

ساختِ منطقیِ علمِ کلامِ اسلامی

نوشهٔ یوزف فان اس

ترجمهٔ احمد آرام

۱

عبداللطیف بغدادی، پزشک و دانشمند اوایل روزگار ابویان (متوقی ۶۲۹/۱۲۳۱-۱۲۳۲)، در جایی نوشته است که هیچ یک از نقهای قدیم جز ماوردی (متوفی ۴۵۰/۱۰۵۸)، مؤلف کتاب الاحکام السلطانیه، که بسیار مورد بحث قرار گرفته توجه و علاقه ای به علم منطق نشان نداده اند.^۱ این اظهار نظر تا حدی مورد تردید است؛ زیرا هیچ فقیه مسلمانی بدون توسل به منطق نمی تواند کاری انجام دهد؛ برای تفسیر کردن قرآن باید به ظرافتکارهای تفسیری متوسل شود، و برای تطبیق دادن اوامری که از راه این تفسیر به دست می آید با حالات فردی زندگی روزانه، ناگزیر باید از روشهای منطق بهره برداری کند. همین مطلب در مورد علم کلام نیز صادق است. کلام بنا بر تعریف چیزی جز اثبات منطقی حقیقت ایمانی نیست ولی در اینجا مایهٔ شگفتی است که ارتباط کلام با منطق حتی از فقه و تفسیر نامعین تر است. ابوهاشم (متوفی ۳۲۱/۹۳۳) رئیس مکتب معتزله بصره و معاصر اشعری، زیر کانه پرسشی را از ابو بشر متی بن یونس، استاد فارابی و منطقی مشهور زمان خود بدین گونه طرح کرد: آیا منطق چیزی بیش از مشتقی از نطق است که به معنی سخن گفتن است؟^۲ و معنای آن چنین است: آیا چیزی است که بعنوان یک فن و یک علم شایسته

1. S. M. Stern, "A Collection of Treatises by 'Abd al-Latif al Baghdādi," *Islamic Studies* (Karachi); I, no. 1 (1962), 65f.

۲. ابو حیان توحیدی، *الحوامل والشوامل*، چاپ ا. امین و ا. صقر (قاہرہ ۱۹۵۱/۱۳۷۰)، ص ۲۶۹. ابو الحسن عامری فیلسوف، در کتابش *الإعلام بمنایب الاسلام*، بهمین برهان متکلمان تا حدی کاملتر اشاره کرده

توجه است، یا برخلاف چیزی است که خود بخود آشکار است و ارزش تأمل و تدبیر ندارد؛ اصحاب مکتب ابوهاشم ظاهراً به نظر دوم متمایل بودند؛ فیلسوف و منطقی مسیحی، یحیی بن عدی (متوفی ۳۶۴/۹۷۴) از بحث کردن با آنان بدین جهت خودداری می‌کرد که راه گفتگوی آنها در باره مسائل و اصطلاحاتی که به کار می‌بردند، با مفاهیم و اصطلاحات ارسطویی که وی با آنها آشنایی داشت متفاوت بود. درست است که وی به آن می‌بالید که کتاب *التصغیر* را در ردّ بر ارسطو نوشته است، ولی در حقیقت او با این کتاب جهل خود را نسبت به اصول منطقی آشکار کرده بود.^۳ بدون شك بی‌جهت نبود که پس از آن فارابی به گردآوری احادیثی از پیغمبر اکرم (ص) پرداخت که ظاهراً در آنها پیروی از منطق سفارش شده بود؛ می‌خواست بسیاری از معاصران خود را که شور و شوقی برای بهره‌برداری از این تمرین عقلی نشان نمی‌دادند، و این امر مایهٔ تاراحتی او را فراهم می‌آورد، متقاعد کند که بیزاری آنان از منطق درست نیست.^۴

با وجود این باید توجه داشته باشیم برای خود مشکل و مسأله‌ای که وجود نداشته است نسازیم؛ لازم است ابهام لفظ «منطق» را از نظر دور نداریم. متکلمان و فقیهان البته روشهای منطقی را به کار می‌بردند، ولی منطق یعنی منطقی ارسطویی را دوست نمی‌داشتند؛ و آن گونه‌ای از منطق بود که عبداللطیف بغدادی (فارابی در نظر داشتند).^۵ متکلمان از گفتن کلمهٔ منطق پرهیز می‌کردند. اگر اصلاً به این فکر می‌افتادند که از کاری که می‌کنند سخن گویند، تعبیر «آداب الکلام» یا «آداب الجدل» را به کار

است؛ علاوه بر آن، او از ملامتهای دیگر می‌دانسته است که کتابهای منطقی معمولاً غیر واضح و غیر قابل استفاده است. نکه:

F. Rosenthal, *Das Fortleben der Antike im Islam* [Zurich and Stuttgart, 1985], pp 97ff. ;
Ibn Khaldūn, *Muqaddimā*, trans. F. Rosenthal (New York, 1958), III, 143.

۳. الفطی، تاریخ الحکماء، چاپ لیبوت (الابیزنگ ۱۱۰۳)، ص ۳۰، ۵ به بعد. کشمکش بین نحوون و منطقیون عرب بخوبی شناخته شده است؛ برای اطلاع بیشتر نکه:

P. Kraus, *Jābir b. Ḥayyān* (Cairo, 1942-1943), II, 251 n. 2.

۴. ابن ابی اوسیبۀ، *مجموع الأتباء فی طبقات الأتباء* (که پس از این بصورت *سین الأتباء* از آن یاد خواهیم کرد)، ج ۲، ص ۱۳۹، ص ۱۵.

۵. علم کلام، به ناسازگاری روش کلامی با منطق ارسطو اشاره به ص ۱۲۵.

می بردند. یکی از قدیترین متکلمان که پیشتر معتزلی بود و سپس اصحاب مکتب اواز نسل بعد وی را مجبور به انزوا کرده بودند، کتابی در این باره تألیف کرد. او ضرار بن عمرو و شاگردِ واصل بن عطاء بود و اثرش کتاب *آداب المتکلمین* نام داشت.^۶ مناسفانه از این کتاب جز از عنوان آن هیچ آگاهی نداریم، ولی این را می دانیم که در زمانهای بعد کتابی شایسته خواندن بوده است.^۷ منابع اطلاع ما در خصوص «آداب الکلام» بسیار اندک است و محدودی می شود به: نخستین فصل کتاب *البدی و التاریخ* مطهر بن طاهر مقدسی^۸، فقراتی ز کتابی که به غلط منسوب به قدامة است؛ یعنی کتاب *نقد النثر* که همان برهان فی وجوه البیان ابوالحسین کاتب است،^۹ و اندیشه های تعلیمات معتزله مندرج در کتاب *لأنوار قرقسانی یهودی قرائی*.^{۱۰} آنچه در این کتاب

۶. ابن الندیم، *الفهرست*، چاپ ی. فوک در:

Muhammad Shafi Commemoration Volume (Lahore, 1965), p. 70, l. 7, J. van Ess, "Dirār b. 'Amr und die Cahmiya," *Der Islam*, 43 (1967), 24ff., and 44 (1968), 1ff.

جالب توجه است که در زمانی بعدتر، باردیگر فارابی بمنظور قابل قبول ساختن منطق ارسطو در کلام، اصطلاح «آداب الجدل» را همچون عنوان برای کتابی به کار برده که برضد ابن راوندی متکلم معتزلی نوشته شده است (ابن ابی اصیبعه، *عین الانباء*، ج ۲، ص ۱۳۹، س ۷)

7. Muhammad b. Ahmad al-Malati, *Kitāb at-Tanbīh wa-radd 'alā ahl al-ahwā' wal-bida*, ed. S. Dederig, *Bibliotheca Islamica* (Istanbul, 1936), IX, 31, 11.9f.; cf. van Ess, "Dirār b. 'Amr und die Cahmiya," pp. 9f.

8. Cl. Huart, ed., vols. 1-6 (Paris, 1899-1919) (hereafter cited as Maqdisi, *al-Bad' wa-ta'rikh*).

۹. متن آن بصورتی ناقص در زیر عنوان کتاب *نقد النثر* با اهتمام طه حسین و عبدالحمید عبادی به چاپ رسید (قاہرہ ۱۹۳۸)؛ عبادی، با اعتماد بنوشته پشت جلد نسخه خطی، این اثر را به قدامة بن جعفر نویسنده نامدار کتاب *نقد الشعر* نسبت داد. در ۱۹۴۹، علی حسن عبدالقادر به هویت کتاب دست یافت؛ عنوان آن *البرهان فی وجوه البیان* و نویسنده آن شخصی به نام ابوالحسین اسحاق بن ابراهیم بن سلیمان بن رهب کاتب است که جز از راه این کتاب شناخته نیست؛ متنی که پیش از آن به چاپ رسیده بود تنها نیمی از این اثر را در برداشت (نک: *مجله المجمع العلمی العربی (دمشق)*، ش ۲۴ (۱۹۴۹)، ص ۷۳ و بعد). تمام اثر بتازگی به توسط احمد مطلوب و خدیجه الحدینی به چاپ رسیده است (بغداد ۱۳۸۷/۱۹۶۷)؛ بخشهای تازه افزوده شده با هدف ما ارتباط چندانی ندارد. از این پس به این متن، به مناسبت نسبت نادرست پیشین آن، زیر عنوان قدامة دروغین، *نقد النثر* اشاره خواهیم کرد؛ شماره صفحات را مضاعف خواهیم آورد تا خوانندگان بتوانند از چاپ قاہرہ با بغداد هر دو استفاده کنند.

۱۰. نک: ترجمه گ. وجده (G. Vajda) در *مجله*، *Revue des Etudes Juives*, 122 (1963), 7ff، که از این پس

با عنوان خلاصه REG به آن اشاره خواهد شد. بتازگی کتاب *الجدل* ابن عقیل (متوفی ۱۱۱۹/۵۱۳) توسط ج. مقدسی چاپ و انتشار یافته است؛ متن آن که با وجود ایجاز اهمیت فراوان دارد

←

تعلیم داده شده است، گفت و شنید و روش جدل در سخن گفتن است، نه فقط لذت استنتاج از موارد و مصالح عرضه شده و غیر قابل معارضه. اندیشیدن در کلام به معنی بحث است؛ خود کلمه «کلام» به معنی «سخن» گفتن با شخص دیگر است. حقیقت از «جواب و سؤال» به دست می آید. در آنجا يك نفر «مسئول» است و برای نظری که عرضه داشته «مسئولیت» دارد و در معرض «سؤال» قرار می گیرد، و يك نفر «سائل» است و به نظر ابراز شده ایراد می کند و چیزهایی از «مسئول» می پرسد.^{۱۱} گاه از همان آغاز بحث وظایف تقسیم می شود؛ یکی خواستار «پرسیدن» است و یکی دیگر که نظری را طرح می کند به سؤال کردن می پردازد؛ ولی گاه می شود که اگر بنا باشد «دو» وضع نسبت به یکدیگر ارزیابی شود، یکی از آن دو می بایستی از پیش در خصوص «جهت» مکالمه توافق کند: «اگر می خواهی تو نخست از من بپرس، وگرنه من از تو خواهم پرسید.»^{۱۲} در هر دو حالت يك نفر بر ضد طرف دیگر مخالف واکنش نشان می دهد؛ کسی در صدد بیان يك حقیقت با استناد به وضوح درونی آن نیست، بلکه چون مخالف

→

غالباً فهم آن دشوار است، تنها پس از اتمام دستنویس خودم به دست من رسید. استاد مقدسی در مقدمه آن اطلاعات بیشتری در باره این شاخه از ادبیات اسلامی آورده است. نك:

“Le Livre de la Dialectique d’Ibn ‘Aqil,” *Bulletin d’Etudes Orientales* (Damascus), 20 [1967], 119ff.

البته اطلاعات پراکنده ای تقریباً در هر کتاب و رساله علم کلام قدیم تا زمان غزالی یافت می شود (مثلاً، نك: باقلانی، تمهید، چاپ ر.ج. مکارقی [بیروت ۱۹۵۷]، ص ۱۱ و بعد). در دوره متأخرتر نوشته های «مجددان» حنبلی، مخصوصاً کتاب نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطلق اليونان ابن تیمیة (ملخص شده توسط جلال الدین سیوطی [نك: ص ۶۴ همین مقاله])، چون با احتیاط مورد استفاده واقع شود، ارزش فراوان دارد. متأسفانه برای من فرصت استفاده از کتاب بحر المحيط فی اصول الفقه بدرالدین محمد بن بهادر فراهم نیامد. نك:

(C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* [2d ed; Leiden, 1943], II, 112, and Supplement, II, 108)

که ظاهر تحقیق جالب توجهی در باره روشهای قدیمتر دارد؛ کتاب که هنوز به چاپ نرسیده، توسط علی سامی النشار در نوشتن کتابش *مناهج البحث عند مفکرى الاسلام و نقد المسلمین للمنطق الأرسطوطالیس* (قاهره ۱۳۶۷/۱۹۴۷؛ چاپ دوم، ۱۹۶۷) مورد استفاده قرار گرفته است.

۱۱. مقدسی، *البدء والتاریخ*، ج ۱، ص ۳۲، س ۱۴ و ۵۱ و بعد؛ ترجمه و جده در 14, *REJ*, 122 (1963). نیز نك: شرح «نوسط» فارابی بر ارسطو، طویقا، ترجمه و جده، «پیرامون نظریه شناخت در نزد سعدیا» در *REJ*, 126 (1957), 387.

۱۲. عبدالقادر بن احمد بن بدران حنبلی، *تهذیب تاریخ دمشق* (از ابن عساکر)، ج ۲، ص ۱۷۷ س ۱۸ و بعد.

آن قابل اثبات نیست چنین می کند؛ این روش همیشه يك محاكمه خیالی را در نظر مجسم می سازد. تقریباً در هر کتاب کلامی با این روش گفتگو روبرو می شویم: «وإن قال قائل ... قلنا ...» یا «ولا يقول إن ... لإنا نقول ...» هر برهان دفاعی (که همیشه به صورت صحیح عرضه نمی شود و گاه آشفتگی پیدا می کند و به ناحق صورت ساده به آن داده می شود) در معرض استماع طرف قرار می گیرد و با یقین و اطمینانی خودخواهانه و ظاهراً بدیهی رد می شود.

این راه حل جزمی مسائل، منعکس کننده وضع خاص علم کلام است: از آغاز علم کلام اسلامی در مقولات حمله و دفاع به تفکر می پرداخته است فرصتی برای اندیشیدن خاموش در باره حقیقت ابدی وجود نداشت. متکلمان مسلمان که بجهز به انسجام آراسته و منظم نبودند، می بایستی به نبرد با جهودان و مسیحیان و مانویان پردازند. با وجود این، چون دین اسلام در يك خلاء محض به وجود نیامد و گسترش پیدا نکرد، آنان کار خود را از هیچ آغاز نکردند؛ بسیاری از آن متکلمان نو مسلمان بودند و در زمینه فرهنگی با حریفان خود اشتراك داشتند.^{۱۳} و این خود عاملی است که تا حد زیادی رشد سریع کلام اسلامی را توجیه می کند. در حقیقت آن جمله های کلیشه ای که در بالا از آنها یاد کردیم و تقریباً مشترك میان همه آثار کلامی است، ریشه در اصل یونانی دارد: «... φάμεν ὅτι... εἰ δέ φατε... ἀποκρινούμεθα... εἰν ἔρηται...» بهمان گونه که خود کلمه «کلام» بدون شك مأخوذ از یونانی دیالکسس δίαλεξις به وسیله آباء کلیسا به کار می رفته است.^{۱۴} چنان پیش آمد که روشهای میراثی بیان با

۱۳. نك: ص ۳۳.

14. G. Evon Grunebaum, *A Tenth-Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism* (Chicago, 1950), p. 1, I. I. Galen's treatise *On Medical Experience* (II ἐπὶ τῆς ἰατρικῆς ἐμπειρίας),

که پزشکی از مکتب تجربی را در برابر همکاران «جزمی» او قرار داده است صورت مستقیم يك محاكمه دارد. نك: ترجمه عربی چاپ:

R. Walzer, *Galen: On Medical Experience* [Oxford, 1944], and Walzer's preliminary article in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse*, XXII [Berlin, 1932], pp. 7f.;

اصل یونانی آن از میان رفته است. برای مساری بودن اصطلاح «کلام» عربی با «دیالکسس» یونانی نك:

J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddt'n al-Īcī* (Wiesbaden, 1966) (hereafter cited as van Ess, *Erkenntnislehre*), pp. 57ff.

ضرورت‌های وضع تازه سازگار شد: هر چند امکانی فراهم آمد که مانویان خاموش شوند و مسیحیان و جهودان کمابیش وضع دفاعی به خود بگیرند، گفتگوهای میان فرق اسلامی پیوسته وجود داشت و شدت بیشتر یافت و بنیادی‌تر شد. بدین ترتیب کلام اسلامی هرگز چشم انداز دفاعی خود را از دست نداد یا بلا اقل تا زمانی که معتزلیان در کنار اشاعره از اهمیتی برخوردار بودند، يك متكلم، حتی در آن هنگام که ظاهراً با اندیشه‌های عینی و کاملاً «غیر رَدّی» سروکار داشت، تقریباً همیشه درگیر محاجّه ذهنی با مخالفان یا با مکتب مخالف بود.^{۱۵} بگفته ابن خلدون، «کلام تنها این را می‌خواهد که مبتدعان را رد کند»؛ «علمی است که مستلزم استدلال کردن به وسیله دلایل منطقی برای دفاع از اصول عقاید ورد کردن مبتدعانی است که با جزمیات خود از مسلمانان نخستین و از اسلام سنتی دور ندهند.»^{۱۶} بگفته غزالی، کار کلام شبیه کار سپاهیانی است که راه زیارت خانه خد را پاسداری می‌کنند.^{۱۷}

این طرز فکر از مزایایی برخوردار بود: جنبه انعطاف‌پذیری داشت و به آسانی می‌توانست خود را با اوضاع و مخاطرات تازه سازگار کند، و روی هم رفته برای تنازع روزمره بقاء جزمی بسیار مناسب بود. ولی این مزایا همیشه مورد استفاده واقع نمی‌شد؛ گاه، خاصه در مرحله متأخر کلام مدرسی، با دشمنی مبارزه می‌شد که مدتها پیش از آن میدان را ترک کرده بود؛ پیروزمندان آسان به دست آمده بود و دیگر نیازی به تصمیم گرفتن در لحظه خاص وجود نداشت. و حتی در آن صورت که هنوز دشمنی وجود داشت، در دستگاه کلامی قصور جدی به نظر می‌رسید: در بسیاری از موارد مقدمات فاقد ارزش مطلق یا درونی بود، بلکه آنها را از دشمن می‌گرفتند و تنها برای رد کردن

۱۵. این نکته در باب نخستین مراحل پدایش و پیشرفت مذهب اشعری در این کتاب به اثبات رسیده است:

M. Allard in his book *Le Problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aš'arī* (Beirut, 1965).

۱۶. ابن خلدون، مقدمه، ترجمه ف. روزنتال، ج ۳، ص ۱۵۵ و ۳۴. نک: تعاریف دیگر «کلام» با همین فحواء در:

Van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 39 and 52f.; also Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines (Chicago, 1963), p. LXXXIV.

