

نوع مقاله: پژوهشی

تحلیل انتقادی و مصداقی مواجهه استرآبادی با فلسفه

gh1359@gmail.com

غلامعلی مقدم / استادیار گروه فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱

دریافت: ۹۹/۱۱/۱۰

چکیده

تحلیل انتقادی معارف، زمینه تنقیح و تعالی آنها را فراهم می‌کند. کمتر معرفتی می‌توان یافت که موفق به اخذ اتفاق و تحصیل اجماع شده باشد. هر معرفتی کم‌وبیش مخالفان و منتقدانی دارد. تفکر فلسفی نیز همواره مخالفان متعدد، با انگیزه‌های متفاوت و روش‌های متنوع رویاروی خویش دیده است. جریان اخباریگری یکی از آنهاست که اگرچه هیچ‌وقت به جریان غالب در حوزه تفکر شیعی تبدیل نشد، اما رگه‌هایی از این نوع تفکر همواره در این فضا وجود داشته است. ملا محمدامین استرآبادی که از ارکان تفکر اخباری است، در بخشی از «الفوائد المدنیه» به نقد آرای حکما همت گماشته و با رویکردی درونی و مصداقی سعی در نقد و ابطال اندیشه‌های حکمی نموده است. در این مقاله به روشی تحلیلی - مصداقی نقدهای او را در محک سنجش، ارزیابی و داوری قرار داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: حرکت، تخلل سکون، اخباریگری، مخالفان فلسفه، استرآبادی.

«با خبر باشید که کسی شما را به فلسفه و مکر باطل نرباید... به‌راستی آن را با اورشلیم چه کار؟ و میان آکادمی و کلیسا چه توافق است؟» (ژیلسون، ۱۳۷۸، ص ۷). معارف ادیان مشتمل بر لایه‌های معرفتی متعدد است و قابلیت پذیرش رویکردهای مختلف را دارد. فیلسوفان و متفکران عالم اسلام حسب این قابلیت، به استنتاج، تبیین و دفاع از معارف دینی اقدام کردند. این نگاه از همان ابتدا در مقابل نگرش نقل‌گرا قرار گرفته و موافقان و مخالفانی پیدا کرد. برخی فلسفه و علوم عقلی را به‌عنوان روش شناخت، تفسیر، تحلیل و داوری معتبر می‌دانستند و عده‌ای دیگر آن را روشی وارداتی و بیگانه، پیچیده و مضر برای خلوص معارف دینی و موجب خلط و التقاط قلمداد می‌نمودند: «این راه دورترین و مخوف‌ترین و خطرناک‌ترین راه است و از این‌رو پیامبر از آن نهی کرده است» (تنکابنی، ۱۳۶۹، ص ۳۱۰). تحلیل و بررسی مصداقی این برخوردها زمینه‌ساز سنجش و ارزیابی جایگاه مخالفان و داوری در صحت و سقم و قوت و ضعف ادعای طرفین را فراهم می‌آورد.

محمدمامین استرآبادی مؤسس اخباریگری و از بزرگان اندیشه اخباری در این دوره است که تأثیر تفکر و نگرش او را در جریان‌های مخالف فلسفه در دوران معاصر نیز می‌توان مشاهده نمود. در این مقاله به نحو مصداقی نحوه برخورد ایشان با فلسفه را تبیین می‌کنیم، نگرش عرفی و سوءبرداشت او در تفسیر مسائل تحلیلی فلسفه را نشان می‌دهیم و لازمه این مواجهه را که به انکار بدیهیات عقلی انجامیده است، یادآور می‌شویم.

۱. تاریخچه بحث

نقل‌گرایی و اخباریگری از قرون اول اسلامی با پرچمداری ظاهرگرایان اهل سنت، مانند احمد حنبل، اهل حدیث و اشاعره تا امروز، دوره‌های مختلف و پرفرازونشیب سپری کرده است. در دوره‌ای، مخالفان عقل‌گرایی در حرمت علوم عقلی مانند منطق، کلام و فلسفه کتاب نوشتند. زمانی به تحریم و تکفیر و برخورد آشکار حکم دادند. گاهی متعلمان منطق و فلسفه از مدارس اخراج شدند؛ در برهه‌ای منطق مایه فساد علوم معرفی شد و کتب منطق و فلسفه سوزانده شدند. در عصری جمله «من تمنطق تزندق» ضرب‌المثل عمومی گردید و طرف‌داران آن تحت فشار و تبعید قرار گرفتند (کاشف‌الغطاء، ۱۳۸۲، ص ۷).

به تناظر جریان ظاهرگرا و اهل حدیث اهل سنت، در شیعه نیز دو گرایش اخباری و عقل‌گرا در مواجهه و فرار و فرود بوده‌اند. اخباریگری در قرن چهارم و پنجم در برخی محدثان شیعه مانند کلینی، صدوق و ابن‌قولویه رواج پیدا کرد. در قرن هفتم و هشتم با مخالفت فقها و متکلمان عقل‌گرای شیعه مانند شیخ مفید و سیدمرتضی و شیخ طوسی این جریان کم‌رنگ شد و به اعتدال گرایید. در قرن یازدهم جریان اخباری بار دیگر احیا شد. اخباریون شیعه علم مخالفت با علوم عقلی را برافراشته و نه تنها با فلسفه که با علوم دیگری چون منطق، عرفان و اصول نیز به شدت مخالفت کردند. شاید تندترین برخورد میان دو جریان اخباریگری و اجتهادگرایی در این دوره اتفاق افتاده باشد که به امضای حکم قتل میرزا محمد اخباری توسط علما و مجتهدان بنام آن زمان همچون سیدمحمد مجاهد، و شیخ موسی پسر کاشف‌الغطاء و سیدعبدالله شبر منجر شد.

این دوره اخباریگری در قرن یازده و دوازده هجری مقارن با حکومت صفوی است. از عالمان اخباری این دوره می‌توان محمدامین استرآبادی، ملامحمد اخباری، محمدتقی مجلسی، محمدباقر مجلسی، شیخ حرعاملی، سیدنعمت‌الله جزائری و شیخ یوسف بحرانی را نام برد (تنکابنی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۰). گرچه مخالفت با فلسفه بخشی از وجه جریان اخباریگری است، اما حوزه عقاید آنها در نقل‌گرای گسترده‌تر است و شامل حرمت اجتهاد، صحت اخبار کتب اربعه، عدم جواز تقلید از غیر معصوم، انحصار منبع شریعت در قرآن و سنت، توقف در فتوا و احتیاط در عمل نیز می‌شود.

در روش نیز کسانی همچون شیخ یوسف بحرانی، سیدنعمت‌الله جزائری، شیخ حرعاملی مشی میانه‌رو و معتدل دارند، و کسانی همچون ملامحمدامین استرآبادی و عبدالله بن صالح بن جمعه بحرانی و میرزا محمد اخباری از اخباریون تندرو به‌شمار می‌آیند. استرآبادی که یکی از اخباریان تندرو و بنیان‌گذار جریان اخباریگری در این دوره است، بخشی از دوره جوانی خود را در شیراز بوده، سپس به نجف رفته و از محضر اساتیدی همچون سیدمحمد عاملی بهره برده است (حرعاملی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۴۷). شرح تهذیب الاحکام، حاشیه کافی، دانشنامه شاهی، فوائده‌المدنیه، فوائده‌المکیه و فوائده‌الاعتقادیه از آثار اوست (شریعتمداری، ۱۳۹۱، ص ۶۱).

مسلك استرآبادی و مواجهه اخباری با عقل و فلسفه، توسط جریان عقل‌گرای شیعه مورد تحلیل، نقد و ارزیابی قرار گرفت. علمای اصول، اصول و فروع تفکر اخباری را مورد جرح و قدح قرار دادند (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۷۸؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ج ۳، ص ۵۴۰). حکما مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی حس‌گرایی و ظاهرمحوری را نقد کردند (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۳۰۴؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۸۶) و این جریان از سیطره و نفوذ در حوزه تفکر شیعی بازماند. اگرچه به اقتضای مراتب فهم انسانی، نزاع عقل‌گرایی و ظاهرمسلكی هرگز تمام نخواهد شد. داوری و تحقیق در این نزاع و نقد استرآبادی در مواجهه با عقل و فلسفه امروز نیز در برخی کتب و مقالات مشاهده می‌شود: «جایگاه عقل در اندیشه ملامحمدامین استرآبادی» (رضوانی، ۱۳۸۹)؛ «اخباریگری به‌مثابه روش اجتهادی» (علی‌پور، ۱۳۸۵)؛ «عقل از دیدگاه اخباریان شیعه» (شریفی، ۱۳۸۳) و «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع» (ذکاوئی، ۱۳۷۰) از این جمله است.

در این مقاله مواجهه خاص استرآبادی در نقد مصداقی و محتوایی مسائل فلسفه را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌ایم.

۲. تقریر مواجهه استرآبادی

نقد درونی به ابطال مصداقی مسائل علم می‌پردازد، از وضوح تصویری بالا برخوردار است، مخاطب را به نحو ملموس با مسئله مواجه نموده، قضاوت و داوری را برای او آسان می‌سازد. استرآبادی این شیوه را برای نقد و ابطال دیدگاه حکما در مسئله وجوب تخلل سکون میان دو حرکت برگزیده است. نقد ایشان را پس از تقریر مورد ارزیابی قرار خواهیم داد.

در تقریری فلسفی، حرکت یک امر تدریجی و سیال است و مادام که این تغییر و سیلان ادامه دارد، حرکت نیز واحد است. لذا لازمه تعدد حرکت، تخلل سکون و شکسته شدن حالت تدریج و استمرار آن است. در غیر این

صورت و مادام که این حالت سیلان در خروج از قوه به فعل و طی کردن تدریجی حدود مسافت باقی است. این حرکت، حرکت واحدی به‌شمار می‌آید و نمی‌توان آن را به تعدد متصف کرد. *استرآبادی* این تقریر حکمی از حرکت را به طور مصداقی بررسی و نقد کرده است. محل اشکال *استرآبادی*، اعتقاد حکما به تخلل سکون در میانه دو حرکت است: «بسیاری از فحول حکما معتقد شدند که تخلل سکون بین دو حرکت مختلف لازم است، به این دلیل که وصول متحرک به انتهای حرکت اول مغایر با آن مفارقت او از منتهی است و بدیهی است که بین دو آن باید زمان فاصله باشد و در این فاصله زمانی متحرک باید ساکن باشد» (*استرآبادی*، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۱).

ایشان این تبیین حکمی را حاصل وهم و شبهه‌ای دانسته که برای حکما پیش آمده است؛ آن‌گاه خود با فرق نهادن میان اتصال و انفصال به دفع شبهه پرداخته و چنین پاسخ داده است که وصول امری آنی است؛ زیرا حاصل انقطاع و تمام شدن حرکت اول است و این انقطاع را می‌توان آنی به‌شمار آورد، اما مفارقت و انفصال امری آنی نبوده، بلکه امری زمانی است؛ زیرا مفارقت با حرکت حاصل می‌شود و آنچه با حرکت همراه باشد، امری زمانی است (همان).

استرآبادی در ادامه صورت اشکال را در ضمن مثالی چنین تصویر کرده است: «براساس گفتار این حکما که عمر خود را در تفکر و استدلال صرف کرده‌اند، لازم می‌آید که وقتی سنگی به بالای کوه پرتاب می‌شود. پس از رسیدن به آخرین نقطه و حرکت به سمت پایین ساکن و متوقف شود و این سخن چیزی است که زن فرزندمرده و داغ‌دیده هم به آن می‌خندد» (*استرآبادی*، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۲).

البته مثال دو تصویر دارد که در یکی از آنها اساساً توقفی رخ نداده و یک حرکت واحد مستمر به شکل نیم‌دایره، از روی کوه عبور کرده و در افق فرود آمده است. در تصویر دوم که با اشکال *استرآبادی* هماهنگ است. دو حرکت رخ داده است یکی در صعود به موازات ارتفاع کوه و دیگری در برگشت به سمت پایین، حکما از وجوب تخلل سکون میان این دو حرکت سخن گفته‌اند و مرحوم *استرآبادی* این مسئله را نقد و ابطال نموده است.

۳. نقد و بررسی

از بیان *استرآبادی* روشن می‌شود که ایشان در بخشی از مطالب حکمی با فالاسفه اتفاق نظر دارند. از جمله اینکه حقیقت حرکت را امری تدریجی و واقع در زمان می‌دانند که ظرف وقوع حرکت تدریجی است. به همین سبب در اثبات تدریجی بودن مفارقت به وقوع مفارقت در زمان تمسک کرده‌اند؛ زیرا زمان ظرف امور تدریجی و مستمر است. همچنین در این مسئله که برخی تغییرات دفعی است و در زمان رخ نداده، بلکه در «آن» واقع می‌شود نیز با حکما همراه‌اند؛ چنان که وصول به منتهی را امری دفعی و واقع در «آن» به‌شمار آورده‌اند.

پس عمده اختلاف ایشان در این موضع با حکما در این است که آیا تخلل سکون میانه دو حرکت واجب است یا نه؟ و آیا خروج از ابتدا و مفارقت از مبدأ نیز مانند وصول به منتهی امری دفعی است که در «آن» رخ می‌دهد یا حقیقتی تدریجی است و در زمان واقع می‌شود؟ قبل از تحلیل نقد *استرآبادی* خوب است تقریری اجمالی از حرکت در حکمت ارائه کنیم.

۳-۱. درآمدی بر حرکت

غالب مسائل فلسفی دیرپاب و مشکل است و به‌آسانی قابل دسترسی سنجش و ارزیابی نیست. معلومات غالب انسان‌ها به حسب انس به محسوسات و عالم طبیعت مبتنی بر ادراکات حسی و تجربی است. انسان از بدو تولد تا انتهای عمر در عالم طبیعت و در افق حس و تجربه زندگی می‌کند. این انس مستمر، جدایی از مسائل حسی و ورود به عالم معقولات را دشوار کرده است. امور انتزاعی، ریاضی و معقول فراتر از افق عادی حس و تجربه‌اند و برای درک مسائل آنها می‌بایست از سطح ادراکات حسی فراتر رفته و به فطرت ثانی یعنی تولد در عالم معقولات، دست یافت.

این دشواری در برخی مسائل مانند حرکت و زمان مضاعف بوده و حتی برای فیلسوفان که در بسیاری از مبادی و مسائل اتفاق نظر دارند، تبیین وجود حرکت و زمان و خصایص آن دو بسیار دشوار و معرکه انظار است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۷). اگرچه تلاش فلسفی مدعی دستیابی به کنه حقیقت اشیا از جمله حرکت و زمان نیست، اما معتقد است با عبور از ظواهر حسی می‌توان به لایه دقیق‌تری از شناخت دست یافت و از افق باطنی عمیق‌تری به عالم نگاه کرد. با این رویکرد، حرکت تحلیل‌های عمیق‌تر فلسفی پیدا کرده و به‌عنوان موجود خارجی یا عارض تحلیلی وجود تبیین شده است.

حرکت در تقریری رایج، حالت جوهر جسمانی است. از امور ضعیف و غیرثابت است که به نحو مستقیم و حسی مورد ادراک قرار نمی‌گیرد. ما حتی به خود جوهر جسمانی به‌عنوان حقیقت عینی خارجی دسترسی مستقیم نداریم، بلکه وجودش را به دلیل عقلی اثبات می‌کنیم و آثارش را به واسطه اعراض حس می‌نماییم. آنچه از اجسام در حوزه ادراک حسی ما قرار می‌گیرد، همان رنگ و بو و شکل و مزه و نرمی و سختی و زبری و صافی و... است. این جوهر مادی و جسمانی خارج از ادراک حسی دارای تغییر، سیلان و دگرگونی است. این حالت سیلان و تغییرپذیری تدریجی جوهر مادی در ذات یا اعراض را حرکت می‌نامیم. پس حرکت تغییر و سیلان جوهری است که خودش را به واسطه اعراض حس می‌کنیم.

در این تغییر و دگرگونی نوعی تقدم و تأخر پدید می‌آید که اجزای آن متناظر با حدود حرکت امتداد یافته، تعیین حرکت و ظرف وقوع حرکت به‌شمار می‌رود و زمان نام دارد. پس زمان مقدار و ظرف این سیلان تدریجی جوهر مادی است که به برهان عقلی اثبات شده و به مراتب از حس دورتر است.

حرکت و زمان اگرچه تدریجی است، اما ابتدا و انتهای تدریجی ندارد. ابتدا و انتهای زمان دفی و خارج از زمان است. ابتدا و انتها و سایر امور دفی در ظرفی به نام «آن» واقع می‌شوند. پس «آن» ظرف ابتدا و انتهای حرکت است و می‌بینیم که به چند مرتبه از دسترس حس دور شده است. پس جوهر، تغییر جوهر، زمان و «آن» هیچ‌کدام قابل ادراک حسی نیستند، بلکه به دلیل عقلی اثبات می‌شوند. وقتی قادر به درک حسی ذات و جوهر جسمانی نیستیم و آن را در قالب اعراض ادراک می‌کنیم، چگونه قادر خواهیم بود، سیلان و حالت ذات، یا طرف حالت و

ظرف آن را، به‌آسانی و به وسیله حس درک کنیم (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۲۷) و چگونه می‌توان با حس وجود و خصایص وجودی چنین واقعیتی را به دآوری نشست؟

آنچه ما در حس خویش از حرکت درک می‌کنیم و آن را حرکت می‌نامیم، پنداری ساده و نوعی تصویر خیالی و ثابت از حرکت است. حرکت مانند خود جوهر، امری معقول و خارج از دسترس حس است و حدود آن قابل درک حس نیست. آنچه ما در عرف حرکت می‌نامیم مجموعه‌ای از تصاویر ساکن است که اندام‌های حسی به صورت متوالی و پشت سر هم از تغییرات خارجی دریافت و به سیستم ادراکی مخابره می‌نمایند. ما تعاقب و تکرار این صور ثابت را حرکت می‌نامیم. دقیقاً شبیه آنچه در نگاتیو فیلم‌برداری اتفاق می‌افتد؛ عکس‌هایی ثابت و ساکن، به سرعت و به صورت متوالی و پشت سر هم روی پرده نمایش داده می‌شود. محدودیت ادراکی حس بینایی، قادر نیست همه آن تصاویر را یک جا ضبط و مشاهده کند، لذا حس ما آن را حقیقتاً حرکت و حقیقت حرکت می‌پندارد.

این در حالی است که حقیقت حرکت همان تغییر و دگرگونی و سیلان وجود مادی در خارج است. نوعی تغییر تدریجی مستمر و به‌هم‌پیوسته که بالقوه به مراتب و حدود نامتناهی قابل تقسیم است و متحرک این حدود را بدون توقف طی می‌کند. اما حس ما هرگز قدرت درک متحرک در همه حدود را ندارد، بلکه از متحرک در تعدادی از حدود تصاویری ساکن مخابره کرده، قوه ادراک حسی آن تصاویر ثابت را به صورت حرکتی مستمر تصویر می‌کند که گاه به اصطلاح حرکت قطعی نامیده می‌شود. معیار وحدت و تشخیص حرکت همان اتصال و پیوستگی غیرمنقطع خارجی است.

این حرکت واحد تدریجی، دارای حدود و آتات بی‌شمار است. در طول حرکت، متحرک هرگز در هیچ‌یک از این حدود توقف نمی‌کند. فرض توقف متحرک به معنای به پایان رسیدن حرکت و از بین رفتن وحدت و اتصال تدریجی آن است. این امر تدریجی سیال مستمر مادامی که در حال تغییر است، در هیچ‌آنی توقف نخواهد کرد. وقتی حرکت به انتها رسید وصول به مقصد در یک «آن» که به معنای توقف حرکت است، رخ خواهد داد. ابتدا و انتهای حرکت از امور دفعی است و در «آن» واقع می‌گردد. این «آن» ابتدا و انتهای حرکت به معنای پایان حرکت واحد است و تحقق آن مساوی با توقف حرکت می‌باشد. اگر خود این «آن» هم تدریجی و زمانی بود، حتماً ابتدا و انتهایی داشت که نقل کلام به ابتدا و انتها می‌شد و محذور تسلسل در رسیدن حرکت به انتها را در پی داشت (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۲۴۶؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۰؛ فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶؛ صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۲۷). حکما حرکت را از این جهت با خط و نقطه مقایسه کرده، معتقدند چنان که نقطه انتهای خط بوده و خود هیچ کشش و امتدادی ندارد، «آن» نیز انتهای حرکت بوده و تحقق آن در ضمن حرکت به معنای توقف حرکت و تخلخل سکون در ضمن حرکت است.

برای توقف حرکت، از بین رفتن حالت تدریج در یک «آن» و به اصطلاح تخلخل سکون لازم است، در غیر این صورت آن حالت سیلان و استمرار در ضمن حرکت واحد باقی است و نمی‌توان گفت حرکت اول تمام شده و

حرکت دوم آغاز شده است. پس برای جدایی یک حرکت از حرکت دیگر توقف این حالت و تحقق سکون لازم است. اساساً معنای تعدد حرکت آن است که اتصال و وحدت و سیلان حرکت حداقل برای یک آن متوقف شده باشد. اگر این سکون و توقف حداقلی وجود نداشته باشد، حرکت نیز تمام نشده است (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۳۵، باغنوی، ۱۳۸۱، ص ۳۳۷). این تقریر، بیانی متوسط از مسئله حرکت است که نقد/سترآبادی را هم می‌توان ناظر بدان بررسی کرد؛ اگر چه در تبیینی دیگر اساساً حرکت و زمان از عوارض تحلیلی وجود خواهند بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۱؛ مصباح، ۱۳۹۳، ص ۳۳۲).

۳-۲. سوءبرداشت و تفسیر

حسب تعبیر *سترآبادی* به اعتقاد حکما واجب است میان دو حرکت یک فاصله زمانی وجود داشته باشد که متحرک در آن فاصله زمانی ساکن باشد. اگرچه *سترآبادی* مأخذ این اعتقاد را نقل نکرده‌اند، اما اعتقاد رایج و معمول میان حکما و جوب تخلل سکون میان دو حرکت است و تحقق فاصله زمانی میان دو حرکت نه تنها لازم نیست، بلکه اساساً با مبانی حکما در حرکت ناسازگار است. آنچه محل ادعاست وجوب تخلل سکون میان دو حرکت به معنای تحقق سکون در یک «آن» میان دو حرکت است که اگر این توقف در «آن» تحقق نیابد، آن استمرار و امتداد و تدریج و سیلان از بین رفته، حرکت اتصال و وحدت خود را حفظ کرده و نمی‌توان آن را به دو حرکت جدا متصف کرد. غالب تعابیر حکمی نیز در قالب «وجوب تخلل السکون بین الحركتين المتضادتين» (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۳۵) ارائه شده است؛ مثل آنکه اگر خطی بخواهد پایان یابد، حتماً باید در یک نقطه آن امتداد خود را از دست بدهد. توقف در این نقطه به معنای پایان حرکت اول و از بین رفتن اتصال آن است؛ حرکت که تمام شد، توقف و سکون ولو در یک آن رخ می‌دهد و این معنای تخلل سکون میان دو حرکت است.

حرکت نوعی استمرار و امتداد است. فقط در صورتی به انتها خواهد رسید که این امتداد و استمرار از بین رفته باشد؛ چنان که یک خط زمانی تمام شده به‌شمار می‌رود که به نقطه رسیده باشد و خود این نقطه نباید دارای امتداد و کشش یا تدریج باشند؛ وگرنه اولاً اتصال و امتداد تمام نشده و ثانیاً خود این انتها، ابتدا و انتهای دیگری خواهد داشت. لذا نه تنها ضرورتی ندارد که یک فاصله زمانی میان دو حرکت فرض شود، بلکه چون زمان خود با حرکت تحقق می‌یابد، فرض فاصله زمانی میان دو حرکت، فرض حرکت سوم است که خود با حرکت اول و حرکت دوم متفاوت است.

پس مانعی ندارد که در دو حرکت متعاقب همین «آن» که انتهای حرکت اول است و سکون و توقف در آن حاصل شده، مبدأ حرکت دیگری باشد؛ بلکه به جهت فرار از محذور تسلسل و تتالی آفات و آبیات فرض چنین حالتی ضروری است؛ چنان که یک نقطه می‌تواند انتهای یک خط و ابتدای خط دیگر باشد. این مقدار از تخلل سکون در میانه دو حرکت و تخلل نقطه میانه دو خط مورد ادعاست، نه فاصله زمانی یا سکون زمانی میان دو حرکت.

ضمن اینکه سکون فلسفی در زمان اساساً معنا ندارد. زمان خود ظرف حرکت تدریجی است و از آن انتزاع یا

حاصل می‌شود. چگونه امکان دارد درحالی که حرکت و تدریج فلسفی تحقق نیافته است، زمانی داشته باشیم که سکون فلسفی در آن واقع شده و متحرک در آن زمان ساکن باشد؟ قبول چنین معنایی توسط حکیم نوعی تعارض و تناقض در مقدمات و مبادی مباحث حرکت و زمان است.

گویا مراد/استرآبادی در این اشکال همان حرکت و سکون عرفی و کلامی بوده است که حصول اول در مکان اول و حصول اول در مکان ثانی است و ممکن است مدت و زمانی به طول بینجامد؛ حال آنکه آنچه را در عرف یا علم کلام سکون در زمان نامیده می‌شود، نمی‌توان به تخلل سکون فلسفی و تحقق «آن» بالفعل میان دو حرکت قیاس کرد. گویا مراد/استرآبادی معنای عام زمان و همان قرارداد عرفی است که برای اندازه‌گیری حرکت‌های مختلف اعتبار شده است.

بنابراین اگر بپذیریم سنگی که به سمت بالا پرتاب می‌شود، هنگام برگشت یا آغاز حرکت نزولی خود، یک «آن» ساکن و متوقف می‌شود، محذوری پیش نخواهد آمد که به تعبیر استرآبادی فرزند مرده را به خنده وادار کند. نظر به توضیح قبل حتی اگر فرض کنیم که تمام مسیر حرکت این سنگ از ابتدا تا انتها، مانند تصاویر ساکن روی نگاتیو، مجموعه‌ای از سکون‌ها و توقف‌های متوالی بوده است که در نظر حس حرکت مداوم جلوه کرده است، باز هم محذوری پیش نمی‌آید و اساساً حس قادر نیست، صحت و سقم این ادعا را کشف و بر وقوع یا عدم وقوع آن گواهی دهد، بخندد یا بگریزد. مگر حس در سایر ادراکات همه مراتب محسوس خود را دریافته است که قادر به درک همه حدود حرکت و سکون باشد؟ آیا حس قادر به تمایز میان همه مراتب رنگ‌ها و بوها و مزه‌ها شده است؟ این نحوه برداشت در برخی موارد دیگر نیز مانند استلزام دو محال نسبت به هم مشاهده می‌شود (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۲).

۳-۳. تفکیک وصل و فصل در مسئله تخلل سکون

چنان که دیدیم حسب ادعای حکما حرکت ابتدا و انتها از سنخ خود نداشته و امور غیرزمانی و دفعی مانند وصل و فصل و اتصال و انفصال و آغاز و پایان در «آن» واقع می‌شوند. حکما استدلال واحدی در آنی بودن ابتدا و انتهای حرکت اقامه کرده‌اند و دقت در این استدلال نشان می‌دهد که تنها با پذیرش برخی اصول بدیهی می‌توان شمول استدلال را نسبت به «آن وصل» و «آن انفصال» اثبات کرد. اگر انفصال یا انقطاع از مبدأ حرکت، امری تدریجی باشد، حتماً در زمان واقع خواهد شد و دوباره این پرسش قابل طرح است که آیا این زمان که ظرف وقوع مفارقت است خود ابتدا و انتها دارد یا نه؟ اگر گفته شود: انقطاع و مفارقت با اینکه امری تدریجی و دارای امتداد است، خود ابتدا و انتها ندارد و بسیط و تقسیم‌ناپذیر است، در این صورت تدریجی بودن و زمانی بودن آن انکار شده و با فرض مورد اتفاق در زمانی بودن امور تدریجی در تناقض خواهد بود. همچنین اگر گفته شود این مفارقت تدریجی ابتدا و انتها دارد، نقل کلام به ابتدا و انتهای آن شده، تکرار پرسش به تسلسل در ابتدا و انتها منجر خواهد شد؛ چنان که اگر نقطه دارای امتداد بود. حتماً ابتدا و انتهای دیگری داشت و با نقل کلام به ابتدا و انتهای آن، طرفین خط هرگز به ابتدا و انتها نخواهد رسید. به همین قیاس امور دفعی مانند اتصال و انفصال و ابتدا و انتها، اگر خود دارای امتداد تدریجی

باشند، حرکت هرگز از آغاز خود خارج نشده، به انتهای خویش نخواهد رسید؛ زیرا ابتدا، خود تدریج و امتدادی دارد که متحرک قبل از ورود به حرکت باید آن را طی کند. طی کردن این امتداد مستلزم عبور از از مبدأ به منتهی است و از آنجاکه مبدأ خود امتدادی دیگر دارد، متحرک باید آن امتداد را هم بپیماید. این تسلسل در مبدأ مانع خروج از مبدأ و آغاز حرکت خواهد شد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۹۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۳).

بنابراین اگر استدلال حکما را در این زمینه تمام بدانیم، تفاوتی میان ابتدا و انتها و وصول و انفصال وجود ندارد. این استدلال در هر دو سوی حرکت جاری است و چنان که استحالہ تدریجی بودن وصول به انتها را ثابت می‌کند، استحالہ زمانی بودن انفصال از مبدأ را نیز به اثبات می‌رساند. لذا تفکیک مجرای استدلال در دو سوی حرکت، آن‌گونه که در بیان استرآبادی آمده، ترجیح بالمرجح خواهد بود.

استرآبادی با تفکیک وصول از انفصال، خواهان چنین ترجیحی است. ایشان با بیان اینکه برخلاف وصول «مفارقت امری زمانی است؛ زیرا با حرکت حاصل می‌شود و حرکت امری زمانی است» می‌کوشد تا از همراهی و مقارنت مفارقت با زمان، زمانی بودن آن را نتیجه بگیرد.

به نظر می‌رسد نمی‌توان از مقارنت با زمان، زمانی بودن شیء را نتیجه گرفت. اگر صرف ملازمه میان مفارقت و حرکت برای زمانی شدن مفارقت کافی بود می‌بایست استرآبادی با همین استدلال انتها و وصول را نیز زمانی بداند؛ زیرا حرکت همان‌گونه که با ابتدا و مفارقت مقارن است، با انتها و وصول هم ملازم است و ترجیحی میان آن دو از نظر شمول استدلال وجود ندارد. پس می‌توان ترجیح ایشان میان وصول و انفصال را ترجیح بالمرجح و بدون دلیل تلقی کرد. با پذیرش برخی اصولی که مورد قبول صاحب فوائد نیز هست می‌توان از ادعای حکما دفاع کرد و به بطلان تمایزی که استرآبادی در این موضع میان وصول و انفصال قائل شده است، رأی داد.

گویا در اینجا نیز استرآبادی از مفارقت معنای عرفی و حسی آن را اراده کرده است. در ذهن ایشان معنایی عرفی و تدریجی از مفارقت بوده که همان را بر معنای تحلیلی حرکت تطبیق کرده است؛ مانند جدایی و مفارقت کسی که از خویشان جدا شده و به سفر می‌رود. از مثال نیز چنین برمی‌آید که شیئی که از روی کوه عبور می‌کند، وقتی به بالاترین نقطه برسد، باید متوقف شود، درحالی که این خلاف وجدان و بدهات حس است.

برداشت استرآبادی از حرکت همین فهم سطحی و ظاهری عرف بوده است. ایشان متوقع است که اگر سکونی در خارج رخ دهد، بلافاصله حس انسان‌ها آن را دریافت می‌کند و متوجه می‌شود که این سنگ یک لحظه متوقف شده است و چون هیچ حسی در عالم چنین ادراکی از سنگ پرتاب شده ندارد، پس چنین ادعایی مردود است.

چنان که گفتیم حس هرگز قادر به صید متحرک در همه حدود حرکت نیست. مکانیزم بینایی انسان یکی از سیستم‌های ادراک حسی متوسط است که حرکت را تنها با حدود ۱۶ تصویر ثابت در ثانیه ثبت و درک می‌نماید. سیستم‌های ادراک حسی قوی‌تر و دوربین‌های ثبت تصاویر بسیار قوی‌تری هم ساخته شده که قادرند گاهی تا چند هزار تصویر را در همان یک ثانیه رصد کنند. سکون‌هایی که اگر چشم ما یک میلیون قوی‌تر از وضعیت فعلی

می‌بود، باز هم قادر به تشخیص آنها نبود؛ اما جالب است که با این قدرت فوق‌العاده و دوربین‌های فوق پیشرفته هنوز هم حرکت‌های ساده‌ای در همین عالم جسمانی وجود دارند که بشر قادر به صید و نمایش آهسته آنها نشده است، حرکتی ساده مانند ترک خوردن یک شیشه در مقیاسی از زمان و با سرعتی رخ می‌دهد که هنوز دوربینی برای ثبت و نمایش آن ساخته نشده است. با این حال چگونه/استرآبادی، با درکی ساده‌لوحانه از حرکت، متوقع اثبات یا نفی سکون توسط حس بینایی در حرکت است. در ادامه اساس این حس‌گرایی و عرفی‌نگری/استرآبادی را بررسی خواهیم کرد.

۳-۴. حس‌گرایی و عرفی‌گری

چنان‌که دیدیم/استرآبادی در نقد مسائل فلسفه از جمله مسئله تخلل سکون میان دو حرکت، از برداشتی حسی و عرفی در تبیین سکون و مفارقت استفاده کرده است. ایشان یکی از ادله بطلان دیدگاه فلاسفه در مسئله حرکت و تخلل سکون را استناد به حس و مشاهده تلقی کرده است که می‌توان آن را به‌عنوان مبنایی در معرفت‌شناسی ایشان و سایر اهل خبر به حساب آورد. ابتدا و اتکا بر حس و ظاهرگرایی از ویژگی‌های اهل حدیث و جریان اخباری است. استرآبادی حس را به‌عنوان یکی از بهترین راه‌های حصول قطع و یقین معرفی کرده و آن را معیار داوری در صحت و سقم ادراکات عقلی قرار داده است. با این مبنا احکام و ادراکات عقلی بعید از احساس در زمره تخیلات و مظنونات دسته‌بندی شده‌اند و فاقد اعتبارند (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۷).

براساس همین مبنا ادراک به امور قریب به حس و بعید از حس تقسیم می‌شود و حکم عقل اگرچه در امور قریب به حس حجت است، ولی در امور بعیده از حس فاقد حجت و اعتبار بوده، بلکه موجب تخریب معارف دین می‌شود (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۶۸).

در این نگاه حس و قرب و بعد به آن ملاک و معیار حجیت احکام عقلی قرار گرفته و ادراکات حسی راه عمده کسب معرفت تلقی می‌شود، استرآبادی علوم را به حسب ماده به علوم قریب به حس و علوم بعید از حس تقسیم نموده و به این دلیل که در ماده علوم قریب به حس خطا رخ نمی‌دهد، تنها به صحت علوم حسی حکم نموده است (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۲۹). از همین روست که در مسئله محل نزاع نیز، سکون مورد ادعای حکما را که قابل دریافت حسی نیست، مورد انتقاد قرار داده و حکم به بطلان حکم عقل در این زمینه کرده است: «در مواد علومی که مبادی آنها بعید از حس است، جز ائمه اطهار کسی معصوم از خطا نیست. قواعد منطقی در این باب نافع نیست و نفع آنها فقط درباره صورت افکار است» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۱).

بدون شک غیرمعصوم نه‌تنها در امور بعید از حس، بلکه در هیچ کدام از طرق معرفت خویش یعنی حس، عقل و شهود، مصون از خطا نیست و کسی نیز چنین ادعایی نکرده است. در فقدان دسترسی به معصوم، بشر عادی مکلف به تنظیم نظامی عقیدتی است که گرفتار خطای کمتری باشد. گویا ایشان به انبوه خطاهای حسی که تجربه‌گرایان خود بدان اعتراف دارند توجه نداشته‌اند؛ نه‌تنها در علوم قریب به حس، بلکه در خود حس خطا به

قدری زیاد است که براساس آن برخی در اصل واقع‌نمایی ادراک حسی تردید کرده‌اند. آیا ادراکات حسی ما به نحو مطلق قابل اعتمادند؟ معیار سنجش و ارزیابی حس چیست؟ و خطاهای حسی را چگونه باید تمییز داد؟ آیا میان تصویر حسی سراب که در اندام بینایی شکل می‌گیرد و تصویری که از آب واقعی حاصل می‌شود از حیث ادراک حسی و حالت روانی حاصله در مرتبه حس، تفاوتی هست؟

نظام‌های حس‌گرا در رویکردهای افراطی خود به نفی هرگونه امر ماورائی رسیده و در مقطعی نگرش‌های پوزیتیویستی را در این زمینه غلبه دادند. در این نگاه اساساً امری که قابل تجربه و آزمایش حسی نیست، فاقد اعتبار و صرفاً بافته خیال و وهم انسانی معرفی شده است. آیا/استرآبادی و دیگر اهل خبر حاضرند لوازم معرفتی این نوع نگاه را بپذیرند؟

حکمت اسلامی در میانه این افراط و تفریط کوشیده نشان دهد که ادراک حسی و تجربه اگرچه مبدأ فرایند معرفت و ادراک است، اما معیار نفی یا اثبات مسائل عقلی و متافیزیکی نیست. ادراکات انسان از حس آغاز می‌شود، اما اعتبار و حجیت تجربه و آزمایش به تأیید و حجیت احکام عقلی نیازمند است. بر مبنای فلسفه اسلامی تجربه به‌خودی‌خود و بدون ابتدا بر قواعد عقلی مانند علیت، ترجیح بالمرجح، عدم دوام قسر، عدم ضرورت امر اتفاقی و... قابل اثبات و استدلال و اعتبار نیست، نظام معرفت‌شناسی عقلی اگرچه از ادراکات جزئی حسی کمک می‌گیرد، اما در مقام داوری حاکم بر آنهاست و چنان که گذشت حتی جوهر جسمانی خارجی هم بدون استفاده از قواعد عقلی قابل اثبات نیست. آیا با تمسک به حس و شیوه خطایی و طرح ضرب‌المثل و داستان می‌توان با منکران ماوراءالطبیعه مقابله کرد یا آنها را مورد استهزاء قرار داد؟

برداشت‌های عقلی اگرچه مضمون از خطا و انحراف نیستند، اما حس‌گرایی، عرفی‌گری، برخورد خطایی و اقصائی، تهدید، تحقیر، شماتت و استهزاء شیوه مناسب و متناسب با مسائل عقلی و حکمی به‌شمار نمی‌آید. در این نوع نقد بسته به سنخ مسئله‌ای که انتخاب شده، باید معیاری مناسب برای تبیین و توصیف، تحلیل و بررسی و اثبات یا ابطال آن اتخاذ کرد. استفاده از روش عقلی در مسئله‌ای تجربی یا روشی تجربی در مسئله‌ای عقلی نتیجه‌بخش نیست. استرآبادی با هجمه ضعیفی که به بحثی دقیق و مشکل‌مانند حرکت وارد کرده، به نحو قاطع خود را فاتح این میدان تلقی کرده و تفکر حکمی را مصداق ما یضحک منه الثکلی می‌داند، درحالی‌که برای نقد آن دیدگاه ابطال علمی و استدلالی حکما در این باره لازم است و نیازی به تمسک به شاهد حسی و ایراد ضرب‌المثل نیست. تحلیل نظر ایشان نشان می‌دهد که بیانات ضعیف آن مرحوم به انتساب به ما یضحک به الثکلی احق و انسب است.

۴. انکار بدهت عقلی و منطقی

استرآبادی اگرچه خود را به قاعده اجتماع و ارتفاع نقیضین، دور و تسلسل پایبند می‌داند لکن نتوانسته است برخی دیگر از لوازم و فروع این قاعده مانند علیت و تساوی رابطه نقیض دو متساوی را به این قاعده ارجاع دهد. ایشان

بارها از بدیهیات اولی مانند دور و تسلسل در مباحث خویش بهره برده و بر صحت و بدهات این قضایا صحه گذاشته است، در عین حال به برخی فروعات منشاء از این اصول بدیهی ملتزم نیست. برای مثال ایشان ملازمه مبتنی بر علیت را ضعیف تلقی نموده: «حق آن است که اگر رابطه استلزام غیر از علیت و معلولیت باشد، قاعده کلی درست خواهد بود» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷۳). و ملازمه میان نقیضین دو متساوی را به دلیل دور بودن از حس بی‌اعتبار و منشأ خلاف و اختلاف معرفی کرده است: «قسمی از علوم مبتنی بر مواد بعید از حس هستند، حکمت الهی از همین قسم است... مانند قول آنها که نقیض دو متساوی متساوی است و از این جهت است که اختلاف و مشاجره در حکمت الهی میان حکما واقع شده است» (استرآبادی، ۱۴۲۶ق، ص ۲۵۶).

این در حالی است که علیت و تساوی نقیض دو متساوی قابل ارجاع به همین اصول بدیهی عقلی و مورد قبول استرآبادی است و ترجیح بلامرجح خود حد وسط اثبات علیت قرار گرفته است. استدلال حکما بر اثبات علیت خروج ممکن از حالت تساوی است که اگر به خودی خود اتفاق افتد مستلزم ترجیح بلامرجح و تساوی وجود و عدم خواهد شد، این قاعده تعبیر دیگری از اجتماع نقیضین است. اعتراف به استحاله ترجیح بلامرجح و انکار علیت یا تساوی میان نقیضین، خود ترجیح بلامرجح و محال است. اگرچه بدیهیات و یقینیات از حیث مبدأ و بدهات تصور و تصدیق در یک مرتبه نیستند، اما منطقدانان و حکمای اسلامی قواعد بدیهی عقلی را به بدیهیات اولیه ارجاع می‌دهند. بسیاری از بدیهیات را می‌توان به کمک استدلال‌های ضروری و بدیهی به ام‌القضایا یعنی استحاله اجتماع نقیضین برگرداند، در واقع هر بدیهی واقعی تعبیر دیگری از قاعده اجتماع نقیضین است و اختلاف در تعبیر یا وجود استدلال، بدیهی را از بدیهی بودن خارج نمی‌کند. اگرچه وجود واسطه در ارجاع و نحوه ارجاع در بادی امر، امر آسانی نیست.

یکی از این امور بدیهی تحقق نسبت تساوی میان نقیض دو متساوی است؛ به این معنا که هر گاه رابطه میان دو مفهوم از نسب اربعه رابطه تساوی باشد، میان نقیض آن دو نیز رابطه تساوی برقرار خواهد بود. منطقدانان اسلامی این ادعا را بدون ابتدا بر هیچ استدلال نظری به صورتی بسیار قریب به بدهات و صرفاً با تکیه بر قانون ارتفاع و اجتماع نقیضین به اثبات رسانده‌اند.

در مثال رایج اگر انسان با ناطق مساوی است، غیرانسان با غیرناطق نیز مساوی خواهد بود؛ زیرا (با توجه به اینکه نسبت‌ها منحصر در چهار است) اگر رابطه میان آن دو تساوی نباشد، حتماً یکی از نسبت‌های دیگر یعنی من وجه، مطلق، یا تباین میان آنها برقرار خواهد بود.

در هر کدام از این سه فرض امکان تحقق یک طرف بدون طرف دیگر وجود دارد؛ یعنی خصوصیت مشترک این سه فرض آن است که در همه آنها یک طرف بدون دیگری قابل تحقق است، در تباین هر دو طرف یعنی سنگ بدون انسان و انسان بدون سنگ تحقق دارد، در عموم و خصوص مطلق عام بدون خاص یعنی حیوان بدون انسان مصداق دارد و در من وجه نیز جهت افتراق در دو طرف آن بدون دیگری محقق است؛ چنان‌که پرنده غیرسیاه و سیاه غیرپرنده هر کدام بدون دیگری موجود و دارای مصداق است.

با توجه به این خاصه مشترک، اگر میان غیرانسان و غیرناطق یکی از این روابط سه‌گانه برقرار باشد، یکی بدون دیگری تحقق و مصداق خواهد داشت؛ یعنی «غیرناطق» می‌تواند بدون «غیرانسان» تحقق یابد و اگر «غیرناطق» بدون «غیرانسان» در مصداقی تحقق یافته باشد، پس باید با مفهوم «انسان» همراه باشد. در غیر این صورت «انسان» و «غیر انسان» هر دو در مرتبه این مصداق رفع شده و این منجر به ارتفاع نقیضین خواهد شد، بنابراین حتماً باید «غیر ناطق» با «انسان» تحقق یابد، اکنون می‌گوییم اگر انسان با غیر ناطق تحقق داشته باشد، پس با خود ناطق جمع نخواهد شد؛ زیرا اگر انسان با «ناطق» و «غیرناطق» جمع شود، جمع میان «ناطق» و «غیر ناطق» محذور اجتماع نقیضین را به همراه خواهد داشت که آن نیز محال است.

پس این فرض که رابطه بین نقیض دو مساوی یکی از آن سه نسبت باشد در همه شقوق خود به تناقض می‌انجامد و مستلزم آن است که خود آن دو مساوی، مساوی نباشند، به قاعده برهان خلف فرضی که منجر به این تناقض شده باطل است؛ یعنی نسبت میان نقیض دو مساوی هیچ‌کدام از آن سه نسبت مفروض نبوده و تنها نسبت ممکن بین آن دو تساوی است (مظفر، ۱۳۸۸، ص ۸۰؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰۹؛ طوسی، ۱۳۷۱، ص ۱۲؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۲۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق، ص ۶۹).



برخی منطقدانان برای تأیید و تصدیق و درک بدهت این مسئله از روش ساده‌تری استفاده می‌کنند که می‌توان در تصویر ابتدایی مسئله از آن بهره برد. در این روش کافی است، نمودار و شکل ارتباط دو مجموعه متساوی را تصویر و تصور کنیم و براساس همان روش حسی و قریب به حس که *استرآبادی* به آن اعتقاد دارد، بدهت امر را تصویر کنیم. در شکل زیر که نمودار ساده‌شده همان استدلال منطقی است، نشان داده شده که هرگاه الف و ب از نظر مصداقی کاملاً با هم مساوی باشند، محدوده مصادیق آنها در دایره واحد قرار می‌گیرد. با این فرض که دایره الف با دایره ب کاملاً مساوی و بر آن منطبق است، بدیهی است که هر چیزی که خارج از دایره مشترک الف و ب قرار گیرد، غیر الف و غیر ب خواهد بود؛ بنابراین تصور موضوع و محمول در این قضیه برای حکم به صحت آن کافی است و نشان می‌دهد که مصادیق غیر الف با غیر ب مساوی خواهند بود؛ بنابراین نسبت میان دو نقیض متساوی، متساوی خواهد بود.

عدم التفات به این مسئله و داعیه شدید مخالفت با منطق، فلسفه و عقل‌گرایی در *استرآبادی* موجب شده تا ایشان به نحو قطعی به بی‌اعتبار بودن برخی از این قبیل قضایا که قابل ارجاع به اصل تناقض و هم‌ردیف با آن، بلکه تعبیر دیگری از تناقض است، حکم کنند.

نتیجه‌گیری

۱. *استرآبادی* به جهت عدم آشنایی با فضای فکری فلسفی و اصطلاحات آن، در نقد و بررسی مسائل فلسفی از جمله مسئله تخلل سکون میان دو حرکت دچار سوء‌تفاهم و برداشت شده است؛
۲. مبتنی بر استدلال تفاوتی میان آنی بودن وصل و فصل نیست و اگر استدلال در طرف وصول قبول شود، باید در جانب مفارقت و فصل هم آن را پذیرفت. *استرآبادی* علی‌رغم قبول دفعی بودن وصول به تدریجی بودن انفصال رأی داده، که تفکیک بلامرجح است؛
۳. حس در اعتبار و حجیت و اصل وجود خویش نیازمند عقل است و اتکا بر حس در نقد و بررسی، تحلیل یا اثبات و ابطال مسائل عقلی چنان‌که *استرآبادی* بدان اقدام کرده است درست به نظر نمی‌رسد؛
۴. به مدد تلاش‌های عقلی همه بدیهیات قابل ارجاع مستقیم یا غیرمستقیم به بدیهیات اولیه و قاعده اجتماع و ارتفاع نقیضین هستند. تفکیک میان این اصول از جانب *استرآبادی* خود ترجیح بلامرجح و انکار قاعده اجتماع نقیضین است.

منابع.....

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، *الاشارات والتنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- استرآبادی، محمدامین ۱۴۲۶ق، *الفوائد المذنیة*، قم، جامعه مدرسین.
- اصفهان‌ی نجفی، محمدتقی، ۱۴۲۹ق، *هدایة المسترشدين*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۶ق، *فرائد الاصول*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- باغی، قطب‌الدین ۱۳۸۱، *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغوی*، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، میراث مکتوب.
- تنکابنی، محمدبن سلیمان، ۱۳۸۶، *قصص العلماء*، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۳، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- حرامعلی، محمدبن حسن، ۱۴۱۰ق، *امل الامل*، تعلیقه عبدالله بن عیسی بیگ افندی، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- حلی، حسن بن یوسف مطهر، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، مقدمه فارسی حسون، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ذکاو، علیرضا، ۱۳۷۰، «سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع»، *آینه پژوهش*، ش ۶ ص ۲۴-۴۲.
- رضوانی، معصومه، ۱۳۸۹، «جایگاه عقل در اندیشه ملامحمدامین استرآبادی، با نگاه به کتاب الفوائد المذنیة»، *حدیث و اندیشه*، ش ۹۸، ص ۱۸۱-۲۰۰.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۸، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، گروس.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات علی الشواهد الرویبه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- شریعتمداری، حمیدرضا، ۱۳۹۱، «بازتاب اخباری‌گری محمدامین استرآبادی در شرح حال نگاری‌ها»، *پژوهشنامه تاریخ اسلام*، ش ۷، ص ۷۸-۵۹.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۳، «عقل از دیدگاه اخباریان شیعه»، *تسعة سناسی*، ش ۶ ص ۲۳-۵۸.
- صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۱، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- علی‌پور، مهدی، ۱۳۸۵، «اخباریگری به مثابه روش اجتهادی»، *پژوهش و حوزه*، ش ۲۸ و ۲۷، ص ۱۸۶-۲۱۶.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق محمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- کاشف‌الغطا، شیخ علی، ۱۳۸۲ق، *نقد الراء المنطقیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- لوکری، ابوالعباس، ۱۳۷۳، *بیان الحق بضمآن الصدق*، تحقیق ابراهیم دیباجی، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۳، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۸، *المنطق*، قم، جامعه مدرسین.