

بررسی آرای منطقی غزالی و ابن سهلان ساوی

اکبر فایدئی *

کریم علیمحمدی **

چکیده

شناخت آرای منطقی امام محمد غزالی و قاضی زین الدین عمر بن سهلان ساوی در فهم آرای منطق دانان پس از آن‌ها، به‌ویژه فخررازی، اهمیت بسزایی دارد. نقش غزالی در تبیین جایگاه رفیع علم منطق و رشد میزان مقبولیت آن در میان متشرعین آن زمان انکارشدنی نیست. مرکب‌انگاری تصدیق و بررسی تمایز آن با معرفت، نسبت‌های چهارگانه‌ی منطقی، الحاق منطق به اصول فقه، درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی و استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم از ابتکارات و آرای منطقی امام محمد غزالی است.

ابن سهلان ساوی هم که در برخی موارد متأثر از غزالی است، ابداع نظام منطق‌نگاری تلفیقی، نظریه‌ی مهجوریت دلالت التزامی در علوم و تفسیر نفس الامر به وجود عینی و حاضر بالفعل در عالم خارج، از ابتکارات و اندیشه‌های منطقی خاص حکیم ساوی است، که ما در این نوشتار، به ذکر و بررسی و مقایسه‌ی آرای آن‌ها می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: ۱. منطق‌نگاری، ۲. تصور و تصدیق، ۳. دلالت التزامی، ۴. نسب اربع، ۵. نفس الامر، ۶. غزالی، ۷. ابن سهلان ساوی.

۱. مقدمه

ابوحامد محمد بن محمد غزالی متکلم، فقیه، اصولی و منطق‌دان قرن پنجم هجری (۴۵۰ - ۵۰۵ ق)، به‌پیروی از ابن سینا، از روش ارسطو و یونانیان در تدوین نُه‌بخشی علم

* faydei@yahoo.com

* مری گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

** Krim110_ali@yahoo.com

** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

تاریخ پذیرش: ۹۴/۹/۱۵

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۸

منطق عدول کرده و علاوه بر بسط و گسترش برخی از نوآوری‌های ابن‌سینا، از آرای منطقی خاصی برخوردار است. او پس از فارابی و ابن‌سینا، سومین منطق‌دان مسلمان است که با ابتکارات منطقی خود، نقش مهمی را در تحول و گسترش منطق ارسطویی در جهان اسلام ایفا کرده است.

قاضی زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی (۴۷۰ - ۵۴۰ ق)، معروف به صاحب‌بصائر، حکیم و منطق‌دان معاصر غزالی، که در برخی موارد متأثر از غزالی است^۱، مبتکر نظام منطق‌نگاری تلفیقی بوده و دارای آرای خاص منطقی است و ما در این نوشتار، ضمن ذکر و بررسی آرای منطقی آن‌ها، به تبیین تلاش مداوم غزالی برای گسترش مقبولیت مکتب منطقی سینوی در میان متشرعین عصر خود، و معرفی روش ابتکاری صاحب‌بصائر در سبک منطق‌نگاری می‌پردازیم.

۲. نظام منطق‌نگاری مسلمانان

سه روش عمده‌ی منطق‌نگاری نزد منطق‌دانان مسلمان رایج شده است: منطق‌نگاری نُه‌بخشی، منطق‌نگاری دویبخشی و منطق‌نگاری تلفیقی.

مباحث منطقی ارغنون ارسطو، در ابتدا شامل شش رساله (مقولات، عبارت، قیاس، برهان، جدل و مغالطه) می‌شد؛ سپس فرفورئوس صوری مبحث ایساغوجی را بر آن افزود و مسلمین هم به پیروی از نوافلاطونیان حوزه‌ی اسکندران، دو رساله‌ی خطابه و شعر ارسطو را به آخر منطق افزوده و بدین ترتیب تألیفات خویش را بر نُه مبحث مرتب کرده‌اند. لذا منطق ارسطویی به منطق نُه‌بخشی شهرت یافته است.

ابونصر فارابی، روش منطق‌نگاری نُه‌بخشی را در پیش گرفته و با اقتباس از آثار ارسطو، مباحث علم‌شناسی و ارکان سه‌گانه‌ی علم را در کتاب برهان آورده است (۴۲، ج ۱، صص: ۳۲۶-۳۰۷)؛ و هرچند که منطق نجات و منطق شفای ابن‌سینا نماد منطق‌نگاری نُه‌بخشی است؛ ولی او در کتب منطقی دیگر خود، با الهام از ابتکار فارابی در کشف دوگانگی عمل ذهن و به تبع آن تقسیم علم به تصور و تصدیق، منطق را به دو بخش اصلی ناظر به تصورات و تصدیقات تقسیم کرده و فصل‌بندی منطق ارسطویی را از نه باب به دو باب رسانید. او در منطق اشارات، معرف، حد و رسم را که جزو کتاب برهان بود، در بخش تصورات بعد از کلیات خمس قرار داد؛ چرا که حد و رسم درحقیقت ثمره‌ی کلیات خمس است؛ و این کار او سرمشق متأخرین گردید (۳، ج ۱، صص: ۲۳ و ۱۱۲-۹۵).

در منطق نُه‌بخشی ارسطویی، مقولات در ردیف مسائل منطق قرار دارد و ابن‌سینا با این‌که یک فن از منطق *شفا* را به مقولات اختصاص داده است، در چند مورد از همین کتاب، اشاره می‌کند که جای بحث مقولات در منطق نیست؛ زیرا منطق از معقولات ثانیه بحث می‌کند، در حالی که مقولات عشر معقول اول‌اند. به‌همین جهت، ابن‌سینا در سایر تألیفات خود، به‌جز کتاب *نجات*، مقولات را جزو مسائل فلسفه قرار داده است و حکمای متأخر از جمله فخر رازی و تفتازانی و شیخ اشراق و کاتبی قزوینی و دیگران در این زمینه از ابن‌سینا پیروی کرده‌اند (۵، صص: ۵ و ۱۱۳).

ابن‌سینا علاوه بر بحث مقولات، بحث تفصیلی در مورد صناعات خمس را نیز از منطق ارسطویی کنار گذاشت. وی در *دانشنامه‌ی علایی و نجات و اشارات*، صرفاً درباره‌ی صناعات برهان و مغالطه سخن به‌ذمیان آورده و شعر و خطابه و جدل را خارج از هدف و غایت مباحث منطقی قلمداد کرده است. منطق‌دانان دیگر هم به‌تبعیت از او، بحث تفصیلی شعر، خطابه و جدل را کنار گذاشته و گفت‌وگو درباره‌ی صناعات خمس را به‌اختصار برگزار کرده‌اند (۵۳، صص: ۱۹ - ۲۱).

شیخ‌الرئیس علاوه بر انتقال بحث مقولات از منطق به فلسفه، به‌دلیل معقول اول بودن آن‌ها و پرهیز از اطالهی کلام در شعر و خطابه و جدل و انتقال حد و رسم از کتاب برهان به بخش تصورات و قراردادن آن پس از کلیات خمس و انتقال مبحث عکس از کتاب جدل به کتاب عبارت (۵۳، ص: ۲۲)، تأثیر احوال لفظ در احوال معنی را به‌سبب وجود رابطه‌ی وضعی و اعتباری میان آن دو، دلیل بر ضرورت آشنایی منطق‌دانان با مباحث الفاظ دانسته و برای نخستین بار، مبحث الفاظ را پیش از کلیات خمس قرار می‌دهد، که در آن، معنای دلالت و اقسام آن و انقسام دلالت وضعی لفظی بر سه نوع مطابقه، تضمن و التزام را به تفصیل بیان کرده است (۳، ج: ۱، صص: ۲۱ - ۲۲ و ۲۸).

امام محمد غزالی هم که از طریق کتاب‌های ابن‌سینا با منطق آشنا شده است، شیفته‌ی منطق‌نگاری دوبخشی بوعلی است؛ از این‌رو، بخش منطق *مقاصد/فلاسفه* را به‌همین سبب به‌رشته‌ی تحریر درآورده؛ کتابی که اقتباسی از سه بخش منطق، الهیات و طبیعیات کتاب *دانشنامه‌ی علایی* ابن‌سینا است و فقط بخش منطق آن در مقایسه با *دانشنامه‌ی علایی* از تفصیل بیشتری برخوردار است. او در اغلب مباحث منطقی، متأثر از ابن‌سینا است و فراوانی مباحث منطقی‌اش از اهتمام بی‌نظیر وی به علم منطق حکایت دارد؛ به‌طوری‌که می‌گوید: «کسی که به مدارک عقول (قواعد منطق) احاطه‌ی علمی نداشته باشد از درک حقیقت حجت و شبهه عاجز است و به معلومات او هیچ اعتمادی نیست» (۳۷، ج: ۱، ص: ۱۰). غزالی

برای نخستین بار، در کتاب *معیار العلم*، بدون این‌که نامی از نسب اربع به میان آورد، نسبت‌های میان معانی موجود و حقایق ثابت‌ه را بنابه حکم عقل، منحصر در چهار نسبت: «اعم»، «اخص»، «مساوی» و «اعم من وجه و اخص من وجه»، دانسته و آن را به بخش تصورات منطق افزود (۳۸، صص: ۵۶ - ۵۷)؛ اما او در کتاب‌های منطقی خود، از نسبت تباین سخن نگفته است.

ابن‌سہلان ساوی مبتکر نظام منطق‌نگاری تلفیقی است. او با حفظ برخی از ظواهر سنت ارسطویی، در برخی مواضع، از روش منطقی ارسطویی عدول کرده و به سبک منطق سینیوی روی آورده است. منطق‌نگاری تلفیقی حکیم ساوی آمیزه‌ای از دو نظام منطق‌نگاری نُه‌بخشی و دویخشی و یک ترکیب روش‌مند با توجه به اختلاف میان آن دو نظام است. او در این روش منطق‌نگاری خود، ضمن بحث از مشارکت حد و برهان، به استقلال منطق تعریف از برهان عنایت داشته و حد و رسم را بر مبحث قضایا مقدم ساخته و مبحث عکس را از کتاب *جدل* به کتاب عبارت انتقال داده است. کتاب‌های *البصائر النصیریہ فی علم المنطق*، *تبصرہ در علم منطق و رسالہ منطقی* او به همین سبک نگاشته شده، که مشتمل بر بحث دلالت و مبحث مقولات و فاقد بحث تفصیلی خطابه و *جدل* است (۶، صص: ۱۰۳ و ۱۴۲ و ۲۲۳ و ۴۴۹ و ۷، صص: ۱۶ و ۱۹ و ۵۱).^۲

در منطق‌نگاری تلفیقی عمر بن‌سہلان ساوی، بحث علم‌شناسی در بخش برهان تحت عنوان «جزاء العلوم البرہانیہ» آمده است و قید «البرہانیہ» حاکی از محدود بودن علوم حقیقی به دانش برہانی در علم‌شناسی ایشان است (۶، ص: ۳۹۶).

