

روش‌شناسی توجیه و نقد در حکمت صدرایی*

عبدالعلی موحدی

استاد یار دانشگاه آزاد اسلامی

واحد کرج - ایران

E-mail: aa_mhdy@yahoo.com

چکیده

از جمله مباحث موجود در روش‌شناسی‌های جدید، پی‌گیری روش توجیه در یک مکتب است که نزد قدما همان پاسخ به لم اثبات است. ملاصدرا در توجیه، بر خلاف حصرگرایی روش شناختی قدما، علاوه بر بهره‌گیری بسیار از برهان، به استفاده‌ی روشمند از وجدان، همتا و هم‌پای برهان، نیز روی می‌آورد و نقاط متعالی تفکر خویش را با تأسی از روش عرفا، با وجدان و شهود توجیه می‌کند. همچنین در شمارش گزاره‌های پایه علاوه بر اولیات نزد قدما، گزاره‌های حدسی و مکتسب از قوه‌ی اشراق را نیز اضافه می‌کند. همچنین از آن جا که ملاصدرا در پی تأسیس نظامی نوین در تفکر است به نقد اندیشه‌های دیگران نیز توجه داشته و با در پیش گرفتن روشی منطقی به نقد مبانی، ادله و نتیجه‌ی آرای اندیشمندان دیگر می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها:

روش‌شناسی، توجیه، نقد، حکمت متعالیه، خودموجه، برهان، وجدان

طرح مسأله

در مطالعات روش‌شناختی پرسش از چرایی در دو حوزه قابل بررسی است. یکی پرسش از دلیل است و دیگری از علت. سؤال از دلیل، به وسیله‌ی توجیه پاسخ داده می‌شود. در بحث توجیه، از معقولیت گزاره‌ها سؤال می‌شود و این که ملاک عقلانیت آن‌ها چیست. در پرسش از دلیل، به دنبال توجیهی هستیم که موجه بودن گزاره‌ها را نشان دهد.

* تاریخ وصول ۱۳۸۶/۱/۲۵، تاریخ تصویب ۱۳۸۶/۴/۲۰

زیر بنای این مسأله به رویکرد دانشمندان به مسأله‌ی علم باز می‌گردد. در تعریف افلاطونی، علم به باور صادق موجه تعریف می‌شود. ابن سینا آن را قول جازم مطابق ثابت معرفی می‌کند. (ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ص ۲۳) دانشمندان دیگر نیز کما بیش همین مبنا را پذیرفته‌اند (طوسی، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ۱۴۱). این که چگونه می‌توانیم به باورهای مستدل دست یابیم، سؤال است که مباحث فراوانی را در معرفت‌شناسی ایجاد کرده‌است. سوفسطاییان این سؤال را به کلی بی‌پاسخ می‌دانند و لذا منکر حصول به علم می‌باشند.

وقتی که یک امر را توصیف می‌کنیم، با گزاره‌ای همچون: *الف ب است* مواجه می‌شویم و زمانی که می‌پرسیم *چرا؟* هر جوابی به آن حداقل شامل دو گزاره می‌باشد. هر کدام از آن دو نیز در مقام استدلال با حد اقل دو گزاره‌ی دیگر توجیه می‌شود. این جریان همچنان ادامه خواهد داشت. سوفسطاییان این سلسله را نامتناهی می‌دانند و معتقدند در عمر کوتاه انسانی نمی‌توان به همه‌ی پاسخ‌ها دست یافت و از این رو دست‌یابی به علم - باور صادق موجه - را محال می‌دانند. در مقابل، رویکرد سنتی ارسطویی قایل است که این پرسش‌ها پایان‌پذیر و منتهی به گزاره‌های خودموجه است. این دیدگاه امروزه به نام مبنای گروهی سنتی خوانده می‌شود. در این دیدگاه علم، یا ثابت به خود است یا ثابت به غیر که نهایتاً به ثابت به خود باز می‌گردد.

سؤال بعدی که در این زمینه مطرح می‌شود، این است که گزاره‌های ثابت به خود کدام است؟ در دیدگاه رایج (ارسطویی)، پاسخ این سؤال بدیهی است که خود بر شش قسم است: اولیات، محسوسات، مجربات، حدسیات، متواترات و فطریات. البته نظرات دیگری نیز وجود دارد. به عنوان مثال خواجه نصیر گزاره‌ی پایه یا بدیهی را همان اولیات می‌داند (طوسی، *شرح الاشارات و التنبيهات* ۵۱/۱).

سؤال دیگر این است که چگونه می‌توان از این گزاره‌های پایه و خودموجه به گزاره‌های مکتسب و ثابت به غیر دست یافت؟ در منطق ارسطویی پاسخ این سؤال، قیاس است. در این سیستم جز قیاس، راه معتبر دیگری برای رسیدن به اثبات گزاره‌ها وجود ندارد و لذا می‌توان به نوعی حصرگرایی روشی را به ارسطوییان نسبت داد. این حصرگرایی نیز مشکلاتی را بوجود آورده است چرا که همه‌ی توانایی‌های ذهن را در

دست‌یابی به علم پشتیبانی نمی‌کند. امروزه مبناهای دیگری نیز بوجود آمده است همچون انسجام‌گرو، متن‌گرو، و مبناگرو نوین.

مبناگرو نوین، بازسازی شده‌ی مبناگرو سنتی ارسطویی است. در این نظام فکری که به آنتونی کنی منسوب است دو ترمیم نسبت به مبناگرو سنتی انجام شده است. یکی در توسعه‌ی گزاره‌های پایه و دیگری در طریق اکتساب از آن. کنی گزاره‌های غیر مکتسب را به بدیهی برای حافظه و گزاره‌های مبنا تعمیم داد. گزاره‌های مبنا، گزاره‌هایی است که به سه طریق می‌توان از آن‌ها دفاع کرد: استدلال، تحقیق و عمل موفقیت‌آمیز. همچنین در راه اکتساب از گزاره‌های پایه نیز استقرا و شهادت را وارد کرد (فرامرزی قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، صص ۲۰۲-۲۰۷).

از طرف دیگر در بررسی متدولوژی مکاتب به خصوص مکاتبی که مدعی تأسیس نظامی نوین در تفکر هستند، نکته‌ی دیگری که باید به آن دقت شود، روش نقد آن‌ها نسبت به آرای رقیب و مکاتب بدیل است. پرداختن به ادله و استدلال‌های متفکرین دیگر برای هر صاحب‌مکتب جدیدی ضروری است. هدف ما در این مقاله آن است که ببینیم در نظام فکری ملاصدرا موضع مؤسس آن در توجیه چیست؟ ساختار استدلال‌ها از حیث قیاس و استقرا و تمثیل کدام است؟ ماده‌ی ادله‌ی این دو را چه قضایایی تشکیل می‌دهد؟ آیا حصر‌گرایی سنتی و مبنا‌گرایی سنتی را قایل است و یا در مورد توجیه، نظریه‌ی دیگری دارد؟ همچنین در پی آنیم که بدانیم نقدهای این مکتب نسبت به رقیب، نقد میانی است یا نقد ادله یا نقد نتایج؟ ساختار صوری نقد در این دو کدام است؟ و این که آیا دچار آفات نقد شده است یا خیر؟

روش‌شناسی توجیه در حکمت متعالیه

دانستیم که اثبات یک ادعا وابسته به ادله و قوت توجیه آن ادله است. این مسأله به دلیل اهمیت زیادی که نزد متفکران داشته است، موجب شده است تا نظریات مختلفی در این باب ارائه شود. منطق دانان مسلمان - که به طور عمده پیروان ارسطو و دیدگاه مبناگرو او در این زمینه هستند - این دیدگاه را در عنوان مطالب و مبادی علوم، مورد بررسی قرار داده‌اند. در منطق مطالب به سه مطلب تقسیم

می‌شود. «مطلب ما»، «مطلب هل» و «مطلب لم». مطلب لم هم خود دو قسم دارد «لم ثبوت» و «لم اثبات». پاسخ سؤال از لم اثبات را می‌توان در مقوله‌ی توجیه پی‌گیری کرد.

در بحث توجیه دو سؤال اساسی وجود دارد: یکی آن که گزاره های پایه و خودموجه کدام است؟ و دیگری آن که راه اکتساب از این گزاره ها چیست؟ گفتیم که در مبنای ارسطویی گزاره های پایه شش قسم است. در این جا ابن سینا مشاهدات را به سه قسم تقسیم می‌کند و لذا عدد بدیهیات به هشت می‌رسد. در راه اکتساب هم اشاره کردیم که در یک دیدگاه حصرگرایانه، این متفکرین تنها راه استدلال را قیاس می‌دانند. در یک جمع بندی تنها راه رسیدن به علم نزد اکثر فیلسوفان ارسطویی برهان است که ماده‌ی آن، یقینیات و صورت آن، قیاس است.

گزاره های خودموجه نزد ملاصدرا

ملاصدرا در تعیین گزاره های بدیهی با قول مشهور اختلاف دارد. در دیدگاه مشهور سنتی، گزاره های بدیهی شامل اولیات، مجربات، محسوسات، متواترات، حدسیات و فطریات است. اما ملاصدرا تقسیم بندی تصدیقات را به این گونه ارائه می‌دهد: "العلم إما تصدیق و هو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حد الجزم فإن طابق الواقع فيقين و إلا فجهل مركب أو لا فظنٌ صادق أو كاذب و إما غيره فتصوّر و قد يطلق على المعنى الشامل لهما فیرادف العلم. و كل منهما فطری و حدسی و مكتسب یمكن تحصيله من الأولین إن لم یحصل بإشراق من القوة القدسیة" (صدرالدین شیرازی، اللغات المشرقیة، ص ۳).

در این بیان تصدیقات به مکتسب از طریق اشراق قوه‌ی قدسی و مکتسب از فطرت و حدسی تقسیم می‌شود. در این صورت می‌توان گزاره های خودموجه را در دیدگاه ملاصدرا سه قسم دانست: فطری (یا بدیهی)، حدسی و موهبتی (یا مکتسب از قوه‌ی قدسی).

لازم به تذکر است که ملاصدرا در ادامه‌ی همین نوشته اشاره می‌کند که یقینیات شش قسم است و عیناً همان اقسام مشهور را نام می‌برد. (صدرالدین شیرازی، اللغات المشرقیة، ص ۳۳) ولی نباید گمان کرد که او در شمارش قضایای پایه همانند قول مشهور

اعتقاد دارد. چرا که در جای دیگر این شش قسم را جزو بدیهیات بر می‌شمرد. (صدر الدین شیرازی، *التصور والتصديق*، ص ۲)^۱

پس، از دیدگاه صدرا گزاره‌های خودموجه در یک تقسیم‌بندی کلی سه قسم است: فطری یا بدیهی - که خود دارای شش قسم است که همان یقینیات می‌باشد - حدسی و مکتسب از قوه‌ی قدسی. ولی به هر حال او نیز معتقد است که تصدیقات نظری باید به قضایای بی‌نیاز از برهان منتهی شود. (صدر الدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۱۱۹/۴)

جایگاه برهان نزد ملاصدرا

پس از اشاره به این که گزاره‌های خودموجه نزد ملاصدرا با دیدگاه مشهور متفاوت است، به بحث پیرامون راه اکتساب حقایق در حکمت متعالیه می‌پردازیم. گفتیم که در دیدگاه مشهور که همان مبنای گروهی سنتی است، در اکتساب از گزاره‌های پایه نوعی حصر گرایی روشی وجود دارد. به این معنی که در این دیدگاه تنها راه بدست آوردن حقایق، قیاس است. که با توجه به مقدمات یقینی به کار رفته در استدلالات، راه کسب حقایق همان برهان خواهد بود. حال بر آنیم که ببینیم در دیدگاه ملاصدرا به عنوان مؤسس حکمت متعالیه آیا راه توجیه قضایا و گزاره‌ها کدام است؟ و وی نسبت به برهان چه نگرشی دارد؟

در ابتدا رویکرد وی به برهان را نشان می‌دهیم. در موارد متعددی صدرا، برهان را تنها راه دست‌یابی به علم و حقیقت معرفی می‌کند: «بدان که اولاً برهان است که باید تبعیت شود» (صدر الدین شیرازی، *اسفار* ۱/۱۰۸)^۲

در این گونه موارد می‌بینیم که ملاصدرا راه دست‌یابی به علم و اثبات حقایق را برهان می‌داند و در این راه تنها برهان را قابل تبعیت بر می‌شمارد.

اما در مواردی نیز در کنار برهان، به وجدان و یا شهود هم اشاره می‌کند و رسیدن به علم و حقیقت را در گرو پیمودن یکی از این دو راه می‌داند: «بدان که راه در بدست آوردن معارف الهی یا برهان یقینی است و یا مکاشفه‌ی عیان‌ی» (صدر الدین شیرازی، *الحکمة العرشیة*، ص ۲۸۶)^۳. در این موارد مشاهده می‌شود که ملاصدرا در کنار راه

برهان، وجدان یا کشف را هم موافق و همسو با آن در دست یابی به حقایق معرفی می‌کند.

در یک مرحله بالاتر، همراهی و جمع بین برهان و وجدان را راه کاملین و راسخین در علم و عرفان معرفی می‌کند. (صدر الدین شیرازی، اسفار ۱/۳۴۶) ^۴ و در مرحله ای بالاتر، راه اکتساب برخی حقایق را تنها منحصر در جمع بین برهان و وجدان می‌داند. یعنی باید از هر دو مزیت بهره مند بود تا به حقیقت دست یافت نه یکی از آن دو. ^۵

ملاصدرا راه خود در حکمت متعالیه را جمع بین برهان و وجدان می‌داند به گونه ای که معتقد است این طریق دست یابی به حقایق نه در نزد فلاسفه‌ی متقدم بر او وجود داشته است و نه در میان عرفا. لذا نه فیلسوفی توانسته است به حقایق طرح شده در حکمت متعالیه دست یابد و نه عارفی توانسته است چنین برهان‌هایی را اقامه کند. ^۶

در نهایت و در بالاترین مرحله دست یابی به حقایق و علومی را تنها در کشف و وجدان می‌داند و برای برهان راهی به سوی حقیقت باز نمی‌بیند. (صدر الدین شیرازی، اسفار ۱۰۹/۹) ^۷

این مسأله در مورد احکام موجودات صادق است. ملاصدرا در موارد زیادی اشاره می‌کند که دست یابی به احکام مصادیق وجود از حوزه‌ی بحث های نظری خارج است و رسیدن به حقیقت وجود و مصادیق خارجی آن جز با کشف و شهود میسر نیست. به عنوان نمونه می‌گوید: «تصور وجود با حد و رسم امکان ندارد و همچنین نمی‌توان آن را با صورتی مساوی آن تصور کرد. چرا که تصور یک شیء عینی به این است که معنا و صورت آن، از خارج به ذهن منتقل شود و این امر، در غیر وجود جاری است. در وجود جز به مشاهده‌ی صریح و دیده‌ی واقع بین نمی‌توان آن را درک کرد و حتی با حد و برهان و عبارت و بیان نیز حاصل نمی‌شود.» (صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۶) ^۸

البته ملاصدرا در میان فلاسفه‌ی متقدم ارسطو و افلاطون را دارای مقام جمع بر می‌شمرد و آنان را از طریقت کشف و وجدان برخوردار می‌داند. اما ابن سینا را به دلیل بهره‌مند نبودن از چنین طریقی، در رسیدن به کنه حقایق عاجز بر می‌شمرد. ^۹

پس به طور خلاصه از دیدگاه ملاصدرا تنها راه وصول به علم و حقیقت و به عبارت دیگر، تنها راه توجیه، برهان نیست. بلکه اصلی‌ترین راه، وجدان و کشف و شهود است. چرا که یا علمی وجود دارد که جز با مکاشفه حاصل نمی‌شود و در موارد دیگر نیز راه کشف و مشاهده هم‌تا و همراه برهان در دست‌یابی به قضایا و تصدیقات کارایی دارد. و حتی برخی موارد وجدان را کافی می‌داند و نیازی به برهان نمی‌بیند. (صدرالدین شیرازی، المبدء و المعاد، ص ۲۲)^{۱۰}

در یک بیان دیگر، در بحث اثبات جوهریت و تجرد نفس، پس از اقامه‌ی براهین، به ارائه‌ی مؤیداتی بر این مطلب می‌پردازد و از جمله به گزارش برخی عرفا از شهود نفسشان مجرد از این عالم مادی اشاره می‌کند و در ادامه، برهان را زمینه و معدّ معرفی می‌کند و علم و یقین را موهبتی از جانب خداوند بر می‌شمرد. (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۱). البتّه این به آن معنی نیست که برهان ارزشی ندارد بلکه در مقابل حصرگرایی موجود در قول مشهور، در دیدگاه ملاصدرا برهان تنها راه توجیه گزاره‌ها نیست و کشف و شهود از جایگاهی والا و منزلتی برتر برخوردار است.

وجدان در حکمت متعالیه

در مورد وجدان در بیان ملاصدرا بجاست اشاره کنیم که به نظر می‌رسد وجدان در اصطلاح حکمت متعالیه به چند چیز اطلاق شده است. بیش‌ترین کاربرد آن همان است که در بالا نیز به آن اشاره کردیم که با کشف و شهود عرفانی مساوق می‌شود.^{۱۱} در جایی دیگر، آن را به موارد معلوم به علم حصولی نیز اطلاق می‌کند و قول به باقی ماندن جزء آبی و هوایی در ذوب مواد را مؤید به وجدان می‌کند (صدرالدین شیرازی، اسفار، ۵/۳۳۰). در این جا روشن است که وجدان همان مشاهده‌ی حسی و بصری است که از مقوله‌ی علم حصولی است. در جای دیگر و در بحث پیرامون وجود و سواس در نفس آدمی، آن را معلوم به وجدان بر می‌شمرد و لذا در این گونه موارد، وجدان را بر علم حضوری نیز اطلاق کرده است. (صدرالدین شیرازی، المبدء و المعاد، ص ۲۰۲).^{۱۲} از این رو به نظر می‌آید در دیدگاه او وجدان اعم از علم حصولی و حضوری است.

حدس در دیدگاه ملاصدرا

اگر به خاطر داشته باشیم، ملاصدرا در بیان گزاره های ثابت به خود، یک مورد را تصدیقات حدسی معرفی کرد. جا دارد که نگاهی گذرا به حدس در دیدگاه وی داشته باشیم.

حدس در نظر ملاصدرا این گونه تعریف می شود: «حال که روشن شد که حد و برهان در طرفین مشترک هستند و همچنین بیان شد که نفس، در حال جهالت در تاریکی به سر می برد؛ پس گریزی نیست تا راهبری نفس را راهنمایی کند و روزنه ای جای پای او را روشن کند. این جای پا همان حدّ وسط در برهان و حد است و آن روزنه، همانا حدس زدن است. پس استعداد نفس برای وجدان این حدّ وسط، همان حدس است.» (صدرالدین شیرازی، اسفار ۳/۵۱۶)

در این بیان ملاصدرا حدس را روشن کننده ی نفس در مسیر دست یابی به حقیقت می داند که برای پیدا کردن رابطه ی میان مقدمات و کشف حدّ وسط در برهان، لازم است تا کسی او را راهنمایی کرده، از ظلمت جهل خارج سازد. البته از دیدگاه وی نفوس انسانی در این استعداد دارای مراتب هستند و همه ی انسان ها در این مسأله یکسان نمی باشند. انسان هایی هستند که چنین استعدادی را ندارند و به تعبیر صدرا گوش باطنی برای شنیدن صدای ملکوتی را واجد نیستند و انسان هایی که دارای نفس قدسی بوده، به سرعت با عالم ملکوت اتصال پیدا می کنند و به معلومات بسیاری آگاهی می یابند. (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، ص ۳۴۱-۳۴۲)

از جمله راه هایی که او برای تکامل این استعداد پیش رو می گذارد، ریاضت های شرعی است. در حقیقت باید گفت: از آن جا که راه وصول به حقیقت نزد صدرا جمع بین برهان و کشف است؛ توجه به تأثیر و تأثر این دو نیز قابل توجه است. قبلاً بیان کردیم که ملاصدرا بر این سینا خرده می گیرد که به خاطر بی بهره بودن از کشف و شهود، در بسیاری مواضع از دست یابی به حقیقت عاجز است و همچنین اشاره دارد که بسیاری از عرفا به خاطر دوری از برهان توانایی بیان بسیاری مسایل عقلی را ندارند. همین بیان به خوبی نشان می دهد که کشف و برهان در نظر صدرا درهم تنیده اند. در جایی به وضوح به تأثیر این دو مقوله در هم تصریح می کند. (صدرالدین

شیرازی، المبدء و المعاد، ص ۲۶۶)^{۱۳}

پس در دیدگاه او کشف تام جز از راه برهان و حدس حاصل نمی‌شود. این بیان نقش مهم و مؤثر حدس را در حکمت متعالیه روشن می‌کند. چراکه راه وصول به یکی از اصلی‌ترین توجیهات که همانا کشف است، حدس می‌باشد. و البته همین حدس نیز در سایه‌ی ریاضت‌های شرعی و مجاهدات علمی و عملی تکامل پیدا می‌کند. این سخن به روشنی در هم تنیدگی و تأثیر متقابل حدس و برهان و کشف را در دیدگاه ملاصدرا آشکار می‌کند.

اما برخی از مواردی که در آثار صدرالمتألهین با حدس توجیه می‌شود از این قرار است:

- در مورد گروهی از انسان‌ها می‌گوید: «اینان کسانی هستند که نفس خویش را از شهوات تصفیه کرده‌اند و عادت‌های پست را از اخلاق خود زدوده‌اند. عقل‌هاشان را از جهالت و اندیشه‌های فاسد پاک کرده‌اند و ابدان خود را از اعمال زشت و منکر بازداشته‌اند. زبان به بدگویی مردم نمی‌گشایند و در تدبیر خداوند نه پنهانی و نه آشکارا اعتراضی وارد نمی‌کنند... حدس صائب حکم می‌کند که این‌گونه افراد، اهل بهشتند.» (صدرالدین شیرازی، المبدء و المعاد، ص ۴۶۳)

- در مورد شدت بیشتر لذت و الم‌های اخروی نسبت به دنیا می‌گوید: «چه بسا آن‌چه را انسان در خواب می‌بیند از لحاظ تأثیر ملایم و یا منافر، شدیدتر از آن است که انسان در بیداری مشاهده می‌کند... پس حدس صائب حکم می‌کند که لذت و الم آخرت به مراتب شدیدتر از دنیا است.» (همان، ص ۳۹۲)

- در بحث اثبات هیولی بیان می‌کند که اگر کسی کمترین قوت تمییزی داشته باشد، وجود هیولا را انکار نخواهد کرد و سپس می‌گوید: «همگان نیازی ندارند که وجود چنین امری که قابل حوادث و لواحق است، برایشان اثبات شود. بلکه هر کس که کمترین توان گفت و گوی علمی را داشته باشد به یقین حاصل از فکر و یا حدس می‌داند که خاک به نطفه تبدیل می‌شود و نطفه به حیوان یا انسان مبدل می‌گردد و...» (صدرالدین شیرازی، اسفار، ۶۵/۵).

- در اثبات تجرد نفس با ارائه‌ی شواهد و مؤیدات، بیان می‌کند که تغییر بدن و اعضا و ثبات شخصیت نیز نشان دهنده‌ی این است که نفس، غیر از بدن و برتر از آن

است. سپس با اشاره به این که در حیوانات نیز چنین بیانی وجود دارد، می‌گوید: «حدس حکم می‌کند که حیوان نیز همانند ما و دارای کمال ماست» (الشواهد الربوبیه، ص ۲۱۳)

این ها برخی مواردی بود که صدرا با حدس احکامی را توجیه می‌کند و البته در این گونه موارد تنها راه توجیه، حدس نیست و راه های دیگری نیز از جمله برهان برای توجیه این گزاره ها وجود دارد که مورد توجه وی بوده است.^{۱۴}

روش شناسی نقد در حکمت متعالیه

در تأسیس یک نظام فکری و فلسفی دو رویکرد ضروری است. یکی رویکرد اثباتی و دیگری رویکرد ابطالی. ارائه‌ی مبانی تازه، نظریات ابتکاری، ادله‌ی نو و طراحی نظامی استوار و منطقی میان مبانی و نتایج و امثال آن همگی از مصادیق رویکرد اثباتی در تأسیس یک مکتب جدید فکری است. از طرف دیگر توجه به اندیشه‌های رقیب، بیان ضعف مبانی دیگران و نمایان ساختن اشتباهات متفکرین دیگر نیز جنبه‌های سلبی و رویکرد ابطالی در یک نظام نوین فکری است.

ملاصدرا بنا به گفته‌ی خود، برای ارائه‌ی مکتب فلسفی اش ابتدا همراه دیگر حکما حرکت می‌کند و سپس با نشان دادن نقاط اختلاف خود با آنان، از دیگر فیلسوفان فاصله می‌گیرد. (در این مسیر در ضمن بیان ادله‌ی خود بر اثبات رأی و اندیشه‌ی خویش، به نقد مبانی و ادله‌ی حکما نیز می‌پردازد و سستی مبانی آنان و قوت اندیشه‌ی خود را از این دیدگاه نیز نمایان می‌سازد.) نقد های ملاصدرا بر دیگر اندیشمندان را می‌توان از سه منظر نگریست: نقد مبانی، نقد ادله و نقد نتایج. در ادامه به ارائه‌ی نمونه‌هایی از این نقدها می‌پردازیم و در انتها نیز اشاره‌ای به آفات نقد خواهیم کرد تا ببینیم آیا صدر المتألهین در نقد دیگران به آن دچار شده است یا نه.

نقد مبانی

از جمله راه‌های نقد یک نظریه و نشان دادن غیر موجه بودن آن، نقد مبانی آن است. ملاصدرا در مواردی به این نکته توجه داشته و با نشان دادن غیر موجه بودن

مبانی، ادله‌ی حکما را به نقد می‌کشد. البته باید توجه داشت که در بسیاری از موارد سعی ملاصدرا در این است که بتواند مبانی خود را با بزرگان فلاسفه یکسان نشان دهد و تا جایی که ممکن است اقوال آنان را به سوی دیدگاه خود نزدیک می‌کند و به تأویل آن بنا بر نظر خود می‌پردازد. چرا که خاستگاه نظریات آنان را با آرا و اندیشه‌های خود یکی می‌بیند و همه را بر گرفته از مشکات نبوت می‌داند.^{۱۵} لذا یافتن نقدهای صریح در اصول و مبانی اصلی تفکر حکما و فلاسفه‌ی پیشین در آثار صدر المتألهین آسان نیست. ولی به هر حال برخی موارد آن از این قرار است:

- یکی از مواردی که ملاصدرا در آن به صراحت استدلال حکما را رد نمی‌کند ولی با توجه به رد مبانی آن، می‌توان مردود بودن آن را نتیجه گرفت، ترجیح بیان خود در برهان صدیقین بر بیان دیگر حکماست. از آن جا که در دیدگاه صدر المتألهین اصالت از آن وجود است و ماهیت اعتباری است، لذا هر بیانی که مبتنی بر احکام ماهیت باشد قابل قبول نخواهد بود. از جمله‌ی این موارد ابتدای اثبات وجود واجب بر امکان و وجوب است. اثبات وجود واجب بر اساس امکان ممکنات هر چند در جای خود نتیجه بخش است، اما با توجه به اصالت وجود باید دانست که امکان وجودی همان فقر وجودی و وابستگی و عین الربط بودن است. لذا ملاصدرا بیان اتم و اشرف در اثبات واجب را بیان مبتنی بر اصالت وجود می‌داند و بیان اهل الله را این بیان معرفی می‌کند.

- و هم از این روست که ملاک احتیاج معلول به علت را نه ماهیت آن و نه امکان آن بلکه فقر وجود و ضعف وجودی آن می‌داند. (صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۷۴)^{۱۶}

- در موضوع تقدم ارواح انسانی بر ابدان و یا حدوث نفس انسانی حکما نظریاتی دارند. از جمله شیخ اشراق منکر آن است. یکی از بیانات شیخ اشراق در رد تقدم ارواح انسانی بر ابدان، چنین است: او می‌گوید اگر انوار مدبره (که منظور او از انوار مدبره همان نفوس است) قبل از ابدان وجود داشته باشد، لازم می‌آید که نوری وجود داشته باشد که هیچ بدنی را تدبیر نکند و لذا وجودش معطل خواهد بود. ملاصدرا در جواب این اشکال می‌گوید: کسی که قایل به وجود ارواح قبل از ابدان است، وجود آن را وجود مفارقی می‌داند و نه وجود تعلقی. به عبارت دیگر قایلین به تقدم ارواح قبل

از ابدان، وجود ارواح را وجود عقلی می دانند و عقول هیچ تعلقی به جسم ندارند. لذا اگر بدنی را تدبیر نکنند تعطیلی در وجودشان پیش نمی آید. بله اگر وجود نفسی برای آن قایل بودند لازمه عدم تعلق نفس به بدن تعطیل وجودش می بود و حال آن که چنین نیست. مشاهده می شود که در این جا ملاصدرا با نفی مبنای شیخ اشراق، اشکال او را منتفی به انتفای موضوع می داند. (صدر الدین شیرازی، اسفار ۸/۳۶۶)

- از دیگر نمونه هایی که می توان به عنوان نقد مبنایی در آثار ملاصدرا ارائه کرد، نقد او نسبت به نظر ابو البرکات بغدادی در تبیین چگونگی ادراک جهت صوت است. بنا به نقل ملاصدرا دیگر حکما قایلند که درک جهت صدا چنین است که ما ابتدا صوت را می شنویم بدون این که جهت آن را تشخیص دهیم. سپس در باقیمانده ی صدا تأمل می کنیم و با مقایسه ی این دو و مابقی صدا که به مرور به ما می رسد، جهت و فاصله ی آن تا خود را درک می کنیم. لذا در مواردی هم چون صدای رعد که هر چند می دانیم فاصله ی آن با ما زیاد است و صدای چرخش آسیاب در نزدیکی خود که صدایی شبیه رعد دارد؛ تفاوتی نمی گذاریم.

اما ملاصدرا در نقد این نظر که آن را از کتاب *المعتبر* نقل می کند، می گوید اساسا شنیدن عبارت از شنیدن صوت بدون جهت و قرب و بعد نیست به این گونه که چند درک متتابع و پشت سر هم باشد بدون هیچ گونه درک جهت و یا قرب و بعدی. بلکه سمع عبارت است از ادراک یک شیء همراه جهت و دوری و نزدیکی آن (صدر الدین شیرازی، اسفار ۸/۱۷۴ و ۱۷۵). یعنی مبنای قول معروف را رد می کند که شنیدن یک صدا را به درک چند شیء پی در پی تفسیر می کند. البته ملاصدرا در ادامه، این نظر را از لحاظ نتیجه نیز رد می کند که به آن اشاره خواهیم کرد.

- در جای دیگر به دهمین دلیلی که در اثبات بطلان تسلسل اقامه شده است، اشاره می کند. در تقریر این بیان باید گفت: قایلین به این بیان چنین استدلال می کنند که سلسله ی علت و معلول یا قابل تقسیم به دو هست که زوج می شود و یا نیست که در این صورت فرد خواهد بود. سپس می گویند اگر زوج باشد از عدد فرد بعدی خود کوچک تر است و اگر فرد باشد از عدد زوج بعد خود کوچک تر است. پس به هر صورت محصور بین حاصرین است و لذا محدود خواهد بود و بنابراین سلسله ی نامتناهی از علت و معلول نخواهیم داشت. در نقد این استدلال (و نه

نتیجه‌ی آن که مورد قبول است) ملاصدرا می‌گوید که اساساً تقسیم‌پذیری یا تقسیم‌ناپذیری به دو در اعداد محدود مطرح است و نه در نامحدود و لذا این استدلال در اثبات تناهی سلسله‌ی علت و معلول کارآمد نیست. (صدرالدین شیرازی، اسفار ۱۶۷/۲)

- در همین رابطه مبنای استدلال دیگری در بطلان تسلسل را این‌گونه رد می‌کند که ابطال تسلسل مبتنی بر این که علت سلسله‌ی معلول‌ها موجودیتی مستقل دارد، و لذا علتی فرا تر و خارج از سلسله لازم خواهد داشت، بر این امر بنا شده است که میان وحدت و وجود تفاوت خارجی قایل است در حالی که ما گفتیم وحدت و وجود مساوق است. لذا مجموعه‌ی واحد از چند چیز، وجودی مستقل از وجود آن‌ها ندارد تا بخواهیم برای آن، علتی جدای از علت‌آحاد آن مجموعه قایل شویم. (همان ۱۵۷/۲)

- در جای دیگر با توجه به منای اصالت وجود، استدلال فخر رازی بر معلولیت ماهیت را رد می‌کند. رازی می‌گوید در انتساب وجود به سیاهی، این ماهیت است که امکان بر او بار می‌شود و نه وجود و بنا بر این جهت احتیاج در ماهیت است و نه در وجود. پس آن چه معلول است و نیازمند، ماهیت است و نه وجود. صدر المتألهین در نقد این استدلال می‌گوید: این بیان از این جا نشأت می‌گیرد که اثر علت را اتصاف ماهیت به وجود می‌دانند و نه وجود معلول. حال آن که ماهیت قبل از وجود تقرر و تحقیقی ندارد که بتوان آن را به وجود متّصف کرد.

نظیر این ایراد را ملاصدرا بر قول اشراقیان و همچنین قول استاد خود، میرداماد مبنی بر مجعول بودن ماهیت، وارد می‌کند و آن را مبتنی بر اصالت ماهیت و اعتباری بودن وجود بر می‌شمرد. به همین دلیل این اعتقاد را مردود به ادله‌ی اصالت وجود و ردّ اصالت ماهیت معرفی می‌کند. (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، صص ۷۴-۷۵)

- در بحث علم الهی متصوفه چنین قایلند که ماهیات به وجود علمی - به تبع اسما و صفات - قبل از ایجاد موجودند. این قول را مبتنی بر اصالت وجود می‌دانند و هر گونه تقرر و تحقیقی برای آن را قبل از وجود متناقض می‌دانند.

نقد ادله

نوع دیگر نقد که در آثار ملاصدرا به چشم می خورد، نقد ادله‌ی طرف مقابل است. در این نوع نقد می توان گونه های مختلف را جست و جو کرد که در ادامه به ارائه‌ی نمونه هایی برای هر یک می پردازیم:

دلیل پنداری چیزی که دلیل نیست: در این عنوان که در منطق سنتی آن را با *مغالطه‌ی اخذ ما لیس بعلة* **علة** نام می برند، توجیه مدعا را مخدوش می کنند. در این مغالطه به طور معمول، دلیل یا اخص از مدعا ست و یا اعم از آن. همچنین بعضی موارد نیز وجود دارد که در آن، دلیل، ربطی منطقی به مدعا ندارد و نمی توان به وسیله‌ی آن چیزی را ثابت کرد. در آثار ملاصدرا می توان مواردی را مشاهده کرد که در نقد دیگران به این روش عمل کرده است. برخی از این موارد را ذکر می کنیم:

ملاصدرا در بحث معاد و در ذیل بحث اعراف نظر مفسرین در باب اصحاب اعراف را چنین نقل می کند که بعضی از آن ها اصحاب اعراف را انبیا می دانند و برخی قایلند که اعراف کسانی هستند که از حیث مقام، پایین تر از اهل ثواب هستند و عده ای نیز اصحاب اعراف را شهدا معرفی می کنند. سپس در رد این قول اخیر می گوید که در آیه‌ی مورد نظر اصحاب اعراف با صفت علم و معرفت معرفی شده اند که اهل شقاوت و سعادت را می شناسند. ولی دلیلی نداریم که شهدا دارای چنین معرفتی نسبت به همه‌ی سعاد و اشقیا داشته باشند.

همچنین قول سوم را هم به همین دلیل رد می کند که اسافل را نشاید که از این معرفت بهره ای برده باشند و سپس نظر خود را ارائه می کند که اصحاب اعراف کسانی هستند که در دنیا اهل خیر و اهل شقاوت را می شناخته اند و در این جا در مقام رفیع و مکان عالی اعراف نشسته اند و شاهدان الهی در صحرای محشر می باشند. در این بیان در حقیقت ملاصدرا بیان می دارد که قول مفسرین هیچ ربطی به مدعایشان ندارد. (صدرالدین شیرازی، اسفار/۹، ۳۱۷)

در جای دیگر و در نقد ابن عربی نیز از این نوع نقد استفاده می کند. ابن عربی در اثبات انقطاع پذیری عذاب از اهل جهنم به یک آیه از قرآن و یک روایت از پیامبر اسشتهدا می کند که قرآن معذبین را اصحاب آتش معرفی می کند و در حدیث نبوی نیز آنان را با عنوان اهل جهنم یاد می کند که در این روایت بیان شده است که همه

از جهنم خارج می‌شوند مگر اهل آن. سپس نتیجه می‌گیرد که چون شدیدترین عذاب آن است که کسی را از موطن خویش جدا کنند که به آن الفت دارد؛ پس کسانی که در جهنم باقی می‌مانند از آن در عذاب و رنج نیستند، چرا که اهل آن و مألوف با آن هستند.

صدر المتألهین این استدلال را مردود می‌داند و بیان می‌کند که این بیان در واقع استناد به لغت است و می‌توان برای اهل و اصحاب معنی دیگر هم چون مقارن و مجاور را نیز در نظر گرفت.

همچنین بیان می‌کند که این را هم نمی‌پذیریم که مفارقت موطن، شدیدترین عذاب باشد مگر آن که موطن طبیعی مورد نظر باشد که اثبات آن برای اهل آتش بسیار دشوار است.

البته در ادامه ملاصدرا برای این مطلب آیه ای مناسب را پیشنهاد می‌کند و می‌گوید جا داشت که ابن عربی در اثبات مدعای خود به این آیه استدلال می‌کرد که «هر آینه عده‌ی بسیاری را برای آتش خلق کردیم». چرا که موجودی که به حسب قضای الهی، غایتش آتش جهنم است چاره ای نیست که این آتش موافق طبعش باشد و لذا برای وی عذاب نخواهد بود. (صدر الدین شیرازی، اسفار ۳۴۳/۹)

در مورد دیگر نقل می‌کند که حکما در برابر این سخن که «تقدم و تأخر اجزای زمان از قبیل متضایفین است که در مقام خارج باید توأمان وجود داشته باشند»، می‌گویند که این تضایف به لحاظ ذهنی است و عقل هنگامی که اجزای زمان را در ذهن لحاظ می‌کند، حکم به آن در خارج می‌کند.

در قبال این استدلال ملاصدرا دلیل حکما را اعم از مدعا بر می‌شمرد و می‌گوید تضایف همان گونه که موجب معیت در عقل است، در خارج نیز این معیت را اقتضا می‌کند و لذا این استدلال مردود است. البته خود وی در ادامه بیان می‌کند که معیت اجزای زمان در خارج محذوری ندارد چرا که متضایفین باید در نحو وجود معیت داشته باشند و این معیت در اجزای زمان بر قرار است زیرا نحوه‌ی وجود اجزای زمان اتصال تجدیدی است. (صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیة، صص ۶۰-۶۱)

در جای دیگر دلیل ابو البرکات را بر حدوث نفس ذکر می‌کند و آن را هم ضعیف بر می‌شمرد. ابو البرکات در اثبات حدوث نفس می‌گوید اگر نفس قبل از این بدن وجود داشته باشد لازم می‌آید که قایل به تناسخ باشیم. در حالی که تناسخ باطل است. زیرا در این صورت باید تعلق به بدن قبلی در یاد و حافظه‌ی ما باقی می‌ماند و آن را فراموش نمی‌کردیم.

ملاصدرا در بیان ضعف این استدلال ابتدای آن بر ابطال تناسخ را ذکر می‌کند و در ادامه نیز بیان می‌کند که دلیل وی بر ردّ تناسخ نیز مخدوش است. چرا که امکان دارد با تبدیل قوا و مدارک و مشاعر، علوم گذشته نیز از حافظه پاک محو شود. لذا تمسک به فراموشی در ابطال تناسخ در حقیقت استدلال بر اعم است. یعنی نبود علم می‌تواند در اثر عواملی غیر از نبود اصل حادثه‌ی اتفاق افتاده باشد. البته نقد ملاصدرا در این جا ناظر به نقد دلیل ابوالبرکات است و نه ابطال اصل مدّعا. (صدرالدین شیرازی، اسفار ۳۴۱/۸)

ملاصدرا در یک جا هم به بیان دلیل اهل کلام بر جسمانی بودن معاد اشاره می‌کند و آن را اعمّ از مدعا می‌داند. او استدلال متکلمان را این گونه تقریر می‌کند: خداوند در قرآن اشاره می‌کند که آیا ندیده اید که چگونه خداوند آتش را از درخت بیرون می‌کشد؟ آیا این شمایید و یا ما که این کار را می‌کنیم؟ پس خدایی که آتش نورانی متصاعد گرم را در دل درخت ظلمانی متساقط سرد نگاه می‌دارد، قطعاً می‌تواند اجزای متفرق بدن انسان و حیوان را هم گردآوری کند.

صدر المتألهین در نقد این استدلال می‌گوید: این استدلال تنها بیان می‌کند که امکان دارد که خداوند این اجزای متفرق را کنار هم گردآورد و دوباره روح را به آن متعلق کند و این مطلب می‌تواند در همین دنیا اتفاق بیفتد. مضافاً بر این که تفاوت دیگر این دنیا با آخرت در این است که در این جا روح به بدن قائم است ولی در آخرت قوام بدن به روح است که این استدلال چنین تمایزی را پشتیبانی نمی‌کند. (صدرالدین شیرازی، اسفار ۱۵۵/۹ و ۱۵۶)

عدم تکرار حد وسط: از موارد دیگری که می‌توان در نقد ادله به آن اشاره کرد، عدم تکرار حد وسط در استدلال است. همان گونه که می‌دانیم در قیاس واسطه‌ی اثبات محمول برای موضوع در نتیجه، حد وسط می‌باشد. اگر این حد وسط در مقدمات

استدلال عیناً بکار نرفته باشد، استدلال مخدوش خواهد بود. لذا یکی از راه‌هایی که ملاصدرا در نقد اقوال دیگران پی‌گیری کرده است، روشن کردن این مغالطه است. از مسایلی که عدم دقت در آن موجب این مغالطه می‌شود، اشتراک لفظ است. همچنین خلط مفهوم و مصداق نیز یکی دیگر از اموری است که منشأ مغالطه‌ی عدم تکرار حد وسط می‌شود. در ادامه به نمونه‌هایی از این نوع نقد توسط ملاصدرا اشاره می‌کنیم.

در بیان این که نفس فساد‌پذیر نیست، نقدی را نقل می‌کند که می‌گوید: چطور ممکن است وجود مجرد از مادی حادث شود در حالی که مجرد هیچ تعلقی به ماده ندارد و در آن استعداد وجود نیست. صدر المتألهین در جواب این نقد علاوه بر جواب حلی، بیان می‌دارد که در این اشکال مغالطه‌ی اشتراک لفظ وجود دارد. چرا که لفظ قبول هم به معنی قوه استعدادیه است و گاهی هم به معنی انفعال و اتصاف کاربرد دارد. همچنین در آن خلط ما بالذات و ما بالعرض هم وجود دارد. (همان ۳۸۹/۸)

در جای دیگر به استدلالی از فخر رازی اشاره می‌کند که می‌گوید: یا باید وجود مشترک لفظی باشد و یا این که باید همه‌ی موجودات در همه‌ی لوازمشان مساوی باشند. ملاصدرا در جواب به این اشکال که در مبحث ماهیت نداشتن واجب به آن اشاره می‌کند، می‌گوید این سخن از آن جا ناشی شده است که بین تساوی در مفهوم و تساوی در حقیقت تمایز قایل نشده است.

همچنین در ادامه همین اشکال را بر استدلال دیگری از رازی وارد می‌داند که در رد تشکیک می‌گوید: اگر وجود اقتضای عروض و یا مجرد داشته باشد هم در ممکن جاری است و هم در واجب و اگر هم هیچ اقتضایی نداشته باشد لازم می‌آید که وجود واجب از غیر باشد که باطل است. صدر المتألهین در ردّ این بیان هم آن را ناشی از خلط مفهوم تساوی و مصداق آن ارزیابی می‌کند. (همان ۱۲۱/۱)

قیاس مقاومت: گونه‌ی دیگر نقد ادله استفاده از قیاس مقاومت است. در این شیوه از نقد با اقامه‌ی یک قیاس، اصلی‌ترین مقدمه قیاس اول، یعنی کبرای آن را ابطال می‌کنند. به این ترتیب که نتیجه‌ی قیاس دوم نقیض کبرای قیاس اول خواهد بود. در این صورت با باطل شدن کبرای قیاس، آن را از درجه‌ی اعتبار ساقط می‌کنند.^{۱۷}

ملاصدرا در بیان عدم بطلان نفس پس از از بین رفتن بدن، خلاصه‌ی استدلال فلاسفه را چنین ارائه می‌کند: اگر نفس با از بین رفتن بدن از بین برود، با تبدیل و تغییر آن هم از بین می‌رود. در حالی که در خلال تغییر و تبدیل اجزای بدن در همین دنیا، نفس ثابت است. همچنین هر چیزی که از بین می‌رود در پی منعدم شدن علت و اسباب آن است و از آن جا که بدن نه محل نفس و نه ماده‌ی آن است لذا در پی انعدام آن، نفس از بین نمی‌رود.

ملاصدرا در ابطال این استدلال بیان می‌کند که نفس نزد این حکیمان جوهری عقلی است که در ابتدا بالقوه است و سپس بعد از اکتساب علوم و معارف به فعلیت می‌رسد. پس چگونه قبل از آن که عقل شود مستقل و مفارق از بدن است و مگر نه این که در بیان شما هر مستقل الذات، عقل بالفعل است و هر عقل بالفعلی در علم و معرفت کامل است.

در این بیان در حقیقت ملاصدرا مقدمه‌ی کبرای استدلال حکما را مخدوش می‌داند. چرا که در آن فرض شده بود که نفس در همین زندگی هم از بدن مستقل است و لازمه‌ی این سخن کامل بودن نفس در علم و معرفت است که خلاف فرض است. مخدوش بودن این مقدمه را با یک برهان دیگر تبیین می‌کند که نتیجه‌ی آن نقض کبرای قیاس اول است. (صدرالدین شیرازی، اسرار الآیات، ص ۱۴۵)

نمونه‌ی دیگر این مدل نقد، در ردّ استدلال متکلمان وجود واجب است. ملاصدرا استدلال آنان را در ضمن دو قیاس چنین بیان می‌کند:

اجسام از حرکت و سکون خالی نیست

هر چیز که از حوادث خالی نباشد، خود حادث است

پس اجسام حادث است.

سپس قیاس دوم را هم چنین تقریر می‌کند: هر حادثی نیازمند محدث است و از آن جا که محدث اجسام خود نمی‌تواند جسم باشد و مبتنی بر ابطال دور و تسلسل وجود واجب ثابت می‌شود.

ملاصدرا در حقیقت کبرای قیاس اول را مخدوش می‌داند. او می‌گوید این مقدمه نه خود مدلل و مبین است و نه می‌تواند دلیل و بینیه‌ی چیزی باشد. برای اثبات این ادعای خود هم می‌گوید: در نزد اینان تغییر اعراض، ملازم تغییر جوهر که محل آن

است نمی‌باشد. البته در ادامه می‌گویید اگر قایل به حرکت جوهری باشیم می‌توان این استدلال را تام دانست ولی با مبنای متکلمان چنین استدلالی تام نیست و کبرای آن نقض می‌شود. در این جا مشاهده می‌شود که صدر المتألهین با ابطال کبرای قیاس، آن را ابطال می‌کند.

لازم به تذکر است که منظور ملاصدرا این نیست که با ابطال برهان متکلمان بر اثبات واجب، منکر وجود واجب شود. بلکه همان طور که واضح است منظور وی تام نبودن این استدلال بر مقصود می‌باشد و از این رو باید به دنبال برهانی تام بر اثبات وجود واجب بود. این نکته در دیگر موارد نقدی که ارائه کردیم نیز صادق است. به این معنی که در همه جا ملاصدرا به دنبال ردّ نتایج حاصل از استدلالات نیست بلکه منظور وی باطل دانستن نحوه‌ی استدلال است. هر چند که نتیجه را قبول دارد و با برهانی دیگر آن را ثابت می‌کند.

نقد نتیجه

در این نوع از نقد صرف نظر از مبانی و یا روش استدلال، نتیجه‌ی آن مورد خدشه واقع می‌شود. به این صورت که نتیجه‌ی بدست آمده از یک استدلال نقض می‌شود. نقض نتیجه به صورت‌های زیر امکان پذیر است. یکی قیاس معارضت و آن به این صورت است که بوسیله‌ی قیاسی دیگر، نقیض نتیجه‌ی استدلال مورد نقد، ثابت شود که در این صورت بطلان آن هویدا خواهد شد. راه دیگر این گونه است که نتیجه‌ی استدلال مورد نظر را صغرای قیاسی دیگر قرار دهیم و با یک کبرای صادق، قیاسی منتج اشتباه و غلط تشکیل دهیم که این راه یکی از اقسام برهان خلف است. صورت دیگر این که به وسیله‌ی مثال نقض صورت می‌گیرد و نتیجه که حکمی کلی است، با یک مثال نقض باطل می‌شود و یا با تطبیق استدلال بر مثالی دیگر نتیجه‌ی باطل آن را آشکار سازیم و با قاعده‌ی حکم *الامثال فیما یجوز و ما لا یجوز واحد* بطلان آن را به نتیجه‌ی قیاس مورد نقد تسری دهیم. و گونه‌ی آخر این است که نتیجه‌ی بدست آمده را با نتایج دیگر که یا متفق علیه است و یا مورد قبول استدلال کننده می‌باشد، مقایسه کنیم و ناسازگاری آن را نشان دهیم.

در میان آثار ملاصدرا به این گونه های نقد نتیجه نیز بر می خوریم که نمونه هایی از آن را ارائه می دهیم:

قیاس معارضت: ملاصدرا از این روش در ابطال بیان متصوفه مبنی بر این که خدا را وجود مطلق می دانند، استفاده می کند. او ابتدا بیان می کند که متصوفه خدا را از این رو وجود مطلق می دانند که خدا نه عدم است و نه معدوم و نه ماهیت موجود به وجود. پس باید وجود باشد. اما وجود خاص هم نیست چرا که یا باید همراه قید باشد که در این صورت مرکب می شود و یا معروض عارضی که محتاج خواهد شد. پس وجود مطلق است.

صدر المتألهین در ابطال این استدلال ابتدا نتیجهی آن را مردود می داند و بیان می کند که در این صورت لازم می آید هر موجودی حتی قاذورات را واجب بدانیم که حق متعال میرای از این است. همچنین می گوید لازمه ی دیگر این نتیجه این است که واجب را غیر موجود بدانیم. چرا که وجود مطلق مفهومی است از معقولات ثانیه که تحقیقی در خارج ندارد. در ادامه به نقد ادله و نشان دادن خلط مفهوم و مصداق توسط آنان می پردازد. (صدر الدین شیرازی، اسفار ۱/ ۲۵۵ و ۲۵۶)

در این روش در حقیقت ملاصدرا از طریق قیاس معارضت به ابطال استدلال متصوفه پرداخته است. چرا که نتیجه ی قیاس آنان را به وسیله یک قیاس استثنایی رفع تالی باطل کرده است. بیان وی به این صورت قابل بازسازی است: اگر واجب، وجوب مطلق باشد آن گاه همه ی موجودات حتی قاذورات عین واجب خواهند بود.

لکن واجب منزله از عینیت با همه ی موجودات حتی قاذورات است. نتیجه این که واجب، وجود مطلق نیست.

قیاس خلف: و یا در بیان دوم در حقیقت با قیاس خلف نتیجه بیان متصوفه را باطل بر می شمرد:

واجب، وجود مطلق است.

وجود مطلق تحقق خارجی ندارد.

نتیجه: واجب تحقق خارجی ندارد.

نمونه‌ی دیگر این نوع نقد در ابطال دلیل هشتم متکلمین بر حدوث عالم قابل مشاهده است. ایشان چنین استدلال می‌کنند که تأثیر مؤثر در ما له المؤثر یا در حال عدم آن است یا در حال حدوث آن و یا در حال بقای آن. در دو حالت اول، حدوث عالم ثابت می‌شود. فرض سوم هم که باطل است زیرا تحصیل حاصل می‌باشد. ملاصدرا با پذیرش فرض سوم، استدلال متکلمان در تحصیل حاصل بودن این فرض را این گونه رد می‌کند: اگر ممکنات حال بقایشان نیاز به مؤثر نداشته باشند، لازم می‌آید که با فرض معدوم شدن باری تعالی آن‌ها منعدم نشوند، که این غلط است. همچنین لازم می‌آید که هیچ یک از حوادث هیچ گاه معدوم نشود که این نیز مورد قبول نیست. (صدرالدین شیرازی، اسفار ۳۲۳/۷)

مشاهده می‌شود که ملاصدرا با برهان خلف، استدلال متکلمان را ابطال می‌کند. در جای دیگر به این روش قول صاحب‌المعتبر را نقد می‌کند. در عنوان نقد مبانی اشاره کردیم که ابوالبرکات ادراک جهت صوت را جدای از ادراک صوت می‌داند و در مقابل نیز نقد ملاصدرا بر مبنای او را آوردیم. صدرالمتألهین در ادامه نقد دیگری بر این قول وارد می‌سازد و می‌گوید: اگر بپذیریم که درک جهت صوت از درک خود صوت جداست و پس از آن و در پی مقایسه‌ی اصوات پی در پی حاصل می‌شود، لازم می‌آید که صدای شنیده شده در مرتبه‌ی دوم از هر جهت که بود، عیناً همان صدای اول باشد. که این خلف است زیرا اصوات جزیی به وضع و جهت خاص تخصص می‌خورد و مدزک سمع، امری کلی نیست. (صدرالدین شیرازی، اسفار ۱۷۵/۸ و ۱۷۶) در این جا نیز با قبول نتیجه‌ی استدلال ابوالبرکات، آن را در یک قیاس دیگر به کار می‌بندد و نتیجه‌ی غیر قابل قبول از آن بدست می‌آورد.

ناسازگاری: در جای دیگر و در رد استدلال بهمنیار بر عرض بودن وجود، قول او را با ارائه‌ی تالی فاسدش ابطال می‌کند. بهمنیار چنین استدلال می‌کند: همان گونه که وجود معلول موضوع دارد و هر عرضی متقوم به وجودش در موضوعش می‌باشد، وجود انسان نیز متقوم به اضافه اش به انسان است. البته نه به صورتی که چیزی در مکانی موجود باشد و سپس امری بر او عارض شود.

ملاصدرا در ردّ این سخن می گوید لازمه‌ی این سخن تقدم شیء بر خود می باشد. چرا که اگر وجود را عرض بدانیم باید ماهیت را قبل از آن دارای تحقق بدانیم که وجود بر آن عارض شود و این در حقیقت تقدم وجود بر وجود است و باطل می باشد. (صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۹)

در این جا در حقیقت ملاصدرا ناسازگاری قیاس بهمنیار را نشان می دهد و وجود تناقض در آن را آشکار می سازد.

همچنین دیدگاه شیخ اشراق در اصالت ماهیت را با نظر دیگر وی در تناقض می داند. شیخ اشراق می گوید: اگر بگوییم وجود موجود است، لازم می آید که برای وجود در محمول هم وجودی دیگر قابل شویم و همین گونه تسلسل پیش خواهد آمد. ملاصدرا ضمن این که با استناد به قول بوعلی می گوید که موجودیت وجود به معنای این است که وجود حقیقت آن است؛ این قول شیخ الهی را با قول به اصالت وجود در نفس و مفارقات در تعارض می بیند و آن را تناقض صریح در کلام بر می شمرد. (صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه ۴۳/۱)

مثال نقض: مورد دیگر نقض استدلال گروهی از متکلمین است که قایلند نمی توان لفظ موجود را بر واجب تعالی حمل کرد. چرا که این لفظ بر صیغه‌ی مفعول است و واجب تعالی منزله از آن است. صدر المتألهین در نقض این بیان می گوید: چگونه است که سمع و بصری که در مخلوقات بکار می رود بر واجب قابل حمل است. با این که در این الفاظ هم خداوند از معانی وضعی آن تقدس دارد چرا که جسم نیست. پس همان گونه که لفظ سمیع و بصیر را در مورد واجب بکار می بریم و او را منزله از معنای وضع شده‌ی آن بر حسب اطلاقات عرفی می دانیم، به کار بردن لفظ موجود نیز در باره‌ی واجب تعالی محذوری بدنبال نخواهد داشت. بنا براین چاره‌ای از توصیف او با همین الفاظ مشترک معنوی نداریم با این تفاوت که باید تنبه دهیم که این صفات عین ذات واجب است و او برتر از معانی متصور ما از این الفاظ است. (صدر الدین شیرازی، الشواهد الربوبیه ۷۷/۱)

در جای دیگر بیان می کند که یکی از فلاسفه مسلمان در باب معاد جسمانی چون نتوانسته آن را با دلیل عقل ثابت کند، به تأویل آیات وارد در این زمینه پرداخته است. سپس نقدی را از یکی دیگر حکما بر این قول وارد می کند که اگر چنین باشد

لازم می‌آید که خداوند مردم را گمراه کرده باشد. چرا که منظورش از الفاظ، ظواهری که از آن فهمیده می‌شود نیست. اما ملاصدرا این نقد را نمی‌پذیرد و آن را نقض می‌کند و می‌گوید: لازمه‌ی این حرف این است که همه‌ی حکایات و امثال قرآن را اضلال بدانیم. چرا که قطعا در این موارد، منظور این آیات تمثیل امور اخروی است.

آفات نقد

یکی دیگر از مباحث مهم در روش‌شناسی نقد این است که ببینیم آیا منتقد دچار آفت در نقد شده است یا نه. از جمله‌ی مهم‌ترین این آفات مغالطه‌ی چاه مسموم است. منظور از این مغالطه این است که در جایی که حکم کلی وجود نداشته باشد، در هر مصداقی به طور مجزا بررسی لازم صورت می‌گیرد تا از صحت یا سقم آن مطلب آگاهی حاصل شود. هم چون کسی که دلو آبی را در چاه می‌اندازد و اگر پاک و سالم بود آن را می‌نوشد و در دفعات بعدی هم همین کار را تکرار می‌کند. ولی اگر به او گفته شود که این چاه مسموم است دیگر به سراغ آن نمی‌رود و همه‌ی دلوها را یک جا بدور می‌ریزد. (ملکیان، تفکر نقدی (روش نقد اندیشه‌ها))

این مغالطه در جایی کاربرد دارد که گوینده ادعایی را ارائه کند و برای جلوگیری از هر گونه اعتراض، مخالفان را با صفتی مذموم از قبیل کج فهمی و یا نادانی و یا مغرض بودن و امثال آن متهم کند تا کسی به اعتراض وی توجه نکند. این کار در واقع طفره رفتن از ارائه‌ی دلیل است و از این رو مغالطه نامیده شده است. مشاهده می‌شود که ملاصدرا در مواضعی دچار این آفت شده است. نمونه‌هایی از این مغالطه را در آثار حکمت متعالیه ارائه می‌کنیم:

در بحث شناخت روح و مسبوقیت بدن به آن، اکثر فلاسفه را متهم می‌کند از نفس جز مقدار کمی شناخت نصیبشان نشده است، آن هم به مقداری که نفس انسانی و روح حیوانات در آن مشترک است. و اگر هم به بقای آن قایل شده‌اند به خاطر آن است که آن را محل علوم می‌دانند که این هم از فرط قلت معرفتشان است. سپس در مورد قبلیت روح بر بدن می‌گوید: اکثر فلاسفه آن را رد کرده‌اند و آنانی هم که آن را قبول کرده‌اند، هیچ برهانی بر آن ندارند. حال که وضع این حکما و فضلا چنین

است وای به حال آنان که اهل جدال و خیال و وساوس شیطانی اند. (صدر الدین شیرازی، اسرار الآیات، ص ۱۴۷) در این جا روشن است که منظور وی از اهل جدال متکلمان است که با این تعبیر از آنان یاد می کند.

همچنین در جای دیگر باز هم اکثریت فلاسفه را چنین متهم می کند: اینان قایل اند که آن چه مانع می شود تا شیء معقول واقع نشود این است که ذات آن مقارن امور زائدی هم چون رنگ و وضع و شکل می باشد. لذا باید آن را از همه عوارض جدا کرد تا معقول شود. ملاصدرا این توهم را ناشی از نقص فهم و قصور درک آنان از حکمت بر می شمرد و آنان را نسبت به شناخت مراتب وجود ناتوان معرفی می کند. (صدر الدین شیرازی، اسفار ۶/۱۵۲ و ۱۵۳)

همچنین در رد اعتقاد معتزله به واسطه میان موجود و معدوم و قول به اعم بودن شیئیت از وجود، این قول را برگرفته از خیالات عجیبه معرفی می کند. (صدر الدین شیرازی، الحاشیه علی الالهیات، ص ۲۶)

در جای دیگر در مذمت گروهی از متکلمان، چنین می گوید: اینان چگونه وارد مباحث معقول می شوند و حال آن که محسوسات را هم نمی شناسند و به چه جرأت در باب الهیات داد سخن در می دهند در حالی که از طبیعیات هم سر در نمی آورند. به اقامه ی براهین و قیاسات دست می زنند با این که به منطق و ریاضیات آگاهی ندارند. از مسایل دینی جز موارد اختلافی را نمی شناسند و غرضشان از تعلم اصلاح نفس و تطهیر باطن نیست و در پی زدودن صفات و ملکات رذیله از دلهاشان نیستند. (صدر الدین شیرازی، اسفار ۹/۲۰۲)

نتیجه

چنان که دیدیم، در بحث توجیه، نظر ملاصدرا با دیدگاه مشهور تفاوت هایی دارد. در تعیین گزاره های پایه و خودموجه، نسبت به شش گزاره ی یقینی که در دیدگاه مشهور به آن قایلند، تعمیمی داده و آن شش نوع را جزو فطری ها می داند و گزاره های حدسی و مکتسب از اشراق قدسی را هم به گزاره های غیر مکتسب اضافه می کند. در راه اکتساب از قضایای ثابت به خود نیز حصر گرایی سنتی را قایل نیست و راه وجدان و حدس را هم در توجیه گزاره های ثابت به غیر به کار می بندد.

^۱ پی‌نوشت:

^۱ هو المنقسم إلى التصور و التصديق المنقسم كل واحد منهما إلى البديهي و الكسبي و البديهي منقسم إلى الأولى و غيره و الكسبي إلى أقسامه.

^۲ نظیر آن: همان ۴۷۵/۳ و ۵۱۸/۳ و ۳۳/۵ و ۹۱/۵ و ۷۹/۶ و ۲۲۰/۶

^۳ و نظیر آن: همان، ص ۲۶۲ و المبدء و المعاد، ص ۲۶۶ و اسفار ۱۱۵/۱ و ۲۹۰/۲ و همان ۲۶۹/۶ و همان ۳۷۳/۶ و همان ۶۶/۸ و همان ۱۴۰/۹

^۴ نظیر آن: همان ۱۷۵/۹ و صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحاشیة على الهيئات الشفاء، قم، بیدار(بی تا) ص ۱۷۶

^۵ فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك منهجنا و ذهب في طريقتنا و هو طريق أهل الله و الراسخين في العلم و الإيمان الجامعين بين الكشف و البرهان المقتبسین نور الحكمة من مشكاة النبوة و الله ذو الفضل العظيم. اسفار ۲۱۱/۹ و نظیر آن: همان ۱۴۲/۸-۱۴۳

^۶ المبدء و المعاد، ص ۳۸۲ و همان، ص ۳۷۵ و نظیر آن: اسفار ۲۹۲/۲

^۷ در جای دیگر در تأکید بر روش کشف و شهود چنین می‌گوید: «اعلم أن هذه المسائل التي وقع الخلاف فيها لجمهور الفلاسفة مع الأنبياء و لهم الدعاء لو كانت سهلة التناول و الحصول ممكنة الاكتساب بإنكار هذه العقول المنطقية بموازيتهم و أنظارهم التعليمية البحثية لما وقع الخلاف فيها من أولئك العقلاء المشتغلين طول عمرهم باستعمال آلة الفكر و النظر في اكتساب تصور الأشياء و لما نشأ منهم فيها الخطاء و لما وقعت الحاجة إلى بعثة الأنبياء فعلم أن هذه المسائل لا تحصل إلا باقتباس الأنوار من مشكاة النبوة و التماس فهم الأسرار من باطن الولاية فعليك بتجريد تام للقلب و تطهير بالغ للسر و انقطاع شديد عن الخلق و مناجات كثيرة مع الحق في الخلوات و إعراض عن الشهوات و الرياضات و سائر أغراض الحيوانات بالنية الصافية و اللدين الخالص و ليكن نفس عملك نفس جزائك و عين علمك عين وصولك إلى مبتغاك حتى إذا كشف الغطاء و رفع الحجاب كنت كما كنت في الباب محضرا عند رب الأرباب فإنك لا تلحق غدا إلا بما علمته و لا تحشر يوم القيامة إلا إلى ما أحببته» العرشية، ص ۲۸۷

^۸ نظیر آن: اسفار ۵۳/۱ و ۳۹۳ و الحاشیة على الإلهيات، ص ۱۷۸

^۹ اسفار ۱۰۹/۹

^{۱۰} «و كل ما هو علة الذات فحظه من الوجود يجب أن يكون أسبق و أكد من حظه المستفيد منه فما ليس له من الوجود حظ القوام بنفسه فليس يجوز أن ينال غيره منه حظ القوام بنفسه. و هذا شيء يحكم به الوجدان بدون المراجعة إلى البيان و البرهان.» و نظیر آن: همان، ص ۷۳ و اسفار ۶۴/۳ و همان ۳۳۲/۶

^{۱۱} موارد بیشتر: اسفار ۶۳۵/۶ و همان ۲۳۵/۷ و همان ۱۴۰/۹

^{۱۲} نظیر آن: الحاشیة على الإلهيات، ص ۱۳۹ و اسفار ۵۶/۹

۱۳. «إذ لا اعتداد بغير البرهان أو الكشف والكشف التام أيضا لا يمكن الوصول إليه في العقلية الصرفة إلا من طريق البرهان والحدس لكن بإعانة من الرياضات الشرعية والحكمية والمجاهدات العلمية والعملية». نظير آن اسفار ۳۲۶/۷ و همان ۷۶/۸

۱۴. لازم به تذکر است که گاهی ملاحظه در کنار برهان و مکاشفه، از طرق دیگری در توجیه قضایا نیز نام می برد. یکی از آن ها قرآن است: اسفار ۹/۶ و اسرار الآيات، ص ۸۶. همچنین حسن نیز از مدارکی است که در توجیه برخی از گزاره ها کارایی دارد: اسفار ۲۰۰/۵

۱۵. به عنوان نمونه می گوید: أقول هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الدائرة فقط وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرعنا إليه طلبا لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجىء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع وكشف عنا بعض الحجب والموانع ... اسفار ۳۳۷/۳

۱۶. نظیر آن: اسفار ۲۷۸/۱ و ۱۹/۳

۱۷. ابن سینا قیاس مقاومت را چنین تعریف می کند: قیاس المقاومة قیاس مؤلف معاً نحو انتاج مقابل مقدمة فی قیاس لتبطل فیمنع القیاس بمنع مقدمة التي عليها مدار ذلك القیاس و هي التي تؤخذ كبرى... اما عنادا و اما مناقضة. نک به بوعلی سینا، الشفاء، به تصحیح ابراهیم مدکور و سعید زاده، بیروت، جلد هشتم، ص ۵۷۰

فهرست منابع:

- ۱- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ ق
- ۲- ابن سینا، *الشفاء*، به تصحیح ابراهیم مدکور و سعید زاده، بیروت
- ۳- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآيات*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ هـ ش
- ۴- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *التصور و التصدیق*، قم، بیدار، ط ۵، ۱۳۷۱ هـ ش
- ۵- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیة على الهیات الشفاء*، قم، بیدار (بی تا)
- ۶- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة العرشية*، به تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۱ هـ ش
- ۷- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، المکتبة المصطفوی، ط ۲، ۱۳۶۸ هـ ش
- ۸- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الشواهد الربوبية*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ط ۲، ۱۳۶۰ هـ ش
- ۹- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اللمعات المشرقیة*، به تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انتشارات آگاه، ط ۱، ۱۳۶۲ هـ ش
- ۱۰- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المبدء و المعاد*، به تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ هـ ش
- ۱۱- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *المشاعر*، به تصحیح هانری کربن، کتابخانه طهوری، ط ۲، ۱۳۶۳ هـ ش.
- ۱۲- طوسی، محمد بن حسن، *شرح الاشارات و التنبيهات*، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳هـ ق
- ۱۳- فرامرز قراملکی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد، دانشگاه رضوی، ۱۳۸۰ هـ ش
- ۱۴- ملکیان، مصطفی، *تفکر نقدی (روش نقد اندیشه ها)*، جزوه‌ی آموزشی، قم، مرکز آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۲ هـ ش