

تحلیل موقعیت شناخت‌های غیر واقعی در گستره انکشافی عقل کلی

محمدعلی اردستانی*

چکیده

عقل کلی عبارت از جوهری است که به هیچ وجهی تعلق به اجسام ندارد؛ نه از جهت وجود مانند اعراض، نه از جهت فعل و تصرف مانند نفوس، و نه به جزئیت و امتزاج مانند ماده و صورت. عقل کلی به جهت گستره و احاطه علمی و مخزنیت آن نسبت به ادراکات عقلی، توسط حکیمانی نظیر علامه طوسی به عنوان نفس‌الامر صور و احکام ذهنیه دانسته شده است. علامه حلی در زمان استفاده از محضر علامه طوسی این نظریه را نقد کرده است که لازمه گفتار حکیمان این است که صور کاذبه نیز در عقل فعال منتقش باشند. بیان علامه طوسی و نقد شاگرد ایشان علامه حلی، سرآغاز یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی شده است و فیلسوفان و حکیمان را به تفکر و ارائه راه‌حل برای مشکل احاطه علمی عقل فعال نسبت به احکام کاذبه واداشته است. در این نوشتار پس از تبیین و سنجش و بررسی مهم‌ترین این راه‌حل‌ها، تحلیلی وجودی بر پایه حکمت متعالیه، برای حل مشکل احاطه علمی عقل کلی بر صور و احکام کاذب و غیر واقعی ارائه شده است.

واژگان کلیدی: عقل کلی، عقل فعال، احکام کاذبه، علامه طوسی، علامه حلی.

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

«عقل کلی» به عنوان یکی از اطلاق‌های عقل (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۶ - ۴۸۷)، موجود مجردی است که در ذات و افعال خود نیاز به جسم، بدن و آلات آن ندارد (همان، ص ۴۸۷ - ۴۸۸). سلسله نزولی که آن را «قوس نزولی» خوانند با صدور عقول کلی آغاز می‌شود (همان، ص ۴۸۱ - ۴۸۲). در اغلب موارد، عقل فعال بر عقل مفارقی که عقل عالم ارضی و فائض بر نفوس نطقی می‌باشد، اطلاق شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۰۱). با این وصف، گاهی به هر کدام از عقول مفارق، عقل فعال اطلاق گردیده است (همو، ۱۳۶۳، ص ۹۸). البته گاهی صرفاً بر عقل اول، عقل کلی (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۸۸) و عقل فعال (ابن‌سینا، [بی‌تا]، ص ۱۰۰) و عقل کل اطلاق گردیده و هر یک به وجهی است (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۱۹). عقل فعال «خزانة ادراکات عقلی» است و به نظر برخی حکیمان، نفس‌الأمر نیز همان است. بر این اساس ملاک شناخت که همان مطابقت شناخت با واقع و نفس‌الأمر است به این معناست که بر پایه احاطة علمیة عقل فعال به تمام کائنات مادون، هر صورت، حکم و قضیه‌ای که ثابت در ذهن است، اگر مطابق با آن علوم نزد عقل فعال باشد، صادق است و در غیر این صورت کاذب می‌باشد. علامه طوسی تفسیر «نفس‌الأمر» به «عقل فعال» را پذیرفته است. در زمان تلمذ علامه حلی نزد علامه طوسی، سؤالی از جانب علامه حلی در میان نهاده شده و تفسیر نفس‌الأمر به عقل فعال به چالش کشیده می‌شود. علامه طوسی پاسخی به سؤال علامه حلی می‌دهد که ایشان را قانع نمی‌کند. این پرسش و پاسخ منشأ یکی از مباحث مهم فلسفی در تاریخ فلسفه و ارائه راه‌حلهایی در این زمینه شده است که به تفصیل در این نوشتار مورد تحلیل و تبیین و سنجش قرار گرفته است.

به نظر علامه طوسی هنگامی که ذهن، حکمی خارجی بر امری خارجی نمود، در صحیح آن، مطابقت با واقع لازم است، وگرنه نادرست می‌باشد. حکم صحیح به اعتبار مطابقت با نفس‌الأمر است؛ زیرا تصور قضیه کاذب ممکن می‌باشد (طوسی، ۱۴۰۷،

ص ۱۱۷). بر اساس توضیح علامه حلی، 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؛ ازاین‌رو قضیه کاذب نیز صورتی ذهنی مطابق با حکم خود دارد؛ پس باید گفت صدق احکام ذهنی به لحاظ مطابقت با نفس‌الأمر است (حلی، ۱۴۱۳، ص ۶۹-۷۰).

بر این اساس اگر موضوع و محمول قضیه هر دو از موجودات خارجی باشند، مانند «انسان در خارج حیوان است»، در موردی که حکم صحیح است، تطابق بین نسبت ذهنیه و نسبت خارجی ضروری می‌باشد؛ ولی اگر حکم در قضیه به امور خارجی بر امور خارجی نبود، نمی‌توان تصور کرد که در گزاره، موضوع از امور ذهنیه و محمول از امور خارجی باشد؛ بنابراین دو صورت باقی می‌ماند: یکم. موضوع و محمول گزاره هر دو از موجودات ذهنیه باشند، مانند «امکان در مقابل امتناع است»؛ به تعبیر دیگر در قضیه، به احکام ذهنیه بر امور ذهنیه حکم شود؛ دوم. موضوع از امور خارجی و محمول از امور ذهنیه باشد، مانند «انسان ممکن است»؛ به تعبیر دیگر در قضیه، به احکام ذهنیه بر امور خارجی حکم شود. در این دو قسم که تطابق نسبت ذهنیه با آنچه در خارج است امکان ندارد، علامه طوسی مناط صدق و صحت این دو قسم را به مطابقت با

نفس الأمر می‌داند و نفس الأمر از دیدگاه ایشان، عقل فعال است که 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 این دو قسم با آنچه در عقل فعال است، مطابق بود، صادق می‌باشد و اگر مطابق نبود، کاذب است. 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. مطابقت و عدم مطابقت نسبت ذهنیه با خودش نیز واضح‌البطلان است؛ چراکه هر نسبتی با خودش مطابق است و به تعبیر دیگر خودش خودش است؛ بنابراین اگر مطابقت و عدم مطابقت با نفس الأمر 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؛ از این رو باید بر تمام نسبت‌های ذهنیه حاصل در ذهن، حکم به صدق نماییم که امری باطل است (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۱۰۰). اکنون با توجه به پرسش و پاسخی که بین علامه طوسی و علامه حلی رد و بدل گردید، مشخص شد که مقصود علامه طوسی از نفس الأمر عقل فعال است. بر این اساس در آن دو قسم یادشده از تصدیق‌ها و نسبت‌ها تصدیق صحیح آن است که به نسبتی تعلق بگیرد که با نسبت نفس‌الامریه موجود در عقل فعال مطابق باشد. البته باید دانست که 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 نفس الأمر است؛ اما علامه طوسی و دیگران، در این قسم، تطابق را بین نسبت ذهنیه و نسبت خارجی اعتبار کرده‌اند؛ زیرا نسبت خارجی از نسبت نفس‌الامریه ظاهرتر است (همان، ص ۱۰۳).

