

عقل از منظر معرفت‌شناسی

محمد حسین زاده*

چکیده

یکی از مهم‌ترین منابع معرفت، عقل است. در این نوشتار، از منظر معرفت‌شناختی به بحث درباره آن پرداخته‌ایم. عقل را از منظر دانش معرفت‌شناسی، به لحاظ اینکه منبع معرفت است، تعریف کرده‌ایم. سپس اقسام عقل، اعم از عقل نظری و عملی، را مورد بحث قرار داده، به بررسی این مسائل پرداخته‌ایم که در معرفت‌شناسی کدام قسم از آنها مطمئن‌نظر است؟ آیا عقل نیز منبع معرفت است؟

در ادامه، به مبحث کارکردهای عقل پرداخته و فعالیت عقل را در هر یک از مفاهیم و گزاره‌ها و نقشی که در هر یک می‌تواند ایفا کند مرور کرده‌ایم و بدین نتیجه رهنمون شده‌ایم که انسان از راه فعالیت‌ها و کارکردهای گوناگون عقل، همچون انتزاع مفاهیم کلی و ادراک آنها، تعریف یا تحلیل، حکم، قضیه، استدلال و مانند آنها، به شناخت عمیق و گسترده‌ای از اشیا دست می‌یابد. در پایان نقش عقل را در قضایای پیشین و نقشی را که این‌گونه قضایا در معرفت‌های بشری دارند یادآور شده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: ادراک کلی، حکم، قضیه، تعریف، استدلال، تفکر، قضایای پیشین و پسین، عقل نظری، عقل عملی، تجرید، تعمیم.

مقدمه

بحث از عقل و اعتبار آن سابقه دیرینی دارد و تا عصر یونانیان باستان قابل پی‌گیری است. در عصر یونان باستان، نیز این مبحث در میان فیلسوفان پیش از سقراط مطرح بوده است. از منظر فیلسوفان، متکلمان و دیگر اندیشمندان مسلمان، عقل یکی از عمده‌ترین راه‌ها یا ابزارهای معرفت بشری است. جایگاه عقل در معرفت بشری آن قدر مستحکم است که تنها از راه خود عقل می‌توان در اعتبار آن تردید کرد یا آن را انکار ورزید. اگر عقل راهی معتبر برای معرفت نیست، چگونه می‌توان از این راه غیرمعتبر استدلالی عقلی و معتبر بر عدم اعتبار آن ارائه کرد؟ نفی اعتبار آن از راه عقل و استدلال عقلی، در واقع، اثبات‌کننده اعتبار آن است. به علاوه، حواس بر عقل مبتنی است؛ چنان‌که معیار یا راه ارزیابی یا دست‌کم یکی از راه‌های ارزیابی تفسیرهای مکاشفات عرفانی عقل است و تمییز صدق آنها از کذب از راه عقل انجام می‌پذیرد. به علاوه، گرچه در معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی، مرجعیت^(۱) فی نفسه اعتبار ندارد، اعتبار آن در دین‌شناسی یا معرفت‌شناسی دینی، در صورت استناد به گفته و عمل معصوم علیه السلام، با عقل محرز می‌گردد. با اعتبار مرجعیت در دین، باب وسیعی به روی انسان گشوده می‌شود. در نتیجه، با کمک عقل و انضمام وحی و الهام به مرجعیت مجموعه گسترده و انبوهی از معارف یقینی و معتبر در دسترس وی قرار می‌گیرد، اعم از معرفت‌هایی که با دیگر ابزارها و راه‌ها عادتاً برای انسان‌های متعارف فراهم نمی‌شوند یا حصول آنها با دیگر ابزارها و راه‌ها ممکن نیست و معرفت‌هایی که با دیگر ابزارها و راه‌ها هم برای وی حاصل می‌شوند.^(۲)

حقیقت عقل

واژه «عقل» در دانش‌های متعددی همچون کلام، فلسفه یا هستی‌شناسی، منطق، فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی به کار می‌رود و در اصطلاح فلسفه و کلام معانی یا کاربردهای گوناگون دارد. گرچه شرح و بررسی کاربردها و اصطلاحات آن مجال دیگری می‌طلبد، اجمالاً می‌توان موارد زیر را برشمرد:

۱. عقل نظری یا قوه تعقل و ادراک عقلی؛

۲. عقل عملی یا قوه تدبیر زندگی؛

۳. مجرد تام یا مجردی که در ذات و افعال از ماده و مادیات مجرد است؛

۴. صادر اول که معمولاً از آن به «عقل اول» تعبیر می‌کنند؛

۵. معلومات و اندیشه‌های اولیه که مبادی تصورات و تصدیقات‌اند؛

۶. معلومات یا اندیشه‌های اکتسابی برگرفته از آن مبادی؛

۷. مطلق مُدرک، اعم از عقل یا نفس یا غیر آن دو؛

و... (۳)

بدین‌سان، عقل در فلسفه گاهی بر قوه ادراکی اطلاق می‌شود و گاهی بر ادراکات حاصل از آن قوه؛ گاهی تنها بر ادراکات بدیهی اطلاق می‌شود و گاهی فقط در مورد ادراکات نظری و کسبی به کار می‌رود و هکذا.

اما از نظر منظر متکلمان مسلمان، عقل به معنای آرای رایج و مشهوری است که همه یا بیشتر مردم می‌پذیرند و بدان‌ها اذعان می‌کنند.^(۴) چنان‌که فیلسوفان مسلمان، در حکمت عملی، اخلاق و فلسفه اخلاق معنای دیگری از آن منظور دارند. آنچه در این نوشتار مهم است این است که ببینیم در معرفت‌شناسی از این واژه چه معنایی قصد می‌شود؟ به عبارت دیگر، حقیقت عقل از این نظر و با توجه به این کاربرد که یکی از راه‌های معرفت‌بخش انسان، بلکه مهم‌ترین و عمده‌ترین آنهاست، چیست؟

به نظر می‌رسد در معرفت‌شناسی اصطلاح عقل بدین معناست: قوه یا نیرویی ادراکی که با آن می‌توان حقایق را به نحو کلی درک کرد و به شناخت آنها دست یافت. به تعبیر دیگر، انسان دارای نیروی ویژه‌ای به نام «عقل» است که یکی از شئون یا کارکردهای آن، ادراک مفاهیم کلی است. تعریف مزبور، تعریفی بر اساس کارکردهای عقل است. از این‌رو، برای ارائه تعریف دقیقی از این نیروی ادراکی، لازم است کارکردهای آن را بررسی کنیم. بر اساس آن مبحث، می‌توان عقل را

چنین تعریف کرد: عقل نیرویی ادراکی است که - با کمک قوای دیگر یا بدون کمک آنها - مفاهیم کلی را می‌سازد و آنها را ادراک می‌کند، به تحلیل یا تجزیه مفاهیم می‌پردازد و از این راه به تعریف آنها دست می‌یابد یا به ترکیب آنها پرداخته، از ترکیب آنها قضیه می‌سازد و با تألیف و چینش قضایا کنار یکدیگر بر حسب شرایطی ویژه به استنباط می‌پردازد و استدلال، که خود گونه‌ای تفکر است، اقامه می‌کند. آشکار است که در چنین تعریفی، عقل در مورد قوه‌ای از قوای ادراکی نفس به کار می‌رود. اما بسیار اتفاق می‌افتد که در معرفت‌شناسی از آن واژه مفهوم دیگری منظور می‌گردد و آن اینکه عقل در مورد ادراکات عقلی، اعم از بدیهی و نظری، به کار می‌رود. بدین سان، طبق این اصطلاح عقل به معنای ادراک عقلی است.

حاصل آنکه در معرفت‌شناسی، کاربرد عقل در دو معنا رایج و متداول است:

۱. نیروی ادراکی ویژه نفس ناطقه؛

۲. نفس ادراک عقلی که محصول نیروی ادراکی است.

آشکار است که تشخیص معنای اراده شده، از راه قراین و شواهد انجام می‌پذیرد. در هر صورت، می‌توان ادعا کرد که در معرفت‌شناسی عقل به معنای ادراک عقلی بیشتر مطمح نظر قرار می‌گیرد تا عقل به معنای قوه و نیروی ادراکی؛ زیرا از یک سو، بحث از عقل به معنای اخیر با علم‌النفس مناسب‌تر است. در علم‌النفس، آنجا که از قوای ادراکی و تحریکی نفس سخن به میان می‌آید، عمدتاً به لحاظ وجودشناختی درباره قوه یا نیروی ادراکی عقل بحث می‌شود. از سوی دیگر، در معرفت‌شناسی بحثی که درباره عقل و حس و مانند آنها مطرح می‌گردد درباره اعتبار ادراکات، به ویژه ادراکات عقلی، منشأ و طبقه‌بندی آنها و مباحثی از این قبیل است. بدین سان، در معرفت‌شناسی درباره خصوص یک قوه یا نیروی ادراکی همچون عقل بحثی نیست. حتی آن‌گاه که از راه‌ها و ابزارهای معرفت بحث می‌کنیم و از منظر معرفت‌شناختی به بحث درباره آنها می‌پردازیم، عمدتاً نگاه ما به ادراکاتی است که از این راه‌ها و ابزارها حاصل می‌شوند و نه به نفس قوا و نیروهای ادراکی. در این مبحث، توجه چندانی به نفس قوا و نیروهای ادراکی نداریم؛ گو

اینکه بدون توجه به آنها هم نیستیم. بلکه می‌توان گفت: در معرفت‌شناسی به جدّ حتی به سازوکار این ادراکات و چگونگی دستیابی ذهن به آنها نمی‌پردازیم و این‌گونه مباحث را به روان‌شناسی ادراک و مانند آن ارجاع می‌دهیم.

عقل نظری و عقل عملی

از گذشته بسیار دوری تاکنون عقل به دو قسم شده است: عقل نظری و عقل عملی. در این باره، با پرسش‌های بسیاری مواجهیم که برخی از مهم‌ترین آنها عبارت است از اینکه: «در مباحث معرفت‌شناختی کدام قسم از اقسام عقل مطمح‌نظر است؟» «آیا عقل عملی نیز راه یا ابزار معرفت است؟» برای یافتن پاسخی به این پرسش‌ها، ابتدا لازم است عقل نظری و عملی را تعریف کنیم و نگاهی گذرا به حقیقت آنها بیفکنیم. اما آنها تعریف یا اصطلاحات متعددی دارند:

۱. عقل نظری نیروی ادراکی است که انسان با آن هست‌ها و نیست‌ها را ادراک می‌کند. در مقابل، عقل عملی نیروی ادراکی است که انسان با آن باید‌ها و نبایدها را ادراک می‌نماید؛ اعم از باید و نبایدهای اخلاقی و حقوقی و مانند آنها.^(۵)

بدین‌سان، بر اساس این اصطلاح، عقل عملی همچون عقل نظری نیروی ادراکی است. از این‌رو، در معرفت‌شناسی هر دو نیروی ادراکی یا به تعبیر دقیق‌تر، ادراکات هر دو نیروی ادراکی مورد بحث و ارزیابی قرار می‌گیرد. اما در میان حکمای متأخر آیا می‌توان چنین اصطلاحی را یافت یا اینکه آنها از این دو واژه معنای دیگری را قصد کرده‌اند؟

۲. عقل نظری نیروی ادراکی است که مطلق هست‌ها یا نیست‌ها و باید‌ها یا نبایدها را درک می‌کند؛ در مقابل عقل عملی که از سنخ علم و ادراک نیست، بلکه نوعی کوشش و عمل بوده، کار آن تحریک است و نه ادراک. همه‌گرایش‌ها و اعمال مربوط به عقل عملی است. چنین اصطلاحی را می‌توان در کلام بهمنیار یافت. وی تصریح می‌کند که عقل عملی نیروی عامله و غیرادراکی است که کار آن تصرف در قوای بدنی است.

و ليس من شأنها ان تدرك شيئاً بل هي عمالة فقط... والقوة التي تسمى عقلاً عملياً هي عاملة لا مدركة. (۶)

بلکه می‌توان گفت که قطب‌رازی نیز چنین مشی کرده، عقل عملی را نیرویی عامله و نه ادراکی می‌داند. (۷) اما آیا به غیر از این دو، فیلسوف دیگری چنین اصطلاحی را از عقل عملی منظور داشته و آن را در این معنا به کار برده است؟ ممکن است به نظر برسد که حاجی سبزواری نیز از عقل عملی چنین معنایی را اراده کرده است آنجا که می‌گوید: نسبت عقل نظری به عملی در انسان به گونه‌ای نسبت قوای ادراکی و تحریکی در حیوان است. (۸) اما این استظهار قابل مناقشه و مردود است. در هر صورت، کمتر فیلسوفی رامی‌توان یافت که چنین اصطلاحی را به کار برده باشد. گرچه درباره تفسیر عقل نظری و عملی، گفته‌های حکمای مسلمان متفاوت است، معمول‌ترین و رایج‌ترین تعریف عقل عملی نزد آنها بدین شرح است:

۳. نفس انسان دو نیروی ویژه دارد که یکی از آنها ادراکی (عالمه) است و دیگری تحریکی (عامله). قوه ادراکی آن نیرویی است که امور کلی را درک می‌کند. احکام کلی همواره با عقل نظری درک می‌شوند، اعم از اینکه این احکام مربوط به امور نظری باشند یا امور عملی. اما عقل عملی با به کارگیری قوه شوقیه و محرکه صورت‌های جزئی را که درک کرده است در خارج تحقق می‌بخشد:

فالعقل النظري قوة للنفس تقبل ماهيات الامور الكلية من جهة ماهي كلية و العقل العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية مضمونة او معلومة. (۹)

بر اساس این تعریف، قلمرو عقل عملی صرفاً ادراکات جزئی مربوط به عمل را دربر می‌گیرد و بدان‌ها اختصاص دارد. از این رو، عقل عملی نیرویی ادراکی و معرفت‌بخش است. عقل عملی طبق این اصطلاح گرچه با قوای تحریکی ارتباط دارد و آنها را تدبیر می‌کند، تحریکی صرف نیست، بلکه فعلی را که شایسته یا بایسته است انتخاب می‌کند و آن را اراده می‌نماید و به انجام

می‌رساند. بدین ترتیب، در برابر قوه‌ای از نفس ناطقه که به اعتقادات و آرای کلی اختصاص دارد و در آنها تفکر می‌کند و به تعریف و استدلال می‌پردازد، و صحت و سقم آنها را باز می‌یابد، نیروی دیگری وجود دارد که در امور جزئی تأمل می‌کند و زشت و زیبا یا خوب و بد یا حسن و قبح آنها را درمی‌یابد. آشکار است که این رأی جزئی به امور واجب یا ممتنع یا ایجاد آنچه تحقق یافته است تعلق نمی‌گیرد، بلکه اموری ممکن که هنوز تحقق نیافته‌اند خاستگاه آن قرار می‌گیرند. از این‌رو، پس از حصول رأیی از نفس درباره فعلی از افعال قوای تحریکی به کار می‌افتند و مطلوب جزئی را در عالم خارج تحقق می‌بخشند. اما از آنجا که صدور رأی درباره امور جزئی بر رأی در امور کلی متوقف است، عقل نظری به کمک عقل عملی می‌شتابد و آن را از نتایج کلی خود بهره‌مند می‌سازد. عقل عملی با بهره‌گیری از نتایج کلی‌ای که استنباط آنها به عقل نظری اختصاص دارد به امور و افعال جزئی منتقل می‌گردد و حکم آنها را تحصیل می‌کند. بدین‌سان، صدور حکم از عقل عملی بر احکام عقل نظری مبتنی است. با ترتیب یافتن قیاسی که کبرای آن برگرفته از عقل نظری است، عقل در امور جزئی عملی حکم می‌کند. برای روشن‌تر شدن مفهوم عقل عملی و نقش آن از این منظر، به قیاس زیر توجه کنید:

صغری: راست‌گویی نیک است؛

کبری: هر فعل نیکی را باید انجام داد.

نتیجه: پس راست‌گویی را باید انجام داد.

بدین ترتیب، حکم به انجام راست‌گویی از این مقدمه و کبرای کلی استنتاج شده است که هر فعل نیکی را باید انجام داد. این ادراک رأی و اعتقادی کلی است که استنتاج آن با عقل نظری انجام می‌پذیرد. عقل عملی آن را بر موارد جزئی تطبیق می‌دهد. هر موردی را که تشخیص دهد راست‌گویی است صغرای آن قرار می‌دهد و مقدمات را چنین تألیف می‌کند: هذا صدق؛ کل صدق ینبغی ان یؤتی به. فهذا الصدق ینبغی ان یؤتی به. بدین‌سان، تطبیق کبرای کلی بر مصادیق جزئی مربوط به عمل از راه عقل عملی انجام می‌پذیرد. این حکم جزئی از نتایجی که از اولیات یا مشهورات یا تجربیات استنتاج شده است، به دست می‌آید:

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن و هي القوة التي تختص باسم العقل
العملی و هي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الانسانية جزئية
ليتوسل به إلى أغراض اختيارية من مقدمات اولية و ذائعة و تجريبية و باستعانة
بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به إلى الجزئي.^(۱۰)

بدین سان، عقل عملی مدبّر بدن است، با تسلط بر قوای تحریکی به تدبیر بدن و افعال جزئی
می‌پردازد. برای تدبیر خود، به استنتاج و استنباط رو می‌آورد و از نتایج قیاس‌های عقل نظری در
حوزه حکمت عملی بهره می‌گیرد. از این رو، عقل عملی نیرویی ادراکی است که مدبّر افعال بدنی
نفس است و با آن امور جزئی را درک می‌کند، منافع را از مضار تشخیص می‌دهد، بایسته را از
نبایسته، شایسته را از ناشایسته و زشت را از زیبا تمییز می‌دهد و در نتیجه، با کمک این ادراک
می‌تواند امور اخلاقی، منافع و مضار، مصالح و مفاسد را تمییز دهد و احوال انفعالی همچون،
شرم، حیا، گریه، خنده و مانند آنها را مهار نموده، مدیریت کند.

حاصل آنکه عقل عملی، بر اساس این اصطلاح، نیرویی ادراکی است که به تمییز بایدها از
نبایدها، شایسته‌ها از ناشایسته‌ها و نیک‌ها از بدها می‌پردازد و با به‌کارگیری قوای بدنی آنها را بر
اساس آنچه استنباط کرده است، تدبیر و کنترل می‌کند. استنباط این قوه یا نیروی ادراکی محصول
استنباط و تأمل در آرای کلی عقل نظری است. در واقع، آرای کلی مربوط به عمل را بر مصادیق
آن تطبیق می‌کند.^(۱۱) عقل عملی از راه قیاس و استدلال و تفکر به این احکام جزئی دست
می‌یابد. پس از حصول این حکم، قوه شوقیه و سپس قوه تحریکیه به جنب و جوش می‌آید و
حکم عقل عملی را به اجرا درمی‌آورد. بدین سان، کسانی که عقل عملی را به چنین معنایی تفسیر
کرده‌اند، مجری یا نیروی اجراکننده حکم عقل عملی را قوای دیگری همچون شوقیه و تحریکیه
می‌دانند. صدرالمتألهین بدین امر تصریح کرده است:

فلانسان اذن قوتان: قوه تختص بالاراء الكلية و الاعتقادات و قوه تختص بالرؤية
في الامور الجزئية مما ينبغى ان يفعل و يترك من المنفعة و المضرة، و مما هو

جمیل و قبیح و ممّا هو خیر و شر و يكون حصوله تابعا لضرب من القياس و التفكير... و إذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوّة المرورية قوّة اخرى فى افعالها التحريكية اوليها القوّة الشوقية الغائية المسماة بالباعثه و الاخرى القوّة الفاعلية المسماة بالمحرّكة... فللنفس فى ذاتها قوتان: نظرية و عملية و تلك للصدق و الكذب و هذه للخير و الشر فى الجزئيات و تلك للواجب و الممكن و الممتنع و هذه للجمیل و القبيح و المباح.^(۱۲)

بدین‌سان، عقل عملی منشأ افعال نفس است. از طریق این نیروی ادراکی است که نفس قوای تحریکی و عامله را به کار می‌گیرد. چگونگی تحقق این افعال از نفس انسان از این‌رو، یا بدین‌گونه است که ابتدا عقل نظری به فعالیت می‌پردازد و درباره امور کلی مربوط به عمل احکامی را صادر می‌کند. آن‌گاه عقل عملی همان ادراکات کلی را در امور جزئی پیاده می‌نماید و آن را بر مصادیقش در خارج، تطبیق می‌کند. از این‌رو، نفس با قوّه تحریکی که از قوّه شوقیه (باعثه) برانگیخته می‌گردد، تحت تدبیر عقل عملی، فعلی را که غایت آن را تصور کرده و شناخته است انجام می‌دهد. بدین‌سان، از راه عقل عملی است که نفس در قوای بدنی تصرف می‌کند و آنها را تحت تدبیر عقل قرار می‌دهد و از راه آن می‌تواند کمالات و ملکات فاضله را به دست آورد. البته مراتب عقل نظری و عملی نیز فروان هستند و انسان می‌تواند با دست یافتن به درجات بالاتر آنها کمالات بیشتر و والاتری را کسب کند.^(۱۳) در هر صورت، بر اساس این اصطلاح، عقل عملی به امور عملی جزئی، اعم از امور اخلاقی و حرف و صنایع، می‌پردازد و نفع و ضرر، نیک و بد، و باید و نباید را در مورد آنها تمییز می‌دهد؛ اما عقل نظری به امور علمی توجه دارد و درست را از نادرست، صدق را از کذب، واجب و ممتنع و ممکن را در کلیات، اعم از آرای کلی مربوط به عمل و غیر مربوط به عمل، تمییز می‌دهد. عقل نظری اگر بتواند از طریق عقل عملی بر قوای بدنی حاکمیت یابد، در این صورت، می‌تواند ادراکات خود را عملی سازد. می‌توان مطلب مزبور را نسبت به عقل نظری چنین تحلیل کرد که نفس هم امور کلی را درک

می‌کند و هم امور جزئی را. ادراک امور کلی، اعم از امور مربوط به نظر و امور مربوط به عمل، از راه عقل نظری انجام می‌پذیرد. عقل نظری نفس انسان را در دست یافتن به آراء و اعتقاداتی در مورد امور کلی یاری می‌دهد. تصرف نفس در امور کلی مربوط به عمل بر این امر مبتنی است که نفس اعتقادی نسبت به آنها کسب کند. اما اعتقاد دربارهٔ امور کلی خود به خود نتیجه‌ای در عمل ندارد؛ از باب نمونه، از اعتقاد به اینکه خانه را چگونه باید ساخت، خانه مشخصی ساخته نمی‌شود، برای دستیابی به آن باید در امور جزئی نیز اندیشید و تروی نمود. بدین سان، در برابر عقل نظری، نیروی ادراکی دیگری لازم است که در امور جزئی تأمل کند و نیک و بد، نفع و ضرر، و باید و نباید آنها را دریابد و آن «عقل عملی» نامیده می‌شود. (۱۴)

نتیجه‌گیری: حاصل آنکه از منظر فارابی، ابن‌سینا و صدرالمتألهین، بلکه بسیاری دیگر از حکمای مسلمان، عقل عملی نیرویی ادراکی است که مُدرک امور جزئی، خیر و شر، خوب و بد، و باید و نبایدهای آنهاست. ادراک یا حکم این قوه به لحاظ معرفت‌شناختی بر احکام عقل نظری مبتنی است؛ چنان‌که به لحاظ وجودشناختی، از یک‌سو، تحت فرمان یا ادراک عقل نظری است و از سوی دیگر، بر قوای شوقیه و محرکه اشراف دارد. مهم این است که نفس از راه عقل عملی، علاوه بر ادراک امور زشت و زیبا یا خوب و بد یا بایدها و نبایدها، بر آنها تسلط و اقتدار داشته، بتواند آنها را مهار کند و تحت فرمان خود درآورد.

بررسی

به رغم تلاش بسیار برای درک درستی از این دو مفهوم و بیان آن، به نظر می‌رسد در تبیین‌هایی که دربارهٔ حقیقت عقل عملی و نظری ارائه شده است، ابهاماتی وجود دارد که عمدتاً به شرح ذیل است:

۱. بر اساس تبیینی که ابن‌سینا و بسیاری از حکمای دیگر از حقیقت عقل عملی و نظری ارائه کرده‌اند، انسان نیرویی ادراکی دارد که به تأمل در امور کلی می‌پردازد و آن «عقل نظری» نامیده

می‌شود و نیروی دیگری دارد که به تروی و تفکر در امور جزئی پردازد و مصالح و مفاسد را تشخیص می‌دهد و آن «عقل عملی» نام دارد. عقل بر این دو معنا به اشتراک لفظی صدق می‌کند. اما بر اساس تعریفی که از این دو ارائه شد، عقل عملی تفاوت بنیادینی با عقل نظری ندارد، بلکه تمایز آنها در متعلق‌های آنهاست. متعلق یکی هست‌ها، بایدها و آرای کلی است و متعلق دیگری بایدها و نبایدها یا آرای جزئی. اگر چنین است، چرا عقل عملی و نظری را دو قوه جدا و متمایز از یکدیگر به شمار آورده‌اند؛ در حالی که می‌توان آنها را یک قوه یا دو مرتبه از یک قوه تلقی کرد؟

۲. در عبارت‌هایی که نقل شد، دیدیم که عقل عملی را قوه‌ای می‌دانند که خیر و شر، منافع و مضار، نیک و بد، زشت و زیبا یا باید و نباید را تمییز می‌دهد، اما عقل نظری را نیرویی به شمار می‌آورند که به صدق و کذب یا حقیقت و خطا می‌پردازد. گرچه عقل عملی دارای تروی و تفکر است، آیا صرفاً امور مذکور را درک می‌کند یا اینکه، علاوه بر آنها، صدق و کذب یا حقیقت و خطا را نیز درک می‌کند؟ بلکه می‌توان افزود: آیا از منظر حکمایی که چنین تعریفی برای عقل عملی ارائه کرده‌اند، اموری را که عقل عملی درک می‌کند اموری غیر معرفتی است؛ خوب و بد، مضار و منافع، بایدها و نبایدهاست یا اینکه آنچه درک می‌کند به موارد ذکر شده منحصر نیست و عقل عملی می‌تواند قوه‌ای شناختی، مدرک و معرفت‌بخش باشد؟

۳. بر اساس تعریفی که بهمنیار و قطب‌الدین رازی از عقل عملی ارائه کرده‌اند، عقل عملی نیروی عامله و مجری است. اگر عقل عملی نیروی عامله دانسته شود، آشکار است که در این صورت نیرویی معرفتی و شناختی نخواهد بود. از این‌رو، در صورتی می‌توان عقل عملی را راه یا ابزار معرفت تلقی کرد که آن را نیرویی عامله ندانیم.

۴. بر اساس تعریف رایج، درک امور جزئی عملی مشغله عقل عملی و درک امور کلی، اعم از نظری و عملی، مشغله عقل نظری است. در اینجا، این پرسش مطرح می‌شود که ادراکات جزئی غیر عملی با چه نیرویی درک می‌شوند؟ اگر گفته شود که عقل نظری، علاوه بر ادراک امور کلی، این امور را نیز درک می‌کند، نظیر گزاره «سقراط فانی است» که نتیجه یک قیاس است، با این گفته

حکما ناسازگار است که گفته‌اند: عقل نظری رو به سوی مافوق خود، عقل فعال، دارد و معرفت‌های خود را از آنجا دریافت می‌کند. آنچه از بالا دریافت می‌شود، معرفت‌های کلی است و نه معرفت‌های جزئی که از مرحله احساس به خیال سپس با تجرید کامل به مرحله ادراک عقلی و عقل راه می‌یابد.

۵. اگر عقل عملی نیز قوه‌ای ادراکی است، صدور احکامی از قبیل اینکه باید عدالت ورزید یا اینکه نباید ظلم کرد به عهده کیست و آنها از چه قوه‌ای صادر می‌شوند؟ آیا نفس مستقیماً خود حکم می‌کند یا اینکه وجوه دیگری متصور است؟ ممکن است به ذهن خطور کند: نفس نیروی دیگری غیر از عقل عملی دارد که این فعالیت را انجام می‌دهد یا اینکه گفته شود: احکام به ادراک و معرفت عقل ارجاع می‌یابند؛ بدین معنا که نفس و عقل صرفاً باید و نبایدها، زشت‌ها و زیباها را درک می‌کنند، اما نسبت به آنها حکمی صادر نمی‌کنند؛ اینکه باید عدالت ورزید یا اینکه نباید ظلم کرد بدین معناست که عدالت زیبا و بایستنی است و ظلم زشت و نبایستنی. نفس یا عقل، به غیر از این معرفت، حکم جداگانه‌ای ندارد. این‌گونه احکام تعبیرهای دیگری از آن ادراکات اند که به نحو انشایی بیان می‌شوند.

بدین سان، با توجه به حقیقت عقل نظری و عملی، پرسش‌های بسیاری درباره تمایز آنها قابل طرح است؛ از جمله اینکه آیا عقل نظری مدرک است و عقل عملی حاکم؛ به عبارت دیگر، آیا شأن عقل نظری ادراک است و شأن عقل عملی حکم؟ اگر عقل عملی قوه‌ای حکم‌کننده است، آیا در این صورت می‌تواند قوه‌ای شناختی و معرفت‌بخش نیز باشد یا اینکه فقط قوه‌ای عامل است؟ آیا احکام یا مدرکات عقل عملی همچون وجوب، ضرورت، باید، نباید، زشت، زیبا، حسن و قبح اموری اعتباری‌اند که خارج از ظرف ادراک تحقق ندارند یا اینکه مفاهیمی واقعی و از سنخ مفاهیم فلسفی‌اند؟ آیا در احکام و ادراکات عقل عملی برهان نیز راه دارد یا اینکه استدلال در آنها صرفاً به شیوه جدل بوده، از مشهورات و مسلمات تألیف می‌گردد؟ و... از آنجا که بحث درباره حقیقت عقل عملی و نظری و تمایز آنها مجال گسترده‌ای می‌طلبد و در این مختصر

نمی‌توان به همه ابعاد آن پرداخت، در اینجا صرفاً به پاسخ این پرسش می‌پردازیم که عقل عملی بر اساس تعریف رایج قوه‌ای معرفت‌بخش و شناختی است. این قوه می‌تواند به درک نفع و ضرر افعال و رفتارهای انسانی، خیر و شر، مصلحت و مفسده، باید و نباید، زشت و زیبا، و نیک و بد آنها نایل شود. تشخیص اینکه این فعل ویژه من، که امری جزئی و مربوط به رفتار است، چه حکمی دارد، باید آن را انجام داد یا نباید انجام داد، نافع است یا ضار، مصلحت دارد یا مفسده و... بر عهده عقل عملی است. عقل عملی با درک این‌گونه امور، صدق مربوط به ظرف آنها را نیز درک می‌کند؛ چراکه صدق یا مطابقت یک گزاره با واقع به حسب مفاهیم و محکی (یا مطابق‌های آنها تفاوت دارد. از باب نمونه، به این گزاره‌ها توجه کنید: «امروز هوا ابری است، برف می‌بارد و همه جا سفیدپوش شده است و دمای هوا به شدت کاهش یافته است و...» در چه صورتی این‌گونه گزاره‌ها صادق‌اند؟ آشکار است که صدق این گزاره‌ها منوط به این است که امروز در منطقه اطراف ما هوا ابری بوده، برف ببارد و بارش برف به قدری باشد که همه جا سفیدپوش شده باشد. بدین ترتیب، می‌توان گفت: گزاره‌های حسی در صورتی صادق‌اند که مطابق‌های آن در ظرف جهان محسوسات با آنها مطابق باشد و آنها به درستی جهان محسوس را نشان دهند. اگر در کیهان‌شناسی گفته می‌شود: «زمین کروی است و به دور خورشید می‌گردد»، در واقع نیز چنین باشد که زمین کروی بوده، به دور خورشید بگردد و خلاف آن کاذب باشد. گزاره‌های علوم فلسفی، ریاضی و تجربی صدق هر یک از آنها مبتنی است بر اینکه در ظرفی که در آن از چیزی حکایت می‌کنند بر آن امر منطبق باشند. در مورد گزاره‌هایی که از طریق عقل عملی درک می‌کنیم، صدق آنها چگونه است و به چه نحوه ارزیابی یا احراز می‌گردد؟ برای پاسخ به این پرسش، باید مسائل بسیاری، که مبانی این مسئله به شمار می‌آیند، حل شوند و پاسخ شایسته و مناسبی به آنها ارائه گردد؛ مسائلی از قبیل اینکه آیا مفاهیمی همچون وجوب یا حرمت، حسن یا قبح، زشت یا زیبا، باید یا نباید و مانند آنها، که احکام یا مدرکات عقل عملی‌اند، چگونه مفاهیمی‌اند و در طبقه‌بندی مفاهیم چه جایگاهی دارند؟ آیا مفاهیمی حقیقی‌اند یا اعتباری؟ به عبارت دیگر، اگر

