

بررسی نظریهٔ تعریف به بسایط در فلسفه سهروردی

سید محمد انتظام^۱

دانشیار دانشکده فلسفه دانشگاه مفید

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۰۱

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۲۵

چکیده

شیخ اشراق یکی از ناقدان جدی تعریف به ذاتیات ماهوی و به‌ویژه تعریف به حد است. او در آثار خود دو راه متفاوت را برای تعریف اشیاء معرفی می‌کند: در راه نخست، از تعریف موجودات نیازمند تعریف (مرکبات)، به اعراض و خواصشان (به تعبیر او به بسایط) و در راه دوم، از تعریف به ذاتیات مفهومی سخن گفته است. نظریهٔ تعریف به بسایط، متشکل از هفت مؤلفه است. در این مقاله، با تحلیل و بررسی این مؤلفه‌ها، این نظریه را توضیح داده و برخی از ایرادات آن را بیان می‌کنیم. از نظر سهروردی تعریفی که به مفاهیم برگرفته از شهود (اعم از حسی و فراحسی) منتهی نشود، معرفت‌زا نیست. شیخ اشراق، ادراک حسی را که متعلق آن، اعراض و به تعبیر او بسایط حسی هستند، حضوری دانسته و موجودات فرامادی را نیز متعلق شهود فراحسی می‌داند. به عقیده او، تصورات بدیهی که تصورات دیگر باید به آنها منتهی شوند، تصوراتی هستند که به‌طور مستقیم از علم شهودی و حضوری به‌دست آمده باشند. واژگان کلیدی: تعریف‌پذیری، تعریف‌ناپذیری، تعریف به بسایط، تعریف به ذاتیات.

مقدمه

تعریف منطقی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: ۱- تعریف به ذاتیات، شامل: حد تام، حد ناقص، رسم تام و بعضی از رسم‌های ناقص؛ ۲- تعریف به غیرذاتیات، شامل: تعریف به لوازم تحلیلی، تعریف به علل وجودی، تعریف به آثار، تعریف به اعراض خاص و تعریف به مشابه و مقابل. (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۳) اگر تعریفی را که تنها بر ذاتیات مشتمل است، حد و تعریفی را که بر ذاتیات و غیرذاتیات و یا تنها بر غیرذاتیات مشتمل است، رسم بنامیم، دسته دوم از تعریفات و بخشی از دسته نخست، در ذیل تعریف رسمی جای خواهند داشت. اگر رسم را تعریف به عرض خاص، تعریف به ذاتی عام و عرض خاص و تعریف به عرض عام و عرض خاص (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۲/۱؛ حلی، ۱۳۷۱: ۱۹۳) و عرض را نیز اعم از تحلیلی و غیرتحلیلی بدانیم، تعریف به علل و تعریف به آثار و تعریف به مشابه و مقابل از رسم خارج خواهد بود و از

1. Email: entezammohammad66@gmail.com

این نوع تعاریف با همان عناوین خاص خودشان باید یاد کرد. علامه طوسی، تعریف به لوازم و تعریف به آثار و تعریف به اعراض را از اقسام رسم شمرده و تعریف به مثال را به عنوان قسم سوم از تعریف، در مقابل رسم و حد قرار داده است. (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۳) او از این جهت که رسم را محدود به اعراض خاص و یا ترکیبی از اعراض و ذاتیات نکرده در مفهوم آن توسعه داده است. بعضی دیگر از منطق دانان، تعریف به مثال را نیز تعریف رسمی دانسته‌اند. (شهایی، ۱۳۶۰: ۱۴۴) به این ترتیب، به مفهوم وسیعی از تعریف به رسم دست خواهیم یافت.

تعریف به بسایط که شیخ اشراق با مبانی خاص خود مطرح کرده است، مطابق هر دو تفسیر از رسم، تعریف رسمی است. او تفسیری خاص از تعریف به ذاتیات و حد دارد و از آن به «تعریف به حسب مفهوم» تعبیر کرده است. (سهروردی، ۲۰۱۱م: ۷۲)

همه انواع تعریف برای اینکه چیزی را بشناسانند و عنوان تعریف بر آنها صادق باشد، لازم است از ویژگی‌هایی برخوردار باشند. این ویژگی‌ها در دانش منطق به عنوان شروط تعریف بیان شده است. (طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۳)

شروط تعریف را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: ۱- شروط حداقلی؛ ۲- شروط حداکثری. شروط حداقلی، شروطی هستند که با نبود آنها حداقل انتظاری که از تعریف داریم برآورده نمی‌شود. حداقل انتظار از تعریف این است که در بردارنده خصوصیتی سلبی یا ایجابی از معرف باشد که آن را از هر آنچه غیر اوست بازشناساند. این شروط آن گونه که در دانش منطق آمده است و سهروردی نیز در منطق حکمة الاشراق از آن سخن گفته است عبارت‌اند از: جامع و مانع بودن و اعرف بودن. لازمه اعرف بودن، عدم توقف علم به معرف بر علم به معرف (دوری نبودن) است. شروط حداکثری، شروطی هستند که اگر تعریف از آنها برخوردار باشد افزون از بازشناساندن معرف از غیر آن، کنه ذات آن را نیز نشان دهد و در نتیجه حاصل این نوع تعریف، فارغ از امکان یا امتناع آن، شناختی تام و کامل از معرف خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۸/۲-۱۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۹۵/۲) تعریف به بسایط نیز همانند هر تعریف دیگری باید از شروط حداقلی تعریف برخوردار باشد.

مؤلفه‌های نظریه سهروردی در مورد تعریف به بسایط

عنوان تعریف به بسایط از سخنان سهروردی گرفته شده است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳/۲-۷۴) منظور او تعریف مرکبات مادی به اعراض است که در ادامه چگونگی آن را توضیح خواهیم داد.

از نظر شیخ اشراق، موجودات یا مادی هستند یا غیرمادی. موجودات غیرمادی بسیط‌اند. موجودات مادی نیز یا مرکب‌اند یا بسیط. بسایط مادی یا جوهرند یا عرض. اعراض مادی متعلق شهود حسی و بسایط عقلی متعلق شهود عقلی هستند و آنچه متعلق شهود است برای شهودکننده بی‌نیاز از تعریف است. مرکبات مادی با ترکیب بسایط و با رعایت شروط تعریف که پیش‌تر به آنها اشاره شد تعریف می‌شوند. بنابراین، نظریه سهروردی در تعریف به بسایط از هفت مؤلفه تشکیل شده است: ۱- موجودات مادی به بسیط و مرکب تقسیم می‌شوند و موجودات فرامادی بسیط‌اند؛ ۲- بسایط تعریف‌پذیر نیستند؛ ۳- بسایط به علم حضوری شناخته می‌شوند؛ ۴- بسایط بی‌نیاز از تعریف‌اند؛ ۵- مرکبات نیازمند تعریف‌اند؛ ۶- مرکبات به ذاتیات تعریف‌پذیر نیستند؛ ۷- مرکبات را به بسایط می‌توان تعریف کرد.

در ادامه دیدگاه سهروردی را در مورد هر یک از این مؤلفه‌ها توضیح داده و بررسی می‌کنیم.

مؤلفه اول: تقسیم موجودات مادی به بسیط و مرکب

منظور شیخ اشراق از بسیط در محل بحث، موجودی است که در خارج متقوم به ماده و صورت و یا چیزی که مشابه آنهاست نباشد. و منظور از مرکب موجودی است که از ماده و صورت و یا مشابه آن تشکیل شده باشد. منظور از مشابه ماده و صورت، ترکیب از امتداد جوهری و عرض است که سهروردی از آنها به ماده و صورت تعبیر کرده است. موجودات مجرد، به اقتضای تجردشان نمی‌توانند مرکب از ماده و صورت باشند و نباید آنها را به بسیط و مرکب (به معنای مورد نظر سهروردی در مبحث تعریف) تقسیم کرد.

بسایط مادی

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، منظور از بسایط مادی موجودات مادی و محسوس هستند که از ماده و صورت یا چیزی که مشابه آن است، ترکیب نشده‌اند. آنچه چنین خصیصه‌ای دارد اعراض موجود در خارج‌اند که مستقیماً متعلق ادراک حسی است. بنابراین، منظور شیخ اشراق از بسایط مادی، در مبحث تعریف، اعراض است. سهروردی مجموع اعراض را که فلاسفه مشاء آنها را نه مقوله می‌دانستند به چهار مقوله محدود می‌کند که عبارت‌اند از: اضافه، کم و کیف. او حرکت را به مقولات عرضی می‌افزاید و بر این باور است که دو مقوله «ان یفعل» و «ان ینفعل» در مقوله حرکت و مقولات این، وضع، متی و ملک در مقاله اضافه داخل‌اند و نباید آنها را مقولاتی جداگانه به‌شمار آورد. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱/۱)

او وجود عدد و اضافه که این، وضع، متی و ملک نیز در آن داخل اند را در خارج نمی‌پذیرد و آنها را اعتباراتی عقلی و خارج از بسایط حسی می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۴/۲)^۱ مطابق مطالب پیش‌گفته، بسایط مادی بدیهی و بی‌نیاز از تعریف که مرکبات را بتوان با آنها تعریف کرد، حرکت، انواع کم متصل و انواع کیف هستند.

مرکبات مادی

شیخ اشراق همانند فیلسوفان مشاء، انواع جوهری مادی را مرکب می‌داند؛ با این تفاوت که، ترکیب جسم از ماده اولی و صورت جسمی را نمی‌پذیرد و بر این باور است که جسم، نفس امتداد جوهری است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۸۰/۲) او صور نوعی جوهری را نیز منکر است و بر این عقیده است که انواع جسم، ترکیبی از امتداد جوهری و اعراض اند. فیلسوفان مشاء با این دلیل که صور نوعی، مقوم جوهرند و ماده و جسم بدون آنها تحقق ندارند، آنها را جوهر دانسته‌اند، اما سهروردی استدلال آنها را نمی‌پذیرد و تفاوتی بین آنچه فیلسوفان مشاء صور جوهری نوعی نامیده‌اند با اعراض نمی‌بیند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۸۳/۲)

مؤلفه دوم: بسایط تعریف‌ناپذیرند

شیخ اشراق افزون بر اینکه به‌طور کلی تعریف به ذاتیات را ناممکن می‌داند، (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۹/۲-۲۲) به‌طور ویژه بر تعریف‌ناپذیر بودن بسایط به ذاتیات تأکید دارد. از دیدگاه او آنچه در خارج بسیط است در ذهن نیز بسیط است و در نتیجه، فاقد اجزای حدی است. او با کسانی که ممکن‌الوجود بسیط را دارای اجزای حدی دانسته‌اند، به‌شدت مخالفت ورزیده و سخن آنان را نادرست می‌داند. از نظر سهروردی اجزای حدی متناظر با اجزای خارجی هستند و چیزی که در خارج بسیط است نمی‌تواند در ذهن اجزای حدی داشته باشد. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳۶۸/۱)^۲

۱. «و اعلم ان المقولات التي حرروها كلها اعتبارات عقلية من حيث مقوليتها و محموليتها و بعضها المشتق منه، اي البسيط الذي منه أخذ المحمول بخصوصه أيضا صفة عقلية - كالمضاف و الأعداد بخصوصها كما سبق، و كل ما يدخل فيه الاضافة أيضا.»

۲. شیخ اشراق در منطق المشارع و المطارحات می‌گوید: «و الشيء البسيط الذي لاجز له، لا قول دال عليه فان القول مركب ان دل كل جزء على نفس الماهية الوجدانية فهي اسماء مترادفه و ان دل بعضها على الشيء و البعض على امر خارج بالمجموع، ليس حدًا له و ان دل كل جزء من اللفظ على جزء من المعنى فالشيء مركب و قد فرض واحدانيًا.» او در ادامه همین عبارت پس از اشاره به بسیط بودن اعراضی چون سیاهی و سطح می‌گوید: «وان كان لاجز له في الأعيان فلاجز له في الذهن لان الصورة الذهنية يجب ان يطابق العينية فاذا لم ←

فیلسوفان بزرگی چون فارابی و ابن‌سینا نیز تعریف بسایط را به ذاتیات ناممکن دانسته‌اند.^۱

مؤلفه سوم: بسایط با علم حضوری شناخته می‌شوند

الف - حضوری بودن ادراک بسایط مادی از دیدگاه سهروردی: سهروردی

بسایط مادی (اعراض) را متعلق ادراک حسی می‌داند. او در مورد ادراکات حسی با فیلسوفان مشاء، اختلاف نظر دارد و همین اختلاف نظر است که اعتبار محسوسات را در فلسفه اشراق افزایش داده و آنها را در صدر نشانده است. او بر این باور است که محسوسات به علم حضوری و بدون هیچ واسطه‌ای ادراک می‌شوند و به همین دلیل از نظر او خلط و اشتباه و اختلاف در محسوسات از آن جهت که محسوس‌اند راه ندارد. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۲) سهروردی به‌طور ویژه به بررسی چستی ابصار و ادراک حاصل از آن به عنوان مهم‌ترین ادراک حسی پرداخته و پس از ابطال نظریه انطباع و خروج شعاع، (سهروردی، ۱۳۷۵: ۹۹/۲) نشان داده است که چرا و چگونه معرفت حاصل از ابصار، حضوری و بی‌واسطه است. خلاصه مدعای او در مورد حضوری بودن علم حاصل از طریق ابصار به شرح زیر است:

۱- شرایط اعدادی ابصار: سلامت چشم، مقابله بین رائی و مرئی، وجود نور، نبودن قرب و بُعد مفرط، نبودن حجاب بین رائی و مرئی، از شرایط اعدادی ابصار هستند و بدون هر یک از آنها ابصار حاصل نمی‌شود.^۲

→ يتقوم العينية في حقيقتها بأمر، فالذهني لا يتقوم به بطريق الأولوية و مقوم الشيء لا يفارقه ذهنياً و عيناً فهذه الشيء على ما يلزمه الإعراف به لا حد له بل له رسم ان كان يعرف. (سهروردی، ۲۰۱۱: ۷۰)

۱. «البيانات لا فصل لها؛ فلا فصل للون و لا لغيره من الكيفيات و لا لغيره من البيئات؛ وإنما الفصل للمركبات. و إنما يحاذي الفصل الصورة كما يحاذي الجنس المادة.» (فارابی، ۱۴۱۳ق: ۳۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق - ج: ۱۳۷)

۲. «أنّ الأبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين و ليس بخروج شيء من البصر فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير... و حاصل المقابلة يرجع الى عدم الحجاب بين الباصر و المبصر. فإنّ القرب المفرط إنما منع الرؤية، لأنّ الاستنارة أو النورية شرط للمرئي، فلا بدّ من النورين: نور باصر و نور مبصر. و الجفن لدى الغموض لا يتصور استنارته بالانوار الخارجة، و ليس لنور البصر من القوة النورية ما ينوره، فلا يرى لعدم الاستنارة. وكذا كلّ قرب مفرط و البعد المفرط في حكم الحجاب لقلّة المقابلة. فالمستنير أو النور كلّما كان أقرب، كان أولى بالمشاهدة ما بقي نوراً أو مستنيراً.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۴/۲) در این عبارت شش شرط: مقابله، مستنیر بودن، سلامت چشم، نبودن حجاب و مانع، نبودن قرب مفرط و نبودن بعد مفرط ذکر شده است. با توجه به اینکه شیخ اشراق، مقابله را نبودن حجاب دانسته و قرب و بعد مفرط را به استناره ارجاع داده است، مطابق این متن، شرایط اعدادی ابصار عبارت‌اند از: سلامت چشم، عدم حجاب و استناره.