۱.۲.۱. ارزیابی

درست است که غزالی در نگارش مباحث منطقی، از منطق‌نگاری دویخشی ابن‌سینا پیروی کرده است، ابداع نسبت‌های چهارگانه توسط غزالی و افزودن آن به بخش تصورات منطق، حاکی از رویکرد غزالی به منطق مصادیق است. منطق ارسطویی منطق مفاهیم ماهوی است نه منطق مصادیق. مصادیق محوری در آثار ابن‌سینا هم مشاهده نمی‌شود، اما توجه غزالی به مصادیق و افراد کلیات و ابداع نسبت‌های میان قضایا نظام منطقی ارسطویی را در جهان اسلام به‌سوی مصادیق محوری سوق داد.

غزالی و ابن‌سہلان هر دو به استقلال منطق تعریف از برهان عنایت داشته و همانند ابن‌سینا، حد و رسم را بر مبحث قضایا مقدم ساخته و مبحث عکس را از کتاب *جدل* به کتاب عبارت انتقال داده‌اند. آثار منطقی آن‌ها به‌دلیل ارتباط تنگاتنگ میان لفظ و معنا و تداعی معانی نسبت به الفاظ به‌هنگام تفکیر، واجد بحث دلالت است و به‌دلیل خارج از

غایتِ مباحث منطقی بودنِ برخی از صناعات خمس، فاقد بحث تفصیلی خطابه و جدل است.

درست است که مقولات از مباحث و مسائل منطقی نیست، ولی همانند مباحث الفاظ، از اهمیت مقدماتی برای منطق برخوردار است. شناسایی اجناس عالییه، برای تعریف و دستیابی به مقدمات قیاس‌های منطقی لازم است. به‌همین دلیل است که ابن‌سهلان ساوی در منطق‌نگاری تلفیقی خود، برخلاف غزالی، مباحث مقولات را هم همانند مباحث الفاظ، در منطق آورده است.

۳. مرکبانگاری تصدیق و بررسی تمایز آن با معرفت

منطق‌دانان به‌پیروی از فارابی، علم حصولی را به تصور و تصدیق تقسیم کرده‌اند. آن‌ها در تعاریفی که برای تصور و تصدیق آورده‌اند، حکم را ملاک تمایز تصور از تصدیق دانسته و آرای مختلفی در ارتباط با مسأله‌ی حکم و تصدیق پیدا کرده‌اند:

غزالی در کتاب محک/نظر، فرق بین علم و معرفت را بررسی کرده، می‌گوید: «معرفت به عالم تصورات مربوط است که تصور را معرفت، و تصدیق را علم می‌نامد. او، که همانند علمای اصول فقه، موضوع را محکوم‌علیه و محمول را حکم نامیده است، از حکم و نسبت ایجابی و سلبی به تصدیق و تکذیب تعبیر می‌آورد» (۳۱، ص: ۱۰۹).

بنابر تعریف غزالی، تصور عبارت از معرفت و ادراک ذواتی است که با عبارات و الفاظ مفرد بر آن‌ها دلالت می‌شود، مثل ادراک معنای جسم، حرکت، عالم، حدوث، قدم و سایر مفردات. تصدیق عبارت از علم به نسبت ایجابی یا سلبی، میان برخی از ذوات تصور شده با برخی دیگر است، مثل علم و تصدیق به این‌که عالم حادث است یا عالم قدیم نیست (۳۸، ص: ۳۶ و ۳۶، ص: ۲۰۳).

ادراکات معلوم بنا به حکم عقل، منحصر به معرفت (تصور) و علم (تصدیق) است. هر تصدیقی متوقف بر دو تصور مقدم بر آن است: مثلاً در تصدیق به این‌که عالم حادث است، ابتدا باید تصویری از عالم و تصویری از حادث باشد تا علم به نسبت میان آن دو و تصدیق حاصل شود. قسم اول، که معرفت مفردات است، تصدیق و تکذیب‌شدنی نیست، بلکه در قسم دوم، تصدیق و تکذیب راه دارد. تصدیق و تکذیب در مفردات امکان‌پذیر نیست، بلکه تصدیق و تکذیب فقط در خبر (قول جازم و قضیه) راه دارد؛ خبری که در آن به نسبت ایجابی یا سلبی میان موصوف و وصف حکم می‌شود (همان).

غزالی در بحث قضیه، انواع و اجزای قضیه و نسبت‌های میان قضایا، از آرای ارسطویی ابن سینا و تقسیمات و نسبت‌های قضایا در آثار ابن سینا تبعیت کرده است؛ با این تفاوت که در برخی از آثارش، به جای اصطلاحات مثال‌های منطقی، از تعابیر و مثال‌های فقهی و قرآنی استفاده نموده تا مضامین منطقی را در قالب معانی اسلامی بریزد (۳۱، صص: ۱۰۸ - ۱۰۹ و ۱۱۴).

این نگرش غزالی برخی از منطقدانان پس از وی را تحت تأثیر قرار داده است، از جمله این که ابن سهلان ساوی هم همانند غزالی، تصدیق را مرکب انگاشته، با این تفاوت که او حکم را به معنای تصدیق گرفته و در خصوص فرق میان علم و معرفت، موافق نظر غزالی سخن نگفته است. ابن سهلان می‌گوید: «علم بر دو قسم است: تصور و تصدیق. تصور عبارت از حصول صورت شیء در ذهن است، بدون این که مقارن با حکم باشد، اما تصدیق عبارت از حکم ایجابی یا سلبی میان دو معنای متصور در ذهن و اعتقاد به صدق و مطابقت آن حکم با خارج است. هر تصدیقی حداقل متوقف بر دو تصور مقدم بر آن است و ممکن است بیش از دو تصور باشد؛ مثلاً در تصدیق به این که عدد دو نصف عدد چهار است، ابتدا باید تصویری از عدد دو، عدد چهار و نصف باشد تا علم و تصدیق به تحقق نسبت حاصل شود. تصور متوقف بر تصدیق مقدم نیست؛ لذا تصور را علم اول گویند (۶، صص: ۵۳-۵۴ و ۸، ص: ۱۳۰). فخررازی هم همانند غزالی و صاحب‌بصائر، تصدیق را مرکب انگاشته است (۴۶، ص: ۳۸)؛ با این تفاوت که از نظر او، حکم یک امر معرفتی و ادراکی نیست، بلکه یک فعل نفسانی و جزء تصدیق است. فخررازی می‌گوید: «تصدیق عبارت از همان قضیه است که مرکب از حکم به همراه تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه است» (۴۵، ص: ۴۳؛ ۴۳، ص: ۷ و ۴۸، صص: ۷۰ - ۷۲). برخی از منطقدانان قرن هفتم مانند خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس‌الاعتباس*، سراج‌الدین ازموی در *مطالع‌الانوار* و کاتبی قزوینی در *منطق‌العین*، همین بیان را آورده و تصدیق را مرکب پنداشته‌اند، تا آن جاکه اثیرالدین ابهری در کتاب *دقایق‌الافکار*، به بداهت مرکب بودن تصدیق حکم کرده است (۹، ص: ۵۱۹).

برخی دیگر از منطقدانان، نظیر شمس‌الدین سمرقندی، سعدالدین تفتازانی و محقق دوانی معتقدند که حکم امری معرفتی و ادراکی است و فعل بودن حکم با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن منافات دارد؛ اما نظر مشهور حکما این است که تصدیق امری بسیط و عین حکم و یا مقارن با حکم است (۱۷، ص: ۱۹۲ و ۴۸، ص: ۷۲) و تصورات سه‌گانه‌ی موضوع، محمول و نسبت حکمیه از شرایط حصول تصدیق‌اند، نه اجزای تصدیق (۲۴، ج: ۱، صص: ۹ - ۷۸ و ۱۸، ص: ۱۷۲).

۱.۳. ارزیابی

واقعیت این است که تصدیق امری بسیط است و حکم جزء تصدیق نیست؛ بلکه عین تصدیق و یا لازمه‌ی تصدیق است. همان‌طور که ملاصدرا و پیروانش گفته‌اند، حکم عبارت از فعل کاشف است و فعل بودن حکم، با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن ناسازگار نیست. حکم از آن جهت که فعل نفس است غیر از تصدیق است و از آن جهت که حاکی از اتحاد موضوع و محمول در خارج است عین تصدیق است و نیز تصویری که جدای از حکم نبوده و مستلزم حکم باشد عبارت از تصدیق است؛ پس تصدیق عبارت از تصویری است که با یک تفسیر، عین حکم است و با تفسیری دیگر، مستلزم حکم است (۲۸، ص: ۳۱۳).

بنابراین تلاش غزالی برای تبیین تفاوت میان علم و معرفت، شایسته‌ی تحسین است، ولی نظر او در مرکب‌انگاری تصدیق پذیرفتنی نیست.

۴. نظریه‌ی مهجوریت دلالت التزامی

ابن‌سینا، که بنیان‌گذار مبحث دلالت در علم منطقی است، برای نخستین بار، به مهجوریت دلالت التزامی در حد تام و مقول در جواب ماهو، اشاره کرده است: «انسان، که بیانگر تمام ماهیت افراد متفق بالذات است، می‌تواند مقول جواب ماهو باشد و حیوان، که بیانگر تمام ماهیت مشترک افراد مختلف بالذات است و به دلالت مطابقه بر جسم دارای نفس حساس دلالت دارد، از این جهت می‌تواند مقول در جواب ماهو باشد، اما حیوان به تنهایی بیانگر تمامی ماهیت انسان یا اسب نیست، حساس به تنهایی بیانگر همه‌ی ماهیت جسم دارای نفس نیست و یا ناطق به تنهایی بیانگر تمامی ماهیت انسان نیست، بلکه جزء آن است و دلالت جزء بر کل، از نوع دلالت التزامی است نه مطابقه یا تضمن. از این رو، نمی‌تواند مقول در جواب ماهو باشد» (۵، ج ۱، صص: ۴۱-۴۴). فصل و خاصه به تنهایی نمی‌توانند معرف حقیقی اشیا باشند، چون به دلالت التزامی بر ذات دلالت دارند (۳، ج ۱، ص: ۷۲).

منطق‌دانان پس از ابن‌سینا مهجوریت دلالت التزامی را به سه صورت مهجوریت خاص (عدم کاربرد آن در حد تام)، مهجوریت عام (عدم استعمال آن در علوم) و مهجوریت اعم (عدم کاربرد آن در همه‌ی مواضع اعم از زبان علم و زبان عرف و محاوره) مطرح کرده‌اند، که مهجوریت خاص نظر ابن‌سینا و اکثر منطق‌دانان مسلمان است، مهجوریت عام نظر ابن‌سهلان ساوی و فخررازی است و مهجوریت اعم هم به فخررازی نسبت داده شده است (۶، ص: ۶۰؛ ۴۶، ص: ۵۵؛ ۱۶، ص: ۱۶).

غزالی هم که آرای منطقی، طبیعی و متافیزیکی فلاسفه را در مقاصد الفلاسفه، به‌منزله‌ی مقدمه‌ی کتاب *تهافت الفلاسفه*، جمع‌آوری کرده است، نظریه‌ی مهوریت عام شخصیت فلسفی معاصر خود، یعنی ابن‌سہلان ساوی، را طرح می‌کند (۳۹، ص: ۳۹)، اما در کتاب *معیار العلم*، به حصر مهوریت دلالت التزامی در تعریفات گرویده و مهوریت خاص را مطرح می‌نماید (۳۸، ص: ۳۹).

غزالی برای اثبات مدعای خود دو دلیل اقامه کرده است:

یکی از دلایل او عقلی‌بودن دلالت التزامی است که می‌گوید: «دلالت التزامی معتبر نیست، زیرا واضع لغت آن‌را به معنای التزامی وضع نکرده است؛ بلکه دلالت در آن، عقلی است (۳۶، ص: ۴۳). فخررازی این دلیل را با استناد به دلالت تضمن و از طریق برهان خلف نقض کرده است، زیرا دلالت تضمن نیز مانند دلالت التزام، عقلی است، درحالی‌که به مهوریت آن معتقد نیستند (۴۳، صص: ۱-۲۰؛ ۴۴، ج ۱، ص: ۳۳).

دلیل دیگر غزالی همان استدلال ابن‌سہلان ساوی مبنی بر نامتناهی‌بودن لوازم در دلالت التزامی است که سبب عدم تفاهم می‌گردد (۳۸، ص: ۳۹ و ۳۹، ص: ۳۹).

ابن‌سہلان ساوی در مقام استدلال بر مهوریت عام دلالت التزامی می‌گوید: «دلالت مطابقه و تضمن در علوم به‌کار می‌رود نه التزام؛ چون دلالت التزامی منحصر و محدود نیست، لوازم هر شیئی لوازمی دیگر دارد و همین‌طور تا بی‌نهایت پیش می‌رود» (۶، ص: ۶۰). دلالت التزامی معتبر نیست، چون لوازم خود دارای لوازم‌اند و لوازم لوازم تا بی‌نهایت ادامه دارد؛ پس در صورت اعتبار دلالت التزامی، لازم می‌آید لفظ واحد دارای بی‌نهایت مدلول باشد و به‌دلیل بی‌نهایت‌بودن لوازم و ضابطه‌مندنبودن آن‌ها، تفاهم حاصل نمی‌آید؛ زیرا احاطه به تمام لوازم نامتناهی، امری خارج از عهده‌ی بشر است.

فخررازی، که در اغلب افکار خود، متأثر از غزالی است، در این خصوص، از حکیم ساوی تبعیت کرده و به مهوریت عام دلالت التزامی معتقد شده است، با این تفاوت که استدلال صاحب‌بصائر را نیز مناقشه‌پذیر دانسته، در مقام انتقاد از آن دلیل می‌گوید که اگر هم لوازم نامتناهی باشند، شرط دلالت التزامی لازم بین است و لوازم بین متناهی است.^۳ امام المشککین برای اثبات مدعای خود می‌گوید: «در دلالت التزام، یا بین‌بودن لازم معتبر است یا نه. صورت دوم به‌دلیل بی‌نهایت‌بودن لوازم، به محال می‌انجامد و صورت نخست به‌دلیل نسبی‌بودن و قاعده‌مندنبودن، مستلزم بطلان است، چون بین‌بودن لازم بر حسب اشخاص و در نسبت با ذهنیت افراد، متفاوت است و به‌همین دلیل ضابطه‌ی خاصی ندارد و لذا کاربرد آن در علوم، نامعتبر است (۴۳، صص: ۲۰ - ۲۱ و ۴۴، ج ۱، صص: ۳۳ - ۳۴).

در نقد دلیل فخررازی گفته‌اند: «اگر در دلالت التزامی، لازم بین به صورت مطلق معتبر بوده و برای همه‌ی اشخاص بین باشد، مدلول از ضابطه‌ی خاصی برخوردار خواهد بود» (۲۰، ص: ۱۳). به علاوه این استدلال فخررازی با عدم مهوریت دلالت مطابقه نقض می‌شود. دلالت مطابقه نیز در نسبت با ذهنیت افراد، مختلف است، زیرا برخی از مردم به وضع لفظ آگاه‌اند و برخی دیگر آگاه نیستند. اگر اختلاف اشخاص در بین و غیربین بودن لوازم، سبب عدم اعتبار دلالت التزامی گردد، پس آگاهی و عدم آگاهی آن‌ها به وضع الفاظ هم موجب عدم اعتبار دلالت مطابقی خواهد شد؛ درحالی‌که چنین نیست (۱۶، ص: ۱۶ و ۱۷).

۴.۱.۱ ارزیابی

قائلین به حصر مهوریت دلالت التزامی در حد تام (مهوریت خاص) گمان کرده‌اند که نظریه‌ی حکیم ساوی و فخررازی دلالت التزام را در همه‌ی مواضع، اعم از زبان علم و زبان عرف و محاوره مهور می‌دانند، درحالی‌که مهوریت اعم مد نظر آن‌ها نیست. مهم‌ترین دلیل مهوریت دلالت التزام در علوم، صراحت و دقت در زبان علم است. منضبط‌نبودن دلالت التزام در زبان علم، سبب ابهام و عدم صراحت می‌شود، اما دلالت مطابقی و تضمّن صریح‌اند. هرچند که دلیل صاحب‌بصائر مناقشه‌پذیر است، استدلال فخررازی از طریق نسبی بودن مدلول التزامی در قیاس با ذهنیت فرد، با این تفسیر، استدلال استواری است و نقض آن از طریق این‌که دلالت مطابقی نیز بر حسب وضع متفاوت است، قیاس مع‌الفارق است؛ چون اختلاف در وضع با آگاهی از وضع لفظ برطرف می‌شود، درحالی‌که اختلاف در مدلول التزامی به عناصر غیرلفظی در ذهنیت افراد بستگی دارد (۴۶، ص: ۱ - ۶۰).

۵. تفسیر نفس‌الامر به وجود عینی و حاضر بالفعل در عالم خارج

قدیم‌ترین نظریه در خصوص ماهیت صدق و کذب، «نظریه‌ی مطابقت» ارسطو است که فلاسفه‌ی مسلمان معیار صدق و کذب را بر اساس همین نظریه توجیه کرده و از واقع قضایا به «نفس‌الامر» تعبیر آورده و حقیقت و صدق را به مطابقت با واقع و «نفس‌الامر» تعریف کرده‌اند. اشکالی که برای آن‌ها در این باب پیش آمده این است که دیده‌اند انطباق این تعریف، در مورد قضایای ذهنیه و حقیقیه با اشکال مواجه می‌شود و لذا در صدد برآمده‌اند تا با تحلیل مفهوم «نفس‌الامر»، نحوه‌ی صدق قضایای مختلف را با واقع نشان دهند. آن‌ها

«نفس الامر» را به معنای گوناگون تفسیر کرده‌اند که مشهورترین آن تفاسیر تفسیر «نفس الامر» به «عقل فعال»^۴، «نفس الشیء»^۵ و «واقعیه کل شیء بحسبه»^۶ است. غزالی بر اساس اعتقاد به «نظریه‌ی مطابقت»، علم یقینی را نمایانگر حقایق اشیاء می‌داند. او می‌گوید: «مطلوب من شناخت حقایق اشیاء است. پس لازم است بدانیم که حقیقت علم چیست؟ برایم روشن شد که علم یقینی کاشف از معلوم (واقع و نفس الامر) است، به گونه‌ای که هیچ شک و تردیدی باقی نگذارد» (۴۰، صص: ۳۱ - ۳۲). اما او در آثار منطقی خود، به تفسیر نفس الامر نپرداخته است.

ابن سهلان ساوی «نفس الامر» را به معنای «وجود عینی و حاضر بالفعل در عالم خارج» دانسته و آن را در مقابل وهم قرار می‌دهد. او به‌هنگام برشمردن تفاوت‌های میان سالبه‌ی محصله و موجب‌ی معدوله و ذکر ضرورت وجود موضوع برای صدق قضیه‌ی موجب‌ی معدوله، می‌گوید: «صدق سالبه‌ی محصله وابسته به وجود موضوع نیست، اما صدق موجب‌ی معدوله مستلزم وجود موضوع است، چون در آن، به ثبوت محمول سلبی (امر عدمی) بر موضوع حکم می‌شود و اثبات یک شیء بر شیء دیگر، تنها موقعی متصور است که آن شیء دیگر از ثبوت و تحقق برخوردار باشد. ثبوت آن از دو حال خارج نیست؛ یا باید در نفس الامر، یعنی وجود عینی و خارجی، ثابت باشد و یا در وهم؛ و آن موقعی است که ذهن آدمی به وجود آن محمول سلبی بر موضوع، بر این وجه حکم کند که هرگاه آن موضوع یافت شود، این محمول سلبی را خواهد داشت. پس اگر یک شیء تنها در ذهن موجود باشد، حکم به ثبوت چیزی بر آن شیء در نفس الامر جایز نیست. امر وجودی را می‌توان از موجود یا معدوم سلب کرد، اما حمل امر عدمی بر معدوم در نفس الامر جایز نیست. مثلاً صحیح است که بگوییم: شریک‌الباری بصیر نیست، ولی صحیح نیست که بگوییم: شرک‌الباری غیر بصیر است» (۶، صص: ۱۷۸ - ۱۷۹).

استاد شهید مرتضی مطهری ضمن انتقاد از تفسیر نفس الامر به نفس الشیء می‌گوید: «قدمای اسلامی با تقسیم قضایا بر سه قسم خارجی، ذهنیه و حقیقیه، مناط صدق هر یک را به طرز خاصی بیان کرده‌اند. آن‌ها گفته‌اند صدق قضیه عبارت از مطابقت آن با واقع است، ولی واقع و نفس الامر محدود به وجود عینی و حاضر بالفعل در عالم خارج نیست. عصاره‌ی نظر آن‌ها این است که واقعیت و خارجیت هر چیزی به حسب خودش است و قضیه باید با آنچه خود از آن حکایت می‌کند مطابقت داشته باشد» (۵۲، ص: ۱۹۰).

هر قضیه‌ی ذهنیه‌ای، همانند قضیه‌ی خارجی، صدقش به این است که با واقع عینی خودش مطابقت داشته باشد، ولی واقع و عینیت هر شیئی به حسب خود آن شیء است؛

چنان‌که به قول اصولیون، گاهی خارج را لحاظ می‌کنید و گاهی خودِ لحاظ را لحاظ می‌کنید. هر لحاظ نسبت به خارج لحاظ است، ولی نسبت به لحاظ ثانوی، که خود لحاظ را لحاظ کرده‌اید، ملحوظ شده است. پس واقع قضیه‌ی ذهنیه در اعیان و خارج از اذهان نیست؛ بلکه در اذهان است» (۵۱، ص: ۴۰۲).

۵. ۱. ارزیابی

تفسیر نفس‌الامر به وجود عینی و حاضر بالفعل در عالم خارج، مناقشه‌پذیر بوده و انطباق آن در باب قضایای ذهنیه و حقیقیه با اشکال مواجه است، ولی تفسیر نفس‌الامر به نفس‌الشیء با تفسیر نفس‌الامر به «واقعیه کل شیء بحسبه» تطبیق‌پذیر است، که شهید مطهری آن را اختیار کرده است.

۶. برخی از ابتکارات مختص غزالی

امام محمد غزالی علاوه بر افکار منطقی فوق، برخی ابتکارات منطقی دیگری هم دارد که حائز اهمیت است، اما ابن‌سهلان ساوی در آثار منطقی خود به آن‌ها نپرداخته است:

۶. ۱. ابداع نسبت‌های چهارگانه‌ی منطقی

یکی از ابتکارات منطقی غزالی واردکردن نسبت‌های چهارگانه در علم منطق است. او برای نخستین بار، در کتاب *معیار العلم*، بدون این‌که نامی از نسب اربع به میان آورد، نسبت‌های میان معانی موجود و حقایق ثابت‌ه را بنابه حکم عقل، منحصر در چهار نسبت «اعم»، «اخص»، «مساوی» و «اعم من وجه و اخص من وجه» دانسته است، اما از نسبت تباین سخن نگفته است: «هریک از معانی موجود یا حقایق ثابت‌ه را به یکی دیگر از آن معانی و حقایق نسبت دهی، یا آن معنا را اعم از دیگری خواهی یافت، یا اخص از دیگری، یا مساوی با آن، و یا این‌که از یک جهت اعم و از جهت دیگر اخص دیگری می‌یابی» (۳۸، صص: ۵۶ - ۵۷). در *محک‌النظر*، فقط نسبت‌های «اعم»، «اخص» و «مساوی» را مطرح ساخته است: «اگر الفاظ (کلی) را به لحاظ معانی مدلولشان با یکدیگر بسنجیم، یا با هم مساوی‌اند، یا یکی اعم از دیگری است، و یا این‌که اخص از دیگری است. شناسایی این امر محتاج به مقایسه‌ی الفاظ کلی است: آن‌گاه که جسم را با متحیز مقایسه کنیم، بی‌زیادت و نقصان، با یکدیگر مساوی‌اند، چون هر جسمی متحیز است و هر متحیزی جسم است...، اما اگر نسبت وجود را به جسم لحاظ کنیم، وجود را اعم از جسم خواهیم یافت، چون برخی از موجودات جسم نیستند و اما اگر نسبت حرکت را به جسم بسنجیم، حرکت را اخص از

جسم خواهیم یافت، چون برخی جسم بالفعل متحرک نیست، مثل کوهی زمین به هنگام فقدان زلزله» (۳۶، ص: ۲۱۱).

بحث از نسبت‌های میان دو کلی از حیث مصادیق آن‌ها، قبل از غزالی مطرح نشده و حکیم ساوی هم آن‌ها را نیاورده است. پس از غزالی، ابن‌باجه علاوه بر ذکر نسبت‌های سه‌گانه‌ی مفهومی میان کلیات خمس، به نسبت تباین هم اشاره کرده است (۴۲، ج ۳، تعلیقات ابن‌باجه، صص: ۲۱ - ۲۲، ۴۴ و ۳۷۶) تا این‌که افضل‌الدین خونجی در کتاب کشف الأسرار عن غوامض الأفكار، هر چهار نسبت را بدون ذکر عنوان نسب اربع، مطرح می‌کند (۲۰، صص: ۲۴ - ۲۵) و منطق‌دانان متأخر با الهام از بیان علامه قطب‌الدین رازی در تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه، مبحث مستقلی به عنوان نسب اربع را در کتاب‌های منطقی خود می‌آورند.^۷

۶.۱.۱. ارزیابی: توجه غزالی به مصادیق و افراد کلیات و ابداع نسبت‌های میان قضایا نظام منطقی ارسطویی را، که صرفاً مبتنی بر کلیات خمس ماهوی بود، به‌سوی مصداق‌محوری سوق داد، که در دست‌یابی به شناخت کلیات خمس از حیث نسبت مصداقی، معرفت به تصورات و نسبت معرف و معرف و اجزای تعریف و درک و فهم تصدیقات و کیفیت استدلال، نقش اساسی دارد.

۶.۲. در آمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی

از آن‌جاکه متشرعین با فلاسفه سر ناسازگاری داشتند، غزالی برای ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت علم منطق در میان متشرعین، می‌گفت که اصولیون و متکلمان با معانی و قواعد منطق مخالف نیستند و اختلاف فقط به اصطلاحات برمی‌گردد: «اغلب مسائل منطقی از رویکرد صحیح برخوردار است و خطا و اشتباه در آن نادر و کمیاب است و اهل حق تنها در اصطلاحات و ایرادات با منطق مخالف‌اند؛ نه در معانی و مقاصد» (۳۹، ص: ۳۲). قواعد منطقی برای علما غریب و ناآشنا نبوده، منطق صرفاً از آن فلاسفه نیست، بلکه معیار همه‌ی علوم است. از این‌رو، غزالی اصطلاحات جدیدی را که با مذاق فقها و متکلمان سازگار بود برای قوانین منطق وضع کرد، تا آن‌جاکه خود عنوان منطق هم در آثار منطقی او مہجور مانده است.

غزالی اغلب سعی می‌کند که به‌دلیل حساسیت موجود در میان متشرعین آن زمان به عنوان منطق منسوب به فلاسفه، به‌جای اسم منطق، از عناوین دیگری همچون معیار العلم، محک النظر، القسطاس المستقیم، کتاب النظر و کتاب الجدل استفاده نماید (۳۳، ص: ۸۵).

او «معرفت و علم» را به جای تصور و تصدیق، «موصوف و صفت» و «محکوم‌علیه و حکم» را به جای موضوع و محمول، «میزان» را به جای قیاس، «علت» را به جای حد وسط، «موازن المعرفه» را به جای انواع قیاس، «دعوی» یا «مطلوب» را به جای نتیجه‌ی قیاس، «مدارک العقول» را به جای قواعد منطق، «قیاس دلالت و قیاس علت» را به جای برهان‌ینی و لمی، «برهان اعتلال» را به جای تمثیل منطقی یا قیاس فقهی مطرح ساخته (۳۸، ص: ۱۵۷ و ۳۴، ص: ۴۳۵) و «نمط اول» یا «میزان التعادل» را به معنای قیاس اقترازی حملی، «نمط ثانی» را به معنای قیاس استثنایی، «نمط تلازم» یا «میزان التلازم» را به معنای قیاس استثنایی متصل و «نمط تعاند» یا «میزان التعاند» را به معنای قیاس استثنایی منفصل و «میزان الشیطان» را به معنای قیاس فاسد به کار برده است و هریک از مقدمات قیاس را «اصل»، شکل اول را «نظم اول» یا «میزان الأكبر»، شکل دوم را «نظم دوم» یا «میزان الأوسط» و شکل سوم را «نظم سوم» یا «میزان الأصغر» خوانده است (۳۵، ص: ۱۸؛ ۳۶، صص: ۲۱۴ و ۲۲۱ - ۲۲۸ و ۲۴۳ و ۳۲، صص: ۲۲ و ۲۵).

غزالی ادعا می‌کند که عناوین فوق را به‌طور اتفاقی و شانسی جای‌گزین نکرده است؛ بلکه انتخاب این عناوین به‌حسب ارتباط مفهومی هر کدام با اصطلاحات رایج منطقی است. او در ادامه‌ی سخنان خود، ارتباط مفهومی عناوین موازین پنج‌گانه را به تفصیل تبیین کرده است (۳۵، ص: ۴۱).

وی برای خارج‌ساختن علم منطق از مهوریت در میان اهل حق، علاوه‌بر ارائه‌ی اصطلاحات جدید اصولی و اسلامی و دفع استهجان حاصل از تعبیرات یونانی منطق، مثال‌های شرعی فقهی، کلامی و قرآنی را نیز در برخی از آثار منطقی خود، جای‌گزین مثال‌های متداول منطقی نمود.^۸

۳.۶. الحاق منطق به اصول فقه با هدف تقویت تعاریف و استدلال‌های فقهی

مسأله‌ای که باید مورد عنایت خاص قرار گیرد جایگاه و تأثیر منطق در علم اصول است، چون مسائل منطقی در تفهیم و تدریب علم اصول مؤثرند و موجب مصونیت ذهن از خطا در مسائل اصولی می‌شوند. همان‌طور که علم منطق میزان و معیار تشخیص اندیشه‌ی صحیح در تمامی علوم و معارف بشری است، علم اصول هم میزان صحت و سقم تفکر و استدلال در حوزه‌ی علوم دینی به‌ویژه علم فقه است، که مبتنی بر ضوابط و قواعد اصولی است. از آن‌جاکه قواعد منطق در استدلال‌های دینی و تقویت کیفیت آن‌ها بسیار مؤثر است، بر عالم اصولی لازم است که با مباحث منطق کاملاً آشنا شود و همچنین در مباحث مشترکی همچون مبحث الفاظ، دلالت، حجت و استقراء، از علم منطق بهره گیرد. به‌همین دلیل است

که آشنایی با منطق، مقدمه‌ی ورود طلاب به مباحث علوم دینی در تمامی حوزه‌های علمیه به‌شمار می‌رود.

درست است که غزالی سرسختانه با فلسفه به مخالفت برخاست، اما نه تنها مخالف منطق نبود، بلکه فراگیری آن را برای اهل علم، به‌ویژه متکلمان و اصولیون، ضروری می‌دانست. یکی از ابتکارات غزالی آوردن مقدمه‌ی منطقی در صدر مباحث اصول فقه است، اما نه جزئی از علم اصول یا مقدمه‌ی خاص آن، بلکه معتقد است منطق مقدمه‌ی هر علمی است. او برای اولین بار یک مقدمه‌ی منطقی را، که خلاصه‌ای از کتاب *محک النظر* است، به‌دلیل دخیل بودن آن در مباحث اصولی، در کتاب *المستصفی من علم الاصول* آورد (۳۷، ج ۱، ص: ۲۱) و این کار او سرمشق بسیاری از اصولیین متأخر گردید، مانند ابومحمد بن قدامه مقدسی در *روضه الناظر و جنبه المناظر*؛ محمد بن محمود ابوعبدالله اصفهانی در *الکاشف* و... چنان‌که ابن تیمیه در مقام انتقاد از منطق یونانی می‌گوید: «وَأَوَّلُ مَنْ خَلَطَ مُنْطِقَهُمْ بِأَصُولِ الْمُسْلِمِينَ أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِيُّ» (۲، ص: ۳۸۲).

غزالی در مقدمه‌ی منطقی *المستصفی من علم الاصول*، از هر دو مبحث اصلی منطق، یعنی تعریف و کیفیت استدلال، سخن می‌گوید. علمای اصول فقه در مقام معرفی اصطلاحات اصولی و فقهی و متمایز ساختن آن‌ها از یکدیگر، اغلب از تعاریف رسمی استفاده می‌کنند، در حالی‌که سخنان غزالی در باب معرف، در مقدمه‌ی کتاب اصولی‌اش، از گرایش او به ذات‌گرایی ارسطویی در مسأله‌ی تعریف حکایت دارد. او از علمای اصول فقه می‌خواهد که با استفاده از جنس و فصل در تعاریف خود، از تعریف حقیقی ارسطویی تبعیت کنند تا در تعریف اصطلاحات اصولی، اختلافی پیش نیاید، چون هر شیء واحد صرفاً یک تعریف حقیقی دارد (۳۸، ص: ۱۷۲).

از نظر ارسطو، معرفت کامل اشیاء فقط در سایه‌ی شناختن ذات آن‌ها و تعریف حدی امکان‌پذیر است. حد قول دال بر ماهیت شیء و مشتمل بر ذاتیات آن، یعنی مرکب از جنس و فصل است و آن همواره کلی و موجه است (۱۰، الف، ص: ۲۹۹).

این نظریه‌ی ذات‌گرایی ارسطو نزد مشائیان مسلمانان مقبول افتاد، اما برخی از آن‌ها در عین اعتقاد به ممکن بودن تعریف حدی، دسترسی به آن را بسیار دشوار دانستند و برخی دیگر به امتناع آن حکم کردند.^۹

غزالی می‌گوید: «تعریفی که در پاسخ به سؤال «ما هو؟» می‌آید بر سه نوع است: تعریف لفظی، تعریف رسمی و تعریف حقیقی. مراد از تعریف لفظی ذکر معنای لغوی و شرح لفظ است؛ مراد از تعریف رسمی شناساندن معرف با ذکر عوارض ذاتی و لوازم خارج از حقیقت

ذات یا داخل در حقیقت ذات، به صورت جامع و مانع است، به گونه‌ای که آن را از تمامی اغیار ممتاز سازد، درحالی که درک حقیقت شیء در آن مورد نظر نیست. ولی مراد از تعریف حقیقی تعریف به ذاتیات است، به گونه‌ای که کاشف از حقیقت ذات محدود باشد و همین قسم سوم شایسته‌ی عنوان حد حقیقی است، که بیانگر تمامی ذاتیات شیء محدود است» (۳۷، صص: ۱۲ - ۱۳).

از نظر غزالی، حد حقیقی، که بر ماهیت و حقیقت شیء دلالت دارد، مشتمل بر همه‌ی ذاتیات محدود است و باید با محدود واقعی مطابقت کامل نماید، بنابراین لازم است که اول نزدیک‌ترین جنس را بیاوریم تا بیانگر تمامی ذاتیات مشترک محدود باشد، آن‌گاه همه‌ی فصل‌های مطلوب (یعنی فصل قریب، که نمایانگر تمامی فصول شیء محدود است) را در پی آن قرار می‌دهیم تا تطابق مفهومی و مصداقی تام و کامل میان حد و محدود برقرار شود، گرچه برای امتیاز ماهیت شیء مجهول از سایر ماهیات، آوردن یکی از آن فصول کافی است (۳۸، ص: ۱۷۲).

غزالی در انتهای سخنانش، در مقام اعتراف به صعوبت تعریف حقیقی می‌گوید: «با فرض امکان اطلاع بر حقایق اشیاء، دسترسی به حدود حقیقی هر یک از اشیاء، اغلب امری بسیار دشوار است، به گونه‌ای که هرآنچه که به عنوان فصل ذکر می‌شود در واقع عبارت از خواص اشیاء است نه فصول حقیقی آن‌ها. چگونه می‌توان لازم غیرمفارق را از ذاتی مقوم تشخیص داد، باین که لازم غیرمفارق در مقام تصور هم از مطلوب انفکاک‌ناپذیر است؟ آدمی چگونه می‌تواند در تمامی موارد، نزدیک‌ترین جنس را پیدا کند و از برگزیدن جنس بعید به جای جنس قریب غافل نباشد؟ بر فرض که جنس قریب حاصل شود، چگونه می‌توان به همه‌ی فصول مقوم محدود دست یافت تا مطابقت کامل از نظر مصداق و مفهوم میان حد و محدود حاصل شود؟ سؤال‌هایی از این قبیل ما را از دست‌یافتن به حدود حقیقی ماهیت‌های ممکن، به جز در برخی از موارد نادر، ناامید و مأیوس می‌سازد» (۳۸، صص: ۱۸۰-۱۸۱).

۶.۳.۱. ارزیابی: غزالی در باب معرف، در مقدمه‌ی منطق کتاب اصولی‌اش، علمای اصول فقه را به تبعیت از تعریف حقیقی ارسطویی و استفاده از جنس و فصل اشیاء در تعاریف خود تشویق کرده و درعین حال، همانند فارابی و ابن سینا، به صعوبت و دشواری تعریف حقیقی اعتراف نموده است، ولی حق به جانب شیخ اشراق است، که اصلاً تعریف حدی را ممکن نمی‌داند، چون شناخت جنس و فصل حقیقی اشیاء برای آدمی مقدور نیست. تعاریفی که در علوم مختلف به کار رفته است همه تعاریف رسمی‌اند و به همین دلیل

است که علمای اصول و متکلمان اسلامی هم در تعاریف اصطلاحات خود، به تعاریف رسمی متوسل شده‌اند.

۴.۶. استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم

غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم*، همه‌ی قواعد منطقی و انواع استدلال را اعم از قیاس‌های اقترانی حملی و قیاس استثنایی متصل و منفصل از قرآن کریم استخراج کرده و برای هر یک از انواع قیاس، مثال قرآنی آورده است.^{۱۰} ملاصدرا هم در بخش منطق قرآنی، تحت تأثیر غزالی بوده است. غزالی صور مختلف قیاس‌های منطقی را به پنج میزان مستخرج از قرآن کریم ارجاع می‌دهد: میزان تعادل (قیاس اقترانی حملی)، میزان تلازم (قیاس استثنایی متصل)، میزان تعاند (قیاس استثنایی منفصل)، که میزان تعادل، خود، بر سه نوع است: میزان اکبر (شکل اول)، میزان اوسط (شکل دوم) و میزان اصغر (شکل سوم)، که جمعاً به پنج مورد بالغ می‌شود (۳۵، ص: ۱۸).

وی به قصد تعمیق رابطه‌ی منطق با آموزه‌های دینی، هریک از این قیاس‌ها را در فصل‌های جداگانه مورد بحث قرار داده و از قرآن کریم شاهد مثال می‌آورد؛ گواهی که قواعد منطقی از یونان منتقل نشده، بلکه از قرآن استنباط شده است (۳۵، صص: ۱۹ - ۴۱) و چون مبنای قرآن بر حذف و ایجاز و اختصار در کلام است، اغلب استدلال‌های قرآنی از نوع قیاس مضمّر و مقتضب است.^{۱۱} او حتی ادعا می‌کند که قواعد منطقی یونان هم از صحف ابراهیم و موسی (علیهم السلام) استخراج شده است (۳۵، صص: ۴۱ - ۴۲):

غزالی و به تبع او ملاصدرا استدلال ابراهیم خلیل (ع) را مبنی بر بطلان ادعای خدایی نمرود، برای میزان اکبر مثال می‌آورند. نمرود ادعای خدایی می‌کرد و نمرودیان معتقد بودند که خدا بر هر کاری تواناست. ابراهیم خلیل به تعلیم الهی، در مقام احتجاج می‌گوید که خدای من قادر بر احیا و امانه است، درحالی‌که تو قادر نیستی. نمرود که از درک این بیان کنایی عاجز بود، مرتکب مغالطه شده و در پاسخ گفت: من هم از طریق واقعه و قتل، قادر هستم که انسان را زنده کنم یا بمیرانم. ابراهیم که متوجه ناتوانی نمرود از درک این برهان شد، برای ابطال مغالطه‌ی نمرود، برهانی صریح و روشن‌تر آورده و فرمود: پروردگار من خورشید را از مشرق برمی‌آورد، تو از مغرب برآور (بقره/ ۲۸۵)، که نمرود با درک این برهان قاطع و صریح، مبهوت و متحیر شد و پاسخی نیافت (۳۵، ص: ۲۱).

ابراهیم (ع) در این محاجه، دو قیاس مضمّر از نوع میزان اکبر را به کار برده است. صورت کامل استدلال اول این است که معبود من قادر است که انسان‌ها را زنده کند یا بمیراند و هرکس بر اینچنین کار بزرگی قادر باشد خدای حقیقی است؛ پس معبود من خدای حقیقی

است. صورت قیاسی استدلال دوم، که سبب تحیر و بهت نمود شد، چنین است: معبود من قادر است که خورشید را از مشرق برآورد و هرکس بر اینچنین کار بزرگی قادر باشد خدای حقیقی است؛ پس معبود من خدای حقیقی است (۲۸، ص: ۳۰۹).

