

وامداری سهروردی به ابن سینا در منطق تعریف^۱

مهدی عظیمی*

چکیده

آیا نقدهای سهروردی بر نظریه مشائی تعریف، و تأسیس نظریه اشراقی تعریف به دست او، یک واگرایی تند و تیز از منطق تعریف ابن سیناست؟ پاسخ ضیائی و البریج مثبت است؛ پاسخ این جستار، اما، منفی است. سهروردی در حکمه الاشراق سه نقد اساسی بر نظریه حدّ تامّ دارد، که برخی از آن‌ها به حد ناقص و رسم نیز قابل تعمیم است: (۱) مغایرت با کاربرد متعارف زبان؛ (۲) شناخت‌ناپذیری فصول حقیقی؛ (۳) احتمال همیشگی غفلت از یک یا چند ذاتی. رگه‌های پررنگی از این هر سه نقد را می‌توان در رساله الحدود و التعلیقات ابن سینا، همراه با دو نقد دیگر، پی‌جست: (۴) احتمال همیشگی اخذ لازم به جای ذاتی؛ و (۵) احتمال همیشگی اخذ جنس بعید به جای جنس قریب. سهروردی تنها تعریف ممکن را تعریف ماهیت از راه ترکیب اعراض عامی می‌داند که جملگی با هم به آن ماهیت اختصاص دارند؛ مشروط بر این‌که تعریف در داد و ستدی معرفت‌شناختی میان تعریف‌گر و تعریف‌جو، و بر پایه علم حضوری و تواتر پیش رود. این نظریه نیز امتداد خطی است که ابن سینا در التعلیقات و الاشارات رسم کرده است. بنابراین، منطق تعریف سهروردی مکمل منطق تعریف ابن سیناست.

کلیدواژه‌ها: تعریف، حدّ، رسم، اشراقی، مشائی، سهروردی، ابن سینا.

۱. مقدمه

منطق سهروردی، در نگاه نخست، یک‌سره متفاوت با منطق ابن سینا به نظر می‌رسد. - هم در نظریه تعریف و هم در نظریه استدلال. در اولی، سهروردی همه اقسام تعریف مشائی - حد و رسم تامّ و ناقص - را به نقد می‌کشد و آن‌ها را ناکارآمد می‌شمارد و به جای آن‌ها

* استادیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، mahdiazimi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۳/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۱۲

تنها یک قسم ویژه از تعریف را پیش می‌نهد که مرکب از اعراض شیء است. و در دومی، با استفاده از عدول محمول، افتراض، و گنجاندن جهت در محمول، همه اقسام گزاره‌ها را به موجب کلی ضروری بتی فرومی کاهد و ظاهراً نظام قیاسی یک‌سره متفاوتی با نظام قیاسی ارسطو و ابن سینا را پی می‌افکنند. ولی آیا واقع امر نیز چنان است که در ظاهر به نظر می‌آید؟ آیا منطق سهروردی به‌راستی از منطق ابن سینا وامی‌گراید؟ این پرسش کلان را می‌توان به دو پرسش خردتر و، البته، دقیق‌تر فروکاست:

(۱) آیا منطق تعریف سهروردی به‌راستی از منطق تعریف ابن سینا واگرایی دارد؟

(۲) آیا منطق موجهات^۲ سهروردی به‌راستی از منطق موجهات ابن سینا واگرایی دارد؟

پاسخ ضیائی و والبریج به هر دو پرسش مثبت است. (ضیائی، ۱۳۸۴، صص ۵۳ و ۷۱-۷۰؛ Walbridge, 2000, pp. 149-50) والبریج حتی پیش‌تر می‌رود و نقد سهروردی بر نظریهٔ مشائی تعریف را نشانگر پادذات‌گرایی (anti-essentialism) او می‌انگارد، که این، به رأی وی، خود مبنای بی‌اهمیت شمردن منطق حدود و اهتمام به منطق گزاره‌ها از سوی سهروردی است. استریت، اما، نشان داده است که، بر خلاف دعاوی ضیائی و والبریج، منطق موجهات سهروردی نه تنها یک واگرایی از منطق موجهات ابن سینا نیست بلکه یک صورت‌بندی کاملاً هوشمندانه و، البته، ذات‌گروانه از آن است. (Street, 2008) بدین سان، می‌توان گفت که متأخرترین پژوهش پاسخی کاملاً منفی به پرسش (۲) داده است.

پرسش (۱)، اما، همچنان پابرجای است. آیا پاسخ مثبت ضیائی و والبریج به پرسش (۱) را می‌توان پذیرفت؟ یا آن را، همانند پاسخ ایشان به پرسش (۲)، باید کنار گذاشت؟ این مسئله جستار پیش رو است. و فرضیهٔ ما گزینهٔ دوم است: پاسخ مثبت ضیائی و والبریج به پرسش (۱) نادرست است؛ منطق تعریف سهروردی نه تنها یک واگرایی از منطق تعریف ابن سینا نیست، بلکه صورت‌بندی دقیق‌تر و کامل‌تر همان است.

در این جا لازم می‌بینم که بر دیدگاه ضیائی بیشتر تکیه کنم. زیرا او بر آن است که «نقد سهروردی از ضوابط صوری تعریف نزد مشائیان و کاربرد آن در علم، اساسی‌ترین اختلاف میان نظام منطق او و منطق مشائیان بوده و مبین دیدگاه اساساً متفاوت از اصول منطقی و معرفت‌شناسانه در فلسفه است.» (ضیائی، ۱۳۸۴، ص ۵۴) اما ضیائی تصویر خود از نظریه‌های اشراقی و مشائی تعریف را، که به نظر او چنین اختلافی اساسی دارند، از کجا گرفته است. نظریهٔ اشراقی تعریف را روشن است که از حکمهٔ الإشراقی؛ اما نظریهٔ مشائی تعریف را بی‌تردید از کتاب الشفاء فراچنگ آورده است. زیرا خود آشکارا می‌نویسد: «کتاب

شفاء ابن سینا که روشمندترین منبع منطق التقاطی مشائی^۳ نزد سهروردی است و او استنادهای فراوان به آن کرده به عنوان اساس مقایسه به کار ما خواهد آمد. (ضیائی، ۱۳۸۴، ص ۴۶) این مهم‌ترین خطای راهبردی ضیائی است. زیرا الشفاء، به تصریح خود بوعلی، اگر چه می‌تواند منبع خوبی برای فهم دیدگاه مشائیان باشد، به هیچ روی منبع مناسبی برای دستیابی به دیدگاه‌های ویژه او نیست. (ابن سینا، ۱۴۲۸ الف، صص ۹-۱۰) از این رو، بر پایه حکمه الإشراف و الشفاء، شاید بتوان گفت که نظریه اشراقی تعریف با نظریه مشائی تعریف کاملاً متفاوت بلکه متضاد است، ولی این را نمی‌توان به نظریه تعریف ابن سینا نیز تعمیم داد. زیرا آنچه از مقایسه حکمه الإشراف سهروردی با رساله الحدود، التعليقات، و الإشارات ابن سینا به دست می‌آید این است که سهروردی در نظریه تعریف خویش کاملاً وامدار ابن سینا است. اکنون، بگذارید ببینیم که نظریه مشائی تعریف چیست؛ نظریه اشراقی تعریف کدام است؛ و سهروردی در این نظریه چه وامی به ابن سینا دارد؛ و چه چیزهایی بر آن افزوده است.

۲. نظریه مشائی تعریف

نظریه استاندارد مشائیان در باب تعریف شناخته‌تر از آن است که نیازی به ذکر داشته باشد. ولی برای تکمیل جورچین بحث به‌اجمال آن را ذکر می‌کنم. تعریف نزد مشائیان به دو گونه اصلی منقسم می‌شود: حد و رسم؛ و هر یک از این دو به دو زیرگونه: تام و ناقص. بدین سان، چهار قسم تعریف پدید می‌آید:

الف) حد تام؛

ب) حد ناقص؛

ج) رسم تام؛

د) رسم ناقص.

حد تام از جنس قریب و فصل قریب، حد ناقص از جنس بعید و فصل قریب، رسم تام از جنس قریب و خاصه، و رسم ناقص از جنس بعید و خاصه تشکیل می‌شود. معرف هر یک از این تعریفات نوع یا ماهیت نوعی است.

۳. نقدهای سهروردی بر نظریهٔ مشائی تعریف

آنچه گفتیم فشرده‌ای از نظریهٔ تعریف مشائی بود، که سهروردی در *حکمهٔ الاشراف*، نخست، آن را تخریب، و سپس به جای آن نظریهٔ اشراقی خویش را تأسیس می‌کند. اکنون ببینیم که وی در مقام تخریب چه نقدهایی را بر این نظریه وارد می‌سازد.

۱.۳ نقد اول: مغایرت با کاربرد متعارف زبان

نظریهٔ مشائی تعریف، چنان‌که دیدیم، مبتنی بر دو رکن اساسی است: جنس و فصل. جنس در هر چهار قسم تعریف، یعنی *حدّ* و *رسم تام* و *ناقص*، و فصل دست‌کم در دو قسم نخست، حضور دارد. از سوی دیگر، مشائیان جنس و فصل را همان ماده و صورت می‌دانند که لایبشرط اخذ شده‌اند. از این رو، می‌توان گفت که نظریهٔ مشائی تعریف بر دو اصل اساسی استوار است: ماده و صورت. حال به نظر می‌رسد که سهروردی می‌خواهد نشان دهد که درک عرفی و کاربرد متعارف زبان در فهم و تفهیم مفاهیم به هیچ روی از این راه پیش نمی‌رود.

او نخست بر مفهوم جسم انگشت می‌نهد و می‌گوید که مردم عادی در طول قرون و اعصار جسم را فهمیده و می‌فهمند و در زبان‌های مختلف برای آن واژگانی وضع کرده‌اند و بر اساس این واژگان در باب جسم به تفهیم و تفاهم پرداخته‌اند. این در حالی است که اکثر قریب به اتفاق آن‌ها درکی از ماده و صورت ندارند و آن‌هایی هم که دارند برخی شک‌آند و برخی منکر. این امر نشان می‌دهد که ماده و صورت هیچ نقشی در مفهوم عرفی این واژه و کاربرد متعارف آن در زبان ندارد و مردم عادی واژه «جسم» را نه برای جوهر مرکب از ماده و صورت، بلکه برای جوهری که در قالب لوازم و عوارض محسوس به ادراک حسی آنان درآمده وضع کرده‌اند. وقتی مطلق جسم چنین باشد، انواع و افراد آن، مانند آب و هوا و خاک و آتش، نیز چنین‌اند.

