

## بازنگری در نقدها و نوآوری‌های منطقی سهروردی در حکمة الإشراف

محمدباقر ملکیان\*

### چکیده

مشهور است که شیخ شهاب‌الدین سهروردی، در زمینه منطق ارسطویی نقدها و نوآوری‌هایی دارد. از جمله اینکه ایشان قاعده‌مشتانین در باب تعریف را نقض و نقدهای اساسی بر آن وارد کرد. همچنین ایشان همه قضایای موجهه را به قضیه ضروریه و نیز همه قضایای محصوره‌سالبه را به موجهه برمی‌گرداند. سهروردی نشان داد که میان سالبه محصله با موجهه معدوله تفاوتی نیست و تمامی ضروب انتاجی قیاسی را به ضرب اول از شکل اول ارجاع داد. وی همچنین نظر خاصی در مورد حدسیات دارد.

در این مقاله برآنیم تا با مراجعه به بخش منطق کتاب حکمة الإشراف سهروردی، این نقدها و نوآوری‌ها را بازخوانی کنیم تا روشن شود که آیا آن نقدها و نوآوری‌ها به واقع درست و ابتکاری اند؟

### کلیدواژه‌ها

حد، قضیه موجهه، قضیه ضروریه، قضیه سالبه، قضیه معدوله، ضرب، شکل، حدسیات و عقداالوضع.

\* دانشجوی دکتری فلسفه، تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۵/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۶/۳.

## مقدمه

در میان اندیشمندان مسلمان سه مکتب فلسفی مهم توسعه یافته است: مکتب مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه. این سه مکتب، در عین اشتراک در بسیاری امور مابعدالطبیعی، منطقی و معرفت‌شناختی، هر کدام به ویژگی‌هایی شهرت یافته‌اند. برای مثال، ویژگی مکتب فلسفی اشراقی بهره‌گیری از سلوک قلبی و مجاهده نفسانی در راه کشف حقایق است.

در این مقاله بر آن نیستیم که مکتب فلسفی اشراقی را به طور کامل معرفی کنیم و یا آرای مؤسس این مکتب، یعنی شیخ اشراق و پیروان این مکتب را بررسی کنیم!<sup>۱</sup> در این نوشته، در پی بازگویی چند ابتکار شیخ اشراق در بخش منطق کتاب *حکمة الاشراق* و بازنگری و نقد آنها هستیم تا ذهن‌های پویا و پژوهنده را در مطالعه تطبیقی دو مکتب مشایی و اشراقی برانگیزانیم.

قصد ما در این مقاله، پرداختن به آرای شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق* است، ولی باید توجه داشت که خود شیخ در مقدمه کتاب *المشارع والمطارحات* گفته است که اگر کسی بخواهد *حکمة الاشراق* را دریابد، باید پیش‌تر، کتاب *مطارحات*<sup>۲</sup> را و پیش از آن، *تلویحات*<sup>۳</sup> را خوانده باشد.<sup>۴</sup> البته ایشان در مقدمه کتاب *المقاومات* نیز، این کتاب را پیوست کتاب *تلویحات* معرفی می‌کند.<sup>۵</sup>

بنابراین، برابر سفارش شیخ اشراق، هر مسئله‌ای از مسائل فلسفه یا منطق باید به ترتیب زیر مطالعه گردد: نخست در کتاب *تلویحات* و کتاب *ملحق بدان یعنی مقاومات*، دوم در کتاب *مطارحات* و سوم در کتاب *حکمة الاشراق*.

البته مباحث منطقی در *مطارحات* با تفصیلی بیش از کتاب *حکمة الاشراق* و در *حکمة الاشراق* مفصل‌تر از کتاب *تلویحات* مطرح شده است. بخش منطق کتاب *مقاومات* در دسترس نیست،<sup>۶</sup> ولی در عوض بخش منطق کتاب *اللمحات*<sup>۷</sup> قابل مراجعه است؛ در این مقاله برآنیم که به کتاب *حکمة الاشراق* بسنده کنیم، مگر در مواردی که از مراجعه به کتاب‌های دیگر شیخ اشراق ناچار باشیم.

### ۱. مباحث منطقی کتاب *حکمة الاشراف*

به بخش اول کتاب *حکمة الاشراف*، عنوان «فی ضوابط الفکر» داده شده است. این عنوان به ذهن خواننده چنین القا می‌کند که در این بخش، تنها مباحث منطقی مطرح می‌شود، چون علم منطق است که ضوابط و قوانین فکر را بررسی می‌کند، ولی با مراجعه به مباحث این بخش، مطالبی از طبیعیات مثل «ابطال جسمیة الشعاع» و «تضعیف ما قیل فی الابصار» و «فی المسموعات» و نیز مطالبی از الهیات همچون «فی ما استدل به علی بقاء النفس»، «فی المثل الافلاطونیه» و «فی الوحده و الکثرة» نیز به چشم می‌خورد.

خود شیخ اشراق نیز اعتراف دارد که وی در نوشته‌هایش ترتیب مرسوم را رعایت نمی‌کند و حتی گاهی از موضوع علم فراتر می‌رود؛ یعنی خود را به موضوع یک علم ملتزم نمی‌کند، بلکه اگر بحث او را به علوم متفرق هم کشاند، او بحث را پی می‌گیرد.<sup>۸</sup> همین امر موجب می‌شود که در لابلای مطالب منطقی، مطالب غیر منطقی را نیز وارد کند.

نکته دیگر در باب بخش منطق کتاب *حکمة الاشراف* آن است که شیخ اشراق در ارائه مباحث به اجمال بسنده کرده است؛ زیرا به کتاب‌هایی که در علم منطق، تصنیف شده اعتماد کرده است.<sup>۹</sup> ایشان در مواردی تصریح دارد که بنای او بر تلخیص مطالب است.<sup>۱۰</sup> بالاتر اینکه ایشان دقت‌های زیاد فیلسوفان مشائی در منطق را غیر لازم می‌داند و معتقد است اگر طالبان علم، همان مقدار از منطق را که ایشان مطرح کرده است، حفظ کنند، از درازنویسی‌های مشائیان بی‌نیاز می‌شوند.<sup>۱۱</sup>

شیخ اشراق بخش اول کتاب *حکمة الاشراف* را که حاوی مطالب منطقی است، به سه مقاله یا گفتار تقسیم کرده است. در مقاله اول، بحث دلالت الفاظ، تقسیم علم به تصور و تصدیق، فرق عرض ذاتی با عرض غریب، فرق عرض مفارق با عرض لازم، بحث وجود کلی در خارج، تقسیم معارف انسان به فطری و غیر فطری و مباحث تعریف و شرایط آن را مطرح می‌کند و در پایان این مقاله، قاعده مشائیان در باب تعریف را به نقد می‌کشد.

همچنین در مقاله دوم به تعریف قضیه و اقسام آن، جهات قضایا، بحث تناقض، عکس مستوی و شرایط آن، عوارض و لواحق قیاس، تفاوت سلب و عدول، اشکال سه گانه قیاس، قضایای

شرطیه، قیاس خلف، مواد برهان، بحث تمثیل، تقسیم برهان به آنی و لمّی و بالاخره به اصول و فروع مطالب می‌پردازد. در این مقاله، ایشان حکمتی اشراقی بیان می‌کند و آن اینکه همه قضایا به موجب ضروریه باز می‌گردند. در ادامه این مقاله دقیقه اشراقی در مورد سلب در قضیه و تفاوت میان سلب و عدول و تفاوت میان معدوله و سالبه و نیز قاعده اشراقی دیگر در باب شکل دوم مطرح می‌شود و اینکه نتیجه این شکل در هر حال ضروری است. سپس قاعده اشراقی دیگر در مورد شکل سوم قیاس مطرح می‌گردد.

شیخ اشراق در مقاله سوم به بحث تفصیلی در باب مغالطات و منشأهای مغالطه می‌پردازد. آن‌گاه بحث عکس مستوی را مطرح می‌کند. سپس درباره اینک جنس و نوع به عنوان جنس و نوع وجود مستقلی ندارند، بحث می‌کند. شیخ اشراق در این مقاله مدعی است که قاعده مشائیان در مورد عکس مستوی را نقض می‌کند. نیز نقض مهمی بر موضوع حد و تعریف از نظر مشائیان، بر اساس اصول خود آنان وارد می‌کند.

البته همان‌گونه که گفته شد در کنار مباحث منطقی، بحث‌های الهیات و طبیعیات نیز به‌ویژه در مقاله سوم از بخش اول کتاب *حکمة الاشراق* مطرح شده‌اند.

شیخ اشراق بیشتر مباحث منطقی را بنابر مکتب مشاء مطرح می‌کند، ولی هر جا نقدی بر آرای منطقی مشائیان دارد و یا خود نظری ابتکاری دارد، با عنوان «دقیقه اشراقی» یا «قاعده اشراقی» مشخص می‌کند.

## ۲. نقدهای شیخ اشراق بر منطق ارسطویی

در مقام طرح نقدهای شیخ اشراق بر منطق ارسطویی، خود را به ترتیب این نقدها در کلام شیخ اشراق ملتزم می‌کنیم.

### ۱-۲. نقد قاعده مشائیان در باب تعریف

شیخ اشراق در ضابطه هفتم از گفتار اول،<sup>۱۲</sup> نخست نظر مشائیان در باب تعریف و شرایط آن را این‌گونه ارائه می‌دهد.

الف) یک چیز، برای کسی «تعریف» می‌شود که بدان دانا نیست.

ب) تعریف باید به واسطه اموری<sup>۱۳</sup> ارائه شود که به امر مورد تعریف اختصاص داشته باشند. این اختصاص، یا بدین گونه است که تک تک اجزای تعریف، به معرف اختصاص داشته باشد. یا به این صورت است که بعضی از آن اجزا مختص به معرف باشد و یا اینکه اجتماع آن اجزا، به معرف اختصاص داشته باشد.<sup>۱۴</sup>

ج) تعریف باید به واسطه چیزی صورت پذیرد که روشن تر از معرف باشد. تعریف به مثل یا به اخفی یا به امری که خودش به واسطه معرف تعریف می شود، ناممکن است.

د) تعریف باید به واسطه چیزی صورت پذیرد که پیش از معرف شناخته شده باشد، نه اینکه آن چیز همراه با خود معرف معلوم شود.

ه) تعریف یک چیز با تبدیل الفاظ حاصل نمی شود؛ زیرا تبدیل لفظ تنها برای کسی نافع است که از حقیقت شیئی آگاه است و فقط از وضع لفظ در برابر معنا ناآگاه است.

و) بعضی از منطق دانان در تعریف حد گفته اند: «قول دال بر ماهیت شیء».<sup>۱۵</sup> حد در این اصطلاح، بر ذاتیات و امور داخل در حقیقت شیء دلالت دارد. در برابر حد، رسم است که به کمک عوارض و امور خارج از شیء معرف شیء است.

ز) در تعریف هر چیز - برابر نظر مشائیان - هم ذاتی عام (یعنی جنس) و هم ذاتی مختص<sup>۱۶</sup> (یعنی فصل) معرف باید آورده شود.

ح) یکی از مسلمات در نزد مشائیان آن است که به مجهول نمی توان جز از راه معلومات رسید.

در ادامه، به نقدهای شیخ اشراق بر بندهای نقل شده می پردازیم.

ایشان پس از ارائه بند «و» می گوید: برای مثال [نقض] جسم را در نظر بگیرید. بعضی از فیلسوفان [مثل ارسطو و پیروانش] جسم را دارای جزء [یعنی هیولا و صورت جسمیه] می دانند، ولی بعضی در این اجزا شک دارند و بعضی اساساً منکر این اجزا هستند. پس این جزء، بخشی از مفهوم جسم نیست [زیرا بدون این جزء، جسم را تصور می کنند]، بلکه لفظ جسم برای مجموعه لوازم محسوسی وضع شده است که از جسم [به وسلیه حس] ادراک می شود و هر حقیقت جسم داری که جسم یکی از اجزای آن است [مثل آب یا هوا]، مانند خود جسم، برای امور ظاهری

وضع شده است. پس تصور مردم از این حقایق جسم دار، چیزی جز امور ظاهری آنها نیست و همان امور ظاهری در مقام تسمیه مورد قصد واضع قرار می گیرند.

حال که امور محسوس چنین است، یعنی تعریف آنها به ذاتیات و اجزای غیر محسوس - آن گونه که مشائیان باور دارند - امری مشکل و غیر یقینی است، اموری که هرگز احساس نمی شوند [مثل جواهر عقلی]، چگونه به وسیله ذاتیات تعریف خواهند شد؟

شیخ اشراق برای نشان دادن دشواری، بلکه استحاله تعریف بر اساس نظر مشائیان، انسان را مثال می زند. او می گوید: اگر در انسان چیزی باشد که انسانیت او بدان وابسته باشد و آن چیز، هم برای عموم و هم برای خود مشائیان ناشناخته باشد؛ زیرا که مشائیان انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده اند - و حیوان حقیقی جسم دار است و از جسم که جزئی از حیوان است، تنها اموری ظاهری و نه حقیقتش را می شناسیم، پس این بخش از حقیقت انسان مجهول است - جزء دیگر انسان که ناطق است، اگر مراد از آن استعداد نطق باشد که امری عرضی و تابع حقیقت انسان است و ما نیز تنها به لوازم و عوارض نفس انسان آگاه می شویم [چون خود نفس، امری غیر محسوس است]. حال با توجه به این دشواری ها می گوئیم: چون هیچ چیز به ما، از نفس خودمان نزدیک تر نیست [که بنابر مبنای مشائیان، معرفت حقیقت نفس امری دشوار یا ممتنع است]، پس حال غیر آن چگونه خواهد بود؟<sup>۱۷</sup> یعنی وقتی شناخت نفس انسان برای او دشوار و بلکه ممتنع است، چگونه می تواند غیر خودش را بشناسد؟!

#### ۱-۲-۱. بررسی نقد شیخ اشراق بر قاعده مشائیان در باب تعریف

این بخش از کلام شیخ اشراق در بردارنده دو ادعاست: (۱) جعل اسم های اشیا هیچ توفقی بر شناخت واقعیت های داخلی مسمی ندارد، بلکه واضعان الفاظ همان امور ظاهری مشهود را ادراک کرده و با قصد همان امور، جعل اسم می کنند.

دیگر اینکه شناخت حقیقت اشیا - نه ظواهر آنها - امری مشکل است.

درباره مدعای نخست باید گفت به ظاهر بحث تعریف در منطق ارسطویی، نباید با اسم گذاری خلط شود. آنچه در اسم گذاری مطرح است، شاید همان باشد که شیخ اشراق گفته است؛ یعنی اکتفا

به ظواهر شیء و قصد همان امور و جعل اسم.

اما تعریف یک چیز برای شناخت حقیقت آن چیز است، نه آگاهی از اسم آن. اگر قرار است حقیقت شیء را بشناسیم، آیا این شناخت جز از راه شناخت اجزای واقعی آن امکان دارد؟ اگر این ادعای مشائیان را که حقیقت هر چیز مرکب از جنس و فصل است مسلم گرفتیم، دیگر معنا ندارد که شناخت حقیقت یک شیء را بدون شناخت جنس و فصل او ممکن بدانیم. اگر شیخ اشراق می‌خواهد بگوید که چون جنس و فصل که ذاتی یک شیء هستند، قابل شناخت نیستند، پس تعریف حقیقی یک شیء دست نیافتنی است، این سخن نقدی بر فیلسوفان مشائی نیست؛ زیرا خود شیخ اشراق به نقل از ارسطو می‌گوید آوردن تعریف حقیقی دشوار است.<sup>۱۸</sup> این سینا نیز در مواردی به این امر اذعان دارد. او در ابتدای کتاب *حدود* [یا رساله *حدود*] می‌گوید: دوستانم از من خواسته‌اند که حدود اشیا را برایشان املا کنم و من از این کار معذورم؛ چرا که می‌دانم این کار برای انسان‌ها مثل امر متعذر [ناممکن] است.<sup>۱۹</sup> او در جای دیگری، پس از آنکه به خطاهای انسان‌ها در مقام تحدید اشاره می‌کند، از جمله خطای در بازشناسی لوازم از ذاتیات را یاد آور می‌شود و می‌گوید: این اسباب [غلط در تحدید] ما را از اینکه بتوانیم حق حد حقیقی را به جای می‌آوریم ناامید می‌کند.<sup>۲۰</sup>

پس این نکته نمی‌تواند نقد یا تعریضی بر بحث تعریف در منطق مشائی باشد.

چرا فیلسوفان مشاء که به دشواری و حتی ناممکن بودن شناخت حد حقیقی معترف‌اند، در کتاب‌های منطقی خویش، از حدود اشیا بسیار سخن به میان آورده‌اند؟ آیا این، کاری بیهوده نیست؟

در پاسخ به این پرسش باید گفت اولاً بحث تفصیلی از اقسام حدود و رسوم برای همین است که اگر در مقام تحدید، قادر به آوردن حد تام حقیقی نبودیم، بدانیم در مرتبه دوم می‌توان به حد ناقص پرداخت و بر فرض ناتوانی از آوردن حد ناقص، می‌توان به رسوم بسنده کرد. وقتی به مراتب مختلف تعریف توجه داشته باشیم، درمی‌یابیم که با آوردن رسم ناقص از دسترسی به حقیقت شیء مورد تعریف بازمانده‌ایم و خود توجه به ناتوانی از جهل به آن بهتر است، در حالی که

اگر اقسام و مراتب تعریف را نادیده بگیریم و تعریف را به شناخت ظواهر یک شیء محدود کنیم، جای این خطا هست که با بازگفتن ظواهر یک شیء، توهم شود که به حقیقت آن راه یافته‌ایم. ثانیاً، پرداختن تفصیلی به مباحث مربوط به جنس و فصل، به معنای آن نیست که مشائیان به شناخت جنس حقیقی و فصل حقیقی معتقدند.

البته ممکن است کسی در اصل مبنای مشائیان مناقشه کند. به بیان دیگر، چه بسا کسی اساساً منکر جنس و فصل حقیقی به معنای ارسطویی اش باشد، ولی باید ملاحظه کرد که آیا شیخ اشراق در مناقشات خود بر سخنان مشائیان، در پی چنین انکاری بوده است؟

ایشان در ادامه ضابطه هفتم از مقاله نخست کتاب *حکمة الاشراق*، قاعده‌ای اشراقی بیان می‌کند که به تعبیر خودش بنا بر آن قاعده، اساس سخن مشائیان در باب تعریفات را نقض می‌کند. ایشان معتقد است اگر بنا بر نظر مشائیان باید در تعریف حدی یک چیز، جنس و فصل آن آورده شود، در حالی که بر اساس نظر دیگر آنان باید از طریق معلوم به مجهول رسید، در اینجا با این اشکال مواجه می‌شویم که چون ذاتی مختص شیء - یعنی فصل آن - به اندازه خود شیء مورد تعریف مجهول است، نباید در تعریف شیء از این ذاتی بهره گرفت؛ زیرا معرف باید از لحاظ معلوم بودن بر معرف مقدم باشد.

توضیح اینکه اگر ذاتی مختص - یعنی فصل - در جای دیگر معلوم است، پس این امر ذاتی مختص شیء مورد تعریف نیست؛ چون در جای دیگر هم بوده و مورد شناخت بوده است؛ یعنی خلاف فرض لازم می‌آید؛ چون ذاتی مختص نباید در شیء دیگر باشد. نیز اگر در هیچ جا معلوم نیست، پس چگونه می‌خواهد واسطه در شناخت شیء مورد تعریف باشد. شیء مجهول هرگز نمی‌تواند واسطه شناخت مجهولی شود. اگر ذاتی مختص برای ما معلوم نیست، پس مثل خود شیء مورد تعریف، مجهول است.

اگر گفته شود ذاتی مختص، تنها بواسطه امور عامی - یعنی به واسطه اجناسی نه به واسطه امر مختص بدان - شناخته شده است، این شناسایی نمی‌تواند مقبول باشد؛ زیرا بر اساس مبنای مشائیان در تعریف یک چیز، باید هم امر عام - یعنی جنس - و هم امر مختص شرکت داشته باشند،



حال آنکه در این فرض چنین نشده است. اگر فرض کنیم که ذاتی مختص به واسطه امر مختص بدان شناخته شده است، همین سخن در آنجا نیز مطرح است؛ یعنی امر مختص باید ناشناخته باقی بماند.<sup>۲۱</sup>

با توجه به این بیان، نمی‌توان ادعا کرد که شیخ اشراق مبانی اولیه مشائیان، یعنی نظام جنس و فصل را منکر است. او تنها، شناخت فصل را امری ناممکن می‌داند.

البته ایشان در ادامه نتیجه می‌گیرد که برای شناخت اشیا باید به امور محسوس یا اموری که از طریق دیگر [غیر از شناخت فصل و ذاتی مختص] برای ما روشن شده باشند، مراجعه کرد. آن هم اموری که در مجموع به شیء مورد تعریف اختصاص داشته باشند.<sup>۲۲</sup>

اشکال دیگر شیخ اشراق در این طرز فکر، آن است که اگر کسی شماری از ذاتیات شیء را شناخته باشد و آنها را در مقام تعریف بیاورد، باز از این احتمال در امان نیست که ذاتی یا ذاتیات دیگری برای شیء مورد نظر موجود باشد که او از آنها غافل و یا به آنها جاهل بوده است.

به بیان دیگر، به چه دلیلی شخص می‌تواند ادعا کند که ذاتیات شیء در آنچه که او در مقام تعریف، می‌آورد، منحصر است؟ کسی حق ندارد ادعا کند که اگر ذاتیات دیگری برای شیء وجود داشت، از آنها اطلاع می‌یافتیم؛ چرا که خیلی از صفات اشیا برای ما آشکار نیستند.

اگر ادعا شود که چنانچه شیء ذاتیات دیگری داشت، پس نمی‌توانستیم ماهیت آن شیء را بدون آن ذاتیات بشناسیم، خواهیم گفت حقیقت شیء وقتی شناخته می‌شود که تمام ذاتیات آن شیء شناسایی شود و با وجود این احتمال که ذاتی یا ذاتیات دیگری برای شیء باشد که مورد شناخت ما واقع نشده‌اند، شناخت شیء یقینی نخواهد بود.<sup>۲۳</sup>

آنچه از سخنان شیخ اشراق در *حکمة الاشراف* برمی‌آید، دشواری یا ناممکن بودن تعریف شیء به ذاتیات آن است. در عوض، ایشان تعریف شیء به امور محسوس ظاهر را امری ممکن می‌داند.

حال باید از شیخ اشراق پرسید که آیا ایشان برای اشیا، ذات و حقیقتی قائل است که این امور ظاهری محسوس برآمده از آن ذات‌اند، یا اینکه ایشان اساساً تمام حقیقت یک شیء را همین امور ظاهری محسوس می‌داند.

احتمال دوم در مورد شیخ اشراق صادق نیست؛ چرا که ایشان همانند دیگر فیلسوفان سنتی امور ظاهری را اعراض و حقیقت شیء را همان جوهر پنهان در زیر اعراض می‌دانند.<sup>۲۴</sup> اما بنابر احتمال اول، می‌توان از شیخ اشراق پرسید که آیا ذکر امور ظاهری و محسوس، بیانگر واقعیت شیء است یا نه. اگر نیست، چه فایده‌ای دارد که در تعریف شیء از این امور بهره گرفته شود؟

اگر شیخ اشراق بگوید این امور بیانگر واقعیت شیء است، می‌پرسیم دلیل چنین ادعایی چیست؟ دیگر آنکه، بنابر این ادعا، شناخت حقیقت مهم است و ذکر امور ظاهری شیء هم از آن روست که بیانگر آن حقیقت است. اگر چنین است، میان قاعده مشائیان و سخن شیخ اشراق چه تفاوتی وجود دارد؟ آنها می‌گویند هدف از تعریف، شناساندن حقیقت شیء است و در این راه، از جنس و فصل مشهوری که بیانگر جنس و فصل حقیقی شیء اند، بهره می‌گیریم، ولی شیخ اشراق می‌گوید از امور ظاهری برای شناساندن حقیقت شیء استفاده می‌کنیم. سرانجام، بنابر هر دو دیدگاه، حقیقت شیء یا دست نیافتنی و یا بسیار دشوار است و برابر هر دو دیدگاه، برای رسیدن به آن حقیقت باید از اموری دیگر - نه از جنس و فصل حقیقی - بهره برد.

همچنین اشکال‌هایی که شیخ در مورد ذاتی مختص - یا فصل - مطرح کرده بود، در مورد این امور ظاهری محسوس قابل طرح است؛ یعنی می‌توان اشکال کرد که آیا امور ظاهری محسوس مختص به شیء مورد تعریف اند یا نه. اگر مختص به شیء نباشند که دیگر نمی‌توانند حقیقت شیء مورد نظر را تعریف و از دیگر اشیا متمایز کنند. اگر ادعا شود که این امور مختص به شیء اند، گوییم این امور از جهت معلوم و مجهول بودن همانند و برابر با خود شیء اند؛ نه اینکه مقدم و معلوم‌تر باشند.

پس تعریف به امور محسوس ظاهری نیز مشکل تعریف را حل نمی‌کند.

## ۲-۲. بازگشت همه قضایای موجهه به ضروریه

شیخ اشراق در مقاله دوم از بخش منطقی کتاب *حکمة الاشراق* که درباره حجج و مبادی آنهاست، پس از ضابطه سوم که در باره جهات قضایاست، حکمتی اشراقی «در بیان بازگشت همه قضایا به

موجبه ضروریه» می‌آورد.<sup>۲۵</sup>

سخن ایشان در این حکمت آن است که گرچه در قضیه حملیه، نسبت محمول به موضوع یا ضروری یا ممتنع و یا ممکن است، ولی با دقت درمی‌یابیم که امکان ممکن، و خوب و واجب و امتناع ممتنع ضروری است. پس می‌توان و خوب، امتناع و امکان را جزو محمول قرار داد تا آنکه همه قضایا ضروری شوند.

توضیح اینکه وقتی می‌گوییم: (۱) الانسان حیوان بالضرورة؛ (۲) الانسان حجر بالامتناع؛ (۳) الانسان کاتب بالامکان، می‌توان گفت «الانسان بالضرورة یجب ان یکون حیواناً» و یا «الانسان بالضرورة ممتنع ان یکون حجراً». «الانسان بالضرورة ممکن ان یکون کاتباً» یعنی می‌توان امکان یا امتناع را در محمول بگنجانیم و در این صورت، نسبت این محمول جدید با موضوع، ضرورت خواهد شد. شیخ اشراق اسم این ضرورت را ضرورت بتاته<sup>۲۶</sup> گذاشته است.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که چرا شیخ اشراق به این ارجاع قائل شده است؟ خود شیخ اشراق می‌گوید در علوم در پی امکان و امتناع شیء هستیم، یعنی امکان و امتناع جزو مطلوب است.<sup>۲۷</sup> تا وقتی این جهات جزو محمول قرار نگیرند، این امور جزو مطلوب نخواهند بود. پس از آنکه این جهات جزو محمول شدند، محمول جدیدی پدید می‌آید که نسبتش با موضوع اول، ضرورت خواهد بود.

دلیل دیگر اینکه وقتی می‌توانیم در علوم حکم جزمی بکنیم که نسبت محمول با موضوع، ضروری باشد<sup>۲۸</sup> و برای اینکه نسبت در ضرورت منحصر شود، راهی جز این وجود ندارد که جهات دیگر را جزو محمول قرار دهیم تا این محمول جدید با موضوع اول نسبت ضروری پیدا کند.

لازم به یادآوری است که به اعتقاد شیخ اشراق اگر جهت قضیه از اول ضرورت باشد، مثل «الانسان حیوان بالضرورة»، دیگر نیاز نیست که جهت ضرورت را در محمول داخل کنیم، بلکه همان ضرورت اولیه کفایت می‌کند؛<sup>۲۹</sup> یعنی چنین عملیاتی در قضایایی لازم است که جهت آنها امکان یا امتناع باشد.

اگر به همین مقدار از آرای شیخ اشراق بسنده کنیم، می‌توان ادعا کرد که همه قضایای موجهه به ضروریه ارجاع داده می‌شود؛ حال آنکه ایشان ادعای بیشتری دارد. چون می‌گوید همه قضایا به ضروریه موجهه برمی‌گردد. البته ایشان در جایی می‌گوید در علوم، قضیه شخصیّه - یا به تعبیر او، قضیه شاخصه - و نیز قضیه مهمله و محصوره جزئیه مطلوب نیستند. آنچه در علوم مطلوب است، همان قضیه محصوره کلیه - و به تعبیر شیخ اشراق، قضیه محیطه - می‌باشد.<sup>۳۰</sup> همچنین وی در جای دیگری، سالبه‌ها را با داخل کردن ادات سلب در ضمن محمول، به موجهه معدوله تبدیل می‌کند. گواه ما، نظر صدر المتألهین در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق است. ایشان نظر شیخ اشراق را چنین باز می‌گوید:

بدان که شیخ در این کتاب می‌خواهد تمام قضایا را - با وجود اختلاف اصناف و تباین اقسام آنها - به قضیه موجهه کلیه ضروریه برگرداند. بر این اساس که آنچه در علوم حقیقی اعتبار دارد، فقط همین قضیه است. کیفیت ارجاع همه قضایا به قضیه موجهه کلیه هم، این است که شیخ اشراق افعال قضایای مهمله و جزئیه قضایای جزئیه را از راه افتراض برمی‌دارد؛ یعنی به لحاظ کمیت همه قضایا را کلی می‌کند و به لحاظ کیفیت، با عدول و یا داخل کردن سلب در یکی از دو طرف قضیه [موضوع و محمول]، سلب را برمی‌دارد و قضیه را موجهه می‌کند. اما به لحاظ جهت، همه جهات مثل امکان و وقت و غیر آنها را جزو محمول قرار می‌دهد تا اینکه قضیه، دائمه ضروریه گردد.<sup>۳۱</sup>

با بیان پیش گفته روشن شد که چرا شیخ اشراق از ارجاع همه قضایا به موجهه ضروریه سخن گفته است.

#### ۱-۲-۲. بررسی بازگشت همه قضایای موجهه به ضروریه

در ادامه، نخست اصل ارجاع یک قضیه به قضیه دیگر را بررسی می‌کنیم.

اینکه بتوان قضیه‌ای را در قالب قضیه‌ای دیگر ریخت؛ مثلاً قضیه شرطیه را به صورت حملیه

بیان کرد، ادعای درستی است. خود شیخ اشراق می‌گوید:

بدان که تبدیل شرطیه‌ها به حملیه‌ها صحیح است به این صورت که به لزوم [در متصله‌ها]

و عناد [در منفصله‌ها] تصریح کنیم؛ مثلاً به جای قضیه شرطیه لزومیه «إن کانت الشمس

طالعة فالنهار موجود» بگوییم: طلوع خورشید مستلزم وجود نهار است. یا به جای قضیه شرطیه منفصله، «اما ان تكون الشمس طالعة او اللیل موجوداً» بگوییم: طلوع خورشید معاند وجود شب است.<sup>۳۲</sup>

سخن بر سر اینکه آیا همین تبدیل شرطیه به حملیه، ضرورتاً به معنای آن است که قضیه شرطیه بی‌فایده است؟

همین سخن درباره برگرداندن سالبه به موجه یا جزئی به کلیه مطرح می‌شود. آیا صرف این ادعا که مثلاً همه قضایا را می‌توان به موجه کلیه برگرداند، ما را ملزم می‌کند که همه قضایا را در این قالب مختص بیان کنیم و حق نداشته باشیم در قالب دیگری مثل موجه جزئی یا سالبه کلیه اظهار نظر کنیم؟ آیا در محاورهای روزمره و نیز در گفت‌وگوهای علمی از اشکال مختلف قضیه بهره نمی‌برند؟

پس شیخ اشراق از این ارجاع چه هدفی داشته است؟ آیا قصد بی‌اعتبار کردن همه قضایا جز موجه کلیه ضروریه را دارد؟ اگر چنین هدفی داشته باشد، با صرف بیان وجه ارجاع قضایای دیگر به موجه کلیه ضروریه، این هدف تأمین نمی‌شود.

نکته دیگر در نقد سخن شیخ اشراق این است که آیا ادله‌ای که ایشان برای توجیه ضرورت ارجاع ارائه می‌دهد، کافی است یا نه؟

به گفته ایشان، امکان و امتناع، مطلوب در علوم هستند و برای اینکه این جهات جزو مطلوب باشند، باید جزو محمول قرار گیرند و در این صورت، همه قضایا دارای جهت ضرورت می‌شوند. حال می‌پرسیم آیا در واقع لازم است که امکان یا امتناع جزو محمول قرار گیرد تا مطلوب علوم گردد؟ اگر امکان یا امتناع جزو محمول نباشد و تنها جهت قضیه باشد، دیگر مطلوب نیست؟ دلیل مطلوب نبودن چیست؟ آیا مثلاً این مسئله که «ممکن است عنصر الف در فلان شرایط با عنصر ب ترکیب شیمیایی شود»، به دلیل اینکه جهت آن امکان است، در علم شیمی بررسی نمی‌شود؟ همچنین این مسئله که «محال است عنصر الف در فلان شرایط در آب حل شود»، به صرف امتناع جهت آن، مسئله علمی نیست؟

اگر شیخ اشراق بگوید مسائل مثال زده شده، در علوم مطلوب نیستند، از او ادعای دلیل می‌کنیم و به ظاهر وی نتواند دلیلی بیاورد؛ زیرا بررسی مسائل علوم مختلف نشان می‌دهد که گاهی اموری در علوم مطلوب‌اند که جهت در آنها امکان یا امتناع است.

دلیل دیگر شیخ اشراق بر توجیه ارجاع همه قضایا به قضیه موجه ضروریه، این است که تنها در صورتی می‌توان حکم قطعی داشت که نسبت محمول با موضوع ضرورت باشد. آیا نمی‌توان نسبت به قضیه ممکنه، حکم قطعی و جزمی کرد. آیا نمی‌توان قاطعانه حکم کرد که «انسان ممکن است کاتب باشد»؟

به چه دلیل، حکم قطعی تنها به قضیه ضروریه تعلق می‌گیرد؟ آیا حکم در قضیه «انسان محال است سنگ باشد» حکمی قطعی است یا غیرقطعی؟ آیا نمی‌توان گفت که «من قطع دارم که محال است انسان سنگ باشد»؟

به نظر می‌رسد این دلیل شیخ اشراق نیز کافی نیست تا ادعای او را در ارجاع قضایا به قضیه موجه ضروریه اثبات کند.

### ۳-۲. تفاوت نداشتن قضایای سالبه با معدوله

شیخ اشراق در ادامه ضابطه ششم از مقاله دوم، در مطلبی با عنوان «دقیقه اشراقیه» در مورد سلب در قضایا می‌گوید: تفاوت قضیه سالبه - که سلب در آن به نسبت می‌خورد و نسبت را برمی‌دارد - و معدوله - که سلب در آن، جزو محمول است - آن است که قضیه سالبه در مورد معدوم نیز صادق است. [از این روی، گفته‌اند: سالبه به انتقای موضوع هم صادق است]، ولی قضیه معدوله در مورد معدوم صادق نیست؛ زیرا قضیه معدوله اثباتی است و اثبات بر امر ثابت صحیح است، نه بر امر منفی، ولی سلب از منفی هم صحیح است.<sup>۳۳</sup>

این تفاوت، مورد قبول همه طرفداران منطق ارسطویی است. آنان این تفاوت را در همه اقسام قضایا صادق می‌دانند، ولی شیخ اشراق در اینجا نظری ویژه دارد و آن اینکه این تفاوت تنها در مورد قضایای شخصیه صادق است، ولی در قضایای محصوره به ویژه در قضایای کلیه صادق نیست؛ یعنی مثلاً بین قضیه «لاشی من الانسان بحجر» و «کل انسان هو غیر حجر»

هیچ تفاوتی نیست؛ با آنکه قضیه اولی، سالبه و قضیه دومی، معدوله است؛ به دلیل اینکه در هر دو قضیه بر تک تک اشخاصی که موصوف به انسانیت‌اند، حکم کرده‌ایم. پس باید تک تک موصوف‌ها به انسانیت تحقق داشته باشند تا حجر بودن از آنها سلب شود<sup>۳۴</sup> چه به نحو سلب تحصیلی یا به نحو ایجاب عدولی].

ایشان همین مطلب را با توضیحی اضافی در *المشارع والمطارحات* نیز آورده است. توضیح اضافی او چنین است:

اگر سخنی راجع به مثلاً «کل ج» داشته باشیم، معنای «کل ج» این نیست که «هر ج در ذهن فقط» یا «هر ج در اعیان فقط»، بلکه مراد از «کل ج»، «هر چه موصوف به ج است، چه در ذهن و چه در خارج می‌باشد. حال اگر از «کل ج»، ب راسب کنیم و بگوییم: «کل ج لا ب»، با اینکه ب را از ج سلب کرده‌ایم، ولی باید موصوف‌های به ج وجود داشته باشند؛ چرا که اگر موجود در اعیان نباشند، امکان گفتن «کل ج» وجود ندارد؛ چون «کل ج» متضمن اشاره به همه موصوف‌های ج است - چه موصوف‌های ذهنی و چه خارجی - پس برای حفظ کلیت ج، باید موصوف‌های خارجی ج هم لحاظ شوند. پس باید موصوف‌های ج در خارج هم باشند.<sup>۳۵</sup>

همین سخن در مورد سلب تحصیلی هم صادق است؛ یعنی وقتی می‌گوییم «لاشی من ج ب» یا «هیچ یک از ج‌ها ب نیست»، این سلب سلب از همه موصوف‌های به ج است؛ نه اینکه سلب از خصوص موصوف‌های ذهنی ج باشد. اگر چنین است، پس ب از خصوص موصوف‌های ذهنی ج سلب نشده است، بلکه از همه موصوف‌های ج - که شامل موصوف‌های خارجی ج هم می‌شود - سلب می‌شود.<sup>۳۶</sup> همه موصوف‌های ج، شامل موصوف‌های خارجی ج هم هست. پس نمی‌توان پذیرفت که موصوف‌های ج - که در خارج تحقق ندارند و تنها در ذهن محقق‌اند - مورد حکم قرار گیرند، ولی ادعا کنیم «هیچ یک از ج‌ها ب نیستند»، بلکه باید قضیه را از کلیت بیان‌ازیم و بگوییم «هیچ یک از ج‌های ذهنی، ب نیستند». اگر چنین ادعایی کنیم، در واقع قضیه را از کلیت نسبت به ج خارج ساخته‌ایم.<sup>۳۷</sup>

پس در قضایای کلی سالبه هم، باید موضوع تحقق داشته باشد تا سلب تحصیلی صادق آید. با

این وصف، بین سالبه و معدوله تفاوتی باقی نمی‌ماند.

### ۱-۳-۲. بررسی یکسانی سالبه‌ها و معدوله‌ها

در بررسی این نظر شیخ اشراق، نخست باید ملاحظه شود که آیا مفاد سالبه و معدوله یکسان است؟ به ظاهر مفادی که در قالب قضیه معدوله بیان می‌شود، اثبات امری سلبی برای موضوع است؛ مثلاً «ج لاب است»، حال آنکه مفاد قضیه سالبه، سلب محمول از موضوع است؛ مثلاً «ج ب نیست». اگر چنین است نمی‌توان گفت که در سالبه‌ها موضوع باید وجود داشته باشد. به بیان دیگر، اگر به این تفاوت توجه شود، سالبه همه قضایا، نه فقط قضایای شخصی، با معدوله‌شان متفاوت می‌شود؛ البته لازم است تحلیل شیخ اشراق در مورد قضایای سالبه جداگانه بررسی شود.

شاید گفته شود که شیخ اشراق به طور کلی گفته است که از جهت لزوم وجود موضوع میان سالبه و معدوله قضایای کلی فرقی نیست، با اینکه به نظر می‌آید قضایای کلی خارجی با آنکه کلی‌اند، ولی همانند قضایای شخصی متعددی هستند که گاه با سور "کل" بیان شده‌اند؛ یعنی بنابر نظر شیخ اشراق بین سالبه و معدوله قضایای کلی خارجی نیز تفاوت وجود دارد. پس شایسته بود شیخ اشراق قضایای کلی را مشخص می‌ساخت که سالبه و معدوله در کدام قسمشان تفاوت نخواهند کرد؛ یعنی ایشان باید در اقسام قضایای خارجی، ذهنیه و حقیقیه دقتی می‌کرد و آن‌گاه نظر می‌داد که آیا در همه اینها بین سالبه و معدوله فرقی نیست یا تنها در بعضی از آنها.

البته با توجه به بیان خود شیخ اشراق می‌توان گفت مراد او از قضایای کلی، قضایای کلی حقیقیه است، ولی آیا ضرورت دارد که در سالبه قضایای کلی حقیقی نیز، موضوع وجود داشته باشد؟

برای پاسخ‌گویی به این پرسش، چاره‌ای جز بازگشت به سخن خود شیخ اشراق نیست. ایشان در قضایای کلی - به تعبیر خودش در قضایای محیطه - به ویژه و در قضایای محصوره به طور عام، چنین تحلیلی دارد که در این قضایا اگر موجه باشند، دو عقد داریم: یکی عقدالوضع که در آن عنوان بر مصادیق موضوع حمل می‌شود و دیگر عقدالحمل که در آن محمول بر موضوع حمل می‌شود، ولی در سالبه‌های این قضایا، گرچه عقدالحمل تحقق ندارد، ولی به یقین عقدالوضع تحقق دارد. پس باید مصداق‌هایی باشند که به وصف عنوانی موضوع متصف شوند. پس در



سالبه‌های این قضایا، باید مصادیق موضوع تحقق داشته باشند تا عقدالوضع تحقق یابد. به بیان شیخ اشراق توجه کنید.

«وقتی می‌گویی: "هر انسانی غیر حجر است" یا "هیچ انسانی حجر نیست"، در هر دو جا حکم بر تک تک موصوفات به وصف انسان کرده‌ای و سلب فقط برای حجریت است».<sup>۳۸</sup>

مراد ایشان این است که در سالبه‌ها محمول سلب می‌شود، ولی انسان بودن - که عقدالوضع است - سلب نمی‌شود، بلکه انسانیت به نحو ایجاب بر موصوف‌های خودش حمل می‌شود؛ یعنی حتی قضایای سالبه از یک عقد ایجابی خالی نیستند که همان عقدالوضع است.

از اینجا شیخ اشراق نتیجه می‌گیرد که به طور کلی در محصورها و به ویژه در قضایای کلیه، چه در سلب تحصیلی و چه در ایجاب عدولی شان باید موضوع تحقق داشته باشد. پس از نظر لزوم وجود موضوع، بین این دو قسم قضیه تفاوتی نیست.

آیا عقدالوضع قضیه است؟ آن هم قضیه موجه که در آن اثبات چیزی بر چیزی باشد تا مستلزم وجود موضوع باشد؟

صدر المتألهین در تعلیقه‌اش بر شرح *حکمة الاشراف* آشکارا ادعا می‌کند که عقدالوضع در حقیقت، قضیه نیست؛ چرا که مفاد عقدالوضع توصیف ذات افراد موضوع به وصف عنوان موضوع است و نه بیشتر. حمل وصف موضوع بر ذات افراد، یک قضیه متعارف نیست [به بیان فنی، این حمل، حمل شایع نیست]، بلکه در عقدالوضع حمل ذاتی اولی وجود دارد و بازگشت این حمل به تسمیة الشیء بالشیء است یا تعبیر از مفهوم می به مفهوم می است.<sup>۳۹</sup> [نه بیشتر].

دلیل ملاصدرا بر اینکه عقدالوضع یک ترکیب حملی نیست، آن است که محال است در اطراف یک قضیه - تا وقتی اطراف قضیه‌اند - حکمی وجود داشته باشد. البته چون محکوم علیه در محصورها، طبیعت - از آن حیث که بر افراد منطبق می‌شود - است و وصف عنوانی این گونه لحاظ نمی‌شود که بر چیزی که موضوع است حمل شود، بلکه چنین ملاحظه می‌شود که این وصف در کنار موضوع است، پس عقدالوضع از این جهت که در ترکیب تقییدی آن به ترکیب خبری اشاره‌ای هست، همانند عقدالحمل است و هدف این اشاره، مستدعی وجود موضوع نیست.<sup>۴۰</sup>

افزون بر این، اگر عقدالوضع مستدعی وجود موضوع باشد، پس در قضیه‌هایی مانند «کل شریک الباری ممتنع» یا «کل اجتماع النقیضین محال» که موضوع امر باطل الذاتی است، چه کنیم؟ آیا این قضایا صادق نیستند؟

اگر گفته شود این قضایا در معنا، قضیه‌هایی سالبه هستند، می‌گوییم: این خلاف وجدان است. این قضایا موجب‌اند، پس باید گفت: حکم در حملیه اگر به نحو بت بود، ایجاب آن حکم مستدعی وجود موضوع است، ولی اگر حکم در حملیه بر فرض انطباق طبیعت عنوان بر فردی بود - که نام آن را حملیه غیربتیه می‌گذارند - چنین ایجاب حکمی مستدعی وجود موضوع نیست.<sup>۴۱</sup> به باور ملاصدرا در قضیه‌های کلی حقیقی که محمول روی عنوان رفته است و با آن عنوان محمول به افراد موضوع سرایت می‌کند، ایجاب مستلزم وجود موضوع نیست. پس این نظر شیخ اشراق که در قضایای کلی و محصوره و حتی در سالبه این قضایا نیز باید موضوع تحقق داشته باشد، پذیرفتنی نیست.

نکته پایانی این بخش آنکه قطب شیرازی در شرح این بخش از کلام شیخ اشراق می‌گوید: شاید شیخ اشراق در این نکته [تفاوت نداشتن سالبه و معدوله در محصورها] تنها باشد؛ زیرا در سخنان کسی دیگر این نکته نیست.<sup>۴۲</sup>

#### ۴-۲. بازگشت قضایای سالبه محصوره به موجب

شیخ اشراق در ادامه این بیان که در قضایای محصوره به طور عام و در قضایای کلیه به ویژه، بین سالبه محصله و موجب معدوله تفاوتی نیست و در هر دو قسم، باید موضوع محقق باشد، چنین نتیجه می‌گیرد که وقتی تفاوت [میان سالبه و معدوله] کنار رفت، پس سلب در قضایای کلیه را جزو محمول قرار می‌دهیم تا تنها قضیه موجب باقی بماند.<sup>۴۳</sup>

منظور شیخ اشراق آن است که مثلاً به جای «لاشیء من الانسان بحجر» باید گفت «کل انسان هو لا حجر». در هر دو قضیه، حجریت از انسان سلب شده است، با این تفاوت که سلب در یکی به نحو سلب تحصیلی و در دیگری به نحو ایجاب عدولی است. پیش‌تر نیز بنا بر نظر شیخ اشراق نشان داده شد که تفاوت این دو قسم از قضیه قابل رفع است. پس بیان مفاد این سلب به نحو ایجاب

عدولی، در نظر شیخ اشراق مورد توصیه است.

#### ۱-۴-۲. بررسی بازگشت سالبه محصوره به موجب

نخست باید توضیح داده شود که چرا شیخ اشراق بر محصوره‌ها تأکید دارد، با اینکه در غیر محصوره‌ها نیز سالبه وجود دارد.

ایشان آنجا که به تقسیم قضیه به شخصیه، مهمله و محصوره اشاره می‌کند<sup>۴۴</sup> می‌گوید از میان اقسام یاد شده تنها محصوره‌ها هستند که در علوم معتبرند؛ چون در علوم حقیقی، قضایای شخصیه مطلوب نیستند. مهمله‌ها نیز که چون غلط‌اندازند، در علوم مورد استفاده واقع نمی‌شوند. از میان محصوره‌ها نیز جزئی‌ها، جز در موارد خاص نفعی ندارند. ایشان محصوره جزئی را نیز غلط‌انداز می‌داند. پس فقط و فقط محصوره‌های کلی در علوم معتبر خواهند بود.<sup>۴۵</sup>

البته چه بسا بعضی از بخش‌های سخن شیخ اشراق مورد مناقشه قرار گیرد که ما به آن مناقشه‌ها کاری نداریم، بلکه در اینجا مهم آن است که مبنای مورد قبول ایشان، یعنی این بیان را که تنها محصوره‌ها در علوم کاربرد دارند، مطرح کنیم و طبیعی است که ایشان بنا بر مبانی خودش، اقسام دیگر قضیه را بررسی نکند.

اگر در میان اهل حکمت و منطق مشهور است که در نظر شیخ اشراق تنها قضیه معتبر، قضیه موجب کلیه است، بدان دلیل است که ایشان از سویی قضایای محصوره کلیه را تنها قضایای معتبر در علوم می‌داند و از سوی دیگر، در بحث فعلی سالبه‌ها را نیز به موجب ارجاع می‌دهد. بنا بر این، طبیعی است که کسی ادعا کند شیخ اشراق از میان اقسام مختلف قضیه، تنها قضیه معتبر و مطلوب در علوم را قضیه موجب کلیه می‌داند.

نکته دیگر آنکه آیا مفاد موجب معدوله با سالبه محصله کاملاً یکی است و بنا بر فرض یکسانی، آیا ارجاع سالبه به معدوله امری ضروری است یا اینکه نظر شیخ اشراق، تنها توصیه است؟ پیش‌تر در بخش ۱-۳-۲ گفتیم که مفاد موجب معدوله با سالبه محصله یکی نیست. یکی موجب و دیگری سالبه است. در قضیه سالبه، ربط بین موضوع و محمول سلب می‌شود، ولی در قضیه موجب معدوله - گرچه محمولش امری دارای سلب است - میان موضوع و محمول ربط اظهار

می شود. به بیان دیگر، در موجه معدوله حمل سلب می شود؛ حال آنکه در سالبه محصله، سلب حمل می گردد. پس چگونه می توان ادعا کرد که این دو قسم قضیه یک مفاد دارند؟

به فرض که مفاد این دو قسم قضیه یکسان باشد، چه دلیلی بر ضرورت ارجاع یکی به دیگری وجود دارد؟ آیا صرف یکسانی مفاد دو قضیه، دلیل قاطعی بر لزوم ارجاع یکی به دیگری است؟ آیا قضایای هم ارز باید به هم ارجاع داده شوند؟ دلیل این امر چیست؟ مهم ترین نکته در بررسی سخن شیخ اشراق آن است که ایشان چه دلیلی بر لزوم این ارجاع دارد؟

شاید کسی با تمسک به این سخن شیخ اشراق، بگوید دلیل ایشان برای ارجاع سالبه ها به معدوله این است که سلب در قضیه بودن قضیه دخالت دارد. به بیان دیگر، سلب جزو تصدیق است.<sup>۴۶</sup> اگر سلب جزو تصدیق گردد، همان معدوله خواهد شد. ایشان در آخر ضابطه سوم از مقاله دوم حکمة الاشراق نیز می گوید: بدان که قضیه تنها به اعتبار مجرد ایجاب قضیه نیست، بلکه به اعتبار سلب هم، قضیه است؛ زیرا سلب نیز حکمی عقلی است؛ خواه از آن به رفع تعبیر کنند یا به نفی.<sup>۴۷</sup>

به باور ایشان، چه بگوییم سلب، رفع حکم ایجابی است یا نفی آن، باز سلب حکمی عقلی است و چنین نیست که سلب انتفای محض باشد که در ذهن وجود نداشته باشد، بلکه سلب از جهتی که همان جهت حکم به انتفا باشد، نوعی اثبات است.<sup>۴۸</sup>

البته به ظاهر این سخن شیخ اشراق به ارجاع سالبه به معدوله ربطی ندارد، بلکه تنها بیان می دارد که قضیه سالبه نیز به حق قضیه است. قضیه بودن به موجه بودن بستگی ندارد. بر خلاف سخن کسانی که سالبه ها را از روی مجاز قضیه دانسته اند.<sup>۴۹</sup>

بالاخره دلیل توجیه کننده محکمی برای ارجاع سالبه ها به معدوله از سخنان شیخ اشراق به دست نمی آید.

اگر چنین است، نمی توان حکم کرد که ارجاع سالبه ها به معدوله امری ضروری است. نهایت چیزی که می توان ادعا کرد این است که سالبه ها را در قالب معدوله نیز می توان بیان کرد و این ادعا، اختصاصی به شیخ اشراق ندارد.

البته شیخ اشراق می‌گوید: «ایجاب، امتناع ما را از سلب ضروری بی‌نیاز می‌کند».<sup>۵۰</sup> اگر در این سخن شیخ اشراق دقت شود، شاید بتوان توجیهی برای ارجاع سالبه به معدوله پیدا کرد. اگر قضیه سالبه ضروری‌ای مانند «لاشی من الانسان بحجر بالضرورة» را در نظر بگیریم، مفادش چیست؟ آیا مفادی جز این دارد که «کل انسان حجر بالامتناع»، یعنی ممتنع است که انسان حجر باشد؟ وقتی مفاد سالبه ضروری به موجب ممتنع یکی باشد، پس می‌توان هر قضیه سالبه‌ای را به موجب ارجاع داد. به این روش که هر قضیه موجه‌ای، موجهه به هر جهتی باشد، بنابر آنچه پیش‌تر از شیخ اشراق در بخش ۱-۲-۲ آوردیم، به قضیه ضروری قابل ارجاع است. از سویی، قضایای جزئی‌ه - در نظر شیخ اشراق - غلط‌اندازند و باید به صورت قضایای کلیه در آیند تا در علوم قابل استفاده باشند. پس سالبه جزئی‌ه نیز به صورت سالبه کلیه در می‌آید و سالبه کلیه با هر جهتی که باشد، می‌توان آن را دارای جهت ضروری کرد و ضرورت سلب هم که با ایجاب امتناع مفاد یکسانی دارد. پس می‌توان گفت سلب‌ها به موجه‌ها ارجاع داده می‌شوند.

اما اگر سخن شیخ اشراق در تحویل همه موجه‌ها به ضروری‌ه و نیز ارجاع قضایای جزئی‌ه به کلیه را نیز بپذیریم، ارجاع سالبه‌ها به موجه‌ها دلیل الزام‌آوری ندارد، بلکه در نهایت می‌توان ادعا کرد که قضایای سالبه را می‌توان - نه ضرورتاً - در قالب موجه‌ها نیز بیان کرد.

## ۵-۲. انحصار انتاج قیاسی در ضرب اول شکل اول

شیخ اشراق از میان همه قضایا، تنها محصوره‌ها را گزاره‌هایی معتبر می‌شمارد، یعنی قضیه‌های شخصی و مهمله را از اعتبار می‌اندازد و از طرفی قضیه‌های محصوره جزئی‌ه را نیز به کلیه ارجاع می‌دهد، یعنی تنها کلیه‌ها را معتبر می‌شمارد. همچنین پیش‌تر گفتیم که ایشان سالبه‌ها را نیز به موجه‌ها ارجاع می‌دهد. با توجه به این چند نکته، طبیعی می‌نماید که ایشان از میان ضرب‌های منتج قیاس، تنها ضرب اول از شکل اول - یعنی ترکیب دو موجه کلیه را - ضرب منتج اعلام کند.

ایشان در ادامه ضابطه ششم از مقاله دوم می‌گوید: «السیاق الاتم ضرب واحد و هو "کل ج ب بته" و "کل ب ابته" فیتتج کل ج ابته».<sup>۵۱</sup> در ادامه، ضرب‌های دیگر را که مشتمل بر مقدمه جزئی‌ه یا سالبه‌اند، بنابر بیان پیشین به موجه کلیه برمی‌گرداند و سخن خویش را که تنها ضرب اول از شکل

اول منتج است، اثبات شده می‌گیرد.<sup>۵۲</sup>

وی در پایان این بخش می‌گوید دو شکل دیگر، یعنی شکل دوم و سوم هم دنباله‌های شکل اول هستند.<sup>۵۳</sup>

#### ۱-۵-۲. بررسی انحصار انتاج قیاسی در ضرب اول شکل اول

اینکه ضرب‌های دیگر شکل اول را بتوان به ضرب اول آن برگرداند، با توجه به سخنان پیشین شیخ اشراق، امری طبیعی است.

همچنین ارجاع شکل دوم و سوم به شکل اول هم امری نیست که بتوان آن را ابتکار شیخ اشراق دانست؛ زیرا در آرای بیشتر منطق‌دانان آمده است که برای اثبات انتاج شکل دوم و سوم، می‌توان این دو شکل را به شکل اول قیاس برگرداند و چون انتاج شکل اول بدیهی است، با ارجاع دو شکل دیگر به شکل اول، انتاج آنها را مدلل می‌سازیم و بر انتاج بدیهی مبتنی می‌کنیم.<sup>۵۴</sup>

باید از شیخ اشراق پرسید که چه دلیلی بر ضرورت ارجاع ضروب مختلف به ضرب اول و نیز ارجاع اشکال دیگر به شکل اول وجود دارد؟ البته در جایی که انتاج شکل دوم بدیهی نباشد، چاره‌ای نیست جز اینکه با ارجاع شکل دوم به شکل اول، انتاج آن را مدلل سازیم، ولی اینکه در همه جا اشکال را به شکل اول برگردانیم، دلیل می‌طلبد.

اگر کسی بگوید چون برای اثبات انتاج اشکال دیگر، باید آنها را به شکل اول بازگرداند، پس این ارجاع در همه جا ضرورت دارد.

در پاسخ خواهیم گفت: اگر سخن شما حق باشد، پس باید قائل شوید که چون برای تبیین و اثبات تمام نظریه‌ها به بدیهیات متوسل می‌شویم، پس تنها باید در علوم بدیهیات را مطرح سازیم و نظریه‌ها را کنار بگذاریم. آیا کسی به این امر ملتزم می‌شود؟!

#### ۶-۲. حدسیات در نظر شیخ اشراق

ایشان در ضابطه هفتم مقاله دوم، مواد قیاس را برمی‌شمارد و در آنجا حدسیات را دارای انواعی می‌داند. ایشان مجربات و متواترات را اصناف حدسیات می‌داند.<sup>۵۵</sup> در حالی که عموم منطق‌دانان سنتی مجربات و متواترات را قسیم حدسیات می‌دانند.<sup>۵۶</sup>

اینکه چرا ایشان دو دسته از بدیهیات، یعنی مجربات و متواترات را جزو حدسیات می‌داند،

به این دلیل است که وی مقدمات یقینی‌ای را که تشکیل دهنده مقدمات برهان‌اند، اولاً سه قسم می‌داند:

۱. اولیات: مقدماتی که تصدیق به آنها تنها بر تصور حدود آنها وابسته است و کسی نمی‌تواند پس از تصور حدود آنها، آنها را انکار کند؛ مثل حکم به قضیه «الکل اعظم من الجزء».

۲. مشاهدات: مقدماتی که مفاد آنها را به واسطه قوای ظاهری یا باطنی مشاهده کرده‌ایم؛ مثل اینکه «خورشید نور افشانی می‌کند» یا «من شهوت یا غضب دارم».

۳. حدسیات: آن‌گاه ایشان حدسیات را بر اساس مبنای حکمت اشراق دارای اصنافی می‌داند.<sup>۵۷</sup>

نخستین پرسش در اینجا، آن است که حدسی به چه قضیه و مقدمه‌ای اطلاق می‌شود؟ معمولاً حدسیات به قضایایی گفته می‌شود که عقل به واسطه حدس قوی بدان‌ها حکم می‌کند؛<sup>۵۸</sup> یعنی عقل قرائنی می‌یابد که برای نفس یقین می‌آورد؛ مثلاً وقتی انسان اختلاف هیئت نوری در ماه را می‌بیند که با نزدیکی و دوری ماه از خورشید، این اختلاف روی می‌دهد، حدس می‌زند که «نور ماه از خورشید دریافت شده است». این قضیه‌ای حدسی است.

حال پرسش این است که چرا مجربات در نظر شیخ اشراق، از حدسیات شمرده شده‌اند؟ اگر در مجربات حدس دخالت داشت، این مجوز حدسی دانستن مجربات می‌شود. به باور شیخ اشراق در مجربات حدس دخالت دارد؛ زیرا نخست در مجربات مواردی از یک امر را می‌بینیم. این امور مشاهده شده، اموری جزئی‌اند که در علوم حقیقی کاربردی ندارند. در مجربات پس از مشاهده جزئیات، حکم کلی‌ای خواهیم داشت که این حکم کلی یقینی، از راه حدس حاصل آمده است.<sup>۵۹</sup>

از آنچه از شیخ اشراق نقل شد، این پرسش به ذهن می‌آید که آیا وی در استقرای ناقص نیز حدس را دخیل می‌داند؟ برای پاسخ‌گویی به این پرسش، به کلام خود او مراجعه می‌کنیم.

#### ۱-۶-۲. حدس و استقرای ناقص

شیخ اشراق استقرای ناقص را بر دو قسم می‌داند که قسمی از آن مفید یقین است و قسمی دیگر یقین‌آور نیست.

توضیح اینکه ایشان استقرا را به واسطه آنچه در جزئیات زیاد آن کلی یافته شده است، حکم بر کلی می‌داند؛ مثلاً این حکم که «هر که سرش از بدن جدا شود، زنده نمی‌ماند»، حکمی بر کلی است به واسطه اینکه این حکم را در موارد زیادی دیده‌ایم، ولی ما "کل" موارد را مشاهده نکرده‌ایم. برابر نظر منطقی دانان سنتی، ایشان مورد یاد شده را استقرای ناقص می‌دانند و بنابر مبنای آنان، استقرای ناقص به خودی خود مفید ظن است، نه یقین، ولی به اعتقاد شیخ اشراق همین استقرای ناقص، نیز گاهی مفید یقین است و آن در جایی است که موارد جزئی بررسی شده با کلی در نوع متحد باشند؛ مانند همان مثالی که پیش تر گذشت، ولی اگر موارد بررسی شده با کلی در نوع متحد نباشند، استقرای [ناقص] مفید یقین نیست؛ مثل اینکه حیواناتی؛ مثل گاو، سگ، روباه و گوسفند را مشاهده کنیم و ببینیم که آنها به هنگام جویدن غذا، فک پایین شان تکان می‌خورد. حال بر اساس مشاهده این جزئیات زیاد، حکم کلی کنیم که «هر حیوانی به هنگام جویدن غذا فک پائینش تکان می‌خورد». این چنین حکمی یقینی نیست؛ چون ممکن است حکم آن انواع از حیوانات که مشاهده نکرده‌ایم، با انواع مشاهده شده متفاوت باشد؛ مانند تمساح که به هنگام جویدن غذا، فک بالایی اش تکان می‌خورد.<sup>۶۰</sup>

حال در مواردی از استقرای ناقص که به نظر شیخ اشراق به یقین می‌رسیم، چه امری سبب حصول یقین شده است؟

شاید بتوان گفت در این موارد نیز، حدس به کمک انسان می‌آید. دیگران در موارد یاد شده، قیاسی مخفی را مطرح می‌کنند که از ضمیمه استقرای ناقص و آن قیاس مخفی، قضیه مجربه حاصل می‌شود و یقین هم محقق می‌شود، ولی شاید بتوان از طرف شیخ اشراق ادعا کرد که دلیل اینکه استقرای ناقص در مواردی خاص یقین آور است، آن است که در این موارد، حدسی یقینی دخالت می‌کند.

شاید بتوان گفت بنابر نظر شیخ اشراق، گاهی در استقرای ناقص هم حدس دخالت دارد و از این روی، یقین حاصل می‌شود.

بنابراین شیخ اشراق افزون بر مجربات، متواترات را نیز صنفی از حدسیات می‌داند. دلیل او بر این



ادعا، مشابه همان چیزی است که در مورد مجربات گفته شد.<sup>۶۱</sup>

البته حدسیات مورد قبول دیگران نیز در نظر شیخ اشراق جزو حدسیات است. پس حدسیات از نظر شیخ اشراق، شامل سه دسته از یقینیات مورد قبول مشهور منطق دانان می‌شود: حدسیات، مجربات و متواترات.

#### ۲-۶-۲. بررسی حدسیات از نظر شیخ اشراق

در ادامه بررسی می‌کنیم که آیا مجربات و متواترات را می‌توان جزو حدسیات دانست؟ به بررسی مجربات می‌پردازیم.

در سخنان بعضی از منطق دانان، مجربات این گونه تعریف شده‌اند: قضایایی که عقل بدان‌ها به واسطه تکرار مشاهده حکم می‌کند که این تکرار موجب رسوخ حکم در ذهن می‌شود و در مورد آن هیچ شکمی باقی نمی‌ماند.<sup>۶۲</sup>

این تعریف، سخن شیخ اشراق را برمی‌تابد و با آن هیچ گونه مخالفتی ندارد؛ زیرا در این گونه تعریف، از حکم یقینی بی‌شائبه شک سخن به میان می‌آید و در کلام شیخ اشراق، منشأ این یقین هم مطرح می‌شود که همان حدس نفس است. پس نمی‌توان با استناد به این تعریف و تعریف‌های مشابه آن، کلام شیخ اشراق را نقض کرد.

اما در بعضی از آراء، وقتی در مقام تعریف مجربات برآمده‌اند، علت یقینی بودن مجربات را همراهی قیاسی مخفی دانسته‌اند.<sup>۶۳</sup> این تعریفات می‌تواند نظر شیخ اشراق را به چالش کشد؛ چرا که شیخ اشراق علت یقینی بودن را حدس می‌داند؛ نه همراهی قیاس عقلی.

خود شیخ اشراق، همسو با دیگران معتقد است که حدس برای شخص حدس زننده حجت است و اگر کسی چنین حدسی نزنند، نمی‌توان او را به حدسیات ملتزم کرد و برای او از طریق حدسیات استدلال اقامه کرد،<sup>۶۴</sup> در حالی که با تکرار مشاهده می‌توان هر کسی را نسبت به قضیه مجربه قانع کرد. بر این اساس، حق با نظر مشهور است که مجربات پیوندی با حدس ندارند.

اما در مورد متواترات، باید آرای دیگر منطق دانان را نیز بررسی کرد تا به درستی یا نادرستی سخن

شیخ اشراق درباره حدسی بودن متواترات پی برد.

معمولاً متواترات را این گونه تعریف می کنند: قضایایی که عقل بدان‌ها به واسطه آنکه اخبار زیادی درباره آنها می شود، حکم یقینی می کند.<sup>۶۵</sup>

گاهی توضیح داده می شود که چگونه و چرا متواترات یقینی اند؛ مثلاً در خیلی از گفته‌ها آمده است که وقتی تعداد خبردهندگان از حدی بیشتر باشد، «بمتنع تواطؤهم علی الکذب»؛<sup>۶۶</sup> یعنی اگر یکی دو نفر از حادثه‌ای خبر دهند، عقل تواطؤ و توافق آنها بر دروغ را احتمال می دهد، ولی اگر عدد خبردهندگان زیاد باشد، این احتمال منتفی است.

برخی افزون بر قید مذکور، قید دیگری نیز آورده‌اند و آن اینکه: «جماعتی که احتمال خطای آنها در فهم حادثه نرود»، این احتمال در مورد یکی دو نفر منتفی نیست، ولی هنگامی که شمار خبردهندگان زیاد باشد، احتمال خطای همه آنها منتفی است.

با توجه به تعریف‌های پیشین، نمی توان قاطعانه ادعا کرد که قائلان به این تعریف‌ها معتقدند که متواترات جزو حدسیات نیستند؛ زیرا در این تعریف‌ها بر یقینی بودن متواترات تأکید می شود، البته درباره اینکه آیا منشأ این یقین حدس است یا استدلالی عقلی، در این تعریف‌ها چیزی گفته نشده است. با این حال، گاه مشاهده می کنیم که یقینی بودن متواترات را به دلیل وجود قیاسی مخفی در آنها توجیه کرده‌اند.<sup>۶۷</sup>

با توجه به این سخن، می توان ادعا کرد که بعضی از منطق دانان تصریح دارند که یقینی بودن متواترات به قیاس مخفی ای مستند است که در آنها وجود دارد. این ادعا در برابر سخن شیخ اشراق است که متواترات را صنفی از حدسیات می داند.

البته ادعا این نیست که قیاس مخفی در متواترات، خالی از مناقشه است؛ زیرا در کبرای قیاس مطوی در مجربات و متواترات، مناقشه‌هایی شده است، ولی آنچه در اینجا مورد نظر ماست، این است که با پذیرش انطوای قیاس در مجربات و متواترات، دیگر جایی برای قول به حدسی بودن این دو قسم از قضیه وجود ندارد.

۲-۷. نتیجه گیری

مواردی را که با عنوان نقد شیخ اشراق بر منطق مشائیان و یا با عنوان نوآوری‌های شیخ اشراق در منطق آورده شد،<sup>۶۸</sup> مواردی نیستند که به واقع بتوان آنها را ویران‌کننده بعضی از ادعاهای منطق مشائیان دانست یا نوآوری‌های حقیقی به شمار آورد.

به نظر می‌آید در مواردی که شیخ اشراق ادعای رد و ارجاع سالبه‌ها به موجه‌ها را دارد، شاید این ارجاع و ردّ برای آسان‌سازی آموزش باشد، نه اینکه شیخ اشراق به واقع ادعای ضرورت ارجاع و ردّ داشته باشد؛ یا مثلاً بخواهد سالبه‌ها را بی‌اعتبار به شمار آورد.

البته خود تلخیص مطالب یا ارجاع امور کثیر به امر واحد، ارزش دارد، ولی نباید این کار را ویرانگری مطالب پیشینیان برشمرد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. گفتنی است گرچه در طول تاریخ فلسفه اسلامی، حکمت اشراقی در مقایسه با حکمت مشایی، شهرت و اقبال کمتری یافته است، ولی با این حال در دهه‌های اخیر، هم ایران و هم در خارج از آن، افراد زیادی به ترجمه، شرح، بازنگاری، تحقیق، گزارش و... آثار فلاسفه اشراقی به طور کلی و آثار شیخ اشراق به ویژه پرداخته‌اند. تاجایی که مثلاً بعضی در زمینه کتاب‌شناسی شیخ اشراق مقاله و حتی کتاب نگاشته‌اند. برای نمونه ر.ک: حسن سیدعرب، *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی*. یکی از مقاله‌های این کتاب، «کتاب‌شناسی توصیفی فلسفه اشراق» اثر محسن کدیور است.
۲. معمولاً از کتاب *المشارع و المطارحات*، به اختصار با عنوان *مطارحات* یاد می‌شود.
۳. اسم کامل این کتاب، *التلویحات اللوحیه و العرشیه* است که به اختصار *تلویحات* نامیده می‌شود.
۴. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، ص ۱۹۴. از این پس، در ارجاع به جلد‌های مختلف این منبع، «مجموعه مصنفات» آورده می‌شود.
۵. همان، ج ۱، ص ۱۲۴.
۶. بخش الهیات کتاب *مقاومات* در جلد دوم مجموعه مصنفات (ص ۱۲۴ تا ص ۱۹۲) چاپ شده، ولی بخش منطق در جایی چاپ نشده است.
۷. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۴، ص ۱۴۳-۲۴۱.
۸. همو، *المشارع و المطارحات*، ص ۲.
۹. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۵۶-۷.
۱۰. همان، ص ۱۰. نیز: همو، *منطق التلویحات*، ص ۱.
۱۱. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۳ و ۳۱.
۱۲. همان، ج ۲، ص ۱۸-۲۱.
۱۳. در کلام شیخ اشراق، توجه داده می‌شود که تعریف یک چیز به امر واحد ممکن نیست. البته بعضی از منطق‌دانان تعریف به مفرد را هم ممکن می‌دانند. از این رو، تعریف انسان را به «ناطق» حد ناقص و یا تعریف انسان را به «ضاحک» رسم ناقص دانسته‌اند. به هر حال، این مسئله‌ای مورد اختلاف است که آیا تعریف به مفرد ممکن است یا اینکه تعریف به ضرورت باید مرکب باشد. صدر المتألهین برای اثبات ضرورت مرکب بودن معرف، در تعلیقه‌اش بر شرح *حکمة الاشراق* می‌گوید: معرف باید به وجهی معلوم باشد، وگرنه طلب امر مجهول مطلق محال است. پس تعریف شکل گرفته از این وجه معلوم و امر دیگری است که با آن تعریف حاصل می‌شود. وجه دوم اینکه تعریف به مفرد در نظر جایز شمارندگان آن، تنها با لفظ مشتق محقق می‌شود؛ در حالی که مشتق از ذات مبهم و صفت معین

- مرکب است (شرح *حکمة الاشراق* به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، ص ۷۹).
۱۴. قطب شیرازی در شرح این سه گونه اختصاص، مثال‌های زیر را می‌آورد: اگر در تعریف انسان گفته شود: «ناطق ضاحک کاتب متفکر»، تک تک اجزای تعریف، به معرف یعنی انسان اختصاص دارد. اگر در تعریف انسان بگوییم: «حیوان ناطق» یا «حیوان ضاحک»، بعضی از اجزای تعریف مختص به معرف است؛ یعنی ناطق که فصل انسان است یا ضاحک که عرض مختص اوست. اگر در تعریف خفاش گفته شود: «طایر ولود»، نه تک تک اجزا و نه بعضی از اجزای تعریف مختص به خفاش است؛ زیرا هر دو جزء تعریف اعم از معرف است، ولی اجتماع این اجزاء، اختصاص به معرف دارد. (شرح *حکمة الاشراق*، ص ۸۱-۸۰).
۱۵. برای نمونه ر.ک: ابن سینا، «الاشارات والتنبیها» در شرح *الاشارات والتنبیها*، ج ۱، ص ۹۵.
۱۶. گفتنی است شیخ اشراق در اینجا تعبیر ذاتی مختص دارد، ولی با توجه به اینکه تعبیرهای ذاتی عام [=جنس] و ذاتی مساوی [=فصل] تعبیرهای صحیحی هستند، ولی ذاتی مختص تعبیر مناقشه‌آمیز است و نیز با توجه به اینکه در مواردی، ایشان تعبیر "مختص ب" را به کار گرفته‌اند، ما تعبیر مختص را آوردیم تا مناقشه‌ای در آن نشود. در ادامه نیز، تعبیر مختص را خواهیم آورد.
۱۷. آنچه تا کنون گذشت تقریباً عین عبارت‌های خود شیخ اشراق است که در مواردی هم از شرح قطب شیرازی کمک گرفته شده است. (شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۱۸-۲۰؛ قطب شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، ص ۸۸-۹۴).
۱۸. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۱.
۱۹. ابن سینا، *کتاب الحدود* (در ضمن کتاب حدود یا تعریفات)، ص ۱.
۲۰. همان، ص ۶.
۲۱. ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۰-۲۱.
۲۲. همان، ص ۲۱.
۲۳. همان.
۲۴. تقسیم موجود به جوهر و عرض مورد قبول فیلسوفان مشاء، اشراق و حکمت متعالیه است و این تقسیم مورد اعتراض یا مناقشه شیخ اشراق هم نیست.
۲۵. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۹ به بعد.
۲۶. همان، ص ۲۹.
۲۷. همان.
۲۸. همان.

۲۹. همان.
۳۰. همان، ج ۲، ص ۲۵.
۳۱. همو. شرح *حکمة الاشراق*، ص ۱۲۶، پاورقی.
۳۲. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۴.
۳۳. همان، ج ۲، ص ۳۴.
۳۴. همان، ص ۳۴.
۳۵. همو، *المشارع و المطارحات*، ص ۱۸۳.
۳۶. همان.
۳۷. همان، ص ۱۸۳-۱۸۴.
۳۸. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۳۴.
۳۹. همو، شرح *حکمة الاشراق*، ص ۱۹۳، پاورقی.
۴۰. همان، ص ۱۹۳، پاورقی.
۴۱. همان، ص ۱۹۴.
۴۲. همان، ص ۱۹۶.
۴۳. همو، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۳۴-۳۵. گفتنی است ایشان می گوید: سلب را جزو محمول یا موضوع قرار می دهیم، ولی شارح کلام ایشان یعنی قطب شیرازی معتقد است قرار دادن حرف سلب جزو موضوع، خطای چشم یا طغیان قلم ایشان است. صحیح همان است که حرف سلب را جزو محمول قرار دهیم (شرح *حکمة الاشراق*، ص ۱۹۷).
۴۴. در کتاب های اولیه منطق، تقسیم قضایا، ثلاثی و سه ضلعی بوده است؛ یعنی قضیه را به شخصیه، مهمله و محصوره تقسیم می کرده اند. (ر.ک: ابونصر فارابی، *المنطقیات*، ج ۱، ص ۱۱۸؛ ابن زرعه، *منطق ابن زرعه*، ص ۴۴ و ص ۵۸؛ اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۱، ص ۴۱۶؛ ابن سینا در تمامی کتاب هایش از جمله *الاشارات و التنبيهات* (مع شرح المحقق الطوسی)، ج ۱، ص ۱۱۷ به بعد؛ *عیون الحکمة* (رسائل الشیخ الرئيس)، ص ۱۸؛ *العبارة منطق الشفا*، ص ۴۵ به بعد؛ الساوی در تمامی کتاب ها و رسائلش از جمله *البصائر النصيرية*، ص ۱۰۱ به بعد؛ بهمنیار، *التحصیل*، ص ۴۸ به بعد؛ غزالی در همه کتاب هایش از جمله *معیار العلم*، ص ۹۳ به بعد؛ البغدادی، *المعتبر*، ص ۷۵ به بعد؛ شیخ اشراق در همه کتاب هایش از جمله *منطق التلویحات*، ص ۲۰ به بعد؛ فخر رازی در همه تألیفات و شرح هایش از جمله *منطق المخلص*، ص ۱۳۸ به بعد؛ خونجی، *کشف الاسرار*، ص ۹۰ به بعد؛ محقق طوسی در همه کتاب ها و رساله هایش از جمله *تعديل المعیار*، ص ۱۶۰ به بعد؛ کاتبی قزوینی، *ارموی*، ابن کمونه و دیگران نیز تقسیم

ثلاثی را مطرح کرده‌اند. در کتاب‌های منطقی بعدی‌ها، قسم چهارمی به اسم قضیه طبیعی به اقسام سه گانه قبلی افزوده شده است؛ مثل قضیه "الانسان نوع". که حکم بر طبیعت شده است و به افراد و مصادیق سرایت نمی‌کند. (ر.ک: علامه حلی، *القواعد الجلیة*، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ خواجه نصیر طوسی، *الجواهر النضید*، ص ۹۶؛ قطب رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۲۲؛ سعدالدین تفتازانی، *تهذیب المنطق* (الحاشیه مولی عبداللّه)، ص ۵۶-۵۷؛ میرسید شریف جرجانی، *التعریفات*، ص ۲۲۶؛ ابن ترکه اصفهانی، *المناهی فی المنطق*، ص ۳۹؛ صدرالدین شیرازی، *التنقیح*، ص ۲۱؛ ملاهادی سبزواری، *اللتالی المنتظمة*، ج ۱، ص ۲۴۳). این تقسیم چهارگانه، تا به امروز در کتاب‌های منطقی مطرح است.

البته آنچه در کتاب‌های متأخرین به اسم قضیه طبیعی به عنوان قسم چهارم قضیه مطرح شده، در آثار پیشینیان هم مطرح بوده است و تنها اسم قضیه طبیعی مطرح نبوده است؛ مثلاً در کتاب‌های منطقی قدیمی بحث شده است که آیا قضیه "الانسان نوع" مهمله است یا شخصیه. دیگران هم همین بحث را دارند. (برای نمونه ر.ک: ابن سینا، *الاشارات و التنبیها* (مع شرح المحقق الطوسی)، ج ۱، ص ۱۱۹؛ خونجی، *کشف الاسرار*، ص ۹۷؛ قطب شیرازی، *درة الناح*، ص ۵۸؛ قطب رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۲۰ به بعد).

۴۵. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۲۴-۲۵؛ همو، *منطق التلویحات*، ص ۲۰ به بعد.

۴۶. همان، ج ۲، ص ۳۵.

۴۷. همان، ص ۳۰.

۴۸. قطب شیرازی، *شرح حکمة الاشراف*، ص ۱۵۹.

۴۹. در مورد قضیه سالبه اختلاف نظرهایی وجود دارد؛ از جمله اینکه آیا در سالبه‌ها نسبتی هست یا نه و آیا در آنها حکم هست یا نه و بالاخره اینکه بعضی سالبه‌ها را از روی مجاز قضیه دانسته‌اند.

۵۰. شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۳۵.

۵۱. همان.

۵۲. همان، ص ۳۵-۳۶.

۵۳. همان، ص ۳۶.

۵۴. در بیشتر کتاب‌های منطقی، در بحث اثبات انتاج شکل دوم و سوم، به ارجاع این دو شکل به شکل اول تصریح شده است؛ مثلاً در ضرب اول و سوم شکل دوم - یعنی ضرب مشتمل بر موجه کلیه و سالبه کلیه و نیز ضرب مشتمل بر موجه جزئی و سالبه کلیه - با عکس کردن، کبراً به شکل اول تبدیل می‌شود؛ مثلاً در ضرب اول شکل دوم داریم: "کل انسان ضاحک" و "لاشیء من الفرس بضاحک" که نتیجه آن "لاشیء من الانسان بفرس" می‌شود. برای تبیین درستی نتیجه، کبراً را عکس می‌کنیم و استدلال چنین می‌شود: "کل انسان ضاحک" و "لاشیء من الضاحک بفرس"؛

چرا که عکس سالبه کلیه، سالبه کلیه است. این استدلال، به شکل اول تبدیل می شود و نتیجه آن "لاشیء من الانسان بفرس" است که نتیجه اصل بود.

در ضرب سوم همان شکل نیز، به همان روش مذکور عمل می کنیم و درستی نتیجه معلوم می شود.

در ضرب دوم شکل دوم که از سالبه کلیه و موجه کلیه تشکیل شده است؛ مثل "لاشیء من الفرس بضاحک" و "کل انسان ضاحک" و نتیجه "لاشیء من الفرس بانسان" است، برای تبیین درستی نتیجه، صغرای قیاس را عکس می کنیم و جای دو مقدمه را عوض می کنیم و قیاس شکل اول می شود "کل انسان ضاحک" و "لاشیء من الضاحک بفرس" و نتیجه آن "لاشیء من الانسان بفرس" خواهد بود. (برای نمونه ر. ک: سهلان ساوی، *البصائر النصيرية*، ص ۱۴۷ به بعد؛ بهمنیارین مرزبان، *التحصیل*، ص ۱۱۹ به بعد؛ فخر رازی *شرح عیون الحکمة*، ص ۱۸۰ به بعد؛ سراج الدین ارموی، *بیان الحق و لسان الصدق*، ص ۲۸۸؛ قطب شیرازی، *درة التاج*، ص ۴۲۳ به بعد؛ علامه حلی، *القواعد الجلیة*، ص ۳۴۰ به بعد؛ قطب رازی، *شرح المطالع*، ص ۲۵۲ به بعد).

۵۵. شهاب الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۴۱.

۵۶. برای نمونه ر. ک: سهلان ساوی، *البصائر النصيرية*، ص ۲۲۰؛ بهمنیارین مرزبان، *التحصیل*، ص ۹۶؛ شهاب الدین سهروردی، *منطق التلویحات*، ص ۶۹ به بعد؛ ابن کمونته، *الجدید فی الحکمة*، ص ۱۹۵؛ علامه حلی، *الاسرار الخفیة*، ص ۱۹۷؛ قطب رازی، *شرح المطالع*، ص ۳۳۴.

۵۷. شهاب الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۴۰-۴۲.

۵۸. برای نمونه ر. ک: ابن سینا، «الاشارات و التنبیها» در *شرح الاشارات و التنبیها*، ج ۱، ص ۲۱۸؛ بهمنیارین مرزبان، *التحصیل*، ص ۹۷؛ ابو حامد غزالی، *معیار العلم*، (مع شرح احمد شمس الدین)، ص ۱۸۲؛ شهاب الدین سهروردی، *منطق التلویحات*، ص ۷۰؛ ابن کمونته، *الجدید فی الحکمة*، ص ۱۹۶؛ علامه حلی، *الاسرار الخفیة*، ص ۱۹۸؛ قطب رازی، *شرح المطالع*، ص ۳۳۴.

۵۹. برداشت از *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۴۱.

۶۰. همان، ص ۴۱.

۶۱. همان، صص ۴۱-۴۲.

۶۲. برای نمونه ر. ک: ابن سینا، *الاشارات و التنبیها* (مع *شرح المحقق الطوسی*)، ج ۱، ص ۲۱۶؛ بهمنیار، *التحصیل*، ص ۹۶؛ شهاب الدین سهروردی، *منطق التلویحات*، ص ۶۹؛ علامه حلی، *الجواهر النضید*، ص ۳۱۱.

۶۳. برای نمونه ر. ک: سهلان ساوی، *البصائر النصيرية*، ص ۲۲۰-۲۲۱؛ ابن کمونته، *الجدید فی الحکمة*، ص ۱۹۵؛ قطب شیرازی، *درة التاج*، ص ۴۴۶؛ علامه حلی، *الاسرار الخفیة*، ص ۱۹۷.

۶۴. شهاب الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، ص ۴۲؛ همو، *منطق التلویحات*، ص ۷۰.



۶۵. برای نمونه ر.ک: ابو حامد غزالی، *مقاصد الفلاسفة*، ص ۴۹؛ ابوالبرکات بغدادی، *المعتبر*، ج ۱، ص ۲۰۶؛ فخر رازی، *لباب الاشارات*، ص ۵۵؛ علامه حلی، *الجواهر النضید*، ص ۳۱۲؛ قطب رازی، *شرح المطالع*، ص ۳۳۳.
۶۶. برای نمونه ر.ک: ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۱۵؛ الساوی، *البصائر النصيرية*، ص ۲۲۲؛ شیخ اشراق، *منطق التلویحات*، ص ۷۰؛ کاتبی قزوینی، «الرسالة الشمسية» در *القواعد الجلیة*، ص ۳۹۶؛ ابن کمونة، *الجدید فی الحکمة*، ص ۱۹۶؛ قطب شیرازی، *درة التاج*، ص ۴۴۶؛ علامه حلی، *الاسرار الخفية*، ص ۱۹۸.
۶۷. برای نمونه ر.ک: ابن کمونة، *الجدید فی الحکمة*، ص ۱۹۶؛ قطب شیرازی، *درة التاج*، ص ۴۴۶.
۶۸. البته موارد پیشین، اندکی از آرای شیخ اشراق است که در دو عنوان یاد شده از بخش منطق کتاب *حکمة الاشراف* آورده‌ایم.

## منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین، *کتاب المناهج فی المنطق*، تحقیق: ابراهیم دیباج، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶ش.
۲. ابن زرعۀ، *منطق ابن زرعۀ*، تحقیق: جبار جیهامی و رفیق العجم، بیروت، دار الفکر اللبنانی، چاپ اول، ۱۹۹۴م.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها* [مع شرح المحقق الطوسی]، قم، نشر البلاغۀ، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۴. —، *الشفاء المنطق، العبارة*، تحقیق: ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، افست، ۱۴۰۴ق.
۵. —، *عیون الحکمة* (رسائل الشیخ رئیس)، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۴۰۰ق.
۶. —، *کتاب الحدود* (کتاب حدودیا تعریفات)، مترجم: محمد مهدی فولادوند، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶ش.
۷. —، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ویرایش: محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
۸. ابن کمونۀ، سعید بن منصور، *الجدید فی الحکمة*، تحقیق: حمید مرعید الکیسی، بغداد، مطبعة جامعة، ۱۴۰۳ق.
۹. اخوان الصفاء، *رسائل اخوان الصفاء*، ج ۱، بیروت، دار صادر، ۱۹۹۹م.
۱۰. ارموی، سراج الدین محمود، *بیان الحق و لسان الصدق*، تحقیق: غلامرضا ذکیانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۱۱. بغدادی، ابوالبرکات، *کتاب المعتبر فی الحکمة*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، ۱۳۷۳ش.
۱۲. بهمینیار، ابن مرزبان، *التحصیل*، تحقیق: مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۵ش.
۱۳. تفتازانی، سعد الدین مسعود، *تهذیب المنطق* (الحاشیة مولی عبدالله یزدی)، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دهم، ۱۴۲۱ق.
۱۴. جرجانی، میرسید شریف، *التعریفات*، تحقیق: عبدالرحمن عمیره، بیروت، عالم الكتاب، چاپ اول، ۱۹۸۷م.

۱۵. حلی، حسن بن یوسف، *الاسرار الخفية في العلوم العقلية*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. —، *الجواهر النضيد في شرح منطق التجريد*، تحقیق: حسن بیدار، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. —، *القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق: فارس حسون تبریزیان، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. خونجی، افضل‌الدین محمد، *كشف الاسرار عن غوامض الافكار*، تحقیق: حسن ابراهیمی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. رازی، فخر‌الدین محمد، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق: احمد حجازی السقاء، انتشارات مؤسسه الصادق علیه السلام، تهران، چاپ اول، ۳ جلد، ۱۳۷۳ ش.
۲۰. —، *لباب الاشارات و التنبیها*، تحقیق: احمد حجازی السقاء، مصر، مكتبة الكليات الازهرية، چاپ اول، ۱۹۸۶ م.
۲۱. —، *منطق الملخص*، تحقیق: فرامرز قراملکی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. رازی، قطب‌الدین محمد، *شرح المطالع*، قم، انتشارات کتبی نجفی، «بی تا».
۲۳. ساوی، ابن سهلان، *البصائر النصيرية*، تحقیق: رفیق العجم، بیروت، دار الفکر اللبنانی، چاپ اول، ۱۹۹۳ م.
۲۴. سبزواری، حاج مولی هادی، *اللئالی المنتظمة* [= شرح المنظومة] ج ۱، تحقیق: آیت‌الله حسن‌زاده‌آملی، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۴۱۶ ق.
۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح هنری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
۲۶. —، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح هنری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳ ش.
۲۷. —، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، تصحیح: دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج سوم، ۱۳۸۰ ش.
۲۸. —، *المشارع و المطارحات*، تصحیح: دکتر مقصود محمدی و اشرف علی‌پور، انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، چاپ اول، ۱۳۸۵ ش.
۲۹. —، *منطق التلویحات*، تحقیق: دکتر علی‌اکبر فیاض، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۳۴ ش.
۳۰. سیدعرب، حسن، *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق*، تهران، انتشارات شفیعی، ج اول، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. شیرازی، صدرالدین محمد، *التنقیح فی المنطق*، تحقیق: غلامرضا یاسی‌پور، تهران، بنیاد حکمت صدر، چاپ

- اول، ۱۳۷۸ ش.
۳۲. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق [مع تعليقات صدر المتألهين]، تحقیق: سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۸۸ ش.
۳۳. —، *درة الناج*، تحقیق: محمد مشکوة، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم، ۱۳۶۹ ش.
۳۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، *تعديل المعيار في نقد تنزيل الافكار* (منطق و مباحث الفاظ)، تحقیق: توشیهیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۰ ش.
۳۵. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، *مقاصد الفلاسفة*، تحقیق: احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.
۳۶. —، *معیار العلم فی فن المنطق*، تحقیق: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۴۲۱ ق.
۳۷. —، *معیار العلم فی فن المنطق*، شرح: احمد شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
۳۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد ابن طرخان، *المنطقیات للفارابی*، ج ۱، تحقیق و تصحیح: محمد تقی دانش پڑوه، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ ق.