



فصلنامه

فصلنامه علمی، اطلاع رسانی مسطور



مدرسه علمیه ثامن الائمه علیه آلاف التحية والثناء

نشریه علمی، اطلاع رسانی مسطور

شماره پنجم - اسفند ۱۴۰۲

فصلنامه

قال علی علیه السلام: لا ینفع اجتهاد بغير تحقیق

- بررسی شروط نصب مفعول له از دیدگاه محقق رضی (ره) محمد قوی فارمد
- بررسی دسته بندی قضایا از جهت موضوع در دیدگاه علامه حلی (ره) محمد یحیی کرمانشاهانی
- نقد و بررسی مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» در تقریر دیدگاه میرزای نائینی (ره) پیرامون ماهیت اطلاق مقامی علیرضا اسکندری
- بررسی و جمع‌آوری نظریه حقیقت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی از منظر مرحوم صدر المتألهین (ره) با تطبیق بر آیات و روایات احمدرضا خاکساری
- حقیقت دلالت سیاقیه، منشا و آثار آن از دیدگاه مرحوم مظفر (ره) محمدرضا قیصری راوندی
- روش نوین در آموزش منطق سید محمد حسنی
- حقیقت و انواع قیاس و مواجهه فقهای امامیه با آن علیرضا دهقان نیری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مدرسه علمیه ثامن الائمه علیه السلام
نشریه علمی، اطلاع رسانی مسطور
با شماره مجوز: م/۴۰۲/۰۵/۰۱
شماره پنجم / اسفند ۱۴۰۲

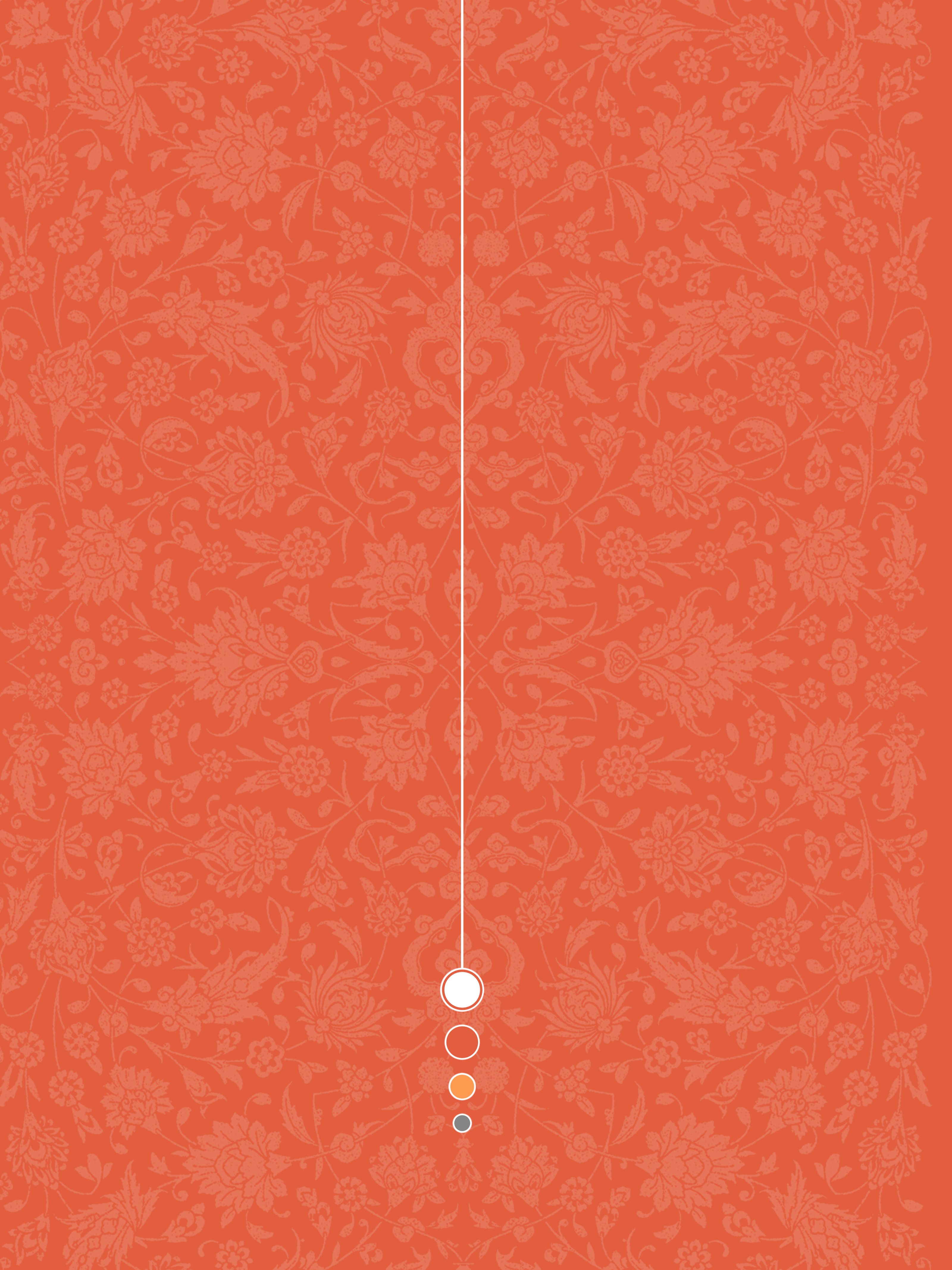
مدیر مسئول: آقای حسین عابدینی
سر دبیر: آقای رسول نوری

هیأت تحریریه: اساتید گرامی آقایان سید سلمان حسینی، سید حسین موسوی فر
طلاب گرامی آقایان محمد قوی فارمد، سید محمد حسینی، محمد حسن عسکری

طرح جلد و صفحه آرایی: مرتضی قائمیه مقدم



مستور



۱۰ بررسی شروط نصب مفعول له از دیدگاه محقق رضی (ره)
محمد قوی فارمد

۳۰ بررسی دسته‌بندی قضایا از جهت موضوع در دیدگاه علامه حلی (ره)
محمد یحیی کرمانشاهانی

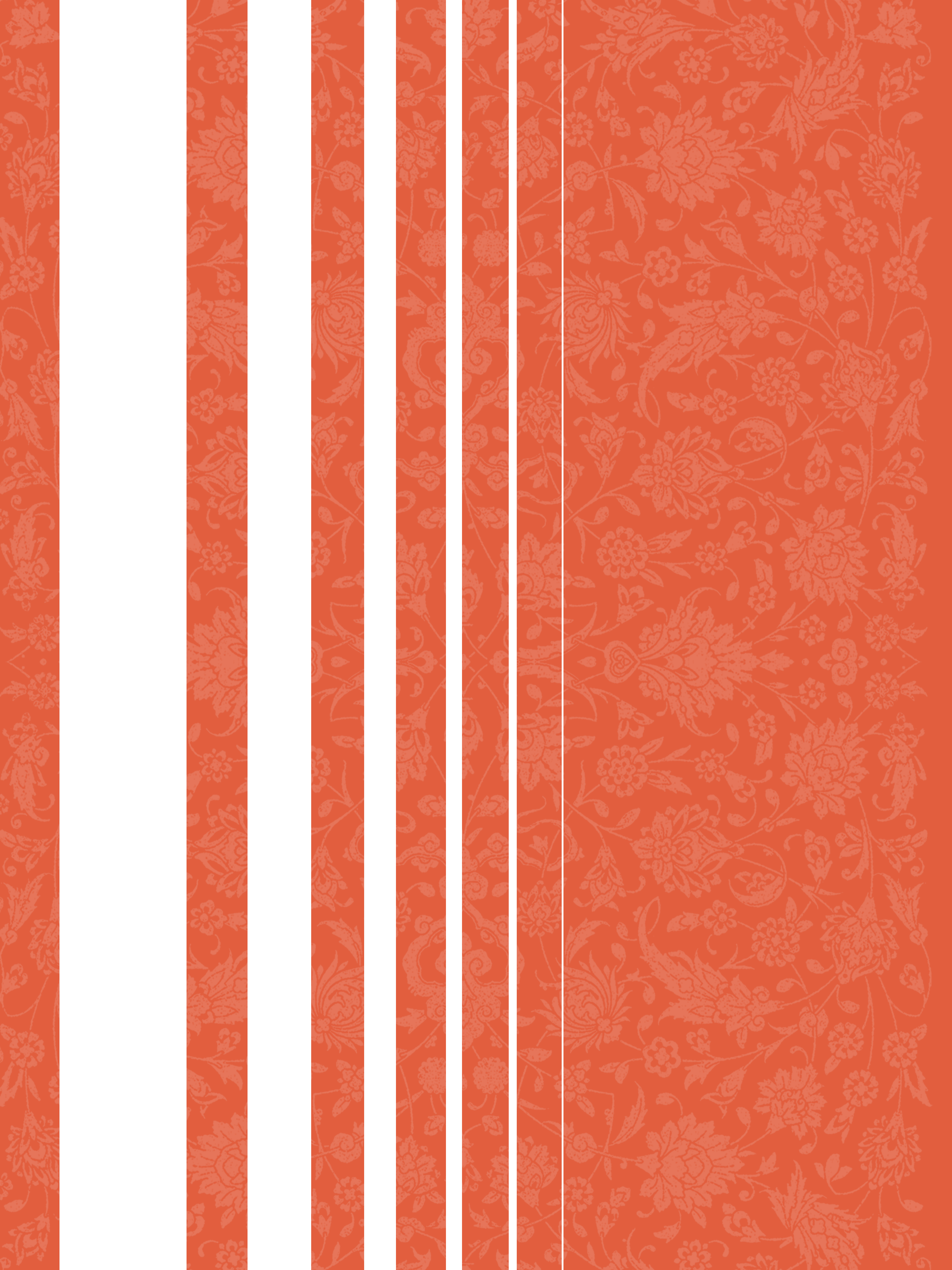
۴۲ نقد و بررسی مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» در تقریر دیدگاه میرزای نائینی (ره) پیرامون ماهیت اطلاق مقامی
علیرضا اسکندری

۵۶ بررسی و جمع‌آوری نظریه حقیقت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی از منظر مرحوم صدرالمتألهین (ره) با تطبیق بر آیات و روایات
احمدرضا خاکساری

۷۴ حقیقت دلالت سیاقیه، منشا و آثار آن از دیدگاه مرحوم مظفر (ره)
محمدرضا قیصری راوندی

۸۸ روش نوین در آموزش منطق
سید محمد حسنی

۱۱۰ حقیقت و انواع قیاس و مواجهه فقهای امامیه با آن
علیرضا دهقان نیری



رزمقناره

به نام خداوند لوح و قلم، حقیقت نگار
وجود و عدم، خدایی که داننده‌ی هر
رازی است و سرآغاز هر شروع و آغاز؛
دادار هستی را ستایش بی‌پایان که قلم
دوستان عزیز دانش‌طلب پژوهشگر را
مانند باران طراوت و برکت ارزانی داشت
که زندگی در بوستان دانش را با نوشتار
خود سبز و مانا سرفراز نگهدارند. قلمتان
همواره زرین و جاری و خروشان باد.

بررسی شروط نصب مفعول از دیدگاه محقق رضی (ره)



پژوهشگر: محمد قوی فارمد

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین باقریان



مقاله

بیان مسئله

یکی از منصوبات در زبان عربی مفعول‌له است. (سیبویه، اعلم شتتمری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۶). نصب مفعول‌له نیازمند شروطی است. نحوی‌ها در تعداد این شروط اختلاف دارند. بر اساس بررسی‌های نگارنده، همه شروطی که برای نصب مفعول‌له گفته شده، هفت شرط است: «فمجموع الشروط باتفاق و اختلاف ستة، و بقى سابع...» (سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶). اگرچه برخی تنها یک شرط را لازم می‌دانند: «والذی یدولی أنه لا یشرط فی المفعول‌له إلا کونه مصدرًا.» (سامرائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۹۵).

در بیشتر شروط نصب مفعول‌له، اختلاف وجود دارد. برخی از این اختلاف‌ها شهرت بیشتری دارند. برخی از شروط نیز، شرط به حساب نمی‌آیند و از روی تسامح در کتاب برخی نحوی‌ها شرط نامیده شده‌اند. شروطی که در کتاب‌های معتبر به ویژه کهن آمده است، با آنچه رواج پیدا کرده، متفاوت است. بر اساس دیدگاه مشهور پیشینیان، شروط نصب مفعول‌له یک یا دو شرط است. روشن است که میان پیشینیان و متأخرین اختلاف دیدگاه قابل توجهی وجود دارد.

در این میان، نیاز است تا در یک نوشته علمی همه شروط مورد بررسی قرار گیرند. آن شروطی که شرط به حساب نمی‌آیند، روشن شوند و دیگر شروط هم، مشخص شود که آیا

چکیده

یکی از منصوبات اصلی در زبان عربی مفعول‌له است؛ زیرا برای بیان علت به کار می‌رود. منصوب شدن مفعول‌له نیاز به شروطی دارد که به خوبی تبیین نشده است. برخی هفت شرط را ذکر می‌کنند و برخی تنها یک شرط را ضروری می‌دانند. اهمیت این مطلب به اندازه‌ای است که در تفسیر بزرگان نیز پیامد مستقیم داشته است. با این همه نیاز به تبیین درست شروط نصب مفعول‌له، متأسفانه مقاله قابل توجهی نیز در این باره نوشته نشده است. در این میان، نگارنده دست به تحقیق و بررسی زده است و در قالب نوشتاری علمی، تلاش نموده تا شروط نصب مفعول‌له را به طور شایسته‌ای برای مخاطب تبیین کند. برای به دست آمدن این نتیجه، نگارنده به اندازه توان تلاش کرده است تا از منابع‌های فراوان و دارای اعتبار استفاده کند. نمونه‌ای از آن، قرار دادن کتاب «شرح الرضی علی الکافیة» به عنوان پایه تحقیق است. همچنین برای اینکه جستار درباره شروط نصب مفعول‌له، تنها علمی نباشد و به سویه کاربردی آن نیز پرداخته شده باشد، در بخشی جداگانه آیه‌هایی از قرآن مورد بررسی تحلیلی قرار گرفته‌اند.

کلیدواژه

محقق رضی - مفعول‌له - شروط نصب مفعول‌له - شرح الرضی علی الکافیة

ضروری هستند یا خیر. هدف اصلی این نوشتار گردآوری همه شروط گفته شده برای نصب مفعول‌له است. پس از بیان همه شروط، به نقد و بررسی هر کدام از آن‌ها پرداخته می‌شود تا مشخص شود کدام‌یک، به راستی الزامی هستند.

ضرورت مسئله

شاید این پرسش برای مخاطب پیش آید که چرا نگارنده دست به تحقیق و بررسی درباره شروط نصب مفعول‌له زده است و از پایه چه کاستی در این باره وجود دارد. شاید بخواهد بداند که نگارنده چه نگرش جدیدی دارد و انگیزه او از این نوشتار چیست.

باید دانست که مفعول‌له از مهم‌ترین کلمه‌های منصوب در زبان عربی است؛ زیرا با علت سروکار دارد. علت، دارای اهمیت بسیاری است. به ویژه، برای اصولی‌ها بسیار می‌تواند مفید و تأثیرگذار باشد. گواه این مطلب، قاعده «العله تعمم و تخصص» در اصول فقه است. (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۱۷۸؛ خوئی، ۱۴۱۸، ج ۶، ص ۲۲۴).

منبع‌هایی که همه شروط نصب را بیان کرده باشند، کم هستند. بر اساس جستجوی نگارنده، کمتر از ۵ منبع همه هفت شرطی را که در کتاب‌های مختلف آمده، گفته‌اند. از طرفی هر کدام نقص‌هایی دارند:

• برخی مانند «همع الهوامع» و «أوضح المسالك» تنها شروط را گزارش نموده و نقد و نظری درباره آن‌ها ارائه نکرده‌اند.

• برخی مانند «حاشیة الصبان» و «الحدائق الندیة» هرچند استدلالی بحث کرده‌اند؛ ولی نسبت به دیگر منبع‌های نحوی، از شاهد مثال‌های کمتری بهره گرفته‌اند و تنها نقل قول کرده‌اند.

• برخی مانند «معانی النحو» و «علوم العربیة» برای اثبات مطلب از آیه‌های قرآن استفاده فراوانی داشته؛ اما توجه چندانی به دیدگاه مفسران قرآن نداشته‌اند.

آنچه که گذشت، جایگاه مفعول‌له در کتاب‌های نحوی بود. متأسفانه در عرصه مقاله‌های علمی هم توجه چندانی به مفعول‌له وجود نداشته است. بر اساس بررسی نگارنده، حدود ۲ مقاله علمی درباره مفعول‌له در سال‌های اخیر نوشته شده است. روشن است که این تعداد مقاله علمی نمی‌تواند نیازی را که در این مسئله وجود دارد، برطرف نماید.

از دیگر مسئله‌هایی که انگیزه نگارنده را تقویت کرده، تغییر و تحول چیزی است که در میان عموم به ویژه، دانش پژوهان علوم دینی رواج پیدا کرده است. در کتاب‌های درسی متداول در حوزه علمیه، سه شرط از شروط نصب مفعول‌له بیان می‌شود و اشاره‌ای هم به شروط و دیدگاه‌های دیگر نمی‌شود. (سیوطی، ابن مالک، حسینی دشتی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۴، ص ۲۵).

پیشینه تحقیق

بر اساس بررسی نگارنده در نرم‌افزارها و وبگاه‌های تخصصی، اولین کتابی که درباره

است که جناب «ابن خباز» این شرط را بیان کرده است. (ابن هشام، عبدالحمید، ابن مالک، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۹۸). شرط تنکیر هم نخستین بار توسط «ریاشی» و «جرمی» گفته شده است. (سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶). البته با توجه به اینکه جناب «جرمی» اصل وجود مفعول‌له را پذیرفته است، بهتر است گفته شود که شرط تنکیر نخستین بار توسط «ریاشی» گفته شده است. (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۳).

آنچه که گذشت، پیشینه مفعول‌له در کتاب‌های نحوی بود. در عرصه پژوهش‌های امروزی و مقاله‌های علمی، به مفعول‌له اهمیت چندانی داده نشده است؛ زیرا بر اساس بررسی‌های نگارنده، در سال‌های اخیر تنها دو مقاله علمی درباره مفعول‌له نگاشته شده است:

۱. مقاله «فی اشتراطهم کون المفعول‌له قلبیا» که به قلم دکتر «جمیل الملائکه» نوشته شده است. (الملائکه، جمیل (۱۴۰۴)، فی اشتراطهم کون المفعول‌له قلبیا، المجمع العلمی العراقی، ش ۳۵، صص ۱۲۳-۱۳۳).

۲. مقاله «المفعول‌له بین شروط النحاة و واقع اللغة» است که به دست جناب «فاضل صالح السامرائی» نوشته شده است. (السامرائی، فاضل صالح (۱۴۰۸)، المفعول‌له بین شروط النحاة و واقع اللغة، آداب المستنصرية، ش ۱۶، ۴۵-۵۰). بسیاری از مطلب‌های این مقاله همانند کتاب دیگر نویسنده، «معانی النحو» است. (سامرائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۹۴).

مفعول‌له بحث کرده، «الکتاب» جناب «سیویه» است. (سیویه، اعلم شنتمری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۶). البته در تعداد قابل توجهی از کتاب‌های نحوی، مطلبی از جناب «یونس» آمده است که نشانگر این است که ایشان هم در مورد مفعول‌له بحث کرده است. (ابن هشام، عبدالحمید، ابن مالک، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۹۸؛ سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۵؛ صبان و دیگران، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۹۰؛ مدنی، ۱۴۳۲، ص ۲۸۸). بنابراین نخستین کسی که از مفعول‌له سخن گفته، «یونس» نحوی بوده است.

از میان شروط نصب مفعول‌له، مصدر بودن و دلالت بر علت نخستین بار در «الکتاب» بیان شده است. هرچند که در دو صفحه‌ای که جناب «سیویه» به مفعول‌له پرداخته، از شروط نصب، سخنی به میان نیامده است؛ ولی از اسم باب: «باب ما ینتصب من المصادر لأنه عذر»، شرط مصدر بودن و معلل بودن فهمیده می‌شود.

بر اساس بررسی‌های انجام شده، شرط اتحاد فاعلی و زمانی، اولین بار توسط جناب «اعلم شنتمری» ذکر شده و اولین کسی هم که با دیدگاه ایشان مخالفت کرده، «ابن خروف» بوده است. (ابن هشام، عبدالحمید، ابن مالک، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۹۸؛ سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶).

در مورد شرط قلبی بودن مفعول‌له، اطلاعات روشنی در دسترس نیست؛ ولی آنچه که از کاوش‌های انجام شده به دست آمده، این

کتاب «معانی النحو» تلاش کرده تا از آیه‌های قرآن برای اثبات دیدگاه خود استفاده کند؛ اما یکی از کاستی‌های او، عدم بررسی دیدگاه مفسران است.

روش تحقیق

در این نوشتار، همه شروط گفته‌شده برای نصب مفعول‌له، به‌طور گسترده بررسی میشوند. در فرایند بررسی شروط، نگارنده تلاش نموده تا هم از کتاب‌های قدیمی و کهن استفاده نماید و هم از کتاب‌های جدید و معاصر. همچنین برای هماهنگی و استواری نوشتار، از کتاب «شرح الرضی علی الکافیة» به‌عنوان محور تحقیق استفاده شده است. با این همه، نگارنده از سایر دیدگاه‌ها و کتاب‌های نحوی غافل نمانده، در بسیاری از موارد، از کتاب‌های نحوی دیگر نیز استفاده کرده است.

پس از تبیین شروط نصب مفعول‌له، تعدادی از آیه‌های قرآن که در آنها اختلاف‌های مورد بحث نگارنده وجود دارد، بررسی میشوند. در واقع مخاطب تأثیر و فایده دیدگاه محقق رضی (ره) را به‌طور عملی در ترکیب آیه‌های قرآن، خواهد دید. البته نگارنده تنها به چند آیه بسنده کرده، سراغ دیگر استعمال‌ها مانند روایت‌های معصومان (علیهم‌السلام) و شعرهای عرب نرفته است؛ زیرا اساس کار بر کوتاه‌نویسی بوده است و از سویی در فصاحت قرآن شکی وجود ندارد.

با توجه به اینکه موضوع این دو مقاله نزدیک به موضوع نگارنده است، لازم است به تفاوت‌های این دو مقاله و مقاله نگارنده پرداخته شود:

● مقاله «فی اشتراطهم کون المفعول‌له قلبیا» تنها به یکی از شروط نصب مفعول‌له پرداخته است؛ اما مقاله نگارنده به همه شروط نصب می‌پردازد. افزون بر این تفاوت مهم، مقاله «دکتر جمیل الملائکه» از رتبه علمی - پژوهشی ویژه‌ای برخوردار نیست و تنها تا پیش از سال ۲۰۱۹ در پایگاه «ISC» نمایه بوده است.

● مقاله «المفعول‌له بین شروط النحاة و واقع اللغة» نزدیک‌تر به موضوع نگارنده است. موارد زیر، برخی از تفاوت‌های مقاله سامرائی و نگارنده است:

۱- مقاله سامرائی نزدیک به چهل سال پیش نوشته شده است و می‌توان گفت که قالب پژوهش علمی در آن رعایت نشده است. به همین دلیل است که مقاله او دارای هیچ رتبه علمی - پژوهشی نیست.

۲- منابع‌های استفاده شده در مقاله سامرائی هر چند خوب هستند؛ ولی کافی نیستند. نگارنده در تلاش بوده است تا از منابع‌های بیشتری در مقاله خود استفاده کند تا اعتبار علمی مقاله افزایش یابد.

۳- زبان مقاله سامرائی عربی است؛ اما زبان مقاله نگارنده فارسی است.

۴- سامرائی در مقاله خویش و به ویژه، در

مفاهیم موضوع

شروط

واژه‌های «شروط» و «شرائط» یا «شرایط» معنای یکسانی دارند. در «الصحاح» ذیل ریشه «شرط» چنین آمده است: «الشَّرْطُ معروفٌ، و كذلك الشَّرِيطَةُ، و الجمع شُرُوطٌ و شَرَائِطٌ.» (جوهری، عطار، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۱۱۳۶). یعنی «شروط» جمع مکسر کلمه «شرط» است و «شرائط» جمع مکسر «شریطه» و هر دو هم به یک معنا می‌باشند.

در مورد معنای کلمه «شرط» در «تاج العروس» چنین گفته شده است: «الشَّرْطُ: إلْزَامُ الشَّيْءِ و التَّزَامُ فِي الْبَيْعِ و نَحْوِهِ، كَالشَّرِيطَةِ.» (مرتضی زبیدی، فیروز آبادی، شیری، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۳۰۵)؛ یعنی «شرط» نیازها و ملزومات یک چیز در معامله و مانند آن است. به‌عنوان نمونه هنگامی که گفته می‌شود: «شروط نصب مفعول‌له»، یعنی اسباب و لوازم منصوب شدن مفعول‌له.

نصب

نصب در لغت به معنای ایستاده و استوار است. در «الصحاح» ذیل ریشه «نصب» چنین آمده است: «النَّصْبُ: مصدر نَصَبْتُ الشَّيْءَ، إِذَا أَقْمْتَهُ.» (جوهری، عطار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۲۴). در اصطلاح به حالتی از حالت‌های اعرابی که هم در اسم وجود دارد و هم در فعل مضارع، نصب گفته می‌شود. همان‌طور که در «موسوعة النحو و الصرف و الإعراب» چنین گفته شده است: «حالة من حالات الإعراب

تلحق الأسماء و الفعل المضارع.» (یعقوب، ۱۳۶۷، ص ۶۸۷).

مفعول‌له

برای مفعول‌له تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است که همانند یکدیگر می‌باشند. یکی از تعریف‌های مشهور، تعریف «شرح الرضی علی الکافیة» است: «هو ما فعل لأجله فعل مذکور.» (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۰۷)؛ یعنی مفعول‌له چیزی است که فعل مذکور به دلیل آن انجام می‌شود. این تعریف در کتاب «البهجة المرضیة» با همین عبارت آمده است. (سیوطی، ابن مالک، حسینی دشتی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۵). در مورد اینکه منظور از «فعل مذکور» چیست، به همان «شرح الرضی علی الکافیة» مراجعه شود. مفعول‌له دو نوع است: مفعول لأجله و مفعول من أجله. در مفعول لأجله، کاری انجام می‌شود تا مفعول‌له انجام گیرد. مانند: «ضربته تأدیباً.» (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۰۸؛ زمخشری، نعسانی حلبی، بو ملحم، ص ۸۷؛ سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۷؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۴، ص ۲۵). ولی در مفعول من أجله کاری که انجام می‌شود به دلیل واقع شدن مفعول‌له است. مانند: «قعدت عن الحرب جناً.» (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۰؛ ابن اثیر، علی الدین، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۲؛ زمخشری، نعسانی حلبی، بو ملحم، ص ۸۷؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۴، ص ۲۵).

گزارشی کوتاه از زیست‌نامه علمی محقق رضی (ره)

ولادت

بر اساس بررسی نگارنده، آمار دقیقی از تاریخ و محل تولد محقق رضی (ره) در دسترس نیست. بسیاری از کتاب‌ها در این باره گزارشی نداده و برخی هم، چند احتمال را نام برده‌اند. (امین، امین، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۵۱؛ حر عاملی، افندی، حسینی اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۲۵۸؛ سیوطی، ابراهیم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۶۷).

آثار و تألیفات

محقق رضی (ره) دارای آثار مهم و ارزشمندی هستند. برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

- «شرح الرضی علی الکافیة»: مهم‌ترین و ارزشمندترین نوشته محقق رضی (ره)، همین کتاب است. مرحوم امین (ره) در توصیف این کتاب چنین می‌نویسد: نه پیش از محقق رضی (ره) و نه پس از او، کتابی مانند «شرح الرضی» نوشته نشده است. دانشمندان به این کتاب توجه شگرفی دارند. گواه این مطلب آن است که از روزگار ایشان تا به امروز، بارها این کتاب در مصر و ایران به چاپ رسیده است. برتری این کتاب آن است که فلسفه علم نحو را با دلیل‌هایی برخاسته از تحقیق که پیش از ایشان انجام نشده بود، بیان می‌کند. هر کسی هم که بعد از ایشان دلیل‌هایی این‌گونه آورده است، از ایشان نقل کرده و استفاده نموده است. (امین، امین، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۵۲). جناب سیوطی، آن دانشور بزرگ ادبیات عرب، درباره این کتاب

چنین می‌گوید: کتابی بر «کافیة» بلکه در میان کتاب‌های نحوی، مانند «شرح الرضی» نوشته نشده است. این کتاب در تحقیق و جمع مطالب و استدلال‌های قدرتمند و استوار، بی‌همتا است. (سیوطی، ابراهیم، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۶۷).

- «شرح الشافیة»: این کتاب مانند «شرح الرضی علی الکافیة» دارای اعتبار علمی فراوانی است؛ ولی به اندازه آن مشهور نیست.

- «شرح القوائد العلویات السبع لابن ابی الحدید»: این کتاب نیز از نوشته‌های محقق رضی (ره) است که در میان عموم، شهرت چندانی ندارد. (امین، امین، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۵۲؛ حر عاملی، حسینی اشکوری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵۵).

جایگاه محقق رضی (ره) در میان دیگر دانشمندان

محقق رضی (ره) جایگاهی بزرگ و عجیبی در میان دیگر دانشمندان دارد. پیش از این سخن جناب سیوطی و مرحوم امین (ره) درباره ایشان گذشت؛ اما دانشمندان دیگری نیز از ایشان به بزرگی یاد کرده‌اند:

- شیخ حر عاملی (ره): محقق رضی (ره) فرزانه‌ای دانا، محقق و دارای دقت بسیاری است. (حر عاملی، حسینی اشکوری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵۵).

- محمد فاضل اصفهانی (ره) - که به فاضل هندی شهرت دارد - «شرح شافیة»، ستاره‌ای

نیستند. در برخی نیز اختلاف وجود دارد. نگارنده در این بخش، تک تک شروط را مورد بررسی قرار می‌دهد. از آنجا که محقق رضی (ره) از نحوی‌های کهن و دارای اعتبار فراوانی هستند، مورد انتخاب نگارنده قرار گرفته‌اند. در ترتیب بررسی شروط از ترتیب «شرح الرضی علی الکافیة» پیروی شده است.

باید توجه داشت که منصوب شدن مفعول‌له الزامی نیست؛ یعنی اگر شروط نصب مفعول‌له وجود داشته باشند افزون بر نصب، جایز است که مفعول‌له به وسیله حروف جری که معنای تعلیل دارند مانند باء، لام و... مجرور شود. (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۴). ذکر این شروط بدین معنا است که اگر این شروط نباشند، نصب ممنوع است. به عبارت دقیق‌تر، هدف این نوشتار، بررسی شروط جواز نصب مفعول‌له است.

شروط نصب مفعول‌له از دیدگاه محقق رضی (ره) به همراه بررسی دلیل‌های ایشان

شرط اول: اتحاد فاعلی

اتحاد و اشتراک در فاعل یعنی اینکه قیام فعل و مفعول‌له به فاعل یکسانی باشد. (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۰). به عنوان نمونه در جمله «ضربه تأدیباً»، «ضرب» و «تأدیب» به متکلم قیام کرده‌اند. منظور از اتحاد در قیام در اینجا همان اتحاد در فاعل است؛ زیرا در تعریف فاعل گفته شده است: «هو ما أسند العامل فيه قائماً به.» (شیخ بهایی، ۱۳۹۴، ص ۲۰).

است در میان ملت‌ها و مانند حق و حقیقت می‌درخشد. محقق رضی (ره) کسی است که مرواریدهای گفتار او از ستارگان آسمان درخشان‌تر است. (امین، امین، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۵۲).

● علامه خوانساری (ره): شگفت از سیوطی است که شناخته شده به بررسی و مهارت است! چگونه سرگذشت این دانشمند بزرگ را کوتاه گزارش نموده است؟! او یکی از شگفتی‌های روزگار و مایه بالندگی عجم بر عرب و شیعه بر دیگر فرقه‌های اسلامی است. نسخه‌ای از «شرح شافیه» او در علم صرف نزد ماست که فاضل هندی آن را ویراستاری کرده است و در پایان از اینکه آن را به دست آورده اظهار شادمانی نموده است. (رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن - ویکی نور، دانشنامه تخصصی، بی‌تا).

وفات

بر اساس گزارش‌های به دست آمده، درگذشت ایشان در سال ۶۸۸ هجری قمری است. (امین، امین، ۱۴۰۳، ج ۹، ص ۱۵۲؛ حر عاملی، افندی، حسینی اشکوری، ۱۴۱۰، ص ۲۵۸).

بررسی دیدگاه محقق رضی (ره) در باره شروط نصب مفعول‌له

درآمد

شروطی که دانشوران نحو برای نصب مفعول‌له گفته‌اند، در مجموع هفت شرط است. برخی از این شروط، در به راستی شرط

محقق رضی (ره) پس از بیان شرط اتحاد فاعلی و توضیح آن، به این مطلب می‌پردازد که این شرط نزد برخی از نحوی‌ها پذیرفته شده نیست. خود ایشان در این باره به صراحت نظر نمی‌دهد؛ ولی با اعتراف به اینکه در بیشتر استعمال‌ها اتحاد فاعلی در مفعول‌له وجود دارد، از دیدگاه این نحوی‌ها حمایت می‌کند و می‌گوید: «و هو الذی یقوی فی ظنی.» (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۱).

محقق رضی (ره) برای دفاع از دیدگاه خود، به شعر و روایت استناد می‌کند. نگارنده به جهت گزیده‌گویی به‌طور گسترده روایت را مورد بررسی قرار داده، از بیان توضیح شعر خودداری کرده است. روایت، از امام علی (علیه‌السلام) است و در کتاب شریف «نهج البلاغه» نقل شده است. به همین علت می‌توان به سند آن اطمینان داشت. در این روایت اتحاد فاعلی در مفعول‌له وجود ندارد.

آن روایت - که بخشی از خطبه اول «نهج البلاغه» است - این عبارت است: «فأعطاه الله النظر استحقاقا للسَّخطة، و استتماما للبلية، و إنجازا للعدة ...» (هاشمی خویی و دیگران، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۵۵). آن بخش از روایت که مورد بحث است، کلمه «استحقاقا» است. ترجمه روایت چنین است: «خداوند خواسته او را پذیرفت چرا که مستحق غضب الهی بود و می‌خواست امتحان را بر بندگان تمام کند و وعده‌ای را که به او داده بود، تحقق بخشد.»

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۸۳).

همان‌گونه که از ترجمه روشن است، کلمه‌های «استحقاقا»، «استماما» و «إنجازا» مفعول‌له برای فعل «أعطی» هستند. فاعل «استحقاقا»، شیطان است؛ ولی فاعل «أعطی» خداوند است. پس اتحاد فاعلی وجود ندارد. (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۱).

شاید کسی این‌گونه اشکال کند: «این کلمه‌ها مفعول‌له نیستند؛ بلکه نقش دیگری دارند.» این اشکال پذیرفته نیست؛ زیرا «استحقاقا» نمی‌تواند نقش دیگری داشته باشد. برای روشن‌تر شدن این نکته، باید نقشه‌ای دیگر را بررسی کرد:

● مفعول به نیست؛ زیرا «أعطی» دو مفعولی است و هر دو هم ذکر شده‌اند.

● مفعول مطلق نیست؛ زیرا پیش از آن فعلی از ریشه خودش وجود ندارد و از سویی احتمال موردهای نیابی نیز وجود ندارد.

● مفعول فیه نیست؛ زیرا معنای زمان و مکان ندارد.

● مفعول معه نیست؛ زیرا واو معیت پیش از آن وجود ندارد.

● تمییز نیست؛ زیرا مشتق است و پیش از آن ابهامی وجود ندارد که «استحقاقا» آن را برطرف کند.

● مستثنی نیست؛ زیرا ادوات استثنا در جمله وجود ندارد.

مفعول‌له (مصدر) انجام شده باشد. مانند:
 «جئتك طمعا» و «قعدت عن الحرب جُبنا».
 ۲. زمان آغاز فعل، زمان پایان مفعول‌له باشد.
 مانند: «حبستك خوفا من فرارك».

۳. زمان پایان فعل، زمان آغاز مفعول‌له باشد.
 مانند: «جئتک إصلاحاً لحالك». (رضی الدین
 استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص
 ۵۱۰).

همان‌طور که برخی نحوی‌ها اتحاد فاعلی
 را از شروط نصب نمی‌دانند، برخی هم مانند
 جناب ابو علی فارسی اتحاد زمانی را شرط
 نمی‌دانند. (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن
 حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲). آن نحوی‌هایی
 که اتحاد زمانی را شرط نمی‌دانند، از این آیه
 برای اثبات دیدگاه خودشان استفاده میکنند:
 «يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ» (مائده، ۱۱۹).

بر اساس قرائت مشهور کلمه «صدق» در
 این آیه به رفع خوانده شده است؛ اما گویا
 بر اساس قرائت نادری، به نصب نیز خوانده
 شده است. متأسفانه نگارنده پس از تلاش‌های
 فراوان هم نتوانست به قائل این قرائت دست
 پیدا کند؛ ولی اگر چنین قرائتی وجود داشته
 باشد، روشن است که «صدق» می‌تواند
 مفعول‌له باشد و اتحاد زمانی هم در آن رعایت
 نشده باشد.

از سخن محقق رضی (ره) در کتابش نمی‌توان
 فهمید که آیا ایشان شرط اتحاد زمانی را
 پذیرفته است یا نه؛ ولی نگارنده به چند دلیل

• منادا نیست؛ زیرا ادات ندا وجود ندارد.

• خبر یا اسم نواسخ نیست؛ زیرا هیچ ناسخی
 وجود ندارد.

در این میان، تنها حال باقی می‌ماند که
 محقق رضی (ره) این‌گونه نادرستی آن را اثبات
 می‌کند: کلمه «استماما» بی‌گمان عطف بر
 «استحقاقا» است. اگر کلمه «استحقاقا» حال
 باشد، «استماما» هم باید حال باشد. فاعل
 «استحقاقا» - همان‌طور که بیان شد - شیطان
 است؛ ولی فاعل «استماما»، خداوند است. این
 یعنی «استحقاقا» حال از مفعول و «استماما»
 حال از فاعل «أعطى» است. این ناممکن است؛
 زیرا باید نقش معطوف و معطوف علیه یکسان
 باشد. از اساس عطف برای این انجام می‌شود
 که معطوف در حکم معطوف علیه قرار گیرد
 و همه ویژگی‌های آن، برای معطوف هم باشد.
 (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب،
 ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۱). افزون بر این استدلال،
 پشتیبان دیگری نیز وجود دارد و آن مصدر بودن
 «استحقاقا» است؛ زیرا حال باید مشتق باشد
 و در مصدر بودن حال میان دانشمندان نحو
 اختلاف است. (سیوطی، ابن مالک، حسینی
 دشتی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۷).

شرط دوم: اتحاد زمانی

دومین شرط نصب مفعول‌له، اتحاد زمانی
 است. محقق رضی (ره) اتحاد زمانی را سه
 گونه می‌داند:

۱. فعل (حدث) در بخشی از زمان وقوع

شرط اتحاد زمانی را از شروط نصب مفعول‌له نمی‌داند:

● نحوی‌های پیشین و معاصر که با محقق رضی (ره) دیدگاه یکسانی دارند، هیچ‌کدام شرط اتحاد زمانی را الزامی نمی‌دانند.

● گونه‌هایی که محقق رضی (ره) برای اتحاد زمانی برمی‌شمارد، با دیدگاه کسانی که این شرط را قبول دارند، ناسازگار است. به‌عنوان نمونه یکی از آن گونه‌ها این بود که پایان زمان فعل، آغاز زمان مصدر باشد. در حالی که برخی از نحوی‌هایی که این شرط را پذیرفته‌اند، این مورد را خالی از اتحاد زمانی می‌دانند. (حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۰؛ سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶؛ شیخ بهایی، ۱۳۹۴، ص ۲۵؛ ابن هشام، عبدالحمید، ابن مالک، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۹۸).

● در برخی از استعمال‌ها اتحاد زمانی وجود ندارد. به‌عنوان نمونه، یکی از آن‌ها آیه‌ای از قرآن است که در بخش پایانی بررسی خواهد شد.

شرط سوم: هم‌ریشه نبودن با فعل

برخی از نحوی‌ها در شمارش شروط نصب مفعول‌له شرط دیگری را نیز بر می‌شمارند و آن، هم‌ریشه نبودن مفعول‌له و فعل است. (صبان و دیگران، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۹۰؛ سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶؛ ابن اثیر، علی‌الدین، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۷۲)؛ ولی ابن‌حاجب در «کافی» خود این شرط را ذکر نکرده است. محقق رضی

(ره) علت آن را، عدم نیاز به ذکر این شرط می‌داند؛ زیرا ممکن نیست که چیزی علت برای خودش باشد. پس مصدری که علت را می‌رساند، از ریشه فعل خود نخواهد بود. (رضی‌الدین استرآبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲).

با این بیان، این شرط جزء شروط نصب مفعول‌له نیست؛ زیرا منظور از شرط، چیزی است که مفعول‌له برای منصوب شدن خود به آن نیاز دارد. در حالی که هم‌ریشه نبودن بخشی از ماهیت مفعول‌له به حساب می‌آید.

شرط چهارم: دلالت بر علت

این شرط را محقق رضی (ره) به‌طور جداگانه بیان نمی‌کند؛ ولی می‌توان آن در از سخنان ایشان فهمید. آنچه که روشن است، این است که دلالت بر علت از شروط نصب مفعول‌له نیست؛ زیرا این شرط مانند هم‌ریشه نبودن، بخشی از ماهیت مفعول‌له است.

شرط پنجم: مصدر بودن

یکی از شروط بسیار مهم مفعول‌له، مصدر بودن است. محقق رضی (ره) در این‌باره اشارهای به دیدگاه‌های دیگر نمی‌کند. با توجه به اینکه ایشان شارح «کافی» است، درباره این شرط چنین می‌گوید: «نویسنده (ابن‌حاجب) به روشنی اشارهای به این شرط نکرده است؛ اما این شرط از قید «فعلا» در این جمله: «فعلا لفاعل الفعل المعلن.» فهمیده می‌شود.» (رضی‌الدین استرآبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲).

علت وقوع فعل است. علت همیشه بر معلول خود تقدم دارد و با آن همراه است. کارهای جوارحی مانند ضرب و قتل، از بین می‌روند و پایدار نیستند تا فعل بتواند معلول آن‌ها باشد؛ اما کارهای باطنی مانند علم، ترس و اراده باقی می‌مانند و از بین نمی‌روند. پس مفعول‌له باید فعل قلبی و باطنی باشد. (رضی الدین استر آبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲).

محقق رضی (ره) پس از این توضیح، استدلال آن‌ها را چنین رد می‌کند: اگر منظور این نحوی‌ها تقدم وجودی بر فعل است، سخنشان نادرست است؛ زیرا تنها یک نوع از مفعول‌له (مفعول من اجله) این گونه است. نوع دیگر (مفعول لاجله) همواره پس از فعل خود به وجود می‌آید. اگر هم منظور آن‌ها تقدم تصویری یا وجودی است، سخنشان درست است؛ ولی دیگر سودی برای آن‌ها ندارد؛ زیرا کارهای جوارحی نیز می‌توانند تقدم تصویری بر فعل خود داشته باشند. (رضی الدین استر آبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲).

افزون بر استدلال، محقق رضی (ره) برای رد سخن آن‌ها از استعمال‌های عرب نیز استفاده می‌کند و می‌گوید: در زبان عربی نمونه‌هایی وجود دارند که بی‌گمان مفعول‌له هستند؛ ولی از کارهای قلبی نیستند. مانند: «ضربته تأدیباً» و «جئتک إصلاحاً لأمرک». (رضی الدین استر آبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲). این نمونه‌ها از معروف‌ترین مثال‌های مفعول‌له هستند که در هیچ‌کدام از آن‌ها مفعول‌له از

آنچه که روشن است، این است که همه دانشمندان نحو از جمله کسانی که اصل وجود مفعول‌له را پذیرفته‌اند، این شرط را قبول دارند. (رضی الدین استر آبادی و ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲؛ سیوطی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۵). بر اساس بررسی انجام شده، تنها جناب یونس این شرط را قبول ندارد. ایشان در جمله «أما العبيد فذو عبيد» علت نصب کلمه «العبيد» را مفعول‌له بودن می‌داند. (سیوطی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۵). با این همه، به دو دلیل سخن جناب یونس پذیرفته نیست:

۱. بر اساس کاوش‌های انجام شده، در میان نحوی‌ها تنها ایشان «العبيد» را در این مثال مفعول‌له می‌دانند و هیچ‌کدام از نحوی‌ها دیدگاه ایشان را پذیرفته‌اند. (سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۵؛ صبان و دیگران، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۹۰).

۲. روایت این کلمه به نصب، فصیح نبوده و در یک لغت ضعیف که تنها «یونس» آن را نقل کرده است، به نصب روایت شده است. (سیوییه، اعلم شنتمری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۲۷؛ رضی الدین استر آبادی، عمر، ابن‌حاجب، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۷۴).

شرط ششم: قلبی بودن

شرط دیگری که برخی از نحوی‌ها آن را الزامی دانسته‌اند، این است که مفعول‌له باید از کارهای قلبی و جوارحی باشد. محقق رضی (ره) در توضیح علت این نحوی‌ها برای لازم دانستن این شرط چنین می‌گوید: مفعول‌له

افعال قلبی نیست.

این استدلال را جناب سیویه و بیشتری نحوی‌ها اینگونه رد کرده‌اند: گاهی علت برای مخاطب شناخته شده و معلوم است و گاهی نیز مخاطب شناختی از آن ندارد. در جایی که علت معلوم است، مفعول‌له معرفه استعمال می‌شود. (سیوطی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶).

شاید گروهی از همین نحوی‌ها که قلبی بودن را شرط می‌دانند، از خود دفاع کرده و بگویند: در نمونه‌هایی مانند «ضربته تأدییاً»، مضاف در تقدیر است؛ یعنی: «ضربته ارادة تأدیب».

محقق رضی (ره) برای رد این شرط، نه به دلیل این نحوی‌ها می‌پردازد و نه برای رد آن از دلیل عقلی استفاده می‌کند؛ بلکه از استعمال‌های عرب بهره می‌گیرد و نمونه‌هایی از قرآن و شعر می‌آورد که در آن‌ها مفعول‌له معرفه است. در اینجا دو نمونه ذکر می‌شود:

محقق رضی (ره) درباره نادرستی این دفاع می‌گوید: اگر با تقدیر مضاف این نمونه‌ها را توجیه می‌کنید، پس مانند این جمله‌ها را نیز می‌توان با تقدیر مضاف توجیه کرد: «جئتک الیومَ إکراماً لک غذا» و «جئتک سمناً و لبناً». در واقع با حذف مضاف همه چیز قابل توجیه است. (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲).

۱. نخستین نمونه، بیتی از جناب حاتم است:

و أغفر عوراء الکریم ادخاره و أعرض عن شتم اللئیم تکرماً (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۳).

شرط هفتم: نکره بودن

در این بیت واژه «ادخاره» مفعول‌له است و معرفه به کار رفته است.

برخی از دانشی‌های نحو مانند: ریاشی، مبرد و... شرط دیگری را نیز برای مفعول‌له لازم دانسته‌اند و آن، نکره بودن مفعول‌له است؛ زیرا مفعول‌له همانند حال و تمییز است. این گروه معتقدند که اگر مفعول‌له «ال» هم داشته باشد، آن «ال» زائده است. (سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶؛ ابن انباری، هبود، ۱۴۲۰، ص ۱۴۸؛ رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۳). دلیل این نحوی‌ها این است که مفعول‌له بیان علت می‌کند و بیان علت نیازی به معرفه بودن ندارد. بنابراین از اساس معرفه بودن مفعول‌له سودی ندارد. (سیوطی، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶).

۲. دومین نمونه از قرآن کریم است:

«يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ.» (بقره، ۱۹). در این آیه هم، واژه «حذر» با اینکه مفعول‌له است، ولی معرفه استعمال شده است.

نحوی‌های هم دیدگاه با محقق رضی (ره)

آنچه گذشت، بررسی همه شروط گفته شده برای نصب مفعول‌له بر اساس دیدگاه محقق رضی (ره) و بر محور کتاب «شرح الرضی علی الکافیة» بود. گمان می‌رود که با مطالب

آن آیه‌ها بررسی می‌کند. این آیه‌ها مربوط به شروط اتحاد فاعلی، اتحاد زمانی و قلبی بودن هستند.

آیه اول

نخستین آیه که مورد بررسی نگارنده قرار می‌گیرد این آیه است: «هُوَ الَّذِي يَرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنشِئُ السَّحَابَ الثَّقَالَ» (رعد، ۱۲). مقصود نگارنده از این آیه، بررسی واژه «خوفا» است. در مورد ترکیب این واژه، روی هم‌رفته سه دیدگاه وجود دارد:

۱. مفعول مطلق: کسانی که «خوفا» را در این آیه مفعول مطلق ترکیب کرده‌اند، عامل آن را محذوف می‌دانند. یعنی آیه در واقع چنین بوده است: هو الذی یریکم البرق فتخافون خوفا و تطمعون طمعا. (سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۳۳). یعنی او کسی است که رعد و برق را به شما نشان می‌دهد. پس شما می‌ترسید ترسیدنی و طمع دارید طمع داشتنی!

۲. حال: اگر «خوفا» حال باشد، درباره ذو الحال آن دو احتمال وجود دارد:

۱. ذو الحال، ضمیر «کم» در فعل «یریکم» باشد. بنابراین ترکیب، آیه این گونه بوده است: هو الذی یریکم البرق خائفین و طامعین. (سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۳۴). یعنی او کسی است که رعد و برق را به شما نشان می‌دهد در حالی که شما از آن ترسان هستید و امید دارید به اینکه آسمان شروع به باریدن کند.

گفته شده، برای مخاطب اثبات شده باشد که دیدگاه محقق رضی (ره) درست است؛ ولی شاید این پرسش پیش آید که دیدگاه محقق رضی (ره) چه جایگاهی در میان دیگر دانشمندان علم نحو دارد.

همان‌طور که پیش از این هم اشاره‌ای شد، این دیدگاه هم مورد قبول پیشینیان و هم مورد قبول دانشمندان معاصر علم نحو است. محقق سید علیخان مدنی، سید هاشم حسینی طهرانی، فاضل صالح السامرائی و... اتحاد فاعلی، اتحاد زمانی، قلبی بودن و نکره بودن را از شروط نصب مفعول‌له نمی‌دانند. (مدنی، ۱۴۳۲، ص ۲۸۸؛ سامرائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۹۵؛ حسینی طهرانی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۱۸۱). بر اساس بیان صریح شمار قابل توجهی از کتاب‌های نحوی، نه جناب سیبویه و نه هیچ‌کدام از پیشینیان، اتحاد فاعلی، اتحاد زمانی و... را به‌عنوان شرط نصب مفعول‌له بیان نکرده‌اند. (ابن هشام، عبدالحمید، ابن مالک، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۱۹۸؛ سیوطی، عنایه، ۱۴۳۱، ج ۲، ص ۷۶؛ صبان و دیگران، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۹۱؛ سیبویه، اعلم شنتمری، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۲۱۶؛ ابن انباری، هبود، ۱۴۲۰، ص ۱۴۷).

تأثیر و تطبیق دیدگاه محقق رضی (ره) در ترکیب آیه‌های قرآن

در هر نوشتار علمی، شایسته است که کاربرد آن مطلب نیز بررسی شود. به همین دلیل نگارنده در این بخش سه آیه از قرآن را برگزیده است و کاربرد دیدگاه محقق رضی (ره) را در

۲. ذوالحال، کلمه «البرق» باشد. با این ترکیب، معنا مبالغه آمیز خواهد بود: او کسی است که رعد و برق را برای شما نمایانگر می‌کند در حالی که آن رعد و برق ترساننده و به طمع وادارنده است. (سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۳۴).

۳. مفعول‌له: برخی مانند جناب ابوالبقاء «خوفا» را مفعول‌له ترکیب کرده‌اند. (عکبری، ۱۴۱۹، ص ۲۱۸). زمخشری این ترکیب را نپذیرفته است، مگر اینکه:

۱. مضاف در تقدیر باشد؛ یعنی: إرادة خوف و إرادة طمع.

۲. مصدر ثلاثی مجرد به معنای ثلاثی مزید باشد؛ یعنی: إخافة و إطماعا. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۱۸).

باید دانست که این عدم اتحاد به گونه دیگری نیز توجیه شده است: مفعول، فاعل در معنا باشد. به این گونه که «یریکم» به معنای «يجعلکم رائین» یا «يجعلکم ترون» است؛ یعنی منظور اصلی تماشا کردن است، نه نشان دادن. با این توجیه، دیگر مشکلی وجود نخواهد داشت؛ زیرا فاعل تماشا کردن و ترسیدن یکی است. (سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۳۴؛ زمخشری، حسین احمد، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۱۸؛ ابن مالک، سید، مختون، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۹۷).

بر اساس بررسی‌های نگارنده، همه ترکیب‌هایی که برای «خوفا» در این آیه گفته شده است، همین سه دیدگاه است؛ اما آنچه که

در این بخش مورد بررسی است، تأثیر دیدگاه محقق رضی (ره) است. اگر دیدگاه محقق رضی (ره) مورد قبول مفسران و نحوی‌ها بود، چه بسا همگی «خوفا» را مفعول‌له ترکیب می‌کردند.

افزون بر آنچه که گذشت، هر کدام از ترکیب‌هایی که گفته شد، مشکلی دارند:

- مفعول مطلق: هرچند حذف عامل مفعول مطلق به‌طور تقریبی در زبان عربی فراوان است؛ ولی همچنان، حذف خلاف اصل است.

- حال: از اساس درباره اینکه مصدر حال واقع می‌شود یا نه، اختلاف وجود دارد. (سیوطی، ابن مالک، حسینی دشتی، ۱۳۸۸، ص ۲۳۳). از آنسو معنای آیه نیز با حال همخوانی ندارد. باید توجه نمود که در بسیاری از کلمه‌های منصوب، به دلیل معنای فراگیر حال احتمال آن وجود دارد؛ ولی باید در اینباره دقت ویژه‌ای شود.

- مفعول‌له: گفته شد که با سه توجیه می‌توان «خوفا» را مفعول‌له ترکیب کرد:

 ۱. حذف مضاف: این توجیه صحیح نیست. در شرط قلبی بودن، همین توجیه گفته شد و محقق رضی (ره) چنین پاسخ دادند که اگر بخواهیم مضاف در تقدیر بگیریم، همه چیز را می‌توان با حذف مضاف توجیه کرد. (رضی الدین استرآبادی، عمر، ابن حاجب، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۲).

۲. نیابت مصدر: نیابت مصدر در هر حال

ندارد؛ زیرا میان نزول قرآن و هدایت مسلمانان بی گمان فاصله وجود دارد. پرسش اینجاست که آیا واقعا «هدی» مفعول له است.

درباره ترکیب «هدی» در این آیه دو دیدگاه اساسی وجود دارد:

۱. برخی مانند محقق طبرسی (ره) و جناب ابو البقاء، آن را خبر برای مبتدای محذوف می دانند. (طبرسی، رسولی، یزدی طباطبایی، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۵۹۵؛ عکبری، ۱۴۱۹، ص ۲۳۳).

۲. برخی نیز آن را عطف بر «لیثبت» می دانند. (زمخشری، حسین احمد، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۵؛ سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۸).

علت این اختلاف این است که کلمات «هدی» و «بشری» اعراب ظاهری ندارند. گویا دیدگاه بهتر این است که این دو واژه منصوبانند؛ زیرا در آیه دیگری از قرآن چنین آمده است: «نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ.» (نحل، ۸۹). به روشنی از شباهت این دو آیه می توان فهمید که چه بسا در آیه مزبور نیز «هدی» منصوب باشد.

درباره اینکه «هدی» عطف بر محل «لیثبت» است یا عطف بر لفظ آن، دو دیدگاه وجود دارد:

۱. برخی گفته اند عطف بر لفظ آن است. با این دیدگاه دیگر واژه «هدی» منصوب نخواهد بود. (سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۸).

۲. برخی دیگر مانند جناب زمخشری، آن را

خلاف اصل است. برای اثبات اینکه کلمه ای به معنای کلمه ای دیگر است، باید قرینه و علت استواری وجود داشته باشد؛ اما گویا در این آیه چنین قرینه ای وجود ندارد.

۳. فاعل معنوی: این توجیه هم به طور کلی نمی تواند درست باشد و نگارنده قاعده ای در این باره پیدا نکرده است. از سویی دیگر این توجیه برای حفظ معنا مناسب است؛ ولی مسئله آن است که مشکل، لفظی است و با توجیه های معنایی چیزی تغییر نمی یابد.

قابل توجه اینکه، دیدگاه محقق رضی (ره) در ترکیب مفسران تأثیر بسزایی می گذارد. محقق طبرسی (ره) که نویسنده تفسیر باارزش «مجمع البیان» است، در این آیه به صراحت میگوید: «خوفا» و «طمعا» مفعول له نیستند؛ زیرا اتحاد فاعلی وجود ندارد. (طبرسی، رسولی، یزدی طباطبایی، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۶۹۵). از آن سو علامه طباطبایی (ره) در تفسیر گران سنگ «المیزان»، چنین میفرماید: «قوله: «خَوْفًا وَ طَمَعًا» مفعول له أی لتخافوا و تطمعوا.» (علامه طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۱، ص ۳۱۶). گویا ایشان از دیدگاه محقق رضی (ره) آگاه بوده و آن را قبول داشته است.

آیه دوم

دومین آیه که در این بخش، بررسی می شود، این آیه است: «قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ.» (نحل، ۱۰۲). واژه مورد بررسی در این آیه، واژه «هدی» است. این واژه اگر مفعول له باشد، اتحاد زمانی در آن وجود

مفعول‌له و عطف بر محل می‌دانند. (سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۵۸؛ زمخشری، حسین احمد، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۳۵).

آنچه که درست می‌نمایاند این است که «هدی» که عطف بر محل است؛ زیرا:

۱. عطف بر محل قائل‌های بیشتر و بهتری مانند جناب زمخشری و... دارد.

۲. پیش از این اثبات شد که «هدی» در این آیه منصوب است.

آیه سوم

سومین آیه‌ای که به دست نگارنده در این بخش بررسی می‌شود، این آیه است: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ.» (نمل، ۱۴). واژه کلمه مورد بررسی در این آیه، واژه «ظلما» است. درباره ترکیب این واژه دو شیوه بیان در کتاب‌های تفسیر وجود دارد:

۱. برخی مانند محقق طبرسی (ره) تنها مفعول‌له بودن را احتمال داده‌اند. (طبرسی، رسولی، یزدی طباطبایی، ۱۴۰۸، ج ۷، ص ۳۳۲).

۲. بسیاری از مفسران نیز، هم احتمال حال و هم احتمال مفعول‌له را داده‌اند. (سمین و دیگران، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۰۰؛ عکبری، ۱۴۱۹، ص ۲۹۲؛ ابوحیان، جمیل، ۱۴۲۰، ج ۸، ص ۲۱۶).

با توجه به دیدگاه محقق رضی (ره) نیز بیگمان «ظلما» مفعول‌له است. در حالی که ظلم قلبی نیست؛ اما آیا بهراستی ظلم قلبی نیست؟

ظلم در لغت به معنای نهادن چیزی در غیر جای اصلی خودش است. (ابن فارس، هارون، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۸؛ جوهری، عطار، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۷۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۳۷۳). برخی هم ظلم را به معنای گرفتن حق دیگران، معنا کرده‌اند. (فراهیدی و دیگران، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۶۳). روشن است که ظلم در هر دو معنا، کاری قلبی نیست.

نتیجه‌گیری

مفعول‌له یکی از واژه‌های منصوب در زبان عربی است که برای بیان علت به کار می‌رود. آن واژه‌ای که علت را بیان می‌کند، اگر مصدر باشد، جایز است که بنابر مفعول‌له بودن منصوب شود؛ ولی اگر مصدر نباشد، باید به وسیله حرف‌های جری که معنای تعلیل دارند، مجرور شود.

در این میان، برخی از دانشمندان علم نحو روی هم‌رفته، شش شرط دیگر را نیز ذکر کرده‌اند؛ ولی گفتار ایشان درست نیست؛ زیرا نه با استعمال‌های عرب و نه با دلیل‌های عقلی همخوانی ندارد. برخی از شروط نیز مانند دلالت بر علت و هم‌ریشه نبودن با فعل، از اساس شرط نامیدن آن‌ها نادرست است؛ زیرا بخشی از ماهیت مفعول‌له هستند. برای رد این شروط هم از استعمال‌های فصیحی مانند آیه‌های قرآن و روایت‌های امامان (علیهم‌السلام) استفاده شد و هم از دلیل‌های روشن عقلی.

همچنین به خوبی برای مخاطب روشن شد که چه اندازه شروط نصب مفعول‌له در ترکیب

العصرية.

۷. ابوحيان، محمد بن يوسف. (۱۴۲۰). البحر المحيط في التفسير. (صدقي محمد جميل، محقق). بيروت - لبنان: دارالفكر.

۸. السامرائي، فاضل صالح. (۱۴۰۸). المفعول له بين شروط النحاة و واقع اللغة. آداب المستنصرية، ۱۶(۱)، ۴۳-۵۰.

۹. الملائكة، جميل. (۱۴۰۴). في اشتراطهم كون المفعول له قليلا. المجمع العلمي العراقي، ۵۰(۳۵)، ۱۲۳-۱۳۲.

۱۰. امين، محسن. (۱۴۰۳). أعيان الشيعة. (حسن امين، محقق). بيروت - لبنان: دار التعارف للمطبوعات.

۱۱. جامي، عبد الرحمن بن احمد؛ و ابن حاجب، عثمان بن عمر. (۱۴۳۰). شرح ملا جامي. (احمد عزو عنايه و علي محمد مصطفى، مصححان، علي رضا بن عثمان دوللي قيصري، محقق). بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي.

۱۲. جوهري، اسماعيل بن حماد. (۱۴۰۴). الصحاح. (احمد عبدالغفور عطار، محقق). بيروت - لبنان: دار العلم للملايين.

۱۳. حر عاملي، محمد بن حسن؛ و افندي، عبدالله بن عيسى بيگ. (۱۴۱۰). تعليقة أمل الآمل. (احمد حسيني اشكوري، مصحح). قم - ايران: كتابخانه عمومي حضرت آيت الله العظمي مرعشي نجفي (ره).

۱۴. حر عاملي، محمد بن حسن. (۱۳۶۲). أمل الآمل في علماء جبل عامل. (احمد

آيه‌های قرآن و به ویژه در دانش تفسیر کاربرد دارد. چراکه مفسران سرشناس هم به علت آگاهی نادرست از شروط نصب مفعول‌له، گاهی در ترکیب قرآن از احتمال‌های پیچیده استفاده میکنند که از تکلف بسیاری برخوردار است.

منابع و مأخذ

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۴۲۰). البديع في علم العربية. (فتحی احمد علی الدین، محقق). مکه - عربستان: جامعة أم القرى (معهد البحوث العلمية و إحياء التراث الإسلامي).

۲. ابن انباري، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۲۰). أسرار العربية. (بركات يوسف هبود، محقق). بيروت - لبنان: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.

۳. ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). معجم مقاييس اللغة. (عبدالسلام محمد هارون، محقق). قم - ايران: مكتب الإعلام الإسلامي (مركز النشر).

۴. ابن مالك، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۰). شرح التسهيل. (عبد الرحمن سيد و محمد بدوي مختون، مصححان). جيزه - مصر: هجر.

۵. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴). لسان العرب. بيروت - لبنان: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

۶. ابن هشام، عبدالله بن يوسف؛ و ابن مالك، محمد بن عبدالله. (۱۴۲۹). أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك. (محمد محيي الدين عبدالحميد، محقق). بيروت - لبنان: المكتبة

- حسینی اشکوری، مصحح). بغداد - عراق: مكتبة الأندلس.
۱۵. هاشمی خویی، حبیب الله بن محمد. (۱۴۰۰). منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة. (حسن حسن زاده آملی و محمدباقر كمره‌ای، مترجمان، ابراهیم میانجی، محقق). تهران - ایران: مكتبة الاسلامیة.
۱۶. حسینی طهرانی، هاشم. (۱۳۶۴). علوم العربية. تهران - ایران: مفید.
۱۷. خمینی، روح الله. (۱۳۹۲). كتاب البيع (امام). مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) دفتر قم، محقق). تهران - ایران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار الإمام الخمينی (قدس سره).
۱۸. خوئی، ابوالقاسم. (۱۴۱۸). موسوعة الإمام الخوئی. قم - ایران: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئی.
۱۹. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن؛ و ابن حاجب، عثمان بن عمر. (۱۳۸۴). شرح الرضى على الكافية. (يوسف حسن عمر، مصحح). تهران - ایران: مؤسسة الصادق (ع).
۲۰. رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن - ویکی نور، دانشنامه تخصصی. (بی تا).
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه التأويل. (مصطفى حسين احمد، مصحح). بيروت - لبنان: دارالكتاب العربي.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر. (۱۹۹۳).
- المفصل فی صنعة الإعراب. (محمد نعلانی حلبی و علی بو ملحم، محققین). بيروت - لبنان: دار و مكتبة الهلال.
۲۳. سامرائی، فاضل صالح. (۱۴۲۸). معانی النحو. بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي.
۲۴. سمین، احمد بن يوسف. (۱۴۱۴). الدر المصون فی علوم الكتاب المكنون. (احمد محمد صیره، مصحح، علی محمد معوض، جمال طلبه، محققین). بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية.
۲۵. سیویه، عمرو بن عثمان؛ و اعلم شتمری، يوسف بن سليمان. (۱۴۱۰). كتاب سيويه و يليه تحصيل عين الذهب، من معدن جوهر الأدب فی علم مجازات العرب. بيروت - لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۶. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۳۸۴). بغية الوعاة فی طبقات اللغويين و النجاة. (محمد ابوالفضل ابراهيم، مصحح). بيروت - لبنان: المكتبة العصرية.
۲۷. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر. (۱۴۳۱). همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو. (احمد عزو عنایه، محقق). بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي.
۲۸. سیوطی، عبد الرحمن بن ابی بکر؛ و ابن مالک، محمد بن عبدالله. (۱۳۸۸). البهجة المرضیة علی ألفیة ابن مالک. (مصطفى حسینی دشتی، محقق). قم - ایران: اسماعیلیان.
۲۹. شیخ بهایی، محمد بن حسین. (۱۳۹۴).

- الفوائد الصمدية. (على افراسيابي، مصحح، على خان بن احمد مدني و محمد علي مدرس افغانى، محققين). قم - ايران: نهاوندى.
٣٠. صبان، محمد بن على؛ ابن مالك، محمد بن عبدالله؛ اشمونى، على بن محمد؛ و بدر العينى، محمود بن احمد. (١٤٢٥). حاشية الصبان على شرح الأشمونى على ألفية ابن مالك و معه شرح الشواهد للعينى. (عبدالحميد هنداوى، محقق). بيروت - لبنان: المكتبة العصرية.
٣١. طباطبايى، محمد حسين. (١٣٥٢). الميزان فى تفسير القرآن. بيروت - لبنان: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٣٢. طبرسى، فضل بن حسن. (١٤٠٨). مجمع البيان. (هاشم رسولى و فضل الله يزدى طباطبايى، مصححان). تهران - ايران: دار المعرفة.
٣٣. عكبرى، عبدالله بن حسين. (١٤١٩). التبيان فى إعراب القرآن. رياض - عربستان: بيت الأفكار الدولية.
٣٤. فراهيدى، خليل بن احمد؛ (١٤٠٩). العين. (محسن آل عصفور و مهدي مخزومى و ابراهيم سامرائى، محققين). قم - ايران: مؤسسة دار الهجرة.
٣٥. مدنى، على خان بن احمد. (١٤٣٢). الحدائق الندية فى شرح الصمدية. قم - ايران: ذوى القربى.
٣٦. مرتضى زييدى، محمد بن محمد؛ و فيروز آبادى، محمد بن يعقوب. (١٤١٤). تاج العروس من جواهر القاموس. (على شيرى، محقق). بيروت - لبنان: دارالفكر.
٣٧. مكارم شيرازى، ناصر. (١٣٧٥). نهج البلاغه با ترجمه فارسى روان. (محمد رضا آشتيانى و محمد جعفر امامى، محققين). قم - ايران: مدرسة الإمام على بن أبى طالب (عليه السلام).
٣٨. يعقوب، اميل. (١٣٦٧). موسوعة النحو و الصرف و الإعراب. بيروت - لبنان: دار العلم للملايين.

بررسی دستبندی قضایا از جهت موضوع

در دیدگاه علامه حلی



پژوهشگر: محمد یحیی کرمانشاهانی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین جلوذاران



مقاله

بیان مسئله

در دانش منطق برای قضیه از زاویه‌های مختلف، تقسیم‌های گوناگونی ارائه شده است.

علامه حلّی یکی از بزرگان است که در این بحث دیدگاهی متفاوت از دیگر دانشمندان ارائه داده است. علامه علاوه بر بیان قضیه‌های شخصی، مهمله و محصوره، تعریفی جدید برای مصداق‌های طبیعی‌ی مشهور ارائه کرده و آن را عامه نام گذاری کرده است. ایشان همچنین قضیه‌ای جدید به نام طبیعی ارائه می‌دهد.

نوشتار پیش رو به بررسی این تقسیم‌بندی از دیدگاه علامه حلّی و بررسی اشکال‌های مطرح در این تقسیم پرداخته و دسته‌بندی‌های دیگر را نیز برای مقایسه با این تقسیم بیان کرده است.

پیشینه

پیشینه عام (پیدایشی)

منطق‌دانان مسلمان تقسیم‌بندی قضیه از جهت موضوع را وام دار معلم اول، جناب ارسطو هستند. ارسطو در آغاز کتاب قیاس قضیه را به مسور و مهمل تقسیم کرده است. (زینب برخورداری (۱۳۸۵)، تطور تاریخی تقسیم گزاره حملی از حیث موضوع، مقالات و بررسی‌ها ۱۳۸۵، صص ۱).

چکیده

در تقسیم قضیه از جهت موضوع میان دانشمندان منطق اختلاف دیدگاه وجود دارد. از موارد اختلاف دانشمندان منطق در این موضوع، می‌توان تعداد قسم‌ها و وجه تقسیم‌ها را برشمرد. همچنین گفتارهای پراکنده و گوناگون، همراه اشکال دانشمندان به یکدیگر دستیابی به ضابطه‌ای یقینی را دشوار می‌سازد.

در نتیجه نگارنده تلاش کرده با تبیین گفتار دیگران، اشکال‌های گوناگون وارد شده به آن دیدگاه‌ها را بیان کند و اگر دلیلی برای رد آن اشکال‌ها در نوشتارهای منطقی وجود داشته بیان کند. البته در این پژوهش به این بحث با محوریت دیدگاه علامه حلّی (ره)^۱ پرداخته شده است. در ادامه، میزان صحت هر یک از تقسیم‌ها و اشکال‌ها در این بحث روشن می‌شود و نکته‌هایی که در دسته‌بندی علامه وجود داشته و اغلب در کتاب‌ها و مقالات به آن توجه نمی‌شد مورد توجه و دقت قرار می‌گیرد. در نهایت تقسیمی ارائه شده است که تا کنون کمتر کسی به آن روی آورده است.

کلیدواژه

علامه حلّی، قضیه‌ی طبیعی، قضیه‌ی عامه، موضوع، تقسیم‌بندی قضیه

۱ در این مقاله منظور از علامه، علامه حلّی (ره) است.

آن دسته‌بندی پنج قسمی است. در آن قضیه‌ی طبیعی‌دانان سده‌ی هفتم را عامه نامیده است و قضیه‌ی جدیدی را با نام طبیعی بیان می‌کند که در ادامه به این دسته‌بندی پرداخته شده است. (علامه حلّی، ۱۳۸۷، ص ۵۸؛ علامه حلّی، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

پیشینه خاص (پژوهشی)

تا کنون دو مقاله علمی پژوهشی در مورد تقسیم‌بندی قضایا همراه با بیان دیدگاه علامه حلّی نوشته شده است.

یکی از آن مقاله‌ها متعلق به محمد غفوری نژاد و فرامرز قراملکی است. ایشان به بررسی آثار علامه پرداخته و در مورد قضیه‌ی عامه ایشان نیز تحقیق کرده‌اند ولی دیدگاه علامه را با دیگر نظرها مقایسه نکرده‌اند و در مقام اثبات آن هم نبوده‌اند.

در مقاله‌ای دیگر، که به دست زینب برخورداری نوشته شده، به این موضوع از جهت مقایسه پرداخته شده است؛ اما ادله سخن علامه بیان نشده و یا ادله این تقسیم به طور کامل بیان نشده است.

ضرورت و اهمیت تحقیق

با مطالعه کتاب‌های منطقی معاصر، با دیدگاه‌هایی تقریباً یکسان درباره تقسیم قضیه از جهت موضوع مواجه‌ایم. این دیدگاه‌ها غالباً بر گرفته از کتاب‌های منطق‌دانان سده‌ی هفتم است که در ادامه به بررسی دیدگاه آن‌ها پرداخته شده است. این در حالی است

منطق‌دانان پس از ارسطو تا سده‌ی هفتم در تعاریف خود قضیه‌ای به نام شخصی یا مخصوصه بیان کرده‌اند و می‌گویند: موضوع قضیه یا فردی خاص است یا کلی، حال اگر کلی باشد، یا بر همه مصداق‌ها اشاره دارد و یا بر جزئی از مصداق‌ها. (خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ص ۸۲-۸۳؛ خواجه نصیرالدین طوسی، ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص ۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۸؛ ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۸).

این در حالی است که منطق‌دانان سده‌ی هفتم، تقسیم دو بخشی را برای دانش منطق ارائه می‌دهند و قسم طبیعی را برای نخستین بار بیان می‌کنند. منطق‌دانان این سده می‌گویند:

• یا موضوع قضیه، جزئی حقیقی است که به آن شخصی گویند.

• یا موضوع، کلی است:

۱- یا حکم بر طبیعت موضوع «من حیث هی» حمل می‌شود که به آن طبیعی گویند. البته در این قسم دیدگاه علامه مظفر متفاوت است و موضوع را در طبیعی طبیعت با قید کلیت می‌داند.

۲- یا به افراد موضوع حمل می‌شود که... (حسن زاده آملی، سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۳).

اما دسته‌بندی دیگری هم هست که علامه برای نخستین بار آن را بیان می‌کند و

• کلی عقلی: چیزی که موصوف به کلیت است و کلی بودن آن قصد شود. مانند «انسان کلی است». (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۰).

مروری کوتاه بر زیست نامه علمی علامه حلی (ره)

علامه حلی، از دانشمندان بزرگ منطق و از فیلسوف‌های دارای شهرت است. ایشان در مواردی دارای دیدگاه‌های ابتکاری و متفاوت است که در این پژوهش به یکی از دیدگاه‌های متفاوت ایشان پرداخته شده است.

از آثار علامه در منطق می‌توان کتاب‌های «القواعد الجلیه»، «الجواهر النضید» و «الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه» را نام برد.

علامه در فلسفه نیز دارای کتاب‌های بسیاری است که از آثار او می‌توان کتاب‌های «ایضاح المقاصد»، «معارج الفهم فی شرح النظم» و «کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد» را نام برد.

تقسیم‌های قبل از علامه حلی

ارسطو

ارسطو در قسمت‌های مختلفی از کتاب «ارگانون» قضیه را به دو قسمت تقسیم می‌کند. ایشان می‌گویند که موضوع قضیه یا مسوره است (که سور در آن بیان شده است) یا مهمله است و او شخصیه را در میان قضیه‌ها بیان نمی‌کند. (زینب برخوردار، ۱۳۸۵)، تطور تاریخی تقسیم گزاره حملی از حیث موضوع، مقالات و بررسی‌ها ۱۳۸۵، صص ۱).

که دیدگاه‌های گوناگونی در این مسئله یافت می‌شود و اشکال و جواب‌های بسیاری در این موضوع وجود دارد که نه تنها در کتاب‌های معاصر به آن پرداخته نشده است، بلکه غالب نویسندگان به بیان فقط یکی از این دیدگاه‌ها بسنده کرده‌اند.

از این گذشته، این موضوع در مباحث اصول نیز تاثیرگذار بوده و در نتیجه نیازمند تبیین است. (زینب برخوردار، ۱۳۸۵)، تطور تاریخی تقسیم گزاره حملی از حیث موضوع، مقالات و بررسی‌ها ۱۳۸۵، صص ۷).

فائده این بحث جدا از مسئله ضرورت از میان رفتن گفتارهای ناقص در این موضوع و رسیدن به دسته‌بندی کامل است.

این تقسیم‌بندی در اصول علامه هم کاربرد دارد. (برخوردار، ۱۳۸۵)

مفاهیم موضوع

کلی و اقسام آن

در دانش منطق کلی سه نوع دارد:

• کلی طبیعی: به چیزی که موصوف به کلیت باشد ولی کلی بودن آن قصد نشود. به عنوان مثال «انسان» در «انسان کلی است» با قطع نظر از کلی بودن.

• کلی منطقی: وصف کلی بدون لحاظ کردن موصوفاتی مانند انسان، کتاب، قلم و... مانند «کلی» در «انسان کلی است» بدون در نظر گرفتن انسان.

مشهور منطق دانان

مشهور دانشیان منطق قضیه را با محوریت موضوع به سه قسم تقسیم کرده‌اند و این گونه می‌گویند که موضوع قضیه یا جزئی است یا کلی، اگر جزئی حقیقی بود شخصی یا مخصوصه می‌شود.

اگر هم کلی بود یا در آن سور بیان نشده و کمیت صدق موضوع بر افراد نامعلوم است یا سور در آن بیان شده است.

قسمی که سور در آن آمده را محصوره می‌نامند و آن را دو بخش می‌کنند، اگر موضوع بر تمام مصادیقش دلالت داشته باشد، آن را محصوره کلیه می‌نامند و اگر موضوع بر بعض مصادیق دلالت داشته باشد، آن را جزئی می‌خوانند.

آن قسمی که سور در آن بیان نشده است را مهمله می‌خوانند. مهمله همیشه در قوه جزئی است، با اینکه ممکن است موضوع در اصل بر همه مصادیق دلالت کند. (خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۷، ص ۸۲؛ خواجه نصیر الدین طوسی، ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص ۲۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۱؛ قطب الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۴۸).

البته این در میان دیگر دانشیان منطق نیز شهرت دارد و مهمله را در کلام عرب قبول ندارند و می‌گویند که در کلام عرب کلیه بودن و جزئی بودن به واسطه «أل» و «تتوین» مشخص می‌شود. (حسن زاده آملی، سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۳؛ خواجه نصیر الدین طوسی،

ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۲).

منطق دانان سده‌ی هفتم

در این دوره دسته‌بندی قضیه به سمت چهار قسمی رفت و قسم طبیعی هم به اقسام قضیه اضافه شد.

دانشمندان در این تقسیم یک قسم اضافه کردند که در آن موضوع به افراد و مصادیق خود اشاره‌ای نداشت و بر طبیعت خود دلالت می‌کرد. این قسم پیش از این نزد برخی از دانشیان منطق اصلاً حساب نمی‌شد و اگر هم به حساب می‌آمد یا زیر مجموعه مهمله یا زیر مجموعه شخصی لحاظ میشد. (خواجه نصیر الدین طوسی، ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۲۰؛ فخر رازی، ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۸).

آنها از این جهت به مثال‌های «انسان نوع است» یا «حیوان جنس است» و مثال‌های مشابه که پیش از این در تقسیم قضیه قسمی جداگانه نداشتند، قسمی جدا از دیگر دسته‌ها بخشیدند. (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۵۴؛ قطب الدین رازی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۰؛ حسن زاده آملی، سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۲۴۳).

البته اشکال‌هایی نیز به این دسته‌بندی وارد شده است که در بخش بعدی در قالب «اشکال به قسم عامه» به آنها پرداخته شده است.

تقسیم علامه حلی بر قضیه از جهت موضوع و اشکال دقای مطرح

تقسیم علامه

علامه حلی در تقسیم خود بر خلاف سایرین منطق دانان قضیه را به پنج قسم تقسیم کرده است. بر اساس گفتار علامه موضوع قضیه عبارت است از جزئی حقیقی مانند «زید انسان است» یا کلی:

• قسمی که جزئی حقیقی باشد شخصیه یا مخصوصه نامیده می شود. (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

• ایشان کلی را به سه قسم تقسیم می کنند:

۱- برای دسته اول می گوید: که یک مفهوم ممکن است که بدون در نظر گرفتن افراد و ویژگی ها موضوع واقع شود و فقط از جهت طبیعت لحاظ شود. علامه آن را طبیعی می نامد و «انسان حیوان است» را (در جایی که افراد قصد نشده اند) برای این قسم مثال می زند. «و إن كان موضوعها کلیاً، فلا یخلو: امّا أن ینظر إلی تلك الطبیعة من حیث هی هی.»

۲- دسته دوم مفاهیمی هستند که از جهت صدق آن ها به افراد (و یا ویژگی های افراد و یا هر دو)، موضوع واقع شده اند. به طور مثال انسان نوع است را مثال می زند و آن را عامه می نامد، که البته تعریف علامه از عامه با تعریف مرحوم مظفر از طبیعی یکسان است. علت این تعریف این است که در مثال های «انسان نوع است» یا «حیوان جنس است» یا مثال های دیگر، تمامی محمول ها از این جهت

به موضوع حمل شده اند، که موضوع همراه نسبتش با افراد قصد شده است. «و امّا أن ینظر إلیها من حیث تقع علی الکثرة و هی المأخوذة بمعنی الکلی العقلی، و نحن نسّمیها القضيّة العامّة.» (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۸؛ علامه حلی، تبریزیان، ۱۴۲۶، ص ۲۴۹؛ علامه حلی، خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

یعنی به عنوان مثال، نوع بودن از این جهت برای انسان ثابت است که انسان قصد شده، مفهومی است که بر همه افراد موضوع و ویژگی های ذاتی آن ها دلالت دارد، همان طور که معنای نوع بودن در خور این است. روشن است که در قسم قبل نمی تواند این گونه باشد؛ زیرا در مثال بالا، حیوان از جهت مفهومی که بر افراد و ویژگی های مصادیق دلالت دارد، برای انسان ثابت نیست.

۳- دسته سوم موضوعاتی هستند که افراد آن ها از این جهت که فرد آن مفهوم هستند موضوع قرار گرفته اند. به عنوان نمونه در «هر انسانی ناطق است» انسان از این جهت که فرد آن مفهوم کلی است که ویژگی آن نطق است، موضوع واقع شده است.

این دسته به دو قسم تقسیم می شود:

• یا دارای سور است، که در این صورت محصوره می شود و به این اعتبار که بر همه مصادیق موضوع دلالت دارد یا بر جزئی از مصادیق، به کلیه و جزئی تقسیم می شود.

• یا دارای سور نیست، که به آن مهمله

می‌گویند. همان‌طور که بیان شد مهمله در قوه جزئیه است با اینکه می‌تواند به کلیه هم دلالت کند. (علامه حلی، ۱۳۸۷، ص ۵۸؛ علامه حلی، تبریزیان، ۱۴۲۶، ص ۲۴۹؛ علامه حلی، خواجه نصیر الدین طوسی، ۱۳۶۳، ص ۵۴).

البته باید به این نکته توجه کرد که هر پنج قضیه‌ی فوق می‌تواند سالبه یا موجه باشد.

اشکال به قسم عامه

عده‌ای از دانشمندان منطق به قضیه‌ی عامه (طبیعیه مشهور) اشکال کرده‌اند و آن را به عنوان جزء مستقلی از تقسیم قبول ندارند. بعضی آن را زیر مجموعه قضیه‌ی شخصی و بعضی زیر مجموعه قضیه‌ی مهمله می‌دانند. (خواجه نصیر الدین طوسی، ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۱۸؛ فخر رازی، ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۸؛ قطب الدین رازی، بی تا، ص ۱۱۹).

که البته همان‌طور که در بخش مربوط به آن بیان شد، این بعضی از این اشکال‌ها به طبیعیه‌ی منطق‌دانان سده‌ی هفتم نیز وارد شده است.

دلایل شخصی:

• حکم به شرطی کلی است که از جهت صدق موضوع بر مصادیق متعدّدش باشد. پس هر موضوعی غیر از این باشد، اعم از اینکه جزئی حقیقی باشد یا کلی که در آن مصادیق معتبر نباشد، جزئی و قضیه، شخصی است. (فخر رازی، ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۸).

• موضوع این قضیه، انسان با قید کلی است که زیر مجموعه طبیعت انسان (انسان کلی طبیعی که لا بشرط است) می‌باشد، این انسان با قید کلی قابلیت صدق بر هیچ یک از افراد انسان را ندارد، زیرا مقید به کلی بودن شده و هیچ یک از افراد انسان کلی نیست، هنگامی که مفهومی قابلیت دلالت به مصادیق متعدّد را نداشته باشد جزئی می‌شود، پس قضیه، شخصی است. (قطب الدین رازی، بی تا، ص ۱۲۰).

• از آنجا که حکم در این قضیه بر مصادیق موضوع نیست و بر طبیعت است پس از دو حال خارج نیست:

یا در خارج است در حالی که در مصادیق نیست، یا در ذهن است.

اگر در خارج باشد ولی در مصادیق نباشد پس امری شخصی است.

اگر هم در ذهن باشد، از این حال خارج نیست که صورتی خاص در ذهن فردی خاص است.

پس در هر حالت موضوع جزئی و قضیه، شخصی می‌شود. (قطب الدین رازی، بی تا، ص ۱۲۰).

ردّ شخصی بودن:

در جواب به تمامی اشکال‌ها می‌توان گفت که: اگر این قضیه، شخصی باشد، پس بر اساس قاعده باید بتوان آن را در کبری قیاس شکل اول آورد. همان‌طور که شخصی را می‌توان آورد

مانند «این علی است، علی انسان است، پس

این انسان است»؛ اما این امکان وجود ندارد، زیرا نمی‌توان گفت که «این انسان است، انسان نوع است، پس این نوع است» و این قیاس بی نتیجه است. (قطب الدین رازی، بی تا، ص ۱۲۰).

افزون بر این در جوابی مستقل برای اشکال دوم، همان طور که قطب الدین رازی (ره) و میرسید شریف (ره) می‌گویند: این که قید عموم برای موضوع است غلط است و صحیح این است که در این جا طبیعت موضوع است در حالی که قید عموم از نفس الامر و نوع خبر فهمیده می‌شود. زیرا اگر با مقید شدن موضوع قسم جدیدی به وجود می‌آید، پس باید «انسان ضاحک است» هم به این دلیل که ضاحک به علت مقید بودن طبیعت انسان به متعجب بودن به آن حمل شده قسم جدیدی ایجاد می‌کند. البته میرسید شریف در ادامه این مطلب در حاشیه خود بر کتاب «شمسیه» اشکالی هم به تقسیم علامه کرده است، که به آن اشکال در بخش «دلایل طبیعی بودن» به آن پرداخته شده است. (قطب الدین رازی، بی تا، ص ۱۲۱؛ قطب الدین رازی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۷).

ادعای مهمله بودن:

برخی به علت شباهت این قضیه به مهمله آن را مهمله دانسته‌اند. مثلاً «انسان ضاحک است» که مهمله است را شبیه «انسان نوع است» می‌دانند. (خواجه نصیر الدین طوسی، ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۲۰؛ قطب الدین رازی،

بی تا، ص ۱۲۱).

ردّ مهمله بودن:

پیش از این اشاره شد که مهمله در قوه جزئیه است و این یعنی باید امکان پذیر باشد که مهمله به جزئیه تأویل شود.

این در مثال‌های مورد اتفاق که مهمله است صحیح است. مثلاً «انسان شاعر است» قابل تأویل به «برخی انسان‌ها شاعر هستند» است؛ اما این تأویل در مثال‌هایی که بر اساس گفتار علامه عامه است، صحیح نیست. مانند «انسان نوع است» که قابل تأویل به «بعضی انسان‌ها نوع‌اند» نیست. (قطب الدین رازی، بی تا، ص ۱۲۱).

دلایل طبیعی بودن:

همان طور که در بخش ادعای شخصیه بودن عامه بیان شد، میرسید شریف (ره) در حاشیه‌ی کتاب «شروح شمسیه» این دیدگاه را دارد که قید عموم در قضیه‌ی عامه برای موضوع نیست. او برای دیدگاه خود این استدلال را بیان کرده است: اگر در مثال «انسان نوع است» با مقید شدن موضوع قسم جدیدی ایجاد شود، در مثال «انسان ضاحک است» هم که «ضاحک» به علت مقید بودن انسان به «متعجب» بر انسان حمل شده، پس قسمی جدید ایجاد می‌شود. از این نتیجه می‌گیریم که قید عموم در این مثال برای موضوع نیست و در نفس الامر چنین است. پس موضوع در عامه و طبیعی طبیعت من حیث هی است و دو قسم نیست. (قطب الدین رازی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۷).

ردّ طبیعی بودن عامّه:

سخن میر سید شریف (ره) در مورد این که موضوع در عامّه مقید به قید عموم نیست، صحیح است. امّا باعث این نمی‌شود که موضوع آن با طبیعی یکی باشد. ارائه‌ی دلیل برای یکی نشدن این دو نوع قضیه، نیاز به بیان دو مقدمه دارد:

● نخست اینکه همان طور که میر سید شریف (ره) بیان کرد قید عمومی که برای طبیعت بیان می‌کنند از نفس الامر و کلی بودن محمول در آن فهمیده می‌شود. (قطب الدین رازی، ۱۳۹۹، ج ۲، ص ۲۷).

● دوم اینکه طبیعت تنها در دو حالت موجود است:

- ۱- یا طبیعتی که در خارج موجود است، یعنی افراد انسان که جزئی حقیقی هستند.
- ۲- یا طبیعتی که در عقل موجود است، یعنی مفهوم انسان که بر مصادیق متعدّد صدق می‌کند. (مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۰۱).

حال از این دو مقدمه می‌توان نتیجه گرفت که موضوع در عامّه طبیعتی است که موجود به وجود عقلی شده است. در این حالت موضوع امکان پیدایش خارجی ندارد؛ زیرا که طبق سخن میر سید شریف (ره) می‌توان از نفس الامر فهمید که موضوع طبیعتی است که بر مصادیق متعدّد دلالت دارد که طبق مقدمه دوم می‌شود همان وجود عقلی طبیعت یا مفهوم آن طبیعت. پس همان طور که مفهوم امکان

پیدایش در خارج را ندارد، طبیعت مقصود هم در قضیه‌ی عامّه امکان پیدایش در خارج را ندارد. امّا طبیعی‌ی علامه به این دلیل که قیدی ندارد و به مطلق طبیعت اشاره دارد، این امکان را دارد که هم به صورت عقلی و هم به صورت خارجی موجود شود. پس با این بیان، تفاوت میان موضوع در قضیه‌ی طبیعی و موضوع در قضیه‌ی عامّه روشن شد. افزون بر این معلوم شد که ادعای میر سید شریف (ره) در بخش یکی کردن قضیه‌های طبیعی و عامّه صحیح نیست.

نتیجه‌گیری

در نتیجه این پژوهش پس از بررسی دیدگاه‌های متفاوت دانشمندان منطق و ردّ تقسیم‌های سه بخشی و چهار بخشی، تقسیمی پنج قسمی بیان شد که متعلق به علامه حلی (ره) است. در این تقسیم، قضیه‌ای جدید اضافه شد و آن طبیعی‌ی علامه بود که تا کنون تعریف آن به اشتباه برای قضیه‌های «انسان نوع است» و ... به کار میرفت. حال با بررسی دیدگاه علامه، برای این قضیه‌ها تعریفی صحیح ارائه شده و تعریف طبیعی، برای قضیه‌هایی که مصداق آن تعریف هستند به کار میرود.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۶۴). منطق المشرقيين و القصيدة المزدوجة في المنطق (ج ۱). قم - ایران: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (بی تا). الاشارات و التنبیها (انتزاعي) (ج ۱). قم - ایران: دفتر نشر کتاب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله؛ اهوانی، احمد فواد؛ حسین، طه؛ زاید، سعید؛ و عفیفی، ابوالعلاء. مدکور، ابراهیم بیومی. (۱۴۰۵). الشفاء: المنطق (ج ۱). مکتبة آية الله العظمی المرعشي النجفي (ره).
۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله. دانش پژوه، محمد تقی. (۱۳۷۹). النجاة (ج ۱). تهران - ایران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
۵. ابن کمونه، سعد بن منصور؛ و ناجی اصفهانی، حامد. (۱۳۸۷). الکاشف (الجديد في الحكمة) (ج ۱). مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶. ارسطو. و بدوی، عبد الرحمن. (۱۹۸۰). منطق ارسطو (ج ۱). بیروت - لبنان: دار القلم.
۷. ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۰). منطق و مباحث الفاظ. تهران - ایران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
۸. برخوردار، زینب. (۱۳۸۴). تطور تاریخی تقسیم گزاره حملی از حیث موضوع.
۹. جاد، ناصر محمدی محمد؛ و حسینی، اختیارالدین بن غیاث الدین. (۱۳۶۷). أساس الإقتباس (ج ۱). تهران - ایران: دانشگاه تهران. مؤسسه انتشارات و چاپ.
۱۰. سبزواری، هادی بن مهدی؛ حسن زاده آملی، حسن؛ و طالبی، مسعود. (۱۳۶۹). شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده) (ج ۱). تهران - ایران: نشر ناب.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی؛ و مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). شرح مبسوط منظومه (ج ۱). تهران - ایران: صدرا.
۱۲. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۹۲). حکمة الاشراق. بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ و تبریزیان، فارس. (۱۴۱۴). القواعد الجلیة في شرح الرسالة الشمسية (ج ۱). قم - ایران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامي.
۱۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ و دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. مرکز احیای آثار اسلامی. (۱۳۸۷). الأسرار الخفية في العلوم العقلية (ج ۱). قم - ایران: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۵. علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ نصیر الدین طوسی، محمد بن محمد؛ صدر الدین

- شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ و بیدارفر، محسن. (۱۳۶۳). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید (ج ۱). قم - ایران: بیدار.
۱۶. غفوری‌نژاد، محمد؛ و فرامرزق‌راملکی، احد. (۱۳۹۶). جایگاه علامه حلّی در تاریخ دانش منطق. پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی، ۴۹(۵)، ۸۳-۱۰۰.
۱۷. فارابی، محمد بن محمد؛ و سالم، محمد سلیم. (۱۹۷۶). کتاب فی المنطق العبارة (ج ۱). مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر؛ فرامرزق‌راملکی، احد؛ و اصغری‌نژاد، آدینه. (۱۳۸۱). منطق الملخص (ج ۱). تهران- ایران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۹. فخر رازی، محمد ابن عمر؛ ابن سینا، حسین ابن عبدالله؛ نجف‌زاده، علیرضا. (۱۳۸۴). شرح اشارات و التنبیّات (ج ۱). تهران- ایران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۰. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد؛ جرجانی، علی بن محمد؛ دوانی، محمد بن اسعد؛ کاتبی قزوینی، علی بن عمر؛ عصام‌الدین اسفراینی، ابراهیم بن محمد؛ دسوقی، محمد؛ ... شربینی، عبد الرحمن. (۱۳۹۹). شروح الشمسیة (ج ۱). بیروت- لبنان: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۲۱. قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد؛ و سراج‌الدین ارموی، محمود بن ابی‌بکر. (بی‌تا). شرح المطالع فی المنطق (ج ۱). قم -
- ایران: کتبی نجفی.
۲۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود؛ و مشکوه، محمد. (۱۳۶۹). درة التاج (ج ۱). تهران- ایران: حکمت.
۲۳. مظفر، محمد رضا. (۱۳۶۶). المنطق (مظفر) (ج ۱). قم - ایران: اسماعیلیان.
۲۴. نصیر‌الدین طوسی، محمد بن محمد؛ ابن سینا، حسین بن عبد الله؛ و قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد. (۱۴۰۳). شرح الإشارات و التنبیّات للطوسی (مع المحاکمات) (ج ۱). قم - ایران: دفتر نشر الكتاب.

تقدیر و بررسی مقالہ می «کار بردہای تأثیرگذار اطلاق مقامی
در گزارہ های اصولی» در تقریر دیدگاہ میرزای نائینی پیرامون
مابیت اطلاق مقامی



پژوہشگر: علی رضا اسکندری

استاد راہنما: حجت الاسلام والمسلمین نوری



چکیده

موضوع پژوهش حاضر، نقد مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» در تقریر دیدگاه میرزای نائینی پیرامون ماهیت اطلاق مقامی است. در ابتدا، پس از بررسی مفاهیم به کار رفته در موضوع پژوهش، نگارنده تقریر مقاله‌ی نامبرده را از دیدگاه میرزای نائینی پیرامون ماهیت اطلاق مقامی، تبیین و بررسی می‌نماید. تا بدان جا که نگارنده جستجو نموده، تقریر مقاله‌ی مذکور از دیدگاه ایشان راجع به ماهیت اطلاق مقامی، مشهور است. سپس، این پژوهش به تبیین تقریری صحیح رأی میرزای نائینی که از آثار ایشان برآمده، می‌پردازد. پس از آن، مبنی بر آن تقریر صحیح از رأی ایشان پیرامون ماهیت اطلاق مقامی، تقریر مقاله‌ی مذکور را نقد می‌نماید. در پایان، پس از ردّ تقریر مقاله‌ی مذکور، به کشف و بیان منشأ اشکال و اسباب فراگیری تقریر مدّ نظر می‌پردازد. تقریر مقاله‌ی مذکور از ماهیت اطلاق مقامی مانند تعداد قابل توجهی از آثار علمی امروز، دو ماهیت و مفهوم را برای اطلاق مقامی معرفی می‌کند. یکی از دو مفهوم را به میرزای نائینی نسبت داده است و دیگری را به مشهور اصولی‌ها. پژوهش موجود در صدد آن است که بیان کند، دیدگاه میرزای نائینی از دیدگاه مشهور جدا نیست؛ بلکه، مکمل آن است.

کلیدواژه

اطلاق - اطلاق مقامی - ماهیت اطلاق مقامی - نائینی

مقدمه

در آغاز پژوهش حاضر، بایسته است، مسئله و موضوع آن را شرح داده و از ضرورت و اهمیت آن بحث شود. سپس، پیشینه‌ی آن نیز بررسی گردد.

تعریف مسئله و بیان موضوع

اطلاق مقامی از اقسام اطلاقها در دانش اصول فقه است. نگارنده‌ی نوشتار پیش رو، هنگام بررسی مفهوم اطلاق مقامی متوجه تهافتی در بیان «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» پیرامون تعریف اطلاق مقامی شد. بدین سبب به مقالات علمی-پژوهشی ناظر به ماهیت اطلاق مقامی مراجعه نمود. با بررسی مقالات مذکور، تقریر آن‌ها را از رأی میرزای نائینی پیرامون ماهیت اطلاق مقامی با مراد خود ایشان که در آثار مکتوب به جا مانده آمده است، مغایر یافت. سپس با بحث و بررسی نگارنده با چندی از اساتید علم اصول فقه بر آن شد تا پژوهشی پیرامون این مسئله بنگارد.

برای نگارش این نوشتار، مقاله‌ی علمی-پژوهشی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» به جهت نقد و بررسی انتخاب شد. مقاله‌ی محور دارای درجه‌ی بالای علمی-پژوهشی است و تازه‌ترین مقاله‌ای است که پیرامون مسئله‌ی مدّ نظر منتشر شده است. این مقاله تقریری را از دیدگاه میرزای نائینی پیرامون ماهیت اطلاق مقامی ارائه می‌دهد که در بسیاری از مقالات علمی دیگر همین تقریر

مطرح شده است. «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» نیز به این تقریر از دیدگاه میرزای نائینی اشاره می‌کند.

مقاله‌ی مذکور، دو تعریف و به عبارتی دو مفهوم را برای اطلاق مقامی متعرض می‌گردد. یکی از آن‌ها به میرزای نائینی و دیگری به مشهور نسبت داده می‌شود. پژوهش حاضر، ناظر به آن است که این نظریه را مورد نقد قرار دهد و بیان کند که میرزای نائینی قائل به نظریه‌ای جدای از نظریه مشهور نمی‌باشد.

در ادامه به اهمیت و ضرورت بحث از این مسئله پرداخته می‌شود.

ضرورت و اهمیت

اجرای اطلاق مقامی دارای احکام و آثاری است. به تبع، دگرگونی تعریف اطلاق مقامی، موجب تغییراتی در حیطه‌ی احکام و آثار آن می‌شود. مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی»، با ایجاد اختلاف میان دیدگاه میرزای نائینی و عقیده‌ی مشهور اصولی‌ها، مفهوم دیگری را برای اطلاق مقامی، بیان می‌کند و آن را به میرزای نائینی منسوب می‌دارد.

در پژوهش حاضر، بررسی خواهد شد که با تقریر مقاله‌ی مذکور از دیدگاه میرزای نائینی، مصادیق اطلاق مقامی نسبت به دیدگاه مشهور ضیق می‌گردد. بدین ترتیب، این مسئله سبب تغییراتی در حیطه‌ی احکام و آثار اطلاق خواهد شد. از آن جایی که آثار علم اصول فقه در علم فقه بروز می‌یابد، اطلاق مقامی از منظر

میرزای نائینی کارکرد متفاوتی نسبت به نظر مشهور پیدا می‌کند.

از مهم‌ترین آثار در دیدگاه میرزای نائینی مبنی بر مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی»، آن است که در صورت صحیحی بودن نمی‌توان در امثال صحیح‌هی حمّاد بن عیسی، اطلاق مقامی جاری کرد. در نهایت، بر اساس این صحیح‌هی جاری نمی‌توان داخل بودن شرط یا جزء محتمل را دفع نمود؛ مگر آن که از قاعده‌ی دیگری برای این مسئله استفاده شود.

به جهت فراگیری تقریر مذکور از مراد میرزای نائینی در آثار علمی امروز، لازم است تا بیان درستی در رابطه با رأی ایشان نسبت به ماهیت اطلاق مقامی وارد شود. ادامه‌ی مطلب، به توضیح بیشتر این فراگیری و اسباب و شرایط آن پرداخته است.

پیشینه

شایسته است، جهت آگاهی از سیر بحث از اطلاق مقامی و تطوّر آن در آثار علمی دانشمندان علم اصول و آثار امروزی منتشر شده در این مسئله، به پیشینه‌ی این موضوع پرداخت.

پیشینه‌ی پیدایشی

تا بدان جا که نگارنده اطلاع دارد، منشأ بحث از اطلاق مقامی را به طور غیر صریح در آثار شیخ انصاری (ره) و آخوند خراسانی (ره) می‌توان یافت. برای مثال، این مسئله را می‌توان از تعلیقه‌ی علی زارعی سبزواری بر

جستجو نموده است، تعداد محدودی از مقالات به بررسی ماهیت اطلاق مقامی پرداخته‌اند. به طور دقیق، سه مقاله این مسئله را بررسی نموده‌اند که به ترتیب زمانی از گذشته عبارت‌اند از: مقاله‌ی «بررسی ماهیت اطلاق مقامی و کاربردهای آن» نوشته‌ی علیرضا برقعی، مقاله‌ی «ماهیت اطلاق مقامی و ادله‌ی آن» نوشته‌ی محمدعلی راغبی و طاهر رجبی النی با درجه علمی-پژوهشی و رتبه ب وزارت علوم و مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» نوشته‌ی حمید مسجدسرایبی و سیدرسول موسوی با درجه علمی-پژوهشی و رتبه ب وزارت علوم.

در هر یک از سه مقاله، دو مفهوم و ماهیت برای اطلاق مقامی بیان شده است. یکی از آن‌ها به میرزای نائینی و دیگری به مشهور نسبت داده شده است. ذکر این نکته لازم است که مقاله‌ی علیرضا برقعی با استفاده از عنوان «اقسام اطلاق مقامی» ممکن است، یک ماهیت و تعریف را برای اطلاق مقامی در نظر گرفته باشد؛ اما هیچ نکته‌ای که این مسئله را تصریح کند، بیان نموده است. (برقعی، ۱۳۹۷، ص ۵۳) ذکر این نکته لازم است که مقالات مذکور، علاوه بر تعریف اطلاق مقامی، مطالبی را پیرامون احکام و آثار اطلاق مقامی بررسی نموده‌اند.

در این میان کتاب «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» وابسته به مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، اطلاق مقامی را با بیانی نامنظم، پراکنده و دارای تهافت تقریر نموده است. (مرکز اطلاعات و

«کفایة الأصول» به دست آورد. در تعلیقه‌ی ایشان ناظر به مطلبی از «مطارح الأنظار» شیخ انصاری (ره)، آمده است: «و لکن لا یخفی: أنه لا بدّ من حمل کلام الشیخ علی الإطلاق المقامی، ضرورة أنه أنکر التمسک بالإطلاق اللفظی لإثبات التوصلیة، فاستظهاره فی المقام أجنبي عن مورد البحث.» (آخوند خراسانی، زارعی سبزواری، ۱۴۳۰، ج ۱، ص ۱۴۵). جناب آقای علی زارعی سبزواری اشاره می‌کند که شیخ انصاری (ره) با رد نمودن تمسک به اطلاق لفظی، به کمک اطلاق مقامی، اصل توصلیت را در اوامر اختیار می‌کند.

پس از شیخ انصاری (ره) و آخوند خراسانی (ره) در آثار شاگردان برجسته‌ی آخوند خراسانی مسئله‌ی اطلاق مقامی به شکل صریح بیان شده است؛ تا جایی که حتی برخی‌ها عنوان اصطلاح اطلاق مقامی را ذکر نموده‌اند. این بیان صریح در آثار میرزای نائینی (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۸)، محمدحسین غروی اصفهانی (اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۳۹)، سید محسن حکیم (حکیم، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۷۵) و ضیاء الدین عراقی (عراقی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰۰) که از شاگردان ممتاز آخوند خراسانی هستند، وارد شده است. پس از شاگردان آخوند خراسانی، در آثار شاگردان ایشان نیز می‌توان مباحث و نکاتی پیرامون ماهیت و احکام اطلاق مقامی یافت.

پیشینه‌ی پژوهشی

به اندازه‌ای که نگارنده‌ی نوشتار حاضر

مدارک اسلامی، ص ۲۲۷)

با توجه به عدم وجود منابع کافی درباره‌ی تقریری درست و دقیق از دیدگاه میرزای نائینی پیرامون ماهیت اطلاق مقامی، شرح و تبیین این مسئله اهمیت می‌یابد.

مثالیم موضوع

در ابتدا سزااست، عبارات موضوع تبیین گردد. تبیین عبارات موضوع، فهم مسئله‌ی مد نظر را میسر می‌کند.

اطلاق مقامی

تعریف اطلاق در «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» چنین آمده است: «شمول معنا نسبت به تمام افراد يك ماهیت اطلاق است و در لغت به معنای ارسال، شیوع، رهایی و عدم تقید می‌باشد.» (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۲۲۴). در علم اصول فقه، برای اطلاق اقسام گوناگونی برشمرده‌اند. از جمله مهمترین اقسام اطلاق، اطلاق لفظی و اطلاق مقامی اند.

«شمول مستفاد از لفظ به كمك مقدمات حکمت. اطلاق لفظی، مقابل اطلاق مقامی است و آن شمول مفهومی است که از لفظ و به كمك مقدمات حکمت به دست می‌آید و تمامی افراد طبیعت را در بر می‌گیرد. هرگاه کلمه‌ی «اطلاق» بدون هیچ قیدی ذکر شود، به اطلاق لفظی انصراف دارد.» (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۲۲۷).

بیان «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» در مبحث اطلاق مقامی، نابسامان است؛ زیرا، تعریفی که در ابتدای

مبحث اطلاق مقامی تقریر شده، با تعریفی که در انتهای مطلب به نقل از سیدمحمدباقر صدر تبیین گردیده، مغایر است. در ابتدای این مبحث آمده است: «اطلاق مستفاد از عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه‌ی ماهیت. اطلاق مقامی، مقابل اطلاق لفظی می‌باشد و در مواردی به کار می‌رود که اطلاق لفظی محال است.» (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۲۲۷). در ادامه، مصداقی را بیان می‌کند: «در موارد مشکوک، اگر مولا در مقام بیان باشد و به فعلی امر کند، مثل اینکه بگوید: «ادفنوا امواتکم» و امر دیگری به عنوان مبین امر اول نیاورد و نگوید: «افعل هذا الفعل مع قصد القربة»، کشف می‌شود که قید قصد قربت در غرض مولا دخالت نداشته است؛ و گرنه حتما بیان می‌کرد. به این اطلاق، «اطلاق مقامی» گفته می‌شود.» (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۲۲۸). در انتهای مبحث اطلاق مقامی از این فرهنگنامه، به نقل از سیدمحمدباقر صدر آمده است: «در اطلاق مقامی، نفی قیدی اراده شده که اگر ثابت می‌بود، دارای صورت ذهنی مستقلی غیر از صورت ذهنی قبلی بود.» (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۲۲۸). برای فهم بیشتر این مسئله، بهتر است به کتاب «دروس فی علم الأصول» اثر سیدمحمدباقر صدر مراجعه شود. در ذیل مبحث اطلاق مقامی از این کتاب، نظیر آن چه در فرهنگنامه بیان شد، وارد شده است. در ادامه‌ی تعریف اطلاق مقامی، نگارنده‌ی «دروس فی الأصول»، مثالی بیان می‌کند:

که بیان «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» در توضیح مفهوم اطلاق مقامی، تهافت دارد. همان‌طور که در ذیل پیشینه‌ی پژوهشی بیان شد، ابهام این مسئله به مقالات پژوهشی نیز سرایت نموده است. پژوهش حاضر، ناظر به تحلیل این تهافت پیش آمده است.

ماهیت

در پژوهش حاضر، منظور از ماهیت، همان تعریف ساده‌ای است که در «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» چنین آمده است: «حقیقت شیء یا پاسخ سؤال از چیستی شیء». (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۶۸۰). اطلاق مقامی، از مفاهیم دارای ماهیت حقیقی نیست؛ بدان سبب که در عالم خارج از ذهن حقیقی ندارد. بنابراین، دارای ماهیتی اعتباری است. این مقاله در صدد کشف تعریفی جامع و مانع برای اطلاق مقامی از منظر میرزای نائینی است.

میرزای نائینی

«میرزا محمدحسین نائینی مشهور به میرزای نائینی (۱۲۷۶-۱۳۵۵ق/۱۲۴۰-۱۳۱۵ش)، از فقهاء، مراجع تقلید و اصولیون شیعه در قرن سیزدهم و چهاردهم هجری قمری و از علمای طرفدار نهضت مشروطه بود.

وی در اصفهان، سامرا، کربلا و نجف تحصیل کرده و از شاگردان میرزای شیرازی، آخوند خراسانی، محمدباقر ایوانکی، جهانگیر خان قشقایی، سید محمد طباطبایی فشارکی و سید اسماعیل صدر بود. شهرت علمی آیت الله نائینی بیشتر به خاطر اصول

«فإذا قال المتكلم: «الفتاحه جزء في الصلاة و الركوع جزء فيها و السجود جزء فيها ...» و سكت و أردنا أن ثبت بعدم ذكره لجزئية السورة أنها ليست جزء كان هذا إطلاقاً مقامياً و يتوقف هذا الإطلاق المقامي على إحراز أن المتكلم في مقام بيان تمام أجزاء الصلاة، إذ ما لم يحرز ذلك لا يكون عدم ذكره لجزئية السورة كاشفاً عن عدم جزئيتها، و مجرد استعراضه لعدد من أجزاء الصلاة لا يكفي لإحراز ذلك؛ بل يحتاج إحرازه إلى قيام قرينة خاصة على أنه في هذا المقام.»^۱ (صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۴۱). این مثال برای اطلاق مقامی با تعریف آن در ابتدای «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» سازگاری ندارد؛ زیرا، تعریف و مثال سیدمحمدباقر صدر ارتباطی با عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه ندارد. در حقیقت، توضیح سید محمدباقر صدر به اطلاق روایاتی مانند صحیح‌ه‌ی حماد بن عیسی^۲ اشاره دارد.

بر اساس گفتار پیشین، می‌توان اظهار نمود

۱ زمانی که متکلم بگوید: «فاتحه جزئی در نماز است و رکوع نیز جزئی از آن و سجده نیز جزئی از آن و ...» و سپس سکوت نماید، با این حالت با برداشت اطلاق از آن ثابت کنیم که سوره جزئی از نماز نیست، این اطلاق را اطلاق مقامی گویند. در برداشت اطلاق مقامی از مثال مذکور، متکلم باید در مقام بیان تمام اجزای نماز باشد و این مسئله احراز گردد. این متکلم تنها متعرض تعدادی از اجزای نماز گردد، کافی نیست؛ بلکه شواهدی کافی و خاص لازم است تا نشان دهد که متکلم در مقام بیان تمام اجزای نماز است.

۲ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى، قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمًا: يَا حَمَادُ، تُحْسِنُ أَنْ تُصَلِّيَ؟ ...» (دارالحدیث، ج 6، ص 146)

مسجدسرای و سیدرسول موسوی، دارای درجهی علمی-پژوهشی با رتبهی ب وزارت علوم است. این مقاله‌ی پژوهشی، بهار ۱۴۰۰ در نشریهی «پژوهشهای فقهی» وابسته به دانشگاه تهران، منتشر گردیده است.

مقاله مدّ نظر، ابتدا به تبیین تعریف و مفهوم اطلاق مقامی می‌پردازد. سپس، تفاوت اطلاق لفظی و مقامی را ذکر و کاربردهای تأثیرگذار آن را در علم اصول فقه بیان می‌کند. این مقاله، تعریفی از اطلاق مقامی را به میرزای نائینی نسبت داده است. پژوهش حاضر، انتساب این تعریف را به میرزای نائینی مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. مقالات و نوشتارهای دیگری نیز، همین تعریف را به میرزای نائینی نسبت داده اند. وجه انتخاب این مقاله برای نقد و بررسی، درجهی علمی آن و نزدیکتر بودن آن به زمان نگاشتن پژوهش حاضر است.

تقریر مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» از دیدگاه میرزای نائینی در مسئله‌ی ماهیت اطلاق مقامی

نگارنده در این بخش از پژوهش، تقریری را که مقاله‌ی مدّ نظر از دیدگاه میرزای نائینی در تعریف اطلاق مقامی ارائه می‌دهد، تبیین می‌کند. سپس، شواهد لازم را بر مدّعی خود اقامه می‌نماید. سرانجام، دیدگاه مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» از مبنای میرزای نائینی در تعریف اطلاق مقامی اثبات می‌گردد. پس از

فقه بود که او را نوآور و مجدّدالاصول خوانده‌اند.» («میرزای نائینی - ویکی فقه»، بی تا) [۵، ۱۱]، <https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json>.

تا بدان جا که نگارنده بررسی نموده، میرزای نائینی از جمله نخستین دانشمندان علم اصول است که به عبارت «اطلاق مقامی» تصریح نموده است. (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۷۸) نظرات ایشان در مسئله‌ی اطلاق مقامی مورد اهمیت واقع شده است؛ زیرا، بر اساس آن چه در «فرهنگنامه‌ی علم اصول» آمده، اصطلاح «متّم جعل» از ابتکارات ایشان است و از طرفی مبحث اطلاق مقامی با موضوع متّم جعل بسیار مرتبط است. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ص ۶۹۱)

همان طور که در پیشینه‌ی پیدایشی بیان شد، به طور غیر صریح در آثار شیخ انصاری و آخوند خراسانی به مفهوم اطلاق مقامی اشاره شده است. از آن جایی میرزای نائینی از برجسته‌ترین شاگردان اصولی آخوند خراسانی است، گفتار ایشان در مبحث اطلاق مقامی دو چندان اهمیت می‌یابد. بر این اساس، پژوهش مدّ نظر به نقد تقریری مهم از گفتار میرزای نائینی در مسئله‌ی ماهیت اطلاق مقامی پرداخته است.

مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی»

مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» نوشته‌ی آقایان حمید

اثبات این مسئله، بخش بعدی پژوهش به تبیین دیدگاه میرزای نائینی در مسئله‌ی ماهیت اطلاق مقامی می‌پردازد تا بتواند تغایر مدّ نظر را برای مخاطب کشف کند.

بیان مدّعا

مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی»، مجرای اطلاق مقامی را براساس دیدگاه میرزای نائینی، مختص به عدم ذکر متمّم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه می‌داند. از سوی دیگر، معنای اطلاق مقامی را از نظر مشهور اصولی‌ها نفی چیزی بیان می‌کند که با موضوع مذکور در کلام مرتبط نیست؛ بلکه یک موضوع و صورت ذهنی مستقل است که خواه از تقسیمات ثانویه باشد و خواه نباشد.

بر اساس این مبنا، تنها هر گاه متمّم جعل درباره‌ی قید مربوط به تقسیمات ثانویه ذکر نشود، به عقیده‌ی میرزای نائینی می‌توان اطلاق مقامی را جاری نمود؛ یعنی، در صورتی که شارع مقدّس جعلی ثانوی درباره‌ی قیدی مربوط به تقسیمات ثانویه قرار ندهد، به عقیده میرزای نائینی تنها مجرای اطلاق مقامی است. برای مثال، اگر شارع جعلی ثانوی برای قید قصد امثال امر در رابطه با امر «ادفنوا امواتکم» قرار ندهد، اطلاق مقامی جاری شده و گفته می‌شود، برای دفن اموات، قصد امثال امر واجب نیست و دفن اموات از مصادیق واجب توصلی است.

در مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق

مقامی در گزاره‌های اصولی»، دیدگاه میرزای نائینی به عدم ذکر متمّم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه، منحصر نمی‌شود؛ بلکه، ذکر متمّم جعل نیز به عنوان مجرای اطلاق مقامی اضافه می‌گردد. این مطلب در مقاله‌ی مذکور، بدون استناد آمده است. پژوهش حاضر، ناظر به نقد و بررسی این مورد از اطلاق مقامی نیست؛ از این رو شایسته است، در مقامی دیگر به آن پرداخته شود. (مسجدسرای، موسوی، ۱۴۰۰، ص ۵)

اثبات مدّعا

شواهد لازم برای اثبات مدّعا بدین قرار است:

در ابتدای مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی»، با بیانی محتاطانه آمده است: «ظاهراً اصطلاح اطلاق مقامی نزد مرحوم نائینی و سایر اصولیین در مفهوم متفاوتی به کار رفته است.» (مسجدسرای، موسوی، ۱۴۰۰، ص ۴).

در ادامه‌ی مقاله، با عبارت صریحی وارد شده است: «در نظر مرحوم نائینی، اطلاق مقامی تنها در جایی استفاده می‌شود که اطلاق لفظی ممکن نباشد؛ یعنی مولا مقصود و غرضی دارد که به خاطر محذوری نمی‌تواند با یک امر آن را بیان کند. حال به خاطر آنکه رابطه‌ی اطلاق و تقيید، ملکه و عدم است، چون شأنت تقيید وجود ندارد، از عدم تقيید نمی‌توان به اطلاق پی برد؛ یعنی چون بیان قید ممکن نیست؛ بنابراین، نمی‌توان از عدم

ذکر قید، به اطلاق مراد مولا پی برد. در اینجا مولا برای بیان مقصودش متمسک به امر دوم می‌شود. مرحوم نائینی به آن امر دوم متمم جعل می‌گوید؛ یعنی چیزی که جعل و مقصود مولا را متمم می‌کند، چون فرض آن است که با امر اول، تمام مقصود مولا قابل بیان نبود.» (مسجدسرای، موسوی، ۱۴۰۰، ص ۵). در این عبارت، میبایستی قید «تنها» مورد توجه واقع گردد. این قید حاکی از برداشت مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» نسبت به دیدگاه میرزای نائینی است.

پس از بیان دیدگاه میرزای نائینی، مقاله‌ی مدّ نظر، مشهور اصولی‌ها را در مقابل میرزای نائینی قرار داده و بدین صورت نگاشته است: «اما نزد مشهور اصولیان، مراد از اطلاق مقامی، نفی چیزی است که مرتبط با موضوع مذکور در کلام نیست، بلکه یک موضوع و صورت ذهنی مستقل است.» (مسجدسرای، موسوی، ۱۴۰۰، ص ۶). منظور از این عبارت، همان مطلبی است که در اجرای اطلاق مقامی در صحیح‌هی حمّاد بن عیسی گذشت. در ادامه، همراه با ارجاع به «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» آمده است: «از این رهگذر مشخص می‌شود کسانی که اطلاق مقامی را به عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه تعریف کرده‌اند و مورد آن را تنها در جایی که اطلاق لفظی محال باشد دانسته‌اند، تعریف مرحوم نائینی مد نظرشان بوده است؛ نه تعریف مشهور اصولیان.»

در نهایت، در نخستین شماره از بخش نتیجه‌گیری، به صورت قاطع و صریح ماهیت اطلاق لفظی را از منظر میرزای نائینی، چنین بیان می‌کند: «اطلاق مقامی در نظر مرحوم نائینی، مختص به عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه است؛ پس، تنها در جایی که اطلاق لفظی ممکن نباشد جاری است. اما در نظر مشهور، اطلاق مقامی نفی چیزی خواهد بود که با موضوع مذکور در کلام مرتبط نیست، بلکه یک موضوع و صورت ذهنی مستقل است؛ خواه از تقسیمات ثانویه باشد و خواه نباشد.» (مسجدسرای، موسوی، ۱۴۰۰، ص ۲۰). به علاوه، ناظر به نکته‌ی پایانی بخش مدّعا، مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» رأی خود را نادیده گرفته است؛ بدان سبب که اجرای اطلاق مقامی در اثر ذکر متمم جعل را بیان ننموده است.

این شواهد در اثبات مدّعا کفایت می‌کند. عبارات مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی»، اختصاص اطلاق مقامی به عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه را به صورت آشکار و صریح به میرزای نائینی نسبت داده است.

بررسی ماهیت اطلاق مقامی از منظر میرزای نائینی

در این بخش از پژوهش، ماهیت اطلاق مقامی در دیدگاه میرزای نائینی بررسی می‌شود. در ابتدا، نگارنده‌ی پژوهش حاضر ادّعای خود

را مطرح می‌کند؛ سپس، به اثبات آن مدعا می‌پردازد.

بیان مدعا

به خلاف آن چه در مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» از دیدگاه میرزای نائینی بیان شد، ایشان تعریف مشهور اصولی‌ها را در مسئله‌ی ماهیت اطلاق مقامی پذیرفته است. در واقع، میرزای نائینی هم عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه را مجرای اطلاق مقامی دانسته و هم نفی یک موضوع یا همان صورت ذهنی مستقل از موضوع در کلام را به عنوان مجرای اطلاق مقامی تصدیق نموده است. به عبارت دقیق‌تر، ایشان در صورتی که مقام، اقتضای ذکر قیدی از تقسیمات ثانویه در جعل ثانوی (متمم جعل) یا ذکر صورتی را از صور ذهنی در همان کلام داشته باشد و شارع مقدّس ذکر نفرماید، اطلاق مقامی در کلام ایشان جاری می‌گردد. بدین ترتیب، به نفی همان قید یا صورت ذهنی برای موضوع، حکم می‌شود. پژوهش حاضر، در ادامه به اثبات این مدعا می‌پردازد.

اثبات مدعا

در کتاب «أجود التقریرات»، تقریر درس خارج میرزای نائینی، ایشان دو مجرای مذکور در اطلاق مقامی را به صورت پی در پی بیان می‌کند و یکی را همانند دیگری قرار می‌دهد: «فیستکشف من هذا الإطلاق المسمی بالإطلاق المقامی تمامية الجعل الأول و عدم احتیاجه

إلى جعل المتمم ثانياً فتكون النتيجة كما في الإطلاق الكلامی و نظیر ذلك قد مر في بحث الصحیح و الأعم، من ان الصحیحی و ان لم يمكن له التمسك بالإطلاق الكلامی لإجمال اللفظ إلا انه يمكنه التمسك بالإطلاق المقامی إذا كان كما في صحیحة حماد المتكفلة لبيان اجزاء الصلاة فكلما لم تتعرض له مما یحتمل جزئیه فتمسك بإطلاقها لدفع الاحتمال المذكور.» (نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۱۱۷).

لازم است توضیح عبارت فوق بیان گردد. صحیحی کسی است که وضع الفاظ عبادات و معاملات را در معنای صحیح آن می‌داند. «المراد من الصحیحة من العبادة أو المعاملة هي التي تمت أجزاءها و كملت شروطها.» (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۷) هنگامی که صحیحی شک کند، لفظی از الفاظ عبادات برای معنای صحیح آن وضع شده است، نمی‌تواند به اطلاق لفظی (اطلاق کلامی) تمسک کنند؛ زیرا، «الصحیح هو عنوان المأمور به، فما لیس بصحیح لیس بصلاة، فالفاقد للجزء المشكوك كما يشك في صحته يشك في صدق عنوان المأمور به عليه، فلا یصح الرجوع إلى أصالة الإطلاق.» (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۸) میرزای نائینی در «اجود التقریرات»، نسبت به صحیحی‌ها تمسک به اطلاق مقامی را به خلاف تمسک به اطلاق لفظی جایز می‌داند.

اجرای اطلاق مقامی برای صحیحی‌ها در الفاظ عبادات، یعنی نفی صورت ذهنی مستقلی که با صورت موضوع مذکور در کلام مرتبط

منشأ اشکال در تقریر دیدگاه میرزای نائینی از مادیت اطلاق مقامی

نظریه‌ی مطرح شده توسط مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» درباره‌ی دیدگاه میرزای نائینی پیرامون ماهیت اطلاق مقامی، فراگیر است. همان طور که گذشت، تعدادی از مقالات معتبر، این نظریه را ارائه داده‌اند. «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» نیز با آن که به طور صریح نظر میرزای نائینی را بیان ننموده، اما با جدا نمودن دیدگاه سید محمدباقر صدر که در انتهای مبحث اطلاق مقامی بیان شده از ابتدای مبحث، گویا دیدگاه ابتدای مبحث را دیدگاهی غیر از دیدگاه سید محمدباقر صدر می‌داند. بدین ترتیب، این نظر را تنها می‌توان به میرزای نائینی نسبت داد؛ زیرا، تا به حال کسی متعرض آن نشده، مگر آن که آن را به میرزای نائینی نسبت داده است. به جهت گسترش نظریه مذکور، لازم است به منشأ این فراگیری پرداخته شود. در ادامه، تعدادی از اسباب و شرایط گسترش آن بیان می‌گردد.

مواردی که در ادامه تبیین می‌شود، لزوماً به تنهایی باعث فراگیری نظریه مدّ نظر نشده‌اند؛ بلکه، می‌تواند همراهی آن‌ها با یکدیگر به صورت سیستمی، عامل گسترش نظریه باشد.

شهرت ابتکار میرزای نائینی در ارائه‌ی نظریه‌ی متمم جعل

همان گونه که در قسمت توضیح مفاهیم موضوع بیان کردیم، متمم جعل از ابتکارات

نیست. برای مثال می‌توان به صحیح‌ه‌ی حمّاد بن عیسی رجوع نمود. در صحیح‌ه‌ی حمّاد بن عیسی، امام صادق -علیه السلام- در مقام بیان تک تک اجزای نماز به صورت عملی است. «... فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ فَعَلَّمَنِي الصَّلَاةَ فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ... فَقَالَ يَا حَمَّادُ هَكَذَا صَلَّى.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۶، ص ۱۴۱). این صحیح‌ه داخل بودن هر جزء احتمالی را در نماز به واسطه‌ی اطلاق مقامی دفع می‌کند. به عبارت دیگر، امام در مقام بیان تمام اجزای یک نماز صحیح است و هر جزئی را که متعرض آن نشود، از اجزای آن نیست.

میرزای نائینی به وسیله‌ی لفظ «کما»، نتیجه‌ی عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه را با نتیجه‌ی تمسک صحیحی‌ها به اطلاق مقامی همانند دیگری قرار می‌دهد. از طرفی دیگر، بحث از تمسک به اطلاق مقامی توسط صحیحی‌ها را در مبحث تعدّی و توصلی بودن واجبات مطرح می‌کند؛ در حالی که این مبحث ناظر به بحث از ذکر یا عدم ذکر متمم جعل در تقسیمات ثانویه است. با این توضیح، ایشان هر دو مجرای مدّ نظر را مجرای اطلاق مقامی می‌داند. بنابراین، به خلاف مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» که رأی میرزای نائینی را اختصاص اطلاق مقامی به عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه دانست، پژوهش حاضر با اقامه‌ی شاهی صریح از آثار ایشان، تقریر مذکور را رد می‌نماید.

دیدگاه مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» پیرامون دیدگاه میرزای نائینی در مسئله‌ی ماهیت اطلاق مقامی، اختصاص اطلاق مقامی به عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه است.

پژوهش حاضر، با بررسی شاهی از آثار میرزای نائینی، دیدگاه ایشان را پیرامون ماهیت اطلاق مقامی کشف نمود. ایشان، اطلاق مقامی را در کلامی جاری می‌کند که اقتضای ذکر متمم جعل مربوط به قیدی از تقسیمات ثانویه برای همان موضوع یا ذکر صورت ذهنی مستقل موضوع دیگری را داشته و شارع مقدس آن را ذکر نفرموده باشد. درباره‌ی عدم ذکر متمم جعل در قیود مربوط به تقسیمات ثانویه، می‌توان به عدم ذکر جعل ثانوی برای مثال «ادفنوا امواتکم» اشاره و از آن توصلی بودن دفن اموات را برداشت نمود. درباره‌ی عدم ذکر صورت ذهنی مستقل موضوع دیگر نیز می‌توان به عدم ذکر اجزای محتمل دیگری برای نماز در مثال صحیح‌هی حماد بن عیسی اشاره نمود.

