

خداشناسی فطری مکتب تفکیک

محمدحسن نوروزی

فصل‌نامه نقدونظر، ش ۴۳-۴۴، پاییز و زمستان ۸۵



چکیده: آقای نوروزی در این مقاله به تبیین برخی مبانی مکتب تفکیک و در نهایت خداشناسی براساس آن اشاره کرده است. فطری بودن خداشناسی از دیدگاه مکتب تفکیک در قالب هیچ یک از تقریرات سه گانه خداشناسی فطری نمی‌گنجد؛ بلکه این مکتب، معرفت فطری را خارج از قاب و قالب مفاهیم و جایگاه آن را نه ذهن بلکه قلب می‌داند. این مکتب همه روش‌های تذکر (یادآوری، تأمل، انقطاع و...) را، راهی برای تبدیل معرفت بسیط به معرفت مرکب می‌داند. پیروان مکتب تفکیک در مقام شناخت خداوند جایگاهی برای استدلال به معنای فلسفی آن قائل نیستند و هر دو قسم برهان (لمّ و إن) را به چالش می‌کشند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

واژه مکتب تفکیک، اصطلاحی است که عمر نسبتاً کوتاهی دارد. این اصطلاح را اولین بار محمدرضا حکیمی، برای طرز فکر خاص برخی از اندیشمندان که بیشتر آنها از حوزه علمیه مشهد برخاستند به کار برد.

اصحاب مکتب تفکیک معتقدند که معارف قرآن، جدید و در میان معارف بشری بی‌سابقه‌اند و از این رو با معارف و اندیشه‌های بشری هیچ مشابهتی ندارند.

اصحاب مکتب تفکیک، به خداشناسی فطری معتقدند. امور فطری را می‌توان به دو دسته گرایش‌ها (یا خواست‌ها) و بینش‌ها (یا شناخت‌ها) تقسیم کرد. بر همین اساس آنها که به فطرت باور دارند، دو دسته‌اند: دسته‌ای فطرت را به معنای شناخت فطری خداوند و دسته‌ای آن را به معنای گرایش فطری به خداوند می‌دانند.

بازتاب اندیشه

۷۲

خداشناسی
فطری مکتب
تفکیک

سه تقریر از خداشناسی فطری قابل تصور است. این سه تقریر، عبارتند از: ۱. خداشناسی فطری به معنای داشتن علم حضوری فطری به خداوند؛ ۲. خداشناسی فطری به این معنا که گزاره «خدا وجود دارد» جزء اولیات منطوق است؛ ۳. خداشناسی فطری به این معنا که گزاره «خدا وجود دارد» جزء فطریات منطوق است.

اهل تفکیک، این مسأله را که فطرت به معنای خداگرایی فطری یا عقیده به خدا و یا حتی توان شناخت خداوند باشد، رد و انکار می‌کنند. البته، معتقدند که گرایش و عقیده به تبع شناخت حاصل می‌شود؛ اما فطرت را چیزی غیر از گرایش و عقیده می‌دانند. از نظر آنها، فطرت گونه‌ای از شناخت است. آنها مراد خود از امر فطری را چیزی غیر از بدیهی اولی، بدیهی ثانوی (فطریات منطوق) و امور نزدیک به بدیهی می‌دانند و شناخت فطری را علم به معنای مصطلح آن (اعم از حصولی و حضوری) نمی‌دانند. پیروان مکتب تفکیک، این معرفت را خارج از قاب و قالب مفاهیم می‌دانند. آنها معتقدند که شناخت مفهومی نسبت به خداوند ممکن نیست و نمی‌توان از خداوند مفهومی در ذهن داشت. داشتن هر گونه تصور از خداوند ناممکن است. به عبارتی دیگر، انسان با عقل خود نمی‌تواند خداوند را بشناسد. اگر چنین است، پس چگونه درباره خداوند سخن می‌گوییم؟ اگر مفهومی از خداوند نداشته باشیم، نمی‌توانیم در مورد او سخن بگوییم و به عبارت دیگر، سخن ما درباره خداوند بی‌معنا خواهد بود.

