

رد و هدم نظریه حدّ ارسطویی به بیان ابوعلی سینا و سهروردی

بهجت واحدی^۱

چکیده: نوشتار زیر نقد نظریه حدّ ارسطو از دیدگاه دو حکیم بزرگ اسلامی، ابوعلی سینا و سهروردی است؛ که یکی به هدف اصلاح و تکمیل آن و دیگری به قصد انهدام و براندازیش، به طور مستدل و به همراه ارائه طریق جدید، بیان گردیده است. و مشتمل بر هفت ایراد استنباط شده از فحوای کلام ابوعلی و چهار ایراد انهدامی از سخنان سهروردی، به همراه پاسخهایی بر ایرادهای سهروردی، با بهره‌گیری از سخنان منطقیون محقق است.

واژه‌های کلیدی: نظریه حدّ ارسطو، ابوعلی سینا، قاعده مشرفی، سهروردی.

پیشگفتار

«نظریه حدّ» ارسطو و قواعد مربوط به آن از دیرباز، مانند سایر مباحث منطقی او مورد توجه متفکران اسلامی اعم از حکیم، عارف، متکلم و... واقع گشته، لکن دانشمندان محقق با ژرف‌نگری در آن به خلل و نواقص آن پی برده و آنها را در کتب خویش به رشته تحریر درآورده‌اند.

۱. دکترای فلسفه و منطق از دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران و استاد پار دانشگاه تربیت معلم

نوشتار زیر حاوی دو انتقاد می‌باشد:

اولی از ابوعلی سینا، با اعتقاد بر اینکه، قوانین مربوط به حدّ مانند سایر قوانین منطقی ارسطویی موافق سرشت انسانی است، لکن چون تدوین یافته به دست بشر است، میرا از نقص و عیب نمی‌باشد، و به هدف اصلاح و تکمیل این نظریه بیان شده است.

دومی که از طرف شیخ شهاب الدین سهروردی بیان شده، برخاسته از این باور است که نظریه حدّ ارسطویی، بر پایه‌ای برخلاف شیوه طبیعی انسان برای وصول به معارف، استوار بوده و معتبر نیست و حاصل کوششی برای بیان بی‌اعتباری و براندازی پایه آن، به‌طور مستدل، می‌باشد.

نظریه اول: این نظریه را بوعلی در کتاب *منطق المشرّقین* بیان داشته است. او در این کتاب ضمن ارائه اصناف تعریف و معرّف، ویژگی‌های هر یک، شرایط صحت تعاریف و متمایز نمودن تعاریف حقیقی از غیر حقیقی، علمی از غیر علمی، مطلق از نسبی، نقاط ضعف احکام مشائین را آشکار نموده، و با ذکر قواعد و احکام برتر، راه مسدود شده را باز می‌نماید.

اهم ایرادهای استنباط شده از فحوای کلام شیخ عبارتند از:

ایراد اول: شناخت امری توسط امر دیگر، منحصر به چند قسم مذکور در کتب مشائین نیست؛ اینگونه شناخت که اسم «تعریف» را می‌توان بر آن اطلاق نمود، طیف بسیار گسترده‌ای از تعریف بالاشاره تا تعریف به حدّ تام به حسب ذات شیء را دربرمی‌گیرد.

بوعلی در کتاب یاد شده فصلی را اختصاص به اصناف تعریف داده است. در آغاز فصل، معنای موسعی از تعریف ارائه می‌دهد تا تمام اصنافش را دربرگیرد.

تعریف: قصد انجام کاری، آنگاه که شخص، نسبت به تصور امری آگاهی داشته باشد. او سپس اصناف تعریف (معرّف) را بیان داشته و به ارزش‌گذاری هر یک به حسب میزان شناساگریش می‌پردازد، که این بیان اصنافی از معرّف را نیز دربردارد [ابن سینا ۱۳۲۸: ۲۹].

اصناف تعریف

در تقسیم اول، تعریف دو صنف می‌شود.

الف. تعریف به اشاره، اشاره به شیء مورد نظر بدون هیچ سخنی. اینگونه تعریف فقط یک

صنف است.

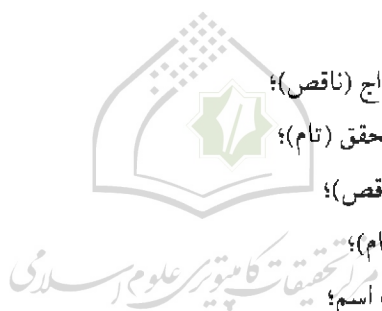
ب. تعریف توسط الفاظ؛ که اصناف آن عبارتند از:

۱. تعریف لفظی؛
 ۲. تعریف به مثال (تمثیل)؛
 ۳. تعریف شیء توسط یک عارض؛
 ۴. تعریف شیء توسط چند عارض؛
 ۵. تعریف شیء به خاصه (لازم اختصاصی شیء) و یا حدّ فاصله؛
 ۶. تعریف شیء به فصل و یا حدّ فصل؛
 ۷. تعریف شیء به خاصه مرکبه (رسم نسبی)؛
 ۸. تعریف به مقایسه؛
 ۹. تعریف به رسم مطلق خداج (ناقص)؛
 ۱۰. تعریف به رسم مطلق محقق (تام)؛
 ۱۱. تعریف به حدّ خداج (ناقص)؛
 ۱۲. تعریف به حدّ محقق (تام)؛
 ۱۳. تعریف به حد به حسب اسم؛
 ۱۴. تعرف به حد به حسب ذات؛
- تعریف اخیر دوگونه است:

یکی حد به حسب ذاتی که شیء مطلقاً دارد. دیگری حد به حسب ذاتی که شیء به لحاظ

حالی دارد [ابن سینا ۱۳۲۸: ۲۹-۳۶].

ایراد دوم: مشائین توجه نکرده‌اند که هدف از تحدید، تنها طلب مفهوم شیء است و لذا باید در حدّ هر شیء، فقط اموری که داخل در مفهوم شیء‌اند و درک شیء، مقتضی درک آنهاست، آورده شوند... [ابن سینا ۱۳۲۸: ۴۵]؛ چون مفاهیم اشیا دوگونه‌اند، برخی مفاهیم اقتضای توجه به امر دیگری را ندارند و برخی اقتضای توجه به امر دیگری را دارند و اینگونه امور هم یا غیر بینند که توجه به آنها نخواهد شد و یا بینند که در شرح مفهومی مورد نیاز می‌باشند. لذا در شرح مفهومی برخی امور ناگزیر به ذکر برخی مفومات وجود محدود و برخی لوازم آن می‌باشد. و



تنها به این وجه است که موضوعات و افعال صادره و غایات شیء در شرح مفهومی وارد می‌شود. و البته چنین شرح مفهومی حد نبوده و بلکه رسم است. اما مشائین بین تعلق به شیء در وجود و تعلق به شیء در مفهوم تفاوت نگذاشته‌اند [ابن سینا ۱۳۲۸: ۳۹] و لذا در تحدید برخی اشیا متذکر اموری می‌گردند که خارج از مفهوم شیء است و بلکه اخفی از شیء می‌باشد. علاوه بر آن در چنین مواردی شأنی هم برای برهان قائل می‌شوند. (برهان را در اکتساب حد مفید می‌دانند) حال آنکه در این موارد، برهان نه تنها فایده‌ای ندارد، بلکه مصادره به مطلوب اول هم می‌باشد. زیرا در نزد من (بوعلی) طلب شیء و طلب حد شیء یکسان است. و لذا اگر کسی بخواهد از طریق فلان محمول که برای حد شیء موجود است، موجود بودن آن محمول را برای خود شیء، اثبات نماید مصادره به مطلوب اول نموده است. چنان‌که در تحدید خشم، رعد، خسوف و... اینگونه عمل می‌نمایند.

مثلاً خسوف را به «خالی بودن جرم ماه از شعاع خورشید، آنگاه که زمین بین آن دو باشد»، تحدید نموده‌اند. لکن مفهوم خسوف، فقط خلوت جرم ماه از نور است، آنگاه که نباید خالی باشد. و اینکه ماه نورش را از خورشید می‌گیرد. و اینکه متوسط واقع شدن زمین بین آن دو، سبب خلوت نور ماه در وقت معین می‌شود، خارج از مفهوم خسوف بوده از محدود ناشناخته‌تر است؛ چون اموری پنهانی‌اند و جز برای علما معلوم نیستند.

ایراد سوم: از نظر مشائین، تنها الفاظی که برای مقومات شیء وضع شده‌اند، بر ذات شیء دلالت می‌کنند، لکن این انحصار صحیح نیست؛ زیرا لوازم بین الوجود و بین اللزوم شیء هم، مانند مقومات، مطلقاً موجب انتقال ذهن به ذات شیء می‌شوند. و حتی لوازم غیر بین الوجود و غیر بین اللزوم نیز موجب انتقال ذهن به ذات شیء می‌شوند. البته به طور نسبی و فقط برای کسانی که از طریق برهان، وجود و لزوم آنها را برای شیء اکتساب نموده باشند و بدانند که این لوازم مختص به آن شیء است. لذا می‌توان گفت همان‌گونه که استدلال و حجت یا مطلق یا نسبی است، تعاریف هم یا مطلق و یا نسبی‌اند.

۱. بوعلی در *منطق المشرقین* و *شفا*، اعتقاد خود را بر بی‌فایده بودن برهان در اکتساب حد و مشارکت نداشتن این دو با یکدیگر، بیان می‌دارد. البته در *منطق المشرقین* به‌طور مجمل و در *شفا* به‌طور مفصل و مدلل و بعد از بیان تفصیلی نظر ارسطو و مشائین به این مطلب پرداخته است [۱۹۵۴: ۲۲۱ - ۲۲۲؛ ۱۳۲۸: ۳۹].

مثلاً تعریف مثلث به «آنچه مجموع زوایایش مساوی دو قائمه است» رسم نسبی است؛ چون این تعریف دلالت آگاه کننده بر مثلث ندارد، مگر برای کسی که مثلث را می‌شناسد و بخواهیم معنی و مفهوم لفظ مثلث را به او بشناسانیم.

اما تعریف انسان به «حیوان ممیز»، «حیوان متعجب» و «حیوان ضحاک» رسم مطلق است؛ زیرا در هر سه تعریف لوازمی به کار رفته که رساننده به معنی و مقصودند، گرچه به حسب دوری و نزدیکیشان به ذات انسان، در سه مرتبه واقعند.

ایراد چهارم: مشائین تحدید را به مرکب از جنس و فصل منحصر نموده‌اند و گفته‌اند که واجب است حد مرکب از جنس و فصل شیء باشد [ابن سینا ۱۳۲۸: ۳۷-۳۹]. این حکم به لحاظ بی‌توجهی به اقسام محدودات مرکبه است. زیرا برخی از محدودات مرکبه حد دارند، چون قول شارح برای خود مفهوم اسم، مرکب از مقوماتش، بدون اخذ امور لازم و لاحق مفهوم لفظ، یافت می‌شود. اما چون این مرکبات ترکیبشان به گونه‌ای دیگر غیر از ترکیب از جنس و فصل می‌باشد، تحدیدشان هم مرکب از جنس و فصل نمی‌تواند باشد. زیرا حدّ مفهومی باید مطابق مفهوم لفظ باشد و چنانچه در حدّ اینگونه امور جنس و فصل اخذ گردد، با مفهوم لفظ مطابق نمی‌شود، و با کمی توجه مشخص می‌گردد که حدّ شیء به تعریف توسط لوازم، انحراف حاصل کرده است.

مثلاً در تحدید جسم مأخوذ به سفیدی، هم نیاز به ذکر اموری است که ذات جسم و ذات سفیدی را می‌شناسانند و هم نیاز به مدلل نمودن آنها بر حقیقت جسم و سفیدی و وجود سفیدی برای جسم می‌باشد، و اگر چنین عملی انجام گیرد مشخص می‌گردد که آنچه به عنوان حدّ به دست آمده، کاملاً دال بر حقیقت شیء نبوده و بلکه از حدّ شیء به تعریف توسط لوازم شیء انحراف رخ داده است.

قاعده مشرقی: در تعریف محدودات مرکبه باید به گونه‌ای ترکیب آنها و اسمی که بر آنها اطلاق شده توجه نمود؛ چنانچه نسبت به تمام اجزاء مقوم و اعرف از مفهوم حتی اجزاء معنوی آن، شناخت حاصل گردد، تعریف به حدّ است، و اگر تمامی لوازم مفهوم که مجموعشان مختص به شیء می‌شود شناخته شود، تعریف به رسم خواهد بود.

و چون هدف در هر تحدید و ترسیمی تفهیم است، اگر در حد مفهومی، به لحاظ سائل و برای تفهیم او، تکرار امری لازم گردد، ناگزیر باید تکرار شود. گرچه این تکرار به‌نفسه، محال یا

زشت و یا بیهوده می‌باشد، ولی در مقایسه با سؤال و نسبت به آنچه که تفهیم می‌کند، نه محال نه زشت و نه بیهوده است.

و همچنین باید دانست که برخی مرکبات، یا موضوعاتی هستند که به لحاظ اعراض و صوری که دارند، اسمی برایشان وضع شده و لذا در شرح آنها، اشاره به آن اعراض و صور مورد نیاز است و یا اعراضی هستند که به اعتبار وجودشان در موضوع به اسمائی نامیده شده‌اند. و به لحاظ همین اعتبار شرح آنها متضمن اشاره به موضوع است.

مثال: اگر کسی از حد یا شرح الاسم «الانف الاقطس» بپرسد، جوابش این است: «انفی که دارای تعیر باشد»، و چون اقطس اسمی است که بر موضوع مقرون به صفتی واقع می‌شود، به همین لحاظ در شرح مفهومی آن حتماً باید موضوع (الانف) وارد شود و این تکرار نه زشت و نه بیهوده‌گویی است [ابن سینا ۱۳۲۸: ۴۱-۴۳].

ایراد پنجم: مشائین حد را به دو قسم نموده‌اند؛ حد به حسب اسم (حد امور پیش از اثبات وجودشان) و حد حقیقی (حد امور بعد از اثبات وجودشان)، و این دو حد در این حکم که «باید معرف ذات شیء باشند»، مشترکند و لذا هر دو قابل مناقشه‌اند.

اما حد مفهومی به حسب اسم، که «قولی است مفصل دال بر مفهوم اسم برای کسی که به کار می‌برد». در اینگونه تعریف، کسی بعد از تلفظ امری، معنی مورد نظرش را نسبت به آن امر با عبارتی نیکو و تألیفی شایسته بیان می‌کند؛ به طوری که معنی با آن امر هوهو باشد. تا هنگامی که شخص به آن تألیف، معنایی مختص یا غیرمختص به آن امر، اضافه نکند، آن را تحدید نموده و جای هیچ‌گونه مناقشه با او نمی‌باشد؛ اما اگر شخص به نقص و عیب تألیف خویش آگاه گردد و معانی دیگری بر تألیف خویش اضافه نماید و یا اینکه شخص دیگری با ذکر معانی اضافی او را وادار به اقرار بر عیب و نقص تألیف خویش نماید، تعریفش به حد نمی‌باشد و رسم ناقص است.

مثلاً اگر شخصی در پاسخ به چستی انسان بگوید، «حیوان راست قامت پوست آشکار دو پا» این تعریف به حسب لفظ انسان، حد انسان است و یا او نمی‌توان مناقشه نمود؛ زیرا حیوان با این صفات موجود است. لکن اگر کسی از او بپرسد آیا منظور شما از لفظ «انسان» «حیوان راست قامت، پوست آشکار دو پا، ضاحک کاتب است؟» و شخص اقرار کند و بگوید، بله، منظورم

همین است و آگاه شود که با اضافه شدن کاتب و ضاحک، معنایی بر معنای پیشین اضافه شده است، تألیف قبلی رسم ناقص می‌شود.

البته چنین تعاریفی اکثراً در «زبان» اخذ می‌شود و کاربردش در علوم بعید است [ابن سینا ۱۳۲۸: ۳۴].

ایراد ششم: مشائین به دو گونه بودن ملاحظه ذوات و تفکیک بین آن دو ملاحظه، توجه نکرده‌اند؛ حال آنکه، گاه فقط ذاتی که شیء مطلقاً دارد، مورد ملاحظه واقع می‌شود و گاهی ذاتی که شیء به لحاظ حالی دارد، لحاظ می‌گردد. به تعبیر دیگر، گاه ماهیت خود به خود جدای از لوازم و لواحقش که بعد از تقومش هستند، و گاهی ذات به لحاظ احوال و لوازمی که دارد، مورد ملاحظه واقع می‌شود. و لذا بر خلاف نظر مشائین، حد به حسب ذات یک گونه نیست؛ بلکه یا حد به حسب ذاتی است که شیء مطلقاً دارد، و یا حد به حسب ذاتی است که شیء به لحاظ حالی از احوال دارد، که این حد در مقام مقایسه با ذاتی که شیء مطلقاً دارد، رسم است. و لذا گاه حد و رسم بودن یک تعریف وابسته به قصد و نظر گوینده است. مثلاً در تعریف صور و قوی اگر منظور، تعریف وجود خاصی باشد که اضافه لازم آن است، رسم است و حد نیست، ولی اگر ذات آن لازم مورد نظر باشد، حد است [ابن سینا ۱۳۲۸: ۳۵].

ایراد هفتم: مشائین قائل به این هستند که «عرضیت» خارج از اعراض، و غیر مقوم آنهاست. و طبق قاعده مشائین، اگر حدی برای اعراض باشد توجه به امور غیر مقوم آنها، لازم نیست. پس در حد اعراض «عرضیت» مذکور نمی‌باشد و چون عرضیت مذکور نمی‌باشد، به معروض اعراض هم نیاید توجه بشود.

اما آنها حکم مشهور دیگری دارند، که در حد یک دسته از اعراض و صور، با اینکه بسیطند «موضوع (معروض)» اخذ می‌شود.

حال با مقایسه این دو حکم، آشکار می‌گردد که ادعای آنها بر اساس آنچه که خودشان گفته‌اند، صحیح نیست. اما مطابق با حکم ما (بوعلی) در شرح مفهوم اسمائی که متضمن اشاره به موضوع (مانند اعراض) و یا لازمی از لوازشان (مانند صور) هستند، نیاز به آنها می‌باشد؛ زیرا قول شارح باید مطابق مفهوم لفظ باشد و هرچه که لفظ اقتضا می‌کند، آن هم اقتضا کند و از این حیث اموری مانند اعراض و صور، بسیط نیستند، بلکه چون موضوع و یا لوازم آنها داخل در

مفهومشان است، مرکب و مؤلفند. و از این حیث قول شارح آنها «حدّ» است، گرچه اگر از حیث حقیقت فی نفسه‌شان درک شوند بسیطند، و همین قول شارح «رسم» آنها خواهد بود [این سبنا ۱۳۲۸: ۲۵].

نظریه دوم: این نظریه را سهروردی در دو کتاب خود *حکمة الاشراق و المشارع و المطارحات* به هدف براندازی بنیان مشائی حدّ و برپایی بنیانی اشراقی، بیان نموده است. و با به کار بردن لفظ «هدم» در عنوان فصل کتاب *حکمة الاشراق* به این هدف تصریح می‌نماید.

انهدام قاعده مشائین در مورد تعریف: سهروردی [سهرزوری ۱۳۷۲: ۵۷ سهروردی ۱۳۵۵ ج ۲: ۲۰] برای انهدام این قاعده می‌فرماید: قاعده این است که، تمامی مجهولات تصویری تنها با توصل به تصورات معلوم سابق بر آنها، شناخته می‌شوند، این معلومات تصویری یا ذاتیات و یا عرضیات شیء‌اند. لذا تعریف یا به «حد» یا به «رسم» است؛ لکن این قاعده هیچ جنبه معرفت شناسانه ندارد و با فراگیری و به کار بستن آن هیچ مجهول تصویری معلوم نمی‌گردد. به لحاظ اینکه تعریف به «حد» مشتمل بر یک جزء ذاتی مشترک (جنس نوع) و یک جزء ذاتی خاص (فصل نوع) است... که هر دو باید معلوم باشند تا مجهول (نوع) توسط آنها معلوم گردد... چند ایراد اساسی دارد.

ایراد اول: جنس به تنهایی به لحاظ ابهامی که در آن است، معرف نوعی که تعریفش مورد نظر است، نمی‌تواند باشد؛ زیرا جنس به امری اطلاق می‌گردد که فقط تمام مشترک گروهی از حقایق، و شایسته پاسخ به «ماهو» آنها، و نه حقایق دیگری باشد. مثلاً حیوان، تمام مشترک انسان و اسب و شتر است و در پاسخ به «ماهو» آنها مذکور است، ولی برای حقایق دیگری مانند رنگ یا درخت آلبالو، چون شایسته پاسخ به «ماهو» آنها نمی‌باشد، جنسشان نیست. پس به‌ناچار (برای اینکه جنس از ابهام خارج شود) باید از طریق فصل هر نوع به شناخت آن نوع نائل گشت. اما فصل هم یا باید در یک موضع دیگر (غیر از معرف) شناخته شده باشد و یا همچنان مجهول باقی بماند. اما شناخت آن در موضع دیگر هم میسر نیست، زیرا یا باید در نوع دیگر موجود باشد و در آن موضع شناخته شود که با فصل بودن آن مغایرت دارد و برخلاف فرض است و ذاتی خاص نوع مفروض نیست، و یا تنها در نوع مفروض موجود می‌باشد که شناخت

۱. قاعده اشرافیه دنی هدم قاعده المشائین فی التعریفات.

آن یا توسط فصلش (فصلِ فصل) است، که در این صورت، شناخت فصل دوم، یا توسط فصلش (فصلِ فصلِ فصل) است که آن هم به تسلسل محال می‌انجامد. و یا اینکه آگاهی به آن از طریق مشاهده حسی یا عقلانی حاصل می‌گردد، که طریقی غیر از طریق مشائین است. و لذا اگر فصل به هیچ وجه مکشوف عقل یا حس نباشد، از لحاظ مجهول بودن با شیء (نوع) ای که معرفتش مطلوب است، یکسان خواهد بود. نتیجه اینکه، جنس و فصل برخلاف حکم مشائین موصول تصویری نمی‌باشند و از طریق آنها مجهول، معلوم نمی‌گردد [شهرزوری ۱۳۷۲: ۵۹؛ سهروردی ۱۳۵۵ ج ۲: ۲۰].

ایراد دوم: در هر تعریفی که توسط ذاتیات عام و خاص باشد، همواره این دغدغه وجود دارد که شاید حد آورنده، تمام ذاتیات را ذکر نکرده و برخی ذاتیات مورد غفلت قرار گرفته باشند و لذا همواره منازع می‌تواند خواستار آن ذاتیات باشد و حد آورنده هم نمی‌تواند بگوید که اگر ذاتیات دیگری داشت، مطلع می‌شدم؛ زیرا بیشتر اشیا برای انسان مجهول و معارفش بسیار کم است. نتیجه اینکه، به لحاظ جواز اخفای برخی ذاتیات، معرفت به تمامی ذاتیات شیء همواره مورد شک واقع می‌شود و حقیقت امر، مجهول می‌ماند.

ایراد سوم: حدود، مطابق قانون مشائین باید مشتمل بر ذاتیات شیء باشد؛ لکن تمیز ذاتیات از لوازم عامه و خاصه، امری بسیار مشکل است و ارسطو هم به این امر اعتراف کرده است. و به همین لحاظ مشائین هم در اکثر مواضع از حد به رسم عدول نموده‌اند *المشارع و المقارحات* فصل ۱۷: ۷؛ سهروردی ۱۳۵۵ ج ۲: ۲۱].

ایراد چهارم: مطابق نظر مشائین، اکثر حقایق در تحت ده مقوله‌اند، که جنس الاجناس می‌باشند و آنها امور معلومه‌ای هستند که مجهولات توسط آنها معلوم می‌گردند. لکن اسمای این مقولات مطابق معانی اصطلاحیشان نیست.

به عنوان نمونه در مورد «کیف» گفته شده: «هیأتی ثابت الاجزاء که در تصورش نیازی به امری اضافه بر حاملش و اعتبار تجزیه شدن و تجزیه نشدن، ندارد».

مطابق این مفهوم از کیفیت، هیأت، امر عرضی کیف است. چون اگر ذاتی آن بود، ذاتی سایر اعراض هم می‌شد و جنس الاجناس می‌گردید؛ حال آنکه (مطابق نظر مشائین) اعراض نه گانه هر یک جنس الاجناسند. و بی‌نیازی از اضافات و تجزیه نشدن، امری سلینند، و لذا این صفات

موجب انتقال به کیف نبود. و کیف با ذکر این رسم، معلوم و متصور نمی‌گردد. و بر امر غیر متصور، حکم به جنسیت نمی‌توان داد؛ بلکه صحیح است گفته شود: کیف از حیث مقولیت و محمولیتش از اعتبارات عقلی است و برای حقایقی مثل سیاهی و رایحه، عرضی است، و همان‌گونه که عرضیت بعد از تعقل کیف، تعقل می‌گردد، و برای کیف عرضی است، کیف هم بعد از مشاهده سیاهی خاص و تعقل سیاهی و رنگ تعقل می‌گردد و برای سیاهی و رایحه عرضی است؛ با توجه به اینکه، مشائین هم بر این مدعای خود که، «تصور کیف سابق بر تصور رنگ و سیاهی است و لذا ذاتی آنهاست»، هیچ دلیل مقتضی ارائه نکرده‌اند [المشارع والمطارحات فص ۳: ۱۶، شهرزوری: ۱۹۴-۱۹۹].

نمونه دیگر جوهر است. آنها جوهریت را به امر سلبی (لا فی الموضوع) تعریف کرده‌اند. و همان‌گونه که گفته شد، امر سلبی هم به حقیقت معرف دلالت نمی‌کند. در مورد بقیه مقولات وضع به همین متوال است، و تمامی آنها از حیث مقولیت و محمولیتشان، اعتبارات عقلیند. و از طریق آنها هیچ مجهولی معلوم نمی‌گردد؛ زیرا برخی امور مانند «سیاهی» که عرض، بسیط و قابل مشاهده حسی‌اند، اگر کسی آنها را مشاهده کند نیازی به تعریف ندارد و اگر کسی آنها را مشاهده نکند تعریفش برای آن شخص ممکن نیست. و برخی امور جوهرند. و جوهر طبق تقسیم مشائین پنج نوع است: جسم طبیعی، هیولی، صورت، عقل و نفس.

جسم طبیعی مرکب از دو جوهر بسیط غیر محسوس (هیولی و صورت) است که مشائین آن دو را ذاتی جسم دانسته و بر اساس همین دو جزء آن را تعریف به حد نموده‌اند؛ لکن با توجه به اینکه برخی متفکران منکر وجود این اجزاء برای^۱ جسمند، خواه اصلاً جسم را بدون جزء بدانند، یا معتقد به اجزای لایتجزا باشند و یا اینکه جسم را همان مقدار ثابت بدانند؛ و با توجه به اینکه اکثر مردم بدون تعقل این اجزاء، جسم را تعقل می‌کنند، به لحاظ آنکه مفهوم جسم چیزی جز مجموعه امور محسوسه لازم جسم نمی‌باشد، این نتیجه حاصل می‌گردد که به هیچ یک از حقایق جرمیه چون زمین، هوا، آتش، آب، جز از راه مشاهده حسی به امور ظاهره آنها،

۱. مانند خود سهروردی که جسم را امری بسیط و غیر مرکب از هیولی و صورت می‌داند و در حکمة الاشراق، فصولی را به ابطال هیولی و صورت اختصاص داده است؛ و برخی متکلمین که جسم را مرکب از اجزاء لایتجزا دانسته و برخی از متفکران قدیم که نظر به یکسانی جسم و مقدار ثابت دارند. [شهرزوری: ۱۳۷۲: ۲۰۳].

نمی‌توان نائل شد.

اما جواهر مفارق، نزدیکترین آنها به انسان نفس ناطقه است، که تحقق انسانیت به آن است؛ با این وجود در نزد خواص و عوام مشائین جوهرش معلوم نیست و جز توسط لوازم و اعراضش شناخته نمی‌شود، ولی آنها (مشائین) انسان را به «حیوان ناطق» تحدید می‌کنند؛ در صورتی که هیچ یک از دو جزئش معلوم نمی‌باشد؛ زیرا حیوان، حقیقتی جرمیه است، که یک جزئش جسم می‌باشد و گفته شد که، حقیقت جسم شناخته شده نیست. ناطق هم مشتق از استعداد نطق و امری عرضی است. و به لحاظ ناشناخته بودن مبدأش (نفس ناطقه)، ناشناخته می‌باشد، در نتیجه این تعریف هم مجهولی را معلوم نمی‌کند. شناخت بقیه جواهر مفارق، به شیوه مشائین، به مراتب از شناخت نفس ناطقه مشکلتر می‌باشد؛ زیرا آنها هم غیر متعلق به امری‌اند و نیز غیر قابل مشاهده حسی‌اند و هم در مقایسه با نفس، از انسان دورترند [شهرزوری ۱۳۷۲: ۲۰۱]. در مورد تعریف به رسم که توسط لوازم عرضی شیء است، مشکل بر سر طریق شناخت خصوصیات این لوازم است و این پرسشها مطرح است که، آیا این لوازم به ذاتیاتشان شناخته می‌شوند، یا به عرضیاتشان؟ اگر به ذاتیاتشان شناخته شوند، همان مشکلات تعریف به حد در مورد اینها نیز صادق است؛ و اگر به عرضیاتشان باشد، در مورد عرضیات عرضیات، دوباره همان پرسش سابق (چگونه شناخته می‌شوند؟) مطرح می‌گردد، و به هر حال این پرسشها و پاسخها یا به تسلسل و یا به دور محال می‌انجامد. نتیجه نهایی آنکه با الزام به قواعد مشائین هیچ امری برای انسان شناخته نمی‌شود، لکن بدیهی است که انسان توانایی شناخت بسیاری از حقایق را دارد. این شناخت به سه وجه می‌باشد؛ زیرا حقایق یا بسیط و محسوسند که با مشاهده حسی درک می‌شوند، و یا بسیط و معقولند که مشاهده عقلانی گردیده و به اشراق عقلی شناخته می‌شوند؛ و یا حقایق مرکبه‌اند، که از طریق «تعریف مفهومی» - که نه حد و نه رسم مشائین است و نه مشکلات و صعوبت آنها را دارد - شناخته می‌شوند.

تعریف مفهومی، مجموعه مفاهیمی است که با اراده کسی در پاسخ به چپستی شیء در نظر گرفته می‌شود، به طوری که هدف از تسمیه شیء برآورده شود. مثلاً کسی در پاسخ به پرسش «انسان چیست؟» بگوید منظور از انسان «حیوان راست قامت دارای نفس مدرک کلیات» است؛ بر اینگونه تعریف تا وقتی که شخص ملتزم به آن است، هیچ اشکالی وارد نیست. اما اگر با گفتگو،

پرسش و پاسخ به همراه دقت و توجه، برای شخص آشکار گردد که مجموعه مفاهیمی که به عنوان تعریف شیء به کار برده است، عین معرّف نیست، بلکه اجزای دیگری هم جزء آن مفهوم می باشد، آنگاه تعریف اول فاسد گشته و تعریف دوم جایگزین آن می گردد. مثلاً در مورد تعریف انسان اگر برای شخص معلوم شود که بر آن مجموعه می توان «ناطق، پهن ناخن، راه رونده بر دو پا، پوست آشکار» را هم اضافه نمود، بدون آنکه مجموعه جدید بر مفهوم دیگری غیر از مفهوم معرّف دلالت کند، تعریف اول باطل و تعریف دوم، تعریفی است که شخص ملتزم به آن می گردد.

خلاصه، اخلال اینگونه تعریف (تعریف مفهومی) در صورتی است که التزام لاحق شخص به امری، منافی التزام سابق او باشد. چون این تعریف توسط صفات ظاهره بالفعل است، از اشکال مطالبه صفت ذاتی معرّف (که انسان غافل از آن است) و از سختیهایی که برای مقول به «ماهو»؟ پیش می آید، و سختی فرق بین فصل و غیر فصل، تعریف کننده را در امان می دارد و لذا فضیلت اهل نظر به این تعریف تمایل دارند [شهرزوری ۱۳۷۲: ۲۰۰].

نقد و نظر در ایرادهای شیخ اشراق

۱. در مورد ایراد اول باید گفت که، ابهام و تردید در جنس به حسب وجود می باشد؛ یعنی وجود جنس مرد بین انواع مختلف است و در انواع گوناگون فانی و مندک بوده و فصل، مفید وجود آن است، مانند حیوان که یا ناطق، یا صاهل و یا طائر... است، ولی ماهیت هر جنسی آشکار و هویداست و لذا جنس تمام اجزای اشتراکی انواع را بیان می کند. چنان که حکیم سبزواری می فرماید:

فانی الوجود هو فی انواعه لا حسب المهیة از هی هی

[شرح منظومه: ۱۰۰]

شناخت «فصل»: لفظ فصل گاه به فصل حقیقی (فلسفی) و گاه به فصل منطقی اطلاق می گردد، که نوع قائم به آن است. فصول حقیقی یا اشتقاقی، به نظر محققانه اعیان موجوداتند، و معرفت به وجود یا توسط آثارش و یا از طریق مشاهده و اشراق می باشد، و در حدود، فصول منطقی که مشتق از فصول حقیقی اند، مذکور است و همچنین تنها برخی از محدودات مرکب،

قابل تحدید به حدود مرکب از جنس و فصلند و نه همهٔ محدودات. و حدود برخی متشکل از اجناس و فصول نیست. در هر حال اجزاء حدود حتماً منتهی به بساطتی می‌شوند که، جنس و فصل ندارند و تصور آنها یا به‌نفسه و یا از جهت آثارشان است و لذا تسلسل و دور محال لازم نمی‌آید.

