Philosophical Theology

Philosophical Theology, **Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz** **ISSN: 3116-160x**
Quarterly Journal, Vol. 1, No. 2, Summer 2026, pp. 120-146

The Comparative Approach of Aristotle and Suhrawardi on the Issue of Deduction

Seyyede Akram Ashabi *

Abstract

This study aims to comparatively examine Aristotle's and Suhrawardi's perspectives on the issue of deduction by analyzing their similarities and differences regarding the nature and validity of deductive reasoning. The significance of this research lies in addressing the widespread assumption that Suhrawardi merely rejected Aristotelian logic. A closer investigation of his logical thought provides a more accurate understanding of the relationship between Illuminationist philosophy and the Aristotelian logical tradition, thereby contributing to the study of the development of logic in Islamic philosophy. The research adopts a descriptive-analytical and comparative method, relying on library-based references and a systematic examination of the logical works of Aristotle and Suhrawardi. The findings indicate that Suhrawardi did not reject Aristotelian logic in its entirety; rather, while preserving its general framework, he sought to refine and strengthen it through innovations such as simplifying the rules governing the conversion of propositions, reconsidering certain deduction forms, and emphasizing the epistemic roles of self-evident principles, intuition, and illumination. The study concludes that Suhrawardi's logical project represents not a rupture with the Aristotelian tradition but a critical reconstruction of it within the framework of Illuminationist philosophy.

Key Words: Deduction, Aristotle, Suhrawardi, Illuminationism, Logical Reform

* Assistant Professor of Philosophy, Babol Branch of Islamic Azad University, Babol, Iran. ashabi@baboliau.ac.ir

Date of Recieve: 2026/05/31 Date of Revise: 2026/06/24 Date of Acceptance: 2026/08/01

Copyright©2010, Faculty of Islamic Theology and Sciences at University of Tabriz. 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, CA94042, USA.

Introduction

The deduction stands as the cornerstone of deductive reasoning in the history of Western and Islamic philosophy. In the Aristotelian tradition, the deduction is not merely a linguistic construct but a formal mechanism designed to ensure the necessity of a conclusion derived from established premises. Through the *Organon*, Aristotle established the rules of demonstration, positing that valid reasoning is a matter of structural integrity and the correct application of the middle term.

However, the history of Islamic philosophy witnessed a profound evolution of this logic, reaching a critical juncture with the School of Illumination founded by Shihāb al-Dīn al-Suhrawardi. While the Peripatetic tradition-heavily influenced by Avicenna- sought to perfect the formal rigors of Aristotelian deduction, Suhrawardi challenged the sufficiency of purely formal logic. He argued that formal validity, while necessary for organized thought, is often detached from ontological truth. This paper explores the comparative approaches to the deduction in these two traditions, examining how Suhrawardī transitioned logic from a tool of mere formal inference to an integral component of an epistemological journey toward truth.

The central problem addressed in this study is the tension between formal logical necessity and ontological reality. The Aristotelian model focuses on the validity of the structure, whereas the Suhrawardian model questions whether such structures can truly grasp the essence of being.

This research seeks to answer the following questions:

How does the Aristotelian concept of the deduction function as a tool for certain knowledge?

In what ways did Suhrawardī reform the technical aspects of the deduction (propositions, figures, and rules)?

How does the integration of hads (intuition) and badīhiyyāt (self-evident truths) redefine the teleology of the deduction in the Illuminationist school?

Methodology

This research adopts a descriptive-analytical and comparative method, by relying on library-based references and a systematic examination of the logical works of Aristotle and Suhrawardi.

Findings

The findings indicate that the Aristotelian approach to the deduction is primarily concerned with the preservation of truth through formal necessity. For Aristotle, the deduction is a tool of demonstration that allows the mind to move from known premises to unknown conclusions with absolute certainty. The emphasis is placed on the “middle term” as the bridge that links

the major and minor terms. In this tradition, logic is a self-contained system where validity is determined by the internal consistency of the argument's structure. A major finding of this research is that Suhrawardī did not seek to abolish the Aristotelian deduction but rather to optimize it by removing unnecessary complexities and ambiguities that he believed hindered the path to truth.

Suhrawardi posits that while the deduction is useful for organizing and expanding known truths, the most fundamental truths are obtained through ḥuḍūrī (presential/intuitive) knowledge. The concept of ḥads acts as a bridge; it is a cognitive power that allows the knower to leap toward certain knowledge without the need for exhaustive discursive deductions. Thus, for Suhrawardi, the deduction is not an end in itself but a way to justify and articulate the insights gained through illumination.

Discussion and Conclusion

This comparative study concludes that the transition from Aristotelian logic to Suhrawardian logic represents a shift from formalism to epistemological integration. While Aristotle provided the essential grammar of thought through the deduction, Suhraward refined this grammar to better serve the pursuit of ontological truth. Suhrawardi's innovations-ranging from the simplification of propositions to the modification of deduction figures-were not merely technical exercises. They were part of a larger project to align logical structures with the realities of human cognition and spiritual experience. Ultimately, in the Illuminationist tradition, the deduction functions as a bridge between the discursive mind and the intuitive soul, ensuring that logic remains a servant to, rather than a substitute for, the direct apprehension of truth.

References

Bahmaniar, Abolhassan (1996). *Al-Tahsil*, ed and annotated by Shahid Motahhari, Tehran: University of Tehran.

Suhrawardi, Shihab al-Din (1994). *Hikmat al-Ishraq*, ed by Henry Corbin, Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.

Suhrawardi, Shihab al-Din (1995). *Al-Talwihat*, trans and correction by Henry Corbin, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Suhrawardi, Shihab al-Din (2001). *Collected Works*, Volume 3 (Persian works of Sheikh al-Ishraq), ed by Hossein Nasr and Henry Corbin, Tehran: Mulla Publications.

الهیات فلسفی

ISSN: 3116-160x

الهیات فلسفی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی دانشگاه تبریز
سال اول، شماره دوم، تابستان ۱۴۰۵، ۱۲۰-۱۴۶

رویکرد تطبیقی ارسطو و سهروردی در مسئله قیاس

سیده اکرم اصحابی *

چکیده

این مقاله با هدف بررسی و مقایسه دیدگاه‌های ارسطو وسهروردی درباره مسئله قیاس، به تحلیل تفاوت‌ها و شباهت‌های فکری آن دو در تشریح اعتبار استدلال قیاسی می‌پردازد. ضرورت این پژوهش در آن است که در بسیاری از مطالعات، سهروردی صرفاً منتقد یا مخالف منطق ارسطویی معرفی شده است، در حالی‌که بررسی نسبت میان اندیشه او با سنت ارسطو می‌تواند جایگاه منطق اشراقی وتحولی که در منطق اسلامی ایجاد شده را بهتر نشان دهد. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر مطالعه تطبیقی و منابع کتابخانه‌ای است؛ بدین جهت آثار منطقی ارسطو و سهروردی با رویکرد تحلیلی بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که سهروردی، برخلاف تصور معمول، منطق ارسطویی را بطور کامل رد نکرده، بلکه ضمن حفظ چارچوب کلی آن، با اصلاح برخی قواعد، از جمله ساده‌سازی تبدیل قضایا، بازنگری در برخی اشکال قیاس و تاکید بر نقش بدیهیات، حدس وشهود، در صدد تکمیل و استفاده از آن است. نتیجه‌گیری نهایی آن است که منطق سهروردی نه گسست از سنت ارسطویی، بلکه بازخوانی و بازسازی آن در پرتو حکمت اشراقی است؛ از این‌رو، قیاس در اندیشه وی تنها وسیله‌ای صرف برای رسیدن به نتیجه نیست، بلکه روشی برای دستیابی به حقیقت و شناخت است.

کلیدواژه‌ها: قیاس، ارسطو، سهروردی، حکمت اشراق، نوآوری منطقی

* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد بابل، بابل، ایران. ashabi@baboliau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۴/۰۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۱۰

مقدمه

ارسطو نخستین فیلسوفی بود که قیاس را به‌صورت نظام‌مند مورد مطالعه قرار داد و آن را به‌عنوان ابزار اصلی دستیابی به معرفت یقینی در فلسفه و علم معرفی کرد. هرچند آموزش قیاس در دوران او بازتاب سطح دانش آن روزگار بود و کاستی‌هایی نیز با خود داشت، اما تأثیر شگرف او بر گسترش منطق در سنت‌های فلسفی اسلامی و غربی انکارناپذیر است؛ از همین رو، ارسطو را مدون علم منطق می‌نامند. وی از پیشینیان خود تنها قوانین مجمل و برخی قواعد مربوط به خطابه و سخنرانی را به ارث برده بود، اما صورت‌بندی قیاس، موضوعی بود که مدت‌ها برای درک و تبیین آن تلاش کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۷). ارسطو در مجموعه *ارگانون*، به‌تفصیل به مباحث مربوط به مفاهیم، قضایا و به‌ویژه قیاس پرداخته است. محور اصلی منطق ارسطویی، تحلیل ساختار استدلال و تبیین شرایط اعتبار آن است. این منطق از طریق ترجمه آثار ارسطو و شارحانش وارد سنت فلسفی اسلامی شد و فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا آن را گسترش دادند.

با این حال، ظهور حکمت اشراق در قرن ششم هجری، نقطه عطفی در مواجهه با منطق مشائی به شمار می‌رفت. شیخ شهاب‌الدین سهروردی ضمن نقد منطق مشایی، بر این باور است که منطق ارسطویی به‌تنهایی قادر به کشف حقیقت نیست و تمرکز مفرط بر قیاس ممکن است حقیقت را در میان صورت‌های صوری منطقی پنهان سازد (ضیائی، ۱۳۸۴: ۶۶).

فلسفه اشراق بر مبانی و اصول ویژه‌ای استوار است که در برخی موارد، مفاهیم آن با قیاس ارسطویی قابل تبیین نیست. سهروردی پیش از تبیین نظام فلسفی خود، به نقد و بازسازی قیاس ارسطویی پرداخته و قواعد و اصولی را بر پایه مبانی معرفت‌شناسی خاص خود بررسی کرده است. او به‌جای تأکید صرف بر ساختار منطقی قیاس، بر تجربه و شهود اولیه در فرایند شناخت تمرکز دارد. وی در کتاب *التلویحات*، قیاس را ابزاری برای رسیدن به حقیقت می‌داند، اما تأکید می‌کند که قیاس تنها یکی از راه‌های شناخت است و نمی‌تواند به‌تنهایی حقیقت مطلق را آشکار کند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۶۲). در حکمت اشراق، آنچه به‌عنوان قواعد منطقی و فلسفی بیان می‌شود، چیزی جز ریاضات فکری و تمهیداتی برای کسب بارقه الهی و نیل به سوانح نوری نیست؛ از نظر او، غور بیش از حد در این تمهیدات، طالب حقیقت را از رسیدن به مقصد اصلی باز می‌دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۲–۱۳).

سهروردی معتقد است، قیاس ممکن است به تسلسل یا دور منجر شود، چراکه هر استدلال قیاسی بر مقدماتی استوار است که خود نیازمند اثبات هستند. همچنین، او منطق ارسطویی را بیش از حد صوری و قراردادی می‌داند و

معتقد است که این منطق لزوماً بازتاب‌دهنده واقعیت نیست. با این حال، او ساختار کلی قیاس را رد نمی‌کند، بلکه به دنبال بازنگری و کارآمدتر ساختن آن است. او در کتاب *حکمة الاشراق* بر آن است تا نظریه قیاس ارسطو را بر مبانی ساده‌تر و ملموس‌تری پی‌ریزی کند. روش‌شناسی سهروردی در این زمینه شامل فرایندهایی نظیر تبدیل قضایای سالبه به موجبه، تبدیل قضایای جزئی و مهمل به کلی، تبدیل قضایای شرطی به حملی، تبدیل موجهات به بتاته و نیز معرفی دو قاعده جدید برای اشکال دوم و سوم قیاس است (نوربخش، ۱۳۹۲: ۶۴). علاوه‌بر این، دیدگاه‌های متفاوت وی در باب مغالطات و جایگاه آن در منطق، برخاسته از تفاوت‌های بنیادین میان این دو متفکر در نگرش به منطق و معرفت‌شناسی است.

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ارسطو و سهروردی در مسئله قیاس از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه این مقایسه بازتاب‌دهنده دو رویکرد متمایز به شناخت است: یکی مبتنی بر عقل استدلالی و دیگری بر پایه شهود و اشراق. شناخت تفاوت‌های میان این دو نگرش، نه‌تنها ما را با وجوه گوناگون مفاهیم منطقی آشنا می‌کند، بلکه امکان بازاندیشی در نسبت میان عقل‌گرایی و شهودگرایی را نیز فراهم می‌سازد.

هدف این مقاله، تحلیل تطبیقی این دو رویکرد، تبیین نقاط اشتراک و تمایز آن‌ها و بررسی نوآوری‌های سهروردی در قالب منطق اشراقی است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا سهروردی صرفاً پیرو منطق ارسطویی است یا با افزودن عناصر اشراقی، تحولی معرفت‌شناختی در فهم قیاس پدید آورده است؟

پیشینه تحقیق

در بررسی پیشینه پژوهش پیرامون قیاس و دیدگاه‌های فلسفی مرتبط، چندین اثر قابل توجه یافت می‌شود که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم با موضوع این مقاله در پیوند هستند:

مقاله جاودانیان (۲۰۲۶) «صحت معرفتی قضایای دینی: تحلیلی بر پایه منطق سهروردی» بر معیارهای معرفت‌شناختی منطق سهروردی و نقش آن در ارزیابی گزاره‌ها بنا شده و نشان می‌دهد که منطق سهروردی فقط مجموعه‌ای از قواعد صوری نیست، بلکه با امکان معرفت پیوند دارد.

مقاله اکمن و اوراک (۲۰۲۵) با عنوان«بازاندیشی قضایا فراتر از همان‌گویی: تبیین سهروردی از مبنای هستی‌شناختی قضایا» نشان می‌دهد که نقد سهروردی بر منطق ارسطویی تنها صوری نیست، بلکه بر مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی او تکیه دارد.

موحد (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان «آرای سهروردی در قیاس»، اصلاحات نظریه قیاس، به ویژه در اشکال قیاس،

تبدیل قضایا و قیاس‌های موجه را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که سهروردی در عین اینکه منطق ارسطویی را می‌پذیرد، تغییراتی در آن اعمال می‌کند. تمرکز مقاله بر منطق سهروردی است و مقایسه‌ای کامل با مبانی ارسطو انجام نداده است. این مقاله نشان می‌دهد که دیدگاه سهروردی نسبت به قیاس و تلاش او برای ارائه صورت‌بندی صوری و دقیق برای ضرب‌های قیاسی، حاکی از درک عمیق وی از منطق مشائی و در عین حال تمایل به بازآفرینی آن در چارچوب اشراقی است. نویسنده استدلال می‌کند که رویکرد سهروردی به قیاس و روش او در اثبات اعتبار ضرب‌ها از نظر صوری صحیح است؛ به‌گونه‌ای که سهروردی توانسته است مطالب پراکنده‌ای را که در آثار ابن‌سینا وجود داشت، در قالب یک نظریه منسجم تنظیم و ارائه کند. علاوه‌بر این، وی اشاره دارد که دو قاعده‌ای که سهروردی به نظریه سنتی قیاس افزوده است را می‌توان با استفاده از مفهوم «عکس مستوی» بهبود بخشید و وی این دو قاعده را قواعد اشراقی نامیده است.

پژوهش موحد (۱۳۸۹) اصلاحات سهروردی در نظریه قیاس را به صورت مستقل بررسی کرده و مقاله اکمن و اوراک (۲۰۲۵) مبانی هستی‌شناختی گزاره‌ها در منطق سهروردی را تحلیل کرده است. همچنین مقاله جاودانیان (۲۰۲۶) بر اعتبار معرفت‌شناختی گزاره‌ها براساس منطق سهروردی تمرکز دارد. اما هیچ‌یک از این مقالات نظریه قیاس را با رویکرد تطبیقی میان ارسطو و سهوردی و باتوجه همزمان به ابعاد منطقی، معرفت‌شناختی و فلسفی بررسی نکرده‌اند. نوآوری مقاله حاضر در آن است که ضمن مقایسه ساختار قیاس در تفکر ارسطو و سهروردی، نشان می‌دهد اصلاحات سهروردی در قیاس صرفاً تغییراتی فنی در منطق نیست، بلکه ریشه در مبانی حکمت اشراق، علم حضوری و نظریه معرفت وی دارد؛ از این جهت، مقاله حاضر تصویری کلی از نسبت میان منطق ارسطویی و منطق اشراقی ارائه می‌دهد.

۱. قیاس در اندیشه ارسطو

ارسطو را می‌توان بنیان‌گذار رسمی منطق دانست. وی در مجموعه آثار منطقی خود به‌تفصیل به مباحث مربوط به مفاهیم، قضایا و به‌ویژه قیاس پرداخته است. محور اصلی منطق ارسطویی، تحلیل ساختار استدلال و تبیین شرایط اعتبار آن است .

۱-۱. تعریف قیاس و اجزای آن

ارسطو در کتاب *تحلیل اولی*، قیاس را چنین تعریف می‌کند:

«قیاس گفتاری است که اگر اموری در آن فرض شود، چیزی غیر از آنچه فرض شده به‌صورت ضروری از آن حاصل گردد. قیاس ابزاری برای دستیابی به معرفت یقینی است، مشروط بر آنکه مقدمات آن نیز یقینی باشند» (ارسطو، ۱۳۸۴: ۵۷).

این تعریف بیانگر آن است که قیاس نوعی استدلال استنتاجی است که در آن، نتیجه به‌طور ضروری از مقدمات استخراج می‌شود.

به‌طور کلی، هر قیاس از دو جنبه «صورت» و «ماده» تشکیل شده است؛ برای آنکه یک قیاس کاملاً درست و استوار باشد، باید هم از نظر ماده و هم از نظر صورت صحیح باشد. قیاس با توجه به گوناگونی مقدمات (یعنی مواد قیاس)، به پنج قسم تقسیم می‌شود: برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه. بحث پیرامون این اقسام پنج‌گانه و کاربرد آن‌ها، «صناعات خمس» نامیده می‌شود که صرفاً بر مواد قیاس استوار است.

از لحاظ صورت، قیاس به دو دسته تقسیم می‌شود: قیاس اقترانی و قیاس استثنایی. در قیاس اقترانی، دو مقدمه و سه حد وجود دارد که در آن، «حد مشترک» که در هر دو مقدمه تکرار شده است، در نتیجه حذف می‌گردد (مظفر، ۱۳۷۷: ۲۶۶). اجزای اصلی قیاس اقترانی ارسطویی عبارت‌اند از:

مقدمات: دو یا چند قضیه که به‌عنوان مبنای استدلال در نظر گرفته می‌شوند. در قیاس حملی ساده، دو مقدمه وجود دارد: مقدمه کبر و مقدمه صغری.

حدود: هر قیاس حملی از سه حد تشکیل می‌شود:

حد اکبر: محمولِ نتیجه است که در مقدمه کبری ظاهر می‌شود.

حد اصغر: موضوع نتیجه است که در مقدمه صغری ظاهر می‌شود.

حد وسط: واسطه ربط میان حد اصغر و اکبر است که در هر دو مقدمه حضور دارد، اما در نتیجه ظاهر نمی‌شود.

نتیجه: قضیه‌ای که به‌صورت ضروری از ترکیب مقدمات حاصل می‌گردد.

برای نمونه، یک قیاس حملی معتبر به شرح زیر است:

مقدمه کبری: هر انسانی فانی است. (حد اکبر: فانی؛ حد وسط: انسان)

مقدمه صغری: سقراط انسان است. (حد اصغر: سقراط؛ حد وسط: انسان)

نتیجه: پس سقراط فانی است. (حد اصغر: سقراط؛ حد اکبر: فانی)

۱-۲. اشکال و ضرب‌های قیاس

در تقسیم‌بندی اشکال چهارگانه قیاس ارسطویی، جایگاه «حد وسط» در مقدمات اهمیت بنیادین دارد. حد وسط عنصر کلیدی و حلقه ارتباطی میان حد صغری و حد اکبر است که تضمین‌کننده صدور نتیجه می‌باشد؛ هرچند خود در نتیجه حضور نمی‌یابد. در واقع، حد وسط علت تألیف قیاس و رساننده دو حد دیگر به یکدیگر است که حاصل آن، استنتاج است.

شکل‌های قیاس بر اساس جایگاه حد وسط در مقدمات تعیین می‌شوند:

شکل اول: اگر حد وسط در مقدمه کبری در جایگاه محمول و در مقدمه صغری در جایگاه موضوع قرار گیرد.

شکل چهارم: اگر جایگاه‌ها معکوس شود، یعنی حد وسط در مقدمه کبری در جایگاه موضوع و در مقدمه صغری در جایگاه محمول قرار گیرد.

شکل دوم: اگر حد وسط در هر دو مقدمه (کبری و صغری) در جایگاه محمول واقع شود.

شکل سوم: اگر حد وسط در هر دو مقدمه در جایگاه موضوع قرار گیرد.

نکته حائز اهمیت در این میان، تفاوت میان قیاس ارسطویی و قیاس سینوی (ابن‌سینا) است. در حالی که منطق سینوی دارای چهار شکل است، قیاس ارسطویی اساساً دارای سه شکل است. این بدان معنا نیست که ارسطو تنها سه شکل را معرفی کرده و شکل چهارم بعدها افزوده شده است، بلکه در ساختار منطق ارسطویی، بیش از سه شکل قابل تصور نیست (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۶). اگرچه ارسطو در بخش هفتم از کتاب *تحلیل اولی* به نوع خاصی از قیاس اشاره می‌کند که شباهت بسیاری به شکل چهارم دارد، اما این نوع را نمی‌توان شکل چهارم نامید، زیرا در واقع همان ضرب‌های غیرمستقیم شکل اول هستند. از همین‌رو، در منطق سنتی، شکل چهارم اغلب به‌عنوان یک شکل مستقل پذیرفته نمی‌شود، زیرا می‌توان آن را به یکی از سه شکل دیگر تقلیل داد. در هر یک از این اشکال، با توجه به ترکیب انواع قضایا (کلی یا جزئی، و ایجابی یا سلبی) در مقدمات، حالات مختلفی پدید می‌آید که به آن‌ها ضرب گفته می‌شود. برخی از این ضرب‌ها تحت شرایط خاص، منجر به نتیجه معتبر می‌شوند که به آن‌ها ضرب‌های منتج می‌گویند، و برخی دیگر فاقد نتیجه معتبر هستند که ضرب‌های عقیم نامیده می‌شوند. در مجموع، با ترکیب انواع قضایا در مقدمات و نتیجه، می‌توان ۱۹ ضرب معتبر را برای سه شکل اصلی شناسایی کرد.

لازم به ذکر است که تقسیم‌بندی قیاس به اشکال مختلف، مستلزم این پیش‌فرض است که نتیجه قیاس از پیش مشخص باشد؛ چراکه تشخیص مقدمه کبری از صغری، منوط به دانستن نتیجه است. بر اساس تعریف، مقدمه‌ای

صغری نامیده می‌شود که موضوع نتیجه در آن باشد (و آن را حد اصغر می‌نامند) و مقدمه‌ای کبری است که محمول نتیجه در آن باشد (و آن را حد اکبر می‌نامند). حد مشترک میان این دو مقدمه نیز همان حد وسط است (مظفر، ۱۳۷۷: ۲۶۷).

مستتر بودن نتیجه در مقدمات، از جمله انتقادها و محدودیت‌های قیاس ارسطویی محسوب می‌شود که در بخش محدودیت‌ها به آن پرداخته خواهد شد. سهروردی نیز با نگاهی انتقادی به این نکته توجه داشته است. وی با تأکید بر نقش محوری شهود و اشراق در کسب معرفت، استدلال‌های منطقی را به دلیل اتکا به مفاهیم از پیش تعیین‌شده، محدود و در کشف حقایق اصلی ناتوان می‌داند.

۱-۳. انواع قیاس و اهداف آن‌ها

ارسطو قیاس را فراتر از یک ابزار صرف برای استدلال، راهی بنیادین برای دستیابی به معرفت یقینی می‌دانست. از منظر وی، علم واقعی زمانی حاصل می‌شود که از طریق قضایای کلی و یقینی، به نتایج ضروری دست یافت. وی در کتاب *آنالوطیقای ثانی* به تبیین قیاس برهانی می‌پردازد؛ قیاسی که در آن مقدمات، یقینی، ضروری و اولی هستند. در واقع، قیاس برهانی هدف نهایی منطق ارسطویی و ابزار اصلی برای دستیابی به علم در معنای دقیق کلمه محسوب می‌شود (همان: ۳۹۱).

ارسطو بر اساس نوع مقدمات و هدف استدلال، قیاس را به انواع مختلفی تقسیم می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱. قیاس برهانی: این نوع، روش اصلی برهان است که بر پایه نتیجه‌گیری از مقدمات با تنظیم منطقی استوار است. در قیاس برهانی، مقدمات به‌گونه‌ای هستند که از عین ضرورت و وضوح برخوردارند و هدف نهایی آن، کشف حقیقت و تولید معرفت یقینی است. این نوع استدلال، همان چیزی است که ابن‌سینا آن را قیاس کامل می‌نامد؛ یعنی قیاسی که برای نتیجه‌بخشی، نیازی به مقدمات کمکی ندارد. در مقابل، قیاس ناکامل نیازمند مقدماتی است که اگرچه به‌طور ضروری از حدهای فرض‌شده استنتاج می‌شوند، اما به‌طور صریح در متن ذکر نشده‌اند. از منظر ساختاری، قیاس کامل همان ضرب‌های شکل اول است که به‌دلیل بساطت و کلیت مقدمات، کامل خوانده می‌شوند؛ در حالی که قیاس‌های ناکامل (مانند ضرب‌های شکل دوم و سوم) به‌دلیل نیاز به تصرفات منطقی بیشتر، در این دسته قرار می‌گیرند.

نمونه قیاس برهانی:

مقدمه اول: هر انسانی حیوان است.

مقدمه دوم: هر حیوانی، جاندار است.

نتیجه: هر انسانی جاندار است.

در این نمونه، به‌دلیل کلی، صادق و ضروری بودن مقدمات، انتقال ضرورت از مقدمات به نتیجه امکان‌پذیر است.

نقش محوری قیاس برهانی در فلسفه ارسطو را می‌توان در سه محور خلاصه کرد: نخست، نظم‌بخشی به تفکر از طریق ایجاد چارچوبی منطقی برای جلوگیری از خطای استدلالی؛ دوم، تولید معرفت جدید در چارچوب استنتاجی (از طریق ترکیب اطلاعات موجود برای رسیدن به نتایج ضروری)؛ و سوم،اثبات حقایق به‌عنوان ابزاری برای تبیین علمی و فلسفی.

۲. قیاس جدلی: قیاسی است که مقدمات آن مبتنی بر مشهورات می‌باشد. هدف این نوع قیاس، غلبه بر خصم در مناظره یا آزمودن نظریات است.

نمونه:

مقدمه اول: اکثر مردم بر این باورند که عدالت برترین فضیلت است.

مقدمه دوم: هر آنچه برترین فضیلت باشد، بایستی در نظام حکومتی تجلی یابد.

نتیجه: عدالت بایستی در نظام حکومتی تجلی یابد.

هرچند این قیاس از نظر ساختاری معتبر است، اما از نظر ارسطو برای تحصیل علم یقینی کفایت نمی‌کند، زیرا مقدمات آن از جنس آرای مشهور (و نه حقایق یقینی) هستند.

۳. قیاس خطابی: قیاسی است که مقدمات آن بر پایه مقبولات بنا شده و هدف آن اقناع مخاطب است.

۴. قیاس شعری: قیاسی است که مقدمات آن از نوع «مُخَیَّلات» است و هدف آن ایجاد انفعال و تأثیر نفسانی در مخاطب می‌باشد.

۵.قیاس مغالطی: قیاسی است که مقدمات آن کاذب یا شبه‌حق هستند و هدف آن فریب مخاطب است (احمدی، ۱۳۷۵).

۱-۴. انتقادها و محدودیت‌های قیاس ارسطویی

در بررسی دقیق‌تر دستگاه منطقی ارسطو، می‌توان چندین محدودیت و انتقاد بنیادین را بر قیاس ارسطویی وارد

دانست که بر توانایی آن در تبیین واقعیت‌ها و تولید معرفت تأکید دارند:

الف) تمرکز بر مفاهیم کلی و ناتوانی در برخورد با امور جزئی: قیاس ارسطویی به‌گونه‌ای طراحی شده است که بیشتر برای تبیین روابط میان مفاهیم کلی و عام مناسب باشد. در حالی که بسیاری از استدلال‌ها و مسائل جهان واقع، با قضایای جزئی و امور فردی سروکار دارند. برای نمونه در قیاس زیر:

مقدمه اول: همه انسان‌ها فانی هستند.

مقدمه دوم: سقراط یک انسان است.

نتیجه: پس سقراط فانی است.

در این استدلال، مفاهیم کلی انسان و فانی به کار گرفته شده‌اند و امر جزئی (سقراط) صرفاً از طریق تعمیم یک قاعده کلی و حمل آن بر یک مصداق، مورد بحث قرار گرفته است. از این منظر، نتیجه حاصله معرفت تازه‌ای درباره ویژگی‌های فردی و جزئی سقراط ارائه نمی‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۱۰، ۶۴۱).

ب) عدم تولید معرفت جدید (ماهیت تحلیلی قیاس): قیاس ارسطویی در ذات خود، بیش از آنکه ابزاری برای تولید دانش جدید باشد، ابزاری برای سازماندهی و تبیین دانش موجود است. در مثال فوق، نتیجه (سقراط فانی است) در واقع در مقدمات مستتر بوده و قیاس تنها به آشکارسازی آن پرداخته است. از همین‌رو، قیاس را نه یک فرایند ترکیبی که به دانش جدیدی منجر شود، بلکه فرایندی تحلیلی می‌دانند که تنها به استخراج محتویات موجود در مقدمات می‌پردازد.

ج) محدودیت در تحلیل قضایای شرطی: دستگاه منطقی ارسطو تمرکز اصلی خود را بر قضایای حملی (گزاره‌هایی که در آن‌ها محمول به موضوع نسبت داده می‌شود) معطوف کرده است. در مقابل، قضایای شرطی در منطق ارسطویی جایگاهی حاشیه‌ای دارند، زیرا به راحتی به اشکال سه‌گانه اقترانیِ حملی تقلیل نمی‌یابند. به همین دلیل، تحلیل روابط منطقی پیچیده‌تر و گزاره‌هایی که بیانگر رابطه شرطی میان دو یا چند گزاره هستند، با ابزارهای سنتی ارسطویی دشوار است (رشاد، ۱۳۸۳: ۵۸، ۶۲).

در این میان، سهروردی برخلاف ارسطو، با نگاهی مبتنی بر ملاحظات معرفت‌شناسیِ حکمت اشراق، توجه عمیق‌تری به قضایای شرطی نشان می‌دهد. وی در *التلویحات* تصریح می‌کند که قضیه شرطی در فلسفه او، صرفاً یک رابطه صوری میان دو گزاره نیست، بلکه بیانگر یک تعلق وجودی است؛ به این معنا که تحقق مقدم (شرط)، به‌گونه‌ای در تحقق تالی (مشروط) تأثیر می‌گذارد و آن را اقتضا می‌کند. تفاوت بنیادین دیدگاه سهروردی با ارسطو در همین نکته

نهفته است: در منطق ارسطویی، قضیه شرطی عمدتاً بر پایه صدق و کذب استوار است؛ یعنی اگر مقدم و تالی هر دو صادق باشند، قضیه صادق است و تنها در صورت صادق بودن مقدم و کاذب بودن تالی، قضیه کاذب خواهد بود. در این نگاه، تأکید بر رابطه صوری و منطقی میان دو گزاره است. اما سهروردی با عبور از روابط صوری، به ارتباط وجودی میان مقدم و تالی توجه دارد و معتقد است که مقدم، نوعی نور و منشأ برای تالی است. به عبارت دیگر، تحقق شرط، مایه ظهور و تجلی مشروط می‌گردد.

برای مثال، در قضیه «اگر خورشید طلوع کند، روز می‌شود»، سهروردی این گزاره را تنها یک رابطه منطقی نمی‌بیند، بلکه معتقد است طلوع خورشید، منشأ و علت وجودیِ روشنایی روز است؛ یعنی نور خورشید، مایه ظهور و تجلی نورِ روز است (سهروردی، ۱۳۷۴: ۱۵۶–۱۶۱). لازم به ذکر است که توسعه نظام‌مند قضایای شرطی بعدها در مکتب رواقی و سپس در منطق اسلامی (نظیر آراء فخررازی و خواجه نصیرالدین طوسی) و در نهایت در منطق مدرن، جایگاه ویژه‌ای یافت.

در مورد قضایای موجهه نیز باید گفت که در منطق ارسطو، این قضایا (ضروری، ممکن و ممتنع) جایگاه ویژه‌ای دارند. ارسطو نخستین تحلیل رسمی را از قیاس‌های موجهه ارائه کرد و تبیین نمود که چگونه با لحاظِ کیفیت ضرورت یا امکان، ساختار قیاس تغییر می‌کند؛ هرچند کاربرد آن‌ها در نظام او محدودتر از قضایای حملی است. به طور کلی، نظام قیاسی ارسطو بنیانی استوار برای تفکر منطقی در سنت‌های کلاسیک و اسلامی فراهم آورد، اما همچون هر نظریه دیگری، با محدودیت‌هایی روبه‌رو بود که متفکرانی چون سهروردی در پی نقد و بازسازی آن‌ها برآمدند.

برخی منتقدان، قیاس ارسطویی را صرفاً امری صوری و بی‌ارتباط با محتوا دانسته‌اند و مهم‌ترین محدودیت آن را در نتیجه‌گیریِ صرفاً صوری از مقدمات می‌بینند. این دیدگاه بر این نکته تأکید دارد که منطق ارسطویی، منطقی ساختارگراست که عمدتاً بر روابط میان حدها و قضایا تمرکز دارد و کمتر به محتوای هستی‌شناختی آن‌ها می‌پردازد. با این حال، می‌توان در دفاع از قیاس ارسطویی استدلال کرد که اهمیت آن نزد ارسطو تنها در بُعد صوری خلاصه نمی‌شود، بلکه پیوندی عمیق با مقولات فلسفی او دارد.

ارسطو برای توجیه فرایند استنتاج در قیاس، از مفاهیمی چون حمل، اندراج، جنس و فصل بهره می‌برد. در نظام فکری او، حمل به معنای نسبت دادن محمول به موضوع است که در قالب قضایا تجلی می‌یابد. به بیان دیگر، صدق یک قیاس منوط به آن است که رابطه حملی میان مفاهیم در مقدمات به‌گونه‌ای برقرار باشد که امکان انتقال صدق از مقدمات به نتیجه فراهم آید. این حمل، تنها یک رابطه زبانی یا صوری نیست، بلکه در پیوندی ناگسستنی با مقولات

ده‌گانه (مانند کم، کیف، جوهر، نسبت و...) که ارسطو در کتاب *مقولات* شرح داده، معنا می‌یابد. برای نمونه، در قضیه «انسان حیوان است»، واژه انسان به عنوان موضوع و حیوان به عنوان محمول در یک نسبت حملی قرار دارند که در آن، حیوان نقش جنس را برای انسان ایفا می‌کند.

در همین راستا، مفاهیم جنس و فصل نقشی کلیدی در تبیین ماهیت دارند. ارسطو در *متافیزیک* و *آنالوطیقای ثانی* تصریح می‌کند که شناخت علمی تنها زمانی میسر می‌شود که بتوانیم ماهیت اشیاء را از طریق جنس و فصل آن‌ها بازشناسیم؛ به این معنا که جنس به‌عنوان کلی عام و فصل به‌عنوان ممیز ماهوی، پایه‌های اصلی شناخت و ضرورت هستند.

مفهوم اندراج نیز که ارسطو آن را در قالب نسبت میان کل و جزء یا کلی و جزئی مطرح می‌کند، شالوده چینش قیاس را فراهم می‌سازد. در قیاس اقترانی، ضروری است که حد وسط به‌درستی میان حد اکبر و حد اصغر ارتباط برقرار کند. این ارتباط تنها زمانی معتبر است که اندراج مفاهیم در یکدیگر، بر مبنای سلسله‌مراتب منطقی–فلسفی (مانند رابطه نوع به جنس یا فرد به نوع) امکان‌پذیر باشد.

به تعبیر دیگر، شرط امکان نتیجه‌گیری در قیاس، پذیرش سلسله‌مراتب مفهومی در عالم هستی است. بر اساس این دیدگاه، موجودات در طبقات منطقی نظیر نوع، جنس، فصل و عرض سازمان می‌یابند. این سلسله‌مراتب در نظر ارسطو، نه صرفاً یک قرارداد قراردادی و منطقی، بلکه بازتاب ساختار واقعی جهان است. در نتیجه، قیاس ارسطویی پیوندی بنیادین با مقولات هستی‌شناختی دارد و نمی‌توان آن را صرفاً به ساختارهای صوری تقلیل داد؛ مفاهیمی چون حمل، اندراج، جنس و فصل، نقش واسط میان منطق و فلسفه را ایفا می‌کنند و نشان می‌دهند که منطق نزد ارسطو، خادمی برای فلسفه است و نه دانشی مستقل از آن (ارسطو، ۱۳۸۴ :۲۵).

۲. قیاس در اندیشه سهروردی

سهروردی، ملقب به شیخ اشراق، از برجسته‌ترین فیلسوفان جهان اسلام است که مکتب فلسفی مستقلی را تحت عنوان حکمت اشراق بنیان نهاد. وی اگرچه بر منطق ارسطویی تسلط کامل داشت و در آثار خود، به‌ویژه در کتاب *حکمة الاشراق*، فصلی مفصل را به مباحث منطقی اختصاص داد، اما دیدگاه او نسبت به ماهیت قیاس و ابزارهای معرفت، با ارسطو تفاوت‌های بنیادین دارد. سهروردی با اذعان به اهمیت قیاس در حوزه‌های خاص، محدودیت‌های آن را برجسته ساخته و بر ضرورت بهره‌گیری از روش‌های معرفتی دیگری نظیر شهود و اشراق تأکید می‌ورزد (نصر، ۱۳۷۹: ۱۰۸).

سهروردی با تبیین تمایز میان «علم حضوری» و «علم حصولی»، مرز میان شناخت شهودی و شناخت قیاسی را روشن می‌سازد:

علم حضوری: معرفتی است که در آن، واقعیت خارجی بدون واسطه‌ی مفاهیم ذهنی، نزد عالم حاضر می‌شود؛ مشابه علم انسان به حالات درونی و دردهای خود.

علم حصولی: معرفتی است که در آن، واقعیت خارجی از طریق واسطه‌ی صورت‌های ذهنی و مفاهیم شناخته می‌شود؛ مانند علم ما به اشیاء خارجی.

از منظر سهروردی، علم حضوری اصیل‌تر و یقینی‌تر از علم حصولی است، زیرا در آن امکان خطا و اشتباه وجود ندارد. از آنجا که قیاس با مفاهیم و قضایا سروکار دارد، در حوزه‌ی علم حصولی قرار می‌گیرد و از این‌رو، همواره در معرض احتمال خطا است. با این حال، وی معتقد است که برای هدایت کسانی که هنوز به مرتبه‌ی علم حضوری نرسیده‌اند، باید از ابزار علم حصولی استفاده کرد (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۱۳). همین تقابل و مکمل بودن، موجب شده است که شهود و عرفان در فلسفه اشراق با یکدیگر پیوند خورده و در کنار هم پیش بروند.

۲-۱. دیدگاه سهروردی نسبت به منطق ارسطویی

تفاوت دیدگاه‌های ارسطو و سهروردی درباره قیاس، برخاسته از مبانی متفاوت معرفت‌شناسی آن‌هاست. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، از نظر ارسطو، قیاس ابزاری محوری برای کشف حقیقت و تولید علم یقینی است. در نظام منطقی او، قیاس‌های اقترانی و شرطی به اشکال مختلف تقسیم می‌شوند و قوانین سخت‌گیرانه‌ای را در باب شکل، ماده و حد وسط دنبال می‌کنند. بر این اساس، اگر مقدمات یقینی باشند، نتیجه نیز لزوماً یقینی خواهد بود و «علم برهانی» حاصل می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۰: ۹۵).

اما در نظام معرفتی سهروردی، قیاس جایگاهی محدودتر دارد. وی در آثار خود مانند *التلویحات* و *اللمحات*، هرچند منطق صوری ارسطویی را پذیرفته و تدریس می‌کند، اما آن را برای دستیابی به معرفت حقیقی یعنی علم حضوری ناکافی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۴: ۹۱). از دیدگاه سهروردی، علم حضوری معرفتی بی‌واسطه و حاصل از اشراق نوری است. وی در این باره تأکید می‌کند که آنچه حقیقت علم است، چیزی نیست که در ذهن صورت یابد، بلکه حضور شیء نزد نفس است (همان: ۹۵).

بنابراین، در حالی که در منطق ارسطویی، قیاس تنها ابزار معتبر برای دستیابی به یقین است، سهروردی آن را صرفاً در مرتبه علم حصولی مفید می‌داند و در نهایت، معرفت‌شناسی خویش را بر پایه‌ی اشراق، کشف و شهود بنا

می‌نهد (نصر، ۱۳۸۶: ۷۸). به تعبیر سهروردی، عقل نظری اگرچه ابزاری سودمند است، اما تا زمانی که به شهود نوری و تجربه اشراقی متصل نشود، معرفت یقینی فراهم نمی‌آورد (داوری اردکانی، ۱۳۸۴: ۵۵).

نکته حائز اهمیت دیگر در این تطبیق، جایگاه «حد وسط» است. در قیاس ارسطویی، حد وسط واسطه‌ای است که امکان استنتاج نتیجه را فراهم می‌سازد؛ اما از منظر سهروردی، علم حضوری نیازمند هیچ‌گونه واسطه‌ای نیست و بر شهود مستقیم استوار است (طباطبایی، ۱۴۰۲: ۵۳). به بیان دیگر، قیاس در حکمت اشراق ارزش مقدماتی دارد و تنها می‌تواند ذهن را برای پذیرش اشراق آماده سازد، نه آنکه حقیقت را به‌طور کامل مکشوف نماید. سهروردی در مقدمه‌ی *حکمة الاشراق* تصریح می‌کند که حکمت او مشتمل بر دو بخش اصلی است: بحث و استدلال و ذوق و اشراق (سهروردی، ۱۳۷۳: ۶).

بخش نخست، شامل منطق و مباحث استدلالی است که عمدتاً بر پایه‌ی منطق ارسطویی بنا شده است. این امر نشان می‌دهد که سهروردی ارزش قیاس و استدلال عقلی را در حد خود می‌پذیرد و آن را برای کسب علم حصولی و تهذیب فکر ضروری می‌داند. وی منطق را ابزاری برای تمییز دادن درست از نادرست در مباحث عقلی می‌انگارد و فصولی از آثار خود را به شرح مفاهیم، قضایا و قیاسات اختصاص داده است. سهروردی در این بخش‌ها، از تقسیم‌بندی‌ها و اصطلاحات ارسطویی بهره می‌گیرد و به بررسی اشکال و ضروب قیاس می‌پردازد؛ امری که نشان‌دهنده تسلط او بر منطق مشائی و پذیرش کارکرد آن در چارچوبی معین است. با این حال، پذیرش منطق ارسطویی توسط سهروردی از سر تقلید نیست، بلکه او آن را به‌مثابه‌ی مقدمه‌ای برای ورود به مباحث عمیق‌تر می‌بیند. او معتقد است که منطق، ابزاری برای تصحیح فکر است، اما به‌تنهایی قادر به کشف حقایق متعالی نیست. سهروردی در آثار خود، اشکال چهارگانه قیاس را مطرح می‌کند، اما بیش از آنکه بر صورت‌بندی صوری تأکید ورزد، بر کاربرد عملی و محتوای آن‌ها تمرکز دارد. او برخی اشکال را سودمندتر از سایرین می‌داند و از برخی از آن‌ها کمتر بهره می‌گیرد. در واقع، در حالی که نظریه‌ی قیاسات در سنت منطق جهان اسلام موضوعی بسیار پیچیده است، سهروردی روایتی بسیار ساده‌تر از آن ارائه می‌دهد.

۲-۲. تبیین اشکال چهارگانه قیاس در منطق سهروردی

سهروردی در بررسی اشکال قیاس، آن‌ها را از نظر میزان سودمندی و نوع نتیجه‌گیری متمایز می‌کند:

شکل اول (مفیدترین شکل): در این شکل، حد وسط در مقدمات، در جایگاه محمول در کبری و در جایگاه موضوع در صغری قرار می‌گیرد. این شکل برترین نوع قیاس محسوب می‌شود و نتایج آن نسبت به سایر اشکال،

یقینی‌تر است.

مثال: همه انسان‌ها فانی هستند؛ سقراط انسان است؛ پس سقراط فانی است.

شکل دوم (با کاربرد محدود): در این شکل، حد وسط در هر دو مقدمه در جایگاه محمول قرار دارد. نتیجه از طریق نقیض گرفته می‌شود و همواره کلی است. سهروردی این شکل را کمتر مفید می‌داند، زیرا مستقیماً به نتیجه‌ی بدیهی منجر نمی‌شود.

شکل سوم (کم‌اعتمادترین شکل): در این شکل، حد وسط در هر دو مقدمه در جایگاه موضوع قرار می‌گیرد و نتیجه نیز جزئی است. سهروردی نیز همانند مشائیان، این شکل را ضعیف‌تر از شکل اول می‌داند.

شکل چهارم (بحث‌برانگیز و کم‌کاربرد): در این شکل، جایگاه حد وسط در مقدمات متغیر است. این شکل در منطق مشائی کمتر مورد استفاده قرار می‌گیرد، اما برخی از حکما نظیر فارابی و سهروردی آن را قابل استفاده می‌دانند (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۳۴).

به عبارت دیگر، سهروردی شکل اول را بدیهی‌الانتاج می‌داند. او در مورد شکل دوم و سوم معتقد است که حتی اگر حجیت آن‌ها از طریق بازگرداندن به شکل اول اثبات نشود، باز هم فطرت سلیم به قیاسی بودن آن‌ها باور دارد؛ بنابراین، شکل دوم و سوم به‌خودی‌خود دارای ماهیت قیاسی هستند. اما در مورد شکل چهارم، او معتقد است که این شکل به‌تنهایی منتج نیست، مگر با زحمت استدلال و تلاش برای بازگرداندن آن به اشکال دیگر؛ بر همین اساس، وی حذف شکل چهارم را پیشنهاد می‌دهد (علی‌پور، ۱۳۹۲: ۲۱۲).

سهروردی برای اثبات قیاس، سه قاعده‌ی اصلی را مطرح می‌کند که شالوده‌ی پذیرش قیاس در منطق او را تشکیل می‌دهند. این قواعد به نوعی، منطق قیاسی را در چارچوب حکمت اشراق تبیین می‌کنند، هرچند او همچنان بر ناکافی بودن این روش برای دستیابی به معرفت حقیقی تأکید می‌ورزد (سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۲۴۱).

سه قاعده‌ی اثبات قیاس در حکمت اشراق عبارتند از؛

۱. اصل امتناع تناقض: سهروردی نیز همچون فلاسفه مشائی، اصل امتناع تناقض را می‌پذیرد؛ مبنی بر اینکه یک امر نمی‌تواند به‌طور هم‌زمان هم موجود و هم معدوم باشد. این قاعده یکی از ارکان بنیادین قیاس است، چراکه در صورت امکانِ تناقض، اعتبار هرگونه استدلال از میان می‌رود.

۲. اصل بداهت معقولات اولیه: سهروردی تأکید می‌ورزد که برخی قضایا به‌صورت بدیهی و بدون نیاز به استدلال عقلی پذیرفته می‌شوند. قیاس بر این پایه استوار است که مقدمات آن باید یا از قضایای بدیهی استخراج

شوند و یا از قضایای مستدل. از نظر او، برخی از حقایق را می‌توان به‌صورت مستقیم دریافت و نیازی به تحلیل‌های پیچیده‌ی قیاسی ندارند.

۳. ارتباط حد وسط و نتیجه: در هر قیاس معتبر، حد وسط باید پیوندی معنادار میان مقدمات برقرار کند تا استنتاج نتیجه امکان‌پذیر شود. سهروردی معتقد است هرچند این ارتباط می‌تواند منجر به استدلال‌های منطقی گردد، اما برای دستیابی به حقیقتِ محض کافی نیست؛ زیرا شناخت واقعی باید از طریق نور اشراق و شهود حاصل شود.

به این ترتیب، سهروردی ضمن حفظ ساختار قیاس، به‌جای تأکید بر پیچیدگی‌های صوری، بر محتوای معرفتی و شهودی آن تمرکز می‌کند. وی در تبیین مبانی معرفت، می‌کوشد استنتاجات قیاسی را از وضوح و سادگی بیشتری برخوردار سازد. در واقع، در حالی که ارسطو قیاس را با قوانین دقیق و صورت‌بندی‌های متنوعی نظیر اشکال چهارگانه و ضروب مختلف مطرح می‌کند، سهروردی با تمرکز بر کاربردهای عملی و توجه به ارتباط بدیهی میان مقدمات و نتیجه، از برخی این پیچیدگی‌های صوری می‌گذرد (سید عرب، ۱۳۷۸: ۸۲).

۲-۳. نوآوری سهروردی در مسئله قیاس

از جمله مهم‌ترین نوآوری‌های سهروردی در این حوزه می‌توان به تلاش وی برای ساده‌سازی و فشرده‌سازی نظریه‌ی قیاس ارسطویی اشاره کرد. او با حذف واسطه‌های غیرضروری و تبدیل قضایا، آن را به یک بداهت منطقی تبدیل کرده است یعنی با تبدیل قضیه سالبه به موجبه (یا استفاده از مبانی اشراقی برای مستقیم شدن جهت نتیجه‌گیری) نتیجه را با سرعت ودقت بیشتری حاصل می‌کند. او می‌کوشد با استفاده از دو قاعده‌ی ساده‌کننده، تعداد ضرب‌های قیاسی را کاهش داده و آن‌ها را به ضرب اشراقی تبدیل کند. این ساده‌سازی از طریق دو روش صورت می‌گیرد:

الف. تبدیل قضایای سالبه به موجبه: سهروردی با بهره‌گیری از اصل تقدم موجبه بر سالبه، تلاش می‌کند قضایای سالبه را از طریق عدول به موجبه، به قضایای موجبه تبدیل کند. چنان‌که ابن‌سینا نیز در *شفاء* تصریح می‌کند که موجبه اقدم و اعرف از سالبه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۴۴). اگرچه سهروردی به‌عنوان فیلسوفی نوری به‌طور طبیعی ایجاب (موجبه) را بر سلب (سالبه) ترجیح می‌دهد، اما برخلاف تصور، قضایای سالبه را به کل حذف نمی‌کند؛ زیرا معتقد است حروف سلب، وضع و شکل خاصی به قضیه می‌دهند و در قضایای معدوله، حروف سلب خود بخشی از تصدیق هستند. لذا قضایای سالبه که به شکل «موجبه معدوله» در می‌آیند، در قیاسات کاربردهای سودمندی دارند.

ب. تبدیل قضایای جزئیه به کلیه: وی همچنین قضایای جزئی را از طریق دلیل افتراض به قضایای کلی تبدیل

می‌کند.

سهروردی معتقد است که اشکال دوم و سوم قیاس، در واقع فروع و دنباله‌های شکل اول هستند و اصل و اساس آن‌ها همان شکل اول است (علی‌پور، ۱۳۹۲: ۲۰۳؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ۲: ۳۶). این مدعا بر دو پایه استوار است:

۱. در مورد شکل دوم: هر قیاسی که در قالب شکل دوم باشد، می‌توان با معکوس کردن صغری یا کبری، آن را به قیاس شکل اول تبدیل کرد.

۲. در مورد شکل سوم: هر قیاسی که در قالب شکل سوم باشد، می‌توان با تبدیل قضایای جزئی به کلی، آن را به قیاس شکل اول تقلیل داد.

برای درک بهتر نحوه عملکرد این قواعد، می‌توان دو نمونه از اشکال قیاسی را مورد بررسی قرار داد. نخست، قیاسی از شکل دوم را در نظر بگیرید که در آن کبری یک قضایای سالبه کلی و صغری یک قضایای موجبه جزئیه است مانند: هیچ فیلسوفی شاعر نیست؛ برخی انسان‌ها فیلسوف‌اند. در منطق ارسطویی، این قیاس از نظر اعتبار با چالش مواجه است؛ اما سهروردی با بهره‌گیری از قاعده معکوس صغری، پیشنهاد می‌دهد که با بازگرداندن صغری به جایگاه جدید و استفاده از ضرب‌های شکل اول، اعتبار استنتاج احیا شود.

همچنین در مورد اشکال سوم، سهروردی با بهره‌گیری از دلیل افتراض و تبدیل قضایای جزئی به کلی، امکان تقلیل قیاس را فراهم می‌سازد. وی پیشنهاد می‌کند که با معکوس کردن نتیجه و قرار دادن آن در جایگاه صغری در یک قیاس جدید، می‌توان از طریق ضرب‌های اشراقی به نتیجه نهایی دست یافت.

با اعمال این قواعد، سهروردی تمامی قیاس‌ها را به یک ضرب معتبر از شکل اول که ضرب اشراقی نامیده می‌شود، تقلیل می‌دهد. این ضرب، در واقع بازنمای فرایند رسیدن به معرفت شهودی یا علم حضوری است که از طریق تصفیه نفس و اشراق قلب حاصل می‌گردد. در نتیجه، از میان ۱۶ ضرب موجود در شکل اول، تنها یک ضرب منتج باقی می‌ماند و سایر ضروب منتفی می‌شوند؛ این تقلیل در اشکال دوم و سوم نیز به همین منوال جاری است، به‌گونه‌ای که در هر یک از آن‌ها نیز تنها یک ضرب منتج باقی می‌ماند (امیرفجر، ۱۳۷۵: ۶۰-۶۱). به عنوان نمونه، در ضرب چهارم از شکل اول (موجبه جزئیه و سالبه کلیه)، سهروردی با تبدیل قضایای جزئی به کلی و سپس تبدیل سالبه کلیه به موجبه کلیه از طریق وارد کردن سلب در محمول، قیاس را به اولین ضرب شکل اول باز می‌گرداند (علی‌پور، ۱۳۹۲: ۱۹۹).

۲-۴. محدودیت‌های قیاس در نگاه سهروردی

نقد اصلی سهروردی بر قیاس ارسطویی، نه در ساختار صوری آن، بلکه در گستره کاربرد و کفایت آن برای دستیابی به همه انواع معرفت است. او معتقد است که قیاس، هرچند در علوم حصولی و براهین فلسفی کاربرد دارد، اما نمی‌تواند به‌تنهایی ما را به حقایق هستی‌شناختی و معرفت حضوری رهنمون کند. مهم‌ترین محدودیت‌هایی که سهروردی برای قیاس برمی‌شمرد، عبارتند از:

۲-۴-۱. چالش وابستگی به مقدمات و بن‌بست تسلسل

سهروردی بر این نکته تأکید می‌ورزد که اعتبار نتیجه در هر قیاسی، تابعی از اعتبار مقدمات آن است. مسئله اصلی، چگونگی حصول مقدمات یقینی و اولی است؛ چراکه اگر برای اثبات یک مقدمه، به قیاس دیگری نیاز باشد، فرد با بن‌بست تسلسل مواجه خواهد شد. او با طرح این پرسش که چگونه مقدمات یقینی حاصل می‌شوند؟ آیا خود آن‌ها از قیاس دیگر حاصل می‌شوند؟ به نقد این چرخه استدلال می‌پردازد. این دیدگاه، در واقع بازخوانی و بسط نقدِ متکلمین و حتی ارسطو بر مسئله توقف و تسلسل در مقدمات برهانی است، با این تفاوت که سهروردی این نقد را مبنایی برای ضرورت گذار از منطق صوری به سوی معرفت شهودی قرار می‌دهد.

۲-۴-۲. تقابل میان علم حصولی و علم حضوری

یکی از کلیدی‌ترین نقاط تمایز سهروردی، تفکیک میان علم حصولی و علم حضوری است. علم حصولی، معرفتی است که از طریق واسطه‌ی مفاهیم، صور ذهنی و انتزاع حاصل می‌شود و قیاس، ابزار اصلی این سنخ از دانش است. در مقابل، علم حضوری، معرفتی بی‌واسطه و انکشاف حقیقت در نزد نفس است که در آن، موضوع و ادراک یکی می‌شوند. از آنجا که قیاس ماهیتاً مبتنی بر واسطه (مفاهیم و مقدمات) است، هرگز نمی‌تواند به قلمرو علم حضوری راه یابد. از این‌رو، سهروردی قیاس را برای دستیابی به حقیقت نهایی ناقص می‌داند و بر این باور است که حقیقت، فراتر از ساختارهای مفهومی، نیازمند ذوق و اشراق است.

۲-۴-۳. ناتوانی در ادراک حقایق بسیط و انوار قاهره

سهروردی معتقد است قیاس عمدتاً در شناخت موجودات مرکب و مفاهیم تحلیلی کارایی دارد، اما در مواجهه با حقایق بسیط و انوار قاهره (نورهای رتبه‌ی اول که اساس هستی هستند) ناتوان است. این حقایق، از آن جهت که بسیط و غیرمرکب هستند، با ابزارهای تجزیه و تحلیل منطقی قابل بازشناسی نیستند. وی برای تبیین رابطه‌ی میان ادراک‌کننده و ادراک‌شونده در این سطح، مفهوم اضافه اشراقیه (رابطه‌ی نوری میان مُدرِک و مُدرَک) را مطرح می‌کند.

از نظر او، معرفت حقیقی زمانی تحقق می‌یابد که میان عالم و معلوم، پیوندی نوری برقرار شود، نه صرفاً پیوندی قراردادی و مفهومی.

۲-۴-۴. محدودیت در معرفت‌شناسی الهی

در نهایت، سهروردی تأکید می‌کند که ذات خداوند و حقایق متعالی، فراتر از ظرفیتِ ادراک عقلی و استدلال‌های قیاسی هستند. معرفت به ساحت قدسی، نه از طریق بسط مقدمات، بلکه از طریق تزکیه نفس و تجلی انوار حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۱۱۰). در واقع، قیاس در برابر عظمت حقیقت الهی، ابزاری بسیار محدود و حتی ناتوان جلوه می‌کند.

۳. تفاوت‌های بنیادین ارسطو و سهروردی در مسئله قیاس

۳-۱. تحویل قضایای ممکن و ممتنع به ضروری و جایگاه حدس

سهروردی در تحلیل قضایای موجهه، اگرچه دسته‌بندی مشائی (ضروری، ممکن و ممتنع) را می‌پذیرد، اما بازخوانی آن‌ها را بر پایه مبانی فلسفه نوری و نظریه تجلی استوار می‌سازد. برخلاف ارسطو که قضایای موجهه را ابزاری صوری برای تحلیل استدلال‌های منطقی قلمداد می‌کرد، سهروردی این قضایا را از منظر هستی‌شناختی و در پیوند با مراتب نور و وجود تحلیل می‌کند.

پرسش بنیادین این است که چرا سهروردی بر ضرورت بازگرداندن تمامی قضایا به ضروریه تأکید دارد؟ پاسخ در پیوند میان منطق و برهان نهفته است. از منظر اشراقی، در علوم حقیقی تنها برهان مورد اعتماد است و برهان نیز قیاسی است که از قضایای یقینی (ضروری) تالیف شده باشد. از آنجا که تنها نسبت خارجی و واقعی میان موضوع و محمول برای ما یقینی است، سهروردی بر آن است که تمامی قضایا را به سمت ضرورت سوق دهد تا امکان استفاده از آن‌ها در ساختار برهانی فراهم گردد.

در این میان، نقش حدس نیز به‌عنوان یکی از نوآوری‌های کلیدی سهروردی برجسته می‌شود. او برخلاف ارسطو که بر استقراء یا استدلال‌های تدریجی تأکید داشت، معتقد است حدس (یعنی دریافت سریع و بی‌واسطه حد وسط) می‌تواند جایگزین استقراء گردد. سهروردی استدلال می‌کند که تکرار مشاهدات تجربی، حتی اگر با قیاس‌های خفی همراه باشد، لزوماً به حکم کلی منجر نمی‌شود؛ بلکه تنها حدس تجربی است که می‌تواند به کلیات دست یابد. از این‌رو، حدس در نگاه او نوعی شهود عقلی است که در آن ذهن بدون نیاز به بررسی‌های طولانی و استقرایی، به حد وسط دست می‌یابد (علی‌پور، ۱۳۹۲: ۲۲۰).

بنابراین، می‌توان گفت حدس در نظام سهروردی، نه یک جایگزینِ ساده، بلکه تکمیلی برای حد وسط ارسطویی است. اگر ارسطو رسیدن به حقیقت را محصول فرایند استدلال و تفکر منطقی می‌دانست، سهروردی بر این باور بود که حقیقت علاوه‌بر تفکر، از طریق شهود و حدس اشراقی نیز قابل دسترسی است؛ فرایندی که در آن ذهن با نوعی سرعت و وضوح شهودی، از میان‌برهای معرفتی به حقیقت نهایی می‌رسد.

۳-۲. تفاوت در تعداد بدیهیات و ماهیت مغالطه در دو دستگاه فکری

۳-۲-۱. تبیین ماهیت یقینیات در اندیشه ارسطو و سهروردی

قضایای یقینی، از حیث نسبت میان عقل و موضوع، به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند؛ بدین معنا که قضایای نظری نیازمند نظر و کسب دانش هستند، در حالی که قضایای بدیهی به‌واسطه حضور مستقیم یا بی‌واسطه در نزد عقل، مورد تصدیق قرار می‌گیرند. از این‌رو، بدیهیات را مبانی و اصول بنیادین تمامی قضایای یقینی قلمداد می‌کنند.

ارسطو در نظام منطقی خود، بدیهیات را به شش مرتبه تقسیم می‌کند که درجات متفاوتی از بداهت دارند (همان: ۲۱۵):

۱. اولیات: قضایایی که عقل به‌طور ذاتی و بدون نیاز به استدلال یا مقدمات خارجی، آن‌ها را تصدیق می‌کند

. ۲. مشاهدات (محسوسات): قضایایی که ادراک آن‌ها منوط به قوای حسی است؛ این دسته خود شامل حس ظاهر (بینایی، شنوایی، چشایی، بویایی و لامسه) و حس باطن (قوای وجدانی و ادراکات نفسانی) می‌شود.

۳. تجربیات: قضایایی که از تکرار مشاهدات جزئی حاصل شده و در ذهن به صورت تعمیم‌های آگاهانه تثبیت می‌گردند.

۴. حدسیات: قضایایی که از طریق حدس قوی در نفس و با تکیه بر قرائن موجود، موجب زوال شک و حصول یقین می‌شوند.

۵. متواترات: قضایایی که به واسطه اخبار متواتر و نقل جمعی، موجب یقین می‌شوند.

۶. فطریات: قضایایی که عقل به‌واسطه وجود حد وسطی که از نظر ذهنی ممتنع نیست، به آن‌ها حکم می‌کند.

در مقابل، سهروردی اگرچه در اصلِ وجود بدیهیات و نقش آن‌ها در علوم برهانی با مشائیان هم‌سو است، اما با رویکردی تحلیلی، این شش دسته را در سه مرتبه بازتعریف و تقلیل می‌دهد:

۱. اولیات: شامل همان فطریات که در آن‌ها تصور طرفین قضیه (موضوع و محمول) برای جزم و اعتقاد ذهنی

کفایت می‌کند.

۲. مشاهدات: قضایایی که برای حصول یقین، علاوه‌بر تصور طرفین، نیازمند استعانت از قوای ظاهری یا باطنی هستند.

۳. حدسیات: قضایایی که تصور طرفین برای جزم کافی نبوده و نیازمند عاملی فراتر از قوای حسی و باطنی هستند. در این نظام، سهروردی مجربات و متواترات را ذیل حدسیات و فطریات را ذیل اولیات بازتعریف می‌کند.

تفاوت بنیادین این دو در جایگاه شهود است. در منطق ارسطویی، یقین از طریق برهان صوری حاصل می‌شود و راه برای ورود شهود قلبی در فرایند تحصیل علوم برهانی بسته است؛ چراکه شهود در این نظام تنها در سطح شهود حسی تعریف می‌گردد. اما سهروردی با بازگرداندن بدیهیات به ریشه‌های شهودی، راه را برای ورود علم حضوری به دستگاه منطق می‌گشاید. از نظر او، بسیاری از یقینیات واقعی نه صرفاً از طریق ساختارهای منطقی، بلکه از طریق نور و اشراق باطنی ادراک می‌شوند (علی‌خانی، ۱۴۰۲: ۵۸۶).

۳-۲-۲. تحلیل مفهوم مغالطه از منظر ارسطو و سهروردی

تفاوت دیدگاه ارسطو و سهروردی در باب مغالطه، بازتاب‌دهنده تفاوت‌های عمیق معرفت‌شناختی آنان است. ارسطو در رساله *ابطال مغالطات*، مغالطه را خطایی در استدلال می‌داند که یا از سر ناآگاهی رخ می‌دهد و یا با قصد فریب صورت می‌گیرد. وی مغالطات را به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. مغالطات لفظی: خطاهایی که ناشی از ابهام در واژگان یا ساختار نحوی جملات است.

۲. مغالطات غیرلفظی: خطاهای ساختاری و منطقی که در محتوای استدلال و نحوه ترکیب مقدمات نهفته است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۴۶).

اما سهروردی، مغالطه را فراتر از یک خطای صوری می‌بیند. از نظر وی، مغالطه می‌تواند ناشی از ترکیب مقدمات کاذب یا ساختار استدلالی نادرست باشد، اما او بر دو نوع مغالطه خاص تأکید می‌ورزد: نخست، مغالطه ذهن به عین که در آن انسان احکام ذهنی را با حقایق خارجی اشتباه می‌گیرد؛ و دوم، مغالطه لغت به عین که در آن احکام زبانی و قراردادی، با واقعیت‌های خارجی خلط می‌شوند (علی‌پور، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

یک نکته خیلی مهم در فلسفه سهروردی این است که او منطق را از اخلاق و هستی جدا نمی‌کند. از نظر او، وقتی کسی دچار مغالطه یا سفسطه می‌شود، این فقط یک اشتباهِ محاسباتی یا منطقی نیست؛ بلکه نشان‌دهنده این است که آن فرد دچار تاریکی در روحش شده یا از نور حقیقت غافل مانده است. در واقع، از دید سهروردی، اگر

استدلال‌های ما با نورِ حقیقت همراه نباشد، حتی اگر از نظر فرمی درست به نظر برسند، باز هم ما را به حقیقت نمی‌رسانند و مانع رسیدن به «کشف و شهود» می‌شوند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ۱: ۴۶). این دقیقاً جایی است که سهروردی با ارسطو متفاوت می‌شود؛ ارسطو فقط به درستی ساختار استدلال نگاه می‌کند، اما سهروردی می‌گوید استدلال باید با نور حقیقت هم هماهنگ باشد.

۴. وجوه اشتراک

برخلاف تصور عمومی که ممکن است سهروردی را منتقدِ بنیادین و نابودگرِ منطق ارسطویی قلمداد کند، بررسی دقیق نشان می‌دهد که ایشان شباهت‌های ساختاری و هدفمند بسیاری با سنت مشائی دارد:

۱. پذیرش ساختار صوری و قواعد استنتاج: سهروردی ساختار صوری قیاس ارسطویی را به‌مثابه ابزاری معتبر برای استنتاج می‌پذیرد. وی در بخش منطقِ کتاب *حکمة‌الاشراق*، به شرح اشکال و ضروب قیاسی می‌پردازد و قواعد منطقی را محترم می‌شمارد. این امر نشان می‌دهد که سهروردی، برخلاف برخی مکاتبِ شکاک یا کلامی، منطق را نه یک امر زائد، بلکه زیربنای ضروری برای نظم بخشیدن به فکر می‌داند.

۲. تأکید بر جایگاه استدلال در علوم حصولی: هر دو فیلسوف بر نقش محوری استدلال در قلمرو «علوم حصولی» (اعم از ریاضیات و علوم طبیعی و فلسفیِ مبتنی بر مفاهیم) اتفاق‌نظر دارند. ارسطو قیاس را ستون فقراتِ معرفت برهانی می‌داند و سهروردی نیز آن را برای تصفیه ذهن و کسب دانش عقلی، امری گریزناپذیر می‌شمارد.

۳. اشتراک در غایتِ معرفت (یقین): هدف نهایی هر دو نظام، دستیابی به معرفت یقینی است. اگرچه نوع یقین در نزد سهروردی گسترده‌تر است، اما هر دو معتقدند که شناختِ حقیقی نباید مبتنی بر ظن و گمان باشد و باید به مرحله‌ی تصدیق قطعی برسد.

۴. پذیرش مکانیزم منطقی (نقش حد وسط): در هر دو دیدگاه، حد وسط به عنوان عنصر کلیدی و واسطه‌ای برای پیوند میان حد اصغر و حد اکبر، رکن اصلی در شکل‌گیری نتیجه‌ی قیاسی است.

۵. درنظام سهروردی قیاس در مرتبه بعد از شهود قرار دارد یعنی ابتدا حقیقت در شهود (علم حضوری) رخ می‌دهد وسپس از قیاس به عنوان یک ابزار یا زبان مشترک برای انتقال به دیگران استفاده می‌شود.در واقع نکته مهم آن است که سهروردی قواعد قیاس را به خادم حقیقت تبدیل می‌کند. همین تغییر همزمان توجیه‌کننده اصلاحات سهروردی در قیاس و اشکال قیاسی است.

نتیجه‌گیری

تفاوت ارسطو و سهروردی در قیاس در هدف، تغییر در ساختار و قواعد قیاس، و ترکیب قیاس با روش اشراقی است. بررسی تطبیقی رویکردهای ارسطو و سهروردی در مسئله قیاس، نشان می‌دهد که این دو فیلسوف، اگرچه در سنت‌های فکری متفاوتی قرار داشتند، اما هر دو به دنبال راهی برای دستیابی به معرفت یقینی بودند. ارسطو، بنیان‌گذار منطق صوری، قیاس را ابزار اصلی و محوری برای نیل به علم حصولی و برهانی می‌داند و ساختار دقیق و قواعد آن را تشریح می‌کند. در مقابل، سهروردی ادعا می‌کند که نظریه قیاسات ارسطو را با کاهش تعداد قواعد آن ساده‌تر کند، به گونه‌ای که با همین قواعد کم، اعتبار تمام ضرب‌ها قابل اثبات باشد. این کار، ساده‌سازی نظریه قیاسات ارسطو با تحول قضایای سالبه حملی و جزئی به قضایای موجبه کلی و ارائه دو قاعده یکی برای شکل دوم و دیگری برای شکل سوم قیاس انجام می‌شود. او در یک نوآوری تمام جهات قضایا را به ضرورت برمی‌گرداند که به آن بتاته می‌گوید و نشان می‌دهد که میان سالبه محصله با موجبه معدوله تفاوتی نیست. به این ترتیب، تعداد ضرب‌های شکل اول از چهار به یک، شکل دوم از چهار به یک و شکل سوم از شش ضرب به یک فرو می‌کاهد. درستی تک ضرب اشراقی شکل اول برای او بدیهی است، در حالی‌که درستی تک ضرب اشراقی شکل دوم و سوم را با قواعد خاص خود به اثبات می‌رساند. سهروردی برخلاف ارسطو که بدیهیات را به شش قسم تقسیم می‌کند، تعداد آنها را به سه قسم محدود می‌کند. در مورد مغالطه‌پژوهی، معتقد است که باید به مغالطات با دید کاربردی نگریسته و دایره آن را به مباحث فلسفی نیز گسترش داد. سهروردی همچنین، با تأکید بر تمایز میان علم حصولی و علم حضوری، معتقد است که قیاس، هرچند برای تصفیه فکر و استدلال در علوم حصولی کارآمد است، اما نمی‌تواند به‌تنهایی به حقایق متعالی و معرفت بی‌واسطه الهی دست یابد.او به‌جای قیاس صرف، روش‌های دیگری نظیر ذوق و اشراق را به‌عنوان مکمل و حتی برتر از قیاس برای دستیابی به معرفت حضوری معرفی کرد. از دیدگاه او، حکمت حقیقی، نه تنها با بحث و استدلال، بلکه با تهذیب نفس و آمادگی برای دریافت انوار الهی حاصل می‌شود. نتیجه‌گیری اصلی این پژوهش آن است که سهروردی، منطق ارسطویی را به‌طور کامل رد نمی‌کند، بلکه آن را در جایگاه واقعی خود، یعنی ابزاری برای نظم بخشیدن به تفکر و حصول علم حصولی، قرار می‌دهد. اما او این ابزار را برای دستیابی به کل حقیقت، ناکافی می‌داند و به دنبال گسترش و تعمیق روش‌های معرفت‌شناختی آن است.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفا (منطق)*، قم: مکتب آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *اشارات و التنبیهات مع شرح محقق طوسی*، قم: نشر بلاغه.

احمدی، احمد (۱۳۷۵). *مبانی منطق ارسطویی*، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی.

ارسطو (۱۳۸۴). *منطق ارسطو: آنالوطیقای اولی (قیاس‌ها)*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

امیرفجر، میثاق (۱۳۷۵). *درآمدی بر دو فلسفه حکمت مشاء و حکمت اشراق*، تهران: انتشارات مجید.

بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۷۵). *التحصیل*، تصحیح و تعلیق شهید مطهری، تهران: دانشگاه تهران.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۴). *فلسفه در دوران تجدد*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۳). *تاریخ منطق در جهان اسلام*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۴). *التلویحات*، ترجمه و تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه سوم مصنفات (آثار فارسی شیخ اشراق)*، تصحیح حسین نصر و هانری کربن، تهران: انتشارات مولی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳). *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سید عرب، حسن (۱۳۷۸). *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵). *شرح حکمت اشراق*، تهران: نشر نی.

ضیائی، حسین (۱۳۸۴). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، تهران: نشر فرزان روز.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۲ق). *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

علی‌پور، مهدی (۱۳۹۲). *حکمت اشراق (۱)*، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

علیخانی، بابک (۱۴۰۲). *فهلوی نامه*، تهران: موسسه پژوهشی فلسفه و حکمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد ۱)*، تهران: صدرا.

مظفر، محمدرضا (۱۳۷۷). *منطق (جلد ۲)*، ترجمه صانعی دره بیدی، تهران: انتشارات حکمت.

نصر، سید حسین (۱۳۷۹). *سهروردی و حکمت اشراق*، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.

نصر، سید حسین (۱۳۸۶). *معرفت و معنویت*، تهران: دفتر مطالعات دینی و هنر.

نوربخش، سیما سادات (۱۳۹۲). *ملاصدرا و سهروردی*، تهران: هرمس.