

## تحلیل دیدگاه غزالی در باره تقابل میان منطق و امامت

غلامرضا ذکیانی\*

### چکیده

گرچه غزالی سرسختانه با فلسفه به مخالفت پرداخت اما نه تنها مخالف منطق نبود بلکه فراگیری آن را برای اهل علم ضروری می‌دانست. از نظر او یکی از کارکردهای منطق این بود که جایگزین نظریه امامتی شود که توسط باطنیه عرضه شده بود. القسطاس المستقیم بهترین مصداق این رویکرد است. غزالی در این کتاب مختصر دو کار بدیع انجام می‌دهد: استخراج قواعد منطقی از قرآن و طرح تقابل میان منطق و امامت. ما در مقاله حاضر پس از شرح این دو کار به نقد آنها می‌پردازیم. انتقاد اصلی ما این است که قواعد منطق لا بشرط هستند و مورد استفاده همگان قرار می‌گیرند. بنابراین تقابلی میان منطق و امامت وجود ندارد.

واژگان کلیدی: غزالی، امامت، موازین قرآنی، قواعد منطق، بدهت.

\*\*\*

### مقدمه

علوم عقلی در میان مسلمین، فراز و نشیب‌های مختلفی را پشت سر گذاشته است. عده‌ای علوم عقلی

---

\*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی:

تهران، سعادت‌آباد، خیابان علامه طباطبایی جنوبی، دانشکده ادبیات و زبانهای خارجی دانشگاه علامه  
طباطبایی، گروه فلسفه. zakiany@yahoo.com , zakiyani@hadith.ac.ir

را کاملاً پذیرفته و عده‌ای کاملاً انکار کرده‌اند. اکثر دانشمندان در بین این دو سر طیف قرار داشته‌اند. برخی نیز قائل به تفصیل بوده‌اند یعنی فلسفه را مورد نقد قرار داده ولی منطق را پذیرفته‌اند، شاخصترین نماینده دسته اخیر حجت الاسلام ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ه.ق) است. نکوهش فلسفه و ستایش منطق از جانب غزالی دیدنی است. وی در باره فلسفه می‌گوید:

در سه مسئله - قدم عالم، انکار معاد جسمانی و عدم علم خدا به جزئیات - از تکفیر فلاسفه چاره‌ای نیست. این سه مسئله به هیچ روی با اسلام سازگار نیست و آنکه به این امور باور دارد پیامبران را به دروغ داشته است. (۱۳۶۱، ص ۱۵۵)

ولی در باره منطق می‌نویسد:

منطق جزء علم اصول یا مقدمات خاص آن بشمار نمی‌رود بلکه مقدمه هر علمی است و هر کس احاطه به منطق نداشته باشد هیچ اطمینانی به دانش‌های وی نیست. (۱۹۹۱، ص ۷)

غزالی در القسطاس پا را فراتر گذاشته و حتی منشا و حیاتی برای منطق قائل می‌شود:

- این حجت‌ها را ما به ابراهیم آموخته‌ایم. (۱۹۹۱، ص ۵۴)

- وضع اسامی جدید برای موازین و استخراج آن موازین از قرآن کریم ابداع من است ولی اصل موازین پیش از بعثت محمد(ص) و عیسی(ع) با نام‌های دیگری رواج داشته که از صحف ابراهیم و موسی(ع) اخذ شده‌اند. (ص ۶۷)

- من موازین منطقی را از قرآن آموختم. (ص ۸۱)

- مغالطات از شیطان سرچشمه می‌گیرند. (ص ۷۲)

عامل این دوگانگی چیست؟ چرا غزالی منطق را می‌پذیرد ولی فلسفه را انکار می‌کند؟ برخی معتقدند که منطق و متافیزیک چنان پیوند استواری دارند که پذیرش یکی و انکار دیگری ممکن نیست! بلکه پذیرش هر کدام مستلزم پذیرش دیگری و انکار هر کدام مستلزم انکار دیگری است (غزالی، ۱۹۹۳، مقدمه بوملحم، ص ۶).

ابن خلدون (۸۰۸ ه.ق) می‌نویسد:

متقدمان سلف و عالمان دانش کلام با ممارست در این فن منطق بشدت مخالفت می‌کردند و محصلین را از آموختن آن برحذر می‌داشتند و خلاصه یاد دادن و یاد گرفتن آنرا ممنوع کرده بودند. [علتش این بود که] ابوالحسن اشعری (۳۲۴ ه.ق)، قاضی ابوبکر باقلانی (۴۰۳ ه.ق) و اسفراینی (۴۰۶ ه.ق) گفته‌اند که دلیل‌های عقاید دینی منعکس است بدین معنا که هر گاه دلیل باطل گردد مدلول آن نیز باطل می‌شود و از اینرو باقلانی معتقد است که دلایل به مثابه عقاید باطل و قواعد دینی هستند و نکوهش آنها بمنزله نکوهش عقاید است زیرا عقاید بر آنها مبتنی

هستند. از طرف دیگر متکلمان فوق، مباحث منطقی همچون کلیات خمس و مقولات عشر را باطل می‌دانستند و از آنجا که قیاس‌ها و قضایای ضروری و تعاریف مبتنی بر کلیات خمس و مقولات عشر هستند پس آنها هم باطلند ولی متاخران از دوران غزالی به بعد چون مسئله منمکس بودن دلایل را رد کردند و بر آن شدند که از بطلان دلیل بطلان مدلول لازم نمی‌آید... رای دادند که منطق با عقاید ایمانی منافات ندارد هر چند منافی برخی از دلایل آنهاست بلکه گاهی بر ابطال بسیاری از مقدمات کلامی استدلال می‌کردند (نفی جوهر فرد، خلا، بقای عرضها و...) و به جای دلیل‌های متکلمان بر اثبات عقاید ایمانی دلایل دیگری بر می‌گزیدند که آنها را با اندیشه و قیاس عقلی تصحیح می‌کردند و به هیچ رو این شیوه استدلال در نزد ایشان متوجه نکوهش عقاید اهل سنت نبود. (۱۳۶۲، ص ۱۰۲۹)

طبق نظر ابن‌خلدون، منطق آن هنگام جایگاه شایسته خود را نزد دینداران کسب کرد که ایده «بطلان دلیل نشانه بطلان مدلول است» مخدوش شد و دانشمندان بدین باور رسیدند که «بطلان دلیل نشانه بطلان مدلول نیست» و به دیگر سخن می‌توان روش‌های اثبات آموزه‌های دینی را نقد کرد ولی همچنان به آن آموزه‌ها باور داشت، می‌توان برخی مباحث منطقی را نقد کرد ولی همچنان از قواعد منطقی برای اثبات تعالیم دینی بهره گرفت.

با فرض صحت این ادعا و پیش از بررسی شواهد تاریخی و لوازم منطقی این دیدگاه می‌توان پرسید: چه عواملی سبب شد که چنین تحولی در میان دانشمندان رخ دهد؟ شاید یافتن پاسخ دقیق این سؤال فعلا مقدور نباشد ولی آنچه مسلم است نقش بی‌بدیلی است که غزالی در این میان ایفا کرده است.

ابوحامد محمد غزالی بیشترین مخالفت‌ها را با فلسفه در جهان اسلام سامان داده است. کتاب معروف تهافت‌الفلاسفه محور این مخالفت است. با اینکه ستیز غزالی با فلاسفه در حد تکفیر آنها پیش رفته ولی به علم منطق روی خوش نشان داده است، تا حدیکه علاوه بر بخش منطق مقاصد‌الفلاسفه، سه اثر مستقل منطقی تحت عناوین معیار‌العالم، محک‌النظر (۴۸۸ ه.ق) و القسطاس‌المستقیم (۴۹۷ ه.ق) و نیز مقدمه‌المستصفی من اصول‌الدین (۵۰۳ ه.ق) را به رشته تحریر درآورد.

ویژگی مشترک آثار منطقی غزالی سادگی و روانی آنهاست عامل صوری این سادگی نشر روان غزالی است. شاید مهمترین عامل محتوایی آن، غیبت مباحث دشوار منطقی در آنهاست. مباحثی چون موجهات (احکام قضایای موجهه و مختلطات)، قیاس اقتراعی شرطی و... در آثار غزالی به چشم نمی‌خورد. احتمالا یکی از عوامل چنین رویکردی این باشد که همه آثار منطقی غزالی و از جمله پیش‌تاز آنها مقاصد‌الفلاسفه، تحت تاثیر دانشنامه‌علایی تالیف شده‌اند (دانش پژوه، بی‌تا، ص ۱۷) و می‌دانیم که شیخ‌الرئیس مباحث مذکور را در دانشنامه‌علایی مطرح نکرده است.

با وجود این، تنوع مباحث و رهیافت‌های غزالی در آثار منطقی موجبات هر گونه احساس خستگی یا تکرار را از بین می‌برد. کتاب القسطاس‌المستقیم در این میان داستان دیگری دارد. غزالی در کتاب القسطاس‌اندیشه امامت باطنیان را به چالش کشیده و ضمن طرح تقابل اندیشه امامت و علم منطق، در نهایت با اثبات تقدم عقلی و نقلی منطق، نیاز به امامت را منتفی دانسته است.

پیش از ورود در مباحث اصلی القسطاس لازم است با جایگاه باطنیه در آن دوران آشنا شویم.

### غزالی و باطنیه

فاطمیان (۵۶۷-۲۹۷ هـ.ق) معتقد بودند که از نسل حضرت فاطمه (س) هستند زیرا به اسماعیل فرزند امام صادق (ع) منسوب‌اند (لین پیل و دیگران، ۱۳۶۳، ص ۱۱۲). حسن صباح (۵۱۸ هـ.ق) با حمایت فاطمیان مصر در سال ۴۸۲ هـ.ق بر قلعه معروف الموت واقع در شمال قزوین مستولی گشت و حکومت اسماعیلیان (باطنیه یا اهل تعلیم) را تاسیس نمود... [اسماعیلیان] آنچنان قدرتی کسب کردند که عباسیان (۶۵۶-۱۳۲ هـ.ق) و سلجوقیان (۷۰۸-۴۳۲ هـ.ق) از برانداختن آنان عاجز شدند... از اصول عقاید آنها ترور مخالفین با انواع دسائس و طرق ممکن بود. از جمله قربانیان آنان در سال ۴۸۵ هـ.ق خواجه نظام الملک وزیر سلجوقیان بود (ص ۲۵۲).

سلجوقیان بر عقائد اهل سنت و نظام الملک بر مذهب شافعی تصب زیادی به خرج می‌دادند (غزالی، ۱۹۹۴، مقدمه رفیق العجم، ص ۵).

غزالی می‌گوید:

کار مذهب تعلیم بالا گرفته و اقوالشان در میان مردم پراکنده شده بود، و درباره معرفت به امور از جانب امام معصوم قائم به حق سخنانی در خلق درانداخته بودند برآن شدم که در آراء و عقائدشان کندوکاو کنم و ببینم در کتابهایشان چه می‌گذرد. در این اوان (۴۹۶ هـ.ق) دستوری از دستگاه خلافت آمد که در آن مرا برای تالیف کتابی در مذهب ایشان فرمان داده بود، چون سرباز زدن از این کار برایم ممکن نشد بنابراین بصورت محرکی بیرونی بر انگیزه‌های اصلی درونی‌ام افزوده شد، پس از آن به گردآوری کتابها و مقالاتشان پرداختم... و آنها را بگونه‌ای منظم و تحقیقی دستمبندی کردم و در این کار چنان پیش رفتم که یکی از دانشمندان موثق مرا به مبالغه در تقریر دلائل و مسائل مذهب آنان متهم کرد و گفت: این کوششی که تو در راه شناساندن آنان کردی، آنان خود از دفاع از مذهبشان با بودن این همه شبهه‌ها ناتوانند (۱۳۶۲، ص ۴۰).

در ادامه، نخست گزارشی مختصر و در عین حال جامع از کتاب القسطاس المستقیم ارائه می‌دهیم و سپس به تحلیل و نقد آراء غزالی می‌پردازیم.

### ضرورت استخراج موازین از قرآن

باطنیه گمان می‌کنند که میزان حقیقت معرفت یا پیروی از امام است (تعلیم) یا پیروی از رای و قیاس (تمثیل)، و از آنجا که پیروی از رای و قیاس (تمثیل) ظنی بوده و منشأ اختلافات بین مردم است، پس تنها میزان حقیقت معرفت پیروی از امام است. در پاسخ باید گفت که صرف تعلیم کافی نیست زیرا

به تعبیر قرآن « با حکمت و اندرز نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با آنان به شیوه‌ای که نیکوتر است مجادله نمای» (قرآن، ۱۶/۱۲۵) هر کدام از حکمت، اندرز و مجادله مخصوص یک عده است و نباید مثلاً حکمت را برای اهل موعظه یا جدل را برای اهل حکمت بکار برد؛ همچنانکه ابراهیم (ع) پس از درک عجز نمود از فهم استدلال خود (پروردگار من همان است که زنده می‌کند و می‌میراند) استدلال ساده‌تری را به کار برد « خداوند آفتاب را از مشرق بر می‌آورد پس تو آنرا از مغرب برآور» (۲۵۸/۳). طبق آیه‌ی مذکور (۱۶/۱۲۵) و آیه‌ی « به راستی ما پیامبران خود را با دلیل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند و آهن را ... پدید آوریم» (۲۵/۵۷) مردم سه دسته اند:

۱. **خواص**، دارای هوش زیاد بوده و اهل تقلید نیستند؛ قرآن، حکمت و میزان را وسیله‌ی دعوت خواص می‌داند.
۲. **عوام**، هوش معمولی داشته و انگیزه‌ی کاوش علمی ندارند؛ قرآن، موعظه و کتاب را برای دعوت عوام مناسب می‌داند.
۳. **اهل جدل**، دارای فهم ناقص بوده و اهل لجاج هستند؛ قرآن، جدال احسن و در نهایت حدید را برای آنها مناسب می‌داند.

ناگفته نماند که این اختلافات طبیعی بوده و بر طرف شدنی نیستند (۹/۱۱-۱۱۸). امام اهل تعلیم با این اصناف مردم چگونه رفتار می‌کند؟ آیا به عوام حکمت می‌آموزد در حالیکه آنرا نمی‌فهمند؟ آیا اهل جدل را از جدال بیزار می‌کند، کاری که پیامبر نتوانست از پیش ببرد؟ آیا خواص را به تقلید خویش فرا می‌خواند؟ یا اینکه خواص حتی سخن پیامبر را با تقلید نپذیرفتند و با معجزه ایمان نیاوردند! خواص که خدا و پیامبر را با این روش پذیرفتند چه نیازی به امام دارند؟ بنابراین صرف تعلیم کافی نیست زیرا از سویی همه مردم اهل تعلیم نیستند و از سوی دیگر، فهم اختلافات مردم مستلزم ریزه‌کاریهایی است که تنها از عهده پیامبران بر می‌آید و قابل تعلیم نیست. بعلاوه، میزان حقیقت معرفت منحصر به دو شق مذکور (تعلیم، رای) نیست بلکه شق سومی وجود دارد که به پیروی از امام (قرآن) میزان‌های یقینی را به کار ببریم «وزنوا بالقسطاس المستقیم» (۳۵/۱۷) با ترازوی درست بسنجید. بدین ترتیب هم می‌توان اهل تعلیم بود و هم اهل استدلال، با این توضیح که موازین صحیح استدلال را از تعالیم پیامبر خاتم (ص) دریافت نماییم.

### موازین قرآنی

پیداست که موازین قرآنی بدیهی بوده و خطاپذیر نیستند زیرا قرآن خود را نور نامیده است (۱۵/۵) و خاصیت نور این است که هم ظاهر است و هم مظهر یعنی روشنایی همه چیز به نور است ولی روشنایی نور از خودش می‌باشد پس حجیت همه معارف باید به موازین قرآنی بوده و حجیت خود این موازین

بدیهی باشد.

بعلاوه ، همه میزان ها باید به موازین بدیهی و ضروری منتهی شوند والا هیچ سنجشی امکان پذیر نخواهد بود . قرآن در اصل دارای سه میزان است : تعادل ، تلازم و تعاند، ولی از آنجا که میزان تعادل سه نوع (اکبر ، اوسط واصغر) است پس پنج میزان خواهیم داشت : اکبر ، اوسط ، اصغر ، تلازم و تعاند .

### میزان اکبر

ابراهیم(ع) به نمود گفت : « پروردگار من خورشید را از خاور برمی آورد تو آن را از باختر برآور » (۲/۲۵۸).  
صغرا (ص) : خدای من می تواند خورشید را از مشرق بر آورد.  
کبرا (ک) : هر کس قادر به برآوردن خورشید باشد اله است.  
نتیجه (ن) : خدای من اله است  
**ملاک میزان اکبر:** حکم صفت را ضروره می توان بر موصوف حمل کرد .  
الوهیت حکمی است که بر طالع کننده خورشید حمل می شود . و طالع کننده خورشید صفت خداست .  
پس الوهیت بر خدا نیز حمل می شود .

### میزان اوسط

ابراهیم(ع) در پاسخ ستاره پرستان گفت : « من غروب کنندگان را دوست ندارم » (۶/۷۶).  
ص : ماه افول کننده است.  
ک : خدا افول کننده نیست .  
ن : ماه خدا نیست .  
**ملاک میزان اوسط :** هر گاه وصفی بر شیء الف حمل شود و از شیء ب سلب گردد معلوم می شود که الف و ب متباین هستند .  
افول کنندگی وصفی است که بر ماه حمل می شود و از جانب خدا سلب می گردد پس ماه غیر از خداست .

### میزان اصغر

یهودیان گفتند : « خدا چیزی بر بشری نازل نکرده ، بزرگی خدا را چنانکه باید نشناختند بگو چه کسی آن کتابی را که موسی آورده است نازل کرده ؟ » (۶/۹۱).  
ص : موسی بشر است.  
ک : موسی وحی دریافت کرده.  
ن : برخی بشر وحی دریافت کرده اند.

**ملاک میزان اصغر** : هر گاه دو وصف در یک شیء جمع شوند برخی از یک وصف به وصف دیگر متصف می‌گردد .

بشر بودن و دریافت وحی دو وصفی هستند که در موسی(ع) جمع شده‌اند پس می‌توان دریافت وحی را به برخی از بشر نسبت داد .

وجه تسمیه موازین سه گانه تعادل (اکبر ، اوسط و اصغر) به شمول آنها مربوط می‌شود . بعلاوه از میزان اکبر برای ایجاب کلی و جزئی و سلب کلی و جزئی و از میزان اوسط برای سلب کلی و جزئی و از میزان اصغر برای ایجاب و سلب جزئی استفاده می‌گردد .

### میزان تلازم

« اگر در آسمان و زمین جز خدا ، خدایان دیگری وجود داشت قطعاً آسمان و زمین تباه می‌شدند »  
(۲۲/۲۱).

ک : اگر در آسمان و زمین دو خدا بود ، آسمان و زمین تباه می‌شدند .

ص : آسمان و زمین تباه نشده‌اند .

ن : در آسمان و زمین دو خدا وجود ندارد .

**ملاک میزان تلازم** : لازم یک شیء همیشه تابع آن شیء است . نفی لازم مستلزم نفی ملزوم و وضع ملزوم مستلزم وضع لازم است . تباهی آسمان و زمین لازمه وجود دو خداوند است حال که لازمه (تباهی آسمان و زمین) رخ نداده پس ملزوم(وجود دو خداوند) نیز برقرار نیست .

### میزان تعاند

« 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 » (۲۴/۳۴).

ک : یا ما گمراه هستیم یا شما

ص : ما گمراه نیستیم

ن : شما گمراه هستید

**ملاک میزان تعاند** : هر گاه چیزی منحصر در دو قسم باشد از ثبوت/ نفی یک قسم نفی/ ثبوت قسم دیگر لازم می‌آید بشرط اینکه اقسام منحصر باشند نه منتشر .

نا گفته نماند که اسامی جدید و نیز استخراج موازین از قرآن از نگارنده [غزالی] است ولی اصل این موازین پیش از اینها وجود داشته و از وحی ابراهیم(ع) و موسی(ع) اخذ شده است . علت تغییر اسامی هم نامانوس بودن اسامی [یونانی] آنها می‌باشد .

## موازین شیطانی در قرآن

### فساد صورت

ابراهیم(ع) در محاجه با قوم گفت: «این پروردگار من است. این بزرگتر است» (۷۸/۶).

ص: خورشید بزرگتر است

ک: خدا بزرگتر است

ن: خورشید خداست

[تحلیل:] بزرگتر بودن وصفی است برای خورشید و خدا، لذا گمان می‌رود که یکی از آن دو (خورشید، خدا) به دیگری حمل می‌شود در حالیکه میزان اصغر آنگاه به کار می‌رود که دو وصف برای یک شیء باشد نه یک وصف برای دو شیء.

ممکن است ایراد شود که چگونه حضرت ابراهیم(ع) از میزان شیطانی بهره برده است؟ پاسخ این است که خداوند فرموده: «پیش از تو نیز هیچ پیامبری را نفرستادیم جز اینکه هرگاه چیزی را آرزو می‌نمود شیطان در آرزویش القای شبهه می‌کرد» (۵۲/۲۲).

این استدلال ابراهیم(ع) به سبب القای شیطان است ولی از آنجا که خداوند در ادامه می‌فرماید: «پس خدا آنچه را شیطان القا می‌کرد محو می‌گرداند» (۵۲/۲۲). لذا ابراهیم(ع) پس از افول خورشید گفت: «من از آنچه برای خدا شریک می‌سازید بیزارم» (۷۸/۶).

### فساد ماده

شیطان در توجیه سجده نکردن به آدم گفت: «من از او بهترم مرا از آتش و او را از گل آفریده‌ای» (۷۶/۳۸).

ص: من منسوب به خیر هستم (آتش بهتر از گل است)

ک: منسوب به خیر، خیر است

ن: من خیر هستم

[تحلیل صغرا:] مسلم نیست که آتش بهتر از گل باشد زیرا گل از خاک و آب تشکیل شده و می‌دانیم که حیات حیوان و گیاه به ترکیب آب و خاک مربوط می‌شود ولی آتش همه چیز را تباہ می‌سازد. [تحلیل کبرا:] خیر بودن به ذات مربوط می‌شود نه به صفات و الا پسر نوح باید بهتر از پسر ازر (ابراهیم(ع)) باشد ولی چنین نیست. همچنین با فرض اینکه آهن از شیشه بهتر است می‌توان مصنوعات از شیشه ساخت که از مصنوعات آهن بهتر باشد.

### برخی مغالطات رائج باطنیه

- این موازین انسان را از اشتباه باز نمی‌دارند همچنانکه بیشتر مردم دچار اختلاف هستند پس طریق تعلیم مطمئن‌تر است.



**[نقد:]** شناخت امام یا از طریق تقلید والدین است که در این صورت مشمول حکم یهود و مجوس بوده (۷۸/۲) و یقینی نیست و یا به وسیله‌ی همین موازین حاصل می‌شود هر چند به صورت ناخودآگاه باشد. حال اگر این موازین دقیق و مطمئن نباشند، شناخت امام نیز مسلم نخواهد بود. وانگهی، نمی‌توان در هر مسئله و شبهه‌ای بار سفر بست و به محضر امام رسید چرا که رنج آن فراوان و رهاوردش اندک است. قرآن کریم می‌فرماید: «هر گاه و سوسه‌ای از جانب شیطان بر اهل تقوا وارد شود خدا را به یاد آورند و به ناگاه بیدار شوند» (۲۰۱/۷) و نفرموده است: «بار سفر بنند و آنگاه بیدار شوند». - می‌توان امام را از طریق نص امام پیشین یا معجزه‌ی خود وی به صورت قطعی شناخت.

**[نقد:]** فرض کنید سه نفر ادعا کرده‌اند که حافظ قرآن هستند و هنگامی که از ایشان دلیل بخواهی یکی بگوید: کسائی بر استاد من و استادم بر من نص کرده گویا کسائی مرا تایید کرده است. دومی بگوید: من می‌توانم این عصا را ازدها کنم و این کار را هم بکنم. و سومی بگوید: من می‌توانم همه قرآن را بدون نگاه به کلام‌الله قرائت بکنم و این کار را بکنم. کدامیک از این دلایل آشکارتر است؟ پیداست دلیل آنکه قرآن را ازبر می‌خواند آشکارتر است زیرا هیچ فریب و خطایی در آن تصور نمی‌رود ولی در ماجرای نص کسائی و نص استاد امکان خطا وجود دارد بویژه اگر سلسله سندها طولانی باشد. همچنین در ماجرای تبدیل عصا به ازدها هم امکان فریب وجود دارد و اگر هم فریبی در کار نباشد حداقل این است که کار عجیبی است، اما چه لزومی دارد که فاعل کار عجیب حافظ قرآن باشد؟ وانگهی اگر کسی بوسیله ازدها شدن عصا ایمان بیاورد باید بوسیله گوساله سامری کافر گردد

#### نتیجه

غزالی میزان معرفت را در دو قسم (رای، تعلیم) منحصر ندانسته و به قسم سوم یعنی اخذ موازین عقلی از تعالیم پیامبر و قرآن کریم معتقد است و بر این باور است که نه تنها معارف دینی بلکه همه‌ی علوم ریاضی، هندسی، پزشکی و حتی علوم قراردادی را نیز می‌توان با این موازین مورد ارزیابی قرار داد.

#### تحلیل و نقد آراء غزالی

ناگفته پیداست اسامی جدید تعادل، تلازم و تعاند به ترتیب جایگزین اسامی رائج قیاس اقترائی حمله، قیاس استثنایی متصل و قیاس استثنایی منفصل شده‌اند. همچنین نام‌های اکبر، اوسط و اصغر به ترتیب به جای نام‌های رائج شکل اول، شکل دوم و شکل سوم بکار رفته‌اند. حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹ هـ) تحت تاثیر غزالی، سروده است:

هذا هو القسطاس مستقيما      و یوزن الدین به قویما  
تلازم تعاند تعادل      من اصغر اوسط اکبر جلی

(سبزواری، ۱۳۴۹، ص ۲۱)

الف - یک دسته از نقدها به مسائلی مربوط می‌شود که ذکر نشده‌اند؛ بعنوان مثال، هیچ اشاره‌ای به

شکل چهارم و قیاس استثنایی از نوع منفصله مانعةالجمع یا مانعةالخلو بیچشم نمی‌خورد. ولی همچنانکه گذشت، ظاهراً غزالی تحت تاثیر دانشنامه علایی بوده و این دسته از مسائل در دانشنامه طرح نشده‌اند.

ب - دسته دوم به تمارضه‌هایی مربوط می‌شود که در متن القسطاس به چشم می‌خورند. بعنوان مثال:

ب - ۱ - غزالی در توضیح میزان اکبر می‌نویسد:

ابراهیم(ع) دانست که فهم استدلال نخست (خدای من زنده می‌کند و می‌میراند) برای نمرود دشوار است لذا به استدلال واضحتری (خدای من خورشید را از خاور برمی‌آورد، تو آن را از باختر برآور (۲/ ۲۵۸) متوسل شد. خداوند نحوه برخورد ابراهیم(ع) را اینگونه ستوده است: «آن حجت ما بود که به ابراهیم در برابر قومش دادیم» (۸۳/۶). (۱۹۹۱، ص ۴۹)

اولاً، دو آیه مذکور به یک موضوع مربوط نمی‌شود. مجادله ابراهیم(ع) با ستاره پرستان در سوره انعام همراه ستایش از جانب خدا آمده ولی مجادله وی با نمرود در سوره بقره بدون ستایش آمده است. در حالیکه در متن غزالی ستایش خداوند (آن حجت ما بود که به ابراهیم آموختیم) به مجادله ابراهیم با نمرود نسبت داده شده است.

ثانیاً، غزالی برهان «برآوردن خورشید» را واضحتر از برهان «احیاء و اماتة» می‌داند! از سوی دیگر، غزالی پیش از این (ص ۴۲) در بیان فرق موازین محتوایی سه‌گانه (حکمت، موعظه و جدل) به ماجرای نمرود و ابراهیم اشاره کرده و عدول ابراهیم از استدلال نخست به استدلال دوم را مصداق کاربرد درست موازین محتوایی سه‌گانه (حکمت، موعظه و جدل) معرفی می‌کند و از دیگر سو، غزالی همین برهان ابراهیم(ع) بر علیه نمرود (برآوردن خورشید) را به عنوان ماخذ قرآنی برای میزان اکبر (شکل اول) معرفی می‌کند در حالیکه می‌توان برهان «احیاء و اماتة» را نیز به عنوان ماخذ قرآنی برای میزان اکبر ارائه کرد:

ص: خدای من قادر به احیاء و اماتة است.

ک: هر کس قادر به احیاء و اماتة باشد اله است.

ن: خدای من اله است.

بنابراین یا غزالی برهان «احیاء و اماتة» را میزان اکبر (شکل اول) نمی‌داند که در این صورت باید گفت حضرت ابراهیم(ع) از موعظه یا جدل عدول کرده و به حکمت روی آورده و این خلاف فرض غزالی است که نباید برای اهل جدل از حکمت استفاده کرد. و یا اینکه غزالی برهان «احیاء و اماتة» را نیز میزان اکبر می‌داند ولی در خود این میزان هم به سلسله مراتب واضح و اوضح قائل است که در این صورت باید گفت این سلسله مراتب را روشن نکرده و لذا موجبات خلط موازین صوری پنج‌گانه را با موازین محتوایی سه‌گانه (حکمت، موعظه) فراهم نموده است. وانگهی در جای دیگری تصریح می‌کند که «خواص را باید بوسیله تعلیم میزان به حکمت فراخواند» (ص ۹۱).

ب - ۲ - غزالی برای اثبات ضرورت توجه قرآن به موازین بدیهی منطقی می‌نویسد:

اگر قرآن شامل این موازین [بدیهی] نباشد، نور نامیدن آن درست نخواهد بود زیرا نور ذاتاً روشن بوده و روشنائی هر چیزی از نور است. (ص ۹۱)

بنابراین، موازین مورد اشاره در قرآن نیز، باید خودشان بدیهی بوده و ملاک سنجش هر چیز دیگری باشند.

قرآن کریم در برخی موارد (۱۵/۵، ۱۵۷/۷، ۵۲/۴۳، ۸/۶۴ و ۱۷۴/۴) خود را نور خوانده اما در برخی موارد دیگر (۴۴/۵، ۹۱/۶) این صفت را به تورات و در یک مورد (۴۶/۵) نیز آن را به انجیل نسبت داده است. بدین ترتیب، تورات و انجیل هم باید شامل موازین بدیهی بوده باشند والا نور خواندن آنها درست نخواهد بود.

اینکه می توان پرسید که اگر نور بودن هر کتاب آسمانی مستلزم اشتغال آن کتاب بر موازین بدیهی است پس این موازین، بدهت خود را مدیون کتاب آسمانی نیستند بلکه بدهت ذاتی دارند. ولی در این صورت دو مشکل اساسی برای غزالی پیش می آید. یکی اینکه باید حسن و قبح ذاتی و عقلی را بپذیرد در حالیکه با اندیشه اشعری وی منافات دارد و دیگر اینکه نمی تواند وحیانی بودن موازین منطقی را اثبات کند در حالیکه غزالی به وحیانی بودن موازین منطقی تاکید می ورزد. این تعارض را می توان بوضوح در یکی از فرازهای کتاب القسطاس نیز مشاهده کرد:

من موازین را از قرآن آموختم سپس تمام معارف الهی و رستاخیز و کيفر بدکاران و پاداش نیکوکاران را با آن سنجیدم و همگی آنها را با قرآن و اخبار سازگار یافته ام و لذا مطمئن شده ام که محمد (ع) صادق است و قرآن حق است. (غزالی، ۱۹۹۱، ص ۸۱)

جالب است که غزالی موازین را از قرآن می آموزد و سپس حقایق قرآن را به وسیله آن موازین بدست می آورد!

ب - ۳ - از یکسو، غزالی نسبت مقدمات و نتیجه را ضروری دانسته و می نویسد:

ایا امکان دارد که فردی دو مقدمه [میزان اکبر] را بپذیرد ولی در نتیجه شک کند. (ص ۴۹) هر گاه صفتی را بشناسیم و بدانیم که آن صفت حکمی دارد، ضروره معرفت سومی برایمان پیدا می شود که موصوف نیز آن صفت را داراست. (ص ۵۱) اگر بدانی که هر حیوان حساس است و بعد بدانی که کرم حیوان است، شک نخواهی کرد که کرم حساس است. (ص ۵۲) ... این حکم ضروری است و امکان شک در آن وجود ندارد. اگر کسی علم حساب به تو بیاموزد در حسابدانی او شک نخواهی کرد. (ص ۸۱)

از سوی دیگر، غزالی پیوند ضروری بین علت و معلول را نفی کرده و می افزاید:

اقتران آنچه عاده سبب می گویند و میان آنچه مسبب می نامند، در نزد ما ضروری نیست، بلکه هر دو چیزی که با هم یکسان و مساوی نباشند و اثبات یکی متضمن اثبات دیگری و نفی

موجب نفی آن دیگر نباشد، ضرورت یکی وجود دیگری را ضروری نمی‌سازد، و نه از ضرورت عدم یکی عدم دیگری لازم می‌آید. مانند سیراب شدن و نوشیدن، و سیری و خوردن، و سوختن و ملاقات آتش، و نور و برآمدن آفتاب، و مرگ و بریدن گردن، و... و اقتضای آنها بدان چیزی است که از تقدیر خدای گذشته و آنها را بر سبیل تابع آفریده نه به جهت آنکه به نفس خویش ضروری و غیرقابل افتراق باشند بلکه مقدر و ممکن بوده که سیری را بدون خوردن، مرگ را بدون بریدن گردن و ادامه حیات را با وجود بریدن گردن بیافریند. (۱۳۶۱، ص ۱۱۴)

اشاعره علم به مقدمات قیاس را علت علم به نتیجه نمی‌دانند بلکه آنان بر این عقیده‌اند که وقتی انسان مقدمات قیاس را در نظر گرفت خداوند منان علم به نتیجه آن را در ذهن او خلق و ایجاد می‌نماید (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۳۹۱).

ج - پیش از طرح مهمترین ایرادی که بر دیدگاه غزالی (تقابل اندیشه امامت و منطوق) وارد است، باید یادآور شویم که اندیشه امامت از دیدگاه امامیه و اسماعیلیه یکسان نیست؛ زیرا افراط گرائیهای نظری و عملی اسماعیلیه به حدی بوده است که «می‌توان گفت اسلام را قلب کرده‌اند به همین دلیل مسلمین جهان حاضر نیستند آنها را جزء فرق اسلامی بشمار آورند. در حدود سی سال پیش [حدود سالهای ۱۳۲۵ ه. ش.] که دارالتقرب بین المذاهب الاسلامیه در قاهره تاسیس شد و مذاهب شیعه امامیه، زیدی، حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی هرکدام نماینده داشتند اسماعیلیان خیلی تلاش کردند که نماینده بفرستند ولی از طرف سایر مسلمین مورد قبول واقع نشد» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۵۱)؛ و نیز «در سال ۴۰۲ هجری برای قح در نسب خلفای فاطمی مصر و اینکه این فرقه در باطن مجوسی و خرمذینی و امثال آنها هستند در بغداد محضری تمام کردند که علمای سنی و شیعه همگی نوشتند، از جمله بزرگان اثنی عشری سید مرتضی علم الهدی [۴۳۶ ه. ق.] و برادرش سید رضی [۴۰۶ ه. ق.] هم استشهاد را نوشتند و امضاء کردند» (همایی، ۱۳۴۲، ص ۴۶). بنابراین دو فرقه امامیه و اسماعیلیه اختلافات فاحشی حتی در اوصاف امامان با همدیگر دارند، به نحوی که شیعیان امامیه از غلوه‌های اسماعیلیان در این زمینه برکنار هستند. ولی باوجود این در اصل لزوم وجود حجت و امام اشتراک دارند. و از آنجا که ممکن است ایراد غزالی در این زمینه متوجه دیدگاه امامیه تلقی شود، آن ایراد را تفصیلاً مورد بررسی قرار می‌دهیم.

خلاصه دیدگاه غزالی این است که با داشتن موازین بدیهی قرآنی نیازی به اندیشه امامت وجود ندارد. مهمترین ایرادی که بر این دیدگاه وارد است، این است که وی بین دو معنای بدیهی خلط کرده است :

- بداهت در مقام محتوای قضیه (معنای یک گزاره)

- بداهت در مقام صورت استنتاج (ترکیب گزاره ها)

بداهت در مقام محتوای قضیه به معنای یک گزاره مربوط می‌شود اعم از اینکه آن گزاره در استدلال بکار برود یا نه، مانند قضایایی که در باب برهان به عنوان یقینیات (اولیات، محسوسات، مجربات و...) تلقی می‌شوند. ویژگی اینگونه بدیهیات این است که عمومیت نداشته و قابل خدشه هستند، به عنوان مثال خواجه نصیرطوسی در یقینی بودن محسوسات، مجربات، متواترات، حدسیات و فطریات تردید

کرده و تنها اولیات را واجد شرایط یقین دانسته است (حلی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳). و فخر رازی پا را فراتر نهاده و حتی در یقینی بودن اولیاتی چون اصل تناقض نیز تردید روا داشته است (طوسی، ۱۳۵۹، صص ۳۹-۲۷).

بدهات در مقام صورت استدلال نه به معنای یک گزاره واحد بلکه به ترکیب چند گزاره (استدلال) مربوط می‌شود. به عنوان مثال قواعدی چون وضع مقدم یا رفع تالی (میزان تلازم) و ضربهای منتج شکل اول (میزان اکبر) بدیهی بوده و بدهات خود را مدیون ترکیب گزاره‌ها هستند. ویژگی بدهات در مقام استدلال این است که عمومیت داشته و بدون استثناء مورد استفاده همگان قرار می‌گیرد. دو دلیل عمده برای تردیدناپذیر بودن قواعدی چون وضع مقدم و رفع تالی می‌توان اقامه کرد:

دلیل نخست اینکه هرگونه تردیدی خود مبتنی بر این قواعد است، به عنوان مثال، هر کس در عمومیت قواعد مذکور تردید داشته باشد باید مثال نقضی ذکر کند که مشمول این قواعد نباشد و از آن نتیجه بگیرد که قواعد مذکور عمومیت ندارند، ولی ناگفته پیداست که یافتن همین مثال نقض خود بر قاعده رفع تالی استوار است «اگر قواعد مذکور عمومیت داشته باشند مثال نقض نخواهند داشت، ولی مثال نقض دارند، پس قواعد مذکور عمومیت ندارند» حال اگر چنین مثال نقضی را بپذیریم قواعد مذکور اعتبار خود را از دست خواهند داد و لذا همین استدلال نیز بی‌اعتبار خواهد شد ولی اگر این استدلال معتبر است قواعد مذکور نیز معتبرانند.

دلیل دوم اینکه همه نظامهای متفاوت در رشته‌های مختلف علمی همدیگر را فهمیده و نقد می‌کنند و متقابلاً نیز مورد نقد قرار می‌گیرند. همین نقد متقابل با وجود اصول موضوعه متفاوت، مستلزم درک و تفاهم متقابل است. یعنی همگان با وجود اصول موضوعه مختلف (بدهات در مقام محتوای قضیه) دارای صور استنتاجی مشترکی (بدهات در مقام صورت استدلال) هستند والا هیچگاه نمی‌توانستند همدیگر را فهمیده و نقد کنند.

به دیگر سخن، قواعد صوری استدلال لایشرط هستند یعنی به یکسان توسط همگان مورد استفاده قرار می‌گیرند به عنوان مثال، همانقدر که فخر رازی برای تثبیت اصول اشعری از قواعد استدلال بهره می‌برد، خواه‌نصیر نیز برای اثبات اصول شیعی از آن قواعد بهره‌مند می‌گردد.

حال که معلوم شد بدهات قواعد استدلال تردیدناپذیر بوده و همگانی است به طرح غزالی بازگشته و می‌گوئیم بدهات کلام ائمه (ع) برای شیعیان در مقام بدهات محتوای قضیه بوده و هیچ منافاتی با بدهات در مقام استنتاج ندارد، به بیان دیگر، اینگونه نیست که ائمه معصومین (ع) قواعد فطری استنتاج را کنار گذاشته و قواعد جدیدی پیش نهاده باشند بلکه تعالیم ایشان از نوع قضایای بدیهی بشمار می‌روند، به عنوان مثال این سخن امام صادق (ع) «زمین هیچگاه از حجت خالی نمی‌ماند» (کلینی، بی‌تا، ص ۲۵۱). برای امامیه یک آموزه محوری تلقی می‌شود (بدهات در مقام محتوای قضیه) ولی غیرامامیه آنرا بدین صورت قبول ندارند (عدم بدهات) اما هر دو گروه در مقام استدلال از یک شیوه استفاده می‌کنند. (بدهات در مقام استدلال):

### استدلال امامیه

- (ک) اگر زمین هیچگاه خالی از حجت نیست پس اکنون نیز امام وجود دارد  
(ص) زمین هیچگاه خالی از حجت نیست  
(ن) اکنون نیز امام وجود دارد

### استدلال غیر امامیه

- (ک) اگر وجود حجت در زمین ضروری نیست پس وجود امام نیز در حال حاضر اثبات نمی‌شود  
(ص) وجود حجت در زمین ضروری نیست  
(ن) وجود امام نیز در حال حاضر اثبات نمی‌شود

همچنانکه ملاحظه می‌شود اختلاف امامیه و غیر امامیه در مقام محتوای قضیه است به نحوی که اعتقاد هر کدام از ایشان نقیض اعتقاد دیگری است ولی هر دو در مقام استدلال از روش یکسانی (وضع مقدم یا برهان خلف) استفاده می‌کنند بنابراین بدهت در مقام قضیه با بدهت در مقام استدلال متفاوت است و بدهت در مقام استدلال ما را از بدهت در مقام قضیه بی‌نیاز نمی‌کند. و به تعبیر رایج، قواعد منطقی صوری بوده و ارتباطی به ماده و محتوای قضیه ندارند.

بدین ترتیب معلوم می‌شود که تعالیم ائمه (ع) هیچ منافاتی با قواعد استدلال ندارد و غزالی نمی‌تواند با توسل به بدهت آن قواعد بی‌نیازی ما را به تعالیم ائمه (ع) اثبات نماید.

بملاوه، اگر بتوان اندیشه امامت را در مقابل منطق صوری قرار داد، بنابراین مخالفین دین هم می‌توانند اندیشه نبوت را در مقابل منطق صوری قرار دهند و با همان روش غزالی، نبوت را به نفع منطق کنار نهند ولی مسلماً غزالی به چنین استدلالی تن نمی‌دهد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص ۵۲۷) و البته این دفاع غزالی نیز کار بجایی نخواهد برد که «قواعد بدیهی استدلال از متون آسمانی اخذ شده‌اند پس نبوت مقدم بر منطق و محتاج‌الیه آن است ولی امامت مؤخر از منطق و محتاج به آن است» زیرا- همچنانکه گذشت- قواعد استدلال از بدهت ذاتی برخوردار بوده و از این جهت مدیون شریعت نمی‌باشند.

### نتیجه گیری

کتاب *القسطاس المستقیم* در میان سایر آثار منطقی غزالی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، زیرا از یکسو قواعد بدیهی استدلال را از متون مقدس (قرآن کریم) استخراج می‌کند و از دیگر سوی، آن قواعد را در مقابل اندیشه امامت قرار داده و با توسل به بدهت آنها بی‌نیازی از اندیشه امامت را اثبات می‌کند.

استخراج قواعد استدلال از قرآن کریم (نخستین ویژگی القسطاس) بی‌سابقه و قابل تحسین است ولی حیاتی بودن آن قواعد را اثبات نمی‌کند، وانگهی هیچ سود منطقی نیز ندارد ازینرو مورد اهتمام منطق‌دانان متاخر قرار نگرفته است.

فرض تقابل بین منطق و امامت (دومین ویژگی القسطاس) نیز هرچند بدین صورت سابقه نداشته و

نوعی ابتکار بشمار می‌آید ولی قابل دفاع نبوده و بر خلط دو نوع بدیهی (بدهات در مقام استدلال و بدهات در مقام محتوای قضیه) استوار است. بدین ترتیب معلوم می‌شود که هیچ تقابلی بین منطق و امامت وجود ندارد همچنانکه هیچ تقابلی بین منطق و نبوت برقرار نیست.

### منابع

- فران کریم (۱۳۷۸) ترجمه آقای فولادوند تهران: سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی درسی. (به عنوان مثال در ارجاع ۱۷/۳، عدد ۳ نشانگر سوره و عدد ۱۷ نشانگر آیه می‌باشد).
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۰). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: امیر کبیر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۲). *مقدمه*. ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۱). *الجواهر المنضید فی شرح منطق/تجربید*. تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- دانش پژوه، محمد تقی. (بی‌تا). *نصحیح/تبصره سهلان ساوی*. پیشگفتار، بی‌جا.
- سیزواری، ملاحادی (۱۳۶۹). *شرح/منظومه*. تصحیح حسن حسن زاده آملی، جلد ۱. تهران: نشر ناب.
- طوسی، نصیر الدین. (۱۳۵۹). *ناخیص/محصل*، باهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- غزالی، ابوحامد. (۱۳۶۱). *نهایت/فلاسفه*. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- (۱۳۶۲). *شک و شناخت (المنفذ من الضلال)*. ترجمه صادق آئینه‌وند. تهران: امیر کبیر.
- (۱۹۹۱). *الفسطاس/المستقیم*. به تصحیح وکتور شلحت. بیروت: دارالمشرق.
- (۱۹۹۴). *محک/نظیر*. تحقیق رفیق العجم. بیروت: دار الفکر اللبنانی.
- (۱۹۹۱). *المستصفی من علم الاصول*، جلد ۱. مصر: المكتبة التجارية.
- (۱۹۹۳). *معیار احكام فی فن المنطق*. تصحیح علی ابو ملحم. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (بی‌تا). *حصول کافی*، جلد ۱. ترجمه سید جواد مصطفوی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل‌البیت.
- لین‌پل، استانی، بارتولد، الکساندر، ادهم خلیل و سلیمان احمد سعید. (۱۳۶۳). *مجموعه پژوهشهای تاریخی*. کتاب چهارم: تاریخ دولتهای اسلامی و خاندانهای حکومتگر. ترجمه صادق سجادی. جلد ۱. تهران: نشر تاریخ ایران.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۲). *نشانی با علوم اسلامی/ کلام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- همای، جلال الدین. (۱۳۴۲). *غزالی نامه*. تهران: فروغی.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی