



نقد عقل به عقل

آیت الله علی عابدی شاهرودی*

چکیده

نهاد آغازین و فرجامین دستگاه شناخت، طبیعت عقل است. از این رو پرسش از چیستی خردورزی و تعقل، اساسی‌ترین پرسش بشر است. در این نوشته تلاش کرده‌ایم تا ضمن توضیح چیستی خردورزی، به این پرسش‌های بنیادین پاسخ دهیم که «عقل چگونه می‌تواند هم چنان که درباره‌ی «جز خود» تعقل می‌کند، درباره‌ی خود نیز تعقل کند؟» و «چگونه و از چه رو و تا کجا می‌تواند خود را نقد کرده و مورد داوری قرار دهد؟»

مدعای ما در این مقاله آن است که اولاً نقد عقل توسط عقل، تصور پذیر و از این رو ممکن است. افزون بر این، نقد عقل توسط خود عقل نیز به وقوع پیوسته است. این خود نقادی‌گری، مزیت ویژه‌ی عقل است و هیچ دستگاه ادراکی دیگری چنین امکانی را در اختیار ندارد.

واژه‌های کلیدی: نقد عقل، عقل عام، عقل خاص، طبیعت عقل، عقل معصوم.

مدخل

۱. پرسمان نهادین درباره سنخ دانایی و خرد

دانایی به طور فراگیر (که همه‌ی ادراک‌ها و شناخت‌ها و فرض‌ها را فراگیرد) و دانش به طور عام (که همه‌ی دانش‌ها را در برگیرد و از این طریق، سنخ دانش نیز در آن بگنجد) و دانش کلی بطور خاص و فلسفه بطور اخص که منطبق نیز در آن مندرج باشد (سنخ فلسفه) و سنخ دانش تجربی به طور خاص‌تر از اخص و... به دستگاه شناخت به معنای اعم باز می‌گردد و از آن دستگاه بر می‌آید و درون آن پرداخته می‌شود. نهاد آغازین و فرجامین دستگاه شناخت، سنخ خرد (طبیعت عقل) است. فهم، نگرش و پنداشت (دریافت به وهم) و نگاشت (دریافت به خیال) و حس، عنصرهای دستگاه شناخت‌اند که ابزارگان عقل بشمار می‌روند؛ زیرا عقل، هم دریافت‌کننده و سپس اندیشنده‌ی ادراکات این عناصر، هم نظارت‌کننده بر آن‌ها، هم سنجش‌کننده آن‌ها (نقدکننده و محک زننده) و هم داوری‌کننده درباره آن‌هاست؛ فزون بر نظارت و اندیشیدن و نقد و ساماندهی که نسبت به خود دارد چه درباره‌ی شناسه‌ها، گزاره‌ها، نظریه‌ها، و چه درباره‌ی نگرش‌ها، نقدها، داوری‌ها و....

از اینجا به این مسئله دیگر می‌رسیم که عقل کجاست، یعنی چه موقعیتی در شناخت و در هستی دارد و چه نسبتی با بخش‌های سامانه‌ی ادراک دارد. با این پرسش‌ها به پرسمان عقل، نزدیک می‌شویم. آن پرسمان این است: خردورزی یا تعقل چیست؟

این پرسمان از آن روست که همه‌ی مسئله‌ها درباره عقل در آن تضمین شده است؛ وقتی می‌پرسیم خردورزی چیست، برآستی پرسیده‌ایم که عقل چگونه می‌تواند آن چنانکه درباره «جز خود» تعقل می‌کند، درباره‌ی «خود» نیز تعقل کند و چگونه و از چه رو و تا کجا می‌تواند خود را نقد کند و خود را مورد داوری قرار دهد. به عبارت دیگر، عقل که برای چیزهای دیگر سنجش‌گری و داوری می‌کند از چه رو و چگونه می‌تواند خود را توسط خود به نقد و داوری بکشاند؟ شکل ساده‌ی این پرسش به این صورت است: آیا نقد عقل توسط خود عقل، تصوریذیر است؟ و اگر تصوریذیر است، آیا ممکن است؟ و اگر ممکن است، آیا واقع است؟ و اگر ممکن و واقع است، چگونه و از چه راه و از چه رو واقع شده است؟

در اینجا می‌توان گفت هیچ دستگاه ادراکی نمی‌تواند نسبت به خود، نقاد و داور باشد. فقط عقل چنین مزیتی در نظام شناخت دارد. در ساخت‌های تکنولوژیکال نیز نمی‌توان یک ساختاری از قبیل رایانه فرض کرد که آن ساختار به راستی بتواند بر خویش، به خود نظارت

کند و خود را بسنجد و اصلاح کند و خود را به داوری بیاورد. چنین مفروضی ناممکن است، به توضیحی که به خواست خداوند تحت عنوان «محال بودن ساخت دستگاهی تکنولوژیکال که بتواند خود را نظارت و اصلاح کند و بر خود به داوری بپردازد» خواهد آمد. در نظام هستی ممکن، این فقط عقل است که با استناد چیهستی و هستی آن به کائن نخستین و محض و ضروری، این چنین ویژگی برای آن بی تناقض و بی دور و بی تسلسل و بی پربشانگری (عدم قطعیت) امکان است.

۲. فرآیند نقادی و اسلوب سنجش دستگاه به خود آن

برای اینکه دستگاهی بتواند خود را بسنجد و نقد کند، نخست، ضرورت دارد که خود را به دو بخش نظاره کننده و نظاره شده تفکیک کند. برای این کار، هر دستگاه مفروضی، جز عقل، به دستگاه سومی نیازمند است که کار جداسازی را انجام دهد. دستگاه سوم می باید در بردارنده‌ی هر دو بخش دو دستگاه قبل باشد و از این رو خود، نیاز به جدا بودن دو بخش مذکور دارد. این جدایی یا در سیستم دستگاه هست یا به وسیله‌ی دستگاه چهارمی پدید می آید. اگر در سیستم دستگاه باشد، آنچه فرض شد که یک دستگاه است، یک دستگاه نیست، بلکه دو دستگاه است؛ و در این صورت، سنجش یک دستگاه از طریق خود انجام نمی شود. و اگر دستگاه دیگری باشد، به تسلسل می انجامد. و اینگونه تسلسل چون امکان استانش دستگاه را از میان می برد و با فرض تحقق دستگاه، تناقض دارد، محال منطقی است. و این افزون بر برهان‌هایی است که فلاسفه برای ابطال تسلسل ترتبی و تجمعی اقامه کرده‌اند.

۱. در اینجا مقصود اشاره به نقد اصل عدم قطعیت است که هاینبرگ آن را در فیزیک کوانتومی تفریر کرده است. وی این اصل را به معنای نفی قانون علیت در میکروفیزیک تفسیر می کند، اما این بیان از عدم قطعیت، درست نیست؛ زیرا نه در فیزیک و نه در دستگاه عقل نمی توان پشتوانه‌ای برایش یافت. اما، اگر اصل عدم قطعیت در ذیل قانون علیت، تفسیر گردد و قانون علیت برای تبیین آن به کار گرفته شود، راه برای نقد در فیزیک هموار می شود. نگارنده از این اصل بر پایه‌ی قانون علیت، تبیینی دارد که موجب گذار از فیزیک به آن سوی فیزیک می شود. در این جا به اختصار گوئیم. این نظر «اگر به راستی، عدم علیت را مقصود کرده باشد» با عقل همگانی، تنافی دارد. همچنین پایه‌ی منطقی ریاضیات احتمال را نقض می کند و در داخل فیزیک کوانتومی به پارادوکس می انجامد؛ زیرا می باید هر کشش و واکنش کوانتومی را حذف کند تا بتواند یک رویداد را با اصل عدم قطعیت تفسیر کند. البته لازم است که این نظریه به طور مبسوط در چهار تراز منطقی، ریاضی، فیزیکی و مابعدطبیعی، تحلیل و ترکیب شود، تا امکان نقدش فراهم گردد. آنچه به اشاره آمد، تنها نشانگذاری روی برخی از مشکل‌هایی است که این نظریه با آن‌ها مواجه شده است.

دوم اینکه، بر فرض امکان تفکیک یک دستگاه از طریق خود، برای این کار ضرورت دارد که دستگاه در پی تفکیک، دچار عدم قطعیت (= دگرگونی) نشود؛ چون اگر دچار عدم قطعیت شود، آنچه مورد سنجش واقع می‌شود، وضعیت مطلوب دستگاه نیست (وضعیت قبل از تفکیک)، بلکه موقعیت جدید دستگاه است. پس برنامه‌هایی که در صدد سنجش آن‌ها برآمده‌ایم، به سنجش گرفته نشده‌اند، بلکه به دلیل عدم قطعیت، موقعیت دیگری از برنامه‌ها به سنجش گرفته شده‌اند. و این فرآیند از جنبه‌ی منطقی بدین معنی است که عمل تحلیل و تفکیک، واقع نشده است (= خلف).

سوم اینکه، بر فرض لازم نیامدن محالاتی که در دو قسمت قبل گفته شد، ضروری است که سنجش، موجب عدم قطعیت نشود. بدین معنا که سنجش و سپس داوری نمی‌باید در موضوع مورد سنجش و داوری، دگرگونی پدید آورد؛ زیرا اگر سنجش و داوری در مورد سنجش، عدم قطعیت را پدید آورد، سنجش به راستی واقع نشده است. به سخن دیگر، اگر فرض کنیم تفکیک دستگاه غیر عقلی به توسط خود آن دستگاه، ممکن باشد و اگر به فرض، تفکیک، منشاء عدم قطعیت نشود، باز سنجش در دستگاه غیر عقلی ناممکن است؛ زیرا عمل سنجش، موجب عدم قطعیت (= دگرگونی) در دستگاه می‌شود و دستگاه را به موقعیت جدیدی می‌برد که پیشتر، نبوده است.

چهارم اینکه، برای امکان سنجش در یک دستگاه به توسط خود، باید دست‌کم یک اصل باشد که تحت هیچ فرآیندی دستخوش دگرگونی نشود و آن اصل در هر فرضی صدق کند. چون با نبود چنین اصلی عمل نقد، ناممکن است، از آن‌رو که نقد، محک زدن شیء مورد سنجش است به معیاری که مستقل از سنجشگر و شیء سنجیده شده، ثابت باشد. این معیار ثابت و مستقل از سنجشگر و سنجیده شده در غیر عقل، تصورپذیر نیست؛ زیرا هر دستگاهی، به خصوص دستگاه‌های رایانه‌ای، همه‌ی امور آن وابسته به ساختار و برنامه‌ی دستگاه است. اصلی که بر دستگاه، مستقل از ساختار و برنامه‌ی دستگاه، حاکم باشد، به گونه‌ای که آن اصل به طور مستقل، برنامه‌های دستگاه‌ها را اصلاح کند، وجود ندارد. پس در اینگونه دستگاه‌ها امکان بهبودسازی دستگاه و امکان سنجش و داوری درباره‌ی آن به طریق خود دستگاه، به صورت ناب، ناممکن است. اما در عقل چنین اصلی هست.

نخستین اصل عقل، اصل نامشروط و نامحدودی است به نام اصل «اثبات مطلق» که مفاد آن این است که: ما چه، چیزی را اثبات کنیم و چه نفی، در هر دو صورت، عقل، عمل اثبات

را انجام داده است؛ زیرا در صورت اثبات شیء، اثبات، حاصل است و در صورت نفی شیء، نفی شیء را اثبات کرده است؛ به تعبیر دیگر، عقل، چه گزاره‌ی ایجابی را تقریر کند، چه گزاره‌ی سلبی را، هر دو گزاره را اثبات می‌کند. این اصل «اثبات مطلق»، مبنای اصل عدم تناقض است که از این اصل، اصول دیگر به طور تحلیلی یا به طور استنباطی به صورت عام، حاصل می‌شود و بر این اصل و اصل‌های دیگر، عقل توانایی نقادی خود را استوار کرده است. چون این اصول، تحت هیچ شرایطی قابل دگرگونی نیست و در هر موقعیتی به عنوان معیار در دسترس عقل است، به طوری که شناسه‌ها و گزاره‌ها از طریق این معیار، محک زده می‌شود و صدق و کذب و کمال و نقص آن‌ها مشخص می‌گردد.

از اینجا به طور همگانی دانسته می‌شود که طبیعت عقل و تعقل (خردورزی) به ضرورت نامحدود و نامشروط، اصل «اثبات مطلق»، که مستقل از طبیعت عقل است، بستگی دارد. و چون این اصل نامحدود و نامشروط است، ضرورت محض دارد و چون ضرورت محض دارد، غیر قابل تکثر است. پس این اصل به جهات ضروری واجب‌الوجود باز می‌گردد. بدین معنی آنگونه که همه‌ی چیزهای ممکن به واجب وابسته‌اند، همه‌ی تعاریف و قضایا نیز به واجب وابسته‌اند؛ چون در بن تعاریف و قضایا ضرورت ازلیه قرار دارد که به جهات واجب‌الوجود باز می‌گردد؛ چنانچه در بن اشیاء و مبده تحصل آن‌ها تأثیر واجب‌الوجود قرار دارد. پس خرد ورزیدن و سنجیدن، منوط به شناخت دست کم برخی از جهات واجب‌الوجود است، گرچه کل جهات واجب‌الوجود به جهت واحد بر می‌گردد. زیرا واجب‌الوجود، احدی الذات و احدی المعنی است و تکثر بر حسب انتزاعات ماست، نه بر حسب منشاء انتزاع.

و از این اصل پیشین نتیجه می‌گردد که تصدیق به واجب‌الوجود، ضرورت منطقی دارد و به طور محض، پیشین است. این ضرورت منطقی، هم تراز است با ضرورت نفس‌الامری واجب‌الوجود به طور غیر مشروط و غیر محدود. و این تقریر دیگری از برهان صدیقین است. برای وجود ضروری خدا. این تقریر، نیاز به مقدمات دشوار ندارد، چنانکه نیاز به نظریات هم ندارد. اگر به مقدمات دشوار یا به نظریات نیاز می‌داشت، ضروری و همگانی نبود.

اکنون بر پایه‌ی «اصل اثبات مطلق، اصل این‌همانی محض، اصل عدم تناقض، اصل نفی واسطه میان هست و نیست (= سلب و ایجاب)، اصل طرد نفس‌الامری هر چیز نقیض خود را، اصل بطلان دور محض، اصل بطلان تسلسل در استدلال و همچنین بر پایه‌ی معانی

پیشین که مقوم چیستی سنخ عقل هستند؛ مانند هستی، نیستی، است، هست، نیست، اگر-آنگاه، ضرورت، امکان، امتناع، علیت، معلولیت، شیئیت، واقعیت، تعقل و تصور و تصدیق و دیگر معانی قبلی، نظام خردورزی، تبیین‌پذیر است و بر نهاد این نظام، هم استدلال امکان‌پذیر می‌باشد، هم سنجش (= نقد با همه‌ی مراحل آن) و هم داوری، بی‌آنکه در مرحله‌ی داوری، آینده‌ی تعقل، بن بست باشد، بلکه همیشه آینده‌ی تعقل، باز است و انسداد در عقل راه ندارد. حتی اگر داوری، درست فرض شود، باز راه عقل گشوده می‌ماند؛ زیرا برای تعقل، نمی‌توان مرحله‌ای در نظر گرفت که عقل در آنجا به انسداد می‌رسد. البته برای عقل به طور فردی به سبب ویژگی‌های جزئی بودن، بسا راه بندهایی پدید آید، اما سنخ عقل، چه در فرد، چه در جمع، انسداد ندارد، گرچه حدود و شروط دارد چنانکه شرح حد و شرط عقلی می‌آید.

۳. فرآیند نقد همان فرآیند تفکیک، اکتشاف، استدلال و تطبیق است

اینک با التفات به آنچه درباره‌ی دستگاه‌هایی مانند رایانه‌ها که از سنخ عقل نیستند، گفته شد، نتیجه می‌گیریم که این دستگاه‌ها، چه هوشمند نامیده شوند و چه غیر هوشمند، از سنخ عقل نیستند و از این رو اندیشیدن برای آن‌ها ممکن نیست. پس اندیشیدن، که بیانگر همه‌ی کارهای عقلی است، می‌تواند بی‌آنکه گرفتار دور، تسلسل، تناقض و عدم قطعیت شود، خود را نقد کند و در این فرآیند در درون خود به تحلیل، افزاز و ترکیب دست یازد.

چیستی عقل، با قطع نظر از هر تئوری که پدید می‌آید، به شناسایی از خلال اکتشاف و استدلال و استنباط و تطبیق و... می‌رسد. فرآیند نقد نیز در داخل اکتشاف و استدلال و تطبیق است و ماهیتی جدای از آنها ندارد. این عنوان نقد از آن‌رو بر کار عقل صدق می‌کند که عقل، فرآیند شناخت و استدلالی را که به انجام رسانیده است به سان یک موضوع، مورد بازنگری قرار می‌دهد. اما این بازنگری باز به اکتشاف و استدلال و تطبیق است و چیزی خارج از سنخ فعالیت عقلی نیست. عنصر عمده در نقد که موجب شده است در نظام احسن امکانی، ویژگی نقادی، منحصر به طبیعت عقل باشد، همان توانایی عقل بر تفکیک خود از خود است. بدین معنا که در نظام کل، این توانایی، بخشی از طبیعت عقل قرار داده شده است و از این رو می‌تواند خود را به عنوان داور یا سنجشگر، از خود خویش به عنوان موضوع داوری و سنجشگری جدا کند. عمل جداسازی بدون ایجاد فاصله میان عقل و عقل صورت می‌گیرد.

و بدون عدم قطعیت و بی دور و تسلسل و بی تناقض انجام می‌پذیرد. اگر هر کدام از این مشکل‌ها پدید می‌آید، عمل جداسازی عقلی، امکان‌پذیر نمی‌بود. اکنون که دانسته شد برای هیچ دستگاهی جز دستگاه عقل، نقادی خود، امکان‌پذیر نیست، به تبیین نقادی عقل بر عقل با عنوان «نقد عقل به عقل یا سنجش خرد به خرد» می‌پردازیم. بدین منظور با در نظر داشتن آنچه گفته شد، نقادی عقل به عقل را با طرح پرسمان نقد عقل به عقل آغاز می‌کنیم.

پرسمان نقد عقل به عقل

مسئله‌ی نخست این پرسمان اینست که از چه روی عقل می‌تواند به واسطه‌ی خود، خود را محک زند؟

مسئله دوم، چگونگی این امکان و این کنش نقادانه است. بدین معنا که چگونه عقل می‌تواند خود را نقد کند و چگونه این نقد به وقوع می‌پیوندد؟

مسئله سوم این پرسمان، پرسمان بین سنجش‌گر و سنجیده یا پرسمان بین قوه‌ی نقد کننده و شیء مورد نقد است. از آنجاییکه در نقد عقل به عقل، نقد کننده و نقد شونده، خود عقل است، در این پرسمان به بررسی این مسئله پرداخته می‌شود که از چه روی و چگونه نقد کننده از نقد شده جداسازی می‌شود؟

در اینجا پیش از اینکه به شرح پاسخ مسئله‌های این پرسمان بپردازیم، لازم است یادآوری کنیم که هر پاسخی که ما بدهیم و هر راه حلی که در پیش بگیریم، چون از طبیعت عقل برآمده است [چه این پاسخ‌ها مثبت باشد و چه منفی]، بطور پیشین، درستی استدلال و اکتشاف طبیعت عقل و درستی داوری سنخ عقل را متحقق گرفته است. از این رو، پاسخ این پرسمان نمی‌تواند در جهت در هم شکستن استواری داوری عقل همگانی باشد. حال از آن‌رو که پاسخ‌ها منوط به استواری داوری عقل به طور پیشین هستند و خود پاسخ‌ها نیز از سنخ امور عقلی می‌باشند، پس اگر در راستای در هم شکستن این استواری قرار داده شده باشند، پاسخ‌هایی متناقض هستند و نمی‌توانند پرسمان و مشکلاتی را که در پاسخ به پرسمان هست، فروکشایند و برای آن راه حل ارائه دهند.

همچنین پیش از شرح پاسخ مسئله‌های این پرسمان‌ها، لازم است به تعریف عقل عام اشاره‌ای داشته باشیم:

تعریف عقل عام (= شناسه‌ی خرد همگانی)

عقل همگانی، اصل‌ها و شناسه‌ها و رابطه‌ها در آن به سنخ و طبیعت عقل، راجع است، نه به مرتبه یا صنف یا نوعی از عقل. پس در هر موردی که طبیعت عقل، فرض شد، تمام این شناسه‌ها، اصل‌ها و رابطه‌ها با طبیعت عقل، فرض شده است. برای نمونه، شناسه‌هایی مانند هستی، نیستی، است، هست، اگر-آنگاه، به سنخ عقل تعلق دارد و نمی‌توان سنخ عقل را در نظر گرفت، بی‌آنکه اینگونه شناسه‌ها در آن تحقق داشته باشد. عقل، بدون تصور «است» و «هست» و «نیست»، مساوی است با غیر عقل. همچنین اصل امتناع تناقض یا ضابطه‌ی وحدت‌های هشتگانه یا نه‌گانه و یا بیشتر در صدق تناقض، از خرد همگانی می‌باشد. هر جایی که خرد فرض شده باشد، امتناع تناقض و اصل‌های مشروط به آن و ضابطه‌های مذکور یا امور دیگر از این قبیل، فرض شده است. البته آشکارسازی، گاه نیاز به کنش عقلی دارد، اما این کنش، چیزی را در عقل تولید نمی‌کند و از قبیل اکتسابات نظری نیست که مربوط به عقل خاص است و نیاز به استنباط و اکتساب نتیجه دارد.

بخش‌هایی از عقل همگانی، نیاز به کنش عقلی برای آشکارسازی دارد؛ مثل ضابطه‌ی وحدت‌های هشتگانه یا نه‌گانه و یا بیشتر. با این همه اینکه وحدت حمل در کنار دیگر وحدت‌ها از شروط صدق تناقض شمرده شده است، از جنبه‌ای به نظریه جدید در منطق و مابعدطبیعت ارتباط دارد و از جنبه‌ای دیگر از سنخ عقل، حاصل شده است. در جای خود لازم است این مسأله حل شود.

اما اینکه در این مورد، محتوای حمل از سنخ اولی است یا شایع، به اکتساب نیست. اولی بودن و شایع بودن به اکتساب نیست. تنها برخی از تطبیق‌های حمل اولی و حمل شایع، نیازمند اکتساب و استدلال است؛ مانند اینکه: آیا حمل فصل یا جنس بر نوع از گونه‌ی حمل اولی است یا از گونه‌ی حمل شایع، و مانند اینکه: حمل فرد بر کلی از کدامین حمل است، و باز مانند اینکه: حمل کلی بر فرد بالذات آن، از چه رو حمل شایع است و حمل اولی نیست. همچنین مانند مجموعه‌ی همه‌ی مجموعه‌هایی که شامل خود به عنوان عضو خود نیستند؛ این مثال به ریاضیات مجموعه‌ها تعلق دارد و راسل آن را به عنوان نمونه‌ی پارادوکسیکال مطرح کرده است. مسأله در این نمونه این است که آیا از تیره‌ی حمل اولی است یا از تیره‌ی حمل شایع و یا از هیچ‌کدام، که در فرض سوم می‌باید گونه‌ی دیگری از حمل داشته باشیم. از این نمونه‌ها آشکار می‌شود که شماری از تطبیق‌های حمل، جنبه‌ی همگانی و ضروری ندارند و به استدلال نیازمندند.

با این وصف، اقسام حمل، مربوط به دستگاه عمومی عقل است و شرط بودن وحدت حمل هم به دستگاه عمومی تعلق دارد، گرچه آشکارسازی اقسام حمل و تبیین ویژگی‌های آن‌ها و انطباق دادن آنها بر موارد، بیرون از عقل همگانی قرار دارد. از این‌رو همین که آشکارسازی شد که تعدد حمل، موجب تعدد گزاره می‌شود و موضوع به این وسیله دچار تکثر می‌شود، شرط بودن وحدت حمل در تناقض نیز به عقل عام، ثابت می‌شود. پس فرق است بین آشکارسازی و اکتساب. به عنوان مثال قضایای معروف به «قضایا قیاساتها معها» به خرد همگانی تعلق دارند، گرچه گاه، نیاز به آشکارسازی می‌افتد. با اینکه در آن‌ها نوعی استدلال هست، اما استدلال در عقل، همراه قضیه است، بدون اکتساب. از قبیل قضیه: هر عدد زوجی، قابل تقسیم است به دو عدد مساوی با هم. پس استدلال از آن‌رو که استدلال است با ضروری بودن صدق یک قضیه، تنافی ندارد. بلکه یک قضیه در همان حال که ضروری است، می‌تواند استدلالی باشد. تنها در صورتی که نفی یا اثبات قضیه، منوط به استدلال باشد و سنخ عقل نتواند آن را مقرر دارد، قضیه از نوع اکتسابی می‌باشد. پس از این مقدمات اینک به پاسخ پرسمان‌های یاد شده می‌پردازیم:

یک. حل مسئله نخست پرسمان: از چه روی عقل می‌تواند به واسطه‌ی خود، خود را محک زند؟

در پاسخ به بند اول پرسمان، از اینجا آغاز می‌کنیم که عقل می‌تواند خود را به‌سان دیگر چیزها موضوع نگرش خود قرار دهد. این از آن رو واقع است که پرسش در این باره واقع شده است.

هنگامی که عقل می‌پرسد آیا می‌توان درباره‌ی عقل پرسید و عقل را موضع نگرستن و اندیشیدن قرار داد، این پرسش، خود، در بردارنده «موضوع قرار دادن عقل» است پیش از پرسش. اینکه می‌پرسیم آیا می‌توان درباره‌ی عقل اندیشید، متضمن این است که در خود پرسش و پیش از پرسش، برای امکان پرسش، اندیشیدن درباره‌ی عقل واقع شده است. برای شرح بیشتر این کار، یعنی موضوع قرار گرفتن عقل برای تعقل، از اینجا آغاز می‌کنیم که هر اندیشیدن و ناظر بودن عقل درباره‌ی چیزی از آن روست که عقل از آن چیز، یک تصور دارد، چه تصور بی‌میانجی و یا تصور با میانجی؛ به سخن دیگر، یک شناسه دارد و وقتی آن شناسه را مورد نگرش قرار داد، شناسه، موضوع نظاره‌گری عقل قرار گرفته است؛ چون

عقل از خویش شناختی دارد، می‌تواند حاصل این شناخت را به عنوان شناسه مانند هر شناسه‌ی دیگر، موضوع تفکر قرار دهد. پس تنقیح ملاک اندیشیدن درباره‌ی یک چیز یا موضوع قرار دادن یک چیز، نتیجه می‌دهد که عقل آنگونه که می‌تواند خود را از چیزها جدا کند و آن‌ها را موضوع نگریستن و اندیشیدن خود قرار دهد به همانگونه می‌تواند خود را از خود جدا سازد. به این معنا که تصوری را که از خود دارد، موضوع مطالعه‌ی خود قرار دهد. این فرآیند، یک آشکارسازی است از کارکرد عام عقل. یک نظریه نیست که بوسیله‌ی استدلال خاص اثبات شده باشد و سپس بوسیله‌ی استدلال دیگری نفی گردد. این فرآیند از آن‌رو یک آشکارسازی است که چه اندیشیدن عقل در عقل را تصدیق کنیم و چه نفی کنیم، در هر دو صورت درباره‌ی عقل اندیشیده‌ایم. اگر یک شناسه یا یک گزاره، حتی در صورت نفی خود، متحقق شد، آن شناسه و گزاره، همگانی است و به سنخ عقل پیوسته است.

اشکال بر امکان تفکیک عقل در درون خود

مقصود از عقل همگانی، این نیست که همه‌ی اشخاص آن را می‌پذیرند، بلکه مقصود از آن این است که: طبیعت عقل به خودی خود، آن را تصور و تصدیق می‌کند و چون طبیعت عقل چنین می‌کند، پس به ناگزیر هر کائن خردمند برحسب طبیعت عقل، آن را تقریر می‌کند، خواه به عنوان یک فرد، آن را بپذیرد یا رد کند. همگانی بودن از احکام طبیعت عقل است که خود را در عقل هر شخص کائن خردمند آشکار می‌سازد؛ چه ویژگی‌های فرد با آن موافق گردد، چه مخالف. از این‌رو، احکام همگانی عقل حتی در صورت مردود شدن از سوی اشخاص، باز در همه‌ی اصل‌ها و قضیه‌ها و استدلال‌های آن جاری است و بر پایه‌ی آن احکام عام می‌اندیشد.

در اینجا اشکالی قابل طرح است بدین شرح که عقل، خود را به ادراک حضوری درک می‌کند یا هر شیء، ادراک خود را به ادراک حضوری درک می‌کند و چون شیء، همان خود می‌باشد و بین شیء و خود، جدایی نیست، این پرسش پیش می‌آید که چگونه عقلی که علم او به خود، عین خود می‌باشد، می‌تواند خود را تفکیک کند و موضوع ملاحظه بگذارد؟

پاسخ این است که کارکرد جداسازی، از تیره‌ی علم حصولی است. عقل بر پایه‌ی علم حضوری درباره‌ی خود و بر پایه‌ی توانایی که بر علم به علم خود دارد، از هر معلوم

حضور می‌تواند یک معلوم حصولی فراهم آورد و آن معلوم حصولی را موضوع کار خود قرار دهد. افزودن بر این، عقل می‌تواند از راه علم حصولی، جوهر عقل را به عنوان خود دستگاه شناسایی بشناسد و دربارهی امکان موضوع قرار دادن عقل، شناسه‌ی خود را نظر بدهد و از راه تنقیح مناط، به این نتیجه برسد که هر عقل از آن جمله عقل خود شخص، یعنی عقل جزئی، چنین امکانی را دارد. و این کارائی، شکوه عقل را به نمایش می‌نهد؛ شکوهی که همگی جهان ممکن اگر عقل از آن تفریق شود، از عهدی به نمایش نهادن آن بر نمی‌آید. اینک عقل هر فرد، روی به طبیعت عقل می‌کند و می‌پرسد: ای عقل که این همه شکوه داری و در همه‌ی ارکان نظام امکانی، خود را آشکار می‌کنی، از کدامین تباری و از کدام ناکجا آباد و کدام بی‌زمان آمده‌ای؟ طبیعت جهان اگر از تو تفریق شود، نمی‌تواند تو را بار دهد. پس چیستی و کیستی؟

عقل پاسخ می‌دهد: من از جهان بیگانه نیستم و با همه‌ی شما الفت دارم و هیچگاه از قهر و خشم و از بیم و از شما نمی‌رنجم و همواره می‌کوشم حقیقت را در برابر شما آشکار کنم. خدا مرا در نظام کل از همین روی نهاده است تا شما فقط بر طبق معیارهای محض، سنجش کنید و داووزی نمائید. «وَزِنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ، آیه ۱۸۲ از سوره مبارکه شعراء».

و چون با این همه، محدود و مشروط هستیم و نیازمند به کار بردن عقل خاص و نیز در گستره عقلی خویش، هم به استدلال عقلی ناب، نیاز داریم، هم به داده‌ها و قانون‌های عقل عملی و عقل اخلاقی عام و هم به داده‌های حس خاص و حس همگانی و شهود و کشف غیر حسی، از این‌رو، خدا در نظام احسن، کائن خردمند معصوم (ع) را در هر زمان برای کائنات خردمند نهاد. این کائن معصوم، جامع و استانده است که همه‌ی معیارها را داراست. این پرسش و پاسخ از طبیعت عقل بر می‌آید و خود عقل است که وجود کائن معصوم را که راهنمای استانده از سوی خدا در هر زمان است، اکتشاف می‌کند.

دو. حل مسئله دوم پرسمان: چگونه عقل می‌تواند خود را نقد کند؟

مسئله دوم. در این پرسمان این بود که عقل با موضوع قراردادن خود برای نظارت و نگرستن، چگونه و از چه رو می‌تواند خود را نقد کند و سپس دربارهی آن‌ها به داوری بنشیند. عقل چنانکه گفته شد، عبارت است از نهاد شناسه‌ها و گزاره‌ها و استدلال‌های همگانی که بر این اساس، عقل همگانی، آشکارسازی می‌شود و در پی آن، عقل خاص با

فعالیت عقل همگانی از درون عقل همگانی، تحقق می‌یابد. پس وقتی می‌گوییم عقل، خود را مورد بررسی قرار می‌دهد، بدین معناست که عقل، سیستم شناخت خود را و دانش خود را بازنگری می‌کند. مقصود از نقد عقل به عقل، نقد ذات عقل به عنوان یک جوهر نیست. آن مسئله‌ای است جدا از این مسئله. در اینجا موضوع مطالعه، نظام عقلی است. نتیجه‌ی مطالعه، پرسش‌هایی است درباره‌ی این نظام عقلی.

پرسش اول، این است که این نظام چیست و چگونه است و از چه روی برقرار است و برای چیست. این پرسش، خود چندین مسئله را در بر دارد.

پرسش دوم، این است که این نظام عقلی، درست است یا درست نیست و در بردارنده‌ی واقعیت است یا نه.

پرسش سوم، این است که به هر نتیجه‌ای که عقل در پاسخ دست یازد، از کجا بداند که نتیجه درست است یا نیست؟ و با کدام معیار درستی را شناسایی می‌کند و به سنجش می‌برد؟ و اصلاً درستی چیست و به چه چیز تحقق می‌یابد؟ از اینجا معنای نقد دانسته می‌شود و در پی آن مشخص خواهد شد که عقل چگونه درباره‌ی خود، امکان سنجش دارد، بدون اینکه دچار تناقض و محذور عقلی شود؟

و بالاخره پرسش چهارم، این است که هر گاه فارغ شدیم که عقل بدون محذور می‌تواند خود را بسنجد و امکان سنجش وجود دارد، آیا این امکان سنجش، گراف است؛ یعنی بدون انضباط و بدون پایه و بدون فرجام است یا این سنجش، پایه و همچنین معیار دارد و تحت انضباطی امکان‌پذیر است؟ هنگامی که پاسخ به این پرسش اخیر داده شد، نظام عقلی به عنوان یک نظام کارا برقرار می‌شود و در پی آن و بر پایه‌ی آن شناخت‌ها و دانش‌ها ممکن می‌گردد. بدین معنا که شناخت‌ها و دانش‌ها تحت انضباط عقل قرار می‌گیرند و بوسیله‌ی سنجش تا جایی که برای بشر جایز الخطا مقدور است، پیراسته می‌شوند و آمادگی برای اصلاح و تکمیل و گاه دگرگونی خواهند یافت.

دو - ۱: اما پرسش اول که در بردارنده‌ی چندمسئله بود، بدین ترتیب می‌تواند پاسخ گفته شود:

دو - ۱ - ۱: چستی نظام عقلی

در ارتباط با چستی این نظام باید گفت که نظام عقلی، نظامی است از تعاریف و قضایا و

عمل استدلال، که کل این نظام، تحت پوشش ملکه‌ی عقلی است که هم می‌تواند خود را مورد ملاحظه قرار دهد، یعنی این نظام عقلی را مورد مطالعه قرار دهد، و هم می‌تواند پاسخ گوید و هم بر پایه‌ی ملکه‌ی عقلیه‌ی خود، دیگر امور را موضوع ملاحظه قرار دهد و درباره‌ی آنها اظهار نظر کند. پس سیستم عقلی در نظام امکان و در نظام ممکنات، سیستم منحصر بفردی است که آگاه است از خود، و می‌تواند خود را مانند موضوعات بیرون از خود، ملاحظه کند و بسنجد. و می‌تواند درباره‌ی خود از خود، بدون محذور منطقی، تحصیل شناخت کند. از این رو هر فرآیندی و هر شیوه‌ای در این دستگاه می‌تواند درباره‌ی نظام عقلی، نظر بدهد، چنانچه می‌تواند درباره‌ی دیگر چیزها نظر بدهد. پس می‌تواند هم مدعی باشد و با این وصف نیز مدعی علیه باشد و با این همه نیز داور خود باشد و باز نیز گواه بر دعاوی خود باشد. این ویژگی در هیچ سیستم امکانی دیگر که از عقل، تفریق شده باشد، تصویری نیست و ساخت رایانه‌ای که بتواند بدینگونه رفتار کند، ممکن نمی‌باشد.

