نظریه ملاک شناخت بر پایه احاطه علمی جوهر مفاصل عقلى

محمدعلی اردستاني

چکیده

یکی از نظریه‌های بی‌بایدی درباره ملاک شناخت، نظریه‌ای است که در فلسفه اسلامی بر پایه احاطه علمی جوهر مفاصل عقلى واقع، مفاصل با جوهر مفاصل عقلى است، به این معنا که بر پایه احاطه علمی جوهر مفاصل عقلى به تمام کانتر مادون، از جمله حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، آخر مکاتبان با علوم نشاند او باعث صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد. این توضیح به تکنیک و تحلیل و سپس منشی و بررسی این نظریه پرداخته است.

واژگان کلیدی: ملاک شناخت، مفاصل، صادق، واقع، عقل، جوهر مفاصل.

* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاريخ دریافت: 93/8/2
تاريخ تأیید: 93/12/12
مقدمة

حيحمان اسلامي، ملاك شناخت صحيح (حقيقة=صدق) را مطابق شناخت با واقع يا به تعبير ديگر، نفس الأمر می‌دانند. اصل این مطلب یک نظریه نیست، بلکه مرتبط به نهاد عقل است؛ اما برخی از حکیمان اسلامی در نظریه‌ای درباره واقع شناخت و نفس الأمر، آن را بر جوهر مفهوم عقلی تطبیق نموده‌اند که چهاراً بر اساس این نظریه، ملاك شناخت، يعني مطابق شناخت با واقع و نفس الأمر، مطابقت با جوهر مفهوم عقلی است؛ به این معنا که بر پایه احاطه علمی جوهر مفهوم عقلی به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطابق با آن علوم ندیماً باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد. اینک به تنبیه و تحلیل و سبیل سنجش و بررسی این نظریه می‌پردازیم.

۱. جوهر مفهوم عقلی و اطلاعات عقل فعال

حيحمان با استناد به مراحل عقلی به این نتیجه رسیده‌اند که عالم هنست، به سلسله طولی و عرضی مشغوب می‌شود و سلسله طولی به سلسله نزولی، که آن را «قوس نزولی» خوانند، و سلسله صعودی-که آن را «قوس صعودی» خوانند- مشغوب می‌گردد. سلسله عرضی، از همین و زمانی است. سلسله طولی نزولی با صدور عقول کلی آغاز می‌شود؛ اما اول سلسله طولی صعودی، ماده اولی است (سبزیاری، ۱۳۵۲، ص ۴۱ – ۴۲). وازه عقل نظیر مشترک است که کیک از اطلاعات آن عقل کلی است. (هفتمان، ص ۴۲۸ – ۴۳۷). عقول کلیه و نفس ناپذیره که عقول جزئی، اعلی مراتب آهنیند، هم به در تجربه‌ذات مشترکاند، اما نفس ناپذیره گرچه در ذات خود، مجرد از جسم و حضور در جسم است، در فعل خود، به جسم و در استمناس خود به بدن و قوای بدن نیاز دارد؛ در حالی که عقل کلی چنین نیست. عقل کلی چنان تجاری دارد که نه در ذات و نه در افعال، نیاز به جسم بدن و آلات آن ندارد (هفتمان، ص ۴۸۷ – ۴۸۸).

لازم است بی‌آورد شود که عقل فعال اطلاعاتی دارد:

نخست: در اغلب موارد، عقل فعال بر عقل مفهومی که عقل عالم ارضی و فی fiz بر
نفس نفسي مني باشد، اطلاق شده است.

دوم: به هر کدام از عقول مفارق، عقل فعال اطلاق گردیده است. عelta این نام کسانی
آن است که این عقل، از طرفی دانست عقل بالفعل بوده و خود را با عقل می‌کنند؛ از این رو هم
عقل دات خود و هم مقعول خود می‌باشد و عقل بودن از مقعول بودن یا جدا بوده و
از هم‌دیگر متفاوت نیستند. از طرف دیگر، به سبب کاری که در نقش ما می‌کنند، آن را از
قوه به فعلت بیرون می‌آورد.

سوم: بر عقل اول عقل کلی (حکایت سبزواری، 1383، ص 248) و عقل فعال و عقل
کل اطلاق گردیده و هر یک به وحشت اداست.

عقل مطلق اطلاق دیگر نیز دارد که از موضوع به فلسفی خارج است.

1 بر اساس گزارش برخی محققان، حکایات بر "عقل فعال"، "عقل کل" و "الروح محفاظه"
نیز اطلاق می‌کنند. در توضیح این اطلاق به نقش از برخی حکایات جنین بیان شده است
که علت "کل" بودن این عقل، اشتمال بر همه محققات اصل و "روح بودن" آن به دلیل این
است که همه امور خرد و ریز درشت در این نوشته شده است: "کل" صغر و کبیر مستثنی
(فقره 103) و "عقل محفاظهً بودن او به این دلیل است که به واسطه این حافظ حفظیه از
دگرگونی و زوال و تبدیل و از بین رفتن محفاظه است; چنانکه همه موجودات مجرد نوری


2 این منابع دو در این رابطه نگاشته اند: "معلول اول همان عقل فعال است. امکان وجود وی از ذات خود
وی می باشد، نه اینکه در خارج باشد" (همه، [بیتاین] ص 100).

3 علامة عرفان درباره ریه این اسامی نگاشته است: "عقل اول را از آن رویه که اول موجودی است که
از امر باری تعالی در وجود آماد و وجود به توسط یافت، عقل اول خواندن و از آن رویه که اشیا به واسطه
تأیید از نظر به فعل می‌آید، عقل فعال و از آن رویه که عقول جزئی که در این عالم به عاقلان پیوسته
است، آثار اولست، عقل کلی" (طوسی، 1263، ص 19).
1. عقل فعال به منابع واقع شناخت

بر اساس بیکی از نظریه‌های اصلی در واقع شناخت و نفس‌الامر، مقصود از نفس‌الامر «عقل فعال» است (در این رابطه به این منابع می‌توان مراجعه کرد: عاطفة حسینی، [پی نا]، ص 70 طوسی، ص 709، ص 479، سبزواری، 1412، ج 1، ص 315/ شعرانی، 1373، ص 64). بر این اساس ملاک شناخت، به منابع واقع و نفس‌الامر، مطابقت با جوهر مسائل عقلی است؛ به این معنی که بر پایه احاطه علمی جوهر مسائل عقلی به تمام کاران محدود، عقلی است قهرمند حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است اگر مطابقت با آن علوم در نزد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد.

پس به نظر بی‌غمی از حکیمان، عقل فعال «خزانه ادراکات عقلی» است و نفس‌الامر نیز همان است. با این وصف لازم است یادآوری گردد که هیچ تلازیمی بین پذیرش عقل فعال به عنوان «خزانه ادراکات عقلی» و نفس‌الامر وجود ندارد؛ به عقلی می‌توان عقل فعال را به عنوان «خزانه ادراکات عقلی» پذیرفت و لی تفسیر نفس‌الامر به عقل فعال را مورد انتقاد قرار داد. میرداماد عقل فعال را به عنوان «خزانه ادراکات عقلی» پذیرفت و این تفسیر نفس‌الامر به عقل فعال را مورد انتقاد قرار داد. میرداماد، (میرداماد، 1367 ص 386–387) در حالتی که تفسیر دیگری از نفس‌الامر ارائه نموده است. (همان، ص 39). این مسئله نیز گرچه نفس‌الامر را به عنوان منطق صدق قضیه پذیرفته است و عقل فعال را به عنوان موجود می‌داند (این سیتی، 1400، ص 168)، برای عقل فعال را به عنوان نفس‌الامر
٣. عالم أمر به ثواب وواقع شناخت

بر أساس بيان حكيم سنواري، أهل الله الوعي (عقل فعال) به «عالم أمر» تعبر مي كند; أما في رواي
در بيان ابن نظريه ائله الأمر حينن سروه است: وعالم الأمر وذا عقل يعد.

به نظر إيشان، ذكر ذو تعبر (عالم أمر) و (عقل) في وأدّ لاصطلاح است:

اصطلاح اول: أهل الله الوعي (عالم عقل) به «عالم أمر» تعبر مي كند و اين اصطلح را
كتب الهوى اقبال كردهانك مي فرمايند: ألا له الخلق والآمر (ص: ٢٥) و اين تعبر
براي نفس الأمر مناسبتر است (سنواري، ١٤١٣، ج، ص ٢١٦). في موراد اينكه خداورد
متعال از <عالم عقل> به «امر» تعبر فرموده است. دو وجه در كلام حكيم سنواري ذكر
شده است:

وجه اول: اين امور بناي تحقياق داراي ماهيت نيساند و مناظ بهنينت كه ماده- اعم
خاري ي عقلي- است، در اناها وجود ندارد؛ پس اناها صرف وجودنه كه آن (امر) خداورد
متعل و كلمه (كن) وجویدي است.

وجه دوم: اين امور اكرچه داراي ماهيت باشند. به مجرد (امر) خداورد متعل و توجه
كلمه (كن) به آناها موجود مي شوند و نياز به ماده و استعداد ندارند، بلکه مجرد امكاني ذاتي
آناها برای تحققشان كفايت مي كند. به هر حال بر أساس اين تفسير، نفس الأمر مصداق
واحد است كه كاهي از آن به<عالم امر> و كاهي به<عقل فعال> تعبر مي شود (همان،
ص: ٢١٦-٢١٧).

اصطلاح دوم: حكيمان از مفارقات به <عقل> تعبر مي كند (در اين رابطه رك: اين سيناي،
١٤٠٤، ص ٢٠١ و ١٣٦٣، ص ٩٨ و [بيتا], ص ٢٠٠).

برخى از اهل عرفان در تحقيق مطلب بنا بر طريقة حكيمان بيانو داشتهاند كه نفس الأمر
عبارت از جزئي است كه صور و معاني حقه، موجود در آن است و آن (عالم أعلى) و
عالم مجردات» است و أن عالمي است كة بدون ارتباط بأي حال، فقط بفاعل تكيه دارد.

ابن بنزرا، درنهايت نفس الأمر را عبارت از پنج عالمی می دانند. اطلاق عالم امر پر این عالم نیز مؤید نفس الامروندان آن است. دلیل نفس الامروندان این عالم آن است که معنای و صور حقه و صادقه بايد مطابق در این عالم داشته باشد (ابن ترکه، 1396، ص 30).

عالم أعلى من وقضايا مادون است و هیچ دقيقهای در مادون بیدا نمی شود مگر اینکه در آن عالم به نحو وجود حاصل موجود است. پس رقایق آبیت و نمونه های عالم أعلى هستند; بنابراین حقيقة به عالم پست حسی تنزل نمی کند، مگر اینکه در همه عوالم تنزل نموده باشد. خدای متعال فرمود: «و ان من شيء إنما عندنا خزانه و ما نزله إنما بقدر معلوم» (حجج: 21); چیزی نیست مگر اینکه نزد ما خزانه وی موجود است و آن را نازل نمی کنیم مگر به اندازه معلوم. همچنین فرمود: «یتیر الأمر من السماة إلى الأرض ثم يعرض إلیه في يوم كان مقداره ألف سنة وما تعذون» (سجده: 8); اما امر را از آسمان به زمین تدیر می کند؛ آن گاه امر به سوی غروب می کند در روزی که مقدریش هزار سال می باشد از آنچه می شمارید.

پس هر معنا و صورت حق و صدقی، مطابق به کسر باء- می باشد با آنچه در عالم أعلي حقيقه دارد؛ يعني هر معنا و صورت مطابق به فتح باء- و خزائني دارد و هرچه حق و صدق باشد، مثل صورت های ساخته شده که از ابشهای وهم و پازیهای خیالاند و مثل اعتبارات محض های که از زمرة نسبت و اضافات غیرحقیقی اند، هر گز مطابق به فتح باء- ندارند; زیرا باطل، در صورت حق راهی ندارد. اگر وهم به شیطان سه را صنف دها را سازگان تر از زمین و محکم تر از آن با دیگر دروغ ها را فرض کند. این دروغها عاری از نفس الامروندان; پس نفس الامر همان حقیقته «امر» است؛ يعني حقیقت شی، در نظام عینی حقيقی و تصویر اینکه نصف دها می باشد، امر حقیقی نیست، بلکه این سخن درست نیست که س در نفس الامر، يعني در ذات و نفسش، نصف ده است، پس صحح نیست که گفته شور فضاءای کاذب، مطابق به فتح باء- دارد؛ پس هرچه در موطني باطل شد و فرض حقه آن در این موطن، حق نباید، آن چیزی از پوشیدن خلعت
وجود حقیقی در همه مواطن عاری است؛ پس به‌طور کلی قضاوتی کاذب، مطلق است - به فتح
اینکه، مطابقت و لامطابقت، مثل انقسام به تصور و تصدیق، از
خواص علم حصولی است، نه علم حضوری. یکی از عبیرت‌های اصولی این است که
علم مبادی (حق و مالاکه) بی‌تر از آن است که به صدق وصف شود، بلکه آن علم، حق
است به معنای اینکه واقع می‌باشد، نه اینکه مطلق. به کسر یافته - با واقع باشند (حسنزاده،
۱۳۷۹، ص ۲۰۶-۲۰۷).}

پس بر اساس این دیدگاه مقصود از نفس‌الامر «عالم مجردات» و به تعیین تیگر، «عالم
امر» است (ابن ترکه، ۱۳۹۶، ص ۲۰۳). بر اساس بیان ابن ترکه این تطبیق نفس‌الامر بر «عقل
فعال» نقد گردد و است، سیس «نفس الامر» به «عالم امر» تفسیر شده است (همان، ص ۲۷–۲۹).
این است که منظر علامة طوسي در اثبات «عقل فعال» را نقل می‌کند، همچنین، ص ۲۹.
سیس با تأیید ضمینه نظر بعضی از متأخرین، بیان علامه طوسي را به واجب و عقول
نقد نموده، تفسیر نفس‌الامر به «عقل فعال» را نمی‌پذیرد (همان، ص ۲۰).}

از نقض این ترکه به عقول فهمیده می‌شود مقصود علامة طوسي از عقل فعال عبارت
است از وجود مافرقی که عقل عالم ارضی و فایض بر نفس نطقی است؛ زیرا علامه
طوسي تفكیر مشابه دارد و مشاهی به عقول عاری قائل اند؛ اما اگر کلام او به واجب
تعلیق و عقول نفس می‌گردد، مشخص است که وی از عقل فعال اصطلاحی به‌اشتهادا را قصد
کرده است. پس به نظر می‌رسد مقصود از عقل فعال در گفتار دوم ابن ترکه، اطلاع اول
از اطلاعات عقل فعال است که در گفتار اول ابن ترکه مطروح شد و این عبارت از موجود
مقارن است که عقل عالم ارضی و فایض بر نفس نطقی می‌باشد.

این ترکه در ادامه تحقیق خود، نفس الامر را به «عالم علی» که به تعبیر وی «عالم
 مجردات» است، تفسیر نموده است و «عالم امر» را به چنین علائمی اطلاع می‌کند (همان،
ص ۲۹-۳۲). به هر حال به نظر وی، مقصود از نفس الامر «عالم امر» است (همان، ص ۲۰).}

* علامة طوسي در اثبات عقل فعال رسالة مستقلی نگاشته است.
بأين وصف يبن تركه تأيدي را از الألوجيا نقل مي كن ك نشان مي دهد هم موجودي
كه نزد مشاء عقل اول شامى مي نود، نزد يبن تركه عالم أعلى و عالم إمر امست. در این
صورت، تفسير نفس الأمر به عالم أعلى و عالم إمر اعين تفسير نفس الأمر به عقل اول
می باشد (همان، ص 29-31). سخن صاحب ألوگيا همین جزیر است که صاحب تمهید
القواعد بعد از نقل و نقد بعضی از اقوال دیگر و تطبیق "عالم امر" بر آن، به عنوان نظر
خویش بر می‌گرند (همان).

4. ملاک شناخت بر پایه احاطه علمی جوهر مفهوم عقولي
بر اساس این تصور، ملاک شناخت: بیان مطابقت شناخت با واقع و نفس الامر، مطابقت با
جوهر مفهوم عقيلي است؛ به این معنا که بر پایه احاطه علمی جوهر مفهوم عقيلي به تمام
کائنات مادون، هر صورت حکم و قضیه‌ای که نتیجه در ذهن است، اگر مطابق با آن علموم
نزد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد.

علامه علی می تفسیر واقع شناخت و نفس الامر به "عقل فعال" را پذیرفت است. به نظر
ایشان هنگامی که ذهن حکم خارجی بر امری خارجی نمود، در فرض صحیح، آن
مطابقت با واقع لازم است، و گرنه نادرست می باشد و حکم صحیح به اعتبار مطابقت آن
است با آنچه در نفس الامر است؛ زیرا تصور قضیه کاذب، ممکن می باشد (علامه علی،
[بی‌تا] ص 69).

بر اساس گزارش علامه حکمی، این موضوع بحث شریف است که در کتاب‌های حکمی
یافت نمی‌شود (همان، ص 70). ایشان بیان علامه علی می‌رانند توضیح می دهد که احکام
ذهنی کاهی به تهیه امور خارجی مأخوذند و گاهی به این اعتبار نیستند. هنگامی که ذهن
بر شیای خارجی به محمول‌های خارجی حکم نمود، مانند: "انسان در خارج حیوان است"
فهراً حکم باید مطابق باشد با آنچه در خارج موجود است، نا حکم ذهن صحیح باشد.
و گرنه حکم ذهن نادرست می‌باشد. اگر ذهن بر اشیای خارجی به اموری معقول حکم
نمود، مانند: "انسان ممکن است" یا بر امور ذهنی به احکام ذهن حکم نمود، مانند "مکان
در مقابل امتاع قرار دارد" مطابقت این احکام با آنچه در خارج موجود است، لازم نیست.
زيارتا «أمانك» و «امتناع» متقابل في خارج وجود نداء «أمانك» أنسان في خارج محقق
نضماً. باتوجه باب ضمن، يمكن نيسح حكم صريح في إين دو قسم، به اعتبار
مطابق حكم بخارج باشند: زيبارا قمنه شديد كحكم به لحظة خارج مأخوذة ننشده است.
حكم صريح في إنه دو قسم، به اعتبار مطابقة حكم بآتيه دو ذهن است نيز ننع باشند;
زيبارا ذهن قاس قضاية كاذب قبا لابن تنصور مز كنت؛ ازبين و قضاية كاذب نيز صورتي ذهنی
مطابق بحا حكم خود داريد. پس باید چئف صدق احكام ذهنی به لحظة مطابقت با نفس الأمر

113

فیصل

علامة حلس قراره می‌دهد زمانی که من از علامه طوسی استفاده می‌برید، این نکته به
میان آمد و من از ایسنا این قول حکیمیان بررسیدم که گفته‌اند احكام ذهن به اعتبار
مطابق با آنچه در نفس الأمر است صادق می‌باشد و معنای نفس الأمر یا تحقق ذهنی است
یا تحقق خارجی؛ درحالی که همه در اینجا ممینع است.
علامه طوسی در باخس من فرمود: مراذ از نفس الأمر، عقل فعال می‌باشد؛ پس هر صورت
یا حکمی که در ذهن تحقق بدی و مطابق با صور مرسوم در عقل فعال باشد، آن صورت یا
حكم صادق است، و گرنگ کاذب می‌باشد (هیمال، ص۴۹).

اینک به توضیح و تحلیل بین علامه طوسی و علامه حلس در چند بخش می‌پردازیم:
بخش اول: علامه طوسی فرمود: «ونتی ذهن به امور خارجی به همانندان حکم رانده»
توضیح اینکه: به حسب تقریب عقیق، پسر صورت داریم که یکی از آنها اصلاً محقق نمی
شود:
یکم: موضوع و محمول هر دو از موجودات خارجی باشند: مانند انسان در خارج

حيوان 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 باشند: مانند: انسان ممکن است

چهارم: موضوع از امور ذهنی و محمول از امور خارجی باشند (این قسم ابتدا محقق
نعي شود.

بخش دوم: علامة طوسي فرمود: «در درست آن، مطالبت لازم است، وگرنه نادرست و غیرمطلبی می‌باشد. حکم صحیح، به اعتبار مطالبت آن است بآنجه در نفس الأمر می‌باشد؛ زیرا تصور قضایای کاذب ممکن است.» توضیح اینکه در صورت اول، بعضی صورتی که موضوع و محصول هر دو از موجودات خارجی باشدند، در مورد که حکم صحیح است، تطابق بین نسبت ذهنی و نسبت خارجی ضروری می‌باشد؛ ولی اگر حکم در قضیه به امور خارجی بر امور خارجی نبود، دو قسم است:

قسم اول: موضوع و محصول هر دو از موجودات ذهنی باشد؛ به تعبیر دیگر، در قضیه، به احکام ذهنی بر امور ذهنی حکم شود.

قسم دوم: موضوع از موجودات خارجی و محصول از موجودات ذهنی باشد؛ به تعبیر دیگر، در قضیه، به احکام ذهنی بر امور خارجی حکم شود.

در این دو قسم، تطابق نسبت ذهنی با آنچه در خارج است، لازم نیست؛ بلکه تطابق آن با خارج امکان ندارد. خواجگان طوسي مناظ صدوق و صحت این دو قسم را به مطلبت با نفس الأمر می‌دادند.

فراز سوم: علامة طوسي، نفس الأمر را به عقل فعال تفسیر می‌کرد. عقل فعال نسبت به کسانی مادون خود احاطه علیه ذکر؛ از این رو می‌توان گفت عقل فعال از این جهت که احاطه علیه به مادون خود دارد، یعنی به کسانی مادون خود، نفس الأمر محصول می‌شود. اگر نسبت ذهنی- در هر دو قسم مذکور- با آنچه در عقل فعال است، مطالب نبود، صادقی می‌باشد و اگر مطالب نبود، کاذب است. به تعبیر علامة طوسي حکم صحیح به اعتبار مطلبت آن است با آنچه در نفس الأمر (عقل فعال) است."
دليلى ك علامة طرسي ذكر نموذج، اين است ك تصور قضايى كاذب، ممكن است.

هناك امكانيه ان يذهب، وي در قسم عائلي به تثبيت بأسم الأمر:
قسم أول: في جابى ك موضوع و محمول هو ذو ذهني باشند; به تعبير ديكير، به احكام
ذهنيه بر امور ذهنيه حكم شود.
قسم دوم: في جابى ك موضوع، خارجي و محمول، ذهني است; به عبارت ديكير به
احكام ذهنيه بر امور خارجية حكم شود.

في هجيه كلام، ذى اين و د قسم تني توائم بكمين صحت أن به مطالبه با أن جيزة
مييى، كه في خارج است; زيرا در خارج، بطورثال، نه امكankan و "امتناع" متبادل وجود
دارد نه امكankan انسان.

درين ممكن است كفته شود: صحت أن به مطالبه با ذهني است. علامة طرسي با اين
تعبير ك تصور قضايى كاذب ممكن است، اين احتمال را دفع مي كند; زيرا ذهني، در هر دو
قسم مي تواند قضايا كاذب را تصور نمايد و احكام كاذبي صادر كند; نظير أنكه تصور
كند انسان واجب است. اج صدق حكم، به اعتبار مطالبتس با أن جيزة باشد كه در ذهني
است، حكم به و جوتب انسان نيز صادق مي باشند; زيرا أن صورت مفروض ذهنيه با اين
حكم مطالبه دار. توضيح اينكه در مطالبه و عدم مطالبه نسبت ذهنيه، به فرض امكنين
است در ميان نهاده شود و هره باطل است.

فرض اول: مطالبه و عدم مطالبة نسبت ذهنيه با خوشن مستجده شود. اين فرض
واضح البطلان است; زيرا هو نسبت با خوشن مطالبه است و به تعبير ديكير، خوشن
خوشن است.

فرض دوم: مطالبه و عدم مطالبة نسبت ذهنيه با نسبت خارجيه مستجده شود. اين

* اين مطلب را در قاتل بك تبليد قسمتى قثنين بين كن ينام كر: الو لم تعتبر المطالبة لما في نفس الأمر -
و ليست المطلقة لما في الخارج فيما لم يكن الحكم بالاضرار الخارجيا على الامور الخارجيه منحته - لكان
كل نسبة ذهنيه (بمعني الأخلاص) صحيحه صادقة. والثاني باطل (الوجود النسبية الذهنيه الكاذبة تقولها:
الخمسة روج) فالنقد ملته. بين ملازمه بين مقدم و نالى در ضمن توضيح مطلب در من آمد است.
فرض نیز باطل است؛ زیرا یک هنرمند که گفته شد - در هر کدام از این دو قسم نمی‌توان گفت صحت آن به مطابقت با خارج است.
فرض سوم: مطابقت و عدم مطابقت نسبت ذهنی به نسبت لفظی در قضیه لفظی سنجیده شود. این فرض نیز باطل است؛ زیرا نسبت لفظی، همان هیئت قضیه ملفوظ است و هیئت قضیه ملفوظ - حاکی از نسبت ذهنی است و تطابق بین نسبت لفظی و هیئت قضیه ملفوظتأثیر به نسبت ذهنی و عدم تطابق آن دو دلیل بر صحت و عدم صحت نمی‌باشد.
بنابراین اگر مطابقت و عدم مطابقت با نفس الأمر مشاهده نشود، چیره نیست که ما نسبت ذهنی را با آن بستگی و به اعتبار تطابق و عدم تطابق با آن، بین نسبت ذهنی صادق و کاذب تمایز دهیم و فرقی بین آن دو باقی نمی‌ماند تا بتوان گفت این کاذب است و آن صادق؛ اما در برخی از تمایز های ذهنی حاصل در ذهن، حکم به صدق نماییم و بطلان این مطلب بر احتمال بیشتر نیست (حسینی طهرانی، 1365، ص 100).
بيان علامه حکی را به این نحو نحو می‌توان توضیح داد که نسبت شنگونه است:
یکم: نسبت خارجی: عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار تحقیق آن ثبوت در خارج.
دوم: نسبت ذهنی (بالمعنى الأخص): ثبوت محمول است برای موضوع به اعتبار تحقیق آن ثبوت در ذهن.
سلام: نسبت لفظی: این نسبت، همان هیئت قضیه ملفوظ است.
چهارم: نسبت نفس الأمری: این نسبت عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار تحقیق آن ثبوت در نفس الأمر.
اموری که به فرض کننده و اعتبار اعتراف کننده نیستند، چه از موجودات خارجی بهشند و چه از موجودات ذهنی، در نفس دارای واقعیت و نفسیت‌اند. حال اگر بعضی بر بعضی حمل شوند، بین آنها ثبوت نفس الأمری که عبارت است از نفس الأمری برقرار می‌شود. اگر این امور از مرحله‌هایی با به عرضه وجوه - آعم از خارجی و ذهنی - بگذارند، در صورتی که محمول و موضوع هر دو از امور خارجی باشند، بین آنها
نسبت خارجية تحقق بيدا مي كند و در صورتي كه موضوع و محمول يا محمول بهنهایی از موجودات ذهنية باشند، بین آنها نسبت ذهنية تحقق بيدا مي كند؛ بنابراین نسبت خارجیه عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار خارجی و نسبت ذهنية عبارت است از ثبوت محمول برای موضوع به اعتبار ذهن و این همان "نسبت ذهنية بالمعنی الأخص" می باشد. نسبت ذهنية دیگری نیز داریم که "نسبت ذهنية بالمعنی الأعم" می باشد که عبارت است از هر نسبتی که بین دو طرف تصویرشده در ذهن برقرار می شود؛ به تعبیر دیگر طرفینی که تصور به آن تعلق می گیرد، چه هر دو از امور خارجیه باشند یا باشند و چه یکی از آن دو از امور خارجیه باشد یا باشد، دارای نسبتی هستند که این نسبت، همان "نسبت ذهنية بالمعنی الأعم" است. از آنجاکه نسبت نفس الأمیری در مباحث علمی بهبودرس طرفینی که به کار می رود؛ از این رو از ذکر آن ضرر نظر نموده، نسبت ها در "نسبت لفظی" و "نسبت ذهنية بالمعنی الأعم" و "نسبت خارجیه" منحصر می کنند.

اگون که این مقامه دانسته شد، گوییم: زمانی که تصویق ذهنی (حكم به یک معنا) به صورت اول: طرفین نسبت هر دو از امور خارجیه باشند. در این صورت، تصویری صحیح آن است که به نسبتی تعلق یگیره که به نسبت خارجیه مطابق است.

صورت دوم: طرفین نسبت هر دو از امور خارجیه باشند، یعنی این نسبت هر دو از امور ذهنيه باشند. در این صورت، تصویری صحیح آن است که به نسبتی تعلق یگیره که به نسبت نفس الأمیری مطابق باشد. به آنها تعلق یگیره به نسبتي که با نسبت خارجیه مطابق است؛ زیرا فرض این است که طرفین، خارجی نیستند و نسبت خارجیه مفقود است، نه آنها به نسبتی تعلق یگیره که با نسبت ذهنيه مطابق است؛ زیرا در این فرض، نسبت واقع بین طرفین، همان نسبت ذهنيه است و مطابقت یک چیز با خودش به معنای زیرا مطابق، مقتضی تغییر بین مطابق و
مطابق است؛ در حالی که در اینجا تغایری وجود ندارد. نه آنکه تعلق یکی بر نسبت که با نسبت لغزشی مطابق است؛ زیرا چنانکه گفتی‌شده - ت نسبت لغزشی با نسبت ذهنیه و عدم تطبیق آن دو، دبلی بر صحت و عدم صحت نسبت. تاریخ افسانه‌ای آن است که تصمیق صحیح در این دو مورد، در صورتی است که به نسبت تعلق یکی بر نسبت نفس الأمریه مطابق است و این می‌تواند معبر شهیرصدقه و کاذب در این گونه قضایا باشد؛ زیرا اگر چنین مطابقی در نظر گرفته شود، اعتبار بین قضیه صادق و کاذب از بین می‌روید؛ چون مناظر صدق و کاذب منفی شده است، پس باید به صدق تمام نسبت‌ها و قضایا حکم کرد؛ زیرا همه آنها در ذهن تحقیق دارند و این باطل است؛ بنابراین از آن‌جایی که نسبت‌های صادق و کاذب ممتاز از یکدیگر داریم، می‌توان فهمید، تطبیق نسبت ذهنی به معنی‌ای الأخص» با چیزی سنگین‌هد شده است و آن چیز غیر از نسبت نفس الأمریه که نفس الأمر است چیز دیگری نمی‌باشد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۲۰۰-۱۰۱). 

در اینجا توجه به دو نکته لازم است:

نکته اول: پس از سوال و جوابی که بین خواجگی طوری و علائم حکی ره را بدل گردد، مشخص شد که مقصود خواجگی طوری از نفس الأمر است، عقل فعال است. با توجه به توضیحاتی که داده شد، در این دو قسم باید بسته از تصمیق‌ها و نسبت‌ها، تصمیم صحیح آن است که به نسبت تعلق یکی بر نسبت نفس الأمریه موجود در عقل فعال مطابق باشد.

نکته دوم: تمام اموری که به فرض فارغ است نسبت معبر نمی‌باشد، یکدیگر واقعیت و نسبت‌اند. به این اعتبار، امور خارجیه به طریق اولی دوبار نفس الأمریه؛ بنابراین می‌توان گفت صدق حکم در جایی که موضوع و محصول هر دو از امور خارجیه است و به اصطلاح به امور خارجیه بر امر خارجیه جامعه شدو نیز به اعتبار مطابق با آن چیزی است که در نفس الأمر است؛ ولی علائم طوری و دیگر، در این قسم، تطبیق را بین نسبت ذهنیه و نسبت خارجیه اعتبار کرده‌اند؛ زیرا نسبت خارجیه از نسبت نفس الأمریه ظاهرتر

در اینجا نهایا در صده توضیح بیان علائم حکی است. و گرنه این اشکال پاسخ‌های دیگری دارد که مربوط به چیز دیگری است.
است (همان، ص 106). 

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

یکم: تصمیم به نسبت لفظی چهاری است که در نفس شونده، به اعتبار دال‌الدین لفظ و فهم معنا لفظ توسط شونده حاصل می‌شود. برای مثال کسی که می‌شود «عالم حادث است» با قطع نظر از اینکه به قدم با حذف عالم اعتقاد داشته باشد، از جهت دال‌الدین لفظ و فهم معنا از لفظ به بروز حذف عالم اعتقاد مناسب و به تعیین دیگر، تصمیم می‌کند که این لفظ، با هر یک از این معنا از این لفظ قبیله‌ای می‌شود، گرچه به قدم عالم معتقد باشد. این تصمیم نزد کسی تحقق می‌یابد که دانایی به اوضاع الفاظ و هیئت‌های لفظی باشد. به این تصمیم، حکم خبری لفظی در مقابل حکم ذهنی حمقی گفته می‌شود.

نظر طلب انشایی در مقابل طلب حقيقی.

دوم: تصمیم به نسبت ذهنی آن اعتقاد و ادعا ای است که در ذهن، به نسبت تعلق می‌گردد. این تصمیم نزد کسی تحقق پیدا می‌کند که بر این با شیب برخی و قطعی ای لوقوع نسبت باشیم اگر عالم حادث شود. به این تصمیم، حکم ذهنی حمقی گفته می‌شود و مقصود ذهنی بالعمقی اعظم است که هم شامل حکمی می‌شود که تعلق بگیرد به نسبت که طرفین آن از امور خارجی باشد و هم شامل حکمی می‌شود که تعلق بگیرد به نسبت که طرفین آن ایسین چنین نباشند.

سوم: تصمیم به نسبت خارجی و نسبت نفس الأمور، همان دانش حق و اهل حق است و تصمیم کننده آن نیز حق و اهل حق می‌باشد. به این تصمیم، حکم خارجی و حکم نفس الأمور گفته می‌شود.

به هر یک از این نسبت‌های چهارگانه، «نسبت حکم‌های گفته می‌شود» به نسبت حکمی در اصطلاح دیگر بر خود مقایسه و سنینش بین موضوع و محمول که قبل از حکم انجام می‌دهد. 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 حکم‌ه»
تنها بر نسبت ذهنی به اعتبار تعلق حکم به آن، اطلاق می‌شود و قوم، به احوال بقیه
نسبت‌ها اشاره‌ای نکرده‌اند (همان، ص 101-102).

۵. سنگش و بررسی
نظریه ملاک شناخت بر پایه احاطه علمی جوهر مفهوم عقلی، کلیه‌شته از اینکه بر اساس
جهان‌نیایی خاصی مطرح است، مورد تفهیم مبتدی قرار گرفته است.
علوم عقل عالع، چه حصولی باشند چه حضوری، در هر صورت اشكالاتی بر این نظریه
وارد است که در دو بخش به شرح زیر است:

بخش اول: اگر معقولاتی که در عقل فعال به عنوان مطالب قضایی ذهنی وجود دارند،
حصولی باشند، نقل کلام در آن علوم حصولی کرد، از صدیق و کذب آنها سؤال می‌کنیم.
آن صورت‌ها به دلیل حصولی بودن، برای صدیق نبوده‌ند یک مطالب واقعی‌اند؛ بنابراین باید
به مطالبی خارج از عقل عالع قائل شویم (طبلاتی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۲). در این صورت نیازی
به وسایل عقل نداریم، بلکه می‌توانیم قضایی ذهنی را مستقیماً با آن حقایق خارجی
تطبيق کنیم (صدرالملائین، ۱۴۱۹، ج ۷، ص ۲۷۱).

بخش دوم: اگر معقولاتی که در عقل فعال، به عنوان مطالب قضایی وجود دارند، علوم
حضوری باشند، فرد اشكال وارد است:

یکم: آن معقولات وجوداتی عین‌اند و درنتیجه مطالب علمی، همان و وجودات عینی
می‌باشند، به عنوان آنها را درک کنید یا هر یک از عقل عالع بوده‌ند (همان).
دوم: برخی از قضایی نکس‌نامه فاقد موضوعی باشند؛ نظر قضیه «اعدام علیه»، علیه
عدم معقول ایست؛ از اینرو حضوری بودن آنها بی معنای است (همان).

به این بیان، اشكال می‌شود؛ زیرا این دسته از قضایا به آنها فاقد پیامدها حصولی‌اند، بلکه
از وجود یک پیامده و وجودی حضوری نیز محروم می‌باشند.

سوم: اگر نفس‌نامه به معنای آن چیزی است که نزد عقل فعال می‌باشد، موجودات
عالی‌گی که از عقل فعال برترند، مانند عقول بزرگتر از آن، همچنین خداوند متعلق، فاقد نفس
الاثر خوافند بود (ابن ترکه، 1396، ص 293). این اشکال در صورتی است که مقصود از جوهر مفرق عقل، عقل فعال به معنای عقل عالم ارضی و فاصل به نفس نظیر باشد؛ اما اگر مقصود، عالم امر به معنای عالم مجردات باشد به معنای عقل اول باشد. مورد نقض صرفأً ذات حق تعالی خواهد بود؛ زیرا در این صورت، ذات حق تعالی و قضایای مربوط به او بدون نفس الأمر و مطلبی به فتح باه - خارجی میماند.

چهارم: اشکالی است که حکم هیدجی از قول فاضل قروشی نقل می‌کند. این اشکال مبتکر عقل فعال می‌باشد. قضایای صادق را قبول دارد (حکم هیدجی، 1365، ص 200).

نتیجه‌گیری

بر اساس نظریه‌ای که در این نوشته مورد تبیین و تحلیل و سپس سنگین و بررسی قرار گرفت، ملاک شناخت یعنی مطالب شناخت با واقع و نفس الأمر، مطالب قیود جوهر مفرق عقل است؛ به این معنا که بر بازی احاطه علمی جوهر مفرق عقلی به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطلب با آن علوم نورد او باشد، صادق است و در غیر این صورت، کاذب می‌باشد. هر معنا و صورت حق و صدقی، مطالبی به کسر باه - می‌باشد با آنچه در عالم ایلی حق دارد؛ یعنی هر معنا و صورتی مطالب و خزایی دارد و هرچه حق و صدق نباشد، مثل صورت‌های ساخته‌دایه که بایندهای وهم و بایزدای خیالاند و مثل اعتبارات محض‌الهای که از زمتری نسبت و اضافات غیرحقیقی اند، هرگز مطلب قیودی ندارند; زیرا باطل، در صنعت حق راهی ندارد.

با این وصف، این نظریه گذشته از اینکه بر اساس جهان بینی خاصی مطرح شده است، مورد نقدی فاقدی قرار گرفته است که به آن‌ها اشاره شد. با صرف نظر از تماشای با عدم تمامیت این گونه نظریه‌ها، سوال اساسی در مورد گونه نظریه‌ها آن است که از کجا و به چه شیوه به نفس الأمر به این معنا و توضیح داده شده در کیمی و چگونگی می‌توانه آگاه شوند گزاره‌ای مطلبی است با آن یا مطلب نیست؟ اگر از راه استدلال‌های خود بخواهیم نفس الأمر- به این معنا - را شامل کنیم، دور لازم می‌آید و اگر بخواهیم به‌طور مستقل از دانایی خود آن را بازنگریم و سپس گزاره‌ها را با آن سنجید، بررسیه خواهد شد که
چگونه می‌توان از خود بیرون رفت و به نفس آماده برد؟

1. ابتدا در این باره تکانه است: «آنانجا چه هر چیزی که آن قوه به فعل خارج می‌شود، به واسطه یک سبب است که آن فعلیت را به ام‌ده و صورت، در پنج گرفش می‌شود که آن صورت را ندارد. چیزی به دیگری کمالی بالاتر از انجام را دارد. پس این قوه باید به سبب عقلی از مقطع مفرق یاد داشته، به فعلیت درآید با همه آنها می‌توانند علت خارج شوند و عقلی که در مرتکب باشد و نتیجه اعثبی به عقلی قلم عقلی عرف است، نتیجه ندیدنی است از همه به ما عقل قلم و پرکار نسبت به ماسیت. مراحل از مقطعی عرف است - چنان که در ماسیت و چیزی باشد که کمال ایست، بلکه ذات وی، صورت عقل قالم به ذات می‌باشد و در وی چیزی که بافقه و ماده باشد، موجود نسبت: پس این عقل و خود را عقل می‌کند؛ زیرا ذات این از موجودات می‌باشد؛ پس وي عاقل ذات خود و مقطع عقل می‌باشد؛ زیرا وی موجودی از موجودات متفرق ماده می‌باشد؛ پس عقل‌یابوند وی از مقطع‌یابوند وی جدا نمی‌باشد و نتیجه این عقل‌یابوند وی، از هم‌درگ متقایت نمی‌باشد وی در مقطعی می‌باشد این عقل‌یابوند وی، از امر موجود نمی‌باشد زیرا در امر بافقه موجود است، این یکی از مطلق عقلی، فعالیت‌یابوند وی است و این به سبب کاری که در فوق ما می‌کند و آن را از قوه به فعلیت بیرون می‌آورد، عقل قلم عرف است و نسبت عقل قلم به نفس ما، همانند نسبت خورشید به چشمان ماست و نسبت آنچه در وی استفاده می‌شود، همانند تور است که تیر را از قوه‌یابوند به فعلیت بیرون می‌آورد و محسوس بحلقو را بالا قرار می‌نماید (ابن سینا، 1353، ص 98).

2. گاهی عقل قلم فعال بر عقل قلمی که با وجود طبیعی مصادف است، اطلاع می‌شود حکم سیزوالری در این رابطه گشته است: این‌اشتثب است که عقل کلیه دیگر حالت منظر نبوده است; پس چگونه یک دوری کنیم از مقام به مقام مسیر گردید؟ پاسخ آن است که تصحیح این تحویل‌های عقلی بدنی است، پس پس عقل قلمی که با وجود طبیعی مصادف و همراه نسبت با آن عقل قلمی که با آن مصادف و همراه می‌باشد، تقاوی است، از این منظر مقدمات معلوم است و دوی آنچه از مقامات را که بعد از هم‌ایسته زیر با می‌گذارد; چنان که آن حضرت‌فرمود: ازسی. پس تا هنگامی که بدن باقی باشد، تحقیق نیز روان» (صدرالمطلبین، 1319، ج 3، ص 327، تحقیق حکم سیزوالری).

3. ابتدا در این باره فنی که در اینها کلیفکنش شده که به مقاصدی قانونی عقلی و موجودی به این‌اشتثب است که قانون به نفس و بدون وضع است و بالا قرار مشتمل یک همه معقولاتی است که
ممكن است به تعلیم برس: به گنونهای که تغییر و استحکال و تجدید و زوال بر این موجود و آن
معقولات محلی هو و آن موجود و آن معقولات ازل و ابتدای دارای صفات پاداشه می‌باشد. حکایتی
این موجود را عقل کل می‌نامد و لوح محفوظ نزد آنها اشاره به این موجود است (رک: اینترکه،
1396، ص 29-30). میرزا محمود قمی در تعلیقه‌ای بر نقی اینترکه بیان می‌دارد که عقل کل به اعتبار
توجه به موجود خود به واسطه قلم أعلى، لوح محفوظ نامیده می‌شود؛ جانانه به اعتبار توجه بسدون
واسطه به موجود خود و اخذ مدد از او، روح نامیده می‌شود (رک: تمهیدات القواعد، تعلیقه میرزا محمود
قمی). از این بین روش می‌شود که به عقل کل از جهتی دبیر نیز اطلاع می‌گردد.

1. بخشی از این نقدها در تعلیقة‌ای از علامة طباطبایی به این بین آمد این است: «فی اینها ان کتاب
حسینی در العقل المذکور، کنست در صدقها منفیه علی امروزی از هم صادقیه‌ی در الخارج،
فنکون نظیرین مصادقه‌ی هی نم تطابقیا علماً مصاحبی و لنوع علوم الاطلاع مطالبی
علوماً و هو ظاهر، و ان کتاب علم عمومی، رمز اول: که چنین موجودات عیبیتی، فائیه‌ی هی نم
تطابقیا علماً سوا، عقلها مثالی ام لافضا مربی لوجود العقل حين دین، و ثانیات از فناضیا النس
الأمریة ما لوجود الموضوعها، فیا معنی که باعث علم عمومی بعمل حضوری، تکونه: علم العلامة علة لاعدن
المعمول» (صدر المتاهلین، 1419، ج 7، تعلیقه علامة طباطبایی، ص 271).

منابع و مأخذ

1. اینترکه، صدر المتاهلین: تمهیدات القواعد: تصحیح و تعلیقه سیدجلالالدین شبنی: ط 3، تهران;
نجم اسماعیل فلسفة و حکمت، 1349 ق.
2. این سیا: التحقیقات: تصحیح عبدالرحمن بندی: ط 2، تم: دفتر تلبییات اسلام حوزه علمیه،
(پیتا).
3. شهابی: فقیه‌یان: متشابه مکتبی ایباعظمی المربی، نجفی، 1344 ق.
4. العیدا و المعاوید: تحقیق علیا وریان: تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک کریم کاناکیا
-دانشگاه تهران: 1363 ق.
5. النجاشی: ج 4، تهران: المكتبۃ المرضوية، 1402 ق.
6. تفکر، ترگیدنی: شرح المفصلات: تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمری: ط 3، پروت: عالم
المکتب، 1329 ق.
7. حسین زاده آملی: حسین: شرح العیون فی شرح العیون: تم: مرکز انتشارات دفتر تلبییات اسلامی،
1377 ق.
8. حسین طهرانی: سیده‌ام: توضیح المراکز تعلیقه علی شرح تجربیات؛ ج 3، تهران:
انتشارات مفيد.

9. علاءم حلي، يوسف مطر: كشف المراذ في شرح تجريد الاعتقاد; تصحيح و تعليق حسن حسن زاده أمل; تلميذ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین، إيران.
10. سبزوار، حكيم ملاهادی: أصولالحكم؛ تصحيح و تحقیق کرم فیضی; ج اول; تلمیذات مطبوعات دینی، إیران.

11. شرح المنظومة. تلمیذات المنظومة؛ تصحيح و تعليق حسن حسن زاده أمل; ط اولین، تهران.
12. نشر تاب، 1349 ق.

13. شعرانی، ابولحسن: شرح تجريد الاعتقاد; ج هفتم، تهران: کتاب‌روشی اسلامی، 1372.

15. طلابتی، سیدمحمدحسین: البداية الحکمتة؛ تحقیق و تعليق عباس علی سبزواری، 1370.
16. مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسین، 1371.
17. اضطراب ثقافی، علاءم نصر الدين: أساس الاقتباس: تعلیقات عبیادة لنوار؛ ج اول تهران نشر مركز، 1375.
18. نشریات بارزانی: تصحيح ابن الیاف; ج اول، تهران: نشر جامعی، 1373.
19. نشریات المحمول (تکد المحمول): تصحيح عبیادة نورانی، 1379.
20. نشریات المحسباة تهران، 1375.
22. شیرکشی، علاء الدين محمد: شرح تجريد الاعتقاد؛ ج اولیری، 1375.
23. هدیچی حکمت: تعلیقات علی المنظومة و شرحها؛ ج اول، تهران: مؤسـسة العلمین للمطبوعات.
24. میرداماد، قیس‌الدین حسن، محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتو، ابراهیم دیباشی؛ ط 2، تهران: دانشگاه تهران، 1367.

25. زیدی، مولی عبادالله نجم‌الدین شهاب‌الدین الحسنی؛ الحاشیه على تهذيب المنطق للتفناني. ط 8، قم: مؤسسه النشر الالسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1415 ق.