

آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟

بررسی کتاب مسأله قیاس: تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین

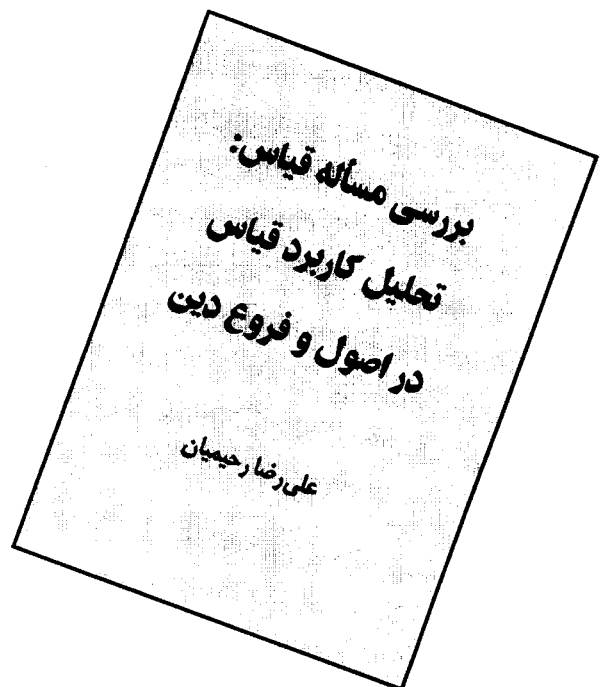
سیدحسین اسلامی*

۱. مدعیات اصلی کتاب

در کتاب مسأله قیاس: تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین که به تازگی منتشر شده است، سه ادعای اساسی مطرح گشته است: نخست آنکه تمثیل یا قیاس فقهی ماهیتاً با قیاس منطقی یکی است؛ دوم آنکه مرحوم آیت الله میرزای اصفهانی، در یکی شمردن این دو قیاس در آثارش برحق بوده است؛ سوم آنکه انتقادات مخالفان ایشان درباره این فهم و درک از قیاس، نادرست است. هدف این نوشتار، تنها بررسی ادعای نخست است و در صورت موفقیت در آن، تکلیف دو مدعای دیگر روشن خواهد شد.

فصل نخست کتاب با به دست دادن تعریف‌های مختلفی از قیاس منطقی آغاز می‌شود، با تعریف قیاس فقهی یا تمثیل پیش می‌رود، اعتبار این دو سنجیده می‌شود و پس از مقایسه این دو، روشن می‌گردد که «قیاس فقهی و منطقی با وجود اختلافی که دارند، یک حد مشترک هم دارند» (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۲۸) که با تحقیق معلوم می‌گردد این حد مشترک یا شرط، «همان کلیه بودن کبرای استدلال است» (همان، ص ۲۹)؛ بنابراین اگر بتوان قیاس فقهی را در قالب کلیت درآورد و کبرای آن را کلی گرفت، قیاس ما منطقی خواهد بود؛ اما پس از این شرط باید دید حقیقت مشترک میان این دو نوع قیاس چیست و از کجا می‌توان به دست آورد. «به نظر می‌رسد با دقت در معنای لغوی کلمه قیاس می‌توانیم به این معنا و حقیقت مشترک دست یابیم» (همان).

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.



رحیمیان، علی‌رضا، بررسی مسأله قیاس: تطبیق کاربرد قیاس در اصول و فروع دین، تهران: منیر، ۱۳۸۷.

اصفهانانی در نقد قیاس و پاسخ به اشکالات منتقدان ایشان. حال باید قوت این ادعا را سنجید.

۲. راه‌های سه‌گانه اثبات یگانگی قیاس و تمثیل

در این کتاب برای اثبات یگانگی قیاس فقهی و منطقی، بی‌آنکه در این باره اشارتی شده باشد، مشخصاً سه شیوه در پیش گرفته شده است: ۱- بحثی لغوی درباره کلمه قیاس؛ ۲- معیار شمردن کلیت کبری در قیاس؛ ۳- تحلیل ماهیت قیاس فقهی. حال باید این سه شیوه را بررسی کرد.

۲-۱. در این کتاب با مرور واژه‌نامه‌هایی چون لسان العرب نتیجه گرفته شده است که در همه این کتاب‌ها قیاس به معنای «اندازه گرفتن یک چیز با چیز دیگر دانسته شده است» (همان، ص ۳۰)؛ آن‌گاه این واقعیت برای این استنتاج که حقیقت لغوی قیاس همان اندازه‌گیری است بنیادی شده است؛ اما این نوع استدلال ناپذیرفتنی است. در این مورد جای بحثی واژه‌شناختی برای اثبات مدعا نیست که از واژه‌نامه‌ها استفاده کنیم؛ چون اساساً این بحث واژگانی نیست، بلکه یک گروه از عالمان برای اشاره به نوع خاصی از استدلال بر آن نامی نهاده‌اند. ممکن است علت این نامگذاری از نظر تاریخی برای کسانی جالب باشد، اما پرده از ماهیت این فرایند بر نمی‌دارد؛ برای مثال برای دریافت معنای «حکمت» یا «خلق» در قرآن، می‌توان از واژه‌نامه‌ها سود جست، اما در این جا اساساً بحث لغوی و معنای لغوی مطرح نیست؛ در واقع دو صنف از عالمان، از دو نوع استدلال بهره گرفته‌اند و هر یک استدلال خود را «قیاس» نامیده است. این اقدام به گونه‌ای مستقل صورت گرفته است و به همین دلیل می‌توان قیاس را مشترک لفظی دانست؛ یعنی هر گروهی از آن معنایی مدنظر دارد؛ لیکن در این کتاب بی‌توجه به این نکته، از این استفاده مشترک، نتیجه گرفته شده است که «واژه قیاس بر اصطلاح فقهی و منطقی اش به صورت اشتراک معنوی صدق می‌کند و این معنای مشترک، همان معنای لغوی قیاس است» (همان، ص ۱۲۸).

خطای این استدلال آن است که گویی بین لفظ و معنا، آن‌گونه که برخی قدما تصور می‌کردند، رابطه‌ای ذاتی وجود دارد و می‌توان از تحلیل کلمه قیاس، معنای حقیقی آن را دریافت. اگر مبنای استدلال این گونه باشد، می‌توان نتایج بدیع و ظریفی به دست آورد؛ برای مثال امروزه یکی از وسایل جانبی رایانه‌ها، «ماوس» است که گاه به آن «موش‌واره» گفته می‌شود. این واژه در زبان فارسی هیچ مشکلی به بار نمی‌آورد، اما تصور کنیم فردی انگلیسی‌زبان بخواهد معنای این واژه و در

با این تمهید، نویسنده واژه‌نامه‌های عربی را می‌کاود و با یکدیگر می‌سنجد و نتیجه می‌گیرد «معنای قیاس در همه این کتاب‌ها، اندازه گرفتن یک چیز با چیز دیگر دانسته شده است» (همان، ص ۳۰)؛ بنابراین هرگاه این گونه اندازه‌گیری کنیم، کار ما قیاس خواهد بود و: «این معنا همان روح و حقیقت مشترکی است که در همه انواع قیاس - اعم از منطقی، فقهی و کلامی - جاری و ساری است» (همان).

از نظر این کتاب، ماهیت قیاس در همه جا یک چیز است و آن هم «تقدیر شیء بشیء» است که اولی را «مقیس» و دومی را «مقیس علیه» می‌نامیم؛ اما برای اینکه قیاس ما صحیح و منتج باشد و بتوان حکمی از چیزی به چیزی دیگر سرایت داد، «تنها مجوز» تقدیر شیء به شیء وجود کبرای کلیه است (همان). حال اگر کسی با این نگاه به انواع قیاس‌ها بنگرد، متوجه می‌شود این معنای مشترک در همه جا وجود دارد و در «پیچ و خم‌های مربوط به تعریف قیاس منطقی و تفاوت آن با قیاس فقهی (تمثیل) هم گرفتار نمی‌شود و با معیار ارائه شده می‌تواند اعتبار و عدم اعتبار هر یک را به راحتی مشخص نماید» (همان، ص ۳۱-۳۲)؛ و بدین ترتیب این کشف، او را از بحث‌های کسل‌کننده هزارساله نجات می‌دهد؛ این دستاورد چنان تازه است که ممکن است تاکنون کسی متوجه آن نشده باشد و «البته فراموش نکنیم که این منظر چنان تازه است که ممکن است تاکنون کسی متوجه آن نشده باشد و دقیق‌تر از دیدگاه صرفاً منطقی یا فقهی خاص است و عموم فلاسفه و اصولیین معمولاً از چنین منظر عام و مشترکی به بحث قیاس نپرداخته‌اند» (همان، ص ۳۲)؛ با این همه، مقدمات بیان شده چنان بوده است که «قوت و استحکام این نگرش خاص» را تأیید می‌کند.

جان کلام این فصل آن است که قیاس فقهی و منطقی ماهیتاً یکی هستند؛ زیرا کلمه قیاس در واژه‌نامه‌های معتبر به معنای اندازه گرفتن و سنجیدن چیزی به چیزی به کار رفته است؛ بنابراین «قیاس، روح و حقیقت مشترکی دارد که در هر دو اصطلاح آن وجود دارد و آن عبارت است از معنای لغوی قیاس» (همان، ص ۴۳). این نکته بارها تکرار می‌شود تا نویسنده بر اساس آن خرده‌گیری آیت‌الله اصفهانانی علیه اعتبار قیاس در رساله مصباح الهدی را موجه جلوه دهند و روشن سازند که این اشکال: «ناظر به قیاس لغوی است، نه عقل» (همان، ص ۱۱۵)؛ بدین ترتیب اشکالات کسانی چون آیت‌الله جوادی آملی و دکتر دینانی به ایشان، وارد نیست.

این ادعای محوری کتاب است که در فصل اول آمده است و چهار فصل بعدی کوششی است برای دفاع از آرای آیت‌الله

شد و اگر هم قرار است ماهیت قیاس تحلیل شود، باید دید معادل یونانی این واژه دقیقاً چه معنایی دارد و در آن زبان برای بیان فرایند قیاس و تمثیل از چه واژه یا واژه‌هایی استفاده می‌شده است. از قضا اگر بخواهیم این شیوه را در باب زبان یونانی به کار بندیم، نتیجه درست برعکس مدعای این کتاب خواهد بود. امروزه در زبان‌های اروپایی چون انگلیسی، آلمانی، فرانسوی و ایتالیایی از دو واژه متفاوت برای اشاره به تمثیل منطقی و قیاس منطقی استفاده می‌شود: یکی آنالوژی (Analogy) به معنای تمثیل و دیگری (Syllogism)، یعنی قیاس. این دو واژه یونانی هستند و از طریق زبان لاتین به زبان‌های امروزی اروپایی منتقل شده است. واژه آنالوژی در اصل به معنای مطابقت و مناسبت با عقل و برگرفته از آنالوگوس (Analogous) به معنای «بر طبق عقل» است که در زبان یونانی واژه‌ای مرکب است از پیشوند آنا (Ana) به معنای مطابقت، و لوگوس (Logos) به معنای خرد و عقل (Websters Third International Dictionary, v. 1, p.77).

سیلو جیزیم یا قیاس نیز مرکب از دو کلمه سین (Syn) به معنای باهم و لوجیزسثای (Logisethai) به معنای محاسبه کردن است (Ibid, v. 3, p.2315). بدین ترتیب می‌توان سیلو جیزیم را به معنای باهم محاسبه کردن یا محاسبات فشرده ترجمه کرد. با توجه به این ریشه است که آقای ادیب سلطانی برای قیاس معادل «باهم شماری» را وضع کرده است (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۱۶۵).

امروزه پیشوند «Syn» با تغییراتی که در گذر تاریخ پیدا کرده، در بسیاری از واژه‌های انگلیسی رایج شده در فارسی نیز دیده می‌شود؛ مانند سمفونی، سمپوزیوم، سمپاتی، سینکرون و ستر.

گفتنی است بوعلی سینا نیز از واژه سولو جیسموس در توضیح قیاس استفاده می‌کند و هنگام معرفی اجزای آن می‌نویسد: «والقرینة التي يلزم عنها لذاتها قول آخر، یسمی قیاساً و سولو جیسموس» (بوعلی سینا، ۱۳۶۴، ص ۵۳)؛ بدین ترتیب، دو واژه متمایز در زبان یونانی، لاتین و زبان‌های اروپایی برای بیان تمثیل و قیاس وجود دارد و مشابهت تصادفی آنها در زبان عربی مجوزی برای یکی دانستن آنها نیست؛ زیرا اولاً بحث لغوی و ریشه‌شناختی قیاس در زبان عربی برای اثبات یگانگی قیاس و تمثیل خطاست؛ ثانیاً اگر هم براساس زبان اصلی چنین کاری بخواهیم انجام دهیم، متوجه تفاوت معنایی این دو اصطلاح می‌شویم؛ در واقع اصرار آگاهانه منطقدانان از گذشته تاکنون بر تفکیک سه شیوه استدلال و تصریح به اینکه

نتیجه ماهیت آن را به دست آورد؛ در این صورت کافی است به واژه‌نامه‌ها مراجعه کند و دریابد که واژه ماوس (mouse) به معنای موش است؛ سپس از این حقیقت لغوی بخواهد به معنای مشترکی بین آن حیوان جوانده و این ابزار رایانه‌ای نقی بزند و آن کلمه را مشترک معنوی بداند. برای پرهیز از این قبیل خطاها بوده است که به حق گفته‌اند «اشتراک لفظ دائم رهن است» و ما را از خطر شباهت واژه‌ها بر حذر داشته‌اند؛ «گرچه باشد در نوشتن شیر شیر». سبزواری نیز به دلیل آنکه چه بسا مغالطات لفظی مایه خطا می‌شود، توجه به الفاظ را محترم شمرده، در عین حال تأکید کرده است منطق دان باید نگاهی عام به الفاظ داشته باشد (فلازم للفیلسوف المنطقی أن ينظر اللفظ بوجه مطلق) و نپندارد بین لفظ و معنا رابطه‌ای طبیعی و لایتغیر وجود دارد و اگر این خطر نبود، او را به بحث الفاظ نیازی نمی‌افتاد (سبزواری، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۱۰۳)؛ در واقع یکی از مغالطات منطقی آن است که کسی بر اساس معنای تاریخی و ریشه‌شناختی کلمه‌ای بخواهد معنای امروزی آن را به خصوص اگر اصطلاحی خاص باشد، تعیین کند. این خطا به مغالطه ریشه‌شناختی (Etymological Fallacy) معروف است (مصطفی، ۲۰۰۷، ص ۲۳۱).

بنابراین برای مقایسه بین قیاس فقهی و منطقی، نمی‌توان از این راه رفت. دشواری مسئله آن است که به فرض که این راه رفتنی بود، هنگامی درست بود که یک گروه، برای مثال تنها فلاسفه، قیاس را به دو معنا به کار برده باشند؛ در آن صورت می‌شد بررسی کرد که این دو واژه مشترک، در کدام حقیقت معنایی اشتراک دارند؛ اما می‌بینیم فلاسفه برای نحوه استدلال خود از دو واژه متمایز «قیاس» و «تمثیل» استفاده و هر یک را به گونه‌ای متفاوت از دیگری تعریف می‌کنند. خلاصه آنکه از معنای واژه قیاس نزد ابن منظور واژه‌شناس، نمی‌توان مقصود از قیاس را نزد ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف دریافت؛ به همین سبب از قدیم رسم بر آن بوده است که در کتاب‌های آموزشی بین معنای لغوی و اصطلاحی واژه‌های فنی تفاوت می‌نهادند.

به فرض هم که بتوان به شکلی واژه‌شناسانه به معنای قیاس نقی زد؛ باز راهی که در این کتاب پیموده شده، نادرست است. فرض ناگفته این کتاب آن است که فرایند «قیاس» ارسطویی عربی است؛ در نتیجه با تحلیل واژه «قیاس» می‌توان به معنای آن دست یافت؛ همان‌گونه که مثلاً با تحلیل واژه آمی در زبان عربی می‌توان بر معنا و مقصود قرآنی آن پرتوی افکند، اما در واقع این واژه پس از ترجمه متون یونانی به عربی بر این نوع استدلال نهاد

«حجت سه گونه است: قیاس، استقرا و مثال» (بوعلی سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۹) و اولویت مطلق بخشیدن به قیاس و پست تر شمردن استقرا نسبت به آن و اشاره به اینکه «مثال سست تر از استقرا است» (همان، ص ۹۳)، گویای آن است که از نظر آنان تفاوتی ماهوی بین این سه شیوه استدلال وجود دارد و آن هم صرف ساختار جملات یا کلیت بخشیدن به کبری نیست. آنچه به قیاس از نظر منطق دانان ارزش می دهد، آن است که نتیجه آن ضروری است؛ برخلاف نتایج استقرا یا تمثیل؛ به همین سبب غالباً در تعریف آن به ضروری بودن نتیجه تصریح شده است.

از نظر آنان هرگاه حرکت استنتاج از کلی به کلی یا جزئی باشد، قیاس پدید می آید؛ هرگاه از جزئی به کلی باشد، استقرا شکل می گیرد و هرگاه از جزئی به جزئی یا جزئیاتی دیگر صورت بندد، تمثیل حاصل شده است؛ به همین سبب بوعلی سینا تصریح می کند تمثیل در نهایت مستلزم حکمی بر جزئی یا جزئیات دیگر است (بوعلی سینا، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۵۶۹).

۲-۲. راه دیگر برای بیان وحدت ماهوی قیاس و تمثیل، معیار شمردن کلیت کبری است. از این نظر اگر کبرای استدلالی کلی بود، قیاس است و در غیر این صورت، تمثیل؛ به همین دلیل با تلاشی مختصر می توان تمثیل را از قهر بی اعتباری به قله اعتبار برکشید. با این برداشت که تأکید می شود: «تنها مجوز قیاس (تقدیر شیء به شیء) وجود یک کبرای کلیه است که مقیس علیه را به مقیس، جایز می سازد و در صورت عدم چنین کبرایی، قیاس مردود خواهد بود» (رحیمیان، ص ۴۴). حال باید دید این ادعا تا چه اندازه پذیرفتنی است. طبق این ادعا باید این قیاس درست باشد:

سقراط میرا است.

هر انسانی میرا است.

پس سقراط انسان است.

در این استدلال هم مقدمات صادق است و هم کبرای کلیه، و هم از قضا نتیجه صادق است؛ با این حال این استدلال منطقاً معیوب است و منطق دانان آن را نامعتبر می شمارند. مثال دیگر و کمی جدی تر، همان است که گویند نقل می کند؛ به این صورت:

این استدلال دارای خطایی است؛

همه استدلال های نامعتبر دارای خطایی هستند؛

پس این استدلال نامعتبر است (Govier, 2005, p.236). در این جا هم مقدمات استدلال درست است و هم نتیجه؛ و هم شرط پیشنهادی فوق؛ یعنی کلیت کبرای رعایت شده است؛ با این حال این نتیجه که «پس این استدلال نامعتبر است»، خود نامعتبر است. برای اینکه خطای این استدلال را دریابیم، کافی

است به استدلال دیگری با همین شکل، اما با موادی متفاوت توجه کنیم: «هر سگی خون گرم است. هر انسانی خون گرم است. پس هر سگی، انسان است». نتیجه این استدلال- هر چند هر دو مقدمه درست هستند و شرط کلیت کبرای آن رعایت شده- خطاست. علت نتیجه بخش نبودن این سنخ استدلال ها، این است که هر سه شکل دوم هستند و در این شکل افزون بر شرط کلیت کبرای، دو مقدمه آن باید در سلب و ایجاب نیز متفاوت باشند؛ در واقع منطق دانان، برای پیشگیری از خطا در استدلال هایی که به ظاهر درستند، اما به لحاظ صوری معیوب هستند، شرایطی در نظر گرفته اند که در کتاب های منطقی بر اساس هر شکلی متفاوت است و تنها یکی از این شرایط، کلیت کبرای، آن هم فقط در شکل اول است.

امروزه نیز در کتاب های جدید منطق که در غرب نوشته می شود، بی توجه به شکل های چهارگانه، پنج شرط کلی برای انتاج در نظر گرفته می شد که عبارتند از:

- ۱- حد وسط باید حداقل یک بار در یکی از مقدمات تعمیم یابد؛
 - ۲- نباید حدی در نتیجه تعمیم پیدا کند؛ مگر آنکه قبلاً در مقدمه تعمیم پیدا کرده باشد و نتیجه نباید فراتر از مقدمات باشد؛
 - ۳- حداقل یکی از مقدمات باید موجه باشد؛
 - ۴- اگر یکی از مقدمات سالبه باشد، نتیجه نیز باید سالبه باشد؛
 - ۵- اگر هر دو مقدمه کلیه باشند، باید نتیجه نیز کلیه باشد.^۱
- درست است که قیاس معتبر شکل اول دارای کبرای کلی است، اما هر کبرای کلی مایه اعتبار قیاس نمی شود و تنها ممکن است یکی از شرایط اعتبار آن را فراهم سازد. این نکته همان است که قدماء در منطق از آن به نام «عکس مستوی» یاد می کردند؛ یعنی از گرد بودن هر گردو، نباید نتیجه گرفت هر گردی گردو است. برای آنکه قیاس معتبر باشد، باید منطقاً نتیجه از دل مقدمات بیرون بیاید و برای اینکه این هدف حاصل شود، باید رابطه صغرا و کبرای رابطه اندراج باشد و برای این کار افزون بر کلی بودن کبرای، آن هم در شکل اول، باید هم حد وسط به تمامی در مقدمات تکرار شده باشد و هم موقعیت آن در هر دو مقدمه به گونه خاصی باشد. این موشکافی های هزارساله و گاه کسل کننده برای آن است که ذهن دچار خطا نشود و خطای استدلال های نادرست فوق را به سرعت درک کند؛ حال آنکه طبق توصیه کتاب مسأله قیاس، درست است که آن بیچ و خم

1. Trudy Govier; A practical study of Argument; p. 235.

نیز ر. ک به: ر. ج. هالینگ دیل؛ مبانی و تاریخ فلسفه غرب؛ ص ۲۵-۲۷ و علی اصغر خندان؛ منطق کاربردی؛ ص ۱۳۲-۱۳۴.

این مسئله اشاره می‌کند که و بر آن است که استقرار نیز مانند تمثیل شبیه قیاس است (شهابی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۸). حال آیا می‌توان گفت استقرار، همان قیاس است؟ در واقع با اندک تغییری در بسیاری از مسائل می‌توان آنها را به شکلی کاملاً متفاوت درآورد، اما این امکان بیانگر وحدت ماهوی آنها نیست. گذشتگان نیز خود به این امکان و حتی نحوه آن آشنا بودند. در این صورت تأکید بر سه نحوه استنباط نتایج و نامگذاری متفاوت برای هر یک، باید به دلیل معقولی صورت گرفته باشد.

در واقع تمثیل، بیش از آنکه به قیاس شباهت داشته باشد، به استقرار مانده است و مرحوم مظفر به این نکته تصریح کرده است (مظفر، ۱۳۷۶، ص ۲۸۲). منطق دانان غربی نیز امروزه گاه تمثیل را فروتر از استقرار می‌دانند و گاه آن را برتر از استقرار می‌شمارند و معتقدند استقرار صرف گردآوری داده‌ها است؛ حال آنکه در تمثیل به علت شباهت می‌رسیم (خوانساری، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۴۰)؛ همچنین گاه آن را نوعی استدلال استقرایی می‌شمارند (Craig, 2005, p.13). در تمثیل روند استدلال این گونه است که «الف» از برخی جهات مانند «ب» است، پس در جهات دیگر نیز مانند اوست؛ چنین استدلالی جزئی و براساس شباهت ظاهری، بیش از آنکه نتیجه‌ای قطعی به بار آورد، ممکن است الهام بخش نتیجه‌ای محتمل باشد؛ به همین سبب از نظر منطق دانان منطقاً با قیاس متفاوت است (Nicholas Bunnin and jiyuan Yu, 2004, p.25). بدین ترتیب این شیوه نیز اعتباری ندارد و نمی‌توان از آن برای یکی شناختن قیاس منطقی و فقهی بهره جست.

حاصل آنکه نمی‌توان به کمک این شیوه‌ها نشان داد تمثیل ماهیتاً همان قیاس منطقی است و اگر فلاسفه و اصولیان تاکنون متوجه یگانگی آن دو نشده‌اند، به احتمال قوی اشکال از آنان نیست، بلکه مسئله آن است که این راه بسته است و چنین تلاش‌هایی به جایی نمی‌رسد. تلاشی که در کتاب مسأله قیاس برای تبیین موضع آیت‌الله اصفهانی صورت گرفته، زاده حسن ظن فراوان به ایشان است، اما باید دید چه بهایی دارد. ایشان به صراحت مخالفت ابلیس با فرمان خداوند و آن سخن معروف او، یعنی «خلقتی من نار و خلقتی من طین» را که از قدیم به

تعریف از بین می‌رود و مسئله ساده می‌شود، اما همراه با خود، راه‌های شناخت قیاس صحیح از سقیم را غبارآلود می‌کند.

۲-۳. سرانجام شیوه‌ای که در این کتاب به کار گرفته شده، تلاش برای ارجاع قیاس فقهی به قیاس منطقی از طریق استناد به سخنان منطق دانان است. از نظر آنان قیاس قضایی است مرتبط با یکدیگر که ضرورتاً نتیجه‌ای تازه به بار می‌آورد. ارسطو، خود پس از تعریف قضایا و حدود و تمهید مقدماتی، این تعریف را از قیاس به دست می‌دهد: «هرگاه سه حد چنان به هم وابسته شوند که حد اکبر به تمامی در حد اوسط و حد اوسط به تمامی در حد اصغر بیاید یا نیاید، دو حد نهایی باید در قیاس کامل شوند».

هم آنان برای تمثیل یا قیاس فقهی این تعریف را پیش می‌کشند: «تمثیل اثبات نمودن حکم فردی است برای فرد دیگر از جهت مشابهت مابین آن دو فرد» (عصار، ۱۳۸۳، ص ۹۴). از این منظر، در حالی که قیاس منطقی دارای سه رکن یا حد است، یعنی حد اصغر، اوسط و اکبر که هر یک دو بار در قیاس تکرار می‌شوند، قیاس فقهی یا تمثیل منطقی دارای چهار رکن است. ۱- اصل، ۲- فرع، ۳- جامع و ۴- حکم. مثال معروف چنین قیاسی آن است که گفته شود آسمان حادث است؛ زیرا همچون خانه از اجزائی تشکیل شده است. در این تمثیل، خانه اصل، آسمان فرع، متشکل بودن علت یا جامع، و حادث بودن حکم است. چنین قیاسی برخلاف رواج فراوان آن اعتبار چندانی ندارد؛ با این حال اگر بتوان عمومیت علت را ثابت کرد، در این صورت اعتباری چون قیاس خواهد داشت و آوردن اصل در آن زاید خواهد بود. منطق دانان به این نکته تصریح کرده‌اند که اگر علت مشترک بین اصل و فرع عام و کلی باشد، در این صورت چنین قیاسی معتبر است و این علت نقش حد اوسط را خواهد داشت و دیگر نیازی به اصل نخواهد بود و تمثیل به این صورت در خواهد آمد: «آسمان از اجزائی تشکیل شده است و هر چه از اجزائی تشکیل شده است، حادث است. پس آسمان حادث است». بدین جهت گفته‌اند با حذف اصل، تمثیل شبیه قیاس خواهد بود (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۰/شهابی، ۱۳۶۱، ص ۲۴۶).

