

## نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟

نقد مقاله «آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟»

سعید مقدس

اشاره

نشریه آینه پژوهش در شماره های ۱۱۶ و ۱۱۷ در بخش «نقد کتاب»، مقاله ای از جناب آقای اسلامی به چاپ رساند که عنوان آن چنین بود: «آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟» این نقد درباره کتاب «مسأله قیاس»<sup>۱</sup> نوشته شده بود. آنچه در ادامه می خوانید، پاسخی است به این مقاله.

پیش نهاد: مدعای اصلی کتاب

کتاب «مسأله قیاس» یکی از مهم ترین مباحث منطقی را مدنظر قرار داده، از جنبه کاربردی بدان نگریسته است. در این کتاب، دو گونه بهره گیری از قیاس مورد نقد قرار گرفته است: به کار بستن قیاس در «اصول دین و فروع آن». مؤلف قصد دارد با توجه به مباحث دقیق مرحوم میرزای اصفهانی، این هر دو گونه بهره گیری را ناموجه اعلام کند.

شاید بتوان گفت این عبارت مرحوم میرزای اصفهانی یکی از عبارات کلیدی کتاب است: «هو (العقل) الحجّة علی انّ القیاس مطلقاً فی الاصول والفروع فعلٌ قبیحٌ رجسٌ من عمل الشیطان لانه لا امان لحظاه»<sup>۲</sup>.

ادعا این است که به کارگیری قیاس، نه تنها در فروع دین و احکام، بلکه در اصول دین نیز یک رویکرد زشت و شیطانی تلقی می شود. علت آن است که قیاس - بماهو قیاس - مأمون از خطا نیست. توضیح آنکه: علم منطوق در باب «حجّت»، درباره انواع و اشکال قیاس و شرایط انتاج آنها بحث می کند. قضاوت درباره صدق و کذب گزاره هایی که در این قالب ها قرار می گیرند، بر

عهده منطوق بماهو منطوق، نیست. ممکن است مواد قیاسی کاذب باشند و نتیجه کاذبی را هم در پی بیاورند، اما این از جهت صوری به منتج بودن قیاس، ضربه ای وارد نمی کند.<sup>۳</sup> به این ترتیب ممکن است قیاسی از جهت صوری دچار معضل نباشد، اما بتوانیم با نظر به ماده، آن را بی اعتبار اعلام کنیم و متوجه خطایش شویم.

تأکید می کنیم خود قیاس (از جهت صوری) نمی تواند این خطای مادی را بشناسد و بر ملا کند. برای تشخیص خطای آن، به ترازویی بیرون از قیاس نیاز مندیم که عبارت است از: «عقل و وحی». با بررسی ماده قیاس توسط این موازین، ممکن است به فساد آن پی ببریم. اگر کسی بخواهد از قیاس در اصول و فروع دین بهره بگیرد، به همین گونه خطاها (در ناحیه ماده) دچار می شود. ماده فاسد این قیاس ها سبب می شود کبرای قیاس، از «کلیه بودن» بیفتد و قیاس از رتبه والای یقین آوری، به حد تمثیل ظن آور تنزل کند.

کتاب مدعی است در بحث توحید - که مقایسه واجب به اندازه و قواره ممکن، نادرست است - و نیز در فروع دین - که

۱. علی رضا رحیمیان؛ مسأله قیاس: تحلیل کاربرد قیاس در اصول و فروع دین؛ تهران: منیر، ۱۳۸۷.

۲. عقل حجت است بر اینکه قیاس - چه در اصول و چه در فروع - به طور مطلق کار زشت و پلیدی از کارهای شیطان است؛ چون از خطای آن در امان نیستیم (مصباح الهدی؛ ص ۵). برای توضیحات بیشتر درباره این عبارت ر. ک به: مسأله قیاس، صص ۳۴-۳۵، ۵۹-۶۰ و ۸۲-۸۳.

۳. این بحث به تفصیل در صفحات ۱۶-۱۸ کتاب مسأله قیاس، با نظر به آثار منطقیون متقدم و متأخر مطرح شده است.



- ادعای محوری کتاب

ادعای محوری کتاب همان نکته ای است که در مقدمه این نوشتار بدان پرداختیم؛ یعنی: جایز نبودن بهره گیری از قیاس در اصول دین و فروع آن. چنان که رفت، همه سخن در این است که در چنین مواردی، هر چند صورت قیاس برای ارائه براهین به کار برده می شود، اما با نظر به ماده، روشن می شود کبراهای کلیه مورد نیاز، قابل دستیابی نیستند. در نتیجه، آنچه ظاهراً به عنوان قیاس ارائه می شود، در واقع یک تمثیل است.<sup>۱۰</sup>

- مقدمه ادعا

مقدمه ادعای محوری کتاب نیز باید به دقت مورد توجه قرار گیرد و آن، نشان دادن روح و حقیقت مشترک میان قیاس فقهی و منطقی است. این روح مشترک همان چیزی است که به عنوان «قیاس لغوی» مورد دقت میرزای اصفهانی قرار گرفته است؛<sup>۱۱</sup> یعنی «تقدیر شیء بشیء»<sup>۱۲</sup> (اندازه گیری شیئی به اندازه و قواره شیء دیگر). اثبات این روح مشترک به معنای اینهمانی قیاس فقهی و منطقی نیست. کتاب مسأله قیاس تصریح می کند:

چنان که بارها در همین کتاب بیان شد، میرزای اصفهانی حکم به تساوی قیاس فقهی و منطقی ننموده، بلکه ایشان قیاس را به معنای لغوی اش دانسته که این معنا در صورت وجود کبرای کلیه، شکل قیاس منطقی را پیدا می کند و در صورت عدم چنان کبرایی، یک قیاس فقهی (تمثیل) خواهد بود؛ بنابراین قیاس فقهی و منطقی، در معنای لغوی قیاس (تقدیر شیء بشیء) با هم مشترک هستند؛ ولی در بود و نبود یک شرط خارج از آن معنای لغوی، با هم اختلاف دارند.<sup>۱۳</sup>

- دلیل مقدمه

در قیاس شکل اول، یکی از شرایط انتاج، کلیت کبر است.

۴. مسأله قیاس، ص ۸۲.

۵. سیدحسن اسلامی؛ «آیا قیاس فقهی همان قیاس منطقی است؟» آینده پژوهش، ش ۱۱۶ و ۱۱۷، صص ۵۵، ۵۶ و ۵۹.

۶. همان، ص ۵۶.

۷. همان، ص ۵۷.

۸. همان، ص ۶۰.

۹. همان.

۱۰. برای ملاحظه و دقت بر این ادعای محوری ز. ک به: مسأله قیاس، صص ۲۴-۲۸، ۳۴-۳۶، ۴۳-۴۸، ۵۱-۵۳، ۶۹، ۷۱-۷۵، ۸۰.

۸۳، ۹۰-۹۲، ۱۰۱-۱۰۳.

۱۱. ر. ک به: مسأله قیاس، ص ۳۳-۳۴.

۱۲. همان، ص ۲۹-۳۱.

۱۳. همان، ص ۱۰۰.

احکام منصوص العلة ندارند - کبرای کلیه اساساً منعقد نمی شود. به این ترتیب یکی از مهم ترین شروط برقراری قیاس شکل اول به هم می ریزد. در این حالت، قیاس ادعاشده، حقیقتاً قیاس نیست، بلکه صرفاً تمثیلی است که ممکن است مفید ظن باشد نه یقین؛ پس به تعبیر کتاب مسأله قیاس: «به صورت قیاس هیچ ایرادی وارد نیست؛ آنچه منشأ اشکال و ایراد است، مربوط به ماده قیاس می باشد... همه نقد مرحوم میرزا، مربوط به مواد غیر عقلی و غیر یقینی است که به غلط، بدیهی و قطعی تلقی می شوند و سپس قیاس هایی که از آنها تشکیل می شود، به نام برهان منطقی مورد قبول قرار می گیرند».<sup>۴</sup>

(۱) کشف بی پشتوانه یا بینش عالمانه؟

۱-۱. مدعا: اعتراض به یگانه پنداشتن قیاس فقهی و منطقی

ادعای آقای اسلامی در این قسمت را می توان به صورت زیر خلاصه کرد:

(۱) تنها ادعای محوری و اثباتی کتاب «مسأله قیاس»، یکی بودن قیاس فقهی و منطقی است.<sup>۵</sup>

(۲) یکی از ادله اثبات اینهمانی قیاس فقهی و منطقی، استفاده از یک بحث لغوی است.<sup>۶</sup>

ایشان سپس به این استدلال اعتراض می کنند که: از معنای واژه قیاس نزد ابن منظور واژه شناس، نمی توان مقصود از قیاس را نزد ابن سینا و خواجه نصیرطوسی فیلسوف دریافت.<sup>۷</sup>

(۳) کتاب با ادعایی آنچنان و استدلالی این چنین، داعیه دار کشف جدیدی توسط میرزای اصفهانی است که «مخالفان فلسفه خوانده ایشان» متوجه آن نشده اند؛<sup>۸</sup> به تعبیر ایشان چنین ادعایی، زاده حسن ظن بیش از حد به خود و سوء ظن به میراث علمی فلاسفه است.<sup>۹</sup>

۱-۲. «روح مشترک»؛ نه «عنیت» و نه «اشتراک لفظی»

در پاسخ این بیانات خواننده منصف را به پنج نکته تذکر می دهیم که هریک زیر مجموعه هایی دارند:

الف) توضیح ادعای اصلی کتاب و مقدمات آن

به عنوان نکته نخست، لازم است ادعای محوری کتاب مسأله قیاس و مقدمه و دلیل آن، مورد توجه قرار گیرد.