عقل عملی مدرک است، آیا معانی و مفاهیمی را درک می‌کند که صرفاً اموری اعتباری‌اند و خارج از ظرف ادراک تحقق‌ندارند یا اینکه آنها مفاهیمی واقعی و حقیقی همچون مفاهیم فلسفی‌اند که واقعیات خارجی را توصیف می‌کنند؟ اگر قایل شویم که این مفاهیم اموری اعتباری‌اند و خارج از ظرف ادراک تحقق‌ندارند، آشکار است که در مورد آنها نمی‌توان به صدق یا کذب قایل شد. صدق و کذب از اوصاف گزاره‌های حقیقی غیراعتباری‌اند و نه از اوصاف گزاره‌نماها. کسانی که این‌گونه مفاهیم را اعتباری محض دانسته‌اند، که در نهایت منشأ انتزاعی در خارج دارند، و از این راه میان عقل عملی و نظری و ادراکات آنها تمایز نهاده‌اند نمی‌توانند بپذیرند که گزاره‌هایی که از این‌گونه مفاهیم تشکیل شده‌اند به صدق یا کذب توصیف می‌گردند.^(۱۵) تنها در صورتی می‌توان این گزاره‌ها را صادق یا کاذب دانست که مفاهیم تشکیل‌دهنده آنها اموری غیر اعتباری باشند. از منظر ما، در فلسفه اخلاق، مفاهیمی همچون زشت یا زیبا، مصلحت یا مفسده، نفع یا ضرر، خیر یا شر، نیک یا بد، و باید یا نباید از واقعیتی در ظرف خود حکایت می‌کنند و همچون مفاهیم فلسفی‌اند؛ از این‌رو، گزاره‌هایی که از آنها تألیف می‌گردند به صدق یا کذب متصف می‌شوند. بحث گسترده در این باره مجال دیگری می‌طلبد. اجمالاً می‌توان گفت: ضرورت، وجوب، باید و لزوم مفاهیمی‌اند که از ضرورت بالقیاس میان افعال آدمی و نتایجشان یا فعل و کمال فاعل آن حکایت دارند. مفهوم خوب یا بد، بلکه مفاهیم موضوع این‌گونه گزاره‌ها چنین ویژگی دارند. از این‌رو، گزاره‌هایی که از این مفاهیم تشکیل شده‌اند، همان‌گونه که سلیقه‌ای یا حاکی از احساسات و عواطف گوینده آن نیستند، امور اعتباری محض، که صرفاً در ظرف اعتبار و ادراک اعتباری موجودند و خارج از ظرف ادراک تحقق‌ندارند، نیز نیستند. بر اساس چنین مبنایی در فلسفه اخلاق، با این‌گونه گزاره‌ها ابژه‌ها یا اموری معرفتی را درک می‌کنیم و به آنها معرفت می‌یابیم. بدین‌سان، با گزاره‌های تجربی و حسی، محسوسات خارجی و با گزاره‌های ریاضی و فلسفی مطابق آنها را در ظرف خود و با گزاره‌های اخلاقی، حقوقی و مانند آنها قبح، زشتی، بدی و ظالمانه بودن پاره‌ای از رفتارها و اعمال آدمی و عادلانه بودن برخی دیگر از رفتارها و اعمال

انسان و حسن و زیبایی و خوبی و شایستگی یا بایستگی آنها را درک می‌کنیم. از این‌رو، علاوه بر درک نفع یا ضرر، مصلحت یا مفسده، بدی یا خوبی، زشتی یا زیبایی، باید یا نباید افعال خود، صدق یا کذب آنها را نیز درک می‌کنیم؛ زیرا آنها مطابقی در ظرف خود دارند. البته انشائیات نظیر برو، نرو، بیا، نیا، آب بیاور، مخور و... گزاره‌نما هستند و نه گزاره، از این‌رو، متصف به صدق یا کذب نمی‌شوند؛ اما احکام اخلاقی، حتی اگر به شکل انشایی اظهار شوند، به گزاره ارجاع می‌یابند. از باب نمونه، گزاره «ظلم نکن» به این معنا تحلیل می‌گردد که ظلم نبایستی است؛ چون در آن مفسده، ضرر، قبح و زشتی است؛ چنان‌که گزاره «باید عدالت ورزید» به این معنا تحلیل می‌گردد که عدالت بایستی است؛ چون در این فعل مصلحت، نفع، خوبی و زیبایی است. بدین‌سان، گرچه انشائیات منطقاً قضیه یا گزاره نیستند، احکام اخلاقی، چه به شکل انشاء و چه به شکل خبری ارائه شوند مفید معنا بوده، به صدق یا کذب متصف می‌شوند. آنها اموری واقعی و حقیقی‌اند که خارج از ظرف ادراک و اعتبار معتبر واقعی عینی دارند؛ واقعی عینی همچون مطابق مفاهیم فلسفی. این‌گونه مفاهیم اوصاف واقعیات عینی‌اند و به گونه‌ای آن را توصیف کرده، از آنها حکایت می‌کنند.

اما در مورد اشکال اول باید خاطر نشان سازیم که این اشکال وارد است. اگر عقل عملی قوه عامله نیست، باید آن را قوه ادراکی (مدرکه) دانست که در این صورت تفاوت عمده‌ای با عقل نظری ندارد، بلکه یا عین آن است یا از شئون آن. از این‌رو، گرایشی در میان متأخران و معاصران دیده می‌شود که عقل عملی و نظری را نیروی ادراکی یک قوه می‌دانند.

کارکردهای عقل

اکنون به بررسی کارکردهای عقل نظری می‌پردازیم. پیش از ورود به بحث، لازم است خاطر نشان سازیم که منظور از عقل نظری در این مبحث نیروی ادراکی ویژه نفس ناطقه است که هم مدرک هست‌ها و نیست‌هاست و هم مدرک باید‌ها و نبایدها. از این‌رو، در ادامه این مبحث هر کجا واژه

«عقل» را به کار می‌بریم، عقل نظری به این اصطلاح را قصد می‌کنیم. می‌توان اهم کارکردها و شئون عقل را در نمودار زیر ارائه نمود:

الف. مفاهیم

۱. ساخت مفاهیم کلی

۲. درک مفاهیم کلی

۳. تقسیم

۴. تحلیل یا تجزیه (تکثیر واحد)

۵. ترکیب (توحید کثیر)

۶. تعریف

۷. انتزاع یا تجرید

۸. سنجش

ب. قضایا

۹. حکم در قضایا

۱۰. استدلال (چینش و تألیف چند قضیه در کنار یکدیگر و استنتاج از آنها)

اکنون به توضیح و بررسی هر یک از شئون یا کارکردهای مزبور می‌پردازیم و بحث را با مفاهیم کلی آغاز می‌کنیم:

مفاهیم کلی

ساخت مفاهیم کلی و درک آنها، بنا به نگرش معظم حکمای مسلمان، از کارکردهای عقل است. ابن‌سینا این شأن یا عملکرد را اخص ویژگی‌های نفس انسانی شمرده، معتقد است که عقل با

ساخت این دسته مفاهیم و دست‌یابی به آنها، از طریق آنها می‌تواند به شناخت مجهولات تصویری - به وسیله تعریف - و به شناخت مجهولات تصدیقی - به وسیله استدلال و استنتاج - دست یابد.

و أخص الخواص بالإنسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن المادة كالتجريد...، و التوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً و تصوراً من المعلومات العقلية. (۱۶)

درباره این عملکرد، پرسش‌های بسیاری مطرح است؛ از جمله اینکه چگونه عقل به مفاهیم کلی دست می‌یابد؟ آیا عقل با تقشیر و تجرید کامل یک ماهیت از عوارض مادی آن به مفهوم کلی دست می‌یابد یا اینکه نیازی به تجرید ماهیت از عوارض نیست و عقل به گونه دیگری به ماهیت دست می‌یابد؟ افزون بر آن، حقیقت کلی چیست؟ آیا کلیات، خارج از ذهن واقعیتی عینی دارند و اموری مجرد از زمان و مکان به نام «مُثَل» هستند یا اینکه کلیات، تصورات و مفاهیمی ذهنی هستند که نیروی ادراکی به نام «عقل» آنها را می‌سازد و به درک و فهمشان نایل می‌گردد؟ در صورت اول، آیا ادراک کلیات یادآوری حقایق مجرد (مُثَل) است یا اینکه مشاهده حقایق مجرد؟ و... بررسی این پرسش‌ها و پرداختن به پاسخ آنها، که عمدتاً به حوزه مباحث وجودشناختی علم تعلق دارند، مجال دیگری می‌طلبد. در هر صورت، از منظر ما، مفاهیم کلی تصوراتی هستند که قوه ادراکی عقل، که قوه ویژه و اختصاصی نفس ناطقه است، آنها را می‌سازد و به درک آنها نایل می‌گردد. این‌گونه مفاهیم متعدد بوده، به اقسام گوناگونی قابل طبقه‌بندی‌اند. توجه به این تقسیم یا طبقه‌بندی ما را از خطاهای فاحش در معرفت‌شناسی می‌رهاند.

تقسیم

یکی دیگر از کارکردهای ذهن یا عقل در حوزه مفاهیم و تصورات تقسیم (قسمت) است که معنای آن تجزیه می‌باشد. این کارکرد، که نقش مهمی در شناخت حقایق و مفاهیم یا تصورات

دارد، یکی از راه‌های دست‌یابی به معرفت و کشف مجهولات تصویری است:

والقسمة أيضاً إحدى الطرق الموصلة إلى اكتساب العلم بالمجهول. والقسمة الفاصلة
هي التي تكون للاجناس إلى الأنواع بالفصول محفوظاً فيها الترتيب، وقد تكون
أيضاً بالخواص والاعراض.^(۱۷)

بدین‌روی، تقسیم در تعریف و دست‌یابی به معرفت نقش دارد. نقش قسمت در تعریف و دست‌یابی به معرفت از مباحث مهمی است که معمولاً در منطق بحث می‌شود. آشکار است که عقل عمده‌ترین نقش را در این فعالیت ذهنی دارد.

افزون بر آن، با تقسیم نه تنها می‌توان در حوزه تصورات و مفاهیم به کشف مفاهیم مجهول و ناشناخته پرداخت و معرفت‌های جدیدی را کسب کرد، بلکه این فعالیت ذهنی می‌تواند در حوزه تصدیقات و گزاره‌ها نیز ما را در دست‌یابی به معرفت کمک کند؛ زیرا بر اساس نگرش عموم منطق‌دانان ارسطویی، با تقسیم می‌توان به حدود ذاتی اشیا دست یافت. حدود در تعریف با حدود وسط در برهان مشترک هستند؛ اگر به حد شیئی دست یابیم، بدین معناست که به حد وسط آن دست یافته‌ایم. بدین‌سان، با دست‌یابی به حدود و ذاتیات اشیا می‌توان به علل و حدود وسط آنها دست یافت.^(۱۸)

بدین‌سان، تقسیم یا قسمت نقش مهمی در شناخت حقایق دارد.

تحلیل و ترکیب

یکی از مهم‌ترین کارکردهای عقل، تحلیل و مقابل آن، ترکیب است. تحلیل و ترکیب کاربردها یا اصطلاحات متعددی دارند. از جمله آنها، دست‌کم بر نوعی از تقسیم، که تقسیم کل به اجزای آن است، و همه‌گونه‌های این نوع، نظیر تحلیل عقلی، صناعی و مانند آنها، تحلیل اطلاق می‌گردد. این کاربرد که به تقسیم ارجاع می‌یابد، بلکه عین تقسیم است، اصطلاحی تازه در برابر تقسیم نیست. از این‌رو، در این مبحث بدان نمی‌پردازیم. اما، چنان‌که خاطر نشان ساختیم، کاربرد تحلیل

به معنای مزبور اختصاص ندارد، بلکه، علاوه بر اصطلاح مذکور، کاربرد دیگری در منطق دارد که به شرح زیر است:

بر اساس این کاربرد، تحلیل - که آن را «تحلیل قیاس» یا «تحلیل به عکس» نیز خوانده‌اند - عبارت است از ارجاع استدلال‌های قیاسی به مقدمات و مبادی آن. این کارکرد از شئون استدلال است و به تعبیر گویاتر، از ویژگی یا نحوه خاصی از استدلال حکایت می‌کند. با این فعالیت، می‌توان به ارزیابی قیاس‌های مرکب پرداخت و آنها را به قیاس‌هایی ساده تجزیه و تحلیل کرد و شکل یا هیئت استدلال را شناخت. به بیان دیگر، تحلیل قیاس، سیر فکری از نتیجه به مقدمات است. در این سیر، در مقدمات استدلال تأمل می‌شود و بررسی می‌گردد که آنها خود از چه مقدمات دیگری نتیجه شده‌اند. این سیر فکری آن قدر ادامه می‌یابد تا به مبادی و اولیات منتهی گردد. این فعالیت ذهنی در برابر ترکیب قیاس قرار دارد که آن عبارت است از چینش مقدمات و تألیف آنها برای پیدایش استدلال و دست‌یابی به مطلوب.^(۱۹) تحلیل بدین معنا از انحای تعلیمی شمرده شده است.^(۲۰)

علاوه بر کاربردهای مذکور، با افزودن پاره‌ای قیود به واژه «تحلیل»، اصطلاحات دیگری به دست آمده که از آنها معانی ویژه‌ای اراده شده است؛ اصطلاحاتی نظیر تحلیل حد، تحلیل رسم، تحلیل وجودی یا تحلیل بالعکس، تحلیل ذهنی، تحلیل خارجی و تحلیل عقلی.^(۲۱) هر یک از تحلیل‌های ذهنی، خارجی و عقلی گونه‌ای تقسیم‌اند. تحلیل رسم و تحلیل حد تعریف رسمی و حدی یک مفهوم یا یک ماهیت است. این معنا خود کارکرد مستقلی از عقل است که به طور جداگانه به آن می‌پردازیم. نوعی از تحلیل که آن را «تحلیل قیاس» یا «تحلیل به عکس» نامیده‌اند و شرح آن گذشت، از انحای تعلیمی است.

به رغم کثرت کاربردهای تحلیل و گوناگون بودن معانی آن - و نیز مقابل آن، ترکیب - همه کاربردها یا اصطلاحاتی که ذکر شد، بجز تحلیل و ترکیب خارجی، در این جهت مشترک‌اند و آن اینکه آنها از کارکردها و فعالیت‌های عقل به شمار می‌آیند.

تنوع کاربردهای تحلیل و ترکیب در اینجا متوقف نمی‌گردد، بلکه آنها کاربردهای دیگری نیز دارند که با مراجعه به آثار منطقی می‌توان آنها را دریافت.

تعریف

تعریف یکی از شیوه‌ها یا انواع تفکر است که عمده‌ترین نقش در آن را عقل به عهده دارد. از این کارکرد در دانش منطق با نام‌های گوناگونی همچون «تحلیل»، «تحدید» و «تجزیه» تعبیر می‌گردد. تعریف، نوعی تحلیل یا تجزیه ذهنی است که در عالم ذهن تحقق می‌یابد. توضیح آنکه تجزیه‌های ذهنی دو گونه‌اند:

۱. تجزیه یک مفهوم ذهنی به چند مفهوم دیگر؛ مانند تحلیل و تعریف ماهیت انسان به «حیوان» و «ناطق» یا تحلیل جسم به «جوهر» و «سه بعدی»؛ در حالی که این اجزا بالفعل در خارج موجود نیستند و به عبارت دیگر، وجود بالفعل ندارند.
۲. تجزیه یک صورت جزئی به چند صورت؛ نظیر جداسازی صورت ذهنی اندام اسب و تفکیک اعضای آن در ذهن.

در برابر تجزیه و تحلیل، عمل ترکیب قرار دارد. از آنجا که تجزیه و تحلیل به دو معناست، ترکیب نیز دو معنا دارد. بدین ترتیب، ترکیب یا ترکیب چندین مفهوم با یکدیگر است؛ نظیر ترکیب مفهوم حیوان و ناطق و در نتیجه، پیدایش ماهیت انسان؛ یا ترکیب چندین صورت با یکدیگر است؛ نظیر ترکیب صورت سر اسب با بدن انسان.