بدین جهت، نقد عقل، ممکن است و این نقد عقل، متضمن تثبیت عقل است در مرحله‌ای پیش از نقد. حجیت عقل به معنای عقلی، در نقد عقل از پیش تقریر شده است؛ چون نقد بالذات عقل، جز به خود عقل، ممکن نیست. پس عقل می‌باید حجت باشد پیش از نقد. چنانچه عقل در نقد عقل، محجوج است، بدین معنی که حجت بر او می‌تواند اقامه شود و مورد بازخواست و سپس داوری قرار گیرد. اما اینکه عقل به طور بالذات محجوج شود، در همانحال که بالذات حجت داخلی می‌باشد، در بردارنده‌ی هیچ تناقضی نیست. اگر این موقعیت دو سو به، تناقض می‌داشت، سنجش عقل به عقل، امکان نمی‌پذیرفت.

دو - ۱ - ۲: بررسی چگونگی و امکان نظام عقلی

پرسش بعدی این بود که از چه روی این نظام ممکن است و از چه روی هست؟ پاسخ این است که مطالعه‌ی عقل در خود و تحلیل عقل توسط عقل نشان می‌دهد که چرا این نظام، ممکن است. ملاک امکان گستردگی، ماهیت عقل است در موقعیت‌های متعارض. بدین معنا که عقل می‌تواند هم در موقعیت ناظر قرار گیرد، با حفظ ماهیت خود و هم در موقعیت منظور. و می‌تواند هم در جایگاه مدعی بنشیند و هم در جایگاه مدعا علیه. نیز می‌تواند هم به کرسی داوری بنشیند و هم در جایگاه شهود قرار گیرد. اگر ماهیت عقل در موقعیت‌های متعارض، از خود تهی می‌شد و این گستردگی را نمی‌داشت، نمی‌توانست چنین باشد. پس

اینکه از چه روی عقل می‌تواند عقل را بسنجد، پاسخ آن این است: «از آن‌رو که عقل می‌تواند بدون محذور منطقی و بدون تهی شدن از ماهیت عقلی در موقعیت‌های متعارض قرار گیرد، بی‌آنکه در داخل عقل هیچ تعارضی از این موقعیت‌ها پدید آید. این در واقع برجسته‌ترین و منحصرترین خاصیت عقل است که در نظام احسن به عقل داده شده است. به سخن دیگر، در نظام احسن، طبیعت عقل بدین گونه‌ی گسترده نهاده شده است. و این خاصیت، نشانه‌ای است از نشانه‌های کارکرد تدبیر و جویی در هستی؛ زیرا بدون موجود بالذات، چنین ماهیتی با این گستردگی در موقعیت‌های متعارض، امکان‌پذیر نیست.

موجود بالذات که واجب الوجود است، چنانکه مبدأ هستی و چیستی است و ملاک قانون اخلاقی است، همچنان مبدأ تدبیر مطلق می‌باشد؛ تدبیری که همه‌ی موقعیت‌ها را تحت احاطه در می‌آورد. چیستی گسترده عقل و هستی مبسوط آن برآمده از تدبیر مطلق الهی است و تدبیر مطلق الهی از خواص احکام واجب الوجود است. و چون واجب الوجود بالذات از جمیع جهات و بر جمیع فروض و بر حسب همه‌ی مراتب نفس الامر، واجب الوجود می‌باشد، و در هیچ مرتبه‌ای از نفس الامر، وجوب وجود از او سلب نمی‌شود، پس توانائی او نامحدود است و می‌تواند در نظام امکان، چیستی‌های جامع امور مختلف، ایجاد کند. بدین جهت در داخل رده‌ای از نهادهای ممکن، چیستی عقل را تحقق داد. تا جامع موقعیت‌های متعارض باشد و بتواند همه‌ی امور حتی خود عقل را بر طبق معیارها بسنجد و در خارج آن نهادها در کل نظام، عقل کل را بر حسب همه‌ی مراتب واقع، متحقق کرد تا عقل داخل به عقل کل در خارج، مراجعه کند و از این طریق، استانش سنجش و داوری عقلی، ممکن گردد.

تیبین ماهیت عقل به سان چیستی جامع موقعیت‌های مختلف

عقل، یک ماهیت گسترده‌ای است که وقتی متحقق شد، یا در ظرفی که متحقق است، در هر موقعیتی تحقق دارد، حتی در احوال و موقعیت‌های متعارض. اگر تعطیل عقل را مفروض بداریم، که این موقعیت فرضی است، حتی اگر این مفروض به فرض، تحقق داشته باشد، باز عقل در فرض تعطیل، موجود و فعال است؛ زیرا این خود عقل است که نظر می‌دهد به تعطیل. پس پیش از تعطیل با فرض تعطیل، عقل برقرار و فعال است و این حکم به فرض تعطیل، یک حکم عقلی است که ناشی از فعال بودن عقل است. اگر یک مفروض، تحت هر

موقعیتی، گرچه آن موقعیت، معارض مفروض باشد، کارایی داشته باشد و ماهیت خود را از کف ندهد، چنین مفروضی ضرورت صدق دارد. عقل، ماهیتی است از این سنخ، که در احوال متعارض بسان عقل، و چونان دستگاهی از تعاریف و قضایا و استدلال‌ها برقرار است. حتی اگر یکی از این احوال، فرض تعطیل عقل باشد، باز این فرض، ناشی از برقراری دستگاه عقل است و صدق عقل، لازم می‌آید. از این رو، سنخ نظام عقلی، ضرورت صدق دارد؛ یعنی نمی‌توان سنخ داوری عقل را تکذیب کرد، (گرچه این داوری به خصوص، یا آن داوری به خصوص، امکان صدق و کذب دارد)، زیرا از تکذیب سنخ داوری، برقراری آن لازم می‌آید. بلکه تکذیب سنخ داوری عقل، همان تصدیق سنخ داوری عقل ضروری است؛ زیرا این تکذیب، خود یک داوری عقلی است. اما چنین چیهستی‌ای که در هر صورت به سان چیهستی داوری کننده، درست و صادق است، برهان است بر وجود عقل وجوبی واجب الوجود بالذات.

سنخ عقل بدین معنا که یاد شد، سنخ امکانی است و ضرورت وجود ندارد. اما اگر متحقق شد در ظرف تحقق، در جمیع موقعیت‌های متوافق و متعارض، صادق است؛ یعنی سنخ تصدیق عقلی و سنخ شناخت عقلی برقرار است، اما هر فرد از تصدیقات عقلی در خارج از حوزه‌ی ضروریات، امکان خطا دارد و می‌باید با محک ضروریات صدق و عدم صدق آن، شناسایی گردد. همچنین هر فرد از شناخت عقلی، امکان نقض و یا تخطی از واقع دارد، اما طبیعت تصدیق حتی در صورت تکذیب قضیه برقرار است. و این سنخ، همان عقل همگانی و نظام عقل ضروری الصدق است.

اما ضرورت صدق به عنوان صدق داوری، غیر ضرورت وجود است. عقل امکانی، ضرورت وجود ندارد. لذا در سنگ و چوب تحقق ندارد یا در فرض عدم کائن خردمند، باز عقل وجود ندارد. این ضرورت، ضرورت منطقی صوری است و به طبیعت شناخت عقلی باز می‌گردد، با صرف نظر از شناخت‌های فردی در عقل خاص که خطاپذیر است و تکذیب‌پذیر. برای مثال، اصل امتناع تناقض یا اصل نیاز حادث و ممکن به علت و اصل امتناع ترجیح بلا مرجح، به سنخ عقل باز می‌گردد و از این رو در هر شرایطی صادق است و حتی تکذیب این اصول، مسبوق به تصدیق این اصول است؛ یعنی اول باید آنها را تصدیق کرد تا بتوان تکذیب آنها را فرض کرد. این ضرورت صدق گزاره‌ای و معرفت‌شناختی در عین امکان وجودی و امکان ماهوی، نشانه‌ای است در نظام امکان از عقل وجوبی، و عقل وجوبی از صفات ذاتیه‌ی واجب الوجود است؛ چنانچه هر ممکن دیگر، نشانه‌ای از صفتی

از صفات وجوبی است. کل نظام امکان، معلول مشیت الهی و نشانه‌ی تدبیر ربوبی است. همچنین معلول قدرت خدایی و نشانه‌ای از آن قدرت است. حال چرا این سنخ عقل، نشانه‌ای از عقل وجوبی است؟ از آن‌رو که عقل وجوبی، ضرورت وجود دارد، در هر موقعیت و در هر فرض، متحقق الوجود است و هیچ فرضی تصویرپذیر نیست که در آن فرض بتوان به طور حقیقی نفی عقل وجوبی و نفی وجود واجب را در نظر گرفت. در هر فرضی که نفی واجب به نظر گرفته شود، این نفی، هم مسبوق به وجود واجب است و هم عین تقریر وجود واجب است. زیرا واجب الوجود موجودی است که در هر موقعیت و بر هر تقدیر و در هر فرض، برقرار و موجود است. حتی در فرض عدم محض، موجود است و این فرض، مسبوق به وجود واجب است و خود این فرض، عبارت است از تقریر واجب. از این‌رو، در نظام ممکنات، عقل امکانی که تحت هر شرایطی بعد از وجود، ضرورت معرفت‌شناختی دارد و غیر قابل تعطیل است، معلول واجب الوجود و نشانه‌ای از واجب است، هم از حیث خود وجود واجب بالذات و هم از حیث عقل وجوبی و هم از دیگر حیث‌ها؛ گرچه برحسب حقیقت، همه‌ی حیثیت‌ها به یک حیثیت باز می‌گردد و آن حیثیت وجوب و ضرورت ازلی است. این تکثیر حیثیت‌ها در واجب، مفهومی است مثل تکثیر حیثیات صفات. صفات، عین ذات واجب است، اما مفاهیم آن‌ها متعدد است و برحسب حقیقت، یک حقیقت‌اند که حقیقت ذات است. زیرا حقیقت هر صفت، حقیقت ذات است که غیر قابل تعدد و غیر قابل تبعیض است. بسیط‌الذات و احدى‌المعنی است. در تقریر برهان صدیقین به خواست خدا بیان اینکه خدا موجودی است که در هر فرض و در هر تقدیر، موجود است و فرض نفی خدا مسبوق است به وجود خدا و خود این فرض، عین تصدیق به وجود خداست، خواهد آمد.

مقصود از عقل وجوبی، عقل محض وجوبی است که علم محض، یکی از تعابیر آن است. و از این‌رو عالم محض است بدون نیاز به فرض معلومات. معلوم هر چه باشد، این علم برقرار است: «عالمٌ اذ لا معلوم». علمی است که بی‌نیاز از معلوم است و خود این علم، کفایت از معلوم می‌کند. نیازی به تصور صورت علمی یا مفهوم، در ذات نیست تا این علم را تبیین یا تصدیق کند.

