

کاوشی در نظام تعریف سینیوی؛ تحلیل مواجهه ابن سینا با ارسطو و فارابی

محمد حسین زاده*

چکیده

رهیافت سینیوی در نظریه تعریف، تبیین و توسعه نظریه تعریف ارسطویی است. او نظام تعریف ارسطو - یعنی تعریف اشیاء بر اساس تحلیل ماهیت آنها به جنس و فصل - را پذیرفته و آن را بسط داده است. علاوه بر این، دیدگاههای نوآورانه‌ی را نیز به آنها افزوده که کمتر به آنها توجه شده و محققان و پژوهشگران بصورت منسجم و ساختارمند آنها را تنظیم و تبیین نکرده‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نظریه تعریف سینیوی را در ساختاری منسجم بیان کرده و نحوه مواجهه ابن سینا با دیدگاه ارسطو و فارابی را تحلیل کرده است. همچنین نوآوریهای ابن سینا در مسئله تعریف را برشمرده و با تأکید بر جنبه‌های کمتر شناخته شده آن، به این پرسشها پاسخ داده است: چگونه و با چه توضیحی ناشناختنی بودن فصل اشیاء با نظریه ابن سینا در تعریف و شناخت اشیاء سازگار است؟ آیا نظریه تعریف سینیوی صرفاً معطوف به امور ماهوی است یا گستره آن شامل امور غیرماهوی نیز میشود؟ ابن سینا چه سازوکاری برای تعریف امور غیرماهوی ارائه کرده است؟

کلیدواژگان: تعریف، حد، حد حقیقی، حد اسمی، حد توسعه‌ی، حد اضطراری، ابن سینا.

* * *

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۵ نوع مقاله: پژوهشی



مقدمه

دیدگاه ابن‌سینا دربارهٔ تعریف و اقسام آن، در ضمن شروح آثارش و نیز مقالات و کتب متعدد دیگر تأویل شده است، اما نحوهٔ مواجههٔ او با دیدگاه فیلسوفان پیشین بخوبی تحلیل نشده و نوآوری‌هایی که ابن‌سینا به دیدگاه پیشینیان خود افزوده است، بنحوی درخور مشخص نشده‌اند. بسیاری از فیلسوفان پس از ابن‌سینا - حتی پیروان مشائی او - به برخی از جنبه‌های دیدگاه وی بعنوان نظامی منسجم کمتر توجه کرده‌اند و همین مسئله موجب شده است نظریهٔ تعریف سینیوی در نگاه بسیاری از متفکران پس از او، ناکارآمد جلوه کند. از جملهٔ این متفکران میتوان به سهروردی و برخی از فیلسوفان متأخر صدرایی اشاره کرد. سهروردی شناخت مهمترین جزء تعریف، یعنی فصل مقوم ماهیت، را ممکن نمیداند و بر همین اساس تعریف حدی ماهیت را ممتنع می‌شمارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱-۲۰). بسیاری از پیروان صدرالمآلهین نیز پس از توجه به نظریهٔ اصالت وجود و اهمیت تعریف و شناخت امور غیرماهوی، نظام تعریف مشائی را به ناکارآمدی در تعریف امور غیرماهوی متهم کرده‌اند (حسین‌زادهٔ یزدی، ۱۳۸۸: ۲۳۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۸۹). این در حالیست که ملاصدرا با وجود نقدهای متعدد به دیدگاه ابن‌سینا در مسائل مختلف، نظام تعریف سینیوی را پذیرفته و از آن در برابر انتقادات سهروردی دفاع کرده است (شیرازی، ۱۳۸۸: ۸۸-۹۳، تعلیقه‌های ملاصدرا).

در این مقاله پس از بیان زمینهٔ تاریخی دیدگاه ابن‌سینا، نظام تعریف سینیوی را با تأکید بر جنبه‌های کمتر شناخته شدهٔ آن تبیین خواهیم کرد و در پرتو آن به برخی از مهمترین اشکالاتی که دربارهٔ آن مطرح شده است، پاسخ خواهیم داد.

۱. زمینهٔ تاریخی دیدگاه ابن‌سینا

۱-۱. ارسطو

دیدگاه ارسطو دربارهٔ تعریف، دیدگاه غالب در میان حکمای مسلمان بوده و ساختاری که او برای شناختن و شناساندن اشیاء ترسیم کرده همواره مورد استفادهٔ حکمای مسلمان در علوم مختلف قرار گرفته است. از نظر ارسطو «تعریف»، «چیستی» و «ماهیت» شیء را بیان میکند (ارسطو، ۱۳۹۰: ۱). آناکاویک دوم، 93b30 [567]. از این نگرش برمی‌آید که به اعتقاد او، «تعریف» همان «حد تام» است. تعداد بیشماری از عبارتهای او این برداشت را تأیید میکنند؛ زیرا او در موارد متعدد «تعریف» را مرادف با «حد تام» بکار برده است،

۵۰



از جمله در عبارت ذیل که در آن تعریف را صرفاً عبارتی متشکل از جنس قریب و فصل دانسته است:

در تعریف جز فصلها و آنچه جنس نخستین (جنس قریب) نامیده میشود، هیچ چیز دیگری نیست (همو، ۱۳۸۹: ۲۴۵/۱۰۳۷a).

او بر این باور است که تعریف (حد تام) در اصل به جواهر تعلق میگیرد و تعریف اعراض، بنحو ثانوی و بتبع جواهر است؛ زیرا در تعریف عرض، موضوع عرض که جزو حقیقت و چیستی عرض نیست، ذکر میشود:

تعریف تنها برای جوهر است، زیرا اگر برای مقولات دیگر هم باشد، ناگزیر از راه افزودن است؛ مانند (تعریف) «کمیت» و «فرد» که بدون (تعریف) عدد ممکن نیست یا «نرینه» بدون «جانور» (همان: ۲۲۰، ۱۰۳۱a).

از نظر ارسطو، اطلاق و بکارگیری تعریف جواهر با تعریف اعراض یکسان نیست و در تقدم و تأخر و نیز اولویت و غیر اولویت (تفاوت تشکیکی)، میان تعریف جواهر و تعریف اعراض نوعی تفاوت دیده میشود:

«چئی» به یک گونه بر جوهر و «این چیز در اینجا» دلالت میکند و بگونه دیگر بر هریک از مقولات مانند کمیت، کیفیت و همه دیگران از این قبیل؛ درست به همان سان که واژه «هست» درباره همه چیز صدق میکند، اما نه بنحوی یکسان، بلکه درباره برخی بنحوی اولی و درباره برخی دیگر بنحوی ثانوی. بدین سان چئی بطور مطلق درباره جوهر صدق میکند و بطور مقید درباره چیزهای دیگر؛ زیرا درباره «کیفیت» نیز میتوان پرسید که «چیست»؛ برای اینکه کیفیت هم یک چئی است، اما نه بطور مطلق، بلکه بدان نحو که بعضی درباره «ناموجود» به شیوهی جدال آمیز میگویند که «ناموجود وجود دارد» ... [بنابراین] تعریف بنحوی نخستین و بطور مطلق و نیز چیستی، به جوهرها تعلق میگیرد (همان: ۲۱۸-۲۱۷، ۱۰۳۰a).

البته در بعضی موارد، ارسطو این احتمال را نیز مطرح میکند که اطلاق واژه تعریف به تعریف جواهر و تعریف اعراض، بنحو اشتراک لفظی باشد:

چیستی بنحوی نخستین و بطور مطلق از آن جوهر است و سپس از آن چیزهای دیگر. درست همانگونه که چئی بنحو مطلق چیستی نیست، بلکه

چیستی یک کیفیت یا کمیت است، زیرا یا باید بگونه همنامی (اشتراک اسمی) گفته شود که اینها «موجود»ند، یا بوسیله افزودن و کاستن (همان: ۱۰۳۰a / ۲۱۷).

گاه نیز ارسطو هر دو احتمال اشتراک لفظی و تفاوت تشکیکی را مطرح کرده و هیچیک را نفی نمیکند:

تعریف تنها برای جوهر است ... [نه] برای مقولات دیگر... اگر هم برای اینگونه چیزها تعریفهایی وجود داشته باشد، یا بنحوی و نوعی دیگرند (اشتراک لفظی)، یا چنانکه گفته شد، «تعریف» و «چیستی» باید بگونه‌های بسیار گفته شوند (صدق تشکیکی). بنابراین، به یک گونه هیچ چیز دارای تعریف نیست و چیستی به هیچ چیز تعلق نمیگیرد، جز به جوهرها؛ و بگونه دیگر، هر دو به سایر مقولات نیز تعلق میگیرند. پس روشن شد که تعریف، مفهوم «چیستی» است و چیستی یا تنها برای جوهرهاست (اشتراک لفظی)، یا بویژه و بنحوی نخستین و بطور مطلق برای آنهاست (صدق بر تعریف مطلق و کامل بر جوهر و صدق مراتب دیگر تعریف بر غیرجوهر) (همان: ۱۰۳۱a، ۲۲۰).

با وجود این، عبارتهای مربوط به صدق تشکیکی تعریف بر مصادیقش تعداد بیشتری دارند و چه بسا از نوع عبارت‌پردازی ارسطو بتوان فهمید که تمایل او به صدق تشکیکی تعریف بیشتر از انگاره اشتراک لفظی است.

۲-۱. فارابی

فارابی در راستای تبیین و بسط تعریف ارسطویی، تعریف را به حدّ و رسم تقسیم کرده است: «حدّ» قولی است که بنحو «ترکیب تقيیدی» مدلول اسم را بوسیله معانی مقوم (ذاتی) شرح میدهد و رسم قولی است که آن نیز بنحو «ترکیب تقيیدی»، مدلول اسم را توضیح میدهد اما نه بوسیله مقومهای ذاتی بلکه بوسیله احوال آن معنا یا اشیائی که آن معنا مقوم آنهاست (فارابی، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۷). در نظر او حدّ از جنس و فصل تشکیل شده است (همان: ۳۸) و رسم از جنس و خاصه (مانند تعریف انسان به حیوان ضحاک)، جنس و عرض (مانند حیوان کاتب)، یا جنس و چند عرض (حیوان فروشنده و خریدار) (همان: ۳۹). فارابی درباره ارزش معرفت‌شناختی «حدّ» و «رسم» میگوید: «حدّ» ماهیت شیء را معرفی میکند، چه بنحو «خلاصه‌شده» و چه بنحو «مفصل»، اما رسم ماهیت شیء را

۵۲



سال ۱۲، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۰

معرفی نمیکنند، بلکه صرفاً آن را از دیگر ماهیتها متمایز میکند (همان: ۳۹-۴۰). اگرچه فارابی در نظام فلسفی خود، تمایز وجود و ماهیت را مطرح کرده اما بنظر میرسد او در مقام تعریف اشیاء، از این تمایز بهره نگرفته است، زیرا وی در مقام تعریف اشیاء به «ماهیت در حال وجود» توجه دارد؛ بر همین اساس، او مقومات شیء را اموری میداند که موجب تحقق و موجودیت شیء میشوند: «حدّ قولی است که بر معنای شیء دلالت میکند»، (همانجا) معنایی که سبب موجودیت آن شیء میشود ... در میان اوصاف شیء، معنایی که سبب موجودیت آن شیء میشوند همان اوصافی هستند که قوامبخش ذات و وجود شیء هستند» (همان: ۴۳۲-۴۳۱).

فارابی معتقد است حدّ باید تمام مقومهای ذاتی ماهیت (جنس و فصل) را دربرگیرد و در عین حال چیزی جز مقومات ذاتی ماهیت در آن وارد نشود (همان: ۴۳۲). طرح این نکته بدین معناست که تعریفهایی که در آنها امری زائد بر جنس و فصل، بنحو زیادی حدّ بر محدود، بیان میشود، بمعنای حقیقی «حد» نیستند و اطلاق لفظ «حدّ» بر آنها بنحو اشتراک لفظی است.

۲. ابن سینا

۱-۲. تعریف حدّی

ابن سینا مانند فارابی، دیدگاه ارسطو درباره تعریف حدّی را صحیح میداند و در تعریف حدّ مینویسد:

حدّ «حد» همان است که حکیم (ارسطو) در کتاب طویقاییان کرده و گفته است که «حد، قول دال بر ماهیت شیء است» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۸۶؛ همو، ۱۳۸۱: ۶۱).

۵۳ | او پیروی از ارسطو، واژه «حد» را به واژه «وجود» تشبیه میکند و اطلاق حد بر موارد و مصادیق مختلف را - همانند صدق مفهوم وجود بر مصادیق مختلف - از سنخ صدق تشکیکی مفهوم بر مصادیق و بنحو تقدم و تأخر میداند؛ به این ترتیب که واژه و مفهوم «حد» بنحو اولی و حقیقی بر حد جوهر صدق میکند و بنحو ثانوی و تبعی بر حد عرض، زیرا حدود اعراض مشتمل بر امری زائد (موضوع اعراض) هستند که در ماهیت آنها داخل نیست (زیادی حد بر محدود) (همو، ۱۴۰۴ الف: ۲۴۳). او نیز همانند فارابی، حدّ را مرکب



تقییدی میدانند و بر این باور است که حد به صدق و کذب متصف نمیشود (همو، ۱۳۹۱: ۴۲۱، [تعلیقه ۷۵۶]).

به اعتقاد ابن‌سینا، غرض از «حد» اینست که حقیقت شیء، «آنچنانکه هست»، تصور شود؛ بر این اساس، حد باید همه مقومات ماهیت را دربرگیرد؛ یعنی صرفاً از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده باشد (همو، ۱۳۸۱: ۶۱). با توجه به این مطلب، شیخ‌الرئیس میگوید: هر شیء تنها یک حد دارد، زیرا تنها یک عبارت میتواند همه مقومات ذاتی ماهیت را بترتیب بیان کند (همان: ۶۳-۶۲). ابن‌سینا در موارد دیگر بر این نکته تأکید کرده که تنها دلالت مطابقی و تضمنی در بیان ذات و ذاتیات ماهیت معتبر است، زیرا اموری که بنحو دلالت التزامی میتوانند بر ماهیت دلالت کنند، نامحدودند. علاوه بر آن، اگر دلالت التزامی را در بیان ماهیت و مقومات آن معتبر بدانیم لازم می‌آید عوارض لازم که مقوم ماهیت نیستند، در ذات ماهیت داخل شوند؛ مانند «ضاحک» که بنحو التزامی بر «حیوان ناطق» دلالت میکند، اما ذاتی و مقوم ماهیت انسان نیست و در جواب «ماهو» نمی‌آید (همان: ۵۳). با توجه به این مطلب، ابن‌سینا میگوید ذکر تفصیلی همه مقومات ذاتی در حد ماهیت لازم نیست و رأی کسانی که حد را «قول مختصری دانسته‌اند که بنحو تفصیلی بر مقومات ماهیت دلالت میکند» نادرست است، زیرا دلالت تضمنی جنس قریب بر مقومات مشترک ماهیت در مقام تبیین ماهیت معتبر است و بر همین اساس، ضمیمه شدن فصل اخیر به جنس قریب برای تعریف حدی ماهیت کفایت میکند (همان: ۶۳-۶۲).

از نظر ابن‌سینا، «حد» باید از دو جهت با «محدود» مساوی باشد: در حمل و در معنا. مساوات در حمل به این معناست که هر آنچه مصداق حد است، مصداق محدود هم باشد و بالعکس. جهت دوم هم به این معناست که «حد»، بنحو مطابقی یا تضمنی، بر همه کمالات «محدود» دلالت کند. شرط مساوی بودن در معنا از آنرو در حد معتبر است که در بسیاری از موارد، تعریف از طریق امور ذاتی، موجب تمییز شیء محدود از سایر اشیاء میشود اما در عین حال، برخی از جنسها در تعریف ذکر نشده‌اند؛ مثلاً در تعریف انسان گفته میشود: «جسم ناطق میرا». در چنین مواردی، تعریف «حد ناقص» است و یک حد حقیقی نیست، زیرا معنای جنسی «حیوان» در این تعریف گنجانده نشده است (همو، ۱۳۷۹: ۱۵۰). بکار بردن چنین تعبیری از سوی ابن‌سینا حاکی از آنست که از نظر او، بکار بردن واژه «حد» درباره «حد تام» و «حد ناقص» بنحو اشتراک لفظی است؛ یعنی حد حقیقی همان «حد تام» است و حد به تام و ناقص تقسیم نمیشود. خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات

۵۴



سال ۱۲، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۰

بصراحت بیان کرده که اطلاق عنوان «حد» بر «حد تام» و «حد ناقص» بنحو اشتراک لفظی است (طوسی، ۱۳۷۵: ۹۶/۱).

همانطور که بیان شد، از دیدگاه ابن‌سینا، تعریف حدی متشکل از جنس قریب و فصل قریب است؛ بهمین دلیل حد حقیقی تنها به اموری اختصاص دارد که در تحلیل عقل مرکبند و از معانی متعدد تشکیل شده‌اند. البته مقصود از مرکب بودن «محدود»، ترکیب در تحلیل عقل است، بگونه‌یی که هر یک از اجزاء عقلی (جنس و فصل)، بنحو مواطات بر شیء محدود حمل شوند؛ حتی اگر محدود در واقعیت خارجی بسیط و بدون جزء باشد: «مادامکه حقیقت شیء مرکب نباشد، قول [حدی] بر آن دلالت نمیکند؛ بنابراین، هر محدودی در معنا مرکب است» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۶۲-۶۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۹۸).

با توجه به این مطلب میتوان گفت از نظر ابن‌سینا، نمیتوان امور بسیط را بنحو حدی تعریف کرد:

در [تعریف] امور بسیط نه بدنال جنس و فصل حقیقی هستیم و نه بدنال حد حقیقی؛ زیرا چنین چیزی ممکن نیست ... آنچه [در این موارد] مطلوب ماست اینست که به آن امور [بسیط]، از طریق اضافه کردن لوازم عام و خاص آنها به یکدیگر علم پیدا کنیم، آنچنانکه در [حد حقیقی] فصل به جنس اضافه میشود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۶؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۹۷/۱).

۲-۲. چالش حدناپذیری امور مرکب

حدناپذیری امور بسیط، تعریف حدی ماهیات مرکب را با چالشی مهم مواجه میکند. همانطور که بیان شد، «حد» شناخت ماهیت از طریق شناخت همه مقومهای ذاتی آن است؛ از طرف دیگر، در میان این مقومهای ذاتی، جنس عالی و فصل اخیر، جزو امور بسیط هستند و در صورتیکه تصور آنها بدیهی نباشد، جز از طریق لوازم و بنحو رسم، قابل شناختن نیستند. از سوی دیگر، در مباحث پیشین بیان شد که تعریف رسمی از طریق لوازم، صرفاً موجب تمییز ماهیت میشود و شناخت ماهیت را در پی ندارد. ناممکن بودن شناخت ذات فصل و جنس عالی، موجب میشود شناخت ذات ماهیت (تعریف حدی) ممتنع باشد و صرفاً از طریق «رسم» بتوان ماهیت را شناخت:

[حقیقت] فصلی که مقوم نوع است قابل شناختن نیست و اشیائی که بعنوان فصل برای شناساندن نوع بکار میروند و بر فصل دلالت میکنند، در واقع

لوازم نوع هستند؛ مانند ناطق که بر فصل مقوم انسان - یعنی همان معنایی که موجب ناطق بودن انسان است - دلالت میکند. تعریفهای حدی که از طریق چنین اموری بیان میشوند، «حد» حقیقی نیستند، بلکه «رسم» هستند (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۴۰۵-۴۰۶ [تعلیقۀ ۷۱۹]).

این مطلب موجب شده است ابن سینا در موارد متعدد، شناخت حقیقت اشیاء را بسیار دشوار (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۷۹-۸۱) و حتی در مواردی امری ناممکن و خارج از قدرت بشر معرفی کند:

آگاه شدن بر حقایق اشیاء در قدرت بشر نیست و ما جز خواص و لوازم و اعراض آنها چیز دیگری را نمیشناسیم؛ [زیرا] فصل مقوم اشیاء که بر حقیقت آنها دلالت میکند را نمیشناسیم؛ تنها [همین قدر] میدانیم که آنها خواص و اعراضی دارند. ما حقیقت اول (واجب تعالی) و عقل و نفس و فلک و آتش و هوا و آب و زمین را نمیشناسیم ... (همان: ۷۱ [تعلیقۀ ۶۲]؛ همان: ۶۹ [تعلیقۀ ۶۰]).

سهروردی با توجه به همین نکته، نظام تعریف مشائی را ناکارآمد دانسته و نظریه‌ی متفاوت از تعریف مشائی برای تعریف اشیاء ارائه کرده است (سهروردی، ۱۳۹۲: ۹۳-۹۲). آیا عبارت اخیر شیخ‌الرئیس به این معناست که بطور کلی شناخت اشیاء ممکن نیست و در علوم حکمی باید از شناخت واقع دست کشید؟ چنین مطلبی نه از عبارتهای فوق استفاده میشود، نه با سایر عبارتهای شیخ در آثار متعددش سازگار است و نه منطبق با سلوک عملی او در تعریف اشیاء است؛ زیرا در همان زمان که ابن سینا در رسالۀ حدود از صعوبت حد سخن میگوید، در نهایت درخواست مخاطبین خود را اجابت نموده، برخی از اشیاء را بنحو حدی تعریف کرده است. شیخ‌الرئیس در عبارت فوق بیان کرده که اطلاع بر حقیقت اشیاء خارج از قدرت بشر است، اما حکما - از جمله خود ابن سینا - این مطلب را نیز گفته‌اند 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، به اندازه‌ی که آگاهی از اشیاء برای انسان ممکن باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ب/ ۱۲).

بنابراین عدم آگاهی از کنه و حقیقت شیء، مستلزم خروج مباحث حد و رسم از مباحث

۵۶



منطق یا تعطیلی مباحث حکمی بطور کلی نیست، بلکه مستلزم اینست که انسان در فهم اشیاء و تعریف آنها نهایت توان خود را بکار گیرد و تا حد امکان، مقومات ذات و ماهیت شیء یا عوارض آن را بدست آورد،^۱ اگرچه این کار از طریق اشاره به حقیقت و ماهیت شیء از دریچه لوازم آن باشد. شیخ‌الرئیس در منطق المشرقیین به این مطلب اشاره کرده که در برخی موارد میتوان از طریق لوازم شیء بسیط به مقام ذات آن شیء راه یافت. در این موارد ذهن از طریق تصور لازم به ذات ملزوم منتقل و به ادراک ذات آن نایل میشود. در چنین مواردی، تعریف از طریق لازم، قائم‌مقام تعریف از طریق حد میشود، زیرا این تعریف نیز، مانند تعریف از طریق حد، ذهن را به حاق شیء تعریف شده میرساند (همو، ۱۳۶۴: ۳۷). خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات همین مطلب را با عبارتهایی نزدیک به عبارتهای شیخ بیان کرده، اما توضیح بیشتری بر آن نیفزوده است:

در برخی موارد این قول (رسم) در افاده تصور آنچه تصورش مطلوب است، کمتر از «حد» نیست و این موارد در جایی است که «رسم» مشتمل بر لوازمی باشد که مقتضی انتقال ذهن از آن لوازم به حقیقت ملزوم است؛ زیرا چنین قولی در افاده غرض قائم‌مقام «حد» است (طوسی، ۱۳۷۵: ۱/ ۹۸).

ابن‌سینا در تبیین این مطلب از دو منظر به لوازم ماهیت مینگرد و بر اساس آن میان دو نوع «رسم» تفاوت قائل میشود: «رسم»ی که جایگزین حد میشود و «رسم»ی که چنین خصوصیتی ندارد. در منظر نخست، لازم ماهیت از این جهت لحاظ میشود که دریچه‌یی برای انتقال ذهن به ذات ماهیت است؛ در چنین لحاظی، لازم ماهیت صلاحیت می‌یابد قائم‌مقام حد شود و ذهن را به حاق ذات واصل کند، اما در منظر دوم، خود لازم ماهیت صرفاً بعنوان یکی از احوال ماهیت بنحو فی‌نفسه لحاظ میشود، نه به این عنوان که ابزار و دریچه‌یی برای فهم ذات ملزوم است. در این منظر ذهن به ذات و ماهیت ملزوم منتقل نمیشود و ذات ماهیت کماکان مجهول باقی میماند؛ بعبارت دیگر، در این لحاظ لازم ماهیت صرفاً ماهیت ملزوم را از سایر ماهیتهای متمایز میکند و هیچ شناختی از ذات ماهیت بدست نمیدهد. شیخ‌الرئیس بر این نکته تأکید میکند که رسم در منظر دوم، از نظر رتبه و درجه تعریف، امری متفاوت از «رسم» در منظر نخست است و در مقام تعریف، همدریف آن قرار نمیگیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۷). با وجود این توضیح ابن‌سینا، هنوز این مطلب مبهم است که در منظر نخست، چگونه و با چه سازوکاری ذهن از طریق

۵۷



محمد حسین‌زاده؛ کاوشی در نظام تعریف سنوی؛ تحلیل مواجهه ابن‌سینا با ارسطو و فارابی

سال ۱۲، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۰
صفحات ۷۰-۴۹

ادراک لازم، به حاق ملزوم پی‌میبرد.

میرداماد در تقدیسات دیدگاه شیخ‌الرئیس دربارهٔ چگونگی تعریف امور بسیط و مرکب را توضیح میدهد و این مطلب را نیز بر آن می‌افزاید که منشأ انتقال ذهن این نکته است که ذات یا همان ماهیت، «مبدأ و منشأ» آن لازم است یا اینکه «شأنیت و استحقاق» آن لازم را دارد؛ بهمین دلیل، اگر لازم بصورت عنوان و آیینۀ ذات لحاظ شود، ماهیت مورد نظر را با ویژگی «منشأ بودن برای این لازم» یا «آنچه دارای شأنیت و استحقاق دریافت آن لازم است» نشان خواهد داد:

فصل مقوم انسان، مثلاً ادراک میشود؛ از این فصل با عنوان «ناطق»، یعنی چیزی که «مستحق» ادراک کلیات و «مبدأ» آن است، تعبیر میشود. این «عنوان» بر فصل مقوم، یعنی همان معنایی که موجب شده نوع ناطق باشد، دلالت میکند. در این صورت، چنین تعریفی «حد» حقیقی نیست، بلکه «رسم»ی است که بنحو توسع قائم‌مقام «حد» شده است. تعریف حدی دربارهٔ فصلها و نیز جنسهای بسیط، جز بر این طریق که بنحو توسع است، تصورشدنی نیست (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۴۹/۱).

با توجه به این مطلب، میرداماد مباحث مربوط به تعریف امور بسیط و مرکب را چنین جمع‌بندی میکند: امور بسیط چون قابل تحلیل به امور مقوم ذاتی نیستند، حد حقیقی ندارند. تعریف این امور یا بنحو رسم مشهور است (در صورتیکه عرضی لازم بنحو فی‌نفسه لحاظ شود) یا بنحو «حد توسعی» است (در صورتیکه عرضی لازم، ابزار انتقال ذهن به ماهیت ملزوم باشد و «رسم» جایگزین «حد حقیقی» شود). در مقابل، امور مرکب، هم «حد حقیقی» دارند و هم «حد توسعی» که با «رسم» در اصطلاح رایج متفاوت است. بعنوان مثال، هنگامیکه انسان را با تعبیر «حیوان ناطق» تعریف کنیم، اگر مقصود از «حیوان»، «معنای موجب حیوانیت» و مقصود از «ناطق»، «معنای موجب ناطقیت» باشد، چنین تعریفی «حد حقیقی» خواهد بود که از جنس و فصل حقیقی تشکیل شده است و اگر مقصود از «حیوان» و «ناطق» دو لازم ماهیت باشد که عنوان برای لحاظ جنس و فصل حقیقی هستند، چنین تعریفی «حد توسعی» است که البته با «رسم» مشهور و مصطلح که از لوازم و عوارضی نظیر «ضاحک» استفاده میکند، تفاوت دارد.

۵۸



۲-۳. حد حقیقی و حد اسمی

ابن سینا «حد» را به «حد حقیقی» و «حد اسمی» تقسیم کرده است. «حد حقیقی» یا «حد بحسب ذات»، حقیقت شیء و ماهیت آن را تعریف میکند و «حد اسمی» - که حد مفهومی نیز نامیده میشود - مفهوم اسم را بیان میکند. این تعریف در اصل همان تعریفی است که اهل لغت از آن برای بیان معانی الفاظ بهره میبرند و دایرمدار وضع لفظ یا استعمال شخص است (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۴). ابن سینا درصدد است از این نوع تعریف در مباحث منطق استفاده کند، اما بگونه‌یی که همانند سایر مباحث منطقی، قاعده‌مند و نفس‌الأمری باشد، نه بحثی لغوی و دایرمدار وضع و قرارداد یا استعمال شخص. او در کتاب اشارات در تبیین «مطلب ما هو» حد حقیقی و حد اسمی میگوید:

گاه مقصود از «مطلب ما هو» «ماهیت ذات شیء» است و گاه «ماهیت مفهوم اسم»ی است که استعمال میشود (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۲).

ابن سینا در این عبارت، «مطلب ما هو» شرح اسم را «ماهیت مفهوم اسم» معرفی کرده است، نه «مفهوم اسم»، تا به این نکته اشاره کند که بحث او دربارهٔ تعریف اسمی، بحثی منطقی است نه بحثی لغوی (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۰۹/۱). بحث از «معنای اسم» در لغت از این جهت است که واضح، لفظ را برای چه معنایی قرار داده است؛ اما بحث از «ماهیت معنای اسم» در منطق از این جهت است که معنایی که لفظ به‌ازای آن قرار داده شده، بلحاظ منطقی چگونه باید تحلیل شود و شایسته است چه اموری بعنوان مقوم یا امور خارج از ذات آن معنا لحاظ شود. این بحث دربارهٔ یک حیثیت نفس‌الأمری از معنای اسم است و اموری که مدنظر واضح بوده در آن دخالت ندارد:

[طالب تعریف اسمی] از تفصیل معنایی که اسم اجمالاً بر آن دلالت میکند میپرسد؛ اگر مجیب هر آنچه را که بالذات در آن مفهوم داخل است و اسم بنحو مطابقی و تضمنی بر آن دلالت میکند، در پاسخ بیان کند، در این صورت، حد بحسب اسم است و اگر پاسخ مجیب مشتمل بر اموری باشد که خارج از مفهوم اسمند و اسم به دلالت التزامی و بنحو مجازی بر آنها دلالت میکند، در این صورت، رسم بحسب اسم خواهد بود (همانجا).

یکی از تفاوت‌های حد اسمی و حد حقیقی اینست که در حد اسمی، وجود معرف معتبر نیست، بهمین دلیل اگر وجود شیء مورد تردید قرار گیرد، آن را از طریق «حد اسمی»

تعریف میکنند. در نقطهٔ مقابل، «حد حقیقی» یا «حد بحسب ذات» هنگامی بکار میرود که وجود شیء تعریف شده مورد اذعان قرار گرفته باشد؛ بنابراین، اگر شیء مشکوک از طریق «حد اسمی» تعریف شود و پس از آن، وجود آن شیء اثبات گردد، همان «حد اسمی» به «حد حقیقی» تبدیل خواهد شد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۹). بدین ترتیب، یک تعریف واحد به دو لحاظ و شرایط مختلف، هم میتواند تعریف اسمی باشد و هم تعریف حقیقی (طوسی، ۱۳۷۵: ۷۰/۱). دلیل آنست که ماهیتی که موجود نباشد، حقیقتاً ذات نیست و بهمین سبب، تعریف آن، تعریف یک ذات نیست، بلکه تعریف معنا و مفهوم یک اسم است؛ بتعبیر محقق طوسی «ذات شیء حقیقت آن شیء است و بر [امور] غیرموجود اطلاق نمیشود» (همان: ۳۰۹).

با توجه به مطلب فوق میتوان گفت یکی از کاربردهای تقسیم حد به «حد اسمی» و «حد حقیقی»، تقسیم تعریف حدی ماهیت بر اساس تمایز وجود و ماهیت است. ارسطو و فارابی، معرف را همان «ماهیت موجود» دانسته‌اند. ارسطو واژهٔ «وجود» و «ماهیت» را در آثار خود بکار برده است، اما «تمایز وجود و ماهیت» در نظر وی مهم نیست، زیرا در تمام این موارد به «موجود» یا «ماهیت مشروط به وجود» توجه دارد (نصر، ۱۳۹۶: ۱۹۴). فارابی نیز اگرچه مبتکر نظریهٔ «تمایز وجود و ماهیت» در فلسفهٔ اسلامی است، اما از لوازم این نظریه در مبحث تعریف بهره نبرده و همانطور که در تبیین دیدگاه او بیان کردیم، شیء مورد تعریف در نظر او همان «ماهیت در حال وجود» است. اما ابن سینا از این تمایز در مبحث تعریف بهره میگیرد و بر همین اساس، «حد» را به «حد اسمی» و «حد حقیقی» تقسیم میکند. او بر اساس «تمایز وجود و ماهیت»، «ماهیت بما هی هی» یا همان «کلی طبیعی» را حتی در حال عدم، قابل تعریف میداند؛ بهمین دلیل، تعریف اسمی را دربارهٔ آن مطرح میکند تا ضمن تأکید بر حدپذیر بودن ماهیت درحالی که از وجود متمایز است، نقش وجود در ذات شدن ماهیت و دارای حقیقت شدن آن را نیز نشان دهد. ملاصدرا از این مطلب ابن سینا که ماهیت بوسیلهٔ وجود ذات و دارای حقیقت میشود، بعنوان دلیلی برای اثبات اصالت وجود استفاده کرده است.^۲ همچنین از تفاوت میان «ما شارحه» و «ما حقیقیه» بعنوان شاهی بر نظریهٔ اصالت وجود تعبیر کرده است:

شاهد هشتم [بر نظریهٔ اصالت وجود، اینست که] آنها (حکما) بر این باورند که مطلب «ما شارحه» غیر از مطلب «ما حقیقیه» است و این غیریت، ناشی از [تفاوت] پاسخ این دو پرسش نیست، زیرا نزد محققین پاسخ هر

۶۰

دو پرسش همان «حد» است؛ مگر هنگام اضطرار.^۳ بنابراین، مغایرت بین مطلب «ما شارحه» و مطلب «ما حقیقه» از این جهت است که در دومی «وجود» معتبر است، اما در اولی چنین نیست. لازمه این مطلب اینست که «وجود» یک انتزاع عقلی صرف نیست، بلکه یک امر حقیقی است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۳-۴۴).

۴-۲. گستره تعریف در منطق سینوی

از جمله پرسشهای مهم درباره نظام منطق سینوی اینست که آیا تعریف در منطق سینوی به ماهیت اختصاص دارد یا سایر اشیاء غیرماهوی نظیر معقولات ثانی (منطقی و فلسفی) را نیز دربرمیگیرد. از تعریفی که ابن سینا برای «حد» بیان کرده و آن را «قول دال بر ماهیت شیء» دانسته است (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۶۱)، برمی آید که در نظر او تعریف حدی به ماهیت اختصاص دارد و شامل امور غیرماهوی نمیشود. عبارت دیگر او در تعلیقات نیز این مطلب را تأیید میکند: «حد همانا تعریف ماهیت است» (همو، ۱۳۹۱: ۳۴۶ [تعلیقه ۶۱۹]). او با استفاده از همین مطلب، به این نتیجه رسیده که خداوند (الله) حد و رسم ندارد، زیرا نه از جنس و فصل ترکیب شده است و نه دارای عوارضی است که به او ملحق شوند (همو، ۱۴۰۰: ۸۷).

حکمای مشاء درباره شمول تعریف رسمی نسبت به امور غیرماهوی تصریحی ندارند، اما بنظر میرسد در نظام منطقی آنها استفاده از لوازم غیرماهوی برای تعریف رسمی امور ماهوی و غیرماهوی منعی نداشته باشد. از برخی عبارتهای آنها نیز میتوان این مطلب را استفاده کرد، نظیر عبارتهایی که به تعریف اشیاء از طریق لوازم وجودی آنها اشاره دارند (همو، ۱۳۶۴: ۳۹) یا تعریف ماهیت جوهر از طریق لازم وجود آن، یعنی «معنی اذا وجد کان وجوده لا فی موضوع» (همو، ۱۳۹۱: ۴۳۰ [تعلیقه ۷۸۰]).

در هر حال، اینکه تعریف حدی امور غیرماهوی را شامل نمیشود موجب شده برخی محققان این اشکال را مطرح کنند که نظام تعریف مشائی جامعیت لازم را ندارد و از تعریف مفاهیم منطقی و فلسفی که نقشی مهم در نظام منطقی و معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی ایفا میکنند، غفلت کرده است (حسین‌زاده یزدی، ۱۳۸۸: ۲۳۳؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱۸۹). بنظر میرسد چنین مطلبی صحیح نیست و نمیتوان همه حکمای مشاء را به غفلت از این مطلب مهم متهم کرد. برخی عبارتهای ابن سینا نشان میدهند که او به تعریف امور

۶۱



محمد حسین‌زاده؛ کاوشی در نظام تعریف سینوی؛ تحلیل مواجهه ابن سینا با ارسطو و فارابی

غیرماهوی توجه داشته و در پاره‌یی، موارد امور غیرماهوی را تعریف کرده و حتی برای تعریف آنها ضابطه و راهکار ارائه کرده است. ابن‌سینا در منطق المشرقیین گونه‌های مختلف معرف را ذکر کرده و شیوه تعریف هر یک از آنها را تبیین نموده است. در این تبیین، امور بسیط - همانطور که پیشتر توضیح دادیم - میتوانند از طریق عوارض خاصی که ذهن را به ذات ماهیت منتقل میکنند، تعریف شوند. در این موارد، رسم قائم‌مقام حد میشود. حدی که در این تعریف بدست می‌آید، «حد توسعی» نامیده شده است. در صورتیکه این عوارض، ذهن را به ذات ماهیت منتقل نکنند، میتوانند در رسم مصطلح قرار گیرند و از این طریق در تعریف امور بسیط بکار آیند. این شیوه از تعریف (تعریف از طریق لوازم)، چه در قالب حد توسعی و چه در قالب رسم مصطلح، شامل همه امور بسیط میشود و به ماهیتهای بسیط اختصاص ندارد.

تعریف امور مرکب از جنس و فصل نیز هم از طریق حد و هم از طریق رسم مصطلح است؛ اما اموری که از غیر از جنس و فصل ترکیب شده‌اند، علاوه بر تعریف «رسم»ی مصطلح، میتوان آنها را از طریق «شرح اسم» نیز تعریف کرد:

اما امور مرکبی که چنین ترکیبی (ترکیب از جنس و فصل) ندارند، گاه برای آنها حدودی را می‌یابی که مرکب از جنس و فصل نیستند. اینکه این تعریف حد است، از اینروست که قولی است که مفهوم اسم را از طریق مقومات [مفهومی] آن شرح میدهد و اینکه آن را مرکب از جنس و فصل نمی‌یابی از این جهت است که ترکیب آن از اجناس و فصول نیست. [در چنین مواردی] لازم است توقع ما از «حد» چنین باشد که بر ماهیت شیء دلالت کند و مطابق با مفهوم لفظ باشد، بطوریکه از امور لازم [یا اعراض عامی که] بر مفهوم لفظ لاحق میشوند و مجموع آنها به مفهوم لفظ اختصاص دارد، گرفته نشده باشد [زیرا در این صورت، تعریف «رسم اسمی» خواهد بود، نه «حد اسمی»] [ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۴۱].

نمونه‌هایی که ابن‌سینا برای ترکیب از غیر جنس و فصل ذکر میکند و در ادامه بیان خواهد شد، نشان میدهد که ازجمله موارد ترکیب از غیرجنس و فصل، ترکیب از مؤلفه‌های غیرماهوی است. بر این اساس، میتوان از این ضابطه ابن‌سینا برای تعریف امور غیرماهوی استفاده کرد. با توجه به مطلبی که در مبحث پیشین درباره حیثیت منطقی و نفس‌الأمری حد اسمی بیان شد، مقصود ابن‌سینا از این عبارت که «[در چنین مواردی]

لازم است توقع ما از «حد» چنین باشد که بر ماهیت شیء دلالت کند و مطابق با مفهوم لفظ باشد»، اینست که انسان با ملاحظه حیثیت منطقی معنای اسم و اعتبار ماهیت یا آنچه بمنزله ماهیت آن است، مقومات مفهومی آن را در حد اسمی بیان میکند. از جمله نمونه‌هایی که شیخ‌الرئیس برای تعریف امور مرکب غیرماهوی ذکر کرده است، تعریف صور و قوای فعال و منفعل از طریق بیان افعال و انفعالات آنهاست. برای صور و قوا دو حیثیت را میتوان در نظر گرفت: الف) حیثیت فی‌نفسه که در این لحاظ صور و قوا جزو یکی از مقولات دهگانه ماهوی، نظیر جوهر و کیف، قرار میگیرند. ب) حیثیت اضافی آنها در مقایسه با لوازم و افعال آنها. حیثیت دوم برخلاف حیثیت نخست، امری غیرماهوی است و توجه ابن‌سینا به تعریف آنها، نشانه توجه او به تعریف امور غیرماهوی است.

او دو صورت را برای تعریف حیثیت دوم (حیثیت اضافی) بعنوان امور غیرماهوی مطرح کرده است. در صورت نخست، آنچه در حیثیت اضافی صور و قوا تعریف میشود، وجود خاصی است که مستلزم اضافه‌بگیر است و در صورت دوم، آنچه تعریف میشود، ترکیبی از ذات و آن لازم است. صورت دوم، همان تعریف اسمی از طریق بیان مقومات مفهومی غیر جنسی و فصلی است که پیش از این شرح آن گذشت؛ اما صورت نخست تعریف حقیقی است که در یک حالت، حد و در حالت دیگر، رسم است:

[آنچه در تعریف صور و قوا تعریف میشود] یا ذاتی است که وجود خاصی دارد و لازمه آن اضافه است. یا ذاتی است که از دو شیء ترکیب شده است. اگر ذاتی باشد که وجود خاص دارد خالی از دو حالت نیست: یا از قولی که آن را [شرح و] تفسیر میکند، قصد تعریف [حیثیت فی‌نفسه] آن ذات را داریم که در این حالت، تعریف بوسیله اضافه که لازمه آن است رسم خواهد بود؛ یا قصد تعریف «ذات دارای آن لازم» (حیثیت اضافی ذات) را داریم؛ چنین تعریفی در مقایسه با این مقصود «حد» خواهد بود [در این حالت، چون معرف مرکب نیست، مقصود از تعریف حدی آن از طریق لازم، همان «حد توسعی» یعنی رسمی است که قائم‌مقام حد میشود و ذهن را به حاق ملزوم منتقل میکند]. بسیاری از اسامی قوا و صور از این جهت که مستلزم آن اضافه هستند، بر آنها اطلاق میشوند (همان: ۳۸).

نمونه دیگری که ابن‌سینا برای تعریف امور غیرماهوی بیان کرده تعریف امور عدمی

است که امری مرکب است و از اضافه عدم به ملکه وجودی مقابل آن تشکیل شده است؛ مثلاً در تعریف کوری گفته میشود: «کوری عدم بینایی در محلی است که شأنیت بینایی را دارد». تعریف امور عدمی، مرکب از اجزائی است که جنس و فصل نیستند و طبق همان ضابطه‌یی که ابن‌سینا بیان کرده، چنین تعریفی یک حد اسمی است:

از جمله اموری که قول معرف بر آنها دلالت میکند، اعدام (امور عدمی) هستند که در حقیقت ذات ندارند و موجود نیستند؛ زیرا اگر چنین بودند موجودات بیشمار در شیء واحد با یکدیگر جمع میشدند. همچنین آنها (امور عدمی) بسیط الحقیقه نیستند. امور عدمی، مانند کوری و ظلمت و عجز و سکون، در مقایسه با شیء دیگر و نسبت به آن تصور میشوند، زیرا کوری چیز جز نسبتی تخصیص یافته به بینایی نیست؛ از اینرو، صرفاً بنحو ترکیب تعقل میشود و این ترکیب عبارتست از ترکیب با ملکه‌یی که مقابل آن است و تخصیص یافتن به آن ملکه، مانند تخصیص یافتن کوری به بینایی و سکون به حرکت و ظلمت به نور که مقابل همه آنها بنحو فی‌نفسه معقول است [نه بنحو قیاسی و اضافی] (همان: ۴۰).

یکی دیگر از نمونه‌هایی که ابن‌سینا برای تعریف امور غیرماهوی ارائه نموده، تعریف باری تعالی است؛ زیرا از نظر او ذات واجب تعالی امری غیرماهوی است:

باری عزوجل حد و رسم ندارد، زیرا جنس و فصل نداشته و ترکیبی در آن راه ندارد. همچنین عوارض بر آن لاحق نمیشوند [تا بتوان آن را از طریق رسم تعریف کرد]. اما برخی عبارتها میتوانند اسم آن را شرح کنند؛ مانند این قول که «باری تعالی موجودی واجب‌الوجود است که امکان ندارد وجود آن از ناحیه غیر باشد یا اینکه [ممکن نیست] وجودی برای غیر او باشد جز اینکه از وجود او افزوده شده باشد»؛ این عبارت «شرح اسم» باری تعالی است ... (همو، ۱۴۰۰: ۸۷).

مطابق با این عبارت، چون واجب تعالی مرکب از جنس و فصل نیست، حد حقیقی ندارد و چون معروض عوارض نیست، نه رسم مصطلح میتواند داشته باشد و نه رسمی که قائم‌مقام حد حقیقی شود. شیوه‌یی که ابن‌سینا در عبارت برای تعریف واجب‌تعالی عرضه کرده است، تعریف اسمی (اعم از حد اسمی و رسم اسمی) است. با توجه به آنچه بیان شد، میتوان دریافت که ابن‌سینا به شمول نظام تعریف مشائی

نسبت به امور غیرماهوی توجه داشته و شیوه‌هایی را برای آن مطرح کرده است. این شیوه‌ها عبارتند از «رسم» مصطلح و «رسمی که قائم‌مقام حد است» (حد توسعی) در امور بسیط و «تعریف اسمی» یا «شرح اسم» در امور مرکب. البته از رسم مصطلح و حد توسعی در تعریف امور مرکب هم میتوان بهره برد.

در نمونه‌هایی که ابن‌سینا برای تعریف امور غیرماهوی ارائه کرده، حد حقیقی از طریق جنس و فصل ممکن نیست، اما شیوه‌های فوق، از جمله «شرح اسم» ممکن است. این نکته نشان میدهد که حد اسمی یا شرح اسم صرفاً همان حد حقیقی قبل از اثبات وجود اشیاء نیست، بلکه در مواردی حد اسمی امری کاملاً متفاوت با حد حقیقی است. بهمین دلیل است که خواجه نصیر در شرح اشارات مینویسد: «گاه حد بحسب اسم است و در پاسخ چیستی تفسیر اسم می‌آید و گاه بحسب حقیقت است و در پاسخ چیستی حقیقت [شیء] می‌آید. گاهی اوقات نیز یک حد به دو اعتبار و در دو موضع، در پاسخ به هر دو پرسش بیان شود» (طوسی، ۱۳۷۵: ۷۰/۱). لازمه این سخن خواجه (عبارت گاهی اوقات) اینست که در برخی موارد، محتوای آنچه در حد اسمی ذکر میشود، با محتوای حد حقیقی کاملاً متفاوت باشد.

با توجه به مطلب فوق روشن میشود که در نظام منطقی سینوی، تعریف اسمی، علاوه بر طرح مسئله تعریف بر اساس تمایز وجود از ماهیت، کارکرد دیگری نیز دارد و آن توسعه نظام تعریف و شمول آن نسبت به امور غیرماهوی است.

در پایان این مبحث، لازم است به عبارتی از خواجه نصیرالدین طوسی که در آن به توسعه تعریف نسبت به امور غیرماهوی اشاره شده است، توجه کنیم و مقصود او را توضیح دهیم. او در شرح اشارات در توضیح عبارت ابن‌سینا درباره «ما هو حقیقی» و «ما هو اسمی» مینویسد: «گاه رسم، قائم‌مقام حد حقیقی میشود بنحو توسع (علی وجه التوسع) یا بهنگام اضطرار (عندالاضطرار)» (همان: ۳۰۹). در این عبارت، خواجه به این نکته اشاره کرده که رسم به دو روش جایگزین و قائم‌مقام حد حقیقی میشود: شیوه «توسعی» و طریقه «اضطراری». برخی شارحان کلام طوسی را بدین نحو شرح کرده‌اند:

گاه معنای جنس و فصل را گسترده در نظر میگیرند و اوصاف مشترک و مختص یک چیز را، با اینکه به راستی جنس و فصل آن چیز نیستند، جنس و فصل آن بشمار می‌آورند و از ترکیب آنها تعریفی برمی‌سازند که اگرچه

براستی حد نیست، چونان حد شمرده میشود؛ مانند تعریف بسیاری از مفاهیم منطقی. گاهی هم ارائه حد حقیقی بدلیل ناآگاهی از فصل حقیقی یک چیز ناممکن است؛ در این مواضع، اخص خواص شیء را بمنزله فصل، و تعریف برآمده از آن را بمثابة حد تلقی میکنند (عظیمی، ۱۳۹۵: ۴۶۱).

در این شرح، میان حد توسعی و حد اضطراری تفاوت اساسی وجود ندارد، زیرا رکن هر دو تعریف اینست که لوازم معرف جایگزین اجزاء حقیقی حد میشوند. تفاوت در اینست که در اولی لوازم عام و خاص جایگزین جنس و فصل میشوند و در دومی صرفاً لازم خاص جایگزین فصل میشود، زیرا مطابق با عبارت فوق، در حد اضطراری صرفاً فصل معرف ناشناخته است و مشکلی برای قرار گرفتن جنس معرف در تعریف آن نیست.

تفاوت دیگری که در این تبیین میتوان میان حد توسعی و حد اضطراری در نظر گرفت اینست که حد توسعی علاوه بر امور ماهوی (نظیر تعریف اجناس عالی) شامل امور غیرماهوی (نظیر معقولات ثانی منطقی و فلسفی) نیز میشود، درحالیکه حد اضطراری صرفاً امور ماهوی را دربرمیگیرد. البته در این شرح، هیچ توضیح قانع کننده‌ی وجود ندارد که نشان دهد چرا در حد توسعی لوازم شامل امور غیرماهوی میشوند اما در حد اضطراری شامل آنها نمیشوند.

میرداماد در تقدیسات عبارت مهمی دارد که بنظر میرسد علاوه بر مطلب ابن‌سینا درباره «شرح اسم» امور غیرماهوی، ناظر به عبارت نقل شده از محقق طوسی نیز هست. همانطور که بیان شد، از نظر ابن‌سینا «حد حقیقی» و «رسمی که قائم‌مقام آن است» برای تعریف امور غیرماهوی - از جمله واجب تعالی - کاربرد ندارند و برای تعریف این امور تنها میتوان از «رسم مصطلح» و «تعریف اسمی» استفاده نمود. میرداماد در تقدیسات «رسم قائم‌مقام حد» را همان «حد توسعی» و «حد اسمی» را همان «حد اضطراری» میداند که شارحان کلام ابن‌سینا - از جمله محقق طوسی - به آنها اشاره کرده‌اند. او در این عبارت مهم، بخوبی «حد توسعی» و «حد اضطراری» را توضیح داده و وجه اشتراک و امتیاز آنها را تبیین کرده است. میرداماد میگوید: حقیقت واجب‌الوجود بالذات، برخلاف موجودات امکانی، منزله از ماهیت است و عقل هیچ راهی برای درک کنه آن ندارد، جز اینکه صرفاً مفهوم «واجب‌الوجود بالذات» را تعقل کند. البته درک این مفهوم به این معنا نیست که این مفهوم همانند مفهوم جوهر و سایر ماهیات، عنوان برای یک محکی خارجی است و از آن حکایت میکند. تفاوت مفهوم واجب با مفاهیم ماهوی از نظر حکایت

از مصداق در این نکته نهفته است که در مفاهیم ماهوی عقل توان درک آنها را دارد و از طریق مفهوم به حقیقت مصداق آنها نایل میشود، برخلاف مفهوم واجب‌الوجود بالذات که عقل توان درک حقیقت مصداق آن را ندارد و تنها از طریق برهان - نه مفهوم واجب‌الوجود بالذات - درمی‌یابد که امری که قیوم است در خارج تقرر دارد و میتوان به پشتوانه این برهان بوسیله مفهوم «واجب‌الوجود بالذات» به آن حقیقت اشاره و از آن حکایت کرد (میرداماد، ۱۳۸۱: ۱۵۱/۱). سپس میرداماد از این مطلب استفاده میکند و در تبیین تفاوت حد توسعی با حد اسمی مینویسد:

بنابراین در شرح اسم قیوم واجب بالذات، عقل مضطر است تا در توسع معمول و شایع در مورد امور بسیطی که عرضی لازم آنها قائم‌مقام حد آنها میشود، توسعی دیگر را از سر گیرد که بر طریقه‌ی رفیعتر و اسلوبی مقدستر استوار است و در کتب پیشینیان از آن به «استیناف التوسع فی التوسع بالاضطرار» (توسع اضطراری) تعبیر میشود و در مقابل توسع (حد توسعی) و شقیق آن قرار داده میشود. حاصل آنکه: از آنجا که حقیقت واجب‌تعالی از غیرواجب کاملاً جداست، هیچ لازمی ندارد تا تصور آن لازم، عقل را به حقیقت واجب‌تعالی برساند؛ بنابراین، همانطور که واجب‌تعالی حد ندارد، تعریفی که بنحو توسعی قائم‌مقام حد شود هم ندارد؛ در اینجا (درباره واجب‌تعالی) نوع دیگری از توسع هست که به [توسع اضطراری] شناخته میشود (همانجا).

میرداماد در این عبارت، کلام پیشینیان خود - از جمله محقق طوسی - درباره «حد توسعی» و «حد اضطراری» را چنین توضیح میدهد: «حد توسعی» تعریفی است که در آن لازم معرف قائم‌مقام حد معرف میشود و «حد اضطراری» تعریفی معرف از طریق حد اسمی است. این توضیح میرداماد از بیان خواجه نصیر، برخلاف توضیح پیشین، وجه تمایز بنیادین حد اضطراری از حد توسعی را بخوبی نشان میدهد و با عبارتهای ابن‌سینا درباره شیوه تعریف امور غیرماهوی سازگاری کامل دارد.

همانطور که از عبارتهای میرداماد هویداست، این عبارتها درباره تفاوت تعریف واجب‌تعالی با تعریف امور امکانی جوهری و عرضی است و چه بسا بهمین دلیل است که میرداماد حد اضطراری را صرفاً به شرح اسم واجب‌تعالی تطبیق داده است. اما باید به این نکته توجه داشت که حد اضطراری به واجب‌تعالی اختصاص ندارد و همانطور که ابن‌سینا

بصراحت بیان کرده، حد امور غیرماهوی، بنحو حد اسمی یا همان حد اضطراری است. تنها تفاوتی که میان واجب‌تعالی و سایر امور غیرماهوی میتوان یافت اینست که واجب‌تعالی هیچ لازمی ندارد تا بتوان آن را از طریق رسم تعریف کرد و تنها شیوه تعریف آن، تعریف شرح اسم است، اما در تعریف سایر امور غیرماهوی علاوه بر حد اسمی میتوان از رسم مصطلح نیز بهره گرفت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. رهیافت سینوی در نظریه تعریف، توسعه و کارآمدی نظریه تعریف ارسطویی است. او دیدگاه ارسطو و فارابی درباره تعریف اشیاء بر اساس تحلیل ماهیت آنها به جنس و فصل را پذیرفته و آن را تفصیل داده است؛ البته نوآوری‌هایی را نیز به آن افزوده است که از این قرارند:

الف) مبتنی کردن تقسیم حد به حد حقیقی و حد اسمی (شرح اسم) بر اساس تمایز وجود و ماهیت؛

ب) توسعه کارکرد حد حقیقی برای تعریف امور غیرماهوی؛

ج) تبیین چگونگی تعریف امور بسیط و پاسخ به چالش حدناپذیری امور مرکب؛

د) افزودن «حد توسعی» به نظام تعریف ارسطویی (البته برخی پیروان ابن‌سینا، در تکمیل نظریه تعریف سینوی، «حد اضطراری» را نیز به آن افزوده‌اند)؛

ه) تبیین سازوکاری دقیق و جامع برای تعریف امور غیرماهوی.

۲. در مجموع، راه‌های ابن‌سینا برای تعریف امور غیرماهوی عبارتند از: الف) رسم مصطلح، ب) حد توسعی، ج) حد اضطراری، د) تعریف اسمی.

پی‌نوشتها

۱. در اینباره عبارت ملاصدرا در تعلیقه بر شرح حکمة الإشراق قابل توجه است: «لاسیبیل إلى معرفة البسائط الوجودية إلا باللوازم التي توصل الإنسان إلى حاقّ الماهیات، و النفس الناطقة و إن كانت تمام حقیقتها مجهولة لأكثر الخلق، إلا أنّ كلّ من له درجة فی العلم البحثی يعلم أنّ فی الإنسان جوهرًا مدرکًا للکلیات ممیّزًا محرکًا للبدن شاعرًا بذاته متصرفًا فی قواها البدنیة و الحسیة و الخیالیة و الوهمیة. و هذا القدر منه كاف فی معرفة الإنسان بحده» (شیرازی، ۱۳۸۸: ۹۳، تعلیقه ملاصدرا).
۲. «إنّ حقیقة كلّ شيء هو وجوده الذي یتربّب به علیه آثاره و أحكامه. فالوجود اذن أحقّ الأشیاء بأنّ يكون ذا حقیقة، اذ غیره به یصیر ذا حقیقة، فهو حقیقة كلّ ذي حقیقة، و لا یحتاج هو فی أنّ يكون

ذا حقيقة الى حقيقة اخرى. فهو بنفسه في الأعيان، و غيره - أعنى الماهيات - به في الأعيان لا بنفسها ... بل إنما أقول انّ الشيء الذي يكون انضمامه مع الماهية أو اعتباره معها، مناط كونها ذات حقيقة، يجب أن يصدق عليه مفهوم الحقيقة أو الموجودية. فالوجود يجب أن يكون له مصداق في الخارج، يحمل عليه هذا العنوان بالذات حملاً شايحاً متعارفاً» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹-۱۱).

۳. مانند تعریفی که از روی اضطرار در شرح اسم واجب تعالی بیان میشود.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴) منطق المشرقیین و القصيدة المزدوجة فی المنطق، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۵) الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- _____ (۱۳۷۹) النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحيح محمدتقی دانش پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۱) الإشارات و التنبيهات، تحقيق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۱) التعليقات، تصحيح و تحقيق سيدحسين موسويان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۴۰۰) رسائل، قم: بيدار.
- _____ (۱۴۰۴/ الف) الشفاء (الإلهيات)، تصحيح سعيد زايد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۴۰۴/ ب) الشفاء (المنطق)، تحقيق سعيد زايد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ارسطو (۱۳۸۹) متافيزيك (مابعدالطبيعه)، ترجمه شرف الدين خراسانی، تهران: حکمت.
- _____ (۱۳۹۰) منطق ارسطو (ارگانون)، ترجمه ميرشمس الدين اديب سلطاني، تهران: نگاه.
- حسين زادة يزدي، محمد (۱۳۸۸) معرفت بشري؛ زيرساخت هه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني.
- سهروردي، شهاب الدين (۱۳۷۲) مجموعه مصنفات، ج ۲، تصحيح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
- _____ (۱۳۹۲) حکمة الإشراف بهمراه شرح قطب الدين شيرازي، ج ۱، تصحيح و تحقيق نجفقلی حبيبي، تهران: بنياد حکمت اسلامي صدر.
- شيرازي، قطب الدين (۱۳۸۸) شرح حکمة الإشراف، ج ۱، به انضمام تعليقات صدرالمتهلين، تحقيق سيد محمد موسوي، تهران: حکمت.
- طوسي، خواجه نصير الدين (۱۳۷۵) شرح الإشارات و التنبيهات، مع المحاکمات، قم: نشر البلاغه.
- عظيمي، مهدي (۱۳۹۵) تحليل منطقي استدلال: شرح منطق اشارات (نهجهای هفتم تا دهم)، قم: حکمت اسلامي.



فارابی، ابونصر (۱۴۰۸ق) المنطقیات للفارابی، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: کتابخانه آیت‌الله
مرعشی نجفی.

ملاصدرا (۱۳۶۳) المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: طهوری.
میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۱) مصنفات میرداماد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر
فرهنگی.

نصر، سیدحسین (۱۳۹۶) «فلسفه نبوی ابن سینا»، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید
دهقانی، تهران: قصیده‌سرا.

یزدان‌پناه، سیدیدالله (۱۳۹۵) حکمت اشراق، تحقیق علی امینی‌نژاد، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.