

نقد نظام تعریف مشایی در اندیشه سهروردی

محمدعلی اسماعیلی*

چکیده

نظام تعریف در اندیشه فیلسوفان مشایی بر اصول و مبانی زیر استوار است: الف) امکان شناخت ذاتیات اشیا؛ ب) پذیرش نظام مقولات عشر ارسطویی؛ ج) پذیرش نظام مبحث ماده و صورت ارسطویی. نظام تعریف مشایی از سوی صاحب نظرانی همچون فارابی و سهروردی نقد شده است. سهروردی شناخت ذاتیات اشیا را ناممکن دانسته و به تصریحات فیلسوفان، استشهاد می کند. همچنین با طرح دیدگاه شهود، ملاک بداهت را شهود حسّی و قلبی به شمار آورده و نظام مقولات عشر و ماده و صورت ارسطویی را نیز مورد نقد قرار می دهد. سهروردی پس از نقد نظام تعریف ارسطویی، به ارائه دیدگاه خود مبنی بر «تعریف مفهومی» پرداخته، آن را در علوم بسیار سودمند می داند. تعریف مفهومی در برابر تعریف حقیقی نفس الامری قرار داشته و برخلاف آن، ناظر به ذاتیات نفس الامری اشیا نبوده، بلکه تنها در پی ارائه ذاتیات مفهوم مورد تعریف است. ارزیابی نظام تعریف مشایی و نظام تعریف سهروردی و بیان کاستی های آنها نیز در این نوشتار مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه ها

حد، رسم، تعریف حقیقی، تعریف مفهومی، سهروردی.

مقدمه

فلسفه اشراق با برخورداری از دو ویژگی در عرض فلسفه مشا و حکمت متعالیه قرار دارد و از آن دو متمایز می‌گردد: ویژگی نخست مربوط به روش آن است. فلسفه اشراق در کنار برهان به شهود نیز توجه جدی دارد. استفاده از شهود در فلسفه اشراق تنها در مقام طرح مسئله نیست، بلکه حتی در مقام اثبات نیز از آن بهره می‌گیرد. شیخ اشراق همچنان که سالک غیر اهل بحث را ناقص می‌داند، باحثی را که اهل شهود نیست نیز ناقص به شمار می‌آورد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۱). به باور سهروردی تنها با بحث و نظر، نمی‌توان اهل حکمت گشت (همان). حکیم تنها بر کسی اطلاق می‌گردد که اهل شهود باشد (همان، ص ۱۹۹). ویژگی دوم فلسفه اشراق مربوط به محتوای آن است. فلسفه اشراق در مطالب فراوانی با فلسفه مشا اختلاف دارد، به طوری که می‌توان فلسفه اشراق را تعلیقه فلسفه مشا به شمار آورد. این اختلاف‌ها در دو بخش منطق و فلسفه نمایان است. با چشم‌پوشی از اختلاف‌های فلسفی، مهم‌ترین اختلاف‌های منطقی فلسفه اشراق با فلسفه مشا که نقش تعیین‌کننده‌ای در منطق اشراقی دارند، از این قرارند:

۱. نقد نظام تعریف حدی و رسمی مشایبان و ارائه نظام تعریف مفهومی؛
۲. ارجاع قضایای جزئی به کلیه و بی اعتباری قضایای شخصی؛
۳. ارجاع قضایای سالبه به موجه و انکار تفاوت قضایای سالبه کلیه با موجه معدوله المحمول در ناحیه لزوم ثبوت موضوع؛
۴. ارجاع همه قضایای موجه به ضروریه؛
۵. حصر قیاس‌های منتج در ضرب اول از شکل اول، یعنی موجه کلیه و ارجاع شکل دوم و سوم به شکل اول و نفی اعتبار شکل چهارم؛

۶. تقلیل بدیهیات شش گانه به اولیات، مشاهدات و حدسیات؛ در پرتو ارجاع متواترات و مجربّات به حدسیات و ارجاع فطریات به اولیات.^۱

نوشتار پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تبیین مورد نخست از موارد بالا، پس از بیان نظام تعریف در اندیشه فیلسوفان مشا، به تبیین نقدهای سهروردی بر نظام تعریف مشایی و ارائه نظام تعریف مفهومی در اندیشه سهروردی و ارزیابی اجمالی این مطالب می پردازد.

۱. نظام تعریف در اندیشه فیلسوفان مشا

سهروردی و فیلسوفان مشا در برخی شرایط تعریف هم‌داستان‌اند که سهروردی آنها را چنین بر می‌شمارد: الف) یک چیز، برای کسی «تعریف» می‌شود که بدان دانا نیست؛ ب) تعریف باید به واسطه اموری ارائه شود که به امر مورد تعریف اختصاص داشته باشند. این اختصاص، یا بدین گونه است که تک‌تک اجزای تعریف، به معرف اختصاص داشته باشد. یا بعضی از آن اجزا مختص به معرف باشد و یا اجتماع آن اجزا، به معرف اختصاص داشته باشد؛ ج) تعریف باید به واسطه چیزی انجام شود که روشن تر از معرف باشد. تعریف به مثل یا به اخفی یا به امری که خود به واسطه معرف تعریف می‌شود، ناممکن است؛ د) تعریف باید به واسطه چیزی انجام شود که پیش از معرف شناخته شده باشد، نه اینکه آن چیز همراه با خود معرف معلوم شود؛ ه) تعریف یک چیز با تبدیل الفاظ حاصل نمی‌شود؛ زیرا تبدیل لفظ تنها برای کسی نافع است که از

۱. سهروردی در کتاب *حکمة الاشراف*، نوآوری خود را بیشتر با تعبیرهایی همچون «قاعدة اشراقية»، «حکمة اشراقية» یا «دقیقة اشراقية» بیان می‌کند. فهرست بسیاری از نوآوری‌های منطقی و فلسفی سهروردی را می‌توان در منابع زیر دید: سجادی، ۱۳۸۹، مقدمه، ص ۴۲-۵۲؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۶.

حقیقت شیئی آگاه است و فقط از وضع لفظ در برابر معنا ناآگاه است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸-۱۹؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۶).

سهروردی و فیلسوفان مشا در تبیین قواعد تعریف، بر ارائه نظام واحدی اتفاق نظر ندارند. اصول و مبانی نظام تعریف مشایی را که بیشتر مورد نقد سهروردی قرار گرفته، می توان در ضمن موارد زیر تبیین کرد:

۱.۱. امکان شناخت ذاتیات اشیا

تعریف یا حدّی است یا رسمی. تعریف حدّی آن است که ذاتیات معرف در آن ذکر شوند. تعریف حدّی، خود به دو نوع حد تام و حد ناقص تقسیم می شود. در حد تام باید تمام اجناس و فصول محدود، به طور بالفعل یا بالقوه ذکر شوند. منظور از بالقوه این است که در تعریف محدود از مفرداتی استفاده گردد که اگر آنها را تحلیل کنیم به تمام ذاتیات محدود برسیم (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۱). بنابراین در حد تام یا باید همه اجناس و فصول یا تنها جنس و فصل قریب ذکر گردد. در حد ناقص تمام ذاتیات محدود ذکر نمی شود. بنابراین حد ناقص از جنس بعید و فصل قریب یا از فصل قریب به تنهایی تشکیل می شود (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۸؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۲). تعریف رسمی فاقد تمام ذاتیات محدود بوده و از عرضی های لازم بین تألیف می شود. رسم تام از جنس قریب و عرضی خاص و رسم ناقص از جنس بعید و عرضی خاص یا از عرضی خاص به تنهایی تشکیل می گردد (کاتبی قزوینی، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴). بنابراین مهم ترین اقسام تعریف، تنها در سایه ذاتیات اشیا سامان یافته و ناظر به شناخت واقعی اشیا است. تعبیر «القول الدال علی ماهیة الشیء» که معمولاً در تعریف حد آورده می شود و مورد نقد سهروردی قرار گرفته، ناظر به همین مطلب است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۷؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۸۱؛ سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۸۳؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۷).

پشتوانه مشاییان بر امکان شناخت ذاتیات اشیا، همان مسئله حضور ماهیات اشیا به ذهن است. به باور اینان، هنگام علم به اشیا، ماهیت معلوم در ذهن، حضور می‌یابد. بنابراین معلوم بالذات با معلوم بالعرض در ماهیت، یکی هستند و تفاوت آنها در ناحیه وجود است (سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۳). بنابراین ارائه تعریف حقیقی، بر امکان شناخت ذاتیات اشیا استوار است و با چالش در این مبنا، نظام تعریف مشایی نیز با چالش روبه‌رو می‌شود.

نکته دیگر اینکه، تعریفات حقیقی منحصر در تعریف حدی و رسمی است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۳۴؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۳۸؛ سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۳). برخی فیلسوفان در پرتو همین مبنا به شناخت‌ناپذیری خداوند حکم کرده‌اند؛ زیرا مطابق دیدگاه مشهور فیلسوفان، خداوند متعال ماهیت ندارد (اسماعیلی، ۱۳۹۱) و هر چیزی که ماهیت ندارد حدّ نیز نخواهد داشت. برخی فیلسوفان با تمسک به این مطلب به نفی حدّ از خداوند پرداخته و با استناد به مشارکت حدّ و برهان، به نفی برهان از خدا نیز پرداخته‌اند (ابن سینا، ۱۴۲۸، ص ۳۷۱؛ صدرالمتهلین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶، ۴۳؛ همو، ۱۳۶۸، ص ۱۶۵؛ سبزواری، ۱۳۶۸، ص ۵۰۲).

تعریف‌پذیری مفاهیم نظری تنها در پرتو پذیرش مفاهیم بدیهی ممکن است و با وساطت مفاهیم بدیهی به تعریف مفاهیم نظری پرداخته می‌شود. ملاک بداهت در حوزه تصوّرات مورد اختلاف اهل منطق قرار گرفته است. ارسطو و فارابی در این مسئله سخنی نگفته‌اند (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵). شیخ‌الرئیس ملاک بداهت پاره‌ای از تصوّرات را «عمومیت مفهومی» آنها دانسته است (ابن سینا، ۱۴۲۸، ص ۳۰).^۱ نظریه دیگری که در این باره مطرح است، نظریه «بساطت» است. این نظریه را می‌توان از کلمات شیخ‌الرئیس

۱. برای توضیح بیشتر این نظریه، به شرح‌ها و حواشی الهیات شفا مراجعه شود.

نیز استفاده کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۱، ص ۱۲؛ طوسی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۹۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۵۳). نظریه‌های «تحویل به علم حضوری»، «مشاهده مثل» و نظریه «فطرت»، از دیگر نظریه‌هایی است که در این باره ارائه شده است (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۴).

۲.۱. نظام تعریف و مقولات عشر

مبحث تعریف، ارتباط تنگاتنگی با مبحث مقولات دارد. بحث از جایگاه مقولات، از جمله مباحثی است که همواره مورد گفت‌وگو میان فیلسوفان بوده است. عده‌ای آنها را در بخش فلسفه و عده‌ای در بخش منطق و بعضی در هر دو حوزه از مقولات بحث کرده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۳). در هر صورت، نمی‌توان ارتباط آن را با مبحث تعریف انکار کرد. در نظام تعریف مشایی، سلسله اجناس و فصولی که در تعریفات ذکر می‌شوند، در پایان به اجناس عالی‌ه می‌رسند. بنابراین در مسئله حدود، مشاییان به دنبال یافتن اجناس و فصول قریب و متوسط و بعید هستند تا از آنها در تعریفات، استفاده کنند. مهم‌ترین راه اکتساب حدود اشیا، «ترکیب» و «تحلیل» است. محدود را به ذاتیات آن تحلیل نموده تا به اجناس عالی‌ه برسیم؛ سپس ذاتیات را از اعم تا اخص در تعریف محدود می‌آوریم (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۱۴۹؛ حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۰). بنابراین برای یافتن اجناس و فصول اشیا، مبحث مقولات نقش کلیدی دارند. مشاییان اجناس عالی‌ه را بسیط و فاقد جنس، فصل و تعریف حقیقی ماهوی دانسته و تعریف آنها را با نظام تعریف حدی درست نمی‌دانند، بلکه برای آنها تعریف رسمی و نیز تعریف تنبیهی و لفظی که برگرفته از لوازم است، ارائه می‌کنند. تعبیر «اللوازم فی البسائط کالذاتیات فی المرکبات» به همین مطلب اشاره دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۶).

۳.۱. نظام تعریف و مبحث ماده و صورت

مبحث تعریف، با مسئله ماده و صورت ارسطویی نیز ارتباط دارد (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۵)؛ زیرا جنس و فصلی که در تعریفات ذکر می‌شوند هر گاه «لابشرط»، اعتبار شوند، ماده و صورت را تشکیل می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۹۱). تعریفات حدی و رسمی با اجناس و فصول، مبتنی بر پذیرش ماده و صورت ارسطویی است. ماده نمایانگر حیثیت قوه و صورت، نمایانگر حیثیت فعلیت اشیا است. بنابراین تعریف اشیا تنها در پرتو بیان ماده و صورت آنها ممکن است و هرگونه چالش در این مبنا، چالش در نظام تعریف مشایی را در پی خواهد داشت.

۲. نقد نظام تعریف مشایی در اندیشه سهروردی

نظام تعریف مشایی از سوی برخی صاحب‌نظران نقد شده است. فارابی از نخستین ناقدان آن بوده و در شمار نخستین کسانی است که اندیشه عبور از «حد» اشیا را ارائه کرده است. ایشان بر آن است که شناخت حقیقت اشیا، خارج از قدرت انسان بوده و او تنها می‌تواند اعراض و لوازم آنها را بشناسد (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۷۴-۳۷۵). اندیشه‌های فارابی و سهروردی شباهت بسیاری با یکدیگر دارند (همان؛ یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۶). سهروردی به صورت مفصل‌تری نظام تعریف مشایی را مورد نقد قرار داده است. مهم‌ترین نقدهای ایشان را می‌توان در ضمن موارد زیر تبیین کرد:

۱.۲. نقد امکان شناخت ذاتیات اشیا

امکان شناخت ذاتیات اشیا همواره مورد بحث و گفت‌وگوی فیلسوفان قرار داشته و دارد. سهروردی بر این ادعای مشایان چندین نقد دارد: پاره‌ای از نقدهای سهروردی ناظر به دشواری دستیابی به حدود حقیقی اشیا است اما پاره‌ای از نقدها امکان دستیابی به آنها را محال می‌داند. تبیین نقدهای ایشان در ضمن نکات زیر از این قراراند:

نکته نخست: این ادعا با برخی تصریحات فیلسوفان مشا ناسازگار است. توضیح اینکه برخی کلمات فیلسوفان مشا با نظام تعریف جنس و فصل سازگار نیست که از جمله می توان به «مجهول بودن فصول جواهر»، «تعریف جوهر به امر سلبی»، «عرضی بودن برخی فصول» و مانند اینها اشاره کرد؛ در حالی که اگر شناخت ذاتیات اشیا، ممکن باشد نباید فصول جواهر، مجهول بماند و نباید جوهر را از روی ناچاری به تعریف سلبی (الماهیه اذا وجدت و جدت لا فی موضوع) تعریف کرد؛ زیرا در صورت امکان شناخت ذاتیات اشیا، تعریف ایجابی ارائه می گردد. از سوی دیگر، با امکان شناخت ذاتیات اشیا، نیازی به جایگزینی اعراض به جای فصول باقی نمی ماند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۳).

نکته دوّم: مطابق نظام تعریف مشا، اشیا با اجناس و فصول آنها شناخته می شوند. سهروردی بر شناخت خود فصول، اشکال می کند و شناخت آن را بر مبنای نظام ارسطویی ناممکن می داند. توضیح اینکه خود فصل، یا از راه نوع دیگر یا از راه امر عامی همچون جنس و یا از راه فصل دیگری شناخته می شود. شناخت فصل از راه نوع دیگر، ممکن نیست؛ زیرا فصل یک نوع، در غیر آن نوع، ناشناخته بوده و مختص به خود آن نوع است و در غیر آن نوع، وجود ندارد. شناخت فصل از راه امر عامی همچون جنس نیز ممکن نیست؛ زیرا مفروض این است که جنس، عام بوده و شامل غیر این نوع و فصل نیز می گردد و روشن است که با معرف عام نمی توان چیزی را شناخت. شناخت فصل از راه فصل دیگری نیز ممکن نیست؛ زیرا دوباره در مورد آن فصل نیز همین اشکال مطرح می گردد. بنابراین شناخت فصل، نه با خود نوع ممکن است و نه با جنس یا فصل دیگری. و وقتی شناخت فصول اشیا ممکن نباشد، راه شناخت ذاتیات اشیا هم بسته می گردد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰).

نکته سوّم: حتی اگر بتوانیم ذاتیات اشیا را بشناسیم باز ارائه حدّ تام ممکن نیست؛ زیرا احتمال دارد شیء مورد تعریف، ذاتی دیگری هم داشته باشد که ما بدان دست نیافته ایم. و با وجود این احتمال، ارائه حد تام اشیا، ممکن نخواهد بود. سهروردی در ادامه این اشکال چنین نتیجه می‌گیرد: «فتبیین انّ الإتیان علی الحدّ كما التزم به المشاؤون، غیر ممکن للانسان، و صاحبهم اعترف بصعوبة ذلك» (همان، ص ۲۱).

نکته چهارم: شیخ اشراق بر این باور است که مطابق نظام تعریف مشاییان، هیچ چیزی قابل شناخت نیست؛ زیرا آنها اعتراف دارند که فصول جواهر، مجهول‌اند و تنها با امور سلبی می‌توان آنها را تعریف کرد؛ چنانچه در نکته اوّل گذشت. در تعریف اعراض نیز اموری استفاده شده که ذاتی و مقوم آنها نیستند. تعریف رسمی یا تعریف به لوازم نیز با همین چالش روبه‌رو است (همان، ص ۷۳-۷۴). بنابراین سهروردی شناخت ذاتیات اشیا را نه تنها دشوار، بلکه ناممکن می‌داند.

نکته پنجم: بر فرض پذیرش نظام تعریف مشایعی، حصر تعریف در حد و رسم قابل پذیرش نیست، بلکه «تعریف مفهومی» نیز در کنار حد و رسم قابل ارائه است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۸۳). تبیین «تعریف مفهومی» در ادامه این نوشتار خواهد آمد.

نکته ششم: دو نظریه «عمومیت مفهومی» و «بساطت» با چالش‌هایی روبه‌رو هستند (عارفی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۰). سهروردی در این مسئله دیدگاه نویی ارائه کرده است مبنی بر اینکه ملاک بداهت در دو حوزه تصوّرات و تصدیقات، شهود است که شامل شهود حسی و شهود قلبی می‌گردد و در ادامه از آن بحث خواهد شد.

