

بررسی کاربرد و اعتبار تمثیل منطقی «قیاس غائب بر شاهد» در استنباط مسائل کلامی نزد متکلمان اسلامی

ناهید نجف پور^۱

قربانعلی کریم زاده قراملکی^۲

ناصر فروهی^۳

چکیده

تمثیل همواره یکی از شیوه‌های مهم در تبیین و استنباط مسائل عقلی و کلامی در سنت اندیشه اسلامی بوده است. در این میان، «قیاس الغائب علی الشاهد» به عنوان روشی عقلی در تحلیل و اثبات مفاهیم کلامی، نزد متکلمان اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است. این مقاله با رویکرد توصیفی-تحلیلی، کاربرد این نوع استدلال را در مکاتب کلامی مختلف، از جمله معتزله، اشاعره و امامیه بررسی کرده و به تحلیل اعتبار آن در استنباط مسائل کلامی می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قیاس غائب بر شاهد، به ویژه در مباحث صفات و افعال الهی، در کلام معتزله و اشاعره نقش محوری داشته است. متکلمان امامیه، با وجود استفاده اولیه از این قیاس، از دوران علامه حلی به بعد آن را مورد نقد قرار داده و در نتیجه، قاعده «نفی قیاس» را به عنوان یکی از اصول مهم نظام کلامی خود پذیرفتند. با این حال، این قیاس در مواردی که علت جامع نقش علت تامه را ایفا کند، می‌تواند معتبر شمرده شده و به عنوان قیاس برهانی تلقی شود.

واژگان کلیدی

قیاس غائب بر شاهد، تمثیل منطقی، کلام اسلامی، معتزله، اشاعره، امامیه.

۱. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: nahidnajafpoor@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

Email: forouhi@tabrizu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۵ پذیرش نهایی: ۱۴۰۴/۷/۲

طرح مسأله

تمثیل، به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای استدلالی و تبیینی در مواجهه با مسائل پیچیده عقلی و انتزاعی، همواره در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی جایگاه ویژه‌ای داشته است. این روش با تشبیه مسائل عقلی به امور محسوس و ملموس، فهم موضوعات دشوار را برای انسان تسهیل می‌کند. در کلام اسلامی، این شیوه با عنوان «قیاس الغائب علی الشاهد» مطرح شده است. به طور کلی، قیاس به معنای صدور حکمی برای یک شیء بر مبنای اشتراک آن با شیء دیگر در علت است (شافعی، ۱۴۲۲: ۱۶۳).

این نوع قیاس، از گذشته‌های دور در نظام‌های مختلف الهیاتی برای استدلال درباره صفات و افعال الهی مورد استفاده قرار گرفته است. برای نمونه، امید کلس دو مبدأ «مهر» و «کین» را برای تبیین آفرینش به پیوند و جدایی میان انسان‌ها تشبیه کرده است. افلاطون، در «تیمائوس»، صانع جهان را همانند خیاطی توصیف می‌کند که بر اساس الگوهای مثالی به نظم بخشیدن به جهان می‌پردازد. ارسطو نیز فاعلیت خداوند را بر پایه معشوقیت تبیین می‌کند؛ به این معنا که معشوق بدون انجام هیچ فعلی، عاشق را به سمت خود می‌کشاند (کاپلستون، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۲۳). همچنین، فلوطین در نظریه «فیضان»، جهان را همچون خورشیدی می‌داند که نور از آن به صورت دائمی افاضه می‌شود (همان).

در کلام اسلامی، فلاسفه مشاء علم پیشین خداوند به مخلوقات را بر اساس نظریه صدور توضیح می‌دهند. در این تفسیر، علم به مخلوقات نه از طریق شناخت مستقیم مخلوقات، بلکه از طریق شناخت صور آن‌ها که در ذات الهی موجود است، امکان‌پذیر است. در همین راستا، ملاصدرا نیز برای تبیین علم خداوند از قیاس الغائب علی الشاهد بهره می‌گیرد و معتقد است که خداوند به واسطه تعقل ذاتی خود، همه اشیاء را تعقل می‌کند. به تعبیر او، خداوند در مرتبه ذات خویش، عقل و عاقل لذاته است و تعقل وی همه موجودات را شامل می‌شود، بنابراین وجود خارجی اشیاء از تعقل ذات الهی متأخر است (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۶: ۵۵-۵۷).

روش استدلال «قیاس الغائب علی الشاهد» در میان متکلمان اسلامی به ویژه در مسائلی

چون صفات و افعال خداوند، اثبات وجود خدا، و مباحث مربوط به معاد مورد استفاده قرار گرفته است. هدف این پژوهش، بررسی جایگاه این نوع قیاس در میان متکلمان اسلامی و تحلیل کارکردهای آن است. پرسش اصلی که این پژوهش در پی پاسخگویی به آن است، این است که قیاس الغائب علی الشاهد چه جایگاهی در میان مکاتب مختلف کلامی داشته و در چه مسائل کلامی از آن استفاده شده است؟ همچنین، کدام مکاتب کلامی با این شیوه استدلالی مخالفت کرده اند و چه متفکرانی از اعتبار آن دفاع کرده اند؟ نهایتاً این پژوهش می‌کوشد جایگاه نهایی این نوع قیاس را در میان اندیشمندان اسلامی تبیین نماید.

۱. پیشینه مسئله

قیاس به معنای عام، یعنی حکم دادن به یک شیء بر اساس اشتراک علت با شیء دیگر، مفهومی فقهی است که در اصول فقه نیز کاربرد فراوانی دارد. متکلمان اسلامی، به جز امامیه، این نوع قیاس را به عنوان ابزاری برای استنباط احکام شرعی از منابع معتبر تلقی کرده اند. شافعی، از نخستین فقهای است که تصریح می‌کند متکلمان این روش را از علم فقه به عاریت گرفته اند (شافعی، ۱۴۲۲: ۱۶۳). در این میان، «قیاس الغائب علی الشاهد» به عنوان یکی از شیوه‌های اصلی استدلال متکلمان اسلامی، نقش مهمی در تبیین مسائل عقلی و الهیاتی ایفا کرده است.

این نوع استدلال، به ویژه در میان متکلمان حشویه مورد استفاده قرار گرفته است؛ آن‌ها بر مبنای این قیاس به جسمانی بودن خداوند قائل بودند. حشویه استدلال می‌کردند که هر موجودی در عالم شاهد (محسوسات) جسمانی است، بنابراین خداوند نیز باید جسمانی باشد. قیاس الغائب علی الشاهد، در سده‌های نخستین هجری و قبل از ورود منطق به ادبیات کلام اسلامی، از شیوه‌های رایج استدلالی بوده است. برخی از متکلمان حتی عقل را مجموعه‌ای از علوم تعریف می‌کردند که به واسطه آن می‌توان از عالم شهود (مشهودات) به عالم غیب (موجودات نادیدنی) یا از معلوم به مجهول رسید (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۸۲).

در زمینه پیشینه پژوهش‌ها، بررسی استقرائی نشان می‌دهد که آثار متعددی به طور موردی به قیاس الغائب علی الشاهد پرداخته‌اند. دکتر حسن خطاف در اثری با عنوان "قیاس الغائب علی الشاهد و دوره فی تکوین العقل الاعتزالی" به بررسی این قیاس در نظام

فکری معتزله پرداخته است. عبدالله عابدین نیز در مقاله‌ای با عنوان "نقد استخدام قیاس الغائب علی الشاهد فی اثبات الصفات الالهی عبدالمعالی الجوینی" به بررسی و نقد این قیاس در اندیشه جوینی پرداخته است. همچنین، عویس ابوالحمد احمد در مقاله‌ای تطبیقی با عنوان "قیاس الغائب علی الشاهد بین القاضی عبدالجبار و الامام جوینی و اتجاههما نحو الصفات الالهیه"، به تحلیل مقایسه‌ای کاربرد این قیاس در نزد عبدالجبار معتزلی و امام جوینی پرداخته است. علاوه بر این، مقاله‌ای با عنوان "بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی" توسط منفرد و رستمی نگاشته شده که به نقد این شیوه استدلالی در مباحث مربوط به صفات الهی پرداخته است.