پاسخی که شاید بتوان از میان نظرات اهل تفکیک برای این اشکال یافت، توقیفی بودن اسمای الاهی است. پیروان مکتب تفکیک، اسما و صفات الاهی را توقیفی می‌دانند. معنای توقیفی بودن اسما و صفات این است ما نمی‌توانیم با هر لفظی که به نظر خودمان درست است، درباره خدا سخن بگوییم و هر اسم یا صفتی که در شأن خداوند می‌دانیم درباره او به کار گیریم؛ بلکه در به کارگیری، اسما و صفات برای خداوند باید به اسما و صفاتی که در قرآن و روایات ذکر شده است، بسنده کنیم و تنها آنها را درباره ذات مقدس الاهی به کار ببریم. آنها بر این باورند که این الفاظ به طور مستقیم به حقایق خارجی ناظرند.

در این جا از دو راه و دو مکتب در خداشناسی نام برده می‌شود: راه توصیف و راه تعبیر. در روش توصیف، خداوند از طریق مفاهیم و تصورات معرفی می‌شود؛ اما در روش تعبیر، اسما و صفات بر ذات خارجی دلالت می‌کنند. تنها جایگاه شناخت‌های مفهومی، ذهن است؛ البته نه هر گونه شناختی، و چون شناخت فطری، یک شناخت غیر مفهومی است، در قلب

جای دارد نه در ذهن تفکیکی‌ها. در انکار این که معرفت خدا می‌تواند توسط مفاهیم و تصورات باشد، به روایات و آیاتی از قبیل ۱۷۲ و ۱۷۳ آل عمران استناد می‌کنند که خداوند را دور از دسترس عقل و اندیشه آدمی به حساب آورده‌اند. به عنوان مثال پیروان به وجود جهانی (عالم ذر) معتقد شده‌اند که انسان‌ها در آن جهان به صورت ذراتی خلق شدند و خداوند خود را به آنها معرفی کرد و سپس از آنها بر پروردگار خود اقرار گرفت تا بدین وسیله با آنها اتمام حجت کند. اما زمانی که انسان متولد می‌شود، این شناخت در پرده غفلت قرار می‌گیرد و انسان از آن آگاه نیست.

ویژگی دیگر معرفت فطری این است که این شناخت، امری بسیط است، به این معنا که دارنده آن به این که چنین شناخت و معرفتی دارد، آگاهی ندارد.

این معرفت بسیط (و به عبارتی مورد غفلت) باید به معرفت مرکب بدل شود، یعنی انسان به آن آگاه گردد تا ثمره علمی‌ای در پی داشته باشد. ترکیب این معرفت بسیط از راه‌های مختلفی ممکن است که مجموعه این راه‌ها، روش‌های تذکر نامیده می‌شوند. یکی از راه‌های تذکر، یادآوری است که به دست پیامبران صورت می‌گیرد. وظیفه پیامبران استدلال بر وجود خدا نیست؛ بلکه آنها وظیفه دارند انسان‌ها را به معرفت فطری‌ای که خودشان واجد آن هستند، توجه دهند. از همین رو، خداوند متعال در آیه شریفه «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» پیامبر اسلام ﷺ را «مذکر» نامیده و قرآن کریم را ذکر معرفی کرده است. از امور دیگری که آدمی را به معرفت فطری آگاه می‌سازد، انقطاع است. انقطاع از تعلقات موجب می‌شود پرده غفلت از پیش چشم آدمی کنار رود و متوجه معرفت فطری‌ای که در درون‌اش نهاده شده، گردد.

از دیگر راه‌های تذکر، تفکر و تأمل در مخلوقات خداوند است. از آن جا که موجودات جلوه‌های خدا هستند، تأمل در آنها موجب می‌شود آدمی معرفت فطری مورد غفلت خود را به یاد آورد. تعقلی که قرآن به آن سفارش می‌کند با تعقل فلسفی متفاوت است. تعقل فلسفی برای کشف امور ذهنی مجهول انجام می‌شود، ولی تعقل مورد نظر قرآن، برای رفع غفلت و توجه به امر معلوم و مورد غفلت است، نه برای کشف مجهول.

