

# بررسی انتقادی شیوه سهروردی

## در تعریف اشیاء

محمد حسین زاده\*

### چکیده

نظریه تعریف مشائی، شیوه خود او نیز در نظریه تعریف، فی نفسه قابل قبول نیست. در پایان این نوشتار، دیدگاه یکی از سهروردی پژوهان معاصر که معتقد است رابطه منطق تعریف ابن سینا و سهروردی رابطه تکامل است نه تباین، تبیین و نقد شده است.

کلیدواژگان: نظریه تعریف مشائی، نظریه تعریف اشراقی، تعریف بحسب ماهیت، تعریف بحسب مفهوم، سهروردی.

### ۱. مقدمه

اغلب حکمای مسلمان در مبحث «تعریف»، دیدگاه ارسطویی - سینوی را پذیرفته‌اند. در این میان، شیخ اشراق مهمترین مخالف نگرش مشائی به تعریف است و شیوه‌ی دیگر را برای تعریف منطقی اشیاء ارائه کرده است. بر همین اساس، دیدگاه سهروردی درباره تعریف را میتوان از دو جنبه بررسی کرد: (۱) صحت و سقم نقدهای او به نگرش ارسطویی - سینوی و (۲) بررسی شیوه

سهروردی در مبحث «تعریف» با وارد نمودن پنج اشکال، ناکارآمدی نظریه تعریف مشائی را نشان داده و بجای آن شیوه دیگری برای تعریف اشیاء مطرح کرده است. این شیوه که با عنوان «تعریف مفهومی» مشهور است، بر تبادر و فهم عرفی از معنای لغت متکی میباشد و طبق آن، لفظ از طریق بیان مقومات مفهومی از منظر اهل لسان تعریف میشود. در این مقاله پس از تبیین شیوه سهروردی در تعریف اشیاء، به بررسی و نقد آن پرداخته شده است. تحلیل و بررسی انتقادی دیدگاه سهروردی نشان میدهد که نتیجه منطقی اشکالات او به نظریه تعریف مشائی، تصحیح نظریه مشائیان از طریق بکارگیری «شهود» است، نه کنار نهادن تعریف شیء بحسب ماهیت و روی آوردن به نظریه تعریف مفهومی. علاوه بر این، نظریه تعریف سهروردی - بعنوان جایگزین نظریه تعریف مشائی - دارای اشکالاتی متعدد است؛ بهمین دلیل، با فرض پذیرفتن اشکالات سهروردی به

\* استادیار گروه فلسفه اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ hosseinzadeh@irip.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۶ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1401.28.2.5.0

او در تعریف اشیاء، بعنوان جایگزین نظریه تعریف مشائی. درباره جنبه نخست، چند اثر منتشر شده که از میان آنها میتوان به سه مقاله «تعریف حقیقی از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق»، «رد و هدم نظریه حد ارسطویی به بیان ابن سینا و سهروردی» و «نقدهای شیخ اشراق بر نظریه مشائیان درباره ادراک ذات» اشاره کرد؛ اما جنبه دوم دیدگاه سهروردی کمتر مورد بحث قرار گرفته و نیازمند پژوهشهای بیشتری است.

در همین راستا، مقاله حاضر جنبه دوم دیدگاه شیخ اشراق را با رویکردی انتقادی بررسی میکند. بدین منظور، پس از بیان مختصر اشکالات مطرحه از جانب سهروردی به نظریه تعریف مشائی (در حدی که برای تحلیل دیدگاه او مورد نیاز است)، شیوه شیخ اشراق در تعریف اشیاء، ضمن هفت مؤلفه تبیین خواهد شد. همچنین، در بخش پایانی این نوشتار به بررسی و نقد دیدگاه برخی از شارحان معاصر سهروردی مبنی بر همگرایی او با ابن سینا در شیوه تعریف اشیاء پرداخته میشود.

## ۲. اشکالات سهروردی به نظریه تعریف مشائی

سهروردی در آثار خود در مجموع پنج اشکال درباره نظریه تعریف مشائی مطرح کرده که بنحو اختصار عبارتند از:

۱-۲. مغایرت تعریف مشائی با فهم عرفی از معرف ارسطو و پیروان او بر این باورند که جسم از دو جزء بسیط غیرحسی یعنی «هیولی» و «صورت»

تشکیل شده، اما برخی - از جمله متکلمان - در این مطلب تردید دارند و برخی نیز منکر آن هستند. با توجه به این نکته، میتوان گفت در نظر عامه مردم اجزاء غیرحسی (هیولی و صورت) در مفهومی که لفظ «جسم» برای آن وضع شده، دخالت ندارند زیرا آنها برغم اختلاف در اجزاء خارجی جسم، مفهومی واحد را از این لفظ ادراک میکنند. بنابراین، در نظر اغلب مردم لفظ جسم برای مجموعه‌یی از لوازم حسی جسم وضع شده است، نه برای ماهیت حقیقی و نفس الامر آن (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۹-۲۰؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۶).

۲-۲. مجهول بودن حد انسان برای حکمای مشاء آنچه موجب تحقق «انسانیت» است، حد تام انسان است. این حد برای مشائیان مجهول است زیرا از نظر آنها حد انسان «حیوان ناطق» است و حقیقت فصل آن برای آنها معلوم نیست (سهروردی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۲).

۳-۲. شناخت ناپذیری فصل در تعریف مشائی از نظر منطقدانان مشاء، در حد تام اشیاء باید از ذاتی عام (جنس) و ذاتی خاص (فصل) استفاده کرد. همچنین آنها معتقدند تنها از طریق معلومات قبلی میتوان به مجهول دست یافت؛ بنابراین قبل از تشکیل تعریف حدی، باید جنس و فصل معلوم باشند. این در حالیست که در شیوه مشائیان، فصل قریب نمیتواند معلوم باشد زیرا فصل یک ماهیت، ذاتی خاص آن ماهیت است و در هیچ موردی غیر از آن ماهیت یافت نمیشود تا بتوان آن فصل را ضمن شیء دیگری شناخت. از اینرو کسی که

فصل برای او مجهول است و از طریق حس یا شهود فصل را شناخته است، نمیتواند از طریق شناخت ماهیتهای دیگر به شناخت فصل نائل شود زیرا در این صورت، فصل اعم از ماهیت معرف خواهد بود، نه مختص به آن. بنابراین، برای تعریف اشیاء باید شیوهی غیر از شیوه مشائیان را در پیش گرفت و در نهایت، حس و شهود قلبی را مبدأ تعریف اشیاء قرار داد (همو، ۱۳۷۲: ۲۱/۲-۲۰).

#### ۴-۲. احتمال همیشگی غفلت از برخی ذاتیات ماهیت در تعریف مشائی

منطقدانان مشائی بر این باورند که حد تام باید مشتمل بر همه ذاتیات ماهیت باشد. با توجه به این نکته، کسی که میخواهد ماهیت را از طریق ذاتیات آن تعریف کند، همواره در معرض این خطر است که از برخی ذاتیات ماهیت غفلت کند. بهمین دلیل کسی که بدنبال شناخت ماهیت از طریق تعریف حدی است، یا کسی که بدنبال نزاع با نظریه مشائی تعریف است، همواره میتواند با طرح این احتمال، تعریف مشائی را بی اعتبار کند (همان: ۲۱؛ شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۰۰).

#### ۵-۲. بر اساس قواعد حکمت مشاء، هیچ ماهیتی تعریف شدنی نیست.

برخی از قواعد حکمت مشاء اقتضا دارد تا هیچ ماهیتی قابل تعریف نباشد؛ چه بصورت تعریف حدی و چه در قالب تعریف رسمی. ماهیتهای جوهری از دو جهت حدناپذیرند:

نخست اینکه، فصل ماهیتهای جوهری نزد حکمای مشاء مجهول است، بویژه درباره نفس و جواهر عقلی که تا هنگامی که در این عالم

بسر میبریم، نمیتوانیم فصل آنها را بشناسیم؛ اموری مانند ناطقیت نیز که بعنوان فصل معرفی میشوند، در حقیقت فصل نیستند بلکه لوازم فصل مجهولند.

جهت دیگر حدناپذیری ماهیتهای جوهری بر اساس مبانی حکمای مشاء اینست که آنها جوهر را بوسیله امری سلبی تعریف میکنند؛ یعنی در تعریف جوهر میگویند «ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، وجودش در موضوع نیست»؛ این در حالی است که امر سلبی حقیقت و ذات شیء را آشکار نمیکند.