دو - ۱ - ۳. نظام عقل برای چیست و غایت آن کدام است؟

چون مقصود، عقل جزئی نیست، پس پرسش در جهت غایت عقل جزئی نمی‌باشد. طبیعت

عقل در این سؤال، مقصود شده است. طبیعت عقل نمی‌تواند غایت بالذاتی. متنافی با خود داشته باشد. از این رو سنخ عقل در صدد شناخت ایده‌آل‌های سنخ عقل است تا به ایده‌آل محض و تام و تمام در شناخت دسترسی پیدا کند و در این جهت می‌خواهد در مرحله اول، همه‌ی چیزهای دیگر را معقول سازد؛ یعنی مسانخ طبیعت عقل گرداند و از این رهگذر، همه‌ی چیزها را در راستای ایده‌آل تام و تمام عقل قرار دهد و حتی خود را نیز در راستای این ایده‌آل قرار دهد. بدین جهت همه‌ی تلاش‌های عقل از آن‌رو که عقل است، حتی در عقل جزئی، از آن‌رو که عقل است و جزئیتش مقصود نیست، در راستای ایده‌آل تام و تمام عقل است. بدین جهت طبیعت عقل در حاق خود، هم نظری است، هم عملی و هم اخلاقی. از حیث شناخت، نظری است، از حیث اینکه شناخت در جهت و راستای ایده‌آل‌ها و سپس ایده‌آل محض است؛ عملی است، از آن‌رو که معیار آغازین و فرجامین شناخت و عمل عقلی، این ایده‌آل‌هاست و آن ایده‌آل، تام و تمام است. طبیعت عقل در تمامیت خود بدون تبعیض در هر موقعیتی اخلاقی است. از اینجا آشکار می‌شود که طبیعت عقل از همان روی که به تمام ذات در هر شرایطی نظری است، به تمام ذات در همه‌ی شرایط، اخلاقی است. پس عقل نظری از عقل عملی جدا نیست و هر دو عین طبیعت اخلاقی عقلند. پس غایت حقیقی طبیعت عقل، هم غایت نظری است و هم غایت اخلاقی؛ یعنی یک غایت به تمام معنا اخلاقی و به تمام معنا نظری است و ماهیت نظر از حیث ایده‌آل به اخلاق، راجع است و یک غایت به تمام معنا اخلاقی است و به تمام معنا نظری است و ماهیت نظر از حیث ایده‌آل به اخلاق بر می‌گردد. و بر این پایه هیچ کارکردی در عقل، گزاف نیست؛ چنانکه هیچ کارکردی در عقل، متعارض نیست. به سخن دیگر، چنانچه در عقل، تناقض نیست، همچنین گزاف نیست و متنافی با اخلاقیات نیست و نتیجه‌ی عقلی، چه در شناخت و چه در اخلاق، نه متعارض است و نه پوچ و گزاف و نه به دنبال نتیجه‌ای جز ایده‌آل محض. ایده‌آل محض به عنوان غایة الغایات عقل در سراسر طبیعت عقل، ملاک اصلی است و منشاء احکام عقلی و کارکردهای عقلی است. و با استناد به این طبیعت و آن ایده‌آل، خرد، توانایی سنجش خویش را داراست و می‌تواند بی‌محدور منطقی و محدور اخلاقی درباره‌ی خود به داوری بنشیند. اما چون طبیعت عقل، امکانی و محدود است، نیاز به طبیعت عقل کل و جهانی دارد، که با تطبیق استدلال‌ها و کارکردها و قانون‌های خود از یک طرف، بر دستگاه همگانی خود و از طرف دیگر بر طبیعت عقل جهانی بتواند برای قانون شناخت و قانون اخلاق،

معیاری برای همه‌ی موقعیت‌ها فراهم آورد. قوانین همگانی عقلی چون در درون طبیعت عقل به طور عام قرار دارد، در دسترس عقل است. پس طبیعت عقل جهانی نیز باید در دسترس عقل باشد. بدین معنا که عقل داخلی بتواند با معیاری مستقل از شرایط ذهنی، احکام و انظار عقل جهانی را تشخیص دهد. این در صورتی است که عقل کائنات خردمند بتواند در جهان به عقل کل مراجعه کند و چنین مراجعه‌ای امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه عقل کل از طریق ادراکات عام که حس عام یکی از آن ادراکات است، در دسترس عقل کائنات قرار داشته باشد. در این صورت، عقل کل باید موجودی باشد که آنچنان که در نظام کل، استقرار دارد، در نظام طبیعت نیز در عین استقرار در نظام کل، متحقق باشد و در معرض کائنات قرار گیرد. بدین گونه عقل جهانی، مساوی است با موجود امکانی معصوم که تدبیر الهی واجب الوجود، او را در نظام ممکن نهاده است تا نظام ممکن، نظام احسن باشد.

دو - ۲: آیا این نظام عقلی درست است یا درست نیست؟

این پرسش درباره‌ی سنخ عقل، درست نیست. بدین معنا که سنخ عقل، تحت چنین پرسشی قرار نمی‌گیرد. نخست^۱ از آن‌رو که خود این پرسش از سنخ عقل بر می‌آید. و دیگر آنکه طبیعتی که نتوان آن را تکذیب کرد و در موقعیت‌های متعارض چنان که گذشت، صادق است، بی‌هیچ شرط، درست است و نمی‌توان برای سنخ آن از صدق و کذب پرسید؛ چون خود این سنخ، معیار صدق و کذب است. پس چستی خرد از آن‌رو که خرد می‌باشد در هر فرض و در هر موقعیت حتی فرض‌های متعارض، صادق است. بر این پایه، صدق طبیعت خرد، ضروری است و معیار است برای سنجش صدق و کذب تعاریف، قضایا، استدلال‌ها که آن‌ها نیز در عقل تقریر می‌شوند. نتیجه می‌گیریم که خرد از حیث طبیعت محض خود، نه از حیث جزئیات و این و آنی، نهاد شناخت و نظام استدلال و معیار اکتشاف است و خود تحت پرسش نمی‌رود؛ چون پرسش نیز محصول طبیعت عقل است، نه این عقل و آن عقل.

۱. چون معیاری مستقل از عقل باید بتواند در نظر بگیرد تا بتواند بگوید درست است یا نه، اما هر معیاری باید با طبیعت عقل، شناسایی شود، چه در بیرون باشد چه در داخل. پرسش در اینجا فاقد معنا است، نه اینکه معنا دارد و ممکن نیست. اصلاً معنا ندارد چون پرسنده، طبیعت عقل است و طبیعت عقل باید صدق و کذب خارج از عقل تصور کند تا بپرسد آیا درست است یا نه. و خارج از عقل، صدق و کذب درک نمی‌شود؛ چون درک به عقل است. پس سنخ خرد، ضرورت دارد و تکذیب سنخ خرد، محال است، حتی بطور تصوری. تصور، تکذیب خالی از فرض است؛ یعنی نمی‌توان چنین تصویری را فرض کرد.

زیرا وقتی این و آن گفته می‌شود، تئوری‌ها به میان کشیده می‌شود که خطاپذیر و محدودند. در خود این عقل و آن عقل وقتی که طبیعت عقل ملحوظ گردد، که موسوم است به عقل همگانی، کل احکام عقل محض بر این حیث بار می‌شود. و از آن رو عقل همگانی نامیده شده است که هیچ عقلی از آن نظر که عقل است، امکان خروج از احکام طبیعت عقل را ندارد. پس احکام طبیعت عقل برای هر فردی از عقل در هر شرایط و موقعیت از آن رو که عقل است، صادق است. بدین معنا همگانی است و همگانی به این معنا نیست که بطور صدفه‌ای مردم بر آن اتفاق کرده‌اند. اجماع همه‌ی افراد از باب صدفه جایی در عقل همگانی ندارد. عقل همگانی، ملاک سزبان احکام طبیعت عقل است، در هر عقل مفروض از آن رو که عقل است و از این رو به تصمیم، منوط نیست و تحت عنوان اجماع یا توافق، مندرج نمی‌شود؛ زیرا حتی اگر عقل‌ها در صدد تکذیب احکام طبیعت عقل برآیند، به دلیل تناقض در تصور، تکذیب آن‌ها خالی از معنا خواهد بود و منسوب است به اراده‌ی جزافیه که در علم جایی ندارد.

اما این عقل و آن عقل در موجودات جائزالخطا، البته خطاپذیر و محدود و تدریجی است. مقصود از طبیعت عقل یا سنخ عقل، همان بخش ضروری و عمومی عقل است که اصل عدم تناقض و اصل امتناع ترجیح بی‌مرجح و دیگر اصل‌های اولیه و همچنین معانی اولیه را تقریر می‌کند. و مقصود از عقل خاص، همان بخش اکتسابی و خطاپذیر عقل است. در عقل معصوم (ع)، هر دو بخش عام و خاص، یکسان است و سراسر آن، ضروری الصدق می‌باشد؛ زیرا عقل معصوم، معیار عقل‌هاست و از این رو، همه‌ی قضایای آن ضرورت صدق دارد و خطا در آن راه ندارد. بلکه عقل معصوم (ع) از عقل ضروری، شدیدتر است؛ زیرا عقل ضروری در کائنات خطاپذیر، در نظام جزئی جهان درج شده است، اما عقل معصوم (ع)، مکمل نظام کل امکان می‌باشد. بدین جهت عنایت الهی، وجود آن را در مراتب واقع، اقتضاء می‌کند تا نظام جهان از رهیافت به غایات کمالی، تعطیل نگردد.

دو - ۳. درستی چیست و با کدام معیار شناسایی می‌شود؟

سومین پرسشی که در این پرسمان دوم باید به آن اشاره کنیم، این است که عقل از کجا بداند که قضیه‌ای درست است یا نیست؟ و با کدام معیار، درستی را شناسایی می‌کند و به سنجش می‌برد؟ و اینکه به طور کلی درستی چیست؟

این پرسش از سه بخش فراهم آمده است. پاسخ این سه بخش را ابتدا از این بخش شروع می‌کنیم که عقل از کجا می‌داند که قضیه‌ای درست است یا نیست؟ و با کدام معیار، درستی را شناسایی می‌کند و به سنجش می‌برد؟ و درستی چیست؟

اما پاسخ به این پرسش که درستی چیست؟ چند مرحله دارد: مرحله‌ی نخست این است که قضیه‌ای درست است که تناقض نداشته باشد. پس قضیه‌ای مانند دایره، مربع است یا مساحت دایره، مساوی است با محیط تقسیم بر قطر و...، چون تناقض دارد، درست نیست و از جنبه‌ی منطقی و عقلی محض، دروغ است.

مرحله‌ی دوم این است که: قضیه‌ای درست است که در ستیز با عقل همگانی (= عقل ضروری که تصویرها، مفهوم‌ها و قضیه‌ها و استدلال‌های ضروری الصدق و بی‌نیاز از اکتساب را در بر می‌گیرد) نباشد.

پس قضیه‌ای مانند اینکه: قضایا (= تصدیقات) ناظر به هیچ واقعیتی در وراء خویش نیستند، چون مخالف عقل عام ضروری است، درست نیست. افزون بر اینکه به سبب اشتغال بر تناقض، باطل است. زیرا خود این قضیه (که: قضایا ناظر به هیچ واقعیتی در وراء خویش نیستند) قضیه‌ای است که ناظر است به واقعیتی در وراء خود. زیرا این قضیه درباره‌ی قضایا داوری می‌کند و می‌گوید قضایا ناظر به واقعیتی در وراء خود نمی‌باشند. پس این قضیه، ناظر است به واقعیتی در وراء خویش که قضایا هستند. اگر حکم آن، درست باشد، خود را که ناظر به واقعیت قضایاست، تکذیب می‌کند. پس خود این قضیه در همانحال که راست است، دروغ است. پس این قضیه بر حسب معنای داخلی خویش متناقض می‌باشد.

مرحله‌ی سوم این است که: اگر قضیه از سنخ عقل خاص (= عقلی که با نظریه کار می‌کند که همه دانش‌ها با عناصر و روابط آن پدید می‌آیند) باشد، درستی آن افزون بر شرط عدم تناقض و عدم ستیز با عقل همگانی و ضروری الصدق [مشروط است به مطابقه‌ی آن با واقع. اگر با واقع، مطابق نباشد، درست نیست.