در هریک از دو استدلال فوق، مقدمه‌ی اول از مشاهدات است و مقدمه‌ی دوم، که مطابق مبنای قرآن کریم بر حذف و ایجاز محذوف است، معلوم ضروری و مورد اتفاق همه است و لذا مستلزم نتیجه‌ی ضروری و یقینی است (۲۲، ص: ۴۴۵). پاسخ نمود یک‌نوع مغالطه و از موازین شیطان است، اما ترکیب مقدمات یقینی به طریقی که ابراهیم خلیل با تعلیم خداوند و جبرئیل آورد، میزان صادق و مفید یقین است و هرکس این صورت استدلال را نپذیرد، در واقع حجت و تعلیم به حق الهی را انکار کرده است. قیاس منطقی به روش میزان تعادل اکبر، یک استدلال صحیح است، چون از قرآن استمداد می‌جوید (۳۵، ص: ۲۲). از نظر غزالی، میزان اوسط هم واضعش خداوند است، که حضرت ابراهیم آن را در مقابل ستاره پرستان به کار بست. در زمان ابراهیم (ع)، اغلب مردم بت پرست بودند و برخی از آن‌ها ستارگان و ماه و خورشید را می‌پرستیدند و آن حضرت افول و تغییر ستارگان را دلیل بر معلولیت گرفته، مطابق با مبنای قرآن بر حذف و ایجاز و اضمار، خطاب به ستاره پرستان فرمود: «من افول و غروب کنندگان را دوست ندارم و نمی‌پرستم» (انعام/۷۶). صورت کامل برهان چنین است: ماه غروب می‌کند (صغری) و خدا غروب و افول نمی‌کند (کبری)؛ پس ماه خدا نیست (نتیجه). حد میزان اوسط این است که اگر حکم منسوب به یک شیء، از شیء دیگر سلب گردد، حاکی از مغایرت آن دو شیء است، پس سلب افول از خدا و حمل آن بر ماه نشانگر این است که ماه خدای حقیقی نیست (۳۵، صص: ۲۸-۳۰ و ۲۸، ص: ۳۱۰). نمونه‌ی دیگر میزان اوسط در نفی ولایت یهود و نصاری این فرمایش خداوند است که: «بگو ای کسانی که یهودی شده‌اید اگر پندارید که شما دوستان خدایید نه مردم دیگر، پس اگر راست می‌گویید، درخواست مرگ کنید» (جمعه/۶). صورت کامل برهان چنین است: یهودیان آرزوی مرگ و ملاقات با پروردگار نمی‌کنند و هر دوستدار و ولی خدا به سبب لقای پروردگار، آرزوی مرگ می‌کند، پس یهودیان دوستدار و ولی خدا نیستند (۳۵، صص: ۳۰-۳۱ و ۲۸، ص: ۳۱۱).

امام محمد غزالی و به تبع او ملاصدرا میزان اصغر را از آیه‌ی شریفه‌ی ۹۱ سوره‌ی انعام استخراج می‌کنند، که حق تعالی این میزان را به پیامبر اکرم (ص) تعلیم داد و صورت حکایت آن در قرآن مجید چنین است: «و آن‌گاه که [یهودیان] گفتند: چیزی بر بشری نازل نکرده، بزرگی خدا را چنان که باید نشناختند. بگو چه کسی آن کتابی را که موسی

آورده است نازل کرده؟ [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است...» (انعام/۹۱ و ۳۵، ص: ۳۲).

یهود و نصاری عظمت قدرت خدا را نشناخته و در نفی نبوت پیامبر اکرم(ص) ادعا کردند که بر بشر کتاب نازل نمی‌شود، خدا می‌فرماید: ای پیامبر بگو چه کسی کتابی را که موسی آورده نازل کرده است؟ (انعام/۹۱)، موسی و عیسی(ع) بشر بودند و بر آن‌ها کتاب تورات و انجیل نازل شد، پس بر بشر کتاب نازل می‌شود، که برخلاف مدعای یهود و نصاری است (۲۸، ص: ۳۱۱). خدا در این میزان، قول یهودیان را مبنی بر انکار نزول وحی بر بشر ابطال می‌کند. صورت کامل برهان چنین است: موسی بشر است(صغری)، بر موسی وحی نازل شده است(کبری)؛ پس بر برخی بشر وحی شده است (نتیجه) (۳۵، ص: ۳۲).

منظور غزالی از میزان تلازم قیاس استثنایی متصل است، که در *القسطاس المستقیم*، به‌تصحیح محمد بیجو، قیاس شرطی متصل نامیده شده است. او آیات متعددی را برمی‌شمارد که می‌توان میزان تلازم را از آن‌ها استخراج کرد؛ از جمله این‌که برای میزان تلازم به آیه‌ی شریفه‌ی «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا لِلَّهِ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۲۲) تمسک کرده است. قیاس وی بدین‌صورت است که اگر در آسمان و زمین، معبودی به‌جز خدای یکتا می‌بود، هرآینه نظام آن دو به فساد می‌گرایید، لکن آسمان و زمین تباه نشده‌اند؛ پس معبودی به‌جز خدای یکتا نیست. مقدمه‌ی اول این قیاس شرطیه‌ی متصله است، که در آن از رفع تالی، رفع مقدم استنتاج شده است (۳۵، ص: ۳۶).

نمونه‌ی دیگر میزان تلازم، که از قول خدای سبحان مستفاد است، این است که فرمود: «در حقیقت، شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید هیزم دوزخ‌آید. شما در آن وارد خواهید شد. اگر این‌ها خدایانی [واقعی] بودند، در آن وارد نمی‌شدند، و حال آن‌که جملگی در آن ماندگارند» (انبیاء/۹۸ - ۹۹). با تدبر در این آیه‌ی شریف، صورت کامل این میزان اوسط چنین به دست می‌آید: اگر بت‌ها خدایان بودند، وارد دوزخ نمی‌شدند و همه‌ی بت‌ها وارد دوزخ می‌شوند؛ پس بت‌ها خدایان نیستند (۳۵، ص: ۳۶).

غزالی در *القسطاس المستقیم* می‌گوید: «حکم میزان تلازم این است که هر چیزی که لازم شیئی باشد در همه‌حال تابع آن شیء است. نفی لازم ضرورتاً مستلزم نفی ملزوم است و ثبوت ملزوم ضرورتاً مستلزم ثبوت لازم است، اما نفی ملزوم و ثبوت لازم نتیجه نمی‌دهد. هرکس یک شیء را مستلزم شیء دیگر بداند، از علم به وجود ملزوم به وجود لازم آگاه خواهد شد و از علم به عدم لازم، به عدم ملزوم پی خواهد برد، اما استنتاج وجود ملزوم از

وجود لازم و یا استنتاج عدم لازم از عدم ملزوم از موازین شیطان است. میزان شیطان مثل اگر فلانی غذا نخورد سیر است، لکن او غذا خورد، پس سیر نیست» (۳۵، ص: ۳۸).

غزالی برای میزان تعاند، آیهی شریفه‌ی ۲۴ سوره‌ی سبأ را شاهد مثال آورده است که ملاصدرا هم به تبع غزالی، به همین آیه استناد می‌کند: «قل من یرزقکم من السموات و الأرض قل الله و إنا أو إیاکم لعلی هدی أو فی ضلال مبین؛ بگو کیست که شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو خدا و در حقیقت یا ما یا شما بر هدایت یا گمراهی آشکاریم» (سبأ/۲۴). صورت کامل استدلال چنین است: یا ما گمراه هستیم یا شما، لکن ما گمراه نیستیم؛ پس شما گمراه‌اید. این استدلال یک قیاس استثنایی منفصل است که در آن، از رفع مقدم، وضع تالی استنتاج شده است (۳۵، ص: ۳۹ و ۲۹، ص: ۱۳۰).

حد میزان تعاند از نظر غزالی این است که هرچه انقسام‌پذیر به دو قسم متباین باشد، ثبوت هریک از آن دو قسم مستلزم نفی دیگری و نفی هرکدام مستلزم ثبوت دیگری خواهد بود؛ مشروط بر این که انقسامش منحصره باشد نه منتشره و گرنه میزان شیطان خواهد بود (۳۵، ص: ۴۱).

منظور غزالی از انقسام منحصره این است که مقدمه‌ی شرطیه‌ی آن حقیقه باشد که انقسامش بر دو قسم، دایر بر نفی و اثبات است و مقدم و تالی آن از عناد تام برخوردار است، به گونه‌ای که اجتماع و ارتفاعشان محال است، یعنی صدق هرکدام مستلزم کذب دیگری و کذب هرکدام مستلزم صدق دیگری است و قول او در مورد تقسیم منتشره (غیرمنحصره) بر مانعه‌الجمع و مانعه‌الخلو تطبیق‌پذیر است، که انقسام در آن دو، دایر بر نفی و اثبات نبوده، از عناد غیر تام برخوردارند. غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم*، متذکر صور منتج مانعه‌الجمع و مانعه‌الخلو نشده و قیاس استثنایی منفصل با مقدمه‌ی منفصله‌ی غیرحقیقه را میزان شیطان خوانده است، ولی او در *مقاصد الفلاسفه*، معیار العلم و محک النظر، میان صور منتج و عقیم آن‌ها تفکیک قائل شده است (۳۹، صص: ۸۶ - ۸۷؛ ۳۸، صص: ۱۰۰ - ۱۰۱ و ۳۶، صص: ۲۲۷ - ۲۲۹). در مانعه‌الجمع، که اجتماع طرفین محال و ارتفاعشان جایز است، استنتاج از طریق وضع مقدم یا تالی صحیح و میزان رحمن است،^{۱۲} اما استنتاج از طریق رفع مقدم یا تالی، نادرست و میزان شیطان محسوب می‌شود.^{۱۳} در مانعه‌الخلو، که ارتفاع طرفین محال و اجتماعشان جایز است، استنتاج از طریق رفع مقدم یا تالی، صحیح و میزان رحمن است، اما استنتاج از طریق وضع مقدم یا تالی، نادرست و میزان شیطان است.^{۱۴}

حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: «سایر استدلال‌های موجود در کتاب و سنت را بر همین موازین پنج‌گانه‌ی منطقی قیاس کن. وای به حال کسانی که منکر این میزان (منطق) شده و گویند: منطق در کتاب و سنت به کار نرفته و بدعت و ضلالت است. اگر مرادشان این باشد که اصطلاحات منطقی در قرآن به کار نرفته است، سخن در مورد سایر علوم دینی هم بر همین منوال است، چراکه اصطلاحات علم کلام، علم اصول و علم فقه هم در قرآن به کار نرفته است، درحالی‌که آن علوم دینی بدعت و ضلالت به‌شمار نمی‌روند» (۲۷، حاشیه‌ی سبزواری، ص: ۳۰۰).

ابن سهلان ساوی، که معاصر با غزالی است، به این امر مهم نپرداخته است، اما ملاصدرا به‌تبع غزالی موازین پنج‌گانه‌ی منطق را از قرآن کریم استخراج کرده و این‌گونه استنباط را معیار درک معانی باطنی و اسرار آیات قرآن قرار داد؛ آیاتی که همه مبرهن به براهین واقعی‌اند (۱۵، ص: ۴۰). او می‌گوید: «کسی که به این موازین پنج‌گانه آگاه باشد هدایت می‌یابد و کسی که به آن عمل نکند و عمل به رأی و تخمین نماید در گمراهی و ضلالت فرومی‌رود» (۲۹، ص: ۱۲۹). برخی از پیروان ملاصدرا نظیر حاج ملاهادی سبزواری هم به این مطلب پرداخته‌اند (۲۴، ج ۱، صص: ۴۷-۵۲). ملاصدرا می‌گوید: «این موازین استخراج‌شده از قرآن کریم درحقیقت نردبان‌های عروج انسان به‌سوی آسمان علم و معرفت به آفریدگار زمین و آسمان‌اند و اصول یادشده پله‌های این نردبان‌های‌اند» (۲۷، ج ۹، صص: ۳۰۰-۳۰۱). خداوند سبحان، که نور آسمان‌ها و زمین است، کتاب هدایت او نیز نور و تبیان کل شیء است. قرآن به لسان عربی مبین و به‌نحوی نازل شده است که هر انسانی به حد و اندازه‌ی فهم خود، از آن توشه برچیند. قرآن کریم، که خود را عربی مبین توصیف می‌کند (شعراء/۱۹۵)، تعالیمش باید مطابق با قوانین فهم و منطق باشد تا انسان با تعقل و تدبیر در قرآن، به فهم معانی آن نائل آید. از این‌جاست که خداوند متعال در قرآن کریم، به پیامبر اکرم (ص) دستور می‌دهد که بندگان را با سه طریق برهان و خطابه و جدال احسن به‌سوی حق فراخواند (نحل/۱۲۵).

حق تعالی در برخی آیات قرآن، روش استدلال را به پیامبر اکرم (ص) می‌آموزد (بقره/۹۴ و ۱۱۱ و ۲۵۸؛ مائده/۱۷ - ۱۸؛ انعام/۷۱ و ۸۰؛ انبیاء/۲۱ - ۲۴ و ۶۲ - ۶۷؛ یس/۷۸ - ۸۳ و هود/۲۸ - ۳۲) و آیات بسیاری در قرآن کریم از مخاطب، برهان و دلیل تقاضا کرده است؛ به‌ویژه در چهار فقره از آیات قرآن، که با الفاظ «هاتوا برهانکم» مطالبه‌ی دلیل شده است (بقره/۱۱۱؛ انبیاء/۲۴؛ نمل/۶۴؛ قصص/۷۵). این امر از محتوای غنی و قوی

قرآن حکایت دارد و نشان از حاکم بودن منطق در قرآن است، زیرا بدون منطق نمی‌توان برهان آورد.

۶.۴.۱. ارزیابی: تلاش غزالی جهت استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم بی‌سابقه و شایسته‌ی تحسین است. به نظر می‌رسد این کار ارزشمند غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعین بسیار مؤثر بوده است، ولی متأسفانه به‌جز غزالی تا زمان ملاصدرا، کسی بر این امر مهم اهتمام نورزیده است. به نظر می‌رسد نظر غزالی در حکم انتاج قیاس استثنایی متصل در کتاب مقاصد الفلاسفه و محک النظر کامل‌تر باشد که می‌گوید: «در قیاس استثنایی متصل، وضع مقدم مستلزم وضع تالی و رفع تالی هم مستلزم رفع مقدم است، اما رفع مقدم و وضع تالی، منتج نیست؛^{۱۵} مگر این‌که تالی مساوی مقدم باشد، که در این صورت، هر چهار مورد نتیجه‌بخش خواهد بود».^{۱۶}

براهین موجود در قرآن کریم، گرچه دقیقاً و همواره، به صورت صغری و کبری منطقی صریح نیست، با تدبیر و تفکر عمیق در بسیاری از تعبیرات تکان‌دهنده‌ی آن، براهین منطقی استنباط می‌شود (۲۱، ج ۱، ص: ۱۶؛ بقره/۱۶۴؛ فاطر/۱۵؛ ابراهیم/۱۰ و طور/۳۵ - ۳۶).

۷. نتیجه‌گیری

ابتکار غزالی در استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم و درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی، برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعین بسیار مؤثر بوده است و ملاصدرا هم به‌تبع غزالی و برخی از پیروان صدرا به این امر مهم اهتمام ورزیده، در برخی از تألیفات خود، به تبیین موازین پنجگانه‌ی منطقی مستخرج از قرآن می‌پردازند و جای این بحث در بسیاری از کتاب‌های منطقی خالی است.

غزالی نتوانست در تغییر نظام منطقی نقش مهمی ایفا کند، ولی تمرکز و توجه‌دادن او به مصداق‌محوری و جنبه‌ی صوری منطق ارسطویی حائز اهمیت است. در واقع نگرش غزالی به منطق و سعی بسیار او در معرفی منطق به علوم اسلامی، نخستین تلاش موفقیت‌آمیز در جهان اسلام برای اسلامی‌کردن منطق سرزمین ایونیا بوده است. او می‌خواست نشان دهد که منطق کلید در حکمت نامتناهی و مایه‌ی تشخیص معرفت حقیقی از اوهام است و با علوم اسلامی در تعارض نیست. از نظر غزالی، حقیقت و حیانی قرآن با حقیقت به‌دست‌آمده از طریق برهان سنخیت دارد.

در خصوص وجود استدلال در قرآن، هیچ شک و تردیدی نیست، اما استدلال‌های موجود در قرآن کریم، به‌شیوه‌ی منطقی و کلاسیک و صغری و کبرای صریح نیست، بلکه با تدبر در آیات شریفه‌ی قرآن، می‌توان به وجود قیاس‌های منطقی به‌صورت تلویحی و مضمّر در آن دست یافت.

بررسی فرق میان معرفت و علم و نسبت‌های چهارگانه‌ی منطقی از ابتکارات منطقی غزالی است، که برای منطقیان متأخر، راهگشا بوده است، اما استدلال او بر حصر عقلی مهوریت دلالت التزامی در تعریفات، ضعیف است.

نظر غزالی و حکیم ساوی در مرکبانگاری تصدیق، پذیرفتنی نبوده و حکم اثیرالدین ابهری به بداهت آن ناموجه است.

منطق‌نگاری تلفیقی از مهم‌ترین ابتکارات منطقی حکیم ساوی است، که آمیزه‌ای از دو نظام منطق‌نگاری نُه‌بخشی و دویخشی و یک ترکیب روش‌مند با توجه به اختلاف میان آن دو نظام است.

تفسیر ابن‌سهلان در خصوص نفس‌الامر، که آن را وجود عینی و حاضر بالفعل در عالم خارج دانسته است، در باب قضایای ذهنیه و حقیقیه با اشکال مواجه است.

مهوریت مدنظر ابن‌سهلان ساوی و فخررازی در دلالت التزامی، به‌دلیل بی‌نهایت بودن لوازم و یا غیرمنضبط بودن لزوم بین آن، مهوریت عام است نه مهوریت اعم و انتقاد قائلین به نظریه‌ی حداقل‌گرایانه‌ی مهوریت قانع‌کننده نیست.

یادداشت‌ها

۱. مثل مرکبانگاری تصدیق و مهوریت دلالت التزامی.
۲. برخی از منطق‌دانان معاصر، از جمله محمود شهابی در کتاب رهبر خرد و محمد خوانساری در کتاب منطق صوری، به‌پیروی از منطق تلفیقی ابن‌سهلان، مبحث مقولات را جزء منطق آورده‌اند (۲۶، صص: ۵۷ - ۶۰ و ۱۹، صص: ۱۲۳ - ۱۵۰).
۳. ولی خونجی این انتقاد فخررازی را وارد ندانسته و می‌گوید: «و اگر بگویند که لوازم بین متناهی هستند، این مشکل حل نمی‌شود، چون هر شیئی دارای لازم بین است؛ حداقل این که «آن شیء است و غیر آن نیست» و هر لازم بینی دارای لازم بین دیگر است، که انتقال از مسمی به لازم قریب بینش مستلزم انتقال از آن به لازم قریب بین دیگر است و به تسلسل باطل می‌کشد» (۲۰، ص: ۱۲). خونجی در نقد دلیل دوم می‌نویسد: «لزوم ذهنی دو معنای مختلف دارد، یکی لزوم به معنای اخص که از فهم ملزوم، لازم آن به ذهن آید. دیگری لزوم به معنای اعم، که با تصور لازم و ملزوم و نسبت آن‌دو، جزم به لزوم حاصل می‌آید. درحالی که لزوم ذهنی بین بالمعنی‌الاخص در

دلالت التزامی معتبر است. جایز نیست که لازم اخص یک شیء، نامتناهی باشد، وگرنه فهم لازم متوقف بر فهم مفاهیم نامتناهی خواهد بود. و این که فخررازی گفته است هر شیئی دارای لازم بین است، نمی تواند لازم به معنای اخص باشد؛ بلکه لازم به معنای اعم است و گاهی ما یک شیء را تصور می کنیم، در حالی که لازم اعم آن هم به ذهن ما نمی رسد؛ تا چه رسد به این که تسلسل پیش آید» (۲۰، ص: ۱۳).

۴. به گزارش علامه‌ی حلی، از نظر خواجه نصیر، مراد از «نفس الامر» همان «عقل فعال» است. هر صورت ذهنی و حکم ثابت در ذهن، اگر مطابق با صور ارتسامی «عقل فعال» باشد، صادق است، وگرنه کاذب خواهد بود (۱۸، ص: ۴۶). این نظر توسط علامه‌ی حلی، تفتازانی، سیدشریف و علامه‌ی طباطبایی بسیار به دور از واقعیت دانسته شده و مورد انتقاد قرار گرفته است (همان؛ ۱۲، صص: ۳۹۲ و ۳۹۴؛ ۱۳، ص: ۸۳ و ۳۰، ص: ۲۵).

۵. سعدالدین تفتازانی، میرسیدشریف جرجانی، فاضل قوشچی، میرداماد، محقق لاهیجی و حاج ملاهادی سبزواری «نفس الامر» را با عبارات مختلف، به «نفس الشیء» تفسیر کرده اند، که معروف ترین تفسیر به شمار می رود. روح کلام آن ها این است که «نفس الامر» عبارت از «نفس شیء» است و آن امر ثابتی است که با فرض فاض و اعتبار معتبر تغییر نمی کند، خواه آن وجود در عالم خارج باشد و خواه در ذهن و یا در مرتبه‌ی ذات ماهیت (۱۲، صص: ۳۹۱ - ۳۹۲؛ ۴۹، ص: ۵۴؛ ۵۴، صص: ۱۶ و ۳۹ و ۴۷ - ۴۸؛ ۱۱، حاشیه‌ی سیدشریف، ص: ۳۲؛ ۵۰، ج: ۱، ص: ۱۲۲ و ۱۴، حاشیه‌ی سبزواری، صص: ۲۷۶ - ۲۷۷).

۶. نظر مختار شهید مطهری که آن را به قدامت نسبت داده است.

۷. التَّسَبُّ بَيْنَ الْكَلْبَيْنِ مُنْخَصِرَةٌ فِي أَرْبَعَةٍ: التَّسَاوِي، وَ الْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ الْمُطْلَقُ، وَ الْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ مِنْ وَجْهِهِ وَ التَّبَايُنُ (۴۷، ص: ۱۷۱).

۸. برای مشاهده‌ی مثال های فقهی، قرآنی و کلامی غزالی، رجوع کنید به: (۳۶، صص: ۲۱۸ و ۲۲۱ - ۲۲۸ و ۲۴۰ و ۲۵۱ - ۲۵۴ و ۳۵، صص: ۲۵ و ۳۱ و ۳۳ و ۳۷).

۹. فارابی در اغلب آثار منطقی خود، تعریف حدی را ممکن و دشوار دانسته است، ولی در *التعلیقات*، به امتناع تعریف حقیقی اعتراف کرده است (۴۱، برگ: ۱۰۸). ابن سینا و غزالی به امکان تعریف حقیقی و صعوبت دسترسی به ذاتیات معتقد بودند (۴، ص: ۳۴ و ۳۸، صص: ۱۸۰ - ۱۸۱)؛ اما شیخ اشراق سهروردی تعریف حدی مرکب از جنس و فصل را ممکن ندانسته و روش ارسطویی را نادرست می شمارد. از نظر او، دسترسی به ذاتیات اشیاء و حدود حقیقی برای انسان محال است و خاصی مرکب تنها تعریفی است که برای آدمی امکان پذیر است (۲۵، ص: ۲۱).

۱۰. غزالی در آثار منطقی خود، قیاس اقترانی شرطی را مورد بحث قرار نداده است و فقط در *تهافت الفلاسفه* در مقام ردّ دلیل جالینوس مبنی بر اثبات ابدیت عالم، شکل آن دلیل را قیاس شرطی متصل خوانده، که در آن، از رفع تالی، رفع مقدم استنتاج شده است. منتها غزالی صحت مقدم دلیل جالینوس را مورد انتقاد قرار می دهد (۳۳، ص: ۱۲۶).

۱۱. قیاس را بر دو نوع مضمَر یا مقتضَب و غیرمضمَر یا صریح تقسیم کرده‌اند: قیاس صریحُ تمامی اجزایش اعم از مقدمات و نتیجه مذکور است، ولی در قیاس مضمَر، جزئی از قیاس را به دلیل بداهت یا اعتماد به هوش و ذکاوت شنونده، برای ایجاز و اختصار در کلام، حذف می‌کنند، که جزء محذوف از سیاق کلام استنباط می‌شود.

۱۲. حاج ملاهادی سبزواری قول نمرود را که در پاسخ به ابراهیم (ع) گفت اَنَا احیی وَاَمِیتُ مغالطه از نوع سوء تألیف دانسته، جمعاً سبزه نوع مغالطه برمی‌شمارد و آن‌ها را میزان شیطان می‌خواند و از موازین پنجگانه‌ی مستخرج از قرآن، به میزان رحمن یاد کرده است (۲۳، صص: ۱۲۷ - ۱۲۸).

۱۳. میزان شیطان مثل زید یا در حجاز است یا در عراق، لکن در حجاز نیست؛ از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که در عراق است.

۱۴. میزان شیطان مثل هواپیما یا در آسمان است یا سقوط نمی‌کند، لکن در آسمان است؛ از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که سقوط می‌کند.

۱۵. چون ممکن است تالی مقدمه‌ی شرطیه نسبت به مقدم آن اعم باشد، مثل هرگاه خورشید طلوع کند هوا روشن است.

۱۶. مثل هرگاه خورشید طلوع کند، روز موجود است، که تالی آن مساوی با مقدم است و وضع هریک از مقدم و تالی، مستلزم وضع دیگری و رفع هرکدام مستلزم رفع دیگری است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه‌ی الهی قمشه‌ای.
۲. ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبدالحلیم، (۱۴۲۶ ق)، *الرد علی المنطقیین*، تحقیق عبدالصمد شرفالدین کتبی و مقدمه سلیمان الندوی، بیروت: مؤسسه الریتان.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۳ ق)، *الإشارات و التنبیهاًت*، شرح خواجه نصیر طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب.
۴. — (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام السلامی.
۵. — (۱۴۰۵ ق)، *الشفاء المنطق، المقولات*، تحقیق الأب فنواتی و دیگران، قم: مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۶. ابن سهلان ساوی، عمر بن سهلان، (۱۳۸۳)، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تعلیقات شیخ محمد عبده و مقدمه و تحقیق حسن المرآغی، تهران: شمس تبریزی.

۷. _____ (۱۳۳۷ الف)، تبصره (مجموعه‌ی تبصره و دو رساله‌ی دیگر در منطق)، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۸. _____ (۱۳۳۷ ب)، «رساله در منطق»، پیوست مجموعه‌ی تبصره و دو رساله‌ی دیگر در منطق، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
۹. ابهری، اثیرالدین مفضل بن عمر، (بی‌تا)، *دقایق الأفكار*، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، مجموعه‌ی شماره‌ی ۲۷۵۲.
۱۰. ارسطو، (۱۳۸۵)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
۱۱. اصفهانی، شمس‌الدین محمود، (تحریر قرن ۱۲ هجری)، *تسدید القواعد شرح تجرید العقاید یا شرح قدیم تجرید خواجه نصیر*، مشهد: کتابخانه‌ی مرکزی آستان قدس رضوی، نسخه‌ی خطی به شماره‌ی ۱۷۸۳۵.
۱۲. تفتازانی، مسعود بن عمر، (بی‌تا)، *شرح المقاصد*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی.
۱۳. جرجانی، علی بن محمد، (بی‌تا)، *حاشیه شرح قدیم تجرید شمس‌الدین محمود اصفهانی*، تهران: کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، نسخه‌ی خطی به شماره‌ی ۳۱۶۱۷.
۱۴. جمال خوانساری، محمد بن حسین، (۱۳۷۸)، *الحاشیه علی الحاشیه الخفیه علی شرح القوشچی علی التجرید*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، تحقیق رضا استادی، قم: مؤتم‌المحقق‌الخوانساری.
۱۵. حسن‌زاده‌ی آملی، حسن، (۱۳۷۴)، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، قم: انتشارات قیام.
۱۶. حلی، حسن ابن یوسف، (۱۳۸۷)، *الأسرار الخفیه فی العلوم العقلیه*، قم: بوستان کتاب.
۱۷. _____ (۱۳۶۳ ق)، *الجواهر النضید*، شرح منطق التجرید خواجه نصیر، قم: بیدار.
۱۸. _____ (۱۳۶۶)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه‌ی مطبوعات دینی.
۱۹. خوانساری، محمد، (۱۳۶۳)، *منطق صوری*، تهران: انتشارات آگاه.
۲۰. خونجی، افضل‌الدین، (۱۳۸۹)، *کشف الأسرار عن غوامض الأفكار*، تحقیق خالد الرویبه، تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران و مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۲۱. سبحانی، جعفر، (۱۳۷۵)، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۲. سبزواری، هادی بن مهدی، (۱۳۷۲ الف)، *شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۲۳. _____ (۱۳۷۲ ب)، *شرح دعاء الصباح*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. _____ (۱۴۳۲ ق)، *شرح المنظومه*، تعلیقات آیت‌الله حسن‌زاده آملی، مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، *کتاب حکمه الاشراف*، پیوست مجموعه‌ی دوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۶. شهابی، محمود، (۱۳۶۱)، *رهبر خرد*، قسمت منطقیات، تهران: کتاب‌فروشی خیام.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۴۱۰ ق)، *الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. _____ (۱۳۶۳)، *رساله التصور و التصدیق*، پیوست کتاب جوهر النضید علامه حلّی، قم: انتشارات بیدار.
۲۹. _____ (۱۳۷۸)، *التنقیح فی المنطق*، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور، با اشراف محمد خامنه‌ای و مقدمه‌ی احد فرامرز قراملکی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۳۳ ق)، *بدایه الحکمه*، تصحیح و تعلیق عباس‌علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۱. العجم، رفیق، (۱۹۸۹ م)، *المنطق عند الغزالی فی ابعاده الارسطویه و خصوصياته الاسلامیه*، بیروت: دارالمشرق.
۳۲. غزالی، محمد بن محمد، (۱۴۲۳ ق)، *الإقتصاد فی الاعتقاد*، شرح و تحقیق انصاف رمضان، بیروت: دار قتیبه.
۳۳. _____ (۱۳۹۲ ق)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دار المعارف.
۳۴. _____ (۱۳۹۰ ق)، *شفاء الغلیل فی بیان الشبه و المخیل و مسالك التعلیل*، تحقیق حمد الكبیسی، بغداد: الإرشاد.

۳۵. _____، (۱۴۱۳ ق)، *القسطاس المستقیم (الموازن الخمسه للمعرفه فی القرآن)*، تحقیق محمود بیجو، دمشق: المطبعه العلمیه.
۳۶. _____، (بی تا)، *محک النظر فی المنطق*، پیوست کتاب *التقريب لحد المنطق* ابن حزم الأندلسی، تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. _____، (۱۳۶۸)، *المستصفی من علم الاصول*، قم: دار الذخائر.
۳۸. _____، (۱۹۲۷ م)، *معیار العلم فی فن المنطق*، مصر: المطبعه العربیه.
۳۹. _____، (۱۹۶۱ م)، *مقاصد الفلاسفه*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دار المعارف بمصر.
۴۰. _____، (۱۹۹۲ م)، *المنقذ من الضلال*، تحقیق محمد بیجو، دمشق: دار التقوی.
۴۱. فارابی، محمد بن محمد، (تحریر ۱۳۳۰ ق)، *التعلیقات* (ضمن مجموعه‌ی نه رساله)، نسخه‌ی خطی، کتابخانه‌ی مجلس شورای اسلامی، شماره‌ی ۶۴۴۸۹.
۴۲. _____، (۱۳۶۷)، *المنطقیات للفارابی*، با تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم: مکتبه آیةالله العظمی المرعشی‌النجفی.
۴۳. فخررازی، محمد بن عمر، (۱۳۸۱)، *منطق الملخص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری‌نژاد، تهران: انتشارات امام صادق (ع).
۴۴. _____، (۱۳۸۴)، *شرح الإشارات و التنبیها*، تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۵. _____، (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی السقا، تهران: مؤسسه الصادق للطباعه و النشر.
۴۶. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۱)، *مقدمه‌ی منطق الملخص فخررازی*، تهران: انتشارات امام صادق (ع).
۴۷. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۴۸. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد و...، (۱۴۳۲ ق)، *شروح الشمسیه*، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره: مکتبه الازهریه للتراث.

۴۹. قوشچی، علی بن محمد، (بی تا)، شرح تجرید الکلام المحقق الطوسی، القاهره: مکتبه المصطفی، نسخه ی خطی.

۵۰. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی، (۱۳۸۴)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، چاپ سنگی، اصفهان: مهدوی.

۵۱. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۶ ق)، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت.

۵۲. _____ (۱۳۶۰)، شرح منظومه، تهران: انتشارات حکمت.

۵۳. ملکشاهی، حسن، (۱۳۶۹)، ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، منطق، تهران: سروش.

۵۴. میرداماد، محمدباقر، (۱۳۶۷)، کتاب القیسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی