



منطق صدرايي؛ آرا و نوآوری‌ها در مباحث مقدماتی

عسکری سلیمانی امیری*

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

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

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

منطق قبل از ملاصدرا

منطقی که مسلمانان از عصر ترجمه تا به امروز با آن سر و کار دارند، هر چند در پاره‌ای از مباحث تحت تأثیر منطق رواقی بوده و هست، ولی در مجموع، منطق ارسطویی است که اندیشمندان مسلمان در عصر ترجمه (قرن سوم) با آن آشنا شده‌اند. در اواخر همان قرن، منطق نوظهور در فرهنگ مجامع اسلامی به دست فارابی (۲۵۶-۳۳۹ ه.ق)، اولین منطق‌دان به نام، در جهان اسلام با بهره‌گیری از منطق ارسطو و شاید منطق رواقی - به صورت تألیف مستقل، نه به صورت ترجمه - ارائه شد. بنابراین، او این علم را در فرهنگ اسلامی شکل داده و بومی کرده است.

درست یک قرن پس از او، ابن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ه.ق) دومین منطق‌دان نامی جهان اسلام که بزرگترین کتاب منطقی (بخش منطق شفاء) را بر اساس نگارش منطق ارسطو به تحریر در آورد ظهور کرد و وارث آثار منطقی فارابی گردید. ابن سینا تحولی عظیم در منطق ایجاد کرده است که عمده‌ترین آنها را می‌توان در سه بند بیان کرد:

۱. تحول کل ساختار منطق: ابن سینا در برخی از آثار منطقی‌اش از جمله در بخش منطق الاشارات و التنبیهاات تحولی در ساختار منطق ایجاد کرده است که به «منطق دو بخشی» معروف شده است. هر چند در واقع در این ساختار منطق دو بخشی، نه بخشی است. منطق‌دانان مسلمان پس از او در تدوین کتب منطقی به دو گروه تقسیم شده‌اند: دسته‌ای همچنان به روش گذشته مباحث منطقی را دسته‌بندی کرده و مباحث تعریف را در بخش برهان آورده‌اند، همانند بهمنیار در التحصیل^۱ و محقق طوسی در اساس الاقتباس^۲ و منطق التجرید^۳. و دسته‌ای دیگر مباحث تعریف را پیش از بخش قضایا ذکر کرده‌اند، همچون ابن حزم اندلسی در التقریب لحد المنطق^۴، بغدادی در المعبر^۵، لوکری در بیان الحق بضمان الصدق^۶، سهروردی در حکمة الاشراق^۷، فخر رازی در منطق الملخص^۸، خونجی در کشف الاسرار^۹، ارموی در مطالع الانوار^{۱۰} و در بیان الحق و لسان الصدق^{۱۱}، دبیران کاتبی در الشمسیة^{۱۲}، ابهری در تنزیل الافکار^{۱۳}، علامه حلی در الاسرار الخفیه^{۱۴} و تفتازانی در تهذیب المنطق^{۱۵}. بنابراین، بیشتر منطق‌دانان، منطق دو

۱۳۵



منطق

منطق صدرائی: آرا و نوآوری‌ها در مباحث مقدمه‌ای



بخشی نُه بخشی را برگزیده‌اند و ملاصدرا در کتاب منطقی کوچک خود با نام التنفیح نیز این روش را در پیش گرفته است.

شایان ذکر است که ابن سینا در این تحول و امدار فارابی است؛ چرا که فارابی برای اولین بار علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است و پس از این تقسیم نشان می‌دهد که منطوق باید دارای دو بخش اساسی تصورات و تصدیقات باشد؛ چرا که هر یک از این دو برای بخشی از قوانین منطقی به کار می‌آیند: «علم به تصور مطلق مانند تصور شمس، قمر، عقل، نفس و به تصور با تصدیق مانند تصدیق به این که «آسمان‌ها مانند کره بعضی توی بعضی دیگرند»، و مانند «عالم حادث است»، منقسم می‌شود و بعضی از تصویرها جز با تصویری مقدم بر آن کامل نمی‌شود، مانند امتناع تصور جسم بدون تصور طول و عرض. تصدیق از نظر فارابی به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود و تصدیق‌های نظری نیز به تصدیق‌های بدیهی ختم می‌شوند.^{۱۶} ناگفته نماند که عبدالله بن مقفع در المنطق^{۱۷} و نیز ابن بهرئز^{۱۸} در حدود المنطق در ابتدای کتابشان بحث حد را مطرح کرده‌اند. از این رو، بعید نیست که فارابی و پس از او ابن سینا تحت تأثیر آن دو قرار گرفته باشند.

۲. تحول در بخشی از ساختار منطوق: ابن سینا آغازگر تحولی دیگر در ساختار منطوق شده است که در سده‌های اخیر با نام «استدلال‌های مباشر» شناخته می‌شود. ارسطاطالیس در «باری‌ارمیناس» یا «باب قضایا» از قضایا بحث کرده است. باب قضایا مقدمهٔ مبحث «تحلیل اولی» یا «قیاس» و ملحقات آن است. نتایج قیاس لوازم ترکیبی قضایا هستند. ولی منطوق دانان دریافتند که قضایا به تنهایی نیز لوازمی همچون عکس مستوی دارند که ارسطو و به تبع او فارابی و ابن سینا در الشفاء آن را در مبحث قیاس مطرح کرده‌اند.^{۱۹} اما ارسطو در «باری‌ارمیناس» یا مبحث قضایا مباحث «تقابل القضایا بالتناقض و التضاد»،^{۲۰} را که لوازم غیر ترکیبی قضایا هستند، مطرح کرده‌اند. بنابراین، سزاوار بود مبحث عکس هم در باب قضایا مطرح می‌شد؛ چرا که مبحث عکس از لوازم قضایاست، نه از لوازم قیاس یا لوازم ترکیبی قضایا و از همین روی ابن سینا در نهج پنجم الاشارات و التنبیها^{۲۱} پس از مبحث قضایا تناقض قضایا و ملحقات آن و

عکس مستوی را یک‌جا مطرح کرده و مبحث قیاس را در نهج هفتم آورده است.^{۲۱} مستقل کردن بحث عکس از بحث قیاس از سوی ابن سینا، مورد توجه منطق‌دانان بعدی قرار گرفت و از همین‌روی غزالی ذیل عنوان «احکام القضايا و اقسامها» این چهار بحث را مطرح کرده است:

(۱) تقسیم قضايا به شخصیه، مهمله و محصوره

(۲) جهات القضايا

(۳) تناقض القضايا

(۴) عکس مستوی^{۲۲}

و گویا فخر رازی برای اولین بار با عنوان «احکام القضايا» به صراحت مدعی شده است که این عنوان تناقض در قضايا، عکس مستوی و عکس نقیض را در بر می‌گیرد.^{۲۳} می‌توان گفت دبیران کاتبی تحت تأثیر فخر رازی در ذیل عنوان «احکام القضايا» مباحث تناقض در قضايا، عکس مستوی، عکس نقیض و لوازم الشرطیات را گردآوری کرده است.^{۲۴} همزمان ابن کمونه و سپس قطب‌الدین شیرازی همین مباحث را همراه با ملحقات تناقض زیر عنوان «لوازم القضية عند انفرادها» آورده‌اند.^{۲۵} محقق طوسی علاوه بر این مباحث، مباحثی مانند مناط صدق و کذب شرطیات را ذیل عنوان «احوال القضايا» گنجانده است.^{۲۶} بنابراین، هر حکمی لازمه قضیه مفرد باشد، ذیل عنوان «احکام قضايا» جای می‌گیرد. از این‌رو، مرحوم مظفر مباحث «نقض المحمول»، «نقض الموضوع» و «نقض الطرفین» را نیز در احکام قضايا درج کرده است.^{۲۷} و این تحوّل در ساختار منطق مسلمانان است که آغازگر آن ابن سینا است و می‌بینیم که این ساختار از قرن هشتم به بعد در میان منطق‌دانان مسلمان تثبیت شده است و نیز صدرالمتألهین در التنتیج نیز از این ساختار پیروی کرده است.