۲- مدرک و فاعل شناسا: پس از تحقق شرایط اعدادی، نفس رائی آماده می‌شود، به مرئی اضافه پیدا کند و با احاطه به مرئی، آن را در همان جا که هست (خارج) بدون وساطت صورت مشاهده کند. از نظر او بیننده واقعی نفس است و عوامل دیگر معّادات دیدن هستند.

«انّ الابصار مجردة مقابلة للمستنير للعضو الباصر، فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۶/۱)

سهروردی در برخی از آثار خود، استواری باورش به حضوری بودن علم حاصل از ابصار را بر ناستوار بودن دو نظریه رقیب (خروج شعاع و انطباع) بنیان نهاده است. گویا او حصر بین این دو نظریه و نظریه خودش را عقلی دانسته و اثبات نادرستی آنها را دلیل درستی نظریه خودش گرفته است.^۱

ملاصدرا افزون بر اینکه بر نظریه علم حضوری سهروردی اشکالات متعددی دارد، (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۲/۸) با طرح نظریه فاعلیت نفس نسبت به صور ادراکی جزئی، اعم از حسی و خیالی (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۱؛ ۱۳۶۰، ۲۵) عقلی نبودن حصر سه نظریه انطباع و خروج شعاع و علم حضوری را در ابصار گوشزد می‌کند. روشن است که بدون ابطال نظریه صدرا، نظریه سهروردی در مورد ابصار قابل دفاع نیست.

از آنچه بیان شد، حضوری بودن علم حاصل از ابصار را به وضوح می‌توان استفاده کرد. اکنون پرسش این است که به کدام دلیل می‌توان حضوری بودن ادراکات حسی دیگر را به سهروردی نسبت داد؟ پاسخ این است که اولاً، به همان ملاک که سهروردی انطباع صورت علمی در مبصرات را محال دانسته است، انطباع صور ادراکی در سایر ادراکات حسی نیز محال خواهد بود و دلیلی که سهروردی را وادار کرده تا ابصار را علم حضوری به مبصر بدانند، او را وامی‌دارد تا سایر ادراکات حسی را نیز حضوری بدانند.

ثانیاً، شیخ اشراق، پس از بیان حقیقت ابصار در کتاب حکمة الإشراق به بیان حقیقت صوت پرداخته و بر بدیهی بودن و تعریف‌ناپذیر بودن مسموعات تأکید می‌کند و سپس همه محسوسات را در این حکم سهیم می‌سازد و پس از آن تأکید می‌کند که این حکم نه تنها محسوسات بلکه همه مشاهدات را در برمی‌گیرد: «فبساط المحسوسات و المشاهدات بأسرها

۱. «و من لم يلتزم بانطباع الشبح و لا بخروج الشعاع و بالجمله لا بدخول شيء من البصر و لا بخروجه عنه و لا بتكليف من البصر، فإنه يلزمه ان يعترف بانّ الابصار مجردة مقابلة للمستنير للعضو الباصر، فيقع به اشراق حضوري للنفس لا غير. فاذن على جميع التقديرات يجب الالتزام بعلم اشراقي حضوري للنفس.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۶/۱)

لاجزء لها و لا شيء اظهر منها.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۲) این تعبیر به این نکته اشعار دارد که چون محسوسات از مصادیق مشاهدات اند، علم به آنها حضوری و شهودی است. ثالثاً، شیخ اشراق در «المشارع و المطارحات» علم نفس به اشیاء را به علم نفس به کلیات و جزئیات و علم به جزئیات را به علم به صور خیالی و غیرخیالی (حسی) تقسیم می‌کند و بر این باور است که علم به کلیات از طریق انطباع صور علمی آنها در نفس حاصل می‌شود و علم به جزئیات یا حضوری است و یا از حصول صورت آنها در قوای نفس حاصل می‌شود. قسم اول، ادراکات حسی و قسم دوم، ادراکات خیالی اند.

«فجميع ما يدركها النفس يجب ان تقسم الى اقسام: اما الكليات، فبحضور الصورة لانطباعها في ذاتها. و اما الجزئيات: فاما بحضور ذواتها و اشراق للنفس، و اما بحصول صورتها في شيء حاضر للنفس يقع للنفس عليها اشراق، فيدرك النفس الجزئيات اما بحضورها لها او بحضورها في أمر حاضر لها، كالصور الخيالية. و ان كان فيها بحث لا نبوح به ألا مع طائفة من جملة الإشراق.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۷/۱)

مطابق این متن، از نظر سهروردی، علم به همه ادراکات حسی، حضوری است. او ابتداء، علم به ادراکات خیالی را حصولی دانسته و سپس می‌گوید: «و ان كان فيها بحث لا نبوح به ألا مع طائفة من جملة الإشراق». این عبارت کوتاه به نظریه نهایی شیخ اشراق در مورد ادراکات خیالی اشاره دارد. او در کتاب حکمة الإشراق ادراک خیالی را همانند ادراک حسی، حضوری می‌داند؛ با این تفاوت که متعلق ادراک حسی، بسایط (اعراض) موجود در عالم ماده است و متعلق ادراک خیالی، صورت‌های موجود در عالم مثال منفصل و یا ظهور آنها در قوای ادراک است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۱۱/۱-۲۱۴)

شیخ اشراق در متن فوق، علم به کلیات را از طریق انطباع صور علمی آنها که در نفس حاصل اند توجیه می‌کند. او علی‌رغم مخالفت با نظریه انطباع در ادراکات جزئی و اعتقاد به اشکالات جدی آن، انطباع مفاهیم کلی در نفس را پذیرفته و گویا با آن مشکلی ندارد. این نگاه ناشی از اختلاف دو نوع ادراک و محل آنهاست. مشکل اصلی نظریه انطباع از نظر سهروردی این است که مستلزم انطباع الكبير فی الصغیر است. اگر صورت ادراکی و محل آن مادی باشد، صورت نمی‌تواند از محل خود بزرگ‌تر باشد؛ اما اگر صورت علمی و محل آن مجرد باشد، حلول و انطباع معنای دیگری پیدا می‌کند و چون مجرد عقلی فاقد مقدار و ماده است بزرگی و کوچکی و انطباع بدون تسامح نمی‌تواند مطرح باشد.

