

وام‌داری سهروردی به ابن‌سینا در منطق تعریف^۱

مهدی عظیمی*

چکیده

آیا نقدهای سهروردی بر نظریهٔ مشائی تعریف و تأسیس نظریهٔ اشراقی تعریف به‌دست او یک واگرایی تندوتیز از منطق تعریف ابن‌سیناست؟ پاسخ ضیائی و والبریح مثبت است، اما پاسخ ما در این جستار منفی است. سهروردی در *حکمة الإشرافی* سه نقد اساسی بر نظریهٔ حد تام دارد که برخی از آن‌ها به حد ناقص و رسم نیز تعمیم‌پذیرند: ۱. مغایرت با کاربرد متعارف زبان؛ ۲. شناخت‌ناپذیری فصول حقیقی؛ ۳. احتمال همیشگی غفلت از یک یا چند ذاتی. رگه‌های پرننگی از هر سه نقد را می‌توان در *رسالة الحدود و التعلیقات ابن‌سینا*، هم‌راه با دو نقد دیگر، بی‌جست: ۱. احتمال همیشگی اخذ لازم به‌جای ذاتی؛ ۲. احتمال همیشگی اخذ جنس بعید به‌جای جنس قریب. سهروردی یگانه تعریف ممکن را تعریف ماهیت از راه ترکیب اعراض عامی می‌داند که جملگی با هم به آن ماهیت اختصاص دارند؛ مشروط‌براین که تعریف در دادوستدی معرفت‌شناختی میان تعریف‌گر و تعریف‌جو و برپایهٔ علم حضوری و تواتر پیش رود. این نظریه نیز امتداد خطی است که ابن‌سینا در *التعلیقات و الإشارات* رسم کرده است. بنابراین، منطق تعریف سهروردی مکمل منطق تعریف ابن‌سیناست.

کلیدواژه‌ها: تعریف، حد، رسم، اشراقی، مشائی، سهروردی، ابن‌سینا.

۱. مقدمه

منطق سهروردی، در نگاه نخست، یک‌سره متفاوت با منطق ابن‌سینا به‌نظر می‌رسد؛ هم در نظریهٔ تعریف و هم در نظریهٔ استدلال. در اولی، سهروردی همهٔ اقسام تعریف مشائی، حد

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۳/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۱۲

و رسم تام و ناقص، را به نقد می‌کشد و آن‌ها را ناکارآمد می‌شمارد و به جای آن‌ها فقط یک قسم ویژه از تعریف را پیش می‌نهد که مرکب از اعراض شیء است؛ در دومی، با استفاده از عدول محمول، افتراض، و گنجاندن جهت در محمول همه اقسام گزاره‌ها را به موجب کلی ضروری بتی فرومی‌کاهد و ظاهراً نظام قیاسی یک‌سره متفاوتی را با نظام قیاسی ارسطو و ابن‌سینا پی می‌افکند، ولی آیا واقع امر نیز چنان است که در ظاهر به نظر می‌آید؟ آیا منطق سهروردی به‌راستی از منطق ابن‌سینا واگرایی دارد؟ این پرسش کلان را می‌توان به دو پرسش خردتر و البته دقیق‌تر فروکاست:

۱. آیا منطق تعریف سهروردی به‌راستی از منطق تعریف ابن‌سینا واگرایی دارد؟

۲. آیا منطق موجهات^۲ سهروردی به‌راستی از منطق موجهات ابن‌سینا واگرایی دارد؟

پاسخ ضیائی و والبریج به هر دو پرسش مثبت است (ضیائی ۱۳۸۴: ۵۳، ۷۰-۷۱؛ Walbridge 2000: 149-150). والبریج حتی پیش‌تر می‌رود و نقد سهروردی بر نظریهٔ مشائی تعریف را نشان‌دهندهٔ یاد- ذات‌گرایی (anti-essentialism) او می‌انگارد که این، به‌رأی وی، خود مبنای بی‌اهمیت‌شمردن منطق حدود و اهتمام به منطق گزاره‌ها از سوی سهروردی است، اما استریت نشان داده است که، برخلاف دعاوی ضیائی و والبریج، منطق موجهات سهروردی نه‌تنها یک واگرایی از منطق موجهات ابن‌سینا نیست، بلکه یک صورت‌بندی کاملاً هوشمندانه و البته ذات‌گرایانه از آن است (Street 2008). بدین‌سان، می‌توان گفت که متأخرترین پژوهش پاسخی کاملاً منفی به پرسش ۲ داده است.

اما پرسش ۱ هم‌چنان پابرجاست. 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 مسئلهٔ ما در جستار پیش رو است و فرضیهٔ ما گزینهٔ دوم است: پاسخ مثبت ضیائی و والبریج به پرسش ۱ نادرست است؛ منطق تعریف سهروردی نه‌تنها یک واگرایی از منطق تعریف ابن‌سینا نیست، بلکه صورت‌بندی دقیق‌تر و کامل‌تر همان است.

به‌نظر می‌رسد در این‌جا باید 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 مبنی دیدگاه اساساً متفاوت از اصول منطقی و معرفت‌شناسانه در فلسفه است» (ضیائی ۱۳۸۴: ۵۴)، اما ضیائی تصویر خود از نظریه‌های اشراقی و مشائی تعریف را، که به‌نظر او چنین اختلاف

اساسی‌ای دارند، از کجا گرفته است؟ روشن است که نظریه اشراقی تعریف را از حکمه الاشراق گرفته است، اما نظریه مشائی تعریف را بی‌تردید از کتاب الشفاء فراچنگ آورده است، زیرا خود آشکارا می‌نویسد: «کتاب شفای ابن‌سینا که روش‌مندترین منبع منطق التقاطی مشائی^۳ نزد سهروردی است و او استندهای فراوان به آن کرده به‌عنوان اساس مقایسه به کار ما خواهد آمد» (همان: ۴۶). این مهم‌ترین خطای راه‌بردی ضیائی است، زیرا الشفاء، به تصریح خود بوعلی، اگرچه می‌تواند منبع خوبی برای فهم دیدگاه مشائیان باشد، به‌هیچ‌روی منبع مناسبی برای دستیابی به دیدگاه‌های ویژه او نیست (ابن‌سینا ۱۴۲۸ ق الف: ۹-۱۰). از این رو، برپایه حکمه الاشراق 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 ابن‌سینا نیز تعمیم داد، زیرا آنچه از مقایسه حکمه الاشراق سهروردی با رساله الحدود، التعليقات، و الاشارات ابن‌سینا به دست می‌آید این است که سهروردی در نظریه تعریف خویش کاملاً وام‌دار ابن‌سیناست. اکنون بررسی می‌کنیم که نظریه مشائی تعریف چیست؛ نظریه اشراقی تعریف کدام است؛ و سهروردی در این نظریه چه وامی به ابن‌سینا دارد؛ و چه چیزهایی بر آن افزوده است.

۲. نظریه مشائی تعریف

نظریه معیار مشائیان در باب تعریف شناخته‌تر از آن است که نیازی به اشاره داشته باشد، ولی برای تکمیل بحث به‌اجمال آن را بیان می‌کنم. تعریف نزد مشائیان به دو گونه اصلی منقسم می‌شود: حد و رسم؛ و هریک از این دو به دو زیرگونه تام و ناقص. بدین‌سان، 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. معرفت هریک 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 حکمة الإشرافی، نخست، آن را تخریب و سپس به‌جای آن نظریهٔ اشرافی خویش را تأسیس می‌کند. اکنون ببینیم که وی در مقام تخریب چه نقدهایی را بر این نظریه وارد می‌کند.

۱.۳ نقد اول: مغایرت با کاربرد متعارف زبان

نظریهٔ مشائی تعریف، چنان‌که دیدیم، بر دو رکن اساسی مبتنی است: جنس و فصل. جنس در هر چهار قسم تعریف، یعنی حد 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 لابلش شرط اخذ شده‌اند. از این رو، می‌توان گفت که نظریهٔ مشائی تعریف بر دو اصل اساسی استوار است: ماده و صورت. حال به‌نظر می‌رسد که سه‌روردی می‌خواهد نشان دهد که درک عرفی و کاربرد متعارف زبان در فهم و تفهیم مفاهیم به‌هیچ‌رویی از این راه پیش نمی‌رود.

او نخست بر مفهوم جسم انگشت می‌نهد و می‌گوید که مردم عادی طی قرون و اعصار جسم را فهمیده‌اند و می‌فهمند و در زبان‌های مختلف برای آن واژگانی وضع کرده‌اند و براساس این واژگان درباب جسم به تفهیم و تفاهم پرداخته‌اند. این درحالی است که اکثر قریب به اتفاق آن‌ها درکی از ماده و صورت ندارند و آن‌هایی هم که دارند برخی شکاک‌اند 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 است 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. به‌دیگرسخن، شناخت مفهومی صرف، آن‌گونه که مشائیان می‌گویند، دربارهٔ اجسام امکان‌پذیر نیست. آن‌چه امکان‌پذیر است شناخت حسی بی‌واسطه یا باواسطه است (سه‌روردی ۱۳۸۰: ۱۹-۲۰). 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 حد تام انسان با جنس قریب و فصل قریب ممکن است. گیریم که جنس قریب انسان، یعنی حیوان، را شناختیم، فصل قریب آن را، که همان صورت اخیر اوست، چگونه می‌توانیم بشناسیم؟ سهروردی تصریح می‌کند که این فصل قریب و صورت اخیر انسان برای همه مشائیان، از عوام تا خواص، ناشناخته است، زیرا آنان «انسان» را به «حیوان ناطق» حد می‌گویند که براساس آن «ناطق» فصل قریب و صورت اخیر انسان است، اما «ناطق» یا به‌معنای سخن‌گفتن است که نزد مشائیان از کیفیات مسموع است یا به‌معنای اندیشیدن است که نزد آنان از کیفیات نفسانی است؛ در هر صورت عرض است و عرضی 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 سخن‌گفتن و اندیشیدن از اخص 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 درحالی 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، غیرانسان چگونه شناخته خواهد شد؟ (همان: ۲۰).

در سطح دوم، می‌نویسد که براساس یک اصل مسلم نزد مشائیان مجهول را جز از طریق معلوم نمی‌توان شناخت؛ بنابراین، اگر بخواهیم یک ماهیت مرکب مجهول، مانند X ، را از طریق حد تام بشناسیم، باید جنس قریب و فصل قریب آن، هر دو، از پیش برای ما معلوم باشند؛ این درحالی 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 قریب را شناخت، چون فرض بر این است که X مجهول است؛ از این رو، ذاتی خاص آن هم مجهول است. افزون‌بر 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 (همان: ۲۰-۲۱).

ممکن است گفته شود که حتی اگر فصل قریب X مجهول باشد، می توان آن را تعریف کرد و بدین راه از مجهولیت به درآورد. سهروردی در پاسخ به این اشکال مقدر می گوید که آن فصل قریب را فقط به دو شیوه می توان تعریف کرد: ۱. از طریق اوصاف عامی که، افزون بر آن فصل قریب، در چیزهای دیگر هم یافت می شوند؛ ۲. از طریق اوصاف خاصی که فقط در آن فصل قریب یافت می شوند. در فرض نخست دچار تعریف به اعم خواهیم شد که مانع اغیار نیست و در فرض دوم اشکال پیشین دوباره بازمی گردد، زیرا آن وصف یا اوصاف خاص در غیر فصل قریب یافت نمی شوند تا از آن طریق به شناخت ما درآیند و در خود فصل قریب هم که یافت می شوند باز هم به شناخت ما در نمی آیند، چون خود فصل قریب مجهول است (همان: ۲۱).

چنان که دیدیم، سهروردی می کوشد امتناع حد تام را از ره گذر شناخت ناپذیری فصل قریب نشان دهد و به هیچ روی از راه جنس قریب وارد نمی شود؛ چرا؟ گویا او می پندارد که جنس قریب X چون اعم از X است و در انواع دیگر نیز یافت می شود، می تواند از راه انواع دیگر برای شخص شناخت پذیر باشد؛ از این رو، بن بست می که درباره فصل قریب پدید می آید درباره جنس قریب شکل نمی گیرد. برای نمونه، کسی که زرافه را نمی شناسد، ولی اسب و گوزن و گاو را می شناسد می تواند مفهوم حیوان را از طریق سه نوع اخیر درک کند.

ولی به نظر می رسد که در این جا نیز بن بست وجود دارد. کسی که می خواهد ماهیت اسب را از راه حد 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 می باید پرسید که او ماهیت الاغ را چگونه شناخته است؟ از راه حد تام؟ پس باید پیش از آن مفهوم جنس قریب آن، یعنی حیوان، را بشناسد، اما از چه راهی؟ از راه شناخت ماهیت الاغ؟ در این صورت می باید پرسید که او ماهیت الاغ را چگونه شناخته است؟ از راه حد 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 می باید پرسید که او ماهیت گاو را چگونه شناخته است؟ از راه حد تام؟ پس باید پیش از آن مفهوم جنس قریب آن، یعنی حیوان، را بشناسد، اما از چه راهی؟ و به همین سان این پرسش ها تکرار می شوند. حال اگر انواع مندرج در ذیل یک جنس را متناهی بدانیم، این توالی سرانجام به دور می انجامد و اگر نامتناهی بدانیم، به تسلسل!

افزون بر این، مدعای سهروردی در باب شناخت ناپذیری فصل قریب نه تنها حد تام، بلکه حد ناقص را هم ممتنع می سازد، زیرا فصل قریب در هر دو قسم حد مشترک است و

تفاوت آن دو فقط در این است که حد تام از جنس قریب و فصل قریب ساخته شده است، ولی حد ناقص از جنس بعید و فصل قریب.

هم‌چنین، دلیل سهروردی بر شناخت‌ناپذیری فصل قریب به خاصه مفرد نیز تعمیم‌پذیر 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 حسی، 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 همیشگی فرو گذاشتن یک یا چند ذاتی

ابن‌سینا تصریح می‌کند که حد تام باید دربرگیرنده همه ذاتیات معرف باشد (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ج ۱، ۹۶). سهروردی از همین ره‌گذر نقد دیگری را بر نظریه حد تام وارد می‌کند. او می‌گوید که حتی اگر تعریف ماهیت از طریق ذاتیات آن ممکن باشد، هیچ‌گاه نمی‌توان اطمینان یافت که آن چه از ذاتیات ماهیت ذکر شده است دربرگیرنده همه ذاتیات ماهیات است؛ از این رو، هیچ‌گاه نمی‌توان یقین کرد که حد 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 رد این دلیل می‌توان گفت که از کجا می‌دانید که ماهیت را می‌شناسید. شما فقط 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 دست‌کم یکی از ذاتیات را ناشناخته باشید، هیچ‌گاه نمی‌توانید به بطلان تالی، یعنی به شناخت ماهیت، یقین داشته باشید (سهروردی ۱۳۸۰: ۲۱).

۴. نظریه اشراقی تعریف

بر پایه آنچه گفتیم، سهروردی آشکارا حد تام را ممتنع می‌داند و لازمه سخنانش این است که حد ناقص و رسم‌های تام و ناقصی که بر خاصه مفرد مبتنی‌اند نیز ممتنع باشند. از نظر

او، یگانه 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 دست کم دو شخص استوار باشد که ما آن دو را تعریف جو و تعریف گر می نامیم (همان: ۱۸، ۲۱).

تعریف جو کسی است که تعریف X را از کس دیگری باز می جوید و تعریف گر همان کس دیگری است که می خواهد X را برای تعریف جو تعریف کند. در این تعامل، تعریف گر باید X را مستقیماً و بی واسطه ادراک کرده باشد. راه ادراک بی واسطه از نظر سهروردی یا حس است یا شهود (از یاد نسیم که سهروردی حتی در ادراک حسی، دست کم در دیدن، معتقد به واقع گرایی مستقیم است (همان: ۱۳۴)، چه رسد به شهود). تعریف جو نیز، اگرچه ادراک حسی یا غیرحسی بی واسطه از X ندارد، باید از چیزهای دیگر چنین ادراکاتی داشته باشد. در چنین شرایطی، هنگامی که تعریف جو از تعریف گر می پرسد که X چیست، تعریف گر می تواند مجموعه ای از اعراض عام X را فهرست کند که اگرچه هریک جداگانه اختصاصی به X ندارد، ولی همه آنها با هم به X اختصاص دارند؛ به چنین چیزی خاصه مرکب می گویند. در این صورت، تعریف جو به سادگی تعریف ارائه شده را درک می کند، چون او نیز هریک از این اعراض عام را از طریق چیزهای دیگر به طور مستقیم ادراک کرده است و آنچه تعریف گر به او می آموزد چیزی جز ترکیب این اعراض نیست. از آن جا که این ترکیب صرفاً به X اختصاص دارد، تعریف جو از این راه در واقع شناختی از X پیدا می کند.

فرض کنید که X چیزی است که من از آن ادراک حسی داشته ام و شما هرگز نداشته اید. حال شما از من می پرسید: «X چیست؟» من در پاسخ فهرستی از اعراض عام X را به دست می دهم که شما هریک از آنها را جداگانه در چیزهای دیگر حس کرده اید؛ می گویم:

۱. «X میوه است» و شما مفهوم میوه را در سیب و پرتقال و انار و ... یافته اید؛
۲. «X بیضی شکل است» و شما شکل بیضی را در تخم مرغ دیده اید؛
۳. «X آبی رنگ است» و شما آبی را در آسمان و دریا دیده اید؛
۴. «X شیرین است» و شما شیرینی را در عسل چشیده اید؛
۵. «X خوش بو است» و شما خوش بویی را در گل ها بوییده اید؛
۶. «X پوست زبری دارد» و شما زبری را در پوست خربزه درک کرده اید؛
۷. «X هنگام ضربه زدن صدای بمی دارد» و شما این صدا را در ضربه زدن به هندوانه شنیده اید.

اما مجموع این اوصاف را با هم در چیزی نیافته‌اید؛ از این رو، هنگامی که می‌گوییم: «X میوه بیضی شکل آبی‌رنگ شیرین خوش‌بویی است که پوست زبری دارد و هنگام ضربه‌زدن صدایی بم تولید می‌کند» 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. اگر فرض کنیم که X در عالم مثال، که سهروردی به آن باور دارد، وجود داشته باشد و من آن را در آن جا درک کرده باشم، آن‌گاه این تعریف بر ادراک حسی شما و ادراک شهودی من استوار خواهد بود.

۵. ابن‌سینا پیش‌گام سهروردی در نقد نظریهٔ مشائی تعریف

ابن‌سینا در آغاز رسالهٔ الحدود می‌نویسد که دوستانم فهرستی از ماهیات و مفاهیم را به من دادند و از من خواستند که حدود آن‌ها را بر ایشان املا کنم؛ 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 پیش‌از 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 اجابت‌نکردن درخواست دوستان باشد (ابن‌سینا ۱۹۸۹: ۲۳۱-۲۳۲).

پیش‌تر گفتیم که حد تام باید دربردارندهٔ همهٔ ذاتیات و مقومات محدود باشد؛ این در صورتی محقق است که ترکیبی از جنس قریب و فصل قریب به‌دست داده شود. ابن‌سینا، بر همین اساس، سه تنگنای مهم در دست‌یابی به حد تام را برمی‌شمرد: ۱. از کجا معلوم که آنچه جنس قریب پنداشته‌ایم در واقع جنس بعید نباشد؟ ۲. از کجا معلوم که آنچه به‌منزلهٔ حد تام ذکر شده است دربردارندهٔ همهٔ ذاتیات و مقومات محدود باشد؟ شاید از چیزهایی که ذاتی محدود می‌پنداریمشان برخی درحقیقت لازم محدود باشند، نه ذاتی آن. این نکتهٔ ابن‌سینا زمانی برجسته‌تر می‌شود که بدانیم ذاتیات سه ویژگی دارند: الف) تقدّم تصور، ب) بی‌نیازی از جعل جداگانه، و ج) رفع‌ناپذیری از ماهیت در ذهن و عین؛ لوازم در ویژگی دوم و سوم با ذاتیات هم‌سان‌اند (بنگرید به عظیمی ۱۳۹۳: ۲۱۲ به بعد). بنابراین، احتمال التباس ذاتیات و لوازم بالاست؛ ۳. شاید یک یا چند ذاتی را نخواسته و ندانسته فرو گذاشته

باشیم (ابن سینا ۱۹۸۹: ۲۳۴-۲۳۵). این نکته سوم، چنان که می‌بینیم، همان است که در سومین نقد سهروردی مطرح شد.

افزون‌براین، ابن سینا در *التعلیقات* آشکارا از شناخت‌ناپذیری فصول سخن می‌گوید و می‌نویسد: «آگاهی بر حقایق اشیا در توان بشر نیست ... و ما فصول مقوم هریک از آن‌ها را، که بر حقیقت هریک از آن‌ها دلالت کند، نمی‌شناسیم». چند سطر بعد درباره «جانور» می‌گوید: «ما فصل حقیقی آن را درک نمی‌کنیم» (ابن سینا ۱۴۰۴ ق: ۳۴). 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 آرای ابن سینا نمی‌بینیم.

۶. ابن سینا پیش‌گام سهروردی در تأسیس نظریه اشراقی تعریف

ابن سینا در *التعلیقات*، افزون‌براین که آشکارا از شناخت‌ناپذیری فصول سخن می‌گوید، به این نکته هم تصریح می‌کند که «ما از اشیا جز خواص و لوازم و اعراض آن‌ها را نمی‌شناسیم» (همان). سپس برای شرح مقصود خود «جانور» را 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: ۲۳۹-۲۴۰؛ عظیمی ۱۳۹۳: 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 عرضی‌اند و نمی‌توانند بخشی از فصل مقوم باشند. «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 تحلیلی‌اند و نمی‌توانند جنس چیزی باشند (ابن سینا ۱۴۲۸ ق ب: ۱۹۸) و «نه در موضوع» هم مفهومی سلبی است که نمی‌تواند فصل حقیقی ماهیتی باشد، بلکه از لوازم آن است (ابن سینا ۱۴۲۸ ق الف: 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»ند و هیچ‌یک از آن‌ها ذاتی‌اش نیست. بنابراین، ما ماهیات را فقط از طریق عرض‌ها و عرضی‌هایشان می‌شناسیم. ابن سینا حتی از این هم گام را فراتر می‌نهد و می‌گوید: «ما حقایق اعراض را هم

نمی‌شناسیم» (ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ۳۴). به‌دیگرسخن، ما عرض‌ها و عرضی‌ها را فقط به‌اندازه‌ای که به ادراک حسی‌مان درمی‌آیند می‌شناسیم، ولی از ماهیت حقیقی آن‌ها شناختی نداریم. حاصل این‌که دایره‌شناخت ما از جوهرهای جسمانی محدود است به اعراض محسوس آن‌ها. اگر شناخت ما از جوهرهای جسمانی چنین است، پس درباره‌خداوند و جوهرهای غیرجسمانی چه باید گفت؟ ابن‌سینا 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» (همان).

اما نکته‌تأمل‌برانگیز این است که اگر ما جوهرهای جسمانی را نه از راه ذاتیات، بلکه از راه عرضیات محسوسشان می‌شناسیم، مگر نه آن‌که عرضیات بر دو گونه‌اند: عرضیات عام و خاص؟ در این صورت، تعریف هر ماهیتی به عرضی عام آن تعریف به اعم خواهد بود و به عرضی خاص آن تعریف به مساوی، زیرا اگر یک عرضی به نام Y عرضی خاص ماهیت X باشد، فقط در X یافت خواهد شد. حال اگر X برای ما مجهول باشد، Y نیز به‌همان‌اندازه برای ما مجهول خواهد بود. 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؟

ابن‌سینا اگرچه به این پرسش تفتن نیافته و از این رو 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» (ابن‌سینا ۱۳۸۳: ج ۱، ۱۰۲). این‌گونه از رسوم راه‌حل مشکل یادشده‌اند. هنگامی که ماهیت X را با مجموعه‌ای از اعراض عام 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 اعم از X نیست؛ دومی هم پیش نمی‌آید، چون ما هریک از Y و Z را جداگانه در ماهیاتی غیر از X بازشناخته‌ایم.

سهروردی، در جایگاه شاگرد تیزبین ابن‌سینا، این اشارات وی را به‌خوبی دریافته است 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: ۲۱).

مقصود وی از «امور» اعراض عام است و حاصل سخن او این است که یگانه راه ممکن برای تعریف یک ماهیت تعریف آن با اعراض عامی است که همه با هم به آن ماهیت اختصاص دارند، بدان شرط که آن اعراض عام محسوس از طریق دیگری، یعنی از طریق شهود، آشکار باشند. ما در این جا سهروردی را می بینیم که درست در همان خطی سیر می کند که ابن سینا ترسیمش کرده است؛ با این تفاوت که ابن سینا از شهود سخنی نگفته است.

با این همه، هنوز یک پرسش دیگر برجای است. درست است که شخص S مثلاً، Y و Z را، حساً یا شهوداً، در ماهیاتی غیر از X باز شناخته 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 درمی یابد؟ این پرسشی است که ابن سینا به آن توجه نکرده و بی پاسخ وانهاده است، اما سهروردی در پاسخ به همین پرسش مقدر است که می گوید: «شیء اگر برای کسی که آن را نمی شناسد تعریف شود...» (همان: ۱۸) و این نشان می دهد که تعریف از سوی کسی که معرفت را می شناسد برای کسی که آن را نمی شناسد صورت می گیرد، و گرنه هیچ کس نمی تواند چیزی را برای خودش تعریف کند. به دیگر سخن، تعریف فقط در یک دادوستد معرفت شناختی میان تعریف گر و تعریف جو میسر می شود. تعریف جو فقط Y و Z را می شناسد، اما تعریف گر هم X را می شناسد و هم اختصاص $Y+Z$ را به X . بنابراین، تعریف جو این اختصاص را فقط از راه وثوق به تعریف گر درمی یابد.

پرسش دیگری که پیش می آید این است که وثوق تعریف جو به تعریف گر از چه راهی به دست می آید. هنگامی که تعریف جو می پرسد X چیست، تعریف گر پاسخ می دهد: ماهیتی که $Y+Z$ به آن اختصاص دارد؛ اما تعریف جو از کجا بداند که تعریف گر گرفتار کذب اخلاقی یا خطای معرفت شناختی نیست؟ پاسخ سهروردی این است: تواتر! تعریف جو باید این تعریف را از تعریف گرهای گوناگون به تواتر بشنود (همان: ۵۵).

همه این ها نشان می دهد که سهروردی در مقام تأسیس نظریه اشراقی تعریف راه ابن سینا را ادامه می دهد و برنامه او را کامل می کند. بنابراین رابطه منطق تعریف ابن سینا و سهروردی رابطه تکامل است، نه تباین.

۷. نتیجه گیری

سهروردی در حکمة الإشراف سه نقد اساسی بر نظریه مشائی 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 حد تام در رساله الحدود و التعلیقات به دست می‌دهد مشاهده‌پذیرند:

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 فرایند تعریف، شهود را به حس می‌افزاید و در پاسخ به پرسش‌های مقدری که از دید ابن‌سینا 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 وثوق دومی به اولی پیش می‌نهد. بنابراین، برخلاف دیدگاه ضیائی و البریج، که منطق تعریف سهروردی را یک واگرایی حاد از منطق تعریف ابن‌سینا می‌شمارند، اولی بسط و تکامل طبیعی دومی است؛ سهروردی هم در نقد نظریه مشائی تعریف و هم در تدوین نظریه اشراقی تعریف درست بر همان خطی پیش می‌رود که ابن‌سینا 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 فناوران معاونت علمی ریاست جمهوری به‌انجام رسیده است.

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

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

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *الإشارات والتنبيهات*، مع الشرح لنصيرالدين الطوسي و شرح الشرح لقطب الدين الرازی، قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *الإلهيات من كتاب الشفاء*، تحقيق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان كتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، *التعليقات*، تحقيق عبدالرحمن، قم: مكتبة الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ ق الف)، *الشفاء: المنطق: المدخل*، تصدير طه حسين باشا، مراجعة ابراهيم مذكور، تحقيق الأب قنواتي، محمود الخضيری، فؤاد الإهواني، قم: منشورات ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۲۸ ق ب)، *الشفاء: المنطق: الجدل*، راجعه و قدم له ابراهيم مذكور، تحقيق أبو العلا عفيفی، قم: منشورات ذوی القربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹)، *رسالة الحدود*، در *المصطلح الفلسفي عند العرب*، تقديم و تصحيح و تعليق عبدالأمير الأعسم، القاهرة: الهيئة المصرية للطباعة والنشر.
- استریت، تونی (۱۳۹۳)، «قياس های موجّه در منطق سهروردی»، ترجمه مهدي عظيمی، در: سهروردی پژوهی، به کوشش علی اوجبی، تهران: خانه کتاب.
- الأعسم، عبدالأمير (۱۹۸۹ م)، *المصطلح الفلسفي عند العرب*، القاهرة: الهيئة المصرية للطباعة والنشر.
- سهروردی (۱۳۸۰)، *حکمة الإشراف*، در *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، ج ۲، تصحيح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ضیائی، حسین (۱۳۸۴)، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیماسادات 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 and Wim Raven (eds.), Leiden, Boston: Brill.

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