

بدهت همه تصورات، نظریه‌ای قابل دفاع

سید مهدی پورموسوی*

چکیده

امکان فراگیری دانش از مسائل بسیار مهم معرفت‌شناسی است، از این رو همواره به عنوان موضوعی مهم، برای عالمان و اندیشمندان مطرح بوده است. اگر چه مسئله امکان فراگیری دانش از سوی اندیشمندان مسلمان، هرگز با انکار کلی روبه‌رو نشده است، اما گروهی از آنان در پاره‌ای از دانش‌ها، بر محال بودن یادگیری پای فشرد و آشکارا به تبیین آن پرداخته‌اند. آنچه پیش رو است، گذر دفاع گونه‌ای است از نظریه‌ای که بر اساس آن، امکان یادگیری در تصورات با تردید روبه‌رو شده است. نظریه بالا از آن فخر رازی، امام‌المشککین است. وی بر آن است که تصورات، امکان اکتساب ندارند؛ از این رو تمام تصورات را بدیهی می‌شمارد. نظریه فخر رازی در میان اندیشمندان پس از خود، پذیرفته نشده و مورد طرد و انکار قرار گرفته است. مقاله پیش رو با تأیید این نظریه و رد ایرادهای وارد بر آن، با ارائه دلایل و نشانه‌های دیگر و با در نظر گرفتن پیامد یا پیامدهای چنین نظری در اثبات ناممکن بودن اکتساب تصورات کوشیده است.

کلیدواژه‌ها

علم حصولی، تصورات، بدهت، فخر رازی، شبهه منن، خواجه نصیر، حدود، برهان.

طرح مسئله

بیشتر منطق دانان مسلمان بر اساس نظریه مبنایگرایی در معرفت‌شناسی، بر این باورند که علم حصولی اعم از تصورات و تصدیقات، پاره‌ای بدیهی و پاره‌ای نظری‌اند. آنان بر همین اساس، منطق را عهده‌دار پاسداری فکر در دو حوزه تصورات و تصدیقات نظری بر شمرده‌اند. ساختار منطق ارسطویی، بر اساس این تقسیم، دست‌خوش دگرگونی قرار گرفت و از منطق نُه بخشی به منطق دو بخشی تغییر کرد. آنان مسئله اکتساب علم را در دو حوزه تصورات و تصدیقات، امر پذیرفته‌ای دانسته و مشروعیت دانش منطق را و امدار این امر مسلم قرار داده بودند. اما از سویی همین امر مسلم، در تمام تاریخ علم، دست‌خوش هجوم گروه‌ها و افراد مختلف بوده است و عالمان و اندیشمندان به فراخور موقعیت و جایگاهی که داشته‌اند به صورت گسترده به رویارویی با این منش فکری برخاسته‌اند. اگرچه این علم‌ستیزی به صورت موجبه کلیه در میان دانشمندان مسلمان جایگاهی نداشته است، اما برخی از آنان به شکل موجبه جزئی با منکرین اکتساب علم هم‌داستان شده‌اند که منظور از برخی، فخر رازی، امام‌المشککین است. وی آشکارا اکتساب تصورات را امری ناممکن و محال دانسته و دانش‌های نظری را به تصدیقات محدود کرده است. با این حال نباید تمام منکرین اکتساب در علم را در صف دشمنان و ستیزندگان آن قرار داد؛ چرا که در میان آنان به افرادی برمی‌خوریم که نه تنها دشمن علم نیستند، بلکه به نوعی پدر علوم بشری به شمار می‌آیند. کسی چون افلاطون بر اساس نظریه مُثُل، نمی‌تواند پشتیبان اکتساب باشد، بلکه آموزش نزد او همانند یادآوری به شمار می‌رود. در عالم اسلام هم فخر رازی، تمام تصورات را بدیهی دانسته و راه اکتساب در آن چارچوب را بسته می‌داند، اما این به معنای علم‌ستیزی او نیست، بلکه این کار او، گامی برای تبیین دقیق‌تر مسئله شناخت و فراگیری علم است که در جای خود امری لازم و ضروری می‌باشد.

از این رو نگارنده با بهره‌گیری از نظریه فخر رازی در تصورات و بررسی و تأمل در چگونگی شکل‌گیری علم حصولی تصویری که عالمان و اندیشمندان درباره آن بسیار قلم فرسائی کرده‌اند، در پی اثبات ناممکن بودن اکتساب در تصورات است. اگرچه کار و تحقیق در این حوزه به جهت مبنایی بودن آن و اینکه کوچک‌ترین تغییر در آن پیامدهای بزرگی خواهد داشت، نیازمند زمان کافی و شکیبایی فراوان است، اما با بررسی کوتاهی می‌توان به این نتیجه رسید که مسئله مورد نظر تاب تحقیقی گسترده را دارد.

با توجه به آنچه گذشت، مقاله پیش‌رو به بررسی مسائل زیر خواهد پرداخت:

۱. پیشینه تاریخی انکار امکان اکتساب علم و پاسخ‌های پشتیبانان علم اکتسابی.
۲. طرح و بررسی نظریه فخر رازی و پاسخ به مناقشات خواجه نصیر و دیگران.
۳. واکاوی و بررسی اکتسابی نبودن تصورات از سوی نگارنده با توجه به پیامدهای این نظریه.

پیشینه تاریخی انکار امکان یادگیری علم و پاسخ‌های پشتیبانان علم اکتسابی

منون، هم‌روزگار سقراط است که مناظره‌هایی نیز با او داشته است. وی در یکی از همین مناظره‌ها، شبهه‌ای را مطرح می‌کند که بعدها "شبهه منن" نامیده می‌شود. ابن سینا این شبهه را به صورت کامل از زبان منون بیان می‌کند:

و قد ذکر ان "مانن" الذی خاطب سقراط فی ابطال التعلیم و التعلیم قال له: ان الطالب علما اما ان یكون طالبا لما یعلمه فیکون طلبه باطلا و اما ان یكون طالبا لما یجهله فکیف یعلمه اذا اصابه؟ کمن یطلب عبداً ابقالا یعرفه فاذا وجده لم یعرفه.^۱

منون در استدلال خود تعلیم و تعلم را به طور کلی رد می‌کند او می‌گوید: جوینده علم، یا آنچه را که می‌داند می‌جوید که در این صورت کار بیهوده‌ای است و یا آنچه را که نمی‌داند می‌جوید که در این حال چگونه به هنگام رسیدن به آن چیز، آن را شناسایی خواهد کرد. وی برای تبیین استدلال

خود مثالی می آورد و ادامه می دهد اگر کسی بخواهد در پی برده ای فراری بگردد، در حالی که هیچ شناختی از او ندارد، چگونه به هنگام یافتن او، یافته خود را با آنچه در پی اش بوده تطبیق دهد و به این نتیجه برسد که این برده همان برده فراری مورد نظر او بوده است. این شبهه در ظاهر، امکان هر گونه یادگیری علم را با تردید روبه رو می سازد.

سقراط حکیم خود نخستین پاسخ گوی این شبهه است. او می گوید:

سقراط به منون جواب نقضی می دهد. یعنی از او سوال می کند که فلان مسئله هندسی را می دانی؟ منون پاسخ می دهد که نمی دانم. سقراط برای او استدلال می کند و سپس از او سؤال می کند حالا می دانی یا نمی دانی؟ او پاسخ می دهد که دانستم. سقراط می گوید پس مدعای خود را نقض کردی که می گفتی امکان تعلیم و تعلم وجود ندارد.^۲

ابن سینا پاسخ سقراط را در مقام داوری غیر منطقی می داند و آشکار می کند که سقراط، شبهه منون را حل نکرده، بلکه پاسخی نقضی به آن داده است.

پاسخ دیگر به این شبهه از آن افلاطون است که ابن سینا آن را چنین گزارش می کند:

و اما افلاطون فانه تکلف حل الشبهه و قال: ان التعلّم تذکر؛ یحاول بذلک ان یصیر المطلوب قد کان معلوما قبل الطلب و قبل الإصابه و لکن انما کان یطلب إذ کان قد نسی. فلما تأدی إلیه البعث تذکر و تعلم، فیکون إنما علم الطالب أمرا کان علمه.^۳

این پاسخ نیز با انکار و مناقشه ارسطو و ابن سینا روبه رو شده است، چرا که بر مسئله مثل افلاطونی استوار شده، که از نظر هر دو امر باطلی است.

سرانجام این شبهه را ارسطو پاسخ می دهد؛ پاسخی که مورد پذیرش دیگران به ویژه شیخ قرار

می گیرد. ابن سینا این پاسخ را چنین بیان می کند:

ان المطلوب لو كان معلوماً لنا من كل جهة ما كنا نطلبه و لو كان مجهولاً لنا من كل جهة ما كنا نطلبه فهو معلوم لنا من وجه، مجهول من وجه... وهذا الايق ايضاً لم يكن معلوماً لنا من كل وجه و إلا ما كنا نطلبه بل كان معلوماً من جهة التصور، مجهولاً من جهة المكان...^٤

این پاسخ بر این مطلب استوار است که ما، نه معلوم مطلق را می‌جوییم و نه مجهول مطلق را و تردیدی در محال بودن خواستن این دو نداریم، بلکه خواسته‌ما، امری دو وجهی است که از جهت معلوم و از جهت مجهول است و آن جهت معلوم، نشانه و راهنمایی برای یافتن جهت مجهول خواسته‌ما خواهد بود.

طرح و بررسی نظریه فخر رازی و پاسخ به مناقشات خواجه نصیر و دیگران

علم از دیدگاه فخر رازی، یا تصویری است بدون تصدیق و یا تصویری است همراه تصدیق. وی مانند تمام منطقدانان تأکید می‌کند که بدیهی و یا نظری بودن همه معلومات امر باطلی است، بلکه برخی بدیهی و برخی نظری‌اند. اختلاف فخر رازی با دیگر منطقدانان در این است که او این سخن را در هر دو قسم علم حصولی، جاری ندانسته و تنها تصدیقات را قابل تقسیم به بدیهی و نظری می‌داند.

او در کتاب البراهین می‌گوید:

مذهب من آن است که همه تصورات، بدیهی است و مذهب کل متقدمان آن است که بعضی بدیهی است و بعضی مکتسب و دلیل قول من آن است که "التصور الذی یطلب اکتسابه ان لم یکن مشعوراً به اصلاً کان الذهن غافلاً عنه فیمتنع طلبه لانه اذا وجده کیف یعلم انه هو الذی کان مطلوباً له و ان کان مشعوراً به کان العلم به حاضراً فیمتنع طلبه لان تحصیل الحاصل محال".^٥

استدلال نخست فخر، درست همان شبهه منون است، با این تفاوت که گستره شبهه منون تمام علوم اعم از تصویری و تصدیقی را فرا می‌گیرد، ولی سخن فخر تنها به حوزه تصورات برمی‌گردد. او در کتاب *منطق‌الملخص* با اشاره به این شبهه، به نقد و بررسی آن می‌پردازد:

بدان که قدمای ما این شبهه را بر ادعای خود مبنی بر محال بودن شناخت مجهولات، مطرح کرده‌اند و ما در حوزه تصدیقات این سخن را نمی‌پذیریم و بدین سان پاسخ می‌دهیم که: به عنوان مثال وقتی می‌خواهیم بدانیم آیا عالم، محدث است یا نه؟ دو تصور برای ما حاصل است و ما عالم به آن هستیم؛ یکی عالم و دیگری حدوث و مجهول ما در اینجا نسبتی است که بین این دو برقرار می‌شود. آیا این نسبت ثبوتی است یا نه؟ بنابراین وقتی ما علم به مطلوب خود پیدا نمودیم خواهیم دانست که آنچه یافته‌ایم همان بوده که ما به دنبالش بوده‌ایم و این به واسطه تصوراتی بوده است که قبل از این معلوم بوده است. لکن این جواب در مورد تصورات نارسا است...^۶

پیدا است که این شبهه، امر تازه‌ای که از سوی فخر رازی در حوزه معرفت‌شناسی مطرح گردیده باشد، نیست، بلکه ریشه در روزگار آغازین تاریخ علم داشته است. مسلم این است که فخر رازی به تمام پاسخ‌های موجود آگاهی داشته است، از این رو می‌بینیم پس از بیان استدلال نخست خود، با توجه به پاسخی که به شبهه منون داده شده است، ایرادی بر خود وارد می‌کند و سپس به آن پاسخ می‌دهد؛ همچنان که در *البراهین، المحصل والرسالة الکمالیة* این گونه است. او در حقیقت با این سخن می‌خواهد بگوید پاسخ ارسطو و پیروانش نیز به شبهه منون پاسخ حلی نبوده است؛ زیرا مطلوب از آن جهت که مجهول است به ذهن ما راه نمی‌یابد و از جهت معلوم نیز تحصیل حاصل است.

تا زمان فخر رازی هیچ کس در پاسخ ارسطو تردید نکرده است، اما او بارد پاسخ ارسطو، بر شبهه منون درباره تصورات پافشاری می‌کند. از این رو نظریه فخر رازی، جان تازه‌ای بر شبهه منون دمید که این امر، موضع‌گیری اندیشمندان پس از او را برانگیخت.

همچنین در کتاب *المحصل* که به ظاهر از آثار واپسین اوست،^۷ بر نظر خود به گونه‌ای آشکار پافشاری می‌کند و در اثبات آن دو استدلال می‌آورد. دلیل اول او، همان استدلال مورد اشاره از کتاب *البراهین* است. دلیل دوم او این است که راهی برای تعریف ماهیت شیء وجود ندارد؛ زیرا تعریف یا به خود شیء، یا به عناصر داخلی، یا به اموری خارجی و یا به اموری مرکب از این دو است. راه نخست، محال است؛ زیرا تعریف شیء به خود دربردارنده تقدم شیء بر خود و دور است. تعریف به امور داخلی نیز محال است، زیرا تعریف یا به تمام امور داخلی است و یا به برخی از آنها؛ صورت نخست به تعریف شیء به خود برمی‌گردد؛ زیرا مجموع امور داخلی، چیزی جز همان ماهیت نیست. صورت دوم نیز محال است؛ زیرا ماهیت مرکب تنها از راه شناخت تمام عناصر آن، شناخته می‌شود. ماهیت رانمی‌توان به وسیله ویژگی‌های خارجی آن نیز تعریف کرد؛ زیرا ماهیت‌های گوناگون ممکن است لازم بوده و ویژگی واحد داشته باشند. در این صورت وصف خارجی نمی‌تواند شناساننده ماهیت موصوف باشد مگر از پیش بدانیم که این موصوف، موصوف آن است و این نیز دربردارنده دور است. می‌توان از باطل بودن این راه حل‌ها نتیجه گرفت که راه چهارم نیز محال است.^۸

فخر رازی در کتاب *منطق الماخص* نیز بر ادعای خود پافشاری می‌کند. وی به هنگام پاسخ دادن به شبهه عدم امکان یادگیری علم می‌گوید:

لکن این جواب در مورد تصورات، نارسا است به جهت اینکه تصویری که مطلوب ما است اگر معلوم ما نباشد طلبش محال است؛ زیرا چیزی که به ذهن ما خطور نمی‌کند محال

است که طلب شود، اگر چه هزار تصور دیگر حاصل باشد و اگر معلوم ما باشد باز هم

طلبش محال است، چرا که تحصیل حاصل است.^۹

از این سخنان برمی آید اگر چه او به هنگام تقسیم علم به تصویری و تصدیقی در آغاز کتاب، بیان

آشکاری بر بدهت تمام تصورات ندارد، اما در ادامه، دیدگاه خود را به روشنی بیان می کند.

او در کتاب دیگرش به نام *الرسالة الكمالیة فی الحقائق الالهیة* نیز به این مسئله پرداخته است. او

در آن کتاب می نویسد:

و اما تصورهای مکتسب، در آن اشکالات است؛ یکی آنکه این تصور کسب کردن یا

حاصل باشد یا نباشد. اگر حاصل باشد تحصیل او محال بود؛ زیرا که تحصیل حاصل

ممکن نبود. و اگر حاصل نبود و ذهن را به وی هیچ گونه شعور نباشد، طلب کردن او محال

بود؛ زیرا چیزی که در خاطر نبود، محال بود طلب کردن او، و اگر قائل گوید روا باشد که

معلوم بود از جهتی دون جهتی، پس بدان سبب که معلوم باشد از آن جهت طلب کردن او

ممکن نباشد و از آن جهت که معلوم نباشد، طلب داشتن ممکن بود، جواب آنکه مطلوب

باشد یا از آن جهت مطلوب باشد که معلوم بود یا از آن جهت که معلوم نبود. قسم اول،

محال است؛ زیرا تحصیل حاصل، محال است و قسم دوم هم محال است؛ زیرا آنچه در

تصور نبود هرگز خاطر، طلب او نکند. دوم آنکه تعریف او یا به ذاتیات او کنند یا به

عرضیات او؛ قسم اول باطل است؛ زیرا تعریف او اگر به کل ذاتیات او کنند، این محال

باشد؛ زیرا کل ذاتیات، عین اوست، پس اگر کل ذاتیات او، معرف او باشد لازم آید که یک

چیز، معرف نفس خود بود و این محال است و اگر به بعض ذاتیات او کنند این هم محال

است؛ زیرا از معرفت بعض اجزای شیء، معرفت تمام آن چیز حاصل نشود و قسم دوم

هم باطل است؛ زیرا این صفت عرضی، یا روا دارند که غیر آن موصوف را باشد یا روا

ندارند؛ اگر روا دارند تعریف حاصل نشود و اگر روا ندارند این اختصاص آنکه معلوم

باشد که معرفت این ذات حاصل بود. پس اگر معرفت این ذات مستفاد بود، از آن اختصاص، دور لازم می‌آید و این محال است. این است اشکالاتی که در اکتساب تصورات توان گفت.^{۱۰}

وی همچنین در شرح *عیون الحکمة* استدلال نخست خود را بیان می‌کند و بر اکتسابی نبودن تصورات پای می‌فشارد،^{۱۱} اما نمی‌توان پافشاری او را در انکار اکتساب تصورات، آن‌گونه که در کتاب‌های کلامی او هست در کتاب‌های منطقی او یافت.

اما جدی‌ترین ناقد فخررازی در این مسئله، جناب خواجه نصیرالدین طوسی است. وی در کتاب *تلخیص‌المحصل* که مشهور به *نقد‌المحصل* است، جزء به جزء استدلال‌های فخر را مورد مناقشه قرار داده و دیدگاه او را به شدت انکار کرده است.

اینک ما بر اساس نقدهای خواجه طوسی در کتاب *نقد‌المحصل*^{۱۲} به دفاع از نظریه بدهت تمام تصورات می‌پردازیم.

استدلال نخست فخر، ردیه‌ای بر پاسخ ارسطو به شبهه منون است که صورت کامل آن، برای دقت بیشتر بیان می‌شود: «فان قلت: هو مشعور به من وجه دون وجه، قلت المشعور به غیر ما هو غیر مشعور به و الاول لا یمكن طلبه لحصوله والثانی لا یمكن طلبه ایضا لكونه غیر مشعور به مطلقا».

خواجه نصیر در نقد این سخن می‌گوید: «اقول: فی هذا الکلام مغالطه صریحه، فإن المطلوب لیس هو احد الوجهین المتغایرین بل هو شیء الذی له وجهان. و ذلك الشیء لیس بمشعور به مطلقا و لیس غیر مشعور به مطلقا، بل هو قسم ثالث...».

بر اساس نظر خواجه نصیر، مغالطه کلام فخر، در مطلوبی است که ما در تصورات نظری در پی آن هستیم. تفسیر فخررازی و نتیجه دلخواه بر گرفته از آن، این است که مطلوب، یکی از دو وجه

متغایر باشد؛ یعنی اگر مطلوب، آن جهت معلوم باشد، موجب تحصیل حاصل است و اگر آن جهت مجهول باشد، باز خواستن آن محال است. اما تفسیر مورد نظر محقق طوسی، آن است که مطلوب، یکی از دو جهت نیست، بلکه شیئی است که دو جنبه دارد، جنبه روشن و جنبه تاریک و ما با جنبه روشن، خود را از بند مجهول مطلق رهایی می‌بخشیم و با جنبه تاریک، ایراد تحصیل حاصل را دور می‌کنیم. بنابراین با ارائه تفسیر درست از مطلوب، ایراد فخر رازی از بن برچیده خواهد شد.

بررسی دیدگاه محقق طوسی

نکته‌ای که محقق طوسی بر اساس آن، فخر رازی را به مغالطه در کلام نسبت داده است، به نظر درست نمی‌آید؛ زیرا با توجه به بیان فخر رازی که می‌گوید: «و هو (المطلوب) مشعور من وجه دون وجه» می‌توان چنین نتیجه گرفت که مطلوب فخر نیز، احدالوجهین نبوده بلکه امری دو وجهی است که وجهی از آن معلوم و وجه دیگر مجهول می‌باشد. بنابراین نمی‌توان گفت که تفسیر فخر، تفسیر متفاوتی بوده است؛ اکنون پرسش این است که چرا با وجود یکسانی دو تفسیر، فخر به نتیجه متفاوتی رسیده و بر اساس آن، به اکتسابی نبودن تصورات حکم داده است؟ آنچه از بررسی استدلال نخست فخر به دست می‌آید این است که: اولاً، درست است مطلوب، امری دو وجهی است اما باید دانست که مطلوب دو وجهی از آن جهت که مجهول است، طلبیده می‌شود، نه از آن جهت که معلوم است و نه از هر دو جهت. ثانیاً، وقتی مطلوب، امری دو وجهی است و از جهت وجه مجهول، طلبیده می‌شود، جای این پرسش است که چه ارتباطی میان وجه معلوم و وجه مجهول وجود دارد؟ این دو، چه تأثیری در یکدیگر دارند؟ با در نظر گرفتن وجه معلوم و وجه مجهول در می‌یابیم که دو فرض بیشتر قابل تصور نیست، نخست آنکه واسطه‌ای در شناخت وجود داشته باشد تا بین معلوم و مجهول ارتباط برقرار سازد که در این صورت مسئله از حوزه تصورات

خارج و به حیطة تصدیقات وارد می‌شود، چرا که سخن از واسطه در اثبات مربوط به تصدیقات است و در تصور نظری نمی‌توان از وسیله ثبوت و اثبات سخن گفت؛ زیرا بر اساس دیدگاه مشهور، مرکب غیر تام است و حکمی را در بر نمی‌گیرد. فرض دیگر آنکه هیچ واسطه‌ای وجود ندارد که در این صورت وجه معلوم هیچ نقشی در اکتساب نخواهد داشت و در نظر گرفتن آن در مطلوب، بی‌معنا و بیهوده است، بنابراین شبهه مجهول مطلق بر جای می‌ماند.

نکته‌ای که فخر رازی در پی آشکار کردن آن است، درست همین مطلب است. وی می‌گوید با وجود اینکه مطلوب، دو وجهی است، اما این دو وجه هیچ تأثیر و تأثیری بر هم ندارند و با هم بیگانه‌اند و همین عدم پیوند میان آنها موجب دوگانگی مطلوب گردیده و اکتساب مطلوب را از هر جهت با ایراد روبه‌رو می‌سازد. وی در کتاب *منطق‌الملخص* به هنگام طرح شبهه منون و پاسخ‌گویی به آن، بر اساس همین مطلب به داوری میان ارسطو و منون می‌پردازد و می‌گوید پاسخی که در برابر منون مطرح شده تنها تصدیقات را در بر می‌گیرد، اما در تصورات، کاربردی ندارد؛ زیرا اگر تصویری مجهول باشد و به ذهن انسان راه نیابد، چگونه می‌توان آن را طلب کرد، اگر چه هزاران تصور برای انسان حاصل باشد یا نباشد، و اگر اصل، بر نبودن ارتباط میان وجه معلوم و وجه مجهول مطلوب باشد، دیگر تفاوتی میان وجه معلوم مطلوب و دیگر تصورات ذهن وجود ندارد.^{۱۳}

پاسخ صدر المتألهین به استدلال نخست فخر رازی

صدر المتألهین، ایراد فخر را با بیانی متفاوت پاسخ داده و می‌گوید:

فرق است بین اینکه یک شیء به وجه تصور شود و بین اینکه خود وجه تصور گردد. ما در اینجا نمی‌خواهیم تصور خود وجه را مد نظر قرار دهیم تا اشکال شود که طلب محال یا تحصیل حاصل است؛ بلکه ما می‌خواهیم یک شیء را به وسیله وجه معلومش، تصور

نماییم؛ یعنی آن شیء با تصور وجه، بالعرض تصور می‌شود، بنابراین مطلوب، شیء متصور به وجه می‌باشد نه خود وجه متصور.^{۱۴}

پاسخ به ایراد ملاصدرا

در پاسخ باید گفت: اینکه شیء با وجه معلوم، بالعرض تصور می‌شود، جای بحث نیست، بلکه نکته مهم این است که تصور بالذات وجه معلوم، هیچ تأثیری در تصور بالذات وجه مجهول ندارد و ارتباطی در این میان وجود ندارد. وقتی امر چنین شد، تصور بالعرض شیء دو وجهی که برآمده از تصور بالذات وجه معلوم است، نسبت به تصور وجه مجهول کاملاً بیگانه است، اگر چه با تصور وجه معلوم، شیء مورد نظر امکان می‌یابد که مورد توجه قرار گیرد و شایستگی لازم برای واقع شدن در قضایای متعارفه را به دست آورد.

دلیل دوم فخر رازی بر بدهت تصورات، استدلال بر تعریف ناپذیری تصورات است؛ او در این استدلال، تمام فرض‌های تعریف ماهیت را برمی‌شمارد و همه آنها را محال می‌داند.

فرض نخست

نخستین فرض این است که معرف، معرف خود باشد که بی‌گمان، امر باطلی است و هیچ کس تردیدی در محال بودن آن ندارد؛ زیرا در بردارنده این است که شیء، پیش از معلوم بودن، معلوم باشد.

فرض دوم

فرض دوم این است که ماهیت به وسیله تمام اجزاء داخلی خود تعریف شود. فخر رازی این فرض را همان فرض نخست می‌داند؛ زیرا می‌گوید تمام اجزاء ماهیت، چیزی جز خود ماهیت نیست؛

بنابراین تعریف شیء بنفسه لازم می‌آید، که امری محال است. نقدهای محقق طوسی از فرض دوم آغاز می‌شود و در یکایک فرض‌ها، ادعای تعریف‌ناپذیری فخر را به چالش می‌کشد. وی در نقد ادعای فخر در فرض دوم می‌گوید:

اقول: قوله "إن مجموع أجزاء الماهية هو نفس الماهية" ليس بصحيح، لأن الجزء متقدم على الكل بالطبع والأشياء التي كل واحد منهما متقدم على شيء، متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فيتحصل معرفتها بها...^{۱۵}

بررسی دیدگاه محقق

اساس نقد محقق بر این استوار است که یکایک اجزاء به صورت طبیعی بر ماهیت تقدم دارند، بنابراین چیزی که مقدم است (اجزاء) ممتنع است که همان نفس متأخر باشد (ماهیت). نمی‌توان در درستی این امر تردید داشت، اما نتیجه برآمده از این مقدمه، پذیرفتنی نیست؛ زیرا اجزاء با این حیثیت که مجموع اجزاء هستند، نفس ماهیت‌اند. مجموع اجزاء با لحاظ این حیثیت، تقدمی بر ماهیت ندارد، بلکه تقدم به نسبت اجزاء به کل برمی‌گردد، نه مجموع اجزاء به آن. بنابراین تعریف به مجموع اجزاء، تعریف به خود ماهیت است. سخن پایانی این است که اگر چه از جهت واقع، مجموع اجزاء همان ماهیت است، ولی از جهت معنا و مفهوم، تفاوت اجمال و تفصیل را دارند که این تفاوت درباره تصدیقات سودمند است تا درستی حمل را نشان دهد، نه درباره تعریف که منظور از آن به دست آوردن شناخت واقعی از ماهیت یک شیء است؛ یعنی تصور واقعی ما از چیزی سبب یک تصور حقیقی از ماهیتی گردد. بنابراین تفاوت مفهومی تنها، گرهی از مشکل نخواهد گشود.

فرض سوم و چهارم

فرض سوم و چهارم این است که یا ماهیت به بعض اجزاء تعریف می‌گردد و آن بعض، معرف تمام اجزاء ماهیت حتی خود آن باشد که در این صورت به محال می‌انجامد، و یا معرف باشد برای اجزاء دیگر غیر خودش که این صورت هم محال است، زیرا معرفتی که خارج از ماهیت است در صورتی می‌تواند معرف باشد که بدانیم این وصف خارجی، موصوفی غیر از خود ماهیت ندارد و چنین علمی یا متوقف بر تصور ماهیت موصوفه و یا متوقف بر تصور هر چیزی غیر از ماهیت موصوفه است که هر دو محال است؛ زیرا اولی، به دور می‌انجامد و دومی، در بردارنده به تصور درآمدن بی‌نهایت ماهیت است.

جناب خواجه نصیر در مورد فرض سوم می‌گوید:

معرف بودن جزء برای ماهیت، مستلزم این نیست که جزء، معرف همه اجزاء حتی خودش باشد به جهت اینکه بین ماهیت و اجزاء آن تغایر هست؛ بنابراین جزء، معرف ماهیت است نه معرف تک تک اجزاء.

اما درباره فرض چهارم می‌فرماید: «تعریف ماهیت به امور خارجی، متوقف بر ملازمه بین وصف و موصوف است به طوری که ذهن از تصور وصف معرف به تصور ماهیت موصوفه منتقل گردد. اما علم داشتن به این ملازمه، شرط نیست». وی در تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار^{۱۶} بیان دیگری از ایراد و پاسخ آن مطرح می‌سازد؛ او درباره نتیجه ایراد می‌گوید:

می‌گویم حاصل اشکال چنین است؛ انتقال ذهنی که در تعریف، از معرف به سوی ماهیت صورت می‌گیرد، متوقف بر علم ما به اختصاص داشتن این معرف، به این ماهیت می‌باشد، و ما می‌دانیم که اختصاص از امور اضافی است، که علم به این اختصاص، متوقف بر تقدم

علم، به معروضش می‌باشد، و لازمه این سخن، تقدم معرفت به ماهیت، قبل از تعریف ماهیت است.

سپس در پاسخ می‌گوید:

جواب صحیح آن است که ما مقدمه اول اشکال "که انتقال ذهن از معرفت به سوی ماهیت را متوقف بر علم به اختصاص می‌کرد" را ممنوع می‌دانیم، به جهت اینکه چنین انتقالی، متوقف بر وجود اختصاص می‌باشد نه متوقف بر علم به وجود اختصاص. بنابراین ذهن از تصور ملزوم ذهنی، به تصور لازم آن منتقل می‌گردد و این انتقال، متوقف بر تقدم علم به استلزام نمی‌باشد.

بررسی دیدگاه محقق طوسی

مناقشات خواجه نصیر در فرض نخست، بسیار متین است و به گفته او «این سخنان فخر، ناشی از عدم تمیز بین ماهیت و اجزاء آن می‌باشد» اما فرض چهارم، جای درنگ است؛ زیرا از شرایطی دلالت التزامی این است که تلازم میان معنای لفظ و آن معنای خارجی ای که لازمه لفظ است، تلازمی ذهنی باشد، بنابراین تنها تلازم در خارج، بدون راه‌یابی آن به ذهن، کافی نیست و در این فرض، هیچ انتقالی از لازم به ملزوم در ذهن، محقق نخواهد شد.

واکاوی و بررسی اکتسابی نبودن تصورات از سوی نگارنده با توجه به پیامدهای این نظریه
چگونگی فراگیری علم از مسائلی است که نیازمند بررسی و دقت بیشتری است، چرا که فرایند فراگیری علم به صورت تصور و تصدیق، از اسرار آمیزترین و رمز آلودترین مسائل در مطالعه انسان است، از این رو چگونگی قدم برداشتن به سوی دانایی و گذر از ناآگاهی به آگاهی، هنوز مورد توجه و دقت نظر صاحبان فضل و دانش است. اما آیا آنچه از سوی اندیشمندان مطرح شده و

پاره‌ای از علوم را پی افکنده است، تمام سرگردانی‌ها را از پیش روی انسان برمی‌دارد و با آنچه که از راه وجدان می‌یابد هم خوانی دارد؟ هر چند بررسی این پرسش به گونه‌ی تمام و کامل، از چارچوب این مقاله بیرون و نیازمند پژوهش و دقت نظر بیشتری است، با این همه، نگارنده با بررسی اجمالی بحث از این دیدگاه که نگاه پیشینیان به نحوه حصول علم چگونه بوده است و از چه زمانی، مسئله به صورت روشنی، مورد پذیرش همگان قرار گرفته است، به این نتیجه رسیده است که تصور نمی‌تواند امری اکتسابی شمرده شود و تفسیری از تصور که بر اساس آن، منطق نه بخشی ارسطویی به منطق دو بخشی سینوی تغییر کرده است، نمی‌تواند اساس توجیه پذیری داشته باشد، و طرح کردن بحث حدود پیش از طرح قیاس و برهان، با این عنوان که بحث حدود، پیرامون تصورات است و جایگاه تصور پیش از جایگاه تصدیق می‌باشد، امری نادرست به شمار می‌آید. برای اثبات این مدعا، فصل پیش‌رو از چند بخش تشکیل می‌گردد:

تقسیم علم به تصور و تصدیق و رابطه حد و برهان

آنچه مسلم است تقسیم علم به تصور و تصدیق، تا زمان فارابی برای پیشینیان چندان روشن نبوده است یا دست کم می‌توان گفت، از عبارت‌های آنها چنین برمی‌آید که توجه چندانی به آن نداشته و اثر خاصی برای آن نمی‌دیدند. اما فارابی با پذیرش تقسیم علم به تصور و تصدیق - همچنان که گروهی این تقسیم را از ابتکارهای او می‌دانند - ساختار منطق را به شیوه ارسطویی حفظ می‌کند؛ اگر چه این امر ممکن است به جهت بی‌توجهی او به تأثیر ساختاری این تقسیم بر منطق بوده باشد. تا اینکه یادگار منطقی ارسطو به ذهن پرشور و تیزبین ابن سینا راه می‌یابد و مورد نقد و واکاوی علمی او قرار می‌گیرد.

ارسطو در منطق خود برای فراگیری علم، دو دستگاه تولیدکننده علم، ارائه کرده بود. آن دو عبارت بودند از: قیاس برهانی و مسئله حدود و رسوم. اما با این حال، به بحث برهان و حد در کتابی واحد پرداخته می‌شد، از این رو بحث‌هایی مانند: ۱. شیوه حد غیر از شیوه برهان است؛ ۲. چگونگی اکتساب حدود؛ ۳. به دست نیامدن حد از راه برهان؛ ۴. مشارکت حد و برهان و... در آنجا مطرح می‌گشت.

با توجه به سرفصل‌های ارائه شده در کتاب برهان، آشکار می‌گردد که مباحث حد و برهان تا چه اندازه به یکدیگر نزدیک بوده است به گونه‌ای که آنها برای عدم اشتباه و درهم نیامیختن این دو، به بیان تفاوت‌های حد و برهان به صورتی جدی می‌پرداختند. ابن زرعه می‌گوید: «من قبل أن يعلمنا ارسطو طالیس طريقة استخراج الحد يفيدنا اولاً أن طريقة استخراج الحد غير طريقة البرهان...».

وی سپس به تفاوت‌ها اشاره می‌کند:

تفاوت اول

«الحد يوقف منه على الاشياء التي اثبتت منها طبيعة الشيء و هذه موجودة على طريقة الايجاب و على طريق الكلّي و القياس منه سالب و منه جزئي».

تفاوت دوم

«الإستقراء يظهر أن الحد غير البرهان... و ذلك أن الحد إنما اثباتاً عن ذوات الامور عن الاشياء التي اثبتت عنها طبيعتها. فأما البرهان فإنما اثباتاً عن الاشياء الموجودة لها بتوسط هذه الامور الذاتية».

تفاوت سوم

«مبادئ البرهان التي هي المقدمات غير الذوات اوساط تتضح بالحد ولاتبين بالبرهان اذ كان لا وسط لها».

تفاوت چهارم

«البرهان منه موجب و منه سالب و الحد ابدأ على طريق الايجاب. و ههنا يقطع ارسطوطاليس النظر في أن طريقة الحد غير طريقة البرهان».^{۱۷}

از سویی در پی اثبات این نکته بودند که حد از راه برهان به دست نمی آید و برای این مدعا دلیل برهانی می آوردند:

لا يمكن اكتساب الحد بالبرهان، لأنه لا بد حينئذٍ من حد اوسط مساو للطرفين لأن الحد و المحدود متساويان و ذلك الأوسط لا يخلو إما أن يكون حداً آخر، او يكون رسماً و خاصة؛ فأما الحد الآخر فإن السؤال في اكتسابه ثابت، فإن اكتسب بحد ثالث فالأمر ذاهب الى غير النهاية و إن اكتسب بالحد الأول فذلك دور و إن اكتسب بوجه آخر غير البرهان فلم لا يكتسب به هذا الحد. و على أنه لا يجوز أن يكون لشيء واحد حدان تامان...^{۱۸}

تا اینجا نتیجه می گیریم در فضای منطقی نه بخشی، به ویژه تا پیش از این سینا، شبهه همسان بودن نتیجه حد و برهان و منحصر بودن امتیاز این دو، در روش گذر به سوی مطلوب، با نیروی بسیار مطرح بوده است. آنها با پیش کشیدن چنین مباحثی در پی آن بوده اند که راه فراگیری علم، به برهان محدود نمی شود و چنین نیست که راه حد، امری صوری و بیهوده باشد که تنها به عنوان راهی متفاوت برای نتیجه ای مشابه به شمار آید. به صورت کلی، آنان می خواستند بازبانی کوتاه بگویند که نتیجه برهان، علمی از جنس تصدیق است و نتیجه حدود، علمی از جنس تصور. اما آیا چنین

است؟ ما در بخش دوم به درستی یا نادرستی این امر در چارچوب بحث چگونگی اکتساب در تصورات، می‌پردازیم.

شیوه و چگونگی اکتساب در تصورات

با یادآوری مسائل بخش اول بر آن بودیم تا شیوه اکتساب در تصورات را در حال و هوای پیش از ابن سینا بررسی کنیم؛ چرا که آن حال و هوا، تازه و بی‌پیرایه‌تر است و دور از هرگونه تفسیر و تأویل. بر این اساس ما به شیوه‌رو یارویی فارابی با مسئله حدود می‌پردازیم. وی در منطقیات می‌گوید: آنچه که گمان می‌شود در به دست آوردن تعریف نافع است، در نزد قدما به سه امر منتهی می‌شده است؛ راه اول، طریقه "کسانقراطیس" است که از راه برهان مطلق اثبات می‌کرد که این شیء، حد فلان امر است. طریقه دوم، راه افلاطون است که بر اساس قسمت، حد یک چیز را به دست می‌آورد و راه سوم، راه ارسطو است که طریقه ترکیب را پیشنهاد می‌کند.^{۱۹} وی در این عبارت‌ها بیان می‌کند برخی، تعریف اشیاء را با استفاده از برهان به دست می‌آوردند. اما در ادامه می‌گوید: «و اما طریق کسانقراطیس، راهی ممنوع نمی‌باشد، ولی از آن نمی‌توان در همه تعاریف استفاده نمود».^{۲۰}

با توجه به عبارت‌های فارابی می‌توان چنین نتیجه گرفت که او به دست آمدن حد از راه برهان را می‌پذیرد و آن را به شکل جزئی‌تصدیق می‌کند. وی شیوه قسمت را نیز به گونه کلی نپذیرفته و آن را در تمام موارد کاربردی نمی‌داند. او می‌گوید: «ما در تعریف، نیازمند بیش از آنی هستیم که قسمت در اختیار ما می‌گذارد، از این رو قسمت نمی‌تواند راهی فراگیر برای تحدید باشد».^{۲۱}

نکته مبنایی فارابی، شیوه ارسطو است؛ وی، راه ارسطو را در به دست آوردن تمام نیازمندی های حد، کاربردی و توان مند می داند؛ بنابراین به گونه ای کامل به شرح و بیان آن می پردازد.

فارابی، شیوه ارسطو را چنین شرح می دهد: «و اما اخذ الحد بطریق ترکیب، فهو علی هذه الجهه و هو... فیکون ذلک حداله»^{۲۲}

این شیوه از مراحل زیر تشکیل می شود:

۱. أن نتصفح اشخاص الشیء المقصود تحدیده.
۲. و نأخذ المحمولات علی اشخاصه.
۳. و نتحرى أن تكون تلك المحمولات علی اشخاصه من طریق ما هو.
۴. حتی اذا حصل لنا جمیع، میزنا بعد ذلک بین ما هو من تلك المحمولات اجناس و ما لیس بأجناس.
۵. ثم قایسنا بین الأجناس و اطر حنا منها الأعم فالأعم إلى أن یتحصل لنا أخصها.
۶. ثم ننظر فی سائر المحمولات، فما كان منها أعم من ذلک الجنس أو مساویا له، إطر حنا.
۷. و نطرح ایضا من المحمولات علی اشخاصه من طریق ما هو، ما كان أخص من الشیء المقصود تحدیده.
۸. ثم نجمع الی ذلک الجنس سائر المحمولات علی اشخاص، من طریق ما هو، التی هی أخص من ذلک الجنس.
۹. و نجمع بعضها إلى بعض، إلى أن یجتمع لنا منه جملة مساویة للشیء المقصود له، فیکون ذلک حداله.^{۲۳}

اینکه هر یک از این مراحل نه‌گانه چگونه به دست می‌آیند و نتیجه چه برآیندی هستند، داستان جداگانه‌ای دارد که ما به صورت کامل به آن می‌پردازیم.

مرحله اول می‌بایست نتیجه قیاسی اقترانی باشد تا اثبات گردد که این اشخاص، همان اشخاص شیء مورد تحدید هستند، نه اشخاصی دیگر. بنابراین نیازمند حد وسطی است تا چنین امری پذیرفته شود، اگر چه ممکن است چنین قیاس‌هایی به صورت پنهانی و بی‌توجه نفس در ذهن شکل گیرد، اما با این همه، این راه، راه قیاس است و هیچ‌گیزی از آن نیست.

مرحله دوم نیز درست نیازمند این است که از قیاسی برهانی نتیجه گرفته شود تا محمولات این اشخاص به دست آید.

مرحله سوم: در این مرحله نیز اولاً باید اثبات شود این محمولات حمل شده بر این اشخاص، محمولات ذاتی آن اشخاص اند نه هر محمول دیگر، بنابراین باید در اینجا قیاسی برهانی شکل بگیرد تا این مسئله اثبات گردد. ثانیاً، حکم نمودن به اینکه آیا این محمولات، ذاتی آن اشخاص است یا نه، مستلزم این است که شما تصویری دقیق از ماهیت آن اشخاص داشته باشید تا در مقام تمیز، گرفتار تر جیح بلا مرجح نگردید.

مرحله چهارم: اینجا نیز افزون بر اثبات اینکه این محمولات، جنس برای آن شیء هستند، باید علم به ماهیت، محقق باشد تا تمیز میان جنس‌ها و غیر جنس‌ها امکان پذیر گردد.

مرحله پنجم: این مرحله نیز نیازمند قیاس‌هایی برای تشخیص اعم از اجناس است تا اثبات شود فلان جنس، اخص است.

مرحله ششم: در این مرحله نیز با نظر به محمولات اشخاص، باید آنها را که اعم یا مساوی با جنس اند خارج کرد. این کار هم نیازمند قیاس‌های بسیاری است تا اثبات شود کدام یک از

محمولات، اعم یا مساوی جنس اند؛ افزون بر این، برای تشخیص اعم یا مساوی با یک چیز، نیازمند چیرگی کامل به دو طرف نسبت هستیم، حال آنکه در فرض ما چنین احاطه علمی ای وجود ندارد.

مرحله هفتم: این مرحله نیز نیازمند شناخت دقیقی از آن شیء است تا امکان خارج شدن مفاهیم اخص نسبت به آن شیء از گستره نگاه ما فراهم گردد.

مرحله هشتم: در اینجا هم باید اثبات شود که محمولات باقی مانده که اخص از آن جنس هستند، جزء ذاتیات آن شیء است تا غیر ذاتی‌ها کنار گذاشته شوند.

مرحله نهم: این مرحله، مرحله ترکیب است به گونه‌ای که در میان تمام محمولات اعم، اخص‌ترین آنها و در میان تمام محمولات اخص، اعم‌ترین آنها با یکدیگر جمع می‌شوند و در نتیجه، بر اساس ترکیب به دست آمده از تمام قیاس‌ها، به «این همانی» میان این ترکیب و محدود مورد نظر حکم می‌کنیم.

آنچه از توضیح شیوه ترکیب ارسطو در به دست آوردن حدود، نتیجه می‌شود این است که تحدید شیئی به خلاف آنچه تصور می‌شود، در حقیقت قیاسی مرکب از قیاس‌های بسیار است که در آخر، میان شیء محدود و معنی مساوی و مفصل آن، نسبت حکمی کلیه برقرار می‌گردد، به این معنا که میان ترکیب به دست آمده و شیء محدود «این همانی» ماهوی برقرار است.

اما نکته جالب توجه در سخنان منطق دانان، خرده‌گیری آنان از شیوه قسمت است، آنجا که گفته‌اند: «در تحدید، ما نیازمند علم و یقین به برخی امور هستیم که به دست آوردن آنها از راه قسمت، امکان‌پذیر نمی‌باشد».^{۲۴}

آنان در اینجا به گونه‌ای سخن رانده‌اند که گویا شیوه ترکیب، خود به صورت مستقل، یقین و علم به پاره‌ای از امور مورد نیاز را فراهم می‌کند و از هیچ قیاسی بهره‌مند نمی‌شود، و از سویی، درست همان ایرادهایی را که ما درباره شیوه ترکیب آوردیم، درباره شیوه قسمت بیان کرده‌اند:

فإذا حصل الجنس مقسوماً؛ احتجنا إلى أن تعلم بعد ذلك أن المجتمع من ذلك الجنس و
أحد الفصلين المتقابلين، محمول على الذي يجب حده، ثم أن تعلم بعد ذلك بيقين أنه
مساو له، أو أنه أعم منه.^{۲۵}

بنابراین، اگر همان گونه که در شیوه ترکیب از قیاس استفاده می‌شود، در شیوه قسمت نیز از
چند قیاس استفاده گردد، در هیچ مورد با ایراد روبه‌رو نخواهد شد.

طریقه ترکیب، قیاسی مرکب است

آنچه از بحث‌های بالا روشن می‌شود این است که: اولاً، صرف بودن تصورات خام بدون وجود
هیچ گونه ارتباطی میان آنها، به تولید علمی جدید بر نمی‌انجامد، مگر آنکه این تصورات بیگانه، در
چارچوب مقدماتی برهانی، برای قیاسی منتج قرار گیرند. ثانیاً، در وجود انسان جز قیاس،
زنجیره‌ای که بتواند میان معلومات ذهنی ایجاد رابطه کند و از ترکیب معلومات، آگاهی‌های تازه‌ای
در اختیار بشر بگذارد، یافت نمی‌شود و ذهن بشر بدون قیاس، توان هیچ حرکت و کوششی را
ندارد و خسته و ناتوان در صحنه‌های سرگردانی و تاریکی بر جای خواهد ماند. بنابراین ایجاد
تصور جز با بداهتی که در نهاد امور تصویری وجود دارد، امکان‌پذیر نیست و برای به دست آمدن
آنها راهی وجود ندارد، مگر اینکه انسان به بداهت آنها آگاه گردد و اینجاست که می‌توان سخن
فخر در کتاب المحصل را گواهی بر این ادعا گرفت:

ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدره بحسه أو وجده من فطرة النفس، كالألم
واللذة، أو من بديهية العقل، كتنصور الوجود، والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل، أو الخيال
من هذه الأقسام. و أما ما عداه فلا يتصوره البتة والإستقراء يحققه.^{۲۶}

فخر در اینجا می‌گوید راه‌هایی که برای انسان، ایجاد تصور می‌کنند، چند راه بیش نیست:

اول: راه حواس است؛ یعنی انسان هر چه را که با حس خود می‌یابد، در واقع آن را تصور می‌کند.

دوم: امور وجدانی است که در فطرت انسان وجود دارد، مانند دردها و لذت‌هایی که انسان آنها را در وجود خود می‌یابد.

سوم: آنچه که در پیشگاه عقل بدیهی به شمار می‌آید، مانند تصور مفهوم وجود، وحدت و کثرت.

چهارم: آنچه که عقل در ترکیب آن دخالت دارد، و منظور از ترکیب عقل، همان است که عقل با بهره‌گیری از قیاس‌های بسیار آن را اثبات می‌کند و نتیجه این ترکیب به تصور انسان در می‌آید و این قسم، اعم از نتیجه‌هایی است که از راه قیاس برهانی یا راه ترکیب مصطلح به دست می‌آید.

پنجم: آنچه خیال انسان از ترکیب اقسام پیشین به دست می‌آورد.

نتیجه‌گیری

این بحث می‌تواند دو نتیجه مهم داشته باشد؛ اول اینکه، اکتساب در تصورات، امری ناممکن و محال است. دوم اینکه، راهی که برای اکتساب تصورات شمرده شده است، راه اکتساب تصور نبوده بلکه همان‌گونه که نتیجه و نسبت حکمیه طریقه ترکیبی قیاس، به تصور انسان در می‌آید، نتیجه و نسبت حکمیه طریقه ترکیب درباره حدود نیز تصور خواهد شد؛ بنابراین قیاس، ترکیب عقلی است و راه ترکیب، قیاسی مرکب. از این رو، تعریف‌های به دست آمده درباره حدود، تعریف‌های تنبیهی به شمار می‌آیند و تنها گزارشی هستند برای کسانی که از آن آگاهی ندارند.

پی‌نوشت‌ها

۱. ابن سینا، *الشفاء، المنطق، البرهان*، تحقیق: ابراهیم مدکور، ص ۷۴.
۲. محمدتقی مصباح یزدی، *شرح برهان شفا*، ص ۱۷۵.
۳. ابن سینا، *الشفاء، المنطق، البرهان*، ص ۷۵.
۴. همان، ص ۷۵.
۵. فخررازی، *البراهین*، ج ۲، ص ۲۸۹-۲۹۰.
۶. همو، *منطق الملخص*، تحقیق: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، ص ۱۰۵.
۷. احد فرامرز قراملکی، *مقدمه منطق الملخص*، ص ۴۵.
۸. فخررازی، *المحصل*، ص ۸۲-۸۴.
۹. همو، *منطق الملخص*، ص ۱۰۵.
۱۰. همو، *الرسالة الکمالیة*، تحقیق: محمدباقر سبزواری، ص ۱۲-۱۳.
۱۱. همو، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق: احمد حجازی السقا، ص ۴۴.
۱۲. نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۶-۸.
۱۳. فخررازی، *منطق الملخص*، تحقیق: احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، ص ۱۰۵.
۱۴. ملاصدرا، *تعلیقات بر شرح حکمة الاشراق*، ص ۷۶.
۱۵. نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۷.
۱۶. همو، «تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار»، در: مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، *منطق و مباحث الفاظ*، ص ۱۵۷.
۱۷. ابن زرع، *منطق*، جیرار جهامی و رفیق عجم، ص ۲۹۶.
۱۸. ابن سینا، *النجاة*، محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۱۴۶-۱۴۷.
۱۹. فارابی، *المنطقیات للفارابی*، محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۱، ص ۳۰۱.
۲۰. همان.
۲۱. همان، ص ۳۰۳.
۲۲. همان، ص ۳۰۴-۳۰۵.
۲۳. همان.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ص ۳۰۲-۳۰۳.
۲۶. نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۹-۱۰.

منابع

۱. ابن زرعه، *منطق ابن زرعه*، تحقیق: جیرار جیهامی و رفیق عجم، بیروت، دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۴م.
۲. ابن سینا، حسین، *الشفاء، المنطق، البرهان*، تحقیق: دکتر ابراهیم مدکور، دکتر ابو العلی عقیفی، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. —، *النجاة*، تحقیق: محمد تقی دانش پژوه، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ش.
۴. رازی، فخرالدین، *البراهین*، ج ۲، تصحیح: سید محمد باقر سبزواری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۲ش.
۵. —، *الرسالة الكمالیه فی الحقایق الالهیه*، تصحیح: سید محمد باقر سبزواری، چ اول، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۵ش.
۶. —، *شرح عیون الحکمة*، مقدمه و تحقیق: محمد حجازی و احمد علی سقا، چ اول، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام، ۱۳۷۳ش.
۷. —، *کتاب المحصل*، تقدیم و تحقیق: دکتر حسین آتای، چ اول، قم، انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۸ش.
۸. —، *منطق المخلص*، مقدمه تصحیح و تعلیقه دکتر احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغر نژاد، چ اول، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱ش.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد، «تعلیقات» در: *قطب شیرازی، شرح حکمة الاشراف*، چ اول، تهران، شرکت چاپ و نشر کیمیای ظهور، ۱۳۸۸ش.
۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین، «تعديل المعيار فی نقد تنزیل الافکار» در: *مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، منطق و مباحث الفاظ*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش.
۱۱. —، *تلخیص المحصل*، چ دوم، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
۱۲. فارابی، ابونصر، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق: محمد تقی دانش پژوه، چ اول، قم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.
۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی، *شرح برهان شفاء*، تحقیق و نگارش: محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴ش.