

دشواریهٔ تعریف «جنس» و «نوع اضافی» و دیگر مفاهیم متضایف: ارسطو، فرفورئوس، فارابی، ابن سینا

مهدی عظیمی*

چکیده

دور و تعریف به مساوی از جمله مغالطه‌های منطق تعریف در دستگاه ارسطویی‌اند. با وجود این، شگفتی آور است که این هر دو مغالطه را در تعریف‌های سنتی «جنس» و «نوع اضافی» می‌توان دید؛ و حتی برخی از عبارتهای ارسطو آشکارا بیان‌گر آن هستند که وی تعریف دوری را نه تنها برای «جنس» و «نوع اضافی»، که برای همهٔ متضایفان روا می‌شمارد. فرفورئوس در این زمینه‌ها یک‌سره پیرو ارسطو است و/ایساگونهٔ او چیزی جز بازگفت این نکته‌ها را ندارد. فارابی در تعریف‌های پیشنهادی خویش این مغالطه‌ها را می‌پیراید و از این رهگذر زمینه را برای ابن سینا فراهم می‌کند. ابن سینا با اشارتهای فارابی همهٔ این دشواریه‌ها و مغالطه‌ها را بازمی‌شناسد و برای گشودن و زدودن آن‌ها، چه در تعریف جنس و نوع اضافی، به‌سان ویژه، و چه در تعریف متضایفان، به‌سان کلی، راه‌کارهایی نوپدید و هوشمندانه پیش می‌نهد. برپایهٔ راه‌کار او برای رهاسازی تعریف متضایفان از مغالطه‌های دور و تعریف به مساوی باید (۱) متضایفان را از اضافه برهنه کرد، (۲) علت تضایف را ذکر کرد، (۳) با افزودن قید «از آن روی که

mahdiazimi@ut.ac.ir

* استادیار دانشگاه الهیات دانشگاه تهران، رایانامه:

این مقاله برگرفته از رساله دکتری نویسنده با عنوان دگرذیسی مدخل فرفورئوس در منطق دوره اسلامی است.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۷

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۱/۱۱/۱۶

چنین است» تعریف را به متضایف مطمح نظر مختص کرد. جستار پیش رو با روشن داشت و تبیین این نکته‌ها بخشی از روند دگردیسی مدخل فروریوس در منطق اسلامی و، از این رهگذر، گوشه‌ای از تاریخ منطق اسلامی را روشن می‌کند. کلیدواژه‌ها: متضایفان، جنس، نوع اضافی، فروریوس، ابن سینا، ارسطو.

۱. درآمد

اگر از ما بخواهند که مفهوم «بزرگ‌تر» را تعریف کنیم، چه خواهیم گفت؟ چیزی که چیز دیگری از آن کوچک‌تر است؟ اکنون اگر از ما بخواهند که مفهوم «کوچک‌تر» را تعریف کنیم چه خواهیم گفت؟ چیزی که چیز دیگری از آن بزرگ‌تر است؟ می‌بینیم که اگر در تعریف مفهوم‌هایی از این دست دقت نکنیم، به سادگی به دام دور می‌افتیم. چنین مفهوم‌های دوقلویی را که ماهیتاً وابسته به یکدیگرند ارسطو «متضایف» می‌نامد. چگونگی تعریف متضایفان دشواره‌ای است که به‌ویژه در منطق تعریف ارسطویی در دسرساز است. زیرا این سنت منطقی، از یک سو، تعریف دوری و تعریف به مساوی^۱ را روا نمی‌داند و، از سوی دیگر، در تعریف‌هایی که برای جنس و نوع اضافی و دیگر مفاهیم متضایف به دست می‌دهد این هر دو مغالطه، به سان دو روی یک سکه قلب، خودنمایی می‌کنند. در این جستار، پس از گزارش خاستگاه‌های ارسطویی مسئله، به مقایسه دیدگاه‌های فروریوس، فارابی، و ابن سینا در این زمینه خواهیم پرداخت. هدف من از پژوهش فرارو آن است که بخشی از روند دگردیسی آموزه‌های ایساگوگه در منطق اسلامی و گوشه‌ای از یاری‌بهر [= مساهمت]‌های منطق دانان مسلمان، به‌ویژه ابن سینا، را در پیش برد منطق روشن کنم.

۲. ارسطو: تعریف جنس و نوع و دیگر متضایف‌ها

ارسطو، در جایگاه‌های بحث، جنس را چنین تعریف می‌کند:

«جنس» چیزی است که بر چندین چیز که از نگرگاه نوع جداسان‌اند، در مقولهٔ چیستی

حمل می‌شود» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۲۸۳۳).

ولی در نوشتارگان خود، از نوع، تعریفی بدین روشنی به دست نمی‌دهد. فرفورئوس، در ایساگوگه، می‌نویسد که «استادان کهن» - که بی‌شک ارسطو یکی از آنان است - سه تعریف برای نوع پیش نهاده‌اند:

«اکنون آن‌ها نوع را چنین بازمی‌شناسانند: [۱] نوع چیزی است که در زیر جنس جای گرفته است؛ و [۲] چیزی است که جنس در پاسخ به «آن چیست؟» بر آن حمل می‌شود. و نیز چنین [۳] نوع چیزی است که، در پاسخ به «آن چیست؟»، بر چند چیز که در شمار دیگرسان‌اند حمل می‌شود» (Porphyry, ۲۰۰۳: ۵, ۱۰-۱۴).

جاناتان بارنز^۲ پس از نقل سه تعریف بالا می‌گوید:

«هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌توان در بسیاری از کلمات ارسطو پیدا کرد؛ و من هیچ همتای دقیقی برای (۲) ندیده‌ام» (Barnes, ۲۰۰۳: ۹۸).

با وجود این، همهٔ این تعریف‌ها را می‌توان از نوشته‌های ارسطو بیرون کشید؛ اگرچه عیناً در نوشتارگان او نیامده باشند. بارنز در این باره می‌نویسد:

«هنگامی که ارسطو میان «نوع» و «جنس» جدایی می‌نهد، به نظر می‌رسد که «نوع» بیش‌تر معنایی هم‌خوان با تعریف اسمی (۱) یا (۲) دارد؛ ولی در برخی از متن‌ها به نظر می‌رسد که به الگوی (۳) پای‌بند است» (Ibid, ۹۹).

نوع بر پایهٔ تعریف (۳) نوع حقیقی است که ربطی به پژوهش کنونی ندارد، ولی بر پایهٔ تعریف‌های (۱) و (۲) نوع اضافی است که موضوع پژوهش پیش‌روست. اکنون اگر تعریفی را که ارسطو برای جنس به دست داده است با هر یک از تعریف‌های (۱) و (۲) بسنجیم، به روشنی خواهیم دید که تعریف‌هایی دوری پیش‌روی ما نهاده شده است. زیرا تعریف ارسطویی جنس دربردارندهٔ «نوع» است و تعریف‌های (۱) و (۲) دربردارندهٔ «جنس»‌اند. از سوی دیگر، تعریف جنس به نوع به تنهایی، و نیز تعریف نوع به جنس به تنهایی، تعریف یک مفهوم به مفهوم دیگری است که در شناختگی و ناشناختگی برابر و هم‌تراز آن است و، از این‌رو، تعریف به‌مساوی است. این نکتهٔ ظریفی است که به نظر می‌رسد باید اندکی بر آن درنگ کنیم.

نکته مهم این است که مغالطه‌های دور و تعریف به مساوی در تعریف‌های یادشده دو روی یک سکه‌اند. به این معنا که اگر تعریف ارسطویی «جنس» و تعریف (۱) را با هم بسنجیم مغالطهٔ دور رخ می‌نماید، زیرا هر یک به دیگری وابسته است؛ و اگر هر کدام را به تنهایی در نظر بگیریم مغالطهٔ تعریف به مساوی رخ می‌نماید، زیرا هر کدام در بردارندهٔ مفهومی است که در شناختگی و ناشناختگی هم تراز خود آن است. به همین سان است تعریف ارسطویی «جنس» و تعریف (۲). شاید بتوان پا را از این فراتر نهاد و گفت که در تعریف همهٔ متضایف‌ها مغالطهٔ دور ملازم است با مغالطهٔ تعریف به مساوی در هر یک از دو تعریف (به این شرط که مغالطهٔ دور بر محور خود دو متضایف بگردد، نه بر محور دیگر اجزای تعریف). با این توضیح باید بگویم که از این پس در سراسر مقاله هرگاه سخن از مغالطهٔ دور به میان می‌آید پای مغالطهٔ تعریف به مساوی هم، حتی اگر سخنی از آن نرود، در میان است. اگر این دشواره را نزد ارسطو بنهیم، به نظر می‌رسد که در پاسخ به آن با تکیه بر متضایف بودن جنس و نوع خواهد گفت:

«ولی نباید فراموش کرد که برخی از چیزها را شاید نتوان به راه دیگر تعریف کرد؛ برای نمونه «دو برابر» را بی از^۳ «نیمه»، و نیز همهٔ چیزهایی را که در گوهر خویش «در رابطه با چیزهای دیگر» [نسبتمند یا مضاف] خوانده می‌شوند. زیرا برای همهٔ این‌گونه چیزها، «بودن» آنها همان است که به گونه‌ای نسبت داشتن با چیزی؛ چنان‌که ناتوانستی است یکی از همسبب‌ها [متضایف‌ها] را بی از دیگری شناختن؛ و بدین سبب ضروری است که در گزارهٔ تعریف یکی از آنها، حدّ دیگر نیز گنجانیده شده باشد» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۴-۱۴۲a۲۶).

اگر از او پرسیم که چرا متضایفان به هم (به وسیلهٔ هم) شناخته می‌شوند، به نظر می‌رسد که در پاسخ خواهد گفت چون با هم (به همراه هم) شناخته می‌شوند:

«اگر کسی یکی از نسبتمندا^۴ را به سان معین بشناسد، آنگاه آن چیزی که نسبتمند در نسبت با آن گفته می‌شود یعنی همسبب^۵ را نیز به سان معین خواهد شناخت. در واقع این امر خودآشکار نیز هست: زیرا اگر کسی بداند که این چیز در اینجا از نسبتمندا است، با توجه به اینکه «بودن» برای نسبتمندا همان است که «به گونه‌ای با چیزی نسبت داشتن»، آنگاه آن

چیزی که با آن چیز به‌گونه‌ای نسبت دارد را نیز خواهد دانست. [...] برای نمونه، اگر کسی به-سان تاشتیگ [قطعی] بداند که این چیز «دو برابر» است، آنگاه آن چیزی که این چیز دو برابر آن است را نیز بیدرنگ^۶ به سان تاشتیگ خواهد دانست» (همان، ۸۵-۸۶). (Aa35-86).

در پایان این بخش، یادکرد این نکته بایسته است که اگر تعریف ارسطویی جنس را با تعریف (۳) که تعریف نوع حقیقی است بسنجیم، مغالطه‌های دیگری پدید می‌آیند که در جستار جداگانه‌ای به آن‌ها خواهیم پرداخت.

۳. فرفورئوس: پژواک سخن ارسطو

فرفورئوس در /ایساگوگه، به پیروی از ارسطو، چنین تعریفی از جنس به‌دست می‌دهد: «جنس چیزی است که در پاسخ به «آن چیست؟» بر چند چیز که در نوع دیگرسان‌اند حمل می‌شود» (Porphyry, ۲۰۰۳: ۲، ۱۵). سپس، نوع را چنین تعریف می‌کند: «آن‌چه در زیر جنس است که بازنموده شد» (Ibid, ۴. ۵).

روشن است که این تعریف‌ها نیز، همانند تعریف‌های ارسطو، اگر آن دو را با هم در نظر بگیریم، دوری‌اند و اگر هر یک را به‌تنهایی در نظر بگیریم، تعریف به‌مساوی‌اند. فرفورئوس خود به این نکته آگاه بوده و در پاسخ به این اشکال مقدر می‌گوید:

«اگر در بازنمود جنس‌ها نوع را ذکر کردیم [...] و اکنون می‌گوییم که نوع چیزی است که در زیر جنس است، پس باید دانسته شود که چون جنس جنس چیزی است و نوع نوع چیزی است، ضروری است که در شرح هر دو از هر دو بهره گرفته شود» (Ibid, ۴. ۵-۱۰).

به دیگر سخن، چون جنس جنس نوع است و نوع نوع جنس است، میان‌شان پیوند تضایف برقرار است، و از این‌رو باید هر یک در تعریف دیگری گنجانده شود.

آشکارا می‌بینیم که فرفورئوس در رواداشت [توجیه] تعریف‌های دوری خود به سخن ارسطو، که در بخش پیشین یاد کردم، تکیه دارد. بارنز در روشن‌داشت عبارت بالا می‌نویسد:

«دلیل فروریوس نیازمند موشکافی است. نخست، او می‌گوید که «جنس جنس چیزی است و نوع نوع چیزی است»؛ ولی این برای اثبات تضایف^۷ بسیار ضعیف است؛ فروریوس باید بگوید - و بی‌شک منظورش همین است - که جنس جنس یک نوع است و نوع نوع یک جنس است. به دیگر سخن، G جنس S است اگر و تنها اگر S نوع G باشد. فروریوس، به پیروی از ارسطو، نتیجه می‌گیرد که شرح جنس باید نوع را ذکر کند، و برعکس» (Barnes, ۲۰۰۳: ۹۶).

۴. فارابی: پیش‌زمینهٔ راه‌حل ابن‌سینا

فارابی، در التوطئة، جنس و نوع را چنین تعریف می‌کند:

«از میان دو محمول بسیطی که دو چیز به سبب آن‌ها در جوهرشان همسانی می‌یابند آن‌که عام‌تر است جنس نامیده می‌شود و آن‌که خاص‌تر است نوع است، مانند انسان و حیوان که زید و عمرو به سبب آن‌ها در جوهرشان همسانی می‌یابند و حیوان جنس است برای آن دو و انسان نوع است برای آن دو» (فارابی، ۱۹۸۵: ۶۰).

برپایهٔ این تعریف:

(الف) جنس و نوع محمول‌اند.

(ب) جنس و نوع محمول بسیط‌اند.

(ج) جنس و نوع سبب همسانی (دست‌کم) دو چیز در جوهرشان می‌شوند.

(د) جنس اعم از نوع است و نوع اخص از جنس.

می‌سزد پرسید:

(۱) محمول چیست؟

(۲) محمول بسیط چیست؟

(۳) محمولی که سبب همسانی (دست‌کم) دو چیز می‌شود چیست؟

(۴) محمولی که سبب همسانی گوه‌رین (دست‌کم) دو چیز می‌شود چیست؟

(۵) محمول اعم و محمول اخص چیستند؟

فارابی این پرسش‌ها، به جز (۵)، را پیش از ارائهٔ تعریف یادشده پاسخ گفته است. این پاسخ‌ها - که درستی و بسندگی‌شان سخن دیگری است - بدین قرارند:

(۱') «اهل صناعت منطق صفت‌ها را محمول می‌نامند» (همان).

(۲') «محمول بسیط آن است که با لفظ مفرد بر وی دلالت شود» (همان).

(۳') «محمولی که دو چیز یا بیش‌تر به سبب آن همسانی می‌یابند محمول کلی نامیده می‌شود» (همان).

(۴') «آن [محمولی] که (دست‌کم) دو چیز به سبب آن در جوهرشان همسانی می‌یابند محمول از راه چیستی (المحمول من طریق ماهو) است، از این‌روی که در پاسخ به [پرسش] «این بدیده [= مرئی] یا این بسوده [= محسوس] به اجمال چیست؟» به کار می‌رود» (همان).

واژهٔ «جوهر» که در بند (۴') به کار رفته نیازمند توضیح است. ارسطو واژهٔ «ousia» (جوهر) را به دو معنا به کار می‌برد: (الف) شیء نه‌درموضوع، substance (برای نمونه، نک: ۲a۱۱)؛ (ب) ذات، گوهر، essence (برای نمونه، نک: ۷۳a۳۵). بارنز هم در شرح خود بر *آناکاوئیک دوم* ارسطو می‌نویسد:

«برای واژهٔ *ousia* دو کاربرد اصلی وجود دارد: این واژه به صورت «*x* یک *ousia* است» برابر است با «*x* یک جوهر (substance) است»؛ به صورت «*ousia* *x* است» برابر است با «*x* گوهر (essence) *y* است» (Barnes, ۱۹۹۳: ۱۷۷).

همین معنای دوگانه از رهگذر ترجمه‌ها به جهان اسلام هم گام نهاده و فیلسوفان مسلمان نیز واژهٔ «جوهر» را گاه به معنای (الف) به کار می‌برند و گاه به معنای (ب). فارابی در این‌جا «جوهر» را به معنای (ب) به کار برده است. می‌توان این را یکی از کاستی‌های تعریف فارابی دانست، چراکه کاربرد واژگان مشترک در تعریف‌ها روا نیست. بر پایهٔ توضیحات بالا، تعریف فارابی را می‌توان این‌گونه باز گفت:

از میان دو محمول بسیط کلی، که در پاسخ به چیستی یک شیء محسوس، بر آن حمل می‌شوند، آن‌که عام‌تر است جنس و آن‌که خاص‌تر نوع.

وی چند سطر بعد تعریف دیگری به دست می‌دهد که به تعریف بالا بسیار نزدیک است:

«از میان دو محمول بسیطی که می‌شاید تا با آن‌ها به پرسش «این چیزی که می‌بینیم یا حس می‌کنیم به سان کلی چیست؟» پاسخ داده شود، اعم آن دو جنس و اخص آن دو نوع است» (فارابی، ۱۹۸۵: ۶۱).

تنها تفاوت این تعریف با تعریف بالا این است که فارابی در این جا قید «کلی» را، به احتمال قوی از سر غفلت، فرو گذاشته است. اگر «محمول از راه چیستی/محمولی که می‌شاید تا در پاسخ به پرسش از چیستی شیء محسوس گفته شود» را برای روان‌سازی سخن «محمول چیستی‌گوی یک شیء محسوس» بخوانیم، می‌توانیم تعریف‌های فارابی را این‌گونه صورت‌بندی کنیم:

x جنس است، اگر و تنها اگر x محمول بسیط کلی چیستی‌گوی یک شیء محسوس باشد و محمول بسیط کلی دیگری مانند y وجود داشته باشد که آن هم چیستی‌گوی یک شیء محسوس باشد و x اعم از y باشد.

y نوع است، اگر و تنها اگر y محمول بسیط کلی چیستی‌گوی یک شیء محسوس باشد و محمول بسیط کلی دیگری مانند x وجود داشته باشد که آن هم چیستی‌گوی یک شیء محسوس باشد و y اخص از x باشد.

چنان‌که می‌بینیم، این دو تعریف، برخلاف تعریف‌های ارسطو و فروریوس، نه دوری‌اند و نه تعریف به مساوی. نکتهٔ بسیار مهم در تعریف‌های فارابی این است که وی به خوبی دریافته است که جنس و نوع، چون متضایف‌اند، باید با هم تعریف شوند ولی نیازی نیست که به هم تعریف شوند. خواهیم دید که ابن‌سینا این نکته را در پرتو رهنمود هوشمندانهٔ فارابی نیک دریافته و باز نموده است.

۵. ابن سینا: نقد فرفوروس

ابن سینا، در مدخل منطق الشفاء، دشواره تعريف جنس و نوع اضافی را چنین بازگو می‌کند:

«و از تشکیک‌هایی که در این جا می‌شود کاربرد واژه «نوع» در حدّ جنس است. زیرا اگر بخواهی نوع را حدّ بگویی، به نظر می‌رسد که گریزی نمی‌یابی از این که نام «جنس» را در آن بگنجانی، چنان که پس از این برای آشکار گردانیده خواهد شد، زیرا گفته می‌شود که «نوع همان جای گرفته در زیر جنس است.

و هر دو برای آموزنده ناشناخته‌اند، و تعريف ناشناخته به وسیله ناشناخته نه تعريف است و نه روشن داشت [= بیان]، ولی هر حدّ یا رسمی روشن داشت است» (ابن سینا، ۱۴۲۸ الف: ۵۱).

به نظر می‌رسد که بر پایه عبارت بالا و نیز سومین عبارتی که در پی خواهد آمد می‌توان دشواره مطمح نظر را چنین صورت بندی کرد:

(۱) جنس و نوع در ظهور و خفا مساوی‌اند مقدمه

(۲) تعريف جنس به نوع و نوع به جنس تعريف به مساوی است لازم ۱

(۳) تعريف به مساوی تعريف نیست مقدمه

(۴) تعريف جنس به نوع و نوع به جنس تعريف نیست ۲، ۳، قیاس شکل اول
در این جا یاد آورد دو نکته بایسته به نظر می‌رسد: (۱) چنان که پیش تر در ۲ گفتیم، مغالطه‌های تعريف دوری و تعريف به مساوی در مفاهیم متضایف، و از جمله در جنس و نوع اضافی، دو روی یک سکه‌اند. ما در این مقاله بیش تر بر مغالطه دور انگشت تأکید نهاده‌ایم، ولی ابن سینا در این جا بیش تر بر مغالطه تعريف به مساوی (تعريف ناشناخته به وسیله ناشناخته) تکیه کرده است. بر پایه توضیحاتی که پیش از این داده‌ام، روشن است که این اختلاف منظر است، نه اختلاف نظر. (۲) چنان که در پی خواهد آمد، ابن سینا در دومین انتقاد خود بر راه حل فرفوروس، از «قیاس شک» سخن می‌راند و می‌گوید که وی بر این «قیاس شک» نه اشکال صوری کرده است و نه اشکال مادی. آنچه در بالا آمده صورت بندی همین «قیاس شک» است.

باری، ابن سینا پس از گزارش دشواره به گزارش راه‌حل فرفوریوس می‌پردازد و می‌گوید:

به این [دشواره] پاسخ داده و گفته شده است که چون ماهیت هر یک از دو مضاف در نسبت با دیگری گفته می‌شود، و جنس و نوع [هم] مضاف‌اند، باید که هر یک ضرورتاً در بیان دیگری برگرفته شود، زیرا هویت هر یک در نسبت با دیگری است (همان).

این بخش از سخن ابن سینا، به جز جملهٔ پایانی، بازگفتی از پاسخ فرفوریوس است که در ۳ گزارش کردم، و جملهٔ پایانی او ناظر به این تکه از عبارت ارسطو است که در ۲ گذشت: «زیرا برای همهٔ این‌گونه چیزها، «بودن» آنها همان است که به‌گونه‌ای نسبت داشتن با چیزی». بنابراین، ابن سینا به خوبی آگاه است که فرفوریوس پاسخ خود را بر پایهٔ سخن ارسطو سامان داده است، ولی مشت نقد خود را فقط بر سر فرفوریوس می‌کوبد و سخن ارسطو را، چنان‌که خواهیم دید، توجیه می‌کند.

ابن سینا بر پاسخ فرفوریوس سه نقد وارد می‌کند. نقد نخست آن است که پاسخ وی نه تنها دامن دشواره را بر نمی‌چیند بلکه گسترده‌ترش می‌کند:

«این پاسخ افزایش شک است در امور دیگری به جز جنس و نوع، که همان دشواره‌ای را که دربارهٔ جنس و نوع در میان است دربارهٔ آن امور دیگر هم به میان می‌آورد. و افزایش دشواره فروگشودن آن نیست، زیرا حقیقت جو می‌گوید: حد‌های مضاف‌ها را بر حد جنس و نوع برگردان و آگاه‌ام ساز که اگر (مضاف‌ها) هم‌دوش یک‌دیگر ناشناخته باشند، چگونه یکی به وسیله‌ی دیگری شناخته می‌شود؟» (همان).

فرفوریوس چیزی بیش از این نمی‌گوید که جنس و نوع، چون متضایف‌اند، تعریف‌شان دوری است. اشکال‌کننده به سادگی می‌تواند بگوید که ما نیز درست همان اشکال پیشین را دربارهٔ همهٔ متضایف‌ها به میان می‌آوریم.

پیش از این، دشوارهٔ تعریف جنس و نوع اضافی را در قالب یک استدلال سه‌مقدمه‌ای صورت‌بندی کردم. دومین انتقاد ابن سینا این است که پاسخ فرفوریوس

نه کذب مقدمه(ها)ی این استدلال را آشکار می‌کند و نه نامعتبر بودن صورت آن را. این در حالی است که فروگشودن یک دشواره به یکی از این دو راه ممکن است:

و نیز کارکرد فروگشایی این است که در آن مقدمه‌های شک را قصد کنی و همه یا یکی از آن‌ها را منکر شوی. و در فروگشایی‌ای که این فروگشاینده به میان آورده است در برابر هیچ‌یک از آن مقدمه‌ها ایستادگی‌ای وجود ندارد، زیرا او نگفته است که جنس و نوع دوشادوش هم در نزد نوآموز ناشناخته نیستند،^۱ و نگفته است اگر هر یک به وسیله دیگری که ناشناخته است تعریف شود، آن‌گاه این [چنین تعریفی] تعریف ناشناخته به وسیله ناشناخته نیست،^۲ چراکه این را نمی‌توان انکار کرد. و نیز انکار مقدمه سوم، یعنی این‌که تعریف ناشناخته به وسیله ناشناخته تعریف نیست، هم روا نیست. و هم چنین نگفته است که چیش این مقدمه‌ها موجب درستی مطلوب به وسیله آن [مقدمه] ها نیست. از این‌رو، اگر این فروگشاینده نه در برابر مقدمه‌ای از قیاس شک ایستاده و نه در برابر تألیف آن، پس هیچ کاری نکرده است (همان، ۵۲).

سومین انتقاد ابن سینا این است که فروریوس در پاسخ خود میان «شناخته شدن با چیزی» و «شناخته شدن به چیزی» جدایی نهاده است. متضایفان، و از جمله جنس و نوع اضافی، با هم شناخته می‌شوند، نه به هم:

و نیز در آن خطایی بزرگ رخ نموده است. و آن این‌که وی فرق میان «آن‌چه به همراه شیء شناخته می‌شود» و «آن‌چه شیء به وسیله آن شناخته می‌شود» را باز نشناخته است. آن‌چه شیء به وسیله آن شناخته می‌شود خود شناخته شده است و بخشی از تعریف شیء است که اگر بخش دیگر بدان افزوده شود [ذهن را] به شناخت شیء می‌رساند و پیش از شیء شناخته شده است. ولی آن‌چه به همراه شیء شناخته می‌شود آن است که اگر معرفت به گرد آمدن همه عوامل شناخت شیء تأم گردد، [آن‌گاه] شیء شناخته می‌شود و آن نیز به همراه شیء شناخته می‌شود و شناخت آن پیش از شناخت شیء نیست تا شیء به وسیله آن شناخته شود، و از این‌رو بخشی از گزاره تعریف شیء نیست.. (همان).

چنان‌که از سخن ابن سینا معلوم است، میان «شناخته شدن به چیزی» و «شناخته شدن با چیزی» دو تمایز وجود دارد: (۱) در اولی، آن چیز خودش پیش‌تر شناخته شده

است در حالی که در دومی چنین نیست؛ (۲) در اولی، آن چیز در تعریف شیء جای می‌گیرد در حالی که در دومی چنین نیست. روشن است که میان (۱) و (۲) رابطه سببی و مسببی وجود دارد.

بوعلی، افزون بر مدخل منطق الشفاء، در چندین جای دیگر از نوشته‌هایش بر دیدگاه فروریوس می‌تازد. از آن جمله در جدل الشفاء می‌گوید:

و اما متضایف‌ها در شناختگی هم‌دوش‌اند و برخی از آن‌ها مقدم‌تر [از برخی دیگر] نیست، و بنابراین، برخی از آن‌ها به وسیله برخی دیگر تعریف نمی‌شود، بلکه به همراه برخی دیگر [تعریف می‌شود]. [...] پس، از این [نکته] بدان که آن مرد به کارگیرنده نوع در حدّ جنس - بر این پایه که نوع نوع مضایف به جنس است - خطاکار است، زیرا جنس در شناختگی یا هم‌دوش نوع است یا مقدم‌تر از آن است (ابن سینا، ۱۴۲۸ ب: ۲۱۲-۲۱۳).

نیز در منطق‌الإشارات می‌گوید:

برخی از مردم گمان می‌کنند که چون هر یک از دو متضایف به همراه دیگری دانسته می‌شود، از آن [روی] واجب می‌گردد که هر یک به وسیله دیگری دانسته شود، [و] بنابراین [می‌باید که] هر یک از آن دو در حدّ دیگری بیاید. سبب این پندار ناآگاهی از فرق میان «آنچه شیء جز به همراه آن دانسته نمی‌شود» و «آنچه شیء جز به وسیله آن دانسته نمی‌شود» است. آنچه شیء جز به همراه آن دانسته نمی‌شود ناچار با ناشناخته‌بودن شیء ناشناخته است و با شناخته‌بودن آن شناخته. آنچه شیء جز به وسیله آن دانسته نمی‌شود باید که پیش از شیء معلوم باشد، نه با شیء. و آشکارا ناشایست است که [وقتی] انسانی نمی‌داند پسر چیست و پدر چیست و از این رو می‌پرسد: پدر چیست؟ [در پاسخ او] گفته شود: کسی است که پسر دارد. پس می‌گوید که اگر [چیستی] پسر را می‌دانستم نیازی به آگاهی جویی از پدر نمی‌داشتم، چون آگاهی از آن دو با هم است. [...] و به آن چه صاحب/یساغوجی درباره رسم جنس به وسیله نوع می‌گوید درنگر. و درباره آن در کتاب شفا سخن رفته است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج: ۱، ۱۱۰-۱۱۱).

هم‌چنین، در النجاة، می‌نویسد:

[...] و چنین است اگر مضاف در حدّ مضاف‌الیه گرفته شود، چنان‌که فروریوس کرده است. زیرا پنداشته است که باید جنس در حدّ نوع و نوع در حدّ جنس گرفته شود، و در نیافته

است خطایی را که در آن است، و لغزشی را که در پندار اوست، و چاره ناچار بودن به آن کار را، و [چگونگی] دور ماندن از رویارویی با شبهه را در زمینه فهمیدن حقیقت حدی که به کار گرفته است بر وجه بایسته (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۴).

ابن سینا در این عبارت اخیر می‌گوید که فروریوس نه لغزش‌های راه‌حل خود را دریافته است و نه راه‌حل درست را. لغزش‌های راه‌حل فروریوس را دانستیم، اما از دید ابن سینا راه‌حل درست چیست؟ به نظر می‌رسد که ابن سینا دو راه‌حل پیش نهاده است: راه‌حل دم‌دستی که فقط دشواره تعریف جنس و نوع اضافی را فرومی‌گشاید، و راه‌حل اساسی که دشواره تعریف متضایف‌ها را، به سان کلی، از میان بر می‌دارد.

۶. ابن سینا: فروگشایی دشواره تعریف جنس و نوع اضافی

راهی که ابن سینا برای فروگشایی دشواره تعریف جنس و نوع اضافی، به سان ویژه، پیش می‌نهد چنین است:

تحدید جنس تام است، اگر چه نوع در آن از حیثی که مضاف به جنس است برگرفته نشود بلکه از حیث ذات برگرفته شود. زیرا اگر منظور از نوع ماهیت و حقیقت و صورت باشد - که در بسیاری از موارد در عادت ایشان همین معنا مراد است - نوع مضاف به جنس نخواهد بود؛ و اگر منظور از «مختلفان در نوع» مختلفان در ماهیت و صورت باشد، تحدید جنس برای تو تام گردد. چه، اگر بگویی که جنس چیزی است که بر چند چیز مختلف در حقیقت و ماهیت و صورت ذاتی در پاسخ به چستی گفته می‌شود، تحدید جنس تام گردد و نیازی به این نداری که نوع را از آن حیث که مضاف است برگیری تا این که آن [یعنی جنس] را در حدش بگنجانی... (ابن سینا، ۱۴۲۸ الف: ۵۳).

عبارت بالا را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد. یکی بر پایه سخن فخر رازی و دیگری بر پایه سخن خواجه طوسی. فخر رازی، در شرح خود بر *الإشارات*، می‌نویسد:

و اما پاسخ آن دشواره در این است که بیان کردیم که گاه مراد از «نوع» حقیقت و ماهیت شیء است، و گاه معنای مضاف به جنس. و آموزگار نخست [یعنی ارسطو] نوع اضافی را به جنس و جنس را نه به نوع اضافی، که به نوع حقیقی حد گفته است. پس بر این پایه دور از میان برخاست (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۲۷).

بر این اساس، هنگامی که در تعریف جنس گفته می‌شود: «چیزی است که در پاسخ به «آن چیست؟» بر چند چیز که در نوع متفاوت‌اند حمل می‌شود»، منظور از «نوع» نوع حقیقی است؛ درحالی که تعریف نوع به «آنچه در زیر جنس است» تعریف نوع اضافی است. بنابراین، به‌راستی دوری در کار نیست، بل که اشتراک لفظی میان نوع حقیقی و نوع اضافی سبب ابهام دور شده است.

این تفسیر اگرچه دشواره دور را فرومی‌گشاید از پس دشواره تعریف به‌مساوی بر نمی‌آید. زیرا تعریف جنس به نوع حقیقی در واقع تعریف به‌مساوی است. اما خواه طوسی، در شرح خود بر *الإشارات*، با اشاره به عبارت بوعلی در بالا، تفسیر دیگری را پیش می‌نهد:

[شیخ] سپس بیان کرده است که در زبان یونانی آنچه در برابر واژه «نوع» است در وضع نخستین بر صورت شیء و حقیقت آن دلالت می‌کند، سپس بر پایه اصطلاح به یکی از آن پنج نقل شده است. پس «نوع» به‌کاررفته در حدّ جنس نوع به‌معنای نخستین زبانی است، چنان‌که گویی گفته است: «جنس آن است که در پاسخ به چستی بر چیزهای بسیاری که در حقیقت دیگرسان‌اند گفته می‌شود»، سپس نوع مصطلح را به جنس تعریف کرده و دوری در میان نبوده است» (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۲).

بر پایه این تفسیر، «نوع» که در تعریف جنس آمده به‌معنای نوع حقیقی - که خود اصطلاحی منطقی است - نیست، بلکه معنایی عرفی دارد که عبارت است از حقیقت و صورت شیء. و آن نوعی که جنس در تعریف‌اش آمده نوع اصطلاحی است. بنابراین، دوری در کار نیست، بلکه اشتراک لفظی میان معانی عرفی و اصطلاحی نوع سبب ابهام دور شده است.

تفسیر خواه نیز اشکال‌هایی دارد: نخست این‌که «حقیقت» و «صورت» اگر ناشناخته‌تر از «جنس» نباشند دست‌کم به‌اندازه آن ناشناخته‌اند. بنابراین، حتّاً اگر «نوع» به‌کاررفته در تعریف جنس به‌معنای عرفی حقیقت و صورت باشد، باز هم این تعریف از دام تعریف به‌مساوی یا تعریف به‌اخفی نمی‌رهد. ممکن است گفته شود که

معنای عرفی معنایی است که همگان درمی‌یابند، و گرنه عرفی نمی‌بود، و چنین معنایی روشن و آشکار است. در پاسخ می‌گوییم: از این‌که معنایی را همگان درمی‌یابند نتیجه نمی‌شود که آن معنا به‌راستی روشن و آشکار است. چه، بسا که همگان آن‌را دریابند، ولی به‌گونه‌ای مبهم و تاریک. گذشته از این، در زبان یونانی «نوع» در کاربرد عرفی میان معناهای گوناگونی چون سیمای ظاهری،^{۱۱} شکل،^{۱۱} و صورت^{۱۲} مشترک است. خود «صورت» نیز هم به‌معنای «صورت جوهری» است و هم به‌معنای «سیمای ظاهری که خود را در صورت جوهری نمایان می‌کند» (Barnes, ۲۰۰۳: ۹۳). این در حالی است که به‌گفتهٔ خود خواجه «باید که حد^{۱۳} مشتمل بر لفظی مشترک [...] نبود» (طوسی، ۱۳۷۶: ۴۹۴). افزون بر این، خواجه از یک سو در این جا می‌گوید که ارسطو «نوع مصطلح را [که یکی از کلی‌های پنج‌گانه است] به جنس تعریف کرده است» که بر این پایه، این نوع مصطلح باید نوع اضافی باشد، زیرا فقط نوع اضافی است که واژهٔ «جنس» در تعریف آن می‌آید، و از دیگر سو می‌گوید:

«در این جا بحث مهمی هست، و آن این‌که نوع به کدام یک از دو معنا یکی از این پنج [کلی] است؟ می‌گوییم: به‌معنای حقیقی» (همو، ۱۳۸۳، ج ۱: ۹۳).

به نظر می‌رسد که می‌توان از عبارت ابن‌سینا تفسیر سومی به‌دست داد: منظور از «نوع» در تعریف جنس «حقیقت»، «ماهیت» و «صورت ذاتی» است، به‌معنای «مجموع ذاتیات»، نه به‌معنای نوع حقیقی که فخر رازی می‌گوید، و نیز نه به‌معنای عرفی و لغوی که خواجه نصیر می‌گوید. بنابراین، جنس چنین تعریفی خواهد داشت: «آنچه در پاسخ به پرسش چیستی بر چند چیز که در مجموع ذاتیات متفاوت‌اند حمل می‌شود». این تعریف نه گرفتار دور است و نه تعریف به مساوی است. زیرا در آن به جای «نوع» مفهوم «مجموع ذاتیات» که شناخته‌تر از مفهوم جنس و نوع است به‌کار رفته است. راه‌حل دقیق‌تر آن است که در پایان بخش بعدی خواهد آمد.

۷. ابن سینا: فروگشایی دشواری تعریف متضایفان

ابن سینا دشوارهٔ تعریف متضایفان را چنین گزارش می‌کند:

و اما متضایفان، پس چاره‌ای نیست از این که یکی در حدّ دیگری جای بگیرد، زیرا ماهیت آن در نسبت با دیگری گفته می‌شود. ولی سزاوار است که برخی به گونه‌ای مناسب (علی الوجه الأوفق) در حدود برخی برگرفته شود. این لفظ تعلیم اول [یعنی اُرگانون] است. و معنای کلّ این گفتار آن است که چون ماهیت هر یک از متضایفان در نسبت با دیگری گفته می‌شود، چاره‌ای نیست از این که هر یک در حدّ دیگری برگرفته شود. اگرچه چنین است، ولی به کسی که گزارف و بی چاره‌اندیشی یکی را در حدّ دیگری برگیرد می‌توان گفت که شیء را به چیزی که شناخته‌تر از آن نیست بل که همانند آن است تعریف کرده است. پس باید که دربارهٔ آن چاره‌ای اندیشیده شود که مناسب باشد و این چاره‌اندیشی به فهم‌های ما واگذاشته شده است (ابن سینا، ۱۴۲۸ب: ۲۵۱).

هم‌چنان‌که در ۲ گفتیم، خود ارسطو به این نکته پای‌بند است که هر یک از متضایفان به ضرورت باید در تعریف دیگری برگرفته شود. ابن سینا نیز در این جا به همین سخن ارسطو استناد می‌کند، ولی می‌گوید که این سخن را دو گونه می‌توان فهم کرد. اگر کسی آن را سطحی فهم کند و برپایهٔ آن متضایفان را بی‌هیچ ظریف‌کاری و ترفندی در تعریف یکدیگر بگنجانند، آن‌گاه بی‌شک دچار مغالطهٔ تعریف به مساوی یا تعریف دوری خواهد شد. ولی اگر کسی آن را موشکافانه بررسد و سرنخی را که ارسطو به دست داده است دریابد می‌تواند برای پرهیز از این مغالطه چاره‌ای بیاندیشد. برپایهٔ گزارش بوعلی، ارسطو در پایان سخن خود می‌گوید: سزاوار است که هر یک از متضایفان به گونه‌ای مناسب (علی الوجه الأوفق) در تعریف دیگری برگرفته شود. از دید ابن سینا، این جمله سرنخی است که اگر پی گرفته شود ما را به راه‌حلّ دشواره رهنمون خواهد شد.

اصل جمله‌ای که بوعلی آن را، به مثابت سرنخ راه‌حلّ، از ارسطو نقل می‌کند این است: «[...] ولكن ينبغي أن يؤخذ بعضها في حدود البعض على الوجه الأوفق. وهذه لفظة التعليم الأول» (همان). (برگردان فارسی: «ولی سزاوار است که برخی به گونه‌ای

مناسب (علی الوجه الأوفق) در حدود برخی برگرفته شود. و این لفظ تعلیم/اول است.» به نظر می‌رسد که این جمله بازگفتی از جمله به‌کاررفته در ترجمهٔ عربی ابوعثمان دمشقی است: «فیجب [...] أن نستعملها فی هذه كما یُظنُّ بها أنّها توافق» (ارسطو، ۱۹۴۹، ج ۲: ۶۵۹). (برگردان فارسی: پس باید که [...] آن [متضایف]ها را در این [متضایف]ها چنان به‌کار گیریم که گمان می‌رود مناسب است.) اگر این عبارت را چنان که من برگردانده‌ام بخوانیم، گزارش بوعلی با آن هم‌خوان خواهد بود. ولی این گزارش با برگردان پارسی ادیب سلطانی چندان هم‌خوان نیست: «اینک باید همهٔ این‌گونه قاعده‌ها را شناخت، ولی باید آنها را در آنجا که سودمند به نگر می‌آیند بکار گرفت» (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۴۲a۳۲-۳۳). نیز با ترجمهٔ انگلیسی پیکارد-کیمبریج:

“One ought to learn up all such points as these, and use them as occasion may seem to require.” (Aristotle, ۱۹۲۸: ۱۴۲a۳۲-۳۳)

(برگردان فارسی: باید که همه‌ی نکته‌هایی از این دست را آموخت، و آن‌ها را بسته به موقعیتی که ممکن است مقتضی به نظر رسد به‌کار گرفت.)

به هر روی، ابن‌سینا بر آن است که ارسطو اگرچه گفته است که متضایفان باید در تعریف یک‌دیگر گنجانده شوند، به این نکته نیز اشاره کرده است که این گنجانش باید «به‌گونه‌ای مناسب» باشد، یعنی به‌گونه‌ای که به تعریف دوری یا تعریف به‌مساوی نینجامد، اما این «گونهٔ مناسب» چیست، پرسشی که ارسطو فهم و دریافت پاسخ‌اش را به خود ما وانهاده است. ابن‌سینا خود آن را چنین یافته است: «پس می‌گوییم که دو متضایف دو ذات دارند که در آن‌ها دو اضافه وجود دارد. اگر تعریف ساده [انگارانه] باشد و [برای نمونه] گفته شود: «همسایه چیست؟»، پس گفته شود: «کسی که همسایه‌ای دارد» سودی از آن به‌دست نیاید؛ به‌ویژه اگر هر دوی آن‌ها ناشناخته باشند. ولی اگر یکی از حیث ذات، و از حیثی که به‌همراه ذات دارای حالتی است که به‌واسطهٔ آن اضافه را اعداد می‌کند [یعنی از حیث برخورداری از

علت اضافه] برگرفته شود، آن‌گاه می‌توان دیگری را به آن تعریف کرد. پس برای نمونه، گفته می‌شود: «این که همسایه نامیده می‌شود»، و از آن حیث که همسایه نامیده می‌شود برگرفته می‌شود؛ سپس گفته می‌شود: «انسانی است»، و از آن حیث که انسان است برگرفته می‌شود؛ سپس گفته می‌شود: «ساکن خانه‌ای است»، و به‌همراه انسان این حالت نیز برگرفته می‌شود؛ سپس گفته می‌شود: «یکی از مرزهای آن خانه خود مرز خانهٔ انسانی دیگر است که آن [همسایه] همسایهٔ این [انسان دیگر] نامیده می‌شود». پس با این [تعریف] رابطه روشن شد و همسایه از آن حیث که همسایه نام دارد برگرفته شده بود، و بر حالتی که داشت دلالت شد، و بر دیگری دلالت شد، و صورت اضافه و متضایفان در نفس شکل گرفت، و هر دو با هم شناخته شدند، و هیچ‌یک در حدّ دیگری به‌منزلهٔ جزء حدّ آن برگرفته نشد. پس تو همهٔ اجزای این حدّ را استوار می‌یابی بی‌آن‌که محدود از آن حیث که مضایف است در آن برگرفته شده باشد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ب: ۲۵۱-۲۵۲).

حاصل سخن ابن‌سینا این است که هر یک از متضایفان ذاتی دارد و اضافه‌ای. اکنون اگر ذات از آن حیث که مضاف است در تعریف آورده شود، آن تعریف دوری یا تعریف به‌مساوی خواهد شد. ولی اگر ذات در تعریف بیاید و به‌همراه ذات آن حالتی که در ذات هست و ذات به‌واسطهٔ داشتن آن حالت مضاف به چیز دیگری می‌شود در تعریف بیاید دیگر دشواره از میان برمی‌خیزد. به دیگر سخن، اگر به‌جای ذات و اضافهٔ آن به غیر، ذات و علت اضافهٔ آن به غیر در تعریف آورده شود مشکل حلّ خواهد شد. برای نمونه، «همسایه» ذاتی دارد که عبارت است از انسان، و اضافه‌ای دارد که عبارت است از همسایگی، و علت این اضافه حالتی است که عبارت است از سکونت در خانه‌ای که با خانهٔ انسانی دیگر دیوار به دیوار است. اکنون اگر بگوییم: «همسایه کسی است که همسایه‌ای دارد» آشکارا گرفتار مغالطهٔ تعریف به‌مساوی خواهیم شد. ولی اگر بگوییم: «همسایه انسانی است ساکن خانه‌ای که یکی از دیوارهای آن خود دیوار خانهٔ انسانی دیگر است که آن انسان نخست در

نسبت با این انسان دیگر همسایه نامیده می‌شود»، آن‌گاه نه دور رخ می‌نماید و نه تعریف به مساوی.

ابن سینا همین راه‌حل را در مدخل منطق الشفاء نیز به‌کوتاهی می‌آورد و تفصیل آن را به جای دیگری وامی‌نهد که به نظر می‌رسد منظورش همان عبارتی است که در بالا گزارش کردم. او می‌نویسد:

متضایف‌ها بر پایه این گزاره مورد اشاره‌ی آن کس که گمان کرده این شک را حل می‌کند حدّ گفته نمی‌شوند، بلکه در تحدید آن‌ها گونه‌ای ظریف‌کاری هست که این‌گره با آن از میان می‌رود. و روشن‌داشت این را جایگاهی دیگر است. و اما مثال دم‌دستی آن این است که اگر پرسی: «برادر چیست؟» [آن‌گاه] اگر بگویی: «کسی است که برادر دارد» هیچ‌کاری نکرده‌ای، بل که می‌گویی: «او کسی است که پدرش خود پدر انسانی دیگر است که گفته می‌شود آن کس برادر این [انسان دیگر] است». بدین‌سان اجزای تعریفی را می‌آوری که هیچ‌یک از آن‌ها به‌وسیله مضاف دیگر حدّ گفته نشده است. پس هنگامی که فارغ شوی بر دو متضایف با هم نشان‌گری کرده‌ای (ابن سینا، ۱۴۲۸ الف: ۵۳).

در منطق الإشارات نیز می‌گوید:

«در این جا گونه‌ای ظریف‌کاری هست مانند این که - برای نمونه [در تعریف پدر] - گفته شود: «پدر جاننداری است که از نطفه‌اش [جاندار] دیگری از نوع خود را تولید می‌کند، از آن‌روی که چنین [جاننداری] است. پس در همه اجزای این روشن‌داشت چیزی نیست که به‌وسیله پسر روشن گردد یا در آن حوالتی به پسر باشد» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۱).

خواجه طوسی، در شرح الإشارات، مثال بوعلی را چنین توضیح می‌دهد:

«جاندار» همان پدر است و «جاندار» دیگر از نوع خود» همان پسر است ولی هر دو عاری از اضافه برگرفته شده‌اند، و «از نطفه‌اش» سبب تضایف است، و «از آن‌روی که چنین [جاننداری] است» تکراری ضروری است، چنان‌که گذشت، و همین [تکرار] است که معنای اضافه را به جاننداری که پدر است اضافه می‌کند و تعریف را به آن اختصاص می‌دهد، زیرا پدر است که از این حیث مضاف به پسر است» (طوسی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۱۱).

توضیح خواهی نه تنها برای فهم متن *الإشارات*، که برای فهم آنچه پیش‌تر از *جدل الشفاء* گزارش کردم نیز سودمند است. چنان‌که گفته شد، ابن‌سینا در کتاب *جدل* می‌گوید که برای تعریف هر یک از متضایفان باید نخست ذات هر دو را بیرون کشید و آن‌ها از اضافه برهنه ساخت، سپس علت تضایف را ذکر کرد. وی در این‌جا نیز با آوردن «جاندار» به جای پدر و «جاندار دیگر از نوع آن» به جای پسر، این دو مفهوم متضایف را از اضافه برهنه ساخته و سپس از «تولید کردن جاندار اولی دومی را از نطفهٔ خودش» که علت تضایف آن دو است یاد کرده است. تا کنون این تعریف از سه چیز ساخته شده است: الف) یک جاندار، ب) یک جاندار دیگر که با اولی هم‌نوع است، پ) تولید کردن جاندار اولی دومی را از نطفهٔ خودش. ولی این سه مفهوم هم برای شناخت پدر به‌کار می‌آیند و هم برای شناخت پسر. از این‌رو بوعلی قید چهارمی را به تعریف می‌افزاید که آن را به پدر و بیژسته می‌کند: «از آن‌روی که چنین است»، یعنی از آن‌روی که جاندار اولی جانور دیگری از نوع خود را تولید می‌کند. زیرا پدر است که از حیث تولید هم‌نوع از نطفهٔ خودش به پسر اضافه می‌یابد. اما پسر از حیث تولد از نطفهٔ هم‌نوع خودش به پدر اضافه می‌یابد. و این قید چهارم اگرچه تکرار بند پ است، تکراری ضروری است. با این همه، به نظر می‌رسد که این قید تکراری برای همه تعریف‌ها ضروری نیست.

بر پایهٔ همه آنچه تاکنون گفتیم، چکیدهٔ راه‌حل بوعلی در تعریف متضایفان این است که (۱) متضایفان را از اضافه برهنه کنیم، (۲) علت تضایف را ذکر کنیم، (۳) در صورت نیاز، تعریف را با افزودن یک قید تکراری ضروری، به متضایفی که مطمح‌نظر است و بیژسته کنیم.

۸. تطبیق راه‌حل ابن‌سینا بر تعریف جنس و نوع اضافی

اکنون می‌شاید پرسید که جنس و نوع اضافی را، که دو مفهوم متضایف‌اند، چگونه می‌توان با این شیوه تعریف کرد؟ ابن‌سینا خود به این پرسش پاسخ نداده است، ولی

روشن است که اگر شیوهٔ پیش‌نهادی او درست باشد باید به کار تعریف جنس و نوع اضافی هم بیاید.

بر پایهٔ این شیوه، نخست باید جنس و نوع اضافی را از اضافه برهنه کرد. ابن‌سینا برای برهنه‌کردن پدر و پسر از اضافه مفهوم مشترک «جاندار» را از آن دو بیرون کشید. ما نیز چنین می‌کنیم: جنس و نوع اضافی هر دو در این امر هم‌سان‌اند که «محمول‌هایی هستند که در پاسخ به چیستی چیزهایی بر آن چیزها حمل می‌شوند»، با این جداسانی که محمولی هست که در پاسخ به چیستی نوع اضافی بر آن حمل می‌شود (و آن محمول خود جنس است)، ولی هیچ محمولی نیست که در پاسخ به چیستی جنس از آن روی که جنس است بر آن حمل شود (و اگر چنین محمولی بر جنسی حمل شود آن جنس دیگر جنس نخواهد بود، بلکه نوع اضافی خواهد بود). من از این هم‌سانی چنین یاد می‌کنم که جنس و نوع اضافی محمول‌هایی «چیستی‌گوی» اند. بدین سان گام نخست برداشته شد.

اما گام دوم این است که علت تضایف را در تعریف بگنجانیم: «حمل شدن جنس بر نوع در پاسخ به چیستی آن». ولی روشن است که اگر علت را بدین خام‌دستی در تعریف بگنجانیم باز گرفتار همان دشوارهٔ دور خواهیم شد. بنابراین، آن را باید با گونه‌ای چرب‌دستی و ظریف‌کاری در تعریف آورد:

جنس محمولی چیستی‌گوی است که در پاسخ به چیستی محمول چیستی‌گوی دیگری (نوع) بر آن حمل می‌شود.

نوع محمولی چیستی‌گوی است که محمول چیستی‌گوی دیگری (جنس) در پاسخ به چیستی‌اش بر آن حمل می‌شود.

و اما گام سوم این است که به هر یک از دو تعریف این قید را بیافزاییم: «از آن روی که چنین است». معنای این قید در تعریف جنس این است: «از آن روی که این محمول چیستی‌گوی (جنس) در پاسخ به چیستی محمول چیستی‌گوی دیگری

(نوع) بر آن حمل می‌شود». چراکه جنس از این‌روی است که مضاف به نوع است و نه از این جهت که محمول چیستی‌گوی دیگری بر آن حمل می‌شود. چراکه از این جهت نوع اضافی است، نه جنس. بدین‌سان تعریف جنس به جنس ویژگی‌زده می‌شود. و نیز معنای این قید در تعریف نوع اضافی این است: «از آن‌روی که محمول چیستی‌گوی دیگری (جنس) در پاسخ به چیستی آن (نوع) بر آن حمل می‌شود». زیرا نوع اضافی از این‌روی است که مضاف به جنس است و نه از این حیث که در پاسخ به چیستی چیزهای دیگری بر آن‌ها حمل می‌شود. چراکه از این حیث نوع حقیقی است، نه اضافی. بدین‌سان تعریف نوع اضافی به نوع اضافی ویژگی‌زده می‌شود. پس تعریف درست جنس و نوع اضافی چنین است:

جنس محمولی چیستی‌گوی است که در پاسخ به چیستی محمول چیستی‌گوی دیگری بر آن حمل می‌شود، از آن‌روی که چنین است.

نوع محمولی چیستی‌گوی است که محمول چیستی‌گوی دیگری در پاسخ به چیستی‌اش بر آن حمل می‌شود، از آن‌روی که چنین است.

چنان‌که می‌بینیم، بر پایهٔ تفسیر ابن‌سینا از سخن ارسطو دربارهٔ تعریف متضایفان، جنس و نوع اضافی در تعریف یکدیگر گنجانده شده‌اند ولی «علی الوجه الأوفق» (به‌گونه‌ای مناسب)، یعنی بدون دور یا تعریف به‌مساوی.

۹. نتیجه

تعریف‌هایی که از نوشتارگان ارسطو برای جنس و نوع اضافی می‌توان استخراج کرد دچار دشواری‌های دور و تعریف به‌مساوی‌اند. افزون بر این، ارسطو آشکارا تعریف دوری را برای متضایفان روا می‌شمارد. این همه بی‌کم و کاست در ایساگوگهٔ فرفوربوس بازتافته و او در این زمینه کاری جز پیروی محض نکرده است. اما فارابی این مغالطه‌ها را بازمی‌شناسد و بی‌آن‌که ارسطو را متهم کند یا به دامن فرفوربوس درپیچید، تعریف‌هایی پیش می‌نهد پیراسته از این خطاها. ابن‌سینا با

پیگیری اشارت‌های فارابی، بی‌آن‌که از سهم ارسطو در این لغزش‌ها سخنی به میان آورد، فرفورئوس را آماج نقدهای خویش می‌کند. او تعریف‌های جنس و نوع اضافی را به‌گونه‌ای بازسازی می‌کند که همهٔ مغالطه‌های یادشده از آن‌ها رخت می‌بندند، و برای تعریف متضایفان چاره‌ای می‌اندیشد که آن‌را از دام دور می‌رهاند. این‌ها بخشی از سهم منطق‌دانان مسلمان در پیش‌برد و استوارداشت منطق ارسطویی، به‌سان کلّی، و آموزه‌های ایساگوگه، به‌سان ویژه، اند. به نظر می‌رسد که جستار کنونی با روشن‌داشت این نکته‌ها بخشی از روند دگردیسی مدخل فرفورئوس در منطق دورهٔ اسلامی است و از این رهگذر، گوشه‌ای از تاریخ منطق در این دوره را روشن ساخته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از این پس در سراسر مقاله منظور از «تعریف به مساوی» تعریف به مساوی در ظهور و خفاست.

۲. Jonathan Barnes، یکی از برجسته‌ترین استادان و ویرستاران [= متخصصان] فلسفه باستان. او به سال ۱۹۴۲ در انگستان زاده شد، ۲۵ سال در دانشگاه آکسفورد تدریس کرد، سپس به ژنو رفت، و سرانجام پس از مدتی تدریس در دانشگاه سوربن فرانسه، بازنشسته شد. وی، افزون بر نگارش بیش از سیصد مقاله، کتاب‌های زیر را نیز در کارنامه خود ثبت کرده است: برهان وجودی (۱۹۷۲) [احمد دینانی آن را به فارسی برگردانده است]، آناکاوایک دوم ارسطو (۱۹۷۵) [ترجمه و شرح برهان ارسطو. این کتاب را یکی از دوستان من به فارسی برگردانده و احتمالاً به زودی چاپ خواهد شد]، کتاب‌شناسی ارسطو (۱۹۷۷) [به همراه سوراجی و اسکوفیلد]، فیلسوفان پیشاسقراطی (۱۹۷۹)، ارسطو (۱۹۸۲)، مجموعه آثار ارسطو (۱۹۸۴) [ویراستاری ترجمه انگلیسی]، شیوه‌های شکاکیت (۱۹۸۵) [به همراه ج. آناس]، نخستین فیلسوفان یونان (۱۹۸۷)، رنج‌های شکاکیت (۱۹۹۰)، اسکندر افروزیسی: درباره آناکاوایک نخست ارسطو ۱. ۷-۱ (۱۹۷۱) [به همراه دیگران. ترجمه انگلیسی شرح اسکندر]، سکستوس امپیریوس: سیمای شکاکیت (۱۹۹۴) [به همراه ج. آناس]، کتاب‌راهنمای کیمبریج درباره ارسطو (۱۹۹۵)، منطق و رواق شکوهمند (۱۹۹۷)، دمودوکوس (۱۹۹۷) [ترجمه انگلیسی رساله دمودوکوس افلاطون]، تاریخ فلسفه یونانی‌گرو (۱۹۹۹) [به همراه دیگران]، فروریوس: مدخل (۲۰۰۳) [ترجمه و شرح]، قهوه با ارسطو (۲۰۰۸).

۳. بدون.

۴. مضاف‌ها.

۵. متضایف.

۶. تأکید از ناقل. یعنی بدون فاصله و واسطه که آشکارا نشان‌گر معیت است.

reciprocity. ۷

۸. یعنی مقدمه‌ی (۱) را ابطال نکرده است.

۹. یعنی سطر (۲) را که لازم (۱) است ابطال نکرده است.

surface lineament. ۱۰

Figure ۱۱

Shape ۱۲

۱۳. منظور از «حدّ» در صناعت جدل، که این عبارت در بافتار آن آمده، مطلق تعریف است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء: المنطق: المدخل*، تصدیر الدكتور طه حسین باشا، مراجعة الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق الأب قنواتی، محمود الخضیری، فؤاد الإهوانی، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ هـ ق (الف).
۲. _____، *الشفاء: المنطق: الجدل*، راجعه و قدّم له الدكتور ابراهیم مدکور، تحقیق أبو العلا عفیفی، منشورات ذوی القربی، قم، ۱۴۲۸ هـ ق (ب).
۳. _____، *الإشارات والتنبيهات*، مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی، نشر البلاغة، قم، ۱۳۸۳ هـ ش.
۴. _____، *النجاة*، تصحیح و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۹ هـ ش.
۵. ارسطو، منطق ارسطو (أرگانون)، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، نگاه، تهران، ۱۳۷۸ هـ ش.
۶. _____، *منطق أرسطو*، سه‌جلدی، حقه و قدّم له عبدالرحمن بدوی، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ۱۹۴۹ م.
۷. رازی، فخرالدین، *شرح الإشارات والتنبيهات*، دو جلدی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴ هـ ش.
۸. طوسی، نصیرالدین، *شرح الإشارات والتنبيهات*، ۱۳۸۳ هـ ش ← ابن سینا، *الإشارات والتنبيهات*.
۹. _____، *أساس الإقتباس*، به تصحیح مدرّس رضوی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۶ هـ ش.
۱۰. فارابی، «التوطئة»، در *المنطق عند الفارابی*، تحقیق و تقدیم و تعلیق د. رفیق العجم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۵.

۱۱. Aristotle, *Topica and De Sophisticis Elenchis*, trans. W. A. Pickard-Cambridge, in *The works of Aristotle, translated to English under the editorship of W. D. Ross*, vol. I, Clarendon Press, Oxford, ۱۹۲۸.

۱۲. Barnes, ۲۰۰۳ → Porphyry

۱۳. _____ , *Aristotle: Posterior Analytics*, English translation with a commentary, Clarendon Press, Oxford, ۱۹۹۳.

۱۴. Porphyry, *Introduction*, translated to English with a commentary by Jonathan Barnes, Clarendon Press, Oxford.