

حکمت متعالیه

و منطقی طریق اولایی

* محمود زراعت پیشه

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بیرجند

چکیده

حکمت متعالیه بر چه منطقی استوار است؟ در این مقاله و در پاسخ به این پرسش مهم، «منطق طریق اولایی» موضوع بحث قرار گرفته است؛ این منطق نه تنها تأثیر مراتب تشکیکی وجود را بر ساختار قضایا و احکام نشان میدهد بلکه استخراج قضایای حاصل از مقایسه امور وجودی و عدمی را نیز تبیین مینماید. منطق طریق اولایی را میتوان در بسیاری از آیات قرآن نیز ردیابی نمود. فرض این نوشتار بر اینست که سیر تاریخی فلسفه اسلامی از مشاء تا حکمت متعالیه با نیت توجیه گزاره‌های دینی، نشان از مشابهت منطق نهفته در ساختار آن با منطق برآمده از متون دینی دارد. صحت این فرضیه نشانگر تأثیر بارز اسلام بر حکمت متعالیه خواهد بود که از طریق آن تسمیه این فلسفه به «اسلامی» توجیه مناسب خود را باز می‌یابد.

انگلیسی «a fortiori logic» است. این منطق صورت متفاوتی از منطق ارسطویی را پیشنهاد میکند که در اصل دارای دو شکل میباشد: استدلال طریق اولایی موضوعی^۲ و استدلال طریق اولایی محمولی^۳. دیگر اشکال از بسط این دو شکل بدست می‌آیند. همچنین در این منطق بجای سه حد اصغر و اکبر و اوسط، چهار حد درکار است: اصغر، اکبر، اوسط و فرعی^۴. یکی از نکات حائز اهمیت اینستکه در این منطق،

*.Email:m.zeraatpish@birjand.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۳/۶/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۳/۹/۱

۱. اگرچه واژه «طریق اولایی» در ترجمه «a fortiori» اندکی نامتعارف است، اما محتوای این گونه خاص از منطق را بخوبی ترسیم میکند. [این عنوان در معارف اسلامی بعنوان «قیاس اولویت» مشهور است/ ویراستار].

2. subjectal

3. predicatal

۴. این منطق در واقع صورت مبسوط و فرمولبندی شده‌ی از آن چیزی است که در متون فلاسفه و منطقدانان اسلامی در بحث از مواضع جدل با عناوینی چون «مواضع آثر و افضل» (شهرزوری، رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقائق الربانية، ص ۴۱۵) یا «مواضع اولی و آثر» (ابن سینا، الشفاء - المنطق - البرهان، ص ۱۴۵؛ طوسی، اساس الإقتباس، ص ۴۷۵) مطرح شده است. بررسی پیشینه این منطق در متون فلاسفه اسلامی مستلزم تحقیق مستقل و جامع دیگری است.

کلیدواژگان

منطق طریق اولی
متون دینی
اصل تشکیک
حکمت متعالیه
ملاصدرا

مقدمه

عنوان «منطق طریق اولایی»^۱، ترجمه‌ی از عنوان

حد وسط نشانگر صفتی است که هر یک از حد اصغر و اکبر از آن بهره‌مندند و بدلیل بهره‌مندی از آنست که حد فرعی بر آنها حمل میگردد. بیان دیگر، حد وسط در این منطق یک دامنه را ترسیم میکند یا عبارتی روشنتر، در این منطق حد وسط یک امر تشکیکی است که هر یک از حد اصغر و اکبر بگونه‌یی از آن بهره‌مندند. همین امر باعث میشود که بتوان با کمک این منطق، فلسفه ملاصدرا را بخوبی صورتبندی و تبیین نمود.

نکته مهم دیگر اینست که در قرآن آیات زیادی یافت میشود که میتوانند در قالب همین منطق گنجانده شوند. همانگونه که منطق طریق اولایی در منابع انگلیسی زبان عمدتاً بعنوان پایه منطقی گزاره‌های دینی یهودیت و مسیحیت قلمداد شده است، یافتن آن در قرآن چندان دور از ذهن نیست. اما این مسئله پرسشی را پیش میکشد و آن اینکه چرا این منطق در فلسفه ملاصدرا نیز تا این حد دخیل است؟ نگارنده در پاسخ به این پرسش این فرضیه را پیش مینهد که سالها تلاش فلسفی فیلسوفان مسلمان با نظر به متن قرآن و احادیث، به فلسفه‌یی (حکمت متعالیه) انجامیده است که پایه منطقی مشابهی با متون دینی دارد. صحت این فرضیه توجیه مناسبی در اطلاق عنوان «اسلامی» بر فلسفه است.

در ادامه مقاله و بمنظور ایضاح هرچه بهتر موضوع، ابتدا گزارشی مقدماتی و گذرا از اشکال مختلف منطق طریق اولایی ارائه میشود و سپس نمونه‌هایی از این استدلالها در فلسفه ملاصدرا و در قرآن ردیابی خواهد شد تا خواننده خود به اهمیت زیربنایی این منطق برای فلسفه صدرا و همچنین پیوند منطقی آن با قرآن پی ببرد. لازم بذکر است که منطق طریق اولایی در زمره منطقیهای صوری قرار دارد و لذا نباید انتظار

مباحث محتوایی و مادی چندانی را داشته باشیم، هر چند به اقتضا در پاره‌یی موارد اینگونه مباحث نیز مطرح میگردد.

اقسام استدلالهای طریق اولایی^۵

همانگونه که بیان شد، همه استدلالهای طریق اولایی را میتوان به دو شکل اصلی «موضوعی» و «محمولی» باز گرداند. همچنین گفته شد که در این شکلها، برخلاف شکلهای قیاسی ارسطویی، چهار حد در کار است. اگر چهار حد اکبر، اصغر، وسط و فرعی را بترتیب «الف»، «ب»، «ج» و «د» بنامیم، آنگاه قالب ایندو شکل از این قرار خواهد بود:

۱. استدلال طریق اولایی موضوعی:

«ب» آنقدر «ج» است که «د» باشد.

«آ» به اندازه/ بیشتر از «ب»، «ج» است.

پس، به همان منوال/ بطریق اولی، «الف»

آنقدر «ج» خواهد بود که «د» باشد.

۲. استدلال طریق اولایی محمولی:

«د» آنقدر «ج» است که «الف» باشد.

مقدار یکسانی/ بیشتری «ج» برای «الف»

بودن نیاز است تا «ب» بودن.

۵. برای اطلاع بیشتر از آخرین و کاملترین تحقیق درباره منطق طریق اولایی (صورتبندی و پیشینه آن) به کتاب *A Fortiori Logic* مراجعه شود. این کتاب، صورت کاملتری از کتاب پیشین نویسنده با عنوان *Judaic Logic* میباشد. وی در کتاب اخیر خویش بحثی تفصیلی در صورتبندی و اعتبار صوری منطق طریق اولایی و پیشینه آن ارائه کرده است. (رک: *Sion, A Fortiori Logic*, p.109).

۶. حدود اکبر، اصغر، وسط و فرعی در کتاب سیون بترتیب، P, Q, R و S نامیده شده است، اما او این نکته را متذکر میشود که انتخاب این اختصارها برای این حدود بصورت اتفاقی بوده است و ارتباطی با اسامی آنها ندارد؛ اگر چه حد فرعی «subsidiary» نام دارد و حد وسط اشاره به دامنه (Range) میکند (Ibid, p.10).

■ **سالها تلاش فلسفی فیلسوفان مسلمان با نظر به متن قرآن و احادیث، به فلسفه‌پی (حکمت متعالیه) انجامیده است که پایه منطقی مشابهی با متون دینی دارد. صحت این فرضیه توجیه مناسبی در اطلاق عنوان «اسلامی» بر فلسفه است.**

... ♦ ...
 بترتیب «مساواتی»^۷ و «ارجحیتی»^۸ مینامند، چراکه اولی دال بر مساوات «الف» و «ب» در «ج» و دومی دال بر ارجحیت «الف» از «ب» در «ج» است. شاید بتوان حالت دیگری را نیز بجهت منطقی در نظر گرفت و آن حالتی است دال بر مرجوحیت «الف» از «ب» در «ج». بر این اساس، کبرای استدلال چنین خواهد بود: «الف» کمتر از «ب»، «ج» است» و استدلالهای مبتنی بر آن «مرجوحیتی»^۹ نامیده میشوند. اما باید توجه داشت که این کبرا و در نتیجه این استدلال، بسادگی قابل تحویل به کبرا و استدلال ارجحیتی است، زیرا عبارت «الف» کمتر از «ب»، «ج» است» معادل است با عبارت «ب» بیشتر از «الف»، «ج» است». بنابراین، دو حالت «ارجحیتی» و «مرجوحیتی» بیکدیگر باز میگردند و ذکر مجزای هر یک لازم نیست.

استدلال طریق اولایی – خواه مساواتی، خواه ارجحیتی – علاوه بر دو شکل (۱) و (۲) که حالتی ایجابی^{۱۰} را بتصویر میکشند، دارای دو صورت سلبی^{۱۱}

7. egalitarian

8. superior

9. inferior

10. positive

11. negative

پس، به همان منوال/ بطریق اولی، «د» آنقدر «ج» خواهد بود که «ب» باشد.

با توجه به جایگاه دو حد «الف» و «ب»، این استدلالها بترتیب «موضوعی» و «محمولی» خوانده میشوند؛ در استدلال موضوعی، «الف» و «ب» همواره در مقدمات و نتیجه در ناحیه موضوع هستند اما در شکل محمولی آن ایندو حد در ناحیه محمول قرار میگیرند.

با اندکی دقت در عبارتهای جایگزین «به اندازه» و «بیشتر از» در شکل مرتبط با استدلال طریق اولایی موضوعی، بسادگی در می‌یابیم که این شکل در واقع مرکب از دو شکل در هم تنیده است:

۱- «ب» آنقدر «ج» است که «د» باشد؛ «الف» به اندازه «ب»، «ج» است؛ پس به همان منوال، «الف» آنقدر «ج» خواهد بود که «د» باشد.

۲- «ب» آنقدر «ج» است که «د» باشد؛ «الف» بیشتر از «ب»، «ج» است؛ پس بطریق اولی، «الف» آنقدر «ج» خواهد بود که «د» باشد.

استدلال طریق اولایی محمولی نیز با توجه به عبارتهای جایگزین مشابه، قابل تفکیک به دو شکل است:

۱- «د» آنقدر «ج» است که «الف» باشد؛ مقدار یکسانی «ج» برای «الف» بودن نیاز است تا «ب» بودن؛ پس به همان منوال، «د» آنقدر ج خواهد بود که «ب» باشد.

۲- «د» آنقدر «ج» است که «الف» باشد؛ مقدار بیشتری «ج» برای «الف» بودن نیاز است تا «ب» بودن؛ پس بطریق اولی، «د» آنقدر «ج» خواهد بود که «ب» باشد.

شکلهای حاصل از چنین تفکیکی در استدلال طریق اولایی – خواه موضوعی، خواه محمولی – را

معتبر نیز هستند:

مقدار بیشتری «ج» برای «الف» بودن نیاز است تا «ب» بودن؛ پس بطریق اولی، «د» آنقدر ج نخواهد بود که «ب» باشد.

در یک تقسیمبندی دیگر، تمامی حالات فوق‌لذکر، آنگاه که جای هر یک از حدود، یک تصور یا مفهوم قرار بگیرد، «حملی»^{۱۲} یا «ربطی» خوانده میشوند، اما اگر در جای هر یک از حدود، یک تصدیق یا گزاره که خود دارای موضوع و محمول است قرار گیرد، این استدلالها «شرطی» یا «استلزامی»^{۱۳} نامیده میشوند.^{۱۴} این نکته را نباید از نظر دور داشت که استدلالهای طریق اولایی دقیقاً دارای همان قواعد و روند اشکال قیاسی ارسطویی نیستند. برای نمونه، آنچه در نتیجه این استدلالها اتفاق می‌افتد، حمل حد فرعی بر حد اکبر با کمک حد وسط است، نه حمل حد اصغر بر اکبر پس از حذف حد وسط. این کمک و واسطه‌گری از سوی حد وسط نمیتواند صورت بگیرد مگر زمانی که حد وسط «ذو مراتب» فرض شده باشد.

استدلال طریق اولایی در فلسفه ملاصدرا

اصلیترین و محوریت‌ترین مفهوم در فلسفه ملاصدرا «وجود» است. این مفهوم، در فلسفه ملاصدرا، دلالت بر حقیقتی تشکیکی و ذومراتب دارد. ملاصدرا

12. copulative

13. implicational

۱۴. مباحث فراوانی پیرامون صورتهای دیگر این استدلال و ارتباطات منطقی، اعتبار و کلیت آنها وجود دارد که موضوع اصلی بحث حاضر نیست؛ رک: Sion, *A Fortiori Logic*; Schiller, "The Argument A Fortiori"; Idem, "Formalism and the A Fortiori"; Mercier, "The Universal and The A Fortiori"; Idem, "The Argument A Fortiori".

۳. استدلال طریق اولایی موضوعی سلبی:

«الف» آنقدر «ج» نیست که «د» باشد.

«الف» به اندازه/بیشتر از «ب»، «ج» است. پس، به همان منوال/بطریق اولی، «ب» آنقدر «ج» نخواهد بود که «د» باشد.

۴. استدلال طریق اولایی محمولی سلبی:

«د» آنقدر «ج» نیست که «ب» باشد.

مقدار یکسانی/بیشتری «ج» برای «الف» بودن نیاز است تا «ب» بودن.

پس، به همان منوال/بطریق اولی، «د» آنقدر «ج» نخواهد بود که «الف» باشد.

برای هر یک از چهار استدلال ارجحیتی، میتوان ضروبی نامعتبر را نیز با جابجایی حد اکبر و حد اصغر در صغرا و نتیجه، فرض نمود:

– استدلال طریق اولایی موضوعی ایجابی نامعتبر:

«الف» آنقدر «ج» است که «د» باشد؛ «الف»

بیشتر از «ب»، «ج» است؛ پس بطریق اولی،

«ب» آنقدر «ج» خواهد بود که «د» باشد.

– استدلال طریق اولایی موضوعی سلبی نامعتبر:

«ب» آنقدر «ج» نیست که «د» باشد؛ «الف»

بیشتر از «ب»، «ج» است؛ پس بطریق اولی،

«الف» آنقدر «ج» نخواهد بود که «د» باشد.

– استدلال طریق اولایی محمولی ایجابی نامعتبر:

«د» آنقدر «ج» است که «ب» باشد؛ مقدار

بیشتری «ج» برای «الف» بودن نیاز است تا

«ب» بودن؛ پس بطریق اولی، «د» آنقدر

«ج» خواهد بود که «الف» باشد.

– استدلال طریق اولایی محمولی سلبی نامعتبر:

«د» آنقدر «ج» نیست که «الف» باشد؛

علاوه بر برشمردن احکام واحد برای موجودات با توجه به حقیقت مشترک وجود در آنها، یعنی ذومراتب بودن این حقیقت، احکام خاص هر یک از مراتب را نیز بر می‌شمرد.

اگر دو مرتبه از وجود را «الف» و «ب» بنامیم و حقیقت وجود که ایندو در آن مشترکند را «ج» بخوانیم، آنگاه چنین باید گفت که چون «الف» و «ب» در «ج» مشترکند اما هر یک بهره متفاوتی از «ج» را دارا هستند، ملاصدرا برای هر یک حکم خاصی را صادر مینماید. اما مقصود از «حکم خاص» دقیقاً چیست؟ آیا همانگونه که دو مرحله مختلف از وجود، دو موضوع مختلف را برای احکامی که قرار است صادر شوند شکل میدهد، دو حکم خاص نیز دو محمول مختلف را رقم میزنند؟ بیان صورتیتر، آیا اشتراک تشکیکی «الف» و «ب» در «ج» در فلسفه ملاصدرا به اینجا ختم میشود که هر یک از «الف» و «ب» بترتیب دارای محمولهای «د» و «ذ» شوند؟

برای مثال، علی و حسن را در نظر بگیرید. فرض کنید علی ۲۰ میلیون پول دارد و حسن ۱۰۰ میلیون. با اینکه علی و حسن، هر دو «پولدار» هستند، اما حسن میتواند «خانه‌دار» باشد، ولی علی نه. علی نهایتاً بتواند یک ماشین با پولش بخرد. این توانایی و عدم توانایی ریشه در میزان پولداری هر یک دارد. پس میتوان گفت اشتراک تشکیکی علی (الف) و حسن (ب) در پولداری (ج) به اینجا ختم شده است که هر یک از ایندو، بترتیب، «ماشیندار» (د) و «خانه دار» (ذ) باشند. این یک طرف سکه است. طرف دیگر سکه اینست که حسن توانایی خرید هر چیزی که علی دارد را داراست و نه برعکس. عبارت دیگر، هر محمولی که بر علی از حیث پولداریش حمل

میشود، بر حسن نیز قابل حمل است و نه برعکس. بیان دیگر، بهره بیشتر حسن از پولداری باعث میشود که وی نیز بتواند همانند علی «ماشیندار» شود اما این امکان برای علی مهیا نیست که با این میزان از پول «خانه‌دار» شود. پس یک محمول واحد (= ماشیندار) داریم که اگر بر آنکس که پول کمتری دارد حمل شود بر دیگری که پول بیشتر یا یکسانی دارد نیز حمل خواهد شد.

محتوای این مثال همان چیز است که از استدلال طریق اولایی قصد میشود و در فلسفه ملاصدرا نیز ستون اصلی مباحث وی را شکل میدهد. بیان دیگر، اگر «الف» و «ب» دو مرتبه از وجودند که در «ج» – یعنی وجود – بنحو تشکیکی مشترکند، آنگاه هر محمولی که بر مرتبه پایینتر (از جهت وجودش) حمل شود، بر مرتبه بالاتر نیز حمل خواهد شد و نه برعکس؛ این دقیقاً همان چیز است که شاکله «حمل حقیقه و رقیقه» در فلسفه ملاصدرا را تشکیل میدهد.

برای مثال، «فعلیت» در فلسفه ملاصدرا درباره موجود مادی و موجود مجرد را در نظر بگیرید. میدانیم که در فلسفه ملاصدرا موجود مجرد وجود شدیدتری نسبت به وجود مادی دارد و بهمین دلیل از آنجا که فعلیت بر موجود مادی از حیث وجودش حمل میشود، بر موجود مجرد نیز حمل میشود، بلکه حتی حملش بر موجود مجرد از شدت بیشتری برخوردار است و به حقیقت نزدیکتر است. این مسئله را میتوان در قالب استدلال طریق اولایی موضوعی ایجابی چنین نشان داد:

موجود مادی (ب) آنقدر موجود (ج) است که بالفعل (د) باشد.
موجود مجرد (الف) بیشتر از موجود مادی (ب)، موجود (ج) است.

پس بطریق اولی، موجود مجرد (الف) آنقدر موجود (ج) خواهد بود که بالفعل (د) باشد. همین صورت استدلال را میتوان دربارهٔ دیگر احکام موجود بما هو موجود، مانند «شیئیت»، «خارجیت» و غیره پیاده کرد. اما باید توجه داشت که این مثال با آنچه در مثال گذشته دربارهٔ «علی» و «حسن» در حمل محمول واحد «ماشینداری» بر هر یک ذکر شد، تفاوتی اساسی دارد. در اینجا، اگر چه همانند مثال قبل حد فرعی، مفهوم واحدی (د) است اما این حد فرعی (= بالفعل بودن) نیز همانند حد وسط (= وجود) امری تشکیکی است در حالیکه در آنجا حد فرعی (= ماشیندار بودن) امری متواطی بود. در اینجا لازم است به این عبارت که در پاراگراف قبل ذکر شده بود، توجهی دوباره شود: «حتی حملش (= حمل فعلیت) بر موجود مجرد از شدت بیشتری برخوردار است و به حقیقت نزدیکتر است». به این دسته از استدلالهای طریق اولایی که در آنها حد فرعی نیز امری تشکیکی است، «تصاعدی»^{۱۵} گفته میشود. بیان دیگر، در اینگونه خاص از استدلال طریق اولایی، از برتری حد اکبر نسبت به حد اصغر در حد وسط، برتری آن در حد فرعی نیز به اثبات میرسد. اعتبار اینگونه خاص از استدلال طریق اولایی مبتنی بر مقدمهٔ مضمیر دیگری است که آن را «تناسبی»^{۱۶} مینامند.^{۱۷} این مقدمهٔ مضمیر در اینجا اشاره به این دارد که «هر چه وجود (ج) بیشتر باشد، فعلیت (د) بیشتر است». صورت این استدلال با افزودن مقدمهٔ مزبور از اینقرار خواهد بود:

موجود مادی (ب) آنقدر موجود (ج) است که بالفعل (د) باشد.

موجود مجرد (الف) بیشتر از موجود مادی

(ب)، موجود (ج) است.

هر چه موجودیت (ج) بیشتر باشد، فعلیت (د) بیشتر خواهد بود.

پس بطریق اولی، موجود مجرد (الف) آنقدر موجود (ج) خواهد بود که بیشتر بالفعل (د) باشد.

میتوان صورت استدلال فوق را با جابجایی کلمهٔ «بیشتر» و حذف «بطریق اولی»^{۱۸} در نتیجه، گویاتر ساخت:

موجود مادی (ب) آنقدر موجود (ج) است که بالفعل (د) باشد.

موجود مجرد (الف) از موجود مادی (ب)، بیشتر موجود (ج) است.

بیشتر موجود (ج) بودن، یعنی بیشتر بالفعل (د) بودن.

پس، موجود مجرد (الف) آنقدر موجود (ج) است که بیشتر بالفعل (د) باشد.

واژه «بیشتر» در صورتبندی این منطق که برای ترجمهٔ صفت تفضیلی در معادل انگلیسی آن انتخاب نموده‌ایم، نباید این گمان را ایجاد کند که این صورتبندی تنها نظر به برتری کمی «الف» از «ب» دارد بلکه برتری کیفی را نیز شامل میشود. بنابراین،

15. a crescendo

16. pro rata

۱۷. بحث از اعتبار و عدم اعتبار این دسته خاص از استدلالهای طریق اولایی، تحقیق نظام‌مند مجزایی را طلب میکند.

۱۸. این جابجایی و حذف خللی به مفاد استدلال وارد نمیکند. اساساً سیون به این نکته اشاره دارد که در استدلالهای طریق اولایی، آنگاه که این استدلالها بطور کامل بیان شوند، اصطلاح «بطریق اولی» (all the more)، یا اصطلاحات مشابه با آن، حسوند و آمدن آنها حتی ممکن است گمراه‌کننده باشد و بهتر است در چنین حالاتی آنها را حذف نماییم. (Sion, A Fortiori Logic, p.13)

■ نکته بسیار مهم در فهم اینکه منطق طریق اولایی میتواند زیربنای مناسبی برای حکمت متعالیه باشد اینست که حد وسط در این منطق، نه تنها میتواند به دامنه مثبتی اشاره داشته باشد بلکه میتواند حاکی از دامنه‌یی که از صفر شروع میشود نیز باشد و حتی میتواند نشانگر دامنه‌یی باشد که از منفی تا مثبت را در خود جای داده است.

«وجود» سنجید! برای درک بهتر این مسئله به استدلال زیر از ملاصدرا توجه نمایید:

الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً وكائناً في الأعيان أوفى الأذهان فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته فكيف يكون أمراً اعتبارياً كما يقوله المحجوبون عن شهوده ولأنه المجمعول بالذات دون المسمى بالماهية كما يظهر إن شاء الله.^{۲۰}

در این عبارت دو برهان بر اصالت وجود آورده شده که نخستین آن مبتنی بر این عبارت است که «الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً»^{۲۱}. ملاصدرا در بخش نخست این عبارت

۱۹. برای بحثی در اینباره رک: Ibid, p. 24.

۲۰. ملاصدرا، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص ۹.
۲۱. ملاصدرا این برهان را در کتاب المظاهر الالهيه به این صورت بیان نموده است: «أنه [= الوجود] أحق الأشياء بالتحقق، لأن غيره به يكون كائناً و متحققاً في الأعيان أو في الأذهان؛ فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته» (ملاصدرا، المظاهر الالهيه، ص ۲۶). این برهان در رساله المشاعر به این صورت بیان شده است: «الوجود إذن أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة، إذ غيره به يصير ذا حقيقة» (همو، المشاعر، ص ۳۴۲).
ملاصدرا نتیجه این برهان به همراه توضیحات تفصیلی آن را در اسفار چنین بیان نموده است: «حقيقة الوجود هي أحق الأشياء بالوقوع العيني» (همو، الحكمة المتعاليه في الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۱۶۶).

در اینجا کلمه «بیشتر» را میتوان با واژه‌هایی چون «بهتر»، «شدیدتر»، «برتر»، «شایسته‌تر» و غیره جایگزین نمود. اکنون با جایگزینی «بیشتر» با «شدیدتر» در استدلال فوق میتوان این استدلال را بیان ملاصدرا نزدیکتر نمود:

موجود مادی (ب) آنقدر موجود (ج) است که بالفعل (د) باشد.

موجود مجرد (الف) از موجود مادی (ب)، بنحو شدیدتری موجود (ج) است.

بنحو شدیدتری موجود (ج) بودن، یعنی بنحو شدیدتری بالفعل (د) بودن.

پس، موجود مجرد (الف) آنقدر موجود (ج) است که بنحو شدیدتری بالفعل (د) باشد.

پس در منطق طریق اولایی نه تنها امکان صدور حکم بر دو مرتبه از وجود (الف و ب) که در اصل وجود (ج) مشترکند، فراهم گشته است، بلکه صدور حکم برای هر مرتبه به نسبت بهره‌مندی آن از اصل وجود نیز پیشینی شده است. اما نکته بسیار مهم در فهم اینکه منطق طریق اولایی میتواند زیربنای مناسبی برای حکمت متعالیه باشد اینست که حد وسط (= ج) در این منطق، نه تنها میتواند به دامنه مثبتی اشاره داشته باشد بلکه میتواند حاکی از دامنه‌یی که از صفر شروع میشود نیز باشد و حتی میتواند نشانگر دامنه‌یی باشد که از منفی تا مثبت را در خود جای داده است.^{۱۹}

با توجه به این نکته است که میتوان چیزی مانند ماده اولی (= هیولی) که مقدار فعلیت آن در فلسفه ملاصدرا صفر است را نیز موضوع استدلال طریق اولایی قرار داد و آن را با یک امر بالفعل دیگر مقایسه نمود و در این مقایسه حکمی را بعنوان حد فرعی بر آنها بار کرد، یا میتوان «وجود» را با «غیر وجود» در

در واقع «وجود» را با «غیر وجود» در مقایسه‌ی فرضی یا اعتباری قرار داده است. او چنین فرض کرده است که سایر اشیاء (=غیر وجود) نیز دارای تحققند اما «وجود» شایستگی بیشتری در تحقق دارد. این مقایسه را فرضی یا اعتباری خواندیم، زیرا اساساً سایر اشیاء، غیر از وجود، تحقق‌ی ندارند تا بتوان وجود را در این امر از آنها شایسته‌تر دانست.

بخش دوم عبارت فوق به برهانی اختصاص دارد که ملاصدرا بر شایستگی وجود در امر تحقق از سایر اشیاء (بفرض تحقق آنها) اقامه نموده است. او در این برهان، در واقع، مخاطب را به این نکته توجه داده است که تحقق‌ی که برای غیر وجود (=سایر اشیاء) فرض گرفتیم، تحقق‌ی است بواسطهٔ تحقق وجود. بیان دیگر، سایر اشیاء (= غیر وجود) نیز همانند وجود متحققند اما بواسطهٔ وجود نه بطور مستقل. بیان باز هم دقیقتر، او در این برهان سعی دارد بگوید هر دو متحققند اما متحقق بودن این (=وجود) کجا و متحقق بودن آنها (=سایر اشیاء/غیر وجود) کجا. این سخن بیشک به برتری وجود از سایر اشیاء در صدق مفهوم «متحقق» اشاره دارد.

بیان ساده، ملاصدرا از اینکه متحقق بودن وجود یک پله برتر و بالاتر از متحقق بودن سایر اشیاء است^{۲۲}، نتیجه گرفته است که انتساب تحقق به وجود یک پله بالاتر و برتر از انتساب آن به سایر اشیاء است و این دقیقاً همان چیزی است که از استدلال طریق اولایی تصاعدی اراده میشود. صورت این استدلال میتواند چنین باشد: سایر اشیاء (ب) آنقدر متحقق (ج) هستند که منتسب به تحقق (د) باشند. وجود (الف) از سایر اشیاء (ب)، بنحو شایسته‌تری متحقق (ج) است. بنحو شایسته‌تر متحقق (ج) بودن یعنی

انتساب شایسته‌تر به تحقق (د) داشتن. پس، وجود (الف) آنقدر متحقق (ج) است که دارای انتساب شایسته‌تری (نسبت به سایر اشیاء) به تحقق (د) باشد.

این عبارت ملاصدرا که «لأن غیره به یكون متحققاً»، در واقع قیاس مضموری است که در آن تنها به کبرای استدلال، یعنی برتری وجود از سایر اشیاء در صدق مفهوم متحقق اشاره شده است. صغرای استدلال را میتوان از رابطه‌ی که وی میان دو مفهوم «متحقق» و «تحقق» در عبارت «الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غیره به یكون متحققاً» برقرار نموده است، دریافت؛ رابطه‌ی که اشاره به این امر میکند که «تحقق را میتوان به هر متحققی نسبت داد». اما مقدمهٔ سوم (= مقدمهٔ تناسبی) در این استدلال، باید با توجه به اصل «مساوت وجود و فعلیت» در فلسفهٔ ملاصدرا افزوده شود، تا اعتبار کل فرایند استدلال در این عبارت ملاصدرا مشخص شود؛ فرایندی که در آن «از برتری وجود نسبت به سایر اشیاء (=غیر وجود) در صدق واژهٔ متحقق، برتری آن در انتساب واژه تحقق نتیجه شده است».

تمایز دو واژهٔ «متحقق» و «تحقق» در استدلال فوق، حاصل برداشت نویسنده است و نقل قول زیر از استاد حشمت‌پور میتواند نشان دهد که برداشت ما از عبارت ملاصدرا حداقل در زمرهٔ یکی از برداشتهای صحیح از این عبارت جای میگیرد:

۲۲. از آنجاکه ملاصدرا متحقق بودن سایر اشیاء را مبتنی بر متحقق بودن ذاتی وجود دانسته است، صورتی علمی و معلولی به این مطلب بخشیده است، به این صورت که: متحقق بودن وجود علت است برای متحقق بودن سایر اشیاء (=غیر وجود). این امر تأییدی است بر این سخن نویسنده که وی سایر اشیاء (=غیر وجود) را در این استدلال متحقق فرض کرده است، زیرا بر اساس مبانی خود او، علیت و معلولیت تصور نمیشود مگر میان دو امر موجود.

ادعا این است که «وجود احق الاشیاء هست به تحقق». برای توضیح احقیت که سوال شد عرض کردم که وجود اشیاء، تحقق اشیاء، تحقق مجاز است و تحقق وجود، تحقق حقیقی است و آنچه که حقیقتاً متحقق است، احق بالتحقق هست از آنچه که مجازاً متحقق است. پس وجود احق بالتحقق است از اشیاء.^{۲۳}

هدف اصلی از مثال زدن به این استدلال تنها تأکید بر این نکته است که در اینجا حد وسط، دامنه‌بی از صفر به بالا را نشان می‌دهد و بهمین دلیل است که می‌تواند غیر وجود (= سایر اشیاء) را نیز شامل شود. در پرهیز از اشکالات احتمالی بر استدلال فوق و تأکید بر نکته مزبور می‌توان استدلال دیگری را که در عبارت ملاصدرا هست – یعنی این استدلال که «الوجود أحق الأشياء بالتحقق... لأنه المجعول بالذات دون المسمى بالماهية» – بصورت استدلال طریق اولایی صورتبندی نمود. از آنجا که در این استدلال مقصود از سایر اشیاء در برابر وجود، بصراحت «ماهیت» دانسته شده است، لذا «الف» و «ب» را برترتیب «وجود» و «ماهیت» می‌گیریم:

ماهیت (ب) آنقدر مجعول (ج) است که منتسب به تحقق (د) باشد.
وجود (الف) نسبت به ماهیت (ب)، بشکل برتری مجعول (ج) خوانده می‌شود.
برتری در مجعولیت (ج) برتری در تحقق (د) است.

پس، وجود (الف) آنقدر متحقق (ج) است که دارای انتساب شایسته‌تری (نسبت به ماهیت) به تحقق (د) باشد.

ملاصدرا در این استدلال گویی دامنه‌بی از «مجعولیت» را در نظر گرفته است که ماهیت نیز از

آن بهره‌مند است و سپس با مقایسه مجعولیت وجود و مجعولیت ماهیت، از برتری مجعولیت وجود نسبت به ماهیت، شایسته‌تر بودن انتساب تحقق به وجود را نتیجه گرفته است. با توجه به اینکه در واقع ملاصدرا برای ماهیت مجعولیت و تحقق قائل نیست، می‌توان نتیجه گرفت که وی در این استدلال دامنه‌بی فرضی و اعتباری از صفر به بالا را برای ایندو مفهوم (مجعولیت و تحقق) در نظر گرفته است و این امر نیز، همانگونه که بیان شد، یکی دیگر از صورتهای پیشبینی شده در منطق طریق اولایی است.^{۲۴}

استدلال طریق اولایی در قرآن^{۲۵}

تا آنجا که نگارنده تفحص نموده، منطق طریق اولایی

۲۳. این عبارت از فایل‌های صوتی شرح استاد حشمت پوربر کتاب الشواهد الربوبیه اخذ شده است و برای وثوق بیشتر، آن را با همان صورت شفاهیش نقل نمودیم. برای این عبارت به فایل دوم از شرح ایشان، دقیقه ۱۷: ۱ تا ۵۸: ۱ مراجعه نمایید. ایشان در ادامه برداشت دیگری از این استدلال را نیز مطرح می‌سازند که بر اساس آن «أحق» در عبارت «الوجود احق الاشیاء بالتحقق»، احق تعیینی است و نه تفضیلی. تفاوت ایندو برداشت از سوی ایشان تحقیق مجزایی می‌طلبد و موضوع پژوهش حاضر نیست.
۲۴. همانگونه که پیشتر متذکر شدیم، منطق طریق اولایی شکل بسط یافته و صورتبندی شده مواضع اولی و آثر است که در متون فلاسفه اسلامی در بحث جدل گنجانده شده است. از سوی دیگر، میدانیم که مقدمات جدل اعم از یقینات – یعنی مسلمات و مشهورات – است. اما با اینهمه نباید گمان کرد که نمیتوان در قالب منطق طریق اولایی استدلال فلسفی یقینی بی‌اشکال داد. لذا اگرچه برخی از استدلال‌های طریق اولایی در فلسفه صدرا تنها برای تنبیه بوده و جنبه یقینی و برهانی ندارند، اما نمیتوان ادعان داشت که استفاده ملاصدرا از چنین منطقی، استدلال‌های وی را به استدلال‌هایی جدلی فرو خواهد کاست.

۲۵. در مقاله‌بی با عنوان «منطق طریق اولایی در قرآن» به این بخش بطور مستقل پرداخته‌ام، اما از آنجا که مقاله مزبور در مرحله داوری است و هنوز به چاپ نرسیده است، ناگزیر بخشی از آن در اینجا تکرار شده است. همچنین است مقدمه بی که در صورتبندی استدلال‌های طریق اولایی آمده است.

تنها در کتب مقدس یهودیت و مسیحیت ردیابی شده است. در تأیید این نظر، میتوان به این مطلب توجه نمود که سیون نخستین اثر خود در اینباره را منطق یهودی نام نهاده است. اما او در اثر بعدیش با عنوان منطق طریق اولایی بخش مختصری (حدود دو صفحه) را نیز به بررسی این منطق در قرآن اختصاص داده و یک استدلال طریق اولایی محمولی در این کتاب آسمانی را نیز نشان داده است.^{۲۶} استدلال طریق اولایی بی که سیون نشان داده، مربوط به آیات ۷۸ و ۷۹ سوره یس است: «وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ». سیون این آیات را در قالب استدلال طریق اولایی چنین بیان نموده است: «اگر خدا آنقدر قدرتمند است که خلق ابتدایی انسان را انجام دهد، مطمئناً آنقدر قدرتمند خواهد بود که او را مجدداً خلق نماید». این بیان مفاد استدلال طریق اولایی محمولی ایجابی معتبر زیر است:

خدا (د) آنقدر قدرتمند «ج» است که انجام

دهنده خلق ابتدایی (الف) باشد.

قدرتمندی (ج) بیشتری برای خلق ابتدایی

(الف) نیاز است تا خلق مجدد (ب).

پس، خدا (د) آنقدر قدرتمند (ج) خواهد

بود که انجام دهنده خلق مجدد (ب) باشد.

آیه دیگری که میتوان از آن استدلالی طریق اولایی

استخراج نمود، آیه ۳۵ سوره یونس است: «قُلْ هَلْ

مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ

أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ

يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ». پر واضح است که

در این آیه «خدا» (الف) با «شریکان» (ب) در

چیزی (ج) مقایسه شده‌اند و سپس این حکم صادر

شده است که خدا به تبعیت (د) شایسته‌تر است. میتوان با توجه به عبارتهای «من یهدی الی الحق» و «من لایهدی الا ان یهدی» که در آیه مزبور در توصیف خدا و شریکان آمده است، دریافت که حد وسط «ج» یا همان امر مشترکی که ایندو در آن مقایسه شده‌اند، «هدایتگری» است (به واژه «یهدی» در هر دو عبارت توجه نمایید). همچنین باید توجه داشت که شایسته‌تری در تبعیت (د) که از عبارت «احق ان يتبع» استفاده میشود، دلالت بر تصاعدی بودن استدلال دارد. با توجه به توضیحات ارائه شده میتوان آیه فوق را در قالب استدلال طریق اولایی موضوعی تصاعدی ایجابی معتبر زیر چنین بیان کرد:

شریکان (= هدایتگرانی که خود هدایت

شده‌اند/ ب) آنقدر هدایتگر (ج) هستند که

مورد تبعیت (د) باشند.

خدا (= هدایتگر ذاتی/ الف) نسبت به شریکان

(ب) بنحو شایسته‌تری هدایتگر (ج) است.

هدایتگری شایسته‌تر (ج)، شایستگی بیشتر

در تبعیت (د) را در پی دارد.

پس، خدا (الف) آنقدر برخوردار از هدایت

(ج) است که شایسته‌تر به تبعیت (د) باشد.

میتوان در بیان صورت استدلال فوق بخوبی از دو

واژه صدرایی «بالذات» و «بالعرض» استفاده نمود،

درست همانگونه که در استدلالهای سابق الذکر از

ملاصدرا، از آنها تلویحاً یا تصریحاً استفاده شده است؛

«متحقق بالذات و متحقق بالعرض» یا «مجعول بالذات

و مجعول بالعرض». استفاده از ایندو اصطلاح، علاوه بر

روشنتر نمودن شباهت استدلالهای صدرایی و

استدلالهای قرآنی، فهم بهتری از استدلال قرآنی فوق را

نیز برای محققان در متون ملاصدرا بدست میدهد:

26. Sion, *A Fortiori Logic*, p.268-269.

■ حکمت متعالیه

که حاصل تلاش فلاسفه متأخر
اسلامی است، اساساً منطق متفاوت
خویش را مرهون و مدیون توجه و
تأثر خود آگاه یا ناخود آگاه
این فیلسوفان به
اسلام، قرآن و احادیث بوده است.

♦♦♦♦♦

در قرآن یافت. برای مثال به آیه ۸۱ سوره زخرف توجه
نمایید: «قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَكَدًّا فَأَنَا أَوْلُ الْعَابِدِينَ».
پیش از صورتبندی این استدلال به این ترجمه و
تفسیر از آیه مزبور توجه نمایید:

به آنها که دم از وجود فرزندی برای خدا میزنند
بگو اگر برای خداوند رحمان فرزندی باشد
من نخستین کسی بودم که به او احترام
میگذارم و از وی اطاعت می‌کردم... زیرا از
همه شما ایمان و اعتقاد به خدا بیشتر و
معرفت و آگاهیم فزونتر است.^{۲۷}

با این توضیح، اکنون میتوان این آیه را در قالب
استدلال طریق اولایی موضوعی سلبی معتبر زیر
صورتبندی نمود:

پیامبر (الف) آنقدر مطلع از وجود فرزند برای
خدا (ج) نیست که عبادت کننده او (د) باشد.
پیامبر (الف) بیشتر از سایرین (ب) مطلع از
وجود فرزند برای خدا (ج) است.

پس بطریق اولی، سایرین (ب) نیز آنقدر مطلع
از وجود فرزند برای خدا (ج) نیستند که

۲۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۲۱، ص ۱۲۷. در تفسیر
المیزان نیز این معنا تأیید شده است، جز اینکه در آنجا عبارت
«زیرا از همه شما ایمان و اعتقاد به خدا و معرفت و آگاهیم فزونتر
است»، که ما از آن حد وسط را استخراج خواهیم نمود، وجود
ندارد (طباطبایی، المیزان، ج ۱۸، ص ۱۸۹).

هدایتگر بالعرض (ب) آنقدر هدایتگر (ج)
است که مورد تبعیت (د) باشد.

هدایتگر بالذات (الف) نسبت به هدایتگر
بالعرض (ب) بنحو شایسته‌تری هدایتگر (ج)
است.

هدایتگری شایسته‌تر (ج)، شایستگی بیشتر
در تبعیت (د) را در پی دارد.

پس، هدایتگر بالذات (الف) آنقدر برخوردار از
هدایت (ج) است که شایسته‌تر به تبعیت (د)
باشد.

استدلال تصاعدی دیگری را میتوان در آیه ۲۲
سوره ملک دید: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ
أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ». در این آیه از
دو شخص صحبت بمیان آمده است که یکی نگونسار
(الف) است و دیگری ایستاده قامت (ب) که هر دو
در راه رفتن (ج) مشترکند، اما تفاوت در راه رفتن هر
یک با دیگری به تفاوت در بهره‌مندی هر یک از
هدایت (د) انجامیده است. صورت این استدلال را
در قالب استدلال طریق اولایی موضوعی تصاعدی
ایجابی معتبر میتوان چنین نوشت:

راه رونده نگونسار (ب) آنقدر راه رونده (ج)
است که برخوردار از هدایت (د) باشد.
راه رونده ایستاده قامت (الف) بیشتر از راه
رونده نگونسار (ب) از هدایت برخوردار (ج)
است.

راه رونده بودن (ج) بیشتر یعنی برخوردار
بیشتر از هدایت (د).

پس، راه رونده ایستاده قامت (الف) آنقدر راه
رونده (ج) است که بیشتر برخوردار از هدایت
(د) باشد.

صورتی سلبی از استدلال طریق اولایی را نیز میتوان

عبادت کننده‌ او (د) باشند^{۲۸}.

بطور کلی، در استدلال‌های طریق اولایی همواره دو شخص، دو چیز، دو کار و مانند اینها - با هم در حد وسطی که یا وجه اشتراک تشکیکی واقعی آنهاست یا وجه اشتراک تشکیکی فرضی و اعتباری آنها، مقایسه میشوند و بر اساس تفاوت درجات، احکام و مفاهیمی - خواه متواطی و خواه مشکک - به آنها نسبت داده میشود. در این مقایسه، همانگونه که گفته شد، یا به برتری یکی بر دیگری در آن امر مشترک حکم میشود یا به تساوی.

با توجه به این بیان مختصر، اگر به تفحص آیات قرآن پرداخته شود، نمونه‌های فراوانی یافت میشوند. بارزترین مشخصه استدلال‌های طریق اولایی که باعث انطباق حداکثری آن با استدلال‌های قرآنی و فلسفه ملاصدرا میشود، همان حد وسط تشکیکی است^{۲۹}.

تحلیل نهایی

شبهات در ساختار منطقی استدلال‌های قرآنی با متون مقدس یهودی و مسیحی، با توجه به باور مسلمانان به وحدت منشأ تمامی ادیان ابراهیمی، چندان دور از ذهن نیست اما اینکه فلسفه ملاصدرا نیز با همین سبک و سیاق به صدور احکام پرداخته است و همین منطقی را در پیش گرفته است، به احتمال قوی ریشه در همت فیلسوفان مسلمان در استفاده ابزاری از فلسفه در تبیین حقایق و باورهای اسلامی ایشان دارد؛ فلسفه‌یی که در عمق ضمیر خویش همواره مانوس و محشور با آیات قرآنی زیسته‌اند.

از اینجا میتوان دریافت که حکمت متعالیه که حاصل تلاش فلاسفه متأخر اسلامی است، اساساً منطقی متفاوت خویش را مرهون و مدیون توجه و تأثر خودآگاه یا ناخودآگاه این فیلسوفان به اسلام، قرآن و

احادیث بوده است. در اینباره میتوان عبارتهای فراوانی را در سخنان فلاسفه و منطقدانان پیش از ملاصدرا ردیابی نمود. برای نمونه به این عبارت فخرالدین رازی درباره خداوند توجه نمایید:

و اعلم: أن الحق هو الموجود و الباطل هو المعدوم. و كما كان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود، لاجرم كان أحق الموجودات بكونه حقاً هو هو. و كما أنه في ذاته أحق الأشياء بهذا الاسم، فكذلك اعتقاد وجوده و الاخبار عن وجوده، أحق الاعتقادات، و أحق الألفاظ بالحقية و الصدقية.^{۳۰}

۲۸. این صورتبندی و شاید صورتبندیهای دیگر، کاملاً میتوانند مورد نقد واقع شوند و ما نیز بر صورتبندی واحدی از استدلال طریق اولایی در این مثالهای قرآنی یا فلسفی پافشاری نمیکنیم بلکه تأکید ما تنها بر وجود استدلال‌های طریق اولایی در این مثالهاست تا از این رهگذر اهمیت این منطقی در هر دو موضع مکشوف گردد.

۲۹. وجود همین مفاهیم تشکیکی در قرآن است که برخی پژوهشگران را به این باور رسانده است که اساساً نمیتوان با منطقی ارسطویی بسراغ قرآن رفت و درک صحیحی از آن داشت و باز همین امر است که باعث شده است آنها منطقی فازی را در هر دو حوزه توصیه نمایند. برای ملاحظه نمونه‌هایی از این تحقیقات ر.ک، وحیدیان کامپاد، «روش شناسی کاربرد منطقی فازی در بینش اسلامی»؛ ضیایی، «قرآن و منطقی فازی»؛ حسین زاده، «اصل امتناع تناقض: حکمت متعالیه و منطقی فازی»؛ کرمانی، «تفکر فازی فلسفه صدرایی». بررسی تفاوت‌های منطقی طریق اولایی و منطقی فازی به تحقیق نظام‌مند دیگری نیازمند است، اما به اجمال میتوان گفت بنا بر باور سیون منطقی فازی و منطقی طریق اولایی بسیار متفاوتند؛ اولی بیشتر به منطقی استقرایی (inductive logic) اشاره دارد در حالیکه دومی به منطقی قیاسی (deductive logic). برای اطلاعات بیشتر درباره منطقی فازی ر.ک: (Sion, *Ruminations*, p.117). اگر این سخن سیون صحیح باشد، پیگیری منطقی فازی در قرآن یا فلسفه ملاصدرا با اشکالات جدی‌یی مواجه خواهد شد.

۳۰. فخر رازی، شرح عیون الحکمه، ج ۳، ص ۱۳۰. او همین ادعا را در المطالب العالیه با استناد به آیات قرآنی بیان نموده است (همو: المطالب العالیه، ج ۳، ص ۲۴۱).

از عبارت «کماکان أولى الموجودات بالوجود هو واجب الوجود، لاجرم كان أحق الموجودات بكونه حقاً هو هو» در سخن فخر رازی بخوبی میتوان مقدمه تناسبی یک استدلال طریق اولایی تصاعدی با این مضمون بدست آورد: «برتری در موجودیت، یعنی برتری در حق بودن» از ادامه عبارات وی نیز این مقدمه تناسبی دیگر فهمیده میشود که «برتری در حق بودن، برتری در مورد اعتقاد بودن را در پی دارد». با هر یک از این مقدمات بعلاوه مقدمات نهفته دیگر، میتوان استدلال طریق اولایی تصاعدی مجزایی را شکل داد؛ درست مانند این استدلال که:

سایر موجودات (ب) آنقدر موجود (ج) هستند که حق (د) خوانده شوند.

واجب الوجود (الف) بشکل برتری نسبت به سایر موجودات (ب) موجود (ج) است.

برتری در موجودیت (ج)، برتری در حقانیت (د) است.

پس، واجب الوجود (الف) آنقدر موجود (ج) است که بشکل برتری (نسبت به سایر موجودات) حق (د) باشد.

در این سخن فخر رازی نه تنها گرایشها و دغدغه‌های اسلامی و قرآنی وی را دید، بلکه ریشه‌های اصالت وجود صدرایی را نیز میتوان ردیابی کرد. در اینباره تنها کافی است به همخوانی «وجود» و «واجب الوجود» در فلسفه ملاصدرا و همچنین ترادف «وجود» و «حق» نزد وی توجه شود. اکنون با این توجه خاص، به شباهت متن زیر که تقریر دیگری از برهان پیش گفته از ملاصدرا در اصالت وجود است - با سخن فخر رازی پی خواهید برد:

اعلم أن الوجود أحق الأشياء بأن يكون ذا حقيقة وذلك لأن كل ما هو غير حقيقة الوجود

فهو بها يكون ذا حقيقة و بها يصير موجوداً و كائناً في الأعيان أو في الأذهان فالوجود الذي به ينال كل ذي حق حقه أولى بأن يكون حقاً و حقيقة و ذا حقيقة. ۳۱ و ۳۲

جمع‌بندی

آنچه امروزه با نام حکمت متعالیه در دست است و حاصل تلاش فیلسوفان متأخر اسلامی است، بدلیل اثرپذیریهای آگاهانه یا ناآگاهانه فیلسوفان مسلمان از متن قرآن و احادیث و بدلیل عزم جدی آنها در بکارگیری فلسفه با نیت توجیه گزاره‌های دینی، دارای منطق مشابه با منطقی شده است که در متون دینی مقدس - اعم از قرآن و متون یهود و مسیحیت - بصورت مشهودی دیده میشود. این منطق که منطق

۳۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ص ۵۱۵. نقل عبارت فوق از مفاتیح الغیب بدلیل شباهت دو جنبه‌ی بی است که هم با سخن فخر رازی دارد و هم با تقریر سابق الذکر ملاصدرا از اصالت وجود، وگرنه عبارت شبیه‌تری به سخن فخر رازی در شرح ملاصدرا بر الهیات شفا وجود دارد که از این قرار است: «أحق الأشياء في أن يكون حقاً هو الذي يدوم وجوده و أحق الأشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته و هو الواجب بذاته و الممكن الوجود سواء كان دائماً أو غير دائم حق بغيره لكونه موجوداً بغيره» (ملاصدرا، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، ج ۱، ص ۱۸۲). این عبارت نیز قابل تبدیل به استدلال طریق اولایی تصاعدی بی است که در آن موجود بالذات با موجود بالغير مورد مقایسه واقع شده است. ۳۲. اگر چه کلمه «احق» و «اولی» در این عبارت ملاصدرا میتواند تعیینی تلقی شود، به این معنا که در مقایسه وجود با ماهیت و عدم، حق را منحصر در وجود کند و دامنه حد وسط استدلال طریق اولایی را فرضی و اعتباری نماید، اما عبارتهای دیگری از ملاصدرا وجود دارد که در آنها کلمه یا کلمات مزبور تنها معنای تفضیلی بخود میگیرند، مانند این عبارت در شرح وی بر اصول کافی در توضیح واژه «حق» که: «ان العقل احق الاشياء بعد الاول تعالى بان يكون حقاً، لما عرفت ان كل ما وجوده أثبت و أتم فهو أولى بأن يكون حقاً» (ملاصدرا، شرح الاصول الكافي، ج ۱، ص ۴۰۶).

طریق اولایی خوانده میشود، نه تنها بخوبی میتواند احکام صادره بر مراتب وجودی در فلسفه ملاصدرا را با توجه به اصل تشکیک در ترازوی نقد قرار دهد و توجیه نماید، بلکه نقد و بررسی احکام صادره بر ماهیت و اعدام را نیز در فلسفه ملاصدرا میسر میسازد. توجه به شباهت ساختار منطقی حکمت متعالیه با قرآن میتواند توجیه مناسبی برای تسمیه این فلسفه به «فلسفه اسلامی» نیز بدست دهد؛ شباهتی که بمرور زمان و پس از تلاش و با تأملات بسیاری از محققان اسلامی بر فلسفه یونان بدست آمده است.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا، الشفاء - المنطق - البرهان، قم، کتابخانه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
حسین زاده، مهدی، «اصل امتناع تناقض: حکمت متعالیه و منطق فازی»، خردنامه صدر، ش ۵۰، زمستان ۱۳۸۶، ص ۷۸-۹۲.

رازی، فخرالدین، المطالب العالیه، تحقیق دکتر حجازی سقا، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.

-----، شرح عیون الحکمه، تهران، مؤسسه الصادق (ع)، ۱۳۷۳.

شهرزوری، رسائل الشجرة الالهيه في علوم الحقايق الربانيه، مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

ضیایی، آرش، «قرآن و منطق فازی»، دو فصلنامه تخصصی قرآن و علم، سال چهارم، ش ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۹، ص ۱۴۷-۱۶۵.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ترجمه موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

طوسی، خواجه نصیرالدین، أساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.

کرمانی، طوبی و محمد حسن یعقوبیان، «تفکر فازی فلسفه صدرایی»، خردنامه صدر، ش ۶۴، تابستان ۱۳۹۰، ص ۸۰-۶۳.

مکارم شیرازی، ناصر و جمعی از نویسندگان، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.

ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة، ج: ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۳.

-----، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

-----، شرح الاصول الکافی، ج: ۱: تصحیح رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴.

-----، شرح و تعلیقه بر الهیات شفا، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۲.

-----، المشاعر، در: مجموعه رسائل فلسفی، ج ۴، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۹۱.

-----، المظاهر الالهیه فی علوم الکمالیه، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۷.

-----، مفاتیح الغیب، تحقیق، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.

وحیدیان کامیاد، علی، «روش شناسی کاربرد منطق فازی در بینش اسلامی»، دانشگاه اسلامی، ش ۵، تابستان ۱۳۷۷، ص ۱۵۰-۱۴۵.

Mercier, C. A., "The Universal and The A Fortiori", *Mind*, XXV(1), 1916, pp. 83-92.

-----, "The Argument A Fortiori", *Mind*, 1917, pp. 340-50.

Schiller, F. C. S., "The Argument A Fortiori", *Mind*, 1916, pp. 513-7.

-----, "Formalism and the A Fortiori", *Mind*, 1917, pp. 458-65.

-----, "Formalism and the A Fortiori", *Mind*, 1918, pp. 198-202.

Sion, Avi, *A Fortiori Logic*, Geneva, Author, 2013.

-----, *Judaic Logic*, Geneva, Author, 1995.

-----, *Ruminations*, Geneva, Author, 2005.