

## سُبکی و منطق؛ مفارقت یا مراقت<sup>۱</sup>

ابراهیم نوئی<sup>۲</sup>

### چکیده

دانش منطق از همان آغاز ورود به عالم اسلام، در میان فقیهان شافعی مذهب روندی یکنواخت نداشته است؛ گاه با ورود تازیانه‌های اعتراض بر تارک منطق، این دانش در نشیب فررفته است و برهه‌ای دیگر، با پشتیبانی‌های همه‌جانبه شماری از اندیشمندان این مذهب فقهی که از وجوب عینی یا کفایی فراگیری این دانش سخن گفته‌اند، زمینه رشد آن فراهم آمده است. در این میان، یکی از فقیهان این مذهب به نام تقی‌الدین عبدالوهاب سُبکی با دیدگاهی میانه-به‌پندار خویش- در پی توافق میان این دو گروه برآمده است. در این نوشتار، تلاش می‌شود پس از گزارش کامل دیدگاه سُبکی و بررسی آن، ناستواری رأی او نمایان گردد.

### کلیدواژه‌ها

سُبکی، منطق، ابن‌الصلاح، غزالی، فخر رازی.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۲/۱۵؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۷/۲/۲۰.

۲. کارشناس ارشد فلسفه و مربی دانشگاه آزاد اراک.

## مقدمه

همان گونه که شماری از فقیهان شافعی مذهب — گرچه با رویکردهایی غیر فقهی — نگاهی خوش بینانه به منطق ارسطویی داشتند، تا آنجا که حتی برخی از آنان به وجوب عینی یا کفایی فراگیری منطق فتوا داده‌اند، در میان عالمان این مذهب فقهی کسانی هم بوده‌اند که هرگز روی خوشی به این دانش نشان ندادند. اینان افزون بر صدور فتوای حرمت پرداختن به منطق، گاه به سرزنش شافعیان منطق دان همچون غزالی (م ۵۰۵ ق) هم روی آورده‌اند.

در این میان، یکی از فقیهان این مذهب ابونصر تقی‌الدین عبدالوهاب بن علی عبدالکافی السبکی (۷۲۷-۷۷۱ ق) است که به گفته برخی، در فقه، حدیث، اصول و علوم غربیه یگانه روزگار خویش بود و به ویژه در حدیث مهارت داشت و در بیشتر مدارس دمشق تدریس می‌کرد (مدرس تبریزی، ۳۱۶/۱). در برقراری توافق میان این دو جریان رویارو تلاش‌هایی کرده، کوشیده است از سویی دغدغه ناروا شمارندگان منطق را اراج نهد و تأمین آن را شرط گام نهادن به مرحله فراگیری منطق بداند و از سوی دیگر، با اعتبار وجود همین دغدغه‌ها برای شافعیان خوش بین به منطق، به توجیه عملکرد آنان بپردازد. از این رو، گاهی به روایی مشروط این دانش فتوایی دهد و آموزش و روی آوری به آن را برای غیر واجدان این شرایط، حرام می‌داند و گاه اصل اولیه را بر حرمت روی آوری به منطق می‌نهد. سپس با آوردن شرایطی نه چندان آسان، برخی را از این حرمت استثنای می‌کند. در این مجال، در پنج مرحله می‌کوشیم به بررسی گزارش‌های سبکی از دو گروه یاد شده و نیز دیدگاه به ظاهر میانه او پردازیم و ضعف‌های آنها را نمایان سازیم.

## ۱. پیشینه‌یابی اختلاف

سبکی مدعی است اختلاف‌های عالمان مذهب شافعی در فقه، پس از ستودن‌های بی‌اندازه غزالی از منطق رخ داده است. پس از سده پنجم هجری و با ظهور ابو حامد غزالی، منطق به صورت مستقل از کتاب‌های کلامی و حکمی ملت اسلام، انتشار یافته و مردم به آموختن آن روی آوردند. وی در مقدمه کتاب *المستصفی من علم الاصول* که در علم اصول فقه نگاشته است، استوارترین بیانش را

درباره بایستگی فراگیری دانش منطق و نیز جایگاه این علم در میان دیگر علوم، آورده است. او دانش منطق را نه تنها در شمار مباحث و مقدمات ویژه اصول فقه قرار نداد، بلکه آن را مقدمه‌ای برای همه علوم برشمرد و دانسته‌های ناآشنایان به این دانش را غیر مطمئن شمرد. عبارت او چنین است:

... وليست هذه المقدمة من جملة علم الاصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه اصلاً (غزالی، المستصفی من علم الاصول، ۱۰/۱).  
به گفته سُبکی پس از به کارگیری این گونه تعبیرها و شیوع چنین نگاه خوش بینانه‌ای به دانش منطق، اندیشمندان شافعی واکنش‌های شدیدی به این دانش نشان دادند (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۲۷۹).

سُبکی پس از گزارش دیدگاه و دلایل پاره‌ای از این مخالفان دانش منطق، خود به بررسی و نگاه پاسخ‌گویی به آنان پرداخته و کوشیده است با گزینش رأیی توافق‌گرایانه، از سویی غزالی را از اتهام‌های مخالفان رهایی دهد و از سوی دیگر، راه ورود دیگران به علم منطق را ببندد. در این مرحله و پیش از آوردن گزارش سُبکی از دلایل مخالفان منطق پس از غزالی، پیشینه اختلاف در این باره را از منظر او بررسی می‌کنیم.

اگر بپذیریم که غزالی بنیان‌گذار شیوه‌ای متفاوت، نو و منطقی میان متکلمان اشعری است و روش او را طریقه متکلمان متأخر اشعری - در برابر قدهاء - برشماریم (ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ۹۴۷/۲) و نیز حتی اگر او را نخستین عالم غیر فیلسوفی بدانیم که مباحث منطق را از کتاب‌های فلسفی جدا ساخت، هرگز نمی‌توانیم ادعا کنیم پیش از این اقدام او، همه اندیشمندان مسلمان در باب روایی یا ناروایی منطق، باوری واحد داشته‌اند. از سویی فقیهی همچون ابن حزم (۳۸۴-۴۵۶ق) در اندلس و منطق‌دانانی مانند متی ابن یونس قنایی (م ۳۲۸ق) در بغداد بودند که آن‌سان در ستودن منطق زیاده روی کرده‌اند که اگر در این مسیر از غزالی پیشی نگرفته باشند، هرگز از او عقب نیز نیفتاده‌اند. از سوی دیگر، شواهد بسیاری بر مخالفت دیگر گروه‌های فکری مسلمان در آن روزگار نیز یافت می‌شود؛ از جمله:

- گزارش ابن خلدون از التزام متکلمان اشعری پیش از غزالی به قوانین و اصولی در اثبات مدعیات دینی شان که هرگز با موازین منطقی سازگار نمی نمود. آنان بر همین اساس، به دانش منطقی روی خوش نشان نمی داده‌اند (همان، ۹۴۷ و ۹۴۸).

- گزارش ابن قیم جوزیه و آوردن نام پاره‌ای از اندیشمندان پیشین کلامی مخالف با منطق (ابن‌القیم الجوزیه، مفتاح دارالسعاده، ۱۵۸/۱).

- گزارش دکتر عبدالرحمن بدوی درباره نوشته‌ای از ابوالحسن اشعری در رد منطقیان (بدوی، مذاهب الاسلامیین، ۵۱۳).

- شمارش سیوطی از نام پاره‌ای فقیهان مذاهب چهارگانه فقهی اهل سنت که با منطق مخالف بوده‌اند؛ در زمره اینان، امام محمد شافعی و امام الحرمین جوینی، استاد غزالی، هم دیده می‌شود (سیوطی، الحاوی للفتاوی، ۳۹۳/۱ و ۳۹۴).

- گزارش‌های بسیار از مخالفت پاره‌ای ادیبان آشنا با فنون ادبی؛ همچون ابوسعید سیرافی (توحیدی، الامتاع و الموانسته، ۱۰۸-۱۲۷) و وجود سرزنش‌های ابن قتیبه (ابن قتیبه، ادب الکاتب، ۴ و ۵)، ابن اثیر (صعیدی، تجدید علم المنطق، ۶).

بر اساس شواهد یاد شده، هرگز نمی‌توان ادعای سبکی درباره پیدایش اختلاف‌ها پس از غزالی را تأیید کرد.

## ۲. گزارش گروه‌های مختلف

به گزارش سبکی پس از ابو حامد غزالی دست‌کم سه عقیده میان اندیشمندان مسلمان و به ویژه فقیهان شافعی، درباره دانش منطق نمایان شد. در یک جبهه، فقیهانی بودند که افزون بر ناروا شمردن روی آوری به منطق و تحریم آن، همگان را از مطالب آن بازمی‌داشتند؛ در جبهه دیگر، گروهی بودند که همچنان به حمایت از منطق ادامه می‌دادند. سرانجام گروه سومی همچون خود سبکی و پدرش راه میانه و تفصیل را برگزیدند. سبکی درباره گروه دوم، تنها از فخر رازی (۵۴۳-۶۰۶ ق) یاد می‌کند و بدون ذکر دلیل حمایتش از سوی وی، در جایی دیگر به

توجیه رویکرد وی می‌پردازد و به تفصیل دیدگاه نخست و دیدگاه سوم را بررسی می‌کند (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۲۷۹-۲۸۳).

### الف) رواشماران منطق

به نظر می‌رسد گزارشی هر چند کوتاه از دلایل گروه دوم و روشن ساختن فضای فکری دو دیدگاه، امری بایسته است. از این رو، سزاوار بود سبکی دلیل حمایت فقهی مانند ابن حزم اندلسی و یا ابن رشد و نیز خود ابو حامد غزالی را از زبان خود آنان ذکر نموده و در پی آن دیدگاه مخالفان را ارائه می‌کرد.

به باور نویسنده، چون سبکی، در عمل با ارج نهادن‌های رواشمارندگان دانش منطق مخالف بوده است و حتی درباره غزالی نیز افزون بر چشم‌پوشی از تعبیرهای گوناگون وی در تمجید منطق، به توجیه رویکرد وی می‌پردازد و نیز چون به رواج دانش منطق در جامعه اسلامی روی خوش نشان نداده است، سخنان این دانشمندان را نقل نکرده است. مهم‌تر اینکه در این صورت، برای او برقراری توافق میان دو جبهه رویارو دست‌یافتنی‌تر خواهد بود.

### ب) ناروا شمارندگان منطق و دلایل آنها

سبکی در شمارش تحریم کنندگان منطق، تنها از سه فقیه شافعی یاد می‌کند و دلایل آنها را باز می‌گوید. این فقیهان عبارتند از: شیخ یوسف دمشقی، ابن الصلاح حلبی و ابا منصور عطاردی. گرچه گزارش سبکی از این سه می‌تواند میراثی پرمایه تلقی گردد، ولی او در این زمینه نیز حق را آن‌گونه که سزاوار است، ادا نمی‌کند؛ چه اگر بنای بر شمردن فقیهان شافعی مسلک را داشت، نباید دست‌کم از خود امام شافعی چشم‌پوشی می‌پوشید و اگر بنای بسندگی به شافعیان را نداشته، چرا درباره بزرگان دیگر مذاهب فقهی سکوت پیشه کرده است. بی‌گمان دست‌آورد این‌گونه چشم‌پوشی‌ها برای سبکی، آسان‌سازی برقراری توافق میان دو گروه رویارو بوده و شخصیت‌های مقبول نزد وی، یعنی غزالی و فخر رازی کمتر مورد اعتراض قرار خواهند گرفت. به هر صورت، به نظر می‌رسد تنها برای ناکافی بودن گزارش سبکی از مخالفان منطق، گزارش جلال‌الدین سیوطی از مخالفت بیست فقیه شافعی، یازده فقیه مالکی (افزون بر مغربیان)،

دو فقیه حنفی و سه تن از فقیهان جنبلی مذهب با منطق (سیوطی، الحاوی للفتاوی، ۱/۲۹۴-۲۹۳) بسنده باشد. اکنون به دلایل سه فقهی که سبکی از آنها در این باره نقل کرده است، می پردازیم.

### یکم - تحریم منطق از نظر شیخ یوسف دمشقی شافعی

به گفته سبکی، ابن صلاح از شیخ عماد بن یونس شنیده است که امام یوسف دمشقی، عبارت معروف «من لا یحیط بها فلا ثقة بعلمه اصلاً» از غزالی (همان، ۱۰/۱) رابی واکنش نگذاشته و پاسخ نقضی به آن داده است:

بهره ابوبکر و عمر و فلان و فلان یعنی آن بزرگان از علم و یقین فراوان بود؛ در حالی که احاطه ای به این مقدمه [ی غزالی یعنی منطق] و نظایر آن نداشتند (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۲۷۹).

بنابراین این سخن دمشقی، اگر ادعای غزالی درباره مقدمه بودن علم منطق برای همه دانش ها و نیز ممکن نبودن حصول اطمینان از دانسته های ناآشنایان به آن پذیرفته شود، باید ملتزم شویم که هیچ اطمینانی به اندیشه های بزرگان صحابه پیامبر و ... نمی توان داشت؛ چه هیچ کدام از آنان به این مقدمه و مانند آن احاطه نداشتند و اساساً منطق در روزگار بسیاری از آنان، وارد عالم اسلام نشده بود. افزون بر اینکه شمار بسیاری از بزرگان همچون امام شافعی، آشکارا بر ناروایی دانش منطق استدلال کرده اند (سیوطی، صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام، ۱۵).

### دوم - تحریم منطق از دیدگاه ابوعمر و ابن الصلاح

سبکی روی آوری ابن الصلاح و فراگیری منطق نزد استادش عماد بن یونس را، آموزشی مخفیانه گزارش می کند و می افزاید پس از آنکه ابن الصلاح توانایی پذیرش منطق را نیافت، استاد ترک پرداختن به منطق را به وی توصیه کرد. تا بدین سبب مردم درباره ابن الصلاح اعتقاد خیر بیابند؛ چه مردم هر که را که به فن منطق مشغول باشد، به فساد عقیده متهم می کنند (سامی النشار، مناہج البحث عند مفکر الایسلام، ۱۶۲). سبکی در گفته هایی که به ابن صلاح نسبت داده است، هیچ اشاره ای نمی کند که این سخنان در پاسخ به برخی پرسش های فقهی بوده است.

او افزون بر نیاوردن اصل این پرسش ها، تنها برخی پاسخ های ابن صلاح را نیز نقل می کند و

می گوید: ابن الصلاح درباره اشتغال به منطق، فتوا به تحریم داده است. این تحریم ذاتی دانش منطق نیست، بلکه به دلیل مدخل بودن آن برای فلسفه - که امری شرپنداشته می شد - است. ابن الصلاح می افزاید اشتغال به فراگیری و آموزش منطق از اموری که شارع روا می داند، نیست. همچنین هیچ یک از صحابه، تابعین، امامان، مجتهدان، گذشتگان نیکو کردار و اعلام امت و بزرگان و ارکان و رهبران آن، این دانش را روانشمرده اند. به گفته او، پروردگار همه این پیشوایان را از آلودگی و پلیدی آن، رهایی بخشیده است.

ابن الصلاح همچنین بر آن است که کاربرد اصطلاح های ناشایست منطقی در مباحث و احکام شرعی، در زمره منکرات شرعی است و این احکام هیچ نیازی به منطق ندارند. انگاشته های منطقی در باب حد و برهان نیز، اموری زائد (قعاقیع) اند که پروردگار هر انسان پاک ذهن و به ویژه خادمان شرع را از آنها بی نیاز ساخته است.

شریعت اسلامی کامل گردید و اندیشمندان آن در دریای حقیقت و دقایق آن، از هنگامی که هیچ منطقی در میان نبود، غور کردند (سبکی، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۱۷۹-۲۸۱).

به گفته دکتر سامی النشار، ابن الصلاح در جایی دیگر در پاسخ به پرسشی از روایی یا سناروایی روی آوری به کتاب های اصول فقه، در صورت تهی بودن از مباحث منطقی و فلسفی، قائل به جواز شده است. مفهوم چنین سخنی، تحریم نوشته هایی از اصول فقه است که با مباحث منطقی آمیخته شده اند (مناهی البحث عند مفکرى الاسلام، ۱۸۳).

سبکی در پایان گزارش دلایل ابن الصلاح، پیروی شماری از اندیشمندان مسلمان از باور او را درباره تحریم منطق، با تعبیر «غیر واحد ممتن بعده» یاد می کند (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۲۸۱).

### سوم - دیدگاه شیخ ابا منصور عطاردی در تحریم منطق

سبکی، پرسش یوسف بن محمد بن مقلد دمشقی از شیخ ابا منصور عطاردی را این گونه باز می گوید:

هل يجوز الاشتغال بالمنطق أم هو دهليز الكفر؟

به یقین این پرسش از روایی یا ناروایی منطق تنها از رهگذر مدخل بودن این دانش برای آن چیزی است که پرسش‌گر کفر تلقی کرده است و در آن هیچ نظری به ذات دانش منطق نشده است؟ عطار دی در پاسخ به این پرسش، می‌گوید سزاوار آن است که به منطق روی آورده نشود؛ زیرا فرورونده در این مباحث از اینکه از نتایج ناروایی چون کفر ایمن ماند، اطمینان خاطر ندارد (همان، ۲۸۱).

این رویکرد به خیر نینجامیدن دانش منطق، همواره مورد نظر فقیهان اهل سنت بوده است؛ به باور سیوطی می‌توان تحریم پرداختن به دانش منطق را مقتضای نصوص دلالت‌کننده بر تحریم روی آوری به هر امری دانست که به فساد می‌انجامد یا خوف وقوع در فتنه در آن وجود دارد. وی در ادامه افزوده است:

همانا منطق به هیچ‌خیری نمی‌انجامد و هر کس در آن بیندیشد از شناخت اهداف دینی باز می‌ماند؛ زیرا میان آن و مباحث شرعی ناسازگاری وجود دارد (سیوطی، صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام، ۲۰).

او بر همین پایه، دست منطقیان را از شناخت آموزه‌های شرعی تهی می‌داند. وی در پاسخ به پرسش‌های فقهی در باب منطق، پس از خبیث و مذموم دانستن این دانش، با این بیان که برخی مباحث این دانش به قول به هیولا و کفر و انجامیدن به فلسفه و زندقه مبتلاست، روی آوری به منطق را حرام دانسته است (سیوطی، الحاوی للفتاوی، ۳۹۳/۱).

### ۳. دیدگاه توافق‌گرایانه سبکی

سبکی در هر دو اثر خود کوشیده است باور مختار خویش را با نگاهی توافق‌گرایانه میان دو طرف مخالفان و موافقان منطق، جلوه‌ای میانه بخشد. البته نباید گفته‌های او را دقیقاً یکی دانست و از خرده تفاوت‌های آنها نباید چشم پوشید. حتی شاید بتوان نقشی تکمیل‌کننده به آنها بخشید.



### الف) گفتار سُبُکی در کتاب رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب

او در پاسخ به این پرسش که فتوای شما درباره دانش منطق چیست؟ از توافق خویش با فتوای شیخ المسلمین، یعنی پدرش، پرده برمی دارد. به گفته سُبُکی، پدر او در پاسخ به چنین پرسشی، گفته است:

سزاوار است [واجب است] پیش از روی آوردن به آن [منطق]، به قرآن، سنت و فقه اشتغال یابد؛ به گونه‌ای که تعظیم شریعت و اندیشمندان آن در ذهن او رسوخ کند. پس از آن و پس از علم به درستی ذهن خود، به گونه‌ای که شبهه در آن رواج نیابد و (نیز) پس از هم‌نشینی با استادی راهنما و نیکو باور، برای او جایز است که به منطق روی نماید و از آن بهره‌گیرد و از آن در علوم اسلامی یاری خواهد. منطق از نیکوترین دانش‌ها و سودرسان‌ترین آنها در هر مباحثی است. سخن پایانی درباره آن (منطق) این است که منطق همانند شمشیر است که (از سوی) مجاهد در راه خداوند از آن استفاده می‌کند و از سوی دیگر، رهنان با آن (بر مردمان) ره می‌بندند. (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۲۸۲).

این سخنان، دانش منطق را در زمره والاترین و نیکوترین و سودمندترین دانش‌ها جای می‌دهد. از این رو، با سخن غزالی که مقدم بودن این دانش را برای همه علوم نشان می‌داد هم راستاست. همچنین کاربرد دو سویه آن را یادآور می‌شود و بدین ترتیب، لزوم به کفر و فساد انجامیدن آن را نفی کرده است. دیگر آنکه شرایط بسیار مهمی را برای جواز فراگیری دانش منطق به میان می‌آورد که می‌تواند تأمین‌کننده خواسته‌های فقیهان مخالف منطق باشد.

به نظر می‌رسد همه این سخت‌گیری‌ها، به دلیل ترس از نتایج ناروایی چون کفر و زندقه و... است. پافشاری بر مقدم بودن فراگیری قرآن، سنت و فقه از سوی و پاس داشت شریعت و شریعت‌مداران از سوی دیگر و نیز اطمینان به رخنه ناپذیری از شبهات و هم‌نشینی با استادی نیکو باور، همه برای آن است که محوریت دین هرگز تزلزل نیابد، تا هیچ‌گاه دانش منطق که می‌تواند یکی از بهترین ابزارها برای اثبات آموزه‌های اسلامی باشد، شمشیری علیه عقاید صالح اسلامی نگردد و تیزی کفر و زندقه را در نرمی عقاید سست خواننده‌اش فرو نبرد.

به هر حال، آن سان که از عبارات‌های یاد شده برمی آید سبکی و پدرش، اصل اولیه را بر روایی و جواز اشتغال به دانش منطق و نیز سودمند بودن آن در اثبات آموزه‌های شرعی نهاده‌اند. البته این جواز به تحصیل شرایط سه‌گانه‌ای مشروط است که فراهم آوردن آنها، دغدغه همه مخالفان شریعت‌مدار منطق بوده است.

### ب) رأی سبکی در کتاب معید النعم و معید النقم

سبکی در این کتاب، رویکردی سلبی به دانش منطق دارد. او اصل اولیه را بر تحریم دانش منطق می‌گذارد و در ادامه با طرح شرایطی، تنها دارندگان آن شرایط را با انگیزه رد منطقیان و نه بهره‌گیری از منطق، با هدف اثبات آموزه‌های شرعی، به آموختن دانش منطق مجاز می‌شناسد. بیان وی در کتاب یاد شده چنین است:

انه حرام علی من لم ترسخ قواعد الشریعة فی قلبه و یمتلیء جوفه من عظمة هذا النبی  
الکریم و شریعته و یحفظ الکتب العزیز و شیئاً کثیراً جداً من حدیث النبی ﷺ علی  
طریقه المحدثین و یعرف من فروع الفقه ما یسمی به فقیها مفتیاً مشاراً الیه من اهل مذهبه...  
و اما من وصل الی هذا المقام فله النظر فیها للرد علی اهلها و لکن بشرطین: احدهما أن یشق  
من نفسه بآئه وصل الی درجه لا تزعرها ریاح الا باطل و شبه الاضالیل و اهواء الملاحدة.  
و الثانی الأ یمزج کلامهم بکلام علماء الاسلام... (ص ۷۹).

با توجه به این عبارات‌ها، روی کردن به منطق بر افراد دارنده شرایط زیر حرام است:

- قواعد شریعت در قلب آنان رسوخ نکرده باشد.
- درون آنان از شکوه پیامبر اسلام و آیین او آکنده نشده باشد.
- همه قرآن و مقدار فراوانی از احادیث پیامبر ﷺ را به روش محدثان، به خاطر نسپرده باشد.
- آن‌چنان با فقه و فروع آن آشنا نشده باشد که فقیهی نامور شده و نزد هم‌مذهبان خود به اهل فتوی مشهور شده باشد.

تنها کسی که بتواند خود را از این چهار شرط، خالی سازد، می‌تواند با رعایت دو شرط دیگر و

تنها با انگیزه ردّ بر اهل منطق، به این دانش روی آورد. این دو شرط عبارتند از:

– به درجه‌ای از اطمینان رسیده باشد که بداند گفته‌های باطل منطقیان و شبهه‌های گمراهان منطقی و هواهای ملحدان هیچ تزلزلی در او ایجاد نمی‌کند.

– هرگز گفته‌های منطقیان را با کلام عالمان اسلامی نیامیزد و همواره این سخنان باطل را به صورت مجزا نقد کند؛ چه از آمیخته شدن کلام اینان با گفته‌های اندیشمندان مسلمان، ضررهای عظیمی به کتاب‌های کلامی مسلمانان وارد آمده است، تا آنجا که مشبّه و دیگران، مورد سرزنش و طعن قرار گرفته‌اند.

درباره گفتار سُبکی در این اثر، نیز نکاتی قابل توجه است:

**نکته اول:** دغدغه سُبکی در اینجا نیز حفظ دین‌داری مسلمانان و جلوگیری از هرگونه تزلزل و فراموشی منابع برجسته اسلام است.

**نکته دوم:** در اینجا او خود را موافق با پدرش نشان نمی‌دهد.

**نکته سوم:** در این کتاب، گرچه پس از افت و خیزهای فراوان، باز رویکردی به ظاهر میانه اتخاذ کرده است، ولی اصل اولیه را بر هم سویی با ناروا شمارندگان دانش منطق نهاده است و در پی آن، با افزودن دو شرط دیگر – که دست یابی به آنها دشوار می‌نماید – بر خسی را از این اصل، استثنا می‌کند.

**نکته چهارم:** در شرایط چهارگانه‌ای که در این کتاب آمده – و امکان جمع با شرایط سه گانه اثر پیشین او را نیز برمی‌تابد – سخت‌گیری بیشتری کرده است. این دشواری‌گیری، کاملاً با اصل اولیه‌ای که در این اثر پذیرفته است (حرمت روی آوردن به منطق)، سازگار می‌نماید.

**نکته پنجم:** به نظر می‌رسد استثنا کردن شمار اندکی از دانشمندان و واجدان شش شرط یادشده، تنها به انگیزه توجیه عمل برخی بزرگان شافعی مذهب و اشعری مسلک همچون غزالی و فخر رازی باشد. از همین رو، بدون هرگونه درنگی به توجیه رویکرد آنان به دانش منطق می‌پردازد. از جمله اینکه اینان هرگز نوشته‌های گروه‌های مختلف کلامی مسلمانان را با سخنان منطقیان نیامیختند؛ برخلاف برخی مانند خواجه طوسی و پیروان او که با این اقدام، ضررهای عظیمی را به

اسلام رسانده‌اند (همان، ۷۹).

### ج) مقایسه دو سخن سُبکی

قدر متیقن دو گفته سُبکی درباره دانش منطق آن است که اشتغال به آموزه‌های قرآنی، نبوی و فقهی و رسوخ این آموزه‌ها در جان و پاس داشت آنها و نیز استحکام ایمان درونی بر اشتغال به مباحث منطقی پیشی دارد. بیش از این مقدار نمی‌توان وجه جامعی میان دو سخن وی یافت؛ زیرا در اثر نخست به تبع پدرش به جواز اشتغال به دانش منطق قائل گردیده و آن را در راستای بهره‌گیری از علوم اسلامی کارآمد دانسته است؛ یعنی آن دانش را در زمره نیکوترین علوم و مفیدترین آنها دانسته است و سرانجام این دانش را ابزاری می‌داند که می‌توان از آن دو بهره خیر و شر را انتظار داشت، ولی در اثر اخیر بر آن است که حتی پس از فراهم آوردن شرایط یاد شده، همگان به روی آوری به دانش منطق مجاز نیستند و تنها کسانی که دو شرط دیگر داشته باشند و انگیزه آنان ابطال مدعیات منطقیان باشد، چنین اجازه‌ای دارند.

به یقین سُبکی در هر دو اثر خویش در پی به دست آوردن رضایت دو طرف مخالف است. گاهی می‌کوشد با تکیه بر توافقی با شیخ المسلمین که همگان در برابر او گردن می‌نهند، به منطق و رواشمارندگان آن روی خوش نشان دهد و گاه تلاش می‌کند ظاهر سخن خود را با ناراوا شمارندگان منطق هماهنگ سازد؛ مجالی گام پیش می‌نهد و سخنان مخالفان منطق را پاسخ می‌دهد و در فرصتی دیگر، به توجیه رویکرد رواشمارندگان منطق همچون غزالی و فخر رازی می‌پردازد.

### ۴. پاسخ به دلایل نارواشمارندگان منطق

اتخاذ رویکرد توافق‌گرایانه میان دو گروه موافق و مخالف منطق در آثار سُبکی، مستلزم دست کشیدن وی از دلایل دو طرف و یا دست‌کم توجیه آنهاست. او بدین منظور همچنان‌که دلایل مخالفان منطق را پاسخ می‌دهد، به توجیه نگاه اندیشمندانی چون غزالی و فخر رازی که آثار متعددی در منطق از خود بر جای گذاشته‌اند، و بسیاری از موافقان منطق به آنان اقتدا کرده‌اند می‌پردازد. در این مجال، پاسخ‌های سُبکی به دلایل سه فقیه شافعی که پیش‌تر

گذشت، گزارش و بررسی می‌شود.

### الف) پاسخ سُبکی به سخن شیخ یوسف دمشقی

به باور سُبکی، دلیل وی بر احاطه نداشتن خلیفه اول و دوم و دیگر پیشینیان، بر مقدمه منطقی غزالی در کتاب *المستصفی* - که آن را مقدمه همه علوم می‌پنداشت - سخنی است که معنای محصلی ندارد. به باور سُبکی، خلیفه اول و دوم آن چنان بر این مقدمه منطقی تسلط داشته‌اند که حتی غزالی و همانندهای او، به مقدار یک دهم آن، از این مقدمه آگاهی نیافته‌اند. هر کس بپندارد که دو خلیفه نخست از این مقدمه شناختی نداشته‌اند، به آنان اهانت کرده است. مایقین داریم که این مقدمه در طبیعت آنان سنجیه شده بود؛ همان سان که آنان بر دانش نحو این گونه تسلط داشتند و ما اکنون به فراگیری آن نیاز مندیم (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۲۸۱).

این رویکرد سُبکی، دقیقاً در مقابل هدف شیخ یوسف دمشقی قرار دارد؛ چه دمشقی می‌کوشید با سخن نقضی به رویارویی با گفتار غزالی بپردازد، ولی سُبکی بر آن است که غزالی اساساً نوآوری از خود نشان نداده و ادعایی شایان توجه نکرده است، بلکه توشه‌ای از آنچه بزرگان اسلام - بدون نیاز به اکتساب - داشته‌اند، برگرفته و به عنوان مقدمه همه علوم در آورده است. این اقدام غزالی، تنها به وضعیت روزگار خودش ناظر است؛ روزگاری که فطرت و طبیعت مسلمانان به دلایل گوناگونی، پاک‌تری را از دست داده بود و نمی‌توانست بدون نیاز به فراگیری این مقدمه به اثبات مدعیات دینی خویش بپردازد. همین وضعیت در برخی دیگر از علوم اسلامی، مانند علم نحو نیز رخ داده است. مسلمانان پیشین که تنها با زبان عربی سر و کار داشتند، هرگز به علم نحو نیازی پیدا نمی‌کردند، بلکه همه کوشش‌های این بود که با ارائه قواعدی بتوانند آیندگان را با قواعدی آشنا سازند که آنان به طور فطری در گفتارشان رعایت می‌کردند. از این رو، نمی‌توان گفت پیشینیان بر مباحث نحوی تسلطی نداشته‌اند، بلکه ما آیندگان باید بکوشیم خود را همانند آنان سازیم.

### بررسی پاسخ سُبکی

درباره این پاسخ سُبکی باید گفت در بسیاری از کتاب‌های منطقی پیش از سُبکی، با دسته‌بندی مردم به گروه‌های مختلف، مقدار نیاز همگان یا بی‌نیازی برخی از این دانش، مشخص گردیده

است. برای نمونه، ابوالبرکات هبة‌الله بن علی بن ملکای بغدادی (م ۵۴۷ ق) با وجود آنکه منفعت منطق را هدایت ذهن‌ها به حقایق علوم و بازداشتن اندیشه از کژی‌ها و گمراهی‌ها دانسته، معتقد است این دانش برای بسیاری از مردم سودمند نیست. به باور او، ادراکات اولیه همان حکمت‌های غریزی است که در نفوس بشری، به صورت فطری وجود دارد، ولی نفوس بشری چهار دسته هستند: (۱) کسانی که دارای غریزه اولیه‌اند و فطرت آنها از آلودگی‌ها پاک است؛ (۲) نفوس کسانی که از غریزه اولیه برخوردارند، ولی این غریزه در آنان آلوده گشته است؛ (۳) نفوس کسانی که غریزه اولیه را از دست داده‌اند، ولی هنوز به ضد آن متصف نگشته‌اند؛ (۴) نفوس کسانی که غریزه اولیه را از دست داده‌اند و به ضد آن متصف شده‌اند. به باور بغدادی، منطق برای نخستین و آخرین گروه لازم نیست؛ زیرا گروه نخست به حکم غریزه اولیه و فطرت پاک، از منطق بی‌نیازند و گروه چهارم نیز به سبب اُتصاف به ضد غریزه اولیه، توانایی بهره‌مندی از این دانش را از دست داده‌اند. به عقیده ابوالبرکات، گروه دوم و سوم می‌توانند از منطق بهره‌گیرند؛ گرچه این دانش، برای گروه دوم سودمندتر است (بغدادی، *المعتبر فی الحکمة*، ۷/۱). از سخن ابوالبرکات برمی‌آید که چون گروه اول دارای حکمت غریزی‌اند و فطرت آنان از آلودگی‌ها پاک است، به فراگیری دانش منطق نیازی ندارند. معنای سخن وی این خواهد بود که وزان منطق، وزان فطرت و حکمت غریزی انسان شناخته می‌شود. قوانین آن عام و شامل است و تنها کسانی از منطق بی‌بهره می‌مانند که از فطرت آدمی خارج شده باشند. اینان همان اشخاصی هستند که در گروه چهارم شناسایی شده‌اند (ابراهیمی دینانی، *ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ۲۸۸/۱).

فخر رازی نیز که سبکی از آثار وی بی‌خبر نبوده است - و حتی به توجیه نگاه او به منطق نیز پرداخته است - همانند بغدادی با دسته‌بندی انسان‌ها به چهار گروه، مراتب نیازمندی مردم به منطق را یکسان ندانسته است. او می‌گوید تنها دو گروه از مردم از منطق بهره‌می‌برند؛ هر چند استفاده گروه دوم بیشتر است. او این دو گروه را چنین می‌شناساند: ۱. گروهی که از هیچ کدام از معارف کسبی بهره‌ای ندارند، ولی قابلیت برخورداری از این معارف را دارند؛ ۲. گروهی که برخی معارف کسبی را واجدند، ولی چون فطرتشان با چیره شدن اوهام و خیالات، آلوده شده است، پاره‌ای از

معارف را درک نمی‌کنند (فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ۴۶۷). به باور فخر رازی گروهی نیز از منطق بی‌نیازند. اینان کسانی هستند که فطرت الهی‌شان کامل است و اوهام بر آن چیره نگشته است. آنها از همه معارف کسبی برخوردارند و دیگران باید آنان را پیشوایان خود بدانند. همچنین گروه دیگری نیز هستند که منطق هرگز به حال آنان سودمند نیست. اینان انسان‌هایی هستند که نه تنها از هیچ کدام از معارف کسبی بهره‌ای ندارند، بلکه حتی قابلیت این برخوردار را هم از دست داده‌اند (همان).

به هر صورت، پاسخ سُبکی به دمشقی، پیش از او از سوی حکیمان و منطق‌دانان پیشین نیز مطرح بوده است و گویا آنان هیچ‌گاه بر آن نبوده‌اند که همگان و حتی پیشینیان پیش از ورود منطق به عالم اسلام را نیازمند به فراگیری منطق بدانند.

#### ب) پاسخ سُبکی به دلایل ابن‌الصلاح

سُبکی در میان پاسخ‌های ابن‌الصلاح تنها دو جمله را برگزیده و به پاسخ‌گویی آنها پرداخته است؛

جمله اول - ابن‌الصلاح معتقد بود احکام شرعی نیازی به منطق ندارند و پندار منطقیان در امر حدّ و برهان، زیاده‌هایی است که پروردگار هر ذهن سالمی به ویژه خادمان شرع را، از آن بی‌نیاز ساخته است. به باور سُبکی، در این جمله افراط و تفریط شده است؛ زیرا هیچ‌کس ادعای نیازمندی شریعت به دانش منطق را نکرده است. بیشتر ادعای موافقان منطق، ایمنی بخشی به ذهن‌هایی است که اطمینان به درستی استدلال‌های آنها وجود ندارد و چنین دستاوردی همواره نزد هر انسان برخوردار از ذهنی سالم، به میزان برخوردار، موجود است. به باور سُبکی، چیدمان منطقی به شیوه‌ای که منطقیان می‌گویند، امری نوپاست و انگیزه از آن این بوده است که هر انسانی به هنگام گم کردن حقیقت، بدان روی آورد. نسبت منطق به ذهن‌ها، همانند نسبت نحو به زبان است؛ همان‌گونه که به دانش نحو، زمانی نیاز پیدا شد و به یک علم تبدیل گردید که زبان عربی با دیگر زبان‌ها در آمیخت، منطق نیز وقتی به صورت یک علم مستقل - به دست غزالی - درآمد که شماری از ذهن‌ها بیمار شده یا در ورطه شبهات افتاده بودند (سُبکی، رفع الحاجب عن مختصر ابن‌الحاجب، ۲۸۱).

آن سان که روشن است سُبکی میان منطق تکوینی و تدوینی تفاوت نهاده است. منطق تدوینی در رتبه نحو تدوینی قرار دارد و رتبه تکوینی این دو دانش، تا هنگامی که موضوع آنها از حالت اولیه خارج نگردید، پابرجا بوده است. اما باراه یابی عناصر ناسازگار با حالت اولیه، دانشمندان بسان پزشکان استدلال و زبان، در صدد بازگردانیدن همگان به حالت اولیه آن موضوع هابرا آمده و کوشیده اند قوانینی وضع کنند که در این راستا کار آیی داشته باشد. آنان در تدوین این قوانین، الگوی پیش روی خود را همان اصولی نهاده اند که صاحبان آن حالت اولیه، به طور فطری خود را به آنها مقید می دانستند.

جمله دوم - ابن الصلاح می گفت: پیش از ورود منطق به عالم اسلام و رواج آن، شریعت اسلامی تمام گردیده بود و اندیشمندان شریعت در دریای حقیقت غوطه ور بودند. بنابراین، هیچ نیازی به منطق نداشته اند و بدون آن توانسته اند به این کمالات برسند. به باور سُبکی، اگر ابن الصلاح بر آن است که اندیشمندان شریعت پیش از رواج منطق تدوینی، به این کمالات رسیده اند، سخن او پذیرفتنی است، ولی این سخن موجب تحریم دانش منطق و خشم بر آن نمی شود، ولی اگر مقصود ابن الصلاح آن است که اتمام شریعت و کنکاش اندیشمندان در آن، از آن روست که هیچ منطقی - چه تدوینی و چه تکوینی - برای آنان حاصل نبوده است، ادعایی نادرست است؛ زیرا آن بزرگان بسیار عمیق تر و دقیق تر از دیگران قوانین منطق را می دانسته اند؛ به گونه ای که غزالی و هم باورانش حتی به میزان یک دهم آن را درک نکرده اند (همان).

گرچه سُبکی برای فرض نخست در کلام ابن الصلاح استدلالی نمی آورد، ولی به ظاهر مرادش آن است که رواج نداشتن منطق تدوینی - که بر پایه منطق تکوینی و فطری عالمان شریعت - بوده است، هرگز دلیلی بر تحریم آن نمی شود؛ زیرا این منطق می کوشد آیندگان را به ادامه دادن روش پیشینیان شریعت مدار باز گرداند.

### بررسی پاسخ های سُبکی

بی گمان وقتی ابن الصلاح از بی نیازی و اتمام شریعت و یا غوطه وری بزرگان اسلام در دریای حقیقت پیش از ورود منطق به عالم اسلام سخن می راند، هدف او جامعیت اسلام است؛ یعنی به



باور او با آمدن قرآن و با وجود سنت پیامبر ﷺ که برآورنده تمام نیازهای مسلمانان است، هیچ نیازی به دانش منطق نیست. بدین ترتیب، این سخن با گفته دیگر او تکمیل می شود که:

پرداختن به آموزش و فراگیری منطق نه از اموری است که شارع آن را مباح کرده است و نه کسی از صحابه، تابعین، مجتهدان پیشوا و گذشتگان نیکو کردار و دیگر کسانی که بزرگان امت به آنان اقتدا می کنند، آن را روا دانسته است.

به ظاهر این الصلاح به همین مقدار برای زیادی بودن دانش منطق و بی نیازی مسلمانان از آن بسنده کرده و بحث را به بدعت بودن این دانش نکشاند است. به هر حال، وجوه مختلف بی نیازی مسلمانان از دانش منطق، از رهگذر کامل بودن شریعت اسلام را می توان این گونه برشمرد:

- وجه نخست: اگر این گونه امور زمینه هدایت و رشد بودند، پیامبر، خلفا و اصحاب او از گفتن آن چشم نمی پوشیدند.

- وجه دوم: آنچه را که مسلمانان در امور دینی بدان نیاز داشتند، پیامبر ﷺ پیش از رحلت خویش بیان فرمود و هرگز بیان چیزی را که سبب نزدیکی به خداوند و یا دوری از عذاب او باشد، رها نکرده است تا پس از وی، دیگری به بیان آن پردازد. پس چون هیچ کدام از مباحث منطقی از پیامبر روایت نشده است، سخن گفتن درباره آنها بدعت خواهد بود.

- وجه سوم: این گونه امور از دو حال خارج نیستند: یا پیامبر و پیشوایان گذشته آنها را می شناختند و درباره آنها سکوت کرده اند. در این صورت، مانیز باید چون آنان سکوت را پیشه سازیم؛ زیرا اگر پیوندی با کمال دین داشتند، آنان سکوت را در مورد آنها بر نمی گزیدند. یا اینکه آنان این گونه امور را نمی شناختند. در این فرض، لازم نیست که مانیز آنها را بشناسیم؛ چه اگر از دین بودند، هرگز آن بزرگان به بی توجهی یا جهل درباره آنها گرفتار نمی شدند.

ابوالحسن اشعری (۲۷۵-۳۳۰ق) وجوه سه گانه یاد شده را درباره بی نیازی دین اسلام از علم کلام دانسته و در پی پاسخ گویی به آنها رفته است (ر.ک: اشعری، استحسان الخوض فی علم الکلام، ۴-۱۲)، ولی چون ملاک آن، کمال دین است و منطق و کلام در این زمینه هم راستایند و نیز این علت

تحریم، مشترک میان آن دو علم است (سیوطی، صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام، ۳۴) به آسانی می‌توان این وجوه را به دانش منطق نیز سرایت داد. از جمله پاسخ اشعری به ایسن وجوه آن است که پیامبر ﷺ درباره چیزی از این امور نادان نبودند و آنها را به تفصیل می‌دانستند، ولی آن حضرت تنها در زمینه مسائلی سخن گفته‌اند که در زمان ایشان مطرح بوده است و اگر چنین مباحثی در زمان حیات پیامبر ﷺ مطرح می‌شد، ایشان درباره آنها نیز سخن می‌گفت. افزون بر این، پیامبر ﷺ درباره پاره‌ای از مباحث فقهی همچون نذورات، عتق و وصایا هم سخنی فرموده‌اند. بنابراین، بسیاری از فقیهان و ائمه گذشته از جمله شافعی، ابوحنیفه و مالک نیز باید بدعت‌گذار پنداشته شوند (اشعری، همان، ۴-۱۲).

ابن حزم اندلسی نیز در پاسخ به وجوه پیشین، چنین می‌گوید:

تنها علم منطق نبوده است که گذشتگان نیکو کردار پیرامون آن سخن نگفته‌اند، بلکه علوم دیگر نیز سرنوشتی این‌گونه دارند. هیچ‌یک از گذشتگان نیکو کردار در زمینه مباحث نحو سخن نگفته‌اند ولی پس از توجه مسلمانان به این مباحث و نگرستن در تأثیر اختلاف حرکات در پایان واژه‌ها و تفاوت اعراب در اختلاف معانی، کتاب‌هایی در دانش نحو نگاشته شد و بدین وسیله از وقوع اشتباه و نادرستی در فهم معانی گفتار پروردگار جلوگیری گردید (التقريب لحد المنطق، ۱/۹۴ و ۹۵).

به باور ابن حزم، همین سخن درباره دیگر علوم مانند علم لغت و علم فقه نیز صادق است؛ زیرا یاران پیامبر ﷺ با شنیدن وحی از زبان پربرکت ایشان، از این گونه علوم بی‌نیاز بودند و هرگز اشتباهی را به سبب ندانستن این دانش‌ها مرتکب نشده‌اند، ولی مسلمانان پس از آنان به ایسن دانش‌ها نیازمند گردیدند و برای پرهیز از هرگونه اشتباهی در معانی کلام خداوند به فراگیری آنها پرداختند. از نظر ابن حزم، منطق نیز در زمره همین علوم جای دارد و نادانی درباره آن، احتمال فرو افتادن در مغالطه و تمییز ندادن درست از نادرست (حق از باطل) را در پی خواهد داشت و سرانجام چنین جهلی جز سرگردانی نخواهد بود (همان).

سبکی افزون بر چشم‌پوشی از بی‌توجهی ابن‌الصلاح از وجود چنین پاسخ‌هایی که پیش‌تر به

این گونه شبهه‌ها داده شده است، از بررسی دیگر سخنان ابن‌الصلاح نیز چشم می‌پوشد. ابن‌الصلاح معتقد بود مقدمه بودن منطق برای دانشی شرّبه نام فلسفه، موجب سرریان شرارت آن دانش به منطق می‌گردد. بنابراین، منطق حرمت‌غیری می‌یابد. به باور ابن‌الصلاح، کاربرد اصطلاحات منطقی در مباحث احکام شرعی امری ناروا و منکر است. جای شگفتی است که چرا سُبکی از دسته‌بندی منطق به فطری و تدوینی در پاسخ به گفته‌های ابن‌الصلاح، در اینجا نیز بهره نگرفته است؛ به ویژه آنکه او در رفع الحاحب به پیروی از پدرش معتقد بود منطق ابزاری دوکاره است که هر دو استفاده خیر و شرّرامی‌توان از آن انتظار داشت. او منطق را همانند شمشیری دانست که هم در جهاد فی سبیل الله می‌توان به کار گرفت و هم در رهنی. بنابراین، منطق ابزاری است که هم در دانش‌هایی ارجمند مانند فقه و تفسیر کارایی دارد و هم فیلسوفان - که به دانش نامبارک فلسفه دل بسته‌اند - می‌توانند از آن بهره گیرند.

در باب منکر بودن کاربرد اصطلاحات منطقی در مباحث احکام شرعی که ابن‌الصلاح وجهی را برای آن نیاورده است، سکوت سُبکی حتی اگر حمل بر پذیرش نگردد، نشانگر آن است که او در پی پاسخ‌گویی به آن نیز نرفته است. در این میان، سیوطی هم باور با ابن‌الصلاح معتقد است اهل منطق به هنگام سخن‌گفتن در مباحث فقهی، آنها را بر قواعد منطقی حمل می‌کنند و از این رهگذر، به مقاصد فقیهان دست نمی‌یابند. این گمراهی اگر از حوزه مباحث فقهی فراتر رود و شامل مباحث عقیدتی گردد، سرانجام به بدعت خواهد انجامید (صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام، ۱۵).

به نظر می‌رسد اگر ابن‌الصلاح آشکارا به منکر بودن کاربرد اصطلاحات منطقی در مباحث فقهی رأی داده است، تنها به انگیزه جلوگیری از هرگونه کج‌فهمی در مقاصد فقیهان و پیشوایان شریعت بوده است. ابوحامد غزالی، رویکردی مقابل با این تحلیل دارد. او نه تنها منعی در کاربرد قوانین منطقی در فقه نمی‌بیند، بلکه گاهی از تعبیرهای فقهی به جای اصطلاح‌های منطقی بهره می‌گیرد. حتی گاهی در آثار منطقی‌اش، مثال‌های فقهی را برای روشن‌تر شدن مطلب می‌آورد. او به طور کلی به کاربرد قوانین منطق در دیگر علوم از جمله فقه معتقد است؛ چنان‌که می‌گوید:

ادعا نمی‌کنم که به کمک قوانین منطق، تنها معارف دینی را ارزیابی خواهم کرد، بلکه به یاری آنها هر یک از دانش‌های حساب، هندسه، طبیعی، فقه و کلام را نیز سنجش می‌کنم. در هر دانش حقیقی غیر اعتباری نیز، حق (درستی) را از نادرستی با این معیارها (قوانین منطق) می‌توان مشخص کرد؛ چه آن ترازویی استوار است (غزالی، القسطاس المستقیم، ۸۲).

ابن حزم اندلسی نیز پیش از غزالی به کار آیی منطق در فقه توجه کرده است و با نوشتن کتاب *التقریب لحدّ المنطق* درباره کار آیی منطق در دیگر علوم از جمله تفسیر، حدیث و فقه می‌گوید:

هر کس کتاب من (*التقریب لحدّ المنطق*) را بخواند، باید بداند سود این کتاب‌ها (ی هشت گانه ارسطویی) به یک علم محدود نیست، بلکه در همه علوم دارای ارزش خواهند بود. در کتاب خدا و گفته‌های پیامبر ﷺ او و نیز در فتوا به حلال و حرام، واجب و مباح، این کتاب‌ها بیشترین سودها را می‌رسانند (*التقریب لحدّ المنطق*، ۱۰۲/۱).

### ج) سُبکی و دلیل شیخ ابامنصور عطاردی

هر چند از سُبکی به دلیل رویکرد به ظاهر میانه‌ای که در روی آوری به منطق برگزید، انتظار می‌رود در دلیل عطاردی بر تحریم منطق که می‌گوید:

اولی آن است که به منطق پرداخته نشود؛ زیرا فرورونده در این مباحث از اینکه در نتایج ناروایی چون کفر ایمن ماند، اطمینان خاطر ندارد، مناقشه کند ولی او هیچ واکنشی در این زمینه نشان نداده است (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ۲۱۸).

شگفتی است که چگونه سُبکی منطق را بهترین و سودمندترین دانش می‌داند و این دانش را بسان شمشیری که می‌تواند در جهاد فی سبیل الله به کار آید برمی‌شمارد، ولی با وجود این در برابر اولویت نپرداختن به منطق، صرفاً به سبب امکان فرو افتادن در نتایجی ناروا سکوت می‌گزیند. بهترین توجیه سکوت او سازگاری این اقدام با نظر شخصی او و سخت‌گیری‌هایش در مورد کسانی است که مجازند به منطق روی آورند.

همچنین این سکوت با اقدام دیگر او در توجیه نگاه غزالی و فخر رازی با منطق همسویی دارد و آن اینکه آن دو وظیفه دینی خود می‌دانستند که به منظور حفظ اسلام و باورهای مسلمانان، به

بحث‌های منطقی روی آورند و از طریق آنها به ردّ و ابطال مدعیات منطقیان بپردازند. سرانجام آنکه سُبکی با آوردن دلیل برخی از مخالفان دانش منطق و نیز پاسخ به پاره‌ای از آنها، در پی داوری عادلانه و میانه رفته است، ولی هم در آوردن دلایل آنها، و هم در پاسخ‌گویی به آنها، آن گونه که سزاوار است، جانب عدالت را رعایت نکرده است. مهم‌تر آنکه از بررسی دلایل موافقان منطق که گاه در پشتیبانی منطق از وجوب کفایی یا عینی آن سخن گفته‌اند، خودداری کرده است.

### ۵. سُبکی و توجیه نگاه غزالی و فخر رازی به منطق

سُبکی پس از بیان فتوای خویش و بنیان‌گذاری آن بر حرمت در معید النعم و میید النقم و نیز پس از مشاهده تفاوت بنیان اولیه در این رأی با فتوای دیگرش در رفع الحاجب، خود را گرفتار این مشکل یافت که اگر روی آوری به منطق حرام است و تنها کسانی که از آن شش شرط دشوار برخوردارند، مجازند با انگیزه ردّ اهل منطق به آن دانش روی آوردند، چرا بزرگانی مانند غزالی و فخر رازی به آن تفصیل به آن دانش خوش بین بوده‌اند و دیگران را به آموزش آن فرامی‌خواندند؟ او در این زمینه می‌گوید:

همانا این دو [غزالی و فخر رازی] پیشوایان بزرگوارند. هیچ کدام از آنها به این علوم نپرداخت، جز اینکه در دین پیشوا و رهبر گردید. تا آنجا که نام آنها در شناخت علم کلام به روش اهل سنت و صحابه و تابعین به عنوان نمونه، مثل و الگو شد. پس، از شنیدن هر سخنی (توجیهی) غیر از این پرهیز که در آن صورت آشکارا گمراه خواهی شد. این دو پیشوایان بزرگوارند که به یاری مؤمنان و سرافرازی دین از راه دفع باطل‌گویی‌ها - اشخاصی چون فارابی، ابن سینا و خواجه توسی - مکلف بودند. هر کس به جایگاه آن دو برسد، هیچ سرزنی را در باب نگریستن به کتاب‌های فلسفی (و منطقی) سزاوار نبوده، مأجور نیز خواهد بود (معید النعم و میید النقم، ۷۹).

سُبکی در ستایش این دو، در موارد بسیاری اظهار نظر کرده است. گاهی غزالی را با اوصافی همچون «شدید الذكاء، سدید النظر، عجیب الفطره، مفرط الإدراک، قوی الحافظه، بعید الغور،

غوّاصاً علی المعانی الدقیقه، جبل علم مناظراً، محجاجاً» (سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ۱۹۴/۶) و یا «لا یعرف احدٌ ممّن جاء بعد الغزالی الی قدر الغزالی و لا مقدار علم الغزالی إلا بمقدار علمه أمّا بمقدار علم الغزالی فلا» (همان، ۲۰۲) می ستاید و گاه مخالف او را از دو حال حسد و کفر خارج نمی داند و رویکرد بدبینانه به او را خروج از راه راست می شمارد (همان، ۲۰۱). وی درباره فخر رازی هم تمجیدهای فراوانی کرده است؛ از جمله اینکه: او [فخر رازی] دریایی است که دریاها از جواهرات نزد او تهی اند؛ زینتی است که آسمان هرگز درخشندگی و زیبایی آن را ندارد؛ بوستانی از دانش است که باغها در برابر او نمی توانند شکوفه های خود را نشان دهند. به توانایی بسیار او ارکان ملت اسلام سامان یافت و مرزهای آیین محمدی ﷺ با درخشش اندیشه های او روشن گشت (همان، ۸۲/۸). سرانجام آنکه سبکی با گزارشی از حدیث نبوی از ابوهریره مبنی بر اینکه خداوند در آغاز هر سده ای کسی (یا یکی از اهل بیت پیامبر ﷺ) را برمی انگیزد که دینش را تجدید کند، ابو حامد غزالی و فخر رازی را دو مجدد سده پنجم و ششم می داند و سپس مخالفت با این مجددان را امری ناروای می شمارد (همان، ۱۹۹/۱-۲۰۲).

به باور سبکی اشخاصی مانند فارابی، ابن سینا و خواجه توسی که خویش را حکمای اسلام می دانند، خود را به سخنانی باطل و گمراهی مشغول داشته اند و بر آنها نام حکمت نهاده اند. آنان به اینکه سفیه و نادان خوانده شوند بسیار سزاوارترند تا اینکه به حکیم توصیف شوند؛ زیرا آنان دشمنان پیامبران و رسولان الهی اند. آنان تحریف کنندگان شریعت اسلامی اند و کسانی را که به شریعت اسلامی آگاهی نداشتند، در جهل فرو می برند و از آشنایی آنها با شریعت اسلام مانع می گردند. زیان فارابی و ابن سینا و مانند آنها بر عوام، بسیار بیشتر از زیان یهودیان و مسیحیان است؛ چه اینان لباس مسلمانان را بر تن می کنند و ادعا دارند که از اندیشمندان مسلمان اند و خود را پیشوای عوام می دانند؛ در حالی که هیچ اعتقادی به دین اسلام ندارند، بلکه قواعد و ارکان آن را متزلزل و منهدم می سازند. اینان تنها به انگیزه حفظ جانشان، خویش را مسلمان می نمایانند و به هنگام نشاط، به هر منکری دست می یازند و نماز (امور دینی) را در حالی که کاملاً خموده شده اند و هیچ نشاطی ندارند برپا می کنند. اینان با عقل دون مایه (خسیف) و بدون تکیه بر کتاب و سنت و

بی بهره از نور برهان پیامبری، خویشتن را آلوده ساخته‌اند. سرانجام سُبُکی رأی خود را در باره پیروان اینان، این گونه آشکار می‌کند:

رأی در مورد کسی که از کتاب و سنت روی گردانیده و به گفته‌های ابن سینا و همراهانش روی آورده و سخن مسلمانان (قال ابویکر و قال عمر و قال الشافعی و قال ابوحنیفه و قال الاشعری و قال القاضی ابویکر) را رها ساخته و به «قال الشیخ الرئیس و قال خواجه نصیر و ...» پرداخته، آن است که با تازیانه زده شود و در بازارها گردانیده شود و بر سر او فریاد سردهند که: این فرجام کسی است که کتاب و سنت را رها ساخته و به سخنان باطل باطل گویان پرداخته است (معید النعم و مید النعم، ۷۷-۷۸).

این گفته‌های سُبُکی در بردارنده نکاتی است:

**نکته اول:** بیشتر این سخنان بر آورد رویکرد کلامی اوست؛ یعنی نگاهی کلامی به اندیشه‌های ابن سینا، فارابی و خواجه طوسی داشته است. شاهد این سخن، افزون بر به کارگیری ادبیات کلامی و عقیدتی او، این است که در پایان همین قسمت، باور ابن سینا به حشر روحانی انسان‌ها در قیامت و بی توجهی او به بیان قرآن درباره حشر جسمانی آدمیان؛ رادست مایه سرزنش او قرار می‌دهد.

**نکته دوم:** منطق از آن رهگذر که خادم و مقدمه چنین اندیشه‌های فلسفی و عقیدتی باطلی است، به آفت و انجام ناخوش آنها مبتلاست؛ به گونه‌ای که امکان جدایی از آنها را ندارد.

**نکته سوم:** اشخاصی چون ابن سینا و خواجه طوسی با آمیختن کلام ملحدان و کافران به کلام مسلمانان، زمینه تشویش اذهان عمومی را فراهم آورده‌اند تا آنجا که گفته‌های مشبّهه و دیگر پارسایان مسلمان، نکوهش شده است. بر این اساس، اقدام غزالی و فخر رازی در تفکیک مباحث منطقی کاری با ارزش است. بر همین اساس، سُبُکی می‌گوید بر این الصلاح و مانند او سزاوار است که خداوند را بر این نعمتی که از سوی غزالی و همانندهای او جاری است و از راه آن توانسته‌اند دین و فقه را فراگیرند، سپاس گزار باشند (زییدی، *اتحاف السادة المتقین*، ۲۷۸/۱؛ سُبُکی، *طبقات الشافعية الكبرى*، ۲۵۶/۶).

## بررسی و داوری

الف) تفسیر و توجیه سُبکی از نگاه غزالی و فخر رازی هرگز نمی‌تواند با آثار آن دو در یک راستا قرار گیرد؛ به ویژه آنکه او مدعی است واجدان شرایط جواز روی آوری به منطق، تنها به انگیزه ردّ منطقیان، می‌توانند به منطق روی آورند؛ در حالی که نوشته‌های منطقی این دو موافق منطق، آکنده از سخنانی است که آنان هرگز در پی ردّ بر اهل منطق نبوده‌اند. در این راستا می‌توان به نمونه‌های زیر از اندیشه‌های غزالی توجه کرد:

- به باور غزالی، سعادت جاویدان بشری بر شناخت منطق متوقف است (غزالی، مقاصد الفلاسفه، ۳۶).

- او منطق را مقدمه همه علوم می‌داند و دانسته‌های ناآشنایان به آن را غیر قابل اطمینان می‌شمارد (همو، المستصنی من علم الاصول، ۱۰۱).

- او قیاس برهانی را دارای سه نمط دانسته است: نمط تعادل (اقترانی) که دارای سه شکل است. شکل نخست و دوم را به ابراهیم خلیل علیه السلام نسبت می‌دهد و شکل سوم را آموخته خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برمی‌شمارد. نمط تلازم را خداوند به کار برده و نمط تعاند نیز بر زبان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم جاری شده است. غزالی اقسام غیر برهانی قیاس را نیز موازین شیطانی خوانده است (همو، القسطاس المستقیم، ۴۶).

- در ترتیب و شرایط اندیشیدن، تفاوتی میان مباحث فقهی و عقلی وجود ندارد. تنها تفاوت آنها در مأخذها (و منابع) مقدمات استدلال‌های آنهاست (همو، معیار العالم، ۳۱).

به یقین هرگز نمی‌توان این گونه باورهای غزالی را که تنها برخی از تمجیدهای او از دانش منطق است، با تفسیر سُبکی از رویکرد غزالی به منطق موافق دانست. درباره نگرش فخر رازی به منطق نیز شواهدی وجود دارد که هرگز نمی‌توان آنها را با تفسیر سُبکی سازگار دانست. پیش‌تر گفتیم فخر با دسته‌بندی مردم به چهار گروه، منطق را برای دو گروه سودمند می‌دانست. نیاز این دو گروه به دانش منطق هرگز با اقدام به ابطال مدعیات منطقیان از سوی آنها، در یک راستا قرار نمی‌گیرد. افزون بر این، فراوانی نوشته‌های منطقی غزالی و فخر رازی و به ویژه تطبیق قوانین



منطقی بر قسطاس‌های مستقیم قرآنی از سوی غزالی، برترین گواه بر نادرستی توجیه سبکی از رویکرد خوش‌بینانه آن دو به منطق است.

ب) نقد دیگر بر سبکی آن است که او نیز هم باور با ابن‌الصلاح و شماری دیگر که منطق را از نظر مقدمه بودن برای فلسفه سرزنش می‌کردند، رأی به ناروایی پرداختن به دانش منطق (به حکم اصل اولیه) داده است؛ در حالی که این خرده‌بر همه آنان وارد است که میان نتایج نگاه برخی حکیمان به حکمتی که مقدمه‌اش منطق است، با اصل و محتوای دانش منطق خلط کرده‌اند. به دیگر سخن، آنچه سبکی به عنوان نقص دانش منطق می‌آورد، امری عارضی است که به دانش منطق نیز اختصاص ندارد و دیگر علوم (مانند علم نحو) نیز از آن رو که ممکن است فقهی (برای نمونه) نتیجه فقهی نادرستی بگیرد و گمراه گردد، باید ناز و اشمرده شود و تحریم گردد. در این زمینه، ابن‌رشد (۵۲۰-۵۹۵ق) دو سخن قابل توجه دارد. او درباره نادرست بودن سریان گمراهی برخی حکیمان از رهگذر پاره‌ای نتایج فلسفی و عقیدتی به دانش منطق، چنین می‌گوید:

اگر در این طریق، کسی در اثر مطالعه این گونه کتب و آثار گمراه شده باشد و یا لغزشی پیدا کرده باشد و یا به واسطه بدنگری خود در آن آثار و کژی فهمش و یا چیرگی شهوت‌های نفسانی‌اش و یا نبودن استادی که او را به درستی راهنمایی کند و یا به واسطه وجود همه یا بیشتر این اسباب از راه راست منحرف شده باشد، این امر موجب نخواهد شد که مردم اهل و شایسته را از این کار باز داریم و اجازه مطالعه این کتاب‌ها را به آنها ندهیم؛ زیرا این گونه زیان‌هایی که ناشی از امور مذکوره است، امری عرضی است نه ذاتی و ناشی از عوارض و حالاتی است که برشمرده شد؛ نه اینکه این کتب بالذات گمراه‌کننده باشند. بنابراین، آنچه ذاتاً سودمند است، به واسطه زیان‌هایی که بالعرض بر آن وارد می‌شود، نباید ممنوع شود (فصل‌المقال، ۳۷ و ۳۸).

او در جایی دیگر، منع کنندگان روی‌آوری شایستگان حکمت را به دلیل گمراه شدن برخی، همانند کسانی می‌داند که تشنه‌ای را از نوشیدن آب گوارا باز دارند تا بمیرد؛ به این دلیل که کسانی

دیگر با نوشیدن آبی آلوده مرده‌اند (همان). به باور او، این عوارض گمراه کننده تنها عارض بر حکمت و منطق نمی‌شود، بلکه وضع دیگر فنون نیز چنین است و ممکن است هر فنی بالعرض گمراه کننده باشد. به گفته او چه بسیارند فقیهانی که علم فقه سبب دنیاداری و اندکی پارسایی آنها می‌شود؛ در حالی که بی‌گمان علم فقه ذاتاً موجب فضیلت علمی است (همان، ۳۹).

مهم‌تر آنکه حتی غزالی که سبکی این‌گونه کوشش‌های منطقی وی را توجیه می‌کند، در نقطه مقابل سبکی قرار دارد. او مدعی است منطق هیچ‌گونه ناسازگاری با دین و شریعت و مذاهب مختلف فکری اسلامی ندارد:

در علم حساب و منطق، هیچ تعرضی «نفیاً و اثباتاً» به مذاهب وجود ندارد. هنگامی که گفته می‌شود منطق در شمار دانش‌های فلاسفه ملحد جای دارد، طبیعت اهل دین از این دانش روی می‌گرداند؛ در حالی که این روی گردانی برآمده از هر گونه گمان (معتبر) و یا یقین نیست (غزالی، معیار العلم، ۱۷۸).

همچنین وی معتقد است در ترتیب و شرایط اندیشیدن تفاوتی میان مباحث فقهی و عقلی وجود ندارد و تنها تفاوت آنها در مأخذها (و منابع) مقدمات استدلال‌های آنهاست (همان، ۳۱). او حتی علت مخالفت خود با حکیمان را وفادار نماندن آنان به منطق می‌داند و بر آن است که حکیمان نتوانسته‌اند در مورد الهیات به مسائل منطقی وفادار بمانند و به همین سبب، از راه راستی خارج گشته‌اند (همو، تهافت الفلاسفه، ۴۰). مفهوم این سخن آن است که اگر فیلسوفان در مسائل الهی می‌توانستند به منطق وفادار، بمانند او سخن آنان را می‌پذیرفت و از باب ناسازگاری و ستیزه با آنان وارد نمی‌شد. گفتنی است ابو حامد غزالی در تمام آثار منطقی‌اش تنها در دو مورد به کارگیرندگان منطق را از دو خطر مهم که بر خسی را گرفتار ساخته است، هشدار می‌دهد. او خطر نخست را متوجه منطق دانان به هنگام استدلال آوردن در مقاصد دینی می‌داند؛ زیرا آنان در این مقام ثبات خویش را به شرایط برهان از دست می‌دهند و خود را از ثمره گوارای آن یعنی یقین محروم می‌گردانند. خطر دیگر آن است که مشتاقان به علم منطق، چون این دانش را بنیانی برای مباحث الهی می‌دانند، کفریات برخی فیلسوفان در مباحث عقیدتی را همچون

خود منطق نیکو می‌شمارند (همو، معیار‌المعلم، ۳۵). این دو خطر، به ذات دانش منطق ناظر نمی‌شود. بر همین اساس، مبالغه‌گویی برخی نویسندگان درباره این سخن غزالی، مبنی بر فروپاشی منطق ارسطویی (ر.ک: الزبیدی، *انحاف السعادة المتقین*، ۱/۱۷۳) کاملاً از مقصود غزالی بیگانه است.

سرانجام آنکه تفسیر نادرست سُبُکی از نگاه غزالی به منطق، تنها یکی از تفسیرهای به ظاهر میانه در میان تفسیرهای ناسازگار در این زمینه است. برخی از این تفسیرها، بیانگر آن است که سرانجام غزالی منطق ارسطویی را منهدم ساخته است (همان). برخی دیگر به توبه و روی گردانی او از منطق معتقد شده‌اند. اینان مدعی‌اند او در پایان عمر خویش در نکوهش منطقیان بسیار کوشید و نشان داد که روش آنان در بردارنده جهالت و کفری است که حتی با روش متکلمان سنجش نمی‌شود. مرگ غزالی با اشتغال او به صحیح بخاری و صحیح مسلم هم‌زمان بوده است. دانش منطقی که در پشتیبانی از آن از هیچ تلاشی دریغ نوزید، او را به مقصودش نرسانید و شک و سرگردانی او را زائل نساخت (ر.ک: ابن تیمیه، *الرد علی المنطقیین*، ۲۴۱؛ سیوطی، *جهد القریحة فی تجرید النصیحة*، ۳۹۳). در این میان، برخی پژوهشگران، شرایط اجتماعی روزگار غزالی را زمینه ساز نگرش‌های او به منطق دانسته‌اند. به باور اینان، غزالی تا هنگامی که به ذوق نپرداخته بود و هنوز می‌خواست به بارگاه خلافت نزدیک‌تر گردد و از اندیشه دو دستگاه فرمان‌روایی بغداد و خراسان نگاهبانی کند، به پیروی از استادان خود ناگزیر بود که فلسفه را تباه نشان دهد و ناچار هم می‌بایست به منطق نپردازد، ولی چون به دستور همان دستگاه‌ها ناگزیر بود که با باطنیان هم بستیزد و اصل پیروی از امام معصوم را نپذیرد، باز به ناچار به استدلال دست‌یازید و پیروی از عقل را واجب نشان داد و در برابر باطنیان، بسان یک فیلسوف استدلالی عمل کرد. از این رو، منطق را یک‌باره کنار نهاد، بلکه گاهی می‌نوشت که این علم زیبایی ندارد و همان است که متکلمان نظار در علم کلام با عبارت‌های دیگر آورده‌اند و گاهی هم عبارت‌ها و اصطلاحات منطق را برمی‌گرداند تا یک‌باره به رنگ فیلسوفان در نیاید (ر.ک: دانش‌پژوه، تبصره و دو رساله دیگر، ۱۷ و ۱۸). هر چند داوری درباره این تفسیرهای یاد شده از نگاه غزالی به منطق، از موضوع این مقاله خارج است، ولی بدون تردید هرگز نمی‌توان

به توجیه سبکی ملتزم شد؛ همان گونه که، نه می توان از زیاده روی غزالی در ستایش منطق چشم پوشید و نه می توان دیده را بر سرزنش های بی شمار مخالفان این دانش فرو نهاد. به نظر می رسد حقیقت در لابه لای نوشته های خود منطقیان و یا کتاب های منطقی این گونه قابل استخراج باشد؛

- هر چند منطق در دست یابی به حقیقت سودمند است، تنها راه رسیدن به آن نیست (قطب رازی، شرح المطالع، ۱۷).

- گرچه منطق در دست یابی به بسیاری از معارف مفید است، نمی توان آن را برای همه علوم لازم دانست (همان، ۱۸).

- این چنین نیست که همگان برای درک معارف نظری به فراگیری منطق نیازمند باشند، بلکه برخی با تسلط بر منطق فطری (همان، ۱۷) و یا تأیید الهی (ابن سینا، منطق الشفاء، ۲۰/۱) از منطق تدوینی بی نیازند.

- تحصیل دانش ها به فراگیری منطق مشروط نیست، بلکه شناخت این دانش موجب آسانی و کامل شدن آموختن دیگر دانش ها می شود (فخر رازی، شرح عیون الحکمة، ۴۶۱)؛ چه منطق دان هم به مجهول علم می یابد و هم می تواند چرایی و چگونگی این فهم را درک کند. از این رو، بر کسی که تنها به مجهول علم دارد برتری دارد (ابن سینا، منطق الشفاء، ۱۷/۱). افزون بر این، تنها اجرای یک عمل یا برخورداری از ملکه آن عمل و ناآگاهی از قوانین آن، چه بسا با گذشت زمان زوال آن ملکه را در پی داشته باشد، ولی با شناخت قوانین آن، به استواری آن ملکه و عمل می توان باور داشت. گذشته از اینکه هرگز نمی توان کسی را که عملی را بدون آگاهی به قوانین شناخت (و تنها بر پایه ملکه شدن آن) انجام می دهد با شخصی که همان عمل را بر اساس آگاهی به قوانین و ملکه انجام می دهد برابر دانست (همان).

- سرانجام آنکه همه قوانین منطق در همه حوزه ها و برای همگان لازم و کاربردی نیست و می توان در هر حوزه ای قواعد منطقی ناظر به همان حوزه را فرا گرفت. بر همین اساس، در منطق گاهی از برهان سخن گفته می شود و گاهی از جدل، خطابه و شعر. نیز ممکن است دسته بندی مباحث منطق به واجب (برهان) و مستحب (خطابه و جدل) که در کلام برخی فرزندان دیده می شود، برآمده از

همین اندیشه باشد (قطب شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۲۸).

### نتیجه گیری

کوشش های فراوان سُبکی در داوری میان دو رویکرد افراطی و تفریطی به دانش منطق، تنها نشان گر آن است که او در پی حمایت از برخی فرزندگان شافعی مذهب (غزالی و فخر رازی) و یا توجیه عملکرد آنان که به شدت به آسان ارادت دارد، بوده است. از همین رو، گاه در گزارش موافقان منطق، با نیاروردن نام و ادله و یا پاسخ های آنها به مخالفان و گاه در گزارش نارواشمارندگان منطق کوتاهی می کند.

او در نكوهش منطق خود را گرفتار زیاده روی های برخی منطق ستیزان نکرده است، ولی سخت گیری های او (اكتساب شرایط شش گانه) و نیز مشروط دانستن انگیزه روی آوری به منطق، به ردّ منطقیان در عمل او را در زمره مخالفان جای داده است. این اقدام ها در کنار اصل حرام دانستن اشتغال به منطق در معیلة النعم و مییلة النعم، آشکارا سُبکی را در روی گردانی آشکاری از اثر دیگرش، یعنی رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب قرار می دهد که در آن، مانند پدرش با پذیرش سودمندی منطق و ابزار دو سویه بودن آن و پاسخ به برخی دلایل مخالفان، به نوعی در پی سازش و یا حتی دفاع از منطق برآمده است.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۲. ابن تیمیه، ابوالعباس تقی الدین احمد بن عبدالحلیم، *درم تعارض العقل و النقل*، دکتر محمد رشاد سالم، جمهوریة العربية المتحدة، دارالکتب، ۱۹۷۱ م.
۳. \_\_\_\_\_، *الردّ علی المنطقین*، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ ق.
۴. ابن حزم، احمد بن سعید، *التقریب لحد المنطق*، در *رسائل ابن حزم*، ج ۱، مقدمه و تصحیح: عباس احسان، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ۱۹۸۳ م.
۵. ابن خلدون، ولی الدین عبدالرحمن بن محمد، *مقدمه ابن خلدون*، ج ۲، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۵۷ ش.
۶. ابن رشد، محمد بن احمد بن محمد، *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸ ش.
۷. \_\_\_\_\_، *منطق الشفاء*، المجلد الاوّل و الرابع، قم، مطبعة آية الله العظمى المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ ق.
۸. ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، حقه و ضبط غریبه: محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة، ۱۹۶۳ م.
۹. ابن القيم الجوزیه، شمس الدین عبدالله بن محمد، *مفتاح دار السعادة*، المجلد الاوّل، بیروت، دارالکتب العلمیة، [بی تا].
۱۰. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، *رساله استحسان الخوض فی علم الکلام*، هند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة، الطبعة الثانية، ۱۳۴۴ ق.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، *مذاهب الإسلامیین*، بیروت، دار العلم للملأیین، ۱۹۹۶ م.
۱۲. بغدادی، ابوالبرکات هبة الله بن علی بن ملکا، *المعتبر فی الحکمة*، المجلد الاول، منشورات جامعة اصفهان، الطبعة الثانية، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. توحیدی، ابوحیان، *الإستیع والمؤانسة*، صححه و ضبطه و شرح غریبه: احمد امین و احمد الزین، منشورات دار مکتبة الحیة، بی طبع، [بی تا].
۱۴. دانش یژه، محمد تقی، *تبصره و دو رساله دیگر از زین الدین عمر بن مهلان ساوی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷ ش.
۱۵. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *شرح صیون الحکمة*، المجلد الاول، تحقیق: الدكتور الشیخ احمد الحجازی

- احمد السقا، تهران، مؤسسه الصادق، ١٤١٥ق.
١٦. رازي، قطب الدين محمد بن محمد بن محمد، شرح المطالع، قم، انتشارات كتيبي نجفي، [بي تا].
١٧. زبيدي، السيد محمد بن محمد الحسيني، تحاف السادة المتقين بشرح احياء علوم الدين، الجزء الاول، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى، ١٤٠٩ق.
١٨. سامي النشار، علي، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام، مصر، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩م.
١٩. سُبُكِّي، تقى الدين (تاج الدين) عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن العاجب، تحقيق و تعليق و دراسة: الشيخ علي محمد معوض و الشيخ عادل احمد عبد الموجود، مصر، عالم الكتب، [بي تا].
٢٠. \_\_\_\_\_، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: الدكتور محمد الطناحي، الدكتور عبدالمفتاح محمد الحلو، مصر، هجر الطباعة و النشر و التوزيع و الإعلان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢ق.
٢١. \_\_\_\_\_، معيد النعم و مبيد النقم، حققه و علق عليه: محمد علي النجار - ابو زيد شلبي و محمد ابو العيون، فاهره، دار الكتاب العربي، ١٩٤٨م.
٢٢. سيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، جهد القريحة في تجريد النصيحة، نشره و علق عليه: علي سامي النشار، فاهره، مكتبة الخانجي، [بي تا].
٢٣. \_\_\_\_\_، الحاوي للفناوي، الجزء الاوكل، حقق أصوله و علق حواشيه: محمد محيي الدين عبدالحميد، مصر، مطبعة السعادة، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩ق.
٢٤. \_\_\_\_\_، صون المنطق و الكلام عن فنى المنطق و الكلام، نشره و علق عليه: علي سامي النشار، فاهره، مكتبة الخانجي، [بي تا].
٢٥. شيرازي، قطب الدين محمود بن ضياء الدين مسعود، شرح حكمة الاشراف، به اهتمام عبد الله نوراني و مهدي محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، ١٣٨٣ش.
٢٦. صعدي، عبدالمتعال، تجريد علم المنطق في شرح الخبيصي على التهذيب، الطبعة الخامسة، المطبعة النموذجية، [بي تا].
٢٧. غزالي، ابو حامد محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، قدم له و علق عليه و شرحه: الدكتور علي بو ملحوم، بيروت، دار و مكتبة الهلال، ١٩٩٤م.
٢٨. \_\_\_\_\_، القسطاس المستقيم، قدم له و ذيله و أعاد تحقيقه فيكتور شلحت، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، ١٩٩١م.
٢٩. \_\_\_\_\_، المستصفي من علم الاصول، المجلد الاول، مصر، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢ق.
٣٠. \_\_\_\_\_، معيار العلم، قدم له و علق عليه و شرحه: الدكتور علي بو ملحوم، بيروت، دار و مكتبة

الهلال، ١٩٩٣ م.

٣١. \_\_\_\_\_، مقاصد الفلاسفة، تحقيق: الدكتور سليمان دنيا، مصر، دارالمعارف، ١٩٦١ م.

٣٢. \_\_\_\_\_، المتخذ من الضلال و الموصل إلى ذی العزة و الجلال، قدم له و علق عليه و شرحه:

الدكتور على بو ملحم، بيروت، دارو مكتبة الهلال، ١٩٩٣ م.

٣٣. مدرس تبریزی، محمد علی، ریحانة الأدب، ج ١، تهران، کتاب فروشی خیام، چاپ سوم، [بی تا].



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی