

An Examination and Critique of Methods for Proving Religious Beliefs Based on Reason in Ibn Taymiyya's View¹

Mohammad Javad Hosseinzadeh¹

1. PhD, Imami Theology, Faculty of Islamic Studies, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.
Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com; Orcid: 0009-0004-5137-9687



Abstract

Ibn Taymiyya is a prominent figure in the history of Islamic beliefs, and his influence on certain excommunicationist factions today is undeniable. This research examines and critiques Ibn Taymiyya's views on proving religious beliefs based on reason, by analyzing his perspectives on rational methodologies as reflected in his written works. Using a descriptive-analytic approach, this study aims to address the following question: How did Ibn Taymiyya perceive rational proof methods for religious beliefs, and what criticisms can be made of his views? Ibn Taymiyya rejects limiting rational arguments to syllogism, analogy, and induction. While he only briefly defines induction, he extensively discusses syllogism and analogy. He denies the validity of logical, or as he terms it, inclusive syllogism, and instead advocates for the legitimacy of analogy and the "syllogism of the absent for the present." He also attempts to align scholars with his acceptance of analogical reasoning. Critically, it should



۳۴

نظر
صدر

سال بیست و نهم، شماره اول (پیاپی ۱۱۳)، بهار ۱۴۰۳

1. **Cite this article:** Hosseinzadeh, Mohammad Javad. (2024). An Examination and Critique of Methods for Proving Religious Beliefs Based on Reason in Ibn Taymiyya's View. *Naqd va Nazar*, 29(113), pp. ... <https://doi.org/10.22081/JPT.2024.69545.2142>

□ **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran) ***Type of article:** research.

□ **Received:** 23/06/2024 • **Revised:** 31/08/2024 • **Accepted:** 09/09/2024 • **Published online:**

© The Authors



be noted that what Ibn Taymiyya presents as a distinct method of rational argument ultimately refers back to one of these three methods. His rejection of syllogism is poorly founded, as it overlooks its established logical validity. Moreover, while analogy is indeed a method of rational proof, it does not provide certainty. Contrary to Ibn Taymiyya's assertions, many scholars had already recognized analogy's inherent inability to yield certainty.

Keywords

Methodology, Ibn Taymiyya, proving religious beliefs, reason.



بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر عقل در دیدگاه ابن تیمیه^۱

محمدجواد حسین‌زاده^۱

۱. دکتری کلام امامیه، دانشکده علوم و معارف اسلامی دانشگاه قرآن و حدیث قم، قم، ایران.

Email: m.j.hosseinzadeh@hotmail.com; Orcid: 0009-0004-5137-9687

چکیده

ابن تیمیه شخصیتی شناخته‌شده در تاریخ عقاید است و تأثیر گذاری او بر برخی گروه‌های تکفیری، امری پوشیده نیست. موضوع این پژوهش نیز بررسی و نقد نگاه وی به اثبات عقاید مبتنی بر عقل است. این امر با شناسایی نگاه وی به روش‌های عقلی، در میان آثار مکتوبش صورت گرفته است. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش است که نگاه ابن تیمیه به روش‌های اثبات عقلی عقاید چگونه بوده و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ وی با حصر استدلال عقلی در قیاس و تمثیل و استقرا مخالف است و بیش از تعریفی مختصر به روش استقرا پرداخته است؛ اما به روش قیاس و تمثیل به طور مفصل پرداخته است. او کارکرد قیاس منطقی یا قیاس شمولی به تعبیر خودش را انکار می‌کند و به‌عکس قائل به حجیت تمثیل و قیاس الغائب علی‌الشاهد است و تلاش می‌کند عموم صاحب‌نظران را در قبول حجیت تمثیل با خود همراه کند. در مقام نقد نیز آنچه وی به مثابه روش استدلال عقلی غیر از قیاس و تمثیل و استقرا مطرح می‌کند، در واقع به یکی از این سه روش بازمی‌گردد. همچنین انکار کارکرد قیاس از سوی وی صحیح نیست. تمثیل هم هرچند از روش‌های اثبات عقلی است؛ ولی یقین‌آور نیست و برخلاف ادعای ابن تیمیه، یقین‌ناآوری آن از نگاه بسیاری از عالمان دور نمانده است.

کلیدواژه‌ها

روش‌شناسی، ابن تیمیه، اثبات عقاید، عقل.

۱. **استناد به این مقاله:** حسین‌زاده، محمدجواد. (۱۴۰۳). بررسی و نقد روش‌های اثبات عقاید مبتنی بر عقل در دیدگاه ابن تیمیه، فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۹ (۱۱۳)، صص ...

<https://doi.org/10.22081/JPT.2024.69545.2142>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۳۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۹ • تاریخ انتشار آنلاین:



مقدمه

واژه «اثبات» مصدر باب افعال و از ماده «ثبت» است. معنای این واژه نیز دوام، استحکام و استقرار است (ابن فارس، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۳۹۹). اثبات عقاید دینی نیز به معنای اقامه دلیل و استدلال بر گزاره‌های عقایدی است؛ به گونه‌ای که آن گزاره‌ها در ذهن مخاطب استقرار و استحکام یابد (برنجکار، ۱۳۸۷، ص ۱۶). وقتی متکلمی مفاهیم و گزاره‌های استنباط‌شده را برای مخاطب توضیح می‌دهد، مخاطب انتظار دارد که صدق و کذب آن گزاره‌ها را دریابد؛ بدون اقامه دلیل بر صدق یا کذب آن گزاره‌ها، وی بهره‌ای از حقیقت نمی‌برد. از اینجاست که شرایط اثبات، با توجه به موضوع مورد بحث، مخاطب، و شرایط زمانی و مکانی تغییر می‌کند و اهمیت و ضرورت پرداختن به روش اثبات مشخص می‌شود (برنجکار، ۱۳۹۱، صص ۱۷۷-۱۸۰).

در این پژوهش، به دنبال این هستیم که روش‌های اثبات عقلی عقاید در نگاه ابن تیمیه را بررسی و نقد کنیم و ببینیم که وی با اتکا به عقل، دیدگاه‌های عقایدی خودش را با چه روش‌هایی برای دیگران اثبات می‌کند و چه نقدهایی متوجه روش‌های اثبات اوست. بنابراین دو روش استدلال عقلی را بررسی می‌کنیم؛ ولی حرکت از جزئی به کلی یا همان بحث استقرا را مورد بررسی قرار نمی‌دهیم؛ زیرا ابن تیمیه با وجود قلم‌فرسایی‌های فراوان، به تعریف استقرا اکتفا کرده و از آن گذشته است؛ در لابه‌لای مباحث ابن تیمیه نیز موردی که به استقرا استناد کرده و به دنبال اثبات گزاره‌ای عقایدی از راه استقرا باشد، مشاهده نشد.

از سوی دیگر، پرداختن به تفصیل آنچه ابن تیمیه در ردّ منطق ارسطویی طرح کرده، و داوری میان نقدهای او و باورهای منطقیان، با رسالت این نوشتار بیگانه است. با این حال، انکار کارکرد قیاس ارسطویی و اعتباربخشی فزاینده به تمثیل منطقی را که دو شیوه اثبات عقاید دینی است نمی‌توان بدون پاسخ گذاشت. قیاس ارسطویی را منطقیان ابداع نکرده و هرگز چنین ادعایی هم نکرده‌اند؛ این شیوه استدلال و اثباتی است که انسان‌ها از آن بهره می‌گیرند، و منطقیان آن شیوه نانوشته را به قلم در آورده و حدود و ثغور آن را مشخص کرده‌اند. همچنین منطقیان با دقت نظر و باریک‌بینی، خطای روش حرکت از جزئی به جزئی یا همان تمثیل را تشخیص داده و علم‌آوری آن را انکار





کرده‌اند. توجه و فهم نقطهٔ مرکزی نقد منطقیان دربارهٔ تمثیل و قیاس الغائب علی‌الشاهد، مستلزم درنگ و تأملی خردورزانه و عمق‌نگرانه است؛ ویژگی‌هایی که ابن تیمیه آنها را با پرگویی و شتابزدگی معاوضه کرده است. این پژوهش علاوه بر نقد دیدگاه ابن تیمیه در زمینهٔ قیاس منطقی و نگاه مبالغه‌آمیز به جایگاه اثبات‌کنندگی تمثیل، مشتمل بر نقد کاربست روش کشف استلزامات در اثبات عقاید دینی است.

۱. قیاس شمولی

از جمله روش‌های عقلی برای اثبات عقاید دینی روش حرکت از کلی برای اثبات جزئی است. ابن تیمیه برای این روش که در منطق «قیاس» نامیده می‌شود، اصطلاح «قیاس شمولی» را به کار می‌برد؛ زیرا به عقیدهٔ وی، تمثیل منطقی نیز نوعی قیاس است و برای تمایز نهادن میان این دو قیاس باید قیدی را اضافه کند؛ از این رو حرکت از کلی به جزئی را قیاس شمولی و حرکت از جزئی به جزئی را قیاس تمثیلی می‌نامد. همچنین او با حصر ادلهٔ عقلی در قیاس و استقرا و تمثیل موافق نیست و این دسته‌بندی را سبب محصور و مضیق شدن شیوه‌های استدلال می‌داند (ابن تیمیه، «بی‌تا»، ص ۱۶۲). سپس به طور گذرا، استدلال منطقیان برای حصر دلیل در قیاس و استقرا و تمثیل را بیان می‌کند و می‌گوید که آنها برای انحصار استدلال در این سه مورد، دلیلی بیان نکرده‌اند، و می‌توان گونه‌های دیگری از استدلال را در نظر گرفت، مانند استدلال از کلی به کلی دیگری که ملازم آن و در عموم و خصوص مطابق آن است و همچنین استدلال از جزئی به جزئی دیگری که ملازم آن است؛ به گونه‌ای که از وجودش وجود دیگری و از عدمش عدم دیگری حاصل می‌شود.^۱ این موارد در استدلال وجود دارد؛ درحالی که هیچ‌یک از

۱. حرکت از کلی به کلی و حرکت از جزئی به جزئی را می‌توان به مثابهٔ روش‌های اختصاصی ابن تیمیه شناسایی کرد؛ اما از آنجا که این روش‌ها در حد طرح باقی مانده و در فرایند اثبات عقاید دینی نمودی پیدا نکرده، از بیان مستقل آنها به مثابهٔ روش‌های اثبات عقاید دینی صرف نظر شده است. به علاوه این روش‌ها مخدوش بوده و مواردی که در قالب مثال توضیح داده شده است، روش‌های جدیدی نیستند؛ بلکه بازگشتشان به حرکت از جزئی به کلی یا همان قیاس منطقی است. در ادامه، بیشتر در این باره سخن می‌گوییم.

سه گانه قیاس، استقرا و تمثیل شامل آنها نمی شود. ابن تیمیه درباره استدلال از کلی به کلی، این مورد را مطرح می کند که ما از طلوع خورشید به روز، و همچنین از روز به طلوع خورشید پی می بریم. در اینجا، اگر یک روز و یک طلوع معین را در نظر بگیریم، استدلال از جزئی به جزئی است و اگر جنس طلوع و جنس روز را در نظر داشته باشیم، استدلال از کلی به کلی است. همچنین اضافه می کند که علم به جهت قبله از طریق ستارگان نیز از موارد استدلال جزئی به جزئی است (ابن تیمیه، بی تا، ص ۱۶۳).

۱-۱. نقدهای ابن تیمیه بر منطق ارسطویی و قیاس منطقی

نگاه منفی و نقادانه ابن تیمیه را به قیاس منطقی باید در ضمن دیدگاه منفی او به منطق ارسطویی پی گرفت. او چهار بحث و اشکال کلی را درباره منطق مطرح می کند و کتابی با عنوان الرد علی المنطقیین را به آن اختصاص می دهد. این چهار بحث و اشکال، فصل های کتاب ابن تیمیه را تشکیل می دهد؛ ولی از آنجا که وی آنها را در چند مرحله و با فاصله زمانی نوشته است (ابن تیمیه، بی تا، ص ۳)، این فصل ها از انسجام لازم برخوردار نیست و بسیاری از مطالبی که به فصل چهارم مربوط می شود، در فصل سوم مطرح شده است. این چهار مطلب به این صورت است:

۱. منطقیان مدعی هستند که تصورات غیربدیهی حاصل نمی شوند؛ مگر به وسیله حد؛ اما به عقیده ابن تیمیه اگر منفی گزاره ای بدیهی نباشد، نافی باید برای نفیش دلیل آورد؛ همان گونه که در جهت اثبات نیز این گونه است. در این بحث نیز کسانی که چنین قضیه سالبه ای را مطرح کرده اند و مدعی هستند تصورات غیربدیهی حاصل نمی شود؛ مگر به وسیله حد، باید برای مدعایشان دلیل ارائه کنند؛ و گرنه مصداق قول بدون علم است (ابن تیمیه، بی تا، ص ۷).

۲. ابن تیمیه با این گفته منطقیان که حد سبب تصور و شناسایی حقیقت اشیا می شود، مخالف است. به عقیده او، محققان صاحب نظر می دانند که تنها فایده حد، تمایز نهادن میان محدود و غیر آن است، مانند اسامی که چنین کارکردی دارند.





این ادعای نادرست که حد سبب شناسایی حقیقت اشیا می‌شود نیز از پیروان ارسطو و منطقیان یونانی نشئت گرفته است و برخی مسلمانان جا پای آنها گذاشته و از آنها تقلید کرده‌اند. بنا به گفته ابن تیمیه، زمان ایجاد این دیدگاه انحرافی به اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم بازمی‌گردد و کسانی که بعد از غزالی در زمینه کلام و فقه سخن گفته‌اند، این اندیشه اشتباه را وارد فضاهای علمی مسلمانان کرده‌اند (ابن تیمیه، "بی‌تا"، ص ۱۴-۱۵).

۳. دو مطلب پیشین در واقع درباره مقدمات قیاس بود؛ زیرا تصور مقدمه تصدیق است و از حدود، برای تشکیل مقدمات قیاس و استدلال بهره می‌بریم. ابن تیمیه در مطلب سوم و چهارم به دیدگاه‌ها و اشکالاتش درباره قیاس می‌پردازد که به بحث ما مربوط می‌شود. مطلب اول درباره جنبه سلبی مدعای منطقیان است که می‌گویند: هیچ معلوم تصدیقی حاصل نمی‌شود؛ مگر به واسطه قیاس و ویژگی‌هایش که در منطق بیان شده است. اشکال ابن تیمیه در این قسمت همانند مطلب اول، متوجه این نکته است که منطقیان قضیه سالبه‌ای را مطرح می‌کنند که بدیهی نیست و هیچ دلیلی برای صحت آن ارائه نکرده‌اند. از سوی دیگر، با توجه به اینکه منطقیان تصدیقات را به بدیهی و نظری تقسیم کرده‌اند و بازگشت امور نظری را به بدیهی می‌دانند و از آنجا که امور نظری و بدیهی نسبی هستند نمی‌توان گفت که تصدیقات غیربدیهی را نمی‌توان شناخت مگر به واسطه قیاس منطقی؛ زیرا برای بسیاری چنین نیست، و تصور موضوع و محمول کافی است که تصدیق برایشان حاصل شود (ابن تیمیه، "بی‌تا"، ص ۸۸). بنابراین بسیاری از تصدیقات برای برخی بدون طی کردن مراحل قیاس ایجاد می‌شود و نفی ایجاد تصدیقات مگر به واسطه قیاس، بدون دلیل است.

۴. در مطلب چهارم ابن تیمیه به جنبه اثباتی مدعای منطقیان پرداخته است و اینکه قیاس مفید علم به تصدیقات است را مورد مناقشه قرار می‌دهد. وی معتقد است که قیاس منطقی تأثیری در علم به گزاره‌ها ندارد. او این دیدگاهش را به صاحب‌نظران مسلمان نسبت داده است و برای اینکه قیاس منطقی را بی‌فایده نشان

دهد این گونه می گوید که اگر علم به آن قضیه کلیه موجب که برای تشکیل قیاس از آن گزیری نیست، بدیهی باشد، علم به هر یک از افراد و جزئیات آن نیز به طریق اولی بدیهی خواهد بود. اگر هم علم به آن قضیه موجب کلیه نظری باشد، لازم است که منتهی به قضیه‌ای بدیهی شود و در نتیجه، دور یا تسلسل پیش می آید (ابن تیمیه، "بی تا"، ص ۱۰۷).

همچنین ابن تیمیه با تقسیم ضمنی روش های استدلال به روش های فطری و روش های غیر فطری، استفاده از روش های غیر فطری برای پرداختن به امور فطری را بی فایده و صرفاً مایه رنجش جانها می داند (ابن تیمیه، "بی تا"، ص ۲۴۹). وی بر این باور است که هر آنچه انسان را به نتیجه ای می رساند می تواند وسیله ای برای استدلال باشد که همان دلیل و برهان است؛ زیرا در تعریف دلیل گفته اند: دلیل هر آن چیزی است که تأمل صحیح در آن به علم یا ظن منتهی شود. در نتیجه، هر آنچه مستلزم چیز دیگری باشد، دلیل و برهانی برای آن خواهد بود و تفاوتی نمی کند که هر دو وجودی باشند یا عدمی، یا یکی وجودی باشد و دیگری عدمی. به علاوه، چه بسا دلیل فقط متشکل از یک مقدمه بوده و گاهی نیز دلیل، متشکل از دو یا سه یا چهار یا پنج و یا تعداد بیشتری از مقدمات است. بنابراین مقدمات دلیل مقدار مشخص و یکسانی برای همه مردم و در همه مطالب ندارد و بستگی به علم مستدل به لوازم و ملزومات دلیل و مطلوب دارد (ابن تیمیه، "بی تا"، ص ۲۵۰). اینها برای نشان دادن بی فایده گی قیاس منطقی و جرح ادعای منطقیان است که دلیل را متشکل از دو مقدمه، نه کمتر و نه بیشتر دانسته اند. به دیگر سخن، در حالی منطقیان دلیل را متشکل از دو مقدمه، نه بیشتر و نه کمتر می دانند که به عقیده ابن تیمیه، میزان احتیاج مستدل به مقدمات نسبت به افراد مختلف متفاوت است و برخی برای دستیابی به نتیجه فقط به یک مقدمه نیاز دارند، مانند هنگامی که شخص می داند هر مسکری حرام است؛ ولی نمی داند مایع معینی که فی الواقع مسکر است، حرام است یا نه؛ فقط باید بداند که این مایع مشخص مسکر است، و وقتی دلیل بر مسکری بودن مایع مشخص اقامه شد، دانستن همین یک مقدمه برای او کافی است که به حرام بودن آن مایع علم پیدا کند (ابن تیمیه، "بی تا"، ص ۱۶۸).



۲-۱. نقد و ارزیابی

دیدگاه‌های ابن تیمیه در مخالفت با قیاس از انکار حصر دلیل در قیاس و استقرا و تمثیل آغاز می‌شود. همچنین وی با استناد به تعریف لغوی دلیل، هر آنچه برای انسان علم آور یا ظن آور باشد را دلیل می‌داند؛ درحالی که سخن منطقیان در تعریف و تنويع دلیل، در زمینه فرایند فعالیت‌های عقلی است و به دنبال بیان اصطلاح خاصی از دلیل هستند؛ نشانه آن هم این است که منطقیانی که باور به ادله نقلی نیز دارند، در دسته‌بندی سه‌گانه دلیل، تغییر و تصرفی ایجاد نکرده و همان تعریف ارسطویی را پذیرفته‌اند. از سوی دیگر، در همان مواردی نیز که تعریف لغوی دلیل صادق است، هنگامی که فهم آن دلیل نقلی به عقل سپرده می‌شود، عقل در مراحل درک آن دلیل نقلی از قیاس بهره می‌برد. مثال‌هایی که ابن تیمیه به گمان خودش، برای جرح حصر دلیل عقلی در قیاس و تمثیل و استقرا بیان کرده است نیز از آن دسته مثال‌هایی نیست که از نگاه منطقیان دور مانده باشد؛ اما منطقیان بازگشت همه این موارد و استنتاجاتی که در زندگی روزمره انسان‌ها جریان دارد را به یکی از انواع سه‌گانه حجت و دلیل عقلی می‌دانند؛ هرچند بیشتر انسان‌ها حتی اگر عالم به منطق باشند هم به این واقعیت ملتفت نیستند که همواره یکی از انواع سه‌گانه دلیل را استفاده می‌کنند (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۹). به طور خاص، درباره‌ی مثالی که ابن تیمیه در بحث قبل مطرح می‌کند و می‌گوید که ما از طلوع خورشید به روز پی می‌بریم یا از روز به طلوع خورشید پی می‌بریم و این یا حرکت از کلی به کلی، یا حرکت از جزئی به جزئی است باید گفت در چنین مواردی نیز ما از استدلال منطقی و قیاس استفاده می‌کنیم؛ زیرا با مشاهده‌ی روز، صغرای قیاس را درک می‌کنیم و در فرایند عقلی این کبری، قضیه‌ی تجربی را به آن ضمیمه می‌کنیم که هرگاه روز شده باشد، خورشید طلوع کرده است. درنهایت، به این نتیجه می‌رسیم که خورشید طلوع کرده است. مثال پیردن به جهت قبله از طریق ستارگان مانند ستاره‌ی جدی- که ابن تیمیه برای نقض حصر ادله سه‌گانه بیان می‌کند نیز از دایره‌ی قیاس منطقی خارج نیست و در ذیل حدسیات از اقسام یقینیات قرار می‌گیرد و منطقیان حدسیات را مشتمل بر قیاس خفی می‌دانند (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸۴).



همچنین درباره آنچه ابن تیمیه در نقد حد منطقی مطرح کرده است، از آنجا که به طور مستقیم با قیاس ارتباطی ندارد و صرفاً از مقدمات قیاس است، به این نکته بسنده می‌کنیم که ابن تیمیه تصورات و مفاهیم وضعی و اصطلاحی را که در انواع علوم رایج است، با تصور ماهیات و اشیا حقیقی و خارجی یکسان دانسته است؛ درحالی که درک ماهیت اشیا حقیقی و خارجی نیازمند تصویری غیر از تصویری نشئت گرفته از حواس است. تصورات نشئت گرفته از حواس ظاهری و باطنی، مانند گرسنگی، تشنگی، شادی و غم را همگان بدون استفاده از تعریف منطقی درک می‌کنند. حتی تعریف منطقی این احساسات به دلیل بدیهی بودن، بی‌فایده و مستلزم دور است؛ اما مشخص شدن ماهیت اشیا خارجی صرفاً برای تمییز میان اشیا نیست؛ بلکه برای شناسایی علل مادی و صوری و منشأ و غایت آنهاست و بنابراین به تعریف منطقی و حد نیازمند هستیم (زریاب خوئی، ۱۳۶۳). از آنجا که گفته‌های ابن تیمیه در نقد و رد منطق ارسطویی، ناظر به مطالب ابوحامد غزالی است، تذکر این نکته لازم است که آنچه ابن تیمیه در زمینه مشکل بودن حد تام و نامشخص بودن ذاتیات از لوازم و جنس بعید از جنس قریب و نامشخص بودن فصل مقوم مطرح کرده است، درحقیقت واگویی مطالب خود غزالی است که به عنوان رد او و انکار منطق ارسطویی قلمداد شده است (زریاب خوئی، ۱۳۶۳). ناگفته نماند که آنچه غزالی درباره دشواری حد می‌گوید نیز از مقدمه کتاب الحدود ابن سیناست و او در آن کتاب، فروتنانه ناتوانیش را از تحدید و تعریف حقیقی اشیا ابراز می‌کند (زریاب خوئی، ۱۳۶۳). از سوی دیگر، اعتراض ابن تیمیه به غزالی برای وارد کردن مباحث حدود، به طور خاص، و منطق، به طور عام، در حیطه علوم اسلامی نارواست؛ زیرا غزالی برای آسان‌شدن تعلیم، این اصطلاحات را وارد فضای اندیشه‌ورزی اسلامی کرده است و اگر مفاهیم وضعی مطابق موازین منطقی تعریف شود و اگر اصول استدلال منطقی در علوم وضعی مراعات گردد، کار بر طالبان علم آسان‌تر خواهد بود. برای سنجش صدق این گفته می‌توان میان یک کتاب کلامی یا اصولی از قرن چهارم و پنجم با کتابی کلامی یا اصولی از قرن ششم که بنا به گفته ابن تیمیه در این دوره اصطلاحات منطق یونانی به وسیله غزالی وارد علوم اسلامی شده است، مقایسه کرد. نتیجه چنین مقایسه‌ای به روشنی





این خواهد بود که نظم کتاب‌های قرن ششم به بعد، بیشتر از کتاب‌های کلامی و اصولی قرن چهارم است و برای مثال می‌توان از کتاب‌های اشعری، باقلانی، قاضی عبدالجبار همدانی نام برد که همانند کتاب‌های ابن تیمیه از نظم و انسجام خالی هستند (زریاب خوئی، ۱۳۶۳).

درباره قیاس نیز یکی از اشکالاتی که ابن تیمیه مطرح می‌کند، اشکال معروف اندراج نتیجه در کبرای قیاس است. ابن تیمیه این اشکال را این گونه مطرح می‌کند که اگر علم ما به کبرای قیاس بدیهی باشد حتماً به افراد و جزئیات نیز علم داریم. پس قیاس بی‌فایده خواهد بود. اگر هم علم ما به کبرای قیاس نظری باشد، باید منتهی به بدیهی شود؛ وگرنه مستلزم دور و تسلسل است. باز هم اگر کبرای نظری قیاس منتهی به بدیهی شود، همان بی‌ثمری قیاس مشهود خواهد بود. این در حالی است که ابن تیمیه متوجه این نکته نشده است که بدیهی بودن قضیه‌ای، غیر از علم به آن قضیه بدیهی، و علم به قضیه بدیهی غیر از علم به افراد و مصادیق آن قضیه است؛ از این رو ممکن است ما به قضیه‌ای بدیهی علم داشته باشیم؛ ولی علم به افراد آن نداشته باشیم و لازم باشد که در فرایند قیاس، افراد و مصادیق آن قضیه را شناسایی کنیم.

با توجه به آنچه گذشت، اشکال دیگر ابن تیمیه نیز پاسخ داده می‌شود. اشکال او این بود که به علت نسبی بودن بدیهی و نظری بودن قضایا برای افراد، بسیاری بدون طی کردن قیاس به نتیجه مطلوب می‌رسند و بنابراین منحصر دانستن راه علم به گزاره‌های تصدیقی نظری در قیاس، حصری نادرست است. این در حالی است که معیار بدیهی یا نظری بودن قضایا این است که اگر برای اثبات قضیه‌ای حد وسطی وجود نداشته باشد، آن قضیه بدیهی است و اگر اثبات قضیه نیازمند حد وسط باشد، آن قضیه نظری است. اگرچه ممکن است برخی همان قضایای نظری را به علت ممارست و قوت ادراک، بدون انتباه به حد وسط درک کنند، عدم انتباه به حد وسط به معنای عدم وجود آن نیست (ناصر، ۱۳۹۲، ص ۲۷۴). توضیح مطلب اینکه در تعریف بدیهی گفته‌اند که بدیهی آن علمی است که حصولش به فکر و نظر و کسب نیازمند نباشد، مانند مفهوم وجود، عدم و شیء در تصورات، بزرگتر بودن کل از جزء، و عدم ارتفاع و اجتماع دو نقیض در

تصدیقات. در مقابل، علومی هستند که حصولشان محتاج کسب، نظر و فکر است، مانند حقیقت روح در تصورات، و ساکن یا متحرک بودن سیاره زمین در تصدیقات (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹). با این حال، گاهی موضوعی بدیهی است؛ ولی انسان به آن جهل دارد؛ زیرا توجهی به آن موضوع ندارد. علت این بی توجهی نیز ممکن است غفلت، نقص مادرزادی در عقل، بیماری، تربیت نادرست، خلل در حواس پنجگانه (در محسوسات از اقسام بدیهیات) یا مانند باشد؛ همچنین ممکن است به واسطه شبهه‌ای که برای انسان مطرح شده که در تضاد با بدیهیات است، انسان منکر یا جاهل نسبت به گزاره‌ای بدیهی باشد، مانند اینکه دو نقیض با هم جمع نمی‌شوند و قابل رفع هم نیستند؛ ولی برخی متکلمان به واسطه شبهه‌ای که برای آنها ایجاد شده است، قائل به واسطه میان وجود و عدم (حال) شده‌اند؛ در صورتی که اگر شبهه‌ای برای کسی ایجاد نشده باشد، با کشف مغالطه‌ای که برای این متکلمان روی داده است، در تضاد بودن این دیدگاه با بدیهیات را درک می‌کند (مظفر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص ۲۰-۲۱)؛ از این رو روشن می‌شود که ضرورتی ندارد که همه، به طور یکسان و همگون به بدیهیات عالم باشند و نیز ممکن است شخصی بیش و پیش از دیگری به بدیهیات علم پیدا کند.

همچنین درباره نقد این سخن ابن تیمیه که مدعی است ممکن است روند استدلال فقط با یک مقدمه طی شود، باید گفت: هنگامی که منطقیان درباره قیاس سخن می‌گویند، درحقیقت از چگونگی روند فعالیت عقل سخن می‌گویند؛ به این معنا که آنها روشی را که عقل برای رسیدن و علم به هر گزاره مجهولی طی می‌کند، بیان می‌کنند؛ از این رو هنگامی که انسان می‌خواهد به گزاره مجهولی علم پیدا کند، باید از دو مقدمه‌ای که در مرحله پیشین معلوم یا مسلم هستند، آغاز کند؛ زیرا برای قضیه معلوم و مسلمی که انسان می‌خواهد به واسطه آن، گزاره‌ای را اثبات کند، چهار صورت متصور است:

۱. موضوع و محمول آن همان موضوع و محمول گزاره مجهول است.
۲. موضوع و محمول آن به طور کامل مغایر با موضوع و محمول گزاره مجهول است.





۳. قضیه معلوم با قضیه مجهول فقط در یکی از موضوع یا محمول مشترک است و در دیگری با هم متفاوت هستند.

این در حالی است که صورت اول تحصیل حاصل است و نمی‌تواند منجر به علم شود. صورت دوم نیز علمی را در پی ندارد؛ زیرا گزاره معلومی که هیچ ارتباطی با گزاره مجهول ندارد و از آن بیگانه است، نمی‌تواند آن را از جهل به حیطه علم درآورد. پس فقط صورت سوم ممکن است، و باقی می‌ماند. بنابراین یک قضیه کافی نیست و لازم است دو قضیه وجود داشته باشد. این دو قضیه نیز باید در یکی از موضوع یا محمول با هم مشترک باشند؛ در چنین صورتی، میان دو قضیه که در یکی از موضوع یا محمول با هم اشتراک دارند، مابه‌الاشتراکی وجود دارد. این مابه‌الاشتراک سبب می‌شود که میان موضوع و محمول قضیه مجهول نیز پیوندی ایجاد شود و گزاره‌ای معلوم برای انسان حاصل گردد (ناصر، ۱۳۹۲، صص ۲۶۸-۲۶۹). در همان مثال حرمت مایع و نوشیدنی مشخص مانند نیذ، روند استدلال این گونه است که ما دو قضیه معلوم داریم. این دو قضیه معلوم عبارت است از «هر مسکری حرام است» و «این مایع مسکر است». قضیه مجهولی نیز داریم و «نمی‌دانیم نیذ حرام است یا نه؟» دو قضیه معلوم در یکی از موضوع یا محمول با قضیه مجهول مشترک هستند. مابه‌الاشتراک این دو قضیه معلوم نیز مسکری بودن است که واسطه اثبات موضوع و محمول قضیه مجهول است و آن را اثبات می‌کند. این روندی است که در فعالیت عقلی و حرکت از جزئی به کلی طی می‌شود. به عبارت دیگر، هنگامی که از قیاس سخن می‌گوییم، درباره روند علم و قبول یک قضیه سخن نمی‌گوییم تا گفته شود که همه تصدیقات از راه قیاس به دست نمی‌آید؛ زیرا ممکن است ما قضیه‌ای را از راه حس یا غیر آن درک کنیم و احتیاجی به قیاس نیست؛ بلکه ما در بحث قیاس، روند انتقال از دو قضیه معلوم و مسلم برای قبول و دستیابی به گزاره‌ای دیگر را طی می‌کنیم و در چنین روندی عقل به حد وسطی نیازمند است که میان دو قضیه معلوم، پیوند ایجاد کند و منجر به علم شود. در نتیجه نمی‌توان فقط از یک قضیه به قضیه‌ای دیگر علم پیدا کرد؛ زیرا مستلزم نبودن حد وسط است. واضح و مسلم بودن یکی از مقدمات نیز آن را از مقدمه بودن خارج نمی‌کند؛ بلکه برای