با این حال، تا کنون پژوهشی جامع که به تحلیل جایگاه و کارکرد قیاس الغائب علی الشاهد در تمامی مکاتب اصلی کلامی اسلامی پردازد، انجام نشده است. این خلأ پژوهشی، ضرورت انجام تحقیقی جامع در این زمینه را روشن می‌سازد. هدف این پژوهش، تحلیل جایگاه این نوع قیاس در میان مکاتب اصلی کلامی و بررسی اعتبار و کارکردهای آن در تبیین مسائل کلامی است.

۲. مفهوم شناسی

۱.۲. قیاس در لغت

قیاس در لغت به معنای اندازه‌گیری چیزی به چیز دیگر به کار رفته است. ابن منظور، قیاس را از ماده «قاس یقیس» و به معنای چیزی را با مثال و مشابهش اندازه‌گیری کردن دانسته است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶: ۱۸۷) ابن فارس هم آن را از ریشه «قوس» و به همان معنای مذکور می‌داند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۰). بطور کلی مقایسه چیزی با چیز دیگر و تسری دادن حکمی از یکی به دیگری بر اساس مشابهتی که میان آن دو هست را در لغت قیاس می‌نامند.

۲.۲. تمثیل «قیاس غایب بر شاهد» در اصطلاح

بر اساس علم منطق، مهم‌ترین فعالیت ذهن ما استنتاج و استدلال است. استنتاج رسیدن ذهن از تصدیق یا تصدیق‌هایی به تصدیق جدید است. استدلال دو قسم است: استدلال از

قضیه ای واحد به قضیه‌ای دیگر که استدلال مباشر یا بسیط نامیده می‌شود و استدلال از طریق قضایای مولف به قضیه‌ای دیگر که استدلال غیرمباشر نامیده می‌شود و شامل سه قسم قیاس، استقراء و تمثیل است (فرامرز قراملکی، ج ۱، ۱۳۸۸: ۱۷۰). در قیاس، ذهن از کلی به جزئی سیر می‌کند. در استقراء از جزئی به کلی و در تمثیل از جزئی به جزئی (مظفر، ۱۳۸۵: ۱۷) بنابراین تمثیل یکی از انواع استدلال است که به معنای لغوی قیاس نزدیک است. در حالی که قیاس منطقی این چنین نیست (برنجکار، نصر تیان اهور، ۱۳۹۶: ۲۷).

غزالی، تمثیل منطقی را همان «قیاس» در نزد فقهاء می‌داند و متکلمان از آن به «قیاس غایب به شاهد»، یا «استدلال به شاهد بر غائب» یاد می‌کنند و آن بدین معنی است که حکمی که در یک جزئی معین وجود دارد به حکم جزئی دیگری که در وجهی از وجوه با آن مشابهت دارد انتقال داده شود (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۹، ۱۳۸). برخی از این نوع قیاس به «قیاس عقلی» تعبیر نموده اند (المَدَن، ۱۴۳۱: ۱۶۵). تمثیل به معنای پارادئیگمای ارسطویی در حقیقت گونه ضعیفی از استدلال محسوب می‌شود (فان اس، ۱۳۶۵: ۷۵). این نوع استدلال چه با عنوان تمثیل منطقی، یا قیاس فقهی به کار رود و چه بنا به کاربرد متکلمان با عنوان «قیاس غایب بر شاهد» یا «قیاس عقلی» از آن یاد شود دارای معنی واحدی است.

۳.۲. ارکان تمثیل در استدلال‌های کلامی

تمثیل به عنوان یکی از ابزارهای اساسی استدلال و تبیین، از چهار رکن یا "حد" اصلی تشکیل می‌شود. این ارکان، ساختار و نحوه استنتاج در استدلال‌های تمثیلی را مشخص می‌کنند. شناخت این ارکان برای درک بهتر عملکرد تمثیل در مسائل کلامی و فلسفی ضروری است.

حد اصغر (محکوم علیه): اولین رکن، موضوعی است که حکم برای آن اثبات می‌شود. این رکن در ادبیات تمثیل با نام‌هایی چون «مثال» یا «فرع» شناخته می‌شود. در فقه و اصول فقهی به آن «فرع»، و در علم کلام «غائب» اطلاق می‌گردد. این رکن، شیء یا پدیده‌ای است که حکم آن هنوز اثبات نشده است.

حد شبیه (محکوم به): دومین رکن، موضوعی است که حکم آن قطعی و اثبات شده است و برای تمثیل و اثبات حکم مشابه برای رکن اول به کار می‌رود. این رکن با نام‌هایی

چون «تمثیل»، «اصل» در فقه و اصول، و «شاهد» یا «حاضر» در کلام شناخته می‌شود. این موضوع به عنوان شاهدی برای قیاس با فرع (محکوم علیه) مطرح می‌گردد تا حکم آن به دیگری سرایت داده شود.

حد اکبر (حکم): سومین رکن، خود حکم یا قضیه است که از اصل به فرع تسری داده می‌شود. در علم کلام به این رکن «حکم» و در فقه و اصول با نام‌هایی چون «قضیه» یا «فتوی» شناخته می‌شود. این رکن بیانگر حکمی است که برای اصل اثبات شده و در فرع نیز قابل تطبیق است.

حد اوسط (وجه شبه یا قدر مشترک): چهارمین رکن، وجه تشابه یا علت مشترکی است که میان اصل و فرع وجود دارد و استدلال تمثیلی بر آن استوار است. در علم کلام به این رکن «جامع»، و در فقه با نام‌هایی چون «علت» یا «وصف» شناخته می‌شود (شهابی، ۱۳۵۸: ۲۴۱-۲۴۲). این رکن اساسی‌ترین بخش تمثیل است، زیرا بدون وجود وجه شبه معتبر، امکان قیاس وجود نخواهد داشت.

برای مثال، متکلمان استدلال می‌کنند که «آسمان حادث است»، زیرا در تشکل و تحول به خانه شباهت دارد. در این مثال، آسمان «فرع»، خانه «اصل»، حدوث «حکم»، و جسم بودن (مثلاً) «وجه شبه» است. شایان ذکر است که شاهد بودن اصل و غایب بودن فرع حتمی و ضروری نیست؛ بلکه این استدلال اعم از آن است که هر دو شاهد یا هر دو غایب باشند (همو).

۳. کارکردهای تمثیل در استدلال فلسفی و کلامی

تمثیل در تفکر فلسفی و کلامی نقش مهمی در دستیابی به فهم و تصدیق دارد، اما نباید آن را معادل با تعریف حقیقی یا ابزار قطعی استدلال دانست. ابن سینا، هر چند تمثیل را در فرآیند تصوّر مفید می‌داند، اما تأکید دارد که تمثیل نمی‌تواند تعریف حقیقی ارائه دهد و بیشتر به عنوان وسیله‌ای برای تسهیل فهم عمل می‌کند. به گفته او: «تمثیل، تعریفی حقیقی نیست، بلکه همچون ابزاری است که درک معنا را تسهیل می‌کند» (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۳۱).

فارابی، تمثیل را مانند استقرا، دارای سه کارکرد می‌داند: تسهیل در فهم امور، سهولت حفظ، و در برخی موارد، تصدیق. به عقیده فارابی، این تصدیق در مواردی که به یقین

نمی رسد، بلکه در سطح ظنون و اقناعات قرار دارد، کاربرد دارد. به عبارت دیگر، تمثیل بیشتر به عنوان ابزاری اقناعی عمل می کند تا استدلالی برهانی (فارابی، ۱۴۰۴: ۸۷-۸۸). او تصریح می کند که تمثیل می تواند در حوزه‌هایی که نیاز به یقین کامل نیست، نظیر مسائل اقناعی و خطابی، به کار گرفته شود: «تمثیل به طور ذاتی اقناع کننده است» (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۵۱؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۹۰).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز تمثیل را به گروهی از متکلمان و جدلیان نسبت می دهد و استفاده از آن را در امور خطابی و اقناعی محدود می داند. او بر این باور است که تمثیل در استدلال‌های برهانی و جدلی بی فایده است و نمی تواند به عنوان یک ابزار قطعی مورد استفاده قرار گیرد (خواجه نصیر، ۱۳۶۷: ۳۳۳ و ۳۳۶).

در عین حال، برخی از متفکران تمثیل را از ابزارهای معرفت به شمار می آورند، اما معتقدند که این ابزار تنها می تواند گمانی را ایجاد کند و قادر به ارائه دلیلی قطعی برای یگانگی حکم دو موضوع مشابه نیست (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷). یکی از مهم ترین کارکردهای تمثیل، تبکیت است که به عنوان یکی از ابزارهای تبکیت بیرونی شناخته می شود. نمونه‌هایی از این کاربرد را می توان در چالش‌های میان صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی در رساله‌های فلسفی‌شان مشاهده کرد (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

از دیگر کاربردهای تمثیل، تسهیل در فهم مسائل پیچیده است. یزدان پناه در این باره معتقد است که کنش عقل در استفاده از تمثیل، هرچند یقین آور نیست، ولی به نزدیک تر شدن به فهم مسئله کمک می کند. به عبارت دیگر، تمثیل باعث می شود که موضوع به صورت ساده تری برای مخاطب یا خود فرد مفهوم شود (یزدان پناه، ۱۳۹۶: ۱۷۵). با این حال، استفاده از تمثیل برای رسیدن به نتایج فلسفی قطعی، به معنای خروج از محدوده استدلال فلسفی و ورود به فضای عقل جدلی است (همو: ۱۷۷).

برخی از اندیشمندان تمثیل را از جمله کنش‌های عقل جدلی و نظری در فرآیند تحلیل و فلسفه ورزی می دانند. در چنین فرایندی، احکام مربوط به یک حوزه (نظیر شهود حسی) به حوزه دیگری (نظیر شهود عقلی یا قلبی) تسری داده می شود. با این حال، استفاده از تمثیل برای نتیجه گیری در مباحث فلسفی اغلب منجر به بروز خطا و مغالطه می شود و از

این رو، به‌عنوان روشی معتبر برای استدلال فلسفی تلقی نمی‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۶: ۱۷۷). در تحلیل نهایی، تمثیل به‌عنوان ابزاری مهم در تفکر فلسفی و کلامی، اگرچه نقشی اساسی در تسهیل فهم و تصدیق‌های اقناعی ایفا می‌کند، اما نمی‌تواند به‌عنوان ابزار قطعی استدلال در مسائل فلسفی به‌کار گرفته شود. کارکرد اصلی تمثیل، به‌ویژه در حوزه کلام، بیشتر اقناع و تسهیل فهم است و استفاده از آن برای نتیجه‌گیری فلسفی یا کلامی مستلزم دقت و شناخت صحیح از محدودیت‌های آن است.

۴. کاربست قیاس غائب بر شاهد در نظام کلامی معتزله

معتزله به‌عنوان یکی از مکاتب عقل‌گرای کلام اسلامی، همواره به روش‌های استدلال عقلانی توجه ویژه‌ای داشته‌اند. یکی از مهم‌ترین ابزارهای آنان برای تبیین مسائل کلامی و دفاع از عقایدشان، استفاده از قیاس غائب بر شاهد است. این روش استدلالی بر مقایسه میان امر مشهود (شاهد) و امر غیرمشهود (غائب) بنا شده است، به این معنی که از آنچه در امور محسوس و تجربی قابل مشاهده است، برای استنباط احکام در امور غائب و متافیزیکی استفاده می‌شود. معتزله از این روش برای استدلال در موضوعاتی چون توحید، عدل الهی و نفی رؤیت خداوند بهره‌گرفته‌اند.

این روش در نگاه اول به‌عنوان ابزاری قدرتمند برای تفکر عقلانی به‌نظر می‌رسد؛ چرا که می‌توان بر اساس شباهت‌ها و مشابهت‌های موجود در عالم محسوس، نتیجه‌گیری‌هایی درباره امور غائب داشت. اما باید بررسی کرد که آیا این استدلال‌ها از لحاظ منطقی همیشه معتبرند یا خیر.

۱.۴. توحید و صفات الهی

یکی از مسائل محوری در کلام معتزله، توحید و نفی صفات زائد بر ذات خداوند است. معتزله بر این باورند که خداوند دارای صفات متعدد نیست و صفات او عین ذات اوست. برای اثبات این عقیده، از قیاس غائب بر شاهد استفاده می‌کنند. به‌عنوان مثال، آنها بر این اساس استدلال می‌کنند که همان‌طور که صفات انسان‌ها از ذات آن‌ها جدا نیست (مثل علم یا قدرت)، در مورد خداوند نیز صفاتش از ذاتش جدا نیستند (الخطاف،

(۱۴۲۷: ۸۳).

این استدلال در حوزه قیاس ممکن است به مغالطه‌ای تحت عنوان تشبیه بینجامد، چرا که انسان و خداوند از لحاظ ماهوی تفاوت‌های بنیادینی دارند. ابن تیمیه و سایر متفکران اشعری این استدلال را نقد کرده‌اند و معتقدند که نمی‌توان صفات خداوند را با صفات انسانی مقایسه کرد، زیرا ذات خداوند فراتر از ادراک و قیاس انسانی است. بنابراین، این قیاس در معرض خطر تنزیه افراطی قرار دارد که به حذف تمامی صفات الهی به جز ذات منجر می‌شود، حال آنکه معتزله می‌خواستند بین صفات و ذات خداوند تفاوتی قائل نشوند.

۲.۴. قیاس در باب علم الهی

یکی دیگر از کاربردهای قیاس غائب بر شاهد، در بحث علم الهی است. معتزله استدلال می‌کنند که همان‌طور که افعال دقیق و حساب‌شده انسان نشان‌دهنده علم اوست، افعال خداوند نیز بر علم کامل او دلالت می‌کند. آنان به این نتیجه می‌رسند که خداوند به دلیل علم نامتناهی خود، همه امور جهان را دقیقاً به همان شکلی که هستند می‌داند (عبدالجبار، ۲۰۰۶: ۱۶۸).

این استدلال در سطح ابتدایی قابل پذیرش است؛ اما مشکل اصلی آن است که از تجربه انسانی برای استنباط صفات الهی استفاده می‌کند، و این امر ممکن است به تشبیه میان خالق و مخلوق منجر شود. در واقع، به دلیل آنکه انسان در یک محدودی از جهان و افعال خود دارد، نمی‌توان به‌طور مطمئن از افعال او برای نتیجه‌گیری درباره افعال خداوند استفاده کرد. اشاعره و دیگر متفکران نقد کرده‌اند که این نوع قیاس می‌تواند منجر به انتساب محدودیت‌های انسانی به خداوند شود، و این با مفهوم تنزیه در تضاد است.