آشکار است که تجزیه و ترکیب به معنای دوم از کاربردها و شئون عقل نیست؛ چنان‌که آشکار است که تجزیه و ترکیب به معنای اول از کاربردها و شئون عقل است و این نیروی ادراکی نقش مستقیمی در آنها دارد. البته، دست‌کم، از منظر ابن‌سینا و پیروان وی، چنان‌که گذشت، در این کارکرد یا فعالیت ذهنی قوه متصرفه به عقل کمک می‌کند. آنان معتقدند: متصرفه قوه‌ای معین بر ادراک است که اگر به استخدام عقل درآید «متفکره» نام دارد و به تصرف در مفاهیم و تصورات

یا گزاره‌ها و تصدیقات می‌پردازد و بدین طریق به تعریف و استدلال دست می‌یابد. اما اگر این قوه به استخدام وهم درآید، آن را متخیله می‌گویند. کار متخیله تحلیل و ترکیب معانی جزئی و صور است و کار متفکره تحلیل و ترکیب معانی کلی. عقل با استخدام این قوه به استدلال و تعریف دست می‌یابد. از باب نمونه، با تحلیل مفهوم انسان به «ناطق» و «حیوان» به تعریف آن، یا با ترکیب مفاهیم بسیطی همچون ناطق و حیوان به مفهوم مرکبی همچون انسان دست می‌یابد و با ترکیب چند قضیه استدلال می‌سازد. از این‌رو، فیلسوف عمدتاً به استدلال و تعریف، که تصرف در معانی کلی است، می‌پردازد و هنرمند، اعم از شاعر و نقاش، به تجزیه و ترکیب صور و معانی جزئی. (۲۲)

گرچه تعریف از جمله کارکردهای عقل است، عقل این فعل را با به کارگیری متصرفه که در این صورت «متفکره» خوانده می‌شود، انجام می‌دهد. آشکار است که چنین تفسیری مبتنی بر پذیرش نگرش ویژه قدما در باب وجودشناسی حواس باطنی است.

در هر صورت، با تحلیل یا تجزیه به معنای اول، مفاهیم مجهول و ناشناخته از طریق مفاهیمی معلوم، که اجزای مؤلفه و مقوم آن مفاهیم مجهولند، کشف و معلوم می‌گردند و این همان عمل تعریف است که بخشی از منطق بدان اختصاص دارد. حتی اگر، همچون شیخ اشراق، در نگرش ویژه ارسطوییان در باب تعریف تردید کنیم و آن را مردود بدانیم،^(۲۳) بدون شک، تحقق تعریف و نقش مستقیم عقل در پیدایش آن امری تردیدناپذیر است. به رغم اختلاف نظر مشائیان و اشراقیان در باب تعریف، همگان بر اینکه تعریف گونه‌ای تفکر است که عقل آن را به عهده دارد اتفاق نظر دارند.

انتزاع یا تجرید و تعمیم

مفهوم «انتزاع» در فلسفه و منطق، کاربردها یا اصطلاحات گوناگونی دارد. یکی از کاربردهای - احتمالاً - رایج آن، تجرید و تعمیم است که از جمله فعالیت‌های نیروی ادراکی عقل یا دستگاه ذهن شمرده می‌شود.

این فعالیت پس از آن آغاز می‌شود که ذهن به مجموعه‌ای از صورت‌های موجود در خارج دست یابد. آشکار است که یک شیء مادی متحقق در خارج با عوارض خود در خارج موجود است؛ آنها از یکدیگر مجزا نیستند. از باب نمونه، انسان منهای رنگ، حجم و دیگر عوارض در خارج موجود نیست، بلکه انسان با رنگی ویژه و حجم و کمیتی خاص در خارج موجود است. پس از آنکه ذهن از راه حواس به این صور خارجی دست می‌یابد، عقل به تفکیک آنها از یکدیگر می‌پردازد؛ معدود را از عدد، عوارض را از جواهر، رنگ را از حجم و مانند آنها تمییز داده، جدا می‌سازد. پس از درک چندین فرد از افراد انسان یا یکی از عوارض آن، آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند و اوصاف مشترک میان افراد یا مصادیق را از اوصاف مختص آنها تمییز می‌دهد و از وصفی که در همه افراد و مصادیق مشترک است مفهومی کلی می‌سازد. در مثال مزبور، بدین نتیجه دست می‌یابد که انسانیت در همه افراد مشترک است، اما رنگ یا حجم یا اندازه هریک با دیگری ممکن است متفاوت باشد؛ قامت رضا ۱۷۵ سانتی‌متر و قامت جواد ۱۲۰ سانتی‌متر و قامت حسن ۱۵۵ سانتی‌متر. بدین سان، عقل از راه انتزاع مفهوم انسان از افراد آن، یا به تعبیر روشن‌تر، تجرید و تعمیم به مفهوم کلی «انسان» دست می‌یابد.

در مورد حجم و اندازه آنها نیز مطلب مزبور صادق است. می‌بیند به رغم آنکه رضا و جواد و حسین در حجم و اندازه متفاوتند، در اصل اندازه داشتن و صدق کمیت بر آنها مشترک‌اند، از این رو، می‌تواند مفهوم کلی کمیت را از این‌گونه عوارض انتزاع کند و هکذا. بدین‌روی، عقل، پس از دست‌یابی ذهن به صور اشیا، با تجرید یک مفهوم از عوارض خود آن را تعمیم می‌دهد و از آن، مفهوم کلی را انتزاع می‌کند. (۲۴)

به نظر می‌رسد که تجرید و تعمیم یا انتزاع بدین معنا، به لحاظ معرفت‌شناسی امری غیرقابل تردید و انکار است و می‌توان چنین نگاهی به اشیا خارجی و مفاهیم موجود در ذهن داشت و آنها را از عوارضشان تجرید و انتزاع کرد؛ اما اینکه حقیقت ادراک حسی و خیالی و عقلی

چیست و چگونه ما به این‌گونه ادراکات و مفاهیم دست می‌یابیم مبحثی وجودشناختی است که در قلمرو وجودشناختی علم قرار دارد. از این‌رو، در بادی امر به نظر می‌رسد که نگرش حکمای پیش از صدرالمتألهین در باب سازوکار دست‌یابی به ادراکات سه‌گانه و، در برابر آن، نظریه صدرالمتألهین با تحلیل معرفت‌شناختی‌ای که ارائه شد اصطکاک ندارد و با این وجه، تعارض بدوی آنها قابل رفع است. برای اینکه بتوانیم پاسخ روشن‌تری به این پرسش بدهیم، لازم است نگاهی گذرا به نظریه تجرید بیفکنیم. حاصل این نظریه، که معمولاً «تقسیر» خوانده می‌شود، این است که ادراک حسی با تجرید صورت یک شیء از ماده آن تحقق می‌یابد، بدون آنکه شیء از عوارض مادی‌اش مجرد گردد و بدون آنکه ارتباط آن با ماده قطع شود. ادراک خیالی، که دومین مرحله ادراک است، علاوه بر تجرید از ماده از برخی از عوارض مادی آن نیز تجرید می‌گردد. با چنین تجریدی ارتباط ماهیت با ماده، و نه عوارض آن، به طور کلی قطع می‌شود. با تعقل یا ادراک عقلی، که سومین مرحله ادراک است، شیء از ماده و همه عوارض مادی مجرد می‌گردد. (۲۵)

بدین‌سان، بنابر نظریه تقسیر یا تجرید، مراتب ادراک بر اندازه تجرید مبتنی است. با تجریدی ناقص به ادراک حسی و با تجریدی بیشتر به ادراک خیالی و با تجریدی کامل به ادراک عقلی دست می‌یابیم. بر اساس این راه حل، در مراحل ادراک نه مدرک ارتقا می‌یابد و نه مدرک؛ بر خلاف نگرش صدرایی که در این مراحل هم مدرک و هم مدرک ارتقا می‌یابند. از منظر حکمت صدرایی آن چیزی که مانع ادراک است مقارنت یک ماهیت با عوارض نیست، بلکه مانع ادراک نحوه واقعی است که ماهیت با آن موجود است. (۲۶) بر اساس نگرش وی، با ادراک حسی صورت خارجی به صورت محسوس و صورت محسوس به صورت خیالی و سپس به ادراک عقلی ارتقا می‌یابد و این خود مستلزم این است که وجود مدرک نیز همراه با کمال و ارتقای ادراک و مدرک ارتقا یابد. (۲۷)

اکنون با این نگاه گذرا آیا می‌توان گفت: تجرید و انتزاع با دیدگاه صدرالمتألهین اصطکاک‌آیی

ندارد؟ در بادی امر به ذهن خطور می‌کند که میان آنها اصطکاک نیست، اما با کمی تأمل و ژرف‌نگری به نظر می‌رسد که نگرش صدرالمتألهین در این مسئله به راه دیگری نیاز دارد و باید راه حل دیگری جست‌وجو کرد. صدرالمتألهین خود تصریح می‌کند که گرچه تجرید یک ماهیت از عوارض آن ممکن است، این فعالیت ذهنی نقشی در پیدایش ادراک عقلی ندارد و ادراک عقلی از این طریق تحقق نمی‌یابد:

ولاحاجة فی التعقل إلى تجرید ماهیته [الانسان] عن ماهیة العوارض بان یحذف منها ما عداها وإن كان ذلك ایضاً میسرأ، لكن الواجب فی التعقل هوالتجرید عن نحو هذا الوجود الوضعی الذی لا بد ان یکون فی جهة من جهات هذا العالم المادی. (۲۸)

بدین‌سان، به نظر می‌رسد که دیدگاه هستی‌شناختی در باب حقیقت مراحل و مراتب ادراک انسان - ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی - نقشی اساسی و بنیادین در تبیین نگرش معرفت‌شناسانه ما خواهد داشت. پذیرش تجرید و تعمیم و انتزاع بر حسب این کاربرد مبتنی بر رویکرد ویژه فیلسوفان پیش از صدرالمتألهین است، اما بر اساس نگرش صدرالمتألهین و حکمت وی حاجتی به این فعالیت ذهنی نیست؛ هرچند تحقق این فعالیت (یعنی تقشیر و تجرید) ممکن است و ذهن یا عقل توان انجام چنین عملی را دارد.

در پایان لازم است خاطر نشان سازیم که، علاوه بر کاربرد انتزاع به معنای تجرید و تقشیر، انتزاع در علوم فلسفی کاربردهای دیگری دارد که از اهم آنها انتزاع مفاهیم ثانیه فلسفی و منطقی از مفاهیم اولی است؛ گو اینکه می‌توان مفاهیم فلسفی را از علوم حضوری نیز انتزاع کرد. در باب چگونگی انتزاع مفاهیم فلسفی و دست‌یابی به آنها دو گونه نظریه می‌توان ارائه نمود: ۱. انتزاع آنها از علوم حضوری؛ ۲. انتزاع آنها از رابط میان قضا یا بررسی و شرح این مبحث مجال گسترده‌ای می‌طلبد. از آنجا که فعالیت سنجش یا مقایسه با چنین معنایی از انتزاع ارتباط دارد، در ادامه بحث، ذیل کارکرد سنجش، آن را پی می‌گیریم.

سنجش یا مقایسه

از دیگر کارکردهای عقل، سنجش و مقایسه است. ذهن از راه این فعالیت می‌تواند به مفاهیم بسیاری دست یابد. این فعالیت آن‌گاه آغاز می‌شود که مفاهیم و صور (دست‌کم دو مفهوم یا صورت) در ذهن موجود گردند. پس از پیدایش آنها در ذهن، عقل به مشاهده و تأمل در آنها می‌پردازد و برخی را با برخی دیگر مقایسه کرده، می‌سنجد. بدین‌سان، آن‌گاه که در دستگاه ذهن انسان مجموعه مفاهیمی همچون رضا، جواد، فانی، سفیدی، شیرینی، سیاهی و ... تحقق یافت، عقل از منظرهای گوناگون به این مجموعه می‌نگرد و به تأمل و کاوش در مورد آنها می‌پردازد. از جمله جهت‌هایی که از آن جهت بدین مجموعه توجه می‌کند، این است که - مثلاً - مفهوم سفیدی و شیرینی را با یکدیگر مقایسه می‌کند و بدین نتیجه رهنمون می‌گردد که سفیدی شیرینی نیست و شیرینی سفیدی نیست. اما شیرینی شیرینی است. عقل برای صدور چنین احکامی به حد وسط نیاز ندارد؛ چراکه صرفاً مفهومی را بر مفهوم دیگر حمل کرده، مقایسه می‌کند. از این‌رو، این‌گونه احکام ایجابی و سلبی به حد وسط نیاز ندارند. عقل یا ذهن از این راه می‌تواند به مجموعه گسترده‌ای از مفاهیم، نظیر وحدت، کثرت، امکان، وجوب یا ضرورت، امتناع، عدم و وجود دست یابد. (۲۹) عموم گزاره‌های دانش‌هایی همچون هستی‌شناسی، فلسفه دین، علم‌النفس، بلکه بیشتر گزاره‌های فلسفه علوم تجربی از این مفاهیم بنیان یافته‌اند. با این مفاهیم شناخت انسان از خویش، آفریدگار و آفریده‌ها تعمیق می‌یابد. از باب نمونه، به مفاهیم ضرورت (وجوب)، امکان و امتناع توجه کنید. این مفاهیم سه‌گانه جهات قضایا هستند. جهات قضایا اموری‌اند که از کیفیت رابطه دو مفهوم با یکدیگر حکایت می‌کنند. عقل پس از آنکه گزاره‌ها را لحاظ می‌کند می‌بیند که ثبوت محمول آنها برای موضوع از سه صورت خارج نیست: یا اینکه آن محمول از آن موضوع انفکاک‌ناپذیر است و برای آن موضوع ضرورت وجود دارد یا اینکه انفکاک‌پذیر و در نتیجه امکانی بوده، از آن موضوع قابل سلب است یا اینکه قابل حمل بر آن موضوع نیست و حملش بر آن موضوع، ممتنع است. از اینجا، عقل مفاهیم سه‌گانه وجوب یا

ضرورت، امکان و امتناع را از چگونگی رابطه میان موضوع و محمول قضایا انتزاع می‌کند. سپس از راه همان مفاهیم منطقی، که وصف گزاره‌هاست، می‌تواند به مفاهیم فلسفی ضرورت یا وجوب، امکان و امتناع دست یابد.

توضیح آنکه عقل می‌تواند با نگاه دیگری به گزاره‌های هلیه بسطیه، یعنی قضایایی که محمول آنها «موجود» است، آنها را مطمئن نظر قرار دهد و ثبوت محمول را، که «موجود» است، برای موضوع که، مفهوم شیئی از اشیاست، لحاظ کند. در این لحاظ و سنجش، اگر وجود برای آن ضرورت داشته باشد، مفهوم وجوب یا ضرورت و اگر عدم برای آن ضرورت داشته باشد مفهوم امتناع و اگر هیچ یک، نه وجود و نه عدم، برای آن ضروری نباشد، مفهوم «امکان» را انتزاع می‌کند. از اینجاست که اشیای خارجی به مفاهیم سه‌گانه متصف می‌شوند.^(۳۰)

البته فعالیت سنجش صرفاً منحصر به ملاحظه رابطه قضایا نیست، بلکه به نظر می‌رسد که علاوه بر ملاحظه رابطه قضایا، مفاهیم و صور ذهنی؛ سنجش افعال و حالات نفسایی را که با علم حضوری درک می‌شوند دربر می‌گیرد. توضیح آنکه انسان با توجه به فعلی از افعال بی‌واسطه نفس خود، نظیر تفکر، تصمیم و اراده، می‌تواند آنها را با نفس خود بسنجد و رابطه وجودی آنها را با خود دریابد. آنگاه که به این امر توجه می‌نماید، مشاهده می‌کند که تحقق هر یک از آن افعال بر وجود نفس مبتنی است و تا نفس متحقق نباشد، آنها تحقق نمی‌یابند؛ اما نفس برای تحقق خود نیازی به آنها ندارد و تحققش مشروط به تحقق آنها نیست. بدین ترتیب، عقل با سنجش و مقایسه وجود نفس خود با افعالش به مفاهیمی همچون نیازمندی و فقر، بی‌نیازی، علیت، معلولیت، استقلال و وابستگی دست می‌یابد و از راه این فعالیت ذهنی، چنین مفاهیمی را انتزاع می‌کند.^(۳۱)

حاصل آنکه از منظر ما این فعالیت از چند راه و به چندین گونه ممکن است تحقق یابد. از این رو، به برخی از مفاهیم با هر دو شیوه و از هر دو راه می‌توان دست یافت. نباید راه دست‌یابی به مفاهیم را صرفاً به یکی از سنجش‌ها و مقایسه‌ها منحصر دانست.

قلمرو سنجش به آنچه ارائه شد محدود نمی‌شود، بلکه گسترده‌تر از آن است. از موارد دیگر سنجش آن است که اعراضی همچون کیفیت‌ها یا کمیت‌ها را مقایسه کرده، با یکدیگر بسنجیم. از باب نمونه، دو مداد آبی و قرمز را کنار یکدیگر می‌نهییم و طول هر یک از آنها را از راه لامسه یا بینایی به دست می‌آوریم. پس از آن، طول آنها را با یکدیگر مقایسه کرده، مشاهده می‌کنیم که طول مداد آبی چند سانتی‌متر بزرگتر از طول مداد قرمز است. در اینجا، حکم می‌کنیم که به لحاظ طول، مداد آبی بزرگتر از مداد قرمز است و مداد قرمز از مداد آبی کوچک‌تر می‌باشد. نمونه دیگر آنکه دو گونه شربت پیش‌روی ما نهاده می‌شود. ما آن دو را می‌چشیم، می‌بینیم یکی از آنها از دیگری شیرین‌تر است و هکذا... آشکار است چنین فعالیتی نیز نوعی سنجش و مقایسه ذهنی است. اما پرسش این است که حاکم در این‌گونه قضا یا کیست؟ آیا حس مشترک است یا اینکه حس مشترک و خیال با ارائه این‌گونه صور به نفس یا عقل آنها را در معرض حکم، مقایسه و سنجش قرار می‌دهند؟ ممکن است پنداشته شود که معمولاً قدماً قایلند که حس مشترک چنین فعالیتی را انجام می‌دهد. بر اساس نگرش آنها، حس مشترک همچون مخزنی است که داده‌های حواس و ادراکات حسی از طریق حواس به سوی آن جاری‌اند ولی چنین نسبتی به همه قدماً درست نیست.^(۳۲) اما به نظر می‌رسد این فعالیت نیز کار عقل یا نفس است. حس مشترک و خیال در این‌گونه امور همچون حواس ظاهری، مانند بینایی، شنوایی و لامسه نقش کمک‌کار دارند. از این رو، سنجش در مورد ذکر شده و دیگر موارد مشابه آن کار حس مشترک به تنهایی نیست.^(۳۳) حاصل آنکه نقش اصلی در این فعالیت ذهنی به عهده عقل - یا در نهایت نفس - است و نه حواس ظاهری و نه حواس باطنی، بلکه این نوع کارکرد را باید از فعالیت‌های عقل به شمار آورد. تا اینجا، نگاهی گذرا به فعالیت‌ها و کارکردهای عقل در حوزه مفاهیم و صور ذهنی افکنندیم. بررسی و مطالعه گسترده این مبحث مجال دیگری می‌طلبد؛ چراکه پژوهش در هر یک این کارکردها مستلزم مطالعه و ارزیابی نظریه‌های روان‌شناختی، زیست‌شناختی، روان‌شناسی احساس و ادراک، علم‌النفس، منطق، علوم‌شناختی و مانند آنهاست. در اینجا، بحث از کارکردها

آن اندازه که از منظر معرفت‌شناختی اشاره‌ای گذرا به هریک از کارکردها و فعالیت‌های عقل داشته باشد برای این بحث کافی است. بر اساس این روش و با توجه به این شیوه، اکنون وقت آن رسیده است که به فعالیت‌ها و کارکردهای عقل در حوزه گزاره‌ها و تصدیقات‌نگاهی اجمالی داشته باشیم، در حالی که تلاش می‌کنیم از بحث‌های منطقی، فلسفی، به ویژه فلسفه زبانی، که در این باب قابل طرح است خودداری بورزیم. عمده‌ترین کارکرد عقل در حوزه گزاره‌ها و تصدیقات حکم و استدلال است. بحث را با حکم ادامه می‌دهیم.

حکم در قضایا

صرف نظر از حقیقت قضایا و شمار مؤلفه‌های آنها، حکم یکی از ارکان و مقومات قضایا و تصدیقات است؛ بلکه می‌توان گفت قوام آنها به حکم است و در این مسئله تردیدی وجود ندارد؛ زیرا هنگامی که در قضیه حملیه محمولی را بر موضوعی حمل می‌کنیم یا در قضیه شرطیه، تالی را بر مقدم مترتب می‌سازیم، علاوه بر تصور موضوع و حکم یا مقدم و تالی، ذهن فعالیت ویژه دیگری انجام می‌دهد. اصولاً با انجام این فعالیت است که نوع دیگری از معرفت حصولی در ذهن تحقق می‌یابد. تمایز بنیادین مفاهیم و قضایا یا تصورات و تصدیقات در همین نکته نهفته است.

حکم از جمله امور نفسانی است که هم فعالیت نفس است و هم حیثیت حکایت‌گری دارد، برخلاف^(۳۴) اراده، تصمیم، گرایش‌ها و امیال، که به رغم آنکه فعالیت نفس‌اند، از چیزی حکایت نمی‌کنند و معرفت‌بخش نیستند. در هر صورت، حکم از آن جهت که فعالیت نفس است «اذعان» و «حکم» و مانند آنها، نامیده می‌شود و از آن جهت که از چیزی حکایت می‌کند «تصدیق» خوانده می‌شود.^(۳۵) اما در بسیاری از موارد، این کاربردها مغشوش می‌شود و به اشتباه یکی از آنها به جای دیگری به کار می‌رود. سرّ آن این است که تصدیق مشترک لفظی است و دست‌کم در دو معنا استعمال می‌شود:

۱. باور، قبول، پذیرش، اعتقاد و اذعان؛

۲. فهم صدق قضیه یا به تعبیر دیگر، ادراک مطابقت یا عدم مطابقت نسبت میان موضوع و محمول (یا رابطه میان مقدم و تالی) با واقع.

معنای دوم اصطلاحی منطقی است که در دانش منطق رایج است؛ اما معنای اول معنایی لغوی است. تصدیق به معنای اول با اذعان، اعتقاد و قبول و مانند آنها مرادف است، اما به معنای دوم از آنها متمایز بوده، مرادف نیست. البته این بحث قابل طرح است که آیا تصدیق به معنای دوم مستلزم معنای اول است یا مقتضی آن یا هیچ کدام؟ در هر صورت، در باب تصدیق، معنا یا اصطلاحی که در معرفت‌شناسی کاربرد دارد عمدتاً تصدیق به معنای فهم صدق قضیه و ادراک مطابقت یا عدم مطابقت با واقع است و این گفته به معنای نفی کاربرد اول در معرفت‌شناسی نیست. اگر در معرفت‌شناسی تصدیق به معنای اول نیز به کار رود با توجه به معنای دوم بوده، از این جهت است که معنای دوم، مستلزم یا مقتضی معنای اول است.

در باب معنای اول، یعنی تصدیق به معنای باور، (۳۶) بحث‌های بسیاری در رویکرد فیلسوفان تحلیلی به معرفت‌شناسی مطرح شده که از جمله آنها این مسئله است: «آیا در معرفت‌گزاره‌ای باور از مؤلفه‌ها و ارکان معرفت‌ساز است یا نه؟» پاسخ به این مسئله و مسائل مشابه با آن، که ذیل مسئله باور قابل طرح است، مجال دیگری می‌طلبد. (۳۷)

حاصل آنکه حکم و نیز تصدیق (به معنای منطقی آن، که عبارت است از فهم صدق یک قضیه) از جمله کارکردها و فعالیت‌های ذهن است. در اینکه چنین کارکردی فعالیت ذهن است، بحث و تردیدی نیست. بحثی که در اینجا لازم است بدان بپردازیم این است که آیا این فعالیت، کارکرد عقل است یا نفس یا اینکه به لحاظ گزاره‌ها تفاوت می‌کند؛ در گزاره‌های حسی، حاکم حس است و در گزاره‌های مربوط به حواس باطنی حاکم حس مشترک و در غیر آنها حاکم عقل است؟ به نظر می‌رسد در همه گزاره‌ها و تصدیقات، حکم و تصدیق، هر دو، از شئون و کارکردهای عقل‌اند و در این امر میان قضایا تفاوتی نیست. البته در گزاره‌های حسی، عقل و نفس برای اعمال

حکم و تصدیق به کمک حواس ظاهری یا باطنی نیاز دارند. از این‌رو، عقل برای حکم در این‌گونه قضایا از حواس و ادراکات حسی، بلکه حافظه، یاری می‌جوید؛ از این‌رو، کسانی که حافظه آنها ضعیف است یا اینکه حافظه آنها کارایی خود را به هر دلیلی، اعم از بیماری یا کهولت، از دست داده است نمی‌توانند حکمی کنند؛ چون تا موضوع را در ذهن تصور می‌کنند، محمول از یاد و خاطر آنها می‌رود و تا محمول را تصور می‌کنند یا آن را به ذهن فرا می‌خوانند، موضوع از یاد آنها می‌رود. ما نقش این‌گونه قوای ادراکی، بلکه نقش ابزارهای مادی، فیزیکی و جسمانی ادراک را انکار نمی‌کنیم. اگر اعصاب لامسه یا بینایی آسیب ببیند، نمی‌توانند زمینه‌ساز ادراک حسی مربوط به آن حواس باشند. برای پیدایش ادراکات حسی، در لزوم تحقق این‌گونه قوا و ابزارها تردیدی نیست. آنچه ما بر آن اصرار داریم این است که اینها خود ادراک حسی نیستند. از این‌رو، در قضایای حسی نیز حاکم عقل است. اما عقل برای حکم خود در این‌گونه قضایا به حواس نیاز دارد. به نظر می‌رسد که می‌توان این دیدگاه را به بسیاری از بزرگان حکمت و منطق اسلامی نسبت داد، گو اینکه احیاناً در آثار حکما و منطق‌دانان مسلمان عباراتی یافت می‌شود که حاکی از این حقیقت است که برخی بر خلاف دیدگاه مذکور موضع‌گیری کرده‌اند؛ از جمله قطب‌رازی به صراحت در گزاره‌های حسی حاکم را حواس شمرده، چنان‌که تصریح کرده است، در برخی از گزاره‌ها حکم‌کننده حواس ظاهری و در برخی دیگر حواس باطنی و در برخی دیگر ترکیبی از عقل و حس ظاهری است.^(۳۸) با صرف‌نظر از نقدها و مناقشات در تعریفی که از حواس باطنی ارائه کرده و نمونه‌هایی که برای آنها ذکر نموده است،^(۳۹) نمی‌توان دیدگاه وی را درباره حکم‌کننده در قضایا پذیرفت.

البته تعبیرهایی از ابن‌سینا،^(۴۰) کاتبی،^(۴۱) و نصیرالدین طوسی^(۴۲) در تعریف قضایای حسی مبنی بر اینکه «قضایای حسی، گزاره‌هایی هستند که تصدیق به آنها از حس استفاده شده است» با هر دو وجه سازگار است یا ممکن است گمان شود اشاره‌ای به برداشت قطب‌رازی دارد، اما تعبیرهای دیگر در آثار حکما و منطق‌دانان مسلمان از جمله ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی،

علّامه حلّی هست که به صراحت یا روشنی برخلاف آن گواهی می‌دهد. از روشن‌ترین عبارتهایی که بر دیدگاه مذکور صحه می‌گذارد گفته محقق طوسی در شرح خود بر اشارات است. (۴۳)

علّامه حلّی در تعریف محسوسات، پس از تصریح به اینکه حاکم در آنها عقل است که به کمک حواس، حکم و اذعان می‌کند، می‌افزاید که اگر حواس و کمک آنها نبود، عقل نمی‌توانست چنین احکامی را صادر کند. از این رو، معلم اول گفته است: «من فقد حسّاً فقدَ علماً یوَدی الیه ذلک الحس». (۴۴)

پیش‌تر خاطر نشان ساختیم که ابن‌سینا هنگام اثبات حس مشترک تعبیری دارد که از آن استفاده می‌شود چنین فعالیتی کار عقل است. وی این فعالیت ذهنی را تمییز توصیف می‌کند و عبارت «تمییز» و مشتقاتش را در مورد آن به کار می‌برد. و می‌گوید:

... و هب أن هذا التمییز هو للعقل، فیجب لامحالة أن یکون العقل یجدهما معا حتی یتمییز بینهما... (۴۵)

در هر صورت، جای شگفتی است که قطب‌رازی به رغم آنکه در شرح شمسیه دیدگاه مزبور را برگزیده است، در تعلیقه خود بر شرح اشارات دیدگاه مخالف با آن را اختیار کرده و در گزاره‌های حسی حاکم را عقل به شمار آورده است. (۴۶) اگر در تعلیقه خود صرفاً دیدگاه محقق طوسی یا ابن‌سینا را شرح می‌دهد، لازم بود در اینجا این نکته را خاطر نشان می‌کرد که ابتدا نظر آنها را شرح می‌دهد سپس نظر خود را در کنار آن نظریه بیان می‌کند؛ آنگاه پس از شرح و بررسی نظریه آنها به تبیین نظریه خود می‌پرداخت و از آن دفاع می‌کرد.

البته بر اساس مبنای صدرالمتألهین آشکار است که حواس حاکم نیستند، بلکه آنها ابزارهایی ادراکی هستند که نفس از طریق آنها می‌تواند به محسوسات جزئی معرفت یابد. (۴۷) از منظر وی، در ادراک بینایی، قوه باصره و در ادراک شنوایی، سامعه و ... مدرک نیست، بلکه مدرک نفس است. (۴۸) جالب آنکه وی این دیدگاه را به ابن‌سینا و همه حکمای برجسته نسبت می‌دهد. (۴۹)

از منظر صدرالمتألهین همه اساطین حکمت بر این اعتقادند که مُدرک، حاکم، متألم و لذت برنده نفس است. در نتیجه، حواس صرفاً ابزارهایی برای نفس و عقل اند که آنها را در ادراک و حکم و تصدیقشان نسبت به امور محسوس یاری می‌دهند. از این‌رو، محقق طوسی درباره خطاهای حسی تأکید می‌کند:

فاذن، الصواب والخطأ إنما يعرضان للاحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هي محسوسات. (۵۰)

و در ادامه به صراحت اظهار می‌دارد که حواس حکمی ندارند، حکم در قضایای حسی از آن عقل است:

قد ظهر مما مر ان الحس لاحکم له، لافى الجزئيات و لافى الکليات، الا ان یکون المراد من حکم الحس حکم العقل على المحسوسات. (۵۱)

بدین‌سان، با نگاهی گذرا به آثار حکیمان برجسته‌ای همچون ابن‌سینا، صدرالمتألهین، محقق طوسی و مانند آنها بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که حکم و تصدیق در قضایای حسی از شئون و کارکردهای حواس نیست، بلکه آنها معین بر ادراک بوده، حکم و تصدیق در این‌گونه قضایا، همچون قضایای پیشین و عقلی، از شئون و کارکردهای عقل یا نفس است. آشکار است که بررسی مبانی وجودشناختی این نگرش در این فرصت نه میسر است و نه مناسب، پرداختن به این امر مجال دیگری می‌طلبد.

استدلال یا استنتاج

مهم‌ترین کارکردهای عقل استدلال یا استنتاج است. استدلال نوعی زایش فکری یا تولید ذهنی است که با چیدن چندین قضیه معلوم و مرتبط در کنار یکدیگر به دست می‌آید. این‌گونه قضایا، که «مقدمات» استدلال نامیده می‌شوند، به نتیجه ویژه‌ای رهنمون می‌گردند. در علم‌النفس، عموماً بر این باورند که در این کارکرد، متصرفه به کمک عقل، که نقش مستقیم و بنیادین دارد، می‌شتابد

و آن را در چیدن مقدمات و تنظیم آنها و در نتیجه، فراهم آوردن استدلال یاری می‌کند. (۵۲) در واقع، استدلال نوعی ترکیب است؛ البته ترکیب چند قضیه یا گزاره با یکدیگر - و نه ترکیب مفاهیم و تصورات - که با امتزاج و ترکیب آنها قضیه جدیدی به دست می‌آید. در برابر استدلال، تعریف قرار دارد. تعریف گونه‌ای دیگری از تفکر و نوع ویژه‌ای از ترکیب است و آن عبارت است از ترکیب مفاهیم و تصورات با یکدیگر که برآیند این امتزاج مفهوم جدیدی است. بدین ترتیب، هم استدلال و هم تعریف به نوعی ترکیب و تفکرند. استدلال تفکری است که از ترکیب چند قضیه معلوم و مرتبط به دست می‌آید و تعریف گونه دیگری از تفکر است که از امتزاج و ترکیب چندین مفهوم معلوم و مرتبط حاصل می‌شود. با استدلال، گزاره تازه‌ای و با تعریف، مفهوم جدیدی کسب می‌گردد. از طریق این دوگونه تفکر، (۵۳) که فعالیت‌های ذهنی‌اند، می‌توان معرفت خود را نسبت به هستی و واقعیات تعمیق بخشید و آن را گسترده ساخت؛ بدین سان، با تألیف معلومات ذهنی، که عمدتاً از خارج به دست آمده‌اند، و ترتیب و تنظیم دانسته‌های مرتبط با یکدیگر به معرفت‌های جدیدی دست یافت.

استدلال یا استنتاج به دوگونه صورت می‌پذیرد یا به تعبیر دیگر، دو گونه است: ۱. مباشر؛ ۲. غیرمباشر. استدلال مباشر استدلالی است که صرفاً بر یک قضیه مبتنی است و استنتاج در آن تنها از راه یک قضیه انجام می‌پذیرد. از این‌رو، در این استدلال برای دست‌یابی به نتیجه تنها یک قضیه کافی است. استدلال غیرمباشر، که در منطق آن را «حجت» می‌نامند، عبارت است از: استدلالی که برای دست‌یابی به نتیجه به بیش از یک قضیه نیاز است و دست‌کم از دو قضیه تشکیل شده است. از این‌رو، استنتاج در آن مبتنی بر بیش از یک قضیه است.

هر یک از استدلال مباشر و استدلال غیرمباشر نیز اقسامی دارند. انواع استدلال مباشر عمدتاً عبارتند از: ۱. عکس مستوی؛ ۲. عکس نقیض؛ ۳. نقض محمول؛ ۴. تناقض در قضایا. در هر یک از این استدلال‌ها، صرفاً به کمک یک گزاره استنتاج به عمل می‌آید. از باب نمونه، در تناقض در قضایا از کذب یک قضیه، صدق نقیض آن استنتاج می‌گردد، چنان‌که از صدق یک قضیه کذب نقیض آن استنتاج می‌شود.

حجت یا استدلال غیرمباشر نیز سه گونه است؛ زیرا در این نوع استدلال یا حکمی را که برای امری جزئی ثابت است، به دلیل مشابَهت، به جزئی دیگر تعمیم می‌دهیم که این «تمثیل» نامیده می‌شود، یا از چند امر جزئی به حکمی کلی دست می‌یابیم که این «استقرا» نام دارد و خود بر دو قسم است: تام و ناقص، و یا اینکه از حکمی کلی به جزئی سیر می‌کنیم که این نوع استدلال «قیاس» نامیده می‌شود و خود به لحاظ شکل و محتوا اقسامی دارد. (۵۴)

آشکار است که مراد از جزئی در اینجا، معنای مطلق و گسترده‌ای است که هم شامل جزئی حقیقی و هم شامل جزئی اضافی می‌شود. بلکه می‌توان گفت: قید «جزئی» قید غالبی و برای سهولت در تعلیم و برای روشن ساختن جایگاه قیاس در میان شیوه‌های استدلال و کیفیت سیر در آن و تبیین این امر که در برابر استقرا قرار دارد به کار رفته است و گرنه قلمرو قیاس گسترده‌تر بوده، شامل دو امر مساوی متلازم نیز می‌گردد. از این‌روست که در دو امر متلازم می‌توان با یکی از آنها بر دیگری استدلال کرد. (۵۵)

آشکار است که همه اقسام استدلال و استنتاج فعالیت‌هایی ذهنی و کارکرد عقل‌اند و عقل نقش مستقیمی در آنها دارد. در اینجا با این مشکل مواجه هستیم که گرچه می‌توان همه استدلال‌های مباشر و - از اقسام استدلال‌های غیرمباشر - قیاس را فعالیت عقل تلقی کرد، آیا می‌توان استقرا را نیز فعالیت و کارکرد عقل دانست، در حالی که استقرا مقوم به جزئیات است و جزئیات از راه مشاهده و دیگر حواس ادراک می‌گردند؟

حقیقت آن است که باید استقرا را نیز از شئون و کارکردهای عقل به شمار آوریم؛ چراکه استقرا صرفاً مشاهده چند امر جزئی نیست و اصولاً مشاهده چند امر جزئی دخالتی در حقیقت استقرا ندارد، بلکه استقرا عبارت است از تعمیم حکمی که از مشاهده چند امر جزئی به دست آمده است. از این‌رو، در تعریف استقرا گفته‌اند: استقرا سیر از جزئی به کلی است. در استقرا، با مشاهده چند نمونه، عقل حکم را به موارد و نمونه‌های دیگر تسری می‌دهد و حکمی کلی صادر می‌کند. بدین‌سان، تعمیم که مقوم و رکن بنیادین استقراست کارکرد عقل است. از این‌رو، به‌همین‌ار

آن را چنین تعریف کرده است: (۵۶)

الاستقراء هو الحكم على كلى بما وجد في جزئياته الكثيرة كما يحكم على كل
حيوان انه يحرك عند المضغ فكّه الاسفل... (۵۷)

بنابراین، مشاهده شرط تحقق استقرا در عمده موارد است، نه اینکه در حقیقت آن دخالت داشته، معیاری برای تحقق آن باشد. از این رو، استقرا در علوم فلسفی و ریاضی نیز کارایی دارد؛ از جمله، در گزاره ریاضی «عدد یا زوج است یا فرد»، ممکن است گفته شود که فردیت و زوجیت، هر یک از اقسام عدد است که از راه استقرا به دست آمده است. یا در گزاره فلسفی «موجود یا واجب است یا ممکن»، تقسیم موجود به واجب و ممکن بر اساس استقراء تام است که امری یقینی و تردیدناپذیر است. (۵۸) و نیز شمارش بدیهیات به اولیات، محسوسات، متواترات و... از این رو، استقرا تنها در علوم تجربی کارایی ندارد، بلکه علاوه بر آن، انواعی از استقراهای تام در علوم عقلی، نظیر علوم فلسفی و علوم ریاضی، کارایی دارد. چنین استدلال‌هایی در واقع بهره‌گیری از استقرا و به نوعی کاربرد آن در علوم عقلی است. از این رو، مبتنی دانستن استقرا بر مشاهدات حسی و داده‌های حواس پندار باطلی است. صرفاً در علوم تجربی است که استقرا به مشاهده نیاز دارد و حتی مشاهده در علوم تجربی مقوم ماهیت آنها نیست، بلکه تحقق آنها مشروط به تحقق چنین مشاهداتی است. البته می‌توان با استفاده از تجربه ذهنی و تأملات درونی، که نوعی علم حضوری است، اعتبار، صحت و سقم استقراهای عقلی، نظیر اقسام گزاره‌های بدیهی، را دریافته، ارزیابی کرد.

پرسش دیگری که ممکن است در اینجا به ذهن خطور کند این است که تمایز استقرا و تجربه به چیست؟ آن دو، با یکدیگر چه فرقی‌هایی دارند؟ اصولاً آیا می‌توان گفت: استقرا همان تجربه است و تجربه همان استقرا؟

تمایز تجربه و استقرا: با توجه به تعریف اقسام سه‌گانه استدلال غیرمباشر، می‌توان تفاوت استقرا و تجربه را دریافت. استقرا سیری از خاص به عام و از جزئی به کلی است؛ با بررسی جزئیات،

حکم آنها را به کلی تعمیم می‌دهیم. تجربه، گرچه در ادبیات معاصر مترادف با استقراست و در همان معنا به کار می‌رود، در منطق سینیوی و ارسطویی نوعی قیاس است. از این‌رو، تجربه بر اساس اصطلاح قدما نوعی تفکر قیاسی است. به تعبیر دیگر، سیری از کلی به جزئی است. در تجربه، با مشاهده چند نمونه، علت حکم را کشف می‌کنیم و نتیجه‌ای کلی می‌گیریم و آن را بر نمونه‌های دیگر نیز تطبیق می‌کنیم. (۵۹)

و اما الکائن بالتجربة فکانه مخلوط من قیاس و استقرا... و لیس کالاستقراء، فان الاستقراء لا یوقع من جهة التقاط الجزئیات علماً کلیاً یقیناً و ان کان قد یکون منبهاً. و اما التجربة فتوقع... فان فیها [التجربة] اختلاط استقراء حسی بقیاس عقلی مسببی علی اختلاف ما بالذات و ما بالعرض و أنّ الذی بالعرض لا یدوم. (۶۰)

لازم است خاطر نشان سازیم که قضایای تجربی بدین معنا در علوم طبیعی کمیاب هستند. معمولاً در علوم طبیعی از استقراء ناقص، تمثیل و تخیل خلاق (که همان حدس به معنای گمان است) استفاده می‌شود. از این‌رو، منظور از تجربه یا تنها استقراست که کاربرد آن در این معنا نادر می‌باشد یا معنایی اعم از استقرا و تمثیل و تخیل خلاق است که کاربرد آن در این معنا رایج بوده، همه آنها روش‌ها و شیوه‌هایی از استدلال غیریقینی هستند که صرفاً احتمال و حداکثر ظن و معرفت ظنی نتیجه می‌دهند. بدین‌سان، امروزه در علوم طبیعی و فلسفه آنها تجربه و روش تجربی معمولاً مفهوم دیگری دارد. روش تجربی در مورد استدلال غیرقیاسی، اعم از استقرا و تمثیل، به کار می‌رود. (۶۱)

نتیجه‌گیری: حاصل آنکه انسان از راه فعالیت‌ها و کارکردهای گوناگون عقل همچون انتزاع مفاهیم کلی و ادراک آنها، تعریف یا تحلیل، حکم در قضایا، استدلال و مانند آنها، به شناخت عمیق و گسترده‌ای از اشیا دست می‌یابد. تعریف‌ها و تحلیل‌هایی که برای مفاهیم ذکر می‌شود یا استدلال‌هایی که برای اثبات پاره‌ای از قضایا اقامه می‌گردد و... معرفت‌هایی است که انسان با ابزار عقل بدان‌ها دست می‌یابد. تعریف‌های منطقی در مورد انسان، گیاه، جسم، زمان، مکان و مانند

آنها شناختی است نسبت به هر یک از این مفاهیم؛ چنان‌که استدلالی که برای قضیه «مجموع زوایای مثلث برابر با ۱۸۰ درجه است» اقامه می‌شود، معرفتی است به این قضیه. آشکار است که در هندسه و دیگر علوم ریاضی که یقینی‌ترین معارف بشری‌اند، از طریق ابزار عقل به معرفت‌هایی یقینی دست می‌یابیم. معمولاً دست‌یابی به معرفت در علوم فلسفی - نظیر هستی‌شناسی، علم‌النفس، فلسفه اخلاق، فلسفه دین، معرفت‌شناسی و مانند آنها - بر این ابزار یا راه مبتنی است. نمی‌توان هیچ‌یک از قضایای علوم و دانش‌های مزبور را با حواش اثبات یا نفی کرد. خود آن قضایا و بلکه مفاهیمشان، که اجزای تشکیل‌دهنده آنها هستند، از راه عقل به دست می‌آیند.

در میان کارکردها و نقش‌های گوناگون عقل، مهم‌ترین آنها استدلال است. استدلال سیر و روندی عقلانی است که عقل انجام می‌دهد. استدلال انواعی دارد که معتبرترین آنها «برهان» نامیده می‌شود. برهان استدلالی است که هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ شکل و چینش مقدمات آن یقینی باشد.

ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که راز اینکه در قضایای علوم عقلی تنها عقل و روش عقلی کاراست چیست؟ به اختصار، می‌توان پاسخ گفت که راز آن این است که قضایای آنها پیشینی‌اند. اما این راه حل به توضیح و تبیین نیاز دارد. اکنون، برای اینکه بتوانیم آن را تبیین کنیم، لازم است نگاهی گذرا به قضایای پیشین بیفکنیم و با تبیین حقیقت آنها، نقش عقل را در آنها از منظر معرفت‌شناختی، و نه منطقی، بررسی کنیم.

عقل و گزاره‌های پیشین

یکی از مهم‌ترین دستاوردهای عقل و اعتبار آن و یکی از بحث‌برانگیزترین کارکردهای آن در عصر حاضر نقش ویژه‌ای است که این نیروی ادراکی در قضایای پیشین دارد. نه تنها قضایا و حکم در آنها از کارکردهای عقل بوده یا مهم‌ترین نقش در آنها از آن عقل است، بلکه در نگاهی

دیگر قضایا به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. قسمی که درک، تصدیق و اعتبار آنها فقط مبتنی بر عقل است؛ حتی اگر مفاهیم آن از حواس یا علم حضوری به دست آید. این دسته قضایا «پیشین» نامیده می‌شوند.
۲. دسته دیگر قضایایی هستند که به حواس و تجربه حسی نیاز دارند؛ در صورتی عقل می‌تواند آنها را تصدیق کند و در مورد آنها حکم نماید که به تجربه حسی یا حواس استناد جوید. این‌گونه قضایا را «پسین» می‌نامند.

بدین‌سان، اساسی‌ترین نزاع میان عقل‌گرایان و حس‌گرایان این است که آیا معرفت‌ها یا قضایای پیشین تحقق دارند یا نه و در صورت تحقق، صرفاً تحلیلی و همان‌گویی‌اند یا ترکیبی؟ پاسخ مثبت به این پرسش و پذیرش قضایای پیشین، اعم از همان‌گویی‌ها و گزاره‌هایی که همان‌گویی نیستند، تمایزبخش عقل‌گرایی از حس‌گرایی است. می‌توان علاوه بر پذیرش حواس، داده‌های حسی و همان‌گویی‌ها، به تحقق گزاره‌های پیشین که صرفاً همان‌گویی نیستند اذعان نمود؛ زیرا به نظر می‌رسد که حس‌گرایان نمی‌توانند با استناد به حواس و نفی اعتبار عقل به گونه‌ای موجه و بر اساس مبنایی معقول گزاره‌های پیشین، حتی همان‌گویی‌ها (توتولوژی‌ها) را بپذیرند.^(۶۲) می‌توان بحث را گسترده‌تر و مفصل‌تر مطرح نمود و پرسش‌هایی را که در این باب قابل طرح است با نگاهی گذرا مرور کرد. در اینجا صرفاً به تعریف پیشین می‌پردازیم و حقیقت آن را تبیین می‌کنیم و نقش عقل را در این فعالیت اساسی و بنیادین بررسی می‌کنیم.

حقیقت پیشین

گزاره پیشین گزاره‌ای است که پذیرش آن به تجربه یا حواس نیاز ندارد و صرفاً بر عقل مبتنی است؛ نظیر گزاره‌های ریاضی و منطقی و حمل‌های اولی همچون گزاره «انسان انسان است» و مانند آن. در مقابل، گزاره پسین گزاره‌ای است که پذیرش و تصدیق در آن به تجربه حسی یا حواس نیز مبتنی است. از این‌رو، معرفت نیز به دو دسته پیشین و پسین تقسیم می‌شود. معرفت

پیشین معرفتی است که بر تجربه حسی و حواس مبتنی نیست؛ نظیر معرفت‌های ریاضی و فلسفی. در مقابل، معرفت پسین معرفتی است که بر تجربه حسی و حواس مبتنی است؛ نظیر دانش‌های تجربی. (۶۳)

صرف نظر از نحوه تمایز تحلیلی- ترکیبی و تمایز ممکن- ضروری، بدون تردید تمایز پیشین- پسین تمایزی معرفت‌شناختی است و نه فلسفی یا منطقی. پیشین یا پسین بودن مبتنی بر شرایطی است. عقل‌گرایان کلاسیک و در کل موافقان گزاره‌های پیشین شرایطی را در باب پیشین مطرح کرده‌اند که اگر آن شرایط در گزاره‌ای تحقق یابند، پیشین خواهد بود. از منظر آنها، قضیه‌ای پیشین است که تصدیق و حکم در آن هیچ‌گونه استنادی به حواس و تجربه‌های حسی نداشته باشد، بلکه صرفاً با استناد به عقل محض موجه گردد. به علاوه، لازم است آن قضیه صادق بوده، با واقع مطابق باشد (۶۴) و اگر بدیهی نیست، دارای استدلالی محکم و متقن باشد که از مقدمات پیشین ترکیب یافته است.

تقیید تجربه به واژه «حسی» یا ذکر حواس به جای آن برای مرتفع ساختن اطلاق یا ابهامی است که در واژه «تجربه» وجود دارد. واژه «تجربه» منهای قید مذکور معنای عامی دارد و تجربه‌های ذهنی را، که خود نوعی علم حضوری و شهودی‌اند، دربر می‌گیرد. البته می‌توان مفهوم تجربه را توسعه داد و آن را شامل تجربه‌های شهودی و علم حضوری و نیز تأملات ذهنی، که نوعی علم حضوری هستند، دانست. بر اساس اصطلاح یا تعریف اول، که تجربه به داده‌های حواس و تجربه حسی اختصاص می‌یابد، میان معرفت‌ها یا گزاره‌های پیشین و پسین معرفت ویژه‌ای تحقق دارد که نه پیشین‌اند و نه پسین و آن معرفت‌های حضوری است. بر حسب اولین تعریفی که از پیشین و پسین ارائه شد، این‌گونه معرفت‌ها نه پیشین‌اند و نه پسین؛ چنان‌که گزاره‌های حاکی از آنها نیز چنین بوده، نه پیشین‌اند و نه پسین. اما بر اساس تعریف یا اصطلاح دوم، چنین معرفت‌ها یا گزاره‌هایی پسین‌اند و تجربه شامل آنها می‌گردد. البته می‌توان مفهوم پیشین را به گونه‌ای تعریف کرد که شامل معرفت‌های حضوری و گزاره‌های حاکی از آنها شود.

حتی اگر در گفته‌ی اخیر تردید شود، به نظر می‌رسد که در کاربرد ذکر شده مشکلی نیست و می‌توان مفهوم تجربه را توسعه داد و آن را شامل علوم حضوری و گزاره‌های حاکی از آنها دانست و در نتیجه، توسعه‌ای در مفهوم پسین قایل شد؛ چنان‌که می‌توان مفهوم تجربه و پسین را توضیح کرد و آن معرفت‌ها را معرفت‌هایی نه پیشین و نه پسین دانست. بدین‌سان، پاسخ به این پرسش که «آیا تقسیم معرفت‌ها یا گزاره‌ها به پسین و پیشین حصری و دایر مدار نفی و اثبات است یا نه؟» مبتنی بر تعریفی است که از پیشین و پسین ارائه و پذیرفته می‌گردد و در واقع، به قرارداد و جعل اصطلاح ارجاع می‌یابد.

علاوه بر قید تجربه، مشکل دیگری که در مورد تعریف معرفت یا گزاره‌ی پیشین ممکن است مطرح شود مربوط به مستقل بودن آن از تجربه حسی و عدم ابتناء آن بر حواس است. بر اساس این شرط، معرفت پیشین به هیچ وجه نباید به تجربه وابسته باشد؛ در صورتی که برخی از گزاره‌هایی که پیشین تلقی شده‌اند مفاهیمشان، که مؤلفه‌ها و اجزای اصلی آنها هستند، از تجربه‌های حسی و حواس اقتباس شده‌اند. بسیاری از گزاره‌هایی که مصادیق قانون امتناع اجتماع نقیضین و ارتفاع آنها تلقی می‌شوند، به رغم پیشین بودن، مفاهیم آنها از حواس ظاهری به دست آمده‌اند؛ نظیر اینکه در زمان واحدی یک جسم به طور کامل هم سیاه باشد و هم غیرسیاه و هم متحرک باشد و هم ساکن، هم مکان‌دار باشد و هم بی‌مکان و... حاصل آنکه تجربه‌ی مربوط به رنگ، حرکت و... شرطی ضروری برای معرفت یافتن به این‌گونه گزاره‌هاست. از این‌رو، این‌گونه گزاره‌ها در صورتی موجه‌اند که به تجربه‌های حسی مستند شوند. در واقع، تجربه حسی شرطی ضروری برای موجه بودن پذیرش و تصدیق این گزاره‌هاست. از این‌رو، نمی‌توان معرفت به این گزاره‌ها و موجه‌سازی آنها را امری پیشین تلقی کرد.

اما با توجه به تمایز میان کارکردهای عقل در مفهوم‌سازی و حکم می‌توان به آسانی مشکل مزبور را مرتفع ساخت. گرچه ممکن است حواس ظاهری زمینه‌ساز دست‌یابی به بسیاری از مفاهیم کلی باشند، این امر مانع پیشین بودن قضیه‌ی تشکیل شده از این‌گونه مفاهیم و حکم در آن

قضیه و موجه‌سازی معرفت به آن نیست. بنا به تعریف، گزاره یا معرفتی پیشین است که در تصدیق و پذیرش، از حیث تصدیق و پذیرش، به حواس و تجربه حسی نیازی نداشته باشد؛ وگرنه مانعی ندارد که از نظر مفاهیم بر تجربه حسی مبتنی باشد. آنچه مقوم پیشین بودن یک معرفت یا گزاره است این است که نفس گزاره، تصدیق و حکم در آن به تجربه حسی نیازی نداشته باشد. باید توجه داشت که مفاهیم فلسفی و منطقی به لحاظ تحقق عمدتاً مفاهیمی ثانیه هستند و معمولاً پس از مفاهیم اولی و حسی از راه مقایسه و سنجش و انتزاع حاصل می‌شوند و بسیاری از آنها از راه حواس ظاهری و تجربه‌ای حسی به دست می‌آیند. به تعبیر دقیق‌تر، حواس ظاهری زمینه دست‌یابی به آنها را فراهم می‌سازند. حاصل آنکه پیشین بودن تصدیق، پذیرش و حکم در یک گزاره مستلزم این نیست که مفاهیم تشکیل دهنده و مقوم آن نیز بر تجربه حسی مبتنی نباشند، بلکه مهم این است نفس تصدیق و حکم در آنها به حواس و تجربه حسی نیاز نداشته، از آنها مستقل باشد. در مبحث طبقه‌بندی مفاهیم، خاطر نشان ساختیم که حواس زمینه‌ساز دست‌یابی به مفاهیم بسیاری هستند. کمتر مفهومی را می‌توان یافت که حواس یا علوم حضوری نقشی مستقیم یا غیرمستقیم در پیدایش آنها نداشته باشند. (۶۵)

اگر در معرفت یا گزاره پیشین شرط شود که علاوه بر حکم و تصدیق در آن، مفاهیم تشکیل‌دهنده آن نیز از حواس کسب نشوند، در این صورت، قلمرو گزاره‌های پیشین بسیار محدود خواهد شد و شاید کمتر گزاره‌ای داشته باشیم که پیشین باشد. موضوعات و محمولات بسیاری از گزاره‌ها همچون مصادیق اصل تناقض یا اصل هوویت به نحوی غیرمستقیم از تجربه حسی گرفته شده‌اند و حواس زمینه‌ساز دست‌یابی به آنهاست. حتی گزاره‌های حمل اولی، نظیر گزاره «انسان انسان است»، نیز به نحوی مبتنی بر تجربه‌اند؛ چراکه مفاهیم، موضوعات و محمولات آنها از تجربه حسی انتزاع شده، تجربه حسی زمینه‌ساز دست‌یابی به آنهاست. البته مفاهیمی نیز وجود دارد که به هیچ وجه مبتنی بر تجربه حسی نیست؛ نظیر مفاهیم کلی شهودی ترس، محبت و مانند آنها، مگر اینکه مفهوم تجربه را توسعه داده، شامل آنها نیز بدانیم.

با توجه به آنچه گذشت، تعریفی که در آغاز بحث از معرفت یا گزاره‌پیشین ارائه شد، تعریفی متقن و از نقدهایی که متوجه آن گردیده، مصون است. به نظر ما، یک گزاره یا یک معرفت‌پیشین، صرف‌نظر از اینکه ممکن است بدیهی یا نظری باشد، گزاره یا معرفتی است که تصدیق و پذیرش و حکم در آن تنها از راه عقل حاصل می‌شود و برای تصدیق و حکم به تجربه حسی یا حواس نیازی ندارد، گرچه ممکن است مفاهیمی که در آن به کار می‌رود مبتنی بر تجربه حسی بوده، حواس زمینه‌پیدایش آنها را فراهم آورده باشند. البته لازم است خاطر نشان سازیم که تصدیق، پذیرش و مؤججه‌سازی در گزاره‌های پیشین نظری صرفاً از راه عقل و استدلال برهانی معتبر و دارای ارزش معرفت‌شناختی است و از این منظر هیچ‌یک ابتدایی بر حواس ندارد.

بدین‌سان، تعریفی که از پیشین ارائه شد هویت و ساختاری صرفاً سلبی ندارد، بلکه علاوه بر سلب و نفی ابتناء بر تجربه حسی، هویتی ایجابی دارد؛ زیرا تأکید می‌شود که نیروی ادراکی عقل است که آن را درک و تصدیق می‌کند و بدون نیاز به حواس یا تجربه‌های حسی بر مفاد آنها صحه می‌گذارد.

دستیابی به چنین معرفتی پیامد ژرفی در معرفت بشری دارد. با این‌گونه معرفت، انسان می‌تواند به مجموعه عظیمی از دانش‌های عقلی که صرفاً مبتنی بر عقل‌اند و گزاره‌هایی که در آن دانش‌ها به کار رفته‌اند و فقط پیشین هستند؛ همچون دانش‌های ریاضی، فلسفی و منطقی؛ دست یابد. البته احیاناً در برخی از این دانش‌ها، همچون دانش‌های فلسفی، می‌توان از گزاره‌ها و معرفت‌های پسین نیز استفاده کرد و آنها را مقدمات استدلال قرار داد. در هر صورت، از منظر ما گزاره‌های پیشینی که در این دانش‌ها به کار می‌روند یا بدیهی‌اند که نیاز به استدلال ندارند و یا اینکه نظری‌اند و با استدلال‌هایی که از مقدمات پیشین تشکیل شده‌اند می‌توان برای اثبات آنها استدلال کرد.

در مورد ارزیابی گزاره‌های پیشین، لازم است خاطر نشان ساختیم از آنجا که آنها به نظری و بدیهی تقسیم می‌گردند، هر قسم حکم جداگانه‌ای خواهد داشت. گزاره‌های نظری با ارجاع به

بدیهی موجه و ارزیابی می‌گردند. بدین‌سان، معیار صدق گزاره‌های نظری ارجاع آنها به گزاره‌های بدیهی است. اما دربارهٔ معیار صدق بدیهیات دو معیار وجود دارد: ۱. اولی بودن؛ ۲. ارجاع آنها به تجربه‌های ذهنی و علوم حضوری. بحث گسترده در این‌باره مجال دیگری می‌طلبد. پیش‌تر در این‌باره به تفصیل بحث کرده‌ایم. (۶۶)



پی‌نوشت‌ها

1. Authority.

- ۲- ر.ک. محمد حسین زاده، مبانی معرفت دینی، چ دوم (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی، ۱۳۸۰)، فصل دوم و سوم.
- ۳- ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ج ۳، ص ۴۱۸-۴۱۹ و ص ۵۱۳-۵۱۴ / همو، *شرح اصول الکافی* (تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ق)، ص ۲۰-۱۸ / محمدعلی التهانوی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، تحقیق علی دحروج (بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶)، ج ۲، ص ۱۱۹۴-۱۲۰۱.
- ۴- صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ص ۴۱۹.
- ۵- عبدالله جوادی آملی، *فطرت در قرآن* (قم، اسراء، ۱۳۷۸)، ص ۲۹. چه بسا تعریفی که محقق سبزواری به فارابی نسبت داده است به این تعریف نزدیک باشد: «و العملية هي التي يعرف بها ماشأنه ان يعمله الانسان بارادته» (ملهادی سبزواری، *شرح المنظومه* (قم، مصطفوی، بی‌تا)، ص ۳۱۰. البته تعریف‌هایی که در آثار فارابی یافتیم بدین شرح‌اند: «العقل العملی قوّة بها يحصل للانسان، عن كثرة تجارب الامور و عن طول مشاهدة الاشياء المحسوسة، مقدّمات يمكنه بها فعلها... و هذا العقل انما يكون عقلا بالقوّة مادامت التجربة لم تحصل، فاذا حصلت التجارب و حفظت صار عقلاً بالفعل» (جعفر آل یاسین، *الفارابی فی حدوده و رسومه* «بیروت، عالم‌الکتب، ۱۴۰۵»، ص ۳۷۰. یا «هو القوّة التي تعقل من الموجودات، التي يمكن ان يوجد بها الانسان بالفعل في الاشياء الطبيعية» (همان) آیا این تعریف‌ها، به ویژه تعریف اول، بر تعریفی که سبزواری به وی نسبت می‌دهد، منطبق است؟!.
- ۶- بهمینار، *التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری* (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۷۸۹-۷۹۰.
- ۷- ر.ک. قطب‌الدین محمد رازی، *تعليقة در: ابن سینا، الاشارات و التنبیها* (قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۳۵۲-۳۵۳.
- ۸- صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۸۲، *تعليقة سبزواری* (۱). اما در *تعليقة* (۲) این احتمال نفی می‌گردد.
- ۹- ابن سینا، *کتاب الحدود*، (در رسائل ابن سینا «قم، بیدار، ۱۴۰۰»، ص ۸۸).
- ۱۰- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، ج ۲، ص ۳۵۲.
- ۱۱- ر.ک. ابن سینا، *الشفاء، النفس من کتاب الطبيعيات* (قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۲۸۴ / ابن سینا، *التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی* (قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ص ۳۰ / صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمة المتعالیة*، ج ۹، ص ۸۴-۸۲ و ج ۸، ص ۱۳۰ / همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ص ۲۶۰-۲۶۱ / همو، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، ص ۲۰۰-۲۰۱ / همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳)، ص ۵۴۱-۵۱۵.
- ۱۲- صدرالدین محمد شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۶۰-۲۶۱ / ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، ص ۲۸۴.
- ۱۳- صدرالدین محمد شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۶۱-۲۷۴ / همو، *مفاتیح الغیب*، ص ۵۲۳.

- ۱۴- ابن سینا، الشفاء، الطبيعيات (قم، كتاب خانة آية الله نجفی، ۱۴۰۵)، ص ۳۴۷.
- ۱۵- «و الثالث ان قولنا "يجب عليه كذا" حكم عقلي، و العقل في ذلك قاض، لامدرك آخذ، بمعنى ان الحكم الذي في القضية فعل قائم بالعقل مجعول له، لا امر قائم بنفسه يحكيه العقل نوعاً من الحكاية... و ذلك ان العقل الذي كلا منا فيه هو العقل العملي الذي موطن عمله، العمل من حيث ينبغي اولاً و ينبغي و يجوز اولاً و يجوز. و المعاني التي هذا شأنها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج عن موطن التعقل و الادراك.» (ر.ك. سيد محمد حسين طباطبائي، الميزان «قم، اسلامي، بي تا»، ج ۱۴، ص ۹۸)
- ۱۶- ابن سینا، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی (قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۳)، المقالة الخامسة، الفصل الاول، ص ۲۸۴.
- ۱۷- ابن سینا، الشفاء، المنطق، المقولات (القاهرة، الاميري، ۱۳۷۸ ق)، ص ۴.
- ۱۸- ر.ك. صدرالدين محمد شيرازي، الحكمة المتعالية، ج ۱، ص ۲۶ / بهمنيار، التحصيل، ص ۲۵۰-۲۵۲ / ابن سینا، الشفاء، البرهان (مصر، دار النهضة العربية، ۱۹۶۶ م)، ص ۳۱۷-۲۸۸ / ابن سینا، النجاة، ط. الثانية (مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق)، ص ۸۴-۷۸ / نصيرالدين طوسي، اساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوي، ج دوم (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵)، ص ۴۳۵. البته مسئله چگونگی مشارکت حد و برهان و تبیین آن نیاز به بحث گسترده‌ای دارد که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد، منابع ذکر شده عمدتاً به این مهم پرداخته‌اند.
- ۱۹- ر.ك. ابن سینا، النجاة (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴)، ص ۹۳-۹۶ / قطب‌الدين رازی، شرح المطالع فی المنطق (قم، کتبی نجفی، بی تا)، ص ۳۳۲ / بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهری (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹)، ص ۱۶۵-۱۷۱ و ص ۱۰۷ / ابن سهلان، بصائر التصيريه (قم، المدرسة المرتضوية، ۱۳۱۶ ق)، ص ۱۸۸ / ابن سینا، الشفاء، المنطق، القياس، تحقيق سعيد زايد (قاهره، وزارة المعارف العمومية، ص ۱۳۸۳ ق)، ص ۹-۸ و ص ۴۶۰-۴۷۰.
- ۲۰- ابن سینا، الشفاء، المنطق، القياس، ص ۴۴۶-۴۴۹ / ابونصر فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، ترجمه و شرح حسن ملكشاهی (تهران، سروش، ۱۳۷۷)، ص ۱۵۷-۱۵۹ / المولى عبدالله اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ط. العاشرة (قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۲۱)، ص ۱۲۱-۱۲۳ / قطب‌الدين شيرازي، درة التاج، تصحيح سيد محمد مشكوة (تهران، حكمت، ۱۳۶۹)، ص ۱۵۱-۱۵۲.
- ۲۱- حسن بن يوسف حلّي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق محسن بيدارفر (قم، بيدار، ۱۳۸۱)، ص ۳۴۱.
- ۲۲- ر.ك. محمد حسين زاده، «حواس باطنی از منظر معرفت شناسی»، معرفت فلسفی ۱۲ (تابستان ۱۳۸۵)، ص ۶۷-۹۰.
- ۲۳- ر.ك. شيخ اشراق، حكمة الاشراق، [در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح هانري كزين (تهران، انجمن حكمت و فلسفه، ۱۳۵۵)، ج ۲]، ص ۲۱-۲۲ و ۷۳-۷۴ / قطب‌الدين محمد رازی، شرح حكمة الاشراق (قم، بيدار، بی تا)، ص ۵۹-۶۳.
- ۲۴- ر.ك. ابن سینا، النفس من كتاب الشفاء، تصحيح حسن حسن زاده آملی، ص ۸۱-۸۵ / بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهری، ص ۷۴۵-۷۴۶ / مرتضى مطهری، مجموعه آثار (تهران، صدر، ۱۳۸۰)، ج ۶، ص ۶۶ و ج ۵، ص ۱۰۰.