ماهیتهای عرضی نیز همانند ماهیتهای جوهری، قابل تعریف حدی نیستند زیرا مشائیان حد ماهیتهای عرضی را بوسیله جزء عام و خاص تبیین میکنند، مثلاً برای حد ماهیت سیاهی مینویسند: «رنگ قابض بصر (جمع کننده چشم)». در این قبیل تعریفها، جزء خاص (مثلاً قابض بصر) امری عرضی است و ذات ماهیت معرف (مثلاً سیاهی) را تبیین نمیکند زیرا بعنوان مثال «جمع شدن چشم از سیاهی» هیئتی فعلی و از مقوله فعل است و «تأثیرپذیری چشم از سیاهی» نیز از مقوله انفعال است، درحالیکه «سیاهی» از مقوله کیف است و نمیتواند در ذات خود پذیرای مقوله «فعل» یا «انفعال» باشد.<sup>۱</sup> جزء دیگر تعریف اعراض، یعنی جزء عام (مانند رنگ بودن) نیز اعتباری ذهنی و غیرواقعی است و نمیتواند در ذات ماهیت عرضی قرار داشته باشد.

آنچه درباره تعریف حدی بیان شد، درباره تعریف از طریق لوازم (رسم) نیز صدق میکند زیرا لوازم نیز خصوصیات دارند که مطلب فوق

درباره خصوصیت‌های آنها نیز مطرح می‌گردد و در نهایت چنین چیزی به دور یا تسلسل منجر می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۳ / ۲؛ شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۰۴-۴۰۵؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۰۱).

### ۳. تحلیل شیوه سهروردی در تعریف اشیاء

سهروردی پس از تبیین ناکارآمدی و امتناع نظریه تعریف مشائی، شیوه‌ی دیگر برای تعریف اشیاء معرفی می‌کند. این شیوه، همان «تعریف مفهومی» است که بر تبادل و فهم عرفی از معنای لغت متکی است و در آن معنای لفظ از طریق بیان مقومات مفهومی آن از منظر اهل لسان تعریف می‌شود. شیخ اشراق این شیوه تعریف را بجای تعریف بلحاظ ماهیت و حقیقت نفس‌الامری اشیاء برگزیده و از همینرو در برخی اشکالاتش بر نظریه تعریف مشائی، فهم عموم مردم و مقصود واضح لغت را معیار تعریف قرار داده است.<sup>۲</sup>

از نظر سهروردی مهمترین معضل تعریف مشائی، ناشناختنی بودن جنس و فصل در «حد» و بدنال آن ناشناختنی بودن لوازم در «رسم» است (اشکال سوم و پنجم). منشأ اصلی این معضل به باور او، ناتوانی حکمت مشاء از شناخت امور بسیط و تعریف آنهاست، زیرا امور مرکب از امور بسیط تشکیل شده‌اند و مجهول بودن جزء بسیط در نهایت به مجهول بودن امور مرکب منجر می‌شود. بر این اساس، شیخ اشراق درصدد برآمده تا این مشکل مهم را از طریق مهمترین مؤلفه روش اشراقی، یعنی بکارگیری شهود در فلسفه، برطرف نماید. او از

شهود حسی یا قلبی برای شناخت امور بسیط استفاده می‌کند و در مرحله بعد، از این امور بسیط شناخته شده برای تعریف امور مرکب بهره می‌گیرد. دیدگاه سهروردی درباره تعریف اشیاء را میتوان با استفاده از محورهای زیر تبیین کرد:

۱) معلومات فطری (بدیهی)، یا از طریق تنبیه حاصل شده‌اند یا از طریق شهود؛ سایر معلومات باید از طریق فکر حاصل شوند و در نهایت به امور فطری یا بدیهی منتهی گردند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸ / ۲).

۲) أعراض از طریق شهود حسی ادراک میشوند و از اینرو بدیهیند و نیاز به تعریف ندارند. حق اینست که حقیقت سیاهی و سفیدی جزء ندارد و فصل سیاهی، آنچنانکه مشائیان پنداشته‌اند، مجهول نیست. سیاهی از آن جهت که سیاهی است، معلوم است زیرا تصور «محسوسات» از آن جهت که محسوسند، فطری است. این تعریف سیاهی که «رنگ جامع (قابض) بصر است»، تعریف بوسیله چیزی است که وضوح کمتری نسبت به سیاهی دارد. مبادی تعریف همان مشاهدات است که فطریات (امور بدیهی) باید به آنها منتهی شوند (همان: ۱ / ۳۶۹).

۳) امور عرضی نه تنها بدیهیند، بلکه اصولاً تعریف آنها ممکن نیست زیرا اعراض بسیطند و امور بسیط تعریف‌شدنی نیستند.

حق اینست که سیاهی، شیء واحد بسیطی است که تعقل میشود و جزء

مجهول ندارد. تعریف سیاهی برای کسی که حقیقت آن را مشاهده نکرده، ممکن نیست و کسی هم که آن را مشاهده کرده، بینای از تعریف است. صورت سیاهی در عقل همانند صورت آن در حس است. امثال این اشیاء تعریف ندارند (همان: ۷۳/۲).

حقیقت صوت برای کسی که قوه احساس شنیداری را ندارد قابل تعریف نیست؛ همچنین نور برای کسی که قوه احساس بینایی را ندارد؛ زیرا با هیچ تعریفی حقیقت آنها بدست نمی‌آید (همان: ۱۰۴).

تعریف‌ناپذیری اعراض در رویکرد سهروردی، بر این نظریه استوار است که اعراض علاوه بر اینکه در خارج بسیطند، در ذهن نیز بسیطند و در نتیجه، اجزاء عقلی ندارند تا از طریق جنس و فصل تعریف شوند. شیخ اشراق برای این رویکرد، استدلال زیر را مطرح کرده است:

هنگامیکه [شیئی مانند] سیاهی در خارج جزء نداشته باشد، در ذهن نیز جزئی نخواهد داشت؛ زیرا ضرورت دارد تا صورت ذهنی با صورت خارجی مطابق باشد. هنگامیکه شیئی جزء مقوم صورت عینی نباشد، بطریق اولی صورت ذهنی هم مقوم به آن شیء نیست زیرا مقوم شیء، چه در ذهن و چه در عین، از آن شیء جدا نمیشود (همان: ۱۹۵، پاورقی [نقل کربن از بخش منطق کتاب المشارع و المطارحات]).

این استدلال بخودی خود، مجمل و مبهم

است و توضیح نمیدهد که چرا مطابقت ذهن و عین اقتضا دارد تا صورت ذهنی و معلوم خارجی در بساطت و ترکیب، عین یکدیگر باشند. بعبارت دیگر، توضیح نمیدهد چرا تحلیل مفهوم واحد به دو حیثیت یا جزء مفهومی، با بساطت خارجی مطابق این مفهوم، سازگار نیست. با وجود این، از برخی عبارتهای سهروردی میتوان استدلالی را سامان داد که به پرسش فوق پاسخ میدهد و ابهام استدلال پیشین وی را برطرف میکند. این استدلال را میتوان بصورت منطقی اینگونه تقریر کرد:

(۱) اگر یک حقیقت بسیط مانند سیاهی، در تحلیل ذهن دارای جنس و فصل باشد، سه حالت متصور است: الف) یا هر یک از آن اجزاء عقلی، با تمام سیاهی خارجی مطابق است، ب) یا هر یک از آن اجزاء عقلی، با جزئی از سیاهی خارجی مطابق است، ج) یا تنها یکی از اجزاء عقلی، با سیاهی خارجی مطابق است و دیگری صرفاً مفهومی اعتباری است.

(۲) در حالت نخست، هر یک از آن دو جزء عقلی و همچنین صورت عقلی سیاهی، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند زیرا هم صورت ذهنی سیاهی، هم جنس سیاهی بتنهایی و هم فصل سیاهی بتنهایی با سیاهی خارجی مطابقت هستند. در این صورت، اگر «رنگ بودن» مطابق با خود سیاهی (سیاهی خارجی) باشد و در عین حال همان «رنگ بودن» با خود سفیدی (سفیدی خارجی) هم مطابق باشد، لازم می‌آید تا صورت «سیاهی» مطابق با صورت «سفیدی» باشد؛ درحالیکه چنین چیزی محال است.

خودمانند

۳) در حالت دوم خلف فرض لازم می‌آید و سیاهی دیگر بسیط خارجی نیست، بلکه دارای دو جزء است که یکی از آنها مطابق معنای جنسی و دیگری مطابق معنای فصلی است.

۴) با توجه به نادرست بودن حالت اول و دوم، تنها گزینه صحیح، حالت سوم است که بر اساس آن، تنها یکی از اجزاء عقلی با سیاهی خارجی مطابق است و دیگری صرفاً مفهومی اعتباری است.

سهروردی مطلب فوق را بصراحت بعنوان یک استدلال بر بساطت ذهنی اعراض و انکار دیدگاه حکمای مشاء مطرح نکرده، اما میتوان آن را ضمن پرسش و پاسخی که در المشارع و المطارحات بیان کرده، مشاهده کرد (ر.ک: همان: ۱/ ۳۶۸-۳۶۷).<sup>۳</sup>

۵) همه علوم به محسوسات منتهی میشوند، از اینرو اعراض محسوس، اجزاء بنیادین تعریف امور مرکبند.

محسوسات بسیط بهیچوجه قابل تعریف نیستند زیرا تعریف باید به امور معلوم بیناز از تعریف منتهی شود تا به تسلسل دچار نگردد. در این هنگام چیزی روشتر از محسوسات نیست تا تعریف به آن منتهی شود زیرا همه علوم ما از محسوسات انتزاع میشوند. بنابراین، محسوسات همان امور فطری هستند که هیچ تعریفی ندارند (همان: ۲/ ۱۰۴).

۶) با توجه به محورهای فوق، سهروردی شیوهی متفاوت از شیوه تعریف مشائی را مطرح

کرده که در آن جواهر جسمانی، اشیائی مرکبند و اعراض، اجزاء ذاتی و مقومات مفهومی جواهر جسمانی بشمار می‌آیند؛ مثلاً در تعریف انسان گفته میشود «ضاحک کاتب راستقامتی که پوست آن نمایان و ناخن آن پهن است». هر یک از اجزاء این تعریف بتنهایی ممکن است ویژگی اختصاصی انسان نباشد و در موجودات دیگر نیز یافت شود، اما همه اجزاء این تعریف با یکدیگر، به انسان اختصاص دارند و در هیچ موجود دیگری دیده نمیشوند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۹؛ ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۸۶).

برای اینکه بتوان به شیوه تعریف مفهومی، جسم را از طریق اعراض آن تعریف کرد، نخست باید جسم را بعنوان امری مرکب لحاظ کرد و در مرتبه بعد اعراض را بعنوان مقومهای مفهومی و اجزاء آن مرکب در تعریف آن گنجانند.

گاه حقایق مرکب، از طریق حقایق بسیط شناخته میشوند، مانند کسی که حقایق بسیط را [بعنوان اجزاء مرکب] بصورت جداگانه تصور کرده و مجموع [مرکب] را از طریق اجتماع آن امور بسیط میشناسد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۷۴؛ ر.ک: همو، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۴).

۷) اگرچه در تعریف مفهومی، از اعراض و لوازم جواهر جسمانی استفاده میشود، اما چنین تعریفی «رسم» نیست زیرا این امور اگرچه بحسب نفس الامر، اعراض و لوازم جواهر جسمانیند، اما در ساختار تعریف مفهومی، ذاتی و مقوم جسمند و دیگر بعنوان اموری خارج از ذات جسم مطرح نیستند؛ بهمین دلیل در

تعریف مفهومی، شخص تعریف‌کننده بدنبال این نیست تا ذهن مخاطب را به امری دیگر جز همین اعراض نفس‌الأمری جسم که اکنون مقوم مفهومی جسم هستند، منتقل کند.

این [تعریف مفهومی]، رسم نیست، زیرا رسم [تعریف شیء] از طریق لوازم [آن] است و شخصی که تعریف به رسم را ارائه میکند، معترف است که اسم [معرف] بازای محمولات (اجزاء) تعریف به رسم نیست، بلکه بازای چیزی است که ذهن از تعریف رسمی به آن منتقل میشود (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۶۰؛ ر.ک: شهرزوری، ۱۳۸۵: ۹۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۹۶).

۸) در تعریف بحسب مفهوم، قصد واضع و اهل لسان رکن محوری است و همین رکن مشخص میکند چه قیودی، با چه ترتیب و چینشی در تعریف قرار بگیرند.

در مورد حد بحسب مفهوم ... هنگامیکه از انسان، «حیوان ضاحک راست‌قامت دارای نفس مدرک کلیات» قصد شد، [چنین تعریفی] مانعی نیست که این تعریف حد تام باشد؛ [در این صورت] نمیتوان ذاتیات این حد را [به امور دیگر] تبدیل کرد و [در تعریف انسان] گفت «حیوان ناطق پهن ناخنی که پوست آن نمایان است»، زیرا اموری که در [تعریف] اول بیان شده بحسب مفهوم و عنایت (قصد واضع و اهل لسان)، ذاتیات [انسان] هستند و تبدیل ذاتیات حد و همچنین زیادت و نقصان آنها جایز نیست. این

قانون باید در حد بحسب مفهوم رعایت شود تا از غلط مصون باشد (همانجا).

#### ۴. نقد شیوه سهروردی در تعریف اشیاء

همانطور که در مباحث پیشین اشاره شد، سهروردی با ایراد نقدهای متعدد به نگرش ارسطویی - سینوی، زمینه را برای ارائه طرحی نو در تعریف اشیاء فراهم کرد؛ طرحی که مبتنی بر اندیشه‌های نوآورانه او درباره نقش شهود در نظام فلسفی اشراقی است. در ادامه، شیوه او را در تعریف اشیاء بررسی و نقد خواهیم کرد.

شیوه تعریف سهروردی و نحوه مواجهه او با نظریه تعریف مشائی، اشکالاتی دارد که در ادامه بیان خواهد شد؛ در عین حال، این شیوه تعریف، محاسن قابل توجهی نیز دارد که طرح آن، لازم است. بدون شک بکارگیری شیوه تعریف مشائی و رعایت ضوابط و شروط آن - از جمله دستیابی به فصل یا قائم‌مقام فصل و نیز شناخت همه ذاتیات ماهیت - بسیار دشوار است. در مقابل، تعریف مفهومی در منطق سهروردی سهل‌الوصول و در دسترس همگان است و برخلاف نظریه مشائی بکارگیری آن دشوار نیست. در این شیوه کافی است تا شخص به ارتکاز و فهم عرفی خود از شیء مورد نظر مراجعه کند و با تحلیل این فهم عرفی، به همه مقومات مفهومی آن دست یابد.

شیخ [اشراق] در مطارحات اظهار داشته که دشواری ذکر شده [در تعریف اشیاء]، در صورتی است که حد بحسب حقیقت

و ماهیت باشد، اما تعریف اشیائی که در عرف نامگذاری شده‌اند از طریق اجزاء مفهومی آنها، دارای منفعتی است که به منفعت تعریف اشیاء بحسب حقیقت نزدیک است، زیرا ارائه حد حقیقی دشوار است ... حد بحسب مفهوم، یعنی بحسب اسم (حد اسمی)، مفهوم همین صفاتی است که هر یک از آنها بحسب مفهوم و عنایت، ذاتی [آن شیء] است؛ بنابراین، حد بحسب مفهوم، بهتر و صحیحتر است از [حد] بحسب حقیقت (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۶۰؛ ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ سهروردی، ۱۳۹۲: ۹۶).<sup>۴</sup>

یکی دیگر از مزایای شیوه تعریف سهروردی، عمومیت و شمول آن نسبت به امور غیرماهوی، نظیر معقولات ثانی منطقی و فلسفی، و حتی نسبت به سایر علوم از جمله فقه و تحلیل زبان عرفی است. این شیوه تعریف بسیار شبیه شیوهی است که فیلسوفان تحلیلی در تعریف اشیاء از آن بهره می‌برند (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱/ ۱۸۰).<sup>۵</sup>

برغم این مزایا، طرح نظریه تعریف اشراقی بعنوان جایگزین نظریه تعریف مشائی، اشکالهای متعددی را پیش روی خود دارد که مهمترین آنها از این قرارند:

۱) مهمترین اشکال و بتعبیری سنگ‌بنای سایر اشکالات سهروردی به نظریه تعریف مشائی، شناخت‌ناپذیری امور بسیط است؛ یعنی شناخت‌ناپذیری جنس و فصل در «حد» و نیز شناخت‌ناپذیری لوازم در «رسم» (اشکال سوم و پنجم). او مشکل شناخت امور بسیط را از

طریق بکارگیری شهود برطرف کرد و بدنبال آن، تعریف مفهومی را جایگزین تعریف بحسب ماهیت کرد. در تعریف مفهومی مقومات معنای عرفی شیء از طریق مشاهده شناخته میشوند و در تعریف شیء در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند.

اگر اشکال شیخ‌اشراق به مشائیان درباره ناشناخته بودن امور بسیط را بپذیریم و از پاسخ به آن صرف‌نظر کنیم، نتیجه منطقی اشکال، تصحیح نظریه مشائیان از طریق بکارگیری شهود خواهد بود، نه بکنار نهادن تعریف شیء بحسب ماهیت و روی آوردن به نظریه تعریف مفهومی؛ چراکه با استفاده از شهود، میتوان امور بسیط از جمله فصل را شناخت و پس از آن، به همان شیوه تعریف مشائی، ماهیت شیء را از طریق جنس و فصل آن تعریف کرد. بعنوان مثال، سهروردی در اشکال سوم به نظریه تعریف مشائی اظهار داشت: «در شیوه مشائیان، فصل قریب نمیتواند معلوم باشد، زیرا فصل یک ماهیت، ذاتی خاص آن ماهیت است و در هیچ موردی غیر از آن ماهیت یافت نمیشود تا بتوان آن فصل را ضمن شیء دیگری شناخت. از اینرو، کسی که فصل برای او مجهول است و از طریق حس یا شهود فصل را نشناخته، نمیتواند از طریق شناخت ماهیتهای دیگر به شناخت فصل نایل شود».

نتیجه منطقی این استدلال استفاده از شهود برای شناخت فصل و بدنبال آن استفاده از فصل برای تعریف ماهیت، به همان شیوه مشائیان است؛ اما نتیجه شیخ‌اشراق از آن، کنار



نهادن شیوهٔ مشائی تعریف و روی آوردن به شیوهٔ تعریف مفهومی است. بنابراین، با فرض قبول اشکال سهروردی دربارهٔ ناتوانی حکمت مشاء از شناخت امور بسیط، باید با استفاده از بکارگیری شهود در تعریف حدی اشیاء، نظام تعریف مشائی را اصلاح کرد و آن را توسعه داد، نه اینکه تعریف نفس‌الامری و شناخت واقع را بکلی کنار گذاشت.

۲) شیخ اشراق کوشید تا مشکلات دیدگاه ابن‌سینا و پیروان او را از طریق بکارگیری شهود در تعریف اشیاء برطرف کند. به این صورت که امور بسیط (اعراض)، از طریق شهود شناخته میشوند و بعنوان مقومهای مفهومی و اجزاء شیء مرکب (جسم) در تعریف قرار میگیرند. این راهکار مبتنی بر اینست که استفاده از شهود در فعالیتهای فکری (تعریف یا استدلال) امکانپذیر باشد. بهمین دلیل، سهروردی در کتاب حکمة الاشراق پیش از تبیین شیوه‌اش در تعریف اشیاء، شهود را بعنوان یک معرفت فطری (بدیهی) در کنار اولیات قرار داد تا از آن در فرایند فکر - از جمله تعریف اشیاء - استفاده کند:

اگر برای [معلوم شدن] شیء مجهول، تنبیه و حضور آن در ذهن کافی نباشد و [آن شیء نیز] از اموری نباشد که بوسیلهٔ مشاهده‌یی که از سنخ مشاهدهٔ حکمای عظام است، نتیجه میشود، بناچار برای شناخت آن باید به معلوماتی متوسل شد که خود به فطریات (بدیهیات) منتهی میشوند و با ترتیب آنها میتوان به

شناخت مجهول نائل گردید (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۸/۲).

بنظر میرسد این مبنای سهروردی پذیرفتنی نیست زیرا غالباً شهود، امری شخصی است و قابل انتقال به دیگران نیست. البته در نظریهٔ تعریف اشراقی، از شهود حسی استفاده شده که امری همگانی است و همهٔ افراد از آن بهره‌مندند. اما همانطور که ملاصدرا بیان نموده، ادراک حسی بطورکلی - چه بنحو علم حضوری حسی باشد که شیخ اشراق بدان معتقد است و چه ادراک حصولی حسی باشد که دیدگاه ملاصدراست - امری جزئی است و جزئی نه کاسب است و نه مکتسب. بنابراین مدرک شهودی نمیتواند جزئی از اجزاء تعریف باشد و یا یکی از مقدمات استدلال را تشکیل دهد (شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۹، تعلیقهٔ ملاصدرا).

۳) محور سوم شیوهٔ سهروردی در تعریف اشیاء این بود که امور عرضی نه تنها بدیهیند، بلکه اصلاً تعریف آنها ممکن نیست، زیرا اعراض بسیطند و امور بسیط تعریف‌شدنی نیستند. همانطور که گذشت، تعریف‌ناپذیری اعراض در نگرش سهروردی بر این باور استوار است که اعراض علاوه بر اینکه در خارج بسیطند، در ذهن نیز بسیطند؛ در نتیجه، اجزاء عقلی ندارند تا از طریق جنس و فصل تعریف شوند. این نگرش در مقابل دیدگاه حکمای مشاء است که اعراض را در خارج بسیط میدانند، اما به ترکیب عقلی آنها از جنس و فصل معتقدند. شیخ اشراق در استدلال برای مدعای خود بر این مطلب تأکید دارد که تحلیل

عرض به دو جزء حقیقی در ذهن، به این معناست که هر دو جزء در خارج حضور دارند و چنین چیزی بمعنای ترکیب خارجی اعراض است.

بنظر میرسد این اشکال سهروردی، با مبانی حکمای مشاء قابل پاسخ نیست و همانطور که صدرالمتألهین میگوید، تنها بر مبنای حکمت متعالیه میتوان به اشکال سهروردی پاسخ داد. در پاسخ ملاصدرا به سهروردی، هر دو جزء جنسی و فصلی اعراض در خارج به وجود واحد موجودند، بگونه‌یی که حضور آنها در واقعیت خارجی موجب ترکیب خارجی وجود اعراض نمیشود. این مطلب تنها بر مبنای اصالت، بساطت و تشکیک وجود قابل تبیین است؛ این سه اصل زمینه را فراهم میسازند تا وجود واحد (وجود اعراض) در عین بساطت، مشتمل بر ماهیات و معانی متعدد (معانی جنسی و فصلی) باشد.

حل [اشکال] بعد از انتخاب شق اول (مطابق بودن جنس و فصل سیاهی با خارج)، متوقف بر تحقیق حقیقت وجود و انحاء وجودات است و اینکه چگونه برخی وجودات در عین بساطت، مشتمل بر معانی کثیر ذاتی هستند. مصنف [شیخ اشراق] و پیروان او بدلیل قوی بودن این شبهه و مانند آن، اجزاء ماهیت نظیر جنس و فصل در بساطت را انکار کرده آنها را به عرض عام و خاصه ارجاع داده‌اند. بنابراین شبهه ناشی از خلط بین احوال ماهیت با احوال وجود است یعنی از باب اخذ ما بالعرض [ماهیت] مکان ما بالذات

[وجود] (همان: ۲۷۸، تعلیقه ملاصدرا). بنابراین، اگرچه دیدگاه مشائیان درباره بساطت خارجی اعراض و ترکیب ذهنی آنها قابل دفاع است، اما فلسفه مشائی مبانی و مؤلفه‌های لازم برای تبیین این دیدگاه را ندارد و برای توجیه آن باید از مبانی اصالت وجودی صدرایی استفاده کرد.

۴) سهروردی نظریه تعریف مشائی را نادرست دانست و تعریف مفهومی را جایگزین آن کرد. در تعریف مفهومی سهروردی، دیگر دستیابی به حقیقت ماهیت در نفس الامر مقصود نیست؛ آنچه مهم است همانا قصد واضح و اهل لسان از شیء مورد تعریف است، صرفنظر از حقیقت و ماهیتی که در نفس الامر دارد.

هنگامیکه واضعان لغت این حقیقت انسانی را «انسان» نامیدند، به حقیقت نفس ناطقه تنبه نداشتند و هنگامی هم که حقیقت جسمی را «جسم» نامیدند، به هیولی و صورت توجه نکردند (سهروردی، ۱۳۸۵: ۹۱؛ ر.ک: همو، ۱۳۷۲: ۲ / ۱۹-۲۰).

این شیوه اگرچه در علوم همانند فقه و لغت مفید و ضروری است، اما هیچگاه نمیتواند جایگزین تعریف بحسب حقیقت و نفس الامر در علوم حکمی شود (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۸۰).

##### ۵. نقد نظریه «همگرایی شیوه سهروردی و ابن سینا در تعریف اشیاء»

با توجه به آنچه ابن سینا در آثار مختلف خود درباره شیوه تعریف اشیاء بیان نموده، بخوبی میتوان دریافت که منطق تعریف سهروردی با منطق تعریف مشائی کاملاً متفاوت و ناسازگار

است. حسین ضیایی در کتاب معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی به این تفاوت اشاره کرده و اظهار داشته که این تفاوت اساسیترین اختلاف میان منطق اشراق و منطق مشاء است (ضیایی، ۱۳۸۴: ۵۴). با این حال، مهدی عظیمی در مقاله خود با موضوع «وامداری سهروردی به ابن سینا در منطق تعریف» و نیز در کتاب منطق و معرفت در اندیشه سهروردی، بر این باور است که دیدگاه نهایی ابن سینا در این باب، با دیدگاه جمهور مشائیان متفاوت است و نگرش سهروردی در تعریف اشیاء، بسط و تکامل طبیعی دیدگاه ابن سیناست، بطوریکه میتوان سهروردی را در نظریه تعریف، وامدار ابن سینا معرفی کرد.

عظیمی معتقد است که سهروردی هم در «نقد نظریه مشائی تعریف» و هم در «تدوین نظریه اشراقی تعریف»، راه ابن سینا را ادامه میدهد و طرح او را کامل میکند؛ به این معنا که ابن سینا پیش از سهروردی، هم نظام تعریف مشائی را نقد کرده و هم بجای نظریه تعریف مشائی، نظریه تعریف اشراقی را بعنوان شیوه صحیح در تعریف اشیاء مطرح کرده است؛ در این میان، سهم سهروردی تنها صورتبندی دقیقتر و کاملتر دیدگاه ابن سیناست. بنابراین رابطه منطق تعریف ابن سینا و سهروردی، رابطه تکامل است نه تباین (عظیمی، ۱۳۹۶: ۸۵؛ همو، ۱۳۹۸: ۱۵۳ و ۱۵۸).

با توجه به مطلب فوق، ادعای عظیمی درباره همگرایی سهروردی با ابن سینا در نظریه تعریف را میتوان به دو بخش تقسیم کرد: ۱) همگرایی در نقد نظریه مشائی و ۲) همگرایی در تدوین نظریه اشراقی که البته برآیند آنها برقراری روندی تکاملی

میان دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق است. در ادامه، ابتدا به تبیین ادعای همگرایی سهروردی با ابن سینا در دو جنبه نقد نظریه مشائی و تدوین نظریه اشراقی میپردازیم و سپس صحت و سقم آن را بررسی خواهیم کرد.

## ۵-۱. همگرایی میان دیدگاه ابن سینا و سهروردی در تعریف اشیاء

نقد کلی عظیمی به کسانی که دیدگاه سهروردی را - چه در جنبه نقد نظریه مشائی و چه در جنبه تدوین نظریه اشراقی - دیدگاهی متباین با دیدگاه ابن سینا دانسته‌اند، اینست که آنها نظریه مشائی ابن سینا را از کتاب شفا بدست آورده‌اند و بر همین اساس گمان کرده‌اند که نظریه ابن سینا درباره تعریف، همان نظریه مشائیان بوده و در تضاد با دیدگاه شیخ اشراق است؛ این در حالیست که به تصریح خود ابن سینا، کتاب شفا اگرچه میتواند منبع خوبی برای فهم دیدگاه مشائیان باشد، بهیچ روی منبع مناسبی برای دستیابی به دیدگاههای اختصاصی او نیست (همو، ۱۳۹۸: ۱۵۳). با توجه به این مطلب، اگر دیدگاه سهروردی در حکمة الإشراق را با دیدگاه ابن سینا در رساله الحدود، تعلیقات و اشارات مقایسه کنیم، درمی‌یابیم که دیدگاه سهروردی و ابن سینا با یکدیگر سازگارند و در یک راستا قرار دارند (همان: ۱۵۴-۱۵۳؛ همو، ۱۳۹۶: ۷۵).

عظیمی برای تأیید در ادعای همگرایی ابن سینا و سهروردی در نقد نظریه مشائی، به عبارتهایی از رساله حدود و دو کتاب تعلیقات و اشارات ابن سینا، استناد میکند.

نخستین عبارت مورد استناد او، عبارت آغازین رساله حدود ابن سیناست که در آن شیخ‌الرئیس ارائه حد حقیقی اشیاء را امری دشوار دانسته است.

دوستان من از من خواستند که حدود اشیائی را که آنها می‌خواهند، برایشان بیان کنم [اما] من از آنها خواستم تا مرا از این کار معاف کنند، زیرا میدانستم که چنین کاری همانند چیزی است که برای بشر دشوار است (ابن سینا، ۱۹۹۸: ۲۳۱).

دومین عبارت که به اعتقاد عظیمی، دال بر همگرایی ابن سینا و سهروردی در نقد نظریه تعریف مشائی است، عبارتی است از همین رساله که به دشواریهای احصای همه ذاتیات ماهیت اشاره دارد.

حد تنها هنگامی حد شیء است که بالقوه یا بالفعل متضمن همه اوصاف ذاتی آن شیء باشد ... بهمین دلیل شرط حد، قرارگرفتن جنس اقرب و پس از آن همه فصلها [ی شیء در تعریف] است ... بنگر که چگونه بشر میتواند در تعریف حدی اشیاء، آن [فصلها] را احضار کند درحالیکه از این [لغزش] ایمن است که لازم شیء را که حتی در مقام توهم (تصور) از شیء جدا نمیشود، بجای ذاتی آن [در تعریف] قرار داده باشد. از کجا [میداند که] هر مورد، جنس اقرب را [در حد شیء] قرار داده است و بر اثر غفلت جنس ابعد را با اقرب اشتباه نگرفته است (همان: ۲۳۴).

از نظر عظیمی، این سخن ابن سینا همان

اشکال چهارم سهروردی است که در آن احتمال همیشگی غفلت از برخی ذاتیات ماهیت در نظریه تعریف مشائی را مطرح کرده بود.

عبارت سوم، بخشی از کتاب تعلیقات ابن سیناست که بیان میکند آگاه شدن بر حقایق اشیاء، در قدرت بشر نیست و ما غیر از خواص، لوازم و اعراض اشیاء چیز دیگری را نمیشناسیم (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۹۱: ۷۱، تعلیقه ۶۲؛ همان: ۶۹، تعلیقه ۶۰). به اعتقاد عظیمی، این مطلب ابن سینا همان اشکال سوم سهروردی است که بر شناخت‌ناپذیری فصل اشیاء تأکید دارد و بیان آن گذشت.

عبارت چهارمی که بعقیده عظیمی نشان میدهد نقد شیخ اشراق از دیدگاه مشائیان، مسبوق به انتقاد ابن سیناست، عبارتی است که میگوید انسان از حقیقت و ذات اشیاء آگاه نیست و صرفاً خواص و لوازم و اعراض آنها را میشناسد. ما صرفاً خواص و لوازم و اعراض اشیاء را میشناسیم، نه فصل مقوم هر یک از آنها را که بر حقیقت آنها دلالت میکند (همان: ۷۱، تعلیقه ۶۲).

با توجه به آنچه بیان شد، عظیمی معتقد است دو اشکال از اشکالات سهروردی به نظریه تعریف مشائی (اشکال سوم و چهارم) بیشتر توسط ابن سینا ایراد شده و سهروردی فقط آنها را تبیین و تقریر کرده است (عظیمی، ۱۳۹۸: ۱۵۴). با توجه به اینکه این دو اشکال مهمترین و اساسیترین نقدهای سهروردی بر نظریه تعریف مشائی هستند، میتوان نتیجه گرفت که شیخ اشراق در نقد نظریه مشائیان از

فرمانی

ابن‌سینا پیروی کرده و صرفاً برخی اشکالات جزئی را به نقدهای ابن‌سینا اضافه کرده است. ادعای دیگر عظیمی، همگرایی ابن‌سینا و سهروردی در تدوین نظریه اشراقی است؛ او بر این باور است که شیخ‌اشراق، نه تنها بنیانهای نقد خود بر نظریه تعریف مشائی را از ابن‌سینا عاریت گرفته، بلکه در تدوین نظریه اشراقی تعریف نیز کاملاً وامدار شیخ‌الرئیس است. اساس نظریه تعریف سهروردی، تعریف شیء از طریق خاصه مرکب است؛ یعنی مجموعه‌یی از عوارض عامی که بتنهایی اعم از معرفند، اما اجتماع آنها با یکدیگر به معرف اختصاص دارد (عظیمی، ۱۳۹۸: ۱۵۰؛ همو، ۱۳۹۶: ۸۰). بنظر عظیمی این شیوه تعریف - که در شیوه اشراقی راه برون‌رفت از اشکالات نظریه تعریف مشائی است - پیش از سهروردی، در اشارات ابن‌سینا مطرح شده است (همو، ۱۳۹۸: ۱۵۶).

هنگامیکه شیء بوسیله قول مؤلف از اعراض و خواص شیء تعریف شود، بطوریکه اجتماع همه آنها تنها به آن شیء اختصاص داشته باشد، شیء با «رسم» تعریف شده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۶۴).

## ۲-۵. نقد ادعای همگرایی میان دیدگاه ابن

### سینا و سهروردی در تعریف اشیاء

به اعتقاد نگارنده، تلاش و استدلالی که عظیمی برای تبیین سازگاری دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی در تعریف اشیاء و برقراری نسبت تکاملی میان آنها بکار برده، برمبنایی نادرست انجام گرفته است. به اینصورت که تبیین و استدلال او در

اینباره، بر اساس نقد او به دیدگاهی است که نظریه تعریف ابن‌سینا و سهروردی را ناسازگار میداند، اما در ادامه این مقاله ثابت میکنیم که نقد او وارد نیست. از طرف دیگر، ادله و شواهدی که عظیمی برای خوانش خود از این رابطه تکاملی ارائه کرده نیز نادرستند و نمیتوانند مدعای او را اثبات کنند. توضیح این مطلب ذیل محورهای زیر ارائه میشود.

۱) او به کسانی که نظریه تعریف ابن‌سینا و سهروردی را دو دیدگاه ناسازگار میدانند، این نقد کلی را وارد کرده که «آنها نظریه مشائی ابن‌سینا را از کتاب شفا بدست آورده‌اند و به سایر آثار او بویژه رساله الحدود، تعلیقات و اشارات توجه نکرده‌اند؛ این در حالیست که به تصریح خود ابن‌سینا کتاب شفا منبع بسیار خوبی برای فهم دیدگاه مشائیان است، نه دیدگاه خاص و مورد پذیرش شیخ‌الرئیس». این نقد و نظر عظیمی، نادرست و نارواست، زیرا خود ابن‌سینا در مدخل منطق شفا اظهار داشته که در این کتاب علاوه بر تنقیح و تحریر مباحث فیلسوفان پیشین، ابداعات و نظریات خاص خودش را نیز بیان کرده است.

غرض ما در این کتاب [شفا] ... اینست که عصاره اصول علوم فلسفی متقدمان را بیان کنیم ... هر مطلب مهمی را که در کتابهای قدما موجود بوده، در این کتابمان گنجانده‌ایم ... به تحقیق اضافه کردم به آن [مطالب] آنچه را که با فکر خود ادراک کردم و با نظر خود تحصیل نمودم، خصوصاً در طبیعات و مابعدالطبیعه و

علم منطق (همو ۱۴۰۴: ۱/ ۹-۱۰).

از عبارت فوق، بصراحت بر می‌آید که دیدگاه عظیمی مبنی بر اینکه کتاب شفا منبع خوبی برای فهم دیدگاه ابن‌سینا نیست، نادرست است و بنابراین نمیتوان بر اساس آن، ناسازگاری نظریه تعریف ابن‌سینا در این کتاب با نظریه تعریف سهروردی را نادیده بگیریم، با این توجیه که دیدگاه ابن‌سینا در این کتاب، دیدگاه نهایی و اصلی او نیست. علاوه بر این، درباره مبحث تعریف، مطالب و عبارتهای فراوانی در سایر آثار ابن‌سینا وجود دارد که با دیدگاه مطرح شده در شفا هماهنگ است؛ مثلاً در عبارتی از کتاب الإشارات و التنبیهات ابن‌سینا حد شیء را همان «حد بحسب ماهیت» دانسته و آن را بر حقیقت نفس‌الأمری شیء مبتنی کرده است؛ نه بر فهم عرفی از معنای لفظ.

حد، «قول دال بر ماهیت شیء» است. شکی در این نیست که حد مشتمل بر همه مقومات ماهیت است و از جنس و فصل ترکیب شده است؛ زیرا مقومات مشترک آن جنس و مقوم خاص آن فصل است (همو، ۱۳۸۱: ۶۱).<sup>۵</sup> همچنین، شیخ‌الرئیس در عبارتی از کتاب نجات میگوید:

برای تعریف حدی اشیاء ... به این نکته توجه میکنیم که [شیء تعریف‌شده] از کدامیک از اجناس دهگانه‌ی است که ذکر کردیم، سپس همه محمولهای مقوم آن را اخذ میکنیم ... هنگامیکه همه این محمولها را جمع کردیم و شیئی را که از

دو جهت [ذیل] با محدود مساوی است مشاهده کردیم، به تعریف حدی شیء دست‌یافته‌ایم: جهت اول، مساوات در حمل است و جهت دوم، مساوات در معنا؛ به این صورت که [معنای تعریف] مشتمل بر کمال حقیقت ذات شیء باشد و چیزی از آنها را فرو نگذارد (همو، ۱۳۷۹: ۱۵۰-۱۴۹).

آنچه در محور اول بیان شد، اولاً تأیید میکند که دیدگاه مطرح شده در شفا همان دیدگاه مختار ابن‌سیناست و ثانیاً نشان میدهد که حتی اگر کتاب شفا را منبعی مناسب برای دیدگاه ابن‌سینا ندانیم، باز هم میتوانیم نظریه تعریف مشائی را - بعنوان نظریه مقابل نظریه سهروردی - از سایر آثار ابن‌سینا بدست آوریم. (۲) نخستین عبارت مورد استناد عظیمی، برای تبیین همگرایی ابن‌سینا و سهروردی در نقد نظریه مشائی، عبارتهای شیخ‌الرئیس در آغاز رساله الحدود است. آنچه ابن‌سینا بصراحت در این عبارتها مطرح کرده، صعوبت تعریف اشیاء بر طریقه مشائیان است، نه امتناع تعریف آنها. در عبارت مزبور، ابن‌سینا تعریف اشیاء را ممکن - اما دشوار - میداند، در حالیکه شیخ‌اشراق به امتناع تعریف اشیاء بنابر طریقه مشائیان باور دارد.

روشن است که امکان تعریف مشائی و امتناع آن، در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند؛ از اینرو نمیتوان به استناد این عبارت ابن‌سینا، به همگرایی دو نگرش سینوی و اشراقی در تعریف اشیاء حکم کرد. نکته قابل توجه

اینست که ابن‌سینا در ادامه همین عبارت، دیدگاه مشائیان درباره تعریف را تبیین کرده و بر اساس آن به تعریف امور مختلف اقدام نموده است؛ حال چگونه میتوان این عبارت را نافی نظریه مشائی و همراهی با نظریه شیخ اشراق دانست!

۳) دومین عبارتی که عظیمی برای اثبات مدعای خود مطرح کرده، متناظر و همراهی با اشکال چهارم سهروردی است، با این تفاوت که مقصود ابن‌سینا از این عبارت، بیان دشواریهای احصای همه ذاتیات ماهیت است و سخن سهروردی، امتناع چنین چیزی است. ابن‌سینا در ادامه همین عبارت، آورده که میتوان با استفاده از شیوه تقسیم یا از طریق برهان، جنس قریب را بدست آورد؛ هرچند این کار دشوار است. بنابراین، از نظر او بدست آوردن جنس قریب که متضمن همه اجناس و فصول پیشین است، امری ممکن و در تقابل با دیدگاه سهروردی است. درباره احصای فصل هم باید به این مطلب توجه داشت که ابن‌سینا، برخلاف سهروردی، شناخت فصل را ممتنع نمیداند و به فصل - همانند سایر امور بسیط - از طریق لوازم آن آگاه میشود. در این مواقع ذهن بگونه‌یی به لازم مینگرد که به حاق ملزوم منتقل شود.

ابن‌سینا در تبیین این مطلب، اظهار داشته که از دو منظر میتوان به لوازم ماهیت نگریست: الف) منظری که در آن، لازم ماهیت از این حیث نگریسته میشود که در نتیجه‌یی برای انتقال ذهن به ذات ماهیت است، ب) منظری که در آن خود لازم ماهیت صرفاً بعنوان یکی از احوال ماهیت

بنحو فی‌نفسه لحاظ میگردد، نه بعنوان ابزار و در نتیجه‌یی برای فهم ذات ملزوم. در منظر نخست، لازم ماهیت صلاحیت می‌یابد تا قائم‌مقام حد شود و ذهن را به حاق ذات واصل کند؛ اما در منظر دوم، ذهن به ذات و ماهیت ملزوم منتقل نمیشود و ذات ماهیت کماکان مجهول باقی میماند. در این لحاظ، لازم ماهیت صرفاً ماهیت ملزوم را از سایر ماهیتهای متمایز میسازد و هیچ شناختی از ذات ماهیت بدست نمیدهد.

ابن‌سینا بر اساس این دو منظر، میان دو نوع «رسم» تفاوت قائل میشود: ۱) رسمی که جایگزین حد میشود و ۲) رسم مصطلح که چنین ویژگی‌یی ندارد (همو، ۱۳۶۴: ۳۷). بنظر میرسد، عظیمی نیز همانند شیخ اشراق به ظرایف دیدگاه شیخ‌الرئیس توجه نداشته و تمایز میان دو نوع «رسم» از نگاه او پنهان مانده است. آنها گمان کرده‌اند که شناخت لوازم مطلقاً هیچگونه شناخت حقیقی‌یی از ماهیت ملزوم بهمراه ندارد و صرفاً موجب تمییز آن ماهیت میشود؛ درحالی‌که ابن‌سینا حالت دیگری را نیز برای شناخت از طریق لوازم بیان کرده که در آن «رسم» قائم‌مقام حد حقیقی است. بر همین اساس است که صدرالمألهین نقد خود بر سخن شیخ اشراق را بر اساس کلام ابن‌سینا در منطق‌المشرفین ارائه کرده است.<sup>۶</sup>

با توجه به آنچه بیان شد، میتوان گفت که ابن‌سینا احصای جنس و فصل ماهیات را بطور کلی انکار نمیکند و عظیمی نمیتواند به استناد عبارتی که از ابن‌سینا ذکر کرده، به همگرایی دو نگرش سینوی و اشراقی در تعریف اشیاء حکم کند.

۴) سومین عبارت ابن‌سینا که عظیمی از آن برای اثبات مدعای خود بهره برده، بخشی از کتاب تعلیقات ابن‌سینا است که میگوید: آگاه شدن بر حقایق اشیاء در قدرت بشر نیست و ما جز خواص و لوازم و اعراض اشیاء چیزی دیگر را نمیشناسیم. اگرچه ابن‌سینا در عبارت فوق بیان نموده که اطلاع بر حقیقت اشیاء، خارج از قدرت بشر است، اما حکما - از جمله خود ابن‌سینا - این مطلب را نیز بیان کرده‌اند که در علوم حکمی یا همان فلسفه بمعنای اعم، آنچه مطلوب است شناخت حقایق اشیاء، مطابق با ظرفیت درک و فهم انسان است، نه فراتر از آن.

غرض از فلسفه اینست که انسان از حقایق اشیاء آگاه شود، به‌اندازه‌ی که آگاهی از اشیاء برای انسان ممکن باشد (همو، ۱۴۰۴: ۱۲/۱).

بنابراین عدم آگاهی از کنه و حقیقت شیء، مستلزم خروج مباحث حد و رسم از مباحث منطق و یا تعطیلی مباحث حکمی بطورکلی نیست؛ بلکه مستلزم اینست که انسان در فهم اشیاء و تعریف آنها نهایت توان خود را بکارگیرد و تا حد امکان، مقومات ذات و ماهیت شیء و یا عوارض آن را بدست آورد، اگرچه این کار - آنچنانکه در محور پیشین بیان شد - از طریق اشاره به حقیقت و ماهیت شیء از دریچه لوازم آن باشد. با توجه به این مطلب، این عبارت شیخ‌الرئیس نیز نمیتواند مدعای عظیمی را اثبات کند.

۵) ادعای دیگر عظیمی، همگرایی ابن‌سینا و سهروردی در تدوین نظریه اشراقی بود. دلیل او

برای اثبات این مدعا، عبارتی از کتاب اشارات است که در آن ابن‌سینا تعریف شیء از طریق خاصه مرکب را مطرح کرده است. عظیمی از این عبارت نتیجه گرفته که ابن‌سینا پیش از سهروردی، شیوه تعریف اشراقی را برای تعریف اشیاء مطرح کرده است. او در تبیین همگرایی شیوه تعریف سهروردی با شیوه‌ی که ابن‌سینا در عبارت فوق مطرح کرده، مینویسد:

سهروردی بمنزله شاگرد تیزبین ابن‌سینا، این اشارات وی را بخوبی دریافته و از اینرو 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، ۱۳۷۲: ۲۱). مقصود وی از «امور»، اعراض عام است و حاصل سخن او اینست که تنها راه ممکن برای تعریف یک ماهیت، تعریف آن بوسیله اعراض عامی است که همه با هم به آن ماهیت اختصاص دارند، بدان شرط که آن اعراض عام، از طریق دیگری - یعنی از طریق شهود - آشکار باشند. ما در اینجا سهروردی را میبینیم که درست در همان خطی سیر میکند که ابن‌سینا ترسیم کرده؛ با این تفاوت که ابن‌سینا از شهود سخنی نگفته است (عظیمی، ۱۳۹۶: ۸۳-۸۴).

به‌اعتقاد نگارنده، این برداشت عظیمی از



همگرایی ابن‌سینا و سهروردی در تبیین نظریه اشراقی تعریف، نادرست است، زیرا اولاً، همانطور که عظیمی در عبارت فوق بیان کرده، در نگرش شیخ‌اشراق تنها راه ممکن برای تعریف یک ماهیت، تعریف بوسیلهٔ اعراض محسوس آن است؛ درحالی‌که در نگرش ابن‌سینا تعریف شیء از طریق خاصهٔ مرکب، یک شیوهٔ تعریف در کنار تعریف ماهیت از طریق جنس و فصل است. عبارت دیگر، در نگرش سهروردی تعریف حدی مشائی نفی میشود و تعریف از طریق خاصهٔ مرکب جایگزین آن میگردد، اما در نگرش ابن‌سینا، تعریف حدی مشائی نفی نمیشود، بلکه به رسمیت شناخته میشود و در کنار شیوهٔ تعریف رسمی از طریق خاصهٔ مرکب قرار میگیرد. ثانیاً، ابن‌سینا تصریح کرده که تعریف از طریق خاصهٔ مرکب، تعریف «رسم»ی است. در نقطهٔ مقابل، در نگرش سهروردی، تعریف مفهومی شیء از طریق اعراض محسوس آن، تعریف «رسم»ی نیست.

این (تعریف مفهومی)، رسم نیست زیرا رسم، [تعریف شیء] از طریق لوازم [آن] است و شخصی که تعریف رسمی را ارائه میکند، معترف است که اسم [معرف] بازای محمولات (اجزاء) تعریف رسمی نیست، بلکه بازای چیزی است که ذهن از تعریف رسمی به آن منتقل میشود (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۶۰؛ ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۵: ۹۲).

۶) همانطور که بیان شد، در تعریف مفهومی شیخ‌اشراق، قصد واضع و اهل لسان رکن محوری است و مشخص میکند چه مفاهیمی بعنوان ذاتیات شیء در تعریف مفهومی قرار

گیرند. ابن‌سینا نیز حد را به «حد حقیقی» یا «حد بحسب ذات» و «حد اسمی» یا همان «حد مفهومی» تقسیم کرده است. بر این اساس میتوان گفت که ابن‌سینا پیش از سهروردی به «تعریف مفهومی» توجه داشته و آن را مطرح کرده است. عظیمی این اعتقاد شیخ‌الرئیس به «حد مفهومی» را بعنوان شاهدی بر همگرایی ابن‌سینا و سهروردی مطرح نکرده، اما در نگاه نخست، این مطلب میتواند مؤید دیدگاه عظیمی و موهم این همگرایی در شیوهٔ تعریف اشراقی باشد. البته در نگاهی عمیقتر و با توجه به مطالبی که در تبیین دیدگاه ابن‌سینا، دربارهٔ «حد اسمی» بیان شد، میتوان دریافت که «حد اسمی» یا همان «حد مفهومی» ابن‌سینا ذاتاً با «حد مفهومی» شیخ‌اشراق متفاوت است.

ابن‌سینا در کتاب اشارات «شرح اسم» یا «تعریف مفهومی» را «ماهیت مفهوم اسم» دانسته نه «مفهوم اسم»، تا به این نکته اشاره کند که بحث او دربارهٔ «تعریف مفهومی»، بحثی منطقی است نه بحثی لغوی (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/۳۰۹). بحث از معنای اسم در لغت بحث از این جهت است که واضع، لفظ را برای چه معنایی قرار داده، اما بحث از ماهیت معنای اسم در منطق از این جهت است که معنایی که لفظ بازای آن قرار داده شده، بلحاظ منطقی چگونه باید تحلیل شود و شایسته است چه اموری بعنوان مقوم و یا امور خارج از ذات آن معنا، لحاظ گردد. این بحث دربارهٔ یک حیثیت نفس‌الأمری از معنای اسم است و اموری که مدنظر واضع بوده در آن دخالت ندارد.

خردنامهٔ صمد

بنابراین «حد مفهومی» ابن سینا با «حد مفهومی» سهروردی ذاتاً متفاوت است و هر کدام از آن دو، در منطق کارکردی متفاوت دارد؛ «حد مفهومی» ابن سینا تعریف شیء بر اساس حیثیت نفس‌الأمری شیء است، بر خلاف «حد مفهومی» سهروردی که تعریف شیء بر اساس معنای مقصود واضح و اهل لسان است. همچنین «حد مفهومی» ابن سینا نافی «حد حقیقی» نیست و کارکرد آن توسعه‌ی تعریف حدی نسبت به امور غیرماهوی و نیز تمایز تعریف حدی ماهیت قبل از وجود آن و پس از وجود آن است؛ بر خلاف «حد مفهومی» سهروردی که نافی «حد حقیقی» است و کارکردش اینست که جایگزین «حد حقیقی» (حد بحسب ماهیت) شود؛ چرا که از نظر سهروردی «حد بحسب ماهیت»، ممتنع و ناکارآمد است. بنابراین، صرف این نکته که ابن سینا پیش از سهروردی، حد مفهومی را مطرح کرده، نمیتواند شاهدی بر ادعای همگرایی ابن سینا و سهروردی در تبیین نظریه‌ی تعریف اشراقی باشد. با توجه به مطالب مطرح شده در نقد دیدگاه عظیمی، میتوان نتیجه گرفت که دیدگاه ابن سینا همان نظریه‌ی تعریف مشائی است و در نقطه‌ی مقابل نظریه‌ی تعریف سهروردی قرار دارد؛ عبارت دیگر، نسبت میان نظریه‌ی تعریف مشائی و نظریه‌ی تعریف اشراقی، نسبت تنافی و ناسازگاری است، نه نسبت تکاملی.

### ۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در پژوهش حاضر، پس از تبیین دیدگاه و شیوه‌ی ابداعی سهروردی در تعریف منطقی اشیاء و

همچنین اشاره به اینکه شیخ اشراق دیدگاه خود را بعنوان جایگزینی برای نظام تعریف مشائی معرفی کرده بود، به تحلیل و نقد نظریه‌ی اشراقی سهروردی در مبحث تعریف پرداخته شد. نتایج بدست آمده از این پژوهش را میتوان بصورت زیر تفکیک نمود:

۱) سهروردی در آثار خود با بیان پنج اشکال، سعی نموده تا ناکارآمدی و امتناع نظریه‌ی مشائی درباره‌ی تعریف حقیقت نفس‌الأمری اشیاء را نشان دهد و بجای آن شیوه‌ی دیگری را برای تعریف اشیاء معرفی نماید. این شیوه، همان «تعریف مفهومی» است که به تبادر و فهم عرفی از معنای لغت متکی است و در آن، معنای لفظ از طریق بیان مقومات مفهومی آن از منظر اهل لسان تعریف میشود.

۲) نتیجه‌ی منطقی اشکالات سهروردی به نظریه‌ی تعریف مشائی، تصحیح نظریه‌ی مشائیان از طریق بکارگیری شهود است، و نه کنار نهادن تعریف شیء بحسب ماهیت و روی آوردن به نظریه‌ی تعریف مفهومی. علاوه بر اینکه شیوه‌ی تعریف سهروردی - بعنوان جایگزین نظریه‌ی تعریف مشائی - دارای اشکالات متعددی است؛ از اینرو با فرض قبول اشکالات سهروردی به نظریه‌ی تعریف مشائی، شیوه‌ی تعریف سهروردی فی‌نفسه قابل قبول نیست.

۳) در پایان، به بررسی و نقد دیدگاه یکی از منطق‌پژوهان معاصر پرداختیم که وی سعی داشته نگاه مشهور درباره‌ی ناسازگاری نظریه‌ی سهروردی با شیوه‌ی تعریف سینوی را نقد کند و نیز اثبات نماید که «رابطه‌ی منطقی تعریف ابن سینا و سهروردی رابطه‌ی تکامل است نه تباین». با تحلیل و بررسی نظریات

او، اینگونه بدست آمد که نقد او به دیدگاه مشهور وارد نیست و ادله و شواهدی نیز که برای خوانش خود از این رابطه تکاملی ارائه نموده، نادرستند و نمیتوانند مدعای او را اثبات نمایند.

## پی نوشتها

1. توضیح عرضی بودن فصل اعراض، از افزوده توضیحی ملاصدراست و در عبارت سهروردی نیست (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۴۰۴، تعلیقه ملاصدرا).
2. از جمله اینکه در اشکال اول بر نظریه تعریف مشائی نوشته است: «فالجماهير لا يكون عندهم ذلك الجزء من مفهوم المسمّى، بل لا يكون الاسم الّلمجموع لوازم تصوّره. ثمّ إنّ كلّ واحد من الماء مثلاً او الهواء اذا ثبت أنّ له اجزاء غير محسوسة، ينكرها بعض الناس؛ فتلك الاجزاء عندهم لا مدخل لها فيما يفهمون منه... فما تصوّر الناس منها الّا اموراً ظاهرة عندهم هي المقصودة بالتسمية للواضع ولهم» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲/ ۱۹۲۰).
3. ملاصدرا شبیه این استدلال، و نه عین آن را تقریر کرده است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۸: ۲۷۸، تعلیقه ملاصدرا).
4. در این عبارت، سهروردی از مقومات مفهومی با عنوان «ذاتی شیء» یاد نموده و چنین شیوهی از تعریف را «حد» نامیده است. همین نشان میدهد که اگرچه سهروردی این اصطلاحات را از مباحث تعریف مشائی وام گرفته، اما خود استفادهی جدید از آنها کرده است (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۷۲/۱).
5. برای اطلاع از برخی دیگر از این قبیل عبارتها (ر.ک: ابن سینا، ۱۹۹۸: ۲۳۹؛ همو، ۱۳۶۴: ۳۶).
6. «لا سبيل إلى معرفة البسائط الوجودية إلا باللوازم الّتی توصل الإنسان إلى حاقّ الماهيات، و النفس الناطقة و إن كانت تمام حقيقتها مجهولة لأكثر الخلق، إلا أنّ كلّ من له درجة في العلم البحثي يعلم أنّ في الإنسان جوهرًا

مدرکاً للکلیات ممیّزاً محرکاً للبدن شاعراً بذاته متصرّفاً في قواها البدنیّة و الحسیّة و الخیالیّة و الوهمیّة. و هذا القدر منه كاف في معرفة الإنسان بحدّه» (شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۳، تعلیقه ملاصدرا).

## منابع

- ابن سینا (۱۳۶۴) منطق المشرقیین و القصيدة المزوجة في المنطق، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۳۷۹) النجاة من الغرق في بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران: دانشگاه تهران.
- (۱۳۸۱) الإشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۹۱) التعلیقات، تصحیح و تحقیق سیدحسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۴۰۴ق) الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زاید، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- (۱۹۹۸م) الحدود، تصحیح و تحقیق جیرار جهامی، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جمالی، مهدی؛ محمدعلیزاده، محمدرضا (۱۳۹۵) «تعریف حقیقی از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق»، معارف منطقی، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ۵، ص ۲۵-۴۱.
- سعادت مصطفوی، سیدحسن؛ رضایی، مهران (۱۳۹۱) «نقدهای شیخ اشراق بر نظریه مشائیان درباره ادراک ذات»، حکمت سینوی، شماره ۴۷، ص ۵-۲۶.
- سهروردی (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- (۱۳۸۵) المشارع و المطارحات (منطق)، تصحیح مقصود محمدی، تهران: حق یاوران.

عظیمی، مهدی (۱۳۹۶) «وامداری سهروردی به ابن سینا در منطق تعریف»، حکمت معاصر، سال هشتم، شماره دوم، ص ۸۶-۷۳.

----- (۱۳۹۸) منطق و معرفت در اندیشه سهروردی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

واحدی، بهجت (۱۳۸۰) «رد و هدم نظریه حد ارسطویی به بیان ابن سینا و سهروردی»، پژوهش‌نامه متین، شماره ۱۳، ص ۲۲۳-۲۱۸.

یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۸۹) حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

----- (۱۳۹۲) حکمة الإشراق (با شرح قطب الدین شیرازی)، ج ۱، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

شهرزوری، محمدین محمود (۱۳۷۲) شرح حکمة الإشراق، تصحیح و تحقیق حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۸) شرح حکمة الإشراق، ج ۱، به انضمام تعلیقات صدر المتألهین، تحقیق سید محمد موسوی، تهران: حکمت.

ضیایی، حسین (۱۳۸۴) معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوربخش، تهران: فرزانه روز.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الإشارات والتنبیها مع المحاکمات، قم: البلاغة.

