

تحقیقی پیرامون قوه اعطای حدّ در ادراکات اعتباری علامه طباطبایی

An Inquiry on periphery (limit) giving power in the Theory of constructional

Perception

Mikaeel Jamalpour*

Mehdi Aghapour Bishak**

میکائیل جمالپور^{(۱)*}

مهدی آقاپور بیشک^{**}

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶

چکیده

Abstract

The theory of constructional perceptions has been continuously studied by many researchers, critiques, and descriptors from different aspects of it over past few decades; hence there is still space for further research and investigations. On the base of the explanation of constructional perception given by Allameh Tabatabai, where he persist the cause of illusion force in the forming of dependability perception, also in his direct insertion in his books and in his arguments of the effect of imagination on the constructional perception, the present manuscript tries to elevate a problem and subsequently to find out its answers. On the base of books and great thinker's views, specifically on the base of the late Allameh Tabatabai's views here we are following the ontological and epistemological prospective of these two forces and to find out the role of them or each of them in regulating the allowance of one thing over the other one. Current findings states that: 1) the function, role and the mechanism of these two forces are not elucidated in his writings. 2) If we focus on the reliability cycle of the human intelligence, further than the other forces, the role of the supposition is not refutable. 3) Although things like metaphors and implicit are of very important brainwave sources in the dependability perception of Allameh, but there exists some essential differences. 4) Overall we can extract a definition for constructional perception, which is more complete than any existing definitions in his and the other intellectuals' texts.

Keywords: Constructional perceptions, Allameh Tabatabai, estimative faculty, fancy, internal senses.

نظریه ادراکات اعتباری طی چند دهه گذشته از سوی برخی شارحان، منتقدان و محققان از زوایای مختلف، مورد مطالعه قرار گرفته و البته باز هم جای پژوهش‌های دیگر در این باره خالی است. نوشتار حاضر به دنبال طرح این مسئله و یافتن جواب آن است که علامه طباطبایی بر اساس تعریفی که از اعتباریات ارائه داده؛ بر دخالت و تأثیر قوه واهمه در شکل‌گیری اعتباریات تأکید داشته و همچنین در رساله‌ها و کتاب‌های خویش به نقش قوه خیال در عمل اعتبارسازی تصریح کرده است. این پژوهش بر اساس کتب و آراء اندیشمندان مختلف، به ویژه علامه طباطبایی، به دنبال تبیین جایگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این دو نیرو و همچنین تعیین نقش آنها یا یکی از آن دو در اعطای حکم یک شیء به شیء دیگر است. یافته‌های تحقیق را بدین صورت می‌توان بیان نمود: ۱. تکلیف جایگاه و کارکرد دو نیروی واهمه و خیال به صورت روشن در آثار علامه مشخص نشده است. ۲. اگر به سیر اعتبارسازی ذهن انسان توجه شود، علاوه بر نقش قوای دیگر، نقش پیشین عقل در این زمینه غیرقابل انکار است. ۳. اگرچه اموری مانند استعاره و مجاز، اهم منابع الهام‌بخش علامه طباطبایی در طرح نظریه اعتباریات است، ولی این موضوعات در عین مشابهت با اعتباریات، با آنها تفاوت جوهری دارند. ۴. از مجموع این مطالب می‌توان تعریفی از اندیشه‌های اعتباری ارائه کرد که به نظر نگارندگان کامل‌تر از تعاریف موجود در آثار علامه و سایر محققان است.

واژگان کلیدی: اعتباریات، علامه طباطبایی، وهم، خیال، حواس باطنی.

*. Assistant Professor, Peyameh Nour University
mkja1391@gmail.com

** . Lecturer at Payame Nour University
m.agapour1014@gmail.com

*. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور
mkja1391@gmail.com (نویسنده مسئول)
** . مربی گروه الهیات، دانشگاه پیام نور
m.agapour1014@gmail.com

مقدمه

نظریه ادراکات اعتباری، نزدیک به نود سال پیش به صورت نظام مند توسط علامه طباطبایی (ره) مطرح شد و بعد از آن در اکثر آثار فلسفی، تفسیری و اصولی ایشان به صورت اجمالی یا تفصیلی مورد بحث قرار گرفت. طبیعی است که در این مدت نسبتاً طولانی، تحقیقات و پژوهش‌های فراوانی پیرامون این موضوع تازه در فلسفه اسلامی - که آثار و پیامدهای زیادی در تمامی علوم انسانی داشته و دارد - صورت گرفته و هر کدام از این مطالعات به نوبه خود توانسته زاویه‌ای از زوایای متعدد این ایده جدید را مورد کاوش قرار دهد. با این همه، نمی‌توان ادعا کرد که حق این موضوع کاملاً ادا شده و بحثی مغفول و ناگفته پیرامون آن نمانده است. اگر نگاهی گذرا به کتاب‌شناسی، پیشینه و مجموعه تلاش‌های صورت گرفته در متن و حاشیه آن، انداخته شود، از یک طرف، اهتمام اندیشمندان نسبت به این موضوع روشن خواهد شد و از طرف دیگر ناتمام بودن همه تحقیقات پیشین به اثبات خواهد رسید. پژوهش پیش رو با مد نظر قرار دادن همین واقعیت سامان یافته و به یکی از جنبه‌های مهم و در عین حال مغفول این نظریه می‌پردازد؛ منظور نکته‌ای است که در تعریف اعتباریات اخذ شده: «اعطای حدّ شیء به شیء دیگر».

نکته اصلی و مورد توجه این نوشته عبارت است از عامل، فاعل و نیروی اعطا. به بیان دیگر، انسان با کدام یک از قوای خویش، عمل اعطا را انجام می‌دهد؟ به عنوان مثال، حکم مشبه به را به مشبه منتقل و حمل می‌کند، یا وقتی انسان بر اساس نیازهای اجتماعی خود و برای رفع آنها اقدام به ساختن مفاهیم و اندیشه‌های اعتباری می‌کند، این ساخت ادراکات غیرحقیقی به وسیله و مساعدت کدام یک از توانایی‌های انسان صورت می‌گیرد؟ این مسئله و پاسخ آن، از جمله امور دخیل در تعریف و فهم این گونه از اندیشه‌هاست

و از این رو احتمال دارد در سایه پاسخ یا تغییر پاسخ این پرسش، شاهد تعویض و تغییر تعریف معرف (اندیشه‌های اعتباری) نیز باشیم. با استناد به مجموعه آثار علامه طباطبایی (ره)، پاسخ ایشان به پرسش مذکور، پیرامون این سه اصطلاح در نوسان است: وهم، خیال و پندار. اما اینکه آیا طرح و به‌کارگیری این اصطلاحات از روی قصد و عمد بوده یا توجهی خاص از ناحیه آن مرحوم وجود نداشته، نیازمند تأمل و بررسی بیشتر است. تا آنجا که این نویسنده آگاهی دارد، در بین آثار متقدمین و متأخرین، اثری جامع که به‌طور مستقل به یکی از حواس ظاهری یا باطنی پرداخته باشد تألیف نشده، اما در لابه‌لای کتاب‌ها و به‌ویژه در مباحث مربوط به نفس و قوای آن، مباحث ارزشمندی را می‌توان در این باره یافت. همین عدم ورود و پرداختن مستقل به مطالعه و تحقیق پیرامون تک‌تک قوای نفس، از یک طرف، و طرح کلی و پراکنده آنها، از طرف دیگر، باعث شده گاهی مطالب بزرگان در این زمینه محکم و متقن نباشد. پیدایش بحث اعتباریات در فلسفه اسلامی و نقشی که برای دو قوه «واهمه» و «خیال» در آن قائل شده‌اند، سبب توجه خاص به کارکردهای هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این دو قوه از قوای نفس شده است.

بر اساس آنچه گفته شد، ویژگی‌های این مقاله عبارت است از: بررسی انواع قوای نفس، به‌ویژه وهم و خیال از دو منظر هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی، تلاش برای تبیین نقش و تأثیر دو قوه در امر اعتبارسازی، بررسی تعیین عامل اسناد و اعطای حکم یک‌چیز به چیز دیگری که آن را ندارد، و درنهایت، پیشنهاد اصلاحیه‌ای در تعریف رایج از ادراکات اعتباری.

به اقتضای مسئله پژوهش، این نوشته چهار بخش اصلی دارد که ذیل هر کدام، مباحث مهم طرح و رویکرد همه آنها معطوف به یافتن پاسخی روشن برای پرسش اصلی مندرج در عنوان مقاله است.

۱. اعتباریات یا اندیشه‌های پنداری (بیان مسئله)

تقریر و تحریر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، نه تنها در عصر ما بلکه در عالم فکر و اندیشه، علم و فلسفه، و انسان و جامعه یک تألیف جریان‌ساز و نقطه عطف محسوب می‌شود؛ کتابی که با زبان و قلم مرحوم علامه طباطبایی (ره) و پاورقی‌های شاگرد شهیدش، مرتضی مطهری خلق شد. این کتاب نه تنها در کلیت خود مهم است بلکه در لابه‌لای مطالبش، مباحثی دارد که سبب تحسین و تأمل هر خواننده علاقه‌مند می‌شود. به‌عنوان نمونه، مقاله ششم کتاب به طرح نظریه ادراکات اعتباری اختصاص یافته است. این نظریه از زمان خود علامه طباطبایی (ره) مورد توجه واقع شد و رفته‌رفته در سایه انواع موافقت‌ها و انتقادات به یک عرصه و ساحت مهم در فلسفه اسلامی تبدیل شده است. صرف‌نظر از عمق و وسعت ابتکاری این نظریه، آنچه در آغاز ورود به مطالعه مقاله یادشده باعث تأمل اندیشمندان خواننده می‌شود، عنوان آن است: اعتباریات یا علوم غیر حقیقه (اندیشه‌های پنداری).

هدف و کوشش هر اهل علمی، ارتباط برقرار کردن با واقع و کشف و شناخت ابعاد و اضلاع عالم خارج است. این تلاش چنان اهمیتی دارد که در اصول و قواعد معرفت‌شناسی، بابتی با عنوان ملاک و معیار شناخت‌های درست از نادرست گشوده شده و ملاک شناخت درست، مطابقت شناخت با واقع بیان شده که هر علمی مطابق با واقع نباشد، فاقد ارزش معرفتی خواهد بود.

در این بین و در چنین فضایی، مطرح کردن اینکه ما در کنار ادراکات حقیقی، ادراکاتی غیرحقیقی و در کنار معرفت‌های واقعی، معارف پنداری (غیرواقعی) نیز داریم، حرکتی بدیع و برخلاف عَرَف جاری فلسفه اسلامی تلقی می‌شود، چراکه تا آن زمان، کلمات غیرحقیقی و پنداری، در کاربردها و استعمالات رایج حکمت اسلامی دارای بار معنایی منفی و غیرعلمی بود؛

چنانکه اکنون نیز در اکثر گفتارها و نوشتارها این‌گونه است.

علامه طباطبایی به یک‌باره با طرح ادراکات غیرحقیقی و پنداری^(۲) به‌عنوان ادراکاتی که بر اساس ضرورت‌ها و نیازهای زندگی اجتماعی انسان به وجود می‌آیند و حذف و نادیده گرفتن آنها عملاً امکان‌پذیر نیست، توانست توجه همه محققان علوم انسانی را به این مسئله جلب نماید. نظریه اعتباریات، نقش فلسفه اسلامی را در مسئله مهم زندگی اجتماعی، بازشناسی انواع معارف انسانی و بسیاری از موضوعات دیگر به‌خوبی نمایان و عرصه‌های نوینی را فراروی اندیشمندان رشته‌های متنوع علوم انسانی گشود و جنبه‌ای دیگر از توانمندی‌های تأسیسی این شارح حکمت متعالیه را نشان داد.

