

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال نهم، تابستان ۱۳۹۶، شماره مسلسل ۳۲

متکلمان اشعری و علم منطق

تاریخ دریافت: ۹۴/۴/۱۶

تاریخ تأیید: ۹۵/۹/۲۳

ابراهیم نوئی *

منطق دانان علم منطق را معیار درستی اندیشه می‌دانند. متکلمان مواضع مختلفی نسبت به این ادعا اتخاذ کرده‌اند، تا آنجا که حتی گاهی رهبران یک جریان و مذهب فکری پر حضورمانند اشاعره در برابر آن ادعا به رویارویی با یکدیگر نیز برخاسته‌اند. کاوش آثار این متکلمان بدان می‌انجامد که آنها نسبت به علم منطق یکسان سخن نگفته‌اند. نتیجه تحقیق حاضر آن است که متکلمان اشعری در مواجهه با علم منطق سه دوره را تشکیل داده‌اند: قبل از سده پنجم هجری، مخالفت فراوانی از سوی این متکلمان نسبت به منطق ابراز می‌گردید. با ظهور نوشته‌های غزالی، منطق به فراز می‌رسد. بعد از او، اشاعره سه طیف را تشکیل داده‌اند: بسیاری چون فخرالدین رازی، شمس‌الدین محمد سمرقندی، تفتازانی و شریف جرجانی از باب موافقت وارد شدند، شماری با شدت از تحریم اشتغال به منطق سخن گفته‌اند و کسانی چون تقی‌الدین سبکی کوشیدند به نحوی بین رویکرد موافقان و فتاوای تحریمی وفاق برقرار کنند.

واژگان کلیدی: اشاعره، منطق، غزالی، فخرالدین رازی، سیوطی، سبکی.

درآمد

منطق‌دانان منطق را علمی ابزاری می‌دانند که دیگر علوم چاره‌ای جز استمداد از آن ندارند. همین نقش ابزاری سبب شده است که فارابی دانش منطق را «خادم العلوم» و ابن‌سینا آن را «رئیس العلوم» بدانند. (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ج ۴: ۱۵) اگر کسی چون ابن‌سینا تنها گروهی موصوف به «المؤیدین من عندالله» را بی‌نیاز از منطق می‌داند (همو، ۱۳۶۴: ۹)، نباید انتظار داشت که دیگران این سخن را به دیده قبول بنگرند یا بی‌تفاوت از کنار آن بگذرند، چنان‌که گاهی اندیشمندان یک رشته علمی (مانند علم کلام) و حتی یک مکتب از یک رشته علمی (مانند اشاعره)، در قبال نیاز به علم منطق، صفوف مختلفی را تشکیل داده‌اند. به عقیده ابن‌تیمیه (۷۲۸ق)، بیشتر مدرسه‌های کلامی نخستین از قبیل اشاعره، معتزلیان، کرامیه و شیعیان به شدیدترین وجه ممکن به مقابله با منطق پرداخته‌اند. (سیوطی، بی‌تا: ۳۲۴ و ۳۳۳) برخی نیز معتقدند:

هیچ‌یک از علوم اوایل به قدر منطق مورد اعتراض اهل سنت واقع نشد، چنان‌که گفته‌اند: «من تمنطق تزندق»، یعنی هر کس منطق آموزد، زندقه شود. و این قول خود مثلی شد. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۳۵۰)

نوشتار حاضر می‌کوشد مواضع مختلفی را که اشعریان - به‌عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی عالم اسلام - در قبال دانش منطق اتخاذ کرده‌اند بررسی کند.

نوشته‌هایی چند در باب نگاه اندیشمندان مسلمان و حتی برخی از اشخاص

خاص از متکلمان اشعری به علم منطق نوشته شده است^۱، همچنان که برخی منابع به دوره خاصی از اشاعره و نگاه آنها به علم منطق پرداخته‌اند^۲. اما چنان که فحوص نگارنده نشان می‌دهد، تاکنون اثر جامعی ارائه نشده که به تبیین ادوار مکتب اشعری و رویکرد اشخاص برجسته این مکتب نسبت به علم منطق پرداخته باشد.

اشاعره یکی از قدیمی‌ترین و مهم‌ترین گروه‌های کلامی اهل سنت‌اند که حضورشان به‌عنوان یک مکتب کلامی با رویگردانی ابوالحسن اشعری (۳۲۴ق) از حوزه اعتزال، و مجادله و مناظره‌های مبتنی بر حربۀ عقل و استدلال وی با مخالفانش آغاز شد. در یک نگاه کلی، می‌توان اشاعره را براساس نگاه موافق یا مخالفی که به علم منطق داشته‌اند به سه دوره تقسیم کرد: دوران قبل از غزالی، دوران غزالی و دوران بعد از غزالی.

ما در این مجال می‌کوشیم این سه دوره را از یکدیگر بازشناسیم.

۱. اشعریان متقدم

۱-۱. سیر مخالفت اشعریان متقدم با منطق

در میان ردیه‌های اشعری بر دانش‌های گوناگون، ردیه‌ای هم بر علم منطق دیده می‌شود. (بدوی، ۱۹۹۶: ۵۱۳) البته، از آنجاکه این کتاب در دست ما نیست، نمی‌توان جهت و میزان مخالفت وی با علم منطق را دقیقاً روشن ساخت، همچنان که میزان اثرگذاری دانش منطق در روزگار اشعری، نفیاً و اثباتاً، برای ما چندان آشکار نیست.

۱. مانند کتاب‌های *منطق و معرفت در نظر غزالی و ماجراهای فکر فلسفی* (ج ۱) نوشته غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ مقاله‌های «ناروایی روی آوری به علم منطق از منظر سیوطی» [در *فصلنامه علمی پژوهشی معارف اسلامی*، ش ۱۵] و «سبکی و منطق؛ مفارقت یا مراققت» [در *فصلنامه معارف عقلی*، ش ۹] از ابراهیم نوئی.

۲. مانند کتاب‌های *مقدمه ابن خلدون؛ مناهج البحث عند مفکری الاسلام*، نوشته علی سامی النشار؛ *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، نوشته عادل فاخوری.

ولی در یک نگاه کلی، می‌دانیم که اصول کلام اشعری در نقطه مقابل فلسفه‌ای است که با عنوان فلسفه اسلامی شناخته می‌شود. همچنین، به طور فی‌الجمله، می‌دانیم که پیروان اشعری نیز به منطق و فلسفه چندان روی خوشی نشان نمی‌دادند، چنان‌که قاضی ابن طیب باقلانی (۴۰۳ق) با نوشتن کتاب *الدقائق* و ابوالمعالی امام الحرمین جوینی (۴۷۸ق)^۱ و شماری دیگر دانش منطق را در شمار دانش‌های مردود می‌دانستند. (محمود محمد علی، ۲۰۰۰م: ۵۶) باقلانی در مباحث کلامی خود می‌کوشید هرگز از اصطلاحات منطقی بهره نگیرد، به طوری که در هیچ‌یک از آثار او عبارتی که نشانگر فرورفتن وی در فلسفه و منطق باشد نمی‌توان یافت. (همان) به عقیده ابن تیمیه، بیشتر اشعریان نخستین به شدیدترین وجه ممکن به مقابله با منطق روی آورده‌اند.

نه تنها دقیق نگران مسلمان به راه اندیشمندان منطقی توجهی نداشتند بلکه اشعریان، به ویژه، پیوسته به عیب‌جویی از منطق مشغول بودند و به تباهی‌های آن علم متعرض می‌شدند (سیوطی، بی‌تا: ۳۲۴):

... همواره دقیق‌نگران مسلمان [از جمله اشعریان نخستین] بعد از آنکه علم منطق

به عربی برگردانده شد و شناخته شد، به عیب‌جویی و سرزنش آن روی آوردند و

به آن دانش و اهلش در موازین عقلی و شرعی شان هیچ توجهی نمی‌نمودند. (همان):

(۳۳۳)

ابن خلدون (۸۰۸ق) نیز معتقد است: تا قبل از ظهور نوشته‌های غزالی، دانش منطق همواره مطرود بود و بزرگان اشعری، از جمله خود اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی و ابواسحاق اسفرائینی (۴۱۸ق)، با وضع قوانینی خاص برای اثبات عقاید

۱. البته، برخی معتقدند جوینی در استدلالات خود به منطق نظر داشته است، هرچند راه را کاملاً برای ورود منطق

به حوزه مباحث دینی هموار نکرد. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۵۴۲)

دینی، شیوه‌ای را که به طریقهٔ قدما موسوم است بنیان گذاردند که براساس اعتماد به آن در استدلال‌های خویش از منطق ارسطویی فاصله می‌گرفتند. (ابن خلدون، ۱۳۵۷، ج ۲: ۹۴۷)

شیوهٔ این متکلمان در اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها به‌کارگیری دلیل‌ها و برهان‌های عقلی - مانند اثبات حدوث جهان از راه اثبات عرض‌ها و حادث بودن آنها، امتناع خالی بودن اجسام از کیفیت حدوث، اثبات توحید به دلیل تمانع، و اثبات صفت قدیم به یاری جوامع چهارگانه از نظر الحاق غایب به حاضر - بوده است. آنان این امور را از راه فراهم آوردن قواعد و اصولی بیان کرده‌اند که آن قواعد و اصول به‌منزلهٔ مقدمهٔ آنها می‌باشند، مانند اثبات جوهر فرد و زمان و خلأ و نفی طبیعت و ترکیبات عقلی برای ماهیت‌ها و اینکه عرض در دو زمان باقی نمی‌ماند.

ابوالحسن اشعری و قاضی ابوبکر باقلانی و ابواسحاق اسفرائینی بر پایهٔ اعتماد به این اندیشه که دلیل‌های عقاید دینی منعکس است و با بطلان دلیل، مدلول هم باطل می‌شود و نکوهش دلیل به نکوهش مدلول هم سرایت می‌کند، به مخالفت با منطق ارسطویی روی آوردند، زیرا کلیهٔ مباحث منطق دربارهٔ همبستگی و پیوند عقلی است و بر اثبات کلی طبیعی در خارج مبتنی است تا کلی ذهنی (که به جنس، نوع، فصل، خاصه و عرض عام تقسیم می‌شود) بر کلی طبیعی منطبق گردد. اما این نظریه مورد قبول متکلمان اشعری قرار نگرفت و اساساً کلی و ذاتی به باور ایشان عبارت‌اند از: اعتبارات ذهنی - که در خارج چیزی وجود ندارد که بتواند بر

۱. از عبارات ابن خلدون چنین بر می‌آید که کلی طبیعی برای منطق‌دانان از آن جهت اهمیت دارد که پس از انطباق کلی ذهنی (شامل کلیات خمسه) بر کلی طبیعی در خارج، مجاز به طرح بسیاری از مباحث مهم منطقی نظیر مباحث تعریف (حدی و رسمی) می‌شوند.

آنها منطبق گردد - یا به عقیده برخی (قائلان به نظریه حالت)، کلی تنها یک حالت^۱ می باشد. (همان، ج ۲: ۱۰۲۸-۱۰۳۱)

ابن خلدون دستاورد این مخالفت را بطلان کلیات خمس و تعریف (حد و رسم) متفرع بر آنها و نیز مقولات ده گانه^۲ می داند. علاوه بر این، عرض ذاتی نیز باطل می شود و در پی آن، قضایای ضروری ذاتی - که به عقیده برخی منطق دانان، برهان مشروط به آن است - و نیز علت عقلی باطل خواهد گشت. پیامد این ابطالها آن است که کتاب البرهان و قسمت های مهمی از کتاب الجدل (مسائلی مانند وسط و جامع دو طرف قیاسات) هم باطل می گردد. از تعاریف منطقی هم تنها آنهایی می مانند که بر افراد محدودی صدق می کنند، چنان که نه از آن اعم باشند، که آنها را داخل در تعریف کنند، و نه از آن اخص باشند، که برخی از افراد را خارج سازند. این نوع تعریف نیز همان است که نحویان تعابیر جامع و مانع و متکلمان تعابیر طرد و عکس را در موردشان به کار می گیرند. بنابراین، ارکان منطق ارسطویی یکباره فرو خواهد ریخت. (همان، ج ۲: ۱۰۲۹-۱۰۳۰) به تعبیر ابن خلدون:

اگر ما اصول متکلمان را بر حسب قواعد منطقی بخواهیم به ثبوت برسانیم، بسیاری از مقدمات آنان باطل خواهد شد. ... دلیل هایی که برای اثبات عقاید ایمانی آورده اند محکوم به بطلان خواهد گردید و به همین سبب، متکلمان پیشین در تقبیح

۱. حال، احوال یا حالت مفهومی کلامی است که در نگاه ابوهاشم جبائی نه وجود است و نه عدم، همچنان که نه جوهر است و نه عرض، بلکه حال به معنای این گونه یا آن گونه بودن جوهر است و واقعی بودن خود را مدیون وجود واقعی جوهر است. ناممکن بودن تصور امری واقعی که نه موجود است و نه معدوم مهم ترین نقد وارد بر قول به این مفهوم است. (ر.ک. محمود احمد صبیحی، فی علم الکلام، ج ۱: ۳۱۸-۳۲۴؛ دانشنامه جهان اسلام، مدخل «حال»؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل «احوال»)

۲. زیرا جوهر و اعراض نه گانه در نگاه حکیمان از معقولات ثانیه فلسفی اند، یعنی اعتبار صرف نیستند و منشأ انتزاع شان خارجی است، در حالی که مطابق گزارش ابن خلدون، به باور متقدمان اشعری، کلیات صرفاً اعتبار ذهنی اند.

و ممارست و کسب منطق آن همه مبالغه کرده‌اند و این فن را به نسبت دلیلی که

به واسطه آن باطل شود، بدعت یا کفر می‌شمارند. (همان، ج ۲: ۹۴۷-۹۴۸)

دکتر سامی النشار (۱۹۸۰م) بعد از ارائه شواهدی مبنی بر وجود روش خاصی برای مناظره میان متکلمان متقدم اشعری - که مغایر با منطق ارسطویی بوده - نتیجه می‌گیرد که متکلمان اسلامی از همه فرقه‌ها برای خود اسلوبی خاص در راستای مناظره‌های خویش پیشرو داشتند و انگیزه آنان در طرد منطق ارسطویی مستند واقع شدن این دانش برای متافیزیکی است که نزد آنان مقبول نیفتاده است. (سامی النشار، ۱۹۹۹م: ۹۹)

۱-۲. وجوه مخالفت دوره نخست اشعریان با علم منطق

در یک نگاه کلی، باید گفت: این متکلمان مباحث منطق را در دو عنوان حد (تعریف) و استدلال (حجت) مورد انتقاد قرار می‌دادند.

۱-۲-۱. نقدهای وارد بر مبحث حد:

نقد اول. گاهی بدون آنکه از شیء و ماهیتش پرسشی به میان آید، حد آن ذکر می‌گردد، در حالی که از منظر منطق‌دانان حد باید بیانگر ماهیت یا ذات شیء باشد و در پاسخ پرسش از چیستی شیء ذکر گردد.

پاسخ. روشن است که منطق‌دانان پاسخ قرار گرفتن حد در برابر پرسش از ماهیت شیء را به عنوان مقوم و جزئی از ماهیت معرف ذکر نکرده‌اند، چه مسلم است که حتی اگر شخصی از ماهیت شیئی هم مورد پرسش قرار نگرفته باشد، می‌تواند به تعریف آن روی بیاورد. علاوه بر اینکه بُعدی ندارد که همواره نوعی پرسش - هرچند به نحو پرسش مقلد - را در مقام تعریف تصور کرد.

نقد دوم. به سبب دشواری نیل به ذات شیء یا ناشدنی بودن آن، هرگز نمی‌توان حد شیء را بیانگر ذاتیات شیء دانست، در حالی است که منطق‌دانان همواره این

ادعا را مطرح می‌کنند. متکلمان برآنند که حد شیء تنها آن را از غیر خود متمایز می‌کند. فلذا، نیازی به بیان اجزاء ذاتی آن شیء نیست. (سامی‌النشار، ۱۹۹۹م: ۹۹) به تعبیر ابن تیمیه:

محققان دقیق‌نگر می‌دانند که فایده حد تمییز محدود از غیر آن است و [اما] فایده تعاریف دیگر (رسم‌ها) - آن‌گونه که منطق [دانان] یونان و مقلدان مسلمان و غیرمسلمان ارسطو می‌پندارند - عدم ارائه تصویر محدود و عدم تعریف حقیقت آن نیست. جمهور از اهل نظر و متکلمان مسلمان عقیده‌ای مغایر با این ادعا دارند. ... نزد بیشتر دقیق‌نگران، از همه طوایف اشعری و ...، تعریف غیرحدی نیز مفید تمییز محدود از غیر محدود است. بلکه اکثر آنان تنها در صورتی تعریف را جایز می‌شمارند که مفید تمییز معرف از غیر آن بشود. (سیوطی، بی‌تا: ۲۰۶)

این قبیل انتقادات بدان می‌انجامد که قدمای متکلمان از فرورفتن در حدود و تعاریف به شیوه مرسوم منطق دانان ناخرسند باشند. (همان: ۲۰۸)

پاسخ. اولاً، منطق دانان مراتبی را برای آنچه مطلوب از تعریف است ذکر کرده‌اند؛ برترین مرتبه مفید شناخت کاملی از ذاتیات شیء و تمییز تام آن از دیگر اشیاء است و مراتب دیگری از تعریف هم تصورشدنی است که کمترین آنها تمییز ارائه تعریف حدی از اشیاء دشوار است. (ابن سینا، ۱۹۹۳م: ۱۱۳) بنابراین، منطق دانان خود ملفت بوده‌اند که در مقام ارائه تعریف، ممکن است بیشتر تعاریف از سنخ تعاریف رسمی [و نه حدی] باشند، اما با تبیین تعریف حدی، کوشیده‌اند نشان دهند که تعریف رسمی بالاترین مرتبه تعریف نیست و می‌توان آستانه انتظار از تعریف را فراتر از این مقدار دانست.

نقد سوم. راه‌های متعددی مانند استقرار، قسمت، برهان، ترکیب و ضد، برای

دستیابی به حد یک شیء ارائه شده است. (رک. ابن رشد، ۱۹۹۴م، ج ۵: ۴۷۷-۴۸۳؛ حلی [علامه]، ۱۳۸۵: ۳۳۸-۳۴۰؛ قطب‌الدین رازی، ۱۴۲۴ق: ۳۱۳؛ شهابی، ۱۳۳۹: ۱۳۱) اما متکلمان اشعری متقدم، از جمله امام‌الحرمین جوینی، با ترکیب تعریف از جنس و فصل مخالف‌اند. ابوالحسن اشعری هم جمع میان دو معنا در حد واحد را ممتنع می‌دانسته است. ترکیب ممنوع اشعری مستلزم این معنا نیست که باید در حد یک شیء عبارت واحدی ذکر گردد، بلکه ترکیب ماهوی که اجزاء آن را جنس و فصل تشکیل می‌دهد و قوام آن بر نظریه علیت فصل برای جنس است، ترکیبی نیست که بتواند راه اکتساب حد شیء باشد. (سامی‌النشار، ۱۹۹۹م: ۱۰۵) بنابراین، اشعریان، همچنان‌که طرقتی از قبیل استقرا، برهان و ضد را طریق اکتساب حد نمی‌دانند، در مقابل قول مشهور منطق‌دانان - که از سوی، از حد هم تمایز شیء از غیر را توقع دارند و هم تبیین حقیقت آن را و، از سوی دوم، به رابطه علیت میان جنس و فصل قایل‌اند و، از سوی سوم، راه اکتساب حد را ترکیب می‌دانند - اتخاذ موضع کرده‌اند و معتقدند: هم باید انتظار خود از حد را به صرف تمایز از اغیار تنزل داد و هم در اکتساب حد، از ترکیب مفاهیمی که به نحوی با هم رابطه علیت دارند خودداری کرد، چراکه علیت به معنای حکمی آن، در نگاه اشعریان، مفهومی ناپذیرفتنی است.

پاسخ. پیش از مناقشه در نقد فوق باید یادآور شد که یکی از اختلاف‌های ابوحامد غزالی با اشعریان قبل از خود در همین موضع است، زیرا به تصریح وی، راه اکتساب حد همان ترکیب مقبول ارسطو و مشائیان است. (غزالی، ۱۹۹۳: ۲۵۳-۲۵۴) فخرالدین رازی هم معتقد است: گرچه برهان راه اکتساب حدود اسمی نیست ولی حدود حقیقی صرفاً از طریق برهان کسب می‌شوند. (فخرالدین رازی، ۱۳۸۱: ۱۱۱)

به هر حال، علاوه بر بی‌مناقشه نبودن مدعای اشاعره در انکار علیت، باید گفت:

دیدگاه آنان در باب نادرستی اکتساب حد از طریق ترکیب نباید حمل بر مخالفت با اصل علم منطق تلقی شود، چراکه به هر حال، اشاعره خود راه و هدفی را برای اکتساب حد ارائه کرده‌اند. از این رو، شاید بتوان این رویارویی را همانند طرح دیدگاه‌های مختلف از سوی خود منطق‌دانان در طریق اکتساب حد تلقی کرد.

۱-۲-۲. نقد متکلمان اشعری متقدم با مباحث حجت:

نقد. اشعریان متقدم در روند اثبات و دفاع از عقاید دینی چندان به اسلوب قیاس، استقرا و تمثیل به‌عنوان اقسام استدلال رایج در میان منطق‌دانان نظر ندوخته‌اند. آنان قیاس اصولی یا همان قیاس غایب بر شاهد را مطرح می‌کردند و در نظر آنان، این قیاس چیزی غیر از تمثیل منطقی است، چراکه به اعتراف خود منطق‌دانان، تمثیل صرفاً مفید ظن است ولی اشعریان قیاس مورد نظر خود را مفید یقین می‌دانستند. البته، اشعریان از طرق دیگری (مانند سبر و تقسیم، و بطلان دلیل به سبب بطلان مدلول) نیز در اهداف کلامی خود بهره می‌گرفتند و آنها را، همچنین، غیر از طرق استدلال منطق‌دانان می‌دانستند. (سامی‌النشار، ۱۹۹۹م: ۱۰۵)

پاسخ. برخلاف اشعریان، منطق‌دانان هرگونه استدلالی را در قالب یکی از استقرا، تمثیل و قیاس جای می‌دهند، چراکه به هر حال، در یک استدلال، یا از جزئی به جزئی منتقل می‌شویم (تمثیل منطقی)، یا از جزئی به کلی (استقرا)، یا از کلی به جزئی (قیاس) و یا از کلی به کلی (قیاس). طرق مورد نظر اشعریان هم از این چهار قسم نمی‌توانند بیگانه باشند و منطق‌دانان هم وظیفه هریک از این انواع استدلال را مشخص کرده‌اند و هم طریق استمداد از آنها را. علاوه بر این، منطق‌دانان با مطرح کردن صناعت‌های برهان، خطابه و جدل نشان داده‌اند که با مخاطبان مختلف باید به اندازه ظرفیت ادراکی آنها سخن گفت. (ر.ک. ابن‌سینا، ۱۴۲۸ق، ج ۷:

۶ [خطابه])

۲. دوره غزالی

۱-۲. تبیین دیدگاه غزالی نسبت به علم منطق

با ظهور ابو حامد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) ابّهت مخالفت با منطق ارسطویی به طور رسمی شکسته شد و به نحوی میان منطق و سایر علوم حکمی تفاوت نهاده شد. غزالی با وجود آنکه اصول کلام اشعری را پذیرفته و به دفاع از آن پرداخته است ولی روشی را به کار برده که با روش اشعریان پیش از او متفاوت بود. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۵۴۲) غزالی نخستین کسی است که منطق ارسطو را برای دفاع از دین به کار برد. (همان: ۵۷۶) او اگرچه با تألیف *تهافت الفلاسفه* کمر همت خویش را برای رویارویی با حکیمان محکم بسته بود، نسبت به علم منطق اعتماد فراوانی از خود نشان داد و طریقه جدیدی را میان متکلمان رایج ساخت که به طریقه متاخرین شناخته می شود (ابن خلدون، ۱۳۵۷، ج ۲: ۹۴۷)، به طوری که فایده فراگرفتن علم منطق را رهایی انسان از حاکمیت هوای نفس و حس، و نیل به حاکمیت عقل، و وصول به درجات سعادت ابدی می دانست. (غزالی، ۱۹۶۱م: ۳۶) غزالی دانش منطق را مقدمه برای همه علوم [عقلی و فقهی] می دانست و اعلام می کرد: هر کس احاطه به مباحث منطق نداشته باشد هیچ اعتمادی به علوم وی نیست. (همو، ۱۳۲۲ق، ج ۱: ۱۰) همین امر موجب آن شد که اصطلاحات اهل منطق را در فقه داخل کند و مثال های فقهی را در منطق بگنجانند. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۵۷۷) غزالی در ترتیب و شرایط اندیشیدن، تفاوتی میان مباحث فقهی و عقلی نمی دید و معتقد بود که اگر تفاوتی را هم بتوان بین این دو برجسته کرد، صرفاً در حد اختلاف منابع و مقدمات استدلال آن دو است. او از به کار بردن اصطلاحات دیگر علوم در منطق تحاشی نداشت، چنان که گاهی به جای تصور و تصدیق «معرفت» و «علم» را استعمال می کرد و به جای قضایای کلیه مجرده از تعابیر «وجه» یا «احوال» - که تعابیری

کلامی‌اند - و یا «احکام» - که تعبیری فقهی است - استفاده می‌کرد، همچنان‌که از تعبیر «حد وسط» - که در یک تلقی اصطلاحی اصولی است - به جای «علت ارسطویی» استفاده می‌کرد. (همان: ۵۷۷)

غزالی در *القسطاس المستقیم* [نوشته در ۴۹۷ق] قیاس‌های برهانی را دارای سه نمط می‌دانست: ۱. نمط تعادل (قیاس اقترانی) که دارای سه شکل است، که دو شکل نخست آن را به ابراهیم خلیل علیه السلام منسوب کرد و شکل سوم را آموخته خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر شمرد. ۲. نمط تلازم، خداوند خود به‌کاربرده است. ۳. نمط تعاند، که آن نیز بر زبان پیامبر صلی الله علیه و آله جاری شده است. و غزالی اقسام غیربرهانی قیاس [و به نحوی سفسطه] را موازین شیطانی خوانده است. (غزالی، ۱۹۹۱م: ۳۱)

غزالی معتقد است: منطق هیچ تعرضی، نفیاً و اثباتاً، با مذاهب ندارد و رویگردانی اهل دین از دانش منطق مبتنی بر هیچ دلیلی اطمینان‌آور یا یقینی نیست. (غزالی، ۱۹۹۳م: ۱۷۸) او حتی علت مخالفت خود با حکیمان را هم پایدار نماندن آنها به قوانین علم منطق می‌داند و معتقد است: حکیمان نتوانستند درباره‌ی الهیات به مسائل منطقی وفادار بمانند و به همین سبب، از راه راست منحرف گشتند. (همو، ۱۹۹۴م: ۴۰) مفهوم این سخن آن است که اگر فیلسوفان در مسائل الهی می‌توانستند به قوانین منطق پایبند بمانند، او از باب مخالفت با آنان وارد نمی‌شد.

با وجود این، غزالی معمولاً بر تألیفاتش در علم منطق عنوانی منطقی نمی‌نهاد و آنها را با عناوینی چون *محک النظر*، *معیار العلم* و *القسطاس المستقیم* موسوم می‌ساخت. ابن‌طلحوس در مقدمه‌ی کتاب *المدخل لصناعة المنطق* نوشته است:

اینها کتبی است که ابوحامد در منطق تألیف کرده، اما او هم نام کتاب‌ها را تغییر داده و هم اصطلاحات آنها را، و به جای آنها اصطلاحات معمول در نزد

فقه‌های زمان را به کار برده است. و همه این کارها از آن سبب است تا از بلایی که بر سر دیگر علما آمد خود را رهایی بخشد، یعنی آنهایی که سخنان غریب و نامألوف گفتند و بسی رنج اهانت دیدند. اما خداوند او را به لطف خود بنواخت، و با این لطایف‌الحیل، که او را داده بود، از شر خصمان مصون ماند. (فاخوری، ۱۳۶۷: ۳۵۰)

۲-۲. بررسی دیدگاه غزالی نسبت به علم منطق

علی‌رغم همه تعابیر تحسین‌برانگیز فوق و رویکرد خوش‌بینانه غزالی نسبت به علم منطق، می‌توان اندیشمندانی از اهل سنت را نشان داد که تفسیر دیگری از نگاه غزالی به علم منطق ارائه کرده‌اند، چنان‌که ابن تیمیه از روی گردانی غزالی در اواخر عمر خود از علم منطق سخن می‌گوید و اظهار می‌کند که غزالی سرانجام در نکوهش منطق‌دانان به قدری کوشید که روش آنان را دربردارنده جهالت و کفری دانست که با روش متکلمان سازگار نمی‌آید. مرگ غزالی - به روایت ابن تیمیه - با اشتغالش به صحیح بخاری و صحیح مسلم مقارن بوده است و دانش منطقی که زمانی بی حد و حصر در موردش سخن می‌گفت او را به مقصودش نرسانید و شک و سرگردانی او را زایل نساخت. (ابن تیمیه، ۱۴۲۴ق: ۲۴۱؛ سیوطی، بی‌تا: ۳۹۳) به عقیده برخی نیز نکوهش‌های غزالی از منطق به حدی فراوان شد که نهایتاً، وی منطق را دچار فروپاشی کرد. (سبکی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۳)

برخی پژوهشگران معتقدند: غزالی تا هنگامی که به ذوق نپرداخته بود و می‌خواست به بارگاه خلافت نزدیک‌تر باشد و از اندیشه دستگاه‌های فرمان‌روایی بغداد و خراسان دفاع کند، به پیروی از استادان خود ناگزیر بود که فلسفه را تباه نشان دهد و ناچار هم نبایست به منطق می‌پرداخت ولی چون به دستور همان دستگاه‌ها ناگزیر بود که با باطنیان به تقابل برخیزد و اصل پیروی از امام معصوم را

نپذیرد، به ناچار به استدلال دست می‌یازید و پیروی از عقل را واجب می‌شمرد و در برابر باطنیان، حتی گاه به سان یک فیلسوف عمل می‌کرد و، از این رو، منطق را نمی‌توانست به کنار نهد. پس، گاهی می‌نوشت که این علم زیانی ندارد و همان است که متکلمان دقیق‌نگر در علم کلام با عبارت‌های دیگر آورده‌اند و گاهی هم عبارت‌ها و اصطلاحات منطق را بر می‌گرداند تا یک‌باره به رنگ فیلسوفان درنیاید. (دانش پژوه، ۱۳۶۴: ۱۷-۱۸)

به هر روی، آثار برجای مانده از غزالی هرگز مجال تلقی نکوهش دانش منطق در کلام وی را فراهم نمی‌سازد. او تنها در دو مورد به کارگیرندگان منطق را نسبت به دو خطر مهم هشدار داده است: خطر نخست متوجه منطق‌دانان است که به هنگام استدلال آوردن در مقاصد دینی و به هنگام ارائه مقدمات منطقی استدلال دچار تزلزل می‌شوند و خود را از ثمره گوارای آن، یعنی یقین، محروم می‌سازند، و خطر دیگر آن است که مشتاقان علم منطق، چون این دانش را بنیانی برای مباحث الهیاتی می‌دانند، کفریات برخی فیلسوفان در مباحث عقیدتی را همچون خود دانش منطق نیکو می‌شمارند. (غزالی، ۱۹۹۳م: ۳۵)

۳. دوره بعد از غزالی

بعد از ابو حامد غزالی، دستکم، سه عقیده میان اندیشمندان اشعری مسلک درباره دانش منطق جریان یافت.

۳-۱. گروه‌های موافق

اشخاصی مانند فخرالدین رازی (۶۰۶ق)، شمس‌الدین محمد بن اشرف سمرقندی (متوفای قرن هفتم)، سعدالدین تفتازانی (۷۹۲ق) و سید شریف جرجانی (۸۱۶ق) نمایندگان این گروه‌اند. فخرالدین رازی هم رساله *منطق المخلص* را

نوشته است و هم به شرح و تلخیص کتب منطقی و حکمی مهمی از ابن سینا [با عنوان شرح الاشارات، شرح عیون الحکمة، شرح النجات و لباب الاشارات] پرداخته است. سمرقندی، علاوه بر شرح خود بر اشارات ابن سینا موسوم به بشارات الاشارات، کتاب‌های دیگری در علم منطق از قبیل القسطاس المستقیم و شرح خود بر آن و نیز آداب البحث و المناظره دارد. گویا کاتبی قزوینی در تدوین آثار منطقی خود از وی پیروی نموده است و قطب‌الدین رازی در شرح المطالع نیز از سمرقندی بسیار اثر پذیرفته است. (دانش‌پژوه، ۱۳۳۷: ۱۴) تفتازانی، علاوه بر نگارش شرحی بر رساله الشمسیه کاتبی قزوینی و تألیف کتاب معروف موجز خود به نام تهذیب المنطق، در ابتدای شرح المقاصد خویش به تفصیل از مباحث منطقی سخن گفت. جرجانی نیز، علاوه بر تألیف الکبری فی المنطق، مباحث منطقی مهمی را در شرح خود بر المواقف عضدالدین ایجی آورده است.

فخرالدین رازی انسان‌ها را به چهار گروه تقسیم می‌کند و مراتب نیاز آنان به منطق را متفاوت می‌داند. به عقیده وی دو گروه استفاده بیشتری از منطق می‌برند: ا. کسانی که از هیچ‌یک از معارف کسبی بهره‌ای ندارند ولی قابلیت برخوردارگی از این معارف را دارند. ب. کسانی که برخی معارف کسبی را واجدند ولی چون فطرتشان با چیره شدن اوهام و خیالات آلوده شده است، پاره‌ای از معارف را درک نمی‌کنند. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۴۶) فخرالدین معتقد است که گروه سوم کسانی‌اند که فطرت الهی‌شان کامل است و اوهام بر آن چیره نگشته است. آنها از همه معارف کسبی برخوردارند و دیگران باید آنان را پیشوایان خود بدانند. گروه چهارم هم کسانی‌اند که منطق به حال آنان سودمند نیست؛ اینان نه تنها از هیچ‌کدام از معارف کسبی بهره‌ای ندارند، بلکه حتی قابلیت این برخوردارگی را هم از دست

داده‌اند. (همان، ج ۱: ۴۶)

بررسی عملکرد

امتیاز این گروه نسبت به دیگر اشاعره آن است که توانسته‌اند تا حدودی از افراط و تفریط در موافقت یا مخالفت با علم منطق ایمن بمانند. هم به سودمندی علم منطق رأی داده‌اند و با مخالفت بالجمله با این علم همراه نشده‌اند و هم هرگز در مدح علم منطق به نحوی مبالغه‌آمیز سخن نگفته‌اند. اینان، با مطرح کردن مباحث علم منطق در ابتدای آثار کلامی اشعری خود، لزوم پیروی استدلال‌های کلامی خود از مباحث منطقی را نشان داده‌اند.

۲-۳. گروه مخالفان

اشخاصی که افزون بر ناروا شمردن اشتغال به منطق، همگان را از مطالعه آن بازمی‌داشتند. در این مجال، به گزارش نگاه برخی از اینان و نقد آن نگاه پرداخته خواهد شد.

۳-۲-۱. دیدگاه شهرزوری: ابن‌الصلاح شهرزوری (۶۳۴ق) با پرسش‌های زیر

مواجه شده است:

- آیا توجه به منطق و آموزش و یادگیری آن نزد یاران پیامبر و مجتهدان نیکوکردار سلف جایز بوده است؟

- آیا اگر در برخی شهرها کسانی به آموزش فلسفه و منطق پرآوازه شده باشند، بر حاکم آن شهرها واجب است که آنها را از جایگاه خود برکنار کرده، مردم را از شر آنان رهایی بخشند؟

- آیا مجازیم از اصطلاحات منطقی در استنباط احکام شرعی استفاده کنیم؟

- آیا در استنباط احکام شرعی به استفاده از چنین اصطلاحاتی نیاز است؟

حاکمان شرعی در قبال کسانی که به آموزش و ترویج علم منطق می‌پردازند، چه وظایفی دارند؟

ابن‌الصلاح در پاسخ برآن شده است که منطق مدخل فلسفه است و مدخل شرّ شرّ خواهد بود. پس، آموزش و فراگیری آن امری نیست که شریعت آن را مباح دانسته باشد. یاران پیامبر و مجتهدان و گذشتگان سلف نیز آموزش منطق را جایز ندانسته‌اند. حاکم شرعاً موظف به کنار زدن شرّ فلاسفه و منطق‌دانان از میان مسلمانان است؛ حاکم هم باید اینان را از مدارس علمی خارج سازد و هم از اشتغال آنان به این فن جلوگیری نماید. همچنین، باید کسانی را که به ترویج عقاید فیلسوفان مشغول‌اند، از دم تیغ بگذرانند، آثارشان را از بین برد، آموزگاران فلسفه را از مدارس اخراج کند و کرسی‌های تدریس را در اختیار دانشمندانی از بزرگان دین قرار دهد که به امر آموزش دین اقدام کنند. (ابن‌الصلاح، بی‌تا: ۳۴-۳۵)

به عقیده ابن‌الصلاح کاربرد اصطلاحات منطقی در اثبات احکام شرعی یکی از منکرات روزگار جدید است و احکام شرعی هیچ وابستگی و نیازی به علم منطق ندارند. اندیشه‌های منطقی درباره حد و برهان سخنانی پراکنده بیشتر نیستند و خداوند متعال انسان‌های دارای ذهن سالم و به‌ویژه دانشمندان علوم شرعی را از آن بی‌نیاز ساخته است. آنان در دریای حقیقت، از آن‌هنگام که منطق و فلسفه و فلاسفه‌ای وجود نداشت، فرورفته بودند. در نگاه ابن‌الصلاح، حتی امید کسب اندک سودی برای پرداختن به دانش منطق و فلسفه، نوعی فریب و مکر شیطان است. (همان: ۳۴-۳۵)

ابن‌الصلاح درباره گفتار معروف غزالی: «هر کس به منطق احاطه نداشته باشد اعتمادی به دانشش نیست»، زبان به طعن گشوده و می‌گوید: از شیخ یوسف دمشقی، مدرس معروف نظامیه بغداد، شنیدم: «ابوبکر و عمر و بسیاری دیگر از

صحابه به مقام یقین رسیدند، در حالی که هیچ‌یک از آنان به تحصیل منطق نپرداختند». (همان: ۳۴-۳۵)

علاوه بر ابن‌الصلاح، دیگرانی هم بودند که با پرسش روایی یا ناروایی اشتغال به علم منطق روپرو شدند و پاسخ‌هایی هم‌تراز با پاسخ ابن‌الصلاح ارائه کرده‌اند. تقی‌الدین سبکی با تعبیر «غیرُ واحدٍ مِمَّنْ بعدةً»، به نحوی، فراوانی همراهان ابن‌الصلاح را مورد اشاره قرار می‌دهد. (سبکی، ۱۹۴۸م: ۲۸۱)

پاسخ. ابن‌حزم اندلسی در پاسخ به این قبیل شبهات نوشته است: تنها علم منطق نبوده است که سلف صالح درباره آن سخن نگفته‌اند، بلکه هیچ‌یک از آنان در زمینه علم نحو هم سخنی نگفته‌اند ولی بعدها مسلمانان، با درنگ در تأثیر اختلاف حرکات در پایان کلمه‌ها و تفاوت اعراب آنها در اختلاف معانی، کتاب‌هایی در علم نحو نوشتند و از وقوع خطا در فهم معانی سخن خداوند جلوگیری کردند. (ر.ک. ابن‌حزم، *التقریب لحد المنطق*: ۹۴) ابن‌رشد هم، در پاسخ به شبهه بدعت و مستحدث بودن اشتغال به علم منطق، یادآور شده است که نظر در انواع قیاسات فقهی نیز از اموری است که در صدر اسلام وجود نداشته است. (ابن‌رشد، ۱۳۵۸: ۳۲)

۳-۲-۲. ابومنصور عطار دی: وی می‌گوید: «سزاوار است که از اشتغال به منطق خودداری گردد، زیرا فرورونده در آن اطمینان ندارد از دستاوردهای ناروایی چون کفر در امان می‌ماند.» (سیوطی، بی‌تا: ۲۸۱)

پاسخ. برخلاف مدعای ابومنصور، اشتغال به منطق، به خودی خود، هرگز مستلزم کفر نیست، و با اعتماد به نوشته‌های منطقی می‌توان گفت: منطق ابزاری برای تصحیح اندیشه و استدلال است و مسلمان هم می‌تواند، با استفاده از این علم، استدلال‌هایی بر آموزه‌های دینی اقامه کند که از صورت و ماده صحیحی

برخوردار باشند و هم می‌تواند، با استفاده از این علم، خطا و مغالطه شکاکان و ملحدان در استدلال‌های نادرست خود بر مدعیات‌شان را آشکار سازد.

۳-۲-۳. هروی: علی بن سلطان محمد قاری هروی (۱۰۱۴ق) نیز منطق را از

دانش‌های ناروا و دهلیز کفر خوانده است. (زیبیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱: ۲۷۷)

پاسخ. روشن است که این قبیل انتقادهای ناظر به ذات دانش منطق نیست و به تعبیر ابن رشد، نباید پنداشت که این‌گونه عوارض (زندقه و کفر)، در این صورت، اختصاصی به علم منطق دارند. حتی دانش فقه نیز می‌تواند بالعرض موجب گمراهی عده‌ای شود. (ابن رشد، ۱۳۵۸: ۳۹)

۳-۲-۴. سیوطی: جلال‌الدین سیوطی اشعری (۹۱۱ق) هم سال‌ها قبل از قاری

هروی به مخالفت با منطق پرداخته است و بر این پایه که پاره‌ای از مباحث منطق قول به هیولا و کفر است که به فلسفه و زندقه می‌انجامد، روی آوردن به منطق را ناروا دانسته است. (سیوطی، ۱۳۸۹ق، ج ۱: ۳۹۳)

سیوطی رساله‌ای با عنوان *القول المشرق فی تحریم الاشتغال بالمنطق* نوشت و در آن، علم منطق را فنی خبیث و مذموم دانست. او در پاسخ به این پرسش که «آیا فراگرفتن علم منطق بر هر مسلمانی واجب عینی است؟» یادآور شد که علومى مانند تفسیر، حدیث و فقه که برترین علوم می‌باشند، واجب عینی نبوده، صرفاً واجب کفایی‌اند. پس، چگونه می‌توان منطق را بر این علوم ترجیح داد؟ او چنین قابلی را از سه حال خارج ندانسته است: کافر، بدعت‌گذار یا بی‌بهره از خرد. (همان)

سیوطی دلایل زیر را در تحریم اشتغال به منطق ذکر کرده است:

دلیل اول. اجماع مذاهب اربعه اهل سنت بر این تحریم: وی در این راستا نام

۲۸ تن از فقیهان اهل سنت از مذاهب مختلف را ذکر می‌کند. (همان)

پاسخ. روشن است که استقرای سیوطی استقرای ناقص است و نباید این مقدار از استقرا را نوعی اجماع محصل و مفید علم دانست. افزون بر این، احتمال مدرکی بودن اجماع مورد ادعای سیوطی به هیچ وجه بعید نیست. در این صورت معلوم است که با بطلان دلایل مخالفان منطق اجماع مزبور غیر معتبر خواهد شد.

دلیل دوم. علم منطق همچون علم کلام نوعی بدعت است و اشتغال به آن نیز حرام خواهد بود. سیوطی پندار اختلاف حکم میان این دو دانش را نوعی مکابره می‌داند. او، در این راستا، به سخنی از امام شافعی تمسک می‌جوید که برابر آن، هرگاه شارع اسلام درباره امری سکوت را اختیار کرده و دستور به اشتغال به آن نداده باشد، تأمل در باب آن ناروا خواهد بود. علم کلام و منطق نیز، هر دو، همین وضعیت را دارند. (همو، بی‌تا: ۳۴)

پاسخ. سخن ابوالحسن اشعری در حمایت از علم کلام می‌تواند در اینجا هم مفید باشد. وی گفته است: پیامبر اسلام ﷺ تنها در باب مسائلی سخن گفته‌اند که در زمان ایشان مطرح بوده و مورد ابتلای همگان بوده است و اگر چنین مباحثی در زمان حیات ایشان مطرح بود، ایشان درباره آن نیز سخن می‌فرمود. افزون بر این، پیامبر ﷺ درباره مباحث فقهی از قبیل نذورات، عتق و وصایا هم سخنی نفرموده است. بنابراین، شمار قابل توجهی از فقیهان و ائمه سلف، از جمله شافعی و ابوحنیفه و مالک، نیز باید بدعت‌گذار تلقی شوند. (اشعری، ۱۳۴۴ق: ۴)

دلیل سوم. حرمت اشتغال به دانش منطق مقتضای عمومات نصوص دال بر تحریم روی آوردن به هر امری است که به فساد می‌انجامد یا خوف وقوع در فتنه در آن وجود دارد. (همان: ۲۰)

پاسخ. اولاً، این عمومات توجیه‌پذیرند و هیچ لزومی بین اشتغال به علم منطق

و فرورفتن در فساد و فتنه وجود ندارد. ثانیاً، حتی اگر - بر فرض که - بتوان متدینان را براساس چنین سخنی از ورود به مباحث منطق منع کرد، در مقابله با دیگرانی که خود را به سلاح منطق مجهز ساخته‌اند چه می‌توان کرد؟ مگر جز با یاری منطق می‌توان به رویارویی آنان رفت؟

۳-۳. گروه وفاق گرایان

کسانی مانند عبدالوهاب بن علی سبکی (۷۷۱ق) به نحوی راه میانه را بین دو گروه اشعری موافق و مخالفت منطق پیمودند. اینان گاهی اصل اولیه را بر جواز اشتغال به علم منطق نهادند و شرایط و مقدماتی را برای این اشتغال مطرح کردند، و برهه‌ای هم اصل اولیه را بر تحریم اشتغال به این علم نهادند و موارد خاصی را از این تحریم استثنا کردند. رویکرد نخست را سبکی در پاسخ به این پرسش که «فتوای شما در باب اشتغال به علم منطق چیست؟» ارائه می‌کند. او، در این پاسخ، خود را هم عقیده با پدرش می‌داند و می‌نویسد:

سزاوار است که قبل از روی آوردن به آن (منطق) به قرآن، سنت و فقه اشتغال یابد، به گونه‌ای که تعظیم شریعت و اندیشمندان آن در ذهن او رسوخ کند. بعد از آن و پس از علم به درستی ذهن خود، به گونه‌ای که شبهه‌ای در آن رسوخ نکند، و نیز بعد از همنشینی با استادی راهنما و نیکویاور، برای او جایز است که به منطق روی نماید و از آن بهره گیرد. منطق از نیکوترین دانش‌ها و سودرسان‌ترین آنها در هر مبحثی است. سخن پایانی من، دربارهٔ منطق، آن است که منطق همانند شمشیری است که [از سوی] مجاهد در راه خدا از آن استفاده می‌کند و از سوی دیگر، رهنان با آن ره بر مردم می‌بندند. (سبکی، بی‌تا: ۲۸۲)

اما سبکی در رویکرد دیگری از حرمت اشتغال به علم منطق سخن می‌گوید و با ذکر شرایطی، تنها اشتغال دارندگان آن شرایط را با انگیزهٔ ردّ منطق‌دانان و

بهره‌گیری از منطق به هدف اثبات آموزه‌های شرعی روا می‌شمارد. به طور کلی، می‌توان گفت: در نگاه وی، اشتغال کسی به علم منطق حرام است که یکی از وضعیت‌های ذیل را داشته باشد:

أ. قواعد شریعت در قلب او رسوخ نکرده باشد؛

ب. درونش از شکوه پیامبر اسلام ﷺ و آیین او آکنده نشده باشد؛

ج. همه قرآن و مقدار فراوانی از احادیث پیامبر ﷺ را به روش محدثان به خاطر نسپرده باشد؛

د. آنچنان با فقه و فروع آن آشنا نشده باشد که فقیهی نامور شده و نزد هم‌مذهبان خود به اهل فتوا مشهور شده باشد.

به عقیده سبکی، تنها کسی که از موانع فوق تهی شده باشد و دو شرط زیر را دارا باشد می‌تواند به این دانش روی بیاورد:

أ. به درجه‌ای از اطمینان رسیده باشد که بداند گفته‌های باطل منطق‌دانان و شبهات گمراهان منطقی و هواهای ملحدان هیچ تزلزلی در او ایجاد نمی‌کند.

ب. هرگز گفته‌های منطق‌دانان را با کلام عالمان اسلامی نیامیزد و همواره این سخنان باطل را به صورت مجزا نقد کند، زیرا از آمیخته شدن کلام اینان با سخنان اندیشمندان مسلمان ضررهای عظیمی به کتاب‌های کلامی مسلمانان وارد شده است، تا آنجا که مشبهه و دیگران مورد سرزنش قرار گرفتند. (سبکی، ۱۹۴۱م: ۷۹)

سبکی، از سویی، به دلایل و فتاوی‌ای قائلان به حرمت مطلق اشتغال به علم منطق پاسخ می‌دهد (سبکی، بی‌تا: ۲۸۱) و، از سوی دیگر، به توجیه سخنان آکنده از مدح کسانی چون غزالی و فخرالدین رازی در تمجید از علم منطق می‌پردازد و بدین وسیله به نحوی از شبهه ناسازگاری فتوای خود - که اصل اولیه را تحریم اشتغال

با علم منطق می‌دانست - با عملکرد این دو متکلم نامدار جلوگیری می‌نماید. به گفته سبکی:

اینان (غزالی و فخرالدین رازی) پیشوایان بزرگوارند؛ هیچ‌کدام از آنها به این علوم نپرداخت جز اینکه در دین پیشوا و رهبر گردید، تا آنجا که نام آنها در شناخت علم کلام به روش اهل سنت و صحابه و تابعین همچون نمونه و الگو شد. پس، از شنیدن هر سخن و توجیهی غیر از این پرهیز که در آن صورت آشکارا گمراه خواهی شد. این دو پیشوایانی بزرگوارند که به یاری مؤمنان و سرافرازی دین از راه دفع باطل‌گویی‌های اشخاصی چون فارابی، ابن‌سینا و خواجه طوسی مکلف بودند. هر کس به جایگاه آن دو برسد هیچ سرزنشی را در باب نگرستن به کتاب‌های فلسفی [و منطقی] سزاوار نبوده، مأجور نیز خواهد بود. (سبکی، ۱۹۴۸م: ۷۹)

سبکی غزالی را با تعابیر اغراق‌آمیز «شدید الذکاء، شدید النظر، عجیب الفطرة، مفرط الادراک، قوی الحافظة، بعید الغور، غواصاً علی المعانی الدقیقة، جبل علم مناظراً و محاجاً» (همو، ۱۴۲۲ق، ج: ۶: ۱۹۴) و با عبارت «لایعرف أحد ممن جاء بعد الغزالی إلى قدر الغزالی، و لامقدار علم الغزالی إلا بمقدار علمه، أما بمقدار علم الغزالی فلا، إذ لم یجیء بعده مثله» (همان، ج: ۶: ۲۰۲) می‌ستاید، و گاه مخالف او را از دو حال حسد و کفر خارج نمی‌داند (همان، ج: ۶: ۲۰۱). وی درباره فخرالدین رازی نیز مبالغه می‌کند:

او دریایی است که دریاها از جواهرات نزد او تهی‌اند، زینتی است که آسمان هرگز درخشندگی و زیبایی آن را ندارد، بوستانی از دانش است که باغ‌ها در برابر او نمی‌توانند شکوفه‌های خود را نشان دهند. به توانایی بسیار او، ارکان ملت اسلام سامان یافت و مرزهای آیین محمدی ﷺ با درخشش اندیشه‌های او روشن گشت.

(همان، ج ۱: ۲۰۸)

سرانجام، سبکی از غزالی و فخرالدین رازی به عنوان دو مجلد سده های پنج و شش هجری یاد می کند و هرگونه مخالفت با آنها را امری ناروا می شمرد. (همان،

ج ۱: ۱۹۹-۲۰۱)

پاسخ. به هر حال، سبکی متکلم اشعری و فقیهی شافعی مذهب است و طبیعی است که اشتغال به قرآن، حدیث، فقه و کلام را نخستین وظیفه یک مسلمان بدانند. او با این مشکل مواجه شده است که بزرگانی چون غزالی و فخرالدین رازی، در حالی که باید عمر خود را به این امور مشغول می داشتند، به دانشی به نام منطق روی آورده اند، که نه تنها به ظاهر ارتباطی با این امور ندارد بلکه از سوی بسیاری از بزرگان اهل سنت نیز اشتغال به آن ناروا شمرده شده است. تلاش سبکی، بیش از اینکه بتواند ناظر به سودمندی اشتغال به علم منطق باشد، اقدامی برای مبراً ساختن فخرالدین رازی و غزالی از انتقادهایی است که از سوی مخالفان اشعری علم منطق مطرح است. فلذا، کمتر سخنی از سبکی را می توان نشان داد که حکایت از توجه وی به خود علم منطق باشد، حتی عبارت وی که «دانش منطق را همانند شمشیری می دانست که ممکن است مؤمنان از آن در راه جهاد فی سبیل الله استفاده کنند یا سارقان با آن ره بر مردم ببندند»، بیش از آنکه ناظر به اشتغال به علم منطق باشد، می تواند به نوعی نشان از آن داشته باشد که استفاده از منطق به منظور پاسخ به مدعیات کسانی است که از منطق بهره می گیرند و به ترویج اعتقاداتی روی می آورند که مخالف اعتقادات اسلامی است، همچنان که در نگاه سبکی، کسانی چون غزالی و فخرالدین رازی با التفات به همین نکته به علم منطق روی آورده اند.

نتیجه‌گیری

مکتب اشعری، در یک نگاه کلی، در باب موافقت یا مخالفت با علم منطق، سه دوره زمانی را به خود دیده است. تا قبل از قرن پنجم هجری، اشعریان هرگز با روی خوشی به دانش منطق توجه نمی‌کردند و مشرب کلامی‌شان بر اصولی مبتنی بود که با اصول منطق ارسطویی سازگاری نمی‌یافت. اما در سده پنجم هجری، غزالی از این رویکرد روی‌برگرداند و در تمجید دانش منطق بسیار سخن گفت، تا آنجاکه سعادت بشری را متفرع بر آشنایی با علم منطق دانست و به‌صراحت اعلام کرد که هیچ اعتمادی به درستی فکر و سخن ناآشنایان با منطق نیست. اما بعد از غزالی، اشعریان سه گروه شدند: شماری چون فخرالدین رازی به تمجید از منطق روی آوردند، عده بسیاری به شدت هر چه بیشتر به تقابل و نفی منطق ارسطویی فتوا دادند و کسانی چون تقی‌الدین سبکی هم به نحوی کوشیدند نوعی وفاق میان عملکرد اشعریان موافق با منطق و فتاوی‌ تحریمی دیگر اشعریان برقرار کنند.

کتابنامه

- ابن الصلاح شهرزوری، عثمان بن عبدالرحمان (بی تا). *فتاوی ابن الصلاح*، ترکیه: المكتبة الاسلامية محمد ازمیر.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم (١٤٢٤ق). *الرد علی المنطقیین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (١٣٥٧). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمد پروین گنابادی، چ ٨، تهران: علمی فرهنگي.
- ابن رشد، محمد بن احمد (١٣٥٨ش)، *فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال*، تعلیق و ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- _____ (١٩٩٤م). *نص تلخیص منطق ارسطو*، بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (١٣٦٤). *النجاة*، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (١٤٢٨ق)، *الشفاء*، قم: ذوی القربی.
- _____ (١٩٩٣م)، *رسالة الحدود، ضمن رسائل منطقية فی الحدود و الرسوم*، تحقیق عبدالامیر الاعسم، بیروت: دارالمناهل.
- ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر (بی تا). *مفتاح دارالسعادة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- اشعری، علی بن اسماعیل (١٣٤٤ق). *استحسان الخوض فی علم الکلام*، چ ٢، هند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامیة.
- بدوی، عبدالرحمن (١٩٩٦م). *مقدمه مذاهب الاسلامیین اشعری*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- حلی [علامه]، حسن بن یوسف (١٣٨٥). *الجواهر النضید*، چ ٣، قم: بیدار.
- دانش پڑوه، محمدتقی (١٣٣٧). *مقدمه تبصره و دو رساله دیگر از ساوی*، تهران: دانشگاه تهران.
- زبیدی، محمد بن محمد (١٤٠٩ق). *اتحاف السادة المتقین بشرح احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- سامی النشار، علی (١٩٩٩م). *مناهج البحث عند مفکری الاسلام*، مصر: دارالمعرفة الجامعیة.
- سبکی، عبدالوهاب بن علی (١٤٢٢ق). *طبقات الشافعیة الكبرى*، مصر: هجر الطباعة و النشر و التوزیع و الاعلان.

- _____ (۱۹۴۸م). معید النعم و مبیید النقم، قاهره: دارالکتب العربی.
- _____ (بی تا). رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، مصر: عالم الکتب.
- _____ سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر (۱۳۸۹ق). الحاوی للفتاوی، تصحیح محمد محی الدین عبدالحمید، مصر: مطبعة السعادة.
- _____ (الف بی تا). جهد الفریحة فی تجرید النصیحة، قاهره: مكتبة الخانجي.
- _____ (ب بی تا). صون المنطق و الکلام، قاهره: مكتبة الخانجي.
- _____ شهابی، محمود (۱۳۳۹). رهبر خرد، ج ۳، تهران: کتابخانه خیام.
- _____ غزالی، محمد بن محمد (۱۳۲۲ق). المستصفی من علم الاصول، مصر: المطبعة الامیریة.
- _____ (۱۹۶۱م). مقاصد الفلاسفة، تحقیق سلیمان الدنیا، مصر: دارالمعارف.
- _____ (۱۹۹۱م). القسطاس المستقیم، ج ۳، بیروت: دارالمشرق.
- _____ (۱۹۹۳م)، معیار العلم، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- _____ (۱۹۹۴م). تهافت الفلاسفة، بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- _____ فاخوری، حنا (۱۳۶۷). تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالحمید آیتی، ج ۳، تهران: سازمان انتشارات علمی فرهنگی انقلاب اسلامی.
- _____ فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۱). منطق المانخص، تصحیح احد فرامرز قراملکی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- _____ (۱۴۱۵ق). شرح عیون الحکمة، تهران: مؤسسة الصادق.
- _____ قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۲۴ق). شرح الشمسیه، قم: بیدار.
- _____ محمود محمد، علی (۲۰۰۰م). العلاقة بین المنطق و الفکر عند مفکرى الاسلام، مصر: بی نا.