
Explaining, Analyzing and Measuring a Typical Form in the Philosophy of Ibn Sina and Suhrawardi



Hossein Falsafi

*Assistant Professor of Islamic Philosophy and Wisdom Department, Khorramabad Branch,
Islamic Azad University, Khorramabad, Iran. hosseinfalsafi@yahoo.com*

Abstract

The question of what a form is and whether it is substance or breadth is one of the basic questions in ancient and Islamic philosophies and the answer to it has been one of the most important and first concerns of philosophers. Among the philosophers, the views of Ibn Sina (following Aristotle) and Suhrawardi are more interesting than those of other philosophers. Ibn Sina has accepted the form and essence of it and its function in the substance and the needlessness of the substance to the accident and the need for the accident to the substance and has justified his speech with several supporting arguments. In contrast to Suhrawardi, he challenges and abandons the Aristotelian-Ibn Sina view and offers a new understanding of the outside world. In this article, these two views have been explained, analyzed and evaluated with an analytical method and with the aim of correctly understanding the reality, and it has been concluded that Suhrawardi's view is more justified and explanatory in comparison with Ibn Sina's view.

Keywords: Ibn Sina, Suhrawardi, Face, Typical Face, Essence and Accident.

Type of Article: **Original Research**

Received date: **2021.10.7**

Accepted date: **2021.12.7**

DOI: [10.22034/jpiut.2021.48315.3004](https://doi.org/10.22034/jpiut.2021.48315.3004)

Journal ISSN (print): **2251-7960** ISSN (online): **2423-4419**

Journal Homepage: www.philosophy.tabrizu.ac.ir

Introduction

The philosophy of enlightenment has two faces: negative and positive. In the negative face of the unstable thought of the predecessors; Most Aristotelians are criticized and left out and speak in a positive way. One of the fundamental issues in philosophy is why bodies are different and have different effects. Some see the cause of this diversity as forms of a kind of substance, and some as accident.

Ibn Sina and typical form

Ibn Sina believes that first we have typical form, secondly, typical forms are a kind of substance, not accident. According to Ibn Sina, the monster and the physical form are not the cause of the various attributes of bodies, and the cause of that is the various other fundamental attributes, which are the same as the typical form. He gives several reasons to prove his statement.

Suhrawardi and typical form

Suhrawardi, by criticizing Ibn Sina's arguments about typical form and giving a few examples that Ibn Sina's view of the existence of substance as dependent on accident, first destroys one of the foundations of millennial philosophy and secondly replaces it with new ideas.

Comparison

By putting the arguments of Ibn Sina and Suhrawardi about the typical form and its essence against each other, it can be concluded that Suhrawardi's view has a higher rational stability. In the foundation of Ibn Sina and peripatetic, for the diversity of bodies, typical form has been used, which can be explained despite its accident, and there is no need for another substance called typical form.

Suhrawardi's critiques about the substance of typical form also seem convincing. In addition, Ibn Sina and his other peripatetic have acknowledged the use of accident in substance in at least four cases, and logically it can be considered a transverse form that works in physical substance.

In addition to comparing the reasons of these two thinkers, its typical form and essence can be found in scientific findings. There is no such thing as a form in these sciences, and the universe, from atoms to the things that make them up, is a mass of offerings.

Based on the history of philosophy, the peripatetic view has been a view of the world that has considered the principle of existence as static,

while in contemporary and modern philosophies, such a perception generally does not exist. Therefore, existence can no longer be explained by the peripatetic view, and another way must be taken and these words must be left to the history of philosophy.

Conclusion

Ibn Sina has almost followed Aristotle in terms of form, and the result of this following is to remain within the Aristotelian framework, and Suhrawardi puts forward a new view and adopts the philosophy of enlightenment. According to the methodology and foundations of his philosophical thought, he rejects typical form and considers it as typical form of accident, and we can consider him one of the great philosophers in this field. To explain the world is not the only solution of the Aristotelian system, but another view that is more explanatory can be replaced and it seems that Suhrawardi's view is more explanatory. Philosophy is enriched by the critique of ideas, and the best glorification is the analysis and critique of thought, because it is in analysis and critique that thought is reproduced and shortcomings are revealed and a solution is offered to them. One of Suhrawardi's most important influences on the typical form is a critical look at the heritage of the Peripatetic, especially Ibn Sina.

References

- Ibn Sina, Hossein (1989) *Signs and Punishments*, Dr. Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush, 2nd ed. {in Persian}
- Ibn Sina, Hossein (1404) *Al-Shifa (Theology)*, Qom: Publications of the School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. {in Persian}
- Ibn Sina, Hossein (1404) *Al-Shifa (Logic)*, Qom: Publications of the School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. {in Persian}
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (2009) *Collection of Works by Sheikh Ishraq*, Vol. I, Correct. & Introduction. Henry Carbon, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies, 2nd ed. {in Persian}
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (2009) *Collection of Works by Sheikh Ishraq*, Volume 2, Correct. & Introduction. Henry Carbon, Tehran: Publications of the Institute of Humanities and Cultural Studies, 2nd ed. {in Persian}



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۵ / شماره ۳۷ / زمستان ۱۴۰۰

تبیین، تحلیل و سنجش صورت نوعی

در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی

حسین فلسفی

استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد خرم‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، خرم‌آباد، ایران.

hosseinfalsafi@yahoo.com

چکیده

صورت نوعی چیست؟ و آیا آن جوهر است یا عرض؟ یکی از پرسش‌های اساسی فلسفه‌های باستان و اسلامی است و پاسخ به آن، یکی از مهم‌ترین و اولین دغدغه‌های فیلسوفان بوده و هست. در میان فیلسوفان دیدگاه ابن‌سینا (به پیروی از ارسطو) و سهروردی جالب‌تر از دیگر فیلسوفان است. ابن‌سینا صورت نوعی و جوهر بودن آن و کارسازی آن در جوهر و بی‌نیازی جوهر به عرض و نیازمندی عرض به جوهر را پذیرفته و با چند استدلال سخن خود را مدلل کرده است. در برابر سهروردی دیدگاه ارسطویی - ابن‌سینایی را به چالش می‌کشد و کنار می‌گذارد و شناختی نو از جهان خارج ارائه می‌کند. در این مقاله، این دو دیدگاه با روشی تحلیلی و با هدف شناخت درست واقعیت، تبیین، تحلیل و ارزیابی شده است.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، سهروردی، صورت، صورت نوعی، جوهر و عرض.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۱۶

درآمد

کارآمدترین نوشته سهروردی^۱ در فلسفه اشراق «حکمت اشراق» است. این کتاب، یک پیش گفتار و دو بخش دارد. بخش نخست آن، سه گفتار دارد: گفتار نخست درباره دانش‌ها و شناساندن است و خود هفت دستور و یک بهره و روشی اشراقی است. گفتار دوم درباره حجّت‌ها و پایه‌های آن‌هاست و هفت دستور و یک دانش اشراقی و یک ژرف‌نگری اشراقی و دو روش و پنج بهره را در بردارد. گفتار سوم درباره مغالطه‌ها و برخی داوری‌هاست با سه بهره. بهره دوم چهار دستور دارد. بهره سوم از گفتار سوم، یک پیش گفتار، ده داوری، دو بهره و چهار دستور دارد. سهروردی در بهره سوم، برخی از اندیشه‌های نهاده‌شده اندیشمندان پیش از خود را به چالش می‌کشد و خود سخنی نو به جای آن‌ها می‌نشانند. بخش دوم کتاب حکمت اشراق سهروردی پنج گفتار دارد.

سهروردی در جای‌جای این کتاب، نخست با اندیشه سنگ شده ارسطویی با منطقی و دلیل استوار می‌ستیزد و دوم به جای آن‌ها، از اندیشه‌ای سخن می‌گوید تازه و شورآفرین؛ فلسفه اشراقی. به دیگر سخن، فلسفه اشراق دو بهره دارد: سلبی و ایجابی. در بهره سلبی اندیشه ناستوار پیشینان؛ بیشتر ارسطو و ارسطویان، سنجیده و کنار گذاشته می‌شود^۲ و در بهره ایجابی سخن خود را در میان می‌گذارد. این دو کار در سراسر کتاب، پی‌گیری می‌شود.

یکی از جستارها و دستوره‌های بنیادی (دینانی، ۱۳۷۲: ۱۳۱-۱۳۵) در فلسفه این است که چرا جسم‌ها گوناگون هستند و آثار گوناگونی دارند. برخی علت این گوناگونی را صورت‌های نوعی (specific form) جوهری می‌دانند و برخی عرض. پذیرفتن یا نپذیرفتن صورت‌های نوعی و جوهر بودن یا نبودن آن‌ها، از دید برخی از اندیشمندان، یکی از علت‌های گوناگونی جهان‌بینی باستان و نو است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۱۶-۱۱۷). برخی از اندیشمندان پیش از ارسطو، علت گوناگونی جسم را عرض می‌دانستند (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۲۰، ۲۸۴) و ارسطو و پیروانش؛ مشایبان، آن را جوهر به شمار می‌آورند. سهروردی با نقد دلیل‌های این اندیشمندان اثبات می‌کند که علت گوناگونی جسم، عرض است. رویارویی سهروردی با پیشینان در این باره، خود یکی از مسائل فلسفه در میان فیلسوفان ایرانی است. در این باره پژوهشی‌هایی چند انجام گرفته است که از دید ما هیچ یک به درستی دیدگاه سهروردی را گزارش نکرده‌اند.

صدرا در بسیاری از نوشته‌های خود به ارزیابی این دو دیدگاه پرداخته است. وی بیشتر سخنان سهروردی را نقد یا آن‌گونه که خود می‌خواهد تفسیر می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۸۶-۲۸۰؛ ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۳۳؛ ۱۳۸۸، ج ۱: ۴۳۳-۴۷۲؛ ۱۳۴۲: ۸۴ و ...). علامه طباطبایی نیز در نوشته‌های فلسفی خود به داوری این دو دیدگاه پرداخته است و با آن که سخن سهروردی را به درستی بازگو نمی‌کند، آن را نقد می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۳۵۳-۳۶۰؛ ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۶۳-۱۶۸). برخی نیز برداشت خود را از آن دو دیدگاه بازخوانی کرده‌اند (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۳۶۳-۳۸۹؛ ذبیحی، ۱۳۸۶: ۲۳۹-۲۴۶ و ...)^۳ ابن سینا درباره صورت نوعی دو سخن دارد: نخست این که صورت نوعی داریم دوم صورت‌های نوعی جوهر هستند نه عرض. سهروردی، در برابر، بر آن است که صورت نوعی که سبب گوناگونی جسم‌ها می‌گردد، همان عرض است و مشایبان نادانسته عرض را در هستی جوهر، کارساز دانسته‌اند. واکاوی دیدگاه ابن سینا و سهروردی درباره صورت نوعی و ارزیابی و داوری میان آنان کاری بایسته می‌نماید. در این مقاله با نگاهی گذرا به تاریخ جوهر و عرض و بیان گونه‌های آن، دو سخن ابن سینا درباره صورت نوعی و نقد سهروردی بر آن دو سخن تبیین می‌شود و در پایان دیدگاه آنان مقایسه و ارزیابی و داوری می‌گردد.

ابن سینا و صورت نوعی

تاریخ فلسفه گواهی می‌دهد که گفتار گسترده و همیشگی فلسفه، اندیشیدن به جوهر^۴ بوده است که با تالس آغاز می‌شود و اکنون نیز همچنان در جامه‌ای تازه خودنمایی می‌کند. تالس نامور (Thales of Miletus; c. 624– c. 546 BC) به نخستین فیلسوف (Aristotle, 1933, Met, 983b18) می‌گوید: «همه چیز از آب (water = hydor) است» (Ibid, 983 b6 8-11, 17-21) از این سخن، فلسفه زاده می‌شود و افسانه، فسانه می‌گردد. باید بررسی کرد که این آب چیست؛ آیا همین آبی است که می‌خوریم یا چیزی دیگر است. این آب بنیاد (arche = ماده المواد) همه چیز است. باز می‌توان پرسید که این بنیاد چیست؟ به گفته ارسطو این بنیاد، علت مادی چیزهاست و می‌دانیم که علت مادی (هیولا) چیزها، جوهر است و جوهر ماندگار است و عرض‌های آن دگرگون می‌شود پس آن آب نه این آب اقیانوس است نه آب دریا نه چوب و نه کوه که بنیاد همه آن‌هاست.^۵

«نخستین فیلسوفان برحسب نوع جوهری که برای اصل و اساس اشیاء قائل بودند، حوزه‌های مختلفی را پی افگندند: در یکی آتش و در یکی هوا و در دیگری آب، جوهر و اصل همه اشیاء انگاشته‌اند» (وال، ۱۳۸۰: ۷۴).

بر پایه گزارش ارسطو می‌توان پی برد که تاریخ فلسفه با بحث از جوهر آغاز می‌گردد و تنومند می‌شود. فیلسوفان پس از تالس نیز همگی با جوهر سروکار داشته‌اند (Ibid, Book1, sec3-9) تا جایی که ارسطو موضوع بنیادی فلسفه را جوهر قلمداد می‌کند به گفته ارسطو «به‌راستی، پرسشی که دیری است پرسیده شده است و اکنون و آینده هم پرسیده می‌شود و ما را از پای درمی‌آورد این است که «هستنده چیست؟» و آن یعنی این که «جوهر چیست؟» (ارسطو، ۱۳۶۶ب، ۱۰۲۸).

چیزها؛ هستنده‌ها، یا جوهرند یا ویژگی‌های جوهرند که عرض نامیده می‌شوند (همان، ۱۰۰۳ ب) و ارسطو آن را مقوله (کاتگوری) می‌نامد و شمار آن‌ها را گاه نه و گاه ده مقوله می‌داند. با این همه، زبانزد است که وی آن‌ها را ده مقوله دانسته است: ۱. اوسیا (جوهر) تی استی (ما هو؟) (انسان یا اسب) ۲. پوزون (کم) (سه‌گزر) ۳. پویون (کیف) (سفید) ۴. پروس تی (نسبت به چه؟) (دو برابر) ۵. پو (آین) (در بازار) ۶. پوته (متی) (سال گذشته) ۷. کیستای (وضع) (می‌نشیند) ۸. اخئین (ملک) (با سلاح، با کفش) ۹. پویئین (فعل) (می‌برد) ۱۰. پاسخئین (انفعال) (بریده با سوخته است) ۷ پایه شمارش مقوله‌ها، استقراء است نه برهان (Ibid, 1020a-1023a, 1017a) (خراسانی، ۲۵۳۶: ۱۶۴؛ گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۲۵۵-۱۲۶۴).

ابن سینا هستی ممکن را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند و خداوند؛ واجب‌الوجود را در هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجانند. او شمار مقولات را ده می‌داند؛ یک جوهر و نه عرض و کرانمند کردن آن‌ها در ده را استقرایی می‌داند نه برهانی (ابن سینا (الالهیات)، ۱۴۰۴: ۵۷ و ۹۳-۹۶) ۱.

جوهر از دید ارسطو دو معنا دارد: جوهر نخستین و دومین. ارسطو چیزهایی مانند بابک، بهرام، نرگس، این درخت، این سنگ و... را جوهر راستین و نخستین می‌داند و به معنایی مانند انسان، درخت و جاندار،... جوهر دومین می‌گوید (خراسانی، ۱۳۴۹: ۱۹۰). ابن سینا به سه جوهر باور دارد: نخستین؛ چیزهای جزئی مانند بابک و این سنگ و... دومین؛ نوع‌ها و سومین؛ جنس‌ها (ابن سینا، ۱۴۰۴، المنطق، ج ۱: ۹۶) و پیداست آنچه در بیرون از ذهن هست جوهر نخستین است و در این مقاله ما با جوهر نخستین سروکار داریم.

ابن سینا جوهر را هستی ممکن می‌داند که در موضوع نیست (همو، ۱۴۰۴، الالهیات: ۵۹-۶۰). به دیگر سخن هر چیزی که در موضوع نباشد، جوهر است. برای روشن شدن این تعریف باید معنای موضوع، اندکی شرح داده شود. اگر دو چیز باهم پیوندی داشته باشند پیوندشان دو گونه می‌تواند باشد: الف. هر دو به هم نیازمند هستند که به چنین پیوندی حال و محل می‌گویند و ب. یکی نیازمند است و دیگری بی‌نیاز. به چیز بی‌نیاز از دیگری، موضوع می‌گویند و به نیازمند عرض (همان: ۵۹).

جوهر پنج گونه است: عقل، نفس، هیولا، صورت و جسم. عقل، جوهری است که خود مادی نیست و برای انجام کارهایش به ماده نیازی ندارد و نفس جوهری است نا مادی که برای انجام کارهایش به ماده؛ بدن نیازمند است (ابن سینا، ۱۴۰۴، المنطق، ج ۱: ۹۴؛ داودی، ۱۳۴۹: ۲۸ و ۷۷). جوهر نخستین؛ بابک، بهرام، نرگس، این درخت، این سنگ و ... دو گونه ویژگی دارند. برای نمونه ویژگی‌های بابک چنین هستند: الف- {۱- بی‌نیاز از دیگری (جوهر)، ۲- توان شدن (هیولا) ۳- دارای درازا و پهنا و ژرفا (جسم بودن)، ۴- رویندگی، ۵- واکنش به کنش‌ها (حساس بودن)، ۶- اندیشه‌ورزی (ناطق بودن، انسان بودن)}، ب- {۱- دوپا، ۲- دو گوش، ۳- نویسندگی، ۴- هنرمندی و ...}.

هر یک از ویژگی‌های دسته «الف» را بررسی می‌کنیم.

اول: همگی این ویژگی‌ها از دید ابن سینا جوهر؛ بی‌نیاز از دیگری هستند.

دوم: هیولا یا ماده جوهری است که در همه چیزهای مادی هست. هیولا یا ماده دو معنا دارد: یکی هیولای نخستین که جوهری است که هیچ نیست مگر توان هر چیز شدن؛ به دیگر سخن، این هیولا هیچ صورتی ندارد و می‌تواند هر صورتی را بپذیرد و نخستین صورتی که بر آن زده می‌شود، صورت جسم بودن؛ درازا، پهنا و ژرفاست. از پیوند هیولای نخستین و صورت جسمی، جسم ساخته می‌شود. دوم هیولای دومین که خود جوهری است دارای صورتی و باین همه می‌تواند صورتی یا صورت‌هایی دیگر را بپذیرد؛ مانند جسم که می‌تواند روینده گردد و رویندگی که می‌تواند حساس باشد و ... پس جوهری که تنها توان پذیرش چیزی دیگر شدن است، ماده یا هیولاست. مشایبان با دلایلی چند هیولای نخستین را اثبات می‌کنند (ابن سینا، ۱۴۰۴، الیهیات: ۶۵-۶۹؛ ۱۳۶۸:

۵۳-۶۲)

سوم: ویژگی‌های سوم تا پنجم دسته «الف» همگی صورت نامیده می‌شوند و صورت جوهر ویژگی دهنده است (همو، ۱۴۰۴، الهیات: ۶۱) و خود چندگونه هستند:

الف. صورتی که با هیولا هم‌آغوش می‌شود، صورت جسمی نام دارد و آن جوهری است دارای درازا، پهنا و ژرفا. از ترکیب هیولا و صورت جسمی، جسم ساخته می‌شود و جسم جوهری است مرکب از ماده و صورت جسمی (همان).

ب. صورتی را که با هیولا و صورت جسمی آمیخته می‌شود صورت نوعی می‌خوانند. نخستین صورت نوعی که به گمان پیشینان، به جسم می‌پیوندد، صورت‌های عنصری است. صورت‌های عنصری، از دید ابن‌سینا پنج صورت هستند: یکی اتر که سازنده فلک‌هاست و خاک و آب‌وهوا و آتش، سازنده جهان زیر کره ماه. از آمیختن عنصرها باهم، عقل دهم صورت چیزهای بیجان، گیاهان و جانداران را می‌آفریند. به صورت‌های عنصری و چیزهای بیجان، گیاهان و جانداران، صور نوعی گویند.

ابن‌سینا همانند دیگر مشایبان، افزون بر صورت جسمی، صورت‌های عنصری و صورت چیزهای بیجان، گیاهان و جانداران را صورت‌هایی جوهری می‌دانند نه عرضی (همان: ۶۷-۷۱؛ ۱۳۶۸: ۱۳۴-۱۴۳). سپس بر آن نوع‌ها عرض‌های گوناگون زده می‌شود و چیزهای گوناگون؛ این چیز، چیزهای جزئی مانند بابک و نرگس و این درخت و آن خودکار و... ساخته می‌شوند؛ زیرا نوع (برای نمونه انسان) و جسم بی‌هیچ ویژگی در همگی زیرگروه‌هایشان (بابک و هوشنگ و نرگس و ... و جسم سفید و سیاه و کوتاه و ...) هست و آن چیزی که آن‌ها را از هم جدا می‌سازد، باید چیزی بیرون از ماهیت آن‌ها باشد و چنین چیزی تنها عرض مفارق هست. از میان عرض‌ها، تنها وضع است که می‌تواند مشخص نوع و جسم باشد. علت بار شدن عرض وضع، آن است که نوع و جسم، ماده و هیولا دارند. پس علت راستین تشخیص چیزهای مادی هیولاست و پس از هیولا عرض وضعی و سپس سایر عرض‌ها (همو، ۱۳۸۱: ۵۹، ۸۵، ۹۹ و ۱۰۷). به دیگر سخن هیولا در صورتی پیچیده می‌شود و صورت در عرض‌ها و با چنین سازوکاری چیزهای عقلی محسوس می‌گردند و هستی می‌یابند و از هم بازشناخته می‌شوند.

سوم صورت جدای از هیولا که با آن گونه‌ای بستگی دارد را نفس نامند و صورت جدای از هیولا که با آن هیچ‌گونه بستگی ندارد را عقل می‌خوانند (همو، ۱۴۰۴، الهیات: ۶۰؛ ۱۳۶۶، رساله

حدود: ۲۳)

این ویژگی‌ها چند نشان دارند: یکم، بابک بی هریک از آن‌ها هستی نمی‌یابد دوم بابک بی هر یک از آن‌ها اندیشیدنی نیست سوم بی‌نیاز از دیگری هستند؛ همگی جوهرند چهارم چون جوهرند ثابت هستند و پایدار و پنجم با هیچ حسی؛ بینایی، شنوایی... نمی‌توان آن‌ها را شناخت و تنها عقل می‌تواند چنین کند. در برابر، ویژگی‌های دسته «ب» هیچ‌یک از این نشانه‌ها را ندارند(همو، (المنطق)، ۱۴۰۴، ج ۱، المقولات؛ (الالهیات)، ۱۴۰۴: ۵۷-۶۰، ۹۳-۹۶).

از تحلیل جوهر به عرض می‌رسیم زیرا زیر نهاد پایانی و جدا و مستقل بودن، گویای آن است که چیزی زیر نهاد و جدا و مستقل از چیزی دیگر است. «...تصور جوهر مستلزم اضافه و نسبت با غیر خود است؛ زیرا بودن زیر چیزهای دیگر دلیل بر این است که چیزهای دیگری غیر از جوهر وجود دارد و این نسبت، نسبت میان دو قسم چیز است که یکی جوهر است و دیگری اوصاف یا محمول یا پدیدار»(وال، ۱۳۸۰: ۷۳) پس عرض در برابر جوهر، زیر نهادی می‌خواهد و بودنش به چیزی دیگر بستگی دارد.

از دید ابن‌سینا عرض، هستی ممکن است که نخست به موضوع نیازمند است و دوم جزئی از موضوع نیست(ابن‌سینا (الالهیات)، ۱۴۰۴: ۵۹). برای نمونه، هستی رنگ، به چیزی، مانند سنگ، آهن، پوشاک و... بسته است و هیچ‌گاه به‌خودی‌خود هستی نمی‌یابد و رنگ جزئی از سنگ، آهن، پوشاک و... نیست؛ زیرا جزئی از یک چیز، می‌تواند بدون دیگری هستی یابد.

از دید ابن‌سینا و دیگر مشایبان هر جوهر نخستینی مانند بابک برای این که در بیرون از ذهن جامه هستی بر تن کند، به جوهر و عرض‌هایی چند نیازمند است: یکم، هیولا دوم صورت جسمی سوم صورت نوعی و چهارم عرض‌های گوناگون.

گفتیم سخن نخست ابن‌سینا این است که هیولا و صورت جسمی، علت صفت‌های گوناگون جسم‌ها نیست و علت آن صفت‌های گوناگون بنیادی دیگر دارند که همان صورت نوعی است. وی برای اثبات درستی سخن خود چند دلیل می‌آورد:

یکم، برخی از جسم‌ها بخش‌ناپذیرند؛ مانند جسم‌های آسمانی و برخی بخش‌پذیرند؛ مانند جسم‌های زمینی. جسم‌های بخش‌پذیر، برخی به‌آسانی بخش می‌شوند و شکل می‌پذیرند؛ مانند آب و برخی دیگر به‌سختی؛ مانند سنگ. علت این صفت‌های گوناگون، هیولا و صورت جسمی نیست زیرا هیولا و صورت جسمی، مشترک میان همه جسم‌هاست پس این صفت‌های گوناگون بنیادی دیگر می‌خواهند و آن صورت نوعی است.

دوم، هر جسمی جا وضع ویژه‌ای دارد؛ در جا وضع گوناگون هستند. اینجا وضع ویژه از هیولا و صورت جسمی نیست زیرا اگر می‌بود همه جسم‌ها باید یکجا وضع می‌داشتند پس جا وضع ویژه جسم‌ها بنیادی دیگر می‌خواهند و آن صورت نوعی است (همو، ۱۳۶۸: ۷۳-۷۵؛ ۱۳۸۳: ۲۷؛ سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۲).

دومین سخن ابن‌سینا این است که صورت‌های نوعی جوهر هستند نه عرض و این سخن را با چند دلیل اثبات می‌کنند:

۱. صورت، سازنده جوهر است. هر سازنده جوهری، جوهر است پس صورت نوعی، جوهر است نه عرض؛ جسم آمیخته از هیولا و صورت، برای این که گونه‌ای ویژه؛ برای نمونه آب، خاک و... گردد به صورت نوعی آبی، خاکی و... نیازمند است و این صورت‌ها شریک علت برای هستی آب، خاک و... هستند پس این صورت‌ها، سازنده (مقوم = شریک علت بودن) جوهر هستند و خود نیز جوهرند. در برابر، هستی عرض بسته به جوهر است و هیچ‌گونه اثری در جوهر ندارد. دلیل سازنده بودن صورت نوعی برای جوهر دو چیز است: الف - همراه جدایی‌ناپذیر جسم است و عرض چنین نیست؛ به دیگر سخن، جسم هیچ‌گاه جدای از صورت نیست ولی می‌تواند جدای از عرض باشد و ب- جسم به صورت نیازمند است و صورت به جسم ویژگی می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۸۶-۸۸، ۱۴۱-۱۴۳؛ ۱۴۰۴: ۸۳-۸۹؛ سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۸۴-۲۸۵، ۸۷ و ۸۲-۸۳).

۲. با دگرگون شدن صورت، چپستی یک نوع دگرگون می‌شود و با دگرگون شدن عرض‌ها نه پس صورت جوهر است نه عرض (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۸۸-۲۸۹).

۳. صورت، بخشی از یک جوهر است و بخشی از جوهر، جوهر است. برای نمونه، انسان جوهر است و صورت نوعی او؛ اندیشمندی نیز باید جوهر باشند زیرا از آمیختگی جوهر و عرض جوهر ساخته نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۱۴۱-۱۴۳؛ سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۹۰؛ ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۶).

۴. صورت نوعی، سرچشمه اثر است و هر چیزی که سرچشمه اثر است جوهر است پس صورت نوعی جوهر است (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۷۳-۷۵؛ ۱۳۶۱، ۴۷-۴۹؛ سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۸۷).

۵. صورت نوعی بیشی و کمی (شدت و ضعف) ندارد و عرض دارد پس صورت نوعی جوهر است نه عرض (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۱۴۱-۱۴۳؛ سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۹۲).

سهروردی و صورت نوعی

سهروردی بسیاری از مبانی فلسفه مشاییان را نقد می‌کند و خود دیدگاهی تازه به‌جای آن می‌نشانند و یکی از آن‌ها صورت نوعی است. وی با نقد استدلال‌های ابن‌سینا درباره صورت نوعی و آوردن نمونه‌هایی چند که ابن‌سینا هستی جوهر را بسته به عرض می‌دانند، نخست یکی از بنیادهای فلسفه هزاران ساله را ویران می‌کند و دوم خود اندیشه‌ای تازه به‌جای آن می‌نشانند. ما نخست با یادآوری درآمدی کوتاه، سنجشگری‌های سهروردی را بازگو می‌کنیم و سپس سخن تازه ایشان را. سهروردی جوهر و عرض را بکار می‌برد ولی با چندین ویرایش. ویرایش‌هایی که ایشان انجام می‌دهند چنین است:

الف؛ او مانند ارسطو هر چیزی را به جوهر و عرض بخش می‌کند. از دید ایشان چیزهای ذهنی همگی عرض هستند و چیزهای بیرون از ذهن یا جوهرند یا عرض ولی چنان‌که پیش از این گفتیم ابن‌سینا و بسیاری از فیلسوفان مشایی، هستی ممکن را به جوهر و عرض می‌کنند. ب؛ سهروردی به‌جای عرض، واژه هیئت را پیشنهاد می‌کند و بکار می‌برد. پ؛ از دید سهروردی بخشی از تعریف هیئت مشاییان بیهوده است و پیشنهاد می‌کند آن را بازگو نکنیم. ت. جوهر و عرض را دو مفهوم خرد بنیاد می‌داند که در بیرون، هستی جداگانه ندارند (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۶۱؛ فلسفی، ۱۳۹۱، داوری یکم). ث؛ وی بر تعریف مشاییان از جوهر دو کاستی می‌بیند: یکی این‌که هستی مفهومی خرد بنیاد است و نمی‌تواند سازنده جوهر باشد و دوم این‌که آنان فصل جوهر را «در موضوع نبودن» می‌دانند و در موضوع نبودن مفهومی سلبی است و با چنین مفهومی نمی‌توان چیزی را تعریف کرد. ج؛ وی پس از نقد تعریف مشاییان، جوهر را «کمال ماهیت یک چیز می‌داند که بی‌نیاز از محل است» (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۰؛ فلسفی، ۱۳۹۱، داوری یکم).

وی هیولای نخستین و صورت‌های نوعی مشاییان و ابن‌سینا را نمی‌پذیرد و آن‌ها را کنار می‌گذارد. از دید سهروردی در جهان مادی، تنها یک جوهر هست و آن هم همان صورت جسمی است که عرض‌ها سازنده ویژگی دهنده به آن هستند. وی برای درستی سخن خود نخست دلیل‌های مشاییان در اثبات صورت‌های نوعی را نقد می‌کند و دوم چهار نمونه را یادآور می‌شود که مشاییان، بی‌آنکه بدانند، هستی جوهر را نیازمند عرض دانسته‌اند:

سهروردی می‌پذیرد که صورت جسمی نمی‌تواند ویژگی‌های گوناگونی را بیار آورد باید چیزی به آن ببیند تا چیزهای گوناگون جامه هستی بر تن کنند. مشایبان آن را صورت نوعی می‌دانند و سهروردی آن را عرض.

نقد دلیل‌های سه‌گانه مشایبان

نقد دلیل یکم: دلیل نخست مشایبان در جوهر انگاشتن صورت نوعی این است که «صورت، سازنده جوهر است. هر سازنده جوهری، جوهر است پس صورت نوعی، جوهر است نه عرض زیرا صورت لازم جسم است و جسم هیچ‌گاه جدای از برخی از صورت‌ها نیست و صورت به جسم ویژگی می‌دهد». سهروردی این دلیل را از چند راستا نادرست می‌شمارد: ۱. اصل این دلیل؛ صورت، سازنده جوهر است. هر سازنده جوهری، جوهر است پس صورت نوعی، جوهر است، مغالطی است. ۲. دلیل‌های درستی آن؛ «۱. صورت لازم جسم است و جسم هیچ‌گاه جدای از برخی از صورت‌ها نیست و ۲. صورت به جسم ویژگی می‌دهد.» نیز نادرست هستند. اکنون گزارش هر یک از آن‌ها: ۱. اصل دلیل مغالطی است: یکی از مغالطه‌ها، «مصادره بر مطلوب نخستین» است. نادرستی این قیاس از این‌روست که نتیجه به‌دست آمده، با اندکی دگرگونی در واژگان، خود یکی از دو مقدمه قیاس است؛ برای نمونه قیاس «هر انسانی بشر است/ هر بشری خندان است»، نتیجه می‌دهد: «هر انسانی خندان است» نتیجه همان کبرای قیاس است که به‌جای واژه بشر، انسان آمده است. استدلال بکار رفته در بالا نیز چنین است. این استدلال نیز دو مقدمه دارد: ۱. صورت، سازنده جوهر است. ۲. هر سازنده جوهری، جوهر است پس صورت، جوهر است. در این استدلال، نتیجه؛ صورت، جوهر است و مقدمه یکم؛ صورت، سازنده جوهر است، یک معنا دارند و گوناگونی آن‌ها، تنها در واژگان است زیرا صورتی که در نتیجه آمده است، جوهر است و صورت‌های نوعی حال در هیولا و سازنده آن هستند. بر این پایه معنای نتیجه؛ صورت، جوهر است، همان مقدمه یکم است و چنین استدلالی گمراه‌کننده است و باید کنار گذاشته شود (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۲؛ شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۳۲).

۲. نادرستی دلیل‌های این دلیل: الف- این استدلال که «صورت لازم جسم است و جسم هیچ‌گاه جدای از صورت نیست و همراهان جدایی‌ناپذیر، جوهر هستند» آشکارا نادرست است زیرا برخی از عرض‌ها هیچ‌گاه از جوهر جدا نمی‌شوند و با این همه جوهر نیستند (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲:

۸۳؛ ج ۱: ۲۸۵). ب- این استدلال نیز نادرست است که «صورت به جسم ویژگی می‌دهد و هر چیزی به جوهر ویژگی بدهد، جوهر است.» زیرا شرط ویژگی دهنده، این نیست که جوهر باشد. مشایبان خود به ویژگی دهنده‌گی عرض در دو جا اعتراف کرده‌اند: ۱. عرض‌ها، جداکننده افراد نوع‌ها، برای نمونه، بابک و نرگس و... از یکدیگر هستند. ۲. هستی گونه‌ها، از هستی جنس‌ها بیشتر است و ویژگی دهنده گونه‌ها، از دید ایشان هیئت‌ها هستند نه صورت‌های جوهری؛ پس عرض‌ها، بیش از جوهرها می‌توانند ویژگی دهنده باشند. شاید در پاسخ خرده‌گیری سهروردی گفته شود که «نوع‌ها؛ برای نمونه انسان بی هرگونه ویژگی پدید می‌آید سپس هیئت‌ها به آن افزوده می‌شوند.» از دید سهروردی این سخن، بی‌پایه است زیرا نتیجه چنین سخنی آن است که کلی، بیرون از ذهن هستی یابد اما مشایبان خود پذیرفته‌اند که هیچ نوعی بدون هیئت، بیرون از ذهن هستی نمی‌یابد. تازه اگر این سخن مشایبان درست باشد باید در همه‌جا کاربرد داشته باشد زیرا همان‌گونه که نوع می‌تواند بدون عرض‌ها هستی یابد، جسم نیز باید بتواند بدون صورت‌های نوعی هستی یابد و چون جسم بی صورت نوعی هستی نمی‌یابد نوع نیز بی عرض هستی نمی‌یابد(همو، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۳؛ ج ۱: ۲۸۴-۲۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۲۷-۲۲۸)

جسم هیچ‌گاه بدون اندازه و شکل و یگانگی و چندگانگی نیست ولی شما همگی آن‌ها را عرض می‌شمارید پس سنجه شما برای شناخت صورت نوعی نادرست است.

نقد دلیل دوم: مشایبان می‌گویند با دگرگون شدن صورت‌ها، پاسخ پرسش «آن چیست؟» دگرگون می‌شود و با دگرگونی عرض‌ها نه پس صورت‌ها، جوهرند. سهروردی چنین پاسخی را نمی‌پذیرد و آن را مغالطه‌ای بیش نمی‌داند زیرا با دگرگونی عرض‌های یک چیز نیز پاسخ پرسش «آن چیست؟» دگرگون می‌شود.

چیزها دو گونه‌اند: ساده و آمیخته. چیزهای ساده چون بخش‌هایی ندارند، پاسخ پرسش «آن چیست؟» هیچ‌گاه دگرگون نمی‌شود. چیزهای آمیخته، عرض‌های گوناگونی دارند. برخی از این عرض‌ها برای یک چیز از دیگری شناخته‌تر و کارآمدترند. با دگرگونی عرض‌های ناشناخته و ناکارآمد، پاسخ پرسش دگرگون نمی‌شود و با دگرگونی عرض‌های شناخته و کارآمد پاسخ پرسش دگرگون می‌شود(سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۵-۸۶؛ ج ۱: ۲۸۸-۲۹۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۳۰-۲۳۱).

نقد دلیل سوم: دلیل سوم این است «هر صورتی، جزئی از یک جوهر است و هر جزئی از جوهر، جوهر است پس صورت نوعی جوهر است.» از نگاه سهروردی در این استدلال مغالطه

«نشاندن حکم جز به جای کل» بکار رفته است. اگر از «الف» و «ب»، «پ» ساخته شود و بدانیم «الف» و «ب»، هر دو ویژگی «ت» را دارند، می‌توان گفت «الف» و «ب»، «پ» هستند؛ ولی اگر بدانیم «الف» ویژگی «ت» دارد و ندانیم «ب» این ویژگی را داراست، گمراه‌کننده است که بگوییم «الف» و «ب»، «پ» هست. در این قاعده نیز چنان مغالطه‌ای رخ داده است؛ زیرا اگر بدانیم چیزی؛ برای نمونه «پ» از هر روی جوهر است، بی‌گمان، همه اجزای آن؛ برای نمونه «الف» و «ب» نیز جوهر خواهند بود و اگر چنین باشد دیگر به گفتن چنین دستوری نیازمند نیستیم. اگر ندانیم چیزی؛ برای نمونه «پ» از هر روی جوهر است؛ برای نمونه می‌دانیم «الف» «پ» است و نمی‌دانیم «ب»، «پ» است، دیگر این قاعده هیچ کمکی به ما نخواهد کرد. از دید سهروردی صورت جسمی جوهر است و صورت نوعی عرض است و نمی‌توان گفت چیزی آمیخته از آن دو؛ مانند آب، جوهر است تنها می‌توانیم بگوییم که صورت جسمی آن جوهر است (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۶-۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۳۴). صدرا بر پایه فلسفه خویش سخن سهروردی را نقد می‌کند و پیداست چنین نقدهایی ارزش چندانی ندارند (شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۵۶-۴۵۷؛ ۱۳۸۱: ۲۹۳-۲۹۵) و خرده‌گیری سهروردی، همچنان استوار است.

۲. چهار نمونه‌ای که مشایبان عرض را در جوهر کارساز می‌دانند:

نمونه یکم: از دید مشایبان خداوند یگانه و بخش‌ناپذیر است. هیچ راستایی ندارد؛ پس نخستین آفریده او تنها می‌تواند یک چیز باشد نه بیشتر و آن خرد نخستین است. در خرد نخستین سه راستا هست: اندیشیدن به خداوند، اندیشیدن به هستی ناگزیر خود از سوی دیگری و اندیشیدن به امکان ذاتی خود.

از این راستاهای گوناگون در خرد نخستین، چیزهای گوناگونی پدیدار می‌شود. از اندیشیدن به خداوند، خرد دوم، از اندیشیدن به هستی ناگزیر خود از سوی دیگری، روان فلک فلک‌ها و از اندیشیدن به امکان ذاتی خود، جرم آن فلک پدیدار می‌شود. این فرایند ادامه دارد تا به خرد نهم می‌رسیم که از اندیشیدن به خداوند، خرد دهم از اندیشیدن به هستی ناگزیر خود از سوی دیگری، روان فلک ماه و از اندیشیدن به امکان ذاتی خود، جرم آن فلک پدیدار می‌شود.

خرد دهم، هیولا و صورت جسم گیتی (جهان ماده) را می‌آفریند و همه دگرگونی‌های این جهان را کارگردانی می‌کند. بر پایه دیدگاه مشایبان، خرد نخست تا دهم، جوهرند و امکان و اندیشیدن به امکان وجوب، عرضی هستند برای عرضی بودن آن‌ها دو دلیل هست: نخست،

اندیشیدن به امکان با اندیشیدن به وجوب یکی نیست زیرا هر یک توانایی و کارسازی ویژه‌ای دارند، اندیشیدن به امکان چیزی پدید می‌آید و از اندیشیدن به وجوب چیزی دیگر. پس این‌ها، ذاتی خرد نیستند اگر بودند، آن‌ها یکی بودند و روشن است که چنین نیست. دوم هستی، سازنده و ذاتی خرد نیست پس امکان وجوب نیز نمی‌تواند ذاتی خرد باشند. از سوی دیگر می‌دانیم علت چیزی است که چیزی را پدیدار می‌کند یا هستی چیزی به گونه‌ای به آن وابسته است (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۳۶۷-۳۷۰).

اگر عرض و عرضی بودن وجوب و امکان و نیز معنای علت بودن را کنار هم بگذاریم درمی‌یابیم که عرض در هستی جوهر، کارساز است؛ زیرا اندیشیدن به وجوب و امکان، عرضی است و از آن‌ها، جوهری نامادی (خرد و روان) و جوهری جسمانی (جرم فلک) پدید می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۳). صدرا این نمونه را بر پایه فلسفه خود گزارش می‌کند. وی بر آن است که در جهان برین، اندیشیدن به وجوب و امکان، عرضی نیست که جوهری است (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۴۹). خرده‌گیری صدرا بر سهروردی درست نمی‌نماید زیرا ایشان سخن مشایبان را دلخواهانه گزارش می‌کند.

نمونه دوم: بدن آدمی آمیخته‌ای از عنصرهاست و گفتیم آمیختن عنصرها، دو گونه است: یا صورت عنصری؛ برای نمونه آب تباہ می‌شود و صورت دیگری؛ برای نمونه صورت یخ پدیدار می‌شود یا صورت عنصری پابرجاست و چگونگی‌های (کیفیات) عنصر؛ برای نمونه سردی آب دگرگون می‌شود. گونه نخست را «تباہی و زایش» و گونه دوم را سرشتی (مزاج) گویند. آمیختگی سرشتی، عرض است نه جوهر. هر چیزی نمی‌توان روان را به سوی خود فرا بخواند و سرشت بدن به گونه است که روان را که چیزی جوهری است، به سوی خود فرا می‌خواند؛ پس عرض در جوهر کارساز است (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۵). صدرا این نمونه را نمی‌پذیرد و سرشت بدن را شرط پذیرش ماده می‌داند نه فاعل (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۵۲-۴۵۱). از دید ما سخن سهروردی استوار است. نمونه سوم: جان‌ها پس از مرگ؛ کنار گذاشتن بدن‌ها، تنها با منش‌های به‌دست‌آمده در این جهان، از یکدیگر بازشناخته می‌شوند و مشایبان خود منش‌ها را عرض می‌دانند پس عرض‌ها در هستی جوهر کارسازند (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۲: ۸۵). در استواری این سخن نمی‌توان دودل بود و گواه درستی است بر کارسازی عرض در جوهر.

نمونه چهارم: مشایبان گرما (=عرض) را نابودکننده صورت آبی (=جوهر) و پدیدآورنده صورت هوایی بشمار می‌آورند و بودن صورت آبی را بسته به نبودن گرما می‌دانند. از آنجاکه نبودن عرض می‌تواند زمینه و علت جوهر باشد، بودن عرض نیز می‌تواند زمینه یا علت هستی جوهر باشد. (همان، ج ۲: ۸۳). به دیگر سخن، بودن و نبودن عرض؛ بودن گرما و نبودن آن، در هستی جوهر کارساز است. از دید سهروردی کسانی که صورت را جوهر می‌پندارند، دچار مغالطه نشانند معنای یک واژه به جای معنایی دیگر گشته‌اند؛ زیرا صورت از دید پیشینان چیزی است که در محل است؛ چه محل نیازمند به آن باشد چه بی‌نیاز و از دید مشایبان چیزی در محل که محل بدان نیازمند است (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۵۲-۴۵۳).

صدرا سخن سهروردی را مغالطه «نشانند علت بالعرض به جای علت بالذات» می‌داند و بر آن است که عرض تنها زمینه هستی جوهر است و هستی جوهر بی‌نیاز از عرض است و سخن خود را با چندین نمونه پزشکی و تجربی پشتیبانی می‌کند (همو، ۴۵۳، ۱۳۸۰-۴۵۳ پانویشت). از دید ما اگر کسی گفتار سهروردی را درباره علت صوری پیش چشم داشته باشد، درمی‌یابد که وی دچار مغالطه نشده است.

خرده‌گیری سهروردی بر صورت نوعی مشایبان بسیار ژرف‌تر از نقد دلیل‌های مشایبان است. وی از پایه با چنین اندیشه‌ای سر ناسازگاری دارد ولی در نقد آنان بسیار نرمی می‌کند. سهروردی از مشایبان می‌پرسد از کجا دانستید چیزهای منطبع در جسم کدام جوهر است کدام عرض و در بنیاد آیا چیزی که صورتش می‌خوانید، هستی و چیستی دارد یا نه؟ به دیگر سخن، افزون بر این نقدهایی که سهروردی بازگو می‌کند تئوری صورت‌های نوعی، در بنیاد سست است که سهروردی همین نقدها را برای کنار گذاشتن آن بسنده می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۸۴-۲۸۵).

از دید سهروردی هیئت‌ها می‌توانند سازنده جوهر (جسم) باشند؛ برای نمونه، با افزوده شدن هیئت‌هایی مانند نمناکی و سردی و... عنصرهای جهان زیر کره ماه و با افزوده شدن هیئت‌هایی دیگر، عنصر فلکی پدید می‌آید. به دیگر سخن، مشایبان بر آن‌اند که برای نمونه در عنصر آب هیولا، صورت جسمی و صورت نوعی جوهری هست و صورت نوعی سبب عرض‌هایی چون گرما و سرمای آب است و سهروردی بر آن است که تنها دو چیز هست: صورت جسمی سرما و گرما؛ اگر به صورت جسمی، سرما و گرما افزوده شود، آب می‌شود اگر بسیار افزوده شود فلان می‌شود (همان، ج ۲: ۸۲؛ شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۲۶-۲۲۷).

مقایسه و تطبیق

پس از بیان دیدگاه ابن سینا و سهروردی درباره صورت، به بررسی و سنجش آن‌ها پرداخته می‌شود تا روشن شود کدام دیدگاه استوارتر است.

یکی از راه‌های بررسی درستی این دو دیدگاه مقایسه آن‌ها باهم و بیان برجستگی‌های آن‌هاست. با نشان دادن دلایل ابن سینا و سهروردی درباره صورت نوعی و جوهر بودن آن در برابر هم می‌توان نتیجه گرفت که دیدگاه سهروردی از استواری عقلانی بالاتری برخوردار است. در بنیاد ابن سینا و مشایبان برای گوناگونی جسم‌ها دست به دامن صورت نوعی شده است که همین گوناگونی را با وجود عرض نیز می‌توان تبیین کرد و دیگر نیازی به جوهری دیگر به نام صورت نوعی نیست.

درباره جوهر بودن صورت نوعی نیز نقدهای سهروردی قانع‌کننده به نظر می‌رسد و با در پیش چشم داشتن آن نقدها جایی برای جوهر بودن صورت نوعی نمی‌ماند. افزون بر این، ابن سینا و دیگر مشایبان خود دست‌کم در چهار مورد به کار سازی عرض در جوهر اعتراف کرده‌اند و منطقاً می‌شود صورت نوعی را عرضی دانست که در جوهر جسمی کارساز است.

افزون بر مقایسه دلایل این دو اندیشمند، می‌توان صورت نوعی و جوهر بودن آن را از یافته‌های علمی سراغ گرفت. در این دانش‌ها از صورت نوعی خبری نیست و جهان از اتم گرفته تا چیزهای متشکل از آن‌ها، انبوهی از عرض‌هاست.

بر پایه تاریخ فلسفه نگاه مشایی یک نگاه به جهان بوده است که اصل هستان (هستنده‌ها/ موجودات) را ایستا در نظر گرفته است و حال آنکه در فلسفه‌های معاصر و جدید عموماً چنین برداشتی وجود ندارد. از این روی با نگاه مشایی دیگر هستان تبیین نمی‌شوند و باید راهی دیگر در پیش گرفت و این سخنان را به تاریخ فلسفه سپرد.

نتیجه‌گیری

ابن سینا در درباره صورت نوعی تقریباً از ارسطو پیروی کرده است و نتیجه این پیروی ماندن در چارچوب ارسطویی است و سهروردی با نقد دیدگاه پیشینان خود دیدگاهی نو مطرح می‌کند و از فلسفه اشراق را پی‌ریزی می‌کند. وی با توجه به روش‌شناسی و مبانی اندیشه فلسفی خود، صورت نوعی را رد می‌کند و آن را گونه‌ای عرض می‌شمارد و ما می‌توانیم او را یکی از فیلسوفان بزرگ

در این زمینه بدانیم. برای تبیین جهان تنها راه حل نظام ارسطویی نیست بلکه می‌توان دیدگاهی دیگر که بیشتر تبیین‌گر است به‌جای آن نشان داد و به نظر می‌رسد که دیدگاه سهروردی بیشتر تبیین‌گر است. فلسفه با نقد اندیشه‌ها پربار می‌شود و بهترین تحلیل، تحلیل و نقد اندیشه است زیرا در تحلیل و نقد است که اندیشه بازتولید می‌شود و کاستی‌ها آشکار می‌شود و راه‌حلی به آن‌ها ارائه می‌شود. یکی از مهم‌ترین تأثیرات سهروردی درباره صورت نوعی، نگاه انتقادی به میراث مشایبان، به‌ویژه ابن‌سینا است که با چنین رویکردی جهان‌شناسی نوینی زاده می‌شود و ابزاری برای نظریه‌پردازان آینده می‌شود.

پی‌نوشت‌ها

۱. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، در سال ۵۴۹ هجری قمری در روستای سهرورد زنجان دیده به جهان گشود. او نخست نزد مجدالدین جیلی؛ فقیه نامور آن روزگار، فقه آموخت و در همان جا با فخر رازی، سنجشگر بزرگ فلسفه مشاء، هم شاگرد شد. سهروردی سپس به اصفهان رفت و نزد ظهیرالدین فارسی، منطق آموخت و در همین جا با اندیشه‌های مشایب آشنا گشت. پس از آموختن فلسفه مشایب به عرفان و پرهیزگاری روی آورد و روزگاری را با عارفان هم‌نشین شد. از اصفهان به آنتولی و از آنجا به حلب سوریه رفت. در همان شهر با ملک ظاهر؛ پسر صلاح‌الدین ایوبی، دیدار کرد. ملک ظاهر شیفته وی شد و او را به گرمی پذیرفت و از او خواست که در آنجا بماند. سهروردی پذیرفت و درس خود را در مدرسه حلاویه آغاز کرد. در همین مدرسه بود که شاگرد و پیرو وفادارش شمس‌الدین شهرزوری به او پیوست. سهروردی در گفتن حقیقت بی‌پروا بود و همین روش را گروهی خشک مغز خوش نیامد و بر او شوریدند و ملک ظاهر را واداشتند تا او را بکشد. وی چنین نکرد و سرانجام صلاح‌الدین ایوبی در نامه‌ای از پسرش خواست برای ماندن در قدرت، سر دانش را ببرد و سهروردی را بکشد وی نیز او را زندانی کرد و در سن ۳۶ یا ۳۸ سالگی کشت (سهروردی، ۱۳۷۷، ج ۳، مقدمه حسین نصر).
۲. برای نقد روش‌شناسی و منطق مشایب ببینید: فلسفی، حسین، منطق اشراق: پژوهشی در منطق حکمت اشراق سهروردی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم ۱۳۹۱. برای نقد برخی بنیادهای فلسفه‌ی پیش از سهروردی، به‌ویژه فلسفه مشایب ببینید: همو، خرد در برابر خرد: پژوهشی در داورهای حکمت اشراق سهروردی، خرم‌آباد: دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، ۱۳۹۱.
۳. صدرا از سخن سهروردی گزارشی درست می‌دهد ولی نقدهایش بیشتر بر پایه‌ی بنیادهای فلسفی خویش است. علامه طباطبایی تنها بخشی از سخن سهروردی را بازگو و نقد می‌کند. دیگران از هر دری سخنی گفته و از سخن سهروردی به دورند.

۴. واژه جوهر برابر نهاد یونانی «ousia مشتق از Ousa است که خود اسم فاعل مؤنث از مصدر eima در یونانی است که به معنای «بودن یا هستن یا باشیدن» است؛ بنابراین Ousa دقیقاً به معنای «باشنده ... هستنده یا بونده» است. بدینسان Ousa چونان حاصل مصدر یا اسم مصدر به معنای «باشندگی و باشش یا بوش» است؛ اما خود واژه Ousa در اصل و در غیر اصطلاح فلسفی به معنا دارایی، خواسته، مال و مالکیت شخصی و همچنین وضعیت و حالت آمده است. در مصطلح فلسفی از زمان افلاطون به بعد مرادف با طبیعت به معنا سرشت و نهاد و نیز ضد genesis (شدن، صیوروت، پیدایش، تکوین، یا زایش) چونان وجود ثابت و پایدار و تغییرناپذیر به کار می‌رفته است.» (ارسطو، ۱۳۶۶، پانوش ۱۴۷)

5. That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining, but changing in its modifications), this they say is the element and this the principle of things, and therefore they think nothing is either generated or destroyed, since this sort of entity is always conserved, as we say Socrates neither comes to be absolutely when he comes to be beautiful or musical, nor ceases to be when loses these characteristics, because the substratum, Socrates himself remains. Just so they say nothing else comes to be or ceases to be; for there must be some entity-either one or more than one-from which all other things come to be, it being conserved. (Aristotle, Met, Trans by D.ross, 983 b6)
6. For some things are said to "be" because they are substances; others because they are modifications of substance; others because they are a process towards substance, or destructions or privations or qualities of substance, or productive or generative of substance or of terms relating to substance, or negations of certain of these terms or of substance. (Aristot.1933. Met. 4,1003b)
7. 1. οὐσία, ousia, essence or substance) 2. (ποσόν poson, Quantity) 3. (ποιόν poion, quality) 4. (πρός τι pros ti, Relative or Relation) 5. (ποῦ pou, where) 6 (πότε pote, when) 7. (κεῖσθαι keisthai, attitude) 8. (ἔχειν echein, having) 9. (ποιεῖν poiein, doing) 10. (πάσχειν paschein, Affection.

۸. ارسطو از چند چهره از جوهر و عرض سخن می‌گوید: از راستای بودنش در بیرون، در ذهن و در زبان. در کتاب متافیزیک بیشتر از راستای بیرونی جوهر سخن می‌گوید و در کتاب کاتگوری از دو راستای دیگر. (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۳۲۱-۳۲۲) (ماکولسکی، ۱۳۶۶، ص ۱۵۹-۱۶۰) ابن‌سینا در منطق (ابن‌سینا (المنطق)، ۱۴۰۴، ج ۱، المقولات) و الاهیات شفاء و منطق نجات (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ۱۱-۱۷) از مقولات گفت‌وگو می‌کند. وی جایگاه درست مقولات را در فلسفه می‌داند و نقش شناخت‌شناسی و منطقی آن را نمی‌پذیرد

و معتقد است می‌توان با چشم‌پوشی از مقولات منطق را آموخت (ابن سینا (المنطق)، ۱۴۰۴، ج ۱، المقولات: ۵). در این مقاله تنها با راستای هستی‌شناسی آن می‌پردازیم و دو راستای دیگر را کنار می‌گذاریم.

۹. صورتی که بی‌میانجی بر هیولا و صورت جسمی زده می‌شود صورت عنصری نام دارند و صورت‌هایی با میانجی مانند صورت رویندگی، حساس بودن و اندیشه‌ورزی و ... بر هیولا و صورت جسمی زده می‌شوند به نام‌های گوناگونی نامیده می‌شوند. برای نمونه اندیشه‌ورزی صورت نوعی انسان است و حساس بودن صورت نوعی جاندار و...

Reference

- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Trans. & Edit. Jonathan Barnes. 2 Vols. © 1984 The Jowett Copyright Trustees. Princeton: Princeton University Press.
- Aristotle, (1987) *Metaphysics*, trans. Sharafuddin Khorasani, Tehran: Goftar Publishing, 2nd ed. {In Persian}
- Aristotle, (2006) *Metaphysics*, trans. MohammadHassan Lotfi, Tehran: Tarh-e No Publications, 2nd ed. {In Persian}
- Aristotle: (1933) *Greek text with English: Metaphysics*. Trans. Hugh Tredennick. 2 Vols. Loeb Classical Library 271, 287. Harvard U. Press.
- Davoodi, Alimorad (1970) *Reason in the Wisdom of Peripatetic*, Tehran: Dekhoda Publications. {In Persian}
- Ebrahimi Dinani, GholamHossein (1993) *General Rules in Islamic Philosophy*, Vol. 3, Tehran: Institute of Cultural Studies and Research, 2nd ed.. {In Persian}
- Falsafi, Hossein (2012) *The Logic of Illumination: A Research in the Logic of the Wisdom of Illumination Subrawardi*, Qom: Book Garden, 2nd ed. {In Persian}
- Falsafi, Hossein (2012) *Wisdom vs. Wisdom; A study on the judgments of the wisdom of Isbraq Subrawardi*, Khorramabad: Islamic Azad University of Khorramabad. {In Persian}
- Gamperts, Theodore (1996) *Greek Thinkers*, trans. MohammadHassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing Company. {In Persian}
- Ibn Sina, (1404 AH) *Al-Shifa (Logic)*, Qom: Publications of the School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. {In Persian}
- Ibn Sina, (1404 AH) *Al-Shifa (Theology)*, Qom: Publications of the School of the Great Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi. {In Persian}
- Ibn Sina, Hossein (2002) *Comments*, Qom: Book Garden. {In Persian}

- Ibn Sina, Hossein (1989) *Allusions and Punishments*, edit. Hassan Malekshahi, Tehran: Soroush, 2nd ed. {In Persian}
- Khorasani, Sharafuddin-Sharaf (1978) *From Socrates to Aristotle*, Tehran: National University of Iran Press {In Persian}.
- Shahrzuri, Shamsuddin Mohammad (2001) *Explanation of the Wisdom of Illumination*, correction & research & introduction. Hassan Ziaei Torbati, Tehran: Publications of the Institute of Humanities and Cultural Studies, 1st ed. {In Persian}
- Shirazi, Sadral-Muta'allehin (2002) *Al-Asfar al-Arba'a*, Vol. 3, correction & research & introduction: Reza Mohammadzadeh with nobility: Professor Seyed Mohammad Khamenei, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 1st ed. {In Persian}
- Shirazi, Sadral-Muta'allehin (2003) *Al-Asfar al-Arba'a*, Vol. I, Correction & Research: GholamReza Awani with nobility: Professor Seyed Mohammad Khamenei, Sadra Islamic Wisdom Foundation, 1st Ed. {In Persian}
- Shirazi, Sadral-Muta'allehin (2009) *Observation of the Divine, or, alshahed-e-alrobobiyh*, comment. GholamHossein Rezanejad, Qom: Ishraq. {In Persian}.
- Shirazi, Sadral-Din Mohammad (1963) *Almasbaer*, trans. Badi-ol-Molk Emad Al-Dawlah & Henry Karbon, Tehran: Iranian Studies Department of Iran and France. {In Persian}
- Shirazi, Qutbuddin (2001) *Sharh Hikma al-Ishraq*, edit. Abdullah Nourani; Mehdi Mohaghegh, Tehran: Institute of Islamic Studies. {In Persian}
- Shirazi, Sadral-Din Muhammad (2003) *alshahed-e-alrobobiyh*, Correction & Research & Introduction. Seyed Mostafa Mohaghegh Damad, with nobility: Professor Seyed Mohammad Khamenei, Publisher: Sadra Islamic Wisdom Foundation Publication: 1st publition. {In Persian}
- Suhrawardi Shahabuddin Yahya (1998) *Collection of Works by Sheikh Ishraq*, Vol. I, Correction & Introduction. Henry Carbon, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies, 2nd ed. {In Persian}
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (1998) *Collection of Works by Sheikh Ishraq*, Vol. 2, Edit. & Introduction. Henry Carbon, Tehran: Publications of the Institute of Humanities and Cultural Studies, 2nd ed. {In Persian}
- Suhrawardi, Shahabuddin Yahya (1998) *Collection of Works by Sheikh Ishraq*, Vol. 3, Edit. & Introduction. Seyed Hossein Nasr, Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies, 2nd ed. {In Persian}

Tabatabai, Seyyed MohammadHossein (1993) *Translation and explanation of the End of wisdom*, written by Ali Shirvani, Tehran: Al-Zahra Publications, 1st ed. {In Persian}

Tabatabai. Seyyed MohammadHossein (1994) *Translation and explanation of the beginning of wisdom*, written by Ali Shirvani, Qom: Daftar tablighat-e eslami Publications, 1st ed. {In Persian}

Tabatabai, Seyed MohammadHossein; Motahari, Morteza (1989) *Principles of Philosophy and Method of Realism*, Vol. 4, Tehran: Sadra Publications. {In Persian}

Wal, Jan (2001) *Discussion on Metaphysics*, trans. Yahya Mahdavi; et al., Tehran: Kharazmi Publications Co., 2nd ed. {In Persian}

YazdanPanah, Seyed Yadollah (2010) *Hamkat Isbraq; Report, description and evaluation of the philosophical system of Sheikh Shabab al-Din Subrawardi*, Qom: Research Center and University, first edition. {In Persian}

Zabihi, Mohammad (2010) *Peripatetic Philosophy: Relying on the Most Important Opinions of Ibn Sina*, Tehran: Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books. {In Persian}