ب- حضوری بودن شناخت موجودات فرامادی: برای حضوری بودن علم به بعضی از موجودات فرامادی و امکان علم حضوری به بعضی دیگر در آثار سهروردی به‌ویژه حکمت اشراق، شواهد و مستندات فراوانی می‌توان یافت. علم حضوری و شهودی به موجودات فرامادی را به دو قسم می‌توان تقسیم کرد: ۱- شهود فراحسی عمومی؛ ۲- شهود فراحسی غیرعمومی. شهود فراحسی عمومی، شهودی است که توسط نفس و بدون استفاده از قوای ادراکی، صورت می‌گیرد و برای عموم انسان‌ها بالفعل حاصل است، مانند: علم نفس به خود و قوا و حالات خود. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۰/۱-۷۳/۱؛ ۱۱۱/۲-۱۱۲) شهود فراحسی غیرعمومی مانند علم شهودی به موجودات عقلی و خداوند که در اثر تزکیه نفس و توسعه ظرفیت آن و رها ساختن آن از تعلقات مادی حاصل می‌شود. این نوع از شهود فراحسی، همگانی نیست و کسانی از آن برخوردار می‌شوند که با همت و جدیت، موانع را از پیش پای نفس خود بردارند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۲/۱-۱۱۳، ۴۵۲، ۴۶۰، ۴۶۰؛ ۱۵۶/۲-۱۵۷، ۱۶۲، ۲۱۳) این نوع از شهود همان است که از نظر سهروردی حکمت حقیقی ره‌آورد آن است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳/۱-۷۴؛ ۱۱۲-۱۱۳)

مؤلفه چهارم: بسایط بدیهی و بی‌نیاز از تعریف‌اند

پیش از توضیح مؤلفه چهارم لازم است اصل و قاعده‌ای را که سهروردی و دیگر فیلسوفان مسلمان بر آن تأکید دارند به اختصار توضیح دهیم. فیلسوفان مسلمان به پیروی از ارسطو بر این باورند که سلسله معارف تصدیقی و تصویری به تصدیقات و تصورات بدیهی منتهی می‌شوند. سهروردی تصورات بدیهی و بی‌نیاز از تعریف را فطریات نامیده است.^۱ دلیل منتهی شدن سلسله تعریفات به بدیهیات، نادرست بودن تسلسل معرفتی است. این نوع تسلسل با تسلسل علل وجودی متفاوت است. تسلسل علل وجودی در درون خودش دچار تناقض است و مستلزم این است که سلسله نامتناهی از علت و معلول‌ها هم موجود باشد و هم نتواند موجود باشد؛ اما تسلسل معرفتی فی‌حدّ ذاته محال نیست و محال بودن آن بر اساس پیش‌فرض «ما به چیزهایی معرفت داریم»، ثابت می‌شود. اگر این پیش‌فرض را نپذیریم، دلیلی بر محال بودن این نوع تسلسل نداریم. به همین دلیل است که وجود شروط امتناع تسلسل در علل، از جمله، اجتماع اجزای سلسله در وجود، در تسلسل معرفتی لازم نیست.

۱. «ان معارف الانسان فطریة و غیر فطریة، و المجهول اذا لم یکفه التنبيه و الاخطار بالبال و لیس ممّا یتوصّل الیه بالمشاهدة الحقة التي للحکماء العظام، لا بدّ له من معلومات موصلة الیه ذات ترتیب موصل الیه منتهية فی التبین الی الفطریات، و آلا یتوقف کلّ مطلوب للانسان علی حصول ما لا یتناهی قبله و لا یحصل له اول علم قط، و هو محال.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۲/۲)

ملاک بداهت مفهومی

برخی ملاک بداهت مفهومی را بساطت مفهوم و بعضی عموم و شمول آن دانسته‌اند. از نظر سهروردی ملاک بداهت مفهوم این است که مستقیماً از علم حضوری گرفته شده باشد. اکنون به اختصار به بررسی این سه نظریه که البته بعضی از آنها قابل جمع هستند، می‌پردازیم.

۱- بساطت: برخی ملاک بدیهی بودن را بساطت دانسته‌اند و بر این باورند که هر مفهومی که قابل تحلیل به مفاهیم دیگر باشد و بتوان از آن، جنس و فصل بیرون کشید، نظری است و با همان مفاهیمی که به آنها تحلیل می‌شود تعریفش می‌کنیم و هر مفهومی که بسیط است و به مفاهیم دیگر قابل تحلیل نباشد به محض اینکه تصور شود همان گونه که هست تصور شده است و بی‌نیاز از تعریف است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۳۲/۹-۳۴) گواه این نظریه این است که منطقی‌دانان با فرق نهادن بین دو نوع تصور از معرف، به اشکال معروف بر تعریف به ذاتیات پاسخ می‌دهند. اشکال این است: آنچه به‌عنوان مجهول تصویری قرار است با مفاهیمی ذاتی تعریف شود اگر مجهول مطلق باشد هرگز مطلوب ما برای تعریف نخواهد بود؛ زیرا انسان در مورد چیزی طلب تعریف می‌کند که تصویری از آن داشته باشد و اگر تصویری از معرف داشته باشد آن را شناخته است و اگر آن را شناخته باشد تعریفش بی‌معنا خواهد بود. این اشکال در خصوص مفاهیم ماهوی این‌گونه بیان شده است: وقتی ماهیتی را بخواهیم تعریف کنیم، باید آن را تصور کنیم و اگر آن را تصور کنیم ذات را تصور کرده‌ایم و با تصور ذات، ذاتیاتش نیز تصور شده است و اگر ذاتیاتش تصور شده باشد نیازی به تعریف ندارد. در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: درست است بدون اینکه تصویری از معرف داشته باشیم تعریف آن را طلب نمی‌کنیم؛ لکن این تصور، ما را از تعریف بی‌نیاز نمی‌کند؛ زیرا تصور ما از معرف پیش از تعریف، اجمالی است و در این تصور اجمالی توجهی به ذاتیات نمی‌شود و پس از تعریف، تصورمان از معرف، تفصیلی است؛ به عبارتی دیگر، پیش از تعریف، معرف را به صورت در بسته و بدون اینکه بدانیم ذاتیات آن چیست تصور می‌کنیم. سپس با تحلیل آن، به تک‌تک مقومات و ذاتیات آن آگاه می‌شویم و با ترکیب آن ذاتیات، معرف را تعریف کرده و آن را به تفصیل می‌شناسیم و می‌شناسانیم. (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۳۱؛ طوسی، ۱۳۶۱: ۴۱۱) این پاسخ نشان می‌دهد که آنچه تعریف می‌شود باید بتواند به دو گونه تصور شود: تصور اجمالی و تصور تفصیلی؛ درحالی که اجمال و تفصیل به مفاهیم بسیط راه ندارد و آنچه از آنها قابل تصور است در همان مرتبه نخست، تصور شده است.

لازم به توضیح است که بساطت مفهوم هر چند آن را از تعریف بی‌نیاز می‌کند، اما دلیل بر بی‌نیازی محکی آن از تعریف نیست، هر چند آن محکی نیز بسیط باشد؛ زیرا، بساطت گاه ناظر به مفهوم است و گاه ناظر به حقیقت نفس‌الأمری. مفاهیمی چون وجود، وحدت، شیئیت و... بسیط هستند و تصور آنها نه تنها ما را از تعریفشان بی‌نیاز می‌کند بلکه تعریف‌ناپذیرند. به همین دلیل، تعریف‌هایی که گاه برای آنها ذکر شده است دوری هستند؛ (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۳۰) اما در مورد حقایق بسیط بحث متفاوت است. اگر حقیقت بسیط همان‌گونه که در خارج است به ذهن منتقل شود، (مثلاً، ذات و ماهیتی را در خارج بسیط بدانیم و معتقد باشیم همان ذات و ماهیت به ذهن می‌آید و در ذهن نیز بسیط است) آنگاه می‌توان گفت تصور ذهنی آن برای فهم آن کافی است و نیاز به تعریف ندارد. اما اگر همان ذات و ماهیت با تحلیل ذهنی به صورت مرکب فهم شود و یا آنچه در ذهن حاصل شود، ذات و ماهیت آن حقیقت بسیط نباشد، در چنین مواردی، بدیهی بودن مفهوم، دلیل بر بدیهی بودن آن حقیقت بسیط نیست. به‌عنوان مثال، اگر وجود را اصیل بدانیم، از آنجا که حقیقت وجود عین خارجیت است، در ذهن حاصل نخواهد شد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۷/۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۶) و آنچه در ذهن حاصل می‌شود مفهومی اعتباری است (و نه ذات و ذاتیات) که به نوعی آن حقیقت خارجی را نشان می‌دهد؛ در چنین فرضی هر چند به بداهت مفهوم وجود حکم می‌کنیم، اما بداهت مفهوم وجود مستلزم بداهت حقیقت وجود نخواهد بود.

مفهومه من اوضح الأشياء و کنهه فی غایة الخفاء (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۹)

همچنین، فیلسوفان مسلمان اعراض را در خارج بسیط می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۸۱) و معتقدند آنچه از شیء در ذهن حاصل می‌شود ماهیت و ذات آن است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۴) اکنون اگر کسی بر این باور باشد که ماهیت حاصل شده از سیاهی یا سفیدی، علی‌رغم بساطتشان در خارج، در ذهن به جنس و فصل قابل تحلیل است، چنین شخصی نمی‌تواند ماهیت اعراض را بدیهی به شمار آورد. همچنین اگر کسی سیاهی و سفیدی را بسیط بداند و بر این باور باشد که مفاهیم حاصل شده از آنها در ذهن نیز بسیط‌اند؛ اما این مفاهیم، ذات و ماهیت آن حقایق نیستند و یا ذات و ماهیت آنها را نشان نمی‌دهند، بلکه آنها را مفاهیمی اعتباری از قبیل مفهوم وجود و امثال آن بداند، چنین شخصی علی‌رغم اینکه این مفاهیم را بدیهی می‌شمارد، نمی‌تواند از بداهت این مفاهیم، بداهت حقیقت سفیدی و سیاهی را نتیجه بگیرد و آنها را بی‌نیاز از تعریف بداند.

از آنچه بیان شد روشن شد: بین بساطت مفهومی و بی‌نیازی همان مفهوم از تعریف، ملازمه وجود دارد؛ اما بین بساطت خارجی و بی‌نیازی آن از تعریف ملازمه‌ای وجود ندارد.

پیش تر اشاره شد که فارابی و ابن سینا علی‌رغم اینکه بسایط را در ذهن و خارج بسیط دانسته‌اند و آنها را قابل تعریف به ذاتیات نمی‌دانند، معتقد به تعریف‌پذیری آنها به لوازم‌اند.

۲- عموم و شمول مفهوم: برخی ملاک بداهت را عام بودن مفهوم دانسته‌اند؛ از نظر

ایشان هر چه مفهوم، عموم و شمولش بیشتر باشد روشن‌تر است. از این‌رو، مفهوم وجود و شیئیت و وحدت که عام‌ترین مفاهیم هستند، روشن‌ترین مفاهیم‌اند.

«و اولی الأشياء بأن تكون متصورة أنفسها الأشياء العامة للأموه کلها، کالموجود و الشیء و

الواحد و غیره.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق الف: ۳۰)

در تعریف از خاص به عام پیش می‌رویم و اگر تسلسل معرفتی را محال بدانیم سلسله تعریف‌ها باید به مفاهیم منتهی شوند که خود، در ذیل مفهوم دیگری قرار نمی‌گیرند. از نظر این گروه نیز مفاهیم بدیهی بسیط‌اند و مرکب از جنس و فصل نیستند و از این جهت با دیدگاه نخست مخالفتی ندارند.

ملاک بدیهی بودن مفهوم از دیدگاه سهروردی

اکنون ببینیم سهروردی در مورد بدیهیات -به تعبیر او فطریات- و ملاک بداهت یا فطری بودن آنها چه می‌گوید. در سخنان سهروردی در مورد بدیهی بودن بسایط محسوسات (آنچه مستقیماً متعلق ادراک حسی است که از نظر او اعراض حسی هستند) به سه ملاک اشاره شده است: ۱- بسیط بودن بسایط مادی در خارج و ذهن؛ ۲- معلوم بودن بسایط محسوس به علم حضوری؛ ۳- منشأیت ادراک حسی برای ادراکات دیگر. او در مورد سیاهی که یکی از بسایط مادی است می‌گوید:

«و الحقّ أنّ السواد شیء واحد بسیط، و قد عقل و لیس له جزء آخر مجهول، و لا یمكن تعریفه لمن لا یشاهده کما هو، و من شاهده استغنی عن التعریف و صورته فی العقل کصورته فی الحس. فمثل هذه الأشياء لا تعریف لها.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳/۲)

در متن فوق به ملاک اول و دوم اشاره شده است. ابتدا از بساطت سیاهی در ذهن و خارج سخن گفته است و پس از آن از رابطه مشهود بودن با بی‌نیازی از تعریف. ظاهر عبارت این است که مشهود بودن محسوسات و بساطت آنها با هم ملاک تعریف‌ناپذیر بودن آنهاست (فمثل هذه الأشياء لا تعریف لها) و تعریف‌ناپذیر بودن آنها به معنای بداهت و بی‌نیازی آنها از تعریف است. هر چند این احتمال نیز وجود دارد که سهروردی بساطت را دلیل تعریف‌ناپذیری مشهود بودن را دلیل بر بی‌نیازی از تعریف گرفته باشد.

شیخ اشراق در عبارت زیر به ملاک سوم تصریح کرده است:

«و المحسوسات بسایطها لا تعرف أصلا. فانّ التعريفات لا بدّ و ان تنتهي الى معلومات لا حاجة فيها الى التعريف، و أّا تسلسل الى غير النهاية. و اذا انتهى، و ليس شيء أظهر من المحسوسات حتّى ينتهي اليه، اذ جميع علومنا منتزعة من المحسوسات، فهى الفطرية التى لا تعريف لها أصلا... فبساط المحسوسات و المشاهدات بأسرها لاجزاء لها و لا شيء أظهر منها و به يعرف مركباتها.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۱۰۴)

در این عبارت نیز بین بدیهی بودن و تعریف پذیر نبودن ملازمه برقرار شده است «فهى الفطرية التى لا تعريف لها.» البته می توان گفت این لزوم یکسویه است و لااقل دوسویه بودن آن را از عبارت فوق نمی توان دریافت کرد. منظور از یکسویه بودن این است که هرآنچه فطری و بدیهی است، تعریف ناپذیر نیز هست و لکن نمی توان گفت: هر آنچه تعریف ناپذیر است بدیهی و فطری است.

تعبیر «و المشاهدات بأسرها» نشان می دهد که آنچه ملاک بداهت است مشهود بودن است و نه حسی بودن. تعبیر «و المشاهدات بأسرها لاجز لها و لاشيء اعرف منها» به روشنی بر بسط بودن متعلقات شهود تأکید دارد و چون مطابق متن نخست، جزء نداشتن بسایط، شامل ذهن و خارج است، بین بساطت در ذهن و خارج و مشهود بودن با تعریف ناپذیر بودن رابطه ای برقرار است.

سه ملاکی که در نصوص فوق به آنها اشاره شده است (بساطت، مشهود بودن و منشأیت) قابل مناقشه اند که به اختصار بیان می کنیم.

۱- بساطت: در مورد بساطت مفهوم و ملاک بودن آن برای بداهت توضیح کافی داده شده و گفتیم: بساطت مفهوم می تواند ملاک بی نیازی از تعریف باشد؛ اما بسط بودن چیزی در خارج نمی تواند ملاک بی نیازی بودنش از تعریف باشد.

