

بررسی کارایی «تعریف به ذاتیات» با تأملی در پیش فرض‌های فلسفی آن

سیدمحمد انتظام^۱

استادیار فلسفه دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۰/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۲۷

چکیده

تعریف به ذاتیات طیف وسیعی از تعاریفات منطقی را شامل می‌شود. ذاتیات در تعاریفات حدی (اعم از حد تام و ناقص) و تعاریفات رسمی (اعم از رسم تام و بعضی از رسم‌های ناقص) و بعضی دیگر از اقسام تعریف که در این مقاله به آن‌ها اشاره خواهد شد، حضور دارند. کارایی تعریف به ذاتیات به پذیرش پیش فرض‌هایی بستگی دارد که یا از دانش فلسفه وام گرفته شده‌اند و یا باید در آن دانش اثبات شوند. در این مقاله پس از بیان انواع تعریف در دانش منطق، این پیش فرض‌ها بررسی شده‌اند و با نقد آن‌ها، کارایی تعریف به ذاتیات نقد شده است.

واژگان کلیدی: تعریف به ذاتیات، تعریف حدی، تعریف رسمی، تعریف ماهوی، تعریف وجودی

مقدمه

از دیدگاه منطق‌دانان، ادراکات حصولی انسان به دو دسته تصویری و تصدیقی و هر یک از آن‌ها به بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند. فعالیت ذهنی جهت دستیابی به مجهول از طریق معلوم را در صورتی که مشتمل بر دو حرکت (حرکت از مطلوب به معلوم و حرکت از معلوم به مطلوب) باشد، فکر می‌گویند (الساوی، ۱۳۸۳: ۴۲۲؛ رازی، بی تا: ۱۱). اندیشه‌ورزی و تفکر یا برای آگاهی یافتن به مجهول تصویری است و یا آگاهی یافتن به مجهول تصدیقی؛ در نتیجه، محتوای اصلی دانش منطق نیز که روش درست اندیشه‌ورزی و تفکر را به ما می‌آموزد، از دو بخش تعریف و استدلال (معرف و حجت) تشکیل می‌شود.

در این مقاله پس از بیان اقسام تعریف و توضیح آن‌ها، تأملی در پیش فرض‌های کاربرد تعریف به ذاتیات و استفاده از آن خواهیم داشت و نشان خواهیم داد که این نوع از تعریف، به دلیل وجود خلل در پیش فرض‌هایی که استفاده از آن منوط به آن‌هاست، فاقد کارایی است و مصداق خارجی ندارد.

1. Email: entezammohammad66@gmail.com

لازم به ذکر است که پیش فرض‌هایی که در این مقاله بررسی خواهد شد، پیش فرض‌های امکان استفاده از تعریف به ذاتیات است و نه پیش فرض‌های تعریف به ذاتیات. این که تعریف به ذاتیات چیست و چگونه باید باشد، بحثی است ناظر به منطق تفکر؛ و این که آیا از این تعریف می‌توان استفاده کرد یا خیر، منوط به پذیرش و اثبات پیش فرض‌هایی است که در این مقاله بررسی خواهند شد؛ برای مثال اگر بگوییم «واجب الوجود به دلیل این که ماهیت ندارد، حدّ ندارد و نمی‌توان او را به ذاتیات تعریف کرد»، در حقیقت ماهیت داشتن را پیش فرض استفاده از تعریف به ذاتیات قرار داده‌ایم.

توضیح فوق این نکته را نیز روشن ساخت که منظور از «کارایی تعریف به ذاتیات»، امکان استفاده عملی از آن در تعریف اشیا می‌باشد.

چیستی و اقسام تعریف

تعریف، شناخت یا شناساندن تصویری مجهول است با کمک گرفتن از تصورات معلوم. آنچه شناخته یا شناسانده می‌شود را معرف و آنچه می‌شناساند را معرف نامند. تعریف را با رویکردهای متفاوتی تقسیم کرده‌اند. این رویکردها و اقسام حاصل از هر یک از آن‌ها عبارتند از:

۱- تقسیم تعریف با رویکرد پرسش‌شناسانه: تلاش‌های فکری انسان برای دستیابی به تصورات و تصدیقات ریشه در پرسشگری او دارد. منطق دانان پرسش‌های انسان را به سه دسته کلی تقسیم کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-الف: ۶۸) و آن‌ها را مطالب اساسی نامیده‌اند: حکیم سبزواری این اقسام را این‌گونه به نظم آورده است:

«اس المطالب ثلاثة علم ... مطلب ما مطلب هل مطلب لم» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۸۳/۱)

پرسش به ما، به تصورات، و پرسش به هل و لم، به تصدیقات مربوط است. پرسش به ما نیز دو قسم و از نگاهی سه قسم است: مای شرح اللفظ، مای شرح الاسم، و مای حقیقی. پاسخی که به این سه پرسش داده می‌شود، به ترتیب: تعریف شرح اللفظی، شرح الاسمی، و حقیقی نامیده می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۳/۱). اگر شرح اللفظ همان شرح الاسم و یا از اقسام آن باشد، پرسش به ما، دو قسم و در غیر این صورت، سه قسم است.

۲- تقسیم تعریف با رویکرد ذات‌شناسانه: تعریف یا در پی شناساندن ذات و ذاتیات است و یا این‌گونه نیست. اگر تعریف به فصل باشد، حدّ (به معنای خاص) و اگر به عرضی خاص باشد،

رسم است. ترکیب فصل با جنس قریب را حدّ تام و غیر آن را (استفاده از فصل به تنهایی و یا ترکیب آن با جنس بعید) حدّ ناقص نامند. تعریف به جنس قریب و فصل قریب، در صورتی حدّ تام نامیده می‌شود که ترکیب آن‌ها صناعی باشد. منظور از ترکیب صناعی آن است که جزء عام، مقدم بر جزء خاص باشد. اگر ترکیب جنس قریب و فصل قریب صناعی نباشد و جزء خاص بر عام مقدم شود، از اقسام حدّ ناقص خواهد بود (شهابی، ۱۳۶۰: ۱۲۶).

ترکیب عرضی خاص با جنس قریب را رسم تام و غیر آن (استفاده از خاصه به تنهایی و یا ترکیب آن با جنس بعید و یا عرض عام) را رسم ناقص نامند (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۱۲۷). رسم در مفهوم عام آن شامل تعریف به مشابه و مقابل (شامل اضداد و نقایض) - که از آن‌ها به تعریف به مثال تعبیر شده است - نیز می‌شود (شهابی، ۱۳۶۰: ۱۴۶). بعضی از منطق‌دانان، رسمی را که بر هر دو قسم ذاتیات و عرضیات مشتمل باشد، رسم تام و رسمی را که بر ذاتیات مشتمل نباشد، رسم ناقص خوانده‌اند. بعضی دیگر، در تعریف رسم تام گفته‌اند: رسمی است که تمییز مرسوم را از هر آنچه غیر اوست افاده کند؛ و در تعریف رسم ناقص گفته‌اند: رسمی است که تمییز مرسوم را از بعضی از اغیار افاده کند (همان: ۱۴۲). مطابق قول نخست، تفاوت اساسی حدّ و رسم در این نکته است که تعریف حدّی تنها مشتمل بر ذاتیات است و تعریف رسمی یا از اعراض (عرض خاص یا ترکیبی از عرض خاص و عام) تشکیل شده است و یا از ذاتی و عرض خاص. در مفهومی عام‌تر، رسم شامل تعریف به لوازم و اعراض و آثار نیز می‌باشد (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۳).

۳- تقسیم تعریف با رویکرد وجودشناختی: با این رویکرد، تعریف به قبل از اثبات وجود ماهیت و بعد از اثبات وجود آن تقسیم می‌شود. از اولی به تعریف به حسب اسم یا تعریف شرح‌الاسمی و از دومی به تعریف به حسب ذات تعبیر شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-الف: ۲۸۸؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۸). تعریف به حسب ذات نیز به تعریف ماهوی در ظرف وجود و تعریف ماهیت موجود تقسیم می‌شود. تعریف ماهیت موجود نیز اقسامی دارد که عبارتند از: تعریف تام، مبدأ البرهان، و نتیجه البرهان.

۴- با رویکرد چهارمی نیز تعریف به «ماهوی» و «ماهیت موجود» و «تعریف الوجود» تقسیم شده است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۲۱۴/۱). منظور از تعریف ماهوی، تعریف به جنس و فصل است؛ و منظور از تعریف ماهیت موجود که حکیم سبزواری از آن به تعریف بحسب الوجود تعبیر کرده، تعریفی است که مشتمل بر اجزای ماهوی و علل وجودی و به تعبیر دیگر مشتمل بر علل قوام و علل وجود است. این نوع تعریف در حقیقت، تعریف ماهیت موجود است. اما در تعریف

الوجود، ماهیت مدخلیت ندارد و وجود شیء از آن جهت که وجود است، تعریف می‌شود. به عبارت دیگر، در تعریف ماهیت موجود، معرفت عبارت است از ماهیت با قید موجود بودن و در تعریف وجود، معرفت خود وجود است.

به جز حدّ و رسم که پیش‌تر توضیح دادیم، تعریف‌های شرح‌اللفظی، شرح‌الاسمی، حقیقی و

تعریف ماهیت موجود که در تقسیم‌بندی‌های فوق از آن‌ها یاد شده است، نیازمند توضیحند:

۱- تعریف شرح‌اللفظی: این نوع تعریف برای عالم به لغت با شنیدن لفظ و یا با رجوع به کتاب‌های لغت حاصل می‌شود. گاه تعریف شرح‌الاسم بر شرح‌اللفظ اطلاق شده است، گاه شرح‌الاسم به مفهومی وسیع‌تر که شامل شرح‌اللفظ است، نیز به کار رفته است.

ابن‌سینا تعریف شرح‌اللفظی را خارج از قواعد منطق و مفید معرفت دانسته است. او بین معرفت و علم، فرق نهاده و آگاهی حاصل از حدّ (منظور تعریف منطقی است و نه حدّ در مقابل رسم) را علم، و آگاهی حاصل از تعریف اجمالی را که از طریق شنیدن اسم چیزی برای عالم به لغت حاصل می‌شود، معرفت نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۸-الف: ۶۹).

۲- تعریف شرح‌الاسمی: چنان‌که اشاره شد، گاهی شرح‌الاسم بر شرح‌اللفظ اطلاق شده است و از تعریف‌های لفظی به تعریف شرح‌الاسمی تعبیر شده است. گاه شرح‌الاسم به تعریف ماهوی شیء، قبل از اثبات وجود آن اطلاق شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۳/۱)؛ و گاه شرح‌الاسم به مفهوم وسیع‌تری که شامل تعریف ماهوی (حدّ و رسم) قبل از اثبات وجود و تعریف معدومات و ممتنعات و اعتباریات است، به کار رفته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-الف: ۲۸۹-۲۸۸؛ تهانوی، ۱۹۹۶: ۴۸۳-۴۸۲/۱).

می‌توان گفت: تعریف شرح‌الاسمی به قصد توضیح اسم بیان می‌شود، برای توضیح اسم ممکن است از معنای لغوی استفاده شود و ممکن است با آوردن ذاتیات و مقومات شیء، مقصود از اسم بیان شود؛ و در هر حال، قصد اولی از این نوع تعریفات، بیان معنای اسم است. لذا تعریف شرح‌الاسم معنای عامی دارد که شامل بیان معنای لغوی و بیان مقومات ذاتی و قبل از اثبات وجود و نیز تعریف معدومات و اعتباریات می‌شود. از آن‌جا که در تعریف شرح‌الاسمی گاه، حدّ تام و یا ناقص و گاه رسم تام یا ناقص استفاده می‌شود، هر یک از حدّ و رسم، به حقیقی و شرح‌الاسمی تقسیم می‌شوند (شهابی، ۱۳۶۰: ۱۲۷، ۱۴۳).

۳- تعریف حقیقی: تعریف حقیقی گاه بر تعریف ماهیت در ظرف وجود (اعم از تعریف حدّی و رسمی) (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۵۳/۱)، گاه بر تعریف ماهیت موجود (در ادامه

تفاوت این دو تعریف بیان خواهد شد) اطلاق شده و گاه در مفهومی عام‌تر شامل هر نوع تعریف پس از اثبات وجود شیء، به کار رفته است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴-الف: ۲۷۲، ۲۸۲؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۲۵۲، ۳۹۶، ۴۱۸).

بر اساس خصوصیتی که ابن‌سینا و منطق‌دانان دیگر برای حدّ حقیقی برشمرده‌اند، می‌توان گفت: تعریف حقیقی به معنای خاص آن مشتمل بر تمام ذاتیات معرف است. اگر معرف، ماهیت باشد، تمام ذاتیات آن، جنس قریب و فصل قریب آن است و اگر معرف، ماهیت موجود باشد به گونه‌ای که موجودیت ماهیت نیز داخل در معرف باشد، تعریف حقیقی آن است که مجموع علل موجودیت ماهیت، اعم از علل قوام و علل خارجی، در آن اخذ شده باشد. در این صورت، تعریف حقیقی تنها شامل حدّ تام و تعریف به مجموع علل قوام و علل وجود است.

۴- تعریف ماهیت موجود: تعریف ماهیت موجود با تعریف ماهیت در ظرف وجود و تعریف الوجود متفاوت است. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، گاه ماهیت را از آن جهت که موجود است، تعریف می‌کنیم و گاه تعریف ناظر به خود وجود است و ماهیت، خارج از معرف است. اولی را تعریف ماهیت موجود و دومی را تعریف الوجود می‌نامند. تفاوت تعریف ماهیت موجود و تعریف ماهیت در ظرف وجود نیز از این جهت است که در تعریف ماهیت موجود، موجود بودن، داخل در معرف است؛ در حالی که در تعریف ماهیت در ظرف وجود، معرف فقط ماهیت است و موجود بودن، شرط تعریف است. حکیم سبزواری از تعریف ماهیت به «حدّ ماهیت من حیث هی» و از تعریف ماهیت موجود به «حدّ بحسب الوجود» تعبیر کرده است و بین «حدّ بحسب الوجود» و «حدّ وجود» نیز فرق نهاده است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱/۲۱۳-۲۱۴). تعریف ماهیت موجود، اقسامی دارد که عبارتند از: تام البرهان، مبدأ البرهان، نتیجة البرهان (همان). تعریف ماهیت موجود همان است که از اشتراک آن با برهان در ذیل «اشتراک حدّ و برهان» سخن گفته‌اند.

بررسی اقسام تعریف نشان می‌دهد که بخش مهمی از تعریفات، مشتمل بر ذاتیاتند. در غالب موارد، تعریف یا به تمام ذاتیات است یا به بعضی از ذاتیات. در فرض دوم یا افزون بر ذاتیات، مشتمل بر غیرذاتیات است و یا مشتمل بر ذاتیات نیست. در تمام فروض، یا تعریف ماهیت قبل از اثبات وجود و یا در ظرف وجود و یا تعریف ماهیت موجود است؛ در نتیجه، تعریفات منطقی که فاقد ذاتیات باشند، به بعضی از تعریفات رسمی محدود می‌شوند؛ و به این ترتیب، بخش مهمی از تعریفات به نوعی مشتمل بر ذاتیات هستند و همین بخش از تعریفات در این مقاله مورد نظر می‌باشند.