بنابراین، مردم عادی اجسام را از طریق ادراک حسی می‌شناسند و از همین طریق هم می‌شناسانند؛ یعنی هنگامی که می‌خواهند جسمی را برای دیگری تعریف کنند اعراض محسوس آن را برمی‌شمارند. به دیگر سخن، شناخت مفهومی صرف، آن‌گونه که مشائیان می‌گویند، دربارهٔ اجسام امکان‌پذیر نیست. آنچه امکان‌پذیر است شناخت حسی بی‌واسطه یا باواسطه است. (سهروردی، ۱۳۸۰، صص ۲۰-۱۹) منظور از شناخت حسی باواسطه نوعی

از تعریف است که بر ادراک حسی مخاطب استوار است. این نوع از تعریف، که مختار سهروردی است، در بخش‌های بعدی شرح داده خواهد شد.

۲.۳ نقد دوم: شناخت‌ناپذیری فصل

سهروردی در باب شناخت‌ناپذیری فصل در دو سطح بحث می‌کند: یکی ناتوانی مشائیان از شناخت فصل انسان، به‌طور خاص؛ و دیگری شناخت‌ناپذیری همه فصول، به‌طور مطلق. در سطح نخست می‌گوید که حدّ تامّ انسان با جنس قریب و فصل قریب ممکن است. گیریم که جنس قریب انسان، یعنی حیوان، را شناختیم؛ فصل قریب آن، که همان صورت اخیر اوست، را چگونه می‌توانیم شناخت؟ سهروردی تصریح می‌کند که این فصل قریب و صورت اخیر انسان برای همه مشائیان، از عوام ایشان گرفته تا خواصشان ناشناخته است. زیرا آنان «انسان» را به «حیوان ناطق» حدّ می‌گویند که بر اساس آن «ناطق» فصل قریب و صورت اخیر انسان است. اما «ناطق» یا به معنای سخن گفتن است که نزد مشائیان از کیفیات مسموع است، یا به معنای اندیشیدن است که نزد ایشان از کیفیات نفسانی است؛ و در هر صورت عرض است و عرضی، و نمی‌تواند ذاتی و مقوم جوهر باشد. اگر گفته شود که «ناطق» به این معانی، فصل مشهوری است، نه فصل حقیقی، خواهیم پرسید که فصل حقیقی چیست؟ و مشائیان خواهند گفت که فصل حقیقی انسان همان نفس ناطقه اوست که سخن گفتن و اندیشیدن از اخصّ لوازم آن است. سهروردی در این جا ادعا می‌کند که، بر مسلک مشائیان، نفس ناطقه نیز جز از طریق لوازم و عوارض شناخته نمی‌شود. این در حالی است که نفس ناطقه خود انسان است و هیچ چیزی نزدیک‌تر به انسان از خود انسان نیست. بنابراین، هنگامی که بر مسلک مشائیان، خود انسان چنین شناخته می‌شود، غیر انسان چگونه شناخته خواهد شد؟ (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۰)

و اما در سطح دوم، می‌نویسد که بر اساس یک اصل مسلم نزد مشائیان، مجهول را جز از طریق معلوم نمی‌توان شناخت و، بنابراین، اگر بخواهیم یک ماهیت مرکب مجهول، مانند X، را از طریق حدّ تام بشناسیم، باید جنس قریب و فصل قریب آن، هر دو، از پیش برای ما معلوم باشند؛ و این در حالی است که دست‌کم فصل قریب آن نمی‌تواند از پیش برای ما معلوم باشد. زیرا فصل قریب X ذاتی خاص X است و در هیچ ماهیت دیگری یافت نمی‌شود تا شخص بتواند آن را در قالب ماهیت دیگری بشناسد. از طریق خود X هم نمی‌توان فصل قریب‌اش را شناخت، چون فرض بر این است که X مجهول است و، از این

رو، ذاتی خاص آن هم مجهول است. افزون بر این، فصل قریب همان صورت اخیر است، و صورت اخیر جوهر است، و هیچ جوهری محسوس نیست؛ بنابراین، فصل قریب X را از راه ادراک حسی هم نمی‌توان شناخت. از این رو، اگر X مجهول باشد، فصل قریب آن نیز همانند خودش مجهول خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۸۰، صص ۲۱-۲۰)

ممکن است گفته شود که حتی اگر فصل قریب X مجهول باشد، می‌توان آن را تعریف کرد و بدین راه از مجهولیت به ذر آورد. سهروردی در پاسخ به این اشکال مقلد می‌گوید که آن فصل قریب را تنها به دو شیوه می‌توان تعریف کرد: (۱) از طریق اوصاف عامی که، افزون بر آن فصل قریب، در چیزهای دیگر هم یافت می‌شوند؛ (۲) از طریق اوصاف خاصی که تنها در آن فصل قریب یافت می‌شوند. در فرض نخست، دچار تعریف به اعم خواهیم شد که مانع اغیار نیست؛ و در فرض دوم اشکال پیشین دوباره بازمی‌گردد. زیرا آن وصف یا اوصاف خاص در غیر فصل قریب یافت نمی‌شوند تا از آن طریق به شناخت ما در آیند، و در خود فصل قریب هم که یافت می‌شوند باز هم به شناخت ما در نمی‌آیند چون خود فصل قریب مجهول است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱)

چنان‌که دیدیم، سهروردی می‌کوشد تا امتناع حدّ تام را از رهگذر شناخت‌ناپذیری فصل قریب نشان دهد و به هیچ روی از راه جنس قریب وارد نمی‌شود؛ چرا؟ گویا او می‌پندارد که جنس قریب X چون اعم از X است و در انواع دیگر نیز یافت می‌شود، می‌تواند از راه انواع دیگر برای شخص شناخت‌پذیر باشد و، از این رو، بن‌بستی که درباره فصل قریب پدید می‌آید درباره جنس قریب شکل نمی‌گیرد. برای نمونه، کسی که زرافه را نمی‌شناسد ولی اسب و گوزن و گاو را می‌شناسد می‌تواند مفهوم حیوان را از طریق سه نوع اخیر درک کند.

ولی به نظر می‌رسد که در این جا نیز بن‌بستی وجود دارد. کسی که می‌خواهد ماهیت اسب را از راه حدّ تام بشناسد، باید پیش از آن مفهوم جنس قریب آن، یعنی حیوان، را بشناسد. اما از چه راهی؟ از راه شناخت ماهیت الاغ؟ در این صورت می‌باید پرسید که او ماهیت الاغ را چگونه شناخته است؟ از راه حدّ تام؟ پس باید پیش از آن مفهوم جنس قریب آن، یعنی حیوان، را بشناسد. اما از چه راهی؟ از راه شناخت ماهیت کلاغ؟ در این صورت می‌باید پرسید که او ماهیت کلاغ را چگونه شناخته است؟ از راه حدّ تام؟ پس باید پیش از آن مفهوم جنس قریب آن، یعنی حیوان، را بشناسد. اما از چه راهی؟ از راه شناخت ماهیت گاو؟ در این صورت می‌باید پرسید که او ماهیت گاو را چگونه شناخته است؟ از راه حدّ

تام؟ پس باید پیش از آن مفهوم جنس قریب آن، یعنی حیوان، را بشناسد. اما از چه راهی؟ و به همین سان این پرسش‌ها تکرار می‌شوند. حال اگر انواع مندرج در ذیل یک جنس را متناهی بدانیم، این توالی سرانجام به دور می‌انجامد؛ و اگر نامتناهی بدانیم، به تسلسل! افزون بر این، مدعای سه‌وردی در باب شناخت‌ناپذیری فصل قریب نه تنها حدّ تام بلکه حدّ ناقص را هم ممتنع می‌سازد. زیرا فصل قریب در هر دو قسم حدّ مشترک است و تفاوت آن دو تنها در این است که حدّ تام از جنس قریب و فصل قریب ساخته شده است ولی حدّ ناقص از جنس بعید و فصل قریب.

همچنین، دلیل سه‌وردی بر شناخت‌ناپذیری فصل قریب، به خاصه مفرد نیز قابل تعمیم است. زیرا خاصه مفرد X نیز، همچون فصل قریب آن، در هیچ ماهیت دیگری یافت نمی‌شود تا شخص بتواند آن را در قالب ماهیت دیگری بشناسد. از طریق خود X هم نمی‌توان خاصه‌اش را شناخت، حتی به شناخت حسّی، چون فرض بر این است که X مجهول است. بنابراین، تعریف به رسم، اگر قرار باشد بر خاصه مفرد مبتنی شود، همانند تعریف به حد، ممتنع خواهد بود.

۳.۳ نقد سوم: احتمال همیشه فرو گذاشتن یک یا چند ذاتی

ابن سینا تصریح می‌کند که حدّ تام باید دربرگیرنده همه ذاتیات معرف باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۹۶) سه‌وردی از همین رهگذر نقد دیگری را بر نظریه حدّ تام وارد می‌کند. او می‌گوید که حتی اگر تعریف ماهیت از طریق ذاتیات آن ممکن باشد، هیچ‌گاه نمی‌توان اطمینان یافت که آنچه از ذاتیات ماهیت ذکر شده دربرگیرنده همه ذاتیات ماهیات است و، از این‌رو، هیچ‌گاه نمی‌توان یقین کرد که حدّ تام ارائه شده است. زیرا همواره محتمل است که یکی از ذاتیات ماهیت ناشناخته مانده باشد.

در دفع چنین احتمالی نمی‌توان گفت که اگر ذاتی دیگری وجود می‌داشت، ما حتماً از آن آگاه می‌شدیم. چه، بسا ذاتیاتی که موجودند ولی معلوم نیستند. نیز نمی‌توان با قیاس استثنایی چنین استدلال کرد که اگر ذاتی دیگری وجود می‌داشت، ماهیت را نمی‌شناختیم؛ ولی ماهیت را می‌شناسیم؛ پس ذاتی دیگری وجود ندارد. زیرا در ردّ این دلیل می‌توان گفت که از کجا می‌دانید که ماهیت را می‌شناسید. شما تنها در صورتی می‌توانید یقین داشته باشید که ماهیت را شناخته‌اید که همه ذاتیات آن را ادراک کرده باشید. و چون همواره این احتمال

هست که دست کم یکی از ذاتیات را نشناخته باشید، هیچ‌گاه نمی‌توانید به بطلان تالی، یعنی به شناخت ماهیت، یقین داشته باشید. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

۴. نظریه اشراقی تعریف

بر پایه آنچه گفتیم، سهروردی آشکارا حدّ تامّ را ممتنع می‌داند و لازمه سخنان‌اش این است که حدّ ناقص و رسم‌های تامّ و ناقصی که بر خاصه مفرد مبتنی‌اند نیز ممتنع باشند. از نظر او، تنها تعریف ممکن تعریف از طریق خاصه مرکب است، به شرط این که بر ادراک مستقیم حسی یا غیرحسی (اگر خواستید، بگویید: بر علم حضوری) و بر تعامل دست‌کم دو شخص استوار باشد که ما آن دو را تعریف‌جو و تعریف‌گر می‌نامیم. (سهروردی، ۱۳۸۰، صص ۱۸ و ۲۱)

تعریف‌جو کسی است که تعریف X را از کس دیگری بازمی‌جوید، و تعریف‌گر همان کس دیگری است که می‌خواهد X را برای تعریف‌جو تعریف کند. در این تعامل، تعریف‌گر باید X را مستقیماً و بی‌واسطه ادراک کرده باشد. راه ادراک بی‌واسطه از نظر سهروردی یا حس است یا شهود. (از یاد نبریم که سهروردی حتی در ادراک حسی، دست‌کم در دیدن، معتقد به واقع‌گرایی مستقیم است، (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۴) چه رسد به شهود.) تعریف‌جو نیز، اگرچه ادراک حسی یا غیرحسی بی‌واسطه از X ندارد، باید چنین ادراکاتی از چیزهای دیگر داشته باشد. در چنین شرایطی، هنگامی که تعریف‌جو از تعریف‌گر می‌پرسد که X چیست، تعریف‌گر می‌تواند مجموعه‌ای از اعراض عام X را فهرست کند که اگرچه هر یک جداگانه اختصاصی به X ندارد ولی همه آنها با هم به X اختصاص دارند. به چنین چیزی خاصه مرکب می‌گویند. در این صورت، تعریف‌جو به سادگی تعریف ارائه‌شده را درک می‌کند، چون او نیز هر یک از این اعراض عام را از طریق چیزهای دیگر به طور مستقیم ادراک کرده است و آنچه تعریف‌گر به او می‌آموزد چیزی جز ترکیب این اعراض نیست. و از آن‌جا که این ترکیب صرفاً به X اختصاص دارد، تعریف‌جو از این راه در واقع شناختی از X پیدا می‌کند.

فرض کنید که X چیزی است که من نسبت به آن ادراک حسی داشته‌ام و شما هرگز نداشته‌اید. حال شما از من می‌پرسید: « X چیست؟» من در پاسخ فهرستی از اعراض عام X را به دست می‌دهم که شما هر یک از آنها را جداگانه در چیزهای دیگر حس کرده‌اید؛ می‌گویم:

۱. «X میوه است»، و شما مفهوم میوه را در سیب و پرتقال و انار و... یافته‌اید.
۲. «X بیضی شکل است»، و شما شکل بیضی را در تخم مرغ دیده‌اید.
۳. «X آبی رنگ است»، و شما آبی را در آسمان و دریا دیده‌اید.
۴. «X شیرین است»، و شما شیرینی را در عسل چشیده‌اید.
۵. «X خوشبو است»، و شما خوشبویی را در گلها بوییده‌اید.
۶. «X پوست زبری دارد»، و شما زبری را در پوست خربزه درک کرده‌اید.
۷. «X به هنگام ضربه زدن صدای بمی دارد»، و شما این صدا را در ضربه زدن به هندوانه شنیده‌اید.

اما مجموع این اوصاف را با هم در چیزی نیافته‌اید و، از این رو، هنگامی که می‌گوییم: «X میوه بیضی شکل آبی رنگ شیرین خوشبویی است که پوست زبری دارد و به هنگام ضربه زدن صدایی بم تولید»، درکی از X، و فقط از X، پیدا می‌کنید زیرا فقط X است که این اوصاف و اعراض را با هم دارد. اگر X در طبیعت وجود واقعی می‌داشت، این تعریف بر ادراک حسی من و شما استوار می‌بود. و اگر فرض کنیم که X در عالم مثال، که سهروردی به آن باور دارد، وجود داشته باشد و من آن را در آنجا درک کرده باشم، آن‌گاه این تعریف بر ادراک حسی شما و ادراک شهودی من استوار خواهد بود.

۵. ابن سینا پیشگام سهروردی در نقد نظریهٔ مشائی تعریف

ابن سینا در آغاز رسالهٔ الحدود می‌نویسد که دوستانام فهرستی از ماهیات و مفاهیم را به من دادند و از من خواستند که حدود آن‌ها را بر ایشان املا کنم؛ و من که می‌دانستم چنین کاری برای بشر ناممکن است، خواستم که مرا از این کار معاف دارند، ولی نپذیرفتند، بلکه بیشتر پای فشردند و حتی این پیشنهاد را هم افزودند که مغالطات تعریف را نیز برای ایشان بازگویم. وی در ادامه می‌گوید که من در عین حال که به کوتاه‌دستی خود از رسیدن به حقیقت معترف‌ام، با درخواست ایشان موافقت کردم، ولی پیش از آن به دشواری چنین کاری اشاره می‌کنم. او تصریح می‌کند که دشواری به‌دست‌دادن حد حقیقی (یعنی حد تام) چیزی نیست که بتوان از آن رهایی یافت، و سترگ‌تر از آن است که دستمایهٔ عذرتراشی در عدم اجابت درخواست دوستان باشد. (ابن سینا، ۱۹۸۹، ص ۲۳۲-۲۳۱)

پیش تر گفتیم که حدّ تامّ باید دربردارنده همه ذاتیات و مقومات محدود باشد؛ و این در صورتی محقق است که ترکیبی از جنس قریب و فصل قریب به دست داده شود. ابن سینا، بر همین اساس، سه تنگنای مهم در دستیابی به حدّ تامّ را برمی شمرد. (۱) از کجا معلوم که آنچه جنس قریب پنداشته‌ایم در واقع جنس بعید نباشد؟ (۲) از کجا معلوم که آنچه به منزله حدّ تام ذکر شده دربردارنده همه ذاتیات و مقومات محدود باشد؟ شاید از چیزهایی که ذاتی محدود می‌پنداریم‌شان، برخی در حقیقت لازم محدود باشند، نه ذاتی آن. این نکته ابن سینا زمانی برجسته‌تر می‌شود که بدانیم ذاتیات سه ویژگی دارند: (الف) تقدّم تصوّر، (ب) بی‌نیازی از جعل جداگانه، (ج) رفع‌ناپذیری از ماهیت در ذهن و عین؛ و لوازم در ویژگی دوم و سوم با ذاتیات همسان‌اند؛ (نک: عظیمی، ۱۳۹۳، ص ۲۱۲ به بعد) و بنابراین احتمال التباس ذاتیات و لوازم بالا است. (۳) شاید یک یا چند ذاتی را نخواستیم و ندانسته فرو گذاشته باشیم. (ابن سینا، ۱۹۸۹، صص ۲۳۵-۲۳۴) این نکته سوم، چنان‌که می‌بینیم، همان است که در سومین نقد سهروردی مطرح شد.

افزون بر این، ابن سینا در *التعلیقات* آشکارا از شناخت‌ناپذیری فصول سخن می‌گوید و می‌نویسد که «آگاهی بر حقائق اشیا در توان بشر نیست... و ما فصول مقوم هر یک از آنها، که بر حقیقت هر یک از آنها دلالت کند، را نمی‌شناسیم.» و چند سطر بعد درباره «جانور» می‌گوید که «ما فصل حقیقی آن را درک نمی‌کنیم.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴) و شناخت‌ناپذیری فصول همان است که در دومین نقد سهروردی ذکر کردیم؛ با این تفاوت که سهروردی برهانی ویژه بر این مدعا اقامه می‌کند که مشابه آن را در ابن سینا نمی‌بینیم.

۶. ابن سینا پیشگام سهروردی در تأسیس نظریه اشراقی تعریف

ابن سینا در *التعلیقات*، افزون بر این که آشکارا از شناخت‌ناپذیری فصول سخن می‌گوید، به این نکته هم تصریح می‌کند که «ما از اشیا جز خواصّ و لوازم و اعراض آنها را نمی‌شناسیم.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴) سپس برای شرح مقصود خود به «جانور» مثال می‌زند، که در تعریف آن گفته می‌شود: «جسم دارای ادراک حسی و فعل ارادی». ولی اولاً «ادراک حسی» و «فعل ارادی» قطعاً فصل حقیقی «جانور» نیستند، چون هیچ جنسی نمی‌تواند دو فصل هم‌عرض داشته باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۵، صص ۲۴۰-۲۳۹؛ قس: عظیمی، ۱۳۹۳، ص ۳۲۱ به بعد) ثانیاً «جسم» نیز نمی‌تواند جنس حقیقی «جانور» باشد، چون تعریف می‌شود به «جوهر پذیرای طول و عرض و عمق»، که «جوهر» جنس آن، و «پذیرای طول و

عرض و عمق» فصل آن انگاشته شده است؛ ولی «طول» و «عرض» و «عمق» کمیات عرضی اند و نمی‌توانند بخشی از فصل مقوم باشند؛ و «جوهر» نیز نمی‌تواند جنس حقیقی «جسم» باشد، چون تعریف می‌شود به «ماهیتی که، اگر در خارج موجود شود، نه در موضوع است»؛ و حال آن‌که «ماهیت» و «موجود» معقول‌های ثانی فلسفی و عرض تحلیلی اند و نمی‌توانند جنس چیزی باشند، (ابن سینا، ۱۴۲۸ ب، ص ۱۹۸) و «نه در موضوع» هم مفهومی سلبی است که نمی‌تواند فصل حقیقی ماهیتی باشد، بلکه از لوازم آن است. (ابن سینا، ۱۴۲۸ الف، ص ۷۹) بنابراین، ما در تعریف «جانور» در واقع می‌گوییم: «ماهیتی که - اگر در خارج موجود شود - نه در موضوع است؛ پذیرای طول و عرض و عمق است؛ دارای ادراک حسی و فعل ارادی است». ولی همه این اوصاف عرضیات «جانور» اند و هیچ یک از آن‌ها ذاتی‌اش نیست. بنابراین، ما ماهیات را تنها از طریق عرض‌ها و عرضی‌هایشان می‌شناسیم. ابن سینا حتی از این هم گام را فراتر می‌نهد و می‌گوید: «ما حقائق اعراض را هم نمی‌شناسیم.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴) به دیگر سخن، ما عرض‌ها و عرضی‌ها را تنها به اندازه‌ای که به ادراک حسی‌مان درمی‌آیند می‌شناسیم ولی نسبت به ماهیت حقیقی آن‌ها شناختی نداریم. حاصل این‌که دایره شناخت ما از جوهرهای جسمانی محدود است به اعراض محسوس آن‌ها. اگر شناخت ما از جوهرهای جسمانی چنین است، پس درباره خداوند و جوهرهای غیرجسمانی چه باید گفت؟ ابن سینا حق دارد که می‌گوید: «ما نه حقیقت موجود نخستین را می‌شناسیم، نه عقل را، نه نفس را، و نه فلک و آتش و هوا و آب و زمین را.» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۴)

اما نکته پرسش خیز این است که اگر ما جوهرهای جسمانی را نه از راه ذاتیات، بلکه از راه عرضیات محسوس‌شان می‌شناسیم، نه آیا عرضیات بر دو گونه‌اند: عرضیات عام و خاص؟ در این صورت، تعریف هر ماهیتی به عرضی عام‌اش تعریف به اعم خواهد بود، و به عرضی خاص‌اش تعریف به مساوی. زیرا اگر یک عرضی به نام Y عرضی خاص ماهیت X باشد، تنها در X یافت خواهد شد. حال اگر X برای ما مجهول باشد، Y نیز به همان اندازه برای ما مجهول خواهد بود. و تعریف مجهول به مجهول همان تعریف به مساوی است که از مغالطات تعریف شمرده می‌شود. بنابراین، آیا می‌توان گفت که ماهیات حتی از راه عرضیات هم تعریف‌پذیر نیستند؟

ابن سینا اگرچه به این پرسش تفتن نیافته و، از این‌رو، پاسخ آشکاری به آن نداده است، در *الإشارات* قسمی از تعریف را پیش می‌نهد که می‌تواند راه برون‌رفت از این تنگنا باشد.

او می‌نویسد: «و اما اگر شیء به گفتاری مرکب از اعراض و آن دسته از خواصش که همه با هم به آن اختصاص دارند تعریف شود، پس همانا آن شیء به رسمش تعریف شده است.» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۱۰۲) این گونه از رسوم راه‌حل مشکل یادشده‌اند. هنگامی که ماهیت X را با مجموعه‌ای از اعراض عامّ مانند Y و Z تعریف کنیم که با هم به X اختصاص دارند، آن‌گاه نه مشکل تعریف به اعم پیش می‌آید و نه مشکل تعریف به مساوی. اولی پیش نمی‌آید، چون $Y+Z$ دیگر اعمّ از X نیست؛ و دومی پیش نمی‌آید، چون ما هر یک از Y و Z را جداگانه در ماهیاتی غیر از X بازشناخته‌ایم.

سهروردی، به منزله شاگرد تیزبین ابن سینا، این اشارات وی را به خوبی دریافته و از این رو می‌نویسد:

پس بازگشت تنها به امور محسوس است، یا اموری که از راه دیگر آشکارند، اگر همه با هم به شیء اختصاص داشته باشند... و بنابراین نزد ما نیست مگر تعریفات به اموری که با هم [به شیء] اختصاص دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

مقصود وی از «امور» اعراض عامّ است و حاصل سخن او این است که تنها راه ممکن برای تعریف یک ماهیت تعریف آن به وسیله اعراض عامّی است که همه با هم به آن ماهیت اختصاص دارند، بدان شرط که آن اعراض عامّ محسوس، یا از طریق دیگری - یعنی از طریق شهود - آشکار باشند. ما در این جا سهروردی را می‌بینیم که درست در همان خطّی سیر می‌کند که ابن سینا ترسیمش کرده است؛ با این تفاوت که ابن سینا از شهود سخنی نگفته است.

با این همه، هنوز یک پرسش دیگر بر جای است. درست است که شخص S ، مثلاً، Y و Z را، حسّاً یا شهوداً، در ماهیاتی غیر از X بازشناخته است، ولی چون X برای او مجهول است، اختصاص $Y+Z$ به X هم برای او مجهول خواهد بود. S این اختصاص را از کجا درمی‌یابد؟ این پرسشی است که ابن سینا به آن توجه نیافته و، از این رو، بی‌پاسخش وانهاده است. سهروردی، اما، در پاسخ به همین پرسش مقلّد است که می‌گوید: «شیء اگر برای کسی که آن را نمی‌شناسد تعریف شود...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۸) و این نشان می‌دهد که تعریف از سوی کسی که معرفّ را می‌شناسد برای کسی که آن را نمی‌شناسد صورت می‌گیرد، و گرنه هیچ کس نمی‌تواند چیزی را برای خودش تعریف کند. به دیگر سخن، تعریف تنها در یک داد و ستد معرفت‌شناختی میان تعریف‌گر و تعریف‌جو میسر می‌شود.

تعریف‌جو تنها Y و Z را می‌شناسد. تعریف‌گر، اما، هم X را می‌شناسد و هم اختصاص $Y+Z$ را به X . بنابراین، تعریف‌جو این اختصاص را تنها از راه وثوق به تعریف‌گر درمی‌یابد. پرسش دیگری که پیش می‌آید این است که وثوق تعریف‌جو به تعریف‌گر از چه راهی به دست می‌آید. هنگامی که تعریف‌جو می‌پرسد X چیست؟ تعریف‌گر پاسخ می‌دهد: ماهیتی که $Y+Z$ به آن اختصاص دارد. اما تعریف‌جو از کجا بداند که تعریف‌گر گرفتار کذب اخلاقی یا خطای معرفت‌شناختی نیست؟ پاسخ سهروردی این است: تواتر! تعریف‌جو باید این تعریف را از تعریف‌گرهای گوناگون به تواتر بشنود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۵۵)

همه این‌ها نشان می‌دهد که سهروردی در مقام تأسیس نظریه اشراقی تعریف دارد راه ابن‌سینا را ادامه می‌دهد و برنامه او را کامل می‌کند. بنابراین رابطه منطق تعریف ابن‌سینا و سهروردی رابطه تکامل است، نه تباین.

۷. نتیجه‌گیری

سهروردی در *حکمة الإشراف* سه نقد اساسی بر نظریه مشائنی تعریف دارد:

۱. مغایرت با کاربرد متعارف زبان؛
 ۲. شناخت‌ناپذیری فصول حقیقی؛
 ۳. احتمال همیشگی وجود یک یا چند ذاتی مغفول.
- از این نقدها، دومی و سومی آشکارا در فهرستی که ابن‌سینا از تنگناهای نظریه حدّ تام در *رسالة الحدود و التعلیقات* به دست می‌دهد قابل مشاهده‌اند:

۱. شناخت‌ناپذیری فصول حقیقی؛
۲. احتمال همیشگی وجود یک یا چند ذاتی مغفول؛
۳. احتمال همیشگی اخذ لازم به جای ذاتی؛
۴. احتمال همیشگی اخذ جنس بعید به جای جنس قریب.

نیز ابن‌سینا در *التعلیقات* تصریح می‌کند که ماهیات جوهری را جز از راه عرض‌ها و عرضی‌های محسوس آن‌ها نمی‌توان شناخت؛ و در *الإشارات* گونه‌ای از رسم را پیش می‌نهد که در آن ماهیت مجهول به وسیله مجموع اعراض عامی که با هم به آن اختصاص دارند تعریف می‌شود. سهروردی با تلفیق و تکمیل این دو دیدگاه، نظریه اشراقی تعریف را

پی می‌افکند. او در این فرآیند تعریف، شهود را به حس می‌افزاید و در پاسخ به پرسش‌های مقلداری که از دید ابن سینا پنهان مانده‌اند، تعریف را بر محور دو شخص، که ما آن دو را تعریف‌گر و تعریف‌جو نامیدیم، استوار می‌سازد، و تواتر را به منزله راه و ثوق دومی به اولی پیش می‌نهد. بنابراین، بر خلاف دیدگاه ضیائی و البریج، که منطق تعریف سهروردی را یک واگرایی حاد از منطق تعریف ابن سینا می‌شمارند، اولی بسط و تکامل طبیعی دومی است؛ و سهروردی هم در نقد نظریه مشائی تعریف، و هم در تدوین نظریه اشراقی تعریف، درست بر همان خطی پیش می‌رود که ابن سینا آن را ترسیم کرده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این پژوهش در چهارچوب طرح پژوهشی «منطق سهروردی»، به شماره ۹۵۸۳۲۰۵۰، با پشتیبانی صندوق حمایت از پژوهشگران و فن‌آوران معاونت علمی ریاست جمهوری به انجام رسیده است.

۲. توجه کنید که منطق استدلال سهروردی و ابن سینا، هر دو، اساساً موجهاتی است.

۳. منظور وی از «منطق التقاطی مشائی»، چنان‌که خودش می‌گوید، «منطق حوزه مشائی بعد از تئوفاستوس... و بعد از آن حوزه‌های رواقی است.» (ضیائی، ۱۳۸۴، ص ۴۵، پاورقی ۳).

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الإشارات و التنبيهات*. مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، قم: نشر البلاغ.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن حسن‌زاده‌الأملی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴)، *التعلیقات*. تحقیق عبدالرحمن، قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ الف)، *الشفاء: المنطق: المدخل*. تصدیق طه حسین باشا؛ مراجعه ابراهیم مدکور؛ تحقیق الأب قناتی، محمود الخضیری، فؤاد الإهوانی. قم: منشورات ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ ب)، *الشفاء: المنطق: الجدل*. راجعه و قدم له ابراهیم مدکور؛ تحقیق أبو‌العلا عقیفی. قم: منشورات ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹)، *رسالة الحدود* ← الأعمس.
- استریت، تونی (۱۳۹۳). «قیاس‌های موجه در منطق سهروردی». ترجمه مهدی عظیمی، در سهروردی پژوهی، به کوشش علی اوجبی، تهران: خانه کتاب.

الأعسم، عبد الأمير (۱۹۸۹م). *المصطلح الفلسفي عند العرب*. القاهرة: الهيئة المصرية للطباعة والنشر.
سهروردی (۱۳۸۰). *حکمه الاشراق*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح و مقدمه هانری
کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
ضیائی، حسین (۱۳۸۴). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه سیما سادات نوربخش،
تهران: فرزانه.
عظیمی، مهدی (۱۳۹۳). *ماهیت منطق و منطق ماهیت: شرح منطق اشارات (نهج اول و دوم)*، قم: مجمع
عالی حکمت اسلامی.

Street, Tony (2008). "Suhrawardi on Modal Syllogisms," in *Islamic Thought in the Middle Ages*,
Anna Akasoy & Wim Raven (eds.) Brill, Leiden & Boston, pp. 163-178.

Walbridge, John (2000). *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the
Greeks*, Albany: State University of New York.