





Lorestan University



## The Relation of Logic to Language in Abu Hamid Muḥammad al-Ghazalis Philosophical Views on Language

Mahmood Reza Moradian<sup>1</sup> , Parisa Najafi<sup>2</sup>  

1. Associate Professor, Lorestan University, Faculty of Humanities, Lorestan, Iran. Email: [moradian.m@lu.ac.ir](mailto:moradian.m@lu.ac.ir)

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Lorestan University, Faculty of Humanities, Lorestan, Iran.

Email: [najafi.p@lu.ac.ir](mailto:najafi.p@lu.ac.ir)

### Article Info

#### Article type:

Research Article

#### Article history:

Received 31 August 2025

Received in revised form 01  
December 2025

Accepted 09 December 2025

Available online 22 December  
2025

#### Keywords:

Abu Hamid Muhammad  
al-Ghazali,  
Logic,  
Language,  
Philosophy of Language

### ABSTRACT

**Objective:** The objective of this study is to examine the relationship between logic and language, along with their constituent elements, from the perspective of Abu Ḥamid al-Ghazali, particularly in light of the fact that his approaches to linguistic philosophy can be classified into the logical and the metaphysical domains.

**Method:** The research method is based on the examination and content analysis of al-Ghazalis treatises, as well as books and articles related to his philosophy. The data have been extracted from his primary texts and relevant secondary studies.

**Results:** The findings indicate that al-Ghazali, similar to philosophers such as al-Farabi, Ibn Sina, and later thinkers like Mulla Sadra, discusses various types of existence in general and linguistic modes of existence in particular, including verbal and scriptural existence. He also addresses the relativity of empirical propositions and the conventional nature of the assignment of words and their signification within the framework of definition and syllogism.

**Conclusion:** Based on his corpus in the field of the philosophy of language, three types of language can be identified: analogical language, language without modality, and the language of no-language. Detailed discussion of these types is provided within the article. Moreover, the analysis of al-Ghazālī's views shows that he seeks to establish a clear boundary between language and reality. His perspective also offers a framework for understanding the expressibility of religious and philosophical concepts.

**Cite this article:** Moradian, M. R. & Najafi, P. (2026). The Relation of Logic to Language in Abu Hamid Muḥammad al-Ghazalis Philosophical Views on Language. *New Research in Islamic Humanities Studies*, 4 (8), 1-17. <https://doi.org/10.22034/api.2024.2021227.1010>



© Author(s) retain the copyright and full publishing rights.

**Publisher:** Lorestan University.

**DOI:** <https://doi.org/10.22034/api.2024.2021227.1010>

## **Introduction**

In the second volume of his *History of Philosophy* (1985), Copleston divides Islamic philosophy into two branches: Eastern and Western. He places thinkers such as al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, and al-Ghazali in the Eastern tradition, and Ibn Rushd in the Western. What is particularly noteworthy in this classification is the inclusion of al-Ghazali in the Eastern group, despite the fact that many contemporary Islamic thinkers do not consider him a philosopher at all, and some even portray him as an anti-philosophical figure (Yathribi, 2004, 2011), emphasizing his strongly religious and mystical inclinations. For example, Yathribi (2011, pp. 5–24), in discussing al-Ghazali's anti-philosophical tendencies, writes: "Al-Ghazali fought against philosophy and the natural sciences and even mathematics and logic with such animosity that, as Ibn Rushd said, his actions were not ignorance but malice. With his particular religious and social standing, al-Ghazali inflicted such a blow on reason and intellectual inquiry that it could no longer recover easily. As a result, intellectual talents and superior cognitive capacities continued their efforts under the relatively accepted and legitimate frameworks of the time, namely kalam and Sufism, and were placed in their service. Although Ibn Rushd, less than a century after al-Ghazali, strove to revive philosophy, it was as if it were already too late; despite all his struggles, he achieved no significant result, for the dominance of Asharism on the one hand and the prevalence of mysticism and Sufism on the other had restricted the space for rational inquiry and philosophical thinking far more than Ibn Rushd could overcome".

Elsewhere, Yathribi (2004, p. 15) states: "I believe that after al-Ghazali's fierce and destructive assault, philosophy in the Islamic world grew weak and could no longer maintain its independence". In any case, whether we label al-Ghazali a philosopher, a mystic, a theologian, or even an opponent of philosophy, his thought contains significant dimensions of linguistic philosophy especially considering his affinity with logic. This article examines his views in the philosophy of language through two major lenses: logic and metaphysics.

## **Method**

The research method is based on the examination and content analysis of al-Ghazali's treatises, as well as books and articles related to his philosophy. The data have been extracted from his primary texts and relevant secondary studies.

## **Results**

The findings indicate that al-Ghazali, similar to philosophers such as al-Farabi, Ibn Sina, and later thinkers like Mulla Sadra, discusses various types of existence in general and linguistic modes of existence in particular, including verbal and scriptural existence. He also addresses the relativity of empirical propositions and the conventional nature of the assignment of words and their signification within the framework of definition and syllogism.

## **Conclusion**

In this article, we examined the relationship between logic and language and their constituent elements in the linguistic philosophy of Ghazali. In works such as *Miyar al Ilm fi al Mantiq*, *al Mustasfa min Ilm al Usul*, *Ihya Ulum al Din*, and *Mahakk al Nazar*, Ghazali addresses the phenomenon of language both directly and indirectly. For example, in the first of these treatises, he discusses different modes of existence, including external, mental, spoken, and written existence. According to Ghazali, external and mental existence are real and universal, shared across nations and peoples, whereas spoken and written existence are conventional and vary from one community to another.

Furthermore, in his discussion of definition, he refers to spoken and written existence and evaluates their relation to conception and assent. In his treatment of designation and signification, he distinguishes between the real relationship associated with mental existence and the non-real relationship associated with linguistic existence. In his discussion of syllogism, he also describes verbal discourse as conventional. Finally, within Ghazali's philosophy of language, analogical language pertains to the realm of the visible world, whereas language without modality and the language of no language belong to the realm of the unseen. The language of analogy without modality lies beyond the domain of logic-centered language and must be examined within a different conceptual framework.

## ***Author Contributions***

All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.

## ***Data Availability Statement***

Data available on request from the authors.

## ***Acknowledgements***

The authors would like to thank the anonymous reviewers for their insightful comments and constructive feedback, which significantly improved the quality of this manuscript. We also extend our gratitude to our colleagues for their valuable discussions and technical support throughout this research.

## ***Ethical Considerations***

The authors strictly adhered to the highest standards of research integrity. The authors avoided data fabrication, falsification, plagiarism, and any other form of scientific misconduct.

***Funding***

This research did not receive any specific grant from funding agencies in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

***Conflict of Interest***

The authors declare no conflict of interest.



## نسبت منطق با زبان در آراء فلسفه زبانی ابوحامد محمد غزالی

محمود رضا مرادیان<sup>۱</sup>، پریسا نجفی<sup>۲</sup> ✉

۱. دانشیار، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، ایران. رایانامه: [moradian.m@lu.ac.ir](mailto:moradian.m@lu.ac.ir)

۲. نویسنده مسئول، استادیار، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه لرستان، ایران. رایانامه: [najafi.p@lu.ac.ir](mailto:najafi.p@lu.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> مقاله پژوهشی	<b>هدف:</b> هدف این پژوهش بررسی نسبت میان منطق و زبان و اجزاء آن از دیدگاه ابوحامد غزالی است؛ به‌ویژه با توجه به اینکه رویکردهای او در فلسفه زبانی در دو حوزه منطقی و مابعدالطبیعی قابل طبقه‌بندی است.
<b>تاریخچه مقاله:</b> <b>تاریخ دریافت:</b> ۱۴۰۴/۰۶/۰۹ <b>تاریخ بازنگری:</b> ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ <b>تاریخ پذیرش:</b> ۱۴۰۴/۰۹/۱۸ <b>تاریخ انتشار:</b> ۱۴۰۴/۱۰/۰۱	<b>روش پژوهش:</b> روش تحقیق بر پایه جست‌وجو و تحلیل محتوای رساله‌های غزالی و نیز کتاب‌ها و مقالات مرتبط با فلسفه او است و داده‌ها از متون اصلی و پژوهش‌های ثانویه استخراج شده‌اند.
<b>کلیدواژه‌ها:</b> ابوحامد محمد غزالی، منطق، زبان، فلسفه زبان	<b>یافته‌ها:</b> یافته‌ها نشان می‌دهد که غزالی همانند فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا و نیز متأخرانی مانند ملاصدرا از اقسام وجود به‌طور کلی و اقسام وجود زبانی به‌طور خاص، شامل وجود لفظی و وجود کتبی، سخن گفته است. همچنین او در بحث‌های مربوط به حد و قیاس، به نسبت گزاره‌های تجربی و قراردادی بودن وضع الفاظ و دلالت‌های آن‌ها پرداخته است.
	<b>نتیجه‌گیری:</b> بر اساس مجموعه آرای او در حوزه فلسفه زبان، می‌توان سه گونه زبان تشبیهی، زبان بلاکیف و زبان بی‌زبانی را استخراج کرد. توضیح تفصیلی این گونه‌ها در متن مقاله دنبال می‌شود. افزون بر این، تحلیل دیدگاه‌های غزالی نشان می‌دهد که او کوشیده است مرزی روشن میان زبان و حقیقت برقرار کند. همچنین نگاه او می‌تواند چارچوبی برای فهم نحوه بیان‌پذیری مفاهیم دینی و فلسفی فراهم آورد.

**استناد:** مرادیان، محمود رضا و پریسا نجفی. (۱۴۰۴). نسبت منطق با زبان در آراء فلسفه زبانی ابوحامد محمد غزالی. *پژوهش‌های نوین در مطالعات علوم انسانی*

اسلامی، (۸)، ۴-۱۷. <https://doi.org/10.22034/api.2024.2021227.1010>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه لرستان.



DOI: <https://doi.org/10.22034/api.2024.2021227.1010>

### مقدمه

کاپلستون در جلد دوم تاریخ فلسفه (۱۹۸۵) فلسفه اسلامی را به دو دسته شرقی و غربی تقسیم می کند. او در دسته شرقی کنفی، فارابی، ابن رشد و غزالی را قرار می دهد و در دسته غربی ابن رشد. نکته قابل ملاحظه در مورد این دسته بندی قرار دادن غزالی در دسته شرقی است؛ در حالیکه بسیاری از متفکران اسلامی معاصر غزالی را در زمره فیلسوفان به حساب نمی آوردند و حتی برخی او را متفکری فلسفه ستیز معرفی می کنند (یثربی، ۱۳۸۳، ۱۳۹۰) که دارای گرایش های دینی و عرفانی تند است. مثلاً، یثربی (۱۳۹۰، صص ۲۴-۵) درباره گرایش های ضد فلسفی او می گوید «غزالی چنان کینه توزانه با فلسفه و علوم طبیعی، حتی ریاضیات و منطق، مبارزه کرد که به قول ابن رشد، کار غزالی نه جهالت بلکه شرارت بود! غزالی با موقعیت خاص دینی و اجتماعی خود، چنان ضربه ای به عقل و اندیشه زد که دیگر به آسانی نتواند سر بلند کند. طبعاً، نتیجه چنین ضربه ای آن شد که استعدادها و توان های برتر فکری، تلاش خود را در پناه دو جریان نسبتاً مقبول و مشروع آن روز، یعنی کلام و تصوف، ادامه داده و در خدمت آن دو قرار گیرند. گرچه ابن رشد کمی کم تر از یک قرن پس از غزالی به احیای فلسفه همت گماشت، گویی که کار از کار گذشته بود. او با همه رنج هایی که برد، از تلاش و ایستادگی خود، به نتیجه ای دست نیافت. برای این که نفوذ اشعریت از طرفی و رواج عرفان و تصوف از طرف دیگر، صحنه را بر خردورزی و تفکر فلسفی بیش از آن تنگ کرده بود که ابن رشد بتواند کاری بکند». یثربی در جای دیگری (۱۳۸۳، ص ۱۵) در این باره می گوید «بر این باورم که پس از حمله سخت و درهم کوبنده غزالی، فلسفه در جهان اسلام، ضعیف شد و نتوانست استقلال خود را حفظ کند». در هر حال، چه غزالی را فیلسوف بنامیم، چه عارف، متکلم یا ضد فلسفه، افکار او دارای ابعاد فلسفه زبانی پررنگی است؛ بویژه آن که او با منطق بر سر مهر بود. در این مقاله به بررسی آراء فلسفه زبانی این اندیشمند و متفکر ایرانی در دو بخش منطق و مابعدالطبیعه می پردازیم.

### بیان مسأله

تا کنون پژوهشی مستقل درباره نسبت میان منطق و زبان در آراء ابو حامد محمد غزالی انجام نشده است. بنابراین، فقط با رجوع به رساله های او به عنوان منابع دست اول و کتاب ها یا مقالاتی که درباره دیگر آراء و افکار او نوشته شده است می توان نسبت میان منطق و زبان را بر کشید. از مسائل مهم موجود در منطق او که نسبت وثیقی با زبان دارد می توان به تحلیل منطقی گزاره های تجربی، اقسام وجود، مسأله حد، اقسام وضع و مسأله دلالت، قیاس و زبان تشبیهی و بلاکیف اشاره کرد.

### منطق و نسبت آن با فلسفه زبان نزد غزالی

در این مقاله، با رجوع به منطق غزالی، به بررسی نسبت هر یک از موارد فوق با مسأله زبان می پردازیم. بنابراین، در این نوشتار، منطق کلمه ای محوری است که نسبت آن با زبان و اجزاء آن مورد بررسی و کنکاش قرار خواهد گرفت.

### منطق و نسبت آن با گزاره های تجربی

غزالی در رساله های مقاصد الفلاسفه (۱۳۸۱) و تهافت الفلاسفه (۱۳۹۶) به مبارزه با فیلسوفانی مانند فارابی و ابن سینا پرداخت و تلاش کرد تناقض موجود در فلسفه آنان را نشان دهد. ابن رشد در سده بعدی سعی کرد در رساله تهافت التهافت تناقضات او را پاسخ دهد. غزالی در رساله احیا علوم الدین نیز در نظریه خلقت از عدم و خلقت پر زمان، که با معیار های دینی سازگار بود، به مخالفت با جاودانگی و قدیم بودن جهان پرداخت. علاوه بر نظریه خلقت از عدم، نظریه علیت کلی خداوند را مطرح کرد. از این نظر، رابطه میان علت و معلول به قدرت خداوند بستگی دارد نه فاعلیت علی موجودات. به تعبیر کاپلستون (۱۹۸۵، جلد ۲، ص ۱۹۶)، «فیلسوفان پیامد یا تقارن پیوسته را می بیند و از آن رابطه علت و معلولی را بیرون می کشند، در حالیکه، در واقع، تبعیت حادثه ای از حادثه دیگر فقط به دلیل قدرت و فعال خداست. به عبارت دیگر، غزالی به نظریه سبب سازانگاری اعتقاد داشت». امروزه، دیدگاه غزالی یا دیدگاه هیوم، فیلسوف تجربه گرای انگلیسی قرن هجدهم، قابل مقایسه است. هیوم (Goodman, 1987) نیز مانند غزالی معتقد بود رابطه میان علت و معلول یک رابطه قطعی، کامل و مطلق نیست، بلکه یک هم آیی میان علت و معلول است. این مفهوم حتی در مورد مشاهدات علمی و تجربی صدق می کند. از این رو، احکام علمی زیر گزاره هایی نسبی هستند نه قطعی، مطلق و کلی:

۱. گرما علت ذوب شدن یخ است.

۲. سرما علت یخ بستن مایعات است.

۳. هوا علت حرکت جسم در آسمان است.

با توجه به عقاید غزالی و حتی هیوم، در گزاره‌های فوق، گرما، سرما و هوا به ترتیب علت ذوب شدن، یخ بستن و حرکت نیستند، بلکه خداوند، به عنوان علت و قدرت مطلق، باعث ذوب شدن، یخ بستن و حرکت اجسام در هوا می‌شود. البته، باید توجه داشت که هیوم به جنبه دینی گزاره‌های فوق توجهی نداشت. هیوم معتقد است رابطه علت و معلول یک هم‌آیی پیوسته است. بنابراین، گرما و ذوق شدن علت و معلول هم نیستند، بلکه در یک لحظه با هم پدید می‌آیند. در مقایسه با هیوم، غزالی به جنبه الهی و دینی این گزاره‌ها توجه خاص دارد. او معتقد است علت مطلق خداست، بنابراین، صورت مطلق این گزاره‌ها به ترتیب عبارت است از:

۱. خداوند علت ذوب شدت یخ است.

۲. سرما علت یخ بستن مایعات است.

۳. خداوند علت حرکت جسم در آسمان است.

### اقسام وجود و وجود زبانی در منطق غزالی

غزالی در رساله معیار العلم فی المنطق (۱۹۹۰) درباره وجود و اقسام آن سخن می‌گوید و مفهوم وجود را به علم نسبت می‌دهد. برای این منظور، او از وجود خارجی و وجود ذهنی به عنوان تقسیمات اولیه وجود نام می‌برد (Kukkonen, 2010, p. 55) و وجود یا صورت ذهنی را به پیروی از حکمای اسلامی مانند ابن‌سینا و فارابی معادل با علم می‌گیرد. به عبارت دیگر، «صورت ذهنی که در اثر ادراک انسان حاصل می‌شود، نوعی ظهور از ماهیت یا ذات شیء خارجی است و در پرتو همین ظهور است که جهان خارج برای انسان قابل انکشاف می‌گردد. کسانی که وجود ذهنی را انکار کرده و در ظهور و حضور عینی ماهیت اشیاء برای انسان تردید روا داشته‌اند، در واقع، علم را مورد انکار قرار داده‌اند؛ زیرا اگر ماهیت شیء در ذهن حضور پیدا نکند، انطباق میان علم و معلوم تحقق نمی‌پذیرد و در جایی که انطباق نباشد، تفاوتی میان علم و جهل نخواهد بود» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۹). در واقع، علم با بیرون کشیدن یا تحدید ذات یا ماهیت اشیاء به صورت وجود ذاتی اشیاء دست می‌یابد؛ این صورت ذاتی همان وجود یا صورت ذهنی است که عقل از اشیاء و اعیان خارجی بیرون می‌کشد. به تعبیر غزالی در رساله معیار العلم، «هستی شیء یا در عالم عین است یا در عالم ذهن. آن چه در عالم ذهن تحقق دارد، مثال عالم عینی و در عین حال مطابق با آن است؛ یعنی علم نیز جز آنچه ذکر شد چیز دیگری نیست، زیرا علم به یک شیء تحقق نمی‌پذیرد، مگر اینکه صورت و حقیقت آن در نفس حاصل گردد» (ابراهیمی دینانی، همان ص ۳۹۷).

تا این‌جا مشخص شد که غزالی از دو نوع وجود، یعنی وجود عینی یا خارجی و وجود ذهنی نام می‌برد. او این دو نوع وجود را اقسام وجود اولیه می‌نامد و آن‌ها را به عنوان وجودی ثابت و لایتغیر معرفی می‌کند؛ از این حیث، اقسام وجود اولیه تحت تاثیر قومیت، ملیت یا زبان نیستند. به عبارت دیگر، وجود خارجی و ذهنی وضعی یا قراردادی و لفظی نیستند، بلکه طبیعی و حقیقی هستند. دو نوع دیگر وجود، یعنی وجود لفظی و وجود کتبی، که با هم وجود زبانی را تشکیل می‌دهند، چنین نیستند. وجود لفظی و کتبی قراردادی بوده و تابع قومیت، ملیت، و زبان یک قوم یا ملت خاص هستند (فارابی، ۱۳۸۹؛ غزالی، ۱۹۹۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۳). از این حیث، دلالت وجود لفظی بر وجود ذهنی، وضعی یا قراردادی است. غزالی به پیروی از فارابی، ابن‌سینا و ارسطو معتقد است «واژگان به وسیله مفاهیم بر اشیاء دلالت می‌کنند» (توکونن، ۲۰۱۰، ص ۵۵) و این یعنی دلالت الفاظ بر معانی قراردادی است نه طبیعی، در حالی که دلالت صور ذهنی بر موجودات خارجی حقیقی، ثابت و طبیعی است (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۴۷). به همین خاطر، می‌توان گفت غزالی تابع نظریه تطابقی معنی است. از نظر غزالی، نسبت میان وجود خارجی و وجود ذهنی طبیعی و حقیقی است؛ یعنی صورت ذهنی با وجود خارجی کاملاً مطابقت دارد. در واقع، اگر چنین نباشد هیچ علمی پدید نخواهد آمد. بنابراین، عالم برای رسیدن به علم و تحقق آن، باید میان اشیاء خارجی و صورت ذهنی آن‌ها مطابقت ایجاد کند؛ زیرا «معنی علم این است که صورت‌های ذهنی با معلوم خارجی یا اشیاء و اعیان خارجی مطابقت داشته باشد. به خاطر همین، الفاظ و عباراتی که بر معقولات دوگانه دلالت می‌کند، باید با هم‌دیگر تفاوت داشته باشند؛ چون الفاظ بر معانی موجود در نفس دلالت می‌کنند و معانی موجود در نفس با اشیاء و اعیان خارجی مطابق دارند (همان، ص ۲۲۸). با این اوصاف، اقسام وجود نزد غزالی عبارتند از:

۱) وجود خارجی یا عینی یا حقیقت فی نفسه

۲) وجود یا صورت ذهنی

۳) وجود لفظی

۴) وجود کتبی

دسته‌بندی اقسام وجود از چند جهت قابل تأمل است. نکته اول آن که، وجود ذهنی کاملاً بر وجود خارجی انطباق دارد. در غیر این صورت، علم تحقق نخواهد یافت. دوم آن که وجود خارجی و وجود ذهنی، به عنوان اقسام اولیه وجود، ثابت بوده و وجه مشترک همه اقوام، ملل و زبان‌هاست. این نظریه با دیدگاه فارابی در رساله *احصاء العلوم* (۱۳۸۹) درباره نسبت منطق با معقولات سازگاری دارد. فارابی (۱۳۸۹، ص ۴۲) نیز میان نحو و منطق نسبت برقرار می‌کند. او الفاظ و حدود دلالت آن‌ها را قراردادی یا وضعی می‌داند، به گونه‌ای که آن‌ها از قوم، ملت یا زبانی به قوم، ملت یا زبانی دیگر متفاوتند، اما قوانین حاکم بر الفاظ را، که به عنوان بخشی از منطق معرفی می‌کند، به عنوان وجه مشترک یا عمومیت همه اقوام، ملل و زبان‌ها تشخیص می‌دهد. از نظر فارابی (همان، ص ۵۲)، «صناعت منطق با صناعت نحو متناسب است؛ زیرا نسبت صناعت منطق به عقل و معقولات مانند نسبت نحو است به زبان و الفاظ؛ پس تمام قواعدی را که علم نحو در مورد الفاظ به دست می‌دهد، علم منطق نظایر آن‌ها را در مورد معقولات به دست می‌دهد». ملاصدرا شیرازی (۱۹۸۳، ص ۱۳) الفاظ را قراردادی و قوم‌مدار می‌داند. بنابراین، الفاظ قراردادی یا وضعی هستند، در حالی که معقولات وجه مشترک همه اقوام، ملل و زبان‌ها به حساب می‌آیند. در مقایسه با دیدگاه‌های غزالی و در نظر گرفتن اقسام چهارگانه وجود، معقولات دارای وجود ذهنی و الفاظ دارای وجود لفظی هستند؛ معقولات طبیعی، حقیقی و مشترکند، اما الفاظ وضعی یا قراردادی می‌باشند. از طرف دیگر، معقولات دارای معادل‌هایی در عالم خارج هستند. در واقع، میان معقولات و وجود خارجی متناظر با آن‌ها انطباق کامل وجود دارد. وجود نوشتاری یا کتبی نیز متناظر با وجود لفظی است. وجود کتبی آخرین مرتبه وجودی در فرآیند عقل برای رسیدن به علم است. عقل ابتدا در وجود خارجی نظر می‌کند و سپس صورت ذهنی آن را بر می‌کشد. سپس، عقل بر صورت ذهنی لفظ می‌نهد. در پایان، ممکن است این لفظ صورت مکتوب یا نوشتاری پیدا کند.

نکته سوم در مورد اقسام وجود آن است که وجود خارجی به لحاظ هستی‌شناسی مقدم بر وجود ذهنی است. چنان که اشاره شد، عالم با نظر افکندن بر جهان خارج و اعیان و اشیاء موجود در آن صورت‌های ذهنی آن‌ها دست می‌یابد. از طرف دیگر، وجود زبانی، یعنی وجود لفظی و کتبی، پس از شکل‌گیری و تحدید وجود ذهنی قوام پیدا می‌کند. بنابراین، وجود ذهنی مقدم بر وجود زبانی است. میان وجود لفظی و کتبی نیز تقدم و تأخر زمانی وجود دارد. وجود لفظی مقدم بر وجود کتبی است. مثلاً، در هنگام کتابت، الفاظ صورت کتبی و نوشتاری پیدا می‌کنند تا ثبت و ضبط گردیده و قابل انتقال به دیگران باشند.

### حد و نسبت آن با زبان

چنانکه در پیش گفتیم، غزالی در رساله *معیار العلم* به مراتب چهارگانه وجود اشاره می‌کند و آن‌ها را «مطابق و موازی یکدیگر دانسته و منشاء آن‌ها را وجود عینی یا حقیقت فی نفسه به شمار می‌آورد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۱). نکته قابل ملاحظه در اینجا آن است که غزالی مسئله حد را در مورد هر کدام از چهار قسم وجود به کار می‌برد. به عبارت دیگر، برای شناسایی هر قسم از وجود باید حد آن را ترسیم کرد. حد خود نیز به منع یا حصر تعریف می‌شود؛ یعنی اگر حد یک شیء را مشخص کنیم، علم به آن شیء حاصل آمده است. گرچه رسیدن به حد یک شیء بسیار دشوار است، ولی اگر بتوان به ذات یا ماهیت یک شیء دست یافت، حد آن شیء، که علم به آن شیء است، مشخص می‌گردد. از همین منظر است که حد را معادل با تعریف می‌دانند. ابراهیمی دینانی (همان، ص ۴۱۲) در توضیح حد می‌نویسد «حقیقت یک شیء حاضر شیء بوده و مخصوص به آن می‌باشد، زیرا حقیقت هر چیزی مخصوص همان چیز است؛ در غیر آن یافت نمی‌شود. بنابراین، حقیقت هر شیء هم جامع است و هم مانع. اکنون، اگر به مثال هر یک از حقایق که در ذهن موجود است و علم به آن (وجود ذهنی)، حقیقت را تشکیل می‌دهد، توجه کنیم، خواهیم دید که آن نیز حاضر خود و واجد خویش است، زیرا با حقیقت مطابقت دارد و حقیقت، مانع اغیار است». چون مفهوم حد درباره اقسام چهارگانه وجود صدق می‌کند، مفهوم حد درباره وجود لفظی و وجود کتبی نیز صدق می‌کند، به این دلیل که وجود کتبی پیرو وجود لفظی است و وجود لفظی نیز مطابق با وجود ذهنی است و بر آن دلالت می‌کند.

وجود لفظی به عنوان دالی است که بر مدلول خود، یعنی وجود ذهنی، دلالت می‌کند. از طرف دیگر، چون وجود ذهنی با وجود عینی و حقیقی مطابقت دارد، وجود لفظی و کتبی نیز بر وجود ذهنی و عینی منطبق است. از این حیث است که می‌گوییم وجود لفظی و وجود کتبی نیز از ویژگی منع و حصر برخوردار می‌باشند و مفهوم حد در مورد آن‌ها صدق می‌کند. البته، باید به این نکته اشاره کرد که، به رسم عادت و بنا بر عرف، عنوان حد بر کتابت یا وجود کتبی اطلاق نمی‌شود و غزالی نیز در رساله *المستصفی من علم الاصول* (۱۳۹۰، ص ۲۱) مفهوم حد را فقط در مورد وجود حقیقی و لفظی به کار می‌برد. با توجه به این مطلب باید توجه داشت که معنی را باید از الفاظ نجوئیم، بلکه باید با توجه به جستجو در اعیان خارجی به ذات آن‌ها برسیم؛ آن‌گاه، الفاظ را به پیروی از ذات اشیاء به کار ببریم. از این روست که غزالی در رساله *معیار العلم* هشدار می‌دهد که اگر ذات و معانی را در الفاظ بجوئیم به راه هلاکت و نابودی گام نهاده‌ایم؛ این همان چیزی است که در فرآیند رسیدن به علم به آن اشاره کردیم. عالم ابتدا با نظر افکندن در اعیان و اشیاء خارجی و حقیقی حد آن‌ها را تعیین می‌کند تا ذات و ماهیت آن‌ها را بر خود مکشوف سازد. سپس، بر ذاتیات اشیاء، الفاظی را می‌نهد تا این الفاظ بر معانی و صورت‌های ذهنی اشیاء دلالت کنند. از این حیث است که آنچه در مسئله حد مورد توجه است صورت ذهنی یا معانی اشیاء و اعیان است که از وجودات حقیقی اخذ شده است نه الفاظ (غزالی، ۱۹۹۰، ص ۸-۴۷).

چنانکه اشاره شد، اصولاً حد را معادل با تعریف می‌دانیم که از موضوع، محمول و رابطه تشکیل شده و از آن به تصدیق یاد می‌کنیم، اما اغلب حد در منطق به تصور یا موصل تصویری تعبیر می‌شود. غزالی در رساله‌های *معیار العلم، المستصفی من علم الاصول و محک النظر* چنین موضعی درباره حد اتخاذ می‌کند. از نظر غزالی، مانند هر منطق‌دان دیگری، علم به دو صورت نمود پیدا می‌کند؛ علم یا تصور است یا تصدیق. از طرف دیگر، تصور و تصدیق یا بدیهی است یا کسبی و نظری. بنابراین، تصور علمی است که از طریق تعیین حد یک شیء حقیقی به دست می‌آید و از آن به موصل تصویری تعبیر می‌شود. دیگر نوع علم، تصدیق است که آن نیز یا بدیهی است یا کسبی و نظری. اکنون، برای رسیدن به تصور بدیهی و تصدیق بدیهی باید حدود اشیاء و اعیان خارجی را معین کنیم. به عبارت دیگر، تصورات نظری و تصدیقات نظری از طریق تصورات بدیهی و تصدیقات بدیهی بر ما آشکار می‌شوند؛ یعنی «برای روشن شدن تصورات نظری ناچار از تصورات بدیهی استفاده می‌شود و برای معلوم ساختن تصدیقات نظری از تصدیقات بدیهی بهره‌جویی می‌گردد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۰).

چنان که اشاره شد، غزالی حد را به ذات و ماهیت شیء خارجی نسب می‌دهد. از نظر او، «حد قولی است که بر تمام ذاتیات یک شیء دلالت می‌نماید (همان، ص ۴۱۶). در واقع، اگر در مسیر رسیدن به حد یک شیء بتوانیم همه ذاتیات آن شیء را دریابیم به حد حقیقی آن به عنوان علم مفصل رسیده‌ایم. البته، چون علم به ذاتیات یک شیء صعب و دشوار است، «به جای فصول ذاتی، از عوارض شیء استفاده می‌شود و نام یک چنین تعریف، رسم خواهد بود که قائم‌مقام حد می‌گردد» (همان، ص ۴۱۶). بنابراین، تعریف به حد موجب علم مفصل و تعریف به رسم یا تعریف به لفظ موجب آگاهی جملی است.

