

شناخت‌شناسی

از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

مرتضی یوسفی راد



مقدمه

مفهوم واژه شناخت به معنای «منطق آگاهی یافتن» مفهوم روشن و آشکاری است اما تعاریف گوناگونی از این واژه ارائه شده است مانند «شناخت یعنی رسیدن به نقطه‌ایی که فکر کنم که چنین است و فکر نکنم که ممکن است طور دیگر باشد»^۱ و یا شناخت یعنی «آگاهی از واقعیت»، «آن‌چه که در آن جهل و شک نداشته باشیم» و یا «علم مطابق با واقع و یقین». در تعریف «آگاهی از واقعیت» نیز از آن نظر که «واقعیت» چیست و در تعریف دیگر که «جهل و شک» چیست، «یقین» چیست و ... نظرات مختلفی وجود دارد و به ازای آنها تعاریف گوناگونی ارائه می‌شود و که طرح آنها از مجال این بحث خارج است.

شناخت‌شناسی از نظر ثبوتی بر علوم دیگر، چه عقلی و چه تجربی مقدم است چرا که تا مفهوم شناخت‌شناسی روشن نشود و تا منابع معرفت به هستی و ابزار آن معلوم نگردد و مقدار نیل به شناخت خود و خارج از خود تبیین نشود، طرح مسایل فلسفی و کلامی و هر

علم دیگری یهوده است. بنابراین عامل ورود اعتقاد به یک جهان‌بینی و ایدئولوژی و وسیله پی‌بردن به نوعشان از طریق معرفت‌شناسی است که بر آنها مقدم است، برای کسی که شناخت انسان، هستی و محیط اطراف ممکن نیست، طرح مسایل عقلی و غیرعقلی که مسبوق به پذیرش اصل شناخت است، نفعی ندارد. تاثیر نظریه خاص معرفتی از هستی در آرا و نظریات اهل کلام و فلسفه و دیگر رشته‌های علمی و پیدایش مسلک‌ها و مکتب‌های مختلف، بر همگان مشهود است.

قبل از پرداختن به دیدگاهی که خواجه نصیرالدین طوسی از مبحث شناخت و مسایل آن دارد، پرسش‌هایی را مطرح می‌کنیم که شناخت‌شناسی خواجه‌نصیر به آن پاسخ می‌گوید پرسش‌هایی مانند؛ شناخت چیست؟ و آیا امکان آن وجود دارد یا نه؟ و اگر امکان آن وجود دارد، مبنای آن چیست؟ آیا شناخت، حقایق اشیا است یا شناخت، عوارض و هیئت اشیا که انتخاب هر یک تاثیرات خاص خود را در معارف سیاسی و غیرسیاسی دارد.

پرسش دیگری که مطرح می‌شود این است، مبدا و منشا شناخت آن چیست؟ آیا مبدا و منتهایی دارد یا نه؟ آیا اول و آخر آن، شناخت ظواهر اشیا است که از تماس با حواس ظاهری با محسوسات حاصل می‌شود؟ یا شناخت از نوع معقولات ثانی است و در پی معرفت حقایق اشیا و کلیات است و از حواس ظاهری که مدرکات آنها جزئی است، حاصل نمی‌گردد و بلکه عقل است که چنین شناخت و معرفتی را موجب می‌شود و مدرکات حواس آغاز و مبدا اول چنین معرفتی هستند نه خود معرفت؟ آیا مدرکات حواس می‌تواند منشا یک معرفت علمی و خلق قوانین گردد یا چون حواس توانایی درک حقایق را نداشته و نمی‌تواند به قوانین حاکم بر آنها پی‌ببرد، عاجز از ایجاد چنین قوانینی است و فقط مدرکات عقل که از نوع کلیات است، چنین توانایی را دارد؟

آیا هدف از شناخت، صرف شناخت واقعیت است یا تصرف در واقعیت و بالاخره اگر هدف تصرف در واقعیت است، غایت آن چیست؟ و به کجا منتهی می‌شود تا معلوم گردد که شناخت کامل چیست؟

در بحث تقسیم علوم، این مسأله مطرح می‌شود که معیار این تقسیم چیست که بسته به این‌که معرفت را چه بدانیم، ملاک تقسیم‌بندی متفاوت می‌شود و بسته به آن، معیار علوم تقسیم‌های خاص خود را خواهد داشت. اگر ملاک، ادراک حقایق اشیا است، علم با حکمت یکی می‌شود. آن‌گاه در پی اقسام حکمت بر می‌آییم و بسته به حکمت نظری و حکمت علمی تقسیمات متعددی پدید می‌آید. و اگر ملاک ادراک ظواهر و صورت اشیا است، علم

مرادف حکمت نگشته و علمی که امروزه تحت عنوان علوم تجربی شکل گرفته، بسته به حوزه خاص خود متعدد می‌شوند.

سوالات دیگری در رده بندی علوم و درجات آن مطرح می‌شود این است که آیا با ملاک ادراک صورت اشیا و علم حاصل از آن، می‌توان چیزی به نام مراتب علوم داشت یا نه و در صورتی که علوم را ادراکات از حقایق اشیا بدانیم مراتب علوم چگونه است.

سوالاتی نیز در باب اقسام شناخت‌ها و انواع ادراکات و منابع و ابزارهای شناخت مطرح است که در آغاز هر بحثی به آنها پرداخته خواهد شد.

شناخت‌شناسی از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

در دیدگاه خواجه نصیر معرفت و شناخت با تصور از حقایق موجودات و تصدیق به احکام و لواحق آن، آن‌طور که در نفس الامر باشد به دست می‌آید و چنین تصور و تصدیقی از حقایق موجودات، به اندازه‌ای است که شخص با قوای مدرکه خود توانایی درک آن را دارد. «علم، تصور حقایق موجودات بود و تصدیق به احکام و لواحق آن چنان که در نفس الامر باشد، به قدر قدرت انسان».^۲

طبق نظر او علم حقیقی علمی است که به درک حقایق اشیا پردازد نه به ظواهر آنها که چون دایم تغییراتی در خود دارند، نمی‌توان آنها را درک کرد و به معرفتشان نایل شد و آنچه از این شناخت و معرفت حاصل می‌شود مجموعه‌ای از اطلاعات است نه علم. شناخت حقیقت اشیا، شناخت کنه و ذاتشان است نه عوارض آنها، علم نه معرفتی است که از عینیت خارجی شیء و پدیده حاصل می‌شود بلکه حقیقت شیء است که از آن معرفت حاصل می‌شود و این حقیقت، مجرد از مواد است خواه جهات کمی مواد و یا کیفی آن و یا حالت ترکیبی مواد یا انفرادی آن و اصلا درک حقایق اشیا نیاز به وجود کمی یا کیفی مواد ندارد. پس قوانین طبیعی و غیرطبیعی، مادی و معنوی، فردی و اجتماعی و سیاسی و غیرسیاسی حاصل از حقایق اشیا و پدیده‌ها بوده و احکام آنها ثابت و پایدار و قابل تعمیم به همه زمان‌ها و همه افراد هستند. «فالعلم تصورالنفس المطمئنة الناطقة الكلية حقایق الاشياء المجردة عن المواد كمية او کیفیة، مفردة کانت او مرکبة».^۳ در این تعریف آنچه که مُدرک حقیقت اشیا محسوب می‌شود، نفس ناطقه انسانی است که در جای خود از آن بحث می‌شود. نه ابزارهای ادراکی حواس که جز دریافت تصویری از شیء مقابل خود، دریافت دیگری ندارند. به همین جهت دریافت عقلی به مراتب کامل‌تر و قوی‌تر از دریافت حسی است چون عقل حقیقت اشیا را درمی‌یابد و اما حس ظواهر را.^۴

ویژگی چنین معرفتی یعنی شناخت حقایق اشیا موجب می شود که هیچ گونه تضادی در علم راه نیابد چرا که علم به معنای مطابقت با واقع است و واقع واحد است به خلاف اعتقاد، که امکان تضاد در آن راه دارد. نظیر اختلافی که در اعتقادات یک شخص مسلمان و یک فرد کافر^۵ وجود دارد.

مبدا شناخت آدمی قوه ناطقه اوست که مبدا فکر و تمییز و شوق نظر در حقایق امور است.^۶ چنین قوه‌ای که قوه نطق هم به آن گویند، قوه ادراک اشیا، بدون آلت و استفاده از چیزی و تمییز دهنده و تفکیک کننده انواع مدرکات است؛ تمییز این که هر کدام از معقولات از کدام نوع هستند و نیز به تصرف در موضوعات پرداخته و افعال را از حیث مصالح و مفاسدی که در آنهاست، تمییز داده و صناعات مختلفی را استنباط می کند تا معاش افراد در زندگی جمعی شان تنظیم گردد. لذا محقق طوسی مبادی افعال را مشارکت رای و رویت و تمییز و اراده با سه قوه دیگر می داند که یکی از آنها قوه نطق و دو دیگر یکی قوه شهویه و دیگر غضبیه است.

