

رویکرد غزالی به منطق و برخی مسائل منطقی*

- اکبر فایده‌ئی^۱
- کریم علی محمدی^۲

چکیده

ابوحامد محمد غزالی نخستین دانشمند اسلامی است که آشکارا منطق ارسطویی را با علوم اسلامی درآمیخته است. او روش تعریف و استنباط منطقی را وارد علم اصول و علم کلام کرد و تحول شگرفی در این دو علم پدید آورد. شناخت آرای منطقی غزالی، در فهم آرای منطق‌دانان پس از وی به ویژه فخر رازی، اهمیت به‌سزایی دارد. نقش غزالی در تبیین جایگاه رفیع علم منطق و رشد میزان مقبولیت آن در میان متشرعان آن زمان انکارنشدنی است. مرکب‌انگاری تصدیق و بررسی تمایز آن با معرفت، ابداع نسبت‌های چهارگانه منطقی، الحاق منطق به اصول فقه، درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی و استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم، از ابتکارات و آرای منطقی غزالی است که ما در این نوشتار به ذکر و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۷.

۱. مربی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (نویسنده مسئول) (faydei@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان (krim110_ali@yahoo.com).

واژگان کلیدی: قیاس‌های قرآنی، تصور و تصدیق، تعریف حقیقی، نسب اربع، غزالی.

مقدمه

ابوحامد محمد بن محمد غزالی، متکلم، فقیه، اصولی و منطق‌دان قرن پنجم هجری، به پیروی از ابن سینا از روش ارسطو و یونانیان در تدوین نُه‌بخشی علم منطق عدول کرده و علاوه بر بسط و گسترش برخی از نوآوری‌های ابن سینا، از آرای منطقی خاصی برخوردار است. او پس از فارابی و ابن سینا سومین منطق‌دان مسلمان است که با ابتکارات منطقی خود، نقش مهمی در تحول و گسترش منطق ارسطویی در جهان اسلام ایفا کرده است.

غزالی نخستین دانشمندی است که قواعد منطقی را به صورت روشمند، وارد علوم اسلامی کرده است، با این هدف که هم منطق را از انزوا در میان متشرعان خارج کند و هم آموزش علوم اسلامی را احیا نماید؛ چرا که از نظر او، منطق تنها راه دستیابی به معرفت حقیقی در تمامی علوم از جمله علم کلام و اصول فقه است. ما در این نوشتار ضمن تبیین تلاش مداوم غزالی برای توسعه مقبولیت مکتب منطقی سینوی در میان متشرعان عصر خود، به ذکر و بررسی برخی از آرای منطقی او می‌پردازیم.

او ابتکارات و آرای متعددی در علم منطق دارد که مهم‌ترین آن‌ها، استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم و درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی، جهت خارج ساختن علم منطق از مهجوریت و دفع بدبینی برخی از علمای تندرو نسبت به منطق فلاسفه است که ملاصدرا هم در برخی از تألیفات خود به تبیین آن‌ها می‌پردازد.

۱. تبعیت از نظام منطق‌نگاری دوبخشی

سه روش عمده منطق‌نگاری نزد منطق‌دانان مسلمان رایج شده است: منطق‌نگاری نُه‌بخشی، منطق‌نگاری دوبخشی و منطق‌نگاری تلفیقی.

فارابی، روش منطق‌نگاری نُه‌بخشی ارسطویی را در پیش گرفته و مباحث علم‌شناسی و ارکان سه‌گانه علم را در کتاب برهان آورده است (۱۳۶۷: ۳۲۶/۱-۳۰۷) و

هرچند که منطق نجات و منطق شفای ابن سینا هم نماد منطق‌نگاری نُه‌بخشی است، او در کتب منطقی دیگر خود، با الهام از ابتکار فارابی در کشف دوگانگی عمل ذهن و به تبع آن تقسیم علم به تصور و تصدیق، منطق را به دو بخش اصلی ناظر به تصورات و تصدیقات تقسیم کرده و فصل‌بندی منطق ارسطویی را از نُه باب به دو باب رسانید. چنان که در منطق اشارات، معرف، حد و رسم را که جزء کتاب برهان بود، در بخش تصورات بعد از کلیات خمس قرار داد؛ چرا که حد و رسم در حقیقت ثمره کلیات خمس است و این کار او سرمشق متأخران گردید (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۳/۱ و ۹۵-۱۱۲).

شیخ‌الرئیس علاوه بر انتقال بحث مقولات از منطق به فلسفه، به دلیل معقول اول بودن آن‌ها، و پرهیز از اطاله کلام در شعر و خطابه و جدل، و انتقال حد و رسم از کتاب برهان به بخش تصورات و قرار دادن آن پس از کلیات خمس، و انتقال مبحث عکس از کتاب جدل به کتاب عبارت (ملکشاهی، ۱۳۶۹: ۲۲)، تأثیر احوال لفظ در احوال معنا را به خاطر وجود رابطه وضعی و اعتباری میان آن دو، دلیل بر ضرورت آشنایی منطق‌دانان با مباحث الفاظ دانسته و برای نخستین بار مبحث الفاظ را پیش از کلیات خمس قرار داده است که در آن معنای دلالت و اقسام آن و انقسام دلالت وضعی لفظی بر سه نوع مطابقه، تضمن و التزام را به تفصیل بیان کرده است (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۱/۱ و ۲۲ و ۲۸).

ابن سهلان ساوی مبتکر نظام منطق‌نگاری تلفیقی است. او با حفظ برخی از ظواهر سنت ارسطویی، در برخی مواضع از روش منطقی ارسطویی عدول کرده و به سبک منطق سینوی روی آورده است. منطق‌نگاری تلفیقی حکیم ساوی، آمیزه‌ای از دو نظام منطق‌نگاری نُه‌بخشی و دوبخشی، و یک ترکیب روشمند با توجه به اختلاف میان آن دو نظام است. او در این روش منطق‌نگاری خود، ضمن بحث از مشارکت حد و برهان، به استقلال منطق تعریف از برهان عنایت داشته و حد و رسم را بر مبحث قضایا مقدم ساخته و مبحث عکس را از کتاب جدل به کتاب عبارت انتقال داده است. کتاب‌های منطقی او به همین سبک نگاشته شده که مشتمل بر بحث دلالت و مبحث مقولات و فاقد بحث تفصیلی خطابه و جدل است (۱۳۸۳: ۱۰۳، ۱۴۲، ۲۲۳ و ۴۴۹).

امام محمد غزالی هم که از طریق کتاب‌های ابن سینا با منطق آشنا شده است، شیفته منطق‌نگاری دوبخشی دانشنامه‌علایی بوعلی است. از این رو بخش منطق

مقاصد الفلاسفه را به همین سبک به رشته تحریر درآورده؛ کتابی که اقتباسی از سه بخش منطق، الهیات و طبیعیات *دانشنامه علایی* ابن سیناست و تنها بخش منطق آن نسبت به *دانشنامه علایی* از تفصیل بیشتری برخوردار است. او در اغلب مباحث منطقی، متأثر از ابن سیناست و فراوانی مباحث منطقی‌اش از اهتمام بی‌نظیر وی به علم منطق حکایت دارد؛ به طوری که می‌گوید:

کسی که به مدارک عقول (قواعد منطق) احاطه علمی نداشته باشد، از درک حقیقت حجت و شبهه عاجز است و به معلوماتش هیچ اعتمادی نیست (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۰/۱).

۲. رویکرد اصولی و اسلامی به منطق

ابوحامد محمد غزالی نخستین دانشمند اسلامی است که آشکارا منطق صوری ارسطویی را با علوم اسلامی درآمیخته است (Azmi-T., 1981: vii). او روش تعریف و استنباط منطقی را وارد علم اصول و علم کلام کرد و تحول شگرفی را در این دو علم پدید آورد.^۱ هدف غزالی این بود که با معرفی منطق به علوم اسلامی، نظام آموزش علوم دینی را احیا کند. یکی از ابزارهایی که برای احیای علوم دینی به کار برد، این بود که ادعا کرد که منطق در قرآن پیدا شده است و این دیدگاه منطقی، موجب توسعه منطق صوری ارسطویی در جهان اسلام شد (Ibid.: 245).

غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعان زمان خود، رویکرد اصولی و قرآنی به مسائل منطق پیدا کرده و ضمن درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی، به استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم پرداخته و جایگاه واقعی آن را تبیین نموده است:

۲-۱. رفع مهجوریت منطق با تبیین جایگاه واقعی آن

به رغم آنکه غزالی سرسختانه با فلسفه به مخالفت برخاست، نظر او در مورد علم منطق و معیارهای آن مثبت بود. او نه تنها مخالف منطق نبود، بلکه عقیده داشت که منطق، مقدمه هر علمی است؛ از این رو فراگیری آن را برای اهل علم به ویژه متکلمان و

۱. پس از غزالی، خواجه نصیر با وارد کردن استدلال‌های فلسفی در علم کلام، حق مطلب را به خوبی ادا کرده و به کلام اسلامی جانی تازه بخشید.

اصولیان ضروری می‌دانست. او در فایده منطق می‌گوید:

فرق میان اخلاق پسندیده و ناپسند جز به علم نشاید و برای اکتساب علم راهی جز منطق نیست. پس فایده منطق تحصیل علم است و فایده علم نیل به سعادت ابدی است (۱۹۶۱: ۳۷).

نقش سازنده غزالی در خارج ساختن علم منطق از مهجوریت در میان متشرعان قرن پنجم هجری و دفع بدبینی برخی از علما نسبت به منطق فلاسفه، انکارناپذیر است. برخی از فقهای تندرو، فلاسفه را ملحد دانسته و به تعارض میان منطق و دین معتقد بودند. غزالی جهت دفع این تعارض ادعایی، *القسطاس المستقیم* را تألیف نمود و در آن، قیاس‌های منطقی را به پنج میزان مستخرج از آیات قرآن کریم ارجاع داد و در کتاب‌های منطقی خود اصطلاحات جدید مانوس در نزد متشرعان اسلام را با اقتباس از قرآن کریم و علم اصول، جایگزین اصطلاحات متداول در علم منطق کرد. هدف او این بود که نشان دهد وحی الهی منشأ جمیع معارف منطقی ماست تا از این طریق، پندار و بدبینی متشرعان عصر خود را نسبت به منطق از بین ببرد که می‌گفتند: «هر کس به منطق بپردازد، زندیق می‌شود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۱۰۶).

از نظر غزالی، اعتبار منطق در فطری بودن آن است که در نهاد انسان به ودیعه گذاشته شده و موازین آن ریشه در تعالیم انبیا دارد؛ از این رو خداوند را معلم اول، جبرئیل را معلم ثانی و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را معلم ثالث می‌شمارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۵۱۶). از سخنان وی چنین برمی‌آید که تمامی حقایق منطقی در نهایت به وحی منجر می‌شود و قرآن کریم، تنها منبع و سرچشمه معرفت منطقی و میزان شناخت جمیع حقایق وجودی است؛ چون تمامی حقایق عالم را به صورت مجمل و مضمحل داراست. او می‌گوید:

نقل متواتر از طریق پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و وحی الهی حجت است و قرآن که وحی الهی است از حجیت قطعی برخوردار است؛ لذا صدق موازین قرآن از خود قرآن و به تعلیم پیامبر شناخته می‌شود و از آنجا که موازین مستخرج از قرآن همان قیاس‌های منطقی بوده و میزان منطقی، مطابق با میزان قرآن است، پس خصومت با قیاس‌های منطقی، به منزله خصومت با موازین قرآن خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۳: ۱۵).

۲-۲. در آمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های

اصولی و اسلامی

از آنجا که متشرعان با فلاسفه سر ناسازگاری داشتند، غزالی برای ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت علم منطق در میان متشرعان می‌گفت که اصولیان و متکلمان با معانی و قواعد منطق مخالف نیستند و اختلاف تنها به اصطلاحات برمی‌گردد:

اغلب مسائل منطقی از رویکرد صحیح برخوردار است و خطا و اشتباه در آن نادر و کمیاب است و اهل حق، تنها در اصطلاحات و ایرادات با منطق مخالف‌اند، نه در معانی و مقاصد (۱۹۶۱: ۳۲).

قواعد منطقی برای علما، غریب و ناآشنا نبوده و منطق تنها از آن فلاسفه نیست، بلکه معیار همه علوم است؛ از این رو غزالی اصطلاحات جدیدی را که با مذاق فقها و متکلمان سازگار بود برای قوانین منطق وضع کرد تا آنجا که خود عنوان منطق هم در آثار منطقی او مهجور مانده است.

غزالی اغلب سعی می‌کند که به دلیل حساسیت موجود در میان متشرعان آن زمان نسبت به عنوان منطق منسوب به فلاسفه، به جای اسم منطق از عناوین دیگری همچون «معیار العلم»، «محک النظر»، «القسطاس المستقیم»، «کتاب النظر» و «کتاب الجدل» استفاده نماید (۱۳۹۲: ۸۵). او «معرفت و علم» را به جای تصور و تصدیق، «موصوف و صفت» و «محکوم علیه و حکم» را به جای موضوع و محمول، «میزان» را به جای قیاس، «علت» را به جای حدّ وسط، «موازین المعرفة» را به جای انواع قیاس، «دعوی» یا «مطلوب» را به جای نتیجه قیاس، «مدارک العقول» را به جای قواعد منطق، «قیاس دلالت و قیاس علت» را به جای برهان اِنّی و لمّی، «برهان اعتلال» را به جای تمثیل منطقی یا قیاس فقهی مطرح ساخته (۱۹۲۷: ۱۵۷؛ ۱۳۹۰: ۴۳۵) و «نمط اول» یا «میزان التعادل» را به معنای قیاس اقترانی حملی، «نمط ثانی» را به معنای قیاس استثنایی، «نمط تلازم» یا «میزان التلازم» را به معنای قیاس استثنایی متصل، «نمط تعاند» یا «میزان التعاند» را به معنای قیاس استثنایی منفصل و «میزان الشیطان» را به معنای قیاس فاسد به کار برده است و هر یک از مقدمات قیاس را

«اصل»، شکل اول را «نظم اول» یا «میزان الأكبر»، شکل دوم را «نظم دوم» یا «میزان الأوسط» و شکل سوم را «نظم سوم» یا «میزان الأصغر» خوانده است (۱۴۱۳: ۱۸؛ بی تا: ۲۱۴، ۲۲۱-۲۲۸ و ۲۴۳: ۱۴۲۳ و ۲۲ و ۲۵).

غزالی ادعا می کند که عناوین فوق را به طور اتفاقی جایگزین نکرده است؛ بلکه انتخاب این عناوین به حسب ارتباط مفهومی هر کدام با اصطلاحات رایج منطقی است. او در ادامه سخنان خود، ارتباط مفهومی عناوین موازین پنج گانه را به تفصیل تبیین کرده است (ر.ک: ۱۴۱۳: ۴۱).

وی برای خارج ساختن علم منطق از مهوریت در میان اهل حق، علاوه بر ارائه اصطلاحات جدید اصولی و اسلامی و دفع استهجان حاصل از تعبیرات یونانی منطق، مثال‌های شرعی فقهی، کلامی و قرآنی را نیز در برخی از آثار منطقی خود، جایگزین مثال‌های متداول منطقی نمود.^۱

۳-۲. الحاق منطق به اصول فقه با هدف تقویت تعاریف و استدلال‌های

فقهی

مسئله‌ای که باید مورد عنایت خاص قرار گیرد، جایگاه و تأثیر منطق در علم اصول است؛ چون مسائل منطقی در تفهیم و تدریب علم اصول مؤثرند و موجب مصونیت ذهن از خطای در مسائل اصولی می‌شوند. همان طور که علم منطق، میزان و معیار تشخیص اندیشه صحیح در تمامی علوم و معارف بشری است، علم اصول هم، میزان صحت و سقم تفکر و استدلال در حوزه علوم دینی به ویژه علم فقه است که مبتنی بر قواعد اصولی است. از آنجا که قواعد منطق در استدلال‌های دینی و تقویت کیفیت آن‌ها بسیار مؤثر است، بر عالم اصولی لازم است که با مباحث منطق کاملاً آشنا شود و همچنین در مباحث مشترکی همچون مبحث الفاظ، دلالت، حجت و استقرا، از علم منطق بهره گیرد. به همین دلیل است که آشنایی با منطق، مقدمه ورود طلاب به مباحث علوم دینی در تمامی حوزه‌های علمیه به شمار می‌رود.

۱. برای مشاهده مثال‌های فقهی، قرآنی و کلامی غزالی ر.ک: غزالی، بی تا: ۲۱۸، ۲۲۱-۲۲۸، ۲۴۰ و ۲۵۱-۲۵۴؛ همو، ۱۴۱۳: ۲۵، ۳۱، ۳۳ و ۳۷.

یکی از ابتکارات غزالی، آوردن مقدمه منطقی در صدر مباحث اصول فقه است؛ منتها نه به عنوان جزء علم اصول یا مقدمه خاص آن، بلکه معتقد است که منطق، مقدمه هر علمی است. او برای اولین بار یک مقدمه منطقی را که خلاصه‌ای از کتاب *محک النظر* است، به دلیل دخیل بودن آن در مباحث اصولی، در *المستصفی من علم الاصول* آورد (۱۳۶۸: ۲۱/۱) و این کار او سرمشق بسیاری از اصولیان متأخر گردید؛ مانند ابومحمد بن قدامه مقدسی در *روضه الناظر و جنة المناظر*؛ محمد بن محمود ابوعبدالله اصفهانی در *الکاشف*. چنان که ابن تیمیة حرّانی در مقام انتقاد از منطق یونانی می‌گوید: *وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمین أبو حامد الغزالی (۱۴۲۶: ۳۸۲)*.

غزالی در مقدمه منطقی *المستصفی من علم الاصول* از هر دو مبحث اصلی منطق، یعنی تعریف و کیفیت استدلال سخن می‌گوید. علمای اصول فقه در مقام معرفی اصطلاحات اصولی و فقهی و متمایز ساختن آن‌ها از یکدیگر، اغلب از تعاریف رسمی استفاده می‌کنند؛ در حالی که سخنان غزالی در باب معرف در مقدمه کتاب اصولی‌اش، از گرایش او به ذات‌گرایی ارسطویی در مسئله تعریف حکایت دارد. او از علمای اصول فقه می‌خواهد که با استفاده از جنس و فصل در تعاریف خود، از تعریف حقیقی ارسطویی تبعیت کنند تا در تعریف اصطلاحات اصولی اختلافی پیش نیاید؛ چون هر شیء واحد تنها یک تعریف حقیقی دارد (۱۹۲۷: ۷۲؛ ۱۹۸۱: ۱۹۸-۱۹۹). (Azmi-T., 1981: 198-199).

ارسطو در مباحث متافیزیکی، نظریه خاص خود را در مسئله تعریف ارائه کرده است. وی ضمن تفکیک میان تعریف حقیقی و تعریف اسمی، هر دو نوع تعریف را امکان‌پذیر دانسته و حد یا تعریف حقیقی را نخستین گام برای دستیابی به معرفت علمی اشیا به حساب آورده است (Louise Deslauriers, 1986: 12-13).

از نظر او، معرفت کامل اشیا تنها در سایه شناختن ذات آن‌ها و تعریف حدی امکان‌پذیر است. حد، قول دال بر ماهیت شیء و مشتمل بر ذاتیات آن یعنی مرکب از جنس و فصل است^۱ و آن همواره کلی و موجه است (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۳۸، a، ۲۹۹).

۱. منظور از آن، جنس قریب و فصل قریب است تا بیانگر تمامی ذاتیات محدود باشد؛ مثلاً با ذکر جنس عالی، برخی از اجناس محدود مغفول می‌ماند (Berg, 1982: 28).

تعریف حقیقی ماهیت یک شیء، قولی است که بیانگر ذات آن شیء باشد، بدون آنکه از خود شیء در تعریف، نامی به میان آید (Kennedy-Day, 1996: 15; ارسطو، ۱۳۸۵: b1.029، ۶۳)؛ چرا که نه تنها شیء و ماهیت آن یکی است، بلکه قول شارح آن هم یکی است (همان: a1.032، ۲۷۴) و قول شارح یا تعریف ماهیت اشیا، مرکب از اجزا (جنس و فصل) است و شناخت اجزای آن بر شناخت کل مقدم است (همان: b1.034، ۲۸۷).

اکتساب حدّ یک شیء، تنها از طریق ترکیب با دو روش تحلیلی عقلی و روش تقسیم امکان‌پذیر است؛ بدین صورت که با بررسی تحلیلی ذاتیات شیء، به شناسایی اجناس و ذاتیات مشترک نائل شده و با تقسیم اجناس به انواع، ذاتیات مقوم و فصول آن را شناخته و آنگاه با ترکیب جنس و فصل، حدّ آن شیء را به دست می‌آوریم (ارسطو، ۱۹۸۰: برهان، الف ۹۸-۲۰، الف ۹۸-۲۰؛ ۴۶۱/۲-۴۷۲)؛ اما محمولاتی که ذاتی شیء نیستند، نظیر اعراض و خاصه‌ها، در تعاریف حدّی ماهیات اخذ نمی‌شوند (همان: جدل، ۱۰۳ب-۵-۱۵، ۵۰۱/۲).

این نظریه ذات‌گرایی ارسطو، نزد مشایبان مسلمانان مقبول افتاد؛ منتها برخی از آن‌ها در عین اعتقاد به ممکن بودن تعریف حدّی، دسترسی به آن را بسیار دشوار دانستند و برخی دیگر به امتناع آن حکم کردند.^۱

غزالی می‌گوید:

تعریفی که در پاسخ به سؤال «ما هو؟» می‌آید، بر سه نوع است: تعریف لفظی، تعریف رسمی و تعریف حقیقی. مراد از تعریف لفظی، ذکر معنای لغوی و شرح لفظ است. مراد از تعریف رسمی، شناساندن معرّف با ذکر عوارض ذاتی و لوازم خارج از حقیقت ذات یا داخل در حقیقت ذات، به صورت جامع و مانع است به گونه‌ای که آن را از تمامی اغیار ممتاز سازد، در حالی که درک حقیقت شیء در آن مورد نظر نیست. ولی مراد از تعریف حقیقی، تعریف به ذاتیات است، به گونه‌ای که کاشف از

۱. فارابی در اغلب آثار منطقی خود، تعریف حدّی را ممکن و دشوار دانسته است، ولی در *التعلیقات*، به امتناع تعریف حقیقی اعتراف کرده است (فارابی، تحریر ۱۳۳۰: ۱۰۸). ابن سینا و غزالی به امکان تعریف حقیقی و صعوبت دسترسی به ذاتیات معتقد بودند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴؛ غزالی، ۱۹۲۷: ۱۸۰-۱۸۱). اما شیخ اشراق سهروردی تعریف حدّی مرکب از جنس و فصل را ممکن ندانسته و روش ارسطویی را نادرست می‌شمارد. از نظر او دسترسی به ذاتیات اشیا و حدود حقیقی برای انسان محال است و خاصه مرکبه تنها تعریفی است که برای آدمی امکان‌پذیر است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱).

حقیقت ذات محدود باشد و همین قسم سوم، شایسته عنوان حدّ حقیقی است که بیانگر تمامی ذاتیات شیء محدود است (۱۳۶۸: ۱۳۱۲/۱).

غزالی به تبع ارسطو، معرفت کامل اشیا را منوط به شناخت ذات آن‌ها می‌داند. از نظر او، ذاتیات مقوم ذات موصوف خود هستند؛ به طوری که شناخت کامل ذات موصوف متوقف بر شناخت ذاتیات آن است، اما عرضیات هیچ دخالتی در قوام ذات شیء ندارند. از نظر غزالی، فقط حدّ کامل می‌تواند معرفّ حقیقی و بیانگر ماهیت شیء باشد؛ حدّ کاملی که مرکب از دو چیز است که یکی بیانگر ذات و جوهر شیء است و دیگری شیء را ذاتاً از ماسوایش ممتاز می‌سازد (۱۹۲۷: ۱۷۲). هر قول مرکبی دارای ماده و صورت است. ماده حدّ، اجناس و فصول است و صورت و هیئت آن، آوردن جنس قریب به همراه تمامی فصول ذاتی محدود است؛ به گونه‌ای که هیچ یک از ذاتیات آن مغفول نماند و مساوی با محدود باشد، وگرنه حد ناقص خواهد بود. هر شیء واحد تنها یک حد کامل دارد و ایجاز و تطویل در تعریف جایز نیست. حدّ کامل باید بالفعل یا بالقوه دارای تمامی ذاتیات محدود باشد (همان: ۱۷۲-۱۷۳؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۴۱۶).

از نظر غزالی، حدّ حقیقی که بر ماهیت و حقیقت شیء دلالت دارد، مشتمل بر همه ذاتیات محدود است و باید با محدود واقعی مطابقت کامل نماید، بنابراین لازم است که اول نزدیک‌ترین جنس را بیاوریم تا بیانگر تمامی ذاتیات مشترک محدود باشد، آنگاه همه فصل‌های مطلوب (یعنی فصل قریب که نمایانگر تمامی فصول شیء محدود است) را در پی آن قرار می‌دهیم تا تطابق مفهومی و مصداقی تام و کامل میان حدّ و محدود برقرار شود، گرچه برای امتیاز ماهیت شیء مجهول از سایر ماهیات، آوردن یکی از آن فصول کافی است (غزالی، ۱۹۲۷: ۱۷۲).

غزالی در انتهای سخنانش در مقام اعتراف به صعوبت تعریف حقیقی می‌گوید: با فرض امکان اطلاع بر حقایق اشیا، دسترسی به حدود حقیقی هر یک از اشیا، اغلب امری بسیار دشوار است؛ به گونه‌ای که هر آنچه که به عنوان فصل ذکر می‌شود، در واقع عبارت از خواص اشیاست نه فصول حقیقی آن‌ها. چگونه می‌توان لازم غیر مفارق را از ذاتی مقوم تشخیص داد، با اینکه لازم غیر مفارق در مقام تصور هم از

مطلوب انفکاک ناپذیر است؟ آدمی چگونه می‌تواند در تمامی موارد، نزدیک‌ترین جنس را پیدا کند و از برگزیدن جنس بعید به جای جنس قریب غافل نباشد؟ بر فرض که جنس قریب حاصل شود، چگونه می‌توان به همه فصول مقوم محدود دست یافت تا مطابقت کامل از نظر مصداق و مفهوم میان حد و محدود حاصل شود؟ سؤال‌هایی از این قبیل ما را از دست یافتن به حدود حقیقی ماهیت‌های ممکن، به جز در برخی از موارد نادر، ناامید و مأیوس می‌سازد (همان: ۱۸۰-۱۸۱).

ارزیابی

غزالی در باب معرف، در مقدمه منطق کتاب اصولی‌اش، علمای اصول فقه را به تبعیت از تعریف حقیقی ارسطویی و استفاده از جنس و فصل اشیا در تعاریف خود، تشویق کرده و در عین حال همانند فارابی و ابن سینا به صعوبت و دشواری تعریف حقیقی اعتراف نموده است. ولی حق به جانب شیخ اشراق است که اصلاً تعریف حدی را ممکن نمی‌داند، چون شناخت جنس و فصل حقیقی اشیا برای آدمی مقدور نیست. تعاریفی که در علوم مختلف به کار رفته‌اند همه تعاریف رسمی‌اند و به همین دلیل است که علمای اصول و متکلمان اسلامی هم در تعاریف اصطلاحات خود، به تعاریف رسمی متوسل شده‌اند.

۴-۲. استخراج قیاس‌های قرآنی

غزالی در *القسطاس المستقیم*، همه قواعد منطقی و انواع استدلال را اعم از قیاس‌های اقترانی حملی و قیاس استثنایی متصل و منفصل، از قرآن کریم استخراج کرده و برای هر یک از انواع قیاس، مثال قرآنی آورده است.^۱ ملاصدرا هم در بخش منطق قرآنی، تحت تأثیر غزالی بوده است. غزالی صور مختلف قیاس‌های منطقی را به پنج میزان مستخرج از قرآن کریم ارجاع می‌دهد: میزان تعادل (قیاس اقترانی حملی)؛ میزان تلازم (قیاس استثنایی متصل)؛ میزان تعاند (قیاس استثنایی منفصل) که میزان تعادل به نوبه خود بر

۱. غزالی در آثار منطقی خود، قیاس اقترانی شرطی را مورد بحث قرار نداده است و تنها در *تهافت الفلاسفه* در مقام ردّ دلیل جالینوس مبنی بر اثبات ابدیت عالم، شکل آن دلیل را قیاس شرطی متصل خوانده که در آن از رفع تالی، رفع مقدم استنتاج شده است؛ منتها غزالی صحت مقدم دلیل جالینوس را مورد انتقاد قرار می‌دهد (۱۳۹۲: ۱۲۶).

سه نوع است: میزان اکبر (شکل اول) و میزان اوسط (شکل دوم) و میزان اصغر (شکل سوم) که جمعاً به پنج مورد بالغ می‌شود^۱ (۱۴۱۳: ۱۸؛ Azmi-T., 1981: 127).

وی به قصد تعمیق رابطه منطقی با آموزه‌های دینی، هر یک از این قیاس‌ها را در فصل‌های جداگانه مورد بحث قرار داده و از قرآن کریم شاهد مثال می‌آورد؛ گویانکه قواعد منطقی از یونان منتقل نشده، بلکه از قرآن استنباط شده است (۱۴۱۳: ۱۹-۴۱) و چون مبنای قرآن بر حذف و ایجاز و اختصار در کلام است، اغلب استدلال‌های قرآنی از نوع قیاس مضمّر و مقتضّب است.^۲ او حتی ادعا می‌کند که قواعد منطقی یونان هم از صحف ابراهیم و موسی عليهما السلام استخراج شده است (همان: ۴۱-۴۲).

۲-۴-۱. میزان تعادل اکبر

غزالی و به تبع او ملاصدرا، استدلال ابراهیم خلیل عليه السلام را مبنی بر بطلان ادعای خدایی نمرود، برای میزان اکبر مثال می‌آورند. نمرود ادعای خدایی می‌کرد و حضرت ابراهیم میزان اکبر را در مقام احتجاج با نمرود به کار برده است و خدای سبحان، او را به استعمال این میزان ستوده است: «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ لِّشَاءِ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ» (انعام / ۸۳).

۱. وجه تسمیه موازین پنج‌گانه مستخرج از قرآن کریم در تألیفات غزالی چنین است: میزان اول که قیاس اقترانی است، مشتمل بر دو اصل (مقدمه) است که همانند دو کفه ترازو باهم متعادل‌اند؛ لذا میزان تعادل نام گرفته است. دومی را میزان تلازم خوانده است؛ چون یکی از دو اصل (مقدمه) در آن مشتمل بر دو جزء (مقدم و تالی) است که یکی ملزوم و دیگری لازم آن است. سومی را میزان تعاند گفته است؛ چون دو جزء مقدمه شرطیه آن دایر بر نفی و اثبات است که ثبوت هر کدام، مستلزم نفی دیگری است و برعکس. وجه نام‌گذاری اشکال سه‌گانه قیاس اقترانی در تألیفات غزالی این است که شکل اول، جمیع محصورات اربع را نتیجه می‌دهد و نتیجه شکل دوم، سالبه کلیه و جزئیه است؛ اما نتیجه شکل سوم، همواره جزئیه است. او شکل اول را که هر دو کلیه را نتیجه می‌دهد، میزان اکبر نامیده که کامل‌ترین نوع میزان است و شکل دوم را به دلیل اینکه تنها یکی از کلیه‌ها را نتیجه می‌دهد، میزان اوسط خوانده و چون شکل سوم نتیجه‌اش کلیه نیست، آن را به میزان اصغر نام‌گذاری کرده است (۱۴۱۳: ۳۴-۳۵ و ۴۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۵۲۲).

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

این میزان در قرآن کریم چنین حکایت شده است: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ قَبِهُتِ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (بقره/ ۲۵۸).

نمرود ادعای خدایی می کرد و نمرودیان معتقد بودند که خدا بر هر کاری تواناست. ابراهیم خلیل به تعلیم الهی در مقام احتجاج می گوید: خدای من قادر بر احیا و اماتنه است در حالی که تو قادر نیستی. نمرود که از درک این بیان کنایی عاجز بود، مرتکب مغالطه شده و در پاسخ گفت: من هم از طریق واقعه و قتل، قادر هستم که انسان را زنده کنم یا بمیرانم. ابراهیم که متوجه ناتوانی نمرود از درک این برهان شد، برای ابطال مغالطه نمرود، برهانی صریح و روشن تر آورده، فرمود: پروردگار من خورشید را از مشرق برمی آورد، تو از مغرب برآور (بقره/ ۲۸۵) که نمرود با درک این برهان قاطع و صریح، مبهوت و متحیر شد و پاسخی نیافت (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۱).

ابراهیم علیه السلام در این محاجه، دو قیاس مضمرا از نوع میزان اکبر را به کار برده است. صورت کامل استدلال اول این است که معبود من قادر است که انسانها را زنده کند یا بمیراند و هر کس بر چنین کار بزرگی قادر باشد، خدای حقیقی است؛ پس معبود من خدای حقیقی است. و صورت قیاسی استدلال دوم که سبب تحیر و بهت نمرود شد، چنین است: معبود من قادر است که خورشید را از مشرق برآورد و هر کس بر چنین کار بزرگی قادر باشد، خدای حقیقی است؛ پس معبود من خدای حقیقی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۰۹).

در هر یک از دو استدلال فوق، مقدمه اول از مشاهدات است و مقدمه دوم که مطابق مبنای قرآن کریم بر حذف و ایجاز، محذوف است، معلوم ضروری و مورد اتفاق همه است و لذا مستلزم نتیجه ضروری و یقینی است (سبزواری، شرح الاسماء، ۱۳۷۲: ۴۴۵).

پاسخ نمرود یک نوع مغالطه و از موازین شیطان است؛ اما ترکیب مقدمات یقینی به طریقی که ابراهیم خلیل با تعلیم خداوند و جبرئیل آورد، میزان صادق و مفید یقین است و هر کس این صورت استدلال را نپذیرد، در واقع حجت و تعلیم به حق الهی را انکار کرده است. قیاس منطقی به روش میزان تعادل اکبر، یک استدلال صحیح است؛ چون از قرآن استمداد می جوید (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۲).

حدّ وسط در میزان تعادل اکبر، وصف حدّ اصغر و محکوم علیه حدّ اکبر است. صفت، هر حکمی داشته باشد، آن حکم بر موصوف و موضوع آن صفت نیز بار می‌شود و لذا تعریف میزان اکبر این است که حکم بر اعم، عبارت از حکم بر اخص است (همان: ۲۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۰).

نمونه دیگر میزان تعادل اکبر که در قرآن کریم آمده است، این فرمایش خداوند است: «وَهُوَ الَّذِي يَدْعُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِينُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» (روم/ ۲۷)؛ و اوست آن کسی که آفرینش را آغاز می‌کند و باز آن را تجدید می‌نماید و این [کار] بر او آسان‌تر است. یعنی اعاده آسان‌تر از ابداع است و هر آنچه آسان‌تر باشد به طریق اولی در بوته امکان قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۰/۹).

۲-۴-۲. میزان تعادل اوسط

از نظر غزالی، میزان اوسط هم واضعش خداوند است که حضرت ابراهیم آن را در مقابل ستاره پرستان به کار بست:

و این گونه، ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندم تا از جمله یقین‌کنندگان باشد. پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید، گفت: این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد، گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم (انعام/ ۷۷-۷۶).

در زمان ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام، اغلب مردم بت پرست بودند که برخی از آن‌ها ستارگان و ماه و خورشید را می‌پرستیدند و آن حضرت، افول و تغییر ستارگان را دلیل بر معلولیت گرفته و مطابق با مبنای قرآن بر حذف و ایجاز و اضممار، خطاب به ستاره پرستان فرمود: «من افول و غروب‌کنندگان را دوست ندارم و نمی‌پرستم» (انعام/ ۷۶). صورت کامل برهان چنین است: ماه غروب می‌کند (صغری)؛ خدا غروب و افول نمی‌کند (کبری)؛ پس ماه خدا نیست (نتیجه) و حدّ میزان اوسط این است که اگر حکم منسوب به یک شیء، از شیء دیگر سلب گردد، حاکی از مغایرت آن دو شیء است؛ پس سلب افول از خدا و حمل آن بر ماه، نشانگر این است که ماه، خدای حقیقی نیست (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۰-۲۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۰).

صدرالمتألهین شیرازی علاوه بر ذکر احتجاج فوق می‌افزاید: پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز با

تعلیم الهی و به متابعت از ابراهیم خلیل، در مواضع متعددی از قرآن کریم، میزان اوسط را به کار بسته است؛ از جمله اینکه یهود و نصارا می گفتند: ما فرزندان و اولیای خدا هستیم. پیامبر اسلام ﷺ با دستور خداوند گفت:

پس چرا شما را به [کیفر] گناهاتان عذاب می کند؟ [نه، بلکه شما [هم] بشرید از جمله کسانی که آفریده است (مائده/ ۱۸).

صورت کامل برهان چنین است: شما یهود و نصارا گرفتار عذاب الهی می شوید؛ و فرزندان و اولیای الهی عذاب نمی شوند؛ پس شما فرزندان و اولیای خدا نیستید. مقدم یا اصل اول از تجربیات، و مقدمه دوم از مشاهدات است؛ پس حکم به نفی ولایت یهود و نصارا ضروری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۱).

براهین موجود در قرآن کریم، گرچه دقیقاً و همواره، به صورت صغری و کبرای منطقی صریح نیست، با تدبر و تفکر عمیق در بسیاری از تعبیرات تکان دهنده آن، براهین منطقی استنباط می شود (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۶/۱؛ ر.ک: بقره/ ۱۶۴؛ فاطر/ ۱۵؛ ابراهیم/ ۱۰؛ طور/ ۳۶-۳۵).

نمونه دیگر میزان اوسط در نفی ولایت یهود و نصارا، این فرمایش خداوند است:

بگو: ای کسانی که یهودی شده اید، اگر پندارید که شما دوستان خدایید نه مردم دیگر، پس اگر راست می گوید درخواست مرگ کنید (جمعه/ ۶).

صورت کامل برهان چنین است: یهودیان آرزوی مرگ و ملاقات با پروردگار نمی کنند؛ و هر دوستدار و ولی خدا به خاطر لقای پروردگار آرزوی مرگ می کند؛ پس یهودیان دوستدار و ولی خدا نیستند (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۰-۳۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۱).

غزالی با ذکر این گونه مثالها و توضیح آنها نتیجه می گیرد که میزان تعادل اوسط هم ضرورتاً نتیجه بخش است.

۳-۴-۲. میزان تعادل اصغر

غزالی و به تبع او ملاصدرا، میزان اصغر را از آیه شریفه ۹۱ سوره انعام استخراج می کنند که حق تعالی این میزان را به پیامبر اکرم ﷺ تعلیم داد و صورت حکایت آن در قرآن مجید چنین است:

و آنگاه که [یهودیان] گفتند: چیزی بر بشری نازل نکرده، بزرگی خدا را چنان که باید نشناختند. بگو: چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده؟ [همان کتابی که] برای مردم روشنایی و رهنمود است... (انعام/ ۹۱؛ غزالی، ۱۴۱۳: ۳۲).

یهود و نصارا عظمت قدرت خدا را نشناخته و در نفی نبوت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ادعا کردند که بر بشر کتاب نازل نمی‌شود. خدا می‌فرماید: «ای پیامبر! بگو چه کسی کتابی را که موسی آورده، نازل کرده است؟» (انعام/ ۹۱). موسی و عیسی عَلَيْهِمَا السَّلَام بشر بودند و بر آن‌ها کتاب تورات و انجیل نازل شد؛ پس بر بشر کتاب نازل می‌شود که بر خلاف مدعای یهود و نصاراست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۱). خدا در این میزان، قول یهودیان را مبنی بر انکار نزول وحی بر بشر، ابطال می‌کند. صورت کامل برهان چنین است: موسی بشر است (صغری)؛ بر موسی وحی نازل شده است (کبری)؛ پس بر برخی بشر وحی شده است (نتیجه) (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۲).

۲-۴-۴. میزان تلازم

منظور غزالی از میزان تلازم، قیاس استثنایی متصل است که در *القسطاس المستقیم* به تصحیح محمد بیجو، قیاس شرطی متصل نامیده شده است. او آیات متعددی را برمی‌شمارد که می‌توان میزان تلازم را از آن‌ها استخراج کرد؛ از جمله اینکه برای میزان تلازم به آیه شریفه *«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»* (انبیاء/ ۲۲) تمسک کرده است. قیاس وی بدین صورت است که اگر در آسمان و زمین معبودی به جز خدای یکتا می‌بود، هرآینه نظام آن دو به فساد می‌گرایید، لکن آسمان و زمین تباه نشده‌اند، پس معبودی جز خدای یکتا نیست. مقدمه اول این قیاس، شرطیه متصله است که در آن از رفع تالی، رفع مقدم استنتاج شده است (همان: ۳۶).

نمونه دیگر میزان تلازم که از قول خدای سبحان مستفاد است این است که فرمود: در حقیقت، شما و آنچه غیر از خدا می‌پرستید، هیزم دوزخ‌اید. شما در آن وارد خواهید شد. اگر اینها خدایانی [واقعی] بودند در آن وارد نمی‌شدند و حال آنکه جملگی در آن ماندگارند (انبیاء/ ۹۸-۹۹).

با تدبر در این آیه شریفه صورت کامل این میزان اوسط چنین به دست می‌آید: اگر

بت‌ها خدایان بودند، وارد دوزخ نمی‌شدند و همه بت‌ها وارد دوزخ می‌شوند؛ پس بت‌ها خدایان نیستند (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۶).

غزالی در *القسطاس المستقیم* می‌گوید: حکم میزان تلازم این است که هر چیزی که لازم شیئی باشد، در همه حال تابع آن شیء است. نفی لازم ضرورتاً مستلزم نفی ملزوم است و ثبوت ملزوم، ضرورتاً مستلزم ثبوت لازم است؛ اما نفی ملزوم و ثبوت لازم نتیجه نمی‌دهد. هر کس یک شیء را مستلزم شیء دیگر بداند، از علم به وجود ملزوم، به وجود لازم آگاه خواهد شد و از علم به عدم لازم، به عدم ملزوم پی خواهد برد؛ اما استنتاج وجود ملزوم از وجود لازم و یا استنتاج عدم لازم از عدم ملزوم از موازین شیطان است. میزان شیطان مانند: اگر فلانی غذا نخورد سیر است؛ لکن او غذا خورد؛ پس سیر نیست (همان: ۳۸).

ارزیابی

به نظر می‌رسد نظر غزالی در حکم انتاج قیاس استثنایی متصل، در کتاب *مقاصد الفلاسفه و محک النظر* کامل‌تر باشد که می‌گوید: در قیاس استثنایی متصل، وضع مقدم مستلزم وضع تالی، و رفع تالی هم مستلزم رفع مقدم است؛ اما رفع مقدم و وضع تالی، منتج نیست،^۱ مگر اینکه تالی، مساوی مقدم باشد که در این صورت، هر چهار مورد نتیجه‌بخش خواهند بود.^۲

۲-۴-۵. میزان تعاند

غزالی برای میزان تعاند، آیه شریفه ۲۴ سوره سبأ را شاهد مثال آورده است که ملاصدرا هم به تبع غزالی، به همین آیه استناد می‌کند: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ أِبْنَاكَرُ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ/ ۲۴)؛ بگو: کیست که شما را از آسمان‌ها و زمین روزی می‌دهد؟ بگو: خدا؛ و در حقیقت یا ما، یا شما بر هدایت یا گمراهی آشکاریم.

۱. چون ممکن است تالی مقدمه شرطیه، نسبت به مقدم آن اعم باشد؛ مانند «هر گاه خورشید طلوع کند، هوا روشن است».

۲. مانند «هر گاه خورشید طلوع کند، روز موجود است» که تالی آن مساوی با مقدم است و وضع هر یک از مقدم و تالی، مستلزم وضع دیگری و رفع هر کدام، مستلزم رفع دیگری است.

صورت کامل استدلال چنین است: یا ما گمراه هستیم یا شما؛ لکن ما گمراه نیستیم؛ پس شما گمراه هستید. این استدلال یک قیاس استثنایی منفصل است که در آن، از رفع مقدم، وضع تالی استنتاج شده است (غزالی، ۱۴۱۳: ۳۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۳۰).

حد میزان تعاند از نظر غزالی این است که هر چه قابل انقسام به دو قسم متباین باشد، ثبوت هر یک از آن دو قسم مستلزم نفی دیگری، و نفی هر کدام، مستلزم ثبوت دیگری خواهد بود؛ مشروط بر اینکه انقسامش منحصره باشد، نه منتشره؛ وگرنه میزان شیطان خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۳: ۴۱).

منظور غزالی از انقسام منحصره این است که مقدمه شرطیه آن، حقیقه باشد که انقسامش بر دو قسم، دایر بر نفی و اثبات است و مقدم و تالی آن از عناد تام برخوردارند؛ به گونه‌ای که اجتماع و ارتفاعشان محال است، یعنی صدق هر کدام مستلزم کذب دیگری و کذب هر کدام مستلزم صدق دیگری است و قول او در مورد تقسیم منتشره (غیر منحصره)، بر مانعة الجمع و مانعة الخلو قابل تطبیق است که انقسام در آن دو دایر بر نفی و اثبات نبوده و از عناد غیر تام برخوردارند. غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم*، متذکر صور منتج مانعة الجمع و مانعة الخلو نشده و قیاس استثنایی منفصل با مقدمه منفصله غیر حقیقه را میزان شیطان خوانده است، ولی او در *مقاصد الفلاسفة*، *معیار العلم و محک النظر*، میان صور منتج و عقیم آن‌ها تفکیک قائل شده است (غزالی، ۱۹۶۱: ۸۶-۸۷؛ همو، ۱۹۲۷: ۱۰۰-۱۰۱؛ همو، بی‌تا: ۲۲۷-۲۲۹). در مانعة الجمع که اجتماع طرفین محال و ارتفاعشان جایز است، استنتاج از طریق وضع مقدم یا تالی، صحیح و میزان رحمن است؛^۱ اما استنتاج از طریق رفع مقدم یا تالی، نادرست و میزان شیطان محسوب می‌شود.^۲ در مانعة الخلو که ارتفاع طرفین محال و اجتماعشان جایز است، استنتاج از طریق رفع مقدم یا تالی، صحیح و میزان رحمن است؛ اما استنتاج از طریق

۱. حاج ملاهادی سبزواری، قول نمرود را که در پاسخ به ابراهیم علیه السلام گفت: «أنا أخی وأمیث»، مغالطه از نوع سوء تألیف دانسته و جمعاً سیزده نوع مغالطه را برمی‌شمارد و آن‌ها را میزان شیطان می‌خواند و از موازین پنج‌گانه مستخرج از قرآن، به میزان رحمن یاد کرده است (شرح دعاء الصباح، ۱۳۷۲، ۱۲۷-۱۲۸).

۲. میزان شیطان مانند: «زید یا در حجاز است یا در عراق، لکن در حجاز نیست»؛ از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که «در عراق است».

وضع مقدم یا تالی، نادرست و میزان شیطان است.^۱

حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید:

سایر استدلال‌های موجود در کتاب و سنت را بر همین موازین پنج‌گانه منطقی قیاس کن. وای به حال کسانی که منکر این میزان (منطق) شده و گویند: منطق در کتاب و سنت به کار نرفته و بدعت و ضلالت است. اگر مرادشان این باشد که اصطلاحات منطقی در قرآن به کار نرفته است، سخن در مورد سایر علوم دینی هم بر همین منوال است؛ چرا که اصطلاحات علم کلام، علم اصول و علم فقه هم در قرآن به کار نرفته است، در حالی که آن علوم دینی، بدعت و ضلالت به شمار نمی‌روند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۰/۹).

ارزیابی

تلاش غزالی جهت استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم، بی‌سابقه و قابل‌تحسین است. به نظر می‌رسد این کار ارزشمند غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعان بسیار مؤثر بوده است، ولی متأسفانه به جز غزالی تا زمان ملاصدرا کسی بر این امر مهم، اهتمام نورزیده است.

ابن سهلان ساوی که معاصر با غزالی است، به این امر مهم نپرداخته است؛ اما ملاصدرا به تبع غزالی، موازین پنج‌گانه منطق را از قرآن کریم استخراج کرده و این گونه استنباط را معیار درک معانی باطنی و اسرار آیات قرآن قرار داد؛ آیاتی که همه مبرهن به براهین واقعی‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۴: ۴۰). او می‌گوید: کسی که به این موازین پنج‌گانه آگاه باشد، هدایت می‌یابد و کسی که به آن عمل نکند و عمل به رأی و تخمین نماید در گمراهی و ضلالت فرو می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۱۲۹). برخی از پیروان ملاصدرا، نظیر حاج ملاهادی سبزواری هم به این مطلب پرداخته‌اند (سبزواری، ۱۴۳۲: ۵۲-۴۷/۱).

ملاصدرا می‌گوید:

این موازین استخراج‌شده از قرآن کریم در حقیقت نردبان‌های عروج انسان به سوی آسمان علم و معرفت به آفریدگار زمین و آسمان‌اند و اصول یادشده پله‌های این نردبان‌هایند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰: ۳۰۰-۳۰۱).

۱. میزان شیطان مانند: «هوایما یا در آسمان است یا سقوط نمی‌کند، لکن در آسمان است»: از این دو مقدمه نمی‌توان نتیجه گرفت که «سقوط می‌کند».

خداوند سبحان که نور آسمان‌ها و زمین است، کتاب هدایت او نیز نور و «تبیان کل شیء» است. قرآن به «لسان عربی مبین» و به نحوی نازل شده است که هر انسانی به حد و اندازه فهم خود از آن توشه برجیند. قرآن کریم که خود را «عربی مبین» توصیف می‌کند (ر.ک: شعراء/ ۱۹۵)، تعالیمش باید مطابق با قوانین فهم و منطق باشد تا انسان با تعقل و تدبیر در قرآن، به فهم معانی آن نائل آید. از اینجاست که خداوند متعال در قرآن کریم به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور می‌دهد که بندگانش را با سه طریق برهان و خطابه و جدال احسن به سوی حق فراخواند (ر.ک: نحل/ ۱۲۵).

حق تعالی در برخی آیات قرآن، روش استدلال را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌آموزد (ر.ک: بقره/ ۹۴، ۱۱۱ و ۲۵۸؛ مائده/ ۱۷-۱۸؛ انعام/ ۷۱ و ۸۰؛ انبیاء/ ۲۱-۲۴ و ۶۲-۶۷؛ یس/ ۷۸-۸۳؛ هود/ ۲۸-۳۲) و آیات بسیاری در قرآن کریم از مخاطب، برهان و دلیل تقاضا کرده است؛ به‌ویژه در چهار فقره از آیات قرآن که با الفاظ **هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ** مطالبه دلیل شده است (بقره/ ۱۱۱؛ انبیاء/ ۲۴؛ نمل/ ۶۴؛ قصص/ ۷۵). این امر از محتوای غنی و قوی قرآن حکایت دارد و نشان از حاکم بودن منطق در قرآن است؛ زیرا بدون منطق نمی‌توان برهان آورد.

۳. مرکب‌انگاری تصدیق و بررسی تمایز آن با معرفت

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

غزالی در کتاب *محک النظر*، فرق بین علم و معرفت را بررسی کرده، می‌گوید: معرفت به عالم تصورات مربوط است که تصور را معرفت، و تصدیق را علم می‌نامند. او که همانند علمای اصول فقه، موضوع را محکوم‌علیه و محمول را حکم نامیده است، از حکم و نسبت ایجابی و سلبی به تصدیق و تکذیب تعبیر می‌آورد (عجم: ۱۹۸۹: ۱۰۹).

بنا بر تعریف غزالی، تصور عبارت از معرفت و ادراک ذواتی است که با عبارات و الفاظ مفرد بر آن‌ها دلالت می‌شود، مانند: ادراک معنای جسم، حرکت، عالم، حدوث، قدم و سایر مفردات. تصدیق عبارت از علم به نسبت ایجابی یا سلبی میان

برخی از ذوات تصور شده با برخی دیگر است، مانند: علم و تصدیق به اینکه عالم حادث است یا عالم قدیم نیست (غزالی، بی تا: ۲۰۳).

ادراکات معلوم، بنا به حکم عقل منحصر به معرفت (تصور) و علم (تصدیق) است. هر تصدیقی متوقف بر دو تصور مقدم بر آن است؛ مثلاً در تصدیق به اینکه عالم حادث است، ابتدا باید تصویری از عالم و تصویری از حادث باشد تا علم به نسبت میان آن دو و تصدیق حاصل شود. قسم اول که معرفت مفردات است قابل تصدیق و تکذیب نیست، بلکه در قسم دوم، تصدیق و تکذیب راه دارد. تصدیق و تکذیب در مفردات امکان پذیر نیست، بلکه تصدیق و تکذیب تنها در خبر (قول جازم و قضیه) راه دارد؛^۱ خبری که در آن به نسبت ایجابی یا سلبی میان موصوف و وصف، حکم می شود:

فلا بأس أن يُصطلح على التعبير عن هذين الضربين بعبارتين مختلفتين. فإنَّ حَقَّ الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها إذ الألفاظ مثل المعاني فحَقَّها أن يحاذي بها المعنى؛ فالتَّسَمُّ الأوَّل معرفة ولتَّسَمُّ الثاني علمًا... فنقول الإدراکات المعلومة تنحصر في المعرفة والعلم (غزالی، بی تا: ۲۰۳).

این نگرش غزالی، برخی از منطقدانان پس از وی را تحت تأثیر قرار داده است؛ از جمله اینکه ابن سهلان ساوی هم همانند غزالی، تصدیق را مرکب انگاشته، با این تفاوت که در مورد فرق میان علم و معرفت مورد نظر غزالی، سخن نگفته است. او می گوید:

علم بر دو قسم است: تصور و تصدیق. تصور عبارت از حصول صورت شیء در ذهن است، بدون اینکه مقارن با حکم باشد؛ اما تصدیق عبارت از حکم ایجابی یا سلبی میان دو معنای متصور در ذهن و اعتقاد به صدق و مطابقت آن حکم با خارج است. هر تصدیقی حداقل متوقف بر دو تصور مقدم بر آن است و ممکن است که بیش از دو تصور باشد؛ مثلاً در تصدیق به اینکه عدد دو نصف عدد چهار است، ابتدا باید تصویری از عدد دو، عدد چهار و نصف باشد تا علم و تصدیق به تحقق نسبت

۱. غزالی در بحث قضیه، انواع و اجزای قضیه و نسبت های میان قضایا، از آرای ارسطویی ابن سینا و تقسیمات و نسبت های قضایا در آثار ابن سینا تبعیت کرده است؛ با این تفاوت که در برخی از آثارش به جای اصطلاحات مثال های منطقی، از تعابیر و مثال های فقهی و قرآنی استفاده نموده تا مضامین منطقی را در قالب معانی اسلامی بریزد (عجم، ۱۹۸۹: ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۴).

حاصل شود. تصور، متوقف بر تصدیق مقدم نیست، لذا تصور را علم اول گویند (۱۳۸۳: ۵۳-۵۴).

فخر رازی هم همانند غزالی و صاحب بصائر، تصدیق را مرکب انگاشته است. او حکم را فعل نفسانی و جزء تصدیق دانسته، می‌گوید:
تصدیق عبارت از همان قضیه است که مرکب از حکم به همراه تصور موضوع، محمول و نسبت حکمیه است (رازی، ۱۳۷۳: ۴۳).

برخی از منطق دانان قرن هفتم مانند خواجه نصیرالدین طوسی در *اساس الاقتباس*، سراج‌الدین ارموی در *مطالع الانوار* و کاتبی قزوینی در *منطق العین*، همین بیان را آورده و تصدیق را مرکب پنداشته‌اند، تا آنجا که اثیرالدین ابهری در کتاب *دقایق الافکار* به بداهت مرکب بودن تصدیق حکم کرده است (بی‌تا: ۵۱۹).

برخی دیگر از منطق دانان نظیر شمس‌الدین سمرقندی، سعدالدین تفتازانی و محقق دوانی معتقدند که حکم امری معرفتی و ادراکی است و فعل بودن حکم با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن منافات دارد؛ اما نظر مشهور حکما این است که تصدیق امری بسیط و عین حکم و یا مقارن با حکم است (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۲) و تصورات سه‌گانه موضوع، محمول و نسبت حکمیه، از شرایط حصول تصدیق‌اند، نه اجزای تصدیق (سبزواری، ۱۴۳۲: ۷۸/۱-۷۹).

ارزیابی

واقعیت این است که تصدیق امری بسیط است و حکم جزء تصدیق نیست؛ بلکه عین تصدیق و یا لازمه تصدیق است. همان‌طور که ملاصدرا و پیروانش گفته‌اند، حکم عبارت از فعل کاشف است و فعل بودن حکم، با بار ادراکی و معرفتی داشتن آن ناسازگار نیست. حکم از آن جهت که فعل نفس است غیر از تصدیق است و از آن جهت که حاکی از اتحاد موضوع و محمول در خارج است، عین تصدیق است و نیز تصویری که جدای از حکم نبوده و مستلزم حکم باشد عبارت از تصدیق است؛ پس تصدیق عبارت از تصویری است که با یک تفسیر عین حکم است و با تفسیری دیگر مستلزم حکم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۱۳).

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

۱۴۳

۴. مهجوریت دلالت التزامی

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا که بنیان‌گذار مبحث دلالت در علم منطبق به شمار می‌رود، برای نخستین بار به مهجوریت دلالت التزامی در حدّ تام و مقول در جواب ماهو، اشاره کرده است:

انسان که بیانگر تمام ماهیت افراد متفق بالذات است، می‌تواند مقول جواب ماهو باشد و حیوان که بیانگر تمام ماهیت مشترک افراد مختلف بالذات است و به دلالت مطابقه بر جسم دارای نفس حساس دلالت دارد، از این جهت می‌تواند مقول در جواب ماهو باشد. اما حیوان به تنهایی بیانگر تمامی ماهیت انسان یا اسب نیست؛ حساس به تنهایی بیانگر همه ماهیت جسم دارای نفس نیست و یا ناطق به تنهایی بیانگر تمامی ماهیت انسان نیست، بلکه جزء آن است و دلالت جزء بر کل از نوع دلالت التزامی است نه مطابقه یا تضمن؛ از این رو نمی‌تواند مقول در جواب ماهو باشد (۱۴۰۵: ۴۴-۴۱/۱).

فصل و خاصه به تنهایی نمی‌تواند معرف حقیقی اشیا باشند؛ چون به دلالت التزامی بر ذات دلالت دارند (همو، ۱۴۰۳: ۷۲/۱).

منطق‌دانان پس از ابن سینا، مهجوریت دلالت التزامی را به سه صورت مهجوریت خاص (عدم کاربرد آن در حد تام) مهجوریت عام (عدم استعمال آن در علوم) و مهجوریت اعم (عدم کاربرد آن در همه مواضع اعم از زبان علم و زبان عرف و محاوره) مطرح کرده‌اند که مهجوریت خاص، نظر ابن سینا و اکثر منطق‌دانان مسلمان است و مهجوریت عام، نظر ابن سهلان ساوی و فخر رازی است و مهجوریت اعم هم به فخر رازی نسبت داده شده است (ابن سهلان ساوی، ۱۳۸۳: ۶۰؛ رازی، ۱۳۸۱: ۵۵).

غزالی هم که آرای منطقی، طبیعی و متافیزیکی فلاسفه را در مقاصد الفلاسفه به عنوان مقدمه تهافت الفلاسفه جمع‌آوری کرده است، نظریه مهجوریت عام شخصیت فلسفی معاصر خود، یعنی ابن سهلان ساوی را طرح می‌کند (غزالی، ۱۹۶۱: ۳۹)، اما در

معیار العلم به حصر مهجوریت دلالت التزامی در تعریفات گرویده و مهجوریت خاص را مطرح می‌نماید (همو، ۱۹۲۷: ۳۹).

غزالی برای اثبات مدعای خود دو دلیل اقامه کرده است:

یکی از دلایل او عقلی بودن دلالت التزامی است که می‌گوید:

دلالت التزامی معتبر نیست؛ زیرا واضح لغت آن را به معنای التزامی وضع نکرده است، بلکه دلالت در آن، عقلی است (بی‌تا: ۴۳).

فخر رازی این دلیل را با استناد به دلالت تضمن و از طریق برهان خلف نقض کرده است؛ زیرا دلالت تضمن نیز مانند دلالت التزام، عقلی است، در حالی که به مهجوریت آن معتقد نیستند (۱۳۸۱: ۲۰-۲۱).

دلیل دیگر غزالی همان استدلال ابن سهلان ساوی مبنی بر نامتناهی بودن لوازم در دلالت التزامی است که سبب عدم تفاهم می‌گردد (غزالی، ۱۹۲۷: ۳۹).

ابن سهلان ساوی در مقام استدلال بر مهجوریت عام دلالت التزامی چنین می‌گوید:

دلالت مطابقه و تضمن در علوم به کار می‌رود، نه التزام. چون دلالت التزامی، منحصر و محدود نیست، لوازم هر شیئی لوازمی دیگر دارد و همین طور تا بی‌نهایت پیش می‌رود (۱۳۸۳: ۶۰).

دلالت التزامی معتبر نیست؛ چون لوازم خود دارای لوازم هستند و لوازم لوازم تا بی‌نهایت ادامه دارد؛ پس در صورت اعتبار دلالت التزامی، لازم می‌آید که لفظ واحد دارای بی‌نهایت مدلول باشد و به دلیل بی‌نهایت بودن لوازم و ضابطه‌مند نبودن آنها، تفاهم حاصل نمی‌آید؛ زیرا احاطه به تمام لوازم نامتناهی امری خارج از عهده بشر است.

فخر رازی که در اغلب افکار خود متأثر از غزالی است، در این مورد از حکیم ساوی تبعیت کرده و به مهجوریت عام دلالت التزامی معتقد شده است، با این تفاوت که استدلال صاحب بصائر را نیز قابل مناقشه دانسته و در مقام انتقاد از آن دلیل می‌گوید: اگر هم لوازم نامتناهی باشند، شرط دلالت التزامی، لازم بین است و لوازم بین

متناهی است.^۱ امام المشککین برای اثبات مدعای خود می گوید:

در دلالت التزام یا بین بودن لازم معتبر است یا نه. صورت دوم به دلیل بی نهایت بودن لوازم به محال می انجامد و صورت نخست به دلیل نسبی بودن و قاعده مند نبودن مستلزم بطلان است؛ چون بین بودن لازم بر حسب اشخاص و در نسبت با ذهنیت افراد متفاوت است و به همین دلیل ضابطه خاصی ندارد و لذا کاربرد آن در علوم، نامعتبر است (رازی، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۱).

در نقد دلیل فخر رازی گفته اند: اگر در دلالت التزامی، لازم بین به صورت مطلق معتبر بوده و برای همه اشخاص بین باشد، مدلول از ضابطه خاصی برخوردار خواهد بود (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۳). به علاوه این استدلال فخر رازی، با عدم مهوریت دلالت مطابقه، نقض می شود. دلالت مطابقه نیز در نسبت با ذهنیت افراد مختلف است؛ زیرا برخی از مردم به وضع لفظ آگاه اند و برخی دیگر آگاه نیستند. اگر اختلاف اشخاص در بین و غیر بین بودن لوازم، سبب عدم اعتبار دلالت التزامی گردد، پس آگاهی و عدم آگاهی آن ها نسبت به وضع الفاظ هم موجب عدم اعتبار دلالت مطابقی خواهد شد؛ در حالی که چنین نیست (حلی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷).

ارزیابی

قائلان به حصر مهوریت دلالت التزامی در حد تام (مهوریت خاص) گمان کرده اند که نظریه حکیم ساوی و فخر رازی دلالت التزام را در همه مواضع اعم از زبان

۱. ولی خونجی این انتقاد فخر رازی را وارد ندانسته، می گوید: و اگر بگویند که لوازم بین متناهی هستند، این مشکل حل نمی شود؛ چون هر شیئی دارای لازم بین است؛ حداقل اینکه «آن شیء است و غیر آن نیست» و هر لازم بینی دارای لازم بین دیگر است که انتقال از مسمی به لازم قریب بینش مستلزم انتقال از آن به لازم قریب بین دیگر است و به تسلسل باطل می کشد (خونجی، ۱۳۸۹: ۱۲). خونجی در نقد دلیل دوم می نویسد: لزوم ذهنی، دو معنای مختلف دارد: یکی لزوم به معنای اخص که از فهم ملزوم، لازم آن به ذهن آید. دیگری لزوم به معنای اعم که با تصور لازم و ملزوم و نسبت آن دو، جزم به لزوم حاصل می آید. در حالی که لزوم ذهنی بین بالمعنی الاخص در دلالت التزامی معتبر است. جایز نیست که لازم اخص یک شیء، نامتناهی باشد وگرنه فهم لازم متوقف بر فهم مفاهیم نامتناهی خواهد بود و اینکه فخر رازی گفته است که هر شیئی دارای لازم بین است، نمی تواند لازم به معنای اخص باشد؛ بلکه لازم به معنای اعم است و گاهی ما یک شیء را تصور می کنیم در حالی که لازم اعم آن هم به ذهن ما نمی رسد تا چه رسد به اینکه تسلسل پیش آید (همان: ۱۳).

علم و زبان عرف و محاوره مهجور می‌داند؛ در حالی که مهجوریت اعم مورد نظر آن‌ها نیست. مهم‌ترین دلیل مهجوریت دلالت التزام در علوم، صراحت و دقت در زبان علم است. منضبط نبودن دلالت التزام، در زبان علم سبب ابهام و عدم صراحت می‌شود؛ اما دلالت مطابقی و تضمّن صریح هستند. استدلال فخر رازی از طریق نسبی بودن مدلول التزامی در قیاس با ذهنیت فرد با این تفسیر استدلال استواری است و نقض آن از طریق اینکه دلالت مطابقی نیز بر حسب وضع متفاوت است، قیاس مع الفارق است؛ چون اختلاف در وضع با آگاهی از وضع لفظ برطرف می‌شود، در حالی که اختلاف در مدلول التزامی به عناصر غیر لفظی در ذهنیت افراد بستگی دارد (رازی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱).

۵. ابداع نسبت‌های چهارگانه منطقی

یکی از ابتکارات منطقی غزالی، وارد کردن نسبت‌های چهارگانه در علم منطق است. او برای نخستین بار، در کتاب معیارالعلم، بدون اینکه نامی از نسب اربع به میان آورد، نسبت‌های میان معانی موجود و حقایق ثابت‌ه را بنا به حکم عقل منحصر در چهار نسبت: «اعم»، «اخص»، «مساوی» و «اعم من وجه و اخص من وجه» دانسته است؛ اما از نسبت تباین سخن نگفته است:

هر یک از معانی موجود یا حقایق ثابت‌ه را به یکی دیگر از آن معانی و حقایق نسبت دهی، یا آن معنا را اعم از دیگری خواهی یافت یا اخص از دیگری یا مساوی با آن و یا اینکه از یک جهت اعم و از جهت دیگر اخص دیگری می‌یابی (۱۹۲۷: ۵۶-۵۷).

وی در محک النظر، تنها نسبت‌های «اعم»، «اخص» و «مساوی» را مطرح ساخته است:

اگر الفاظ (کلی) را به لحاظ معانی مدلولشان با یکدیگر بسنجیم، یا با هم مساوی‌اند یا یکی اعم از دیگری است و یا اینکه اخص از دیگری است. شناسایی این امر محتاج به مقایسه الفاظ کلی است. آنگاه که جسم را با متحیز مقایسه کنیم، بی‌زیادت و نقصان با یکدیگر مساوی‌اند؛ چون هر جسمی متحیز است و هر متحیزی جسم است... اما اگر نسبت وجود را به جسم لحاظ کنیم، وجود را اعم از جسم خواهیم یافت؛ چون برخی از موجودات جسم نیستند و اما اگر نسبت حرکت را به

جسم بسنجیم، حرکت را اخص از جسم خواهیم یافت؛ چون برخی جسم بالفعل متحرک نیست، مانند کره زمین به هنگام زلزله (همو، بی تا: ۲۱۱).

بحث از نسبت‌های میان دو کلی از حیث مصادیق آن‌ها قبل از غزالی مطرح نشده، و حکیم ساوی هم آن‌ها را نیاورده است. پس از غزالی، ابن باجه علاوه بر ذکر نسبت‌های سه گانه مفهومی میان کلیات خمس، به نسبت تباین هم اشاره کرده است (فارابی، ۱۳۶۷: ۲۱/۳-۲۲، ۴۴ و ۳۷۶) تا اینکه افضل‌الدین خونجی در کتاب *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، هر چهار نسبت را بدون ذکر عنوان نسب اربع مطرح می‌کند (۱۳۸۹: ۲۴-۲۵) و منطوق دانان متأخر با الهام از بیان علامه قطب‌الدین رازی در *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مبحث مستقلى به عنوان نسب اربع را در کتاب‌های منطقی خود می‌آورند.^۱

ارزیابی

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

نتیجه‌گیری

تلاش غزالی برای استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم و درآمیختن قواعد منطقی با اصطلاحات ابتکاری جدید و مثال‌های اصولی و اسلامی، بی سابقه و قابل تحسین است. به نظر می‌رسد این کار ارزشمند غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد بستر لازم جهت مقبولیت آن در میان متشرعان بسیار مؤثر بوده است، ولی متأسفانه پس از غزالی تا زمان ملاصدرا هیچ یک از منطوق دانان مسلمان به آن توجهی نکرده است و

۱. النسب بین الكلّیین منحصرة فی أربعة: التساوی، والعموم والخصوص المطلق، والعموم والخصوص من وجه، والتباین (رازی، ۱۳۸۶: ۱۷۱).

ملاصدرا هم به تبع غزالی، و برخی از پیروان صدرا، به این امر مهم اهتمام ورزیده و در برخی از تألیفات خود به تبیین موازین پنج‌گانه منطقی مستخرج از قرآن می‌پردازند و جای این بحث در بسیاری از کتاب‌های منطقی خالی است.

در مورد وجود استدلال در قرآن، هیچ شک و تردیدی نیست؛ اما استدلال‌های موجود در قرآن کریم، به شیوه منطقی و کلاسیک و صغری و کبرای صریح نیست؛ بلکه با تدبر در آیات شریفه قرآن می‌توان به وجود قیاس‌های منطقی به صورت تلویحی و مضمّر در آن دست یافت.

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

بررسی آثار منطقی غزالی نشان می‌دهد که دیدگاه کلی او نسبت به منطق و مسائل منطقی در طول حیاتش دستخوش تحول و دگرگونی اساسی نشده است.

بررسی فرق میان معرفت و علم، و نسبت‌های چهارگانه منطقی از ابتکارات منطقی غزالی است که برای منطقیان متأخر راهگشا بوده است؛ اما نظر او در مورد مرکب بودن تصدیق و استدلالش بر حصر عقلی مهجوریت دلالت التزامی در تعریفات ناموجه است.

مهجوریت مورد نظر ابن سهلان ساوی و فخر رازی در دلالت التزامی، به دلیل بی‌نهایت بودن لوازم و یا غیر منضبط بودن لزوم بین آن، مهجوریت عام است نه مهجوریت اعم، و انتقاد قائلان به نظریه حداقل‌گرایانه مهجوریت قانع‌کننده نیست.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *منطق و معرفت در نظر غزالی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن تیمیة الحزانی، احمد بن عبدالحلیم، *الردّ علی المنطقیین*، تحقیق عبدالصمد شرف‌الدین کتبی و مقدمه سلیمان الندوی، بیروت، الریان، ۱۴۲۶ ق.
۳. ابن سهلان ساوی، عمر، *البصائر النصیریة فی علم المنطق*، تعلیقات شیخ محمد عبده و مقدمه و تحقیق حسن المرغای، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۳ ش.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۵. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، *الشفاء المنطق، المدخل، تحقیق الاب فنواتی و دیگران*، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
۷. ابهری، اثیرالدین مفضل بن عمر، *دقائق الافکار*، نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، مجموعه شماره ۲۷۵۲، بی تا.
۸. ارسطو، *مناظریک (ما بعد الطبیعه)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ ش.
۹. همو، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم، ۱۹۸۰ م.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، قم، قیام، ۱۳۷۴ ش.
۱۱. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۶۳ ق.
۱۳. خونجی، افضل‌الدین، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تحقیق خالد الرویهب، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۹ ش.
۱۴. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *شرح عمیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی السقا، تهران، مؤسسه الصادق للطباعة و النشر، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. همو، *منطق الماخّص*، مقدمه و تصحیح و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، انتشارات امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد، *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرسالة الشمسیة*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. سبحانی، جعفر، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۷۵ ش.
۱۸. سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح الاسماء او شرح دعاء الجوشن الکبیر*، تحقیق نجفلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۱۹. همو، *شرح المنظومه*، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، مقدمه و تحقیق مسعود طالبی، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۳۲ ق.
۲۰. همو، *شرح دعاء الصباح*، تحقیق نجفلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *کتاب حکمة الاشراف*، پیوست جلد دوم *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *التفحیح فی المنطق*، تصحیح و تحقیق غلامرضا یاسی‌پور، با اشرف محمد خامنه‌ای و مقدمه احد فرامرز قراملکی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ ش.

٢٣. همو، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعه، بيروت، دار احياء التراث العربي، ١٤١٠ ق.
٢٤. همو، رسالة التصور والتصديق، بيوست كتاب الجوهر النضيد علامة حلي، قم، بيدار، ١٣٦٣ ش.
٢٥. عجم، رفيق، المنطق عند الغزالي في ابعاده الارسطوية و خصوصياته الاسلاميه، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٩ م.
٢٦. غزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، شرح و تحقيق انصاف رمضان، بيروت، دار قتيبيه، ١٤٢٣ ق.
٢٧. همو، القسطاس المستقيم (الموازن الخمسة للمعرفة في القرآن)، تحقيق محمود بيجو، دمشق، المطبعة العلمية، ١٤١٣ ق.
٢٨. همو، المستصفي من علم الاصول، قم، دار الذخائر، ١٣٦٨ ش.
٢٩. همو، تهافت الفلاسفه، تحقيق سليمان دنيا، قاهره، دار المعارف، ١٣٩٢ ق.
٣٠. همو، شفاء الغليل في بيان الشبه و المخيل و مسالك التعليل، تحقيق حمد الكيسي، بغداد، الارشاد، ١٣٩٠ ق.
٣١. همو، محك النظر في المنطق، بيوست كتاب التقریب لحد المنطق ابن حزم اندلسي، تحقيق احمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، بی تا.
٣٢. همو، معيار العلم في فن المنطق، مصر، المطبعة العربية، ١٩٢٧ م.
٣٣. همو، مقاصد الفلاسفه، تحقيق سليمان دنيا، قاهره، دار المعارف، ١٩٦١ م.
٣٤. فارابي، ابونصر محمد بن محمد، التعليقات (ضمن مجموعة نُه رساله)، نسخه خطی، كتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ٦٤٤٨٩، تحرير ١٣٣٠ ق.
٣٥. همو، المنطقيات للفارابي، تحقيق محمدتقی دانش پزوه، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ١٣٦٧ ش.
٣٦. ملكشاهی، حسن، ترجمه و شرح اشارات و تنبيهات ابن سينا، منطق، تهران، سروش، ١٣٦٩ ش.
37. Azmi-T., Al-Sayyed Ahmad, *Al-Ghazali's Views on Logic*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy in the Faculty of Arts, University of Edinburgh, 1981.
38. Berg, Jan, *Aristotle's Theory of Definition*, ACTS of the International Congress of the History of Logic, San Gimignano. 4 to 8 December 1982. CLUEB, Bologna (Italy) in 1983.
39. Kennedy-Day, Kiki, *Definition in the Philosophy of al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, New York University, 1996.
40. Louise Deslauriers, Marguerite, *Aristotle of Definition*, A Thesis Presented for the Degree of Doctor of Philosophy, University of Toronto, 1986.