

منطق فطری و نظری

زندگی و اندیشه را در تعریف انسان گنجانده و اندیشه یا منطق درونی را فصل مقوم او دانسته‌اند پس اندیشه است که انسان را از دیگر جانوران جدا می‌سازد. او می‌اندیشد و می‌شناسد و می‌داند و می‌پژوهد و بررسی و جستار دارد و از چیزی به چیزی دیگر راه می‌برد. داوری می‌کند و باور می‌دارد و گمان می‌برد و می‌پندارد و گاهی هم راه نادرست می‌سپرد. پس او با آنچه که هست گاهی آشناست و گاهی با آن بیگانگی دارد، باره‌ای میداند و باره‌ای هم نمیداند. پس در اندیشه او هم راست هست و هم دروغ. او در زندگی خویش باپسند و ناپسند، زشت و زیبا، نیک و بد، روا و ناروا برابر است و در کردار و رفتار خویش هم با یکی از اینها دچار است. چون او ناگزیر بایستی با دیگران همزیستی کند و به دیگران کمک نماید و از دیگران هم یاری جوید و هیچگاه از وابستگی و پیوند با دیگران بدور نیست؛ پس باید آنچه می‌یابد و میداند و می‌تواند به دیگران برساند و از یافته‌های و دانسته‌های دیگران برگیرد. بهترین و آسانترین افزار و دست‌آویز او در این کار گفتار و سخن است. پس اندیشه او با سخن و گفتار آشکار می‌گردد و شاید هم اگر او سخنی نداند هیچ هم نتواند چیزی بیاندیشد. پس اندیشه و گفتار همواره با هم خواهند بود و گفتار است که به اندیشه راهبر است و بدان دلالت دارد.

از اینجا است که مبحث لفظ و معنی و دلالت پیش می‌آید و در منطق صوری و فن بلاغت و علم اصول فقه از دلالت و الفاظ و معانی و حقیقت و مجاز و استعارت و کنایات یاد کرده‌اند. خواجه طوسی گفتاری درباره دلالت دارد (ش ۶۱-۱۴ احمد

ثالث در استانبول) و قطب رازی درباره آن رساله جداگانه‌ای نگاشته است. پیش از آن دو ابن سینا در شفاء از دخالت اراده در دلالت سخن گفته و آخوند خراسانی در کفایة الاصول بر مبنای آن دو گونه دلالت فرض کرده است یکی تصویری و دیگری تصدیقی. از همین مبحث دلالت است که در سمانتیک زبان‌شناسی میتوان بهره برد. پس دلالت یا رهنمونی سخن به سوی اندیشه در زندگی فطری انسانی هست و او همواره با آن سروکار دارد. در این علوم از آنچه در فطرت هست کنجکاوی میکنند و در منطق نیز به لفظ از این رهگذر می‌نگرند که تعبیر و گزارش معانی با آن است.

در سخنان انسانی در نخستین نگاه به کلماتی برمیخوریم که ساده و مفرد و بسیط هستند و یک معنی را می‌رسانند و گاهی به کلماتی که مرکب و آمیخته و دو چندان و سه چندان که چندین معنی از آنها در می‌یابیم. از این موضوع نیز در منطق و ادب بحثی پیش می‌آید و به ما می‌گویند که سادگی و آمیختگی یا یگانگی و چندانی لفظ ما را به معانی ساده یا پیوسته و آمیخته می‌رساند. پس آنچه می‌دانیم می‌یابیم گاهی یکی است و گاهی چندین چیز پیوسته، و نخست از یگانه‌ها یاد می‌کنیم:

اینجا اصلی دیگر پیش می‌آید که اشتراك و انحصار باشد، چه گاهی می‌بینیم که آنچه یافته‌ایم یکی پیش نیست و در جای دیگر یافت نمی‌شود که همان جزئی باشد و گاهی آن را در چند جای دیگر می‌بینیم و مشترك در چندین چیز که همان کلی باشد.

فرهنگ و دانش ما و پیشرفت ما در زندگی با این دومی است و اگر به درك جزئی بس می‌کردیم در سادگی و بدویت می‌ماندیم.

از اینجا است که در آغاز منطق مبحث کلی و جزئی گذارده‌اند و آن راهم از منطق فطرت گرفته‌اند.

اصلی دیگر: می‌گویند که چیزی از درون چیزی برخاسته و در اندرون آن

نهفته است و یا اینکه چیزی از بیرون بدو پیوسته است و شاید هم از آن هیچگاه جدا نگردد و یا اینکه گاهی با او باشد ، همان که به ذاتی و عرضی تعبیر کرده‌اند . این اصل در اندیشه هر کسی هست و روزانه با آن سروکار دارد . در مدخل منطق صوری از آن بحث کردند و آن را ملاک تقسیم کلیات دانسته‌اند .

میگویند که چیزی با دیگری در سومی انباز و مشترك است و یا اینکه با داشتن چیزی از آن جدا و ممتاز . نیز میگویند که چیزی عام است و دیگری خاص ، یکی مطلق است و دیگری معین یا مقید ، یکی مجمل است و دومی روشن و مبین . این معانی را انسان در زندگی روزانه می‌یابد و هرگز از آن بیگانه نیست و در گفتگوی با مردم عادی در هر جای و در هر هنگام با آنها روبرو است .

از روی همین معانی است که در منطق کلیات را به پنج بخش کرده‌اند و جنس و نوع و فصل و دو گونه عرض گفته‌اند . پس از دقت در تعاریف آنها می‌یابیم که ملاک تشخیص آنها همین معانی است و اشتراك و امتیاز است که ما را به جنس و نوع رهنمونی کرده است و معانی اطلاق و تعیین و تقیید و یا اجمال و تفصیل و ابهام و بیان را در آنها می‌بینیم چنانکه به برخی از همین معانی در اصول فقه بر می‌خوریم . دواصل ذاتی و عرضی و عموم و خصوص ما را به دو عرض عام و خاص رهبری نموده است پس این اصطلاحات جز مصداقی برای این اصول فطری نخواهد بود .

باز چند اصل دیگر داریم یکی شمول و اندراج که ربط و پیوند کلی و جزئی را نشان می‌دهد ، دیگری عموم و خصوص و تساوی که درجه پیوستگی و گسستگی دو چیز را می‌رساند سوم اصالت و فرعییت که نسبت وابستگی دو چیز را می‌رساند . چهارم تلازم و تقابل که نشان دهنده پیوستگی یا ناسازگاری چیزها است با یگدیگر . این اصول را که هر کسی به فطرت در مییابد میتوان ملاک بسیاری از مسائل مدخل منطق و مقولات دانست مانند درجه بندی کلیات که فروریوس کرده یا نسبت‌های چهارگانه کلیات که در منطق متأخران می‌بینیم یا اقسام تقابل که در مقولات یاد میشود .

انسان ناگزیر است که آنچه را که می‌اندیشد و بنا آنها در زندگی روزانه برابر است دسته‌بندی کند و به‌نظمی درآورد و از همین جا است که به مقولات رهبری می‌شود که موجوداتی هستند که او آنها را رده‌بندی کرده و دستگاہی ساخته و خود باره آنها می‌اندیشد. این نظم و دسته‌بندی هم یکسان نیست و دیدهای دانشمندان در این باره گوناگون است، چنانکه:

۱ - متکلم و فقیه با این مفاهیم سرکار دارد و مقولات او چنین است:

خدا، جسم، جوهر فرد، مکان، زمان، عرض، حرکت و سکون، اجتماع و افتراق، انسان، افعال بشری، تکلیف، زندگی رستخیز، شریعت، وحی، پیامبر، راهبر و پیشوای امام. آنان در اندیشه دینی و روش آن، همان که از آن به نظر تعبیر می‌کنند، این مقولات را دارند: عقل، حس، وحی، کتاب، سنت، تمثیل یا تشبیه، قیاس غائب به شاهد، دلالت، علل و معلولات، شروط و مشروطها.

۲ - صوفی و عارف را هم این مقولات است.

هستی، جلوه آن، عشق، فیض، فرشته، جهان، انسان کامل. راه او هم ریاضت است در سلوک و گذشتن از مقامات و دیدن احوال تا رسیدن به کمال و اتحاد و فناء. منطق او نیز بصیرت است و شهود و درون بینی.

۳ - فیلسوف که موجودات را به روشی دیگر رده‌بندی کرده و در فن مقولات آنهم به چند گونه از آن یاد نموده و درباره آنها می‌اندیشد و از آنها مثالی برای قواعد منطقی خویش می‌آورد. روش فیلسوفان هم در این جا یکسان نیست چنانکه در منطق هندی و چینی مقولات دیگری می‌بینیم جز آنچه که در منطق یونانی بوده و به منطق اسلامی رسیده است، تازه فیلسوفان یونانی و اسلامی هم بر سر رده‌بندی مقولات سخنها دارند.

این اصول که یاد کرده‌ایم درباره مفاهیم ساده و بسیط است و این مفاهیم هم آنچه ناشناخته باشد باید شناسانده شود و از این جا است که اصل شناساندن و تعریف پیش می‌آید که:

۱ - گاهی بانشان دادن هرچه در چیزی نهفته است آن را می‌شناسانیم که همان تحدید و تعریف حدی منطقی باشد .

۲ - گاهی با آوردن نشانه‌هایی از آن چیز که آن را درست از چیزهای دیگر جدا سازد و بازشناساند که همان رسم سمیز منطقی باشد .

۳ - یا اینکه به لفظ دیگر از آن چیز تعبیر می‌کنیم همان تعریف لفظی .

۴ - یا نمونه‌ای از آن چیز بدست می‌دهیم همان تعریف مثالی .

این مباحث را ارسطو و پیروانش در فن برهان و درجدل آورده‌اند ولی ابن‌سینا در برخی از کتابهایش و گروهی از متأخران پس از بحث از کلیات یاد کرده‌اند .

از معانی ساده و گسسته می‌گذریم و به چند مفهوم پیوسته می‌رسیم و می‌بینیم که پیوستگی معانی چند گونه است :

۱ - یا به ساخت خبر و گزارش که در آن داوری و حکم است و باور داشتن و در بیشتر علوم این نوع بکار می‌رود .

۲ - یا خواهش و امید و آرزو و فرمان و پرسش که نوعی از احساس درونی است و ذهنی . همانکه در علوم ادبی انشاء می‌گویند و در فن بلاغت از اینهاست که بحث میشود . در دوفن خطابه و شعر منطق ارسطاطالیزی هم از اینها سخن می‌رود .

پس ما دو گونه دریافت داریم : یکی یافتن چیزی ساده دیگر یافتن چند چیز پیوسته آنها به ساخت خبر و گزارش . از این دو است که به تصور و تصدیق تعبیر کرده‌اند و این دومی است که میشود راست باشد و میشود دروغ باشد همانکه آنرا قضیت و حکم می‌خوانند .

چند اصل فطری دیگر:

۱ - گاهی ما چیزی را به چیزی وصف می‌کنیم (حمل) .

۲ - گاهی می‌گوییم که میان دو وصف پیوستگی است و جدایی نیست (لزوم و اتصال) .

- ۲ - گاهی میگوییم که میان دو وصف ناسازگاری است (عناد).
- ۳ - گاهی هم میگوییم که این چیزها نیست (سلب).
- ۴ - گاهی میگوییم که چنین حکمها در همه جا است یا در برخی از جاها و یا نا گفته میگذریم (اهمال و حصر).
- ۵ - گاهی میگوییم که چیزی چنین است یا شاید چنین باشد یا همیشه چنین است یا باید چنین باشد یا گاهی یا بدین شرط یا در چنین هنگامی یا در هنگامی بایستی چنین باشد، همان اطلاق و توجیه و امکان و دوام و جوب و ضرورت و اشتراط و وقت منطقیان.
- به این معانی هر کسی در هنگام اخبار و گزارش از آنچه هست و او درسی یابد سروکار دارد و به سادگی با آنها آشنا است اگر چه اصطلاحات منطقی آنها را نداند. در منطق هم همین معانی را دسته بندی و نام گذاری کرده و به نام قضایای حملی و شرطی و بسایط و موجهات و جزاینها از آنها بحث کرده و چیز تازه ای نیاورده اند که در اندیشه انسانی نباشد.
- ۱ - همچنین میگوییم که چیزی عکس و باژگونه چیزی دیگر است و آن یکی اصل و این یکی فرع است.
- ۲ - یا اینکه میگوییم خبری با خبر دیگر سازگار نیست و ناگزیر بایستی یکی راست باشد و آن دیگری دروغ.
- از اینجا است مباحث عکس و تناقض و عکس نقیض را یافته اند و همه آنها را هم بایک تحلیل عقلی می توان به آنچه در فطرت انسانی هست رساند.
- تا اینجا ما با یک خبر ساده و یک اندیشه گسسته و ناپیوسته با اندیشه دیگر برابر بودیم. گاهی هم میشود که اندیشه ای دنبال اندیشه دیگر بیاید و گزارشی پی گزارشی در ذهن بگذرد و ما در این هنگام با یک پیوستگی معنوی که برابر است با پیوستگی واقعی میان چیزهایی که ما آنها را دریافتیم برابر خواهیم بود. این پیوستگی را استدلال و برهان میخوانند.

در اینجا نیز چند اصل فطری دیگر داریم:

1 - گاهی ما از یک قانون کلی به یک مورد جزئی پی می‌بریم و عا سی را بر خاصی تطبیق می‌کنیم یا مجملی را به مفصلی برمیگردانیم و از یک مطلق به مفید و معینی می‌رسیم . ملاک کار ذهنی ما در اینجا :

۱- گاهی اصل اشتمال و سرایت است و می‌گوییم که چون سومی شامل دومی است و دومی هم نخستین را در بردارد پس نخستین ناگزیر در سومی خواهد بود که همان قیاس اقترانی حملی باشد .

۲ - گاهی اصل تلازم است که از دیدن سه امر پیوسته بهم می‌گوییم که سومی هم با نخستین باید باشد ، همان اقترانی شرطی و در اینجا اصل تلازم از اصل اشتمال هم یاری می‌جوید .

۳ - گاهی اصل تعاند و ناسازگاری که از این اصل می‌یابیم که چیزی هست یا نیست که همان قیاس استثنائی باشد .

در اصل اشتمال و سرایت یا اصل تلازم و تعاند پیوسته با اصل اشتمال هم :
۱ - گاهی اندیشه از بالاتر به میانه و از میانه به پایین می‌رسد و این گونه سیر مستقیم نزد عقل بسیار روشن و بدیهی و ضروری است .

۲ - گاهی اندیشه در اینست که دو چیز در لوازم اختلاف دارند و از این اختلاف به ناسازگاری آن دو در ذات پی می‌برد .

۳ - گاهی انسان می‌بیند که دو چیز در صفتی انبازند پس پی می‌برد که میان آن دو صفت هم ناگزیر گونه‌ای پیوستگی خواهد بود .

پس سه اصل داریم . :

۱- اشتمال مستقیم در حمل یا در لزوم یا در تعاند (شکل نخستین) .

۲ - اختلاف (شکل دوم)

۳ - اجتماع (شکل سوم) .

سودمندی و انتاج این سه اصل شرایط خاصی دارد که در منطق صوری آنها

را دسته‌بندی و نام‌گذاری کرده و سه‌شکل آورده‌اند همان‌که غزالی سه نمط خواننده است و چنان‌که بیاد دارم در شفاء و حکمت اشراق و شرح‌رازی برمطالع اشاراتی بدانها هست و سبزواری نیز از این سه نمط یاد کرده است.

غزالی از دو اصل تلازم و تعاند که در قیاسات شرطی بدانها تمسک میشود هم‌نام برده و آنها را نمط تلازم و تعاند خوانده است.

شکل چهارمی که در منطق آورده‌اند گونه‌ای معادله ریاضی غیر مستقیم کیفی است در منطق که با برهان باید آن را ثابت نمود.

II - گاهی از گروهی جزئیات میخواهیم به کلی برسیم و مشتق را نمونه خروار بدانیم و بسیاری از جزئیات را برمی‌شمیریم و وصفی از آنها را نشان میدهیم و برپایه شمارش و آمار میخواهیم آنچه را که ندیده‌ایم با آنچه که دیده‌ایم و برشمردیم مانده سازیم و این حکم را بر خود کلی بار کنیم.

در اینجا یا اینکه مانند ادیبان و فقیهان و قانون‌شناسان به اصل اغلیت و سرایت اغلب متوسل میشویم یا اینکه به گفته این رشد در تلخیص المنطق از این گونه شمارش و سنجش ما پی‌می‌بریم که این صفت در ذات این افراد جزئی نهفته است پس باید که آن در کلی و عام هم باشد پس دیگر افراد نادیده هم این وصف را خواهند داشت. این اصل که همان استقراء منطقیان و متکلمان و اصولیان و ادیبان باشد در بسیاری از علوم هم خود مدرکی است.

III - گاهی کار ما پی‌بردن از حال یک جزئی است به حال جزئی دیگر از راه مانند گی و شباهت آندو در وصفی که گویا در اجتماعیات و اخلاقیات بهترین و آسان‌ترین و ساده‌ترین راه باشد، همان‌که متکلمان در اصول دین و متشرعان در فروع دین و ادیبان در علوم ادبی بکار می‌برند بلکه به گفته فارابی برخی از دلایلی که متکلمان برای اثبات مانع آورده تمثیلی بیش نیست و گویا در مختصر فلسفه ژانه خوانده‌ام که روش در الهیات و ماوراء الطبیعه آنالوژی و تمثیل است و خبری هم نقل میکنند که «من هنا يعرف ما هنا»، آنان از شاهد به غایب پی‌می‌برند و آن جهان را با این

جهان می‌سنجند، بلکه تشبیه و تمثیل از سباحت سهم عرفانی است که جهان بزرگ هستی را با جهان کوچک انسانی آنچنانکه در فلسفه افلاطونی یاد میشود می‌سنجند. این را هم می‌دانیم که قاعده‌ظهر و بطن و مثال و ممتول و تصریح و تأویل نزد باطنیان صوفیه و اسماعیلیه و اثناعشریه و معبران و خواب‌گزاران پذیرفته و مقبول است. در درست و انمود ساختن این اصل دو روش یاد نموده‌اند:

۱ - اینکه در هر دو جزئی چیزی هست که بود و نبود حکم با آن بستگی دارد همانکه منطقیان و متکلمان و اصولیان آن را طرد و عکس خوانده‌اند.

۲ - اینکه علل احتمالی آن حکم را بررسی‌شمرند و بانفی و اثبات می‌بینند کسه همان یک وصفی‌چنانی که در هر دو هست شایستگی آن دارد که علت آن حکم باشد همان که دانشمندان آن را سبر و تقسیم خوانده‌اند. در اینجا گنج‌کاوی و شمارش ملاک کار است و بس. این را هم بگویم که اصولیان به ویژه حنفیان بیش از منطقیان دیگر یونانی و اسلامی و ایرانی درباره این اصل کار کرده‌اند و در این زمینه به دقایقی در کتابهای آنها بررسی‌خوریم که در هیچ کتاب دیگر نیست.

IV - گاهی نیز از نبود حکمی مفسد دیده میشود و همین خود میرساند که آن حکم ناگزیر بایستی باشد تا آن مفسده‌ها پیش نیاید همانکه منطقیان آن را قیاس خلف خوانده‌اند و در علوم ریاضی هم بکار میرود.

تا اینجا ما راههایی نشان داده‌ایم که به یقین میرساند و وامیدارد که چیزی را باور بداریم، آنچه هم که باور کردنی است:

۱ - گاهی در اندیشه ما نخستین بار هست و بر ما آشکار است و بدیهی است و نمی‌توانیم آن را نپذیریم.

۲ - گاهی هم چیزی است که با افزارهای حسی بیرونی و درونی بدان میرسیم.

۳ - گاهی از روی شهود درونی و حدس و گمان قوی آن را می‌دانیم.

۴ - گاهی از روی نگرش و ملاحظه و آزمایش و بررسی و جستار در ما پیدا

میشود. اگرچه شیخ اشراقی میگوید که اینگونه دلایل برای خود ما حجت است و برای دیگران دلیل نیست.

ه - گاهی از روی سخنان دیگران که آنها را معصوم میدانیم و یا اینکه میدانیم که گروهی چنین گفته‌اند و آنها هم هرگز نمی‌توانند باهم قراری بگذارند که دروغی را بسازند چیزی را باور میکنیم.

بهترین راهها همان راه خرد و عقل است که در همگان هست.

در زندگی اجتماعی که برای ما ضرورت طبیعی دارد ناگزیریم از آنچه نزد مردم شهرت دارد و سنت و رسم و آیین شده است پیروی کنیم یا آنکه آنچه بزرگان گفته‌اند و پیروان آنان در برابر آنها سرفرود آورده‌اند یا آنچه که گمان ما بردرستی آن بیشتر است بپذیریم و یا اینکه آنچه را که خیال انگیز است و احساس تازه‌ای در ما پدید می‌آورد در خود مؤثر بدانیم. از اینجا است که سه فن جدل و خطابه و شعر پیدا شده و منطقیان درباره آنها به دقت بررسی کرده‌اند. آنان مبنای جدل را شهرت و تسلیم و اکثریت و اساس خطابه را ظن و تقلید و اقلیت و بنیاد شعر را خیال و شورانگیزی دانسته‌اند.

گاهی نیز در پی آنیم که بدانیم چرا در برخی از جاها راه خطا می‌سپریسم و چرا در شناساندن چیزها یا باور کردن چیزهایی یا داوری و حکم درباره چیزی روشی نادرست پیش می‌گیریم. با بررسی و جستار می‌توانیم دریابیم که چند راه خطا و نادرست است و بکوشیم که از آنها بپرهیزیم. از اینجا است که شرایط صحت تعریف و تحدید پیش می‌آید و فن مغالطه پیدا میشود و از دقت در شرایط صحت برهان و حد است که فن جدل فقهی و آداب مناظره و علم جستار را نهاده‌اند. پس این دو بخش از منطق که بحث در راه‌های غلط و خطا در تحدید و برهان باشد هم از منطق فطری بدور نیست و دانشمندان میخواهند در آن دو راه پرهیز از اندیشه نادرست را بما نشان دهند.

ما گاهی می‌پرسیم که آن چیست یا آن هست یا نیست یا اینکه چنین و چنان

است یانه یا اینکه چرا چنین است وچنان است وریشه وعلت آن را میخواهیم یا از بهره و غایت آن می پرسیم پس آنچه میخواهیم می پرسیم برای رسیدن به حقیقت چیزی است ویا به هستی آن یابه وصف وچگونگی آن ویا به علت آن و سبب وصف آن. ازاینجاست که در منطق و فلسفه و کلام از حقیقت و علت و غایت بحث میکنند و سراسر فلسفه هم پاسخ به این گونه پرسشها است و پس.

کوتاه سخن ما می اندیشیم و در این اندیشه می نگریم و می آزماییم و می شماریم و می سنجیم و میکوشیم که آنچه نهفته است آشکار سازیم و آنچه را که با چیزی پیوسته است ویا آنچه را که از آن پدید میگردد ویا آنچه را که آن را پدید میکند بیابیم. یک بار از یک چیز به اجزاء آن میرسیم و باره دیگر آن اجزاء را با هم می آمیزیم و دوباره آن را از سر نو می سازیم همان که تحلیل و ترکیب ریاضی و منطقی می گویند. در اینجا هم ناگزیریم که یک چیز را به چند بخش کنیم و گاهی نیز چند مورد را برشمریم و درباره آنها واریسی کنیم همانکه منطقیان تقسیم و استقراء خوانده اند. هدف ما بیشتر رسیدن به ریشه و مایه و پایه چیزها است و دریافت پسندیدار کننده صفات آنها که همان تعلیل و برهان منطقی باشد و نیز رسیدن به حقیقت چیزها که همان تحدید منطقی باشد تا سرانجام بتوانیم چیزها را درست بشناسیم و آنچه را که باور میداریم درست و راست و روشن باشد. اینست همان دو بخشی که برای منطق گفته اند که عبارت است از: تعریف و برهان.

از آنچه که گفته ایم چنین برسیاید که روش منطقی در فطرت انسانی هست و مخترعان علم منطق در یونان و هند و چین که پیش از میلاد نزدیک بیک زمان می زیسته اند جز اینکه این قواعد فطری را دسته بندی کنند و نامی بدانها دهند کاری دیگر نکرده اند. بر همین مبناست که متکلمان اسلامی که بیشترشان ایرانی بوده اند یا تربیت ایرانی داشته اند در علم کلام روش دیگری پیش گرفته و منطقی بنام «نظر» آورده اند. آنان در خلال علم کلام هم از مسائل منطق فطری بنامهای دیگری بحث کرده اند و هم از مسائل شناخت شناسی یا اپیستمولوژی یا بحث المعرفة یاد نموده اند.

آنان به ویژه در کلام به عنوانهای دقیق یا عویصات یا غوامض از اینگونه مسائل آورده‌اند. فقهاء اسلامی به ویژه شافعیان و حنفیان ایرانی در مسئله تشبیه و تمثیل یا آنالوژی بسط داده و در اصول فقه این سبب را گذارده‌اند. فقهای شیعی هم مانند سید مرتضی و شیخ طوسی و محقق حلی و شیخ بهائی از قیاس بحث کرده بلکه بهائسی در زیادة الاصول مانند غزالی در مستصفی و ابن‌الحاجب در مختصرالمنتهی گزیده‌ای از منطق صوری هم آورده‌است.

اکنون نمونه‌ای از کار منطقی متکلمان معتزلی و اشعری را در اینجا می‌بینیم:

آنان به اهمیت شک در جستجوی عملی پی‌برده بودند و گفته‌اند که بایستی نخستین بار شک نمود و شک است که ما را به اندیشه و نظر وامیدارد این سخن از ابوهاشم جبائی است که شک را نخستین واجب میدانند برخلاف قاضی عبدالجبار معتزلی که میگوید نخستین واجب بر ما اندیشه و نظری است که ما را به خداشناسی برساند. پس جبائی پیش از غزالی طوسی و دکارت فرانسوی برای شک ارزش گفته است.

پس از شک علم است و ظن و شناخت علم هم خود علم است، پس ما چیزهایی را میدانیم، از اینجا است که متکلمان ناگزیر شدند با منکران علم از شکاکان و سوفسطائیان بحث کنند و سخنان آنان را باطل نشان دهند. سپس آنها به اقسام علم پرداختند و گفتند که علم: بدیهی است، کسبی و استدلالی، تجربی، شرعی الهامی.

راه رسیدن به دانش و علم را گفته‌اند که «نظر» است و نظر هم همان اندیشه و فکر است و آشکار است و ضروری که نظر در انسان هست.

بنیاد و پایه نظر نیز عقل است و حس و سمع یا کتاب و سنت یا خبر و اجماع یا تقلید نادانها از دانایان نیز قیاس و اجتهاد و زبان و لغت. با عقل انسان می‌تواند آزمایش و جستار و اختبار کند. حس هم بدیهی و آشکار است و حواس را هم افزارهای گوناگون.

خبر نیز یا آحاد است یا متواتر

تقلید هم باطل است مگر از پیامبران و از دانشمندان در فروع دین .
نظر خود علم نیست بلکه منتج علم است نه ظن . در رساندن نظر به علم
هم شرطهایی هست . از نظر فاسد هم علمی بر نمی آید .
نظر ما را به علم میرساند و در توانایی ما است و علم از او برمیخیزد به این
شرط که از دلیل آن آزان رهگذر که دلیل است آگاه باشیم و به شرط اینکه ترتیب
وسامانی در آن باشد .

پس استدلال در دنبال نظر است و آن عبارت است از :

۱ - راه بردن است از نهفته و غائب به آشکارا و شاهد . فارابی در این زمینه
میگوید دلیل حدوث عالم که متکلمان میاورند تمثیل است و استدلال از غایب به
شاید یقین آور نیست .

۲ - اطراد و انعکاس .

۳ - قیاس ذوالحدین یا «دیلم» .

۴ - اجمال و تفصیل .

۵ - تلازم و تعاند .

۶ - قیاس یا تمثیل .

پس استدلال با چیزهایی است که ما را راهبر به مطلوب باشد و بران دلالت
کند و این دلالت هم چند گونه است :

۱ - عقلی .

۲ - شرعی جعلی .

۱ - در باره خبر ستواتر بهترین رساله‌ای که در دست داریم از ابن‌السمع است که
نگارنده آن را در حجله دانشکده الهیات چاپ کرده ام ، سپس در مجله آسیایی (۵۷ : ۱ و ۲
ص ۹۵ - ۱۳۹ سال ۱۹۶۹) دیده‌ام که ماری برنارد بالدی آن را با مقدمه و ترجمه فرانسوی
عکسی چاپ کرده و در مقدمه نوشته که من به وسیله آقای ژرژ و جدا از گفتار دانش پژوه
(گویا در فهرست میکروفیلم‌ها) از این رساله آگاه شدم او در مقدمه ابن‌السمع را درست شناخته
و از چاپ نگارنده هم آگاه نبوده است .

۳ - ترتیبی (و چیزهای دیگر).

باز دلالت یا از وجوب است که همان برهان لمی باشد و یا از صحت است که همان برهان انی باشد.

یاد دلالت مشروط است بر شرط یا علت باعث است بر آنچه که پدید میشود و یا دلالت دلیل است بر مدلول.

باز از انواع دلالت :

۱ - دلالت جواز چیزی است بر افتقار و نیازمندی آن.

۲ - دلالت اتقان و استواری چیزی است بر دانایی و علم آورنده و آفریننده آن

۳ - دلالت تخصیص و پیوستگی چیزی به چیزی بر اینکه آفریننده و آورنده

آن را اراده و خواست است و خواست و چنین کرد.

نیز از انواع دلالت است:

۱ - معاونت و وابستگی دو چیز .

۲ - متابعت و پیروی چیزی از چیزی .

شهود و غیب و آشکاری و نهفتگی که از آشکارا به آنچه نهفته است پی برند .

چند قاعده دیگر در علت که اساس نظر است:

۱ - معلول خواهان علت است به عقل

۲ - دو علت می تواند یک معلول داشته باشد .

۳ - دو معلول را هم شاید یک علت باشد .

۴ - یک صفت با شروط آن موجب حکم خواهد بود .

شاه کار متکلمان بحث و دقت در چیزهایی است که میتوانند علتی داشته باشند

و یا اینکه برای آنها علتی نیست، این است که در کتابهای کلامی فصلی به عنوان

«مایعلل و مالایعلل» می بینیم و یا اینکه رساله جداگانه درباره آن نوشته اند چنانکه

در فهرست آثار شیخ طوسی به «رسالة فی مایعلل و مالایعلل» برمیخوریم .

سرانجام آنان گفته اند که خداشناسی واجب است و کسبی نه ضروری و نظر

است که ما را بدان میرساند و آنهم واجب است.

آنها در مبحث نظر که آمیخته ایست از منطق و اپیستمولوژی از حقیقت هم سخن داشته‌اند و به قاعدهٔ تحدید و تعریف هم پی برده‌اند.

اکنون باید جستجو کرد که آنان از کجا به این مباحث راه یافته‌اند آیا از منطق ارسطو بهره برده‌اند و یا اینکه سرچشمهٔ دیگری داشته‌اند که این خود بحثی جداگانه خواهد بود.

اینک برای روشن شدن آنچه دربارهٔ نظر گفته‌ام گزیده‌ای از سخنان آنها را که در کتابها خوانده‌ام در اینجا می‌آورم.

ابومحمد حسن بن احمد بن متوویه «التذکرة فی احکام الجواهر والاعراض» دارد که تصویری از آن از روی نسخهٔ یمن (ب ۲۷۹۸۴، ۲۷۸۰۱، ۲۷۹۷۷) در دارالکتب مصر هست، آن را شرحی است که نسخهٔ آن در کتابخانهٔ دکتر اصغر-سهدوی در تهران است و تصویر آن در دانشگاه تهران (فیلم ۱۰۶۱ عکس ۴۰۳۸) و من نسخهٔ دیگری از این شرح نمی‌شناسم و آن از بهترین آثار معتزلی است.

در این شرح (گ ۳۰۶ و ۳۷۳) عنوان «القول فی الاعتقادات والعلوم والظنون» آمده و «القول فی النظر هو موصل الی العلم و مقدر لنا و مولد للعلم بشرط العلم بالدلیل علی الوجه الذی یدل و بشرط الترتیب فی تعلق بالدلالة».

پس نظر را رسانندهٔ به علم و دانش میداند و در توانایی ما و آورندهٔ علم، بدان شرط که دلیل هم دانسته شده باشد، آنهم آنچه‌آنکه دلیل رساننده باشد و آنهم با ترتیبی که رسانندگی و دلالت او را می‌شاید.

سپس میگوید که «الدلالة علی وجوه اربعة:

۱ - لولا المدلول لما وجبت الدلالة كدلالة حدوث الجسم علی استحالة انفكاكه عن الحوادث (درست مانند برهان لمی).

۲ - لولا المدلول لما صححت الدلالة كصححة الفعل فسی دلالتہ علی كونه قادراً (درست مانند برهان انی).

۳ - لولا المدلول لما اختبرت الدلالة بطريقة الدواعي، فانه لولا كون الفاعل جاهلا او محتاجا لما اختلف ما يقبح (پی بردن از چیزی به شرط پیدا شدن آن).
۴ - لولا المدلول لما حسنت الدلالة كادلة النبوات والشرايع كصدق المدعى على حسن اظهار المعجز (پی بردن از چیزی به نشانه آن).

این چهار راه یکی وجوب است دومی صحت وسومی داعی واختیار چهارمی قصد ومواضعه که دلائل شرعی چنین است.

باز او از چند گونه دلالت یاد میکند:

- ۱ - الدلالة بطريق المقارنة كالفعل على القدرة .
- ۲ - الدلالة لا بطريق المقارنة كالحدوث والعرض .
- ۳ - الاستدلال بالشاهد على الغائب كالقدرة لله التي يدل عليها صحة الفعل
- ۴ - غيره كحدوث الجسم والعرض .
- ۵ - الدلالة الشرعية باعتبار حال الفاعل .
- ۶ - الادلة العقلية بعدم اعتبار حال الفاعل .
- ۷ - الدلالة يجعل الجاعل كدلالة الشرعيات من كتاب وسنة وخبر واحد وقياس .

۸ - الدلالة لا يجعل الجاعل كادلة العقل واثیر من الشرعيات .

۹ - الادلة المقطوعة زوالها بزوال المدلول كالعقل .

۱۰ - الادلة التي لا تزول بزوال المدلول كالافعال .

۱۱ - الدلالة بترتيب كدلالة العدل فانها مترتبة على ادلة التوحيد ودلالة

المعجز لرتبه على دليل العدل .

۱۲ - الدلالة لا بترتيب .

اوپس از این عنوان «القول فی الادراك» آورده است .

شیخ مفید در اوائل المقالات گفته است که «عقل» نزد امامیان از «سمع» جدا نیست (ص ۴۴ چاپ یکم) وهمچنین در آن از تواتر وحواس واجتهاد وقياس

سخن داشته است (ص ۱۱۰ و ۱۲۷).

نیز او گفته است که «العلم بالله وانبيائه وبصحة دينه وكل شيء لا يدرك حقيقته بالحواس ولا يكون المعرفة به نبي البداية وانما يحصل بضرب من القياس لا يصح الا من جهة الاكتساب ، وما بالحواس لا يحصل بالقياس وكذا ما في البداية» (چاپ دوم ص ۶۴).

نیز «المعرفة بالله وانبيائه وكل غائب اكتساب» (ص ۲۷).

سید مرتضی در الذخيرة از علم ضروری و مقتسب و نظر و فکر بحث کرده و گفته است که نظر تنها علم بیار می‌آورد نه نظر دیگر و نه شک و نه ظن . تقلید باطل و تباه است .

نیز نظر در نظر شناخت خدا واجب است (فیلم شماره ۳۲۴۴ از نسخه همدان و شماره ۳۲۹۵ از نسخه قم در دانشگاه).

شیخ طوسی در التمهيد ميگويد «طرق معرفة الله ليس بالادراك والخبر والسمع والتقليد، بل بالنظر» (فیلم شماره ۳۰۷ . ۲ از نسخه مشهد عکس شماره ۶۷۵۱).

ابو جعفر احمد بن محمد سمنانی حنفی اشعری (نه ماتریدی) قاضی سوصل در گذشته ۴۴ و شاگرد باقلانی در بیان اصول الايمان والكشف عن تمويهات اهل الطغيان (مدخل كلام اسلامي متن فرانسه ص ۷۳ و ۱۸۴ و ۳۶۵ و ترجمه عربی ۳ : ۱۲۹ از روی نسخه شماره ۵۷۷ مکتبه عثمانیه حلب) گفتگو داشته است از :

- ۱ - سلب ، سب و تقسیم ، قیاس ذو الحدین .
- ۲ - طلب العلة والدافع والباعث والذال المبین ، الجامع بین الشاهد والغائب
- ۳ - الشرط، اثبات الحكم و كشف سببه و شرطه .
- ۴ - الحقيقة ، التحديد او تعميم الحد لافراد المحدود .
- ۵ - الدليل كدلالة الاحداث على المحدث شاهدا كان ام غائباً (لمبدء السببية بقول الجويني او تعميم الحكم لوجود الاصل الذي به يتحقق صحة الحكم بقول السمناني) اينها همه برمیگردند به تمثيل و قیاس کلامی .

همچنین او از اشمال اکبر و اوسط و اصغر و تلازم و تعاند که تعبیر دیگری است از قیاسات ارسطو یاد نموده است.

نیز یاد نموده است از :

حس ، تواتر ، آحاد .

علم : بدیهی ، استدلالی ، تجربی ، شرعی ، الهامی .

همچنین او دلیلهسا را بدین گونه برمی شمرد : دلائل عقل در پنج نمط ، دلائل لسانی و لغوی ، دلائل سمعی از روی معجزات انبیاء ، دلائل قرآنی ، دلائل حدیث ، دلائل اجماعی ، دلیل قیاس و تمثیل .

ماتریدی در کتاب التوحید (ص ۳) میگوید :

تقلید از کسانی که خود را حق میدانند باطل است چه آنها یکی و دو تانیستند مگر اینکه حجتی عقلی بایکی از آنها باشد .

سمع و عقل اصل معارف دینی است .

راه رساننده به علم و دانایی عیان است و اخبار و نظر .

سخنان قاضی عبدالجبار معتزلی درباره نظر و منطق کلامی در «نظریة التکلیف ،

آراء القاضی عبدالجبار الکلام» از عبدالکریم عثمان (چاپ مؤسسه الرساله بیروت ۱۹۷۱ ، ۱۳۹۱) آمده است و پاره ای از آنها چنین است :

۱ - گروهی حقایق را نفی کردند و گروهی گفته اند که علمی هست و آن هم

یا الهامی است ، یا ضروری طباعی ، یا تقلیدی .

۲ - اعتقاد و حکم یا برهانی است یا اقناعی یا اتباعی یا تقلیدی .

۳ - گروهی که سوفسطایی خوانده میشوند نفی حقایق کردند و گروهی بنام

سمیان علم خبری را نپذیرفتند و گروهی خود را به نادانی زدند و گستاخی پیش گرفتند

و گفتند که هر علم و دانایی با داننده پیوستگی دارد و نسبی است و واقعیت ندارد .

گروهی هم دهری شده و جز علم حسی نمی پذیرند .

۴ - علم یا ضروری است یا استدلالی . علم را سه راه است : یکی مشاهده

و دیدار دوم از روی عقل و آنهم اضطرابی است سوم آنچه میتوان بدست آورد و کسب نمود و نظری است.

ه - تقلید علم آور نیست ، چه آن به دلیل و گواه بدست میآید نه به پیروی از دیگران ، چه از هر کس می توان پیروی نمود پس نتوان یکی را بر دیگر برتری نهاد . دیگر آنکه نتوان از کسی که خود پیرو دیگران است پیروی نمود و نه از کسی که علم بدیهی و اضطرابی برای او است چه برای او بدیهی است نه برای دیگری و نه از کسی که به دلیل و نظر دانا شده است چه نظر را از همگان میخواهند . تازه آن کسی که از او میخواهند پیروی کنند میشود که خود او درست نیندیشد و راست نگوید پس پیروی از چنین کسی زشت است . از پیامبران پیروی میکنند چه سخن او را از روی معجزی که آشکار داشته است می پذیرند . پیروی از دانشمندان هم روا است چه خدای فرموده است « فاستلوا اهل الذکر » و امت هم همگان چنین گفته و اجماع کرده اند . (ص ۴۰).

جا حظ میگیرید که شناخت و معرفت طبیعی و فطری است ولی قاضی عبدالجبار آن را مقدور و در توانائی انسان می بیند .
علمها و دانشهای ضروری و ناگزیر یا در اثر بداهت پدیدار میگردد مانند وجدانیات یا از روی حس یا از روی بداهت عقل .

عقل غریزی و ضروری و ناگزیر درست مانند عقل هیولانی فیلسوفان همان دانش بدیهی است و همان اولی که نخستین بار به ذهن میرسد ، مانند علمی که به اصول ادله داریم یا می شناسیم که چگونه مطلوب را از دلیل بدست بیآوریم یا آنچه که این دوشناسایی بی آن پیدا نخواهد شد ، مانند آزمایشها و اختبارات و عاداتها و حفظ و به ذهن سپردن و درس و جستار و آنچه مایه و پایه زشتی و نیکی است و چیزی را واجب و ناگزیر میسازد که همان احساس و ادراک و رسایی خرد باشد (ص ۴۰).

دانش و علم کسبی و استدلالی آنست که پس از استدلال بدست آید و پس از تأمل و نگرش آنهم از راه نظر و اندیشه یا آن دانشهای مفصل و روشن و فرعیهای معین

پس از علم اجمالی بدانها مانند:

شناخت کردارها و صفات آنها، شناخت خدا و صفات و خردمندی و حکمت او،

شناخت جسمها و عرضها، شناختن سود و زیان کردارها.

آنچه که با آوردن دلیل دانسته میشود یا عقلی است یا شرعی.

استدلال و نظر سراسر به قیاس و تمثیل مستند است که عبارتند از:

۱ - پیوستن مفصل به مجمل.

۲ - برگرداندن یک چیز به حکمی که در دیگری هست برای اینکه هر دو

در علت شرکت دارند (۶۲).

نیروهای حس چهارتا است چه لمس را افزار خاصی نیست.

در اینجا در علم کلام از حواس و جایگاههای حس یا آنچه که حس بدان

می پیوندد گفتگو می دارند (ص ۶۵).

عقل و شناخت عقلی همان دانشهای ضروری است که برای نظر و استدلال

آماده شده است (ص ۷۴).

نظر همان راه استدلال است و همان اندیشه و نگارش در حال چیزی و مانند

ساختن را با دیگری یا برگردان مفصل به مجمل و همین خود سبب علم و آگاهی

است. افزارهای نظر تمثیل است و قیاس شرطی حملی مانند شکل نخستین و شرطی

منفصل یا سبزو تقسیم (ص ۷۷).

قاضی ابویعلی در المعتمد فی اصول الدین (نسخه عکسی دانشگاه هاروارد

شماره ۲۰۷۵۸/۱۰ از روی نسخه ظاهریه دمشق که به نسخ در روز سه شنبه ۲ ع ۱

۸۳۶/ (۱۱۵) نوشته شده و پس از آن در ۱۱۶-۱۲۰ پ «مسائل وجدتها

فی الاصل» است نوشته روز پنجشنبه ۴ ع ۱ / ۸۳۶ در جامع الخلافة بغداد)

میگوید: «النظر الصحيح يثمر العلم و هو نظر القلب الذي هو الاعتبار و التسائل

فی الدلیل طلب المدلوله» پس نظر نزد او بار آورنده علم است و آن هم همان نگریستن

درونی است که همان سنجش باشد و نگاه به دلیل و درجسته جوی مدلول . سپس او به چند گروه اشاره میکند :

۱ - السمنية یا سمنیان هند که میگویند: (ان المعلومات كلها لا يعلم الا بدرك الحواس) «

۲ - الملاحدة یا منکران دین که میگویند « ان المعلومات لا يعلم الا من جهة ضرورة العقل فقط »

۳ - آنانکه راه دانایی را تنها خبر میدانند

۴ - آنانکه تنها راه نزد آنها تقلید و پیروی است

۵ - آنها که کتاب، خدا و سنت و پیامبر و اجماع مسلمانان را راه دانایی

می بینند و بس

۶ - سوفسطاییانی که حقیقتی نمی بینند تا دانسته شود .

سپس میگوید که «التقليد مذموم لصحة العلم النظرى و الاستدلالي» نیز « النظر والاستدلال المؤدین الى معرفة الله اول ما اوجب الله على خلقه»

همچنین «طريق وجوب النظر والاستدلال في معرفة الله السمع دون قضية العقل» «ولا مجال للعقل في تحسين شيء من المحسنات ولا تقبيح شيء من المنقحات ولا اثبات شيء من الواجبات ولا تحريم شيء من المحظورات ولا تحليل شيء من المباحات و انما يعلم ذلك من جهة الرسل»

پس او میگوید که به دلیل شرع بر ما واجب است که در خداشناسی دلیل و برهان بیاوریم نه دلیل عقل ، و عقل نمی تواند چیزی را نیک یا بد نشان دهد یا چیزی را بایستنی بداند و یا روا یا ناروا بدارد ، همه اینها از گفته پیامبران ثابت میشود .

باز میگوید: « النظر مخالف للعلم ، لان من حق العلم ان لا يتعلق بالمعلوم الاعلى ما هو به . والنظر قد يتعلق بالسنتور على ما هو به ، وقد يتعلق به على ما ليس هو به»

«والنظر تقدم على العلم الواقع عنه ولا يقع عن النظر الواحد الاعلم واحسد»
«وما يحصل عقيب النظر علم صحيح ليس بظن ولا تخمين»
«النظر غير مولد للعلم المنظور فيه ، واما هو شرط لوجوده بناء على ابطال القول بالتولد»

«النظر والاستدلال معني غيرالفكر والروية بل يوجد عقيبه»
«الظن وغلبة الظن لا طريق لهما اصلا بوجوده خلافا للملقب بالبصرى فى قوله لهما طريق كما ان للنظر طريقاً يتوصل به اليه»
«احكام الدين المعلومة لاتخلو من ثلاثة اضرب: يعلم بالعقل ، بالسمع ، بالعقل والسمع كل واحد منهما»

«الادلة التى يدرك بها الحق خمسة اشياء: كتاب الله ، سنة رسوله ، اجماع الامة، ما استخرج من هذا النصوص وبنى عليها بطريق القياس والاجتهاد، حجج العقول»
«معرفة الله كسبية مختارة من العبد و موهبة من الله ولا يقع ضرورة»
«المعلومات يعلم من وجوه: من جهة ضرورة العقل ، من جهة درك الحواس ، من جهة الخبر المتواتر ، من جهة النظر والاستدلال»

«علم قديم ، علم حادث اضطرارى واكتسابى»
«علم حسى ، علم نظرى واستدلالى»
«العلم الضرورى لا يمكن الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا دفعه عن نفسه بشبهة ولا يقع الشك والريب فى متعلقه»
«المعلومات موجود و معدوم وبحال متنع»

جوينى درالشامل^۱ (نسخه شماره . ۳۵ دانشگاه تهران) عنوان «القول فى حقيقة النظر» آورده است (۱ ر) همچنين ميگويد «النظر ثابت صحيح مفض السى العلم عقيبه» و «العلم النظرى حصوله ضرورى» پس او نظرا درست و استوار ميداند

۱ - از جلد يكم اين كتاب نسخه اى در قاهره هست (ش . ۱۲۹) كه از روى نسخه كوپرولو نوشته شده است. فهرست مطالب آن در ترجمه عربى مدخل كلام السلامى (۱: ۳۳۲) و در فهرست سن براى دانشگاه هست .

وآورنده علم و دانش . وی میگوید که اینگونه علم و دانش هم بایستی پیوسته شود و آن هم بدیهی است . باز میگوید که «والنظر يضاد العلم بالمنظور فيه» که نظر ونگرش و اندیشه چیزی است و دانستن اندیشیدنی چیزی دیگر ، اندیشه و نظر دانایی را پدید میسازد و پایه ایست برای آن نه اینکه خود آن باشد . همچنین میگوید که «النظر الفاسد لا يفضي الى العلم» پس باید نظر درست و استوار باشد تا ما را بدانچه می نگریم داناسازد . همچنین «النظر والاستدلال الموديان الى معرفة الباري واجبان» و «النظر واجب من جهة الشرع» که بایستی ما بیندیشیم و دلیل بیاوریم و با آن خدا را بشناسیم ولی اینگونه نظرها او برخلاف بعضی از معتزلیان واجب شرعی میدانند نه عقلی چه تا پیامبری نیاید ما را به اندیشه خداشناسی راهی بخواهد بود .

او باز در همین کتاب (گ ۱۸۷ پ) عنوان «كتاب العلل» دارد و «بسبب في حقيقة العلة ، وهي ما اوجبت معلولها عقيبها ، وهي الصفة الموجبة لما قامت به حكما - شرطه ان يكون مزجودا ويطردو ينعكس . ولكن هما لا يدلان على العلية» پس او علت را پی هم آمدن دو چیز میدانند وصفتی که حکمی را پدیدار سازد، پس ناگزیر بایستی باشد و از معلول خویش جدا نگردد و معلول هم هیچگاه بی او پدید نگردد . ولی اینگونه پیوستگی علت و معلول که همان سبب و تقسیم منطقی است خود دلیل علت نیست .

او باز مانند دیگر متکلمان از آنچه که علت پذیر است یا نیست گفتگو میدارد و میگوید «ما يعلل كما وصاف الاجناس وما لا يعلل كالذاتي» میدانیم که متکلمان سنی و شیعی درباره «ما يعلل وما لا يعلل» رساله های خاصی هم دارند گذشته از اینکه در کتابهای کلامی فصلی برای آن میآورند .

نیز: «العلة العقلية موجبة لمعلولها بغير شرط ، العلة الواحدة قد يوجب حكمن مختلفين ، الحكم الواحد لا يثبت بعلمتين» در اینجاها او میگوید که علت عقلی را در پدید آوردن معلول شرطی نیست ، چه او علت تام است و يك علت می تواند دو حکم پدید کند برخلاف فیلسوفان یونانی و اسلامی و متکلمان زردشتی و مانوی

ودو گانه پرستان که پدید آمدن دو چیز را از یک چیز روانمی دارند. نیز میگوید یک حکم می تواند دو علت داشته باشد، این قاعده در شریعت و فقه درست است ولی از رهگذر فلسفی در علت تام درست نیست

جوینی در این کتاب عنوان «الشرط والمصحح» آورده و در واقع از شروط و معدات فلسفی سخن رانده است.

جوینی در الشامل عنوان « منازل الادلة عقلیها و سمعیها » آورده و گفته که « العقلی اعتبار الغائب بالشاهد مع وجه جامع والاستدلال علی الغائب بالشاهد» درست بگوییم در نزد جوینی در الهیات مانند فقه همان تمثیل و آنالوژی دلیل است نه برهان عقلی. سپس میگوید «ابواب الادلة: الجواز دلیل الافتقار الی المفیض کافتقار الفعل الی الفاعل والحکم الجائز الی العلة الموجبة. الاتقان الدال علی العلم. التخصیص الدال علی الارادة. الحدوث الدال علی القدرة» اگر چیزی روا باشد که باشد و نباشد نیاز به بخشایش دارد همچنانکه هر کرداری به آفریننده آن، همچنانکه هر حکمی روا و ممکن علتی میخواهد که آن را پدید کند. نیز اگر بینیم که چیزی رسا و استوار ساخته شده میرساند که آفریننده آن دانا بوده است، اگر کسی کاری را به چیزی اختصاص داده است پس او را خواست و خواهشی بوده است، اگر چیزی از نو پدید آید پس آورنده آن را توانایی بوده است.

سپس میگوید « انحصار الاقسام فی شیء علما و ذکرا و ابطال الجمیع الا واحد فهو العلة» که اگر علت های احتمالی چیزی را بر شمیریم و بدانیم که جز آنچه شمرده ایم چیزی دیگر نمانده است و جز یکی از آنها شایستگی علت آن چیز را نداشته باشد پس همان علت خواهد بود. این همان سبر و تقسیم منطقی است. او سپس به اصل اطراد و انعکاس اشارت می کند و آن را از خواص علت می شمارد.

جوینی در الشامل عنوان «القول فی الحد ومعناه» دارد و میگوید که « الحد صفة المحدود و یجب ان یطر دوینعکس، و عرفسان الشیء یتوقف علی معرفة حقیقته» اینجا او همان سخنانی را آورده که منطقیان گفته اند. سپس میگوید «الاحکام

التي لا يثبت لافراد الذوات لا يندرج تحت الحدود والحقايق « گویا مراد او اعرافى باشد. نیز «يجوز تركب الحد من وصفين وفسردا ، و يجوز ان يكون مشروطا، و يجب ان يكون من الحقايق لامن المجازات » اينجا سخن او به گفتار اديبان و منطقيان نزديكتر است.

جوینی در همین کتاب عنوان «القول في حقيقة العلم و ماهيته وحده» آورده و گفته که «هو معرفة المعلوم على ما هو به» که دانش و شناخت آنست که هر چیزی را آن چنانکه هست بشناسیم.

بازا و عنوان «القول في تقسيم العلوم» دارد و دانش را به قدیم و دیرینه و حادث و نو و همچنین به آنچه که ماسی توانیم بدان برسیم و آن را بدست بیاوریم و آنچه که روشن و بدیهی است قسمت میکند.

در شرح الاصول الخمسة ما نكديم آمده است که «النظر هو الفكر» (ص ۵۰) - چنانکه در «كتاب النظر والمعارف» السعني قاضي عبدالجبار همداني (ص ۲) هم گفته شده است که نظر همان اندیشه و فکر است

در همین شرح (ص ۸۸) چهار گونه دلالت شمرده شده: «حجة العقل، الكتاب، السنة، الاجماع» و گفته شده است که «القياس والخبر الواحد يرجع اليهما» پس در کلام معتزلی از سه راه مطلب را ثابت میکنند: یکی خرد و عقل دومی کتساب خدای سوم سنت پیامبر». پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی