

دوفصلنامه علمی تخصصی سلفی پژوهی، سال دوم ♦ شماره ۳ ♦ بهار و تابستان ۱۳۹۵
تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۰/۲۰ ♦ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۲/۲۸ ♦ صفحات: ۷-۲۶

بررسی صورت‌های استدلال از دیدگاه سلفی‌ها، و نقد آنها به صورت‌های منطقی

سید ابوالفضل حسینی پور*

محمدصفر جبرئیلی**

چکیده

از دیرباز، علم منطق عهده‌دار بیان قواعد استدلال عقلی بوده است؛ قواعدی که صورت‌های استدلالی‌اش به قیاس، تمثیل و استقراء تقسیم شده‌اند. اما سلفی‌ها این صورت‌های منطقی را نمی‌پذیرند و آنها را دارای اشکال می‌دانند؛ چراکه معتقدند، با وجود صورت‌های استدلال عقلی که در قرآن آمده (که از مهمترین‌شان میزان قرآنی و قیاس اولویت می‌باشد)، نیازی به صورت‌های منطقی نیست. اما، گذشته از اینکه اشکال‌های آنها به علم منطق مخدوش است، صورت‌هایی ارائه شده‌شان نیز، تکرار همان صورت‌های منطقی است.

کلیدواژه‌ها: سلفی‌ها، ابن تیمیه، صورت‌های استدلال، منطق، قیاس شمول، تمثیل.

* کارشناس ارشد کلام اسلامی و فارغ التحصیل موسسه دارالاعلام لمدرسة أهل البيت (علیهم‌السلام)؛

ایمیل: hoseinipoor313@gmail.com

** استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.

مقدمه

بحث عقل و قلمرو آن در دین، همواره از مباحث مورد مناقشه بین مسلمانان بوده است. از مظاهر اصلی عقل، استدلال عقلی می‌باشد که حتی منکرین عقل نیز، ناگزیر از تمسک به آن هستند؛^۱ چراکه همواره کیفیت و چگونگی استدلال عقلی، از دغدغه‌های بشر بوده است. از این رو قرن‌ها قبل از اسلام، علم منطق توسط ارسطو، در همین راستا وضع شده است.^۲ مسلمانان نیز از همان قرون ابتدایی که کتاب‌های منطقی ترجمه شد، با پذیرش کلیت این علم، سعی در تکمیل آن داشته‌اند.^۳ اما عده‌ای همواره با این علم به ستیز پرداخته‌اند که یکی از این افراد، ابن تیمیه حرانی (متوفای ۷۲۹ق) بوده است. وی نه تنها در آثار مختلف خود از علم منطق بحث کرده، بلکه دو کتاب «الرد علی المنطقیین» و «نقض المنطق» را نیز در رد این علم نگاشته است. در این زمان نیز سلفی‌ها، به پیروی از ابن تیمیه، علم منطق را رد می‌کنند.^۴ لذا از آنجا که بررسی دیدگاه‌های سلفیت در علم منطق نیاز به تفصیل دارد، در این مقاله فقط بحث صورت‌های استدلال را بررسی می‌کنیم.

صورت استدلال قالب استدلال است که با کمک مواد استدلال، یک استدلال عقلی

را تشکیل می‌دهد. در علم منطق، برای استدلال سه صورت نام برده شده است:

۱. یا از مطالعه جزئیات، حکم کلی به دست می‌آید که استقراء نامیده می‌شود؛
۲. یا از حکم ماهیت کلی، حکم مصداق مشخص می‌شود که قیاس نامیده می‌شود؛
۳. یا از حکم جزئی و مصداقی، حکم جزئی و مصداقی دیگر حاصل می‌شود که تمثیل نامیده می‌شود.^۵

۱. پترسون و دیگران، مایکل، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۵.

۲. ابن خلدون، عبدالرحمن ابن محمد، تاریخ (مقدمه)، ج ۱، ص ۶۴۵.

۳. رک، نیکلاس، «سیر منطق در جهان اسلام»، ترجمه: دکتر لطف الله نبوی، فصلنامه نامه مفید دانشگاه مفید، شماره ۲۴، ۱۳۸۹ش، ص ۴۶-۳۵.

۴. نکته قابل توجه اینکه، علمای تراز اول سلفی کمتر مباحث مربوط به عقل و استدلال را به طور مبسوط در کتاب‌های خود مطرح کرده‌اند. البته دیگر نویسندگان سلفی، در کتاب‌های خود بخصوص در کتب مناہج، مباحث عقل را مطرح کرده‌اند؛ لذا ما در این نوشتار از کتب مناہج زیاد استفاده کرده‌ایم.

۵. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشیة علی تہذیب المنطق، ص ۱۰۵.

لذا در این نوشتار، ابتدا اشکال سلفی‌ها به صورت‌های منطقی بیان می‌شود، و سپس صورت‌های پیشنهادی را بررسی می‌کنیم.

۱) اشکال صورت‌های منطقی از دیدگاه سلفی‌ها

در این بخش، ابتدا نقدهای کلی سلفی‌ها به صورت‌های منطقی بیان می‌شود، و سپس نقدهای هر کدام، از سه صورت منطقی (قیاس، تمثیل و استقراء) به طور جداگانه بیان می‌گردد.

الف) نقدهای کلی به صورت‌های منطقی

نقدهای این گروه به صورت‌های منطقی را می‌توان در این موارد خلاصه کرد:

۱. با وجود استدلال‌های عقلی قرآن، نیازی به علم منطق نیست.^۱
۲. اساساً با رجوع به تاریخ علم منطق، معلوم می‌شود که این علم، متعلق به غیر مسلمانان است، و رواج آن به عوامل مختلفی چون، جهل به کتاب و سنت، و ضعف ایمان مسلمانان برمی‌گردد.^۲

۳. سلف نیز صورت‌های استدلال منطقی را به کار نبرده‌اند.^۳

۴. منحصر دانستن صورت‌های استدلال منطقی در قیاس و تمثیل و استقراء، نادرست است.^۴ ابن تیمیه در این مورد این استدلال را به عنوان شاهد می‌آورد: «خورشید طلوع کرده، پس روز شده است.» در این استدلال اگر هر دو جزء را جزئی بدانیم، طبق تعریف منطقی، باید تمثیل باشد؛ در حالی که تمثیل نیست. اگر هم دو جزء استدلال را کلی بدانیم، باید استقراء باشد که استقراء هم نیست. در نتیجه علم منطق، برخی از صورت‌های استدلال صحیح را ذکر نکرده است.^۵ از نگاه ابن تیمیه، دلیل، آن چیزی است که انسان را به مطلوب برساند، و مقصود را بیان نماید.^۶

۱. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۱۵۴.

۲. غصن، سلیمان بن عبدالعزیز، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، ج ۱، ص ۵۵-۵۶.

۳. حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۱۶۷.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقيين، ص ۱۶۳.

۵. همان، ص ۱۶۳.

۶. همان، ص ۱۶۲.



ارزیابی

۱. این ادعا که با وجود استدلال‌های عقلی قرآن، نیازی به استدلال‌های منطقی نداریم، ادعایی غیرقابل پذیرش است. اساساً آیات قرآن خود اصلی‌ترین مشوق مسلمانان برای به‌کارگیری دلایل عقلی هستند؛ مانند: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^۱ بگو اگر راست می‌گویید، دلیل خود را بیاورید.

همین تشویق‌های قرآن به عقل‌گرایی و استدلال باعث شد که مسلمانان از همان قرون ابتدایی به دنبال علم‌آموزی، و استفاده از دستاوردهای عقلی دیگران بروند. البته پالایش علوم دیگران، امری بدیهی است که همواره مورد توجه علمای مسلمان نیز بوده است.

۲. استناد به عدم استفاده سلف از منطق نیز مخدوش است؛ چراکه سلف از بسیاری از علوم، از جمله علم نحو نیز استفاده نمی‌کردند؛ در حالی که هیچ‌کدام‌شان، علم نحو را باطل نمی‌دانند. ابن حزم آندلسی عدم استفاده سلف از علوم مختلف را در این می‌داند که، بسیاری از قرائن و شواهد برای سلف وجود داشته است؛ از این‌رو آنها نیازی به علوم مختلف نداشته‌اند. اما امروزه که این قرائن وجود ندارد، ما مجبور به استفاده از آنها هستیم.^۲

۳. مثالی که ابن تیمیه در روز بودن به خاطر وجود خورشید آورده، خود قیاسی منطقی است که حد وسط را حذف کرده، و صورت درست آن، چنین می‌باشد: «الآن خورشید طلوع کرده است. هر زمان که خورشید طلوع کند، روز است. پس الآن روز است.»

ب) نقد قیاس

تعریف قیاس منطقی: قولی که از چند قضیه تألیف شده باشد، به گونه‌ای که هرگاه آن چند قضیه صحیح باشند، لازمه ذاتی آنها قول دیگری است.^۳

۱. بقره، آیه ۱۱۱.

۲. آندلسی، ابن حزم، التقریب لحد المنطق والمدخل الیه بالألفاظ العامیه والأمثلة الفقهیه، ج ۱، ص ۳.

۳. (القیاس قول مؤلف من قضایا، متى سلمت لزوم عندها لذاتها قول آخر) کاتبی قزوینی، علی بن عمر، الرسالة الشمسية، ص ۳۲.

مهمترین نقد سلفی‌ها به صورت‌های منطقی، مربوط به قیاس است که آن را قیاس شمول می‌نامند. قیاس منطقی را از این جهت قیاس شمول نامیده‌اند که عامی است، و از لحاظ لفظ و معنی دارای شمولیت و فراگیری باشد.^۱

سلفی‌ها دو اشکال را در مورد قیاس منطقی مطرح کرده‌اند:

الف) ابن تیمیه معتقد است که حصر مقدمات قیاس به دو مقدمه صحیح نیست؛ چراکه برخی از استدلال‌ها بیش از یک مقدمه، و برخی بیش از دو مقدمه دارند؛ و برخی نیز نیازی به حد وسط ندارند.^۲ وی معتقد است که گاهی آوردن این مقدمات اضافی، باعث حیرانی و شک مخاطب می‌شود.^۳ همچنین او، آوردن مطالب اضافی در قیاس را، برخلاف رویه قرآن می‌داند؛ چراکه در قرآن با کوتاه‌ترین جملات، عالی‌ترین مطالب بیان می‌گردد.^۴

ب) اشکال دیگر این گروه، به شمولیت و کلی بودن قیاس منطقی برمی‌گردد. از نظر سلفی‌ها، نتیجه‌ای که در قیاس منطقی حاصل می‌شود، کلی است؛ در حالی که آنچه برای انسان راه‌گشاست، علم جزئی است. علم جزئی نیز از راه غیر قیاس منطقی، بهتر و آسان‌تر حاصل می‌شود.^۵

این اشکال در بحث براهین اثبات خدا و صفات خدا به صورت جدی‌تری مطرح شده است. «مصطفی حلمی» مهمترین نقد ابن تیمیه به قیاس منطقی را در این می‌داند که در اثبات خدا، امر مشترک کلی بین خدا و غیر خدا ثابت می‌شود؛ دلیل آن نیز،

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطیة، ج ۱، ص ۱۲۹.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۲۵۰.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح السفارینیة، ص ۲۵؛ غصن، سلیمان بن صالح، موقف المتکلمین من الاستدلال بنصوص الکتاب و السنة، ج ۱، ص ۵۷.

۴. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۲۵۱.

۵. همان، ص ۲۵۱.



خاصیت این قیاس است که امری کلی را ثابت می‌کند، و تمام افرادش را مساوی هم قرار می‌دهد؛ در حالی که خداوند مثل دیگران نیست: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۱.

در حقیقت منظور سلفی‌ها این است که با قیاس منطقی، صفات خبری مانند وجه، ید، جهت و استواء از خدا نفی می‌شود. نمونه این قیاس در مورد صفت جهت این‌گونه است: «هر موجودی جهت داشته باشد، حرکت و سکون دارد. هر موجودی حرکت و سکون دارد، حادث است. پس هر موجودی جهت داشته باشد، حادث است. اما از آنجا که ما می‌دانیم خدا حادث نیست، پس جهت ندارد.»^۲ در اینجا با استفاده از قیاس، صفت جهت از خدا نفی شده است. اشکال آنها این است که از واژه «هر موجودی» استفاده کرده، و بین خدا و غیر خدا فرقی قائل نشده‌اند.^۳

اشکال جدی دیگر سلفی‌ها، اشکال دور است. آنها معتقدند، کلی بودن کبری در قیاس منطقی، موجب دور می‌شود؛ یعنی علم به نتیجه متوقف بر علم به کبری است، و علم به کبری متوقف بر علم به نتیجه است. مثلاً در قضیه: «سقراط انسان است، هر انسانی ناطق است. پس سقراط ناطق است.» زمانی علم به کبری (هر انسانی ناطق است) حاصل می‌شود که از قبل به ناطق بودن همه انسان‌ها، از جمله سقراط علم داشته باشیم. پس در اینجا علم به نتیجه، متوقف بر علم به کبری است، و علم به کبری متوقف بر علم به نتیجه است؛ که این دور است.^۴

ارزیابی

۱. این اشکال که گاهی نیازی به ذکر برخی مقدمات نیست، در علم منطق نیز بیان شده است. مانند جواز حذف کبری که «قیاس ضمیر» نامیده می‌شود.^۵ علاوه بر این،

۱. شوری، آیه ۱۱.

۲. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۲۳۵.

۳. ابن‌ادریس بن علی‌امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۸۵۳.

۴. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۲۳۵.

۵. ابن‌ادریس بن علی‌امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۸۵۶.

۶. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۹۰.

دسته‌ای از استدلال‌های منطقی نیز نیاز به حد وسط ندارند و بدون واسطه نتیجه‌گیری می‌شوند، که مباحث قضایا، عکس و نقض از این سنخ می‌باشند.^۱ مانند قضیه «عَزَّوَالله»^۲ که با قضیه «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ»^۳ تناقض دارد.

۲. اشکال دیگر به کلی بودن حکم قیاس بود. اولاً این ادعا که نباید در قیاس از کلی استفاده کرد، صحیح نیست؛ چراکه بسیاری از اصول قطعی ذهن انسان کلی هستند؛ مانند: «دور باطل است، و یا وجود یک جسم در یک زمان در دو مکان مختلف محال است.» این‌گونه کلی‌ها به خاطر تطبیق بر مصادیق متعدد، در نزد عقلا کاربرد بسیاری دارند؛ و کلی‌ای که در قیاس ذکر می‌شود، قابلیت تطبیق بر جزئیات و مصادیق گوناگون را دارد.^۴ ثانیاً: همیشه مقدمات و نتیجه قیاس منطقی، کلی نیست. اگر یکی از مقدمات، جزئی باشد، نتیجه نیز جزئی خواهد بود. قاعده منطقی این است: «النتیجة تتبع أخص المقدماتین فی الکمیة و کیفیة»^۵ نتیجه تابع پایین‌ترین مقدمات از لحاظ کمیت و کیفیت است. از این‌رو هرگاه یکی از مقدمات جزئی باشند، ناگزیر نتیجه نیز جزئی خواهد بود.

همچنین در برخی از قیاس‌های منطقی هم صغری و هم کبری، جزئی می‌باشند. مانند: «حضرت سلیمان پسر حضرت داود است. پسر حضرت داود ارث می‌برد. پس حضرت سلیمان ارث می‌برد.» در این قیاس، صغری، کبری و نتیجه، هر سه جزئی هستند.

۳. اشکال دیگر به قیاس منطقی این بود که از امر کلی بین خداوند و مخلوقین بحث می‌شود، و در قیاسی که آورده شد، جهت را از خداوند نفی می‌کرد. این اشکال مردود است؛ زیرا موضوع قیاس مذکور، «وجود بما هو وجود» است. یعنی اگر موجودی جهت داشته باشد، حادث است؛ خواه آن موجود، ممکن‌الوجود یا واجب‌الوجود باشد. البته

۱. رک: حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۹۷-۷۲. (امروزه این قضایا استدلال مباشر نامیده می‌شوند؛ ربانی گلپایگانی، علی، مناہج الاستدلال، ص ۱۵)

۲. توبه، آیه ۳۰.

۳. اخلاص، آیه ۳.

۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۵، ص ۱۱۵.

۵. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصیریة فی علم المنطق، ص ۲۴۲.



قیاس مذکور در حال اثبات خاصیت ذاتی «کلی وجود» است. از این رو اشکالی به اصل صورت قیاس وارد نیست. در حقیقت، سلفی‌ها معنای ظاهری صفات خبری مانند ید، جهت و عین را برای خدا ثابت کرده‌اند و طرف مقابل که با قیاس، این صفات را برای خدا محال دانسته، آنها اصل مشروعیت قیاس را رد می‌کنند.^۱

۴. اما جواب به اشکال دور^۲

اولاً: همین استدلال به دور بودن قیاس، خود قیاس منطقی است. زیرا خلاصه‌اش این است: «قیاس منطقی دور است. دور باطل است. پس قیاس منطقی باطل است.»^۳ پس اگر قیاس منطقی غلط باشد، استدلال آنها نیز باطل است.

ثانیاً: این که گفته شود: «زمانی علم به کلیات پیدا می‌شود که، علم به جزئیات داشته باشیم»، صحیح نیست؛ زیرا راه علم به يك کلی، منحصر به استقراء جزئیات نیست، و برخی از کلیات، بدون سابقه تجربی و استقرائی به دست می‌آیند. مانند علم به «دور محال است». همچنین برخی کلیات را از راه تجربه تعدادی از جزئیات به دست می‌آوریم و هیچ ضرورتی ندارد که سایر موارد را تجربه کنیم. در این مورد می‌توان به علم یک پزشک به خاصیت دارو و جریان حال بیمار اشاره کرد. لذا باید گفت که وقتی يك کلی از راه تجربه چند مورد معدود به دست آمد، با يك قیاس به سایر موارد، تعمیم داده می‌شود.^۴

در حقیقت علم به کبرای کلی، علم اجمالی به همه جزئیات، و از آن جمله نتیجه است؛ ولی علم قبل و بعد از استدلال، دو گونه علم هستند؛ علم قبل از استدلال، علم

۱. ابن تیمیه. احمد بن عبدالحلیم، درء تعارض العقل والنقل، ج ۱، ص ۱۹۴.

۲. پیشینه این اشکال به قرن‌ها قبل از ظهور اسلام برمی‌گردد. گویا نخستین سندی که در این باره قابل مشاهده است، رساله منون افلاطون است که در آن شخصی به نام «منون» (Menon) همین اشکال‌ها را بر سقراط (Socrates) مطرح کرده است. در قرن دوم و سوم میلادی، سکتوس امپریکوس (Sextus empiricus) نیز این شبهه را بیان کرده است. در جهان اسلام نیز کسانی همچون ابوسعید ابوالخیر که معاصر ابن سینا بوده، این اشکال را مطرح کرده که ابن سینا به او جواب داده است. (رک: مقاله: نوعی، ابراهیم، «دوری بودن شکل نخست قیاس اقترانی در کلام ابوسعید ابوالخیر و پاسخ‌های ابن سینا و دیگران به آن»، مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی دانشگاه قم، شماره دوم، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۶۱).

۳. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۵، ص ۱۱۴-۱۱۳.

۴. همان.

اجمالی است، و علم بعد از استدلال، علم تفصیلی است. پس با دو گونه علم بودن کبری و نتیجه، دور نیز باطل می‌شود.^۱

بی‌اساس بودن این اشکال‌ها باعث شده است که عده‌ای از خود سلفی‌ها نیز، مخالف باطل دانستن اساس قیاس منطقی باشند. به عنوان نمونه «محمد امین شنقیطی»^۲ در کتاب «فن المنطق»، برخلاف دیگر سلفی‌ها می‌گوید: «اگر صورت و ماده قیاس، منطقی و به طور صحیح ترکیب شوند، نتایج آن نیز صحیح و قطعی می‌باشند.»^۳

ج) تمثیل

تمثیل را چنین تعریف کرده‌اند: انتقال ذهن از حکم معینی به حکم معین دیگر، که این دو حکم در یک معنی کلی مشترک هستند.^۴ در آثار سلفی‌ها تمثیل به صحیح و غیر صحیح تقسیم می‌شود. تمثیل صحیح از دیدگاه سلفی‌ها، مشروط به وجود جامع در اصل و فرع است.^۵

ابن تیمیه حکم منطقیین را در غیر معتبر بودن تمثیل و جزئی بودن آن نقد کرده، و ارزش تمثیل را بیشتر از قیاس می‌داند. وی جزئی بودن تمثیل را نیکو می‌داند، و بیان منطقیین را در ظنی دانستن تمثیل نقد می‌کند.^۶ البته شرط وجود جامع در تمثیل را خود منطقیین، در اصل و فرع نیز بیان کرده، و تمثیلی را ظنی دانسته‌اند که این شرط در آن وجود نداشته باشد.^۷

۱. همان.

۲. وی صاحب تفسیر معروف «اضواء البیان» می‌باشد.

۳. شنقیطی، محمد امین، فن المنطق، سایت سعید نت، ص ۳.

۴. <http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=۱۰۳&book=۴۴۷۱>

۵. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص ۳۶۰.

۶. عریفی، سعود بن عبدالعزيز، الادلة العقلية النقلية على اصول الاعتقاد، ص ۱۱۸.

۷. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علي المنطقيين، ص ۲۱۱.

۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله، المنطق، ج ۱، ص ۳۸۷.



سلفی‌ها معتقدند اگر تمثیل در مورد صفات خداوند به کار برده شود، ناصحیح است. به نظر آنها در تمثیل، همانند قیاس شمول، ذهن معنی عامی را تصور می‌کند که مثال برای افراد زیادی می‌باشد.^۱ حال اگر تمثیل در مورد صفات خداوند به کار رود، باعث تشبیه خداوند به غیر خدا می‌شود.^۲ از این رو تمثیل ناصحیح را همواره در کنار قیاس منطقی نام می‌برند.^۳

این اشکال، تکرار همان اشکال در مورد قیاس می‌باشد. لذا پاسخش نیز این است که موضوع تمثیل، «وجود بما هو وجود» است و کاری با عناوین خالقیت و مخلوقیت، یا واجب و ممکن ندارد.

د) استقراء

استقراء یعنی: با بررسی افراد یک ماهیت، و یافتن ویژگی مشترک بین آن افراد، حکم به وجود آن ویژگی در همه افراد آن ماهیت می‌کنیم.^۴ به عنوان نمونه، با مشاهده بزرگ شدن آهن‌های زیادی که در برابر حرارت بزرگ می‌شود، حکم کنیم که «ماهیت آهن در برابر حرارت بزرگ می‌شود». اگر در استقراء همه موارد را مشاهده کنیم، استقراء تام، و اگر برخی را مشاهده کنیم، استقراء ناقص می‌شود. از آنجا که استقراء بیشتر در امور تجربی کاربرد دارد،^۵ سلفی‌ها کمتر متعرض آن شده‌اند.

ابن تیمیه در نحوه به دست آمدن حکم کلی از جزئیات، در استقراء تام منطقی، اشکال می‌کند. وی معتقد است که حکم کلی بعد از تجربه جزئیات به دست نمی‌آید؛ بلکه هر جزء، خود دارای قسمتی از حکم کلی است، و زمانی که آن جزئیات در کنار هم قرار می‌گیرند، کلی حاصل می‌شود.^۶

۱. عریفی، سعود بن عبدالعزیز بن محمد، الادلة العقلية النقلية علی اصول الاعتقاد، ص ۱۱۹.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مسألة حدوث العالم، ص ۴۴-۴۲.

۳. ابن ادریس بن علی امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۸۵۴.

۴. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص ۳۵۶.

۵. ربانی گلپایگانی، علی، مناهج الاستدلال، ص ۲۷۹.

۶. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقيين، ص ۲۰۲-۲۰۱.

استدلال وی بر ادعایش این است که نمی توان از جزئیاتی که بدون حکم هستند، حکم کلی را استخراج کرد؛^۱ چراکه چند جزئی که اصلاً حکمی ندارند، اگر در کنار هم قرار بگیرند و حکم کلی را تشکیل دهند، تناقض است. پس هر جزء قبل از استقراء نیز، در بردارنده جزئی از حکم کلی است.^۲

این اشکال ابن تیمیه نیز قابل دفاع نیست؛ چراکه در استقراء، بعد از مشاهده جزئیات، حکم کلی استنباط می شود،^۳ و درک کلیات مخصوص عقل است.^۴ پس حکم کلی عقل، حکمی استنباطی، و غیر از حکم در جزئیات است.

۲) صورت های استدلال عقلی قرآنی

سلفی ها معتقدند نباید فراتر از قیاس های عقلی قرآن رفت، و با همین ادله عقلی قرآن می توان، از دین دفاع کرد.^۵ این گروه به واسطه مبنای سلف گرایی معتقدند که سلف، استدلال های عقلی را در قرآن جستجو می کردند؛ لذا نیازی نبوده که داده های عقلی خود را به کار بگیرند.^۶

در حقیقت این گروه سعی دارند که در استدلال عقلی، نه تنها مواد را از وحی بگیرند، بلکه صورت را نیز از وحی بگیرند.^۷ ادله ای که آنها بر این مبنا ذکر می کنند، آیات قرآن است؛ مانند این آیه: «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِيَ وَذِكْرٌ مِّنْ قَبْلِي»^۸ که بیان کننده این موضوع است: «پیامبر، مأمور به تبیین براهین عقلی قرآن شده است.»^۹

۱. همان.

۲. همان، ص ۲۰۲.

۳. مظفر، محمدرضا، المنطق، ص ۲۶۴.

۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفاء، ص ۳۶۹.

۵. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۱۵۴.

۶. حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۱۹۵.

۷. نوفان عبیدات، عبدالکریم، الدلالة العقلية في القرآن، ص ۴۵۸.

۸. انبیاء، آیه ۲۴.

۹. عریفی، سعود بن محمد، الادلة العقلية و النقلية على اصول الاعتقاد، ص ۵۹.



ابن تیمیه دو صورت را برای استدلال ذکر می کند که آنها را روش قرآن می داند؛ اما برخی از سلفی های معاصر، چند صورت دیگر را نیز به آن دو صورت اضافه کرده اند، که در این جا ابتدا دو صورت ابن تیمیه، و سپس به دیگر صورت ها می پردازیم:

الف) میزان قرآنی (جمع بین متفقات و تفریق مختلفات)

از مهمترین صورت هایی که سلفی ها برای استدلال ارائه کرده اند، میزان قرآنی است. از نگاه آنها مهمترین صفت عقل، شناخت شباهت ها و اختلاف ها است.^۱ از این رو عقل هرگاه دو چیز مثل هم را ببیند، حکم هر دو را یکی قرار می دهد؛ که این، همان استدلال «طرد» است. از طرف دیگر، عقل هرگاه دو شیء مختلف را ببیند، حکم آن دو را نیز متفاوت قرار می دهد؛ که این استدلال «عکس» است.^۲ سلفی ها این نوع استدلال را با نام های مختلفی همچون میزان قرآنی،^۳ جمع بین متماثلات و تفریق بین مختلفات،^۴ ضرب الامثال،^۵ قیاس طرد و عکس^۶ نام برده اند. مهمترین استناد سلفی ها برای میزان قرآنی، مثال های قرآنی است، که از نظر آنها، قیاس عقلی می باشد.^۷ «صالح العثیمین» همین قاعده را برای رد دیدگاه متکلمین، در صفات خبری به کار برده است. وی معتقد است که نباید بین مثلها فرقی گذاشت. از این رو اگر کسی یک صفت، مانند اراده را برای خدا ثابت کرد، باید صفات دیگری مانند غضب، که هم سنخ اراده هستند را نیز، برای خدا اثبات کند. اگر کسی صفت غضب را به بهانه تشبیه و تمثیل از خدا نفی کرد، باید صفت اراده را نیز از خدا نفی کند؛ چراکه این دو هم سنخ بوده، و حکم آنها یکی می باشد.^۸

۱. حسن، عثمان بن علی، منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد، ص ۶۲۸؛ حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۲۰۰-۱۹۹.

۲. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، الرد علی المنطقین، ص ۳۷۱؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموعه فتاوی، ج ۹ ص ۲۳۹.

۳. حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۱۹۹.

۴. حسن، عثمان بن علی، منهج الاستدلال علی مسائل الاعتقاد، ص ۷۰۴.

۵. عریفی، سعود بن محمد، الأدلة العقلية و النقلية علی اصول الاعتقاد، ص ۱۱۶.

۶. ابن ادریس بن علی امیر، جابر، منهج السلف و المتکلمین، ص ۳۰۵.

۷. عریفی، سعود بن محمد، الأدلة العقلية و النقلية علی اصول الاعتقاد، ص ۱۱۶؛ حلمی، مصطفی، قواعد المنهج السلفی، ص ۲۰۱.

۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح، مجموع فتاوی و رسائل، ج ۴، ص ۱۳۷.

روی سخن ابن عثیمین با متکلمین است، که صفت غضب الهی را به عذاب، تأویل می‌کنند؛^۱ ولی اراده را برای خدا به اثبات می‌رسانند. ابن عثیمین این قاعده را جمع بین متفقات، و تفریق بین مختلفات می‌داند؛ که به حکم عقل باید، حکم مثل‌ها در نفی و اثبات یکی باشد.^۲

این سخن ابن عثیمین، قابل مناقشه است؛ چراکه شرط متکلمین در اثبات صفتی برای خداوند، مناسب بودن آن صفت با شأن ربوبی است.^۳ پس صفت غضب را تأویل می‌کنند؛ چراکه اثبات آن برای خدا نقص محسوب می‌شود. از این رو آن را به معنی عذاب، تأویل می‌کنند.^۴ اما اثبات صفت اراده برای خدا، برخلاف صفت غضب، نقص محسوب نمی‌شود. هر چند اراده‌ای که در مورد خدا ثابت کرده‌اند، همان اراده را در مخلوقات ثابت نکرده‌اند؛ بلکه اراده را مناسب شأن ربوبی معنی کرده‌اند.^۵

در نتیجه این ادعای ابن عثیمین، که اگر کسی یک صفت را برای خدا ثابت کرد، باید صفات هم‌سنخ آن را نیز برای خدا ثابت کند، ادعایی غیرقابل قبول است؛ زیرا این نوع استدلال منجر به تجسیم و تشبیه می‌شود.

پس کاربرد صورت استدلال، «جمع بین متفقات و تفریق مختلفات» در صفات الهی، منجر به تشبیه و تجسیم می‌شود؛ زیرا با این روش باید بسیاری از صفات مخلوقین، مانند تولد نسل را نیز برای خداوند ثابت نمود.



۱. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب، ص ۳۰۳.

۲. ربیع، سلیمان بن عبدالعزیز، منهج الشیخ محمد العثیمین فی التعامل مع الدلیل العقلی فی العقائد، ص ۱۲۸۳.

۳. آمدی، سیف الدین، أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۲، ص ۲۷.

۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الإلهی، ج ۳، ص ۱۷۶.

۵. آمدی، سیف الدین، أبکار الأفكار فی أصول الدین، ج ۱، ص ۲۹۸.

ب) قیاس اولویت

قیاس اولویت، قیاسی است که به دلیل قوی تر بودن ملاک حکم فرع در اصل، حکم فرع به اصل داده می شود.^۱ مانند آیه: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ»^۲ که در آن، افراد از اُف گفتن (روی برگرداندن از روی خشم) به پدر و مادر نهی شده اند. به طریق اولی، این نهی در مورد صدا زدن با بی احترامی برای پدر و مادر نیز جاری می شود.^۳

این قیاس جایگاه ویژه ای در صورت های استدلال نزد سلفی ها دارد؛ به طوری که برخی از آنها، تنها قیاس صحیح را قیاس اولویت می دانند.^۴ کاربرد اصلی این نوع استدلال نزد سلفی ها در بحث صفات خدا است، که به اعتقاد آنها به هیچ وجه نباید از تمثیل و قیاس شمول استفاده نمود؛ زیرا منجر به تشبیه خداوند به بندگان می شود.^۵ به نظر سلفی ها، تمثیل و شمول، اقتضای اشتراک در جنس را دارند، که در این صورت اگر در مورد خدا ثابت شود، خدا نیز یکی از افراد آن جنس می شود. از این رو، در مورد صفات الهی باید به دنبال قیاسی رفت که کمالات مخلوقات را به طریق اولی برای خدا ثابت کند.^۶

«مصطفی حلمی» در این باره چنین می گوید: «علم به خداوند نزد مسلمانان، بالاترین علم است. انبیاء در استدلال به خدا، از قیاس اولویت استفاده می کردند؛ چراکه در این نوع استدلال، هر کمالی را که برای غیرش ثابت می شود، برای خدا به طریق اولی

۱. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۱۲۹.

۲. اسراء، آیه ۲۳.

۳. و از آنجا که ملاک و علت این نهی، بی احترامی و اذیت کردن است، صدا زدن از روی خشم به طریق اولی، بی احترامی محسوب و شامل این آیه می شود، زیرا ایدای بیشتری است؛ یعنی علت حکم که همان ایذا باشد، در صدا زدن به صورت قوی تر وجود دارد.

۴. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۱۲۹.

۵. نوفان عبیدات، عبدالکریم، الدلالة العقلية في القرآن، ص ۴۶۷.

۶. آل الشیخ، صالح بن عبدالعزیز، شرح العقيدة الطحاوية،

سایت شامله: shamela.ws/browse.php/book-934، ص ۱۶۴.

ثابت می‌گردد.^۱ «ابن عثیمین» نیز با استناد به آیه «وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى»^۲ می‌گوید: «علما با استناد به این آیه، تمام اوصافی که برای مخلوقات، کمال است، در خدا به طریق اولی ثابت می‌کنند.»^۳

البته همان‌گونه که گذشت، در قیاس و تمثیل منطقی، اشتراک جنس در مورد خدا و غیر پیش نمی‌آید. چراکه در این دو نوع استدلال، صفات کمالی متناسب ذات ربوبی، برای خدا ثابت می‌شود؛ نه اینکه صفت مخلوقین با همان خصوصیات، برای خداوند نیز ثابت شود تا اشکال اشتراک در جنس پیش بیاید.

ج) سبر و تقسیم

از دیگر شکل‌های استدلال عقلی که سلفی‌ها به کار می‌برند، قیاس سبر و تقسیم است. سبر و تقسیم یعنی اینکه تک تک اوصافی که صلاحیت برای علیت دارند، ارزیابی شده، سپس هر کدام که شایستگی علیت را ندارند، حذف شوند. نتیجه این حذف و ابقاء، این است که اوصافی که صلاحیت دارند مشخص می‌شوند.^۴

از جمله آیاتی که این صورت را بیان می‌کند، این آیه است: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْحَالِقُونَ»^۵

آیا از هیچ خلق شده‌اند؟ یا آنکه خودشان خالق [خود] هستند؟

در این آیه، سه فرض را در مورد نحوه خلق عالم مطرح کرده:

۱. یا بدون علت به وجود آمده است.

۲. یا خودش، علت خودش است.

۳. یا خالقی غیر خودش دارد.

۱. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، ص ۲۳۶.

۲. نحل، آیه ۶۰.

۳. ابن عثیمین، محمد بن صالح، شرح العقيدة الواسطية، ص ۴۶۱.

۴. یزدی، عبدالله بن حسین، حاشیة على تهذيب المنطق، ص ۱۰۸؛ فوزان، عبدالله بن صالح، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاهد الفصول، ص ۳۷۴.

۵. طور، آیه ۳۵.



دو فرض اولی ممتنع است؛ در نتیجه، فرض سوم یعنی وجود خالق برای این عالم ثابت می‌شود.^۱

استدلال سبر و تقسیم را منطقیین نیز در کتب منطقی بیان کرده‌اند.^۲

(د) قیاس خلف

قیاس خلف یعنی: اثبات امر به بطلان نقیضش؛ زیرا دو نقیض با یکدیگر جمع نمی‌شوند و از هر دو نیز خالی نمی‌باشند. حال اگر یکی نقض شد، دیگری ثابت می‌شود.^۳ یکی از آیاتی که سلفی‌ها قیاس خلف را از آن استخراج کرده‌اند، آیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»^۴. اگر در آسمان و زمین خدایانی جز خدای یکتا بود، زمین و آسمان از بین می‌رفت. پروردگار عرش از آن‌چه وصف می‌کنند منزّه است. «عرفی» می‌گوید: «اگر در عالم دو اله باشد، اگر یکی از آن دو مقهور دیگری باشد، پس دیگر رب نیست؛ و اگر هر دو مساوی باشند، تدبیر صورت نمی‌گیرد؛ و اگر تدبیر صورت نگیرد، امر عالم فاسد می‌شود. همچنین اگر تدبیر نباشد، شایسته اله بودن نیز نیستند. پس معلوم می‌شود که یک خدا در عالم وجود دارد.»^۵

ارزیابی

سلفی‌ها صورت‌های استدلال عقلی را که مدعی‌اند با استفاده از قرآن ارائه کرده‌اند، عبارت از، طرد و عکس، اولویت، سبر و تقسیم، و قیاس خلف می‌نامند.^۶ در حالی که این صورت‌ها، نکته‌ی جدیدی نسبت به صورت‌های استدلال منطقی ندارند و همه این

۱. عرفی، سعود بن عبدالعزيز، الأدلة العقلية النقليّة، ص ۲۵۷.

۲. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۰۸.

۳. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۸۶.

۴. انبیاء، آیه ۲۲.

۵. عرفی، سعود بن عبدالعزيز، الدلالة العقلية فی القرآن، ص ۴۶۹.

۶. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۰۸؛ حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، ص ۱۸۶.

صورت‌ها در علم منطق به طور کامل بیان شده‌اند. لذا این خود بیان‌گر آن است که استدلال‌های قرآنی و منطقی هم‌سو هستند.

در حقیقت کنار زدن علم منطق توسط وهابیت، به جمود آنها بر ظواهر سنت، و نگاه حداقلی آنها به عقل برمی‌گردد؛ نگاهی که کمتر به عقل مجال استنباط می‌دهد؛ و البته علوم عقلی‌ای که بر پایه فهم عقلا بنا شده، وردی از شارع بر آن نیست، رد می‌کند.

نتیجه

سلفی‌ها هر چند به دنبال طرحی نو در صورت‌های استدلال بوده‌اند، ولی در عمل موفق نشده‌اند. در رویکرد سلبی، آنها تلاش کرده‌اند تا صورت‌های منطقی را باطل نشان دهند. این اشکال‌ها در هر سه صورت قیاس و تمثیل و استقراء مطرح شده، که تمام‌شان مخدوش بوده‌اند.

اما از جهت ایجابی، سلفی‌ها تلاش کرده‌اند با استفاده از قرآن، صورت‌های استدلال صحیح را استخراج کنند. با دقت در این صورت‌ها، معلوم می‌شود که آنها چیزی اضافه‌تر از صورت‌های منطقی ارائه نکرده‌اند، بلکه علم منطق آن را جامع و کامل‌تر بیان کرده است.

این نوع رویکرد سلفی‌ها به صورت‌های منطقی به نگاه غلط آنها به آموزه‌های عقلی که خارج از متون دینی آمده است، برمی‌گردد. آنها فکر می‌کنند که اگر علوم را از دیگران بگیرند، باعث نقصان در دین می‌شود؛ در حالی که علوم وارداتی را باید با موازین اسلامی سنجید، و اگر مانعی وجود نداشت، می‌توان از آن استفاده کرد. این مهم همواره مورد توجه علمای اسلام بوده است. به همین دلیل آنها سعی کرده‌اند علوم وارداتی را با معیارهای اسلامی پالایش، و سپس عرضه کنند.



منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن تيميه حراني، أحمد بن عبدالحليم، الرد على المنطقيين، بيروت: دار المعرفة، بي.تا.
٣. ابن تيميه حراني، أحمد بن عبدالحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، بي.جا: جامعة محمد بن سعود الإسلامية، چاپ دوم، ١٤١١ق.
٤. ابن تيميه حراني، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مدينه: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦ق.
٥. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، تاريخ (مقدمة)، تحقيق: خليل شحاده، بيروت: دارالفكر، چاپ دوم، ١٤٠٨ق.
٦. ابن سينا، حسين بن عبدالله، شفاء، تحقيق: سعيد زايد والاب قناتى، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى، ١٤٠٤ق.
٧. ابن سينا، حسين بن عبدالله، منطق، قاهره: دارالعرب، چاپ سوم، ١٩٨٥م.
٨. آندلسى، أبو محمد على بن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار مكتبة الحياة، چاپ اول، ١٩٠٠م.
٩. آل الشيخ، صالح بن عبدالعزيز، شرح العقيدة الطحاوية (إتحاف السائل بما في الطحاوية من مسائل)، سايته: الشاملة، 934-book/browse.php/shamela.ws.
١٠. آل الشيخ، محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف، فتاوى و رسائل، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مكة: نشر الحكومة، چاپ اول، ١٣٩٩ق.
١١. آمدى، سيف الدين، أبحار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: احمد محمد مهدى، قاهره: دار الكتب، ١٤٢٣ق.
١٢. پترسون وديگران، مايكل، عقل و اعتقاد دينى، ترجمه: احمد نراقى و ابراهيم سلطاني، تهران: طرح نو، چاپ هشتم، ١٣٩٣ش.
١٣. حسن، عثمان بن على، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة و الجماعة، رياض: مكتبة الرشد، چاپ پنجم، ١٤٢٧ق.
١٤. حلمى، مصطفى، الاسلام و المذاهب الفلسفيه، بيروت: دارالكتب، چاپ اول، ٢٠٠٥م.
١٥. حلمى، مصطفى، قواعد المنهج السلفى في الفكر الاسلامى، اسكندريه: دار الدعوة، چاپ سوم، ١٤١٦ق.

۱۶. حلمی، مصطفی، منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۱۷. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجريد، تحقیق: ملاصدرا، قم: نشر بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، المطالب العالیة من العلم الإلهی، تحقیق: دکتر حجازی سقا، بیروت: دار الكتاب العربی، چاپ اول، ۱۴۰۷ ق.
۱۹. فخر الدین رازی، محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
۲۰. ربانی گلپایگانی، علی، مناهج الاستدلال، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ دوم، ۱۴۳۰ ق.
۲۱. ربعی، سلیمان بن عبدالعزیز، منهج الشيخ العثيمين في التعامل مع الدليل عقلي في مسائل الاعتقاد، ریاض: جامعة القصيم، بی تا.
۲۲. رشر، نیکلاس، سیر منطق در جهان اسلام، ترجمه: لطف الله نبوی، قم: فصلنامه نامه مفید دانشگاه مفید، شماره ۲۴، ۱۳۸۹ ش.
۲۳. ساوی، عمر ابن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تحقیق: حسن غفار پور مراغی، تهران: نشر شمس تبریزی، ۱۳۸۳ ش.
۲۴. شنقیطی، محمد امین، فن المنطق، سایت: سعید نت
<http://www.saaaid.net/book/open.php?cat=103&book=4471>
۲۵. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، القول المفید علی کتاب التوحید، بی جا: دار ابن الجوزی، چاپ دوم، ۱۴۲۴ ق.
۲۶. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة السفارينية (الدرة المضیة فی عقد أهل الفرقة المرضیة)، ریاض: دار الوطن للنشر، چاپ اول، ۱۴۲۶ ق.
۲۷. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، شرح العقيدة الواسطیة، تحقیق: سعد فواز الصمیل، ریاض: نشر دار ابن الجوزی، چاپ پنجم، ۱۴۱۹ ق.
۲۸. ابن عثیمین، محمد بن صالح بن محمد، مجموع فتاوی و رسائل، تحقیق: فهد بن ناصر بن ابراهیم السلیمان، بی جا: دار الوطن - دار الثریا: ۱۴۱۳ ق.
۲۹. عربفی، سعود بن عبدالعزیز بن محمد، الادلة العقلية العقلية علی اصول الاعتقاد، مکه: دار عالم الفوائد، چاپ اول، ۱۴۱۹ ق.



۳۰. ابن ادريس بن علي امير، جابر، منهج السلف و المتكلمين في موافقة العقل و النقل، رياض: اضواء السلف، چاپ اول، ۱۴۱۹ق.
۳۱. غصن، سليمان بن صالح بن عبدالعزيز، موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب و السنة، رياض: دار العاصمة، ۱۴۱۶ق.
۳۲. فوزان، عبدالله بن صالح، تيسير الوصول إلى قواعد الأصول و معاهد الفصول، بی جا: دار ابن الجوزی، چاپ اول، بی تا.
۳۳. کاتبی قزوینی، علی بن عمر، الرسالة الشمسية، قم: نشر بيدار، چاپ دوم، ۱۳۸۴ش.
۳۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهيد مطهری، قم: انتشارات صدرا، چاپ اول، بی تا.
۳۵. مظفر، محمدرضا، المنطق، بی جا: دارالتعارف للمطبوعات، ۲۰۰۶م.
۳۶. نوعی، ابراهيم، دوری بودن شکل نخست قیاس اقترانی در کلام ابوسعید ابوالخیر و پاسخ های ابن سینا و دیگران به آن، قم: مجله پژوهش های فلسفی کلامی دانشگاه قم، شماره دوم، ۱۳۸۶ش.
۳۷. نوفان عبيدات، عبدالکریم، الدلالة العقلية في القرآن و مكائنها في مسائل العقيدة الاسلامية، عمان: النفائس، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۳۸. یزدی، عبدالله بن حسین، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، قم: نشر الاسلامی جامعه مدرسین، چاپ دوم، بی تا.

