

موضع سهروردی در باب منطق؛ دگردیسی بنیادین از سنت ارسطویی

مصطفی عابدی جیغه^۱؛ مرتضی شجاری^۲

چکیده

در اندیشه سهروردی منطق برخلاف سنت ارسطویی طریقت خود را نسبت به شناخت از دست می‌دهد و جایگاه منطق به بعد از تحقق حکمت موکول می‌شود. سنت ارسطویی، تمام دانش آدمی را بجز مبادی شناخت به حیطة شناخت حصولی وارد ساخته و معرفت را امری نظری تلقی می‌کند؛ اما شیخ اشراق با حضوری دانستن شناخت، آن را از حیطة تفکر مفهومی و حصولی بیرون میکشد و شناخت را در گام نخست پیشانظری تصور مینماید. سهروردی حکمت را نخست از طریق شهود بدست می‌آورد و سپس برای آن برهان اقامه مینماید. وی با چرخشی بنیادین تفکر مفهومی را بر پایه تفکر حضوری استوار می‌سازد و ساحت حضور را

۱۱۱

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)؛ abedi2015@yahoo.com

۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه تبریز؛ mortezashajari@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۸/۳/۳۰

تاریخ دریافت: ۹۸/۱/۱۸



معیار ساحت حصول قرار میدهد و با این تلقی، برخلاف جهت اندیشه ارسطویی قدم برمیدارد و تلقی ارسطویی را مبنی بر اینکه تفکر حصولی معیار هرگونه اندیشه‌یی است نقض مینماید.

کلیدواژه‌ها:

حکمت، اشراق، منطق، طریقت منطق، سنت ارسطویی، سهروردی

* * *

مقدمه

سنت ارسطویی بجز قواعدی که از منطق بدست می‌آورد، هیچ راهی برای شناسایی حق از باطل و راست از دروغ و نیک از بد و یقین از شک نمیشناسد. در این تلقی، منطق مدخل برای هرگونه شناختی بحساب می‌آید و قواعد منطقی بر تمام اعمال شناختی آدمی حکومت دارد. این سنت همواره منطق را حاوی یقین‌ترین قوانینی میداند که تمام گونه‌های شناختی را شامل میشود (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۰۵b). در این نگاه بنوعی سیطرهٔ منطق بر تمام تفکر آدمی سایه افکنده و شرط رسیدن به هرگونه حقیقتی بحساب می‌آید. فارابی نیز بعنوان یکی از پیروان سنت ارسطویی، تنها راه وصول به حقیقت را به نظم منطقی محصور میکند و آن را معیار صدق و راستی هرگونه معرفتی توصیف مینماید (فارابی، ۱۳۸۴: ۵۱). اما بنظر میرسد این انحصار با ظهور ۱۱۲ ابن‌سینا درهم میشکند. ابن‌سینا گرچه در کتاب *شفا* از سنت ارسطویی تبعیت کرده و تفکر منطقی را راه رسیدن به حقیقت میداند (ابن‌سینا، ۱۴۳۰: ۱۶/۷-۱۹)، اما در *اشارات* به ذوق نیز هم‌وزن تفکر منطقی، سهمی برابر مینهد. وی در *اشارات* از این روش فلسفی با عنوان «حکمت متعالیه» نام میبرد و حصول آن را نیازمند ذوق و استدلال بیان میکند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۴۰۱).



در ادامه، سهروردی روش ابن‌سینا را تکمیل میکند و گامی فراتر از او برداشته و گسستی بنیادین با سنت ارسطویی ایجاد میکند. شیخ‌اشراق با اعلام اینکه منطق نمیتواند نسبت به حکمت مقدمیت داشته باشد، ذوق و اشراق را تنها مسیر مطمئن حصول حکمت میداند. وی گرچه در نخستین نوشته‌هایش بر مبنای مشائیان سخن گفته و محور بحثش را برهان و استدلال قرار داده است، اما واپسین آثارش را با توجه به مبانی فلسفی ابداعی خود تألیف کرده و در آن ذوق و شهود را برتر از استدلال و برهان قرار میدهد و آن را تنها راه رسیدن به شناخت تلقی مینماید. به این ترتیب، انحصاری که منطق در طریقت به معرفت داشت، با مبنای سهروردی برای همیشه از میان رفت و تفکر منطقی نه هم‌سطح تفکر اشراقی که در پایینتر از آن و بعنوان زبان تفکر اشراقی در نظر گرفته شد.

نوشتار حاضر در پی این است که نشان دهد بعد از سهروردی، چگونه سنت ارسطویی در باب منطق، جایگاه خود را از دست داد. بر این اساس، در اینجا میکوشیم تا شکافی که با سنت ارسطویی از طریق اندیشه‌های سهروردی ظهور کرده ارائه دهیم و آن را به روش توصیفی-تحلیلی نمایان سازیم.

تحلیل شناخت مفهومی

برای اینکه جایگاه منطق در نظر ارسطو و سهروردی روشن شود، بایسته است جایگاه تفکر مفهومی و حصولی در اندیشه این دو فیلسوف روشن گردد. ارسطو در معرفت‌شناسی خود معرفت را در نگاه نخست امر باواسطه تصور میکند. به همین جهت، وی در تعریف معرفت بمعنای اخص کلمه، آن را «استنتاج امر جزئی از امر کلی، یعنی استنتاج امر مشروط از علل خویش توصیف میکند» (تسلر، ۱۳۹۵: ۲۶۴). البته وی آنچه را که فی‌نفسه

۱۱۳



شناختنی‌تر و یقینی‌تر است نسبت به ما چنین فرض نمی‌گیرد (ارسطو، ۱۳۷۸: تحلیل‌های دوم، اول، ۳۳ب۷۱)؛ زیرا معتقد است ما تصورات کلی را از مشاهدات جزئی استنتاج می‌کنیم و در طی مراتبی صعودی از ادراک حسی بواسطه حافظه بسوی تجربه و سپس از تجربه بسوی معرفت پیش می‌رویم. ارسطو بجهت اینکه دانش را از جانب جزئیات آغاز میکند، طرق شناخت را استقراء و برهان اعلام مینماید و روش آن را در مقابل راه و رسم علوم حضوری قرار میدهد. او استنتاج را طریقی تلقی میکند که بواسطه آن به علوم واسطه‌یی دست می‌یابیم. وی استنتاج را عبارت از سخنی میداند که در آن چیزی جدید از فرضیه‌های خاص نتیجه گرفته میشود (همان: تحلیل‌های اول، اول، ۱۸ب۲۴).

در مقابل، سهروردی علم در تمام مراتب آن را حضوری اعلام میکند و نه تنها علم عقلی را بلکه علم حسی را نیز از سنخ علم حضوری میداند. وی پس از آنکه تفکر فلاسفه پیش از خود را در باب ابصار که به انطباع و خروج شعاع تفسیر میکردند، رد میکند، ابصار را فرایند نوعی حضور و اشراق از جانب نفس تلقی مینماید. در نگاه سهروردی، ابصار نه به خروج شعاع است و نه به انطباع صورت (سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۹۹-۱۰۰) بلکه با اشراق نفس بر شیء مبصر، به شرط مقابله، بوجود می‌آید.

شیخ اشراق با الهام گرفتن از علم نفس به ذات و قوا و حالات خویش به تبیین حقیقت شناخت می‌پردازد. وی علم را از ادراک خاصی که رؤیت یا ۱۱۴ مشاهده نام دارد بدست می‌آورد و شناخت را در سایه مواجهه مستقیم فاعل شناسنده با متعلق شناخت محقق میداند. از آنجا که شناخت در نخستین گام از سنخ حضور است و نه حصول، تفکر مفهومی که پایه تفکر منطقی است، مقدمیت خود را نسبت به شناخت از دست میدهد. سهروردی علت طریقتی نداشتن تفکر تحصیلی را مسبوق بودن علم به رفع حجابی میداند که میان

نفس و شناخت فاصله انداخته است. او رفع حجب معرفتی را اولین گام برای ورود به ساحت دانایی برمیشمارد و وجود وسائط میان شیء و فاعل شناخت را نفی میکند (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱ / ۴۹۰؛ ۱۳۸۰ ب: ۱ / ۷۲ و ۷۳). این درحالی است که تصور ارسطویی علم از نوع حجاب، مانعی است که میان نفس و متعلق دانایی فاصله می‌اندازد. در علم حصولی، صور علمی و وسائط برهانی که در قیاس بکار میروند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷ / ۱۸)، میان فاعل شناسا و متعلق شناسایی جدایی می‌اندازد و مانع ظهور و حضور آن برای شناسنده میشود. درحقیقت، وقتی سهروردی علم را نور تلقی نمود، تحولاتی بنیادی در معرفت‌شناسی خود ایجاد کرد. او نور را در مقابل ظلمت قرار داد و از این طریق راه رسیدن به علوم حقیقی و حکمت اشراقی را سیر از ظلمت بسوی نور و رفع موانعی دانست که از تابش حکمت و معرفت نوری جلوگیری میکند و عدم حجاب بین عالم و معلوم را بمنزله ملاکی برای شناخت تلقی نمود (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۵ و ۳۴). به این ترتیب، در اندیشه شیخ‌اشراق معرفت مبتنی به امورات سلبی است و نه ایجابی؛ یعنی تحقق شناخت مشروط به رفع موانعی است که بر اثر بها دادن به بدن و تعلقات بدنی پدید آمده است.

شناخت و معرفت گزاره‌ی

از آنجا که سهروردی علم را از سنخ تصور و تصدیق نمیداند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۸۹/۱)، حضور معلوم نزد عالم را بصورت بسیط میپذیرد و وجود کثرت و چندگانگی در علم حضوری را انکار میکند. شیخ‌اشراق در گسست از سنت ارسطویی معتقد است در ساحت شناخت هرگز نمیتوان بخشی از معلوم را به بخش دیگر نسبت داد و در آن چیزی را بر چیز دیگر حمل کرد. وی با نفی تصدیقی بودن علم حضوری که در آن اذعان و حکم وجود دارد، گزاره‌ی

۱۱۵



و حمله بودن علم حضوری را نفی میکند.

در اصل و اول قدم شناخت اشراقی حمله نیست، بلکه یک شناخت بیواسطه و حضوری است؛ یعنی به اینصورت نیست که بگوییم «آ، ج است» و «هر ج ب است» پس «آ، ب است»، بلکه در اندیشه او شناخت «آ» برابر است با خود هستی آن و نه امری مضاف بر «آ» که در قالبهای منطقی و گزاره‌یی تحقق یابد (ضیائی، ۱۳۸۴: ۱۳۲).

بنابراین، علم اشراقی در مقایسه با علم در سنت رایج که حاصل تصور و تصدیق است، غیر حمله است و این علم مبتنی بر اضافه اشراقی و حاضر میان متعلق شناسایی و فاعل شناسایی است. این برخلاف اندیشه ارسطویی است که از مجهولات به معلومات سیر میکند و بوسیله دانسته‌های قبلی درصد معلوم ساختن مجهولات برمی‌آید. در این روش که بصورت گزاره‌یی اتفاق می‌افتد، ذهن انسان با واسطه قرار دادن معلومات بعنوان حد وسط، مجهول را به معلوم تبدیل میکند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۷/۷ و ۱۸).

ارسطو در کتاب نهم *مابعدالطبیعه* با اینکه دو نوع از صدق معرفت‌شناختی، یعنی صدق گزاره‌یی و صدق تصویری را ارائه میدهد، اما معنای اولی و اصلی صدق را در مورد گزاره‌ها بکار میبرد. صدق به این معنا بر پایه اتصال و انفصال مفاهیم در ذهن صورت میگیرد. وی صدق گزاره‌یی را اینگونه توضیح میدهد که موجود بمعنی صادق و ناموجود بمعنی کاذب بر پیوستگی و جدایی ۱۱۶ موضوع و محمول استوار است و صدق و کذب با هم به دو بخش یک تناقض مربوطند؛ زیرا «حکم صادق، آنجا که موضوع و محمول واقعاً به هم پیوسته‌اند، وجود ارتباط را ایجاد و تأکید میکند و آنجا که برآستی از هم جدا هستند، وجود ارتباط را سلب و نفی میکند، در حالی که حکم کاذب بعکس عمل میکند» (ارسطو، ۱۳۸۵: b ۱۰۲۷). ارسطو صدق تصویری را هنگامی میسر



میداند که تصور، بیانگر چیستی حقیقی شیء باشد و محتوای یک تصور چیستی حقیقی شیء را بیان کند. اما باید توجه داشت که او صدق گزاره‌یی را صدق معرفت‌شناختی بمعنای راستین تلقی میکند و صدق در حوزه تصورات را بنوعی بی‌مورد و غیرحقیقی معرفی مینماید؛ زیرا در اندیشه وی راست و دروغ ابتدا پیرامون به هم پیوستن و جدا ساختن دو مفهوم اتفاق می‌افتد و در مورد مفاهیم منفردی مانند «انسان» یا «سپید» که به چیز دیگری افزوده نمیشود، صدق و کذب درباره آنها بی‌مورد بنظر میرسد (حمدالهی اسکویی، ۱۳۹۱: ۷۲).

اما بر مبنای شیخ‌اشراق دو سؤال قابل طرح است: (۱) سرنوشت گزاره‌های بدیهی و ضروری که در حوزه مفاهیم تحقق مییابد چه خواهد شد؟ (۲) آیا این گزاره‌ها تنها در محدوده علم حصولی که بعد از علم حضوری واقع میشود قابل اجراست؟ و این قوانین بجهت محدودیت اجرا، در علم حضوری قابل اعمال نیستند؟ سه‌روردی بر این باور است که اینگونه امور در ساحت دریافت حضوری و شهودی قابل اجرا نیستند؛ زیرا شناخت نظری یک مرتبه بعد از علم حضوری قرار دارد و از اینرو، دریافت حضوری خارج از تفکر مقولی قرار گرفته و معرفتی پیشانظری محسوب میشود. شیخ‌اشراق بنیان معرفت را غیرمقولی دانسته و ما را در تحلیل معرفت مکلف میکند که این ویژگی را در نظر داشته باشیم و تفکرات خود را در باب معرفت بر آن لایه بنیادی پیشین مبتنا کنیم.^(۱)

۱۱۷

گفتنی است ارسطو نیز هرگز تمام دانش انسان را به حوزه حصول محدود نمیسازد و حوزه‌یی از دانش را اظهار میکند که در آن شناخت منطقی هرگز راه نمییابد. وی علت اینکه برخی درباره اصول اولیه نیز برهان طلب میکنند، این میدانند که خواهش آنان ناشی از فقدان تربیت علمی است؛ زیرا اگر کسی



نداند که برهان در کدام مورد لازم است و در کدام مورد لازم نیست، جهل او علتی جز فقدان تمرین و تربیت علمی نمیتواند داشته باشد. وی بر این باور است که «ممکن نیست مطلقاً برای همه چیز برهانی وجود داشته باشد و گرنه استدلال و اثبات تا بینهایت ادامه مییابد و هرگونه استدلال و اثبات ناممکن میشود» (ارسطو، ۱۳۸۵: a ۱۰۰۶). ارسطو در *تحلیلات ثانویه* دانش بشری را به دو صورت بیواسطه و باواسطه معرفی مینماید. او مبادی و اصول شناخت را از طریق شهود عقلی بدست میدهد (همان: ۹۹ب ۱۵ و ۱۰۰ب ۱۸) و مبنای شناخت را بر پایه اینگونه علوم استوار میسازد. از آنجا که این علوم برهانی نیستند، ارسطو دانش این اصول بنیادی را از قلمرو قوه دانش استدلالی خارج میداند و آن را به عهده قوه نوس واگذار میکند. وی در باب اینکه دانش مبادی شناخت به چه طریق حاصل میشود، معتقد است:

ولی چون از ملکه‌های فهم که ما بوسیله آنها به حقیقت دست مییابیم، پاره‌یی همواره راستند و پاره‌یی دیگر میتوانند پذیرنده دروغ باشند. برای نمونه عقیده و شمارگری پذیرنده دروغند، هم بدانگاه که دانش و خرد فرابین همواره راستند - و چون جنس دیگر دقیقتر و برتر از دانش نیست، جز خود فرابین و چون خود اصلها از نتیجه‌های برهانها شناخته شده‌تر هستند، ولی هرگونه دانش همواره با نتیجه‌گیری است، پس هیچگونه دانشی از اصلها پابرجا نیست؛ ولی چون هیچ چیز نمیتواند از اصلها راست‌تر باشد جز خرد فرابین، پس خرد فرابین است که اصلها را مییابد. این امر هم از بررسی این بوده‌ها نتیجه میشود و هم از اینجا نتیجه میشود که برهان اصل برهان نیست؛ چنانکه دانش هم اصل دانش نیست. اکنون اگر افزون بر دانش هیچ جنس راستین دیگری نداشته باشیم (جز خرد فرابین) آنگاه این خرد فرابین است که باید اصل دانش باشد و خرد فرابین خود اصل اصل است (همان: ۱۰۰ب ۵-۱۷).

البته وی تمام معرفت را به شهود عقلی تقلیل نمیدهد و تنها بخش بسیار کوچکی از دانش را به آن اختصاص میدهد و بخش عمده آن را غیرشهودی توصیف میکند و در قالب شناخت حصولی و واسطه‌یی عرضه مینماید (همان: ۹۹ ب ۱۵ و ۷۲ ب ۳۳). به این ترتیب، روشن میشود که ارسطو نیز معتقد نیست که همه علوم نظری بوده و محدود به قوانین منطقی است؛ زیرا همانطور که گفته شد وی اصول دانش انسانی را بیرون از این قلمرو قرارداده و در ساحتی هر چند محدود پای منطق را محدود میسازد و آن را در باب مبادی معرفت خلع سلاح مینماید. با این حال، تردیدی نیست که تفاوتی بنیادی میان ارسطو و سهروردی بر جای میماند و آن اینکه سهروردی برخلاف ارسطو که بخش بسیار محدودی از دانش را پیشانظری میدانست، تمام حوزه معرفت بشری را پیشانظری تلقی مینماید و تفکر حصولی را به نظام معرفت حضوری استوار میسازد.

حکمت اشراقی و ابتدای آن بر امور غیرشناختی

علم در سنت ارسطویی بصورت حصولی تصور میشود و علم حصولی نیز به بدیهی و کسبی تقسیم میشود. در این تلقی، علوم کسبی به علوم بدیهی ارجاع مییابد و علوم بدیهی، پایه علوم نظری بحساب می‌آید. بر این اساس، اولین مقوله‌یی که انسان با آن در ارتباط است، ساحت‌شناختی در مرتبه بدیهی آن است (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲ / ۵۲۲) و آدمی پیش از آنکه عملی از او صادر شود و اراده‌اش بکار بیفتد با حوزه شناخت ارتباط مییابد. در این تلقی، مواجهه آدمی با عمل و اراده یک قدم بعد از اندیشه و شناخت تحقق مییابد. به همین جهت، سنت ارسطویی نظام دانش را بر همه اعمال و رفتار آدمی برتری میدهد و نظم و منطق اندیشه را حاکم بر همه امور انسانی میسازد. در این

۱۱۹



سنت، غرض از منطق تمیز گذاردن بین این سه قسم از امور است: ۱) صدق و کذب در اقوال، ۲) خیر و شر در افعال، ۳) حق و باطل در اعتقادات (شیرازی، ۱۳۷۹: ۲۹). در حالی که سهروردی با تلقی حضوری از علم و خارج ساختن آن از حیطة مفاهیم، شناخت را مسبوق به معارف پیشین و بنیادینی که با مراعات آنها به معرفت نایل شویم، نمیداند. او در حقیقت، تحقق شناخت را به شناخت دیگر موکول نمیکند و پیش‌شرط هر شناختی را به مقوله‌یی غیرشناختی واگذار میکند و مقدمه حصول معرفت را در عمل که محصول اراده است، درمییابد (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲ / ۲۲۴). سهروردی با ایجاد شکاف از سنت ارسطویی، شناخت را بر فعالیت عملی مبتنی میسازد که تفاوت آشکار با جستجوی نظری دارد. شناخت حضوری در اندیشه شیخ اشراق وابسته به یک نوع فعل است تا یک تفکر محض انتزاعی. سهروردی بر آن است شناخت پیش از آنکه با استدلالهای پیچیده مفهومی سروکار داشته باشد که از طریق آگاهی انسان بدست می‌آید، با اراده آدمی پیوند دارد؛ زیرا وی نزدیکی به ساحت معرفت را به قدر مجرد از ظلمات و اشتیاق آدمیان به مبدأ نور بیان میکند؛ یعنی در نگاه اشراقی، نفس هر اندازه به حقیقت نوری نزدیکتر، معرفت آدمی افزون میشود و هرچه از حقیقت مذکور دورتر باشد، به جهل آدمی افزوده میگردد. بدینسان سهروردی رسیدن به شناخت را در سایه صیوروتی میداند که تنها از طریق اخلاق و ترک تعلقات دنیوی میسر است (عباسی‌داکانی، ۱۳۸۶: ۱۳۱). در این اندیشه، هر شناختی بیشتر پیامد نوعی ۱۲۰ نگرش ارگانیک به زندگی عملی و فکری آدمی است که در صورت توجه به آن نوعی دگردیسی آرام، انسان را از سطح به ژرفا خواهد کشاند. تهذیب و سلوک اخلاقی (که محصول اراده آدمی است) به اندازه‌یی در نگاه سهروردی از اهمیت برخوردار است که کسی را که مراتب تهذیب را طی نکرده باشد و از ملکه نورانی برخوردار نباشد، از زمره حکما خارج میکند و او را همچون

مرده‌یی میدانند که شایستهٔ حکمت نیست.

سهروردی، برای ریاضت و تهذیب نفس که طریق حصول حکمت بشمار می‌آید، پنج امر اساسی ذکر میکند که هیچکدام به امورات شناختی و قوهٔ آگاهی مربوط نبوده و به ارادهٔ آدمی تعلق دارند:

(۱) گرسنگی و روزه‌داری، (۲) ذکر نامهای خدا که از ذکر زبانی آغاز میشود تا بدانجا که جان به ذکر آید. (۳) پیروی از پیروی که طی طریقت نموده باشد و راهنمایی و تلقین ورد کند و بر اعمال سالک، بخصوص چله‌نشینی او مراقبت نماید. (۴) اتصاف به فضایل و خصال نیکوی اخلاقی همچون صدق و تواضع و شفقت و اخلاص. با رعایت این امور، درهای ملکوت گشوده میشود و حقایق مشاهده میگردد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳/۳۹۶ - ۴۰۱).

این نوع تلقی، سهروردی را بر آن میدارد تا ذوالنون مصری، بوسهل تستری، جاماسب، فرشادشور، بوذرجمهر، فریدون، کیخسرو، زرتشت، منصورحلاج و بایزید بسطامی که هیچ بهره‌یی از تفکر منطقی و بحثی نداشته‌اند و صرفاً معرفت را از طریق تجربهٔ عرفانی بدست آورده‌اند، برخلاف تفکر رایج، حکمای حقیقی اعلام کنند (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱/۵۰۲) و افرادی چون هرمس، آغا‌ثا‌ذیمون و انباذقلس را بعنوان «والد الحکما و اب الایا» و بزرگان حکمت خطابی و آگاه به سرائر اولین و اهل سفارت شارعین توصیف نماید و مبانی علم انوار خویش را مأخوذ نه از طرق بحثی، بلکه از طریق ذوقی آنها بدانند (همان، ۱۱۱).

۱۲۱

ممکن است چنین تصور شود که سهروردی از آنجا که متأله بی‌بهره از بحث را ناقص میدانند، پس به تقدم بحث در حصول حکمت باید معترف باشد. اما باید توجه داشت که چنین برداشتی از نوشته‌های وی عجولانه و خام است؛ زیرا وی بحثی فیلسوف صرف را ناتوان از دریافت حکمت اشراقی میدانند و



مخاطبان خویش را متألهین دانسته و بر آن است که تنها شخصی میتواند این کتاب را بفهمد که دست کم در قلبش بارقه‌یی الهی تابیده باشد (همان: ۱۱۲)؛ یعنی فهم درست و صادق حکمت اشراقی برای بحثی صرف، در صورتی امکانپذیر است که اشراقات حضوری را شخصاً دریابد و به تجربه شخصی به معلومات اشراقی واصل گردد. در این نوع تلقی، میزان بهره‌مندی از حکمت، رابطه مستقیمی با تجرد نفس از ماده دارد و هر قدر نفس خود را از تعلق مادی برهاند، انوار عالم اعلی را کاملتر از دیدنیهای این جهان مشاهده میکند (ابوریان، ۱۳۷۲: ۲۸۴).

خطاناپذیری علم حضوری، عامل بی‌نیازی آن از منطق

یکی از اموری که در سنت ارسطویی بکارگیری منطق را توجیه میکرد، وجود احتمال خطا در شناخت بود. در این طریقه چون علم حصولی در روابط شناختی آدمی حکومت داشت و ذهن با واسطه با امورات عینی در ارتباط بود، امکان خطا وجود داشت و این مشکل معرفت‌شناختی دامن فیلسوفان را گرفته بود که از کجا میدانید آنچه بدست آورده‌اید، همان امورات عینی و بیرونی باشند؟ آنها برای رفع این مشکل معرفتی رعایت قوانین منطقی را چاره کار میدانستند. ارسطو معتقد بود مقولات دهگانه، الگوهای هستی‌شناختی بوده و تعاریف منطقی نه تنها توصیف‌کننده مفاهیم ذهنی، بلکه توصیف‌کننده طبیعت بحساب می‌آیند. (Armstrong, 2008: 320) به همین جهت، منطق ۱۲۲ ریشه در متافیزیک دارد و بسیاری از مبانی منطق در کتاب *متافیزیک* مورد بررسی قرار میگیرد. (Bertolacci, 2011: 27) بنابر تلقی ارسطو، ذهن با اندیشیدن در قالبی منطقی که مقولات وجودشناختی فراهم میسازند، (Giovanni, 2011: 54) راه و رسم درست اندیشیدن را برای انسان فراهم میکند. در واقع حلقه رابطه به خارج و ضامن صدق دانشهای انسان از طریق قوانین منطقی تأمین میشود و منطق



صیانت اندیشه را در برابر خطاهای احتمالی به عهده میگیرد.

البته ارسطو امکان خطا را به همه دانش بشری تسری نمیداد و آن را در مورد اصول دانش، مرتفع میدانست. وی دو اصل «تناقض» و «طرد شق ثالث» را بعنوان اصول اولیه‌ی معرفی کرد که استوارترین و اصیلترین قوانین اندیشه را مهیا میسازند و بر این باور بود که اصول اولیه خطا بردار نیستند (به همین جهت، ابن عربی خطا را به شهودکننده و کسی که به علم حضوری معلوم را دریافته است، برنمیگرداند و آن را تنها درباره فردی صادق میداند که حکم میکند (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۲۱۴؛ Code, 1386: 344)، بلکه پایه صدق گزاره‌های معرفتی و فلسفی میباشند؛ زیرا معارف نخستین و مبادی اولیه اگر خطاپذیر باشند زنجیره به هم پیوسته دانش، یا به تسلسل می‌انجامد و یا به دور ختم میشود و انسان در سلسله بی‌پایان تصورات و تصدیقات سرگردان شده و به هیچ معرفت کامل و یقینی دست نمییابد.

اما با توجه به اینکه سهروردی برخلاف سنت ارسطویی شناخت را به ساحت حضور فرو میکاهد، خطاپذیری را در تمام ساحت‌های شناخت بی‌مورد میداند؛ زیرا در علم حضوری، میان عالم و معلوم، واسطه‌ی مانند مفاهیم ذهنی وجود ندارد و ذات معلوم نزد عالم حضور دارد. این ویژگی وجودشناختی علم حضوری، عامل خطاناپذیری شناخت حضوری در حوزه معرفت‌شناختی میشود. در واقع خطا در جایی امکان دارد که میان عالم و معلوم واسطه باشد و

آنجا که واسطه‌ی در میان نیست و خود معلوم نزد عالم حضور دارد، امکان خطا مرتفع میگردد. سهروردی در *مطارحات* به این امر پرداخته و آن را در قالب سؤال و جوابی بیان نموده است. هنگامی که مدرکی به چیزی علم پیدا کند، اگر نزد عالم چیزی حاصل نشده باشد به چه چیزی علم پیدا کرده است و اگر صورتی حاصل شده، باید مطابقت صورت با شیء اصلی وجود داشته

۱۲۳



عابدی جیغه، شجاری؛ موضع سهروردی در باب منطق، دگردیسی بنیادین از سنت ارسطویی

باشد؟ سهروردی با تفکیک علم حصولی از علم اشراقی به این سؤال پاسخ داده و معتقد است مطابقت هنگامی ضرورت مییابد که صورتی میان عالم و معلوم خارجی فاصله انداخته و حکمی در ارتباط ذهن با عین صادر شده باشد، در حالی که در علم حضوری چنین نیست و عالم به خود معلوم علم دارد (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۹/۱).

بنابراین در علم حضوری که با شهود سروکار داریم و حکمی در میان نیست، خطا نیز بی‌معنا خواهد بود. در این نوع علم از آن جهت که بین عالم و معلوم واسطه‌یی وجود ندارد، صدق از معنای انطباق به معنای ثبات و استمرار و اتقان عینی تبدیل میشود، چنانکه هرگز مجالی برای خطا و باطل و کذب نخواهد بود؛ زیرا «هرگز شیء معین با خودش سنجیده نمیشود اولاً، و از خودش سلب نمیشود ثانیاً، ازاینرو، خطا و مانند آن در علم حضوری راه نمییابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷). بر این پایه، منطق که بر محمل علم حصولی سوار است، در علم حضوری موضوعیت ندارد و دیگر در حوزه شناخت که در مرتبه اول حضوری است، نیازی به وجود منطق نبوده و منطق طریقی نسبت به تحقق شناخت نخواهد داشت.

شناخت شهودی معیار تعقل

با توجه به اینکه حضور و شهود در نظر سهروردی بر حصول و اندیشه مفهومی تقدم دارد، معیار نبودن منطق نسبت به دریافتهای اشراقی مسئله ۱۲۴ مهمی است که سهروردی به آن میپردازد. مطابق اندیشه سهروردی میتوان گفت اصول علم‌الانوار مبتنی بر تجربه ذوقی است و چنین تجربه‌یی، نمیتواند با دستاوردهای فلسفی نقض شود. معارف حضوری قطعیت و واقعی بودنشان را برخلاف فلسفه متعارف از برهان و بحث کسب نمیکنند، بلکه از باب ریاضت هنگامی که علم و حکمت را از طریق اشراق از نورالانوار اخذ کردند، درباره



دریافته‌هایشان تفکر کرده و فکرشان را با قلب و دلشان هم‌نوا می‌سازند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲/۲۷۱). سهروردی برخلاف سنت ارسطویی که اندیشه‌ی تحصیلی را معیار صدق و کذب دیگر معارف بشری اعلام می‌کرد، متذکر می‌شود که فکر نمیتواند معیار شهود و مکاشفه باشد، بلکه برعکس باید فکر با قلب و شهود همخوانی داشته باشد. از آنجا که سهروردی معارف حضوری را تردیدناپذیر میدانند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۱۰۳-۱۰۴)، این تصور را که شهود بخودی خود دارای ایقان نبوده و یقین و قطعیتش را از مبانی منطق دریافت کند، بیهوده تلقی میکند و حکیم اشراقی را بدلیل داشتن شهود از بسیاری براهین مفهومی و حصولی بی‌نیاز میدانند (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱/۴۸۹، ۴۹۰)؛ زیرا علم شهودی به ما چنان یقینی عطا میکند که جای هرگونه تردیدی را از میان برمی‌دارد.

مطابق آنچه گفته شد، سهروردی گسستی بنیادین با سنت رایج ایجاد میکند و برخلاف ارسطوئیان که معتقد بودند منطق و تفکر تحصیلی معیار حقیقت هرگونه شناختی است، سهروردی تقدم منطق را نسبت به حکمت از میان برمی‌دارد. در حالی که سنت ارسطویی پیش از شروع به تحقیق و مطالعه درباره‌ی هر موضوع خاص، فرد را به شناخت شرایطی که در آن گزاره‌ی صادق بدست می‌آید، مکلف میدانند و هر پژوهشگری را که بدنبال تحصیل معرفت است، موظف میکند که پیش از ورود به حوزه‌ی دانایی در باب چگونگی و طریق کسب دانش به تفحص بپردازد؛ یعنی «فرد باید از پیش تربیت یافته تا بداند که هر یک از انواع استدلال را کجا و چگونه باید انجام دهد. چون جستجوی معرفت و راه نایل شدن به معرفت، در زمان واحد نامعقول و رسیدن به آن مشکل است» (۹۹۵ a). بنابراین از دیدگاه ارسطو، منطق حالت مقدمی به خود می‌گیرد و پیش از ورود به هر علمی آموخته می‌شود (راس، ۱۳۷۷: ۴۷). راس

۱۲۵



عابدی جیغه، شجاری؛ موضع سهروردی در باب منطق، دگردیسی بنیادین از سنت ارسطویی

در نوشته‌یی که با عنوان *ارسطو منتشر کرده* به طریقت منطق نسبت به فلسفه تصریح نموده و بیان میکند که شیوه علم منطق، شیوه‌یی است که هم روش کشف حقیقت و هم روش تبیین حقیقت را در اختیار ما میگذارد. (همان: ۸۵). برخی نیز ماهیت منطق را در نظر ارسطو به ابزاری بودن آن محدود میکنند و علم بودن آن را منتفی میدانند و معتقدند ارسطو منطق را صرفاً بعنوان مقدمه و ابزار علوم در نظر گرفته است؛ زیرا ارسطو در تقسیم‌بندی‌هایی که از علم مطرح کرده نامی از منطق نبرده است.

دلایل سهروردی را برای بنیادی بودن علم حضوری نسبت به علم حصولی در چند مورد میتوان ارائه نمود: (۱) حقیقت علم حضوری است و منطق که به حوزه علم حصولی مربوط است یک قدم بعد از علم حضوری است. به همین جهت، نمیتواند معیاری برای سنجش علم حضوری باشد. (۲) در علم حضوری احتمال خطا وجود ندارد؛ زیرا خطا در جایی امکانپذیر است که میان عین و ذهن دوئیتی برقرار باشد. به همین خاطر، امکان خطا از بین رفته و نیازی به معیاری نیست که شناسنده را از خطا محافظت کند. (۳) علم عبارت از اشراق انوار الهی بر جان انسانی است و در پرتو آن، حقایق اشیاء و امور برای عارف آشکار میگردد. در این نوع شناخت، شیء معلوم، نزد عالم دارای حضور اشراقی است و علم همان اضافه اشراقی بحساب می‌آید (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱/ ۴۸۶-۴۸۹).

سهروردی با تأثیرپذیری از مبانی ذکر شده، مبنای فلاسفه بحثی را بسیاری اوقات کنار میگذارد و ادله استدلالی حکمای مشائی را در نفی اثبات^{۱۲۶} مثل عقلی، نه برهانی و یقینی، بلکه اقناعی معرفی کرده و اعتقاد افلاطون را درباره مثل بر کشف و معاینه استوار میدانند و سنت ارسطویی را که مبتنی بر روش بحثی و قیاسی است، خطایی بزرگ بشمار می‌آورد (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۲ / ۱۶۱ و ۱۶۲). سهروردی بر اساس تجربه شخصی خود و بدون توسل به

براهین فلسفی در حکمة الاشراق به اثبات عوالم چهارگانه هستی پرداخته و همچنین برای اثبات «مثل معلقه» به شهود مردم «در بند» و «میان» توسل جسته و میگوید اکثر ایشان بکرات صور معلقه را در قالب جن و شیاطین شهود کرده‌اند؛ بگونه‌یی که انکار شهود آنها امکان ندارد (همان: ۲۳۱ و ۲۳۲). در نگرش شیخ اشراق مباحث استدلالی نه تنها مقدمه برای رسیدن به حکمت نیست، بلکه مانعی برای تحقق آن است (همان: ۵ و ۶). به همین جهت، استدلال در کنار ذوق نمیتواند از مقدمات حصول حکمت و معاضد ذوق برای تحصیل آن قرار گیرد. سهروردی حتی معتقد است به اندازه‌یی منطقی و برهان نسبت به حقیقت حکمت بی‌ارتباط است که اگر از حجت و برهان در تبیین حکمت خویش صرف‌نظر می‌کردم، هرگز نسبت به آن تردیدی در من پدید نمی‌آمد و هیچ چیزی قادر نبود مرا نسبت به یقین حکمی مردد سازد. قطب‌الدین شیرازی علت مطلب مذکور را در این میدانده که چون حصول یقین در حکمت اشراق مبتنی بر کشف و شهود است و نه حجت و برهان بود و نبود برهان، فرقی به حال یقین حاصل از تجربه اشراقی نمیکند (شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۴).

دلیل وجود منطق در حکمة الاشراق

حال سؤال این است اگر منطق هیچ تأثیری در تحقق شناخت و معرفت ندارد، چرا سهروردی حکمة الاشراق را با زبان منطقی نوشته است؟ پاسخ این است که

۱۲۷ شیخ اشراق حکمة الاشراق را بمتابۀ زبانی میدانده که حکیم دریافته‌های اشراقی را بوسیله آن برای دیگران به اشتراک می‌گذارد. وی متذکر میشود که نتایج حکمت اشراق را ابتدا از راه دریافت درونی و شهود بدست آورده و سپس به اقامه برهان و دلیل بر آنها پرداخته است. سهروردی درباره اینکه منطق و تفکر مفهومی و تحویلی طریق شناخت اشراقی نیستند، تصریح میکند که حکمت اشراق در مرحله اول



عابدی جیغه، شجاری؛ موضع سهروردی در باب منطق، دگردیسی بنیادین از سنت ارسطویی

بوسیله فکر و اندیشه مفهومی بدست نمی‌آید، بلکه از طریق شهود و اشراق نوری بوجود آمده و سپس حجت و برهان اقامه میشود (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۱۰/۲). از این طریق، وی جایگاه منطق را به بعد از تحقق حکمت احاله کرده و مقدمیت منطق را نسبت به حکمت منتفی میسازد. تردیدی نیست که ذی‌المقدمه بدون مقدمه هرگز بدست نمی‌آید و حال آنکه سهروردی در اینجا حصول حکمت را قبل از برهان و تفکری تحصیلی اعلام میکند و آن را به بعد از تحقق حکمت ارجاع میدهد. بنابراین او حکمت حقیقی را با فرارفتن از عقل دریافت میکند و سپس برای بیان آن به منطق صوری و استدلال عقلانی متناسب با روزگار خود روی می‌آورد (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۰ / ۱). با این توضیح، میتوان ادعا کرد که مکتب اشراق از منطق استفاده میکنند، منتها آن را نه بعنوان مبنای حکمت، بلکه به این منظور بکار میگیرند که شناخت اشراقی نخستین را تحلیل کرده و آن را در نظامی منسجم ارائه نماید.

نتیجه‌گیری

با ظهور سهروردی شکافی عمیق میان دو سنت فلسفی بزرگ ایجاد میشود. ارسطو در معرفت‌شناسی سهمی بسیار کوچک به تفکر حضوری داده و محدوده بزرگی از دانش انسانی را به معرفت حصولی اختصاص میدهد. وی غیر از اصول دانش انسانی، تمام قلمرو معرفت را حصولی تلقی مینماید. اما سهروردی با اعلام اینکه تمام دانش انسانی حضوری است، در برابر این سنت فلسفی می‌ایستد. وی از ۱۲۸ آنجا که شناخت را حضوری میداند، احتمال خطا را در شناخت مرتفع میسازد و سپس طریقت منطق را نسبت به شناخت و فلسفه مردود اعلام میکند، درحالی که سنت ارسطویی با حصولی خواندن شناخت و داخل ساختن احتمال خطا در معرفت‌شناسی، وجود منطق را برای تحصیل دانش فلسفی ضروری توصیف میکند و تحصیل معرفت را بدون رعایت موازین منطقی ممتنع اعلام مینماید. ارسطو بر



این پایه، معرفت فلسفی را امری کاملاً نظری و مفهومی میداند، اما در مقابل، سهروردی شناخت را امری پیشانظری تصور کرده و شناخت را هرگز با معیار منطقی، سنجش نمیکند. وی برخلاف تلقی ارسطویی، شناخت حصولی و منطقی را نه تنها سنجشی مناسب برای دانش انسانی نمیشناسد، بلکه شناخت حضوری را میزان داوری منطقی قرار داده و آن را نسبت به معرفت منطقی قرار میدهد.

پی‌نوشتها:

۱. این نوع تفکر را در مکتب ابن‌عربی نیز میتوان سراغ گرفت؛ زیرا قیصری در شرح *فصوص الحکم* معرفت را به دو سطح مقوله‌یی و فرامقوله‌یی تقسیم میکند. وی معرفت عقلانی را مقوله‌یی و تجربه‌ عرفانی و حضوری را فراتر از مقوله قرار میدهد. قیصری اختلاف را به حوزه ادراکات عقلانی تحویل داده و فراتر از ادراک عقلانی را که بوسیله ادراک شهودی و حضوری صورت میگیرد، بیرون از حوزه مفاهیم مبتنی بر کثرت تلقی میکند (ر.ک: قیصری، ۱۳۸۶: ۱۴ و ۱۵). این امر بعد از سهروردی در اندیشه ملاصدرا بصورت جدی مطرح شد و او با طرح فلسفه اصالت وجودی، شناخت را به ماهوهویت شیء که عبارت از نحوه وجود شیء است، کشاند و آن ساحت را فراتر از ساحت مقوله‌یی قرارداد؛ زیرا ماهوهویت، همان ماهیت نیست که بحث مقولات در آن بوجود آید، بلکه در آنجا بحث سر وجود و نحوه وجود اشیاء است که فراتر از حوزه مقولات قرار میگیرد. به این ترتیب، حرکتی که با تفکر اشراقی در حوزه فلسفه آغاز شده بود بدست ملاصدرا بصورت دقیقتر و فلسفیت‌ر پیگیری شد.

منابع فارسی:

۱. ابن‌سینا (۱۴۰۴ق) *شفاء*، منطق، مقدمه ابراهیم مدکور، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، جلد ۱.
۲. ابن‌عربی، محیی‌الدین (بی‌تا) *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارالصادر.



۳. ابوریان، محمدعلی (۱۳۷۲) *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، محمدعلی شیخ، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.

۴. ارسطو (۱۳۸۵) *متافیزیک*، محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ ۲.

۵. _____ (۱۳۷۸) *منطق* (ارگانون)، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات نگاه، چاپ ۱.

۶. تسلی، ادوارد (۱۳۹۵) *کلیات تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران: انتشارات حکمت، چاپ ۱.

۷. توحیدی، ابوحیان (بی‌تا) *الامتناع و المؤمنسه*، عبدالله، قم: الشریف الرضی، جلد ۱.

۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷) *عین نضاح*، تحریر تمهید القواعد، قم: اسراء.

۹. حکمت، نصرالله؛ حاجی‌زاده، محبوبه (۱۳۹۱) «نور در فلسفه سهروردی»، *دو فصلنامه فلسفی شناخت*، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۱، بهار و تابستان.

۱۰. حمدالهی اسکویی، احمد (۱۳۹۱) «جایگاه منطق در تقسیم‌بندی علوم ارسطو»، *پژوهشهای فلسفی دانشگاه تبریز*، سال ۶، بهار و تابستان.

۱۱. دیباجی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶) «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، شماره ۲۴، پاییز.

۱۲. رازی، قطب‌الدین (بی‌تا) *شرح المطالع*، قم: انتشارات کتبی نجفی.

۱۳. راس، دیوید (۱۳۷۷) *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: انتشارات فکر روز، چاپ ۱.

۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰) *التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۱، چاپ ۳.

۱۵. _____ (۱۳۸۰ الف) *المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات*، شیخ اشراق، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۱، چاپ ۳.

۱۶. _____ (۱۳۸۰ز) *بستان القلوب، مجموعه مصنفات شیخ اشراق* تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۳، چاپ ۳.
۱۷. _____ (۱۳۸۰ج) *حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۲، چاپ ۳.
۱۸. _____ (۱۳۸۰و) *روزی با جماعت صوفیان، مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۳، چاپ ۳.
۱۹. _____ (۱۳۸۰هـ) *هیاكل النور، مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جلد ۳۱، چاپ ۳.
۲۰. شجاری مرتضی (۱۳۸۸) *انسان شناسی در عرفان و حکمت متعالیه*، انتشارات دانشگاه تبریز، چاپ ۱.
۲۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۲) *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: انتشارات پژوهشگاه، چاپ ۱.
۲۲. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۷۹) *شرح حکمه الاشراق*، باهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۳. ضیائی تربیتی حسین (۱۳۸۴) *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، سیما نوربخش، تهران: نشر فرزانه، چاپ ۱.
۲۴. عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۶) *سهروردی و غربت غربی*، تهران: نشر علم، چاپ ۱.
۲۵. قیصری، داوود (۱۳۵۴) *شرح فصوص الحکم*، بکوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۶. ملاصدرا (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۳۱



منابع انگلیسی:

1. Armstrong, A.H. (2008) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press.
2. Bertolacci, Amos (2011) *The 'Ontologization' of Logic, Metaphysical Themes in Avicenna's Reworking of the Organon, Methods and Methodologies*, edited by Margaret Cameron and John Marenbon, Brill, Leiden, Boston.
3. Code, Alan (1986) "Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates the Principle of Non-Contradiction", *Journal of Philosophy*, volume 16, number 3, September.
4. Di Giovanni, Matteo (2011) *Averroes and the Logical Status of Metaphysics, Methods and Methodologies*, edited by Margaret Cameron and John Marenbon, Brill, Leiden, Boston.