



معارف منطقی

مدیر مسئول: احمد ابوترابی

صاحب امتیاز: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام

مدیر اجرایی: سید روح الله مهدوی راد

سر دبیر: عسکری سلیمانی امیری

سال نهم / شماره دوم / پیاپی ۱۷ / پاییز و زمستان ۱۴۰۱ (قیمت: ۶۰/۰۰۰ تومان)

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

محمدعلی اژه‌ای (استاد دانشگاه اصفهان)

مرتضی حاج حسینی (دانشیار دانشگاه اصفهان)

محمد حسین زاده (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

عسکری سلیمانی امیری (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

غلامرضا فیاضی (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

علیرضا قائمی نیا (دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

محمد لکنه‌اوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام)

حسن معلمی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام)

دبیر علمی: محمدرضا محمدعلیزاده

ویراستار: علی خیری

صفحه‌آرا: سیدروح‌الله مهدوی راد

مترجم انگلیسی: نجیب‌الله شفق

چاپخانه: اصیل

نشانی: قم، شهرک پردیسان، بلوار دانشگاه،
بلوار شهید حسین مولوی، ساختمان شماره ۲ مؤسسه
آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، مرکز پژوهشی
دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی، دفتر دوفصلنامه
معارف منطقی

تلفن: ۰۲۵) ۳۲۱۳۷۲۲۱

همراه: ۰۹۰۲۵۶۵۲۴۰۲

دورنگار: ۰۲۵) ۳۲۸۰۸۹۰۳

رایانامه: maaref@qabas.net

وبگاه: www.nashriyat.ir

معارف منطقی، به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۶/۱۰/۲ حائز رتبه علمی - پژوهشی است.

این نشریه، دوفصلنامه‌ای در زمینه منطق و با رویکردهای ذیل است: **منطق قدیم** (همچون: منطق ارسطویی، منطق مگاری و منطق رواقی)، **منطق اسلامی** (همچون: منطق فارابی، منطق سینوی، منطق اشراقی، منطق صدرایی)، **منطق جدید** (همچون: منطق گزاره‌ها، منطق محمولات، منطق موجّهات و منطق ربط) و **فلسفه منطق**.

از اهداف جدی نشریه، مقایسه میان منطق قدیم، منطق اسلامی و منطق جدید، همراه با نقد و بررسی و نیز مباحث تاریخی و سیر تطور آرا و بررسی ریشه‌های تحول آرای منطقی است. افزون‌براین، «معارف منطقی» در پی ارائه پژوهش‌هایی در زمینه رابطه منطق با علوم با امور مرتبط، مانند منطق و معرفت‌شناسی، منطق و زبان، و منطق در آیات و روایات است. از این رو، نشر و گسترش پژوهش‌های محققان در زمینه‌های یادشده را مایه مباهات می‌دانیم.

- ☐ مقالات دریافتی بازگردانده نمی شود.
- ☐ مجله در ویرایش و تلخیص مطالب آزاد است.
- ☐ دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات، تنها نشانگر نظر نویسندگان محترم آن‌هاست.
- ☐ نقل مطالب مجله، با ذکر منبع آزاد است.
- ☐ ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان مقالات است.

راهنمای تنظیم مقالات

✽ مقالاتی برای چاپ در نشریه پذیرفته خواهد شد که:

۱. پیش از این و یا هم‌زمان به سایر نشریات ارسال و چاپ نشده باشد؛
۲. تحقیقی، مستند و مناسب با نشریه پژوهشی باشد؛
۳. مقالات ارسالی باید بدون اطناب و دارای نوعی نوآوری باشد و در آن از مطالب تکراری پرهیز گردد، مگر آنکه دارای تحلیل و نقد تازه‌ای باشد.

✽ از نویسندگان محترم درخواست می‌شود:

۱. برای ارسال مقالات، به سامانه نشریات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام (قسمت ورود کاربر) به آدرس زیر مراجعه فرمایند:

<https://nashriyat.ir>

۲. از ارسال مقالات بیش از ۶۰۰۰ کلمه و کمتر از ۴۰۰۰ کلمه و مقالات دنباله‌دار پرهیز نمایند؛
۳. همراه با مقاله، چکیده (حداکثر ۱۸۰ کلمه، شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش) و نیز واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه) به همراه ترجمه انگلیسی آنها ارسال شود؛
۴. مقالات ترجمه شده را همراه با متن اصلی ارسال کنند؛
۵. مشخصات کامل خود، شامل نام و نام خانوادگی، رتبه علمی، تخصص، دانشکده، دانشگاه، شهر و نشانی الکترونیکی را در مقاله وارد فرمایند؛
۶. ارجاع به منابع، در متن و بدین ترتیب نوشته شود: نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد و صفحه (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۲۳).
- گفتنی است که در صورت تکرار منبع (بدون فاصله)، با ذکر کلمه «همان» و شماره صفحه به آن اشاره می‌شود.
۷. فهرست منابع، در آخر مقاله براساس حروف الفبایی نام خانوادگی نویسنده، به شکل ذیل تنظیم گردد:
 - أ) برای کتاب: نام خانوادگی، نام، سال نشر، **عنوان کتاب**، شماره جلد، نوبت چاپ، مترجم، محل نشر، ناشر.
 - ب) برای مقاله: نام خانوادگی، نام، سال نشر، «عنوان مقاله»، **نام نشریه** یا **مجموعه**، شماره نشریه یا مجموعه، شماره صفحات.

فهرست مطالب

.....	سخن نخست	۵
.....	بررسی موشکافانه تقسیم‌های مشهورات، به ویژه مشهورات مطلق	۷
.....	محمدحسین دهقانی محمودآبادی و نجف یزدانی	
.....	کاوشی در ارتباط ساختاری نظریه لاکاتوش و روش‌شناسی اسلامی	۳۱
.....	محمد دهقانی	
.....	تبیین نسبت، ارتباط و پیوند «معرفت‌شناسی» و «منطق»	۵۹
.....	زهیر رضازاده	
.....	تفکر نقدی از منظر قرآن	۸۳
.....	محمدرضا محمدعلیزاده	
.....	کاربرد منطق در کشف براهین فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا در قرآن	۱۰۹
.....	احمد ملکی	
.....	منطق حقوق؛ ضرورت‌ها و چالش‌ها	۱۳۱
.....	ابراهیم موسی‌زاده	
.....	Abstracts / Translated by Najibullah Shafaq	۱۵۵

این دوفصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) قابل دسترسی است

سخن نخست

از جمله مباحثی که در بخش برهان منطق قدیم مطرح است، جابه‌جایی برهان از علمی به علم دیگر است. این مسئله لوازمی دارد که نیاز به بررسی پسینی در دانش جدید است. برای نمونه قاعده‌ای که در علمی اصطلاح شده، اگر در علمی دیگر به کار رود، آیا آن قاعده به همان صورتی که در علم مبدأ به کار می‌رفت، در علم مقصد نیز به کار می‌رود یا در مقصد تغییراتی می‌یابد که متناسب با علم مقصد شود؟ بنابراین باید به‌طور پسینی بررسی کنیم که آیا فلان قاعده را که صاحب علم در مقصد به کار برده، همراه با تغییراتی وارد این علم کرده یا بدون تغییر به کار برده است. روشن است که اگر قاعده در مبدأ همراه با ویژگی‌هایی باشد که در مقصد هیچ‌یک از آن ویژگی‌ها را نداشته باشد، نمی‌توان گفت که این قاعده از علم مبدأ گرفته شده است. بنابراین ورود یک قاعده در علم مقصد اگر همراه با تغییراتی باشد، باید روح آن قاعده در علم مقصد حفظ شود. در این صورت تغییرات دیگر، متناسب با علم مقصد، آزاد است؛ زیرا اگر این تغییرات لحاظ نشود، چه‌بسا متناسب با مقصد نباشد و کاربرد آن بی‌وجه خواهد بود. حتی می‌توان فرض کرد که اصطلاحی در بخشی از یک علم بررسی شده است و همان اصطلاح در بخش دیگری از همان علم به کار رود؛ در این صورت هم ممکن است که همان اصطلاح با تغییراتی در بخش جدید مواجه شود تا با این بخش متناسب گردد، به شرط آنکه روح آن اصطلاح حفظ شده باشد.

برای نمونه در دانش منطق اصطلاحاتی وجود دارد که علوم برهانی از جمله فلسفه اولی^۱ از آن‌ها برای پیشبرد اهدافشان استفاده می‌کنند؛ با این فرض، هرگاه فیلسوف در فلسفه اولی^۱ از اصطلاحات بخش صنعت برهان (از دانش منطق) استفاده کرده باشد، آیا آن را با تغییراتی در فلسفه اولی به کار برده یا بدون تغییر استفاده کرده است؟ در منطق در صنعت برهان ما با اصطلاحاتی روبه‌رو هستیم که فیلسوفانی مانند ابن‌سینا و ملاصدرا آن‌ها را با تغییراتی در فلسفه به کار گرفته‌اند. ما مشاهده می‌کنیم که ابن‌سینا و

ملاصدرا واژه «برهان» را که در منطق معنای عامی دارد، در فلسفه به همان معنای عام به کار نمی‌برند، بلکه آن را درخصوص نوع خاصی از برهان (برهان لمّی) به کار می‌برند؛ از این رو وقتی در فلسفه گفته می‌شود واجب برهان ندارد، یعنی برهان لمّی ندارد. ابن سینا برای استدلال‌های یقینی بر وجود واجب، واژه برهان را به کار نمی‌برد و ادعا می‌کند که استدلالش «شبیبه به برهان» است. او به برخی از استدلال‌ها بر وجود خدا که از اعتبار لازم برخوردارند و به لحاظ منطقی نوعی «برهان لمّی غیرمطلق» به شمار می‌روند، عنوان دلیل می‌دهد و هرگز نام برهان بر آن‌ها نمی‌گذارد. از این رو برخی از فیلسوفان که توجهی به این نکته (تغییر معنای یک اصطلاح پس از جابه‌جایی) نداشته‌اند، تحلیل‌هایی براساس معنای منطقی اصطلاح ارائه داده‌اند. نمونه بارز آن، استدلال ابن سینا بر وجود خدای متعال است که برخی فیلسوفان آن را نوعی برهان لمّی تصور کرده‌اند، درحالی‌که ابن سینا برهان بر وجود خدا را نفی می‌کند و استدلال یقینی بر وجود خدا را خود در اشارات و مبدأ و معاد آورده، قیاس شبیه به برهان دانسته است و استدلال‌های خلقی را نیز دلیل می‌نامد.

با توجه به توضیحات بالا، صاحبان علوم باید هوشیار باشند که هرگاه صاحب علمی اصطلاحی را از علم دیگری وارد علم خود کرد، آیا آن را با تغییراتی وارد کرده است یا خیر و همچنین علوم برهانی و به‌ویژه فلسفه اولی^۱ که اصطلاحات منطقی در آن به کار رفته، آیا این به‌کارگیری همراه با تصرف و تغییر در معنای اولیه آن بوده یا بدون تغییر به کار رفته است. بنابراین، پژوهش در این راستا مطلوب و نیازمند به بررسی پسینی است. زیرا گاهی غفلت از این نکته می‌تواند محققان را دچار مغالطه کند. نشریه معارف منطقی بررسی اصطلاحات این‌چنینی را که به‌کارگیری آن‌ها در علوم دیگر همراه با تغییراتی است، به‌عنوان موضوعی قابل بررسی به نویسندگان رشته منطق پیشنهاد می‌دهد.



بررسی موشکافانه تقسیم‌های مشهورات، به‌ویژه مشهورات مطلق

محمدحسین دهقانی محمودآبادی *

نجف یزدانی **

چکیده

مشخص نبودن مقسم در تقسیم‌های مشهورات سبب شده است تا مقسم در اقسام ذکر نشود. این امر هم آشفتگی در تقسیم‌ها را در پی داشته و هم زمینه را برای ایجاد مغالطه فراهم کرده است. حل این مشکل در گرو تفکیک میان مشهورات به معنای اخص و مشهورات به معنای اعم است و نیز بررسی دقیق بخش‌های متعددی از تقسیم‌های مشهورات که در این نوشتار به آن‌ها پرداخته شده است. منطق‌دانان دو دسته از قضایا، یکی اولیات و دیگری قضایای اخلاقی را از مشهورات مطلق دانسته‌اند. اگر قضایای اخلاقی را از مشهورات مطلق و فراگیر بدانیم، باید سبب فراگیری آن‌ها را نیز امری فراگیر بدانیم؛ بدین معنا که یا باید به وجود فطرت و معرفت‌های فطری اذعان کنیم و مفاهیم اخلاقی را یکی از مصادیق معرفت‌های فطری بدانیم یا دست کم بپذیریم که در نهایت این معرفت‌ها مبتنی بر معرفت‌های بدیهی و فراگیرند و همین امر سبب فراگیری و اطلاق آن‌ها شده است؛ زیرا نمی‌توان به مفاهیم اخلاقی فراگیر و مطلق باور داشت که صرفاً متکی بر مصالح و مفاسد جامعه‌اند؛ چرا که خود آن مصالح و مفاسد، مختلف و غیرفراگیر هستند.

کلیدواژه‌ها

تقسیم‌های مشهورات، مشهورات اعم، مشهورات اخص، مشهورات مطلق.

dehghani4773@gmail.com

yazdani meybod.ac.ir

*. استادیار گروه فلسفه دانشگاه میبد

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه میبد

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۵/۲۴.

مقدمه

«مشهور» به معنای معروف و نامی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ماده شَهْر). مشهورات در اصطلاح منطق، قضایایی هستند که در بین مردم شناخته شده و معروف اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۵۹۲). مضامین چنین قضایایی ضرورت ندارد که با واقع هماهنگ و مطابق باشند؛ آن گونه که در قضایای یقینی مطابقت احکام با واقع ضروری و لازم است (ملکشاهی، ۱۳۶۷، ص ۴۱۸). برای فهم بهتر مشهورات و موشکافی در تقسیم‌های مختلف آن از طریق طرح پرسش‌ها و پاسخ آن‌ها، به بازخوانی نوینی در این باره می‌پردازیم:

۱. معانی مشهورات در منطق کدامند؟

۲. تقسیم‌های مختلف مشهورات کدامند؟

۳. سبب فراگیری مشهورات مطلق چیست؟

۱. معانی مشهورات: اعم و اخص

پیش از بحث تقسیم‌های مختلف مشهورات، باید معانی مشهورات را دانست تا مشخص شود که مقسم در تقسیم‌ها، کدامین معنای از مشهورات است.

۱-۱. مشهورات اعم

مشهوراتی که سبب پذیرفتن و تصدیق آن‌ها صرفاً شهرتشان نیست، بلکه سبب اعم از شهرت و حق بودن، یعنی انطباقشان با واقع و بداهت آن‌هاست؛ مانند اولیات که هم مشهورند و هم حق و بدیهی.

۱-۲. مشهورات اخص (= مشهور صرف)

مشهوراتی هستند که اساس تصدیق به آن‌ها صرفاً شهرتشان است (مظفر، ۱۴۲۳، ص ۲۹۳). به دیگر سخن، احکام در قضایای مشهوره به معنای اخص را نمی‌توان به عقل و یا حس نسبت

داد؛ زیرا دلیل بر عدم استناد این سنخ احکام به عقل این است که اگر انسان باخردی را فرض کنیم که ناگهان آفریده شده و این احکام را بر او عرضه کنیم، نه تنها چنین حکمی نمی‌کند، بلکه نسبت به آن‌ها ناآگاه نیز هست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۲۰).

مداقه لازم آنکه اگر پرسیده شود کدام معنای از مشهورات از مبادی غیریقینی قیاس است، پاسخ می‌دهیم مشهورات به معنای اخص که سبب تصدیق آن‌ها صرفاً شهرت آن‌هاست؛ مانند این دو قضیه پایه اخلاقی: ۱. «عدل، خوب است»؛ ۲. «ظلم، بد است». نه مشهورات به معنای اعم مانند اولیات که جزء یقینیات‌اند و مجموعه دیگری از مبادی قیاس را تشکیل می‌دهند.

اینکه اساس تصدیق مشهورات اخص فقط شهرت آن‌هاست، به دو معناست؛ یکی اینکه صرفاً شهرت سبب تصدیق شده و چیز دیگری در کار نیست؛ دوم آنکه اگرچه امر دیگری غیر از شهرت وجود دارد، اما لحاظ نمی‌شود. البته تردیدی نیست که شهرت مشهورات اخص بی سبب نیست، اما شهرت چنان نقش نیرومندی دارد که کسی سراغ سبب احکام در این قضایا نمی‌رود؛ به گونه‌ای که گویا این احکام بدون سبب تصدیق می‌شوند. براساس این تبیین پس درست است که گفته شود اساس تصدیق به این مشهورات فقط شهرت آن‌هاست.

به لحاظ منطقی رابطه میان مشهورات اعم و اخص، عام و خاص مطلق است؛ زیرا هر مشهور به معنای اخصی مشهور به معنای اعم است، اما هر مشهور به معنای اعمی مشهور به معنای اخص نیست.

۲. تقسیم‌های مشهورات

یکی از راه‌های شناخت بهتر امور، از جمله شناخت بهتر قضایای منطقی، تقسیم است (دهقانی محمودآبادی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۷). از این رو به تقسیم‌های مختلف مشهورات پرداخته تا بهتر بتوانیم به زوایای آن پی ببریم. منطق‌دانان مشهورات را از جهت کمیت، سبب و کیفیت شهرت، دارای تقسیم‌هایی دانسته‌اند.

۲-۱. اولین تقسیم مشهورات (از جهت کمیت): محدود و مطلق

۲-۱-۱. مشهورات محدود

قضایایی هستند که در بین شماری از مردم شهرت دارند؛ مانند قضایایی که حاکی از آداب و رسوم اقوام و ملل مختلف است؛ برای نمونه، در میان پاره‌ای از ایرانیان مشهور است که «استقبال از مهمان و دست به سینه ایستادن در برابر او، زیبا و رعایت ادب است». با دقت و بررسی در این بخش، درمی‌یابیم که تقسیم یادشده و مثال‌های آن، بر این اساس است که مقسم، مشهورات به معنای اخص است؛ اما اگر مقسم در تقسیم بالا را مشهورات به معنای اعم بگیریم، می‌توان برای مشهورات مطلق، اولیات را مثال آورد؛ مانند این قضیه: «کل یک مجموعه، از جزء آن بزرگ‌تر است»؛ زیرا اولیات دارای دو جهت هستند؛ یک جهت آنکه از اولیات و بدیهیات عقلی‌اند و جهت دیگر آنکه شهرت آن‌ها مطلق است. پس چنین قضایایی از مصادیق مشهورات اعم‌اند؛ زیرا مشهورات اعم دارای دو جهت یادشده هستند. اگرچه اولیات از بدیهیات اولیه هستند، اما جنبه مشهور بودن آن‌ها مورد توجه است و به همین جهت است که آن‌ها را «مشهورات» نامیده‌اند (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۲۹۰).

۲-۱-۲. مشهورات مطلق

قضایایی هستند که در بین همه مردم شهرت دارند و علت فراگیری شهرت آن‌ها چیزی جز حکم عقل عملی نیست؛ عقلی که افعال آدمی را چنان‌که «باید»، نه چنان‌که «هست» می‌شناسد؛ برخلاف عقل نظری که اشیا را چنان‌که «هست» می‌شناسد. اساس و مبنای مشهورات مطلق، توافق آراء عمومی است، نه عقل (عقل نظری) و نه حس و نه وهم؛ زیرا آن‌ها هیچ‌کدام حکم نمی‌کنند به اینکه مثلاً: «عدالت، نیکو است» و یا «دفاع از ناموس یا مظلوم ضروری است»، بلکه این احکام برخاسته از آرا و باورهای عمومی و عرف جوامع بشری است که متأثر از فرهنگ اجتماعی است و یا مبتنی بر استقرار ظنی و یا تحت

تأثیر عواطف و غرایز، همچون شرم، بی‌رغبتی و غیرت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۰؛ طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۳۶).

منطق‌دانان قضایای بدیهی اولی و نیز قضایای اخلاقی را از مصادیق مشهورات مطلق می‌دانند (خوانساری، ۱۳۵۲، ص ۳۷۲؛ مظفر، ۱۳۹۲، ص ۳۷۱).

اکنون باید پرسید که منطق‌دانان از چه راهی به مطلق بودن شهرت چنین قضایایی، به‌ویژه قضایای اخلاقی دست یافته‌اند؟

اثبات وجود مشهورات مطلق، از راه استقراء (اعم از تام و ناقص) ممکن نیست؛ زیرا از یک‌سو، محال است که از دیدگاه یکایک انسان‌ها از گذشتگان، موجودین و آیندگان درباره احکام اخلاقی جويا شد و استقرای تام به‌دست آورد. از سوی دیگر، از استقرای ناقص نیز بدون تکیه بر قواعد کلی عقلی، نمی‌توان نتیجه‌ای کلی گرفت.

اما سبب شهرت مشهوراتی که از بدیهیات اولیه هستند، بداهت ذاتی آنهاست و از همین‌روست که به‌طور مطلق مشهورند. چنین مشهوراتی دارای دو جهت هستند؛ یکی آنکه از اولیات‌اند و دیگر آنکه نزد همگان مشهورند.

به‌منظور تبیین درست از سبب شهرت قضایای اخلاقی به‌عنوان مشهورات مطلق، به نقد و بررسی مهم‌ترین دیدگاه‌ها در باب منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی می‌پردازیم که البته به‌طور گذرا و تا اندازه‌ای به تبیین مباحث منطقی کمک می‌کند و ورود به مباحث فلسفه اخلاق نخواهد بود.

۲-۱-۲-۱. منشأ پیدایش قضایای اخلاقی

۲-۱-۲-۱-۱. واقعیت عینی و خارجی

این دیدگاه بیانگر آن است که مفاهیم اخلاقی، واقعیات خارجی‌اند و منشأ پیدایش آن‌ها عالم خارج است. این دیدگاه مخالفان زیادی دارد که هر یک برای مخالفت خود دلایلی را ارائه می‌دهند؛ برای نمونه، عده‌ای بر این باورند که مفاهیم اخلاقی، صرفاً بیانگر احساسات افراد

انسانی است، نه چیزی دیگر (آیر، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵).

دیدگاه واقعیت عینی، قابل دفاع عقلانی نیست؛ زیرا بر مبنای قانون سنخیت، باید بین اثر و مؤثر سنخیت برقرار باشد. از این رو به فرض که گفته شود «خوبی مطرح در قضایای اخلاقی»، صفاتی واقعی و محسوس اند، باید موصوف آنها نیز امری محسوس باشد؛ درحالی که موضوعات اخلاقی، مانند حسادت اموری نفسانی اند و در نتیجه، محمولات آنها نمی تواند اموری عینی باشد.

۲-۱-۲-۱-۲. اعتبار و انشاء

این دیدگاه گویای آن است که مفاهیم اخلاقی، اعتباری و انشایی اند و ورای انشاء انشاء کننده هیچ واقعیتی ندارند. پس نوبت به طرح انطباق یا عدم انطباق آنها با واقع نمی رسد. «از طرفداران این نظریه می توان پیروان مکتب جامعه گرایی و نیز اشاعره در میان متکلمان مسلمان که قائل به نظریه "امر الهی" هستند، نام برد» (دورکیم، ۱۳۶۰، ص ۷۸ و ۱۱۵).

۲-۱-۲-۱-۳. فطرت

این دیدگاه بیانگر آن است که مفاهیم اخلاقی، فطری بوده و در سرشت آدمی وجود دارند. پس انسان، موجودی ذاتاً اخلاقی است.

نظریه فطرت از مهم ترین نظریه های رایج در معرفت شناسی است که پیشینه آن به سقراط بازمی گردد (افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۱۳۷۵). بزرگانی همچون افلاطون، دکارت و ایمانوئل کانت با تبیین هایی متفاوت به اثبات این نظریه پرداخته اند. این نظریه دارای مخالفانی است. نقطه اشتراک دیدگاه های مخالفان آن است که قضایای اخلاقی، محصول تجزیه و تحلیل های ذهنی هستند.

اپیکور یکی از مخالفان سرسخت نظریه فطری بودن مفاهیم اخلاقی است. وی معرفت حسی را بنیاد هر نوع معرفتی می دانست. اپیکوریان بر این باورند که: «عقل که به وسیله آن درباره حسیات داوری می کنیم، خود کاملاً مبتنی بر حواس است و اگر حواس نادرست باشند،

پس تمام عقل نیز کاذب و بر خطاست» (کاپلستون، ۱۳۶۳، ص ۴۶۲-۴۶۳). این دیدگاه بیانگر آن است که نفس آدمی از آغاز خالی از هرگونه مفاهیم فطری است و اساس هر نوع مفهومی را حس و تجربه تشکیل می‌دهد.

ابن سینا بر این باور است که نخستین و اساس دانش‌های بشری، معرفت‌های حسی هستند. وی می‌گوید: «نخستین چیزهایی که ما با آن‌ها برخورد داریم و آن‌ها را می‌شناسیم، محسوسات و صور خیالی‌ای هستند که از محسوسات می‌گیریم و سپس از آن‌ها مفاهیم کلی عقلی را شکار می‌کنیم» (ابن سینا، ۱۹۵۴، ص ۱۰۶-۱۰۷).

به باور ابن سینا، دو مفهوم «خوب» و «بد»، حاصل ملاحظات انسان مربوط به مصالح اجتماعی و تعلیم و تربیت مکرر در باب انجام دادن یا انجام ندادن افعالی معین است؛ تعلیم و تربیتی که از دوران کودکی آغاز شده و به‌خاطر تکرار آن، به شکل باوری غریزی درمی‌آید که فلان عمل خوب و فلان عمل بد است (همو، ۱۴۰۴، ص ۱۸۳). وی می‌گوید: «ذایعات [مشهورات] از آن حیث که ذایعات‌اند چیزی نیستند که فطرت آن‌ها را تصدیق کند (همو، ۱۳۶۴، ص ۱۱۹)، بلکه آن‌ها اعتباری محض هستند؛ یعنی اگر فقط عقل، وهم و حس آدمی در باب ذایعات و آرای محموده هیچ آداب و تربیتی ندیده باشد، درمورد هیچ‌یک از گزاره‌های اخلاقی حکمی نمی‌کند» (ابن سینا، ۱۳۳۹، ص ۴۲).

اکنون با طرح پرسش‌ها و پاسخ‌هایی به تبیین بهتر و موشکافی در زوایای بحث مشهورات مطلق می‌پردازیم:

۱. علت وجود دیدگاه‌های متقابل، آن‌هم در حد تقابل تناقضی درباب مشهورات مطلق چیست؟
 ۲. چرا عده‌ای از اندیشمندان، مشهورات، به‌ویژه مفاهیم اخلاقی را به‌عنوان واقعیات خارجی و گروهی دیگر آن‌ها را اموری اعتباری و انشایی و برخی آن‌ها را اموری فطری و بعضی پایه و اساس هر نوع معرفتی، از جمله حس و تجربه دانسته‌اند؟
- پاسخ پرسش اول: یکی از مهم‌ترین علل تفاوت دیدگاه‌ها در باب قضایای اخلاقی به‌عنوان مشهورات مطلق، روشن نکردن برخی مفاهیم، از جمله مفهوم «فطرت» است. وقتی ادعا می‌شود

که انسان فطرتاً خوبی و بدی اخلاقی را می‌داند و نیز به‌طور فطری برخی دانش‌ها مانند اولیات را دارد و عده‌ای دیگر خلاف این را ادعا می‌کنند و می‌گویند انسان هیچ نوع معرفت فطری ندارد، شایسته است ابتدا دوطرف دعوا منظور خود را از ذات و فطرت مشخص کنند، تا ابهام‌زدایی شده و در دام تناقض ظاهری گرفتار نشوند.

بررسی دقیق و تفصیلی دیدگاه‌های یادشده، گویای آن است که کسانی که مدعی هستند انسان در آغاز تولد هیچ نوع شناختی ندارد، منظورشان شناخت‌های بالفعل است. و کسانی که می‌گویند انسان در آغاز تولد دارای شناخت‌های فطری است، منظورشان شناخت‌های بالقوه است.

کسانی مانند ابن‌سینا که فطری بودن مشهورات مطلق را منکر شده‌اند و ریشه شکل‌گیری چنین مفاهیمی را صرفاً مصلحت عموم دانسته‌اند با پرسش‌هایی به‌قرار زیر روبه‌رو می‌شوند که باید به آن‌ها پاسخ داد.

پرسش اول: آیا فطرت، وجودی در ردیف نفس و قوای آن، به‌ویژه قوه عاقله، بدن و

اعضا و جوارح آن و ادراکات حسی دارد؟

دانشمندان مسلمان نظرات گوناگونی درباره فطرت بیان کرده و هر کدام بر اساس آبخخور فکری خود به تعریف آن پرداخته‌اند (رضایی کرمانی نسب، ۱۳۹۹، ص ۱۰۹). در اینجا دو تبیین می‌توان ارائه داد: ۱. فطرت، وجودی مشخص، مستقل و در ردیف نفس و قوای آن و نیز در عرض بدن و ادراکات حسی قرار دارد؛ یعنی انسان ترکیبی است از نفس، بدن و فطرت؛ ۲. فطرت آدمی عبارت است از نفس، قوای آن، به‌ویژه قوه عاقله، بدن، اعضا و جوارح آن و ادراکات حسی که همگی در تعامل و ارتباط با یکدیگرند.

تبیین اول نادرست است؛ زیرا براساس دیدگاه غالب درباب حقیقت انسان که دیدگاهی صحیح است، وجود آدمی ترکیبی است از نفس و بدن، نه آنکه ترکیبی است از نفس، بدن و فطرت. اما تبیین دوم، صحیح است؛ زیرا: اولاً، مُدرک هر نوع درکی اعم از حسی و عقلی، نفس است. درک حسی مانند درک دیدن توسط چشم نیست، بلکه توسط نفس است؛ زیرا حواس ابزاری هستند برای ادراکات حسی نفس و هنگامی که تن آدمی فاقد نفس می‌شود،

هیچ ادراکی اعم از بینایی، شنوایی، لامسه و غیره ندارد؛ با اینکه ابزارهای حسی را دارد؛ ثانیاً، درک‌های عقلانی که شناخت‌های کلی هستند، بدون حس، تجربه و بدون محسوسات و مفاهیم جزئی تحقق نمی‌یابند؛ زیرا اگر انسانی را فرض کنیم که از هرگونه ادراک حسی بی‌بهره باشد، از هرگونه ادراک عقلی نیز بی‌بهره است؛ زیرا شناخت‌های کلی بدون شناخت‌های جزئی به وجود نمی‌آیند. مفاهیم کلی یا ماهوی هستند یا منطقی و یا فلسفی و اساس همه آن‌ها را حس و ادراکات حسی تشکیل می‌دهد؛ حتی مفاهیم منطقی که وجود و منشأ انتزاعشان در ذهن است؛ زیرا مفاهیم منطقی نیز صفات مفاهیم کلی‌ای هستند که اساس آن‌ها را محسوسات و ادراکات حسی تشکیل می‌دهند؛ برای نمونه، مفهوم کلی منطقی «جنس»، صفت مفهوم کلی حیوان است که جنس انسان است، هم مفهوم «حیوان» و هم مفهوم «انسان» براساس دیدگاه رایج، با تجرید و انتزاع جزئیات و محسوسات به دست می‌آیند. نتیجه آنکه همه ادراکات اعم از نفسانی و حسی را باید به ذات انسان نسبت داد. با این تفاوت که شناخت‌های عقلی، کلی و حاصل تجزیه و تحلیل‌های عقلی‌اند؛ برخلاف شناخت‌های حسی که جزئی و حاصل رویارویی مستقیم انسان با محسوسات هستند.

پرسش دوم: در این ادعا که عقل، مصلحت و مفسده عموم انسان‌ها را درک می‌کند و براساس این درک است که عقل، حکم به خوبی و بدی مسائل اخلاقی می‌کند، مراد از عقل، کدام عقل است؟ آیا عقل فردی است یا عقل جمعی؟ آیا هر انسانی به‌عنوان یک فرد، مستقلاً می‌تواند مصلحت عموم را تشخیص دهد و یا آنکه فرد زمانی می‌تواند چنین چیزی را تشخیص دهد که عقول دیگر به کمک عقل او بیابند؟

پاسخ این پرسش مبتنی بر این است که در ابتدا مراد خود را از عقل جمعی بیان کنیم. عقل جمعی سه معنا دارد: یکی آنکه بگوییم انسان افزون‌بر عقل فردی، عقل جمعی نیز دارد. این معنا را کسی ادعا نکرده است. معنای دیگر اینکه فعالیت‌های عقل درباره جامعه انسانی را عقل جمعی بدانیم. معنای سوم آنکه عقل، بخشی از امور را نمی‌تواند درک کند، مگر با کمک عقول دیگر؛ زیرا خرد آدمی نور است و هنگامی که خردها کنار هم قرار گیرند، نور فزونی

می‌یابد و درک پاره‌ای از حقایق با تجمیع عقول انجام می‌شود. به تعبیر مولانا: «این خرده‌ها چون مصایح انور است / بیست مصباح از یکی روشن تر است» (مولانا، ۱۳۹۷، دفتر ششم، ابیات ۲۵۱۰-۲۶۳۱).

عقل جمعی را چه به معنای دوم و چه به معنای سوم بگیریم فرقی نمی‌کند در این که وقتی قضیه‌ای کاملاً عقلی بود، هر فردی می‌تواند فقط با درک موضوع و درک محمول آن به نتیجه برسد. و این امر اختصاص به زمان و یا انسان خاصی ندارد؛ زیرا کارکرد عقل انسانی از آن جهت که عقل انسانی است در این باره یکسان است و همین امر موجب می‌شود تا پاره‌ای از قضایا شهرت مطلق پیدا کنند؛ خواه قضایای بدیهی اولی باشند و یا بدیهی اولی نباشند؛ مانند قضایای اخلاقی که هر فردی به تنهایی می‌تواند با تجزیه و تحلیل‌های عقلانی و با توجه به مصالح و مفاسد اجتماع، خوبی و بدی آن‌ها را درک کند. پس وقتی گفته می‌شود شهرت مشهورات مطلق، متکی به مصالح و مفاسد جامعه است، بی‌تردید تشخیص مصالح و مفاسد جامعه نیز توسط عقل انجام می‌شود و اگر گفته شود عقل جزء اصلی تشکیل‌دهنده سرشت آدمی است، براساس این تفسیر از فطرت، چنین شناخت‌هایی را نیز می‌توان به فطرت نسبت داد.

کسانی که عمده‌ترین راه‌های شناخت آدمی را عقل، فطرت و تجربه دانسته‌اند، تفسیر یادشده از فطرت را که شامل عقل می‌شود رد می‌کنند؛ زیرا مدعی هستند در راه عقل، تجزیه و تحلیل وجود دارد؛ برخلاف راه فطرت و راه تجربه که فاقد این ویژگی است.

پرسش سوم: ادعای کسانی که می‌گویند مشهورات مطلق، نتیجه تجزیه و تحلیل‌های عقل است و عقل بر مبنای مصلحت جامعه حکم به خوبی و یا بدی یک موضوع اخلاقی می‌کند، آیا مراد آن است که چون اساساً اخلاق در بستر جامعه معنا می‌یابد، پس خوبی و بدی چیزی نیست که انسان بر مبنای ذات و فطرت خویش درک کند و امری است که کاملاً به جامعه و مصلحت آن مرتبط است؟ آیا مراد این است که تا انسان در جامعه قرار نگیرد و مصلحت و مفاسد جامعه را تشخیص ندهد نمی‌تواند خوبی و بدی اخلاقی را تشخیص دهد؟ اگر پاسخ مثبت باشد پس نباید حتی یک قضیه وجود داشته باشد که همه جوامع بر آن اتفاق نظر داشته

باشند و باید در مورد موضوع اخلاقی واحد، شاهد احکام مختلفی باشیم؛ زیرا جوامع مختلف‌اند و مصالح و مفسد آن‌ها نیز مختلف؛ در حالی که این دیدگاه می‌گوید قضایای اخلاقی، مانند «عدل، نیکوست»، از مشهورات مطلق است.

نتیجه آنکه اگر بپذیریم قضایای اخلاقی، مشهورات مطلق هستند، باید به وجود فطرت و معرفت‌های فطری اذعان کنیم و مفاهیم اخلاقی را یکی از مصادیق معرفت‌های فطری بدانیم یا دست کم باید بپذیریم که نهایتاً این معرفت‌ها مبتنی بر معرفت‌های فطری - یعنی معرفت‌هایی که همگان بر آن‌ها اتفاق نظر دارند- هستند و همین امر سبب فراگیری و اطلاق آن‌ها شده است؛ و گرنه هیچ توجیهی برای مطلق بودن آن‌ها وجود ندارد و نمی‌توان مفاهیم اخلاقی را به‌عنوان مشهورات مطلق، صرفاً متکی به مصلحت و مفسده جامعه دانست، بلکه از آن جهت که چنین مفاهیمی فراگیر هستند لزوماً سبب فراگیری آن‌ها نیز باید امری فراگیر باشد، مانند فطرت آدمی.

خواجه طوسی در اساس‌الاعتباس، عوامل متعددی را برای مشهورات مطلق بیان می‌کند و ریشه شهرت آن‌ها را نفس و قوای آن می‌داند که فطرت آدمی را تشکیل می‌دهند. وی می‌گوید: این قبیل مشهورات به‌حسب مصالح، مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد و یا به سبب قوتی از قوت‌های نفس، مانند رقت یا حمیت یا حیا و غیر آن، مقبول بود و بر جمله به نزدیک عقل عملی صحیح باشد (خواجه طوسی، ۱۳۶۱، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۲-۲. دومین تقسیم (از جهت سبب شهرت): واجبات القبول، تأدیبات صلاحیه، خُلَقیات، انفعالیات، عادیات و استقرائیات

۲-۲-۱. واجبات‌القبول

قضایای مشهوره‌ای هستند که سبب شهرتشان، بدهت ذاتی آن‌هاست و به همین سبب، هیچ انسانی در درستی آن‌ها تردید ندارد؛ بدین معنا که سبب شهرت آن‌ها حکم بدیهی و آشکار

عقل نظری است، مانند اولیات و فطریات (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۲۳۴). نخستین و برترین قسم از اقسام مشهورات عام، «واجبات القبول» هستند. علت شهرتشان بدهت ذاتی آنهاست؛ بدهتی برخاسته از ذات آنها؛ به گونه‌ای که هر انسان عاقلی وقتی موضوع و محمول چنین قضایایی را درک کند، آنها را تصدیق خواهد کرد.

رابطه منطقی بین واجبات القبول و مشهورات، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر واجب‌القبولی مشهور است، اما هر مشهوری لزوماً واجب‌القبول نیست.

توضیح آنکه مقسم در تقسیم‌های مشهورات باید مشخص شود. مقسم، یا مشهورات اخص است یا مشهورات اعم. در کتاب‌های منطقی این مسئله مسکوت گذاشته شده و همین امر باعث آشفتگی در این مباحث گردیده است. در اینجا دو پرسش اساسی پیش می‌آید:

پرسش اول: آیا ممکن است در یک تقسیم‌بندی، مقسم امر غیریقینی باشد، اما یکی از

اقسام، امر یقینی باشد؟

تیسین پرسش: مبادی قیاس را به یقینیات و غیریقینیات تقسیم می‌کنند. یک قسم از غیریقینیات، مشهورات است که دارای تقسیم‌هایی است. وقتی مشهورات بدون قید آورده می‌شود، در مشهورات اخص انصراف دارد. از این رو مقسم در همه تقسیم‌های مشهورات، مشهور به معنای اخص است؛ زیرا خالی از قید اعم است. در دومین تقسیم (تقسیم به لحاظ سبب شهرت)، مشهورات به شش قسم تقسیم می‌شوند که یکی از آنها واجبات القبول (قضایای بدیهی و یقینی) است. اکنون پرسش این است که آیا ممکن است در تقسیم‌بندی مبادی غیریقینی قیاس گفته شود که یکی از اقسام مبادی غیریقینی، مشهوراتی هستند به نام واجبات القبولی که یقینی‌اند؟ بی‌شک پاسخ منفی است.

پرسش دوم: آیا ممکن است در یک تقسیم‌بندی، مقسم از مشهورات به معنای اخص باشد،

اما یکی از اقسام مشهورات به معنای اعم باشد؟

توضیح پرسش: مقسم در همه تقسیم‌های مشهورات، مشهور به معنای اخص است؛ زیرا مراد

از مشهورات در مبحث مشهورات به عنوان یکی از مبادی غیریقینی قیاس، مشهورات اخص است.

آیا اینکه در دومین تقسیم مشهورات، به واجبات‌القبولی می‌رسیم که مشهور اعم است، اما یکی از اقسام مشهورات اخص قلمداد شده است، امر درست و منطقی است؟ پاسخ منفی است. به‌ناچار باید بین تقسیم مشهورات اخص به اقسامی و مشهورات اعم به اقسامی دیگر، تفکیک کرد.

۲-۲-۲. تأدیبات صلاحیه (آراء محموده)

قضایای مشهوره‌ای هستند که علت شهرت آن‌ها مصلحت جامعه است؛ زیرا احکام چنین قضایایی براساس حفظ نظام اجتماعی و تأمین سلامت و آرامش زندگی جمعی است. داشتن جامعه‌ای برتر در گرو آن است که مردم به چنین اموری باور داشته و به آن‌ها پایبند باشند؛ مانند باور به حُسن عدل و زشتی ظلم. نزد همه یا دست‌کم اکثر منطق‌دانان، قضایای اخلاقی از قبیل تأدیبات صلاحیه هستند.

دقت لازم در این بخش آن است که حکم انسان به خوبی یک کار یا به‌خاطر آن است که در مرحله اول، کمالی برای نفس یک فرد است و در مرحله بعد سبب تعالی جامعه می‌شود؛ مانند حکم در این قضیه: «علم، خوب است». علم در مرحله اول برای فرد سودمند است و در مرحله بعد برای جامعه. همین‌طور است زمانی که انسان حکم به قُبْح و زشتی یک کار می‌کند یا به‌خاطر آن است که نقضی برای نفس یک فرد است؛ مانند حکم به زشتی جهل، یا به دلیل آن است که دارای مفسده عمومی است. در این موارد نیز عقل، قُبْح و زشتی این امور را درک می‌کند و همین امر سبب می‌شود تا نکوهش همه دانایان را به‌دنبال داشته باشد (فیض کاشانی، ۱۴۲۳، ص ۲۹-۳۴).

اگر استقراء و تأدیبات صلاحیه نباشد انسان نمی‌تواند به حسن و قبح افعالی مانند «حُسن عدل» و «قُبْح ظلم» و «وجوب شکر منعم» حکم کند. صدق چنین قضایایی، بدیهی و برآمده از فطرت آدمی نیست، بلکه نیازمند حدوسط هستند. گاهی قضایای مشهوره هیچ قیدی ندارند، ولی شرط دقیقی دارند که جمهور به آن التفات ندارند؛ مانند اینکه دروغ اگر مصلحت‌آمیز نباشد، قبیح است. پس در فضای برهان، صدق این‌گونه قضایا یا از جهت حدوسط است و یا از جهت قید و شرطی است که جمهور از آن غفلت دارند. در این صورت قضایای مشهوری از

صدق و کذب مشهوری برخوردارند، نه برهانی. و به همین دلیل کسی که تنها به عقل فطری تکیه دارد و حتی به مصلحت نظر ندارد (چراکه خود مصلحت، حدوسط قرار می‌گیرد)، می‌تواند در حکم مشهورات شک کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۶۵-۶۶).

آراء محموده قضایایی است که اگر انسان را از جهت عقل نظری و حس و وهم به خود واگذارند و او را به قبول آن قضایا تأدیب نکرده باشند و استقراء و اخلاق فاضله نیز آدمی را به سوی آنها نکشیده باشد، بسا که انسان پس از دقت و تأمل، آن قضایا را باور نکند و نپذیرد (شیرازی، ۱۳۲۰، ص ۱۵۷).

توضیح آنکه این ادعا که قضایای اخلاقی از قبیل تأدیبات صلاحیه هستند با این نظریه که می‌گوید احکام و الزامات اخلاقی ورای توافق و آرای دانایان، دارای حقیقت هستند منافاتی ندارد؛ زیرا می‌توان گفت آراء محموده در مورد اموری شکل گرفته است که دارای حقیقت بوده و مطلق‌اند؛ یعنی وقتی گفته می‌شود حکم در این قضیه «عدل، خوب است»، براساس مصلحت جامعه بشری، از جانب عقل صادر شده است می‌تواند گویای این حقیقت نیز باشد که بین تکامل جامعه بشری و عدالت، رابطه علی و معلولی برقرار است.

۳-۲-۲. خُلُقِیَات

خُلُقِیَات، قضایای مشهوره‌ای هستند که خردمندان به اقتضای خُلُق و فطرت دست‌نخورده آدمی که بر اثر تکرار، ملکه او شده‌اند، نسبت به صدق و یا کذب آنها اتفاق نظر دارند. پذیرش عمومی خُلُقِیَات به سبب مصلحتی است که فرد برای استحکام جایگاهش در جامعه بدان نیاز دارد؛ مانند این قضیه که «شجاعت، خوب است».

احکام و قضایایی که دستورهای اخلاقی موجب شهرت آنها شده باشد، چنان که در حکم‌هایی که دلالت بر حمیت و غیرت و نظایر آن دارد مشهورند؛ مانند این قضایا: «وطن‌دوستی از وظایف رادمردان است» یا «دفاع از خاک وطن، ضروری و همانند دفاع از ناموس است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۷، ص ۴۲۵).

توضیح آنکه نقطه اختلاف خُلقیات با آراء محموده در این است که در آراء محموده، ملاک خوبی و زشتی یک کار، مصلحت عمومی است؛ اما در خُلقیات، مصلحت فرد به‌منظور استحکام جایگاه وی در جامعه، ملاک است. اما نقطه اشتراک آن‌ها در این است که سبب شهرت هر دو همان عقل عملی یا شعور اخلاقی آدمی است.

۲-۲-۴. انفعالات

قضایای مشهوره‌ای هستند که مربوط به عواطف و انفعالات نفسانی هستند؛ یعنی اساس تصدیق چنین قضایایی، عواطف و انفعالات نفسانی مشترک میان مردم است؛ مانند این قضیه: «احترام به بزرگسالان، مایه افتخار و بی‌احترامی به آنان، سبب شرمندگی است».

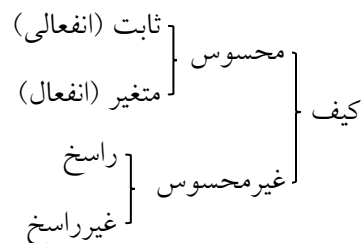
اگرچه اساس و علت پاره‌ای از حکم‌ها در انفعالات، عواطف و انفعال‌های نفسانی‌اند، این ادعا به معنای عدم دخالت عقل نیست، بلکه معنای آن این است که اساس چنین احکامی را انفعالات نفسانی تشکیل داده و غلبه از آن عواطف نفسانی است.

منطق‌دانان در یک تقسیم‌بندی، کیف محسوس را به لحاظ رسوخ و عدم رسوخ بر دو قسم انفعال و انفعالی تقسیم می‌کنند:

۱. انفعالات به معنای کیف محسوس غیرراسخ‌اند. از آن‌رو که چنین کیف محسوسی راسخ نیست، به‌زودی زائل می‌شود؛ مانند زردی چهره شخص ترسیده (شهابی، ۱۳۹۲، ص ۶۶).
۲. انفعالی یا انفعالیات: کیف محسوسی است که راسخ است؛ مانند گرمی آتش و تری آب (ابن سینا، ۱۳۵۷، ص ۱۱۹).

کیف نفسانی عرضی است مجرد که تنها عارض جواهر نفسانی می‌شود و تاکنون جدول دقیق و کاملی از انواع آن به‌دست نیامده است. فلاسفه علم، قدرت، اراده و کراهت، لذت و الم، حالات انفعالی و عادات و ملکات نفسانی را از جمله کیفیات نفسانی به‌شمار آورده‌اند. یقینی‌ترین انواع کیف، کیفیات نفسانی است که با علم حضوری و تجربه درونی شناخته می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، درس ۴۸).

نمودار اقسام کیف



۵-۲-۲. عادیات

مشهوراتی هستند که اساس تصدیق و حکم در آن‌ها را عادت، سنت و عرف یک جامعه تشکیل می‌دهد؛ مانند این قضیه: «دست به سینه ایستادن در مقابل یک دانشمند، زیباست». با دقت در باب رفتارهای انسانی به عنوان عادت‌های جوامع بشری درمی‌یابیم که عادت‌ها متفاوت‌اند؛ برای نمونه، عادت‌ها در برخورد با مهمان بسیار متفاوت هستند. به‌رغم تفاوت در شیوه‌ها و نحوه ادای احترام به مهمان در جوامع بشری، همه انسان‌ها بر سر این مسئله که مهمان محترم است، هم‌داستان هستند. نحوه احترام نهادن به فرد مهمان ساخته و پرداخته جامعه است؛ به‌گونه‌ای که این امر، پیشینه‌ای تاریخی دارد و ابداع آن شکل و شیوه خاص احترام، چه بسا توسط یک فرد و یا چند نفر انجام شده و اندک‌اندک شیوع یافته و گستره شهرت آن به دلایل گوناگونی فزونی یافته و جزء بدنه آن جامعه شده و جامعه نسل به نسل آن را حفظ کرده‌اند.

دقت موشکافانه دیگر اینکه عادت‌ها نزد عموم مردم از اهمیت زیادی برخوردارند تا جایی که آن‌ها را با جسم و جان جامعه آمیخته دانسته و جدا کردن آن‌ها از ساختار یک جامعه را به معنای حذف بخشی از جامعه می‌دانند و با چنین حذفی مخالفت کرده و سنت‌شکنان را توبیخ می‌کنند. در مقابل، افراد پایبند به عادت‌ها، سنن و عرف جامعه را مورد ستایش قرار می‌دهند. با وجود این، عادت‌ها نزد منطق‌دانان اهمیت زیادی ندارد؛ زیرا غالباً چنین قضایایی از بداهت، حقانیت، برهانی بودن و داشتن پشتوانه عقلی بی‌بهره‌اند. عادت بر مبنای صفت راسخ در نفس که علت آن تکرار است حاصل شده و خیال آدمی نیز این فعل را تخیل می‌کند؛ در نتیجه چنین

افعالی، تخیلی‌اند و نه تعقلی. چه بسا تخیل به فرد اجازه می‌دهد تا چنین کاری را انجام دهد اما عقل به ترک آن حکم می‌کند. به همین سبب هدف عادت را باید در قوه متخیله، خُلق و ملکات نفسانی دنبال کرد. این هدف عبارت است از تحقق بخشیدن به خواسته نفس فرد که به خاطر وجود ملکه‌ای در درون خود، تمایل به انجام کاری دارد که با آن ملکه خاص سازگار است. اجابت این خواسته نفس، برای نفس لذت‌زاست. پس علت غایی عادت، تحقق لذت برای نفس است که این لذت، ابتدا در قوه خیال تصور می‌شود و همین امر سبب انجام فعل می‌گردد؛ چون غایت عادت، هماهنگ با نفس است و برای نفس لذت‌بخش است؛ از این رو عادت برای نفس، مطلوب و ارزشمند است. اینکه گفته می‌شود عادت برای نفس، ارزشمند است، مراد ارزش نسبی است؛ زیرا عادات که ناشی از تخیل هستند در مقایسه با افعال ناشی از فکر و مبدأ عقلی، از ارزش کمتری برخوردارند؛ چون رتبه وجودی عقل در انسان، بالاتر از خیال اوست. از این رو خیرهای خیالی، کم‌ارزش‌تر از خیرهای عقلانی هستند (ابن‌سینا، ۱۹۵۴، ص ۲۸۸).

از منظر منطقدانان، عادیات نیز در جای خود نقش‌آفرینی می‌کنند و در مواردی برای اقناع مخاطبان باید از آن‌ها استفاده کرد؛ زیرا عادت‌ها امور پذیرفته شده نزد یک جامعه هستند و در نتیجه می‌توان براساس چنین قضایایی، قیاس‌هایی را تشکیل داد و به اقناع مردم در راستای هدایتگری در راه حق همت گماشت. بیشترین کارکرد عادیات در مباحث جدلی و خطابی است.

۶-۲-۲. احکام استقرایی

قضایایی هستند که اساس آن‌ها را استقراء اعم از تام و ناقص تشکیل می‌دهد؛ مانند بسیاری از ضرب‌المثل‌های رایج که براساس استقراء ناقص شکل گرفته است؛ مثل این قضیه: «عدد سیزده، نحس و شوم است». این حکم بر مبنای استقراء ناقص است؛ زیرا در یک یا چند مورد، مقارن با این عدد (یا روز سیزدهم یا شیء سیزدهم یا نفر سیزدهم و...)، حادثه ناگواری اتفاق افتاده و این ناگواری را به عدد سیزده سرایت داده و آن را نحس پنداشته‌اند. گاهی برخی احکام بر مبنای استقراء تام در یک مجموعه محدود صادر می‌شود.

در این باره باید توضیح داد که اگرچه احکام استقرایی مبتنی بر استقراء تام، یقینی و معتبرند؛ زیرا دارای پشتوانه آمار میدانی و تجربی اند، اما به لحاظ منطقی از اعتبار بالایی برخوردار نیستند؛ زیرا آن‌ها در حکم قضایای جزئی‌اند؛ در حالی که نزد دانشمندان، معارف و قوانین کلی، کاشف رازهای هستی‌اند و با دستیابی به آن‌ها می‌توان جهان را خوب شناخت و از آن بیشترین بهره را برد.

۲-۳. سومین تقسیم (از جهت کیفیت شهرت): حقیقی، ظاهری و شبه به مشهور

۲-۳-۱. مشهور حقیقی

مشهوری که شهرتش پس از تأمل و دقت همچنان استمرار دارد و زائل نمی‌شود. مشهورات حقیقی به دو قسم مطلق و محدود تقسیم می‌شوند. «مشهورات حقیقی مطلق، چنان که «عدل، حسن است و ظلم، قبیح» و این حکم به حسب مصالح جمهور یا به سبب عادات فاضله و اخلاق جمیله که در نفوس راسخ باشد، یا به سبب قوتی از قوت‌های نفس ناطقه غیر عقلی، مانند رقت [نرم‌خویی] یا حمیت [جوانمردی] یا حیا یا غیر آن، مقبول بود به نزدیک همه کس. مشهورات حقیقی محدود، چنان بود که به نزدیک قومی مشهور باشد، چنان که تصدیق به آنکه تسلسل، محال است به نزدیک متکلمان» (طوسی، بی‌تا، ص ۳۴۶-۳۴۷).

۲-۳-۲. مشهور ظاهری

مشهوری که در نظر ابتدایی مشهور و حق به نظر می‌رسد و آدمی آن را تصدیق می‌کند، اما با کمی تأمل و دقت نمی‌توان آن را حق دانست و تصدیق کرد؛ مانند این قضیه: «در هر شرایطی و به هر طریقی باید از وطن دفاع کرد». این قضیه در بدو امر، پذیرفتنی و مشهور به نظر می‌رسد اما با دقت، درمی‌یابیم که این قضیه به صورت موجه کلیه، نادرست است؛ زیرا گاهی نحوه‌ای خاص از دفاع، سبب از دست دادن وطن شود و در نتیجه، نقض غرض صورت گیرد؛ زیرا غرض از دفاع، حفظ وطن است. مشهورات ظاهری نیز به دو قسم مطلق و محدود تقسیم

می‌شوند. کاربرد مشهورات غیر حقیقی در مجادلات غیر احسن به‌منظور فریب طرف مقابل است (مظفر، ۱۳۹۲، ص ۳۹۰).

۳-۳-۲. شبهه به مشهور

مشهوری که سبب شهرتش امر عرضی غیر لازم است؛ مانند این قضیه: «سیل داشتن نیکو است؛ زیرا ملوک و أمراء سیل داشته‌اند» (همان، ص ۳۳۹).

تقسیم‌بندی دیگری از مشهورات در آثار بزرگانی مانند علامه حلی در کتاب *الجواهر النضید* (علامه حلی، ۱۴۱۵، ص ۳۹۵) آمده است که به دو قسم مهم و غیر مهم تقسیم شده است. از آن رو که این تقسیم‌بندی در غالب کتاب‌های منطق‌دانان نیامده است و نیز خارج از موضوع اصلی این نوشتار است، از ورود به آن خودداری می‌کنیم.

برایند آنچه در باب کارکرد هر یک از مشهورات گفته شد آن است که در این باره دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ اما در اینکه مشهورات برای انتقال و القاء حقایق به‌گونه اقناعی کاربرد دارند، همگی منطق‌دانان هم‌داستان‌اند. در این راستا فارابی بر این باور است که «رئیس اول مدینه خودش با فلسفه به حقایق می‌رسد و در آموزش این حقایق به مردم گاهی با اقناع پیش می‌رود و از گزاره‌های مشهوری بهره می‌گیرد» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۴۲۱-۴۲۲).

نتیجه

به‌منظور داشتن تقسیم‌های دقیق مشهورات منطقی باید در هر تقسیم‌بندی مقسم آن مشخص شود؛ یعنی مشخص شود که مقسم، مشهورات اخص است و یا مشهورات اعم؛ زیرا اگرچه هر دو از مشهورات‌اند، اما اساس تصدیق مشهورات اخص را فقط شهرت آن‌ها تشکیل می‌دهد، ولی در شکل‌گیری مشهورات اعم، افزون بر شهرت، امور دیگری نیز نقش دارند. به همین سبب مصادیق و اقسام هر یک متفاوت خواهد بود.

مشهورات مطلق دسته‌ای از مشهورات‌اند که ویژگی اصلی آن‌ها این است که شهرتشان

مطلق و فراگیر است. در این باره: اولاً، باید اثبات کرد که به لحاظ عقلی تحقق چنین مشهوراتی ممکن است و ثانیاً، باید مصادیقی از آن‌ها را ارائه داد. بی‌شک اثبات وجود مشهورات مطلق، از راه استقراء - اعم از تام و ناقص - ناممکن است؛ استقراء تام ناممکن است؛ زیرا محال است که بتوان از نظر همه افراد از گذشتگان، موجودین و آیندگان درباره احکام موجود در چنین مشهوراتی جو یا شد. هم‌چنین اثبات آن‌ها از راه استقراء ناقص ناممکن است؛ زیرا استقراء ناقص به تنهایی و بدون تکیه بر قواعد کلی عقلی، نتیجه‌ای کلی را افاده نمی‌کند.

مصادق مشهورات مطلق یا گزاره‌هایی هستند که نیاز به اثبات ندارند و یا گزاره‌های اخلاقی هستند. قضایای اخلاقی معرکه آراء شده‌اند. در اینکه احکام در این گزاره‌ها ریشه در فطرت دارند و یا مبتنی بر مصالح و مفاسد جوامع هستند، اختلاف دیدگاه وجود دارد. دستیابی به دیدگاه درست، مبتنی بر اتخاذ موضع درست در مبحث مهم‌ترین دیدگاه‌ها در منشأ پیدایش مفاهیم اخلاقی است که عبارت‌اند از: دیدگاه واقعیت‌عینی و خارجی، اعتبار و انشاء و دیدگاه فطرت. دیدگاه اول و به‌ویژه سوم، از اعتبار علمی برخوردار بوده و قائلان به آن‌ها تلاش کردند با دلایلی به اثبات آن‌ها پردازند. با شفاف‌سازی و موشکافی منطقی، هم در سخنان قائلان دیدگاه سوم که مدعی هستند گزاره‌های اخلاقی، دانش‌هایی فطری‌اند و هم در سخنان منکران که مدعی هستند گزاره‌های اخلاقی، فطری نیستند و برآمده از مصالح و مفاسد جوامع بشری هستند، می‌توان به این نتیجه رسید که به‌رغم اختلاف ظاهری، این دو دیدگاه در واقع واحدند؛ زیرا با این نگاه که چون این دو ادعا فاقد یکی از شرایط تقابل تناقضی که شرط وحدت قوه و فعل است می‌باشند، پس تقابلی بین آن‌ها نیست؛ زیرا مراد این ادعا که «گزاره‌های اخلاقی، دانش‌هایی فطری هستند»، آن است که آدمی فطرتاً احکام اخلاقی را به‌طور بالقوه می‌داند. و مراد از این سخن که «گزاره‌های اخلاقی، فطری نیستند»، این است که آدمی فطرتاً احکام اخلاقی را به‌طور بالفعل نمی‌داند.

اگرچه توده مردم به انواع مشهورات بهای زیاد داده و مبنای بسیاری از داوری‌های آن‌هاست؛ زیرا توده مردم و عوام از انسان‌ها، نه فرصت تأملات درخور مسائل را دارند و نه

توان تجزیه و تحلیل‌های عقلانی درباره امور و مشهورات رایج در زندگی را. از این رو بر دانشمندان جامعه است که با تلاش علمی خود تا جایی که جامعه ظرفیت دارد به سوی تعقل و یقینات سوق دهند؛ چرا که آنان چشم‌های بینای جوامع بشری هستند. در این راستا منطق‌دانان درباره گزاره‌های مشهور بایی گشوده و در زوایای آن تأملاتی کرده و بیان داشته‌اند که تنها مشهورات اعمی که ریشه در سرشت آدمی دارند، معتبرند. بنابراین از نگاه آنان، بسیاری از داوری‌هایی که مبتنی بر مشهورات غیرصادق‌اند و یا بهره کمی از واقعیت دارند، فاقد ارزش منطقی هستند؛ زیرا آن‌ها گزاره‌هایی غیریقینی هستند و صرفاً باید به اندازه نزدیک بودن آن‌ها به یقین، درجه اهمیت آن‌ها را به دست آورد.

منابع

۱. آیر، ا. ج، ۱۳۸۴، *زیان، حقیقت و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، نشر آگاه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۵۷ق، *التجاة*، مصر، مطبعة السعادة.
۳. ———، ۱۳۶۷، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۴. ———، ۱۳۹۴، *دانش نامه علانی: منطق، طبیعیات، موسیقی، الهیات*، تهران، نشر مولی.
۵. ———، ۱۴۰۳ق، *اشارات و التنبیهاات*، با شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، تهران، بی‌نا.
۶. ———، ۱۴۰۴ق، *الشفاء، المنطق*، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، ج ۲، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی.
۷. ———، ۱۹۵۴م، *الشفاء، کتاب البرهان، المقالة الاولى*، قاهره، مکتبه النهضة، نشره عبدالرحمن بدوی.
۸. افلاطون، ۱۳۶۷، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
۹. امیل، دورکیم، ۱۳۶۰، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۱۰. خوانساری، محمد، ۱۳۵۲، *منطق صوری*، ج ۲، تهران، دانشگاه تهران.
۱۱. ———، ۱۳۷۳، *منطق صوری*، ج ۲، چاپ هفتم، تهران، نشر آگاه.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۲، *منطق نسوین*، ترجمه و شرح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، تهران، نشر آگاه.
۱۳. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷، *لغت‌نامه*، تهران، دانشگاه تهران.
۱۴. دهقانی محمودآبادی، محمدحسین، ۱۳۹۵، *دانش تفکر (۱)*، میبد، دانشگاه میبد.
۱۵. ———، ۱۴۰۰، *دانش تفکر (۲)*، میبد، دانشگاه میبد.
۱۶. رضایی کرمانی‌نسب، محمدعلی، ۱۳۹۹، «بررسی دیدگاه‌های فیض کاشانی و علامه طباطبایی در ارتباط با فطرت با تکیه بر روایات»، *قبسات*، سال بیست‌وپنجم، شماره ۹۸، ص ۱۰۵ تا ۱۳۲.
۱۷. رنه، دکارت، ۱۳۹۵، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.

۱۸. ریچارد، پایکین؛ استرول، آروم، ۱۳۷۷، کلیات فلسفه، ترجمه کریم مجتبوی، تهران، حکمت.
۱۹. ساوی، عمر بن سهلان، ۱۳۳۷، تبصره، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۲۰. شهابی، محمود، ۱۳۹۲، رهبر خرد، تهران، عصمت.
۲۱. شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود، ۱۳۲۰، درةالتاج، به کوشش محمد مشکوة، ج ۲، تهران، بی‌نا.
۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۶۱، اساس الاقتباس، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران.
۲۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۵ق، الجوهر النضید، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت.
۲۴. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۸، سیر حکمت در اروپا، تهران، صفی‌علیشاه.
۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۲۳ق، الحقائق فی محاسن الاخلاق، قم، دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۸، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۷. ———، ۱۳۹۳، تاریخ فلسفه (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، ج ۵، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی (سروش).
۲۸. ماکس، آپل، ۱۳۷۵، شرحی بر تمهیدات کانت، ترجمه محمدرضا حسینی بهشتی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد، ۱۳۹۴، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، تهران، عرفان.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، آموزش فلسفه، ج ۲، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۳ق، المنطق، با تعلیقه غلامرضا فیاضی، ج ۳، چاپ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. ملکشاهی، حسن، ۱۳۶۷، ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی، تهران، دانشگاه تهران.
۳۳. مولانا، جلال‌الدین بلخی، ۱۳۹۷، مثنوی معنوی، تهران، کتاب نیستان.
۳۴. یوستوس، هارتناک، ۱۳۷۶، نظریه معرفت فلسفه کانت، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، فکر روز.
۳۵. یوسف، کرم، ۱۳۷۵، فلسفه کانت، ترجمه محمد محمدرضایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.

کاوشی در ارتباط ساختاری نظریه لاکاتوش و روش‌شناسی اسلامی

محمود دهقانی*

چکیده

روش‌شناسی علوم به دلیل اینکه نیروی محرکه پیشرفت علوم به‌شمار می‌رود، همواره مورد توجه اندیشمندان آن علوم از زمان‌های دور تا به امروز بوده است. در کتاب‌های دانشمندان قدیم، روش‌شناسی هر کتابی به‌عنوان یکی از رئوس ثمانیه^۱ در ابتدای آن کتاب مورد اشاره قرار می‌گرفته است؛ زیرا روش‌شناسی هر علمی در واقع منطق خاص آن علم است و این منطق از شاخه‌های منطق عام است که همه علوم در پیروی در منطق عام مشترک‌اند. اندیشمندان معاصر نیز توجه بسیار جدی به مباحث روش‌شناختی در علوم مختلف، از جمله دانش اقتصاد داشته‌اند. یکی از نظریه‌های روش‌شناختی که نظر بسیاری از پژوهشگران را به خود جلب کرده، روش برنامه‌پژوهشی است که توسط فیلسوف علم مجارستانی به نام ایمره لاکاتوش مطرح شده است. تحقیق حاضر با روش توصیفی-تحلیلی به امکان‌سنجی بهره‌گیری از نظریه لاکاتوش در تحقیقات اقتصاد اسلامی پرداخته و به این نتیجه رسیده است که شباهت‌های ساختاری مهمی، همچون مبنای‌گرایی، برخورداری از هسته مقاوم (ابطال‌ناپذیری گزاره‌های مرکزی) و تکثرگرایی، در روش‌شناسی اقتصاد اسلامی و روش‌شناسی لاکاتوشی وجود دارند؛ به گونه‌ای که شباهت‌های مزبور می‌تواند اقتصاد‌پژوهان اسلامی را در به‌کارگیری از روش لاکاتوشی در تحقیقات و مطالعات اقتصاد اسلامی یاری رساند.

کلیدواژه‌ها

اقتصاد اسلامی، برنامه‌پژوهشی لاکاتوش، تکثرگرایی روش‌شناختی، روش‌شناسی.

semanha41@gmail.com

*. استادیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۱.

مقدمه

روش‌شناسی،^۱ یکی از گام‌های بسیار مهم در فرایند پژوهش‌های معتبر و نظام‌مند بوده و به‌عنوان نیروی محرکه توسعه علوم به‌شمار می‌رود. ازاین‌رو، یکی از مباحث مهمی که در دهه‌های اخیر مورد توجه بسیاری از اندیشمندان در رشته‌های مختلف علوم انسانی، از جمله دانش اقتصاد قرار گرفته، «روش‌شناسی» آن علم است. این نوع شناخت علمی تا دهه هفتاد قرن بیستم، به‌صورت زیرشاخه‌ای از معارف و علوم مربوطه مطرح بود، اما در دهه‌های هشتاد و نود، به‌ویژه در دهه اول هزاره سوم میلادی، به‌صورت رشته‌ای کمابیش مستقل در آمد (دادگر، ۱۳۸۴، ص ۹). اهتمام به روش‌شناسی علم همواره مدنظر دانشمندان رشته‌های مختلف، به‌ویژه فیلسوفان علم بوده است. رشته اقتصاد نیز از این جریان، مستثنا نبوده و همانند سایر رشته‌های علمی، روش‌های مطالعاتی و تحقیقاتی متعددی همچون اثبات‌گرایی،^۲ ابطال‌گرایی،^۳ هرج‌ومرج‌گرایی،^۴ ابزارگرایی،^۵ توصیف‌گرایی،^۶ اقتصادسنجی،^۷ تکثرگرایی^۸ و انقلاب‌های علمی را در طول تاریخ پُرفرازونشیب خود تجربه کرده است.

بحث و چالش در روش‌شناسی علم اقتصاد نه تنها در نظریه‌پردازی اقتصاد که در نظریه‌پردازی همه رشته‌های علمی ضرورت حیاتی دارد تا آنجا که از موانع روش‌شناختی، به‌عنوان یکی از موانع بازدارنده توسعه علوم انسانی یاد شده است (گنجعلی و پارسازاده، ۱۳۹۰، ص ۲۰۰). در حوزه اقتصاد، متهم اصلی در پدید آمدن مصیبت‌های بی‌شماری که زندگی مردم را در گوشه‌وکنار جهان تحت تأثیر قرار داده، اشتباه و محافظه‌کاری‌ها در

1. Methodology
2. Positivism
3. Falsificationism
4. Anarchism
5. Instrumentalism
6. Descriptivism
7. Econometrics
8. Pluralism

روش‌های اثبات‌گرایی، رویکرد دکارتی، نگرش نوکلاسیکی و مانند آن‌ها و همچنین اشتباه‌های نظام‌های برنامه‌ریزی و مداخله‌های ناروا در اقتصاد است. افزون‌براین، کاربرد روش‌شناسی در هر دانش و معرفتی، کمک به شناخت دقیق‌تر موضوع آن علم، افزایش کارایی مطالعات مربوط به آن دانش، ایجاد امکان نوعی مرزبندی بین علوم و یاری رساندن به پژوهشگران در شناسایی نظریه و روش معتبر از غیرمعتبر است. روش‌شناسی، پدیدارشناسی، ارزش‌گذاری و تجویز از مقوله‌های بسیار مهم دانش اقتصاد و اساساً تمام رشته‌های علوم اجتماعی‌اند و با به‌کارگیری آن مشخص می‌شود نظریه‌ها و راهبردهای علم اقتصاد از کجای زندگی واقعی بیرون می‌آیند و چه نقشی در زندگی بازی خواهند کرد (همان، ص ۱۳-۱۴).

چالش‌های اساسی روش‌شناسی اقتصاد ریشه در بینش‌های فلسفی دارد. اقتصاددانان لیبرال کلاسیک، نئولیبرال، کینزی، ساختارگرا، کارکردگرا، کردارگرا و رادیکال، بر سر توضیح واقعیت و چاره‌اندیشی برای حل مشکلات، اختلاف‌نظر دارند. روش‌های نئوکلاسیکی و نئولیبرال که خود را به جریان غالب و رسمی تبدیل کرده‌اند، نه تنها نتوانسته‌اند از فقر و بی‌عدالتی و تبعیض جهانی بکاهند که در انتقال منابع از مکان‌های محروم و زیر سلطه به سرزمین‌های مرکزی، با استفاده از اقتصاد، سیاست و ارتش‌های مسلط، ایفای نقش کرده‌اند.

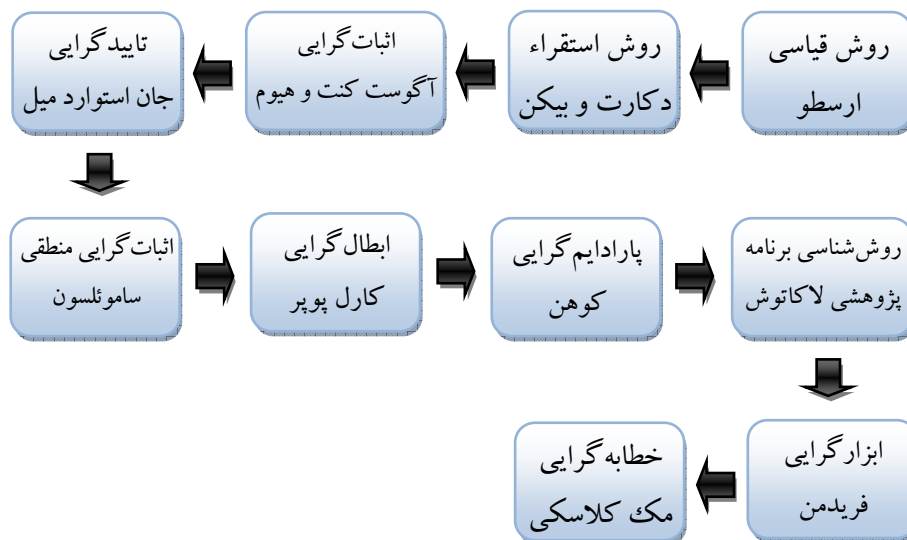
منظور از روش‌شناسی علوم و معارف مختلف، اصول و منطق حاکم بر شیوه‌های مطالعه و بررسی آن رشته است. روش‌شناسی اقتصاد از یک‌سو، رشته‌ای توصیفی از علم اقتصاد است؛ یعنی به توصیف آنچه اقتصاددانان انجام می‌دهند، می‌پردازد و از سوی دیگر، رشته‌ای دستوری و هنجاری است؛ یعنی آنچه را که اقتصاددانان برای پیشرفت علم اقتصاد باید انجام بدهند، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد. از این منظر، روش‌شناسی به مطالعه استدلال‌های موجود، فراسوی اصولی می‌پردازد که بر مبنای آن گزاره‌های علوم و معارف مختلف رد یا قبول می‌شوند و از لحاظ کلی شعبه‌ای از فلسفه و بخشی از منطق به‌شمار می‌رود (دادگر، ۱۳۸۴، ص ۲۲-۲۳).

مقصود آن است که روش‌شناسی شاخه خاص منطق عام روش‌شناسی در علوم است که هر علم، منطق ویژه خود را داراست. از این رو موضوع روش‌شناسی، ارزیابی قضایای تشکیل‌دهنده رشته خاصی از علم در قالب نظریه‌ها، فرضیه‌ها و مدل‌هاست (غنی‌نژاد، ۱۳۷۶، ص ۲۴)؛ این ارزیابی بر پایه منطق خاص به آن علم است.

مطالعات اقتصاد اسلامی و قلمروهای مختلف آن اعم از مبانی، اصول، قلمروها، احکام، رفتارها و سازوکارهای اقتصاد اسلامی، ریشه‌ای دیرینه در مطالعات و تحقیقات اسلامی دارد و حجم چشمگیری از منابع اسلامی - دست کم در عرصه فقه و تفسیر - به این موضوع اختصاص یافته است؛ چراکه اقتصاد اسلامی به عنوان دانش و حیانی، ارتباط وثیق با علم فقه و تفسیر دارد (توکلی، ۱۳۹۸، ص ۲۹۵). با این حال، بحث از روش مطالعات اقتصاد اسلامی به عنوان منطق خاص به علم اقتصاد، کمتر مورد توجه بوده و بیشتر در مباحث اصولی و گاهی مباحث تفسیری به کلیت روش مطالعات اسلامی پرداخته شده است. به منظور پر کردن این خلأ، به نظر می‌رسد از میان رویکردهای مختلف در روش‌شناسی علم اقتصاد، روش‌شناسی لاکاتوش به خاطر ویژگی‌هایی که دارد قابل استفاده در روش‌شناسی اقتصاد اسلامی باشد و به کمک آن بتوان روش‌شناسی یکپارچه و کل‌نگرانه به تمام ابعاد اقتصاد اسلامی را طراحی کرد. با توجه به استقبال خوب اندیشمندان علوم انسانی از روش‌شناسی لاکاتوش به دلیل کارایی آن از یک سو و نقش برجسته و انکارناپذیر یک روش‌شناسی مناسب در کشف گزاره‌های اقتصاد اسلامی از سوی دیگر، تحقیق حاضر به امکان‌سنجی بهره‌گیری از نظریه لاکاتوش در کشف و استنباط و تولید گزاره‌های مکتبی و علمی اقتصاد اسلامی می‌پردازد و با روش توصیفی - تحلیلی به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا امکان بهره‌گیری از روش‌شناسی علمی برنامه پژوهشی لاکاتوش در روش‌شناسی اقتصاد اسلامی وجود دارد یا خیر؟ فرضیه تحقیق آن است که چنین امکانی وجود دارد. لازمه اثبات فرضیه تحقیق، بیان تفصیلی دیدگاه روش‌شناختی لاکاتوش و تبیین ماهیت گزاره‌های اقتصاد اسلامی از منظر روش‌شناختی است که در ادامه مورد بررسی قرار خواهند گرفت.

۱. مروری بر نظریه‌های روش‌شناسی معاصر در غرب

سیر تاریخی مکاتب روش‌شناسی علم اقتصاد حکایت از تحولات و دگرگونی‌های عمده دارد که از روش قیاسی ارسطو آغاز گردیده و با روش استقراء رنه دکارت و فرانسیس بیکن، اثبات‌گرایی آگوست کنت و هیوم، تأیید‌گرایی جان استوارت میل، اثبات‌گرایی منطقی ساموئلسون، ابطال‌گرایی کارل پوپر، پارادایم‌گرایی کوهن، روش‌شناسی علمی برنامه پژوهشی لاکاتوش، ابزار‌گرایی فریدمن و خطابه‌گرایی مک کلاسیکی تداوم یافته است (توکلی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۰؛ گنجعلی و پارسازاده، ۱۳۹۰، ص ۲۰۸).



شکل ۱. سیر تاریخی مکاتب روش‌شناسی علم اقتصاد

این تحولات به‌خاطر اهمیت بسیار زیادی بوده که مباحث روش‌شناختی در توسعه علوم داشته و باعث شده که نظریه‌های مختلفی در این زمینه توسط اندیشمندان ارائه گردد. در میان دیدگاه‌های مختلف، می‌توان از اثبات‌گرایی منطقی^۱ به‌عنوان یکی از معروف‌ترین و ابتدایی‌ترین نظریه‌های روش‌شناسی معاصر نام برد. اثبات‌گرایی منطقی که با عناوین مختلفی

1. Logical Postivism

همچون اصالت تجربه هم‌ساز،^۱ اصالت تجربه منطقی،^۲ اصالت تجربه علمی^۳ و پوزیتیویسم منطقی نوین^۴ نیز از آن تعبیر می‌گردد، اصطلاحی است که توسط بلومبرگ و هربرت فایگل در سال ۱۹۳۱ به مجموعه‌ای از افکار حلقه وین^۵ اطلاق گردید. حلقه وین گروهی از فیلسوفان تحلیلی را دربرمی‌گرفت که از سال ۱۹۲۳ در جلسه پیشنهادی موریتس شلیک در اتریش گرد هم آمده بودند. اعضای حلقه وین، مکتب خود را متأثر از سنت تجربه‌گرایان در فلسفه اروپایی، گرایش‌های فکری ضد متافیزیک و ضد اندیشه‌های ذهنی صرف (یعنی اندیشه‌های بریده از مشاهده و تجربه) می‌دانستند و بر این باور بودند که تنها بخش غیر تجربی (پیشینی) دانش بشری، اصول منطقی است که از تجربه حاصل نمی‌شود و اندیشیدن را پیشاپیش محدود می‌کند و هر معرفت دیگری که انسان می‌تواند کسب کند باید از راه تجربه به دست آید. انحصار علم در علوم تجربی، برای اولین بار توسط پوزیتیویست‌ها (اثبات‌گرایان)^۶ مطرح گردید.

پوزیتیویست‌ها با تکیه بر اصل تحقیق‌پذیری،^۷ معناداری هر گزاره‌ای را مشروط بر داشتن معنای محصل، سنجش‌پذیر و تجربی می‌دانند و با تعمیم معیار یادشده بر کل گستره دانش بشری، همه گزاره‌های تحلیلی و غیرمحصل را مهمل و بی‌معنا^۸ به‌شمار می‌آورند (عبداللهی و جوان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲). براین اساس، آنان نه تنها تمامی معارف بشری غیر تجربی را از دایره علم خارج ساختند، بلکه آن‌ها را مجموعه‌ای بی‌فایده و فاقد ارزش و معنا نیز معرفی کردند.ⁱⁱ اثبات‌گرایان در مقام تمایز میان گزاره‌های علمی و غیرعلمی، مواردی همچون کلیت، ابتناء بر گزاره‌های مشاهده‌ای همگانی و قابلیت اثبات و ابطال قطعی توسط مشاهدات همگانی را از ویژگی‌های گزاره‌های علمی بیان کردند. جزمیت در روش، انعطاف‌ناپذیری در نگرش، ادعای

1. Consistent Empiricism
2. logical Empiricism
3. Scientific Empiricism
4. Logical neo positivism
5. Vienna circle
6. Positivism.
7. Realism/positivism
8. Tautology or nonsense

جهان‌شمولی قواعد، ناسازگاری با واقعیات خارجی در خلق مفاهیمی که مبنای تجربی ندارند (نظیر اتم) و تنگ کردن دایره علم، محدودیت‌های جدی روش‌شناسی اثبات‌گرایی منطقی به‌شمار می‌روند (ملکیان، ۱۳۹۷، ص ۸۰).

ایرادهایی که فیلسوفان علم بر نظریه اثبات‌گرایی قطعی وارد ساختند، باعث شد که دیدگاه کمابیش تعدیل‌شده‌ای موسوم به اثبات‌گرایی احتمالی (تأیید‌گرایی) ایجاد گردد که صرف‌مورد تأیید قرار گرفتن گزاره‌های علمی را توسط گزاره‌های مشاهده‌ای همگانی، کافی می‌دانست. پس از آنکه تأیید‌گرایی نیز در معرض اشکال‌های اساسی قرار گرفت، پوپر نظریه ابطال‌گرایی^۱ را مطرح کرد. بر اساس ابطال‌گرایی، علمی بودن یک گزاره منوط به اثبات یا تأیید آن بر مبنای شواهد تجربی نیست، بلکه همین اندازه که گزاره‌ای از قابلیت ابطال توسط شواهد تجربی برخوردار باشد، گزاره‌ای علمی قلمداد می‌گردد. تکیه اثبات‌گرایان بر اهمیت داده‌های تجربی، مشکل قالب‌های تئوریک^۲ را به‌وجود آورد و این پرسش مطرح شد که مفاهیمی همچون اتم، پروتون، نیرو و میدان مغناطیسی که هیچ‌کدام داده‌های تجربی بی‌واسطه و آزمون‌پذیر نیستند از کدام جایگاه و منزلت علمی برخوردارند؟

پوپر از همان آغاز در کتاب *منطق اکتشاف علمی*، معیار تأیید‌پذیری تجربی و نفی علمی قوانین کلی توسط اثبات‌گرایان متقدم را به‌شدت به باد انتقاد می‌گیرد و می‌گوید: اینها در دغدغه خود برای کنار نهادن متافیزیک تا آنجا پیش می‌روند که با آن، علوم تجربی را نیز از میان برمی‌دارند. پوپر به‌صراحت منکر منطق استقرایی در علوم تجربی است و استنتاج نظریه‌ها را از گزاره‌های شخصی و مشاهدات تجربی، منطقاً ناممکن می‌داند. به‌باور پوپر، نظریه‌ها هیچ‌گاه اثبات تجربی نمی‌شود. از این‌رو به‌جای اثبات‌پذیری، «ابطال‌پذیری» را معیار تمایز میان علم و غیرعلم می‌داند. کارل پوپر مراحل را برای علمیت و معقولیت یک نظریه در نظر گرفته است و آن مراحل بدین‌صورت هستند که ابتدا یک نظریه موقت به‌منظور ابطال (و نه اثبات)

1. Refutation

2. Theoretical terms

مطرح می‌شود؛ سپس نظریه مزبور به شدت در معرض آزمون‌های سخت قرار می‌گیرد. حال اگر این نظریه در نتیجه آزمون‌های سخت، ابطال گردد، کنار گذاشته می‌شود و جای خود را به نظریه موقت دیگری می‌دهد تا همین مراحل درباره آن نیز تکرار شود. بنابراین، آموزه اساسی نهفته در روش ابطال‌گرایی این است که با سیر مراحل پیش‌گفته می‌توان از اشتباهات درس گرفت و با دریافت نادرست بودن نظریه‌ای موقت به حقیقت نزدیک‌تر شد (همان).

هرچند دیدگاه ابطال‌گرایی پوپر مشکلات مربوط به نظریه اثبات‌گرایی را نداشت، خود نیز خالی از اشکال نبود. یکی از اشکال‌های مهم ابطال‌گرایی این است که تجربه به‌تنهایی توان ابطال را ندارد. مشکل دیگر نظریه پوپر این است که گزینه علمی را بی‌ارتباط با واقعیت می‌داند؛ زیرا قوام علمی بودن یک گزینه را، ابطال‌پذیری آن - و نه توان و صلاحیت تبیین واقعیت و عینیت - می‌داند (همان). جریان بحث درباره معیار علمی بودن گزاره‌ها همچنان پیش رفت تا اینکه کوهن و لاکاتوش به‌جای ارائه معیارهای علمی تک‌گزاره‌ها، نظریه‌های علمی را به‌مثابه نوعی کل‌های ساختاری و مجموعه گزاره‌ها در نظر گرفتند و در این راستا برنامه پژوهشی^۱ لاکاتوش و انقلاب‌های علمی^۲ کوهن مطرح شدند.

هدف کوهن در کتاب *ساختار انقلاب‌های علمی*، اثبات این قضیه است که علوم، نه از راه تراکم و انباشت، بلکه از راه انقلاب پیشرفت می‌کنند و چون به نظر کوهن، نظریه زمانی رخ می‌دهد که جابه‌جایی پارادایم‌ها رخ می‌دهد، پس اولین فرض این است که به وجود پارادایم در حوزه علوم قائل باشیم. به باور کوهن، هر علمی دارای یک یا چند پارادایم است و از این رو، علم بدون آن امکان‌پذیر نیست. اطلاق علم به مجموعه اطلاعات که بر اساس پارادایم خاصی به وجود نیامده باشد بی‌معناست. بنابراین، او تلاش کرد نظریه‌ای از علم ارائه دهد که با واقعیت‌های تاریخی سازگار باشد و درعین حال، نظریه کوهن از ملاحظات سیاسی - جامعه‌شناختی نیز برخوردار است. پارادایم سابق، علوم معمولی، اصول غیرمعارف، بحران، انقلاب علمی و پارادایم جدید،

-
1. Scientific research programs
 2. Scientific Revolutions

به ترتیب مراحل مدل انقلاب علمی کوهن را تشکیل می‌دهند. بر اساس رابطه فوق، میان پارادایم اول و پارادایم جدید، چهار مرحله هنجاری ناهنجاری، بحرانی و انقلابی وجود دارد. از این مراحل روشن می‌گردد که کوهن به نقش تراکم تحقیقات و دانش بر اساس پارادایم اول در مرحله معمولی و عادی توجه داشته و در مراحل دیگر به نقش عوامل دیگر توجه کرده است.

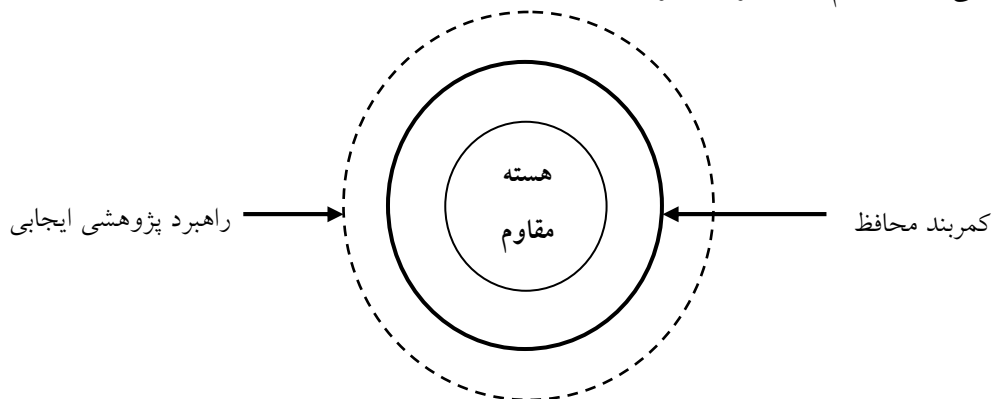
نظریه انقلاب علمی کوهن نیز همچون نظریه‌های روش‌شناسی سابق، خالی از مناقشه نیست و اندیشمندان، انتقاداتی را متوجه این نظریه کرده‌اند که در این میان می‌توان به مبالغه کوهن در مورد خصلت دل‌خواهانه جابه‌جایی پارادایم‌ها، غفلت کوهن از محفوظ ماندن بسیاری از ویژگی‌های سنت سابق در انقلاب‌های علمی، توجیه‌ناپذیری انقلاب‌های علمی با «پدیده انقلاب علمی نقطه‌ای»، امکان مقایسه و آزمون پارادایم‌های مختلف و... اشاره کرد (Kuhn, 1969, p508).

نظریه روش‌شناختی دیگری که در جهان غرب، بیشتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته و نسبت به سایر نظریه‌ها دیدگاهی جدیدتر به‌شمار می‌رود، نظریه علمی برنامه پژوهشی است که توسط برجسته‌ترین فیلسوف ریاضی و پرنفوذترین فیلسوف علم مجارستانی -ایمره لاکاتوش^۱- مطرح شده است. با توجه به اینکه تحقیق حاضر، امکان‌سنجی به‌کارگیری نظریه لاکاتوش را در روش‌شناسی اقتصاد اسلامی بررسی می‌کند، لازم است نظریه روش‌شناختی برنامه پژوهشی لاکاتوش در عنوان مستقل و به‌صورت تفصیلی مورد بررسی قرار گیرد.

۲. تبیین نظریه روش‌شناختی برنامه‌های پژوهشی لاکاتوش

روش‌شناسی علمی برنامه پژوهشی (MSRP)، مهم‌ترین و عمده‌ترین روش‌شناسی است که توسط ایمره لاکاتوش در مقابل روش‌شناسی ابطال‌گرایی و ته‌اجمی پوپر اظهار وجود کرده است. لاکاتوش برای به‌وجود آوردن نوعی مصالحه میان روش‌شناسی‌های مختلف و تعدیل ابطال‌گرایی پوپر، روش‌شناسی ابتکاری خود را به کمک و چه‌بسا در تکمیل پارادایم‌گرایی کوهن ارائه کرد.

روش‌شناسی لاکاتوش از اصول پژوهشی سلبی^۱ و راهبرد پژوهشی ایجابی^۲ تشکیل شده است (گلاس و جانسون، ۱۳۷۳، ص ۱۹۳). همچنین، روش‌شناسی لاکاتوش دو نوع مفروضات دارد که یکی «هسته مقاوم»^۳ و دیگری «کمربند محافظ»^۴ نامیده شده است.



اصول پژوهشی سلبی حاکی از آن است که هسته مقاوم به‌عنوان فرضیات پایه و اساسی نباید در معرض ابطال قرار گیرد و در نتیجه، دست‌نخورده و بدون تغییر باقی بماند. اصول پژوهشی ایجابی شامل مجموعه‌ای از «فرضیه‌های کمکی» است که پژوهشگران را راهنمایی می‌کند تا چه روش‌هایی را دنبال کنند که ضمن حفاظت از هسته مقاوم، امکان توسعه و پیشرفت علم را نیز فراهم کنند (چالمرز، ۱۳۷۹، ص ۹۸-۹۹).

راهبرد ایجابی برای تولید نظریه‌ها به برنامه‌ای می‌انجامد که در آن هر نظریه ویژه، نه تنها حول هسته مقاوم ساخته می‌شود که هسته مقاوم را تضمین نیز می‌کند. از این رو، هنگامی که فرضیات هسته مقاوم با عدم تأیید یا تکذیب تجربی روبه‌رو می‌شوند، این فرضیات، اصلاح یا تعویض نمی‌گردند؛ به این معنا که با یک فرض اولیه روش‌شناختی، آن فرضیات ابطال‌ناپذیر معرفی می‌شوند. فرضیه‌های کمربند محافظ نیز از هسته مقاوم محافظت می‌کنند و در هنگام ابطال برنامه پژوهشی،

1. Negative Heuristic
2. Positive Heuristic
3. Hard Core
4. Protective belt

فرضیات کمر بند محافظ در جهت حفاظت از فرضیات هسته مقاوم اصلاح و ابطال می گردند. برای توضیح و تطبیق برنامه پژوهشی لاکاتوش از مثال معروف مربوط به مفروضات اقتصاد خرد متعارف استفاده کرده‌اند. در این مثال، از «فرد گرایی»، «عقلانیت»، «حقوق مالکیت» و «اقتصاد بازار» به عنوان فرضیات هسته مقاوم در اقتصاد خرد متعارف یاد شده که تمامی فرضیات دیگر اقتصاد خرد اعم از نظریات مربوط به مطلوبیت، مصرف کننده، تولید کننده، بنگاه‌ها و... حول این چهار فرضیه پایه‌ای به عنوان کمر بند محافظ قرار دارند. اگر بخواهیم با اصطلاح منطقی سخن بگوییم، کمر بند محافظ همان اصول موضوعه‌های در علم منطقی است. در جدول ۱، هسته مقاوم، کمر بند محافظ و راهبردهای ایجابی برنامه پژوهشی لاکاتوش با استفاده از مثال معروف اقتصاد خرد بیان شده است.

جدول ۱. مثالی از اقتصاد خرد برای برنامه پژوهشی لاکاتوش

راهبردهای ایجابی	کمر بند محافظ	هسته مقاوم
- ساختار بازار به نحوی تعیین شود که هیچ کدام از کار گزاران اقتصادی، تعیین کننده قیمت نباشند. - محیط بازار به گونه‌ای طراحی شود که کار گزاران اطلاعات کامل داشته باشند. - اهداف کنشگران اقتصادی، حداکثر سازی مطلوبیت و سود تعیین شود. - ثابت بودن درآمد، معین بودن قیمت کالاها و خدمات، ثابت بودن فناوری و ثابت بودن هزینه تأمین مواد اولیه و ثابت بودن سایر شرایط به عنوان محدودیت‌های کنشگران تعیین شود.	- بازار رقابت کامل - شفافیت و اطلاعات کامل - حداکثر سازی مطلوبیت - از سوی مصرف کننده - حداکثر سازی سود از سوی تولید کننده	- فرد گرایی - عقلانیت - حقوق مالکیت - اقتصاد بازار

بنابراین، هسته مقاوم که ابطال‌ناپذیر شمرده می‌شود، شامل بایدها و نبایدهایی است که در یک حیطه یا در ذهن فردی افراد وجود دارد. به بیان مارک بلاگ: «هسته مقاوم شامل باورهایی است که به‌لحاظ تجربی ابطال‌ناپذیرند و در نتیجه همان چیزی است که عده‌ای آن را متافیزیک می‌نامند». از نظر بلاگ، لاکاتوش همچون پوپر معتقد است که اکتشافات علمی بدون داشتن تعهدات متافیزیکی ناممکن است و متافیزیک علم در هسته مقاوم به‌عمد، دور از دسترس قرار می‌گیرد (بلاگ، ۱۳۸۰، ص ۱۵۶).

یکی از نکات بسیار مهم در نظریه روش‌شناختی لاکاتوش، تقسیم روش‌شناسی علمی به دو مرحله روش‌شناسی درون برنامه پژوهشی و روش‌شناسی بین برنامه پژوهشی است. روش‌شناسی درون برنامه پژوهشی مربوط به فعالیت‌هایی است که در یک برنامه پژوهشی انجام می‌شود و طبق آن هر گونه تغییر و اصلاح کمر بند محافظ برنامه پژوهشی باید مستقلاً آزمون‌پذیر باشد. دانشمندان، کمر بند حفاظتی را به هر نحوی که مایل باشند توسعه می‌بخشند؛ مشروط بر آنکه اقدامات آن‌ها امکان آزمون‌های تازه و در نتیجه امکان اکتشاف جدید را فراهم سازد (توکلی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۸).

روش‌شناسی بین برنامه پژوهشی به مقایسه برنامه‌های پژوهشی رقیب می‌پردازد. لاکاتوش معتقد به کثرت‌گرایی در برنامه پژوهشی است؛ به گونه‌ای که تاریخ علم را همان تاریخ برنامه‌های پژوهشی رقیب می‌داند. از میان برنامه‌های رقیب، پژوهشگران و دانشمندان به برنامه‌های پیش‌برنده گرایش دارند و این منطبق عقلانی انقلاب‌های علمی است. به سخن دیگر، از نظر لاکاتوش آن چیزی که اتفاق می‌افتد، جایگزین شدن برنامه‌های پیش‌برنده به‌جای برنامه‌های قهقرایی است (همان).

مراحل روش‌شناسی علمی لاکاتوش

بین برنامه پژوهشی

درون برنامه پژوهشی

مقایسه با برنامه‌های پژوهشی رقیب

فعالیت‌های مربوط به یک برنامه پژوهشی

جایگزینی برنامه‌های پیش‌برنده
به‌جای برنامه‌های قهقرایی

لزوم آزمون‌پذیری مستقل هر گونه
تغییر یا اصلاح کمر بند محافظ

۳. تکثر‌گرایی روش‌شناختی به‌عنوان روش‌شناسی مطلوب در اقتصاد اسلامی

پردازش به روش‌شناسی تولید گزاره‌های اقتصاد اسلامی از اهمیت بسیار خاصی برخوردار است؛ زیرا علمی بودن گزاره‌های آن از یک‌سو و اسلامی بودن آن‌ها از سوی دیگر، فضای جدید و متفاوتی را پیش روی پژوهشگران اقتصاد اسلامی گشوده است. برخورداری معرفت اقتصاد اسلامی از دو هویت مکتبی و علمی و برجسته بودن هویت مکتبی اقتصاد اسلامی در مقایسه با سایر نظام‌های اقتصادی باعث می‌شود که در میان شیوه‌های پژوهشی مختلف، تکثر‌گرایی روش‌شناختی^۱ مناسب‌ترین شیوه‌ای باشد که از کارایی لازم و کافی در زمینه تولید گزاره‌های اقتصاد اسلامی برخوردار گردد.ⁱⁱⁱ

تکثر‌گرایی روش‌شناختی با وجود اینکه در طول تاریخ پژوهش، مورد استفاده بسیاری از اندیشمندان، به‌ویژه محققان مسلمان قرار گرفته است (قراملکی، ۱۳۹۱، ص ۴۰۰؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳-۱۱۸)، اما شکل‌گیری مدون و ابزارمند آن به سال‌های اخیر بازمی‌گردد. پروفیسور کالدول^۲ در فصل سیزدهم کتاب *آن سوی اثبات‌گرایی* (Caldwell, 1994)، تکثر‌گرایی روش‌شناختی را به‌عنوان بهترین روش مطالعاتی در علم اقتصاد معرفی کرده است. اندیشمندان دیگری همچون دانیل لیتل^۳، هاوارد سنکی^۴، داو^۵، شمیم احمد صدیقی و چپرانیز بر لزوم به‌کارگیری شیوه تکثر‌گرایی در مطالعات علمی دانش اقتصاد تأکید کرده‌اند (صدیقی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۹-۱۵۸).

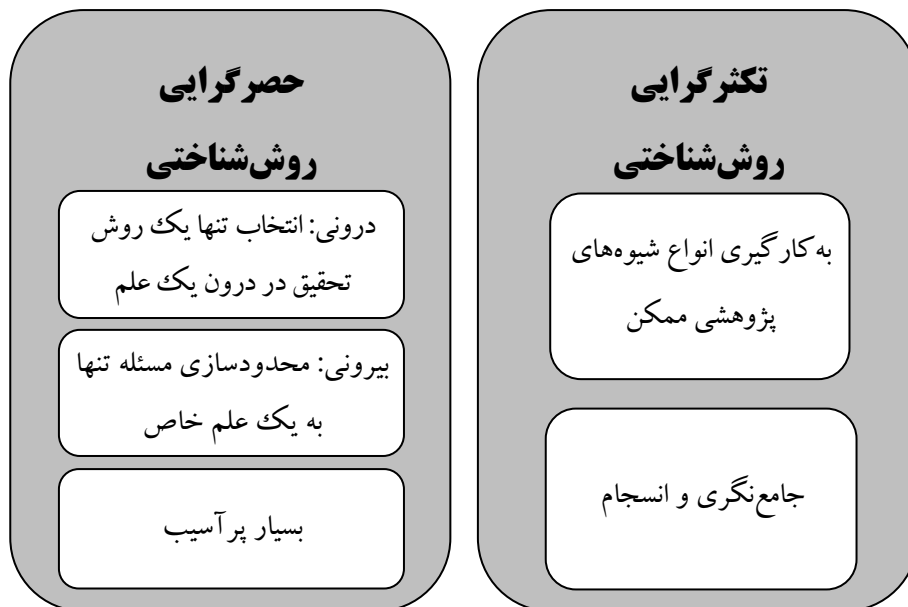
تکثر‌گرایی روش‌شناختی در برابر حصر‌گرایی^۶ یا یگانه‌گرایی روش‌شناختی^v قرار دارد. حصر‌گرایی روش‌شناختی که به دو شکل درونی^{iv} و بیرونی^v تحقق می‌یابد، بدین معناست که پژوهشگر برای مطالعه و تحقیق درباره مسئله واحدی، تنها بر یک روش خاص و یگانه تأکید و تکیه کرده و بهره‌گیری از هر شیوه دیگری را بی‌فایده می‌داند. در مقابل، تکثر‌گرایی

1. Methodological Pluralism
2. Bruce J Caldwell
3. Daniel Little
4. Howard Sankey
5. Dow
6. Methodological Exclusivism
7. Methodological Monism

روش شناختی، انواع شیوه‌های پژوهشی ممکن را در مقام تحقیق و مطالعه یک موضوع واحد به صورت آرایش افقی به کار می‌گیرد، به تمامی دیدگاه‌های موجود به دیده احترام می‌نگرد و از افتادن در دام تعصب و جزمیت باطل و بدون دلیل منطقی و علمی، اجتناب می‌ورزد. روشن است که بر اثر چنین اقدامی، دیدگاهی جامع‌نگر، منسجم و واقعی‌تر حاصل می‌گردد (قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳-۱۱۸). از این رو گفته می‌شود که روش‌شناسی کثرت‌گرایی ریشه در واقع‌گرایی دارد (شیلا، ۱۳۸۹، ص ۲۶۰)؛ زیرا پژوهشگر کثرت‌گرا، خودش را فرزند دلیل می‌داند و در نتیجه، تمامی روش‌های محتمل را با استناد به دلایل واقعی و بدون هرگونه تعصب و تنگ‌نظری بررسی می‌کند و در نهایت، به روش‌های واقعی و عقلانی برای حل مسئله خویش دست می‌یابد. کالدول می‌گوید: «کثرت‌گرایی روش‌شناختی تلاشی از جانب یک اسلوب شناس اقتصاد است تا اینکه به کمک و همراه آن، به برخی از هنجارهای رفتاری مبتنی بر عقل سلیم در زمینه اقتصاد دست یابد» (کالدول، ۱۹۹۴، ص ۲۵۲).

حصر‌گرایی روش‌شناختی پرآسیب‌ترین عارضه پژوهش و رشد علوم است که در عصر مدرنیته به بهانه تخصصی شدن دانش‌ها شتاب زیادی داشته و رفته‌رفته از بین گستره‌ها و مرزهای علوم به درون آن‌ها و مکاتب یک علم نفوذ کرده است. اتخاذ یک روش و فرونهادن روش‌های دیگر در بررسی مسائل، تنها بُعد خاصی از ابعاد مختلف یک پدیدار را نشان می‌دهد و در نتیجه، پژوهشگر را از توجه به مباحث سایر علوم درباره همان موضوع، محروم می‌سازد؛ در حالی که براساس تکثر‌گرایی روش‌شناختی می‌توان نقاط ضعف و قوت روش‌های مختلف را شناسایی کرد و سپس با اجتناب از نقاط ضعف و به کارگیری نقاط قوت، شعاع کشف و شهود علمی را گسترده‌تر ساخت. بنابراین، نتایج ارزشمند علمی و عملی تکثر‌گرایی روش‌شناختی در رشد و بالندگی علوم مختلف، به‌ویژه در علوم چندتباری^۱ و مطالعات میان‌رشته‌ای^۲، به‌هیچ‌وجه قابل کتمان نیست.

1. Multi Pleorigens
2. Interdisciplinary studies



ماهیت گزاره‌های اقتصاد اسلامی ایجاب می‌کند که از شیوه تکثرگرایی در مطالعات و تحقیقات اقتصاد اسلامی استفاده شود. توضیح اینکه گزاره‌های اقتصاد اسلامی به دو گروه عمده مکتبی و علمی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های مکتبی اقتصاد اسلامی به مجموعه منظم و روشمندی از گزاره‌ها اطلاق می‌گردد که خطوط کلی و اصلی زندگی سعادت‌مندانه انسان را درباره چگونگی رفتارهای وی در زمینه‌های تولید، توزیع و مصرف کالاها و خدمات ترسیم می‌کنند (بیدار، ۱۳۹۷، ص ۳۹) ولی گزاره‌های علمی گزاره‌هایی هستند که به لحاظ محتوا، روابط علی و معلولی موجود بین متغیرهای اقتصادی را توصیف، تبیین و پیش‌بینی کرده و به لحاظ منبع، امکان استناد آن‌ها به منابع اسلامی وجود دارد (همان، ص ۱۳۹).

برخی از گزاره‌های مکتب اقتصاد اسلامی با مراجعه مستقیم به متون دینی و اعمال شیوه متعارف اجتهاد قابل گردآوری است (صدر، ۱۴۱۷، ص ۳۷۱) که در این میان می‌توان به شیوه استنباط پاره‌ای از اصول مکتبی همچون عدالت اقتصادی، فقرزدایی، حرمت ربا و اصل مالکیت شخصی و دولتی و عمومی اشاره کرد.

برخی دیگر از گزاره‌های مکتب اقتصاد اسلامی با بهره‌گیری از روش کشفی قابلیت استخراج دارند. روش کشفی، یکی از نوآوری‌های مهم شهید صدر درباره نحوه اکتشاف و استنباط گزاره‌های مکتبی اقتصاد اسلامی است. ایشان با استفاده از روش یادشده، بخش اعظمی از اصول مکتبی اقتصاد اسلامی را به دست آورده و بدین ترتیب، مکتب اقتصادی اسلام را به جهانیان ارائه کرده است. فرایند روش کشفی بدین صورت است که مجموعه‌ای از احکام فقهی اقتصادی به همراه بینش‌های اسلامی به منظور دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر و قواعد بنیادین (گزاره‌های مکتبی) در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند. مجموعه احکام و بینش‌ها دارای یک قدر جامع و مدلول التزامی مشترکی هستند که همین قدر جامع، جهت و خط کلی را در زندگی اقتصادی نشان داده و به عنوان گزاره مکتبی در اقتصاد اسلامی به شمار می‌رود. پس نکته مهم در روش کشفی این است که احکام و بینش‌ها که سرمایه‌های اصلی کشف اصول مکتبی محسوب می‌گردند، حتماً به صورت مجموعی در کنار یکدیگر قرار بگیرند؛ و گرنه امکان دستیابی به گزاره‌های مکتبی ممکن نمی‌گردد. شهید صدر در این باره می‌گوید:

هنگامی که احکام را به عنوان جزئی از فرایند کشف مکتب اقتصادی مطالعه و ارائه نماییم، فقط عرضه انفرادی آن‌ها برای کشف مکتب کافی نیست ... وظیفه قطعی ما این است که آن احکام منفرد را کنار هم قرار بدهیم؛ یعنی هریک را به عنوان جزئی از کل و جنبه‌ای از ساختار عام به هم پیوسته مطالعه کنیم تا از این طریق به کشف قاعده عامی برسیم که از خلال آن کل یا مرکب فرامی‌تابد و برای تفسیر و توجیه آن شایستگی دارد. اما اگر آن احکام را به صورت جدا و انفرادی بنگریم، به این کشف دست نمی‌یابیم (همان، ص ۳۷۶).

شیوه دیگری که برای استنباط گزاره‌های مکتبی اقتصاد اسلامی وجود دارد، روش اجتهاد حاکم جامعه اسلامی در موارد منطقه الفراغ است. نظریه منطقه الفراغ که خاستگاه فکری آن به زمان حکومت پیامبر اسلام ﷺ بازمی‌گردد، از عناوینی است که توسط شهید صدر ابداع شده است. گفتنی است که ریشه‌های نظریه مزبور، در آثار علمی فقیهان پیش از

شهید صدر، به‌ویژه در آثار محقق نائینی نیز قابل پیگیری است.^۱ نظریه منطقه الفراغ بدین معناست که حاکم جامعه اسلامی می‌تواند در مسائل اجتماعی با در نظر داشتن نیازها و شرایط خاص زمانی و مکانی، در مواردی که حکم شرعی غیرالزامی دارند، حکم الزامی صادر کند. جهان‌شمولی و جاودانگی دین اسلام و همچنین تحولات و پیشرفت‌هایی که در عرصه زندگی اجتماعی در حوزه رابطه بشر با طبیعت اتفاق می‌افتد، اقتضا می‌کند که دولت اسلامی بر اساس مصالح جامعه به وضع قوانین و مقررات متناسب اقدام نماید (حائری و یوسفی، ۱۳۸۱، ص ۲۲-۴۲). به باور شهید صدر، پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز به‌عنوان حاکم جامعه اسلامی - و نه به‌عنوان جایگاه تبلیغی و پیامبری - برای اداره جامعه اسلامی از احکام منطقه الفراغ که احکامی غیردائمی و متغیرند، استفاده کرده است (صدر، ۱۴۱۷، ص ۳۸۰). با توجه به اینکه چنین اجازه‌ای از سوی شرع مقدس اسلام به حاکم اسلامی اعطا شده است، این بخش از احکام نیز در دایره احکام اسلامی قرار می‌گیرند. شهید صدر با عنایت به اسلامی بودن احکام مزبور، گزاره‌های مکتب اقتصاد اسلامی را به دو بخش ثابت و متغیر تقسیم کرده و در این باره می‌نویسد:

۱. محقق نائینی در کتاب *تنبيه الامة وتنزيه الملة*، مسئله احکام شرعی غیرمنصوص را مطرح کرده و در این باره می‌نویسد: مجموعه وظایف راجعه به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، خواه دستورات اولیه متکلفه اصل دستورات العمل‌های راجعه به وظایف نوعیه باشد و یا ثانویه متضمنه مجازات بر مخالفت دستورات اولیه، علی‌کل تقدیر، خارج از دو قسم نخواهد بود؛ چه، بالضرورة یا منصوباتی است که وظیفه عملیه آن بالخصوص معین و حکمش در شریعت مطهره مضبوط است، و یا غیرمنصوصی است که وظیفه عملیه آن به‌واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی‌نوعی موکول است. و واضح است که همچنان که قسم اول، نه به اختلاف اعصار و امصار قابل تغییر و اختلاف و نه جز تعبد به منصوص شرعی الی قیام الساعه، وظیفه و رفتاری در آن متصور تواند بود؛ همین‌طور قسم ثانی هم تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار و به اختلاف آن قابل اختلاف و تغییر است، و چنانچه با حضور و بسط ید ولی‌منسوب الهی - عز‌اسمه - حتی در سایر اقطار هم به نظر و ترجیحات منصوبین از جانب حضرتش - صلوات الله علیه - موکول است، در عصر غیبت هم به نظر و ترجیحات نواب عام یا کسی که در اقامه وظایف مذکوره عمّن له ولایه الاذن مأذون باشد، موکول خواهد بود (نائینی، ۱۴۲۴، ص ۱۳۳-۱۳۴).

مکتب اقتصادی اسلام دو بخش دارد: بخشی که اسلام، احکام و قوانین آن را به صورت مشخص و قطعی، وضع کرده و تغییر و تبدیلی در آن راه ندارد و بخش دیگر که منطقه الفراع را تشکیل می‌دهد، وظیفه قانون‌گذاری در آن، بر عهده دولت اسلامی و ولی‌امر گذاشته شده است که او باید با توجه به اهداف عام اقتصادی و در نظر گرفتن نیازهای هر زمان، حکم و قانون وضع کند (همان).

بنابراین، گزاره‌هایی که حاکم جامعه اسلامی با عنوان احکام حکومتی که براساس مصالح اجتماعی مسلمین در حیطه موضوعات اقتصادی وضع می‌کند، چنانچه از وصف کلیت برخوردار بوده و خطوط اصلی زندگی اقتصادی را نشان بدهند، جزء گزاره‌های مکتب اقتصاد اسلامی محسوب می‌گردند. از این رو اجتهاد و مصلحت‌نگری‌های حاکم جامعه اسلامی که براساس شرایط و مقتضیات زمان و مکان انجام می‌شود، یکی دیگر از راه‌های دستیابی به بخش مهمی از محتوای مکتب اقتصاد اسلامی است.

همان‌طور که روشن است، گردآوری گزاره‌های مکتب اقتصاد اسلامی به شیوه تکثرگرایی امکان‌پذیر است. بخش علمی اقتصاد اسلامی نیز از این جریان مستثنا نیست و تکثرگرایی، جامع‌ترین و کارآمدترین روش برای دستیابی به علم جامع اقتصاد اسلامی است؛ بدین معنا که برخی از گزاره‌های علم اقتصاد اسلامی به روش نقلی (استفاده از متون دینی)، برخی به روش فرضیه‌ای - استنتاجی و برخی دیگر به روش تجربی به دست می‌آیند و مجموعه گزاره‌های حاصله، علم اقتصاد اسلامی را تشکیل می‌دهند.

مراجعه به منابع و متون نقلی دین اسلام یکی از راه‌های دستیابی به گزاره‌های علمی در اقتصاد اسلامی است که شامل آیات قرآن کریم، آموزه‌های تحریف‌نشده سایر کتاب‌های آسمانی و سنت و سیره تاریخی معصومین (اعم از اقوال و افعال انبیای الهی و ائمه اطهار علیهم‌السلام) است. مطالعات تاریخی مربوط به زمان حکومت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، حضرت علی علیه‌السلام و سایر انبیای الهی که حکومت الهی و اسلامی را اجرا کرده‌اند، می‌تواند راهگشای مناسبی برای دستیابی به برخی از گزاره‌های علم اقتصاد اسلامی باشد (یوسفی، ۱۳۸۶، ص ۳۲-۳۸). گفتنی است گزاره‌های علمی

و توصیفی که در منابع نقلی مطرح شده‌اند، عمدتاً مشتمل بر مواردی هستند که امکان دستیابی به آن‌ها از طریق روش تجربی بسیار بعید به نظر می‌رسد. البته این سخن به معنای نفی تجربه‌پذیری محتوای منابع مزبور نیست؛ زیرا می‌توان مفاد آن‌ها را در زندگی فردی و اجتماعی انسان به مرحله اجرا گذاشت و نتایج عملی و تجربی آن‌ها را به صورت ملموس احساس کرد. در این میان، آیات و روایاتی که بیانگر سنت‌های الهی هستند، مهم‌ترین منبع کشف گزاره‌های علمی به‌شمار می‌روند. گفتنی است رعایت اصول و قواعد شیوه اجتهادی در کشف گزاره‌ها و نظریه‌های علمی از متون دینی، جزء ملزومات این روش به‌شمار می‌رود.

روش تجربی یکی دیگر از روش‌های تولید علم اقتصاد اسلامی است. همان‌طور که پاره‌ای از گزاره‌های علمی اقتصاد متعارف به روش تجربی به‌دست آمده‌اند، پاره‌ای از گزاره‌ها و نظریه‌های علمی در اقتصاد اسلامی نیز می‌توانند با مطالعات تجربی حاصل شوند.

روش «فرضیه‌ای-استنتاجی»^۱ موسوم به «H-D» یکی دیگر از روش‌های تولید علم اقتصاد اسلامی است. این روش از دو مرحله فرضیه‌سازی و نتیجه‌گیری برخوردار است. در مرحله اول با توجه به اصول و مبانی مکتبی اسلام، پاره‌ای از مفروضات که متناسب با موضوع مورد تحقیق هستند، بیان می‌شوند و سپس در مرحله بعدی براساس تحلیل‌های عقلی و ذهنی و شواهد تجربی، به استنتاج از مفروضات پرداخته می‌شود. نتایج حاصله، به دلیل اینکه بر اثر اشراب مبانی و اصول مکتبی اسلام به‌دست آمده‌اند، گزاره‌ها و نظریه‌های علم اقتصاد اسلامی را تشکیل می‌دهند. درباره میزان کارایی و شرایط استفاده از روش فرضیه‌ای-استنتاجی در تولید علم اقتصاد اسلامی، نکاتی وجود دارد که عبارت‌اند از (بیدار، ۱۳۹۷، ص ۲۲۱):

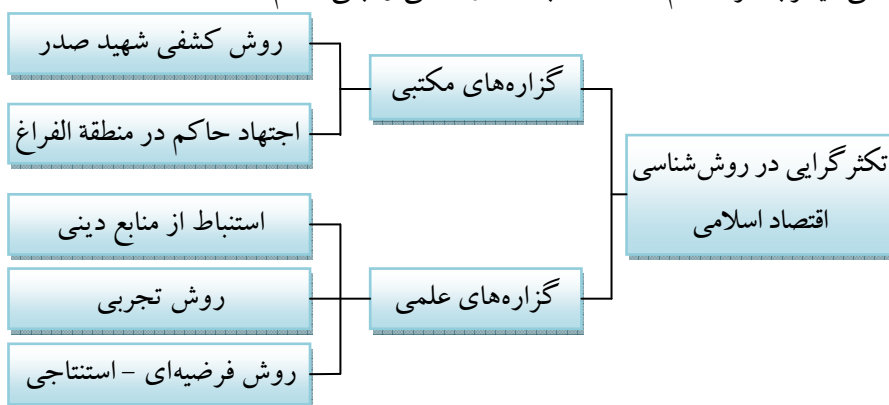
۱. براساس روش فرضیه‌ای-استنتاجی می‌توان گزاره‌ها و نظریه‌های علمی فراوانی را در اقتصاد اسلامی تولید کرد؛ زیرا ماهیت این روش به گونه‌ای است که تمامی موضوعات اقتصادی اعم از اقتصاد خرد، اقتصاد کلان، توسعه اقتصادی، بانک‌داری، مالیه و... با آن قابل دستیابی هستند؛

۲. در تولید گزاره‌های علمی اقتصاد اسلامی به روش فرضیه‌ای - استنتاجی، از هر سه منبع معرفتی وحی، عقل و تجربه استفاده می‌شود. منابع نقلی و وحیانی در مرحله اول برای تعیین مفروضات مورد نیاز به کار گرفته می‌شوند و در مرحله استنتاج، از تحلیل‌های تعقلی و شواهد تجربی بهره برده می‌شود؛

۳. استفاده از روش فرضیه‌ای - استنتاجی در اقتصاد اسلامی، به‌طور مطلق قابل قبول نیست، بلکه مشروط به این است که: اولاً، فروض، واقعی باشند و ثانیاً، استدلال به فروض مزبور از جهت صورت نیز درست باشد؛ یعنی استدلال‌ها در قالب یکی از قیاس‌های معتبر (منتج) منطقی قرار بگیرد. طبیعی است که در صورت تحقق دو شرط پیش گفته، نتایج حاصله از درجه اطمینان قابل قبولی برخوردار خواهد بود و مشکلی با انتساب آن‌ها به اسلام وجود نخواهد داشت؛

۴. استفاده از روش فرضیه‌ای - استنتاجی در اقتصاد اسلامی، کارایی بیشتری نسبت به کاربرد آن در اقتصاد متعارف دارد؛ زیرا در مکتب تربیتی اسلام، انسان آزادی تشریحی کمتری نسبت به آزادی‌های موجود در مکتب اقتصاد متعارف دارد و این امر باعث می‌گردد که رفتارهای فرد مسلمان از قابلیت پیش‌بینی پذیری بیشتری برخوردار باشد.

نتیجه‌ای که از مطالب بالا به دست می‌آید این است که اقتصادپژوهی اسلامی مطلوب جز با تکیه بر تکثرگرایی روش‌شناختی امکان‌پذیر نیست و حصرگرایی روش‌شناختی نتیجه‌ای جز عقب‌ماندگی اقتصاد اسلامی ندارد. بنابراین، اقتصاد اسلامی باید از روش‌ها و ابزار تحلیل اقتصادهای معمول و علوم اجتماعی دیگر به شرط عدم تضاد آن‌ها با ساختار منطقی و مبانی اسلام استفاده کند.



۴. تبیین شباهت‌های روش‌شناختی در نظریه لاکاتوش و روش‌شناسی اقتصاد اسلامی

بررسی مقایسه‌ای بین روش‌شناسی مطلوب در مطالعات و تحقیقات مربوط به اقتصاد اسلامی و روش برنامه پژوهشی لاکاتوش نشان می‌دهد که شباهت‌های زیادی بین این دو روش‌شناسی وجود دارد و وجود همین شباهت‌های ساختاری زمینه به کارگیری روش برنامه پژوهشی را در اقتصادپژوهی اسلامی هموار می‌سازد. در این قسمت به پاره‌ای از شباهت‌ها اشاره می‌شود.

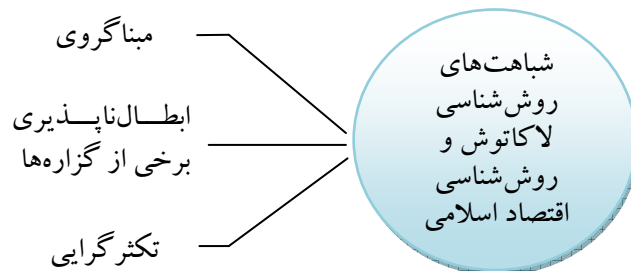
شباهت اول به مبنای گروهی هر دو روش‌شناسی بازمی‌گردد. مبنای گروهی به باور ما و در واقع، ساخت یک نظام معرفتی مبتنی بر گزاره‌های بدیهی است؛ «هسته سخت» در ادبیات روش‌شناسی لاکاتوش، تناظر چشمگیری با نظریه معرفتی یادشده دارد.

توضیح اینکه هم در اقتصاد اسلامی و هم در برنامه پژوهشی، نظریه‌پردازی‌ها نیاز به اصول زیربنایی دارند (اصول موضوعه در منطق) و نظریه‌ها به‌عنوان ربنای اصول مزبور به‌شمار می‌روند. آنچه در علوم انسانی اهمیت خاص دارد، توجه به انسان است و تفاوت علوم انسانی با علوم محض (چون ریاضی و فیزیک) این است که در علوم انسانی نظریه‌های ثابت برای همه مکان‌ها و زمان‌ها وجود ندارد و با توجه به فرهنگ‌ها و نهادهای حاکم بر هر زمان و مکان خاص، نظریه‌های مخصوص به همان مکان یا زمان شکل می‌گیرد. بنابراین، نظریه‌های علوم انسانی از ویژگی جهان‌شمولی برخوردار نیستند. در روش‌شناسی لاکاتوشی توجه زیادی به این مسئله وجود دارد و این روش‌شناسی در ذات خود نظریه‌ها را مبتنی بر هسته مقاومی می‌داند که آن هسته مقاوم بسته به فرهنگ، زمان و مکان خاص می‌تواند متفاوت باشد. اقتصاد اسلامی نیز به واقعیت‌های زمانی و مکانی تمامی جوامع توجه دارد و بدون در نظر گرفتن شرایط موجود، همچنین بدون توجه به اصول موضوعه و زیربنایی، اقدام به سیاست‌گذاری نمی‌کند.

شباهت دوم به ابطال‌ناپذیری برخی گزاره‌ها در هر دو روش‌شناسی مربوط می‌شود. لاکاتوش فرضیاتی را که هسته مقاوم نظریه‌ها را تشکیل می‌دهند به‌لحاظ تجربی ابطال‌ناپذیر می‌داند. این فرضیات شامل بایدها و نبایدها بوده و متافیزیکی تلقی می‌شوند (واعظ و شهنازی، ۱۳۸۵، ص ۹۱-۱۱۱). در اقتصاد اسلامی نیز گزاره‌هایی وجود دارند که قابلیت ابطال ندارند.

چنین گزاره‌هایی همان گزاره‌های مکتبی اقتصاد اسلامی را تشکیل می‌دهند و پاره‌ای از اصول و مبانی ثابت و تغییرناپذیرند؛ برای نمونه، عدالت اقتصادی یک اصل مکتبی در اقتصاد اسلامی است و به هیچ وجه امکان ابطال ندارد. در میان گزاره‌های علم اقتصاد اسلامی نیز می‌توان گزاره‌هایی را یافت که بر اصول مکتبی ثابت و از پیش تعیین شده اتکا داشته باشند. بنابراین، به دلیل اینکه قرآن و سنت، اصلی‌ترین منبع معرفتی اقتصاد اسلامی به‌شمار رفته^{vi} و درعین حال از ویژگی ابطال‌ناپذیری برخوردارند، می‌توان اقتصاد اسلامی را دارای هسته مقاومی دانست که در مقابل ابطال نظریه‌ها مقاومت کرده و همواره محفوظ می‌ماند (مانند عدالت اقتصادی) و از این جهت شباهت بسیار زیادی با روش‌شناسی برنامه‌پژوهشی لاکاتوشی دارد.

شباهت سوم روش‌شناسی اقتصاد اسلامی با روش لاکاتوشی را می‌توان در تکثرگرایی دانست. همان‌طور که در مباحث قبلی بیان شد، تکثرگرایی مناسب‌ترین و کارآمدترین روش برای مطالعات و تحقیقات اقتصاد اسلامی است. از سوی دیگر، تکثرگرایی در برنامه‌پژوهشی لاکاتوش هم قابل ردیابی است؛ زیرا روش‌شناسی برنامه‌پژوهشی به مقایسه برنامه‌های پژوهشی رقیب می‌پردازد و با توجه به این نکته می‌توان گفت که لاکاتوش معتقد به کثرت‌گرایی در برنامه‌پژوهشی است. وی تاریخ علم را تاریخ برنامه‌های پژوهشی رقیب می‌داند و حذف یک برنامه‌پژوهشی توسط برنامه رقیب را امری موفقیت‌آمیز بیان کرده و در بیان چرایی و چگونگی حذف یک برنامه پژوهشی می‌گوید: «حذف یک برنامه پژوهشی، به وسیله برنامه پژوهشی رقیب است که موفقیت‌های آن را تبیین نموده و به خاطر الهام‌بخشی بالاتر، جانشین آن می‌شود. منظور از توان الهام‌بخش، توانایی در پیش‌بینی تنوریک پدیده‌های بدیع است».



با توجه به اینکه اقتصاد اسلامی و برنامه پژوهشی لاکاتوش از شباهت‌های ساختاری مربوط به مبنای‌گرایی، برخورداری از هسته مقاوم (ابطال‌ناپذیری گزاره‌های مرکزی) و تکثر‌گرایی برخوردار هستند، این دو روش‌شناسی می‌توانند در جهت تقویت متقابل از یکدیگر کمک بگیرند.

نتیجه

روش‌شناسی، موتور محرکه پیشرفت و توسعه علوم در حوزه‌های مختلف، به‌ویژه علوم انسانی است. در دهه‌های اخیر توجه بسیار جدی به مباحث روش‌شناختی در علوم انسانی، از جمله دانش اقتصاد، آن را به رشته مستقل علمی در محافل دانشگاهی و زمینه مطالعاتی مستقل در مراکز پژوهشی بدل کرده است. اهمیت مباحث روش‌شناختی از یک‌سو و نیازمندی دانش اقتصاد اسلامی به روش‌شناسی یکپارچه و کل‌نگرانه و درعین حال انعطاف‌پذیر از جهت سازگاری با ساختار منطقی و مبانی اسلامی و از جهت تکثر‌گرایی روشی مورد نیاز مطالعات اسلامی از سوی دیگر، اندیشمندان و نظریه‌پردازان اقتصاد اسلامی را به تکاپو برای یافتن یا طراحی یک روش‌شناسی مناسب با ویژگی‌های یادشده واداشته که تاکنون توفیق چندانی در آن به‌دست نیامده است.

بررسی‌های این تحقیق نشان داد که در میان روش‌شناسی‌های موجود، یکی از نظریه‌های روش‌شناختی که توجه بسیاری از محققان، به‌ویژه پژوهشگران اقتصاد اسلامی را به خود جلب کرده، روش‌شناسی یک دانشمند فلسفه علم مجارستانی به نام ایمره لاکاتوش است که به نام «روش‌شناسی علمی برنامه پژوهشی (MSRP)» شناخته می‌شود. این روش‌شناسی، ویژگی‌ها و انعطاف‌پذیری‌های لازم به‌منظور استفاده از آن در روش‌شناسی اقتصاد اسلامی را دارد. تأکید بر مبنای‌گرایی و محافظت از اصول زیربنایی به‌عنوان هسته مقاوم، فرض ابطال‌ناپذیری گزاره‌های مرکزی و باید و نبایدهای متافیزیکی، تکثر‌گرایی در روش‌شناسی، به‌ویژه در لایه‌های کمر بند محافظ و راهبردهای ایجابی، از شباهت‌هایی است که امکان استفاده از روش‌شناسی لاکاتوشی را در اقتصاد اسلامی فراهم می‌سازد. بدیهی است که شرط موفقیت در استفاده از روش‌شناسی

لاکاتوش در توسعه نظریه‌های معتبر و کارآمد اقتصاد اسلامی، شناسایی دقیق مفروضات مرکزی به‌عنوان هسته مقاوم، تعیین دقیق فرضیه‌های کمربند محافظ و راهبردهای ایجابی است.

پی‌نوشت‌ها

- i. معمول است که دانشمندان و نویسندگان در کتاب‌ها و پیش از وارد شدن در یک دانش، هشت مطلب را درباره آن علم به‌عنوان مقدمه بیان می‌کردند و معتقد بودند که دانش آموز با دانستن این مقدمات، بهتر و راحت‌تر می‌تواند آن علم را فراگیرد. این هشت مطلب را «رئوس ثمانیه» می‌گویند که عبارت‌اند از:
 ۱. تعریف علم؛ ۲. موضوع علم؛ ۳. فایده علم؛ ۴. مؤلف علم؛ ۵. ابواب و مباحث علم؛ ۶. جایگاه علم در میان دیگر علوم؛ ۷. غرض و مقصود علم؛ ۸. روش‌های تعلیم علم.
- ii. در زبان انگلیسی برای بیان معنای علوم تجربی از واژه «Scince» استفاده می‌گردد. پوزیتیویست‌ها نیز از همین واژه برای بیان منظور خود استفاده می‌کردند. با کمال تأسف، مترجمان مسلمان به جای آنکه اصطلاح «Scince» را به علم تجربی و طبیعی ترجمه کنند، به مطلق «علم» و بدون هیچ قیدی ترجمه کردند و این خطای راهبردی، ضربه مهلکی بر اعتبار معارف ارزشمند غیرتجربی وارد کرد.
- iii. روش علمی مناسب و کارا به روشی گفته می‌شود که پژوهشگر را در کمترین زمان ممکن و با صرف حداقل هزینه‌ها به هدف مطلوب برساند و نتایج عملی ارزشمندتری نسبت به روش‌های دیگر داشته باشد.
- iv. حصرگرایی درونی این است که پژوهشگر از میان روش‌های مختلفی که برای تحقیق در درون علمی خاص وجود دارند، تنها یکی از آن‌ها را انتخاب کرده و به سایر روش‌های تحقیق همان علم بی‌توجهی می‌کند؛ برای نمونه، با وجود اینکه برای تحقیق در علم کلام می‌توان هم از شیوه تعقلی و هم از روش نقلی استفاده کرد، پژوهشگر تنها یکی از روش‌های یادشده را انتخاب می‌کند و به روش دیگر اعتنایی ندارد. یا اینکه علم اقتصاد را می‌توان هم با شیوه توصیفی و هم به شکل ریاضیاتی بیان کرد. تأکید بر یکی از شیوه‌های نامبرده به‌معنای حصرگرایی روش‌شناختی درونی است.
- v. حصرگرایی بیرونی بدین معناست که پژوهشگر پس از وقوف به اینکه مسئله مورد تحقیق وی به دانش خاصی تعلق دارد، خود را به چهارچوب نظری، قواعد، مبانی، نظریه‌ها و ابزارهای همین دانش خاص محدود کرده و نسبت به رهیافت‌ها و ره‌آورد‌های علوم دیگر موضع انکار و نفی را در پیش می‌گیرد (قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳-۱۱۸).
- vi. انس زرقا، منابع اقتصاد اسلامی را متشکل از چهار جزء می‌داند که عبارت‌اند از: ارزش‌های به‌دست آمده از قرآن، سنت و منابع مرتبط با آن و قضایای اثباتی که از طریق قرآن و سنت وارد علم اقتصاد اسلامی می‌شود و روابطی که مسلمانان و دیگران ممکن است از طریق مشاهدات، آن‌ها را تجزیه و تحلیل و کشف کنند. از نظر زرقا، پایه اقتصاد اسلامی بر قرآن، سنت، فقه و سایر علوم اسلامی که مبتنی بر قرآن و سنت است، استوار می‌گردد.

منابع

۱. بلاگک، مارکک، ۱۳۸۰، *روش‌شناسی علم اقتصاد: اقتصاددانان چگونه تبیین می‌کنند*، ترجمه غلامرضا آزاد (ارمکی)، تهران، نشر نی.
۲. بیدار، محمد، ۱۳۹۷، «ماهیت اقتصاد اسلامی (مکتب، نظام و علم)»، رساله دکتری اقتصاد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۳. توکلی، محمدجواد، ۱۳۹۸، *مبانی فلسفی و روش‌شناسی اقتصاد*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۴. چالمرز، آلن اف، ۱۳۷۹، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
۵. حائری، سید کاظم و احمدعلی یوسفی، ۱۳۸۱، «اقتصاد اسلامی و روش کشف آن از دیدگاه شهید صدر»، *اقتصاد اسلامی*، سال اول، شماره ۱، ص ۴۲-۲۲.
۶. دادگر، یدالله، ۱۳۸۴، *درآمدی بر روش‌شناسی علم اقتصاد*، تهران، نشر نی.
۷. شیلا، سی. داو، ۱۳۸۹، *کنکاشی در روش‌شناسی اقتصاد*، ترجمه محمود متوسلی و علی رستمیان، تهران، جهاد دانشگاهی.
۸. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۷ق، *اقتصادنا*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (شعبه خراسان).
۹. صدیقی، شمیم‌احمد، ۱۳۸۲، «یک روش‌شناسی پیشنهادی برای اقتصاد سیاسی اسلام»، ترجمه محمد لشکری، *نامه مفید*، شماره ۳۵، ص ۱۵۸-۱۲۹.
۱۰. عبداللهی، عبدالله؛ جوان، جعفر، ۱۳۸۹، *درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی (کتاب دوم: روش و روش‌شناسی)*، تهران، نشر چاپار.
۱۱. غنی‌نژاد، موسی، ۱۳۷۶، *مقدمه‌ای بر معرفت‌شناسی علم اقتصاد*، تهران، مؤسسه عالی پژوهش در برنامه‌ریزی و توسعه.
۱۲. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۳، «موانع روش‌شناختی توسعه علوم انسانی»، *قیاسات*، سال نهم، شماره ۳۴، ص ۱۱۸-۱۱۳.
۱۳. —، ۱۳۹۱، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، چاپ ششم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۴. گلاس، ج.س. و جانسون و.، ۱۳۷۳، *اقتصاد: پیشرفت، رکود یا انحطاط*، *درآمدی بر روش‌شناسی علم*

- اقتصاد، ترجمه محسن رنانی، اصفهان، فلاحت ایران.
۱۵. گنجعلی، اسدالله و احمد پارسازاده، ۱۳۹۰، «مدل لاکاتوش - کوهن، به‌منابه مدلی روش‌شناختی جهت نظریه‌پردازی در مدیریت اسلامی»، *اندیشه مدیریت راهبردی*، شماره پیاپی ۱۰، ص ۱۹۹-۲۲۰.
۱۶. ملکیان، محمدباقر، ۱۳۹۷، «اثبات گرایی، ابطال‌گرایی و تأیید‌گرایی در بوته نقد»، *دوفصلنامه معارف منطقی*، شماره اول (پیاپی ۸)، ص ۷۳-۹۹.
۱۷. نائینی، محمدحسین، ۱۴۲۴ق، *تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملة*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. واعظ، محمد و روح‌الله شهنازی، ۱۳۸۵، «روش‌شناسی لاکاتوشی راهی برای حل معضل روش‌شناختی تحقیقات علوم انسانی»، *راهبردهایی برای ارتقاء علوم انسانی در کشور*، تهران، کنکره ملی علوم انسانی، ص ۹۱-۱۱۱.
۱۹. یوسفی، احمدعلی، ۱۳۸۶، *نظام اقتصاد علوی (مبانی، اهداف و اصول راهبردی)*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
20. Caldwell, Bruce J., 1994, *Beyond Positivism (Economic Methodology in the Twentieth Century)*, London and New York, Routledge: Taylor & Francis Group.
21. Kuhn, Thomas S., 1969, "Postscript-1969", in: *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press.

تبیین نسبت، ارتباط و پیوند «معرفت‌شناسی» و «منطق»

زهیر رضازاده*

چکیده

بحث و گفت‌وگو از نسبت میان دو دانشی که از جهت‌های گوناگون شبیه هم هستند و ارتباط‌های بسیاری با هم دارند، کاری بس دشوار است. معرفت‌شناسی و منطق نیز از جمله دانش‌های ناظر به معرفت بشری هستند که بسیار به یکدیگر شباهت داشته و می‌توان آن‌ها را مانند حساب و هندسه از دانش‌های نزدیک به هم و هم‌خانواده دانست. برای آنکه تبیین درستی از نسبت میان این دو دانش ارائه شود، پس از معرفی اجمالی آن‌ها، با بیانی روشمند ارتباط و نسبت میان آن‌ها در دو سطح کلان و جزئی و با روش توصیفی-تحلیلی بررسی شده است. در سطح کلان، نسبت این دو دانش در طبقه‌بندی علوم به بحث گذاشته شده و به این نتیجه رسیدیم که معرفت‌شناسی، مقدم بر منطق و حتی فراتر از طبقه‌بندی علوم است و ورود به منطق و هر دانش دیگری با پیش‌فرض امکان علم میسر است که در معرفت‌شناسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. همچنین در سطح مقایسه مسائل مطرح شده در هر دو علم، به این نتیجه رسیدیم که بین آن‌ها تعاون و بده‌بستان‌های دوسویه برقرار است و هریک از آن‌ها سهم مهمی در پیشبرد دیگری برای رسیدن به هدف تعیین شده به‌عهده دارد و نتیجه بحث آن است که میان این دو دانش پیوندی ناگسستگی برقرار است.

کلیدواژه‌ها

تعاون علوم، طبقه‌بندی علوم، منطق، معرفت‌شناسی، نسبت علوم.

مقدمه

دانش‌های رایج میان بشر، هرچند با معیارهای مختلفی، همچون موضوع، هدف و روش تحقیق، از یکدیگر جدا و متمایز می‌شوند، ولی درعین حال ارتباط‌هایی میان آن‌ها وجود دارد و می‌توان برخی از این ارتباط‌ها را این‌گونه فهرست کرد:

الف) برخی از علوم که از آن‌ها با عنوان فلسفه مضاف یاد می‌شود، با طرح اصول موضوعه علمی خاص، به تبیین مبادی تصویری و تصدیقی‌ای می‌پردازند که پیش از ورود به آن علوم بایسته به نظر می‌رسد و به این صورت به آن‌ها یاری می‌رسانند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۱۹)؛

ب) برخی از علوم نیز برای پیشبرد اهداف خود، از قواعد مطرح‌شده در علمی دیگر استفاده می‌کنند و به این صورت آن‌ها را به خدمت می‌گیرند. بهترین نمونه بهره‌گیری یک دانش از دانشی دیگر را می‌توان میان ریاضیات و فیزیک مشاهده کرد (همان)؛ به این نحو که ریاضیات ابزار و زبان فیزیک برای توصیف درست از طبیعت به‌شمار می‌آید؛ برای نمونه، فیزیک‌دان برای ارائه تعریف از سرعت یا شتاب اجسام، می‌بایست با قوانین مشتق‌گیری ریاضی آشنا باشد؛

ج) همچنین میان برخی از دانش‌ها با اینکه مستقل از یکدیگرند، تعاون و مساعدت‌های دوسویه وجود دارد؛ به این صورت که برای پیشبرد اهداف مدنظر خود به یکدیگر یاری می‌رسانند (سلیمانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۲). معرفت‌شناسی و منطق به‌عنوان دو دانش بنیادین و پایه، از آن دسته دانش‌های فلسفی (به‌معنای عام) هستند که مطالعه و تحقیق درباره انواع ارتباط و نسبت‌هایی که میان آن‌ها قابل فرض است، امری ضروری به نظر می‌رسد؛ زیرا با وجود شباهت بسیار این دو دانش با هم، تمایز و مرزبندی دقیق آن‌ها جز با بحثی مستقل درباره نسبت میان آن‌ها میسر نخواهد بود.

پرسش اصلی آن است که این دو دانش چه نسبتی با هم دارند و چه ارتباط‌هایی میان آن‌ها وجود دارد؟

به نظر می‌رسد برای ارائه تبیینی جامع و درست از ارتباط میان این دو دانش می‌بایست نسبت میان آن‌ها را در دو سطح مورد ملاحظه قرار داد:

۱. در سطح کلان و در نقشه جامعی که میان دانش‌ها با عنوان «طبقه‌بندی علوم» ترسیم شده است؛
۲. در سطح جزئی‌تر و میان مباحث و مسائل ذکر شده در علوم که ممکن است در برخی از مسائل مشترک باشند و یا اینکه برخی از مباحث و مسائل مطرح شده در یک دانش، راه را برای رسیدن علمی دیگر به هدف مدنظر هموار سازد.

آنچه در بحث نخست اهمیت دارد پرسش از تقدم یا تأخر یک دانش بر دانش دیگر در رتبه‌بندی علوم است و اینکه برای ورود به یک دانش، آیا فراگیری یا پیش‌فرض قراردادن دانشی دیگر لازم است یا خیر؟ فایده این بحث، پی‌بردن به قرابت یا بیگانگی علوم از یکدیگر است. اگر دانش‌هایی با ملاکی خاص هم‌رتبه قرار داده شوند، نشان آن است که آن‌ها از قرابت ویژه‌ای برخوردارند که این قرابت میان این دانش خاص با علوم دیگر مشاهده نمی‌شود، مانند حساب و هندسه که هم‌رتبه و زیرمجموعه ریاضیات هستند.

در بحث دوم هنگامی که نسبت و ارتباط دو دانش معرفت‌شناسی و منطق مورد مطالعه قرار می‌گیرد، پاسخ به چند پرسش مدنظر است: این دو دانش در چه مباحث و مسائلی مشترک هستند؟ آیا مسائل مطرح شده در یکی از این دانش‌ها می‌تواند دانش دیگر را برای رسیدن به هدف نهایی موردنظر یاری رساند و یا برعکس، دانش دوم چنین به دانش نخست کمک کند؟ اگر آری در چه مسائلی و چگونه؟

در این نوشتار بر آنیم نسبت، ارتباط و پیوند میان «معرفت‌شناسی» و «منطق» را با روش توصیفی - تحلیلی بیان کنیم، اما پیش از پرداختن به مطلب اصلی، شناختی اجمالی از این دو دانش ضروری است که در ضمن چند نکته بیان می‌گردد.

۱. بیان نکاتی در معرفی «معرفت‌شناسی» و «منطق»

۱-۱. معرفت‌شناسی و مسائل مطرح شده در آن

معرفت‌شناسی دانشی است که آگاهی و معرفت بشری را از حیث معرفت‌شناسانه، یعنی

حکایت و کشف از واقع موضوع بحث قرار می‌دهد، نه از حیث هستی‌شناسانه که جایگاه بحث از آن در فلسفه اولی و تقسیم وجود به ذهنی و خارجی است و نه از حیث روان‌شناسانه که جایگاه بحث از آن در روان‌شناسی ادراک است. این دانش فرایند ذهنی یا روانی است که گزینش و سازمان‌دهی اطلاعات حسی و نهایتاً معنی‌بخشی به آن‌ها را به گونه‌ای فعال بر عهده دارد. به سخن دیگر، پدیده ادراک فرایندی ذهنی است که در طی آن تجارب حسی معنادار می‌شود و از این طریق انسان روابط امور و معانی اشیا را درمی‌یابد.

اگرچه می‌توان ناظر بر هر دانشی، معرفت‌شناسی خاص به همان دانش را با عنوان معرفت‌شناسی پسینی مطرح کرد که چنین معرفت‌شناسی‌ای مربوط به بعد از تحقق علوم و معارف بشری است و در آن سیر تاریخی دانشی خاص را از آغاز تاکنون، احکام و عوارض کشف شده بر آن گزاره‌ها و ثبات و تغییر، علل تحول مسائل علم مورد نظر و ارتباط آن‌ها با دانش‌های دیگر مورد مطالعه قرار می‌دهند (خسروپناه، ۱۳۸۱، ص ۴۰)، اما معرفت‌شناسی به صورت پیشینی و عام محدودیتی از این جهت نداشته و مطلق آگاهی و علم را می‌کاود؛ چه آن علم برخاسته از شهود و مکاشفه یا نقل باشد، چه از حس و تجربه به دست آمده باشد و یا اکتساب آن در طی فرایندی به نام فکر باشد. از این رو آنچه در این دانش به صورت پیشینی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد عبارت است از: ۱. اثبات اصل امکان شناخت و در ذیل آن رد ادعای سوفسطی در انکار معرفت و همچنین رد ادعای نسبی‌گرایان مبنی بر نسبیت شناخت؛ ۲. تحقیق درباره حقیقت صدق و ارائه تعریفی درست از آن و در ذیل آن بحث از نفس الامر قضایا؛ ۳. معلوم بالذات و معلوم بالعرض و رابطه علم با آن‌ها؛ ۴. اصالت داشتن حس یا عقل در تصورات و تصدیقات؛ ۵. بحث از قوای ادراکی بشر به عنوان ابزار شناخت و همچنین راه‌های گوناگون دستیابی بشر به آن؛ ۶. اقسام گوناگون علم؛ ۶. مهم‌تر از همه مباحث پیش گفته، بحث از اعتبار و ارزش شناخت و تعیین ملاکی دقیق برای آن، مانند مبنای‌گرایی یا انسجام‌گرایی.

البته هنگامی که از معرفت‌شناسی به عنوان یک دانش مستقل گفت و گو می‌شود و در پی

بیان نسبت آن با سایر علوم هستیم، می‌بایست به این نکته مهم توجه داشت که این دانش به‌عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی، سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد. باین حال می‌توان گفت مسئله ارزش شناخت که محور اصلی مسائل آن را تشکیل می‌دهد، از قدیم‌ترین دوره‌ها در لابه‌لای مسائل منطقی و فلسفی کمابیش مطرح بوده است. در کتاب‌های فلسفی رایج و در بحث از وجود ذهنی، ویژگی‌هایی مانند تجرد علم و حکایت آن از ماورای خود را بیان می‌کردند و به همین مناسبت معلوم بالعرض و ارتباط علم با آن را پیش می‌کشیدند و در پی حل چالش این‌همانی علم و معلوم و به تبع واقع‌نمایی آن برمی‌آمدند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۳-۳۲۶). در علم‌النفس فلسفی نیز به بررسی قوای ادراکی نفس به‌عنوان ابزار شناخت پرداخته می‌شد. همچنین بخش چشمگیری از مباحث علم و شناخت در مبحث مستقلی باعنوان «عقل و عاقل و معقول» مطرح می‌شد (همان، ج ۸، ص ۲۰۵-۲۵۹).

از این رو نمی‌توان با قضاوتی عجولانه، چنین پنداشت که حکمای مسلمان نسبت به این مباحث توجهی نداشتند؛ هرچند با توجه به ثبات و استحکام و تزلزل‌ناپذیری موضع عقل در فلسفه اسلامی، ضرورتی برای بررسی تفصیلی مسائل شناخت به‌صورت منظم و منسجم و به‌عنوان شاخه مستقلی از فلسفه، پیش نیامده بود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۴۹).

۲-۱. منطق و مسائل مطرح‌شده در آن

منطق ابزاری قانون‌مند است که مراعات آن ذهن بشر را از خطا در فکر مصون نگه می‌دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ص ۳۹) و به تعبیر ملاصدرا، مکیال افکار است که به‌وسیله آن افکار صحیح از فاسد و افکار قوی مانند برهان، از ضعیف مانند خطابه، بازشناسی می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۲۰).

این دانش نیز ناظر به معرفت بشری است، اما فقط روی آن دسته از معرفت متمرکز می‌شود که از طریق فکر به‌دست می‌آید و از آنجا که تفکر در دو حوزه تحقق می‌یابد، مباحث منطق نیز در دو بخش تعریف و استنتاج ارائه می‌شود: در بخش تعریف به: ۱. اقسام تعریف؛ ۲. شرایط و

قواعد تعریف؛ ۳. امکان یا امتناع تعریف و ۴. صعوبت یا سهولت تعریف و مباحثی از این دست پرداخته می‌شود و در بخش استنتاج از: ۱. قضایا و اقسام آن؛ ۲. انواع استدلال‌های مباشر و غیرمباشر؛ ۳. اقسام و شرایط شکل‌های استدلال و ۴. صناعات پنج‌گانه، بحث می‌شود.

طرح مباحث صناعات خمس در منطق قدیم به این جهت است که این دانش متناسب با تنوع خطای فکر بشر، هم به خطاهای صورت تعریف و استدلال در قالب منطق صوری می‌پردازد و هم از خطاهایی که از ماده ناشی می‌شود، در قالب منطق مادی بحث می‌کند و غفلت از هریک از آن‌ها موجب می‌شود انسان به دره هولناک جهل و تردید منحرف شود. ابن سینا نیز به این مطلب اشاره کرده و می‌نویسد:

منطق صنعتی است که به واسطه آن به این شناخت نائل می‌شویم که تعریف درستی که حقیقتاً «حد» نامیده می‌شود و قیاس درستی که حقیقتاً «برهان» نامیده می‌شود، از چه صورت و ماده‌ای تشکیل یافته است. همچنین تعریف اقناعی که «رسم» نامیده می‌شود، متشکل از چه صورت و ماده‌ای است... و فایده منطق همین است (ابن سینا، ۱۳۹۷، ص ۸).

اصطلاح «منطق صوری» نیز گرچه بر همه ابواب منطق ارسطویی اطلاق می‌شود، اما این به معنای آن نیست که در این منطق، هرگز سخنی درباره مواد تعریف و یا مواد استدلال مطرح نشده است؛ زیرا مباحث مقولات عشر (قاطیغوریاس) که خود یکی از مباحث منطقی ارسطو به شمار می‌رود، درحقیقت درباره ماده تعاریف و مباحث صناعات خمس نیز درباره مواد استدلال است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۱).

پس منطق جامع و کامل، منطقی است که به مواد و مبادی قیاس هم نظر داشته باشد و از همین روست که بحث صناعات خمس در کتاب‌های منطقی متداول قدیم مطرح بوده است؛ هرچند در منطق جدید، بیان قواعد منطق در صورت استنتاج منحصر شده است. در این تحقیق، منظور از دانش منطق، همان منطق متداول در قدیم است که امروزه نیز در حوزه‌های علمیه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. قرابت «معرفت‌شناسی» و «منطق» در موضوع، هدف و روش تحقیق

اگرچه تفاوت‌های موجود میان دو دانش معرفت‌شناسی و منطق، موجب استقلال آن‌ها از یکدیگر شده است و به همین خاطر مباحث آن‌ها به صورت تفکیک‌شده تدوین یافته است، ولی میان آن‌ها در سه رکن اصلی تشکیل‌دهنده علوم، یعنی موضوع، هدف و روش تحقیق، قرابت و نزدیکی دیده می‌شود. طرح این بحث از آن جهت مفید خواهد بود که می‌تواند ما را در طبقه‌بندی علوم و جایگاه این دو دانش در آن یاری رساند. در ادامه این دو دانش را در موارد یادشده مقایسه می‌کنیم:

۱. به تعبیر قدما، موضوع هر علمی همان است که از عوارض ذاتی آن در علم مورد نظر بحث و گفت‌وگو می‌شود. نقش موضوع همانند محوری است که مسائل گوناگون مرتبط، پیرامون آن می‌چرخند و از اثبات یا رد آن‌ها بحث می‌شود. آنچه در این دو دانش موضوع بحث است، معرفت و شناخت بشری است؛ البته تفاوت این دو علم نیز به نوعی به همین موضوع برمی‌گردد؛ زیرا آن‌ها از جهت گستره و نوع نگاهی که به معرفت بشری می‌شود، تفاوت دارند. همان‌طور که گفته شد، در معرفت‌شناسی (اگر به صورت عام باشد)، معرفت و شناخت خاصی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد، بلکه وظیفه اصلی یک اندیشمند معرفت‌شناس آن است که مانند یک دیده‌بان با افق دید وسیع، همه شیوه‌های دانش و ابزارهای کسب دانش و نیز تمامی گزاره‌های علوم بشری را از حیث کاشفیت آن‌ها رصد کرده و قضاوت خویش را درباره اعتبار آن‌ها بیان کند؛ اما منطق با بیان قواعد تفکر در دو حوزه تصورات و تصدیقات و همچنین مبادی تفکر مانند برهان از این جهت دامنه‌اش از معرفت‌شناسی محدودتر است.

۲. معرفت‌شناسی و منطق در هدف هم بسیار نزدیک هستند؛ زیرا هر دو دانش به گونه‌ای در صف مقدم با شک‌گرایی و انکار علم بوده و در پی رساندن مخاطب و فراگیر به ساحل امن و آرامش بخش معرفت یقینی هستند. می‌توان این مطلب را از نخستین عاملی که موجب توجه اندیشمندان به مسائل این دو دانش شده است، فهمید. آنچه موجب شد تا مسئله «شناخت» از سایر مسائل فلسفی متمایز شود و به صورت دانشی مستقل ملاحظه گردد، کشف

خطاهای متعدد در معرفت بشری بوده است؛ توجه به خطاهای متعدد در حواس و نارسایی این ابزار برای نمایش دادن واقعیت‌های خارجی و همچنین پی بردن به خطاهای عقل بشر که خود را با اختلاف دانشمندان در مسائل عقلی ظاهر می‌کرد، موجب شد تا برای نشان دادن معیار و شاخصی درست برای اعتبار علم، طرحی نو با عنوان معرفت‌شناسی در میان فیلسوفان شکل بگیرد؛ چراکه ادامه آن مسیر به سوفیست‌ها و شک‌گرایان این مجال را می‌داد که ارزش ادراکات، به‌ویژه شناخت عقلی را انکار کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۱۴۶). کشف خطا در احکام عقلی و ارائه استدلال اشتباه از سوی بشر دقیقاً همان عاملی بود که ارسطو را به تدوین اصول منطقی مجاب کرد تا آن‌ها را به‌عنوان ضوابطی برای درست اندیشیدن و سنجش استدلال‌ها گردآوری و ارائه کند که هنوز هم بعد از گذشت بیست و چند قرن مورد استفاده است (همان). از این‌رو این دو دانش در منشأ و ریشه اصلی توجه اندیشمندان و فیلسوفان به آن‌ها مشترک هستند و در واقع همین امر را می‌توان به‌عنوان هدف مشترک به‌شمار آورد.

۳. همچنین روشی که در معرفت‌شناسی و منطق به کار گرفته می‌شود، عقلی محض است؛ زیرا مسائل و مباحث مطرح‌شده در این دو دانش از سنخ علوم فلسفی است. توضیح آنکه، مسائل این دو دانش از سنخ گزاره‌های پیشینی هستند؛ زیرا مستقل از تجربه و پیش از آن قابل دانستن‌اند؛ برای نمونه، دو گزاره «حد تام متشکل از جنس قریب و فصل قریب است» و «علوم حصولی بدیهی اولی مانند هر چیزی خودش، خودش است و اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است، از اعتبار کامل برخوردارند»، به ترتیب گزاره‌ای مربوط به منطق و معرفت‌شناسی هستند که برگرفته از حس و تجربه نیستند، بلکه پیش از آن‌ها قابل فهم‌اند. از این‌رو می‌توان این دو علم را به جهت روش به کار رفته در آن‌ها، فلسفی به‌معنای عام معرفی کرد.

پس از آشنایی اجمالی با دو دانش «معرفت‌شناسی» و «منطق»، به مطلب اصلی این نوشتار، یعنی بیان ارتباط و نسبت این دو دانش می‌پردازیم و مطابق آنچه در مقدمه گذشت، در دو سطح کلان و جزئی بحث را مطرح خواهیم کرد.

۲. نسبت «معرفت‌شناسی» و «منطق» در طبقه‌بندی علوم

یکی از مسائلی که از قدیم مورد اهتمام برخی از فیلسوفان بوده، طبقه‌بندی و رتبه‌بندی دانش‌های گوناگون بشری بوده است که از مباحث اساسی فلسفه عام و مشترک علوم به‌شمار می‌رود و مبتنی بر مسئله ملاک وحدت و تمایز علوم است. این بحث مهم به جهت جلوگیری از عواقب نامطلوبی که در نتیجه تخصص و تقسیم کار و شعبه‌بندی علوم پیش خواهد آمد و همچنین برای مانع شدن از قطع رابطه علوم متقارب با یکدیگر یا از میان رفتن وحدت آن‌ها، امری ضروری به نظر می‌آید. همچنین دستیابی به سیر و مسیر معرفت، تعیین جایگاه هر گروه دانش در جغرافیای معرفت، تشخیص نسبت و مناسبات هر یک از علوم با دانش‌های هم‌خانواده، پیشگیری از خلط دانش‌ها و حوزه‌های معرفتی با یکدیگر و آسان‌سازی آموزش به نسل نوحاسته در هر عصری از جمله فواید فراوان طبقه‌بندی علوم است (رشاد، ۱۳۹۵، ص ۵-۲۸).

البته طبقه‌بندی دانش‌ها را با دو رویکرد متفاوت می‌توان بررسی کرد: ۱. پسینی و ناظر به دسته‌بندی دانش‌های بشری؛ آن‌سان که هم‌اکنون هستند. این رویکرد در واقع ترسیم جغرافیای میراث معرفتی بشر و تعیین جایگاه هر گروه دانش در طبقه‌بندی علوم است؛ ۲. پیشینی و ناظر به مهندسی کلان معرفت؛ همان‌گونه که باید و شاید باشند؛ یعنی همان مهندسی مطلوب معرفت (همان). ارائه بحث حاضر، یعنی نسبت «معرفت‌شناسی» و «منطق» در طبقه‌بندی علوم، مطابق هر یک از این دو رویکرد متفاوت خواهد بود.

۲-۱. نسبت معرفت‌شناسی و منطق در طبقه‌بندی پسینی علوم

در رویکرد پسینی به طبقه‌بندی علوم ما با دانش‌های شکل گرفته و مستقلی که میراث علمی بشر هستند، روبه‌رو بوده و بر آنیم که افزون‌بر تمایز رشته‌های علمی از یکدیگر، آن‌ها را در نظام منسجم و هماهنگی رتبه‌بندی کنیم تا ورود و خروج فراگیر به علوم گوناگون مشخص باشد. با ملاحظه چنین رویکردی به طبقه‌بندی علوم، بی‌گمان این دو دانش به جهت اشتراک در روش تحقیق و همچنین وحدت موضوع که تنها به جهت اختلاف حیثیات متفاوت هستند،

مقارِب و هم‌خانواده به‌شمار می‌روند و از سنخ علوم فلسفی (به‌معنای عام) هستند، اما مرز دقیق و ظریفی میان آن‌ها وجود دارد و آن این است که در معرفت‌شناسی، اصل کاشفیت و حکایتگری معرفت، موضوع بحث قرار می‌گیرد؛ ولی در منطق این مطلب که تصور و تصدیق کاشف از واقعیت هستند، پیش‌فرض گرفته می‌شود و تنها از این بحث می‌شود که چگونه می‌توان با تفکر و ترکیب معلومات سابق به معلومات جدید دست یافت. در منطق پس از آنکه علم بشر را امری ممکن و بلکه واقع قلمداد می‌کنند و شکاکیت را مردود می‌دانند، به بحث از تعریف و استدلال پرداخته می‌شود. از این رو می‌بایست معرفت‌شناسی را مقدم بر منطق بدانیم و پیش‌فرض فراگیرنده برای ورود به منطق و آشنایی تفصیلی با قواعد درست تفکر را، باور به امکان دستیابی به علم توسط بشر دانسته و ادله شک‌گرایان و نسبی‌گرایان در ناممکن‌انگاری علم به واقع را مردود بدانیم (سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳-۱۷۲). به سخن دیگر، منطق دانشی است که درباب شیوه درست تفکر و اندیشه سخن می‌گوید، نه درباره عالم واقع و خارج از ذهن. از این رو می‌توان گفت که معرفت‌شناسی مقدم بر منطق است؛ زیرا در منطق این اصل مسلم انگاشته می‌شود که ذهن انسان می‌تواند به واقعیت دست یابد و تنها باید به کمک منطق راه‌های درست اندیشیدن را آموخت و این در حالی است که تا توانایی عقل برای رسیدن به واقع در علم معرفت‌شناسی تبیین نگردد، نمی‌توان در علم منطق از شیوه‌های دستیابی درست به واقع بحث کرد (معلمی، ۱۳۹۶، ص ۱۸).

نتیجه آنکه، اگر بخواهیم جایگاه این دو علم را در طبقه‌بندی پسینی علوم تعیین کنیم، بی‌گمان هم‌ردیف با سایر علوم عقلی خواهند بود، اما به‌جهت دلیلی که گفته شد معرفت‌شناسی بر منطق مقدم است.

۲-۲. نسبت معرفت‌شناسی و منطق در طبقه‌بندی پیشینی علوم

در طبقه‌بندی پیشینی علوم، فیلسوف به‌دنبال آن است که براساس الگویی مبتنی بر مبانی مورد پذیرش خود که به‌صورت اجتناب‌ناپذیر بر نوع و نحوه صورت‌بندی علوم تأثیرگذار است،

علوم بشری را طراحی و ارائه کند. می‌توان با ملاحظه الگوهای متعدد مطرح شده در طبقه‌بندی علوم به این نتیجه رسید که اصولاً الگوهای ارائه‌شده، هرچند با ملاک‌های گوناگونی انجام شده است، اما همواره پیشینی بوده و هستند و هر اندیشمندی به‌جهت پذیرش مبانی خاصی دست به طبقه‌بندی علوم زده است. این مطلب موجب می‌شود که ما بحث از آن مبانی خاص را هرچند به‌صورت دانش مستقل ارائه شده باشند، دیگر هم‌رتبه با علوم دیگر به‌شمار نیاورده و آن‌ها را فراتر از طبقه‌بندی علوم بدانیم.

با توجه به نکته یادشده در بحث حاضر، گفت‌وگو درباره دو مطلب دارای اهمیت است: اول آنکه، بحث از اصل امکان قرار گرفتن این دو دانش در طبقه‌بندی پیشینی علوم است و اینکه آیا این دو دانش جایگاهی در میان این گونه طبقه‌بندی علوم پیدا می‌کنند و با علوم دیگر رتبه‌بندی می‌شوند یا اینکه این گونه نبوده و این دانش‌ها فراتر از علوم دیگر حتی علوم فلسفی بوده و به‌نوعی بر آن‌ها حاکم هستند و نوع نگرش در آن‌ها حتی بر طبقه‌بندی علوم نیز تأثیرگذار است؟ در مرحله دوم چنین پرسش می‌شود که اگر این دو دانش در طبقه‌بندی علوم گنجانده می‌شوند، کدامیک مقدم بر دیگری است؟

در پاسخ به پرسش نخست، به نظر می‌رسد دانش معرفت‌شناسی اگرچه صرفاً به جهت روش تحقیق به کارگیری شده در آن، یعنی روش عقلی، به‌عنوان شاخه‌ای از علوم فلسفی معرفی می‌شود، اما نوع نگرش اندیشمندان به مسائل بنیادین، به‌ویژه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، نقشه راه آنان را برای طبقه‌بندی علوم ترسیم می‌کند و آنان براساس این مبانی اساسی، الگوی مطلوب و مقبول خویش را در این مسئله ارائه می‌کنند. به همین جهت با پذیرش رویکرد ماتریالیستی به هستی، همچنین نگرش شکاکانه یا پذیرش نسبیّت در معرفت و نگاه پوزیتیویستی به علم که همگی از اصول مسلم شایع و مسلط عصر حاضر در عرصه فلسفه، معرفت‌شناسی و علم هستند، مجالی برای درج علوم الهی و عقلی در طبقه‌بندی علوم باقی نمی‌ماند (رشاد، ۱۳۹۵، ص ۵-۲۸).

نمونه بارز و ظاهر این مطلب را می‌توان در طبقه‌بندی معروف «آگوست گنت» فرانسوی

مشاهده کرد. وی که با ادعای ترتیب تاریخی معرفت بشر دست به رده‌بندی علوم زده است، به‌جهت پذیرش تجربه‌گرایی افراطی، دانش‌های وابسته به عقل متافیزیکی و وحی را کنار نهاد؛ زیرا اساس علم را در حس و پدیدارهای تجربی محدود می‌دانست و عقل متافیزیکی را به‌عنوان یکی از منابع معرفت بی‌اعتبار می‌دانست. کنت علوم را از علوم عام، یعنی علوم ریاضی، فیزیک و شیمی آغاز و به علوم اخص، یعنی علوم زیستی، روان‌شناسی و جامعه‌شناسی پایان می‌دهد. در چنین نظمی که وی از آن به «کلیت متنازل و پیچیدگی متزاید» نام می‌برد، هرچه از علوم عام به علوم زیرین نزدیک می‌شویم، بر پیچیدگی آن‌ها افزوده می‌گردد. همچنین هر یک از علوم وابسته به علم قبلی است، ولی نسبت به علم بعدی مستقل است (ادیبی، ۱۳۸۳، ص ۶۰).

پذیرش دیدگاه پوزیتیویستی در معرفت‌شناسی، افزون‌بر آنکه موجب می‌شد صاحبان این نحله فکری، ادراکات حسی را به‌عنوان نقطه آغازین روش‌شناسی علمی بپذیرند، در نوع نگرش آنان به دانش منطقی نیز تأثیرگذار بوده و از همین رو، این افراد منطق را در حد منطق استقرایی و کشف رابطه پدیده‌ها به‌وسیله آزمایش‌های تجربی فروکاستند و این امری است که به‌صورت طبیعی از پایبندی پوزیتیویست‌ها بر مبنای معرفت‌شناختی نتیجه‌گیری می‌شود (جاویدی، ۱۳۹۴، ص ۷۱-۱۰۰).

در نقطه مقابل، می‌توان از برخی از فیلسوفان فرهنگ اسلامی مانند اخوان‌الصفا و صدرالمتألهین یاد کرد که براساس مبنای پذیرفته شده در مسائل کلان معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی و تأکید بر توانایی عقل برای رسیدن به حقیقت، طبقه‌بندی علوم را به گونه‌ای دیگر مطرح کردند.

اخوان‌الصفا در فصلی با عنوان اجناس العلوم، علوم بشری را در سه جنس کلی ریاضی، شرعی وضعی و فلسفه حقیقی تقسیم‌بندی و هر یک از آن‌ها را هم به علوم ریزتر و فرعی‌تر شاخه‌بندی کردند. آنان علوم ریاضی را علم به آدابی دانستند که بیشتر برای طلب معاش و صلاح حیات دنیوی وضع گردیده است و علوم بی‌عیب و شفاء، حرث و نسل، حرفه‌ها و صنایع را در

آن گنجانده‌اند. درباره علوم شرعی معتقد بودند علومی هستند که برای طلب نفوس و طلب آخرت وضع گردیده‌اند و آن‌ها را بر شش نوع از جمله تنزیل، تأویل، روایات و اخبار، فقه و سنن و احکام دانستند. علوم فلسفی را نیز بر چهار قسم ریاضیات، منطقیات، طبیعیات و الهیات دانستند که هر یک از آن‌ها علوم متعددی را دربرمی‌گرفت (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۲۶۶).

همچنین از صدرالمآلهین شیرازی نیز طبقه‌بندی‌های مختلفی در آثارش مطرح شده است. در برخی از آن‌ها طبق دسته‌بندی‌های رایج میان حکما، پس از تقسیم علوم به حقیقی و اعتباری و نام نهادن علوم حقیقی به حکمت، آن‌ها را بر دو قسم کلان نظری و عملی و هر یک را به اقسام جداگانه دسته‌بندی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۳). در برخی دیگر از آثار خویش، ابتدا علوم بشری را بر دو بخش شرعی و عقلی و هر کدام را به اصول و فروع تقسیم می‌کند (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۳۵؛ ۱۳۸۱، ص ۷۱). و در جای دیگر علوم را به دنیوی و اخروی تقسیم کرده و سپس علوم دنیوی را به سه بخش علم اقوال، علم افعال و علم احوال (افکار) دسته‌بندی می‌کند. علم احوال را حد فاصل بین علوم دنیوی و علم اخروی می‌گیرد که جامع هر دو طرف است و آن را همانند خط فاصلی بین نور و ظلمت می‌داند. وی علم اقوال را دو دسته، علوم اعمال را چهار دسته و علم افکار را بر چهار قسم از جمله علم حد و برهان می‌داند. همچنین علوم اخروی را پنج بخش می‌داند که با فساد بدن و تخریب دنیا از بین نمی‌روند (همو، ۱۳۰۲، ص ۲۷۹).

وجه اشتراک همه این طبقه‌بندی‌های مطرح‌شده از سوی اندیشمندان مسلمان، جایگاه ویژه علوم برگرفته از شریعت و نیز مستفاد از عقل در کنار سایر علوم است و این خود نشان‌دهنده نوع خاصی از معرفت‌شناسی و تأثیر آن در نوع نگرش این افراد برای طبقه‌بندی علوم است.

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت که معرفت‌شناسی دانش مستقلی است، ولی نه هم‌رتبه و هم‌گام با سایر علوم که در طبقه‌بندی علوم گنجانده شود. اندیشمندان می‌بایست در گام نخست نسبت به مباحث معرفت‌شناسی به یک قضاوت قطعی برسند و در گام‌های بعدی علوم را براساس آن طبقه‌بندی کنند. به همین خاطر براساس نگرش‌های معرفت‌شناسانه خود، برخی

از علوم را حذف و برخی از علوم دیگر را اضافه می‌کردند و بر همین اساس دست به رتبه‌بندی علوم می‌زدند.

اما نسبت به دانش منطق می‌بایست چنین گفت که این دانش، هرچند به صورت دانش ابزاری، در طبقه‌بندی علوم گنجانده می‌شود؛ برای نمونه، فارابی در *احصاء العلوم*، پس از تقسیم علوم به عملی و ابزاری، منطق را مانند نحو از علوم ابزاری معرفی می‌کند و آن را موجب قوام عقل می‌داند که رسالتش بیان مجموعه‌ای از قواعد برای پیشگیری اشتباهات ذهن و شناسایی خطاهای آن است (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۲). همچنین اخوان‌الصفاء، منطقیات را زیرمجموعه علوم فلسفی معرفی کرده بودند (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷، ج ۱، ص ۲۶۶).

ملاصدرا نیز در ذیل سخنان ابن‌سینا، منطق را هم‌رتبه با سایر علوم فلسفی دانسته و با طرح فرض‌های گوناگون از این بحث می‌کند که این دانش آیا از حکمت نظری محسوب می‌شود یا حکمت عملی؟ وی بر این مطلب تأکید می‌کند که در نزد ما منطق زیرمجموعه حکمت نظری است؛ گرچه متعلق به کیفیت عمل ذهنی باشد؛ زیرا منطق از معقولات ثانی بحث می‌کند که تحت قدرت و اختیار بشر نیستند و به همین خاطر از حکمت‌های عملی که موضوع آن‌ها اعمال و افعالی است که به قدرت و اختیار بشر صادر می‌شوند، به‌شمار نمی‌آیند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۲).

در میان اندیشمندان غربی نیز منطق در رتبه‌بندی علوم جایگاه ویژه‌ای دارد؛ برای نمونه، هربرت اسپنسر که به نوعی به طبقه‌بندی مطرح‌شده از سوی آگوست کنت منتقد بود، علوم را در سه دسته کلان: ۱. انتزاعی؛ ۲. نیمه‌انتزاعی و نیمه انضمامی و ۳. انضمامی و عینی تقسیم کرده و در علوم انتزاعی از منطق و ریاضیات نام می‌برد (رشاد، ۱۳۹۵، ص ۵-۲۸).

از مجموع مطالب گفته شده می‌توان به این نکته مهم دست یافت که ابزاری بودن منطق و این که با عناوینی مانند «صناعت» یا «فن» معرفی شده است، دلیل نمی‌شود که آن را از دایره علوم خارج کنیم، بلکه می‌بایست آن را یک دانش نظری دانست که به تبیین قواعد تفکر و تشخیص افکار درست بشر از افکار پریشان و منحرف می‌پردازد. از این رو بسیاری از

اندیشمندان از ارسطو گرفته تا صدرای شیرازی، آن را هم‌رتبه با دیگر دانش‌های فلسفی دانسته و در طبقه‌بندی علوم گنجانده‌اند.

۳. نسبت مسائل مطرح‌شده در «معرفت‌شناسی» و «منطق»

در غالب موارد هنگامی که سخن از نسبت و ارتباط یا عدم ارتباط علوم با یکدیگر به میان می‌آید، مسائل مطرح در هریک را با دیگری مقایسه می‌کنند و به دنبال یافتن اشتراک و افتراق این علوم با یکدیگر و بیان آن‌ها هستند. اشتراک در مسائل نیز صرفاً در مواردی است که محمول یک موضوع در دو علم مطلوب باشد و این فرض نیز تنها در جایی ممکن است که هر دو علم در موضوع مشترک باشند و سبب اختلاف آن دو علم این است که حدوسط برای اثبات این مسئله در دو علم مختلف باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۶۸)؛ اما به نظر می‌رسد مهم‌تر از این‌گونه مباحث، آن است که در پی این باشیم که این علوم چگونه و با طرح چه مسائلی می‌توانند به یکدیگر مدد رسانند و به سخن دیگر، چه تعاون و دادوستدی میان آن‌ها برقرار است؟ برای نمونه، زیست‌شناسی یکی از دانش‌های مربوط به طبیعت است که به مطالعه مولکولی فرایندهای زندگی و همچنین مطالعه جوامع حیوانی و گیاهی می‌پردازد و یک زیست‌شناس در پی فهم دقیق ساختار، عملکرد، رشد، منشأ و توزیع موجودات زنده است. برای دستیابی به این هدف، از دانش‌های دیگر مانند جغرافیا سود می‌جوید؛ زیرا جغرافیا می‌تواند برای یک زیست‌شناس، توزیع گونه‌های موجودات زنده در نقاط مختلف جهان را تعیین کند و این که چگونه این مکان‌ها می‌تواند بر ویژگی‌ها و عملکرد آن‌ها تأثیر بگذارد.

با توجه به این مقدمه در این بحث با این پرسش‌ها روبه‌رو هستیم که: ۱. آیا معرفت‌شناسی و منطق در مسائلی با هم مشترک‌اند؟ اگر آری، آن مسائل کدام‌اند؟ ۲. آیا میان این دو دانش نیز چنین نسبتی وجود دارد که مسائل مطرح در هر کدام، دانش دیگر را برای رسیدن به هدفش یاری رساند؟

۱-۳. مسائل مشترک میان «معرفت‌شناسی» و «منطق»

در پاسخ به پرسش نخست باید چنین گفت که با مروری به مباحث مطرح در هر دو علم می‌توان به برخی از بحث‌های مشترک پی برد و آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. اثبات علم و رد مدعای سوفسطی: این بحث که یکی از مباحث مهم معرفت‌شناسی در عصر حاضر به‌شمار می‌رود، از سوی برخی از منطقدانان قدیم نیز متناسب با هدفی که برای دانش منطق و برخی از مسائل آن در نظر گرفته می‌شد، مورد بحث قرار گرفته است؛ برای نمونه، ابن‌سینا به پیروی از ارسطو معتقد است تحقق برهان، مستلزم تحقق مبادی آن است؛ یعنی مقدمات برهان می‌بایست یا از بدیهیات اولیه باشند و یا درنهایت به آن‌ها برگردند. وی به این مناسبت از دیدگاه‌هایی پرده برمی‌دارد که برخی از آن‌ها به سفسطه و انکار آشکار علم می‌انجامد و از این رو در ادامه در پی نقد آن‌ها برمی‌آید. یکی از آن نظرات چنین است که مبادی وجود ندارند؛ زیرا تحقق برهان وابسته به تحقق مقدماتی است و تحقق هر یک از آن مقدمات نیز پیش‌تر وابسته به برهان دیگر و مقدمات آن است. بدین ترتیب، روند برهان‌خواهی به‌طور تسلسلی تا بی‌نهایت پیش می‌رود و در این صورت دستیابی به علم ممکن نخواهد بود (سلیمانی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۲).

ابن‌سینا در تحلیل این شبهه، خاستگاه آن را این باور باطل، یعنی «هر علمی با برهان حاصل می‌شود» دانسته و در مقام اثبات علم و نفی سفسطه در علم می‌نویسد:

حق مطلب این است که بگوییم: یا همه چیز مجهول است و یا چیزی داریم که معلوم است و معلوم هم یا معلوم بالذات است و یا معلوم از طریق برهان. نمی‌توان گفت که همه چیز مجهول است، اگر چنین بود پس خود این قول هم که «هر چیزی مجهول است» نمی‌بایست معلوم باشد. همچنین نمی‌توان گفت «هر چیزی از راه برهان معلوم است»، اگر چنین بود، می‌بایست هر برهانی از راه برهان دیگر معلوم باشد و این محال است، پس برخی امور هستند که معلوم بالذات می‌باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۱۸؛ سلیمانی، ۱۳۹۷، ج ۲، ص ۲۸).

بنابراین ابن‌سینا مدعای سوفسطی مبنی بر انکار علم را رد می‌کند و راه را برای رسیدن معرفت یقینی از طریق برهان هموار می‌سازد.

در معرفت‌شناسی نیز تا امکان وصول به معرفت در ابتدای امر به اثبات نرسد، بحث‌های دیگر جایی نخواهد داشت. از این رو مقابله اصلی در این علم با شک‌گرایان و منکران معرفت است و بحث‌های دیگر همه در گام‌های بعدی مطرح می‌شوند، از ارزش و اعتبار معرفت تا بحث ابزار ادراکی انسان و از انواع و اقسام راه‌های رسیدن علم.

۲. تقسیم‌های علم و توضیح اقسام آن: یکی دیگر از بحث‌هایی که از سوی اندیشمندان در این دو دانش مورد اهتمام بوده، بحث از تقسیم‌های متعدد علم به حضوری و حصولی، تصور و تصدیق، بدیهی و نظری، کلی و جزئی و... است. همچنین بحث‌های مفصلی درباره اقسام قضایا مطرح می‌کنند. البته با توجه به هدفی که در معرفت‌شناسی به دنبال آن هستند، این تقسیم‌ها در این دانش وسیع‌تر است؛ زیرا انواع و اقسام راه‌ها و همچنین علوم به دست آمده از ابزارهای گوناگون ادراکی نیز مدنظر آنهاست.

۳. بحث از صدق و ارائه تعریفی مناسب از آن: یکی از مباحث مهم که در هر دو علم مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است بحث از حقیقت صدق و کذب قضایاست. منطق‌دانان در مقدمه بحث حجت و استدلال، نخست به تعریف قضیه می‌پردازند. در واقع این بحث را می‌بایست اساس و بنیان بحث حجت معرفی کرد؛ زیرا مبادی حجت قضایا و انواع و اصناف آن است. عنصر اصلی در تعریف قضیه که در منطق بر آن تمرکز شده است، احتمال صدق و کذب در آن است و این ویژگی به تعبیر منطق‌دانان، به صورت بالذات، تنها در جملات خبری وجود دارد. از این رو در تعریف قضیه چنین آورده‌اند: «و أمّا القول الجازم فإنه صادق أو كاذب ببینه و بذاته لا بالعرض» (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹۱).

صدرالمتألهین نیز درباره خاستگاه اصلی این ویژگی، یعنی وجود احتمال صدق و کذب در جملات خبری، چنین می‌نویسد:

منشأ اصلی احتمال صدق و کذب آن است که قضیه مشتمل بر نسبی است که از امر

واقعی حکایت می‌کند؛ زیرا شأن حکایت، مطابقت یا عدم مطابقت است. در مقابل، در نسبت‌های انشایی و تصورات، حکایت از واقعیت وجود ندارد و به همین خاطر صدق و کذب در آن‌ها جاری نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۴).

در معرفت‌شناسی نیز از آنجا که در پی نشان دادن اعتبار علوم هستند می‌بایست ابتدا معیاری برای صدق ارائه کنند و بعد براساس آن دست به اعتبارسنجی بزنند.

اگرچه توجه به این گونه مسائل مشترک در تبیین نسبت میان این دو دانش بسیار مهم است، اما در ضمن این بحث، پرسش‌های دیگری در ذهن شکل می‌گیرد: ۱. آیا صرف مطرح شدن یک مسئله در دو یا چند دانش به معنای اشتراک آن دانش‌ها در این مسئله است؟ چرا که ممکن است مسئله مورد نظر با حیثیت‌های گوناگون در دو یا چند دانش مطرح شده و همین اختلاف در حیثیت موجب شود که مسئله شکلی متفاوت به خود بگیرد؛ ۲. پرسش دیگر آنکه بر فرض اشتراک، این مسئله اصالتاً به کدام دانش تعلق دارد؟ در این صورت اگر در دانشی دیگر مورد بحث قرار می‌گیرد، نه به‌عنوان مسئله اصلی، بلکه به‌عنوان مقدمه یا از باب استطراد طرح و بررسی می‌شود.

با توجه به این نکات به این مطلب رهنمون می‌شویم که اگر فرضاً در منطق اصل علم و معرفت اثبات می‌شود و نظریه منکران معرفت رد می‌گردد، نه از باب وظیفه اصلی، بلکه از این باب که اصل و اساس منطق که ابزار درست تفکر برای رسیدن به علم است، بر آن بنا نهاده شده است.

از سوی دیگر، پرسش اصلی در معرفت‌شناسی آن است که آیا علوم بشری از اعتبار کافی برای دستیابی به واقعیت و حقیقت برخوردارند یا خیر؟ و اگر اقسام علم و قضایا نیز بازگو می‌شود، صرفاً به خاطر آن است که قضایا و گزاره‌ها مفید معرفت‌اند (حسین زاده، ۱۳۹۰، ص ۳۳). همچنین بررسی راه‌ها و ابزار مختلف شناخت وظیفه اصلی معرفت‌شناسی است و وظیفه منطق، بررسی خصوص رسیدن به علم از طریق نظر و اندیشه است (سلیمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۳-۱۷۲).

پس تشخیص اینکه این دو دانش در چه مسائلی با هم مشترک و در چه مسائلی از هم جدا هستند و نسبت آن‌ها از جهت مسائل عموم و خصوص من وجه است یا مطلق، نمی‌تواند در بحث حاضر چندان راهگشا باشد؛ زیرا در هر صورت مرز دقیق میان علوم موجب می‌شود دست کم وجه ذکر مسائل در دو دانش جداگانه به جهت حیثیات متفاوت باشند.

۲-۳. تعاون «معرفت‌شناسی» و «منطق»

همان‌طور که گفته شد، آنچه در این موضوع از اهمیت بسزایی برخوردار است، بحث دوم است و این که منطق چه کمکی به معرفت‌شناسی می‌کند و در مقابل، معرفت‌شناسی چه کمکی به منطق می‌کند؟ در پاسخ به این پرسش چنین می‌گوییم که قطعاً بین معرفت‌شناسی و منطق روابط دوسویه‌ای وجود دارد که موجب می‌شود در برخی از موارد به یکدیگر کمک رسانند. در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. از آنجا که هدف معرفت‌شناسی، بازشناسی علم معتبر از دیگر علوم و ارزیابی اقسام گوناگون علوم است، منطق می‌تواند با ارائه قواعد صحیح فکر کردن در قالب بازیافت آنچه قبلاً شناخته شده، ابزاری مناسب و راهی مطمئن برای کسب علم معتبر باشد. پس منطق ابزاری مناسب برای رسیدن به علم معتبر و معرفت یقینی به‌شمار می‌رود؛ همان چیزی که در معرفت‌شناسی به دنبال آن هستیم.

۲. یکی دیگر از مباحث مهم در معرفت‌شناسی، ارزیابی راه‌ها و روش‌های گوناگون بشر برای رسیدن به علم است که یکی از آن راه‌ها فکر و استدلال عقلی است؛ یعنی فراهم کردن مقدماتی یقینی در قالب استدلالی معتبر و بدیهی که منطق می‌تواند در این مسئله راهگشا باشد. با این بیان می‌بایست منطق را زیرمجموعه و بخشی از معرفت‌شناسی به‌شمار آورد (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۳۰).

۳. در معرفت‌شناسی مبانی گوناگونی برای ارزش و اعتبار معرفت‌ها، به‌ویژه تصدیق‌های نظری ارائه شده است. یکی از آن راه‌حل‌ها که از قدیم میان حکما، به‌ویژه حکمای اسلامی

مطرح بوده، «مبناگرایی» است. مطابق این راه‌حل برخی از علوم بشری، یعنی تصدیق‌های بدیهی پایه و مبنا قرار می‌گیرند و معرفت‌های دیگر در صورت بازگشت به آن‌ها از اعتبار و ارزش برخوردار خواهند شد. راه‌حل این مسئله که از آن به «ارجاع تصدیق‌های نظری به تصدیق‌های بدیهی» یاد می‌شود، چیزی جز استدلال نیست. هر تصدیق نظری‌ای که با استدلال معتبر بتوان آن را به تصدیق بدیهی منتهی کرد، از اعتبار کافی برخوردار خواهد بود و منطق دانشی است که قواعد استدلال درست را معرفی می‌کند. از این رو می‌بایست معرفت‌شناسی را وامدار منطق و قواعد موجود در آن دانست.

۴. همان‌طور که گفته شد، در منطق قدیم افزون‌بر تبیین قواعد روش‌مند در باب صورت‌تعریف و استدلال با توجه به تنوع خطای فکر بشر، به مواد آن‌ها نیز در ذیل مباحث صناعات پنج‌گانه پرداخته شده است و در آن به اقسام تصدیق‌ها در پنج صنعت برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه اشاره می‌شود؛ زیرا روشن است که هر تصدیقی مفید یقین نیست تا بتواند در قیاس برهانی قرار گیرد. برخی از تصدیق‌ها مانند وهمیات و مشبهات مواد قیاس مغالطی و برخی مانند مخیلات مواد قیاس شعری محسوب می‌شوند. پرسش معرفت‌شناسانه‌ای که اینجا مطرح می‌شود آن است که قوه ادراکی و ابزار معرفت در این گونه تصدیق‌ها چیست و چگونه موجب می‌شود به تعبیر ابن‌سینا، برخی مفید یقین و برخی دیگر شبه‌یقین و برخی نیز مفید ظن (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۵۱) شود؟ از دلایل مهم شکل‌گیری قضایای غیریقینی در اذهان بشر، رعایت نشدن شرایط ویژه قوای ادراکی است که امروزه این بحث تحت عنوان ابزار شناخت در دانش معرفت‌شناسی پیگیری می‌شود. از این رو این بحث اصالتاً مربوط به معرفت‌شناسی است، اما می‌تواند دانش منطق را در این مورد یاری رساند (رضایی، ۱۳۸۶، ص ۴۰).

با طرح این بحث مشخص می‌شود که هم دانش معرفت‌شناسی به‌نوعی از منطق بهره‌مند می‌شود و هم منطق، معرفت‌شناسی را برای رسیدن به هدف خویش به کار می‌گیرد و این‌گونه ارتباط دوسویه است.

نتیجه

آنچه در این نوشتار در پی تبیین آن بودیم بررسی گونه‌های مختلف ارتباط و نسبت دو دانش بنیادین معرفت‌شناسی و منطق در دو سطح کلان و جزئی بود و پس از بحثی تفصیلی و با روشی توصیفی - تحلیلی به این نتیجه رسیدیم که: اولاً، در طبقه‌بندی علوم این دو دانش به جهت اشتراک در روش تحقیق آن‌ها، هر دو از علوم فلسفی به معنای عام هستند؛ زیرا گزاره‌های هر دو علم از سنخ گزاره‌های تحلیلی و پیشینی است. از این رو هر دو دانش به نوعی هم‌رتبه هستند؛ اگرچه با رویکرد پیشینی به طبقه‌بندی علوم، می‌بایست معرفت‌شناسی را مقدم بر منطق و حتی فراتر از طبقه‌بندی علوم و مؤثر بر آن بدانیم؛ ثانیاً، مهم‌تر از اشتراک این دو دانش در برخی از مسائل، تعاون میان این دو دانش است و همین امر موجب وابستگی و پیوند ناگسستنی میان آن‌ها شده است؛ به گونه‌ای که نمی‌توان معرفت‌شناسی را بدون ابزاری راهگشا به نام منطق در نظر داشت.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۷، *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق مجتبی زارعی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۲. _____، ۱۳۹۷، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء (المنطق)*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، ج ۳، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۴. اخوان الصفاء، ۱۹۵۷م، *رسائل اخوان الصفاء و خُطان الوفاء*، بیروت، الدار الإسلامیه.
۵. ادیبی، حسین و عبدالمعبود انصاری، ۱۳۸۳، *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، چاپ دوم، تهران، نشر دانژه.
۶. جاویدی، مجتبی، ۱۳۹۴، «نقد و بررسی روش شناختی پوزیتیویسم حاکم بر علوم انسانی مدرن»، در: *مجموعه مقالات نخستین همایش اهل بیت (علیهم‌السلام) و تولید علم*، ص ۱۰۰-۷۱.
۷. حسین زاده، محمد، ۱۳۹۰، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی*، چاپ سوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۸. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۸۱، *کلام جدید*، چاپ دوم، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه.
۹. رشاد، علی اکبر، ۱۳۹۵، «منطق طبقه‌بندی علوم»، *مجله ذهن*، شماره ۶۵، ص ۲۸-۵.
۱۰. رضایی، مرتضی؛ شریفی، احمدحسین، ۱۳۸۶، *درآمدی بر معرفت‌شناسی (دروس استاد غلامرضا فیاضی)*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۵، «دورنمایی از منطق، فرامنطق و فلسفه منطق»، *تبسات*، شماره ۳۹ و ۴۰، ص ۱۷۲-۱۵۳.
۱۲. _____، ۱۳۹۳، *منطق و شناخت‌شناسی از نظر حضرت استاد مصباح یزدی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. _____، ۱۳۹۷، *اصول و قواعد برهان (شرح برهان شفا)*، چاپ دوم، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی.

۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۰۲، *مجموعه الرسائل التسعة (اکسیر العارفين)*، قم، مكتبة المصطفوی.
۱۵. —، ۱۳۶۳، *مفاتيح الغيب*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. —، ۱۳۸۱، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. —، ۱۳۸۸، *تعلیقات علی حکمه الاشراق*، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۸. —، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایة الأثریة*، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۱۹. —، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲۰. —، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار.
۲۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، ۱۳۸۱، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. —، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات*، ج ۱، قم، منشورات مكتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.
۲۳. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴، *شرح برهان شفا*، تحقیق محسن غرویان، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. —، ۱۳۹۸، *آموزش فلسفه*، چاپ پنجم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۵. معلمی، حسن، ۱۳۹۶، *معرفت‌شناسی*، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی صلی الله علیه و آله و سلم.

تفکر نقدی از منظر قرآن

محمد رضا محمدعلیزاده*

چکیده

تفکر نقدی یا روش نقد اندیشه، داوری درباره آرا و افکار با بهره‌گیری از علوم عقلی است که برای آن چهار مرحله روشن کردن معنای واژه‌ها، کشف مبانی، ارزیابی دلیل پس از مطالبه آن و کشف مغالطات موجود در دلیل را برشمرده‌اند. در این مراحل بر شناسایی صفات و انگیزه‌های اهل باطل که نقش مهمی در گرایش آن‌ها به مغالطات و در کشف مغالطات آنان دارد و نیز بر اسباب و عوامل گرایش آنان به مغالطات، تأکید چندانی نمی‌شود؛ درحالی‌که قرآن کریم در رویارویی با اندیشه باطل و نقد آن بر این امور تأکید فراوان دارد و این نشان می‌دهد که از منظر قرآن برای نقد اندیشه و کشف مغالطات آن، افزون‌بر توجه به وجوه عقلی و نظری، لازم است وجوه عملی، اخلاقی و انگیزشی نیز مورد توجه قرار گیرد. هدف قرآن از توجه دادن به این وجوه، آشکارسازی شخصیت و افکار و اهداف پوشیده اهل باطل زیر ظواهر زیبا و فریبنده و گوشزد نمودن اسباب گرایش انسان به مغالطات در برابر حق است تا از این طریق، درنهایت نادرستی اندیشه باطل آشکار و از تأثیر گذاری آن بر دیگران پیشگیری شود. در این پژوهش که به صورت توصیفی - تحلیلی ارائه می‌شود، این روش قرآن در مواجهه با اندیشه باطل و نقد آن بررسی می‌شود تا بدین سبب روش تفکر نقدی کامل تر گردد.

کلیدواژه‌ها

انگیزه‌های مغالطه‌گران، تفکر نقدی، قرآن، صفات مغالطه‌گران، مغالطات بیرونی، مغالطات لفظی، مغالطات معنوی.

مقدمه

مقصود از نقد اندیشه یا تفکر نقدی، فرایندی است برای اعتبارسنجی اندیشه که برای آن چهار مرحله روشن کردن معنای واژه‌ها، کشف مبانی، ارزیابی دلیل پس از مطالبه آن و کشف مغالطات موجود در دلیل بیان می‌شود (خواص، ۱۳۸۸، ص ۲۵). مهم‌ترین و مفصل‌ترین این مراحل، کشف مغالطات موجود در آن است تا بدین سبب، پرده فریب از روی چهره واقعی اندیشه باطل کنار رود و بطلانش آشکار گردد.

قرآن کریم در مواجهه با اهل باطل که با تمسک به روش‌های مغالطی اندیشه خود را رواج می‌دهند، افزون‌بر کشف و رسواسازی مغالطات آنان، بر شناسایی آنها با بیان صفات و اغراض ناپسندشان و بیان اسباب گرایش آنها به مغالطات نیز تأکید فراوان دارد. این نشان می‌دهد در مقام نقد اندیشه، توجه به این موارد نیز اهمیت دارد؛ زیرا باعث شناسایی انگیزه‌ها و صفات ناپسندی می‌شود که در گرایش به روش‌های مغالطی نقش دارند. بنابراین از منظر قرآن، افزون‌بر کشف مغالطات و شیوه‌های مغالطی، شناسایی صفات و ویژگی‌های مغالطه‌گران و نیز شناسایی عوامل و اسباب گرایش آنان به مغالطات، لازم و ضروری است.

روشن است که با طرح این بحث، روش معروف برای نقد اندیشه، با افزوده شدن بحث «شناسایی صفات مغالطه‌گران و اسباب و عوامل گرایش آنان به مغالطات» به مراحل آن، کامل‌تر می‌شود. این بحث پیش از مرحله چهارم قرار می‌گیرد تا بر اساس آن به کشف اقسام مغالطه بر پایه این صفات و عوامل هم پرداخته شود؛ چرا که در کشف مغالطات معمولاً به این وجوه کم توجهی یا بی توجهی می‌شود. بنابراین مراحل نقد اندیشه یا تفکر نقدی عبارت می‌شوند از روشن کردن معنای واژه‌ها، کشف مبانی استدلال، ارزیابی دلیل، شناسایی صفات مغالطه‌گران و اسباب گرایش آنان به مغالطه و کشف مغالطات موجود در استدلال.

بحث از انواع و اسباب مغالطات و اغراض مغالطه‌گران، در منابع منطقی، از آغاز تدوین منطق تا کنون، کانون توجه منطق‌دانان بوده است و در این زمینه آثار ارزشمند فراوانی تدوین شده و مباحث مهمی مانند مواد مغالطه، اسباب مغالطه، اغراض مغالطه و اقسام مغالطه، به

صورت مفصل مورد پژوهش منطق‌دانان قرار گرفته است (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۶؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۷؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶۴)، اما نگاه منطق‌دانان در بررسی مغالطات، نگاه عقلی است و عمده‌ترین مباحث آن‌ها، آشنایی با مشکلات لفظی و معنوی و صوری و مادی استدلال از منظر عقلی است و گرچه به اغراض فاسد مغالطه‌گران، هم‌چون به غلط انداختن دیگران (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۸؛ قطب‌رازی، ۱۳۸۴، ص ۴۶۵؛ جرجانی، ۱۹۸۷، ص ۵۲) و تصویر باطل به صورت حق (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۴۵) نیز اشاره کلی و اجمالی دارند، اما به گونه‌های آن و به ریشه‌های روحی، روانی و اخلاقی گرایش به مغالطات و نیز به ویژگی‌های ارزشی در رفتار و کردار مغالطه‌گران که در شناسایی مغالطات نقش دارند نمی‌پردازند؛ چنان‌که در شمارش انواع مغالطات، گونه‌هایی را که ریشه در اخلاق و اغراض فاسد مادی و دنیوی بشر دارند، مطرح نمی‌کنند؛ درحالی‌که در قرآن کریم - کتاب هدایت بشر به سوی سعادت - بیشترین تأکیدها بر همین وجوه و اسباب و انواع و اغراض مغالطه است.

با عنایت به نقشی که این بحث در تکمیل روش نقد اندیشه و تفکر نقدی و در کشف مغالطات ناشی از انگیزه‌های اخلاقی و رفتاری دارد و با توجه به اینکه درباره این موضوع، پژوهش متمرکزی ارائه نشده است، هرچند ذیل برخی از آیات قرآن مباحثی مطرح گردیده، در این پژوهش قصد بررسی تفصیلی و متمرکز بر این موضوع را داریم. در این راستا، پس از آشنایی با معنای مغالطه، به شیوه قرآن در نقد اندیشه باطل با بیان ویژگی‌های روحی و اغراض فاسد مغالطه‌گران و اسباب گرایش آنان به مغالطات و رسواسازی انواع مغالطات آنان می‌پردازیم.

۱. معنای مغالطه در لغت و اصطلاح

مغالطه از ریشه «غ ل ط» است (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۱۴۳). غلط خلاف اصابت (ابن‌فارس، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۹۰) و اصابت به معنای خطا نکردن انسان در فعل و قول است

(ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۵۳۵). پس غلط به معنای خطا کردن انسان در فعل یا در قول است؛ به این معنا که انسان وجه صواب و درست در آن چیز را نیابد (ابن منظور، بی تا، ج ۷، ص ۳۶۳؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۷، ص ۸۷۸) و مغالطه به معنای به غلط انداختن دیگران است (معلوف، ۱۹۹۲، ص ۵۵۷؛ معین، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۴۲۵۰). اغلوط چیزی است که با آن بعضی بعض دیگر را به غلط اندازند (ابن فارس، ۱۴۱۰، ج ۴، ص ۳۹۰) و مغلطه کلامی است که در آن غلطی واقع شده و سبب به غلط انداختن دیگران شود (فیروزآبادی، ۱۴۰۷، ص ۸۷۸).

مغالطه در اصطلاح هرگونه گفتار داخل در استدلال یا خارج از آن و هرگونه رفتاری است که باعث به غلط افتادن و اثبات نادرست به عنوان درست یا مانع اثبات سخن درست گردد (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹۶؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۷؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۵۴؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۵۱). سبب مغالطه همیشه اختلال در معانی است، اما از آنجا که اختلال در معانی گاهی ریشه در احوال الفاظ و گاهی ریشه در احوال خود معانی دارد، مغالطه را به لفظی و معنوی تقسیم می‌کنند (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۳۲؛ حلی، ۱۴۱۲، ص ۴۰۸؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۴۸۳). همچنین سبب مغالطه ممکن است احوال الفاظ و معانی تشکیل‌دهنده استدلال مغالطه‌گر باشد و ممکن است گفتار یا رفتاری خارج از اصل استدلال او باشد. از این رو مغالطه و سبب آن را به داخلی و خارجی دسته‌بندی می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۷؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۶۴؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۱).

۲. مغالطه از منظر قرآن

قرآن کریم نه تنها از مغالطه استفاده نکرده و به استفاده از آن سفارش ننموده است (رک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۲۸۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۷، ص ۴۸۷)، بلکه از استفاده از قول زور و موهومات که در مغالطه به کار گرفته می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۵۷) و نیز از استفاده از روش‌های مغالطی مانند تلبیس حق با باطل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۴۳) نهی نموده است. قرآن همواره مغالطه مغالطه‌گران را برملا و به آن پاسخ مناسب داده

و به دفاع از حق در برابر شبهات و مغالطات برخاسته است. روش قرآن در مواجهه با مغالطه گران و نقد اندیشه آنان با تأکید بر ویژگی‌ها و صفات آن‌ها و نیز با گوشزد کردن عوامل و اسباب و انگیزه‌های نادرست آن‌ها در گرایش به مغالطات همراه است و بر همین اساس مغالطات آنان را برملاسازی می‌سازد و این نشانه‌ی اهمیت توجه به صفات و انگیزه‌های استدلال‌کننده در مقام نقد اندیشه‌ی او است.

۲-۱. ویژگی‌های مغالطه‌گران از منظر قرآن

یکی از روش‌های تأثیرگذار در مقام نقد اندیشه، تأکید بر آن دسته از ویژگی‌های روحی و رفتاری است که در گرایش به مغالطات و در شناخت نوع مغالطه موجود در دلیل نقش دارد. قرآن کریم هنگامی که از رفتار و روش‌های مغالطه‌گران در برابر حق سخن می‌گوید برای آنان ویژگی‌هایی را بیان می‌کند که علاوه بر آشکار سازی شخصیت آنان، ریشه گرایش آنان به مغالطات و نیز نادرستی روش‌ها و اوهام آنان را نمایان می‌سازد. برخی از ویژگی‌های اهل باطل و مغالطه‌گران از نگاه قرآن که هنگام بیان روش‌های مغالطی آنان به آنها اشاره شده است، از این قرار است:

۲-۱-۱. استکبار و اشرافی‌گری

از نگاه قرآن کریم، مغالطه‌گران و منکران حق، اشرافی مستکبر و برتری طلب‌اند که برای تأثیرگذاری بر افراد جامعه، درباره حقایقی مانند رسالت پیامبران، با تمسک به روش‌های مغالطی ایجاد شبهه می‌کنند. قرآن کریم می‌فرماید: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَن آمَنَ مِنْهُمْ أَلَّا يَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مَّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ * قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ» (اعراف: ۷۵-۷۶). استفهام اشراف مستکبر در « أَلَّا يَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مَّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ » به قصد استهزاء (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲۳) و استخفاف (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۹۴) است که از روش‌های مغالطی‌اند. اینکه خداوند

استهزاء و استخفاف حق را که روش‌هایی مغالطی‌اند، به اشراف مستکبر نسبت می‌دهد نشانه‌ی آن است که این صفت آنان در گرایش به این روش‌های مغالطه‌آمیز تأثیرگذار است؛ چرا که مترتب ساختن حکمی بر یک صفت دلالت بر نقش داشتن آن صفت در آن حکم دارد (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۲۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۴۰). بر اساس آیه ۸۸ همین سوره «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ»، خوی استکبار و اشرافی‌گری در استفاده از روش تهدید که روشی مغالطی است و ناشی از ناتوانی از اقامه حجت است (سلطان علی‌شاه، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۹۴)، نقش دارد.

۲-۱-۲. پیروی از راه باطل و دوری از راه حق

مخالفان حق، هنگامی که سخن حق را می‌شنوند، آثار انکار در چهره آنان نمایان می‌گردد و به شدت عصبانی می‌شوند: «وَ إِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ نَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا» (حج: ۷۲). آن‌ها هنگام رویارویی با راه حق و هدایت از آن اعراض و هرگاه راه باطل و گمراهی را می‌یابند از آن پیروی می‌کنند: «وَ إِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا وَ إِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَ إِن يَرَوْا سَبِيلَ الغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكُمْ» (اعراف: ۱۴۶). این آیه مانند آیه «وَ إِن يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَ يَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ» (قمر، ۲) و آیه «وَ إِذَا عَلِمَ مِنْ آيَاتِنَا شَيْئًا اتَّخَذَهَا هُزُوًا» (جاثیه، ۹)، دلالت بر این دارد که برخی از افراد با تمسک به روش‌های مغالطی مانند تهمت و بهتان و استهزاء، از پذیرش آیات الهی که دلالت روشنی بر حقایق دارند دوری می‌کنند و راه گمراهی و ضلالت را برمی‌گزینند.

۲-۱-۳. اصرار بر باطل با آگاهی از حق

یکی از ویژگی‌های معرفتی و رفتاری اهل باطل این است که حق را با آنکه می‌شناسند و

به لحاظ معرفتی نسبت به آن آگاهی دارند، در عمل آن را انکار یا کتمان و بر باطل اصرار می کنند. آیه ۲۰ سوره انعام که می فرماید: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» و نیز آیه ۱۴ سوره نمل که می فرماید: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»، اشاره به این ویژگی آنان دارد.

۴-۱-۲. ممانعت از پیروی دیگران از حق

اهل باطل با استفاده از مغالطات و جدال باطل و سخنانی از روی جهل و نادانی، نه بر پایه علم و هدایت، قصد گمراه کردن مردم از راه حق را دارند: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ * ثَانِيَ عَطْفِهِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ» (حج: ۸-۹) و نه تنها خود از حق پیروی نمی کنند، بلکه مانع پیروی دیگران از حق می شوند: «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ» (انعام: ۲۶).

۵-۱-۲. دریافت و انتقال افکار شیطانی

اهل باطل با سخنان باطلی که شیاطین به دل آن‌ها می اندازند، با اهل حق جدال می کنند: «وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ» (انعام: ۱۲۱). آنان سخنان آراسته شده را از شیاطین دریافت و به یکدیگر منتقل می کنند تا به وسیله آن‌ها مردم را فریب دهند: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا» (انعام: ۱۱۲).

آنچه بیان شد، پاره‌ای از صفات و ویژگی‌های روحی و رفتاری اهل باطل است که قرآن کریم به آن‌ها اشاره کرده است و بر اساس وجود این صفات در آن‌ها، به نقد اندیشه آنان می پردازد و بطلان اندیشه آنان و نیز وجه بطلان آن را نمایان می سازد. وجود این صفات در انسان، نشانه بطلان تفکر برآمده از آنها و مغالطه بودن آن از نگاه قرآن است. روشن است که صفات مغالطه‌گران که در گرایش آنان به مغالطات در حوزه‌های مختلف علمی، فرهنگی،

دینی و غیر آن نقش دارند، منحصر در موارد مذکور نیست و ما هم در اینجا قصد شناسایی همه این صفات را نداریم بلکه هدف از این بحث تنها این است که اهمیت شناخت صفات مغالطه‌گران در نقد و بررسی اندیشه آنان را نمایان سازیم.

۲-۲. عوامل گرایش به مغالطات از منظر قرآن

یکی دیگر از روش‌های قرآن کریم در مقام نقد اندیشه، توجه دادن به اسباب و عوامل گرایش به آن است. بر این اساس، قرآن کریم در مقام نقد اندیشه مغالطه‌گران، عوامل گرایش آنان به روش‌های شیطانی در مقابل حق را گوشزد می‌کند. انسان‌ها به‌طور فطری از این اسباب و عوامل بیزارند و با آگاهی از وجود آن‌ها در کسی، از او و اندیشه او بیزاری می‌جویند. از این رو خداوند متعال، به ریشه‌های گرایش اهل باطل به مغالطات اشاره می‌کند تا ضمن اشاره به وجه بطلان افکار آنان، بشر را نسبت به این عوامل آگاه سازد. اسباب و عوامل گرایش به مغالطات در برابر حق، از منظر قرآن، امور متعددی هستند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۲-۲-۱. دنیاگرایی و اشرافی‌گری

اشرافی‌گری و دنیاگرایی یکی از عوامل مخالفت با حق و تمسک به روش‌های مغالطی در برابر آن است. قرآن کریم با تعبیری مانند اشراف قوم: «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ» (اعراف: ۶۰)، اشراف کافر: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا» (اعراف: ۶۶) و اشراف متکبر: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا» (اعراف: ۷۵)، از برخی مخالفان حق و مغالطه‌گران یاد می‌کند. در آیات «فَأَعْرَضَ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا» (نجم: ۲۹) و «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ» (نحل: ۱۰۷) نیز به صفت دنیاگرایی مخالفان حق و مغالطه‌گران اشاره شده است. از تأکید بر این صفات در این آیات به دست می‌آید که صفت اشرافی‌گری و دنیاگرایی در مخالفت آن‌ها با حق و گرایش آن‌ها به روش‌های مغالطی در برابر حق تأثیرگذار است.

۲-۲-۲. هواپرستی

در قرآن کریم هواپرستی یکی از عوامل برجسته انکار حق و گمراهی به‌شمار آمده است. آیات شریفه «أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكَيْلًا» (فرقان: ۸۳)، «فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (قصص: ۵۰) و «إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى» (نجم: ۲۳)، بیانگر این عامل هستند.

۲-۲-۳. مستی و غرور ثروت

مستی و غرور ثروت که ریشه در هواپرستی دارد، نیز از ریشه‌های گرایش به باطل و روش‌های مغالطی در برابر حق است. این مطلب در آیه شریفه «وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» (زخرف: ۲۳) مورد اشاره قرار گرفته است. مقصود از «مُتْرَفُونَ»، ثروتمندان مست و مغرور ثروت و غرق در لذت‌ها و شهوت‌ها (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۹، ص ۱۷) و مادیات و غافل از معنویات (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۴) است که با تقلید کورکورانه از پیشینیان خود با پیامبران مخالفت می‌کردند.

۲-۲-۴. نادانی و عدم شناخت حق

از جمله عوامل دوری از حق و گرایش به باطل و روش‌های مغالطی در برابر حق، جهل و نادانی و عدم شناخت حق است. در آیات شریفه «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَ ذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ» (انبیاء: ۲۴)، «ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى» (نجم: ۳۰) و «بَلِ ادَّارِكُ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ» (نمل: ۶۶)، به این مطلب اشاره شده است.

۵-۲-۲. مرض قلبی و شک و تردید

یکی دیگر از عوامل مخالفت با حق، بیماری قلبی، شک و تردید در حق و کوردلی نسبت به آن است. در آیات شریفه «أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا» (نور: ۵۰) و «بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ» (نمل: ۶۶)، به این عامل از عوامل گرایش به باطل و مغالطات اشاره شده است.

۶-۲-۲. تقلید کورکورانه از پیشینیان

اهل باطل وقتی به حق دعوت می‌شوند، به جای پیروی از حق و بدون تعقل درباره حق و باطل و با استناد به اینکه راه و روش پیشینیان آنان چنان بوده است، از حق اعراض و به باطل روی می‌آورند. این حقیقت در آیات متعددی مانند آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (بقره: ۱۷۰) و آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (مائده: ۱۰۴) و آیات دیگری، از جمله ۷۸ سوره یونس، ۵۳ سوره انبیاء، ۷۴ سوره شعراء و ۲۱ سوره لقمان، مورد اشاره قرار گرفته است.

۷-۲-۲. پیروی از ظن و گمان بی‌اساس

یکی از اسباب گرفتار شدن به مغالطات و گرایش به باطل، پیروی از حدس و گمان و ظن بی‌اساس، یعنی پیروی از چیزی بدون علم و یقین و بدون دلیل معتبر و تنها بر پایه سست گمان‌ها و حدس‌های باطل و نادرست است. این حقیقت در آیات متعددی مورد اشاره قرار گرفته است، مانند آیه «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس: ۳۶) و آیه «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (نجم: ۲۸). در آیات دیگری، مانند آیات ۱۱۶ و ۱۴۸ سوره انعام نیز به این حقیقت اشاره شده است.

۸-۲-۲. منافع توهمی

توهم وجود منفعت در امری باطل، سبب گرایش برخی افراد به باطل و دوری از حق و تقابل آنان با حق می‌گردد. آیات «وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْفَعِهِمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ» و «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (یونس: ۱۸) و «یس: ۷۴» و «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (زمر: ۳)، بر این مطلب دلالت دارند.

آنچه بیان شد، بخشی از اسباب و عوامل گرایش به روش‌های مغالطی است که قرآن کریم به آن‌ها اشاره کرده است و بر اساس وجود این عوامل، به نقد اندیشه ناشی از آن‌ها می‌پردازد. وجود این اسباب، نشانه بطلان تفکر برآمده از آنها و مغالطه بودن آن از نگاه قرآن است. روشن است که اسباب گرایش به مغالطات در زمینه‌های مختلف، منحصر در موارد مذکور نیست و ما هم در اینجا قصد شناسایی همه این عوامل را نداریم بلکه هدف از این بحث تنها این است که اهمیت توجه به اسباب و عوامل گرایش به مغالطات هنگام نقد و بررسی یک اندیشه را نمایان سازیم.

۳-۲. کشف مغالطات از منظر قرآن

قرآن کریم در مقام نقد اندیشه و کشف مغالطات موجود در آن، با توجه به ویژگی‌های مغالطه‌گران و اهداف و ابزار آنان و با توجه به موضوع و نوع مغالطه آن‌ها، با روش‌های گوناگونی به نقد آن می‌پردازد که بیان ویژگی‌ها و بیان عوامل گرایش به مغالطات، برخی از این روش‌هاست. افزون‌بر دو روش نامبرده، قرآن به نقد و بررسی علمی خود تفکر مغالطی با روش‌های گوناگون علمی می‌پردازد که از جمله این روش‌ها می‌توان به ارائه ملاک واقعی حق (توبه: ۱۰۷-۱۰۹)، نفی برهان از دیدگاه نادرست (مؤمنون: ۱۱۷؛ غافر: ۳۵)، آشکارسازی

تناقضات موجود در تفکر و در گفتار و رفتار اهل باطل (انعام: ۱۳۶؛ بقره: ۱) و رسواسازی مغالطات اشاره کرد. مهم ترین روش علمی قرآن در نقد اندیشه و در مبارزه با تفکر باطل را می توان برملاسازی مغالطات موجود در آن دانست. مغالطاتی که قرآن آن ها را رسوا ساخته است، برخی لفظی، برخی معنوی و برخی بیرونی هستند.

۱-۳-۲. مغالطات لفظی

مغالطه در الفاظ ممکن است در جوهر و ماده الفاظ باشد، مانند به کار بردن لفظی که دارای چند معناست و ممکن است به آهنگ و لحن بیان آن مربوط باشد و ممکن است به ایجاد تغییر در تلفظ باشد و ممکن است به سایر احوال الفاظ، مانند حذف و جابه جا کردن الفاظ باشد. در هر صورت، هرگاه کسی به وسیله الفاظ و بر اساس احوال الفاظ، قصد مغالطه داشته باشد، مرتکب مغالطه لفظی شده است (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹۷؛ بغدادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۸۶؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۱).

در قرآن کریم به نمونه هایی از مغالطات لفظی که مخالفان حق، از آن ها استفاده می کردند اشاره شده است، از جمله:

الف) مغالطه اشتراک لفظ: یعنی یک لفظ دارای چند معنا باشد و همین زمینه را برای مغالطه ایجاد کند. نمونه آن کلمه «راعنا» است که مسلمانان آن را به معنای تفقد و مراعات کردن و بعضی از یهودیان با تحریف که روشی مغالطی است، آن را به معنای کودنی و حماقت و تحمیق یا به معنای «اسمع غیر مسمع» که در زبان عبری نوعی نفرین بود، به کار می بردند. وقتی مسلمانان از این کلمه استفاده می کردند، بعضی از یهود آن را دستاویز خود قرار می دادند و با استفاده از آن به استهزا و استخفاف مسلمانان می پرداختند (بن حموش، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۳۴۷)؛ به همین دلیل و برای جلوگیری از این سوء استفاده یهود، مسلمانان موظف شدند کلمه «راعنا» را به کار نبرند و به جای آن از کلمه «انظرنا» که به همان معنای مورد نظر مسلمانان بود، استفاده کنند. این ماجرا در آیات «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ

عَذَابٌ أَلِيمٌ» (بقره: ۱۰۴) و «مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسُنَّةِهُمْ وَطَعْنَا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعُ وَأَنْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نساء: ۴۶)، مورد اشاره قرار گرفته است (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۶۳۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۴۳ و ج ۳، ص ۸۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۴۴۸).

ب) مغالطه حقیقت و مجاز: یعنی یک لفظ دارای معنای حقیقی و مجازی باشد و یک بار در معنای حقیقی و بار دیگر در معنای مجازی با ادعای معنای حقیقی به کار رود و نوعی مغالطه اشتراک لفظ به وجود آید. نمونه‌ای از این مغالطه که در قرآن مورد اشاره قرار گرفته، مغالطه‌ای است که نمرود در برابر برهان حضرت ابراهیم علیه السلام انجام داد. حضرت ابراهیم علیه السلام برای اثبات ربوبیت و الوهیت خداوند و نفی آن از نمرود، حدوسط احیاء (زنده کردن) و اماته (میراندن) را آورد و مقصودش معنای حقیقی احیاء و اماته بود که صفت مخصوص خداوند است. در مقابل، نمرود با اثبات احیاء و اماته برای خود با کشتن یک انسان و آزاد کردن یک زندانی، قصد اثبات الوهیت و ربوبیت برای خود را داشت. مقصود او از اماته و احیاء معنای مجازی آن بود؛ درحالی که دلیل واقعی ثبوت و اثبات الوهیت، احیاء و اماته حقیقی است، نه ظاهری و مجازی که صفتی انحصاری نیست. این مطلب در آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۲۵۸)، مورد اشاره قرار گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۲۴۰). فقره «أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» مفید تعلیل و سببیت است بدین معنا که نمرود به خاطر ثروت و قدرت و سلطنتی که خداوند به او عطا فرموده بود، به جای قدردانی و شکرگزاری این نعمت‌های الهی، با کفران و ناسپاسی، مست و مغرور شده بود و همین مستی و غرور ثروت و قدرت باعث شده بود درباره خدا به جدال باطل و مغالطه پردازد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۴۶۵؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۶۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۵۲).

ج) **مغالطه تبدیل قول:** یهودیان به خاطر شباهت دو کلمه به همدیگر در تلفظ، یکی را به جای دیگری به قصد استهزا و تمسخر به کار می‌بردند؛ برای نمونه، وقتی به بنی اسرائیل دستور داده شد بگویند «حطه» که به معنای استغفار و طلب آمرزش گناهان است، افراد ظالم از میان آن‌ها به جای این کلمه، به قصد تمسخر از کلمه دیگری مانند «حنطه» به معنای طلب نان و گندم، استفاده کردند. این مطلب در آیات «وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاذْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ * فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ» (بقره: ۵۸-۵۹) و نیز آیات ۱۶۱ و ۱۶۲ سوره اعراف مورد اشاره قرار گرفته است (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۴۸؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۶۷).

د) **مغالطه تحریف لفظی:** تحریف لفظی مانند جابه‌جا کردن الفاظ یک عبارت با تقدیم و تأخیر آن‌ها یا حذف و اضافه در آن‌ها که می‌توان آن را مغالطه نقل قول نادرست یا نقل قول ناقص هم نامید و تحریف معنوی به معنای تفسیر نادرست کلام است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، ص ۳۶۴ و ج ۵، ص ۲۴۱). مغالطه تحریف کلمات و کلام خدا که توسط برخی از یهود و منافقان انجام می‌شد، در آیات «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۷۵) و «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ» (مائده: ۱۳) و آیات ۴۱ سوره مائده و ۴۶ سوره نساء، مورد اشاره قرار گرفته است.

۲-۳-۲. مغالطات معنوی

هر مغالطه‌ای که در معانی انجام گیرد و منشأ آن احوال الفاظ نباشد، مغالطه معنوی نامیده می‌شود (سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۹۶؛ مظفر، ۱۴۲۱، ص ۴۹۱).
برخی از مغالطات معنوی که قرآن کریم بدان‌ها اشاره دارد و در مقابل آن‌ها ایستاده، عبارت است از:

الف) مغالطه دلیل نادرست: گروهی در مقابل پیامبران قرار می گرفتند و پیامبر بودن آن‌ها را نفی می کردند؛ به این دلیل که آن‌ها را بشری مثل خود می دیدند. استدلال آن‌ها این است که تو بشری مثل ما هستی و بشری مثل ما نمی تواند پیامبر خدا باشد. پس تو پیامبر خدا نیستی. آن‌ها گمان می کردند بشر بودن، علت نفی نبوت است؛ زیرا بشر بودن ملازم با نیازهای مادی مانند خوردن و آشامیدن است؛ درحالی که پیامبران باید پاک و مقدس از امور مادی باشند، یا اینکه پیروی از بشر را موجب خسران می دانستند یا اینکه می گفتند اگر بر بشری مثل ما وحی شود، چرا بر ما وحی نمی شود و در هر صورت، بشر بودن را علت نفی نبوت می دانستند. در قرآن کریم به این دلیل نادرست و پاسخ آن اشاره شده است. آیاتی مانند «قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَنَا عَمَّا كَانَ آبَاؤُنَا فَآتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (ابراهیم: ۱۰-۱۱) و «لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السَّحَرَ وَأَنْتُمْ تَبْصُرُونَ» (انبیاء: ۳) و نیز آیات ۲۴ و ۳۲ سوره مؤمنون، ۱۵۴ سوره شعراء و ۱۲۴ سوره انعام، به این مغالطه و پاسخ آن اشاره دارند. نمونه دیگر برای این مغالطه، سخن یهود و نصاری در بیان دلیل شایستگی برای ورود به بهشت و پاسخ این سخن است. این مطلب در آیه «وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۱۱۱) آمده است. می گویند: دلیل ورود در بهشت، یهودی یا نصرانی بودن است و هر کس از یهود و نصاری نباشد، داخل بهشت نمی شود. خداوند متعال این مغالطه را با دو بیان، پاسخ می دهد. بیان اول، مطالبه برهان است که یهود و نصاری هیچ برهانی بر این سخن خود ندارند و سخن بدون برهان، سخنی باطل است و بیان دوم، اشاره به معیار و دلیل درست شایستگی برای ورود در بهشت است و آن تسلیم تام در برابر خدای سبحان و انجام اعمال صالحه و احسان است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰۳).

ب) مغالطه خلط تشریع با تکوین: این مغالطه که می توان آن را نوعی مغالطه دلیل نادرست دانست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۶۶)، در سخنان ترک کنندگان انفاق و مشرکان

وجود دارد. آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطْعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ» (یس: ۴۷)، به این مطلب اشاره دارد که وقتی به ثروتمندان گفته می‌شد از آنچه خدا به شما رزق داده، انفاق کنید، می‌گفتند اگر خدا می‌خواست خودش آن‌ها را اطعام می‌کرد. این سخن خلط میان تشریح و تکوین است؛ زیرا گرچه اراده تکوینی خداوند به فقر بعضی و تمکن بعضی، برای امتحان بعضی به فقر و امتحان برخی به تمکن، تعلق گرفته است، اما خداوند اراده تشریحی خود را توسط پیامبران برای بشر بیان کرده که متمکنان باید به مستمندان انفاق کنند و او راضی به ترک انفاق متمکنان نیست. مشرکان نیز می‌گفتند اگر خدا می‌خواست نه ما و نه پدران ما، مشرک نمی‌شدیم و غیر خدا را عبادت نمی‌کردیم (انعام: ۱۴۸)؛ پس وضعیت موجود مورد رضایت خداوند است. این نیز از باب خلط میان تکوین با تشریح است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۳). در واقع استدلال آن‌ها این است که اگر خدا ترک شرک را اراده می‌کرد، ما مشرک نمی‌شدیم؛ اما چون ما مشرک هستیم (رفع تالی)، پس معلوم می‌شود خدا ترک شرک را اراده نکرده و هیچ امر و نهی و تشریحی از ناحیه او و در این زمینه وجود ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۲۳۹).

ج) مغالطه تعمیم باطل: یهود برای انکار نبوت پیامبر اسلام ﷺ می‌گفتند: خدا هیچ چیزی بر هیچ بشری نازل نکرده است. کلیت و عموم در این سخن، نادرست است؛ گرچه به صورت جزئی درست است. خداوند برای اشاره به بطلان کلیت این سخن، از یهود می‌پرسد پس کتاب آسمانی را چه کسی بر موسی ﷺ که بشر است، نازل کرده است؛ یعنی این دو سخن سالبه کلیه و موجه جزئیه شما که خدا بر هیچ بشری چیزی نازل نکرده و موسی ﷺ بشری است که خدا بر او کتاب و وحی نازل کرده، با همدیگر در تناقض هستند و پذیرش و درستی این موجه جزئیه، دلیل بر کذب کلیت در آن سالبه کلیه است و این یک تعمیم نادرست و باطل است. این مطلب در آیه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ» (انعام: ۹۱) بیان شده است.

د) مغالطه تمثیل باطل: مشرکان ارباب و الهه و بت‌های خود را به خدا در ربوبیت و

الوهیت تمثیل می کردند. آنان این مماثلت را دلیل بر محبت و عبودیت خود نسبت به بت‌ها و الهه و ارباب قرار می دادند و می گفتند: این ارباب و الهه و بت‌ها در تدبیر این عالم، ند و مثل خدا هستند، پس همانند خدا شایسته محبت و عبادت‌اند. این تمثیل مشرکان در آیاتی مانند «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» (بقره: ۱۶۵) و «وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ» (ابراهیم: ۳۰) و آیات ۸ سوره زمر و ۹ سوره فصلت، مورد اشاره قرار گرفته است. ابطال چنین تمثیلی به صورت صریح در آیات قرآن، مانند «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۲) و «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) آمده است. نمونه دیگر این مغالطه، سخن منکران نبوت است که پیامبران را مثل خود بشر می شمردند و چون خودشان پیامبر نبودند و بر آن‌ها وحی نمی شد، به پیامبران می گفتند شما در ادعای پیامبری دروغ می گوید. این تمثیل باطل و پاسخ آن در آیاتی، مانند آیه «قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ * قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (ابراهیم: ۱۰-۱۱) و آیات ۳۳ سوره مؤمنون و ۱۸۶ سوره شعراء، مورد اشاره قرار گرفته است.

ه) مغالطه تبعیض حق: رفتار برخی از انسان‌ها در برابر حق به این صورت است که اگر در پذیرش حق، منافع آن‌ها تأمین گردد، آن را می‌پذیرند و هر حقی که با منافع آن‌ها در تضاد باشد، آن را نمی‌پذیرند. این روش در همه جا وجود دارد. در برابر حقایق آسمانی هم این روش وجود داشته و دارد. هدف از این مغالطه، ادعای وجود راه‌های مختلف برای ایمان به خداست. می‌خواهند این را القاء کنند که برای ایمان به خدا لازم نیست به همه چیز ایمان داشته باشیم؛ می‌توانیم به خدا و بعضی پیامبران ایمان داشته باشیم و به بعضی دیگر مؤمن نباشیم. این را ایمان معرفی می‌کنند، نه کفر. خداوند تبعیض ایمان را کفر محض معرفی می‌کند، نه کفر آمیخته با ایمان و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا

وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا» (نساء: ۱۵۰-۱۵۱). همچنین برخی افراد نسبت به بعض احکام موجود در کتاب آسمانی خود مؤمن و نسبت به بعض دیگر کافر می شدند. خداوند متعال این روش را هم توبیخ و انکار می کند و عاملان آن را به عذاب دنیوی و اخروی وعده می دهد: «أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ» (بقره: ۸۵).

۳-۲-۳. مغالطات بیرونی

مغالطه تنها در الفاظ و معانی استدلال و مقدمات آن واقع نمی شود، بلکه گاهی رفتارها و گفتارهای بیرون از استدلال سبب وقوع مغالطه اند که به این گونه موارد، مغالطات بیرونی اطلاق می شود (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۳۵؛ حلی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۷). قرآن کریم موارد فراوانی از مغالطات بیرونی را رسوا و برملا ساخته است که برخی از آنها عبارت اند از:

الف) مغالطه استهزا و سخریه: یکی از روش های مغالطه گران در برابر حق، استهزاء و مسخره کردن حق و اهل آن است که در آیات متعددی مورد اشاره قرار گرفته است؛ مانند آیات «وَإِذَا رَأَوْكَ إِِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا» (فرقان: ۴۱) و «وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (مائدة: ۵۸) و آیات ۵۶ سوره کهف، ۳۶ سوره انبیاء و ۹ سوره جاثیه. آنان حق و اهل آن را به باد تمسخر و استهزاء می گیرند و با جدال و حجت باطل و مغالطی قصد ابطال حق را دارند (رک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۱۸۱؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۲۸۵).

ب) مغالطه توهین و تحقیر: یکی از روش های نادرست برای باطل جلوه دادن حق، تحقیر و توهین نسبت به حق و اهل آن است. در طول تاریخ، اشرافی در جوامع مختلف وجود داشته اند که خود را به خاطر داشتن پول و ثروت و قدرت نخبه می پنداشتند و فقرا و مستمندان و مستضعفان را افرادی پست و رذل و حقیر تصور می کردند و ملاک حق و باطل را ثروت و فقر طرفداران آن دو قرار می دادند و بر همین اساس به ناحق بودن تفکر و گرایش مستمندان

حکم می کردند. این روش در آیاتی، مانند آیه «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرَاكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (هود: ۲۷) و «قَالُوا أَنْتُمْ لَكُمْ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذُلُونَ» (شعراء: ۱۱۱)، مورد اشاره قرار گرفته است.

ج) مغالطه تغامز و چشمک: معاندان حق هنگامی که با اهل حق روبه‌رو می‌شوند با چشم و ابرو به طعنه و مسخره به آن‌ها اشاره می‌کنند و از این کار خود، شادمان و مغرور و مست از خوشحالی می‌شوند و با این رفتار خود قصد تحقیر و باطل جلوه دادن آنان را دارند. این روش مغالطه آمیز در آیات ۳۰ و ۳۱ سوره مطفین مورد اشاره قرار گرفته است: «وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ * وَإِذَا انْقَلَبُوا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ انْقَلَبُوا فَكِهِينَ».

د) مغالطه ریشخند: ریشخند به معنای خنده به قصد تحقیر و توهین و باطل شمردن چیزی است که مخالفان حق در برابر اهل حق انجام می‌دهند. این روش در آیه «إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ» (مطفین: ۲۹)، بیان شده است و در آیاتی مانند «فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوْكُمْ ذِكْرِي وَكُنْتُمْ مِنْهُمْ تَضْحَكُونَ» (مؤمنون: ۱۱۰) و «فَلَمَّا جَاءَهُمْ بَيَاتِنًا إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ» (زخرف: ۴۷) نیز مورد اشاره قرار گرفته است.

ه) مغالطه تهمت و بهتان: مغالطه گران گاهی با تهمت و بهتان زدن به پیروان حق، سعی در تضعیف حق دارند. تهمت‌هایی مانند غرور و فریفتگی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۹۹): «إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ غَرَّ هَؤُلَاءِ دِينُهُمْ» (انفال: ۴۹)، پستی و ساده‌لوحی: «وَمَا نَرَاكَ اتَّبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّئِ الرَّأْيِ» (هود: ۲۷)، سفاهت و نادانی: «قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي سَفَاهَةٍ وَإِنَّا لَنُظُنُّكَ مِنَ الْكَاذِبِينَ» (اعراف: ۶۶)، افساد در زمین: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ» (اعراف: ۱۲۷)، سحر و جادوگری: «قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ» (اعراف: ۱۰۹)، شعر و کذب و افتراء: «بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتِرَاءُ بَلٍ هُوَ شَاعِرٌ» (انبیاء: ۵)، مسحور بودن: «قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَخَّرِينَ» (شعراء: ۱۵۳) و ده‌ها تهمت دیگر که در آیات قرآن مورد اشاره قرار گرفته است،

بیانگر این روش نادرست اهل باطل در برابر اهل حق و ایمان است.

(و) مغالطه بهانه‌جویی: مغالطه‌گران با بهانه‌های مختلف، قصد فرار از تسلیم شدن در برابر حق را دارند و تمام تلاش شیطانی خود را در تضعیف یا ابطال حق به کار می‌برند. در برابر حقیقتی مانند رسالت پیامبران الهی، بهانه‌های متعددی را مطرح می‌ساختند، مانند اینکه چرا پیامبر یک بشر است و فرشته نیست: «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلَكُمْ بِرِيدُ أَنْ يُفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً» (مؤمنون: ۲۴)، یا چرا این پیامبر مثل ما غذا می‌خورد و در بازارها راه می‌رود: «وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْ أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا» (فرقان: ۷)، یا چرا از آسمان گنجی برای او فرود نمی‌آید یا چرا باغی ندارد تا از حاصل آن بخورد و محتاج به کسب و کار نباشد: «أَوْ يُلْقَىٰ إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا» (فرقان: ۸) (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۸۴) یا اینکه چشمه پُر آبی از زمین خارج کند یا باغ‌هایی از خرما و انگور داشته باشد یا خانه‌ای زیبا و پر نقش‌ونگار از طلا داشته باشد (اسراء: ۹۰-۹۳). این امور و مانند آن‌ها که از طرف مخالفان حق مطرح می‌شود، تنها بهانه‌هایی برای تسلیم نشدن در برابر حق است و هیچ کدام دلیل بر نادرستی طرف مقابل نیست.

(ز) مغالطه برتری مال و سن و سال: برخی از منکران حق، برای تشکیک در آن، مسئله سن و سال و تجربه و مال و ثروت و قدرت و توان جسمی و سایر مظاهر مادی را مطرح می‌کردند تا برتری خود را نسبت به اهل حق اثبات کنند و با این روش، حق را انکار می‌کردند. این روش نیز توسط منکران حقایقی مانند رسالت انبیای الهی در پیش گرفته می‌شد و در آیات الهی بدان اشاره شده است؛ مانند آیه «الَّذِينَ نَزَّلَ عَلَيْهِمُ الذِّكْرَ مِنْ بَيْنِنَا» (ص: ۸) (ر.ک: نخجوانی، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۲۲۸؛ مظهري، ۱۴۱۲، ج ۸، ص ۱۵۶؛ مراغی، بی‌تا، ج ۲۳، ص ۹۹؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج ۸، ص ۸) و آیه «وَقَالُوا لَوْلَا نَزَّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَيَّ رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْشِيِّينَ عَظِيمٍ» (زخرف: ۳۵) (ر.ک: ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹، ج ۵، ص ۲۴۵؛ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۲۴۴؛ زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۵، ص ۱۴۵) و آیه «وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا

أَنْتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ» (بقره: ۲۴۷). در آیه ۳۱ سوره زخرف به تمسک مشرکان مکه به این مغالطه درباره رسول خدا ﷺ اشاره شده است که آن‌ها گفتند چرا این قرآن بر مرد بزرگ (و ثروتمندی) از این دو شهر (مکه و طائف) نازل نشده است؟! براساس آیات ۵۱ تا ۵۳ سوره زخرف، فرعون برای اثبات برتری خود و رد دعوت حضرت موسی ﷺ به توحید، به همین مغالطه تمسک می‌کند و می‌گوید: ای قوم من! آیا حکومت مصر از آن من نیست و این نهرها تحت فرمان من جریان ندارد؟ آیا نمی‌بینید؟ مگر نه این است که من از این مردی که از خانواده و طبقه پستی است و هرگز نمی‌تواند فصیح سخن بگوید برترم؟ (اگر راست می‌گوید) چرا دستبندهای طلا به او داده نشده، یا چرا فرشتگان دوشادوش او نیامده‌اند؟!

ح) مغالطه تغییر ملاک پیروی از حق: بعضی افراد اگر حق با آن‌ها و به نفع آن‌ها باشد، آن را می‌پذیرند و چنانچه حق با طرف مقابل آن‌ها و به ضرر خودشان باشد، آن را نمی‌پذیرند. لازمه این رفتار این است که آن‌ها از هوا و هوس خود پیروی می‌کنند و قصد تبعیت از حق را ندارند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۱۴۶). پیروی از حق نباید براساس سود و زیان من باشد. اگر کسی از حق پیروی کند، ولی نه از آن جهت که حق است، بلکه از آن جهت که نفع شخصی یا قومی یا عشیره‌ای یا حزبی یا هر چیز دیگر خود را در آن می‌بیند، ملاک تبعیت از حق را تغییر داده و مرتکب مغالطه تغییر ملاک پیروی از حق شده است. پذیرش «حق به نفع» و انکار «حق به ضرر» توسط برخی مغالطه گران، در قرآن با خصوصیاتی مانند مرض قلبی، ضعف ایمان، شک و تردید، ظلم و ترس از ظلم خدا همراه شده است که همگی دلالت بر بطلان چنین اندیشه‌ای دارند. در آیات «وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ * وَإِنْ يَكُنْ لَهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ * أَفَى قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (نور: ۴۸-۵۰)، به این روش مغالطی اشاره شده است.

ط) مغالطه تهدید و تخویف: اهل باطل وقتی می‌بینند در مقابل برهان حق، عاجز و ناتوان از پاسخ با استدلال‌اند، با تهدید و تخویف، به مقابله با آن می‌پردازند. مغالطه تهدید و تخویف

در آیاتی مانند «قال المملأ الذین استکبروا من قومہ لَنُخْرِجَنَّکَ یا شُعِیبُ وَ الذین آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرِینَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِی مَلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ کُنَّا کارهین» (اعراف: ۸۸)، «لَأَقْطَعَنَّ أیدیْکُمْ وَ أَرْجُلْکُمْ مِنْ خِلافٍ نُمُّ لَأَصْلَبَنَّکُمْ أَجمَعین» (اعراف: ۱۲۴) و «قال أَرَاغِبُ أَنْتَ عَنِ آلِهِتِ یا إِبْرَاهیمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّکَ وَ أَهْجُرْنِی مَلِئاً» (مریم: ۴۶)، مورد اشاره قرار گرفته است.

نتیجه

گرچه برای نقد اندیشه، توجه به وجوه عقلی، یعنی بررسی مفردات، کشف مبانی، ارزیابی دلیل و کشف مغالطات آن، اهمیت دارد؛ اما برای آن امور دیگری نیز ضرورت دارد که با بهره‌گیری از قرآن کریم می‌توانیم به این امور رهنمون شویم. قرآن کریم در مقام نقل و نقد اندیشه و تبیین بطلان آن، افزون‌بر کشف مغالطات موجود در آن، بر امور دیگری نیز تأکید فراوان دارد. قرآن در این مقام با بیان صفات اهل باطل و مغالطه‌گران در برابر حق، صفاتی هم‌چون استکبار و برتری‌طلبی، فتنه‌انگیزی در میان اهل حق، اصرار بر باطل با آگاهی از حق، انکار حق و پیروی از باطل، ممانعت از پیروی حق و دریافت افکار شیطانی و انتقال آن به یکدیگر و با بیان عوامل و اسباب گرایش اهل باطل به آن و تمسک آنان به روش‌های مغالطی، عواملی هم‌چون دنیاگرایی، اشرافی‌گری، هواپرستی، مستی و غرور ثروت، نادانی، مرض قلبی و شک و تردید، تقلید کورکورانه از پیشینیان، پیروی از ظن و گمان بی‌اساس و منافع توهمی، زمینه را برای نقد اندیشه آنان و آشکارسازی نادرستی آن فراهم می‌سازد؛ چراکه هر کدام از آن صفات و عوامل، نشانه‌ی بطلان و مغالطی بودن اندیشه برآمده از آن است. قرآن کریم در مقام برملاسازی مغالطات اهل باطل نیز بر مغالطاتی که ریشه در این صفات و عوامل دارند، تأکید می‌کند. با توجه به این روش قرآنی در نقد اندیشه، می‌توان مراحل نقد اندیشه را با افزودن شناسایی مغالطه‌گران و اسباب گرایش به مغالطات، کامل‌تر نمود. این مطلب در کشف برخی مغالطات نقش بسزایی دارد و بی‌توجهی به آن می‌تواند باعث مخفی ماندن این‌گونه مغالطات گردد.

منابع

۱. ابن عاشور، محمد بن طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۲. ابن عجبیه، احمد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، انتشارات حسن عباس زکی.
۳. ابن عربی، محمد، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی*، تحقیق سمیر مصطفی رباب، دار احیاء التراث العربی، لبنان، بیروت.
۴. ابن فارس، احمد، ۱۴۱۰ق، *معجم مقائیس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بی جا، الدار الاسلامیة.
۵. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد، بی تا، *لسان العرب*، بیروت، دار الفکر، دار صادر.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۹، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۷. ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر.
۸. آلوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، بی نا.
۹. بغدادی، ابوالبرکات، ۱۳۷۳، *المعتبر فی الحکمة*، چاپ دوم، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
۱۰. بن حموش، مکی، ۱۴۲۹، *الهدایة الی بلوغ النهایة*، اشراف شاهد بوشیخی، جامعه الشارقة کلیة الدراسات العلیا و البحث العلمی، امارات، شارجه.
۱۱. بهمنیار بن المرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. جرجانی، سید شریف، ۱۹۸۷م، *التعریفات*، تصحیح عبدالرحمن عمیره، بیروت، نشر عالم الکتب.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، *معرفت شناسی در قرآن*، تنظیم و ویرایش محمدرضا مصطفی پور، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۴. ———، ۱۳۷۸، *تسنیم*، تنظیم و ویرایش علی اسلامی، قم، مرکز نشر اسراء.

۱۵. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *الصحاح*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت، دار العلم للملایین.
۱۶. حقی بروسوی، اسماعیل، بی تا، *تفسیر روح البیان*، بیروت، دارالفکر.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۱، *الجواهر النضید*، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۱۸. ———، ۱۴۱۲ق، *القواعد الجلیة*، تصحیح فارس حسون تبریزیان، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۹. خواص، امیر، ۱۳۸۸، *تفکر تقدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. رازی، قطب الدین، ۱۳۸۴، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، مقدمه و تصحیح محسن بیدارفر، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۲۱. زحیلی، وهبة بن مصطفى، ۱۴۱۸ق، *التفسیر المنیر فی العقيدة و الشريعة و المنهج*، چاپ دوم، بیروت، دمشق، دار الفکر المعاصر.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التاویل*، تصحیح مصطفی حسین احمد، دار الکتب العربی، چاپ دوم، لبنان، بیروت.
۲۳. سبزواری، هادی بن مهدی، ۱۳۷۹ق، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
۲۴. سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر، ۱۴۰۸، *بیان السعادة فی مقامات العباد*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، بیروت، لبنان.
۲۵. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۳۴، *منطق التلویحات*، تحقیق و مقدمه علی اکبر فیاض، تهران، دانشگاه تهران.
۲۶. ———، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تقدیم هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. شهرزوری، شمس الدین، ۱۳۸۳، *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*، مقدمه و تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود، ۱۳۶۹، *درة التاج*، به اهتمام و تصحیح سید محمد مشکوة، چاپ سوم، تهران، انتشارات حکمت.

۲۹. _____، ۱۳۸۰، شرح حکمة الاشراف، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۲، اللّمعات المشرّقیة فی الفنون المنطقیة، تصحیح مشکات الدینی، تهران، انتشارات آگاه.
۳۱. _____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۳۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۳۳. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق و مقدمه محمدجواد بلاغی، چاپ سوم، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۳۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۵، تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار، در ضمن کتاب منطق و مباحث الفاظ، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۳۵. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، المنطقیات، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پژوه، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
۳۶. فخررازی، ابو عبدالله محمد، ۱۴۲۰ق، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، القاموس المحیط، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۳۸. مراغی، احمد بن مصطفی، بی تا، تفسیر المراغی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۹. معلوف، لوئیس، ۱۹۹۲، المنجد فی اللغة و الاعلام، دارالمشرق، چاپ سی و سوم، بیروت، لبنان.
۴۰. معین، محمد، ۱۳۷۸، فرهنگ فارسی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران.
۴۱. مصطفوی، حسن، ۱۳۸۵، التحقیق فی کلمات القرآن، طهران، مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی.
۴۲. مظفر، محمدرضا، ۱۴۲۱ق، المنطق، تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۴۳. مظهری، محمد ثناءالله، ۱۴۱۲ق، التفسیر المظهری، تحقیق غلامنبی تونس، پاکستان، مکتبه رشدیة.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۴۵. نخجوانی، نعمت الله بن محمود، ۱۹۹۹م، الفواتح الالهیة و المفاتیح الغیبیة، مصر، دار رکابی للنشر.

کاربرد منطق در کشف براهین فلسفی و کلامی اثبات وجود خدا در قرآن

احمد ملکی*

چکیده

قرآن کریم، اولاً جامع‌ترین کتاب برای سعادت ابدی انسان است؛ ثانیاً صورت نازل شده علم نامحدود الهی در قالب الفاظ و عبارات است؛ ثالثاً کتاب استدلال و برهان است تا آنجا که بیش از سیصد مرتبه به تعقل فراخوانده و حتی از مخالفان خود طلب برهان کرده است. باین حال برخی مفسران همچون علامه طباطبایی براین باورند که این کتاب آسمانی، براهانی بر اثبات وجود خدا - که اساس توحید و سعادت و رکن همه ادیان شمرده می‌شود - اقامه نموده است. بسیاری از مفسران معاصر با این نظریه مخالفت ورزیده و می‌گویند بر فرض هم آیات قرآن مستقیماً براهانی بر وجود خدای سبحان بیان نکرده باشد، این گونه نیست که از لایه‌های باطنی آیات نتوان چنین براهانی را استنباط کرد. بنابراین پژوهش پیش رو با استفاده از قواعد علم منطق در بارز کردن قیاس‌های مضمّر، در پی آن است که با روش توصیفی - تحلیلی و با عبور از مباحث نظری مطرح شده در این باره، به حکم «أدلّ الدلیل علی إمكان الشیء وقوعه»، در قالب عینی و مصداقی، براهین فلسفی همچون «امکان و وجوب» با توجه به آیه ۵۹ سوره واقعه، برهان «صدیقین» با توجه به آیه ۴۵ سوره فرقان و همچنین «برهان نظم» - که براهانی کلامی شمرده می‌شود - با توجه به آیه ۵۰ سوره طه را از آیات قرآن استنباط کرده و ریشه این براهین را در این کتاب آسمانی دنبال کند. انجام پژوهش‌هایی از این دست می‌تواند جلوه‌ای از تفکیک‌ناپذیری قرآن و برهان و نمایی از اعجاز علمی این کتاب آسمانی را به سهم خود آشکار سازد.

کلیدواژه‌ها

اثبات وجود خدا، امکان و وجوب، برهان، برهان صدیقین، برهان نظم، قرآن.

مقدمه

نزاعی دیرین که در معرکه آرا و نظریه‌های دینی به چشم می‌خورد، نزاع در برهان‌پذیری وجود خدا در قرآن است. قرآن به عنوان اعجاز پیامبر خاتم ﷺ، یگانه کتاب آسمانی تحریف نشده برای سعادت ابدی بشر در سراسر گیتی تا روز قیامت است. قرآن کریم صورت کتبی نازل شده حقایق عینیه در عالم إله است و آن حقایق عینی همان علم حق تعالی به جمیع معلومات است. از این رو قرآن ریشه در چنین علم بی‌کران و نامحدودی دارد که در قالب الفاظ نمایان شده است و هر جمله، بلکه هر کلمه و هر حرف آن در بردارنده معارفی است. از طرفی سعادت، مبتنی بر عمل صالح است و عمل صالح از درون باور و اعتقاد راستین برمی‌آید و زیربنای اعتقادات راستین، توحید است و اساس آن نیز، پذیرش وجود خداست که توسط برخی، به ویژه در عصر کنونی، انکار شده است. با توجه به این مقدمات، پرسش این است که آیا قرآن از اقامه برهان بر اثبات وجود خدا چشم‌پوشی کرده و به آن پرداخته است؟

در پاسخ به این پرسش، برخی از بزرگان همچون علامه طباطبایی فرموده‌اند: قرآن، برهانی بر وجود خدا بیان نکرده و اساساً در مقام اقامه برهان بر وجود خدا نبوده است؛ زیرا اصل وجود خدا را بدیهی دانسته است: «و أما الذات ... أن القرآن يراه غنياً عن البيان» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۳)؛ «... علی أن القرآن الشریف يعد أصل وجوده تبارک و تعالی بدیهياً» (همان، ج ۱، ص ۳۹۵). در ادامه توضیح بداهت افزوده‌اند در محیط جزیره العرب، مشرک وجود داشته است، نه منکر وجود خدا. از این رو قرآن براهین خداشناسانه خود را در زمینه توحید، به ویژه توحید افعالی و در توحید افعالی، بر توحید ربوبی متمرکز ساخته و نیازی به اقامه برهان بر اثبات وجود خدا نداشته است؛ در نتیجه برهانی در این زمینه اقامه نکرده است. همچنین شاید گمان شود که آیاتی نظیر: «أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)، در پی بیان بداهت و بی‌نیازی وجود خدا از برهان است.

در مقابل، برخی دیگر از مفسران همچون شهید بهشتی در کتاب *خدا از دیدگاه قرآن* (حسینی بهشتی، بی تا، ص ۳۷) و آیت الله سبحانی در کتاب *معالم التوحید فی القرآن الکریم*

(سبحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۲۲)، پس از بیان نظر علامه طباطبایی، به مناقشه در آن پرداخته اند؛ حتی شهید بهشتی آیه مذکور را نیز دلیلی بر اثبات وجود خدا قرار می دهد و می گوید آیه با تکیه بر مفهوم «فاطر» در پی اقامه دلیل بر وجود خداست. آیت الله مصباح یزدی و آیت الله جوادی آملی نیز بر برهان پذیری وجود خدا در قرآن تأکید فرموده اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص ۲۶-۲۷).

با توجه به جامعیت علمی قرآن و عدم محدودیت این کتاب آسمانی به قلمرو مکانی جزیره العرب و محدوده زمانی عصر نزول، توقع اقامه برهان بر وجود خدا در این کتاب آسمانی، امری پذیرفتنی است. افزون بر این از کتابی که خود بیش از سیصد مرتبه با الفاظ مختلف دعوت به تعقل و تفکر در مسائل دینی و اعتقادی کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۲۵۵)، ارائه برهان دقیق و عمیق بر اصلی ترین رکن دین و سعادت، یعنی وجود خدا، مورد انتظار است؛ حتی می توان گفت نه تنها قرآن به چنین اموری پرداخته است، بلکه «زبده ترین فیلسوفان اسلامی، محکم ترین برهان های خویش را به اقرار و اعتراف خود از قرآن مجید الهام گرفته اند» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۲۱).

با توجه به توضیحات پیش گفته، این پژوهش با استفاده از علم منطق در آشکارسازی قیاس های مضمّر که در ضمن آیات قرآن بیان شده است، در مقام ریشه یابی برخی براهین فلسفی همچون برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین و همچنین برخی براهین کلامی نظیر برهان نظم از آیات قرآن برآمده و در پی آن است که به حکم «أدلّ الدلیل علی إمكان الشیء وقوعه» اثبات کند قرآن در آن محیطی که حتی سواد خواندن و نوشتن اندکی وجود داشته است، دقیق ترین براهین فلسفی نظیر برهان امکان و وجوب، بلکه برهان صدیقین را بیان نموده و عمیق ترین استدلال های اقناعی همچون برهان نظم را با وجهی مقبول و معقول تقریر کرده است. مطالب این تحقیق بر استفاده برهان امکان و وجوب از آیه ۵۹ سوره واقعه، استخراج برهان صدیقین از آیه ۴۵ سوره فرقان و استنباط برهان نظم از آیه ۵۰ سوره طه قرار گرفته است. به ثمر نشاندن این تحقیق: اولاً، جلوه ای عینی از تفکیک ناپذیری قرآن و برهان؛ ثانیاً، نمونه ای از

اعجاز علمی این کتاب آسمانی؛ ثالثاً، بیانگر عقلانی بودن مفاهیم آن؛ رابعاً، ردی بر نظریه برهان‌ناپذیری وجود خدا در قرآن و خامساً، نشانگر استنباط شکل ظاهری برهان از لایه‌های پنهان آیات قرآن با توجه به قواعد علم منطقی است.

۱. استنباط برهان امکان و وجوب از آیه ۵۹ سوره واقعه

برهان امکان و وجوب، نخستین بار توسط ابن سینا به عنوان اولین برهان صدیقینی که لباس تحقق بر تن کرده بود، ارائه شد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶-۲۶۷). دیگر اندیشمندان همچون ابن عربی و ملاصدرا، به‌رغم مناقشه کردن در صدیقین بودن آن، درستی آن را تأیید کردند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ص ۸۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۱). بنابراین اصل برهان به عنوان یکی از براهین متقن بر اثبات وجود خدا، تاکنون استواری خود را حفظ کرده است.

در این برهان، امکان ذاتی که وصفی از اوصاف ماهیت و لازمه آن است، محور و مدار استدلال بر اثبات وجود خدای سبحان است. امکان به معنای سلب ضرورت وجود و ضرورت عدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۲۱). از این رو ممکن‌الوجود، مقابل واجب‌الوجود و ممتنع‌الوجود است. هرچند ممکن‌الوجود بالذات، یا واجب‌الوجود بالغیر است یا ممتنع‌الوجود بالغیر (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۵۸-۵۹؛ عبودیت، ۱۳۹۶، ص ۱۷۴-۱۷۸). بنابراین در دار تحقق، ممکن‌الوجود یا موجود است یا معدوم و در نتیجه، ارتفاع نقیضین لازم نمی‌آید (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۷۲).

همچنان که بیان شد، امکان لازمه ماهیت است؛ زیرا ماهیت ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ یعنی ذاتاً نه رجحان وجود دارد و نه رجحان عدم؛ چراکه هیچ کدام از وجود و عدم به عنوان جزئی از ذاتیات ماهیت در آن اخذ نشده است؛ برای نمونه، اگر حیوان جنس برای انسان و ناطق فصل برای او باشد، وجود نه جنس است و نه فصل و در نتیجه، ماهیت نسبت به وجود و عدم، مساوی خواهد بود. بنابراین، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، و این

عدم هر دو ضرورت همان امکان است. آیت الله مصباح یزدی در این باره فرموده است: «هرگاه عقل انسان نفس ماهیت را نسبت به وجود ملاحظه کند، اگر وجود یا عدم برای آن ضروری نباشد، مفهوم امکان را انتزاع کرده و ماهیت مزبور را ممکن الوجود می‌داند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۷).

با توجه به توضیحات یادشده، ممکن الوجود به حسب ذات خود نه موجود است و نه معدوم. پس ذاتاً نسبت به هر دو مساوی است و اگر ذاتاً موجود یا معدوم باشد، نسبت به وجود و عدم، مساوی نبوده و به یک طرف رجحان یافته و این تناقض است؛ زیرا لازم می‌آید آنچه نسبت به وجود و عدم مساوی است، مساوی نباشد. بنابراین «تحقق ممکن الوجود همیشه نیازمند غیر است». این قاعده به عنوان یکی قضیه حقیقه و موجه کلیه، اصلی مسلم و استثناپذیر است. آیت الله جوادی آملی در ادامه این مبحث فرموده‌اند: همچنان که ممکنات ذاتاً نسبت به وجود و عدم مساوی هستند، نسبت به ایجاد و اعدام نیز مساوی‌اند؛ زیرا به حسب ذات خود در بردارنده وجود نیستند تا بخواهند آن را اعطا کنند و یا با سلب آن اعدام کنند. پس آن «غیری» که ذاتاً می‌تواند ممکن الوجود را ایجاد کند، خود نمی‌تواند ممکن الوجود باشد و لزوماً واجب الوجود است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۱۵۱). براساس این توضیحات، برهان امکان و وجوب تقریر می‌شود؛ همچنان که خواجه نصیرالدین طوسی در کوتاه‌ترین عبارت فرموده است: «الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب و ألاً استلزمه» (نصیرالدین طوسی، بی‌تا، ص ۱۸۹). توضیح آنکه اثبات شد ممکن الوجود، نه خودش علت برای به وجود آمدن خود است و نه می‌تواند علت برای به وجود آمدن دیگری باشد و در نتیجه اگر تحقق موجودی پذیرفته شود، این موجود یا واجب است که در این فرض وجود واجب الوجود اثبات می‌شود و یا ممکن الوجود است که در این فرض مستلزم واجب الوجود است. بنابراین در هر دو فرض، وجود واجب تعالی انکارناپذیر است. البته در وجه استلزام عموماً از استحاله دور و تسلسل استفاده می‌شود (حلی، ۱۳۸۲، ص ۸)؛ اما در این تقریر با توجه به نکته‌ای که آیت الله جوادی آملی بیان فرموده‌اند، فقط بر پایه اصل عدم تناقض به بیان استلزام پرداخته شد.

با توجه به توضیحات پیش گفته، شکل منطقی برهان امکان و وجوب به شرح زیر خواهد بود:
صغرا: موجود نبودن واجب بالذات مستلزم انقلاب در ذات ممکنات است؛
کبرا: هر چه مستلزم انقلاب در ذات ممکنات باشد، محال است؛
نتیجه: واجب نبودن واجب بالذات محال است.

با توجه به آن که برهان یادشده در قالب قیاس اقترانی شکل اول است، از جهت هیئت بدیهی است و اکنون فقط نوبت به تبیین و استنباط ماده قیاس از قرآن است. بسیاری از مفسران آیه ۳۵ سوره طور (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) را اشاره‌ای به برهان امکان وجوب دانسته‌اند، اما نحوه دلالت این آیه بر مقدمات عقلی برهان را بیان نکرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴؛ سبحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۶۱-۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۴۵۲-۴۵۴)؛ نظیر آیه پیشین، آیه ۵۹ سوره واقعه (أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ) است که حتی به اندازه آیه قبل در حد اشاره نیز به آن پرداخته نشده است که این تحقیق نحوه دلالت منطقی این آیه بر مفاد برهان مذکور را تقریر می‌کند.

پیش از تبیین برهان بر طبق آیه ۵۹ سوره واقعه، توجه به دو نکته لازم است:

۱. هرچند آیه یادشده، بحث را درباره خلقت انسان مطرح کرده است، اما به انسان اختصاص ندارد و در مورد هر موجودی که مانند انسان، وجودش از خودش نیست، جاری است؛ زیرا ملائک و مناط فقر، همچنان که در انسان موجود است، در سایر ممکنات نیز موجود است؛ به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام: «وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُولٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۳۵). بنابراین از این نظر فرقی بین انسان و غیرانسان نیست؛ زیرا هیچ‌یک اقتضاء وجود را در ذات خود ندارند. صدر المتألهین در این باره می‌فرماید: «هو الغنی المطلق، فكل ما سواه لإمكانه فقير إليه تعالی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۴۸).

۲. یکی از روش‌های قرآن برای به تفکر واداشتن دیگران، طرح پرسش‌هایی است که پاسخ آن‌ها به روشنی حق را از باطل آشکار می‌سازد. آیه یادشده نیز با استفهام ابطالی و استفاده از «أَمْ» منقطعه، در پی آن است که مخاطب را به فکر وادارد و با طرح دو پرسش، وجود خدای

سبحان را به عنوان خالق و موجد ممکنات بیان کند. بنابراین در دو آیه قبل تر خدای سبحان بر طرف استفهام مجازی درباره اینکه چرا به وجود خالق تصدیق نمی کنند، این گونه فرموده است: «نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ» (واقعہ: ۵۷).

با توجه به توضیحات پیش گفته، آیه شریفه در پی این است که بگوید: ممکنات نمی توانند ذاتاً سبب ایجاد یکدیگر باشند، بلکه تنها فرض درست آن است که موجودی غیر از ممکنات که همان واجب - تبارک و تعالی - می باشد، ممکنات را ایجاد کرده باشد: «أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعہ: ۵۹).

آیه مذکور در پی آن است که با بیان دوران بین امرین، به صورت قضیه منفصله حقیقیه که هم مانعة الجمع و هم مانعة الخلو است، وجود خدای سبحان را اثبات کند. آن دو امر عبارت اند از: ۱. خالقیت انسان برای ایجاد انسان دیگری از نطفه؛ ۲. خالقیت خدای سبحان برای ایجاد انسان. اما طبق توضیح مذکور مبنی بر عدم انحصار مفاد آیه به انسان و شمولیت آن برای تمام ممکنات، دو فرض مذکور را این گونه می توان بیان کرد: ۱. خالقیت ممکنات برای خودشان؛ ۲. خالقیت واجب الوجود - تبارک و تعالی - در ایجاد ممکنات. اما فرض اول طبق بیانات سابق محال است؛ زیرا ممکن الوجود به حسب ذاتش، نه خودش می تواند خود را به وجود آورده باشد و نه می تواند دیگری را به وجود آورد؛ زیرا همچنان که نسبت به وجود و عدم یکسان است، نسبت به ایجاد و اعدام نیز مساوی است. بنابراین فرض دوم منحصر است که خالقیت خدای سبحان برای مخلوقات و ممکنات است.

نکته جالب توجه در مطالب پیش گفته آن است که افزون بر استفاده نکردن از استحاله دور و تسلسل، با توجه به تقلیل اطراف برهان از تثلیث به تشبیه، مفاد آیه به روشنی تبیین عقلی گردید؛ زیرا همان گونه که دیده می شود در آیه مطلب به شکل دوران میان دو امر بیان شده است و در بیان مذکور نیز به جای آنکه گفته شود «علت تحقق ممکن الوجود یا خودش است یا ممکن دیگری و یا واجب الوجود»، گفته شد «علت تحقق ممکن الوجود یا ممکن الوجود است (اعم از این که خودش یا ممکن دیگری باشد) یا واجب الوجود» که فرض اول به دلیل استحاله اجتماع

نقیضین محال است و در نتیجه، فرض دوم متعین و ثابت است. از سوی دیگر، سایر ممکنات نیز اگر نقشی در ایجاد داشته باشند، صرفاً واسطه فیض و علت معد هستند. بنابراین در یک آیه قبل تر، خدای سبحان به این حقیقت اشاره فرموده است: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ» (واقعہ: ۵۸). در حقیقت نقش پدر در ایجاد فرزند، چیزی غیر از امانت نیست و این خداست که به خواست پدر، به خود منی و دیگر وسایط، افاضه وجود می نماید تا آنکه یک انسان پدید می آید.

۲. استنباط برهان صدیقین از آیه ۴۵ سوره فرقان

برهان صدیقین در مقام اثبات وجود خدا بدون وساطت مخلوقات است. فارابی، این منهج را طرح کرد و فرمود: «لک أن تلحظ عالم الخلق فتري فيه امارات الصنعة، و لك أن تعرض عنه و تلحظ عالم الوجود المحض و تعلم انه لا بد من وجود بالذات ...» (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲)؛ اما برهانی که این ملاک را دارا باشد، از او نقل نشده است. ابن سینا با تقریر برهان «امکان و وجوب»، مدعی اقامه این برهان شد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۶-۲۶۷) که صدیقین بودن آن، مورد اعتراض ملاصدرا قرار گرفت و سرانجام خود ملاصدرا و پس از وی، علامه طباطبایی هریک تقریر جدیدی از این برهان را ارائه کردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۸). آیت الله جوادی آملی و برخی دیگر از فیلسوفان با همان اشکالی که ملاصدرا در صدیقین بودن برهان ابن سینا مناقشه کرد، در صدیقین بودن برهان ملاصدرا مناقشه کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴)؛ زیرا در برهان ملاصدرا نیز در نهایت با استفاده از سلسله مشکک و فقر وجودی ممکنات بر وجود خدا اقامه برهان گردیده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۱۲-۴۱۳) و این مغایر با رسالت برهان صدیقین است که عبارت است از: «هو الذی لا یكون الوسط فی البرهان غیره» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۶۷).

نهایی ترین تقریر از برهان صدیقین، تقریر علامه طباطبایی است که کاملاً ملاک برهان صدیقین را داراست (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۲۴-۲۲۳). علامه طباطبایی در کتاب‌های مختلفی تقریر ابداعی خود از برهان صدیقین را بیان کرده اند (طباطبایی، ۱۴۱۹،

ص ۵؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷-۱۱۸). در این پژوهش، تقریر علامه طباطبایی در حاشیه/سفر که از جامعیت کامل برای تبیین مقصود ایشان برخوردار است، استفاده می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴).

توضیح آنکه واقعیت، همان اصل ضروری و بدیهی در نزد هر انسانی است که پذیرش آن به معنای بطلان سفسطه و آغاز فلسفه است. اصل واقعیت به اندازه‌ای روشن است که هر کس بخواهد آن را رد کند، لازم می‌آید آن را قبول کند. سوفیست یا شکاک نیز در اصل واقعیت یا واقعیت هر چیزی شک کند، برای شک خود واقعیتی قائل است که آن را ثابت می‌داند و از واقعی بودن شک خود دفاع می‌کند. بنابراین واقعیت ذاتاً بطلان‌ناپذیر است.

از سوی دیگر، واجب‌الوجود بالذات نیز دقیقاً این چنین است؛ یعنی ذاتاً بطلان‌ناپذیر است. بنابراین هر انسانی بالبداهه وجود واجب تعالی را در صمیم ذات خود قبول دارد و اگر در پی انکار آن برآید، در حقیقت در پی اثبات آن برآمده است. با توجه به توضیح پیش گفته، شکل منطقی برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی را در قالب قیاس اقترانی شکل اول بدین گونه می‌توان بیان کرد:

صغرا: واقعیت، ذاتاً عدم‌ناپذیر است؛

کبرا: هر چه ذاتاً عدم‌ناپذیر باشد، واجب‌الوجود است؛

نتیجه: واقعیت، واجب‌الوجود است.

این قیاس از جهت صورت، چون شکل اول است، بدیهی‌الانتاج و بی‌نیاز از اثبات است. از جهت ماده، هر کدام از دو مقدمه آن از بدیهیات هستند؛ زیرا صغرا که عدم‌ناپذیری ذاتی واقعیت است، اولین مسئله فلسفی در مقابل سفسطه که نه تنها از اولیات، بلکه از وجدانیات است؛ کبرا نیز با صرف تصوّر طرفین، مورد تصدیق قرار می‌گیرد؛ زیرا واجب‌الوجود، یعنی همان ذات عدم‌ناپذیر.

اینکه علامه طباطبایی واقعیت را عدم‌ناپذیر می‌داند، به معنای نفی واقعیت داشتنِ ممکنات که عدم‌پذیرند نیست، بلکه آن‌ها را واقعی می‌داند، اما نه واقعی بالذات، بلکه واقعی بالغیر. به

سخن دیگر، از منظر ایشان ما یک موجود مستقل و واقعیت بالذات داریم که به هیچ وجه عدم در آن راه ندارد و عدم ناپذیر است که این همان واجب تعالی است؛ در مقابل موجودات غیرمستقل و بالغیر نیز موجودند که وجود و واقعیت آن‌ها از ناحیه حق تعالی افاضه گردیده و عین ربط به مبدأ خود هستند. علامه طباطبایی در تبیین این مطلب فرموده‌اند:

فإن النسبه الحقیقیه الثابته بحسب ذات الشیء کخلق الحق سبحانه و ملکه لذات الشیء
يجب أن تتحقق فی مقام الذات و حیث انها وجودات رابطه فلا تتحقق إلّا مع طرفیها
فالمنسوب إليه متحقق هناك بالضروره فبالضروره إحدى الذاتین قائمه بالأخری
(طباطبایی، ۱۴۱۹، ص ۸).

بنابراین واقعیت عدم ناپذیر که محل برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی است، همان واقعیت بالذات است و سایر واقعیات و موجودات امکانی، واقعیات بالغیر و پرتوی از آن واقعیات بالذات هستند.

در پایان این فصل لازم به ذکر است که تقسیم واقعیت به بالذات و بالغیر با تقسیم وجود به این دو قسم، نه تنها با یکدیگر مغایرت ندارند، بلکه عین یکدیگرند؛ زیرا اگر این واقعیت بالذات و بالغیر، چیزی غیر از وجود بالذات و بالغیر باشند، لازمه آن معدومیت آن‌هاست؛ زیرا موجود یا بالذات (واجب) است یا بالغیر (ممکن) و هرچه خارج از مرز وجود و اقسام آن وجود باشد، معدوم است. همچنان که علامه طباطبایی در رد ثابتهات ازلیه معتزله، فرموده‌اند این ثبوت چون غیر از وجود دانسته شده، هیچ و پوچ است و به هیچ وجه نمی‌تواند منشأ اثر باشد (همو، ۱۴۱۶، ص ۲۶). در این میان، وجود ممکنات و موجودات غیر واجب الوجود، عین فقر و حاصل شده از عنایت واجب تعالی است و این همان امکان فقری است که پس از عدول از امکان ذاتی به دست می‌آید (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴۳).

آیه‌ای که معمولاً توسط فیلسوفان و عارفان برای برهان صدیقین مورد استشهاده قرار گرفته، آیه ۵۳ سوره فصلت است. بزرگانی همچون ابن سینا (۱۳۸۱، ص ۲۷۶)، علامه حلی (۱۳۸۲،

ص ۸)، ملاصدرا (۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)، علامه طباطبایی (۱۴۱۹، ص ۸)، آیت‌الله سبحانی (۱۴۰۰، ص ۱۱۷) و آیت‌الله جوادی آملی (۱۳۹۹، ص ۲۱۶) بدان استناد کرده‌اند. آیه دیگر برای بیان این برهان، آیه ۴۵ سوره فرقان است که کمتر از آیه پیشین مورد توجه قرار گرفته است و این تحقیق بیشتر به تبیین برهان صدیقین بر طبق این آیه می‌پردازد. آیه می‌فرماید: «الْم تَرِ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان: ۴۵).

پرسش این است که آیا سایه دلیل بر وجود خورشید است یا خورشید دلیل بر وجود سایه؟ گاهی گمان می‌شود ما وقتی سایه را می‌بینیم متوجه می‌شویم خورشید در آسمان است و در نتیجه از معلول پی به علت برده می‌شود؛ اما اگر کسی بگوید خورشید دلیل بر سایه است، آیا سخن او درست است؟ در پاسخ باید گفت نه تنها سخن او درست است، بلکه مطابق با قاعده اُجلی و اوضح بودن مقدمات از نتیجه است؛ زیرا روشنی خورشید به قدری است که چشم بعد از چند ثانیه نگاه کردن به آن، از ادامه دیدن ناتوان می‌شود. بنابراین روشنی خورشید به مراتب قوی‌تر از سایه است که مشوّب به ظلمت و تاریکی است. پس دلالت خورشید بر سایه اُقوی و اُولی از دلالت سایه بر خورشید است. در برهان صدیقین پرسش این است که آیا ممکنات دلیل بر وجود خدا هستند یا خدا دلیل بر وجود ممکنات است؟ امام حسین (ع) حقیقتی را بیان فرموده‌اند که پاسخ به این پرسش است:

كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُقْتَرِفٌ إِلَيْكَ أَيْ كَوْنٌ لِعَبْرَةٍ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غَيْبَتْ حَتَّىٰ تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْكَ وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّىٰ تَكُونَ الْأَنْزَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَتْ عَيْنٌ لَّا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا
(ابن طاووس، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۴۸؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۴۵۷).

مشابه این تعبیر در روایات بسیاری آمده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵؛ ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۸۶؛ ابن طاووس، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۶۷؛ مجلسی، ۱۴۲۳، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۳۳۹). آیه یادشده می‌فرماید که خورشید دلیل بر سایه است؛ یعنی از طریق علم به علت باید به معلول علم یافت و این همان برهان لمّ است. از این رو آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر

آیه فرموده‌اند: شمس را بشناس - که آفتاب آمد دلیل آفتاب - آن گاه از وجود شمس سایه را بشناس. بنابراین آفتاب دلیل سایه است، نه عکس آن؛ چنان که خدا دلیل بر ممکنات است، نه ممکنات دلیل بر خدا (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ص ۶۲). برهان صدیقین نیز دقیقاً در پی همین ضابطه و قاعده در باب توحید و خداشناسی است. همان گونه که در بخش نخست تحقیق گفته شد، برهان صدیقین در مقام اثبات وجود خدا، بدون وساطت مخلوقات است. این آیه نیز به مقتضای سیاق، ناظر به توحید و خداشناسی است و می‌خواهد بگوید:

همان گونه که آفتاب دلیل سایه است و اهل نظر و دقت از علت، پی به معلول و از شمس به ظل پی می‌برند، نه از سایه به خورشید، خدا نیز دلیل بر ممکنات است و اهل معرفت از وجود ناظم به نظم می‌رسند؛ از این روی خدای سبحان در آغاز به دیدن ناظم دعوت کرده است: *أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ ...* (همان، ص ۵۱).

همچنان که جناب شبستری در گلشن راز فرموده است:

دلی کز معرفت نور و صفا دید ز هر چیزی که دید اول خدا دید

(شبستری، ۱۳۹۳، بخش ۴)

برخی از اهل معرفت نیز آیه مذکور را ناظر به توحید و خداشناسی دانسته و مراد از ظل را نفس رحمانی برشمرده‌اند که بر اعیان تمام ممکنات امتداد یافته و همه آن‌ها به واسطه آن محقق شده‌اند (جامی، ۱۳۹۹، ص ۱۶۰).

۳. استنباط برهان نظم از آیه ۵۰ سوره طه

پیش از ورود در برهان نظم، نخست لازم است مفهوم نظم در این برهان روشن گردد؛ وگرنه هر گونه بحث، اثبات یا نفی درباره آن بیهوده خواهد بود. مقصود از نظم، هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستگی میان دو یا چند موجود درباره غرض خاص است.

در این بیان از نظم، توجه به سه نکته لازم است:

اولاً، نظم در جایی محقق است که چند موجود باهم لحاظ شوند و تنها با لحاظ یک

موجود نمی‌توان به مفهوم نظم رسید و برهانی را اقامه کرد؛ برخلاف برهان حرکت، حدوث، امکان و وجوب که با لحاظ یک موجود نیز قابل ارائه است؛ زیرا نظم که معقول ثانی فلسفی است، امری قیاسی است و از سنجش چند موجود با یکدیگر به دست می‌آید. از این رو یک موجود بسیط و خالی از اجزا هیچ‌گاه نمی‌تواند منشأ انتزاع مفهوم نظم قرار گیرد و البته اجزا نیز می‌توانند اجزای داخلی یک موجود باشند یا خود آن موجود را یک جزء به‌شمار آورد و با سایر موجودات سنجید؛

ثانیاً، زمانی نظم و هماهنگی محقق می‌گردد که درباره هدف و غرضی مشخص، موجوداتی باهم در ارتباط باشند؛ و گرنه هماهنگی و نظم در کار نخواهد بود؛

ثالثاً، این هماهنگی و ارتباط با غرض مشخص، باید هماهنگی و ارتباط تکوینی باشد؛ برخلاف نظام‌های اعتباری (مانند نظم صف نمازگزاران) و صناعی (مانند نظم یک خودرو).

بر مبنای اصالة الوجود، این نظم و هماهنگی تنها در موطن «وجود» خواهد بود و تنها مسیر هماهنگی در ظرف وجود، علیت است که گنه این هماهنگی را سازمان داده است. از سوی دیگر، این علیت یا علت فاعلی است یا علت غایی یا علت داخلی، اعم از مادی و صوری. بنابراین نظم را هم می‌توان به صورت نظم فاعلی، نظم غایی و نظم داخلی تقسیم کرد. «نظم فاعلی» یعنی سنخیت معلول و علت (برای نمونه، آتش، گرما را ایجاد می‌کند، نه سرما). «نظم غایی» یعنی ربط میان معلول و غایت آن که به سوی آن تکامل می‌یابد و حرکت می‌کند (برای نمونه، از دانه گندم، خوشه گندم انتظار می‌رود، نه خوشه جو). «نظم داخلی» نیز ربط اجزای داخلی یک موجود است که البته تنها در اجزای مرکب قابل ترسیم است، نه موجودات بسیط (مانند اجزای اتم، بدن انسان یا در نگاهی وسیع‌تر، اجزای تمام عالم). البته نظمی که در برهان نظم مطرح می‌شود دو قسم اخیر آن، یعنی نظم غایی و نظم داخلی است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۵-۲۶).

شکل منطقی برهان نظم با توجه به مطالب پیش گفته در قالب قیاس شکل اول بدیهی‌الانتاج

عبارت است از:

صغراً: عالم منظوم است؛

کبراً: هر منظومی ناظمی علیم و حکیم دارد؛

نتیجه: عالم ناظمی عالم و حکیم دارد.

اما اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این ناظم همان خدای سبحان است؟ به سخن دیگر، آیا همان واجب‌الوجود است یا خود ممکن‌الوجودی دیگر است؟ و سرانجام آیا حد وسط منظوم بودن عالم، صرفاً وجود ناظمی را ثابت می‌کند یا ناظم واجب‌الوجود را؟ بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که این برهان، وجوب وجود ناظم را اثبات نمی‌کند و باید آن را با سایر براهین تکمیل کرد. شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت ماورایی دارد و مسخر آن ماوراء است و آن ماوراء، مستشعر به ذات و مستشعر به افعال خود است. اما این که آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود این برهان خارج است. اینها مسائلی است که تنها و تنها بر عهده فلسفه الهی است و فلسفه الهی با براهین دیگری اینها را اثبات می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۵۵۰).

با توجه به محدودیت برهان نظم، آیا قرآن مطالبی درباره آن بیان کرده است؟ آیا این محدودیت مانع از تنبیه بشر به این نشانه‌ها از جانب خدای سبحان شده است؟ از آنجا که قرآن برای هدایت همه مردم است، همچنان که در سوره توحید و آیات نخستین سوره حدید، اوج استدلال‌های عقلی را برای اهل معرفت بیان می‌کند، در بسیاری دیگر از آیات، مردم را به تدبیر در نظام آفرینش دعوت و خداشناسی را برای ایشان از این مسیر دنبال می‌کند؛ زیرا این براهین هر چند نزد خواص مبتلا به اشکالاتی باشد، در نزد عوام مردم کاملاً قانع کننده و اثربخش است. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید: «قرآن کریم خداشناسی را از راه‌های مختلف به عامه مردم تعلیم می‌دهد و بیشتر از همه، افکارشان را به آفرینش جهان و نظام که در جهان حکومت می‌کند، معطوف می‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۹). آیات فراوانی را برای این مهم می‌توان

برشمرده؛ همچون آیه شریفه:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ
بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ
كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ
(بقره: ۱۶۴).

در این آیه، اگر مقصود آن بود که یک موجود دلالت بر وجود خدا کند، خدای سبحان فقط وجود یک مخلوق را بیان می‌کند، اما از آنجا که مخلوقات متعدد را بیان کرده و به ارتباطات و هماهنگی جاری و ساری در بین آن‌ها اشاره کرده است، می‌خواهد نظام و نظم کلی حاکم را دلیل بر وجود خدای سبحان قرار دهد (ر.ک: خرازی، ۱۴۳۴، ص ۴۳).

از دیگر آیاتی که با محتوای عمیق و دقیق خود، مشتمل بر برهان نظم و دقایق آن است، آیه ۵۰ سوره طه است: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى». این آیه شریفه، پاسخ حضرت موسی در مقابل پرسش فرعون را بیان می‌کند؛ آن زمان که فرعون پرسید: «قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى» (طه: ۵۰)؛ پروردگار شما [موسی و هارون] کیست؟ حضرت موسی در کلامی واحد، هم مدعا را بیان کرد و هم استدلال را؛ آنجا که فرمود: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰)؛ پروردگار ما کسی است که عطا کرد به هر شیئی خلقتش را، سپس [آن را] هدایت کرد. در حقیقت «الذی» که از جهت نحوی، خبر برای «رَبَّنَا» است، علت و سبب پروردگار بودن خدای عالمیان را بیان می‌کند. این آیه، هر سه صورت نظم را که پیش‌تر بیان شد، ذکر می‌کند؛ یعنی هم نظم فاعلی را با توجه به تعبیر «رَبَّنَا» دربرمی‌گیرد؛ زیرا ربوبیت و خالقیت متلازم هستند (برای تبیین ملازمه یادشده، ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۹، ص ۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص ۱۰۶) و هم نظم داخلی را با تعبیر «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» و هم نظم غایی را با تعبیر «هَدَى» شامل می‌شود. محل بحث کسانی که به برهان نظم برای اثبات خدا تمسک جستند، نظم داخلی و نظم غایی است؛ همچنان که در تعریف نظم بیان شد که عبارت است از: «هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستگی میان دو یا چند موجود درباره غرض خاص».

اکنون پرسش این است که چطور از این آیه، صغرای قیاس برهان نظم استفاده می‌شود؟ آیه می‌فرماید: خدای سبحان خلقت هر شیئی را به آن اعطا نموده و درحقیقت خلق را که نتیجه نهایی اسم مصدر است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶)، به ضمیر مفرد غایب «ه» که به «شیء» برمی‌گردد، افزوده است و از این افزودن برمی‌آید که خداوند به هر چیزی، خلقت خاص خودش را اعطا نموده است؛ یعنی به هر موجود از موجودات، نه بیشتر از آنچه اقتضا داشته و نه کمتر از آنچه امکان داشته، افاضه نکرده است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۷۲).

از سوی دیگر، این موجودات که هر کدام وجودی را که استحقاق داشته‌اند، دریافت کرده‌اند، تحت یک قوه رهبری و هدایت قرار گرفته و هر کدام به سوی هدفی حرکت می‌کنند و از این مسیر به تکامل می‌رسند. صدرالمتألهین در این باره می‌فرماید:

أحسن صنع كل شيء حيث كان الصنع والإعطاء منه تعالى على وجه يهتدى كل موجود إلى مصالح وجوده و يؤدي إلى غاية و يستكمل ذاته بكمال يليق به كما قال ربُّنا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۸۹).

و این هدایت که هادی آن خدای سبحان است و هر موجودی را به سوی کمال خود هدایت کرده و می‌کند، به قرینه تعبیر «کل شیء» در تمام مخلوقات جاری و ساری است و هر کدام سوی هدفی که دارند رهبری می‌شوند. به بیان صدرالمتألهین:

كلما أوجده الله تعالى فإنه هداه لما فيه مصلحته، كما نبه عليه بقوله تعالى: «الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» و هدايته لكل شيء ما يناسب خلقه، فهدايته للجمادات بالتسخير فقط، كالأشياء الأرضية التي إذا خليت و طبائعها ينحو نحو الأرض، و كالنار ينحو نحو العلو، و هدايته للحيوانات إلى أفعال يتعاطاها بالتسخير و بالإلهام كالنحل ... (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵۵-۱۵۶).

با توضیحات پیش گفته، به آسانی می‌توان معنای فلسفی نظم، یعنی همان «هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستگی میان دو یا چند موجود درباره غرض خاص» را از آیه برداشت کرد؛ زیرا از آنجا که خدای منان به هر موجودی همان اندازه که استحقاق و اقتضای وجود را داشته، نه

کمتر و نه بیشتر، وجود اعطا کرده است و هر کدام از این مخلوقات و موجودات را سوی کمال لایق خود رهبری کرده است، بنابراین نظام احسن ایجاد گشته و بالتبع هر موجود با سایر موجودات در یک نظام فعل و انفعالی در حال تعامل است و هریک به صورت جداگانه و تمام آن‌ها به صورت یک‌جا در هماهنگی و ربط تکوینی و ناگسستگی به سوی هدف خود در حرکت هستند^۱ و این همان نظم است. بنابراین صغرای برهان نظم را تاکنون از آیه برداشت کرده‌ایم و آن اینک: «جهان منظوم است».

کبرای قیاس نیز در نزد عقلا قطعی و مسلم است. آیا واقعاً عاقلی هست که نظم بدون ناظم را بپذیرد؟ آیا عاقلی می‌تواند این همه نظامات کلی و جزئی را که در اطراف خود می‌بیند و هر چه پیش می‌رود، اگر یک مسئله از نظام تکوین را کشف کند، به جهل خویش نسبت به ده‌ها و صدها مسئله دیگر اعتراف می‌کند، وجود ناظم را انکار کند؟ پس این آیه شریفه با تکیه بر این اصل عقلایی که هر نظامی ناظمی دارد، وجود نظم به معنای سابق را علت برای وجود رب، بالتبع وجود خالق گرفته است. در واقع حضرت موسی با این تعبیر، دلیل و برهان خود را نیز ارائه کرده است و به تعبیر علامه طباطبایی در تفسیر المیزان: «... و أفید مع ذلك البرهان علی هذا المدعی، و لو قيل: ربنا رب العالمین أفاد المدعی فحسب دون البرهان، فافهم ذلك» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۸). بنابراین وجه منطقی برهان نظم کاملاً از آیه قابل برداشت است. با این تفکیک:

صغرا: عالم منظوم است (با توجه به فراز «اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»);

کبرا: هر منظومی ناظمی دارد (با توجه به ملازمه تردیدناپذیر میان این دو و ارتکاز ذهنی

مخاطب که آیه مبتنی بر آن تعلیل خود را بیان کرده است);

نتیجه: عالم ناظمی دارد.

۱. علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه مذکور می‌فرماید: «النظام الجزئی الخاص بكل شیء و النظام العام الجامع لجميع الأنظمة الجزئیة من حیث ارتباط أجزائها و انتقال الأشياء من جزء منها إلى جزء مصداق هدیته تعالی» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۱۶۷).

نتیجه

برخی از براهین فلسفی و کلامی بر اثبات وجود خدا را می‌توان با استفاده از قواعد علم منطق در آشکارسازی براهین پنهان در لایه‌های معنایی آیات قرآن برداشت کرد که در این پژوهش، دو برهان فلسفی که عبارت بودند از: «برهان امکان و وجوب» و «برهان صدیقین» و یک برهان کلامی که عبارت بود از «برهان نظم»، به ترتیب از آیات ۵۹ سوره واقعه، ۴۵ سوره فرقان و ۵۰ سوره طه استفاده گردید.

طبق تقریر نهایی از برهان وجوب و امکان، هیئت استدلال عبارت بود از:

صغرا: موجود نبودن واجب بالذات، مستلزم انقلاب در ذات ممکنات است؛

کبرا: هرچه مستلزم انقلاب در ذات ممکنات باشد، محال است.

نتیجه: واجب نبودن واجب بالذات محال است.

صورت این استدلال و دو استدلال بعدی چون قیاس اقترانی شکل اول است، نیازی به اثبات ندارد، اما برداشت مواد هر کدام از این براهین از قرآن، بیشتر مورد توجه قرار گرفت. در استنباط برهان «امکان و وجوب» گفته شد، ممکن الوجود ذاتاً نه می‌تواند موجود شود و نه می‌تواند ایجاد کند؛ زیرا نسبت آن همچنان که نسبت به وجود و عدم مساوی است، نسبت به ایجاد و اعدام نیز مساوی است. بنابراین تنها فرض درست آن است که واجب الوجود یا به سخن دیگر، موجودی که وجودش عین ذات آن است، مخلوقات را ایجاد کرده باشد. پس وقتی انسان یا هر ممکن الوجود دیگری ذاتاً نمی‌تواند واسطه خلقت باشد، وجود خالق که وجودش عین ذات آن است، اثبات می‌گردد. آیه ۵۹ سوره واقعه نیز با طرح استفهام و استفاده از «أم» منقطعه، در پی آن است که مخاطب را به فکر در دَوْران میان دو امر محصور وادارد که آیا ممکن الوجودی همانند انسان می‌تواند خالق باشد یا آنکه خدای مَنان خالق است: «أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعه: ۵۹).

شکل منطقی برهان صدیقین در نهایی‌ترین تقریر خود که عبارت بود از تقریر علامه

طباطبایی، در قالب منطقی بدین گونه تبیین شد:

صغرا: واقعیت، ذاتاً عدم‌ناپذیر است؛

کبرا: هرچه ذاتاً عدم‌ناپذیر باشد، واجب‌الوجود است؛

نتیجه: واقعیت، واجب‌الوجود است.

اما در استنباط ماده این قیاس از قرآن گفته شد، برهان یادشده با استناد به اصل عدم‌ناپذیری واقعیت (که در مقابل سفسطه مطرح می‌شود و نقطه آغاز فلسفه است) استوار شده است. بنابراین وجود خدا بدیهی‌ترین بدیهیات است و اوست که دلیل بر وجود دیگران است، نه آنکه دیگران دلیل بر وجود او باشند. آیه ۴۵ سوره فرقان نیز با طرح استفهام می‌فرماید که آیا به پروردگارت نمی‌نگری که چگونه سایه را گسترانید و خورشید را دلیل بر سایه قرار داد؟ در این استفهام مجازی نکات دقیق و عمیق بسیاری نهفته است؛ از جمله آنکه مستقیماً به رؤیت پروردگار دعوت کرده است؛ سپس خورشید را دلیل بر سایه قرار داده است، نه آنکه سایه دلیل بر وجود خورشید باشد. از این رو باید خدا را دلیل بر مخلوقات قرار داد، نه مخلوقات را دلیل بر خدا؛ زیرا دال باید اقوی و أوضح از مدلول باشد: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَكَوَّ شَاءَ لِيَجْعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا» (فرقان: ۴۵).

شکل منطقی برهان نظم نیز عبارت بود از:

صغرا: عالم منظوم است؛

کبرا: هر منظومی ناظمی علیم و حکیم دارد؛

نتیجه: عالم ناظمی عالم و حکیم دارد.

در استنباط مواد این قیاس از قرآن گفته شد، برهان نظم نیز هرچند فقط در علم کلام مورد توجه بوده و برهان نامیدن آن با توجه به معنای لغوی و شهرت آن است، اما نقش بسیاری در بیداری فطرت و توجه عموم مردم به خدای سبحان دارد و از این رو در آیات بسیاری مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا قرآن همچنان که در آیه سابق به رؤیت خدا دعوت می‌کند، گاهی نیز به نظر انداختن به شتر دعوت می‌کند؛ زیرا قرآن کتاب هدایت برای همه اقوام است. بنابراین همچنان که عده‌ای را به برهان امکان و وجوب یا صدیقین توجه می‌دهد، دیگران را

نیز به تفکر در نظم جهان فرامی‌خواند که یکی از موارد آن - که کمتر بدان توجه شده - آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ثُمَّ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) است که در آن، حضرت موسی با عبارت «الذی»، بر حقانیت «ربوبیت الهی» اقامه برهان می‌کند که مبتنی بر نظم موجودات است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۱، *الإشارات و التنبیها*، قم، بوستان کتاب.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۸ق، *اقبال الأعمال*، قم، دارالحجوة للثقافة.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۹۴۶، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة.
۵. جامی، عبدالرحمن، ۱۳۹۹، *أشعة اللمعات*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. ———، ۱۳۹۹، *توحید در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. ———، ۱۴۰۰، *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. حسینی بهشتی، سید محمد، بی‌تا، *توحید در قرآن*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۰. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۱. خرازی، محسن، ۱۴۳۴ق، *بداية المعارف الإمامية فی شرح عقائد الإمامية*، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۱۲. سبحانی، جعفر، ۱۴۰۰ق، *معالم التوحید فی القرآن الکریم*، قم، مطبعة الخيام.
۱۳. شبستری، محمود، ۱۳۹۳، *گلشن راز*، تهران، نشر نگاه.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
۱۵. ———، ۱۳۶۰، *اسرار الآيات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۶. ———، ۱۳۶۳، *الف، المشاعر*، شرح عماد الدوله، امامقلی بن محمدعلی، تهران، انتشارات طهوری.
۱۷. ———، ۱۳۶۳، *ب، مفاتيح الغیب*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ.
۱۸. ———، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۹. ———، ۱۳۷۸، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. ———، ۱۳۸۳، *شرح أصول الکافی*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۸، *شيعه در اسلام*، طبع قدیم، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
۲۲. ———، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.

۲۳. ———، ۱۴۱۶ق، *نهایة الحکمة*، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۴. ———، ۱۴۱۹ق، *رسالة فی التوحید*، بیروت، مؤسسة النعمان.
۲۵. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۶، *فلسفه مقدماتی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. فارابی، محمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، *فصوص الحکم*، قم، بیدار.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۲۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۹. ———، ۱۴۲۳ق، *زاد المعاد مفتاح الجنان*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۰، *شرح اسفار*، ج ۸، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. ———، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۲. ———، ۱۳۹۲، *معارف قرآن: خداشناسی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۳. ———، ۱۳۹۹، *آموزش عقاید*، تهران، چاپ و نشر بین الملل.
۳۴. ———، ۱۴۰۵ق، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۳۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، *وحی و نبوت*، مجموعه آثار، ج ۱، ۲ و ۱۳، قم، صدرا.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیة.
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، بی تا، *تجرید الاعتقاد*، تهران، مکتب الاعلام الإسلامی.

منطق حقوق؛ ضرورت‌ها و چالش‌ها

ابراهیم موسی‌زاده*

چکیده

موضوع دانش حقوق، قواعد حقوقی ناظر بر حقوق و تکالیف اشخاص است که از عوارض ذاتی این موضوع در این دانش بحث می‌شود و عوارض ذاتی هم محمولاتی است که بر موضوع حقوق از آن جهت که موضوع است، حمل می‌شوند که بحث درباره موضوع حقوق، با استدلال منطقی به سرانجام می‌رسد. دال مرکزی استدلال‌های حقوقی در عرصه‌های گوناگون قضایی، تبیین، تفسیر، پژوهش و تقنین؛ قواعد، قوانین و هنجارهایی هستند که محور تشکیل‌دهنده دانش حقوق و سمت‌وسودهنده به هویت و روش این دانش است. بر این اساس، فیلسوفان حقوق از دیرباز به ضرورت قواعد صورت استدلال و توسل به این قواعد در اندیشه‌ورزی حقوقی پی برده‌اند و قواعد صورت استدلال را به‌عنوان روش استنباط و استدلال حقوقی ابداع کرده‌اند. با این همه، با ظهور منطق‌های جدید، دیدگاه‌ها و رویکردهای گوناگونی در ارزیابی، تحلیل و تفسیر قضایای حقوقی و فن استدلال مطرح شده است. پرسش اصلی نوشتار پیش رو این است که چه ضرورت‌هایی بهره‌گیری از این قواعد استدلالی در حقوق را موجه و این قواعد با چه چالش‌هایی در مسیر استنباط حقوقی روبه‌روست؟ این نوشتار با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش کیفی به بحث پرداخته که مهم‌ترین یافته‌ها آن است که از آنجا که قواعد صورت استدلال پایه‌پای تحولات علمی متحول گردیده و روش‌های استدلالی جدیدی هم به آن افزوده شده است، همچنان این قواعد پرکاربردترین استدلال در دانش حقوق شمرده می‌شوند.

کلیدواژه‌ها

فلسفه حقوق، فن استدلال، منطق حقوق، منطق جدید، منطق صوری.

e.mousazadeh@ut.ac.ir

*. استاد تمام گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۸.

مقدمه

حقوق دانان در عرصه‌های مختلف قضایی، قانون‌گذاری، اجرای قوانین، تدریس و پژوهش به فعالیت‌های حقوقی مشغول هستند. دالّ مرکزی فعالیت‌های حقوق دانان، موضوع دانش حقوق، یعنی قواعد حقوقی ناظر بر حقوق و تکالیف اشخاص است. هرچند این قواعد حقوقی عام و کلی به‌عنوان کبرای استدلال مورد استناد قرار می‌گیرند و وضعیت رویدادهای خارجی نیز به‌عنوان صغرای استدلال و در تطبیق و سنجش با قاعده حقوقی مندرج در کبری، به نتیجه حقوقی می‌انجامد؛ با این‌همه چنین نیست که در استنتاج‌های حقوقی نسبت به یک رویداد واحد، اختلاف و تشتت رأی رخ ندهد، بلکه در موارد مختلفی تشتت آراء در استنتاجات حقوق دانان، خود را عمیق‌تر و گسترده‌تر نشان می‌دهد که هرچند اختلاف در یک علم عوامل گوناگونی دارد که عدم توافق بر هر یک از موضوع علم، مسائل علم، مبادی علم، روش به کار رفته در علم و نیز عدم فهم حیطه بحث و لوازم آن و آگاهی نداشتن از قواعد لفظی یا معنایی، از جمله آن‌هاست؛ اما به نظر می‌رسد ریشه اصلی تشتت و اختلاف در استدلال حقوقی، نداشتن آگاهی کافی از روش استنباط یا عدم به‌کارگیری درست این روش است و بنابراین باید به مسئله ماهیت روش اثبات مسائل دانش حقوق توجه جدی داشت. از سویی، نبود گفت‌وگو مشترک و واحد در قواعد منطقی فهم قوانین و تفسیر و تبیین آن‌ها، عامل دیگر این اختلاف است که عدم ارزیابی قواعد حقوقی با تراز قواعد منطقی و حاکم نبودن گفت‌وگو مشترک منطقی بر استدلال‌های حقوقی، تشتت و تضاد را جایگزین نظم حقوقی می‌کند. از سوی دیگر، به هر میزانی که حقوق محتوایی و ماهوی مبتنی بر شرح و تفسیر لفظی و ذوقی قوانین فرجه شده است، به همان میزان «علوم ثانویه» حقوق هم‌چون منطق حقوق و فن استدلال با کمبود و خلأ روبه‌رو و به‌نوعی به حاشیه رانده شده‌اند و از این‌روست که بی‌توجهی به منطق حقوق، نوعی برداشت‌های حقوقی ذوقی و سلیقه‌ای را بر نظام حقوقی حاکم می‌سازد که این مسئله و توجه به برقراری نظم حقوقی و مصونیت ذهن از خطا و تشتت در استدلال و تفکر حقوقی، ضرورت و اهمیت «منطق حقوق» را بیش‌ازپیش نمایان می‌سازد. اما باید توجه داشت که نظام حقوقی در بهره‌مندی از قواعد

منطقی برای سامان بخشیدن به استدلال‌های خویش‌عاری از مشکلات و چالش‌ها نیست. از یک سو، طی زمانی نزدیک به دو هزار سال انتقادهای فراوانی به منطق صوری - البته عمدتاً به کارآمدی و نه به درستی آن - وارد آمده است و از دیگر سو، کاهش میزان پایبندی به ماده استدلال، شیوه‌های استدلال خاصی را هم پدید آورده است که همین مسئله به طرح پدیده منطق‌های مضاف و منطق‌های جدید انجامیده است. بر این اساس، پرسش اصلی نوشتار پیش رو این است که چه ضرورت‌هایی استفاده از منطق صوری حقوقی را موجه و این منطق با چه چالش‌هایی روبه‌روست؟ این نوشتار با رویکرد توصیفی - تحلیلی و روش کیفی به تحلیل ابعاد موضوع می‌پردازد و مبتنی بر این فرضیه است که سامان بخشیدن به استدلال‌های حقوقی و تحقق غایات نظام حقوقی، عامل اصلی موجه‌سازی سلطنت قواعد منطق صوری بر قواعد حقوقی و اندیشیدن در ساحت حقوق است، اما شکل‌گیری منطق‌هایی با شیوه‌ها و روش‌های استدلالی ناآزموده و طرد کاربرد منطق صوری در استدلال‌های حقوقی به اتکای همین منطق‌های جدید، به‌عنوان چالش اصلی در این فرایندها ارزیابی می‌شود.

درباره ادبیات پژوهش باید گفت که هرچند در مورد مفاهیم کلی منطق حقوق، منابع مختلفی اعم از کتب و مقاله، به‌ویژه به زبان‌های خارجی تولید و منتشر شده است، اما درباره موضوع اصلی این نوشتار، یعنی ارزیابی ضرورت‌ها و چالش‌های پیش رو، اثر مستقلی یافته نشد. البته در جلد سوم *فلسفه حقوق؛ منطق حقوق آقای دکتر ناصر کاتوزیان* در صفحات آغازین کتاب به برخی از ابعاد موضوع این نوشتار پرداخته است. به‌رحال این نوشتار پس از تبیین ضرورت‌های بهره‌گیری استدلال‌های حقوقی از قواعد منطق صوری، به مهم‌ترین چالش‌های پیش روی منطق حقوق خواهد پرداخت.

۱. ضرورت منطق

قدرت اندیشه، قدرت استدلال است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷؛ صدر، ۱۴۱۰، ص ۴) و اندیشه مهم‌ترین قوه و عامل تمایز انسان از دیگر موجودات عالم ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰؛

مظفر، ۱۴۱۳، ص ۱۱). انسان به اندیشیدن، انسان است و اندیشه مهم‌ترین قوه و عامل تمایز او از دیگر موجودات مادی شمرده می‌شود. اندیشیدن درباره اندیشه، موضوعی است که هزاران سال ذهن فیلسوفان را به خود مشغول ساخته است. آن‌ها برای سنجش درستی یا نادرستی حکمت با همه اجزا و شعبه‌های آن،^۱ دانش «منطق» را به کار گرفتند تا ضابطه و معیاری برای سنجش فکر صحیح از ناصحیح داشته باشند (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۴۱۵؛ Kahane, 1990, p.23). به هر حال تأملات اندیشمندان، گاه جنبه توصیفی داشته و گاه توصیه‌ای یا هنجارین بوده است (ماکولسکی، ۱۳۶۴، ص ۴۹). به سخن دیگر، موضوع آن است که انسان چگونه می‌اندیشد و فرایند تفکر و فهم او و روش درست اندیشیدن چیست؟ تأسیس دانش منطق و ارتباط گیری آن با علوم و دانش‌های مرتبط و یا خلق منطق‌های مضاف هم‌چون منطق حقوق عمدتاً تحت تأثیر این رویکرد انجام شده است (Gordon, 2000, p.7).

ارسطو، نام‌آورترین فیلسوف یونان باستان، در مقام بحث و استدلال با سوفسطائیان، بر آن شد تا قواعد درست اندیشیدن را به دست دهد و این قواعد را در قالب دانش منطق تنظیم و عرضه کرد و به همین دلیل منطق را «دانش مصنوعیت ذهن از خطا در تفکر» دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۷؛ مظفر، ۱۴۱۳، ص ۱۲). ذهن در افکار و اندیشه‌های خویش همیشه مسیر درست را طی نمی‌کند و چه بسا که از طریق حق منحرف می‌شود. بنابراین ضرورتاً قوانین و قواعدی لازم است که از این انحراف جلوگیری کند که این قواعد همان منطق است. براین اساس انسان برای طی مسیر صحیح شناخت و برای تشخیص فکر صحیح از ناصحیح و باز شناختن حق از باطل احتیاج به فنّ و یا وسیله و صنعتی دارد که این صنعت همان منطق است و از این رو صنعت منطق شباهت بسیار زیادی به صنعت نحو دارد. نسبت صنعت منطق به عقل و فکر

۱. حکما، حکمت را به اعتبار اقسام موجود بر دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کنند. مطالعه پدیده‌هایی که هستی آن‌ها در اختیار انسان نباشد بر عهده حکمت نظری و پدیده‌هایی که به اراده و اختیار انسان باشد بر عهده حکمت عملی است. حکمت نظری به چهار قسم: منطق، علوم طبیعی، ریاضی و الهی و حکمت عملی نیز به سه قسم تقسیم می‌شود: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۱).

همچون نسبت صناعت نحو به کلام است (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۱۱). بنابراین علم منطق را علم ترازو نیز معرفی کرده‌اند و علم‌های دیگر، علم سود و زیان است و هر علمی که به ترازو سنجیده نشود، پس آن علم حقیقتاً دانش نیست. بنابراین چاره‌ای جز آموختن علم منطق وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۰).

به‌هرحال، ضرورت نیاز به منطق از دو منظر قابل بررسی است: ۱. تعیین قواعد صحیح برای تعریف مناسب از پدیده‌ها؛ ۲. تعیین چهارچوب درست برای استدلال مناسب. بنابراین منطق به ترازوی می‌ماند که به موجب آن، هم می‌توان عیار صحت تعریف را مورد سنجش قرار داد و هم می‌توان درستی استدلال را بر اساس آن مورد ارزیابی قرار داد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۹).

۲. ضرورت نیاز دانش حقوق به قواعد منطق

همان ضرورتی که در بالا گذشت، عیناً در دانش حقوق نیز معنا می‌یابد؛ چراکه حقوق نیز یکی از دانش‌هایی است که در مرحله استدلال نیازمند قواعد منطقی است. باید توجه داشت که گسترش دانش‌ها و تخصصی شدن آن‌ها، نیاز به وجود طریق استدلال هر علم یا دسته‌ای از علوم را از بین نمی‌برد که همین امر به طرح مفهوم منطق‌های مضاف یا فن استدلال مضاف در علوم مختلف انجامیده است که دانش حقوق نیز از این دایره مستثنا نیست (Craia, 1998, p.471) و چون قواعد حقوق همیشه روشن نیست، به استدلال و منطق نیاز داریم که وجود و استقلال فن استدلال یا منطق حقوق در همین راستاست؛ چراکه ادراک، استنتاج، استنباط و اجرای حقوق در تمامی سطوح و ابعاد اعم از تقنین، تبیین، تفسیر، تطبیق (قضا) و... از طریق یک فعالیت ذهنی حاصل می‌شود و این فعالیت از آن جهت که بحثی و استدلالی است از منطق سرچشمه می‌گیرد. براین اساس ضرورت منطق حقوق از آن لحاظ است که دلایل مناسب را برای تصمیم‌گیری فراهم می‌آورد (حبیبی، ۱۳۷۳، ص ۸۵) و در نتیجه، نقش آن مضبوط ساختن برآیند روش شناختی مبادی پایه در فهم نظام حقوقی به صورت قواعد و ضوابط مشخص و جلوگیری از دخالت عوامل نابحق در فهم نظام حقوقی است.

به سخن دیگر، با هر عملیات حقوقی یا تلاش برای تبیین، فهم و درک آن، ضرورتاً پای قواعد منطقی نیز وارد صحنه اندیشیدن و استدلال می‌شود؛ چراکه لازمه تبیین حقوقی، فعالیت فکری و ذهنی است که این فعالیت نیز شامل زنجیره‌ای از اندیشه‌ورزی‌هاست که عبارت‌اند از: تعریف مفاهیم، تقسیم آن‌ها و سرانجام تصمیم‌گیری و صدور حکم. اساساً عمل فکر کردن و اندیشه‌ورزی حقوقی، چیزی جز نظم دادن به معلومات و پایه قرار دادن آن‌ها برای کشف یک امر جدید نیست و وقتی که می‌گوییم منطق، قانون صحیح فکر کردن است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸) و از سوی دیگر می‌گوییم: «فکر عبارت است از حرکت و سیر ذهن از مقدمات به نتایج» (مظفر، ۱۴۱۳، ص ۲۳)، بدین معناست که رسالت منطق این است که قوانین درست حرکت کردن ذهن را نشان می‌دهد و درست حرکت کردن ذهن چیزی جز درست ترتیب دادن و درست شکل و صورت دادن به معلومات نیست. براین اساس، موضوع علم منطق عبارت است از «معرف و حجت» (فضلی، ۱۳۷۴، ص ۸)؛ یعنی منطق یا درباره تعریفات بحث می‌کند یا در مورد استدلال‌ها (حسینی، بی تا، ص ۳۶) که این فرایند و سیر حرکت در تحلیل‌های حقوقی نیز به وقوع می‌پیوندد (محمدغفوری، ۱۳۹۲، ص ۵۸).

حقوق‌دان در نظام حقوقی به ارزش مطلوب خود می‌اندیشد و به اقتضای دانش خویش به دنبال قانون، قواعد، اصول، مبانی و منابع بوده تا از سازوار نمودن آن‌ها به نظام مطلوب حقوقی دست یافته و از سرنوشت رازآلود عدالت آگاه شده و عدالت را در مسیر تحقق یاری کند که بی‌شک منطق حقوق در طراحی این نظام و سلوک نقش اساسی دارد؛ چراکه منطق حقوق، منطقی است که دلایل مناسب را برای تصمیم‌گیری فراهم می‌آورد. از این رو نظام حقوقی نظامی استدلالی و مبتنی بر قوانین و قاعده‌های منطقی است و هر نوع ادراک، استنتاج و استنباط حقوقی محصول سیر استدلالی و مبتنی بر سلوک از مقدمات معلوم به نتیجه مجهول است و برای این که سامانه کارآمد، جامع و روزآمدی برای فهم و سنجش نظام حقوقی ارائه شود، منطق حقوقی سامان یافته است. هرچند درباره مبنا و اهداف حقوق میان مکاتب مختلف حقوقی اختلاف است، اما با همه این اختلاف‌ها، در هیچ مکتبی حقوق‌دان بی‌نیاز از منطق نیست.

در توضیح بیشتر باید گفت که تصمیم‌گیری پس از اندیشه حقوقی، دارای دو قسم است: اتخاذ تصمیمی که در مسائل و امور بدیهی اتفاق می‌افتد؛ یعنی مسائلی که بدون هیچ واسطه‌ای خود بدیهی هستند و تصمیمی که با واسطه بدیهی جلوه می‌کند که این قسمت دوم به یاری استدلال به مرحله بدیهی می‌رسد. در حقیقت زمانی که تصمیم غیربدیهی به‌عنوان نتیجه به مقدمات بدیهی عرضه می‌شود، مقدماتی که بدیهی بودنشان به دلیل برخورداری آن‌ها از یک قاعده و قانون منطقی است، این تصمیم حقوقی غیربدیهی با واسطه به شکل حکمی بدیهی ظاهر می‌شود (Marmor, 2005, p.175).

به هر حال، مجموعه فعالیت‌های حقوقی تابع قواعدی هستند که دانش منطق آن‌ها را سازماندهی می‌کند. بنابراین تحلیل حقوقی مستلزم اعمال قواعد منطقی است و این قواعد، بنیادهای استدلال حقوقی را تشکیل می‌دهند و این مطلب که در برخی از استدلال‌ها، قواعدی غیر از قواعد استدلال‌های منطقی صوری، دارای جایگاه بوده و ایفای نقش می‌کنند (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ص ۳۸)، در اصل ضرورت منطق حقوق و اهمیت آن، تغییری ایجاد نمی‌کند. برعکس، باید به منطق صوری که از سابقه دیرینی برخوردار بوده و قواعد آن در گذر زمان آزموده‌تر شده است (سعیدی، ۱۳۸۰، ص ۶۳)، اعتماد کرد؛ زیرا این قواعد نتیجه‌بخش بودن استدلال‌های حقوق‌دانان را تضمین می‌کند. چه بخواهیم و چه نخواهیم در حقوق نیز مانند علوم دیگر از قواعد منطق صوری بهره‌مند می‌شویم؛ هر چند که این مطلب بدان معنا نیست که در حقوق صرفاً بر اساس قواعد حقوق صوری استدلال و استنتاج می‌شود. منطق، چه صوری و چه غیر آن، مبانی استدلال‌های حقوق‌دان را قاعده‌مند می‌کند و قواعد این استدلال‌ها و ابزار کار فکری را در اختیار او می‌گذارد و چون منطق جنبه صناعی و آلی و ابزاری دارد (خوانساری، ۱۳۷۶، ص ۲۰۵). بنابراین می‌توان آن را خوب یا بد به کار گرفت و این ابزار نیست که همیشه عامل خطا یا مصونیت است، بلکه عامل اصلی کسی است که آن را به کار می‌برد. اگر گاه مخاطبان حقوق‌دانان از نتایجی که به مدد برخی قواعد منطق صوری به دست می‌آید، اقناع نمی‌شوند، اینجا

همیشه تقصیر متوجه این قواعد آلی نیست، بلکه بیشتر متوجه انتخاب روش هاست. بی شک اگر قواعد و ابزارهای دیگری از این منطق انتخاب می شدند، نتایج رضایت بخش تری حاصل می گردید.

به هر حال، دانش حقوق از آنجا که هم ناظر به مرحله قانون گذاری است و هم مربوط به تحلیل و تفسیر قانون و در نهایت تطبیق قانون بر رویدادهای خارجی و اجرای آن؛ بنابراین اندیشه ورزی و استدلال حقوقی در هر یک از این ساحت ها می باید بر اساس قاعده و چهارچوب مشخص انجام شود؛ یعنی از یک سو می باید قواعد «تعریف» را تعیین کرد و از سوی دیگر، ضوابط «استدلال صحیح» را باید مشخص کرد. بر این اساس می توان گفت که ضرورت نیاز به منطق و قواعد آن در دانش حقوق در سه مرحله اجرای قانون، تحلیل و تفسیر آن و مرحله قانون گذاری امر بسیار بدیهی و روشنی است. حقوق دان در صورت تسلط بر قواعد و قوانین منطقی است که می تواند چهارچوب های تعریف و استدلال را در امور حرفه ای خود به کار گیرد و از این طریق اختلاف ها را به حداقل برساند. بنابراین برای ثمربخش بودن کوشش ها در جهت ممانعت از تشتت و اختلاف آرای حقوقی و قضایی و رفع آن ها، ضرورت منطق حقوق به عنوان امری بدیهی مطرح می شود. حقوق دان در مقام تکمیل راه حل های قانونی، ناچار است از قیاس، استقراء و تمثیل استفاده کند. از این رو حقوق نیز مانند سایر علوم به چهارچوب فکری منطق و قواعد آن نیازمند است.

۳. چالش های ناظر بر منطق صوری حقوق

به تبعیت از مخالفت فرانسیس بیکن، دکارت، کانت، هگل و... با منطق صوری، برخی از حقوق دانان نیز نسبت به منطق صوری و قواعد استدلالی آن چندان خوش بین نیستند (Soeteman, 1998, p.76)، اما برای این بدینی دلیل مستحکمی ارائه نمی کنند که این امر به بروز چالش هایی در عرصه منطق حقوق انجامیده است که در این بند به مهم ترین وجوه از این بدینی ها پرداخته می شود:

۱-۳. عدم کارایی منطق صوری در تحقق عدالت

برخی از مخالفان منطق صوری و کاربرد آن در استدلال حقوقی، بر این باورند که جوهر استدلال حقوقی در قالب منطق صوری نمی‌گنجد. آنان معتقدند یک نظام حقوقی غیر از نظام صورت‌گراست؛ زیرا در نظام حقوقی، دادرس حق را باید به هر مصداق معینی ارجاع دهد و نمی‌تواند راضی باشد که نتایج لازم به مدد قیاس، از متون قانونی استنباط شوند، بلکه باید بررسی و ملاحظه کند که آیا این نتیجه‌گیری‌ها درست هستند یا خیر؟ و اگر نتیجه‌گیری درست به نظر نرسند، دادرس باید به تحلیل و تفسیر قانون دست بزند و یا باید به تغییر مقدمه‌های قضیه دست بزند تا به نتیجه‌ای که مدنظر است برسد و از نتیجه نامطلوب دور گردد. قاضی خوب، در برابر عقل قانون، عقل خود را تحقیر نمی‌کند؛ زیرا او منصوب شده است تا مطابق عدالت و برای رسیدن به آن قضاوت کند، نه مطابق ظاهر قانون و در نتیجه، او می‌تواند به قضاوت درباره خود قانون هم بپردازد؛ زیرا قانون بالاتر از عدالت نیست. عمل نکردن به عدالت با این عذر که قانون در این باره صراحت ندارد، نوعی قصور و کوتاهی است. در رویه قضایی، معقولی عقلانی‌تر و انصافی منصفانه‌تر و قانونی قانون‌تر از عدل و عدالت نمی‌توان یافت و از این روست که استدلال صوری و روش اعمال مکانیکی قانون از نیمه دوم قرن نوزدهم به این سو محکوم شده است؛ چرا که به رویه قضایی ماشینی می‌انجامد که این روش هم از اعتبار افتاده است (Stelmach, 2006, p.321).

در مقام پاسخ، این چالش و اشکال را از ابعاد مختلفی می‌توان به نقد کشید؛ از جمله این که: اگر استدلال‌های حقوقی از چهارچوب قواعد کلی خارج شود و جنبه شخصی بیابد، به آشفتگی در نظم عمومی می‌انجامد و در این صورت نه تنها اسباب برگشت حق به صاحب آن را فراهم نمی‌سازد، بلکه موجب تضییع عدالت و نظام حقوقی می‌شود. با طولانی شدن عمر دانش حقوق، نه تنها از قدر و جایگاه دیدگاه موسوم به فرمالیسم حقوقی که مبتنی بر منطق صوری است، کاسته نشده، بلکه با ظهور مکتب پوزیتیویسم حقوقی و پیدایش مکتب حقوق تحلیلی، چهره جدیدی یافته است. فرمالیسم حقوقی امروزه تا آنجا پیش‌روی کرده است که قاضی

شایسته را هم چون ماشینی می‌داند که دخالت عواطف و امور اخلاقی را در خود به صفر برساند و تنها بر اساس قواعد و مفاهیمی که در چهارچوب آموزه‌های حقوقی شکل گرفته است، به تصمیم و صدور حکم اقدام کند؛ به نحوی که آنان به دنبال برقراری نظمی بسان نظم ریاضی بر استدلال حقوقی هستند و بر آنند که باید در حقوق از هر دو چهره صوری و ماهوی منطقی استفاده کرد (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ص ۲۱). گفتنی است که باید میان دو حیطة علم حقوق و مهارت به کارگیری آموزه‌های آن در راستای برقراری عینی عدالت تفکیک قائل شد. مقام علم و شناخت که کلی است و دانش منطقی هم که به این حیطة مربوط است، از مقام اجرا و تطبیق کلیات بر مصادیق که نیازی به دانش منطقی ندارد، بلکه روش خاص خود، یعنی مهارت در اجرا و تطبیق را خواستار است، متفاوت است.

این نظریه که منطقی صوری و صورت‌گرایان به این دلیل که صورت‌گرایان صرفاً به دنبال اجرای قواعدی صوری هستند که این قواعد الزاماً همیشه به عدالت نمی‌انجامد و در نتیجه، در هدف و غایت با مخالفان صورت‌گرایی تفاوت دیدگاه دارند، مردود است؛ چرا که: اولاً، علوم برهانی و کلی‌ناظر به کنش ارادی انسان که دانش حقوق هم از جمله آن‌هاست، به غایت تحقق ارزش‌های انسانی، یعنی پیاده شدن ملکات و فضایل انسانی که حد وسط میان افراط و تفریط و زیرمجموعه عدالت فردی و اجتماعی است مطرح می‌شوند، ولی آشکار است که حیثیت علمی آن‌ها که مقام شناخت واقعیت با روش عقلی و برهانی است با حیثیت اجرایی آن‌ها به منظور تحقق غایت آن، یعنی تحقق عدالت، متفاوت است و نباید عدم اجرای درست گزاره‌های دانش حقوق را به معنای معتبر نبودن روش منطقی در استنباط این گزاره‌ها دانست. از سوی دیگر، همه نظام‌های حقوقی با رویکردهای استدلالی گوناگون، برای هدف واحدی کوشش می‌کنند که هدف غایی آن، تحقق عدالت است. صورت‌گرایان از آن جهت بر قواعد و ساختارهای عمومی و صوری تأکید دارند که اتفاقاً عدالت فدای نسبی‌گرایی محض نشود. این ادعا که تأکید و تمرکز صورت‌گرایان بر کشف مراد قانون‌گذار از آن جهت است که تبلور عدالت را صرفاً در مراد قانون‌گذار می‌بینند؛ و گرنه باید خود را وامدار بدانند که بی‌شک

بطلان چنین اتهام گزافی روشن است. تمرکز صورت‌گرایان بر شناسایی اراده قانون‌گذار از آن‌روست که آن‌ها ابتدا عدالت واقعی را از قانون جست‌وجو می‌کنند، اما اگر قانونی را عادلانه ندانند، تسلیم اراده قانون‌گذار نمی‌شوند. همان‌گونه که تمرکز اصلی فقیهان مسلمان بر کشف و شناسایی اراده شارع نیز از آن‌روست که آن‌ها عدالت واقعی و مصون از خطا را در اراده شارع می‌دانند (غروی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۸۶). اساساً فقه و دانش حقوق هدفی جز رسیدن به عدالت ندارند و اگر برخی برقراری نظم را هم بدان افزوده‌اند، از نوع عطف تفسیری است و برقراری نظم و اجرای عدالت دو روی یک سکه است. برقراری نظم تنها از راه دادن حق به صاحب آن امکان‌پذیر است. از همین‌روست که حکما معتقدند که حسن عدل و قبح ظلم، ملاک واقعی و نفس‌الامری دارند که همان معیار فضیلت‌گرایی است.

پس صورت‌گرایان هم در کنار مخالفان صورت‌گرایی به دنبال اجرای عدالت‌اند و در این جهت تفاوت دیدگاهی وجود ندارد، بلکه همه مکاتب حقوقی در اصل و کبرای کلی هدف با یکدیگر مشترک هستند.

هم‌چنین به‌عنوان پاسخ سوم در نقد چالش پیش گفته باید گفت: این که در قضاوت، شهود قاضی یا درون‌بینی یا به سخن دیگر، شهود‌گرایی او را به عدالت می‌رساند و آنچه در رأی او منعکس می‌شود، همان عناصر شخصی و شهود و عرفان قاضی است، این برداشت به شکل مطلق، مسلماً اشتباه است و این اشتباه از آنجا ناشی شده است که به تأثیر ناخودآگاه قواعد منطقی توجه نشده است (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ص ۴۴). جالب این که داعیه‌داران مخالفت با منطق صوری نیز در مقام رد و ابطال استدلال می‌آورند و قواعد منطقی را در استدلال خویش رعایت می‌کنند. بنابراین آنچه درباره استدلال بر پایه شهود قاضی و درون‌بینی اظهار می‌شود از سر بی‌توجهی به تأثیر ناخودآگاه قواعد و ضوابط منطقی ارتکازی است. استدلال و قضاوت بدون دخالت ضوابط منطقی ناممکن است، ولی چون دخالت قواعد مزبور به صورت خودآگاه نیست و در بسیاری مواقع بدان تصریح نمی‌گردد، تصور می‌شود که دخالت آن منتفی است. بنابراین هیچ استدلالی خالی از قواعد منطقی نیست.

از سوی دیگر، اگر مبنای رأی قاضی عناصر شخصی و به اصطلاح شهود و درون‌بینی باشد، به دلیل نسبی بودن آرا و احکام، هیچ‌گاه امکان تجدیدنظر درباره آن‌ها وجود نخواهد داشت؛ این در حالی است که در تمام نظام‌های حقوقی نظارت قضایی و تجدیدنظر مورد پذیرش قرار گرفته که معنایش این است که مبنای استدلال حقوقی و قضاوت، عناصر شخصی و شهودگرایی نیست و اعتبار آرا و احکام صادره و استدلال‌های حقوقی به‌عنوان امر شخصی که قائم به فرد خاص باشد، نیست، بلکه معیار تحقق حق و عدالت است و آرای دادرسان تا آنجا و تا میزانی دارای اعتبار است که با معیار قواعد استدلالی ارتکازی انطباق داشته باشد. بنابراین در دادگاه‌های عالی بر اساس همین معیار، کار سنجش و نظارت قضایی انجام می‌شود که همه این امور دخالت ضوابط منطقی را می‌طلبد.

۲-۳. موضوع حقوق امور اعتباری است، نه حقیقی

یکی از مهم‌ترین چالش‌های منطق حقوقی مبتنی بر منطق صوری، تکیه بر موضوع حقوق است. مخالفان منطق صوری معتقدند که موضوع هر علم تعیین‌کننده منطق آن علم و روش تحقیق در آن است. آیا حقوق موضوعی دارد یا خیر؟ اگر دارای موضوع است، آن موضوع حقیقی است یا اعتباری؟ که پاسخ به دو پرسش مذکور، نوع منطق حقوق را مشخص می‌کند. آنان در جمع‌بندی بر این باورند که موضوع حقوق امور اعتباری است و حقوق، دانشی است اعتباری و منطق ناظر بر آن با منطق صوری که بر علوم حقیقی حاکم است، متفاوت است (حیبی، ۱۳۷۳، ص ۷۹).

در نقد این چالش باید گفت که این استدلال که موضوع علم حقوق امور حقیقی نیست، بلکه اعتباری است، درک درستی از موضوع حقوق نیست که این درک ناصحیح موجب بروز اشتباهاتی شده است؛ از جمله این که تصور شده دانش حقوق به دلیل برخوردار بودن از موضوع صرفاً اعتباری از منطق صوری و سنتی تبعیت نمی‌کند؛ در حالی که در مسائل و قضایای حقوقی نه تنها موضوع، بلکه محمول آن‌ها نیز واقعی و نفس‌الامری است؛ چرا که وصف ذاتی موضوع

حقیقی و نفس‌الامری است. مسائل علم حقوق که تشکیل یافته از موضوع و محمول هستند و موضوع آن‌ها اجزا و جزئیات موضوع علم و محمول آن‌ها عوارض ذاتی موضوع علم است، ناظر به واقعیت انسان و کنش ارادی نیک و بد وی هستند. بنابراین موضوع، محمول و نیز شروط و موانع، امور حقیقی و واقعی‌اند و از سوی دیگر، هر قانونی دارای ملاکی است و وجود ملاک باعث می‌شود اعتبار شکل گرفته، مفید و سودمند باشد و به عقلایی بودن اتصاف یابد و ملاکات اموری نفس‌الامری واقعی هستند و وقتی حقوق از جنبه‌های گوناگون جنبه حقیقی و واقعی دارند، در نتیجه باید تابع قواعد و ضوابط منطقی باشند (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۴، ص ۵۴). از سوی دیگر و در واقع به‌عنوان بیان مصداق حقیقی بودن موضوع حقوق باید گفت که موضوع حقوق، صرفاً و تنها قاعده حقوقی و قانون نیست، بلکه همراه با قانون، به‌ویژه در برخی گرایش‌ها، نهادها و اشخاص حقیقی هم موضوع حقوق هستند؛ برای نمونه، موضوع حقوق مدنی افراد و اشخاص حقیقی و یا موضوع حقوق بشر، انسان‌ها هستند و حتی در حقوق اساسی، برخی نهادهای حقیقی سیاسی موضوع آن است و یا موضوع حقوق اداری قوانین اداری و نهادهای اداری است و این موضوعات بنا بر نظریه‌ای حقیقتاً وجود دارند (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۵) و کم پیش می‌آید که صرفاً از نوع اعتباری و شخصیت معنوی باشند و چون مبنای اصلی شناخت این موضوعات، به‌ویژه قوانین حاکم بر آن‌ها، استدلال‌های عقلی و قیاسی است، پس باید از همان منطق قیاسی و صوری برای استدلال در آن‌ها استفاده کرد.

۳-۳. تفاوت در کاربرد

برخی دیگر، چالش را از منظر دیگری مطرح کرده‌اند و آن این‌که منطق حقوق با کاربرد منطق صوری در دانش حقوق متفاوت است و دلیل این تفاوت را نیز چنین بیان می‌کنند که موضوع منطق حقوق به‌عنوان فرعی از فلسفه حقوق صرفاً حاکم بر تفسیر و تحلیل حقوقی است و این موضوع چیزی غیر از تبعیت حقوق از قواعد منطق صوری است و از این‌رو در دانش حقوق قائل به منطق خاصی با اوصاف مربوط به آن هستند (جعفری تبار، ۱۳۹۹، ص ۱۷).

آنان در توجیه انکار جایگاه منطق صوری در حقوق و پذیرش سامانه منطق جدید، معتقدند که منطق صوری نسبت به کاربردشناسی بی‌اعتناست، اما منطق جدید به کاربردشناسی هم توجه دارد (Leyh, 1992, p.247).

به نظر می‌رسد که این نظریه ناتمام است؛ زیرا حقوق‌دانان در هر استدلالی به شکل آگاه و ناخودآگاه و به شکل کاملاً ارتکازی از قواعد ماهوی منطق نیز استفاده می‌کنند و با لحاظ درست بودن محتوای مقدمات و در چهارچوب قواعد کاربردشناسی آن به استدلال می‌پردازند. به سخن دیگر، به نظر می‌رسد اصل و اساس این نزاع ریشه در یک سوء تفاهم دارد. امروزه در حقوق از هر دو چهره صورت و ماده منطق استفاده می‌شود. حقوق نیز مانند سایر علوم به چهارچوب فکری منطق صوری، به‌ویژه در مورد تفسیر قانون و استخراج قواعد ناشی از احکام پراکنده نیازمند است. پس منطق صوری حقوق، قواعد درست اندیشیدن و استنباط درست را نیز دربرمی‌گیرد (soeteman, 1998, p.61).

۳-۴. مخالفت اکثریت فیلسوفان حقوق با منطق ارسطویی

آنان که به دنبال دوگانگی میان منطق حقوقی و منطق صوری و طرد آن هستند، بر مخالفت اکثریت فیلسوفان حقوق بر سیطره منطق ارسطویی بر استدلال حقوقی تکیه کرده و سرانجام بر ضرورت پیروی استدلال حقوقی از مبانی دیگر، هم‌چون منطق خطابی و شهودی و جدلی استناد می‌کنند (کاتوزیان، ۱۴۰۰، ص ۳۹).

در مقام پاسخ به این چالش باید گفت که: اولاً، در منطق ارسطو تنها روش قیاس برهانی مطرح نیست، بلکه روش تعریف که به نوعی شهودی است و نیز روش قیاس خطابی، جدلی، مغالطی و شعری هم مطرح است و تفکیک منطق خطابی و جدلی و شهودی از منطق ارسطو ناموجه است و نسبت دادن چنین امری به منطق ارسطو، حاکی از فهم ناتمام از منطق ارسطوست؛ ثانیاً، این ادعا و دلیل که چون اکثریت قائل به این هستند که منطق حقوق از منطق صوری بیگانه است صرفاً ادعایی بدون دلیل است، بلکه برعکس دلایلی برخلاف آن

هم وجود دارد. مکتب‌هایی که امروزه با نام‌هایی چون فرمالیسم حقوقی یا صورت‌گرایی یا اصالت ساختار یا فلسفه حقوق مکانیکی شناخته شده است، عمری به درازای تاریخ علم حقوق دارد. از ابتدا کوشش پدیدآورندگان دانش حقوق این بوده که میان مفاهیم و اصول و ضوابط ارتباط برقرار کنند که بسان اعضای یک ماشین در هماهنگی کامل باشند و دانش واحدی را تشکیل دهند، بلکه اساساً پذیرش اسم واحد برای عناصری است که ارتباط میان آن‌ها کامل باشد و یک کل واحد از آن‌ها به وجود آید که تدوین مجموعه‌هایی به نام کدهای قانونی در همین راستا بوده است. این تصور که مکتب واقع‌گرایی در مقابل فرمالیسم حقوقی قرار دارد و ظهور چنین مکاتبی به معنای نسخ و خاتمه یافتن دیدگاه موسوم به مکتب فرمالیسم حقوقی است، اشتباهی ناشی از بی‌دقتی است. مکتب واقع‌گرایی درحقیقت تکمیل‌کننده مکتب فرمالیسم حقوقی است. مکتب واقع‌گرایی شالوده‌های فکری خود را وامدار اندیشمندانی است که آن‌ها خود از چهره‌های معروف دیدگاه‌های فرمالیسم حقوقی محسوب می‌شوند (حبیبی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۱).

به هر حال، مبنای منطق‌های جدید عمدتاً بر اندیشه حس و تجربه‌گرایی علوم معاصر استوار است؛ درحالی‌که استدلال‌های حقوقی، به‌ویژه در نظام حقوقی مبتنی بر وحی و آموزه‌های دینی، همیشه مبتنی بر حس و تجربه‌گرایی و آزمایش نبوده و همچنان استدلال عقلی و قیاسی انتزاعی و نیمه‌انتزاعی نقش اساسی را ایفا می‌کنند؛ ضمن این‌که دانش حقوق نقش سایر عوامل استدلالی، به‌ویژه نقش استقراء، حس و تجربه را به کلی نفی و طرد نمی‌کند. با عنایت به این‌که منطق صوری دارای پیشینه‌ای به درازای قدمت علوم است و در گذر زمان آزموده شده و قواعد خود را به اثبات رسانده و از سوی دیگر در مسیر تحول، قواعدی پویا و تحول‌آفرین بر آن افزوده شده است و نیز از آنجا که منطق‌های جدید به‌عنوان منطق‌هایی ناآزموده با اشکالاتی روبه‌رو هستند، شایسته است همچنان قواعد منطق صوری به‌عنوان اصلی‌ترین ابزار استدلال در دانش حقوق به کار گرفته شود و نباید به‌راحتی از این قواعد دست کشید.

نتیجه

۱. استدلال در آرا و احکام حقوقی از نقص و خلأ دور نیستند. بنابراین نتایج حاصل از این استدلال‌ها، نیازمند ارزیابی در پرتو قواعد منطقی هستند که همین امر فیلسوفان حقوق را به سنجش دانش و استنتاجات حقوقی بر اساس موازین و قواعد منطقی واداشته است. از این رهگذر، رویکردهای گوناگونی در ارزیابی استدلال‌های حقوقی شکل گرفته‌اند که مجموع آن‌ها «منطق حقوق» و روش استدلال نامیده می‌شوند.
۲. ضرورت تحقق نظم حقوقی و غایت نظام حقوقی - یعنی عدالت - وجود و استقلال فن استدلال و منطق حقوقی را به اثبات می‌رساند. نظریه پردازان فلسفه حقوق از دیرباز به این مقوله عنایت داشته و در پی نشان دادن منطق حاکم بر استدلال‌های هر نظام حقوقی بوده‌اند و طبیعی است که منطق پذیرفته شده در هر نظام حقوقی، تابعی از نظریه‌های پذیرفته شده در عرصه فلسفه حقوق و نظریه حقوقی آن نظام است و به تناسب مبنا و غایتی که از حقوق در ذهن دارند، منطق حاکم بر نظام حقوقی را تعیین می‌کنند.
۳. طی زمانی در بیش از دو هزار سال، منطق صوری، منطق حاکم بر علوم، از جمله استدلال‌های قضایی و دانش حقوقی بوده است که البته هم‌زمان با تمام این زمان‌ها، انتقادهای فراوانی به این منطق - عمدتاً به کارآمدی و نه به صحت آن - وارد آمده است؛ اما روشن است که انتقاد از یک نظام و پدیده منطقی، به معنای نفی نیاز به کلیت آن نیست.
۴. این انتقادات سبب شده است که روش‌های استدلالی جدیدی به منطق ارسطویی افزوده شود و این نظام منطقی در مقایسه با منطق صوری قدیم به نوعی تبدیل به یک منطق ترکیبی گردد که افزایش حجم قواعد استدلالی و سور استدلال خود دلیلی بر این مدعاست.
۵. صرف این که منطق صوری با انتقادهایی روبه‌روست، دلیل مناسبی برای دست کشیدن از آن و بدتر از همه گرفتار شدن در بی‌منطقی نیست. اساساً دلیل محکمی بر نقص منطق قدیم ارائه نشده است. افزون‌براین، قواعد و یافته‌های منطق‌های جدید هم خود بی‌عیب و اشکال نیستند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، ج ۲، تهران، انتشارات سروش.
۲. ———، ۱۳۸۳، *رساله منطق: دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوه، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا.
۳. ———، ۱۴۰۵ق، *الشفاء: المنطق*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ۱۳۷۴، *کلیات و مقدمه علم حقوق*، تهران، گنج دانش.
۵. جعفری تبار، حسن، ۱۳۹۹، *منطق حیرانی: در باب استدلال حقوقی*، تهران، فرهنگ نشر نو با همکاری نشر آسیم.
۶. حبیبی، حسن، ۱۳۷۳، *منطق حقوقی و انفورماتیک حقوقی*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۷. حسینی دشتی، مصطفی، بی تا، *حاشیه ملاعبده الله علی التهذیب*، الطبعة الخامسة، قم، اسماعیلیان.
۸. خوانساری، محمد، ۱۳۷۶، *فرهنگ اصطلاحات منطقی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۹. سعیدی، گل‌بابا، ۱۳۸۰، *قضایا در منطق ارسطویی و تحول آن در اسلام*، تهران، مشکات.
۱۰. صدر، سید محمدباقر، ۱۴۱۰ق، *الاسس المنطقية للاستقراء*، چاپ چهارم، بیروت، دارالتعارف.
۱۱. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، ۱۳۸۲، *حقوق اداری*، تهران، سمت.
۱۲. غروی اصفهانی، محمدحسین، ۱۳۷۴، *نهایة الدرایة فی شرح الکفایة*، قم، سیدالشهداء.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۴. فضلی، عبدالهادی، ۱۳۷۴، *المنطق و مناهج البحث*، چاپ هفتم، قم، مجمع علمی اسلامی.
۱۵. کاتوزیان، ناصر، ۱۴۰۰، *فلسفه حقوق*، ج ۳ (منطق حقوق)، چاپ دوم، تهران، انتشارات گنج دانش.
۱۶. ماکولسکی، آ، ۱۳۶۴، *تاریخ منطق*، ترجمه فریدون شایان، تهران، نشر خامه.
۱۷. محمدغفوری، محمدرضا، ۱۳۹۲، *استدلال قضایی در دو نظام بزرگ حقوقی صورت‌گرا و واقع‌گرا*، تهران، انتشارات مجد.

۱۸. مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۳ق، المنطق، الطبعة العاشرة، قم، انتشارات فیروز آبادی.

19. Craig, Edward, 1998, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, volume5, New york, Routledge Pub.
20. Gordon, David, 2000, *An Introduction to Economic Reasoning Ludwig Von Misis Institute*, Alabama.
21. Kahane, Howard, 1990, *logic and philosophy: a modern introduction*, 6th ed, California, publishing Belmont.
22. Leyh, Gregory, 1992, *Legal Hermeneutics History, Theory, and Practice*, Los Angeles, University of California Pres.
23. Marmor, Andrei, 2005, *Interpretation and Legal Theory*, Second Edition, Hart Publishing.
24. Soeteman, Arend, 1998, *Logic in law*, Springer Science Business Media Dordrecht.
25. Stelmach, Jerzy & Bartosz Brozek, 2006, *Methods of legal reasoning*, First Published, Dordercht, Princeton University Press.

duties of individuals, and the essential attributes of these rules are discussed in this science. The essential attributes are those that carried on the subject of rights as it is, and the discussion on the subject of rights take place by a logical reasoning. The central signifier of legal arguments in various judicial fields, explanation, interpretation, research and legislation are the rules and norms that form the axis of legal science, and they guide the identity and method of this science. According to this point the legal philosophers have long realized the necessity of the rules governing on the form of reasoning, have appealed to these rules in legal thinking, and have invented the rules of the form of reasoning as a method of inference and legal reasoning. By the emergence of new logics various views and approaches have been proposed for evaluating, analyzing, and interpreting of legal cases and reasoning techniques. The main question of this article is: what are the necessities that justify the use of these reasoning rules in law, and what challenges do these rules put forth in the face of legal inference? By a descriptive-analytical approach and qualitative method this article discusses these rules, and the most important findings are that since the rules of argumentation have gradually changed due to scientific developments and new reasoning methods have gradually been added to it, these rules are still considered the most widely used arguments in legal science.

Keywords: Philosophy of Law, Technique of Reasoning, Logic of law, Modern Logic, Formal Logic.

has not provided any proof to prove the existence of God - which is considered the basis of monotheism and happiness and the pillar of all religions. Many contemporary commentators of Quran have opposed this theory and say that on the assumption that the verses of the Qur'an did not directly prove the existence of God, it is not the case that such proofs cannot be deduced from the inner layers of the verses. Therefore, using the logical rules in discovering implicit syllogisms, applying the descriptive-analytical method, ignoring the theoretical issues raised in this regard, and presenting an objective and exemplary form, according to the rule of "proofs of the possibility of something happening", the present study seeks to prove that the philosophical proofs such as "possibility and necessity" can be inferred from the verse 65/ 59, the "proof of Sediqueen" from the verse 25/ 45, and also the "proof of order" - which is considered a verbal argument – from the verse 20/ 50. So, this study wants to say that the root of these proofs can be find in verses of this heavenly book. Conducting researches like this can be count as a manifestation of the inseparable relation between the Qur'an and proofs and, somehow, shows a view of the scientific miracle of this divine book.

Keywords: Proving the Existence of God, Possibility and Necessity, Proof, Proof of Sediqueen, Proof of Order, Quran.

The Logic of Rights; Necessities and Challenges

Ibrahim Musazadeh

The subject of legal science is the legal rules which governing the rights and

emphasizes on these matters, and this shows that from the perspective of the Qur'an, in order to criticize false thought and fight against it, in addition to paying attention to the intellectual and theoretical aspects of false thought, practical, moral and motivational aspects of people of falsity (paralogists) should also be considered. The purpose of the Qur'an in paying attention to these aspects is to reveal the personality of falsity people and their hidden goals which covered by the beautiful and deceptive appearances. So, in this way, the incorrectness of their thinking will be revealed and its influence on others will be prevented. In order to eliminate the defect existing in the rational method of critical thinking and to complete its topics, In this article, which is presented in a descriptive-analytical form, the method of the Qur'an in criticizing the false thought is examined.

Keywords: Motives of Fallacious (paralogist), Critical Thinking, Quran, Characteristics of Fallacious, External Fallacies, verbal Fallacies, Spiritual fallacies.

The Application of Logic in the Discovery of Philosophical and Theological Proofs About the Existence of God in the Qur'an

Ahmad Maleki

The holy Quran is, First of all, the most comprehensive book for the eternal happiness of man. Secondly, it is the revealed form of God's unlimited knowledge is in the form of words and phrases; Thirdly, it is a book of arguments and proofs to the extent that it has more than three hundred times called for reasoning and even demanded proofs from its opponents. However, some commentators such as Allameh Tabatabaei believe that this divine book

these sciences has been discussed in the classification of sciences, and we have come to the conclusion that epistemology precedes logic and it is even beyond the classification of sciences. So, learning logic and any other sciences is possible If it is possible to acquire knowledge, and this question do discuss in epistemology. At the detail level, comparing the issues raised in both sciences, we came to the conclusion that there is mutual cooperation and exchanges between them, and each of them has an important contribution in advancing the other to reach the set goal, and the result of this study would be this point that there is unbroken kinship between these two sciences

Keywords: Mutual Cooperation of Sciences, Classification of Sciences, Logic, Epistemology, Relationship between Sciences.

Critical Thinking from the Perspective of the Qur'an

Muhammad Reza Muhammad Alizadeh

Critical thinking or the method of criticism of thought is an evaluation about opinions and thoughts using intellectual sciences, for which four stages of clarifying have been listed: the meaning of words, discovering the basics, evaluating the reason after demanding it, and discovering the fallacies in the reason. In these stages, there is no emphasis on identifying the spiritual and psychological traits of people of falsity, as well as there is no emphasis on physical, terrestrial, personal and social motivations of them, however these traits and motivations play an important role in their tendency to fallacies and in discovering their fallacies. But the Holy Qur'an in dealing with false thought

theories that has attracted the attention of many researchers is the research program method proposed by the Hungarian philosopher of science named Imre Lakatos. Using a descriptive-analytical method, investigating the feasibility of using Lakatos's theory in Islamic economic research, this study came to the conclusion that there are important structural similarities between methodology of Islamic economics and Lakatosian methodology: fundamentalism, having a resistant core (irrefutability of central propositions), pluralism and so on. These forementioned similarities can help Islamic economists in applying the Lakatosian method in Islamic economic research and studies.

Keywords: Islamic Economics, Lakatosian Research Program, Methodological Pluralism, Methodology.

Relationship, Kinship, and Closeness between Epistemology and Logic: An Explanation

Zohair Rezazadeh

It is quite difficult to discuss the relationship between two branches of science that are similar in various ways and have many connections. Epistemology and logic are among the sciences which related to human knowledge, and are very similar to each other, and they can be considered as closed sciences like arithmetic and geometry. In order to provide a correct explanation of the relationship between these two sciences, after their brief introduction by a descriptive-analytical method, the relationship and kinship between them has been examined in two overall and detail level. At the overall level, the ratio of

consider moral premises more absolute and universal than absolute conventional premises, we must also consider the reason why they are more absolute and to be universal; In this sense, we should either acknowledge the existence of innate capacity and innate knowledge and consider moral concepts as one of the examples of innate knowledge, or accept, at least, that these knowledge are ultimately based on self-evident and universal knowledge, and this is the reason for them to be absolute and universal; Because one cannot believe in universal and absolute moral concepts that rely solely on public interests and injuries; Because these interests and injuries are different and are not absolute.

Keywords: Divisions of Famous Propositions, Universal Famous Propositions, Specific Famous Propositions, Absolute Famous Propositions.

An Exploration of the Structural Relationship between Lakatos's Theory and Islamic Methodology

Mahmoud Dehqani

Considered as a driving force of scientific progress, since ancient times until now, scientific methodology has always been the focus of the thinkers. In the ancient books the methodology of each book is mentioned as one of the “eight introductory subjects” at the beginning of that book; This was so, because the methodology of any science is actually the specific logic of that science, and the specific logic is one of the branches of general logic of which all sciences follow. Contemporary thinkers have also paid very serious attention to methodological issues in various sciences, including economics. One of the methodological

Abstracts

A Scrutiny on Divisions of Conventional Premises, Especially Absolute Conventional premises

Muhammad Hossein Dehqani Mahmoudabadi

Najaf Yazdani

Unclarity in the division point of conventional premises (famous propositions) has caused the divide point not to be mentioned in the divisions. This has resulted in confusion in the divisions and has provided the ground for creating fallacies. The solution of this problem as depends on distinguishing between the conventional premises in the specific sense and the in the general sense, as need to the detailed examination of several parts of the divisions of the famous conventional premises that have been discussed in this article. Logicians have considered two types of propositions: the self-evident and the morally absolute conventional. If we

In the Name of Allah

Ma'aref-e 'Manteqi

**A Biquarterly Journal of
the Research Center of the Encyclopedia
of Islamic Intellectual Sciences**

Fall & Winter 2022-2023

Publisher: The Imam Khomeini Education and Research Institute

Address: Ma'aref-e 'Manteqi, Imam Khomeini Education and
Research Institute, Shahid Molavi Blvd, Pardisan, Qom, Iran.

Phone: (025) 32137221

Fax: (025) 32808903

E-mail: maaref@qabas.net

Website: www.nashriyat.ir