

عیار منطق سهروردی

علی اصغر جعفری ولنی^۱

چکیده

پرسش پژوهش این است که آیا فقط نام اصطلاحات در منطق سهروردی با منطق مشاء متفاوت است یا او دیدگاه‌های متمایزی از مشاء نیز داشته است؟ به عبارتی نوآوری‌های منطقی شیخ اشراق چیست؟ به نظر می‌رسد منطق معرفی شده شیخ اشراق ساده‌تر است؛ چراکه او در منطق‌نگاری، از نظام دویبخشی ابن سینا تبعیت کرده و براساس تحویل‌پذیری قضایا، به وضع اصطلاحات خاصی دست زده است که می‌توان آن را یک اصل ساده کننده بسیاری از قواعد منطقی دانست. بررسی نظام فکری سهروردی از جمله اندیشه‌های منطقی او که تاکنون به طریقی نظام یافته بررسی نشده است، رهیافتی برای رسیدن به این هدف است.

با روشی عقلی - تحلیلی در منطق سهروردی می‌توان گفت که او سعی داشته تا با نگرش خاص خود، به بازسازی نظام منطق ارسطو اقدام کند. او بر منطق، اشکالاتی وارد کرده که می‌توان به اشکال بر نظریه تعریف ارسطویی، عکس، کیفیت و کمیت قضایا، قیاس ارسطویی و اشکال چهارگانه آن اشاره کرد. در این منطق بیشتر سعی شده تا به کلیات پرداخته شود؛ وی برخی قسمتهای منطق ارسطویی مانند کلیات خمس و مقولات را از دایره منطق خارج دانسته است. در باب مغالطات نیز، نظر وی این است که باید با دیدی کاربردی به آنها نگریست و دایره آن را به مباحث فلسفی می‌کشاند. نهایتاً می‌توان گفت درحالی که اکثر منطق‌دانان اسلامی، به همان منطق ارسطویی بسنده کرده‌اند، منطق پیشنهادی سهروردی تنها در نظام فلسفی وی معنا دارد و برای شناخت کامل فلسفه اشراق ساخته شده است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، منطق، منطق اشراقی، منطق مشاء.

لتمت انتقاد از منطق به مثابه مقدمه

با تدوین علم منطق از سوی ارسطو، عده‌ای کلیت آن را پذیرفتند (فارابی، ۱۴۰۹). و عده‌ای نیز به انتقاد این علم پرداختند. از این دسته در حوزه اسلامی، بعضی مانند ابن تیمیه با انگیزه دفاع از دین و حفظ تعالیم اسلامی با منطق مخالفت ورزیدند، این عده، علم منطق را بی‌فایده و زائد و بعضاً مضر می‌دانستند؛ اما عده‌ای دیگر با تمسک به برخی قواعد منطقی، ایراداتی وارد کردند، این گروه کلیت منطق را قبول داشتند. برخی از انتقادات این گروه معلول فهم نادرست بعضی از مباحث منطقی و یا نتیجه مثالهای غلطی بود که برای آن مباحث آوردند (غزالی، ۱۳۶۳). این مخالفتها از زمان اسکندر نحوی، قبل از نهضت ترجمه آغاز شد. هرچند عده‌ای با وضع منطق ریاضی خواستند نقص‌های این علم را کمتر کنند؛ ولی به‌طور کامل این هدف تحقق پیدا نکرد و همچنان این انتقادات ادامه داشت. برخی از انتقادات منتقدین باعث تحکیم دانش منطق و کاهش کاستیهای آن شد. نکته قابل توجه در بین مخالفان منطق آن است که آنان در عین مخالفت با منطق، آگاهانه یا ناآگاهانه از قواعد منطقی بهره جستند و این پارادوکسی است که هیچگاه نمی‌توانند از آن رهایی یابند.

از اینرو یکی از مباحث جدی در منطق، بررسی‌های موشکافانه و نقادانه گروهی از منطق‌دانان قرن ششم بر منطق مشایی حاکم است. این منطق که خود بازتاب اندیشه‌های ارسطویی است، توسط سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) مورد نقادی قرار گرفته است. شیخ اشراق، با توجه به رواج فلسفه مشاء در دوران زندگی‌اش، آن را برای وصول به حقیقت کافی نمی‌دانست و نقدهایی به آن وارد کرده است. او با بررسی نقادانه خود در مهم‌ترین اثر خود، یعنی حکمه‌الاشراق، به ضعف‌های منطق مشائی پی برده است. وی به نظام منطقی حکمت اشراقی خود دست یافته و دیدگاه‌های جدیدی را به‌میان آورده است. او مانند فخر رازی در مکتب یک استاد به نام «مجدالدین جیلی» و ظاهراً تحت تأثیر افکار جدید وی، با آراء بدیع خود در قالب نقد منطق ارسطویی، از این منطق تا حدودی فاصله گرفته‌اند.

سهروردی هم متفکری خلاق و اصیل است و هم ترکیب‌کننده بزرگ آراء فلاسفه به‌شمار می‌رود که نه تنها برای ما سبک فلسفی به نام «اشراق» را به یادگار گذاشته است، بلکه صاحب آثاری تحلیلی است. شاید به دلیل ماهیت چندگانه آثار او باشد که در سالهای اخیر، فیلسوفان فراوانی به او علاقه بسیار نشان داده‌اند.

منطق اشراقی

در بررسی معرفت‌شناسی حکمت اشراق، نمی‌توان منطق را نادیده گرفت. (ضیائی، ۱۳۸۹، ۴۵-۷۵) سهروردی ارسطو را واضع منطق ندانسته و آن را از میراث کهن ایرانیان^۱ می‌داند (المشارع والمطارحات، ۳۱۶ و ۳۱۷). او

۱- ایرانیان منطق را دانش روشنگر اندیشه و مفتاح علوم می‌دانستند.

عیار منطقی سهروردی ۸۷

آثار منطقی خود را بر اساس ساختار نوشته‌های مشهور منطقی، تدوین نکرد، بلکه آن را منتخ و در آن، لب قواعد معلّم اول را آورد (التلویحات، ۲). وی در منطق روشی را انتخاب کرده که می‌توان گفت منطق را ساده کرده است،^۱ چراکه ذهن سهروردی، منطقی است و به منطق دویخشی مایل است. از این رو، سبب اختصار مباحث منطق و حذف مطالب غیر ضروری نزد وی آشکار می‌شود.

شیخ اشراق در باب منطق و کاربرد آن نظریاتی خاص ارائه کرده است. او بیش از ساختار کلی، در تحلیل مسائل منطقی دیدگاه‌هایی نو عرضه کرده است (قراملکی، ۱۳۷۸، دوازده). که در منطق مشاء به چشم نمی‌خورد. وی از این دیدگاه‌ها با عنوان قواعد اشراقی در منطق یاد می‌کند؛ هرچند بخش‌هایی از مباحث منطق مشاء را نیز پذیرفته و آن‌ها را در منطق خود، جای داده است. تحقیق در این باره موجب می‌شود تا ضمن آگاهی از نسبت منطق با بنیان اندیشه سهروردی در حکمت اشراق، بسیاری از بررسی‌های وی تنقیح شود؛ زیرا وی از جمله کسانی بود که توانست با نقد پاره‌ای از مسائل منطق، آن را خلاصه‌تر کند، به گونه‌ای که بتوان از آن به-عنوان وسیله برای سنجش اندیشه‌های فلسفی استفاده کرد. این رویکرد تقریباً در اکثر نوشته‌های نظام‌مند وی (مشمول بر سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات) مشهود است.

تنوع آثار سهروردی در منطق زیاد است. بخش اول التلویحات، المشارع و المطارحات و اللّمحات به منطق، و قسم اول حکمه‌الإشراق با عنوان «فی ضوابط الفکر» نیز به مبانی منطق اشراقی اختصاص دارد. او در آغاز کتابهای سه‌گانه نخست، مباحث منطقی را به شیوه سنت مشائی مطرح کرده است، با این تفاوت که منطق مشارع، جامع‌ترین تلقی سهروردی از منطق است و از جنبه تاریخی نیز برخوردار است. ولی هدف او در منطق حکمه‌الإشراق، بیان قواعد منطق به صورت بسیار مختصر و کاهش دادن قواعد منطقی به چند قاعده محدود است.

سهروردی در دو اثر المشارع و المطارحات و حکمه‌الإشراق، به نقد برخی از آراء و ادله مشائیان پرداخته است. مسائل منطقی سهروردی و اصطلاحات خاص او در منطق عبارتند از: تصور و تصدیق، معنای شاخص، تحقق کلی در خارج، اقسام معارف انسان، شرایط تعریف، قضایا و احکام آن، قیاس، برهان و مغالطات، که در آنها به نوعی آرای مشائیان را مورد نقد قرار داده و نوآوری‌هایی داشته است. ما در این مقام از بین نوآوری‌های سهروردی، بخش تصورات را با نهایت اختصار آورده‌ایم، چراکه عمده این مباحث امروزه در زمره منطق

۱- با کاربرد منطق جدید و به اصطلاح فرمولایزه کردن آن در منطق موجّهات - منطق او اصلاً، منطق موجّه است - می‌توان نشان داد که این کار اولاً تا چه اندازه از لحاظ صوری درست است و ثانیاً به چه اصول متافیزیکی‌ای استوار است (موجد، ۱۳۹۴، مقاله پنجم).

محسوب نمی‌شوند^۱ و گرچه منطق تعریف به‌عنوان مهم‌ترین موضع تفاوت نظر سهرودی با دیدگاه مشاء، از اهمیت فراوانی برخوردار است اما به‌علت سابقه تحقیق در این زمینه از پرداختن تفصیلی آن خودداری می‌کنیم.

منطق تصور

یکی از مباحث جدی در منطق و معرفت‌شناسی، بحث علم و اقسام آن است. نزد قدماء، علم به دو قسم تصور و تصدیق تقسیم شده است (فارابی، ۱۴۰۹، ۲). اما در این میان، حقیقت تصدیق به‌خصوص از زمان شیخ اشراق مورد توجه جدی قرار گرفته است. سهرودی معرفت را ابزار حافظ فکر می‌نامد (حکمه‌الاشراق، ۱۳). به عقیده او، تصدیق از سنخ علم نیست، هر چند می‌تواند متعلق علم قرار گیرد. سهرودی در بحث علم علاوه بر آن که تقسیم به تصور و تصدیق مشاء را به فطری و غیرفطری تغییر داده است بلکه به یک نوع معمول قائل است که طی مراحل و مراتبی از طریق غیب بدست می‌آید که به آن اشراق می‌گویند (حکمه‌الاشراق، ۱۸). او برخلاف فخررازی که حقیقت تصدیق را گونه‌ای از علم و مرکب از تصورات و حکم می‌داند، حقیقت تصدیق را علم ندانسته و آن را بسیط می‌داند (المشارع والمطارحات، ۶۲۳ و ۶۲۴).

قابطه منطق‌دانان در بحث از دلالت، تحقق دلالت تضمن و التزام را بدون تحقق دلالت مطابقه امکان‌پذیر نمی‌دانند و عکس این مسأله را نیز صادق نمی‌دانند، یعنی دلالت مطابقه بدون دلالت تضمن و التزام؛ (قطب-رازی، ۱۳۹۵، ۶۷). ولی سهرودی ضمن وضع اصطلاحات تازه، عکس این مسأله را صادق می‌داند. حکمای مشاء در نسبت دلالت لفظ بر معنی چندین مورد را ذکر می‌کنند در حالی که سهرودی فقط سه نوع آن یعنی مترادف، مشترک و مجاز را مطرح می‌کند (حکمه‌الاشراق، ۱۴ و ۱۵؛ المشارع والمطارحات، ۳۳؛ التلویحات، ۷۰؛ اللمحات، ۱۴۴ و ۱۴۵). اما در مباحث جزئی و کلی، متواطی و مشکک، و نوع اضافی و در فرق کل و کلی و تقسیمات عرضی، فقط نامهای اصطلاحی آنها با هم فرق می‌کند؛ یعنی هر دو یک امر را با دو لفظ متفاوت به کار برده‌اند و تقریباً دیدگاهشان در این امور تفاوت محتوایی ندارد (المشارع والمطارحات، ۳۵ و ۳۶).

سهرودی برخی قسمتهای منطق ارسطویی مانند کلیات خمس و مقولات را از دایره منطق خارج دانسته است. وی ده مقوله ارسطویی را که به‌عنوان مقدمه‌ای برای بحث تعریف بوده و محصور در این جهان است، مورد انتقاد قرار می‌دهد که طبقه‌بندی ارسطویی مقوله‌های ورای این جهان را به حساب نیاورده است. وی نه

۱- تعریف منطق و مباحث الفاظ در زبان‌شناسی و فلسفه زبان، تصور و تصدیق در فلسفه ذهن، جزئی و کلی در فلسفه منطق، ذاتی و عرضی در متافیزیک، مقولات عشر در متافیزیک و نسب اربع در نظریه مجموعه‌ها، کلیات خمس در متافیزیک، و مباحث تعریف و مغالطه در تفکر نقدی و منطق کاربردی، مواد قیاس و استقراء در فلسفه علم، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، برهان در فلسفه علم، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی، خطابه در فن سخنوری و جنگ روانی، شعر و تمثیل در عروض، بدیع، نقد ادبی مورد بحث قرار می‌گیرد.

عیار منطق سهرودی ۸۹

مقوله اعراض را به چهار مقوله تقلیل می‌دهد^۱ و به همراه جوهر به پنج مقوله قائل می‌شود (حکمه‌الاشراق، ۷۴؛ التلویحات، ۱۲، المشارع والمطارحات، ۲۷۸ و ۲۸۲).

حکمای مشاء تفاوت حمل ذاتی اولی و شایع صناعی را در مفهوم و مصداق می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ۳). ولی سهرودی این را با اختلاف میات وجود ذهنی و وجود خارجی بیان می‌کند (حکمه‌الاشراق، ۱۵؛ التلویحات، ۷۰؛ المشارع والمطارحات، ۳۶۸).

عموم منطق‌دانان در بحث از کلیات، صفات سه‌گانه کلی را تحلیل می‌کند (قطب‌رازی، ۱۳۹۵، ۱۱۲). ولی سهرودی در مورد کلی طبیعی، کلی عقلی و کلی منطقی نظری مطرح نکرده فقط عام را با کلی یکی می‌داند و می‌گوید در جهان خارج از ذهن نمی‌توانند موجود باشند. او معتقد است که کلی طبیعی در عالم خارج وجود حقیقی ندارد و اگر بگوییم درخت یا فرس موجود است، مقصود افراد درخت و فرس هستند که بالحس و العیان واقعیت دارند، نه طبیعت درخت و فرس، و نسبت وجود به این طبایع نسبتی مجازی بیش نیست (حکمه‌الاشراق، ۱۵).

عمده منطق‌دانان از جمله سهرودی در بحث اصول مطالب برآند که مطلب هل بسیط (یعنی پرسش از وجود شیء) مقدم بر مطلب مای حقیقی است (حکمه‌الاشراق، ۴۵؛ المشارع والمطارحات، ۵۵۲؛ اللمحات، ۱۷۸ و ۱۷۹). اما در بحث تعریف، حکمای مشاء تعریف حقیقی را از نوع «حد» می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۳۹۰، ۱۱). ولی سهرودی آن را معتبر نمی‌داند و می‌گوید ما با توجه به محدودیتهای انسان نمی‌توانیم به ذاتیات اشیاء، آن طور که هستند، دست پیدا کنیم. لذا در همه جا از رسم سخن می‌گوید. پس باید گفت که حدود و تعریفات در آن قالب منطقی خاص یعنی قالب جنس و فصل، بدان نحو که مشاء بدان ملتزم شده‌اند، هیچگاه برای انسان میسر نخواهد بود و این قالب‌بندی، امری نابجا و بیهوده می‌باشد. او می‌گوید: اگر صفت مشخصه چیزی از چیز دیگری خبر ندهد آن صفت مشخصه دانشی از آن چیز به ما نمی‌دهد (حکمه‌الاشراق، ۲۰ و ۲۱؛ المشارع والمطارحات، ۱۱۲، ۶۰۶ و ۶۱۲؛ اللمحات، ۱۵۰). یعنی براساس حکمت اشراقی تعریف یک چیز عبارت است از مجموع کیفیات مخصوص آن چیز که فقط در آن شیء موجود است (ضیائی، ۱۳۸۹، ۷۷-۱۲۵).

می‌توان گفت مهم‌ترین بخش منطق تصور، که نظر سهرودی با نظر مشاء متفاوت است، در بحث تعریف است. به نظر می‌رسد در این قسمت حق با سهرودی باشد؛ زیرا از شرایط تعریف خود مشائیان، (خونجی، ۱۳۸۹، ۶۱). برای رد نظریه آنها استفاده می‌کند. اشکال اینکه در تعریف حدی یک چیز، جنس و فصل آن، ما

۱- سهرودی با توجه به استدلال خود، مقولات نسبت، زمان، این و فعل و انفعال را تحت یک مقوله «نسبت» جای می‌دهد و سه مقوله کم، کیف و حرکت را به آن اضافه می‌کند.

را از معلوم به مجهول برساند، این است که در بعضی موارد به گفته خود آنها (مثلاً در جواهر) نمی‌توان به شناخت فصل آن دست پیدا کرد، همچنین فصول نفس و مفارقات (عقول) نیز نزد آنها مجهول است؛ پس فصل شیء به اندازه خود شیء مجهول است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ۱۷۹ و ۱۸۰).

منطق تصدیق

یکی دیگر از مهمترین مباحث معرفت‌شناسی بحث صدق و کذب است. امکان شناخت واقع از دغدغه‌های اصلی انسان به‌شمار می‌رود. برای دور شدن از جهل مرکب و گام برداشتن در فضای نورانی شناخت نیازمند فهم واقعیت هستیم؛ یعنی هرگاه واقعیت برای ما پوشیده باشد قطعاً دسترسی به صدق و کذب نخواهیم داشت و حرکت منطقی برای کشف مجهولات تحقق پیدا نمی‌کند. معیارهای متعددی برای صدق و کذب قضایا ارائه شده است؛ چراکه قضایا انواعی دارند و نفس‌الامر در هر قضیه فرق می‌کند و ملاک صدق با همان سنجیده می‌شود. ملاک صدق به نظر حکمای اسلام، مطابقت یک قضیه با واقع است. معرفت و ادراک در علم حصولی نیاز به اثبات میان ذهن با واقع دارد اما انسان در علم حضوری به حقیقت اشیاء دسترسی پیدا می‌کند. از نظر ابن‌سینا حقیقت شیء نزد درک‌کننده تمثیل پیدا می‌کند و این تطابق یک تطابق ماهوی است (۱۳۹۰، ۱۲). سهروردی (التلویحات، ۱۱۹). اما، قائل به مشاهده حقیقت است و برای رسیدن به واقع باید از خود و ترکیه نفس شروع کرد (دینانی، ۱۳۷۶، ۸۳-۸۸). درعین حال منطق‌دانان در تعریف قضیه و اقسام آن به‌نوعی اتفاق نظر دارند (ارسطو، ۱۳۸۷، ۱۳۹؛ فارابی، ۱۴۰۹، ۵۳).

سهروردی براساس تحویل‌پذیری قضایا در اقسام قضیه حملیه، اصطلاحات خاصی به‌کار برده است که می‌توان آن را یک اصل ساده‌کننده بسیاری از قواعد منطقی مانند قاعده تناقض و قیاسهای مختلطه دانست. تحویل‌پذیری هر یک از قضایا مبنا و روش خاص خود را دارد.

ارجاع قضایای سه‌گانه به قضیه کلیه (محیطه): در تقسیم قضایا براساس موضوع آنها، قضایا به چهار قسم شخصیه، طبیعیه، مهمله و محصوره تقسیم می‌شوند که سهروردی اولاً، تنها به سه قسم آنها یعنی شخصیه، مهمله و محصوره پرداخته است. ثانیاً، تنها قضیه معتبر را قضیه محصوره کلیه می‌داند؛ چرا که قضیه شخصیه و یا به‌تعبیر سهروردی «شاخصه» که موضوع آن، شاخص یا جزئی حقیقی می‌باشد، در علوم حقیقی کاربردی ندارد (حکمه‌الاشراق، ۱۵؛ التلویحات، ۷۰). او در مورد قضایای محصوره جزئی یا «مهمله جزئی» معتقد است که این قضایا اولاً دارای اعتبار نیستند، چرا که به‌نظر او قضیه‌ای که سور یا حصار آن، کلمه بعض یا برخی بوده و به‌عنوان موجه جزئی شناخته می‌شود، در حکم مهمله به‌شمار می‌آید، زیرا یک شیء، دارای ابعاض بسیاری است که با کلمه بعض یا برخی نمی‌توان یک بخش معین از آن را آشکار ساخت. به‌همین جهت است که

عیار منطقی سروردی ۹۱

سروردی اینگونه قضایا را «مهمله بعضیه» یا «مهمله مغلطه» نام نهاده است. این قضیه به واسطه اینکه مبتنی بر نوعی اهمال است می‌تواند موجب پیدایش مغالطه شده و اندیشه آدمی را از وصول به حقیقت باز دارد. لذا سروردی این قضیه را در علوم حقیقی معتبر ندانسته و کاربرد آن را تنها در برخی از موارد عکس و نقیض، مورد بررسی و ارزیابی قرار داده است (دینانی، ۱۳۷۶، ۹۸). ثانیاً این قضیه خود، به قضیه موجه کلیه، قابل ارجاع است؛ چرا که در قضیه بعضیه، اهمال وجود دارد و بعضهای بسیاری در این میان مطرح هستند. حال برای آنکه ابهام و اهمال آن زدوده شود ناچار باید برای این بعض موضوع، نامی خاص بگذاریم و به این صورت، قضیه کلیه یا محیطه حاصل می‌شود^۱ (حکمه‌الإشراق، ۲۴ و ۲۵ و ۲۹ و ۳۰).

از اینرو به اعتقاد سروردی قضیه جزئی، فی نفسه دارای ابهام است و قضیه مبهم در علوم کاربردی ندارد و اگر چنانچه بخواهیم از چنین قضایایی رفع ابهام و اهمال کنیم در این صورت به قضایای کلیه تبدیل خواهند شد. **بازگشت قضایای سالبه به قضایای موجه:** سروردی در بازگرداندن قضیه سالبه به قضیه موجه، حرف سلب در قضیه را از معنی اصلی خود (سلب نسبت)، تهی کرده و جزء محمول قضیه قرار می‌دهد. لذا صورت قضیه نیز تغییر کرده و از حالت سلب به ایجاب تبدیل می‌شود. با چنین تغییری، نام قضیه نیز تغییر کرده و آنچه پیش از عدول حرف سلب از معنی اصلی خود، سالبه نامیده می‌شد، پس از این تغییر، موجه معدوله نامیده می‌شود. در قضیه «انسان حجر نیست» معنی حجر بودن از انسان سلب می‌شود. در این قضیه سالبه حرف سلب، معنی اصلی خود را دارا بوده و نسبت حجر بودن را از انسان سلب می‌نماید. اما با تهی شدن حرف سلب از معنی اصلی خود و اینکه جزء محمول واقع شود، صورت قضیه نیز تغییر می‌کند مثل: «انسان لاججر است». در اینجا «لاحجر» بعنوان یک محمول بر انسان حمل می‌شود و انسان نیز موضوع یک قضیه موجه محسوب می‌شود^۲ (حکمه‌الإشراق، ۲۶ و ۳۰).

۱- در واقع سروردی در بازگرداندن موجه جزئی به موجه کلیه از دلیل افتراض استفاده کرده است. مقصود از دلیل افتراض این است که همه موارد و مصادیق بعض یا برخی یعنی سور قضیه را یک ماهیت معین فرض کرده و معنی محمول را به‌طور کلی بر آن حمل نمایند. به این ترتیب با فرض یک ماهیت معین در قضیه جزئی، اهمال و ابهام آن رفع و صورت قضیه نیز از جزئی بودن به کلی بودن تغییر می‌پذیرد (دینانی، ۱۳۷۶، ۹۸).

۲- سروردی می‌گوید: ایجاب از سلب بسیط‌تر است و یک شیء هراندازه بسیط‌تر باشد از اصالت بیشتری برخوردار خواهد بود. علت این امر آن است که گفته می‌شود در تعریف هرگونه سلب یا عدم، یک نوع ثبوت نهفته است، زیرا سلب یا عدم هنگامی در ذهن انسان حاصل می‌شود که سلب یا عدم یک شیء به‌شمار آید. به این ترتیب بدون تصور معنی ثبوت، معنی سلب در ذهن حاصل نمی‌شود. اما عکس این مسئله صادق نیست، یعنی بدون تصور معنی سلب، تصور ثبوت نیز امکان دارد، زیرا انسان در تصور معنی ثبوت و ایجاب، نیازمند تصور معنی سلب و عدم نیست (التلویحات، ۲۰؛ اللمحات، ۱۵۶).

سهروردی می‌گوید:

سلب در عین اینکه رفع ایجاب است، می‌توان آن را یک حکم وجودی دانست؛ زیرا سلب، نوعی نفی در ذهن است، و آنچه در ذهن به عنوان نفی تلقی می‌شود، جز یک حکم عقلی، چیز دیگری نیست.^۱ اگر مقصود سهروردی از معنی سلب، همان تصدیق باشد، ناگزیر سلب باید خود یک امر وجودی باشد؛ اما اگر مراد وی مابازاء خارجی معنی سلب باشد، معنی سلب جز یک امر عدمی نخواهد بود. می‌توان گفت: کسانی که سلب را حکم عقلی دانسته و آن را یک امر وجودی به‌شمار می‌آورند مقصود آنان جز نفس تصدیق چیز دیگری نیست. بنابراین سهروردی سلب را یک حکم وجودی دانسته که موطن آن، ذهن است (حکمه‌الإشراق، ۲۶).

از اینرو شیخ اشراق در بخش قضایا همه قضایای محصوره سالبه را به موجب برمی‌گرداند. از نظر او سالبه به انتفاء موضوع در خصوص قضایای شخصیه جاری است. در حالی که فخر رازی به‌طور کلی سالبه به انتفاء موضوع را نفی کرده است (فخر رازی، ۱۳۸۱، ۱۳۳). در تقسیم قضیه حملیه به محصله و معدوله، سهروردی تفاوتی بین قضایای سالبه و معدوله قائل نیست (اللمحات، ۱۵۶؛ المشارع والمطارات، ۱۸۵؛ حکمه‌الإشراق، ۳۴). گرچه شیخ اشراق با تحویل سالبه به معدوله و فخر رازی با نفی تفاوت بین معدوله و سالبه به همدیگر نزدیک شده‌اند.

تحویل شرطی به حملی: طبق دیدگاه سهروردی اگر لزوم یا عناد قضیه شرطی تصریح شود قابل بازگشت به حملی است، چراکه قضیه شرطی نزد او صورت محرف قضیه حملی است. براساس این دیدگاه تحویل شرطی به حملی بر دو اصل استوار است: قضیه ندانستن مقدم و تالی شرطی و تبدیل نسبت اتصال و انفصال به دو مفهوم استلزام و تعاند. در واقع قضیه شرطی حقیقت ندارد و اتصال به معنای ثبوت محمول بر موضوع به نحو ضرورت و لزوم است. انفصال نیز سلبی و عدمی است. به عبارت دیگر در متن واقع هیچ چیز معلّق و مردّد نیست و همه امور بدون شرط و عاری از ابهام و تردید بوده و مسلم است (حکمه‌الإشراق، ۲۸؛ المشارع والمطارات، ۱۶۷).

دیدگاه حملی‌انگاری شرطی از جهات مختلفی قابل نقد است (قراملکی، ۱۳۷۸، چهل و پنج).

ارجاع قضایای موجهه به قضیه ضروریه: کیفیت نسبت میان محمول و موضوع از دو دیدگاه و در دو مرتبه مطرح می‌شود: نخست، کیفیت نسبت محمول با موضوع در واقع و نفس الامر و در مرتبه واقعیت خارجی؛

۱- ملاصدرا در مقام توجیه و تفسیر سخن سهروردی، به بحث از حقیقت تصدیق پرداخته و آن را حالت وجودی ادراکی در نفس ناطقه به‌شمار آورده است.

دوم، کیفیت نسبت میان محمول و موضوع در خود قضیه و یا در مرتبه تلقی و فهم انسان از قضیه. نسبت نفس الامری و واقعی میان محمول و موضوع را «ماده قضیه» و نسبت عقلی و ذهنی میان محمول و موضوع را «جهت قضیه» می‌نامند (امید، ۱۳۸۴، ۱۰۷). ماده قضیه بیش از سه صورت و وجوب، امکان و امتناع را دارا نیست اما جهات قضایا بیش از اینهاست؛ چرا که رابطه نفس الامری بین موضوع و محمول را می‌توان به صورتهای مختلف دیگر از قبیل دوام، فعلیت و... نیز بیان کرد. سهروردی «احتمال» را نیز از اقسام جهات در قضایا بشمار می‌آورد. سهروردی معنی درست احتمال را امکان ترددی می‌داند. امکان ترددی در مواردی می‌تواند صادق باشد که وجوب یا امکان یا امتناع و... یک شیء برای انسان معلوم نیست^۱ (التلویحات، ۹۰ تا ۹۲؛ اللمحات، ۱۵۷).

می‌توان گفت هرگاه ما در قضایایی، علاوه بر آنکه دلیلی بر اثبات آنها نداریم، دلیلی نیز بر رد آنها نداشته باشیم، این نوع قضایا، قضایای احتمالی هستند و می‌توانند با جهت امکان ترددی یا امکان احتمالی وصف شوند. اگر امکان احتمالی را یکی از جهات قضیه می‌نامند بدین معنا نیست که این نسبت حاکی از کیفیت واقعی نسبت در جهان خارج و نفس الامر به‌شمار می‌آید، زیرا مقام واقعیت و مقام ثبوت با تردید و احتمال سازگار نیست و آنچه در خارج واقعیت دارد ضرورت است.

دیدگاه سهروردی در باب جهت نیز، با دیدگاه سایر متفکران متفاوت می‌باشد. وی ابتدا قضایای مطلقه را در علوم حقیقی، جزء قضایای موجهه می‌داند، چرا که قضایا در علوم حقیقی اگرچه ممکن است در ظاهر، مطلق باشند ولی در واقع دارای جهت هستند و جهت آن نیز، چیزی جز ضرورت نیست. اساساً در علوم حقیقی، قضیه مطلقه از اعتبار منطقی برخوردار نبوده و معنای محصلی نیز ندارد. بر همین اساس سهروردی قضایای مطلقه را به موجهه ارجاع داده است. پس از ارجاع مطلقه به موجهه، همه موجهات را نیز در قضیه ضروریه بتانه خلاصه نموده است (دینانی، ۱۳۷۶، ۱۰۷). هنگامی که وجوب یا امکان و امتناع از عنوان جهت بودن خارج شده و از اجزاء محمول در یک قضیه به‌شمار می‌آیند، در این حالت، نسبت محمول جدید با موضوع خود جز ضرورت چیز دیگری نیست. به این ترتیب، قضیه‌ای که در علوم حقیقی از اعتبار خاصی برخوردار است، قضیه ضروریه بتانه می‌باشد^۲ (حکمه‌الإشراق، ۲۹ و ۳۰).

۱- آنچه در عبارات سهروردی امکان ترددی نامیده شده، در آثار برخی از حکما تحت عنوان امکان احتمالی مورد بررسی قرار گرفته است. این امکان، در مقابل وجوب و امتناع نیست، زیرا امکان در مقابل وجوب و امتناع عبارت است از سلب دو ضرورت، که پذیرفتن آن بدون برهان، غیر معقول و نارواست (امید، ۱۳۸۴، ۱۱۰).

۲- سهروردی در واقع سه گام را طی کرده تا به قضایای ضروریه یا بتانه رسیده است: گام اول، در نظر گرفتن قضایای موجهه مانند:

از اینرو سهروردی طی یک فرایند منطقی، جهات قضایای چهارگانه موجهه (با احتساب جهت احتمال) را به یک جهت، یعنی ضرورت، ارجاع داده است؛ چرا که جهات را جزء محمول قضیه قرار می‌دهد. در واقع او همه قضایا را به حمله موجه کلیه ضروریه تحویل می‌برد.^۱

محدوده تضاد: نظر حکمای مشاء در تقابل تضاد این است که دو شی متضاد علاوه بر اینکه در حمل واحد، از جهت واحد و در زمان واحد نمی‌توانند با هم باشند، قیدی هم به آن افزوده‌اند که در نهایت بعد و اختلاف با هم دیگر داشته باشند و داخل تحت جنس قریب باشند که با این شروط آنها تضاد را در مورد اعراض صادق دانسته‌اند نه جواهر (طباطبایی، ۱۴۱۶، ۱۵۱). سهروردی تقابل تضاد را از لوازم ماهیت به‌شمار می‌آورد و عقیده دارد اگر تقابل تضاد نبود، کون و فساد در جهان تحقق نمی‌پذیرفت (المشارع والمطارحات، ۲۴۱، ۳۱۴، ۳۱۷؛ التلویحات، ۲۷ تا ۲۹).

حیطه تناقض: سهروردی معتقد است که تناقض بعنوان بنیاد منطقی، همان تقابل ایجاب و سلب است که خود برگرفته از تقابل وجود و عدم در عالم خارج می‌باشد. تقابل ایجاب و سلب، هم در مورد مفردات جاری است مثلاً بین سفید بودن و لا سفید بودن، و هم در مورد قضایا صادق است. سهروردی می‌گوید دو قضیه متقابل از آن جهت که قضیه به‌شمار می‌آیند متقابل نمی‌باشند؛ تقابل میان دو قضیه به موضوع آنها نیز منسوب نیست، بلکه آنچه موجب تقابل میان دو قضیه می‌شود، ایجاب و سلب «نسبت» آن قضیه، نسبت به شیء واحد است. مانند: زید سفید است و زید سفید نیست. در این دو قضیه، بین ثبوت نسبت سفیدی برای زید و عدم ثبوت نسبت سفیدی برای زید (ایجاب و سلب نسبت)، تقابل وجود دارد و در نتیجه متناقضین هستند (حکمه‌الإشراق، ۳۰ و ۳۱؛ المشارع والمطارحات، ۳۱۴؛ اللّمحات، ۱۶۰، ۲۱۶ و ۲۱۷).

منطق‌دانان عمدتاً اصل امتناع تناقض را تنها در مورد قضایا مطرح ساخته و از تناقض در مفردات، سخن به-

انسان حیوان است بالضروره. انسان لایحیوان است بالامتناع. انسان موجود است بالامکان. گام دوم، ادغام جهات قضایا در خود قضیه یا جهات را جزء محمول قضیه قرار دادن، که نتیجه آن در مورد قضایای یادشده بدین نحو است: انسان ضروری‌الهیوان است. انسان ممتنع‌اللاهیوان است. انسان ممکن‌الوجود است. گام سوم، بررسی کیفیت نسبت محمولات جدید به موضوعات خود و وصول به کیفیت نسبت ضرورت؛ چرا که ضرورت حیوانیت یا امتناع لایحیوانیت و امکان ایرانی بودن برای انسان، لازمه او بوده و وجوب دارند و بین موضوع و محمول، نسبت ضروری برقرار است (امید، ۱۳۸۴، ۱۱۲).

۱- اصولاً می‌توان گفت متافیزیک مبتنی بر منطق موجهات است (برخی معتقد بودند که منطق مبتنی بر متافیزیک است اما برخی از منطق‌دانان امروزی، معتقدند که اساساً متافیزیک مبتنی بر منطق موجهات است). و چون بخش مهمی از فلسفه مسائل متافیزیکی است که ذاتاً هم انتزاعی هستند، صرفاً با ابزار منطقی و تخیل و تعقل قابل بررسی است، بنابراین از این نظر منطق سهروردی که منطق موجهات است تا مقدار زیادی نشان‌دهنده مواضع سهروردی در مسائل متافیزیکی است.

عیار منطق سهروردی ۹۵

میان نیاورده‌اند (فخررازی، ۱۳۸۱، ۱۰۳). علت این امر، شاید این باشد که آنچه غرض اهل منطق را تأمین می‌کند، تناقض در باب قضایاست، زیرا در اثبات مطالب، قیاس خلف و... نقش عمده‌ای ایفا می‌کند. مثلاً قیاس خلف، به تناقض در مفردات متکی نیست (امید، ۱۳۸۴، ۱۰۸). البته حکمای مشاء تناقض را در همه قضایا صادق می‌دانند ولی شیخ اشراق آن را فقط در قضایای کلیه یا محیطه صادق می‌داند. علاوه بر این اصل تناقض از نظر سهروردی در مورد مفردات هم صادق است (المشارع والمطارحات، ۳۱۲ تا ۳۱۴).

عکس مستوی: یکی دیگر از مهمترین مسائل در منطق سهروردی، مسئله عکس مستوی است که رأی سهروردی در این زمینه با رأی اغلب منطق‌دانان متفاوت است. سهروردی در تعریف عکس از دو قید «با کلیت موضوع و محمول» و «بقاء در کذب» بهره می‌برد.^۱ حکمای مشاء اثبات عکس مستوی را از طریق افتراض و خلف می‌دانند. در راه خلف نقیض عکس مستوی را فرض می‌گیرند و طی مراحل آن را اثبات می‌کنند. در راه افتراض نیز از قضیه جزئی، قضیه کلی انتاج می‌شود و سپس با توجه به آن، به اثبات عکس می‌پردازند (دینانی، ۱۳۷۶، ۱۰۰ - ۱۰۳). سهروردی با افتراض مخالف نیست ولی در اثبات عکس مستوی که حکمای مشاء از افتراض کمک می‌گیرند، آن را به نوعی دور می‌داند و به همین دلیل مخالف است. در واقع می‌توان گفت او حقیقتاً عکس مستوی را قبول ندارد و آن را با برهان خلف اثبات می‌کند^۲ (حکمه‌الإشراق، ۳۱، ۵۸؛ اللمحات، ۱۶۳؛ المشارع والمطارحات، ۲۷۲، ۲۸۶).

چیستی و چگونگی استقراء: از نظر شیخ اشراق، استقراء عبارت از حکمی کلی است که از طریق بررسی جزئیات متعدد حاصل می‌شود. بنابر این تعریف، هر استقراء عینی و خارجی که در حیطة دانش و تلاش بشری روی می‌دهد، حاصل بررسی جزئیات زیاد است نه تمام جزئیات. به نظر می‌رسد استقراء فقط در قالب ناقص آن مورد قبول سهروردی است و استقراء تام، خودبخود بنا به تأکید وی بر این تعریف، منتفی می‌باشد. پس هر استقراء محقق، فی نفسه استقرایی ناقص است اما استقراء تام، جز یک مفهوم فرضی و ذهنی نیست (امید، ۱۳۸۴، ۱۱۶). استقراء، در همین حالت ناقص، دارای دو قسم است: نخست، استقرایی که مربوط به جزئیات یک نوع واحد و در حیطة افراد یک نوع می‌باشد. مانند: هر گاه هوای کافی به ششهای انسان نرسد، حیات او از بین می‌رود. این یک حکم استقرایی کلی در مورد نوع واحد انسان است که از بررسی جزئیات آن مانند زید و عمر و... حاصل آمده است. دوم، استقرایی که در مورد انواع مختلف صورت می‌گیرد، مانند: فک زیرین همه پستانداران در هنگام خوردن غذا حرکت می‌کند. این یک حکم استقرایی کلی است که در مورد انواع

۱- ملاصدرا هیچکدام از این دو قید را لازم نمی‌داند (ملاصدرا، ۲۰۱۰، ۱۶۷).

۲- منطق‌دانان جدید نیز قاعده عکس مستوی را درست نمی‌دانند.

مختلف، صادق می‌باشد از قبیل: اسب، انسان و... (اللمحات، ۱۷۴ و ۱۸۲).

شیخ اشراق در پاسخ به چگونگی استقراء می‌گوید: ابتدا ما جزئیات و موارد بسیاری را مشاهده می‌کنیم و آنگاه حکم کلی را به استناد آنها صادر می‌کنیم. او استقراء را در صورتی مفید یقین می‌داند که افراد و جزئیات مورد بررسی از یک نوع باشند (حکمه‌الإشراق، ۴۱؛ المشارع والمطارحات، ۴۹۹ و ۵۰۰).

انحصار استدلال در ضرب نخست شکل اول قیاس اقترانی حملی: در بحث قیاس، هم سهروردی و هم مشاء آن را تعریف و تقسیم‌بندی کرده و سپس اشکال چهارگانه قیاس اقترانی را مطرح کرده‌اند. اما مشاء چهار شکل را مطرح کرده که هر شکل متضمن شانزده ضرب است، و فقط بعضی از آنها منتج و بقیه عقیم هستند (ابن سینا، ۱۳۳۹، ۴۷). سهروردی در این باب، چنانکه همه قضا یا را به موجب ضروریه برگشت می‌دهد، در اشکال نیز، کاملترین سیاق را یک ضرب از شکل اول می‌داند و آن به این صورت است: «کل ج ب بته، کل ب آ بته، پس کل ج آ بته». در شکل دوم و سوم نیز قاعده‌ای بیان می‌کند که با استفاده از آن قاعده، دیگر نیازی به مشقت و تطویل مشاء در این اشکال نیست. او شرایط انتاج در قیاس اقترانی شرطی را مانند قیاس اقترانی حملی می‌داند (حکمه‌الإشراق، ۳۴ تا ۳۹). حکمای مشاء و سهروردی در تعریف قیاس خلف هم تقریباً نظر مساوی دارند.

سهروردی چرا شکل چهارم را از دستگاه قیاسی خود حذف می‌کند؟ آیا دستگاه قیاسی او، همانند دستگاه قیاسی ارسطو، به رغم فقدان شکل چهارم پذیرای آن است؟ یا تنگناهایی دارد که نمی‌تواند شکل چهارم را صورت‌بندی کند؟ سهروردی دلیل حذف شکل چهارم از دستگاه قیاسی اش را، به پیروی از ابن‌سینا دوری از طبع و دشواری در اثبات ذکر می‌کند (حکمه‌الإشراق، ۳۴). نکته مهم این است که دستگاه قیاسی ارسطو و بسیاری از ارسطوئیان نیز فاقد شکل چهارم، ولی پذیرای آن است. درحالی‌که دستگاه سهروردی تنگناهایی دارد که نمی‌تواند پذیرای شکل چهارم باشد. آن تنگناها عبارت‌اند از: الف) هیچ ضربی از هیچ شکلی نباید بر هیچ ضربی از هیچ شکل دیگری استوار شود. ب) هیچ ضربی از هیچ شکلی نباید با عکس، خلف، یا افتراض ارسطویی اثبات شود. ج) ضربهای هر شکل باید تحت یک، و تنها یک، قاعده درآیند. شکل چهارم نمی‌تواند هم به روش سهروردی صورت‌بندی شود و هم این اصول سه‌گانه را حفظ کند. تنسيق شکل چهارم در چارچوب رهیافت سهروردی هر سه اصل را زیرپا می‌گذارد. این نشان می‌دهد که دستگاه قیاسی سهروردی نه تنها دربردارنده شکل چهارم نیست، بلکه پذیرنده آن هم نیست. این امر نشانگر یک محدودیت مهم دستگاه قیاسی سهروردی در سنجش با دستگاه قیاسی ارسطو است، دستگاهی که گرچه دربردارنده شکل چهارم به منزله یک شکل نیست، اما پذیرنده آن است (عظیمی، ۱۳۹۵، ۱۰۷-۱۲۷).

تأمل در مبادی برهان: در تعریف برهان هم مشائیان و هم اشراقیان، برهان را سراسر دانش دانسته و مقدمات آن را صادق و بدیهی می‌دانند. برهان، قیاسی است که تمام مقدمات آن از یقینات و بدیهیات تشکیل شده است (حکمه‌الاشراق، ۴۴ و ۴۵). اقسام بدیهیات که نزد مشاء به شش دسته (اولیات، مشاهدات، مجریات، حدسیات، متواترات و فطریات) تقسیم می‌شود، سهروردی مبادی برهان را به سه دسته تقلیل داده که عبارتند از: اولیات (فطریات داخل در اولیات)، مشاهدات و حدسیات (تجربیات و متواترات داخل در حدسیات) (حکمه‌الاشراق، ۴۱ و ۴۲؛ المشارع والمطارحات، ۵۴۱، ۵۴۷؛ اللمحات، ۱۷۶، ۱۷۹، ۲۰۷). درحالی‌که فخررازی تنها اولیات را از مبادی می‌داند و همه قضایای بدیهی دیگر را نظری تلقی کرده است.

قضایای هفتگانه غیربدیهی که مشائیان ذکر کرده اند عبارت‌اند از: وهمیات، مشهورات، مقبولات، مخیلات، مشبهات، مسلّمات و مضمونات. سهروردی به قضایای مسلّمات نپرداخته است. قطب شیرازی علت آن را این می‌داند که شیخ اشراق مسلّمات را داخل در مقبولات می‌داند.

نقد مغالطه پژوهی مشاء: شیخ اشراق با تبعیت از منطق‌نگاری دویخشی ابن‌سینا، در آثار مختلف خود از مغالطات سخن گفته است (حکمه‌الاشراق، ۱۳۶ تا ۱۷۱؛ المشارع والمطارحات، ۴۷۴ تا ۴۹۳؛ اللمحات، ۱۸۲ و ۱۸۳). او در بسیاری از نقدهای خود، به مغالطه‌شناسی مشائیان پرداخته است. در راستای پرداختن به مغالطه‌شناسی سهروردی در نقد مشائیان باید دید که وی اساساً چگونه به مغالطه پرداخته و چه رویکردهایی در مغالطه پژوهی داشته است تا مشخص شود که این نقدهای مغالطه‌شناسانه چه جایگاهی در مغالطه پژوهی سنت منطقی منطق‌دانان مسلمان دارند.

درواقع سهروردی از دریچه مغالطه به نقد مشائیان نشسته است. وی هنگامی که از مغالطات بحث می‌کند، رویکردش مانند فارابی است، (فارابی، ۱۴۰۹، ۱۹۷). نه ارسطو و ابن‌سینا (۱۳۹۰، ۶۴)؛ یعنی از مواضع مغالطه سخن می‌گوید؛ اما در آثاری همچون حکمه‌الاشراق بحث از برخی معماهای منطقی و موارد مغالطه را نیز طرح می‌کند؛ چنان که غزالی نیز چنین کرده بود (غزالی، ۱۳۶۳، ۲۰۷ تا ۲۱۸). بحث از موارد مغالطه در جای-جای آثار دانشمندان پیشین همچون ارسطو، فارابی و ابن‌سینا نیز بوده لیکن در غزالی و سهروردی این امر تجلی بیشتری می‌یابد به طوری که غزالی و شیخ اشراق بحث از برخی موارد مغالطه را در فصلی جداگانه، پس از بحث اقسام مغالطه آورده اند.

منطق‌دانان مغالطات را به لفظی و معنوی تقسیم کرده که هر کدام تقسیماتی دارند. لفظی را به شش دسته و معنوی را به هفت دسته تقسیم کرده‌اند (قطب‌رازی، ۱۳۹۵، ۷۱۵). اما سهروردی در این باره به صورت پراکنده سخن گفته است. از نظر او مغالطه قیاس نادرستی است که می‌تواند موجب خطای در ذهن شود. این بدان

معناست که سهروردی هم، مانند ارسطو، ابن‌سینا و غزالی در تعریف مغالطه، مغالطه را قسمتی از قیاس می‌داند؛ ولی برخلاف معلم اول و شیخ‌الرئیس جنبه ابطالی یا مناقض نتیجه بودن را لحاظ نمی‌کند و از این جهت مانند غزالی و فارابی است که مغالطه را اعم از مناقض نتیجه و غیرمناقض نتیجه بودن می‌داند. او از مغالطات خارج از قیاس، یعنی مغالطات در احوال انسان، سخن نمی‌گوید و همین امر موجب می‌شود که تعریف سهروردی را ناظر به قیاس بدانیم. شیخ اشراق در اللمحات و حکمه الاشراق، آنجا که از مغالطات سخن می‌گوید، بدون اینکه تعریفی ارائه کند، به تقسیم مغالطات (غلط در قیاس گاهی به سبب صورت و ترتیب، و گاهی غلط در قیاس به سبب ماده آن) و بیان انواع آن می‌پردازد. او در المشارع و المطارحات، پس از اینکه از مغالطات و اقسام آن سخن می‌گوید و برای هر قسم مثالی ارائه می‌کند، در پایان بحث می‌افزاید: من توجه به مغالطات را مهم ترین مسئله در منطق یافتم، زیرا ابزار و صنعتی است برای نگهداری ذهن از خطا. او بعضی از مغالطات را مثل جابجایی قوه و فعل، اولویت یا عدم اولویت ... آورده است که در تقسیم بندی مشاء نیست.

تأمل در کتب یادشده و تقسیمات ارائه شده در آنها مبین آن است که اولاً شیخ اشراق در آثارش غلط در قیاس یا مغالطات را به دو قسم «به سبب صورت» و «به سبب ماده» تقسیم می‌کند که این تقسیم نسبت به تقسیمات پیشین، تقسیمی نو محسوب می‌شود. ثانیاً برای هر یک از این دو قسم موضوعی را ذکر می‌نماید. کتب اللمحات و حکمه الاشراق به ترتیب مشتمل بر بیش از بیست و سه و بیست و شش موضع است، سپس در فصلی از حکمه الاشراق با عنوان «در پاره‌ای ضوابط و حل مشکوک» بعضی از معماهای منطقی را طرح می‌کند و به حل آنها مبادرت می‌ورزد (حکمه‌الاشراق، ۴۱۴). المشارع و المطارحات اثری است که مفصل‌تر از دو اثر پیشین به بحث از مغالطات پرداخته است و متضمن حدوداً پنجاه موضع از مواضع مغالطه است که این مغالطات را یا اصلاً اسلاف سهروردی بیان نکرده‌اند و یا اینکه آنها را در یکی از طبقاتی که پیشینیان او گفته‌اند می‌توان گنجانند. لذا رویکرد سهروردی در بحث مغالطات این آثار، رویکردی موضعی است.

سهروردی قیاس و غلط در قیاس را مقسم قرار می‌دهد و در واقع در این مورد راه ارسطو، ابن‌سینا (در اشارات) و غزالی را می‌پیماید. ملاک تقسیم، اسباب مغالطه است؛ یعنی همان ملاکی که ارسطو، فارابی و ابن‌سینا اخذ کرده‌اند. توجه به مثالهای شیخ اشراق نیز نشان می‌دهد که بیشتر آنها نسبت به مثال اسلافش، جدید هستند؛ به جز چند مورد از قبیل ترکیب مفصل و تفصیل مرکب.

نتایج مقاله

با توجه به دیدگاه مشائیان و اشراقیان نمی‌توان گفت نقد شیخ اشراق بر منطق مشائیان و یا نوآوری‌های شیخ اشراق در منطق ویران‌کننده ادعاهای منطق مشائیان است؛ چرا که او در کنار برخی انتقادات، عمدتاً تعالیم

ارسطویی را دنبال کرده و در بسیاری از قسمت‌ها از جمله بحث دلالت و الفاظ، فقط نام اصطلاحات آنها با هم فرق دارد، ولی در اصل، محتوا یکی است. می‌توان گفت سهروردی سعی داشته تا با نگرش خاص خود به بازسازی نظام منطق ارسطو اقدام کند. منطق معرفی شده ساده‌تر است؛ چراکه در این منطق بیشتر سعی شده تا به کلیات پرداخته شود؛ یعنی برخی از زوائد را حذف کرده و توانسته است با ابداعات خود منطق را در برخی موارد ساده‌تر و مختصرتر کند. مثلاً او بر اساس تحویل‌پذیری قضایا، به وضع اصطلاحات خاصی دست زده است که می‌توان آن را یک اصل ساده کننده بسیاری از قواعد منطقی دانست.

در مقام داوری شاید بتوان گفت بحث تعریف، مهم‌ترین تفاوت از منطق تصورات بین سهروردی و مشاء است که به نظر می‌رسد حق با سهروردی است. او قاعده مشائیان را در باب تعریف نقض کرده و نقدهایی بر آن وارد کرده است؛ زیرا مشائیان معتقدند تعریف حقیقی یعنی حد، متشکل از جنس و فصل، که ذات اشیاء را تشکیل می‌دهد. ولی سهروردی می‌گوید: نمی‌توان به ذات اشیاء دست یافت؛ یعنی قائل به تعریف رسمی است و تعریف به حد را ناممکن می‌داند.

از آنجایی که شیخ اشراق برای علوم حقیقی اهمیت بنیادین قائل است، برای وصول به این مقصود، از فروع و زوائد پرهیز کرده و به امور اساسی توسل جسته است؛ از اینرو می‌گوید چون قضیه موجه کلیه ضروریه، در علوم حقیقی معتبر شناخته شده است باید سایر قضایا را نیز به این قضیه بازگرداند. و آنچه باعث اعتبار چنین قضیه‌ای است تصریح به کمیت و کیفیت و جهت در آن است. سهروردی در باب کمیت قضایا، کلیت را معتبر می‌داند و جزئیت را نیز از طریق افتراض به کلیت بازمی‌گرداند. او در تقسیم قضیه حمله به محصله و معدوله، برخلاف حکمای مشاء، تفاوتی بین قضایای سالبه و معدوله قائل نیست، لذا قضایای سالبه را به موجه معدوله‌المحمول، و مهمله بعضیه را (که در منطق معتبر نیست) به موجه کلیه تبدیل می‌کند. از اینرو سهروردی در باب کیفیت قضایا نیز ایجاب را بر سلب ترجیح داده است.

اما مهم‌ترین بخشی که در منطق تصدیقات می‌توان مورد بررسی قرار داد جهات قضایا است که هر قضیه دارای یکی از جهات سه‌گانه است. در مکتب مشاء، این جهات در قضایای موجه معتبر هستند اما سهروردی همه آنها را به ضرورت برمی‌گرداند. بدین صورت که وی امکان یک شیء یا وجوب و یا امتناع آن را مورد توجه قرار داده و سپس هر یک از آنها را در قضیه جزء محمول قرار داده است. باین ترتیب همه قضایای موجه به یک قضیه باز می‌گردند و آن هم قضیه ضروریه بتانه (قطعیه) است. با نظر به دیدگاه سهروردی در این باره به- نوعی می‌توان رأی او را مورد تأیید قرار داد؛ چراکه هر قضیه‌ای دارای ماده و جهت می‌باشد، مثلاً در قضیه «انسان ممکن است نویسنده باشد». ماده این قضیه، ضرورت و جهت آن امکان است. لذا در حقیقت به نوعی در

همه قضایا ضرورت نهفته است، شاید براین اساس سهروردی گفته است در قضایا فقط موجه کلیه ضروریه معتبر خواهد بود. لذا مختصر شدن مبحث قضایا و کوچک شدن منطق از پیامدهای نظر منطقی سهروردی است.

شیخ اشراق در بخش قیاس با تحویل تمام قضایا به موجه کلیه ضروریه، استدلال را منحصر در قیاس اقترانی حملی کرده است و در اعتبار صورت استدلال‌ها، اصل را شکل اول دانسته و نشان می‌دهد که میان سالبه محصله با موجه معدوله تفاوتی نیست و تمامی ضروب منتج قیاسی را به ضرب اول از شکل اول ارجاع می‌دهد. برخلاف فخر رازی که اصل را قیاس استثنایی می‌داند.

از نظر سهروردی قیاس دارای غلط همان مغالطه است و با توجه به سخن او که اعتنا به مغالطات (قیاس نادرست) مهم‌ترین بخش منطق است، زیرا هدف منطق، دور نگه داشتن از خطا است و قسمت اعظم این مهم، به شناخت مغالطات یا همان قیاسات دارای غلط بستگی دارد؛ بنابراین می‌توان مغالطه از دیدگاه سهروردی را چنین تعریف کرد: مغالطه عبارت است از قیاس نادرستی که می‌تواند موجب خطای در ذهن شود.

می‌توان گفت سهروردی با اتخاذ رویکرد مواضع در بحث از مغالطه، مانند فارابی است، نه ارسطو و ابن‌سینا. او نه تنها در حکمه الاشراق پس از بحث مغالطات، فصل مجزایی را به بحث موردی اختصاص می‌دهد بلکه بحث از موارد مغالطات را در جای‌جای آثارش می‌توان یافت. علاوه بر این شیخ اشراق در مباحث مختلف حکمت هرگاه که لازم می‌داند یکی از معماهای منطقی را که متناسب با موضوع بحث است، طرح می‌کند و به پاسخ آن می‌پردازد. پس باید گفت سهروردی هم رویکرد بحث از مواضع را در پیش گرفته است و هم رویکرد بحث از موارد را؛ اما هر یک را در جای خاصی اخذ کرده است و از این جهت با غزالی مشابهت دارد. اگرچه بعضی از مغالطه‌ها را که سهروردی مطرح کرده در تقسیم بندی مغالطات لفظی و معنوی نیست، ولی این به این معنا نیست که تقسیم بندی مشاء ناقص است، بلکه انتقاد وارد بر سهروردی این است که او مغالطات را به صورت پراکنده مطرح کرده است.

در نهایت می‌توان گفت منطقی که سهروردی پیشنهاد کرده تنها در نظام فلسفی وی معنا دارد. در منطق اسلامی، اکثر منطق‌دانان به همان منطق ارسطویی بسنده کرده و به منطق اشراق توجه کمتری شده است، در حالی که طبق نظر سهروردی شناخت کامل فلسفه اشراق منوط به درک منطق اشراقی است.

کتابشناسی

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۶). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ابن تیمیه، احمد. (بی تا). *نقض المنطق*، تحقیق محمد حامد الفقی، بیروت: المكتبة العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۰). *الاشارات والتنیهات*، تصحیح محمود شهابی، تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو. (۱۳۸۷). *منطق ارسطو (ارگانون)*، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران: نگاه.
- امید، مسعود. (۱۳۸۴). *سه فیلسوف مسلمان ایرانی*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خونجی، افضل الدین. (۱۳۸۹). *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رازی، فخرالدین. (۱۳۸۱). *منطق الملخص*، تقدیم، تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی، تهران: دانشگاه امام صادق.
- رازی، قطب الدین. (۱۳۹۵). *شرح المطالع*، تصحیح و مقدمه علی اصغر جعفری ولنی، تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱، ۲)*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۳)*، تصحیح سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۴)*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۸). *التنقیح فی المنطق*، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی پور، مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۲۰۱۰). *التعلیقات علی شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی، کالیفرنیا.
- ضیائی، حسین. (۱۳۸۹). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، تهران: فرزانه روز.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۶). *نهایه الحکمه*، قم: النشر الإسلامی.
- عظیمی، مهدی. (۱۳۹۵). *شکل چهارم قیاس حملی در منطق سهروردی*، حکمت معاصر، ۱۰۷ - ۱۲۷.
- غزالی، ابو حامد. (۱۳۶۳). *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، مصر: دارالمعارف.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۹ق). *المنطقیات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، ج ۳، ج ۱، قم: مکتبه آیه الله العظمی النجفی المرعشی.
- موحد، ضیاء. (۱۳۹۴). *تأملاتی در منطق ابن سینا و سهروردی*، تهران: هرمس.
- یزدان پناه، سید یدالله. (۱۳۹۲). *حکمت اشراق*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه با همکاری سمت.