پیش فرض‌ها و مبانی کاربرد تعریف به ذاتیات

همان‌طور که ملاحظه شد، در غالب انواع تعریف، حضور اجزای ماهوی تعیین‌کننده است؛ به‌ویژه این‌که تعریف تام که از آن به حدّ تام تعبیر می‌شود، منحصرأً از اجزای ماهوی و یا اجزای ماهوی و علل وجودی تشکیل می‌شود. مدعای منطق‌دانان در تعریف به حدّ تام و ناقص و بعضی از تعریفات رسمی این است که اگر اجزای ماهوی را که جنس قریب و فصل قریبند، بشناسیم، تمام ذات شیء یا بعضی از ذات شیء را شناخته‌ایم.

تعریف به ذاتیات پیش‌فرض‌هایی دارد که تنها با پذیرش آن‌ها می‌توان کارایی آن را تصدیق کرد. بعضی از این پیش‌فرض‌ها امکان شناخت به ذاتیات را از ناحیه متعلق شناسایی (پیش‌فرض ۱ و ۲ و ۳) و بعضی دیگر امکان شناخت را از ناحیه فاعل شناسایی (پیش‌فرض ۴) تضمین می‌کنند. مهم‌ترین این پیش‌فرض‌ها عبارتند از: ۱- ماهیت و ذات در خارج موجود است. ۲- ماهیتی که مشتمل بر اجزای حدّی است و در قوه فاهمه حضور دارد، با آنچه در خارج است، وحدت دارند. از این پیش‌فرض می‌توان به وحدت ذات در ذهن و خارج تعبیر کرد. ۳- اجزای حدّی و اجزای خارجی لزوماً متناظر نیستند. ۴- ذهن انسان می‌تواند ماهیت موجود در ذهن را تحلیل کند و اجزای ذاتی آن را تشخیص دهد.

پیش از توضیح پیش‌فرض‌های یادشده لازم است به نکته‌ای که در مقدمه به آن اشاره شد، توجه دهیم. آن نکته این است که پیش‌فرض‌های فوق، پیش‌فرض کاربرد تعریف به ذاتیات است و نه درستی سخن منطق‌دانان در مورد تعریف به ذاتیات. زیرا منطق‌دانان می‌توانند ادعا کنند که مثلاً تعریف تام و کامل (حدّ تام)، تعریف به جنس قریب و فصل قریب است. اکنون اگر موجودی از موجودات (مثل واجب الوجود بالذات) را فاقد ماهیت بدانیم و یا بر اساس تفسیری از اصالت وجود، ماهیات را مفاهیم حاکی از مرتبه وجود بدانیم و برای آن‌ها واقعیتی به جز نشان دادن مرتبه‌ای از وجود یا آثار آن قائل نباشیم، درستی تعریف حدّ تام به تعریفی که مشتمل بر جنس قریب و فصل قریب است، دچار مشکل نمی‌شود و تنها کارایی آن دچار مشکل خواهد شد. همچنین اگر بپذیریم که ماهیات، واقعیت خارجی دارند، ولی بر این باور باشیم که هنگام ادراک، ماهیت شیء در ذهن حاصل نمی‌شود و یا اگر ماهیت در ذهن حاصل شود، ذهن انسان را قادر به تحلیل و دست یافتن به اجزای ماهوی ندانیم، نتیجه همه این فرض‌ها این خواهد بود که تعریف اشیا به تعریف حدّی ممکن نیست؛ و نه این‌که تعریفی که در منطق از تعریف حدّی و یا تعریف به ذاتیات داده شده، نادرست است.

پیش‌فرض اول: تحقق ماهیت در خارج

در بین فیلسوفان مسلمان، در مورد تحقق یا عدم تحقق ماهیت (به معنای مایقال فی جواب ما هو) در خارج و چگونگی تحقق آن، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. سه دیدگاه عمده عبارتند از: (الف) آنچه در خارج موجود است، ماهیت است و وجود، مفهومی انتزاعی و اعتباری است که از چگونگی ماهیت متحقق در خارج حکایت می‌کند؛ این چگونگی می‌تواند انتساب ماهیت خارجی به جاعل باشد. مطابق این دیدگاه، هرچند ماهیت پیش از جعل تحقق ندارد، پس از جعل نیز چیزی به نام وجود به آن ضمیمه نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، جاعل، ماهیت را جعل می‌کند؛ نه وجود را و نه وجود را برای ماهیت. مفاد بعضی از استدلال‌های سهروردی بر عدم عروض وجود بر ماهیت در خارج، حاکی از اعتقاد او به چنین باوری است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۴۱/۱-۳۴۹-۳۴۴/۲). (ب) آنچه در خارج جعل شده و موجود است، وجود است و ماهیات از چگونگی وجود (حدّ وجود، آثار وجود، وجود محدود به حدّ خاص) حکایت می‌کنند. ملاصدرا در برخی از سخنان خود به این مطلب تصریح دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۳۶/۲، ۳۳۹-۳۴۰). (ج) وجود و ماهیت، هر دو، واقعیت خارجی دارند؛ اما جاعل وجود را بالذات و ماهیت را با همین وجود، موجود می‌کند. این دیدگاه را می‌توان به ابن‌سینا نسبت داد (ر.ک: انتظام، ۱۳۹۶: ۱۸۵/۴). برخی از سخنان ملاصدرا، ظهور و بلکه صراحت در این دیدگاه دارد (فیاضی، ۱۳۹۲: ۲۶). مطابق این دیدگاه، هرچند ماهیت و وجود، هر دو، واقعیت عینی و خارجی دارند، اما آنچه بالذات و بدون نیاز به حیث تقییدی موجود است، وجود است و ماهیت بالوجود موجود است، نه بالذات؛ لذا این دیدگاه را یکی از تفسیرهای اصالت وجود می‌دانیم و بین آن و اصالت وجود و ماهیت که به معنای موجود بالذات بودن وجود و ماهیت در خارج است، فرق می‌نهیم.

فارغ از این که کدام تفسیر از رابطه وجود و ماهیت درست و کدام نادرست است، آنچه به موضوع این مقاله مربوط است، تأثیر شگرفی است که این دیدگاه‌ها بر مبحث تعریف در دانش منطق دارند؛ زیرا اگر دیدگاه اول و سوم را بپذیریم، آن بحث منطقی نتیجه عملی خواهد داشت، و تعریف به ذاتیات از کارایی ساقط نخواهد شد (مشروط به این که پیش‌فرض‌های بعدی را نیز اثبات کنیم)؛ و اگر به تفسیر دوم روی آوریم، تعریف به ذاتیات ناکارآمد خواهد شد و باید به تعریفات جایگزین اندیشید؛ زیرا مطابق این تفسیر آنچه در خارج داریم، فقط وجود است و ماهیات نه ذات و ذاتیاتند و نه حاکی از ذات و ذاتیات. مطابق این تفسیر، ماهیات مثل سایر مفاهیم اعتباری و معقولات ثانی فلسفی هستند که تعریف به آن‌ها تعریف به ذاتیات نخواهد بود.

پیش فرض دوم: وحدت ماهوی صورت ادراکی و موجود خارجی

دومین پیش فرض تعریف به ذاتیات، عینیت ماهیت ذهنی و خارجی است. در تعریف به ذاتیات، در صورتی که حدّ تام باشد، مدعا این است که اجزای حدّ تام و همچنین مفهومی که از آن به ذات تعبیر شده، نشان دهنده اجزای ذاتی و ذات شیء در خارجند و از آن حکایت می کنند. تلقی فیلسوفانی که به عینیت ماهیت در ذهن و خارج باور دارند، این است که کنه ذات را نمی توان شناخت مگر این که ماهیت موجود در ذهن به لحاظ ذات و ذاتیات، همان باشد که در خارج است. مطابق این نگاه، عینیت ماهیت موجود در ذهن و خارج، پیش فرض کارایی تعریف به ذاتیات و به ویژه حدّ تام خواهد بود.

اثبات عینیت ماهیت ذهنی و خارجی یکی از دغدغه های فیلسوفان مسلمان در بحث از وجود ذهنی است (سبزواری، ۱۴۱۳: ۱۲۲/۲-۱۲۳). ملاصدرا باور به دو وجود ذهنی و خارجی را برای اشیا (منظور ماهیاتند) مورد اتفاق حکما به جز اندکی از آنان می داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶۳/۱).

منظور از عینیت ماهیت حاصل در ذهن و ماهیت موجود در خارج این نیست که آنچه در خارج است با همه خصوصیات خارجی خود به ذهن منتقل می شود؛ همچنین منظور آنان این نیست که ماهیت موجود به وجود افراد در خارج، خارج را رها کرده، به ذهن منتقل شده است. منظور این است که ماهیت موجود در ذهن و ماهیت موجود در خارج، یک چیزند و تفاوتی ندارند. در واقع، یک ماهیت و ذات به دو وجود، موجود شده است. شاید آنچه فیلسوفان مسلمان در مورد چگونگی وجود کلی طبیعی در خارج و ذهن بیان داشته اند، تا حدودی منظور آنان از عینیت ماهیت موجود در ذهن و خارج را آشکار سازد. محققان فلاسفه، کلی طبیعی را ماهیت لابشرط مقسمی دانسته اند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷۳-۷۴). از آن جا که مقسم به وجود اقسام، موجود است، می توان گفت ماهیت لابشرط مقسمی در ذهن، به وصف کلیت و در خارج، به شرط جزئیت تحقق دارد؛ و در واقع، یک حقیقت است که در خارج و ذهن به دو وجود، موجود است. بر این اساس، وحدت ماهیت، وحدتی ابهامی و شبیه وحدت ماده نخستین است. واحد ابهامی که در این جا از آن به ماهیت لابشرط تعبیر شده است، در آن واحد می تواند هم در ذهن باشد و هم در خارج؛ همان طور که ماده نخستین در آن واحد، به رغم وحدتش، در همه کثرات مادی حضور دارد.

غالب ادله وجود ذهنی، وجود صورت و اثری را در ذهن به هنگام ادراک موجودات، اثبات می کنند و در مجموع ثابت می کنند که اضافه دانستن علم و ادراک آن گونه که به فخر رازی نسبت داده شده، نادرست است. ادله ای که گمان شده به استناد آن ها، حصول ماهیت در ذهن

اثبات می‌شود، دو چیز است: ۱- حکم بر طبیعت و ماهیتی که در خارج معدوم است، در صورتی که آن طبیعت، فی‌نفسه، موضوع حکم باشد و نه افراد آن. حاصل این استدلال، این است که اگر بر طبیعت نوعی، حکم کنیم و این طبیعت در خارج معدوم باشد (فرد خارجی نداشته باشد)، به استناد قاعده «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت مثبت‌له»، باید در ذهن وجود داشته باشد و چون خود مثبت‌له طبیعت نوعی است، باید خود طبیعت نوعی در ذهن موجود باشد. درستی این استدلال منوط به این است که برای حکم کردن بر طبیعت نوعی، حصول آن طبیعت در ذهن لازم باشد و حصول چیزی که به نوعی آن را نشان دهد، کافی نباشد. افزون بر این، آنچه از آن به ذات یا طبیعت یا ماهیت تعبیر شده، با برخی از تفسیرهای اصالت وجود که در پیش‌فرض اول به آن اشاره شد، نه ذات است و نه طبیعت و نه ماهیت؛ بلکه مفهومی است انتزاعی همانند دیگر معقولات ثانی فلسفی. ۲- دلیل دوم همان است که در رد نظریه شیخ بیان شده است. در رد این نظریه گفته می‌شود: اگر به هنگام ادراک، ماهیت شیء خارجی در ذهن حاصل نشود، مستلزم این است که صورت ذهنی ربطی به موجود خارجی نداشته باشد؛ در نتیجه، لازمه قول به شیخ این است که یا با هر صورتی ادراکی بتوان هر چیزی را در خارج شناخت و یا با هیچ صورتی نتوانیم چیزی را بشناسیم. فرض اول خلاف وجدان و فرض دوم مستلزم سفسطه است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۵).

از نظر فیلسوفانی که به وجود ذهنی باور دارند، یا ما به چیزی علم داریم یا نداریم. اگر علم داریم، پس صورت ذهنی با محکی خارجی خود مطابقت دارد و آن را نشان می‌دهد و این جز از ناحیه وحدت ماهوی صورت ذهنی و محکی خارجی نمی‌تواند باشد (مطهری، ۱۴۰۴: ۱/۳۲۶). استدلال سهروردی بر وجود ذهنی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۵/۲) و تأکید علامه طباطبایی بر سفسطه بودن قول به شیخ، ناظر به همین نکته می‌باشد.

فارغ از این که نظریه شیخ دقیقاً چه می‌گوید و تا چه حد قابل دفاع است، اصرار فیلسوفان مسلمان بر پیوند دادن معرفت، به حصول ماهیت شیء در ذهن، دچار مشکل است و با دیدگاه آن‌ها در مورد معرفت موجوداتی که فاقد ماهیتند، هماهنگ نیست. آنان معرفت موجودات را به معرفت ماهوی محدود نمی‌سازند و بخش گسترده‌ای از معرفت بشر را معرفت‌های غیرماهوی می‌دانند. برای مثال، شناخت حصولی خداوند، از سنخ شناخت ماهوی نیست و در عین حال، کسی آن را سفسطه نمی‌داند. این شناخت از طریق مجموعه‌ای از مفاهیم انتزاعی که هیچ‌یک از سنخ ماهیت نیستند، حاصل می‌شود. پس می‌توان گفت که به جز حصول ماهیت، راه‌های

دیگری نیز برای شناخت، وجود دارد؛ از جمله، شناخت اشیا از طریق لوازم تحلیلی آن‌ها. این نوع شناخت هرچند شناخت اکتناهی نیست، به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را سفسطه دانست؛ همان‌طور که فیلسوفانی که از وجود ذهنی دفاع می‌کنند، آن را سفسطه نمی‌دانند. افزون بر این، عمده شناخت ما در قلمرو متافیزیک و فلسفه اولی مربوط به مفاهیمی چون علیت، امکان، وجوب، وجود، حدوث، قدم، و... است که مفاهیمی غیرماهوی هستند و اساس شناخت متافیزیکی را تشکیل می‌دهند.

اگر کسی ادعا کند که «اعتبار معرفتی معقول ثانی به معقول اول است؛ و این مفاهیم به این دلیل اعتبار دارند که از معقولات اول گرفته شده‌اند» پاسخ این است که بسیاری از معقولات ثانی فلسفی، مانند مفهوم وجود، وحدت، علت، معلول، قوه، فعل و... ربطی به معقول اول ندارند و مستقیم از خارج گرفته می‌شوند.

