

بررسی شبهه‌های مخالفان علم منطق و پاسخ‌های علامه طباطبائی به آنها

ابراهیم نونی*

چکیده

مخالفان علم منطق از قدیم‌الایام با رویکردهایی متفاوت، شبهه‌هایی را علیه منطق پژوهی وارد کرده، و از ناروایی روی آوری به این دانش سخن گفته‌اند. این شبهه‌ها قابل ارجاع به چهار دسته کلی هستند. نوشتار حاضر می‌کوشد ضمن گزارش این دسته‌ها، نشان دهد که علامه طباطبائی کوشیده است در دفاع از منطق پژوهی، پاسخ‌های استواری را در برابر این قبیل شبهه‌ها پیش روی نهد. علامه علم بدون مدون منطق را بازتاب طریق فطری فکر و استدلال می‌داند و تصریح می‌کند که بدون استمداد از منطق در معارف اسلامی، حتی یک مسئله را نمی‌توان اثبات کرد. به باور وی حتی معترضان منطق پژوهی نیز در شبهه‌های خود نسبت به اشتغال به علم منطق و صدور فتوای ناروایی اشتغال به این علم، چاره‌ای از تمسک به همین طریق فطری ندارند. شبهه‌های معترضان در یک دسته‌بندی کلی در چهار دسته زیر جای می‌گیرند؛

- شبهه‌های ناظر به فایده علم منطق؛
 - شبهه‌های ناظر به درستی علم منطق؛
 - شبهه‌های ناظر به انگیزه‌های ورود، ترجمه و ترویج منطق در جهان اسلام؛
 - شبهه‌های ناظر به پیامدهای اشتغال به علم منطق.
- نوشتار حاضر می‌کوشد شبهه‌های فوق را به آثار علامه طباطبائی عرضه کند و پاسخ‌های وی به آنها را تا حد امکان با پاسخ‌های دیگران مقارن سازد.
- کلیدواژه‌ها: علامه طباطبائی، المیزان، منطق، منطق‌دانان، مخالفان منطق.

مقدمه

علم منطق فراز و نشیب‌های فراوانی را در جهان اسلام به خود دیده است. از همان ابتدای ورود و

ترجمه این دانش به عالم اسلام و نیز بعد از بسط و گسترش آن، اندیشمندان علوم رایج در اسلام مواضع متفاوتی نسبت به اشتغال به آن اتخاذ کرده‌اند. گاهی این دانش در اوج قرار گرفته است تا آنجا که در مورد آن حتی رأی به توقف سعادت بشر بر تسلط بر این دانش داده‌اند (نک: غزالی، ص ۳۶) و گاهی دیگر در نکوهش اشتغال به این دانش و حتی تحریم آن وجوه متعددی را با رویکردهای مختلف ذکر کرده‌اند. در این نوشتار، مجموعه‌ای از این شبهه‌ها ذیل چهار دسته گزارش شده و با استمداد از نوشته‌های علامه طباطبائی به آنها پاسخ داده شده است. همچنین متعرض پاسخ‌های دیگران و مقایسه آنها با پاسخ علامه طباطبائی به شبهه‌های مزبور است.

۱. شبهه‌های ناظر به فایده علم منطق

استدلال منطق‌دانان بر لزوم اشتغال به علم منطق چنین است: علم یا تصور است یا تصدیق. هر یک از این دو نیز گاهی بدون اکتساب و تلاش فکری به دست آمده‌اند (بدیهیات) و گاهی نتیجه فکر و اندیشه‌اند (نظریات) در جریان فکر و اندیشه هم گاهی خطا رخ می‌دهد که برای ایمن نگهداشتن ذهن از آن باید علاوه بر شناخت قوانین منطق به رعایت آنها نیز ملتزم شد (سهروردی، ص ۲-۱؛ قطب رازی، *تحریر القواعد*، ص ۵۳-۵۲).

شبهه‌هایی ناظر به این استدلال منطق‌دانان مطرح شده است. از جمله:

۱.۱. شبهه اول: برخی اندیشمندان مسلمان (مانند شهید ثانی، ج ۲، ص ۷۶۲) این شبهه را مطرح کرده‌اند که اگر منطق طریقی است که می‌تواند ما را به مطلوب برساند باید همه منطق‌دانان همواره به مطلوب می‌رسیدند و نباید هرگز میان آنان در رسیدن به مطلوب اختلافی به وجود می‌آمد؛ در حالی که نشان دادن موارد فراوان اختلاف میان منطق‌دانان کار دشواری نیست. جواب: این شبهه در کتب منطقی نیز نقل و پاسخ داده شده است (نک: ابن سینا، *الشفاء*، مدخل، ص ۲۰-۱۹؛ همان، القیاس، ص ۱۷؛ مظفر، ص ۱۰؛ مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۱۰۵) معمولاً در قبال این شبهه دو پاسخ ارائه می‌شود.

الف. پاسخ نقضی: نه تنها علم منطق بلکه همه علوم این گونه‌اند که گاهی طالب و عالم آن علوم در مسائل آن علوم گرفتار خطا می‌شوند؛ در حالی که اگر آن علوم مفید می‌بودند نباید عالم به آن علوم دچار خطا و لغزش در آن مسائل می‌شد. پس هیچ یک از علوم نظیر علم صرف، نحو، فقه و اصول و کلام و فلسفه و غیر آن مفید نیستند؛ در حالی که هیچ کسی حتی کسی که این شبهه در مورد علم منطق مطرح کرده، چنین لازمه‌ای را ملتزم نمی‌شود. اساساً همه علوم در این نکته

مشترکند که ممکن است عالم به آنها در مسائل مرتبط به آنها گاهی دچار خطا شود (مظفر، ص ۱۰).

علامه طباطبائی از جواب نقضی فوق در قبال شبهه مزبور استفاده نکرده است. البته متذکر شده است که مستشکل خود به هنگام طرح این شبهه، سخن خود را در قالب قیاس استثنایی ریخته است (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۶) و گویی چنین گفته است: «لو كان المنطق عاصماً لما اختلف المنطقيون. و لكن المنطقيون اختلفوا؛ فلا يكون المنطق عاصماً».

ب. پاسخ حلی: علامه ترجیح می‌دهد به شبهه مزبور پاسخی حلی نیز دهد:

این قائل غافل مانده است که معنای عاصم بودن منطق این است که استعمال درست آن [منطق] است که انسان را از خطا باز می‌دارد و هیچ منطق‌دانی ادعا نکرده است که هر کس منطق را به درستی می‌تواند استعمال کند و این مانند آن است که شمشیر ابزاری برای بریدن است؛ اما گاهی به صورت نادرست از آن استفاده می‌شود (همانجا).

علامه در این پاسخ بر این نکته تأکید کرده است که منطق ابزاری است که شأنیت عصمت‌بخشی به ذهن در مقام فکر را دارد اما ممکن است کسانی که از این ابزار استفاده می‌کنند به درستی از این ابزار استفاده نکنند. همچنانکه همه می‌دانیم شمشیر ابزاری برای بریدن است اما نمی‌توان گفت این ابزار برنده فقط در موارد استفاده بجا اقدام به بریدن می‌کند.

در تکمیل بیان علامه می‌توان گفت لزوماً منشأ خطای عالمان یا طالبان یک علم در مسائل آن علم، ناشی از نامفیدی آن علم نیست بلکه ممکن است این خطاها ناشی از آن باشد که آنان بر قوانین آن علم به خوبی مسلط نشده باشند یا قوانین آن علم برای آنها ملکه نشده باشد. همچنین ممکن است آنان در عمل، قوانین مزبور را رعایت نکنند یا حتی اگر هم قصد رعایت آن را داشته باشند در تطبیق مصداق دچار خطا شوند. منطق‌دانان معمولاً در نوشته‌های خود به ویژه در تعریف علم منطق متذکر شده‌اند که منطق دانشی است که مراعات قوانین آن باعث جلوگیری از لغزش ذهن در مقام اندیشه و استدلال می‌شود (نک: ابن‌سینا، الشفا، المدخل، ص ۲۰-۱۹؛ همان، القیاس، ص ۱۷؛ قطب رازی، تحریر القواعد، ص ۶۱؛ مظفر، ص ۱۰). قطب شیرازی معتقد است اولاً بروز خطا برای منطق‌دانان به ندرت رخ می‌دهد و ثانیاً همین مقدار نادر هم در بخش غیر مهم منطق (که همان بخش نوافل منطقی یعنی قیاسات غیر برهانی است) واقع می‌شود (قطب شیرازی، ص ۲۸).

البته در این میان برخی نیز متذکر شده‌اند که نیازی به اخذ قید لزوم مراعات قوانین منطق، در تعریف علم منطق نیست؛ چرا که هیچ لزومی نیست که یک فعل را به علت تامه‌اش نسبت بدهیم بلکه در بسیاری از موارد می‌توان فعل را به مقتضی آن هم نسبت داد؛ چنانکه گفته می‌شود «بنی‌الأمیر البلد» در حالی که روشن است که امیر علت تامه پایه‌گذاری بلد نیست (گرامی، ص ۶۹).

۱. ۲. شبهه دوم: فرضاً هم که بتوان منطق را دانش ترازو دانست. این نقش تنها در مورد شکل و صورت فکر و استدلال سودمند است و دانش منطق، قانونی در زمینه تمیز مواد صحیح در استدلال از مواد غیر صحیح ارائه نمی‌دهد. بنابراین با رجوع به غیر اهل عصمت هیچ اطمینانی از این جهت که در خطا فرو نیفتیم وجود ندارد. بنابراین باید به معصومان رجوع کنیم؛ چرا که عصمت آنان مهم‌ترین دلیل بر درستی آموزه‌های آنهاست. شماری از فقیهان شیعی مانند شهید ثانی (ج ۲، ص ۷۶۳)، محمد امین استرآبادی (ص ۱۳۲-۱۳۱) و مطهری (مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۰۹) از جمله اندیشمندانی هستند که این اعتراض را مطرح کرده‌اند.

جواب: علامه طباطبائی انگیزه برخی از مستشکلان از طرح این شبهه را آن می‌داند که آنان با اعلام نامفیدی منطق در زمینه مواد فکر، مخاطب خود را از رجوع به سخنان غیر معصوم (که احتمال خطا در مواد فکر آنان همواره وجود دارد) باز دارند و تنها راه دستیابی به حقیقت را در رجوع به معصومان بجویند. به عقیده علامه مستشکلان با این اقدام خود می‌کوشند حجیت خبرهای واحد یا مجموع اخبار آحاد و ظواهر ظنی ناشی از کتاب قرآن را حجیت بخشند. در حالی که اعتصام به عصمت اهل بیت (ع) تنها در مواردی رخ خواهد داد که یقین به صدور آنها از آنان و نیز یقین به معنای آنها داشته باشیم. این یقین‌ها هم هرگز در خبرهای واحد که ظنی الصدور و مظنون الدلاله هستند، فراهم نمی‌آید. در مورد همه دلایل ظنی الدلاله هم داستان از همین قرار است. براین اساس اگر مناط تمسک به یک سخن و استدلال، یقینی بودن مواد آن باشد، میان مواد یقینی فکر هیچ تفاوتی نیست؛ خواه از کلام پیشوایان معصوم باشد و خواه از مقدمات عقلی و این سخن که بعد از مشاهده فراوانی اشتباهات عقل و عاقلان نمی‌توان در مواد فکر عقلی به یقین دست یافت» اولاً مکابره‌ای بیش نیست؛ ثانیاً خود این سخن، سخنی است که هم در قالب و صورت استدلال منطقی جلوه‌گر شده است و هم مقدمه‌ای عقلی است که هدف از ارائه آن، تحصیل یقین است (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۷).

به طور کلی منطق‌دانان در باب اینکه آیا خطای فکر صرفاً در صورت استدلال رخ می‌دهد یا در ماده یا هر دو، سه گروه شده‌اند. منطق‌دانان معتقدند خطا در هر یک از ماده و صورت فکر ممکن است رخ دهد (ابن سینا، *النجاة*، ص ۸؛ بهمنیار، ص ۵؛ شهرزوری، ص ۳۵). فخر رازی هم می‌گوید هیچ خطایی در صورت فکر و استدلال رخ نمی‌دهد (فخر رازی، ص ۱۶) و قطب رازی معتقد است خطای در ماده به خطای در صورت می‌انجامد (قطب رازی، *شرح المطالع*، ص ۱۶).

در باره مفید بودن منطق در ناحیه ماده فکر هم باید گفت کسانی که منشأ خطا را فقط صورت فکر می‌دانند و خطای در ماده را یا اساساً منتفی می‌شمارند یا آن را به خطای در صورت بازمی‌گردانند در واقع نمی‌پذیرند که خطا در ماده فکر رخ می‌دهد. در نتیجه آنان این اشکال را نمی‌پذیرند که فایده منطق چون فقط ناظر به صورت فکر است، پس در ناحیه ماده هیچ سودی ندارد. به عقیده اینان تمام خطاها به صورت فکر بازمی‌گردد و در نتیجه برای پرهیز از آنها لازم و مفید است.

کسانی هم که منشأ خطا را هم صورت و هم ماده فکر می‌دانند، معتقدند منطق هم در ناحیه خطای صوری و هم در ناحیه خطاهای مادی مفید است و نمی‌پذیرند که منطق فقط از جهت صورت فکر کارآمد و مفید است. به تعبیر ابن سینا:

منطق صنعتی نظری است که به ما می‌آموزد حد و برهان و رسم و جدل و خطابه از چه صورت‌ها و چه موادی ساخته می‌شود و نیز می‌آموزد که حدود و قیاسات فاسد و مغالطه‌ای از چه صورت و ماده‌ای ساخته می‌شود و همچنین چه صور و موادی تصدیق‌آور نبوده و مفید تخیل‌اند و باعث رغبت به چیزی یا تنفر از چیزی می‌شوند و مواد و صور قیاس شعری قرار می‌گیرند (ابن سینا، *النجاة*، ص ۹؛ بهمنیار، ص ۵).

از سوی دیگر اگر مقصود مستشکل آن است که در منطق باید از اشخاص و جزئیات مواد بحث شود؛ در حالی که مباحث در باب مواد به شکل کلی و قانونی است. باید گفت منطق ارسطویی و هیچ منطق دیگری نمی‌تواند به این معنا مادی باشد؛ زیرا بحث از جزئیات و اشخاص مواد دشوار یا محال است و این انتظار نابجایی است که بگوییم منطق باید از تک تک مواد در تک تک قیاس‌ها بحث کند و بعد بگوییم در منطق چنین بحث نشده است؛ در حالی که خطاهای پرشماری ناشی از غلط بودن مواد رخ می‌دهد. پس منطق فایده‌ای در زمینه مواد فکر ندارد - به گفته استاد مطهری: «منطق مادی به این معنا که از جزئیات بحث کرده باشد اصلاً وجود ندارد» (مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۵، ص ۴۶ و ۱۰۵). برخی هم گفته‌اند چون بحث از جزئیات دشوار یا

محال است در منطق مثل دیگر علوم، قوانین به شکل کلی مطرح می‌شود و انسان متفکر هنگام احتیاج در جزئیات افکارش به آن قوانین کلی مراجعه و افکار خود را تنظیم و تعدیل و تصحیح می‌کند (ساوی، ص ۲۹؛ جرجانی، ص ۵۸) از سوی دیگر جزئیات نامتناهی‌اند و بررسی جزئیات نامتناهی ناممکن است و نیز از آنجا که بررسی جزئیات - چه متناهی و چه نامتناهی - مورد نیاز نیست؛ چون جزئیات به دلیل اشتراکشان در یک وصف کلی همگی تحت وصف کلی قرار می‌گیرند و از این رو با بحث از آن کلی از بحث از جزئیات محدود یا نامحدود که مندرج تحت وصف کلی‌اند بی‌نیاز می‌شویم (ساوی، ص ۲۹؛ قطب رازی، شرح المطالع، ص ۱۷؛ جرجانی، ص ۵۷).

علاوه بر این نفس تقسیم مواد (در صناعت خمس به یقنی، ظنی، وهمی و...) و تذکر اوصاف آنها (جزمی و غیر جزمی) به نحوی عصمت‌آفرین است؛ زیرا توجه به آنها باعث تدقیق در گزینش مواد مناسب می‌شود (گرامی، ص ۲۹۰).

۳.۱. شبهه سوم: همه آنچه انسان‌ها احتیاج دارند در قرآن و اخبار اهل بیت (ع) آمده و ما با اعتماد به این دو ثقل عظیم نیازی به آثار کفار و ملحدان نداریم (نک: طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۸). معترض در این اعتراض، شعار بی‌نیازی از همه علوم وارداتی در عالم اسلام را سر داده است. ابن قتیبه (۲۱۳-۲۷۶ق) از کسانی است که چنین اعتراضی را مطرح کرده است.

اگر گردآورنده دانش منطق، شرف حضور در روزگار ما را می‌یافت و می‌توانست نکات دقیق موجود در فقه، فرائض و دانش نحو را مشاهده کند، خود را در زمره کسانی می‌شناخت که توانایی سخن گفتن آنان به فعلیت نرسیده است و اگر شایستگی شنیدن گفتار رسول خدا (ص) و یاران او را به دست می‌آورد برای او یقین پیدا می‌شد که حکمت و سخن نهایی در قوم عرب وجود دارد (ابن قتیبه، ص ۵).

جواب: علامه طباطبائی در پاسخ به این اعتراض یادآور می‌شود که مستشکل ناخودآگاه حتی در این اعتراض خود را با سلاح محکم منطق تجهیز کرده است؛ زیرا سخن خود را در قالب قیاس اقترانی سامان‌دهی کرده و در استدلال خود از مواد یقینی استفاده کرده است. به‌رغم این، در استدلال خود گرفتار مغالطاتی شده است.

الف. اصول منطقی نیز خود بخشی از مخزونات کتاب و سنت است که معرفت به آنها در قرآن مجالی دیگری را می‌طلبد (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۸). همین قدر باید متذکر شد که قرآن خود معارف اسلامی را در قالب صناعات معتبر منطقی ارائه کرده است (همان، ج ۵، ص ۲۷۲) و

اساساً «ما از معارف حقیقیه اسلامی حتی یک مسئله [را] بدون استمداد از منطق نمی‌توانیم اثبات کنیم» (همو، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، ص ۸۵).

ب. باید میان بی‌نیازی کتاب و سنت از ضم هر ضمیمه‌ای و بی‌نیازی اشخاص متمسک به کتاب و سنت از استفاده از دیگر علوم، تفاوت نهاد. به نظر علامه معترض در اعتراض فوق‌گرفتار این مغالطه شده است. چنین اعتراضی مثل آن می‌ماند که پزشکی اعلام کند از فراگیری علوم طبیعی و اجتماعی و ادبی بی‌نیاز است؛ زیرا همه این علوم به نحوی متعلق به انسان هستند. یا مثل این می‌ماند که شخص نادانی از فراگیری علوم به این دلیل استنکاف کند که همه علوم در فطرت انسانی به ودیعت گذاشته شده‌اند.

ج. خود قرآن و سنت مردم را به کاربرد طرق عقلی صحیح فراخوانده‌اند. این طرق نیز چیزی جز استعمال مقدمات بدیهی یا مقدمات مبتنی بر بدیهیات نیست. این فراخوانی الهی را در آیاتی از قبیل «فبشر عباد الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه اولئک الذین هداهم الله واولئک هم اولوا الألباب» (زمر/۱۸) و روایات فراوانی می‌توان مشاهده کرد.

بله کتاب و سنت ما را از پیروی از آنچه با کتاب و سنت مخالفت قطعی دارند بازداشته است؛ زیرا کتاب و سنت از مصادیق مواردی هستند که عقل صریحاً بر حقانیت و صدق آنها دلالت دارد و از این رو محال است که عقل بار دیگر استدلالی ارائه کند که بر آنچه قبل از این حق و صدق می‌دانسته، امری باطل است. نیاز به تمیز مقدمات عقلیه حقه از مقدمات باطله و تمسک به مقدمات حقه مانند احتیاج به تمیز آیات و اخبار محکمه از متشابهات و تمسک به آن محکمات یا احتیاج به تمیز اخبار حق و صادر از معصوم از اخبار موضوعه و اخبار مورد دسّ قرار گرفته می‌باشد.

د. حق همواره حق است، هر کجا باشد و هرگونه محرز شده باشد و از هر مأخذی اخذ شده باشد. ایمان و کفر و تقوا و فسق اشخاص در حق بودن حق تأثیری ندارد. همچنین اعراض برخی از حق به سبب بغض اشخاص معتقد به حق صرفاً از جهت تعلق به عصیبت جاهلیت نیست؛ این تعصب و اهل آن در قرآن و سنت رسولان الهی مورد نکوهش قرار گرفته است (همو، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۸).

۱. ۴. شبهه چهارم: خداوند در قرآن به گونه‌ای با ماسخن گفته است که برای فهم آن سخنان نیازی به تعلم منطقی و فلسفه و دیگر میراث کفار و سبیل ظالمان نداریم. علاوه بر اینکه قرآن ما را در پذیرش ولایت کفار و تسلیم نسبت به آنها و نیز اتخاذ روش‌های آنان و پیروی از راهشان

بازداشته است. بنابراین روا نیست که مؤمنان جز به ظواهر بینات دینی به چیزی تمسک جویند. مؤمنان باید از تلقیات و فهم عادی که به ظواهر نصوص و بینات دینی بی توجهند، خودداری کنند و از تأویل آن ظواهر و حمل آنها بر دیگر معانی پرهیزند. این اعتراض به حشویه، مشبهه و اهل حدیث منسوب است (همان، ج ۵، ص ۲۶۵).

جواب: علامه معتقد است این استدلال از دو جهت نادرست است:

- جهت اول: از جهت صورت نادرست است؛ زیرا در آن از اصول منطقی استفاده کرده و می‌کوشد در نتیجه همان استدلال، همان اصول منطقی مزبور را باطل سازد. از سوی دیگر کسی که می‌گوید قرآن مردم را به هدایت اصول منطقی هدایت کرده، مقصودش آن نیست که بگوید بر هر مسلمانی تعلم علم منطق فریضه است؛ بلکه می‌گوید چاره‌ای از استعمال منطق ندارد و خواسته یا ناخواسته از اصول منطق بهره می‌گیرد. سخن این معترضان شبیه سخن کسی است که می‌گوید چون قرآن ما را به مقاصد دین هدایت کرده، نیازی به فراگیری زبان عربی که میراث اهل جاهلیت است، نداریم. همان‌گونه این کلام اعتباری ندارد؛ - چرا که زبان، طریقی است که انسان به آن در مرحله تخاطب و گفتگو، به حسب طبعش نیاز دارد و خداوند هم آن را در قرآن و پیامبر در سنتش آن را استعمال کرده‌اند - ، نمی‌توان این اعتراض را بر منطق پژوهی وارد دانست؛ زیرا منطق طریقی است که انسان به حسب طبعش به آن در مقام تعقل به آن احتیاج دارد و خداوند در قرآن و پیامبر در سنت، آن را استعمال کرده است.

- جهت دوم: و اما به حسب ماده: معترض در این اعتراض مواد عقلی را به کار برده، اما گرفتار مغالطه هم شده است؛ چرا که بین معنای ظاهر از کلام و مصادیق منطبق بر آن معانی خلط کرده است. آنچه مسلمان و مؤمن به کتاب الله باید از مفاهیمی مانند علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، کلام، مشیت و اراده مثلاً بفهمد معانی مقابل با جهل، عجز، موت، ناشنوایی (صمم)، نابینایی (عمی) و مانند آنهاست و اما اینکه برای خداوند علمی را اثبات کند همانند علم ما یا قدرتی همچون قدرت ما و حیات و سمع و بصر و کلام و مشیت و اراده‌ای همانند آنچه در مورد ما انسان‌هاست، بر آن مسلمان و مؤمن به قرآن واجب نیست. قرآن، سنت و عقل بر لزوم چنین شناختی دلیلی ارائه نکرده‌اند (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۶۶).

گفتنی است در کلام برخی از تفکیکیان (نک: حکیمی، ص ۴۶-۴۵) نیز می‌توان مشابه بیان فوق را یافت. به عقیده آنان استفاده از فلسفه برای فهم قرآن، به معنای طلب هدایت از غیر قرآن است که نتیجه آن گمراهی است و سالکان این راه از مصادیق این روایات‌اند: قال

النبي(ص): من طلب الهدى في غيره(أى غيرالقرآن) اضله الله(مجلسی، ج ۸۹، ص ۳۱)؛ قال الرضا(ع): «كلام الله لا تتجاوزة ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلوا» (همان، ص ۱۱)؛ قال السجاد(ع): «واجعلنا ممن يعتصم بحبله ... ولا يلتمس الهدى في غيره»(صحيحه سجادية، دعای ۴۲).

در جواب به این بیان تفکیکیان هم باید از آنان پرسید به چه دلیل استفاده از فهم فلسفه برای فهم دین طلب هدایت از غیر قرآن محسوب می‌شود؟ دو احتمال برای سخن آنان قابل طرح است:

احتمال ۱. ایشان مطلق رجوع به غیر قرآن برای فهم قرآن را به معنای طلب هدایت از غیر قرآن بدانند.

جواب: اولاً مراجعه به اهل بیت نیز چنین است. ثانیاً بر اساس این تفکر باید همه فقیهان و دانشمندان مسلمان را که با استفاده از علومی همچون ادبیات و لغت و رجال و اصول برای فهم دین تلاش می‌کنند مصداق این روایات دانست.

احتمال ۲. مراجعه به علومی که قرآن آموختن آنها را نهی کرده است و ابزار فهم برای دین محسوب نمی‌شوند.

جواب: پیروی از دلیل عقلی نیز مورد سفارش قرآن است و قرآن در آیات فراوانی انسان‌ها را به تعقل و تدبیر در مسائل طبیعی و ماورای طبیعی فراخوانده است. ثانیاً ادعای فیلسوفان هم این است که فلسفه ابزاری برای فهم بهتر آیات قرآن است. اگر چنین باشد آیا باز هم می‌توان استفاده از فلسفه را برای فهم قرآن به معنای طلب هدایت از غیر دانست؟ ظاهراً مصداق این روایات نیز مسلمانانی هستند که قرآن را - نعوذ بالله - ناقص و عقول ناقص خود را مکمل آن می‌پندارند ولی حکیمان و فیلسوفان شیعه با پیروی از قرآن و اهل بیت(ع) معتقدند همه چیز در قرآن هست و خدای تعالی از بیان هیچ نکته‌ای فروگذار نکرده است ولی فهم این دقایق و لطایف برای هر کسی میسر نیست. آنچه هست این است که ایشان فلسفه‌ورزی و تأمل در مسائل ماورای طبیعی را راهی برای فهم بهتر دقایق حکمی قرآن می‌دانند و این را هرگز نمی‌توان به معنای طلب هدایت از غیر قرآن دانست(نک: مظفری، ص ۲۸۶).

شبهه‌های ناظر به درستی علم منطق

استاد مطهری مجموعه‌ای از شبهه‌ها را تحت عنوان کلی «شبهه‌هایی که ناظر به اصل درستی علم منطق مطرح شده و به گمان متمسکین به آنها، سرانجام به پوچ، باطل و غلط بودن علم منطق

می‌انجامد» (مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۱۶)، گردآورده است. ما در اینجا تنها به ذکر شبهه‌هایی از آن مجموعه بسنده می‌کنیم که مورد توجه علامه طباطبائی قرار گرفته است.

۲. ۱. شبهه اول: نهایت مقصود منطق‌دانان تحصیل ماهیات ثابت اشیا و حصول نتایج استدلال با اعتماد بر مقدمات کلی دائم و ثابت است. در حالی که تحقیقات امروزی معاصر ثابت کرده است که هیچ امر کلی، دائم و ثابتی در خارج و ذهن وجود ندارد و اشیا بر اساس قانون فراگیر و عام تحول اشیا قرار دارند بدون آنکه شیئی بعینه ثابت، دائمی یا کلی بماند (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۶۶).

برابر تقریر شهید مطهری از این شبهه؛ منطق ارسطویی بر اساس «هویت» است که می‌پندارد همواره هر چیز خودش است از این رو مفاهیم در این منطق ثابت و جامع و بی‌حرکتند. در صورتی که اصل حاکم بر واقعیت‌ها و مفاهیم حرکت است که عین دگرگونی یعنی تبدیل شدن شیء به غیر خود است. لهذا این منطق با واقعیت تطبیق نمی‌کند. یگانه منطق صحیح آن است که مفاهیم را تحریک ببخشد و از اصل هویت دوری جوید و آن منطق دیالکتیک است (مطهری، مجموعه آثار، ج ۵، ص ۱۱۶).

جواب: علامه در پاسخ به این اشکال دو جواب نقضی را ذکر می‌کند که پذیرش آن نقض‌ها باعث فساد شبهه مزبور می‌شود.

الف. شبهه افکن در این شبهه خود ناخواسته از اصول منطقی ناظر به صورت و ماده استدلال بهره گرفته است و با تجهیز خود به سلاح منطق به هدم سخن پرداخته است.

ب. غرض معترض آن بوده است که نشان دهد به طور کلی، دائمی و ثابت باید حکم کرد که مباحث منطق قدیم نادرست است؛ در حالی که در اصل شبهه می‌گفت قوانینی کلی، دائمی و ثابت وجود ندارد (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۶۶).

استاد مطهری نیز یادآور می‌شود که اصل این ایراد و شبهه توسط پیروان هگل خصوصاً پیروان مکتب ماتریالیسم دیالکتیک مطرح شده است. آنان معتقدند اعتقاد به ضرورت و دوام در منطق قدیم نتایج غلطی را به دنبال دارد؛ زیرا هر مفهومی جزئی از طبیعت و تحت تأثیر تمام اجزای طبیعت است و اجزای طبیعت دائماً در تغییر و تبدیل هستند. پس مفاهیم دائماً در حال تغییرند و هیچ مفهوم جامدی وجود ندارد. ماتریالیست‌ها همچنین معتقدند قضایایی که در ذهن پیدا می‌شوند چون تصویر یکی از ارتباطاتی است که اجزای طبیعت با یکدیگر دارند و آن ارتباطات مدام در تغییر هستند، پس هیچ قضیه دائمی وجود ندارد و مخصوصاً اعتقاد به ضروری و دائمی

در منطق جامد [و قدیم] انسان را به نتایج نادرستی می‌رساند. استاد در پاسخ به این سخن می‌فرماید: «خود ماتریالیست‌ها بدون آنکه توجه داشته باشند به دائمی بودن بعضی قضایا (ماده دائماً در حرکت است) معترفند. در منطق قدیم نیز بعضی از قضایا را دائمی می‌دانستند نه تمام قضایا را» (مطهری، اصول فلسفه، ج ۱، ص ۷۵).

۲.۲. شبهه دوم: دلیل بر حجیت مقدماتی که حجت‌های عقلی بر آنها اقامه شده، تنها این مقدمه است که می‌گوید تبعیت از حکم عقلی واجب است. به عبارت دیگر هیچ حجتی بر حکم عقل جز خود عقل وجود ندارد. روشن است که این سخن چیزی جز دور صریح نیست و با بطلان دور صریح مزبور، چاره‌ای در مسائل مورد اختلاف از رجوع به سخنان معصومان نداریم (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۶۶). بنا بر این شبهه باید گفت چون قوانین و اصول منطق حجیت قوانین عقلی معرفی می‌شوند که حجیت خود را هم توسط عقل دریافت می‌کنند به نحوی اعتبار آنها منوط به امری باطل یعنی دور است. بنابراین باید تنها به سخنان معصومان که حجیت آنها به دور نمی‌انجامد، تمسک کرد.

جواب: علامه این شبهه را از سخیف‌ترین شبهه‌هایی دانسته است که در باب عدم اعتبار حکم عقل و لزوم بسنده به شرع ارائه شده و از جمله سخنانی است که پذیرشش باعث انهدامش خواهد شد؛ زیرا قائل به این شبهه در صدد است با این شبهه حکم عقل را با تمسک به لزوم دور مصرح باطل کند؛ در حالی که وقتی به حکم شرع رجوع می‌کند یا باید برای اثبات حکم شرع به عقل تمسک کند که این خود مستلزم دور است یا برای اثبات حکم شرع به شرع بتمسک جوید که این نیز گرفتار دور خواهد بود. بنابراین همواره در سرگردانی خواهد ماند. تنها راه پیش روی وی بازگشت به تقلید است که این نیز خود حیرت‌انگیز دیگری است.

به باور علامه امر بر شبهه افکن فوق در تحصیل معنای وجوب متابعت حکم عقل، مشتبه شده است. اگر مقصودش از این وجوب متابعت از حکم عقل، حرام نبودن این متابعت یا اباحه آن و نیز استحقاق سرزنش و عقاب در صورت مخالفت با آن حکم است (مانند وجوب قبول نصیحت، ناصح مشفق و وجوب عدالت در داوری و حکمیت) باید گفت این سخن، مطلبی است که به دستور حکم عقل عملی صادر شده است و ما را در این جهت سخنی با مستشکل نیست. اما اگر مقصود وی از وجوب متابعت حکم عقل آن است که انسان مضطر به تصدیق نتیجه استدلالی است که مقدمات علمی و شکل در آن رعایت شده است و شخص مستدل نیز توانسته است به درستی اطراف قضایا (و حدود اصغر، اکبر و اوسط) را به خوبی تصور کند؛ باید گفت این

اضطرار به تصدیق سخنی است که هر کسی آن را به وجدان می یابد و در این هنگام نمی توان از عقل دلیل حجیت نتیجه استدلال را طلب کرد؛ چرا که حجت عقل در این موارد، چیزی جز بداهت ضرورت قبول نتیجه استدلال مزبور نیست. این بداهت نظیر بداهت همه امور بدیهی است؛ چرا که دلیل بر بداهت هر بدیهی، همان بداهت آن و بی نیازیش از اقامه برهان است (همانجا).

شبهه‌های ناظر به انگیزه‌های ورود، ترجمه و ترویج منطق در جهان اسلام

برخی معتقدند نوشته‌های منطقی و فلسفی به انگیزه منصرف کردن مردم از توجه به سوی اهل بیت یا منصرف کردن مسلمانان از پیروی کتاب و سنت، میان آنان رواج یافته‌اند. بنا بر این بر همه مسلمانان واجب است که از توجه به این نوشته‌ها خودداری کنند. این شبهه به لحاظ تاریخی هم میان اهل سنت و هم میان شیعیان قائلانی داشته است.

جلال‌الدین سیوطی با استمداد از سخن ابو محمد عبدالله بن ابی زید مالکی - بعد از درخواست رحمت پروردگار برای بنی‌امیه به سبب جلوگیری از رواج هر گونه بدعتی میان مسلمانان - عامل ورود و ترجمه کتاب‌های منطقی یونانیان به عالم اسلام را یحیی بن خالد برمکی وزیر معروف عباسی می‌خواند. به گفته سیوطی، عباسیان با بخشیدن مناصب درباری خود به پارسیان و ایرانیان - که دل‌هایشان آکنده از نفرت و کینه از اسلام بود - در پی آن بودند که از هر راه ممکن از جمله ترجمه کتاب‌های منطقی و در اختیار همگان قرار دادن آنها، مانع گسترش اسلام شده و به تدریج این دین کامل را از بین ببرند. او می‌گوید:

سال‌ها پیش از ورود این کتاب‌ها از امپراتوری روم به عالم اسلام، پادشاه آنان به منظور جلوگیری از فریفته شدن مسیحیان نسبت به مباحث آنها و رها کردن آیین نصاری، آنها را در محلی پنهان کرده بود و به محض درخواست یحیی بن خالد آنها را به سوی مسلمانان گسیل داشته است. یحیی نیز پس از دریافت این کتاب‌ها، هر کافری را که توانسته بود فراخوانده و به ترجمه و در اختیار همگان قرار دادن آنها اقدام نمود. از میان نظر کنندگان در این آثار - و از جمله کتاب حد منطقی - تنها شمارندگی از کفر ایمن مانده و دیگران به آن گرفتار شدند (سیوطی، صون المنطق، ص ۷-۶).

سیوطی - در اثر منظوم خود به نام کافور - که آن را در رد کتابی در مدح منطق به نام فرقان نوشته - مدعی است که منطق در زمره علوم یهودیان و مسیحیان جای داشته و روی آوردن به آن حرام است. همچنین سزاوار نیست که کسی کتابی در زمینه منطق بنگارد و نام آن را فرقان بگذارد؛ زیرا چنین نامی به قرآن کریم اختصاص دارد (نک: بدوی، ص ۱۶۶-۱۶۵). سیوطی

معتقد است اگر پروردگار وعده حفظ و یاری دین و امت را به پیامبر خود نداده بود، هر لحظه امکان اضمحلال این دین توسط عبارسیان وجود داشت (سیوطی، *صون المنطق*، ص ۷-۶).

پیروان مکتب تفکیک هم نظیر بیان فوق را در نوشته‌های خود مطرح کرده‌اند (اصفهانی، *ابواب الهدی*، ص ۴۵-۴۴؛ نمازی شاهرودی، ص ۹۱) و تقریر دیگری نیز در این زمینه ارائه کرده‌اند. در نگاه آنان اگر فلسفه برای فهم دین لازم بود، چرا پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) دستور ترجمه فلسفه [و منطق] را ندادند تا مسلمین دین را عقلی بفهمند و چرا ائمه طاهرين در جریان ترجمه فلسفه، هیچ کمکی به آن نکردند (بلکه مخالفت‌هایی نیز ابراز داشته‌اند و همواره تأکید کرده‌اند که معارف دینی را از غیر قرآن نیاموزید که گمراه می‌شوید). آیا معصومین (ع) از وجود چنین فلسفه [و منطق] و عرفانی خبر نداشتند یا نعوذ بالله - در حق دین و فهم دین کوتاهی کرده‌اند و در مقابل بنی‌امیه و بنی‌عباس بودند که به کمک بی دریغ مترجمان یهودی و نصرانی و مجوسی، فلسفه یونانی و ... را ترجمه کردند و به اسلام و مسلمین خدمت نمودند (حکیمی، ص ۴۳ و نیز اصفهانی، *ابواب الهدی*، ص ۴۳)؟

جواب شبهه: علامه طباطبائی نیز به هر دو تقریر فوق - ولو به صورت فی‌الجمله - التفات داشته و آن را به این صورت تقریر کرده است:

و سخن برخی از مستشکلان این است که قوانین و اصول علم منطق صرفاً از این جهت میان مردم رواج یافت که باب اهل بیت را بسته سازد یا اینکه مردم را از پیروی کتاب و سنت مانع شود. بر این اساس بر همه مسلمانان اجتناب از آن واجب است (طباطبائی، *المیزان*، ج ۵، ص ۲۵۷).

علامه هم قبول دارد که بخش‌هایی از ترجمه متون علوم اوایل از جمله منطق، ریاضیات، طبیعیات و الاهیات و طب و حکمت عملی در عهد امویان به عربی برگردانده شد و در عهد عباسیان ترجمه این متون تکمیل گردید و صدها کتاب یونانی، رومی، هندی، فارسی و سریانی به عربی ترجمه گردید و مردم به آنها روی آوردند و این مسئله بسیاری از عالمان مسلمان را به خشم آورد (همان، ج ۵، ص ۲۷۹). به‌رغم این در پاسخ به شبهه فوق یادآور می‌شود که اولاً همین شبهه هم در قالب قیاس اقترانی و استثنایی منحل می‌شود (اذا كان المنطق روجت لسد باب اهل البيت و اتباع الكتاب و السنة فعلى المسلمين يجب اجتنابها. لكن المنطق روجت لسد ...، فعلى المسلمين يجب اجتنابها). ثانياً: هموار کردن یک راه به انگیزه غرضی نادرست یا پیمودن آن راه به انگیزه‌ای ناپسند هیچ منافاتی با این ندارد که آن طریق فی‌نفسه طریقی مستقیم باشد؛ چنانکه

گاهی از شمشیر به عنوان ابزاری برای قتل مظلومان استفاده می‌شود یا اینکه گاهی از دین در مواردی که اساساً مرضی خداوند نیست، سوء استفاده می‌شود.

بر این اساس هدف سوء خلفا یا هر کس دیگری که در ترجمه یا رواج منطق و فلسفه در جهان اسلام نقش داشته است، ما را از این گونه مباحث بی‌نیاز نمی‌کند و هدف سوء و ناپسند عاملان یک کار را نباید به معنای ناپسند بودن اصل آن کار تلقی کرد [مغالطه انگیزه با انگیزه]؛ مگر از خود قرآن و اسلام کم سوء استفاده شده است. آیا از این مسئله می‌توان بطلان قرآن و اسلام را نتیجه گرفت؟

علامه طباطبائی ضمن تصریح به اینکه ترجمه متون حکمی و منطقی در قرن دوم و سوم هجری از یونانی به عربی صورت گرفته، متذکر می‌شود که:

ظاهر حال این است که این عمل به منظور تحکیم مبانی ملیت اسلامی و فعلیت دادن به هدف‌های دین بوده؛ چنانکه قرآن کریم تأکید زیادی بر تعقل و تفکر در همه شئون آفرینش و خصوصیات وجود آسمان و زمین و انسان و حیوان و غیره دارد و به موجب آن، مسلمین باید به انواع علوم اشتغال ورزند. در عین حال، حکومت‌های معاصر با ائمه هدی نظر به اینکه از آن حضرات دور بودند، از هر جریان و از هر راه ممکن، برای کوبیدن آن حضرات (ع) و بازداشتن مردم از مراجعه به ایشان و بهره‌مندی از علومشان استفاده می‌کردند (طباطبائی، بررسی‌های اسلامی، ج ۲، ص ۸۳).

علامه اگرچه تصدیق می‌کند که هدف سوء حکومت‌های معاصر با اهل بیت از ترجمه الاهیات (صرفاً) بستن درب خانه اهل بیت (ع) بوده، این انگیزه را دلیلی بر لزوم رویگردانی ما از این علوم نمی‌داند و می‌گوید:

ولی آیا این منظور ناموجه حکومت‌های وقت و سوء استفاده‌شان از ترجمه و ترویج الاهیات ما را از بحث‌های الاهیات مستغنی می‌کند و موجب می‌شود که از اشتغال به آنها اجتناب و خودداری کنیم؟ متن الاهیات، مجموعه بحث‌هایی است عقلی محض که نتیجه آنها اثبات صانع و اثبات وجوب وجود، وحدانیت و سایر صفات کمال او و لوازم وجود او از نبوت و معاد می‌باشد. اینها مسائلی هستند به نام اصول دین که ابتدا باید از راه عقل اثبات شوند تا نبوت و حجیت تفصیل کتاب و سنت تأمین شود و گرنه احتجاج و استدلال به حجیت کتاب و سنت از خود دین و سنت، احتجاجی است دوری و باطل؛ حتی مسائلی که از اصول دین مانند وجود خدا و وحدانیت و ربوبیت وی در کتاب و سنت وارد است به همه آنها از راه عقل استدلال شده است (همان، ج ۲، ص ۸۴-۸۳).

علامه همچنین متذکر هم شده است که صرف نظر از اینکه هدف خلفا از آغاز نهضت ترجمه چه بوده است، سر ادامه آن و استقبال علمای اسلام از این نهضت فکری فرهنگی را باید در تشویق قرآن و روایات به فراگیری علم و حکمت به طور مطلق جستجو کرد. به جرأت می‌توان گفت که عامل اصلی اشتغال مسلمانان به علوم عقلی ... به صورت نقل و ترجمه در آغاز کار و به نحو استقلال و ابتکار در سرانجام همان انگیزه فرهنگی بود که قرآن مجید در نفوس مسلمانان فراهم کرده بود (همو، قرآن در اسلام، ص ۱۱۱).

سرانجام آنکه فرضاً هم تنها هدف خلفا از ترجمه کتاب‌های فلسفی و منطقی بستن در خانه اهل بیت (ع) و مشغول کردن مردم به علوم دخیله و در نتیجه احساس بی‌نیازی از مراجعه به اهل بیت (ع) باشد باید گفت که آنها هرگز به این هدف شوم خود نرسیدند و ترجمه این متون کمکی به آنها نکرد. مخالفان معاند اهل بیت (ع) چه پیش از ترجمه فلسفه و چه پس از آن خود را از مراجعه به اهل بیت بی‌نیاز می‌پنداشتند و دوستان و شیعیان ایشان نیز همواره خود را نیازمند علوم اهل بیت می‌دانستند و ترجمه متون حکمی نه تنها از ارادت مسلمانان به آن ستارگان علم و حکمت نکاست که با بصیرت بیشتر و اعتقادی به مراتب ژرف‌تر خود را نیازمند علوم اهل بیت (ع) دیدند (مظفری، ص ۶۱).

۴. شبهه‌های ناظر به پیامدهای اشتغال به علم منطق

۴،۱. شبهه اول: دنباله‌روی از شیوه عقلی در برخی موارد سالکش را به مخالفت صریح با کتاب و سنت برمی‌انگیزد. شاهد بر این ادعا بسیاری از آرای متفلسفان است (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۷). این بیان را می‌توان در سخنان پیروان مکتب تفکیک یافت. آنان گاهی فلسفه را عامل دور شدن فهم حقایق دینی می‌دانند؛ چنانکه میرزا مهدی اصفهانی معارف بشری و حکمی را «اعظم حجب، اشد کفر معاصی و أفحش فحش به رب العزة و اشنع جنون در نظر صاحب شریعت مقدسه» دانسته و «یافتن رب العزة [را] در این حال، از ممتنعات و محالات الی الآباد» می‌شمارد و تخلیه ذهن از مفاهیم و معقولات حکمی را از اوجب واجبات ذکر می‌کند (اصفهانی، اعجاز القرآن، ص ۲۱۱) و در جایی دیگر پیمودن راه برهان را «اُکل از قفا، دور ساختن راه، إضلال از راه محکم و مستقیم و فطرتی که خداوند انسان‌ها را بر آن سرشته و انبیا به سوی آن فرا می‌خوانند» می‌داند (همو، تقریرات، ج ۲، ص ۱۲۹).

این شبهه در بسیاری از منابع اهل سنت نیز قابل مشاهده است. چنانکه ابوالصلاح حلبی معروف به شهرزوری می‌نویسد: «اما المنطق فهو مدخل الفلسفة و مدخل الشر شر» (ابن الصلاح، ص ۱۱۲). جلال‌الدین سیوطی هم بر این اساس که برخی از مباحث منطق، قول به هیولا و کفر است که به فلسفه و زندقه می‌انجامد روی آوردن به منطق را ناروا دانسته است (سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۱، ص ۳۹۳). علی‌بن سلطان محمد قاری (۱۰۱۴ق) هم دانش منطق را دهلیز کفر نامیده است (نک: زبیدی، ج ۱، ص ۲۷۷).

جواب: علامه در پاسخ به این اعتراض یادآور می‌شود که معترض اعتراض خود را در قالب یک قیاس اقترانی سامان‌دهی کرده و استدلال او از جهت صورت و شکل صحیح است اما از جهت مواد آن گرفتار مغالطه است؛ زیرا آنچه برابر این اعتراض باید از آن کناره گرفت هیچ از شکل قیاس یا مواد بدیهی نیست بلکه آنچه گاهی برخی متفلسفان را به خطا کشانده، به کارگیری مواد فاسد و نادرست در قیاس است که همراه با برخی مواد صحیح همراه شده و مستدل - آگاهانه یا ناآگاهانه - نتوانسته است میان مواد صحیح و مواد نادرست تمیز دهد از این رو گاهی نتیجه‌ای گرفته است که مخالف با کتاب و سنت است (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۷).

ابن‌رشد اندلسی نیز معتقد است انحراف برخی حکما در پاره‌ای اعتقادات دینی، نمی‌تواند دلیلی بر ناروایی اصول کلی دانش منطق باشد و نمی‌توان با تمسک به این انحراف، به ناروایی ذاتی منطق حکم کرد.

اگر در این طریق کسی در اثر مطالعه این گونه نوشته‌ها و آثار گمراه شده باشد یا لغزشی پیدا کرده باشد یا به واسطه بدنگری خود در آن آثار و کثری فهمش یا چیرگی شهوات نفسانی یا نداشتن استادی که او را به درستی راهنمایی کند 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 نوشته‌ها را به آنها ندهیم؛ زیرا این گونه زیان‌هایی که ناشی از امور مذکوره است، امری عرضی می‌باشد نه ذاتی [و ناشی از عوارض و حالاتی است که بر شمرده شد نه اینکه این کتب بالذات گمراه کننده باشد]. بنابراین آنچه ذاتاً سودمند است به واسطه زیان‌هایی که بالعرض وارد بر آن می‌شود نباید ممنوع شود (ابن‌رشد، ص ۳۸-۳۷).

ابن‌رشد ممانعان روی‌آوری شایستگان خواندن کتاب‌های حکمی و منطقی - به سبب گمراه شدن برخی فرومایگان پس از مطالعه آن نوشته‌ها - را همانند کسی می‌داند که تشنه‌ای را از نوشیدن آب گوارا باز می‌دارد تا بمیرند؛ چرا که (مثلاً) پیش از این عده‌ای با نوشیدن آب مسموم

شده و مرده‌اند. به باور این رشد عوارض گمراه کننده تنها عارض بر حکمت و منطق نمی‌شوند؛ بلکه وضع دیگر فنون و صنایع علمی نیز بدین منوال است و هر صنعت و فنی ممکن است چنین عوارضی داشته باشد. به گفته او چه بسیاری از فقها که علم فقه سبب دنیا داری و قلت ورع و پارسایی آنها شده، در حالی که مسلماً علم فقه ذاتاً موجب فضیلت علمی است (همان، ص ۳۹).

۴. ۱. شبهه دوم: احتیاط در دین - که امری مستحب و دارای رجحان دینی در کتاب و سنت است - اقتضا دارد که به ظواهر کتاب و سنت اکتفا کرد و از اشتغال به اصول منطقی و عقلی خودداری کرد؛ زیرا با این اشتغال خود را در معرض هلاک دائم و شقاوتی قرار خواهیم داشت که از سعادت دائمی محرومان خواهد ساخت (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۹). ابومنصور عطاردی شافعی در پاسخ به این پرسش که «آیا اشتغال به منطق جایز است یا اینکه منطق دهلیز کفر است؟» بر آن شده است که شایسته‌تر آن است که به منطق روی آورده نشود؛ زیرا فرورونده در این مباحث از دستاوردهای ناروایی چون کفر در امان نیست (سبکی، ص ۲۸۱). سیوطی نیز برای تحریم اشتغال به علم منطق به مقتضای عموماتی متمسک می‌شود که اشتغال به آنها به فساد می‌انجامد یا اینکه خوف افتادن در فتنه در اشتغال به آنها وجود دارد (سیوطی، صون المنطق، ص ۲۰).

جواب: علامه در پاسخ نشان می‌دهد که معترض در این اعتراض خود از اصول منطقی و عقلی بهره گرفته است؛ زیرا سخنانش مشتمل بر قیاسی استثنایی است که در آن از مقدمات عقلی بین شده نزد عقل (هر چند کتاب و سنت در اختیار نباشد) استفاده شده است. علاوه بر این، باید گفت سخن معترض ناظر به کسانی است که استعداد آنها در فهم امور دقیق عقلی ناتوان است. اما کسانی که از توانایی استعداد مزبور برخوردارند هیچ دلیلی از قرآن و سنت و عقل بر محرومیت آنها از نیل به حقایق معارفی که باعث کرامت و شرافت انسانند، وجود ندارد (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۹).

به راستی حتی اگر هم بتوان متدینان را با چنین جوهری از اشتغال به علم منطق بازداشت، در مقابله با دیگران که خود را مجهز به این سلاح علمی ساخته‌اند، چه می‌توان کرد؟ به تعبیر ابن رشد شریعت محمدی (ص) همه راه‌های وصول به معرفت را [به موجب ایه «ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن» (نحل / ۱۲۵)] دربردارد و چون این دستورها و قواعد شریعت بر حق است و مردم را همواره به نظر در موجودات و جهان وجود فرامی‌خواند که پایان آن معرفت و شناخت حق و حقیقت است. بنابراین درمی‌یابیم که نظر در

اصول استدلال‌ها و براهین [قواعد منطقی] به مخالفت دستورات و احکام شرع منتهی نخواهد شد [و مفاسدی به وجود نمی‌آورد]؛ زیرا هیچ‌گاه حق مضاد با حق نمی‌شود؛ بلکه موافق و گواه بر آن است (ابن رشد، ص ۴۰-۳۹).

۱.۱. شبهه سوم: شیوه سلف صالح مابین با شیوه حکما بوده است. آنان با تمسک به قرآن و سنت خود را از استعمال اصول منطقی و عقلی - روش فلاسفه و حکما - بی‌نیاز می‌دیدند. بنابراین باید طریق حکما و منطق‌دانان را مخالف با طریق حقه‌ای دانست که قرآن و سنت ما را به آن فرا می‌خواند (نک: طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۵۹).

این اعتراض را می‌توان هم در برخی منابع شیعی و هم در پاره‌ای از منابع اهل سنت یافت. محمد بن ابراهیم وزیر صنعانی شیعی (۸۴۰-۷۷۵ق) کتابی را با عنوان «ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان» به رشته تحریر درآورده است که در آن می‌گوید ائمه اهل بیت (ع) دانش منطق را نمی‌شناختند و دلایل خویش بر اثبات توحید خداوند را به صورت منطقی ارائه ننمودند. خطبه‌های امیر مؤمنان و موعظه‌های ایشان و سایر ائمه در باب توحید، از ترتیب مورد نظر منطق‌دانان تهی بوده است (صنعانی، ص ۸۳). در تاریخ فقه اهل سنت نیز استفتائی از ابن صلاح حلبی (۶۳۴ق) بدین صورت پرسیده شده است: «آیا علم منطق به صورت فی الجمله یا مفصلاً از اموری است که شارع فراگیری و آموزش آن را مباح دانسته است؟ آیا صحابه، تابعین و ائمه مجتهدان و سلف صالح آن را ذکر کرده‌اند؟ یا اینکه اشتغال به آن را مباح و مجاز می‌دانستند؟» (ابن صلاح، ص ۳۴) ابن صلاح شهرزوری در جواب نوشته است:

اشتغال به علم منطق از اموری نیست که شارع تعلیم و تعلم آن را مباح دانسته باشد. هیچ‌یک از صحابه، تابعین، ائمه مجتهدین و سلف صالح و سایر پیشوایان مسلمان و بزرگان امت نیز طلب اباحه و اجازه اشتغال به آن را ننمودند. و خداوند همه آن بزرگان را از آلودگی اشتغال به آنان ایمن و پاک نگهداشت (همانجا).

شهرزوری در پاسخ به ادعای غزالی مبنی بر عدم اعتماد به سخن و علم کسی که به منطق آشنایی ندارد، زبان به طعن نیز گشوده و می‌گوید از شیخ عماد بن یونس شنیدم که از شیخ یوسف دمشقی مدرس نظامیه بغداد حکایت می‌کرد که گفته است:

ابوبکر و عمر و بسیاری از صحابه به مقام یقین واصل شده بودند؛ در حالی که هیچ‌یک به فراگیری منطق روی نیاورده بودند (نک. سامی‌النشار، ص ۱۸۰).

این اعتراض را می‌توان به صورت دیگری هم تقریر کرد و گفت: هر گاه شارع مقدس اسلام در باره امری سکوت کرده باشد و دستوری به اشتغال به آن نداده باشد، تأمل در باب آن امر ناروا خواهد بود. علم منطق (و نیز علم کلام) نیز به این مشکل مبتلاست. فلذا اشتغال به آن حرام و بدعت است. سیوطی از فقهی حنبلی نقل می‌کند که هر چه پس از نزول آیه «اکملت لکم دینکم» (مائده/۳) رخ داده، فضل، زیاده و بدعت و سزاوار نکوهش خواهد بود (سیوطی، ص ۳۴).
 جواب: ابوالحسن اشعری نظیر شبهه فوق را - در قالب تقریرهای مختلفی - به برخی در زمینه تحریم اشتغال به علم کلام نسبت داده و پاسخ‌هایی به آنها داده است که قابل انطباق با وضعیت علم منطق نیز می‌باشند. از جمله اینکه پیامبر به چیزی از این امور نادان نبودند و آنها را به تفصیل می‌دانستند ولی آن حضرت تنها در مسائلی سخن گفتند که در زمان ایشان مطرح بوده و مورد ابتلای همگان بوده است. افزون بر این پیامبر در مسائلی از قبیل نذورات، عتق و وصایا هم سخنان چندانی نفرمودند، بنابراین باید فقیهان و ائمه سلف مانند شافعی، ابوحنیفه و مالک را بدعت گذار بدانیم (اشعری، ص ۹۴ و ۱۲).

ابن حزم اندلسی نیز با بدعت انگاری دانش منطق به مخالفت برخاسته است. به عقیده وی دانش منطق در نفس هر انسان دارای عقلی مستقر است. به گفته وی تنها علم منطق نبوده است که سلف صالح پیامون آن سخن نگفته‌اند؛ بلکه علوم دیگر نیز سرنوشتی چنین دارند. هیچ یک از مسلمانان نیک کردار در زمینه مباحث دانش نحو سخن نگفته‌اند ولی بعد 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 خطا در معانی گفتار پروردگار جلوگیری گردید (ابن حزم، ج ۴، ص ۹۵-۹۴).

به باور ابن حزم همین سخن درباره سایر علوم مانند لغت و علم فقه هم صادق است؛ زیرا یاران پیامبر (ص) با شنیدن وحی از زبان پر برکت ایشان بی نیاز از این گونه علوم بودند و هرگز اشتباهی را به سبب ندانستن این علوم مرتکب نشدند ولی مسلمانان بعد از آنان به این مسائل محتاج شدند و برای شناخت درست و پرهیز از هرگونه اشتباهی در کلام خداوند به فراگیری آنها روی آوردند. منطق نیز از همین قبیل علوم است و نادانی نسبت به آن، احتمال فروافتادن در مغالطه و تمییز ندادن درست از حق از باطل را در پی خواهد داشت و سرانجام آن نادانی، حیرت خواهد بود (همانجا).

ابن رشد نیز در قبال شبهه بدعت بودن اشتغال به مسائل منطقی، موضع‌گیری کرده است:

اگر [اعتراض شود] که این گونه نظرها در قیاسات عقلی [و بررسی نظامات موجود به طریق قیاسات منطقی] بدعت است؛ زیرا از امور مستحدثه است که در صدر اسلام وجود نداشته است، پاسخ داده خواهد شد که نظر در انواع قیاسات فقهی نیز از اموری است که در صدر اسلام وجود نداشته و بعدها استنباط شده و به وجود آمده است و چون فقها آن را بدعت نمی‌دانند پس هر چه در این باب گفته می‌شود عیناً در باب قیاسات عقلی نیز باید گفته شود (ابن رشد، ص ۳۳-۳۲).

علامه طباطبائی در یک نگاه کلی با این سخن که طریقه حکما و منطقدانان مابین با کتاب و سنت و طریقه سلف بوده است، مخالفت می‌کند و آن را مخالف با قطعیات تاریخی می‌داند (طباطبائی، المیزان، ج ۵، ص ۲۶۰). او یادآور می‌شود که قرآن هم مؤید منطق به عنوان طریق فطری تفکر است و هم خود صناعت‌های منطقی را در قالب برهان، جدل و موعظه به کار برده است و امت را نیز به استعمال آنها فرامی‌خواند (همان، ج ۵، ص ۲۷۲). علامه با تبیین سیر تاریخی حضور دانش‌هایی چون منطق نشان می‌دهد که چرا نباید این علوم را بدعت شمرد. به گفته علامه مسلمانان در ایام صدر اسلام و به ویژه حضور پیامبر در مدینه، تازه مسلمان بودند و حال آنها همانند گذشتگان و انسان‌های قدیم در تدوین علوم و صناعات بوده است. اشتغال آنان به علوم، اشتغالی ساده و غیر فنی بوده و بیشتر اهتمام آنها ناظر به حفظ قرآن و قرائت آن و نیز حفظ سخنان پیامبر - بدون آنکه به کتابت آن اشتغال داشته باشند - بوده است. اگر هم گفتگوهای کلامی با برخی یهودیان رایج بوده، زمینه‌های اولیه ظهور علم کلام را فراهم آورده است. آنان همچنین به شعر نیز به عنوان میراث و سنت عرب التفات داشتند (که البته اسلام چندان به آن توصیه نمود). با ارتحال پیامبر و داستان جانشینی بعد از ایشان بود که بدین ترتیب دامنه اختلافات میان مسلمانان گسترده‌تر گردید. جمع‌آوری قرآن و گسترش فتوحات اسلامی و مباحث نظامی مرتبط با آن، تا حدودی مانع تعمق و توجه مسلمانان به روابط میان علوم و بسط آنها گردید. از سوی دیگر مسئله جعل و دسّ احادیث در باب صفات و اسما و افعال الهی از یک سو و فاصله گرفتن مردم از اهل بیت پیامبر از سوی دیگر و مسائلی از این قبیل به مرور باعث بیشتر شدن اختلافات درون عالم اسلام شد تا آنجا که فرقه‌هایی مانند اشاعره و معتزله به صورت رسمی اعلام حضور کردند - هر چند اصول اقوال آنان در زمان پیامبر و خلفا موجود بود - و بعد از ترجمه متون فلسفی بود که زمینه رویارویی جدی آن متکلمان با فیلسوفان را فراهم آورد. البته باید گفت زمینه حضور اندیشه‌های کلامی شیعی با رحلت رسول الله (ص) فراهم آمده است و در

زمان امام باقر و امام صادق (ع) تقویت گردید و به بحث و تالیف کتب و رسائل روی آورده شد. در همین برهه (اواخر دولت امویان و اوایل دولت‌های عباسی) بود که علوم اوایل از قبیل منطق به عالم اسلام منتقل گردید. البته در ابتدا این متون منطقی و حکمی در میان عرب‌ها چندان نیافت و نوآوری چون‌کندی بودند که با آنها به خوبی آشنا شدند. مدارس مختلف کلامی هم اگر چه بعد از آشنایی با فلسفه به آن روی خوشی نشان ندادند و از باب مخالفت و انکار با آن روبه‌رو شدند؛ اما جمهور آنان به علم منطق به دیده قبول می‌نگریستند؛ زیرا آن را موافق با طریق فطری استدلال می‌یافتند. البته همین متکلمان گاهی در استعمال این طریق فطری خود دچار خطا می‌شدند؛ چنانکه حکم حدود حقیقی و اجزای آن را به اشتباه در مورد مفاهیم اعتباری هم جاری می‌ساختند و مثلاً برای آنها هم طلب جنس و فصل حقیقی می‌نمودند. یا اینکه برهان را در مورد قضایای اعتباری جاری می‌ساختند؛ در حالی که در این قبیل موارد باید از جدل بهره می‌گرفتند. این قبیل خطاها و افراط در آنها کار را به جایی رساند که گروهی موسوم به متصوفه در عالم اسلام به صورت جدی رواج یافتند که نسبت به جریان اصول منطق و استدلالات عقلی در اعتقادات و واکنش نشان می‌دادند؛ هرچند نمی‌توان تردید داشت که در زمان خلفای نخستین نیز تصوف در لباس زهد و انزوی از اجتماع و دنیاطلبی در عالم اسلام وجود داشته است. حضور صوفیان در عرصه‌های علمی و مقابله آنان با عقل‌گرایان و نیز متکلمان و فقها، چندان هم بی‌واکنش باقی نماند تا آنجا که گاهی به تصویب مجازات‌های مختلف در مورد صوفیان انجامید (نک: همانجا).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی به نیکی به شبهه‌های چهارگانه‌ای که بر منطق پژوهی وارد شده، توجه داشته و آنها را پاسخ داده است. این شبهه‌ها در چهار دسته کلی زیر قابل دسته‌بندی هستند:

- شبهه‌های ناظر به فایده علم منطق؛
 - شبهه‌های ناظر به درستی علم منطق؛
 - شبهه‌های ناظر به انگیزه‌های ورود، ترجمه و ترویج منطق در جهان اسلام؛
 - شبهه‌های ناظر به پیامدهای اشتغال به علم منطق.
- الثقات به پاسخ‌های علامه و تکمیل آنها با پاسخ‌هایی که از سوی دیگران به این شبهه‌ها داده شود، استواری دانش منطق و لزوم به‌کارگیری قواعد این علم را در حوزه معارف دینی روشن

می‌سازد. علامه معمولاً می‌کوشد نشان دهد که معترضان منطق پژوهی به نحوی با طریق فطری و استعداد خدادادی خود در تصحیح فکر و استدلال مواجه می‌شوند تا آنجا که حتی در همین اعتراضات خود چاره‌ای از پابندی به این طریق فطری ندارند. علامه بخش دیگری از اعتراضات ناظر به منطق پژوهی را برآمده از بی‌توجهی معترضان به ماهیت علم منطق و نسبت آن با دین یا خلط میان ویژگی‌های ذاتی دانش منطق با عملکرد منطق‌دانان و فیلسوفان یا سرایت انگیزه مترجمان و مروجان منطق در عالم اسلام به ماهیت آن می‌داند.

منابع

- ابن حزم، احمد بن سعید، *التقریب لحد المنطق؛ ضمن رسائل ابن حزم*، تصحیح عباس احسان، الطبعة الاولى، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۳.
- ابن رشد، محمد، *فصل المقال*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، قم، منشورات مکتبة آیه الله العظمی المرعشی، ۱۴۰۵ق.
- _____، *النجاة عن الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ابن صلاح، *فتاوی ابن الصلاح*، ترکیه، المکتبة الاسلامیة محمد ازد میر. بی تا.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *ادب الکاتب*، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، الطبعة الرابعة، مصر، مطبعة السعادة، ۱۹۶۳.
- استرابادی، محمد امین، *الفوائد المدنیة*، قم، دارالنشر لاهل البيت، بی تا.
- اشعری، ابوالحسن، *استحسان الخوض فی علم الکلام*، الطبعة الثالثة، هند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة، ۱۳۴۴ق.
- اصفهانی، مهدی، *ابواب الهدی*، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
- _____، *اعجاز القرآن (ضمیمه مصباح الهدی)*، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- _____، *تقریرات*، مشهد، کتابخانه آستان قدس رضوی، نسخه ۱۲۴۵۵ (نسخه عکسی شماره ۹۲ مرکز پژوهشی دایرة المعارف علوم عقلی اسلامی)

- بهمینار بن مرزبان، *التحصیل، تصحیح استاد شهید مرتضی مطهری*، ج ۲، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- بدوی، عبدالرحمان، *التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، الطبعة الثانية*، قاهره، دارالنهضة العربیة، ۱۹۶۵م.
- حکیمی، محمد رضا، "عقل خودبنیاد دینی"، *ماهنامه همشهری*، ۱۳۸۰.
- جرجانی، علی بن محمد، *حاشیه بر تحریر القواعد*، همراه با تحریر القواعد المنطقیه، قم، بیدار، ۱۳۸۲.
- زبیدی، اتحاف الساده المتقین بشرح احواء علوم الدین، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۹ق.
- سامی‌النشار، علی، *مناهج البحث عند مفکرى الاسلام*، الطبعة الاولى، مصر، دارالمعرفة الجامعیة، ۱۹۹۱.
- ساوی، عمر بن سهلان، *البصائر النصیریة*، تصحیح رفیق العجم، الطبعة الاولى، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳.
- سبکی، عبدالوهاب، *معید النعم و معید النقم*، تحقیق محمد علی النجار، الطبعة الاولى، قاهره، دارالکتاب العربی، ۱۹۴۸.
- سهروردی، یحیی بن حبش، *منطق التلویحات*، تحقیق علی اکبر فیاض، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
- سیوطی، عبدالرحمن، *الحاوی للفتاوی*، تصحیح محمد محی‌الدین عبدالحمید، الطبعة الثالثة، ج ۱، مصر، مطبعة السعادة، ۱۳۷۸ق.
- _____، *صون المنطق و الکلام عن فنی المنطق و الکلام*، تصحیح علی سامی‌النشار، قاهره، مکتبة الخانجی، بی تا.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراف*، تصحیح حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي، ۱۳۷۲.
- شهید ثانی، *رسائل الشهید الثانی*، تحقیق رضا مختاری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
- صنعانی، محمد بن ابراهیم، *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان*، الطبعة الاولى، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۴ق.

- طباطبائی، محمد حسین، بررسی های اسلامی، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، هجرت، ۱۳۴۱.
- _____، قرآن در اسلام، چ ۱۰، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، موسسه النشر الاسلامی، الطبعة التاسعة، ۱۴۳۰ق.
- غزالی، محمد، مقاصد الفلاسفة، تصحیح سلیمان دنیا، الطبعة الاولى، مصر، دارالمعارف، ۱۹۶۱.
- فخر رازی، الانارات فی شرح الاشارات، تصحیح امیر فرهپور(پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
- قطب رازی، محمد، تحریر القواعد المنطقیه، قم، بیدار، ۱۳۸۲.
- _____، شرح المطالع، قم، گذرخان، انتشارات کتبی نجفی، بی تا.
- قطب شیرازی، محمود بن مسعود، شرح حکمة الاشراف، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و دانشگاه مگ گیل، ۱۳۸۰.
- گرامی، محمد علی، مقصود الطالب، الطبعة الثالثة، تهران، موسسه الاعلمی، ۱۳۶۸.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چ ۶، ج ۵، تهران، صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ ۲، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۶۸.
- _____، آشنایی با علوم اسلامی، منطق و فلسفه، تهران، صدرا، ۱۳۵۷.
- مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۸ق.
- مظفری، حسین، بنیان مرصوص، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، الطبعة الاولى، بیروت، موسسه الوفاء، ۱۴۰۴ق.
- نمازی شاهرودی، علی، تاریخ فلسفه و تصوف، مشهد، ولایت، ۱۳۹۲.