

## شرایط صوری تعریف

✍ رحمت‌الله رضایی\*

محمد حسین زاده\*\*

### چکیده

تعریف، به ادعای منطق‌دانان، راهکاری است برای تحصیل مجهول تصورات؛ به گونه‌ای که برای شناخت حقیقی برخی از امور، هیچ راهی نداریم جز توسل به تعریف. اکنون پرسش آن است که در کجا و در چه صورتی، تعریف می‌تواند کارایی این چنین داشته باشد؟ یافتن بخشی از پاسخ، ما را به بحث درباره شرایط تعریف سوق می‌دهد که بخشی از آنها، شرایط صوری تعریف است. از مهم‌ترین شرایط صوری تعریف، ترکیب و نحوه چینش اجزای تعریف است؛ اما پذیرش این شرط مستلزم بحث‌های بیشتری است که حاکی از درهم‌تنیدگی این بحث بوده و پیگیری آنها ما را به نتیجه می‌رساند که تعریف صرفاً یک بحث منطقی نیست، بلکه هویت فلسفی و معرفت‌شناختی نیز دارد، همان‌گونه که ابعاد زبانی دارد.

**کلیدواژه‌ها:** شرط صوری، ترکیب، عام و خاص، بداهت، تعریف منطقی، تعریف زبانی.

## مقدمه

علم منطق، ابزاری دانسته می‌شود برای درست اندیشیدن. درست اندیشیدن به این است که در آن هم از مواد مناسب استفاده شود و هم دارای ساختار و چیدمان مناسب باشد. از این رو منطق چند وظیفه به عهده دارد: ۱. معلومات متناسب با مجهولات انسان را به دست دهد؛ ۲. ترتیب مناسب معلوم‌ها را نشان دهد و نحوه چیدمان آنها را مشخص کند. بدین معنا برخی از شرایط، ناظر به چیدمان و هیئت تعریف‌اند، اما برخی دیگر، ناظر به محتوای تعریف و ماده آن هستند. این مسئله نشان‌دهنده آن است که بحث تعریف، صرفاً بحثی صوری یا مربوط به هیئت تعریف نیست، بلکه می‌تواند بحثی محتوایی و مادی نیز باشد، چنان‌که توجه به جنبه‌های مادی تفکر تصدیقی در مبادی برهان صورت گرفته است. البته بحث درباره صورت تعریف، همانند مبحث صورت قیاس، بیش از بحث درباره مواد آن است.

همان‌گونه که اشاره شد، شرایط صوری تعریف، متعددند که در این مجال، مهم‌ترین آنها را اعم از اینکه ناظر به حد باشند یا محدود، مطرح می‌سازیم.

## ۱. مرکب بودن معرفت

نخستین شرط معرفت آن است که مرکب باشد. وقتی می‌خواهیم ماهیتی را تعریف کنیم، تعریف باید به تعبیر منطقی، «قول» یعنی مرکب از دو جزء باشد و به گونه ویژه‌ای نیز چینش شود تا بتوان مفهوم یا معنایی را از آن به دست آورد. بنابراین تعبیری مفرد بیانگر تمام حقیقت یک ماهیت نیست و موجب شناخت حقیقی آن نمی‌شود، مگر اینکه معتقد شویم که «ناطق» مشتق است و مشتق، بنا بر قولی که در باب مشتقات است، مرکب از دو امر، یعنی یک ذات و یک وصف است: «شیء له النطق». از آنجا که واقع آن مرکب است، می‌توان از تعبیرهای مفردی که بدین‌گونه باشند استفاده کرد؛ اما از مفردات دیگر، که چنین قابلیت ندارند، هرگز نمی‌توان در تعریف از آنها به تنهایی استفاده کرد.

به نظر می‌رسد در اینجا چند بحث مطرح است. نخستین بحث، لزوم شرط ترکیب است؛

یعنی اولاً لزوم و عدم لزوم این شرط مطرح است، به این معنا که باید بررسی کرد آیا این شرط، شرط درستی ترکیب است یا نه؟ ثانیاً اگر بناست مرکب باشد، علت آن چیست، و چرا باید تعریف مرکب از دو جزء یا بیشتر باشد؟ ثالثاً، در صورت ترکیب، آیا دو جزء لازم است یا می‌توان بیش از دو جزء نیز در تعریف به کار گرفت؛ یعنی اگر انسان در تعریف حدی، به جای دو جزء، سه جزء به کار برد و مرکب سه جزئی را در تعریف آورد، چنان‌که مثلاً در پاسخ به پرسش از چیستی انسان گفته شود: «جسم... حیوان و ناطق است»، آیا تعریف حدی است یا نه؟ به دیگر سخن، آیا دو جزء داشتن شرط است یا صرف ترکیب؛ هرچند ممکن است مرکب دارای اجزای بیشتر باشد؟

#### ۱-۱. اقوال دربارهٔ مرکب بودن معرّف

در باب لزوم ترکیب یا مرکب بودن معرّف، دیدگاه‌هایی مطرح است. یک دیدگاه آن است که معرّف باید مرکب باشد (اصفهانی، ۱۳۰۵ق، ص ۲۳). نظر فیلسوفان و منطق‌دانان اولیه همین است. بنابراین به نظر آنان عموماً این شرط مطرح است که حد باید مرکب باشد؛ زیرا تعریف نوعی عمل صناعی است، و هر عمل صناعی، لازم است مرکب از بسایطی باشد تا سبب انتقال به شیئی دیگر شود (همان، ص ۱۹). بدین ترتیب اگر تعریف مرکب نباشد، انتقال موردنظر صورت نخواهد گرفت.

البته متأخران این شرط را چندان جدی نمی‌دانند. ابن‌سینا معتقد است که هرچند در اکثر تصورات، ترکیب لازم است و در صورتی می‌توان به یک تصور جدید منتقل شد که علت آن، امری مرکب باشد: «الموقع للتصور فی أكثر الأشياء معان مؤلفه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲۱)، اما انتقال از مفرد به مفرد هم ممکن است، هرچند چنین انتقالی نادر و اندک است: «وأما التصور فإنه كثيراً ما يقع بمعنی مفرد... وذلك فی قلیل من الاشياء» (همان). بنابراین متأخران مدعی‌اند که معرّف می‌تواند مفرد باشد (فنااری، ۱۳۷۲، ص ۲۶، حاشیه ۷)؛ زیرا قدر متیقن یکی از اقسام حدّ، حدّ ناقص است و ما در حدّ ناقص می‌توانیم به ذکر فصل به تنهایی بسنده کنیم؛ چنان‌که خاصه

تنها در رسم ناقص کافی است؛ ثانیاً اگر هم ترکیب لازم باشد، تعبیری مشتق مانند «ناطق» نیز مرکب‌اند، نه مفرد. بنابراین در تعریف می‌توان از تعبیر مفردی مانند «ناطق» استفاده کرد.

با این همه باید پذیرفت که دلیل اخیر، نوعی تسلیم در برابر متقدمان است و بر این اساس تنها اختلاف متقدمان و متأخران در آن است که به نظر متأخران، فصل مرکب است نه بسیط، اما متقدمان آن را بسیط و مفرد می‌دانند. این نزاع مصداقی است، نه مفهومی؛ یعنی هر دو طرف لزوم ترکیب حد را می‌پذیرند. به علاوه هر دو می‌پذیرند که دست‌کم حد تام مشروط به ترکیب است.

نکته دیگری که درخور توجه است این است که بر فرض که این‌گونه مفردات مرکب هم باشند، مرکب از «شیء» و «ناطقیت» یا مشابهات آن هستند. همان‌گونه که می‌دانیم، «شیئیت» نسبت به مثلاً انسان، عرضی است، نه ذاتی؛ همان‌گونه که وجود نسبت به ماهیت عرضی است. ترکیب از ذاتی و عرضی، چگونه می‌تواند تعریف حدی باشد؟ بلکه باید آن را رسم دانست (همان، ص ۲۹). ممکن است گفته شود که آنچه به نطق ضمیمه می‌شود، نه شیئیت، که عرض عام است، بلکه می‌گوییم: «جسم له النطق». می‌توان در پاسخ گفت که جسمیت، نه جنس قریب، بلکه جنس بعید برای انسان است؛ چنان‌که اگر انسان را تعریف کنیم به: «جسم نام حساس متحرک بالارادة ناطق»، جنس بعید بودن آن معلوم می‌شود؛ درحالی‌که حد تام مرکب از جنس قریب و فصل قریب است، اما مرکب از جنس بعید و فصل قریب، حد تام نیست: «لقائل أن یقول: إن کون الحيوان مرکبا من جسم ونفس هو حده لا خاصته، فنقول له: إن المركب ليس من المعانی الجنسية للحيوان، بل هو من لوازم جنسه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - الف، ص ۲۳۱). بنابراین تأویل متأخران مبنی بر اینکه فصل به‌واقع مرکب است، پذیرفتنی نیست و نمی‌توان از آن، تفسیر درخور پذیرشی ارائه داد. افزون بر آن، تعریف به حد به‌ویژه حد تام، نوعی فکر است و فکر، در اصطلاح منطق، عموماً نه انتقال از مفرد به مفرد، بلکه انتقال از یک قول یا اقوال به قول دیگر است و این امر مستلزم مرکب بودن معرف است؛ چنان‌که در استدلال متقدمان به آن اشاره شده بود.

دیدگاه دیگر آن است که اگر تعریف به مفرد باشد، در صورتی که آن مفرد مرکب باشد، مانند

«ناطق»، تعریف حدی نیست، بلکه رسم است. این دیدگاه نیز با اشکالات دیدگاه پیشین روبه‌روست، هرچند کمتر.

بنابراین در باب تعریف به مفرد، چهار دیدگاه مطرح است. یک دیدگاه آن است که تعریف به مفرد درست بوده، حد بودن آن محفوظ است (ر.ک: ابن‌رشد، ۱۹۸۰، ص ۱۸). از برخی سخنان فارابی به دست می‌آید که تعریف حدی به مفرد درست است؛ همان‌گونه که از برخی سخنان ابن‌سینا نیز همین مطلب استفاده می‌شد، و حد هم حد تام است: «وأجزاء الحد التامة منها ما يدل عليه لفظ مركب، ومنها ما يدل عليه لفظ مفرد، ومنها ما يدل عليه القول» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۴). دیدگاه دیگر آن است که تعریف به مفرد موجب می‌شود تعریف مذکور از حد تام به حد ناقص تبدیل شود (خونجی، ۱۳۸۹، ص ۶۹). دیدگاه سوم آن است که تعریف به مفرد، نه تنها حد تام نیست، حد ناقص هم نیست، بلکه نوعی تعریف رسمی است. بنا بر دیدگاه اخیر، اگر شرط ترکیب در تعریف حدی رعایت نگردد، تعریف مذکور به نوع دیگری، یعنی رسم، تبدیل می‌شود. دیدگاه چهارم آن است که تعریف به مفرد، حتی تعریف به رسم هم نیست (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۶)؛ یعنی تعریف به مفرد، مطلقاً جایز نیست، مگر اینکه از باب انتقال از یک مفرد به مفرد یا یک متضایف به متضایف دیگر باشد. فارابی در سخنان دیگری تصریح می‌کند تعریف، که تنها مصداق بارزش حد تام است، به کمتر از دو جزء ممکن نیست: «إِنَّ أَقْلَ ما يحتاج إليه في تعريف المجهول هو شيان معلومان. بل أقول إنه لا يمكن أن تعلم مجهولاً بأقل ولا بأكثر من شيئين معلومين» (فارابی، بی‌تا، ص ۳۳۹).

در مجموع، می‌توان گفت به نظر بیشتر فیلسوفان و منطق‌دانان، ترکیب حد و اجزای آن شرط است و اگر در مواردی هم تعریف به مفرد باشد، آن مفرد در واقع، مرکب است؛ اما باید توجه کرد که اگر مقصود از تعریف، حد تام باشد، ترکیب آنها از جنس قریب و فصل قریب است و اگر مقصود رسم تام باشد، ترکیبی دیگر لازم است؛ چنان‌که حد ناقص و رسم ناقص نیز باید مرکب باشند و ترکیب اختصاص به حد تام ندارد.

## ۱-۲. ادله مرکب بودن معرف

مسئله دیگر، علت ترکیب حد و اجزای حدی در تعریف است. کسانی که بر ترکیب معرف اصرار می‌ورزند، ادله‌ای بر مرکب بودن آن بیان کرده‌اند. پیگیری این ادله از آن جهت مهم است که به روشن شدن حقیقت تعریف منطقی و اینکه بسیاری از مباحث به نوعی گرفتار ابهام‌اند، کمک می‌کند. از این رو بایسته است به ادله‌ای که ایشان برای ترکیب بیان کرده‌اند، بپردازیم.

۱-۲-۱. **تعریف نوعی نظر است:** دلیل نخست آن است که تعریف نوعی «نظر» است و نظر یا فکر یعنی ترتیب امور معلوم و تحصیل مجهول از آن. خلاصه استدلال چنین است: الف) هر نظری مرکب است؛ ب) از سوی دیگر، تردیدی نیست که تعریف نوعی نظر است. بنابراین تعریف نیز باید مرکب باشد. در نتیجه، اگر تعریف به مفرد جایز باشد، به آن معناست که لازم نیست هر نظری مرکب باشد؛ یعنی برخی از نظرها مرکب نیستند و این سالبه جزئی، نقیض آن موجه کلیه است که مدعی بود هر نظری مرکب است (فناری، ۱۳۷۲، ص ۲۶، حاشیه ۸). میان موجه کلیه و سالبه جزئی تناقض منطقی است و ما باید یکی را کنار بگذاریم و آن یکی نیز سالبه جزئی است و به استناد موجه کلیه، تعریف را نیز باید مرکب از دست‌کم دو جزء دانست. براین اساس تعریف حدی باید مرکب از اجزا باشد و اگر نباشد، یا حد نیست و یا قدر متیقن، حد تام نیست.

بنابراین آنچه مهم است، اثبات و تبیین کبرای آن است مبنی بر اینکه هر نظر و فکری مرکب است. به نظر می‌رسد بنیان این سخن در آن است که فکر را نوعی عمل اختیاری می‌دانند؛ یعنی فکر زمانی ممکن است که انسان از روی اختیار، مقدماتی فراهم آورده باشد؛ یعنی اموری را ترتیب دهد و بر اساس آن نتیجه بگیرد. از این رو خواهجه طوسی بیان می‌کند که تعریف نوعی ترکیب صناعی و اختیاری است؛ زیرا تعریف نوعی انتقال اختیاری است و انتقال اختیاری از مفرد به مفرد امکان ندارد. به بیانی دیگر، تعریف نوع ویژه‌ای از تلازم است و این نوع تلازم که غیر از تلازم میان هر دو امر ملازم است، مانند سیاهی و سفیدی، در صورتی ممکن است که مرکبی باشد تا بتواند سبب انتقال آگاهانه به ملازم دیگر شود و به واقع، موجب پیدایش یک تصور جدید گردد. از این رو باید مرکب باشد:

بباید دانست که هیچ تعریف حدّی و رسمی و مثالی به یک لفظ مفرد نتواند بود، چه انتقال از معنایی مفرد به معنایی دیگر به سبب لزوم یا وجهی دیگر صنعتی نباشد؛ و مراد به تعریفات در این موضع تعریفات صنعتی است که سبب تصرفات اختیاری را در آن مدخلی بود و آن به تألیف معانی باشد که اجزای قول باشند در اصناف تعریفات (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۴۱۶).

بنابراین تعریف به دلیل اینکه نوعی انتقال اختیاری است و انتقال اختیاری از معانی مفرد به امر دیگر ممکن نیست، پس فکر باید بر اساس مقدماتی باشد؛ یعنی فکر باید مرکب باشد. به بیانی دیگر، انتقال از مفرد اگر صورت گیرد، تعریف و حدّ نخواهد بود، بلکه تعلیم لغات است و در حقیقت، شرح الاسم، یعنی شرح اللفظ، است (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص ۶۵).

از این رو کسانی که مدعی حدّی بودن آنها هستند، باید به توجیه آن پردازند؛ اما کسانی که تعریف به مفرد را جایز می‌دانند، فکر را به «ترتیب امر یا امور...» تغییر داده‌اند تا شامل این‌گونه امور نیز بشود (ارموی، ۱۳۰۳ق، ص ۱۲). بنابراین، علت مرکب بودن اجزای تعریف، در آن است که از قدیم، فکر را به ترتیب «امور» تعریف کرده‌اند که از نظر منطقی، دست‌کم دو امر است. کسانی که تعریف به مفرد را درست می‌دانند، از آنجا که تعریف نوعی فکر است، باید فکر را مشروط به ترتیب امور نکنند، بلکه همچون تعریف، بگویند به یک امر نیز تفکر ممکن است. از این رو گفته‌اند: «فکر ترتیب امر... است»؛ یعنی لازم نیست که ترکیبی باشد تا بتوان بر اساس آن، فکر کرد؛ حتی انتقال از یک امر به امری دیگر نیز فکر است.

در مجموع، تعریف و اجزای آن باید مرکب باشد؛ هر چند ادله آنان در نوسان میان متافیزیک و معرفت‌شناسی و منطق است. بر اساس ادله یادشده، تعریف باید مرکب باشد و تعریف به مفرد به هر دلیلی نادرست است و به این دلیل، تعریف به مثال نباید تعریف تلقی شود؛ اما اگر بپذیریم که «حقیقة کلی شیء بصورت» تعریف به مرکب، دچار مشکل می‌شود؛ زیرا منظور از تعریف، بنا بر ادعا، آن است که حقیقت معرّف معرفتی و شناخته گردد، و این کار با ارائه فصل صورت می‌گیرد. بنابراین چه نیازی به ذکر جنس و اجناس دیگر است؟

به نظر می‌رسد پاسخ آن باشد که این نگاه به تعریف، نگاه هستی‌شناسانه یا فلسفی است، که لازم است در تعریف فلسفی مطرح شود؛ یعنی یکی از اختلافات تعریف منطقی و فلسفی در همین مسئله است. بنابراین تعریف فلسفی به مفرد درست است، در صورتی که مراد از مفرد، فصل اخیر باشد؛ البته بنا بر مبنای کسانی که فصل اخیر را تمام حقیقت یک ماهیت می‌دانند. بنابراین وقتی تعریف حقیقی از ماهیتی ارائه می‌کنیم، یعنی صورت آن را در اختیار مخاطب قرار داده‌ایم؛ اما در تعریف منطقی که نگاه به مقام اثبات دارد، یعنی آنچه بالفعل مقدر انسان‌هاست، با توجه به تنگناهایی که انسان دارد، اکتفا به صورت نادرست است.

۲-۱. از باب مطابقت حد و محدود: برخی نیز استدلال کرده‌اند که حدّ، دالّ بر ماهیت محدود است و چون محدود مرکب است، حدّ آن نیز باید مرکب باشد: «واعلم ان الحد لما كان لا محالة دالا على ماهية الشيء وحقيقته وجب أن يكون مشتملا على جميع مقوماته» (لوکری، ۱۳۶۴، ص ۱۹۸). به بیانی دیگر، از آنجا که دلالت حدّ بر محدود به نحو مطابقی است، نه التزامی، چنان‌که دلالت رسم بر مرسوم التزامی است و مطابقت به انطباق یکی بر دیگری است، مطابقت آن دو زمانی ممکن است که هر جزء از حد به ازای جزئی از محدود باشد و اگر چنین باشد، حدّ نیز باید مرکب باشد تا این تطابق میان حدّ و محدود به وجود آید: «فان معنى الحد فى الذهن مثال مطابق للمحدود فى الوجود» (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۸۳). بدین ترتیب از آنجا که ماهیات ذهنی حاکی از ماهیات خارجی‌اند و خارج نیز مرکب از دو جزء است، ماهیات ذهنی نیز باید مرکب از دو جزء باشند.

در نتیجه، چند مقدمه را اگر در نظر بگیریم، نتیجه مورد نظر به دست خواهد آمد:

۱. محدود و معرفّ خارجی که در صدد تعریف آن هستیم، مرکب است؛

۲. صورت ذهنی، آئینه واقعیت خارجی محسوب می‌شود؛

۳. اگر این صورت ذهنی بخواهد صادق باشد، باید بر آن مرکب خارجی منطبق باشد.

۴. انطباق بر واقعیت خارجی به این است که صورت ذهنی نیز مرکب باشد.

بنابراین تعریف نیز باید مرکب باشد تا بر محدود و معرفّ خارجی انطباق یابد. چنان‌که پیش‌تر بیان کردیم، میان کلیت حد و محدود ارتباطی هست؛ اما اکنون به دست آمد که این ارتباط،



نه یک‌سویه، بلکه دوسویه است؛ یعنی هم حد مرکب است و هم محدود آن. اینکه محدود مرکب است روشن و مفروض است. این نیز روشن است که محدود، مرکب از ماده و صورت خارجی است. از ماده و صورت خارجی، ماده و صورت ذهنی گرفته می‌شود و ماده و صورت ذهنی، در واقع، همان جنس و فصل است اما به اعتبارات مختلف. بنابراین در صورتی مطابقت میان حد و محدود به وجود می‌آید که تطابق و تناظری میان اجزای حد و اجزای محدود باشد. از آنجاکه محدود مرکب از دو جزء مادی و صوری است، حد هم باید مرکب از جنس و فصل باشد و بدین ترتیب است که نوعی این‌همانی و مطابقت میان آن دو به وجود می‌آید و حد به نحو مطابقی بر محدود خودش دلالت می‌کند؛ چنان‌که ابوالبرکات بغدادی می‌گوید:

اما الحد فانه قول معرّف بجملته لشيء واحد هو المحدود لدلالته بمفردات الفاظه  
على آحاد معانيه الذاتية التي هي اجزاء مقومة لحقيقته والمعاني الذاتية للشيء هي  
جنسه وفصله (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۷).

این دلیل از جهاتی درخور تأمل است. نخست اینکه این دلیل، اگر هم پذیرفتنی باشد، در نوع خاصی از حد و تعریف است. به علاوه، بررسی مطابقت و عدم مطابقت ذهن و عین، در قلمرو معرفت‌شناسی است، نه منطق، که به روابط مفاهیم با همدیگر یا ترکیب آنها می‌پردازد. به تعبیری، منطق به حمل و اسناد مفاهیم بر همدیگر توجه دارد و حمل در محدوده ذهن است و حتی کاری به این ندارد که نوعی از وجود ذهنی است یا وجود عینی:

فإنها [أي صناعة المنطق] ليست تنظر في مفردات هذه الأمور، من حيث هي على  
أحد نحوى الوجود الذى فى الأعيان والذى فى الأذهان، ولا أيضا فى ماهيات  
الأشياء، من حيث هي ماهيات، بل من حيث هي محمولات وموضوعات وکليات  
وجزئيات، وغير ذلك مما إنما يعرض لهذه المعانى (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق-الف، ص ۲۲).

بنابراین اینکه مطابقت میان ذهن و عین چگونه است و چرا باید حد مطابق با عین باشد، امری نیست که منطق به آن پردازد، مگر اینکه مقصود، منطق حداکثری باشد که نه تنها کارکرد منطقی دارد، بلکه کارکرد معرفت‌شناختی نیز دارد. به هر حال، این دلیل گویای آن است که بعضی از منطق‌دانان، در مواردی، نگاه فلسفی و یا نگاه معرفت‌شناختی نیز به بحث تعریف دارند.

## ۲. چینش اجزای معرفّ

اگر بپذیریم که معرفّ باید مرکب از اجزایی باشد، در آن صورت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا ترتیب و هیئت خاصی لازم است یا نه؟ اگر هیئت خاصی لازم است، ترتیب آنها چگونه باید باشد؟ روشن است که این بحث، همانند بحث پیشین، ناظر به صورت و هیئت تعریف است. پرسش از ترتیب این اجزا، زمانی مهم‌تر می‌شود که به نسبت آنها با همدیگر توجه کنیم. وقتی معرفّ مرکب از دو جزء باشد، نسبت این دو جزء از چند صورت خارج نیست:

۱. یا هر دو نسبت به هم تباین دارند که به کارگیری چنین امری در تعریف امکان‌پذیر نیست؛ زیرا آنها دو جزء یک ماهیت‌اند و بر همدیگر حمل‌پذیرند؛

۲. یا این دو جزء تساوی دارند و چنین امری نیز ناممکن است؛ زیرا این دو جزء، اجزای ماهیت‌اند؛ یعنی اجزای عقلی‌اند که از ماده و صورت عقلی گرفته شده‌اند و تفاوت آنها به اعتبار است. یک جزء ماهیت، نشان‌دهنده جزء عام‌تری است که ماهیتی را در خارج به وجود آورده است و جزء دیگر نیز نشان‌دهنده جزء دیگری از ماهیت خارجی است که از ویژگی مختص یک ماهیت حکایت دارد. به دیگر سخن، از آنجاکه ماهیت خارجی مرکب از دو جزء متفاوت است، اجزای ذهنی او نیز چنین خواهند بود، که در نتیجه، آن دو جزء مساوی نخواهند بود، بلکه اختلافی میان آن دو وجود خواهد داشت. علاوه بر اینکه در صورت تساوی، دوگانگی و تعددشان معنا نخواهد داشت؛ مگر اینکه مراد از این دو جزء، دو فصل باشد، که می‌توانند مساوی باشند؛ چنان‌که در ادامه به آن اشاره خواهیم کرد؛

۳. با توجه به آنچه بیان شد، این دو جزء باید عام و خاص باشند.

حال، سخن در آن است که در این صورت، کدام یک باید مقدم باشد و کدام یک مؤخر؟ ترتیب و چینش این اجزا باید چگونه باشد؟ آیا ترتیب خاصی لازم است یا نه؟ معمولاً منطق‌دانان تصریح می‌کنند که از جمله شرایط تعریف، داشتن ترکیب و هیئت خاصی برای معرفّ است؛ یعنی پیدایش تصور جدید مستلزم ماده خاص و صورت ویژه‌ای است؛ همان‌گونه که در ترکیبات مصنوعی و فیزیکی چنین است؛ یعنی از هر نوع چیدمان اجزا، مرکب

موردنظر به وجود نمی‌آید. در ترکیبات ذهنی که آن نیز نوعی ترکیب مصنوعی است هم این‌گونه است و از هرگونه چینش اجزا، نمی‌توان به نتیجه دلخواه رسید. بدین ترتیب، هیئت و صورت ویژه‌ای لازم است (ساوی، ۱۹۹۳، ص ۸۳).

بنابراین لازم است معرّف به گونه‌ای ویژه ترتیب یابد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲۰۶-۲۰۹)؛ زیرا از جمله شرایط تعریف، شرایطی است که ناظر به ترتیب یا چینش این اجزا باشد. با توجه به عمومیت و خصوصیت دو جزء تعریف، دو فرض مطرح است: تقدم عام بر خاص و عکس آن. اکنون پرسش آن است که این هیئت و ترتیب خاص چگونه است؟

#### ۲-۱. تقدم جزء عام بر خاص

منطق‌دانان معمولاً در پاسخ به این پرسش که از دو جزء مذکور، کدام یک مقدم و کدام باید مؤخر باشد، بر این باورند که نخست باید جزء اعم را ذکر کرد و سپس جزء اخص را. ارسطو می‌گوید: «والثانی: أن یكون الجنس مأخوذاً فی الحد، مضافاً إلیه الفصل» (ابن‌رشد، ۱۹۸۰، ص ۳۰۱). فارابی نیز می‌گوید: «أیها كان أعم قَدَم فی الترتیب وأیها كان أخص أُخِر» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۰۰). بنابراین از آنجاکه جنس اعم است و فصل اخص، لازم است نخست جنس ذکر شود و به دنبال آن، فصل؛ اما از بعضی عبارات فارابی به دست می‌آید که بهتر است این ترتیب رعایت شود، نه اینکه لازم باشد: «ویتحرّی فی کلّ ما یقصد تحدیده أن یؤخذ أولاً جنسه، فیرتب أولاً، ثم یردف بسائر الباقیة علی الترتیب» (همان). اگر این اجزا بیش از دو جزء باشند، به ترتیب از اعم به اخص، چینش می‌شوند: «بأن یقَدَم فی الترتیب الاعمّ فالاعمّ، و یؤخّر الاخصّ فالاخص» (همان، ج ۳، ص ۳۴۰).

ابن‌سینا نیز می‌گوید: «فیجعل الأعم أولاً والأخص ثانیاً. فیقال مثلاً فی تحدید الإنسان حیوان ذو رجلین آنس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۳۱۲ و ۳۱۵).

پس از آن، دیگران نیز به این شرط اشاره کرده‌اند که نیاز به تکرارش نیست. بدین ترتیب لازم است در چینش اجزا، نخست جزء عام و به دنبال آن، جزء خاص بیان شود. با این حال درباره

این شرط دو نکته درخور توجه است:

۱. آیا این شرط، شرط درستی تعریف است یا شرط زیبایی تعریف؛

۲. بحث مهم‌تر این است که علت این شرط چیست؟

درباره مسئله اول، دو قول درخور توجه است. یک قول آن است که شرط مذکور، شرط درستی تعریف موردنظر است؛ یعنی اگر این شرط رعایت نشود، تعریف مزبور، تعریف موردنظر نخواهد بود، هرچند بقیه شرایط جمع باشند. مثلاً اگر معرفتی مرکب از جنس قریب و فصل قریب باشد، اما ترتیب آنها رعایت نشود، به نظر برخی، اخلال در شرایط تعریف صورت گرفته است؛ چنان‌که اگر در بحث قیاس، ترتیب رعایت نشود، شکل موردنظر به دست نخواهد آمد. بنابراین همان‌گونه که قبلاً از ارسطو بیان کردیم، تعریف مذکور، تعریف حدی به‌شمار نمی‌آید؛ زیرا اخلال در شرط صوری آن صورت گرفته است.

اما به نظر برخی دیگر، اگر این شرط رعایت نگردد، اصل تعریف باطل نیست، بلکه تعریف مذکور تعریف به حد تام نیست: «فلو آخر الجنس عن الفصل كان حدّاً ناقصاً» (صبان، ۱۳۵۷ق، ص ۸۲). بنابراین این شرط، شرط درستی تعریف موردنظر است، نه اینکه تعریف مذکور به‌طور کلی باطل باشد. به عقیده این افراد، دلیل مسئله نیز روشن است؛ زیرا از آنجاکه این نوع تعریف مرکب از ذاتیات است، حد است؛ اما از آنجاکه تمام ذات معرف را بیان نمی‌کند، تام نیست و بنابراین حد ناقص است. در نتیجه، تقدیم جزء اعم بر اخص لازم است:

و لاشک أن ما قل شرطه ومعانده اکثر وجوداً عند العقل فيكون اظهر و اشهر عند

العقل والاظهر عند العقل يجب تقديمه لأن المتعلم يدرکه اولاً ثم ينتقل الى

الاخص» (اصفهانى، ۱۳۰۵ق، ص ۲۵).

نظر دوم آن است که رعایت این ترتیب، موجب نمی‌شود تعریف مذکور باطل و نادرست باشد، بلکه شرط حسن است و اولویت دارد؛ یعنی بهتر آن است که ترتیب این‌گونه باشد، نه اینکه عدم رعایتش موجب شود تعریف موردنظر، اگر حد تام است، به حد ناقص یا رسم تبدیل شود. در نتیجه، می‌توان ادعا کرد که همه منطقدانان و فیلسوفان به‌گونه‌ای قبول دارند که نخست

باید قید عام را ذکر کرد و به دنبال آن، قید خاص را. حال این پرسش باقی است که چرا باید نخست قید عام تعریف را ذکر کرد و آن‌گاه قید خاص را آورد.

## ۲-۲. علت ذکر عام

از آنچه بیان شد، اجمالاً دانسته می‌شود که جزء عام تقدم بر جزء خاص مرکب دارد؛ اما مهم دانستن علت آن است. برای این مطلب، علل مختلف بیان کرده‌اند که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۲-۱. **اقتضای تطابق حد و محدود:** برخی علت تقدم ذکر عام را در این دانسته‌اند که ذکر عام، مطابق با وضع طبیعی است. توضیح آنکه میان معرف و معرف، همان‌گونه که پیش‌تر توضیح داده شد نوعی تطابق است. اگر معرف بیان‌کننده تمام ذات محدود باشد، باید مطابق آن باشد: «اما أن يشتمل [الحد] على كمال حقيقة وجوده حتى يكون صورة معقولة موازية لصورته الموجودة إذا لم يشذ منها شيء من معانيه الذاتية» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق - ب، ص ۵۲). مطابقت آن دو به این معناست که هر جزء معرف منطبق بر جزء مشابه آن در معرف باشد. از آنجاکه در طبیعت، ماده تقدم بر صورت دارد و صورت به ماده قبلی ضمیمه یا با آن متحد می‌شود و نوع جدیدی به وجود می‌آید، در ترکیب صناعی نیز باید این وضع رعایت شود و فصل که برگرفته از صورت است، مؤخر از جنس باشد که برگرفته از ماده است. اگر در چیدمان تعریف، چنین ترتیبی رعایت شد، می‌توان ادعا کرد که مطابق با وضع طبیعی است و میان آن دو نوعی این‌همانی و همسازی وجود دارد؛ یعنی هر جزء از تعریف در قبال یک جزء از معرف است، چنان‌که نظریه تشابه ساختاری ادعای آن را داشت. بنابراین اگر تعریف مطابق با معرف باشد، باید دارای همین وضع طبیعی باشد. اگر چنین باشد، به قول خواجه نصیرالدین طوسی، افاده معرفت حقیقی می‌کند: «پس اگر به طبع نیز اقدام باشند افادت معرفت حقیقی کند بر وضع طبیعی و مثبت برهان لم به مثبت برهان إن باشند» (طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۰۷).

این دلیل، پرسشی را مطرح می‌سازد و آن پرسش این است که چه مناسبتی است میان وضع طبیعی اشیا و تعریف منطقی؟ آیا منطقی می‌خواهد به معقولات اولی و همچون علوم طبیعی، به

واکاوی طبیعت پردازد؟ به دیگر سخن، آیا ترکیب صناعی لزوماً می‌بایست مطابق با وضع طبیعی اشیا باشد و آیا ساختار ذهن آدمی نیز بخشی از ساختار طبیعت است و همانند آن عمل می‌کند؟ و پرسش‌های دیگری نیز مطرح می‌شود که اکنون مجال طرح و بحث آنها نیست. به‌اجمال می‌توان گفت که گاه وظایفی به منطق سپرده می‌شود که فراتر از توان و مسئولیت‌های تعیین‌شده آن است. در عصری که لزوم تفکیک حوزه‌های علمی بیش از پیش روشن و مسلم شده است، نیاز است مرز و قلمرو منطق نیز از علوم دیگر باز شناخته شود که در آن صورت، قلمرو تعریف نیز آشکار می‌گردد. در این مجال، تنها لازم است به ادله این بحث توجه کنیم.

۲-۲. اقتضای شیوهٔ تعلیم: برخی دیگر، که گویا متوجه ابهام و اشکال دلیل پیشین بوده‌اند، دلیل این مسئله را به گونه‌ای دیگر بیان و بر اساس آن، ادعا کرده‌اند که شیوه‌های تعلیم و رعایت حال مخاطب، می‌طلبد نخست مفهوم عام بیان گردد و به دنبال آن، مفهوم خاص و پیچیده‌تر. از این رو نخست، باید جنس را ذکر کرد و چون جنس، گونه‌ای عمومیت دارد با ذهن انسان که از مفاهیم مشترک آغاز، و به تدریج به مفاهیم خاص سیر می‌کند، قرابت و سازگاری بیشتر دارد: «فإن العقل أول شيء إنما يدرك المعنى العام الكلّي، وثانياً يتوصل إلى ما هو مفصل. فلهاذا ما نجد الناس كلهم مشتركين في معرفة الأشياء بنوع أعم» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۰۷).

از این روست که مفاهیم عام، بدیهی تلقی شده، همهٔ انسان‌ها مشترک در این قبیل مفاهیم دانسته می‌شوند. در نتیجه، روند طبیعی تعلیم اقتضا می‌کند که تعلیم نیز با مفاهیم همگانی و مشترک آغاز شود و به تدریج، به مفاهیم دشوارتر و پیچیده‌تر برسد.

تفاوت این دو نظر در آن است که یکی نگاه هستی‌شناسانه دارد اما دیگری، نگاه معرفت‌شناسانه و به نظر می‌رسد حق با دیدگاه اخیر است؛ زیرا تعریف عموماً ناظر به مقام اثبات است، نه مقام ثبوت و هستی‌شناسی علم. به بیانی دیگر، ممکن است در طبیعت، برخی از اجزا نسبت به برخی دیگر، تقدم هستی‌شناسانه داشته باشند، اما لازمهٔ آن این نیست که در فهم و شناخت ما نیز چنین باشد. اگر منظور این باشد که در طبیعت، به لحاظ معرفتی، برخی از اجزا بر برخی دیگر تقدم دارند، و در تعریف نیز باید این شیوه رعایت گردد، سخن نادرستی

است: «ولا يجب أن تكون الأجزاء واحد منها أعرف من الآخر من حيث إنها أجزاء بل هي سواء في المعرفة عند الطبيعة» (همان، ص ۱۰۸).

بنابراین در طبیعت، تقدم و تأخر معرفت شناختی وجود ندارد تا در مقام اثبات نیز همین ترتیب رعایت شود و آنچه در طبیعت هست، تقدم و تأخر هستی شناسانه است که دلیل بر تقدم و تأخر به لحاظ معرفت شناختی نمی شود.

حال اگر اجزا به لحاظ معرفت شناختی ترتیبی داشته باشند، به گونه‌ای که برخی به فهم مخاطب نزدیک‌تر از بقیه باشد، تقدم با همان جزء است. بر این اساس از آنجاکه جزء عام، به فهم مخاطب نزدیک است، باید نخست جزء عام را ذکر، و به دنبال آن، جزء خاص را بیان کرد. از آنجاکه بنا بر ادعا، جنس همان جزء عام است که همگان نوعی فهم از آن داریم، هرچند اجناس نیز سلسله مراتب دارند، لازم است جنس را بر فصل مقدم داریم.

مبنای این ادعا آن است که معیار بدهات عمومیت است؛ یعنی هرچه به سمت مفاهیم عام پیش رویم به مفاهیم روشن‌تر و بدیهی‌تر نزدیک می‌شویم تا آنجا که به بدیهی‌ترین، یعنی عام‌ترین مفاهیم می‌رسیم. بنابراین میان بدهات و عمومیت نوعی ارتباط است و همین امر موجب می‌شود که مفاهیم عام، روشن‌تر و واضح‌تر تلقی شود. در نتیجه، مفاهیمی که به عمومیت نزدیک‌ترند، بر مفاهیمی که چنین عمومیتی ندارند، مقدم‌اند (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۰). از این رو اگر در تعریف، مفاهیم عام مؤخر از مفاهیم خاص قرار گیرند، به نوعی اختلال در تعریف صورت گرفته (طوسی، ۱۹۸۵، ص ۱۲) و آنچه غرض تعریف بوده برآورده نشده است و به این جهت، تعریف مذکور غلط و ناصواب است.

البته در این بحث نیز ابهاماتی هست که ما در آینده بیشتر آنها را دنبال می‌کنیم و معنای «عمومیت» را توضیح خواهیم داد. البته اصل مدعا درست است، یعنی فرایند طبیعی آموزش و تعلیم، اقتضای آن دارد که نخست از عام‌ترین و مشترک‌ترین مفاهیم استفاده شود؛ اما سخن در آن است که آیا عام منطقی همان عام معرفت شناختی است، یا میان این دو فاصله‌ای است؛ چنان‌که بدیهی منطقی لزوماً همان بدیهی معرفت شناختی نیست؟ بنابراین پرسش آن است که آیا

هر امری که در منطق عام باشد به لحاظ معرفت‌شناختی هم عام است؟ اگر چنین نیست، در آن صورت، چگونه می‌توان لزوم تقدم عام منطقی را تبیین و توجیه کرد؟

۲-۳. ابهام جزء عام: برخی دلیل دیگری برای این تقدم و تأخر بیان کرده‌اند. به نظر این افراد، علت ذکر عام آن است که در حدّ تام، جزء عام، جنس است که جزء خاص، یعنی فصل، محصل آن می‌باشد. بنابراین جنس بر ماهیت محدود به نحو مبهم دلالت می‌کند و جزء خاص است که سبب زدودن این ابهام می‌شود و به ماهیت محدود تحصل می‌بخشد. زمانی یک ماهیت به وجود می‌آید که دو جزء مبهم و محصل باشند و میان آنها نوعی اتحاد به وجود آید؛ و اتحاد زمانی است که هم دو جزء مذکور به نحو مبهم و محصل باشند و هم ترتیب آنها به گونه‌ای باشد که جزء خاص، مؤخر باشد تا موجب زدودن ابهام و تحصل آن گردد. اگر این شرط صوری تعریف، یعنی حد تام، رعایت نشود، حدّ مذکور تام نخواهد بود؛ زیرا بیان‌کننده ماهیت تام نیست:

قیل انما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لأن الاعم فيها هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم غير محصل بعينه ويحصله الاخص الذي هو الفصل فاذا لم يقدم الجنس يختل الجزء الصوري من الحد، فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء (اصفهانى، ۱۳۰۵ق، ص ۲۵).

به لحاظ هستی‌شناختی، نخست ماده به وجود می‌آید و سپس صورتی به آن ماده ملحق می‌شود و بنا بر مبنای اتحاد، آن دو متحد می‌شوند. اتحاد ماده و صورت در صورتی است که یک جزء بالقوه، یعنی نامتحصل وجود داشته باشد و جزء دیگری که بالفعل است، با آن متحد شود و میان آن دو رابطه اتحادی به وجود آید. در نتیجه، لازم است در فرایند تفکر ذهنی نیز همین روند تداوم یابد و حفظ شود. بنابراین در مقام اثبات و تصورات ذهنی نیز لازم است نخست، جزء مبهم بیان گردد و سپس جزء بالفعل و محصل.

البته جای این پرسش باقی است که آیا در مقام اثبات و فهم نیز واقعاً چنین است؟ تعریف را چه نسبتی با ماده و صورت خارجی و عینی است؟

۲-۴. تعریف مستلزم نوعی ترتیب است: برخی دیگری از منطق‌دانان، علت را در آن می‌دانند که



در تعریف فکر، قید «ترتیب» را آورده‌اند و گفته‌اند فکر ترتیب اموری است. ترتیب غیر از «تألیف» است. تفاوت آن دو در این است که در تألیف، تقدم و تأخر شرط نیست، اما در ترتیب، شرط است؛ زیرا ترتیب در لغت، یعنی وضع هر شیء در موضع و مرتبه خود، به گونه‌ای که بتوان بر آن، یک واحد اطلاق کرد. زمانی می‌توان بر یک مجموعه، یک واحد اطلاق کرد که هر یک از اجزای آن، در جایگاه طبیعی خود قرار گرفته باشد؛ یعنی تقدم و تأخر طبیعی آنها رعایت شود؛ اما در تألیف، این مسئله شرط نیست (ارموی، ۱۳۰۳ق، ص ۱۱).

از سوی دیگر، وضع طبیعی اقتضای کند که نخست جزء عام ذکر، و به دنبال آن، جزء خاص بیان شود. اگر چنین ترتیبی رعایت نشود، یک واحد شکل نخواهد گرفت. بنابراین در تعریف انسان باید گفت: «حیوان ناطق». حال اگر بگوییم: «ناطق حیوان»، ترتیب طبیعی اجزا رعایت نشده و مجموعه مذکور، یک واحد نخواهد بود. طبیعی است که در این صورت، غرض از تعریف تأمین نخواهد شد.

۲-۲-۵. لازمة تقسیم است: ابن‌سینا علتی نیز برای این ترتیب خاص ذکر می‌کند. به نظر وی وقتی به مسئله «قسمت» در تعریف توجه می‌کنیم، که یکی از شیوه‌های تحصیل حد به‌شمار می‌آید، به دست می‌آید که در قسمت، سیر از عام به خاص است. ممکن نیست خاص را به عام تقسیم کنیم، بلکه منطقی‌اً باید عام را به خاص تقسیم کرد. به تعبیری دیگر، در باب شیوه‌های تحصیل حد، این اختلاف مطرح است که آیا شیوه‌های آن برهان است یا تقسیم یا ترکیب؟ ابن‌سینا به تبع ارسطو، شیوه‌های افلاطونی را بر نمی‌تابد، اما نتیجه آن را می‌پذیرد؛ به این معنا که مدعی است هرچند تقسیم سبب تحصیل حد نمی‌شود، اما در تحصیل آن نافع است: «إن القسمة وإن كانت لا تقیس علی الحد فهی نافعة فی الحد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۳۱۲). وی سپس وجوهی برای آن بیان می‌کند. بر اساس یک وجه، نفع تقسیم آن است که عام و خاص را مشخص می‌کند و مشخص شدن عام و خاص، سبب می‌شود که نحوه چینی این امور به دست آید؛ یعنی مسلم است که باید از عام به خاص مرتب کرد و تقسیم است که این عام و خاص را مشخص می‌سازد. بنابراین علت ذکر عام آن است که طریق تحصیل ترتیب اجزای حد، تقسیم است و در تقسیم،

نخست عام است و سپس خاص.

حال اگر این پرسش مطرح شود که «در صورت تساوی دو جزء، مثل دو فصل، که متداخل نیستند، بلکه متوافی‌اند، کدام یک را باید مقدم داشت؟»، ابن‌سینا پاسخ می‌دهد که اگر میان آن دو ترتیبی باشد، مثلاً یکی غایت دیگری باشد، و دیگری، ماده آن، آن جزئی که به منزله غایت است، مؤخر می‌شود و جزئی که به منزله ماده است، تقدم می‌یابد (همان، ص ۳۱۵)؛ اما اگر چنین ترتیبی میان این اجزا نباشد، تقدم یکی بر دیگری به اختیار و انتخاب است (همان).

بدین ترتیب به دلیل اینکه تعریف به نوعی با تحلیل و تقسیم‌گره می‌خورد، سیر منطقی آن اقتضای کند سیر از عام به خاص باشد؛ اما روشن است که این نگاه به بحث تعریف، نگاه منطقی است، نه معرفت‌شناختی و نه فلسفی؛ زیرا منظور از تقسیم، تقسیم منطقی است. البته همان‌گونه که پیش‌تر یادآوری کردیم، ادله علت تقدم عام بر خاص، متضمن برخی مسائل دیگر نیز هست که نیاز به بررسی بیشتر دارند و در این مجال، به اجمال به آنها اشاره می‌کنیم.

### ۲-۳. گونه‌های عمومیت

قید «عام» در تعریف حدی دارای ابهاماتی است. این قید دست‌کم سه گونه تفسیر و احتمال می‌پذیرد:

۱. منظور از عام، عمومیت در فهم است، که مساوی با بدیهی است؛ مفاهیم عام مفاهیمی هستند از قبیل مفهوم «گرمی» و «سردی»؛

۲. مراد از عام، عام منطقی است. مقولات ارسطویی حاکی از دسته‌بندی مفاهیم ماهوی‌اند که در این نگاه، وقتی روابط ماهیات با همدیگر در نظر گرفته شوند، سلسله ماهیات به ماهیاتی می‌انجامد که اجناس عالی نامیده می‌شوند. در این نگاه، منظور از عام، نه بدیهی‌ترین مفهوم، بلکه مفهومی است که تعریف‌ناپذیر است و در دستگاه جنسی و فصلی ارسطویی در رأس قرار دارد. به لحاظ منطقی، میان این ماهیات نوعی ترتب است و تقدم نیز از آن ماهیتی است که در رأس این سلسله قرار گرفته باشد. آنچه تقدم منطقی دارد، هم می‌تواند بدیهی معرفت‌شناختی باشد و

هم می‌تواند نباشد. بنابراین میان عمومیت منطقی و بداهت معرفت‌شناختی تلازمی نیست. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره کردیم، منطق به روابط ثابت میان مفاهیم و ماهیات کار دارد و از آنجا که ماهیات مرکب، از بسایط ترکیب یافته‌اند، می‌توان انتظار داشت که شناخت منطقی این مرکبات به شناخت اجزای آنهاست. در نتیجه، به دلیل اینکه اجناس متوسط و عالی، به نحوی، در ماهیات و انواع سافل و متوسط نیز حضور دارند، شناخت انواع سافل و متوسط، از طریق شناخت اجزای ماهوی آنهاست که از جمله اجزای ماهوی آن، اجناس عالی است. از این‌رو وقتی انسان را تعریف کامل می‌کنیم، می‌گوییم جسمی است که تغذیه، رشد و تولیدمثل می‌کند، و...؛

۳. منظور از عمومیت، نه عمومیت مفهومی، بلکه عمومیت هستی‌شناسانه است؛ مانند عمومیت ماده نسبت به صورت؛ چنان‌که پیش‌تر یکی از ادله به این مسئله اشاره داشت. در این صورت، عمومیت نمی‌تواند هیچ ارتباطی با بداهت داشته باشد؛ چنان‌که توضیح خواهیم داد. بنابراین همه دیدگاه‌هایی را که درباره علت تقدم عام بر خاص ذکر کرده‌اند می‌توان سه‌گونه تفسیر کرد: متافیزیکی، معرفت‌شناختی و منطقی.

۱-۴-۲. تقدم اجزا بر مرکب در طبیعت: به نظر می‌رسد این سخن آنان درست باشد که در طبیعت، مرکب همواره مؤخر از اجزاست. در ترکیبات طبیعی، اجزا علت معده محسوب می‌شوند و به این اعتبار، تقدم بالطبع بر کل دارند. بنابراین اثبات ادعای اول آنان سهل است و مشکل چندانی به وجود نمی‌آورد. آنچه مهم است اثبات مدعای دوم و سوم آنان است که در طبیعت، جزء عام، مقدم بر جزء خاص است و براساس آن، استنباط شود که اولاً بسایط نزد مخاطب، اعراف از مرکب باشند و ثانیاً جزء عام در ترکیبات صناعی مقدم بر جزء خاص باشد.

۲-۴-۲. تقدم جزء عام در طبیعت: ادعای دیگر آن بود که چون در طبیعت، اجزا مقدم بر کل‌اند، جزء عام نیز مقدم بر جزء خاص است و بر این اساس از باب مطابقت ذهن و عین، نتیجه می‌گرفتند که در ذهن هم باید جزء عام مقدم باشد. برخی بر این مطلب استدلال کرده‌اند چون در طبیعت، جزء ناقص، یعنی ماده، مقدم است، در ذهن هم باید جنس مقدم بر فصل باشد که آن را تکمیل و متمیم می‌کند:

لأن الأعم اعرف من الأخص واسبق إلى الذهن فإن المعرفة العامة جزء المعرفة الخاصة وكما أن أجزاء الموجود أقدم حصولاً منه في الأعيان كذلك المعنى الناقص الجنسي والمعنى المتمم الفصلي اسبق حصولاً للذهن من المعنى التام النوعي (همان). با توجه به آنچه درباره تشبیه ذهن به طبیعت بیان شد، میزان اتقان این استدلال نیز به خوبی روشن می‌شود. از این رو وجه تأمل در این استدلال نیز به دست می‌آید.

توجیهی که می‌توان در بیان علت تقدم عام ذکر کرد آن است که وقتی موجودی مرکب از ماده و صورت است، ماده اعم از نوع است؛ یعنی ماده می‌تواند در ضمن این نوع باشد یا نوعی دیگر. بنابراین ماده منحصر در نوع خاصی نیست. از آنجاکه جنس نیز از ماده گرفته می‌شود، اعم از خاص، یعنی مثلاً انسان و جزء دیگر آن، یعنی ناطق، است؛ زیرا حیوان در ضمن صاهل نیز یافت می‌شود. در نتیجه، جنس مقدم بر نوع و جزء دیگر آن است. بنابراین بسایطی که اجزای یک مرکب را تشکیل می‌دهند، مقدم بر مرکب‌اند؛ هم از نظر طبیعی و هم از معرفتی. از این رو جنس اعرف از نوع است، چنان‌که فصل، اعرف از نوع است. مثلاً ناطق اختصاص به انسان ندارد، و لذا ناطق نوعی عمومیت دارد.

به بیانی دیگر، در مرکبات، ماده نسبت به صورت تأخر دارد؛ زیرا صورت است که تمام حقیقت یک شیء به شمار می‌آید و موجب تحصیل آن می‌شود؛ اما ماده چنین نیست. در ترکیب هر مرکبی، باید نخست جزء اخس را ذکر کرد و به دنبال آن، جزء اشرف و اکمل را: «وأقدم أجزاء الحد مرتبة من القول أشد تأخراً. والمتأخر من أجزائه ينبغي أن يكون الاقدم، فالأقدم في الترتيب» (همان، ص ۲۹۴). بدین ترتیب لازم است نخست، جزء عام، یعنی جنس ذکر شود و سپس جزء خاص، یعنی فصل آورده شود. از این رو معنای این سخن نیز دانسته می‌شود:

وترتيب أجزائه هو أن يقايس بين تلك الأجزاء، فأیها كان أقدم في الوجود، أآخر في الترتيب؛ وأیها كان متأخراً في الوجود، قدام في الترتيب. وكذلك أيها كان أعم قدام في الترتيب، وأيها كان أخص أآخر» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۰۰).

با این همه جای این پرسش باقی است که چرا باید این ترتیب را رعایت کرد و دلیل این قانون

کلی چیست که هرچه اخس در هستی و طبیعت بود، مقدم در تعریف باشد؟ احتمالاً علت آن باشد که به نظر مشائیان، مراد از معرفت کسبی، علم کسبی است که شناخت حقیقت اشیاست و این شناخت، شناخت عقلی است. از سوی دیگر، آنچه برای عقل اعرف است، کلی تر است؛ یعنی هرچه کلی تر باشد، نزد عقل، اعرف است: «فإن العقل أول شيء إنما يدرك المعنى العام الكلي» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۰۷).

تأویل احتمالی دیگر برای علت تقدم جنس می تواند آن باشد که جنس ماهیت مبهمه است که می تواند در ضمن فصل های مختلف تحقق یابد و ماهیت نوعیه و ویژه ای را شکل بدهد. فصل خاصی است که به آن ماهیت ضمیمه می شود. بنابراین جنس بر فصل تقدم دارد. بر این اساس می توان نوعی تقدم برای جنس نسبت به فصل تصور کرد؛ چنان که نوع نسبت به جنس و فصل تأخر دارد؛ اما در عین حال، باید پذیرفت که این نوع تقدم و تأخر، هستی شناسانه یا حداکثر منطقی است.

به هر حال، ادعا آن است که در طبیعت، جزء عام مقدم بر جزء خاص است؛ هر چند تبیین واحدی از آن ارائه نداده اند. مهم ترین ادعا، ادعای سوم آنان است که بر اساس آن، مدعی اند عملکرد ذهن باید مطابق با عملکرد طبیعت باشد.

۲-۳-۴. ساختار ذهن مانند ساختار طبیعت است: ابن سینا بر مدعای سوم چنین استدلال کرده است ساختار ذهن آدمی بخشی از طبیعت است و همانند طبیعت عمل می کند؛ همان گونه که در طبیعت، ایجاد و پیدایش با اجزا و بسایط آغاز می شود، پیدایش علم و تصورات نیز با اجزا شروع می گردد:

كما أن الطبيعة تبتدىء في الإيجاد بالقوام والبسائط، ومنها توجد ذوات المفصلات النوعية وذوات المركبات. فكذلك التعلم يبتدىء من العوام والبسائط، ومنها يوجد العلم بالنوعيات والمركبات (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۲).

بغل/دی نیز می گوید:

ومن هذا يعلم وجوب تقديم الاعم فيها على الاخص كالحیوان على الانسان لأن الاعم اعرف من الاخص واسبق الى الذهن فان المعرفة العامة جزء المعرفة الخاصة وكما

ان اجزاء الموجود اقدم حصولاً منه في الاعيان كذلك المعنى الناقص الجنسي والمعنى المتمم الفصلي اسبق حصولاً للذهن من المعنى التام النوعي (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۰).

بنابراین روند طبیعی و تدریجی اقتضا می‌کند آموزش با مفاهیم عمومی و معلومات مشترک آغاز شود و به نظر مشائیان، مصداق این قبیل علوم، بسایط‌اند. از این رو اگر انسان در تعریف که نوعی تعلیم است، با مفاهیم عام آغاز کند، مطابق با فرایند طبیعی حرکت کرده است: «إذا ابتدأنا أولاً وأخذنا من البسائط و صرنا على طريق التركيب إلى المركبات، فنكون قد ابتدأنا مما هو أقدم في الطبع» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۰۸).

بدین ترتیب به دلیل اینکه ذهن آدمی بخشی از طبیعت است، ناگزیر باید از قوانین طبیعت پیروی کند و بر این اساس مشابهت ذهن آدمی و طبیعت استنباط می‌شود؛ اما این مشابهت، هنگامی تام و تمام است که عملکرد هر دو نیز یکسان باشد و این یکسانی به این است که با جزء عام آغاز کنیم. بنابراین شیوه مناسب آموزش و تعلیم نیز به این صورت خواهد بود که نخست جزء عام که نسبت به فصل بسیط‌تر است، ذکر شود و سپس ترکیبات این مفاهیم، تا برسد به ترکیبات قضایا، یعنی قیاس‌ها:

وللتدرج بالناشئ في سلم المنطق من البسائط إلى المركبات، من التصورات إلى التصديقات، ومن القضايا إلى الأقيسة إطلاقاً، ومن الأقيسة إطلاقاً إلى الأقيسة الخاصة التي منها البرهان (همان، ص ۳).

از آنجاکه تعریف نیز بخشی از تعلیم است، باید با ذکر اجزا آغاز و در میان اجزا، عام‌ترین آنها را ذکر کرد و با استفاده از آنها، مرکباتی به وجود آورد و از آن مرکبات، مرکبات بیشتری پدید آورد؛ همان‌گونه که طبیعت با عناصر بسیط شروع می‌کند و با استفاده از آنها، مرکباتی می‌سازد تا می‌رسد به پیچیده‌ترین مرکبات.

۴-۳-۲. بررسی: به نظر می‌رسد این سخن آنان درست باشد که در طبیعت، مرکب همواره مؤخر از اجزای خویش است؛ زیرا اجزا علت معده به‌شمار می‌آیند و علل معد، تقدم طبیعی بر کل

دارند. بنابراین اثبات ادعای اول آنان دشوار نیست. آنچه مهم است اثبات مدعای دوم و سوم آنان است که در طبیعت، جزء عام، مقدم بر جزء خاص است و بر اساس آن، استنباط شود که اولاً بسایط نزد مخاطب، اعراف از مرکب باشند و ثانیاً جزء عام در ترکیبات صناعی مقدم بر جزء خاص باشد. این دو ادعاست که اشکالاتی دارد؛ به ویژه ادعای سوم.

مهم‌ترین اشکال مدعای سوم آن است که هرچند ایجاد و پیدایش در طبیعت با بسایط و مقومات آغاز می‌شود، معلوم نیست که ساختار ذهن آدمی دقیقاً از همان ساختار طبیعت پیروی کند. ممکن است در ذهن و در مواردی، مرکب اعراف از بسایط باشد. امروزه بسیاری از افراد شناختی از برخی مرکبات دارند، اما هیچ تصویری از اجزای آنها ندارند. مثلاً همگان می‌دانیم ماشین چیست؛ اما شنیدن نام برخی از اجزای ماشین برای این افراد گیج‌کننده، و مجهول‌تر از هر مجهولی است. ممکن است گفته شود که ترکیب ماشین، ترکیب حقیقی نیست. در پاسخ باید گفت که اولاً معلوم نیست مراد مشائیان از ترکیب نفس و بدن بیش از ترکیب اجزای ماشین باشد؛ زیرا به آنان منسوب است که قایل به ترکیب انضمامی‌اند؛ ثانیاً در مواردی که مرکب، مرکب حقیقی دانسته می‌شود نیز همین سخن صدق می‌کند که ممکن است مرکب روشن‌تر از اجزای آن باشد. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که اجزا، در مقام اثبات و فهم، تقدم بر کل دارند، بلکه ممکن است عکس آن صادق باشد؛ ثانیاً اجزا برای کل و مرکب هستند؛ بنابراین مرکب نسبت به اجزاء به منزله غایت نسبت به مقدمات است و غایت به دلیل اینکه علت است، تقدم طبیعی بر معلول دارد (همان، ص ۱۰۸).

از این رو بود که ابن‌سینا نیز ترابط همیشگی بداهت و بساطت را انکار می‌کرد، مدعی بود که هر آنچه اعراف و اقدم در طبیعت باشد، معلوم نیست که برای ما نیز اعراف باشد: «فلیس هو دائماً أعراف عندنا، فإنه ليس كل بسيط أعراف عندنا من المركب» (همان). بنابراین جای این پرسش باقی است که چرا فیلسوفان اصرار می‌ورزند که اجزا و بسایط نسبت به مرکب بدیهی است؟ این پرسش نیز باقی است که چرا در بحث حد و تعریف، باید مدعی شد که شناخت اجزا مقدم بر

شناخت مرکب است؟ افزون بر آن، آنان مدعی‌اند که شناخت بسایط در توان انسان نیست:

لما كان الإنسان لا يمكنه أن يدرك حقيقة الأشياء لا سيما البسائط منها بل إنما يدرك  
لازماً من لوازمه أو خاصة من خواصه، وكان الأول أبسط الأشياء، كان غاية ما يمكنه  
أن يدرك من حقيقة هذا اللازم، هو وجوب الوجود إذ هو أخص لوازمه (ابن‌سینا،  
۱۳۹۲ق، ص ۳۴).

حال چگونه است که باید با بسایط آغاز کرد؟ به نظر می‌رسد این مسئله تنها می‌تواند یک توجیه  
داشته باشد و آن توجیه این است که زبان طبیعی دقیقاً بیانگر طبیعت است؛ چنان‌که بعداً به  
توضیح بیشتر آن خواهیم پرداخت. پیش از این کار، بایسته است به بررسی گونه‌های دیگر  
عمومیت نیز بپردازیم.

۲-۳-۴-۵. **عمومیت معرفت‌شناختی و منطقی:** همان‌گونه که در بخش ادله لزوم ترکیب بیان شد، به  
نظر می‌رسد دو نوع عمومیت مذکور در آثار منطقی از هم تفکیک نشده‌اند و اگر هم به آن توجه  
شده، عمومیت متافیزیکی یا منطقی، دلیل بر عمومیت معرفت‌شناختی دانسته شده و همین امر،  
مشکلاتی را پدید آورده است. از این رو برای رفع تهافت از سخنان متفاوت ابن‌سینا و دیگران که  
گاه عمومیت را ملاک بداهت می‌دانند و گاه عکس آن سخن گفته‌اند، لازم است میان این دو  
حوزه تفکیک صورت گیرد و به دنبال آن، توجه داشته باشیم که نمی‌توان یکی را دلیل بر دیگری  
دانست؛ یعنی ممکن است در حوزه هستی‌شناسی، بسایط را مقدم بدانیم، اما لازمه آن این نیست که  
در حوزه فهم نیز چنین باشد؛ چنان‌که حتی در حوزه منطقی نیز این تشابه ذهن و عین مسلم نیست.  
از برخی عبارات فارابی نیز چنین تفکیکی و توجه به عدم تلازم میان آن دو، قابل استفاده  
است. فارابی مدعی است که گاه همان ترتیب طبیعی در مقام اثبات رعایت می‌شود؛ یعنی آنچه  
در مقام ثبوت مقدم است، در مقام اثبات و تعریف و فهم نیز مقدم است. در این موارد، باید همان  
ترتیب طبیعی را رعایت کرد؛ اما گاه چنین نیست و ترتیب طبیعی اقتضایی دارد و ترتیب  
معرفت‌شناختی، اقتضایی دیگر؛ یعنی آنچه در مقام ثبوت مقدم است، در مقام اثبات، مؤخر



است. در این‌گونه موارد، باید ترتیب معرفت‌شناختی را رعایت کرد و معیار تأخر و تقدم، معرفت‌شناسی است:

والأمور التي يوجد لها أشياء متقدمة ومتأخرة صنفان: أحدهما التي متقدماتها أعرف عندنا من المتأخرات عنها. وما كان كذلك كانت النقلة فيها من الأقدم فالأقدم الى المتأخر على النظام، على أن تجعل المتقدمة حدودا وسطى فى البراهين على الاطلاق، بمنزلة ما عليه الأمر فى أكثر التعاليم؛ والثانى هو الذى المتأخرات عنه أعرف عندنا من المتقدمات له. فما كان كذلك فانا نحده أولا بأعرف المتأخرات عندنا، ثم ننقل منها الى التى هى أقدم (فارابى، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۹۹).

بنابراین فارابى اولاً می‌پذیرد که ترتیب طبیعی غیر از ترتیب معرفت‌شناختی است؛ ثانیاً در صورتی می‌توان ترتیب طبیعی را رعایت کرد که یکسان بودن آن دو حوزه را بدانیم و به دست آوریم؛ اما اگر به این یکسانی آن دو نرسیدیم، آنچه ملاک تقدم است، مقام اثبات است، نه ثبوت و ترتیب طبیعی. در مقام اثبات، تقدم با مفاهیم مشترک‌الفهم است.

ابن‌سینا نیز گاه به این تمایز اشاره دارد. وی میان سه گونه عمومیت تمایز قایل می‌شود و معتقد است که تقدم بر سه گونه است: هستی‌شناسانه یا طبیعی، منطقی و معرفت‌شناختی. به لحاظ منطقی، تقدم با عنصری است که شناخته شده‌تر باشد و آنچه اعرف است، کلی است؛ زیرا عقل با کلیات سروکار دارد. معرفت‌های عام، اعرف برای عقل‌اند و معرفت‌های خاص، در مرتبه بعد قرار دارند تا می‌رسد به خاص که انواع باشد و حوزه علوم برهانی تمام می‌شود. منظور از این عمومیت، عمومیت منطقی است؛ یعنی منطقاً چنین است. بنابراین این نوع تقدم، نه کاری به حوزه هستی‌شناسی دارد و نه به مقام اثبات، بلکه مدعی است سیر فهم عقل از مفاهیم، این‌گونه است، و به تعبیری، منطقاً آنچه باید باشد چنین است.

البته مرتبه دیگری نیز وجود دارد که برحسب آن، ملاک تقدم و تأخر، نه ترابط هستی‌شناسانه اجزا با همدیگر است و نه سیر منطقی این بحث، بلکه نگاه به نحوه فهم ما از آنهاست؛ یعنی آنچه

عملاً مقدور است و در عالم عینیت صورت می گیرد. بدین ترتیب به لحاظ معرفت شناختی لازم است نخست قید عام، یعنی عمومی در فهم، ذکر شود و به دنبال آن، قیدی که کمتر عمومیت در فهم دارد. ملاک و معیار این نوع عمومیت، عمومیت در فهم آدمی است:

ينبغي أن يقدم الاعم في التعريف لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته فان كل ماهو شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك أن ما قل شرطه ومعانده اكثر وجوداً عند العقل فيكون اظهر واشهر عند العقل والظاهر عند العقل يجب تقديمه لان المتعلم يدركه اولاً ثم يستقل إلى الاخص (اصفهانى، ۱۳۰۵ق، ص ۲۵).

بنابراین به لحاظ معرفت شناختی، آنچه تقدم دارد، اعرف در معرفت است: «يتقدم فيه الاعرف فالاعرف ان كان لها تقدم وتأخر في المعرفة» (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۰). اگر چنین ملاکی را بپذیریم، باید تقدم را با آن جزئی دانست که به لحاظ شناخت و در مقام اثبات، مقدم است؛ هرچند مطابق ترتیب طبیعی و منطقی هم نباشد. ممکن است در طبیعت، تقدم با جنس باشد، اما به لحاظ معرفت شناختی، تقدم با فصل باشد و گاه ممکن است عکس آن نیز باشد و آنچه با روند طبیعی تعلیم سازگاری دارد، همین است.

بنابراین از نظر هستی شناسانه، تقدم با اجزاست و نخست باید جزئی را ذکر کرد که در طبیعت و به لحاظ هستی شناسانه تقدم دارد؛ هرچند به لحاظ معرفت شناختی، ممکن است این جزء تقدم نداشته باشد، بلکه برعکس باشد:

فأما إذا ابتدأنا أولاً وأخذنا من البسائط وصرنا على طريق التركيب إلى المركبات، فنكون قد ابتدأنا مما هو أقدم في الطبع. لكن وإن كان ذلك مما خصصنا به نظرنا أعرف عندنا، فليس هو دائماً أعرف عندنا، فإنه ليس كل بسيط أعرف عندنا من المركب (ابن سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۱۰۸).

۲-۳-۴-۶. بساطت و بدهت: از همین مطلب که / ابن سینا در اینجا بیان کرده، می توان نتیجه دیگری

هم گرفت و آن نتیجه این است که گاه بساطت معیار بدهات دانسته می‌شود؛ درحالی‌که به نظر ابن‌سینا بسیط، یعنی جزء، به دلیل اینکه مرکب از آن به وجود آمده است، نسبت به مرکب تقدم طبیعی دارد. منظور از تقدم طبیعی هم این است که به لحاظ هستی‌شناسانه، مقدم است، نه از نظر معرفت‌شناختی. آنچه از این سخن ابن‌سینا معمولاً نتیجه گرفته می‌شود و مشکلاتی به بار می‌آورد، معرفت‌شناسانه است؛ یعنی بر مبنای یک اصل هستی‌شناسانه، نتیجه معرفت‌شناسانه گرفته شده است، که امری است ناپذیرفتنی.

به‌علاوه ممکن است در معرفت‌شناسی، بسایط مقدم بر مرکبات باشند. دلیل آن نیز روشن است؛ زیرا مرکب، مرکب از بسایط است و شناخت مرکب به شناخت بسایط است. بنابراین منطقاً بسایط بر مرکب مقدم‌اند: «البسایط هی التي أحاد حقایق المحدود...» (بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۶۱). از این رو در مواردی، ممکن است همان ترتیب طبیعی رعایت شود؛ اما این سخن به نحو مطلق نیست که بسایط همواره تقدم داشته باشند؛ بلکه ناظر به مواردی است که می‌خواهیم مرکب را به اجزای آن بشناسیم. به تعبیری دیگر، منطقاً شناخت بسیط مقدم بر شناخت مرکب است، اما لازمه آن این نیست که در عمل نیز همواره چنین باشد. ممکن است در عمل، مرکب مقدم بر جزء آن باشد. به بیانی دقیق‌تر، هرچند به لحاظ وجودی، مرکب، مرکب از بسایط است، اما در مقام اثبات و شناخت چنین نیست که شناخت بسایط علت شناخت مرکب باشد (رازی، ۱۳۸۴، ص ۹۸).

نتیجه آنکه اختلاف در تعبیرهای فیلسوفان درباره علت تقدم عام و خاص، به آن دلیل است که از سه منظر به این مسئله نگریسته‌اند: هستی‌شناسانه، منطقی و معرفت‌شناسانه. بدین ترتیب آنچه معمولاً ادعا شده این است که اجزا در طبیعت تقدم دارند و ادعای دیگر آن است که در طبیعت، جزء عام مقدم است و از آنجا که ذهن انسان بخشی از طبیعت است، اولاً اجزا در اینجا نیز مقدم بر مرکب‌اند و ثانیاً جزء عام در اینجا نیز مقدم بر جزء خاص است.

آنچه روشن است آن است که اولاً در مقام اثبات و حوزه ذهن (تعریف منطقی)، دست‌کم روشن نیست که اجزا مقدم بر کل باشند و ممکن است حتی عکس آن نیز صادق باشد؛ اما در آن

صورت، باید مرکب را وسیله برای تعریف اجزا قرار داد، نه بالعکس؛ ثانیاً تقدیم جزء عام بر خاص تنها به یک معنا درست است و آن این است که مراد از عام، عمومیت در فهم باشد، نه عمومیت منطقی و هستی‌شناختی؛ یعنی نزد ما شناخته‌شده‌تر باشد: «الأمر المأخوذة فی الحد... يجب أن تكون معرفة لماهيته، فيكون أعرف عندنا» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ب، ص ۲۴۹).

بنابراین سخن یادشده که اجزا تقدم طبیعی بر مرکب دارند، آنجا درست است که بخواهیم مرکب را به وسیله اجزا تعریف کنیم؛ چنان‌که عکس آن نیز ممکن است؛ یعنی وقتی یک کل و یک مرکب برای ما مجهول است و بخواهیم آن را به نوعی تأمل عقلانی بشناسیم، راه دیگری نداریم جز اینکه آن را به اجزایش تحلیل کنیم و اگر اجزای آن، معلوم باشد، که همواره چنین نیست، می‌توان راهی به شناخت آن کل و آن مرکب یافت. بنابراین می‌توان فی‌الجمله ادعا کرد که شناخت کل و مرکب متوقف بر شناخت اجزای آن است؛ هرچند ممکن است گاه خلاف آن نیز باشد و این مسئله ارتباطی به طبیعت و نحوه ترکیبات آن ندارد؛ یعنی همواره چنین نیست که اجزا وسیله شناخت کل باشند؛ به‌ویژه اینکه باید به‌طور حتم، جزء عام را مقدم بر بقیه اجزا ذکر کرد.

بنابراین تعریف مفهومی دایرمدار حال مخاطب است، اما تعریف متافیزیکی چنین نیست. البته در یک صورت دیگر نیز رعایت حال مخاطب لازم نیست و آن، در صورتی است که بخواهیم تعریف را نه به حسب حال مخاطب، بلکه به صورت علی‌الاطلاق، یعنی تعریف منطقی، ارائه دهیم: «ونحن إذا عرفنا الشيء، فربما عرفناه بما هو أعرف فی نفسه» (همان). در این صورت نیز ملاک اعرافیت نزد مخاطب نیست، بلکه باید ملاحظه طبیعت محدود را کرد و باید ملاحظه کرد که آیا علی‌الاطلاق اعراف است یا نه؟ اگر تعریف ناظر به مخاطب خاصی نباشد، ملاک تقدم با اعراف علی‌الاطلاق است، نه اعراف نزد مخاطب: «والأعرف إما عندنا، وإما علی الإطلاق، وهو الذي يجب فی نفسه أن يكون أعرف» (همان).

البته در این‌باره دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح است که برای رعایت اختصار، از ذکر آنها

چشم‌پوشی می‌کنیم.

### نتیجه‌گیری

از آنجا که تعریف نوعی فکر است، لازم است هم از نظر ماده و هم از نظر صورت، دارای شرایطی باشد تا بتواند علم جدید را به همراه داشته باشد. در این فصل به مهم‌ترین شرایط صوری تعریف پرداختیم که از آن جمله، ترکیب معرف است؛ به گونه‌ای که همگان به نحوی می‌پذیرند که تعریف باید مرکب باشد. در این میان مهم‌ترین بحث، نحوه چیدمان اجزای تعریف‌کننده بود. در هر دو بحث، ابهاماتی مطرح بود. حاصل همه بحث‌ها آن شد که این بحث، از سویی با فلسفه و هستی‌شناسی ارتباط یافته و از سوی دیگر، با منطق و یا معرفت‌شناسی. بر اثر همین ارتباط، نوعی ابهام در تبیین هویت تعریف نیز پدید آمده؛ تا آنجا که حتی ناسازگاری‌هایی در سخنان فیلسوفان در باب معیار بداهت نیز به وجود آورده است. بنابراین تبیین منطقی بحث، اقتضای آن دارد که ابعاد مختلف این بحث از هم تفکیک، و به تناسب هر یک، شرایط صوری بررسی شود.

منابع .....

- ابن رشد، احمد بن محمد، ١٩٨٠، **تلخيص كتاب الجدل**، قاهره، الهيئة المصرية.
- ابن سينا، حسين بن عبد الله، ١٤٠٤ق - الف، **الشفاء المدخل**، تصدير و مراجعه ابراهيم مذكور، تحقيق سعيد زايد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ، ١٤٠٤ق - ب، **الشفاء البرهان**، تصدير و مراجعه ابراهيم مذكور، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
- ، ١٣٩٢ق، **التعليقات**، تحقيق عبدالرحمن بدوي، قاهره، الهيئة العامة للكتاب.
- ابن كمونه، ١٣٨٧، **شرح التلويحات اللوحية و العرشية**، تصحيح نجفقلبي حبيبي، تهران، ميراث مكتوب.
- ارموي، سراج الدين، ١٣٠٣ق، **مطالع الانوار في الحكمة و المنطق**، بي نا، البسنوي.
- اصفهانى، ابوالثناء شمس الدين محمود، ١٣٠٥ق، **مطالع الانظار في شرح طالع الانوار**، تركيه، بي نا.
- بغدادى، ابوالبركات، ١٣٧٣، **كتاب المعتبر**، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- خونجى، افضل الدين، ١٣٨٩، **كشف الاسرار عن غوامض الافكار**، تهران، حكمت و فلسفه ايران.
- رازى، قطب الدين، ١٣٨٤، **تحرير القواعد المنطقيه**، قم، بيدار.
- ساوى، زين الدين عمر بن سهلان، ١٩٩٣، **البصائر النصيرية في علم المنطق**، تعليقات و شروح محمد عبده، بيروت، دارالفكر اللبناني.
- صبان، ابى العرفان محمد بن على، ١٣٥٧ق، **حاشية على شرح السلم للملوى**، مصر، مطبعة مصطفى البابى الحلبي و اولاده بمصر.
- طوسى، نصيرالدين، ١٣٦١، **اساس الاقتباس**، تهران، دانشگاه تهران.
- ، ١٩٨٥، **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، ج دوم، بيروت، دارالاضواء.
- فارابى، ابونصر، بي تا، **الاعمال الفلسفيه**، تصحيح جعفر آل ياسين، بيروت، دارالمناهل.
- ، ١٤٠٥ق، **المنطقيات**، تصحيح محمد تقى دانش پزوه، قم، كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
- فنارى، شمس الدين، ١٣٧٢، **مقيد فنارى على قول احمد در علم منطق**، استانبول، داراحسان.
- لوكرى، ابوالعباس، ١٣٦٤، **بيان الحق بضممان الصدق، المدخل**، تهران، اميركبير.