

رویکرد معرفت‌شناختی در اثبات عقل مفارق در سنت اسلامی: تحلیل انتقادی

مرتضی متولی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۴/۷- تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴/۱۱/۱۳۹۹)

چکیده

یک دسته از ادله اثبات عقل مفارق ادله مبتنی بر رویکرد معرفت‌شناختی‌اند که در این جستار به تحلیل انتقادی سه دلیل از آن ادله خواهیم پرداخت. ما در این پژوهش نشان می‌دهیم که این ادله بیشتر شبیه به تبیین‌اند تا استدلال بر وجود عقل مفارق یعنی بیشتر شبیه به فرضیه‌های روشنگری هستند که علاوه بر برقراری سازگاری در یک نظام فهم چگونگی امکان یک امر را به ما می‌دهند. در این صورت، اولاً، رقیب‌بردارند یعنی می‌توان فرضیه‌ها و تبیین‌های رقیب ارائه داد؛ ثانیاً، چون ظاهراً همه این مسائل چندتباری‌اند در علوم مختلف می‌توان تبیین‌هایی دیگر برای این امور عرضه کرد - تبیین‌هایی که هر کدام بخشی از حقیقت را روشن می‌سازند؛ ثالثاً، با توجه به ملاک‌های اولویت تبیین شاید امروزه دیگر این تبیین‌ها خیلی موفق نباشند. با این همه، اگر این ادله را استدلال و توجیه برای وجود عقل مفارق بدانیم، همچنان خلل‌های فراوانی دارند و از رسیدن به مقصود بازمی‌مانند.

کلیدواژه‌ها: عقل مفارق، معرفت‌شناسی، ذهول، ادراک کلی، تبیین.

۱. مقدمه

ما در سنت خود مفهوم عقل را داریم که یک منبع آن یونانی است.^۱ این مفهوم مدلول‌های گوناگونی دارد: ۱- عقل نزد عامه مردم: خوش‌فکری به شرط دین و فضیلت ۲- عقل نزد متکلمان: عقل جدلی یعنی آنچه در بادی رأی همگان مشهور است ۳- عقل در کتاب برهان: قوه‌ای که بدان یقین به مقدمات اولی حاصل می‌شود ۴- عقل در کتاب اخلاق: عقل عملی یعنی جزئی از نفس که در آن با مواظبت بر عادت به اموری و طول زمان یقین حاصل می‌شود به قضایایی در امور ارادی‌ای که شأنشان چنین است که انتخاب شوند یا از آنها اجتناب شود ۵- عقل در کتاب نفس: که همان است که به چهار نحو بالقوه، بالفعل، بالمستفاد، و فعال می‌باشد ۶- عقل در کتاب ما بعد الطبیعة. [۳۴] ۷- نفس ناطقه ۸- قوه مدرک کلیات ۹- مرادف با علم ۱۰- حذف حرف پنجم متحرک از مفاعلتن ۱۱- شکل مسمی به طریق در علم رمل ۱۲- عنصر هواء؛ اهل رمل باد را عقل می‌نامند. [۶، ج ۲، ص ۱۱۹۴؛ ۷، ص ۶۵؛ ۱۵، صص ۱۹۶-۱۹۷]^۲

موضوع عقل - اولاً - به عنوان وجه ممیزی برای انسان نسبت به دیگر حیوانات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. کندی، فارابی، و ابن‌مسکویه - فیلسوفان پیش از ابن‌سینا - در این موضوع رساله‌ای مخصوص تحریر کرده‌اند. [۴۰؛ ۳۴؛ ۲] اما عقل به معنای موجودی مجرد از ماده و آثار آن نیز بی‌ارتباط با این وجه ممیز انسانی نیست و شاید محرک اصلی فیلسوفان برای قول به عقل مفارق تبیین احکام و ویژگی‌های معرفتی همین عقل انسانی است. از طرف دیگر، عقل مفارق به عنوان بخشی از هستی‌شناسی در سنت فلسفه اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد.

در مجموع، ۲۰ دلیل^۳ برای اثبات عقل مفارق - اعم از عقل اول و غیر آن و اعم از عقول طولی و عقول عرضی - وجود دارد که می‌توان آنها را در پنج دسته جای داد:

الف) ادله مبتنی بر رویکرد معرفت‌شناختی

۱. از منابع اصلی این مفهوم متون دینی است. در قرآن کریم این واژه به صورت فعل و به معنای برقرار کردن ارتباط میان نشانه‌ها و مدلول‌های آنها است. [۳۸] در روایات نیز این واژه فراوان به کار رفته است که شایسته پژوهشی مستقل می‌باشد.

۲. احتمالاً مدلول‌های عقل بسیار بیش از این بوده و تطورهایی داشته است که باید در محل خود دنبال شود (در این خصوص می‌توان به آثار علی شلق مراجعه کرد).

۳. البته بر اساس جست‌وجوی ناقصی که ما انجام داده‌ایم. نکته‌ی دیگر اینکه اگر تقریرهای مختلف هر دلیل دلیلی جداگانه حساب شود، تعداد ادله بسیار بیش از این خواهد بود.

ب) دلیل مبتنی بر تجربه دینی^۱ [۱۸، ج ۲، صص ۱۵۵-۱۵۶]
 ج) دلیل مبتنی بر شریعت [۲۱، ص ۴۸۱؛ همچنین رجوع کنید به تعلیقه‌ی سبزواری بر همین موضع]

د) ادله مبتنی بر قاعده الواحد: ۱۲ دلیل از ادله فیلسوفان مبتنی بر قاعده الواحد است و ایشان صریحاً یا به صورت مقدمه‌ای مطوی از این قاعده استفاده کرده‌اند. آن ادله عبارت‌اند از: اثبات از طریق قاعده‌ی الواحد [۲۹، ج ۳، صص ۲۱۰-۲۱۱؛ ۱، ص ۱۵]، اثبات از طریق قاعده‌ی امکان اشرف [۱۸، ج ۲، صص ۱۵۴-۱۵۵؛ ۲۶، ج ۳، صص ۱۲۳-۱۲۷]، اثبات از طریق هیولی و صورت و کیفیت تلازم میان آنها، اثبات از طریق طبیعت متحرک الوجود، اثبات از طریق شوق اشیاء به کمالات، اثبات از طریق کفایت امکان ذاتی، اثبات از طریق حرکات فلکی، اثبات از طریق مسلک تمام و نقص [۲۱، صص ۳۴۳-۳۵۱]، اثبات از طریق حفظ انواع [۱۸، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ۲۸، ص ۳۱۸]، اثبات از طریق نظام دقیق انواع نباتی و حیوانی [۲۸، صص ۳۱۷-۳۱۸؛ ۱۸، ج ۱، ص ۴۵۹] (ملاصدرا نیز این دلیل را البته به گونه‌ای متفاوت تقریر کرده و آن را اثبات از طریق آثار عقول در اجسام نامیده است [۲۵، ص ۲۶۲]، اثبات از طریق علت نبودن جسم [۴۱، ج ۳، صص ۴۲۰-۴۲۲]، اثبات از طریق علت نفوس ناطقه مجرد [۳۳، صص ۵-۶؛ ۱۴، ج ۲، صص ۴۳۷-۴۳۸]

ه) ادله دیگر: اثبات از طریق اصل سنخیت و تناسب ذاتی میان علت و معلول در این دسته جای می‌گیرد [۴، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ۲۱، ص ۳۴۱].^۲ به علاوه، دلیل از طریق کفایت امکان ذاتی - که در دسته قبل گذشت - را می‌توان بدون استفاده از قاعده الواحد تقریر کرد و در این دسته جای داد.

۱. اگرچه این دلیل نیز به نوعی رویکردی معرفت‌شناختی است، اما از آنجا که خود بحثی فربه و منحاز در مطالعات معاصر است، آن را شایسته بررسی مستقل می‌بینیم.

۲. چنین به نظر می‌رسد که دلیل از طریق هیولی و حرکت که میرداماد ذکر کرده است نیز همین دلیل از طریق سنخیت است - اگرچه او این دو را دو دلیل متمایز قرار داده است - زیرا در کبرای دلیل از طریق هیولی و حرکت می‌گوید: «کیف یصح استناد الذات المتراکمة النقص و الضعف و القوّة الی الموجود الحقّ المحض الواجب بالفعل الذی هو التام بذاته من کلّ حیثیة کمالیة و فوق التمام، علی الجهة المستقصاة بیانا من بدء الامر، لا بوسط یناسب الطرف الاعلی و الطرف الاسفل کلاً من جهة؟ و کیف ینبعث عن نفس ذات الحق التام بذاته فی اقصى الغایة و یترتّب علیه بنفسه باطل ناقص بذاته فی الغایة؟» [۴۳، ص ۳۸۲].

محور این جستار ادله مبتنی بر رویکرد معرفت‌شناختی است. می‌دانیم که کندی در رساله "فی العقل" که در رأی افلاطون و ارسطو درباره‌ی عقل است و او حاصل قول افلاطون را همان قول شاگردش می‌داند، از معرفت عقلی برای اثبات موجود عقلی بهره می‌برد. [۴۰] پس از کندی، فارابی در "رسالة فی اثبات المفارقات" و توحیدی در "المقابسات" و ابن مسکویه در "مقالة فی النفس و العقل" و "و له من کتاب العقل و المعقول" این استدلال را آورده‌اند. [۳۳؛ ۵؛ ۲] میرداماد، ملاصدرا، و علامه طباطبایی نیز هر یک تقریری از این دلیل عرضه می‌کنند- هرچند در تقریر ملاصدرا از قاعده الواحد استفاده می‌شود و از این رو می‌توان آن را تحت دسته چهارم از ادله جای داد. [۴۳، ص ۳۸۱؛ ۲۱، صص ۳۴۱-۳۴۲؛ ۲۸، ص ۲۴۹]

این رویکرد معرفت‌شناختی در اثبات عقل مفارق در سنت اندیشه‌ی اسلامی ادامه می‌یابد و ابن سینا علاوه بر استدلال پیشینیان استدلال دیگری نیز با این رویکرد و از طریق تمایز میان ذهول و نسیان عرضه می‌کند. [۲۹، ج ۲، صص ۳۶۱-۳۶۶] پس از ابن سینا به خواجه طوسی می‌رسیم که سعی دارد از طریق صدق قضایای حقیقه‌ی ابدیه به اثبات عقل مفارق بپردازد. [۳۰] در ادامه نیز ملاصدرا از طریق ادراک حقائق کلی به اثبات عقل مفارق همت می‌گمارد. [۲۵، صص ۲۶۱-۲۶۲؛ ۲۴، ص ۳۵۰]

ما در این جستار به تحلیل انتقادی سه دلیل از این ادله می‌نشینیم و سعی می‌کنیم با تحلیل ادله نشان دهیم این ادله اولاً بیشتر شبیه به تبیین^۱ اند تا استدلال^۲ و برهان^۳ بر وجود عقل مفارق و ثانیاً با فرض اینکه استدلال باشند خلل‌های فراوانی دارند و در نتیجه از رسیدن به مقصود ناکام می‌باشند.

۲. پیشینه تحقیق

علی‌مراد داودی در اثر ارزنده‌ی خود عقل در حکمت مشاء به تبیین آراء کندی، فارابی، و ابن سینا درباره‌ی عقل می‌پردازد. محور این کتاب عقل آدمی است. از این رو ادله‌ای که در این کتاب برای اثبات عقل مفارق از سوی فیلسوفان آمده است در ارتباط با همین عقل آدمی است. بنابراین می‌توان آنها را تحت رویکرد معرفت‌شناختی جای داد، اگرچه نویسنده با چنین عنوانی به آنها اشاره نکرده است. او دلیل کندی را توضیح می‌دهد که

1. Explanation
2. Argument
3. Proof

از راه به فعلیت رسیدن معقولات بالقوه برای ما به اثبات عقل مفارق می‌پردازد. نیز دلیل ابن‌سینا که از طریق تفاوت میان ذهول و نسیان به اثبات عقل مفارق می‌پردازد را بیان می‌کند. [۱۲، صص ۲۲۷-۲۲۸ و صص ۳۲۴-۳۲۵]

مجید احسن و یدالله یزدان‌پناه در مقاله خود عالم عقول از منظر ابن‌سینا و شیخ اشراق به بررسی تطبیقی عالم عقول می‌پردازند. ایشان در مطاوی بیاناتشان به برخی از ادله اثبات عقل مفارق همچون اثبات از طریق قاعده الواحد و قاعده امکان اشرف می‌پردازند و البته به ادله‌ی با رویکرد معرفت‌شناختی اشاره نمی‌کنند. [۳]

در مقاله ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرایی نیز ترجمه‌وار ادله‌ای که در دو کتاب اسفار و شواهد الربوبیه جمع‌آوری شده‌اند آورده شده است. [۱۹]

سکینه سلمان ماهینی نیز در مقاله خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق به دلیل خواجه طوسی اشاره کرده و از آن با عنوان دلیل با رویکرد معرفت‌شناختی یاد می‌کند. [۱۷]

با این همه، پژوهش حاضر از چند جهت با آثار دیگر متفاوت است: اولاً، سعی شده است در آن با تتبعی نسبتاً زیاد همه ادله حکماء در اثبات عقل مفارق مورد توجه قرار گیرد و دسته‌بندی نویی برای آنها شود؛ ثانیاً، تلاش کرده‌ایم سه دلیل معرفت‌شناختی را صورت‌بندی منطقی کنیم و تا حدودی تحوّل تاریخی این ادله را نشان دهیم؛ ثالثاً، مهم‌تر اینکه پیشنهادی نو طرح شده است در اینکه ادله‌ی با رویکرد معرفت‌شناختی تبیین‌اند و سعی شده است در تأیید این پیشنهاد توضیحاتی قابل تأمل عرضه شود؛ رابعاً، به نقد جدی این ادله، خواه تبیین باشند خواه استدلال، پرداخته شده است و در جهت نشان دادن ناکارآمدی یا ناتمامی آنها کوشش شده است.

۳. تحلیل ادله

در این بخش به تحلیل سه دلیل از ادله مبتنی بر رویکرد معرفت‌شناختی در اثبات عقل فارق می‌پردازیم و از دلیل خواجه طوسی صرف نظر می‌کنیم و آن را به مقاله‌ای دیگر وا می‌گذاریم، زیرا این دلیل از طرفی در سنت اندیشه اسلامی بسیار محل توجه واقع شده و ادبیات گسترده‌ای پیرامون آن و در شرح و نقد آن شکل گرفته است^۱ و از طرف دیگر خود

۱. بخشی از این ادبیات را می‌توان در کتاب "رسالة إثبات العقل المجرد خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن" مشاهده کرد. [۳۰]

بسیار مفصل است و بنابراین محدودیت حجم مقاله اجازه بررسی آن در کنار سایر ادله را به ما نمی‌دهد. اکنون بر اساس ترتیب تاریخی آغاز دلیل به این سه دلیل می‌پردازیم.

