

Suhrawardī's Epistemology of Testimony; an Analytical and Historical Approach

Morteza Motavalli*, Mahdi Azimi**

Abstract

Introduction

It is only in the last few decades that testimony has been seriously studied in epistemology. But in the Islamic world, testimony by necessity has been paid attention earlier. Epistemology of testimony, in Islamic tradition, began by jurists, who had nothing in their hand but the testimony of others for understanding religion and legal injunctions of God. Another line of study were philosophers and logicians, who regarded testimony as one of the principles of judgement. At the same time that he was participating in these two lines of studies, Suhrawardī initiated a third line of study in his theology. In this paper, we will show Suhrawardī's contribution in this topic with two analytical and historical approaches.

Suhrawardī's Epistemology of Testimony

Suhrawardī has spoken about testimony in three places of his works: in logic when enumerating the principles of judgements, in methodology of jurisprudence when discussing religious proofs, and in theology when talking about the doctrine of the nobler contingent to prove platonic forms.

* PhD in Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran (Corresponding Author),
Motavalimorteza@ut.ac.ir

** Associate Professor of Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Mahdiazimi@ut.ac.ir

Date received: 2023/09/27, Date of acceptance: 2023/11/20



Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

Testimony in Suhrawardī's Logic

al-Fārābī and Avicenna had talked about propositions taken from the testimony of others in their logic when discussing the first principles. With this in his hand, Suhrawardī begins to contemplate on the issue. He identifies two kinds of propositions that are related to testimony: accepted premises (maqbulāt) and widely transmitted propositions (mutawātirāt). Accepted premises are propositions that we accept from someone we have good opinion of. In *al-Talwīhāt*, he adds that this good opinion is because of something celestial in that person or because he is more intelligent or religious. Widely transmitted premises are propositions that we become certain of because of the plethora of the testimonies of others. He, against others, does not require for what is testified to be perceptual/sensible. This is a smart move because he demonstrates the credibility of religious experience for the non-experiencer using exactly the widely transmitted propositions.

Suhrawardī makes four important movements that are contrary to the Avicennan peripatetic tradition—four movements that cannot be simply passed by. They become clearer only when they are considered in the historical context and with regard to al-Ghazālī's statements. First of all, he eliminates Peripatetics' intuitive propositions and innate propositions from the list of certain principles. Second, he brings widely transmitted and experiential propositions under one title. Thirdly, he gives them the name of intuitive propositions, while what he means by intuition is its literal meaning, not its peripatetic terminological meaning. And the fourth is that he attends to the role of evidences in them.

It seems, from what we have said so far in addition to what will come in the next section from al-Ghazālī and his influence on Suhrawardī, that he thinks of the accumulated opinions as the reason why widely transmitted propositions are certain.

Testimony in Suhrawardī's Methodology of Jurisprudence

One of religious proofs for understanding religion and legal injunctions of God is what is transmitted by testimony. Here, Suhrawardī takes one of al-Ghazālī's books—i.e., *al-Mustaṣfā*—and writes accordingly. One of al-Ghazālī's contributions in this discussion is that he eliminates intuitive propositions from the six self-evident propositions and introduces another sixth way to knowledge base on evidences. Suhrawardī takes the idea of evidences and their role in knowledge firmly. It is from here that we can see the idea of evidences in his philosophical works.

He also mentions some requirements for the one who gives testimony such as being just and having good vision. This, and other things, could show that he is not totally individualist and internalist about testimony.

Testimony in Suhrawardī's Theology

In theology, Suhrawardī, innovatively and for the first time, brings forward the discussion of testimony to prove the epistemological credibility of religious experience for the non-experencer. Sometimes, testimony is in important matters and by experts. When that is the case, Suhrawardī says, one or two testimony is enough to become certain about what is testified. For example, when one or two astronomers testify about something related to their specialty, that brings us knowledge and certainty about that thing. This is the way of science. He continues that when this is so, the testimony of religious experiencers should also bring us knowledge. Here, testimony is as valuable as testimony in science, and even more valuable. This is because the number of testifiers here are more, they are sages and prophets that moral truth is certain in them, and their testimony is about what they have seen directly not what they have inferred from their observations.

Conclusion

Although Suhrawardī relies heavily on al-Fārābī, Avicenna, and al-Ghazālī, he makes a great contribution to the epistemology of testimony. His point that the certainty of widely transmitted propositions is because of the accumulated opinions developed by Shahīd Ṣadr later on. His brilliant innovation is that he brings forward the discussion of testimony to prove the epistemological credibility of religious experience for the non-experencer.

Keywords: Epistemology, Testimony, Suhrawardī, Widely Transmitted Propositions, Religious Experience.

Bibliography

- Adamson, Peter. (2016). *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps Volume 3*. New York: Oxford. First Publication.
- Avicenna (2012a), *The Healing [al-Shifā], Logic [al-Mantiq], Demonstration [al-burhān]*, ed. Abol'alā Afīfī, revised and introduced by Ibrāhīm Madkour. Cairo: Al-Maṭba'a al-Amīriyyah.

- Avicenna (2012b), *The Healing [al-Shifā], Physics [al-Ṭabī‘īyāt], Psychology [al-Nafs]*, ed. Mahmoud Qasem, revised and introduced by Ibrāhīm Madkour. Cairo: Al-Maṭba‘a al-Amīriyyah.
- Avicenna (n.d.), *Compendium of Logic [al-Moujaz fi al-Mantiq]*, manuscript of Tehran University, No. 1190/22-microfilm (pp. 88-108).
- Avicenna. (1387). *al-Najāt*. Edited by Muhammad Taqī Dāneshpazhūh. Third Publication. Tehran: Tehran University Press.
- Avicenna. (1396). *Middle Summary in Logic [al-Mḥtaṣar al-Awsaṭ fi l-manḥiq]*. Edited by Seyyed Mahmoud Yousofsani. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Avicenna. (1403a). *al-Ishārāt va al-Tanbīhāt Ma‘a al-Sharḥ li Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī va. Sharḥ al-Sharḥ li ‘Allāmah Quṭb al-Dīn al-Rāzī*. Volume 1. Second Publication. Tehran: Daftare Nashre Ketab.
- Avicenna. (1403b). *al-Ishārāt va al-Tanbīhāt Ma‘a al-Sharḥ li Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī va. Sharḥ al-Sharḥ li ‘Allāmah Quṭb al-Dīn al-Rāzī*. Volume 2. Second Publication. Tehran: Daftare Nashre Ketab.
- Avicenna. (2004). *A Treatise on Logic: ‘Alā‘ī’s Encyclopedia*. Edited by Mohammad Mo‘īn and Sayyed Mohammad Meshkāt. Hamadan: Bu-Ali Sina University.
- Avicenna. (2010). *Mafātīḥ al-Khazā’in in An Edition and Analysis of Avicenna’s Eight Logical Treatises*. Zeynab Barkhordari’s Doctoral Dissertation at Tehran University.
- Azimi, Mahdi. (1398). *Suhrawardi on Logic and Knowledge: A Commentary on the Logic of The Philosophy of Illumination*. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.
- Dehqaninejad, Abbas. (2017). “Qadī Abd al-Jabbar on Testimony, an Epistemological Approach”. *Philosophy of Religion Research*. 2: 69-82.
- Dorri Nogoarani, Alireza. (2018). “A Comparative Study of Testimonial Justification and the Justification of Single Report (in Fricker and Ansari)”. *Philosophy of Religion Studies*. 16: 81-101.
- Fārābī, Abū Maṣr Muhammad. (2012). *al-Manḥiqīyāt*. Volume 1. Second Publication. Qom: Maktabat al-Mar‘ashī al-Najafī.
- Ghazālī, Abū Hāmid Muḥammad. (2009). *The Quintessence of the Science of the Principles of the Islamic Law [al-Mustaṣfā min ‘ilm al-Uṣūl]*. Edited by Ahmad Zaki Hammad. First Publication. Riyadh: Dar al-Maiman.
- Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn. (n.d.). *Mughni al-Labīb ‘an Kutub al-‘a‘ā’irīb*. Qom: Sayyed al-Shuhadā.
- Leonard, Nick. (2023). "Epistemological Problems of Testimony". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/>.
- Mousavian, Seyed Hossein. (2010). “A Critical Study and Edition of Avicenna’s Treatise *Points of Logic* [Nukat al-Mantiq]”. *Sophia Perennis*. 10: 131-159.
- Suhrawardi. (1385). *al-Mashāri‘ va al-Muḥāriḥāt (al-Manḥiq)*. Edited by Maqsood Mohammadi and Ashraf Ālipour. First Publication. Qom: Haq Yavaran.
- Suhrawardi. (1396). *Kitab al-Tanqihat Fi Usul al-Fiqh in Al-Hikmat al-Ishraqiyah (The Collective Works of Shihab al-Din Yahya Suhrawardi Volume 11)*. Edited by Mohammad Maleki. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- Suhrawardi. (2001a). *Hikmat al-‘ishraq in Majmū‘ah Muṣannaḥāt Shaykh ‘ishraq*. Volume 2. Edited by Henry Corbin. Third Publication. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