علامه طباطبایی این مقاله را با بیتی از شعر حافظ آغاز می‌کند:

ماهی چو تو آسمان ندارد

سروی چو تو بوستان ندارد

وقتی یک فرد را مانند ماه یا سرو می‌دانیم روشن است که در عالم خارج، فرد انسانی، انسان است و نمی‌تواند ماه، سرو یا چیزهای دیگری از این قبیل باشد ولیکن نگاه اجمالی به متون ادبی، تاریخی و سیاسی ملل مختلف، در همه مقاطع زمانی و مکانی، نشان می‌دهد که این نوع جملات و کلمات همواره رایج بوده و از آن بهره‌ها برده شده است. در علوم ادبی، به ویژه معانی و بیان، از این‌گونه واژه‌ها و جملات به استعاره، تشبیه و مجاز یاد می‌شود.

در اینجا پرسش‌هایی مطرح می‌شود که تأمل در آنها و پاسخ به آنها می‌تواند در مسائل علمی، اجتماعی و معرفت‌شناسی راهگشا باشد: ۱. اگر این جملات و گزاره‌ها (استعاره، تشبیه و مجاز) از خارج حکایت نمی‌کنند، چرا از آنها استفاده می‌شود؟ ۲. کدام قوه از قوای حیوانی یا انسانی،

اقدام به استعاره‌سازی یا شبیه‌سازی می‌کند؟ آنچه سبب شده این مقاله فراهم شود همین پرسش دوم است، چراکه در آثار علامه طباطبایی و شاگردانش یا اشاره‌ای به این موضوع نشده یا چندانگونه و پراکنده است. پاسخ‌هایی که می‌توان به پرسش اول داد، بدین قرار است:

الف) تزئین جملات، اشیا و اشخاص و ایجاد رابطه بین مشبه‌به و مشبه، به دلیل رابطه و علاقه‌ای است که بین آن دو وجود دارد؛ مانند مشابهت، مجاورت یا سبب و مسببیت.

ب) تحریک احساسات یک نفر یا جمع ضعیف و ساکت برای حرکت دادن به خود و نقش‌آفرینی در صحنه‌های عملی زندگی مثل اخلاق، علم، سیاست، مدیریت و غیره.

ج) تسهیل امر تبلیغ، تعلیم و آموزش، مثلاً از طریق محسوس کردن امر معقول (محبت که امری است معقول به نسیم صبحگاهی که امری است محسوس)؛ «... از تشبیه در مقام بیان حقایق و مسائل نظری نیز می‌توان از آن استفاده کرد مثل اینکه وقتی می‌خواهیم در درس جغرافی شکل کروی زمین و فرورفتگی‌های قطبین را به‌آسانی به شاگرد تعلیم دهیم، زمین را تشبیه می‌کنیم به یک سیب که هم کروی شکل است و هم در دو طرف فرورفتگی دارد.» (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۲/۱۴۵).

د) تهییج احساسات درونی که با عمل تشبیه و استعاره رخ می‌دهد تا بدین واسطه نتایجی عملی و واقعی گرفته شود. مثلاً وقتی یک نفر را به ماه و شیر، یا دل او را به سنگ تشبیه می‌کنیم، طبیعی احساساتی در افراد نسبت به آن اشخاص شکل می‌گیرد که در اقبال یا اعراض از تعامل با او در زندگی عملی مؤثر است.

پاسخی که در بحث اعتباریات، مد نظر علامه است و آثار ایشان بدان اشعار دارد، همین پاسخ چهارم است. علامه معتقد است در تشبیه و استعاره، گزارش از عالم واقع داده نمی‌شود و

به اصطلاح این جملات مطابق با واقع نیستند؛ مثلاً وقتی شخصی را شیر می‌نامیم، در عالم خارج حقیقتاً آن فرد شیر نیست بلکه خصوصیتی مانند جرئت و صلابت شیر را اندیشیده و این احساسات را به سیمای خیالی یک مرد جنگجو بار نموده و موقعیت شجاعتش را در دل تحکیم می‌کنیم (همان: ۱۴۴).

اما درست است که این گزاره‌ها بر اساس اصول علم منطقی، گزاره‌های صادق نیستند ولی با دروغ‌های واقعی که فاقد اثرند، فرق دارند. «غلط و دروغ واقعی اثری ندارد ولی غلط و دروغ شاعرانه آثار حقیقی واقعی دارد، زیرا تهییج احساسات درونی، آثار خارجی مترتب به احساسات درونی را به دنبال خود دارد. بسیار اتفاق افتاده که شنیدن یا به فکر سپردن معنای استعاری یک شعر آشوب و شورش‌هایی در جهان برپا کرده و به راه انداخته که خانه و کاشانه‌هایی به باد داده و زندگی‌هایی به دست مرگ سپرده یا به‌عکس، ناچیزهایی را چیز نموده و بی‌ارزش‌هایی را ارزش داده. تاریخ از این‌گونه حوادث بسیار به یاد دارد» (همان: ۱۴۷-۱۴۶).

به بیان و توضیح دیگر، اطلاق واژه شیر بر انسان و بر سنگ هر دو دروغ (غیر مطابق با واقع) است، با این تفاوت که در مورد نخست عنایت مجازی اعمال شده و فرد ادعایی، شیر حقیقی اعتبار شده است ولی در مورد دوم چنین عنایتی اعمال نشده است. به همین دلیل، استعمال نخست احساسات شنونده را تحت تأثیر قرار داده و آثار واقعی و خارجی آن احساسات را به دنبال دارد، برخلاف اطلاق سنگ بر انسان که هیچ‌گونه اثر واقعی خارجی در پی ندارد.

۲. تعریف اعتباریات و کلمات کلیدی آن

علامه طباطبایی در آثار مختلف خود، اصطلاح اعتباریات را به صورت کاملاً جدی مطرح و تعریف مورد نظر خویش را نیز ارائه داده که از

شدن کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در ۱۳۳۲ و سپس تاکنون. تعریفی کامل‌تر از آنچه در آثار مختلف ایشان آمده، ارائه کرد؟

۳. نفس و انواع قوای آن

به منظور تحقق هدف جستار حاضر لازم است ابتدا به انواع قوای نفس اشاره شود و در بین قوای نفس، موقعیت وجودی و معرفتی آن دو قوه واهمه و خیال به روشنی تبیین گردد.

تعریفی که تقریباً به صورت یکسان از «نفس» در متون فلسفی آمده چنین است: «آن النفس، کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی الحیوة بالقوة. معناه کونه ذا آلات یمکنُ أن یصدرَ عنه بتوسطها و غیر توسطها مایصدرُ من افاعیل الحیوة آلتی هی التغذی و النمو و التولید و الادراک و الحركة الارادیة و النطق»؛ نفس، کمال اول جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است. معنای آن، دارای آلات بودن آن (نفس) است که ممکن باشد صادر شود از نفس به توسط آن آلات و بدون آن آلات. کارهای حیاتی عبارت‌اند از: تغذیه، رشد، تولید مثل، ادراک حسی، حرکت ارادی و نطق (تفکر یا ادراک کلی) و به عبارت دیگر، نفس عبارت است از مبدأ آثار حیاتی که در اجسام است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۵: ۲۵).

قوای دیگر نفس نیز عبارتند از: قوای حرکتی که باعث انواع حرکت‌ها، مثل غضبیه و شهویّه می‌شود و قوای ادراکی. قوای حرکتی از موضوع نوشته حاضر خارج است و محل بحث ما نیست. اما قوای ادراکی که محل بحث ماست، در یک تقسیم‌بندی کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: حواس ظاهری و حواس باطنی.

ادراک ظاهری با حواس پنج‌گانه مشهور صورت می‌گیرد: لامسه، چشایی، بینایی، شنوایی، بویایی؛ این قسم از نیروهای نفس نیز از دایره موضوع این مقاله خارج است. محل بحث ما همه قوای ادراکی باطنی است. این قوا، به ویژه عقل، به دلیل ارتباط اساسی‌ای که به فلسفه دارد،

باب نمونه به چند مورد از آنها اشاره می‌شود:

۱- «اعتبار، دادن حد یا حکم یک شیء دیگر است با تصرف وهم و فعل آن» (همو، ۱۳۶۵: ۱۲۹).

۲- «اعتبار، دادن حد چیزی است به چیز دیگر» (همو، ۱۳۵۹: ۲/ ۲۳۰).

۳- شرح امر اعتباری نشان می‌دهد هنگام تعقل یک شیء از امور اعتباری، تنها امر اصیلی را که با آن است - با تصرف وهمی - تعقل می‌کنیم (همو، ۱۳۶۱: ۸۰).

۴- ما برای رفع نیازهای خود ادراکاتی با قوه وهم و خیال خود می‌سازیم و آنها را برای رسیدن به مقاصد خویش به کار می‌گیریم. ادراکاتی که به این شکل به وجود می‌آیند ادراک حقیقی نیستند بلکه در اثر اعتبار و ملاحظه ما پدید می‌آیند (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۲/ ۲۹۰).

با توجه به فقرات نقل شده روشن می‌شود که در مسئله اعتباریات که در واقع جعل و فرض مفاهیمی ویژه و خاص است، واژه‌هایی کلیدی وجود دارد که بدون آنها، تعریف اعتباریات تعریفی ناقص خواهد بود؛ مانند: حد چیزی، چیز دیگر، عوامل احساسی، ترتیب آثار و وهم و خیال؛ هر کدام از این کلمات نقش اساسی در تعریف و فهم نظریه اعتباریات را بر عهده دارد.

نوشتر حاضر از بین همه این کلمات، دو کلمه «وهم» و «خیال» را به دلیل اهمیت و نقشی که در امر اعتبارسازی دارند انتخاب کرده و بنا دارد مطالعات و تأملات صورت گرفته درباره جایگاه و تعریف آنها، نقش آنها در علوم و تفاوتشان با عقل را ارائه کند و اینکه آیا با حذف قوه واهمه و خیال، می‌توان باز هم مفاهیم اعتباری جعل کرد؟ درنهایت، نوشته فعلی به دنبال ارزیابی تعریفی است که علامه طباطبایی (ره) از ادراکات اعتباری ارائه داده و اینکه آیا این تعریف، تعریفی کامل و بی‌نقص است یا می‌توان در سایه تحقیقات و مطالعات انجام‌شده در طول عمر این نظریه از زمان تحریر رساله اعتباریات در ۱۳۰۶، تا نوشته

موجود در خیال مشابه و مطابق صورت محسوس بوده و همچنان دارای نوعی اندازه، کیف و وضع است (همان: ۶۰-۶۱).

انسان و حیوان می‌توانند این صور مجرد شده از ماده را بار دیگر به خاطر آورده و آنها را ترکیب و تحلیل کنند، به هم بیفزایند یا از هم جدا کنند. از این ترکیب و تجزیه، اشیایی پدید خواهد آمد که برگرفته از حواس نیستند بلکه صوری هستند غیر موجود در خارج. از این قبیل است آنچه در خواب یا درحالی که در بیداری غرق خیال هستیم، می‌بینیم. پس، افزودن صورتی به صورت دیگر یا حذف صورتی از صورت دیگر، وظیفه و عمل قوه خیال است که اگر در حیوان با عنوان «متخیله» و اگر در انسان با عنوان «مفکره» نامگذاری شده است.

رجوع به صور انباشده در این خزانه (قوه خیال) و ساختن صورت‌های فاقد مصداق خارجی، از توانمندی‌های نفس انسان است که در حوزه‌ها و عرصه‌های مختلف کاربرد دارد؛ مثل روان‌شناسی، هنر، رؤیاها و غیره. رؤیا هنگامی رخ می‌دهد که حواس ظاهری و قوای تعقل به خواب رود و تخیل قوی باشد. در این حال، به صورتی که در مصوره است روی می‌آورد و آن را به کار می‌گیرد. این هنگام صورت‌هایی ظاهر می‌شوند که گویی در خارج موجودند و دارای حقیقت. ظهور این صورت‌ها اگر در خواب باشد، رؤیا و اگر در بیداری باشد، تمثّل خوانده می‌شود.

«قوه خیال در صورتی می‌تواند کار خویش را به نحو احسن انجام دهد که سالم بماند و سلامت این دستگاه در پرتو مراقبت و مواظبت و حضور است، یعنی هر چه انسان مراقب واردات و صادرات اعضا و جوارح باشد، مراقب خوردنی‌ها گفتنی‌ها و... بوده و جان خویش را به آلودگی‌ها نیالاید، قوه خیال انسان، کار خویش را به نحو صحیح‌تری انجام خواهد داد. از این‌رو، افعالی چون طاعات و عبادات، موجب قوی‌تر شدن خیال گشته و صور را صاف‌تر و از آشفتگی‌ها

کما بیش مورد توجه فلاسفه بوده‌اند. ما نیز برخی از آنها به صورت گذرا و برخی دیگر (واهمه و خیال) را به علت ارتباطی که با تحقیق حاضر دارند، به صورت نسبتاً تفصیلی و با رعایت ارتباط و نسبت آنها، توضیح می‌دهیم.

۱-۳. حس مشترک

این قوه صورت اشیای حسی را بدون آنکه آن صورت را از علایق مادی‌اش مجرد کند، می‌گیرد و محسوسات را گرد می‌آورد، با یکدیگر می‌سنجد و از یکدیگر تمییز می‌دهد. بر این اساس باید گفت «حس مشترک قوه‌ای است که همه محسوسات بدان منتهی می‌شوند... و آن مرکز حواس است و از آن شعبه‌های مختلف پدید می‌آیند... و در واقع قوه‌ای که حس می‌کند، همین قوه است» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۵۹/۲-۱۵۷).

حس مشترک در آثار حکمای متقدم با اصطلاح یونانی «بنطاسیا» و با اصطلاح عربی «لَوْحُ النَّفْسِ» نیز معروف است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۲۹۴ و ۲۹۵).

۲-۳. قوه خیال یا مصوره

این قوه صورت‌هایی را که حس مشترک درک کرده حفظ و نگهداری می‌کند؛ به تعبیر دیگر، بایگانی حس مشترک است. خیال، علاوه از اینکه خزانه حس مشترک است، خزانه قوه متصرفه نیز هست؛ «قوه‌ای که عبارت از حس مشترک است صورت را با واسطه‌هایی به قوه مصوره یا خیالیه می‌رساند و این قوه آن صورت را می‌گیرد و نگاه می‌دارد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۴۷/۲).

خیال، صورت را از ماده مجرد می‌سازد، به نحوی که برای آنکه در خیال وجود ثابتی داشته باشد به ماده خود نیازمند نیست و حتی اگر ماده از حس غائب شود یا از میان برود، وجود صورت در خیال ثابت خواهد ماند. پس، خیال به‌طور کامل میان صورت منتزع شده با ماده قطع علاقه کرده است، اما نه از لواحق آن. در خیال لواحق ماده به‌همراه صورت باقی می‌ماند، زیرا صورت

عملکرد آن را صرفاً حفظ صور می‌داند. او در اسفار، در استدلالی بر این مدعا که «خیال جایگاه ادراکی ندارد»، می‌گوید: اگر خیال فقط حافظ صور نباشد (بلکه مدرک هم باشد) باید هر چه در آن انبار شده متمثل و مشاهد باشد، درحالی‌که چنین نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۱۰). البته در بعضی موارد نیز این قوه را در زمره قوای ادراکی نام برده است (همو، ۱۳۵۴: ۲۴۲-۲۴۵) که به نظر می‌رسد ناظر بر حیثیت «معین بر ادراک بودن» این قوه است.

د) نکته دیگری که تبیین‌کننده جایگاه قوه خیال در ادراک و به تبع آن، در افعال است، این است که این قوه حلقه رابط بین محسوسات و معقولات است. پس از آنکه نفس از راه حواس ظاهری به ادراکات حسی دست یافت، صورت‌های محسوس خارجی در حس مشترک و خزانه آن (خیال) مرتسم می‌شوند و بدین‌سان، صورت خارجی محسوس به صورت حسی و صورت حسی به صورت خیال ارتقا می‌یابد (حسین‌زاده، ۱۳۸۵: ۷۹).

ه) خیال که مخزن حس مشترک است در دسترس قوه دیگری است که آزادانه در آن تصرف‌های گوناگون دارد؛ یکی در سیر صعود محسوس به معقول و دیگری در سیر نزول معقول به محسوس ایفای نقش می‌کند. این قوای فائده به ترتیب متصرفه، متفکره و متخیله نامیده می‌شوند. به تعبیری، قوه خیال رابط بین محسوسات و معقولات است و اگر نقش خود را در آن دو جنبه ایفا نکند، این پیوند قطع شده و هیچ محسوسی معقول و نیز هیچ معقولی محسوس نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۹۴).

ملاصدرا از این هم فراتر رفته و استنباط معانی مجرد در نفس را از مجرای خیال دانسته و می‌گوید: «یستنبط النفس من الخیالات المعانی المجردة و یتفطن بها منها» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۶۱)، یعنی نفس معانی مجرد را از خیالات استنباط می‌نماید و از طریق آنها متوجه معانی مجرد می‌شود.

پیراسته‌تر به آدمی ارائه خواهد داد و اگر این چنین نباشد، قوه خیال، حقایق را صوری وارونه یا کاذب به انسان می‌نمایاند. به همین جهت گفته شده است که هر چه مزاج انسان معتدل‌تر باشد قوه خیال قوی‌تر بوده و در ارائه صور صادق‌تر خواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۳: ۱۸۴).

پس همچنان‌که ارواح انسان‌ها درجات و مراتب دارند (مشککند) خیالات انسان‌ها نیز مراتب دارند. از این‌رو، قوه خیال در رسول خدا (ص) قابل‌مقایسه با قوه خیال در سایرین نیست، وجود مقدس پیامبر (ص) معانی‌ای را که از عالم غیب می‌گرفت معصومانه به تصویر می‌کشید اما صورت‌هایی که خیال ما می‌سازد یا معصومانه نیست یا بسیار ضعیف و کم‌رنگ است.

۳-۳. کارکردهای قوه خیال

قوه خیال کارکردهای مختلفی دارد، از جمله:

الف) ذات اشیا را مبدل به یک صورت می‌کند، مثلاً ذات جبرئیل را مبدل به صورت دحیه کلبی می‌کند. گاه نیز معنایی را در قوه خیال مبدل به لفظ می‌کند که آن شخص و این لفظ را کسی غیر از صاحب آن قوه خیال نمی‌تواند ببیند و بشنود، مگر کسی که قوه خیال او در حد قوه خیال آن شخص باشد. مثلاً کسانی که به پایه جان رسول‌الله نرسیده‌اند نه می‌توانند جبرئیل را ببینند و نه می‌توانند آن صدا را بشنوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: اصل ۱۲).

ب) حواس پس از دریافت محسوسات، داده‌های خویش را به قوه خیال می‌دهد و قوه خیال با صورتگری خویش، آنها را برای تجزیه و تحلیل و ترکیب به قوه عقل می‌سپارد؛ پس اگر قوه خیال نبود، راه ادراک عقلی مسدود می‌ماند.

ج) در باب اینکه «قوه خیال» صرفاً حافظ صور است یا مدرک آنها نیز هست نظرات گوناگونی ارائه شده است. ملاصدرا در اغلب آثار خود این قوه را مدرک نمی‌شناسد بلکه در قسم حواس باطنی،

اهمیت بوده و به موضوع این نوشته مستقیماً مربوط است، مدرک بودن یا معین بر ادراک بودن این حواس است که در توضیح قوه خیال بدان اشاره شد.

به نظر اغلب حکما قوه ادراکی اگر مدرک صور باشد حس مشترک نامیده می‌شود، این قوه خزانه‌ای دارد که صور را نگهداری می‌کند و خیال نام دارد. اگر قوه ادراکی مدرک معانی جزئی باشد، از آن به واهمه تعبیر می‌شود. واهمه نیز خزانه‌ای دارد که آن معانی را حفظ می‌کند. خزانه واهمه حافظه نامیده می‌شود. افزون بر این چهار قوه، حس باطنی دیگری نیز وجود دارد که هم در صور و هم در معانی حاصل در نفس تصرف می‌کند که متصرفه نامیده می‌شود.

بر اساس این تعاریف و نام‌گذاری‌های پیشینیان، همه این قوا مدرک نیستند بلکه تنها حس مشترک و واهمه مدرکند و بقیه معین در ادراک (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۲۰۳؛ همان: ۸/۵۰۶).

مدرک بودن وجه مشترک این دو قوه (واهمه و حس مشترک) است و تغایر و تمایز این دو، به تمایز افعال و عملکردهای آنها ارجاع می‌یابد. بر اساس باور شایع حکمای متقدم، صور و معانی از یکدیگر ممتازند و تمایز آنها به‌گونه‌ای است که نمی‌توان با یک حس، همه آنها را درک کرد. صور خیالی مربوط به عالم حس و طبیعت است و معانی مربوط به فکر و اندیشه.

۷-۳. هستی قوه واهمه

آیا قوه‌ای به نام واهمه وجود دارد؟ به کدام یک از موجودات تعلق می‌گیرد؟ کارش چیست؟ آیا قوه جایگزینی دارد؟ جز با طرح چنین مباحثی و پاسخ به آنها نمی‌توان از نقش و کارکرد آن نیرو در سایر موضوعات، مانند اعتباریات، استعاره، مجاز و درک معانی جزئی، سخن گفت.

واهمه مدرک معانی جزئی است، مثل اینکه پدر و مادری علاقه خود به فرزندشان را می‌فهمند یا گوسفند خصومت و دشمنی با گرگ را درک

درباره قوه خیال باید به یک نکته توجه داشت و آن اینکه کار قوه خیال حفظ صورت است و حفظ، نوعی فعل است. پس قوه خیال مبدأ فعل است و از همین رو ممکن نیست مبدأ انفعال و قبول باشد، زیرا ممکن نیست یک قوه واحد بسیط هم مبدأ فعل باشد هم مبدأ انفعال و قبول. بنابراین، پدید آمدن صورت خیالی در قوه خیال به معنای حلول صورت در این قوه نیست، زیرا حلول مستلزم انفعال و قبول محل است، بلکه به این معناست که این صورت در روح بخاری‌ای که محل قوه خیال در مغز است تحقق می‌یابد: «ثم إن القوة التي هي الحاس المشترك تُؤدّي الصورة إلى جزء من الروح [الذي] يتصل بجزء من الروح الحامل لها، فتطبع فيه تلك الصورة ويُخزنها هناك عند القوة المصورة وهي الخيالية... فإنَّ الحس المشترك قابل للصورة لاحفاظ والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك» (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۳)

۴-۳. قوه حافظه

حافظه نیرویی است که معانی جزئی را نگهداری و حفظ می‌کند. این قوه خزانه و بایگانی قوه واهمه است و آن را ذاکره نیز می‌گویند؛ از آن جهت که معانی را حفظ می‌کند حافظه و از آن جهت که عمل یادآوری آن با سرعت انجام می‌شود ذاکره و آنگاه که با تأنی و درنگ به یاد می‌اندازد مسترجعه نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۱۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۱ و ۲۳۲).

۵-۳. قوه متصرفه

کار این قوه ترکیب و تفصیل صورت‌ها و معانی است. این نیرو نیز مثل سایر نیروها در حیوان تحت واهمه است و لذا آن را متخیله می‌گویند، ولی در انسان از آن جهت که دارای قوه عاقله نیز هست، اگر تحت تصرف عقل درآید آن را مفکره یا متفکره می‌گویند (ابن سینا، ۱۳۶۷: ۲/۳۴۵).

۶-۳. مدرک بودن یا نبودن حواس باطنی

نکته مهم دیگری که در بحث حواس باطنی حائز

چون بر معانی متنوع آن قابل انطباق نیست. نتیجه اینکه، مدرک وهمی با اینکه جزئی است، از مدرک حسی و خیالی تجرید یافته‌تر است. «اما الوهم، قدیحدی قلیلاً هذه المرتبة فی التجرید [ای قد یتعدی فی التجرید عن مرتبة الخیال]» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۲).

در علم النفس تأکید شده که نقش وهم در حیوانات همانند نقش عقل عملی در انسان است، به این معنا که دیگر قوای موجود در حیوان در استخدام وهمند؛ همان گونه که دیگر قوای موجود در انسان در استخدام عقل اویند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۲۰).