۱-۳. اثبات از طریق به فعلیت رسیدن معقولات بالقوه در انسان

کندی اولین تقریر از این دلیل را ارائه می‌دهد. بر اساس این تقریر وقتی نفس پس از اینکه عاقل بالقوه بود بالفعل دارای عقل می‌شود یعنی وقتی واجد صوری می‌شود که هیولی ندارند و از صور متخیله نیز نیستند، این به فعلیت رسیدن به سبب ذات نفس نمی‌تواند باشد، زیرا اگر به سبب ذات باشد همواره برایش بالفعل خواهد بود، زیرا ذاتش همیشه و مادام که موجود است با او است. بنابراین نفس به سبب امر دیگری به فعلیت می‌رسد - دیگری که بالفعل همان شیء است. بنابراین نفس عاقل بالقوه است و به سبب عقل اول^۱ و به هنگام ارتباط با آن به فعلیت می‌رسد. [۴۰، صص ۲۰۳-۲۰۵] صورت‌بندی منطقی دقیق‌تر این استدلال به صورت زیر خواهد بود:

(الف) خروج نفس از عقل بالقوه به عقل بالفعل علت می‌خواهد؛

(ب) این علت یا خود نفس است یا غیر آن؛

(ج) اما خود نفس علت نیست، زیرا اگر خود نفس علت باشد، از آنجا که ذاتش همواره برایش حاصل است، همیشه عاقل بالفعل خواهد بود؛

(د) بنابراین علت خروج نفس از عقل بالقوه به عقل بالفعل غیر نفس است؛

(ه) علت باید با معلول مسانخ و بلکه همانند آن باشد^۲؛

(و) بنابراین علت عاقل بالفعل شدن نفس عقلی بالفعل (قید بالفعل برای این است که اگر بالقوه باشد، همچون نفس به مخرجی نیاز خواهد داشت و بنابراین تسلسل لازم می‌آید^۳) است.

۱. مراد کندی از عقل اول عقلی است که همواره بالفعل است و احتمالا منظور او از عقل اول عبارت است از "عقل به معنای اول یا نوع اول عقل" که او در ابتدای رساله‌اش برمی‌شمرد.

۲. چنانکه ابوریحانه در پانوشت تصحیح خود گفته است، در ترجمه لاتینی یوحنا به جای عبارت "فائما یخرج إلى الفعل بآخر هو ذلک الشیء بالفعل" آمده است "فائما یخرج إلى الفعل بآخر هو بالفعل". با فرض اینکه نسخه یوحنا نسخه صحیح باشد، مقدمه (ه) باید یا در تقدیر گرفته شود یا حذف شود. در صورت دوم برای تمام شدن دلیل باید به قاعده الواحد تمسک شود تا نتوان گفت علت به فعلیت رسیدن معقولات در ما واجب‌الوجود است. [۳۹، ص ۳۵۶]

۳. توضیح داخل پرانتز با توجه به عبارات ابن مسکویه است. بیان ابن مسکویه تقریبا همانند بیان کندی است که در ادامه متن به آن ارجاع داده ایم.

این نکته را یادآور می‌شویم که کندی در اینجا در مقام اثبات وجود عقل مفارق نبوده است، بلکه در مطاوی بیاناتش مطالبی می‌آورد که به نوعی استدلال بر وجود عقل مفارق است. پس از او نیز دلیل از راه عاقل بالفعل شدن نفس در زمره‌ی ادله اثبات عقل مفارق می‌آید و تقریرهای مختلفی به خود می‌گیرد. نکته‌ی شایان توجه دیگر این است که در صورت‌بندی منطقی خود از تقریر کندی سعی کردیم تا آنجا که امکان دارد دلیل او را به استوارترین شکل عرضه کنیم و مقدمات مطوی آن را آشکار سازیم.

فارابی اندکی متفاوت به تقریر این دلیل می‌پردازد. بر اساس این تقریر مخرج نفس انسانی از قوه به فعل در معقولات عقل مفارق است به سه دلیل: اولاً، صور متخیله و محسوسه و متوهمه و بالجمله اجسام بالقوه معقول‌اند بنابراین باید امری دیگر آنها را تجرید کرده معقول گرداند، حال اگر آن امر دیگر نیز بالقوه معقول باشد تسلسل لازم می‌آید و تسلسل محال است، بنابراین باید به چیزی برسیم که به ذات خود معقول باشد؛ ثانیاً، فعل صورت جسمیه متوقف بر وضع است در حالی که صور جسمیه هیچ وضعی با نفوس ما ندارند بنابراین صورت جسمیه نمی‌تواند عقول ما را از قوه به فعل برساند؛ ثالثاً، مکمل عقول ما ناگزیر وجودی تام‌تر از ما دارند و عقول ما به واسطه معقولات کامل می‌شوند بنابراین افاده‌کننده معقولات به عقول ما عقلی است بالفعل. [۳۳، ص ۶] بیان فارابی برای نویسنده همچنان بسیار مبهم و محل مناقشه است و نمی‌توانم صورت‌بندی منطقی دقیقی برای آن ترتیب دهم. با این همه، با توجه به تقریر میرداماد احتمالاً "ثالثاً" در بیان فارابی را بتوان اینگونه توضیح داد یا حداقل یک برداشت معقول از عبارت فارابی این است که: اینکه فارابی می‌گوید "مکمل عقول ما ناگزیر وجودی تام‌تر از ما دارند" برای خارج کردن این فرض است که نفس ما خود، خودش را عاقل بالفعل کند، زیرا اگر نفس ما خودش را عاقل بالفعل کند از آنجا که مکمل و مفیض باید تام‌تر از مستفیض باشد لازم می‌آید که نفس خود از خودش تام‌تر باشد و این محال است. به علاوه اینکه فارابی می‌گوید "عقول ما به واسطه معقولات کامل می‌شوند" برای خارج کردن این فرض است که واجب‌الوجود ما را عاقل بالفعل کند، زیرا از آنجا که علت باید با معلول مناسبت و سنخیت داشته باشد و معلول در اینجا همان معقولات (متکثر^۱) است آنچه بیشترین

۱. شاید اینکه فارابی از طرفی در مورد ما واژه جمع "عقول" را آورد و از طرف دیگر در مورد آنچه افاضه می‌شود واژه جمع "معقولات" را، برای افاده این نکته باشد که مخرج نفوس ما نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، زیرا واجب‌الوجود واحد است و عقول ما و آنچه بدان افاضه می‌شود کثیر.

مناسبت را با آن دارد عقلی است مفارق نه واجب الوجود. [۴۳، ص ۳۸۱]!

پس از فارابی نیز ابوحنیفه توحیدی به نقل از ابوسلیمان سجستانی تقریباً همان بیانات کندی را می‌آورد [۵، ص ۲۸۹؛ ۱۶، ص ۵۰ (مقدمه مصحح)]، چنانکه ابن مسکویه نیز [۲، ص ۳۷ و ۹۹]. به همین ترتیب، تقریر میرداماد نیز تقریباً همانند تقریر کندی است، چنانکه مقداری از آن در توضیح بیان فارابی گذشت. [۴۳، ص ۳۸۱] ملاصدرا در تقریر خود- همچون فخر رازی- صریحاً از قاعده الواحد استفاده می‌کند و می‌گوید واجب نمی‌تواند مخرج نفوس از قوه به فعل در معقولات باشد، زیرا نفوس کثیراند و واجب واحد. [۱۴، ج ۲، ص ۴۳۷؛ ۲۱، صص ۳۴۱-۳۴۲] علامه طباطبایی در تقریر خود از قاعده الواحد استفاده نمی‌کند، اما همچون فارابی این فرض که موجودی مادی مفیض صور عقلیه باشد را مطرح و به گونه‌ای متفاوت رد می‌کند به این صورت که: موجود مادی ضعیف‌تر از موجود مجرد است و وجود فاعل باید قوی‌تر از فعل باشد، پس موجود مادی نمی‌تواند مفیض این صور مجرد باشد. [۲۸، ص ۲۴۹]