۱۷. احیاء علوم الدین (ترجمه آلمانی)

H. Bauer, *Die Dogmatik al-Ghazālī's nach dem II. Buch seines Hauptwerkes* (Halle, 1912), p. 27 n.2.

سلبی سودمند بود نه برای استنباط ایجابی.^{۱۸} بسیاری از برهانها تنها برای کامیابی موقتی ساخته شده بود؛ این را اثبات می کردند که شخص برحق است، ولی همیشه از آنها این نتیجه به دست نمی آمد که حق و صدق کامل است. آن براهین نقادانه بودند نه سازنده، و معتبر بود، نه از لحاظ صوری و رسمی معتبر؛ کلام به معنی «حجت شخصی»^{۱۹} است.^{۲۰} از این بدتر: بنا بر تعریفی قدیمی که از خرده گیری افلاطون بر سوفسطائیان اقتباس شده، استاد جدل کسی است که بداند چگونه حق را باطل یا باطل را حق کند.^{۲۱} بهمین دلیل است که مؤلف کتاب *نقد النثر* میان «جدل» و «بحث»^{۲۲} فرق گذاشته است: در «بحث» شخص خواستار دست یافتن به برهان یعنی دلیل صحیح است؛ در «جدل» موافق ذون و سلیقه حریف استدلال می کند.^{۲۳} و گاه

۱۸. این واقعیت که در روش جدلی (دیاالکبیک) تفکر غالباً صورتهای منفی استنتاج ارجح شمرده می شود، در این کتاب مورد تأیید قرار گرفته است:

I. M. Bochenski, *Formale Logik* (Freiburg, 1956) pp. 35ff.;

برای نمونه های قدیم پیش از افلاطون بهمین کتاب پوخنسکی، ص ۱۲۵ رجوع کنید.

19. argumentum ad hominem

۲۰. برای ارزشیابی این روش نک:

H. W. Johnstone, *Philosophy and Argument* (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 1959), pp. 65ff.

۲۱. قدامه دروغین، نقد النثر، ص ۱۱۴، س ۱۰ به بعد و ص ۲۴۰، س ۱۳ به بعد. ترجمه و جده در:

REJ, 122 (1963), 69f.; Plato, *Apology* 18b: τὸν ἤττω λόγον κρείττω ποιεῖν

نیز نک:

G. E. von Grunebaum, "Greek Form Elements in the Arabian Nights," *Journal of the American Oriental Society*, 62 [1942], 292 and n. 119.

(در ضمن نقلی از ایسوکراتس (Isocrates) حمله گاه به گاه فخرالدین رازی در ردی از یکی از همکارانش بر ضد اعتقاد ابن سینا به ازلیت عالم در شازدهمین مناظره از مناظرات، مثال خوبی است. باید قبول کنیم که مقصود حقیقی رازی دفاع از ابن سینا بوده است؛ ولی اشتیاق مفرط وی برای دست یافتن به تفوق عقلی و بدخلقی موقتی او را بر آن داشت که آن ضد حجتها را بعنوان سست بودن رد کند، در صورتی که آنها در خط اندیشه خود وی بودند. متأسفانه - و این یکی از روشهای بسیار شاخص کلام است - رازی لازم ندانسته است که راد حل خود را برای مسأله عرضه کند. نیز نک:

Firābī's remarks in his "Middle" Commentary of Aristotle's *Topics*, trans. Vajda in REJ, 126 (1967), 383f.

۲۲. قدامه دروغین، نقد النثر، ص ۱۰۳، س ۱۸ به بعد و ص ۲۲۴، س ۱۶ به بعد. ترجمه و جده در: REJ, 122

اختلاف بیش از اتفاق است. گستردن دام و کندن چاله سر راه حریف بجاز بود؛ متکلمان زبردستی همچون فخرالدین رازی بیرمانه از کوچکترین غفلتهای حریف بهره برداری می کردند.^{۲۳} از طرف مقابل انتظار می رفت که اگر سخنش بد تعبیر شده است اعتراض کند؛ اگر زیاد به حریف خود امتیاز می داد یا در برابرش تسلیم می شد، خطای او به شمار می رفت. در غیر این صورت نباید تعجب می کرد که خودمقدمات ناگهانی ردی را فراهم می آورد. که حریف مکارش از شناختن نقطه آسیب پذیر وی به آسانی به آن دست می یافت.^{۲۴} آن نسلها در امور عادی از ما خوشبخت تر بودند؛ استدلال در کلام امری موضعی است.

۲

ولی علی رغم همه خطابیات^{۲۵} (حجتهایی) باید وجود داشته باشد. «مسئول» که فرض یا قضیه وی همه این «کلام» را به وجود می آورد، و می بایستی دلایلی برای اظهار آن داشته باشد؛ برای رأی و اعتقاد خود باید دلیلی اقامه کند. ولی «دلیل» همان دلیل به معنای ارسطویی یعنی «برهان»^{۲۶} نیست که فلاسفه از آن سخن گفته اند؛^{۲۷} يك طرح اثباتی ورشته‌ای از استدلالهای منظم همچون دريك قیاس منطقی، مثلاً همچون دريك استنباط نیست؛ تنها يك «علامت» یا يك «نشانه» به معنای تحت اللفظی کلمه دلیل است. باید این امر به وضوح بر ما معلوم شود، بدان جهت که معادل انگلیسی کلمه «دلیل»^{۲۸} مبهم است و نه تنها معنی «علامت» دارد بلکه همه استدلال از آن به وجود

→

54. (1963). بهین جهت نباید کسی اصطلاحاتی را به کار برد که طرف مقابل مجادله آنها را نمی فهمد

(REJ, 122 [1963], 72); قدامه دروغین، نقدالنثر، ص ۱۱۶، س ۹ به بعد و ص ۲۴۳، س ۵ به بعد.

۲۳. سبک مبارزه فخرالدین رازی بصورتی گسترده ر مستند از گزارش خود وی در باره بحثهایی که در ماوراءالنهر داشته، آمده است؛ المناظرات، چاپ و ترجمه خلیف:

A Study on Fakhr al-Din al-Rāzī and His Contro Versies in Transoxiana (Beirut, 1966).

۲۴. مثالها را در این اثر ببینید: van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 282, 288, 62.

25. τόποι

26. ἀπόδειξις

27. Kh. Georr. *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes* (Beirut, 1948), P. 208.

۲۸. "proof" مانند کلمه "Beweis" در آلمانی.

می آید: شیئی که يك شخص می بیند یا واقعیتی که مشاهده می کند و آن را «دلیل» بر وجود چیزی می گیرد که باید اثبات شود، و همه اثباتی که بر این مشاهده متکی است. متکلمان، برخلاف، معمولاً میان «دلیل» به معنی يك «علامت» و «دلالة» به معنی يك طرح و ساختار تفاوت قابل می شدند.^{۲۹} اگر کسی دودی را ببیند، این دود يك علامت-یا يك دلیل-بر آن است که آتشی در آنجا وجود دارد؛ بنابراین آتش «مدلول» (علیه) یعنی موضوع یا واقعیت نشان داده شده است،^{۳۰} و اگر کسی مدلول را از دلیل استنباط کند، این عمل به نام «استدلال» خوانده می شود.^{۳۱} استدلال تنها هنگامی امکان پذیر است که «تعلقی» میان دلیل و مدلول وجود داشته باشد.^{۳۲} و این بدان معنی

۲۹. برای دلالت به این معنی رجوع کنید به قدامه دروغین، تقدالثر، ص ۱۹، س ۱۲ و بعد؛ ص ۸۱، س ۱۱ و بعد؛ باقلانی، تمهید، چاپ محمود محمدالخضیری و محمد عبدالله ابوریة (قاهره ۱۳۶۶/۱۹۴۷)، ص ۲۰۱، س ۱ و ص ۲۰۸، س ۸. دلالت همچنین ممکن است نیز به معنی این واقعیت باشد که چیزی نشانه است (به آلمانی: Beweishaftigkeit) و قدرت اشاره ای دارد: يك کلمه ارزشی اثباتی و وظیفه ای اشاره ای برای چیزی دارد که به معنی آن است، مثلاً رجوع کنید به ابن سینا، منطق المشرقیین (قاهره ۱۳۲۸/۱۹۱۰)، ص ۱۵، س ۸ و بعد؛ و van Ess, Erkenntnislehre, pp. 358f. and 441, ضمیمه: اکنون پس از مقابله کردن مدارك مختلف با یکدیگر به نظر من چنان می رسد که این آخرین معنی («قدرت اشاره ای يك علامت») معنی صلی بوده است. مثلاً، نک: جاحظ، کتاب الحیوان، چاپ عبدالسلام محمد هارون، جلد های ۱-۷ (قاهره ۱۳۵۶-۱۳۶۴/۱۹۳۸-۱۹۴۵)، ج ۱، ص ۳۳، س ۷ و بعد؛ و ص ۳۴، س ۳ و بعد. نیز فقره ای از قدامه دروغین، تقدالثر، ص ۱۹، س ۱۲ و بعد که بیشتر ذکر شد، باید به این معنی در نظر گرفته شود. دلیل بعنوان «يك طرح یا يك ساختار» استدلال است؛ دلالت به این معنی تنها در معنای وسیعتر این کلمه به کار رفته است (یعنی «اتساعاً»: نک: اشاره ای از باقلانی در تمهید، چاپ مکاری، ص ۱۴، س ۱۱ و بعد).

۳۰. مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۳۶، س ۳ و بعد؛ سعیدیا، الأمانات والاعتقادات، چاپ س. لنداوتر (لیدن ۱۸۸۰)، ص ۱۷، س ۱ و بعد؛ قریسانی، کتاب الانوار، ترجمه و جده در:

.REJ, 108 (1948), 66; van Ess, Erkenntnislehre, pp. 357f

۳۱. باقلانی، تمهید، ص ۱۴، س ۱۱ و بعد. باقلانی گفته که کسی بر حسب اتفاق این کلمه را با دلیل و دلالت اشتباه کرده است. ابوالبرکت عبدالرحمان انباری نحوی (متوفی ۱۱۸۱/۵۷۷) گفته مشابهی در باره دلیل و دلالة و دال دارد: آنها مترادف اند، ولی دلیل بیشتر به کار می رود (کتاب لُح الأَدِلَّة، چاپ عطیه عامر [استنوک هولم ۱۹۶۳]، ص ۸، س ۳ و بعد).

۳۲. مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۳۶، س ۹؛ برای قاضی عبدالجبار نک: کتاب وی المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج ۷، چاپ ابراهیم لابیاری (قاهره ۱۹۶۱)، ص ۱۰۹، س ۱ و بعد، ترجمه شده توسط ج. بو من «مذهب عبدالجبار در خصوص قرآن بعنوان کلمه آفریده خدا» در:

(J. Bouman, "The Doctrine of 'abd al-Djabbār on the Qur'ānas the Created Word of Allāh." Verbum, Essais ... dedicated to Dr. H. W. Obbink [Utrecht, 1964], p. 81).

نبست که علامت می‌بایستی از لحاظ طبیعت و ذات متناظر با چیز مورد اشاره قرار گرفته باشد. و این، مثلاً، ممکن است حالتی باشد که ماجزئی از جسمی را مشاهده می‌کنیم و از آن رو به استنتاج همه آن جسم می‌پردازیم؛ ولی این نیز ممکن است اتفاق بیفتد که از شنیدن صوتی به شناختن کسی برسیم که آن صوت را به وجود آورده است، که در این صورت دلیل و مدلول از لحاظ ذاتی با یکدیگر اختلاف دارند.^{۳۳} تنها در این معنی دوم است که قابلیت استنتاج ما برای وجود خدا از روی حوادثی که بر روی زمین اتفاق می‌افتد و از لحاظ ماهیت کاملاً با او تفاوت دارند، تضمین شده است (و، با مقداری حقانیت، می‌توانیم چنان فرض کنیم که بیشتر بهمین دلیل بوده است که تمام نظریه به وجود آمده یا چیزی دیگر جایگزین آن شده است). «تعلق» یا ارتباط میان دلیل و مدلول را - یعنی امری که سبب در کنار هم قرار گرفتن آنها می‌شود - می‌توان از لحاظی در نظر گرفت که «وجه التعلق» نامیده می‌شود: اگر، مثلاً، آیه‌ای از قرآن را نشانه و دلیلی برای يك فرمان در نظر بگیریم که از طرف خدا صادر شده است، بسبب این وجه تعلق است که خدا حکیم است و تنها به آنچه خیر و نیک است فرمان می‌دهد و آنچه را که بد و شر است نهی می‌کند؛ و اگر از يك جسم متحرك چنین استنتاج کنیم که حرکت باید وجود داشته باشد، بدان جهت است که تعلق میان این دو بر وجه وجوب است.^{۳۴} دلیل و مدلول و وجه تعلق غالباً بصورت جمله‌ها یا احکام بیان می‌شوند نه بصورت تصورها یا اصطلاحات؛ سر و کار ما با منطقی از قضایاست نه از الفاظ و اصطلاحات.

این مشابهت با منطق رواقی، نه تنها از لحاظ طرز تنظیم دستگاه بلکه نیز از لحاظ رازگان حیرت‌انگیز است. دلیل ترجمه درست لفظ یونانی *σημιون*^{۳۵} با همه ملازمات آن است، و مدلول ترجمه درست لفظ یونانی *σημιوتون*^{۳۶} یا *σημαινωμενον*^{۳۷}، ودالات یا

۳۳. مقدسی، البدء و التاريخ، ج ۱، ص ۳۶، س ۱ به بعد؛ نیز نک: فارابی، تلخیص ربطوريقا:

ed. and trans. J. Langhade, "Le Kitāb al-Ḥatāba d'al-Fārābī" in *Mélanges de l'Université St. Joseph (Beirut) (MUSJ)*, 43 (1968), 169ff.

۳۴. قاضی عبدالجبار، المحيط بالتکلیف، چاپ عمر السید عزمی (قاهره ۱۹۶۵). ص ۵۵، س ۹ به بعد؛ van

Ess, *Erkenntnislehre*, p. 359

35. σημεῖον

36. σημειωτόν

37. σημαίνόμενον

استدلال مطابق با یونانی *سیمپوسیس*؛^{۳۸} حتی به مثال معروف دود و آتش *سکستوس* امپیریکوس^{۳۹} اشاره کرده است.^{۴۰} اگر کسی بخواهد از علامت و نشانه به شیء نشان داده شده برسد، باید از جمله شرطی استفاده کند: اگر دود باشد آتش نیز هست. شرط دلیل است و مدلول جزاء این جمله شرطی در منطق رواقی به نام *سوننون*^{۴۱} خوانده می شود که از *سوناپتو*^{۴۲} به معنی «پیوند دادن، به هم گره زدن» مشتق شده است؛ و با آنکه به ما هشدار داده اند که *سوننون* تنها یک قضیه است نه یک طرح استنباطی بصورت *یک قیاس شرطی کامل*^{۴۳}، توجه به این مطلب لازم است که متکلمان، بنا بر آنچه مؤلف کتاب *نقدالنثر* نوشته،^{۴۴} قیاس منطقی یونانی را نه بصورت رونوشت *سولومبسیموس* آن می شناختند نه بصورت متأخرتر آن یعنی قیاس، بلکه برای معرفی آن لفظ «قرینه» را به کار می بردند: قرینه ممکن است ترجمه تحت اللفظی *سوننون* بوده باشد.^{۴۵} انتقال از *یک جمله شرطی* به *یک قیاس شرطی*، با دشواری

38. *σημείωσις*

39. Sextus Empiricus

40. H. Schmekel, *Forschungen zur Philosophie des Hellenismus* (Berlin, 1938), pp. 350ff.; Sextus Empiricus, *Adversus Logicos ii. 151f.*; van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 359f. My usual source for Stoic logic is B. Mates, *Stoic Logic* (2d ed.; Berkeley and Los Angeles, 1961); cf. also Bochehski, *Formole Logik*, pp. 121ff, and Mario Mignucci, *Il Significato della logica stoica* (Bologna, 1965).

مترجمان عرب آثار ارسطو نیز کلمه دل را برای *σημαίνειν* و دلیل را برای "proof" به کار می برند. نک: (cf. Geor, *Catégories*, p. 219, no. 86) البته اینها معمولاً منشأ اصطلاحات کلامی نیستند، بلکه برعکس وابسته به آنهاند. برای مثال، نک:

R. Walzer, "New Light on the Arabic Translations of Aristotle," *Oriens*, 6 [1963], 128; van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 393;

از اینها گذشته، از مدلول و دلالت صرف نظر می کنیم.

41. *συνημμένον*

42. *συνάπτω*

43. Mates, *Stoic Logic*, p. 43.

۴۴. قدامه دروغین، *نقدالنثر*، ص ۱۱۶، س ۱۸ و بعد و ۲۴۴، س ۲ و بعد.

۴۵. من کاملاً از این واقعیت آگاهم که این برابری ممکن است با شکهایی جدی روبرو شود. نیکولاس ریشیر «قرینه» را ترجمه کلمه یونانی *سوزوگیا* (*συζυγία*) می داند. «بعضی از اصطلاحات فنی عربی منطق قیاسی و اصل یونانی آنها» در: (*Journal of the American Oriental Society*, 82 [1962] 203f.). این گفته قطعاً برای طرز استعمال فلاسفه و منطقیان حرفه ای صحت دارد. اسکندر افرویدیسیاسی، که نخستین کسی است که اصطلاح *سوزوگیا* را به کار برده، آن را چنین تعریف کرده است:

←

بر و نبوده است: در جمله شرطی تمام قیاس از پیش آماده است و تنها باید آن را از بیرون آورند؛ و دلیل کافی برای باور کردن به این امر داریم که قیاس شرطی

مشترك دارند در: συζυγίαι ἀσυλλόγιστοι ἢ συζυγίαι συλλογιστικαί. که يك حد

(In *Analyticorum Priorum Libros*, ed. M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, II, no. 1 [Berlin, 1883], 45, ll. 9f.),

و میان سوزوگیا سولوگیستیکای و سوزوگیا آسولوگیستیکای تفاوت قایل شده است که یکی جفتی از مقدمات است که به يك قیاس می انجامد و دیگری از این لحاظ به نتیجه نمی رسد.

(G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik* [2d ed.; Göttingen, 1963], pp. 183f. and 187; also Bochenski, *Formale Logik*, 157 sub 24.08 [= Alexander, *In Anal. Pr.*, in *ibid.*, p. 53, ll. 28ff.]).

و این عیناً در کتابهای منطقی عربی منعکس شده است: محمد بن احمد خوارزمی (که در ایام نوح دوم سامانی ۳۶۵-۳۸۷/۹۷۵-۹۹۷ می زیست) در کتابش *مفاتیح العلوم*، قرینه / سوزوگیا را همچون دو مقدمه که با یکدیگر جمع شده باشد (المقدمتان إذا جمعتا) تعریف کرده است (چاپ گ. فان فولتن [لیدن ۱۸۸۵]، ص ۱۴۷، س ۷)؛ ابن سینا (متوفی ۴۲۸/۱۰۳۷) از قرینه غیرمنتجه = سوزوگیای آسیلوگیستوی سخن گفته است (شفاء: ج ۴، القیاس، چاپ سعیدزید [قاهره ۱۳۸۳/۱۹۶۴]، ص ۶۵، س ۲، و فهرست زیر عنوان قرینه)، و ابوالبرکات بغدادی (متوفی پس از ۵۶۰/۱۱۶۵)، از قرائن قیاسیه = سوزوگیای سولوگیستیکای (المعتبر فی الحکمة [حیدرآباد ۱۳۵۷/۱۹۳۸]، ج ۱ ص ۱۱۳، س ۱۸ و بعد). ولی در *یک فقره* قدیمتر در رساله ای از کندی (متوفی اندکی پس از ۲۵۶/۸۷۰)، که ن. رشر آن را در جای دیگری در ارتباط با همین مسأله نقل کرده: (*Studies in The History of Arabic Logic*, p. 36 n. 21 [Pittsburgh, 1963]) که ما را به پیش از خوارزمی و به زمان نخستین متکلمان باز می گرداند، مطلب آموزنده ای به دست نمی آید، و دست کم بیش از آن مبهم است که بتواند بعنوان دلیل مورد استفاده واقع شود.

(M. Guidi and R. Walzer, "Studisu al-Kindi, I," *Atti della Reale Accademia dei Lincei*, 334 [1937], Ser. VI, Vol. VI, p. 401, l. 6).

ولی همین رساله نشان می دهد که فعل *قرن* برای آن نیز به کار می رفته که تقارن و مجاورت چند مقوله را در *یک جمله* نشان دهد؛ در اینجا گویندی و والتسر آن را معادل با *συμπλέκειν* دانسته اند (همانجا، ص ۲۹۲، س ۷). فارابی ابن اصطلاح را در مورد ترکیب *یک کلمه* با *یک نفی* به کار برده است (شرح کتاب *العبارة* 13، 1، 209 [Beirut, 1960]، ed. W. Kutsch and S. Marrow) معادل یونانی آن *συγκεῖσθαι* یا *προσκεῖσθαι* است. از سوی دیگر، فارابی ظاهراً قرینه را به معنی سوزوگیا به کار نبرده است، هر چند شخص منتظر است که دست کم آن را در کتاب *القیاس الصغیر* او ببیند. بدین ترتیب معلوم می شود که وابسته کردن کلمه عربی به کلمه نظیری در زبان یونانی غیر ممکن است. ولی در تحت چنین شرایطی چندان محتمل نیست که استعمال متکلمان که مورد تصدیق مؤلف کتاب *نقد النثر* واقع شده، درست متناظر با نوشته های ابن سینا یا ابوالبرکات بوده باشد. قرینه در زبان متکلمان استعمال قدیم دارد، و اگر چنین نبود می بایستی بجای آن، همچون مترجمان متأخرتر ارسطو، لفظ «قیاس» را به کار برده

تنها- با دست کم مهمترین- صورت استدلال مورد استعمال در علم کلام بوده است.^{۴۶} ارتباط میان دو بخش این سوئمنون بوسیله کلمه یونانی *اکرلویتین*^{۴۷} به معنی «درپی آمدن» توصیف شده است.^{۴۸} *سیماینو منون* «درپی» علامت می آید. و اگر کلمه عربی «لزِم» که همیشه در این ارتباط به معنی «منتج شدن و استنباط شدن» به کار می رود، از همین کلمه یونانی گرفته نشده باشد، مایه تعجب من می شود. *یک* بار دیگر با ترجمه ای تقریباً تحت اللفظی روبرو می شویم: «لزِم» در اصل به معنی «چسبیدن به» یا «بلافاصله به دنبال آمدن» بوده است؛ و لا اقل این امر مایه تعجب است که لفظ ارسطویی «نتج»^{۴۹} هرگز در این زمینه ها به کار نرفته است.^{۵۰} بهمین گونه، آنچه از استدلال به دست می آید، معمولاً با لفظ «لازم» بیان می شود نه با لفظ «نتیجه»: مدلول در ارتباط با دلیل «لازم» است، و بهمین گونه دلیل نسبت به مدلول «لزوم» یعنی «نقطه تماس» است.^{۵۱} و بالأخره با کمترین احتمال ممکن است این سؤال طرح شود که آیا

باشند. بمنظور به کار بردن کلمات عربی اصیل در برابر مفاهیم یونانی، «قیاس» و «قرینه» هر دو در نظر ایشان شایستگی داشته است. ولی در آن زمان هنوز کلمه قیاس معنی «فلسفی» متأخرتر خود را پیدا نکرده بود؛ بعدها، با نفوذ منطقیون، *یک* نسل پیش از فارابی، ظاهراً کلمه «قرینه» معنی تازه و ویژه خود را که نماینده سوزوگیای یونانی بود به دست آورده بود؛ و نیز در همان زمان بود که «قیاس» معادل با *سولوگیسموس* یونانی شد. از آن به بعد، گاه بر حسب اتفاق به بیاز و توضیح معنی *رسیعتر* «قرینه» (= «قیاس») می پرداختند که هنوز آن را توسعی از معنی خاص آن می دانستند (تک: محمد اعلی بن علی تانوی، کشف اصطلاحات القنون، چاپ ا. اشپرنگر [کلکته ۱۱۶۲]، ص ۱۲۱۸، س ۱۸ و بعد). نسبت الحاقی: فارابی در خلاصه خطابه خود که تازه انتشار داده بود، کلمه *قرینه* را برای دومین مقدمه «وابسته» به *یک* قیاس به کار برده است؛ سوزوگیا در آن با کلمه «اقران» بیان شده است. (ed. and trans. Langhade in *MUSJ*, 43 (1968), 173. II. 14 and 141ff.) استعمال کلمه یونانی *سومپلوکه* *συμπλοκή* در منابع یونانی متأخر باید مورد ملاحظه قرار گیرد.

۴۶. تک: ص ۴۰.

47. *ἀκολουθεῖν*

48. Mates, *Stoic Logic*, p. 132; J. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Leipzig, 1903-1905), II, 85, II. 3f. and Index, IV, 12; A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'épistémologie des Stoiciens* (Lausanne, 1949), pp. 151f.

49. *συμπεραίνεσθαι*

50. van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 449 n.2

۵۱. سیوطی، *جهد القریحة فی تجرید النصیحة*، چاپ علی سامی النشار (قاهره، ۱۳۶۶/۱۹۴۷)، ص ۲۶۵، س ۵ و بعد (بنابر ابن تیمیة، نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق الیونان). برای بیان ارتباط میان «دلیل» و «مدلول» می توان فعلی را به کار برد که از همین ریشه است: «یستلزم الدلیل المدلول»، «دلیل مستلزم

استعمالِ رواقی نامیدن نتیجه‌های معتبر به لفظ ادگیس^{۵۲} به معنی «سالم»^{۵۳} همان چیزی نیست که در زبان عربی در لفظ «صحيح» بازتاب آن مشاهده می‌شود، هر چند در اینجا ممکن است سر و کار ما با يك تناظر لفظی بوده باشد که نماینده ارتباط میان مکاتب جدا از یکدیگر نیست.

اگر دایره بزرگتری ترسیم کنیم، به مشابهت‌های بیشتر می‌رسیم. متکلمان، با تغییرات جزئی، «خبر» را به «كلامٌ يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ أَوِ الكَذِبُ»^{۵۴} تعریف کرده‌اند.^{۵۵} بنابراین در هر دو مکتب از منطقی دو ارزشی بحث می‌شود. شاید گفتن این مطلب زاید نباشد که از این لحاظ میان «كذب» و کلمه یونانی پسودوس توافق وجود دارد: هر دو کلمه در اصل به معنی «دروغ گفتن» است، ولی در اینجا به معنی «خطا کردن» و «نادرستی» آمده است نه به معنی تغییر شکل ذهنی حقیقت بلکه به معنی عدم صحت عینی. چون این تناظر بهمین صورت در نظر گرفته شود، ممکن است روی هم رفته قانع

→ مدلول است» (نک: سیوطی، *جهد الترمیجة*، ص ۲۳۲، س ۹ و بعد). شاید ریشه این واقعیت که حجت یا برهان در آن صورت که منتج و منسجم باشد، به نام «لازم» خوانده شده، همین امر بوده باشد (حجة لازمة؛ مقایسه کنید با سیوطی، *صون المنطق والكلام*، چاپ علی سامی النشار [قاهره ۱۳۶۶/۱۹۴۷]، ص ۱۰۱، س ۶). در نزد ابن سینا، «لازم» ممکن است معنای متفاوتی داشته باشد: یعنی صفت و کیفیتی که همواره «همراه» با يك چیز است بدون اینکه به ذات آن تعلق داشته باشد (نک: *منطق المشرقیین*، ص ۱۴، س ۱ و بعد و

A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinā* [Paris, 1938], pp. 366ff., no 651).

52. ὑγιής,

53. Mates, *Stoic Logic*, p. 67.

۵۴. علی بن ابی علی آمدی، *الاحکام فی اصول الاحکام* (قاهره ۱۳۳۲/۱۹۱۳)، ج ۲، ص ۷، س ۴ به بعد؛ برای اطلاع بیشتر نک: van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 98. در نوشته‌های فلسفی کلمه انگلیسی "proposition" معمولاً معادل «قضیه» عربی است. فقط کندی است که به جای آن کلمه «خبر» را به کار می‌برد و وی به کم اطلاعی از علم کلام شهرت دارد. نک: (Rescher, *Studies in the History of Arabic Logic*, p. 35n. 19) صدق و کذب به معنی درست بودن و درست نبودن يك قضیه است، و حق و باطل به معنی صدق و کذب يك حقیقت و واقعیت؛ آنان همین نسبت را در زیر سیمای منطقی و وجودشناختی آن هر دو به کار می‌برند (رجوع کنید به ابو حیان تو حیدی، مقابسات، چاپ حسن سندوی (قاهره ۱۳۴۷/۱۹۲۹)، ص ۱۷۱، س ۲ به بعد. برای تعاریف صدق و کذب نک: *قدمه دروغین*، نقد النثر، ص ۴۰، س ۱۴ به بعد، و ص ۱۱۶، س ۱۸ به بعد.

۵۵. تعریف رواقیان این است: $\delta \epsilon\sigma\tau\iota\nu \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma \eta \psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$

Mates, *Stoic Logic*, pp. 27f., after Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* viii. 12; Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* vii. 66.

کننده نباشد. هم در عربی و هم در یونانی، اشارهٔ ضمنی دومی، که در اینجا مورد توجه ماست، منحصر به میدانی که در آن به بحث و مقایسه پرداخته ایم نمی شود. در یونانی، پَسودُوس یا پَسودِوس^{۵۶} بیشتر در این معنای «عینی» به کار می رود،^{۵۷} از این روست که برای مثال، مترجمان عرب آثار ارسطو در نتیجه آن را با لفظ «کذب» بیان کرده اند.^{۵۸} همین امر در مورد عربی نیز صحت دارد: چنان به نظر می رسد که زمینهٔ ابهام و ابهام در زبان فراهم است.^{۵۹} در يك حدیث لفظ «کذب» به معنی «اخطأ» یعنی خطا و اشتباه کردن به کار رفته است، بدان جهت که «خطأ» بر ضد «صواب» یعنی «صحت و درستی» است به همان گونه که «کذب» ضد «صدق» است،^{۶۰} و به دو بیت از اخطل و ذوالرئمة برای تأیید این مطلب استشهاد شده است: «كُذِبَ» ممکن است به این معنی باشد که «سخن شما درست نیست» نه اینکه «شما دروغ می گوئید».^{۶۱} با وجود این، اشارهٔ ضمنی «اخلاقی» بیشتر مشاهده می شود؛ تنها به آن نیاز داریم که مدارك مؤید هر دو حالت را که در مادهٔ مربوط در < لغت نامهٔ تکلم عربی قدیم >^{۶۲} آمده است را با یکدیگر در معرض مقایسه قرار دهیم. اگر کسی بخواهد کلمهٔ یونانی پَسودُوس را به عربی ترجمه کند، باید برای آن کلمهٔ کذب را به جهت ابهامی که دارد انتخاب کند، ولی نباید آن را به معنی ابتدایی آن به کار برد.

برای کسی که خود را با این ابهام سازگار کرده - یا دست کم با آن مواجه شده - همان مسائل و دشواریهای روشن کردن معانی و تمیز گذاشتن میان آنها پیش

56. ψεύδος (ψευδής)

57. نک: H. Liddell and R. Scott, *Greek-English Dictionary* (Oxford, 1961) s. v., p. 2021.

58. Georr, *Catégories* (see n. 24, above), pp. 48 and 241, no. 219;

در متن سریانی کلمهٔ «گالوتا» آمده است که آن نیز ابهام دارد.

59. این ملاحظه را به پروفیسور شناخت مدیونیم.

60. ابن اثیر، *التهایة فی غریب الحدیث*، ذیل مادهٔ «کذب».

61. E. W. Lane, *Arabic-English-Lexicon*, (ذیل مادهٔ «کذب»)

همین ترکیب معانی ذهنی و عینی (مانند «کذب») را می توان در کلمهٔ «غافل» یافت که هم به معنی «بی توجه و بی دقت» است و هم به معنی «ناخودآگاه» برای معنی دوم. نک:

van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 159f.

62. Compiled by J. Kraemer, H. Gätje, and M. Ullmann under the supervision of A. Spitaler (Wiesbaden, 1957ff), p. 91b.

بدون شك سفسطه معروف شخص کرتی دروغگو است که در باره آن خروسیپوس شش کتاب با استدلال بسیار ظریف نوشته است؛ و اولی، این مسئله رواقی است که آیا «جمله های عطفی»^{۷۰} را که به معنی جمله های آغاز شده با و او عطف است، در صورتی که یکی از اجزاء آن دروغ باشد باید دروغ خواند یا چنین چیزی جایز نیست.^{۷۱} چنان می نماید که بعضی از رواقیان معمای «دروغگو» را بهمان گونه حل می کردند که جاحظ حل کرده است: نه راست است و نه دروغ.^{۷۲} بدین ترتیب هر دو در یکجا به یکدیگر می رسند که همان منطق سه ارزشی است. تصور می کنم که لازم است در اینجا توقف کنیم؛ اگر می خواهیم امکان آن بود که با توجه به علم طبیعی، و اندیشه «کمون» و «مداخله» نظام و مفهوم یونانی خراسیس دی اولو،^{۷۳} و نظایر اینها غنایم رواقی فراوان به دست آوریم.^{۷۴}

70. συμπεπληγμένα

71. Mates, *Stoic Logic*, pp. 84 and 54; Bochenski, *Formale Logik*, p. 139. For the cf. A. Rüstow, *Der Lügner (Theorie, Geschichte und Auflösung)* (Leipzig 1910), and O. Becker, *Zwei Untersuchungen zur antiken Logik* (Wiesbaden, 1957), pp. 50ff.; Bochenski, *Formale Logik*, pp. 150ff.

جاحظ که بهمین گونه «کرتی دروغگو» را بر ضد منطق دوازدهی معتزله اوایل به کار می برده، ظاهراً آن را بر ضد ثنویت با کار برده بوده است (نک: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ج ۵، چاپ محمود محمد الخضیری [قاهره ۱۹۵۸] ص ۳۶، س ۱۸، و بعد، ص ۷۷، س ۷ و بعد).

72. Bochenski, *Formale Logik*, pp. 152f.

73. κρᾶσις δι' ὅλου

74. S. Horowitz, "Über den Einfluß des Stoizismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 57 (1903), 177ff., and van Ess, "Dīr arb. 'Amr und die Cahmiya," pp. 251 and 256ff. (see n. 6, above); van Ess, *Erkenntnislehre*, Index, s. v. Stoa,

نظریه «رواقی» همبسته توسط فان دن برگ (S. vanden Bergh) مطرح می شده است نک: ملاحظات وی در نقد کتاب م. هورتن:

Die Philosophie des Islam in: Orientalistische Literaturzeitung, 28 (1925), 516;

و در تهافت التهافت ابن رشد، ج ۲، ص ۱۷۸، ش ۳/۳۱۹ و ص ۱۷۹، ش ۶/۳۱۹؛ این موضوع بتازگی در این مقاله مورد بحث قرار گرفته است:

F. Jadaane, *L'Influence du stoicisme sur la pensée musulmane* (Beirut, 1968);

ولی این طور به نظر می رسد که نویسنده کتاب بیشتر به منابع دست دوم استناد کرده است. برای تأثیر رواقیگری در تفرقه های طبیعی کندی نک:

ولی باید مقصود یکدیگر را خوب درک کنیم: من نمی خواهم بگویم که منطق کلام قدیم کاملاً عین منطق رواقی است؛ قصد من تنها روشن کردن این واقعیت است که آن کلام بر شالوده رواقی ساخته شده است. در آن همچنین می توانیم عناصری افلاطونی پیدا کنیم؛^{۷۵} و نیز نفوذ چشمگیری از مفاهیم ارسطویی در آن مشاهده می شود.^{۷۶} و باید بهر سیم که چگونه این عناصر با جزء نبر و منید رواقی با یکدیگر جوش خورده بوده است. ولی جواب این پرسش را واقعاً يك اسلام شناس نمی تواند بدهد. باید

→
 .(Graziella Federici Vescovini, *Studi sulla prospettiva medievale* (Turin, 1965), pp. 33ff.).

بعضی از اندیشه های رواقی از طریق ترجمه قسطنین لوقا (۴) از کتاب *Placita Philosophorum* [لذات فلسفه] پلوتارخ دروغین به جهان اسلام راه یافت. نک: پایان نامه دکتری

(H. Daiber, *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum* [Saarbrücken, 1968]);

ارتباط با اندیشه اسلامی در خارج قلمرو فلسفه هنوز برای بحث و تحقیق باقی مانده است؛ نیز نک: O. Amine, "Le stoicisme et la pensée islamique," in *Revue Thomiste*, 59 (1959), 79ff.

۷۵ هر چند آشکارا با يك زمینه ارسطویی ترکیب شده برای يك مثال، نک: فان اس، شناخت شناسی، ص ۷۰ و بعد.

۷۶ این مطلب بشکل خاصی در باره قدامت دروغین، تقدالتر، صحبت دارد: در اینجا مقولات ارسطویی و تقسیم قضایا بکلی و جزئی و نظایر آنها، و حتی اصطلاح «نتیجه» برای «conclusion» دیده می شود (تقدالتر، ص ۳۹)، وی از کتاب الجدل یعنی «طوریقای» ارسطو نقل کرده (همان کتاب، ص ۶۹، ص ۱۵) و اینجا از آن را ستوده است (همان کتاب، ص ۹۹، ص ۱۶ و بعد). ولی شناخت مستقیم و راستین آرسطون غیر محتمل به نظر می رسد (نک: وجده دره، *REF. 122* [1963], 8f). اشاره به این نکته لازم است که بعضی، علاوه بر «لیل»، گاه گونه دیگری از «نشانه» را در نظر می گرفتند که سست تر بود و جنبه ناپندگی کمتر داشت؛ یعنی «اماره» به معنی اشاره و علامت؛ دلیل به شناخت و علم رهبری می کند در صورتی که اماره به اعتقادی برتر (اعتقاد راجح)، چنان به نظر می رسد که معتزله مخصوصاً به این تفاوت توجه خاص داشتند (نک: قاضی عبدالجبار، *المغنی*، ج ۱۲، ص ۲۸۶، ص ۴ و بعد؛ ابوالحسن بصری، *المعتمد فی اصول الفقه*، چاپ محمد حمید الله [دمشق ۱۹۶۲]، ج ۱، ص ۲۶، ۹ و بعد)؛ از سوی دیگر، فقها غالباً از آن ناگوار بودند؛ به ندرت امید آن داشتند که در اجتهاد خود به چیزی بیش از احتمال (غلبه الفرض) دسترسی پیدا کنند (نک: سیوطی، *جهد الفریجه*، ص ۲۶۲، ص ۵ و بعد)؛ ممکن است در کسی این وسوسه پیدا شود که اصل این اختلاف را به تأثیر ارسطویی میان *τεκμήριον* و *σημαίον* باز گرداند که در «طوریقای» او آمده است (ج ۱، ص ۱۳۵۷، ۲، پست، ۴ و بعد؛ ج ۲، ص ۲۵، ۱۴۰۲، پست، ۱۴)؛ ولی تعیین برابری همراه با مقداری دشواری است که باید از میان برداشته شود. نک: van

جواب آن را در فاصله ده قرنی که میان زمانِ رواقیان و ارج مذهب اعتزال قدیم فاصله افتاده بود، جستجو کنیم. دیگر شکی در آن باقی نمانده است که اختلاف و تضاد مذاهب و مکاتب در منطق فی المثل کمتر از اخلاق بوده است؛ و یورگن ماو^{۷۷} حتی از این هم دورتر رفته و از ارزشِ خودِ «منطق رواقی» کاسته است، بدان جهت که منطق در واقع قدر مشترکی میان رواق و باغ اپیکوروس و مگاریان^{۷۸} بوده است. جالینوس در کتابش، اصول منطق، برای منطق ارسطویی و منطق رواقی (به معنایی که ما دوست داریم آنها را از یکدیگر متمایز سازیم) ارزش برابر قایل نشده است؛ آنها متقابل با یکدیگر نیستند، بلکه میدانهای انطباق متفاوت با یکدیگر دارند.^{۷۹} مقداری از مسؤولیت ترکیب نهایی آنها در کلام اسلامی ظاهراً بر دوش علم بلاغت یونانی-رومی قرار می گیرد که قرن‌ها در سنت مدرسگری در حال حیات باقی ماند و آشکارا «زمینه» تعلیم و تربیت بسیاری از نومسلمانان را تشکیل می داد.^{۸۰}

علاوه بر این، لازم است پیوسته نسبت به این واقعیت آگاه باشیم که همه عناصر اختراعی رواقیان یا دست کم مورد ادعای ایشان در کلام اسلامی محفوظ نمانده، یا، برای آنکه با احتیاط بیشتر سخن گفته باشیم، باید بگوییم که تا زمان حاضر نتوانسته ایم آنها را در منابعی که در دست داریم باز شناسیم. مثلاً از این جمله مفهوم برجسته لکتون^{۸۱} است که به معنی حرارت باقی مانده در ذهن ما از شیء مورد اشاره قرار گرفته متناظر با آن است، ولی چون «شیء» نیست عین آن نیست،^{۸۲} چندین بار این

77. Jürgen Mau

78. Megarians

79. J. Mau, "Stoische Logik," *Hermes*, 85 (1957), 147ff., and *Galen's Institutio Logica*, Engl. trans. J. S. Kieffer (Baltimore, 1964), pp. 8ff.

۸۰. نک: ملاحظات ساخت در باره اهمیت این میراث پنهانی برای تکامل فقه اسلامی در:

"Foreign Elements in Ancient Islamic Law," *Journal of Comparative Legislation*, 32 (1950), 9ff.; *The Origins of Muhammedan Jurisprudence* (3d ed.; London, 1959). pp. 99f.

چند نظریه تازه در باره این موضوع را اکنون می توان در این نوشته خواند:

H. Daiber, *Die arabische Übersetzung der Placita Philosophorum*, pp. 93ff.

81. λικτόν

82. Mates, *Stoic Logic*, pp. 11 and 15ff.; Bochenski, *Formale Logik*, pp. 126f.

برای آگاهی از ارتباط میان این اصطلاح با مفهوم «شیء» در کلام قدیم، نک:

van Ess, *Erkenntnistheorie*, p. 192.

نظر پیشنهاد شده است که می‌بایستی این لکتون همان باشد که در عربی اصطلاح «معنی» معادل آن است.^{۸۳} ولی این مسئله بیش از آن پیچیده است که بتوانند درباره آن تصمیم بگیرند.^{۸۴} و تا آنجا که من آگاهی دارم، چیزی که یادآور تفاوت میان سمیون ایوموتیخون^{۸۵} به معنی «دلیل و نشانه یادآور» و امیون اودیختیخون^{۸۶} به معنی «دلیل و نشانه اشاره کننده» بسیار رایج در منطق رواقی بوده باشد، وجود ندارد.^{۸۷} نشانه یادآور چیزی است که واقعیت دانسته‌ای را به یاد می‌آورد؛ همچون دود که از آن جهت ما را به یاد آتش می‌اندازد که پیش از آن دیده ایم که دود از آتش برمی‌خیزد؛ و نشانه اشاره کننده، برخلاف، تنها اشاره به چیزی است که شخص پیشتر درخصوص آن آگاهی نداشته و شاید مرگز بصورت کامل نتواند آن را بفهمد. نشانه یادآور بگونه‌ای از استقرار رهبری می‌کند: کسی دود را می‌بیند و همه حالاتی را که در آنها آتش و دود را با هم دیده است به یاد می‌آورد؛ نشانه اشاره کننده از یک واقعیت مشاهده شده به یک علت نادیدنی رهبری می‌کند، و همین گونه از دلیل و نشانه است که کلام اسلامی علاقه نشان می‌داده است: تنها از همین راه کسی می‌تواند وجود خدا را از طریق استنتاج از

83. S. van den Bergh, *Averroes' Tahafut al-Tahafut* (London, 1954), II, 188 n. 134-3; H. Gätje, "Die 'inneren Sinne' bei Averroes," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 115 (1965), 280f.

۸۴. نک: نقلهای در

S. M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (Ledes, 1964), p. 115; also van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 446, s. v.

و مقاله بسیار بر مابه و گاهی بخش که به نازگی انتشار یافته است.

R.M. Frank, "Al-Ma'nā: Some Reflection on the Technical Meaning of the Term in the Kalām and Its Use in the Physics of Mu'ammār," in *Journal of the American Oriental Society*, 87 (1967), 248ff.

در ترجمه عربی ارسطو لفظ «معانی» گاه در مقابل لفظ یونانی *νοήματα* آمده است. نوهمات از لحاظ وظیفه و معنی تقریباً مشابه با *λεκτά* است. *λέξω* (Mignucci, *Significato della logica*)، *stoics*, p. 95. بنا به گفته ابو بشرمی بن یونس، منطلق با معنی سروکار دارد و صرف و نحو بالفظ. ابوسلمان منطقی امتونی حدود ۳۷۵/۹۸۵) این نظر را برگزیده است (ابوحیان توحیدی، مقابسات، ص ۷۲، ب ۱۳، و ص ۱۶۹، س ۲۱ و بعد).

85. *σημείον ὑπομνηστικόν*

86. *σημείον ἐνδεικτικόν*

87. Mates, *Stoic Logic*, pp. 131; cf. R. D. Hicks, *Stoic Logic*, p. 392.

کارهای مشهود بر روی زمین اثبات کند. و در حقیقت رواقیان نیز در ابتدا با این گونه دلیل و نشانه سروکار داشتند؛ و در اینجا با مقاومت شکاکان روبرو شدند که منکر وجود آن چیزهای نادیدنی بودند که با نشانه‌های اشاره‌ای دیدنی نشان داده می‌شدند.^{۸۸} شاید غافل ماندن کسی از گفتگو در باره نشانه‌های یادآور در طول آن دو قرن تاریک که به آن اشاره کردم، تنها بدان سبب بوده که در باره آنها با هیچ دشواری مواجه نشده بوده است.

استدلال مبتنی بر نشانه اشاره‌ای را متکلمان بصورت «استدلال بالشاهد علی الغائب» یا «قیاس الغائب علی الشاهد» می‌شناختند که بر آن «شاهد» به معنای جهان حاضر یا جهان دیدنی است، و «غائب» به معنی چیزهای پنهان و نادیدنی، که در اینجا به صورت خاص اشاره به خدا و صفات اوست.^{۸۹} خدا چیزهای پنهان و آشکار را آفریده، و چیزهای آشکار نشانه‌ای برای اثبات وجود چیزهای پنهان است.^{۹۰} آدمی باید «تعلق» میان آنها را پیدا کند،^{۹۱} و این کار را بوسیله «استدلال» یا «قیاس» به انجام می‌رساند. چنان به نظر می‌رسد که این هر دو اصطلاح به یک معنی به کار می‌رفته است. قیاس تنها به معنی تمثیل که غالباً آن را بدین صورت ترجمه می‌کنند نیست؛ در آن زمان لفظ مشترک برای هر شکل از تلاش عقلی و پژوهش بود که به نتیجه‌ای تازه می‌رساند و بگفته مطهر مقدسی:^{۹۲} *كُلُّ مَا عَلِمَ بِالِاسْتِدْلَالِ مِنْ غَيْرِ بَدِيهَةٍ وَلَا حَاسَّةٍ*، «هر چه از

88. *Ibid.*, pp. 389f.

۸۹. تفاوت میان «شاهد» و «غائب» از لحاظ لفظ در قرآن دیده می‌شود؛ سوره رعد، آیه ۹؛ سوره مؤمنون، آیه ۹۲ (جاهای دیگر). ولی تفاوت در معنی به منابع یونانی باز می‌گردد نک:

(van Ess, *Erkenntnistheorie*, p. 383, and G. Vajda, "Autour de la théorie de la connaissance chez Saadia," in *REJ*, 126 [1967], 183).

شاید لازم باشد که نقش «شاهد» را در تصوف متأخر نیز در نظر بگیریم: جوان زیبارویی که شخص با دیدار او حالت حضور خدا را احساس می‌کند. نک:

H. Ritter, *Das Meer der Seele* (Leiden, 1956), p. 470.

۹۰. قدامه دروغین، نقد النثر، ص ۱۲، س ۸ و بعد، ص ۶۸، س ۶ و بعد؛ باقلانی، تمهید، ص ۱۳، س ۱۷ و بعد:

«نشانه» (یا «دلیل») چیزی است که از طریق حواس ما را به شناختن آنچه پنهان است رهبری می‌کند.

۹۱. قدامه دروغین، نقد النثر، ص ۱۳، س ۸ و بعد، ص ۶۹، س ۱۱ و بعد. برای «تعلق» نک: ص ۴۹ همین مقاله.

۹۲. نک: تعریف وی در «البداء والتاریخ»، ج ۱، ص ۳۴، س ۳ و بعد؛ نیز شعری، مقالات الاسلامیین، چاپ هـ

ریتز (استانبول ۱۹۲۹-۱۹۳۳)، ص ۵۲، س ۱۰ و جاهای دیگر؛ نیز نک:

طریق استدلال و بدون بدیهی بودن یا از طریق حس کردن دانسته شود.» ولی پای قیاس^{۹۳} واقعاً در اغلب موارد به میان می‌آید، بدان گونه که اشکال دیگر استنتاج، یعنی اقامه برهان از طریق صغری و کبری، یا برهان خلف، همه در ذیل قیاس قرار می‌گرفت^{۹۴} و به آسانی از قیاس منشعب می‌شد.^{۹۵} هنگامی که کسی می‌کوشد تا از طریق چیزهای زمینی به چیزی در باره خدا برسد، دانسته یا نادانسته قوانین حاکم بر این چیزهای زمینی را به خدا انتقال می‌دهد: همان گونه که ما درست و دادگریم، خدا نیز درست و دادگر است (یا باید باشد). داورها و کارهای وی با همان مفاهیم خیر و شری که در نزد ما رایج است توجیه می‌شود؛ بنابراین همان قانون علیت که ما با آن آشنایی داریم، اشیاء را به وجود می‌آورد.

این اصل قیاس ما را به فقه اسلامی نزدیک می‌کند و امکان آن هست که تا حدودی سبب دور شدن ما از روایتگیری شود. ولی باید خوب به خاطر داشته باشیم که در ترجمه عربی کتاب جالینوس توسط حنین بن اسحاق، عبارت «استدلال بالشاهد علی الغائب» در برابر کلمه یونانی آنالوگیسموس^{۹۶} آمده و اینکه همین آنالوگیسموس، بنابراین متن مورد استعمال نماینده «جزمیگران»^{۹۷} در علم پزشکی بوده است که در آن تلاش می‌کردند که از جزمیگری در مقابل شکاکگیری^{۹۸} تبحر به گرایان^{۹۹} دفاع

Nallino in *Raccolta di Scritti Editi e Inediti* (Rome, 1942), IV, 58ff.

متنی بصورت فرمان صادر شده از خسرو انوشیروان ساسانی (۵۲۱-۵۷۸م) و محفوظ مانده آن بصورت اصلی (؟) در دینکرت تمایز میان شناخت خدا از طریق وحی و شناخت خدا از طریق «قیاس» را نشان می‌دهد. منظور از «قیاس» در اینجا بروشنی همه گونه استدلال منطقی است. نک:

(R. C. Zaehner, *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma* [Oxford, 1955], p. 9);

قبول گسترده این اصطلاح يك بار دیگر نفوذ علم بلاغت یونانی - رومی را نشان می‌دهد. (Schacht, *Origins*, pp. 99f.);

مارگلیوت حتی در آن به وجود ارتباطی از طریق ترجمه عاریتی از یونانی معتقد است.

(*Journal of the Royal Asiatic Society*. [1910], 320).

93. analogy.

۹۴. برای مثال:

Schacht, *Origins*, pp. 99f.; E. Tyan, "Méthodologie et sources du droit en Islam," *Studia Islamica*, 10 (1959), 82f.

۹۵. نک: K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* (Berlin, 1960), PP. 294f.

96. ἀναλογισμός

97. dogmaticians

98. Skepticism

99. Empiricists

کنند.^{۱۰۰} با در نظر گرفتن این واقعیت که منابع اسلامی ما غالباً به اختلافاتی از مکتبهای معرفت‌شناسی اشاره می‌کنند که می‌توانیم اصل آنها را به گفتگوهای میان شکاکان و رواقیان (یا جزمیگران دیگری که براهین خود را از منابع رواقی می‌گرفتند) بازگرداند،^{۱۰۱} و نیز از طرف دیگر با در نظر گرفتن این امر که پزشکی یونانی که در آن این مشاجرات «اندیشه و رزانه» مسلماً قرن‌ها دوام داشت، در فرهنگ اسلامی دست کم از آغاز دوران عباسیان^{۱۰۲} شناخته بود، دیگر نباید دور از احتمال بدانیم که «قیاس» در «کلام» و همچنین در «فقه» بطریقی از منطق یونانی‌آبانه^{۱۰۳} متأخر (آنالوگیسموس) نشأت گرفته بود که بار دیگر ظاهراً بر مبنای رواقی تصور و دریافت می‌شد.

در منابع اسلامی برهان برگرد علت یعنی ذیلی دوران می‌کند که بسبب آن استدلال دارای اعتبار می‌شود. در فقه، علت را می‌توان اجمالاً مساوی با «علت حکم»^{۱۰۴} دانست، خواه در نص اساسی به آن اشاره شده باشد یا چنین نباشد: نوشیدن شراب بدان سبب در قرآن حرام شده که مستی می‌آورد، و بنابراین نبیذ یعنی شرابِ خرمانیز

۱۰۰. نک:

R. Walzer in *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*; Phil.-Hist. Klasse, XXII (1932), 14,

و ترجمه روزنتال از فقره ای قاطع در کتاب *Das Fortleben der Antike im Islam*, p. 261، متأسفانه خود متن اکنون در اختیار من نیست. قسمت الحاقی؛ متن، چنانکه اکنون دریافتیم ام بدین صورت بوده است: «القیاس علی ما خفی بما ظهر» یا «القیاس بالظاهر علی الخفی» یا «الاستدلال بما ظهر علی ما خفی» (کتاب یاد شده از جالینوس، به ترجمه و چاپ والتسر [لندن و آکسفورد ۱۹۴۷]، ص ۲۰، ص ۷؛ ص ۲۳، ص ۲؛ ص ۲۳، ص ۷)، این تناظر معنی کفایت می‌کند. نمی‌خواهم بگویم که منطق مورد استعمال در کلام قدیم در تحت تأثیر ترجمه عربی کتاب جالینوس است. کلام برای این منظور بسیار زود بوده است.

۱۰۱. نک: ص ۴۴.

۱۰۲. گفته‌اند که خسرو انوشیروان در بیستمین سال سلطنت خود (۵۵۱ م [؟]) بحثی را در میان پزشکان جندی شاپور به مناظره گذاشت. در میان آن جمع يك «سوفسطایی» یعنی يك شكاك (يك تجربه‌گر) حضور داشت (قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۱۳۳، ص ۱۷ و بعد). مسعودی گزارش داده است که حتی در زمان واثق خلیفه عباسی (۲۲۷-۲۳۲/۸۴۲-۸۴۷) بعضی از پزشکان دربار هنوز تجربه‌گر بودند. (مروج الذهب، چاپ یاریه دومنار [پاریس ۱۸۶۱-۱۸۷۷]، ج ۷، ص ۱۷۳).

103. Hellenistic

104. ratio legis

حرام است، بدان جهت که مشمول همان علت می‌شود.^{۱۰۵} در کلام (که در اینجا مقصود کلام معتزلی است)، مقصود از آن در اصل «السبب الموجب» یعنی علتی است که باعث می‌شود تا يك نشانه نشانه چیزی باشد که به آن اشاره می‌کند:^{۱۰۶} نشانه ممکن است هر چیز اختیاری باشد که همچون همه چیزهای دیگر دارای عده‌ای از صفات است؛ در این صورت علت به معنی یکی از این صفات است که سبب تشخیص یافتن نشانه بعنوان نشانه در این حالت خاص می‌شود. مثلاً حرکت یا احتمال وقوع در يك جسم متحرك یا محتمل الوقوع. تنها اگر کسی این مفهوم مجرد را از میان کثرت نموده انتخاب کند، حق این نتیجه‌گیری را دارد که، بعلت این حرکت یا احتمال وقوع، کسی وجود دارد که آن را به حرکت واداشته یا به وجود آورده است. این مطلب حایز اهمیت است که آن داوری که در این روش بلافاصله پایان می‌پذیرد صورت يك سوئنون^{۱۰۷} پیدا می‌کند: اگر چیزی این صفت معین را داشته باشد می‌توانیم از آن (بعلت همین صفت) فلان نتیجه معین را استنتاج کنیم.^{۱۰۸} بنابر واقعیهایی که يك نفر

105. van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 321 and 383

برابری، چنانکه پر و فسور بر و نشویك مرا متوجه کرد، دارای این عیب است که اشاره به آن می‌کند که علت باید به کشف این امر مدد برساند که خدا در هنگام صادر کردن این فرمان در چه اندیشه بوده است. و این امر تنها در مورد يك معتزلی صدق می‌کند که، بسبب معتقد بودن به اخلاق استدلالی و به ساخت مستقلی از ارزشها، علت را همچون صفتی اساسی در يك چیز در نظر می‌گیرد که بعنوان يك علت مؤثر در صفتی که کسی با آن همراه می‌سازد (مانند حرام بودن یا حلال بودن) تأثیر می‌کند و موجب آن می‌شود. فقهای که تمایل بیشتر به دیدگاههای اشعری داشتند، وضع محتاطانه تری در پیش می‌گرفتند: علت تنها صفتی را از طریق این واقعیت تولید می‌کند که شارع (یعنی خدا) آن را بدین منظور به کار برده است (موجبٌ للحکم بجعل الشارع. نک: نشار، *مناهج البحث عند مفکری الاسلام*، ص ۸۸). دیگر اراده خدا وابسته به يك ساختار عقلی متوقف بر خود نیست، و آوردن دلیل درونی برای تصمیم گرفتن و فرمان دادن بدین وسیله از دوش فهم انسان برداشته می‌شود. او بر حسب اراده و بدون يك علت حکم خاص عمل می‌کند. نیز در باره این بحث رجوع کنید به ف. خلیف، تحقیقی در باره فخرالدین رازی، ص ۱۶۶ و بعد.

۱۰۶. مقدسی، *البدء والتاریخ*، ج ۱، ص ۳۱، ۱۴ و بعد. چنان به نظر می‌رسد که متنهای دیگر برای همین مفهوم اصطلاح «وجه الدلالة» را به کار برده اند (van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 358f.) برای «قیاس العلة» در نحو نک: ابوالبرکات انباری، *لمع الأدلة*، ص ۵۴، س ۵ و بعد.

107. *συνημμένον*

۱۰۸. علت پس از آنکه شناخته شد، خود يك نشانه می‌شود که در حقیقت «نشانه» حقیقی است: مستی که



می خواهد آنها را برای چیزی اثبات کند، ممکن است در يك نشانه چندین علت وجود داشته باشد. و نیز ممکن است چندین نشانه برای يك علت موجود باشد، و همین امر در واقع امکان قیاسی را فراهم می آورد.

خطر پنهانی ابهام اصطلاح شناسانه در کمین این پژوهشهاست: «علت» عبارت از دلیل یا سببی بود که بوسیله آن يك نشانه می توانست بعنوان نشانه در نظر گرفته شود؛ نیازی به آن ندارد که در ساختار وجودی يك موجود يك علت باشد. برای بازشناختن اندازه ناپذیری هر دو علت تنها این امر مورد نیاز است که قیاسی همچون قیاس ذیل را مورد مقایسه قرار دهیم: «اگر علم مستلزم فرض حیات در جهان شهودی ما باشد، بهمین گونه نیز باید مستلزم فرض کردن حیات در ذات خدا بوده باشد.» این گفته را می توانیم به این سونمون اصلی باز گردانیم: «اگر موجودی داننده وجود داشته باشد [بسبب دانش او] حیات باید بوده باشد.» در اینجا «دانش» یا «علم» عبارت از «دلیل» منطقی برای پذیرفتن «استدلال بالشاهد علی الغائب» است، ولی علت وجود شناختن حیات نیست؛ زندگی، برخلاف، شرط علم است.^{۱۰۹} چنان به نظر می رسد که این امر متکلمان را بر آن واداشت تا در صدد یافتن اصطلاحات دیگری بر آیند که کمتر مایه گمراهی و ابهام و اشتباه بوده باشد.^{۱۱۰} غالباً بجای «علت» لفظ «جامع» را به کار می برند که جزء سوم مشترك يك قیاس است.^{۱۱۱} یا آن را بسادگی با «رصف» نمایش می دادند که صفت (قطعی) است.^{۱۱۲} و در اوایل پیدایش علم کلام غالباً «حد» یعنی تعریف بجای «علت» به کار می رفت.^{۱۱۳} ولی چنان می نماید که این اصطلاح اخیر

→ «دلیل» حرام شدن شراب است، در عین حال ممکن است «نشانه» حرام بودن آن باشد (نک: سیوطی، جهدالفریجة، ص ۲۶۶، س ۲۰ و بعد). بنابراین، بیان حاکی از این حقیقت را که يك نی یا بك واقعیت دارای فلان صفت و کیفیت است که ممکن است علت آن بوده باشد، می توانیم همچون شرط يك جمله شرطی در نظر بگیریم که «حکم» در جزای آن مندرج است.

۱۰۹. این مثال مأخوذ از نشار، مناہج البعث، ص ۱۰۴ است.
 ۱۱۰. نباید فراموش کنیم که اغلب متکلمان اشعری به پذیرفتن هر نوع علیت با چشم بدگمانی نظر می کردند؛ جوینی در کتاب البرهان خود گفته که «قیاس بالعلة» محال است، بدان جهت که در واقع نه علتی وجود دارد و نه معلولی؛ نیز نک: نشار، مناہج البعث، ص ۱۲۶.

۱۱۱. نشار، همان کتاب، ص ۱۰۳؛ van Ess, Erkenntnislehre, p. 383 و فهرست، ص ۴۳۸؛ تہانوی،

کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۲۳۴، س ۱.

۱۱۲. تہانوی، کشاف، ص ۱۴۸۹، س ۱ و بعد.

←

بیش از آنکه برای تبدیل یا جایگزینی به کار رفته باشد بمنظور تخصیص به کار می رفته است: حد برای آن نیست که وظیفه علت را در ارتباط آن با نشانه توصیف کند، بلکه بیشتر برای بیان صورتی است که این علت در بعضی از حالات مساعد اختیار می کند. هیچ گونه از قیاس مطمئن تر از آن نیست که میان دو چیز واقع در ذیل یک حکم یا سهیم در یک تعریف صورت می گیرد؛ با قیاسهای دیگر، که بر مبنای تناظر یک صفت عرضی یا تنها بر اساس همنامی فراهم می آید، همیشه باید با احتیاط رفتار شود.^{۱۱۴}

با وجود این باید از این واقعیت آگاه باشیم که منابع ما چندان در اندیشه حد یا تعریف ارسطویی نیستند؛ حد، با وجود ارزش والای آن، به استحکام و استواری الگوی مشائی نمی رسد. علت ممکن است گاه برابر با «فصل» منطقی بوده باشد، ولی در اغلب موارد چیزی بیش از یک خاصیت مشخص مشترک میان یک گروه از اشخاص یا واقعیهای جزئی نیست؛ بهمین گونه، تعریف در کلام اوایل به معنی در کنار هم قرار گرفتن صفات است: «جسم چیزی است که عرض و طول و عمق داشته باشد»^{۱۱۵}

دلیل این لفاظی که تا حدی مایه نومییدی است، در وجودشناسی قرار گرفته است: بعضی از متکلمان اشیاء را تنها به معنی تجمع اعراض تصور می کنند بی آنکه برای آنها جوهری قایل باشند؛^{۱۱۶} تعریف ارسطویی، مستلزم فرض قبلی یک وجودشناسی ماده و صورت است. تعریف بدان صورت که متکلمان معمولاً آن را به کار می برند، بدان منظور نیست که نموده‌های فردی را به مقوله‌ای برتر و کلی تر ارتقا دهد؛ تنها آنها را از

→

۱۱۳. مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۲۲، س ۴ و بعد. تحقیقاتی که پس از این می آید، تا حدی توضیحات مرا در باره کاربرد حد در این زمینه که در، van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 393 آورده ام نقض می کند.

۱۱۴. قدامه دروغین، نقدالنثر، ص ۱۵، س ۱۰ و بعد و ص ۸۶، س ۷ و بعد.

۱۱۵. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۰۲، س ۹ (مُعَرِّ)، و ص ۴۰۴، س ۱۲ (نَطَّام)؛ تعریف آشکارا از هندسه یونانی گرفته شده نك: (Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* iii. 19). نیز تعریف ابوالهذیل را ببینید: «جسم چیزی است که يك طرف راست و يك طرف چپ، يك پشت و يك پیش، و يك بخش بالایی و يك بخش پایینی دارد» (مقالات، ص ۳۰۲، س ۱۶ و بعد). مطهر مقدسی آشکارا همین نگرش را دارد: اگر کسی نماز را همچون يك «طاعت» تعریف کند، پیش از آنکه به تعریف و معرفی آن پرداخته باشد به «توصیف» آن پرداخته است. با وجود این می تواند برای يك قیاس کافی باشد (البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۳۰، و بعد).

۱۱۶. اکنون به تحقیق پرثمر ر.م. فرانک، مخصوصاً ص ۴۱ به بعد را نگاه کنید:

(*The Metaphysics of Created Being According to Abûl-Hudhayl al-'Allâf* (Istanbul, 1966).

دیگر چیزها متمایز می‌سازد. کسی در درجه اول با این مسئله سروکار نداشت که چگونه به ذات يك چیز برسد، بلکه می‌خواست بداند که چگونه آن را به کوتاهترین صورت چنان محدود کند که هر کس به آسانی نتواند بفهمد که مقصود از آن چیست.^{۱۱۷} ولی رسیدن به این منظور از طریق تعریف و تحدید لفظی میسر است؛ اغلب متکلمان قرون اولیه ظاهراً خود را به این نوع تعریف قانع می‌کردند.^{۱۱۸} اشاره کردن به جنس منطقی گاه همچون گناهی بر ضد ایجاز محسوب می‌شد؛ تعریف ارسطویی نمی‌توانست از آن پرهیز کند که دست کم مشتمل بر دو چیز متفاوت بوده باشد؛^{۱۱۹} ولی شباهت ممکن است از طریق ویژه‌ترین اوصاف مشترك میان دو چیز بیان شود.^{۱۲۰} معمولاً کسی از ترتیب و تسلسل مفاهیم کار را آغاز نمی‌کند. بلکه در آن می‌کوشد تا واقعتهای جزئی را با مقایسه کردن آنها با واقعتهای دیگر (تمثیل، قیاس کردن) یا تمیز گذاشتن میان آنها با یکدیگر طبقه‌بندی کند. تمثیل، چنانکه سازندگان نظام بعدی پیوسته در باره آن تأکید می‌کرده‌اند، استنتاج از طریق يك شیء جزئی برای شیء جزئی دیگر است.^{۱۲۱}

۱۱۷. به توضیحات جالب و بسیار مستند نشار در *مناهج البحث*، ص ۷۵ و بعد، رجوع کنید. در آنها از فقراتی همچون ابن نیمیة، *الرد علی المنطقین*، چاپ عبدالصمد شرف الدین (بمبئی ۱۳۶۸/۱۹۴۹)، ص ۱۰، ص ۱۳ و بعد، ص ۱۴، ص ۱۵ و بعد استفاده شده است. نیز رجوع کنید به تعریفهای اصطلاح «حد» در *قدمه دروغین، نقد النثر*، ص ۱۷، ص ۷۸، ص ۱۸ و بعد.

۱۱۸. نک: ابن تیمیة، *الرد علی المنطقین*، ص ۱۵، ص ۱۳ و بعد (تکرار شده بوسیله سیوطی، *جهد القریحه*، ص ۲۰۶، ص ۵ و بعد) یا فهرست مفصلی از اسامی: اشعری، *باقلانی*، *إسفرائینی* (متوفی ۴۱۸/۱۰۲۷)، ابن فورک (متوفی ۴۰۶/۱۵-۱۰)، ابو یعلیٰ ابن الفراء (حنبلی؛ متوفی ۴۵۸/۱۰۶۵)، ابن عقیل احنبلی؛ متوفی ۵۱۳/۱۱۱۹)، جونی (متوفی ۴۷۸/۱۰۸۵)، ابوالعین میمون النسفی (ماتریدی؛ متوفی ۵۰۸/۱۱۱۴)، جبائی (متوفی ۳۰۳/۹۱۵-۹۱۶)، پسرش ابو هاشم (متوفی ۳۲۱/۹۳۳)، قاضی عبدالجبار (متوفی ۴۱۵/۱۰۲۵)، (ابو سهل اسماعیل بن علی؟) *النوبختی* (شیعه امامی؛ نیمه اول قرن چهارم/دهم)، (ابو جعفر محمد بن الحسن) *الطوسی* (شیعه امامی؛ متوفی ۴۶۰/۱۰۶۸)، و بالاخره محمد بن هشام کرامی. برای مثالی (از اشعری) نک: (van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 80)، «علم چیزی است که بالضروره دارنده آن را عالم می‌سازد.» ابن سینا در اختلاف میان تعریف لفظی و تعریف ذاتی («حد بحسب الاسم» و «حد بحسب الذات») به تفصیل در *منطق المشرقین* (ص ۳۴، ص ۶ و بعد) به بحث پرداخته است.

۱۱۹. نشار، *مناهج البحث*، ص ۷۹.

۱۲۰. نک: تعریف تعریف (حد حد) از جونی که ابن تیمیة در *الرد علی المنطقین* خود، ص ۱۶، ص ۲ و بعد، آن را نقل کرده است و برای اطلاع بیشتر نک: van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 370 and 404.

۱۲۱. برای عضدالدین ایچی نک: Van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 372.

متکلمان در این امر در مورد واقعیت‌های جزئی و وجودهای عینی،^{۱۲۲} بارواقیان شریکند؛ منطق قضیه‌ای که مورد استعمال آنان بود کاری جز آغاز کردن از جمله‌هایی با موضوعهای جزئی نداشت،^{۱۲۳} و روش تعریف آنان بهمین گونه به برشمردن خصوصیات جزئی قناعت می‌کرد.^{۱۲۴}

پس مایه شگفتی نیست که علت و نیز تعریف از گونه‌ای که در بالا توصیف شد، که هر دو به يك شکل فهمیده می‌شوند، همچنین بتوانند با ملاك واحدی برای پی بردن به صحت و اعتبار آنها مورد آزمایش واقع شوند: از طریق طرد و تمکن، یعنی «دارا بودن وسعت و گستردگی واحد و محدودیت واحد». يك «علت» و همچنین يك صفت تعریف کننده می‌باید «مُطَرَد» (دارای گستردگی واحد) باشد یعنی: به همه حالات فردی شیئی (نشانه) که برای آن قرار داده شده‌اند قابل تطبیق باشند؛ و باید چیزی باشد که «منعکس» (دارای محدودیت واحد) است یعنی: هر حالت دیگر را که يك شیء، بدون این علت خاص، بهمان گونه نشانه است، کنار گذارد، یا، چنانکه فقها معمولاً می‌گویند: «طرد» بدین معنی است: «هر وقت علتی در کار باشد (مثلاً تأثیر مستی آور شراب) خصوصیتی نیز خواهد بود.» (حکم: حرمت شراب)؛ و «عکس» بدین معنی: «هر وقت که آن علت نباشد، آن خصوصیت نیز نخواهد بود.»^{۱۲۵} بدین ترتیب با «عکس» و «طرد» به این تضمنهای شدید (و در عین حال متعکس) دست پیدا می‌کنیم:

122. ἰδιως ποιόν

۱۲۳. نك:

A. Virieux-Reymond, *La Logique et l'epistémologie des Stoiciens* (Lausanne, 1949), p. 135; V. Goldschmidt, *Le Système stoicien et l'idée de temps* (Paris, 1953), p. 17.

۱۲۴. نك: L. Edelstein, *The Meaning of Stoicism* (Cambridge, 1966), p. 27.

۱۲۵. بهمین گونه است علی بن محمد جرجانی در تعریفات، چاپ گ. فلوگل (لایپزیگ، ۱۸۴۵ گ)، زیر ماده «عکس». نك: ابن تیمیة الرد علی المنطقیین، ص ۱۱، س ۱۲ و بعد، که در آنجا همین مطلب در مورد ارتباط میان «حد» و «محدود» گفته شده است: «طرد = حیث وُجِدَ الحدُّ وُجِدَ المحدود»، و «عکس = حیث انتفی الحدُّ انتفی المحدود». گاه طرد به تنهایی کافی به نظر می‌رسد (نك: ابوالبرکات انباری، لمع الأدلة، ص ۵۸، س ۸ و بعد: (قیاس الطرد)؛ ولی مقابسه کنید با ملاحظاتی مربوط به ضرورت عکس (همان کتاب، ص ۶۳، س ۱۵ و بعد)، در باره ارجح بودن طرد و عکس بر طرد تنها در ابن عقیل، کتاب الجدل، ص ۱۸۱، ترجمه من از «مُطَرَد» بصورت «coextensive» (دارای گسترش برابر) بنا به پیشنهاد پروفیسور برونشوئیگ است.

اگر، و تنها اگر، علت موجود باشد، شیء در معنای ملازم با آن نشانه خواهد بود.^{۱۲۶} ضرورت ساده تر کردن اصطلاحات ظاهراً فقها را بعدها بر آن داشته است که این دو کلمه را با يك کلمه جانشین کنند، و آن اصطلاح «دوران» است. یعنی اینکه حکم در پیرامون علت گردش می کند و وابسته به وجود و عدم آن است.^{۱۲۷} اگر «دوران» یا «طرد و عکس» در مفاهیم رواقی تصویر شود، چیزی جز يك ملاك برای صحت و اعتبار سونمون نیست؛ و بار دیگر می توانیم خطر کنیم و به مقایسه ای با مواد و مصالح یونانیماپی پردازیم: در پاپیروسی که از میان خاکسترهای آتشفشانی معروف کوه وزو بسال ۷۹ میلادی به دست آمده، قطعه ای از «پری سیمیوسون»^{۱۲۸} نگارش فیلودموس^{۱۲۹} (که يك منکلم باید آن را «الرسالة فی الدلالة» ترجمه کند) به دست آمده

۱۲۶. نك: 19, (1963), *Qirqisānī*, trans. Vajda, *REJ*, 122 برای قواعد بیشتر، نك: همان کتاب. ص ۵۶ به بعد. (قدامة دروغین، نقد النثر، ص ۱۰۵، س ۱۱ و بعد و ص ۲۱۷، س ۴ و بعد). خلاصه خوبی از روشهای قیاس را می توان در این کتاب دید: M. H. Kerr, *Islamic Reform* (Berkeley and Los Angeles, 1966), pp. 66ff. نیز نك: نشار، *مناهج البحث*، ص ۸۹ و بعد. در آنجا این مسئله که آیا عدم امکان عکس همیشه همراه با بی اعتباری علت است، مورد بحث قرار گرفته است (ابن تیمیه، *الرد علی المنطقیین*، ص ۱۲، س ۵ و بعد). در حقیقت، عکس به معنای توضیح داده شده در بالا می تواند به آسانی به يك استدلال غلط و سفسطه بینجامد که در منابع متأخرتر مورد بحث قرار گرفته است. «هرجا که علت نباشد، حکم نیز وجود ندارد» را می توان بدین صورت بیان کرد: «هرجا که دلیل وجود نداشته باشد، چیزی که اثبات شده باشد وجود ندارد». ولی در این صورت بندی اخیر، بیان بدون شك پیشترس و غیر مستدل است، و چیزی بیش از يك برهان (*argumentum e silentio*) نیست. فخرالدین رازی که در آن می کوشید تا از «موج جدید» منطق ارسطویی پیروی کند (نك: ص ۶۲ همین مقاله)، بشدت آن را در کتابش، *نهاية العنول فی درایة الاصول* (نسخه استانبول، اباصوفیه ۲۲۷۶، برگ ۸، س ۱۲ و بعد) مورد انتقاد قرار داد؛ عضدالدین ایچی برهان او را نقل کرده است (*المواقف* [قاهره ۱۳۲۵/۱۹۰۸]، ج ۲، ص ۲۱، س ۱ و بعد: *van Ess, Erkenntnislehre*, pp. 376ff) البته این خطاریشه های دیگری نیز داشته است (که در *Erkenntnislehre* موضوع یاد شده، مورد بحث قرار گرفته)، ولی اکنون به نظر من چنان می رسد که تأیید آن بیشتر نتیجه مبالغه ای نادانسته در «عکس» بوده است. این فرض مورد تأیید ابوالبرکات انباری، *لمع الأدلة*، ص ۶۵، س ۱ و بعد، و ابن خلدون، مقدمه، ترجمه روزنتال، ج ۳، ص ۱۴۵ و بعد قرار گرفته است؛ نیز نك: ابن عقیل، کتاب *المجدل*، ص ۱۵۲، ش ۲۶۶.

۱۲۷. *van Ess, Erkenntnislehre*, pp. 384 and 387. جرجانی، تعریفات، در ذیل «دوران». ولی دوران همچنین ممکن است به معنی «طرد» تنها یا «عکس» تنها بوده باشد؛ همه حالاتی را شامل می شود که در آنها يك حکم وابسته به علتی است. نك: اصطلاح «جریان» در ابن عقیل، کتاب *المجدل*، ص ۱۸۸.

128. *Περὶ Σημειώσεων*

129. Philodemos

که در آن يك اپیکوروسی با دیونوسیوس رواقی از مردم کورنه در باره قابلیت اثبات سوئنون با یکدیگر بحث می کنند، و دیونوسیوس موافقت می کند که آن را تنها هنگامی بعنوان دلیل بپذیرد که با مفهوم مخالف در معرض امتحان واقع شود. جمله «هر وقت حرکت باشد در آنجا خلا نیز هست» باید قابل انعکاس بصورت «هر وقت خلا نباشد حرکت نیست» بوده باشد؛ وگرنه واقعاً دقیق و صریح نیست. ^{۱۳۰} و این کاملاً همان چیزی نیست که متکلمان آن را طرد و عکس می نامیده اند. طرد و عکس، یعنی تضمن متعکس، حتی از مفهوم مخالف مطمئن تر است، و عکس، در این ترکیب، با آنچه در هنگام بیدار شدن طرز تفکر ارسطویی به نام «عکس» خوانده می شده، کاملاً تفاوت دارد. ^{۱۳۱} ولی شباهت آغازی شگفت انگیز است: ابن عقیل به وضوح در کتاب الجدل خود گفته است که «عکس» دلیل حقیقی بر صحت «قیاس» است، در صورتی که «طرد» چیزی جز يك شرط نیست. ^{۱۳۲}

از این رومی توان فهمید که چرا نویسنده کتاب نقدالنثر به تأکید از امکان قیاس، یعنی استدلال عقلی از هرگونه که تنها بر روی «يك» مقدمه بنا شده باشد دفاع می کرد. در برابر قیاس با دو مقدمه که فلاسفه آن را قیاس ارسطویی می نامیدند. وی آن را خصوصیتی از زبان عربی می دانست؛ ولی در حقیقت آن قیاس قیاس شرطی رواقیان است که در باره آن سخن می گفته است ^{۱۳۳} و تنها قیاس شرطی نیست که بر پایه سوئنون بنا شده (هرچند این يك بیشتر در منابع مورد بحث قرار گرفته)، بلکه نیز «قیاس» فراهم آمده از يك انفصال، خواه بصورت تخارجی ^{۱۳۴} و خواه بصورت تداخلی ^{۱۳۵} را نیز شامل می شود. ^{۱۳۶} کلام، با اشتیاقی که به قطعیت و یقین داشت، نوع اول را ترجیح می داد، یعنی حقیقتی که از تخارج دوطرفی دو حکم متناقض نتیجه می شد: جهان یا ازلی است و یا محدث؛ پس اگر ازلی نباشد (که باید به اثبات برسد)،

130. Mau, "Stoische Logik", p. 152.

۱۳۱. برای گونه های مختلف عکس به این معنی اخیر، نک: van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 149.

۱۳۲. کتاب الجدل، ص ۱۵۳، ش ۲۶۲ و بعد.

۱۳۳. قدامه دروغین، نقدالنثر، ص ۱۶، س ۱۸ و بعد؛ ص ۷۸، س ۵ و بعد.

134. διεξυγμένον

135. παραδιεξυγμένον

۱۳۶. Mates, *Stoic Logic*. pp. 51ff. فارابی از روشهای این انفصال در خلاصه خطابه سخن گفته است:

(MUSJ, 43 [1968], 153ff.)

می بایستی محدث باشد. گاه این نوع استدلال را به نام «دلالة بالمضادة» می نامیدند،^{۱۳۷} ولی پیشتر آن را «قسمت» یا «تقسیم»^{۱۳۸} می خواندند.^{۱۳۹} با قِلانی این روش را بسیار ستوده است؛ هنگام برشمردن روشهای مختلفِ تفکر، وی آن را در مقام اول قرار می دهد،^{۱۴۰} و همه جا در بحثهای خود آن را به کار می برد.^{۱۴۱} همین امر در مورد شاگردش ابوجعفر سمنانی و نیز در مورد جوینی حتی غزالی صحت دارد.^{۱۴۲} تمام کشمکش علم جدل متمرکز بر روی این دوشکل از استدلال است. از لحاظ انفصال، هر کس می تواند همیشه امیدوار باشد که با ثابت کردن اینکه «تقسیم» واقعاً تخریجی نبوده، و در آن واقعیتهای متناقض مقابل یکدیگر قرار نگرفته، یا حتی تمام مسئله تناقض مورد تشکیک است، بر حریف خود پیروز شود؛^{۱۴۳} یا، اگر منظور از تقسیم تداخلی بوده، چون طرف مقابل همه امکانات را به حساب نیاورده است بر او غلبه پیدا کند.^{۱۴۴} و اما در قیاس مبتنی بر علت، تنها کاری که حریف باید بکند نقض پیوستگی میان نشانه و علت، یا دست کم یافتن تفاوتی مایه تمایز (فرق) در نشانه است

۱۳۷. قدامه دروغین، نقدالنثر، ص ۱۹، س ۱۳ و بعد، ص ۸۱، س ۱۲ و بعد.

138. *diaporesis*

۱۳۹. مقایسه کنید با *τόπος ἐκ διαίρεσεως* خطابه یونانیایی:

(R. Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* [reprint; Hildesheim, 1963], p. 227).

۱۴۰. تمهید، ص ۱۱، س ۱۵ و بعد. نیز ابوالبرکات انباری، *لمع الأدلّة*، ص ۷۳، س ۶ و بعد.

۱۴۱. همان کتاب، ص ۲۴، س ۴ و بعد و س ۱۲ و بعد، ص ۱ و بعد و جاهای دیگر.

۱۴۲. نک: خلاصه بیان من اصول الایمان سمنانی در:

L. Gardet and M.-M. Anawati. *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948), p. 365; W. M. Watt, *Muslim Intellectual* (Edinburgh, 1963), pp. 121 and 122;

غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، چاپ آگاه چبچچی ر هـ. آتای (آنکارا ۱۹۶۲)، ص ۱۱، س ۷ و بعد.

۱۴۳. نک: بیان مفهوم تناقض در قدامه دروغین، نقدالنثر، ص ۱۰۷، س ۱۵ و بعد؛ اشعری، مقالات

الاسلامیین، ص ۳۸۷ و بعد. برای جدال متکلمان بر ضد قانون تناقض نک: نشار، *مناهج البحث*،

ص ۱۱۱ و بعد؛ van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 189ff. and 205ff.

۱۴۴. انفصال تداخلی بیشتر در فقه در آن هنگام به کار می رفت که، مثلاً، لازم بود علت از میان چند صفت

دیگر يك شيء انتخاب شود. در چنین موردی معمولاً سخن از «سبر و تقسیم» یعنی جستجو [در باره]

حالات مختلف ممکن] و انفصال به میان می آید. نقطه ضعف دلیل همیشه در تحقیق و جستجو قرار دارد؛

باید شخص از این امر اطمینان حاصل کند که اگر فی المثل چهار امکان را به شماره آورده است، امکان

پنجمی وجود نداشته باشد. نک: (van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 394ff.).

که مشمول شدن آن در ذیل علت پیشنهاد شده جلوگیری به عمل آورد (= تفرقة).^{۱۴۵} ولی پیروزی پیروزیها «معارضه» بود که از مفاهیم علم بلاغت یونانیماپی است:^{۱۴۶} شخصی با «علتی» که حرف در «دلیل» خود آورده است توافق می کند یعنی اینکه دلیل را بعنوان مقدمه می پذیرد، ولی سپس محیلانه از آن يك نتیجه مخالفی استخراج می کند.^{۱۴۷} ادبیات کلامی اسلامی آکنده از این معارضات است: اگر يك معتزلی چنین استدلال کند که «تکلیف بما لایطاق» (یعنی وادار کردن کسی به انجام کاری که از عهده او خارج است) از خدا بسبب عدالت و لطف او صادر نمی شود، يك اشعری ممکن است با ذکر همین علت- که خود پرسش را به صورت يك معارضه درمی آورد- چنین بپرسد: چرا بهمین دلیل ممکن نباشد که خدا کسی را دچار وسوسه ای کند که می داند آن کس قدرت مقاومت در برابر آن را ندارد؟^{۱۴۸} و این البته آغاز کار است: و سپس شبکه تمایزهای دقیق با بفرنجی فزاینده در هم بافته می شود تا آنجا که در پایان بحث تنها يك متکلم می تواند بداند که در حقیقت چه چیز به اثبات رسیده و چه چیز رد شده است. به نظر من، معارضه سیمای برجسته يك خط اندیشه جدلی است؛ متکلمان خود به آن اعتراف کرده اند: هیچ چیز را ثابت نمی کند و تنها سلاحی برای مناظره و مشاجره است و تنها ارزش جدلی دارد.^{۱۴۹} و بهمین دلیل امکان آن هست که بعضی از زرفترین سخنگویان اسلام با تحقیر و نفرت آن را ترك کنند، از آن جهت که تنها نه به سخن بی معنی گوش داده اند نه به معارف الاهی.^{۱۵۰}

۱۴۵. قرقسانی، کتاب الانوار، ص ۲۸ و بعد؛ van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 322 مقدار از مواد اضافی در ابن عقیل، کتاب المجدل، ص ۱۶۲ و بعد یافت می شود.

146. μέθοδος κατὰ περιτροπήν

۱۴۷. نک: تعریف مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۳۲، س ۱۰ و بعد؛ قرقسانی، همان کتاب، ص ۱۵ و ۲۰ و بعد؛ ابوالبرکات انباری، مع الادلة، ص ۸۰، س ۶ و بعد؛

Volkman, *Rhetorik der Griechen und Römer*, p. 243

۱۴۸. قرقسانی، همان کتاب، ص ۲۳.

۱۴۹. همان کتاب، ص ۲۲.

۱۵۰. برای جوینی، نک: تاج الدین سبکی، طبقات الشافعیة (قاہرہ ۱۳۲۴)، ج ۳، ص ۲۶۰، س ۲۱ و بعد؛ و ابن الجوزی، تلبیس ابلیس (قاہرہ ۱۳۴۰)، ص ۹۰، س ۲ و بعد؛ برای فخرالدین رازی، وصیتنامه معروفش در ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ج ۲، ص ۲۷، س ۲ و بعد. برای اطلاعات بیشتر نک:

van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 320f., 53f.

۳

صورتی که در اینجا طرح ریختن منظومه ای (سیستماتیک) است و از ضعف هر برداشت منظومه ای آسیب می بیند: از آن جهت غیر تاریخی است که پیدایش و رشد هر دسته از اندیشه ها در آن، مورد غفلت واقع می شود. ولی پژوهش و تحقیق تاریخی کاری صبورانه است و صبوری نیازمند زمان است. بسیاری از کتابهای کلامی و فقهی باید بدقت مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد تا پس از آن بتوانیم نظرهای مطمئنی در باره تلمیفات پیوسته ابزارهای منطقی ابراز کنیم. مثلاً، تکامل نظریه علت، هنوز در معرض تحقیق دقیق قرار نگرفته است. تنها می توانیم نتایجی اندک در باره گاهشماری نسبی استخراج کنیم: «دوران»، بعنوان یک اصطلاح، ظاهراً بسیار جوانتر از «طرد و عکس» است؛ و کتاب نقد النثر آشکارا هنوز «عکس» را حذف می کند و تنها از «اطراد» سخن می گوید.^{۱۵۱} ساختن هر داوری تاریخی بر پایه این ملاحظات محدود چیزی جز شتابزدگی نیست؛ باید به خاطر داشته باشیم که بعضی از اختلافات اصطلاحی ممکن است بر اثر تضاد و تقابل مکتبها پیدا شده باشد، یا حتی آنکه یکی از گواهان مادر باره چیزی که واقعاً از آن آگاه شده سخن نگفته باشد. بنابراین تنها باید خود را به بعضی از ملاحظات که بر حسب اتفاق در طول قرون پراکنده شده قانع سازیم.

می دانیم که متکلمان، چندان دور تا عمرو بن عبید (متوفی ۲۴۴/۸۵۸) اصطلاح علت را در مسئله معروف فقهی قیاس خمر به نبیذ به کار می بردند؛ ابو حیان توحیدی متن مهمی را در کتاب البصائر و الدخائر خود محفوظ داشته است.^{۱۵۲} ابوالهدیل،

۱۵۱. P. 105, 1.13/227, 1.8. برای اطلاع بیشتر نک: van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 387, فارابی، معاصر نویسنده کتاب نقد النثر، معرفت «طرد و عکس» را از پیش مفروض می دانسته است. وی آن را «طریق الوجود والارتفاع» نامیده است، نک: کتاب وی:

Kitāb al-Qiyās aṣ-ṣaghīr, ed. M. Türker, "Farabi'nin bazı mantik eserleri," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi*, 16 [1958], 272, II. 14ff., trans. N. Rescher, *Al-Fārābī's Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics* [Pittsburgh, 1963], pp. 106ff.).

ولی ظاهراً این نامگذاری خود فارابی بوده است؛ پیش از آن لفظ «طرد» را به کار برده بود (همان کتاب، ص ۲۶۹، س ۱۴) و نیز به «عکس» یا «انعکاس» اشاره کرده است (همان کتاب، ص ۲۷۲، س ۱۸ و بعد).

۱۵۲. بصائر، چاپ ابراهیم الگیلانی (دمشق، ۱۹۶۴ و بعد)، ج ۲، ص ۷۴۱، س ۴ و بعد.

معاصر جوانتر شافعی، در ضمن توصیف روشهای متعارفی استدلال از آن ذکر کرده است. در آنجا تعبیر «إجراء العلة في العلول» یعنی روان ساختن علت در معلول را آورده است که به معنی قراردادن يك علت متفرد در جزء يك قضیه کلی است: يك اسب در پاره ای از اوضاع و احوال بدان علت خوب است که همه اسبها در آن اوضاع و احوال خوب اند؛ و نیز در آنجا از «نقض العلة بالتفسیر» یعنی «نقض کردن علت با عرضه کردن [حالات مختلفی صورت می گیرد که مطابق با آن نیست]» که انکار شمول آن است، بحث شده است؛ شخص از چندین مورد چنین استنباط می کند که «علت» نمی تواند برای آنها درست و معتبر باشد، یا چنانکه در اصطلاح زمانی متأخرتر (؟) گفته شده، علت مُطَرِد نیست.^{۱۵۳} نظام شاگرد ابوالهدیل از طریق به کار بستن ملاکهای بسیار سختی برای حالاتی که در آنها يك قیاس مبتنی بر علت را می توان پذیرفت، شهرتی کاذب کسب کرده است؛ وی به قیاس بصورتی کلی که ظاهرأ در زمان او به کار می رفته، چندان تمایلی نداشته است؛ قیاس تنها در صورتی امکان دارد که به علت بصورت صریح در متن معتبری که مورد استفاده قرار گرفته اشاره شده باشد، که در این صورت کمابیش همان استنباط و استنتاج می شود.^{۱۵۴}

درواقع، در خصوص منازعه در پاره قواعد و حدود قیاس تا مدتی پس از آن تصمیمی گرفته نشد. عبّادبن سلمان معتزلی، معاصر نظام، بر خود جایز نمی شمرد که در باره امور «غیبی» از امور «شهودی» استنباط و نتیجه گیری کند؛ با آنکه کارهای خدا را بر روی زمین مشاهده می کنیم، نباید بگوییم که خدا عالم و حی و قادر به معنای واقعی حجت است، بدان جهت که اگر او به معنای حقیقی عالم می بود، هیچ کس دیگر جز او نمی توانست عالم باشد. خدا غیر قابل تشبیه و برتر از قیاس و تمثیل است؛ اگر او صفاتی می داشت، دیگر آدمی نمی توانست همان صفات را داشته باشد. بنابراین صفاتی از خدا که ظاهرأ در آنها با آدمی شرکت دارد، چیزی جز الفاظ و کلمات (اقوال)

۱۵۳. مقدسی، البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۵۲، س ۹ و بعد؛ قیاس کنید با دارری فرّقسانی در باره همین متن ترجمه وجد، در REJ, 108 (1948), 56 توضیحات بسیار مشابهی در سمّانی، بیان عن اصول العلم آمده است. نك: (Gardet and Anawati, Introduction, pp. 365ff.).

۱۵۴. نك. مقاله من:

“Ein unbekanntes Fragment des Nazzām,” Festschrift O. Spies (Wiesbaden, 1967), pp. 170ff.

نیست که به ذات او نمی‌رسد.^{۱۵۵} شور و شوق توحید معتزلی تقریباً عباد بن سلمان را به صف حنبلیان کشانیده است؛ کسی نمی‌تواند از به یاد آوردن «بلا کیف» آنها جلوگیری کند. ولی نباید از توجه داشتن به يك تفاوت غفلت کنیم: عباد قیاس را محال می‌داند، و حنبلیان آن را غیر ضروری می‌شمارند؛ آنان هیچ دلیلی برای وجود صفات خدا نیاز ندارند. خدا خود در قرآن آنها را وحی کرده است، و تنها بصورت «اقوال» نیست. چه در نظر ایشان خدا «غیب» نیست؛ تنها يك متكلم شكاک می‌تواند چنین بیندیشد. اگر کسی در باره وجود خدا استدلال کند، مایه آشکارتر شدن او نمی‌شود، بلکه بصورت فرعی از چیزهایی برای اثبات او استدلال می‌کند که خود وی آنها را آفریده است. نخستین کسی که به قیاس و مقایسه پرداخت شیطان بود؛ وی از طبیعت آتشین خود چنین استدلال کرد که بر آدم ابوالبشر برتری دارد و نتیجه تلاش عقلی وی از اینکه انگیزشی به وجود آورد دور بود.^{۱۵۶}

این مثال جالب در منابع شیعی نیز آمده است؛ ابن بابویه به آن اشاره کرده،^{۱۵۷} و ظاهراً روی هم رفته منحصر به فرد نیست؛ ابوسهل نوبختی که او نیز همچون ابن بابویه شیعی است، يك کتاب ابطال القیاس نوشت.^{۱۵۸} ولی بار دیگر باید بگوئیم که فرض و انگیزه مایه تفاوت است. پیروان تشیع، قیاس و استقلال عقلی ملازم با آن را بدان جهت دوست ندارند که از فردی حمایت و تقویت می‌کند که هر استقلال را فدای او ساخته‌اند؛ امامی که با قدرت و امرانه در باره مسائل دینی تصمیم می‌گیرد و، بنا به تعریف، رقابت کلامی را تشویق و تقریت نمی‌کند، و ظاهراً همین امر سبب آن بوده است که آنان نسبت به اندیشه‌های اشرافی‌آمادگی و استعداد خاصی نشان می‌داده‌اند؛ در محافل نخستین شیعه اعتقاد بر آن بود که علم و معرفت «ضروری» و

۱۵۵. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۹۹، س ۲ و بعد؛ ص ۴۹۶، س ۱۰ و بعد؛ ص ۴۹۷، س ۴ و بعد.

۱۵۶. برای اطلاعات بیشتر نك:

van Ess, *Erkenntnislehre*, P. 389

۱۵۷. نك:

A. S. Tritton, "Popular Shī'ism." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 13 (1939-1940), 833.

۱۵۸. ابن الندیم، الفهرست، چاپ فلوگل (لایپزیگ ۱۸۷۱-۱۸۷۲)، ص ۱۷۷، س ۲. احتمال آن نمی‌رود که این کتاب بر ضد قیاس ارسطویی نوشته شده باشد؛ ابوسهل محتملاً قیاس فقها را مورد حمله قرار داده، همان گونه که رساله معروف شافعی را رد کرده است (همان جا).

آفریده خداست، هر چند غالباً تنها پس از جستجو و تحقیق مایه آمادگی شخص فراهم می آید همچون كودك که به وسیله خدا آفریده می شود ولی این عمل آفرینش پس از عمل مقاربت صورت می گیرد.^{۱۵۹} حتی هشام بن حکم، با وجود آنکه متکلمی بسیار مستقل بود، از آن پرهیز می کرد که آدمی را داندۀ چیزها به وسیله شخص خودش بداند.^{۱۶۰} و حتی پیروان مذهب بزعیه که شاخه ای از خطابییه بود، تفکر را (یعنی «آنچه را که در دلهای ما القا می شود») با وحی یکی می دانستند.^{۱۶۱} هنگامی که گروه مؤمنان از طریق قدرت و حجیت امام متوجه به حقیقت می شوند و امام خود بصیرت خویش را از طریق «الهام» به دست می آورد،^{۱۶۲} عقل و استدلال به آن تمایل پیدا می کند که ارزش درونی و ذاتی خود را از دست بدهد.^{۱۶۳} شیعیان، برخلاف حنبلیان که در هدف و تمایل با آنان پیوستگی داشتند، مقهور اندیشه دسترس ناپذیری هر چیز بودند که نزدیک شدن عقلی به آن بسبب بیچارگی و ناتوانی فرد غیر ممکن بود، مگر اینکه مورد عنایت «رهبر دستگیر» شود.

با وجود این باید از تعمیم پیشرس اجتناب کنیم. به امام اعتماد کردن بدان معنی نیست که شخص باید از قیاس دست بردارد و از استدلال شخصی خود چشم پبوشد؛ تنها بدین معنی است که استدلال همیشه نمی تواند قطعی و صریح و روشن باشد. پیروان تشیع، برخلاف حنبلیان، سرانجام برای خود علم کلامی خاص به وجود آوردند. حسن بن موسی نوبختی نویسنده معروف درباره فرقه های مذهبی، در دفاع از قیاس با يك مقدمه که همان قیاس به معنی اسلامی این کلمه است، در این باره اعتقادی همچون

۱۵۹. عبدالقادر بغدادی، اصول الدین (استانبول ۱۱۲۸)، ص ۳۱، س ۱۶ و بعد؛ نیز اشعری، مقالات، ص ۵، س ۸ و بعد.

۱۶۰. اشعری، مقالات، ص ۵۲، س ۳ و بعد.

۱۶۱. ابن ابی خلف قمی، المقالات والفرق، چاپ محمد جواد مشکور (تهران ۱۹۶۳)، ص ۵۴، س ۱۵ و بعد.

۱۶۲. نک: خیاط، کتاب الانتصار، چاپ ا. نادر (بیرت ۱۹۵۷)، ص ۷۸، س ۷، ترجمه، ص ۹۵.

۱۶۳. چنین استدلالی بصورت صریح برای صحت و اعتبار «تواتر» یعنی انتقال تضمین شده اطلاعات سمعی، در خیاط، کتاب الانتصار آمده است: علت وجودی امام و عصمت او از مشاهده عدم توافق پیوسته میان مردمان مخصوصاً متکلمان به دست می آید. وحدت تنها با تصمیم قاطع يك امام صورت پذیر می شود. بنابراین محال است که تواتر حجتی علاوه بر امام بوده باشد (انتصار، ص ۱۱۳، س ۱۶ و بعد). همین امر در مورد دلیل نیز صدق می کند، در صورتی که کسی مدعی مصون بودن آن از خطا در پاره ای از مواقع شود.

نویسنده کتاب نقد النثر دارد.^{۱۶۴} در زمان وی که پس از غیبت امام دوازدهم بود، لا اقل شیعیان دوازده امامی دیگر نمی توانستند به تصمیم نهایی امام تکیه کنند و در تحقیقات کلامی و فقهی خود از خطر در امان بمانند. ولی چیزی از تسلیم و سرسپردگی نسلهای گذشته بر جای مانده بود؛ حقیقتاً از این امر دچار شگفتی نمی شویم که در چنین محیطی با گزند آری مجدد میراث شکاکی قدیم روبرو شویم که در منابع مافوران وجوشش دارد، و البته شکاکیتی نیست که همچون در زمان پورهون^{۱۶۵} و کارینادس^{۱۶۶} بر روی پای خود ایستاده باشد، بلکه شکاکیتی است که به خاطر ایمان پیدا شده و دلیلی بر ضرورت وجود امام و حجتی برای عدم کفایت منطق بشری محض به شمار می رود.^{۱۶۷} این شکاکیگری بخوبی با تصور ما جور در می آید: منطق مورد استفاده در ارایل کلام در اساس خود رواقی بوده، و رواقیان بوده اند که قرنها در مقابل حملات حریفان شکاک خود پاسداری می کرده اند.

منازعات مکتبی قدیمی یونانیماآبانه ظاهراً به اسلام راه یافت که البته تا حدی از شدن آن کاسته و ساده تر شده بود، ولی قابل دوام بود و بعنوان افزاری پذیرفته شد. شخص نمی تواند دو مقدمه را توأم با یکدیگر در ذهن خود نگاه دارد، و بنابراین هرگز نمی تواند به يك نتیجه درست برسد که اعتقاد شکاکان چنین بود، یا، به عبارتی نزدیکتر به مفاهیم رواقی: دو جزء يك سو نمون یعنی يك جمله شرطی را نمی توان بصورت توأم اندیشید؛ و متکلمان مسلمان این مطلب را شایسته بحث دانستند که به حجت اشاره کنند و به رد آن پردازند.^{۱۶۸} و جدال و ستیزه دیگری از این واقعیت آغاز شد که سَمِیون / دلیل نسبت به شیء مورد اشاره قرار گرفته^{۱۶۹} تنها يك نشانه است، و اینکه،

۱۶۴. سیوطی، *جهد الفریجة*، ص ۳۲۵، س ۲ و بعد. بعضی از اصطلاحات در اندیشه ابن بند در نتیجه بحث با دکتر یوزف الیاش صورت گرفت.

165. Pyrrho

166. Carneades

۱۶۷. لفظی که بیشتر در این مورد به کار می رود «تکافؤ الادله» است؛ برای اطلاعات بیشتر نک:

van Ess, *Erkenntnislehre*, pp 223ff., "Scepticism in Islamic Religious Thought." in *al-Abhāth* (Beirut), 21 (1968). 1ff.

168. Sextus Empiricus, *Hypotyposesis* ii. 13.144; *Adversus Logicos* ii. 108ff. and 131f.;

نخراالدین رازی، *مباحث المشرقیه* (حیدرآباد، ۱۳۴۳ق)، ج ۱، ص ۲۵۵، س ۱۸ و بعد؛ برای ایچی نک:

van Ess, *Erkenntnislehre*. p. 265

169. $\pi\rho\theta\varsigma \pi$

بنابر این، نمی‌تواند پیش از آن وجود داشته باشد (بدان جهت که هدف آن نشان دادن آن چیز است). سکستوس امپیریکوس با سفسطه خود بازی کرده، و متکلمان آن را با يك صورتبندی تازه نگاه داشته‌اند که اندکی با شکل اولی خود اختلاف دارد، و حاکی از آن است که يك دلیل تنها هنگامی بعنوان دلیل شناخته می‌شود که نتیجه را از پیش بداند، و بنابر این دیگر نمی‌تواند شرط دست یافتن به نتیجه بوده باشد.^{۱۷۰} و سرانجام سفسطه بسیار همگانی بدین گونه مورد بهره‌برداری قرار گرفته است: و ما ملاکی در تصرف نداریم که بنابر آن حکم کنیم که آیا يك دلیل واقعاً ما را به نتیجه می‌رساند، بدان جهت که یا باید این را از طریق دلیل دیگری بدانیم. که این خود آغاز يك «تسلسل» است. یا اینکه آن را بلاواسطه و بدون استدلال و با اصطلاح کلامی «بالضرورة» بدانیم؛ ولی پس از آن نباید دچار خطا شویم، و تجربه غالباً خلاف این را نشان می‌دهد.^{۱۷۱} یا بصورتی اندکی متفاوت: ملاک دست یافتن به نتیجه درست موجود نبودن حجت و برهان مخالف و متضاد است؛ ولی باید ثابت کنیم که چنین برهانی وجود ندارد، و پس از آن باید این مطلب را به اثبات برسانیم که برهانی بر ضد دلیل دوم موجود نیست، و قس علی هذا.^{۱۷۲} در اینجا نیز سکستوس امپیریکوس به ما می‌گوید که پیروان مکتب شکاکیگری بسیار شیفته آن بودند که با این طرز تفکر تخم اشتباه و پریشانی فکر را در میان رواقیان بیفشانند؛ در محیطهای اسلامی، قاضی عبدالجبار نویسنده اصول علم کلام معتزلی در کتابش المغنی به این مطلب اشاره کرده، همان گونه که قر قسانی یهودی قرائی که بصورتی گسترده متکی بر منابع اعتزال است، تقریباً يك قرن پیش از وی چنان کرده بود.^{۱۷۳}

170. Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* ii. 164 and 166ff.;

فخرالدین رازی، *نهاية العقول* (نسخه خطی استانبول، ایاصوفیه ۲۳۷۶). برگ ۲۵ پشت، س ۶ و بعد، که در آنجا حجت به راهبان هندی «سُمائیّه» نسبت داده شده است. نک: van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 257ff.; برای ایجی نک: van Ess, *op. cit.*, pp. 267ff.

۱۷۱. شاخه شاخه شدن تاریخی این برهان تاحذی پیچیده است، نک: van Ess, *op. cit.*, pp. 250ff.

۱۷۲. رازی، *نهاية العقول*، برگ ۲۵ رو، س ۱۲ و بعد؛ برای ایجی نک:

van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 266.

۱۷۳. Sextus Empiricus, *Adversus Logicos* i. 340f., also i. 315f. and 319, ii. 341. المغنی، ج ۱۲، ص ۴۵، س ۱۳ و بعد؛ برای قر قسانی نک: *REJ*, 107 (1946-1947), 62ff. مقدسی به صراحت نوشته است که برای يك دلیل نباید خواستار دلیل یا علت دیگر باشیم. شاید بر ضد برهانی

در این دوره، یعنی در قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری، وضع مبارزه جدلی با حریف خیالی تقریباً از این قرار بود: شخصی که از برهانها آگاهی داشت به حمله بر ضد آنها برمی‌خاست، هرچند کسی که جرأت ابراز کردن آنها را پیدا کند وجود نداشت. لااقل ما از این خبر نداریم که کسی آنها را عرضه کرده باشد. با وجود این گفتگو در چارچوبی نظری آغاز می‌شد و پیش می‌رفت: میان متکلمان و متکلمان، نه میان متکلمان و شکاک‌گیران. ولی این وضع، در آن هنگام که با پیدایش سلسله فاطمیان مصر، باطنیه وارد صحنه شدند، تغییر پیدا کرد. آنان متکلمان به معنی واقعی کلمه نبودند؛ مذهب آدریه یا عرفایی (گنوستیک) داشتند. در نظر ایشان، حتی بیش از پیروان معتدل تشیع، حقیقت به معنی چیزی نبود که از راه تلاش و کوشش عقلی و روش منطقی گام به گام به دست آید، بلکه چیزی بود که از طریق آشنایی باطنی غیر عقلانی حاصل می‌شود و با اطاعت محض و بدون قید و شرط نسبت به حجیت الهام‌بخش امام و نماینده او یعنی «داعی» به دست می‌آید. معرفتی که کسی چشمداشت دست یافتن به آن را داشت، پیچیده تر از آن بود که متکلمان رسیدن به آن را تعلیم می‌دادند؛ بلکه تحصیل آن با کنار گذاشتن عقل و استدلال میسر شمرده می‌شد، همین جهت بود که باطنیان اندیشه‌های شکاک‌گیرانه را پذیرفتند؛ و نیز همین سبب بود که در اینجا آن اندیشه‌های بی‌آزار عالمانه خود را از کف دادند و جنبه ستیزندگی و مبارزه خطرناک خود را آشکار ساختند. حق داریم این پرسش را طرح کنیم که چرا باطنیان می‌بایستی با آنها، حتی در آن صورت که عبدالجبار و چندتن از همکاران وی به این می‌بالیدند که آنان را به دلایل کافی رد کرده‌اند، امید موفقیت داشته باشند. ولی نباید این نکته را فراموش کنیم که کار رد کردن دشوار و طاقت فرسا بود و تنها يك متکلم می‌توانست به آن قیام کند؛ اما باطنیان به گروهی دیگر متوسل شدند: در صدد جلب کردن طبقاتی به جانب خود برآمدند که خود را رانده و رسوا شده ریزه کاریهای کلامی تصور می‌کردند یا هرگز چیزی در باره آنان نشنیده بودند. این دیگر صورت مبارزه میان متکلمان نداشت، بلکه انقلاب و طغیان اجتماعی بر ضد عقلانیگری بیگانه و نامأنوس بود. ۱۷۲

→

شکاک‌گیرانه همچون آنکه پیشتر ذکر شد (البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۵۲ س ۵ و بعد؛ نیز نك: قدامه دروغین، نقد النثر، ص ۱۰۵، س ۱ و بعد، ص ۲۲۶، س ۱۱ و بعد).

درحقیقت علم کلام چندان دشوار شده بود که تنها «معدودی خوشبخت» می توانستند راه خود را در میان انبوه تمایزات جاری پیدا کنند؛ و یکی از دلایل امر، اگر تنها دلیل نباشد، نقص و تصور نظام منطقی بود. البته متکلمان این مسئله را احساس نمی کردند. آنان با هنر و فنی که با گذشت نسلها کسب کرده بودند، حصارى بر گرد خود کشیده بودند و خیال آن نداشتند که مزیتی را که به داشتن آن می بالیدند از کف بدهند. تکانی ناگهانی لازم بود تا آنان را از خطر آگاه کند، و شخصیتی که قابلیت بیرون کشیدن ایشان از ورطه را داشته باشند، حوادث بعدی به خوبی شناخته است: در اواخر قرن پنجم هجری، حسن صباح، مرید ناسازگار فاطمیان و المستنصر خلیفه ایشان، اساس دولت باطنیه را در مشرق امپراتوری فاطمی بر روی صخره الموت بنا نهاد. حکومت عباسی بغداد و سلاجقه اصفهان که از آن حکومت حمایت می کردند، به فکر اتخاذ تدابیر مؤثرتری برای برانداختن حسن صباح و پیروان او افتادند چه نهضتی که با آن روبرو بودند خصوصیت خرابکارانه و براندازنده سخت داشت. و در صد فراهم آوردن مقدمات حمله اندیشه ورزانه به آن برآمدند. این حمله به ابتکار مستظهر خلیفه جوان عباسی و بصورت عمده بر وسیله غزالی در کتاب فضائح الباطنیة وی صورت گرفت که به درخواست مستظهر نوشته شده بود، و نیز در کتابهای کوتاهتر دیگری که معروفترین آنها قسطاس المستقیم است. و همین غزالی بود که انقلابی در اندیشه به وجود آورد: وی به جای نظام نشانه ها و قیاسها که از میراث نسلها ریشه درانیده بود، منطق ارسطویی را قبول کرد.^{۱۷۵} همچون بسیاری از تصمیمهای دیگر غزالی، این يك، بدون آنکه تازه باشد، انقلابی است: ابن حزم در کتاب التقریب لحد المنطق خود، دو نسل پیش از آن به این کوشش برخاسته و محرك وی در این کار اعتراض ظاهریان بر ضد روش فقهی جاری بود. ولی این کار در نقطه دوری در باختر جهان اسلامی صورت گرفت، و تنها با غزالی امکان آن فراهم آمد که جرقه پیدا شده در مرکز جهان اسلام آتشی را افروخته سازد.^{۱۷۶}

۱۷۵. برای غزالی نك: For Ghazzālī see van Ess, *op. cit.*, pp. 284ff. ابن تیمیه به نقش او، هر چند با خرده گیری سخت، اعتراف کرده است (نك: سیوطی، *جهد القریحة*، ص ۲۰۶، س ۱۰ و بعد). نیز نشار، *مناهج البعث*، ص ۱۳۰ و بعد.

۱۷۶. کتاب التقریب ابن حزم را احسان عباس تصحیح کرده است (بیروت ۱۹۵۹). فقره جالب توجه

روش کار غزالی که با پیشرفت محتاطانه گام به گام همراه بود، ویژگی خاص دارد. وی در قسطاس المستقیم کوشیده است تا مخاطب خود را به این امر متقاعد سازد که قیاسها، یعنی قیاسهای ارسطویی، در قرآن به کار رفته و نسبت به کاربرد آنها سفارش شده است؛ در کتاب دیگرش، المستصفی، وی به نمودار ساختن منطق ارسطو با مثالهایی گرفته شده از فقه اسلامی پرداخته،^{۱۷۷} و حتی اصطلاحات اصول الفقه را محفوظ نگاه داشته است: بجای «حد اوسط» وی «علت» را به کار برده؛ برای «ایجاب»،^{۱۷۸} «اثبات»؛ برای «سلب»،^{۱۷۹} «نفی»؛^{۱۸۰} «تصور» و «تصدیق» که دو اصطلاح دشوار فلسفی است و احتمالاً نخستین بار فارابی آنها را به کار برده و به اجمال تمایز میان مفهوم و داوری را نشان می دهد، در کتاب *مِحْكُ النَّظْرِ غزالی*^{۱۸۱} با «معرفت» و «علم» مبادله شده، هر چند که وی در کتابهای دیگرش تصور و تصدیق را به کار برده است.^{۱۸۲} غزالی از این آگاه بود که باید بر شکاف وسیعی پل بسته شود، و می خواست

→

دیگری به توسطی. ساخت در روشنی قرار گرفته است: سرخسی، که در ۱۰۹۰/۴۸۳ یعنی دودهمه پیش از غزالی از دنیا رفت، یکی از دلایل انحطاط فقه را در این واقعیت می دانست که بعضی از دانشمندان اصطلاحات فلسفی را در تعریفات فقهی وارد کردند (به مقدمه کتاب معروف او به نام مبسوط رجوع کنید که در سالهای پیش از ۴۷۷ تألیف کرده است؛

900. *Ölüm yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukçusu Şemsu'l E'imma Es-Sarhsi Armağanı* [Ankara, 1965], p. 2).

۱۷۷. مستصفی (قاہرہ ۱۳۵۶/۱۹۳۷)، ج ۱، ص ۸، س ۲۰ و بعد؛ ص ۲۴، س آخر.

178. κα·τάφασις

179. ἀπόφασις

۱۸۰. van Ess, *Erkenntnislehre*, p. 287. «علت»: نك: مستصفی، ج ۱، ص ۲۵، س ۲۳ و بعد، و ۳۲، س ۲۷

و بعد؛ نیز *مِحْكُ النَّظْرِ* (قاہرہ ۱۹۰۴)، ص ۳۱، س ۹، ص ۳۲، س ۸؛ «اثبات و نفی»: نك: مستصفی، ج ۱،

ص ۲۶، س ۲۲؛ «مثبت و منفی»: نیز نك: مقدسی، *البدء والتاریخ*، ج ۱، ص ۲۸، س ۱۰. برای «ایجاب و

سلب» در ترجمه عربی ارسطو، نك؛ خلیل خُرّ، مقولات، ص ۴۲.

۱۸۱. *مِحْكُ النَّظْرِ*، ص ۵، س ۱۳ و بعد. برای معرفت به این معنی، نیز رجوع کنید به مستصفی، ج ۱، ص ۱۹،

آخرین سطر. به گونه مشابهی «موضوع» و «محمول» با قرینه های صرف و نحوی آنها «مخبر عنه» و

«خبر» مبادله شده اند (*مِحْكُ النَّظْرِ*، ص ۸، س ۱ و بعد، و ص ۲۳، س ۱۰ و بعد). ف. لازاروس-یافح

(Lazarus-Yafeh) در مجله مطالعات اسلامی، ش ۲۵ (۱۹۶۶)، ص ۱۱۴ به این امر اشاره کرده است.

۱۸۲. در باره تاریخ هر دو کلمه به طرح مقدماتی من در *Erkenntnislehre*, pp. 95ff. نگاه کنید. واژگان

متفاوت متکلمان و فلاسفه پیش از این به توسط نویسنده کتاب نقدالثر مطرح شده بوده است:

متکلمان «ماده» را بجای «هیولی» و «قرینه» را بجای «سولوجیسموس»، و «مقولات» را بجای

←

خوانندگان آثار خود را نسبت به این امر متقاعد سازد که باید از این فاصله چنان عبور کند که هیچ يك از صفات و خصوصیات را که به دست آورده و با آن خو گرفته بودند از کف ندهند. برای این امر لازم بود که از نوآورهای وی پیروی کنند: تنها قیاس ارسطویی و فن ارسطویی تعریف و تحلیلها و عده به دست یافتن به یقین می داد؛ حقایق دینی باید همچون حقایق ریاضی چنان آشکار باشد که در مقابل جمله شکاکیگران مقاومت نشان دهد، و غزالی صفحاتی از کتاب فضایح الباطنیه خود را به بحث در این باره اختصاص داده است که چگونه می توان به این مرحله رسید. هر کس باید حدت ذهن بیشتر پیدا کند و بفهمد که چگونه به جد با همه حجتها و اعتراضهای منطقیان و فلاسفه روبرو شود که از مدتها پیش از وی معروف بوده است. دیگر «حد» یعنی تعریف را نمی توان از طریق «طرد و عکس» یعنی ملازمه انعکاسی تعریف و تعریف شده تضمین کرد، بدان جهت که این تعریف برای جمله ای بدین صورت صادق است: «انسان چیزی است که می داند چگونه بخندد»، یا «اسب چیزی است که می داند چگونه شیهه بکشد». این ممکن است از لحاظ «طرد و عکس» میدان گستردگی و محدودیت یکسان داشته باشد، ولی البته تعریف یا حد نیست؛ تنها توصیف یا «اسم» است. حد به معنی حقیقی کلمه چنان ساخته می شود که ارسطو آن را بیان کرده است، یعنی با يك «جنس» که بوسیله يك «فصل» محدود شده باشد.^{۱۸۳}

این کاستن از ارزش روش تحدید قدیمی، نتایج خاصی برای قیاس داشته است: اگر «حد» بدین معنی دیگر ضامن آن نباشد که شخصی بتواند بوسیله آن به حقیقت ذاتی يك چیز یا يك نشانه برسد، ممکن است دیگر نتوانیم در هنگامی که می خواهیم «علت» حقیقی را بهمین ترتیب محدود کنیم، به آن موفق شویم؛ علت حقیقی ممکن است

→

«قائما غور یاس» به کار می بردند که همه اینها اصطلاحات اصیل عربی بود. تجربدهایی همچون: «کیفیت» و «کمیت» یا «مائیت» چنان می نمود که اختصاص به آنان دارد (نقد النثر، ص ۱۱۶، س ۹ و بعد، ص ۲۴۳، س ۶ و بعد). نیز رجوع کنید به رساله لبعض المتکلمین الی الشیخ (ابن سینا)، چاپ هـ ز اولکن در رسائل ابن سینا، ج ۲ (استانبول ۱۹۵۳)، ص ۱۵۵، س ۵ و بعد: «جهت» و «حیز» بجای: «فضاء»، و «مکان» یا «مرکز».

۱۸۳. غزالی، معیار العلم، چاپ سلیمان دنیا (قاهره، ۱۹۶۱)، ص ۲۸۳، س ۳ و بعد؛ نیز نک: ابن سینا، الشفاء؛ کتاب البرهان، چاپ ابوالعلاء عقیفی (قاهره، ۱۳۷۵/۱۹۵۶)، ص ۲۲۹، س ۱۱ و بعد. مثال اسب و شیهه کشیدن آن بیشتر در کتاب القیاس الصغیر فارابی، چاپ تورکر (Türker)، ص ۲۷۲، س ۱۷ و بعد آمده بوده است.

محدودتر از این «حد» و تنها جزئی اتفاقی از آن بوده باشد. و علاوه بر این: اگر واقعاً تضمّن طرفین میان علت و نشانه در حکم بود، باشد، در آن صورت هر يك می بایستی «علت» دیگری باشد؛ پس شراب نباید تنها بدان علت که مسکر است حرام باشد، بلکه نیز باید بدان جهت که شراب است مسکر باشد. البته این سخن بی معنی است، همان گونه که هر علت معلول چنین است، و بنابراین در خود روش می بایستی اشتباهی پنهانی وجود داشته باشد.^{۱۸۴} شاید بتوان گفت که این رد نیز از آن جهت متضمّن يك اشتباه است که بار دیگر در آن ابهام و تشکیك کلمه «علت» بعنوان مرز میان «علت» همچون «علت حکم» یا دلیل، و «علت» همچون «سبب»-یا میان علت حکمی و علت وجودی-مورد سوء استفاده واقع شده است: علت در اصل، چنانکه دیدیم،^{۱۸۵} دلیل آن بوده است که چرا شراب حرام است، نه سبب حرام بودن آن؛ سبب آن تنها فرمان خداست که در قرآن آمده است.

خود لفظ «قیاس» مبهم شده بود. هیچ کس آن را دیگر در معنی نخستین آن یعنی «استدلال عقلی» به کار نمی برد؛ بجای آن دو معنی پیدا کرده بود: یکی قیاس به معنای فقهی یعنی «تمثیل»، و دیگر قیاس بدان گونه که فلاسفه به کار می بردند و به معنی سولوگسموس^{۱۸۶} بود.^{۱۸۷} بعضی این دو را با دو تعبیر «قیاس التمثیل» و «قیاس الشمول» از یکدیگر جدا می کردند؛^{۱۸۸} ولی این در حقیقت کاستن از ارزش آن به شمار می رفت: تمثیل به معنی پارادئیگمای ارسطویی است که در حقیقت گونه ضعیفی از استدلال محسوب می شود.^{۱۸۹} متأسفانه هنوز تناظرهای اصطلاح شناسانه دیگری وجود داشت: قیاس فلاسفه نیز يك «حد» داشت که «حداوسط» خوانده می شد که

184. van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 384f.

۱۸۵. نك: ص ۳۶.

186. syllogism

187. van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 392f.

۱۸۸. ابن تیمیة، الرد علی المنطقین، ص ۲۳۳، س ۷ و بعد؛ نیز سیوطی، جهدالقریحة، ص ۱۳۲، س ۵ و بعد، و ۲۲، س ۹ و بعد.

۱۸۹. ایچی، المواقف، ج ۲، ص ۱۵، س ۱ و بعد؛ van Ess, *Erkenntnislehre*, pp. 373f. ارسطو، تحلیلالات اولی، ج ۲، ص ۲۴، ۶۸، پشت، ۲۸ و بعد؛ ریطوریکا، ج ۱، ص ۱۳۵۷، پشت، ۲۵ و بعد. ارتباط میان پارادئیگمای ارسطویی παράδειγμα و قیاس نقهی به توسط فارابی در خلاصه ریطوریکای وی مورد تأکید قرار گرفته است؛ (MUSJ, 43 [1968], 139)

همان میزون^{۱۹۰} سولوگیسموس است؛ و بار دیگر مقایسه‌ای میان دو اصطلاح، که در حقیقت مشترکات بسیاری در کاربرد و وظیفه خود داشتند، به این نتیجه رسید که برای قیاس فقهی قدیمی نامساعد است.^{۱۹۱} تنها يك نکته باقی ماند که آن را تأیید می‌کرد: همه این خرده‌گیری‌تها در حالاتی درست بود که علت اصلاً مورد بحث قرار گرفته باشد، و به جاهایی مربوط می‌شد که در باره آنها در قرآن یا حدیث تکلیفی معین نشده بود؛ پس تمثیل به هیچ وجه در معرض تردید قرار نمی‌گرفت. و این بدان معنی است که تمثیل هنوز در بسیاری از مثالهای فقهی که بی‌واسطه از حکمی اظهار شده در قرآن یا حدیث آمده برمی‌خاست، مورد عمل قرار می‌گرفت، ولی دشواری اصلی در کلام پیدا شد که تقریباً همیشه از استدلال عقلی سرچشمه می‌گرفت.

آنچه پیش آمد چنین بود: چنان می‌نماید که اصلاح غزالی هیچ تأثیری در «اصول فقه» نداشت؛ ولی در کلام مورد تأیید قرار گرفت، ولی تأیید با درنگ همراه بود. ابن الصلاح شهرزوری (متوفی ۶۴۳/۱۲۴۵) فتوای سختی برضد استفاده از منطق ارسطو در علوم دینی اسلامی صادر کرد؛ قدرت و اعتبار غزالی مانع آن نشد که وی خرده‌گیری خود را مستقیماً به طرف غزالی متوجه سازد.^{۱۹۲} و از سوی دیگر تلاشهای اصلاحگرانه ابن تیمیة (متوفی ۷۲۸/۱۳۲۷) برای رجوع به خردمندی و بصیرت و روشهای اوایل اسلام در کار آمد؛ گزارش کاملی از اندیشه‌های پردامنه او در این موضوع در کتاب نصیحة اهل الایمان فی الرد علی منطق الیونان^{۱۹۳} وی آمده است که به دقت به توسط سیوطی در کتاب جهد القرية فی تجرید النصیحة تلخیص شده

190. μέσον

۱۹۱. نشار، مناهج البحث، ص ۱۳۴؛ غزالی، معیار العلم، ص ۱۶۵، س ۱۶ و بعد.

من نمی‌توانم در این باره تصمیم بگیرم که آیا میان دو طرز استعمال کلمه يك ارتباط اساسی وجود دارد یا نه. ادعاهایی مبنی بر تأثیر و نفوذ پذیرفتن فلاسفه و نویسندگان دیگر از آنها، که ظاهراً به این جهت اشاره می‌کند، ممکن است چیزی جز ساخته‌های بعدی نبوده باشد.

192. I. Goldziher, "Die Stellung der islamischen Orthodoxy zu den antiken Wissenschaften." *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1916), Heft 8, especially pp. 35ff.;

عبدالکریم عثمان، صراط الغزالی (دمشق حوالی ۱۹۶۰)، ص ۷۲، س ۳ و بعد؛ فتوایی از تقی‌الدین سبکی که نظر مخالف را تأیید می‌کند، بتوسط روزنتال ترجمه شده است:

Das Fortleben der Antike im Islam, pp. 115ff.

۱۹۳. چاپ شده در زیر عنوان الرد علی المنطقین بتوسط عبدالصمد مشرف‌الدین (بمبئی ۱۲۶۸/۱۹۴۹).

است. ۱۹۴ سیوطی خود نیز در اثر خویش، کتاب *صون المنطق و الکلام عن فی المنطق و الکلام* ۱۹۵ طعنه بر ضد منطق را با جمله به الاهیات جدلی بصورت عام درهم آمیخته و صریحاً به فتوای ابن الصلاح شهرزوری متمسک شده است؛ بیست سال پیش از پایان یافتن تألیف این کتاب در ۸۶۷/۱۴۶۳ یا ۸۶۸/۱۴۶۴، سیوطی در باره همین موضوع در کتاب *قول المشرق فی تحریم الاشتغال بالمنطق* ۱۹۶ خود سخن گفته بود. واکنش اهل سنت، حنبلیان و شافعیان محافظه کار (که ابن الصلاح به این مذهب اخیر تعلق داشت)، بصورتی عجیب همراه با رد آخرین معتزلیان قراز گرفت که به آخرین پناهگاه خود درین رانده شده بودند. ابن المرتضی (متوفی ۸۴۰/۱۴۳۷)، مصنف کتاب معروف *طبقات المعتزلة* اعتراف می کند که وی کسانی که بر ضد مذهب او بودند، قیاس را برای استنتاجات خود غیر ضروری می شمردند. ۱۹۷ معاصرویی محمدبن ابراهیم بن وزیر صنعانی (متوفی ۸۴۰/۱۴۳۷) که همانند او مذهب اعتزال داشت، ولی مدعی امامت بود کتاب *ترجیح أسالیب القرآن علی أسالیب اليونان* را نوشت. ۱۹۸ ولی اشاعره که لا اقل از زمان جوینی قلمرو علم کلام را در تصرف خود داشتند، تصمیم دیگری گرفتند: خود جوینی و همچنین غزالی (که او را مسؤول تغییر جهت معرفی کردیم)، و فخرالدین رازی قیاس (به معنی تمثیل) را که در پژوهشهای عقلی کلام به کار می رفت طرد کردند، و آن را تنها به معنی استدلالی پذیرفتند که بر وحی و شرع متکی است و بالخاصه در فقه به کار می رود. ۱۹۹ خلاصه علم کلام بیضاوی، به نام *طوابع*

۱۹۴. چاپ علی سامی النشار (قاهره ۱۳۶۶/۱۹۴۷) همراه با کتاب *صون المنطق سیوطی*. برای آگاهی از تحلیل در باره اندیشه های ابن تیمیة، رجوع کنید به *نشار، مناهج البحث*، ص ۱۴۶ و بعد. برای حدّ (تعریف)، ابن تیمیة آگاهانه به «تمییز» خرسندی نشان می دهد (نک: *نشار*، ص ۱۶۱، ر ص ۳۸ همین مقاله). وی در نظریه نایب خود «طریق الایات» یعنی روش نشانه ها، و «قیاس الاول» را در مقابل *argu mentum a fortiori* یا *via eminentiae* می پذیرد (نشار، ص ۱۹۵ و بعد، و ۱۹۷ و بعد؛ سیوطی، *جهد القریحة*، ص ۲۵۲ و بعد). وی از برابر بودن قیاس التمثیل و قیاس الشمول با یکدیگر دفاع می کند (سیوطی، همان کتاب، ص ۲۲۰، س ۹ و بعد).

۱۹۵. چاپ علی سامی النشار (قاهره ۱۳۶۶/۱۹۴۷).

۱۹۶. *صون المنطق*، ص ۱، س ۵ و بعد.

۱۹۷. *النتیة والأمل فی شرح الملل والنحل* (نسخه برلن، ۴۹۰۸). برگ ۱۰ پشت، س ۲۱ و بعد.

۱۹۸. چاپ شده در قاهره ۱۳۲۹/۱۹۳۰. برای اطلاعات بیشتر در باره خرده گیری بر منطق ارسطو نک:

N. Rescher, *The Development of Arabic Logic* (Pittsburgh, 1964), pp. 59ff.

۱۹۹. سیوطی، *جهد القریحة*، ص ۲۳۲، س ۲ و بعد.

الانوار، بر مبنای اساسی کاملاً سیلوژیستیک^{۲۰۰} تأسیس شده، و از هر کتاب دستی دیگر کوچکتر است. فخرالدین رازی، و به پیروی از آثارش، عضدالدین ایچی از روشهای قدیمی بسختی خرده گیری کرده اند. ولی علی رغم همه آنها، اگر بنا می شد که کاربرد عمل آنان را از منطق به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم، مطمئناً در آنها بسیار چیزها می یافتیم که نشانه آن بود که هنوز بر روی راههای قدیمی رهسپارند. ارسطو هرگز بصورت کامل رواقیان را در جهان اسلام مغلوب نکرد.

