منطق صدرایی؛ آرا و نوآوری‌ها در مباحث مقدماتی

فهرست عناوین عسکرى سليمانى اميرى

منطق صدرایی؛

آرا و نوآوری‌ها در مباحث مقدماتی

عسکری سلیمانی امیری\*

چکیده

هر چند ملاصدرا - در منطق - متأثر از دیدگاه‌های حکمت سینوی است؛ اما نوآوری‌هایی در منطق دارد که به‌حق می‌توان منطق او را منطق صدرایی قلمداد کرد. ملاصدرا علاوه بر آن که در دو بخش تعریف و استدلال، نظرات ابتکاری‌ای دارد، در رابطه با علم منطق به‌عنوان یک مجموعه در کنار علوم بشری دیگر و نیز در مباحث مقدماتی آن، صاحب رأی است. ملاصدرا بر اساس تقسیم علوم حقیقی به حکمت نظری و حکمت عملی، علم منطق را مندرج در حکمت نظری کرده و آن را از شاخه‌های فلسفة اولی به‌شمار ‌می‌آورده است، هرچند از نظر او - به معیار تقسیم دیگر - و به اعتبار متعلق علم، علم منطق مندرج در علوم عملی است، نه حکمت عملی. در این نوشتار به برخی موشکافی‌ها، آرا و نوآوری‌های ملاصدرا در مباحث مقدماتی منطق، اشاره می‌شود.

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، منطق، حکمت نظری، حکمت عملی، تصور، تصدیق، مجهول مطلق، علم شیء به وجه، علم به وجه شیء.

منطق قبل از ملاصدرا

منطقی که مسلمانان از عصر ترجمه تا به امروز با آن سر و کار دارند، هر چند در پاره‌ای از مباحث تحت تأثیر منطق رواقی بوده و هست، ولی در مجموع، منطق ارسطویی است که اندیشمندان مسلمان در عصر ترجمه (قرن سوم) با آن آشنا شده‌اند. در اواخر همان قرن، منطق نوظهور در فرهنگ مجامع اسلامی به‌دست فارابی (256-339 ه‍ .ق)، اولین منطق‌دان به‌نام، در جهان اسلام با بهره‌گیری از منطق ارسطو و شاید منطق رواقی - به‌صورت تألیف مستقل، نه به‌صورت ترجمه - ارائه شد. بنابراین، او این علم را در فرهنگ اسلامی شکل داده و بومی کرده است.

درست یک قرن پس از او، ابن‌سینا (370 - 428 ه‍ . ق) دومین منطق‌دان نامی جهان اسلام که بزرگترین کتاب منطقی (بخش منطق شفاء) را بر اساس نگارش منطق ارسطو به تحریر در آورد ظهور کرد و وارث آثار منطقی فارابی گردید. ابن‌سینا تحولی عظیم در منطق ایجاد کرده است که عمده‌ترین آنها را می‌توان در سه بند بیان کرد:

1. تحول کل ساختار منطق: ابن‌سینا در برخی از آثار منطقی‌اش از جمله در بخش منطق الاشارات و التنبیهات تحولی در ساختار منطق ایجاد کرده است که به «منطق دو بخشی» معروف شده است. هرچند در واقع در این ساختار منطق دو بخشی، نُه بخشی است. منطق‌دانان مسلمان پس از او در تدوین کتب منطقی به دو گروه تقسیم شده‌اند: دسته‎ای همچنان به روش گذشته مباحث منطقی را دسته‎بندی کرده و مباحث تعریف را در بخش برهان ‎آورده‌اند، همانند بهمنیار در التحصیل[1] و محقق طوسی در اساس الاقتباس[2] و منطق التجرید[3]. و دسته‎ای دیگر مباحث تعریف را پیش از بخش قضایا ذکر کرده‌اند، همچون ابن‌حزم اندلسی در التقریب لحد المنطق[4]، بغدادی در المعتبر[5]، لوکری در بیان الحق بضمان الصدق[6]، سهروردی در حکمة الاشراق[7]، فخر رازی در منطق الملخص[8]، خونجی در کشف الاسرار[9]، ارموی در مطالع‌الانوار[10] و در بیان الحق و لسان الصدق[11]، دبیران کاتبی در الشمسیة[12]، ابهری در تنزیل الافکار[13]، علامة حلی در الاسرار الخفیة[14] و تفتازانی در تهذیب المنطق[15]. بنابراین، بیشتر منطق‌دانان، منطق دو بخشی نُه بخشی را برگزیده‌اند و ملاصدرا در کتاب منطقی کوچک خود با نام التنقیح نیز این روش را در پیش گرفته است.

شایان ذکر است که ابن‌سینا در این تحول وامدار فارابی است؛ چرا که فارابی برای اولین بار علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است و پس از این تقسیم نشان می‌دهد که منطق باید دارای دو بخش اساسیِ تصورات و تصدیقات باشد؛ چرا که هر یک از این دو برای بخشی از قوانین منطقی به‌کار می‎آیند: «علم به تصور مطلق مانند تصور شمس، قمر، عقل، نفس و به تصور با تصدیق مانند تصدیق به این‌که «آسمان‎ها مانند کره بعضی توی بعضی دیگرند»، و مانند «عالَم حادث است»، منقسم می‎شود و بعضی از تصور‎ها جز با تصوری مقدّم بر آن کامل نمی‎شود، مانند امتناع تصور جسم بدون تصور طول و عرض. تصدیق از نظر فارابی به بدیهی و نظری تقسیم می‎شود و تصدیق‌های نظری نیز به تصدیق‌های بدیهی ختم می‎شوند.[16] ناگفته نماند که عبدالله بن مقفع در المنطق[17] و نیز ابن بهریز[18] در حدود المنطق در ابتدای کتابشان بحث حد را مطرح کرده‎اند. از این‎رو، بعید نیست که فارابی و پس از او ابن‎سینا تحت تأثیر آن دو قرار گرفته باشند.

2. تحول در بخشی از ساختار منطق: ابن‌سینا آغازگر تحولی دیگر در ساختار منطق شده است که در سده‌های اخیر با نام «استدلال‌های مباشر» شناخته می‌شود. ارسطاطالیس در «باری‌ارمیناس» یا «باب قضایا» از قضایا بحث کرده است. باب قضایا مقدمة مبحث «تحلیل اولی» یا «قیاس» و ملحقات آن است. نتایج قیاس لوازم ترکیبی قضایا هستند. ولی منطق‎دانان دریافتند که قضایا به تنهایی نیز لوازمی همچون عکس مستوی دارند که ارسطو و به‌تبع او فارابی و ابن‌سینا در الشفاء آن را در مبحث قیاس مطرح کرده‌اند.[19] اما ارسطو در «باری‌ارمیناس» یا مبحث قضایا مباحث «تقابل القضایا بالتناقض و التضاد»،[20] را که لوازم غیر ترکیبی قضایا هستند، مطرح کرده‌اند. بنابراین، سزاوار بود مبحث عکس هم در باب قضایا مطرح می‌شد؛ چرا که مبحث عکس از لوازم قضایاست، نه از لوازم قیاس یا لوازم ترکیبی قضایا و از همین‌روی ابن‌سینا در نهج پنجم الاشارات و التنبیهات پس از مبحث قضایا تناقضِ قضایا و ملحقات آن و عکس مستوی را یک‌جا مطرح کرده و مبحث قیاس را در نهج هفتم ‌آورده است.[21] مستقل کردن بحث عکس از بحث قیاس از سوی ابن‌سینا، مورد توجه منطق‌دانان بعدی قرار گرفت و از همین‌روی غزالی ذیل عنوان «احکام القضایا و اقسامها» این چهار بحث را مطرح کرده است:

1) تقسیم قضایا به شخصیه، مهمله و محصوره

2) جهات القضایا

3) تناقض القضایا

4) عکس مستوی[22]

و گویا فخر رازی برای اولین‌بار با عنوان «احکام القضایا» به‌صراحت مدعی شده است که این عنوان تناقض در قضایا، عکس مستوی و عکس نقیض را در بر می‌گیرد.[23] می‌توان گفت دبیران کاتبی تحت تأثیر فخر رازی در ذیل عنوان «احکام القضایا» مباحث تناقض در قضایا، عکس مستوی، عکس نقیض و لوازم الشرطیات را گرد‎آوری کرده است.[24] همزمان ابن‌کمونه و سپس قطب‌الدین شیرازی همین مباحث را همراه با ملحقات تناقض زیر عنوان «لوازم القضیة عند انفرادها» ‎آورده‌اند.[25] محقق طوسی علاوه بر این مباحث، مباحثی مانند مناط صدق و کذب شرطیات را ذیل عنوان «احوال القضایا» گنجانده است.[26] بنابراین، هر حکمی لازمة قضیة مفرد باشد، ذیل عنوان «احکام قضایا» جای می‎گیرد. از این‎رو، مرحوم مظفر مباحث «نقض المحمول»، «نقض الموضوع» و «نقض الطرفین» را نیز در احکام قضایا درج کرده است.[27] و این تحوّلی در ساختار منطق مسلمانان است که آغازگر آن ابن‌سینا است و می‌بینیم که این ساختار از قرن هشتم به بعد در میان منطق‌دانان مسلمان تثبیت شده است و نیز صدرالمتألهین در التنقیح نیز از این ساختار پیروی کرده است.

3. تحول در محتوای مباحث منطقی: ابن‌سینا نه‌تنها منطق ارسطویی و رواقی را به‌خوبی گزارش و احیاناً آنها را نقادی کرده است، بلکه در محتوای آن نیز تغییر و تحول ایجاد کرده است. یکی از ابداعات ابن‌سینا، وارد کردن قیاس‌های اقترانی شرطی است که پیش از او سابقه نداشته است. او سهم خود را در منطق در این عبارت کوتاه، بیان کرده است: «در این کتاب [منطق شفا ] اسرار و لطائفی را وارد کرده‌ام که کتاب‌های موجود از ‌آنها خالی‌اند».[28] منطق‌دانان پس از ابن‌سینا تحت تأثیر ابن‌سینا بوده‌اند و از همین‌روی می‌توان گفت که علم منطق پس از ابن‌سینا منطق سینوی است.

هر چند فخر رازی، ابهری، خونجی، ارموی و دیگر منطق‌دانان پس از ابن‌سینا در پاره‌ای مباحث از نظرات ابن‌سینا عدول کردند، اما در مجموع همگی خط سیر منطقی ابن‌سینا را در پیش گرفته‌اند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی (549-587 ه‍ . ق) بزرگترین منطق‌دانی است که در قرن ششم ظهور کرد. او با بخشی از عمده‌ترین مباحث منطق ارسطویی و طبعاً سینوی به مخالفت برخاسته و «منطق اشراقی» را پایه‌ریزی کرد، ولی منطق اشراقی را نمی‌توان در مقابل منطق سینوی قرار داد، بلکه این منطق نیز گونه‌ای منطق سینوی است که پاره‌ای از مسائل از ابن‌سینا جدا شده و یا در برخی از روش‌ها عدول کرده است. به هرحال، منطق‌دانان پس از ابن‌سینا بیشتر در محتوای منطق سینوی به پژوهش می‌پرداختند و اوج این پژوهش‌ها در قرن ششم و هفتم بوده است.

جایگاه ملاصدرا در منطق

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، علم منطق در قرن ششم و هفتم به اوج خود رسیده بود. از همین‌روی، آثاری که پس از این دو قرن در منطق به رشتة تحریر در آمده‌اند، همان تحقیقاتی هستند که در این دو سده به انجام رسیده و تدوین شده‌اند. بنابراین، تازه‌های تحقیق منطقی در سده‌های هشتم تا دهم، چندان جدی و قابل توجه نیستند، بلکه پاره تحقیقاتی‌اند که همة آنها در آثار صدرالمتألهین(979- 1050ه‍ .ق) به صورت نهایی بروز کرده‌اند. و از همین‌روست که آراء و نظرات صدرالمتألهین در مباحث منطقی بسیار جدی و راه‌گشایند. شاید ملاصدرا تنها فیلسوفی باشد که در آثار فلسفی خود حجم گسترده‌ای از مباحث منطقی را وارد کرده است. بیشترین پژوهش‌های منطقی صدرالمتألهین در فلسفة منطق است که از زمان ابن‌سینا به مرور وارد مباحث منطقی یا مباحث فلسفی شده است. بررسی آرای منطقی ملاصدرا نشان می‌دهد که او آرای منطقی بدیعی دارد که او را باید برتر از بسیاری از منطق‌دانان به‌نام مسلمان قرار داد و گزافه نیست اگر او را در منطق هم‌ردیف فارابی و ابن‌سینا قرار دهیم. بررسی آرای منطقی او نشان می‌دهد که بخشی از حکمت او مبتنی بر این آراء است.

آثار منطقی ملاصدرا

ملاصدرا در بسیاری از آثار فلسفی، تفسیری و عرفانی خود به مناسبت بحث به تحقیقات فلسفی رو می‌آورد؛ افزون بر این او سه اثر مستقل در منطق نگاشته است:

الف) التنقیح فی المنطق؛ این کتاب مجموعة مختصری از مباحث منطقی است که به صورت منطق دو بخشی نُه بخشی نگارش یافته است. ملاصدرا در این کتاب تا حدّ زیادی آرای منطقی پذیرفته شده در قرن ششم و هفتم را به‌اختصار آورده است و کمتر به آرای شخصی خود پرداخته است، هرچند گاه رأی خود را نیز در برخی از مباحث ابراز داشته است.

ب) تعلیقات؛ مجموعه مباحث منطقی‌ای که می‌توان بسیاری از آرای دقیق منطقی ملاصدرا را از میان آن بیرون آورد. این اثر تعلیقات او بر بخش منطق شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی است. تعلیقات ملاصدرا بیشتر مربوط به عبارت شیخ اشراق است و البته گاه به عبارات قطب‌الدین شیرازی نیز تعلیقه‌هایی نگاشته است که در مجموع اندک است.

ج) رسالة التصور و التصدیق؛ این رساله تنها به بررسی حقیقت تصور و تصدیق و چالش‌های علمی آن پرداخته است. صدرالمتألهین در این رساله ضمن تأثیر‌پذیری از آرای شیخ اشراق و شارحان او در باب حقیقت تصدیق، رأی بدیعی دربارة حقیقت تصور و به‌ویژه حقیقت تصدیق بیان کرده که از یک‌سو، قول شیخ اشراق را پذیرفته و از سوی دیگر، مدعی است که این رأی همان قول حکیمان پیشین در حقیقت تصدیق است. اگر به‌واقع، آن‌گونه که خود او مدعی است که رأی او در باب حقیقت تصدیق، همان است که حکمایی همچون ابن‌سینا ابراز کرده‌اند، باید گفت که ملاصدرا تفسیر بدیعی از حقیقت تصدیق ارائه کرده است که در آثار حکیمان پیشین دیده نمی‌شود.[29]

علاوه بر این سه اثر مستقل، و علاوه بر پژوهش‌های منطقی در ذیل مباحث فلسفی، در کتاب مفاتیح الغیب فصل مستقلی را به مباحث منطقی قرآنی اختصاص داده است. ملاصدرا در این بخش متأثر از کتاب القسطاس المستقیم غزالی[30] بوده است.[31]

منطق سینوی ـ صدرایی

گفتیم که منطق‌دانان پس از ابن‌سینا همگی حتی افرادی چون شیخ اشراق، تحت تأثیر ابن‌سینا بوده‌اند و منطق آنها هر چند در برخی مباحث متفاوت با آراء و نظرات ابن‌سینا است، ولی در کل گونه‌ای از منطق سینوی است و از همین‌رو، منطق‌ ملاصدرا نیز از این حکم عمومی مستثنا نیست و منطق او نیز در مجموع سینوی است و او در این منطق از دیگر منطق‌دانان به‌ویژه شیخ اشراق به ابن‌سینا نزدیک‌‌تر است. با این‌همه،‌ ملاصدرا در بخش منطق قرآنی تحت تأثیر غزالی بوده و نیز دست‌کم در سه بحث منطقی زیر از شیخ اشراق تأثیر پذیرفته است:

1) در حقیقت تصور و تصدیق؛

2) در روش منطقی شیخ اشراق در تحویل تمام قضایا به «موجبة کلیة ضروریه» و بر این اساس محدود و مختصر نمودن مباحث منطقی؛

3) در تحویل موجّهات به ضروریه و مسئله و مطلوب علمی قرار دادن سایر جهات؛ که البته این بحث از فروعات بحث دوم است.

موضوع علم منطق

در این‌که موضوع علم منطق چه چیزی است در میان منطق‌دانان چهار قول مطرح شده است، فارابی موضوع علم منطق را الفاظ از آن نظر که دال بر معقولات ثانیه‌اند، دانسته[32] و ابن‌سینا ضمن مخالفت با این رأی، خود معقولات ثانیه - و نه الفاظ دالّ بر آنها - را موضوع علم منطق به‌حساب آورده است. و از همین‌‌رو، از نظر او اگر با حیله و شیوه‌ای از لفظ رها می‌شدیم، باز هم موضوع علم منطق باقی بود. از نظر ابن‌سینا موضوع علم منطق، معقولات ثانیه به‌طور مطلق نیست، بلکه از حیث ایصال به مطلوب است و یا در ایصال به مطلوب نافع یا مانع است.[33] منطق‌دانان متأخر، بیان ابن‌سینا را تغییر داده و شاید تفسیر دیگری از آن ارائه کرده‌ و گفته‌اند که موضوع علم منطق، تصور و تصدیق از حیث ایصال است و برخی همچون تفتازانی معتقداند که موضوع علم منطق، معرّف و حجّت است.

اینک این پرسش مطرح می‌شود که آیا مقصود منطق‌دانانی که موضوع علم منطق را تصور و تصدیق دانسته‌اند، عنوان تصور و تصدیق است یا مصادیق آنها؟ اگر عنوان تصور و تصدیق مقصود باشد، امری ذهنی و از معقولات ثانیه است و به حقیقت می‌تواند موضوع علم منطق باشد و اگر مصادیق تصور و تصدیق باشد، نمی‌توانند موضوع علم منطق باشند. برای نمونه، در مقام تعریف «انسان» می‌گوییم «انسان حیوان ناطق است» آیا این قضیه که موضوع آن از واقعیتی حکایت می‌کند و محمول آن اجزای مفهومی موضوع را گزارش می‌کنند، از این نظر که انسان موضوع است و حیوان و ناطق محمول آن است یک بحث منطقی‌ است؟ بی‌شک چنین نیست، بحث منطق نفس دو عنوان معرَّف و معرِّف است که منطق‌دانان قواعد کلی آنها را بیان می‌کنند، و پس از بیان این قواعد عالِم هر علمی این قواعد را در علم خود به‌کار می‌گیرد و تعریف مورد نظر را ارائه می‌دهد. بنابراین، تعریف انسان و گزارة متناظر به تعریف بحث منطقی نیست.

از نظر ملاصدرا موضوع علم منطق، معقولات ثانیه است به شرط آن‌که در ایصال به مطلوب صلاحیت داشته یا نافع باشد.[34] صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که چرا مفاهیمی که در منطق به‌کار می‌روند معقول ثانیه‌اند. از نظر او این مفاهیم همانند کلیّت، جزئیّت، ذاتیّت، عرضیّت، جنسیّت، ‌فصلیّت و غیر اینها در درجة دوم و درجات پس از آن تعقّل می‌شوند و از همین‌روی، معقولات ثانیة منطقی عوارض و محمول‌های عقلی معقولات اولی هستند و معقولات اولی مفاهیم و موصوف‌هایی‌اند که موضوع و منشأ انتزاع این مفاهیم‌اند. بنابراین، مطابَق معقولات ثانیه، مفاهیم اولی در ظرف ذهن هستند. از این‌رو، قضایایی که محمول آنها معقولات ثانیة منطقی باشد، قضایای ذهنی خواهند بود.[35]

کیفیت وجود موضوع علم منطق

هر علمی موضوعی دارد و در آن علم از محمول موضوع بحث می‌شود که در واقع مسائل آن علم را رقم می‌زنند. اما این‌که موضوع علم چه تعریفی دارد و چگونه اثبات می‌شود و نحوة وجودش چگونه است، از مسائل آن علم به‌حساب نمی‌آید. در اصطلاح، این نوع مباحث را جزء مبادی علم به‌حساب می‌آورند که در واقع، باید در علم دیگری بحث شود. بنابراین، این‌که گفته‌ایم موضوع علم منطق، معقولات ثانیه است از مباحث علم منطق به‌حساب نمی‌آید، بلکه از مبادی آن است. همچنین نحوة وجود معقولات ثانیه نیز از مسائل فلسفه است. از نظر صدرالمتألهین، در فلسفة اولی بررسی می‌شود که معقولات ثانیة منطقی وجودشان در نفس است و قضایایی که ناظر به معقولات ثانیة منطقی باشند، قضایای ذهنیه‌اند.[36]

منطق شاخه‌ای از فلسفة اولی

در میان منطق‌دانان این پرسش مطرح شده که آیا منطق ابزار علم است یا این‌که خود نوعی علم است؟ گویا در این پرسش اشراب شده که اگر چیزی ابزار علوم باشد، نباید خود از سنخ علم باشد. با این‌همه، منطق‌دانان می‌پذیرند که منطق هر چند ابزار برای دیگر علوم است، ولی خود نوعی علم است. شکی نیست که از نظر صدرالمتألهین «منطق» علم است، از همین‌روی او در این مسئله بحثی نکرده است. اما این پرسش بجاست که اگر منطق علم است، در چه علمی مندرج است؟

حکیمان پیشین، حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. طبعاً این پرسش مطرح می‌شود که اگر منطق علم است در کدام بخش از حکمت داخل است؟ آیا منطق را باید از حکمت نظری دانست یا از حکمت عملی؟ این پرسش از این‌رو رواست که در منطق با عمل فکر سر و کار داریم. بنابراین، محتمل است که منطق یکی از اقسام حکمت عملی باشد. ابن‌سینا منطق را جزء حکمت نظری قرار داد، نه جزء حکمت عملی. اما اگر منطق جزء حکمت نظری باشد، جزء کدام شاخه از حکمت نظری است؛ آیا منطق شاخة مستقلی است؟

معمولاً حکمت نظری را به سه شاخه تقسیم می‌کردند، طبیعیات، ریاضیات و فلسفة اولی و روشن است که موضوع منطق، معقولات ثانیه منطقی است، بنابراین منطق از اقسام طبیعیات - که ناظر به جسم که از معقولات اولی است - و از اقسام ریاضیات که موضوع آن مقدار و عدد است، نیست. پس منطق یا باید شاخة چهارمی از حکمت نظری باشد و یا داخل در فلسفة اولی.

ابن‌سینا منطق را داخل در فلسفة اولی کرده است و صدرالمتألهین قول شیخ‌الرئیس را تأیید می‌کند؛ زیرا موضوع فلسفة اولی مطلق وجود است که مقیّد به حیثیّت ریاضی و طبیعی نشده باشد و از سنخ افعال اختیاری انسان نباشد، خواه در ذهن باشد یا در عین و از همین‌روی، معقولات ثانیه که موضوع علم منطق‌اند از سنخ وجود غیر متحیّث به حیثیّت ریاضی و طبیعی‌اند و از افعال اختیاری انسان نیستند. بنابراین، موضوع فلسفة اولی موضوع منطق را در بر می‌گیرد و بنابراین، منطق شاخه‌ای از فلسفة اولی به‌حساب می‌آید. این حکم در صورتی درست است که منطق شاخه‌ای از حکمت عملی نباشد. اما چرا نباید و نمی‌توان منطق را جزء حکمت عملی به‌شمار آورد؟ حال آن‌که اندیشه‌ورزیدن، یعنی تعریف کردن و استدلال نمودن، از افعال اختیاری انسان است. از نظر صدرالمتألهین، هر چند انسان به اختیار می‌اندیشد؛ ولی اندیشه فعل اختیاری انسان نیست. به عبارت دیگر، من می‌توانم از سر عمد به‌دنبال اندیشه‌ورزی نروم و برای مثال، صغری و کبرایی را کنار هم قرار ندهم و یا به اختیار صغری و کبری را کنار هم قرار دهم، اما اندیشه‌ای که با کنار هم قرار دادن رخ می‌دهد، فعل اختیاری نیست؛ یعنی به اختیار من نیست که از صغری و کبری هر نتیجه‌ای را به‌دست آورم، بلکه نتیجه به‌طور قهری در ذهن مستقر می‌شود.[37] بنابراین، منطق نمی‌تواند جزء حکمت عملی باشد.

منطق علم عملی

هر چند صدرالمتألهین قول شیخ‌الرئیس را در این رابطه ‌که منطق جزء حکمت نظری و از شاخه‌های فلسفة اولی است، تأیید می‌کند، اما از نگاه دیگر، منطق را زیر مجموعة علوم عملی - نه جزء حکمت عملی - قرار می‌دهد.

توضیح مطلب این است که در تقسیمات علوم، علوم را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. معیار این تقسیم متعلق علم است. اگر متعلق علم کیفیت عمل باشد، آن علم عملی است و اگر متعلق علم کیفیت عمل نباشد،‌آن علم نظری است و از همین‌رو، از نظر صدرالمتألهین، منطق مانند اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن و همانند طبِّ عملی و علم خطاطی و خیّاطی از علوم عملی است. برخی از آنها ناظر به عمل خارجی‌اند، مانند طبابت و برخی به عمل ذهنی ناظر‌اند. برای مثال، وقتی گفته می‌شود که موجبة کلیه به موجبة جزئیه عکس می‌شود، در واقع ذهن ما با «هر انسان خندان است»، عملیات ذهنی انجام می‌دهد و «بعضی از خندان‌ها انسان‌اند» را به‌دست می‌آورد.[38]

حقیقت تصور و تصدیق از نظر ملاصدرا

منطق‌دانان علم حصولی و به‌تعبیر ملاصدرا «علم حصولی انفعالی» یا «علم حادث»[39] را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند. مبدع این تقسیم فارابی است؛ چرا که او رسماً در منطقیات علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است[40] و ابن‌سینا[41] و تابعان او در این تقسیم از او پیروی کرده‌اند و صدرالمتألهین نیز این تقسیم را پذیرفته است.[42] شیخ اشراق، همان‌طور که خواهد آمد، تنها کسی است که با این تقسیم مخالفت کرده و آن را مسامحه دانسته است. به گمان او علم همواره تصور است و تصدیق از سنخ علم نیست، هر چند متعلق علم تصوری قرار می‌گیرد.[43]

تقسیم علم به تصور و تصدیق منشأ احکام و پارادوکس‌ها و نیز به باور ملاصدرا منشأ پاسخ‌های سخیفی به پارادوکس‌‌ها شده است. از نظر ملاصدرا بی‌توجهی به حقیقت تصور و تصدیق آبشخور آنها بوده است.[44]

1) برخی از منطق‌دانان همچون فخر رازی و پیروان او تصدیق را مرکب از سه یا چهار جزء دانسته‌اند. بنابر نظر آنها، علم تصدیقی ما به «زید قائم است» از چهار جزء تشکیل شده است: تصور موضوع (تصور زید)، تصور محمول (تصور قیام)، تصور نسبت حکمیه (این‌که زید قائم است یا نیست) و حکم. از نظر ملاصدرا، اگر حقیقت تصور و تصدیق به‌درستی آشکار شود، معلوم می‌شود که مرکب دانستن تصدیق سخیف است.[45]

2) برخی در تقسیم علم به تصور و تصدیق اشکال کرده‌اند و بر این باورند که لازمة این تقسیم این است که قسمی از مقسم شرط یا جزء قسم دیگر باشد؛ زیرا یا بنا به رأی فیلسوفان، تصدیق بسیط است و شرط آن تصور است. بنابراین، در تصدیق به «زید قائم است» تصور زید، تصور قائم و تصور نسبت قیام به زید، شرط حکم به قیام زید است، و بنا به رأی فخر رازی و پیروان او، تصدیق مرکب است و جزء آن تصور موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم است؛ در حالی‌که تصور و تصدیق قسیم یک‌دیگر‌اند و قسیم نمی‌تواند شرط یا جزء قسیم دیگر باشد.[46] بنابراین، تصور نمی‌تواند شرط یا جزء تصدیق باشد. منطق‌دانان در پاسخ به این اشکال دو پاسخ متفاوت داده‌اند:

یکی از این دو پاسخ بر بسیط بودن تصدیق، مبتنی است. بنابر این مبنا، تصور شرط تصدیق است و اشکالی ندارد که تصور به‌عنوان قسیمِ‌ تصدیق شرط آن باشد؛ زیرا تصور، شرط مفهوم تصدیق نیست تا اشکال وارد باشد، بلکه آن چیزی که در تصدیق به‌عنوان شرط معتبر است، مصداق تصور است.[47] همان‌طور که وضو غیر از نماز است و می‌توان اعمال عبادی را به نماز و غیرنماز -‌ برای مثال وضو - تقسیم کنیم و نماز را که یکی از اقسام است، به قسم دیگری همچون وضو مشروط کنیم.[48] در این‌جا مفهوم وضو شرط مفهوم نماز نیست، بلکه مصداق وضو، شرط نماز است.

از نظر صدرالمتألهین، این پاسخ سخیف است؛ زیرا لازمة آن این است که ما در تحصیل مفهوم تصدیق قسیم آن را شرط کرده باشیم، در حالی‌که مفهوم هیچ‌یک از اقسام نباید به قسم دیگر مشروط شود.[49] هرچند پاسخ‌دهندگان، وجود و مصداقِ تصور را شرط وجودِ تصدیق قرار داده‌اند، ولی به لازمة آن توجه نکرده‌اند که مفهوم تصدیق مشروط به مفهوم تصور می‌شود؛ چرا که از نظر ملاصدرا تقسیم، ضمّ(ضمیمه کردن) قیود متخالف به امر واحد مبهم است که با انضمام هر قیدی به مقسم، قسمی حاصل می‌شود. از نظر ملاصدرا، قیودی که برای اقسام در نظر گرفته می‌شوند یا فصول ذاتیّه برای مقسم‌‌اند یا عوارض خارجیّه؛ اگر فصول ذاتیّه باشند، قیود مقوّم اقسام‌اند و هر قسم نوعی از مقسم خواهد بود و نیز قیود مقرِّر وجود مقسم‌اند که مقسم به اعتباری جنس است. و اگر قیود عوارض باشند، در این‌صورت خارج از حقایق اقسام‌اند، ولی همین قیود داخل در مفهوم اقسام‌اند از آن حیث که اقسامی برای مقسم هستند. نتیجه این‌که مقسم با قیود مقوّم حد همان قسم است و با قیود خارج از قسم، رسم آن قسم است.[50] بنابراین، اگر مصداق تصور شرط تقسیم باشد، به‌ناچار مفهوم آن نیز شرط تصدیق خواهد بود که این امر محال است. به پارادوکس بالا پاسخ دومی داده‌اند که یک پاسخ عام است و طبق دو مبنای بساطت و ترکب تصدیق جاری است.

برخی از منطق‌دانان در مقام پاسخ به پارادوکس مذکور گفته‌اند که «تصور» مشترک لفظی است؛ گاهی به معنای علم است که مقسم تصور و تصدیق است و گاهی به معنای قسم است که در مقابل تصدیق قرار می‌گیرد، و چیزی که شرط یا جزء تصدیق است، تصور به معنای اول است.[51] بنابر این پاسخ، در تصدیق به این‌که «زید قائم است» حکم به وحدت قیام بین زید و قائم مشروط به تصور لابشرطی زید و قائم است که تصور لابشرطی مقسم تصور و تصدیق است.

از نظر ملاصدرا، این پاسخ در غایت سستی و سفاهت است؛ زیرا اولاً، بحث در تحصیل معنا و مفهوم تصدیق است و تقسیم در حقیقت از باب تعریف‌ها و اقوال شارحه است، در حالی‌که محال است که افراد یکی از دو قسم را -‌ چه به‌عنوان شرط و چه به‌عنوان جزء - در ماهیت و در قول شارحِ قسم دیگر اعتبار کنند. ثانیاً، بنابر مبنای بساطت تصدیق، تصدیق به نقیض خود مشروط می‌شود و بنابر مبنای ترکب تصدیق، تصدیق به نقیض خود متقوم می‌شود، و حتی بنا به رأی کسانی که تصدیق را تصور مجامع با حکم دانسته‌اند؛ در این‌صورت نیز تصدیق به نقیض خود مجامع می‌شود، در حالی‌که هر یک از اشتراط شیء به نقیض و تقوم شیء به نقیض و مجامعت شیء به نقیض، محال است.[52]

از نظر ملاصدرا، تصدیق امر بسیطی است. حال، اگر علم به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و تصدیق امر بسیطی است که نمی‌تواند جزء آن تصور باشد و نیز نمی‌تواند شرط آن تصور باشد - به این دلیل که تصور قسیم تصدیق است و ممکن نیست قسیم معرّف قسیم دیگر باشد - پس از نظر او چگونه می‌توان به پارادوکس پیش‌گفته پاسخ گفت؟

از نظر ملاصدرا، علم معنای جنسی دارد و به دو نوع تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. هر یک از تصور و تصدیق وحدت طبیعی دارند، بلکه تصور و تصدیق دو کیفیت نفسانی بسیط‌اند. همان‌طور که سواد و بیاض دو کیف محسوس بسیط‌اند که تحت معنای جنسی «لون» مندرج‌اند، تصور و تصدیق دو نوع علم بسیط‌اند. و هر نوعی که در معنا بسیط باشد، جنس آن جز به فصل آن تحصّلی ندارد. بنابراین، جنس علم در تصور جز به فصل تصوری‌اش، یعنی به‌شرط لای از حکم بودن تحصّلی ندارد و نیز جنس علم در تصدیق جز به فصل تصدیق‌اش، یعنی به شرط حکم بودن تحصّلی ندارد، بلکه از نظر ملاصدرا جعل هر یک از جنس و فصل در امور بسیط و تحصّل هر یک از آن دو واحد است.[53] به‌تعبیر دیگر هر یک از تصور و تصدیق، موجود‌های امکانی‌اند و مانند هر موجود امکانی دیگر مجعول از سوی واجب‌اند و خداوند که در ذهن هر انسانی تصور یا تصدیقی را می‌آفریند، امر بسیطی را می‌آفریند.

اگر تصدیق امر بسیطی است که جزء و شرط آن تصور نیست، پس چگونه می‌توان به مجموعه‌ای از اجزای قضیه که متعلق حکم و تصدیق است، علم پیدا کرد؟ مگر ممکن است به «قضیة زید قائم است» علم داشت، ولی تصوری از زید، قیام و نسبت حکمیه نداشت؟

از نظر ملاصدرا که مدعی است این نظر از کلام محققین استفاده می‌شود، علم(حصول صورت شیء در عقل) یا تصوری است که حکم نیست و یا تصوری است که عین حکم (به‌معنای انکشاف تصدیقی) است یا تصوری است که مستلزم حکم (به‌معنای اذعان بعد از انکشاف) است و تصور دوم که عین حکم یا مستلزم حکم است، تصدیق نامیده می‌شود. و تصور اول که حکم نیست نامش تصور است.[54] بنابراین، از نظر ملاصدرا واژة تصور به اشتراک لفظی در دو معنا به‌کار می‌رود یکی در معنای لابشرطی که مقسم تصور و تصدیق است و دیگری تصور بشرط لائی که نام آن را نیز «تصور» نهاده‌اند. ملاصدرا پس از این توضیح، در حقیقت تصور و تصدیق می‌گوید: مراد اهل حکمت در این‌که علم را به تصور فقط و تصور همراه با حکم (تصور معه حکم) تقسیم کرده‌اند، همین بوده است که در بالا توضیح داده است. مقصود محققین از معیّت این نیست که هر یک از دو همراه در عقل وجودی غیر از وجود دیگر دارد تا یکی از آن دو شرط یا جزء دیگری باشد و دیگری مشروط به آن یا مرکب از آن باشد، بلکه مقصود از معیّت میان تصور و حکم در تحلیل ذهن است. برای مثال، ماهیت انسان در تحلیل ذهن، مرکب از حیوان و ناطق است. مقصود از معیّت حیوان و ناطق این نیست که برای حیوان وجودی است و برای ناطق وجود دیگری که این دو در انسان موجود شده‌اند. بنابراین، مراد محققین این بوده است که «انسان» در ملاحظة ذهن و به اعتبار حد آن دارای دو معنا است که یکی مبهم جنسی و دیگری معیّن فصلی است و این دو معنا موجود به وجود واحدند. بنابراین وقتی گفته می‌شود «تصدیق، تصور با حکم است» به این معنا است که تصدیق، تصوری است که عین حکم است.[55] به‌تعبیر دیگر، مقصود از معیّت، معیّتِ میان جنس شیء و فصل آن، به حسب تحلیل عقلی است؛ مانند معیّت لون و قابضیّت بصر در سواد، در حالی‌که لون و قابضیّت بصر در وجود شیء واحدی هستند؛ نه معیّت در وجود که مقتضی اثنینیّت است، مانند معیّت جزء و کل و معیّت شرط و مشروط[56] که جزء و کل یا شرط و مشروط دو چیزاند. ملاصدر همچنین بر این باور است که نسبت تصور مطلق به تصدیق، نسبت اتحادی است نه نسبت ارتباطی.[57]

بنابراین، از نظر ملاصدرا تصدیق به «زید قائم است» یک علم انکشافی بسیط است که در ذهن به تصور موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم، تحلیل می‌شود. واقعیت این علم آن هنگام که قوة عاقله بدان دست یافته امر بسیطی بوده است، ولی ذهن پس از دریافتِ بسیط، آن‌را به موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم تحلیل می‌کند و پس از آن دوباره اجزای تحلیلی را با حکم اتحادی به هم پیوند می‌دهد. همان‌طور که دستگاه ادراک حسی ما از سفیدی و سیاهی خارجی تأثر انکشافی بسیط دارد، ولی ذهن هرگاه این تأثر‌ها را با یک‌دیگر مقایسه می‌کند در آنها جهت اشتراک و جهت افتراقی می‌بیند و از همین‌روی، هر یک از سفیدی و سیاهی که در واقع خود نزد عقل بسیط بوده‌اند، به رنگ و مختصة سفیدی و رنگ و مختصة سیاهی تحلیل می‌شوند و بعد عقل بین این دو جزء اتحاد جنس و فصلی برقرار می‌کند. بدین‌سان، پارادوکس گذشته به‌طور کلی منحل می‌شود؛ زیرا تصدیق همان تصور لابشرطی است که در وجود به بشرط حکم تبلور یافته است، چرا که هر غیر متحصّلی در صورتی موجود می‌شود که یک متحصّلی متحد با آن و عین آن شود.

ملاصدرا تفسیر خود از حقیقت تصدیق را قول محققین و قابل انطباق بر اقوال حکما می‌داند و این تفسیر را با مذهب متأخرین، مانند فخر رازی و کسانی که تصور را معروض حکم و یا کسانی که تصور را مجامع با حکم می‌دانند، سازگار می‌یابد؛ زیرا مقصود آنان این نبود که در موقعیتی که تصدیق حاصل می‌شود، در ذهن چند چیز (برای مثال، تصور موضوع، تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و تصدیق یا حکم) موجود می‌شود تا سه تصور نخست شرط حکم باشند و یا آنها به اضافة حکم اجزای تصدیق باشند و یا امور سه‌گانة اول، معروض یا مجامع حکم و تصدیق باشند، بلکه مقصود آنها این بوده که هرگاه ذهن ادراکی را از خارج دریافت کرد در ذهن امر بسیطی تحقق می‌یابد که ذهن می‌تواند فعالیت ثانوی بر روی آن انجام دهد و آن را به اجزایی تحلیل کند. بنابراین، تصدیق عندالتحلیل به تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و حکم تجزیه می‌شود. و لذا رأی حکما که سه تصور اول را شرط برای حکم می‌دانند و رأی فخر رازی و تابعان او که مجموع چهار جزء را تصدیق می‌نامند، پس از تحلیل ذهن درست است، نه قبل از تحلیل ذهن. پس تصدیق عند التحلیل یا بسیط است و شرط آن تصورات سه‌گانه و یا مرکب است و جزء آن اجزای سه‌گانه.

به بیان دیگر، از نظر ملاصدرا هرگاه چشم را بر صفحة کاغذ سفیدی بگشاییم، قوای ادراکی ما از طریق باصره از کاغذ سفید خارجی تأثر بسیطی می‌پذیرد و در ذهن ما علم بسیط تصدیقی نقش می‌بندد، ولی ذهن قدرت دارد به علم بسیط تصدیقی حاضر در ذهن، توجه ثانوی کند و آن را به موضوع و محمول و نسبت حکمیه و حکم تحلیل کند. بنابراین، تصدیق بسیط پس از تحلیل ذهنی به چهار عنصر تبدیل می‌شود، در حالی‌که قبل از تحلیل بسیط بوده است. پس می‌توان گفت که ذهن ما مراتب و طبقاتی دارد. در طبقة اول ذهن داده‌های خارجی تصویر می‌شوند، اما همان‌طور که ذهن با ابزار، برای مثال حسی، می‌تواند به خارج مراجعه کند و داده‌های حسی را در طبقة اول ذهن بایگانی کند، همچنین ذهن با ابزار تحلیل عقلی می‌تواند به طبقات پایین ذهن مراجعه کرده و مطالعاتی در این داده انجام دهد و از آنها داده‌های دیگری به‌دست آورد و آنها را در طبقات بالایی ذهن بایگانی کند. بنابراین، علم تصدیقی در مرتبة پایین ذهن امر بسیطی است و همین امر بسیط در ناحیة بالایی ذهن با فعالیت ذهنی، یعنی با تحلیل ذهنی به یک امر مرکّب تبدیل می‌شود. پس بساطت تصدیق بی آن‌که شرط و جزوی داشته باشد با مشروط و مرکب بودن آن در ناحیة بالایی ذهن با واسطة ابزار تحلیل عقلی سازگار است.

منطق‌دانان علم را به‌گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند. در این تقسیم علم یا تصور صرف است و یا تصور همراه با تصدیق. همان‌طور که مشاهده می‌شود، تصدیق عِدل تصور تلقی نمی‌شود، بلکه در این تقسیم هر دو قسم تصور هستند، لیکن گاهی تصور را تصدیق و حکم همراهی می‌کند و گاهی تصور را حکم همراهی نمی‌کند. بنابراین، گویا تصدیق از سنخ علم دانسته نشده است.

شیخ اشراق مدعی است که به راستی علم به اقسامی تقسیم نمی‌شود؛ زیرا علم جز تصور چیزی نیست، با این تفاوت که علمی که همان تصور است گاه تنهاست و گاه همراه با آن تصدیقی است که از سنخ علم نیست؛ چرا که تصدیق همان حکمی است که نفس انجام می‌دهد. بنابراین، حکم که ایقاع نسبت ایجابی یا قطع نسبت سلبی است از افعال نفس است و از سنخ علم نیست، هرچند متعلق تصور واقع می‌شود و بدان علم تصوری حاصل می‌شود.[58] بنابراین، به هیچ‌وجه نمی‌توان تصدیق را سنخی از علم دانست.

ملاصدرا نکات مثبت تحقیقات شیخ اشراق را می‌پذیرد و در عین‌حال، مدعی می‌شود که تصدیق سنخی از علم است. از نظر ملاصدرا همان‌طور که تصور ساده یا تصور بدون حکم علم است، همچنین تصوری که با حکم همراه است نیز علم است، که در مقابل علم تصوری است. و به‌راستی دو نوع علم داریم: نوعی از علم تصور ساده است و نوعی دیگر از آن تصور با حکم است که این نوع تصور ساده نیست، بلکه تصوری است که عین حکم است. و از همین‌رو، ملاصدرا بر این باور است که تصدیق، همان تصوری است که خودش حکم است و یا تصوری است که مستلزم حکم به‌معنای دیگر است. بنابراین، گاهی حکم نفس علم تصدیقی است و گاهی حکم چیزی است که لازمة علم تصدیقی است.[59] از این‌رو، ملاصدرا متذکر می‌شود که حکم سه کاربرد دارد:

1) خود حکم به‌معنای ایقاع نسبت در موجبه یا انتزاع نسبت در سالبه که از افعال نفسانی است، نه از قبیل علم حصولی و صور ذهنی.

2) تصور حکم به‌معنای ایقاع و انتزاع نسبت، که از قبیل علم حصولی تصوری است و تصدیق نیست، بلکه از افراد مقابل تصدیق است، هرچند معلوم و متعلق آن تصدیق است. از نظر ملاصدرا محال نیست که یک شیء به دو اعتبار علم و معلوم باشد.

3) تصوری که از حکم جدا نیست و مستلزم آن است و این تصور همان تصدیقی است که مقابل تصور قرار می‌گیرد.[60]

به‌تعبیر دیگر، هرگاه ذهن آن امر بسیطی را که از طریق باصره وارد ذهن شده است، به موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم تحلیل کند، ادراک ما نسبت به هر یک از این امور چهارگانه، علم تصوری است و به هیچ‌وجه تصدیق نیست. اما قبل از تحلیل ذهن آن حالت انکشافی از امر خارجی نوعی علم است که این حالت انکشافی را نیز - از باب تسمیه شیء به اسم لازم آن - حکم و تصدیق می‌نامند؛ زیرا پس از آن حالت انکشافی و تحلیل آن به چهار جزء، بخش چهارم همان اذعان و تصدیق و حکم لغوی است که به‌واقع از افعال نفسانی است.

پیش‌فرض‌های بدیهی علم منطق

منطق ابزار علوم است و در این علم قوانینی معرفی می‌شوند که با آنها در هر علمی می‌توان پیشرفت کرد. بنابراین، منطق نقش اساسی در پیشرفت علوم دارد. این نقش را در صورتی می‌توان برای منطق قائل بود که اموری را پذیرفته باشیم. این امور در واقع پیش‌فرض‌های پذیرفته شده در علم منطق‌اند؛ یعنی با پذیرش این پیش‌فرض‌ها است که می‌توان به‌درستی گفت که منطق در پیشرفت علوم ابزار است و نقش بازی می‌کند. این پیش‌فرض‌ها که عمدتاً بدیهی‌اند، عبارتند از:

1)‌ علم حصولی ممکن است؛

2) علم حصولی از یک‌سو، به بدیهی و نظری و از سوی دیگر، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود؛

3) علوم بدیهی از راه حس، وجدان (علوم برگرفته از علم حضوری) و شهود عقلی (تصورات و تصدیقات بدیهی اولی که عقل بدون هیچ ابزاری آنها را درک می‌کند مانند تصور وجود، عدم و مانند تصدیق به «اجتماع نقیضین محال است»).

4) علوم نظری از ترکیب علوم دانسته‌شده معلوم می‌شوند.

بنابراین، اگر علم حصولی ناممکن باشد و یا ممکن باشد ولی علم حصولی به بدیهی و نظری تقسیم نشود، بلکه همة علوم بدیهی باشند، هیچ نقشی برای علم منطق نمی‌توان قائل بود؛ زیرا اگر علم برای بشر ممکن نباشد، علمی نیست تا برای رسیدن به آن قواعدی لازم باشد. و نیز اگر همة علوم بدیهی باشند، مجهول نظری‌ای وجود ندارد تا با ترکیب علوم دیگر معلوم شوند. پس پذیرش منطق، به‌عنوان ابزاری برای دیگر علوم بر پیش‌فرض‌های بالا متکی و متوقف است. و این پیش‌فرض‌ها همان‌طور که اشاره کردیم عمدتاً بدیهی‌اند، هرچند برخی نیز منکر آن شده‌اند.

انکار تحصیل علم

برخی تحصیل علم را به‌طور مطلق انکار کرده‌اند؛ یعنی از نظر آنها علم تصوری و علم تصدیقی ممکن نیست.[61] این استدلال در دو مرحله به انجام می‌رسد. در مرحلة اول، گفته می‌شود که انسان قادر به تحصیل تصورات نیست. و در مرحلة دوم، گفته می‌شود که انسان قادر بر تصدیقات نظری نیست، در نتیجه بشر قادر بر تحصیل علم نیست. بنابراین، علم منطق جایگاهی نخواهد داشت؛ زیرا منطق قواعد رسیدن به علوم نظری است و حال آن‌که با توجه به این استدلال، تحصیل علم برای بشر ممکن نیست.

انکار تحصیل تصورات

بشر قادر نیست تصوری را تحصیل کند. استدلالی که بر این مدعا اقامه شده این است که برای شیء یکی از سه حالت قابل فرض است: یا از آن هیچ اطلاعی نداریم که در این‌صورت، طلب مجهول مطلق است و ممکن نیست و یا از هر جهت معلوم ما است که اگر از هر جهت معلوم ما باشد، طلب تحصیل حاصل است که این نیز ممکن نیست و یا شیء از جهتی معلوم و از جهتی مجهول است. اگر شی‌ء را از جهت معلوم طلب کنیم، طلب تحصیل حاصل است و اگر آن را از جهت مجهول طلب کنیم، طلب مجهول مطلق است. بنابراین، شیئی را نمی‌توان مطلوب قرار داد و آن را با طلب معلوم کرد.

این اشکال را فخر رازی مطرح کرده است. فخر رازی در عدم امکان تصورات نظری دو سنخ اشکال مطرح کرده است. سنخ اول ناظر به معرَّف و سنخ دوم ناظر به معرِّف است. ملاصدرا یادآور می‌شود که اشکالی که در این‌جا مطرح شده است، از سنخ معرًَف است.[62]

پر واضح است که اگر شیء از هر جهت معلوم یا مجهول باشد، تحصیل آن ممکن نیست. پس در صورتی تحصیل آن ممکن است که شیء از جهتی معلوم و از جهتی مجهول باشد، ولی اشکال فخر رازی موضع این است که اگر شیء را از جهت مجهول یا از جهت معلوم آن بپرسیم، در این‌صورت جهت مجهول مطلق آن مجهول مطلق‌ است، پرسش و تحصیل آن ممکن نیست و جهت معلوم آن، معلوم مطلق است و تحصیل آن ممکن نیست. بنابراین، محذور طلب مجهول مطلق و طلب تحصیل حاصل همچنان باقی است.[63]

محقق طوسی به اشکال فخر رازی به این صورت پاسخ داده است که مطلوب در این خود وجه‌ها نیستند تا طلب تحصیل حال یا طلب مجهول مطلق باشد، بلکه مطلوب ذوالوجهی است که از جهتی معلوم و از جهتی مجهول است.[64]

قطب الدین شیرازی، شاگرد محقق طوسی و شارح حکمة الاشراق، در پاسخ به این شبهه یادآور می‌شود که اولاً، طلب مجهول مطلق در صورتی ممتنع است که همراه مجهول وجه معلومی مقترن نباشد، ولی اگر همراه آن وجه معلومی باشد، طلب آن ممکن است. و ثانیاً، بر فرض که این پاسخ درست نباشد، می‌گوییم که طلب متوجه وجه مجهول نیست، بلکه متوجه ذاتی است که هر دو وجه بر آن صادق است و بی‌شک ذاتی که مصداق هر دو وجه است، با هر یک از دو وجه مغایر است.[65] به‌نظر می‌رسد، پاسخ اول قطب شیرازی از پاسخ محقق طوسی سرچشمه گرفته است.

از نظر ملاصدرا، بیان قطب شیرازی در پاسخ به این شبهه درست نیست؛ زیرا ابتدا باید مقصودمان از اقتران معلوم شود. اگر مقصود از «اقتران» همانند اقترانی باشد که در حدود قیاس و اجزای حد مطرح می‌شود، هر دو وجه باید معلوم باشند، حال آن‌که اقتران وجه معلوم به وجه مجهول که نوعی اقتران وجود به عدم است ممکن نیست و اگر مقصود از اقتران وجه معلوم به وجه مجهول این باشد که مجهول شأنیت دارد پس از معلوم شدن به وجه معلوم مقترن شود، این اقتران در این‌جا مفید نیست. و اگر معنای سومی مراد باشد، ابتدا باید معنای آن روشن شود.

از نظر ملاصدرا پاسخ دوم قطب شیرازی نیز مشکل‌گشا نیست؛ چرا که هر چند ذو‌الوجه جامع هر دو وجه معلوم و مجهول است، ولی اگر ذوالوجه را به همین جهت که جامع دو وجه است در نظر بگیریم، ذوالوجه به همین صورت معلوم است و مورد طلب قرار نمی‌گیرد.[66]

به‌ نظر می‌رسد ملاصدرا پاسخ محقق طوسی را قبول داشته باشد، ولی گویا از نظر او این پاسخ در عین درستی گرة کور اشکال فخر رازی را به وضوح باز نمی‌کند و از همین‌رو، می‌بینیم که ملاصدرا به پاسخ دیگری می‌پردازد که می‌توان آن را تفسیر دقیق پاسخ محقق طوسی دانست. گویا استدلال فخر رازی این است که آنچه که از شیء، معلوم ما می‌باشد خود وجه شیء است و ذوالوجه حقیقتاً معلوم ما نیست، بنابراین نمی‌توان از ذوالوجه پرسید. پاسخ ملاصدرا ناظر به همین نکته است. او میان «تصور وجه شیء» و «تصور شیء به وجه» تفاوت می‌نهد. اگر وجه شیء معلوم یا مجهول باشد، نمی‌توان از آن پرسید. ولی می‌توان از شیء که وجه آن معلوم است پرسید؛ زیرا پرسش از وجه شیء نیست، بلکه پرسش از خود شیء یا ذوالوجه است و خود شیء هر چند معلوم بالذات نیست، ولی معلوم بالعرض است. ملاصدرا در توضیح این مطلب می‌گوید: وجه شیء که معلوم است گاه موضوع قضیة طبیعیه و گاه موضوع قضیة متعارفه، واقع می‌شود. اگر موضوع قضیة طبیعیه باشد، ذوالوجه مطلوب واقع نمی‌شود تا معلوم شود. برای مثال، اگر حقیقتی که با وجه کاتبیّت معلوم است و این وجه را عنوان قضیة طبیعیّه قرار دهیم و بگوییم «الکاتب کلی»، در این‌صورت کاتب به مفهوم در ذهن اشاره دارد و این مفهوم آئینة (مرآت) افراد خارجی کاتب نیست و در این حکم کاتب با افراد خود متحد نیست. و از همین‌روی ذوالوجه در این حالت مطلوب واقع نمی‌شود؛ زیرا ذوالوجه، که همان مصادیق کاتب باشند، در این حالت با وجهش، که عنوان کاتب است، متحد نیست. اما اگر همین کاتب را موضوع قضیة متعارفه قرار دهیم و بگوییم «کل کاتب متحرک الاصابع»، در این‌صورت، هر چند معلوم بالذات خود وجه است، ولی وجه آئینة (مرآت) افراد می‌باشد و بنابراین، افراد معلوم بالعرض هستند. از این‌رو، می‌توان از حقیقت افراد پرسش کرد؛ زیرا اتحاد وجه و افراد این امکان را در اختیار می‌گذارد که از افراد بپرسیم. بنابراین، تصور شیء به وجه مطلوب واقع می‌شود.[67]

انکار تحصیل تصدیق

انکار تصدیقات فرع بر انکار تصورات است. منکر علم بر اساس انکار قدرت بر تحصیل تصورات نتیجه می‌گیرد که بشر قادر بر تحصیل تصدیقات هم نیست؛ زیرا تصدیق در جایی تحقق می‌یابد که اطراف تصدیق برای مثال، موضوع و محمول در ذهن حاضر و تصور شده باشند. حال، اگر دو طرف تصدیق در ذهن حاضر باشد و حضور دو طرف کافی برای تصدیق باشد، ذهن مجبور به تصدیق می‌شود. بنابراین، تصدیق‌های بدیهی در صورت حضور دو طرف واجب است و در صورت عدم دو طرف در ذهن ممتنع است. از این‌رو، تحقق و عدم تحقق تصدیق دایرمدار تصور دو طرف در ذهن است. اما تحصیل تصورات ممکن نیست. پس تحصیل تصدیقات بدیهی ممکن نیست و بشر قادر بر تحصیل تصدیقات بدیهی نیست. و بر همین اساس، تحصیل تصدیق‌های نظری ممکن نیست؛ چرا که تحصیل تصدیق‌های نظری از تألیف تصدیق‌های بدیهی به‌دست می‌آید، در حالی‌که تحصیل آنها ممکن نیست.[68]

در این شبهه، انکار تحصیل تصدیق نظری بر انکار تحصیل تصدیق بدیهی مبتنی شده است و انکار تحصیل تصدیق بدیهی بر انکار تحصیل تصور بدیهی مبتنی است. ملاصدرا در جواز تحصیل تصدیق و توانا بودن بشر بر تحصیل تصدیق بدیهی و نظری، ابتنای تحصیل آن دو را بر مقدور بودن تحصیل تصوری رد و انکار می‌کند. از نظر ملاصدرا، تحصیل تصورات چه مقدور بشر باشد و چه نباشد، تصدیق مقدور بشر است؛ زیرا ادراک تصوری با ادراک تصدیقی جدا و مباین است. بنابراین، صرف حضور تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو کافی نیست که تصدیق بدیهی محقق شود؛ چون بداهت تصدیق با تأخر تصدیق از تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه منافات ندارد؛ چرا که چه‌بسا تصدیق محتاج به قصد از سوی نفس و اخطار در دل باشد. علاوه این‌که تصدیق آن است که بین تصورات و نسبت بین آنها جمعی حاصل شود تا تصدیق حاصل شود. از این‌رو، حتی اگر تصورات به‌صورت مجزا غیرمقدور باشند، جمع آنها امر مقدوری است. بر این اساس، با غیر مقدور دانستن تصورات، نمی‌توان نتیجه گرفت که تصدیقات بدیهی غیرمقدوراند. از این‌جا درمی‌یابیم که تصدیقات نظری که با ترکیب تصدیقات معلومه، معلوم می‌شوند، ممکن‌اند، چرا که جمع چنین تصدیقاتی امر ممکنی است.[69]

انکار مجهولات نظری

همان‌طور که پیش از این گفته شد تقسیم علم به بدیهی و نظری یکی از پیش‌فرض‌های علم منطق است. اگر کسی مجهولات نظری را انکار کند، در نظر او علوم بشر همگی بدیهی خواهند بود و در این‌صورت، منطق جایگاهی در علوم بدیهی نخواهد داشت. اینک شبهه‌ای مطرح می‌شود که آیا نظر و فکر که پایة کشف مجهولات است، خودش ضروری و بدیهی است یا نظری است؟ اگر بدیهی باشد، همگان باید در آن مشترک باشند، در حالی‌که چنین نیست و اگر نظری باشد، باید جنس علم نظری را با فردی از آن اثبات کرد، یعنی باید با استدلالی خاص ثابت کرد که علم نظری وجود دارد، در حالی‌که منکر علم نظری منکر هر فردی از آن است. و اثبات علم نظری به‌واسطة فردی از آن ممکن نیست؛ زیرا اثبات شیء به نفس ذات خود است که لازمة آن تناقض است؛ چرا که از جهتی خودش مجهول است و از جهتی خودش معلوم است و خودش را اثبات می‌کند.

ملاصدرا در پاسخ به این شبهه می‌گوید که فرض می‌گیریم که جنس علم نظری از سنخ علوم نظری است، ولی لازمة آن محالات ذکر شده نیست؛ زیرا این ادعا که «فکر و نظر نظری و مفید به مطلوب است» تصدیق است، نه تصور و بنابراین، برای اثبات آن به حد وسط نیاز داریم، جنس علم نظری به‌عنوان یک تصور مجهول نیست تا هر فردی از آن مجهول باشد. بر فرض اگر جنس علم تصور باشد، اثبات آن با ذات خودش ممکن نیست، نه با خواص و اعراض آن؛ زیرا اثبات ملزومات به‌وسیلة لوازم مستلزم تناقض نیست.[70]

جایگاه منطق در الاهیات

منطق ابزار علوم به‌ویژه ابزار علوم عقلی و از جمله الاهیات عقلی است. از نظر برخی منطق در الاهیات ناکارآمد است. اینان بر ادعای خود دو دلیل اقامه کرده‌اند:

الف) حقیقت خداوند قابل تصور نیست، بنابراین ذات و صفات او را نمی‌توان اثبات کرد؛ زیرا اثبات و تصدیق به وجود و اوصاف شیء متوقف بر تصور آن شیء است، در حالی‌که خداوند که موضوع الاهیات است، تصورناشدنی است؛ بنابراین، نمی‌توان وجود و اوصاف او را اثبات کرد و از همین‌روی، منطق که بیان قواعد اثبات است، در الاهیات کاربردی ندارد.

ب) هر یک از ما نزدیک‌ترین شیء به خودمان هستیم و اشیای بیرونی از ما دوراند و خداوند از آن‌جا که کمترین مناسبت و احوال را با ما دارد، دورترین اشیاء است. بنابراین، نمی‌توان خداوند را با نظر شناخت؛ زیرا ما قادر به شناخت خودمان -‌که نزدیک‌ترین اشیاء به خودمان هستیم - نیستیم، چگونه می‌توانیم دورترین اشیاء را بشناسیم.

ملاصدرا به استدلال اول این‌گونه پاسخ می‌دهد که هرچند حقیقت خدا برای بشر شناختنی نیست، ولی این حقیقت را با لوازمی خاص به آن حقیقت مانند واجب‌الوجود بودن، مبدء سلسلة ممکنات بودن و مانند آن می‌توان شناخت. بنابراین، خداوند با نظر در ممکنات قابل شناختن است و از همین‌رو می‌توان حکم کرد که خداوند چنین اوصافی دارد. و در پاسخ به استدلال دوم می‌گوید که مشغول بودن نفس انسان به بدن سبب می‌شود که از خودمان غفلت کنیم. اگر ما از غیر خود غافل و روگردان باشیم می‌توانیم رو به او کنیم و از غفلت به ‌درآییم اما در غفلت از خود به‌سادگی نمی‌توان از آن بیرون آمد؛ چرا که در این‌صورت به چه رو کنیم تا از غفلت به ‌درآییم؟[71]

پی‌نوشت‌ها

جدال

--------------------------------------------------------------------------------

\* عضو هیئت علمی مؤسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. بهمنیار ابن مرزبان، التحصیل، تحقیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1375، ص242.

[2]. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تحقیق مدرس رضوی، چ4، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1367، ص411.

[3]. همو، منطق التجرید، الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، 1363، ص221.

[4]. ابن حزم، التقریب لحد المنطق، رسائل ابن حزم الاندلسی، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، 1983، ص110ـ 111.

[5]. بغدادی، المعتبر، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، 1373، ص47.

[6]. اللوکری، بیان الحق بضمان الصدق، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران مؤسسه انتشارات امیرکبیر، 1364، ص187.

[7]. سهروردی، حکمةالاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج2، تصحیح: هنری کربن، مؤسسۀ مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) ط2، تهران، 1372، ص18.

[8]. رازی، فخرالدین، منطق الملخص، تحقیق: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، تهران، انتشارات امام صادق7 1381، ص101.

[9]. خونجی، افضل ‌الدین محمد، کشف الاسرار عن غوامض الافکار، پایان‎نامه دانشگاه تهران، تصحیح حسین ابراهیمی، ص69.

[10]. رازی، قطب‌الدین؛ شرح المطالع؛ قم: کتبی نجفی، بی‎تا، ص100.

[11]. اُرموی، ابوبکر، بیان الحق و لسان الصدق، پایان‎نامه دانشگاه تهران، تصحیح غلامرضا ذکیانی، ص80.

[12]. حلی، جمال الدین حسن، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة، قم مؤسسة النشر الاسلامی، 1412ه‍ .ق.، ص236.

[13]. ابهری، اثیر الدین، تنزیل الافکار، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی‎ هیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، 1370، ص155.

[14]. حلی، جمال الدین حسن، الاسرار الخفیة، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، 1379.

[15]. مولی عبدالله، الحاشیة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، 1415، ص50.

[16]. فارابی، عیون المسائل، المجموع للمعلم الثانی، ص65.

[17]. ابن‌مقفع، المنطق لابن المقفع، تصحیح محمدتقی دانش‎پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1357، ص 10.

[18]. ابن‌بهریز، حدود المنطق لابن بهریز، تصحیح محمدتقی دانش‎پژوه، تهران، انجمن فلسفه ایران، 1357، ص102.

[19]. ارسطاطالیس، منطق ارسطو، ج1، ص143؛ فارابی، المنطقیات، ، قم، منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، 1408، ص122؛ الشفاء، القیاس، تحقیق سعید زاید، قم، منشورات مکتبة آیة‌الله العظمی المرعشی النجفی، 1404ه‍.ق؛ ص75.

[20]. منطق ارسطو، ج1، ص105.

[21]. الاشارات و التنبیهات، مع الشرح، ج1، بی‏جا، دفتر نشر الکتاب، 1403، ص177 و229.

[22]. غزالی، ابوحامد، معیار العلم فی المنطق، بیروت، دارالکتب العلمیة، 1410 ه‍ .ق.

[23]. منطق‎ الملخص، ص175.

[24]. دبیران کاتبی، الشمسیة، القواعد الجلیة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، 1412، ص289ـ 298.

[25]. ابن کمونه، الجدید فی الحکمة، تحقیق: حمید مرعید الکبیسی، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، 1402ق، ص175؛ شیرازی، قطب‎الدین، درةالتاج، تحقیق: سید محمد مشکوة، تهران، انتشارات حکمت، 1369، ص389.

[26]. اساس الاقتباس، ص61 و 80؛ طوسی، محمدبن محمد، منطق التجرید، الجوهرالنضید، قم:‌ انتشارات بیدار، 1363، ص36 و 43.

[27]. مظفر، المنطق، ط3، مطبعة النعمان، 1388، ص188.

[28]. الشفاء، المدخل، تصدیر طه حسین باشا، قم، منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، 1405، ص11.

[29]. این رساله همراه با کتاب الجوهر النضید چاپ سنگی شده است و نیز در سال 1363 به‌صورت حروف‌چینی از سوی انتشارات بیدار، چاپ شده است.

[30]. غزالی، ابو حامد، القسطاس المستقیم، ط3، بیروت، دارالمشرق، 1991، ص67.

[31]. شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1363 ص309.

[32]. فارابی، احصاء العلوم، تحقیق: عثمان امین، قاهره، مکتبة آنجلو المصریة، 1968، ص74.

[33]. الشفاء، المدخل، ص22ـ24.

[34]. شیرازی، صدرالدین، التنقیح، تصحیح: غلامرضا یاسی‌پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، 1378، ص5؛ همو، شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، صدرا، 1382، ص540.

[35]. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج1، بیروت، دارالتراث العربی، 1981، ص332.

[36]. الحکمة المتعالیة، ج1، ص332؛ شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، ص46.

[37]. شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء، ص23. شیرازی، صدرالدین، شرح الهدایة الاثیریة، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا، ص4ـ6.

[38]. شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ص22ـ23.

[39]. شیرازی، صدرالدین، رسالة التصور و التصدیق، در الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، 1363، ص307.

[40]. المنطقیات للفارابی، ج 1، ص266.

[41]. ابن سینا، منطق المشرقیین، قم، منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، 1405، ص9؛ همو، النجاة فی المنطق و الالهیات، دارالجیل، ط1، 1412ه‍ ، ص3.

[42]. رسالة التصور و التصدیق، ص308.

[43]. شهاب الدین سهروردی، المشارع و المطارحات، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد کرج)، 1385؛ ص623.

«واما تقسیم العلم إلی تصور وتصدیق فیتسامح فیه فی اوائل الکتب، لانه لیس موضع یحتمل التدقیق. واحوط التقسیمات ما ذکره الشیخ ابوعلی فی بعض المواضع ان العلم إما تصور فقط وإما تصور معه تصدیق. واشترک کلاهما فی التصور وزاد احدهما بالتصدیق وهو الحکم. ... فکأنه اخذا العلم فی هذا الموضع بإزاء مجرد التصور وقسم التصور الی ساذجة وإلی مقرون بالتصدیق. ثم التصدیق حکم والحکم فعل وهو ایقاع نسبة او قطعها وإدراک فعل ما لیس نفسه ذلک الفعل. فتعقلنا للفعل الذی هو الحکم تصور لذلک الفعل أی الحکم فرجع العلم المذکور إلی التصور. ثم التصور قد یکون تصورا لإمور خارجة وقد یکون تصورا لأحکام نفسانیة هی التصدیقات فترجع علومنا إلی التصورات وإن کانت فی بعض المواضع تصورات الأحکام و التصدیقات هی افعال نفسانیة وإیقاع أو قطع» (ص623 ـ624).

[44]. رسالة التصور و التصدیق، ص310.

[45]. همان، ص310.

[46]. قطب رازی، شرح المطالع، قم، انتشارات کتبی نجفی، بی‌تا، ص8: «لانه لو کان التصور معتبراً فی التصدیق وعدم الحکم معتبراً فی التصور فیکون عدم الحکم معتبراً فی التصدیق فیلزم إما تقوم الشیء بالنقیضین او اشتراطه بنقیضه وکلاهما محالان.

[47]. شرح المطالع، ص8.

[48]. رسالة التصور و التصدیق، ص311.

[49]. همان، ص310.

[50]. همان، ص309.

[51]. شرح المطالع، ص8.

[52]. رسالة التصور و التصدیق، ص311.

[53]. همان، ص309 ـ310.

[54]. همان، ص311 ـ312.

[55]. همان، ص312.

[56]. همان، ص320.

[57]. همان.

[58]. المشارع و المطارحات، ص623 ـ624.

[59]. رسالة التصور و التصدیق، ص312.

[60]. همان، ص313.

[61]. تعلیقات شرح حکمة الاشراق، ص52؛ صدرالدین شیرازی‌، تفسیر القرآن الکریم، ج2، قم، انتشارات بیدار، 1364، ص74.

[62]. تعلیقات شرح حکمة الاشراق، ص61.

[63]. طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصّل، ط2، دار الاضواء، 1405، ص7؛ فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ج 1، موسسة الصادق للطباعة النشر، ایران، طهران، 1373، ه‍ .ش. ص91 ـ92.

[64]. طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، ص7.

[65]. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمةالاشراق، قم، انتشارات بیدار، بی‌تا. ص161ـ162.

[66]. تعلیقات، ص161.

[67]. همان، ص53 و 161.

[68]. همان، ص52 ـ53: این شبهه هم از فخر رازی است؛ زیرا ملاصدرا می‌گوید: «برای صاحب ملخّص شبهة قویه‌ای در اکتساب تصورات است که به توفیق خداوند متعال گرة آن را گشوده و اشکال آن را باز نموده‌ایم» (الحکمة المتعالیة، ج3، ص492).

[69]. تعلیقات، ص53؛ تفسیر القرآن الکریم، ج2، ص74 ـ76.

[70]. تفسیر القرآن الکریم، ج2، ص72.

[71]. همان، ص73 ـ74.