اگر کبرای قیاس، کلیه باشد، به این معناست که حرکت متفکر از کلی به جزئی صورت گرفته است؛ اما اگر کبرا، کلیه نباشد، شرط انتاج برقرار نخواهد بود و در واقع، حرکت متفکر از جزئی ای به سوی جزئی دیگر است؛ پس به این ترتیب از اوج قیاس به حضيض تمثیل سقوط می کند.

مرحوم خواجه طوسی، خلل استدلال هایی به این صورت را از ناحیه کبرا می داند؛ یعنی آنچه در واقع جزئی است، کلی تلقی شده است. مرحوم خواجه ادامه می دهند: اگر توانستیم «جامع» را علت بارشدن «حکم» بر اصل بدانیم، در این صورت حکم «اصل» به «فرع» نیز سرایت می کند<sup>۱۴</sup> و در واقع برهان به پا می شود. پس در فرض برقراری شرایط انتاج، تمثیل و قیاس قابل تبدیل به یکدیگر هستند و تفاوت آنها فقط در کلیت کبراست. «قابلیت تبدیل تمثیل و قیاس به هم» در واقع دلیل این مقدمه است که «قیاس فقهی و منطقی، روح و حقیقت مشترک دارند».

#### ب) قطار بلند اشتباهات در فهم مدعا و دلیل

«راه» به جای «مقصد»

در مقاله آقای اسلامی، نشانی از دریافت صحیح هیچ یک از عناوین مذکور به چشم نمی خورد.

اولاً: مقدمه و زمینه چینی مدعای اصلی، درست دریافت نشده که عبارت است از: «روح و هویت مشترک میان قیاس فقهی و منطقی». منتقد محترم به ناصواب پنداشته اند اثبات این روح مشترک به معنای «یکی دانستن قیاس فقهی و منطقی» است؛ چنان که از عنوان مقاله هویدا است.

ثانیاً: در پی این اشتباه، اشتباه دومی رخ داده و آن اینکه منتقد محترم «راه» را به عنوان «مقصد» تلقی کرده است و آنچه به عنوان «وسیله» مطرح بوده، «هدف» انگاشته اند. «روح مشترک میان قیاس فقهی و منطقی» تنها مقدمه ای است تا ادعای محوری و اساسی کتاب مطرح گردد.

تأکید می کنیم که در این جا دو اشتباه متعاقب یکدیگر رخ داده است: ایشان نخست گمان کرده اند منظور کتاب از «جوهر و گوهر مشترک قیاس فقهی و منطقی»، اثبات یگانگی میان آنهاست و در رتبه دوم، این یگانگی را همان «مدعای اصلی کتاب» دانسته اند.

#### «اشتباه در دریافت دلیل»

به زعم ایشان یکی از شیوه های کتاب برای اثبات «یگانگی قیاس فقهی و منطقی»، عبارت است از: «بحث لغوی درباره کلمه قیاس» و دو شیوه دیگر یکی «معیار شمردن کلیت کبرا در قیاس» و دیگری «تحلیل ماهیت قیاس فقهی».<sup>۱۵</sup>

ابتدا در شیوه نخست تأمل کنیم و سپس در دو شیوه دیگر. نکته اول: معنای لغوی قیاس (تقدیر شیء بشیء) صرفاً شاهد و مؤیدی بر روح مشترک قیاس فقهی و منطقی است. استدلال اصلی کتاب، همان «قابلیت تبدیل» این دو قیاس به یکدیگر است که پیش از رسیدن به «بحث لغوی»، بدان پرداخته است.<sup>۱۶</sup> مؤلف نخست بر اساس فرمایش مرحوم خواجه طوسی، قابلیت تبدیل این دو به یکدیگر را بررسی کرده، و پس از استخراج این روح مشترک، در پی معادل لغوی برای آن رفته است.

نکته دوم: بنابراین حتی اگر این بحث لغوی مطرح نمی شد، ضربه ای به اصل بحث وارد نمی ساخت. اصل بحث همان «روح مشترک» این دو نوع قیاس است که از «قابلیت تبدیل آنها به یکدیگر»، استخراج می شود.

به این ترتیب بهتر بود منتقد محترم به خود زحمت نمی دادند و در پی کشف معادل های یونانی این دو قیاس و ترجمه آنها نمی افتادند تا چنین اظهار نظری فرمایند:

دو واژه متمایز در زبان یونانی، لاتین و زبان های اروپایی برای تمثیل و قیاس وجود دارد و مشابهت تصادفی آنها در زبان عربی مجوزی برای یکی دانستن آنها نیست؛ زیرا اولاً بحث لغوی و ریشه شناختی در زبان عربی، برای اثبات یگانگی قیاس و تمثیل خطاست؛ ثانیاً اگر هم بر اساس زبان اصلی بخواهیم چنین کاری انجام دهیم، متوجه تفاوت معنایی این دو اصطلاح می شویم.<sup>۱۷</sup>

در پاسخ به ایشان عرضه می داریم:

اولاً: درست است که در زبان یونانی و اروپایی دو واژه متمایز برای تمثیل و قیاس وجود دارد، اما مغایرت تصادفی یا غیرتصادفی آن دو در زبان یونانی یا لاتین، مجوزی برای تفکیک

۱۴. شیخ الرئیس ابوعلی سینا، الاشارات و التنبیها (با شرح خواجه ی طوسی) دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق، ج ۱، ص ۲۳۲/مسأله ی قیاس ص ۲۱-۲۴.

۱۵. «آیا قیاس فقهی همان قیاس ...؟» ص ۵۶.

۱۶. بحث نخست در صفحه ۲۱-۲۴ و بحث دوم در صفحه ۲۹-۳۱ کتاب مسأله قیاس مطرح است.

۱۷. «آیا قیاس فقهی همان ...؟» ص ۵۷.



- دو شیوه یا یک شیوه؟

نکته اول آنکه، این «دو شیوه»، در واقع یک شیوه است؛ یعنی قابلیت تبدیل قیاس فقهی (تمثیل) و قیاس منطقی به یکدیگر. مشکل قیاس فقهی (در احکام غیر منصوص العله) در واقع همین است که فاقد کبرای کلیه می باشد؛ در حالی که در قیاس منطقی صحیح (مثل: عقاب بلا بیان ظلم است/ هر ظلمی قبیح است/ پس عقاب بلا بیان قبیح است) کبرای کلیه منعقد می شود؛ لذا هم معتبر است و هم قابل استفاده.

- بی‌اعتنایی به «نبود اختلاف ذاتی میان قیاس و تمثیل»

نکته دوم اینکه آقای اسلامی نخست قیاس و تمثیل را از دیدگاه منطقی دانان تعریف کرده اند؛ سپس بر اساس فرمایش مرحوم علامه حلی و شرح مرحوم شهابی بر این واقعیت صحه گذاشته اند که قیاس و تمثیل قابل تبدیل به یکدیگرند؛ اما بلافاصله چنین هشدار می دهند: «اما امکان تبدیل به قیاس منطقی مطلبی است و یکی بودن آن دو، مطلبی دیگر ... با همین استدلال می توان استقرارا به قیاس تبدیل کرد ... حال آیا می توان گفت استقرارا همان قیاس است؟»<sup>۲۰</sup>

نهایتاً سخن ایشان این است که از راه امکان تبدیل قیاس و تمثیل به یکدیگر، نمی توان «برای یکی شناختن قیاس منطقی و فقهی بهره جست».<sup>۲۱</sup>

نیکوست در اینجا قدری بیشتر درباره سابقه قدیمی این بحث در فرهنگ فلسفی - منطقی، سخن بگوییم و نتیجه گیری منطقیان متقدم و متأخر از آن را مدنظر قرار دهیم تا معلوم شود کدام یک از دو طرف، «میراث علمی هزار ساله» منطقی و فلسفه را نادیده گرفته است! کتاب آقای رحیمیان یا مقاله آقای اسلامی؟!

نخست لازم است بدانیم سه «گونه» بودن استقرار و قیاس و تمثیل، چه معنایی دارد:

شیخ رئیس در اشارات، بحث درباره حجت را با این عبارت آغاز کرده است: «اصناف ما یحتج به فی اثبات شیء ...». مرحوم خواجه در شرح این عبارت ابن سینا نخست تأکید می کند که میان حجت و مطلوب باید «تناسب» ما «یی باشد، و گرنه محال است حجت، مستلزم نتیجه باشد. این «تناسب» در قیاس و استقرار و تمثیل به اشکال مختلف بروز می کند. در قیاس، حجت مشتمل بر مطلوب است. در استقرار مطلوب، مشتمل بر حجت است. در تمثیل اشمالی مطرح نیست، اما حجت و

کامل و بیگانه پنداشتن آنها از یکدیگر نیست؛ زیرا همان طور که استدلال به لغت برای اثبات یگانگی این دو خطاست، استدلال به لغت برای اثبات بیگانگی کامل آن دو نیز خطاست.

