

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَمِنْ يُوتَىٰ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

منطق و معرفت در اندیشه سهروردی

شرح منطق حکمة الإشراف

مهدی عظیمی

سرشناسه	: عظیمی، مهدی، ۱۳۶۲ -
عنوان قراردادی	: حکمة الاشراق. شرح
عنوان و نام پدیدآور	: منطق و معرفت در اندیشه سهروردی: شرح منطق حکمه الاشراق / مولف مهدی عظیمی.
مشخصات نشر	: تهران : موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، انتشارات، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	: ۶۰۴ ص.
شابک	: 978-622-6331-06-7
وضعیت فهرست نویسی	: فیپا
موضوع	: سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷. حکمة الاشراق-- نقد و تفسیر
موضوع	: سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷ق. -- دیدگاه درباره منطق
موضوع	: سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹-۵۸۷ق. -- دیدگاه درباره عقل
موضوع	: Suhrawardi, Yahya ibn Habash -- Views on reason
موضوع	: اشراق (فلسفه)
موضوع	: Ishraqiyah
رده بندی کنگره	: BBR ۷۴۶/ع۶م۸/۱۳۹۸
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۵۶۲۵۱۱۶



منطق و معرفت در اندیشه سهروردی

مؤلف: دکتر مهدی عظیمی

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

چاپ اول: ۱۳۹۸

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۹۰۰,۰۰۰ ریال

نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان،

پلاک ۴ تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵، نمابر: ۶۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۷-۰۶-۶۳۳۱-۶۲۲-۹۷۸ ISBN: 978-622-6331-06-7

حق چاپ و نشر محفوظ است

فهرست مطالب

پیش‌گفتار	۱۷
(۱) منطق در حکمة الإشراق	۱۸
(۲) معرفت‌شناسی در حکمة الإشراق	۲۴
(۳) تفکر انتقادی در حکمة الإشراق	۳۰
(۴) ساختار کتاب	۳۲
(۵) سپاسگزاری	۳۳
مقدمه	۳۵
(۱) تجربه دینی، خاستگاه آموزه‌های حکمة الإشراق	۴۲
(۲) جایگاه حکمة الإشراق در هندسه آثار سهروردی	۴۶
(۳) پس‌زمینه مصری-یونانی حکمت اشراق	۵۰
(۴) تجربه دینی و دشواری تعارض	۵۸
(۵) جاودانگی و یگانگی حکمت راستین	۶۲
(۶) مراتب حکیمان بر پایه دو معیار «تجربه دینی» و «عقل استدلالی»	۶۳
(۷) حکمت و حکومت	۶۷
(۸) مراتب حکمت‌جویان و مرتبه جوینده حکمت اشراق	۶۹
(۹) هم‌ساختی تجربه دینی و تجربه حسی	۷۰
(۱۰) دورنمایی از منطق اشراقی	۷۲
گفتار نخست: معرفت و تعریف	۸۵
سنجه یکم: دلالت‌های سه‌گانه	۸۷
(۱۱) اقسام دلالت لفظی: قصد، حیطة، تطفّل	۸۸
(۱۲) رابطه دلالت قصد با دلالت‌های حیطة و تطفّل	۹۰

- ۹۰ دلالت کلّ بر جزء و عدم دلالت کلیّ بر جزئی
- ۹۱ سنجه دوم: علم حصولی و حضوری؛ معنای عامّ و شاخص و منحطّ
- ۹۲ علم حصولی و حضوری
- ۹۴ معنای عامّ و شاخص
- ۹۶ معنای منحطّ
- ۹۷ سنجه سوم: کلی‌های پنج‌گانه
- ۹۸ نوع، جنس، فصل
- ۱۰۱ خاصّه
- ۱۰۴ عرض
- ۱۰۵ لازم تامّ
- ۱۰۹ سنجه چهارم: ذاتی و عرضی
- ۱۱۰ لازم بی‌واسطه و لازم باواسطه
- ۱۱۱ ذاتی
- ۱۱۲ عرضی
- ۱۱۳ سنجه پنجم: متساوق و متفاوت؛ مترادف و مشترک؛ حقیقی و مجازی
- ۱۱۴ ظرف وجود مفهوم کلیّ
- ۱۱۴ متساوق و متفاوت
- ۱۱۴ مترادف و مشترک
- ۱۱۵ حقیقی و مجازی
- ۱۱۷ سنجه ششم: مبنای‌گروی معرفت‌شناختی
- ۱۱۸ مفاهیم و باورهای پایه و غیر پایه
- ۱۱۹ منابع معرفت
- ۱۲۲ ساختار معرفت

سنجۀ هفتم: نظریهٔ تعریف	۱۲۵
(۳۱) صورت‌بندی جدید از نظریهٔ مشائی تعریف	۱۲۶
(۳۲) مغالطات تعریف	۱۲۹
(۳۳) تعریف لفظی	۱۳۲
(۳۴) تعریف متضایف‌ها	۱۳۲
(۳۵) تعریف مشتق‌ها	۱۳۷
فصل: نظریهٔ مشائی تعریف و تنگناهای آن	۱۳۹
(۳۶) مروری بر نظریهٔ مشائی تعریف	۱۴۰
(۳۷) مشاهدهٔ حسی، راه شناخت جواهر جسمانی	۱۴۱
(۳۸) شهود عرفانی، راه شناخت جواهر غیر جسمانی	۱۴۲
(۳۹) ناتوانی مشائیان از شناخت فصل انسان	۱۴۳
قاعدهٔ اشراقی: تخریب نظریهٔ مشائی تعریف، و تأسیس نظریهٔ اشراقی تعریف	۱۴۵
(۴۰) شرح نظریهٔ حدّ تام	۱۴۷
(۴۱) نقد اول بر نظریهٔ حدّ تام	۱۴۸
(۴۲) نظریهٔ اشراقی تعریف	۱۵۰
(۴۳) نقد دوم بر نظریهٔ حدّ تام	۱۵۱
(۴۴) جمع‌بندی و نتیجه‌گیری	۱۵۲
گفتار دوم: استدلال‌ها و مبادی آن‌ها	۱۵۹
سنجۀ یکم: گزاره و قیاس	۱۶۱
(۴۵) تعریف گزاره	۱۶۴
(۴۶) تعریف قیاس	۱۶۷
(۴۷) گزارهٔ حملی	۱۶۸
(۴۸) گزارهٔ شرطی	۱۷۰
(۴۹) شرطی متصل	۱۷۱
(۵۰) وضع مقدم و رفع تالی	۱۷۲
(۵۱) رفع مقدم و وضع تالی	۱۷۳

- ۱۷۳ (۵۲) شرطی مفصل
- ۱۷۵ (۵۳) قیاس انفصالی
- ۱۷۷ (۵۴) گزاره‌های مرکب
- ۱۷۹ (۵۵) بازگرداندن شرطی‌ها به حملی‌ها
- ۱۸۳ سنجه دوم: کم و کیف گزاره‌ها
- ۱۸۷ (۵۶) گزاره‌های سه‌گانه و محصورات چهارگانه
- ۱۹۱ (۵۷) افتراض
- ۱۹۵ (۵۸) سلب و عدول
- ۱۹۹ سنجه سوم: موجهات در منطق سهروردی
- ۲۰۱ (۵۹) ضرورت و امکان
- ۲۰۲ (۶۰) امکان عام و خاص
- ۲۰۴ (۶۱) ضرورت بالذات و بالغیر
- ۲۰۵ (۶۲) ضرورت ذاتی و وصفی
- ۲۰۹ حکمت اشراقی: ضرورت بتّانه
- ۲۱۱ (۶۳) ضرورت بتّانه: چیستی و چرایی
- ۲۲۳ (۶۴) تبدیل اطلاق و ضرورت منتشر به ضرورت بتّانه
- ۲۲۷ (۶۵) ملاحظاتی در باب کاربست ضرورت بتّانه
- ۲۳۰ (۶۶) تمایز منطق صدق از منطق باور
- ۲۳۲ (۶۷) مهمله الجهات
- ۲۳۵ سنجه چهارم: تناقض
- ۲۳۶ (۶۸) تعریف و شروط تناقض
- ۲۳۹ (۶۹) تناقض در گزاره‌های کلی
- ۲۴۲ (۷۰) تناقض در گزاره‌های جزئی
- ۲۴۵ سنجه پنجم: عکس
- ۲۴۷ (۷۱) تعریف عکس