برای آگاهی از حد حقیقی باید بدانیم که حد از چه چیزی تشکیل شده است. غزالی در رساله‌های خود حد را دارای ماده و صورت می‌داند. ماده حد از اجناس و فصول تشکیل شده است و «صورت آن ترتیبی است که بین جنس قریب و فصول ذاتی یک شیء مراعات می‌گردد» (همان، ص ۴۱۶). مثلاً، در تعریف تام انسان به حیوان ناطق، حیوان جنس و ناطق فصل آن است. در این تعریف، به حد تام و کامل انسان رسیده‌ایم، به گونه‌ای که این تعریف همه ذاتیات بالفعل و بالقوه انسان را در بر می‌گیرد. مثلاً، از جنس حیوان ذاتیات بالقوه حساس، متحرک و جسم بودن به طور ضمنی استنباط می‌شود و از فصل ناطق ویژگی ذاتی و بالفعل ناطقه بودن آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، این حد هم جامع است و هم مانع. اکنون، اگر انسان را به جسم ناطق تعریف کنیم، به حد تام، کامل یا حقیقی آن نرسیده‌ایم؛ چون این تعریف جامع و مانع نیست. در واقع، ممکن است موجودی دیگری یافت شود که دارای جسم ناطقه باشد. از این نظر است که غزالی معتقد است برای رسیدن به حد حقیقی باید به جنس قریب یک شیء برسیم. به عبارت دیگر، باید به جنسی برسیم که، «آن چه به عنوان جنس قریب، در یک تعریف به کار برده می‌شود، اقرب اجناس است و چیزی قریب‌تر از آن در این باب وجود ندارد» (همان، ص ۴۱۷). بنابراین، برای جوهر انسان جنس اقرب حیوان ناطق است نه جسم ناطق. در اصطلاح امروزی، یک بلندگو یا تلویزیون می‌تواند جسم ناطق باشد.

قبلا اشاره شد که حد هم تصور را در برمی گیرد و هم تصدیق را. به عبارت دیگر، چون حد نوعی تعریف است، از موضوع، محمول و فعل ربطی تشکیل شده است و حدی که این سه عنصر را داشته باشد، نوعی تصدیق است. از این نظر، حد هم شامل تصور است هم شامل تصدیق. به بیان ابراهیمی دینانی (همان، ص ۴۱۸)، «تصدیق تابع تصور است و در هر تصدیق حداقل دو تصور را می توان مورد شناسایی قرار داد». در منطق، تصدیق نیز یا بدیهی است یا کسبی و نظری. یک تصدیق نظری از طریق قیاس برهانی مشخص می شود. از این نظر، برهان یا قیاس برهانی نوعی موصل تصدیقی است که دربرگیرنده علم است. گزاره انسان حیوان ناطق است نوعی تصدیق است که به تعریف ذاتیات انسان پرداخته است. در این گزاره، انسان گزاره و حیوان ناطق محمول گزاره است.

### ذاتی و عرضی و نسبت آن با حد

چنان که قبلا اشاره شد، در منطق برای رسیدن به موصل تصویری یا حد حقیقی یک شیء باید ذاتیات آن شیء را تشخیص دهیم تا علم به آن شیء حاصل آید. غزالی در رساله معیار العلم معانی متصف به یک شیء را به سه قسمت تقسیم می کند:

(۱) ذاتی مقوم

(۲) عرض لازم

(۳) عرض مفارق

معانی فوق را برای تعریف اشیاء بر آن ها حمل می کنند. غزالی برای مشخص کردن تفاوت میان سه محمول فوق به ذکر مثال هایی می پردازد. مثلاً، او انسان را به عنوان موضوع یک گزاره قرار می دهد و سه صفت یا معنی متفاوت زیر را بر او حمل می کند:

(۱) انسان حیوان ناطق است.

(۲) انسان سفید است.

(۳) انسان از یک زن متولد شده است.

حیوانیت در گزاره اول برای تعریف انسان ضروری است و ذاتی انسان است، به نحوی که آن را نمی توان از انسان جدا کرد. از این نظر، غزالی حیوانیت را ذاتی مقوم برای انسان می داند. مقوله سفیدی در گزاره دوم را می توان برای انسان تصور کرد، اما در عین حال می توان این تصور را از انسان جدا کرد، در حالیکه به انسانیت او خدشه ای وارد نمی شود و با از بین رفتن سفیدی ذات و ماهیت او از بین نمی رود، چه بسا بسیاری از انسان ها سفید نبوده، بلکه سیاه هستند. از این رو، غزالی مقوله سفیدی را برای انسان به عنوان عرض مفارق در نظر می گیرد. گزاره سوم داستان متفاوتی دارد. از یک طرف، وقتی می گوئیم انسان از یک زن متولد شده است، زن از انسان متولد شده جداست و انسان نیز یک ذات مستقل از زن دارد. به عبارت دیگر، هر دوی زن و انسان دو جوهر مفارق و مستقل از همند. در واقع، نسبت این معنی به انسان مانند نسبت حیوانیت به انسان نیست؛ لذا، این معنی برای انسان ذاتی مقوم نیست. از طرف دیگر، وجود یا تولد انسان وابسته به زن است. لذا، اگر زن نباشد، وجود انسان محقق نخواهد شد. پس، این معنی برای انسان مانند سفیدی یا سیاهی عرض مفارق هم نیست. غزالی به چنین مقوله ای عرض لازم می گوید.

غزالی برای توضیح بیشتر مسئله ذاتی بودن یا عرضی بودن یک صفت یا مقوله ابتدا به بیان دیدگاه های متکلمان و معتزلیان می پردازد. سپس، نظر مستقل خود را در این باره بیان می کند. متکلمان معتقدند لوازم یک شیء گاهی تابع ذات است گاهی تابع حدوث. معتزلیان نظر متفاوتی را مطرح می کنند. آنان می گویند توابع حدوث در مسئله حد نسبتی با ذاتیات یک شیء ندارد. بنابراین، در تعریف یک شیء ذکر توابع حدوث ضرورت ندارد. غزالی ضمن بازشناختن ذاتیات در لوازم، به لازم ضروری و لازم وجودی اشاره می کند. مثلاً، در رساله معیار العلم و در بخش پایانی آن می گوید ازرق بودن چشم در یک شخص و سیاه بودن رنگ پوست در شخص دیگر از لوازم به شمار می آیند، چون هرگز نمی توان این لوازمات را از این دو شخص جدا کرد؛ در حالیکه ازرق بودن چشم و سیاه بودن رنگ پوست أعراض این دو شخص بوده و تنها برای آنان یک اتفاق به شمار می آید نه یک صفت ذاتی مانند حیوانیت یا ناطقه بودن. بنابراین، این مقولات و صفات از لوازم ضروری هستند. ابراهیمی دینانی (همان، ص ۴۳۵) در شرح نظر غزالی در این باره می نویسد «هر چیزی که لازم شیء است و در وجود از آن انفکاک نمی پذیرد، اگر با برداشتن آن در عالم فرض و تقدیر، مفهوم شیء هم چنان باقی است، ناچار یک عرض لازم به شمار می آید؛ به طور مثال ما می دانیم که انسان انسان است؛ جسم نیز جسم است. اکنون، اگر در عالم فرض و تقدیر، مخلوق بودن را از

آن‌ها برداریم، به انسان بودن انسان و جسم بودن جسم خللی وارد نمی‌گردد؛ بنابراین، مخلوق بودن از لوازم انسان و جسم به شمار می‌رود؛ ولی اگر در عالم فرض و تقدیر، حیوان بودن را از انسان برداریم، فهم انسان برای ما امکان‌پذیر نخواهد بود، زیرا در مورد معنی انسان، فهم حیوان ضروری است، ولی فهم مخلوق بودن ضروری نمی‌باشد. به این ترتیب، می‌توان ادعا کرد آنچه نه در وجود از یک شیء قابل رفع است و نه در فرض و تقدیر، ذاتی به شمار می‌آید و آنچه هم در وجود از یک شیء قابل رفع است و هم در عالم فرض و تقدیر، عرض مفارق نامیده می‌شود؛ ولی آنچه در عالم فرض قابل رفع است و در وجود قابل رفع و انفکاک نیست عرض لازم محسوب می‌گردد».

### اقسام وضع الفاظ و مسئله دلالت

غزالی در رساله‌های معیار العلم و المستصفا من علم الاصول درباره وضع الفاظ و موضوع له آن سخن گفته است. از این نظر، الفاظ دال محسوب می‌شوند و موضوع له مدلول، غزالی به روشنی در این باره در رساله معیار العلم می‌گوید «الفاظ بر معانی وجود در ذهن دلالت می‌نماید و این معانی موجود در ذهن می‌باشند که دلیل موجودات خارجی به شمار می‌آیند» (۱۹۹۰، ص ۸-۴۷). قبلاً نیز گفتیم که عقل ابتدا با نگرستن در اشیاء و اعیان خارجی به وجود یا صورت ذهنی آن‌ها دست می‌یابد، آن‌گاه، عقل بر وجود ذهنی لفظ اطلاق می‌کند. در صورت لزوم، الفاظ صورت مکتوب یا نوشتاری پیدا می‌کند. از این نظر، وجود خارجی مقدم بر وجود ذهنی و وجود ذهنی مقدم بر وجود لفظی است و طبیعی است که وجود لفظی نیز مقدم بر وجود کتبی است. با این اوصاف، غزالی در منطق اقسام وضع الفاظ را به صورت زیر بیان می‌کند:

- ۱) وضع خاص و موضوع له خاص
- ۲) وضع عام و موضوع له خاص
- ۳) وضع عام و موضوع له خاص
- ۴) وضع خاص و موضوع له عام

غزالی حالت سوم از وضع الفاظ را نمی‌پذیرد، چون او موضوع له الفاظ را معانی موجود در ذهن می‌داند نه موجودات خارجی. استدلال غزالی در این باره چنین است که «بسیاری از معانی که مدلول الفاظ محسوب می‌شوند، در جهان خارج موجود نیستند؛ بنابراین، چگونه می‌توان ادعا کرد که موضوع له الفاظ، موجودات خارجی را تشکیل می‌دهد؟ کسی نمی‌تواند ادعا کند که برخی از الفاظ به ازای موجودات خارجی وضع شده‌اند و برخی دیگر به ازای موجودات ذهنی؛ زیرا اهل تحقیق در این مسئله اتفاق نظر دارند که در باب وضع الفاظ یک چنین تفاوت و تفرقه‌ای وجود ندارد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۴). استدلال دیگری که در انکار وضع عام موضوع له خاص مطرح می‌شود آن است که موضوع له لفظ همان علم است که از طریق تعیین حد یک شیء خارجی به دست می‌آید. از این نظر، موضوع له لفظ را می‌توان معلوم بالذات دانست؛ در حالیکه وجود ذهنی مشمول علم است نه وجود خارجی. بنابراین، وجود خارجی معلوم بالذات نیست و با از بین رفتن وجود خارجی علم به آن از بین نمی‌رود. لذا، «موجود خارجی را نمی‌توان معلوم بالذات دانست؛ زیرا اگر موجود خارجی معلوم بالذات باشد، مستلزم این است که با نفی موجود خارجی، علم، (به آن) نیز نفی می‌گردد؛ در حالیکه نفی موجود خارجی نفی علم را به دنبال ندارد» (همان، ص ۴۱۵). به همین خاطر، غزالی اسم مفرد را مقتضی استغراق می‌داند، چون او موضوع له الفاظ را معانی ذهنی می‌داند. از طرف دیگر، چون میان لفظ و صورت ذهنی مطابقت وجود دارد، اسم مفرد مقتضی استغراق است، زیرا «خصلت ذهن خصلت اطلاق و شمول است و آنچه در ذهن موجود می‌گردد از نوعی کلیت برخوردار خواهد بود، تا جایی که می‌توان گفت حتی جزئی در عالم ذهن تنها به حمل اولی ذاتی جزئی است، ولی همین جزئی از جهت شمول و اطلاق آن بر همه موارد، جزئی یک نوع کلی به شمار می‌آید» (همان، ص ۴۱۳). مثالی که در این زمینه آورده می‌شود به روشن شدن مسئله کمک می‌کند. مثلاً، دینار به عنوان یک سکه در جهان خارج یک شیء جزئی محسوب می‌شود؛ ولی وقتی همین دینار جزئی به عنوان علم صورت ذهنی به خود می‌گیرد با هر دینار خارجی و جزئی دیگر منطبق است، حتی با دینارهایی که در زمان آینده به وجود می‌آیند. بنابراین، صورت ذهنی دینار یک صورت و مفهوم کلی است و بر همه دینارهای جهان خارج یکسان اطلاق می‌شود. از طرف دیگر، یک اسم مفرد به عنوان لفظ همین ویژگی را دارد؛ یعنی یک اسم مفرد نیز بر همه دینارهای خارجی انطباق دارد و بر همه آن‌ها به یکسان انطباق می‌شود؛ از این حیث است که می‌گوییم اسم مفرد نیز مقتضی استغراق است.

## قیاس و نسبت آن با زبان

چنان که قبلاً اشاره شد، غزالی در علم منطق برای حد و قیاس قائل به ماده و صورت است. علم تصویری یا موصل تصویری، ماده حد و علم یا موصل تصدیقی، ماده قیاس را تشکیل می‌دهد. غزالی معتقد است برای رسیدن به ماده حقیقی یک قیاس باید از مراحل چهارگانه زیر عبور کنیم:

- ۱) صورت مکتوب قضیه
- ۲) صورت منطقی قضیه
- ۳) حدیث نفس یا درون‌گویی
- ۴) علم قائم به نفس

صورت مکتوب همان صورت نوشته شده قضیه است. صورت منطقی قضیه هم مدلول مکتوب است و هم بر آنچه در ذهن است دلالت می‌کند. حدیث نفس نیز بر آنچه در ذهن وجود دلالت می‌کند، حدیث نفس علمی است که به ترتیب و نظم کلام ارتباط مربوط است. مرحله چهارم علم قائم به نفس است که ماده حقیقی قضیه را تشکیل می‌دهد. البته، برخی حدیث نفس را نیز علم می‌دانند، اما نظر غزالی متفاوت است. غزالی در رساله معیار العلم (۱۹۹۰، ص ۱۳۵) می‌گوید نتیجه قیاس از سوی خداوند در نفس انسان به وجود می‌آید. این عبارت بسیار شبیه به دیدگاه ابن‌سینا درباره نقش عقل فعال در افاضه کلیات است. عقل فعال به عنوان یک عنصر بیرونی با عقل بالمستفاد پیوند برقرار می‌کند تا کلیات را به عقل بالمستفاد افاضه کند. به تعبیر ابراهیمی دینانی (۱۳۷۵، ص ۴۴۹)، «علم قائم به نفس غیر از حدیث نفس است. اگر برای شخص عالم سخت و دشوار است که علم خود را تجرید کند و از هرگونه همراه بودن با حروف و الفاظ آن را معرا و میرا کند، برای شخص کاتب نیز مشکل است که یک معنی را بدون هرگونه نقش و رقمی از کتاب تصور نماید؛ تا جایی که برخی گفته‌اند وقتی شخص کاتب، مثلاً، به یک دیوار می‌اندیشد، فقط مکتوب دیوار در ذهن وی متصور می‌گردد، ولی این مسئله مسلم است که علم به دیوار به هیچ وجه وابسته به کتابت آن نیست. شخص کاتب نیز به روشنی می‌داند که تصور لفظ مکتوب، تنها می‌تواند از لوازم علم به معنی آن بوده باشد و لازم یک شیء بودن، غیر از اتحاد و یگانگی با آن شیء است». از این نظر، غزالی از رویکردهای منطقی فاصله می‌گیرد و دیدگاه او به کلام اشاعره نزدیک می‌شود. در واقع، دیدگاه غزالی در این رابطه، به عنوان یک متکلم اشعری، درباره ماده حد و قیاس با دیدگاه اهل منطق هماهنگ نبوده، بلکه با دیدگاه متکلمان اشعری در مورد کلام نفسی قابل تطبیق است. به همین دلیل، به همین مقدار بسنده می‌کنیم، چون شرح بیش‌تر مطلب ما را از قلمرو منطق دور می‌کند. به هر حال، متکلمان اشعری درباره کلام الهی و متکلم بودن خداوند سخن گفته‌اند. آنان معتقدند کلام خداوند هم لفظی است و هم نفسی. کلام لفظی در جهان خارج تحقق پیدا می‌کند؛ از این رو، کلام لفظی حادث است. در مقام قیاس، کلام نفسی در علم حق تعالی وجود دارد و قدیم است. به تعبیر ابراهیمی دینانی (همان، ص ۴۵۰)، «صفت متکلم بودن برای خداوند تبارک و تعالی قدیم است و در عین حال، به ذات مقدس او قائم می‌باشد. به عبارت دیگر، گفته می‌شود الفاظ و کلمات به اعتبار این که در علم حق تبارک و تعالی تحقق دارند، کلام نفسی و قائم به حق شناخته می‌شوند، ولی همین کلمات به اعتبار این که در جهان خارج موجود می‌شوند، کلام لفظی و حادث خواهند بود. اندیشمندان اشعری صفت کلام نفسی را غیر از صفت علم می‌دانند. این گروه معتقدند همان‌گونه که علم خداوند در عین واحد بودن، به همه معلومات محیط است، کلام خداوند نیز در عین این که واحد است، همه کلمات را، اعم از اخباری و انشایی، در جمیع لغات و زبان‌ها را شامل می‌گردد». از این دیدگاه، می‌توان گزاره‌های زیر را صادق، ضروری و مطلق دانست:

- ۱) کلام خداوند قدیم است.
- ۲) کلام نفسی واحد است.
- ۳) کلام خداوند مستجمع همه کلمات و زبان‌ها است.
- ۴) کلام لفظی حادث است.
- ۵) کلام لفظی متکثر است.

### زبان تشبیهی، زبان تشبیه بلاکیف و زبان بی‌زبانی

غزالی میان عالم محسوس و عالم معقول موازنه ایجاد می‌کند؛ یعنی آنچه در عالم محسوس است دارای صورتی در عالم معقول می‌باشد. از این نظر، الفاظ و متون زبانی صورت ظاهری حقایقی هستند که در عالم غیب یا ملکوت وجود دارند. بنابراین، زبان بعنوان مجموعه‌ای از الفاظ، حروف، عبارات، جملات و متون متعلق به جهان محسوسات، عالم ظاهر یا عالم ملک است. اکنون، با علم تأویل در می‌یابیم که چه حقایقی در پشت الفاظ زبانی نهفته است و راز و رمز آن‌ها چیست؟ در واقع، در عالم ظاهر با یک زبان تشبیهی روبرو هستیم که الفاظ آن با حقایق عالم ملکوت دارای موازنه است و میان الفاظ، اسماء و صفات الوهیت با الفاظ، اسماء و صفات زبان تشبیهی اشتراک لفظی برقرار است. مثلاً، در قرآن خداوند خود را با اسماء و صفات خاصی می‌خواند. از طرف دیگر، ما نیز خداوند را با صفات و اسماء انسانی و در قالب زبان طبیعی توصیف می‌کنیم و صفات و اسماء انسانی بر او حمل می‌کنیم. مثلاً، خداوند مانند انسان دارای چشم، گوش و دست است؛ هم می‌بیند، می‌شنود و با دستانش حمل می‌کند. او در عین مهربانی خشمگین و غضبناک می‌شود. هم اهل رحمت و ترحم است، هم اهل عقوبت و عذاب. غزالی نام این زبان را زبان تشبیه می‌گذارد. از این نظر، این زبان یک زبان طبیعی، محسوس و مادی است و ویژگی‌های آن با منطق سازگاری دارد. جملات آن نیز بصورت استعاری و مجازی بازنمود حقایق عالم ملکوت هستند. به عبارت دیگر، گزاره‌های زبان تشبیهی از ویژگی صدق برخوردارند، ولی نوع صدق این گزاره‌ها حقیقی نیست، بلکه صدق مجازی یا استعاری است. از این حیث، گزاره‌های زیر بصورت تشبیهی و استعاری صادق‌اند.

۱- خداوند می‌بیند.

۲- خداوند می‌شنود.

۳- خداوند دستان قدرتمندی دارد.

۴- خداوند مهربان است.

۵- خداوند غضبناک است.

غزالی در کتاب *احیاء علوم الدین* در تمثیل حرکت قلم از این زبان تشبیهی عبور می‌کند و با ورود به قلمرو عالم معقولات یا عالم ملکوت زبان تشبیهی را کنار می‌گذارد. او در نخستین منزل از عالم ملکوت از زبان تشبیه بلاکیف سخن می‌گوید. در این زبان، صفات انسانی که بر خداوند حمل شده است، از او سلب می‌شود. به عبارت دیگر، گرچه صفاتی مانند بصیر، سمیع، قدیر، رحیم، رحمان و غضبناک به خداوند نسبت داده می‌شود، اما با وجود اشتراک لفظی، این صفات از نوع صفات انسانی نبوده و با آن‌ها متفاوتند. در واقع، صفاتی که بر خداوند حمل می‌شوند با منطق ارسطویی و مقوله‌های ده‌گانه آن سازگاری ندارند و با اعمال منطق ارسطویی نمی‌توان به شناخت دقیق این صفات نائل آمد. مثلاً، از این حیث، خداوند نه دارای جوهر است نه عرض. به بیان دیگر، بصیر و سمیع بودن خداوند را با معقولات جوهر و اعراض ارسطویی نمی‌توان شناخت، اما در عین حال، این صفات را در زبان طبیعی بر خداوند حمل می‌کنیم. البته، حمل صفات انسانی بر خداوند یک تناقض پیش می‌آورد، یعنی، از یک طرف، می‌توان گفت خداوند هم بصیر و سمیع است طرف دیگر، او سمیع و بصیر نیست. اکنون، چگونه می‌توان تناقض موجود را در گزاره‌های زیر مرتفع کرد؟

۱- خداوند هم بصیر است هم بصیر نیست!

۲- خداوند هم سمیع است و هم سمیع نیست!

۳- خداوند هم رحیم است و هم رحیم نیست!

برای رفع تناقض فوق باید گفت که بخش ایجابی این گزاره‌ها تابع زبان تشبیه و بخش سلبی آن‌ها تابع زبان تشبیه بلاکیف است؛ یعنی در عین حال که از صفات فوق برخوردار است، ولی این صفات از نوع انسانی نیستند، بلکه مافوق بشری هستند و فقط به ذات کبرایی خداوند تعلق دارند. البته، چون انسان در چارچوب انسانی و عقل خود به درک این صفات نائل می‌شود، طبیعی است که فهم انسان از این صفات فهم و درکی انسانی است و در حد تجربه و عقل انسانی به فهم این صفات نائل می‌شود یا آن‌ها را به کار می‌برد. غزالی نیز معرفت و اسماء و صفات الهی را در این مرحله حاصل سیر و سلوک عرفانی و مکاشفه عرفانی می‌داند. در این سیر و سلوک نوری بر دل عارف می‌تابد تا آنچه قبلاً در قالب زبان ظاهر دیده یا شنیده است، اکنون به معنای آن پی ببرد (غزالی، ۱۳۹۳). در واقع، سالک در سیر و سلوک معنوی و عرفانی خود از زبان تن یا همان زبان تشبیهی و زبان طبیعی عبور می‌کند و به زبان خیال می‌رسد. زبان خیال همان زبان تشبیه

بلاکیف است. پس از عبور از زبان بلاکیف، به زبان بی‌زبانی می‌رسد. عارف در زبان بی‌زبانی نه اسمی برای خداوند می‌شناسد و نه رسمی، نه کمی و نه کیفی. در واقع، «چون ذات حق تعالی هیچ سنخیتی با انسان ندارد، معلوم آدمی واقع نمی‌شود. به علاوه اسماء و صفات او به کمال و حقیقت جز برای او شناخته نیست و معرفت ما بدان جز دریافت‌هایی ناقص و مبهم نیست» (توکل پور و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۳۸).

غزالی (۱۹۸۶) صفاتی مانند عظیم، علی و جمیل را که خداوند در قرآن به خود نسبت می‌دهد چنین تحلیل می‌کند. این صفات در وضع اول بر اشیاء و اعیان خارجی اطلاق شده است و واضعان این اسماء آن‌ها را بر اشیاء محسوس اطلاق کرده‌اند. اکنون، در وضع دوم می‌توانیم با افزودن قید اطلاق و نفی اضافه و نسبت آن‌ها را به خداوند نسبت دهیم. بنابراین، در وضع اول صفات مذکور در زبان طبیعی بر اشیاء و اعیان خارجی حمل شده است:

۱- این جسم عظیم است.

۲- این شیء جمیل است.

در وضع دوم، با افزودن قید مطلق می‌توانیم صفات فوق را بر خداوند نیز حمل کنیم. بنابراین، گزاره‌های زیر صادق هستند. البته، باید توجه داشت که این گزاره‌ها به زبان تشبیه بلاکیف تعلق دارند:

۱- خداوند عظیم مطلق است.

۲- خداوند جمیل مطلق است.

این موضع غزالی در رساله *احیاء العلوم الدین* (۱۳۹۳، ص ۹۷) درباره افزودن قید مطلق آمده است. او می‌گوید «تمامی نام‌هایی که بر حق تعالی و بر غیر او اطلاق می‌شود، هرگز اطلاق آن بر ایشان به یک معنی نمی‌باشد. حتی نام وجود که در اشتراک عام‌ترین نام‌هاست به وجه واحد بر خالق و مخلوق شامل نیست. برابری جز در اطلاق نام نیست. این تباعد در دیگر نام‌ها ظاهرتر است و خلق را در همه آن‌ها هیچ شباهتی با خالق نیست. واضح لغت تنها این نام‌ها را در ابتدا بر این مخلوق وضع کرده است، چرا که خلق در مقایسه با خالق به عقول و افهام انسانها نزدیک‌تر است، پس استعمال آن در حق خالق به طریق استعاره تجوز و نقل است». از این روست که حتی عارفان نیز نمی‌توانند به بیان یا گزارش تجربه عرفانی خود در قالب الفاظ زبانی بپردازند. آنان به وصف‌ناپذیری یا بیان‌ناپذیری صفات و اسماء الهی اعتراف می‌کنند، چون تجربه عرفانی متعلق به عالم معقول است و زبان و الفاظ آن به عالم محسوس تعلق دارند. بنابراین، تجربه عرفانی را فقط می‌توان بصورت استعاری و مجازی بیان کرد. به عبارت دیگر، زبان طبیعی نمی‌تواند وسیله انتقال تجربه عرفانی باشد، چون این دو از یک سنخ نیستند. بنابراین، در اینجا فقط می‌توان راه سلبی برای بیان اسماء و صفات الهی را در پیش گرفت، چون خداوند در وصف و بیان نمی‌گنجد. «این زبان هیچگاه نمی‌تواند گزارش کامل و بدون کاست و نقص از محتوای دریافت‌های حضوری ارائه دهد. نهایت اینکه عارف چون آن حالت حیرت و درماندگی در مقابل عظمت خداوندی را یاد می‌آورد، الفاظ را عاجز از توصیف و سکوت را بالاترین بیان و گویاترین زبان در توصیف می‌یابد» (توکل پور و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۴۳). از این رو، ما برای این حالت و حیرت زبان بی‌زبانی انتخاب کردیم، که بیانگر حالت معنوی و تجربه دینی و عرفانی عارف در محضر خداست، بدون آن که زبان یا بیان آن را داشته باشد و سکوت در برابر عظمت خداوند مشخصه آن است. در پایان، چون این زبان از زبان منطق محور به دور است، از توصیف بیش‌تر آن خودداری می‌کنیم و آن را به جای دیگر و پژوهشی دیگر وا می‌گذاریم.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله به بررسی نسبت میان منطق و زبان و اجزاء آن در آراء فلسفه زبانی غزالی پرداختیم. غزالی در رساله‌های *معیار العلم فی المنطق*، *المستصفی من علم الاصول*، *احیاء العلوم الدین* و *محک النظر* به طور مستقیم و غیر مستقیم درباره پدیده زبان سخن گفته است. مثلاً، او در رساله نخست به اقسام وجود در قالب وجود خارجی، وجود ذهنی، وجود شفاهی و وجود کتبی بحث می‌کند. از نظر غزالی، وجود خارجی و ذهنی حقیقی و کلی هستند و وجه مشترک اقوام و ملل به حساب می‌آیند، در حالیکه وجود شفاهی و کتبی قراردادی بوده و از قوم و ملتی به قوم و ملت دیگر متفاوتند. از طرف دیگر، غزالی در مسأله حد به وجود شفاهی و کتبی اشاره می‌کند و نسبت آن را با تصور و تصدیق مورد سنجش قرار می‌دهد. در مسأله وضع و دلالت نیز به نسبت حقیقی وجود ذهنی و نسبت غیرحقیقی وجود زبانی اشاره

می‌کند. در مسأله قیاس نیز کلام لفظی را قراردادی معرفی می‌کند. در پایان، در آراء فلسفه زبانی غزالی، زبان تشبیهی از ویژگی عالم ظاهر و زبان تشبیه بلاکیف و زبان بی‌زبانی از ویژگی‌های عالم غیب به شمار می‌رود. زبان تشبیه بلاکیف از قلمرو زبان منطق‌محور خارج است و در جای دیگری باید به بررسی آن پرداخت.

## ملاحظات اخلاقی

### مشارکت نویسندگان

مشارکت نویسندگان در این مقاله به شکل زیر است:

نویسنده اول: تهیه و آماده‌سازی نمونه‌ها، انجام آزمایش و گردآوری داده‌ها، انجام محاسبات، تجزیه و تحلیل آماری داده‌ها، تحلیل و تفسیر اطلاعات و نتایج، تهیه پیش‌نویس مقاله.  
نویسنده دوم: استاد راهنمای پایان‌نامه، طراحی پژوهش، نظارت بر مراحل انجام پژوهش، بررسی و کنترل نتایج، اصلاح، بازبینی.

### تعارض منافع

بر اساس اظهارات نویسندگان، این مقاله تعارض منافی ندارد.

### حامی مالی

بنابر اظهارات نویسندگان این پژوهش هیچگونه حامی مالی ندارد.

### سپاسگزاری

از تمامی مشارکت‌کنندگان در این پژوهش سپاسگزاری می‌شود.

### منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۵). منطق و معرفت در نظر غزالی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- توکلی پور، محمد و همکاران. (۱۳۹۵). زبان دین از دیدگاه غزالی. پژوهشنامه فلسفه دین. شماره ۲۸، ص ۲۵-۴۶.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۹۶). تهافت الفلاسفه. ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۹۰). المستصفی من علم الاصول. تهران: ناشر احسان.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۸۱). مقاصد الفلاسفه. ترجمه محمد خزائلی. تهران: انتشارات جامی.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۹۹۳). معیار العلم فی المنطق. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- غزالی، ابو حامد محمد. (۱۳۷۳). المحک النظر. بیروت: دارالفکر البنانی.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۸۹). احصاء العلوم. مترجم، حسین خدیو جم. تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- ملا صدرا، صدرالدین. (۱۳۶۲). اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه. تهران: انتشارات آگاه.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۹۰). فلسفه مشاء. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- یثربی، سید یحیی. (۱۳۸۳). عیار نقد ۲. قم: مؤسسه بوستان کتاب

### References

- Copleston, F. (1985). A history of philosophy (Vol. 2). Bantam Doubleday Dell Publishing House.
- Ebrahimi Dinani, G. (1996). Logic and knowledge in the thought of Ghazali. Tehran: Amir Kabir Publishing.
- Farabi, Abu Nasr. (1389). Ihsa al-Ulum (H. Khadiv Jam, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1373). Al-Mahakk al-Nazar. Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1381). Maqasid al-Falasifa (M. Khazaeli, Trans.). Tehran: Jami Publishing.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1390). Al-Mustasfa min Ilm al-Usul. Tehran: Ehsan Publishing.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1396). Tahafut al-Falasifa (A. A. Halabi, Trans.). Tehran: University Publishing Center.
- Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1993). Miyar al-Ilm fi al-Mantiq. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.
- Goodman, L. E. (1987). Al-Ghazali and Hume on causality. *Islamic Philosophy and Western Thought*, 448–472.
- Kukkonen, T. (2010). Al-Ghazali on the signification of names. *Vivarium*, 48, 55–74.
- Mulla Sadra, Sadr al-Din. (1362). Al-Lamaat al-Mashriqiyya fi al-Funun al-Mantiqiyya. Tehran: Agah Publishing.
- Tavakkolipour, M., et al. (1395). Ghazali's view on the language of religion. *Journal of the Philosophy of Religion*, 28, 25–46.
- Yathribi, S. Y. (1383). The criteria of critique 2. Qom: Bustan-e Ketab Institute.
- Yathribi, S. Y. (1390). Peripatetic philosophy. Qom: Bustan-e Ketab Institute.