۲-۳. اثبات از طریق تمایز میان ذهول و نسیان

این دلیل تا آنجا که ما جست‌وجو کرده‌ایم اول بار توسط ابن‌سینا طرح شده است. بر اساس این استدلال همانطور که صور حسیه و معانی جزئی نسبت به ما سه حالت دارند صور معقوله هم نسبت به ما سه حالت دارند یا به تعبیر دیگر ما نسبت به این صور سه حالت داریم: گاهی مدرک آنهایم، گاهی ذاهل از این صورایم، و گاهی ناسی این صور می‌باشیم یعنی گاهی صور در قوه مدرکه ما حاصل‌اند و ادراک می‌شوند، گاهی از این صور غافل می‌شویم به گونه‌ای که صور از قوه مدرکه ما زائل می‌شوند اما نه زوال کامل بلکه به گونه‌ای است که می‌تواند با تلاش کمی حاضر و مجدداً ادراک شود، و گاهی آن صورت را به طور کامل فراموش می‌کنیم یعنی از قوه مدرکه ما کاملاً پاک می‌شود به گونه‌ای که اگر بخواهیم دومرتبه آن صورت را ادراک کنیم باید کسب جدید کنیم. برای بیان فرق میان ذهول و نسیان که بالوجدان و بالتقسیم متمایزاند می‌گوییم: در ذهول وقتی صورت غائب می‌شود در یکی از مخازن وجود دارد ولی مورد توجه ما نیست اما به هنگام نسیان از مخزن هم خارج شده است (این عبارت اخیر کمی با مسامحه است که با توجه به بیاناتی که می‌آید معنای دقیق‌تری خواهد گرفت). در قوه جسمیه یا مدرک جسمیه می‌توان مدرک را به دو بخش تقسیم کرد و گفت: این بخش مدرک است و آن بخش مخزن است، زیرا مدرک مدرک جسمی است و جسم قابل انقسام است پس

می‌توانیم این مدرک جسمی را تقسیم کنیم، حال یا محلش را تقسیم کنیم که واقعا جسم است یا خود قوه را که در محل حلول کرده است به تبع محل تقسیم کنیم. بنابراین می‌توانیم در بدن خود دو بخش قائل شویم: بخشی که مدرک است و بخشی که مخزن و حافظ. اما قوه عاقله که مدرک کلیات است مجرد بوده و قابل انقسام نیست و چون مدرک است و یک کار بیشتر انجام نمی‌دهد بنابراین دیگر مخزن نیست، علاوه بر اینکه اگر بخواهد حافظ نیز باشد، لازم می‌آید صور در آن موجود باشند که در این صورت حتما مدرک خواهد بود، زیرا ادراک عبارت است از حصول صورت برای مدرک. قوه‌ی دیگری در نفس نیز نمی‌توان فرض کرد که آن قوه حافظ باشد، زیرا در این صورت صور موجود در آن قوه برای نفس نیز حاضر خواهند بود و در نتیجه نفس بدانها آگاه، زیرا ادراک جز همین ارتسام صورت نزد نفس نیست. از طرف دیگر بدن نیز شأنیت مخزن بودن برای کلیات را ندارد، زیرا کلیات مجرداند و مخزنشان باید مجرد باشد. بنابراین مخزن صور عقلیه و معانی کلیه در خود ما نیست بلکه بیرون از ما است. حال که بیرون از ما است نه می‌تواند جسم باشد نه می‌تواند جسمانی باشد نه می‌تواند نفس باشد. اما نمی‌تواند جسم و جسمانی باشد، زیرا جسم و جسمانی مجرد نیستند و صورت کلیه مجرد است و مجرد را نمی‌شود در غیر مجرد جای داد. اما نفس نمی‌تواند باشد، زیرا نفس بالقوه است و امر بالقوه واجد صور نیست در حالی که در ذهول صور بالفعل در مخزن می‌باشند و ما با تماس با آن، صور مورد غفلت را دوباره ادراک می‌کنیم. بنابراین باید قائل به موجودی عقلی در خارج باشیم و بگوییم که تمام صوری که ما ادراک می‌کنیم در آنجا موجوداند و اگر ما ارتباطمان را با آنجا قطع نکنیم بلکه ارتباطمان تنها ضعیف شود صور از ما غائب می‌شوند ولی فراموش نمی‌شوند و وقتی ارتباط قطع شود صور فراموش می‌شوند، یعنی در اثر ارتباط با آن مخزن ادراک می‌کنیم و وقتی ارتباط ضعیف شد- یعنی وقتی دارای ملکه اتصال به عقل فعال هستیم اما به آن متصل نیستیم- غفلت می‌کنیم و وقتی ارتباط قطع شد- یعنی وقتی استعداد نفس برای اتصال به عقل فعال و قبول فیض از آن از بین رفت- فراموش می‌کنیم. [۲۹، ج ۲، صص ۳۶۱-۳۶۵؛ ۱۳، ج ۲، صص ۲۷۵-۲۷۹؛ ۲۱، صص ۳۵۳-۳۵۵]^۱ صورت‌بندی منطقی استدلال به صورت زیر خواهد بود:

۱. در اینجا سعی شد با توجه به شرح خواجه طوسی و فخر رازی و بیان ملاصدرا و همچنین درس‌گفتار شرح اشارات استاد حشمت‌پور [۹، جلسه تاریخ ۱۳۹۰/۱۲/۰۹] تقریری جامع از این استدلال ارائه شود.

الف) مدرک معقولات در ما غیر جسم و جسمانی و غیر منقسم است در حالی که مدرک صور غیر معقوله جسم یا جسمانی و منقسم است (اما اینکه مدرک معقولات جسم و جسمانی و منقسم نیست بدین جهت است که معقولات حال در آن محل مدرک مجرداند و غیر قابل قسمت بنابراین باید محل مدرک نیز مجرد و غیر قابل قسمت باشد و الا لازم می‌آید که حال نیز به تبع محل قسمت پذیرد در حالی که فرض بر این بود که حال غیر قابل قسمت است. ر. ک. [۲۹، ج ۲، صص ۳۷۰-۳۷۳]؛

ب) ادراک عبارت است از ارتسام صورت در مدرک، بنابراین صورتی که از قوه مدرکه غائب است به گونه‌ای از آن قوه زائل شده است؛

ج) زوال صورت دو گونه است: گاهی رفتن صورت از قوه مدرکه به گونه‌ای است که برای بازگشت آن نیاز به تجشّم کسب جدید است (نسیان) و گاهی رفتن صورت از قوه مدرکه به گونه‌ای است که برای بازگشت آن نیاز به تجشّم کسب جدید نیست (ذهول). تفاوت این دو حالت در این است که در دومی صورت در خزانه حفظ می‌شود و در اولی صورت حتی در خزانه هم نیست؛

د) چنانکه این دو حالت را برای صور خیالی و معانی وهمیه داریم، این دو حالت برای صور عقلیه و معانی کلیه نیز بالوجدان وجود دارد؛

ه) خزانه معقولات یا خود عاقله است یا قوه دیگری در نفس یا بدن یا جسمی دیگر یا نفسی دیگر یا عقلی بالفعل؛

و) اما خود عاقله نیست، زیرا مجرد بوده و قابل انقسام نیست بنابراین نمی‌تواند همچون قوای مدرکه جسمانی بخشی از آن مدرک و بخشی از آن حافظ باشد و چون مدرک است و یک کار بیشتر انجام نمی‌دهد بنابراین دیگر مخزن نیست. علاوه بر این، اگر بخواهد حافظ باشد، لازم می‌آید صور در آن موجود باشند که در این صورت حتما مدرک خواهد بود نه غافل، زیرا ادراک عبارت است از حصول صورت برای مدرک؛

ز) اما قوه دیگری در نفس نیست، زیرا در این صورت، صور موجود در آن قوه برای نفس نیز حاضر خواهند بود و در نتیجه نفس بدانها آگاه، زیرا ادراک جز همین حصول و ارتسام صورت نزد نفس نیست. بنابراین دیگر غفلتی مطرح نخواهد بود؛

ح) اما بدن یا جسمی دیگر نیست، زیرا کلیات مجرداند و مخزنشان باید مجرد باشد؛

ط) اما نفسی دیگر نیست، زیرا نفس نسبت به صور معقوله بالقوه است در حالی که در ذهول صور بالفعل در مخزن می‌باشند؛

ی) بنابراین خزانه معقولات عقلی بالفعل است.

فخر رازی تقریر دیگری از طریق تقسیم عرضه می‌کند به این صورت که: وقتی چیزی را می‌دانیم، حقیقت آن چیز نزد ما حاصل می‌شود و هنگامی که آن شیء از ما غائب شود، محال است که حقیقتش نزد ما باقی ماند، زیرا معنای علم عبارت است از حصول صورت در نفس، بنابراین اگر صورت نزد نفس باقی باشد، محال است که نفس بدان آگاه نباشد. در این حال، آن صورت یا در قوه‌ای دیگر حفظ می‌شود که خزانه نفس ما است یا اینکه خزانه موجودی مابین با نفس ما است. شق اول محال است، زیرا اگر خزانه در نفس موجود باشد، صور موجود در آن نیز در نفس ما خواهد بود و در این صورت محال است که نفس بدان آگاه نباشد، در حالی که فرض بر این است که نفس بدان آگاه نیست. بنابراین شق دوم متعین است. و لازم است که آن موجود مابین به گونه‌ای باشد که صور از آن به هنگام اتصال نفوس ما بدان بر نفس افاضه شود و واجب است که آن شیء عقل بالفعل باشد. [۱۳، ج ۲، ص ۲۷۹]

میرداماد نیز تقریری کمی مشابه با تقریر فخر عرضه می‌کند به این بیان که: همانگونه که برای اختزان محسوسات و متخیلات خزانه‌ای جسمانی از الواح حسی و مشاعر خیالی داریم، به همین ترتیب، برای اختزان معقولات نیز باید خزانه‌ای عقلانی باشد. [۴۳، ص ۳۸۴]

۳-۳. اثبات از طریق ادراک کلی

این دلیل ظاهراً با ملاصدرا شروع می‌شود. بر اساس این استدلال طبائع نوعی چندگونه وجود دارند: بعضی از آنها حسی است و بعضی از آنها عقلی. بدون شک در وجود شیء محسوسی داریم، همچون انسان با ماده و عوارض محسوسش که این را انسان طبیعی گویند. همچنین شیئی داریم همچون انسان که تنها به ماهیتش از آن جهت که ماهیت است نظر می‌کنیم در حالی که عوارض آن را لحاظ نمی‌کنیم که این را کلی طبیعی گویند. به همین ترتیب، شیء معقولی داریم همچون انسان کلی که افراد کثیر در آن مشترک‌اند و بر افراد به حمل هوهو حمل می‌شود و ناگزیر مجرد از خصوصیات مادی است زیرا نسبتش به جمیع افراد با همه اختلافاتی که در مقادیر و اوضاع و اشکال دارند یکسان است و در عین حال متشخص به تشخص عقلی است. حال می‌گوییم: این وجود مفارقی برای انسان یا در نفس موجود است یا در خارج. اما در نفس موجود نیست و الا لازم می‌آید که عرض جوهر باشد به خصوص آن جوهری که اصل حقیقت این موجودات مادی است. پس این وجود مفارقی برای انسان در خارج موجود است. [۲۵، ص ۲۶۱] به

عبارت دیگر ملاصدرا می‌خواهد بگوید: این موجود عقلانی-مثلا انسان- باید جوهر باشد، زیرا از آنجا که موجود مادی آن طبیعت جوهر است و کلی طبیعی آن هم جوهر است این انسان کلی عقلانی هم باید جوهر باشد و بنابراین باید موجودی خارجی باشد، زیرا اگر در ذهن باشد کیف می‌شود. [۱۰، جلسه تاریخ ۱۳۸۰/۰۱/۱۸] این نکته می‌تواند روشن‌نگر باشد که ملاصدرا در باب ادراک کلیات قائل به این است که ما عقول را از دور مشاهده می‌کنیم و با این مشاهده کیفیتی نفسانی در ما حاصل می‌شود که عنوانی است برای آن عقول و حقائق کلی و حکایت از آن می‌کند. [۲۵، صص ۱۵۶-۱۵۸ و صص ۲۶۲؛ ۲۳، ص ۱۹۵؛ ۲۴، صص ۳۴۲-۳۴۳ و ص ۳۵۰] صورت‌بندی منطقی استدلال به صورت زیر است:

الف) طبیعت نوعی دارای انحصاری از وجود است، بدون شک در مورد انسان- مثلا- طبیعت محسوسی در خارج داریم، به همین ترتیب، کلی طبیعی انسان نیز در خارج موجود است، همچنین شیئی معقول همچون انسان کلی هم داریم؛
ب) ذهن و عین مطابق‌اند؛

ج) این وجود کلی عقلانی یا در ذهن موجود است یا در خارج؛
د) شق اول محال است، زیرا اگر کلی عقلانی طبیعت نوعی در ذهن باشد از آنجا که آنچه در ذهن است کیف است لازم می‌آید عرض جوهر باشد، زیرا آن طبیعت نوعی جوهر است،

ه) بنابراین وجود کلی عقلانی طبیعت نوعی در خارج است و ذهن ما پس از مواجهه مستقیم با آن عنوانی عام می‌گیرد که حاکی از آن بوده و بر افراد مادی آن حمل می‌شود، زیرا افراد مادی رقیقه آن حقیقت‌اند.

این بیانات ملاصدرا به وسیله علامه طباطبایی شکل روشن‌تر و مستدل‌تری به خود می‌گیرد. او می‌گوید: مفاهیمی که ما در ذهن داریم از موجودات مثالی و عقلی‌ای که حاضر در نفس اما غیر قائم بدان‌اند انتزاع می‌شوند نه از موجودات مادی، زیرا انتزاع فرع بر مشاهده و علم به منتزَع عنه است، حال اگر علم به منتزَع عنه هم به وسیله این مفهوم منتزَع باشد دور پیش می‌آید. بنابراین اینکه ما صور و مفاهیمی در ذهن داریم نشان از موجوداتی دارد غیر مادی که ما به هنگام ادراک به مشاهده آنها می‌نشینیم. [۳۷، جلسه ۱۶۳۹؛ ۲۸، ص ۲۳۹ و صص ۲۴۵-۲۴۶]

۱. استاد فیاضی در درسگفتار اسفار خود این مطلب را از اصول فلسفه علامه طباطبایی نقل کردند، اما بنده هنوز در اصول فلسفه این مطلب را نیافته‌ام و به جست‌وجوی بیشتری نیاز می‌باشد.

۴. بررسی ادله

این ادله بیشتر شبیه به تبیین^۱ اند تا توجیه^۲ و استدلال^۳ بر امری. برای توضیح مدعا خوب است ابتدا کمی درباره تبیین سخن بگوییم. تبیین عبارت است از بیان علت یک امر در پرتو قانون کلی متعلق به گستره‌ی معرفتی خاص. بر حسب اینکه قانون کلی مربوط به کدام گستره معرفتی باشد تبیین‌های گوناگون مربوط به علوم مختلف خواهیم داشت. مثلاً از تجربه دینی می‌توان تبیین‌های فلسفی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، و ... ارائه داد بسته به اینکه قانون کلی‌ای که با آن به تبیین تجربه دینی پرداخته‌ایم به کدام علم مربوط است. در تبیین در واقع در جست‌وجوی علت ثبوتی امری هستیم و در توجیه در جست‌وجوی علت اثباتی یک امر. [۳۶، صص ۱۸۶-۱۸۸ و صص ۱۹۹-۲۰۷]

اگر بخواهیم به زبانی دیگر و با تفصیل بیشتر به توضیح تمایز میان استدلال و تبیین پردازیم، می‌گوییم: استدلال به ما اعتقاد به صدق امری را می‌دهد، اما تبیین به ما فهم چگونگی امکان یک امر را می‌دهد. ما وقتی به دنبال فهم چگونگی امکان یک امر می‌افتیم که آن امر با امور دیگری که آنها نیز مفروض مانند ناسازگار افتد. بنابراین سعی می‌کنیم با فرض امری، چگونگی امکان امری دیگر را روشن گردانیم. این امر مفروض در تبیین‌های فلسفی آزمون‌پذیر یا ابطال‌پذیر نیستند، زیرا جملات یا قضایایی وجودی- یعنی اینکه چیزی یا فرآیندی وجود دارد- را پیش می‌نهند. علاوه بر این، کاربست استدلال و تبیین متفاوت است: در خصوص تبیین، امری که تبیین می‌شود باید دانسته شده یا مورد اعتقاد باشد، اما ممکن است ما قصد استدلال بر چیزی را داشته باشیم که هنوز باور به صدق آن نداریم و آن را نمی‌دانیم. به همین ترتیب، مقدمات استدلال و فرضیه‌ی تبیین متفاوت‌اند، یعنی مقدمات استدلال مورد اعتقاد یا معرفت‌اند و این اعتقاد یا معرفت را به نتیجه منتقل می‌کنند، اما فرضیه تبیین اینگونه نیست، یعنی ممکن است مورد اعتقاد یا معرفت نباشد بلکه برعکس ممکن است موفقیت در استنتاج تبیینی آن امر از این فرضیه موجب باور به فرضیه شود. نکته آخر اینکه تبیین وظیفه‌ای بی‌پایان است، زیرا هرچه دانش پیش می‌رود، همانطور امری ناسازگار- یعنی امری که مانع صدق امور مفروض دیگراند- نیز پیش می‌آید و از این رو پرسش‌هایی درباره‌ی امکان آن امر اول برمی‌خیزد. [۴۴، صص ۱-۱۸]

1. Explanation
2. Justification
3. Argument

با توجه به این بیانات اکنون روشن می‌شود که این هر سه دلیل بیشتر شبیه به تبیین‌اند تا استدلال، مخصوصاً دلیل دوم. در دلیل دوم ما امری مفروض داریم و آن عبارت است از اینکه در معقولات نیز همچون صور خیالی و معانی وهمیه ادراک و ذهول و نسیان داریم. در عین حال امر مفروض دیگری داریم که با امر مفروض اول ناسازگار است و آن اینکه قوه عاقله انسان مجرد بوده غیر قابل قسمت می‌باشد و بنابراین نمی‌توان در آن دو بخش قائل شد که بخشی حافظ صور باشد و بخش دیگر مدرک. در اینجا است که ابن‌سینا وجود عقل فعال را فرض می‌گیرد تا این ناسازگاری را از میان بردارد و چگونگی امکان ادراک و ذهول و نسیان معقولات را روشن گرداند. به همین ترتیب، در دلیل اول نیز امری مفروض داریم که عبارت باشد از به فعلیت رسیدن معقولات در انسان. از طرف دیگر، امر مفروض دیگر این است که انسان خود نمی‌تواند با حرکت جوهری ذاتی و بدون استعانت از دیگری در معقولات به فعلیت برسد. بنابراین فرض عقلی بالفعل خارج از انسان که مخرج نفس انسان از قوه به فعل باشد در اینجا کارساز می‌افتد و می‌تواند هم ناسازگاری را برطرف کند هم چگونگی امکان به فعلیت رسیدن معقولات در انسان را آشکار سازد. همچنین است در دلیل سوم، یعنی ما از طرفی می‌دانیم که ذهن و عین مطابق‌اند و از طرف دیگر در خارج جواهری داریم که علم بدانها کیف نفسانی می‌باشد. برای برقراری سازگاری و تبیین چگونگی امکان تطابق ذهن و عین ملاصدرا عقولی را فرض می‌کند که به هنگام ادراک کلیات ما در واقع آنها را مشاهده می‌کنیم و ذهن ما از آنها عنوانی حاکی می‌گیرد. بیان علامه طباطبایی نیز تبیین و برقراری سازگاری و نشان دادن چگونگی امکان این دو امر است: ما مفاهیمی داریم که انتزاع شده از غیراند_انتزاعی که فرع بر مشاهده است؛ ما به مادیات به واسطه این مفاهیم آگاهییم.

حال که روشن شد این ادله بیشتر شبیه به تبیین‌اند می‌گوییم: اولاً، تبیین رقیب‌بردار است یعنی همواره می‌توان تبیین‌هایی دیگر ارائه داد که این امر با توجه به دگرگونی و پیشروی علوم امری ضروری است، هرچند بدون تغییر علوم نیز همواره می‌توان تبیین‌های رقیب عرضه کرد. ثانیاً، هم به فعلیت رسیدن معقولات در انسان هم تمایز میان ادراک و ذهول و نسیان هم ادراک کلی عقلانی ظاهراً از مسائل چندتباری هستند که ریشه در علوم مختلف دارند و از این رو می‌توان در هر یک از علوم و بر اساس قواعد آن علوم تبیینی از این امور عرضه کرد_تبیین‌هایی که هر کدام بخشی از حقیقت را روشن می‌سازند. ثالثاً، وقتی تبیین رقیب‌بردار شد، برای گزینش تبیین باید به دنبال ملاک بود. یک ملاک ایده تیغ‌اکام است که بر اساس آن تبیینی اولویت دارد که مفروضات کمتری

داشته باشد و جهان را بیش از آنکه هست شلوغ‌تر نکند. بر این اساس آیا نمی‌توان تفاوت میان ادراک و ذهول و نسیان را بر اساس ضمیر خود آگاه و ناخودآگاه فروید یا چیزی شبیه به آن تبیین کرد_مخصوصاً با توجه به اینکه ابن‌سینا این استدلال را در طبیعیات و تبیین امور طبیعی مطرح کرده است.^۱

با این همه، اگر این ادله استدلال بر وجود عقل مفارق باشند نه تبیین، همچنان خلل‌های فراوانی دارند و در نتیجه توان اثبات چنین موجودی را ندارند. توضیح اینکه در هر سه دلیل می‌توان پای واجب‌الوجود را به میان آورد و کار عقل مفارق را- اینکه واجب‌الوجود نقش خزانه داشته باشد یا نفس را در معقولات به فعلیت برساند و ...- به او واگذار کرد. فیلسوفان برای اثبات اینکه این کارها و آثار نمی‌تواند از واجب‌الوجود باشد و باید از عقلی مفارق باشد معمولاً به اصل سنخیت و قاعده الواحد تمسک می‌جویند. اما در مورد قاعده الواحد می‌گوییم: با فرض صحت این قاعده نه تنها خداوند مصداق این قاعده نیست بلکه این قاعده اصلاً هیچ مصداقی ندارد و نمی‌تواند داشته باشد زیرا هیچ چیزی از ترکیبی خالی نیست، زیرا هر چیزی اساساً یا واجب است یا ممکن، یا حادث است یا قدیم، یا بالفعل است یا بالقوه، یا جسمانی است یا غیر جسمانی، یا واحد است یا کثیر، یا حی است یا حی نیست، یا عالم است یا عالم نیست، یا قادر است یا قادر نیست، و ... و خلاصه اینکه بسیاری از امور متقابل را دارا بوده باید داشته باشد. توضیح اینکه ما پانزده نوع ترکیب داریم که تنها بعضی از این ترکیب‌ها در واجب محال است. این ترکیب‌ها عبارتند از: ۱. ترکیب از ماده و صورت خارجی ۲. ترکیب از ماده و صورت ذهنی ۳. ترکیب از جنس و فصل ۴. ترکیب از ما به الإشتراک و ما به الإمتیاز ذاتی غیر از جنس و فصل چنانکه در دو واجب مفروض است بر اساس این قول که واجب ماهیت ندارد ۵. ترکیب از جوهر و عرض ۶. ترکیب از ذاتی و عرضی ۷. ترکیب از ذات و صفت ۸. ترکیب از ماهیت و وجود ۹. ترکیب موجود از وجودش و عدم مجاورش. این ترکیب برای هر موجود محدودی حاصل است ۱۰. ترکیب موجود از وجودش و عدم غیرش. این ترکیب برای هر موجود محدود یا غیر محدودی حاصل است ۱۱. ترکیب از اجزاء مقداری ۱۲. ترکیب عنصری همچون ترکیب نبات از ریشه و ساق و برگ ۱۳. ترکیب صناعی ۱۴. ترکیب اعتباری همچون لشکر [۳۷، جلسه ۶۷ و ۵۲۷] ۱۵. ترکیب شیمیایی مانند ترکیب دارو از عناصر ویژه. این نوع ترکیب از سنخ ترکیب ماده و صورت نیست بلکه مجموع اجزاء در حکم

۱. ملاکهای دیگری نیز می‌توان مطرح کرد، همچون ملاک‌های عمل‌گروانه.

ماده‌ی ثانیه برای ورود صورت شیمیایی هستند [۸، ج ۸، ص ۳۸۹]. و ما بسیاری از این ترکیب‌ها را در واجب داریم بدون اینکه مستلزم احتیاج خارجی واجب باشد، مثل اینکه واجب مرکب از ذات و صفت است که تقریباً همه بر آن اتفاق نظر دارند، یا اینکه مرکب از جوهر و عرض است، زیرا بنابر قول حق جوهر و عرض از صفات وجوداند، زیرا جوهر یعنی وجود لا فی موضوع و عرض یعنی وجود فی موضوع چنانکه خود حکماء جوهر و عرض را چنین تعریف کرده‌اند و واجب نیز وجودی است که در موضوع نیست و از این رو جوهر است و اعراضی همچون خالق و رازق بر او عارض می‌شوند اعراضی که از صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ای هستند که از مقام فعل انتزاع می‌شوند نه از مقام ذات و در تحقیقشان متوقف بر غیر ذات واجب‌اند اگرچه منشأ آنها ذات و صفات ذاتی است [۲۷^۱، ج ۲، ص ۳۴۲ و ص ۳۴۶ و ص ۳۵۰ و ج ۴ ص ۱۰۶۸ و صص ۱۱۰۹-۱۱۱۰]^۲، یا اینکه واجب مرکب از وجود و ماهیت است [۲۷، ج ۱، صص ۲۰۳-۲۰۴؛ ۳۷، جلسه ۲۰۶ تا ۲۰۸]^۳، یا اینکه مرکب از وجودش و عدم غیرش است. و از این رو است که ملاصدرا در مورد واجب تعالی او را فاعل قریب همه چیز دانسته بلکه می‌گوید: «فکل ما هو أشرف وجوداً و أشد بساطة و أكثر روحانیه و إرتفاعاً من المواد الجسمانیة فإنه أكثر جمعا للمعانی و الصفات و أكثر أفعالا و آثاراً» [۲۰، ص ۳۶۰؛ ۲۲، صص ۵۷۹-۵۸۰ (به نقل از [۱۱])]^۴. اما در مورد اصل سنخیت می‌گوییم: با توجه به آنچه گذشت و از ملاصدرا نقل شد و با توجه به قاعده "بسیط الحقیقة کل الأشياء" و اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود بر فرض صحت این اصل واجب با همه‌ی موجودات سنخیت دارد.^۵

۱. تمام ارجاعات به این اثر در واقع ارجاع به تعلیقات آن است نه خود متن اثر.
۲. اگرچه همین خالق و رازق در معنایی دیگر از صفات حقیقیه‌ی ذات اضافه‌ای هستند که از مقام ذات انتزاع می‌شوند نه از مقام فعل و تنها در مفهومشان متوقف بر غیرند نه در تحقیقشان و بازگشتشان به قدرت است. [۲۷، ج ۴، ص ۱۱۱۲]
۳. ایشان در درسگفتار خود روایات متعددی را نیز از جوامع روایی آورده‌اند که دلالت بر ماهیت داشتن واجب می‌کند. و البته این نکته را هم متذکر می‌شوند که بحث ماهیت داشتن یا نداشتن واجب وابسته به تفسیر ما از ماهیت است و اگر ماهیت را همچون بعضی «حد عدمی وجود» و یا «حکایت ذهنی حد وجود» بدانیم، ضروری است که بگوییم واجب ماهیت ندارد زیرا بنابر هر دو تفسیر ماهیت برای وجودهای محدود می‌باشد. (همچنین رجوع کنید به: [۲۷، ج ۲، ص ۳۴۰])
۴. در مقاله "نقش روش‌شناختی قاعده الواحد" نیز از گروهی یاد می‌شود که منکر کارکرد روش‌شناختی و نقش تبیینی قاعده الواحد هستند. [۳۵]
۵. شهید مطهری نیز بیاناتی نزدیک به این مطلب دارند. [۴۲، ج ۱۱، ص ۱۷۹]

این ادله اشکالات دیگری نیز دارند و هر یک از مقدمات آنها می‌تواند محلّ نقض و ابرام‌های فراوانی واقع شود که با توجه به محدودیت حجم مقاله ناگزیر از صرف نظر از آنها می‌باشیم.

۵. نتیجه

ادله‌ای را که حکماء در سنت اسلامی برای اثبات عقل مفارق آورده‌اند می‌توان در چند دسته جای داد. یک دسته عبارت است از ادله مبتنی بر رویکرد معرفت‌شناختی. در این دسته چهار دلیل وجود دارد که به تحلیل انتقادی سه دلیل پرداختیم: دلیل از راه به فعلیت رسیدن معقولات بالقوه در انسان، دلیل از راه تمایز میان ذهن و نسیان، و دلیل از راه ادراک کلی. با تحلیل و بررسی‌ای که انجام دادیم روشن گشت این ادله بیشتر شبیه به تبیین‌اند تا برهان بر وجود عقل مفارق، یعنی بیشتر شبیه به فرضیه‌های روشنگری هستند که هم ناسازگاری‌های یک نظام را رفع می‌کنند هم فهمی از چگونگی امکان یک امر به ما می‌دهند. اگر این ادله فیلسوفان تبیین باشند، سه ملاحظه در برابر آنها قابل طرح است: اول، این تبیین‌ها رقیب برداراند یعنی می‌توان تبیین‌ها و فرضیه‌های رقیب ارائه داد؛ دوم، مسائلی که این تبیین‌ها برای روشن‌سازی و حلّ ناسازگاری آنها مطرح شد ظاهراً از مسائل چندتباری‌اند که ریشه در علوم مختلف دارند، و از این رو در علوم مختلف می‌توان تبیین‌هایی دیگر برای این مسائل عرضه کرد. تبیین‌هایی که هر کدام بخشی از حقیقت را روشن می‌سازند؛ سوم، با توجه به ملاک‌های اولویت تبیین شاید امروزه دیگر این تبیین‌ها خیلی موفق نباشند. با این همه، اگر این ادله را استدلال بر و توجیه برای وجود عقل مفارق بدانیم، باز هم اشکالات فراوانی دارند و نمی‌توانند وجود چنین موجودی را به اثبات برسانند. از مهم‌ترین اشکالات این است که در هر سه دلیل می‌توان پای واجب‌الوجود را به میان آورد و کاری که به عهده‌ی عقل مفارق گذاشته شده است را به او واگذار کرد. هیچ یک از قاعده‌ی الواحد و اصل سنخیت نیز نمی‌تواند مانع این فرض - اینکه واجب‌الوجود نقش خزانه داشته باشد یا نفس را در معقولات به فعلیت برساند و... - شود، زیرا بر فرض صحت اینها واجب‌الوجود نه مصداق قاعده‌ی الواحد است نه غیرمسانخ با امور است.

منابع

[۱] ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۵۴ ه. ش) الرسالة العرشية در ضمن مجموع رسائل الشيخ الرئيس، الطبعة

- الأولى، حيدر آباد الدكن: مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية.
- [۲] ابن مسكويه، احمد بن محمود (۱۳۹۶ه.ش)، الرسائل و المكاتيب، تحقيق: ابوالقاسم امامي، چاپ اول، تهران: ميراث مكتوب.
- [۳] احسن، مجيد و يزدان پناه، يدالله (۱۳۸۹ه.ش)، «عالم عقول از منظر ابن سينا و شيخ اشراق»، معرفت فلسفي، سال هشتم، شماره دوم، صص ۱۱-۴۲.
- [۴] الهی قمشه‌ای، مهدي (۱۳۶۳ه.ش) حکمت الهی عام و خاص، تهران: اسلامی.
- [۵] توحیدی، ابوحیان (۱۹۹۲م)، المقابسات، تحقيق: حسن السندوی، الطبعة الثانية، کویت: دار سعاد الصباح.
- [۶] تهاونی، محمد علی، ۱۹۹۶م، موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون و العلوم، تحقيق: علی درجوج، الطبعة الأولى، لبنان: مكتبة لبنان ناشرون.
- [۷] جرجانی، السيد الشريف علی بن محمد، ۱۳۷۰ه.ش، كتاب التعريفات، چاپ چهارم، تهران: ناصر خسرو.
- [۸] جوادى آملی، عبدالله (۱۳۸۹ه.ش) رحيق مختوم: شرح حکمت متعالیه ج ۸، تنظيم و تدوين: حميد پارسا، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
- [۹] حشمت پور، محمد حسين (بی تا)، درسگفتار شرح اشارات و تنبيهات (صوت)، www.eshia.ir.
- [۱۰] حشمت پور، محمد حسين (بی تا)، درسگفتار شواهد الربوبية (صوت)، www.eshia.ir.
- [۱۱] حیدرپور، احمد و فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷ه.ش)، «تحليل و ارزیابی قاعده "امکان اشرف"»، معرفت فلسفي، سال شانزدهم، شماره دوم، پیاپی ۶۲، صص ۱۱-۲۴.
- [۱۲] داودی، علی مراد (۱۳۴۹ه.ش)، عقل در حکمت مشاء، چاپ اول، تهران: چاپ مرد مبارز.
- [۱۳] رازی، فخرالدین (۱۳۸۴ه.ش)، شرح الإشارات و التنبیهات، تصحيح: علی رضا نجف‌زاده، چاپ اول، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۱۴] رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، المباحث المشرقية فی علم الإلهیات و الطبيعيات، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
- [۱۵] سجادی، سید جعفر (۱۳۳۸ه.ش)، فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفي، تهران: مطبعة سعدي.
- [۱۶] سجستانی، ابوسليمان المنطقی (۱۹۷۴م)، صوان الحكمة و ثلاث رسائل، تحقيق: عبدالرحمن بدوی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- [۱۷] سلمان ماهینی، سکینه (۱۳۷۵ه.ش)، «خواجه طوسی و نظریه عقل مفارق»، فقه و حقوق خانواده (ندای صادق)، شماره دوم، صص ۱۲-۱۸.
- [۱۸] سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ه.ش) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تحقيق: هانری کرین، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- [۱۹] شفیعی، محمدتقی (۱۳۹۴ه.ش)، «ادله و براهین اثبات عالم عقل در نظام صدرایی»، نسیم خرد، سال اول، شماره اول، صص ۹۹-۱۲۶.
- [۲۰] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵ه.ش)، مجموعه رسائل فلسفي، تحقيق: حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- [۲۱] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۰ه.ش) الحكمة المتعالية فی الأسفار الأربعة ج ۷، تحقيق: مقصود

- محمدی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۲] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱ ه.ش) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة* جلد ۵، تحقیق: رضا محمدزاده، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۳] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲ ه.ش) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة* جلد ۹، تحقیق: رضا اکبریان، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۴] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۳ ه.ش) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة* جلد ۱، تحقیق: غلامرضا اعوانی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۵] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۸ ه.ش) *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ پنجم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- [۲۶] شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۲ ه.ش) *حکمة الإشراف سهروردی با شرح قطب‌الدین شیرازی ج ۳*، تحقیق: نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۲۷] طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۴ ه.ش) *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق: غلامرضا فیاضی، چاپ هشتم، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۲۸] طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۵ ه.ق) *نهایة الحکمة*، الطبعة الحادية عشرة، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- [۲۹] طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵ ه.ش) *شرح الإشراف والتنبیہات مع المحاکمات*، چاپ اول، قم: نشر البلاغة.
- [۳۰] طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۹۳ ه.ش) *رسالة إثبات العقل المجرّد در ضمن رسالة اثبات العقل المجرّد* خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن، تحقیق: طیبه عارف‌نیا و مقدمه: احد فرامرزی قراملکی، چاپ اول، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- [۳۱] طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۹۸۵ م) *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، الطبعة الثانية بیروت: دار الأضواء.
- [۳۲] علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ ه.ق) *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، الطبعة الخامسة، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- [۳۳] فارابی، ابونصر محمد (۱۳۴۵ ه.ق)، *رسالة فی اثبات المفارقات در ضمن رسائل ابی نصر الفارابی*، حیدرآباد الدکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- [۳۴] فارابی، ابونصر محمد (۱۹۳۸ م)، *رسالة فی العقل*، تحرير: موريس بوبج، بیروت: المطبعة الكاثولیکية.
- [۳۵] فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۲ ه.ش)، «نقش روش‌شناختی قاعده الواحد»، *خردنامه صدرا*، شماره سی و سوم، صص ۲۰-۲۳.
- [۳۶] فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۸۷ ه.ش)، *روش‌شناسی مطالعات دینی (تحریری نو)*، چاپ سوم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- [۳۷] فیاضی، غلامرضا (بی‌تا)، *درسگفتار اسفار (صوت)*، www.eshia.ir.
- [۳۸] کرمانی، سعید (۱۳۹۱ ه.ش)، *معنی‌شناسی عقل در قرآن کریم (با تکیه بر نظریه حوزه‌های معنایی)*، تهران: دانشگاه امام صادق.

- [۳۹] کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحاق (۱۹۵۰م)، رسائل الکندی الفلسفیه، تصحیح: محمد عبدالهادی ابوریدة، مصر: دار الفكر العربی.
- [۴۰] کندی، ابو یوسف یعقوب بن اسحاق (۱۹۸۵م)، الکندی فلسفته-منتخبات، تحقیق: محمد عبدالرحمن مرحبا، الطبعة الأولى، بیروت: منشورات عویدات.
- [۴۱] لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ه.ق) شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، الطبعة الأولى، قم: مؤسسه الإمام الصادق.
- [۴۲] مطهری، مرتضی (۱۳۷۷ه.ش) مجموعه آثار استاد شهید مطهری، چاپ چهارم، قم: انتشارات صدرا.
- [۴۳] میرداماد، محمد باقر (۱۳۶۷ه.ش) کتاب القیسات، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [44] Nozick, Robert (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press.