۲۴۹.....	عکس موجب‌های کلی و جزئی در گزاره‌های ناوجهی
۲۵۱.....	عکس موجب‌های کلی و جزئی در ضروری‌های بتات
۲۵۲.....	عکس سالب کلی ضروری
۲۵۳.....	عکس ضروری بتات و امکان سلب در محمول
۲۵۴.....	عکس سالب جزئی
۲۵۴.....	مغالطه «جابه‌جایی ناقص» در عکس
۲۵۷.....	سنجه ششم: دورنمایی از نظریه ارسطویی قیاس
۲۵۸.....	قیاس تک‌مقدمه‌ای
۲۶۶.....	قیاس چندمقدمه‌ای
۲۷۰.....	اصطلاح‌شناسی و چهارچوب نظریه ارسطویی قیاس
۲۷۹.....	دقیقه اشراقی: استوارداشت بنیاد نظریه اشراقی قیاس
۲۸۰.....	۸۱) ناهم‌ارزی سالب محصل و موجب معدول نزد جمهور
۲۸۲.....	۸۲) هم‌ارزی سالب محصل و موجب معدول نزد سه‌وردی
۲۸۶.....	۸۳) تبدیل سالب محصل به موجب معدول
۲۸۹.....	شکل اول در نظریه اشراقی قیاس
۲۹۰.....	۸۴) بازگشت ضرب‌های شکل اول به باراباری سه‌وردی
۲۹۳.....	۸۵) افتراض و تبدیل مقدمه‌های جزئی به کلی
۲۹۳.....	۸۶) حد مفترض: نام فرضی یا زیرمجموعه؟
۲۹۶.....	۸۷) عدول محمول و تبدیل مقدمه‌های سالب به موجب
۲۹۸.....	۸۸) ضرورت بتات و تبدیل موجّهات سه‌گانه به ضروری
۳۰۷.....	قاعده: شکل دوم در نظریه اشراقی قیاس
۳۱۰.....	۸۹) بازگشت ضرب‌های شکل دوم به تک‌ضرب اشراقی
۳۱۴.....	۹۰) مشکل عدم تکرر حد وسط
۳۱۵.....	۹۱) تلاش برای بازگرداندن تک‌ضرب اشراقی شکل دوم به Barbara
۳۱۷.....	۹۲) مختلطات تک‌ضرب اشراقی شکل دوم
۳۲۰.....	۹۳) قانون اشراقی در شکل دوم: مزیت و دامنه کاربرد

- ۳۲۰ صورت‌بندی تک‌ضرب اشراقی شکل دوم با قاعده رفع تالی.....
- ۳۲۳ قاعده: شکل سوم در نظریه اشراقی قیاس.....
- ۳۲۵ (۹۵) معرفی عطف، معرفی سور وجودی، و جابه‌جایی.....
- ۳۲۷ (۹۶) ضرب *Darapti*.....
- ۳۲۹ (۹۷) ضرب‌های *Datisi* و *Disamis*.....
- ۳۳۱ (۹۸) ضرب‌های *Ferison* و *Bocardo*، *Felapton*.....
- ۳۳۱ (۹۹) استنتاج از دو مقدمه سالب و دو مقدمه جزئی.....
- ۳۳۴ (۱۰۰) بی‌نیازی *Datisi* و *Disamis* از بازگردانش به *Darapti*.....
- ۳۳۸ (۱۰۱) چرا شکل سوم نتیجه کلی نمی‌دهد؟.....
- ۳۳۸ (۱۰۲) نسخه وجهی شکل سوم.....
- ۳۴۳ (۱۰۳) بنیاد یگانه ضرب‌های شکل سوم و تلاش برای بازگرداندن آن به *Barbara*.....
- ۳۴۵ شکل چهارم در نظریه اشراقی قیاس.....
- ۳۴۵ شکل چهارم از ارسطو تا سهروردی.....
- ۳۴۹ مروری بر دستگاه قیاسی سهروردی.....
- ۳۴۹ جدول محمول.....
- ۳۵۰ افتراض.....
- ۳۵۱ شکل اول.....
- ۳۵۲ شکل دوم.....
- ۳۵۴ شکل سوم.....
- ۳۵۵ تفاوت‌های دو نظام ارسطو و سهروردی.....
- ۳۵۷ شکل چهارم در دستگاه قیاسی سهروردی.....
- ۳۵۷ ضرب اول.....
- ۳۵۸ ضرب دوم.....
- ۳۵۹ ضرب سوم.....
- ۳۵۹ ضرب چهارم.....
- ۳۶۰ ضرب پنجم.....
- ۳۶۱ نتیجه.....

۳۶۳.....	فصل: قیاس‌های شرطی
۳۶۴.....	(۱۰۴) اصناف قیاس اقترانی شرطی
۳۶۴.....	(۱۰۵) قیاس اقترانی شرطی مرکب از دو متصل مشارک در جزء تام
۳۶۶.....	(۱۰۶) قیاس اقترانی شرطی مرکب از صغرای متصل و کبرای حملی
۳۶۹.....	فصل: قیاس خَلْف
۳۷۰.....	(۱۰۷) تعریف قیاس خَلْف
۳۷۰.....	(۱۰۸) ساختار قیاس خَلْف
۳۷۹.....	سنجۀ هفتم: رده‌بندی معرفت‌شناختی گزاره‌ها
۳۸۲.....	(۱۰۹) تعریف و منابع معرفت در تحلیل برهان و یقین
۳۸۶.....	(۱۱۰) اَوْلِیَات
۳۸۸.....	(۱۱۱) مشاهدات
۳۹۰.....	(۱۱۲) حدسیات
۳۹۱.....	(۱۱۳) مجرّبات
۳۹۲.....	(۱۱۴) فرق تجربه و استقرا
۳۹۵.....	(۱۱۵) متواترات
۳۹۶.....	(۱۱۶) حجیت حدسیات
۳۹۷.....	(۱۱۷) وهمیات
۳۹۹.....	(۱۱۸) مشهورات
۴۰۰.....	(۱۱۹) مقبولات
۴۰۰.....	(۱۲۰) مخیلات
۴۰۱.....	(۱۲۱) مشتبهات
۴۰۱.....	(۱۲۲) ساختار معرفت و نظم نوین منطقی
۴۰۳.....	فصل: تمثیل؛ دَوْران؛ تردید
۴۰۶.....	(۱۲۳) تمثیل
۴۰۹.....	(۱۲۴) دَوْران (طرد و عکس)
۴۱۱.....	(۱۲۵) تردید (تقسیم و سبر)

- ۴۱۷ (۱۲۶) تعمیم علت از شاهد به غایب جایز نیست
- ۴۱۷ (۱۲۷) تعمیم دلالت از شاهد به غایب جایز نیست
- ۴۱۹ فصل: اصناف برهان
- ۴۲۰ (۱۲۸) برهان لمتی
- ۴۲۱ (۱۲۹) برهان ائی
- ۴۲۱ (۱۳۰) دلیل
- ۴۲۳ فصل: منطق پرسش
- ۴۲۴ (۱۳۱) پرسش‌های اصلی
- ۴۲۶ (۱۳۲) پرسش‌های فرعی
- ۴۲۹ گفتار سوم: مغالطه‌ها، پارادوکس‌ها، و نقد مشائیان
- ۴۳۱ فصل یکم: مغالطات
- ۴۴۱ (۱۳۳) مغالطات استدلال
- ۴۴۲ (۱۳۴) مغالطات صورت
- ۴۴۳ (۱۳۵) افزایش یا کاهش حدّ اوسط
- ۴۴۳ (۱۳۶) ناهم‌معنایی حدّ اوسط
- ۴۴۴ (۱۳۷) سورناپذیری حدّ اوسط
- ۴۴۴ (۱۳۸) تحریف طرفین در نتیجه قیاس
- ۴۴۵ (۱۳۹) مغالطات ماده
- ۴۴۶ (۱۴۰) مصادره بر مطلوب
- ۴۴۷ (۱۴۱) مقدمه پنهان‌تر از نتیجه
- ۴۴۷ (۱۴۲) مقدمه هم‌تراز با نتیجه
- ۴۴۸ (۱۴۳) مقدمه صادق‌نما
- ۴۴۸ (۱۴۴) هسمان‌شدگی در ادات
- ۴۴۹ (۱۴۵) هسمان‌شدگی در اسم
- ۴۴۹ (۱۴۶) ساختار چندوجهی جمله
- ۴۵۰ (۱۴۷) ساختار چندوجهی واژه

۴۵۰	(۱۴۸) مغالطات سلب: تقدّم سلب بر ربط
۴۵۱	(۱۴۹) تأخّر سلب از ربط
۴۵۱	(۱۵۰) تکثّر سلب
۴۵۱	(۱۵۱) مغالطات جهت: خلط سلب ضرورت و ضرورت سلب
۴۵۲	(۱۵۲) خلط سلب لزوم و لزوم سلب
۴۵۲	(۱۵۳) خلط سلب امکان و امکان سلب
۴۵۳	(۱۵۴) پیشنهاد سه‌رودی برای پیشگیری از مغالطات سلب
۴۵۳	(۱۵۵) مغالطات سور: خلط جزء و جزئی
۴۵۴	(۱۵۶) خلط عموم استغراقی و عموم مجموعی
۴۵۵	(۱۵۷) ایهام عکس
۴۵۶	(۱۵۸) ترکیب مفصل
۴۵۷	(۱۵۹) تفصیل مرگّب
۴۵۷	(۱۶۰) خلط ملازمت و عینیت
۴۵۸	(۱۶۱) خلط ملازمت و علّیت
۴۵۹	(۱۶۲) خلط معیت و علّیت
۴۶۰	(۱۶۳) ایهام دور
۴۶۱	(۱۶۴) نقد دیدگاه بوعلی در باب رابطه ملازمت و علّیت
۴۶۲	(۱۶۵) تخصیص ناروا
۴۶۳	(۱۶۶) تعمیم ناروا
۴۶۴	(۱۶۷) خلط بالقوه و بالفعل
۴۶۴	(۱۶۸) خلط بالذات و بالعرض
۴۶۵	(۱۶۹) خلط اعتبار ذهنی و واقعیت عینی
۴۶۶	(۱۷۰) خلط مثال شیء و خود شیء
۴۶۷	(۱۷۱) خلط علّت و جزء علّت
۴۶۷	(۱۷۲) فرض نادقیق در برهان خلف
۴۶۸	(۱۷۳) کاربرد نادرست روش عدم اولویت
۴۷۱	(۱۷۴) موجود انگاشتن ممتنع
۴۷۲	(۱۷۵) کم‌توجهی به حیثیت‌ها

- ۴۷۲ (۱۷۶) تغییر اصطلاح
- ۴۷۴ (۱۷۷) مماثلت
- ۴۷۵ (۱۷۸) مساوات
- ۴۷۶ (۱۷۹) خلط تقابل عدم و ملکه و تضاد
- ۴۷۸ (۱۸۰) خلط تقابل عدم و ملکه و تقابل سلب و ایجاب
- ۴۷۸ (۱۸۱) اشتراک لفظ
- ۴۸۰ (۱۸۲) خلط مفهوم کلی و گزاره کلی
- ۴۸۲ (۱۸۳) تعمیم ماهیت جزء به کل
- ۴۸۵ فصل دوم: پارادوکس ها
- ۴۸۷ (۱۸۴) پارادوکس ارسطو
- ۴۹۵ (۱۸۵) پارادوکس منون
- ۵۰۱ قاعده: جانشین پذیری مقومات
- ۵۰۲ (۱۸۶) «مقوم» چیست؟ «جانشین پذیری» به چه معناست؟
- ۵۰۴ (۱۸۷) بایسته های اثبات جانشین پذیری مقومات
- ۵۰۵ قاعده: ابطال و تعمیم
- ۵۰۷ (۱۸۸) ابطال قاعده کلی در موجهات سه گانه
- ۵۱۰ (۱۸۹) تعمیم حکم از فرد به ماهیت
- ۵۱۱ (۱۹۰) تمایز کلیت مفهوم و کلیت سور
- ۵۱۳ قاعده و اعتذار: چرایی تفاوت های منطق حکمة الإشراف
- ۵۱۵ (۱۹۱) «قاعده» چیست؟ «اعتذار» به چه معناست؟
- ۵۱۶ (۱۹۲) چرایی حذف یا اجمال برخی از مباحث
- ۵۱۷ (۱۹۳) چرایی تفصیل در مغالطات
- ۵۱۹ (۱۹۴) چرایی تبدیل گزاره های سالب به موجب
- ۵۲۱ (۱۹۵) چرایی تبدیل گزاره های مطلق به ضروری
- ۵۲۳ (۱۹۶) چرایی تبدیل گزاره های جزئی به کلی
- ۵۲۳ (۱۹۷) نیاز به تبدیل: تا کجا؟

۵۲۵.....	نقد روش مشائیان در اثبات عکس
۵۲۹.....	۱۹۸) دور در اثبات عکس
۵۳۳.....	۱۹۹) سوء ترتیب در اثبات عکس
۵۳۴.....	۲۰۰) ناتوانی خَلْف از تعیین دقیق عکس یک گزاره
۵۳۶.....	۲۰۱) صورت‌بندی قیاس خَلْف به کاررفته در اثبات عکس پذیری سالب کلی
۵۳۹.....	نمایه‌ها
۵۹۷.....	منابع و مآخذ

پیش‌گفتار

این کتاب شرح بخش نخست حکمة الإشراق سهروردی، به استثنای فصل سوم از گفتار سوم است. سهروردی حکمة الإشراق را به دو بخش تقسیم کرده است: بخش نخست درباره سنجش‌های اندیشه، یعنی منطق است؛ و بخش دوم درباره انوار الهی، و نور الانوار، و سرچشمه‌های هستی، و سلسله‌مراتب آن‌ها، یعنی - در یک کلام - درباره انوارشناسی (علم الأنوار) یا متافیزیک نور و ظلمت است. بخش نخست، خود، از سه گفتار تشکیل شده است: گفتار نخست درباره معرفت‌ها و تعریف، گفتار دوم درباره استدلال‌ها و مبادی آن‌ها، و گفتار سوم درباره مغالطه‌ها و برخی داوری‌ها میان اشراقیان و مشائیان است. این گفتار سوم، خود، از سه فصل تشکیل شده است که فصل سوم آن، پس از مقدمه‌ای که بیانگر هم‌رأیی‌های سهروردی با فلسفه مشائیست، به طرح و شرح ناهم‌رأیی‌های او با این فلسفه می‌پردازد. بنابراین، فصل سوم گفتار سوم، در واقع، نقد سهروردی بر فلسفه مشائیست؛ اما، چنان‌که خودش می‌گوید، از این روی در ذیل گفتار سوم بخش منطق گنج‌انیده شده است که «به منزله مثال‌هایی برای برخی از مغالطه‌ها باشد».^۱ ولی این پیوند ضعیف‌تر از آن است که بتواند گنج‌انیدن مباحث فلسفی در ذیل منطق را توجیه کند. از همین رو، ما این فصل را کنار گذاشتیم تا - به‌ویژه با توجه به حجم‌اش، که تقریباً معادل کل مباحث منطقی حکمة الإشراق است - آن را در مجلدی جداگانه شرح کنیم؛ إن شاء الله.

آنچه منطق‌دانان سنت ارسطویی و، از آن جمله، سهروردی «منطق» می‌نامند، بر پایه دست‌بندی امروزی، آمیزه‌ای از منطق، معرفت‌شناسی، و تفکر انتقادیست؛ و اگر بیم از درازای عنوان نبود، این کتاب را منطق، معرفت‌شناسی، و تفکر انتقادی در حکمة الإشراق سهروردی می‌نامیم تا عنوان و معنوی منطبق افتند. اما مشورت با ناظر و ناشر مرا به این ترجیح رسانید که انطباق را فدیة اختصار

کنم. از همین رو، عنوان منطق و معرفت در اندیشه سهروردی را برگزیدم؛ و در این برگزینش از عنوان سه کتاب زیر الهام گرفتم:

Russel, Bertrand, *Logic and Knowledge: Essays 1991-1950*.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، منطق و معرفت در نظر غزالی.

ضیائی، حسین، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما نوربخش.

باری، فرضیه کلانی که در این کتاب می‌خواهم بر کرسی اثبات بنشانم آن است که سهروردی در هر سه قلمرو منطق، معرفت‌شناسی، و تفکر انتقادی، بر خلاف مشهور، نه تنها بر ضد ابن‌سینا پیش نمی‌رود بلکه دارد برنامه او را کامل می‌کند؛ سهروردی شاگرد هوشمند ابن‌سیناست که در منطق حکمة الإشراق در حال پیش‌برد اندیشه‌های استاد خویش است، به‌ویژه آن اندیشه‌هایی که در منطق‌الاشارات بازتافته‌اند.

نیوتن، در نامه‌ای که به‌سال ۱۶۷۵ برای رابرت هوک^۱ نوشت، اذعان کرد که «اگر من چشم‌انداز دورتری را دیده‌ام، این از رهگذر ایستادن بر روی شانه‌های غولان بوده است.» سهروردی نیز اگر در منطق، معرفت‌شناسی، و تفکر انتقادی آفاق دورتر و گسترده‌تری را دیده است، از این روی بوده که بر شانه‌های غولی چون ابن‌سینا ایستاده بوده است.

۱) منطق در حکمة الإشراق

منطق سهروردی در حکمة الإشراق، همچون منطق ابن‌سینا در الإشارات، بر دو محور اصلی می‌چرخد: تعریف و قیاس. غالباً گمان می‌رود که نظریه سهروردی در باب تعریف یک واگرایی شدید از نظریه ابن‌سینا در این باب است. ضیائی^۲ و والبریج^۳ طلایه‌داران این پندارند. والبریج حتی پیش‌تر می‌رود و نقد سهروردی بر نظریه مشائی تعریف را نشانگر یاد-ذات‌گروی^۴ او می‌انگارد، که این، به رأی وی، خود مبنای بی‌اهمیت شمردن منطق حدود و اهتمام به منطق گزاره‌ها از سوی سهروردی‌ست. در نقد این دعاوی به تفصیل سخن خواهم گفت. اکنون بگذارید تا بر دیدگاه ضیائی

1. Robert Hook

۲. ضیائی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، صص ۷۱-۷۰.

3. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, pp. 149-50.

4. anti-essentialism

بیشتر تکیه کنم. زیرا او بر آن است که:

نقد سهروردی از ضوابط صوری تعریف نزد مشائیان و کاربرد آن در علم، اساسی‌ترین اختلاف میان نظام منطقی او و منطق مشائیان بوده و مبین دیدگاه اساساً متفاوت از اصول منطقی و معرفت‌شناسانه در فلسفه است.^۱

اما ضیائی تصویری خود از نظریه‌های اشراقی و مشائی تعریف را، که به نظر او چنین اختلافی اساسی دارند، از کجا گرفته است؟ نظریه اشراقی تعریف را روشن است که از حکمة الإشراق؛ اما نظریه مشائی تعریف را بی‌تردید از کتاب الشفاء فراچنگ آورده است. زیرا خود آشکارا می‌نویسد:

کتاب شفاء ابن‌سینا که روشمندترین منبع منطق التقاطی مشائی^۲ نزد سهروردی است و او استادهای فراوان به آن کرده به عنوان اساس مقایسه به کار ما خواهد آمد.^۳

این مهم‌ترین خطای راهبردی ضیائی است. زیرا الشفاء، به تصریح خود بوعلی، اگرچه می‌تواند منبع خوبی برای فهم دیدگاه مشائیان باشد، لزوماً منبع مناسبی برای دستیابی به دیدگاه‌های ویژه او نیست.^۴ از این‌رو، بر پایه حکمة الإشراق و الشفاء، شاید بتوان گفت که نظریه اشراقی تعریف با نظریه مشائی تعریف کاملاً متفاوت بلکه متضاد است، ولی این را نمی‌توان به نظریه تعریف ابن‌سینا نیز تعمیم داد. زیرا آنچه از مقایسه حکمة الإشراق سهروردی با رسالة الحدود، التعليقات، و الإشارات ابن‌سینا به دست می‌آید این است که سهروردی در نظریه تعریف خویش کاملاً وامدار ابن‌سینا و در حال تکمیل کار اوست.

سهروردی در حکمة الإشراق سه نقد اساسی بر نظریه حدّ تامّ دارد، که برخی از آن‌ها به حد ناقص و رسم نیز قابل تعمیم است: (۱) مغایرت با کاربرد متعارف زبان؛ (۲) شناخت‌ناپذیری فصول حقیقی؛ (۳) احتمال همیشگی غفلت از یک یا چند ذاتی. رگه‌های پررنگی از این هر سه نقد را می‌توان در رسالة الحدود و التعليقات ابن‌سینا، همراه با دو نقد دیگر، پی‌جُست: (۴) احتمال همیشگی اخذ لازم به جای ذاتی؛ و (۵) احتمال همیشگی اخذ جنس بعید به جای جنس قریب.

۱. ضیائی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ص ۵۴.

۲. منظور وی از «منطق التقاطی مشائی»، چنان‌که خودش می‌گوید، «منطق حوزه مشائی بعد از توفراستوس... و بعد از آن حوزه‌های رواقی است.» (همان، ص ۴۵، پاورقی ۳).

۳. همان، ص ۴۶.

۴. ابن‌سینا، الشفاء: المنطق: المدخل، ص ۹-۱۰.

سهروردی یگانه تعریف ممکن را تعریف ماهیت از راه ترکیب اعراض عاقمی می‌داند که جملگی با هم به ماهیت مجهول اختصاص دارند؛ مشروط بر این که تعریف در داد و ستدی معرفت‌شناختی میان تعریف‌گر و تعریف‌جو، و بر پایه علم حضوری و تواتر پیش رود. این نظریه نیز امتداد خطی است که ابن‌سینا در التعلیقات و الإشارات رسم کرده است. بنابراین، منطق تعریف سهروردی مکمل منطق تعریف ابن‌سیناست.

بر خلاف ارسطو که نخست به گزاره‌ها و قیاس‌های مطلق، سپس وجهی می‌پردازد، سهروردی کار خود را یک‌سره بر منطق موجّهات متمرکز می‌کند. او از میان همه جهت‌ها تنها ضرورت و امکان را برمی‌گزیند،^۱ آن هم در صورتی که ذاتی باشند، نه وصفی. باهمشماریک^۲ سهروردی، همچون باهمشماریک ابن‌سینا، بر فروکاهش استوار است؛ با این تفاوت که ابن‌سینا، به اقتضای ارسطو، همه ضروب اشکال را با عکس، خلف، یا افتراض، در بُن، به *Barbara* و *Celarent* فرومی‌کاهد، ولی سهروردی با عدول محمول، افتراض، و ضرورت بتات، به ترتیب، سلب را به ایجاب، جزئیت را به کلیت، و موجّهات سه‌گانه را به ضروری تبدیل، و همه مقدمه‌ها را به موجب کلی ضروری بتات دگرگون می‌کند. بدین سان، ضرب‌های متعدّد هر شکل به یک ضرب فروکاسته می‌شوند که بدهتا یا بر اساس قاعده‌ای یگانه نتیجه می‌دهد.

این تفاوت، در نگاه نخست، چندان بزرگ می‌نماید که آدمی ممکن است بر پایه آن حکم کند به این که باهمشماریک وجهی سهروردی یک‌سره مابین باهمشماریک وجهی ابن‌سیناست؛ چنان که ضیائی و البریج، بر همین اساس، می‌گویند که «در گفتار دوم... سهروردی بر ساختار پیچیده باهمشماریک وجهی مشائیان می‌تازد.»^۳ در جایی دیگر، ضیائی از مشائیان نام می‌برد که سهروردی از آنان فاصله می‌گیرد، و می‌گوید که «این از جمله حوزه‌های مهم منطق صوری است که سهروردی

۱. ضرورت تقسیم می‌شود به ضرورت ایجاب، که همان وجوب است، و ضرورت سلب، که همان امتناع است. امکان در منطق سهروردی همانا امکان خاص است، که مرکب از امکان عام ایجاب و امکان عام سلب است. بنابراین، چه مانند خود سهروردی بگوییم که جهات در منطق او منحصرند در وجوب و امتناع و امکان خاص، و چه بگوییم که منحصرند در ضرورت و امکان عام، در بُن، یک سخن گفته‌ایم.

۲. دقیق‌ترین معادل برای syllogistic در مقام اسم، نه صفت، همانا «باهمشماریک» است. «باهمشماری» را شادروان محمود هومن برای «قیاس اقترانی» برنهاده است. و «یک»، با این که یادآور ic در انگلیسی ست، پسوندی کاملاً فارسی است که هنوز در واژه‌هایی مانند «تاریک» و «نزدیک» به کار می‌رود.

3. Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, ed. and trans. J. Walbridge and H. Ziai, introduction, p. xxiv.

راه خود را از مشائیان (در این جا به‌ویژه از ابن‌سینا) جدا کرده است.^۱ والبریج، در مقام تبیین علل و توضیح لوازم، بر آن است که این واگرایی برآمده از پاد-ذات‌گروی سهروردی‌ست، که خود برخاسته از نفی نظریه‌ی مشائی تعریف است؛ و پیامد آن در منطق سهروردی کم‌رنگ‌تر شدن منطق حدّها و پررنگ‌تر شدن منطق گزاره‌هاست.^۲

ولی باید دانست که گوهره‌ی روش فروکاهش سهروردی را پیش‌تر ابن‌سینا ذکر کرده است. او در المختصر الأوسط، آن‌جا که به نقد ایده‌ی فروکاهش شرطیات به حملیات می‌پردازد، چنین می‌نویسد:

کسی نگوید که شرطیات را می‌توان به حملیات بازگرداند و، از این‌رو، قیاس‌های منتج حملیات در بیان آن‌ها کافی‌اند؛ زیرا چنین‌گونه‌ای ملزم به محالاتی است.^۳

که یکی از آن‌ها این است:

ما می‌توانستیم... سالب‌ها را به موجب‌های معدولی بازگردانیم که در این صورت یک قیاس واحد برای همه‌ی آن‌ها بس بود، ولی این کار را نکردیم، زیرا می‌خواستیم بر یکایک قیاس‌ها برای یکایک مطلوب‌ها نشانگری کنیم. پس ما را چه شده است که این را درباره‌ی شرطیات فراموش کرده‌ایم؟^۴

حاصل سخن ابن‌سینا این است که اگر بنا باشد قیاس‌های شرطی را به حملی فروبکاهیم، قیاس‌های حملی را هم باید به قیاسی یگانه فروکاست؛ و این کار شدنی است. اما به همان دلیلی که چنین نکردیم، چنان هم نباید کرد.

آنچه برای ما اهمیت دارد این است که ابن‌سینا آشکارا از امکان فروکاست قیاس‌های حملی به یک قیاس واحد سخن می‌گوید؛ و این گوهره‌ی باهم‌شماریک سهروردی است. اما پرسش مهم این است که روش این فروکاست چیست. ابن‌سینا، چون نه در مقام قبول بوده است و نه در مقام تفصیل، جزئیات این روش را شرح نمی‌دهد. اما به یکی از ارکان آن اشاره می‌کند: تبدیل گزاره‌های سالب به موجب از طریق عدول محمول. و با این سرنخ، برای سهروردی هوشمند چندان دشوار نبوده است که به تبدیل گزاره‌های جزئی به کلی از طریق افتراض، و تبدیل گزاره‌های غیرضروری به ضروری از طریق

1. Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 69.

2. Walbridge, *The Leaven of the Ancients*, pp. 149-50 and 155.

۳. ابن‌سینا، المختصر الأوسط فی المنطق، ص ۱۴۶.

۴. همان، ص ۱۴۷.

ضرورت بتات نیز بیندیشد؛ به‌ویژه که افتراض روشی معهود در منطق ابن‌سینا و، پیش از آن، در منطق ارسطو بوده است. آنچه ممکن است کاملاً نوپدید به نظر آید ضرورت بتات است. ولی آن هم به‌نوعی در ابن‌سینا سابقه دارد.

ضرورت بتات می‌گوید که وجوب واجب، امکان ممکن، و امتناع ممتنع هر سه ضروری‌اند.^۱ وجوب همانا ضرورت ایجاب است، و امتناع همانا ضرورت سلب؛ پس هر دو به ضرورت بازمی‌گردند. و امکان در این‌جا، اگرچه امکان خاص است، به امکان عام بازمی‌گردد؛ زیرا امکان خاص ترکیب عطفی امکان عام ایجاب و امکان عام سلب است. (ما از این پس در این بند امکان عام را مطلقاً امکان می‌نامیم.) بنابراین، ضرورت بتات می‌گوید که ضرورت ضروری ضروری است، و امکان ممکن نیز ضروری است. به دیگر سخن، «اگر چیزی ضروری باشد، ضرورتاً ضروری است»، و «اگر چیزی ممکن باشد، ضرورتاً ممکن است». اولی را می‌توان با اصل 4، و دومی را می‌توان با اصل 5 در منطق S5 مرتبط دانست. اولی عیناً در ابن‌سینا یافت نمی‌شود. با این حال عکس نقیض آن، که هم‌ارز آن است، یعنی «اگر چیزی به‌امکان ممکن باشد، ممکن است»، در ابن‌سینا هست؛ آن‌جا که می‌گوید: «ذهن شتابان داوری می‌کند که امکان امکان امکان است.»^۲ دومی، اما، عیناً در ابن‌سینا هست؛ آنجا که می‌نویسد: «اگر بگویی: هر انسان ممکن است که نویسنده باشد، پس از آن می‌توانی گفت: هر انسانی به ضرورت ممکن است که نویسنده باشد.»^۳

افزون بر این، چنان‌که استریت نشان داده است، ضرورت بتات می‌تواند به‌منزله ضرورت *de dicto* در نظر گرفته شود که پُل تام کلّ گزاره‌های ذات‌گروانه - یعنی قضایای حقیقیه - باهم‌شماریک وجهی ابن‌سینا را در دامنه آن می‌نشانند.^۴ استریت تفسیر پُل تام از باهم‌شماریک وجهی ابن‌سینا را، به‌منزله بهترین و سازگارترین تفسیر، می‌پذیرد. بر پایه این تفسیر، باهم‌شماریک وجهی ابن‌سینا دستگاهی ذات‌گروانه است که گزاره‌های آن دو گونه جهت دارند: جهات *de re* که درون عقد‌الحمل

۱. سهروردی، حکمة الإشراف، ص ۲۹.

۲. ابن‌سینا، الشفاء: المنطق: القیاس، ص ۱۹۰.

۳. همان، ص ۸۶. درباره اصل‌های 4 و 5، و پیشینه آن‌ها در ابن‌سینا، و ارتباط آن‌ها با ضرورت بتات سهروردی، نک: فلاحی، منطق تطبیقی، صص ۲۶۶-۲۶۷.

4. Street, "Suhrawardi on Modal Syllogisms," in *Islamic Thought in the Middle Ages*, Anna Akasoy & Wim Raven (eds.), pp. 163-178.

جای می‌گزینند، و ضرورت *de dicto* که کلّ گزاره را در دامنه خود می‌گیرد. تنها در این صورت است که همه دشواره‌ها برای به‌دست‌دادن تفسیری جامع و منسجم از منطق موجهات ابن‌سینا فروگشوده می‌شوند. از نظر استریت، ضرورت بتات سهروردی شگردی‌ست برای گنج‌اندین ضرورت *de dicto* و جهات *de re* در یک گزاره ذات‌گروانه سینوی. بدین سان، باهم‌شماریک وجهی سهروردی پیش‌دیدنی قرن‌سیزدهمی^۱ از تفسیر قرن‌بیستمی پل تام برای باهم‌شماریک وجهی ابن‌سینا خواهد بود.

همسویی سهروردی با ابن‌سینا به همین جا ختم نمی‌شود. وی در روند پختن و پروراندن ایده خامی که ابن‌سینا کنارش گذاشته، یعنی فروکاستن همه قیاس‌های حملی به قیاسی یگانه، نخست می‌کوشد تا ضرب‌های هر یک از شکل‌های سه‌گانه قیاس حملی را به ضربی واحد فروکاهد. بدین سان چهار ضرب شکل اول به یک ضرب، چهار ضرب شکل دوم نیز به یک ضرب دیگر، و شش ضرب شکل سوم هم به یک ضرب سوم فروکاسته می‌شوند. سهروردی، سپس، در تلاشی نادرست و نافرجام سعی می‌کند تا این سه ضرب را هم به *Barbara* فروکاهد.^۲ ولی آنچه اینک برای ما مهم است این است که از این سه ضرب، اگرچه اعتبار اولی - که ما آن را باربارای سهروردی نامیده‌ایم - بدیهی است؛ اعتبار دومی را سهروردی با قاعده‌ای اثبات می‌کند که آشکارا مُلهم از بحث ابن‌سینا در النجاة درباره نتیجه اختلاط مطلق و ضروری در شکل دوم است؛^۳ و اعتبار سومی را با سه قاعده معرفی عطف، معرفی سور وجودی، و جابه‌جایی ثابت می‌کند که به روشنی برگرفته از روش ابن‌سینا برای اثبات عکس‌پذیری موجب جزئی به موجب جزئی است.^۴

بنابراین، بر خلاف دعاوی ضیائی و البریج، سهروردی در منطق موجهات خویش نه تنها بر نظام ابن‌سینا نتاخته و راه خود را از او جدا نساخته، بلکه آن را بازساخته و راه وی را دنبال کرده است. نیز، بر خلاف مدّعی‌البریج، سهروردی، دست‌کم در منطق موجهات خویش، همچون ابن‌سینا، کاملاً پای‌بند به ذات‌گروی‌ست. و نیازی به ذکر ندارد که منطق موجهات او، همانند منطق موجهات ابن‌سینا، یک منطق وجهی حدود^۵ است؛ و اگرچه «یک منطق وجهی حدود یک منطق وجهی

۱. قرن سیزدهم میلادی منظور است.

۲. نک: همین کتاب، §§ ۹۱ و ۱۰۳.

۳. نک: همین کتاب، § ۸۹؛ قس: ابن‌سینا، النجاة، صص ۶۸-۶۷.

۴. نک: همین کتاب، § ۹۵؛ قس: عظیمی، «از دلیل افتراض تا معرفی و حذف سور وجودی»، ص ۱۴.

گزاره‌ها^۱ را پیش فرض می‌گیرد^۲ سهروردی، چنان‌که ما در این کتاب نشان داده‌ایم، نه تنها جایگاه بنیادی منطق گزاره‌ها را در نمی‌یابد، بلکه تلاش می‌کند تا آن را به منطق حدود فروکاهد. - بی‌راهه‌ای که بعدها ملاصدرای فیلسوف هم بدان درمی‌غلند.

۲) معرفت‌شناسی در حکمة الإشراف

معرفت‌شناسی دانشی ست که چیستی، منابع، ساختار، و امکان معرفت را بررسی می‌کند. ابن‌سینا در منطق الإشراف، با مفروض گرفتن امکان معرفت، درباره چیستی، منابع، و ساختار آن بحث می‌کند. او در برابر پرسش از چیستی معرفت، تعریف سه‌جزئی افلاطونی را پیش می‌نهد و معرفت را باور صادق موجه یا، به تعبیری مناسب‌تر با ادبیات او، تصدیق جازم مطابق ثابت می‌داند.^۳

او پنج منبع متعارف معرفت، یعنی عقل، حس، درون‌نگری، حافظه، و گواهی را به رسمیت می‌شناسد؛ و بر پایه آن‌ها، گزاره‌ها را از قوی به ضعیف رده‌بندی معرفت‌شناختی می‌کند. بدین سان، طیفی از گزاره‌ها پدید می‌آیند که در یک سر آن اولیات قرار دارند - گزاره‌های صادق خودموجهی که تنها بر خرد ناب استوارند - و در سر دیگر آن مخیلات جای دارند که حتی لزوماً متعلق باور نیستند، چه رسد به این‌که صدق و توجیه داشته باشند.^۴ رده‌بندی معرفت‌شناختی گزاره‌ها به ابن‌سینا امکان رده‌بندی معرفت‌شناختی قیاس‌ها را هم می‌دهد. بدین سان طیفی از قیاس‌ها پدید می‌آیند که در یک سر آن قیاس برهانی جای می‌گیرد، و در سر دیگر آن قیاس شعری؛ و قیاس‌های جدلی، مغالطی، و خطابی در میانه این طیف می‌گنجند.^۵

و اما در باب ساختار معرفت، ابن‌سینا بر پایه دلیل تسلسل معرفتی که تبارش به ارسطو بازمی‌گردد، معتقد به میناگروی‌ست. میناگروی منظومه معرفت را بنای بزرگی می‌بیند که بر مبناهایی استوار مبتنی است، درحالی‌که انسجام‌گروی - مهم‌ترین رقیب‌اش - آن را چونان شبکه‌ای از تارهای عنکبوت می‌نگرد که همبستگی دارند.^۶

1. Modal logic of propositions

2. Łukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, p. 133.

۳. عظیمی، ماهیت منطق و منطق ماهیت، صص ۹۳-۹۴.

۴. همو، تحلیل منطقی گزاره، صص ۴۴۴-۴۴۷.

۵. همو، تحلیل منطقی استدلال، صص ۳۸۶-۳۸۷.

۶. همان، ص ۴۳ به بعد.

سهروردی، در بخش نخستِ حکمة الإشراق، درباره همه این مسائل با ابن‌سینا همراهی است. تنها تفاوت بسیار مهم او این است که در کنار پنج منبع متعارف معرفت، یک منبع نامتعارف معرفت، به نام «تأله»، «ذوق»، یا «اشراق» را هم به رسمیت می‌شناسد. والبریج این منبع نامتعارف را تجربه عرفانی می‌داند،^۱ ولی آنچه سهروردی درباره این منبع می‌گوید با تجربه دینی همخوان‌تر است تا تجربه عرفانی. در تجربه دینی دوگانگی مجرب و مجرب‌پابرجاست ولی در تجربه عرفانی از میان می‌رود.^۲

درباره تجربه دینی سه مسئله مهم وجود دارد: ماهیت، انواع، و اعتبار. در باب ماهیت تجربه دینی دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است که از آن میان نگاه سهروردی به دیدگاه آلتون نزدیک‌تر به نظر می‌رسد. آلتون تجربه دینی و تجربه حسی را هم‌ساخت می‌داند؛^۳ و به همین سان است سهروردی، که در جمله‌ای کوتاه و درخشان می‌نویسد: «چنان‌که محسوسات را مشاهده کرده و به پاره‌ای از احوال آن‌ها یقین آورده و سپس دانش‌های درستی چون هیئت و غیر آن را بر آن‌ها استوار ساخته‌ایم، به همین سان از روحانیات نیز چیزهایی را مشاهده و بر آن‌ها بنیاد می‌کنیم.»^۴ لازمه هم‌ساخت بودن تجربه‌های حسی و دینی این است که اگر کسی در یکی به واقع‌گروی مستقیم باور داشته باشد، در دیگری هم باید چنین باشد. و سهروردی به این لازمه ملتزم است. او ادراک حسی و مشاهده عرفانی، هر دو را علم حضوری می‌داند؛^۵ یعنی درباره هر دو معتقد به واقع‌گروی مستقیم است.

تجربه دینی، آن‌گونه که سوئین‌برن معتقد است، پنج نوع دارد: (۱) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه شیء‌ای محسوس که در قلمرو تجربه همگانی است. (۲) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه شیء‌ای محسوس، نامتعارف، و مشاع. (۳) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف است. (۴) تجربه خداوند یا حقیقت غایی به واسطه پدیده‌ای شخصی که در قالب زبان حسی متعارف قابل توصیف نیست. (۵) تجربه خداوند یا حقیقت غایی بدون واسطه هر گونه امر حسی.^۶

۱. والبریج، قطب‌الدین شیرازی و علم‌الانوار در فلسفه اسلامی، ص ۴۷.

۲. کشفی، «بررسی دیدگاه ویلیام رودر باب حجیت معرفت‌شناختی تجربه دینی»، ص ۶.

۳. پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۴.

۴. سهروردی، حکمة الإشراق، ص ۱۳.

۵. همو، حکمة الإشراق، ص ۱۳۴؛ التلویحات، ص ۲۴۲؛ المطارحات، ص ۴۸۶.

۶. پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۱-۳۶.

به سادگی نمی‌توان گفت که تجربه دینی، آن‌گونه که مراد سهروردی است، در کدام یک از این پنج قسم می‌گنجد. اما می‌توان گفت که اولاً متعلق تجربه دینی، آن سان که مراد اوست، هرَم مُثَل است، که البته خداوند به منزله مثال خیر در رأس آن قرار دارد؛ و ثانیاً فرآیند این تجربه برای او خلع ارادی بدن است، زیرا می‌گوید که اگر برای اشراقیان شکی در اصول پدید آید آن را با «نردبان خلع‌کننده» (السُّلَمُ المخلَّعة)، یعنی با روان خویش که به آسانی می‌تواند از جامه تن به در آید، می‌زدانند.^۱ خلع بدن را امروزه «تجربه بیرون از بدن»^۲ می‌نامند و در فراروانشناسی^۳ درباره‌اش بحث می‌کنند. تا جایی که ما می‌دانیم تا کنون «تجربه بیرون از بدن» به منزله نوعی از تجربه دینی مطرح نشده است، و این ایده نوری است که سهروردی از پس قرن‌ها فرا روی ما می‌نهد.

در باب اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی دو چیز را باید از هم تفکیک کرد: (۱) اعتبار برای تجربه‌گر، (۲) اعتبار برای دیگران. به نظر می‌رسد که سهروردی بر پایه اصل آسان‌باوری^۴ اولی‌را، و بر پایه اصل گواهی^۵ دومی را می‌پذیرد. وی در مقام رفع استبعاد از نظریه^۶ مُثَل، می‌گوید که بیشتر پیامبران اشاراتی به آن‌ها داشته‌اند؛ و حکیمان بزرگی چون هرمس، آگاثادمون، امیدوکلس، سقراط، و افلاطون بر این رأی بوده‌اند و حتی آشکارا گفته‌اند که مُثَل را در عالم نور مشاهده کرده‌اند؛ و بیشتر فرزندگان ایران و هند نیز بر این باور بوده‌اند. سپس می‌پرسد که «اگر رصد یک یا دو تن در امور فلکی معتبر است، چگونه گفته استوانه‌های حکمت و نبوت درباره چیزی که در رصدهای روحانی خویش مشاهده کرده‌اند معتبر نباشد؟»^۷ این بدان معناست که - مثلاً - اگر یک مسأله از سهروردی بپرسد:

(۱) از کجا معلوم که استوانه‌های حکمت و نبوت در باب مشاهده عرفانی مُثَل خطا نکرده‌اند؟

(۲) از کجا معلوم که استوانه‌های حکمت و نبوت در باب مشاهده عرفانی مُثَل دروغ نگفته‌اند؟

۱. سهروردی، حکمة الإشراف، ص ۱۳.

2. Out of Body Experience (OBE)

3. Parapsychology

4. the principle of credulity

5. the principle of testimony

۶. سهروردی، حکمة الإشراف، ص ۱۵۶.

آن‌گاه سهروردی، این دو پرسش را با دو پرسش متناظر پاسخ خواهد داد:

(۱) از کجا معلوم که بطلمیوس و هیپارخوس در باب مشاهده حسی اجرام آسمانی خطا نکرده‌اند؟

(۲) از کجا معلوم که بطلمیوس و هیپارخوس در باب مشاهده حسی اجرام آسمانی دروغ نگفته‌اند؟

و هر پاسخی که مشائی به دو پرسش دوم بدهد، سهروردی به دو پرسش نخست می‌دهد؛ زیرا وی مشاهده حسی و مشاهده عرفانی را هم‌ساخت می‌داند. آنچه سبب می‌شود که یک مشائی احتمال خطا و دروغ در مشاهدات حسی بطلمیوس و هیپارخوس را جدی نگیرد و به آن‌ها اعتماد کند چیزی جز اصل آسان‌باوری و اصل گواهی نیست. اصل آسان‌باوری می‌گوید که آنچه به نظرم می‌رسد که هست، هست؛ مگر این‌که خلاف‌اش ثابت شود. و اصل گواهی می‌گوید که آنچه دیگران به من می‌گویند راست است، مگر این‌که خلاف‌اش ثابت شود.^۱ سهروردی می‌گوید که بر همین اساس می‌توان به مشاهدات عرفانی استوانه‌های حکمت و نبوت اعتماد کرد و احتمال خطا و دروغ آن‌ها را کنار گذاشت.

با وجود این، اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی هنوز با چالشی بزرگ روبه‌روست: تعارض! هنگامی که تجربه‌های حسی افراد مختلف از یک پدیده، مانند عبور از جز زمین، را می‌شنویم آن‌ها را سازگار می‌یابیم؛ ولی هنگامی که تجربه‌های دینی اشخاص گوناگون، مثلاً، از خدا را می‌خوانیم میان آن‌ها ناسازگاری می‌بینیم. بر پایه دیدگاه کاتس، «تجربه‌های دینی با یکدیگر تفاوت فاحش دارند و توسط اعتقادات پیشین شخص تجربه‌گر مقید می‌شوند».^۲ آیا این تعارض‌ها حجیت تجربه دینی را زیر سؤال نمی‌برند؟ به نظر می‌رسد که سهروردی دارد به این پرسش مقدر پاسخ می‌دهد، هنگامی که می‌گوید:

سخنان فیلسوفان نخستین نمادین است و ردی که بر ایشان شده است، اگرچه بر ظاهر گفته‌هایشان رواست، بر مقاصد ایشان روا نیست؛ زیرا نماد رد کردن نیست.^۳

۱. کشفی، «بررسی دیدگاه ویلیام رو»، ص ۷.

۲. پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۵۹.

۳. سهروردی، حکمة الإشراق، ص ۱۰.

یا هنگامی که می‌گوید:

اختلاف میان حکیمان پیشین و پسین تنها در الفاظ است، و در اختلاف عادات ایشان به تصریح یا تعریض. و همه به جهان‌های سه‌گانه گویا، و بر یگانگی خدا هم‌داستان‌اند، و دربارهٔ مسائل اصلی میان آن‌ها نزاع نیست.^۱

بنابراین، از نظر سهروردی، تعارض و ناسازگاری در خود تجربه‌های دینی نیست، بلکه در زبان نمادینی‌ست که محمل بیان این تجربه‌هاست.

باری، از آن‌جا که سهروردی تجربهٔ دینی را هم برای خود تجربه‌گر و هم برای دیگران معتبر می‌داند، در معرفت‌شناسی او بسیاری از باورها، مانند باور به وجود خدا، برای خود صاحبان تجارب دینی باور پایه، و برای مخاطبان آن‌ها از طریق برهان تجربهٔ دینی باور موجه خواهند بود. برهان تجربهٔ دینی در فلسفهٔ دین معاصر تنها برای اثبات وجود خدا به‌کار می‌رود، ولی سهروردی می‌تواند آن را برای مسائل دیگری، مانند اثبات وجود مُثُل افلاطونی، نیز به کار گیرد.

بر پایهٔ آنچه گفتیم، معرفت‌شناسی سهروردی در تعریف، ساختار، و منابع معرفت نزدیکی چشم‌گیری به معرفت‌شناسی ابن‌سینا دارد و تنها در پذیرش یک منبع نامتعارف معرفت به نام ذوق، تأله، یا اشراق، که همان تجربهٔ دینی است، از آن فاصله می‌گیرد. با وجود این، بعید نیست که سهروردی در همین وجه تمایز هم از ابن‌سینا متأثر بوده باشد؛ چنان‌که ماجد فخری می‌نویسد:

... آنچه به یقین می‌توان گفت این است که در اواخر عمر حالتی در او [یعنی ابن‌سینا] پیدا شده بود که می‌خواست از شیوهٔ متداول مشائیان فاصله بگیرد و به مکتب دیگری نزدیک شود که در آن راه عرفان و ذوق به دنبال حقیقت می‌رفتند. این مکتب عرفانی و ذوقی را او اشراق نامید... و البته این فکر چه بسا هرگز به عمل در نیامد. اما دو نسل بعد از ابن‌سینا، شهاب‌الدین یحیی سهروردی... در صدد برآمد تا به این فکر جامهٔ عمل بپوشاند.^۲

اثری که به عنوان منبع الهام حکمت اشراقی و ناقل تمایلات عرفانی ابن‌سینا به سهروردی در صدر فهرست نامزدها قرار می‌گیرد کتاب مناقشه‌انگیز الحکمة المشرقیة است. ولی از این کتاب، دست‌کم تا کنون، جز تکه‌ای از منطق (تا بحث نقیض موجب جزئی مطلق) یافت نشده و، از این‌رو، امکان داوری جامع و نهایی دربارهٔ درون‌مایهٔ آن وجود ندارد. آنچه از توصیف خود ابن‌سینا دربارهٔ این

۱. همان ص ۱۱.

۲. فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ص ۳۱۳.

کتاب برمی‌آید بیش از این نیست که وی در این اثر از مشائیان فاصله گرفته است؛^۱ اما این که به عرفان گراییده یا چیزی شبیه این، از توصیف خود او بر نمی‌آید.

با وجود این، آنچه در بحث کنونی از هر گونه گمانه‌زنی درباره درون‌مایه الحکمة المشرقية تعیین‌کننده‌تر می‌نماید آن است که گویا سهروردی از این کتاب به چیزی بیش از آن که ما اکنون در دست داریم دسترسی نداشته است. زیرا در منطق المطارحات می‌نویسد:

و از این روی شیخ ابو علی در کراریسی که آن‌ها را به مشرقیان نسبت داده و به صورت پراکنده و ناتمام موجود است تصریح کرده است به این که بسیط‌ها رسم می‌شوند، نه حد.^۲

«کراریس» جمع «کراس» به معنای تگه‌ای از کتاب (معمولاً مشتمل بر ۸ برگ) است.^۳ این تگه‌های مشرقی که سهروردی به آن‌ها اشاره می‌کند آشکارا بخش‌هایی از الحکمة المشرقية اند که در جایی از آن بوعلی می‌گوید:

اموری که با حد برگرفته از جنس‌ها و فصل‌ها نشان داده می‌شوند اموری هستند که این ترکیب در آن‌ها هست، ولی امور بسیط و امور مرکبی که این گونه از ترکیب را ندارند این حد را در آن‌ها نمی‌یابی.^۴

دقیقاً معلوم نیست که سهروردی چه مقدار از الحکمة المشرقية را در دست داشته، ولی از تصریحات و تلویحاتی که در سخن او هست، برمی‌آید که آنچه در دسترس وی بوده همین چیزی است که امروزه در دسترس ماست. در این صورت، فرقی نمی‌کند که ابن سینا در این کتاب فلسفه جدیدی به نام حکمت مشرقی را بنیاد نهاده است یا نه؛ زیرا، به هر روی، چیزی جز تکه‌هایی از بخش منطق این کتاب به دست سهروردی نرسیده است. و این بقایای منطقی هم تقریباً چیزی بیش از منطق الإشارات ندارند. بنابراین، الحکمة المشرقية به عنوان منبع الهام سهروردی در تأسیس معرفت‌شناسی و فلسفه اشراقی،

۱. ابن سینا، منطق المشرقیین، صص ۴-۲؛ همو، الشفاء: المنطق: المدخل، ص ۱۰.

۲. سهروردی، منطق المطارحات، ص ۸۸.

۳. بنگرید که ضیائی چگونه در فهم معنای «کراریس» در مانده است: «در ابتدا، شیخ اشراق با او [یعنی ابن سینا] موافقت می‌کند در اینکه ذوات بسیط و غیر مرکب را تنها می‌توان توصیف کرد، لیکن قابل تعریف نیستند. سهروردی در اینجا به کتابی با عنوان کراریس فی الحکمة اشاره می‌کند که ابن سینا آن را به شیوه فلسفی مشرقیان منتسب کرده است. اینکه کتاب کراریس چه بوده، روشن نیست؛ اما عبارت مذکور را می‌توان در منطق المشرقیین ابن سینا یافت.»

۴. ابن سینا، منطق المشرقیین، ص ۴۰؛ نیز نک: عظیمی، ماهیت منطق و منطق ماهیت، ص ۴۶۰.

با اندک تأملی از فهرست نامزدها خارج می‌شود. در این صورت، باید به تأثیر کتاب‌هایی چون الإشارات اندیشید؛ به‌ویژه که ابن‌سینا در اواخر این کتاب به عرفان و آنچه امروزه فراروان‌شناسی نامیده می‌شود اهتمام خاصی نشان می‌دهد.^۱ و به یاد آورید که از نظر سهروردی فرآیند دست‌یابی به شهود عرفانی، به عنوان یک منبع نامتعارف معرفت و یکی از ارکان دوگانه حکمت اشراق، همانا پدیده‌ای فراروانشناختی به نام خلع بدن یا تجربه بیرون از تن است که ملکه آن با ریاضت به دست می‌آید.

حاصل این‌که دور از حقیقت نخواهد بود، اگر بگوییم که معرفت‌شناسی سهروردی نیز مرحله تکامل‌یافته‌تری از معرفت‌شناسی ابن‌سیناست. او در این حوزه نیز، به سان منطق، نه در حال واگرایی از ابن‌سینا بلکه در حال تکمیل برنامه ناتمام اوست.

یکی از نویافته‌های ما در منطق حکمة الإشراق، که پایی در منطق دارد و پایی در معرفت‌شناسی، بصیرت روشن سهروردی نسبت به منطق باور^۲ است. اگر Bp را به این معنا بگیریم که « p مورد باور است»، آن‌گاه سهروردی، از یک سو، آشکارا $p \vee \sim p$ را صادق، و $Bp \vee B\sim p$ را کاذب می‌داند؛ و از دیگر سو، به روشنی $(p \& \sim p)$ را راست و $(Bp \& B\sim p)$ را ناراست می‌شمارد. این تفکیک‌ها جز در پرتو درکی - هرچند مبهم - از منطق باور امکان‌پذیر نیست. ما در نوشته‌های ابن‌سینا ردّ پای از این تمایز نیافته‌ایم؛ و البته باید اذعان کنیم که به‌جّد هم نجسته‌ایم. وانگهی نیافتن دلیل بر نبودن نیست. لذا این می‌تواند پرسمانی گشوده برای پژوهشگران باشد که آیا سهروردی در فهمی که از منطق باور دارد وامدار بوعلی‌ست یا نه.