معرفت‌شناسی گواهی سهروردی؛ رویکردی ... (مرتضی متولی و مهدی عظیمی) ۶۳

Suhrawardi. (2001b). *al-Lamaḥḥāt in Majmū'ah Muṣannaḥāt Shaykh 'ishrāq*. Volume 4. Edited by Henry Corbin. Third Publication. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Suhrawardi. (2009). *al-Talwīḥāt al-Lawḥiyyah va al-Arṣiyyah*. Edited by Najafqulī Habībī. First Publication. Tehran: Iranian Institute of Philosophy.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

معرفت‌شناسی گواهی سهروردی؛ رویکردی تحلیلی و تاریخی

مرتضی متولی*

مهدی عظیمی**

چکیده

با اینکه ما بسیاری از آگاهی‌ها و معرفت‌های خود را از گواهی گرفته‌ایم، آن هیچ‌گاه به صورت جدی در معرفت‌شناسی مطرح نبوده است مگر در چند دهه‌ی اخیر. اما در جهان اسلام گواهی به‌ضرورت بیشتر محل توجه بوده است، و در این میان سهروردی باز هم به‌ضرورت بیشتر به آن پرداخته است. او در سه موضع از گواهی سخن گفته است: در منطق (شامل معرفت‌شناسی گذشتگان)، در اصول فقه، و در الهیات. در این جستار، با دو رویکرد تحلیلی و تاریخی مساهمت سهروردی در این بحث را نشان خواهیم داد. در منطق، او بر شانه‌ی فارابی و ابن‌سینا ایستاده است، اما تفاوت‌های جدی با آنها دارد و توگویی می‌خواهد یقین را در متواترات برآمده از تراکم ظنون بداند. در اصول فقه، سراسر از غزالی متأثر است و این تأثیر به منطق او نیز راه یافته است. در الهیات، اما، نوآورانه و برای نخستین بار بحث از گواهی را پیش می‌کشد تا ارزش معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی برای غیرتجربه‌گر را اثبات کند.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، گواهی، سهروردی، متواترات، تجربه‌ی دینی

* دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، Motavalimorteza@ut.ac.ir

** دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، Mahdiazimi@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۹



Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

گواهی یکی از منابع توجیه و معرفت است که در معرفت‌شناسی کلاسیک، همچون حافظه، کمتر مورد توجه بوده است. اما در چند دهه‌ی اخیر معرفت‌شناسی گواهی، به‌ویژه بعد از اثر کودی (C. A. J. Coady) گواهی: جستاری فلسفی (Testimony: A Philosophical Study)، گسترش چشمگیری یافته است و به‌طور عام‌تر معرفت‌شناسی اجتماعی، به‌ویژه بعد از اثر گلدمن (Alvin I. Goldman) معرفت در جهانی اجتماعی (Knowledge in a Social World).

در جهان اسلام، اما، اهمیت گواهی و بحث از آن به‌ضرورت زودتر مورد توجه قرار گرفت. معرفت‌شناسی گواهی در سنت اسلامی، آنگونه که آدامسون به‌درستی متذکر می‌شود (Adamson, 2016: 165-167)، با فقهاء می‌آغازد. اینان کسانی بودند که پس از رحلت پیامبر اسلام چیزی جز گواهی‌های گذشتگان در دست نداشتند. از این رو، به‌ضرورت باید قابل اعتماد بودن این راه، یعنی گواهی، را حداقل در این مسأله، یعنی استنباط احکام الهی، برمی‌رسیدند. خصوصیت مسأله‌ی ایشان، یعنی استنباط احکام الهی، ایجاب می‌کرد که باریک‌بینی‌هایشان صرفاً معرفتی نباشد، بلکه گاهی، و حتی غالباً، صبغی الهیاتی و تعبّدی به خود بگیرد. آنها یک خطّ سیر مسأله‌ی گواهی در سنت اسلامی‌اند و البته سهروردی نیز با نگارش *التفتیحات فی أصول الفقه* داخل در این جریان می‌شود. خطّ دیگر سیر این مسأله فیلسوفان و منطق‌دانان‌اند و، به‌ضرس قاطع، سهروردی در این جرگه نیز می‌باشد. اینان در مسأله‌ی مبادی تصدیقات از گواهی بحث می‌کنند و بر اساس ارزش معرفتی این مبادی و ارزش معرفتی سه صورت استدلال، یعنی قیاس و استقراء و تمثیل، ارزش معرفتی استدلال را به دست می‌دهند. و اما آخرین خطّ سیر، یا بهتر بگوییم آخرین نقطه‌ی حرکت، این مسأله سهروردی در الهیات است.

در این پژوهش با رویکردی تحلیلی و تاریخی به معرفت‌شناسی گواهی سهروردی می‌پردازیم. هم به تحلیل مفهومی، گزاره‌ای، و سیستمی سخنان او همّت می‌گذاریم هم نقش گذشتگان در اندیشه او در این مسأله را پی خواهیم گرفت. به این ترتیب، نه‌تنها دیدگاه سهروردی در این مسأله روشن خواهد شد بلکه جایگاه و مساهمت او در این بحث نیز آشکار می‌گردد.

با اینکه اخیراً به معرفت‌شناسی گواهی در سنت اسلامی کمی توجه شده است، برای نمونه در مقاله‌ی «بررسی مقایسه‌ای توجیه باورهای مبتنی بر گواهی و حجّیت خبر واحد (با تمرکز بر آرای الیزابت فریکر و شیخ انصاری)» و مقاله‌ی «معرفت‌شناسی گواهی از دیدگاه قاضی

معرفت‌شناسی گواهی سهروردی؛ رویکردی ... (مرتضی متولی و مهدی عظیمی) ۶۷

عبدالجبّار معتزلی» (دری نوگورانی، ۱۳۹۷؛ دهقانی‌نژاد، ۱۳۹۵)، ولیک کار سهروردی از نظرها به‌دور مانده است. این نکته آنگاه آشکارتر می‌گردد که به جامع‌نگری جستار حاضر و ارائه‌ی دیدگاه سهروردی در یک سیستم منسجم در آن توجه شود.