۱. مشکل احاطه علمی عقل کلی بر صور و احکام غیر واقعی

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 سؤال کردم که گفته‌اند احکام ذهن به اعتبار مطابقت با آنچه در نفس الامر است، صادق می‌باشد و معنای نفس الامر یا تحقق ذهنی است یا تحقق خارجی؛ در حالی که همه در اینجا ممنوع است. علامه طوسی در پاسخ من فرمود: مراد از نفس الامر، 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 وگرنه کاذب می‌باشد. به سخن ایشان ایراد کردم که لازمه گفتار حکیمان این است که صورت کاذب نیز در عقل فعال منتقش باشند؛ زیرا آنها برای ثبوت عقل فعال به فرق بین سهو و نسیان تمسک کرده‌اند؛ چون سهو، زوال صورت معقول از جوهر عاقل و ارتسام آن در قوه حافظ آن می‌باشد؛ ولی نسیان، زوال صورت مزبور از هر دو، یعنی از جوهر عاقل و قوه حافظ آن می‌باشد و این مطلب، تنها در صورت محسوس می‌آید، ولی علت نسیان صورت معقول، زوال استعداد است به اینکه با زایل شدن سبب و علت مفید علم- مثل حدود و مقومات- در باب تصور و تصدیق، استعداد زایل می‌گردد و این دو حالت، گاه بر احکام کاذب نیز طاری می‌شود. علامه حلی در نهایت می‌فرماید، جناب خواجه طوسی سخنی قانع‌کننده نیاورد (حلی، ۱۴۱۳، ص ۷۰).

حکیم سبزواری می‌گوید تلخیص اشکال این است که فرق میان سهو و نسیان به وجه یادشده صرفاً در صور محسوسه تمام است؛ اما در صور معقوله تمام نیست؛ زیرا بنای این نظر بر آن است که عقل فعال خزانه عاقله است و این موضوع به تحقق کواذب در عقل فعال می‌انجامد؛ زیرا حالت سهو و نسیان در عاقله نسبت به کواذب کلیه وجود دارد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۶). توضیح این‌که هنگامی که صور علمیه در عقل حاصل شده، تأکد و استحکام یابند و به گونه‌ای شوند که اگر زایل شوند، قوه عاقله بتواند آنها را باز گرداند، این حالت حفظ نامیده می‌شود. مبدأ حفظ، مغایر با مبدأ قبول است، حال یا به نحو تغایر دو ذات که بر مبنای حکمت مشاء است، و یا

به نحو تغایر دو درجه ذات واحد که بر مبنای حکمت متعالی است و نحوه دوم اولی است؛ زیرا «النفس فی وحدتها کل القوی». پس مبادی آثار نفس و صفات آن به یک حقیقت بازگشته و از شئون آن حقیقت‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۰۸). حکیمان برای صور و معانی جزئی، هم مدرک قائلند و هم مخزن. اگر صورت یا معنا در مدرک حاضر باشد، ادراک جزئی حاصل است. اگر صورت یا معنا از مدرک آن غایب باشد، ولی در مخزن موجود باشد، به گونه‌ای که صرفاً با رجوع به مخزن، آن را به یاد آوریم، این سهو است و اگر صورت یا معنا از مخزن هم غایب شود، به گونه‌ای که با رجوع به آن، چیزی به دست نمی‌آید و نیاز به فراگیری مجدد هست، این نسیان است. حکیمان برای کلیات عقلی نیز هم مدرک قائل‌اند و هم مخزن؛ اما مخزن آنها را جوهر عقلی (= عقل فعال) می‌دانند. اگر کلی عقلی در مدرک حاضر باشد، ادراک عقلی حاصل است. حکیمان در باب تذکر، وجود جوهری عقلی را که در بردارنده همه معقولات بوده و خزانه قوه عاقله انسانی است، لازم می‌دانند، اما اختلاف نظر دارند در اینکه آیا ذات آن جوهر عقلی، منفصل از ذات نفس انسانی است یا به گونه اتصال عقلی، متصل با آن جوهر عقلی است؛ اما نفس، محتجب از آن است (همان، ص ۵۰۹). به هر حال در سهو، صورت از عاقله رفته است؛ ولی در خزانه معقولات که جوهر قدسی و عقل فعال معقولات در عاقله‌هاست، حاصل است؛ ولی در نسیان، صورت از عاقله و خزانه هر دو رفته است؛ اما چون در عالم عقول، دثور و زوال وجود ندارد، رفتن از خزانه عقل کلی، به معنای رفتن از آن به وصف خزانه است؛ به این نحو که وجود رابطی از طرف نفس به آن زایل و اتصال نفس به آن باطل می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۳، صص ۲۳۹-۲۴۰ و ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۷۰ تعلیقه). اکنون اشکال یادشده این است که اگر عقل فعال خزانه عاقله باشد، این موضوع به تحقق کواذب در عقل فعال می‌انجامد؛ زیرا حالت سهو و نسیان در عاقله نسبت به کواذب کلیه وجود دارد.

صدرالمتألهین بیان می‌دارد که در این منهج شکی از جهت سهو و نسیان وجود دارد که اهل نظر آن را دشوار شمرده‌اند؛ تا آنجا که از بعضی شاگردان محقق طوسی نقل

شده است که وی نتوانست آن را حل کند و کلامی مشبع در دفع آن نیاورد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۶). حکیم سبزواری می‌گوید، اینکه علامه حلی گفت «علامه طوسی کلامی مشبع نیاورد»، شاید وقت مقتضی اشباع سخن و افشای برخی از اسرار نبود؛ چنان‌که به‌زودی در حلّ آن از صدرالمآلهین خواهی شنید، وگرنه شأن محقق طوسی أجل از این است که ناتوان از حلّ آن باشد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۷۲، تعلیقه). علامه حلی خود بیان می‌دارد که این بحثی شریف است که در کتاب‌های حکمی یافت نمی‌شود (حلی، ۱۴۱۳، ص ۷۰).

اکنون می‌گوییم بیان علامه طوسی و نقد شاگرد ایشان، علامه حلی، سرآغاز سلسله‌بحث‌هایی در این رابطه شده است و فیلسوفان و حکیمان را به تفکر و ارائه راه‌حل برای مشکل احاطه علمی عقل فعال نسبت به مفاهیم و احکام کاذبه واداشته است. در این راستا پس از تبیین و سنجش و بررسی مهم‌ترین این راه‌حل‌ها، تحلیلی اکتشافی بر پایه حکمت متعالیه، برای حل مشکل گستره علمی عقل کلی نسبت به صور و احکام کاذب و غیر واقعی ارائه می‌شود.

۲. تحلیل حصولی در تبیین احاطه علمی عقل کلی

برخی راه‌حل‌ها برای انحلال مشکل احاطه علمی عقل فعال نسبت به صور و احکام کاذبه، از طریق تأملات حصولی است؛ به این معنا که این راه‌حل‌ها بر مبنای علم حصولی در عقل کلی ارائه شده است. با این وصف، به دلیل اختلاف دیدگاه‌ها، این تأملات نیز متفاوت است که مهم‌ترین آنها تبیین و بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. تحلیل حصولی تصویری و تصدیقی

برخی تأملات حصولی، بر پایه تحلیل تصویری و تصدیقی نسبت به صور و احکام کاذبه در عقل فعال است که در این زمینه به برخی بیانات اشاره می‌شود.

بیان اول: عدم تصدیق عقل کلی نسبت به احکام کاذبه

بر اساس این بیان، تصدیق، صفتی است که به واسطه حصول صورت وقوع نسبت در ذهن، بعد از اقامه برهان یا شبه برهان حاصل می‌شود؛ بلکه می‌توان گفت تصدیق، خود، آن صورت وقوع نسبت است؛ پس هنگامی که صورت وقوع نسبت در ذهن

حاصل شود، تصدیق محقق شده است؛ بنابراین تصدیق، نوعی تصور است. تحقق تصدیق، به حصول تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت و تصور وقوع نسبت، بستگی دارد. مقصود از تصور وقوع نسبت، تصور مفهوم وقوع نیست، بلکه تحقق نفس وقوع نسبت در ذهن است؛ ولی این تصورات چهارگانه به هر نحوی که در ذهن حاصل شود، برای تحقق تصدیق کفایت نمی‌کند، بلکه وقوع نسبتی لازم است که از طریق برهان یا شبه برهان حاصل شده باشد؛ زیرا اگر وقوع نسبت نزد شخصی که برای او برهان یا شبه برهان اقامه نشده، حاصل شده باشد، او تصدیق‌کننده به نسبت نخواهد بود؛ پس حصول تصدیق، به حصول تصورات چهارگانه است برای کسی که نزد او برهان یا شبه برهان اقامه شده باشد. با توجه به این مطلب، عقل فعال در صورت کاذب بودن حکم، تنها خزانه تصورات چهارگانه است؛ زیرا نزد او برهان یا شبه برهان اقامه نشده است؛ پس عقل فعال، تصدیق و اذعان به آن حکم ندارد؛ به عبارت دیگر نزد عقل فعال، نفس وقوع نسبت از جهت برهان یا شبه برهان محقق نشده است. آنچه در عقل فعال محقق می‌باشد، این است که به‌طورمثال وقوع نسبت در ذهن زید، محقق است. حاصل آنکه هر چیزی به صرف مطابقت با آنچه در عقل فعال است، صادق نیست؛ زیرا صادق، مشروط است به مطابقت و اینکه همان برهانی که بر آن مطلب نزد تصدیق‌کننده اقامه شده است، نزد عقل فعال نیز اقامه شده باشد؛ در حالی که برهان بر آن مطلب کاذب، هم نزد عقل فعال و هم نزد تصدیق‌کننده مفقود است، اگرچه تصدیق‌کننده توجه نداشته باشد، و شبه برهان، اگرچه نزد تصدیق‌کننده موجود است، نزد عقل فعال، مفقود است؛ زیرا خطا و بطلان نزد او راه ندارد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۹۹)؛ به بیان دیگر صورت‌های کاذب، در عقل فعال منتقش است؛ ولی چون عقل فعال به این صورت‌ها اعتقاد نداشته و آن را تصدیق نمی‌کند، پس مشکلی ایجاد نمی‌شود (قوشجی، [بی‌تا]، ص ۵۲، حاشیه دوانی).

این بیان در انحلال مشکل یادشده، نظر محقق دوانی است. صدرالمتألهین از محقق دوانی چنین نقل می‌کند که شأن عقل فعال در اختزان معقولات، نسب به صواقف حفظ

و تصدیق هر دو است و نسبت به کواذب صرفاً حفظ است نه تصدیق؛ به این معنا که نسبت به کواذب حفظ بر سبیل تصور است و اذعان وجود ندارد؛ زیرا عقل فعال مبرای از شرور و بدی‌هایی است که از توابع ماده می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۷)؛ به سخن دیگر نسبت‌های موجود در عقل فعال بر دو قسم است: گاهی به همراه تصدیق می‌باشند که صورت‌های صادق‌اند، و گاهی تصدیقی را با خود به همراه ندارند که صورت‌های کاذب می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۲۹۱-۲۹۰).

بیان دوم: عدم انطباق احکام کاذبه با علم و عقیده عقل فعال

علامه شعرانی نیز در توجیه ارتسام صورت‌های کاذب در عقل فعال بیانی شبیه نظر محقق دوانی دارد. بر اساس بیان ایشان، آنچه را عاقل (عقل فعال) تصور کرده است، اما صحیح نداند، نباید رأی و علم و عقیده خواند و مراد علامه طوسی آن بود که هر نقشی نزد عقل فعال صحیح باشد، کلام مطابق با آن هم صحیح است؛ چنان‌که ما اگر بگوییم «عدد چهار، زوج است»، گویند کلام مطابق با ادراک ماست و اگر بگوییم «عدد چهار، فرد است»، گویند کلام ما مطابق ادراک ما نیست. منافقان هنگامی که می‌گفتند ایمان آوردیم، کلامشان مطابق قلبشان نبود، اگرچه در همان وقت، تصور معنای این لفظ را در خاطر گذرانده بودند؛ پس نفس‌الأمر هم معنایی نقش شده در عقل فعال است که مطابق علم او باشد و گمان نمی‌رود که علامه طوسی غیر از این را اراده کرده باشد؛ زیرا باطل و دروغی را که عقل فعال تصور کند، مانند آن باطلی است که ما تصور کرده، اعتقاد به آن نداریم و همین‌طور که در ما گفته نمی‌شود که کلام ما مطابق علم ماست، در عقل فعال هم گفته نمی‌شود؛ پس کلام علامه طوسی در معنا با آنچه دیگران در تفسیر نفس‌الأمر گفتند، فرق ندارد (علامه شعرانی، ۱۳۷۳، ص ۶۶). حاصل آنکه به نظر ایشان، کسانی که نفس‌الأمر را عقل فعال و صورت‌های موجود در آن می‌دانند، مقصودشان این است که اگر صورت‌های ادراکی نقش بسته در عقل فعال، مطابق علم و عقیده عالم بدان، یعنی خود عقل فعال باشد، پس آن نفس‌الأمر است؛ از این‌رو صورت‌های کاذب موجود در عقل فعال، به دلیل آنکه مطابق عقیده عقل فعال نیستند، نفس‌الأمر نمی‌باشند.

۲-۲. تحلیل حصولی انطباعی غیر تجدیدی

میرداماد بیان می‌دارد که جوهر عقلی مفارق خزانه معقولات نفس عاقله است؛ چنان‌که قوه خیالی خزانه محسوسات آن است و به اندازه‌ای که استعداد نفس و آمادگی آن برای اتصال به جوهر عقلی مفارق تمام شود، فیض را به‌گونه رشح یا اشراق از آن قبول کرده، صورت معقول در نفس عاقله منتقش می‌شود، و مادامی که انصراف نفس ناطقه از عالم حس ادامه داشته باشد، اتصال به عقل فعال مستدام بوده و برای استعراض صورتهای معقوله تمکن دارد، و هنگامی که از جوهر عقلی مفارق به عالم جسدانی یا صورتی دیگر اعراض نماید، آنچه در او تمثیل یافته است، از او محو می‌شود؛ گویا آینه‌ای که به آن، محاذی جانب قدس قرار می‌گرفت، به آن، از جانب قدس به جانب حس یا لحاظ صورت قدسی دیگری اعراض کرده است؛ بنابراین تا هنگامی که بر ملکه اتصال که آن را کسب کرده است، باقی است، می‌تواند صورت معقولی را که محو شده و مورد غفلت قرار گرفته، بازگرداند و نفس عاقله مادامی که بر آن هیئت است، توان اعاده و بازگرداندن را دارد، بدون آنکه نیاز به کسب جدیدی و حالت و هیئت تازه‌ای داشته باشد، و هنگامی که ملکه کسب کنند و هیئت اصطیادکننده از آن زایل شود، آن صورت معقول که مورد غفلت قرار گرفته، فراموش شده است؛ به‌گونه‌ای که نفس عاقله بدون زحمت اکتساب دوباره و اتصال جدید، توان اعاده و بازگرداندن آن را ندارد. حکیم میرداماد در تحقیق نفس‌الامر می‌گوید، اعتبار نفس‌الامر همان اعتبار این است که شیء در حد ذات خویش متحقق باشد نه به تعمل و احتمال عقل، اعم از اینکه تحقق شیء که به تعمل عقل نیست، در لوح ذهن باشد یا در متن خارج (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶). نفس‌الامر از دیدگاه مشهور، قلمرو ذات شیء است که در مقابل فرض فارض و اعتبار معتبر می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۱، ص ۲۱۵)؛ بنابراین قضایایی مانند «الإنسان جماد»، فاقد نفس‌الامر بوده، و از امور نفس‌الامری به شمار نمی‌آیند. آنچه حکیم میرداماد بیان می‌دارد نیز تفسیر نفس‌الامر بر اساس تحقق شیء فی حد ذاته است و این به معنای موجودیت شیء بدون تعمل و احتمال عقل و به تعبیر

دیگر با قطع نظر از فرض فرض و اعتبار معتبر است؛ اعم از اینکه این تحقق در ذهن باشد یا در خارج؛ زیرا صرف تحقق در ذهن، مستلزم تعمل عقل و فرض فرض و اعتبار معتبر نیست. آن‌گاه میرداماد در حل مشکل گستره علمی عقل فعال نسبت به صور و احکام کاذبه می‌گوید صوادیق از آن جهت که در حد ذات خویش متحقق‌اند (نفس‌الأمری‌اند)، مرتسم در عقل فعال‌اند و کواذب به جهت سوء استعداد نفس است که نفس استحقاق تطبیع به آنها را دارد و عقل فعال به دو اعتبار، خزانه هر دو قبیل است و هیچ محذوری نیست. معنای سخن میرداماد این است، خزانه بودن عقل فعال نسبت به صوادیق و کواذب به دو اعتبار است: خزانه بودن عقل فعال نسبت به صوادیق از جهت نفس‌الأمری بودن آنها بوده و اینکه در حد ذات خویش و بدون فرض و اعتبار متحقق‌اند، اما خزانه بودن عقل فعال نسبت به کواذب، از جهت نفس‌الأمری بودن آنها نیست؛ زیرا کواذب در حد ذات خویش متحقق نیستند؛ پس نفس‌الأمری نمی‌باشند. میرداماد علوم عقل فعال را علوم انطباعی غیرمتجدد و از لوازم ذات آن می‌داند. به نظر ایشان، تصور و تصدیق دو نوع علم انطباعی متجدد در فطرت ثانیه هستند؛ اما علوم حضوری مانند علم نفس عاقله به ذات مجرد خود و علوم انطباعی غیرمتجدد مانند علوم عقول فعال که از لوازم ذات آن در فطرت اولی بوده و به حسب وجود عینی منسلخ از آن نمی‌باشد، داخل در مقسم تصور و تصدیق نیستند (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۶-۳۸۷).

باید دانست، تأملات دیگری نیز در رابطه با انحلال مشکل صور و احکام کاذبه در عقل کلی وجود دارد که آنها نیز در فضای تأملات حصولی است و برخی از آنها از این قرار است: یکم، از آنجاکه عقل فعال خزانه ادراکات عقلی است، پس باید تمام صورت‌های صادق و کاذب در آن نگهداری شود. اگر قضیه صادق باشد، تصدیق به این صورت‌ها، در عقل فعال موجود است و اگر قضیه کاذب باشد، تصدیق به آن قضیه کاذب، در عقل فعال صیانت می‌گردد؛ دوم، حفظ صورت‌های کاذب در عقل فعال، به اعتبار اتصالی است که با این عالم ظلمانی دارد؛ سوم، وجود صورت‌های کاذب در عقل

فعال، به اعتبار جهت ظلمانی آن است (آشتیانی، ۱۳۶۷، ص ۲۹۰-۲۹۱)؛ چهارم، خیال فلکی، موطن چنین صورتهایی است؛ پنجم، صورتهای کاذب در عقل فعال، بالعرض موجود است نه بالذات (همو، ۱۳۳۰، ص ۱۷۵)؛ ششم، صورتهای کاذب، در نفس شیطانی و صورتهای صادق، در نفس رحمانی، تحقق دارند (همو، ۱۳۶۷، ص ۲۹۱). در مورد این راه‌حل آمده است که عقل فعال خزانه کواذب نیست، بلکه خزانه آنها جوهری شیطانی بلکه خود شیطان است؛ زیرا شیطان کواذب و اباطیل را در قلوب بنی آدم القا و آنها را حفظ کرده، آنها را باز می‌گرداند و برای این پاسخ، شواهدی از اخبار اهل بیت^(ع) وجود دارد (حسینی طهرانی، ۱۳۶۵، ص ۹۹). بر این پاسخ افزوده شده است، اگرچه ما شیطان را موطن صورتهای کاذب شمرده‌ایم، از آنجاکه شیطان، شأنی از عقل فعال است، پس باز هم می‌توانیم بگوییم که نفس‌الامر همان عقل فعال است (فیاض لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۱۳۰ حاشیه).

۲-۳. سنجش و بررسی تأملات حصولی

تأملات حصولی در انحلال مشکل احاطه علمی عقل کلی بر صور و احکام کاذب و غیر واقعی، اشکالاتی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

یکم، این اشکال بر اساس مبانی صدرالمآلهین بر همه تأملات حصولی مطرح می‌شود. بر پایه مبناى ایشان در این زمینه، معنای حصول صور موجودات در عقل بسیط، ارتسام آنها در وی به نحو کثرت که برخی از آنها از برخی دیگر متمایز باشند، نیست؛ چنان‌که صورتهای محسوس آنها در ماده جسمانی مرتسم شده و همچنین صورتهای نفسانی تفصیلی آنها در نفس خیالی مرتسم می‌شوند، بر همین وجه کثرت که برخی از آنها از برخی دیگر تمایز دارند؛ زیرا این عالم و مشاعری که مربوط به این عالم‌اند، برای حضور جمعی و تمامیت عقلی و برائت از عدم و غیریت و کثرت و انقسام، گنجایش ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۹-۲۸۱)؛

دوم، بیان محقق دوانی در انحلال مشکل یادشده مورد نقدهایی قرار گرفته است که

به برخی از آنها اشاره می‌شود:

نقد اول. میرداماد علوم عقل فعال را علوم انطباعی غیرمتجدد و از لوازم ذات آن می‌داند. ایشان بر اساس این مبنا بیان محقق دوانی در حل مشکل ارتسام احکام کاذبه در عقل فعال را- که پیش از این بیان شد- به نقد کشیده است. بر اساس بیان ایشان، تصور و تصدیق دو نوع علم انطباعی متجدد در فطرت ثانیه‌اند؛ اما علوم حضوری مانند علم نفس عاقله به ذات مجرد خود و علوم انطباعی غیرمتجدد مانند علوم عقول فعال که از لوازم ذات آن در فطرت اولی بوده و به حسب وجود عینی منسلخ از آن نمی‌باشد، داخل در مقسم تصور و تصدیق نیست؛ بنابراین به نظر ایشان، راه حل محقق دوانی تمام نیست (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۸۷).

نقد دوم. صدرالمآلهین بیان داشته است، خلل و قصور در سخن محقق دوانی به دو دلیل روشن است:

نخست، صورت‌های موجود در عقل فعال، تحصیلی شدیدتر و ثبوتی قوی‌تر از صورت‌های موجود در ذهن‌های ما دارند؛ بنابراین وقتی موضوع با محمول در ذهن با همدیگر همراه شدند، گاه این همراهی ضعیف و ارتباطشان لرزان است؛ زیرا سبب و کاسب و دلیل آن اقتران و ارتباط، سست بوده است؛ چراکه آن اقتران از برهان دارای حدّ وسط لمّی یا از حدس یا حس یا تجربه یا امثال آن، بر موضوع بار نشده است؛ پس حکم ما بر ثبوت محمول بر موضوع و همراهی آن دو قاطع نیست، لذا مشکوک یا موهوم است و چه بسا واقعیت خلاف این حکم می‌باشد که در این صورت، حکمی کاذب است؛ اما وقتی موضوع با محمول در عقل فعال مقترن و همراه گردد، اقتران آن دو با همدیگر، مؤکد و ضروری بوده، از اسباب وجود آن دو به این وجه قوی ناشی شده است؛ مثل اقتران یکی از این دو با دیگری در خارج، و مصداق حکم، چیزی جز اقتران موضوع به محمول یا اتحاد آن دو در مرتبه‌ای از وجود در واقع نیست؛

دوم، تصور و تصدیق- آن‌گونه که در جای خود ثابت شد و روشن گردید- دو نوع علم انطباعی پدیدآمده در فطرت ثانوی‌اند؛ اما هیچ یک از علوم مبادی عالی و حقّ اول - جلّ ذکره - تصور و تصدیق نیست؛ زیرا همه علوم مبادی عبارت است از حضور

خود ذوات عاقل و معقولشان و حضور لوازم وجودی‌شان به خود حضور ذواتشان که برای ذواتشان ثابت است، بدون اینکه جعل و تأثیر تازه و تحصیل دوباره‌ای داشته باشند؛ همانند علم خود ما به ذات خودمان و لوازم ذات خودمان که به حسب وجود عینی منفک از ما نیست و هویت ادراکی خودمان که عین حیات و شعور است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۹-۲۷۷). حاصل آنکه صدرالمآلهین بر بیان محقق دوانی دو اشکال وارد کرده است: یکم، اقتران محمول به موضوع که برای ما در اثر تصدیق حاصل می‌شود، مرتبه ضعیفی از اقتران است و در واقع مرتبه شدید آن در عقل فعال موجود است؛ پس اگر ما به امری تصدیق داشتیم و اقترانی برای ما حاصل شد، باید این اقتران در عقل فعال به نحو کامل موجود باشد؛ دوم، تصور و تصدیق، دو نوع علم حصولی و به تعبیر صدرالمآلهین علم انطباعی حادث در فطرت ثانوی است؛ در حالی که علوم مبادی عالی از سنخ تصور و تصدیق نیست، بلکه علم حضوری می‌باشد.

نقد سوم: علامه طباطبایی بیان می‌دارد که مقصود محقق دوانی از این بیان آن است، اجزای تصویری قضیه کاذبه که موضوع و محمول و نسبت حکمیه است، مطابقی نزد عقل فعال دارند بدون حکم که همان تصدیق است؛ زیرا آن از فعل وهم است. به نظر ایشان، اشکال در آن این است، تصدیق بما اینکه تصدیق کلی است، مقتضی مطابق عقلی نیست و در این جهت تفاوتی بین تصدیق صادق و تصدیق کاذب نیست؛ از این رو وجهی برای تخصیص تصدیق صادق به مطابقت وجود ندارد؛ بنابراین تنها راه استدلال بر مطلوب محقق دوانی از راه تصور و ذهن و یادآوری است که عارض آن می‌شود و دو اشکال بر آن وارد می‌شود: اول، نتیجه دلیل اخص از مدعی است؛ چون مدعی، تصدیق و حفظ در قضایای صادق، و حفظ در قضایای کاذب است و دلیل، ذهن و یادآوری در تصور و توجیه آن، و اثبات وجود تصور اعم از صادق و کاذب در عقل فعال است و روشن است این نتیجه اخص از اثبات مدعی است؛ چون اثبات وجود تصور اعم از صادق و کاذب در عقل فعال، شأن مذکور نسبت به قضایای کاذب

را برای عقل فعال ثابت نمی‌کند؛ دوم، دلیل اعم از نتیجه است؛ زیرا دلیل یادشده هم با مدعای محقق دوانی می‌سازد هم با اینکه شأن عقل فعال نسبت به تصدیقات کاذب به نحو دیگری باشد (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۷).

۳. تحلیل وجودی متعالی در تبیین احاطه علمی عقل کلی

تحلیل وجودی متعالی در تبیین احاطه علمی عقل کلی که به نظر می‌رسد می‌تواند با تکمیلی که برای آن وجود دارد، راه‌حلی مناسب برای حل مشکل احاطه علمی عقل کلی بر صور و احکام غیر واقعی باشد، بر پایه مبدهت عقل کلی برای همه حیثیات وجودی است. این تحلیل مبتنی بر بیان صدرالمتألهین است.

۱-۳. تحقق کمالات وجودی در نفس با ارتباط خاص با عقل فعال

بر اساس بیان صدرالمتألهین، حل اشکال و حق مقال در این باره به گونه‌ای که دل آرام شود و نفس به آن سکون یابد، مقدمه‌ای می‌خواهد و آن اینکه هر ملکه راسخی در نفس انسانی، چه از باب کمالات و ملکات علمی باشد و چه از باب ملکات یا کمالات عملی، مثل ملکه صناعاتی که با تمرین کارها و تکرار افعال مانند نوشتن و نجاری و کشت نمودن حاصل می‌شود، به واسطه ارتباط خاص نفس با عقل فعال حاصل می‌گردد و آن به خاطر جهتی فعلی از جهات موجود در عقل فعال است؛ زیرا در تکرار و وجود انواع گوناگون، کثرت قوایل یا تکرار جهات قابل آنها کفایت نمی‌کند، بلکه یا نیازمند مبادی گوناگون عقلی است، چنان‌که افلاطونیان قائل شدند به اینکه علل انواع گوناگون در این عالم، عقول گوناگون است که ارباب آن انواع‌اند، و یا نیازمند جهات متعدد فاعلی در عقل اخیر است، چنان‌که رأی مشائین است. خلاصه اینکه مبدأ و منشأ همه کمالات وجودی در این عالم، به لحاظ اینکه امری وجودی‌اند، از آن عالم است، چه آنها خیرات نامیده شوند یا شرور؛ زیرا شریّت شرور وجودی به این باز می‌گردد که مستلزم عدم چیز دیگر یا زوال حالت وجودی آن است؛ در حالی که خودش در حد ذات خود و به لحاظ وجودش، از خیرات شمرده می‌شود؛ مثل زنا و دزدی و از جمله آنها جهل مرکب و دروغ است. هر کدام از این دو ذاتاً امری وجودی و صفتی نفسانی

است که از کمالات مطلق نفوس به لحاظ حیوانیت شمرده می‌شوند؛ ولی نسبت به نفس ناطقه به دلیل اینکه با یقین علمی دائم و ملکه صدق، در تضاد است، شر شمرده می‌شود؛ زیرا یقین علمی، خیر حقیقی بوده و ملکه صدق، در تحصیل حق سودمند است.

۲-۳. عدم لزوم عینیت نوعی کمالات وجودی نفس با عقل فعال

اکنون با توجه به این مقدمه گفته می‌شود، لازم نیست مقابل هر ملکه نفسانی یا امر وجودی، عیناً از نوع همان ملکه یا امر وجودی در عقل فعال یا در عالم عقل باشد، بلکه آنچه ضرورت دارد، این است که در وی امری مناسب با آن ملکه یا آن امر باشد؛ بنابراین همان‌طور که وقتی نفس مکرراً به علوم صادق حق نظر کند، ملکه اتصال و ارتباط با شأنی از شئون عقل فعال برای آن حاصل می‌شود که هرگاه بخواهد، از این جهت با وی متصل می‌شود، همچنین است هنگامی که صورت قضیه‌ای کاذب در نفس مرتسم شود و ارتسام آن تکرار شود یا نفس به آن التفات قوی کند، ملکه اتصال با شأنی دیگری از شئون عقل فعال برای آن حاصل می‌شود و هرگاه بخواهد از این جهت با وی متصل می‌شود. نه لازم است آن شأنی عیناً قضیه‌ای ذهنی صادق باشد و نه این شأنی، قضیه‌ای کاذب، بلکه امری مناسب آن یا امری مناسب این لازم است؛ پس معنای اختزان و بایگانی صور اشیا در عالم عقل و استرجاع نفس به آن، همین است و ما بارها اشاره کردیم که معنای حصول صور موجودات در عقل بسیط، ارتسام آنها در وی به‌نحوکثرت که برخی از آنها از برخی دیگر متمایز باشند، نیست؛ چنان‌که صورت‌های محسوس آنها در ماده جسمانی مرتسم شده همچنین صورت‌های نفسانی تفصیلی آنها در نفس خیالی مرتسم می‌شوند بر همین وجه کثرت که برخی از آنها از برخی دیگر متمایز دارند؛ زیرا این عالم و مشاعری که مربوط به این عالم‌اند، برای حضور جمعی و تمامیت عقلی و برائت از عدم و غیریت و کثرت و انقسام، گنجایش ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷۹-۲۸۱). حاصل آنکه به نظر ایشان، نفس‌الأمر عبارت است از همان عقل فعال، و معیار صدق و کذب صور ادراکی بر حسب مطابقت یا عدم

مطابقت با عقل فعال است و همان‌طور که وجهه کمالی شرور به مبادی عالیه نسبت داده می‌شود، در اینجا نیز حیثیت کمالی این صور ادراکی نه حیثیت نقص آنها به عقل فعال نسبت داده می‌شود.

۳-۳. تمامیت تحلیل وجودی از جهت نزول علوم غیر واقعی

علامه طباطبایی در تعلیقه بر این قسمت بیان صدرالمتهلین که گفت نه لازم است آن شأن عیناً قضیه‌ای ذهنی صادق باشد و نه این شأن، قضیه‌ای کاذب، بلکه امری مناسب آن یا امری مناسب این لازم است، نقدی بر ایشان وارد نموده است؛ به این بیان که این بیان صرفاً برای پاسخ از اشکال نزول علوم کاذب از عقل کلی به نفوس ما، از آن جهت که این علوم از شروری است که عالم اعلی و عقلی منزله از آن است، می‌تواند مناسب باشد؛ اما اشکال از جهت عدم وجود مطابق برای این علوم نزد عقل کلی صرفاً با وجود چیزی در عقل کلی که مناسب این علوم باشد بدون آنکه عینیتی باشد، مندرج نمی‌شود؛ زیرا اگر به هیچ وجه عینیت وجود نداشته باشد، علم حصولی نیست. در هر علم حصولی، نحوه‌ای عینیت بین علم و معلوم لازم است و با انتفای مطلق عینیت بین علم و معلوم، علم حصولی نیز منتفی می‌باشد. به تقریر دیگر علم حصولی از آن جهت که علم است، حکایت ذاتی آن است و حکایت بدون محکی‌ای ورای آن بی‌معناست و طریق بدون غایتی بعد از آن بی‌معناست؛ از این رو علم بدون معلومی ورای آن که مطابق با آن باشد، بی‌معناست، اکنون سؤال این است، با توجه به این مطلب، چگونه قضایای کاذبه تصور می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۸۰).

علامه طباطبایی در ادامه بیان خود در نقد نظر صدرالمتهلین به ارائه راه حل دیگری برای انحلال مشکل یادشده پرداخته، بیان می‌دارد که علم از آن جهت که علم است، خطاپذیر نیست؛ زیرا- چنان‌که گفته شد- علم بالذات حاکی از ماورای خود است و خطا در علوم کلی عقلی از بازی‌های متخیله و شیطنت واهمه است که آنچه را موضوع نیست، در جای موضوع قرار داده یا آنچه را علت نیست، در جای علت قرار می‌دهد. بیان تفصیلی این مطلب مقامی دیگر می‌طلبد (همان، ج ۷، ص ۲۸۱). علامه طباطبایی در

کتاب ارزشمند اصول فلسفه و روش رئالیسم در مورد نظر خود سخن گفته و زوایای مختلف آن را روشن نموده است. خلاصه نظر ایشان در مورد خطا این است که وجود خطا در خارج بالعرض است؛ یعنی در جایی که ما خطا می‌کنیم، هیچ یک از قوه‌های درک‌کننده و حکم‌کننده ما در کار مخصوص به خود خطا نمی‌کند، بلکه برای مثال در مورد دو حکم مختلف از دو قوه، حکم این قوه را به مورد قوه دیگر (حکم خیال را به مورد حکم حس یا به مورد حکم خطا) تطبیق می‌نماییم، و این نکته مضمون سخنی است که فلاسفه می‌گویند: خطا در احکام عقلی به واسطه دخالت قوه خیال است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۷۰ - ۷۷).

۳-۴. علم به احکام کاذبه از حیث علم به عقل و وهم

با فرض تمامیت اشکال علامه طباطبایی بر صدرالمتألهین به نظر می‌رسد می‌توان احاطه عقل کلی بر صور و احکام کاذب و غیر واقعی را از جهت دیگر تمام دانست. محقق قیصری بیانی در مورد علم خدای متعال به امور امتناعی غیر نفس‌الامری از قبیل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین دارد که به نظر می‌رسد، می‌تواند در حل مشکل گستره علمی عقل فعال نسبت به احکام کاذبه نیز سودمند افتد. بر اساس بیان ایشان، اعیان ثابت به حسب امکان و امتناع وجودشان در خارج به دو بخش منقسم می‌شوند: یکم ممکنات و دوم ممتنعات. ممتنعات خود بر دو قسم‌اند: اول قسمی که امور ثابت در نفس‌الامر نبوده، اختصاص به فرض عقل دارند، مانند شریک‌الباری و اجتماع نقیضین و اجتماع ضدین در موضوعی خاص و محلی معین. اینها اموری متوهم‌اند که عقل مشوب به وهم آنها را نتیجه می‌دهد. به نظر ایشان علم خداوند به این قسم از حیث علم او به عقل و وهم و لوازم آن دو است که چیزی را که نه وجودی دارد نه عینیتی توهم و فرض می‌نمایند، نه از جهت اینکه این امور، ذوات یا صور اسمائی‌ای در علم خدا داشته باشند، وگرنه شریک در نفس‌الامر و وجود برای خدا لازم می‌آید. حاصل آنکه علم خداوند متعال به عقل و وهم به اعتبار تعقل و توهم این امور که از لوازم آنها هستند، تعلق می‌گیرد. تعلق علم خدا به این امور از طریق مشاهده عقل و وهم است که

این امور را تعقل و توهم کرده، آنها را می‌دانند، نه اینکه این امور مانند اعیان ثابتة ممکنات، صورت اسما و صفات حق تعالی بوده و در صقع ربوبی با اسما و صفات حق تعالی به یک وجود موجود باشند. اگر این امور نظیر اعیان ممکنات، صور اسمائی ای در علم خدا داشته باشند، نفس‌الأمری بوده، تحصیلی خارجی و وجودی خاص دارند که در این صورت ممتنع نیستند و در نتیجه شریک در نفس‌الامر و وجود لازم می‌آید. قسم دوم قسمی که اختصاص به فرض نداشته، اموری ثابت در نفس‌الامر و موجود در علم خدا و لازم ذات حق می‌باشند؛ زیرا آنها صوری برای اسمای غیبی مختص به باطن‌اند از آن حیث که باطن ضد ظاهر است؛ زیرا باطن وجهی دارد که با ظاهر جمع می‌شود و وجهی دارد که با ظاهر جمع نمی‌شود و ممکنات به وجه اول و ممتنعات به وجه دوم اختصاص دارند. از آنجاکه این اسما به ذات خویش طالب باطن بوده و از ظاهر گریزان‌اند، وجودی در ظاهر ندارند؛ از این‌رو صور این اسما وجوداتی علمی‌اند که اتصاف آنها به وجود عینی ممتنع است. اهل عقل به این قسم آگاهی نداشته و عقل مدخلی در آن ندارد و اطلاع به امثال این معانی صرفاً از مشکات نبوت و ولایت و ایمان به آنهاست؛ پس ممتنعات حقایقی الهی‌اند که شأن آنها عدم ظهور در خارج است؛ چنان‌که شأن ممکنات ظهور در خارج می‌باشد (محقق قیصری، ۱۳۷۰، ص ۳۳۳ - ۳۴۴).

نتیجه‌گیری

عقل کلی به جهت گستره و احاطه علمی و مخزنیت آن نسبت به ادراکات عقلی، توسط حکیمانی نظیر علامه طوسی به عنوان نفس‌الامر صور و احکام ذهنیه دانسته شده است. علامه حلی در زمان استفاده از محضر علامه طوسی این نظریه را نقد کرده است که لازمه گفتار حکیمان این است که صور کاذبه نیز در عقل فعال منتقش باشند؛ زیرا فرق میان سهو و نسیان به وجهی که به تفصیل بیان شد، صرفاً در صور محسوسه تمام است، اما در صور معقوله تمام نیست؛ زیرا بنای این نظر بر آن است که عقل فعال خزانه عاقله است و این موضوع به تحقق کواذب در عقل فعال می‌انجامد؛ زیرا حالت سهو و نسیان

در عاقله نسبت به کواذب کلیه وجود دارد. بیان علامه طوسی و نقد شاگرد ایشان علامه حلّی، سرآغاز یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی شده است. فیلسوفان و حکیمان برای انحلال مشکل احاطه علمی عقل فعال نسبت به احکام کاذبه راه‌حل‌های اندیشیده و نظریه‌های در این زمینه ارائه کرده‌اند. برخی از راه‌حل‌ها برای انحلال مشکل احاطه علمی عقل فعال نسبت به صور و احکام کاذبه، از طریق تأملات حصولی است؛ به این معنا که این راه‌حل‌ها بر مبنای علم حصولی در عقل کلی ارائه شده است. با این وصف، به دلیل اختلاف دیدگاه‌ها این تأملات نیز متفاوت است. در این نوشتار پس از تبیین و سنجش و بررسی مهم‌ترین تأملات حصولی در این زمینه، تحلیلی وجودی بر پایه حکمت متعالیه، برای حل مشکل احاطه علمی عقل کلی بر صور و احکام کاذب و غیر واقعی ارائه گردید.

بر اساس برخی تأملات حصولی، شأن عقل فعال در اختزان معقولات، نسب به صوادر حفظ و تصدیق هر دو است و نسبت به کواذب صرفاً حفظ است نه تصدیق؛ به این معنا که نسبت به کواذب حفظ بر سبیل تصور است و اذعان وجود ندارد؛ زیرا عقل فعال مبرای از شرور و بدی‌هایی است که از توابع ماده می‌باشد؛ به سخن دیگر هر چیزی به صرف مطابقت با آنچه در عقل فعال است، صادق نیست؛ زیرا صدق، مشروط است به مطابقت و اینکه همان برهانی که بر آن مطلب، نزد تصدیق‌کننده اقامه شده است، نزد عقل فعال نیز اقامه شده باشد؛ در حالی که برهان بر آن مطلب کاذب، هم در نزد عقل فعال هم نزد تصدیق‌کننده مفقود است، اگرچه تصدیق‌کننده توجه نداشته باشد و شبه برهان، اگرچه نزد تصدیق‌کننده موجود است، نزد عقل فعال، مفقود است؛ زیرا خطا و بطلان نزد او راه ندارد؛ به تعبیر دیگر اجزای تصویری قضیه کاذبه که موضوع و محمول و نسبت حکمیه است، مطابقی نزد عقل فعال دارند بدون حکم که همان تصدیق است؛ زیرا آن از فعل وهم است؛ به بیان دیگر با فرض پذیرش عقل فعال و صورت‌های موجود در آن به عنوان نفس‌الأمر، مقصود این است که اگر صورت‌های ادراکی نقش‌بسته در عقل فعال، مطابق علم و عقیده عالم بدان، یعنی خود عقل فعال

باشد، پس آن نفس‌الأمر است؛ از این رو صورت‌های کاذب موجود در عقل فعال، به دلیل آنکه مطابق عقیده عقل فعال نیستند، نفس‌الأمر نمی‌باشند. بر اساس برخی تأملات حصولی، عقل فعال به دو اعتبار خزانه صوادی و کواذب است. صوادی از آن جهت که در حد ذات خویش متحقق‌اند (نفس‌الأمری‌اند) مرتسم در عقل فعال‌اند و کواذب به جهت سوء استعداد نفس است که نفس استحقاق تطیع به آنها را دارد. پس خزانه‌بودن عقل فعال نسبت به صوادی از جهت نفس‌الأمری‌بودن آنها بوده و اینکه در حد ذات خویش و بدون فرض و اعتبار متحقق‌اند، اما خزانه‌بودن عقل فعال نسبت به کواذب از جهت نفس‌الأمری‌بودن آنها نیست؛ زیرا کواذب در حد ذات خویش متحقق نیستند؛ پس نفس‌الأمری نمی‌باشند. بر اساس این نظریه، علوم عقل فعال را علوم انطباعی غیرمتجدد و از لوازم ذات آن می‌داند. تأملات دیگری نیز در رابطه با انحلال مشکل صور و احکام کاذبه در عقل کلی وجود دارد که آنها نیز در فضای تأملات حصولی است. تأملات حصولی در انحلال مشکل احاطه علمی عقل کلی بر صور و احکام کاذب و غیر واقعی اشکالاتی دارد که به برخی از آنها اشاره شد.

بر اساس تحلیل وجودی متعالی در احاطه علمی عقل کلی بر صور و احکام کاذب و غیر واقعی می‌توان گفت همان‌طور که وجهه کمالی شرور به مبادی عالیه نسبت داده می‌شود، در اینجا نیز حیثیت کمالی این صور ادراکی نه حیثیت نقص آنها به عقل فعال نسبت داده می‌شود. این بیان از جهت مسئله نزول علوم کاذب از عقل کلی به نفوس ما، از آن جهت که این علوم از شروری است که عالم اعلی و عقلی منزله از آن است، می‌تواند مناسب باشد. با این وصف ممکن است از جهت عدم وجود مطابق برای این علوم نزد عقل کلی مورد اشکال واقع شود به اینکه عدم وجود مطابق برای این علوم نزد عقل کلی صرفاً با وجود چیزی در عقل کلی که مناسب این علوم باشد، بدون آنکه عینیتی باشد، مندفع نمی‌شود؛ زیرا اگر به هیچ وجه عینیت وجود نداشته باشد، علم حصولی نمی‌باشد. با فرض تمامیت این اشکال، گویا احاطه عقل کلی بر صور و احکام کاذب و غیر واقعی را بر اساس بیان دیگری که اساساً در مورد علم واجب به امور

امتناعی مطرح شده، اما در زمینه عقل کلی نیز می‌تواند کارایی داشته باشد، تمام دانست؛ به این صورت که امور امتناعی از قبیل شریک‌الباری و اجتماع نقیضین، اموری متوهم‌اند که عقل مشوب به وهم آنها را نتیجه می‌دهد و علم به اینها در مبادی عالییه می‌تواند از حیث علم آنها به عقل، وهم و لوازم آن دو است که چیزی را که نه وجودی دارد نه عینیتی، توهم و فرض می‌کنند؛ به تعبیر دیگر علم به این قبیل امور در مبادی عالییه در حقیقت علم به عقل و وهم به اعتبار تعقل و توهم این امور که از لوازم آنها هستند، تعلق می‌گیرد. تعلق علم به این امور از طریق مشاهده عقل و وهم است که این امور را تعقل و توهم کرده، آنها را می‌دانند.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، مهدی؛ تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری؛ قسم الحکمة، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۲. —؛ أساس التوحید؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۳۰.
۳. ابن‌سینا؛ الشفاء؛ قم: منشورات مکتبه آیت العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴. —؛ التعليقات؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ ط ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، [بی‌تا].
۵. —؛ المبدأ و المعاد؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل کانادا - دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۶. حسینی طهرانی، سیدهاشم؛ توضیح المراد تعلیقة علی شرح تجرید الاعتقاد؛ چ سوم، تهران: انتشارات مفید، ۱۳۶۵.
۷. حلی، حسن بن یوسف بن علی بن مطهر؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، چ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۸. سبزواری، هادی؛ أسرار الحکم؛ تصحیح و تحقیق کریم فیضی؛ چ اول، قم: انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۹. —؛ تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۰. —؛ شرح المنظومة؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی؛ چ اول، تهران: نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.

۱۱. شعرانی، ابوالحسن؛ شرح تجرید الاعتقاد؛ چ هفتم، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۷۳.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ اصول فلسفه رئالیسم؛ چ دوم، قم: موسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۴. —؛ تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ سوم، بیروت: دار إحياء التراث العربی ۱۹۸۱م.
۱۵. طوسی، نصیرالدین؛ تجرید الاعتقاد؛ چ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۱۶. —؛ تصورات یا روضة التسليم؛ تصحیح ابوانف؛ چ اول، تهران: نشر جامی، ۱۳۶۳.
۱۷. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الاعتقاد؛ چاپ سنگی، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۱۸. قوشجی، علاءالدین علی بن محمد؛ شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: انتشارات رضی - بیدار- عزیز، [بی‌تا].
۱۹. قیصری، محمدداوود؛ شرح فصوص الحکم؛ شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ سوم، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۰.
۲۰. میرداماد، محمدباقر؛ قیسات؛ به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی؛ چ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.