تعقل فلسفی تنها متوجه کلیات ذهنی است و با استفاده از این مفاهیم کلی، تصویری از امری مجهول ارائه می‌دهد و به اثبات و وجود آن نیز می‌پردازد. اما تعقل مورد نظر قرآن، نه تنها با مفاهیم کلی، بلکه از اساس با مفهوم ذهنی سر و کار ندارد.

راه دیگر تذکر، عبادت است. مقصود از عبادت، در این جا معنای عام آن است که هر نوع

اطاعت و فرمانبرداری از خداوند را در بر می‌گیرد. عبادت به این معنا، موجب تذکر و توجه به معرفت فطری می‌شود. اشکالی که ممکن است به ذهن بیاید، این است که عبادت در مرحله پس از شناخت خدا قرار دارد و بنابراین نمی‌تواند مذکر معرفت فطری باشد. در پاسخ به این اشکال باید گفت که معرفت فطری، یک معرفت تشکیکی و دارای مراتب و درجات مختلف است. درست است که کسی که به خدا ایمان دارد، مرتبه‌ای از معرفت را داراست؛ اما همین فرد می‌تواند درجات بالاتری از معرفت فطری را به دست آورد، و بی‌شک، عبادت در شدت یافتن معرفت فطری وی و تکامل درجات آن مؤثرند.

یکی دیگر از راه‌های توجه دادن به معرفت فطری، احتجاج کردن است. از دیگر ویژگی‌های معرفت فطری، بنا به ادعای پیروان مکتب تفکیک، این است که این معرفت صنع خداوند است. همان‌طور که بیان گردید، معرفت فطری از شناساندن خداوند به انسان‌ها در عالم ذر، سرچشمه می‌گیرد که این شناساندن، به دست خداوند صورت می‌پذیرد و آدمی هیچ نقشی در ایجاد معرفت فطری ندارد. از آن‌جا که در مقام تعریف (عالم ذر)، حتی قدرت انانیت نیز از انسان سلب شده است، بنابراین هیچ تکلیفی برای کسب معرفت فطری وجود ندارد و انسان تنها مکلف به تبعیت از آن است. علمای تفکیکی در تأیید سخن خود به آیه‌هایی از قرآن کریم استناد می‌کنند که در آنها هدایت از افعال اختصاصی خداوند به حساب آمده که هیچ کس در آن نقشی ندارد.

پیروان مکتب تفکیک، در مقام شناخت خداوند، جایگاهی برای استدلال به معنای فلسفی آن قائل نیستند. این بحث را می‌توان در دو قسمت بیان کرد: قسمت اول، اشکال‌هایی است که اهل تفکیک بر استدلال مطرح می‌کنند و قسم دوم اشکالاتشان به نتیجه استدلال است؛ به این معنا که با فرض پذیرش درستی استدلال، به عقیده آنها نتیجه آن امر مطلوبی نیست. اشکال به استدلال‌های فلسفی بیشتر از سوی تفکیکی‌های متقدم و شخص میرزا مهدی اصفهانی که گرایش‌های ضد فلسفی تندتری داشته‌اند، مطرح شده است. آنها هر دو قسم برهان فلسفی (برهان *إن* و برهان *لم*) را به این علت که مبتنی بر علیت و سنخیت میان علت و معلول است، باطل می‌دانند. غالب پیروان مکتب تفکیک، علیت را باطل می‌دانند. آنها معتقدند که لازمه علت دانستن یک چیز، محدود نمودن آن است؛ چرا که وقتی چیزی را علت به حساب می‌آوریم، وجودش غیر از معلول است و نباید در مرتبه معلول، تحقق داشته باشد. پس برای او به نوعی محدودیت ایجاد کرده‌ایم و این در مورد خداوند امکان ندارد. خداوند

را نمی‌توان محدود کرد و جایی را خالی از وجود و حضور او دانست. البته، اگر آنها تنها علیت خداوند نسبت به مخلوقات را نفی کنند، به مقصود خود می‌رسند؛ ولی به این میزان بسنده نکرده، آن را به طور کلی باطل می‌دانند.

از سوی دیگر، پیروان مکتب تفکیک‌گرایش فراوانی به تنزیه دارند و معتقدند که بین خدا و مخلوقات، تباین ذاتی وجود دارد. از این رو، حتی اگر رابطه علیت و معلولیت میان خدا و خلق را بپذیرند، سنخیت بین علت و معلول را نمی‌پذیرند. میرزا مهدی اصفهانی، ادعا می‌کند که بطلان علیت و معلولیت و بطلان وجود سنخیت بین علت و معلول، مورد اتفاق و اجماع پیامبران و صاحبان شریعت است.

اشکال دیگری نیز از سوی پیروان مکتب تفکیک، مطرح شده است؛ به این بیان همان طور که در منطق آمده و تنها استدلال یقین‌آور (یقینی)، قیاس است. از طرفی ماده قیاس (مقدمات تشکیل‌دهنده آن)، باید یقینی باشد؛ در حالی که قیاس‌هایی که به طور معمول در معارف الهی ارائه می‌شوند، مواد یقینی ندارند. به این ترتیب، قیاس‌هایی که در مباحث الاهیات مطرح می‌شوند، یقین‌زا نیستند و به بیان دیگر اصلاً قیاس نیستند؛ چرا که بنا به فرض، ماده قیاس باید یقینی باشد. مبنای این استدلال که از سوی شیخ مجتبی قزوینی مطرح شده است، به رسمیت شناختن استدلال فلسفی است و این با موضعی که پیش از این، از میرزا مهدی اصفهانی نقل شد، متفاوت است؛ چرا که ایشان استدلال فلسفی را اصلاً به رسمیت نمی‌شناسد. البته، شاید این استدلال هم جدلی باشد؛ به این معنا که مرحوم قزوینی با پیش فرض گرفتن اعتقادات فیلسوفان در مقام اشکال به آنها برآمده است.

در پایان، بیان این نکته لازم است که اهل تفکیک گرچه استدلال فلسفی را در اثبات وجود خداوند نمی‌پذیرند، ولی احتجاج و استدلال را به کلی در این مقام، انکار نمی‌کنند. آنها گونه‌ای از استدلال را که «برهان مشابه آن» می‌نامند، در مقام اثبات خداوند (برای منکران) می‌پذیرند. این استدلال، توجه به مخلوقات و جنبه مصنوعیت آنها و اثبات خداوند از راه وجود این مخلوقات است که البته به اعتراف خود آنها، این استدلال در واقع، یک تذکر و تنبیه است.

بازتاب اندیشه ۹۶

۷۶

خداشناسی
فطری مکتب
تفکیک

● اشاره

علی‌اعلی بنابی

این مقاله در ردیف مقالات توصیفی و نه استدلالی و انتقادی قرار دارد، زیرا آقای نوروزی

در جایی از اثر خود به پذیرش یا عدم پذیرش آرا و مبانی مکتب تفکیک اشاره‌ای نکرده و در همه جای آن، تنها سخن و استدلال آنها را به صورتی مختصر بیان نموده است. بنابراین همهٔ اشارات به جز یک اشاره به سخن پیروان مکتب تفکیک مربوط می‌شود.

۱. فهم ما از ظاهر قرآن و روایات بشری یا حداقل آمیخته با آن می‌باشد. دلیل بر این مطلب، بیان دو ظهور متفاوت و گاه ناسازگار از یک آیه و روایت است. به عنوان نمونه، اهل عرفان آیهٔ شریفهٔ «اوست ابتدا، انتها، ظاهر و باطن» را ظاهر در وحدت شخصی وجود می‌دانند، ولی مخالفین آنها چنین ظهوری را نمی‌پذیرند.

۲. این سخن که «آگاهی‌های فلسفی و عرفانی در بسیاری از اوقات مخالف قرآنند»، پذیرفته نیست؛ زیرا خود فلاسفه و عرفا از ناسازگاری با قرآن می‌پرهیزند. صدرالمتألهین می‌گوید: «حاشی الشریعة الحقة الالهية البیضاء أن تكون احکامها مصادمة للمعارف البقینة الضرورية، و تتبأ لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة؛ شریعت حق الاهی از اینکه احکامش در برابر معارف یقینی و ضروری باشد به دور است، و مرگ بر فلسفه‌ای که قوانین آن با کتاب و سنت مطابق نباشد.»^۱

۳. نویسنده گفته است که اهل تفکیک بر این باورند در مواردی که به ظاهر، مخالف با حکم عقل هستند نیز نمی‌توان برداشت مخالف با عقل داشت. این باور قابل نقد است، زیرا در آیاتی همانند «و جاء ربک والملك صفاً صفاً؛ پروردگارت و فرشتگان صفاً به صفاً آمدند.»^۲ به یقین عقل پیش از نقل حکمی دارد و اگر نقلی موافق با حکم عقل باشد، مؤید آن خواهد بود.

۴. بهتر بود آقای نوروزی اگر مطلبی نزد پیروان مکتب تفکیک می‌یافت به این دو پرسش نیز پاسخ می‌دادند. اولاً: چه ایرادی دارد که ما فطرت را همان بینش شهودی انسان به همراه گرایش آگاهانه او به هستی محض و کمال مطلق بدانیم. به عبارت دیگر فطرت همان ویژگی مطلق بینی و مطلق خواهی باشد. ثانیاً: آیا اصلاً می‌شود شناختی داشته باشیم که نه حضوری باشد و نه حصولی؟

۵. در ارتباط با شناخت مفهومی نسبت به خداوند، پاسخ امام صادق علیه السلام در مورد کفاری قابل توجه است. در مناظره‌ای شخص کافر به ایشان گفت: تمام مفاهیم ذهنی ما ساخته ما و مخلوقند پس با آنها نمی‌شود به خدا (اگر باشد) اشاره کرد. «قال له السائل فإنا لم نجد موهوماً إلا مخلوقاً؛ پرسش‌گر به امام صادق علیه السلام گفت: ما هر چه مفهوم و موهوم داریم همه آفریده‌اند.» امام صادق علیه السلام در پاسخ ایشان فرمود: اگر چنین باشد که تو می‌گویی وظیفهٔ خداشناسی و توحید از عهدهٔ ما خارج می‌شود و ما جز به مفاهیم و موهومات ذهنی مکلف نیستیم. «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنا مرتفعاً لا تآ لم نكلّف غير موهوم؛ اگر چنین باشد

که تو می‌گویی، دیگر وظیفه‌ی خداشناسی از دوش ما برداشته می‌شد، زیرا ما تنها به [همین مفهوم و] موهوم مکلف هستیم.^۱

۶. هر واژه‌ای که به کار برده می‌شود (هر چند از جانب خدا و فرستادگان او باشد) در برگیرنده‌ی معنا و مفهومی است که آن مفهوم ناظر به خارج می‌باشد؛ زیرا خود اهل تفکیک با استناد به حجیت ظواهر می‌گویند: «باید بدون پیش‌فرض فلسفی و عرفانی به سراغ قرآن و دیگر متون دینی رفت تا به فهمی درست از این متون رسید و از تأویل‌های ناروا نجات یافت». پس در کلمات تفکیکیان نیز حجیت صفت فهم است نه لفظ. بنابراین فهم این ادعا که الفاظ مورد استفاده‌ی خدا و فرستادگانش به طور مستقیم به حقایق خارجی ناظر هستند، لااقل برای مخالفان مکتب تفکیک دشوار است.

۷. این سخن که وظیفه‌ی پیامبران توجه دادن انسان به معرفتی است که خود واجد آن است، درست و مورد تأیید آیات و روایات است؛ ولی این دلیل نمی‌شود که استدلال نیز مرتبه‌ای از تذکر نباشد و پیامبران از آن استفاده نکنند؛ زیرا در خود قرآن از راه قیاس استثنایی بر وجود خداوند استدلال شده است «لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا؛ اگر در آسمان و زمین جز خداوند خدایانی بود، آنها به فساد و تباهی کشیده می‌شدند».^۲

۸. در دیدگاه تفکیک تدبر و تفکر در مخلوقات که از آن به تعقل قرآنی یاد شده است، از اساس با مفهوم ذهنی سر و کار ندارد. پرسش این است که آیا شناخت آفریدگان که کار غفلت‌زدایی معرفت فطری را بر عهده دارد، شناختی فطری است یا غیر فطری؟ و اگر غیر فطری است حضوری است یا حصولی؟ بعید به نظر می‌رسد کسی از تفکیکیان شناخت آفریدگان را فطری یا حضوری بدانند. حال اگر این شناخت حصولی باشد، چاره‌ای جز میانجی‌گری مفاهیم نمی‌ماند.

۹. در حالی که نگارنده از قول مکتب تفکیک عبادت را یکی از راه‌های تذکر و توجه به معرفت فطری شمرده است؛ در پاسخ به اشکال تقدم شناخت بر عبادت، عبادت را در شدت یافتن معرفت فطری و تکامل درجات آن مؤثر دانسته است؛ و پر واضح است که توجه به اصل معرفت فطری و ترکیب معرفت بسیط با تشدید معرفت مرکب تفاوتی آشکار دارد. به عبارت دیگر، عبادت معرفت بسیط را مرکب نمی‌کند، بلکه موجب تشدید معرفت مرکب می‌شود؛ در حالی که تفکیکیان مجموعه‌ی راه‌های ترکیب معرفت بسیط را، روش‌های مذکور نامیده‌اند و نه راه‌های تشدید معرفت مرکب را.

۱۰. سخنی که پیروان مکتب تفکیک برای باطل کردن اصل علیت آورده‌اند به این بیان که «لازمه‌ی علت دانستن یک چیز محدود نمودن آن است» قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً: هرگز لازمه‌ی علیت، محدودیت، علت و فقدان آن در مرتبه‌ی معلول نیست به گونه‌ای که فاقد کمالات

۲. انبیاء (۲۱)، ۲۲.

۱. کافی، ج ۱، ص ۸۴ و توحید صدوق، باب ۳۶، ص ۲۴۵.

باشد. لازمه علیت، تنها غیریت علت و معلول است و در عین حال علت می‌تواند در مرتبه معلول در ژرفای وجود آن حاضر باشد. پس هیچ ملازمه‌ای میان قاعده علیت و محدودیت علت وجود ندارد و گرنه باید خالقیت و رازقیت خداوند نیز موجب محدودیت او شود، زیرا بدیهی است که وجود خالق و رازق غیر از مخلوق و مرزوق است.

ثانیاً: از همه مهم‌تر این که منکران علیت نیز ناخودآگاه در نفی آن از استدلالی مرکب از یک قیاس اقترانی شرطی و یک قیاس استثنایی بهره جسته است، در حالی که به گفته خود آنها هر استدلالی مبتنی بر اصل علیت و سنخیت میان علت و معلول است. بنابراین آنها در نفی علیت از اصل علیت استفاده کرده‌اند.

ثالثاً: در متون روایی همه ممکنات را معلول خداوند معرفی نموده است. «کل قائم فی سواه معلول؛ هر آنچه تکیه به غیر داشته باشد معلول است»^۱ و «کل موجود فی سواه معلول؛ هر آنچه غیرخداوند است معلول می‌باشد»^۲

۱۱. میرزا مهدی اصفهانی سنخیت میان علت و معلول را به اجماع پیامبران و صاحبان شریعت باطل دانسته است.

گرچه سنخیت از لوازم قاعده علیت است، ولی برخلاف تصور ایشان، سنخیت به معنای درست آن نه تنها با حکم بدیهی عقل، اجماع، رسل و اصحاب شرایع مخالفتی ندارد، بلکه ضروری عقل و شرع است. معنای درست اصل سنخیت میان علت هستی بخش و معلول آن، این است که باید علت، کمالات معلول را به نحو اتم و اکمل داشته باشد. نمی‌توان پذیرفت که یک علت فاعلی از حقیقت و کمالی بهره‌مند نباشد، ولی این کمال از او افاضه شود.^۳ اگر کسی سنخیت به این معنا را انکار کند، به «آیت» بودن مخلوقات برای خالق توجیه مناسبی نخواهد داشت.

۱۲. آقای نوروزی مقاله به نقل از شیخ مجتبی قزوینی استدلالی بر یقین زان بودن قیاس منطقی آورده و چنین نقد کرده است که «این خود به رسمیت شناختن استدلال فلسفی است.» ولی پس از آن در توجیه سخن وی آورده است: «البته شاید این استدلال هم جدلی باشد، به این معنا که مرحوم قزوینی با پیش‌فرض گرفتن اعتقادات فیلسوفان در مقام اشکال به آنها برآمده است.» به نظر می‌رسد نقد ایشان درست و دفاع وی نادرست باشد؛ زیرا استدلال جدلی، استدلالی است که در آن مشهورات و مقبولات طرف مقابل در قالب یک قیاس ریخته و نتیجه‌گیری می‌شود تا برای ساکت کردن طرف مقابل از آن استفاده شود. پس در قیاس جدلی نیز نتیجه‌گیری وجود دارد و هر نتیجه‌ای باید با مقدمات آن نسبتی داشته باشد و گرنه اصل نتیجه‌گیری مخدوش است.

۱. توحید صدوق، ص ۳۵
۲. ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۶۱
۳. محمدتقی، مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، صص ۶۷-۷۱

۱۳. نگارنده در بیان اشکال پیروان مکتب تفکیک بر قیاس چنین آورده است: «همان‌طور که در منطق آمده است، تنها استدلال یقین‌آور، قیاس است.» این عبارت چه از خود نگارنده باشد و چه از تفکیکیان نقل شده باشد، سخن باطلی است؛ زیرا در منطق، نخست استدلال و حجت را به سه شاخه قیاس، استقراء و تمثیل طبقه‌بندی کرده و سپس خود قیاس را به پنج قسم برهان، جدل، مغالطه، خطابه و شعر (صناعات خمس) تقسیم می‌کنند. به گفته اهل منطق از میان قیاس‌های پنج‌گانه تنها برهان است که مفید یقین می‌باشد. پس نمی‌توان گفت قیاس یقین‌آور است بلکه باید گفت: «یک قسم از قیاس یقین‌آور است.»

۱۴. اهل تفکیک با ردّ برهان آن و لمّ مدعی شدند که می‌توان از برهان «شبه آن» استفاده کرد و منظور از برهان شبه این، تنبیه به مصنوع بودن اشیاء به همراه تنبیه به عدم وجود مشابهت میان آنها و آفریدگارشان می‌باشد. توجه به یک نکته فنی و منطقی، نادرستی این سخن را آشکار می‌کند. در برهان لازم است حد و وسط در مقام اثبات علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد. با توجه به این نکته برهان مورد تفکیکیان در حقیقت برهان این بوده و شکل منطقی آن این است: «هذا العالم مصنوع و کل مصنوع له صانع، فهذا العالم له صانع؛ این عالم ساخته شده است و هر ساخته شده‌ای سازنده‌ای دارد، پس این عالم سازنده‌ای دارد.» در این برهان از یکی از دو متلازم به لازمه دیگر پی می‌بریم. «مصنوع بودن» و «صانع داشتن» هر دو وصف برای عالم و متلازم با یکدیگرند. این برهان را برهان آن از راه ملازمات عامه می‌نامند. در این برهان نیز حد و وسط در مقام اثبات علت ثبوت اکبر بر اصغر است و اگر این علیت نباشد، نتیجه‌گیری معنایی نخواهد داشت.

شعبه‌شناسی و مطالعات فلسفی
پرتال جامع علوم انسانی