۲. معرفت‌شناسی گواهی سهروردی

سهروردی در سه موضع از آثار خود به گواهی می‌پردازد: در منطق به هنگام برشمارش مبادی تصدیقات، در اصول و بحث از ادله شرعی، و در الهیات و بحث از قاعده امکان اشرف به هنگام اثبات مثل افلاطونی‌ارباب انواع.

۱.۲ گواهی در منطق سهروردی^۲

می‌دانیم فارابی میناگرا است. او در مقام برشمارش مبادی اولیه مقبولات، مشهورات، محسوسات، و معقولات اولی را ذکر می‌کند. آنگاه مقبولات را قضایایی می‌داند که از فرد یا جماعتی مرتضی قبول می‌شوند. (فارابی، ۲۰۱۲: ۱۹)

ابن‌سینا که او نیز از میناگرایان است با تفصیل بیشتری از مبادی بحث می‌کند به گونه‌ای که مطالب او تا کنون بر سنت فلسفی ما سایه افکنده است. او اصناف مبادی را چنین برمی‌شمرد: مسلمّات (معتقدات و مأخوذات)، مظنونات (مظنونات مطلق، مشهورات در بادی امر، و مقبولات)، مشبّهات، و مخیلات. معتقدات خود سه دسته‌اند: واجب قبولها (اولیات، مشاهدات، مجربّات، حدسیّات، متواترات، و فطریّات)، مشهورات، و وهمیّات. مأخوذات نیز دو دسته‌اند: مقبولات و تقریریّات (مسلمّات، مصادرات، و اصول موضوعه). (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۱۲-۲۲۸) ابن‌سینا در الشفاء مقبولات را قضایایی می‌داند که به قول یک، دو، یا تعداد محصوری فرد موثّق مستند است. (ابن‌سینا، ۲۰۱۲: ۶۶) در الإشارات مقبولات را قضایایی می‌داند که از جماعتی کثیر یا افراد معدودی یا پیشوایی که به او حسن ظنّ داریم گرفته شود. (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۲۲۳) در المختصر الأوسط مقبولات را قضایایی می‌داند که از کسی که به هنگام رأی ثقه است و ما به رأی او آرام می‌گیریم استفاده شود. (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۲۵۰) و در دانشنامه علائی می‌گوید: «مقبولات مقلّماتی بُوند که پذیرفته شوند از کسی فاضل و حکیم و استوار داشته باشند». (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۴) به علاوه، ابن‌سینا در مفاتیح‌الخرائن متواترات را غیریقینی دانسته و در المنطق‌الموجز و نکت‌المنطق مبادی یقینی را تنها اولیات و محسوسات

می‌داند. (ابن سینا، ۱۳۸۹؛ ابن سینا، بی‌تا؛ موسویان، ۱۳۸۸) در *المختصر الأوسط* هم و همیاتی که درباره محسوسات می‌باشند و تجربیات (هرچند آن را حقیقتاً مبدأ نمی‌داند) را به این دو می‌افزاید. (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۲۵۴) او متواترات را قضایایی می‌داند که در آنها نفس به جهت فراوانی گواهی‌ها بر امری ممکن کاملاً آرام می‌گیرد به گونه‌ای که بیم وقوع اتفاقی و مبتنی بر تبانی این گواهی‌ها زدوده می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۱۸)

سهروردی_ که او هم مبنی‌گرا است_ با در دست داشتن این پیشینه به نظرورزی در این مسأله می‌پردازد. او در هر چهار اثر از آثارش که به منطقی می‌پردازد از مبادی تصدیقات بحث می‌کند. او در *منطق التلویحات* و *منطق اللمحات*_ با تفاوتی جزئی_ تقریباً به شیوه‌ی مشاء مبادی را چنین ذکر می‌کند: واجب قبوله (اولیات، مشاهدات، مجربّات، حدسیات، متواترات، و قضایایی که قیاس‌شان همراه‌شان است)، مشهورات، و همیات، مأخوذات (مقبولات و تقریرات)، مظنونات، مشبّهات، و مخیلات. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۵-۷۹؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۷۶-۱۷۸) در *منطق حکمة الإشراف*، با کمی تغییر، مبادی را اینگونه برمی‌شمرد: یقینیات و غیر یقینیات (وهمیات، مشهورات، مقبولات، مخیلات، و مشبّهات). یقینیات نیز سه دسته‌اند: اولیات، مشاهدات، و حدسیات (مجربّات و متواترات). (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۰-۴۲) در *منطق المطارحات* سخنش شکل متفاوتی به خود می‌گیرد. او ابتدا قضایا را به مخیلات و غیر آن تقسیم می‌کند. آنگاه شقّ دوم را به التزامیات و غیر آن تقسیم می‌کند. سپس قسم دوم را به یقینیات، ظنیات، و مشبّهات تقسیم می‌کند. در نهایت نیز یقینیات (واجب قبولها) را به اولیات، مشاهدات، و حدسیات (تجربیات و متواترات) تقسیم می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۳۵-۵۴۴)

اکنون می‌پردازیم به تحلیل بیانات سهروردی از متواترات و مقبولات که به گواهی مربوط‌اند.^۳ او در این هر چهار اثر تعریفی یکسان از مقبولات به دست می‌دهد، جز اینکه در *التلویحات* توضیحی می‌افزاید. او مقبولات را قضایایی می‌داند که از کسی که به او حسن ظنّ داریم قبول می‌شود. در *التلویحات* می‌افزاید که این حسن ظنّ یا به جهت امری سماوی در قائل است یا به جهت زیادت در عقل و دینداری او، مانند آنچه از گذشتگان می‌گیریم. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۷)

به همین ترتیب، توصیف او از متواترات در *التلویحات* و *اللمحات* و *حکمة الإشراف* یکسان است، جز اینکه در *حکمة الإشراف* افزوده‌ای دارد. (سهروردی، ۱۳۸۸: ۷۶؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۷۶-۱۷۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۱-۴۲) او متواترات را قضایایی می‌داند که انسان به جهت کثرت گواهی‌ها بدانها یقین می‌یابد. او دو شرط را هم می‌افزاید: امر گواهی‌شده ممکن باشد،

شنونده از همدستی گواهان بر دروغ‌گویی در امان باشد. نکته درخور توجه این است که او، برخلاف دیگران، شرط متواترات را این نمی‌داند که امری محسوس باشد.^۴ این اقدامی سنجیده از سوی او است، زیرا با توسل به همین متواترات است که او اعتبار معرفت‌شناختی تجربه دینی برای غیر تجربه‌گر را اثبات می‌کند. (عظیمی، ۱۳۹۸: ۳۹۵) او تذکر می‌دهد که تلاش برای حصر گواهان در عددی معین بیهوده است. آنچه مهم است این است که یقین حاصل شود. این یقین حتی می‌تواند از گواهانی اندک حاصل شود. برعکس، گاه از گواهانی بسیار یقین حاصل نمی‌شود.^۵

اما آن افزوده چیست؟ سهروردی در ادامه‌ی توصیف خود از متواترات_ که آن را در کنار مجربّات صنفی از حدسیّات دانسته است_ می‌گوید: «و للقرائن مدخل فی هذه الأشياء كلّها یحدس منها الإنسان حدسا». در نسخه‌ای نیز به جای «منها»، «فیها» آمده است. با توجه به اینکه «الأشیاء» جمع است و بعد از آن «کُلّها» برای تأکید و اشاره به همه اشیا آمده است و با توجه به بخش پایانی این عبارت و عبارت بعد که می‌گوید «و حدسیّاتک لیست حجّة علی غیرک ...»، احتمالاً «الأشیاء» به همه حدسیّات (مجربّات و متواترات) اشاره دارد. حتی اگر به حدسیّات اشاره نداشته باشد، اشاره آن به متواترات قدر متیقّن است. اما دخالت قرائن در متواترات و حدس‌زدن «از آنها» یا «در آنها» به چه معنا است؟ ابتدا عبارت را با توجه به نسخه «فیها»_ که به نظر ما نسخه ارجح و بلکه متعین است_ توضیح می‌دهیم. فرض کنید سال ۱۰۰۰ شمسی است. گروهی به شما می‌گویند که در فلان شهر مرضی واگیر آمده است. در این حال، قرائنی مثل اینکه کاروان تجار آن شهر مدتی است از شهر شما نگذشته است در حکم شما به قضیه گواهی شده بسیار نقش دارد. اما اگر نسخه «منها» صحیح باشد و اگر «من» در اینجا به معنی «فی» نباشد، آنگاه شاید بهترین تفسیر از «قرائن» تفسیر عظیمی باشد که آن را به معنای «ترکیب مقدمات» گرفته است. (عظیمی، ۱۳۹۸: ۳۹۶) اما این تفسیر نه تنها با برشمارش متواترات به عنوان مبادی حقیقی از سوی سهروردی ناسازگار است، بلکه اساساً از معنای متعارف لفظ «قرائن» فاصله می‌گیرد، زیرا اینکه بخواهیم قرائن را به معنای «ترکیب مقدمات» بدانیم بسیار دشوار است. افزون بر این، سهروردی قضایایی که قیاس‌شان همراه‌شان است را در شمار مبادی نیاورده است. این نیز نشان می‌دهد که نباید قرائن را به «ترکیب مقدمات» تفسیر کرد، زیرا در این صورت_ یعنی هنگامی که ترکیب مقدمات در کار باشد_ باید قضایایی که قیاس‌شان همراه‌شان است را نیز می‌آورد.

سهروردی در *المطارحات* نیز متواترات را در کنار مجربّات قسمی از حدسیات دانسته و دخالت قرائن را در آن به میان آورده است. او می‌گوید که ما در این موارد، همچون تجربیات، حدسی می‌زنیم و از فراوانی گواهی‌ها، همانگونه که از فراوانی مشاهدات در تجربیات، قیاسی خفی تشکیل می‌دهیم به این صورت: اگر اینگونه نباشد، این میزان گواهی یا مشاهده بدان شهادت نمی‌داد؛ لکن این میزان گواهی یا مشاهده بدان شهادت می‌دهد. او می‌گوید که کثرت مشاهده‌ی قرائن می‌تواند در مقام کثرت گواهی در متواترات یا کثرت مشاهده در تجربیات بایستد، مانند حکم ما به اینکه نور ماه از خورشید است و وقتی هیئات تشکّل نور در ماه را ملاحظه می‌کنیم. آنگاه می‌افزاید «و لیس هذا کنجربة ما تری نسبة الأثر إلى الشيء مشاهدة». آنچه او می‌خواهد بگوید این است که در موارد پیش گفته ما به علتی پوشیده از نظر راه می‌یابیم، اما این غیر از مواردی است که رابطه‌ی امری با امر دیگر و همراهی آنها را می‌بینیم. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۴۰-۵۴۲) این بیان وقتی روشنتر می‌شود که به بیانات سهروردی در باب استقراء مراجعه کنیم. جایی که این اشکال مهم نیز پاسخ می‌گیرد که چرا استقراء همچون تجربه تولید یقین نکند. او اشکالی را پیش می‌کشد به این بیان: چرا استقراء یقین‌آفرین نباشد؟ چرا همانگونه که کثرت شهادت سمعی متواترات یقینی را سبب می‌شوند، کثرت شهادت مشاهده‌ی یقین را نتیجه ندهند؟ آنگاه در پاسخ می‌گوید که کسانی که یقین‌آوری استقراء، در مواردی، را منع می‌کنند به خطا رفته‌اند.^۷ دلیل این امر آن است که مردم می‌دانند وقتی اسبی را دو نیم کنیم دیگر زنده نمی‌ماند. این حکم تنها با مشاهده‌ی جزئیات به دست می‌آید و گرنه اگر تنها معنای اسب و دو نیم شدن آن را تصور کنند فرقی میان اسب و حیوانات دیگری چون مارها که با دو نیم شدن زنده می‌مانند نیست. سپس، نکته‌ای مهم را یادآور می‌شود. او می‌گوید که علت (وجود/وجود) مرگ در اینجا مخفی است و با مشاهده‌ی جزئیات کثیر تنها همراهی دو نیم شدن و مرگ را درمی‌یابیم. او چنین موارد یقین‌آوری از استقراء را به ضربی از قضایای واجب قبولها ملحق می‌کند. پس از آن می‌گوید که وقتی استقراء در مواردی، به جهت یکسانی نوع یا امری دیگر، مفید یقین باشد، لازم نیست که در همه‌ی موارد دیگر یقین بیافریند؛ چنانکه در متواترات چنین است و گواهی‌ها همیشه و در همه‌ی مواضع یقین را به بار نمی‌آورند. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۰۵-۵۰۷) در *حکمة الإسرائاق* این نکته‌ی اخیر روشن‌تر می‌شود. او پس از تعریف استقراء به حکم بر کلی به جهت یافتن آن در جزئیات فراوانش، تقسیمی را برای این کلی ترتیب می‌دهد به این صورت: اموری که استقراء می‌شوند یا اتحاد در نوع دارند یا اختلاف در نوع دارند و اتحادشان تنها در جنس است. در جایی که اتحاد در نوع است همچون مثال

معرفت‌شناسی گواهی سهروردی؛ رویکردی ... (مرتضی متولی و مهدی عظیمی) ۷۱

پیشین^۸ گاهی استقراء منجر به یقین می‌شود. در جایی که اختلاف در نوع است، اما، گاهی استقراء مفید یقین نیست همچون این قضیه که هر حیوانی به هنگام جویدن فکّ پایین‌اش را تکان می‌دهد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۱)

او، در *المطارحات*، ادامه می‌دهد که گاهی حدس دفعتاً رخ می‌دهد؛ بدین معنا که نیاز به تکرر و کثرت مشاهده‌ی قرائن نیست بلکه کثرت قرائن محفوف به امری حدس را نتیجه می‌دهد. به عبارت دیگر، در اینجا قرائن کثیر است نه اینکه قرائن به دفعات مشاهده شود. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۴۲)

نکته‌ی مهم دیگری که سهروردی هم در *حکمة‌الإشراق* به آن توجه می‌دهد هم در *التلویحات و المطارحات* این است که حدسیات برای غیر حدس‌زننده حجت نیست. منظور سهروردی، به صورت *مانعه‌الخلو*، یا این است که اینها برای دیگری وقتی در امور عادی‌اند حجت نیست یا این است که برای دیگری وقتی در امور مهم‌اند حجت نیست. اگر منظور سهروردی این باشد که این قضایا برای افرادی، که این حدسیات را نداشته‌اند و تنها از دیگری قضیه‌ی حدسی را به صورت قضیه‌ی مقبول گرفته‌اند، هنگامی که در امور عادی‌اند حجت نیست، کاملاً صحیح است. دلیل آن این است که مقبولات چنانکه گذشت تنها ظن‌آفرین‌اند و نمی‌توانند همان یقینی را که صاحب حدس حاصل کرده به دست دهند.^۹ اگر منظور سهروردی این است که چنین قضایایی برای افراد غیرحادثس هنگامی که در امور مهم‌اند حجت نیست، در این صورت، چنانکه عظیمی به درستی می‌گوید، سهروردی با دشواری مواجه خواهد شد. دلیل آن این است که اگر او حجیت آنها را نپذیرد، نه تنها گزارش دانشمندان از یافته‌هایشان در علوم برایمان بی‌اعتبار خواهد شد، بلکه دیگر نمی‌توان به گزارش‌های عرفانی اشراقیان نیز اعتماد کرد. امری که سهروردی سخت از آن گریزان است. (عظیمی، ۱۳۹۸: ۳۹۶-۳۹۷) اگر مراد سهروردی تنها شقّ اول باشد، مسأله‌ای نخواهد داشت. اما اگر مرادش شقّ دوم نیز باشد، باید در جستجوی چاره‌ای برای اشکال پیش‌گفته باشد. حال سوال اینجاست که آیا سهروردی راهی برای فرار از این دشواری ارائه کرده است. اگر نه، آیا می‌توان در بازسازی دیدگاه او راهی را پیش نهاد؟^{۱۰}

با توجه به همی این توضیحات و آنچه در پی می‌آید، با این مضمون که غزالی_همو که سهروردی بسیار از او متأثر است_حدسیات را از بدیهیات شش‌گانه حذف می‌کند و در عوض راه ششمی دیگرگون بر پایه‌ی قرائن برای حصول معرفت به میان می‌آورد، گمانه‌ای می‌زنیم. سهروردی حدسیات (مجرّبات و متواترات و آنچه از قرائن حاصل می‌آید) را از آن رو حدسی

می‌داند که در آن با تعدادی تجربه/گواهی/قرینه گمانی در خصوص علت آن امر می‌زنیم. در عین حال، او اینگونه قضایا را از یقینیات می‌شمارد، زیرا تراکم این تجربه‌ها/گواهی‌ها/قرینه‌ها ظنّ ما را به یقین تبدیل می‌کنند و غبار شکّ را از آن می‌زدایند. بدین‌سان، او حدس را در معنای لغوی عرفی آن به کار می‌گیرد، برخلاف مشاء که حدس را سرعت انتقال از معلوم به مجهول یا تمثّل حد وسط و مطلوب بدون حرکتی در ذهن می‌دانند.^{۱۱}

به این ترتیب، در سهروردی چهار حرکت مهمّ را می‌بینیم که بر خلاف سنتّ مشایی سینوی است. چهار حرکتی که نمی‌توان به سادگی از کنارشان گذشت و آنگاه روش‌تر می‌گردند که در زمینه‌ی تاریخی آن و با نظر به گفته‌های غزالی ملاحظه شوند. اول اینکه حدسیات و فطریات مشائی را از جمله‌ی مبادی یقینی حذف می‌کند. دوم اینکه متواترات و مجربّات را تحت یک عنوان می‌آورد. سوم اینکه بر آنها نام حدسیات را می‌گذارد در حالی که مرادش از حدس معنای لغوی آن است نه معنای اصطلاحی مشائی آن. و چهارم اینکه قرائن را در آنها به میان می‌آورد.

سهروردی در گواهی تنها امور و شرایطی را ذکر می‌کند که با شونده در ارتباطاند، همچون حسن ظنّ، خاطر جمعی نفس از همدستی بر دروغ‌گویی، و داشتن قرائن. بنابراین می‌توان او را در گروه فردگروان (Individualists) قرار داد که بر این‌اند می‌توان با توسّل به ویژگی‌هایی که تنها به شونده مربوطاند گزارشی کامل از توجیه مبتنی بر گواهی داد. در مقابل فردگروان ضدفردگروان (Anti-Individualists) هستند که بر این‌اند که نمی‌توان تنها با توسّل به ویژگی‌هایی که به شونده مربوطاند گزارشی کامل از توجیه مبتنی بر گواهی داد؛ بلکه علاوه بر آن باید ویژگی‌هایی که به گوینده مربوطاند و یا ویژگی‌هایی که به گویندگان دیگر در محدوده شونده مربوطاند را نیز در نظر گرفت. (Leonard, 2023)

اما ظاهراً مسأله به همینجا ختم نمی‌شود. اینکه فرد به یک گواهی‌دهنده حسن ظن دارد و به دیگری نه، حتماً دلیلی دارد. این دلیل جز ویژگی‌ای در گواهی‌دهنده نمی‌تواند باشد. از همینجاست که سهروردی در *التلویحات* آن افزوده را در تعریف مقبولات آورد. در آنجا یادآور شد که این حسن ظن به گوینده یا به سبب امری سماوی در اوست یا به جهت زیادت در عقل و دینداری‌اش. به علاوه، خاطر جمعی فرد از تبانی بر کذب گواهی‌دهندگان نیز دلیلی می‌خواهد. و آن دلیل، هر چه باشد، فراتر از امور مربوط به فرد و امور درونی اوست. آنچه در پی می‌آید نیز مهر تأییدی است بر اینکه سهروردی از فردگروان نیست. در بحثش از گواهی در اصول فقه شروطی را برای گواهی‌دهنده ذکر می‌کند از جمله عدالت، بینایی، حافظه‌ی خوب، و

غیر اینها. نیز به هنگام سخن از گواهی در الهیات گواهی‌دهندگان را از ارکان حکمت و نبوت می‌داند.

این بحث یک نکته‌ی مهم دیگر را نیز روشن می‌گرداند؛ و آن اینکه سهروردی، حداقل در خصوص منبع گواهی، از درون‌گروان نیست و توجیه را صرفاً به اموری که تنها به ذهن و درون فرد شونده مربوط است نمی‌داند. البته توجه داریم که برون‌گروی، در واقع، نگره‌ای در باب توجیه و معرفت است که، غالباً، معرفت را محصول ارتباط علی مناسب میان باور و واقعیت ناظر به آن یا محصول فرآیند باورساز قابل اطمینان می‌داند. در حالی که در بیان سهروردی، حداقل در بحث گواهی، لطائفی از این دست نمی‌یابیم. آنچه می‌خواهیم بگوییم این است که در سخن سهروردی به اموری خارج از ذهن فرد و دسترسی او بدان توجه شده است و بنابراین نمی‌توان او را از درون‌گروان بی‌غش دانست.

۲.۲ گواهی در اصول سهروردی

گاهی گواهی در امور مهم است مانند دانش‌ها و سنت رسول که منبع قوانین زندگی فردی و اجتماعی است. سهروردی در حدود بیست سالگی به نگارش *التنقیحات فی اصول الفقه* می‌پردازد. در این اثر نیز همچون دیگر آثارش از اطناب می‌پرهیزد. گو اینکه او *المستصفی* اثر غزالی را به دست گرفته و بر اساس آن می‌نگارد و گاه او را نیز به نقد می‌کشد. می‌دانیم که یکی از ادله شرعی سنت رسول است. سهروردی می‌گوید که آنچه از سنت نقل می‌شود یا متواتر است یا غیرمتواتر (که در ادامه آن را خبر واحد می‌نامد). آنگاه شرایط خبر متواتر را اینگونه بیان می‌دارد: امری که از آن خبر داده می‌شود فی نفسه امکان داشته باشد؛ خبردهندگان از روی علم خبر دهند نه ظن، برای مثال چنین نباشد که از پرنده‌ای خبر دهند که گمان به کبوتر بودنش دارند؛ خبردهندگان از امر مشهود و محسوس خبر دهند نه از برای مثال امکان وجود عالم یا حدوث آن؛ خبرگیرنده از اتفاق و توطی بر کذب در امان باشد؛ خبر نباید در تضاعیف سلسله خود به آحاد منتهی شوند، زیرا در این صورت آنچه متواتر است این است که آحاد آن را نقل کرده‌اند نه اینکه محتوای خبر خود متواتر باشد. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۳۲۳-۳۲۴)

غزالی پس از اثبات علم‌آوری تواتر چهار شرط تواتر را، به تفصیل، اینگونه برمی‌شمارد: خبردهندگان از روی علم، نه از روی گمان، خبر دهند؛ خبردهندگان از امری محسوس خبر دهند؛ دو طرف خبر متواتر و واسطه‌های در میان در دو شرط پیش گفته و در کمال عدد یکسان

باشند؛ عدد. آنگاه وارد توضیح شرط چهارم می‌شود. ابتدا به مسأله‌ی تعداد خبردهندگان می‌پردازد و آن را به ناقص، کامل، و زائد تقسیم می‌کند. کامل، یعنی کمترین تعدادی که علم را نتیجه می‌دهد، برای ما معلوم نیست و ما تنها با حصول علم و یقین است که درمی‌یابیم آن تعداد حاصل شده است. با توجه به اینکه قرائن نیز در کنار اخبار در تولید علم نقش دارند، این تعداد می‌تواند نسبت به اشخاص مختلف و وقایع مختلف متفاوت باشد. در ادامه به نقش قرائن می‌پردازد و نازک‌اندیشی‌های ژرفی را به نمایش می‌گذارد که در سنت اسلامی بی‌پیشینه به‌نگر می‌رسند! او می‌گوید که ما اموری را می‌دانیم که محسوس نیستند همچون محبت کسی به دیگری یا بغض او نسبت بدو. ما بدین امور یقین داریم، اما آنها به حس ما درنیامده‌اند. در اینجا دلالت‌هایی وجود دارند که هر یک از آنها به تنهایی فقط احتمال به آن امر را در ما ایجاد می‌کنند، اما با اجتماعشان قطع و یقین را در ما موجب می‌شوند. برای نمونه، در مورد محبت دلالت‌های زیر را می‌توان دید: قیام به خدمت محبوب، بذل مال برایش، حضور در مجالس او برای دیدنش، همراهی او در رفت و آمدهایش، و غیر اینها. هر یک از این دلالت‌ها وقتی به تنهایی لحاظ شوند، همچنان احتمال غرضی دیگر پابرجاست. اما هنگامی که همگی با هم ملاحظه شوند، معرفت به محبت او را به ارمغان می‌آورند.

اکنون، با این توضیحات، غزالی می‌تواند به نکته‌ی طلایی اصلی خود تصریح کند: گو اینکه این راه حصول علم ششمی از مدارک پنجگانه‌ی علم یقینی می‌باشد که عبارت‌اند از اولیات، محسوسات، وجدانیات، تجربیات، و متواترات.

با ضمیمه‌ی این قرائن به گواهی‌دهندگانی که از کثرت لازم برخوردار نیستند می‌توان به معرفت رسید. برای مثال اگر پنج فرد از مرگ شخصی خبر دهند، ممکن است معرفت به مرگ او پیدا نکنیم. اما اگر در همین حال پدر میت برهنه‌سر، برهنه‌پا، جامه‌دریده، و برسرزنان از خانه برون آید در حالی که فردی نامدار بوده و به طور معمول چنین عمل نمی‌کند، در این صورت یقین می‌یابیم که آن فرد مرده است. برعکس، اگر افراد بسیاری از امری خبر دهند، اما قرینه‌ای برخلاف آن باشد، به امر گواهی‌شده معرفت نخواهیم یافت.

نکته‌ی مهم دیگری که غزالی بدان التفات می‌یابد با نقش فرد باورمند در شکل‌گیری باور خبر-بنیاد در ارتباط است. او بر این است که گاهی در فرد خصوصیات (اخلاقی) جایگیر می‌شود که او را به سرعت تصدیق به بعضی اشیاء می‌کشاند. چنین خصوصیات می‌تواند جایگزین قرائن شود چنانکه قرائن می‌تواند جایگزین خبر بعضی گواهی‌دهندگان شود.

معرفت‌شناسی گواهی سهروردی؛ رویکردی ... (مرتضی متولی و مهدی عظیمی) ۷۵

سپس، مسائل دیگری مرتبط با عدد را پیش می‌کشد. یکی از آن مسائل که سهروردی با او به مخالفت برمی‌خیزد این است که وقتی شمار کاملی از امری خبر می‌دهند و در عین حال علمی برایمان حاصل نمی‌شود، باید به کذبشان قطع کنیم.^{۱۲} در نهایت نیز شروطی که دیگران ذکر کرده‌اند، و از نگاه او صحیح نیست، را نقل و نقد می‌کند. (غزالی، ۲۰۰۹: ۲۰۴-۲۱۲)

سهروردی، به پیروی از غزالی، برای قرائن مدخلی عظیم قائل است. از همین جاست که او در آثار فلسفی‌اش نیز قرائن را به میان آورده است.

او خبر واحد را خبری می‌داند که متواتر نباشد خواه از یک فرد باشد خواه از جمعی. سرانجام، او به شروط راوی می‌پردازد. او شروط مشترک روایت و شهادت (گواهی رسمی در دادگاه) را تکلیف، اسلام، عدالت، و ضبط می‌داند. شروط مختص شهادت نیز عبارت‌اند از حریت، ذکورت، بصر، قرابت، سن، عداوت. سهروردی دو شرط قرابت و عداوت را قابل مناقشه می‌داند. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۳۲۳-۳۳۷)

۳.۲ گواهی در الهیات سهروردی

گذشت که گواهی گاهی در امور عادی است و گاهی در امور مهم همچون دانش‌ها و سنت رسول. سهروردی در الهیات جمله‌ای دارد که نه تنها دیدگاه او درباره گواهی و اعتبار معرفت‌شناختی آن در مورد تجربه دینی را روشن می‌گرداند، بلکه دیدگاه‌اش درباره گواهی متخصصان دانش‌ها را نیز آشکار می‌سازد. در مطالعات امروزی بحثی داریم با عنوان گواهی معتبر (Authoritative Testimony) یا گواهی متخصص (Expert Testimony). پرسش اصلی در اینجا این است که تفاوت میان این نوع گواهی و گواهی افراد معمولی چیست؟ البته پرسش‌های دیگری نیز مطرح است، مثل اینکه به هنگام اختلاف متخصصان به کدام یک باید اطمینان کرد؟ (Leonard, 2023)

جمله سهروردی این است: «و إذا أُعتبر رصد شخصٍ أو شخصين في أمورٍ فلكية، فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة و النبوة على شيءٍ شاهده في أروادهم الروحانية» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶). می‌بینیم که سهروردی گواهی یک یا دو شخص را در امور مربوط به دانش، مانند هیئت، و با نظر دقی، یعنی به هنگام رصد و مسلح به ابزار، معتبر می‌داند، به گونه‌ای که این گواهی ما را به معرفت می‌رساند. این برخلاف گواهی‌های عادی است که در آنها ما تنها به ظن و توجیه می‌رسیم و نه معرفت، چنانکه توضیح آن در مقبولات گذشت. در عصری که

سهروردی در آن می‌زیست، اینگونه اعتماد به متخصصان و خود را از نظام اعتبارسنج (در بستر جامعه علمی و نهادهای اجتماعی مانند دانشگاه، پژوهشگاه، مجلات معتبر، قوانین بازدارنده، و غیر اینها) بی‌نیاز دانستن بی‌جا نبود. این بدین خاطر است که دانش‌ها، به استثنای فقه، در گذشته ثروت و قدرت‌آفرین نبودند، بلکه برعکس حتی برای افراد هزینه نیز داشتند. این امر سبب می‌شد که انگیزه دروغگویی بسیار کم باشد. با این همه، شاید بتوان گفت در آن زمان نیز نوعی نظام اعتبارسنج محدود وجود داشت، به این صورت که افراد تنها در صورتی اهل فن به حساب می‌آمدند که در یک نظام استاد و شاگردی (پیرامون اثر یا فردی برجسته) قرار داشته باشند.

ممکن است به این سخن سهروردی که گواهی دانشمندان در میانشان معتبر است اشکال شود که ایشان در هیچ جایی چنین گفته‌ای ندارند و هرگز مقالی درباره‌ی گواهی نرانده‌اند. هرچند آنها چنین گفته‌ای ندارند، اما روشن است که پیشفرض بنیان‌گرفتن دانش‌شان معتبر دانستن گواهی است.

سهروردی ادامه می‌دهد که وقتی وضعیت گواهی در دانش‌ها اینگونه است، چگونه گواهی استوانه‌های حکمت و نبوت در مورد اموری که در رصدهای روحانی خود می‌بینند معتبر نباشد؟ این بدین معنا است که گواهی آنها همچون گواهی دانشمندان معتبر است و بلکه به طریق اولی معتبر است. این اولویت از چند جهت است. اولاً، در دانش‌ها یک یا دو فرد متخصص^۵ امری را گزارش می‌دهند (یعنی گزارش یک یا دو نفر که معمولاً چنین است) هم معتبر است هرچند منعی از تواتر نیست) درحالی‌که در درازنای تاریخ حکمای (متخصص) بسیاری بر وجود برای مثال انوار قاهره گواهی داده‌اند. ثانیاً، گواهان در اینجا حکیم و نبی‌اند و اخلاق و صدق اخلاقی در آنها مسلم. ثالثاً، بسیاری از آنچه دانشمندان می‌گویند استنتاج‌ها و تبیین‌هایی است که از مشاهدات خود کرده‌اند درحالی‌که مقصود ما (یعنی سهروردی) در بحث تجربه دینی گزارش حکماء از مشاهدات مستقیم خودشان است.

به این ترتیب، می‌توان از دشواری پیش‌گفته، مبنی بر اینکه عدم حجیت حدسیات برای غیرحدس‌زننده وقتی در امور مهم باشند بی‌اعتمادی به دانش و گزارش‌های عرفانی را نتیجه می‌دهند، رهایی جست. اما راه‌گریز در گزاره‌های علمی این است که متخصصان در امور مربوط به کار خود و با نظر دقیقی گزارش دهند متخصصانی که مورد تأیید نظام اعتبارسنج می‌باشند.^{۱۳} راه‌گریز در گزاره‌های اشرافی آسان‌تر است، زیرا علاوه بر گواهی اهل فن هم

گزارش‌ها بیشتر است هم قرائنی چون حکمت و نبوت با آنها همراه است هم در آنها مشاهدات مستقیم تجربه‌گر گزارش می‌شوند نه استنتاج‌ها و تبیین‌های افراد.

اما آیا به‌راستی اشکال مذکور یک دشواری است؟ آیا نه این است که آن تنها یک شبهه‌اشکال است؟ آیا واقعا چنین نیست که گزارش‌های متخصصان دانش‌ها برای غیرمتخصصان حجت و معرفت‌آور نیست؟ سهروردی بیان داشت که گواهی باید از امر مشاهده‌شده باشد، در حالی که در حدسیات^۴، که یافته‌های دانش بخشی از آنهایند، از علّتی پنهان از دیده خبر داده می‌شود. بنابراین حتی اگر گزارش‌های از حدسیات به حدّ تواتر نیز برسند باز هم برای فردی که خود آن حدس را نداشته است حجت و یقین‌آور نیستند. از این رو، هرچند گزارش‌های دانشمندان و متخصصان را می‌پذیریم، اما بدانها معرفت نمی‌یابیم. در واقع، فرد در اینجا همچون مقلد است و چنانکه در سنت ما مکرراً ذکر شده است مقلد به گزاره‌های دانشمندان علم ندارد. به علاوه، دلیلی دیگر نیز معاضد ما در این ادعا است و آن قاعده‌ی «امتناع علم به ذی سبب جز از طریق علم به سبب آن» است. در عین حال، این بیان در مورد گزارش‌های عرفا جریان ندارد، زیرا آنها از مشاهدات خود گزارش می‌دهند نه از حدسیات خود.

بله، گاهی گواهی دانشمندان در امور مشاهده‌شده می‌باشد که در این صورت راه‌گریز همان است که گذشت، به این بیان که گواهی متخصصان در امور مربوطه و با نظر دقتی یقین‌آور است مخصوصاً آنگاه که به این نکته توجه کنیم که آنها مورد تأیید نظام اعتبارسنج می‌باشند. باید توجه داشت که این در واقع راه فرار نیست زیرا اشکال اساسا در مورد حدسیات بود نه مشاهدات. با این حال، این توضیحی افزون است که می‌تواند یقین‌آوری گزارش‌های دانشمندان را، فراتر از گمان‌آوری آنها، در حالی که به حدّ تواتر نمی‌رسند هم نشان دهد.

۳. نتیجه‌گیری

سهروردی در منطق، اصول فقه، و الهیات از گواهی سخن می‌گوید. در منطق (شامل معرفت‌شناسی)، سهروردی پیشینه‌ای چون فارابی و ابن‌سینا را به پیش خود دارد، اما تغییرات معناداری در این پیشینه ایجاد می‌کند. نخست اینکه حدسیات و فطریات مشائی را از مجموعه‌ی مبادی یقینی بیرون می‌کند. دوم اینکه متواترات و مجربّات را زیر یک عنوان می‌آورد. سوم اینکه بر آنها نام حدسیات می‌نهد در حالی که مرادش از حدس معنای لغوی آن است نه معنای اصطلاحی مشائی آن. و چهارم اینکه قرائن را در آنها به میان می‌آورد. به این ترتیب، گویا حصول یقین در متواترات را به جهت تراکم ظنون می‌داند. این امر بعدها توسط

شهید صدر در مسأله‌ی استقراء پی گرفته می‌شود. شهید صدر تلاش می‌کند یقین موضوعی را در استقراء از طریق توالد ذاتی تثبیت کند. توالدی که توالد موضوعی، یعنی همان تراکم ظنون، را در خود دارد.^{۱۵} در اصول فقه، کتاب *المستصفی* اثر غزالی را به دست دارد و مویه‌مو بحث را بر اساس آن پیش می‌برد جز اینکه گاه‌گاه او را نقد می‌کند. در اینجا مینو [=ایده]ی قرائن و دخالت آن در متواترات را از غزالی وام می‌گیرد، که تأثیر آن تا منطق او نیز کشیده شده است. در الهیات، نوآورانه و برای نخستین بار، سخن از گواهی را برای اثبات ارزش معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی برای غیرتجربه‌گر پیش می‌آورد. او حتی ارزش گواهی استوانه‌های حکمت و نبوت از مشاهداتشان را از گواهی متخصصان دانش‌ها اولی می‌داند. با این همه، گواهی در سنت اسلامی، به‌ویژه در میان فقها، همچنان زمینی فراخ برای پژوهش‌های آینده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. زیرا ظاهراً خط سیری شکل نگرفت و این نقطه‌ی حرکت نطفه‌اش خفه شد و فروغ چراغش به خاموشی رفت.
۲. منطق قدما معرفت‌شناسی را نیز در بر دارد.
۳. اهمیت ذکر دسته‌بندی مذکور توسط سهروردی و دیگران از مبادی تصدیقات برای بحث گواهی در ادامه روشن خواهد شد.
۴. در عین حال، در *المطارحات*، چنانکه در *التنقیحات*، متذکر می‌شود که امر گواهی شده باید مشاهد باشد. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۴۱؛ سهروردی، ۱۳۹۶: ۳۲۳) اما باید توجه داشت که مشاهدات، در بیان او، عبارت است از آنچه با قوای ظاهر یا باطن درک و مشاهده شود. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۱)
۵. در *المطارحات* می‌گوید که تعداد گواهان را نمی‌توان در عددی خاص منحصر کرد؛ چه بسیار که با تعدادی گواهی یقین برای فردی حاصل شود و با همان تعداد برای دیگری حاصل نشود، و بسا تعدادی گواهی در امری یقین بیافرینند و در امری دیگر نه. (سهروردی، ۱۳۸۵: ۵۴۱)
۶. «مِن» بر ۱۵ وجه استعمال شده است که در یک وجه معادل «فی» است. برای ملاحظه معانی «مِن» رجوع کنید به: ابن هشام، بی تا: ۴۱۹-۴۳۱.
۷. چنانکه می‌بینیم سهروردی در اینجا نیز از قوم واگرایی دارد و استقراء را یقین‌آور می‌داند. او می‌گوید درست همانگونه که در متواترات گاهی تعدادی گواهی در ما یقین ایجاد می‌کند، در استقراء نیز گاهی تعدادی مشاهده برایمان یقین پدید می‌آورد.
۸. مثال مذکور در *حکمة الإشراف* از اسب به انسان تبدیل می‌شود.

معرفت‌شناسی گواهی سهروردی؛ رویکردی ... (مرتضی متولی و مهدی عظیمی) ۷۹

۹. این صحت آنگاه خدشه‌بردار است که منظور سهروردی از حجت نبودن این قضایا برای دیگری این باشد که حتی گمان‌آفرین نیز نمی‌باشند.

۱۰. این بحث را در ادامه دنبال خواهیم کرد.

۱۱. برای ملاحظه‌ی بیان مشأ از حدس بنگرید، برای نمونه، به: ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۶۹ و ۳۳۹-۳۴۱؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۵۸-۳۵۹؛ ابن‌سینا، ۲۰۱۲: ۲۵۹؛ ابن‌سینا، ۲۰۱۲: ۲۱۹-۲۲۰.

۱۲. دلیل او این است که برای حصول علم دو شرط داریم: کمال عدد و إخبار از مشاهده و یقین. و چون شرط اول برآورده است، عدم حصول علم به جهت فقدان شرط دوم است. سهروردی می‌گوید که در این سخن تسامح است، زیرا اولاً ما از عدد کامل آگاهی نداریم، ثانیاً عدد کامل نسبت به وقایع و اشخاص متغیر است، و ثالثاً وقتی قرائن معتبر باشند، دیگر تعیین دو شرط خطا است. (سهروردی، ۱۳۹۶: ۳۲۵)

۱۳. تفصیل نکته‌ی بعد از خط فاصله، که در کلام سهروردی نه تنها کم‌رنگ که بی‌رنگ است، را باید در رساله‌ی دکتری نویسنده جست. در آنجا گفته‌ایم که دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها، نشریات، و سایر نهادهای علمی نقش معرفت‌شناختی مهمی نیز ایفا می‌کنند.

۱۴. البته به‌جز متواترات.

۱۵. تفصیل مطلب را باید در رساله‌ی دکتری نویسنده جست.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا. (۱۳۸۳). *دانشنامه‌ی علائمی: رساله‌ی منطق*. تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوة. چاپ دوم. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن‌سینا. (۱۳۸۷). *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. چاپ سوم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. (۱۳۸۹ه.ش). *مفاتیح الخزائن در ضمن تصحیح و تحلیل هشت رساله‌ی منطقی ابن‌سینا*. رساله دکتری زینب برخورداری در دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا. (۱۳۹۶). *المختصر الأوسط فی المنطق*. چاپ اول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۳). *الإشارات و التنبيهات مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی*. الجزء الأول. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن‌سینا. (۱۴۰۳). *الإشارات و التنبيهات مع الشرح لنصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامة قطب‌الدین الرازی*. الجزء الثاني. چاپ دوم. تهران: دفتر نشر کتاب.

۸۰ حکمت معاصر، سال ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

ابن سینا. (۲۰۱۲). *الشفاء: المنطق: البرهان*. تحقیق ابوالعلا عقیفی. چاپ دوم. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن سینا. (۲۰۱۲). *الشفاء: الطبيعيات: النفس*. تحقیق محمود قاسم. چاپ دوم. قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.

ابن سینا. (بی تا). *منطق الموجز*. نسخه خطی دانشگاه تهران. شماره ۱۹۰ الف.

ابن هشام، جمال‌الدین. (بی تا). *معنی اللیب عن کتب الأعراب*. چاپ پنجم. قم: انتشارات سیدالشهداء.

دری نوگورانی، علیرضا. (۱۳۹۷). «بررسی مقایسه‌ای توجیه باورهای مبتنی بر گواهی و حجیت خبر واحد (با تمرکز بر آرای الیزابت فریکر و شیخ انصاری)». *جستارهای فلسفه دین*. ۱۶: ۸۱-۱۰۱.

دهقانی نژاد، عباس. (۱۳۹۵). «معرفت‌شناسی گواهی از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی». *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)*. ۲۸: ۶۹-۸۲.

سهروردی. (۱۳۸۰). *حکمة الإشراف در مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد ۲. تحقیق هانری گربن. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی. (۱۳۸۵). *المسارع و المطارحات (المنطق)*. تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور. چاپ اول. قم: حق یاوران.

سهروردی. (۱۳۸۸). *التلویحات اللوحیة و العرشیة*. تصحیح نجفقلی حبیبی. چاپ اول. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

سهروردی. (۱۳۹۶). *التنقیحات فی أصول الفقه در الحکمة الإشرافیة (المجموعه الکامله لمصنفات شهاب‌الدین یحیی السهروردی المجلد الحادی عشر)*. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی و قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

سهروردی، (b) (۱۳۸۰). *اللمحات در مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد ۴. تحقیق هانری گربن. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

عظیمی، مهدی. (۱۳۹۸ ه.ش). *منطق و معرفت در اندیشه سهروردی: شرح منطق حکمة الإشراف*. چاپ اول. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

غزالی، ابوحامد محمد. (۲۰۰۹). *المستصفی من علم الأصول*. تحقیق أحمد زکی حماد. الطبعة الأولى. ریاض: دار المیمان للنشر و التوزیع.

فارابی، ابونصر محمد. (۲۰۱۲ ه.ق). *المنطقیات*. المجلد الأول. تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه. الطبعة الثانية. قم: منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.

موسویان، سید حسین. (۱۳۸۸). «تحقیق و تصحیح انتقادی رساله نکت‌المنطق اثر ابن‌سینا». *جاویدان خرد*. ۱۰: ۱۳۱-۱۵۹.

معرفت‌شناسی گواهی سهروردی؛ رویکردی ... (مرتضی متولی و مهدی عظیمی) ۸۱

Leonard, Nick. (2023). "Epistemological Problems of Testimony". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/>.

Adamson, Peter. (2016). *Philosophy in the Islamic World: A History of Philosophy Without Any Gaps* Volume 3. New York: Oxford. First Publication.

