

توجه ترکیبی در حکمت سینوی و صدرایی

□ محمدتقی فعالی

اشاره

در مبحث توجهیه که یکی از چالش برانگیزترین محورهای معرفت‌شناسی در روزگار ما است دست‌کم دو دیدگاه عمده وجود دارد: میناگروی و انسجام‌گروی. تصور غالب بر این بوده و هست که دیدگاه فلاسفه اسلامی - که ابن سینا و صدرالمتألهین شیرازی از برجستگان آنان محسوب می‌شوند - در این بحث میناگروانه است. این مقاله درصدد است تا با بیان شواهدی نشان دهد که این دو فیلسوف اسلامی در آثارشان از هر دو روش (میناگروی و انسجام‌گروی) بهره برده‌اند.

اگر به میراث عظیم حکمت و فلسفه اسلامی نظر کنیم، می‌توانیم دو مقام را از یکدیگر تفکیک نماییم: محتوا و روش. آنچه در میان ما رایج و متداول است نگاهی محتوایی بر حکمت نزد مسلمانان است. شیوه‌ما معمولاً چنین است که باگزینش یک مسأله - احیاناً مسأله کلیدی - به توصیف، ارائه ادله و پیش‌فرضها و حداکثر به نقد آن بپردازیم و در پاره‌ای موارد نگاهی تطبیقی

هم ما را همراهی می‌کند، اما از پرداختن به روش‌ها و شیوه‌های حکما غفلت می‌ورزیم. توجه و تأکید بر متد و روش می‌تواند لاقلاً به اندازه محتوا کارساز و مفید باشد. انتخاب یک روش، فلسفه‌ای را کارا می‌کند و گزینش شیوه‌ای دیگر، فلسفه دیگر را از تأثیرگذاری باز می‌دارد یا آن را به ضعف می‌کشاند. لذا انتخاب شیوه مناسب، مکمل مبانی صحیح و معتبر می‌باشد و هیچ یک از دیگری بی‌نیاز نیستند.

اگر به آثار و نوشته‌های حکمای پیشین نظر افکنیم، خواهیم دید که در استدلال‌ها و استنتاج‌های آنان شیوه‌ها یکسان و یکرنگ نیست، بلکه تفاوت‌هایی در بین است. به نظر می‌رسد حکمای مسلمان در "مسأله توجیه" از روش واحدی تبعیت نکرده‌اند. نوشتار حاضر فرض را بر این قرار داده است که حکمت سینوی و حکمت صدرائی در رابطه با مسأله توجیه، شیوه ترکیبی دارند. یعنی در هر دو گرایش از دو روش مبنای گروهی و انسجام‌گروی استفاده شده است. البته در یکی شیوه انسجام کم‌تر و شیوه مبنای گروهی بیش‌تر و در دیگری بالعکس.

گفتنی است که مسأله صدق و نیز توجیه دو مقام دارد: مقام تعریف و مقام ملاک و یا مقام ثبوت و اثبات. تعریف ناظر به مقام ثبوت است و ملاک ناظر به مقام اثبات. صرف دانستن تعریف در تعیین مصداق کاربرد ندارد. مشخص کردن مصداق، نیازمند ارائه ملاک است و هر دو با یکدیگر می‌توانند شرایط لازم و کافی را برای اتمام مبحث صدق و توجیه فراهم آورند.

آنچه در اینجا مورد نظر است، مقام تعریف و عالم ثبوت نیست، بلکه غرض اثبات این نکته است که حکما و اندیشمندان اسلامی جهت اثبات دعاوی خود تنها استناد به یک سلسله مبانی خاص را کافی نمی‌دانند، بلکه از شیوه یا شیوه‌های دیگری برای اعتبار بخشیدن و اثبات مدعیات خود بهره می‌برند.

اصل انسجام یکی از این شیوه‌هاست که در بسیاری موارد خواسته یا ناخواسته، وسیله‌ای برای تأیید و اثبات قرار گرفته است. به دیگر سخن، ملاک ثبوتی تعریف حقیقت و صدق نزد حکمای اسلامی چنین است:

«الحقیقة عبارة من المعرفة ألتی تطابق ألوأقع»^(۱)

بنابراین معرفتی که منطبق بر واقع باشد، حقیقت و صدق است و الّا کذب خواهد بود. از این

رو مناط ثبوتی نزد فلاسفه، عبارت است از: مطابقت معرفت، گزاره و قضیه با نفس الامر، ولی این به تنهایی برای کشف حقیقت در قضایای جزئی کافی نیست، بلکه نیازمند ملاک است. برای اینکه بدانیم قضیه‌ای صادق یا موجه است، غیر از تعریف صدق به ملاک اثباتی آن نیز نیازمندیم. یکی از ملاک‌های اثباتی برای کشف حقیقت، بداهت قضیه است. به عبارت دیگر اگر قضیه‌ای بدیهی باشد، صادق خواهد بود.

پس براساس این تعریف، آن قضیه‌ای صادق است که با واقع مطابق باشد و آنچه ما را برای کشف مطابقت یک قضیه با واقع یاری می‌دهد، بداهت آن است. بداهت، طریق کشف حقیقت است. از آن جا که همه قضایا بدیهی نیستند، بلکه بخش عظیمی از تصدیقات نظری‌اند، در نتیجه قضایای نظری، در اتصاف خود به صدق و مطابقت، وام‌دار بدیهیات‌اند. بنابراین اگر گزاره‌ای بدیهی یا منتهی به بدیهی بود، ضمان صدق خواهد داشت. بدین ترتیب دهلیز بدیهیات است که ما را به سرای حقیقت می‌برد و آفتاب صدق و حقیقت، از راه علوم بدیهی به ذهن انسان می‌تابد. به نظر می‌رسد اصل انسجام هم، شأنی همانند بدیهیات دارد. بدین معنا که حکمای مسلمان گاه برای اعتبار بخشی به گزاره‌ای آن را به علوم پایه و بدیهیات ارجاع می‌دهند و گاه به هماهنگی و سازگاری آن با دیگر گزاره‌ها استناد می‌جویند.

بنابراین می‌توان گفت که روش اندیشمندان مسلمان در مباحث فلسفی، ترکیبی است. برای اینکه بیشتر مسأله وضوح یابد، لازم است به‌طور خلاصه مبناگروی و انسجام‌گروی را به عنوان دو شیوه توجیه تقریر کنیم و بعد از آن با استفاده از نمونه‌های متعدد نشان دهیم که حکمت سینوی و صدرایی در توجیه و تدلیل، شیوه‌ای ترکیبی را مطمح نظر قرار داده‌اند.

۱. نظریه مبناگروی (foundationalism)

این نظریه^(۲) که قدیمی‌ترین رأی موجود در موضوع مورد بحث است به مهم‌ترین مسأله و دغدغه معرفت‌شناس یا شاید تنها دلمشغولی غایی او، یعنی مسأله توجیه، پاسخی در خور می‌دهد.

نظریه مبناگروی، بالغ برده تقریر دارد. اولین تقریر که هنوز هم رایج‌ترین است مبناگروی سنتی (Classical Foundationalism) است. اصول این دیدگاه عبارت‌تند از:

اصل یکم: مبنای کلاسیک، مجموعه باورهای انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته باورهایی که نیازمند تأثیر از سوی باورهای دیگرند و دسته‌ای دیگر که خود باورهای دیگر را تأیید می‌کنند بی‌آنکه نیازی به تأیید آن‌ها داشته باشند. به قسم نخست، باورهای روساختی (superstructure beliefs)، باورهای غیر پایه‌ای (non-basic beliefs)، باورهای مستتج (infrred beliefs) و باورهای غیر پایه‌ای موجه (non-basic justified beliefs) اطلاق می‌شود. باورهای گروه دوم را باورهای مبنایی (foundational beliefs)، باورهای پایه (basic beliefs)، باورهای واقعاً پایه (properly basic beliefs)، باورهای غیراستنتاجی پایه (non-inferentially basic) و باورهای غیراستنتاجی موجه (non-inferentially justified beliefs) می‌نامند.

اصل دوم: مبنای سنتی می‌افزایند: باور پایه آن است که از حالات حسی ما (our own sensory states) و تجارب بی‌واسطه ما (our own experience immediate) گزارش دهد. بنابراین حسیات و تجربیات مستقیم، باورهایی هستند که می‌توانند روی پای خود ایستاده و در عین حال نیاز خود را در توجیه تأمین کنند.

اصل سوم: حال اگر پرسیده شود که چرا مجموعه معلومات بشر به تجربه‌های بی‌واسطه و امور حسی منتهی می‌شود و چگونه است که باورهای حسی نیاز به حمایت توجیهی از سوی دیگر باورها ندارند و دیگران به آن محتاجند، پاسخ را اصل سوم مبنای کلاسیک می‌دهد، و آن اینک: چون باورهای حسی خطاناپذیرند (infallible) در ساختار معرفت انسان چنین نقش مهمی را بازی می‌کنند. باور حسی می‌تواند پایه باشد، روی پای خود بایستد و دیگران را پشتیبانی کند، چون اصولاً خطا در حریم آن راه ندارد و «عصمت معرفتی» دارد، نه تنها خطا در آن واقع نمی‌شود، بلکه اساساً خطا بر دار نیست. تعریف منطقی آن چنین است «باور P برای S خطاناپذیر است، اگر و فقط اگر برای S محال باشد که به P باور داشته باشد و در این باور خطا کند». این طرح کلان مبنای کلاسیک بود. این طرح به ما نشان می‌دهد که چگونه می‌توانیم باورهایمان را در پهنای جهان خارج، گذشته، آینده، علم، اخلاق و دین براساس باورهای پایه خطاناپذیر موجه سازیم.

۲. نظریه انسجام (Coherentism)

یکی دیگر از دیدگاه‌های مهم و و عمده در مبحث توجیه، نظریه انسجام است. پیش از این گفتیم که نظریه انسجام در دو قلمرو صدق و توجیه کاربرد دارد. صدق ناظر به مقام ثبوت و توجیه ناظر به مقام اثبات بود. صدق، وجهه‌ای عینی دارد و توجیه جنبه درونی میان گزاره‌هاست و نهایت آن است که صدق ما را به فلسفه رهنمون می‌کند، حال آنکه توجیه، دلمشغولی و عمده‌ترین دغدغه معرفت‌شناس است. بنابراین درباره نظریه انسجام در دو زمینه سخن به میان می‌آید: یکی نظریه انسجام در باب صدق و دیگری نظریه انسجام در باب توجیه که به لحاظ ارتباط با بحث مورد نظر ما در اینجا به دومی می‌پردازیم.

معروف‌ترین انسجام‌گراهای قرن بیستم عبارتند از: ویلفرد سلارز (Wilfrid Sellars) گیلبرت هارمن (Gilbert Harman) کیت لِر (Keith Lehrer) کواین (W.V. Quine) و لورنس بونژر (Lourenec Bonjour) که عمدتاً باره آموزه متافیزیکی انسجام در عالم صدق، بیشتر به دکتربین انسجام در زمینه توجیه متمایلند.

مدعای اصلی انسجام‌گرویی توجیهی، چنین است که یک باور تا حدی موجه است که با مجموعه باورها هماهنگ و سازگار باشد. ارزش هر باور به نقش آن در میان باورهای یک مجموعه بستگی دارد. اگر انسجام یک مجموعه از طریق حذف یک باور و احتمالاً جانشین کردن باور مقابل افزایش یابد، آن باور موجه نیست و اگر مجموعه‌ای با ورود یک باور به جای باور بدیل، هماهنگ گردد آن باور موجه است. فرمول این نظریه بدین قرار است: اگر مجموعه باور شخص s با باور p به عنوان عضو آن مجموعه بیشتر سازگار باشد تا بدون آن یا با بدیل آن، در این صورت شخص s در باور به p موجه است.

بنابراین انسجام‌گرا مانند میناگرا می‌گوید که تنها باوری موجه است که بتواند باورهای دیگر را توجیه کند. از طرف دیگر بر خلاف او قائل است تنها چیزی که می‌تواند باور او را موجه سازد، مجموعه باورهای دیگر است. پس چنانچه یک باور، توجیه خود را از سوی دیگر باورها به دست آورد، هماهنگ بودن با کل باورها، انسجام و در نتیجه اعتبار کل مجموعه‌ای را که آن باور عضوی از آن است، افزایش می‌دهد و بر این اساس است که هر چه مجموعه باورهای منسجم‌تر باشد، اعتبار آن بیشتر خواهد شد و هر چه نحیف‌تر باشد از وثاقت آن کاسته می‌شود.

حاصل سخن آنکه انسجام، ملاک و محور توجیه باور است. حال جای این پرسش هست که بپرسیم موجه بودن یک باور به چه معناست؟ باید گفت که موجه بودن باور بنابر اصل انسجام تا حدی مبهم است و باید واضح و شفاف گردد. بیشتر انسجام‌گراها عنصر سازگاری (consistency) را شرط لازم انسجام می‌دانند. برادلی عامل تکمیل (complete) و جامعیت (comprehensive) را اضافه کرد، اما همچنان شرط کافی برای انسجام یک مجموعه به دست نیامد. بلانشارد (Brand-Blanshard) عنصر استلزام (entailment) را افزود. بدین معنا که p مستلزم q است، اگر فقط با فرض $p \cdot q$ باید صادق باشد. اوینگ (Ewing) این سه عنصر را برای انسجام یک مجموعه شرط لازم و کافی دانست. لور و سلارز هم مجموعه منسجم را با عناصر سه‌گانه سازگاری، تکمیل و تبیین متقابل (mutually explanatory) تعریف کردند.

به هر حال آنچه اهمیت دارد توجه به این نکته است که در صورت وجود شرایط لازم و کافی ما مجموعه‌ای منسجم خواهیم داشت. یعنی اگر بر فرض میان اجزای مجموعه‌ای هماهنگی، استلزام و تبیین متقابل وجود داشته باشد، آن مجموعه و کل، منسجم خواهد بود. نتیجه آنکه عوامل یاد شده پدیدآورندگان انسجام یک کل و مجموعه‌اند.

این مجموعه از دو ویژگی برخوردار است: نخست آنکه میان باورها و گزاره‌ها، نسبتی از نوع *نسب متقارن* (symmetrical relations) برقرار است. دیگر آنکه توجیه در این ساختار و دستگاه توجیهی یک‌گونه (monist) است. از سوی دیگر اصل انسجام یک سلسله پیش‌فرض‌ها و مبانی خاص خود را می‌طلبد که عبارتند از: اصالت ارتباطی درونی میان باورها و یا ایده‌آلیسم باورها، کل‌گروی و درون‌گروی معرفت‌شناختی.

اکنون که با دو دیدگاه کلان مبنای‌گراها و انسجام‌گراها، اصول، ضوابط، پیش‌فرض‌ها و لوازم آنها آشنا شدیم، می‌توان گفت که شیوه پیشگامان دو حکمت‌مشاء و متعالیه انحصاری نیست، بلکه ترکیبی از مبنای‌گروی و انسجام‌گروی است. این مدعا را می‌توان با چندین شاهد تأیید کرد و بر این باوریم که اگر تتبعی کامل صورت گیرد می‌توان بر مجموعه شواهد و قرائن افزود.

حکمت سینوی

شواهدی که مبنای‌گروی ابن‌سینا را نشان دهد، فراوان است که در اینجا به یک نمونه برجسته

بسنده می‌شود و آن مبحث برهان و یقینیات است. می‌دانیم که مهم‌ترین قسمت شفا، منطق است و این بی‌جهت نیست. ریشهٔ مسأله در شیوهٔ حکمت مشائی نهفته است که آن تکیه بر استدلال است، و بس. ضرب‌المثل "نَحْنُ أَثْنَاءُ الدَّلِيلِ" برخاسته از همین مبنا است. اگر بخواهیم این شیوهٔ اساسی را مضبوط و قاعده‌مند کنیم، راهی جز تدوین منطق و تکیه فراوان بر این رکن اساسی نخواهیم داشت. چنانکه بوعلی چنین کرد. (گفتنی است که حیات ابن‌سینا دو مرحله‌ای است: ابن‌سینای اول یا متقدم که فیلسوفی کاملاً مشائی، استدلالی و به معنای دقیق کلمه فلسفی است و «الشفاء» نمادی از این دوره است، اما ابن‌سینای دوم یا متأخر فردی است که به شیوه‌های اشراقی و عرفانی متمایل شده است و به مسائلی از این دست اهتمام می‌ورزد و «المباحثات»، «اواخر» اشارات و «حکمة المشرقیین» سه نمونهٔ بارز و شاخص این مقطع است.)

یکی از مباحث مهمی که ابن‌سینا در "کتاب البرهان" مطرح می‌کند، شرایط مقدمات برهان است. وی هشت شرط عمده را به عنوان اعتبار مقدمات برهان مطرح می‌کند که عبارتند از^(۳): ضرورت، کلیت، ذاتی بودن، اقدم بالذات، اولی، اعرف، مناسب بودن و نهایتاً صادق بودن. شرط اخیر آنگاه حاصل می‌شود که مقدمات برهان در یک سیر قهقرایی به مقدماتی بین‌الصدق و اولیه منتهی شوند. این مقدمات اولیه چیزی جز قضایای بدیهی و مضمون‌الصدق نیستند که صدق و توجیه تمام مدعیات برهانی، وامدار و رهین آن‌هاست، اما آن‌ها خود به خود موجه و صادقند^(۴) و این تمام مدعای میناگراهاست.

ابن‌سینا در مواردی چند از اصول و قواعدی استفاده کرده است که با مبنای انسجام‌گروی سازگار است. نمونه‌هایی از این دست عبارتند از:

یکم: اصل "استحاله اجتماع نقیضین" از مهم‌ترین اصولی است که در فلسفهٔ مشائی کاربرد دارد. روح این اصل بدیهی یا ابد‌البدیهیات این است که اجتماع دو امر متناقض - بگذریم از این اختلاف که آیا دو امر متناقض اصالتاً مفردند یا قضیه^(۵) - مستحیل و ناممکن است. پس اگر گزارهٔ p صادق و گزارهٔ q با آن متناقض بود، نتیجه می‌گیریم که قطعاً گزارهٔ q کاذب است. تنها به این دلیل که "q نقیض p و با آن ناسازگار است." همچنین اگر p کاذب و q نقیض آن بود نتیجه خواهیم گرفت که q صادق است. تنها بدین دلیل که "q نقیض p و با آن ناسازگار است." با این تقریر، اصل انسجام و سازگاری حتی در اولین گزارهٔ بدیهی که پایه‌ای‌ترین تصدیقات ضروری است راه

می‌یابد.

دوم: برهان خلف یکی از براهین معتبر منطقی است. در برهان خلف می‌گوییم: اگر طرف ایجاب (مدعا) صادق نیست پس طرف سلب آن صادق است و در ادامه نشان می‌دهیم که اگر طرف سلب صادق باشد، نتایج غیر قابل قبولی پیش می‌آید و در یک سیر قهقرایی نتیجه می‌گیریم پس باید طرف ایجاب (که همان مدعا است) صادق باشد.

اگر به لبّ برهان خلف توجه کنیم چیزی بیش از این نیست که «اگر طرف ایجاب صادق نیست، پس طرف سلب آن صادق است» و «اگر طرف ایجاب کاذب نیست، پس طرف سلب آن کاذب است». این دو گزاره تنها بدین دلیل معتبر است که «طرف سلب با طرف ایجاب ناسازگار است». بنابراین با تکیه بر اصل ناسازگاری و عدم انسجام، برهان خلف شکل می‌گیرد.

سوم: یکی دیگر از قواعد بدیهی این است که «کل مقدار اما مباین او مشارک». این اصل که در علم حساب به کار رفته است، می‌گوید که هر مقداری از دو حالت بیرون نیست: یا مباین است و یا مشارک، حال اگر مقداری مباین بود، قطعاً مشارک نیست، تنها بدین دلیل که مباین با مباین دارد. چنانکه اگر مقداری مشارک بود مباین نیست، تنها بدین دلیل که مباین با مشارک دارد. در اینجا نیز از قاعده مباینیت یا عدم انسجام و ناسازگاری استفاده شده است.

چهارم: اگر پذیرفتیم که مثلاً «حسن ایستاده است» در همین حال یقین داریم که «حسن نشسته نیست». تنها بدین دلیل که «حسن ایستاده است» با «حسن نشسته است» و یا «ایستادن» با «نشستن» سازگار نیست. البته این مسأله در تمام علوم ما ساری و جاری است و تنها بر این اساس است که ما هرگز خود را با دو علم یقینی و جزمی رو به رو روبرو نمی‌بینیم.

پنجم: یکی از شیوه‌های رایج که در مسائل برهانی کاربرد دارد این است که به هنگام اثبات قضیه‌ای بر اصلی یا اصولی که بدیهی یا قریب به بدیهی است تکیه می‌کنند. مثلاً برای اثبات مجرد نفس به قاعده «استحالة انطباع کبیر در صغیر» تمسک می‌جوئیم^(۶) و این قاعده تقریباً بدیهی و روشن است؛ زیرا برگردان قضیه «الکل اعظم من جزئه» می‌باشد. روح تمسک به چنین قاعده‌ای و به طور کلی روح این شیوه آن است که ما اصلی صادق داریم و چون مدعای طرف با این اصل «سازگار نیست» پس از درجه اعتبار ساقط است.

به طور کلی موارد متعدد و فراوانی را می‌توان با جستجو یافت که در آن‌جا کذب یا صدق

گزاره‌ای اثبات می‌شود یا مسأله‌ای موجه یا ناموجه جلوه داده می‌شود تنها بدین دلیل که با امری مقبول یا نامقبول سازگار هست یا نیست و این چیزی جز استفاده از شیوه و متد انسجام نیست که در پاره‌ای موارد با روش میناگروی در می‌آمیزد.

لازم به تأکید است که در این گونه موارد اصل انسجام به عنوان یک متد و اصل اثباتی است، که ما را به آستان حقیقت به معنای «مطابقت با واقع» می‌رساند نه اینکه جانشین و جایگزین آن باشد. به عبارت دیگر چنانکه بداهت یک قضیه ملاکی برای کشف مطابقت با واقع است، انسجام یک قضیه با قضیه پیشین نیز معیاری برای کشف مطابقت با واقع است. بنابراین می‌توان گفت که «اگر p صادق و موجه است و اگر q با آن کاملاً سازگار است، بنابراین q قطعاً صادق و موجه است.» و در نتیجه صادق بودن به معنای مطابقت با واقع است.

حکمت صدرائی

در حکمت متعالیه هم موارد متعددی را می‌توان یافت که صدرالمتهلین در کنار شیوه قهقرایی و ارجاع به معلومات پیشین یا بدیهیات که همان شیوه میناگروی است، از روش سازگاری و انسجام نیز استفاده می‌کند. علاوه بر موارد پیش‌گفته مثل استحاله اجتماع نقیضین و برهان خلف، نمونه‌های دیگری را می‌توان به عنوان شاهد یافت. به عنوان مثال ملاصدرا بعد از آنکه اولین و مبنایی‌ترین مسأله فلسفه خود، یعنی اصالت وجود را اثبات کرد، در مسائل بعدی سعی تمام دارد تا بر همین شیوه مشی کند. لذا تقریری که از تشکیک وجود یا اصل علیت یا حرکت یا سیر نفس ارائه می‌دهد، کاملاً در ادامه مسأله اصالت وجود بوده، انسجام و سازگاری تمام با آن مبانی مقبول دارد. به جز این، اگر دیدگاه یا نظریه دیگری مطرح باشد مورد انتقاد فرار می‌گیرد و یکی از ایرادها این است که با مبانی منطبق نیست. روح این تأییدها و ایرادها استفاده از اصل سازگاری و انسجام است.

صدرالمتهلین همانند دیگر حکمای اسلامی وقتی که در مقام نقد می‌نشیند گاه به این قاعده استشهاد می‌ورزد که «بنا با مینا سازگار نیست» یا «این سخن با آن سخن هماهنگ نیست.»

ممکن است متفکری در مسأله‌ای تأسیس اصل کرده باشد و در مقامی دیگر سخنی بر زبان رانده باشد که میان آن مبنا و این بنا تهافتی به نظر آید. بسیاری از حکما همین تهافت، ناهمخوانی و عدم انسجام را دلیل بر کذب یکی یا هر دو گرفته‌اند. پیدا است که در اینجا نیز اصل انسجام به عنوان ملاک و معیار توجیه و صدق عمل کرده است.

یکی از مهم‌ترین شواهد و قرائنی که می‌توان عرضه داشت این است که حکمت متعالیه، حکمت جامع است. البته در روش، نه در مبانی و اصول. می‌دانیم که هر یک از سه حکمت مشاء، اشراق و متعالیه یک سلسله اصول و مبانی خاص دارند. مثلاً مشائین بر عقول عشره تکیه دارند اشراقیین ستون فقرات حکمت خویش را مسأله نور و ظلمت قرار داده‌اند و حکمت متعالیه بر مسأله اصالت وجود استوار است. این مبانی در پاره‌ای موارد همدیگر را می‌رانند و با یکدیگر هماهنگ نیستند. لذا بدین معنا نمی‌توان گفت حکمت صدرایی جامع است. مقام جمعیت فلسفه متعالیه در روش و متد است و این رمز متعالیه بودن این حکمت است.

صدرالمآلهین سخت کوشید تا شیوه استدلال و اسلوب عرفان و روش کلام را با یکدیگر پیوند دهد و میان آن‌ها ازدواج و نکاحی متعادل برقرار سازد. علت آن بود که ایشان اعتقاد داشت فلسفه اگر در خدمت دین قرار گیرد، می‌تواند از مجاری مختلف به دین رسد و با چهره‌های گوناگون دین را بنگرد و چون محور، دین است این مجاری و چهره‌ها نباید با یکدیگر قهر باشند، بلکه واقعیت این است که این مجاری و پنجره‌ها با یکدیگر هماهنگ و سازگارند و جز این نمی‌تواند بود.

حقیقت آن است که در جهان اسلام به دلایلی، فلسفه با کلام آمیخته شد و معجونی تحت عنوان «کلام فلسفی» پدید آمد. نقطه عطف این پدیده خواجه نصیرالدین طوسی است که در قرن هفتم در برابر اشعری مسلک‌هایی چون امام فخر رازی ایستاد و «تجربید الاعتقاد» را عرضه داشت. البته این جریان، پیشینه دارد که شاید سابقه آن از فارابی آغاز شود.

باری، روند تلفیق فلسفه و کلام بعد از خواجه ادامه یافت تا اینکه بعد از گذشت چهار قرن پدیده‌ای تحت عنوان «فلسفه کلامی» توسط ملاصدرا به صحنه آمد. انگیزه هر دو، توجیه دین یا

دفاع از دیانت است. با این تفاوت که یکی به کلام اصالت داد و بد آن رنگ فلسفی زد و دیگری به فلسفه اصالت بخشید و بد آن قالبی کلامی داد.

آنچه در این بین مهم است این است که حکیمی چونان ملاصدرا، در مسائل کلیدی حکمت خویش نخست به شیوهٔ مشائی مشی کرده و بر استدلال تکیهٔ کامل دارد و بعد از آن به مناسبت، به آیات و احادیثی چند استناد می‌جوید و سعی دارد مطالب برهانی خویش را از دل این متون نقلی بیرون کشد و در پایان بگوید «و یؤیده المشاهده والمکاشفه» یا آنکه اصولاً مطلع کلام خویش را با «حکمةٔ عرشیهٔ یا اشراقیه» آغاز کند.

اگر به عنوان یک روش و شیوه به این جریان بنگریم خواهیم دید که وی سه شیوهٔ «برهان، قرآن و عرفان» را کاملاً با یکدیگر مناسب، ملائم و سازگار می‌بیند و بر این اعتقاد است که اگر دین محور باشد، این سه مشرب از یک نقطه می‌آغازند و بد یک مقصد می‌انجامند و این چیزی جز استفاده از اصل انسجام نیست. حاصل آنکه اگر نگاهی متدیک به حکمت پیشینیان به ویژه دو حکمت سینوی و صدرایی داشته باشیم، خواهیم دید که آنان از این نظر شیوه‌ای ترکیبی را برگزیدند و از دید توجیه و صدق مبنای آنرا و انسجام‌گرایند.

پی‌نوشتها

۱. ک: الشفاء، المنطق، منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵، کتاب البرهان، ص ۶۳؛ الاسفار الاربعه، قم. مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۸۹-۲۰؛ فارابی: المنطقیات، قم. منشورات مکتبه آية الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۶۶؛ بهمنیار، ابن مرزبان: التحصیل، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹، ص ۲۶۲

2. Dancy, J. *An Introduction to Contemporary Epistemology*, PP. 53-141 and Pollock. *I. Contemporary Theories of Knowledge*, PP. 26-92 and *The Theory of Knowledge* ed I.P. Pojman. PP. 187-465 and *A Companion to Epistemology*, PP. 67-70. 144-146 and *Human Knowledge*, ed: K.Moser and A.V. Nat, PP. 307-367 and Bonjour. I. *The Structure of Empirical Knowledge*, PP. 34-58 and chisholm, R.M. *Theory of Knowledge*, PP. 15-35 and Lehrer. K. *Theory of Knowledge* (Boulder: Westview, 1990) Ch. 2 and Alston, W.P. *Epistemic justification* (It haca, NY: Cornell) University Press, 1989) Ch. I and Sosa, E. *Knowledge and Justification*, vol. 1, PP.

125-361.

٣. الشفاء، ج ٣، كتاب البرهان، صص ١٠٦ - ١٥٠.
٤. ر.ك: فعالي، محمدتقي: علوم پایه نظریهٔ بداعت، صص ٢٠٣ - ٢٥٤.
٥. ر.ك: الاسفار الاربعه، ج ٢، صص ١٠٥ - ١٠٦.
٦. الاشارات والتنبيهات، ج ٢، ص ٣١٦.