

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۹ - ۸

آراء ملاصدرا در حوزه منطق تعریف

تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۵

تاریخ تأیید: ۹۰/۸/۲۹

عسکری سلیمانی امیری*

تصور به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. محور بحث در مبحث تعریف، تصورات نظری است. یکی از بحث‌ها این است که چه مفاهیمی نظری‌اند؟ آیا تصورات کلی مأخوذ از حسیات بدیهی‌اند یا نظری؟ اگر نظری‌اند، چگونه ممکن است مفاهیم جزئی حسی بدیهی باشند، ولی کلی مأخوذ از آن‌ها نظری؟ آیا ممکن است کل در تعریف جزء ذکر شود؟ اگر خیر، پس چگونه در برخی تعریف‌ها کل در تعریف جزء ذکر می‌شود؟ آیا فصل حقیقی، قابل شناخت است؟ و اگر نیست، منطق‌دانان چه جایگزینی پیش‌نهادده‌اند؟ آیا هدف از تعریف، تشریح مفاهیم اسم است یا تحلیل مفاهیم ذاتی نهفته در محدود؟ آیا حد تام صعوبت دارد یا سهولت؟ امروزه که بین منطق و فلسفه آن تفکیک می‌شود می‌توان گفت این پرسش‌ها و مانند آن‌ها، پرسش‌هایی است از سنخ مسائل فلسفه منطق، نه از سنخ مسائل منطق.

به هر حال ملاصدرا در این مسائل ورود یافته و بدانها پاسخ گفته است. در مجموع، ملاصدرا جانب مشائین را در این مباحث گرفته و چالش‌هایی را که

* استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی؛

شیخ اشراق در آن‌ها به وجود آورده، با دید نقد پاسخ گفته است.

واژه‌های کلیدی: بدیهی، نظری، تعریف لفظی، تعریف اسمی، تعریف حقیقی، حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، صعوبت حد، زیاده حد بر محدود، ملاصدرا، مشائین، شیخ اشراق.

تقسیم تصور به بدیهی و نظری

انسان دارای دو نوع علم است: علم حضوری و علم حصولی. بحث ما در این پژوهش، راجع به علم حصولی انسان است. مقصود از علم حصولی، انعکاس معلوم خارجی در آگاهی ماست. انسان خیلی از آگاهی‌های حصولی خود را از بدو تولد نداشته و به مرور زمان تحصیل کرده است اما پرسش اساسی این است که انسان از چه راه‌هایی به این علوم می‌رسد؟ و آیا منطق در رسیدن به آن نقشی دارد؟ منطق دانان با بررسی علوم انسان به این نتیجه رسیده‌اند که حواس ظاهری، علم حضوری و نیز نیروی عقل راه‌های رسیدن به علم حصولی‌اند. از سوی دیگر، برای رسیدن به علم از طریق عقل، راه‌های گوناگون وجود دارد. گونه‌ای از آن، استفاده کردن از علوم پیشین و ترکیب آن‌هاست. علوم مستفاد از ترکیب علوم پیشین، نظری است و علمی، که از راه‌های دیگر به دست می‌آیند، بدیهی‌اند. از سوی دیگر، علوم نظری به تصور و تصدیق تقسیم می‌شوند. علوم نظری تصویری از طریق تصورات پیشین کسب می‌شوند، همچنین علوم نظری تصدیقی از طریق تصدیقات پیشین به دست می‌آیند. قواعد ناظر بر کسب علوم تصویری نظری از طریق ترکیب تصورات پیشین، مبحث تعریف علم منطق را شکل می‌دهد و نقش منطق در این حوزه، بررسی انواع ترکیب تصورات (= انواع

تعریف حدی و رسمی)، شرایط، ضوابط و موانع آن‌هاست و کسب علوم تصویری نظری به دلیل امتناع دور و تسلسل در تعریف، باید به علوم تصویری بدیهی منتهی شود. بنابراین ملاصدرا مانند سایر منطقدانان معتقد است: همان‌طور که تصدیق‌های نظری به تصدیق‌های اولی (= بدیهی) منجر می‌شوند، تصورات نظری نیز به تصورات اولی می‌انجامند. بنابراین، اگر تصویری به تصور متقدم نیازمند باشد، باید در نهایت به تصویری منتهی شود که نیازمند به تصور دیگری نباشد، مانند مفهوم "وجوب"، "امکان" و "وجود" که این مفاهیم و نظایر آن معانی صحیح مرتکز در ذهنند و ارتسام آن‌ها در ذهن و عقل ارتسامی اولی و فطری می‌باشد. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۷)

بدیهی یا نظری بودن مفاهیم مأخوذ از حس

یکی از بحث‌های بسیار جدی در باب تصورات، بدیهی یا نظری بودن تصورات حسی است. شیخ اشراق، تصورات حسی را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند، در حالی که ملاصدرا بین تصورات حسی جزئی و تصورات کلی مأخوذ از آن تفکیک می‌کند و تصورات کلی را نظری و محتاج به تعریف می‌داند. از نظر ملاصدرا، تصورات حسی جزئی بدیهی‌اند؛ زیرا محسوس بما هو محسوس عبارت است از وجود آن در قوه حاسه و وجود تعریف نمی‌پذیرد. بنابراین، قول کسانی که محسوسات را تعریف‌ناپذیر می‌دانند، درست است و ادعای شیخ اشراق مبنی بر اینکه حقیقت صوت برای شخص کر و حقیقت نور حسی برای شخص کور اصلاً شناخته نمی‌شود، درست است؛ زیرا حقیقت هر چیزی وجود آن چیز است و وجود تعریف‌پذیر نیست. لذا گفته‌اند: لیس الخبر کالمعاینه.

(صدرالمتألهین، بی‌تا: ۹ - ۲۷۸؛ همان، ۱۹۸۱: ج ۴، ۹۱)

شاید بتوان گفت که از نظر ملاصدرا مفاهیم جزئی به طور مطلق به این دلیل بدیهی‌اند که ریشه در علم حضوری دارند و لذا ملاصدرا می‌گوید: هویات وجودی تعریف نمی‌پذیرند؛ زیرا بازگشت آن‌ها به وجود است و وجود به دلیل اعم‌الاشیاء و ابسط‌الاشیاء بودن جنس و فصل ندارد. بنابراین، تعریف حدی نمی‌شود. همچنین وجود، تعریف رسمی هم نمی‌پذیرد؛ چراکه وجود اظهارالاشیاء است، از این رو می‌گوید معرفت به وجود جز به مشاهده حضوری محض امکان‌پذیر نیست. (همان، بی‌تا: ۲۷۹) از این جا می‌توان گفت که از نظر او ادراک محسوسات به نحو جزئی خالی از علم حضوری نیست؛ زیرا بی‌شک این‌ها درک می‌شوند؛ و از سوی دیگر بدهت آن‌ها به این دلیل است که آن‌ها حقایق وجودی‌اند، همچنین وجود جز به ادراک شهودی درک نمی‌شود. بنابراین، ادراکات حسی، خالی از شهود حضوری نیستند، هرچند به دلیل یادآوری محسوسات گذشته از آن‌ها تصویر حصولی هم به دست می‌آوریم.

از نظر شیخ اشراق مفاهیم کلی مأخوذ از حس، مانند مفهوم سفید بدیهی‌اند؛ زیرا از نظر او شناخت فصول اشیاء آن‌گونه که مشائین بیان کرده‌اند، ممکن نیست. بنابراین، تعریف حدی آن‌ها ممکن نیست و در نتیجه تعریف اشیاء جز به امور محسوس ممکن نیست. (همان: ۶۱) بنابراین، تصورات کلی برگرفته از حس باید بدیهی باشند. ملاصدرا این رأی را به شدت مورد انکار قرار می‌دهد. از نظر او مفاهیم کلی منتزع از محسوسات، هر چند با احساس به جزئیات حاصل می‌شوند، ولی تا ادراک مشارکات و مباینات بین آن‌ها صورت نپذیرد، ذهن از آن‌ها درک کلی نخواهد داشت و لذا از نظر ملاصدرا این دسته از مفاهیم نظری‌اند، نه بدیهی. بنابراین، اگر مقصود شیخ اشراق این باشد که معانی انتزاعی

از محسوسات اظهرالاشیاء اند، باید گفت آنها نزد عقل محسوس نیستند، بلکه نزد عقل معروف و معلومند، ولی این مفاهیم مرکب از اجزای عقلی اند که معروف‌تر از خود آنها می‌باشد. بنابراین، قول به بدیهی بودن این دسته از تصورات خالی از مغالطه نیست. اگر مقصود شیخ اشراق، این است که نفس باید بدن و ابزار حس را به کار گیرد تا در عقل صورت معقولات کلیه حاصل شود، بنابراین، این دسته از تصورات بدیهی اند، باید گفت: صرف این فرایند کافی نیست که مفاهیم کلیه، مأخوذ از جزئیات بدیهی باشند؛ زیرا پس از طی این مراحل نزد عقل صورت مجملی حاصل می‌شود که عقل با مقایسه بین کلیات، آن را به حسب مشارکات و مبیانات به اجزای مشترکه و اجزای مختصه تحلیل کند و بدینسان در رتبه نخست اجزای آن را می‌شناسد، سپس آنها را به اجزایشان می‌شناسد و این عین تفکر و تحصیل قول شارح است. همچنین شیخ اشراق محسوسات به حس ظاهر را به اقسامی تقسیم می‌کند. مثلاً محسوسات را به مبصرات و غیر مبصرات و مبصرات را به اقسام خود و نیز غیر مبصرات را به اقسام دیگر تقسیم می‌کند و تقسیم نوعی تعریف است؛ زیرا تقسیم ضم قیود خاص به مقسم عام است. بنابراین، از مفهوم مقسم با قید آن تعریف قسم به دست می‌آید. (صدرالمآلهین، بی تا: ۹ - ۲۷۸) وانگهی از نظر ملاصدرا، هرگاه مفهومی ابسط‌الاشیاء یا اعم‌الاشیاء و یا اعراف‌الاشیاء باشد، بدیهی است، در حالی که مفاهیم کلی مأخوذ از محسوس نه ابسط‌الاشیاء اند؛ چراکه در پیشگاه عقل به اجزایی تحلیل می‌شوند و نه اعم‌الاشیاء اند؛ زیرا بر همه اشیا صادق نیستند و نه اعراف‌الاشیاء؛ چون اجزای آنها اعراف از خود آنها می‌باشند. پس مفاهیم کلی مأخوذ از محسوس هیچ یک از سه معیار بداهت را دارا نمی‌باشند. (همان، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

تعریف لفظی، اسمی و حقیقی

منطق دانان مسلمان به سه نوع تعریف توجه کردند: اول تعریف لفظی که متکفل توضیح معنای لفظ به انگیزه تنبیه بر معنای مرتکز در ذهن است. از نظر ملاصدرا تعریف وجود، امکان و وجوب از نوع تعریف لفظی است که برای تنبیه ذهن و اخطار به بال به منظور مشخص کردن این معانی از میان سایر مرتکزات نزد اوست، نه آن که مفاهیم آنها را به واسطه مفاهیمی مشهورتر در ذهن افاده کنیم. (همان: ۲۷) دوم تعریف اسمی و سوم تعریف حقیقی است. در این دو تعریف، مفهوم جدیدی توسط ترکیب مفاهیم پیشین در ذهن ایجاد می‌شود. تفاوت بین تعریف اسمی و حقیقی در این است که تعریف اسمی ناظر به تشریح معنای لفظ است و تعریف حقیقی ناظر به معرفی شیء حقیقی است.

تعریف حقیقی

معرف شیء چیزی است که بر شیء حمل می‌شود تا مفید تصور آن باشد: معرف الشیء ما يقال علیه لافادة تصوره. (همان، ۱۳۱۷: ۱۵)

اگر چیزی از هر جهت معلوم باشد، مانند حقیقت "ظهور" تعریف نمی‌شود، کما این که از هر جهت مجهول باشد، تعریف نمی‌شود. پس تعریف به اموری اختصاص دارد که از جهتی معلوم و از جهتی مجهول باشند. (همان، بی تا: ۲۸۳)

منطق دانان برای تعریف شرایطی ذکر کرده‌اند که دو شرط آن حائز اهمیت است: یکی اعرافیت معرف نسبت به معرف است. از نظر صدر المتألهین این شرط در تعریف‌های حقیقی است، وگرنه در تعریف‌های لفظی که به منظور زیاده توضیح نسبت به ماهیت روشن نزد عقل و تنبیه بر بعضی از خواص معرف است، لازم نمی‌باشد. (همان: ۱۰۰ - ۹۱)

دیگری شرط جامعیت و مانعیت است که منطوق‌دانان متأخر آن را یکی از شرایط تعریف دانسته‌اند و لازمهٔ این قول این است که تعریف به اعم یا اخص روا نیست، اما قدما تعریف به اعم یا اخص را جایز شمرده‌اند. از نظر ملاصدرا، تساوی مفهومی بین معرّف و معرفّ تنها در حد تام لازم است؛ زیرا هدف از حد تام تنها تمییز محدود از غیر آن نیست، وگرنه با عرضی هم تمییز حاصل می‌شود، بلکه شناخت تمام حقیقت شیء است. بنابراین، در حد تام باید تمام مقومّات محدود صریحاً یا به طور ضمنی ذکر شود و هیچ مقومّی حذف نشود. (همان، ۱۳۸۷: ۱۵)، ولی تعریف به اعم و اخص در سایر تعریف‌ها جایز است؛ زیرا مقصود از تعریف تصور است، خواه تعریف به مساوی باشد یا تعریف به اعم یا تعریف به اخص و تعریف به اعم یا اخص در علوم مفید است. بنابراین، وجهی برای عدم اعتبار آن نیست. (همان، بی‌تا: ۱۷۱ و ۵۴)

یکی دیگر از شرایطی که ملاصدرا در تعریف لازم می‌داند، این است که در تعریف نباید تردید وجود داشته باشد؛ زیرا هدف از تعریف ایجاد تصور در ذهن است و تردید در تعریف سبب می‌شود تصور مورد نظر در ذهن ایجاد نشود، اما باید به این نکته توجه داشت که گاهی لازمهٔ مفهومی تردید است و لذا این نوع تردیدها منافاتی با شرط تعریف ندارد. از این رو، صدرالمتألهین تعریف "صحت" را در اوّل کتاب قانون شیخ‌الرئیس به «ملکه یا حالتی که از آن افعال به طور سالم از موضوع صحت صادر می‌شود» درست دانسته است؛ زیرا مفهوم "یا" در این تعریف به معنای تردید نیست، بلکه تنبیه است به این که جنس صحت، کیفیت نفسانی است، خواه راسخ باشد یا غیر راسخ. (همان، ۱۹۸۱: ج ۴، ۱۴۴)

غرض از تعریف، تحصیل امری در ذهن است و لذا نمی‌توان امور وجودی را

به امور عدمی یا اعتباری تعریف کرد، اما ممکن است در یک تعریف امر عدمی ذکر شود و تعریف بر اساس آن درست باشد. برای نمونه، تعریف "جسم" به «جوهری که ممکن است در آن ابعاد ثلاثه فرض شود» و یا «جوهری که قابل ابعاد ثلاثه است» درست می‌باشد. در این جا شیخ اشراق اشکال کرده است که امکان یا صحت، قبول و مانند آن از امور اعتباری است و ما به ازای عینی ندارد. بنابراین، تعریف از نوع عدمی است و تعریف درست نیست. از نظر صدرالمتألهین، این اشکال بر تعریف وارد نیست؛ زیرا این اوصاف که امور اعتباری‌اند، بر معرف حمل نمی‌شوند، بلکه شیء به کون و وجود خاص تعریف می‌شود، مثلاً در تعریف جسم گفته می‌شود:

جوهر به گونه‌ای است که می‌توان در آن ابعاد ثلاثه را فرض کرد «الجوهر هو الذی یکون بحیث یصلح لان یفرض فیہ الابعاد» و مفاد "که" در زبان فارسی یا "الذی" در زبان عربی مرادف و مساوق وجود است. بنابراین، جسم به وجود تعریف شده است. (همان: ج ۵، ۱۶ - ۱۵ - ۱۳)

اشکال: معرف شیء نباید حمل بر شیء شود؛ زیرا تعریف، تصویر محض است و معرف از باب تصورات است؛ لذا در آن حملی وجود ندارد؛ چراکه حمل مخصوص قضیه است. پس تعریف "معرف" به «ما یقال علیه» یا به «ما یحمل علیه» درست نمی‌باشد.

پاسخ: هدف بالذات از تعریف تصویر محض است، نه چیز دیگر و معرف نیز از باب تصورات است، لیکن از این دو لازم نمی‌آید که معرف بر معرف حمل نشود، بلکه امور مختلفی که در جواب «ما هو» و در جواب «ای شیء هو» ذکر می‌شوند، خواه مقصود از آن‌ها تصور تام باشد یا ناقص، بر مسئول‌عنه حمل می‌شوند. (همان: ج ۵، ۵۲)

حد تام، حد ناقص، رسم تام و رسم ناقص

مشهور این است که اگر معرف مرکب از فصل باشد، حد است و اگر مرکب از خاصه باشد، رسم است. پس هرگاه تنها تعریف از مقومات شیء باشد، تعریف حدی است و هرگاه در تعریف از لازم بین استفاده شود، که ذهن از آن به ماهیت ملزوم منتقل می‌شود، تعریف رسمی است و اگر حد و رسم همراه با جنس قریب باشد، تام است و گرنه، ناقص است. (همان، ۱۳۸۷: ۱۵؛ ۱۹۸۱: ج ۴، ۶۹)

تحدید به معنای حد آوری است و حد نزد حکماء قول دال بر تصور اجزاء شیء و مقومات آن است. (همان، بی‌تا: ج ۴، ۴۶) به تعبیر دیگر، حد چیزی است که بر شیء به طور مفصل به وسیله امور مقومه دلالت می‌کند. بر خلاف رسم که بر شیء به طور مجمل دلالت می‌کند. (همان: ج ۱، ۳۷؛ ۱۳۸۲: ۹۵) بنابراین، ترکیب حد از جنس و فصل در ماهیات محصله درست است، اما اموری که از متباینات ترکیب شده باشند، مرکب از جنس و فصل نمی‌باشند. بنابراین، ترکیب حد از جنس و فصل قول مشهوری است که نمی‌توان کلیت آن را درست دانست. (همان، ۱۹۸۱: ج ۱، ۲۵؛ ۱۳۸۷: ۱۵؛ بی‌تا: ۶۲) از نظر ملاصدرا، شرط حد این است که مؤلف از اجزاء شیء باشد، خواه از جنس و فصل یا از اجزاء متباینه؛ زیرا هر اسمی که برای یک معنای اجمالی وضع شده باشد که در هنگام تفصیل یا به حسب تحلیل مؤلف از معانی متعدد بالفعل باشد که بر آن الفاظ متعددی دلالت کند، معنای اجمالی محدود و معنای تفصیلی حد آن است. (همان، بی‌تا: ج ۱، ۳۹ و ۴۹؛ ج ۴، ۴۶ - ۴۷) بنابراین از نظر ملاصدرا ماهیات دو دسته‌اند: ماهیات حقیقه که مرکب از جنس و فصلند و ماهیات اعتباریه که از جنس و فصل ترکیب نمی‌شوند. (همان، ۱۳۸۷: ۱۶)

پارادوکس اخذ کل در تحدید جزء

روشن است که حد برای امور مرکب است و لذا در محدود ترکیبی است و باید اجزاء آن در حد کل ذکر شود، اما مشکل این جاست که نه تنها در برخی موارد اجزاء در حد کل ذکر نمی‌شوند، بلکه بر عکس کل در حد اجزاء ذکر می‌شود، مثلاً در حد قوس گفته می‌شود: «قوس قطعه‌ای از دایره است». بنابراین، کل یعنی دایره، در تعریف جزء خود یعنی قطعه ذکر شده است؛ ولی دایره به قوسی که جزء دایره است، تحدید نمی‌شود.

ملاصدرا می‌گوید: فرق است بین خود ماهیت و وجود آن و همچنین فرق است بین اجزاء ماهیت و اجزاء وجود آن. اگر در صدد تحدید ماهیت باشیم، ممکن نیست اجزاء آن در تعریف ذکر نشوند و ممکن نیست اجزاء آن را به خود ماهیت و کل تحدید کنیم، اما ممکن است یک ماهیت در وجودش دارای اجزائی باشد که این اجزاء هر چند جزء وجود ماهیتند، ولی جزء مفهوم ماهیت نمی‌باشند، پس این اجزاء در تعریف ماهیت اخذ نمی‌شوند. از طرفی، اجزاء وجود شیء دو قسم است: یا اجزاء برای اصل وجود شیء است یا برای کمال وجود شیء حال اگر حد، ناظر به اصل وجود شیء باشد، اجزاء کمالی در تعریف ذکر نمی‌شوند، ولی اجزائی که ناظر به اصل وجود است، باید ذکر شوند. بنابراین، هرگاه خواستیم ماهیت انسان را تعریف کنیم، روشن است فقط جنس و فصل یعنی حیوانیت و ناطقیّت در آن ذکر می‌شود و اجزای وجودی انسان ذکر نمی‌شوند؛ زیرا این امور نسبت به ماهیت انسان جزء عرضیات است و عرضیات در حد شیء داخل نیستند، ولی هرگاه خواستیم وجود انسان را تعریف کنیم، باید اجزاء وجودی شیء را در تعریف انسان اخذ کنیم. البته اجزایی که برای وجود انسان کمال هستند، مثلاً انگشت داشتن، در تعریف انسان ذکر نمی‌شوند، مگر

آن که تعریف ناظر به وجود انسان کامل باشد، که در این صورت ضرورت دارد انگشت و ناخن و مژه در تعریف اخذ شود؛ زیرا داشتن این امور، جزء ذاتی وجود انسان کامل است. بنابراین، هر جزء در حد هر کل ذکر نمی‌شود، بلکه جزء ماهیت در حد ماهیت ذکر می‌شود و جزء اصل وجود در حد اصل وجود می‌آید و جزء وجود کامل در حد وجود کامل اخذ می‌شود. (همان، ۱۳۸۲: ۴ - ۹۷۱)

اما این که چرا در موارد فوق کل در حد جزء ذکر می‌شود؟ مثلاً چرا انسان در حد انگشت ذکر می‌شود با آن که انسان نسبت به انگشت، کل است، به این دلیل است که همان طور که پیش‌تر اشاره کردیم، انگشت، از اجزاء ماهیت انسان نمی‌باشد، بلکه این اجزاء در قوامشان محتاج به این کل‌ها می‌باشند؛ زیرا به وجهی، از کل ناشی شده‌اند و در نتیجه در حدود این اجزاء کل ذکر می‌شود. (همان: ۶ - ۹۷۵)

حد به حسب ماهیت و حد به حسب وجود

در حد تام باید تمام معانی که به صورت اندماجی در محدود موجودند، ذکر شوند. این امور در اصطلاح ذاتیات محدود به حساب می‌آیند، اما مهم این است که بدانیم حد چه چیزی را می‌آوریم؟ گاهی مقصود از حد علم به ماهیت از آن جهت که این ماهیت است، می‌باشد و گاهی مقصود علم به ماهیت موجود است و گاهی مقصود علم به وجود ماهیت است. اگر مقصود علم به وجود ماهیت باشد و حد برای تعریف وجود باشد، روشن است که آوردن حد امکان ندارد؛ زیرا وجود بسیط است و دارای اجزائی نیست. بنابراین، اجزاء و ذاتیاتی ندارد تا در حد وجود اخذ شود و اگر مقصود، ماهیت از آن جهت که ماهیت است،

باشد، تنها باید اجزاء مقومه یا ذاتیات داخلی آن، مثلاً جنس و فصل ذکر شود. این نوع حد را حد به حسب ماهیت می‌نامند، اما اگر مقصود حد ماهیت به حسب وجود باشد، نه تنها باید ذاتیات داخلی ذکر شود، بلکه باید مقومات وجودی آن یعنی علت فاعلی و غایی هم ذکر شود و چنین حدی را حد به حسب وجود می‌نامند. از نظر ملاصدرا، اگر در حد به حسب وجود علت فاعلی و غایی هم ذکر شوند، آن حد تام خواهد بود، اما گاهی در حد به حسب وجود، فعل و آثار محدود ذکر می‌شود، در این صورت حد درست است و به منزله حد ناقص است؛ زیرا بین حد و برهان مشارکت است. همان‌طور که اگر حد وسط در برهان علت باشد، برهان لمی و کامل است و اگر حد وسط معلول باشد، برهانی ائی و ناقص است؛ در حد هم اگر علت ذکر شوند، حد تام و کامل است و اگر معلول ذکر شود، حد ناقص است. (همان، ۱۹۸۱: ج ۸، ۹۴)

زیاده حد بر محدود

تنها ذاتیات محدود در حد ذکر می‌شوند، ولی در برخی از حدود اموری که ذاتی محدود نیست، بالاضطرار ذکر می‌شوند. منطق دانان این نوع امور را زیاده حد بر محدود می‌دانند، مانند اخذ انسان در تعریف انگشت او و اخذ دایره در تعریف قوس، اما ملاصدرا با اثبات این مطلب که حقیقت هر نوعی همان مبدأ فصل اخیر آن است، نتیجه می‌گیرد ذکر اجناس و فصول به جز فصل اخیر در حد شیء از باب زیاده حد بر محدود است. از این‌رو، به لحاظ فلسفی هیچ ماهیتی دارای حد حقیقی تام نخواهد بود؛ زیرا حد حقیقی تام آن است که حد با محدود در معنا و مفهوم مساوی باشد. بنابراین، در حد نباید زیاده‌ای وجود داشته باشد. پس ذکر حیوان در حد انسان یا ذکر جسم نامی حساس متحرک بالاراده در

تعریف انسان از باب زیاده حد بر محدود است. (همان، بی تا: ۲ - ۳۷۱) به عبارت دیگر، حقیقت هر شیئی صورت آن است و صورت مبدأ فصل اخیر است و اما احتیاج صورت به ماده در وجود خارجی است؛ زیرا جوهریت صورت، وجود ضعیفی است که در وجود یافتن محتاج به ماده مخصوصه و لواحق آن است. بنابراین، جنسی که از ماده انتزاع می شود، داخل در حقیقت ماهیت نیست، در نتیجه ذکر آن در حد از باب اضطرار است؛ زیرا فصول، امور بسیطی هستند که تعریف آن‌ها جز به لوازم آن‌ها امکان پذیر نیست؛ از این رو فصول را به لوازم، آثار و افعالشان تعریف می کنند و راه دیگری برای تعریف آن‌ها وجود ندارد. از طرفی، آثار و لوازم فصول موجود نمی شوند، مگر با مشارکت ماده و اوضاع آن. پس در تعریف انسان به اضطرار باید نطق و حساسیت و ... جسم ذکر شود. (همان، بی تا: ۲۵۲) ملاصدرا با این بحث نزاع بین منطق دانان را که آیا می توان با فصل، نوع را تحدید کرد، فیصله می دهد و حق را به قداما می دهد که تحدید به مفرد را جایز دانسته اند؛ زیرا شیئیت شیء به صورت است و فصل هم از صورت انتزاع می شود. از این رو فصل، آیینۀ تمام نمای صورت است و او را معرفی می کند. (همان، بی تا: ج ۲، ۳۵)

فصل حقیقی و فصل منطقی

فصل هر مقوله ای باید از جنس همان مقوله باشد. بنابراین، فصل جوهر باید از جنس جوهر باشد، اما از آن جایی که شناخت حقیقت فصول دشوار و بلکه غیر ممکن است؛ زیرا فصول حقیقتاً هویت خارجی اند و هویت خارجی قابل شناخت به علم حصولی نیست، اما اسما و حدودی که به واسطه آن‌ها شناخت حاصل می شود، نعوت و صفات کلی اند که تابع آن حقیقت وجودی می باشند، از

این رو، این امور به منزله فصل تلقی می‌شوند و این‌ها را فصول منطقی در مقابل فصول حقیقی نامیده‌اند. بنابراین، ناطق یا نطق به عنوان فصل انسان از نوع فصل منطقی است، با این تفاوت که اولی، فصل منطقی قابل حمل بر محدود است و دومی فصل منطقی غیر قابل حمل است که اصطلاحاً به آن فصل اشتقاقی می‌گویند. پس فصول منطقی، علائم و نشانه‌های فصول حقیقی‌اند. (همان، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۵؛ ج ۵، ۹ - ۱۱۸؛ ۱۳۸۲: ج ۲، ۹۳۹ - ۹۴۱؛ بی‌تا: ج ۴، ۲۹۱؛ ۱۳۶۰: ۱۲۵؛ ۱۳۷۸: ۷ - ۵۶)

حد نداشتن ذات خدای متعال و حد داشتن واژه الله

خدای متعال تعریف حقیقی ندارد؛ زیرا ذات خداوند بسیط است و در آن ترکیب راه ندارد. به تعبیر دیگر، چیزی که وجودش عین ماهیتش است، حد نخواهد داشت. از سوی دیگر، کنه ذات الهی معلوم احدی جز او نیست. بنابراین، حد برای ذات ممکن نیست، اما واژه "الله" دارای حد است؛ زیرا این لفظ برای معنای مجملی وضع شده که متضمن تمام صفات کمالی است و لذا هر یک از این صفات به هنگام تفصیل، جزء مفهوم الله می‌باشد. در این جا لفظ "الله" محدود است و به اجمال متضمن معانی جمیع صفات کمالیه است و تمام صفات کمالیه حد آن به حساب می‌آیند و تفاوتشان به ملاحظه است که یک بار اجمالاً ملاحظه می‌شود و بار دیگر به طور تفصیلی.

از نظر ملاصدرا، خدا را می‌توان به افعال و آثارش تعریف رسمی کرد و قول کلیم الله: «رب السموات و الارض و ما بینهما» (شعر: ۲۴) و قول امام صادق □ را که فرمود: «هو الربُّ و هو المعبودُ و هو الاله» بر تعریف خدا از راه افعال حمل کرد. (همان، بی‌تا: ج ۱، ۳۷؛ ج ۴، ۴۷ - ۴۹ و ۱۰۹ - ۱۱۰؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ۵۳ و ۱۱۳)

ارزش معرفتی اقسام تعریف‌ها

منطق‌دانان در مقام ارزیابی، تعریف حدی را بالاتر از تعریف رسمی دانسته و مقام اول را به آن داده‌اند؛ زیرا هدف اصلی از تعریف آن است که حاکم معرفت آن‌چنان که هست، کشف شود و روشن است که حد تام می‌تواند حاکم آن را، آن‌چنان که هست، نشان دهد؛ زیرا در حد تام، تمام ذاتیات ذکر می‌شود و سایر تعریف‌ها حائز چنین مقامی نیستند؛ زیرا تعریف‌های رسمی از فصول قریب بی‌بهره‌اند و لذا حاکم ملزوم را، آن‌چنان که هست، نشان نمی‌دهند و حدهای ناقص هم، هرچند دارای فصولند، ولی از برخی از ذاتیات جنسی خالی می‌باشند. بنابراین، حد ناقص هم تمام حقیقت محدود را آن‌چنان که هست، نشان نمی‌دهد. بر اساس تقسیمات چهارگانه تعریف، تعریف‌هایی که در آن‌ها از لوازم و افعال شیء استفاده می‌شود و ملزوم و فاعل معرفتی می‌شود، داخل در تعریف‌های رسمی خواهند بود و بنابراین، طبق ارزیابی بالا رتبه این دسته از تعریف‌ها از تعریف‌های حدی پائین‌تر خواهد بود. شیخ‌الرئیس در این جا متوجه نکته‌ای شده است که ملاصدرا در مواضع مختلف از آن سود جسته است و آن، این است که «برای بعضی از بسائط، لوازمی است که تصور آن‌ها ذهن را به حاکم ملزوم آن‌ها می‌رساند و تعریف این ملزوم‌ها توسط لوازم کمتر از تعریف به حد نیست.» ملاصدرا می‌گوید: مقصود شیخ‌الرئیس این است که معرفت برخی از بسائط از طریق آثار و لوازمشان، کم‌تر از معرفت‌های حدی نیست؛ زیرا این نوع معرفت‌ها ذهن را به حاکم ملزوم‌ها می‌رساند، مانند معرفت ذات علت موجب از طریق معرفت معلول آن یا معرفت قوا به افعال آن‌ها. کسی که فعل بصر را از باصره مشاهده کند، از این طریق برای او حقیقت باصره معلوم می‌شود؛ زیرا باصره حقیقتی جز این ندارد که از او فعل دیدن صادر شود. (همان، بی‌تا: ۲ - ۶۱ و ۱۳۲)

تعریف بسایط به لوازم و افعال

روشن است که اشیاء بسیط تعریف‌های حدی ندارند؛ زیرا تعریف حدی طبق اصطلاح مرکب از جنس و فصل یا مرکب از ذاتیات است. بنابراین، بسایط تعریف حدی نخواهند شد و تنها تعریف آن‌ها طبق اصطلاح، تعریف رسمی است، اما از این بیان نمی‌توان نتیجه گرفت که شناخت حقایق بسیطه، آن‌چنان که هست، ممکن نیست؛ زیرا در بحث قبل روشن گردید که بسایط ممکن است به گونه‌ای تعریف شوند که از نظر معرفتی هم‌رتبه تعریف حدی باشند.

سر تعریف فصل به لوازم

فصل متخذ از صورت است و حقیقت صورت در خارج بسیط است. بنابراین، فصول در واقع بسیطند، تعریف حدی ندارند و تنها از راه لوازم و افعالشان تعریف می‌شوند و این نوع تعریف‌ها ما را به حاق ملزوم رهنمون می‌شوند و بدینسان یکی از اشکالات شیخ اشراق فرو می‌ریزد. اشکال او این است که تعریف حدی ممکن نیست؛ زیرا شناخت فصل ممکن نیست؛ چرا که هرگاه فصل در غیر معرف موجود باشد و از این طریق بدان معرفت بدیهی پیدا کرده باشیم، فصل مختص به این معرف نخواهد بود و اگر بخواهیم فصل مختص را تعریف کنیم، از دو حال خارج نیست: یا آن را به امور عامه تعریف می‌کنیم و یا به خاصه، اما تعریف فصل به امور عامه درست نیست؛ زیرا امور عامه بر غیر فصل هم صادقند. بنابراین، تعریف مساوی با معرف نخواهد بود و تعریف به فصول خاص به فصل هم ممکن نیست؛ زیرا خاصه فصل برای فصل خواهد بود، در حالی که فصل فصل مانند خود فصل هم مجهول است. بنابراین، طبق مبنای مشائین تعریف حدی ممکن نیست. ملاصدرا در نقد شیخ اشراق راه‌های مختلفی

را نشان می‌دهد که می‌توان برای تعریف فصل استفاده کرد، از جمله آن‌ها تعریف فصل به لوازم و آثار است. (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۲ - ۶۱)

جایگاه تعریف

آیا بشر می‌تواند حقیقت اشیاء را بشناسد؟ برخی بین حقایق بسیطه و حقایق مرکبه تفکیک کرده و گفته‌اند: شناخت حقیقت مرکبه در توان بشر است؛ زیرا اجزاء مرکب به هر طریقی شناخته شود، حقیقت مرکب شناخته می‌شود، اما معرفت حقیقت بسیط در توان بشر نیست، هر چند بشر از راه آثار و لوازم قادر است معرفت غیرحقیقی نسبت به بسایط حاصل کند. دلیل قائل این است که اگر در بسایط به حقیقت آن‌ها معرفت حاصل می‌کردیم، به لوازم قریب و بعید آن‌ها نیز معرفت حاصل می‌کردیم؛ چراکه علم به علت علم به معلول است و در این صورت، هیچ‌یک از صفات بسایط مجهول نمی‌ماند تا با برهان معلوم شوند.

فخر رازی در نقد این دیدگاه می‌گوید: اگر معرفت به حقیقت بسیط قابل تعقل نباشد، تعقل حقایق مرکب هم ممکن نخواهد بود. ملاصدرا این نقد را ناکافی می‌داند؛ زیرا قائل معرفت از راه آثار را منکر نشده است، لذا او مدعی است که بسایط به آثار معلوم می‌شوند، نه به حقیقت و مرکب‌ها به حقیقت معلوم می‌شوند. شرط معلوم شدن حقیقت مرکب، معلوم بودن بسایط، ولو به آثار است، نه معلوم شدن آن‌ها به حقایقشان.

از نظر ملاصدرا، علم به حقایق بسیطه نیز ممکن است و در نقد قائل می‌گوید: علم به اشیاء را می‌توان سه گونه در نظر گرفت: یکی علم به کنه شیء؛ دیگری علم به شیء به وجه و سومی علم به وجه شیء. محل بحث در این جا علم کنه‌ی نیست. ملاصدرا می‌گوید: گویا قائل نتوانسته بین علم به وجه شیء و

علم به شیء به وجه تفکیک کند. علم به وجه شیء، موضوع قضیه طبیعییه قرار می‌گیرد و حکم از موضوع به افراد سرایت نمی‌کند. لذا نمی‌توان از این طریق علم به لوازم قریب حاصل کرد، چه رسد به لوازم بعید، اما اگر علم به شیء به وجه باشد که موضوع قضیه متعارفه در علوم قرار می‌گیرد، حکم به افراد حقیقی موضوع سرایت می‌کند، ولی به افراد بالعرض موضوع سرایت نمی‌کند، مگر بالعرض و سرایت حکم از افراد بالذات به افراد بالعرض مستلزم علم به لوازم و لوازم لوازم نیست. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ج ۱، ۳۸۸) بنابراین، علم به حقایق بسایط به وجه ممکن است و لازمه آن علم به تمام لوازم بعیده نیست، بلکه این امور با برهان معلوم می‌شوند.

صعوبت و سهولت حد

اگر حد ناظر به حقیقت خارجی موجود باشد، حد حقیقی است و اگر علم به وجود شیء نداشته باشیم، حد اسمی - مفهومی خواهد بود؛ زیرا اسم مورد نظر تحلیل شده و اجزاء مفهومی آن بازگو شده است. البته حد مفهومی، پس از اثبات وجود تبدیل به حد حقیقی می‌شود. از نظر شیخ الرئیس، هدف علوم در تحدید بیان حقایق و امور واقعی است، نه شرح اسم، از آن نظر که اسم است و واضعی آن را برای معنایی وضع کرده است و لذا حد حقیقی ضمن آن که برای بشر ممکن است، صعوبت دارد و در رساله الحدود گفته است:

دوستانم از من خواسته‌اند برایشان حدود اشیائی را املاء کنم، پس من از آن استعفا کردم؛ زیرا می‌دانستم که بمانند متعذر بر بشر است؛ چرا که اقدام کننده به حدود مواضعی را که حدود و رسوم از آن جاها فاسد می‌شوند، نمی‌داند ...

(صدرالمآلهین، بی تا: ۵۶)

بغدادی در مقابل ابن سینا مدعی است که هدف علوم از تحدید، آوردن حدّ مفهومی و اسمی است و بر این اساس می گوید که آوردن حدّ اشیاء آسان است. شیخ اشراق در *مطارحات* ضمن تأکید بر صعوبت حدّ به حدّ اسمی گرایش پیدا کرده است، ولی در *حکمة الاشراق* پا را فراتر نهاده و گفته است حدّ حقیقی به آن معنایی که مشائین قائلند، ممکن است و تنها راه ممکن برای حدّ آوری اشیاء، تعریف‌های مفهومی و اسمی است. منطق‌دانان پس از شیخ اشراق، نوعاً بین حدّ حقیقی و حدّ اسمی - مفهومی تفکیک کرده و در حدّ حقیقی، قول ابن سینا را پذیرفته و در حدّ اسمی - مفهومی قول بغدادی و شیخ اشراق را پذیرفته‌اند. (ابن کمونه، ۱۴۰۲ ق: ۱۸۵؛ الطوسی، ۱۳۶۷: ۲ - ۴۴۱؛ الخونجی، بی‌تا: ۸ - ۶۷؛ الارموی، بی‌تا، ۷۷؛ الحلی، ۱۳۷۹: ۴۳) لذا محقق طوسی در این زمینه ضمن بیان مدعای ابن سینا و بغدادی و ادله ایشان، قول به تفکیک را مورد تأیید قرار می‌دهد:

و حدّ به حقیقت آن بود که مساوی محدود بود در معنی و خواجه ابوعلی سینا در صعوبت تحدید اعیان موجودات، مبالغتی عظیم کرده است ... و بعضی اهل صنعت این سخن بر او رد کرده‌اند و در سهولت تحدید مبالغه کرده ... و حق آنست که اگر حدّ حقیقی تام خواهند که مطابق محدود بود بالذات و فی نفس الامر بی زیادت و نقصان حال بر این جمله بود که ابوعلی گفته است و اگر تعریف خواهند بحسب تصور متصور، حال بر این جمله بود که این معترض گفته است؛ چه از تصور چیزی معلوم بود که کدام معنی بالذات در وی داخل است و کدام معنی خارج. (الطوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۳)

ملاصدرا در *تعلیقات*، مدعا و ادله شیخ اشراق را در نفی قول مشائین رد می‌کند و صعوبت حدّ حقیقی را تأیید می‌کند. (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۵۶)

نظریه اشراق و نقد ملاصدرا

شیخ اشراق ابتدا نشان می‌دهد که حدّ حقیقی صعوبت دارد و در ضمن آن بیان می‌کند که حدّ اسمی - مفهومی آسان است و در پایان، استدلال می‌کند که حدّ حقیقی بر اساس نظریه مشائین ممتنع است. شیخ اشراق در حدّ آوری ضابطه‌ای ارائه می‌دهد و می‌گوید: در حد باید اجزایی ذکر شوند که برای همگان معلوم باشند. بنابراین، موارد مشکوک یا مورد اختلاف نباید در تعریف اخذ شود. طبق این ضابطه، نتیجه می‌گیرد که حد اسمی - مفهومی آسان است و حد حقیقی صعوبت دارد؛ زیرا اگر دنبال حدّ حقیقی باشیم، کشف اجزاء حقیقی که برای همگان معلوم باشد، دشوار است. شیخ اشراق مدعای خود را با تطبیق بر مصداق بیان می‌کند و می‌گوید: آیا در تعریف جسم باید هیولی و صورت را اخذ کرد یا خیر؟ در این جا مشائین با متکلمین اختلاف دارند. بنابراین، نمی‌توان هیولی و صورت را در تعریف جسم ذکر کرد و همین‌طور نمی‌توانیم انواع جسمانی را به هیولی و صورت تعریف کنیم. پس حقیقت جسم به دلیل اختلافی که بین اندیشمندان وجود دارد، معلوم نیست و نمی‌توان آن را به موارد اختلاف تعریف کرد. شیخ اشراق می‌گوید: انسان را به حیوان ناطق تعریف کرده‌اند، در حالی که حیوان یک حقیقت جسمانی است و چون حقیقت جسم، معلوم نیست، حقیقت حیوان هم معلوم نیست. از طرف دیگر، اگر مقصود از ناطق، استعداد نطق باشد، استعداد نطق، امر عرضی و تابع حقیقت می‌باشد. بنابراین، حقیقت فصل معلوم نیست و اگر مقصود از آن نفس انسان باشد که مبدأ حیوانیت و استعداد نطق است، این حقیقت جز به لوازم شناخته نمی‌شود. وقتی انسان که نزدیک‌ترین شیء به خودش است، قابل شناخت نباشد، دیگر اشیاء به طریق اولی قابل شناخت نیست. پس شناخت حقیقت اشیاء صعوبت دارد.

شیخ اشراق در ضمن اشاره می‌کند که مردم در مقام نام‌گذاری اسم را برای مجموع لوازم محسوس که تصور می‌شود، قرار می‌دهند. بنابراین، اگر خواسته باشیم مسمایی را تعریف کنیم، می‌توانیم آن را به مجموع لوازم محسوسی که از راه حس برای همگان معلوم است، تعریف کنیم. بنابراین هر شیء محسوس را به ظواهر حسی آن به راحتی می‌توان تعریف حدی کرد، مثلاً می‌شود آب را به مایع روان بی‌رنگ و بی‌بو تعریف کرد.

از نظر ملاصدرا، نقد شیخ اشراق بر مشائین وارد نیست؛ زیرا کسی مدعی نیست که جسم و انواع جسمانی را باید به هیولی و صورت، که محل اختلاف میان فیلسوفان و متکلمان است، تعریف کرد. همگان قبول دارند که تعریف جسم، مرکب از جوهریت و قبول طول و عرض و عمق است. متکلمین و فیلسوفان از یک طرف و رواقیین و مشائین از طرف دیگر، در یک بحث مابعدالطبیعی که اصلاً ناظر به تعریف جسم نیست، اختلاف کرده‌اند و آن این‌که وجود جسم و جسمانی، مرکب از چه اموری است. از نظر متکلمین، جسم مرکب از اجزای صغار بی‌بعد است، ولی از نظر فیلسوفان چنین نیست. از نظر آنان، جسم مرکب از هیولی و صورت است، با این تفاوت که رواقیین قائلند ترکیب هیولی و صورت، ترکیب اتحادی است، یعنی هیولی عین صورت جسمیه است، ولی مشائیین قائلند که ترکیب بین این دو ترکیب انضمامی است. همچنین اجزاء مفهومی ماهیت انواع جسمانی، مانند آب و آتش معلوم همگان است و اختلاف آن‌ها در این است که آیا صور نوعیه‌ای که مبادی فصول این انواع هستند، جوهرند یا عرض. بنابراین، محل اختلاف نحوه وجود آن‌ها است.

(صدر المتألهین، بی‌تا: ۵۸)

ملاصدرا در واکنش به این مدعی شیخ اشراق که اسم به ازای امور محسوسه قرار می‌گیرد، می‌گوید اسامی جوهری برای مسمیات جوهری وضع می‌شوند، نه برای ظواهر آنها، لکن از آنجایی که اسم بر مسمای معلوم قرار می‌گیرد، ملاصدرا مدعی می‌شود که وقتی حس به ظواهر جواهر معرفت حاصل کند، ذهن بدون نیاز به برهان و تعریف مستعد می‌شود جواهر آنها را تعقل کند. (همان) پس این دسته از جواهر به طور بدیهی معقول واقع می‌شوند و احتیاج به تعریف ندارند.

ملاصدرا مدعی است که تعریف انسان به حیوان ناطق، حدّ حقیقی انسان مرکب از نفس و بدن است و با براهین قطعیّه ثابت شده است که انسان جوهر مجرد باقی بعد از بدن است و لذا نفس انسان صورت منوعه جسم می‌باشد. ملاصدرا متذکر می‌شود: نفس انسانی دارای اطواری است که برخی از انسان‌ها فوق برخی دیگرند، لیکن همه انسان‌ها در این که صورت قائم به ماده‌اند، مشترکند و نفس انسانی دارای دو جهت است: یک جهت توجه به بدن است که صورت بدن است و یک جهت روی به سوی عالم قدس دارد که این جهت در اکثر مردم بالقوه است، اما جهت اول همان است که بالفعل صورت مدبر، حساس، متخیل و متفکر است و در معرفت انسان، این مقدار شناخت کافی است و مفید ماهیت انسان می‌باشد. (همان: ۵۹)

این بیان به حسب ظاهر با این مشکل روبروست که معرفت حقیقت فصول اشیاء برای بشر ممکن است، در حالی که معرفت حقیقت اشیاء ممکن نیست؛ زیرا ملاصدرا به تبع ابن سینا می‌پذیرد که وقوف بر حقایق اشیاء در قدرت بشر نیست و ما تنها به خواص، لوازم و اعراض اشیاء آگاهی داریم و به حقیقت فصول

معرفت نداریم. بنابراین، ما به حقیقت اول تعالی، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین آگاهی نداریم و حقیقت جسم را نمی‌شناسیم و همین اندازه می‌دانیم که دارای طول، عرض و عمق است و نیز حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم، بلکه فقط می‌دانیم که جوهر لا فی الموضوع است. (همان، بی‌تا: ۳۴؛ ۱۹۸۱: ج ۱، ۲ - ۳۹۱) بنابراین، چگونه ممکن است حقیقت جوهر و جسم به درستی تحدید شود؟

ملاصدرا به این نکته توجه دارد و بدان ملتزم است، ولی همانطور که قبلاً متذکر شدیم، شناخت حقیقت برخی از حقایق به آثار و لوازم آنهاست که این آثار و لوازم، ما را به حاق ملزومات می‌رسانند. بنابراین، ویژگی قبول ابعاد ثلاث، هر چند فصل جسم نیست، ولی ذهن را به حاق آن می‌رساند. فصل جسم آن چیزی است که شأن آن قبول ابعاد ثلاثه است. بنابراین، ملاصدرا در مورد استعداد نطق می‌گوید: مقصود از آن امر عرضی نیست، بلکه مقصود، آن چیزی است که به واسطه آن، انسان، عاقل بالقوه است. (همان، بی‌تا: ۱ - ۶۰)

جمع بندی

علم تصویری به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود و تعریف حقیقی ناظر به مفاهیم نظری است که معطی تصور جدید در ذهن است، بر خلاف تعریف لفظی که بیان معنای لفظ است. از نظر ملاصدرا، تصورات جزئی که ریشه در حس یا علم حضوری دارند، بدیهی‌اند و تصورات کلی در صورتی بدیهی و بی‌نیاز از تعریفند که اعم‌الاشیاء و ابده‌الاشیاء و ابط‌الاشیاء باشند. تصورات کلی‌ای که از امور حسی تعمیم یافته‌اند، نظری می‌باشند که با مشارکات و مباینات به اشياء دیگر معلوم واقع می‌شوند. غرض از تعریف، تحصیل معرفت در ذهن است و لذا نمی‌توان امور وجودی را به عدمی تعریف کرد و نیز،

نمی‌توان در اجزاء تعریف، مفهوم تردید را آورد، ولی ممکن است در برخی موارد مفهوم عدمی در تعریف ذکر شود و در عین حال کاسب معنای وجودی باشد و نیز، گاهی در مفهوم معرف تردید وجود دارد که در این صورت، آوردن واژه دال بر تردید در تعریف اشکالی ندارد. در تعریف ممکن نیست که اجزاء را به واسطه کل تعریف کنند؛ زیرا ضروری است که کل باید به اجزاء تعریف شود و اگر در برخی تعریف‌ها جزء به کل تعریف شود، مانند ذکر انسان در تعریف انگشت یا ذکر دایره در تعریف قطعه، پاسخ این است که آن جزء بخشی از ماهیت کل نیست، تا گفته شود کل در تعریف جزء ذکر شده است. مثلاً انگشت جزء ماهیت انسان نیست. این نوع تعریف‌ها از نوع زیاده حد بر محدود است. از آنجایی که معرفت به فصول حقیقی دشوار است، منطق‌دانان اخص اللوازم را به عنوان فصل حقیقی تلقی کرده و آن را فصل منطقی نامیده‌اند. هرچند شیخ اشراق در تعریف مشائین، نقدهای جدی‌ای وارد کرده است، ولی ملاصدرا هر یک از نقدهای او را بررسی کرده و در مجموع تعریف مشائین را صائب دانسته است. عمده‌ترین اشکال شیخ اشراق، امتناع شناخت فصل است که ملاصدرا با نشان دادن معرفت به بسایط از طریق لوازم و افعال، معرفت به فصل را ممکن شمرده است.

منابع

- ابن کمونه، *الجديد فى الحكمة*، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، ۱۴۰۲ق.
- أرموى، ابوبكر، *بيان الحق و لسان الصدق*، پایان نامه دانشگاه تهران، تصحيح غلامرضا ذكيانى.
- أرموى، ابوبكر، *مطالع الانوار*، شرح المطالع، قم، كتيبى نجفى، بى تا.
- بغدادى، ابوالبركات، *الكتاب المعتبر فى الحكمة*؛ اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳.
- تفتازانى، سعدالدين، *تهذيب المنطق*، الحاشية، مؤسسة النشر الاسلامى، قم، ۱۴۱۵هـ ق.
- حلى، جمال الدين حسن؛ *الجواهر النضيد*؛ قم: انتشارات بيدار، ۱۳۶۳.
- _____، *القواعد الجلية*، قم مؤسسة النشر الاسلامى، ۱۴۱۲ هـ ق.
- _____، *لاسرار الخفية*، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۹.
- خونجى، افضل الدين محمد، *كشف الاسرار*، پایان نامه دانشگاه تهران، تصحيح حسين ابراهيمى.
- سهروردى، *حكمة الاشراف*، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، تصحيح هنرى كربين، مؤسسة مطالعات و تحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه) ط ۲، تهران، ۱۳۷۲.
- _____، *المشارع و المطارحات*، تصحيح مقصود محمدى، اشرف على پور، حق ياوران، ۱۳۸۵.
- صدر المتألهين، محمد؛ *التنقيح فى المنطق*؛ تصحيح غلامرضا ياسى پور، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۷.
- _____، *تعليقات، شرح حكمة الاشراف*، قم، انتشارات بيدار، بى تا.

- _____ - *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، دار احياء التراث العربي، بيروت، ۱۹۸۱.
- _____ - *مفاتيح الغيب*، تصحيح محمد خواجوی، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.
- _____ - *المسائل القدسية در رسائل فلسفی*، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم، قم، ۱۳۶۲.
- _____ - *الشواهد الربوبية*، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۰.
- _____ - *شرح و تعليقه صدر المتألهين بر الهيات شفاء*، تصحيح نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲.
- _____ - *رسالة الحدوث*، تصحيح سيد حسين موسويان، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____ - *المظاهر الإلهية في اسرار العلوم الكمالية*، تصحيح سيد محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸.
- _____ - *المبدء و المعاد في الحكمة المتعالية*، تصحيح سيد جلال الدين آشتیانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۸۰.
- _____ - *المبدء و المعاد في الحكمة المتعالية*، تحقيق محمد ذبيحي، جعفر شاه‌نظری، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، قم، ۱۳۸۱.
- _____ - *اكسير العارفين*، در: *الرسائل*، مكتبة المصطفوي، قم، [بی تا].
- _____ - *رسالة في القضاء و القدر*، در *الرسائل*، مكتبة المصطفوي [بی تا].
- _____ - *تفسير القرآن الكريم*، انتشارات بیدار، قم، [بی تا].
- _____ - *شرح اصول کافی*، ج ۱ و ۲، تصحيح محمد خواجوی، مؤسسة مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.

- شرح اصول کافی، ج ۳ و ۴، تصحیح محمد خواجهوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.

- شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا].

- مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵.

- طوسی، محمد بن محمد، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