مقدمه بودن یک قضیه، لازم و شرط است که در مرحله پیشین صدق آن را پذیرفته و مسلم بدانیم. همچنین یک مقدمه واضح و مسلم برای اینکه بتواند مقدمه باشد، شرط است که با مقدمه دیگر (صدق این مقدمه نیز باید در مرحله پیشین مسلم باشد) اشتراک داشته باشند تا مابه‌الاشتراک بتواند میان دو طرف دیگر هر دو مقدمه ارتباط ایجاد کند و نتیجه یا قضیه سومی را به دنبال داشته باشد. این قضیه سوم مجهولی است که در این فرایند عقلی، معلوم شده است؛ اما ابن تیمیه بدون توجه به اینکه قیاس فرایند فعالیت عقل برای پی بردن به قضیه‌ای مجهول است، در ابتدا علم به نتیجه را فرض می‌گیرد و می‌گوید که علم به این نتیجه می‌تواند اسباب متعددی داشته باشد، برای برخی به سبب علم، قیاس است و برای برخی به واسطه حس، علم به نتیجه حاصل می‌شود و برای برخی نیز فقط با یک مقدمه، علم به نتیجه حاصل می‌شود؛ زیرا مقدمه دیگر برای او واضح و مسلم است. اشتباهی که در ذهن ابن تیمیه جای گرفته این است که یک قضیه باید مشکوک باشد تا مقدمه قیاس قرار گیرد و علم به مقدمه، به واسطه قیاس حاصل می‌شود؛ در حالی که به عکس، یک قضیه برای اینکه مقدمه قیاس قرار گیرد و شرط نتیجه‌بخش بودن قیاس این است که مقدمات در مرحله پیشین مورد قبول قرار گرفته و مسلم شده باشد.

۲. قیاس الغائب علی الشاهد

ابن تیمیه درباره نام‌گذاری قیاس الغائب علی الشاهد مناقشه کرده است. وی به مناسبتی و در ذیل آیه «فَلَقَدْ صَنَّ عَلَيْهِمْ بَعْلَمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ» (اعراف، ۷) و آیه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ» (بقره، ۳) بحث قیاس الغائب علی الشاهد را مطرح می‌کند. او می‌گوید که برخی سلف مراد از غیب در آیه سوم سوره بقره را خدا دانسته یا بخشی از ایمان به غیب را ایمان به خدا تلقی کرده‌اند. اما اینکه یک بار خداوند در آیه غایب بودن را از خودش نفی می‌کند و در آیه‌ای دیگر غیب را بر خودش اطلاق می‌کند، سبب اختلاف شده است. برخی به قیاس غایب بر شاهد باور دارند و مرادشان از غایب خداوند است. آنها می‌گویند که قیاس غایب بر شاهد اگر با توجه به علت و دلیل و شرط باشد، ثابت و





صحیح است و همین شیوه را در بحث صفات و اثبات علم و اراده و دیگر صفات الهی پی گرفته‌اند. در مقابل، برخی با این مسئله مخالف هستند و گفته‌اند که خداوند غایب نامیده نمی‌شود تا قیاس غایب بر شاهد صحیح باشد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۵۱).

ابن تیمیه در مقام داوری میان این دو دیدگاه معتقد است که غیب و غایب از امور اضافی هستند. گاهی ما از یکدیگر غایب هستیم و مطلقاً از یکدیگر خبر و آگاهی نداریم. چنین معنایی درباره خداوند متعالی نسبت به بندگانش ممکن نیست؛ زیرا او خدایی است که هیچ ذره‌ای در آسمان و زمین از دایره علمش بیرون نیست و مخفی نمی‌ماند. در نتیجه، خداوند غایب نیست و صرفاً از آن جهت که بندگان او را نمی‌بینند، غیب است. ابن تیمیه در مقام قضاوت میان منکران و قائلان قاعده قیاس الغایب علی‌الشاهد، این نکته را یادآوری می‌کند که با ظاهر لفظ و تعبیر قیاس الغائب مخالف است؛ ولی از نظر معنا، آن را می‌پذیرد (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۱۴، ص ۵۳). در واقع آنچه در اینجا مورد توجه او قرار گرفته، نام‌گذاری این قاعده است و به گمان خود، در صدد است نام این قاعده را اصلاح کند.

۲-۱. تعریف قیاس الغائب علی‌الشاهد و ارکان آن

ابن تیمیه قیاس تمثیل که در واقع اساس قیاس غایب بر شاهد است و قیاس الغائب بخشی از آن است را این‌گونه تعریف می‌کند که تمثیل انتقال ذهن از حکم و گزاره‌ای مشخص به حکم یا گزاره‌ای دیگر است به علت اشتراک هر دوی آنها در معنایی مشترک و کلی (ابن تیمیه، "بی‌تا"، ص ۱۱۹ و ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۱۲۱). ارکان تمثیل نیز متشکل از اصل، فرع و وصف مشترک است. فرایند این‌گونه استدلال نیز چنین است که ذهن با توجه به حکم و گزاره‌ای که برای اصل وجود دارد به حکم و گزاره‌ای کلی که لازمه اصل و مشترک میان اصل و فرع است، پی‌می‌برد. اگر علت علم به این حکم کلی که لازمه اصل است نیز بین نباشد، با تصور معنای اصل و فرع، سپس انتقال به لازم مشترک میان آن دو و پس از آن علم به حکم و گزاره مشترک میان آن دو که در واقع، لازم مشترک است، فرایند استدلال کامل می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۹، ص ۱۲۱).

۲-۲. اطلاق قیاس بر تمثیل

همچنین وی سه دیدگاه درباره اطلاق واژه قیاس بر تمثیل بیان می‌کند. مطابق دیدگاه اول، واژه قیاس حقیقت در تمثیل است و در قیاس شمولی (حرکت از کلی به جزئی) به صورت مجاز استفاده می‌شود. ابوحامد غزالی از جمله کسانی است که چنین دیدگاهی دارد.

دیدگاه دوم این است که واژه قیاس حقیقت، در قیاس شمول و مجاز، در تمثیل است. این دیدگاه برای ابن حزم اندلسی است.

مطابق دیدگاه سوم، واژه قیاس حقیقت در هر دو است و تعبیر قیاس عقلی شامل قیاس شمولی و تمثیل می‌شود. بنا به گفته ابن تیمیه، عموم علمای علم کلام و اصول همین نظر را دارند و وی نیز همین نظر را درست دانسته و معتقد است که قیاس معنایی کلی است که شامل تمثیل و قیاس شمولی به طور یکسان می‌شود و هریک از این دو با فرض تمام بودن شرایط، قیاس هستند (ابن تیمیه، "بی تا"، ص ۱۱۸).

۲-۳. حجیت تمثیل (قیاس الغائب علی الشاهد)

درباره حجیت چنین قیاسی نیز همان گونه که اشاره شد، ابن تیمیه معتقد است قیاس الغائب علی الشاهد یا همان قیاس تمثیل می‌تواند یقین آور باشد، چه این قیاس در مباحث شرعی به کار بسته شود و چه در مباحث عقلی. یقین آور بودن چنین قیاسی مشروط به این است که وصف جامع مشترک میان اصل و فرع در گزاره‌های فقهی، و وصف جامع مشترک میان شاهد و غایب در گزاره‌های دیگر به گونه‌ای باشد که مستلزم ثبوت حکم برای اصل یا امر شاهد باشد. اما اگر چنین نباشد، یقین آور نخواهد بود و صرفاً ظن آور است (زکریا بشیر، ۱۴۱۵ق).

ابن تیمیه قیاس غایب بر شاهد را روش صحیحی برای درک حقیقت می‌داند که از آن گریزی نیست. وی درباره جایگاه و اهمیت قیاس الغائب علی الشاهد مثال می‌زند که اگر ما درون خودمان از گرسنگی، تشنگی، سیری، تظاهر، دوستی، دشمنی، لذت، درد، رضایت و خشم خبر نداشتیم، نمی‌توانستیم حقیقت این امور را هنگام مواجهه و





همکلامی با دیگران دریابیم و وقتی دیگران از این امور به ما خبر می‌دادند، برای ما گنگ و مبهم بود. همین‌طور اگر در شاهد و به‌طور عیان، از حیات و قدرت و علم و کلام آگاهی نداشتیم، نمی‌توانستیم ضرورت علم و حیات و قدرت و کلام برای آنچه از ما غایب است بفهمیم. بنابراین لازم است میان آنچه ما مشاهده می‌کنیم و آنچه از ما غایب و مخفی است، قدر مشترکی باشد و آن قدر مشترک مسمای الفاظ متواطی است. به واسطه این مشارکت و مشابهت و یکسانی است که ما غایب را درک و اثبات می‌کنیم. چنین درکی ویژگی عقل است و اگر عقل این ویژگی را نداشت، علم و آگاهی ما محصور در محسوسات باقی می‌ماند و نمی‌توانستیم امور کلی و امور غایب از حواس ظاهر و باطنمان را درک کنیم. به همین دلیل است که گفته‌اند: «اگر کسی شیئی یا نظیر و مشابه آن را درک نکند، نمی‌تواند حقیقت آن را بفهمد» (ابن تیمیه، ۱۳۷۹ق، ص ۲۰).

ابن تیمیه معتقد است همان‌گونه که در امور فقهی می‌توان از قیاس تمثیل بهره برد، در امور عقلی و اعتقادات نیز می‌توان از این روش استفاده کرد. در این مورد، وی با عقیده کسانی، همچون ابو حامد غزالی و فخر رازی مخالف است. به گفته او این افراد معتقد بودند قیاس (تمثیل) صرفاً در شرعیات کار کرد دارد و در امور عقلی صرفاً به دلیل و برهان اتکا می‌شود. ابن تیمیه می‌گوید که این پندار با دیدگاه عموم صاحب‌نظران مسلمان و دیگر عقلا منافات دارد و همان‌گونه که در شرعیات از قیاس تمثیل استفاده می‌شود، در عقلیات نیز می‌توان از تمثیل و قیاس الغائب علی‌الشاهد بهره جست و همه صاحب‌نظران نیز از چنین قیاسی بهره می‌برند (ابن تیمیه، «بی‌تا»، ص ۱۱۸).

معرفت‌بخشی قیاس تمثیل در دیدگاه ابن تیمیه از جایی ناشی می‌شود که ویژگی عقل، شناسایی امور همگون و ناهمگون است. عقل امور همگون و متمائل را شناسایی می‌کند و محمولی یکسان را درباره آنها صادق می‌داند. همچنین امور ناهمگون و مختلف را از هم بازمی‌شناسد و محمولی متفاوت را بر آنها حمل می‌کند (ابن تیمیه، «بی‌تا»، ص ۳۷۱).

در حقیقت دو نوع قیاس تمثیل مطرح می‌شود. یک نوع قیاس تمثیل مبتنی بر

همگونی دو چیز و اشتراک آنها در حکمی کلی است که ابن تیمیه از آن تعبیر به «قیاس طرد» می‌کند. نوع دیگر، قیاس تمثیل مبتنی بر ناهمگونی میان دو چیز است که در نتیجه این ناهمگونی و اختلاف، محمولی متفاوت بر آنها حمل می‌شود که این را «قیاس عکس» می‌نامد.

۴-۲. تقدم تمثيل بر قیاس شمولى

از سوی دیگر، ابن تیمیه در مقابل کسانی که به ادعای او تمثیل را ظن آور و قیاس منطقی را یقین آور می‌دانند، تمثیل را اساس قیاس منطقی (حرکت از کلی به جزئی) و به تعبیر خودش قیاس شمولى می‌داند و این گونه نتیجه می‌گیرد که اگر قیاس شمولى مبتنی بر قیاس تمثیل است، پس چنانچه قیاس تمثیل یقینی باشد، قیاس شمولى نیز یقین آور خواهد بود؛ و گر نه صرفاً ظن آور است (ابن تیمیه، «بی‌تا»، ص ۳۶۴). از سوی دیگر، یقین آور یا ظنی بودن قیاس یا تمثیل بستگی به ماده استدلال دارد و اگر ماده استدلال در هر یک از قیاس و تمثیل یقینی باشد، نتیجه نیز یقینی است و اگر ماده استدلال ظنی باشد، نتیجه استدلال چه قیاس باشد و چه تمثیل، ظنی خواهد بود.

در موردی دیگر، ابن تیمیه پا را فراتر گذاشته و ادعا می‌کند که قیاس تمثیل در علم آوری و با نگاه کیفی از قیاس شمولى بهتر است؛ اما به لحاظ کمی قیاس شمولى گستردگی بیشتری دارد. به تعبیر وی، جایگاه تمثیل در مقایسه با جایگاه قیاس شمول، همانند جایگاه بینایی و شنوایی در علم به محسوسات است و بی‌شک علمی که در پرتو بینایی به دست می‌آید، کامل‌تر است و علمی که به وسیله شنوایی حاصل می‌شود، گسترده‌تر است (ابن تیمیه، ۱۴۱۹ق، ص ۱۶۵ پ).

از سوی دیگر، از آنجایی که قیاس غایب بر شاهد از سه بخش اصل و فرع و وصف مشترک تشکیل شده است، ابن تیمیه وصف مشترک در این قیاس را چهار نوع می‌داند. اولین وصف مشترک حد و تعریف است، مانند اینکه گفته می‌شود حد عالم در امور شاهد کسی است که دارنده علم است، پس در غایب نیز عالم چنین شخصی است. دومین وصف مشترک دلیل است، مانند اینکه گفته می‌شود در امر شاهد، ایتقان و





إحکام فعل دلیل و نشانه علم فاعل است، پس در امر غایب نیز چنین است. سومین وصف مشترک علت است، مانند اینکه گفته می‌شود در امر شاهد علت عالم بودن عالم علم داشتن اوست، پس در امر غایب نیز چنین است. چهارمین وصف مشترک نیز شرط است، مانند اینکه در امر شاهد حیات شرط علم است، پس در امر غایب نیز چنین است (ابن تیمیه، "بی تا"، ص ۳۶۷).

۵-۲. نقد و ارزیابی

یکی از نقدهایی که در بحث تمثیل و قیاس الغائب علی‌الشاهد بر ابن تیمیه وارد است، متوجه این ادعای اوست که برخلاف متکلمان متأخر، مانند غزالی و فخر رازی که تمثیل را منحصر در فقه دانسته‌اند و در علوم عقلی و اثبات عقاید جایگاهی برای تمثیل قائل نبودند، عموم متفکران اسلامی بلکه دیگر عقل‌مداران و اندیشمندان از چنین روشی در امور عقلی بهره می‌گیرند (ابن تیمیه، "بی تا"، ص ۱۱۸). ابن تیمیه در حالی این مطلب را می‌گوید که انتساب استفاده از تمثیل به عموم متفکران مسلمان و عقلای عالم واقعیت ندارد و کسانی مانند مالک بن انس، شافعی، احمد بن حنبل و سفیان ثوری منکر حجیت تمثیل و قیاس فقهی هستند (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۰۵). موفق‌الدین ابومحمد عبدالله بن احمد مقدسی درباره دیدگاه احمد بن حنبل در زمینه قیاس این عبارت را از او نقل می‌کند: «و قد أوماً أحمد رحمه الله فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين، المجمعل والقياس» (ابن قدامة، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۸۰۷). همچنین برای اثبات نادرستی چنین ادعایی می‌توان از ابن حزم اندلسی نام برد که پیش از ابن تیمیه می‌زیسته و به طور کامل با تمثیل مخالف بوده و در زمینه نفی و انکار حجیت آن کتابی با عنوان ملخص جرح القیاس و الرأی و الإستحسان و التقلید و التعلیل نوشته است. وی در مقدمه کتاب دیگرش المحلی فی شرح المجلی بالحجج و الآثار نیز ادله عدم حجیت قیاس تمثیل را گردآوری کرده است (ابن حزم، "بی تا"، ج ۱، ص ۵۶).

در زمینه نقد دیگر دیدگاه‌های ابن تیمیه درباره تمثیل و قیاس الغائب علی‌الشاهد باید این گونه گفت که ارسطو اولین کسی است که مسئله تمثیل را مطرح کرده است.

دانشمندان مسلمان نیز در عبارت‌ها و مثال‌های ارسطو تغییراتی داده‌اند؛ ولی این تغییرات، اساسی نیست (سجادی، ۱۳۸۳). اگرچه اندیشمندان تمثیل را یکی از روش‌های استدلال برشمرده‌اند، بسیاری به دلیل تنگناهای موجود، آن را در عرصه عمل و استدلال، یقین‌آور ندانسته‌اند. ارسطو و دیگران به پیروی از او بر این عقیده‌اند که هرگاه یک جزئی با جزئی دیگر در یک معنا همسان و مشترک باشند و یکی از آن دو بنا بر مفاد نص یا دلیل عقل، حکم خاصی داشته و گزاره‌ای مشخص بر آن صادق باشد، حکم آن جزئی به جزئی دیگر سرایت می‌کند و محمولی که بر جزئی اول (در فرایند تمثیل اصل یا شاهد نامیده می‌شود) صادق است، بر جزئی دوم (فرع یا غایب نامیده می‌شود) نیز حمل می‌شود و بر آن نیز صدق می‌کند. اینها به علت وجود قدر مشترک یا به اصطلاح جامع است که در میان دو جزئی وجود دارد و سبب حکمی برای هر دو می‌شود. با این‌همه، بسیاری از صاحب‌نظران بر این باورند که در فرایند تمثیل، پی‌بردن به جامع حقیقی که سبب حکم و حمل گزاره‌ای یکسان بر اصل و فرع است، مشکل است؛ برای نمونه ابن‌سینا در اشارات و تنبیهات تمثیل را همچون استقرا برای یقین‌آوری، ناتوان و ناکارآمد می‌داند و می‌گوید: «و هذا أيضا ضعيفٌ» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۵). خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح عبارات ابن‌سینا به روش‌های استخراج جامع در تمثیل اشاره می‌کند و درنهایت می‌گوید که هرچند صورت تمثیل قابل پذیرش است، با توجه به مصادیق نمی‌توان به آن اتکا کرد و به یقین رسید؛ زیرا حتی اگر با سازوکارهای مذکور در کتاب‌های منطق، به جامع دست یابیم، ممکن است آن جامع، علت ذاتی برای حکم در اصل باشد و برای فرع چنین نباشد و یا ممکن است آن جامع بر دو گونه باشد، برای اصل، علت تامه ولی برای فرع، مشروط به شرطی باشد و علت ناقصه داشته باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۲). به تعبیر دیگر، می‌توان این‌گونه گفت که شناسایی اوصاف هر امری آسان نیست و چه‌بسا علت حکم در اصل وابسته به وصف یا اوصافی باشد که از نظر دور مانده است. همچنین ممکن است چند وصف به ضمیمه یکدیگر علت حکم باشد و یا همان‌گونه که شیخ اشراق می‌گوید: «ممکن است برای یک حکم عام، علل و اسباب متعددی وجود داشته باشد، مانند





حرارت که علل متعددی، از جمله اصطکاک، آتش و مجاورت با جسم گرم دارد» (سهرودی، ۱۳۸۴، ص ۴۴).

محل نزاع مخالفان یقین آوری تمثیل با ابن تیمیه این است که او می‌گوید: «قیاس و تمثیل در یقین آوری تفاوتی نداشته و مرتبه علم آوری در هردو وابسته به ماده استدلال است. اگر ماده استدلال یقینی باشد، نتیجه حاصل از استدلال یقینی خواهد بود و اگر ماده استدلال ظنی باشد، نتیجه حاصل از استدلال نیز ظنی خواهد بود و در این زمینه، هیچ تفاوتی میان قیاس و تمثیل نخواهد بود» (ابن تیمیه، بی‌تا، ص ۱۱۶). اما علت مخالفت مخالفان حجیت و یقین آوری تمثیل این است که به فرض، مقدمه و ماده استدلال در تمثیل یقینی باشد؛ ولی یقینی بودن مقدمه منجر به یقینی بودن نتیجه نمی‌شود؛ زیرا ممکن است فهم استلزام و کشف جامع از آن مقدمه، ظنی باشد، برخلاف قیاس منطقی که چنین تنگنایی در آن وجود ندارد و کبرای آن توسط استلزام کشف نشده است. از سوی دیگر، همان‌گونه که خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید که اگر به فرض استخراج جامع و وصف مشترک یقینی باشد، فرایند چنین استدلالی، قیاس منطقی یا به تعبیر ابن تیمیه قیاس شمولی خواهد بود؛ زیرا جامع، علت برای اصل است و حد وسط قیاس منطقی قرار می‌گیرد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۳۲).

۳. کشف غلط استلزامات

گاهی گزاره‌ای عقلی یا نقلی وجود دارد که عقل میان آن گزاره با گزاره‌ای دیگر تلازم می‌بیند؛ از این رو لازمه آن، گزاره اول را اثبات می‌کند و در نتیجه، گزاره دیگری ثابت می‌شود. ابن تیمیه به این شیوه از اثبات گزاره‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید: «لازمه گزاره حق، حق بوده و لازمه گزاره باطل، باطل است. از سوی دیگر، از انتفا و بطلان لازم می‌توان به انتفا و بطلان ملزوم پی برد. همان‌گونه که از ثبوت لازم می‌توان به ثبوت ملزوم پی برد» (ابن تیمیه، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۴۲)؛ برای نمونه ابن تیمیه با استفاده از روش استلزام، آیه «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره، ۲۵۵) را که نفی چرت و خواب است، مستلزم کمال حیات و قیام، و نفی غایب و مخفی شدن در آیه «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ

وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ، ۳) را مستلزم کمال علم خداوند به همه ذرات در آسمان‌ها و زمین می‌داند (ابن تیمیه، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۶). هرچند این ملازمه صحیح است و ابن تیمیه در این مورد روش استلزام را به درستی به کار بسته است، در مواردی از این روش به درستی استفاده نکرده است؛ برای نمونه وی قاعده‌ای را بیان می‌کند که مفادش این است که هرکس بگوید همه اجسام حادث هستند، مستلزم این است که خدا نیز حادث باشد (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۴۹)؛ این در حالی است که این ملازمه از اساس باطل است؛ زیرا هرگز این گونه نیست که قول به حدوث جسم مستلزم قول به حدوث خداوند متعالی باشد؛ به این دلیل که لغت‌شناسان جسم را این گونه تعریف کرده‌اند که جسم یا جسد هر چیزی است که طول و عرض و عمق داشته باشد (مصطفی و همکاران، ۱۹۸۹م، ص ۲۸۴). فلاسفه نیز آن را جوهر مادی دانسته‌اند. طبیعتاً وقتی موجودی دارای طول و عرض و عمق باشد، این سه ویژگی سبب محدودیتش می‌شود و محدودیت مستلزم محدودکننده (حادث) بوده و در نتیجه، محدث است؛ از این رو شکی نمی‌ماند که جسم حادث است؛ اما حدوث جسم ملازمه‌ای با حدوث خداوند ندارد؛ زیرا این پندار غلط از جایی ناشی می‌شود که به دنبال ظاهر برخی احادیث و آیات متشابه، برخی ظاهرگرایان خدا را جسمانی انگاشته و تصور کرده‌اند که خداوند نیز دارای جسم است؛ در صورتی که جسم داشتن خداوند مستلزم طول و عرض و عمق داشتن و در نتیجه، محدود بودن با این امور است و این محدود بودن با استغنائی ذات و قدیم بودن خداوند سازگار نیست. بنابراین خداوند نمی‌تواند جسم داشته باشد. پس هیچ ملازمه‌ای میان قول به حدوث اجسام و حدوث خداوند متعالی وجود ندارد و ابن تیمیه در کار بست روش کشف استلزامات به خطا رفته است.

۴. نتیجه‌گیری

در روش‌های اثبات مبتنی بر عقل، ابن تیمیه با حصر ادله عقلی در قیاس، استقرا و تمثیل موافق نیست و چنین تقسیمی را سبب محدود شدن گونه‌های متنوع استدلال می‌داند. علاوه بر اینکه وی چهار اشکال کلی درباره منطوق مطرح کرده، منکر این گفته منطقیان





است که هر تصور غیربديهی فقط به وسیله حد منطقی معلوم می‌شود. همچنین وی منکر این است که حد منطقی سبب تصور حقیقت اشیا می‌شود. این دو اشکال و انکار در زمینه مقدمات قیاس است. دو اشکال و انکار دیگر وی درباره خود قیاس است و در یکی جنبه سلبی گفته منطقیان که تصدیقات غیربديهی جز به وسیله قیاس حاصل نمی‌شود، نفی می‌شود. در اشکال دیگر نیز جنبه اثباتی کلام منطقیان مورد مناقشه قرار گرفته و اینکه قیاس مفید علم به تصدیقات است، انکار می‌شود. هرچند وارد شدن به تفصیل و پاسخ به همه نقدهایی که ابن تیمیه درباره منطق مطرح می‌کند از عهده این پژوهش بیرون است، اشکال اساسی و انکار کارکرد قیاس منطقی از سوی ابن تیمیه مورد نقد جدی است. درباره تمثیل منطقی و قیاس الغائب علی‌الشاهد نیز ابن تیمیه چنین شیوه استدلالی را هم در فقه و هم در عقاید یقین‌آور می‌داند و تا جایی برای تمثیل اعتبار قائل است که آن را پایه و اساس قیاس به شمار می‌آورد. وی تلاش می‌کند عموم متفکران اسلامی و حتی دیگر اندیشمندان را با خودش هم‌نظر کند و مدعی شده است که آنها نیز در امور عقلی و عقیدتی از تمثیل استفاده می‌کنند؛ در حالی که هرچند عقلا و اندیشمندان تمثیل را از روش‌های استدلال برشمرده‌اند، به محدودیت معرفت‌بخشی آن واقف هستند و آن را یقین‌آور نمی‌دانند.

فهرست منابع

✽ قرآن

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۲۶ق). بیان تلبیس الجهمیة فی تأسیس بدعهم الکلامیة (ج ۱). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۳۷۹ق). شرح حدیث النزول. لبنان: المكتب الإسلامي.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۱ق). درء تعارض العقل والنقل (ج ۱). عربستان سعودی: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۶ق). مجموع الفتاوى (ج ۹، ۱۴). عربستان سعودی: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۴۱۹ق). نقض المنطق. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (بی تا). الرد علی المنطقیین. بیروت: دارالمعرفة.
- ابن حزم، احمد بن سعید. (بی تا). المحلی فی شرح المجلی بالحجج و الآثار (ج ۱). لبنان: دار الآفاق الجديدة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیها. قم: بوستان کتاب.
- ابن فارس، ابو حسین احمد. (۱۳۹۹ق). معجم مقاییس اللغة (ج ۱). بیروت: دارالفکر.
- ابن قدامة، عبدالله بن احمد. (۱۴۲۳ق). روضة الناظر و حنة المناظر فی أصول الفقه علی مذهب الإمام أحمد بن حنبل (ج ۳). بیروت: مؤسسة الريان للطباعة و النشر و التوزیع.
- امام، زکریا بشیر علی. (۱۴۱۵ق). قیاس الغائب علی الشاهد. مجلة الشریعت و القانون، ۲۰-۴۷.
- برنجکار، رضا. (۱۳۸۷). کلام و عقاید. تهران: سمت.
- برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش شناسی علم کلام. قم: دارالحدیث.
- طوسی، ابو جعفر محمد بن محمد. (۱۳۷۵). شرح اشارات (ج ۱). قم: نشر البلاغة.



- زریاب خوئی، عباس. (۱۳۶۳). غزالی و ابن تیمیہ. فصلنامه معارف، ۱(۳)، ۶۷-۷۹.
- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۳). تمثیل ۲. دانشنامه جهان.
- سهرودی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۴). حکمة‌الإشراق (مترجم: سید جعفر سجادی). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم. (۱۳۶۷). الملل و النحل (ج ۱). قم: منشورات الرضی.
- مصطفی، ابراهیم؛ زیات، احمدحسن؛ عبدالقادر، حامد؛ نجار، محمدعلی. (۱۹۸۹م). المعجم الوسیط. استانبول: دارالدعوة.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۸). المنطق (ج ۱). قم: دار العلم.
- ناصر، محمد. (۱۳۹۲). نهج العقل؛ تأسیل الأسس و تقویم النهج. قم: دارالمحبین.



References

The Holy Quran.

Berenjkar, R. (1387 AP). *Theology and beliefs*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Berenjkar, R. (1391 AP). *Methodology of theology*. Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Persian]

Ibn Fāris, A. (1399 AH). *Muʿjam maqāyīs al-lughā*. Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Ḥazm, A. (n.d.). *Al-Muḥallā fī sharḥ al-mujallā bi-l-ḥujaj wa-l-āthār* (vol. 1). Lebanon: Dār al-Āfāq al-Jadīda. [In Arabic]

Ibn Qudāma, ʿA. (1423 AH). *Rawḍat al-nāẓir wa-jannat al-manāẓir fī uṣūl al-fiqh ʿalā madhhab al-Imam Aḥmad b. Ḥanbal* (vol. 3). Beirut: al-Rayyān Institute. [In Arabic]

Ibn Sīnā, Ḥ. (1381 AP). *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Qom: Boostan-e Ketab. [In Arabic]

Ibn Taymiyya, A. (1379 AH). *Sharḥ ḥadīth al-nuzūl*. Lebanon: al-Maktab al-Islāmī. [In Arabic]

Ibn Taymiyya, A. (1411 AH). *Darʿat al-ʿarūḍ al-ʿaql wa-l-naql* (vol. 1). Saudi Arabia: Imam Muhammad bin Saud Islamic University. [In Arabic]

Ibn Taymiyya, A. (1419 AH). *Al-Radd ʿalā al-manḥiqyyīn*. Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Ibn Taymiyya, A. (1419 AH). *Naqḍ al-manḥiq*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya. [In Arabic]

Ibn Taymiyya, A. (1426 AH). *Bayān talbīs al-Jahamiyya fī taʿsīs bidaʿihim al-kalāmiyya* (vol. 1). Saudi Arabia: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Quran. [In Arabic]

Ibn Taymiyya, A. (n.d.). *Al-Radd ʿalā al-manḥiqyyīn*. Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Imam, Z. (1415 AH). *Qiyās al-ghāʾib ʿalā al-shāhid. Majallat al-sharʿa wa-l-qānūn*, 20-47. [In Arabic]



- Mustafa, I.; Ziyat, A. H.; Abdulqadir, H.; Najjar, M. A. (1989). *Al-Mu'jam al-wasīf*. Istanbul: Dār al-Dawa. [In Arabic]
- Muzaffar, M. R. (1388 AP). *Al-Manṭiq* (vol. 1). Qom: Dār al-‘Ilm. [In Arabic]
- Nasir, M. (1392 AP). *Nahj al-‘aql: ta’ṣīl al-usus wa-taqwīm al-nahaj*. Qom: Dār al-Muḥibbīn. [In Arabic]
- Sajjadi, S. J. (1383 AP). *Tamthīl 2*. In: *Encyclopedia of the world*. [In Persian]
- Shahrastānī, M. (1367 AP). *Al-Milal wa-l-niḥal*. Qom: al-Raḍī. [In Arabic]
- Suhrawardī, S. (1384 AP). *Ḥikmat al-ishrāq* (S. J. Sajjadi, trans.). Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ṭūsī, M. (1375 AH). *Sharḥ al-ishārāt* (vol. 1). Qom: Nashr al-Balāgha. [In Arabic]
- Zaryab Khoei, A. (1363 AP). Ghazālī and Ibn Taymiyya. *Ma‘ārif*, 1(3), 67-79. [In Persian]



نظر
شماره

سال بیست و نهم، شماره اول (پیاپی ۱۱۳)، بهار ۱۴۰۳