۳.۴. نفی رؤیت خداوند

یکی از مباحث مهم در کلام معتزله، نفی امکان رؤیت خداوند در دنیا و آخرت است. معتزله با استفاده از قیاس غائب بر شاهد استدلال می‌کنند که هر موجودی که قابل رؤیت باشد، باید جسمانی و محدود باشد، در حالی که خداوند نه جسمانی است و نه محدود. از این رو، رؤیت خداوند حتی در آخرت نیز امکان‌پذیر نیست (عبدالجبار، بی‌تا، ج ۸: ۱۸۴-۱۸۵).

این استدلال نیز به نظر منطقی و مستدل است، اما مورد نقد بسیاری از متفکران اهل سنت به ویژه اشاعره قرار گرفته است. آنان معتقدند که رؤیت خداوند بدون اینکه او جسمانی باشد نیز امکان پذیر است، چرا که قدرت خداوند برتر از محدودیت های بشری است. از سوی دیگر، برخی از آیات قرآنی همچون آیه ۲۲ سوره قیامت (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ أَلِيًّا رَبِّهَا نَاطِرَةٌ) به رؤیت خداوند در آخرت اشاره می کنند، که به عنوان دلیلی بر امکان رؤیت خداوند مطرح می شود. در واقع، این مسئله به تفاوت های تفسیری و اصول کلامی دو مکتب بازمی گردد؛ معتزله از منظر عقل گرایی مطلق بر نفی رؤیت خداوند اصرار دارند، در حالی که اشاعره معتقدند که این رؤیت ممکن است از طریق قدرت الهی به صورت غیرمادی انجام شود.

۴.۴. عدل الهی و نفی شرور

معتزله به عدل الهی معتقدند و این اعتقاد یکی از ارکان اصلی تفکر کلامی آنهاست. آن ها با استفاده از قیاس غائب بر شاهد استدلال می کنند که همان طور که انسان به دلیل درک قبح افعال از انجام کارهای زشت پرهیز می کند، خداوند نیز به دلیل علم کامل به قبح افعال، از انجام کارهای قبیح و ایجاد شرور پرهیز می کند (الخطاف، ۱۴۲۷: ۹۱). این استدلال بر اصل عقلانی قبح ذاتی افعال بنا شده است، که معتزله بر آن تأکید دارند. با این حال، این استدلال در برابر نقدهایی قرار گرفته است. یکی از نقدها از سوی اشاعره مطرح می شود که معتقدند هیچ فعلی به طور ذاتی قبیح یا حسن نیست، بلکه قبح و حسن افعال به اراده الهی وابسته است. در واقع، آنچه خداوند انجام می دهد حسن است، زیرا فعل اوست، نه به دلیل ذات آن فعل. این اختلاف نظر به تفاوت در مبانی اخلاقی دو مکتب بازمی گردد؛ معتزله بر وجود معیارهای اخلاقی مستقل از اراده الهی تأکید دارند، در حالی که اشاعره همه چیز را به اراده خداوند وابسته می دانند.

استفاده از قیاس غائب بر شاهد در نظام کلامی معتزله یک ابزار مهم و کارآمد است که به آن ها اجازه داده تا استدلال هایی عقلانی و منسجم برای دفاع از عقاید خود، به ویژه در موضوعات توحید، عدل و صفات الهی، ارائه دهند. با این حال، این روش همواره در معرض نقدهای جدی قرار دارد. یکی از مهم ترین چالش ها، مغالطه تشبیه است؛ یعنی این

خطر که با مقایسه میان امور انسانی و الهی، صفات محدود و انسانی به خداوند نسبت داده شود.

نقد دیگر از ناحیه اشاعره و دیگر مکاتب سنتی گرای اسلامی مطرح می‌شود که معتقدند استفاده از استدلال‌های عقلی برای اثبات مسائل غیبی و الهی محدودیت‌های خاص خود را دارد و ممکن است به نتایج نادرست منجر شود. از این رو، این مکاتب‌ها بر وحی و نقل بیش از عقل تأکید دارند و قیاس غائب بر شاهد را ناکافی و محدود برای استنباط مسائل متافیزیکی و الهی می‌دانند.

به طور کلی، قیاس غائب بر شاهد هرچند ابزاری مؤثر در برخی از استدلال‌های کلامی معتزله است، اما در بسیاری موارد نیازمند دقت و احتیاط بیشتر است تا از مغالطه‌ها و خطاهای احتمالی در قیاس اجتناب شود.

۵. نظام کلامی اشاعره

شاعره، به عنوان یکی از مهم‌ترین مکاتب کلامی اهل سنت، از روش‌های جدلی در استدلال‌های خود استفاده فراوانی کرده‌اند. یکی از روش‌های مهمی که در این مکتب مورد توجه قرار گرفته، قیاس غائب بر شاهد است. اشاعره از این قیاس برای اثبات صفات خداوند و رد مخالفان، به ویژه معتزله و فلاسفه، بهره گرفته‌اند. جوینی، از متکلمان برجسته این مکتب، از این قیاس در مباحثی همچون توحید، صفات و افعال الهی استفاده کرده است (عويس ابو محمد، ۲۰۲۱: ۵۳۵).

۱.۵. اثبات صفات الهی با استفاده از قیاس غائب بر شاهد

جوینی، یکی از برجسته‌ترین متکلمان اشعری، با استفاده از قیاس غائب بر شاهد، تلاش می‌کند تا به اثبات صفات خداوند بپردازد. او معتقد است که صفات خداوند از ذات او متمایز است و در عین حال از این قیاس برای اثبات این صفات بهره می‌برد. به عنوان مثال، او صفات علم، قدرت، حیات و کلام نفسی خداوند را با استفاده از این قیاس اثبات می‌کند.

۲.۵. اثبات صفت قدرت

جوینی در استدلالی برای اثبات صفت قدرت خداوند می‌گوید: «از خداوند صحت فعل ثابت است و این دلالت بر قادر بودن او دارد» (جوینی، ۱۴۱۲: ۲۴). این استدلال بر اساس مشاهده قدرت انسان در انجام افعال مختلف است و سپس این مشاهده به خداوند تعمیم داده می‌شود.

در اینجا، جوینی تلاش می‌کند با استفاده از قیاس بین شاهد (انسان) و غائب (خداوند)، قدرت خداوند را اثبات کند. با این حال، این قیاس با نقدهایی از سوی متکلمان دیگر مواجه شده است. به عنوان مثال، غزالی و رازی این نوع استدلال را رد کرده‌اند. غزالی معتقد است که این قیاس «مفید یقین نیست» و تنها در مسائل فقهی معتبر است (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۹-۱۴۰). رازی نیز استدلال می‌کند که حی بودن انسان و حی بودن خداوند، از لحاظ ماهیت با یکدیگر متفاوت‌اند و نمی‌توان از حکم در یکی به حکم در دیگری رسید (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۹۶).

۳.۵. اثبات صفت علم

جوینی در اثبات صفت علم خداوند از این قیاس استفاده کرده و می‌گوید: «صانع عالم به جمیع معلومات عالم است و افعال متقن و محکم تنها از کسی می‌تواند سر بزنند که بدان‌ها عالم است» (جوینی، ۱۴۰۷: ۹۴). این استدلال مبتنی بر مشاهده دانش انسان در انجام افعال منظم و حساب‌شده است که سپس به علم الهی تعمیم داده می‌شود.

این استدلال نیز با چالش مواجه است. منتقدان معتقدند که قیاس میان علم محدود انسان و علم بی‌نهایت خداوند نادرست است. آمدی در نقد این نوع قیاس می‌گوید: «این قیاس ضعیف است، زیرا مبتنی بر استقراء در شاهد است و حکم به غائب همانند شاهد، نادرست است» (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۶). تفاوت ماهیتی میان علم انسان و علم خداوند به قدری است که تعمیم آن‌ها به یکدیگر به استدلال‌هایی ناقص منجر می‌شود.