و اما در ارتباط با این بخش از سؤال که عقل با کدام معیار، درستی را شناسایی می‌کند و به سنجش می‌برد باید گفت که عقل برای بازشناسی قضیه‌ی درست از نادرست، دو استاندارد و معیار دارد. نخست: معیار و استاندارد‌ی درونی که بخش ضروری و همگانی عقل است. به دیگر سخن، طبیعت عقل [از آن‌رو که طبیعت عقل است و از تعیین‌های کائنات خردمند،

استقلال دارد] معیار درونی شناسایی درستی تصور^۱ و قضیه است.

دوم: معیار و استاندهی فراذهنی یا فرامفهومی و فراگزاره‌ای که نفس الامر است. اگر تصور یا قضیه با نفس الامر، مطابق باشد، راست است و در غیر این صورت، دروغ. اما مسأله‌ی اصلی این است که نفس الامر چیست و از چه راه و بر چه پایه می‌توان شناخت که قضیه با نفس الامر مطابق است یا مطابق نیست؟

حل تفصیلی این مسأله به مرحله‌ی دوم نقد عقل به عقل و انهاده می‌شود. در اینجا فقط به نظریه‌ای که در این نوشتار چونان مأخذ گرفته شده، اشاره می‌رود.

اشاره به تفسیر نفس الامر

موقعیتی که یک چیز یا یک مفروض به خودی خود (= در خویش = in itself) به طور مستقل از نوع شناخت و داوری دارد، نفس الامر است. اما شناخت نفس الامر به طور عام و مستقل از تئوری است که معیار منطق نفس الامر را تحقق می‌دهد. این شناسه برای نفس الامر، هم موقعیت نامحدود و جویی ذاتی را بیان می‌کند، هم موقعیت ممکنات را (چه کلی، چه جزئی و چه رابطه و چه موضوع و محمول) و هم موقعیت امتناعی ممتنعات را. برای مثال، تناقض به خودی خود، محال است. تناقض بر حسب نفس الامر، محال می‌باشد و شناخت ما این نفس الامر را به طور همگانی دریافت می‌کند.

اینک باید پرسید چگونه و از چه روی و از چه راه می‌توان در قضایا درک کرد که قضیه‌ی الف با نفس الامر، مطابق است و قضیه‌ی ب مطابق نیست؟
پاسخ این مسأله به اختصار و بدون شرح و استدلال از این قرار است:

معیار و شیوه شناسایی مطابقت شناخت با نفس الامر

نفس الامر، چه عقلی محض باشد، چه تجربی و چه حسی، از طریق مراجعه به عقل همگانی که همان طبیعت عقل است، قابل دسترسی است. استدلال‌های نظریه‌ای که مبنای همه‌ی علوم هستند، چه عقلی و چه تجربی و چه استنباطی، چون از سنخ عقل خاص می‌باشند، ضرورت صدق ندارد و خطا در آنها ممکن است و از این رو، نیاز به محک دارند تا دانسته

۱. در تصور نیز صدق و کذب هست. در تصور مرکب چون در بردارنده‌ی تصدیق است، صدق و کذب به روشنی راه می‌یابد. اما در تصور ساده (= بسیط) صدق و کذب از حیث کشف واقع می‌تواند تحقق یابد. همچنین از حیث انطباق بر مصادیق، صدق و کذب، امکان می‌پذیرند.

شود با نفس الامر مطابقند یا نه. در استدلال‌ها، از هر گونه که باشند، نهاد اصلی، حدود وسطای آن‌ها و رابطه‌ی موضوع و محمول یا مقدم و تالی با حدود وسطی می‌باشد. حتی در قیاسات استثنايي، چه اتصالي باشند و چه انفصالي، نهاد اصلی استدلال، بر حدود وسطی و رابطه‌ی اطراف با آن‌هاست. ضابطه‌ی همه‌ی استدلال‌ها از حیث دستور منطقی به شکل‌های ضروری و عام باز می‌گردد. قانون استدلال‌ها بر حدود وسطی که ملاک‌های نتیجه‌گیری‌اند، استوار است و منتج بودن آن به رابطه‌ی اطراف استدلال به این ملاک‌ها (= حد وسط‌ها) بستگی دارد. حال می‌باید از یک سو دستگاه عقل همگانی (= طبیعت عقل) را با همه‌ی مفهوم‌ها، تصور‌ها، تصدیق‌ها، قانون‌ها، دستور‌ها و استدلال‌های عام آن افزایش کرد و در موقعیت مستقل آن از آراء و ادله‌ی عقل خاص قرار داد. و از دیگر سو دستگاه استدلال‌های عقل خاص را چه در امور عقلی محض، چه در امور تجربی و حسی و چه در امور استنباطی، در موقعیت امکان خطا که موقعیت اصلی آن است، نهاد. آنگاه استدلال‌ها و نتایج آن‌ها را بر دستگاه عقل همگانی [که همان دستگاه قضایا و ادله‌ی همگانی است] عرضه داشت. اینک اگر ملاک بودن حد وسط استدلال، از راه طبیعت عقل (عقل ضروری الصدق = عقل همگانی) به اثبات رسد و همراه این اگر شکل استدلال از نوع شکل ضروری باشد (مثل شکل اول قیاس منطقی) و همچنین اگر ارتباط اجزاء حمله‌ی یا شرطی استدلال با حد وسط از طریق طبیعت عقل (نه عقل خاص) تثبیت گردد، در این صورت، استدلال درست است و نتیجه‌ی آن با نفس الامر مطابق است.

برای نمونه گوییم این شکل، مثلث است و هر مثلث، زوایای آن برابر دو زاویه‌ی قائمه است. پس این مثلث زوایایش برابر دو زاویه‌ی قائمه است. در این نمونه که شکل اول منطقی را دارد، مثلث، حد وسط می‌باشد. اگر مثلث چنین است البته در هندسه‌ی اقلیدسی و در سطح تخت (= سطح ایده‌آل در هندسه‌ی اقلیدسی) [از آن رو است که مثلث، ملاک تام است برای مساوی بودن زوایای سه‌گانه‌اش با دو زاویه‌ی قائمه. حال اگر این شکل به راستی مثلث است یا فرض می‌شود که چنین است (چون در هندسه‌ی اقلیدسی اشکال ایده‌آل مورد بحث قرار دارند و اشکال رسم شده در طبیعت به مثابه تندیس آنها منظور می‌گردند) در این صورت، استدلال یاد شده و نتیجه‌ی آن مطابق نفس الامر است و اندازه‌گیری اشکال رسم شده در خارج ذهن، خللی در درستی آن وارد نمی‌کند.

و اما در ارتباط با پاسخ این بخش از پرسش سوم که عقل از کجا بداند که قضیه‌ای درست است یا نیست، باید گفت که بر پایه‌ی آنچه در پاسخ بخش اخیر و بخش دوم این پرسش گفته

شده، پاسخ این بخش از پرسش سوم نیز دانسته می‌شود.

زیرا اگر طبیعت عقل را [که سیستم معیار و استاندارد شناخت و نقد و داوری است] در جایگاه مستقل خویش نگه داریم تا به احکام سیستم ثنوریزه‌ی استدلال عقل خاص نیامیزد و اگر استدلال‌های عقل خاص را [که سیستم ثنوریزه و جائز الخطا و مشروط و تدریجی اکتشاف است] تحلیل و افراز کنیم و حدود وسطی و رابطه‌های حدود وسطی را با سائر اجزاء استدلال‌ها بشناسیم و سپس استدلال‌های عقل خاص را اگر در مسائل عقل محض است، فقط بر عقل همگانی ضروری عرضه نماییم و اگر در مسائل عقل محض است، هم بر عقل همگانی و هم بر حس همگانی عرضه داریم و اگر در مسائل استنباطی است، هم به عقل همگانی و هم منبع اصلی متون، ارجاع دهیم، در این صورت، عقل می‌تواند بداند کدام قضیه درست است یا درست نیست و دست‌کم می‌تواند بداند طریق مشخص کردن درستی و نادرستی یک قضیه چیست. و تا همه‌ی شروط فراهم نشده، قضیه را تعلیق می‌کند. چون اگر با اینکه شروط کافی برای تعیین صدق و کذب فراهم شده نیست، عقل حکم به درستی یا نادرستی قضیه کند از طبیعت عقل دور می‌افتد و حتی از منطقه‌ی عقل خاص خارج می‌شود و به احکام وهم و انگاشت و حس خاص و بدون انضباط علمی گرفتار می‌آید.

نتیجه‌ی کاربرد سنجش داوری‌های عقل خاص، به وسیله‌ی دستگاه عقل عام و ضروری این است که: عقل خاص که خاستگاه فلسفه و دیگر دانش‌هاست، یا واقع را کشف می‌کند، یا اگر به کشف آن نائل نشد، می‌فهمد که نائل نشده است و با این وصف می‌داند که راه دسترسی به کشف کدام است. هر چند وسیله‌ی پیمودن آن را در دست نداشته باشد.

در اینجا پاسخ به بخش‌های سه‌گانه‌ی پرسش سوم به اختصار انجام پذیرفته است. اما تبیین آن انجام پذیرفته است، زیرا تبیین آن نیاز به چند مرحله دارد.

نخست اینکه: به طور تطبیقی، عقل همگانی یا همان طبیعت عقل، از عقل خاص جداسازی شود. در این نوشتار گرچه این دو از هم تفکیک شده‌اند، اما فرایند غالب در این تفکیک، فرایند تجریدی است. بدین جهت در مرحله‌ی بعدی نقد عقل می‌یابد این فرایند با فرایند تطبیقی تکمیل گردد و افزون بر این لازم است چگونگی و چرایی ارتباط عقل خاص با طبیعت عقل (= عقل همگانی = عقل ضروری الصدق = عقل عام) روشن شود.

دوم اینکه: مشخصه‌های استدلال‌های ناشی از طبیعت عقل از استدلال‌های ناشی از دستگاه نظریه‌ها (= عقل خاص) بازشناسی گردد.

سوم اینکه: تبیین شود که استدلال‌های تجربی از سنخ عقل خاص می‌باشند و خطاپذیرند. اگر بخواهیم استدلال تجربی مطابق با نفس الامر به طور عام داشته باشیم، لازم است ملاک‌های آن از طبیعت عقل برآمده باشد و دریافت‌های حسی آن به حس عام بازگردد و برای قرار دادن فرایند تجربه در ذیل یک قانون تجربی (که مرکب است از دو عنصر عقلی و حسی) از ثنوری استفاده نشود، زیرا نتیجه در هر استدلال، تابع ضعیف‌ترین مقدمه‌ی آن است. اگر تنها بخشی از استدلال، غیر ضروری الصدق باشد، کل استدلال چونان کل، غیر ضروری الصدق می‌شود، گرچه برخی بخش‌هایش [به طور جداگانه و بریده از استدلال انجام شده] ضرورت صدق داشته باشد. بدین جهت با کذب یکی از مقدمات، استدلال، ابطال می‌گردد با آنکه دیگر مقدمات از صدق بهره‌مند هستند و صورت استدلال از سنخ شکل ضروری الصدق است و این همان قانون منطقی است که می‌گوید: نتیجه تابع اخس مقدمتین است.

دو - ۴: بررسی معیار سنجش عقل به عقل

پرسش دیگری که در پرسمان دوم باید به آن پردازیم، این است که آیا امکان سنجش، گزارف، بدون انضباط، بدون پایه و بدون فرجام است یا معیار دارد و تحت انضباطی، امکان‌پذیر است؟

پاسخ: چون کار عقل از طبیعت عقل برمی‌آید، معقول است و گزارف نیست. و چون کار در زمینه‌های متکثر است که بالقوه بی‌نهایت‌اند، پس معیارهایی فراگیر در عقل هست که کارهای عقل بر طبق آن معیارهاست. همچنین آن کارهای عقل در جهت غایاتی است تا به غایات اصلی منتهی شود و از آنجا به غایت غایت‌ها. از این‌رو، کار عقل در راستای ایده‌آل‌ها و سپس ایده‌آل تام و تمام است که چونان ایده‌آل، هم‌الگوی کار عقل است و هم فرجام کار عقل و هم آغاز کار عقل. زیرا ایده‌آل‌ها به خصوص وقتی در طبیعت عقل در نظر گرفته می‌شوند، در کل جریان، تحقق دارند؛ هم در آغاز و هم در میانه و هم در انجام. در آغاز، خاستگاه کار عقلی‌اند؛ در میانه‌ی راه، الگوی کار عقل‌اند و در فرجام، غایت آن هستند. این ایده‌آل‌ها که غایات هستند در شناخت، عبارتند از نظم‌ها و طبیعت‌های کلی و ملاک‌های فراگیر که منتهی می‌شوند به کامل‌ترین و اصلی‌ترین موجود که وجود واجب است. اما در باب وصول وجودی به ایده‌آل‌ها که عبارت است از سلوک، عقل علاوه بر کلیت مفهومی،

کلیت گزاره‌ای و کلیت معرفت‌شناختی، در صدد رسیدن به مرحله‌ی کلیت وجودی است. از راه رسیدن به کلیت وجودی، ایده‌آل محض عقل، تحصیل قرب به واجب الوجود است. از آن‌رو تعبیر به قرب می‌شود که وصول به واجب الوجود، به معنای حقیقی وصول، که معیت است، محال می‌باشد. حتی صادر اول در مرتبه‌ی قرب است که درجات دارد؛ زیرا مرتبه‌ی وصول حقیقی، مرتبه‌ی معیت با واجب است که ممتنع است. چون معیت به معنای هم‌عرضی با واجب است و چیزی در مرتبه و عرض واجب، ممکن نیست، مگر آنکه مقصود از وصول، معیت نباشد. در آن صورت، شایسته است که مقصود از آن، تبیین گردد تا موجب اشکال نشود.

پس تعبیر لقاء نیز بیانگر قرب است، نه بیانگر وصول. واجب با ممکن است، اما ممکن با واجب نیست. اگر تعبیر وصول یا لقاء، واقع می‌شود، به لحاظ معیت واجب با ممکن است، نه معیت ممکن با واجب. هر چه معیت، خصوصیتش بیشتر باشد، لقاء شدیدتر است و به تعبیر دقیق‌تر، قرب، شدیدتر است. از این مراتب لقاء و قرب به فناء، بقاء بعد الفناء، فنا از فناء و دیگر امور تعبیر می‌شود. بنابراین طبیعت عقل، هم غایت شناخت‌شناسی دارد و هم غایت وجودشناختی و هم غایت وجودی و در کل این امور (= غایات معرفت‌شناختی و وجودی)، غایت بالذاتی دارد که اخلاقی است که آن غایت بالذات، خاستگاه کار عقلی است که چرا عقل برای معرفت، کار می‌کند. چرا برای رسیدن به غایات وجودی، کار می‌کند. این چرا، به سبب طبیعت اخلاقی عقل است. بر اساس این طبیعت، عشق عقل به غایات، عشق اخلاقی است که کامل‌ترین محبت است و از این‌رو پاینده است. البته از آن حیث که دسترسی به ایده‌آل‌ها و فرجام‌ها دارد، عشق و محبت است و از آن حیث که در صدد تحصیل آن‌هاست، شوق به غایات است. در هر صورت، شوق و عشق و در کل، محبت عقلی، از سنخ نفسانی و از سنخ بشری نیست. از آن‌رو که عقل است، عشق و شوق آن از سنخ کمال وجودی و کمال اخلاقی است. بر این اساس، همه‌ی کنش عقلانی از سنخ کمال و اخلاق است و بر پایه‌ی نهاد اخلاق قرار دارد و در جهت ایده‌آل اخلاقی است. بدین جهت هیچ ایده‌آلی برای عقل، خواستنی‌تر از ایده‌آل اخلاقی نیست. چنان‌که در عقل نظری محض، هیچ برهانی کامل‌تر از برهان صدیقین نیست و برهان‌های لمّی در مرتبه‌ی پس از آن قرار دارند.

در اینجا یک سؤال اساسی برای سراسر عقل هست: بعد از اینکه این امر، واقع و ممکن

است، این پرسش در سراسر این پرسش‌ها و پاسخ‌ها باقی است که عقل به کدام عقل، نقد می‌شود، عقل عام به عقل عام یا عقل خاص به عقل خاص یا عقل خاص به عقل خاص؟ این پرسش در همه‌ی مسائل عقل، جاری است. اگر پاسخ آن مشخص نگردد، عقل از سامان خواهد افتاد و فرجامی نیز نخواهد داشت. در نقدهایی که بر عقل شده است، از آن‌رو که نقد است و به خود عقل است، کاری است درست، صرف نظر از اینکه آن نقدها چه مقدار وارد است یا نیست. این پرسش به آشکاری و با تمایز تمام، پیش نهاده نشده است.

در نقد معروف کانت بر عقل نیز این پرسش، ناپدید است. کانت مشخص نکرده است که عقل به چه چیز نقد می‌شود. البته این مفروض است که این همان نقد عقل به عقل است، اما کانت با کدام عقل کدام عقل را نقد کرده است؟ با عقل خاص به نقادی عقل خاص برخواسته است یا با عقل عام به نقادی عقل خاص یا عقل عام برخواسته است؟ این مشخصه‌ها با شروط و حدود در نقد کانت برجسته نشده و همچنین در نقدهای دیگر. اینکه می‌گوییم برجسته نشده، چون اصل نوع نقد، معلوم است و در این نقدها متحقق گرفته شده است. نقد بر اساس یک پایگاه عقلی که عقل ضروری است، قرار دارد و مورد نقد هم موردی است که نقاط قوت و ضعف دارد؛ یعنی قابل نقد است و مقصود عقل خاص است. مسلم است که در کل این نقدها عقل عام به نوعی، نوعی از عقل خاص را انتقاد می‌کند. اما آنچه که ناپدید است، مشخص شدن حدود عقل عام از عقل خاص و عقل سنجش‌گر از عقل سنجیده است. درست است که بر پایگاه عقل عام هست، اما آیا در نقد، همه‌ی آن از عقل عام گرفته شده یا قسمتی از عقل خاص گرفته شده و بر عقل خاص، اعمال گردیده است؟ یا آیا سنجش از عقل خاص بر عقل عام آمده است یا این امکان‌پذیر است یا نه؟ این مسائل در این سنجش‌ها پاسخ گفته نشده، از آن‌رو که در نقد برجسته نشده است. پس بعد از پاسخ به پرسش‌های گذشته، مهمترین پرسش در کل این پرسش‌ها و پاسخ‌ها آشکار می‌شود و آن پرسش از سنجش‌گر و سنجیده یعنی قوه‌ی نقد و مورد نقد است. در بحث بعد می‌آید که ناقد و انتقادگر چیست و کدام است.

سه. حل پرسمان سوم: پرسمان قوه‌ی نقدکننده و شیء موردنقد یا سنجش‌گر و سنجیده در پاسخ به این پرسمان که به چند مسئله انحلال می‌پذیرد، می‌باید معنای نقد را به طور منضبط در نظر بگیریم و بعد مسائل پرسمان را بررسی کنیم و پاسخ بگوییم.

چیستی نقد

نقد به معنای ایراد و اشکال نیست، گرچه از خلال نقد، ممکن است اشکالها آشکار شود، چنان که ممکن است قوتها آشکار شود. و همچنین نقد به معنای اعتراض نیست؛ بدین معنا که نقد در صدد از میان برداشتن یک نظر باشد. به معنای معارضه هم نیست، یعنی ستیزه که ما بر آن باشیم نظری متعارض با نظر دیگر را تقویت کنیم. بلکه نقد به معنای سنجیدن یک نظر است با معیارهایی که می‌توان بر طبق آن معیارها درستی یا نادرستی یک نظر، قوت یا ضعف آن را یا شروط و حدودی را که دارد، شناسایی کرد. از خلال سنجش بسا آشکار شود که نظر، نه تنها درست است، بلکه مورد تصدیق طبیعت عقل نیز می‌باشد. نقطه‌ی مقابل این نیز ممکن است از سنجش برآید و معلوم شود که نظر، نه تنها درست نیست، بلکه هیچ فرضی که بتوان امکان درستی نظر را در آن فرض تصور کرد، وجود ندارد.

سه - ۱: نقد عقل عام به وسیله عقل عام

نقد با معنایی که برای آن ذکر شد، به وسیله‌ی عقل عام بر خود عقل عام، امکان‌پذیر است. گرچه عقل عام چون ضرورت صدق دارد و پایه‌ی دانایی است (و حتی برای تقریر یک شک، باز نیاز به عقل عام است) در هر حال درست می‌باشد و هیچ چیز آن را ابطال نمی‌کند.^۱ با این همه عقل عام، حدودی دارد که در روند سنجش، مشخص می‌شود. همچنین شروطی دارد که با سنجش در دسترس قرار می‌گیرد. و امکان‌هایی برای شناخت در عقل عام است که با سنجش، قابل انکشاف است. بدین جهت سنجش عقل عام به عقل عام، نه فقط رواست، بلکه ضرورت دارد؛ زیرا مقصود از نقد طبیعت عقل به طبیعت عقل، این است که مرزها و شرط‌های این عقل همگانی به وسیله‌ی نقد، آشکارسازی شود. مقدار توانایی عقل عام بدست آید، رابطه‌ی عقل عام با عقل خاص، با دستگاه حواس، با تجربه و با استدلال‌های پیش از تجربه، استنتاج شود. و چون در پاسخ مسائل گذشته دانسته شد که عقل می‌تواند خود را به عنوان ناظر ملاحظه کند و در خود به پژوهش پردازد، و به سخن دیگر می‌تواند خود را موضوع بحث و پژوهش قرار دهد، از این رو نقد سنخ عقل به توسط سنخ عقل به معنایی که گفته شد، ممکن است. با آن که از پیش به طور قبل از تجربی و قبل از

۱. ابطال، یک کردار عقلی است که عقل عام آن را بر عهده می‌گیرد، هر چند عمل‌کننده‌ی آن، عقل خاص باشد. چنان که اثبات، یک کردار عقلی است که عقل عام به انجام می‌رساند، گرچه عقل خاص، آن را اجرا کند.

استدلالی، یعنی به طور پیشین مطلق یا محض، معلوم است که کذب در عقل عام راه ندارد، هیچ شناسه‌ای و قضیه‌ای در عقل عام، کاذب نیست، اما نقد در عقل عام به این مقصود نیست که اشکال و خطا در عقل عام به وسیله‌ی نقد دانسته شود، بلکه به معنای سنجش حدود و شروط و توانایی‌های عقل عام است. پس بدین معنا نقد عقل همگانی به عقل همگانی، ممکن می‌باشد. این بخش از نقد عقل، همان بخش اول پاسخ پرسمان سنجش عقل به عقل است.

سه - ۲: نقد عقل خاص به وسیله عقل عام

بخش دوم این پرسمان، راجع است به نقد عقل خاص به عقل عام که از مهمترین مسائل نقد عقل به عقل است؛ زیرا در این بخش است که دانش با همه‌ی اقسامی که دارد، فلسفه با همه‌ی اقسامی که دارد، از آن‌رو که محصول عقل خاص‌اند، از راه نقادی شدن عقل خاص به وسیله‌ی عقل عام به سنجش گرفته می‌شود.

هنگامی که عقل خاص، نقادی شد، محصول آن نیز که فلسفه و دیگر دانش‌هاست بر حسب عقل عام نقادی می‌شوند، بدین معنا که جنبه‌های قوت و ضعف عقل خاص و این دانش‌ها شناسایی می‌شوند و فراتر رفتن دانش‌ها از حدود و شروط عقل خاص نیز در خلال نقد، معلوم می‌گردد و از این رهگذر، اشکال‌ها در استدلال‌هایی که در کل دانش به کار می‌رود، در معرض دید عقل قرار می‌گیرند. بدین معنا که این اشکال‌ها چیستند و از کجا به عقل خاص و به دانش‌ها وارد شده‌اند.

مقصود از این اشکال‌ها که می‌توانند از خلال نقد، آشکار گردند، اشکال‌های عام و ممکن درباره‌ی دانش‌هاست، نه اشکال‌های ویژه‌ی هر دانش. آن‌گونه اشکال‌ها از خلال نقد هر دانش خاص می‌توانند شناسایی شوند. نقد عقل، فقط خطوط عام اشکال‌ها را می‌تواند تا حدود برد نقد، آشکار کند.