- ۲۵- ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۵۲ / نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیہات، تحقیق حسن حسن زاده (قم، مرکز النشر التابع لمركز الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۳)، ج ۲، ص ۴۱۵-۴۲۳ / ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۸۱-۸۵ / بهمنیار، التحصیل، ص ۷۴۵-۷۴۶ / ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، ص ۴۱۵-۴۱۶.
- ۲۶- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۳۶۳ و ج ۹، ص ۹۹.
- ۲۷- همان، ج ۳، ص ۳۶۶ / عبدالرسول عبودیت، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، فصل ۹، (در دست چاپ).
- ۲۸- همان، ج ۳، ص ۵۰۶.
- ۲۹- ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۸۶-۲۸۷ / سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم [مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶]، ص ۲۸۶-۲۹۵ و ج ۹، ص ۳۰۰-۳۰۵.
- ۳۰- ر.ک. محمد حسین زاده، فلسفه دین (قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۶)، فصل چهارم، اولین پاسخ به نقد هپ برن.
- ۳۱- شیوه دوم را از حکیم فرزانه استاد مصباح برگرفته ایم: ر.ک. محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴)، ج اول، درس هفدهم.
- ۳۲- ابن سینا هنگام اثبات حس مشترک تعبیری دارد که از آن استفاده می شود چنین فعالیتی کار عقل است. وی این فعالیت ذهنی را تمییز توصیف می کند و عبارت «تمییز» و مشتقاتش را در مورد آن به کار می برد و می گوید: «... و هب أن هذا التميز هو للعقل، فيجب لامحالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يتميز بينهما...» (ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۲۷) بنابراین، چنین نسبتی به عموم قدما صحیح نیست.
- ۳۳- ر.ک. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن زاده آملی، ص ۸۳-۸۴ و ۲۲۷-۲۲۹ / محمد حسین زاده، «حواس باطنی از منظر معرفت شناسی»، معرفت فلسفی ۱۲ (تابستان ۱۳۸۵).
- ۳۴- به رغم آنکه اراده، تصمیم، حکم و همه گرایش ها و امیال از منظر ما فعالیت نفس است، معمولاً حکما در طبقه بندی اشیا، مبحث مقولات، آنها را از جمله اعراض شمرده اند. (ر.ک. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۱۱۳-۱۱۷ / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة [قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا]، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر).
- ۳۵- ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۲۹۳-۲۹۵.
- ۳۶- در ادامه برای معنای اول واژه «حکم» و برای معنای دوم واژه «تصدیق» را به کار می بریم.
- ۳۷- ر.ک. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۲)، فصل سوم.
- ۳۸- قطب الدین محمد رازی، تحرير القواعد المنطقية، تحقیق محسن بیدارفر (قم، بیدار، ۱۳۸۲)، ص ۴۵۸-۴۵۹.
- ۳۹- ر.ک. محمد حسین زاده، «مروری بر تعریف و جایگاه زیرساخت های معرفت بشری: محسوسات و وجدانیات»، معرفت فلسفی ۶ (زمستان ۱۳۸۳).
- ۴۰- ابن سینا، الاشارات و التنبیہات، ط. الثانية (تهران، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳)، ج ۱، ص ۲۱۵ / ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۳۰.
- ۴۱- نجم الدین علی الکاتبی، الرسالة الشمسية، [در: قطب الدین محمد رازی، تحرير القواعد المنطقية]، ص ۴۵۷.

۴۲- نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ط. الثانیة (تهران، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳)، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۶.

۴۳- همان، ص ۲۱۳-۲۱۴.

۴۴- حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۳۱۱.

۴۵- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۲۷. البته ابن سینا به صراحت در همین اثر، مقاله اول، فصل دوم، ص ۸۴ میان ادراک حاکم حسی و ادراک حاکم خیالی و ادراک حاکم وهمی و ادراک حاکم عقلی فرق نهاده است، اما بر اساس شواهد بسیاری که در همین فصل و دیگر فصول این کتاب و بلکه آثار دیگر وی و پیروانش می‌توان یافت، به ویژه با توجه به گفته صدرالمتألهین که در پی خواهد آمد، ایشان در عبارت مزبور درصدد بیان این نیست که نقش عقل را در گزاره‌های حسی و خیالی و وهمی انکار ورزد، بلکه در مقام بیان اقسام تجرید و در نتیجه، تمایز مراتب ادراک از این نظر است. افزون بر آن، اینکه از منظر او حواس، اعم از باطنی و ظاهری، مفید مفهوم و ادراک تصویری‌اند یا گزاره و ادراک تصدیقی درخور بررسی است. ادراک حاکم حسی و خیالی... اعم است از مفاهیم و گزاره‌ها؛ اگر استظهار نکنیم که صرفاً به مفاهیم اختصاص دارد. به هر حال، اگر منظور وی از گفته مزبور این باشد که حس و خیال و وهم صرفاً مفید تصورند، چنان‌که در مبحث حواس ظاهری و باطنی ملاحظه شد، آشکار است که در این صورت تعارضی با مبنای برگزیده، که در همه گزاره‌ها عقل نقش مستقیم دارد، نخواهد داشت.

۴۶- نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۲۱۳-۲۱۵، تعلیقه (۱).

۴۷- صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۴، ص ۱۳۷ / همو، المبدأ و المعاد، ص ۲۳۸.

۴۸- همان، ج ۶، ص ۱۶۶ و ج ۸، ص ۲۲۴-۲۲۵ و ج ۴، ص ۱۳۸.

۴۹- همان، ج ۴، ص ۱۳۸.

۵۰- نصیرالدین طوسی، نقد المحصل (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹)، ص ۱۲.

۵۱- همان، ص ۱۴ و نیز ر.ک. ص ۲۶.

۵۲- ر.ک. محمد حسین زاده، «حواس باطنی از منظر معرفت‌شناسی».

۵۳- بدین سان، تفکر که از فعالیت‌های عقل است معنای گسترده‌ای دارد؛ هم شامل تعریف است و هم شامل استدلال. به عبارت دیگر، هم مفاهیم را دربر می‌گیرد و هم گزاره‌ها را. از این رو، اختصاص آن به گزاره‌ها و تصدیقات نادرست است. صدرالمتألهین در این باره چنین گفته است: «منها الفکر و هو انتقال النفس من المعلومات التصوریة و التصدیقیة الحاضرة فیها الی مجهولاتها المستحضرة. و تخصیص جریان الفکر فی باب التصدیقات دون التصورات، كما فعله صاحب المخلص، ممّا لا وجه له...» (صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۵۱۶).

۵۴- ابن سینا، الاشارات و التنبیها / نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۱۷۷-۲۱۲ و ۲۲۲-۲۳۸ / محمدرضا مظفر، المنطق (قم، دارالعلم، ۱۳۷۵)، ص ۱۰۱-۲۵۲ / بهمنیار، التحصیل، ص ۷۷-۱۱۱ و ۱۸۷-۱۹۲.

۵۵- بلکه علّامه طباطبائی بر اساس مبنای خویش همه براهین فلسفی را این‌گونه و از این قبیل می‌داند: «فلا یبقی للبحث الفلسفی إلاّ برهان الانّ الذی یعتمد فیہ علی الملازمات العامّة، فیسلک فیہ من أحد المتلازمین الی

الآخر.» (ر.ک. سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، المدخل، ص ۶ / صدرالدين محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۲۹، تعلیقه «۱».)
 ۵۶- ر.ک. ابن سینا، الشفاء، البرهان (القاهرة، الطبعه الاميريه، ۱۳۷۵ق)، المقاله الاولى، الفصل التاسع، ص ۹۵-۹۶ / بهمنیار، التحصیل، ص ۱۸۷-۱۸۸.
 ۵۷- بهمنیار، التحصیل، ص ۱۸۷.
 ۵۸- البته می توان گزاره فلسفی مزبور را به حصر عقلی ارجاع داد و قایل شد که از راه عقل و حصر عقلی، بدون نیاز به استقراء عقلی، قایل درک و فهم است.
 ۵۹- ر.ک. ابن سینا، الشفاء، البرهان، المقاله الاولى، الفصل التاسع، ص ۹۵-۹۸ و نیز المقاله الثالثة، الفصل الخامس، ص ۲۲۲-۲۲۴ / بهمنیار، التحصیل، ص ۱۸۷-۱۹۰.
 ۶۰- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۲۲۳-۲۲۴.
 ۶۱- لازم است خاطر نشان سازیم که بحث گسترده در این باب، مجال دیگری می طلبد. در اینجا، صرفاً نگاهی گذرا می توان داشت.

62. See Laurence Bonjour, *In Defence of Pure Reason* (Cambridge, Cambridge University Press, 1998), ch. 2.

63. Cf. Ibid, & Paul K. Moser (ed.), *Apriori Knowledge* (Oxford, Oxford University Press, 1987), pp. 3-10,

و نیز ر.ک. آلوین پلنتینگا و دیگران، مفاهیم بنیادین در معرفت شناسی، ترجمه محمد حسین زاده (قم، زلال کوثر، ۱۳۸۲)، فصل سوم.

64. Cf. L. Bonjour, *In Defence of Pure Reason*, p. 685.

۶۵- ر.ک. محمد حسین زاده، «طبقه بندی مفاهیم از منظر معرفت شناسان مسلمان»، معرفت ۹۹ (اسفند ۱۳۸۴)، ص ۲۸-۳۶ / همو، معرفت شناسی، ج یازدهم (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رضی الله عنه، ۱۳۸۵)، فصل های هفتم و هشتم و نهم.

۶۶- ر.ک. محمد حسین زاده، پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر، فصل هفتم / همو، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، بخش اول، فصل ششم.

منابع

- آلیاسین، جعفر، الفارابی فی حدوده و رسومه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۵.
- ابن سهلان، بصائر النصیریه، قم، المدرسة المرتضویه، ۱۳۱۶ق.
- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ط. الثانية، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳، ج ۱.
- ،، التعليقات، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
- ،، الشفاء، المنطق، القیاس، تحقیق سعید زاید، قاهره، وزارة المعارف العمومية، ص ۱۳۸۳ق.
- ،، الشفاء، البرهان، القاهرة، الطبعه الاميريه، ۱۳۷۵ق، المقاله الاولى، الفصل التاسع.
- ،، الشفاء، البرهان، مصر، دارالنهضة العربیة، ۱۹۶۶م.
- ،، الشفاء، الطبيعيات، قم، کتابخانه آیه الله نجفی، ۱۴۰۵.

- ، الشفاء، المنطق، المقولات، القاهرة، الاميري، ۱۳۷۸ ق.
- ، الشفاء، النفس من كتاب الطبيعيات، قم، مركز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامي، ۱۳۷۵.
- ، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ، النجاة، ط. الثانية، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق.
- ، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۳، المقالة الخامسة، الفصل الاول.
- ، كتاب الحدود، در رسائل ابن سينا، قم، بيدار، ۱۴۰۰.
- النهانوی، محمد علی، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقيق على دحروج، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶، ج ۲.
- البزدي، المولى عبدالله، الحاشية على تهذيب المنطق، ط. العاشرة، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۲۱.
- بهمنيار، التحصيل، تصحيح مرتضى مطهري، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- پلنتينگا، آوين و ديگران، مفاهيم بنيادين در معرفت شناسي، ترجمه محمد حسين زاده، قم، زلال كوثر، ۱۳۸۲، فصل سوم.
- جوادى آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- حسين زاده، محمد، پژوهشى تطبيقى در معرفت شناسي معاصر، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ۱۳۸۲، فصل سوم.
- ، «حواس باطنی از منظر معرفت شناسی»، معرفت فلسفی ۱۲ (تابستان ۱۳۸۵)، ص ۱۰۸-۶۵.
- ، «طبقه بندی مفاهيم از منظر معرفت شناسان مسلمان»، معرفت ۹۹ (اسفند ۱۳۸۴)، ص ۳۶-۲۸.
- ، فلسفه دين، قم، بوستان كتاب، ۱۳۷۶، فصل چهارم، اولين پاسخ به نقد هب برن.
- ، مباني معرفت دينی، ج دوم، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ۱۳۸۰، فصل دوم و سوم.
- ، معرفت شناسی، ج يازدهم، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، ۱۳۸۵، فصل های هفتم، هشتم و نهم.
- حلی، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد فی شرح منطق التجريد، تحقيق محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۸۱.
- رازی، قطب الدين، شرح المطالع فی المنطق، قم، کتبی نجفی، بی تا.
- ، تحرير القواعد المنطقية، تحقيق محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۸۲.
- ، تعليقه در: ابن سينا، الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵، ج ۲.
- ، شرح حکمة الاشراق، قم، بيدار، بی تا.
- سبزواری، ملأهادی، شرح المنظومه، قم، مصطفوی، بی تا.
- شيخ اشراق، حکمة الاشراق، [در مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۵، ج ۲].
- شیرازی، قطب الدين، درة التاج، تصحيح سيد محمد مشکوة، تهران، حکمت، ۱۳۶۹.
- طباطبائی، سيد محمد حسين، الميزان، قم، اسلامي، بی تا، ج ۱۴.
- ، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامي، بی تا، المرحلة السادسة، الفصل الخامس عشر.

- طوسی، نصیرالدین، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی، ج دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.
 - ، شرح الاشارات و التنبیّات، تحقیق حسن حسن‌زاده، قم، مرکز النشر التابع لمركز الاعلام الاسلامی، ۱۳۸۳، ج ۲.
 - ، شرح الاشارات و التنبیّات، ط. الثانية، تهران، دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳، ج ۱.
 - ، نقد المحصل، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
 - عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، ج ۲، فصل ۹، (در دست چاپ).
 - فارابی، ابونصر، اللفاظ المستعملة فی المنطق، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، ۱۳۷۷.
 - مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۴، ج اول، درس هفدهم.
 - مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۰، ج ۵ و ۶.
 - مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، دارالعلم، ۱۳۷۵.
 - ملّاصدرا (صدرالدین محمدین ابراهیم شیرازی)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
 - ، الشواهد الربوبية، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
 - ، شرح اصول الکافی، تهران، مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ق.
 - ، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، مصطفوی، بی‌تا، ج ۳.
 - ، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
 - Bonjour Laurence, *In Defence of Pure Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998,
 - Moser, Paul K. (ed.), *Apriori Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 1987.
- ch. 2.