آنچه باعث توجه به قوه واهمه می‌شود نفس و قوای آن است، موضوعی که می‌توان آن را یکی از مسائل عمده فلسفه به حساب آورد، چراکه مهم‌ترین فعل نفس ادراک است، و اهمیت آن به حدی است که ملاک تمایز انسان از دیگر موجودات شمرده می‌شود. بر اساس تقسیم رایج در آثار حکمای مسلمان، قوای نفس به دو قسم تحریکی و ادراکی تقسیم می‌شود و قوای ادراکی که حواس نامیده می‌شوند، خود دو دسته‌اند: حواس ظاهری که عبارتند از: لامسه، باصره، سامعه، ذائقه، شامه. حواس باطنی که بی‌نیاز از اندام‌های مادی و ظاهری مانند دست، چشم و گوش هستند، عبارتند از: حس مشترک، خیال، متصرفه، واهمه، ذاکره (حافظه) (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵/۵۰۷).

۸-۳ چستی قوه واهمه

بر اساس تصریح و تأکید فلاسفه متقدم مانند فارابی، وهم یکی از قوای باطنی نفس است که معانی جزئی که با حواس ظاهری و خیال درک نمی‌شوند مانند احساس دشمنی یا محبتی که بعضی از حیوانات به بعضی دیگر دارند- را ادراک می‌کند (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۳۸).

در توضیح چستی وهم از نکته‌ای مهم نمی‌توان غفلت کرد و آن اینکه کلمه وهم در آثار حکمای اسلامی معنی واحد نداشته و بلکه از مصادیق مشترک لفظی است که بر اساس استقراء

می‌کند. علاقه و دشمنی از امور حسی نیست و لذا حواس پنج‌گانه یا حس مشترک قادر به درک آنها نیستند، همچنین چون از معانی جزئی‌اند نه کلی، قوه عقل نیز نمی‌تواند آنها را درک کند؛ بنابراین دوستی، دشمنی، فرد، مکان و... با قید جزئی به وسیله قوه‌ای درک می‌شود به نام «وهم» (ابن‌سینا، ۱۳۶۷: ۲/۳۴۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۲۱۵).

قوه واهمه، مانند حس مشترک، مبدأ انفعال است، زیرا نفس با کمک آن می‌تواند معانی موجود در محسوسات را درک کند و ادراک مستلزم انفعال است؛ مانند ادراک زیبایی گل در حال دیدن آن یا احساس محبت کسی در حال تماس با او و... اما مراد از «معنا» چیست؟ معنا در برابر صورت است. در هر محسوسی ویژگی‌هایی یافت می‌شود که با اینکه جزئی و در محسوسند خود نامحسوسند، زیرا در هیچ یک از حواس ظاهری اثر نمی‌گذارند و از این رو با هیچ یک از آنها و بالتبع با حس مشترک درک شدنی نیستند. این ویژگی‌ها «معنا» نام دارند و با واهمه درک می‌شوند.

پیداست اثری که هنگام ادراک در قوه واهمه یافت می‌شود - و به واسطه آن، معنای خارجی موجود در شیء محسوس درک می‌شود - ناشی از تأثیر خود معنای خارجی بر واهمه نیست؛ برخلاف صورت که اثری است ناشی از خود ویژگی‌های شیء محسوس در حواس ظاهری، به واسطه آن در حس مشترک و به واسطه آن در خیال. در نتیجه این پرسش رخ می‌نماید که این اثر، یعنی معنای موجود در واهمه، اثر کدام مؤثر است؟ پاسخ این پرسش در کتب فلاسفه مسلمان به تفصیل آمده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۶۲ و ۱۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۱۴، ۴۲۷ و ۸۶۲).

آشکار است که چون مدرک وهمی از معانی است نه از امور مادی، وجود آن نزد نفس نه مشروط به حضور ماده در حوزه حواس است و نه همراه با درک عوارض مادی؛ در عین حال، جزئی است،

صورت گرفته، در چهار معنی به کار می‌رود: ۱- در مقابل عقل که مطیع ملک است به عنوان قوه‌ای که مطیع شیطان است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۵/ ۲۱۹). ۲- در مقابل حس و خیال به عنوان مدرک معانی نامحسوس (همو، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۱۵)، ۳- مدرک جزئیات که در عمل درک کلیات دچار خطا می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۴). ۴- اعتقاد مرجوح در مقابل ظن (همو، ۱۳۶۳: ۱/ ۱۳۹؛ همو، ۱۳۷۱: ۳۳۰). تمامی این معانی چهارگانه هر کدام به نوبه خود محل تأمل بوده و درباره آنها تحقیقاتی صورت گرفته است. با این همه، می‌توان تعریف موجود و رایج در متون فلسفه اسلامی را با مسامحه، تعریف جامع از قوه وهم تلقی کرد.

۳-۹. استقلال یا عدم استقلال قوه وهم

ابن‌سینا برای ادراک چهار مرتبه قائل است: حس، خیال، وهم، عقل (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/ ۴۱)، درحالی‌که ملاصدرا معتقد است وهم جوهر و ذات مستقل و مدرکات مستقلی از عقل ندارد. او وهم را عقل مضاف به خیال یا حس و مدرکات واهمه را معقولات مضاف به امور جزئی حسی یا امور خیالی می‌داند. به نظر وی تفاوت عقل و وهم امری است خارج از ذات که عبارت است از اضافه شدن به یک چیز جزئی یا اضافه نشدن به آن. به نظر ملاصدرا وهم، عقلی است که از مرتبه اش ساقط شده است؛ «فبالحقیقة، الادراک ثلاثة انواع، كما ان العوالم ثلاثة والوهم كانه عقل ساقط عن مرتبه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳/ ۳۶۱).

علت اعتقاد صدرالمتهلین در عدم قبول وهم به عنوان یک قوه مستقل، به این مسئله برمی‌گردد که وی قوای نفس در معرفت را بر مبنای عوالم وجود ترسیم می‌کند که در نظر او منحصر در سه عالم است: عالم طبیعت، عالم مثال و صور مثال، و عالم عقل و مفارقات عقلی. به همین ترتیب قوای ادراکی نیز منحصر در سه قوه است و در عمل معرفت، نفس هم می‌تواند سه مرتبه را طی نماید. اول، مرتبه

حس: در این مرتبه نفس بالفعل حساس و بالقوه متخیل و متعقل است. دوم، مرتبه خیال: در این مرتبه نفس علاوه بر اینکه کمال مرتبه حس را داراست، بالفعل متخیل است و بالقوه متعقل. سوم، عقل که نفس علاوه برداشتن کمالات سابق، بالفعل عاقل است. پس همان‌گونه که در خارج، عالم خاص و مستقلی برای مدرکات وهم وجود ندارد خود وهم نیز ذاتی مستقل در عرض حس، خیال و عقل ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۳؛ همو، ۱۳۶۰: ۳۳۹).

اما قبل از ملاصدرا، ابن‌سینا به استقلال قوه وهم از سایر قوای نفس حکم کرده و بر این باور است که قوای نفس بسیطند و از امر بسیط جز یک فعل صادر نمی‌شود؛ اگر دو فعل داشته باشیم (درک معانی جزئی و درک معانی کلی) که در جنس اعم از جنس بعید، متوسط و قریب-مخالف هم باشند، باید منشأ و مبدأ آن دو فعل هم متفاوت باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱/ ۳۲).

در نزاع بین استقلال و عدم استقلال قوه وهم، حاج ملاهادی سبزواری همچون ابن‌سینا و برخی دیگر از حکمای مشاء، وهم را یک قوه مستقل می‌داند (سبزواری ۱۳۷۹: ۵۴-۵۵) که به کلی مخالف نظر ملاصدراست.

در مقابل، فخرالدین رازی و علامه طباطبایی همچون ملاصدرا، وهم را قوه مستقل و مغایر با سایر قوا نمی‌دانند، آنها ادراک معانی جزئی را به حس مشترک برمی‌گردانند و ادراکات وهمی را از کارکردهای حس مشترک می‌دانند (رازی، ۱۴۱۱: ۲/ ۳۲۹؛ طباطبایی، ۱۳۸۹: ۸/ ۲۱۵-۲۱۸؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۱۷).

علامه طباطبایی در یکی دیگر از نوشته‌هایش با تأکید بر مدرک بودن حس مشترک از بین حواس باطنی، قوه خیال را مخزن و ظرف عام و گسترده‌ای معرفی می‌کند، هم برای صور و هم برای معانی جزئی (همو، ۱۹۸۱، ۸/ ۲۱۷؛ همان: ۳/ ۳۶۲) و این یعنی مخالفت فی‌الجمله.

شیرین است که حکمی خارج از حوزه حس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۸/۳۱۵).

بدین ترتیب، ملاصدرا همانند عموم حکمای متقدم بر خود، متعلق ادراکات وهمی را فقط معانی جزئی نمی‌داند بلکه معتقد است در ادراک حسی فقط صورتی از شیء برای مدرک حاصل می‌شود و اگر ما هنگام ادراک حسی، حکمی - جزئی - در مورد آن شیء محسوس صادر می‌کنیم، این حکم ناشی از ادراک حسی نیست بلکه برخاسته از دخالت قوه وهم است. به عبارت دیگر، حکم دادن مختص قوه عقل و وهم است و ما با صرف ادراک حسی نمی‌توانیم هیچ حکمی در مورد امر مورد ادراکمان صادر کنیم بلکه به کمک قوه وهم است که در ادراک حسی دست به صدور حکم می‌زنیم.

توجه به کارکرد دوگانه قوه واهمه (ادراک معانی جزئی و صدور حکم) از منظر ملاصدرا، چنان اهمیتی دارد که به نظر این نویسنده اگر علامه طباطبایی (ره) می‌خواست برای نظریه اعتباریات خود از فلاسفه پیشین و آثار فلسفی گذشتگان شاهد و تأییدی بیارند همین سخن ناب و تازه صدرالمتألهین این قابلیت را دارد که مؤیدی محکم و الهام‌بخشی روشن بر آن نظریه باشد؛ از نظر علامه طباطبایی نیز یکی از قوایی که به وسیله آن حکم یک شیء به شیء دیگر اعطاء می‌شود قوه وهم است.

۳-۱۰. ریاست قوه واهمه بر قوای دیگر

گرچه ملاصدرا خیال را در کنار وهم، از مبادی ادراکی برشمرده اما در مفاتیح الغیب تصریح کرده است که در افعال ارادی، خیال قوه‌ای در خدمت وهم است: «فللحركات الاختيارية مباد مترتبة ابعدها عن عالم الحركات والمواد الخيالي او الوهم بتوسطه او ما فوقها بتوسطهما ثم القوة الشوقية» (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۴). صدرالمتألهین در اسفار علاوه بر قوه خیال، قوه ادراکی دیگری را نیز در خدمت وهم قرار

از این بیان صریح دو نتیجه اخذ می‌شود:

۱. عدم استقلال قوه وهم از یک طرف و تعمیم کارکرد حس مشترک از طرف دیگر؛ بدین صورت که حس مشترک در عین درک صور، عامل درک معانی جزئی هم است و مخزن آن هم قوه خیال است.

۲. بر اساس نگرش حکمای متقدم، مراحل چهارگانه ادراک عبارتند از: ادراک حسی، تخیل، توهم و تعقل. ملاصدرا با انکار قوه مستقلی به نام واهمه در واقع توهم یا ادراک توهمی را انکار کرده و تصریح نموده است که مراحل ادراک عبارت از این سه است: ادراک حسی، خیالی و عقلی.

اما در این بین، علامه طباطبایی گامی فراتر نهاده و علاوه بر پذیرش موضع ملاصدرا و استناد ادراک معانی جزئی مانند محبت و دشمنی به حس مشترک، تحقق چنین تمایزی میان ادراک حسی و ادراک خیالی را نفی کرده و باور دارد که ادراک حسی و خیالی حقیقتاً یکی است و تمایز عمده‌ای ندارند، زیرا حضور ماده خارجی و غیبت آن مغایرتی در مدرک ایجاد نمی‌کند. بدین سبب، ادراک تنها دارای دو مرتبه است: ادراک حسی و ادراک عقلی؛ «والحقُّ اَنَّهُ نوعان به اسقاط الاحساس، كما اسقط الوهم، فانَّ حضورَ المادَّةِ المحسوسة و غیبتها لا یوجب مغایرة بین المدرک فی حال الحضور و عدمه. نعم الغالب هو کون الصورة اقوی جلاءً عند النفس مع حضور المادَّة، و ربَّما کان المتخیل اقوی و اشدَّ ظهوراً مع عناية النفس به» (همان: پ ۲).

ملاصدرا با اینکه قوه وهم را مغایر با سایر قوای ادراکی نفس نمی‌داند، در مورد مدرکات این قوه نظری نو ارائه کرده است. او مدرکات وهم را دو قسم می‌داند: ۱. اموری که اساساً خارج از محسوساتند، مانند معانی جزئی که به حس در نمی‌آیند؛ همچون عداوت گوسفند نسبت به گرگ. ۲. اموری که داخل در محسوساتند اما به حس در نمی‌آیند، مانند اینکه هنگام دیدن شیء زرد حکم می‌کنیم که آن عسل و

می‌دهد: «هی (المتصرفة) قوة الوهم و بتوسط العقل» (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۱۵). در این عبارت، ملاصدرا قوة متصرفه را در خدمت وهم دانسته و وهم را رابط میان عقل و متصرفه برشمرده است. در چنین مواردی، همان‌گونه که مبرهن است، علاوه بر آنکه ملاصدرا از تسلط واهمه بر دیگر قوای ادراکی سخن می‌راند، بر این نکته نیز همواره تأکید می‌نماید که قوة عاقله در افعال خود، دیگر قوا را از مجرای قوة واهمه به خدمت می‌گیرد.

قابل توجه و دقت است که در عبارت دیگری در مفاتیح الغیب دامنه وهم توسعه یافته و ملاصدرا می‌گوید: «الوهم الرئيس للقوى الادراكية للحيوان كالشوقية للقوى التحريكية له» (همو، ۱۳۶۳: ۵۰۷)؛ وهم رئیس قوای ادراکی حیوان است، همان‌گونه که قوة شوقیه رئیس قوای تحریکی حیوان است؛ این قوة واهمه است که حاکم بر قلمرو وجود حیوان (و انسان در افعال حیوانیش) می‌باشد. ملاصدرا بر این باور است که تمام قوای ادراکی آلات وهمند و نسبت افعال به آنها، مانند نسبت فعل است به آلت، درحالی‌که فعل در واقع منسوب به صاحب آلت (وهم) است نه به خود آلت (همو، ۱۹۸۱: ۸/ ۲۲۰).

ملاصدرا در الشواهد الربوبية در تفسیر مطلبی از کتاب شفا (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲/ ۱۵۰)، گفته است مقصود ابن سینا آن است که «ان الوهم رئاسة على هذه القوى و هي جنوده و خدمه»؛ وهم بر این قوا ریاست دارد و این قوا کارگزاران و خدمت‌گزاران اویند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۹۶).

در نهایت، ملاصدرا سیطره وهم را نه صرفاً بر قوای ادراکی حیوان بلکه بر همه قوای حیوانی دانسته است؛ «القوة الوهمية... انها رئيس المطلق في الحيوان» (همو، ۱۳۵۴: ۲۴۸؛ همو، ۱۴۲۲: ۲۳۷). مؤید سلطه مطلقه واهمه این نکته است که او هرچند محل قوة واهمه را بخش مؤخر از تجویف وسط مغز دانسته (همو، ۱۳۵۴: ۲۴۸، همو، ۱۴۲۲: ۲۳۷) اما تأکید کرده

که کل مغز، آلت تصرف واهمه است. در ادامه تعالی جایگاه قوة واهمه در گستره نفس و تأثیر آن در ادراکات و افعال، تعلیق حکیم حاجی سبزواری بر الشواهد الربوبية ما را به نکته‌ای بدیع رهنمون می‌شود. ایشان در شرح عبارتی از این کتاب، جایگاه قوة واهمه را به اعلی مرتبه خویش رسانده و گفته است: «ان النفس الحيوانية هي الوهم و ما عداه من القوى آلات له»؛ یعنی در نهایت، به نوعی این‌همانی بین نفس حیوانی و قوة وهم می‌رسیم، نفس حیوانی همان وهم است و سایر قوای حیوانی، آلات آن هستند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۶۵۷).

بر اساس آنچه گذشت، اقسام حواس و قوای ادراکی و کارکرد آنها را می‌توان به نحو ذیل نشان داد:

اقسام حواس باطنی و عمل آنها

نام قوه	عمل آن	قوة حافظ
حس مشترک	مدرک صور حسی	خیال یا مصوره
واهمه	مدرک معانی جزئی	حافظه یا ذاکره
متصرفه	تحلیل و ترکیب صور و معانی	---

اقسام حواس باطنی از جهت مدرک بودن

نام قوه	مدرک	معین بر ادراک
حس مشترک	+	-
واهمه	+	-
خیال	-	+
حافظه	-	+
متصرفه	-	+

۴. از تشبیه و مجاز ادبی تا تشبیه و مجاز اجتماعی (اعتباریات)

آنچه از تشبیه و مجاز در اینجا مد نظر است، توجه به منشأ به وجود آمدن مفاهیم اعتباری است، یعنی

نیروها به انجام کارها موفق می‌گردد. اما احساسات درونی آدمی دو نوعند: برخی از آنها لازمه نوع انسان و بنابراین ثابت هستند و برخی دیگر خصوصی و قابل تغییرند. پس اعتباریات نیز دو نوع هستند (همان: ۳۴۰-۳۱۵).

اعتباریات عمومی و ثابت: مانند اعتبار پیروی از علم، اجتماع و اختصاص. نوع آدمی به علم خود اطمینان دارد و آن را معتبر می‌شمارد. همچنین انسان برای رفع نیازهایش با هم بودن در جامعه را اعتبار می‌نماید (اجتماع) و به همه چیز همچون وسیله‌ای برای رفع نیازهایش نگریسته و تلاش می‌کند آنها را از آن خود نماید (اختصاص).

اعتبارات خصوصی و متغیر: مانند خوبی و بدی یا زشتی و زیبایی که به دلیل تفاوت آدمیان از حیث نیازها، احساسات، محل جغرافیایی و... مختلفند. مثلاً نوعی پوشش در جامعه یا منطقه جغرافیایی خوب و همان پوشش در جامعه دیگر بد دانسته می‌شود.

۴-۱. تحلیل مفردات ادراکات اعتباری

اینکه کلمه ادراک در ادراکات اعتباری آیا ناظر بر تصور است یا تصدیق، محل بحث است. برخی به صراحت آن را از جنس تصدیقات دانسته‌اند (سروش، ۱۳۶۶: ۳۴۵)، زیرا علامه طباطبایی در تعریف اولیه‌ای که از اعتباریات ارائه کرده، اسناد حد چیزی به چیز دیگر را مطرح نموده و اسناد و نسبت دادن هر چیزی جز تصدیق نیست. دلیل دیگر اینکه در تفسیر المیزان (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۵۳/۸) نیز علوم و تصدیقات را به اعتباری و حقیقی تقسیم شده است. به‌زعم این قبیل افراد، معنای کلمه اعتبار چیزی جز جابه‌جا کردن مفاهیم نیست؛ یعنی تصورات اولیه هر امری نزد انسان، حقیقی است و اعتبار در انسان یعنی جابه‌جا کردن و اسناد حد موجودی به موجود دیگر (یعنی همان تصدیق و صدور حکم). اما گروهی دیگر نظری متفاوت دارند. می‌توان گفت از نظر این گروه ادراکات اعتباری هم

همان تشبیه و استعاره عملی و اجتماعی است که صرف‌نظر از سابقه پراکنده‌ای که در آثار فلاسفه و اندیشمندان علوم دیگر دارد، دیدگاهی تازه در بستر فلسفه اسلامی قلمداد می‌شود.

واژه اعتباری و اصطلاح اعتباریات^(۳) در نظر علامه طباطبایی به این معنا به کار می‌رود که انسان مانند هر موجود زنده‌ای، برای انجام اعمال خود باید سلسله‌ای از مفاهیم را ایجاد کرده و از طریق آنها اعمال اختیاری خود را تحقق بخشد. این ادراکات و مفاهیم، ساخته ذهن آدمی است و نیروی عملی عقل آدمی برای انجام کارهای خود آنها را وضع یا اعتبار کرده است؛ به همین دلیل نیز آنها را اعتباریات عملی نامیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۲/۲۱۳).

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است. اگر حقیقت ادراک، کشف واقعیت باشد تنها بعضی از ادراکات را می‌توان حقیقی نامید؛ مانند میز و صندلی که توصیف‌گر واقعیاتی جدا از ذهن ما هستند. اما بعضی از مفاهیم و ادراکات حکایت از واقعیت بیرونی ندارند بلکه از عملیاتی ذهنی خبر می‌دهند و اساس آنها بر نیروی فعال عقل آدمی است که می‌تواند با قدرت خویش مفاهیمی را جعل و خلق کند؛ این ادراکات از اموری که عقل آدمی آنها را وضع و اعتبار کرده خبر می‌دهند و کاشف از امری واقعی نیستند.

نیروی عملی عقل آدمی در جریان انجام کارها، نخست انجام کاری را تصور می‌کند و پس از پدید آمدن شوق به انجام آن کار، مفهوم «باید» را می‌سازد. مثلاً هنگام تشنگی، خوردن آب را تصور کرده و به آن شوق پیدا می‌کند و می‌گوید: «باید آب بخورم». پس مفهوم «باید» یا «ضرورت» ادراکی ساخته ذهن است که آن را برای انجام کار و رفع نیاز خود وضع یا اعتبار نموده است.

بدین‌سان، ادراکات اعتباری تابع احساسات و مناسب با نیروهایی هستند که آدمی به وسیله آن

و غایات خود (کمالات ثانیه) ناگزیر است ابزارهایی را ابداع کند و در واقع، تصدیقات اعتباری همان ابزارهای فکری یا فکریهای ابزاری هستند که عمدتاً خود را به شکل بایدها و نبایدها در احکام نشان می‌دهند. به عبارت دیگر، از آنجا که انسان موجودی علمی و فعال است و در موجود علمی، ارادهٔ پسین از علم پیشین پیروی می‌کند، لذا انسان برای انجام فعالیت خود نیازمند علوم و ادراکاتی است که ارادهٔ او را به سوی عمل و فعالیت برانگیزند. این علوم و ادراکات، اعتباری است که ویژگی انگیزش در آنها وجود دارد، درحالی‌که علوم و ادراکات حقیقی و واقعی ویژگی انگیزشی ندارند و تنها از واقع گزارش می‌دهند.

علوم و ادراکات اعتباری در اثر احساسات درونی انسان که مولود احتیاج‌های وجودی مربوط به ساختمان ویژهٔ او هستند پدید می‌آیند و انسان بنا بر کارکرد این علوم و ادراکات، اقدام به فعالیت می‌کند تا نیازهای وجودی خود را پاسخ دهد. بر اساس آرای علامه طباطبایی، اساس اعتبار، دادن حدّ موجودی به موجود دیگر در ظرف وهم و خیال است، از این رو اعتبارسازی انسان نوعی مجاز گویی فلسفی است.

۵. مؤلفه‌های هستی‌شناختی اعتباریات

از نظر علامه طباطبایی اعتباریات که عبارتند از امور وهمی و غیر واقعی، همواره بین دو واقعیت قرار گرفته‌اند و هویتی میانجی و واسطه‌ای دارند، بدین معنا که از خارج اثر می‌پذیرند و در خارج اثر می‌گذارند. علامه رسالهٔ اعتباریات که نخستین نوشتهٔ وی دربارهٔ مسئلهٔ اعتباریات است را به دو فصل تقسیم می‌کند: در فصل اول به واقعیاتی که منشأ اعتباریاتند و کیفیت ترتب اعتباریات بر حقایق، و در فصل دوم به واقعیاتی که اثر اعتباریاتند و کیفیت ترتب اعتباریات بر حقایق پرداخته است.

بنابراین، امور اعتباری که حیات ظاهری و دنیایی انسان را رقم می‌زنند امور غیرحقیقی‌اند که

شامل تصورات می‌شود و هم تصدیقات، چراکه مسئلهٔ اسناد حد چیزی به چیز دیگر در استعارات و مجازات آمده است نه آنکه تعریف همهٔ ادراکات اعتباری باشد. افزون بر این، علامه در موضع دیگری از تفسیر میزان ادراکات اعتباری را شامل تصورات و تصدیقات دانسته است (همان: ۵۴). «ملاک حقیقی بودن تصورات و تصدیقات کاشفیت از واقع است درحالی‌که ادراکات اعتباری، چه تصور و چه تصدیق، از حقیقتی در خارج حکایت نمی‌کنند و نمی‌توان آنها را به معنای حقیقی ادراک نامید» (زمانی، ۱۳۹۰: ۱۷۰).

اگر بخواهیم در این باره به نظر صائب برسیم، باید از نظرات منفرد عدول و کلیت نظریهٔ اعتباریات را لحاظ کنیم. اگر این ملاک و مناط پذیرفته شود آن‌گاه اسناد حد موجودی به موجود دیگر، تصدیق خواهد بود که حکماء با اختلاف نظری که دارند آن را شأن قوهٔ خیال می‌دانند، چراکه کار این قوه از نظر این قبیل متفکران (مانند شیخ اشراق) هم ادراک است و هم تصرف در مدرکات، درحالی‌که اکثر حکمای مشاء معتقدند کار قوهٔ خیال از سنخ ادراک نیست بلکه صرف تصرف است.

نظر علامه طباطبایی در این باب آن است که قوهٔ خیال می‌تواند مدرک نیز باشد. او در این بحث با اخذ مفهوم اسناد در تعریف اعتباری، تلویحاً نشان می‌دهد که ادراکات اعتباری باید از جنس تصدیقات مجازی باشند نه از جنس تصورات؛ آنها اگرچه وهمی و دروغی هستند اما دروغ‌های موثری هستند که آثار خارجی بر آنها مترتب می‌شود و بر اساس ملاحظهٔ این آثار انسان اقدام به جعل و خلق مفاهیم اعتباری می‌کند.

۴-۲. چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری

موجودات عالم طبیعت غایاتی دارند که طبیعت راه رسیدن به آن غایات را به صورت تکوینی در آنها تعبیه کرده است. انسان نیز برای رسیدن به مقاصد

البته در محاصره حقایق قرار دارند.

جنبه وجودشناختی اعتباریات در دیگر آثار علامه مشهود است. برای مثال، ایشان در رساله الانسان فی الدنيا به نشئه مادی زندگی انسان با توجه به توضیح دو نشئه ماقبل (بدء) و مابعد (عود) این نشئه نظر می‌کند. او در هر کدام از این نشئات سه‌گانه، ویژگی‌های شاخص آن نشئه را بیان و مبحث اعتباریات و اعتبارسازی انسان را به منزله ویژگی شاخص نشئه دنیا معرفی می‌کند.

طرح بحث اعتباریات به منزله توضیح و تفسیر نشئه دنیوی و مادی، نشان می‌دهد که این بحث علی‌رغم اینکه مسئله‌ای معرفت‌شناختی است، جایگاهی هستی‌شناختی دارد، به ویژه با توجه به اینکه در این رساله‌ها توضیح هر نشئه، ذکر صفات و عوارض آن نشئه نبوده بلکه در واقع همان خصوصیات است که آن نشئه را نشئه‌ای خاص کرده است. به عبارت دیگر، خصوصیات ذکر شده برای هر نشئه، ذاتیات و هویت آن نشئه محسوب می‌شوند که بدون ویژگی‌های مذکور، امکان تحقق آن نشئه وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۶۵: ۴۳-۵۹). بنابراین، نشئه دنیا ظرف معانی اعتباری است و قبل از آن (در نشئه بدء) و پس از آن (در نشئه عود) خبری از اعتباریات نیست.

همان‌گونه که به اشاره گفته شد، علامه طباطبایی عالم قبل از دنیا و بعد از آن را واقعی و دنیا را مرکب از نظام طبیعی واقعی و نظام اعتباری وهمی می‌داند، اما انسان در نشئه طبیعت تعلق تام به معانی وهمی (معانی اعتباری) دارد و این وضعیت انسان در عالم دنیا، ذات خالی از کمالات لاحق است.

ادراکات اعتباری دائماً به لحاظ کثرت احتیاجات، دامنه وسیع‌تری پیدا می‌کنند تا جایی که همه شئون کلی و جزئی مربوط به انسان اجتماعی را فرا می‌گیرند و بدین ترتیب لباس خیال بر قامت تمامی امور زندگی او پوشانیده و تمامی شئون زندگی انسان به رنگ وهمیات آمیخته می‌شود، به‌گونه‌ای که انسانی که به واسطه ادراک و شعور

در دامن این افعال و امور به فعالیت می‌پردازد و در مورد آنها اراده یا ترک می‌کند، دوستی یا کراهت می‌ورزد، رغبت یا تنفر نشان می‌دهد، امیدوار یا مأیوس می‌شود، شاد یا متالم می‌شود و... در همه این امور به واسطه علم و اراده از عناوین حسن و قبح، وجوب و حرمت، نفع و ضرر، خیر و شر کمک می‌گیرد و از آن اعمال جز این معانی خیالی مشاهده نمی‌کند. به این ترتیب، زندگی انسان که زندگی اجتماعی و وابسته به این اسباب و محدود به این جهات است، اگر خارج از این حیطه واقع شود و همچون ماهی از آب خارج شده به تباهی و نیستی کشیده می‌شود (همان: ۵۰)، زیرا دنیا ظرف عمل برای بقاء و تکامل است و عمل جز به واسطه ایجاد معانی وهمی و اعتباری محقق نمی‌شود.

بنابراین، نظام طبیعی زندگی انسان، محفوف به معانی وهمی و باطلی است که حقیقتی در خارج ندارد و انسان، نظام طبیعی خویش را جز از مجرا و حجاب این معانی رؤیت نمی‌کند. بدین ترتیب، انسان طی دوران حیات دنیایی خود همیشه معانی اعتباری را می‌جوید و دنبال می‌کند و زندگی خویش را بر اساس آن قرار می‌دهد، اما آنچه در خارج واقع می‌شود همان امور حقیقی خارجی است (همان: ۵۱).

بنابراین زندگی دنیا، زندگی وابسته به اعتباریات، زندگی در ظرف پندار و توهم و خیال است، زیرا زندگی دنیایی آن‌چنان محفوف به معانی تودرتوی وهمی و اعتباری است که واقعیت طبیعی آن فراموش شده است.

۶. مؤلفه‌های معرفت‌شناختی اعتباریات

بر اساس مجموع نوشته‌های علامه طباطبایی، مواردی که مُشعر بر جنبه معرفت‌شناختی ادراکات اعتباری است از این قرار است:

الف) علم یا فکر یک ابزار عمومی است که انسان کارها و فعالیت‌های مخصوص به خود را به وسیله آن انجام می‌دهد. به عبارتی، رابط انسان

با حرکات و متعلق حرکات خویش، یعنی ماده، علم است (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۲/۲۳۴).

ب) این علم و ادراک که انسان به ناگزیر باید خواسته قوای فعال خود را به منزله مظاهر احتیاج و استکمال با آن بیامیزد، علم اعتباری است؛ علمی که مستقیماً و بلاواسطه وسیله استکمال فعلی انسان است.

ج) چون فعالیت طبیعی و تکوینی قوای فعاله انسان بر اساس ادراک و علم استوار شده است، ناچار است برای مشخص کردن اصل فعل و مورد خاص فعل، برخی احساسات ادراکی (همچون حب و بغض و اراده و کراهت) را به وجود آورد و آن‌گاه با توجه به همه صور احساسی، متعلق فعالیت خود را از دیگر افعال تمییز دهد و سپس متعلق احساسات ادراکی مربوطه را که از دیگر افعال متمایز ساخته، متعلق قوه فعاله قرار دهد (معنای بایستی را به آن دهد و صفت وجوب را میان خود و او گذارد) و فعل را انجام دهد.

به هر حال، قوای فعاله ما احساساتی درونی در ما ایجاد می‌کنند؛ ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داریم و می‌خواهیم و حوادثی که با قوای ما ناسازگارند دشمن می‌دانیم و نمی‌خواهیم یا افعال مقابل آنها را دوست داریم و می‌خواهیم. پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم.

د) ضابط کلی در اعتباری بودن یک مفهوم و فکر، این است که به وجهی متعلق قوای فعاله شده و نسبت «باید» را در آن بتوان فرض کرد. پس اگر بگوییم «سیب میوه درختی است» فکری حقیقی و اگر بگوییم «این سیب را باید خورد» و «این جامه از آن من است» اعتباری خواهد بود (همان: ۱۲۳-۱۲۲).

ه) اعتباریات علمی هستند که خارج از توهم، یعنی در خارج و نفس الامر مطابقی ندارند (همان: ۱۵۷-۱۵۸). این علوم فرض‌هایی هستند که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی خود، آنها را می‌سازد و

جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارند.

و) ادراکات اعتباری کاملاً مطیع و تابع احساسات درونی‌اند، با عوامل احساسی به وجود می‌آیند و با از بین رفتن آنها از میان می‌روند و با تبدل آنها متبدل می‌شوند (همان: ۱۵۹-۱۵۸).

ز) ادراکات وهمی و اعتباری نه تعریف حقیقی دارند و نه برهان در مورد آنها جاری می‌شود.

ح) مفاهیم حقیقی روابط واقعی و نفس الامری با یکدیگر دارند اما در اعتباریات، روابط موضوع و محمول، وضعی، قراردادی و فرضی‌اند. این ادراکات چون از عوامل احساسی پدید می‌آیند و محصول احساساتند نمی‌توانند ارتباط تولیدی با ادراکات حقیقی که تابع واقع و نفس الامر هستند، داشته باشند.

ط) این امکان وجود دارد که اعتباریات به منزله معانی وهمی، اصل قرار گیرند و معانی وهمی دیگری از آنها ساخته شود و به وسیله ترکیب و تحلیل، کثرتی در آنها پیدا شود (سبک مجاز از مجاز) (همو، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

ی) هر معنای اعتباری با اینکه خود واقعیتی در واقع و نفس الامر ندارد اما بر حقیقتی استوار است. ذهن نمی‌تواند این معانی را خود و بدون کمک از خارج بسازد. هر حد وهمی که به مصداقی داده می‌شود مصداق واقعی دیگری دارد که از آن جا گرفته شده است.

ک) به طور کلی می‌توان گفت منشأ اعتباریات آنجاست که ذهن، حد امور حقیقی را به آنچه فاقد آن است اعطا و توهم می‌کند که اعتبار او از معانی حقیقی است. به همین دلیل، این معانی سرابی و وهمی‌اند و حالشان نسبت به معانی حقیقی، حال سراب در میان حقایق و اعیان است (همو، ۱۳۶۵: ۴۶).

ل) این معانی وهمی و غیر واقعی، افزون بر اینکه منشأ حقیقی دارند و بر عالم واقع تکیه زده‌اند، آثار واقعی نیز دارند. پس اگر یکی از

الامر سروکاری ندارد (مطهری، ۱۳۵۹: ۲/ ۱۳۰).
 ۴. مفهومی که مطابق آن تنها با تعقل و اعتبار انسان در خارج موجود است و بدون تعقل وی در خارج موجود نیست، مانند ملک و مالکیت که ورای حقیقتی مانند زمین که مملوک است و ورای حقیقتی مثل انسان که مالک است، در خارج حقیقتی به نام ملک و مالکیت وجود ندارد بلکه وجود عنوان ملک و مالکیت در خارج قائم به تعقل و اعتبار انسان است، به گونه‌ای که اگر تعقل و اعتبار نشود، مالکیت و ملک و مملوکی در خارج نخواهد بود بلکه به عنوان مثال، در خارج تنها انسان هست و زمین. چنین معنایی «موجود اعتباری» است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۰۹).

با توجه به این تعاریف و توضیحات چهارگانه‌ای که از آثار نویسندگان آورده شد، می‌بینیم که به‌طور کلی و از هر جهت مشابه یکدیگر نیستند، حتی تعاریف ۱ و ۲ که خود علامه طباطبایی بیان کرده نیز با همدیگر اختلاف دارند. با این همه می‌توان موارد مشابه در همه تعاریف مذکور را چنین بیان کرد:

- حد چیزی را به چیز دیگر دادن.
- اعتباریات فرض‌هایی است که ذهن آنها را می‌سازد.
- مفاهیمی هستند که بدون تعقل انسان در خارج وجود ندارند، یعنی قائم به عقلند.

اما با تأمل در تعاریف صاحب نظریه اعتباریات و همچنین شارحین و منتقدین آن، با مسئله‌ای مواجه می‌شویم که تکلیف این تعاریف با آن مسئله چندان واضح و روشن نیست. وقتی گفته می‌شود: «علی شیر است». این عبارت بدان معنا نیست که علی در عالم خارج از ذهن واقعاً شیر است بلکه این جمله می‌خواهد حد و حکم شیر واقعی را که قدرت و شجاعت است به موجود دیگر که علی است منتقل کند. انسان با توجه در مشبه و مشبه‌به و ملاحظه وجود وجه شبه، حکم مشبه‌به را از آن می‌کند و به مشبه ضمیمه می‌کند. در همه استعاره‌ها و تشبیه‌های

معانی وهمی را فرض کنیم که اثر خارجی متناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از این دسته معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود، زیرا لغو و بی‌اثر است. پس اعتباریات هیچ‌گاه لغو نیستند و این ویژگی، ادراک غیرحقیقی یا دروغ شاعرانه را از دروغ حقیقی متمایز کرده است (همو، ۱۳۷۸: ۱۱۴).

م) بنا بر توضیحات دو بند پیشین، این ادراکات غیر واقعی واسطه بین دو حقیقتی هستند که منشأ ایجاد آنان و اثر خارجی مترتب بر آنها بوده‌اند.

ن) خلاصه اینکه، بقای وجود انسان و رسیدنش به مقاصد حقیقی مادی و روحی، او را وادار می‌کند معانی اعتباری را معتبر بشمارد و اعمال خود را منطبق بر آن کند و بدین وسیله به سعادت خود نائل آید. لذا این احکام، بسته به اختلافی که جوامع بشری در عقاید و مقاصد خویش دارند، مختلف شده است. البته در این میان، اعتباریات دیگری نیز هست که هیچ‌یک از جوامع در آن اختلافی ندارند. مقصود آن دسته از معانی اعتباری است که ناظر بر اهداف و مقاصد حقیقی و عمومی بشر است، مانند وجوب تشکیل اجتماع و خوبی عدالت و بدی ظلم و امثال آن که مقبول تمامی انسان‌ها در طول تاریخ و عرض جغرافیاست (سلگی، ۱۳۹۴: ۵۷-۵۸).

۷. عامل و قوه جابه‌جایی مفاهیم

اکنون بجاست بار دیگر تعاریفی که در آثار علامه طباطبایی و برخی از شاگردانش از اعتباریات ارائه شده به اجمال مرور شود:

۱. در پندار خود، حد چیزی را به چیزی دیگر دادن (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۲/ ۱۴۹).
۲. اعتبار، دادن حد یا حکم یک شی دیگر است با تصرف وهم و فعل آن (همو، ۱۳۶۵: ۱۲۹).
۳. ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آنها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و اعتباری دارد و با واقع و نفس

می‌کنیم: بر اساس تعریف شماره ۱، قوه مشخص شده به عنوان عامل انتقال حد چیزی به چیز دیگر چیست؟ حتماً در پاسخ گفته خواهد شد که «پندار» و اصلاً به همین دلیل است که علامه طباطبایی عنوان مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را اعتباریات یا علوم غیر حقیقه (اندیشه‌های پنداری) انتخاب کرده‌اند. اگر بار دیگر پرسش شود که منظور از پندار چیست و بر کدام یک از قوای نفس حیوانی و انسانی قابل تطبیق است؟ آیا آثار علامه مرحوم یا شارحان افکار و آثار وی، در این مورد مطلب یا نکته‌ای دارند؟ در صورت جستجو مشاهده خواهد شد که مسئله و دغدغه این پژوهش بسیار بجا بوده و ضرورت اقتضا می‌کرد بر اساس آراء علامه طباطبایی یا با تأملات جدید، راه‌حل و پاسخ اقناع‌کننده و سازگار با کلیت اندیشه اعتباریات پیدا شود. شاید برای حل این مسئله و یافتن سخنی راهگشا، این راه پیشنهاد شود: مراجعه به سایر نوشته‌های علامه طباطبایی، یعنی تفسیر علامه با خود علامه.

اکنون برای آزمون هم که شده، تعریف شماره ۲ را بار دیگر مطالعه و از این حیث مورد دقت قرار می‌دهیم؛ «اعتبار، دادن حد یا حکم یک شی دیگر است با تصرف وهم و فعل آن». این تعریف نسبت به تعریف اول، این مزیت را دارد که عامل اعتبار به‌طور واضح ذکر شده است: «با تصرف وهم و فعل آن». اگر بخواهیم از این تعریف نتیجه بگیریم و به پرسش مطرح شده پاسخ دهیم، چنین خواهد بود که قوه اعطای حد چیزی بر چیز دیگر، قوه واهمه از حواس باطنی است؛ قوه‌ای که در صفحات گذشته نسبتاً به تفصیل از آن سخن رفت.

اگر همه اظهارات علامه طباطبایی منحصر در این دو تعریف بود، بر اساس تصریحات موجود، تکلیف سؤال و پاسخ آن مشخص بود اما از مطالب متنوع ایشان در این زمینه به چند مورد دیگر اشاره می‌شود تا بعد از آن نسبت به استخراج و استنباط نتیجه روشن مبادرت شود.

ادبی، این عمل جابه‌جایی مفاهیم از مشبه به به مشبه جاری است و همواره مشبه یکی از مصادیق ماهیت مشبه به دانسته می‌شود.

مسئله‌ای که در نوشته‌های اکثر نویسندگان واضح نیست این نکته مهم است که آدمی با کدام وسیله و ابزار یا با کدامین قوه یا قوا، عمل انتقال مفهوم از یک طرف به طرف دیگر را انجام می‌دهد. عامل جابه‌جایی مفاهیم و حد و حکم یک چیز به چیز دیگر چیست؟

پیش‌تر یادآوری شد که منظور از کلمه و اصطلاح اعتباری، عبارت است از: جابه‌جایی مفهوم، فرض و قرارداد، و اکنون برای تکمیل بحث و موضوع، این پرسش مطرح می‌شود که: عامل این جابه‌جایی و فاعل این فرض و قرارداد، حواس پنج‌گانه مادی و ظاهری است یا جزو کارکردهای حواس باطنی هستند؟ اگر این اعطای جابه‌جایی و قرارداد مربوط به حواس پنج‌گانه ظاهری است، کدام یک از آن حواس عهده‌دار این عمل است و اگر مربوط به حواس باطنی باشد، از وظایف کدام یک از آنهاست؟

پاسخ این پرسش طبیعی همان است که قبلاً گفته شد: علی‌رغم اهمیت فراوان این موضوع، تاکنون توجه درخور بدان نشده و به عنوان یکی از مسائل مغفول در اعتباریات مانده است.

محتمل است این نویسنده به مطالعه مجدد تعاریف اعتباریات دعوت شود و اینکه حلقه مفقوده ادعا شده شما، مبنی بر اینکه فاعل و قوه اعطای حد چیزی به چیز دیگر مشخص نشده، در خود تعاریف مندرج و مشخص شده و خود علامه طباطبایی بدان تصریح کرده است. به عنوان مثال، همان تعاریف‌های شماره ۱ و ۲ که اندکی قبل از آثار علامه آورده شد، بدین نکته اشاره کرده و لذا روشن است که این مسئله از نظر آنها مغفول نمانده است.

برای روشن شدن مسئله، تعاریف و توضیحات چهارگانه پیشین را این بار از این منظر مرور

دخیل می‌داند و گاهی نیز از پندار به عنوان اسم مشترک وهم و خیال نام می‌برد. چنانکه ملاحظه شد، نظر علامه طباطبایی در مورد عامل انتقال و اعطای حکم از یک شیء به شیء دیگر و انشای مفاهیم اعتباری، نظری معطوف به عامل واحد نیست و همواره سه امر: وهم، خیال و پندار بدون ترجیح یکی بر بقیه مطرح شده است.

اکنون به اجمال آرا و نظرات دو مفسر از شارحان اندیشه‌های علامه طباطبایی درباره مسئله مورد بحث را بررسی می‌کنیم. شهید مطهری در پاورقی‌هایی که بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم استادشان نوشته‌اند یا در مقاله «جاودانگی اصول اخلاقی» که در کتاب نقدی بر مارکسیسم به چاپ رسیده، در مورد نظریه اعتباریات بحث کرده و در کمال آزادی و با نگاه کاملاً علمی آن را از زوایای مختلف مانند اخلاق، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی و غیره - مورد مطالعه قرار داده است. اما در مورد بحث مقاله حاضر به صورت واضح و صریح نظری از ایشان یافت نشد، با این همه، مطالب نزدیکی به موضوع هسته که می‌توان به آنها استناد کرد؛ از جمله:

«وقتی انسان حد یک شی را به شیء دیگر می‌دهد، این علامت رشد عقلی اوست و از معجزات فکر انسان است» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۰۰). «عالم اعتبار مخصوص به انسان است، آن هم به عقل عملی انسان (همان: ۲۰۱). «استعاره حقیقتاً یک عمل نفسانی و ذهنی است، یعنی انسان در ذهن خود فرض و اعتبار می‌کند که مشبه یکی از مصادیق مشبه‌به است و خارج از آنها نیست و حد و ماهیت مشبه‌به را در تخیل خود منطبق به مشبه می‌کند. همواره بنای محاوره بشر در مقام تعبیر و القای مطلب به مخاطب بر این است که متکلم در ضمن کلام خود مدعی است که مشبه اساساً از مصادیق مشبه‌به است. قرائن لفظی و محاوراتی

(الف) این معانی وهمیه (اعتباریات) در ظرف توهم مطابق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند (طباطبایی، ۱۳۵۹: ۲/ ۱۴۸).

(ب) هر یک از این معانی وهمی (اعتباریات) بر حقیقتی استوار است، یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم مصداق واقعی دیگری نیز دارد که از آن گرفته شده است، مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست (همان: ۱۵۱).

(ج) این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعی دارند... (همان: ۱۵۲).

این سه نقل به روشنی بیانگر اتکای اعتباریات به قوه واهمه است اما برخی شواهد دیگر در آثار علام، از اتکای اعتباریات بر قوه خیال حکایت می‌کند:

اولاً، مثلاً رخسار ماه را تصور نموده و احساس درونی تازه را بر روی احساس مهرآمیزی که نسبت به معشوقه داریم گذاشته و آتش مهر را تیزتر کنیم یا اندام مهیب و جرئت و صلابت شیر را اندیشید و احساسات تازه را به سیمای خیالی مردی جنگجو بار نموده و موقعیت شجاعتش را در دل تحکیم نماییم (همان: ۱۴۴).

ثانیاً، اگر به سوی یک شاعر یا هر کسی که با احساسات ویژه خود یک تمثیل و نمود تخیلی را می‌سازد نگاه کنیم، خواهیم دید که برای الفاظ استعاری یا جمله‌های تمثیلی خود مطابق دارد و آثار خارجی نیز از آن نتیجه می‌گیرد (همان: ۱۴۸).

ثالثاً، تصریحات دیگر علامه دال بر این نکته است که اعتباریات به هر دو قوه وهم و خیال وابسته است: «یعنی در ظرف تخیل و توهم، مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است اگرچه در ظرف خارج چنین نیست، یعنی در پندار حد شیر یا ماه به انسان داده شده اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است (همان: ۱۴۹).

با توجه به این مطالب سه‌گانه معلوم می‌شود که علامه طباطبایی گاهی قوه واهمه، گاهی خیال و گاهی هر دو قوه را در ساخت مفاهیم اعتباری

عمومی بشر مؤید این مطلب است» (همو، ۱۳۵۹: ۲/ ۱۴۹). «کلمه حقیقی بر افکار و ادراکات نظری از آن جهت اطلاق می‌شود که هر یک از آنها تصویر یک امر واقعی و نفس الامری است و به منزله عکس است که از یک واقعیت نفس الامری برداشته شده و اما بر افکار و ادراکات عملی و اعتباری کلمه وهمی اطلاق می‌شود و این از آن جهت است که هیچ‌یک از آن ادراکات، تصویر و انعکاس یک امر واقعی و نفس الامری نیست و از یک واقعیت نفس الامری حکایت نمی‌کند و مصداقی جز آنچه انسان در ظرف توهم خویش فرض نموده ندارند» (همان: ۱۵۱).

چنانکه از این فقرات فهمیده می‌شود، شهید مطهری ذهن و فکر اعتبارساز بشر را به دو قوه وهم و خیال معطوف می‌کند، تقریباً شبیه علامه طباطبایی، یعنی جعل و انشای مفاهیم و اندیشه‌های اعتباری را از ناحیه این دو قوه می‌داند. البته همان‌گونه که قبلاً اشاره شد این نتیجه از لابه‌لای مطالب متنوع ایشان استنباط شده و اگر مسئله و پرسش حاضر بر اندیشه‌های شهید مطهری عرضه می‌شد شاید پاسخی دقیق و صریح‌تر از این دریافت می‌شد.

اما آیت‌الله عبدالله جوادی آملی، دیگر شاگرد علامه طباطبایی، نسبت به استاد خود و شهید مطهری نظری روشن‌تر و قاطع‌تر در این زمینه دارد. او می‌گوید:

«... ۱. بیشتر معانی مربوط به زندگی فردی و جمعی انسان اعتباری است.

۲. ارتباط درون‌گروهی این معانی (مانند ملک و دیگر اختصاصات و ریاست و احکام معاشرت ...) با یکدیگر نیز اعتباری است.

۳. انسان حقیقی با این اعتبارات و امور اعتباری پیوند و ارتباط دارد.

درباره امر اول و دوم، این پرسش مطرح است: با اینکه امر وهمی غیر از امر اعتباری است، اما بیشتر عناوین اعتباری را واهمه ادراک می‌کند.

وجه وهمی بودن معانی و امور اعتباری مربوط به انسان و وهمی خواندن بین این معانی چیست؟ پاسخ این است: معانی کلی (مانند محبت کلی و مطلق) معقولات و ادراک آنها تعقل نام دارد و معانی جزئی (مانند محبت زید نسبت به فرزندش) موهوم و ادراک آنها توهم نامیده می‌شود... روند تحقق امور اعتباری با ادراک و تصور معانی آنها آغاز می‌شود و پس از فهم و ادراک آنها در ذهن، اعتبار صورت می‌گیرد. غالب امور اعتباری به معانی جزئی (یعنی وهمی) تکیه دارند و روند تحقق آنها نخست با تصور معانی جزئی است که واهمه آن را ادراک می‌کند؛ مثلاً در امر اعتباری امارت، نخست امارت شخصی معین تصور می‌شود و سپس از سوی شخصی یا اشخاصی که قدرت بر عزل و نصب دارند، با مشورت و بر پایه مصلحت، امارت برای او جعل و سپس در مراسمی به او واگذار می‌گردد؛ مثلاً گفته می‌شود: شما را امیر قرار دادیم و به این ترتیب او در خارج امیر می‌شود.

از این‌رو اگرچه امر وهمی غیر از امر اعتباری است، ولی چون اعتبار بدون تصور معانی جزئی (وهمی) محقق نمی‌شود، معانی مربوط به انسان و ارتباط این معانی با یکدیگر، هم جزئی (وهمی) و هم اعتباری‌اند؛ به لحاظ تحقق آنها به وسیله شخص معتبر و متعقل در خارج، اعتباری نامیده می‌شوند و به جهت تصور آنها در ذهن با قوه واهمه، وهمی خوانده می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱/ ۱۱۵-۶).

بنا به تصریح آیت‌الله جوادی آملی، اغلب امور اعتباری به معانی جزئی (یعنی وهمی) تکیه دارند و اصلاً اولین قدم در جعل و اعتبار کردن امور اعتباری، تصور اصل عنوان است (مثلاً عنوانی به نام ریاست) که اگر این تصور آغازین وجود نداشته باشد جعل عنوان و انشای امور اعتباری امکان‌پذیر نخواهد بود؛ تصور آغازین مورد اشاره نیز چیزی جز تصور معانی جزئی (یعنی وهمی) نیست.

۵. بر اساس روابط دوسویه و حتی چند سویه حواس باطنی با یکدیگر به نظر می‌رسد نهایت نقش خیال در اعتباریات، منبع الهام، معین و زمینه‌ساز بودن برای وهم در ساخت مفاهیم اعتباری است و نقشی بیشتر از این به خیال دادن، محل تأمل و محتاج ادله دیگر است.

۶. در نهایت، بعد از تبیین و سنجش موقعیت و کارکرد قوای مختلف نفس و همچنین تعیین قوای دخیل و میزان آن دخالت در حدوث ادراکات اعتباری، اکنون با انجام تغییراتی اندک در تعریف رایج اعتباریات، تعریف مختار مقاله بدین صورت پیشنهاد می‌شود: «درک عقلانی حد یک شی و اعطای آن به شیء دیگر با استفاده از قوه واهمه برای رفع نیازهای اجتماعی انسان است».

این تعریف پیشنهادی از دو جهت می‌تواند مورد توجه واقع شود؛ ۱. اشتغال بر علل اربعه، ۲. برخورداری از جنس و فصل.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و نسبت آن با قوای باطنی نفس» در دانشگاه پیام نور استان آذربایجان شرقی است.
۲. درباره شباهت و اختلاف استعاره و مجاز با اعتباریات باید گفت: ادراک اعتباری از این جهت شبیه استعاره است که در آن با یک امر ادعایی و نه ادراک واقعیت سروکار داریم. اما ادراک اعتباری تفاوت‌هایی جوهری با استعاره دارد، از جمله اینکه در استعاره با سه عنصر نفس الامری مشبه، مشبه‌به و وجه شبه مواجهیم که هر سه مقدم بر استعاره، واقعیت دارند، اما در اعتبار، وجه شبه و مشبهی مقدم بر اعتبار ما در کار نیست بلکه مشبه با اعتبار ما ایجاد می‌شود نه با ادراک وجه شبه واقعی. دیگر اینکه قوام استعاره به فرد است اما قوام اعتبار به جمع است و اگرچه ممکن است با یک فرد آغاز شود اما دیگر زمامش به دست فرد نیست.
۳. اندیشه‌های پنداری از حیث مفهومی به تعبیر «الافکار الّتی یخلقها الانسان» نزدیک است که علامه طباطبایی در زندگی‌نامه خودنوشت خویش آن را مطرح کرده است.

مراحل و عناصر محوری اعتباریات از منظر آیت‌الله جوادی آملی بدین صورت است: تصور اصل عنوان + تصور شخص شایسته + شایستگی شخص تصور کننده برای جعل = تحقق خارجی عنوان.

بحث و نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر در پی ابهام‌زدایی و در نتیجه فراهم کردن زمینه‌های توسعه و گسترش اندیشه‌های اعتباری و بهره‌مندی از انواع ظرفیت‌ها و قابلیت‌های موجود در بطن این نظریه بود که به شش نکته مهم رسید:

۱. قوه فعاله در آرایه‌های ادبی استعاره و مجاز، قوه خیال است، به همین دلیل در ادبیات و دانش منطقی بدان تصریح شده است.

۲. بر اساس مجموع تعاریف و آرا و نظرات متقدمین و متأخرین درباره قوای باطنی نفس، می‌توان به این جمع‌بندی دست یافت که در فرایند اعتبارسازی ذهن انسان، قوه فعاله، وهم است؛ البته وهم متمایل به حس مشترک نه وهم مستقل.

۳. با در نظر گرفتن همه اقوال حکما در زمینه و استقلال یا عدم استقلال و مدرک و غیر مدرک بودن قوای نفسانی، این نتیجه حاصل می‌شود که جریان ساخت مفاهیم اعتباری محتاج قوه فعال و مدرک است؛ از بین همه حواس باطنی، آن که این قابلیت و کارکرد را داراست، قوه واهمه است.

۴. با اینکه در آثار خود علامه طباطبایی و شارحین اندیشه‌های وی، هر دو قوه وهم و خیال به عنوان قوای دخیل در به وجود آمدن مفاهیم اعتباری آمده است، وجه تفکیک و وابسته دانستن اندیشه‌های اعتباری به نیروی واهمه در این نکته نهفته است که بین فنون ادبی استعاره و مجاز با ادراکات اعتباری تفاوت‌هایی وجود دارد و از آنجایی که نمی‌توان حکم به این‌همانی آن دو داد، به نظر نگارنده، حکم به دخالت مشترک وهم و خیال در خلق اعتباریات، نیازمند تجدید نظر و اصلاح است.

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

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۹). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: صدرا.

_____ (۱۳۶۱). «رساله الولاية». یادنامه مفسر کبیر علامه طباطبایی. قم انتشارات شفق.

_____ (۱۳۶۴). تفسیر المیزان، تهران: دار الکتب الاسلامیة.

_____ (۱۳۶۵). رسائل سبعة. قم: دارالفکر.

_____ (۱۳۸۳). تعلیقة على الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. تهران: دار المعارف الاسلامیة.

_____ (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم. قم: بوستان کتاب.

_____ (۱۹۸۱م). «تعلیقه بر اسفار» در ملاصدرا، الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فارابی، ابونصر (۱۳۸۱). فصوص الحکم. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

مطهری، مرتضی (۱۳۵۹). پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: صدرا.

_____ (۱۳۶۳). نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

_____ (۱۳۶۰). الشواهد الروبویة فی مناهج السلوکية. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.

_____ (۱۳۷۱). التصور و التصدیق. قم: بیدار.

_____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الأثریة. تصحیح محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

_____ (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

این عنوان نام دیگر رساله اعتباریات است که شهرت بیشتر دارد ولی از حیث معنا، عنوان: «الافکار آتی یخلفها الانسان» به مقصود نزدیک‌تر است.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). شفا. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

_____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. تحقیق حسن حسن‌زاده آملی. قم: مرکز النشر التابع المکتب الاعلام الاسلامی.

_____ (۱۴۰۵ق). الشفاء، (الطبیعیات). تحقیق سعید زاید. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تفسیر انسان به انسان. تحقیق محمدحسین الهی‌زاده. قم: اسرا.

_____ (۱۳۹۳). تحریر رساله الولاية شمس الوحي تبریزی. قم: نشر اسرا.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۳). دروس معرفت نفس. تهران: علمی فرهنگی.

_____ (۱۳۷۵). انسان در عرف عرفان. تهران: سروش.

_____ (۱۳۹۵). عیون مسائل النفس. ترجمه و شرح محمد نیک‌نام. تبریز: نصر پروانه.

حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۵). «حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی». معرفت فلسفی. سال سوم، شماره چهارم (۱۲). ص ۶۵-۱۰۸.

رازی، فخرالدین محمد (۱۴۱۱ق). المباحث المشرفیة فی علم الالهیات و الطبيعیات. قم: بیدار.

زمانی، مهدی (۱۳۹۰). فلسفه اخلاق. تهران: دانشگاه پیام نور.

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

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۶۰). التعلیقات علی الشواهد الروبویة. تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۷۹). شرح المنظومة. تهران: نشر ناب.

_____ (۱۳۸۳). اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.