۳) تفکر انتقادی در حکمة الإشراق

در جایی دیگر گفته‌ام که ابن‌سینا در منطق چهار رهیافت کلی دارد:

۱. دوگانه‌گرایی

۲. نگرش ابزار-دانشی،

۳. هدف‌گرایی،

۴. صورت‌گرایی.

۱. ابن‌سینا، الإشارات، ج ۳، النمط التاسع و النمط العاشر.

این چهار رهیافت راهنمای عمل او در سامان‌دادن یک نظم نوین منطقی شده‌اند.^۱ مقصودم از «دوگانه‌گرایی» این ایده ابن‌سیناست که چون منطق به تحلیل اندیشه می‌پردازد، و اندیشه بر دو گونه است: تعریف و استدلال، منطق هم دوگانه است: منطق تعریف و منطق استدلال. محمدتقی دانش‌پژوه این ایده را «منطق دوبخشی» نامیده است.

مرادم از «نگرش ابزار-دانشی» این است که ابن‌سینا در نزاع کهن تاریخی میان مشائیان که می‌گفتند منطق ابزار دانش است، و رواقیان که می‌گفتند منطق دانش است، به راه افلاطونیان رفت که می‌گفتند منطق هم دانش است و هم ابزار دانش. از همین روی است که ابن‌سینا منطق را هم به دانش اندیشه تعریف می‌کند و هم به ابزار خطاسنج اندیشه. بنابراین، منطق به تحلیل اندیشه در دو حوزه تعریف و استدلال می‌پردازد؛ ولی هدف‌اش، از آن روی که دانش اندیشه است، کشف راه‌های درست اندیشیدن، به منظور پیروی از آن‌هاست؛ و از آن روی که ابزار خطاسنج اندیشه است، کشف شیوه‌های نادرست اندیشیدن به منظور پرهیز از آن‌هاست.

بدین سان، کاملاً طبیعی‌ست اگر انتظار داشته باشیم که منطق دوبخشی ابن‌سینا، در کنار نظریه تعریف و نظریه استدلال، مغالطات تعریف و مغالطات استدلال را هم جداگانه بررسی کند. و «هدف‌گرایی» ابن‌سینا این انتظار را برمی‌آورد. او بر آن است که از میراث منطقی گذشتگان هرچه به کار دو هدف یادشده، یعنی درست‌اندیشی و پرهیز از نادرست‌اندیشی، نمی‌آید یا باید حذف شود، مانند خطابه و شعر، یا باید به گونه‌ای تغییر کارکرد دهد تا به کار یکی از این دو هدف بیاید، مانند جدل. او، بر همین بنیاد، مواضع جدلی را از اصول راهبرد مناظره به مغالطات تعریف دگرگون می‌سازد. و مغالطات سیزده‌گانه ارسطویی، را به پیروی از خود ارسطو، چونان مغالطات استدلال مطرح می‌کند.

البته در حذف خطابه و شعر، و تغییر کارکرد جدل، «صورت‌گرایی» ابن‌سینا هم مؤثر بوده است. مرادم از «صورت‌گرایی» توجه به صورت و ساختار استدلال بیش از ماده و محتوای آن است. از همین روی است که ابن‌سینا در منطق نوشته‌های متأخر خود، مانند الإشارات، به برهان کوتاه و گذرا می‌پردازد. باری، آنچه برای بحث کنونی ما اهمیت دارد این است که ابن‌سینا به همان اندازه که منطق را دانش درست‌اندیشی می‌داند، ابزار کشف نادرست‌اندیشی نیز می‌بیند؛ هم در حوزه تعریف و هم در قلمرو استدلال. توجه به این جنبه دوم همان چیزی‌ست که امروزه «تفکر انتقادی» نامیده می‌شود. بنابراین ابن‌سینا، نه تنها منطق دانی سترگ، بلکه اندیشه‌وری بزرگ در حوزه تفکر انتقادی نیز هست.

۱. عظیمی، تحلیل منطقی استدلال، ص ۴۷۵ به بعد.

و اما سهروردی در همه آنچه گفتیم پیرو ابن سیناست: همچون او در منطق دوگانه گراست و آن را به دو بخش تعریف و استدلال تقسیم می‌کند؛ همچون او نگرش ابزار-دانشی به منطق دارد و آن را هم دانش اندیشه می‌داند و هم ابزار خطاسنج اندیشه؛ همچون او در منطق هدف‌گرا و صورت‌گراست و بر همین اساس، خطابه و شعر را حذف، و جدل را به مغالطات تعریف دگرگون می‌کند و درباره برهان به کوتاهی بحث می‌کند؛ همچون او مغالطات را در دو حوزه تعریف و استدلال از هم تفکیک می‌کند.

سهروردی در اهتمام به بُعد خطاسنجی و پیش‌گیرانه منطق، یعنی همان چیزی که ما «تفکر انتقادی» می‌نامیم، اگرچه پیرو ابن سیناست، تا اندازه‌ای حتی از او هم پیشی می‌گیرد. مغالطات استدلال، آن‌گونه که ابن سینا مطرح می‌کند، از مغالطات سیزده‌گانه ارسطویی در ابطال‌های سوفیستی فراتر نمی‌رود، ولی سهروردی شمار آن‌ها را به ۴۵ مغالطه افزایش می‌دهد. او خود در این باره می‌نویسد:

و مغالطه‌ها را افزایش دادیم تا دانش‌پژوه به آن‌ها ورزیده شود؛ زیرا دانش‌پژوه در دلایل گروه‌ها و دسته‌های مردم، بیش‌تر از آن‌که درست بیابد، نادرست می‌یابد. از این‌رو، سودیابی‌اش در هشیارسازی بر مواضع خطا، کم‌تر از سودیابی‌اش به وسیله شناخت سنجه‌های حقیقت نیست.^۱

۴) ساختار کتاب

سهروردی، چنان‌که در آغاز این پیش‌گفتار گذشت، حکمة الإشراف را به دو بخش تقسیم می‌کند: منطق و متافیزیک. او منطق را «ضوابط الفکر» (سنجه‌های اندیشه) می‌نامد و از همین رو هر یک از زیربخش‌های آن را «الضابط» (سنجه) می‌خواند و به آن‌ها ترتیب عددی می‌دهد. در لابه‌لای این ضوابط و سنجه‌ها، برخی از زیربخش‌ها را، بدون ترتیب عددی، «فصل»، «قاعد»، «دقیقه»، یا «حکمت» نام می‌کند، که من نیز آن‌ها را به همین صورت آورده‌ام.

همچون شرح سه‌جلدی منطق اشارات ابن سینا، که خوشبختانه مقبول طبع مردم صاحب‌نظر شد، در این کتاب نیز هر فصل را با متن اعراب‌گذاری‌شده حکمة الإشراف، و سپس ترجمه فارسی آن برگشودم، تا زمینه رویارویی بی‌واسطه خواننده با متن سهروردی فراهم آید. متن را، بر پایه یکان‌های محتوایی، تقطیع و به ترتیب شماره‌گذاری کردم، و ترجمه و شرح را متناظر با همین شماره‌ها سامان دادم تا مقایسه و ارجاع آسان شود.

۱. سهروردی، حکمة الإشراف، ص ۵۷.

در گفتار دوم، اما، فصلی که به «شکل چهارم در نظریه اشراقی قیاس» می‌پردازد فاقد این شماره‌گذاری است، زیرا این فصل پاره‌ای از متن سهروردی را شرح نمی‌دهد بلکه مسئله‌ای را در باب منطق سهروردی طرح می‌کند و می‌کوشد تا به آن پاسخی دهد. در آغاز بر آن بودم که این فصل را به صورت یک پیوست به پایان کتاب بیفزایم، ولی به این جمع‌بندی رسیدم که جایگاه طبیعی این فصل همین موضعی است که اکنون در آن قرار گرفته است.

۵) سپاسگزاری

اکنون که کار پژوهش و نگارش این اثر، جملگی، به فرجام رسیده است، سپاسگزاری از همه کسانی که دستی بر این آتش داشته‌اند وظیفه اخلاقی من است. در مرحله پژوهش و نگارش، صندوق حمایت از پژوهشگران و فناوران کشور، در قالب طرح پژوهشی «منطق سهروردی»، حامی این اثر شد. در مرحله چاپ و انتشار، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران قبول زحمت کرد. دکتر اسدالله فلاحی، همچون همیشه، مرا وامدار نکته‌سنجی‌های علمی خویش ساخت. سپاس بی‌کران نثار آنان باد! نیز نثار همه خوانندگانی که مرا از نقد و نظرشان بی‌نصیب نخواهند گذاشت.

مهدی عظیمی

عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

mahdiazimi@ut.ac.ir