۴.۵. اثبات صفت حیات

جوینی در ادامه می‌گوید: «با اثبات صفت علم و قدرت برای خداوند، حی بودن او نیز اثبات می‌شود، زیرا موجود بی‌جان یا جماد نمی‌تواند به حیات متصف شود» (جوینی، ۱۴۰۷: ۹۴). در این استدلال، او حیات خداوند را بر اساس مشاهده موجودات زنده در عالم محسوس اثبات می‌کند.

این استدلال به ظاهر قابل قبول است، اما نیاز به دقت بیشتری دارد. منتقدانی چون ایجی در نقد این نوع قیاس‌ها بیان می‌کنند که حیات در موجودات شاهد و خداوند از نظر ماهیت کاملاً متفاوت است و این قیاس نمی‌تواند کاملاً صحیح باشد (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۴۵-۴۶). او معتقد است که قیاس در این موارد باید با دقت و احتیاط بیشتری انجام شود، زیرا اختلافات ماهوی بین خداوند و مخلوقات بسیار بزرگ است.

۵.۵. بحث رویت خداوند

یکی از مباحث مهم در کلام اشاعره، امکان رویت خداوند است. جوینی و سایر اشاعره بر این باورند که چون خداوند موجود است، رویت او نیز جایز است (عويس ابو‌حمد، ۲۰۲۱: ۵۷۱). آنان معتقدند که هر موجودی که وجود داشته باشد، قابلیت رویت نیز دارد. جوینی می‌گوید: «وجود امری مشترک بین شاهد و غائب است. پس امکان رویت خداوند وجود دارد» (جوینی، ۱۴۱۶: ۷۱-۷۶).

این استدلال اشاعره در موضوع رویت خداوند، بر این اساس است که رویت نیازمند جسمیت نیست. جوینی و دیگر اشاعره تلاش می‌کنند تا از قیاس میان شاهد (موجودات مادی) و غائب (خداوند) استفاده کنند و اثبات کنند که خداوند قابل رویت است. این استدلال نیز مورد نقد قرار گرفته است. معتزله و برخی دیگر از مکاتب مخالف معتقدند که رویت خداوند، حتی در آخرت، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا خداوند جسمانی نیست و رویت مستلزم جسمانیت است. بنابراین، این قیاس ممکن است به اشتباهات منطقی منجر شود و مخالف اصل تنزیه باشد.

۶.۵. نقد قیاس غائب بر شاهد از سوی متأخرین اشاعره

گرچه متقدمین اشاعره همچون جوینی از قیاس غائب بر شاهد در مسائل کلامی استفاده کرده‌اند، اما متأخرین اشاعره، به ویژه از زمان غزالی به بعد، این نوع استدلال را نقد کرده‌اند. غزالی در کتاب معیار العلم این قیاس را در مسائل عقلی و اعتقادی مردود می‌داند و تنها در مسائل فقهی معتبر می‌داند (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۸-۱۳۹). او می‌گوید قیاس در مسائل عقلی «مفید یقین نیست» و تنها در احکام فقهی که مربوط به امور دنیوی است، قابل استفاده است.

۱.۶.۵. نقد غزالی

غزالی معتقد است که قیاس میان موجودات مادی و خداوند نادرست است و تنها بر اساس اشتراکات سطحی انجام می‌شود. او برای رد این قیاس در مسائل عقلی، مثالی از آسمان می‌آورد و می‌گوید: «آسمان را نمی‌توان با نبات و حیوان مقایسه کرد» و این نوع قیاس‌ها به خطاهای جدی منجر می‌شود (غزالی، ۱۹۹۳: ۱۳۹-۱۴۰).

۲.۶.۵. نقد رازی

امام فخرالدین رازی نیز قیاس غائب بر شاهد را به طور کامل رد می‌کند. او معتقد است که «حی بودن ما با حی بودن خداوند متفاوت است» و به دلیل تفاوت ماهیتی میان ذات انسان و ذات خداوند، قیاس این دو نادرست است (رازی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۹۶). رازی همچنین تأکید دارد که استفاده از این قیاس در مباحث مربوط به خداوند به مغالطه‌های جدی منجر می‌شود.

۳.۶.۵. نقد آمدی و ایجی

آمدی و ایجی نیز به عنوان دو تن از متکلمان برجسته اشعری، این نوع قیاس را به طور جدی نقد می‌کنند. آمدی این قیاس را «بسیار ضعیف» می‌داند و معتقد است که استدلال‌های مبتنی بر استقراء در شاهد، در مورد غائب کارایی ندارند (آمدی، ۱۴۱۳: ۴۶). ایجی نیز می‌گوید: «قیاس در صفات خداوند با مخلوقات به دلیل تفاوت ماهیتی آن‌ها نادرست است» و از این رو قیاس میان خداوند و مخلوقات در موضوع صفات بی‌فایده

است (ایچی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۴۵-۴۶).

قیاس غائب بر شاهد یکی از روش های جدلی متکلمان اشعری برای استدلال در مباحث کلامی است. جوینی و دیگر متکلمان متقدم اشعری از این روش برای اثبات صفات خداوند استفاده کرده اند، اما این روش در طول زمان مورد نقد متفکران بزرگ همچون غزالی، رازی و آمدی قرار گرفته است. نقدهای اصلی این متفکران بر این اساس است که قیاس میان خداوند و مخلوقات به دلیل تفاوت های ماهیتی آن ها نادرست است و تنها در موارد خاص و محدود می توان از این نوع استدلال بهره گرفت.

۶. نظام کلامی امامیه

مراحل سه گانه کلام امامیه برخی محققان معتقدند که کلام امامیه از سه مرحله عبور کرده است: (۱) مرجعیت نص؛ (۲) مرجعیت قیاس تمثیلی-عقلی؛ و (۳) مرجعیت قیاس منطقی-برهانی ارسطویی (المدن، ۲۰۱۰: ۱۸۲). در مرحله اول، نصوص و احادیث به عنوان اصلی ترین مرجع عقاید شیعه مورد استفاده قرار می گرفت و استدلال های کلامی نیز بر پایه نقل بود (همو: ۱۸۷). برای نمونه، هشام بن حکم در مناظره با عمر بن عبید از قیاس غائب بر شاهد استفاده می کند؛ وی قوای فیزیکی انسان مانند بینایی و شنوایی را نیازمند قلب می داند و مشابه آن، جامعه انسانی را نیازمند امامی برای هدایت می پندارد (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۸۴). این تقسیم بندی نشان می دهد که کلام امامیه در هر مرحله ای متناسب با نیازهای زمانه و در پاسخ به چالش های اعتقادی پیش روی شیعه تکامل یافته است. اما هر مرحله به تنهایی محدودیت هایی داشته است. برای مثال، در مرحله اول، تکیه بر نصوص باعث محدودیت های عقلی شد که در دوران های بعد، استفاده از استدلال های عقلی بیشتر مورد توجه قرار گرفت.

هشام بن حکم و قیاس تمثیلی هشام بن حکم، متکلم امامیه در عصر حضور امامان، از قیاس تمثیلی استفاده کرده است. یکی از نمونه های آن، مناظره با عمر بن عبید است که در آن لزوم وجود امام در جامعه را با استفاده از تمثیل میان جامعه انسانی و قوای فیزیکی انسان توضیح می دهد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۹، ۱۷۰). وی نشان می دهد که همان گونه که قوای فیزیکی به قلب برای هدایت نیاز دارند، جامعه انسانی نیز به امام نیاز دارد (رضایی،

۱۳۹۶: ۱۸۴).

هشام از روش تمثیلی برای استدلال استفاده می‌کند که گرچه در مباحث اعتقادی اولیه امامیه کارآمد بوده، اما از نظر منطقی محدودیت دارد. تمثیل به دلیل عدم اطمینان از شباهت کامل میان دو موضوع مختلف، معمولاً نتیجه‌ای قطعی به همراه ندارد. در عصر بعدی متفکران امامیه از این نوع قیاس فاصله گرفته و به استدلال‌های قوی‌تر عقلی و برهانی روی آوردند.

۱.۶. شیخ مفید و قیاس عقلی

دیدگاه شیخ مفید درباره قیاس شیخ مفید، قیاس را به معنای «حمل چیزی بر مشابه آن در حکم به دلیل علت مشترک» تعریف می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۹). او استفاده از قیاس را در برخی مسائل عقلی جایز می‌داند، اما در احکام شرعی و عقاید، آن را جایز نمی‌داند، زیرا مصالح شرعی تنها برای خداوند روشن است (المدن، ۲۰۱۰: ۲۱۳-۲۱۱). وی استفاده از قیاس در صفات الهی را نیز مردود می‌داند و معتقد است که این صفات تنها از طریق نقل معتبر مشخص می‌شود (همو: ۵۱-۵۳).

شیخ مفید تلاش می‌کند مرز مشخصی میان مسائل عقلی و شرعی قائل شود و استدلال می‌کند که در مسائل عقیدتی، تنها نصوص می‌توانند حجت باشند. این تفکیک در راستای حفظ ثبات دینی و جلوگیری از انحرافات فکری است. اما همین دیدگاه، به نوعی مانع گسترش استفاده از عقل در بسیاری از مباحث کلامی شده است.

۲.۶. شریف مرتضی و کاربرد قیاس در صفات الهی

دیدگاه شریف مرتضی شریف مرتضی، برخلاف شیخ مفید، استفاده از قیاس غائب بر شاهد را در مورد صفات خدا جایز می‌داند و آن را با توجه به اصول حسن و قبح عقلی توجیه می‌کند. وی معتقد است که صفات خدا می‌تواند از طریق مشاهدات انسانی (شاهد) بر خدا (غائب) استنتاج شود (شریف مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۷۴).

شریف مرتضی بر نقش عقل در شناخت صفات الهی تأکید دارد، که نشان‌دهنده نوعی گرایش به عقل‌گرایی در کلام امامیه است. این تغییر نگرش از سوی یکی از بزرگ‌ترین

متکلمان شیعی به تحولات فکری در کلام امامیه کمک کرده است. با این حال، استفاده از قیاس در حوزه الهیات همچنان چالشی است؛ چرا که شباهت‌های دنیای انسانی با امور الهی ممکن است کاملاً معتبر نباشد.

۳.۶. شیخ طوسی و اثبات معاد با قیاس عقلی

دیدگاه شیخ طوسی شیخ طوسی نیز از قیاس در تفسیر برخی آیات قرآن استفاده کرده است. او به عنوان نمونه، آیه ۳۹ سوره قیامت را که به امکان زنده شدن انسان پس از مرگ اشاره دارد، با استفاده از قیاس عقلی تفسیر می‌کند. وی بیان می‌کند که کسی که بر خلق انسان در ابتدا قادر است، می‌تواند او را پس از مرگ نیز زنده کند (المدن، ۲۰۱۰: ۲۶۶). استفاده از قیاس در تفسیر آیات قرآنی به ویژه در اثبات معاد نشان از تلاش متکلمان شیعه برای تقویت مبانی عقیدتی با استفاده از عقل دارد. این روش به ویژه در دوره‌هایی که ضرورت پاسخ به شبهات فلسفی مطرح بوده، کارآمد بوده است. با این حال، استفاده افراطی از این روش می‌تواند به چالش‌هایی منجر شود، چرا که همیشه شباهت کاملی میان امور دنیوی و الهی وجود ندارد.

۴.۶. علامه حلی و نقد قیاس تمثیلی

دیدگاه علامه حلی علامه حلی در کتاب «مناهج الیقین»، قیاس تمثیلی را به عنوان دلیلی ضعیف و ناصحیح معرفی می‌کند. وی استدلال بصریان (معتزله) را که از طریق دوران و سبر و تقسیم به استدلال می‌پردازند، به چالش می‌کشد و تصریح می‌کند که این نوع قیاس نزد امامیه پذیرفته نیست (علامه حلی، ۱۴۱۵: ۱۹۷).

دیدگاه انتقادی علامه حلی نسبت به قیاس تمثیلی نشان از تحول فکری در میان متکلمان امامیه دارد. وی با ردّ این نوع استدلال، به سوی استدلال‌های قوی‌تر و منطقی‌تر حرکت می‌کند که نشان از رشد تفکر فلسفی در کلام امامیه است. این نقد، نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه به شمار می‌آید.

۵.۶. اعتبار و حجیت قیاس غائب بر شاهد: تحلیل تطبیقی و نقد مبنایی

استفاده از قیاس «غائب بر شاهد» از دیرباز به عنوان یکی از ابزارهای استدلالی مورد استفاده متکلمان اسلامی قرار گرفته است. این نوع قیاس به خصوص در میان معتزله جایگاه ویژه‌ای داشت و به عنوان یکی از شیوه‌های استدلالی مهم در مباحث مربوط به خداشناسی و صفات الهی مطرح شد. با وجود اینکه معتزله به طور جدی از این قیاس بهره می‌بردند، اما در ادوار بعدی، بویژه در جریان انتقادات فراگیر، دچار افول شد. با وجود این، برخی از اندیشمندان همچون ابن تیمیه و پیروان او همچنان به اعتبار قیاس تمثیلی باور داشتند، هر چند نقدهای جدی بر آن وارد شده است.

نقدهای گسترده‌ای بر حجیت این نوع قیاس وارد شده است. متکلمان امامیه، به ویژه از دوره‌های اولیه تا علامه حلی، به طور کلی از قیاس غائب بر شاهد به عنوان یک ابزار استدلالی اجتناب می‌کردند. این رویکرد تا دوره غزالی نیز نزد اشاعره رایج بود؛ غزالی با وارد کردن منطقی و فلسفه به اندیشه اشعری، به نوعی از این قیاس برای مباحث صفات خدا استفاده کرد، اما در نهایت، این نوع استدلال نیز در مباحث فلسفی و کلامی اسلامی کمرنگ شد (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۲۵).

۶.۶. تمثیل و نقدهای معرفتی

یکی از مهم‌ترین نقدهای وارد بر قیاس غائب بر شاهد به مسئله عدم افاده یقین از طریق تمثیل بازمی‌گردد. محب‌الدین عبدالشکور، صاحب «شرح سلم»، به نقد کسانی می‌پردازد که این نوع قیاس را ضعیف و غیرمعتبر می‌دانند. وی معتقد است که تمثیل، که استدلال از جزئی به جزئی دیگر بر اساس یک وجه مشترک است، در صورتی که مقدمات یقینی داشته باشد، می‌تواند به همان اندازه قیاس منطقی، نتیجه قطعی داشته باشد. عبدالشکور تأکید می‌کند که نقدهایی که ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی بر تمثیل وارد کرده‌اند، ناشی از سوء تفاهم نسبت به این نوع استدلال است (النشار، ۱۹۸۴: ۲۴۴؛ الملیاری، ۲۰۱۲: ۵۴۶). او تصریح می‌کند که اگر مقدمات تمثیل یقینی باشد، نتیجه آن نیز قطعی خواهد بود و در صورتی که مقدمات ظنی باشد، تنها ظن و گمان ایجاد می‌کند (همو: ۵۴۷).

۷.۶. نفی قیاس در کلام امامیه

در مقابل، متکلمان امامیه به رد استفاده از تمثیل و قیاس در مباحث دینی و اعتقادی پرداخته‌اند و این موضع را به‌عنوان قاعده‌ای کلامی تثبیت کرده‌اند. آنها قیاس را به‌عنوان ابزاری برای استدلال در دین نمی‌پذیرند و معتقدند که تمثیل و قیاس به علت اینکه حکم جزئی را به حکم دیگری بدون دلیل قطعی تسری می‌دهند، نمی‌تواند در مباحث عقلی به کار رود (برنجکار و نصرتیان، ۱۳۹۶: ۴۹-۵۰). این دیدگاه بر پایه دلایل نقلی و عقلی استوار است. از جمله دلایل نقلی می‌توان به روایاتی اشاره کرد که در آنها از قیاس در دین نهی شده است، هم در احکام و هم در اعتقادات (همو: ۳۲-۳۶). دلیل عقلی بر این استوار است که شباهت میان دو چیز، به خودی خود، دلیلی بر تعمیم حکم از یک مورد به مورد دیگر نمی‌باشد (همو: ۴۹-۵۰).

آیت‌الله سبحانی نیز تمثیل را به‌عنوان یکی از ابزارهای معرفتی معرفی می‌کند که در بهترین حالت می‌تواند ظن و گمان ایجاد کند، اما هرگز نمی‌تواند یقین آور باشد (سبحانی، ۱۳۸۲: ۱۲۷). او تمثیل را این‌گونه تعریف می‌کند که اگر به دلیل شباهتی که میان دو چیز وجود دارد، حکمی از یکی به دیگری سرایت داده شود، به چنین فرآیندی تمثیل گفته می‌شود. اما این نوع استدلال تنها می‌تواند به گمان و ظن منجر شود و نه به یقین، زیرا مشابهت به‌تنهایی دلیل کافی برای یگانگی حکم دو موضوع نیست (همو: ۱۲۹).

آیت‌الله جوادی آملی تمثیل را از نظر معرفت‌شناسی نپذیرفته و آن را نوعی از پیروی از ظن و گمان می‌داند. وی معتقد است که این نوع استدلال هرگز نمی‌تواند در مسائل کلامی اساسی و مهم به کار رود. او به‌خصوص به قیاس‌هایی نظیر رابطه گناه و کیفر در مورد ابلیس و سایر مباحث کلامی اشاره کرده و بیان می‌کند که استفاده از تمثیل برای حل چنین مسائل پیچیده‌ای منجر به نتایج غیرقابل اعتماد خواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۶۳). جوادی آملی در پاسخ به شبهه فخر رازی که قیاس را علمی و نه پیروی از ظن و گمان می‌داند، می‌گوید که سخن فخر همان استدلال اصولیون شیعه است که می‌گویند «ظنیه الطریق لا ینفی قطعیه الحکم». او تصریح می‌کند که قیاس فقهی یا تمثیل منطقی، برخلاف خبر واحد، از هیچ دلیل محکمی بر اعتبار برخوردار نیست (همو: ۳۱۵).

شهید مطهری در تفکیک میان تمثیل و قیاس منطقی، به تمایز میان درک کودکانه و عقلانی از رابطه علت و معلول پرداخته و بیان می‌کند که تمثیل، که انتقال از جزیی به جزیی دیگر است، بیشتر به قوای ابتدایی ذهن و خیال وابسته است تا استدلال عقلانی. او معتقد است که با قوی‌تر شدن عقل، ذهن از تمثیل که استدلالی سطحی است، فاصله گرفته و به قیاس منطقی، که مبتنی بر احکام کلی و ضروری است، گرایش می‌یابد (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۴۶-۳۴۷). به این ترتیب، مطهری تمثیل را ابزار خیالی‌انگیز می‌داند که بیشتر برای درک کودکانه و سطوح ابتدایی ذهن مناسب است.

۸.۶. ارزیابی نهایی؛ مرز میان تمثیل صحیح و مغالطی

با توجه به ساختار کلی تمثیل، تمایز میان تمثیل صحیح و مغالطی به تشخیص اوصاف مشترک و رابطه آنها با نتیجه بستگی دارد. اگر وجه مشترک به گونه‌ای باشد که علت تامه برای اثبات حکم جدید باشد، تمثیل معتبر است؛ در غیر این صورت، مغالطی خواهد بود. خندان این نوع قیاس را به عنوان یکی از اشکال استدلال مغالطی معرفی می‌کند و تأکید می‌کند که بسیاری از منطق‌دانان، چنین استدلالی را به عنوان قیاس معتبر نمی‌پذیرند و آن را به نوعی به قیاس برهانی بازمی‌گردانند (خندان، ۱۳۸۰: ۳۵۹-۳۶۰). این روش که در آن وجه شبه در مورد قضیه اصل، علت حکم است، در نظر بسیاری از منطق‌دانان از قبیل تمثیل به حساب نمی‌آید بلکه نوعی قیاس است که بدان برهان لمی می‌گویند (اژه‌ای، ۱۳۸۹: ۱۵۹). به تعبیر دیگر در این استدلال جهت مشابهت یا جامع، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل است که بازگشت آن به قیاس برهانی است.

در نهایت، به نظر می‌رسد که قیاس غائب بر شاهد، به ویژه در حوزه‌های کلامی و معرفتی، به دلیل وابستگی آن به مشابهت‌های ظاهری و عدم توانایی در تولید یقین، نتوانسته جایگاه محکمی در استدلال‌های عقلی کسب کند.

نتیجه گیری

قیاس تمثیل یکی از روش های کهن در بین اندیشمندان برای اثبات و تبیین مسائل مختلف کلامی و فلسفی، اخلاقی، ادبی و.. بوده است. معتزله استفاده از «قیاس غائب بر شاهد» را یکی از وجوه اجتهاد برمی شمردند و آن را راهی برای معرفت افعال و عبادات می دانستند. متقدمین اشاعره نیز در بحث صفات خدا از جمله قدرت و علم و رویت و تکلم از این قیاس استفاده می نمودند. متأخرین آنان از غزالی به بعد، اعتبار آن را مورد نقد قرار داده و مفید یقین بودن آن زیر سوال رفت.

با مرور دیدگاه های مختلف متکلمان امامیه درباره قیاس، مشخص می شود که این نوع استدلال در دوره های مختلف با اقبال و انتقاد مواجه بوده است. استفاده از قیاس تمثیلی به ویژه در مسائل الهیاتی به تدریج جای خود را به استدلال های منطقی تر داد و با گذشت زمان، این روش از سوی متکلمین متأخر همچون علامه حلی و خواجه نصیرالدین طوسی به چالش کشیده شد. از طرف دیگر، متکلمان معاصر امامیه مانند آیت الله سبحانی و آیت الله جوادی آملی نیز بر ضعف این استدلال تأکید دارند. آنها معتقدند که قیاس تمثیلی نمی تواند نتایج قطعی و یقینی ارائه دهد و بیشتر به عنوان ابزاری خطابی و ظنی به کار می رود.

قیاس غائب بر شاهد به دلیل شباهت سازی های ظاهری و غیر قطعی، به عنوان یک روش استدلالی در الهیات از اطمینان کافی برخوردار نیست. هرچند این روش در برخی از ادوار کلام امامیه مورد استفاده قرار گرفته، اما با ظهور نقدهای فلسفی و منطقی، استفاده از آن محدود و به تدریج رد شده است. این امر نشان می دهد که کلام امامیه در طول تاریخ، به سوی رویکردهای عقلی تر و برهانی تر سوق پیدا کرده و بر تقویت بنیان های فلسفی خود تأکید کرده است.

فهرست منابع

قرآن کریم

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد ۱، چ پنجم، تهران: طرح نو
- ۲- اژه ای، محمدعلی (۱۳۸۹)، مبانی منطق، سمت.
- ۳- آمدی، سیف‌الدین (۱۴۱۳)، غایه المرام فی العلم الکلام، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۴- ایجی، میرسید شریف (۱۳۲۵)، شرح مواقف (شرح جرجانی)، قم: الشریف الرضی.
- ۵- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۵)، منطق المشرقیین، قم: نشر مکتبه آیه العظمی النجفی المرعشی.
- ۶- ابن فارس، ابی‌الحسین احمد (۱۴۰۴)، معجم مقاییس اللغه، ج ۵ (دوره ۶ جلدی)، مرکز نشر: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۷- ابن منظور، لسان العرب (۱۴۱۴)، سیدجمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر.
- ۸- برنجکار، رضا، نصرتیان اهور (۱۳۹۹)، قواعد کلامی توحید، تهران: دار احادیث.
- ۹- رضایی، محمدجعفر، معنا و منزلت عقل در کلام امامیه (۱۳۹۶)، قم: موسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث.
- ۱۰- الخطاف، د. حسن (۱۴۲۷هـ-۲۰۰۶م)، قیاس الغائب علی الشاهد و دوره فی تکوین العقل الاعتزالی الاسلامیه المعرفه، السنه الحادیه عشر، العدد ۴۴.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تسنیم (ج ۵ و ۲۱)، محقق حجه الاسلام احمد قدوسی، چ پنجم، قم: اسرا.
- ۱۲- ----- (۱۳۸۸)، محقق محمد واعظی و حسین اشرفی، (ج ۸)، قم: اسرا.
- ۱۳- ----- (۱۳۸۹)، محقق حجج الاسلام مجید حیدر یفر و روح الله رزقی، (ج ۹)، قم: اسرا
- ۱۴- الجوینی، عبدالملک، (۱۴۱۶)، الارشاد الی قواطع الادله فی أول الاعتقاد، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۵- ----- (۱۴۱۲)، العقیده النظامیه فی الارکان الاسلامیه، المکتبه الازهریه للتراث.

- ۱۶- ----- (۱۴۰۷)، لمع الأدله فی قواعد عقائد اهل السنه و الجماعه، عالم الکتب.
- ۱۷- خندان، علی اصغر، مغالطات (۱۳۸۴)، قم: بوستان کتاب قم.
- ۱۸- سامی النشار، علی، مناهج البحث عند مفکرى الاسلام و اكتشاف المنهج العلمى فى العالم الاسلامى (۱۹۸۴م- ۱۴۰۴هـ)، بیروت: دار النهضه العربیه.
- ۱۹- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۹)، دانشنامه اسلامى، جمعی از محققین تحت اشراف آیت الله سبحانی، نشر موسسه امام صادق (ع).
- ۲۰- ----- (۱۳۷۹)، مسائل جدید کلامی، نشر موسسه امام صادق (ع).
- ۲۱- الشافعی، الدكتور محمود (۱۴۲۲هـ- ۲۰۰۱)، المدخل الى دراسه علم الکلام، پاکستان: دار القرآن و العلوم الاسلامیه.
- ۲۲- شریف مرتضی (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام به تحقیق سیداحمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامیه.
- ۲۳- ----- شرح الجمل العلم و العمل (۱۴۱۹)، منظمه الاوقاف و الشؤون الخیریه: دار الأسوة للطباعه و النشر.
- ۲۴- شهابی، محمود (۱۳۵۸) رهبر خرد (قسمت منطقیات)، تهران: نشر کتابفروشی خیام.
- ۲۵- شیخ مفید، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات (۱۴۱۳)، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
- ۲۶- ----- (۱۴۱۳)، الفصول المختاره، المؤتمر العالمی للشیخ مفید.
- ۲۷- نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس، مصحح محمدتقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران.
- ۲۸- ----- (۱۴۰۸)، تجرید المنطق مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت: لبنان.
- ۲۹-
- ۳۰- طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۸، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۱- عطایی نظری، حمید (۱۴۰۱)، تاریخ برهان های اثبات وجود خدا در کلام امامیه (ج ۱)، چ اول، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۳۲- عابدین، السید عبدالله (۲۰۱۷)، نقد استخدام قیاس الغائب علی الشاهد فی اثبات الصفات الالهی عبدالمعالی الجوینی، مجله کلیه الاداب جامعه سوهان - العدد ۴۵.

- ۳۳- عبد الجبار، ابی الحسن (۱۴۲۲)، شرح اصول خمسہ، قوام الدین ماندیکم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۳۴- ----- (بی تا) المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۸، بی جا.
- ۳۵- ----- (۲۰۰۶)، المجموع فی المحيط بالتکلیف، ج ۱، تحقیق الاب یوسف هوبن ط- المطبعه الکاثولیکه بیروت.
- ۳۶- علامه حلّی، الحسن بن یوسف (۱۴۱۵)، مناهج الیقین فی اصول الدین، مرکز الدراسات و تحقیقات الاسلامیه- دار الاسوه للطباعه و النشر.
- ۳۷- علامه حلّی (۱۳۶۳)، ابو منصور یوسف بن مطهر، جوهر النضید فی شرح منطق التجرید نشر بیدار.
- ۳۸- عویس ابو الحمد احمد، حمد الله (۲۰۲۱)، قیاس الغائب علی الشاهد بین القاضی عبد الجبار و الامام جوینی و اتجاههما نحو الصفات الالهیه، جامعه الازهر- کلیه الدراسات الاسلامیه و العربیه للبنین الجملة العلمیه، عدد الثامن عشر.
- ۳۹- غزالی، ابی حامد (۱۹۹۳م)، معیار العلم فی فن المنطق (قدم له و علق علیه و شرحه)، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- ۴۰- فارابی، ابو نصر (۱۴۰۴ق)، الالفاظ المستعمله فی المنطق، ایران: المکتبه الازهری.
- ۴۱- ----- (۱۴۰۸)، المنطقیات، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- ۴۲- فان اس (۱۳۹۹) ب، شکوفایی کلام اسلامی، مترجم سارا حاجی حسینی مسگر، چ اول، تهران: حکمت.
- ۴۳- ----- (زمستان ۱۳۶۵ و بهار ۱۳۶۶) ساخت منطقی علم کلام، ترجمه احمد آرام، ادیان و مذاهب و عرفان، نشریه تحقیقات اسلامی، شماره ۲ و ۳ (۳۳ تا ۷۸).
- ۴۴- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۱هـ. ۱۹۹۰م)، التفسیر الکبیر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۴۵- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۴)، منطق ۲، دانشگاه پیام نور.
- ۴۶- ----- (۱۳۹۱)، میراث منطق دانان مسلمان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۴۷- فخرالدین رازی (۱۴۰۷)، المطالب العالیه فی العلم الالهی، بیروت، دار الکتب العربی.
- ۴۸- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷) اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ۴۹- المدن، علی (۲۰۱۰)، تطور علم الکلام الامامی (دراسه فی تحولات المنهج حتی القرن

- السابع الهجری)، مراجعه د. عبدالجبار الرفاعی، ط ۱، بغداد: مرکز دراسات فلسفه الدین.
- ۵۰- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، تهران: صدرا.
- ۵۱- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۵)، منطق، ترجمه علی شیروانی، نشر موسسه انتشاراتی دارالعلم.
- ۵۲- الملیاری، عبدالنصیر (۲۰۱۲) شرح بحرالعلوم علی سلم العلوم (فی علم المنطق)، ط ۱، کویت: دارالضیاء.
- ۵۳- محمدی منفرد، بهروز، رستمی، حسین (۱۳۹۸)، بررسی و نقد قیاس غایب بر شاهد در اثبات نظریه زیادت صفات بر ذات الهی، نقد و نظر، دوره ۲۴، شماره ۹۶- شماره پیاپی ۹۶ (صفحه، ۲۸-۵۰).
- ۵۴- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۶)، تاملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی، قم: کتاب فردا.