بر این مطلب در کتاب مسأله قیاس تأکید شده است تا یگانگی قیاس و تمثیل اثبات شود؛ اما امکان تبدیل تمثیل به قیاس منطقی، مطلبی است و یکی بودن آن دو مطلبی دیگر. می‌توان با دستکاری مواد یا صورت برخی قیاس‌های مغالطی و سفسطی، آنها را به قیاس‌های برهانی تبدیل کرد، اما از این امکان نمی‌توان نتیجه گرفت این دو یکی هستند. با همین استدلال می‌توان استقرار را به قیاس تبدیل کرد و مرحوم شهابی به

2. Aristotle; The complete works oa Aristotle; vol. I,p.47.

نیزر. ک به: ارسطو؛ منطق ارسطو؛ ص ۱۶۵.

ملاهادی سبزواری مطلب فوق را اینگونه تعریف می‌کند: «إن قیاسنا قضایا الف بالذات قول آخر استلزم». (ملاهادی سبزواری؛ شرح منظومه؛ ج ۱، ص ۲۸۳).

عنوان نوعی تمثیل یا قیاس فقهی شناخته می‌شد، قیاسی منطقی معرفی می‌کند و می‌گوید: «ظاهر آن قیاس ابلیس کان بصوره البرهان» (اصفهانی، مصباح الهدی، ۱۳۳۱، ص ۱۱)؛ در نتیجه به قیاس برهانی نیز تاخت و آن را ضلالت نامید و تخطئه کرد و احادیث متعددی که علیه قیاس فقهی نقل شده بود، علیه قیاس منطقی تعمیم داد. این یکی گرفتن، مایه حملاتی به ایشان شد؛ لذا بخشی از کتاب‌هایی که بر ضد مبانی ایشان نوشته شده است، به بررسی و نقد این موضع اختصاص دارد. حال برای اولین بار شاهد آن هستیم که کوششی صورت می‌گیرد تا ثابت شود در واقع قیاس فقهی ماهیتاً با قیاس منطقی یکی است؛ در نتیجه موضع آیت الله اصفهانی منطقیاً موجه است و مخالفان فلسفه خوانده ایشان، خود متوجه این وحدت نشده‌اند؛ افزون بر آن «این دیدگاه عمیق تر و دقیق تر از دیدگاه صرفاً منطقی یا فقهی خاص است و عموم فلاسفه و اصولیین معمولاً از چنین منظر عام و مشترک به بحث قیاس نپرداخته‌اند» (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۳۲) و کسانی که نادانسته قیاس را برهان نامیده‌اند، «نابخردانه فریب خورده‌اند» (همان، ص ۳۶)؛ زیرا به دقایق قیاس صحیح و کشفی که در این کتاب صورت گرفته است، توجه نداشته‌اند. آیا این داوری به معنای سوءظن بیش از حد به همه کسانی نیست که در طول تاریخ به این کشف پی نبرده‌اند و همچنان بر این باورند که قیاس فقهی با منطقی متفاوت است؟ آیا این گونه برخورد با میراث علمی ما و خطای خود را کشفی بی‌بدیل دانستن که حتی بر عموم فلاسفه پنهان مانده بود، زاده حسن ظن بیش از حد به خود و سوءظن به آنان نیست؟

۳. منطقی علیه منطقی

در این کتاب سرانجام تکلیف منطقی و اعتبار آن معلوم نمی‌شود. گاه به دلیل عدم کاشفیت و بی‌فایده‌گی کنار نهاده می‌شود و گاه از آن استفاده و دفاع می‌شود؛ اما جذاب‌ترین بخش آن جاست که برای اثبات بی‌اعتباری آن به استدلالی منطقی توسل جست می‌شود؛ برای مثال برای اثبات «عدم اعتبار قیاس در اثبات عقلی خداوند» استدلالی مفصل صورت گرفته است که آن را می‌توان این گونه بازنویسی کرد:

۱- تنها مجوز قیاس، «وجود یک کبرای کلیه است که سرایت دادن حکم مقیس علیه را به مقیس جایز می‌سازد؛» ۲- «چنین قضیه کلیه‌ای در مواردی که اصل علیت فلسفی پایه برهان قرار گرفته، وجود ندارد» (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۴۴).
پس قیاس برای اثبات وجود خداوند نامعتبر است.
این استدلال خود نوعی قیاس منطقی است که در قالب شکل

اول بیان شده است و شرایط انتاج را دارد؛ بنابراین معتبر است؛ اما از اعتبار آن در واقع درستی قیاس به دست می‌آید و از نادرستی آن باز اعتبار قیاس حاصل می‌شود؛ به این معنا که نویسنده کوشیده است به کمک استدلالی قیاسی، بر بی‌اعتباری قیاس استدلال کند؛ بنابراین باید ایشان نخست اعتبار قیاس را مسلم فرض کند، حال آنکه طبق مدعای خودشان «قیاس، فی نفسه، مأمون از خطا و اشتباه نیست» (همان، ص ۳۵)؛ افزون بر آن «هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد» (همان، ص ۳۸)؛ در نتیجه «قیاس را نمی‌توانیم برهان بنامیم و کسانی که چنین اشتباهی مرتکب شده‌اند، نابخردانه فریب خورده‌اند» (همان، ص ۳۶)؛ البته در این کتاب استدلال زیر پذیرفته شده است:

خداوند ظلم نمی‌کند (صغرا)؛

و هر عقاب بلایبانی ظلم است (کبرا)؛

پس خداوند عقاب بلایبانی نمی‌کند (نتیجه) (همان، ص ۴۷).
اما چرا این قیاس پذیرفتنی است؟ زیرا هم کبرا کلیه است و هم اشکال سنخیت میان خالق و مخلوق را ندارد؛ بنابراین چنین قیاسی منتج است و از این جهت اشکالی به آن وارد نمی‌باشد» (همان)؛ اما فراموش نکنیم که قبلاً ادعا شده بود «هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد» (همان، ص ۳۸)؛ بنابراین چه دشواری سنخیت پیش بیاید و چه نیاید، قیاس ماهیتاً فاسد است؛ زیرا نه کاشف است، نه «مأمون از خطا» و نه مورد قبول منتقدان منطقی.

باز درباره خطاپذیر بودن قیاس و نایمینی این راه، استدلالی می‌شود که می‌توان آن را در این قالب بیان کرد:

قیاس ممکن است خطاپذیر باشد؛

از هر چه خطاپذیر است، باید دوری کرد؛

پس از قیاس باید دوری کرد (همان، ص ۶۰).

پیشتر، شبیه این استدلال بر ضد فلسفه نیز صورت گرفته است؛ برای مثال مرحوم آیت الله قزوینی پس از بحثی طولانی در رد فلسفه، نتیجه می‌گیرد: «چون مقدمات قیاس برهان که در فلسفه به کار برده می‌شود، از یقینیات تشکیل نیابد، مأمون از خطا نبوده، پیمودن راه غیر مأمون به حکم عقل حرام است» (قزوینی، ۱۳۳۱، ج ۱، ص ۶). این استدلال به اصطلاح قیاس ضمیر است؛ همچنین آیت الله اصفهانی می‌نویسد: «ان القیاس مطلقاً فی الاصول والفروع فعل قبیح و رجس فی [کذا]؟ عمل الشیطان لانه لا امان لخطائه» (اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۶).

نویسنده کتاب مسأله قیاس، این سخن را نقل، تحلیل و تأیید می‌کند و به تأمل در آن فرامی‌خواند و از آن نتیجه می‌گیرد: «عمل شیطان بودن قیاس را دانستیم» (رحیمیان، همان، ص ۵۹). غافل

ثانیاً به فرض که ادعای فوق درست باشد، آن اشکالاتی که نویسنده بر قیاس وارد می‌کرد، یعنی اینکه «هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد» (همان، ص ۳۸) و ایراد جان استوارت میل را که نقل می‌کند، به قوت خویش باقی است؛ بنابراین همچنان قیاس صحیح و معتبر، نامعتبر خواهد ماند.

۴. سه نکته در اخلاق پژوهش

در این جا لازم است به سه نکته اخلاقی دربارهٔ اخلاق پژوهش که در این کتاب نادیده گرفته شده است، اشاره کنیم. ۱- نقل قول‌هایی یکسویه و ناقص؛ ۲- منطق جزیره‌نویسی؛ ۳- حمله به مبتدیان.

۴-۱. روانشناسان اجتماعی نشان داده‌اند غالب مردم به اطلاعات مؤید نظر خود توجه دارند و از اطلاعات مغایر آن دوری و به آن بی‌توجهی می‌کنند، به این پدیده سوگیری تأیید (The confirmation bias) گفته می‌شود (ارونسون، ۱۳۸۶، ص ۱۷۸). راه مقابله با این بستگی ذهن، به دست آوردن اطلاعات متعدد و متنوع و یافتن مواضع بدیل (Alternative Positions) است. توانایی شناخت و کشف بدیل‌هایی برای مواضع ما افزون بر آنکه تمرینی ذهنی است، خلاقیت ما را تقویت کرده، مایه کسب اطلاعات تازه می‌شود (Govet, p.412). از نظر پیکارد ممکن است تفسیر ما خطا باشد؛ زیرا همواره امکان تفسیرهای بدیلی وجود دارد؛ بنابراین خطا بودن برداشت، تحلیل و تحقیق کسی را بی‌اعتبار نمی‌سازد. آنچه تحقیقی را بی‌اعتبار می‌کند، کوتاهی در پژوهش و تنها استفاده از داده‌هایی است که موضع مطلوب ما را اثبات می‌کند و بی‌توجهی به دیدگاه‌های بدیل است (Pickard, 2007, p.152).

متأسفانه در این کتاب، شاهد همین کوتاهی و این نوع سوگیری هستیم؛ به گونه‌ای که متنی واحد برای تحقق مقاصد کتاب، سلاخی می‌شود؛ برای مثال سخن مرحوم مطهری دربارهٔ عدم کاشفیت قیاس نقل می‌شود، اما پاسخ ایشان نمی‌آید؛ همچنین گفتار جان استوارت میل بر ضد قیاس از کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون می‌آید، اما به نقد خود کاپلستون بر این ادعا و حتی موافقت صریح میل با قیاس در موارد خاص و یا بی‌اعتباری روش میل که به تفصیل در این کتاب آمده است، هیچ اشاره‌ای نمی‌شود. کافی است تا همین دو مورد را بررسی کنیم: الف) در این کتاب، هنگام بحث از «عدم کارایی قیاس در کشف جدید» قطعه‌ای از آشنایی با علوم اسلامی، قسمت منطق (ص ۱۰۷-۱۰۸) به این شکل آمده است:

علم به کبری علم اجمالی به همه جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح، علم به نتیجه در علم به کبری

از آنکه این سخن خود نوعی قیاس است و صورت منطقی آن چنین است: قیاس عملی است شیطانی؛ زیرا از خطایمن نیست. از هر عمل شیطانی ناایمن از خطا باید دوری کرد؛ پس از قیاس باید دوری کرد.

این جاست که منطقی را نمی‌توان از خانه ذهن بیرون راند؛ زیرا بلافاصله از پنجره عقبی آن وارد می‌شود و به گفته شووان: «انسان به مجرد اینکه زبان را به کار گیرد، محکوم به استدلال است؛ مگر آنکه اصلاً طالب آن نباشد که چیزی را اثبات کند» (شووان، ۱۳۸۱، ص ۲۲۰). به طور طبیعی نیز، ظاهر این استدلال باید به شکل قیاسی باشد تا الزام آور گردد.

نویسنده کتاب مسأله قیاس، پس از نقل اشکالات آقای دکتر دینانی بر آیت الله اصفهانی به پاسخگویی روی می‌آورد و می‌گوید:

مرحوم میرزای اصفهانی منطق و اساس آن را رد نکرده، قیاس صحیح را هم می‌پذیرد. همه اشکال ایشان متوجه قیاس باطل است که چه بسا شکل و ظاهر برهان منطقی هم داشته باشد. از آنچه به تفصیل بیان شد، روشن می‌شود به صورت قیاس، هیچ ایرادی وارد نیست. آن چه منشأ اشکال و ایراد است، مربوط به ماده قیاس می‌باشد. اگر کبرای قیاس یک قضیه کلیه صادقه و صغرا هم درست باشد، قیاس صحیح خواهد بود و برهان بر قیاسی اطلاق می‌شود که هم صورت آن صحیح باشد و هم ماده اش یقینی باشد (رحیمیان، همان، ص ۸۰).

این ادعا دو جنبه دارد: یکی آنکه واقعاً مرحوم آیت الله اصفهانی قیاس صحیح را قبول دارند یا خیر؛ دوم آنکه به فرض قبول قیاس صحیح، نظر ایشان چه تفاوتی با اهل منطق دارد. اولاً بر فرض که مطلب همین است و ایشان قیاس صحیح را قبول داشتند؛ اما در این صورت مگر اهل منطق ادعای دیگری دارند؟ مگر هدف ارسطو از تدوین منطق، تفکیک بین قیاس‌های صحیح و فاسد نبود؟ و مگر بخشی از منطق به آموختن تفاوت بین قیاس برهانی و قیاس سفسطی یا مغالطی اختصاص ندارد؟ و مگر بخش صناعات خمس برای شناسایی مواد قیاس پدید نیامده است؟ اگر مطلب از این قرار باشد که: «مرحوم میرزا قیاس برهانی را به طور مطلق رد نکرده است» (همان، ص ۹۱) و اگر: «آنچه ایشان مردود شمرده، قیاس واجب به ممکن است که در حقیقت یک تمثیل صرف می‌باشد» (همان، ص ۸۵)، در این صورت نزاع میان آیت الله اصفهانی با دیگران تنها صغروی و دربارهٔ اعتبار این یا آن قیاس خاص خواهد بود، نه مطلق قیاس.

منطوی است ... [نشانه حذف از کتاب مسأله قیاس است]؛ ولی آنچه در نتیجه مطلوب است و قیاس به خاطر آن تشکیل می شود، علم تفصیلی به نتیجه است نه علم اجمالی و انطوایی؛ پس در واقع در هر قیاس، علم تفصیلی به نتیجه، موقوف است به علم اجمالی و انطوایی به نتیجه در ضمن کبری (رحیمیان، همان، ص ۳۹).

این قسمت به همین شکل نقل می شود و به آن بسنده می گردد؛ گویی دیدگاه شهید مطهری با مدعای نویسنده این کتاب سازگار است؛ در صورتی که با مراجعه به کتاب آشنایی با علوم اسلامی متوجه دو خطای جدی در این نقل قول می شویم: نخست آنکه این قطعه از بخشی نقل شده است که در آن مطهری با همه وجودش از اعتبار منطق و به خصوص قیاس دفاع می کند و این نقل خلاف مقصود ایشان را منتقل می کند. دوم آنکه: در این نقل نیز قسمتی اندک، اما تعیین کننده، حذف شده که باز خلاف امانت علمی است. مطهری بارها و بارها از حجیت منطق و قیاس که عالی ترین کاربرت آن است، دفاع می کند و در این مسیر تا جایی پیش می رود که می گوید قیاس بنیاد همه علوم، حتی علوم تجربی است و:

از این رو، اگر قیاس فاقد ارزش و اعتبار باشد، همه علوم و نه تنها علمی که قیاس را به صورت آشکار در استدلال خود به کار می برند، بی اعتبار خواهد بود (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۶۱).

به دلیل این توجه و حساسیت است که ایشان سه درس از پانزده درس منطق را به بحث «ارزش قیاس» اختصاص می دهد و از هفتاد صفحه این کتاب، طی ۲۱ صفحه، از قیاس منطقی و کارایی آن دفاع می کند. با آنکه این دروس مقدماتی بوده و مخاطبان دانشجویانی بوده اند که ظاهراً برای اولین بار با این مباحث آشنا می شده اند، ایشان به تفصیل از ارزش قیاس سخن می گوید. در این بحث، ایشان مخالفت با منطق را به دو بخش تقسیم می کند: «برخی اساساً منطق را پوچ و غلط و نادرست دانسته اند و برخی دیگر گفته اند غلط نیست، اما مفید فایده ای هم نیست» (همان، ص ۶۱-۶۲). سپس برخی شخصیت های نامور مخالف منطق، همچون ابوسعید ابوالخیر، سیرافی، ابن تیمیه، جلال الدین سیوطی و امین استرآبادی را نام می برد و چند اشکال معروف بر ضد منطق را نقل و با دقت رد می کند. یکی از معروف ترین اشکالات بر ضد منطق، همین اشکالی است که در کتاب مسأله قیاس نیز بر آن بارها انگشت نهاده و ادعا شده است «هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد». مطهری به تفصیل به تحلیل این ایراد پرداخته می نویسد: «کسانی که این ایراد را ذکر کرده اند

و در واقع این مغالطه را آورده اند، چند اشتباه کرده اند» (همان، ص ۷۰)؛ و آن گاه به تحلیل این ایراد و خطاهای آن می پردازد. سپس به بررسی ادعای دوری بودن قیاس روی می آورد و آن را رد می کند. در ایراد دوری بودن قیاس، ادعا شده بود: «علم به نتیجه موقوف است بر علم به کبری و علم به کبری موقوف است بر علم به نتیجه و این خود دوری صریح است» (همان، ص ۷۵). این همان اشکالی است که در کتاب مسأله قیاس نیز طرح شده است. از نظر مطهری این ادعا که «علم به کبری کلی موقوف است به علم به جزئیات آن، باید شکافته شود» و روشن گردد که مقصود چیست. اگر مقصود آن است که نخست باید یکایک موارد را استقرا کرد، «تا به علم به کلی حاصل شود، اصل این نظر درست نیست؛ زیرا راه علم به یک کلی منحصر به استقرای جزئیات نیست» (همان، ص ۷۵) و می توان برخی کلیات را از معدودی تجربه کسب کرد.

آن گاه احتمال دومی مطرح می کنند که در کتاب مسأله قیاس با حذف صدر، ذیل، و میانه آن بر ضد قیاس نقل شده است؛ حال آنکه متن کامل سخن ایشان به شرح زیر است و قسمت های حذف شده در نقل قول بالا، به صورت مشخص تر آمده تا تفاوت ها روشن گردد:

اما اگر منظور این است که علم به کبری علم اجمالی به همه جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح، علم به نتیجه در علم به کبری منطوی است مطلب درستی است، ولی آنچه در نتیجه مطلوب است و قیاس به خاطر آن تشکیل می شود، علم تفصیلی به نتیجه است نه علم اجمالی و انطوایی؛ پس در واقع در هر قیاسی، علم تفصیلی به نتیجه، موقوف است به علم اجمالی و انطوایی به نتیجه در ضمن کبری و این مانعی ندارد و دور نیست؛ زیرا دو گونه علم است (همان، ص ۷۶).

با حذف این سه عبارت کلیدی از سخن شهید مطهری و انتزاع این قطعه از کلیت آن، عملاً نتیجه ای از آن گرفته شده است که درست خلاف مقصود نویسنده آن بوده است و خواننده ای که با دیدگاه مطهری و دفاع پرشور ایشان از فلسفه و منطق بی اطلاع باشد و یا حوصله و فرصت مراجعه به متن اصلی را نداشته باشد، تصویری از ایشان به دست خواهد آورد که نه ایشان می پسندد و نه خدا را خوش می آید. این شیوه نقل قول ناقص و مهم تر از آن گسستن متن از فضا و بستر آن به گونه ای که درست بر ضد مقصود گوینده اش تفسیر شود، کاری است ضد اخلاقی تا حدی که در کتاب مسأله قیاس نیز یکی از انتقاداتی که متوجه آقای دینانی شده، «تقطیع عبارات میرزا» (رحیمیان،

پژوهش طبیعت، به روش قیاسی، متشکل از جزء استقراء، استنتاج قیاسی و تحقیق ورزی مدیون است (همان، ص ۹۰). مسئله آن است که میل اولاً قیاس را تا حدی قبول دارد، و انگهی با قبول مطلق استقرا، عملاً به گفته کاپلستون، خود را در وضعی دشوار قرار می‌دهد؛ زیرا وی هم اصل یکنواختی طبیعت را قبول دارد و هم اصل علیت را؛ اما این دو اصل تجربی نیستند و از استقرائمی توان به تعمیم آنها رسید و در عین حال دانشمندان باید صحت آنها را مفروض بگیرند. اینجاست که سر از مسئله دشواریاب استقرا و اصل یکنواختی طبیعت درمی‌آوریم که از قرن نوزدهم به بعد محل بحث و مناقشه فلاسفه علم بوده است. تخم لُق استقرا را هیوم در قرن هیجدهم در دهان فلاسفه شکست و اعتبار عقلی آن را به سؤال کشید و پرسید: اعتبار استقرا از کجا به دست می‌آید؟ از تجربه؟ در این صورت دور است و داریم به کمک یک استقرا، اصل استقرا را ثابت می‌کنیم. یا آن را به صورت اصلی اثبات نشده در نظر می‌گیریم؟ راسل با اشاره به نقد هیوم، در دفاع از استقرائی نویسد: «اگر این اصل صحیح نباشد، هر کوششی برای استخراج قوانین علمی کلی از مشاهدات جزئی بیهوده است و شکاکیت هیوم برای شخص تجربی ناگزیر است؛ البته خود این اصل را نمی‌توان بی‌دچار آمدن به دور، از موارد مشابه استنباط کرد؛ زیرا برای توجیه هر استنباطی، خود این اصل لازم است؛ پس این اصل باید یا خود اصل مستقل و غیر مبتنی بر تجربه باشد، یا از چنین اصلی استنتاج شود» (راسل، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۹۲۳).

راسل باهوش‌تر از آن است که متوجه دشواری این مسئله نشود؛ به همین سبب در کتاب مسائل فلسفه خود به این بحث روی می‌آورد و از دلیل حجیت استقرا می‌پرسد و نتیجه می‌گیرد وقوع امری در گذشته دلیلی برای تحقق آن در آینده نیست و جز از راه مصادره به مطلوب، هیچ راهی برای اثبات استقرا و تعمیم آن در به موارد آزمایش نشده نیست و: «هر استدلالی که به استناد تجربه، نسبت به آینده یا اجزای غیر مجرب گذشته و حال به عمل آید، متضمن فرض استقرا خواهد بود و از این جهت اثبات اصل استقرا به استناد تجربه تنها، بدون مصادره مطلوب هرگز ممکن نخواهد بود؛ پس باید اصل استقرا را به استناد بدهات ذاتی آن پذیرفت یا از هرگونه توجیه عقلی درباره انتظارات ما نسبت به آینده چشم پوشید» (راسل، ۱۳۵۶، ص ۹۱). سپس می‌گوید: کل زندگی ما و همه علوم بر اصل استقرا استوار است؛ هرچند خود این اصل، بنیادی عقلی ندارد و فقط آن را باید پذیرفت (همان، ص ۹۲)؛ در واقع کاپلستون، پس از نقل دیدگاه میل،

همان (ص ۸۲) معرفی شده است و این نشان می‌دهد چنین کاری از نظر نویسنده این کتاب، ناپسند است. قاعده زرین اخلاق که بنیاد اخلاق عملی به شمار می‌رود و در شرایع الهی و مکاتب اخلاقی با قوت به رسمیت شناخته شده و در فطرت بشر سرشته شده است، ما را از چنین دوگانگی روشی و تنها از دیگران انتظار رعایت انصاف داشتن باز می‌دارد (اسلامی، پاییز ۱۳۸۶، ش ۴۵) و حتی تومانس هابز که درباره سرشت انسانی دیدگاهی بدبینانه دارد و انسان را گرگ انسان می‌شمارد، پس از استنتاج نوزده قانون از قوانین طبیعت می‌گوید: «این قوانین به صورتی مختصر و آسان که حتی قابل فهم کم استعدادترین آدمیان است، خلاصه شده‌اند و آن خلاصه این است که آنچه به خود روا نمی‌داری، به دیگران روا مدار» (هابز، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰).

پرسش جدی این است که چگونه مسلمانی به خود اجازه می‌دهد به این شکل، سخنان کسی را که نظری ضد وی دارد، به گونه‌ای تکه پاره کند تا نظر خود را به کرسی بنشانند؟ پدیده‌ای که کم و بیش شاهد حضور آن در ادبیاتی از این دست هستیم. ممکن است کسی مخالف مطهری باشد یا رأی او را نپسندد، اما حق ندارد این گونه نوشته‌های او را دستکاری کند تا به مقصودش برسد.

باز در این کتاب نقد جان استوارت میل بر اعتبار قیاس، به روایت کاپلستون این گونه نقل شده است:

وقتی که نتیجه از پیش در مقدمتین مندرج باشد، استنتاج چیزی به معرفت ما نمی‌افزاید؛ چنان که در استدلال یا استنتاج قیاسی وضع از این قرار است؛ زیرا «همگان پذیرفته‌اند که اگر در نتیجه این قیاس، چیزی فراتر از آنچه در مقدمتین فرض شده پیدا شود، آن قیاس خلل دارد؛ ولی باید گفت در واقع هیچ چیزی که پیشتر معلوم نبوده یا قرار نبوده که معلوم شود، به مدد قیاس اثبات نمی‌گردد» (تاریخ فلسفه، ج ۸، ص ۷۹. به نقل از: رحیمیان، همان، ص ۴۰).

نویسنده به همین مقدار اکتفا می‌کند؛ گویی سخن میل در این بحث مردافکن فصل الخطاب است و به حجتی معتبرتر از کاپلستون نیازی نیست؛ اما به واقع، کاپلستون این سخنان را نقطه عزیمت بحث خود قرار می‌دهد تا به نقد دیدگاه میل پردازد و طی چند صفحه نشان دهد این مدعا از قوت چندانی برخوردار نیست و فاصله منطقی قیاسی و استقرائی چندان عمیق نیست و: «به عبارت دیگر شکاف بین استنتاج قیاسی و استقرائی کاهش پیدا می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۸۲). از نظر وی، میل از «نقش قیاس هم غافل نیست» و این سخن میل را از کتاب منطق او نقل می‌کند که: «ذهن انسان در شگرف‌ترین پیروزی‌هایش در

به دقت کاستی‌های آن را روشن می‌کند و نشان می‌دهد فاصله بین منطق قیاسی و استقرایی، آن گونه که کسانی مانند بیکن و میل فکر می‌کردند، نیست.

مسئله آن است که با کنار نهادن قیاس و روی آوردن به استقرای صرف از چاله «عدم کاشفیت» به چاه ویل نامعقول بودن می‌افتیم و ناگزیر می‌شویم یا به دامان مصادره متوسل شویم یا اعتبار استقرا را به مثابه امری شهودی بپذیریم؛ حال آنکه شهود ما چنین گواهی نمی‌دهد.^۳ در این جا، مقصود وارد شدن به این بحث جدی فلسفه علم نیست، بلکه هدف، اشاره به این نکته است که اخلاق پژوهش اقتضا می‌کند از ساده‌سازی و نقل یکسویه اقوال دیگران دوری کنیم و اگر سخنی را از کاپلستون نقل کردیم، جواب آن را نیز، اگر بود، نقل کنیم.

۲-۴. منطق جزیره نویسی مانع بحثی جدی درباره اعتبار قیاس شده است و با آنکه برخی از مسائل مندرج در این کتاب، پیشتر در آثار دیگران بحث و تحلیل شده است، نویسنده بی‌توجه به آنها مجدداً بحث خود را چنان آغازیده است که گویی دیگران متوجه آن نشده‌اند. این همان شیوه نوشتن در جزیره‌های پراکنده است که جناب رضا بابایی آن را به «جزیره نویسی» خلاصه کرده است. موارد متعددی از این شیوه در نقد منطق و قیاس می‌توان به دست داد؛ برای مثال این ادعا که «هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد» (همان، ص ۳۸) و به فرض صحت مقدمات و ساختار آن، «فایده و کشف جدیدی بر آن مترتب نمی‌باشد» (همان)، ادعایی است که فارغ از درستی یا نادرستی آن، در فرهنگ اسلامی حداقل پیشینه‌ای هزارساله دارد و می‌توان رد آن را در اعتراضات ابوسعید ابوالخیر بر بوعلی سینا و پاسخ وی دریافت؛ حتی به نوشته راس - ارسطو شناس معاصر - وی از اعتراضی که بر ضد قیاس درباره مصادره به مطلوب بودن آن می‌کردند، آگاه و به آنها پاسخ داده بود (راس، ۱۳۷۷، ص ۷۱). امروزه نیز در کتاب‌های منطقی، هنگام اشاره به اعتبار قیاس، معمولاً این اشکال طرح و تحلیل می‌شود؛ برای مثال در کتاب منطق صوری که نویسنده مسأله قیاس نیز از آن سخنانی نقل کرده است - ده صفحه به «ارزشیابی و نقد قیاس» اختصاص داده شده و در آن نظر «استوارت میل و همفکران وی» نقل و این گونه نقد شده است:

اینکه قضیه‌ای در قضیه دیگر مندرج باشد، امری است و توجه به این اندراج و دانستن آن و استخراج قضیه مندرج امری دیگر. شایستگی و فایده قیاس این است که این اندراج را به ما گوشزد می‌کند و ما را بدانچه داریم و توجه نداریم، متوجه می‌سازد. به طور کلی یک اصل یا قانون

متضمن بی‌نهایت نتیجه است و آیا هر نتیجه‌ای که از این اصول به دست می‌آوریم، نوعی کشف و یافتن نیست؟ تمام هندسه از تعاریف و علوم متعارفه و اصل موضوع برمی‌آید. آیا می‌توان قضایای هندسی را هم تکرار مکرر دانست؟ (خوانساری، ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۸۳).

شهید مطهری نیز پس از نقل این اشکال می‌نویسد: «کسانی که این ایراد را ذکر کرده‌اند و در واقع این مغالطه را آورده‌اند، چند اشتباه کرده‌اند» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۷۰)؛ سپس آنها را برمی‌شمارد و رد می‌کند؛ همچنین مرحوم علامه طباطبایی جایی یازده اشکال بر منطق را نقل و نقد می‌کند که برخی از آنها مشابه اشکالات مطرح شده در این کتاب است (طباطبایی، ۱۳۹۴ ق، ج ۵، ص ۲۵۶ به بعد). مقصود آن نیست که اشکال فوق به صورتی قطعی حل شده، بلکه مسئله آن است که اگر کسی اعتبار قیاس را قبول ندارد و آن را کاشف نمی‌داند، اخلاقاً ملزم است پس از طرح اشکال خود، پاسخ مدافعان را نقل کند و در پی آن نشان دهد این گونه پاسخ‌ها او را قانع نکرده است؛ نه آنکه چنان عمل کند که گویی هیچ پاسخی به این اشکال نشده است؛ از این رو خوب بود یا این اشکال مطرح نمی‌شد، یا به پاسخ‌هایی که به آن داده شده است، نیز اشاره‌ای می‌شد.

باز شاهد استدلالی از این دست هستیم که قیاس ایمن از خطا نیست و شاهد بر آن «اشتباهات فراوانی است که فلاسفه به خاطر اعمال قیاس - در مواردی که جایز و صحیح نبوده - در امر دین مرتکب شده‌اند» (رحیمیان، همان، ص ۳۵). این اشکال بارها مطرح شده و مدافعان منطق گفته‌اند آنچه مانع خطا می‌شود، رعایت درست اصول استنتاج و به کار بردن قیاس در جای درست است، نه به شکلی نادرست (اسلامی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۰). شهید مطهری اشکال فوق را تحلیل کرده، نتیجه می‌گیرد: خطای در اندیشه دو علت می‌تواند داشته باشد: یکی صورت استدلال معیوب باشد و دیگری مواد آن سقیم باشند. وظیفه منطق صوری بر طرف ساختن عیب نخست است، اما درباره محتوای اندیشه، «هیچ قاعده و اصلی نیست که صحت فکر را تضمین کند. تنها ضامن، مراقبت شخص فکرکننده است» (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۶۹)؛ همچنین باید میان سوء استفاده از ابزاری، با خود آن تفاوت گذاشت و توجه داشت که

۳. برای توضیح بیشتر درباره بحث استقرا و مشکلات آن ر. ک به: آلن الف چالمرز؛ چیستی علم: درآمدی بر مکتب علم‌شناسی فلسفی؛ ترجمه سعید زیباکلام؛ ص ۱۳-۳۳ و دانالد گیلیس؛ فلسفه علم در قرن بیستم؛ ترجمه حسن میاندری؛ ص ۱۹-۹۲.

سوء استفاده از چیزی، دلیل بر نادرستی از آن چیز نیست. ممکن است کسی از علم تفسیر یا از خود قرآن نادرست استفاده کند؛ این خطای برداشت، دلیل بر نادرستی اصل تفسیر نیست.

بی توجهی به کار گذشتگان و مجدداً بحث را از صفر آغازیدن، همان است که نگارنده این سطور از آن در مقاله ای به نام «نوشتن در جزایر پراکنده؛ فقر علمی یا ضعف اخلاقی» (اسلامی، تابستان ۱۳۸۶، ش ۳۰) یاد کرده است. اگر هدف، پیشبرد بحث و کشف حقیقت است، لازم است پس از نقل ادعای مقبول خود، پاسخ دیگران نیز نقل و سپس نقد شود؛ اما در این جا این ادعاها چنان نقل می شود که گویی تاکنون کسی متوجه آنها نشده و بدان ها پاسخی، حتی نادرست، نداده است.

۴-۳. در این کتاب از برخی منتقدان با عنوان «مبتدیان جوئی نام» و ناسزاگویی های علمی آنان سخن رفته و ابراز امیدواری شده که این کتاب «احتمالاً مبتدیان را به کنترل سرعت در ارشاد دیگران و خواهد داشت» (رحیمیان، همان، ص ۱۲). فکر می کنم زمان آن رسیده است تا اندک اندک از این ادبیات دست بشوییم و از تعبیرات دقیق تری استفاده کنیم. این نگرش تحقیرآمیز، نه تنها خلاف واقع و مغایر تعالیم قرآن کریم است که می فرماید: «ولا تبخسوا الناس اشیاءهم» (اعراف: ۸۵)، امروزه در بازار علم نیز خریداری ندارد. کافی است بدانیم تعبیر «مبتدی» از نظر عالمانی نه تنها توهین آمیز نیست که در واقع نشان افتخار به شمار می رود. ادmond هوسرل، فیلسوف آلمانی و بنیانگذار پدیدارشناسی، خود را مبتدی می خواند و دوست داشت «همیشه مبتدی» نامیده شود. (Schmitt, 1996, v.6, p.139)؛ به همین سبب امروزه در سرفصل برخی کتاب های آموزش تاریخ فلسفه غرب، نه از سر تحقیر که به نشان تجلیل، از این سوئیتر برای اشاره به زندگی هوسرل استفاده می شود: «زندگی یک همیشه مبتدی» [The Life of a Perpetual Beginner] (Lawhead, 1996, p.547).

نتیجه اخلاقی: نه مبتدی بودن، خطاست و نه جوئی نام بودن. در مباحث علمی، بی ربط نویسی و ادعای بدون دلیل کردن خطاست و نویسنده مسأله قیاس باید این دور را در نوشته های دیگران نشان دهد.

۵. رخدادی خجسته

بخش قابل توجهی از کتاب مسأله قیاس، صرف تبیین دیدگاه آیت الله اصفهانی و پاسخگویی به منتقدان ایشان، یعنی آقایان جوادی آملی، لاریجانی، دینانی، سیدمحمد موسوی و حسین

مظفری شده است. از نظر نویسنده کتاب، برخلاف پندار رایج، تمام اشکالاتی که مرحوم آیت الله اصفهانی در رساله مصباح الهدی، «مطرح کرده اند، ناظر به قیاس لغوی است، نه عقل» (رحیمیان، همان، ص ۱۱۵) و ایشان «هرگز و در هیچ یک از نوشته های خود تفکیک بین عقل و وحی را نپذیرفته اند و همواره از حجیت ذاتی عقل دفاع نموده اند» (همان، ص ۱۱۶)؛ همچنین «از نظر میرزای اصفهانی معارف پیامبر و ائمه - علیهم السلام - که منطبق بر معارف قرآن است، بر اساس عقول بشری می باشد که این عقول به عنوان حجت های الهی بر همه عقلا مبعوث شده است» (همان). در این زمینه نویسنده تا جایی پیش می رود که پیشنهاد می دهد برای معرفی مکتب میرزای اصفهانی، از تعبیر رهن «مکتب تفکیک» استفاده نشود و: «اگر لغت تفکیک، چنان توهم نادرستی را موجب می شود، بهتر است در معرفی میرزای اصفهانی از آن استفاده نشود» (همان، ص ۱۱۷).

این نکات از جهاتی درس آموز است؛ با این حال نیازمند برخی توضیحات می باشد؛ نخست آنکه اگر واقعاً مرحوم آیت الله اصفهانی همین عقول بشری را حجت الهی می شمارد، چرا در آغاز ابواب الهدی آن گونه بر این عقول و یافته های آن می تازد و «راه شرع را با راه عقل بشری یکسر متفاوت دانسته، یادآوری می کند قرآن مجید به کامل ترین وجه و گویاترین بیان برای ویران ساختن اساس علوم بشری و برکنند بنیاد آن آمده است» (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۲۹). عنوانی که ایشان بر نخستین باب از ابواب الهدی می گذارد، نیاز چندانی به توضیح ندارد: «الباب الاول من ابواب الهدی و هو باب الابواب انه لاجماع بین العلوم البشریه والعلوم الجدید الهیه فی شیء من الاشیاء حتی فی مدخلها و بابها». در سراسر این کتاب بر این دوگانگی تأکید می کند و نتیجه می گیرد «علوم بشری عین جهالت و تاریک ترین نوع تاریکی است» (برای دیدن نمونه های متعددی از این سخنان و ارجاعات آنها ر. ک به: اسلامی، همان).

نکته دوم اینکه: اگر مرحوم میرزای اصفهانی حجیت عقل و حتی قیاس صحیح، یعنی قیاسی را که صورت و ماده آن درست باشد، قبول دارد، باید روشن کرد که در چه نقاطی با فلاسفه و منطقدانان اختلاف نظر دارد. فیلسوفی نیست که به صراحت مدعی شود قیاس را از هر نوعی، گرچه صورت یا ماده آن فاسد باشد، معتبر می داند. اینجاست که اختلاف نظر بین ایشان و فلاسفه، اختلافی در مصادیق خاص خواهد بود که در این صورت چنین اختلافی میان خود فلاسفه و دیگر عالمان حوزه های مختلف، مانند فقها و عارفان نیز رایج است.

سرانجام به سومین نکته نویسنده می‌رسیم که پیشنهاد حذف عنوان «مکتب تفکیک» برای معرفی دیدگاه آیت‌الله اصفهانی است. نگارنده این سطور، پیشتر به تفاوت روایت‌های مکتب تفکیک اشاره کرده، برخی ویژگی‌های روایت معاصر آن و تفاوت آن را با دیدگاه بنیانگذاران آن برشمرده بود (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۳۴) و اینک به رغم ادعای یکسانی از سوی مدافعان این مکتب، اخیراً این مسئله جدی‌تر شده است؛ برای مثال آقای حسین مفید، مصحح ابواب الهدی، به دو علت پیشنهاد تغییر نام می‌دهند: از نظر ایشان تعبیر «مکتب تفکیک»، همه ابعاد «مکتب معارف خراسان» را پوشش نمی‌دهد و این روایت خاص که به «مکتب تفکیک» شهرت یافته، چه بسا، به فهم دقیق دیدگاه اصفهانی نینجامد و: «با اوج‌گیری امواج نقد و بررسی آرای این مکتب به نظر می‌رسد منتقدان با در نظر گرفتن مبانی یک تقریر خاص و یا تعمیم آن به تمام جریان یک اندیشه، چوب حراج به تمام آرا و تقریرات مختلف این مکتب زده باشند و بسیاری از آرای مطروحه در مکتب معارف را - که از اعتبار متفاوتی نسبت به آرای مکتب تفکیک در نقد بهره‌مندند - به یک شیوه فهم کرده باشند» (اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۲۳).

این توجه و هوشیاری را باید مبارک دانست و به فال نیک گرفت؛ زیرا هم بستری است برای فهم نقد منتقدان و هم تفکیک روایت‌های مختلفی است که می‌توان از میراث فکری شیعی چند دهه اخیر به دست داد و آنچه را که دفاع‌پذیر است، برگرفت و آنچه را ناپذیرفتنی است فرو گذاشت؛ در واقع نخستین گام برای ترویج آموزه‌های اصیل شیعی و بزرگداشت عالمانی که درد دین داشته‌اند، ارزیابی درست و دقیق و منصفانه کار آنان است و لازمه آن، گوش سپردن به نقد ناقدان و فهم همدلانه سخن آنان است؛ با این کار هم می‌توان این بزرگان، از جمله آیت‌الله اصفهانی را از مهجوریت فکری بیرون کشید و هم قوت کارشان را سنجید و تقریری مناسب و معاصر از آن به دست داد. از این منظر، کتاب مسأله قیاس، به رغم کاستی‌های روشی آن و ناکامی در اثبات مدعای اصلی خود، می‌تواند باب گفتگوی انتقادی بین موافقان و مخالفان دیدگاه‌های آیه‌الله اصفهانی را بگشاید و به دور از ناسزاگویی‌های رایج و آتش اتهام متقابل، فضایی برای گفتگوی جدی میان دینی‌پدیدآورد. چنین باد.

منابع

۱. ارسطو؛ منطق ارسطو (ارگانون)؛ ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی؛ تهران: نگاه، ۱۳۷۸.
۲. ارونسون، الیوت؛ روانشناسی اجتماعی؛ ترجمه حسین شکرکن؛ تهران: رشد، ۱۳۸۶.
۳. اسلامی، سیدحسن؛ طباطبایی و دفاع از منزلت عقل؛ پژوهش دینی، ش ۱۱، آبان ۱۳۸۴.
۴. _____؛ رؤیای خلوص: بازخوانی مکتب تفکیک؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۵. _____؛ قاعده زرین در اخلاق و حدیث، علوم حدیث، شماره ۴۵، پاییز ۱۳۸۶.
۵. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب الهدی: به روایت نسخه فائقی؛ تحقیق حسن جمشیدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۶. _____؛ ابواب الهدی؛ مقدمه و تحقیق از حسین مفید؛ تهران: منیر، ۱۳۸۷.
۷. _____؛ مصباح الهدی: همراه با چند رساله دیگر؛ به همت سید محمدباقر نجفی یزدی، مشهد [بی‌نا]، ۱۳۳۱.
۸. بوعلی سینا، حسین بن عبدالله؛ الشفاء: المنطق؛ تصحیح سعید زاید؛ القاهرة: الهیئه العامه لشئون المطابع المصریه، ۱۳۸۳ ق.
۹. _____؛ النجاه من الغرق فی بحر الضلالت؛ تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۱۰. _____؛ رساله منطق دانش‌نامه‌علائی؛ تصحیح محمد معین و محمد مشکوة؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۱۱. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف؛ الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید؛ قم: بیدار، ۱۳۶۳.
۱۲. خوانساری، محمد؛ منطق صوری؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۱۳. راس، سرویلیام دیوید؛ ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری؛ تهران: فکر روز، ۱۳۷۷.
۱۴. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: پرواز، ۱۳۵۶.

28. Aristotle The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, edited by Jonathan Barner, New Jersey, Princeton University Press, 1995.
29. Craig, Edward (ed.), The shorter Routledge encyclopedia of philosophy, London, Routledge, 2005.
30. Govier, Trudy, A practical study of argument, Sixth edition, Belmont, USA, Wadsworth, 2005.
31. Lawhead, William F., The Voyage of Discovery: A History of Western Philosophy, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 1996.
32. Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
33. Pickard, Alison Jane, Research Methods in Information, London, Facet Publishing, 2007.
34. Schmitt, Richard Ohenomenology, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards (ed.), New York, McMillan Publishing Co, 1996.
35. Websters Third International Dictionary of The English Language Unabridged, Chicago, Encyclopedia Britannica, 1993.
۱۵. _____؛ مسائل فلسفه؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶.
۱۶. رحیمیان، علی رضا؛ بررسی مسأله قیاس: تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین؛ تهران: منیر، ۱۳۸۷.
۱۷. سبزواری، ملاحادی؛ شرح المنظومه؛ با تعلیقات حسن حسن زاده آملی تحقیق مسعود طالبی؛ تهران: ناب: ۱۴۱۷ ق.
۱۸. شهابی، محمود؛ رهبر خرد؛ تهران: خیام، ۱۳۶۱.
۱۹. عصار، سید محمد کاظم؛ دروس منطق و فلسفه؛ تصحیح احمد عابدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
۲۰. قزوینی، شیخ مجتبی؛ بیان القرآن؛ ج ۱ (فی التوحید القرآن)، مشهد: عبدالله واعظ یزدی، ۱۳۳۱.
۲۱. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۸ (از بتام تا راسل)، تهران: علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۶.
۲۲. شووان، فریتویف؛ گوهر و صدف عرفان اسلامی؛ ترجمه مینو حجت؛ تهران: سهروردی، ۱۳۸۱.
۲۳. مصطفی، عادل؛ المغالطات المنطقیه: طبیعتنا الثانیه وخبزنا الیومی (فصول فی المنطق غیر الصوری)؛ القاهره: المجلس الاعلی للثقافه، ۲۰۰۷.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۵. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ قم: سیدالشهداء، ۱۳۷۶.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: اعلمی، ۱۳۹۴ ق.
۲۷. هابز، توماس؛ لویانان؛ ترجمه حسین بشیریه؛ تهران: نی، ۱۳۸۰.