۳. تحول در محتوای مباحث منطقی: ابن سینا نه تنها منطق ارسطویی و رواقی را به خوبی گزارش و احیاناً آنها را نقادی کرده است، بلکه در محتوای آن نیز تغییر و تحول ایجاد کرده است. یکی از ابداعات ابن سینا، وارد کردن قیاس‌های اقترانی شرطی است که پیش از او سابقه نداشته است. او سهم خود را در منطق در این عبارت کوتاه، بیان کرده است: «در این کتاب





[منطق شفا] اسرار و لطائفی را وارد کرده‌ام که کتاب‌های موجود از آنها خالی‌اند.^{۲۸} منطق دانان پس از ابن سینا تحت تأثیر ابن سینا بوده‌اند و از همین روی می‌توان گفت که علم منطق پس از ابن سینا منطق سینیوی است.

هر چند فخر رازی، ابهری، خونجی، ارموی و دیگر منطق دانان پس از ابن سینا در پاره‌ای مباحث از نظرات ابن سینا عدول کردند، اما در مجموع همگی خط سیر منطقی ابن سینا را در پیش گرفته‌اند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ه. ق) بزرگترین منطق‌دانی است که در قرن ششم ظهور کرد. او با بخشی از عمده‌ترین مباحث منطق ارسطویی و طبعاً سینیوی به مخالفت برخاسته و «منطق اشراقی» را پایه‌ریزی کرد، ولی منطق اشراقی را نمی‌توان در مقابل منطق سینیوی قرار داد، بلکه این منطق نیز گونه‌ای منطق سینیوی است که پاره‌ای از مسائل از ابن سینا جدا شده و یا در برخی از روش‌ها عدول کرده است. به هر حال، منطق دانان پس از ابن سینا بیشتر در محتوای منطق سینیوی به پژوهش می‌پرداختند و اوج این پژوهش‌ها در قرن ششم و هفتم بوده است.

جایگاه ملاصدرا در منطق

همان‌گونه که پیش از این گفته شد، علم منطق در قرن ششم و هفتم به اوج خود رسیده بود. از همین روی، آثاری که پس از این دو قرن در منطق به رشته تحریر در آمده‌اند، همان تحقیقاتی هستند که در این دو سده به انجام رسیده و تدوین شده‌اند. بنابراین، تازه‌های تحقیق منطقی در سده‌های هشتم تا دهم، چندان جدی و قابل توجه نیستند، بلکه پاره تحقیقاتی‌اند که همه آنها در آثار صدرالمতألّهین (۹۷۹-۱۰۵۰ ه. ق) به صورت نهایی بروز کرده‌اند. و از همین روست که آراء و نظرات صدرالمতألّهین در مباحث منطقی بسیار جدی و راه‌گشایند. شاید ملاصدرا تنها فیلسوفی باشد که در آثار فلسفی خود حجم گسترده‌ای از مباحث منطقی را وارد کرده است. بیشترین پژوهش‌های منطقی صدرالمতألّهین در فلسفه منطق است که از زمان ابن سینا به مرور وارد مباحث منطقی یا مباحث فلسفی شده است. بررسی آرای منطقی ملاصدرا نشان می‌دهد که او آرای منطقی بدیعی دارد که او را باید برتر از بسیاری از منطق دانان به نام مسلمان قرار داد

و گزافه نیست اگر او را در منطق هم‌ردیف فارابی و ابن سینا قرار دهیم. بررسی آرای منطقی او نشان می‌دهد که بخشی از حکمت او مبتنی بر این آراء است.

آثار منطقی ملاصدرا

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

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

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

ج) رساله التصور و التصدیق؛ این رساله تنها به بررسی حقیقت تصور و تصدیق و چالش‌های علمی آن پرداخته است. صدرالمألهین در این رساله ضمن تأثیرپذیری از آرای شیخ اشراق و شارحان او در باب حقیقت تصدیق، رأی بدیعی درباره حقیقت تصور و به‌ویژه حقیقت تصدیق بیان کرده که از یک‌سو، قول شیخ اشراق را پذیرفته و از سوی دیگر، مدعی است که این رأی همان قول حکیمان پیشین در حقیقت تصدیق است. اگر به‌واقع، آن‌گونه که خود او مدعی است که رأی او در باب حقیقت تصدیق، همان است که حکمایی همچون ابن سینا ابراز کرده‌اند، باید گفت که ملاصدرا تفسیر بدیعی از حقیقت تصدیق ارائه کرده است که در آثار حکیمان پیشین دیده نمی‌شود.^{۲۹}

علاوه بر این سه اثر مستقل، و علاوه بر پژوهش‌های منطقی در ذیل مباحث فلسفی، در کتاب مفاتیح الغیب فصل مستقلی را به مباحث منطقی قرآنی اختصاص داده است. ملاصدرا در این بخش متأثر از کتاب القسطاس المستقیم غزالی^{۳۰} بوده است.^{۳۱}





منطق سینوی - صدراپی

گفتیم که منطق دانان پس از ابن سینا همگی حتی افرادی چون شیخ اشراق، تحت تأثیر ابن سینا بوده‌اند و منطق آنها هر چند در برخی مباحث متفاوت با آراء و نظرات ابن سینا است، ولی در کل گونه‌ای از منطق سینوی است و از همین رو، منطق ملاصدرا نیز از این حکم عمومی مستثنا نیست و منطق او نیز در مجموع سینوی است و او در این منطق از دیگر منطق دانان به ویژه شیخ اشراق به ابن سینا نزدیک تر است. با این همه، ملاصدرا در بخش منطق قرآنی تحت تأثیر غزالی بوده و نیز دست کم در سه بحث منطقی زیر از شیخ اشراق تأثیر پذیرفته است:

(۱) در حقیقت تصور و تصدیق؛

(۲) در روش منطقی شیخ اشراق در تحویل تمام قضایا به «موجبۀ کلیۀ ضروریه» و بر این

اساس محدود و مختصر نمودن مباحث منطقی؛

(۳) در تحویل موجّهات به ضروریه و مسئله و مطلوب علمی قرار دادن سایر جهات؛ که البته

این بحث از فروعات بحث دوم است.

موضوع علم منطق

در این که موضوع علم منطق چه چیزی است در میان منطق دانان چهار قول مطرح شده است، فارابی موضوع علم منطق را الفاظ از آن نظر که دال بر معقولات ثانیه‌اند، دانسته^{۳۲} و ابن سینا ضمن مخالفت با این رأی، خود معقولات ثانیه - و نه الفاظ دال بر آنها - را موضوع علم منطق به حساب آورده است. و از همین رو، از نظر او اگر با حیل و شیوه‌ای از لفظ رها می شدیم، باز هم موضوع علم منطق باقی بود. از نظر ابن سینا موضوع علم منطق، معقولات ثانیه به طور مطلق نیست، بلکه از حیث ایصال به مطلوب است و یا در ایصال به مطلوب نافع یا مانع است.^{۳۳} منطق دانان متأخر، بیان ابن سینا را تغییر داده و شاید تفسیر دیگری از آن ارائه کرده و گفته‌اند که موضوع علم منطق، تصور و تصدیق از حیث ایصال است و برخی همچون تفتازانی معتقداند که موضوع علم منطق، معرف و حجّت است.

اینک این پرسش مطرح می شود که آیا مقصود منطق دانانی که موضوع علم منطق را تصور

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

۱۴۱



منطق

منطق صدرائی: آرا و نوآوری‌ها در مباحث مقدماتی

از نظر ملاصدرا موضوع علم منطقی، معقولات ثانیه است به شرط آن که در ایصال به مطلوب صلاحیت داشته یا نافع باشد.^{۳۴} صدرالمتألهین توضیح می‌دهد که چرا مفاهیمی که در منطق به کار می‌روند معقول ثانیه‌اند. از نظر او این مفاهیم همانند کلیت، جزئیت، ذاتیت، عرضیت، جنسیت، فصلیت و غیر اینها در درجه دوم و درجات پس از آن تعقل می‌شوند و از همین روی، معقولات ثانیه منطقی عوارض و محمول‌های عقلی معقولات اولی هستند و معقولات اولی مفاهیم و موصوف‌هایی‌اند که موضوع و منشأ انتزاع این مفاهیم‌اند. بنابراین، مطابق معقولات ثانیه، مفاهیم اولی در ظرف ذهن هستند. از این رو، قضایایی که محمول آنها معقولات ثانیه منطقی باشد، قضایای ذهنی خواهند بود.^{۳۵}

کیفیت وجود موضوع علم منطقی

هر علمی موضوعی دارد و در آن علم از محمول موضوع بحث می‌شود که در واقع مسائل آن علم را رقم می‌زنند. اما این که موضوع علم چه تعریفی دارد و چگونه اثبات می‌شود و نحوه وجودش چگونه است، از مسائل آن علم به حساب نمی‌آید. در اصطلاح، این نوع مباحث را جزء مبادی علم به حساب می‌آورند که در واقع، باید در علم دیگری بحث شود. بنابراین، این که گفته‌ایم موضوع علم منطقی، معقولات ثانیه است از مباحث علم منطقی به حساب نمی‌آید، بلکه از



مبادی آن است. همچنین نحوه وجود معقولات ثانیه نیز از مسائل فلسفه است. از نظر صدرالمتألهین، در فلسفه اولی بررسی می‌شود که معقولات ثانیه منطقی وجودشان در نفس است و قضایایی که ناظر به معقولات ثانیه منطقی باشند، قضایای ذهنیه‌اند.^{۳۶}

منطق شاخه‌ای از فلسفه اولی

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

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

معمولاً حکمت نظری را به سه شاخه تقسیم می‌کردند، طبیعیات، ریاضیات و فلسفه اولی و روشن است که موضوع منطق، معقولات ثانیه منطقی است، بنابراین منطق از اقسام طبیعیات - که ناظر به جسم که از معقولات اولی است - و از اقسام ریاضیات که موضوع آن مقدار و عدد است، نیست. پس منطق یا باید شاخه چهارمی از حکمت نظری باشد و یا داخل در فلسفه اولی. ابن سینا منطق را داخل در فلسفه اولی کرده است و صدرالمتألهین قول شیخ‌الرئیس را تأیید می‌کند؛ زیرا موضوع فلسفه اولی مطلق وجود است که مقید به حیثیت ریاضی و طبیعی نشده باشد و از سنخ افعال اختیاری انسان نباشد، خواه در ذهن باشد یا در عین و از همین روی،

معقولات ثانیه که موضوع علم منطقی اند از سنخ وجود غیر متحیث به حیثیت ریاضی و طبیعی اند و از افعال اختیاری انسان نیستند. بنابراین، موضوع فلسفه اولی موضوع منطق را در بر می گیرد و بنابراین، منطق شاخه‌ای از فلسفه اولی به حساب می آید. این حکم در صورتی درست است که منطق شاخه‌ای از حکمت عملی نباشد. اما چرا نباید و نمی توان منطق را جزء حکمت عملی به شمار آورد؟ حال آن که اندیشه ورزیدن، یعنی تعریف کردن و استدلال نمودن، از افعال اختیاری انسان است. از نظر صدرالمتألهین، هر چند انسان به اختیار می اندیشد؛ ولی اندیشه فعل اختیاری انسان نیست. به عبارت دیگر، من می توانم از سر عمد به دنبال اندیشه ورزی بروم و برای مثال، صغری و کبرایی را کنار هم قرار ندهم و یا به اختیار صغری و کبری را کنار هم قرار دهم، اما اندیشه‌ای که با کنار هم قرار دادن رخ می دهد، فعل اختیاری نیست؛ یعنی به اختیار من نیست که از صغری و کبری هر نتیجه‌ای را به دست آورم، بلکه نتیجه به طور قهری در ذهن مستقر می شود.^{۳۷} بنابراین، منطق نمی تواند جزء حکمت عملی باشد.

۱۴۳



منطق علم عملی

هر چند صدرالمتألهین قول شیخ‌الرئیس را در این رابطه که منطق جزء حکمت نظری و از شاخه‌های فلسفه اولی است، تأیید می کند، اما از نگاه دیگر، منطق را زیر مجموعه علوم عملی - نه جزء حکمت عملی - قرار می دهد.

توضیح مطلب این است که در تقسیمات علوم، علوم را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. معیار این تقسیم متعلق علم است. اگر متعلق علم کیفیت عمل باشد، آن علم عملی است و اگر متعلق علم کیفیت عمل نباشد، آن علم نظری است و از همین رو، از نظر صدرالمتألهین، منطق مانند اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن و همانند طبّ عملی و علم خطاطی و خیاطی از علوم عملی است. برخی از آنها ناظر به عمل خارجی اند، مانند طبابت و برخی به عمل ذهنی ناظراند. برای مثال، وقتی گفته می شود که مویز کلبه به مویز جزئی عکس می شود، در واقع ذهن ما با «هر انسان خندان است»، عملیات ذهنی انجام می دهد و «بعضی از خندان‌ها انسان‌اند» را به دست می آورد.^{۳۸}

نظر:

منطق صدرایی: آرا و نوآوری‌ها در مباحث مقدمه‌ماتی



حقیقت تصور و تصدیق از نظر ملاصدرا

منطق دانان علم حصولی و به تعبیر ملاصدرا «علم حصولی انفعالی» یا «علم حادث»^{۳۹} را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند. مبدع این تقسیم فارابی است؛ چرا که او رسماً در منطقیات علم را به تصور و تصدیق تقسیم کرده است^{۴۰} و ابن سینا^{۴۱} و تابعان او در این تقسیم از او پیروی کرده‌اند و صدرالمآلهین نیز این تقسیم را پذیرفته است.^{۴۲} شیخ اشراق، همان‌طور که خواهد آمد، تنها کسی است که با این تقسیم مخالفت کرده و آن را مسامحه دانسته است. به گمان او علم همواره تصور است و تصدیق از سنخ علم نیست، هر چند متعلق علم تصویری قرار می‌گیرد.^{۴۳}

تقسیم علم به تصور و تصدیق منشأ احکام و پارادوکس‌ها و نیز به باور ملاصدرا منشأ پاسخ‌های سخیفی به پارادوکس‌ها شده است. از نظر ملاصدرا بی‌توجهی به حقیقت تصور و تصدیق آبخور آنها بوده است.^{۴۴}

(۱) برخی از منطق دانان همچون فخر رازی و پیروان او تصدیق را مرکب از سه یا چهار جزء دانسته‌اند. بنابر نظر آنها، علم تصدیقی ما به «زید قائم است» از چهار جزء تشکیل شده است: تصور موضوع (تصور زید)، تصور محمول (تصور قیام)، تصور نسبت حکمیه (این که زید قائم است یا نیست) و حکم. از نظر ملاصدرا، اگر حقیقت تصور و تصدیق به درستی آشکار شود، معلوم می‌شود که مرکب دانستن تصدیق سخیف است.^{۴۵}

(۲) برخی در تقسیم علم به تصور و تصدیق اشکال کرده‌اند و بر این باورند که لازمه این تقسیم این است که قسمی از مقسم شرط یا جزء قسم دیگر باشد؛ زیرا یا بنا به رأی فیلسوفان، تصدیق بسیط است و شرط آن تصور است. بنابراین، در تصدیق به «زید قائم است» تصور زید، تصور قائم و تصور نسبت قیام به زید، شرط حکم به قیام زید است، و بنا به رأی فخر رازی و پیروان او، تصدیق مرکب است و جزء آن تصور موضوع، محمول، نسبت حکمیه و حکم است؛ در حالی که تصور و تصدیق قسم یک‌دیگراند و قسم نمی‌تواند شرط یا جزء قسم دیگر باشد.^{۴۶} بنابراین، تصور نمی‌تواند شرط یا جزء تصدیق باشد. منطق دانان در پاسخ به این اشکال دو پاسخ متفاوت داده‌اند:

یکی از این دو پاسخ بر بسیط بودن تصدیق، مبتنی است. بنابر این مبنا، تصور شرط تصدیق است و اشکالی ندارد که تصور به عنوان قسیم تصدیق شرط آن باشد؛ زیرا تصور، شرط مفهوم تصدیق نیست تا اشکال وارد باشد، بلکه آن چیزی که در تصدیق به عنوان شرط معتبر است، مصداق تصور است.^{۴۷} همان طور که وضو غیر از نماز است و می توان اعمال عبادی را به نماز و غیر نماز - برای مثال وضو - تقسیم کنیم و نماز را که یکی از اقسام است، به قسم دیگری همچون وضو مشروط کنیم.^{۴۸} در این جا مفهوم وضو شرط مفهوم نماز نیست، بلکه مصداق وضو، شرط نماز است.

از نظر صدر المتألهین، این پاسخ سخیف است؛ زیرا لازمه آن این است که ما در تحصیل مفهوم تصدیق قسیم آن را شرط کرده باشیم، در حالی که مفهوم هیچ یک از اقسام نباید به قسم دیگر مشروط شود.^{۴۹} هر چند پاسخ دهندگان، وجود و مصداق تصور را شرط وجود تصدیق قرار داده اند، ولی به لازمه آن توجه نکرده اند که مفهوم تصدیق مشروط به مفهوم تصور می شود؛ چرا که از نظر ملاصدرا تقسیم، ضم (ضمیمه کردن) قیود متخالف به امر واحد مبهم است که با انضمام هر قیدی به مقسم، قسمی حاصل می شود. از نظر ملاصدرا، قیودی که برای اقسام در نظر گرفته می شوند یا فصول ذاتیه برای مقسم اند یا عوارض خارجیه؛ اگر فصول ذاتیه باشند، قیود مقوم اقسام اند و هر قسم نوعی از مقسم خواهد بود و نیز قیود مقرر وجود مقسم اند که مقسم به اعتباری جنس است. و اگر قیود عوارض باشند، در این صورت خارج از حقایق اقسام اند، ولی همین قیود داخل در مفهوم اقسام اند از آن حیث که اقسامی برای مقسم هستند. نتیجه این که مقسم با قیود مقوم حد همان قسم است و با قیود خارج از قسم، رسم آن قسم است.^{۵۰} بنابراین، اگر مصداق تصور شرط تقسیم باشد، به ناچار مفهوم آن نیز شرط تصدیق خواهد بود که این امر محال است. به پارادوکس بالا پاسخ دومی داده اند که یک پاسخ عام است و طبق دو مبنای بساطت و ترکیب تصدیق جاری است.

برخی از منطق دانان در مقام پاسخ به پارادوکس مذکور گفته اند که «تصور» مشترک لفظی است؛ گاهی به معنای علم است که مقسم تصور و تصدیق است و گاهی به معنای قسم است که





در مقابل تصدیق قرار می‌گیرد، و چیزی که شرط یا جزء تصدیق است، تصور به معنای اول است.^{۵۱} بنابر این پاسخ، در تصدیق به این که «زید قائم است» حکم به وحدت قیام بین زید و قائم مشروط به تصور لابشرطی زید و قائم است که تصور لابشرطی مقسم تصور و تصدیق است.

از نظر ملاصدرا، این پاسخ در غایت سستی و سفاقت است؛ زیرا اولاً، بحث در تحصیل معنا و مفهوم تصدیق است و تقسیم در حقیقت از باب تعریف‌ها و اقوال شارحه است، در حالی که محال است که افراد یکی از دو قسم را - چه به عنوان شرط و چه به عنوان جزء - در ماهیت و در قول شارح قسم دیگر اعتبار کنند. ثانیاً، بنابر مبنای بساطت تصدیق، تصدیق به نقیض خود مشروط می‌شود و بنابر مبنای ترکیب تصدیق، تصدیق به نقیض خود متقوم می‌شود، و حتی بنا به رأی کسانی که تصدیق را تصور مجامع با حکم دانسته‌اند؛ در این صورت نیز تصدیق به نقیض خود مجامع می‌شود، در حالی که هر یک از اشتراط شیء به نقیض و تقوم شیء به نقیض و مجامعت شیء به نقیض، محال است.^{۵۲}

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

از نظر ملاصدرا، علم معنای جنسی دارد و به دو نوع تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. هر یک از تصور و تصدیق وحدت طبیعی دارند، بلکه تصور و تصدیق دو کیفیت نفسانی بسیط‌اند. همان‌طور که سواد و بیاض دو کیف محسوس بسیط‌اند که تحت معنای جنسی «لون» مندرج‌اند، تصور و تصدیق دو نوع علم بسیط‌اند. و هر نوعی که در معنا بسیط باشد، جنس آن جز به فصل آن تحصلی ندارد. بنابراین، جنس علم در تصور جز به فصل تصویری‌اش، یعنی به شرط لای از حکم بودن تحصلی ندارد و نیز جنس علم در تصدیق جز به فصل تصدیقی‌اش، یعنی به شرط حکم بودن تحصلی ندارد، بلکه از نظر ملاصدرا جعل هر یک از جنس و فصل در امور بسیط و

تحصل هر یک از آن دو واحد است.^{۵۳} به تعبیر دیگر هر یک از تصور و تصدیق، موجودهای امکانی اند و مانند هر موجود امکانی دیگر مجعول از سوی واجب‌اند و خداوند که در ذهن هر انسانی تصور یا تصدیقی را می‌آفریند، امر بسیطی را می‌آفریند.

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

از نظر ملاصدرا که مدعی است این نظر از کلام محققین استفاده می‌شود، علم (حصول صورت شیء در عقل) یا تصویری است که حکم نیست و یا تصویری است که عین حکم (به معنای انکشاف تصدیقی) است یا تصویری است که مستلزم حکم (به معنای اذعان بعد از انکشاف) است و تصور دوم که عین حکم یا مستلزم حکم است، تصدیق نامیده می‌شود. و تصور اول که حکم نیست نامش تصور است.^{۵۴} بنابراین، از نظر ملاصدرا واژه تصور به اشتراک لفظی در دو معنا به کار می‌رود یکی در معنای لایبشرطی که مقسم تصور و تصدیق است و دیگری تصور بشرط لائی که نام آن را نیز «تصور» نهاده‌اند. ملاصدرا پس از این توضیح، در حقیقت تصور و تصدیق می‌گوید: مراد اهل حکمت در این که علم را به تصور فقط و تصور همراه با حکم (تصور مع حکم) تقسیم کرده‌اند، همین بوده است که در بالا توضیح داده است. مقصود محققین از معیت این نیست که هر یک از دو همراه در عقل وجودی غیر از وجود دیگر دارد تا یکی از آن دو شرط یا جزء دیگری باشد و دیگری مشروط به آن یا مرکب از آن باشد، بلکه مقصود از معیت میان تصور و حکم در تحلیل ذهن است. برای مثال، ماهیت انسان در تحلیل ذهن، مرکب از حیوان و ناطق است. مقصود از معیت حیوان و ناطق این نیست که برای حیوان وجودی است و برای ناطق وجود دیگری که این دو در انسان موجود شده‌اند. بنابراین، مراد محققین این بوده است که «انسان» در ملاحظه ذهن و به اعتبار حد آن دارای دو معنا است که یکی مبهم جنسی و دیگری معین فصلی است و این دو معنا موجود به وجود واحدند. بنابراین وقتی گفته می‌شود «تصدیق، تصور با حکم است» به این معنا است که تصدیق، تصویری





است که عین حکم است.^{۵۵} به تعبیر دیگر، مقصود از معیت، معیت میان جنس شیء و فصل آن، به حسب تحلیل عقلی است؛ مانند معیت لون و قابضیت بصر در سواد، در حالی که لون و قابضیت بصر در وجود شیء واحدی هستند؛ نه معیت در وجود که مقتضی اثنیّت است، مانند معیت جزء و کل و معیت شرط و مشروط^{۵۶} که جزء و کل یا شرط و مشروط دو چیزاند. ملاصدر همچنین بر این باور است که نسبت تصور مطلق به تصدیق، نسبت اتحادی است نه نسبت ارتباطی.^{۵۷}

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

ملاصدر تفسیر خود از حقیقت تصدیق را قول محققین و قابل انطباق بر اقوال حکما می‌داند و این تفسیر را با مذهب متأخرین، مانند فخر رازی و کسانی که تصور را معروض حکم و یا کسانی که تصور را مجامع با حکم می‌دانند، سازگار می‌یابد؛ زیرا مقصود آنان این نبود که در موقعیتی که تصدیق حاصل می‌شود، در ذهن چند چیز (برای مثال، تصور موضوع، تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و تصدیق یا حکم) موجود می‌شود تا سه تصور نخست شرط

حکم باشند و یا آنها به اضافه حکم اجزای تصدیق باشند و یا امور سه گانه اول، معروض یا مجامع حکم و تصدیق باشند، بلکه مقصود آنها این بوده که هرگاه ذهن ادراکی را از خارج دریافت کرد در ذهن امر بسیطی تحقق می یابد که ذهن می تواند فعالیت ثانوی بر روی آن انجام دهد و آن را به اجزایی تحلیل کند. بنابراین، تصدیق عندالتحلیل به تصور موضوع و تصور محمول و تصور نسبت حکمیه و حکم تجزیه می شود. و لذا رأی حکما که سه تصور اول را شرط برای حکم می دانند و رأی فخر رازی و تابعان او که مجموع چهار جزء را تصدیق می نامند، پس از تحلیل ذهن درست است، نه قبل از تحلیل ذهن. پس تصدیق عند التحلیل یا بسیط است و شرط آن تصورات سه گانه و یا مرکب است و جزء آن اجزای سه گانه.

به بیان دیگر، از نظر ملاصدرا هرگاه چشم را بر صفحه کاغذ سفیدی بگشاییم، قوای ادراکی ما از طریق باصره از کاغذ سفید خارجی تأثیر بسیطی می پذیرد و در ذهن ما علم بسیط تصدیقی نقش می بندد، ولی ذهن قدرت دارد به علم بسیط تصدیقی حاضر در ذهن، توجه ثانوی کند و آن را به موضوع و محمول و نسبت حکمیه و حکم تحلیل کند. بنابراین، تصدیق بسیط پس از تحلیل ذهنی به چهار عنصر تبدیل می شود، در حالی که قبل از تحلیل بسیط بوده است. پس می توان گفت که ذهن ما مراتب و طبقاتی دارد. در طبقه اول ذهن داده های خارجی تصویر می شوند، اما همان طور که ذهن با ابزار، برای مثال حسی، می تواند به خارج مراجعه کند و داده های حسی را در طبقه اول ذهن بایگانی کند، همچنین ذهن با ابزار تحلیل عقلی می تواند به طبقات پایین ذهن مراجعه کرده و مطالعاتی در این داده انجام دهد و از آنها داده های دیگری به دست آورد و آنها را در طبقات بالایی ذهن بایگانی کند. بنابراین، علم تصدیقی در مرتبه پایین ذهن امر بسیطی است و همین امر بسیط در ناحیه بالایی ذهن با فعالیت ذهنی، یعنی با تحلیل ذهنی به یک امر مرکب تبدیل می شود. پس بساطت تصدیق بی آن که شرط و جزوی داشته باشد با مشروط و مرکب بودن آن در ناحیه بالایی ذهن با واسطه ابزار تحلیل عقلی سازگار است.

منطق دانان علم را به گونه ای دیگر تقسیم کرده اند. در این تقسیم علم یا تصور صرف است و





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

شیخ اشراق مدعی است که به راستی علم به اقسامی تقسیم نمی‌شود؛ زیرا علم جز تصور چیزی نیست، با این تفاوت که علمی که همان تصور است گاه تنهاست و گاه همراه با آن تصدیقی است که از سنخ علم نیست؛ چرا که تصدیق همان حکمی است که نفس انجام می‌دهد. بنابراین، حکم که ایقاع نسبت ایجابی یا قطع نسبت سلبی است از افعال نفس است و از سنخ علم نیست، هرچند متعلق تصور واقع می‌شود و بدان علم تصویری حاصل می‌شود.^{۵۸} بنابراین، به هیچ‌وجه نمی‌توان تصدیق را سنخی از علم دانست.

ملاصدرا نکات مثبت تحقیقات شیخ اشراق را می‌پذیرد و در عین حال، مدعی می‌شود که تصدیق سنخی از علم است. از نظر ملاصدرا همان‌طور که تصور ساده یا تصور بدون حکم علم است، همچنین تصویری که با حکم همراه است نیز علم است، که در مقابل علم تصویری است. و به راستی دو نوع علم داریم: نوعی از علم تصور ساده است و نوعی دیگر از آن تصور با حکم است که این نوع تصور ساده نیست، بلکه تصویری است که عین حکم است. و از همین رو، ملاصدرا بر این باور است که تصدیق، همان تصویری است که خودش حکم است و یا تصویری است که مستلزم حکم به معنای دیگر است. بنابراین، گاهی حکم نفس علم تصدیقی است و گاهی حکم چیزی است که لازمه علم تصدیقی است.^{۵۹} از این رو، ملاصدرا متذکر می‌شود که حکم سه کاربرد دارد:

(۱) خود حکم به معنای ایقاع نسبت در موجه یا انتزاع نسبت در سالبه که از افعال نفسانی است، نه از قبیل علم حصولی و صور ذهنی.

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

۳) تصویری که از حکم جدا نیست و مستلزم آن است و این تصور همان تصدیقی است که مقابل تصور قرار می‌گیرد.^{۶۰}

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

پیش فرض‌های بدیهی علم منطق

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

(۱) علم حصولی ممکن است؛

(۲) علم حصولی از یک سو، به بدیهی و نظری و از سوی دیگر، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود؛

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

(۴) علوم نظری از ترکیب علوم دانسته شده معلوم می‌شوند.

بنابراین، اگر علم حصولی ناممکن باشد و یا ممکن باشد ولی علم حصولی به بدیهی و





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

انکار تحصیل علم

برخی تحصیل علم را به‌طور مطلق انکار کرده‌اند؛ یعنی از نظر آنها علم تصویری و علم تصدیقی ممکن نیست.^{۶۱} این استدلال در دو مرحله به انجام می‌رسد. در مرحلهٔ اول، گفته می‌شود که انسان قادر به تحصیل تصورات نیست. و در مرحلهٔ دوم، گفته می‌شود که انسان قادر بر تصدیقات نظری نیست، در نتیجه بشر قادر بر تحصیل علم نیست. بنابراین، علم منطق جایگاهی نخواهد داشت؛ زیرا منطق قواعد رسیدن به علوم نظری است و حال آن‌که با توجه به این استدلال، تحصیل علم برای بشر ممکن نیست.

انکار تحصیل تصورات

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

این اشکال را فخر رازی مطرح کرده است. فخر رازی در عدم امکان تصورات نظری دو



سنخ اشکال مطرح کرده است. سنخ اول ناظر به معرف و سنخ دوم ناظر به معرف است. ملاصدرا یادآور می‌شود که اشکالی که در این جا مطرح شده است، از سنخ معرف است.^{۶۲} پر واضح است که اگر شیء از هر جهت معلوم یا مجهول باشد، تحصیل آن ممکن نیست. پس در صورتی تحصیل آن ممکن است که شیء از جهتی معلوم و از جهتی مجهول باشد، ولی اشکال فخر رازی موضع این است که اگر شیء را از جهت مجهول یا از جهت معلوم آن پرسیم، در این صورت جهت مجهول مطلق آن مجهول مطلق است، پرسش و تحصیل آن ممکن نیست و جهت معلوم آن، معلوم مطلق است و تحصیل آن ممکن نیست. بنابراین، محذور طلب مجهول مطلق و طلب تحصیل حاصل همچنان باقی است.^{۶۳}

محقق طوسی به اشکال فخر رازی به این صورت پاسخ داده است که مطلوب در این خود وجه‌ها نیستند تا طلب تحصیل حال یا طلب مجهول مطلق باشد، بلکه مطلوب ذوالوجهی است که از جهتی معلوم و از جهتی مجهول است.^{۶۴}

قطب الدین شیرازی، شاگرد محقق طوسی و شارح حکمة الاشراق، در پاسخ به این شبهه یادآور می‌شود که اولاً، طلب مجهول مطلق در صورتی ممتنع است که همراه مجهول وجه معلومی مقترن نباشد، ولی اگر همراه آن وجه معلومی باشد، طلب آن ممکن است. و ثانیاً، بر فرض که این پاسخ درست نباشد، می‌گوییم که طلب متوجه وجه مجهول نیست، بلکه متوجه ذاتی است که هر دو وجه بر آن صادق است و بی‌شک ذاتی که مصداق هر دو وجه است، با هر یک از دو وجه مغایر است.^{۶۵} به نظر می‌رسد، پاسخ اول قطب شیرازی از پاسخ محقق طوسی سرچشمه گرفته است.

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



اقتران در این جا مفید نیست. و اگر معنای سومی مراد باشد، ابتدا باید معنای آن روشن شود. از نظر ملاصدرا پاسخ دوم قطب شیرازی نیز مشکل گشا نیست؛ چرا که هر چند ذالوجه جامع هر دو وجه معلوم و مجهول است، ولی اگر ذالوجه را به همین جهت که جامع دو وجه است در نظر بگیریم، ذالوجه به همین صورت معلوم است و مورد طلب قرار نمی‌گیرد.^{۶۶} به نظر می‌رسد ملاصدرا پاسخ محقق طوسی را قبول داشته باشد، ولی گویا از نظر او این پاسخ در عین درستی گره کور اشکال فخر رازی را به وضوح باز نمی‌کند و از همین رو، می‌بینیم که ملاصدرا به پاسخ دیگری می‌پردازد که می‌توان آن را تفسیر دقیق پاسخ محقق طوسی دانست. گویا استدلال فخر رازی این است که آنچه که از شیء، معلوم ما می‌باشد خود وجه شیء است و ذالوجه حقیقتاً معلوم ما نیست، بنابراین نمی‌توان از ذالوجه پرسید. پاسخ ملاصدرا ناظر به همین نکته است. او میان «تصور وجه شیء» و «تصور شیء به وجه» تفاوت می‌نهد. اگر وجه شیء معلوم یا مجهول باشد، نمی‌توان از آن پرسید. ولی می‌توان از شیء که وجه آن معلوم است پرسید؛ زیرا پرسش از وجه شیء نیست، بلکه پرسش از خود شیء یا ذالوجه است و خود شیء هر چند معلوم بالذات نیست، ولی معلوم بالعرض است. ملاصدرا در توضیح این مطلب می‌گوید: وجه شیء که معلوم است گاه موضوع قضیه طبیعی و گاه موضوع قضیه متعارفه، واقع می‌شود. اگر موضوع قضیه طبیعی باشد، ذالوجه مطلوب واقع نمی‌شود تا معلوم شود. برای مثال، اگر حقیقتی که با وجه کاتبیت معلوم است و این وجه را عنوان قضیه طبیعی قرار دهیم و بگوییم «الکاتب کلی»، در این صورت کاتب به مفهوم در ذهن اشاره دارد و این مفهوم آئینه (مرآت) افراد خارجی کاتب نیست و در این حکم کاتب با افراد خود متحد نیست. و از همین روی ذالوجه در این حالت مطلوب واقع نمی‌شود؛ زیرا ذالوجه، که همان مصادیق کاتب باشند، در این حالت با وجهش، که عنوان کاتب است، متحد نیست. اما اگر همین کاتب را موضوع قضیه متعارفه قرار دهیم و بگوییم «کل کاتب متحرک الاصابع»، در این صورت، هر چند معلوم بالذات خود وجه است، ولی وجه آئینه (مرآت) افراد می‌باشد و بنابراین، افراد معلوم بالعرض هستند. از این رو، می‌توان از حقیقت افراد پرسش کرد؛ زیرا اتحاد

وجه و افراد این امکان را در اختیار می‌گذارد که از افراد پیرسیم. بنابراین، تصور شیء به وجه مطلوب واقع می‌شود.^{۶۷}

انکار تحصیل تصدیق

انکار تصدیقات فرع بر انکار تصورات است. منکر علم بر اساس انکار قدرت بر تحصیل تصورات نتیجه می‌گیرد که بشر قادر بر تحصیل تصدیقات هم نیست؛ زیرا تصدیق در جایی تحقق می‌یابد که اطراف تصدیق برای مثال، موضوع و محمول در ذهن حاضر و تصور شده باشند. حال، اگر دو طرف تصدیق در ذهن حاضر باشد و حضور دو طرف کافی برای تصدیق باشد، ذهن مجبور به تصدیق می‌شود. بنابراین، تصدیق‌های بدیهی در صورت حضور دو طرف واجب است و در صورت عدم دو طرف در ذهن ممتنع است. از این‌رو، تحقق و عدم تحقق تصدیق دایرمدار تصور دو طرف در ذهن است. اما تحصیل تصورات ممکن نیست. پس تحصیل تصدیقات بدیهی ممکن نیست و بشر قادر بر تحصیل تصدیقات بدیهی نیست. و بر همین اساس، تحصیل تصدیق‌های نظری ممکن نیست؛ چرا که تحصیل تصدیق‌های نظری از تألیف تصدیق‌های بدیهی به دست می‌آید، در حالی که تحصیل آنها ممکن نیست.^{۶۸}

در این شبهه، انکار تحصیل تصدیق نظری بر انکار تحصیل تصدیق بدیهی مبتنی شده است و انکار تحصیل تصدیق بدیهی بر انکار تحصیل تصور بدیهی مبتنی است. ملاصدرا در جواز تحصیل تصدیق و توانا بودن بشر بر تحصیل تصدیق بدیهی و نظری، ابتدای تحصیل آن دو را بر مقدور بودن تحصیل تصویری رد و انکار می‌کند. از نظر ملاصدرا، تحصیل تصورات چه مقدور بشر باشد و چه نباشد، تصدیق مقدور بشر است؛ زیرا ادراک تصویری با ادراک تصدیقی جدا و مابین است. بنابراین، صرف حضور تصور موضوع و محمول و نسبت بین آن دو کافی نیست که تصدیق بدیهی محقق شود؛ چون بداهت تصدیق با تأخر تصدیق از تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه منافات ندارد؛ چرا که چه بسا تصدیق محتاج به قصد از سوی نفس و اخطار در دل باشد. علاوه این که تصدیق آن است که بین تصورات و نسبت بین آنها جمعی حاصل شود تا تصدیق حاصل شود. از این‌رو، حتی اگر تصورات به صورت مجزا غیرمقدور باشند، جمع آنها





امر مقدوری است. بر این اساس، با غیر مقدور دانستن تصورات، نمی‌توان نتیجه گرفت که تصدیقات بدیهی غیرمقدوراند. از این‌جا درمی‌یابیم که تصدیقات نظری که با ترکیب تصدیقات معلومه، معلوم می‌شوند، ممکن‌اند، چرا که جمع چنین تصدیقاتی امر ممکن است.^{۶۹}

انکار مجهولات نظری

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

ملاصدرا در پاسخ به این شبهه می‌گوید که فرض می‌گیریم که جنس علم نظری از سنخ علوم نظری است، ولی لازمه آن محالات ذکر شده نیست؛ زیرا این ادعا که «فکر و نظر نظری و مفید به مطلوب است» تصدیق است، نه تصور و بنابراین، برای اثبات آن به حد وسط نیاز داریم، جنس علم نظری به‌عنوان یک تصور مجهول نیست تا هر فردی از آن مجهول باشد. بر فرض اگر جنس علم تصور باشد، اثبات آن با ذات خودش ممکن نیست، نه با خواص و اعراض آن؛ زیرا اثبات ملزومات به وسیله لوازم مستلزم تناقض نیست.^{۷۰}

جایگاه منطقی در الاهیات

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



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

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

ملاصدرا به استدلال اول این‌گونه پاسخ می‌دهد که هرچند حقیقت خدا برای بشر شناختنی نیست، ولی این حقیقت را با لوازمی خاص به آن حقیقت مانند واجب‌الوجود بودن، مبدء سلسلهٔ ممکنات بودن و مانند آن می‌توان شناخت. بنابراین، خداوند با نظر در ممکنات قابل شناختن است و از همین رو می‌توان حکم کرد که خداوند چنین اوصافی دارد. و در پاسخ به استدلال دوم می‌گوید که مشغول بودن نفس انسان به بدن سبب می‌شود که از خودمان غفلت کنیم. اگر ما از غیر خود غافل و روگردان باشیم می‌توانیم رو به او کنیم و از غفلت به درآیم اما در غفلت از خود به سادگی نمی‌توان از آن بیرون آمد؛ چرا که در این صورت به چه رو کنیم تا از غفلت به درآیم؟^{۷۱}

پی‌نوشت‌ها

۱. بهمنیار ابن مرزبان، التحصیل، تحقیق مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، ص ۲۴۲.
۲. نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تحقیق مدرس رضوی، ج ۴، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۴۱۱.
۳. همو، منطق التجرید، الجوهر النضید، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳، ص ۲۲۱.
۴. ابن حزم، التقرب لحد المنطق، رسائل ابن حزم الاندلسی، تحقیق احسان عباس، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۳، ص ۱۱۰-۱۱۱.
۵. بغدادی، المعبر، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳، ص ۴۷.



٦. اللوكرى، بيان الحق بضممان الصدق، تحقيق ابراهيم ديباجى، تهران مؤسسه انتشارات امير كبير، ١٣٦٤، ص ١٨٧.
٧. سهروردى، حكمة الاشراف، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، تصحيح: هنرى كرين، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى (پژوهشگاه) ط ٢، تهران، ١٣٧٢، ص ١٨.
٨. رازى، فخرالدين، منطق الملخص، تحقيق: احد فرامرز قراملكى و آدينه اصغرى نژاد، تهران، انتشارات امام صادق ٧ ١٣٨١، ص ١٠١.
٩. خونجى، افضل الدين محمد، كشف الاسرار عن غوامض الافكار، بايان نامه دانشگاه تهران، تصحيح حسين ابراهيمى، ص ٦٩.
١٠. رازى، قطب الدين؛ شرح المطالع؛ قم: كتيبى نجفى، بى تا، ص ١٠٠.
١١. أرموى، ابوبكر، بيان الحق و لسان الصدق، بايان نامه دانشگاه تهران، تصحيح غلامرضا ذكيانى، ص ٨٠.
١٢. حلى، جمال الدين حسن، القواعد الجلية فى شرح الرسالة الشمسية، قم مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٢ هـ.ق.، ص ٢٣٦.
١٣. ابهرى، اثير الدين، تنزيل الافكار، تعديل المعيار فى نقد تنزيل الافكار، منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدي محقق و توشى هيكو ايزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٠، ص ١٥٥.
١٤. حلى، جمال الدين حسن، الاسرار الخفية، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٧٩.
١٥. مولى عبدالله، الحاشية، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٥، ص ٥٠.
١٦. فارابى، عيون المسائل، المجموع للمعلم الثانى، ص ٦٥.
١٧. ابن مقفع، المنطق لابن المقفع، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، تهران، انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٧، ص ١٠.
١٨. ابن بهريز، حدود المنطق لابن بهريز، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، تهران، انجمن فلسفه ايران، ١٣٥٧، ص ١٠٢.
١٩. ارسطاطاليس، منطق ارسطو، ج ١، ص ١٤٣؛ فارابى، المنطقيات، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٨، ص ١٢٢؛ الشفاء، القياس، تحقيق سعيد زايد، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤ هـ.ق؛ ص ٧٥.
٢٠. منطق ارسطو، ج ١، ص ١٠٥.
٢١. الاشارات و التنبهات، مع الشرح، ج ١، بى جا، دفتر نشر الكتاب، ١٤٠٣، ص ١٧٧ و ٢٢٩.
٢٢. غزالى، ابو حامد، معيار العلم فى المنطق، بيروت، دارالكتب العلمية، ١٤١٠ هـ.ق.
٢٣. منطق الملخص، ص ١٧٥.
٢٤. دبيران كاتيبى، الشمسية، القواعد الجلية، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ١٤١٢، ص ٢٨٩-٢٩٨.
٢٥. ابن كمونه، الجديد فى الحكمة، تحقيق: حميد مرعيد الكيسى، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، ١٤٠٢، ص ١٧٥؛ شيرازى، قطب الدين، درة التاج، تحقيق: سيد محمد مشكوة، تهران، انتشارات حكمت، ١٣٦٩، ص ٣٨٩.



۲۶. اساس الاقتباس، ص ۶۱ و ۸۰؛ طوسی، محمدبن محمد، منطق التجرید، الجواهر النضید، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۳، ص ۳۶ و ۴۳.
۲۷. مظفر، المنطق، ط ۳، مطبعة النعمان، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸.
۲۸. الشفاء، المدخل، تصدیر طه حسین باشا، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۵، ص ۱۱.
۲۹. این رساله همراه با كتاب الجواهر النضید چاپ سنگی شده است و نیز در سال ۱۳۶۳ به صورت حروف چینی از سوی انتشارات بیدار، چاپ شده است.
۳۰. غزالی، ابو حامد، القسطاس المستقیم، ط ۳، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱، ص ۶۷.
۳۱. شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۹.
۳۲. فارابی، احصاء العلوم، تحقیق: عثمان امین، قاهره، مكتبة أنجلو المصرية، ۱۹۶۸، ص ۷۴.
۳۳. الشفاء، المدخل، ص ۲۲-۲۴.
۳۴. شیرازی، صدرالدین، التنقیح، تصحیح: غلامرضا یاسی‌پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸، ص ۵؛ همو، شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفاء، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی، صدر، ۱۳۸۲، ص ۵۴۰.
۳۵. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ج ۱، بیروت، دارالتراث العربی، ۱۹۸۱، ص ۳۳۲.
۳۶. الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۳۳۲؛ شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفاء، ص ۴۶.
۳۷. شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفاء، ص ۲۳. شیرازی، صدرالدین، شرح الهدایة الاثریة، چاپ سنگی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا، ص ۶-۴.
۳۸. شرح و تعلیقه بر الهیات شفاء، ص ۲۲-۲۳.
۳۹. شیرازی، صدرالدین، رساله التصور و التصدیق، در الجواهر النضید، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳، ص ۳۰۷.
۴۰. المنطقیات للفارابی، ج ۱، ص ۲۶۶.
۴۱. ابن سینا، منطق المشرقین، قم، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۵، ص ۹؛ همو، النجاة فی المنطق و الالهیات، دارالجلیل، ط ۱، ۱۴۱۲ هـ، ص ۳.
۴۲. رساله التصور و التصدیق، ص ۳۰۸.
۴۳. شهاب‌الدین سهروردی، المشارع و المطارحات، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد کرج)، ۱۳۸۵؛ ص ۶۲۳.
- «و اما تقسیم العلم إلى تصور و تصدیق فیتسامح فيه فی اوائل الكتب، لانه ليس موضع یحتمل التدقیق. واحوط التقسیمات ما

ذكره الشيخ ابوعلی فی بعض المواضع ان العلم إما تصور فقط وإما تصور معه تصديق. واشترك كلاهما فی التصور وزاد احدهما بالتصديق وهو الحكم. ... فكأنه اخذا العلم فی هذا الموضوع بإزاء مجرد التصور وقسم التصور الى ساذجة وإلى مقرون بالتصديق. ثم التصديق حكم والحكم فعل وهو ايقاع نسبة او قطعها وإدراك فعل ما ليس نفسه ذلك الفعل. فتعقلنا للفعل الذى هو الحكم تصور لذلك الفعل أى الحكم فرجع العلم المذكور إلى التصور. ثم التصور قد يكون تصورا لإمور خارجة وقد يكون تصورا لأحكام نفسانية هي التصديقات فترجع علومنا إلى التصورات وإن كانت فى بعض المواضع تصورات الأحكام والتصديقات هي افعال نفسانية وإيقاع أو قطع» (ص ٦٢٣-٦٢٤).

٤٤. رسالة التصور و التصديق، ص ٣١٠.

٤٥. همان، ص ٣١٠.

٤٦. قطب رازى، شرح المطالع، قم، انتشارات كنى نجفى، بى تا، ص ٨: «لانه لو كان التصور معتبراً فى التصديق وعدم الحكم معتبراً فى التصور فيكون عدم الحكم معتبراً فى التصديق فيلزم إما تقوم الشئ بالنقيضين او اشتراطه بنقيضه وكلاهما محالان.

٤٧. شرح المطالع، ص ٨.

٤٨. رسالة التصور و التصديق، ص ٣١١.

٤٩. همان، ص ٣١٠.

٥٠. همان، ص ٣٠٩.

٥١. شرح المطالع، ص ٨.

٥٢. رسالة التصور و التصديق، ص ٣١١.

٥٣. همان، ص ٣٠٩-٣١٠.

٥٤. همان، ص ٣١١-٣١٢.

٥٥. همان، ص ٣١٢.

٥٦. همان، ص ٣٢٠.

٥٧. همان.

٥٨. المشارع و المطارحات، ص ٦٢٣-٦٢٤.

٥٩. رسالة التصور و التصديق، ص ٣١٢.

٦٠. همان، ص ٣١٣.

٦١. تعليقات شرح حكمة الاشراق، ص ٥٢؛ صدرالدين شيرازى، تفسير القرآن الكريم، ج ٢، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٤، ص ٧٤.

٦٢. تعليقات شرح حكمة الاشراق، ص ٦١.

٦٣. طوسى، محمد بن محمد، تلخيص المحصل، ط ٢، دار الاضواء، ١٤٠٥، ص ٧؛ فخر رازى، شرح عيون الحكمة،



ج ۱، موسسه الصادق للطباعة النشر، ایران، طهران، ۱۳۷۳، ه.ش. ص ۹۱-۹۲.

۶۴. طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، ص ۷.

۶۵. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، قم، انتشارات بیدار، بی تا. ص ۱۶۱-۱۶۲.

۶۶. تعلیقات، ص ۱۶۱.

۶۷. همان، ص ۵۳ و ۱۶۱.

۶۸. همان، ص ۵۲-۵۳: این شبهه هم از فخر رازی است؛ زیرا ملاصدرا می گوید: «برای صاحب ملخص شبهه

قویه ای در اکتساب تصورات است که به توفیق خداوند متعال گره آن را گشوده و اشکال آن را باز نموده ایم»

(الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۴۹۲).

۶۹. تعلیقات، ص ۵۳؛ تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۷۴-۷۶.

۷۰. تفسیر القرآن الکریم، ج ۲، ص ۷۲.

۷۱. همان، ص ۷۳-۷۴.

۱۶۱



تذکره

منطق صدرائی: آرا و نوآوری‌ها در مباحث مقدمه‌ماتمی