۲- علم حضوری و شهودی: تردیدی نیست که آنچه را بدون واسطه شهود می کنیم تا مادامی که در حال شهود هستیم نیاز به تعریف ندارد؛ اشکال این ملاک این است که نیاز به تعریف و بی نیازی از آن، به ساحت علم حصولی مربوط است و شهودی بودن به ساحت علم حضوری. ممکن است در ساحت علم حضوری چیزی را شهود کنیم و در ساحت علم حصولی آن را نیازمند تعریف ببینیم و حتی در بیان حقیقت آن، با دیگران اختلاف نظر داشته باشیم؛ به عنوان مثال، همه فیلسوفان مسلمان علم نفس انسان به خود را حضوری می دانند و در همان حال در

ساحت علم حصولی در بیان ماهیت آن اختلاف جدی دارند. ملاصدرا با تفاوت قائل شدن بین دو ساحت علم حصولی که علم به مفاهیم و ماهیات است و علم حضوری که ساحت علم به وجود است به حل مشکل پرداخته و از این طریق، اختلافات را در مورد ماهیت نفس با علم حضوری نفس به خود، قابل جمع دانسته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۶/۸-۴۷)

سهروردی نکته دقیقی را در مورد آنچه به علم حضوری معلوم و مشهود است مطرح می‌کند که اگر در معرفت مشهودات (اعم از حسی و فراحسی) به آن توجه کنیم، می‌تواند پاسخی به مناقشه فوق باشد. او بر این باور است که اگر آنچه را شهود کرده‌ایم، در مقام تفسیر و بیان، چیزی به آن نیفزاییم و همان را که دیگران نیز شهود کرده‌اند در قالب مفاهیم بیان کنیم اختلافی در میان نخواهد بود. مثلاً اگر نفس خود را آن‌گونه که در علم حضوری ما، حضور دارد بکاویم، چیزی جز روشنایی و آشکاری و نوریت نمی‌بینیم و نفس همان روشنایی و آشکاری است که می‌توان از آن به علم و آگاهی یا وجود نیز تعبیر کرد. او با همین ملاک، مفهومی چون جوهر بودن را که دیگران از ذاتیات نفس شمرده‌اند خارج از حقیقت نفس می‌داند. در واقع استدلال او این است که اگر نفس معلوم به علم حضوری است، همه آنچه در حقیقت آن دخیل است در این علم حضوری حضور دارد و آنچه در این علم حضوری نباشد خارج از حقیقت نفس است و چون جوهر یا عرض بودن را در این علم حضوری نمی‌یابیم، خارج از حقیقت نفس‌اند. این نوع مفاهیم در اثر تحلیل‌های عقلی و پس از علم حضوری به دست می‌آیند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۱۵/۱؛ ۱۱۱/۲-۱۱۲) این نکته دقیق، ارزش بحث و بررسی بیشتری دارد که در این مجال بیش از این نمی‌توان آن را پی‌گرفت.

۳- منشأیت ادراکات حسی و شهودی برای سایر ادراکات: همان‌طور که پیش‌تر

بیان شد، از نظر سهروردی همه مفاهیم و تصورات ما به تصوراتی که از طریق علم حضوری به بسایط حسی و یا علم حضوری، اعم از حسی و فراحسی، حاصل می‌شود منتهی می‌شود و همان‌طور که این ادراکات منشأ وجود دیگر ادراکات تصویری ما هستند، مبدأ آنها به لحاظ معرفتی نیز هستند. روشن است که مبادی معرفتی باید بدیهی باشند تا از تسلسل معرفت شناختی در امان باشیم. فیلسوفان مشاء در این خصوص که ادراکات حسی مبدأ معقولات اولی و وثانوی ما هستند با سهروردی هم عقیده‌اند اما مبدأ بودن آنها به‌عنوان منشأ پیدایش را به‌معنای مبدأ بودن به‌معنای بدهت نمی‌دانند. مبدأ به‌معنای نخست، مبدأ، به‌لحاظ وجودشناختی و به‌معنای دوم، مبدأ به‌لحاظ معرفت‌شناختی است. تصورات مبدأ به‌لحاظ معرفت‌شناختی، تصوراتی هستند که بی‌نیاز از تعریف‌اند؛ درحالی‌که از نظر این فیلسوفان، تصوراتی که ریشه در حس دارند مانند

تصور سیاهی و سفیدی بی‌نیاز از تعریف نیستند. به عقیده آنان مفاهیم هر چه از حس فاصله بگیرد و کلی‌تر باشد روشن‌تر است و لذا روشن‌ترین مفهوم را مفهوم وجود می‌دانند. سهروردی در رد این دیدگاه اختلافات فیلسوفان در مورد مفهوم وجود را دلیل شفاف نبودن و شایسته نبودن آن به‌عنوان مبدأ معرفت تصویری می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۲) او توضیح نمی‌دهد منظور از اختلاف در مفهوم وجود چیست؟ اختلافات فیلسوفان در مورد وجود، گاه ناظر به این است که وجود در خارج اصیل است و یا ماهیت؟ وجود جاعل و مجعول است یا ماهیات؟ وجود در خارج واحد است یا کثیر؟ کثرت آن تشکیکی است یا تباینی؟ این اختلاف‌ها ناظر به حقیقت وجودند و نه مفهوم وجود. آنچه به مفهوم وجود مربوط است این است که وجود مشترک معنوی است یا مشترک لفظی؟ وجود با شیئیت تفاوت دارد یا ندارد؟ اگر این اختلافات را دلیل بدانیم که این مفهوم مبدأ نهایی معرفتی برای تصورات انسان نیست، مشابه همین اختلافات نیز می‌تواند در مفاهیمی چون سفیدی و سیاهی وجود داشته باشد. همان‌طور که در ملاک شهود بیان شد، گویا سهروردی شفاف بودن چیزی در مقام شهود را دلیل شفاف بودن آن در مقام تصور دانسته است و همان‌طور که بیان شد این سخن از دیدگاه دیگران قابل مناقشه است.

فارغ از مناقشات پیش گفته، به نظر می‌رسد ملاک اصلی بداهت از نظر سهروردی شهودی بودن است. منظور او از شهود، علم حضوری و بی‌واسطه است. او تفاوتی بین شهود حسی و فراحسی نیز قائل نیست. به همین دلیل است که پس از اینکه مشهودات حسی را بدیهی معرفی کرده است از بدیهی بودن «مشاهدات بأسرها» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰۴/۲)، سخن گفته است؛ نیز به همین دلیل است که نفس را که با شهود فراحسی دریافت می‌شود بدیهی و بی‌نیاز از تعریف می‌داند.

«إن معرفة النفس فطرية إلا أن العوام لبعض الحكمة أو لعدم الإخطار بالبال وقعوا عن معرفتها في الحرمان الأبدي.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۰۴/۴)

مؤلفه پنجم: مرکبات نیازمند تعریف‌اند

همان‌طور که بیان شد، از نظر سهروردی ملاک بداهت مفاهیم و تصورات این است که مستقیماً از علم حضوری و شهودی دریافت شده باشند. این خصیصه تنها در بسایط مادی (اعراض) و موجودات فرامادی یافت می‌شود و مرکبات که صرفاً مادی هستند از آن جهت که مرکب‌اند، متعلق شهود ما نیستند و نیازمند تعریف‌اند.

سهروردی در مورد مجردات پیش از شهود آنها توضیح نمی‌دهد که چگونه باید از آنها سخن گفت و چگونه می‌توان آنها را به مخاطبان شناساند. او در مورد شهود حسی می‌گوید: چیزی که با شهود حسی دریافت می‌شود یا باید شهود شود و یا راهی به شناخت آن نیست. «و البسائط من المشاهدات كالسواد لا حد لها و لا جزء لها اصلا و لا تعرف، اما من له حاسه فقد شاهده و كل ما عرفته به اخفى منه، و عدیم تلك الحاسه لا ینفعه التعریف و لیس فی المحسوسات ما یوقع تصور محسوس غیره، فكذا الصوت و نحوه.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۷۰/۱)

عبارت فوق هر نوع تعریفی را از بسایط برای کسی که آنها را مشاهده نکرده است نفی می‌کند؛ به‌ویژه اینکه پیش از این عبارت، تعریف به ذاتیات و حتی تعریف به لوازم و خواص را به شکلی که فیلسوفان مشاء مطرح کرده اند را معرفت‌زا نمی‌داند. در بعضی از نصوصی که پیش از این گزارش شد در مورد شناخت سیاهی چنین آمده بود: «و لا یمکن تعریفه لمن لا یشاهده کما هو.» مطابق این عبارت، شناخت حقیقت سیاهی (کما هو)، برای کسی که آن را مشاهده نکرده است ممکن نیست؛ اما عبارت فوق تعریف به لوازم و خواص را نیز اگر ریشه در علم حضوری و شهودی نداشته باشند نیز موجب معرفت نمی‌داند.

اگر بپذیریم که سهروردی شناخت بسایط محسوس را تنها از طریق مشاهده ممکن می‌داند و هیچ نوع تعریفی را برای آنها نافع نمی‌داند و این مطلب را به مشهودات فراحسی نیز تعمیم دهیم، به این معنا خواهد بود که عقول مجرد و خداوند را نمی‌توان به کسانی که آنان را شهود نکرده‌اند شناساند؛ درحالی که این مطلب با این عموم و شمول نمی‌تواند درست باشد. شهود بسایط حسی، در دسترس همه کسانی است که از آن حس برخوردارند؛ اما شهود بسایط مجرد چنین نیست. بایسته است سهروردی توضیح می‌داد بسایط مجرد را پیش از شهود چگونه می‌توان شناخت و از آنها سخن گفت. باید اعتراف کرد که نوآوری سهروردی در مبحث تعریف موجب پیدایش ابهاماتی شده است که به آنها به‌طور روشن و شفاف پرداخته است. نکته فوق یکی از این ابهامات است.

او گاه از طریق بیان لوازم بسایط و گاه با استفاده از تعریف به مثال (مقابل و مشابه) تلاش می‌کند موجودات فراحسی را به مخاطبان شناساند؛ مخاطبانی که ممکن است تجربه‌ای از شهود مجردات نداشته باشند؛ به‌عنوان مثال، شیخ اشراق همانند فیلسوفان دیگر، خداوند را با استفاده از روش استدلال و تحلیل، با خصوصیات چون: مطلق بون، غنی بودن، واحد بود، هیئت زائد بر ذات نداشتن و... تعریف و توصیف می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۲۱/۲-۱۲۵) روشن است که این اوصاف و خصوصیات، به شناخت تصویری بهتری از خداوند، حتی برای کسی که دریافت

شهودی از او ندارد، رهنمون می‌شوند. این تعریف‌ها نه تعریف به ذاتیات ماهوی هستند و نه تعریف به اعراض خاص؛ این‌سینا از این نوع تعریف‌ها به تعریف به لوازم تعبیر می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۱۳-۳۱۶) همچنین گاه با تشبیه معقول به محسوس از تعریف به مثال استفاده می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۳۷/۲) او حکمت بحثی را که در شناخت موجودات فراحسی بر شناخت حصولی تکیه دارد، تأیید می‌کند؛ هر چند حکمت شهودی را برتر از آن می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۰/۲-۱۳) در این نوع از حکمت، موجودات فراحسی از طریق لوازم و آثارشان تعریف می‌شوند. نکات یاد شده، می‌تواند دلیل اعتبار تعریف‌های مبتنی بر لوازم تحلیلی یا آثار و یا علل وجودی و یا تعریف به مثال در نزد سهروردی باشد. هر چند شیخ اشراق در تعریف به لوازم تحلیلی مناقشه می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۳/۲) اما عملاً چاره‌ای جز استفاده از این نوع تعریف در مورد موجودات فراحسی برای کسانی که به‌طور شهودی آنها را دریافت نکرده‌اند ندارد؛ مگر اینکه ادعا شود، سهروردی برای شناخت بسایط مجرد، شناخت شهودی از نفس را که برای همگان میسر است مبنا قرار داده و با توجه به وحدت تشکیکی مجردات، از شناخت نفس برای شناخت مجردات دیگر بهره گرفته است.

مؤلفه ششم: مرگبات به ذاتیات تعریف‌پذیر نیستند

ادله سهروردی برای اثبات این مؤلفه به اختصار این است: (برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به: انتظام، ۱۳۹۶: ۲۱-۴۰)

۱- شیخ اشراق بر این باور است که تعریف نوع به فصل منجر به دور می‌شود؛ زیرا تا فصل را شناسیم نوع را نشناخته‌ایم و تا نوع را شناسیم فصل را نشناخته‌ایم. فصل ذاتی مختص به نوع است و شناخت چیزی که مختص به نوع است تنها از طریق همان نوع ممکن است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۰/۲)

۲- در حد تام باید تمام ذاتیات اخذ شود، درحالی که هیچ دلیلی وجود ندارد ثابت کند آنچه در حد تام اخذ شده است تمام ذاتیات شیء است. چه بسا ذاتیاتی دیگری وجود داشته باشند که مغفول مانده و شناخته نشده باشند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۱/۲)

۳- در فهم متعارف از جسم و دیگر موجودات آنچه را ذاتیات نامیده‌اند حضور ندارد. همچنین، آنچه را بعضی ذاتی می‌دانند برخی دیگر ذاتی نمی‌دانند. اختلاف در حقیقت موجودات و مقومات و ذاتیات آنها حاکی از این است که راه قابل اعتمادی برای شناخت ذاتی و غیرذاتی وجود ندارد. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۹/۲-۲۰)

مؤلفه هفتم: مرکبات را به بسایطشان می توان تعریف کرد

همان طور که پیش تر بیان شد، ملاک اصلی بداهت از نظر سهروردی شهود و علم حضوری است. ادراکاتی که مستقیماً از علم حضوری دریافت می شوند بدیهی هستند و به هر اندازه از شهود و علم حضوری فاصله بگیرند دچار ابهام و پیچیدگی می شوند. بنابراین، شناخت ما از موجودات با علم حضوری و شهودی ما پیوند ناگسستنی دارد. هر موجودی که مستقیماً متعلق علم شهودی باشد بی نیاز از تعریف است و هر موجودی که متعلق علم حضوری نباشد باید با مفاهیم برگرفته شده از علم حضوری تعریف شود. تنها موجوداتی که نمی توان آنها را با علم حضوری شناخت موجودات مرکب هستند. موجود مرکب، مادی و جسمانی است و آنچه فرامادی است بسیط و مجرد است و با علم حضوری شناخته می شود. بر این اساس، موجوداتی که نیازمند تعریفاند مرکبات مادی و جسمانی هستند و این نوع از موجودات باید به چیزی که تعلق به آنها دارد و از خواص آنها به شمار می رود و به علم حضوری شناخته شده است، تعریف شوند. پیش تر بیان شد که آنچه تعلق به موجود جسمانی دارد و با علم حضوری شناخته می شود، بسایط محسوس است و بسایط محسوس همان اعراض و خواص موجود جسمانی هستند؛ نتیجه اینکه، آنچه موجود مرکب جسمانی را می توان به آن تعریف کرد اعراض و خواص شهودی آنهاست که سهروردی از آنها به بسایط مادی و یا بسایط محسوس تعبیر می کند.

روش تعریف به بسایط

همان طور که در مقدمه این مقاله بیان شد، هر تعریفی باید از شروط حداقلی برخوردار باشد. تعریف به بسایط نیز از این امر مستثنا نیست. مطابق این شروط، بسایطی که با آن مرکبی را تعریف می کنیم باید جامع و مانع و اعرف باشند. از نظر سهروردی بسایط حسی اعرفاند؛ زیرا با شهود حسی و علم حضوری دریافت شده اند. برای اینکه تعریف به این بسایط جامع و مانع باشد لازم است مرکبات با بسایطی تعریف شوند که به تنهایی یا مجموع آنها از خواص نوع باشند. استفاده از عرض عام در صورتی جایز است که با عرض خاص ترکیب شود و یا مجموع عرض های عام به معرف اختصاص داشته باشند.

«فلیس العود الا الی امور محسوسه او ظاهره من طریق آخر، ان کان تختص الشیء

جملتها بالاجتماع.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲)

اعراض و بسایطی که موجودی را با آن تعریف می کنیم لازم نیست به صورت شخصی

برای خواهان تعریف از طریق شهود دریافت شده باشد؛ زیرا در چنین فرضی، تعریف بی فایده خواهد بود. همان‌طور که اشاره شد، تعریف یا با مجموعی از اعراض عام است یا با اعراض خاص و یا با مجموعی از اعراض عام و خاص. اگر هر یک از این اعراض یک‌بار و در یک مصداق از طریق شهود حسی شناخته شده باشد، می‌توانیم از آن در تعریف استفاده کنیم؛ به‌عنوان مثال، شهرزوری بر اساس مبنای شیخ اشراق در تعریف به بسایط، انسان را این‌گونه تعریف کرده است: «الضاحک الکاتب المنتصب القامة البادی البشرة، عریض الأظفار.» (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۹) در این تعریف از چند عرض خاص و عام استفاده شده است. با فرض اینکه ضاحک و کاتب از اعراض خاص باشند، خواهان تعریف، باید از طریق شهود حسی، این دو خصوصیت را در فردی از افراد انسان شناخته باشد؛ و با فرض اینکه اوصاف دیگر از اعراض عام باشند، درستی تعریف به آنها منوط به این است که خواهان تعریف، آنها را در فردی از افرادی که واجد این خصوصیات هستند به شهود حسی، شهود کرده باشد و شهود آن در افراد انسان ضرورت ندارد.

به نظر می‌رسد دلیلی بر محدود کردن تعریف انسان به بسایطی که شهرزوری آورده است نباشد و مطابق مبنای سهروردی بتوان برای تعریف انسان از بسایط فراحسی نیز استفاده کرد و مثلاً، «ذو النفس المدرک للکلیات» را نیز به تعریف آن افزود؛ زیرا نفس و مدرک کلیات بودن آن را با شهود فراحسی دریافت می‌کنیم و به همان ملاک که انسان را با مشهودات حسی می‌توان تعریف کرد با مشهودات غیرحسی نیز می‌توان تعریف کرد.

نتیجه‌گیری

سهروردی با تأکید بر ناممکن بودن تعریف با ذاتیات، نظریه‌ای جدیدی را در باب تعریف مطرح می‌کند. حاصل نظریه او این است که موجودات یا بسیط‌اند و یا مرکب. او موجودات بسیط، شامل بسایط مادی و مجردات را بی‌نیاز از تعریف می‌داند؛ زیرا با علم شهودی و حضوری دریافت می‌شوند و آنچه با علم شهودی و حضوری دریافت شود، از نظر او بی‌نیاز از تعریف است. شیخ اشراق مرکبات را با بسایطشان قابل تعریف می‌داند. او تعریفی را که به مفاهیم برگرفته از علم حضوری و شهودی منتهی نشود، معرفت‌زا نمی‌داند.

در تعریف مرکبات به بسایطشان همه شروط حداقلی تعریف باید مراعات شود. در نتیجه، در این نوع تعریف، مجموع اعراض و بسایطی که در تعریف قرار می‌گیرند باید افزون بر اعراف بودن، مساوی با آن نیز باشند تا از شرط جامع و مانع بودن برخوردار باشند. همچنین در صورتی

که در تعریف از عرض عام و خاص استفاده شود باید ترتیب منطقی که تقدیم عام بر خاص است نیز مراعات شود.

تعریفی که سهروردی از آن سخن گفته است نوعی از تعریف به رسم است و مبتنی بر پیش فرض‌ها و اصولی است که در حکمت اشراق به اثبات رسیده است. مهم‌ترین این اصول عبارت‌اند از: ناممکن بودن تعریف به ذاتیات، معلوم بودن بسایط مادی و مجرد به علم حضوری و شهودی، ملاک بودن شهود و علم حضوری برای بدهت ادراکات حسی و فراحسی شهودی. هر یک از این اصول قابل بحث و بررسی است. در این مقاله ضمن اینکه تلاش شد این اصول را آن‌گونه که شیخ اشراق از آنها سخن گفته است بیان و اثبات کنیم، به بعضی مناقشات که می‌تواند متوجه آنها باشد نیز اشاره کرده‌ایم.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الإشارات والتنبيهات*، چاپ اول، قم: نشر البلاغة.
۲. _____ (۱۴۰۴ ه. ق. الف)، *الشفاء (البرهان)*، به تحقیق ابوالعلا عفیفی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. انتظام، سید محمد (۱۳۹۶)، «بررسی تعریف به ذاتیات با تأملی در پیش فرض‌های فلسفی آن»، هستی و شناخت، شماره ۱.
۴. _____ (۱۴۰۴ ه. ق. ب)، *الشفاء (الهیات)*، به تحقیق ابوالعلا عفیفی، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۵. _____ (۱۴۰۴ ه. ق. ج)، *التعلیقات*، به تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبه الأعلام الإسلام.
۶. _____ (۱۴۰۰ ه. ق.)، *تفسیر سورة التوحید*، چاپ شده در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۷. _____ (۱۴۰۵ ه. ق.)، *منطق المشرقیین*، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۸. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۷۱) *جوهر النضید*، چاپ پنجم، قم: انتشارات بیدار.
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۳ ه. ق.)، *شرح منظومه*، به تحقیق حسن حسن زاده آملی، جلد ۲، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
۱۰. سهروردی، شیخ اشراق، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، به تحقیق هانری کربن و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. _____ (۲۰۱۱)، *المشارع والمطارات (بخش منطق)*، به تحقیق مقصود محمدی و اشرف عالی پور، بیروت: منشورات الجمل.
۱۲. شهابی، محمود، (۱۳۶۰)، *رهبر خرد*، چاپ پنجم، تهران: کتاب فروشی خیام.

۱۳. شهرزوری، محمدبن محمود، (۱۳۸۳)، *الشجرة الالهية*، به تحقیق نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. _____ (۱۳۷۲)، *شرح حکمة الإشراق*، به تحقیق حسین ضیائی تربتی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهاية الحكمة*، به تحقیق عبداللّه نورانی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۶. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۱)، *اساس الإقتباس*، به تصحیح مدرس رضوی، چاپ سوم، تهران: دانشگاه تهران.
۱۷. فارابی، ابونصر (۴۱۳ه.ق)، *التعليقات (الأعمال الفلسفية)*، به تحقیق جعفر آل یاسین، چاپ اول، بیروت: دارالمناهل.
۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، *مجموعه آثار*، چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *اسفار*، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث.
۲۰. _____ (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية*، به تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.