البته برای توضیح بیشتر می‌باید عقل خاص، شناسایی شود. در شرح آن به مقدار ذیل در این جا اکتفا می‌کنیم: عقل خاص، عبارت است از دستگاه استنتاج شده از عقل عام برای اکتشاف تعاریف و نظریات. این دستگاه با این‌که محصول عقل عام است، اما به طور عام از طبیعت عقل، نتیجه گرفته نمی‌شود. اگر به طور عام از عقل عام نتیجه شده باشد، خود بخشی از عقل عام است و عقل خاص نیست.

پس پیدایش این دستگاه، به طور خاص و اکتسابی است و بر حسب دیدگاه‌های مختلف، عقل‌های خاص مختلف وجود دارد. با این وصف می‌توان بین چندین دیدگاه، یک عقل خاص مشترک داشت، اما عقل عام نیست. برای توضیح گوئیم: در کل نظریات مسلک‌های فلسفه، یک عقل خاص مشترک هست که می‌توان از آن بدان گونه که در ذیل گزارش می‌شود، به عنوان دستگاه عقل خاص بین چند مسلک فلسفی نام برد. گزارش این دستگاه [دستگاه عقلی مشترک بین مسلک‌های ما بعد طبیعی] این است که تعاریف و اصولی مانند: وجود و عدم، امکان و وجوب، قانون مناسبت علت و معلول، عدم صدور عرضی کثرت از واحد محض در مرتبه‌ی نخستین و امکان اشرف، یک دستگاه عقل خاص است که بین فلسفه‌ی ارسطو، افلوپین، فارابی و ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، سهروردی، میرداماد و ملاصدرا مشترک است. در عین حال، عقل عام نیست؛ زیرا ممکن است نقد، اشکال‌هایی در این دستگاه بیابد که موجب تغییر دستگاه و بخشی از سازه‌های آن شود.

هم‌چنین در دیدگاه‌های فیزیک کلاسیک، یک دستگاه مشترک عقل خاص هست؛ مثل فیزیک نیوتن تا ماکسول. هم‌چنین در فیزیک کوانتومی، یک دستگاه مشترک عقل خاص هست. و نیز در علم اصول فقه که برای اجتهاد در فقه است و تاکنون چندین مدرسه و مسلک اصول فقهی پدید آمده است، می‌تواند دستگاهی مشترک باشد. مقصود از عقل خاص، دستگاهی از نظریات است که به توسط قوه‌ی شناخت، درک می‌شود. حال این دستگاه اگر نتیجه‌ی استدلال عقلی باشد، به وسیله‌ی عقل خاص درک شده است و اگر نتیجه‌ی استنباط از منابع و ادله‌ی دینی باشد، باز قوه‌ی دراکه‌ی آن در بشر، قوه‌ی عقلی است و از این‌رو دستگاه ادراکی عقلی خاص، آن را از منابع و ادله‌ی دینی، استنباط کرده است. پس عقل خاص، ممکن است مخصوص به یک نظر باشد و ممکن است مشترک باشد و با این وصف، عقل عام نیست. چون پیدایش آن از عقل عام به طور عام نیست و گرنه عقل عام می‌بود و نیازمند به تحقیق‌ها و اکتساب‌ها نبود و اختلاف در آن نبود، لکن اختلاف دیدگاه‌ها هست و حل مسائل در این دیدگاه‌ها نیاز به استدلال‌ها و استنباط‌های ژرف دارد. و چون با این همه، دستگاه استدلال و استنباط، طریق اجتهادی بشر غیر معصوم است، پس عدم مطابقت با واقع در آن ممکن است و از این‌رو می‌باید اجتهاد، استمرار داشته باشد و هیچ‌گاه انسداد نیابد.

برای تمّهی تفکیک عقل عام از عقل خاص می‌باید افزود که این تفکیک در بشر جائز الخطا ضرورت دارد و اما در معصوم، عقل عام و عقل خاص، یک چیز است و عقل معصوم، در کل، عقل ضروری است و بدین جهت معیار همه‌ی عقل‌هاست. هم‌چنین حس عام و حس خاص در معصوم، یک حکم دارد. سخن در عقل عام و عقل خاص در بشر خطاپذیر است و اما در معصوم، عقل عام و عقل خاص و حس عام و حس خاص متمایز نیست. به سخن دیگر، عقل خاص در معصوم، عین عقل عام است و ضرورت صدق دارد چون امکان خطا در او نیست. منتهی امتناع خطا در معصوم، بالغیر است و از حیث ارتباط با خداست، نه بالذات. چنان‌چه وجود هم بالغیر است. حس عام و حس خاص هم در معصوم، ضرورت صدق دارد و هنگامی که تبدیل به گزاره می‌شود، امکان اختلال و خطا در آن نیست.

سه - ۳: نقد عقل خاص به وسیله عقل خاص

بخش سوم، نقد عقل خاص به عقل خاص است. شرح این نقد، این است که دستگاهی از نظریه‌ها و دلیل‌ها (حال چه عقلی محض و چه ترکیبی از عقلی و حسی، چه ترکیبی از عقلی و شهودی) به وسیله‌ی دستگاه دیگری از نظریه‌ها و دلیل‌ها به سنجش گرفته شود. البته چون تجرید عقل خاص از طبیعت عقل، ناممکن است، در هر روندی از خردورزی ویژه و در هر فرآیندی از آن، عناصر و ضوابط عقل عام جریان دارد؛ زیرا بدون عناصر و ضوابط عقل عام، اندیشیدن ممکن نیست. این‌که می‌گوییم نقد خاص به عقل خاص، نه با تجرید از عقل عام است که امکان‌پذیر نیست، بلکه بر پایه‌ی عقل عام، دستگاهی از عقل خاص، دستگاه دیگر از عقل خاص را نقادی می‌کند.

در این روند، خواه ناخواه به عقل عام استناد شده است. تمایز این بخش با سنجش عقل خاص از راه عقل عام در این است که در آن‌جا دستگاه انتقادگر فقط سنخ عقل بود، اما در این بخش، دستگاه انتقادگر علاوه بر سنخ عقل که در هر دستگاه معرفتی متحقق است، نظامی از ادله و انتظار است که نظام دیگری از ادله و انتظار را می‌سنجد و سپس به داوری می‌نشیند. برای نمونه، فلسفه‌ی ابن‌سینا از سوی فلسفه‌ی اشراق سهروردی نقد شده است. این نقد از قبیل نقد عقل خاص به عقل خاص است؛ زیرا دستگاهی از مدارک و نظریات با عنوان منطقی و فلسفه‌ی اشراقی، دستگاه دیگری از این امور را به نقد برده است و در پی

نقد، دگرگونی‌هایی در آن دستگاه ایجاد کرده است. برخی از اسلوب‌ها ابطال شده یا نقص آن مشخص شده است. برخی از قضایای اصلی فلسفه‌ی ابن‌سینا حذف گردیده و برخی از نتیجه‌گیری‌ها در این دستگاه، ابطال شده است و... نتیجه‌ی این نقدها و سپس داوری‌ها کنار رفتن فلسفه‌ی ابن‌سینایی است به توسط فلسفه‌ی اشراقی و جایگزین شدن اسلوب و ضابطه و تعاریف و اصول فلسفه‌ی اشراقی است.

یا نمونه‌ی دیگر، نقد فیزیک کلاسیک است، توسط فیزیک مدرن که این هم نقد عقل خاص به عقل خاص است.

نمونه‌ی سوم، نقد فلسفه‌ی مشائی و فلسفه‌ی اشراقی از سوی ملاصدرا می‌باشد که از این طریق، فلسفه‌ی وجودی، جایگزین آن دو گردید.

سه - ۴: امتناع نقد عقل عام به وسیله عقل خاص

و اما بخش چهارم این پرسمان، که نقد عقل عام از راه عقل خاص است، ممکن نیست؛ برای این‌که فرایند تعریف و استدلال و سنجش و داوری در عقل خاص، مبتنی است بر عقل عام. در هر استدلال و در هر داوری به طور پیشین، عقل عام، مبنا می‌باشد و بر آن مبنا خردورزی انجام می‌گیرد. برای نقد عام به وسیله‌ی عقل خاص از آن حیث که عقل خاص است، می‌باید عقل خاص از سنخ عقل، یکسره تهی شود و این به معنای نفی ماهیت عقل است به عموم و خصوص هر دو و جایی برای تفکر باقی نمی‌گذارد. اگر عقل خاص بخواهد با در دست داشتن عقل عام، عقل عام را انتقاد کند، در این صورت یا از عقل خاص یکسره تجرید می‌شود که این خلف است و باز می‌گردد به نقد عقل عام به عقل عام که بخش اول بود، یا عقل خاص با ترکیبی از عام و خاص، عقل عام را انتقاد می‌کند که این نیز شدنی نیست. زیرا آن بخشی که جنبه‌ی خاص عقل را تشکیل می‌دهد، اگر در صدد داوری نسبت به عقل عام برآید، در این صورت، تنها از راه نظریه‌های عقلی خاص می‌تواند این کار را انجام بدهد. آن نظریه‌ها صدق و کذبشان منوط به تصدیق عقل عام است. یعنی پیش از این‌که نظریه‌ها عقل عام را بستجند، باید به وسیله‌ی عقل عام تصدیق شده باشند. از این‌رو نقد و داوری عقل خاص از آن‌رو که خاص است، نسبت به سنخ عقل، نه تنها ممکن نیست، بلکه نمی‌توان تصویری از آن داشت.

این نوشتار را در همین جا خاتمه می‌دهیم گرچه لازم است تا در فرصت دیگری به مباحثی از این دست بپردازیم که نقد عقل به عقل تا کجا ممکن است؟ و آیا مرزهایی برای این روند وجود دارد که آنسوی مرزها فراسوی نقد باشد؟ و نیز با توجه به اینکه کار عقل، استدلال و شناخت از راه اندیشیدن و برهان است و از این طریق به اکتشاف که مرحله‌ی اخیر دانایی است، نائل می‌شود، آیا فرآیند نقد عقل به عقل، شناخت و استدلال و اکتشاف را دچار مشکل می‌کند یا نه؟

همچنین بایسته است که در مجال دیگری به مباحث تطبیقی در ارتباط با مسائل مطرح شده پرداخته شود و نظریه‌های انتقادگرانه مثل نظریه‌ی کلامی نسبت به فلسفه، و نظریه‌ی کلامی نسبت به عقل، مورد بررسی قرار گیرد؛ مانند نظریه‌ی ابو حامد غزالی در تهافت الفلاسفه در نقد بر فلسفه یا نقد بر عقل. همچنین مانند نقد ملا امین استرآبادی از علمای مشهور مسلک اخباری بر عقل و بر مسلک اصولی. و یا نظریه‌ی نقد عقل کانت و....

مقصود این است که در مباحث تطبیقی، مشخص گردد که این نقدها از سنخ کدام بخش از مباحث مطرح شده در این نوشتار است؟ و آیا ویژگی‌هایی که در این بخش‌ها است، ملحوظ بوده یا نه؟ اگر بوده، آشکارسازی شده است یا نه؟ و اگر آشکارسازی شده است، در کدامین ضابطه به انجام رسیده‌اند؟ زیرا هر یک از نظریه‌های سنجش‌گرانه، دستگاه خاصی برای نقد، سامان داده است و بر پایه‌ی آن است که نظریه‌ی دیگر یا مسلک دیگر را می‌سنجد و دربارهاش داوری می‌کند.

به عنوان مثال، دستگاه نقد اشراقی بر مسلک مشائی، یکسره با دستگاه نقد غزالی بر مسلک مشائی فرق دارد. نیز نقد هر یک بر عقل، متمایز است از نقد دیگری بر عقل. بر همین منوال، دستگاه‌های سنجش، همگن نیستند و هر کدام نهاد و انضباط و شیوه‌ی خاص خود را دارد.