پیش‌فرض سوم: عدم لزوم تناظر اجزای حدی با اجزای خارجی

فارابی و ابن‌سینا به نکته‌ای اشاره کرده‌اند (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴-ج: ۳۴) که می‌تواند یکی از مهم‌ترین دلایل ناممکن بودن شناخت اشیا به ذاتیاتشان باشد (سخنان ابن دو حکیم بزرگ در پیش‌فرض چهارم گزارش خواهد شد). این نکته ناظر به این اصل است که اجزای حدی، متناظر با اجزای خارجی هستند؛ و اگر موجودی بسیط باشد، همان‌طور که اجزای خارجی ندارد، اجزای حدی نیز نخواهد داشت و در نتیجه، شناخت چنین موجودی از طریق ذاتیات محال خواهد بود.

اگر گفته شود که «لازمه تناظر اجزای حدی و اجزای خارجی این است که موجودات بسیط، از قبیل اعراض، فصول و مجردات را نتوانیم به ذاتیاتشان بشناسیم؛ اما این قاعده نافی شناخت مرکبات از طریق ذاتیاتشان نیست» پاسخ این است که شناخت ذاتیات با شناخت اجزای ذات، حاصل می‌شود. اگر اجزای ذات یا بعضی از آن‌ها (برای مثال، فصل) بسیط باشند و تناظر اجزای حدی و خارجی را لازم بدانیم، این اجزا یا جزء بسیط را نمی‌توان به کنه ذاتش شناخت؛ در نتیجه، شناخت کنه ذات موجود مرکب نیز که از اجزای بسیط تشکیل شده، ممکن نخواهد بود. با صرف‌نظر از مرکبات، اگر تناظر اجزای حدی را با اجزای خارجی لازم بدانیم، تعریف به ذاتیات در مورد بخش عمده‌ای از موجودات که بسایط مادی و مجرد هستند، کاربرد نخواهد داشت.

در توضیح تناظر اجزای حدّی و خارجی ماهیت می‌گوییم: تعریف حدّی (حدّ تام) به عنوان کامل‌ترین نمونه تعریف به ذاتیات از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده است. این دو، مقومات ذاتی ماهیت در ظرف تحلیل هستند که از آن‌ها به اجزای حدّی (اگر لاشراً اعتبار شوند) یا ماده و صورت ذهنی (اگر بشرط لا اعتبار شوند) تعبیر می‌شود. در مورد چگونگی دستیابی به جنس و فصل گفته می‌شود: موجودات جسمانی از قبیل انسان یا اسب و ... در متن خارج، مشترکات و ممیزاتی دارند. اشتراک انسان و اسب در آثاری که اگر نباشند، جسم و جسم نامی و حیوان بر آن‌ها صادق نیست، چون ذو ابعاد بودن یا نامی و متحرک بالاراده بودن، نشان از حقیقتی واحد است که جاری و ساری در همه افراد انسان و اسب و دیگر حیوانات است. از این حقیقت واحد به ماده (ماده ثانوی) تعبیر می‌کنند. هریک از انسان و اسب، اثر یا آثاری دارند که آن‌ها را فقط در افراد انسان یا اسب می‌توان یافت و در افراد دیگری یا دیگر موجودات، وجود ندارند. این آثار دو گونه‌اند: ۱- آثاری که علی‌رغم اختصاص به افراد انسان یا اسب، مقوم وجودی آن‌ها نیستند و انسان و اسب بدون آن‌ها نیز انسان و اسب هستند. این دسته از آثار را اعراض خاص انسان یا اسب می‌نامند. ۲- آثاری که بدون وجود آن‌ها انسان و اسب، انسان و اسب نیستند. این دسته از آثار، حاکی از وجود قوه و فعلیتی در این دو موجودند که مقوم انسان بودن و اسب بودن است. این قوه و فعلیت وجودی را صورت می‌نامند. برای مثال، افراد انسان می‌توانند تفکر کنند و از قابلیت استنتاج و کشف مجهول از معلومات برخوردارند. قابلیت تفکر (و نه تفکر بالفعل)، دو خصوصیت دارد: (الف) در همه افراد انسان وجود دارد؛ (ب) با سلب این خصوصیت از افراد انسان، انسان بودن آن‌ها از آن‌ها سلب می‌شود. قابلیت تفکر، حکایت از وجود قوه و فعلیتی در انسان دارد که منشأ این قابلیت است. این منشأ و فعلیت، همان نفس ناطقه انسانی است که صورت نوعی انسان نامیده می‌شود. ذهن انسان قادر است آن مبدأ مشترک را گاه در مقابل مبدأ مختص لحاظ کند و هریک از آن‌ها را مستقل از دیگری مطالعه کرده و احکام و خصوصیاتش را واکاوی کند و گاه یکی را در دیگری و متحد با آن ببیند و با حمل یکی بر دیگری از اتحاد وجودی آن‌ها خبر دهد. اگر ذهن مبدأ مشترک و مبدأ مختص را مستقل از دیگری و بشرط لای از آن لحاظ کند، مبدأ مشترک را ماده و مبدأ مختص را صورت نامند؛ و اگر آن‌ها را به صورت لاشراً لحاظ کند و به حیثیت اتحاد آن‌ها نظر داشته باشد، به آن‌ها جنس و فصل گویند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۷۸-۸۰).

لازمه این تصویر از اجزای حدّی این است: اولاً موجود مرکب از ماده و صورت، حقیقتاً دارای اجزای حدّی می‌باشد؛ ثانیاً هر جزء از اجزای حدّی، جزئی از اجزای خارجی را که تحلیلاً

قابل تفکیک از یکدیگرند، نشان می‌دهد؛ ثالثاً اعتبار اجزای حدّی به صورت لایشرط و بشرط لا، ذهنی است و نوع نگاه ما را به حقیقت خارجی نشان می‌دهد؛ در نتیجه، این اعتبارات موجب کثرت در خارج نخواهد بود.

اکنون اگر موجودی را در نظر بگیریم که مرکب از ماده و صورت نیست، آیا چنین موجودی تعریف حدّی و یا تعریفی که مشتمل بر یکی از ذاتیات است، دارد یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش گفته‌اند: در موجودات بسیط و غیرمرکّب از ماده و صورت، فاهمه انسان بر اساس اشتراکات و تمایزات موجودات بسیط و ممکن‌الوجود با موجودات دیگر، دو جزء حدّی اعتبار می‌کند و یکی را جنس و دیگری را فصل قرار می‌دهد؛ سپس همان‌ها را به صورت بشرط‌لا اعتبار کرده و از آن‌ها ماده و صورت ذهنی می‌سازد (همان: ۸۱). اما توضیح نمی‌دهند ملاک این اعتبار عقلی چیست و چرا این تعریف مرکّب از اجزای اعتبارشده را برای موجودی که بسیط است، حدّ تام می‌نامیم و چگونه با آن، موجودی را که بسیط و فاقد اجزا می‌باشد، شناخته، آن را کامل‌ترین نوع شناخت می‌نامیم.

ابن سینا و پیش از او فارابی، تعریف بسایط را تنها از طریق لوازمشان ممکن می‌دانستند و بر این باور بودند که آنچه ذهن به عنوان جنس و فصل اعتبار می‌کند، چیزی به جز لوازم آن‌ها نیستند:

«البسائط لا فصل لها؛ فلا فصل للون و لا لغيره من الكيفيات و لا لغيره من البسائط؛ و إنّما الفصل للمركبات. و إنّما يحاذی الفصل الصورة كما يحاذی الجنس المادة» (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۹۷).

فارابی در متن فوق تصریح می‌کند که بسایط، فصل ندارند. استدلال او بر این مطلب این است که فصل، محاذی صورت است، همان‌طور که جنس، محاذی ماده است. چیزی که ماده و صورت ندارد، جنس و فصل نیز ندارد. او به صراحت تناظر اجزای حدّی و اجزای خارجی را لازم می‌شمارد و به همین دلیل، شناخت حصولی بسایط به ذاتیات را ناممکن می‌داند. متن فوق در تعلیقات ابن سینا نیز با اندکی تفاوت آمده است (ابن سینا، ۱۴۰۴-ج: ۱۳۷). فارابی و ابن سینا در ادامه همین متن می‌گویند: فصل را جز از طریق لوازمش نمی‌توان شناخت؛ و آنچه در تعریف به عنوان فصل آورده شود، لازمی از لوازم فصل است و لذا تعریف به آن‌ها تعریف به رسم است و نه تعریف به حدّ (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۹۸؛ و نیز ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴-ج: ۱۳۷).

شیخ اشراق بر تعریف حدّی اشکالات جدّی وارد ساخت و بر اساس آن اشکالات، تعریف حدّی را نه تنها دشوار بلکه محال دانست. یکی از اشکالات او ناظر به تعریف حدّی بسایط است. او بر این باور است که اگر موجودی در خارج بسیط باشد و در ذهن به اجزایی تحلیل شود،

این اجزای تحلیلی در واقع مفاهیمی اعتباری هستند و نه ذاتیات ماهوی شیء خارجی. از نظر او مانعی وجود ندارد که وصف یا اوصافی اعتباری و ذهنی که در خارج مابازاء ندارند، بر موجودی خارجی اطلاق شوند؛ او به مفهوم جزئی مثال می‌زند و بر این باور است که همان‌طور که مفهوم جزئی بر شخص خارجی اطلاق می‌شود، در حالی که این مفهوم، اعتباری و معقول دوم است و مابازائی در خارج ندارد، مفاهیم اعتباری دیگر نیز می‌توانند بر موجود خارجی اطلاق شوند. از نظر او اطلاق مفاهیم متعدد اعتباری بر موجود بسیط، منافاتی با بساطت آن ندارد؛ زیرا این مفاهیم مابازاء خارجی لازم ندارند تا تعدد آن‌ها کثرت و تعدد و ترکیب را در موجود خارجی به دنبال داشته باشد.

سهروردی در ضمن یک پرسش، اشکالی را بر جنس و فصل داشتن موجودات بسیطی چون اعراض مطرح کرده، آن را وارد می‌داند. اشکال این است: مطابق خارجی هر یک از آنچه جنس و فصل برای سیاهی (برای مثال برای بسایط) فرض شده، یا خود سیاهی خارجی است و یا مطابق هر یک از آن‌ها چیزی است در سیاهی که متفاوت با مطابق دیگری است. اگر فرض اول درست باشد، جنس و فصل تفاوتی نخواهند داشت. افزون بر این، اگر مفهوم رنگ (لونیت) که فیلسوفان مثلاً آن را جنس سیاهی می‌دانند، عین سیاهی و عین سفیدی باشد، مستلزم این است که سیاهی و سفیدی عین هم باشند؛ اما اگر فرض دوم درست باشد، سیاهی مرکب خواهد بود، نه بسیط؛ در حالی که شما سیاهی را بسیط می‌دانید (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۶۸/۱).

صدرالمتألهین به اشکال سهروردی پاسخ می‌دهد و سعی در توجیه وجود جنس و فصل برای بسایط دارد. او بین دو مفهوم متحصّل و دو مفهومی که یکی متحصّل و دیگری لامتحصّل است، فرق نهاده، بر این باور است که دو مفهوم متحصّل نیاز به دو مطابق دارند و در نتیجه، اگر این دو مفهوم بر موجودی در خارج حمل شوند و به‌ویژه این که از ذاتیات آن موجود شمرده شوند، حاکی از مرکب بودن آن موجود خواهند بود. اما حمل دو مفهومی که یکی متحصّل و دیگری لامتحصّل باشد، منافاتی با بساطت ندارد. بنابراین، ذهن می‌تواند برای بسایطی چون اعراض دو جزء ذاتی اعتبار کند که یکی متحصّل و دیگری لامتحصّل است و یکی را جنس و دیگری را فصل قرار دهد. این نوع کثرت مفهومی، مستلزم ترکیب خارجی نخواهد بود؛ زیرا امر متحصّل و لامتحصّل در خارج به یک وجود موجودند و قابل تفکیک از یکدیگر نیستند و تنها ذهن است که قدرت تحلیل آن حقیقت بسیط را به دو جزء متحصّل (فصل) و لامتحصّل (جنس) دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷/۲).

به نظر می‌رسد مدعای فارابی، ابن سینا و سهروردی در مورد لزوم تناظر بین اجزای حدی و اجزای خارجی درست باشد و توجیه صدرا برای اجزای حدی بسایط، کارساز نباشد؛ زیرا فرق است بین این که بگوییم در خارج دو چیزند که با یکدیگر متحد و یا عین همنند، و یا بگوییم در خارج اصلاً دو چیز وجود ندارد. بسایطی چون اعراض و عقول در خارج دو جزء ولو متحد با هم ندارند؛ بنابراین، تحلیل یک ماهیت به دو جزء لامتحصل و متحصّل هرچند منافاتی با وحدت و اتحاد ندارد، با بساطت منافات دارد. اگر بپذیریم که ماهیت خارجی به لحاظ ذاتش (و نه امور خارج از ذات)، در ذهن قابل تحلیل به دو جزء متحصّل و لامتحصل است و همین ماهیت در خارج وجود دارد، باید بپذیریم که این ماهیت در خارج نیز از دو جزء تشکیل شده است. منتها یکی از این دو جزء متحصّل و دیگری لامتحصل است و لذا این دو جزء می‌توانند ترکیب اتحادی داشته باشند؛ به گونه‌ای که تفکیک آن‌ها از یکدیگر ممکن نباشد. این همان عقیده‌ای است که صدرا در مورد ترکیب اتحادی ماده و صورت دارد (همان: ۲۸۲/۵). در مورد اعراض، سخن این است که در خارج، فاقد ماده و صورت ولو به نحو ترکیب اتحادی هستند. اگر چنین است، به کدام مجوز عقلی، ذهن انسان برای اعراض، جنس و فصل و اجزای حدی اعتبار می‌کند و آن‌ها را ذاتیات ماهیتشان می‌انگارد؟

پیش‌فرض چهارم: توانایی ذهن انسان بر تحلیل ماهیت به ذاتیات آن

اگر پیش‌فرض‌های سه‌گانه پیش‌گفته را بپذیریم، هنوز کارایی تعریف به ذاتیات، به اثبات پیش‌فرض مهم دیگر نیازمند است. آن پیش‌فرض این است که ذهن انسان را قادر به تحلیل ذات و ماهیت و دست یافتن به ذاتیات آن بدانیم.

روشن است که این پیش‌فرض با حصول ماهیت شیء در ذهن به هنگام ادراک، متفاوت است. ممکن است کسی یا کسانی آن پیش‌فرض را بپذیرند و با پیش‌فرض مورد بحث، موافق نباشند. برای مثال، فیلسوفانی چون ابن‌سینا از یک سو، بر حصول حقیقت شیء در ذهن به هنگام ادراک تصریح دارند و از سوی دیگر، تعریف به ذاتیات را دشوار یا ناممکن می‌دانند. ابن‌سینا در مورد صورت تعقل شده از هر موجودی می‌گوید:

«کل معقول فان حقیقته مصورة فیما یعقله، و هی حاصله لما یعقله» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۵۵).

مطابق این عبارت، هر چیزی که تعقل شود، حقیقتش نزد عاقله متصور شده است. تصور حقیقت شیء همان تصور ماهیت آن است؛ زیرا از نظر ابن‌سینا، حقیقت شیء با

وجودش متفاوت است. حقیقت، همان ماهیت و ذات است، به شرط این که وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴-ب: ۳۱-۳۲).

او در بحث علت غایی با فرق نهادن بین وجود غایت و شیئیت آن، به اشکالی که بر علت بودن غایت شده است، پاسخ می‌دهد. اشکال این است: غایت، وجوداً مترتب بر فعل است. چگونه ممکن است چنین چیزی، علت فعل و مقدم بر آن باشد؟! ابن‌سینا در پاسخ می‌گوید: آنچه علت غایی است، شیئیت غایت است و نه وجود آن. منظور او از شیئیت غایت، ماهیت آن است. او از ماهیت به شرط موجود بودن، به شیئیت تعبیر می‌کند و همان‌طور که بین حقیقت و وجود فرق نهاد، بین شیء و وجود نیز فرق می‌نهد. او شیء را همان حقیقت و ماهیت می‌داند که می‌تواند در خارج و ذهن موجود باشد؛ سپس در پاسخ اشکال یادشده، می‌گوید: غایت به وجودش در خارج، معلول فاعل و به شیئیت خود، علت برای فاعلیت فاعل است (همان: ۲۹۲). این سخنان ابن‌سینا نیز به روشنی بر حصول ماهیت شیء در ذهن به هنگام ادراک دلالت دارد. با این وصف، ابن‌حکیم بزرگ بر این باور است که شناخت ذاتیات اشیا ناممکن است:

«الوقوف علی حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر. ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها، الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإننا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائق الأعراض» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴-ج: ۳۴).

ابن‌سینا در این متن نه تنها شناخت حقیقت خداوند را غیرمقدور دانسته، بلکه از غیرمقدور بودن (و نه دشوار بودن) شناخت فصول (که در تعریف انواع، به شناخت آن‌ها نیازمندیم) و غیرمقدور بودن شناخت اعراض نیز سخن گفته است. روشن است که نامقدور بودن شناخت حقایق موجودات، دلیل یکسانی در همه موارد ندارد. اگر خداوند را به شناخت اکتناهی نمی‌توان شناخت، به این دلیل است که وجود صرف و فاقد ماهیت است. حقیقت وجود، عین خارجیت است و به ذهن نمی‌آید و در نتیجه با علم حصولی نمی‌توان آن را شناخت (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶). از طرفی خداوند نامتناهی است و انسان که موجودی متناهی است، کنه ذات و حقیقت نامحدود و نامتناهی را نه تنها با علم حصولی، بلکه با علم حضوری نیز نمی‌تواند بشناسد. اما عدم امکان شناخت حقیقت و کنه مخلوقات، دلیل دیگری می‌طلبد.

عبارتی که از تعلیقات ابن‌سینا گزارش شد، بعینه در تعلیقات فارابی آمده است (فارابی، ۱۴۱۳: ۳۷۴)؛ و این نشان می‌دهد که فارابی پیش از ابن‌سینا، نظریه نامقدور بودن

شناخت اشیا به ذاتیات را مطرح کرده است. نامقدور بودن شناخت ذاتیات، ممکن است ناشی از متعلق شناسایی باشد که علت آن، نادرستی یکی از پیش فرض‌های سه‌گانه پیشین می‌تواند باشد و ممکن است ناشی از ناتوانی ذهن انسان نسبت به شناخت باشد که به پیش فرض مورد بحث مربوط است. اکنون استدلال‌هایی را که فارغ از درستی یا نادرستی پیش فرض‌های دیگر، نادرستی پیش فرض چهارم را اثبات می‌کنند، به اختصار بیان می‌کنیم.

دلیل اول

برای این که چیزی را به جنس و فصل بشناسیم، باید خود جنس و فصل بر ما معلوم باشند؛ زیرا چنان که پیش تر بیان شد، با ترکیب معلومات به مجهول، علم پیدا می‌کنیم. اکنون پرسش این است که فصل را چگونه می‌شناسیم؟ فصل، ذاتی اختصاصی نوع است و شناخت آن از طریق شناخت عام که جنس باشد و یا شناخت انواع دیگر، حاصل نمی‌شود؛ تنها راه شناخت فصل این است که نوع را بشناسیم و از طریق شناخت نوع، اختصاص فصل را به آن بشناسیم. در هر صورت، شناخت نوع به فصل ممکن نخواهد بود؛ بلکه یا فصل به نوع شناخته می‌شود و یا فصل و نوع با هم و بدون تقدم یکی بر دیگری شناخته می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۰/۲). بنابراین، ذهن انسان راهی به شناخت فصل پیش از شناخت نوع ندارد تا بتواند نوع را به فصل و یا ترکیب جنس و فصل بشناسد. این اشکال در مورد جزء دیگر تعریف به ذاتیات (جنس) وارد نیست؛ زیرا جنس عام است و در ضمن انواع دیگر نیز موجود است و شناخت آن متوقف بر شناخت معرف نمی‌باشد؛ به همین دلیل، سهروردی این اشکال را متوجه فصل می‌داند.

ملاصدرا به این اشکال سهروردی پاسخ داده است و در پاسخ خود طرق مختلف شناخت بسائط (از قبیل شناخت به لوازم یا شناخت از طریق تحلیل و...) را آورده است (ملاصدرا، ۱۳۹۳: ۳۱۵/۱). بعضی از این روش‌ها در تعریف بسایط هرچند کارآمد هستند، از پاسخ به اشکال سهروردی نیز ناتوانند. مثلاً تعریف فصل به لوازم آن، یکی از راه‌های شناخت آن است؛ اما فصل بودن فصل را با لوازم آن نمی‌توان شناخت. اشکال سهروردی ناظر به شناخت فصل نیست تا با طرح راه‌های شناخت آن، پاسخ داده شود. اشکال او ناظر به فصل بودن فصل است. او می‌گوید انسان نمی‌تواند علم به فصل بودن چیزی برای نوعی داشته باشد، مگر این که قبل از آن یا همراه آن، علم به آن نوع داشته باشد. اما شناخت فصل و جنس از طریق تحلیل یا قسمت که در سخنان صدرا و دیگران آمده، اگرچه ناظر به شناخت فصل از آن جهت که فصل است و جنس از آن جهت که جنس است، می‌باشد، اما خالی از اشکال نیست؛

زیرا در این نوع روش‌ها باید مطمئن باشیم که جنس عالی را از طریق ذاتیات تقسیم می‌کنیم تا به ذاتیات نوع اخیر دست یابیم. اشکال سهروردی این نوع روش‌ها را نیز در بر می‌گیرد؛ زیرا وقتی مثلاً جسم را به نامی و غیرنامی تقسیم می‌کنیم و نامی را به حیوان و غیرحیوان و حیوان را به ناطق و غیرناطق، دلیل قاطعی نداریم که آنچه در هر یک از اقسام آمده است، ذاتی آن‌هاست.

دلیل دوم

در تعریف به حدّ تام باید تمام ذاتیات معرفّ اخذ شود. علم به این‌که تمام ذاتیات در تعریف آمده، ممکن نیست؛ نتیجه این‌که تعریف به حدّ تام که مهم‌ترین نوع تعریف به ذاتیات است، ممکن نیست. دلیل بر این‌که علم به تمام ذاتیات ممکن نیست، این است که راهی برای اثبات این‌که تمام ذاتیات همان است که در تعریف آمده، وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۱/۲). اگر گفته شود: «در صورتی که ذاتی دیگری برای معرفّ وجود داشت، آن را شناخته بودیم» و یا گفته شود: «چون معرفّ را شناخته‌ایم، پس همه ذاتیات آن را شناخته‌ایم»، پاسخ این است که نیافتن ذاتی دیگر، دلیل بر نبودن آن نیست؛ همچنین شناخت تام معرفّ در صورتی رخ می‌دهد که تمام ذاتیات را شناخته باشیم و مادامی که احتمال بدهیم ذاتی دیگری وجود دارد که ما به آن دست نیافته‌ایم، یقین به شناخت معرفّ به تمام ذاتیات نخواستیم (همان). روشن است که دلیل سوم امکان شناخت تمام ذاتیات را نفی نمی‌کند؛ بلکه یقین به شناخت تمام ذاتیات را نفی می‌کند. اگر یقین به شناخت تمام ذاتیات نداشته باشیم، به آنچه آن را حدّ تام نامیده‌ایم، یقین نخواهیم داشت؛ و در نتیجه حدّ تام دچار مشکل می‌شود؛ هرچند، ممکن است آنچه در تعریف آورده‌ایم، تمام ذاتیات باشد.

آنچه از قول سهروردی به عنوان دلیل دوم بیان شد، در سخنان ابن‌سینا نیز آمده است. ابن‌سینا در آغاز رساله *الحدود* به بیان دشواری تعریف به ذاتیات اعم از حدّ و رسم پرداخته و دلایل آن را برشمرده و به برخی از خطاهایی که ممکن است در تعریف به ذاتیات، به دلیل دشواری بودن آن، رخ دهد، اشاره کرده است (ابن‌سینا، ۱۹۸۹: ۲۳۱-۲۳۹). یکی از دلایل این دشواری، آن است که در حدّ تام باید تمام ذاتیات اخذ شود و از هیچ‌یک از آن‌ها غفلت نشود؛ در حالی که ممکن است از بعضی از این ذاتیات که به عنوان فصل اخذ می‌شوند، غفلت شود. گویا او نیز بر این باور است که راهی برای حصول یقین به استیفای همه ذاتیات وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله پس از بیان انواع تعریف و نشان دادن جایگاه تعریف به ذاتیات در دانش منطق، چهار پیش‌فرض تعریف به ذاتیات، بررسی شد. پیش‌فرض نخست (تحقق ماهیت در خارج) بر اساس بعضی از تفاسیر اصالت وجود، قابل مناقشه است؛ مگر این که نادرست بودن این تفسیر از اصالت وجود، با برهان اثبات شود (که به نظر نگارنده، چنین برهانی وجود ندارد)، پیش‌فرض دوم (وحدت ماهوی صورت ادراکی و موجود خارجی)، از دو جهت مورد اشکال است: ۱- مطابق برخی از مبانی وجودشناختی، ماهیات، معقول ثانی فلسفی هستند و همانند دیگر معقولات ثانی فلسفی، مفاهیمی انتزاعی و اعتباری‌اند (و نه ذات و ذاتیات شیء). روشن است که این اشکال با پذیرش پیش‌فرض نخست، وارد نخواهد بود. ۲- دلیلی بر وحدت ماهوی مفهوم حاصل‌شده از شیء در ذهن با موجود خارجی وجود ندارد. همان‌طور که بیان شد، ادله متعدد وجود ذهنی از اثبات وحدت ماهوی صورت ذهنی و صاحب صورت در خارج، ناتوان هستند. نادرستی پیش‌فرض سوم (عدم لزوم تناظر اجزای حدی و اجزای خارجی) نیز از سوی فارابی، ابن‌سینا و سهروردی به اثبات رسید و دیدیم که دفاع ملاصدرا از این پیش‌فرض، راه به جایی نبرد. نادرستی پیش‌فرض چهارم (توانایی ذهن انسان بر تحلیل ماهیت به ذاتیات آن) نیز با دو دلیل اثبات شد. بنابراین، می‌توان گفت: تعریف به ذاتیات بر پایه مبانی و پیش‌فرض‌هایی شکل گرفته است که کلاً یا بعضاً قابل دفاع نیستند. نادرستی این بنیان‌ها یا بعضی از آن‌ها و یا تردید در آن‌ها، تعریف به ذاتیات را از کارایی ساقط کرده، آن را عملاً بی‌اعتبار می‌سازد.

منابع

الف) فارسی

۱. انتظام، سیدمحمد (۱۳۹۶)، «بررسی تفسیر سهروردی و ملاصدرا از نسبت وجودشناختی ماهیت و وجود در فلسفه ابن‌سینا»، خردنامه صدر، ش ۸۸، ص ۱۸۵.
۲. شهایی، محمود (۱۳۶۰)، رهبر خرد، تهران: کتابفروشی خیام، چاپ پنجم.
۳. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۲)، چیستی و هستی در مکتب صدرایی، تحقیق حسینعلی شیدان‌شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ چهارم.
۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، شرح برهان شفا، تحقیق محسن غروی‌ان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی امام خمینی.
۵. مطهری، مرتضی (۱۴۰۴ق)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

ب) عربی

۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، چاپ اول.
۷. _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
۸. _____ (۱۳۷۹)، *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۹. _____ (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء* (البرهان)، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم: مکتبه آية الله مرعشی نجفی.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء* (الهیات)، تحقیق سعید زائد و دیگران، قم: مکتبه آية الله مرعشی نجفی.
۱۱. _____ (۱۴۰۴ ج)، *التعليقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الأعلام الاسلامی.
۱۲. _____ (۱۴۰۵)، *منطق المشرقیین*، قم: مکتبه آية الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۱۳. _____ (۱۹۸۹)، *الحدود* (چاپ شده در المصطلح الفلسفی عند العرب، ص ۲۲۹-۲۶۵)، به اهتمام عبدالامیر الاعسم، قاهره: الهيئة المصرية، چاپ دوم.
۱۴. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶م) *كشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۱۵. رازی، قطب‌الدین (بی تا) *شرح مطالب الأنوار*، قم: انتشارات کتبی نجفی.
۱۶. الساوی، عمر بن سهلان (۱۳۸۳)، *البصائر النصيرية*، تحقیق حسن مراغی، تهران: انتشارات شمس تبریزی، چاپ اول.
۱۷. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، *شرح منظومه*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۱، تهران: نشر ناب.
۱۸. _____ (۱۴۱۳)، *شرح منظومه*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، تهران: نشر ناب.
۱۹. سه‌روردی، شیخ اشراق (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، تحقیق هانری کربن و سید حسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهاية الحكمة*، تحقیق عبدالله نورانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۱. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۱)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
۲۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، تحقیق محمدحسن آل‌یاسین، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۳. _____ (۱۴۱۳ق)، *التعليقات (الأعمال الفلسفية)*، تحقیق جعفر آل‌یاسین، بیروت: دار المناهل، چاپ اول.

۴۰ دوفصلنامه هستی و شناخت، ج ۴، ش ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶، (پیاپی ۷)

۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.

۲۵. _____ (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تحقیق هانری کربن، تهران: کتابخانه طهوری، چاپ دوم.

۲۶. _____ (۱۳۹۳)، *التنقیح فی المنطق*: تحقیق عسکری سلیمانی امیری، قم: انتشارات حکمت اسلامی، چاپ اول.

۲۷. _____ (۱۳۹۳)، *تعلیقه حکمة الاشراق* (همراه با کتاب حکمة الاشراق)، جلد ۱، تحقیق محمد ملکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ قم: انتشارات دانشگاه ادیان، چاپ دوم.

۲۸. _____ (۱۹۸۱م)، *اسفار*، بیروت: دار احیاء التراث.