۲. دربارهٔ ایراد دوم می‌توان چنین نظر داد که، این ایراد، قاعدهٔ مشائین را هدم نمی‌کند، زیرا این قاعده فقط مستلزم وصول به حدّ تام نیست؛ بلکه «حدّ تام» عالی‌ترین درجهٔ معرف می‌باشد، و حدود و رسوم دیگری را هم دربرمی‌گیرد، و لذا با وصول به برخی از ذاتیات و یا حتی عرضیات - گرچه کنه و حقیقت شیء متصور نمی‌گردد - حداقل موجب تصور به وجه و تمایز معرف از غیرش می‌شود.

۳. ایراد سوم: مطابق نظر محققین منطقی، ماهیات، صورت علمی اشیائند و وعاء تحقیقشان ذهن است، یا اینکه در خارج ماهیت منحاز از وجود تحقق ندارد و در وعاء ذهن از ترکیب جنس و فصل ماهیت محصله درست می‌شود، نه ماهیت موجوده؛ و تقرر هر ماهیت نوعیه و تحصیل جنسش به فصل آن است و لذا فصل در مقایسهٔ با نوع (ماهیت مرکب از جنس و فصل) از علل داخلی و در مقایسهٔ با جنس، علل خارجی (فاعل و غایت) است، و جنس و فصل دو جزء مقوم ماهیت مطلقه‌اند، خواه در خارج یا در ذهن موجود باشد و یا به حسب اعتبار مجرد از آنها باشد. و این دو (جنس و فصل) اموری‌اند که شیء (نوع) در مفهوم و ماهیت متعلق به آنهاست نه در وجود، و همچنین مشکل بودن تمیز ذاتیات از عرضیات، لطمه‌ای به قانون منطقی مشائین نمی‌زند؛ زیرا در منطق ارسطویی حد تنها به حسب برهان نیست، بلکه به حسب چهار صنعت دیگر هم می‌باشد و در کتاب برهان هم حدود، مراتبی دارند و البته با حصول به ذاتیات شیء حد تام آن شیء به دست می‌آید و این هم تنها راه دریافت حقایق نیست، بلکه همان گونه که بوعلی فرموده: «منطقیون دست بیعت به علوم نداده‌اند که فقط تمام علوم از راه منطقی به دست بیاید، بلکه برای دریافت حقایق، طرق مرموزی در اختیار انسان است».

۴. در مورد ایراد چهارم می‌توان گفت که اولاً، مبحث مقولات جزء علم منطقی نیست، و لذا احکام مربوط به آن در منطق به عنوان «اصل موضوع» می‌باشد و آنها (احکام) هم مانند هر اصل موضوعی، قابل انکارند و البته در صورت انکار عنوان «مصادره» بر آنها داده می‌شود. و چون در

مورد مقولات، آراء و اقوال مختلفی بر حسب مشارب مختلف فلسفی، و گونه اختلافشان با فلسفه ارسطو بیان شده است، آراء و احکام ارسطوییان در باب مقولات، برای کسانی که قسمتی یا همه آنها را انکار کنند، نمی‌تواند مبدأ احکام دیگر واقع شود. لکن تذکر این نکته ضروری است که، برخی از این احکام جدلی الطرفینند؛ مانند حکم به اینکه «همه مقولات اعتبارات عقلیند»، «همه مقولات مطابق اصطلاح مشائین مجهولند»، «مقولات دهگانه نیستند»، «جسم جوهر مرکب نیست و بسیط است» و اینها همان احکامی‌اند که شیخ اشراق بر اساس آنها قاعده تعریف را در منطق ارسطویی منهدم فرموده، ولی همین احکام مورد پذیرش بسیاری از فلاسفه محقق نمی‌باشد. به هر حال این یک مناقشه فلسفی است نه منطقی.

ثانیاً، مطابق نظر محققان منطق ارسطویی، نه تنها واجب نیست که همه اشیا حد داشته باشند، بلکه به لحاظ محذور دور و تسلسل، باید برخی اشیا به‌نفسه و نه توسط حدشان، متصور باشند؛ مانند وجود و بیشتر وجدانیات. همچنین فقط اندراج اموری که حد نوعی دارند، تحت یکی از مقولات واجب است و لذا بسیاری از حقایق بسیطه مندرج در تحت هیچ یک از اجناس عالی نیستند؛ همان‌طور که شیخ الرئیس در مبحث مقولات تصریح فرموده است [تعلیقه ملاحظه بر شرح حکمة الاشراق: ۵۹].

ثالثاً، اینکه فرموده، امور یا محسوسند و برای مشاهده کنندگان معلومند و برای غیر مشاهده کنندگان مجهول و غیر قابل تعریفند، مشائین محقق هم، حصول صورت کلی در عقل توسط احساس جزئیات را در زمره تصورات بدیهی می‌دانند و لذا تصریح دارند که در معرفت آنها نیازی به معرف نمی‌باشد. البته با اعتقاد به اینکه محسوس بما آنه محسوس، نه کاسب و نه مکتسب است، ولی احساس آنها علت معدّ نفس است تا مستعد افاضه صور کلیه ضروریه از مبدأ گردد.

رابعاً، اینکه فرموده، تعریف جسم و انواع جسمانی بر اساس رأی مشائین است که جسم را مرکب از هیولی و صورت می‌دانند، به نظر می‌رسد در این مورد، او بین اعتبارات ماهیت و احکام مخصوص به هر یک خلط کرده باشد؛ زیرا مطابق نظر محققین، ماهیت اعتباراتی دارد، و در هر یک دارای احکامی مخصوص به آن اعتبار می‌باشد.

حد و تعریف به لحاظ ماهیت مطلقه یا ماهیت لاشرطنند و در این اعتبار اجزای ماهیت،

جنس و فصل می‌باشد. و در اینکه ماهیت مطلقه جسم طبیعی (جسم لابشرط) مرکب از جوهریت (جنس، ماده لابشرط)، و قبول طول و عرض و عمق (فصل، صورت لابشرط) می‌باشد، بین مشائین و اشراقیون و برخی متکلمان اتفاق نظر است. اختلاف بر سر نحوه وجود خارجی جسم و نحوه وجود دو جزء آن می‌باشد؛ که مشائین معتقدند، آن دو (ماده و صورت) به دو وجود، موجودند. و اعتقاد اشراقیون، این است که آن دو به وجود واحد موجودند. و مطابق نظر برخی متکلمان، آنها موجودات کثیرینند که ماده آنها عین صورتشان می‌باشد و چون هم نحوه وجود خارجی هر یک از این اجزاء نسبت به ماهیت لابشرط آنها، نسبت عوارض به ذاتیات است و هم نحوه وجود خارجی جسم، از عوارض ماهیت جسم بماهو جسم است، لذا اختلاف نظر در نحوه وجود خارجی جسم و شک در اجزای آن، که نسبت به ماهیت جسم عوارضند، منافات با معلوم شدن کنه ماهیت جسم ندارد. و نظر محققان این است که، حقیقت جسم بعد از احساس به ظواهر جسم (امور محسوسه) معقول می‌گردد و نیازی به معرف و برهان ندارد.

در مورد تعریف هر یک از انواع جسمانی مانند هوا، آب و غیره همان نظر مذکور در مورد جسم را می‌توان بیان نمود؛ زیرا آنها هم، مرکب از جنس و فصلند که نزد همه گروههای منازع معلوم می‌باشند.

اما در مورد صور منوعه که مبادی فصول انواعند و فصول جوهریه از آنها انتزاع می‌شوند، چون اختلاف نظر در جوهریت آنها و عارض بودنشان بر فصول است، لذا می‌توان گفت که فصول، معلوم المعانی‌اند، ولی به لحاظ نحوه وجودشان که آیا جوهر یا عارضند، مجهول می‌باشند.

اما در مورد مجهولیت فصل انسان (ناطق)، طبق نظر محققان فلسفه، انسان مرکب از بدن (ماده) و نفس ناطقه (صورت) می‌باشد؛ زیرا نفس جوهری است حادث که آن هم مانند همه حوادث نیازمند امری است که حامل امکان و استعدادش باشد و بدن همان حامل و ماده‌ای است که مزاج خاصش، استدعای صورت مدبر متصرف و محرک خود را می‌کند و بر اساس اقتضای جود واجب، چنین صورتی به او افاضه می‌گردد. لکن با براهین قاطع اثبات شده که این صورت برخلاف سایر صور منوعه جسم، جوهری مجرد و ذومراتب و باقی بعد از فنای بدن

است. و به طور کلی انسانیت دو وجه دارد؛ وجهی به بدن، که همان صورت مقوم ماده محصل نوع است، و وجهی به عالم قدس، که در آغاز، قوه محض (عقل هیولانی) است و بعد از طی مراتبی عقل بالفعل می‌گردد. البته در اکثر نفوس این وجه در همان مرحله عقل هیولانی باقی می‌ماند. ولی وجه اول که همان صورت حساس متفکر است، در اکثر نفوس بالفعل می‌گردد و هر یک از این دو (وجه) مبدأ فصلی برای انسانند.

در وجه اول که نفس وجود استقلالی جوهری دارد، همان صورت ماده حیوانی جرمانی، و صورت منوعه متفق الافراد، و معلوم الانیت و هویت است و مبدأ فصل «ناطق» و موجب تمایز ذاتی انسان با سایر حیوانات می‌باشد.

اما وجه دیگر، که صورت وجه اول است، وجودی ربطی و خارج از عالم بدن و از جنس امور اخروی، و دارای مراتب وجودی (برخی فوق برخی)، به حسب ملکات و اخلاقیات و غیر متفق الافراد است، و لذا فقط برای راسخین در حکمت الهی معلوم الوجود و هویت می‌باشد.

بنابراین می‌توان گفت که حد انسان به «حیوان ناطق» به لحاظ وجه اول صحیح و مفید معرفت به ماهیت انسان، و وصول به کنه ذاتش (کنه منطقی) می‌باشد، ولی معرفت به وجه دیگر، شیوه‌ای هماهنگ با آن وجه را می‌طلبد و آن معرفتی فوق طور عقل نظری است [تعلیفه ملاصدرا بر شرح حکمة الاشراق: ۵۷ - ۵۹].

منابع:

- ابن سینا، علی. (۱۹۵۴ م). شفاء، برهان. حقیقه و قدم له: عبدالرحمن بدوی. مکتبه النهضه المصریه. القاهرة.
- _____ . (۱۳۲۸). منطق المشرقین. مصر: مطبعة المؤید.
- سبزواری، حاج ملاهادی. شرح منظومه. قم: کتابفروشی مصطفوی.
- سهروردی، شیخ شهاب الدین. (۱۳۵۵ ش.). حکمة الاشراق. به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ . المشارع و المطارحات. بخش منطق. نسخه خطی مجلس.
- شرح حکمة الاشراق. (تعلیفه ملاصدرا).
- شهرزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق. به تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- شیرازی، قطب الدین. شرح حکمة الاشراق. انتشارات بیدار.