ثانیاً: استدلال برای اثبات روح مشترك - و نه یگانگی - قیاس فقهی و منطقی، همان قابلیت تبدیل این دو به یکدیگر است. چون این بنیان استوار وجود دارد، مدعا ثابت است؛ هر چند در فرهنگ لغت، این دو هیچ مشابهتی به یکدیگر نرسانند. البته مرحوم میرزا از این یکسانی لفظ در زبان عربی، به عنوان شاهد و مؤید بحث استفاده کرده اند و در واقع، مقسم قیاس فقهی و منطقی را «قیاس لغوی» دانسته اند.<sup>۱۸</sup> این توجه بسیار بجا و هشدار دهنده است؛ زیرا در هر دو نوع قیاس (فقهی و منطقی) واقعاً - و نه به خاطر استعمال تصادفی لفظ مشترك - نوعی مقایسه کردن و چیزی را با چیز دیگر اندازه گرفتن وجود دارد؛ به بیان دیگر از آنجا که این «مقایسه کردن» واقعاً وجود دارد، این حسن انتخاب در نام مشترك صورت پذیرفته است - نه اینکه چون نام مشترك گذاشته شده، نتیجه گیری شده باشد که دارای روح مشترك هستند!

این جاست که سر عدم تفکیک سه شیوه ادعایی از یکدیگر، مشخص می شود. کتاب مسأله قیاس مدعی روح و هویت مشترك قیاس فقهی و منطقی است. برای اثبات آن، یک «دلیل» و یک «شاهد و مؤید» آورده است. آقای اسلامی ابتدا «مؤید» ادعا را هم رتبه «استدلال» آن تلقی کرده اند و سپس به مؤلف کتاب تاخته اند که چرا چنین استدلالی می کنند! یعنی باز هم دو اشتباه در پی هم:

نخست، این ادعا که «مشخصاً» سه شیوه برای اثبات یگانگی قیاس فقهی و منطقی پی گیری شده است (در عین اینکه خود ایشان هم قبول دارند که به تفکیک این سه، حتی اشارتی هم نشده است).<sup>۱۹</sup>

دوم، این اعتراض و ستیز که «چرا خواسته اید از واژه شناسی این منظور، به اصطلاح فلسفی ابن سینا استدلال کنید!»

ج) بی توجهی به هسته و نتیجه تلاش های هزار ساله

اکنون نوبت به آن می رسد که به بررسی دو شیوه دیگر مورد ادعای ایشان پردازیم. چنان که رفت، از نظر ایشان دو شیوه عبارتند از: «کلیت کبر در قیاس» و «تحلیل ماهیت قیاس فقهی». در این باره نیز دو نکته مهم قابل توجه است:

۱۸. ر. ک. به: مسأله قیاس؛ ص ۱۰۰-۱۰۱.

۱۹. «آیا قیاس فقهی همان ...»؛ ص ۵۶.

۲۰. همان، ص ۵۹.

۲۱. همان.

مطلوب با هم تناسبی دارند؛

پس در نتیجه، جوهر «تناسب» - که به نوعی همان تشابه و «تقدیر شیء بشیء» است - در همه اصناف حجت وجود دارد. بلافاصله خواهی می فرماید: شیخ تعبیر «اصناف» را به کار برده است و نگفته «انواع» حجت. این بدان خاطر است که یک حجت واحد گاه به اعتباری قیاس است و به اعتباری دیگر استقرای تام (قیاس مقسم) است و به اعتباری دیگر تمثیل است (مانند نوعی از تمثیل که در حقیقت برهان است و ذکر مثال (اصل) در آن حشو و زائد می باشد). البته با وجود جوهر مشترك میان این سه، استقرا و تمثیل وقتی به طور مطلق نظر شوند، مانند قیاس یقین آور نیستند.<sup>۲۲</sup>

قطب الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق نیز مطلب فوق را مورد تأکید قرار داده است.<sup>۲۳</sup> وی تأکید دارد که این سه نوع حجت، در واقع «اصناف» هستند نه «انواع»! نکته مهم دیگر در بیان قطب، آن است که او می گوید: «قیاس کننده حکم کلی را بر جزئی، جریان می دهد و این مناسب «تقدیر الشیء علی مثال غیره» است که مفهوم لغوی قیاس می باشد». این مطلب بسیار مهمی است و نشان می دهد قطب شیرازی نیز میان معنای اصطلاحی و لغوی «قیاس» تناسب قائل بوده، معنای لغوی را به عنوان شاهدهی بر تبیین معنای اصطلاحی به کار برده است. لابد قطب هم باید می فهمید که به قول آقای اسلامی از معنای قیاس نزد واژه شناسان نمی تواند مقصود از قیاس را نزد فیلسوفان روشن کند!

ملاصدرا نیز در اللمعات المشرقیة عبارت «الاشراق السابع: فی اصناف ما یحتج به» را به کار برده است. آقای مشکوة الدینی مبتنی بر مطالب مذکور از شرح اشارات، به تفصیل به شرح این عبارات پرداخته، عنوان آن را چنین قرار داده است: «قیاس و استقرا و تمثیل، اصناف یک نوعند و اختلاف آنها ذاتی نیست». <sup>۲۴</sup> با توجه به بحث های قداما، این جمع بندی مرحوم مشکوة الدینی، یک کلید طلایی به دست می دهد که عبارت است از: «ذات و هویت مشترك میان اقسام سه گانه قیاس، استقرا و تمثیل». توجه شود که این هویت مشترك به معنای آن نیست که قیاس با تمثیل یا استقرا یکی است، بلکه امکان تبدیل آنها به یکدیگر اختلاف ذاتی شان را از بین می برد و تفاوت آنها را بر عهده اعتبارات مختلف می گذارد. قطار اشتباهات آقای اسلامی راه خود را به سوی این بحث هم باز کرده است. امکان تبدیل تمثیل و قیاس به یکدیگر مطلبی بوده که هم در کتاب مورد توجه قرار گرفته است و هم خود ایشان بر اساس آثار متقدم و متأخر به آن اذعان دارند؛ در عین حال نتیجه ای که منطقیون

قدیم و جدید از این امکان تبدیل، گرفته اند، مورد توجه آقای اسلامی قرار نگرفته است. این نتیجه همان «عدم اختلاف ذاتی میان سه صنف حجت» است. ایشان پنداشته اند کتاب می خواهد از این حقیقت، نتیجه بگیرد که قیاس و تمثیل یک چیزند؛ لذا می نویسند: «اما از این امکان نمی توان نتیجه گرفت این دو یکی هستند» و باز برای رد یکی انگاری می گویند: «تأکید بر سه نحوه استنباط نتایج و نامگذاری متفاوت برای هر یک باید به دلیل معقولی صورت گرفته باشد». <sup>۲۵</sup>

#### د) اشتراك لفظی یا معنوی؟

منتقد محترم بی توجه به همه مطالب فوق، می نویسد: از نظر منطقیون «تفاوتی ماهوی بین این سه شیوه استدلال وجود دارد»<sup>۲۶</sup> و اطلاق «قیاس» به قیاس منطقی و فقهی را از باب اشتراك لفظ می دانند<sup>۲۷</sup> و خیر خواهانه هشدار می دهند که: «اشترك لفظ دائم رهن است ... و گرچه باشد در نوشتن شیر<sup>۲۸</sup>

دلیل ایشان بر اشتراك لفظی میان قیاس منطقی و فقهی، این است که: «دو صنف از عالمان از دو نوع استدلال بهره گرفته اند و هر یک استدلال خود را «قیاس» نامیده است». <sup>۲۹</sup> آن گاه کتاب مسأله قیاس را گرفتار یک مغالطه دانسته اند؛ چون بر اساس معنای تاریخی و ریشه شناختی قیاس، خواسته معنای اصطلاحی آن را تعیین کند. <sup>۳۰</sup>

۲۲. بوعلی سینا؛ الاشارات والتنبيهات؛ شرح خواجه نصیرالدین طوسی، محاکمات قطب الدین رازی، ج ۱، تهران: البلاغه، ۱۳۷۵ ش، ص ۲۳۰.

۲۳. شمس الدین شهرزوری؛ شرح حکمة الاشراق سهروردی: همراه محاکمات قطب الدین شیرازی؛ تهران: مؤسسه مطالعه و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۴۶.

۲۴. صدرالدین شیرازی؛ اللمعات المشرقیة فی الفنون المنطقیة (منطق نوین)؛ ترجمه و شرح دکتر عبدالحسن مشکوة الدینی؛ تهران: مؤسسه مطبوعاتی نصر، ص ۵۶۰.

۲۵. «آیا قیاس فقهی همان ...؟» ص ۵۹.

۲۶. همان، ص ۵۸.

۲۷. همان، ص ۵۶.

۲۸. همان، ص ۵۷.

۲۹. همان، ص ۵۶.

۳۰. همان، ص ۵۷.



منظر عام و مشترکی به بحث قیاس نپرداخته اند.<sup>۳۲</sup>

خواننده مقاله، از نقل قول چنین درمی یابد که کتاب مدعی مطلبی است که یک کشف جدید به حساب می آید و تا کنون کسی از علما آن را نفهمیده است؛ اما نکته در این جاست که یک عبارت کلیدی در نقل قول فوق که ما آن را پررنگ کرده ایم، آمده که اصلاً در کتاب وجود ندارد و متأسفانه آقای اسلامی آن را به گفته کتاب افزوده اند. بدون جمله مذکور می توان چنین برداشت کرد که بسیاری از فلاسفه، اصولیون و فقها ممکن است «متوجه این نکته مهم شده باشند»؛ اما در مسائل، بحث ها و آثار خود بدان «نپرداخته باشند». بنابراین بحث بر سر «نپرداختن» است نه «نفهمیدن»!

توجه به این نکته ظریف لازم است که مرحوم میرزا به هیچ وجه با قیاس به عنوان یک دستاورد منطقی مخالفت نکرده، بلکه همه اعتراض ایشان متوجه استفاده نابجای فلاسفه و برخی از اهل سنت از این قالب است.

اهل سنت معتقد به قیاس، این قالب را به دست گرفته اند، اما کبراهای کلیه ای را در آن می نهند که به هیچ وجه مورد تأیید شارع نیست. اینان بدون اینکه علت حکمی منصوص باشد، آن را با مقایسه و مشابهت استخراج می کنند و با همین شیوه، «جامع» را همان «علت حکم» می شمرند؛ غافل از اینکه برای استخراج علت حکم، دلیل و قرینه ای جز شباهت «اصل» و «فرع» لازم است؛ به همین سبب علمای شیعه مبتنی بر تعالیم اهل بیت (علیهم السلام) با قوت تمام رویکرد آنها را رد کرده اند و قیاس های آنها را در واقع «تمثیل» شمرده اند؛ چون با علت های ساختگی برای حکم، کبرای کلیه صادقی بنا نمی شود.

اعتراض دوم مرحوم میرزا متوجه آن دسته از فلاسفه است که از موازین بدیهی منطقی سوءاستفاده کرده اند. در این جهت تفاوتی میان این فلاسفه و اهل سنت قائل به قیاس وجود ندارد که کبرایی را که واقعاً کلیه نیست، به عنوان کبرای کلیه نمایش داده اند، با آن قیاس تشکیل داده اند و مدعی ارائه برهان شده اند. اعتراض کتاب مسأله قیاس، براساس تعالیم میرزای اصفهانی، همین است که آنچه به عنوان کبرای حکم اقامه می شود، در واقع کلیه نیست و آنچه به عنوان قضیه «اولیه» و «یقینی» ارائه می گردد، دقیقاً خلاف بداهت عقلانی است.

بنابراین فلاسفه و اهل سنت هر دو یک اشتباه را مرتکب شده اند؛ جز اینکه گروه اول در اصول دین و اعتقادات (مثل

خواننده منصف و دقیق را به مطالعه مجدد عنوان «اشتباه در دریافت دلیل» از همین مقاله فرا می خوانیم: «روح مشترك قیاس فقهی و منطقی» نه برگرفته از ریشه شناسی لغوی است و نه برگرفته از معنای تاریخی. سخن بر سر موشکافی ریزبینانه این دو سنخ استدلال و حسن سلیقه ای است که پس از این دقت، در انتخاب نام برای آن دو صورت پذیرفته است. همان طور که بیگانگی لغوی قیاس و تمثیل در زبان یونانی، ضربه ای به این دریافت روشن نمی زند، استفاده «دو صنف» عالمان از این دو صنف حجت نیز اصل بحث را تحت الشعاع قرار نمی دهد. توجه شود که روح مشترك قیاس و تمثیل، نخست با تکاپوی عقلی و دقت منطقی استخراج شده است و در رتبه دوم برای آن روح مشترك، معادلی جستجو شده که همان معنای لغوی قیاس است؛ به همین سبب اگر مقسم (معنای لغوی) را نسبت به اقسام در نظر بگیریم، این دو نوع قیاس (فقهی و منطقی) را در آن روح مشترك (قیاس لغوی) متلاقی می بینیم.

هـ) «نپرداختن» یا «نفهمیدن»؟!

نکات تفصیلی عنوان «بی اعتنایی به نبود اختلاف ذاتی میان قیاس و تمثیل در همین نوشتار، نشان می دهد کتاب مسأله قیاس بهره اندیشمندان و وافر از سنت فلسفی و میراث علمی هزارساله برده است؛ اما در عین حال این کتاب مدعی نیست مخالفان فلسفه خواننده میرزا (ره) متوجه ماهیت مشترك قیاس فقهی و منطقی نشده اند، بلکه از دقت های منطقی آنها در این عرصه، کمال استفاده را کرده است؛ بنابراین نه کتاب مسأله قیاس در عرصه این دریافت، خطا کرده و نه این یافته را «کشفی بی بدیل» دانسته است.

پس از آنکه آقای اسلامی ادعای اساسی کتاب را «یگانگی قیاس فقهی و منطقی» معرفی می کنند، می گویند: «این دستاورد چنان تازه است که ممکن است تا کنون کسی متوجه آن نشده باشد». <sup>۳۱</sup>

سپس بلافاصله با عبارتی داخل گیومه، جملاتی از صفحه ۳۲ کتاب را چنین نقل می کنند: «البته فراموش نکنیم که این منظر چنان تازه است که ممکن است تا کنون کسی متوجه آن نشده باشد و البته این دیدگاه عمیق تر و دقیق تر از دیدگاه صرفاً منطقی یا فقهی خاص است و عموم فلاسفه و اصولیون معمولاً از چنین

۳۱. همان، ص ۵۶.

۳۲. همان.

توحید) به ورطه مغالطه افتاده اند، ولی گروه دوم در فروع دین به چنین هلاکتی تن داده اند.

منشأ اشتباه این دو گروه، همان است که مرحوم میرزا فرموده و آن اینکه: «قیاس از خطایمینی ندارد». قیاس های فلاسفه و اهل سنت از لحاظ صورت بلاشکال است و موازین منطقی انتاج در آن کاملاً رعایت می شود؛ اما کار به همین جا ختم نمی شود. عقل و وحی به عرصه سنجش مواد این براهین ادعایی می آیند و با دقت در آنها معلوم می کنند که کبراهای کلیه ادعایی، در واقع جزئیه اند و در نتیجه براهین ادعایی در حقیقت تمثیل هایی هستند که جز ظن نمی زایند.

با این اوصاف، میرزای اصفهانی (ره) با بینش عالمانه و فقیهانه خود، کاربست های ناروای منطقی را مورد تدقیق قرار داده، به اهل نظر هشدار می دهد که منع قیاس فقط متمرکز بر فروع دین نیست، بلکه فراتر از آن، اصول دین نیز نباید با تمثیل های برهان نما مورد جفا قرار گیرند. نه میرزای اصفهانی و نه آقای رحیمیان، هیچ یک مدعی کشف جدید و بی بدیل نیستند. تأمل میرزا در دستاوردهای قدما منطقی عام را گشوده که عموماً بدان «پرداخته نشده است». کتاب هرگز مدعی نیست منطقیان یا فقها یا اصولیان و فلاسفه این نکات ظریف را «نهمیده» و «متوجه» نشده اند. همه سخن بر سر این است که کمتر کسی مانند میرزای اصفهانی فطانت آن را داشته که محصولات دقیق منطقی گذشتگان را دستمایه قرار دهد و به سوء استفاده فلاسفه از منطق، معترض شود.

۲) «تنها مجوز...» حصر حقیقی یا اضافی؟

۱-۲. مدعا؛ کلیت کبرا: «تنها شرط»

آقای اسلامی در بحث دیگری از مقاله خود، عبارتی را از صفحه ۴۴ کتاب مسأله قیاس نقل می کنند. آقای رحیمیان در این قسمت از کتاب، در مقام مقایسه قیاس و تمثیل چنین می نویسند: «تنها مجوز قیاس (تقدیر شیء بشیء) وجود یک کبرای کلیه است که سرایت دادن حکم مقیس علیه را به مقیس جایز می سازد و در صورت عدم چنین کبرایی، قیاس مردود خواهد بود». ۳۳

پس از نقل این عبارت، منتقد محترم به ارزیابی این ادعا می پردازد:

ایشان نخست مثال هایی از شکل دوم قیاس می آورند که در همه آنها کلیت کبرا وجود دارد، اما اختلاف مقدمتین در کیف، برقرار نیست. چنان که می دانیم در شکل اول و دوم، کلیت کبرا «شرط» است، اما «تنها شرط» انتاج نیست؛ پس روشن است که

اگر فقط کلیت کبرا برقرار باشد - و شرط های دیگر برقرار نباشند - هیچ یک از دو شکل مزبور، نمی توانند قیاس منتجی را سامان بخشند.

ایشان در ادامه، پنج شرط کلی را که کتاب های جدید منطقی برای منتج بودن اشکال چهارگانه مطرح می کنند، ذکر می نمایند. تنها یکی از آن شروط، این است که: «نباید حدی در نتیجه تعمیم پیدا کند، مگر آنکه قبلاً در مقدمه تبیین پیدا کرده باشد و نتیجه نباید فراتر از مقدمات باشد».

حاصل اعتراض ایشان آن است که کتاب مسأله قیاس نمی تواند مدعی شود «تنها» مجوز قیاس، کلیه بودن کبراست، بلکه باید شرایط دیگری در کنار کلیت کبرا برقرار باشد تا «قیاس» واقعاً «قیاس» بماند. پس این جملات کتاب محل اشکال خواهد بود.

به همین بهانه، کتاب رارهیده از «موشکافی های هزارساله» معرفی می کنند و تذکار می دهند که گذشتن از پیچ و خم ها و اینگونه ساده سازی ها «راه های شناخت قیاس صحیح از سقیم را غبارآلود می کند». ۳۴

۲-۲. پاسخ: بی توجهی به فضا و مفروضات عبارت

چنان که در عنوان «مقدمه ادعا» در نوشتار حاضر به تفصیل توضیح دادیم، وقتی همه شرایط انتاج برقرار باشد، تفاوت قیاس و تمثیل «تنها» در کلیت کبرا خواهد بود؛ البته اگر کسی «برقرار بودن همه شرایط انتاج» را قید نکند، باید به او یادآوری کرد: علاوه بر کلیت کبرا، شرایط دیگری نیز لازم است تا یک قیاس شکل اول یا دوم به پا شود. توجه خوانندگان محترم را به این عبارت کتاب مسأله قیاس جلب می کنیم که در صفحه ۲۸ (پیش از عبارت صفحه ۴۴) ذکر شده است: «قیاس فقهی را می توان به سادگی به صورت قیاس منطقی درآورد که شرایط صوری انتاج در آن فراهم باشد و اشکال عدم انتاجش به ماده کبرا مربوط شود که در حقیقت یک قضیه جزئیه باشد».

به این ترتیب، کتاب مدعی است: «وقتی شرایط صوری انتاج فراهم باشد»، اختلاف قیاس و تمثیل «تنها» در کلیه بودن

۳۳. همان، ص ۵۸.

۳۴. همان، ص ۵۸-۵۹.



۳) نفی کاشفیت از قیاس یا بی اعتباری منطق؟

۱-۳. ادعا: منطق علیه منطق

۱- منتقد محترم، کتاب مسأله قیاس را گرفتار یک تناقض می داند: «در این کتاب سرانجام تکلیف منطق و اعتبار آن معلوم نمی شود. گاه به دلیل عدم کاشفیت و بی فایده گی کنار نهاده می شود و گاه از آن استفاده و دفاع می شود». ۳۸

به نظر ایشان، تناقض در این است که از یکسو بر مبنای کتاب، منطق بی فایده است، چون کاشفیت ندارد؛ ۳۹ اما از دیگر سو برای اثبات بی اعتباری آن، به استدلال منطقی توسل جسته می شود. ۴۰ پس نویسنده کتاب کوشیده است به کمک استدلالی قیاسی، بر بی اعتباری استدلال کند. ۴۱ این جاست که منطق را نمی توان از خانه ذهن بیرون راند؛ زیرا بلافاصله از پنجره عقبی آن وارد می شود. ۴۲

۲) ایشان سپس عباراتی از کتاب نقل می کنند ۴۳ که در آنها اصرار شده است مرحوم میرزا اساساً مخالفی با منطق ندارد و اشکال ایشان متوجه قیاس های باطلی است که بطلان آنها ریشه در مواد فاسدشان دارد. سپس منتقد محترم در مقام تحلیل، یک منفصله حقیقه مطرح می کند که: «واقعاً مرحوم آیت الله اصفهانی قیاس صحیح را قبول دارد یا خیر؟». از منظر ایشان در صورت اول میرزا(ره) حرفی برخلاف مدعای اهل منطق نزده است: «در این صورت نزاع میان آیت الله اصفهانی با دیگران، تنها صغروی و درباره اعتبار این یا آن قیاس خواهد بود نه مطلق قیاس». ۴۴

از نگاه ایشان نمی توان این صورت را پذیرفت؛ چون: «به فرض که ادعای فوق درست باشد، آن اشکالاتی که نویسنده بر قیاس وارد می کرد، یعنی اینکه هیچ قیاسی هنر کاشفیت ندارد و ایراد جان استوارت میل را که نقل می کند، به قوت خویش باقی

کبراست. در چنین فضایی و با چنین شرطی، می توان گفت: «تنها مجوز قیاس، وجود یک کبرای کلیه است». کتاب در عبارات صفحه ۴۴ به هیچ وجه در مقام بیان شرایط انتاج قیاس نیست. بحث بر سر مقایسه قیاس و تمثیل است؛ آن هم در شرایطی که شرایط انتاج برقرار می باشد. روشن است که وقتی مقایسه قیاس و تمثیل صورت می گیرد، تنها به وجه تفاوت این دو اشاره می شود و سایر شرایط، مفروض و ثابت در نظر گرفته می شود؛ به عبارت دیگر وقتی کتاب می گوید: «تنها مجوز تشکیل قیاس، کبرای کلیه است»، یک حصر اضافی بیان شده است نه یک حصر حقیقی؛ یعنی در نقطه ای که می خواهیم میان قیاس و تمثیل مقایسه صورت دهیم، «تنها» تفاوت آنها را در کلیه بودن کبرای می بینیم. منتقد محترم پنداشته است در این جا حصر حقیقی صورت گرفته است؛ یعنی کتاب خواسته بگوید: «اصولاً» اگر کسی بخواهد قیاسی برپا کند، تنها شرط انتاج آن، وجود کبرای کلیه است.

چنین حصر اضافی ای را در عبارات خواجه طوسی نیز می بینیم که در کتاب مسأله قیاس نیز نقل شده است: «ان صحّ کون الجامع علّة للفرع کان الاستدلال به برهاناً و التمثیل بالاصل حشواً». ۳۵

بر اساس فرمایش خواجه، اگر جامع، علت فرع باشد، استدلال تبدیل به برهان می شود و دیگر تمثیل نیست. در چنین فضایی آیا منطقی است کسی به خواجه معترض شود و بگوید: «چرا صرف علّیت جامع برای فرع را باعث تبدیل شدن استدلال به برهان دانسته اید؟» آیا رواست کسی ایراد وارد کند و بگوید: «درست است که در قیاس برهانی این شرط، باعث برهان شدن است، اما اینکه تنها شرط نیست!» روشن است که پاسخ پرسش های فوق، منفی است.

واپسین نکته اینکه: در کتاب مسأله قیاس همه بحث و مثال ها بر روی قیاس شکل اول صورت گرفته، تصریح شده است: «شرطی که از مباحث پیشین مشخص شد، همان کلیه بدن کبرای استدلال است؛ اگر به صورت قیاس منطقی (با صغرا و کبرای شکل اول) بیان شود». ۳۶

بدین ترتیب، روشن است که منتقد وجهی برای بیان مثال های متعدد از قیاس شکل دوم ندارد. ۳۷

۳۵. ر. ک به: شرح اشارات؛ ج ۱، ص ۲۳۲ و مسأله قیاس؛ ص ۲۳-۲۴.

۳۶. مسأله قیاس؛ ص ۲۹.

۳۷. «آیا قیاس فقهی همان ...؟» ص ۵۸.

۳۸. همان، ص ۶۰.

۳۹. همان.

۴۰. همان.

۴۱. همان.

۴۲. همان، ص ۶۱.

۴۳. مسأله قیاس؛ ص ۸۰.

۴۴. «آیا قیاس فقهی همان ...؟» ص ۶۱.



صوری را زیر سوال نمی برد، بلکه ما را متوجه می کند که از قیاس همان توقعی را داشته باشیم که برای آن وضع شده است. قیاس همین قدر توان دارد که ما را از رتبه اجمال به تفصیل برساند.

در سخن آقای اسلامی میان بحث نخست (عدم کاشفیت قیاس) و بحث دوم (بی اعتباری و فساد قیاس)، ملازمه ای ناصواب برقرار شده است. ایشان به غلط نگاشته اند نفی معرفت زایی از قیاس، به معنای نفی اعتبار صوری آن نیز هست؛ در حالی که معرفت زایی نبودن قیاس، مورد اتفاق منطقیون است و هر منطقی خواننده عمیقی نیز بر این تحلیل صحه می نهد.<sup>۴۸</sup> پس این استدلال منتقد محترم قابل قبول نیست که: «با کنار نهادن قیاس و روی آوردن به استقرای صرف، از چاله «عدم کاشفیت» به چاه ویل نامعقول بودن می افتیم و ناگزیر می شویم یا به دامان مصادره متوسل شویم یا اعتبار استقرار را به مثابه امری شهودی، بپذیریم.<sup>۴۹</sup> نفی معرفت زایی قیاس، هرگز ما را به نامعقول بودن نمی اندازد و ابزار منطق را از دستمان نمی گیرد. سلامت دستگاه قیاس مسئله ای است و توجه به ظرفیت و کاربرد آن، مسئله ای دیگر. می توان همچنان به مصادره تن نداد و استقرار را ملاک نگرفت و در عین حال از قیاس بیش از آنچه واقعاً هست، نخواست. در عین حال باید توجه داشت همه تأکید مرحوم میرزا بر این است که هنر کاشفیت را باید از چیزی جز قیاس جست؛ چنانچه ایشان در مباحث خود به تفصیل در مورد کاشفیت نور علم و نور عقل سخن گفته اند.

#### ب) نزاع میرزای اصفهانی: نزاع صفرویی

به این ترتیب باید صورت دوم سخن آقای اسلامی را بپذیریم که «نزاع میرزای اصفهانی با فلاسفه یک نزاع صفرویی است». میرزا (ره) بحث را بر سر اعتبار قیاس هایی برده است که در اصول و فروع دین مطرح می شوند و هرگز اساس قیاس را به لحاظ صوری ابطال ننموده است. چنان که در مقدمه این نوشتار گفته شد، می توان قیاس را به لحاظ صوری کاملاً معتبر دانست و آن را به عنوان یک دستگاه فکری به کار برد، اما در عین حال به لحاظ مادی آن را به خودی خود آسیب پذیر دانست.

مرحوم میرزای اصفهانی هرگز «مطلق قیاس» را انکار نکرده و هدف قرار نداده است. بحث ایشان ناظر به کاربرد قیاس است؛ به تعبیر دیگر ایشان «قیاس به طور مطلق» (چه در اصول

۴۵. همان.

۴۶. ر. ک. به: مسأله قیاس؛ ص ۳۶-۴۰.

۴۷. مسأله قیاس؛ ص ۳۹.

۴۸. ر. ک. به: همان، ص ۱۵-۱۸.

۴۹. «آیا قیاس فقهی همان...؟»؛ ص ۶۴.

است؛ بنابراین همچنان قیاس صحیح و معتبر، نامعتبر خواهد ماند.<sup>۴۵</sup>

#### ۲-۳. ارزیابی قیاس برهانی؛ انهدام یا پاسداشت؟

در پاسخ اشکال های ایشان، خواننده منصف را به سه نکته متذکر می شویم:

#### الف) نبود ملازمه میان «نفی کاشفیت» و «نفی اعتبار» قیاس

بهرتر است نخست میان دو بحث اساسی، تفکیک صورت گیرد: اول اینکه، قیاس هنر کاشفیت ندارد.

دوم آنکه، قیاس اساساً - و حتی از لحاظ صوری - نامعتبر و فاسد است.

بحث نخست، یکی از بحث های رایج منطقی است. سخن در این است که شرط به پا شدن قیاس این است که نتیجه منطقی در مقدمات باشد؛ برای مثال در قیاس «سقراط انسان است / هر انسانی فانی است / پس سقراط فانی است»، سقراط خود در زمره کلی «هر انسان» نهفته است. اشکال معروف همین است که با قیاس به کشف جدیدی نرسیده ایم؛ چون وقتی می گویم «هر انسانی فانی است»، خود به خود سقراط را هم جزء مجموعه انسان ها به حساب آورده ایم.

پاسخ منطقیون به این اشکال، آن است که قبول داریم منطقی بودن نتیجه در مقدمات، یک اصل در قیاس است، اما باید توجه داشت پیش از رسیدن به نتیجه، به آن توجه تفصیلی نداریم؛ به تعبیر دیگر با منتقل شدن از مقدمات به نتیجه، در واقع از رتبه اجمال به تفصیل می رسیم که پیشتر بدان بی توجه بوده ایم؛ به همین دلیل قیاس از لحاظ معرفتی موجه است.

کتاب مسأله قیاس از جانب مرحوم میرزا، اشکال «عدم کاشفیت» را مطرح کرده است و پاسخ اهل منطق را نیز ذکر کرده است.<sup>۴۶</sup> این پاسخ البته در کتاب، به قبول تلقی شده است و از آن نتیجه گرفته شده:

«تنها هنر قیاس، این است که به این اندارج، توجه تفصیلی می دهد؛ در حقیقت قیاس منطقی، علم اجمالی به نتیجه را به علم تفصیلی نسبت به آن تبدیل می کند.<sup>۴۷</sup>

دقت شود که این توجیه، معرفت زایی (به معنای روشنگری و انتقال مخاطب از جهل به علم) برای قیاس دست و پا نمی کند؛ ولی البته «هنر انتقال از اجمال به تفصیل» را هم منکر نمی شود. نکته بسیار مهم این است که بحث نخست (عدم کاشفیت قیاس)، بحث دوم (بی اعتباری و فساد قیاس) را نتیجه نمی دهد. مرحوم میرزا هیچ گاه به لحاظ صوری، با قیاس سرناسازگاری ندارد و اشکال «معرفت زایی نبودن» نیز این قالب



اشکالات ایشان به همین حوزه مربوط می‌شود و هیچ‌گاه ایشان اعتبار قیاس برهانی - که واجد شرایط برهان است - را نفی نکرده‌اند.<sup>۵۲</sup>

پس کتاب مدعی نیست میرزای اصفهانی مبنای منطقیون را به هم ریخته، سعی بر ساختن بنایی جدید داشته است؛ سخن در این است که میرزا(ره) بر سکوی بحث‌های دقیق منطقی ایستاده، سیم‌خ و آسمان عقلانیت را از مغالطه‌های فلسفی پاس داشته است.

با این تفصیل نمی‌توان این استدلال آقای اسلامی را پذیرفت که اشکالات نویسنده مسأله قیاس بر قیاس باعث می‌شود که: «قیاس صحیح و معتبر، نامعتبر خواهد ماند».<sup>۵۳</sup> این برداشت ایشان هم قابل پذیرش نیست که: «قیاس ماهیتاً فاسد است؛ زیرا نه کاشف است، نه مأمون از خطا».<sup>۵۴</sup>

### ج) صف بندی ناصواب

به نظر می‌رسد در این مورد نیز منتقد محترم چند اشتباه کرده است:

اشتباه اول این است که ایشان پنداشته‌اند نفی معرفت‌زایی به معنای نامعتبر اعلام کردن قیاس و افتادن به چاه «نامعقول بودن» است. اشتباه دوم این است که می‌پندارند میرزا(ره) قیاس را نامعتبر اعلام کرده است و نمی‌تواند برای طرح مدعیات خود از قیاس استفاده کند.

این اشتباه باعث پیش آمدن اشتباه سومی شده است. ایشان در مقاله خود، تلویحاً دو صف عمده مخالفان و موافقان منطق تشکیل داده، خود و مرحوم شهید مطهری را در زمره موافقان نشانده، آقای رحیمیان و میرزای اصفهانی را در سوی مقابل قرار داده‌اند.<sup>۵۵</sup> به دنبال این صف بندی، ایشان حق استفاده از استدلال منطقی را به جناح مقابل نمی‌دهد. این در حالی است که این جناح بندی از اساس باطل است. میرزای اصفهانی به هیچ وجه قیاس معتبر را نامعتبر اعلام ننموده، بلکه به عکس، حریم قیاس صحیح را پاسداری کرده است؛ به علاوه اساساً میرزا(ره) به پیکار منطق نیامده، بلکه سرآورد با مغالطات فلاسفه را دارد؛ پس اساساً بحث مخالفت یا موافقت با منطق مطرح نیست؛ لذا میرزای اصفهانی حق دارد از استدلال‌های منطقی استفاده کند و

دین به کار رود و چه در فروع) را ناموجه اعلام می‌کند.<sup>۵۰</sup> گفتیم که ایشان رویکرد فلاسفه و اهل سنت را آماج حمله معرفتی خود قرار داده است؛ یعنی سوءاستفاده آنها از دستگاه قیاس را مورد نقد قرار می‌دهد نه «قیاس بما هو قیاس» را. بدین ترتیب می‌توان قیاس را به لحاظ صوری معتبر دانست، اما به لحاظ مادی، آن را مأمون از خطا ندانست.

منتقد محترم پنداشته‌اند کتاب، مدعی کشفی جدید و بی‌بدیل در این زمینه است؛ به همین سبب با استفهام‌های انکاری مکرر، می‌نویسند: «مگر اهل منطق ادعای دیگر دارند؟ مگر هدف ارسطو از تدوین منطق، تفکیک میان قیاس‌های صحیح و فاسد نبود؟ مگر بخشی از منطق به آموختن تفاوت میان قیاس برهانی و قیاس لفظی یا مغالطی اختصاص ندارد؟ مگر بخش صناعات خمس برای شناسایی مواد قیاس پدید نیامده است؟».<sup>۵۱</sup>

اولاً: درست است که بحث صناعات خمس در منطق مطرح شده است و نیز به تفاوت‌های میان قیاس برهانی و مغالطی نیز توجه داده‌اند، اما در عین حال باید متوجه بود که وقتی سخن از ماده به میان می‌آید، تشخیص صحیح از سقیم، کار «منطق بما هو منطق» نیست. اگر هم منطقی به دسته بندی و تحلیل مواد یقینی و غیریقینی می‌پردازد، مبنای بررسی خود را بداهت عقلانی قرار می‌دهد؛ بنابراین در بحث از ماده، خود منطق صوری نیست که تشخیص مواد صحیح از سقیم را تکفل می‌کند، بلکه بداهت‌های عقلی و در رتبه بعد، اخبارات شارخ‌اند که درباره مواد یک قیاس، قضاوت می‌کنند.

ثانیاً: منظور از این استفهام‌های انکاری منتقد، آن است که در این صورت میرزا(ره) حرف جدیدی نیاورده و کالای نویی به بازار معرفت عرضه نکرده است! ما نیز این مطلب را در مقایسه با اهل منطق قبول داریم. پیشتر دیدیم که میرزای اصفهانی حاصل بحث‌های دقیق منطقی را جمع بندی کرده، منظر عامی گشوده که کمتر کسی بدان پرداخته است. این منظر عام، حاصل بهره‌برداری ایشان از همین تلاش‌های منطقیون است؛ برای نمونه در صفحه ۸۰-۸۲ کتاب مسأله قیاس، نقد میرزا(ره) متکی بر دیدگاه‌های ظریف منطقیون مطرح شده است. در این چند صفحه، سخن بر سر آن است که خود منطقیون اصرار دارند: «اگر قیاسی بخواهد برهانی باشد، باید مقدمات یقینی داشته باشد». سپس با استفاده از همین مایه، تصریح شده:

«همه سخن مرحوم میرزای اصفهانی این است که بسیاری قضایای دیگر هم که در فلسفه، قطعی و یقینی تلقی شده، مبتنی بر نظریه‌هایی هستند که به هیچ وجه عقلی و بدیهی نمی‌باشند و بنابراین صلاحیت آن را ندارند که ماده برهان باشند. همه»

۵۰. ر. ک به: مسأله قیاس؛ ص ۳۴-۳۵.

۵۱. همان، ص ۶۱.

۵۲. همان، ص ۸۲.

۵۳. «آیا قیاس فقهی همان ...؟»؛ ص ۶۱.

۵۴. همان، ص ۶۰.

۵۵. همان، ص ۶۰-۶۴.

می تواند سوء استفاده های رایج از آن را مورد نقد قرار دهد.

۴) حسن استفاده از شهید مطهری، استفاده تاریخی از کاپلستون

۴-۱. ادعا: نقل قول یکسویه و ناقص

یکی دیگر از اعتراضات آقای اسلامی آن است که «نقل قول یکسویه و ناقصی» در کتاب به دست آورده اند. نمونه اول این نقل قول یکسویه، از مرحوم شهید مطهری صورت گرفته است. ایشان اسم این نقل قول ناقص را «سلاخی» می گذارند و می نویسند: «سخن شهید مطهری درباره عدم کاشفیت قیاس نقل می شود، اما پاسخ ایشان نمی آید». ۵۶

به عقیده ایشان، کتاب مسأله قیاس به گونه ای گفتار شهید مطهری را ذکر کرده که «گویی دیدگاه شهید مطهری با مدعای نویسنده این کتاب سازگار است». ۵۷ این در حالی است که از دید ایشان، دو اشکال به این نقل قول وارد است: نخست آنکه این قطعه از بخشی نقل شده است که در آن، مطهری با همه وجودش از اعتبار منطوق 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. ۵۸

آقای اسلامی معتقدند: با حذف سه عبارت کلیدی ۵۹ در کتاب مسأله قیاس، معنایی از سخن شهید مطهری برداشت شده که: «درست خلاف مقصود نویسنده آن بوده است و خواننده ای که با دیدگاه مطهری و دفاع پرشور ایشان از فلسفه و منطوق 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». ۶۰

این رویکرد کتاب به نظر ایشان ضد اخلاقی است. عصبانیت ایشان تا جایی پیش می رود که در مسلمانی نویسنده کتاب تردید می کند و می نویسد: «پرسش جدی این است که چگونه مسلمانی به خود اجازه می دهد به این شکل، سخنان کسی را که نظری ضد وی دارد، به گونه ای تکه پاره کند تا نظر خود را به کرسی بنشانند؟ پدیده ای 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 اینگونه نوشته های او را دستکاری کند تا به مقصودش برسد». ۶۱

اما نقل قول ناقص از نظر ایشان، نمونه دومی هم دارد؛ آنجا که: «گفتار جان استوارت میل بر ضد قیاس از کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون می آید، اما به نقد خود کاپلستون بر این ادعا و حتی موافقت صریح میل با قیاس در موارد خاص و یا بی اعتباری روش

میل که به تفصیل در این کتاب آمده، هیچ اشاره ای نمی شود». ۶۲ نهایتاً نصیحت ایشان آن است که: «اگر کسی اعتبار قیاس را قبول ندارد و آن را کاشف نمی داند، اخلاقاً ملزم است پس از طرح اشکال خود، پاسخ مدافعان را نقل کند و در پی آن نشان دهد اینگونه پاسخ ها 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 نمی شد یا به پاسخ هایی که به آن داده شده است نیز اشاره ای می شد». ۶۳

۴-۲. پاسخ: نقل قول به اندازه مورد نیاز

در بررسی اشکالات پیش گفته، سه نکته قابل توجه است:

الف) حذف عبارات «کلیدی»؟

نخست نیکوست نقل قول کتاب مسأله قیاس از شهید مطهری را ملاحظه کنیم:

علم به کبر اعم اجمالی به همه جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح، علم به نتیجه در علم به کبر منطوقی 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 بسیط اجمالی و انطوایی؛ پس در واقع در هر قیاس، علم تفصیلی به نتیجه، موقوف است به علم اجمالی و انطوایی به نتیجه در ضمن کبر. ۶۴

مسأله قیاس، این نقل قول را در بحثی آورده که خلاصه ای از آن را در قسمت «الف» از عنوان «۲-۳» آوردیم. بحث این است که اگر کسی به اهل منطوق اشکال کند و قیاس را به خاطر انطوای نتیجه در کبر فاقد معرفت زایی بداند، آنها پاسخ می دهند که اشکال وارد نیست؛ چون آنچه در مقدمه ملحوظ است، اجمال نتیجه است و قیاس توانسته ما را از این اجمال به سمت تفصیل هدایت کند. چنان که گفتیم، کتاب این پاسخ را مقبول دانسته است، ولی میان رسیدن از اجمال به تفصیل و کاشفیت فرق

۵۶. همان، ص ۶۱.

۵۷. همان، ص ۶۲.

۵۸. همان.

۵۹. همان.

۶۰. همان.

۶۱. همان، ص ۶۳.

۶۲. همان، ص ۶۱.

۶۳. همان، ص ۶۴.

۶۴. مسأله قیاس؛ ص ۳۹.



نهاده است. آن گاه به عنوان شاهدهی بر این پاسخ مقبول، از شهید مطهری نقل کرده است. خوب است در این جا اصل عبارات شهید مطهری را ملاحظه کنیم:

اگر منظور این است که علم به کبرا علم اجمالی به همه جزئیات و از آن جمله نتیجه است و به اصطلاح، علم به نتیجه در علم به کبرا منطوقی 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 کبرا و این مانعی ندارد و دور نیست؛ زیرا دو گونه علم است.<sup>۶۵</sup>

حال باید دید حذف این سه قسمت، آیا درست خلاف مقصود نویسنده را در پی می آورد یا خیر؟ آقای اسلامی در تحلیل این فرمایش شهید مطهری می گویند: ایشان این بحث را در پاسخ به اشکال دوری بودن قیاس مطرح کرده اند و «این همان اشکالی است که در کتاب مسأله قیاس نیز طرح شده است».<sup>۶۶</sup> در این جا توجه به چند نکته مهم، لازم است:

اولاً: بر خلاف ادعای آقای اسلامی اشکال دوری بودن، اساساً در کتاب مسأله قیاس مطرح نشده است. آنچه در کتاب مسأله قیاس مطرح شده، اشکال «معرفت زان نبودن قیاس»<sup>۶۷</sup> است که با اشکال دور متفاوت است. البته قبول داریم که اشکال دور و نیز اشکال معرفت زان نبودن، از یک منشأ ناشی می شود که عبارت است از «منطوقی بودن نتیجه در کبرا»؛ از این رو با آنکه پاسخ شهید مطهری در نقد اشکال دور بوده، اما کتاب این پاسخ را در برابر اشکال «معرفت زایی» آورده است؛ چون در واقع پاسخ به هر دو اشکال به حساب می آید.

ثانیاً: در مورد حذف هایی که صورت گرفته است، باید توجه داشت قسمت پایانی عبارت شهید مطهری «این مانعی ندارد...» است؛ به همین سبب حذف شده است که کتاب اساساً اشکال دور را مطرح نکرده بوده و لذا نیازی نبوده این بخش ذکر شود. می ماند دو عبارت دیگر: «اگر منظور این است» و «مطلب درستی است». این دو عبارت به صورت شرط و جزای آن هستند. روشن است که نمی توان هیچ یک از این دو را بدون دیگری آورد یا بدون دیگری حذف کرد. اگر در جمله ای بیابند، باید هر دو باشند و اگر یکی حذف شود، باید هر دو حذف شوند. مؤلف مسأله قیاس عبارت نخست (اگر منظور این است) را حذف کرده و لذا عبارت دوم (مطلب درستی است) را نیز حذف نموده است (به سبب آنکه شرط حذف شده

است، جزای شرط هم حذف شده)؛ در عین اینکه عبارت دوم، تأیید مطلب و به نفع نویسنده بوده است.

ثالثاً: با شگفتی فراوان معلوم نیست چطور آقای اسلامی ادعا می کنند این سه عبارت، «کلیدی» و «تعیین کننده» اند. خواننده منصف ملاحظه می کند که بدون این سه عبارت، منظور شهید مطهری کاملاً قابل فهم است. کتاب مسأله قیاس نیز کاملاً هماهنگ با همین سخن شهید مطهری سخن گفته است و مقصودی غیر از آن القا نکرده است. پیش از نقل عبارت شهید مطهری، در کتاب چنین آمده: «در حقیقت قیاس منطقی، علم اجمالی به نتیجه را به علم تفصیلی نسبت به آن تبدیل می کند؛ به همین جهت است که گفته می شود: در قیاس، علم و کشف جدید حاصل نمی شود و آنچه در نتیجه ظاهر می گردد، در مقدمات قیاس، مفروض و معلوم بوده است (البته به علم اجمالی نه تفصیلی)».<sup>۶۸</sup>

این عبارت کتاب، در واقع بیان همان مقصود شهید مطهری است و درست همان مقصود نویسنده را القای کند و هرگز تصویری وارونه و خداناپسندانه از ایشان ارائه نمی نماید. عبارات حذف شده، نیز به هیچ وجه نقش کلیدی ندارند و حذف آنها هیچ ضربه ای به روشن شدن مقصود اصلی شهید مطهری وارد نمی کند.

#### ب) تکرار خطای «صف بندی ناصواب»

مشکل اصلی منتقد محترم در این قسمت، همان «صف بندی ناصواب» است که در عناوین قبل درباره آن سخن گفتیم. ایشان به ناصواب اندیشیده اند که میرزای اصفهانی و به تبع وی، کتاب مسأله قیاس، مخالف منطق هستند؛ از این رو اسپندوار بر آتش غضب می جهند که چرا با وجود «دفاع پرشور مطهری از منطق و فلسفه» کتاب، ایشان را با خود همراه کرده است یا با وجود آنکه مطهری «با همه وجودش از اعتبار منطق و به خصوص قیاس دفاع می کند»، کتاب سعی می کند ایشان را با خود همراه و سازگار جلوه دهد. این در حالی است که بر ناصواب بودن این خطکشی و جناح بندی منتقد اصرار داریم. مسأله قیاس مشکلی با قیاس و منطق و اعتبار آنها نداشته است که اینگونه بر خلاف مطهری حرکت کرده باشد و نتواند از همپایی با وی استفاده کند.

#### ج) کاپلستون «مورخ» یا کاپلستون «تحلیلگر»؟

نکته دیگر اینکه: نقل قول کتاب از «کاپلستون مورخ» بوده است

۶۵. مرتضی مطهری؛ مجموعه آثار؛ آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱،

تهران: صدرا، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۶۶. «آیا قیاس فقهی همان...»؛ ص ۶۲.

۶۷. مسأله قیاس؛ ص ۳۶-۳۸.

۶۸. همان، ص ۳۹.

می کنند. یکی از این مغالطات عبارت است از: «مغالطه پهلوان پنبه». نویسنده در توضیح این مغالطه و وجه تسمیه آن می نویسد: گاه به هنگام نقد یک اندیشه، به جای طرح درست مدعیات آن، چنان تصویر مضحک و مخدوشی از آن به دست می دهیم که دیگر نیازی به رد آن نیست و هر کس گزارش ما را بخواند، پوزخندی می زند و از اینکه کسی به چنین عقیده سخیفی باور دارد، ابراز تعجب می کند. به این کار مغالطه «پوشالی مردیا پهلوان پنبه» می گویند؛ چون نویسنده چنان تصویر مضحک و کاریکاتورگونه ای از آن عقیده به دست می دهد که از همان آغاز، شکست آن قطعی است و به سادگی می توان آن را نقد کرد. ۷۳

خواننده محترم را به بحث های مفصلی که در عنوان (۲-۱) مطرح کردیم، ارجاع می دهیم. در آن جا روشن شد که آقای اسلامی نخست چه پهلوانی پوشالی از ادعاها و ادله کتاب مسأله قیاس ساخته و چه تصویر کاریکاتورگونه ای از مدعای محوری آن ارائه کرده اند و چه تابلوی مضحک و مخدوشی از اندیشه میرزای اصفهانی به خواننده خود تحویل داده اند. نه ادعای محوری کتاب به درستی مطرح شده، نه مقدمات آن درست نقل گردیده و نه ادله ی آن همانگونه که هست، گزارش شده است. خواننده مقاله ایشان با دیدن عنوان مقاله و خواندن صفحه اول و دوم، می اندیشد که کتاب مسأله قیاس مدعی «این همانی» قیاس فقهی و منطقی است و برای این عینیت نیز دلیل بسیار متقنی (!) آورده که عبارت است از: «مراجعه به کتاب لغت! تازه با آن ادعا و این دلیل، مدعی کشفی بی بدیل و دریافتی بی نظیر است! روشن است که چنین تابلویی چقدر به نظر کاریکاتورگونه می آید.

کسی که دیگران را به مغالطه «پهلوان پنبه» متهم می کند، نباید خود از دیدگاه های آنها یک پهلوان پوشالی بسازد. آن که در پی نقد یک کتاب است، اول باید به درستی مدعا و دلیل را شناسایی کند. لازمه این شناسایی، آن است که یک بار به طور کامل کتاب را بخواند و اگر نقاط مبهمی داشت، برای فهم دقیق آن تلاش کند. پس از فهم درست مدعیات یک کتاب، تازه وقت نقادی آن فرا می رسد.

«نقدها را بود آیا که عیاری گیرند؟»

نه «کاپلستون تحلیلگر»! کتاب به شکل کاملاً استطرادی خواسته به سابقه اشکال «معرفت زانودن قیاس» در فلسفه غرب اشاره ای کند؛ به همین سبب نقل قول کاپلستون از میل را مطرح کرده است. ۶۹ روشن است که نویسنده صرفاً از این باب به کتاب کاپلستون مراجعه نموده که کتاب وی را یک «تاریخ فلسفه» می داند؛ در این صورت، نیازی نیست تحلیل و نقد خود کاپلستون از گفته میل، نقل گردد.

به علاوه، چنان که گفتیم، طرح اشکال «معرفت زانودن»، بحث محوری کتاب نیست. اگر این بحث، بحث اصلی بود، شاید جا داشت همه پاسخ ها به این اشکال استقصا شود؛ در حالی که چنین نیست و اشکال معرفت زانودن، تنها دو صفحه از کتاب را اشغال کرده است. معلوم نیست این قاعده اخلاقی از کدام کتاب اخلاق آمده که اگر فردی در کتاب خود اشکال به مبنای را-هرچند به طور حاشیه ای- مطرح کرد، ملزم باشد همه پاسخ های داده شده به آن را هم بیاورد.

## ۵) واپسین سخن

### ۱-۵. لم تقولون مالا تفعلون؟

یکی از آموزه های عقلانی و وحیانی اخلاق، این است که وقتی انسان از چیزی دم می زند، خود اهل عمل کردن به آن باشد. قرآن کریم این هشدار را به اهل ایمان می دهد که: «ای اهل ایمان چرا چیزی می گوئید که به آن عمل نمی کنید؟ نزد خداوند ناخشنودی بزرگی به حساب می آید که چیزی را بگوئید که به آن عمل نمی کنید» (صف: ۲-۳).

متأسفانه آقای اسلامی که به «اخلاق پژوهش» تذکار می دهند، خود به این اصل اصیل اخلاقی عنایت نمی کنند. ایشان که از حذف چند عبارت غیر کلیدی از نقل قول شهید مطهری چنین برمی آسوبند، معلوم نیست چرا خود در نقل قول از کتاب مسأله قیاس، چیزی بر عبارات می افزایند که مقصود نویسنده نیست. در قسمت «ه» از عنوان «۲-۱» دیدیم که ایشان برداشت غلط خود را با اضافه کردن جمله ای به نقل قول کتاب، به جای منظور کتاب، امری دیگر به خواننده مقاله خود القا می کنند! شاید از منظر ایشان فقط کاستن از عبارت دیگران مخالف اخلاق پژوهش است نه افزودن به آنها!

### ۲-۵. اول فهم، بعد نقد

آقای اسلامی در کتاب روای خلوص ۷۰ خود، بخش دوم را به «نقد اخلاقی مکتب تفکیک»<sup>۷۱</sup> اختصاص داده اند. در این بخش عنوان را به «استفاده از انواع مغالطات منطقی»<sup>۷۲</sup> اختصاص داده، اصحاب تفکیک را مبتلا به این مغالطات معرفی

۶۹. همان، ص ۴۰.

۷۰. سیدحسین اسلامی؛ روای خلوص؛ بازخوانی مکتب تفکیک؛ تهران: انتشارات صحیفه خرد، ۱۳۸۳.

۷۱. همان، ص ۱۸۸.

۷۲. همان، ص ۲۹۵.

۷۳. همان، ص ۳۰۵.