۲.۲. نقد نظام تعریف مبتنی بر مقولات عشر

سهروردی نظام مقولات عشر ارسطویی را مورد نقد قرار داده و مقولات را به گونه دیگری ارائه کرده است. ایشان برخلاف مشاییان، مقولات را به پنج مقوله فرو کاسته و

مقوله حرکت را نیز بدان‌ها افزوده است. مقولات مورد پذیرش ایشان عبارت‌اند از: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷-۱۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۴). ایشان جوهر را جنس عالی جوهر پنج‌گانه قلمداد کرده است. روشن است که هرگونه چالش در نظام مقولات ارسطویی، چالش در نظام تعریف ارسطویی را در پی خواهد داشت (یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۵). بررسی تفصیلی مقولات در اندیشه سهروردی خارج از هدف این نوشتار است (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۱۳). نکته دیگری که شیخ اشراق مورد تأکید قرار می‌دهد این است که مطابق نظام مقولات عشر ارسطویی، اموری همچون رنگ‌ها، صوت‌ها و سطح، گرچه در عالم خارج، بسیط‌اند اما در عالم ذهن مرکب هستند. عقل انسان آنها را به جنس و فصل، تحلیل می‌کند. بنابراین می‌توان اشیا را بر سه گونه تقسیم کرد: الف) اموری که مرکب خارجی و مرکب ذهنی‌اند؛ ب) اموری که بسیط خارجی و مرکب ذهنی‌اند؛ ج) اموری که بسیط خارجی و بسیط ذهنی‌اند. مشایبان، رنگ‌ها، صوت‌ها، سطح و مانند اینها را از قسم دوّم قلمداد می‌کنند. شیخ اشراق به نقد این مطلب پرداخته و بر آن است که هر بسیط خارجی، در عالم ذهن نیز بسیط است. بنابراین مفاهیمی همچون رنگ‌ها، صوت‌ها و سطح، هم بسیط خارجی‌اند و هم بسیط ذهنی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۶۹).

۳.۲. نقد نظام تعریف مبتنی بر ماده و صورت ارسطویی

ماده و صورت ارسطویی نیز مورد نقد سهروردی قرار گرفته است. همچنان که اشاره شد، حکمای مشا، حقیقت جسم را مرکب از ماده و صورت می‌دانند. شیخ اشراق این دیدگاه را نپذیرفته و جسم را حقیقتی بسیط می‌داند و بر آن است که هیولای اولی در حقیقت جسم، راهی ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۳-۷۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۲). روشن است که هرگونه چالش در ماده و صورت ارسطویی نیز، چالش در

نظام تعریف ارسطویی را در پی خواهد داشت (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۳۱؛ یثربی، ۱۳۸۴، ص ۲۴-۲۵).

بنابراین برخی نقدهای سهروردی بر نظام تعریف مشاییان، مانند مبتنی بودن این نظام تعریف بر مقولات عشر و ماده و صورت ارسطویی، مبنایی است؛ اما پاره ای از نقدهای ایشان مانند نقد امکان شناخت اشیاء، بنائی است.

۳. نظام تعریف در اندیشه سهروردی

در زمان ارسطو برخی شبهات درباره امتناع یا امکان تعریف اشیا مطرح بوده و ارسطو به آنها پاسخ داده است (منطق ارسطو، ج ۲، ص ۴۶۸؛ برگرفته از: سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۲). فارابی امکان شناخت ذاتیات اشیا را مورد نقد قرار داده و آن را خارج از قدرت بشری می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۷۴؛ نیز: واحدی، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۹۸). شیخ الرئیس نیز به دشواری شناخت ذاتیات اشیا، بلکه تعدّر آن باور داشت (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۱؛ سلیمانی، امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۳). پس از شیخ الرئیس، ابوالبرکات بغدادی با نقد استدلال بوعلی، آسانی حد را مطرح می‌کند (بغدادی، ۱۴۱۵، ص ۳۰). شیخ اشراق نیز با اشاره به نظریه بغدادی، حدّ مفهومی را بر حدّ حقیقی ترجیح داده و به تبیین تعریف مفهومی پرداخته است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۶۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۶۰). پس از بغدادی، منطق‌دانانی همچون ابن‌کمون، خونجی، ارموی، محقق طوسی، علامه حلی، قطب رازی و جرجانی، تحت تأثیر استدلال شیخ الرئیس از یک سو، و استدلال بغدادی و شیخ اشراق از سوی دیگر، حد را به «حقیقی» و «مفهومی» تقسیم کرده و حدّ مفهومی را آسان و حدّ حقیقی

را دشوار دانسته‌اند.^۱ بنابراین سهروردی در ارائه نظام تعریف، متأثر از بغدادی بوده و از ایشان با تعبیر «فضلاء اهل النظر» یاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۸؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۸۷).

نظام تعریف در اندیشه سهروردی در پرتو مطالب زیر ارائه می‌گردد.

۱.۳. تبیین «تعریف مفهومی» در اندیشه سهروردی

تعریف به طور کلی به تعریف حقیقی و تعریف مفهومی تقسیم می‌گردد. تعریف مفهومی در مقابل تعریف حقیقی نفس‌الامری قرار دارد و مورد تأکید فراوان سهروردی است. ایشان در منطق مطارحات در کنار حد و رسم، تعریف مفهومی را به صورت مفصل مطرح کرده و جایگزین کردن حد مفهومی را به جای حد حقیقی در علوم، برای پرهیز از مغالطه پیشنهاد می‌کند و از این نظر، آن را از حد حقیقی بهتر و صحیح‌تر می‌داند.^۲

سهروردی شناخت حقایق اشیا را ناممکن دانسته و نظام تعریف مشایی را مردود می‌داند. ایشان راه شناخت اشیا را از طریق مجموعه تصوّراتی می‌داند که انسان از شیء مورد نظر دارد. توضیح اینکه تعریف حقیقی مشایی، ناظر به ذاتیات نفس‌الامری اشیا، اما تعریف مفهومی ناظر به ذاتیات مورد تصوّر از اشیا است؛ زیرا شناخت حقیقت اشیا و

۱. برای آشنایی بیشتر در این زمینه، ر.ک: ابن کمونه، *الجديد في الحكمة*، ص ۱۸۵؛ طوسی، *اساس الاقتباس*، ج چهارم، ص ۴۴۲-۴۴۱؛ خونجی، *کشف الاسرار*، ص ۶۸-۶۷؛ ابوبکر ارموی، *بیان الحق و لسان الصدق*، ص ۷۷؛ قطب‌الدین رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۰۰؛ علامه حلی، *الاسرار الخفية*، ص ۴۳؛ جرجانی، *حاشیة شرح المطالع*، ص ۱۰۰؛ برگرفته از: سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۴.

۲. ایشان می‌نویسد: «الحدود المعنوية بحسب المفهومات الاصطلاحية نافعة نفعاً بيناً» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۱؛ نیز ر.ک: شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۶۰؛ شیرازی، ۱۲۸۳، ص ۶۰).

ارائه حدود حقیقی آنها دشوار است اما می توان مفاهیم آنها را چنین تعریف کرد که مفهوم مورد نظر را تحلیل و بررسی نموده و تمام آنچه را در آن اخذ شده، به عنوان تعریف، ارائه کرد؛ برای مثال، در مفهوم انسان، مفاهیمی همچون حیوانیت، ضحک و انتصاب قامت مأخوذ است که می توان آنها را در تعریف مفهوم انسان، ارائه کرد. مطابق این مبنا، در تعریف معرف مجموعه عوارضی آورده می شود که انسان آنها را از معرف، تصور می کند. سهروردی به نقل از منطق مطارحات می نویسد:

اعطاء الحدود الحقيقية حقها صعب كما مرّ بيانه. و اما الحدود التي بحسب المفهوم فلا يتأتى فيها ذلك، لأنه اذا عني بالانسان «الحيوان الضاحك المنتصب القامة، ذوالنفس المدركة للكليات»، كان حدًا تاما لا يمنع من الاصطلاح عليه... فان الأمور التي ذكرت في الأول ذاتيات بحسب المفهوم والعناية ولا يجوز تبديل ذاتيات الحدّ ولا الزيادة والنقصان فيها، و يراعى هذا القانون في الحدّ بحسب المفهوم لئلا يقع الغلط في الحد (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۶۰).^۱

گفتنی است که لازم نیست مفاهیم مأخوذ در تعریف مفهومی، حتماً از ذاتیات نفس الامری ماهوی شیء مورد تعریف باشند، بلکه ممکن است پاره ای از آنها، جزء لوازم واقعی خارج از ذات آن شیء باشند که داخل در ذاتیات نفس الامری او نیستند (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۲).

نکته قابل توجه اینکه، سهروردی در منطق مطارحات می گوید: اگر «انسان» را اسم برای «حیوان راست قامت دارای نفس مدرك کلیات» قرار داده باشیم، مجموع این صفات برای انسان، حدّ تام به شمار می آیند و نمی توان حدّ تام آن را به «حیوان ناطق

۱. نگارنده عین عبارت بالا را در منطق مطارحات نیافت، اما مضامین آن وجود دارد (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۰). این مطلب را قطب الدین شیرازی نیز به عنوان شرح کلام سهروردی در منطق مطارحات آورده است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۶۰).

ناخن پهن بی‌مو» تبدیل کرد؛ زیرا آنچه در تعریف اول ذکر شد، ذاتیات انسان به شمار می‌آمدند و تبدیل در ذاتیات جایز نیست (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۱). اما در کتاب «حکمة الاشراق» مدعی می‌شود که اسم برای مجموع لوازم تصور یک شیء است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰). فرق این دو بیان در ضمن نکته اول از ارزیابی نظام تعریف سهروردی خواهد آمد.

تبیین حقیقت «تعریف مفهومی» در پرتو توضیحات بالا چنین است که مطابق مبنای سهروردی، الفاظ و اسامی برای ذاتیات واقعی و نفس‌الامری اشیا وضع نشده‌اند تا با شناخت‌ناپذیری آنها، شیء مورد نظر نیز قابل تعریف نباشد، بلکه الفاظ و اسامی برای معانی و مفاهیم موجود در ذهن وضع شده‌اند؛ معانی و مفاهیم موجود در ذهن نیز بیانگر موجودات خارجی‌اند، به میزانی که در ذهن تصوّر شده‌اند؛ بنابراین موضوع له اسامی، اولاً و بالذات معانی و مفاهیم موجود در ذهن‌اند و ثانیاً و بالتبع موجودات خارجی به میزانی که در محدوده تصوّر انسان درآمده‌اند. مطابق این توضیح، موضوع له اسامی در تعریف حقیقی، ذاتیات واقعی و نفس‌الامری اشیا است اما در تعریف مفهومی، اموری است که به تصوّر انسان درآمده‌اند. بنابراین فرق «تعریف حقیقی» با «تعریف مفهومی» در فرق میان رابطه اسم و مسمّا است؛ مسمّا در تعریف حقیقی، ذاتیات واقعی اشیا و در تعریف مفهومی، امور مورد تصوّر است. همچنین ذاتیات اشیا نیز تفسیر دیگری پیدا می‌کند: ذاتیات شیء در تعریف حقیقی، همان اوصافی هستند که در حقیقت و واقعیت آن شیء در نفس‌الامر دخیل هستند و با انتفای آنها، ذات نیز معدوم می‌گردد. اما در تعریف مفهومی، ذاتیات مسمّا همان اوصافی هستند که از مسمّا تشخیص داده می‌شوند

و در حدّ آن بیان می‌گردند. این مطلب، مبنای تعریف مفهومی را تشکیل داده و در سخنان ابوالبرکات بغدادی که سهروردی نیز از او پیروی کرده، تبیین شده است.^۱ تبیین «تعریف مفهومی»، مهم‌ترین تفاوت‌های آن با تعریف حقیقی و نیز مهم‌ترین شاخصه‌های آن در چند نکته زیر قابل ارائه است:

نکته اول: تعریف حقیقی مشایی، ناظر به ذاتیات نفس‌الامری اشیا اما تعریف مفهومی ناظر به ذاتیات فهمیده شده است. بنابراین ذاتیات اشیا نیز در این دو تعریف، مختلف است. افزون بر این، در «تعریف مفهومی»، اسما و الفاظ، نه برای مفهوم ذهنی، بلکه برای مسمای خارجی قرار داده می‌شود. البته نه برای مسمای خارجی با تمام خصوصیتی که در نفس‌الامر داراست، بلکه برای بخشی از مسمای که به فهم درآمده است. به سخن دیگر، اسم را از راه مفهوم مسمای، برای مسمای قرار داده‌اند، نه برای خود مفهومی که از شیئی خارجی فهم شده است (سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۸-۸۹).

نکته دوم: استقصای همه ذاتیات در تعریف حقیقی مشایی، ناممکن است اما در تعریف مفهومی، ممکن است؛ زیرا با تحلیل ذهنی مفهوم مورد نظر می‌توان تمام مفاهیم مندرج در آن را یافت و در تعریفش ارائه کرد. بنابراین، به این اشکال شیخ‌الرئیس که ممکن است بعضی از فصول مساوی با محدود سبب غفلت از فصول مساوی دیگر شوند یا به طور کلی برخی از ذاتیات اشیا مورد غفلت قرار گیرند، پاسخ داده می‌شود. پاسخ این است که اگر فصلی مجهول باشد، مطابق این اصل که اسامی بر شیء بر اساس اوصافی که از آن شناخته است، نهاده می‌شوند، دیگر این فصل مجهول، جزء مفهوم

۱. بغدادی می‌نویسد: «إنّ الحدود حدود بحسب الاسماء و الاسماء لذوات الحدود بحسب الحدود و قد عرف اصناف الذاتی و اختلاف مفهوماته و ان التي منها داخله فی الحدود اما فی حدود المسمیات من حیث هی مسمیات فمعلومة و متوصل إليها بطرق الاکتساب المتقدمة» (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۵).

مسمّا به شمار نمی آید و در نتیجه، نباید در حد ذکر گردد. کسی که به حسب شناخت نام می گذارد، نام را به حدّی که تفصیل معرفت اوست، تفسیر می کند و مجهول در حد داخل نیست. سهروردی با اشاره به این نکته می نویسد: «و اعلم أنّ الحدود بحسب العناية و المفهومات تأمن معها من إشکال إلزام مطالبة صفة ذاتية غفلت عنها» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۸).^۱ بنابراین، اشکال عدم تمایز میان ذاتی و لازم های بین نیز که بوعلی آن را ذکر کرده، پاسخ داده می شود. ابوالبرکات بغدادی پاسخ او را چنین تقریر کرده که چون اسم گذاری بر مسمّا بر اساس معرفت و شناخت است و حد هم بر حسب اسم، بنابراین، مفاهیمی که در اطلاق اسم دخیل اند، ذاتی شمرده می شوند و مابقی عرضی به شمار می آیند و معیار تمییز ذاتی از عرضی با معیار فیلسوفان مشا متفاوت می گردد (بغدادی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۵).

نکته سوّم: دو اصطلاح «حد» و «ذاتیات» در مورد تعریف حقیقی، استعمال حقیقی دارند اما در مورد تعریف مفهومی به صورت مجازی به کار می روند؛ زیرا تعریف مفهومی، ناظر به جنس و فصل واقعی اشیا نبوده و ذاتیات ماهوی آنها را ارائه نمی کند. این دو اصطلاح در فضای تعریف مفهومی، به صورت استقراضی به کار می روند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۶۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۶۰).

نکته چهارم: تعریف حقیقی شامل حد و رسم می گردد ولی همچنان که تعریف مفهومی با تعریف حدّی فرق دارد، با تعریف رسمی نیز متفاوت است. توضیح اینکه، در تعریف رسمی از لوازم شیء مورد تعریف استفاده می گردد و خود راسم، اعتراف دارد

۱. همچنین شهرزوری با اشاره به این نکته، به نقل از سهروردی می نویسد: «إنّ الصعوبة المذكورة فی الحدّ انما هی فی الحدّ بحسب الحقیقة و الماهیة، و اما تعریف المسمّی باجزاء المفهوم فیتنفع به نفعاً یقرب مما بحسب الحقیقة» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۶۰).

به اینکه معرف بر خود این مفاهیم، وضع نشده، بلکه معرف، امری است که دارای محکیات این مفاهیم است؛ در حالی که در تعریف مفهومی از خود مفاهیم مندرج در شیء مورد تعریف استفاده شده و شیء معرف بر خود این مفاهیم، وضع شده است. سهروردی می‌نویسد: «لیس هذا هو الرسم. فإنَّ الرسم إنما هو بلوازم. و من يرسم يعرف بأنَّ الاسم ليس لهذه المحمولات بل لأمر ينتقل الذهن اليه؛ بخلاف الشارح لما هو مفهوم عنه، فإنه عنى بالاسم نفس مجموع تلك الصفات و هذا أصحَّ الحدود» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۲).^۱

نکته پنجم: تعریف حقیقی بر اساس ذاتیات نفس‌الامری اشیا است؛ در حالی که تعریف مفهومی بر اساس تحلیل ارتکازات عقلی است؛ چه ارتکازات اهل عرف در تعریف‌های عرفی و چه ارتکازات متخصصین در تعریف‌های تخصصی. بنابراین دشواری موجود در تعریفات حقیقی، در تعریفات مفهومی وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۰؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۳).

نکته ششم: تعریف حقیقی در صورت امکان، تنها در اشیا دارای جنس و فصل کارایی دارد اما تعریف مفهومی، هم در اشیا دارای جنس و فصل و هم در اموری که فاقد جنس و فصل‌اند، کارایی دارد. سهروردی با اشاره به کلام شیخ‌الرئیس می‌نویسد: «قول صاحب التنبیهات فیها: «إنَّ الحدَّ یكون لامحالة من جنس الشیء و فصله»... هذا إنما یكون فیما له ذلك و أمَّا الذی لیس له جنس و فصل حقیقی فنذكر المفهوم» (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۹۳).

۱. این مطلب را شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی هم بیان کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۶۰؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۶۰).

نکته هفتم: تعریف به مجموعه اعراض نیز به تعریف مفهومی بازگشته و تعریف مفهومی شامل تعریف جواهر به مجموعه اعراض نیز می‌شود.^۱ توضیح اینکه، سهروردی همانند دیگر فیلسوفان بر آن است که انسان حس جوهریاب نداشته و تنها اعراض اشیا را با حواس خود ادراک می‌کند. بنابراین متعلق حواس، تنها اعراض بوده و از راه حس، نمی‌توان جواهر را شناخت. سهروردی برای شناخت جواهر، راه دیگری را پیشنهاد می‌کند؛ به این صورت که جوهر را با مجموعه اعراض آن بشناسیم. چنانچه می‌نویسد: «الانواع المركبة، الضابطُ فیها اجتماع معظم أعراض مشهورة لا یلتفت الی ما سواها حتی یتغیر فیها جواب «ما هو» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۶). شرط این نوع از تعریف این است که در آن، اموری ارائه شود که به امر مورد تعریف اختصاص داشته باشند. این اختصاص، یا بدین گونه است که تک تک اجزای تعریف، به معرف اختصاص داشته باشد یا به این صورت است که بعضی از آن اجزا مختص به معرف باشد و یا اینکه اجتماع آن اجزا، به معرف اختصاص داشته باشد (همان، ص ۱۸). ایشان با اشاره به نقد دیدگاه ارسطویی، انسان را مثال زده و بر آن است که اگر چیزی در انسان باشد که انسانیت او بدان وابسته باشد و آن چیز، هم برای عموم و هم برای خود مشایبان ناشناخته باشد (زیرا مشایبان انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند و حیوان حقیقی دارای جسم است و از جسم که جزئی از حیوان است، تنها اموری ظاهری و نه حقیقت آن را می‌شناسیم) پس این بخش از حقیقت انسان مجهول است. اگر مراد از جزء دیگر انسان

۱. یکی از اختلافات بغدادی و سهروردی در همین نکته است. در اندیشه سهروردی اسم، حتی در مسمیات جوهری بر مجموعه آن چیزهایی که از مسما ظاهر است، وضع شده است. ولی این مدعا را نمی‌توان به بغدادی نسبت داد. مجموعه فرق‌های بغدادی و سهروردی در تعریف مفهومی را برخی پژوهشگران ذکر کرده‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۷).

که ناطق است، استعداد نطق باشد که امری عرضی و تابع حقیقت انسان است، ما نیز تنها به لوازم و عوارض نفس انسان آگاه می‌شویم. حال با توجه به این دشواری‌ها در تعریف خود انسان که هیچ چیز به ما، از نفس خود ما نزدیک‌تر نیست؛ پس حال غیر آن چگونه خواهد بود؟ (همان، ص ۲۰). همچنین ایشان حقیقت جسم را ذکر کرده و یادآور می‌شود که برخی از فیلسوفان همچون ارسطو و سایر مشایبان، آن را مرکب از هیولی و صورت می‌دانند؛ در حالی که برخی در ترکیب جسم شک داشته و برخی نیز آن را مورد انکار قرار می‌دهند. بنابراین حقیقت جسم با هر مبنایی، تعریف خاصی داشته و موضوع له (مسمًا) مطابق همان مبنا تعیین می‌گردد (همان، ص ۱۹؛ شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۸۸؛ سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۸). تعریف به مجموعه اعراض نیز به تعریف مفهومی باز می‌گردد.

نکته هشتم: تعریف تنبیهی نیز در صورتی که دارای ذاتیات مفهومی باشد، به تعریف مفهومی باز می‌گردد. توضیح اینکه، تعریف حقیقی در صورت امکان، تنها در جایی مطرح می‌شود که اشیای مورد تعریف، جنس و فصل داشته باشند اما امور بسیطی که فاقد جنس و فصل اند، فاقد تعریف حقیقی خواهند بود. تنها می‌توان برای آنها تعریف تنبیهی و لفظی ارائه کرد. مشایبان این روش تعریف را در مورد مقولات عرضی مطرح کرده‌اند. اما شیخ اشراق آن را تعمیم داده و درباره همه اعراض تحلیلی و اعتبارات عقلی اجرا می‌کند؛ به شرطی که دارای ذاتیات مفهومی باشند. اعتبارات عقلی، معادل مقولات ثانی منطقی است.^۱ معقول ثانی منطقی در اندیشه ایشان، معقول ثانی فلسفی را

۱. معقول ثانی در کلمات سهروردی با عبارات مختلفی بیان شده است: الف) معقول ثانی (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۴۶)؛ ب) اعتبارات یا جهات عقلی (همان، ص ۲۵)؛ ج) اعتبارات ذهنی (همان، ص ۲۵)؛ د) اعتبارات یا اوصاف اعتباری (همان، ص ۳۴۳ و ۳۶۴)؛ ه) ما لاصورة له فی الاعیان (همان)؛ و) ما لاهویة عینیة له (همان، ص ۱۶۳).

نیز دربر می‌گیرد؛ زیرا سهروردی با پی‌ریزی قاعده «ما لزم من وجوده تکرره فهو اعتباری» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۶)، معقولات ثانی فلسفی همچون امکان، وحدت و امتناع را ذهنی صرف دانسته و داخل در دایره معقولات ثانی منطقی می‌داند (همان، ج ۲، ص ۷۱).

نکته نهم: تعریف مفهومی با تعریف با آنچه در جواب مای شارحه آورده می‌شود، متفاوت است؛ زیرا آنچه در جواب مای شارحه آورده می‌شود همان چیزی است که در جواب مای حقیقی آورده می‌شود؛ با این تفاوت که مای شارحه پیش از اثبات وجود معرف است و مای حقیقی پس از اثبات آن. بنابراین پاسخ آنها تفاوتی ندارد و هر دو ناظر به ذاتیات نفس‌الامری اند؛ در حالی که تعریف مفهومی ناظر به ذاتیات نفس‌الامری نیست (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۵۶-۲۵۷).

نکته دهم: مطابق آنچه در ملاک بداهت در اندیشه سهروردی خواهد آمد، نظام تعریف در اندیشه سهروردی را بر حسب اشیای مورد تعریف می‌توان چنین ارائه کرد: ایشان راه شناخت محسوسات را شهود حسی دانسته و راه شناخت موجودات مجرد را در کنار ارائه برهان، شهود قلبی می‌داند و آن را برتر از برهان به شمار می‌آورد. این دو راه از سنخ علم حضوری شهود بوده و از وساطت صور و مفاهیم در امان‌اند. در اندیشه ایشان، جواهر و مرکبات مادی را می‌توان از راه تعریف با مجموعه اعراض آنها شناخت؛ همچنان که راه شناخت اعراض تحلیلی و اعتبارات عقلی، ارائه تعریفات لفظی و تنبیهی است. تعریف مفهومی نیز راه جامعی است که در مورد همه مفاهیم، قابل ارائه بوده و تعریف با مجموعه اعراض و تعریفات لفظی را نیز دربر می‌گیرد.

۲.۳. ملاک بدهت در اندیشه سهروردی

سهروردی ملاک بدهت مفاهیم و تصدیقات را شهود می‌داند. توضیح اینکه شهود در یک تقسیم عام، شامل شهود حسی و شهود قلبی می‌گردد.^۱ شهود حسی نظریه جدیدی است که سهروردی مطرح کرده است. ایشان ارتباط با عالم خارج را از سنخ ارتباط حضوری قلمداد می‌کند. بنابراین هنگامی که انسان از راه یکی از حواس ظاهری با عالم خارج مرتبط می‌شود، به نحو شهودی و حضوری آن را ادراک کرده و می‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۴؛ صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۲۴؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۴۴-۴۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۶-۵۷). شهود حسی، ملاک بدهت محسوسات است. تعبیر معروف ارسطو و پیروانش «من فقد حساً فقد علماً» که در بین مشایبان مشهور است (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲۰؛ میرداماد، ۱۳۸۵-۱۳۸۱، ص ۴۷۸؛ طوسی، ۱۳۶۶، ص ۳۷۵)، مؤید این معنا است که ملاک بدهت علوم، رجوع به محسوسات است. سهروردی با تکیه بر همین مبنا، محسوسات را اظهر اشیا می‌داند و همه علوم را برگرفته از محسوسات قلمداد می‌کند و این گفته مشایبان را که وجود را بدیهی‌ترین اشیا می‌دانند مورد نقد قرار داده و می‌نویسد: «لیس شیء أظهر من المحسوسات حتی ینتهی الیه، اذ جمیع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهی الفطریة التي لاتعریف لها أصلاً. و اما مثل الوجود الذی مثلوا به أنه مستغن عن التعریف، فالتخیط فیه أكثر ممّا فی المحسوسات» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۴). همچنین ایشان نور را بی‌نیاز از تعریف می‌داند.^۲ این سخن کاملاً مبتنی بر مبنای ایشان است؛ زیرا نور حسی،

۱. شهود، کاربرد و اقسام فراوانی دارد (عارفی، ۱۳۸۲، ص ۱۷؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۵).

۲. ایشان می‌نویسد: «إن كان فی الوجود ما لا یحتاج الی تعریفه و شرحه فهو الظاهر؛ و لاشیء أظهر من النور، فلاشیء أغنی منه عن التعریف» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۶).

متعلق شهود حسی و نور حقیقی، متعلق شهود قلبی قرار می‌گیرد. بنابراین دارای ملاک بداهت است.

در مقابل شهود حسی، شهود قلبی مطرح می‌گردد. شهود قلبی عبارت است از یافتن برخی موجودات با قوه قلب. شهود قلبی از عقل و ادراکات عقلی بالاتر است. انسان می‌تواند با «قلب»، برخی موجودات را شهود کند؛ چنانکه به باور سهروردی، برخی از فیلسوفان، عالم عقول و مثل افلاطونی را شهود کرده‌اند. چنانچه می‌نویسد: «الانوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة؛ ثم طلبوا الحجّة علیها لغيرهم» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۶).

شیخ اشراق تصریح می‌کند که مشهودات می‌توانند مبنای علوم قرار گیرند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳). ایشان در کنار بدیهیات شش گانه، شهود قلبی را مطرح کرده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸). همچنین راه نهایی تعریفات را شهود حسی و قلبی دانسته و می‌نویسد: «فليس العود الا الى امور محسوسة او ظاهرة من طريق آخر» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱). قطب‌الدین شیرازی و شهرزوری دو شارح «حکمة الاشراق»، تعبیر «او ظاهرة من طريق آخر» را به شهود تفسیر کرده‌اند. شیرازی در تفسیر این عبارت می‌نگارد: «فليس العود، في التعريف و المعرفة، إلّا إلى أمور محسوسة، أي: ظاهرة للحس، أو ظاهرة للعقل من طريق آخر، كالمشاهدة و الكشف» (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

نکته حائز اهمیت اینکه متعلق شهود حسی، اعراض اند و بدیهی. اما تنها اعراض خارجی، متعلق حس اند و اعراضی مانند عدد، اضافه و مقولات اضافی در اندیشه سهروردی، جزء اعراض تحلیلی بوده و بدیهی نیستند. بنابراین تنها اعراض خارجی، بدیهی اند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۴).

۴. ارزیابی دو نظام تعریف مشایی و سهروردی

ارزیابی اجمالی نظام تعریف مشایی و نظام تعریف سهروردی در ضمن دو مبحث جداگانه ارائه می‌شود:

۱.۴. ارزیابی نظام تعریف مشایی و نقدهای سهروردی

ارزیابی نظام تعریف مشایی در دو محور سامان می‌پذیرد: محور اول به ارزیابی نقدهای سهروردی بر نظام تعریف مشایی و محور دوم به ارزیابی نظام تعریف مشایی با چشم‌پوشی از نقدهای سهروردی پرداخته است.

محور اول: ارزیابی نقدهای سهروردی بر نظام تعریف مشایی

نقدهای سهروردی بر نظام تعریف مشایی دو دسته‌اند: ۱. نقدهای مبنایی، مانند نقد نظام تعریف مبتنی بر مقولات عشر و مبتنی بر ماده و صورت ارسطویی؛ بررسی این نقدها خارج از هدف این نوشتار است؛ ۲. نقدهای بنایی، مانند نقد امکان شناخت اشیا و نقد ملاک بداهت در حوزه تصوّرات. پیرامون نقدهای بنایی ایشان توجه به چند نکته لازم است:

نکته اول: دشواری شناخت ذاتیات اشیا، بلکه تعدّر و استحاله آن اختصاصی به سهروردی نداشته و برخی از فیلسوفان مشا نیز آن را پذیرفته‌اند. از جمله فارابی امکان شناخت ذاتیات اشیا را نقد کرده و آن را خارج از قدرت بشری می‌داند (فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۷۴). شیخ‌الرئیس پاره‌ای از مشکلات پیش روی شناخت ذاتیات اشیا را شرح داده و برخی دشواری‌ها را چنین مطرح می‌کند: چگونه می‌توان یقین کرد چیزی که به عنوان جنس قریب محدود آورده می‌شود، واقعاً جنس قریب آن است و پایین‌تر از آن جنس دیگری وجود ندارد؟ و چگونه می‌توان مطمئن بود چیزی که به عنوان ذاتی آورده می‌شود، از نوع لازمی نباشد که حتی در ذهن از ملزوم خود جداشدنی نیست؟ و چگونه

می توان به دست آورد همه فصول مساوی با محدود گردآوری شده اند و آنچه به دست آمده - که سبب تمییز محدود از همه اغیار است - مانع جست و جو از سایر فصول نشده و تمام فصول به دست آمده اند؟ و چگونه می توان مطمئن بود تقسیم جنس به انواع، به وسیله فصول از نوع تقسیم اولی است و فصل دیگری در میان نیست؛ فصلی که جنس را به دو نوع تقسیم کند و یکی از این دو نوع با فصل مورد نظر به دو نوع دیگر تقسیم شوند؟ (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۸۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۸۱؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۸۳).

نکته دوّم: سهروردی اختلاف فیلسوفان در اجزا و ذاتیات جسم را دلیل بر اختلاف بر تعریف آن دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹؛ شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۸۸؛ سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۸). اما می توان این اختلاف را مربوط به نحوه وجود خارجی جسم قلمداد کرد. توضیح اینکه صدرالمتهلین میان ماهیت شیء به طور مطلق و ماهیت شیء به حسب وجود خارجی یا ذهنی تفکیک کرده است؛ اولی را مسمای اسامی دانسته و دوّمی را مربوط به نحوه وجود خارجی شیء می داند. بنابراین، جسم دارای ماهیت مطلق است که همان جوهریت با قبول ابعاد سه گانه است. این ماهیت مطلق جسم، مورد اتفاق فیلسوفان است. اختلاف فیلسوفان در بساطت یا ترکیب جسم به اختلاف در نحوه وجود خارجی بر می گردد و ربطی به مسئله تعریف جسم ندارد (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۸۸-۸۹؛ سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۰-۲۷۲). گفتنی است که این پاسخ صدرالمتهلین اگر همراه با پذیرش مبنای «وضع اسم بر مسمای مفهومی» باشد، قابل پذیرش بوده و تفکیک بالا معقول است اما اگر بدون پذیرش آن باشد، معقول نیست. افزون بر اینکه با مطابقت ماهوی معلوم بالذات با معلوم بالعرض ناسازگار است.

نکته سوم: حیوانیت و ناطقیت که در تعریف انسان مندرج‌اند، قابل دفاع بوده و اشکال سهروردی وارد نیست. توضیح اینکه صدرالمتألهین بر این باور است که نفس انسان دو وجه دارد: الف) نفس نسبت به بدن، صورت مقوم بدن بوده و محصل نوع انسان است؛ ب) نفس با عالم قدس نیز ارتباط داشته و از تجرد برخوردار است. این جنبه در بسیاری از مردم به صورت بالقوه باقی می‌ماند. بنابراین نفس انسانی هم دارای وجود رابطی مادی است و هم دارای وجود استقلالی جوهری. آنچه فصل انسان را تشکیل می‌دهد همان جنبه اول نفس است. این جنبه را همه مردم می‌دانند و می‌شناسند. بنابراین شناخت همین جنبه برای شناخت ماهیت انسان کافی است. منظور از ناطق در تعریف انسان، چیزی است که منشأ استعداد و قوه نطق و تعقل در انسان می‌شود. این منشأ استعداد همان جنبه اول نفس انسان است که مورد شناخت همه مردم است. بنابراین آنچه حقیقت و فصل ممیز انسان را تشکیل می‌دهد مورد شناخت همه است و قدر جامع همه انسان‌ها را تشکیل می‌دهد. جنبه دوم انسان مربوط به اطوار و مقامات وجودی انسان است که تنها در برخی از افراد انسان وجود داشته و در حد انسان دخالتی ندارد (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۹۰-۹۳؛ سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۹).

نکته چهارم: صدرالمتألهین تعریف ناپذیری فصل را بر مبنای نظام تعریف مشایان نپذیرفته و اشکال سهروردی را وارد نمی‌داند. به باور او، می‌توان فصل را از راه‌های مختلفی تعریف کرد: الف) تعریف بسائط از راه آثار و لوازم آنها؛ ب) تعریف از راه تقسیم کردن جنس به جنس دارای فصل و جنس فاقد فصل؛ ج) از راه تحلیل؛ د) شناخت فصل از راه شناخت عرضی خاص؛ ه) تعریف اعراض بسیط از طریق موضوع آنها؛ و) تعریف از راه مجموعه امور عامی که اجتماع آنها باعث تخصیص می‌شود؛ ز) بداهت فصل. صدرالمتألهین در پرتو این روش‌ها، تعریف فصول را ممکن

دانسته و اشکال سهروردی را وارد نمی‌داند (شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۹۵-۹۸؛ سهروردی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۳-۲۷۶).

نکته دوم تا چهارم را صدرالمتهلین بیان کرده و اشکالات سهروردی را وارد نمی‌داند.

محور دوم: ارزیابی نظام تعریف مشایی با چشم پوشی از نقدهای سهروردی
ارزیابی اجمالی نظام تعریف مشایی با چشم پوشی از نقدهای سهروردی و پاسخ‌های
صدرالمتهلین در پرتو نکات زیر روشن می‌گردد:

نکته اول: امکان شناخت ذاتیات اشیا در اندیشه فیلسوفان مشا، بر پذیرش مطابقت و اتحاد ماهوی معلوم بالذات و معلوم بالعرض استوار است. اما این مبنا با دیدگاه اصالت وجود در اندیشه فیلسوفان مشا^۱ و نیز با اصالت وجود و نظام فلسفی حکمت متعالیه ناسازگار بوده و بر اصالت ماهیت استوار است:

جهت اول: تحقق ماهیات در خارج و ترتب آثار بر ماهیات موجود در خارج، با اصالت وجود ناسازگار است (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۴۳، تعلیقه ۱).

جهت دوم: مطابق نظام فلسفی حکمت متعالیه، حرکت گویای نحوه وجود شیء سیال بوده و بیانگر تغییر تدریجی و متصل آن است. و با توجه به حرکت جوهری، جوهر و ذات شیء نیز در تغییر و تحول همیشگی است و از آنجا که ماهیت حد وجود است، از هر مقطع شیء متحرک انتزاع می‌شود و این نشان می‌دهد که ماهیت تحقق

۱. پیرامون تعیین موضع فلاسفه مشا در مقابل مسئله اصالت وجود، اختلاف برداشت‌هایی وجود دارد. تغایر و تمایز خارجی وجود و ماهیت در اندیشه فلاسفه مشا بر اصالت وجود و ماهیت با همدیگر دلالت دارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۲؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۶).

بالفعل برای امر متحرک نداشته، بلکه از حدود و مقاطع فرضی آن انتزاع می‌شود. بنابراین ماهیت نیز در طول حرکت وجودی، امری فرضی خواهد بود و شیء متحرک جز در آغاز و انجام، ماهیت بالفعل ندارد. پس شناخت اشیا توسط ماهیات آنها ممکن نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۷۹۳-۷۹۴؛ شیروانی، ۱۳۸۲، ص ۹۷).

جهت سوم: بنابر اصالت وجود، موجودات خارجی قابل شناخت حصولی نیستند؛ زیرا مطابق اصالت وجود، واقعیت خارجی، حقیقت وجود است، و حقیقت وجود صورت ذهنی ندارد و هرگز به ذهن نمی‌آید؛ زیرا حقیقت وجود عین خارجیت است و اگر به ذهن درآید انقلاب وجود خارجی به ذهن لازم می‌آید که امری محال است. از این رو، هرگز با علم حصولی ادراک نمی‌شود. این مطلب را صدرالمتألهین و پیروان ایشان پذیرفته‌اند (صدرالمتألهین، ص ۱۳۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ سبزواری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۶۱-۶۲).

جهت چهارم: وجودات امکانی بنابر تحلیل‌های حکمت متعالیه از سنخ وجود رابط‌اند. وجود رابط نیز ماهیت ندارد. بنابراین وجودات امکانی ماهیت ندارند تا به ذهن بیایند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۲۹). اختلاف نوعی وجود رابط با وجود مستقل نیز بر فرض پذیرش آن نمی‌تواند مشکل را برطرف کند؛ زیرا اختلاف نوعی ناظر به مقام اثبات بوده و تنها بر ملاحظه استقلالی وجود رابط دلالت می‌کند و هرگز ربطی به مقام ثبوت نداشته و حقیقت وجود رابط را مستقل نمی‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۰).

جهت پنجم: بنابر تفسیر ماهیت به «حد وجود»، ماهیت، تابع وجود محدود بوده و تنها در پرتو آن محقق می‌گردد و با تعدد محدود، ماهیت نیز متعدّد می‌شود. بنابراین وحدت ماهوی موجود ذهنی با موجود خارجی قابل پذیرش نیست.

جهت ششم: صدر المتألهین گر چه با دید ابتدایی وحدت تشکیکی را می پذیرد، با دید عمیق به وحدت شخصی وجود رسیده و وجودهای خارجی را سایه، ظهور و جلوه حقیقت یگانه هستی که از آن واجب الوجود است، می شمارد، و همان تحلیلی که نسبت به ماهیت به عمل می آورد و مطابق آن ماهیت سایه و ظهور وجودهای شخصی است، نسبت به وجودهای خارجی نیز انجام می دهد، که وجودهای خارجی را سایه و ظهور وجود یگانه باری تعالی می شمارد. مطابق این مبنا تصویر بالا از وجود ذهنی کاملاً رد می شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۸، ص ۱۷۱؛ شیروانی، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

نکته دوم: نظام تعریف حدی و رسمی تنها در مفاهیم ماهوی مطرح می شود و همه مفاهیم غیر ماهوی اعم از مفاهیم منطقی و فلسفی، به جهت فقدان ماهیت و جنس و فصل، مشمول نظام تعریف حدی و رسمی نیستند.^۱ این مطلب در پرتو نفی ماهیت از وجود رابط در حکمت متعالیه، نتیجه دیگری می دهد مبنی بر اینکه همه موجودات عالی هستی اعم از ممکنات و واجب تعالی خارج از دایره این نظام تعریفی قرار می گیرند؛ زیرا واجب تعالی در اثر شدت کمال وجودی، و رای ماهیت است و موجودات امکانی به دلیل شدت نقص وجودی، دون ماهیت هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۳۹۰؛ اسماعیلی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۱) و هیچ کدام مشمول نظام تعریف مبتنی بر جنس و فصل نمی شوند.

۱. علامه طباطبایی در آخرین فرع از فروع وجود ذهنی این مسئله را مطرح کرده اند که وجود و عدم، فاقد وجود ذهنی اند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۶۳-۱۶۴)؛ اما می توان این مطلب را گسترش داده و شامل همه مفاهیم غیر ماهوی دانست.

نکته سوم: در بسیاری از تعاریفات حقیقی از مفاهیم فلسفی استفاده می‌شود؛ مانند مفهوم عرض، جوهر، علت و معلول. بنابراین مطابق جریان‌ناپذیری نظام تعریف مشاییان در مورد مفاهیم غیر ماهوی اعم از مفاهیم منطقی و فلسفی، ارائه تعریف حقیقی برای مفاهیم ماهوی نیز امکان‌پذیر نیست.

نکته چهارم: تعریف حدّی و رسمی با استفاده از ماهیت سامان می‌پذیرد. مطابق تفسیر ماهیت به «حد وجود»، ماهیت امری عدمی است و هر موجود محدودی دارای ماهیت است. از این رو، علامه طباطبایی بر سخن صدر المتألهین که معتقد است: «موجود بسیط ماهیت ندارد و عقل، وجود بدون ماهیت است» اشکال گرفته و بر آن است که هر وجود معلولی، محدود بوده و در نتیجه ماهیت داشته و ماهیت، چیزی جز حد وجود نیست (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۲۷، تعلیقه ۱). گفتنی است که حد یک شیء لزوماً امر عدمی نیست؛ زیرا سطح، حد حجم و در عین حال امر وجودی است و همینطور است خط، اما گاه خصوصیت محدود سبب می‌شود که حد آن امر عدمی باشد؛ در مورد حد وجود نیز چنین است؛ زیرا حد وجود، یعنی آنجایی که وجود پایان می‌پذیرد. بنابراین حد وجود امر عدمی است (فیاضی، ۱۳۹۰، ص ۳۸). در پرتو این مطلب می‌توان گفت: همه تعریف‌های حدّی و رسمی به تعریف به امور سلبی و عدمی باز می‌گردد. بنابراین می‌توان اشکال سهروردی مبنی بر «تعریف جوهر به امر سلبی در بیانات فلاسفه» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۷۳) را تعمیم داده و همه تعریف‌های حدّی و رسمی را به تعریف به امور سلبی و عدمی باز گرداند.

نکته پنجم: نظام تعریف مبتنی بر جنس و فصل، تنها در مورد ماهیات مرکب قابل طرح است. اما ماهیات بسیط، فاقد جنس و فصل بوده و مشمول نظام بالا نیست. توضیح این اشکال در مطالب پیشین گذشت. راه‌حل‌های صدر المتألهین نیز برای تعریف‌پذیری

حدّی امور بسیط، راهگشا نبوده و تعریف بسائط را در پرتو نظام تعریف مبتنی بر جنس و فصل تصحیح نمی‌کند.

نکته ششم: تمیز امور ذاتی از امور عرضی نیازمند معیار است. معیار ارائه شده از سوی فیلسوفان مشا، قابل پذیرش نیست؛ زیرا تا حقیقت شیء مورد نظر شناخته نشود، نمی‌توان فهمید که آیا با سلب فلان محمول خاص، ماهیت مزبور پا برجا است یا از بین می‌رود. بنابراین معیار آنها بر شناخت قبلی ماهیات اشیا استوار است (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳۸).

اشکالات دیگری نیز بر نظام تعریف مشایی وارد شده است که بررسی آنها نیازمند مجال دیگری است (سهروردی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۳، پاورقی؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۹۰؛ واحدی، بی‌تا، ص ۲۲۴؛ ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۳؛ حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۲۳۲).

۲.۴. ارزیابی نظام «تعریف مفهومی» در اندیشه سهروردی

ارزیابی نظام «تعریف مفهومی» در پرتو نکات زیر به صورت مختصر سامان می‌پذیرد:

نکته اول: لازمه «وضع اسم بر مسمای مفهومی» که مبنای تعریف مفهومی را تشکیل می‌دهد، این است که تعریف اشیا با اختلاف برداشت‌ها از اشیا مختلف گردد؛ زیرا تعریف مفهومی بر مدار برداشت معرّف از اشیا دور می‌زند و با اختلاف برداشت‌ها نیز مختلف می‌شود. این اشکال مطابق آنچه در مطارحات آمده وارد است (شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۱). اما مطابق آنچه در حکمة‌الاشراق آمده مبنی بر اینکه اسم برای مجموع لوازم تصور یک شیء است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰)، وارد نیست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۰).

نکته دوّم: مبنای بالا با واقعیت‌ها در باب وضع ناسازگار است. توضیح اینکه نام‌گذاری اسم بر مسمّا اگرچه از نگاه منطقی ممکن است به میزان معانی در نظر گرفته شده از مسمّا باشد و تعریف مسمّا نیز بر اساس آن تنظیم شود، اما مردم در عمل همه اسامی عام را بر مسمّا وضع نمی‌کنند. و نیز اطلاق و به کارگیری اسم بر مسمّا اگرچه ممکن است بر اساس نام‌گذاری و به میزانی که در نام‌گذاری در نظر گرفته‌اند باشد، ولی در خارج چنین نیست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۹).

نکته سوّم: اشیای خارجی در مقام ثبوت دارای ذاتیات و مقوماتی‌اند که با عوارض آنها فرق دارند. اما مطابق مبنای سهروردی، ملاک ذاتی و عرضی بر گرفته از مقام اثبات است. این مبنا از آمیختگی بین مقام ثبوت و اثبات ناشی شده و مستلزم سد باب معرفت به واقع و حقیقت اشیا است. بنابراین ارزش معرفت‌شناختی ندارد.

نکته چهارم: لازمه «وضع اسم بر مسمّای مفهومی»، دخول همه مفاهیم برداشت شده از انسان در تعریف انسان است؛ حتی مفاهیمی که بدون شک در انسانیت انسان دخالت ندارند. آیا کسی می‌پذیرد که در معنای انسان، مفهوم «سفید یا سیاه یا سرخ یا زرد بودن» داخل باشد؟ روشن است کسی چنین مفهومی را با آنکه به روشنی بر انسان‌ها صادق است، در معنای انسان داخل نمی‌داند. اگر بنا باشد هر معنا و مفهومی که آشکارا بر مسمّا صادق است، جزء معنای مسمّا باشد، در این صورت، این معنا هم باید در معنای انسان داخل باشد. آیا کسی می‌پذیرد در معنای انسان، مفهوم «دست، پا و سر داشتن» داخل است؟ آیا اگر کسی بدون دست یا پامتولد شود یا دست‌ها یا پاهای او را قطع کنند، انسان نیست؟ مقتضای نظریه شیخ اشراق این است که دیگر چنین موجودی را انسان نامیم و تعریفی که برای انسان رواست بر این افراد روا نیست. اما بی‌گمان چنین اشخاصی انسان‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲).

نکته پنجم: دیدگاه سهروردی بر اتحاد بحث تعریف با بحث اسم گذاری استوار است. اما می توان میان این دو تفکیک کرد. تعریف مفهومی در بحث اسم گذاری قابل طرح است. اما تعریف یک چیز برای شناخت حقیقت آن چیز است، نه آگاهی از اسم آن. بنابراین شناخت آن، جز از راه اجزای واقعی آن امکان ندارد (ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴-۱۶۵).

نکته ششم: سهروردی نیز برای اشیا، ذات و حقیقتی قائل بوده و امور ظاهری و محسوس را بیانگر واقعیت اشیا نمی داند. بنابراین بین دیدگاه ایشان با دیدگاه مشایبان فرقی نیست. توضیح اینکه آنچه مهم است شناخت حقیقت اشیا است و ذکر امور ظاهری شیء هم از آن روست که بیانگر آن حقیقت است. اگر چنین است، میان قاعده مشایبان و سخن اشراق چه تفاوتی وجود دارد؟ آنها می گویند هدف از تعریف شناساندن حقیقت شیء است و در این راه از جنس و فصل مشهوری که بیانگر جنس و فصل حقیقی شیء استفاده می کنیم. سرانجام، بنابر هر دو دیدگاه، حقیقت شیء دست نیافتنی یا بسیار دشوار است و برابر هر دو دیدگاه، برای رسیدن به آن حقیقت باید از اموری دیگر، نه از جنس و فصل حقیقی بهره برد (همان).

نکته هفتم: اشکالی که سهروردی در مورد ذاتی مختص یا فصل مطرح کرده، در مورد این امور ظاهری محسوس در قالب تعریف مفهومی نیز قابل مطرح است؛ زیرا می توان اشکال کرد که آیا امور ظاهری محسوس مختص به شیء مورد تعریف اند یا نه؟ اگر مختص به شیء نباشند که دیگر نمی توانند حقیقت شیء مورد نظر را تعریف و از دیگر اشیا متمایز کنند. اگر ادعا شود که این امور مختص به شیء اند، می گوییم این امور از جهت معلوم و مجهول بودن همانند و برابر با خود شیء هستند، نه اینکه مقدم و معلوم تر باشند. پس تعریف به امور محسوس ظاهری نیز مشکل تعریف را حل نمی کند (همان، ص ۱۶۸).

بر اساس مطالب بالا، ساختار کلی نظام تعریف در اندیشه سهروردی و نیز ارزیابی اجمالی آن روشن می‌گردد. البته نقدهای دیگری نیز بر آن وارد شده است (سهروردی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۳؛ پاورقی؛ سلیمانی امیری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲؛ واحدی، بی‌تا، ص ۲۲۴؛ ملکیان، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷۳).

نتیجه

نظام تعریف در اندیشه فیلسوفان مشایی بر پذیرش امکان شناخت ذاتیات اشیا، نظام مقولات عشر ارسطویی و نظام مبحث ماده و صورت ارسطویی استوار است. سهروردی نقدهای فراوانی بر اصول و مبانی نظام تعریف مشایی داشته و دیدگاه نویی مبنی بر «تعریف مفهومی» ارائه کرده است. هر کدام از نظام تعریف مشایی و نظام تعریف مفهومی اشکالاتی دارند که در این نوشتار به آنها پرداخته شده است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران.
۲. —، ۱۴۰۴ الف، *الشفاء، الطبيعيات*، به تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۳. —، ۱۴۰۴ ب، *الشفاء، المنطق*، به تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. —، ۱۴۲۸، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۵. —، *رسائل، کتاب الحدود*، قم، انتشارات بیدار.
۶. —، ۱۴۰۵، *منطق المشرقین*، چاپ دوم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۷. اسماعیلی، محمدعلی، ۱۳۹۱، «آیا خداوند ماهیت دارد؟»، *فصلنامه علمی - تخصصی کلام اسلامی*، شماره ۸۲، بهار، قم، مؤسسه تعلیماتی تحقیقاتی امام صادق علیه السلام، ص ۱۷۲-۱۴۵.
۸. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۴۱۵، *المعتبر فی الحکمة*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. حسین زاده، محمد، ۱۳۹۰، *معرفت بشری، زیرساخت ها*، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۱. حسینی طهرانی، سید محمد حسین، ۱۴۲۸، *توحید علمی و عینی*، چاپ هفتم، مشهد، نشر علامه طباطبایی.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۸، *الجواهر النضید*، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار.
۱۳. رازی، قطب الدین، بی تا، *شرح مطالع الانوار فی المنطق*، قم، انتشارات کتبی نجفی.
۱۴. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۸، *تعلیقات الشواهد الربوبیة*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۱۵. —، ۱۳۸۴، *شرح المنظومة*، چاپ سوم، تهران، نشر ناب.
۱۶. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۸۹، *ترجمه و شرح حکمة الاشراف*، چاپ نهم، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۳، «صعوبت یا سهولت حد»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، شماره ۴، تابستان، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام، ص ۱۱۲-۸۱.
۱۸. سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۹۱، *الحکمة الاشرافیة* (مجموعه مصنفات شهاب الدین یحیی السهروردی)، مع التعلیقات و الايضاحات لصدرالدین الشیرازی و جماعة من حکماء المشاء و الاشراف، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۹. —، ۱۳۸۵، *المشارع و المطارحات*، با تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی پور، چاپ اول، بی جا، نشر حق یاوران.
۲۰. —، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق از حسین ضیائی تربتی، چاپ اول، تهران، نشر مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۸، *شرح حکمة الاشراق با تعلیقات صدرالمتألهین*، تصحیح و تحقیق از سیدمحمد موسوی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
۲۳. —، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، چاپ اول، تهران، نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. شیروانی، علی، ۱۳۸۲، *از اندیشه تا شهود*، چاپ اول، قم، دارالعلم.
۲۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الأسفار الأربعة*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۶. —، ۱۳۶۸، *الشواهد الربوبية*، چاپ چهارم، قم، بوستان کتاب.
۲۷. —، ۱۳۸۳، *شرح أصول الکافی*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۸۵، *نهایة الحکمة*، با تصحیح و تعلیقات استاد فیاضی، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
۲۹. طوسی، نصیرالدین، ۱۳۶۶، *اساس الاقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۰. —، ۱۴۰۵، *تلخیص المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء.
۳۱. —، ۱۴۱۳، *شرح الاشارات و التنبیحات*، بیروت، مؤسسه نعمان.
۳۲. عارفی، عباس، ۱۳۸۹، *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، چاپ اول، قم، مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. —، ۱۳۸۲، «معرفت و گونه‌های شهود»، *مجله ذهن*، شماره ۱۵ و ۱۶، پاییز و زمستان، ص ۳۲-۱۵.

۳۴. فارابی، ابونصر، ۱۴۱۳، *الاعمال الفلسفیه*، کتاب *التعلیقات*، مقدمه و تحقیق و تعلیق از دکتر جعفر آل یاسین، چاپ اول، بیروت، دار المناهل.
۳۵. —، ۱۴۰۵، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از دکتر البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران، انتشارات الزهراء ع.ا.ع..
۳۶. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۹۰، *هستی و چیستی در مکتب صدرائی*، چاپ سوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۷. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، ۱۳۸۶، *شرح الرسالة الشمسیة*، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۹، *اصول الکافی*، تصحیح و تعلیق محمد جعفر شمس‌الدین، چاپ دوم، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۳۹. ملکیان، محمدباقر، ۱۳۸۸، «بازنگری در نقدها و نوآوری‌های منطقی سهروردی در حکمة‌الاشراق»، *فصلنامه معارف عقلی*، قم، شماره ۱۳، بهار، مؤسسه آموزشی امام خمینی ع.ا.ع.، ص ۱۹۴-۱۵۹.
۴۰. میرداماد، محمدباقر، ۱۳۸۱، *مصنعات میرداماد*، چاپ اول، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۱. واحدی، بهجت، بی تا، «رد و هدم نظریه حد ارسطویی به بیان ابوعلی سینا و سهروردی»، *پژوهشنامه متین*، شماره ۱۳، ص ۲۲۸-۲۱۳.
۴۲. —، ۱۳۸۸، «نظریه حد از دیدگاه فارابی»، *خردنامه صدرا*، شماره ۵۶، تابستان، ص ۸۶-۹۸.
۴۳. یشربی، سید یحیی، ۱۳۸۴، «تعریف با حد و مشکلات آن»، *مجله اندیشه‌های فلسفی*، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان، ص ۳۱-۲۱.
۴۴. یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی سهروردی)*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، چاپ اول، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.