛ یعنی ادراک مطابق با واقع معنا ندارد (۳/ ج ۱، ص ۳۷).

۳- الحقیقه عباره عن معرفه التي تطابق الواقع، ر. ش: الشفاء، کتاب البرهان، ص ۶۳؛ الاسفار الاربعه، ج ۱: ۲۰ و ۸۹؛ التحصیل: ۲۶۲؛ المنطقیات للفارابی، ج ۱: ۲۲۶ (منابع به نقل از: محمدتقی فعالی، ص ۱۱۸).

۴- و إذا حکم الذهن علی الامور الخارجیه بمثلها، و جب التطابق فی صحیحه و الافلا و یکون صحیحه باعتبار المطابقه لما فی نفس الامر لامکان تصور الکواذب (حلی، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۵).

۵- برای مطالعه بیشتر پیرامون انواع قضایا نک: دهکردی محمد، **قضایای حقیقیه، خارجیه و ذهنیه**.

۶- محمول در قضایای ذهنیه، مفهومی است که حیثیت مصداق آن، حیثیت ذهنی است اعم از آنکه موضوع نیز یک امر ذهنی باشد و یا یک امر خارجی؛ نک: خوانساری، **فرهنگ اصطلاحات منطقی، مدخل قضیه**

۷- قضایای منطقی خالص، از امور ذهنی دیگری حکایت می‌کنند و نسبت مرتبه‌ای از ذهن - که جای تقرر محکیمات این قضایاست - به مرتبه‌ای که بر آن اشراف دارد، مانند نسبت خارج از ذهن به ذهن است (مصباح، ۱۳۸۲: ۲۵۳).

۸- ... لما کانت الماهیات ظهورات الوجود للأذهان، توسّع العقل توسّعاً اضطرارياً باعتبار الوجود لها و حمله علیها و صار مفهوم الوجود و الثبوت یحمل علی الوجود الماهیه و أحكامهما جمیعاً (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۶).

۹- ثم توسع العقل توسعاً اضطرارياً ثانياً... (همان: ۲۶).

۱۰- تفسیر نفس الامر به عالم امر یا عقل فعال متعلق به خواجه نصیرالدین طوسی است که بر آن برهانی هم

عرضه گسترده و بکری را در اختیار محققان قرار می‌دهد و در ارتباط با خصوص مباحث مذکور در این مقاله پژوهشهای عمده‌ای را به انتظار نشسته است.

تبیین رکن مطابقت در تلقی فلاسفه مسلمان از معرفت و نیز شبهات و موارد نقضی که در قالب برخی قضایا به میان آمده، فلاسفه و منطق‌دانان را به تکاپوی تفسیری مناسب از واقع و نفس الامر واداشته که هرکدام در کارآمدی نسبت به معضلات معرفت شناختی به یک اندازه موفق نبوده‌اند و مهمتر آنکه ورود برخی پیش فرض‌های هستی شناختی در مباحث معرفت شناسی، بستر ابهامات و پراکندگی زیادی شده که نمونه‌ای از آن را در این نوشتار ملاحظه نمودیم.

این امر ضرورت پژوهشی تاریخی و تطبیقی را آشکار می‌سازد که در آن اولاً میزان موفقیت و کارایی هر تفسیر در حل و رفع معضلات نظریه انطباق را جویا شود و ثانیاً ردپای برخی رویکردها و انگاره‌های وجودشناختی در این تفاسیر را پیگیری کند و ثالثاً ارتباط مؤثر میان معنای نفس الامر و مباحث وجودشناختی نظیر عقل فعال و علم باری و غیره را دریابد.

برخی حکمایی که به طور مشخص و خاص در مقوله نفس الامر ارائه نظر نموده‌اند، عبارتند از: خواجه نصیرالدین طوسی، قوشچی، میرداماد، ملاصدرای لاهیجی، حاجی سبزواری، مدرس زنوزی، شیخ محمد تقی آملی، میرزا مهدی آشتیانی، علامه طباطبایی، شهید مطهری، مصباح یزدی و حسن معلمی.

پی نوشت‌ها

۱- برای نمونه ر. ک: فارابی، **فصول متزعه**،: ۵۲؛ ابن سینا، **الهیات شفاء**: ۴۸؛ بهمینار، **التحصیل**: ۲۹۱-۲۹۲.

۲- فلاسفه در نقطه مقابل سفسطه قرار دارد و چون سفسطایی منکر واقعیت خارج از ظرف ذهن است و

۷- فعالی، محمدتقی. (۱۳۷۷). *درآمدی بر معرفت شناسی دینی و معاصر*، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، چاپ اول.

۸- لاهیجی، عبدالرزاق. (بی تا). *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، چاپ قدیم، بی نا.

۹- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۲). *آموزش فلسفه*، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، چاپ سوم.

۱۰- مطهری، مرتضی. (۱۴۰۴ ق). *شرح مبسوط منظومه*، تهران: حکمت، چاپ اول.

۱۱- معلمی، حسن. (۱۳۸۶). *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول.

۱۲- _____ (۱۳۸۳). *معرفت شناسی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ اول. ملاحظه فرمایید (۱۴۱۹ هـ. ق). *الاسفار الاربعه*، ج ۶ و ۷، تعلیقه علامه طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اقامه کرده است. نک: *عیون مسائل النفس*: ۴۹۵-۴۹۶؛ و تفسیر نفس الامر به فی نفسه متعلق به محقق لاهیجی است، نک: *شوارق الإلهام*، ص ۱۲۲.

۱۱- حسن معلمی از محققان حوزه فلسفه که در کتاب مذکور و نیز در کتاب کامل تر خود: *پیشینه و پیرنگ معرفت شناسی اسلامی*، تحقیقی نسبتاً جامع در این باب مطرح نموده و در اینجا نقدهای منقح وی به مبانی علامه در تفسیر نفس الامر بررسی شده است.

۱۲- توضیحات بیشتر در مورد نظر منتقد در ادامه خواهد آمد

منابع

۱- حسین زاده، محمد. (۱۳۸۵). *پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (س) چاپ دوم.

۲- شیروانی هرندی، علی. (۱۳۸۳). *ترجمه و شرح بدایه الحکمه*، تهران: الزهراء، چاپ هفتم.

۳- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۷). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی به قلم شهید مطهری، تهران: صدرا، چاپ پنجم.

۴- _____ (۱۳۸۵). *نهایه الحکمه*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (س)، چاپ اول.

۵- _____ (۱۳۸۷). *بدایه الحکمه*، تعلیق و تحقیق علی شیروانی، قم: دارالفکر، چاپ پنجم.

۶- علامه حلی. (۱۴۲۵ هـ. ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تحقیق و تعلیق علامه حسن زاده آملی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دهم.