«یکی قوت ادراک معقولات و تمییز میان مصالح و مفاسد افعال که آن را قوت نطق می خوانیم و دیگر قوت شهوی که مبدا جذب منافع و طلب ملاذ از مآکل و مشارب و مناكح و غیر آن شود و سیم قوت غضبی که مبدا دفع مضار و اقدام بر احوال و شوق تسلط و ترفع شود».^۷

اعتدال نفس ناطقه به این است که در ذات خویش و شوق خود به اکتساب معارف یقینی رو آورد (نه به آنچه گمان برند که یقینی است و در حقیقت جهل محض باشد) و از چنین حرکتی فضیلت علم حادث می شود و به تبع آن فضیلت حکمت لازم می آید.^۸

کمال شناخت

کمال شناخت آن است که شیء متناسب به استعداد خاصی که دارد، فعل خاصی از او بر وجه کامل صادر شود. «کمال هر چیزی در صدور فعل خاص اوست از او بر تمام ترین وجهی».^۹ بنابراین کامل ترین افراد آنان هستند که قادر باشند که آن خاصیت کمالی خود را به بهترین وجه اظهار دارند. آنگاه از حیث این که نفس ناطقه انسان دو قوه علمی و عملی دارد، کمال نیز به دو قسم کمال قوه علمی و عملی تقسیم می شود.

کمال قوه علمی نفس ناطقه

آن است که «شوق او به سوی ادراک معارف و نیل به علوم باشد تا به مقتضای آن شوق

به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن بر حسب استطاعت احاطه پیدا کند و بعد از آن به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی که انتهای جملگی موجودات با او باشد، مشرف شود تا به عالم توحید بلکه مقام اتحاد برسد و دل او ساکن و مطمئن گردد و غبار حیرت و زنگ شک از چهره ضمیر و آینه خاطر او سترده شود.^{۱۱}

کمال قوه عملی نفس ناطقه

آن است که قوا و افعال خاص خویش را مرتب و منظوم گردانند تا با یکدیگر موافق و مطابق شوند و بر یکدیگر غلبه ننمایند و بدین شکل اخلاقی مرضی تحصیل گردد و آن‌گاه به درجه کمال غیر خود با تدبیر امور منزل و مدن برسد و احوالی را که به اعتبار مشارکت پیش می‌روند، منظوم گردانند و عموم به سعادت می‌کنند که همگان در آن شریک هستند، برسند و این است کمالی که در حکمت عملی مطلوب است. پس مبدا کمال علم است و عمل تمام‌کننده آن و کمالی که از ترکیب آن دو حاصل شود، غرض وجودی انسان می‌شود.^{۱۱} و در جای دیگر کمال قوه عقل مشخصاً در شناخت حق تعالی و شناسایی صفات او و فرشتگان و شناسایی هستی به اندازه توانایی قوای مدرکه انسان دانسته شده است و به عبارت دیگر کمال شناخت در دانایی تمام نفس انسان از امور فوق است به قدر توانایی.^{۱۲}

غایت شناخت

حد نهایی شناختی که انسان به واسطه قوه علمی نفس ناطقه خود پیدا می‌کند، و قوف او بر مراتب کاینات و هستی بر وجه کلی و حصول بر جزئیات نامتناهی در تحت کلیات به وجهی از وجوه می‌باشد^{۱۳} و حصول چنین شناختی عمل را مقارن می‌کند به این‌که آثار و افعال او به حسب قوی و ملکات پسندیده‌ای از او صادر شود تا: «به انفراد خویش عالمی شود بر مثال این عالم کبیر و استحقاق آن‌که او را عالم صغیر خوانند بیابد، پس خلیفه خدای تعالی شود در میان خلق او و از اولیای خالص او گردد، پس انسانی تام مطلق باشد و تام مطلق آن بود که او را بقا و دوام بود، پس به سعادت ابدی و نعیم مقیم مستعد گردد و قبول فیض خداوند خویش را مستعد شود و بعد از آن میان او و معبود او حجابی حایل نیاید بلکه شرف قربت حضرت بیابد و این رتبه اعلی و سعادت اقصی باشد که نوع مردم را ممکن است».^{۱۴}

تعریف حکمت

در تعریف علم و شناخت گفته شد که؛ علم، تصور حقایق موجودات و تصدیق به اقسام و لواحق آنها است همان‌طور که در نفس‌الامر است به قدر توانایی ادراک انسان، بنابراین حکمت محصول و نتیجه چنین تصور و تصدیقی از حقایق تمام موجودات می‌شود یعنی «دانستن همه چیزها چنان‌که هست»^{۱۵} و در تعریف دیگر «حکمت آن است که معرفت هر چه رسمیت بسمت وجود دارد حاصل شود»^{۱۶} و بلکه حکمت به فعلیت درآوردن تمام کمالاتی است که نفس انسانی توانایی آن را بالقوه از حیث علم و عمل دارد چه آن دانستنی‌هایی که متعلقانش در حیطه اختیار و اراده انسان نباشند و در حکمت نظری در آنها بحث می‌شود و چه آنها که در حیطه اختیار و اراده و عمل انسان هستند و در حکمت عملی از آنها بحث شود مانند عدالت. بنابراین حکمت یعنی:

«به فعل آمدن هر کمالی که در نفس انسانی به قوت باشد از علم و عمل اما در علم به آن‌که تصور او و وجودات را و تصدیقش به احکام، هر یک چنان باشد که هست، تصویری تام و تصدیقی یقینی و اما در عمل به آن‌که خُلق عدالت که مشتمل بود بر تهذیب قوت‌های نطقی و شهوی و غضبی او را حاصل بود»^{۱۷}

بنابراین حکیم کسی است که آنچه معرفت در دانستنی‌ها هست، در نفس خود تحصیل کند و کمال قوه علمی خود را آشکار کند چه این‌که گفته شد کمال قوه علمی انسان، شوق او به سوی ادراک معارف و نیل به علوم باشد تا بر مقتضای آن شوق، احاطه به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن به حسب استطاعت حاصل کند و بلکه بعد از آن به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی که انتهای جملگی موجودات با او است، مشرف شود تا به عالم توحید بلکه مقام وحدت که آخرین مقام و مرحله کمالی انسان است،^{۱۸} برسد و آنچه عمل کردنی است، نفس خود را با آن مزین و متجلی به آن کند و آن با رسیدن به کمال قوه عملی حاصل می‌شود که آن مرتب نمودن و منظوم گردانیدن قوا و افعال است تا با یکدیگر موافق و مطابق شوند و به سعادت لازم برسند.^{۱۹}

اقسام حکمت

حکمت به اعتبار اقسام موجودات، اقسامی دارد و موجودات خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: «یکی آن‌چه وجود آن موقوف بر حرکات ارادی اشخاص بشری نباشد و دوم آنچه وجود آن منوط به تصرف و تدبیر آن جماعت بود».^{۲۰} معرفت به موجودات نیز دو قسم می‌شوند

یکی معرفتی که از علم به موجودات قسم اول و معرفت به حقایق آنها و احاطه بر اصناف معقولات به دست آید و آن را حکمت نظری خوانند و دیگر معرفتی که از علم به موجودات قسم دوم به دست آید و آن حکمت عملی باشد به عبارت دیگر: «چون موجود یا الهی است یا انسانی پس حکمت دو نوع بود: یکی دانستنی و دیگر کردنی یعنی نظری و عملی».^{۲۱}

اقسام علوم

چنان که گفته شد نزد محقق طوسی علم همان شناخت حقایق اشیاء و حکمت، معرفت یافتن به حقایق اشیاء است و با توجه به اقسام موجودات آنها به دو قسم کلی نظری و عملی تقسیم شدند؛ هر یک از این دو نوع حکمت، علمی را در برمی‌گیرند که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود؛ محقق طوسی در تقسیم علوم در دو جا به آنها پرداخته که در آن اندک تفاوتی نیز دیده می‌شود. وی در رساله‌ای تحت عنوان اقسام الحکمة تمام علوم را به طور منظم تقسیم‌بندی کرده و تمام رساله را به آن اختصاص داده و در کتاب اخلاق ناصری نیز در مقدمه بحث، به اختصار به تقسیم علوم پرداخته است. در این جا محور تقسیم‌بندی را رساله اقسام الحکمة قرار داده و موارد اختلافی را متذکر می‌شویم.

حکمت بر دو قسم نظری و عملی است و قسم عملی آن خود به علم اخلاق، علم منزل (تدبیر منزل) و علم سیاست (سیاست مدن) تقسیم می‌گردد اما حکمت نظری نیز به اقسام سه‌گانه: طبیعی، ریاضی و الهی تقسیم می‌شود و هر یک از این اقسام سه‌گانه، خود اصول و فروعی دارند؛

اصول و فروع حکمت طبیعی

اصول حکمت طبیعی^{۲۲}

به هشت دسته تقسیم می‌شود:

۱. معرفت مبادی متغیرات یا «سماع طبیعی»^{۲۳} و به سخن دیگر بحث از امور عامه اجسام طبیعی مانند حرکت، سکون، نهایت و لانهایت و....
۲. معرفت اجسام بسیط و مرکب و احکام بسایط علوی و سفلی که آن را «سما و عالم» نیز گویند، یعنی بحث در ارکان عالم و حرکات و طبایع آنها.^{۲۴}
۳. معرفت عالم کون و فساد یعنی شناخت ارکان و عناصر و تبدل صور بر ماده مشترک.^{۲۵}
۴. معرفت اسباب و علل حدوث حوادث هوایی و ارضی و به عبارت دیگر بحث از آثار علویه و آنچه که ملحق به اجسام عنصریه می‌شود قبل از امتزاج^{۲۶} مثل تخلخل^{۲۷} و تکائف^{۲۸}.

۵. معرفت مرکبات و کیفیت ترکیب آنها (علم معادن).
۶. علم نبات یا معرفت اجسام نامیه و نفوس و قوای آن.
۷. علم حیوان یا معرفت احوال اجسام متحرکه به حرکت ارادی و مبادی حرکات و احکام نفوس و قوای آن.
۸. علم نفس یا معرفت احوال نفس ناطقه انسانی و قوای آن و چگونگی تدبیر و تصرف او در بدن و غیر بدن.

فروع علم طبیعی

هشت قسم است:

۱. علم طب.
۲. علم احکام نجوم.
۳. علم الفراسه.^{۲۹}
۴. علم التعبير.
۵. علم الطلسمات و آن امتزاج قوای آسمانی و زمینی در هم است تا حاصل آن قوه‌ای شود که مبدا فعل غریب در زمین است.^{۳۰}
۶. علم النیرنجات و آن امتزاج قوای جواهر زمینی است تا از حاصل آن فعل غریب صادر شود.^{۳۱}
۷. علم الکیمیا و آن تبدیل بعضی از اجرام معدنی به بعض دیگر است تا از آن طلا و نقره به دست آید.
۸. علم فلاحه.^{۳۲}

علوم ریاضی (و اصول و فروع آن)

اصول علم ریاضی:^{۳۳}

۱. علم اعداد: معرفت اعداد و خواص آنها را بیان می‌کند.
۲. علم هندسه: معرفت مقادیر و احکام و لواحق آن را متکفل است.
۳. علم هیات و نجوم.
۴. علم موسیقی^{۳۴} که به تناسب آوازه‌ها و کمیت زمان سکنت در میان آوازه‌ها می‌پردازد.
۵. علم تالیف.^{۳۵}

فروع علم ریاضی

۱. علم جمع و تفریق.
۲. علم جبر و مقابله.
۳. علم مساحت.
۴. علم جرثقیل.
۵. علم زیجات و تقویم (از فروع علم هندسه).
۶. علم آلات غریبه مانند؛ ارغنون و مواردی مثل آن‌که از فروع علم موسیقی است.
۷. علم مناظر و مرایا.^{۳۶}

علم مابعدالطبیعه^{۳۷}**اصول علم مابعدالطبیعه**

در اخلاق ناصری دو اصل برای آن برشمرده می‌شود که عبارتند از:

۱. علم الهی
- علم معرفت خداوند و مقربان حضرت او که به فرمان او عزّ و علا هستند و مبادی و اسباب دیگر موجودات شده‌اند، چون عقول و نفوس و احکام افعال آنها.

۲. فلسفه اولی

به معرفت امور کلی که احوال موجودات باشد از آن روی که موجودند، گویند چون وحدت و کثرت، وجوب و امکان، حدوث و قدم و مانند آن.

البته آنچه که در رساله اقسام الحکمة آمده تفصیل بیشتری بر این دو اصل است و آن عبارتست از:

۱. امور عامه، مانند: علیت و معلولیت.
۲. در مبادی علومی که در تحت علم الهی وضع شده‌اند.
۳. در اثبات علت اول و وحدانیت آن و آنچه که لایق خداوند عزوجل است.
۴. در اثبات جواهر روحانی.
۵. در کیفیت ارتباط امور متفعله زمینی با قوای فعال آسمانی و کیفیت نظام ممکنات و استناد آنها به مبدا اول.

فروع علم مابعدالطبیعه

فروع علم مابعدالطبیعه موارد زیر را در برمی‌گیرد:

۱. بحث از کیفیت وحی و کیفیت گردیدن معقول به محسوس و این‌که پیامبر(ص) فرشته وحی را می‌بیند و کلام او را می‌شنود و علم تعریف الهامات و روح الامین و کیفیت شریعت.
۲. علم معاد روحانی دربارهٔ این موضوع بحث می‌کند: عقل مستقلا نمی‌تواند معاد جسمانی و تحقق آن را درک کند و شریعت پیامبر اسلام محمد(ص) آن را بسط می‌دهد و اما عقل ثابت می‌کند سعادت و شقاوت نفوس بشر را بعد از مفارقت نفوس از بدن.

حکمت عملی^{۳۸}

از آنجا که نزد خواجه طوسی بین عالم نظر و عمل، بین «هست و نیست»ها و «باید و نباید»ها و بین آنچه که «دانستی» است و آنچه «بایستی» است، ارتباط مستقیم علی-معلولی و تاثیر-تاثیری وجود دارد، لذا اقسام حکمت عملی هر یک تنظیم و تقنین خود را بر اساس «هست و نیست»ها می‌گذارد.

اقسام حکمت عملی

۱. علم اخلاق (تهذیب نفس) که هر نفسی از افراد را شامل است.
۲. علم منزل (تدبیر منزل). این علم مربوط به جماعتی است که در امور منزل و خانه مشارکت دارند و موضوع آن اجتماع کوچک غیرکامله (اجتماع منزلی) است که فردی به نام رئیس خانواده تدبیر آن را به عهده گرفته و راه‌های تدبیر و تربیت اهل آن مانند زن و فرزند را می‌آموزد تا چنین اجتماع کوچکی به حیات خود ادامه دهد و هم تربیت و اصلاح لازم آن صورت گیرد.
۳. علم سیاست (سیاست مدن)، این علم مربوط است به جماعتی که در امور شهر و ولایت و اقلیم و مملکت میان آنها مشارک می‌باشند. موضوع این علم، اجتماع بزرگ کامله‌ای به نام مدینه یا امت یا جامعه بین‌المللی (اهل عالم) است و شیوهٔ تدبیر و اداره آن تا افراد با مشارکت یکدیگر به رفع نیازمندی‌های ضروری و تحصیل فضایل برآیند.

اجزای علوم

برای هر علمی از حیثی سه جز برمی‌شمارند که عبارتند از: (۱) موضوع علم (۲) مبادی علم (۳) مسایل علم.

موضوع علم

در موضوع علم، از احوال و اعراض ذاتیه آن علم که محمولات جمیع مسایل علم هستند، و برای موضوعشان ثابت می‌گردد، بحث می‌شود یعنی موضوع یک علم، محور مباحث آن علم است مانند موضوع علم طب که در جهت بیماری و تندرستی بدن است.^{۳۹} موضوع علم را می‌توان به «ما علیه البرهان» یا «ماقیه البرهان» نیز تعریف نمود. برای هر علمی موضوعی است مانند عدد برای علم حساب اما گاهی موضوع شیئی واحد است؛ «چه از جهت اطلاق مانند عدد برای حساب و چه لا علی الاطلاق بلکه از حیث آنچه که عارض و یا ذاتی آن علم است مانند جسم طبیعی از این حیث که علم طبیعی را تغییر می‌دهد و یا غریب به آن است مانند کره متحرک برای علم به آن علم طبیعی».^{۴۰}

و گاهی چند چیز موضوع یک علم است به شرط آن‌که متناسب هم باشند (در ذاتی با هم شریک باشند) مانند خط و سطح و جسم که موضوعات برای هندسه هستند و مشارکت در جنس دارند یعنی در کم متصل قارالذات و یا در عرضی مشارکت دارند؛ مانند بدن انسان و اجزا و احوالش و اغذیه و ادویه و... زمانی که همه آنها موضوع علم طب قرار گیرند. تمام اینها در صحت بدن مشارکت دارند که آن غایت این علم است.^{۴۱}

خواجه طوسی وجه این مسأله را که چگونه مسایل متعدد موضوع واحد می‌گیرند، چنین بیان می‌دارد:

«آن مناسبت یا به سبب اشتراک در معنی ذاتی بُود چنان که خط و سطح و جسم. اگر هر سه را در موضوعات هندسه نهند در مقدار ذو وضع که جنس ایشان است و یا در معنی عرضی چنان که نقطه را به این سه نوع در اتصال که در اتصال مناسبت مانند ایشان است اگر او را نیز در هندسه مدخلی نهند و یا در نسبت با مبدا مانند موضوعات علم کلام که منسوبند به یک مبدا و یا در نسبت با غایتی مانند ارکان و امزجه و اخلاط و اعضا و غیره به نزدیک کسی که آن را موضوعات طب نهند چه غایت معرفت همه حصول صحت است».^{۴۲}

مبادی علوم

مجموعه قضایایی هستند که یا به طور مطلق حد وسطی برای آنها نیست مانند اولیات و به آنها اصول متعارفه گویند و یا حد وسطی در آن علم ندارد و به آن مصادرات یا اصول موضوعه^{۴۳} گویند و یا حدود و تعاریف باشند و به جمیع اینها اوضاع گویند.^{۴۴} پس مبادی، آن دسته از قضایا و تعاریفی هستند که آن علم بر آنها بنا نهاده شده است:

«الْمَبَادِي هِيَ الْأَشْيَاءُ الَّتِي تَبِينُ الْعِلْمَ عَلَيْهَا»^{۴۵}

به عبارت دیگر مبادی، قضایایی هستند که براهین آن علم از آن قضایا تالیف شده‌اند. و برهان بر آن قضایا اقامه نمی‌شود، یا از جهت وضوح یا از جهت آن که آن قضایا، مسایل علم دیگری است که در رتبه یا بلند یا فروتر از آن هستند و این مبادی از جمله مقدمات برهانی هستند: «مبادی، قضایایی بود که براهین آن علم مولف از آن قضایا باشد و در آن علم بر آن قضایا برهان نگویند یا از جهت وضوح یا از جهت آن که آن قضایا مسایل علمی دیگر بود بلند یا فروتر از آن در رتبه». ^{۴۶} و در یک عبارت مختصر، مبادی یعنی: «مَامِنَةُ الْبُرْهَانِ»^{۴۷}.

اقسام مبادی

مبادی علوم یا از نوع تصورات هستند و یا تصدیقات. تصورات حدود و تعریفات اشیایی هستند که در این علم استفاده می‌شوند و آنها یا موضوع علمند مثل این که در طبیعیات در تعریف جسم بگوییم: «جَوْهَرٌ قَابِلُ الْإِبْعَادِ الثَّلَاثَةِ» و تصدیقات، مقدماتی هستند که از آنها قیاسات آن علم تالیف می‌شوند و بر سه قسم‌اند:

۱. قضایای متعارفه که قبول آنها نیاز به بینه دارد.
۲. اصول موضوعه که قبول آنها نیاز به بیان و دلیل ندارد و تسلیم به آنها لازم است و در علم دیگر به تبیین آنها پرداخته می‌شود.
۳. مصادرات تصدیقاتی هستند که تسلیم به آنها لازم است اگر چه همراه با استنکار و تشکیک در آن باشد.^{۴۸}

مسایل علوم

آن دسته از قضایا که در این علم بر آنها برهان اقامه می‌شود و یا این که آن دسته از مباحثی هستند که علم بر آنها مشتمل است و در آن علم تبیین می‌شوند. در یک عبارت مختصر مسایل یک علم یعنی: «مَالَةُ الْبُرْهَانِ»^{۴۹}. ارتباط و اشتراک علوم یا در موضوعات آنهاست و یا در مبادی یا در مسایل و یا در مسایل و مبادی یا در براهین آنها.^{۵۰}

علم منطقی

از جمله عمومی که از خارج از حوزه فرهنگ اسلامی وارد شده و مورد پذیرش عمومی یافت و حتی به عنوان مقدمه‌ای بر علوم دینی، جزو علوم دینی قرار گرفت، علم منطقی است. قوانین و

قواعد این علم به منزله یک آلت سنجش و ارزیابی موضوعات علمی و فلسفی است و به منزله شاقول و طرازی است که بنا از آن برای صاف و مستقیم طی شدن دیوارهای ساختمان استفاده می‌کند. البته مراد از این منطق، منطق ارسطویی است که خطا سنجی و ارزیابی آن منحصر به شکل و صورت استدلال مربوط است نه خطا سنجی ماده استدلال که از عهده آن خارج است. بنابراین منطق ارسطویی، خطا سنج عمل فکر کردن و صورت و شکل استدلال‌های انسانی است.^{۵۱} هدف این علم آموزش راه صحیح تعریف کردن از اشیا و پدیده‌ها و ضحیح استدلال کردن است. به کمک این علم می‌باشد که ذهن از تصورات ضروری و بدیهی به تصورات نظری و اکتسابی منتقل می‌شود و احیانا از تصورات اکتسابی به تصورات اکتسابی دیگر دست می‌یابد و نیز تصدیقات ضروری و بدیهی را وسیله کشف تصدیقات نظری و اکتسابی قرار می‌دهد و یا از تصدیقات نظری یک سلسله تصدیقات نظری دیگر می‌سازد.

صناعت منطق از دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

نزد وی صناعت منطق، علم کیفیت علم یافتن به اشیا و طریق و چگونگی اکتساب مجهولات علوم اکتسابی است چه این‌که خود گوید:

«در ادراک و علم مکتسب باید در ماده مخصوصی تصرف کرد، به وجهی مخصوص تا مطلوبی که مکتسب خواهد بود، حاصل آید حال آن تصرفی را که مردم در معانی کنند بر وجهی که مؤدی بود به مطلوبی که می‌خواهند، چون ملکه شود، صناعت منطق گویند».^{۵۲}

رفع جهل از مجهولی که برای انسان پیش می‌آید، نیاز به مقدماتی دارد تا معلوم گردد و آن تصرف در ماده مخصوصی است آن هم بر وجهی مخصوص و چنین تصرفی بالفطره در درون هر فردی نهاده شده که چون آن را زیاد به کار گیرد، برای وی ملکه می‌گردد و صناعت منطق^{۵۳} را تحصیل می‌کند. آن‌گاه از چنین صناعتی علم منطق شکل می‌گیرد که آن «شناخت معنایی است که از آن معانی رسیدن به انواع علوم مکتسب، ممکن باشد و آن‌که از هر معنی به کدام علم توان رسید و دانستن کیفیت تصرف در هر معنی بر وجه مؤدی به مطلوب و ملکه شدن، این فضیلت و تقارن این دو با هم به طوری که بدون فکر اصناف معانی بشناسد و از انواع تصرفات متمکن باشد تا بر اکتساب انواع علوم قادر بود»^{۵۴} و به عبارت دیگر علم منطق، علم: «کیفیت دانستن چیزها و طریق اکتساب مجهولات»^{۵۵} می‌باشد.

موضوع علم منطقی

اولین مفاهیم یک علم، معقولات اولی است و اگر چنین علمی موضوع علم دیگر شود و مفاهیم آن مسایل علم دیگر، مفاهیم کلی که در علم دوم حاصل می شود، از معقولات ثانی محسوب می گردد. موضوع علم منطقی مباحث جزئی است از آن معقولات ثانی به اعتبار آن که مقتضی وقوف بر کیفیت اکتساب علوم است.^{۵۶}

فایده چنین علمی، کیفیت اکتساب معارف و علوم است و غایت آن بالذات معرفت طریق اکتساب تصور تام و تصدیق یقینی است و بالعرض معرفت دیگر اقسام.

محقق طوسی شناخت را ادراک حقایق اشیا دانست که مدرک آن نفس ناطقه انسانی است و کمال چنین شناختی در ابراز و اظهار آن در عمل و نظر است. در نظر به آن است که شخص شوق به مراتب ادراک موجودات و اطلاع بر حقایق آنها بر حسب استعداد پیدا کند تا مشرف به عالم توحید شده، به مقام اتحاد برسد و در عمل به آن است که اخلاق مطلوب تحصیل کند و چنین شخصی حکیمی الهی است که هم در مقام نظر، معرفت به هستی و وجود به قدر توانایی خود دست یافته و کمال قوه علمی خود را به منصف ظهور رسانده و هم در عمل نفس را به آنچه شایسته عمل کردن است، مزین نموده است.

از آن جا که وی موجودات را با منظر فلسفی به دو قسم تقسیم نمود، یعنی آنچه که وجود آنها موقوف بر اراده اشخاص بشری نیست و آنچه که موقوف به تصرف و تدبیر اشخاص است و علم را ادراک حقایق موجودات دانست، حکمت را نیز به دو قسم نظری و عملی تقسیم نمود و برای هر یک، اقسامی فرعی و اصلی ترسیم کرد. آن دسته علمی که در ردیف حکمت نظری با اصول و فروع خود قرار می گیرند، در مقام ادراک حقایق هستی از مراتب اعلی آن هستند و آن دسته از علمی که از حکمت عملی محسوب می شوند، در مقام تنظیم امور معاش و تحصیل فضایل و کمالات نفسانی در فرد و اجتماع با به کارگیری سیاست در آنها هستند. شیخ طوسی در علم منطقی، دو حیثیت را لحاظ کرده، یکی را به عنوان آلت برای اکتساب علوم دانسته و دیگر به عنوان علمی مستقل و جزئی از فلسفه، یعنی هم آن را علم روش تحقیق محسوب کرده و هم روش تفکر و بلکه تعقل که پایه حکمت است، می داند.

در بحث انواع قیاسات منطقی که عبارتند از برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر، وی اساس برهان را بر معقولات صرف دانسته که پذیرش مبادی آن برای هر دارنده عقلی واجب می شود و جدل را بر خلاف برهان که به حسب شخص نافع است، با استفاده از قضایای مشهور و محمود نزد جمهور مردم آن را مفید تقریر و تاکید عقاید نافع و زدودن

افکار و عقاید غیرنافع و باطل از مردم می‌داند و خطابه نیز قیاساتی دارد که مفید در افتناع مردم در مصالح اجتماعی است و خطیب از آن استفاده می‌کند.

ادراکات

قبل از طرح اقسام ادراکات و شناخت‌های حاصل از آنها، سوالاتی در این باب مطرح می‌شود که محقق طوسی به آنها پاسخ داده است، پرسش‌هایی مانند: معنی و مفهوم ادراک چیست؟ آیا ادراکات منحصر در آن است که از طریق حواس ظاهری به دست می‌آید یا اعم از قوای ظاهری و باطنی است؟ در میان انواع ادراکات کدام دسته ارزش علمی و معرفتی دارند؟ ملاک معرفت علمی چیست؟ و آیا چنین ملاکی بر ادراکات حاصل از حواس تطبیق دارد یا بر ادراکات حاصل از قوای باطنی نفس و یا هر دو؟ معقولات (مدرکات قوه عاقله) کدامند؟ مراتب بین آنها و نحوه رسیدن به هر یک چگونه است؟ بسته به ملاک معرفت علمی، علم چیست و به چند دسته تقسیم می‌گردد؟ آیا چنین علمی مراتبی هم دارد، اگر دارد کدام است؟ در ادامه بحث کوشش شده به این پرسش‌ها و دیگر پرسش‌های قابل بحث پرداخته شود.

تعریف ادراک

تحصیل هر نوع صورتی در ذهن از یک شیء به واسطه قوای مدرکه انسان می‌باشد و اعم است از تعقل، توهّم، تخیل و احساس یعنی ادراک حصول تمام معارف ناشی از تعقل، توهّم، تخیل و احساس را شامل است. «الْمَفْهُومُ مِنَ الْاِدْرَاكِ يَعْمُ التَّعْقُلَ وَالتَّخْيِيلَ وَالتَّوَهُّمَ وَالاحساس». ^{۵۷} تعقل، تخیل، توهّم و احساس راه‌های ادراک مدرکات هستند و شامل ادراکات کلی و جزئی می‌شوند و هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند.

تعقل یعنی آنچه را که نفس، خود در ادراک انجام می‌دهد بدون آنکه واسطه‌ای در این ادراک داشته باشد و چنین عملی را نفس بماهو مدرک بودن و در ذات خود قادر است. «فعل النفس بذاتها لا بالآئی...» ^{۵۸}.

ویژگی نخست مدرک متعقل کلی بودن آن است یعنی:

«یکون واحداً فی النفس غیر کثیرة قابل التکثیر من الخارج النفس»

دیگر ویژگی آن تحصیل آن بدون وساطت حواس ظاهری می‌باشد. ^{۵۹}

آنچه که از «معلوم» مقصود است مدرک متعقل است نه مدرکات متخیل و توهّم و محسوس. البته تعلقات به اعتبار تقسیم عقل به نظری و عملی تقسیم به تعلقات عقل نظری

و عملی می‌شود. تعلقات عقل نظری آن دسته از افکار و عقاید کلی است که نفس نسبت به عالم هستی پیدا می‌کند و آن چه تعقل می‌شود چون نه از طریق توهم و نه تخیل حاصل می‌شود، صحیح است بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های متعقل، صحت و صدق متعقل عقل نظری است و تعلقات عقل عملی که اصول اعمال فاضله‌اند، ادراک آن دسته از اصولی هستند که سعادت آورند و انسان با عمل به آنها متعلق به ملکات فاضله می‌شود: «تعلقات عقل نظری که اصول عقاید صحیح‌اند»^{۶۰} و «تعلقات عقل عملی که اصول اعمال فاضله‌اند»^{۶۱} ویژگی دیگر متعقل مجرد بودن آن است^{۶۲} چون هر عاقل مجرد است و هر مجرد عاقل و نیز هر معقول مجرد است و هر مجرد معقول و چون مجرد است، اشیا را مجرد از عوارضشان درک می‌کند و قوای دیگر را امکان درک اشیا بدون عوارض و هیئتشان ممکن نیست. «اذا لو تجردت الاشياء عن الهيئات والعوارض لتعطلت تلك القوى عن ادراكها»^{۶۳} و زمانی که اشیا بدون عوارضشان درک شوند، درک حقیقت آنها شده است بنابراین آن‌چه که به حقایق اشیا نایل می‌شود فقط عقل است.

ویژگی دیگر تعقل، درک کلیات است چه این‌که حقیقت اشیا کلی هستند نه جزئی و مقصود حکما از قوه ناطقه (عاقله) نیز همین ادراک کلیات است که توسط نفس بدون آلت و بدون نیاز به درک جزئیات حاصل می‌گردد. مثل ادراک انسان از یک کلی بدون چشم و گوش. «.... تعقل (نفس) بذاتها...»^{۶۴}

ویژگی دیگر، قوه خاص انسان بودن آن است که انسان را از دیگر موجودات جدا می‌کند چه این‌که دیگر موجودات فاقد چنین قوه ادراکی هستند. اما آنچه که غیر از تعقل است نفس آنها را ذاتاً ادراک نمی‌کند بلکه با آلات مخصوص به مُدْرَک، ادراک می‌کند و چون چنین است قوای واهمه و خیالیّه و حسیّه ذوات مدرکات را ادراک نمی‌کنند بلکه آنچه ادراکش ذاتی جوهری است و مدرک بالذات است همان نفس دراکه عاقله است. «فان ذاته هي كونه مدركا وهو وجوده...»^{۶۵} و جوهر مدرک چنین تقسیم می‌شود: «اما ان يكون مدركا بالذات كالفنس الدراكة العاقلة او مدركا لا بالذات كادراك قوة الوهم والخيال والحس»^{۶۶}

به همین جهت است که بین ذات و وجود مدرک عقلی مباینتی وجود ندارد برخلاف مدرک غیر عقلی اعم از وهم، خیال و حس که بین ذات و وجود مدرکات اینها مباینت وجود دارد. عدم چنین مباینتی، به مدرک عقلی در میان انواع دیگر مدرکات شرافت بخشیده است.

تخیل

فعل نفس به واسطه قوه خیالی آن است و از ویژگی‌های تخیل واحد و غیر قابل کثیر بودن مُدْرَک

آن است (نه در نفس و نه در خارج) چه این‌که مُدرک متخیل افراد و جزئیات اشیا است و فرد یا جزئی واحد است و واحد بودن آن هم در نفس است و هم در خارج، در نفس واحد است چون قدرت ساختن کلی را ندارد تا قابل صدق بر افراد کثیر باشد و در خارج هم که روشن است.^{۶۷}

توهم

فعل نفس با واسطه قوه وهم^{۶۸} در فعل ادراک است.

احساس

فعل نفس با واسطه قوه حس را گویند و ویژگی آن واحد و غیر قابل کثیر بودن مدرک محسوس (نه در نفس و نه در خارج) است.^{۶۹} وجه مشترک تخیل و توهم و احساس آن است که نفس با واسطه، فعل خود را انجام می‌دهد؛ برخلاف تعقل که نفس بدون واسطه فعل ادراک خود را انجام می‌دهد.

انواع ادراک

ادراکات جزئی

ادراکات در یک تقسیم‌بندی به ادراکات جزئی و کلی تقسیم می‌شوند. ادراکات جزئی آن دسته از ادراکاتی هستند که مدرک آنها جزئی است و ادراکات کلی ادراکاتی هستند که مدرکات آنها کلی باشد و قابلیت صدق بر افراد کثیر را داشته باشند. ادراکات بسته به قوای ادراکی خود عبارتند از:

۱. حواس ظاهری

۲. مدرکات باطنی

خواجه طوسی در رساله النفوس الارضیه این نوع را تعبیر به «ما یدرک بها فی ظاهر البدن» و «ما یدرک بها فی باطنها» به کار می‌برد.^{۷۰}

حواس ظاهری دارای قوای پنج‌گانه زیر هستند:

۱. قوه لامسه ۲. قوه ذائقه ۳. قوه شامه ۴. قوه سامعه ۵. قوه باصره.

و فعل این قوا را تعبیر به «لمس» و «ذوق» و «شم» و «سمع» و «ابصار» می‌کند. ویژگی این قوا آن است که مشترک بین انسان و حیوان هستند و هر یک وظایف و احکام خاص خود را دارند. این قوه لامسه که برای پرهیز از آسیب و آزار است، چهار حکم دارد ۱. حکم میان گرم و

سرد ۲. میان تر و خشک ۳. درشت و نرم ۴. میان فشارپذیر و سخت.^{۷۱} قوه ذائقه قوه‌ای است که در سطح زبان پراکنده است و وظیفه چشیدن دارد و با آن مزه‌های مختلف را ادراک می‌کند. وظیفه قوه شامه، تاثر از جسم بودار است که به واسطه سوراخ دماغ صورت می‌گیرد. کار قوه سامعه دریافت اصوات است و وظیفه قوه باصره انتقال آن چیزی است که مقابل دو چشم می‌آید. وجه مشترک وظایف قوای فوق، ادراک ظاهر اشیا به واسطه تماس آنها با اشیاء حاصل می‌شود. قرارگرفتن اشیا با این حواس حاصل می‌شود. چنین قوایی که به تعبیر ابن‌سینا قوه ادراکی خارجی‌اند، اولین ابزار معرفتی هستند که هر موجود زنده در شناخت خویش از عالم خارج از آنها بهره می‌گیرد و در نتیجه اولین درجه کسب معرفت محسوب می‌شوند.

اقسام ادراکات باطنی

کار حواس باطنی حفظ و ادراک صورتهای مختلف اشیا (پس از زوال محسوسات) در نفس است و عبارتند از:

۱. حس مشترک

قوه‌ای است که همه محسوسات نزد آن فراهم می‌شود و همه را با هم ادراک می‌کند و جدای از پنج حس ظاهری است اگر چه مدرکات آن، از محسوسات تجاوز نمی‌کند. چنین حسی این ویژگی را دارد که در آن صور محسوسات که با حواس ظاهری ادراک شده‌اند، جمع می‌شوند و هنگام غیبت آن محسوسات، مشاهده می‌شوند^{۷۲} و ابونصر فارابی اضافه می‌کند که انسان در هنگام خواب هم از این صورت ذخیره شده می‌تواند بهره گیرد.^{۷۳}

۲. قوه خیال

این قوه حافظ حس مشترک یعنی حافظ صور محسوساتی است که حس مشترک آنها را ادراک کرده تا این که هر وقت که آنها را خواستیم، عودت دهد چه این که آن چه حس مشترک ادراک می‌کند همیشه پیش او حاضر نیست مانند صورت‌هایی که در خواب دیده یا حلقه آتشین که وقتی مشاهده کرده است اما این صورت‌ها از نفس به کلی محو نشده‌اند چرا که پس از بیداری اگر از او بپرسند دیشب در خواب چه دیدی، در نظرش حاضر می‌شود و خواب خود را بیان می‌کند.^{۷۴} یعنی قوه خیال در یابنده صورت‌ها از بیرون و نگهدارنده آنها بعد از بیرون رفتن آنها از حس است چنانچه شخصی شهری را که دیده، هنگامی که از آن

بیرون رود یا دیده بر هم گذارد، آن را برابر دیده خود داشته باشد. خیال خزانه‌ای است که صورت «دریافتنی‌ها»ی دنیا را نگاه می‌دارد تا نفس هر که و هر چیزی را خواهد، آن را بنگرد بدون آن‌که حقیقت آن چیزها نزدش حاضر باشد^{۷۵} و البته آن‌چه که یافته‌های این قوه را از بین می‌برد، نسیان است که زایل‌کننده این صور است.

قوه متصرفه (متخیله و مفکره)

کار این قوه، تصرف دریافت‌های حس مشترک از صور محسوسات یا تصرف در آن‌چه که قوه واهمه معانی جزئی صورت داده، و نیز تصرف در معقولات با ترکیب معانی گوناگون و تفصیل و جمع و تفریق‌هایی در آنها است. حال اگر این قوه را عاقله به کارگیرد یعنی تصرف در معقولات کند و در امور عقلی به کار رود مفکره نامند و اگر در غیر امور عقلی و تصرف در صور محسوسات و معانی جزئی صورت گیرد، متخیله نامند و هیچ قوه در انسان آن قدر مختلف نیست که متخیله است. این قوه نه مانند حس ظاهر، صرف قبول و انفعال است و نه مانند قوای حافظه صرف نگهداری بلکه فعل است و تصرف در امور ذهنی دارد. و اگر برای احضار مطالب فراموش شده یا نشده به کار افتد و در معانی مخزونه در حافظه بجوید تا آن را به دست آورد، مذکره یا ذاکره نامند.^{۷۶} فعالیت قوه مفکره نه در بیداری متوقف می‌شود و نه در خواب مادامی که زنده باشد و تخذیر نشده باشد.

این قوه توانایی خود را به واسطه قوه عاقله دارد که ادراکش عمیق‌تر و فراتر از ادراکات وهم و خیال است و آنان را توانایی رسیدن به این مرحله یعنی ادراک «کلیات» نیست که به آنها «معقول» گویند.

قوه واهمه

این قوه آن دسته از معانی را که حواس ظاهری آنها را ادراک نمی‌کنند، درک می‌کند مانند دوستی و دشمنی یا آنس و نفرت. چنین معانی از معانی جزئی‌ای محسوب می‌شوند که در حیوانات به منزله عقل در عامه مردم است. نظیر این‌که اگر گوسفندی گرگی را ببیند، دشمنی آن را حس می‌کند و اگر بتواند از او می‌گریزد.^{۷۷}

قوه حافظه

کار این قوه یادآوری معانی وهمیه است و ماهیتی مرکب از دو فعل مشاهده و حفظ دارد. البته این اصطلاح به عنوان مطلق حافظ همه ادراکات بودن نیز استعمال می‌شود.

ویژگی‌های مدرکات حس، وهم و خیال

۱. مدرکات این حواس، از آثار و هیئت‌های اشیا است نه نفس و حقیقت آنها.
 ۲. ممکن نیست که این حواس، مدرکات خود را بدون عوارض و هیئت‌ها درک کنند.
- ظاهر این است که در بین این پنج مدرک باطنی، فقط حس مشترک است که مدرک است و بقیه برای حفظ و تصرف هستند.^{۷۸}

تفاوت قوه واهمه، خیال و عاقله با یکدیگر

قوه خیال، معانی محسوس به حس ظاهر را ذخیره دارد و قوه واهمه، معانی را که به هیچ حسی از حواس ظاهر محسوس نیست. از طرفی صاحب واهمه هیچ توجه به واقع ندارد و در ذهنش نمی‌گذرد که آیا ادراک او حکایت درستی از واقع می‌کند یا خیر و حال آن‌که قوه عاقله به دنبال کشف واقع است.^{۷۹}

ویژگی معقولات (مدرکات قوه عاقله)

معقولات دارای مراتبی هستند:

الف. معقولات اولیه

صورت‌های عقلی هستند که مستفاد از اعیان موجودات می‌باشند مانند جوهر، عرض، واحد، کثیر و غیر آن. اینها صورت‌های کلی هستند که حواس از ادراک جزئیات آنها ناتوان است اگر چه آن جزئیات مقارن محسوسات باشند اما از شان عقل است که به قوت تمییز، آن را به تنهایی مجرد از محسوسات ملاحظه کند و به تجرید از محسوسات کلی شود و این کلی را عقل از جزئیاتی انتزاع کرده که مدرک به حواس ظاهر و باطن است.^{۸۰}

بنابراین مفاهیمی هستند که ما به‌ازای خارجی دارند و خود حقایق موجودات هستند.^{۸۱}

این دسته از مفاهیم، هم‌اتصافشان خارجی است یعنی وصف برای اشیا خارجی هستند و هم عروضشان، یعنی در خارج عارض بر موضوعاتشان می‌شوند.

ب. معقولات ثانیه

صورت‌های عقلی هستند که مستفاد از معقولات اولی‌اند^{۸۲} مانند کلی و جزئی، ذاتی و عرضی، بسیط و مرکب و در خارج وجود مستقل و فی‌نفسه ندارند بلکه موجود به

وجود موضوعشان هستند.^{۸۳} اینها تحلیل‌های عقلی هستند که محصول انتزاع ذهن هستند نه آنکه ذاتی موجود باشند. این معقولات خود به دو دسته منطقی و فلسفی تقسیم می‌شوند.

معقولات ثانیه فلسفی مفاهیمی هستند که حکایت از ذات یا صفات حقیقیه چیزی نمی‌کنند مانند بالابودن یا پایین‌بودن، اگر چه جسمی را متصف می‌کنیم به آن مثل این‌که بگوییم «بالای سر ماست» اما در ازای فوقیت صفتی در خارج نیست یا مثل انسان که او را چیز گوئیم و چیز بودن او صفتی زاید بر انسانیت نیست.^{۸۴}

مفاهیمی مانند وجود و عدم و جهات وجود و عدم (وجوب، امکان و امتناع)، ماهیت یا وحدت و کثرت از معقولات ثانیه فلسفی‌اند.^{۸۵} معقولات ثانی منطقی مفاهیمی هستند که عارض موجودات ذهنی می‌شوند مانند کلی، نوع، جنس که هرگز در خارج عارض چیزی نمی‌شوند^{۸۶} یعنی مصادیقشان فقط در ذهن موجود است مثل این‌که ماهیت انسان در ذهن مصداق کلی و موصوف به کلیت می‌شود.

شئونات عقل

عقل به اعتبار تعقل نظری و عملی خود در معقولات و ماهیت آنها دارای سه شأن هستند:

شأن کشفی عقل

عقل نظری با حکم به بدیهیات کردن، کاشف قوانین حاکم بر هستی می‌شود مانند حکم بر این‌که کل بزرگتر از جزء است. چنین عقلی یکی از خواص طبیعی ذهن انسان است که اگر آلات بدن سالم باشد از آن علم به بدیهیات حاصل می‌شود. ویژگی چنین تعقلاتی آن است که از حیطة افعال و اختیار ما خارج است.^{۸۷} علامه حلی می‌فرماید: «هی تعقل مالا یکون من افعالنا و اختیارنا».^{۸۸}

حوزه تعقل این عقل، خود و غیر خود است از آن چیزهایی که فعل ما به آنها تعلق می‌گیرد بلکه تعقل و تفکر ما به آنها تعلق می‌گیرد و آنها معارف عالیه در مورد هستی و انسان است که مجموعه‌ای از بینش‌ها و گرایش‌های کمال‌خواهی و کمال‌گرایی و غایت‌نگری و غایت‌گرایی را تشکیل می‌دهند و به عبارتی تعلقات عقل نظری اصول عقاید صحیح راجع به هستی و انسان است.^{۸۹} و به تعبیر فارابی قوه‌ای است که بدون استدلال و قیاس، به طور طبیعی علم یقینی به مقدمات کلی ضروری که در واقع مبادی همه علوم هستند، برای انسان تحصیل می‌کند.^{۹۰}

مراتب عقل نظری

عقل نظری به اعتبار مراتب ادراک معقولات، دارای مراتبی است که با آن شخص می‌تواند در معقولات تصرف کند تا از مرتبه عقل هیولانی که استعداد محض است، اندک‌اندک به مرتبه عقل مستفاد رسد که صورت معقولات کماهی در او متمثل می‌شود.^{۹۱}

۱. عقل هیولانی

این عقل که نازل‌ترین مرتبه عقل نظری است، صرف قوه ادراک کلیات است و نفس از همه معقولات خالی است اما قابلیت تمامی آنها را دارد همانند هیولای اول که از هر نوع فعلیتی خالی است: «الاستعداد الذی یختص به الانسان و ان کان طفلاً من سائر الحيوانات»^{۹۲} چنین استعدادی وجه امتیاز انسان و حیوان است به طوری که حیوانات فاقد چنین استعدادی هستند. استعداد عاقل شدن در تمامی انسان‌ها حتی کودکان که هنوز ادراک کلیت نکرده‌اند، وجود دارد.^{۹۳}

۲. عقل بالملکه

نخستین مرحله‌ای است که عقل در آن به فعلیت می‌رسد و کلیات بدیهی (اعم از تصورات و تصدیقات) را ادراک کرده و با دلیل و برهان آماده استنباط علوم نظری گردیده است.^{۹۴} در این مرحله است که عقل معقولات بدیهی را دریافت کرده و آماده است که ملکه‌وار معقولات نظری را از راه فکر و نظر تحصیل کند.

۳. عقل بالفعل

در این مرتبه، نفس دانش‌های نظری را با استنتاج از علوم بدیهی به دست آورده است و معقولات نظری نزد او به صورت بالفعل موجود است و نیاز به اکتساب جدید نیست. حافظه او معقولات نظری ذخیره شده و هر وقت بخواهد حاضر می‌سازد یا به آسانی مقدمات را ترکیب نموده و نتیجه می‌گیرد مانند کاتب ورزیده که هر وقت بخواهد بنویسد، می‌تواند.^{۹۵}

۴. عقل مستفاد

مرتب‌ای است که نفس علوم و معقولات بدیهی و نظری که با حقایق بالا و پایین مطابق است، به دست آورده و نزدش حاضر است.^{۹۶}

نفس ناطقه دو قوه علم و عمل دارد و هر یکی از آنها دارای مراتب کمال و نقصان است و اکمل آن در این قوه عقل (عقل مستفاد) می‌باشد و آن حصول علوم کسبیه بالفعل است که به امور علمیه و عملیه تعلق دارد.^{۹۷}

شأن تدبیری عقل

این شأن که توسط تعقل عقل عملی صورت می‌گیرد، مدبر مصالح نوع و اشخاص انسانی در جامعه انسانی بوده و به تدبیر اموری می‌پردازد که با آن نوع انسان‌ها و فرد فرد آنها به دنبال تحصیل معارف و کمالات نفسانی خود و نوع خویش باشند. این شأن است که مبادی افعال اختیاریه صناعی و غیرصناعی فاضله (که آرای جزیه‌اند) را از آرای کلیه که جزو قضایای اولیه یا مشهورات یا مجربات هستند، اخذ می‌کند.

محقق طوسی در معنای عقل عملی چنین گوید:

«الذی یستنبط للنفس آراء جزئیة هی مبادی الافعال الاختیاریة صناعیة او غیر صناعیة من آراء کلیه هی قضایا اولیه او مشهوره او تجربیه و تصیرالآراء الجزئیة مبدا لارادة افعال جزئیة و ملکات و احوال بحسبها تصدرا لافعال عن الالات البدنیة اعنی الافعال الخاصة بنوع الانسان».^{۹۸}

با چنین عقلی است که صناعات استنباط می‌شوند و قوانین مصالح سیاست منزل و مدن یعنی در اداره و تدبیر و رهبری و راهبری و ساماندهی و حرکت به سوی کمال مطلوب را استخراج می‌توان کرد تا بتوان زندگی جمعی را بر وجه افضل و اکمل ترتیب داد.

«... با آن (عقل عملی) استنباط صناعات و استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی کند تا تعیش او بوجه افضل باشد».^{۹۹}

شأن قضاوتی عقل

در کنار شان دوم عقل و به اقتضای آن، عقل عملی ابتدا به شناسایی افعال حَسَن و قبیح پرداخته و به دنبال آن حکم به حُسْن و قُبْح آنها می‌کند یعنی می‌گوید فلان عمل خوب و حَسَن است و فلان عمل بد و قبیح و گاهی هم در شناخت افعال حَسَن و قبیح از شرع کمک می‌گیرد یعنی: «كُلَّمَا حُكِمَ بِالشَّرْعِ حُكِمَ بِالعَقْلِ»، و به دنبال آن حکم به حُسْن یا قُبْح آنها می‌کند.

معیار حکم به حُسْن و قُبْح در عقل عملی، اعتبار وجود مصلحت و مصالح نوع انسان و اشخاص آن است و به آن «ما یقضیه العقل العملی» گویند. چنین قضاوتی در شریعتی از شرایع، در احکام غیرمکتوب^{۱۰۰} آنها نیامده باشد مانند حکم به این‌که احسان نمودن و

انصاف داشتن نیکو است و نیز نامیده می‌شود به آنچه که شریعتی از شرایع از آن سخن گفته است که آن احکام مختص به یک شریعت است نه شریعت دیگر.

«... ویسمون ما یقتضیه العقل العملى ولا یكون مذکوراً فی شریعة من الشرایع باحکام الشارع غیرالمکتوبه ویسمون ما ینطق به شریعة من الشرایع باحکام الشارع المکتوبه»^{۱۱}

در چنین عقلی است که شاید مردم در قضاوت‌ها اختلاف کنند مثل این‌که چنگیز قتل مردم را قبیح نمی‌دید که دیگران می‌دیدند اما همه در تعقلات عقل نظری اتفاق نظر دارند مثل این‌که چهار بیشتر از دو است.

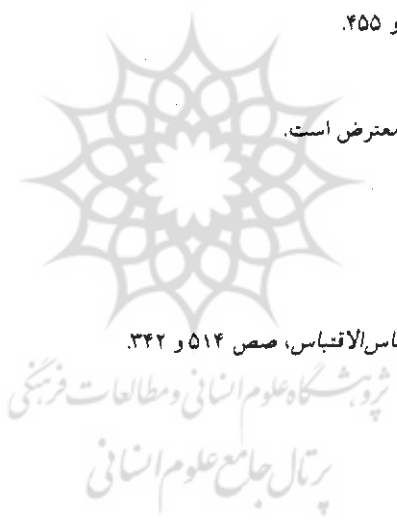
پی‌نوشت‌ها:

۱. مطهری، مرتضی؛ شناخت، تهران، نشر شریعت، ۱۳۶۱، ص ۱۸.
۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اخلاق ناصری، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳، ص ۳۷.
۳. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ رساله فی العلم و العالم و المعلوم، (ضمیمه تلخیص المحصل)، تهران، موسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، دانشگاه مک گیل کانادا، ۱۳۵۹.
۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ رساله گشایش نامه، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۵. حلی، علامه؛ کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۸ هـ. ص ۳۲۹.
۶. اخلاق ناصری. ص ۱۰۸.
۷. همان. ص ۵۸.
۸. همان‌جا. ص ۱۰۸.
۹. همان. ص ۱۰۷.
۱۰. همان‌جا. ص ۶۹.
۱۱. همان. ص ۷۰.
۱۲. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ رساله گشایش نامه.
۱۳. همان. ص ۷۰.
۱۴. همان‌جا. ص ۷۱.
۱۵. همان؛ ص ۳۸.

۱۶. همان‌جا؛ ص ۱۱۱.
۱۷. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اساس‌الافتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵، ص ۴۱۰.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اوصاف‌الاشراف، تصحیح محمد مدرس، انجمن اسلامی‌الغدیر، بی‌جا، ۱۳۶۱، ص ۱۵۸.
۱۹. اخلاق ناصری، ص ۷۰.
۲۰. همان؛ ص ۳۸.
۲۱. همان؛ ص ۱۱۱.
۲۲. علم به آنچه که به اختلاط با ماده هم در تعقل آن و هم در وجود آن شرط شده است و از حیث رتبه علوم طبیعیات مبدا اول برای حرکت آنچه که آن حرکت در آن است یعنی جسم طبیعی و سکون آن بالذات است. اخلاق ناصری، ص ۳۷ و شرح اشارات، ص ۱۶۶.
۲۳. اخلاق ناصری، ص ۳۹.
۲۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ رساله اقسام‌الحکمة، (ضمیمه تلخیص‌المحصل)، تهران، موسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، دانشگاه مک کیل کانادا، ۱۳۵۹.
۲۵. اخلاق ناصری، ص ۳۹.
۲۶. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ رساله اقسام‌الحکمة.
- ۲۷ و ۲۸. تخلخل اصطلاحاً به معنای ازدیاد جسم است بدون آنکه جسمی دیگر به آن ضمیمه شود و مقابل آن تکاثف است به معنای نقصان در حجم بدون آنکه از جوهر آن کاسته شود. لغت‌نامه دهخدا.
۲۹. علمی که از صورت پی به سیرت برند. لغت‌نامه دهخدا.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ رساله اقسام‌الحکمة.
۳۱. همان.
۳۲. این علم را خواجه طوسی فقط در اخلاق ناصری ذکر کرده است.
۳۳. علم ریاضی علمی است که اختلاط با ماده در تعلق و تصور آن شرط نشده اما شرط وجودش است.
۳۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ اخلاق ناصری، ص ۳۹.
۳۵. این علم را خواجه طوسی فقط در اخلاق ناصری جزو اصول علم ریاضی معرفی کرده و در رساله اقسام‌الحکمة، نامی از آن نبرده است.
۳۶. این علم را خواجه طوسی در اخلاق ناصری جزو علم ریاضی آورده است.
۳۷. علمی است که اعتباری در اختلاط با ماده چه در تصور و تعقل و چه در وجود ندارد و از حیث رتبه، انتهای همه علوم با اوست و او را مبادی غیرواضح نیست. در رساله اقسام‌الحکمة این علم تحت عنوان «علم الهی» آمده است.

۳۸. علم دانستن مصالح حرکات ارادی و افعال صناعی نوع انسانی است بر وجهی که مؤدی باشد به نظام احوال معاش و معاد ایشان و مقتضی رسیدن به کمالی است که به سوی آن متوجه اند.
۳۹. اساس الاقتباس، ص ۳۹۳ و اخلاق ناصری، ص ۴۷.
۴۰. اساس الاقتباس، ص ۳۹۳.
۴۱. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ همان و شرح اشارات، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف مصر، ۱۹۶۰، ص ۵۲۳.
۴۲. اساس الاقتباس، ص ۳۹۳.
۴۳. اصول موضوعه گویند به اعتبار این که در آن علم وضع شده‌اند و در غیر این علم تبیین و اثبات می‌شوند و لازم است که در این علم تسلیم آنها شد، مساوی است که تسلیم همراه با استنکار آنها باشد یا با مسامحه، تجرید المنطق، ص ۵۵.
۴۴. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ تجرید المنطق، بیروت، منشورات مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۷ هـ، ص ۵۵.
۴۵. شرح اشارات؛ ص ۵۲۵.
۴۶. اساس الاقتباس؛ ص ۳۹۳.
۴۷. آنچه که برهان از آنها اخذ و تالیف می‌شود.
۴۸. شرح اشارات؛ ص ۵۲۶.
۴۹. همان؛ ص ۵۲۸ و اساس الاقتباس؛ ص ۳۹۳.
۵۰. اساس الاقتباس؛ ص ۴۰۳.
۵۱. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی، منطق و فلسفه، تهران، انتشارات صدرا، ص ۲۳.
۵۲. اساس الاقتباس؛ ص ۴.
۵۳. صنعت یعنی ملکه نفسانی که با حصول آن افعال ارادی که مقصود باشند، به حسب آن ملکه بی‌رویت و بی‌فکر و تأمل از او صادر می‌شود. اساس الاقتباس، ص ۴۱۰.
۵۴. اساس الاقتباس، ص ۵.
۵۵. اخلاق ناصری، ص ۴۰.
۵۶. اساس الاقتباس، ص ۳۹۹.
۵۷. همان و شرح اشارات، ص ۱۶۷.
۵۸. اسامی یونانی آنها به ترتیب بدین قرار است: (۱) ایسا غوجی (۲) قاطیغوریاس (۳) باری ارمیناس (۴) انالوطیقای اول (۵) انالوطیقای دوم (۶) طویقا (۷) سوفسطیقا (۸) ریطوریکا (۹) بوطیقا.
۵۹. اساس الاقتباس، ص ۳۴۲ و شرح اشارات، ص ۵۱۱.

۶۰. قضایایی هستند که تصدیق به آنها منوط به احساس محسوس می‌باشد.
۶۱. قضایایی هستند که به مشاهدات مکرر معلوم شود.
۶۲. قضایایی که جماعت کثیری از آن خبر دهند و هیچ‌گونه تعاهد نقل به کذب هم نداشته باشند.
۶۳. قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول در تصدیق آنها کفایت می‌کند.
۶۴. قضایایی که از مشاهدات مکرر بدون قصد تحقیق و استدلال، ذهن به مطلبی متنبه گردد و بدان یقین حاصل کند.
۶۵. اساس الاقتباس، ص ۳۴۵.
۶۶. اساس الاقتباس، ص ۴۴۶.
۶۷. همان؛ صص ۳۴۲ و ۴۴۴ و تجرید المنطق، ص ۵۹.
۶۸. شرح اشارات، ص ۵۱۱.
۶۹. تجرید المنطق، ص ۵۹.
۷۰. اساس الاقتباس، صص ۳۴۷ و ۴۵۵.
۷۱. تجرید المنطق، ص ۶۰.
۷۲. مراد نقض و اشکال کننده و معترض است.
۷۳. اساس الاقتباس، ص ۴۴۶.
۷۴. اساس الاقتباس، ص ۴۴۶.
۷۵. تجرید المنطق، ص ۶۰.
۷۶. شرح اشارات، ص ۵۱۱ و اساس الاقتباس، صص ۵۱۴ و ۳۴۲.
۷۷. اساس الاقتباس، ص ۵۱۵.
۷۸. تجرید المنطق، ص ۶۹.
۷۹. اساس الاقتباس، ص ۵۳۰.
۸۰. تجرید المنطق، ص ۶۹.
۸۱. اساس الاقتباس، ص ۵۳۰.
۸۲. اساس الاقتباس، ص ۵۴۸.
۸۳. همان، ص ۵۵۹.
۸۴. اساس الاقتباس، ص ۵۳۱.
۸۵. همان، ۵۸۲.
۸۶. تجرید المنطق؛ ص ۷۷ و شرح اشارات یا ص ۷۷ و اساس الاقتباس. ص ۳۴۲.
۸۷. اساس الاقتباس؛ ص ۵۸۶.



۸۸. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ فایده «المفهوم من الادراک یعم التعقل و التخیل و التوهم و الاحساس». (ضمیمه تلخیص المحصل).
۸۹. اساس الاقتباس؛ ص ۵۸۶.
۹۰. کشف المراد؛ ص ۳۴۴.
- ۹۱ و ۹۲. اساس الاقتباس؛ ص ۵۳۱.
۹۳. کشف المراد؛ ص ۳۴۴.
۹۴. طوسی، نصیرالدین؛ «المفهوم من الادراک یعم التعقل و التخیل و التوهم و الاحساس».
۹۵. کشف المراد؛ ص ۲۶۴.
- ۹۶ و ۹۷. فایده «المفهوم من الادراک یعم التعقل و التخیل و التوهم و الاحساس».
- ۹۸ و ۹۹ و ۱۰۰. همان.
۱۰۱. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ رساله النفوس الارضیه (ضمیمه تلخیص المحصل)، تهران، موسسه مطالعات اسلامی شعبه تهران، دانشگاه مک گیل کانادا، ۱۳۵۹.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی