

## منطق ارسطو نزد متکلمان اسلامی<sup>۱</sup>

ابراهیم مدکور ترجمه محمد خوانساری

آ. از سی سال قبل ما به تحقیق در مورد سرگذشت ارغنون ارسطو در جهان اسلام اهتمام ورزیده‌ایم و چگونگی ترجمه و شرح و تطبیق آن را با زبان عرب باز نموده‌ایم، و توجه صاحب نظران را به تأثیر و نقش آن در مکتبهای گونه‌گون اسلامی جلب کرده‌ایم. منطق با شروح و اضافاتی که پیش از آن بدان افزوده شده بود، به دست فلاسفه اسلامی رسید و مورد قبول و استقبال آنان قرار گرفت. همچنین متکلمین منطق را برای دفاع از مبانی اعتقادی خود بکار گرفتند، و بالاخره فقها نیز آن را در تثبیت روش اصول فقهی خود بکار بستند.<sup>۲</sup> اخیراً تأثیر منطق ارسطو را در نحو عرب مورد تحقیق قرار دادیم<sup>۳</sup>، و اینک می‌خواهیم تأثیر منطق را در انساب مبانی اعتقادی اسلام بیان کنیم.

اساساً اصول اعتقادی را هیچ‌گونه تضاد و مباحثی با منطق نیست، بلکه برعکس منطق می‌تواند به عنوان سلاحی قوی برای دفاع از اصول و مبانی در اختیار آن قرار گیرد. به همین سبب در قرون وسطی در حدود شش قرن، منطق به عنوان مبنی و زیربنای هر نوع تفکر و اندیشه تلقی می‌شد. و در واقع نخستین شاخه

1. La logique d'Aristote chez les Mutakallimin

این موضوع اندکی فشرده‌تر در کنگرهٔ هاروارد ۱۹۷۱ به صورت سخنرانی ایراد شده و مورد بحث قرار گرفته است.

2. Madkour. *L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe*. Paris 1969, seconde édition.

۳. مجله مجمع اللغة العربیة، قاهره ۱۹۵۵. ج ۷، ص ۲۳۸.

فلسفه بود که توانست با کلام مسیحی عقد اخوت و موافقت بندد.<sup>۴</sup> برخی تابوها که در این زمینه از قرون وسطی بجای مانده بسیار گویا و معنی‌دار است: اگوستین قدیس (متوفی ۴۳۰ م) کلام مسیحی را به صورت کمائی برای ستیز با مخالفان مسیحیت در دست گرفته است. همچنین بوئس\* (متوفی ۵۲۴ م) و کلام استدلالی مسیحیت با مثلثی که هر ضلع آن نشان‌دهنده یکی از اشکال سه گانه قیاس است نشان داده شده است.<sup>۵</sup> مختصر آنکه کلیسا که در طی قرون وسطی بر فکر غربی نظارت و اشراف داشت، تعلیم ارغنون را مجاز می‌دانست.

کلام اسلامی نیز درست دارای همین سرنوشت شد:

می‌دانیم که منطق ارسطو بسیار زود به زبان عرب برگردانده شد و از همان قرن دوم هجری / هشتم میلادی مسلمانان با پاره‌ای از مباحث آن آشنا شده بودند، و تقریباً در اواخر قرن سوم / نهم همگی منطق بنحو کامل حتی با شروح و اضافاتی که پیش از آن بدان افزوده بودند به عربی ترجمه شده بود. از شروح و اضافات بود که برخی از اصول منطق رواقی نیز به عالم اسلام راه یافت. شکل چهارم قیاس [که در ارغنون ارسطو نیامده] و منسوب به جالینوس و مشهور به شکل جالینوسی است نیز راه خود را به فرهنگ اسلامی باز کرد.

همین که ارغنون [با شروح و حواشی] به زبان عرب برگردانده شد، مؤلفان اسلامی به تلخیص یا به بسط و شرح آن اهتمام ورزیدند، و در بین آنان عده‌ای نیز از متکلمان هستند مانند ابن کَرْنِیب (قرن چهارم / دهم) و ابوزید بلخی (متوفی ۹۳۴/۳۲۲) و کندی فیلسوف مشهور (متوفی ۸۷۳/۲۵۹)<sup>۶</sup> که می‌توان او را در عین حال هم فیلسوف دانست و هم متکلم، و بلکه پیش از آنکه فیلسوف باشد، مستکلم است.

ب. معتزله

در همین دورانِ نهضتِ ترجمه، نخستین مکتب بزرگ کلامی اسلام یعنی مکتب معتزله بنیان گرفت، و از این رو همین مکتب را باید بنیانگذار کلام اسلامی دانست.

4. Frank: *Esquisse d'une Histoire de la logique*, Paris 1838 pp. 216-218.

\* Boèce.

5. Renan: *Averroès et l'averroïsme*, 8<sup>e</sup> ed, Paris 1925, P. 321.

۶. ابن الندیم، الفهرست، قاهره ۱۹۲۰، ص ۳۵۰.

معترزلیان حرص و ولعی خاص به آموختن داشتند و نخستین پیشوایان آنان به آموختن علوم گوناگون اعم از علوم شرقی و علوم غربی اشتیاق می‌ورزیدند. ارسطو و کتابهای اصلی او را می‌شناختند. جاحظ (متوفی ۲۵۵/۸۶۸) از ارسطو به عنوان «صاحب المنطق» یاد می‌کند.<sup>۷</sup>

بنابراین جای هیچ تردید نیست که معترزلیان از منطق ارسطویی متأثر و ملهم بوده‌اند. البته اگرچه در برابر برخی از اصول فیزیکی و متافیزیکی او موضع مخالف گرفته‌اند، اما تاکنون هیچ دلیل و قرینه‌ای در دست نیست که منطق او را مورد نقد قرار داده باشند.

سیوطی (متوفی ۹۱۱/۱۵۰۵) در یکی از آثارش که به تازگی انتشار یافته، از نقد منطق ارسطو توسط معتزله سخن به میان می‌آورد. اما تنها به نقل بعضی مسائل عمومی اکتفا می‌کند که مطلب قابل توجهی به دست نمی‌دهد.<sup>۸</sup> بالاخره دکتر علی سامی النشار باز موضوع را مورد تحقیق قرار داده بدون اینکه نتیجه مشخصی به دست دهد.<sup>۹</sup>

نخستین معترزلیان، جدلیان برجسته‌ای بودند که از اصول اعتقادی خود در برابر زندیقان و ملحدان و ثنویان و مشرکان و مزدیسنائیان و مانویان و صابئیان دفاع می‌کردند. روش آنان ما را به یاد نخستین متکلمان مدافع مسیحیت می‌اندازد. با این تفاوت که دفاع معترزلیان از مذهب خود بسیار سرسختانه و پرهیجان بود تا آنجا که شاید در تاریخ فرق و مذاهب نتوان نظیری برای آن یافت.

در بین مشاهیر معتزله باید واصل بن عطا (متوفی ۱۳۱/۷۴۷) و نظام (متوفی ۲۳۱/۸۴۵) و علاّف (متوفی ۲۳۵/۸۴۹) و جاحظ (متوفی ۲۵۵/۸۶۸) را نام برد که همه در بحث و ردّ آراء مخالفان چنان هنری بکار برده‌اند که توانسته‌اند با مخالفان بی‌شمار خود به ستیز پردازند. و از همین رو است که معترزلیان را غالباً به نام «الجدلیون» نامیده‌اند.<sup>۱۰</sup>

معترزلیان برای ردّ آراء فرق دیگر رساله‌ها و کتابهای بسیار تألیف کرده‌اند که

۷. جاحظ، الحيوان، قاهره طبع ساسی، ج ۱، ص ۸۵، ج ۲، ص ۱۸ / ج ۴، ص ۵۲ / ج ۵، ص ۱۴۷ و ۱۵۶ / ج ۷، ص ۱۶.

۸. سیوطی، صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام، تصحیح نشار، قاهره ۱۹۴۷، ص ۱۸.

۹. نشار، مناهج البحث عند متفکری الاسلام، قاهره، ۱۹۴۷، ص ۶۹ - ۶۸.

۱۰. مسعودی، مروج الذهب، پاریس، ۷۷ - ۱۸۶۱، ج ۲، ص ۴۰۱.

مع الاسف جز مقدار اندکی از آنها به دست ما نرسیده است و تنها منبع آگاهی ما از آنها کتابهای ادبی عربی است که بدانها اشاراتی دارند مانند: البیان و التبیان جاحظ و الکامل مبرّد (متوفی ۲۸۵/۸۹۸) و الاغانی ابوالفرج اصفهانی (متوفی ۳۵۶/۹۶۶) و الامالی ابوعلی قالی (متوفی ۳۵۶/۹۶۷) همچنین از کتاب الانتصار که مخصوصاً کتابی جدلی است باید یاد کرد. خیاط (متوفی ۲۹۷/۹۱۰) مؤلف الانتصار یکی از بزرگان معتزله در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) است که اسنادها و آنها‌های ناروای ابن‌الراوندی (قرن چهارم/دهم) را رد کرده است.<sup>۱۱</sup> ما اخیراً قسمت اعظم کتاب المغنی را که نوعی دائرةالمعارف بزرگ معتزلی و تألیف قاضی عبدالجبار اسدآبادی (متوفی ۴۱۴/۱۰۲۴) از جدلیان طراز اول است منتشر ساخته‌ایم.<sup>۱۲</sup>

با وجود این، معتزلیان صدر اول اصولاً بیشتر متکی بر فصاحت بیان و هوشمندی و ابتکار بوده‌اند تا بر منطق. و اگرچه فنّ جدل ایشان سرخی از اصطلاحات منطق را نیز بکار می‌گرفته، ولی قبل از هر چیز یک نوع جدل خطابی است [نه جدل به معنی خاص منطقی آن] که قوت آن بیشتر مرهون قدرت در تعبیرات برگزیده و تبیین امور طبیعی بوده است. از همین رو ابن‌خلدون (متوفی ۸۰۸/۱۴۰۶) به حق می‌گوید که متکلمان صدر اول مکتب اعتزال از منطق ارسطوئی چندان بهره‌ای برنگرفته‌اند.<sup>۱۳</sup>

ما نیز به نوبه خود توجه یافته‌ایم که قرن چهارم هجری (دهم میلادی) مرحله انتقال و تحول بین دو دوره کاملاً مشخص در تاریخ کلام اسلامی است، با دو خصوصیت بارز: از یک سو وجود مکتب اعتزال است که به سیر خود ادامه می‌دهد، و از سوی دیگر نوعی جدل عالمانه منتظم جایگزین جدل خطابی که بدان اشاره رفت می‌شود.<sup>۱۴</sup>

در اینجا مجال نیست که مکتب اشعری را بتفصیل باز نمایم و تنها به اشاره‌ای به روش جدلی آنان بسنده می‌کنیم:

۱۱. خیاط، الانتصار، تصحیح نیبرگ، قاهره ۱۹۲۵.

۱۲. عبدالجبار، المغنی، قاهره ۶۴-۱۹۵۷.

۱۳. ابن‌خلدون، المقدمه، بیروت ۱۸۷۴، ص ۴۰۶.

## ج. اشاعره

ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴/۹۳۵) مانند متکلمان معتزلی صدر اوّل از هنر جدلی برجسته‌ای برخوردار بود، و مخصوصاً راه و روش خاصی بدان افزوده بود که معتزلیان نخستین از آن بی‌بهره بودند. وی این شیوه را از تماس با فلاسفه معاصر و از آثار منطقی ارسطو فرا گرفته بود. قیاس ارسطویی در دست وی همچون حرب‌ای محکم و کاری بود در جهت ردّ و نقض فرق دیگر. کتاب الابانۀ او که بدون شک آخرین اثر اوست اطلاعات کافی در مورد روش جدلی وی در اختیار ما می‌نهد.<sup>۱۵</sup> اشعری در این کتاب آراء معارضان خود یعنی معتزلیان را مورد بحث و نقد قرار می‌دهد و هر مسأله را از وجوه مختلف بررسی می‌کند و برای نقض هر یک حجتها می‌آورد و بالاخره بین نفی و اثبات به انتخاب یک شق می‌پردازد. آنچه قابل ملاحظه است تشابه بسیار زیادی است که بین طریقه جدل اشعری با طریقه جدل اصحاب مدرسه قرون وسطانی وجود دارد. و این بدون شک نتیجه آنست که هر دو از یک منبع [که همان منطق ارسطویی است] متأثر بوده‌اند.<sup>۱۶</sup> روش اشعری همچون متکلمان لاتینی مبتنی است بر تقسیم و طبقه‌بندی، و همواره سعی دارد که هر مطلب را به صورت قیاسی باز برد و بالاخره به اصل سندیت دین متوسّل شود. یکی از جمله‌هایی که بسیار بکار می‌برد اینست که: «فإن قيل..... قلت» یعنی اگر چنین بگویند..... من در پاسخ چنین خواهم گفت. با این تعبیر وی تمام احتمالات ممکن را در مورد یک مسأله مورد بحث مطرح می‌سازد. این روش او که اثری پایدار در علم کلام می‌گذارد شباهتی تامّ با روش «*sic et non*» دارد که در قرون وسطای غربی روشی است کاملاً شناخته شده.

گذشته از این اشعری روش دیگری را بکار می‌بندد که آن هم از روشهای متداول جدلیان لاتینی است و آن اقامۀ حجتهای متعدد است برای اثبات یک مطلب. فی‌المثل برای اثبات امکان رؤیت حق تعالی در روز قیامت دوازده حجّت ارائه می‌دهد.<sup>۱۷</sup> بالاخره اشعری که در جدل بسیار چیره‌دست است با استناد به آراء

۱۵. اشعری، الابانۀ عن اصول الذیانة. قاهره ۱۹۰۰.

۱۶. درباره روش جدل متفکران لاتینی رجوع شود به:

Haureau, *Histoire de la philosophie scolastique*. Paris, 1872-1880, t. II, p. 288;

Picavet, *Histoire des philosophies médiévales*, Paris 1907 p. 11, 62.

۱۷. اشعری، الابانۀ، ص ۱۳ به بعد.

مخالفان و با حجتهای خود آنان به رد و نقض ایشان می‌پردازد و این همان معنی «الزام» در اصطلاح عربی است که معادل «L'argument ad hominem» متکلمان لاتینی است. در جنب این روش وی توانائی فوق‌العاده در تحلیل کلمات از خود نشان می‌دهد و از روشی که ارسطو در تحقیق و بررسی الفاظ مترادف و الفاظ مشترک بکار برده تبعیت می‌کند.

بیروان اشعری در همه این زمینه‌ها به او اقتدا کرده‌اند و فن جدلی او را بسط و گسترش داده‌اند و حتی شاید بهتر از او از منطق ارسطوئی بهره گرفته‌اند. قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳/۱۱۰۳) دومین بنیانگذار مکتب الشعری کتاب التمهید خود را با بحثی در باره معرفت و شرح مبحث استدلال و نظر آغاز می‌کند.<sup>۱۸</sup> و چنانکه می‌دانیم عضدالدوله بویه (متوفی ۳۷۲/۹۸۳) او را برای بحث در باره مسائل مذهبی با مسیحیان به قسطنطنیه فرستاده و بحث او با کامیابی و وجاهت همراه بوده است.<sup>۱۹</sup> ابن خلدون بر آنست که وی نخستین کسی است که اصول عقلانی بحثهای نظری و براهین کلامی را بنیان نهاده است.<sup>۲۰</sup>

امام الحرمین جوینی (متوفی ۴۷۸/۱۰۸۵) نیز همین مهم را به همین درجه مطمح نظر داشته و در مقدمه دو کتاب معروف خود که به دست ما رسیده مسأله شناخت و استدلال و نظر را مورد تحقیق قرار داده است و آن دو کتاب عبارت است از کتاب الارشاد و کتاب الشامل.<sup>۲۱</sup> این سنت [یعنی طرح مسأله شناخت و استدلال در آغاز کتب کلامی] تقریباً در بین همه متکلمان اسلامی پس از او سنتی متداول و متبع شده است. از امام الحرمین نسخه‌ای خطی از کتابی دیگر به نام الجدل نیز در دست است که امید است بزودی انتشار یابد.<sup>۲۲</sup>

غزالی (متوفی ۵۰۵/۱۱۱۱) شاگرد بزرگ امام الحرمین مخصوصاً منطق را با روشی عالمانه‌تر و لطیف‌تر به استخدام علم کلام گماشته است. او برجسته‌ترین و بزرگترین جدلی اسلام است، و ستیزه‌گری وی با فلاسفه که کتاب تهافت الفلاسفه

۱۸. باقلانی، کتاب التمهید، بیروت ص ۱۴ - ۶.

۱۹. ابن عساکر، تبیین کذب المفتری فیما نسب إلى الانعری. دمشق ۱۹۳۸، ص ۲۱۷.

۲۰. ابن خلدون، المقدمه، ص ۴۰۶.

۲۱. جوینی، الارشاد، قاهره ۱۹۵۰، ص ۱۵ - ۸؛ الشامل فی اصول الدین. اسکندریه ۱۹۵۹، ص ۱۰۸ - ۹۷.

۲۲. فوقیه حسین، الجوینی، قاهره ۱۹۶۴، ص ۱۱۳ - ۹۰.

را بدان اختصاص داده یکی از نمونه‌های نادر ردّ و نقض فلسفی و دینی است. جدل غزالی مبتنی است بر شناخت عمیق وی از نظام ارسطویی و اندیشه‌های فلسفی. غزالی نسبت به منطق دلبستگی و گرایش خاصّ از خود نشان داده و چندین کتاب در علم منطق تألیف کرده است. منطق را نه تنها در علم کلام بکار می‌بندد، بلکه کاربرد آن را در فقه نیز بازمی‌نماید.<sup>۲۳</sup>

غزالی در مبارزه خود با فلسفه، منطق را از دیگر علوم فلسفی مستثنی می‌کند. زیرا که منطق به قوانین فکر نظر دارد. قوانینی که همگی آدمیان در آن همدستان و متفقند.<sup>۲۴</sup> گذشته از این علم منطق اختصاص به فلاسفه ندارد و می‌توان آن را بخشی از علم کلام دانست، و آن همان است که متکلمین آن را کتاب النظر و کتاب الجدل نام نهاده‌اند.<sup>۲۵</sup> بالاخره غزالی سعی دارد تابلویی از موازین عقلیه که مدّعی استخراج آن از قرآن کریم است بدست بدهد. و این موازین چیزی نیست جز همان قیاس ارسطویی در اشکال مختلف آن از قیاس اقترانی و قیاس شرطی متصل و قیاس شرطی منفصل.<sup>۲۶</sup>

البته نیازی به یادآوری نیست که مکتب اشعری تا اینجا به مرحله نهائی خود نرسیده و هنوز ادامه خواهد یافت. اما برای ما امکان ندارد که خطّ سیر آن را بنحو کامل ترسیم کنیم. این مکتب از قرن چهارم هجری وجود داشته است و تاکنون نیز پابرجاست و ما تنها به ذکر مشهورترین نمایندگان آن اکتفا می‌کنیم.

بدون تردید یکی از بزرگترین این نمایندگان، شهرستانی (متوفی ۱۱۵۳/۵۴۸) است که از معاصران غزالی و کمی از او جوانتر است و مخصوصاً در تاریخ فرق و مذاهب و نظامهای کلامی و فلسفی تبجری وافر دارد، و بسیاری از آگاهی‌های ما از فرق و مذاهب اسلامی مرهون کتاب الملل والنحل اوست. برای داشتن تصویری روشن از روش جدلی او کافی است نظری اجمالی به کتاب گرانهای او نه‌ایه الاقدام فی علم الکلام بیندازیم.<sup>۲۷</sup> در این کتاب یک نوع جدل

۲۳. غزالی، مقاصد الفلاسفه. قاهره ۱۹۱۳؛ محک النظر. قاهره (بدون تاریخ)؛ معیار العلم. قاهره ۱۹۲۷؛ المستصفی، قاهره ۱۹۰۲.

۲۴. غزالی، مقاصد الفلاسفه، ص ۸.

۲۵. غزالی، تهافت الفلاسفه. قاهره ۱۹۰۳، ص ۵.

۲۶. غزالی، القسطاس المستقیم. قاهره ۱۹۴۵.

۲۷. شهرستانی، نه‌ایه الاقدام، لندن ۱۹۳۴.

بسیار موجز و عالمانه و بسیار منظم مشهود است، و در آن اصطلاحات ارسطویی خاصه در زمینه منطق که شهرستانی عمیقاً با آن آشناست به فراوانی دیده می‌شود و مخصوصاً قیاس استثنائی متصل و منفصل به حدّ و فور بکار می‌رود.

پس از شهرستانی نوبت به فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۸/۶۰۶) می‌رسد که از بسیاری جهات تصویری است کامل از غزالی، اما شاید با عمقی کمتر. روش جدلی فخرالدین رازی مانند اشعری مبتنی است بر اقامه حجتهای گوناگون که همچون غزالی نوعی روحیه فلسفی بر آن اشرف دارد. وی با وجود اینکه اشعری آزاد فکری است، مانند اسلاف اشعری خود روش تحدید و تقسیم را بکار می‌بندد و مخصوصاً با قضایای شرطی منفصل تمام احتمالات ممکن را بازمی‌نماید و جوه گوناگون هر اندیشه و عقیده را فرادید می‌آورد و پیوسته آن را زیرورو می‌کند و از هر سو بدان می‌نگرد و این روش را همواره در کتاب اساس التقدیس خود که یکی از نوشته‌های مهم او در ردّ و نقض مخالفان است بکار می‌بندد.<sup>۲۸</sup> بالاخره مانند باقلانی و امام الحرمین جوینی در کتاب المحصل خود مقدمه‌ای در باره نظریه معرفت می‌آورد و برخی از مبادی منطقی را مورد بحث قرار می‌دهد.<sup>۲۹</sup>

چنین به نظر می‌آید که فخرالدین رازی آخرین نماینده مکتب اشعری باشد. زیرا که اکثر اخلاف اشعری مذهب او تنها مؤلفان و گردآورندگانی هستند که کاملاً از مکتب و روش اسلاف خود بهره می‌گیرند یا مؤلفانی هستند که تنها به مختصر کردن و تلخیص آثار پیشین می‌پردازند. در بین دسته نخست باید نام عضدالدین ایجی (متوفی ۱۳۵۵/۷۵۶) مؤلف کتاب المواقف را نام برد. کتابی که در پنج قرن اخیر در تعلیم علم کلام اسلامی از اهمیت و وجهه خاصی برخوردار بوده است. این کتاب تألیفی است مبسوط که در عین حال هم محتوی کلام است، هم محتوی فلسفه، هم محتوی منطق.<sup>۳۰</sup>

آنچه جالب توجه است اینست که پس از نبرد سرسختانه غزالی با فلسفه، فلسفه دیگر در سرزمین اسلامی بناگاهی جز در نزد متکلمان و برخی عرفا نداشته است. در بین کتابهای ملخص، می‌توان از کتاب السنوسی الصغری تألیف محمدبن یوسف السنوسی (متوفی ۱۴۹۰/۸۹۵) نام برد که رساله‌ای است مختصر به نثر در

۲۸. رازی، اساس التقدیس. قاهره ۱۹۱۰، ص ۴۱ و ۴۲ و ۱۱۰ و ۱۱۱.

۲۹. رازی، محصل افکار المتقدمین والتأخرین. قاهره ۱۸۶۵.

۳۰. ایجی، المواقف. قاهره ۱۹۴۸.



باره اصول عقاید، یا از کتاب الجوهره اثر ابراهیم اللقانی (متوفی ۱۰۴۱/۱۶۳۱) که رساله‌ای است به نظم، و چون منظوم است بهتر می‌توان آن را به خاطر سپرد.<sup>۳۱</sup> تمامی این مؤلفان در اثبات مسائل کلامی بیش از پیش به استعمال قیاس توسل می‌جویند، و مثلاً مقید هستند که هر یک از صفات الهی را با قیاسی خاص به اثبات رسانند.

#### د. مکاتب دیگر

تأثیر منطق ارسطویی در کلام اسلامی که از قرن چهارم هجری (دهم میلادی) به بعد کاملاً محسوس است تنها در قلمرو مکتب اشعری محدود نمی‌ماند بلکه از آن تجاوز می‌کند و در مکتبهای دیگر نیز نفوذ خود را گسترش می‌دهد، چنانکه اثر آن را در معتزلیان متأخر از قبیل خیاط و عبدالجبار که پیش از این از آنان یاد کردیم می‌توان بخوبی ملاحظه کرد.

خیاط در الانتصار دفاعیه‌ای در هم شکننده از آراء خود در برابر کذب و سفسطه ابن الراوندی ارائه می‌دهد و آن را قدم به قدم پی می‌گیرد تا تناقضهای آراء وی را باز نماید و تهمت‌های او را رد کند و سوء اعتقاد او را بنمایاند و در این راه با آنچه ابن الراوندی خود بدان اعتراف کرده به رد او می‌پردازد و او را در بن بست می‌افکند که راهی برای خروج نداشته باشد. و این روش نوعی شیوه رد و نقض فنی بسیار منظم است.<sup>۳۲</sup>

عبدالجبار نیز در کتاب خود المغنی هم به صورت فیلسوف جلوه گر می‌شود و هم به صورت منطقی و روش تحدید و تقسیم را بکار می‌بندد. ابتدا عقیده طرف مخالف خود را بدرستی بیان می‌کند و آنگاه به تحلیل دقیق آن دست می‌یازد تا ضعف آن را کشف کند. تمام ایرادهای وارد را تعقیب می‌کند، و تمام احتمالات را جمع می‌آورد و آنگاه یک یک آنها را مورد بحث قرار می‌دهد، و تنها به اقامه حجت واحد اکتفا نمی‌ورزد، بلکه گاه حجت‌های متعدد برای اثبات یک مطلب اقامه می‌کند.<sup>۳۳</sup>

شیعیان نیز به نوبه خود دارای متکلمانی بوده‌اند و هرگز نمی‌توانسته‌اند از علم کلام چشم بیوشند. آنان نیز نهضت فرهنگی اسلام را پا به پا تعقیب می‌کرده‌اند و

۳۱. سنوسی، مائن السنوسیه. قاهره ۱۹۲۷؛ لقانی، الجوهره، قاهره ۱۸۶۵.

۳۲. خیاط، الانتصار. برای مثال رک: صفحات ۷ و ۸ و ۱۴ و ۶۴ و ۶۵.

۳۳. عبدالجبار، المغنی، برای مثال رجوع شود به ج چهارم، ص ۱۳۵ و ۱۵۶ و ۲۱۵ و ۲۲۱ و ۲۲۳ و ۲۲۹.

در کنار متکلمان بزرگ اهل سنت و اهل اعتزال بوده‌اند. واصل بن عطاء نخستین بنیانگذار مکتب معتزلی شاگرد یکی از نوادگان حضرت علی یعنی ابوهاشم بن محمد بن الحنفیه بوده است. از سوی دیگر یکی از نوادگان از سومین طبقه ذریه علی بن ابی طالب یعنی زید بن علی زین العابدین (متوفی ۱۲۲/۷۴۰) در نزد واصل بن عطاء تلمذ کرده است. حضرت امام جعفر صادق [علیه السلام] (متوفی ۷۶۵/۱۴۸) در زمان خود مرجع علمی و قدرت علمی بود. دانشی گسترده و وسیع داشت تا آنجا که چه اهل تشیع و چه اهل سنت همه در تکریم و تعظیم او متفق القول بودند.

غالباً کلام شیعی و کلام معتزلی را یکی می‌دانند. اما این نظر خالی از التباس نیست. زیرا نخستین امامان شیعه بیشتر اهل حدیث و متمسک به سنت بودند. امام جعفر صادق — برخلاف آنچه شیعیان متأخر نقل کرده‌اند — خود به اثبات روش استدلالی متکلمان به آراء دینی نمی‌پرداخت.<sup>۳۴</sup> و مانند صحابه و تابعین دوست نداشت در زمینه جبر و اختیار یا صفات الهی به بحث پردازد.\* نخستین متکلمان شیعه هم از قبیل هشام بن الحکم (متوفی ح ۲۰۰/۸۱۵) و هم‌دهب او محمد بن نعمان\*\* موضعی مخالف معتزلیان داشتند و به نوعی مذهب تشبیه که برای هیچ معتزلی قابل قبول نبود قائل بودند.<sup>\*\*\*۳۵</sup> اصول عقاید اسماعیلی نیز به فلسفه نزدیک‌تر بود تا به کلام. بنابراین تنها در دوره آل بویه است که بین آراء شیعی و

۳۴. عاملی، اعیان الشیعه، قاهره ۱۹۰۷ ج ۱، ص ۲۳۱ — ۲۲۴.

\* حضرت امام جعفر صادق در عین تمسک به سنت و روایاتی که از رسول خدا و پدران خود نقل می‌فرمود به شیوه‌ای خاص در مباحث کلامی به استدلال عقلی می‌پرداخت. استدلال‌های آن حضرت در اثبات صانع تعالی خاصه در مواجهه با دهریان و نیز درباره صفات الهی و سایر بحث‌های کلامی در کتب معتبر مضبوط است و به اندازه‌ای فراوان است که حاجتی به ذکر مثال نیست (مترجم).

\*\* مقصود محمد بن علی بن نعمان معروف به مؤمن الطاق است از یاران حضرت صادق (ع) و از متکلمان شیعی قرن دوم (مترجم).

\*\*\* هیچ یک از امامان شیعه و متکلمان شیعی هرگز قائل به تشبیه نبوده‌اند و مذهب تشیع در اوج تیزی است و از هرگونه تشبیهی مبراست که کمال التوحید نفی الصفات عنه. در این مورد نخستین خطبه نهج البلاغه بهترین شاهد گویا است. و اینکه نویسنده هشام بن الحکم و محمد بن نعمان را از قائلان به تشبیه دانسته به هیچ روی صحیح نیست و اگر سخنانی از ایشان در کتب نقل شده که بوی تشبیهی از آن استشمام می‌شود، یا از سوی مخالفان نقل شده، و یا اینکه مربوط به دوره‌ای است که هنوز به حلقه اصحاب امام صادق (ع) در نیامده بوده‌اند (مترجم).

۳۵. شهرستانی، الملل و التحل. قاهره ۱۹۰۲، ج ۲، ص ۳۰۸.

معتزلی نوعی پیوند برقرار شد. و این پیوند بدون شک بر اثر فشار جوئی بود که از طرف اشعریان نسبت به مخالفان وجود داشت. اما زیدیه سرانجام به مکتب اعتزال صرف، به صورت مطلق و خالص آن یا بهتر بگوئیم به مذهب جبّائی گرویدند و امروز تنها نمایندگان موجود مکتب اعتزال هم اینان هستند و اخیراً منابع گرانبهایی از مکتب اعتزال در نزد آنان در یمن به دست آمده است.

شیعیان نیز در اثبات اصول عقاید خود جدلیان نام‌آوری بودند و در برابر مخالفان نه تنها با شمشیر بلکه با استدلال نیز از مکتب خود دفاع می‌کردند. شمشیر که بزودی از دست آنان گرفته شد و بنابراین دیگر تنها به دفاع سیاسی و عقیدتی خود اکتفا ورزیدند. هشام بن الحکم در ردّ و نقض آراء مخالفان شهرتی به سزا داشت و شیعه از داشتن چنین متکلمی به خود می‌بالد. وی با بسیاری از معتزلیان خاصه با ابوالهذیل العلاف مباحثاتی داشته است.<sup>۳۶</sup> اسماعیلیان و بخصوص فاطمیان مبلغان و دعاة خود را برای دفاع از عقیده خود و ردّ نقض عقاید دیگران به همه جا گسیل می‌داشتند، در تمام این ردّ و نقض‌ها منطق ارسطویی را نقشی بسزا و کاربردی قوی بود.

در اینجا باید اشاره‌ای هم به یکی از مکاتب اهل سنت که آگاهی مادر باره آن بسیار اندک است و با مکتب اشعری پیوند دارد داشته باشیم. مؤسس این مکتب ابومنصور ماتریدی (متوفی ۹۴۴/۳۳۳) است که اخیراً کتاب خوبی از او به نام کتاب التوحید انتشار یافته است. وی در این کتاب طرحی از منابع معرفت و اقسام حجتهائی که بکار برده می‌شود ترسیم می‌کند<sup>۳۷</sup> و در آن برخی از اصطلاحات فلسفی و منطقی را از قبیل ماهیت و ذات و جوهر و عرض بکار می‌برد. اخلاف بزرگ او مانند ابوالمعین نسفی (متوفی ۱۱۱۴/۵۰۸) که آثار کلامی‌اش هنوز به صورت خطی باقی مانده و نجم‌الدین نسفی (متوفی ۱۱۴۲/۵۳۷) مؤلف العقاید<sup>۳۸</sup> همان شیوه جدلی اشعریان را پذیرفته‌اند و منطق ارسطویی را همواره بکار داشته‌اند.

بالاخره از یکی از بزرگترین سنت‌گرایان (سلفیون) قرن پنجم / یازدهم این حزم (متوفی ۱۰۶۴/۴۵۶) باید یاد کرد که در عین حال هم منطقی است و هم جدلی.

۳۶. خباط، الانتصار، ص ۴۱.

۳۷. ماتریدی، کتاب التوحید، بیروت، ۱۹۷۰، ص ۷ - ۳.

۳۸. نسفی، العقائد النسفیة، قاهره، ۱۹۴۸.

فان اردنک<sup>۳۹</sup> (Van Arendonk) که آگاهی درستی از طریقهٔ ابن حزم نداشته به خطا چنین پنداشته است که وی به نقد منطق ارسطویی پرداخته و با آن به مخالفت برخاسته است، در صورتی که همچنانکه گلذیر خاطر نشان ساخته هرگز چنین نیست، بلکه برعکس پندار فان اردنک، ابن حزم به منطق ارسطویی ارج بسیار می‌نهاده است.<sup>۴۰</sup> به نظر ابن حزم منطق مدخلی عام و کلی است برای همهٔ علوم که هم در علم فقه بکار می‌رفته است و هم در علم کلام. وی قبل از غزالی اهتمام داشته است قواعد منطقی را با مثالهای مأخوذ از فقه اسلامی توضیح دهد.<sup>۴۱</sup> جدل او از طرفی متکی است بر قواعد منطق ارسطو و از طرف دیگر بر قواعد کلام اسلامی. در اثر بزرگ خود الفِصل ارسطوی منطقی را برای رد ارسطوی مستافیز بسین بکار می‌گیرد.<sup>۴۲</sup> شیوهٔ جدل قوی و سهمگین او نیروی خود را از نوعی استحکام متدولوژیک بدست می‌آورد.

۵. شاید نخستین کسی که به تأثیر منطق در تحقیقات کلامی اسلامی توجه یافته است ابن خلدون باشد. وی این تأثیر را به زمان امام الحرمین جوینی باز می‌برد. به نظر وی امام الحرمین نخستین کسی است که متدولوژی ارسطویی را در علوم اعتقادی اسلام وارد ساخته است<sup>۴۳</sup> و مکدونالد نیز در مقالهٔ عالمانه‌اش در دائرة المعارف اسلام عیناً همین نظر را اتخاذ کرده است.<sup>۴۴</sup>

ما نیز پیش از این سهم امام الحرمین را در برقرار ساختن روش جدلی و کاربرد آن در تحقیقات کلامی باز نمودیم. اما گمان می‌کنیم که به قدر کافی اثبات کردیم که اشعری خود نخستین بار این باب را افتتاح کرده است و سپس تأثیر پذیری از منطق در بین پیروان او [و از جمله امام الحرمین] بسط و گسترش یافته است.

امروزه کسانی هستند که چندان وقعی به نقش و سهم منطق ارسطو در عالم اسلام نمی‌نهند یا حتی بکل منکر آن می‌شوند.<sup>۴۵</sup> اینان بدون تردید تحت تأثیر یکی از

39. Van Arendonk, art. "Ibn Hazm" dans *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, p. 408.

۴۰. ابن حزم، الفِصل فی الملل والنحل. قاهره ۱۹۲۸، ص ۹۵.

۴۱. ابن حزم، التقریب لحدّ المنطق. قاهره ۱۹۶۵، ص ۱۷ - ۱۲.

۴۲. ابن حزم، الفِصل، ج ۲، ص ۷ - ۳.

۴۳. ابن خلدون، ص ۴۰۶.

44. Macdonald, art. "kalam" dans *E.I.*, t.2, p.716.

۴۵. نشار، مناہج البحث. ص ۶۹ - ۶۸.

رسائل سیوطی که اخیراً انتشار یافته و ما پیش از این بدان اشاره ای داشتیم واقع شده اند، در صورتی که این رساله سیوطی اساساً چیزی را به اثبات نمی‌رساند. زیرا که رساله مزبور درباره علم کلام است و در آن منقولاتی می‌آورد که نسبت به منطق موضوع مخالف دارد و حتی تعلیم آن را منع می‌کند. از آن جمله، سخنی منسوب به شافعی (متوفی ۲۰۴ / ۸۲۰) شاهد می‌آورد که گفته است: «از وقتی که مسلمانان زبان عرب را وا گذاشتند و شیفته زبان ارسطو شدند تفرقه و تشتت بین ایشان ظاهر گشت»<sup>۲۶</sup>

اما در این مورد هم مقصود شافعی مسائل کلامی است و اشاره او به نزاع شدید عصر او است درباره مسأله خلق قرآن (المحنة). اما من احتیاجی به خاطر نشان ساختن این امر نمی‌بینم که اساساً در زمان شافعی ارغنون ارسطو هنوز به درستی شناخته نبوده است. از این گذشته سیوطی خود اذعان دارد که با منطق میانهای ندارد و هرگز با آن بخوبی آشنا نبوده است. و حتی از این باب رنجیده خاطر است که با وجود اینکه خود آراء خویشتن را در مسائل فقه اسلامی سند و حجّت می‌داند، معاصران به سبب عدم آشنائی وی با منطق که آن را شرط ضروری علم فقه می‌دانند، آراء فقهی او را معتبر نمی‌شمارند.<sup>۲۷</sup> حال آیا می‌توان این مخالفت وی را با منطق نوعی انتقامجویی تلقی کرد؟

به هر حال شرط دانستن منطق برای کسی که بخواهد اقوالش در فقه حجیت داشته باشد، خود حاکی از آنست که منطق تا قرن دهم هجری (شانزدهم میلادی) نقش اساسی خود را در فرهنگ اسلامی داشته است.

همچنانکه پیش از این یادآور شدیم، غزالی در نبرد سرسختانه اش با فلسفه منطق را از مهلکه نجات داده [و آن را مستثنی شمرده است]. اما برخی از متأخران از او تبعیت نکرده اند. چنانکه در قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) دو سنت‌گرای (سلفی) بزرگ یکی ابن الصلاح (متوفی ۶۴۳ / ۱۲۴۵) و دیگری شاگردش نووی (متوفی ۶۷۶ / ۱۲۷۷) تعلیم منطق را نیز [همانند فلسفه] حرام دانسته اند.<sup>۲۸</sup> در صورتی که برخی دیگر همان نظر غزالی [یعنی تحریم تعلیم و تعلم فلسفه و مباح

۲۶. سیوطی، صون المنطق والكلام، ص ۳ - ۱.

۲۷. سیوطی، همان کتاب، ص ۳ - ۱.

۲۸. ابن الصلاح، فتاوی ابن الصلاح، قاهره ۱۹۳۰. قابل یادآوری است که ابن الصلاح نیز مانند سیوطی به تعلم منطق آغاز کرده، اما در آن راه توفیقی نیافته است.

بودن منطق] را پذیرفته‌اند. و سیوطی بر رأی ابن الصلاح تکیه می‌کند و بر اثبات حرمت منطق که وی اظهار داشته تأکید می‌ورزد.<sup>۴۹</sup> بالاخره یکی از منطقیان الجزایری در قرن دهم هجری (قرن شانزدهم میلادی)، الاخضری (الصدر بن عبدالرحمن) مؤلف کتاب السُّلم مسأله را بدین نحو فیصله داده است که فرا گرفتن منطق تنها برای کسانی که از فکری پخته و آگاهی کافی نسبت به قرآن و حدیث برخوردارند مجاز است.<sup>۵۰</sup> از برکت این راه حل، منطق برخلاف رشته‌های دیگر فلسفه مورد تعدی و ستم قرار نگرفته و تا امروز تعلیم و تعلّم آن در مدارس و مساجد همچنان امتداد یافته است.

و. اینکه گفته شد منطق ارسطو نقشی بزرگ در عالم اسلام داشته هرگز متضمن این معنی نیست که همواره بسادگی و بنحو مطلق مورد پذیرش قرار گرفته باشد. بلکه برعکس ایرادها و اعتراضها نیز علیه خود برانگیخته که دست کمی از حمله‌های رواقیان و شکاکان نداشته است. دو متفکر بزرگ اسلامی مخصوصاً عهده‌دار این امر بوده‌اند: یکی عارف اشراقی سهروردی (متوفی ۵۸۷/۱۱۹۰) که معمولاً الشیخ المقتول نامیده می‌شود دیگر سَلَفی معروف ابن تیمیه (تقی الدین احمد ابن عبدالحلیم متوفی ۷۲۸/۱۳۲۸) که بخصوص در ردّ و نقض سرسختی خاصّ دارد. البته این امر طبیعی به نظر نمی‌آید که یک تن عارف و اشراقی به مسأله اصالت عقل توجه کند. اما نباید فراموش کرد که سهروردی عارفی است فیلسوف که در جنب اشراق برای فکر منطقی و عقلی نیز محلی قائل است و خود می‌گوید که من از راه اشراق، روش بحثی را تهذیب کرده و به اصلاح درآورده‌ام. وی منطق ارسطو را به شیوه‌ای ماهرانه به محک نقد می‌زند و البته خطوط اصلی آن را با اصلاحها و تصحیحاتی که در آن بکار می‌برد می‌پذیرد. مقصودش از این نقد آنست که منطقی منظم‌تر و واضحتر و آسانتر به دست دهد.<sup>۵۱</sup> بدون اینکه بخواهیم به تفصیل بپردازیم تنها به ذکر دو نظریه او اکتفا می‌ورزیم:

۱. از دیدگاه سهروردی نظر ارسطو در مورد حدّ بدشواری قابل اعمال است. زیرا که نظر وی در این مورد مبتنی است بر مفهوم ذات و ماهیت که از مفاهیم

۴۹. سیوطی، همان کتاب، ص ۹.

۵۰. أخضری، السُّلم، قاهره ۱۸۹۶، ص ۵.

۵۱. سهروردی، حکمة الاشراق در شرح قطب‌الدین شیرازی، چاپ تهران [۱۳۱۴ هـ ق] ص ۱۶ - ۱۵.

متافیزیکی است.<sup>۵۲</sup> چگونه می‌توان اوصاف ذاتی را در مورد شیء معین، معلوم ساخت؟ و از کجا معلوم است که همگی آن اوصاف به دست آمده باشد؟ بنابراین برای تحدید شیء همین قدر کافی است که برخی اوصاف آن را که موجب شناخت آن و امتیاز آن از اشیاء دیگر باشد ذکر کرد. و بدین وسیله است که ما می‌توانیم بآسانی تحدید را در علوم گوناگون بکار ببریم.<sup>۵۳</sup>

سهروردی در اینجا نقش متدولوژیک تحدید را کاملاً در نظر دارد و از نظرگاهی کاملاً جدید به مسأله می‌نگرد.

۲. وی صورتهای چهارگانه قضا یا را که مورد قبول ارسطو است می‌پذیرد. اما قضیهٔ موجبهٔ کلیهٔ ضروریه را بر اقسام دیگر رجحان می‌نهد، هر چند منکر فایدهٔ قضایای سالبه و جزئیه هم نیست.<sup>۵۴</sup> آن قضیهٔ موجبهٔ کلیهٔ ضروریه را «قضیهٔ بتاته» می‌نامد و می‌خواهد همهٔ قضایای دیگر را به این نوع قضیهٔ تحویل کند. زیرا تنها این گونه قضیه است که در علوم مختلف بکار می‌رود.<sup>۵۵</sup> همچنین از اشکال چهارگانهٔ قیاسی بخوبی آگاه است. اما همانند ارسطو از پذیرفتن شکل چهارم امتناع می‌ورزد. و نیز مانند فیلسوف یونانی، شکل نخستین را ساده‌ترین و کاملترین شکل می‌داند و سعی می‌کند که دو شکل دیگر را به شکل اول باز گرداند.<sup>۵۶</sup> بنابراین سهروردی جز در مورد مسألهٔ تعریف از مکتب ارسطوئی چندان به دور نیست.

برخلاف سهروردی، اختلاف نظر ابن تیمیه بیشتر جنبهٔ تخریب و ویرانگری دارد و بر آنست که بنحو کامل خود را از بند منطق و منطقیان برهاند. وی جدلی بسیار تند و تیزی است که می‌خواهد طرف مقابل خود را در زیر فشار یک سلسله رد و نقضها از پای درآورد. موضوع مورد نقض را از وجوه گوناگون مورد تحلیل قرار می‌دهد و بر هر یک از آن وجوه ضربه‌های کاری فرود می‌آورد. برای رد منطقیان کتابی در حدود ۵۵۰ صفحه می‌پردازد. همین کتاب است که در حدود یک قرن و نیم پس از وی به وسیلهٔ سیوطی تلخیص می‌شود.<sup>۵۷</sup> بحث اصلی کتاب دربارهٔ حد و

۵۲. همان کتاب، ص ۶۹ - ۶۳.

۵۳. همان کتاب، ص ۵۲.

۵۴. همان کتاب، ص ۷۱.

۵۵. همان کتاب، ص ۸۴.

۵۶. همان کتاب، ص ۱۰۰.

۵۷. ابن تیمیه، الردّ علی المنطقیین، بمبئی ۱۹۴۹؛ سیوطی جهد القریحه فی تجرید التصیحه، تصحیح نشار، قاهره ۱۹۴۷.

برهان است که به نظر ابن تیمیّه مباحث اساسی منطق را تشکیل می‌دهد. ابن تیمیّه بدون شک در این مورد از غزالی پیروی می‌کند که منطق را به دو بخش اصلی متمایز از هم تقسیم کرده است: حدّ و برهان.<sup>۵۸</sup>

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که این ردّ و نقضها تنها متوجه ارسطو نیست، بلکه متوجه پیروان او در اسلام، مانند ابن‌سینا و فخرالدین رازی نیز هست.<sup>۵۹</sup> همچنین ردّ مزبور بی‌وسنگی کامل با کلام دارد، چه وی حدّ و برهان را از آن نظر که با عقاید اسلامی سازگار نیست مردود می‌شمارد و به هر حال برای وحی مقامی بس برتر از عقل قائل می‌شود. در ردّ مسأله حدّ، اعتراضها و اشکالهای گوناگون وارد می‌آورد که ما بدون پرداختن به برخی تطویل‌های بلاطائل او تنها به دو اعتراض اقتصار می‌ورزیم:

ابن تیمیّه ابتدا توجه می‌دهد که آوردن حدّ حقیقی امری است متعسّر.<sup>۶۰</sup> و این توجه به صعوبت تحدید پیش از ابن تیمیّه در نزد دیگران نیز دیده می‌شود، و [چنانکه اشاره رفت] سهروردی نیز همین نکته را یادآور شده است. اما ابن تیمیّه پس از آن چنین می‌افزاید که حدّ مبتنی است بر یک نوع فرق نهادن نادرست بین ذاتی و عرضی. چنانکه منطقیان خود نیز گاهی ذاتی را با عرض لازم اشتباه می‌کنند. بنابراین باید حدّ حقیقی را بکلّ به دور انداخت و تنها به حدّ لفظی مکتفی شد.<sup>۶۱</sup> اما قسمت عمده کتاب ابن تیمیّه اختصاص به بحث از نظریّه برهان دارد. وی بحث خود را با قضیه آغاز می‌کند که جزء اصلی قیاس است، و با نوعی جدل ساختگی و تصنعی صورت قضیه کلیه را مردود می‌شمارد.<sup>۶۲</sup> و معلوم است در صورتی که «قضیه کلیه» ابطال شود، دیگر وسیله‌ای برای دست یافتن به یک منتج باقی نمی‌ماند، گذشته از این، قیاس هیچ چیز تازه‌ای به ما نمی‌آموزد. زیرا که نتیجه قیاس در ضمن مقدمات آن مندرج است.<sup>۶۳</sup>

در اینجا جدلی ما به همان اعتراضی [که از مدتها پیش] علیه ارسطو و قیاس

۵۸. غزالی، محک النظر، ص ۶ - ۴.

۵۹. ابن تیمیّه، الردّ علی المنطقیین، ص ۴۵۰ - ۳۹۰ - ۱۴۱.

۶۰. همان کتاب، ص ۹.

۶۱. همان کتاب، ص ۵۲ - ۵۱.

۶۲. همان کتاب، ص ۱۲۴ - ۱۰۷.

۶۳. همان کتاب، ص ۱۲۷ - ۱۲۲.



او وارد آورده اند می رسد و در این مورد بدون اینکه عنوان استدلال نادرست مصادره به مطلوب را ذکر کند معنی آن را می آورد. گذشته از این می گوید چرا تشکیل قیاس حتماً باید مستلزم ذکر دو مقدمه باشد؟ از یک قضیه تنها هم می توان مطلبی استنتاج کرد.<sup>۶۴</sup> این تیمیه خود اعتراف دارد که این فکر را از یکی از متفکران شیعی قرن چهارم / دهم یعنی حسن بن موسی نوبختی اقتباس کرده است.

بالاخره قیاس و تمثیل و استقراء یعنی اقسام سه گانه استدلال را که ارسطو و پیروان اسلامی او شناخته اند مردود می شمارد و در مقام آنست که شیوه های دیگری برای برهان جایگزین آنها کند، که مع الاسف مجال توقف و بحث در آن نیست.<sup>۶۵</sup> منطق ارسطو هم در روزگاران قدیم و هم در دوران جدید مورد انتقادهای فراوان واقع شده است. اما نقد ابن تیمیه بدون شک از همه مفصلتر است و مبسوطتر. و البته تکرار و حاشیه رفتن و انحراف از موضوع نیز در آن فراوان دیده می شود و همیشه هم مبتنی بر اصول عقلانی معین نیست، و بر روی هم بیشتر جنبه اعتقادی دارد تا جنبه عقلانی. وی می خواهد معتقدات اسلامی را از حدهای نادرست و براهین نادرست رها سازد. اما سخنش خالی از آشفتگی نیست. علی رغم همه این نقدهای شدید ابن تیمیه، منطق ارسطوئی همچنان در عالم اسلام تدریس و تعلیم می شود.

\*\*\*

برای ختم مقال باید یادآور شد که اگر مسلمانان متدولوژی ارسطوئی را پذیرفته اند، اما در عین حال خود متدولوژی خاصی را چه در زمینه فقه و چه در زمینه کلام داشته اند.

در زمینه فقه و حقوق اسلامی علم جدیدی را بنیان نهاده اند به نام علم اصول فقه که خود نوعی متدولوژی بسیار غنی و اصیل است و در آن تحلیلهای بسیار جالب توجه در مورد قوانین و روش استقراء دیده می شود، بطوری که می توان آن را با تحلیلهای فرانسیس بیکن و جان استوارت میل مقایسه کرد.<sup>۶۶</sup> همچنین مسلمانان در زمینه رد و نقضهای دائمی فرق، رد و نقضهای

۶۴. همان کتاب، ص ۲۳۸ - ۱۷۳. ۶۵. همان کتاب ص ۲۶۴ به بعد.

نشار، مناہج البحث، ص ۱۰۰ - ۸۴. 66. Madkour: L' Organon... pp. 256, 262, 265;

طرفداران نظامهای مختلف فقهی به ساختن علمی نو بنام «آداب البحث و المناظره» توفیق یافته‌اند. تاریخ این علم به قرن پنجم / یازدهم می‌رسد و به وسیلهٔ بزّودی بنیان گرفته و پس از وی بسط و گسترش یافته است.<sup>۶۷</sup> هدف این علم، همچنانکه از نام آن برمی‌آید، تحکیم و تثبیت قواعدی است که در بحث برای اجتناب از تطویل یا ایجاز بکار می‌آید و به بحث از تحدید و تقسیم و استدلال توجه دارد<sup>۶۸</sup> و مخصوصاً می‌کوشد از سفسطه و بازی با الفاظ اجتناب ورزد. این هم یک خویشاوندی و پیوند دیگر بین علم جدل اسلامی و جدل دیرین ارسطویی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۶۷. ابن خلدون، مقدمه، قاهره ۱۹۶۷، ج ۳، ص ۱۱۶۸.

۶۸. مرعشلی، کتاب الولدیه، قاهره ۱۹۱۱؛ حسین والی، المجاز فی علم آداب البحث.