

نظریه ملاک شناخت بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی

محمدعلی اردستانی*

چکیده

یکی از نظریه‌های بنیادی درباره ملاک شناخت، نظریه‌ای است که در فلسفه اسلامی بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی مطرح شده است که بر اساس آن، ملاک شناخت، یعنی مطابقت شناخت با واقع، مطابقت با جوهر مفارق عقلی است؛ به این معنا که بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطابق با علوم نزد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد. این نوشتار به تبیین و تحلیل و سپس سنجش و بررسی این نظریه پرداخته است.

واژگان کلیدی: ملاک شناخت، مطابقت، صادق، واقع، عقل فعال، جوهر مفارق.

* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۳/۱۰/۱۲

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۴

حکیمان اسلامی، ملاک شناخت صحیح (حقیقت = صدق) را مطابقت شناخت با واقع یا به تعبیر دیگر نفس‌الامر می‌دانند. اصل این مطلب یک نظریه نیست، بلکه مربوط به نهاد عقل است؛ اما برخی از حکیمان اسلامی در نظریه‌ای درباره واقع شناخت و نفس‌الامر، آن را بر جوهر مفارق عقلی تطبیق نموده‌اند که قهراً بر اساس این نظریه، ملاک شناخت، یعنی مطابقت شناخت با واقع و نفس‌الامر، مطابقت با جوهر مفارق عقلی است؛ به این معنا که بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطابق با آن علوم نزد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد. اینک به تبیین و تحلیل و سپس سنجش و بررسی این نظریه می‌پردازیم.

۱. جوهر مفارق عقلی و اطلاعات عقل فعال

حکیمان با استناد به براهین عقلی به این نتیجه رسیده‌اند که عالم هستی، به سلسله طولی و عرضی منشعب می‌شود و سلسله طولی، به سلسله نزولی - که آن را «قوس نزولی» خوانند - و سلسله صعودی - که آن را «قوس صعودی» خوانند - منشعب می‌گردد. سلسله عرضی، ازمنه و زمانیات است. سلسله طولی نزولی با صدور عقول کلی آغاز می‌شود؛ اما اول سلسله طولی صعودی، ماده اولی است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۱ - ۴۸۲). واژه «عقل» لفظی مشترک است که یکی از اطلاعات آن «عقل کلی» است. (همان، ص ۴۸۶ - ۴۸۷). عقول کلیه و نفوس ناطقه که عقول جزئی، اعلی‌مراتب آنهایند، همه در تجرد «ذات» مشترک‌اند؛ اما نفس ناطقه گرچه در ذات خود، مجرد از جسم و حلول در جسم است، در فعل خود، به جسم و در استکمال خود به بدن و قوای بدن نیاز دارد؛ درحالی که عقل کلی چنین نیست. عقل کلی چنان تجردی دارد که نه در ذات و نه در افعال، نیاز به جسم بدن و آلات آن ندارد (همان، ص ۴۸۷ - ۴۸۸).

لازم است یادآوری شود که عقل فعال اطلاعاتی دارد:

نخست: در اغلب موارد، «عقل فعال» بر عقل مفارقی که عقل عالم ارضی و فایض بر

نفوس نطقی می‌باشد، اطلاق شده است.*

دوم: به هر کدام از عقول مفارق، «عقل فعال» اطلاق گردیده است. علت این نام‌گذاری آن است که این عقل، از طرفی ذاتاً عقل بالفعل بوده و خود را تعقل می‌کند؛ از این‌رو هم عاقل ذات خود و هم معقول خود می‌باشد و عقل بودن او از معقول بودن وی جدا نبوده و از همدیگر متفاوت نیستند. از طرف دیگر، به سبب کاری که در نفوس ما می‌کند، آن را از قوه به فعلیت بیرون می‌آورد.^۱

سوم: بر عقل اول، عقل کلی (حکیم سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۸) و عقل فعال** و عقل کل اطلاق گردیده و هر یک به وجهی است.***

عقل فعال اطلاق دیگر نیز دارد که از موضوع بحث فعلی خارج است.^۲

بر اساس گزارش برخی محققان، حکیمان بر «عقل فعال»، «عقل کل» و «لوح محفوظ» نیز اطلاق می‌کنند.^۳ در توضیح این اطلاق به نقل از برخی حکیمان چنین بیان شده است که علت «کل» بودن این عقل، اشتغال بر همه معقولات است و «لوح» بودن آن به دلیل این است که همه امور خرد و ریز و درشت در او نوشته شده است: «کلّ صغیر و کبیر مستطر» (قمر: ۵۳) و «عقل محفوظ» بودن او به این دلیل است که به واسطه اسم حافظ حفیظ، از دگرگونی و زوال و تبدل و از بین رفتن محفوظ است؛ چنانکه همه موجودات مجرد نوری

* ابن‌سینا در چگونگی صدور افعال از مبادی عالی می‌گوید: تعداد عقول و مفارقات بعد از حق تعالی ده تاست و نخستین عقل، محرکی است که خود حرکت نمی‌کند تا اینکه نگاشته است: «همچنین است تا به عقل فیاض بر نفوس ما منتهی شود و همین عقل عالم ارضی است و ما او را عقل فعال می‌نامیم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۱).

** ابن‌سینا در این رابطه نگاشته است: «معلول اول همان عقل فعال است. امکان وجود وی از ذات خود وی می‌باشد، نه اینکه در خارج باشد» (همو، [بی‌تا]، ص ۱۰۰).

*** علامه طوسی درباره وجه این اسامی نگاشته است: «عقل اول را از آن رویی که اول موجودی است که از امر باری تعالی در وجود آمد و وجود بی‌توسط یافت، عقل اول خوانند و از آن رویی که اشیا به واسطه تأیید او از قوت به فعل می‌آیند، عقل فعال و از آن رویی که عقول جزوی که در این عالم به عاقلان پیوسته است، آثار اوست، عقل کل» (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۱۹).

چنین هستند و این عقل به طور اطلاق، نفس الامر موجودات حقیقی عینی و ذهنی است (حسن زاده، ۱۳۷۹، ص ۵۹۹).

اکنون گوییم: در هر شناخت صحیح، سه رکن داریم: مطابق، مطابق و مطابقت یا حاکی، محکی و حکایت. رکن دوم یعنی مطابق و محکی، همان «واقع» در هر شناخت صحیح است و در رابطه با آن، عنوان «نفس الامر» مطرح می‌شود. برخی از حکیمان اسلامی در نظریه‌ای درباره واقع شناخت و نفس الامر، آن را بر جوهر مفارق عقلی تطبیق نموده‌اند؛ البته تفاوت‌هایی در دیدگاه‌های این حکیمان در تعیین این جوهر مفارق عقل وجود دارد که به تبیین و تحلیل آنها می‌پردازیم.

۲. عقل فعال به مثابه واقع شناخت

بر اساس یکی از نظریه‌های اصلی در واقع شناخت و نفس الامر، مقصود از نفس الامر «عقل فعال» است (در این رابطه به این منابع می‌توان مراجعه کرد: علامه حلی، [بی‌تا]، ص ۷۰ / طوسی، ۱۳۵۹، ص ۴۷۹ / سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۱۵ / شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۶۶). بر این اساس ملاک شناخت، یعنی مطابقت شناخت با واقع و نفس الامر، مطابقت با جوهر مفارق عقلی است؛ به این معنا که بر پایه احاطه علمیه جوهر مفارق عقلی به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطابق با آن علوم در نزد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد.

پس به نظر بعضی از حکیمان، عقل فعال «خزانه ادراکات عقلی» است و نفس الامر نیز همان است. با این وصف لازم است یادآوری گردد که هیچ تلازمی بین پذیرش عقل فعال به عنوان «خزانه ادراکات عقلی» و نفس الامر وجود ندارد؛ یعنی می‌توان عقل فعال را به عنوان «خزانه ادراکات عقلی» پذیرفت، ولی تفسیر نفس الامر به عقل فعال را مورد انکار قرار داد. میرداماد عقل فعال را به عنوان «خزانه ادراکات عقلی» پذیرفته است (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶ - ۳۸۷)؛ در حالی که تفسیر دیگری از نفس الامر ارائه نموده است. (همان، ص ۳۹). ابن سینا نیز گرچه نفس الامر را به عنوان مناط صدق قضایا پذیرفته است و عقل فعال را نیز موجود می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۶۸)، گویا عقل فعال را به عنوان نفس الامر

معرفی نکرده است. *تفتازانی* نیز تفسیر نفس الامر به عقل فعال را بعید می‌شمارد (تفتازانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۳۹۲ - ۳۹۱). ایشان تفسیر دیگری از نفس الامر را برگزیده است که خارج از موضوع بحث این نوشتار است.

۳. عالم امر به مثابه واقع شناخت

بر اساس بیان حکیم سبزواری، اهل الله از «عقل فعال» به «عالم امر» تعبیر می‌کنند؛ از این رو در بیان این نظریه از نفس الامر چنین سروده است: «و عالم الامر و ذا عقل یعد».

به نظر ایشان، ذکر دو تعبیر «عالم امر» و «عقل» اشاره به دو اصطلاح است:

اصطلاح اول: اهل الله از «عالم عقل» به «عالم امر» تعبیر می‌کنند و این اصطلاح را از کتاب الهی اقتباس کرده‌اند که می‌فرماید: «ألا له الخلق و الأمر» (اعراف: ۵۴) و این تعبیر برای نفس الامر مناسب‌تر است (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۲۱۶). در مورد اینکه خداوند متعال از «عالم عقل» به «امر» تعبیر فرموده است، دو وجه در کلام حکیم سبزواری ذکر شده است:

وجه اول: این امور بنا بر تحقیق، دارای ماهیت نیستند و مناط بینونت که ماده - اعم از خارجی و عقلی - است، در آنها وجود ندارد؛ پس آنها صرف وجودند که آن «امر» خداوند متعال و کلمه «کن» وجودی است.

وجه دوم: این امور اگرچه دارای ماهیت باشند، به مجرد «امر» خداوند متعال و توجه کلمه «کن» به آنها موجود می‌شوند و نیاز به ماده و استعداد ندارند، بلکه مجرد امکان ذاتی آنها برای تحققشان کفایت می‌کند. به هر حال بر اساس این تفسیر، نفس الامر مصداق واحدی است که گاهی از آن به «عالم امر» و گاهی به «عقل فعال» تعبیر می‌شود (همان، ص ۲۱۶ - ۲۱۷).

اصطلاح دوم: حکیمان از مفارقات به «عقل» تعبیر می‌کنند (در این رابطه ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۱ و ۱۳۶۳، ص ۹۸ و [بی تا]، ص ۱۰۰).

برخی از اهل عرفان در تحقیق مطلب بنا بر طریقه حکیمان بیان داشته‌اند که نفس الامر عبارت از چیزی است که صور و معانی حقه، موجود در آن است و آن «عالم اعلی» و

«عالم مجردات» است و آن عالمی است که بدون ارتباط با قابل، فقط به فاعل تکیه دارد. این بزرگان، در نهایت نفس‌الامر را عبارت از چنین عالمی می‌دانند. اطلاق عالم امر بر این عالم نیز مؤید نفس‌الامر بودن آن است. دلیل نفس‌الامر بودن این عالم آن است که معانی و صور حقه و صادقه باید مطابقی در این عالم داشته باشند (ابن‌ترکه، ۱۳۹۶، ص ۳۰).

عالم اعلیٰ متن و قضای مادون است و هیچ دقیقه‌ای در مادون پیدا نمی‌شود مگر اینکه در آن عالم به نحو وجود احدی موجود است، پس رقایق آیات و نمونه‌های عالم اعلیٰ هستند؛ بنابراین حقیقت به عالم پست حسی تنزل نمی‌کند، مگر اینکه در همهٔ عوالم تنزل نموده باشد. خدای متعال فرمود: «و إن من شیء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم» (حجر: ۲۱): چیزی نیست مگر اینکه نزد ما خزائن وی موجود است و آن را نازل نمی‌کنیم مگر به اندازهٔ معلوم. همچنین فرمود: «یدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ثم یعرج إلیه فی یوم کان مقداره ألف سنة مما تعدّون» (سجده: ۵): او امر را از آسمان به زمین تدبیر می‌کند؛ آن‌گاه امر به سوی او عروج می‌کند در روزی که مقدارش هزار سال می‌باشد از آنچه می‌شمارید.

پس هر معنا و صورت حق و صدقی، مطابق - به کسر باء - می‌باشد با آنچه در عالم اعلیٰ تحقق دارد؛ یعنی هر معنا و صورتی مطابقی - به فتح باء - و خزائنی دارد و هر چه حق و صدق نباشد، مثل صورت‌های ساخته‌شده‌ای که از بافته‌های وهم و بازی‌های خیال‌اند و مثل اعتباریات محضه‌ای که از زمرهٔ نسبت و اضافات غیرحقیقی‌اند، هرگز مطابقی - به فتح باء - ندارند؛ زیرا باطل، در صنعت حق راهی ندارد. اگر وهم به اشتباه سه را نصف ده یا هوا را سنگین‌تر از زمین و محکم‌تر از آن یا دیگر دروغ‌ها را فرض کند، این دروغ‌ها، عاری از نفس‌الامرند؛ پس نفس‌الامر همان حقیقت «امر» است؛ یعنی حقیقت شیء در نظام عنایی حقیقی و تصور اینکه سه نصف ده می‌باشد، امر حقیقی نیست، بلکه این سخن درست نیست که سه در نفس‌الامر، یعنی در ذات و نفسش، نصف ده است، پس صحیح نیست که گفته شود قضایای کاذب، مطابق - به فتح باء - دارند؛ پس هر چه در موطنی باطل شد و فرض تحقق آن در این موطن، حق نباشد، آن چیز از پوشیدن خلعت

وجود حقیقی در همهٔ مواطن عاری است؛ پس به‌طور کلی قضایای کاذب، مطابقی - به فتح باء - ندارند. افزون بر اینکه، مطابقت و لامطابقت، مثل انقسام به تصور و تصدیق، از خواص علم حصولی است، نه علم حضوری. یکی از عبارات‌های اثولوجیا این است که علم مبادی (حق و ملائکه) برتر از آن است که به صدق وصف شود، بلکه آن علم، حق است به معنای اینکه واقع می‌باشد، نه اینکه مطابق - به کسر باء - با واقع باشد (حسن‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۶۰۲-۶۰۱).

۱۱۱

دین

نظریه ملاکی شناخت بر پایهٔ احاطهٔ علمی بجهت مفارقة عقلی

پس بر اساس این دیدگاه مقصود از نفس‌الأمر «عالم مجردات» و به تعبیر دیگر، «عالم امر» است (ابن‌ترکه، ۱۳۹۶، ص ۳۰). بر اساس بیان ابن‌ترکه ابتدا تطبیق نفس‌الأمر بر «عقل فعال» نقد گردیده است، سپس «نفس‌الأمر» به «عالم امر» تفسیر شده است (همان، ص ۲۷-۳۱). ایشان ابتدا بیان علامهٔ طوسی در اثبات «عقل فعال» را نقل می‌کند،* (همان، ص ۲۹-۳۰)، سپس با تأیید ضمنی نظر بعضی از متأخرین، بیان علامهٔ طوسی را به واجب و عقول نقض نموده، تفسیر نفس‌الأمر به «عقل فعال» را نمی‌پذیرد (همان، ص ۳۰).

از نقض ابن‌ترکه به عقول فهمیده می‌شود مقصود علامهٔ طوسی از عقل فعال عبارت است از موجود مفارقی که عقل عالم ارضی و فایض بر نفوس نطقی است؛ زیرا علامهٔ طوسی تفکر مشایی دارد و مشاء به عقول عشره قائل‌اند؛ از این‌رو اگر کلام او به واجب تعالی و عقول نقض می‌گردد، مشخص است که وی از عقل فعال اصطلاح یادشده را قصد کرده است. پس به نظر می‌رسد مقصود از عقل فعال در گفتار دوم این نوشتار، اطلاق اول از اطلاقات عقل فعال است که در گفتار اول این نوشتار مطرح شد و آن عبارت از موجود مفارقی است که عقل عالم ارضی و فایض بر نفوس نطقی می‌باشد.

ابن‌ترکه در ادامهٔ تحقیق خود، نفس‌الأمر را به «عالم اعلی» که به تعبیر وی «عالم مجردات» است، تفسیر نموده است و «عالم امر» را بر چنین عالمی اطلاق می‌کند (همان، ص ۲۹-۳۱). به هر حال به نظر وی، مقصود از نفس‌الأمر «عالم امر» است (همان، ص ۳۰).

* علامهٔ طوسی در اثبات عقل فعال رسالهٔ مستقلی نگاشته است.

با این وصف/بن‌ترکه تأییدی را از اثولوجیا نقل می‌کند که نشان می‌دهد همان موجودی که نزد مشاء «عقل اول» نامیده می‌شود، نزد/بن‌ترکه «عالم اعلی» و «عالم امر» است. در این صورت، تفسیر نفس‌الأمر به «عالم اعلی» و «عالم امر» عین تفسیر «نفس‌الأمر» به «عقل اول» می‌باشد (همان، ص ۲۹-۳۱). سخن صاحب اثولوجیا همان چیزی است که صاحب تمهید القواعد بعد از نقل و نقد بعضی از اقوال دیگر و تطبیق «عالم امر» بر آن، به عنوان نظر خویش برمی‌گزیند (همان).

۴. ملاک شناخت بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی

بر اساس این نظریه، ملاک شناخت، یعنی مطابقت شناخت با واقع و نفس‌الأمر، مطابقت با جوهر مفارق عقلی است؛ به این معنا که بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطابق با آن علوم نزد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد.

علامه طوسی تفسیر واقع شناخت و نفس‌الأمر به «عقل فعال» را پذیرفته است. به نظر ایشان هنگامی که ذهن، حکمی خارجی بر امری خارجی نمود، در فرض صحیح آن، مطابقت با واقع لازم است، وگرنه نادرست می‌باشد و حکم صحیح به اعتبار مطابقت آن است با آنچه در نفس‌الأمر است؛ زیرا تصور قضیه کاذب، ممکن می‌باشد (علامه حلّی، [بی تا]، ص ۶۹).

بر اساس گزارش علامه حلّی، این موضوع بحثی شریف است که در کتاب‌های حکمی یافت نمی‌شود (همان، ص ۷۰). ایشان بیان علامه طوسی را چنین توضیح می‌دهد که احکام ذهنی گاهی به لحاظ امور خارجی مأخوذند و گاهی به این اعتبار نیستند. هنگامی که ذهن بر اشیای خارجی به محمول‌هایی خارجی حکم نمود، مانند: «انسان در خارج حیوان است» قهراً حکم باید مطابق باشد با آنچه در خارج موجود است، تا حکم ذهن صحیح باشد، وگرنه حکم ذهن نادرست می‌باشد. اگر ذهن بر اشیای خارجی به اموری معقول حکم نمود، مانند «انسان ممکن است» یا بر امور ذهنی به احکام ذهنی حکم نمود، مانند «امکان در مقابل امتناع قرار دارد» مطابقت این احکام با آنچه در خارج موجود است، لازم نیست؛

زیرا «امکان» و «امتناع» متقابل در خارج وجود ندارد و «امکان» انسان در خارج متحقق نمی‌باشد. با توجه به این مطلب، ممکن نیست حکم صحیح در این دو قسم، به اعتبار مطابقت حکم با خارج باشد؛ زیرا گفته شد که حکم به لحاظ خارج مأخوذ نشده است. حکم صحیح در این دو قسم، به اعتبار مطابقت حکم با آنچه در ذهن است نیز نمی‌باشد؛ زیرا ذهن گاهی قضیه کاذب را نیز تصور می‌کند؛ از این رو قضیه کاذب نیز صورتی ذهنی مطابق با حکم خود دارد. پس باید گفت صدق احکام ذهنی به لحاظ مطابقت با نفس‌الأمر است.

۱۱۳

ذهن

نظریه ملاکی شناخت بر پایه احاطه علمی بجهت مفارق عقلی

علامه حلی گزارش می‌دهد زمانی که من از علامه طوسی استفاده می‌بردم، این نکته به میان آمد و من از ایشان از معنای این قول حکیمان پرسیدم که گفته‌اند احکام ذهن به اعتبار مطابقت با آنچه در نفس‌الأمر است، صادق می‌باشد و معنای نفس‌الأمر یا تحقق ذهنی است یا تحقق خارجی؛ درحالی که همه در اینجا ممنوع است.

علامه طوسی در پاسخ من فرمود: مراد از نفس‌الأمر، عقل فعال می‌باشد؛ پس هر صورت یا حکمی که در ذهن تحقق یابد و مطابق با صور مرتسم در عقل فعال باشد، آن صورت یا حکم، صادق است، و گرنه کاذب می‌باشد (همان، ص ۶۹).

اینک به توضیح و تحلیل بیان علامه طوسی و علامه حلی در چند بخش می‌پردازیم:
بخش اول: علامه طوسی فرمود: «وقتی ذهن به امور خارجی به همانند آن حکم راند». توضیح اینکه: به حسب تقریر عقلی، چهار صورت داریم که یکی از آنها اصلاً محقق نمی‌شود:

یکم: موضوع و محمول هر دو از موجودات خارجی باشند؛ مانند «انسان در خارج حیوان است».

دوم: موضوع و محمول هر دو از موجودات ذهنی باشند؛ مانند «امکان در مقابل امتناع است».

سوم: موضوع از امور خارجی و محمول از امور ذهنی باشد؛ مانند: «انسان ممکن است».
چهارم: موضوع از امور ذهنی و محمول از امور خارجی باشد (این قسم ابداً محقق

نمی‌شود).

بخش دوم: علامه طوسی فرمود: «در درست آن، مطابقت لازم است، وگرنه نادرست و غیرمطابق می‌باشد. حکم صحیح، به اعتبار مطابقت آن است با آنچه در نفس الأمر می‌باشد؛ زیرا تصور قضایای کاذب ممکن است». توضیح اینکه در صورت اول، یعنی صورتی که موضوع و محمول هر دو از موجودات خارجی باشند، در موردی که حکم صحیح است، تطابق بین نسبت ذهنیه و نسبت خارجیه ضروری می‌باشد؛ ولی اگر حکم در قضیه به امور خارجیه بر امور خارجیه نبود، دو قسم است:

قسم اول: موضوع و محمول هر دو از موجودات ذهنیه باشند؛ به تعبیر دیگر، در قضیه، به احکام ذهنیه بر امور ذهنیه حکم شود.

قسم دوم: موضوع از موجودات خارجیه و محمول از موجودات ذهنیه باشد؛ به تعبیر دیگر، در قضیه، به احکام ذهنیه بر امور خارجیه حکم شود.

در این دو قسم، تطابق نسبت ذهنیه با آنچه در خارج است، لازم نیست؛ بلکه تطابق آن با خارج امکان ندارد. خواجه طوسی مناط صدق و صحت این دو قسم را به مطابقت با نفس الأمر می‌داند.

فراز سوم: علامه طوسی، نفس الأمر را به عقل فعال تفسیر می‌کند. عقل فعال نسبت به کائنات مادون خود احاطه علمی دارد؛ از این رو می‌توان گفت عقل فعال از این حیث که احاطه علمی به مادون خود دارد، نسبت به کائنات مادون خود، نفس الأمر محسوب می‌شود. اگر نسبت ذهنیه - در هر دو قسم مذکور - با آنچه در عقل فعال است، مطابق بود، صادق می‌باشد و اگر مطابق نبود، کاذب است. به تعبیر علامه طوسی، حکم صحیح به اعتبار مطابقت آن است با آنچه در نفس الأمر (عقل فعال) است.*

* تعبیری که علامه طوسی دارد، چنین است: «و یكون صحيحه باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر». در توجیه این تعبیر ایشان چنین نیز آمده است: «اللهم إله أن يراد بنفس الأمر جملة النفسيات الواقعية، و بما في نفس الأمر النسب النفس الأمرية الواقعة في تلك الجملة، و يصير تقدير كلام المصنف: باعتبار مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس الأمرية التي هي في ضمن جملة النفسيات الواقعية» (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۹۸).

دلیلی که علامه طوسی ذکر نموده، این است که تصور قضایای کاذب، ممکن است. همان‌طور که گفته شد، وی در دو قسم قائل به تطابق با نفس الامر است:

قسم اول: در جایی که موضوع و محمول هر دو ذهنی باشند؛ به تعبیر دیگر، به احکام ذهنیه بر امور ذهنیه حکم شود.

قسم دوم: در جایی که موضوع، خارجی و محمول، ذهنی است؛ به عبارت دیگر به احکام ذهنیه بر امور خارجیه حکم شود.

در هیچ کدام از این دو قسم نمی‌توانیم بگوییم صحت آن به مطابقت با آن چیزی می‌باشد که در خارج است؛ زیرا در خارج، به‌طورمثال، نه «امکان» و «امتناع» متقابل وجود دارد نه «امکان» انسان.

در اینجا ممکن است گفته شود: صحت آن به مطابقت با ذهن است. علامه طوسی با این تعبیر که تصور قضایای کاذب ممکن است، این احتمال را دفع می‌کند؛ زیرا ذهن، در هر دو قسم می‌تواند قضایای کاذب را تصور نماید و احکام کاذبی صادر کند؛ نظیر آنکه تصور کند انسان واجب است. اگر صدق حکم، به اعتبار مطابقتش با آن چیزی باشد که در ذهن است، حکم به وجوب انسان نیز صادق می‌باشد؛ زیرا آن صورت مفروض ذهنی با این حکم تطابق دارد.* توضیح اینکه در مطابقت و عدم مطابقت نسبت ذهنیه، سه فرض ممکن است در میان نهاده شود و هر سه باطل است:

فرض اول: مطابقت و عدم مطابقت نسبت ذهنیه با خودش سنجیده شود. این فرض واضح‌البطلان است؛ زیرا هر نسبتی با خودش مطابق است و به تعبیر دیگر، خودش خودش است.

فرض دوم: مطابقت و عدم مطابقت نسبت ذهنیه با نسبت خارجیه سنجیده شود. این

* این مطلب را در قالب یک قیاس استثنایی می‌توان چنین بیان کرد: «لو لم تعتبر المطابقة لما في نفس الامر - وليست المطابقة لما في الخارج فيما لم يكن الحكم بالامور الخارجية على الامور الخارجية متحققة - لكان كل نسبة ذهنية (بالمعنى الأخص) صحيحة صادقة. والتالى باطل (لوجود النسبة الذهنية الكاذبة كقولنا: الخمسة زوج) فالمقدم مثله». بیان ملازمه بین مقدم و تالی در ضمن توضیح مطلب در متن آمده است.

فرض نیز باطل است؛ زیرا- همان‌طور که گفته شد- در هیچ کدام از این دو قسم نمی‌توان گفت صحت آن به مطابقت با خارج است.

فرض سوم: مطابقت و عدم مطابقت نسبت ذهنیه با نسبت لفظیه در قضیه لفظیه سنجیده شود. این فرض نیز باطل است؛ زیرا نسبت لفظیه، همان هیئت قضیه ملفوظه است و هیئت قضیه ملفوظه، حاکی از نسبت ذهنیه است و تطابق بین نسبت لفظیه و هیئت قضیه ملفوظه با نسبت ذهنیه و عدم تطابق آن دو، دلیل بر صحت و عدم صحت نمی‌باشد.

بنابراین اگر مطابقت و عدم مطابقت با نفس‌الأمر سنجیده نشود، چیزی نیست که ما نسبت ذهنیه را با آن بسنجیم و به اعتبار تطابق و عدم تطابق با آن، بین نسبت ذهنیه صادق و کاذب تمییز دهیم و فرقی بین آن دو باقی نمی‌ماند تا بتوان گفت این کاذب است و آن صادق؛ از این رو باید بر تمام نسبت‌های ذهنیه حاصل در ذهن، حکم به صدق نماییم و بطلان این مطلب بر احدی پوشیده نیست (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۰).

بیان علامه حلی را به این نحو نیز می‌توان توضیح داد که نسبت چندگونه است:

یکم: نسبت خارجی: عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار تحقق آن ثبوت در خارج.

دوم: نسبت ذهنیه (بالمعنی الأخص): ثبوت محمول است برای موضوع به اعتبار تحقق آن ثبوت در ذهن.

سوم: نسبت لفظیه: این نسبت، همان هیئت قضیه ملفوظه است.

چهارم: نسبت نفس‌الأمریه: این نسبت عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار تحقق آن ثبوت در نفس‌الأمر.

اموری که به فرض فرض‌کننده و اعتبار اعتبار‌کننده نیستند، چه از موجودات خارجی باشند و چه از موجودات ذهنیه، فی‌نفسه دارای واقعیت و نفسیت‌اند. حال اگر بعضی بر بعضی حمل شوند، بین آنها ثبوت نفس‌الأمری که عبارت است از نسبت نفس‌الأمریه، برقرار می‌شود. اگر این امور از مرحله فی‌نفسه پا به عرصه وجود- اعم از خارجی و ذهنی- بگذارند، در صورتی که محمول و موضوع هر دو از امور خارجی باشند، بین آنها

نسبت خارجیّه تحقق پیدا می‌کند و در صورتی که موضوع و محمول یا محمول به‌تنهایی از موجودات ذهنیه باشند، بین آنها نسبت ذهنیه تحقق پیدا می‌کند؛ بنابراین نسبت خارجیّه عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار خارج و نسبت ذهنیه عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار ذهن و این همان «نسبت ذهنیه بالمعنی الأخص» می‌باشد. نسبت ذهنیه دیگری نیز داریم که «نسبت ذهنیه بالمعنی الاعم» می‌باشد که عبارت است از هر نسبتی که بین دو طرف تصور شده در ذهن برقرار می‌شود؛ به تعبیر دیگر طرفینی که تصور به آن تعلق می‌گیرد، چه هر دو از امور خارجیّه باشند یا نباشند و چه یکی از آن دو از امور خارجیّه باشد یا نباشد، دارای نسبتی هستند که این نسبت، همان «نسبت ذهنیه بالمعنی الاعم» است. از آنجا که نسبت نفس‌الأمریه در مباحث علمی به‌ندرت به کار می‌رود؛ از این‌رو از ذکر آن صرف نظر نموده، نسبت‌ها را در «نسبت لفظیه» و «نسبت ذهنیه بالمعنی الاعم» و «نسبت خارجیّه» منحصر می‌کنند.

اکنون که این مقدمه دانسته شد، گوییم: زمانی که تصدیق ذهنی (حکم به یک معنا) به «نسبت ذهنیه بالمعنی الاعم»، تعلق بگیرد، از چند صورت بیرون نیست:

صورت اول: طرفین نسبت هر دو از امور خارجیّه باشند. در این صورت، تصدیق صحیح آن است که به نسبتی تعلق بگیرد که با نسبت خارجیّه مطابق است.

صورت دوم: طرفین نسبت هر دو از امور خارجیّه نباشند، اعم از اینکه هر دو از امور ذهنیه باشند یا موضوع از امور خارجیّه و محمول از امور ذهنیه باشد. در این صورت، تصدیق صحیح آن است که به نسبتی تعلق بگیرد که با نسبت نفس‌الأمریه مطابق باشد، نه آنکه تعلق بگیرد به نسبتی که با نسبت خارجیّه مطابق است؛ زیرا فرض این است که طرفین، خارجی نیستند و نسبت خارجیّه مفقود است، نه آنکه به نسبتی تعلق گیرد که با نسبت ذهنیه مطابق است؛ زیرا در این فرض، نسبت واقع بین طرفین، همان نسبت ذهنیه است و مطابقت یک چیز با خودش بی‌معناست؛ زیرا تطابق، مقتضی تغایر بین مطابق و

مطابق است؛ درحالی که در اینجا تغایری وجود ندارد،* نه آنکه تعلق بگیرد به نسبتی که با نسبت لفظیه مطابق است؛ زیرا- چنان که گفته شد- تطابق نسبت لفظیه با نسبت ذهنیه و عدم تطابق آن دو، دلیل بر صحت و عدم صحت نیست. تنها فرض باقیمانده آن است که تصدیق صحیح در این دو مورد، در صورتی است که به نسبتی تعلق بگیرد که با نسبت نفس‌الأمریه مطابق است و این می‌تواند معیار تشخیص صدق و کذب در این‌گونه قضایا باشد؛ زیرا اگر چنین مطابقتی در نظر گرفته نشود، امتیاز بین قضیه صادق و کاذب از بین می‌رود؛ چون مناط صدق و کذب منتفی شده است، پس باید به صدق تمام نسبت‌ها و قضایا حکم کرد؛ زیرا همه آنها در ذهن تحقق دارند و این باطل است؛ بنابراین از آنجاکه قضایا و نسبت‌های صادق و کاذبه ممتاز از یکدیگر داریم، می‌توان فهمید، تطابق «نسبت ذهنی بالمعنی الأخص» با چیزی سنجیده شده است و آن چیز غیر از نسبت نفس‌الأمریه که نفس‌الامر است چیز دیگری نمی‌باشد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۰-۱۰۱).

در اینجا توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول: پس از سؤال و جوابی که بین خواجه طوسی و علامه حلی ردّ و بدل گردید، مشخص شد که مقصود خواجه طوسی از نفس‌الامر، عقل فعال است. با توجه به توضیحاتی که داده شد، در آن دو قسم یادشده از تصدیق‌ها و نسبت‌ها، تصدیق صحیح آن است که به نسبتی تعلق بگیرد که با نسبت نفس‌الأمریه موجود در عقل فعال مطابق باشد.

نکته دوم: تمام اموری که به فرض فارض و اعتبار معتبر نیستند، دارای واقعیت و نفسیت‌اند. به این اعتبار، امور خارجی به طریق اولی دارای نفس‌الامرند؛ بنابراین می‌توان گفت صدق حکم در جایی که موضوع و محمول هر دو از امور خارجی باشند و به اصطلاح به امور خارجی بر امور خارجی حکم رانده شود نیز به اعتبار مطابقت با آن چیزی است که در نفس‌الامر است؛ ولی علامه طوسی و دیگران، در این قسم، تطابق را بین نسبت ذهنیه و نسبت خارجی اعتبار کرده‌اند؛ زیرا نسبت خارجی از نسبت نفس‌الأمریه ظاهرتر

* در اینجا تنها در صدد توضیح بیان علامه حلی هستیم، وگرنه این اشکال پاسخ‌های دیگری دارد که مربوط به جای دیگری است.

است (همان، ص ۱۰۳).

نکته سوم: در مورد نسبت‌های چهارگانه یادشده نیز تذکر این مطلب خالی از فایده نیست که برای هر یک از نسبت‌های چهارگانه، تصدیق (حکم) خاصی به شرح زیر وجود دارد:

یکم: تصدیق به نسبت لفظیه چیزی است که در نفس شنونده، به اعتبار دلالت لفظ و فهم معنای لفظ توسط شنونده حاصل می‌شود؛ برای مثال کسی که می‌شنود «عالم حادث است»، با قطع نظر از اینکه به قدم یا حدوث عالم اعتقاد داشته باشد، از جهت دلالت لفظ و فهم معنا از لفظ، به ثبوت حدوث برای عالم تصدیق می‌کند؛ به تعبیر دیگر، تصدیق می‌کند که این لفظ، دالّ بر آن معناست و آن معنا از این لفظ فهمیده می‌شود، گرچه به قدم عالم معتقد باشد. این تصدیق نزد کسی تحقق می‌یابد که دانای به اوضاع الفاظ و هیئت‌های لفظیه باشد. به این تصدیق، حکم خبری لفظی در مقابل حکم ذهنی حقیقی گفته می‌شود؛ نظیر طلب انشایی در مقابل طلب حقیقی.

دوم: تصدیق به نسبت ذهنیه آن اعتقاد و اذعانی است که در ذهن به نسبت تعلق می‌گیرد. این تصدیق نزد کسی تحقق پیدا می‌کند که برهان یا شبه برهان بر وقوع یا لاوقوع نسبت برایش اقامه شود. به این تصدیق، حکم ذهنی حقیقی گفته می‌شود و مقصود ذهنی بالمعنی الأعم است که هم شامل حکمی می‌شود که تعلق بگیرد به نسبتی که طرفین آن از امور خارجی باشند و هم شامل حکمی می‌شود که تعلق بگیرد به نسبتی که طرفین آن این چنین نباشند.

سوم: تصدیق به نسبت خارجی و نسبت نفس‌الأمریه، همان دانش حق و اهل حق است و تصدیق‌کننده آن نیز حق و اهل حق می‌باشند. به این تصدیق، حکم خارجی و حکم نفس‌الأمری گفته می‌شود.

به هر یک از این نسبت‌های چهارگانه، «نسبت حکمیه» گفته می‌شود- البته نسبت حکمیه در اصطلاح دیگر، بر خود مقایسه و سنجش بین موضوع و محمول که قبل از حکم انجام می‌پذیرد، اطلاق می‌شود. حکم در هر یک از این نسبت‌ها، به آن نسبت تعلق می‌گیرد

و به آنها به اشتراک و مجاز، حکم نیز گفته می‌شود؛ ولی در اصطلاح قوم، «نسبت حکمی» تنها بر نسبت ذهنیه به اعتبار تعلق حکم به آن، اطلاق می‌شود و قوم، به احوال بقیه نسبت‌ها اشاره‌ای نکرده‌اند (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲).

۵. سنجش و بررسی

نظریه ملاک شناخت بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی، گذشته از اینکه بر اساس جهان‌بینی خاصی مطرح است، مورد نقدهای متعددی قرار گرفته است.^۴

علوم عقل فعال، چه حصولی باشند چه حضوری، در هر صورت اشکالاتی بر این نظریه وارد است که در دو بخش به شرح زیر است:

بخش اول: اگر معقولاتی که در عقل فعال به عنوان مطابق قضایای ذهنی وجود دارند، حصولی باشند، نقل کلام در آن علوم حصولی کرده، از صدق و کذب آنها سؤال می‌کنیم. آن صورت‌ها به دلیل حصولی بودن، برای صدق نیازمند یک مطابق واقعی‌اند؛ بنابراین باید به مطابقی خارج از عقل فعال قائل شویم (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۲۲). در این صورت نیازی به وساطت عقل فعال نداریم، بلکه می‌توانیم قضایای ذهنی را مستقیماً با آن حقایق خارجی تطبیق کنیم (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۷۱).

بخش دوم: اگر معقولاتی که در عقل فعال، به عنوان مطابق قضایا وجود دارند، علوم حضوری باشند، چند اشکال وارد است:

یکم: آن معقولات وجوداتی عینی‌اند و در نتیجه مطابق علوم ما، همان وجودات عینی می‌باشند، چه عقلی آنها را درک کند یا نه، پس وجود عقل ضرورتی ندارد (همان).

دوم: برخی از قضایای نفس‌الأمر فاقد موضوع می‌باشند؛ نظیر قضیه «عدم علت، علت عدم معلول است»؛ از این رو حضوری بودن آنها بی‌معناست (همان).

به این بیان، اشکال می‌شود؛ زیرا این دسته از قضایا نه تنها فاقد پایگاه حصولی‌اند، بلکه از وجود یک پایگاه وجودی و حضوری نیز محروم می‌باشند.

سوم: اگر نفس‌الأمر به معنای آن چیزی است که نزد عقل فعال می‌باشد، موجودات عالی‌ای که از عقل فعال برترند، مانند عقول برتر از آن، همچنین خداوند متعال، فاقد نفس

الأمر خواهند بود (ابن ترکه، ۱۳۹۶، ص ۳۰). این اشکال در صورتی است که مقصود از جوهر مفارق عقلی، عقل فعال به معنای عقل عالم ارضی و فایض به نفوس نطقی باشد؛ اما اگر مقصود، عالم امر به معنای عالم مجردات یا به معنای عقل اول باشد، مورد نقض صرفاً ذات حق تعالی خواهد بود؛ زیرا در این صورت، ذات حق تعالی و قضایای مربوط به او، بدون نفس الأمر و مطابق - به فتح باء - خارجی می‌مانند.

چهارم: اشکالی است که حکیم هیدجی از قول فاضل قوشجی نقل می‌کند. این اشکال مبتنی بر معرفت وجدانی در هر شخصی است؛ بدین معنا که هر شخصی حتی کسی که منکر عقل فعال می‌باشد، قضایای صادق را قبول دارد (حکیم هیدجی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۰).

نتیجه‌گیری

بر اساس نظریه‌ای که در این نوشتار مورد تبیین و تحلیل و سپس سنجش و بررسی قرار گرفت، ملاک شناخت یعنی مطابقت شناخت با واقع و نفس‌الأمر، مطابقت با جوهر مفارق عقلی است؛ به این معنا که بر پایه احاطه علمیه جوهر مفارق عقلی به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطابق با آن علوم نزد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد. هر معنا و صورت حق و صدقی، مطابق - به کسر باء - می‌باشد با آنچه در عالم اعلی تحقق دارد؛ یعنی هر معنا و صورتی، مطابق و خزاینی دارد و هر چه حق و صدق نباشد، مثل صورت‌های ساخته‌شده‌ای که از بافته‌های وهم و بازی‌های خیال‌اند و مثل اعتباریات محضه‌ای که از زمره نسبت و اضافات غیرحقیقی‌اند، هرگز مطابقی ندارند؛ زیرا باطل، در صنعت حق راهی ندارد.

با این وصف، این نظریه گذشته از اینکه بر اساس جهان‌بینی خاصی مطرح شده است، مورد نقدهای متعددی قرار گرفته است که به آنها اشاره شد. با صرف نظر از تمامیت یا عدم تمامیت این گونه نظریه‌ها، سؤال اساسی در مورد این گونه نظریه‌ها آن است که از کجا و به چه شیوه به نفس‌الأمر به این معنا دسترسی پیدا می‌کنیم و چگونه می‌توانیم آگاه شویم گزاره‌ای مطابق است با آن یا مطابق نیست؟ اگر از راه استدلال‌های خود بخواهیم نفس‌الأمر - به این معنا - را شناسایی کنیم، دور لازم می‌آید و اگر بخواهیم به‌طور مستقل از دانایی خود، آن را بازشناسیم و سپس گزاره‌ها را با آن بسنجیم، پرسیده خواهد شد که

چگونه می‌توان از خود بیرون رفت و به نفس‌الامر - به این معنا - رسید؟

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن‌سینا در این‌باره نگاهشسته است: «از آنجایی که هر چیزی که از قوه به فعل خارج می‌شود، به واسطه سببی است که آن فعلیت را به او می‌دهد و صورت، در چیزی منتقش می‌شود که آن صورت را ندارد، چیزی به دیگری کمالی بالاتر از آنچه را دارد نمی‌دهد، پس این قوه باید به سبب عقلی از عقول مفارق یادشده، به فعلیت درآید یا همه آنها می‌توانند علت مخرج باشند و عقلی که در مرتبه با شیء نزدیک است، علت مخرج وی می‌باشد و این همان عقل فعال است و هر یک از عقول مفارق، عقلی فعال است؛ لیکن نزدیک‌تر از همه به ما، عقل فعال و پرکار نسبت به ماست. مراد از فعال بودن عقل این است که وی ذاتاً عقل بالفعل است نه اینکه در وی چیزی باشد که قابل صورت معقوله است - چنان‌که در ماست - و چیزی باشد که کمال است، بلکه ذات وی، صورت عقل قائم به ذات می‌باشد و در وی چیزی که بالقوه و ماده باشد، موجود نیست؛ پس این ذات، عقل است و خود را تعقل می‌کند؛ زیرا ذاتش یکی از موجودات می‌باشد؛ پس وی عاقل ذات خود و معقول خود می‌باشد؛ زیرا وی موجودی از موجودات مفارق ماده می‌باشد؛ پس عقل بودن وی، از معقول بودن وی جدا نیست و نیز این عقل بودن وی، با این معقول بودن، از همدیگر متفاوت نمی‌باشد؛ ولی در عقول ما این امور متفاوت‌اند؛ زیرا در آن امر بالقوه موجود است. این یکی از معانی عقل فعال بودن وی است و او به سبب کاری که در نفوس ما می‌کند و آن را از قوه به فعلیت بیرون می‌آورد، عقل فعال است و نسبت عقل فعال به نفوس ما، همانند نسبت خورشید به چشمان ماست و نسبت آنچه از وی استفاده می‌شود، همانند نور است که حس را از قوه بودن به فعلیت بیرون می‌آورد و محسوس بالقوه را بالفعل می‌نماید» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۸).

۲. گاهی عقل فعال بر عقل فعالیت که با وجود طبیعی مصادف است، اطلاق می‌شود حکیم سبزواری در این رابطه نگاهشسته است: «ثابت شده است که عقول کلیه دارای حالت منتظره نیستند؛ پس چگونه روح نبوی ختمی از مقامی به مقام دیگر متحول می‌گردد؟ پاسخ آن است که مصحح این تحولات، ماده بدنی است؛ پس بین عقل فعالیت که با وجود طبیعی مصادف و همراه نیست با آن عقل فعالیت که با آن مصادف و همراه می‌باشد، تفاوت است؛ اولی، دارای مقامی معلوم است و دومی آنچه از مقامات را که خدا بخواهد زیر پا می‌گذارد؛ چنان‌که آن حضرت فرمود: «لی مع الله...»؛ پس تا هنگامی که بدن باقی باشد، تحول نیز رواست» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۴۳۷، تعلیق حکیم سبزواری).

۳. ابن‌ترکه نقل می‌کند که در اثبات عقل فعال گفته شده که به مقتضای قوانین عقلی، وجود موجودی به اثبات رسیده است که قائم به نفس و بدون وضع است و بالفعل مشتمل بر همه معقولاتی است که

ممکن است به فعلیت برسد؛ به گونه‌ای که تغییر و استحاله و تجدید و زوال بر آن موجود و آن معقولات محال بوده و آن موجود و آن معقولات ازلاً و ابداً دارای صفات یادشده می‌باشند. حکیمان این موجود را عقل کل می‌نامند و لوح محفوظ نزد آنها اشاره به این موجود است (ر.ک: ابن‌ترکه، ۱۳۹۶، ص ۲۹-۳۰). میرزا محمود قمی در تعلیقه‌ای بر نقل ابن‌ترکه بیان می‌دارد که عقل کل به اعتبار توجه به موجد خود به واسطه قلم اعلی، لوح محفوظ نامیده می‌شود؛ چنان‌که به اعتبار توجه بدون واسطه به موجد خود و اخذ مدد از او، روح نامیده می‌شود (ر.ک: تمهیدالقواعد، تعلیقه میرزا محمود قمی). از این بیان روشن می‌شود که به «عقل کل» از جهتی دیگر «روح» نیز اطلاق می‌گردد.

۴. بخشی از این نقدها در تعلیقه‌ای از علامه طباطبایی به این بیان آمده است: «فیه آنها إن کانت علوماً حصولیة فی العقل المذكور، کانت فی صدقها متوقفة علی امور اخری هی مصادیقها فی الخارج، فنكون تلك المصادیق هی التي تطابقها علومنا الصادقة فی الحقيقة و لغی کون علوم العقل مطابقت لعلومنا و هو ظاهر، و إن کانت علوماً حضوریة، لزم أولاً: کونها وجودات عینیة، فکانت هی التي تطابقها علومنا، سواء عقلها عقل أم لا، فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ، و ثانياً: أن من القضايا النفس الأمریة ما لا وجود لموضوعها، فلا معنى لکونها معلومة بعلم حضوری، کقولنا: عدم العلة علة لعدم المعلول» (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ج ۷، تعلیقه علامه طباطبایی، ص ۲۷۱).

منابع و مأخذ

۱. ابن‌ترکه، صائن‌الدین؛ تمهیدالقواعد؛ تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ ط ۲، تهران: انجمن اسلامی فلسفه و حکمت، ۱۳۹۶ق.
۲. ابن‌سینا؛ التعلیقات؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ ط ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، [بی‌تا].
۳. —؛ الشفاء؛ قم: منشورات مکتبه آیه‌العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴. —؛ المبدأ و المعاد؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل کانادا - دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۵. —؛ النجاة؛ چ دوم، تهران: المکتبه المرتضویة، ۱۴۰۴ق.
۶. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره؛ ط ۳، بیروت: عالم‌الکتاب، ۱۴۲۹ق.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن؛ شرح العیون فی شرح العیون؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۸. حسینی طهرانی، سیدهاشم؛ توضیح‌المراد تعلیقه علی شرح تجریدالاعتقاد؛ چ سوم، تهران:

- انتشارات مفید، ۱۳۶۵.
۹. علامه حلی، یوسف بن مطهر؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين، [بی تا].
۱۰. سبزواری، حکیم ملاهادی؛ أسرار الحكم؛ تصحیح و تحقیق کریم فیضی؛ چ اول، قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۱۱. — شرح المنظومة، قسم الحكمة؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ ط اولی، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۳ق.
۱۲. — شرح المنظومة، قسم المنطق؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۱، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹.
۱۳. شعرانی، ابوالحسن؛ شرح تجرید الاعتقاد؛ چ هفتم، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۷۳.
۱۴. صدر المتألهین؛ الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۵. طباطبائی، سید محمد حسین؛ بداية الحكمة؛ تحقیق و تعلیق عباس علی سبزواری؛ ط ۱۷، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين، ۱۴۲۰ق.
۱۶. — نهاية الحكمة؛ تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرّسين، ط ۱۵، ۱۴۲۰ق.
۱۷. طوسی، علامه نصیر الدین؛ اساس الاقتباس؛ تعلیقات عبدالله انوار؛ چ اول تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۵.
۱۸. — تصورات یا روضة التسليم؛ تصحیح ایوانف؛ چ اول، تهران: نشر جامی، ۱۳۶۳.
۱۹. — تلخیص المحصل (نقد المحصل)؛ تصحیح عبدالله نورانی؛ ط ۱، دانشگاه مک گیل کانادا- دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۲۰. — شرح الاشارات و التنبیها، ط ۱، قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۲۱. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الاعتقاد؛ چاپ سنگی، [بی جا]، [بی تا].
۲۲. قوشجی، علاء الدین علی بن محمد؛ شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: انتشارات رضی، بیدار- عزیز، [بی تا].
۲۳. هیدجی حکیم؛ تعلیقة علی المنظومة و شرحها؛ چ اول، تهران: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۶۵.

۲۴. میرداماد؛ قیسات؛ به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو، ابراهیم دیباجی؛ ط۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

۲۵. یزدی، مولی عبدالله نجم‌الدین شهاب‌الدین الحسین؛ الحاشیة علی تهذیب المنطق للتفتازانی، ط۸ قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرّسین، ۱۴۱۵ق.

۱۲۵
ذهن

نظریه ملاک شناخت بر پایه احاطه علمی جوهر مفارق عقلی