در پایان، تعدادی از اسباب و شرایط گسترش تقریر مقاله‌ی «کاربردهای تأثیرگذار اطلاق مقامی در گزاره‌های اصولی» پیرامون دیدگاه میرزای نائینی در مسئله‌ی ماهیت اطلاق مقامی بیان شد که عبارت اند از:

۱. شهرت ابتکار میرزای نائینی در ارائه‌ی

نظریه‌ی متمم جعل

۲. کمبود شواهد کافی بر اثبات رأی ایشان

مشهور میرزای نائینی است. از آن جایی که بحث از متمم جعل، قسمت قابل توجهی از مبحث اطلاق مقامی را تشکیل می‌دهد، این عامل می‌تواند ذهن انسان را به سمت تک مجرای بودن اطلاق مقامی از منظر میرزای نائینی منحرف کند.

کمبود شواهد کافی بر اثبات رأی میرزای نائینی

تا بدان جا که نگارنده بررسی نموده است، غیر از شاهی گذشته، شاهد صریح دیگری بر دیدگاه میرزای نائینی درباره‌ی ماهیت اطلاق مقامی یافت نشد. در نهایت، شاید بتوان مطالبی را که ایشان در مباحث تمسک صحیحی‌ها به اطلاق مقامی بیان نموده است، به عنوان مؤید پذیرفت. این محدودیت شواهد، زمینه را برای انتساب نظریه‌ی مذکور به ایشان فراهم می‌کند.

شهرت نظریه‌ی دو مفهوم داشتن اطلاق مقامی

با توجه به تألیفات صورت گرفته در زمینه‌ی ماهیت اطلاق مقامی، نظریه‌ی دو مفهومی بودن اطلاق مقامی شهرت یافته است. امثال مقالاتی که در بخش پیشینه گذشت و امثال «فرهنگنامه‌ی اصول فقه» در شهرت نظریه‌ی دو مفهومی بودن اطلاق مقامی، تأثیر بسزایی دارند. شهرت این نظریه، ذهن ما را برای فهم صحیح و دقیق نظر میرزای نائینی دچار انحراف می‌کند.

نتیجه‌گیری

با توجه به ادله و شواهدی که نقل شد،

منابع و مأخذ

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین؛ و زارعی سبزواری، عباسعلی. (۱۴۳۰). کفایة الأصول (با تعلیقه زارعی سبزواری). قم-ایران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
۲. اصفهانی، محمد حسین؛ و آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۲۹). نهاية الدراية في شرح الكفاية. بيروت-لبنان: مؤسسة آل البيت (عليهم السلام) لإحياء التراث.
۳. برقعی، علیرضا. (۱۳۹۷). بررسی ماهیت اطلاق مقامی و کاربردهای آن. فقیهان، ۸(۳)، ۶۳-۵۰.
۴. حکیم، محسن. (۱۴۰۸). حقائق الأصول. قم-ایران: مکتبه بصیرتی.
۵. صدر، محمد باقر. (۱۴۱۸). دروس في علم الأصول. قم-ایران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
۶. عراقی، ضیاء‌الدین؛ و بروجردی نجفی، محمدتقی. (۱۴۱۷). نهاية الأفكار. قم-ایران: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسة النشر الإسلامي.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). الکافی. اول، قم - ایران: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۸. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). فرهنگ نامه اصول فقه. قم-ایران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت

پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۱۱. مسجدسرای، حمید؛ و موسوی، سیدرسول. (۱۴۰۰). کاربردهای تاثیرگذار «اطلاق مقامی» در گزاره‌های اصولی. پژوهش‌های فقهی، ۴۴(۱۷)، ۱-۲۷.

۱۲. مظفر، محمد رضا؛ و زارعی سبزواری، عباسعلی. (۱۳۸۷). أصول الفقه في مباحث الألفاظ و الملازمات العقلية و مباحث الحجة و الأصول العملية. قم-ایران: بوستان کتاب قم.

۱۳. میرزای نائینی - و یکی فقه. (بی تا). بازبایی ۱۱ مرداد ۲۰۲۳، از <https://fa.wikifeqh.ir/> میرزای نائینی

۱۴. نائینی، محمد حسین؛ و کاظمی خراسانی، محمدعلی. (۱۳۷۶). فوائد الاصول. قم-ایران: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۵. نائینی، محمد حسین؛ و خوئی، ابوالقاسم A۳ - خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲). أجود التقریرات. قم-ایران: مطبعه العرفان.

بررسی و جمع آوری نظریه حقیقت نعمت های بهشتی و آلام
جهنمی از منظر مرحوم صدر المتعالین با تطبیق بر

آیات و روایات



پژوهشگر: احمد رضا خاکساری

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین روح الله محمدی



مقدمه

۲. تعریف مسأله و بیان موضوع:

با توجه به توصیه‌ها و سفارشات که از کتاب و سنت به ما رسیده، مبنی بر اینکه تفقه در دین خداوند از ضروریاتی است که بُدّی از آن نیست، فلذا یکی از بارزترین نمونه‌های عمل به این مهم، همین دنبال کردن مباحث علمی اعتقادی و کلامی است؛ که در بین علما و فقها از علم کلام و عقائد به فقه الأكبر یاد می‌شود. فارغ از این جهت، به حکم عقل هم ما امر شدیم که بدنبال مبدء، معاد و اتفاقاتی که پیرامون هستی و وجودمان رخ می‌دهد، باشیم و اطلاعات کسب کنیم.

فلذا از همین رو یکی از مهم‌ترین مسائلی که همیشه ذهن آدمی درگیر آن بوده و بدنبال کشف حقیقت یا حداقل کنجکاوی در این مسیر بوده، مسئله بسیار مهم معاد است، که اصلاً آدمی سرنوشت خویش را چگونه تصور می‌کند و ابعاد مختلف آن به چه صورت است.

ابعادی از قبیل: جسمانی یا روحانی بودن حشر، حقیقت خلود، تطایر کتب، حقیقت پل صراط، عذاب و... یکی از اساسی‌ترین و مهم‌ترین بُعدی که در زمینه معاد مطرح می‌شود و باید آدمی در آن تحقیق، تتبع، تأمل و تفکر جدی داشته باشد، همین حقیقت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی است.

چکیده

یکی از اساسی‌ترین ابعاد و شاخه‌هایی که در مسئله معاد باید مورد بررسی قرار بگیرد، موضوع حقیقت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی است، یعنی این که اساساً بهشت و یا جهنم وجود مستقل مادی دارند و الان هم وجود دارند و جزء مخلوقات خداوند به حساب می‌آیند، یا این که خیر چنین چیزی نیست که بهشت و جهنم وجود خارجی مادی مستقلی داشته باشند؛ بلکه مخلوق نفس و صرف لذایذ و آلام روحی هستند. فلذا نگارنده با تتبعی که به اندازه وسع خویش، در میان وحی که کتاب و سنت، یعنی همان تقلین است، و همچنین نظریات مرحوم صدرالمتألهین داشته؛ بر این شد که آیات و روایات در این زمینه را جمع‌آوری و با نظریات مرحوم ملاصدرا تطبیق دهد ان شاء الله الرحمن.

کلیدواژه

معاد - نعمت‌های بهشتی - آلام جهنمی - آیات - کلام - نظریه ملاصدرا

ضرورت

« طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ »^۳

این علمی که در ده ها منابع بر هر مرد و زن مسلمانی واجب شده است؛ چه علمی است؟؟؟

آیا علم ریاضی است؟ یا علم شیمی؟ شاید هم علم فیزیک باشد؟

اما با نگاهی بر آیات و روایات در این زمینه معلوم می‌شود که هیچ یک از این علوم در لسان روایات و آیات ما، واجب عینی تلقی نشدند؛ بلکه آن علمی که فریضةً علی کلِّ

۳ الکافی ج ۱ ص ۳۰، ص ۳۱، ص ۳۲، ص ۷۲، ص ۷۴

وسائل الشیعة ج ۲۷ ص ۲۵

بحار الأنوار ج ۱ ص ۱۷۱، ج ۲ ص ۳۲، ج ۶۲ ص ۷۰، ج ۶۷ ص ۱۴۰، ج ۱۰۵ ص ۱۵

مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل ج ۱۷ ص ۲۴۴

روضه الواعظین ج ۱ ص ۱۰، ۱۱

سفینه البحار ج ۷ ص ۶۵

مجمع البحرین ج ۴ ص ۲۲۱

البرهان فی تفسیر القرآن ج ۱ ص ۹

الأمالی للطوسی ص ۴۸۸، ص ۵۲۱، ص ۵۶۹، ص ۷۹۲

الأمالی للمفید النص ص ۲۹

مصباح الشریعة ص ۱۳، ص ۲۲

المحاسن ج ۱ ص ۲۲۵

بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله ج ۱

ص ۲، ص ۳

و دیگر منابع کثیری.

به عنوان مثال، «فِيهَا أَنْهَرُ مِّنْ مَّاءٍ غَيْرِ أَسْنٍ»^۲، این آیه شریفه کاملاً (علی الظاهر) دلالت بر وجود نهر و آبشارهای خارجی و مادی مستقلاً دارد. اما در مقابل مرحوم ملاصدرا می‌فرماید که: حقیقت نعمت‌های بهشت و آلام جهنمی، مادی نیست و از خود وجود خارجی و مستقلاً ندارند، بلکه مخلوق نفس انسان و قائم به نفس انسان است.

با توجه به آن چه بیان شد، چند سؤال بسیار مهم به وجود می‌آید؛ اول آن که چگونه می‌شود نظریه مرحوم ملاصدرا علی الظاهر حداقل مخالف وحی که آیات و روایات باشد، است؟ (به عبارت دیگری: اصلاً امکان دارد نظریه ایشان مخالف صد درصدی وحی باشد؟)؛ دوم آن که چقدر از آیات و روایات در این زمینه وجود دارد که فقط بر مادی بودن نعمت‌های بهشت و آلام جهنم، دلالت دارند؟ سوم و شاید یکی از مهمترین سئوالات این است که، اگر نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی مادی باشند، آن وقت اگر یک نفری که اهل بهشت است و در فرض مثال می‌خواهد میوه‌ای تهیه کند و میل کند؛ آن وقت دیگر لازم می‌آید که جای میوه بر درخت خالی بماند و به مرور کم شود، که این دیگر با فلسفه بهشت و نعمت‌های آن که تمام نشدنی است حتی برای لحظه‌ای، علی الظاهر منافات دارد.

فلذا این سؤال و شاید شبهه چگونه پاسخ داده می‌شود؟

۲ سوره مبارکه محمد صلی الله علیه و آله، آیه ۱۵

علمایی که نظراتشون با ظاهر وحی که کتاب و عترت باشد، مطابقت دارد، ذکر شده است. در مرحله بعدی نظریه های مرحوم ملاصدرا با تکیه بر کتاب اسفار ایشان و از قسمت های مختلف کتاب، مورد بررسی قرار گرفته است. در انتها هم یک شبهه بسیار مهمی که عده ای وارد میکنند، جواب داده می شود.

مقاله‌های موضوعی:

برای تبیین بهتر مسئله لازم است که تا واژگان موضوع را به دقت بررسی کنیم:

نعمت

نعمت در لغت به معنای ثروت و دارایی است. لکن در اصطلاح فقط به دارایی و ثروت نعمت نمی گویند، بلکه به هر چیزی که موهبتی از طرف حق تعالی باشد، آن نعمت نام دارد؛ مثل نعمت پدر و مادر، امنیت و... در بهشت هم نعمت هایی وجود دارد اعم از: میوه ها، آبشارها، قصرها، حوریه ها و...

بهشت

تا حدود خیلی زیادی معنای لغوی بهشت و اصطلاحی آن نزدیک به یکدیگر است؛ بهشت در لغت ریشه ی اوستایی دارد و به معنای خوش تر، نیکوتر و جهان بهتر (فردوس، خلد، جنت) است.

بطور اجمال بهشت در اصطلاح به معنای، جایی است که نعمت های بسیاری آراسته است که نیکوکاران پس از مرگ در آن جاودان هستند و از نعمت های آن استفاده می کنند، مثل

مسلم و مسلمة است؛ فقط و فقط علم به دین و علمی که در حیطه دین، اعم از توحید، نبوت، عدل، امامت و... است؛ می باشد.

من جمله از این علوم واجب، علم به معاد و بررسی این حقیقت سخت و دشوار است، که باید در پرتو واستعانت از عقل بین و صریح، البته با بکار بستن این نعمت ارزشمند در سایه وحی، به معارف عالیه و حقایق وافیه برسیم؛ فلذا سعی شده در این مقاله ای ناچیز، شمه ای از این معدن ارزشمند را با پژوهشگران محترم، به کرسی گفت و گو بنشینیم.

نتیجه لیبیک گفتن به این دستور، در مرحله اول انجام تکلیفی است که به گردن مکلف بوده، و در مرحله دوم موجبات خشنودی و خرسندی حضرت ولی عصر روحی فداک می شود و در انتها هم ان شاء الله آماده به دفاع از کیان مکتب حقه تشیع خواهد انجامید.

پیشینه

تا آن جایی که نگارنده در سایت ها و نرم افزارهای معتبر جست و جو کرده، و همچنین تا آن جایی هم که استاد راهنما بزرگوار تتبع کردند؛ هیچ مقاله ای با این موضوع و این رویکرد، پیدا نشده است. فلذا مقاله ای در این زمینه تا بدین لحظه موجود نمی باشد که تقدیم شما خوانندگان عزیز شود.

روش تحقیق:

در این پژوهش، ابتدا آیات و احیانا روایات در زمینه حقیقت نعمت های بهشتی و آلام جهنمی بررسی شده است. در مرحله دوم هم نظرات

اینکه:

به‌کیفر اعمال خود می‌رسند.^۹

بیشتر واژه شناسان مسلمان، جهنم را واژه ای غیر عربی و معرب شمرده‌اند.^{۱۰} گروهی نیز، آن را عربی می‌دانستند.^{۱۱} جوهری و راغب اصفهانی جهنم را واژه ای فارسی شمرده‌اند. راغب اصل واژه را «جهنم» می‌داند.^{۱۲} ابن اثیر، ابن منظور و سیوطی به احتمال عبری بودن اصل این واژه نیز اشاره دارند و آن را برگرفته از «کِهَنام» عبری می‌دانند.^{۱۳} محققان معاصر غربی جهنم را برگرفته از واژه «گِه هِنُم» یا «جِهِنُم» عبری، به معنای دره یا وادی بنی هینم به شمار آورده‌اند.

برخی از آیاتی که آلام جهنمی را بر شمرده، عبارت است از:

«سَأْصَلِيهِ سَقْرًا وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَقْرًا لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ لَوْ أَحَاطَ لِلْبَشَرِ^{۱۴}» یعنی: به زودی او را وارد دوزخ می‌کنیم و تو نمی‌دانی دوزخ

۹ مفردات راغب، دارالمعرفة، ص ۱۰۲

ابن اثیر، النهاية، ج ۱ ص ۳۲۳

بیضاوی، انوار التنزیل ج ۱ ص ۱۱۱

۱۰ ازهری، تهذیب اللغة، ص ۵۱۵

جوالقی، المعرب، ص ۱۰۷

خفاجی، شفاء الغلیل، ص ۵۹

۱۱ ازهری، تهذیب اللغة، ج ۶ ص ۵۱۵

۱۲ مفردات راغب، ص ۱۰۲

۱۳ جوالقی، المعرب ص ۱۰۷

ابن اثیر، النهاية، ج ۱ ص ۳۲۳

سیوطی، الإتقان، ج ۲ ص ۱۳۲

۱۴ سوره مبارکه مدثر، آیه ۲۶-۲۹

از میوه های آن استفاده می‌کنند.^۴ فرشتگان بر بهشتیان وارد می‌شوند و سلام و تحیت می‌گویند.^۵

لباس‌های آنان از حریر و پرنیان است.^۶ بر تخت‌ها تکیه زده، نه آفتاب سوزان می‌بینند و نه سرما.^۷

ساقیان زیارو و حوریان با جام‌های سیمین و بلورین بر آنان دور می‌زنند.^۸

و بسیار آیات دیگری که ان شاءالله در جای خود بیان می‌شود.

آلام

آلام در لغت، به دردهایی که به تن می‌رسد؛ گفته می‌شود؛ مثل زخم و ... در لسان عرب هم از درد و زخم‌هایی که به تن وارد می‌شود، به همین کلمه تعبیر می‌کنند.

جهنم

جهنم از نظر لغت و واژه شناسی، به معنای چاه بسیار ژرف، در اصل، نام آتشی است که خداوند با آن گناه کاران را مجازات می‌کند و در اصطلاح قرآن کریم به معنای جایگاه عذاب اخروی است که بدکاران و کافران در آنجا

۴ سوره مبارکه رعد، آیه ۳۵

۵ همان، آیه ۲۳

۶ سوره مبارکه انسان، آیه ۱۲

۷ سوره مبارکه مطفین، آیه ۲۴-۲۷

۸ سوره مبارکه محمد، آیه ۱۵

برهفتاد بطن داشتن قرآن و آیات دارد؛ نباید این بطن‌ها و لایه‌ها اختلاف کاملاً صد در صدی با ظاهر نص و آیه داشته باشد؛ و اصلاً چنین امری محال عقلی است.

این نکته هم باید یادآور شویم که این بطن‌ها و لایه‌هایی که در لسان آیات و روایات است، باید با عقل بین و صریح (یعنی عقل فطری هر انسان بالغ و عاقلی) و همچنین با سنت و عترت محمد و آل محمد صلی الله علیه و آله تطابق داشته باشد.

با این بیانی که عرض شد، الان چندین نمونه از آیاتی که در زمینه حقیقت و ماهیت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی، موجود است را، مطرح و بررسی خواهیم کرد:

(۱) مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوْا وَعُقْبَى الْكَافِرِينَ النَّارُ.^{۱۷}

یعنی: توصیه بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده، (این است که) نه‌های آب از زیر درختانش جاری است، میوه آن همیشگی، و سایه اش دائمی است؛ این سرانجام کسانی است که پرهیزگاری پیشه کردند؛ و سرانجام کافران، آتش است!

(۲) مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّرِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِّن

چیست؟ (آتشی است که) نه چیزی را باقی می‌گذارد و نه چیزی را رها می‌سازد، پوست تن را به کلی دگرگون می‌کند!

«كَلَّا إِنَّهَا لَأُضَىٰ - نَزَّاعَةٌ لِلشَّوَى - تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى^{۱۵}» یعنی: اما هرگز چنین نیست (که آن‌ها می‌پندارند) شعله‌های سوزان آتشی است که دست و پا و پوست سر را می‌کند و می‌برد، و کسانی را که به فرمان خدا پشت کردند، صدا می‌زند!

و از این قبیل آیات که ان شاء الله در جای خود بیان خواهد شد.

حقیقت و ماهیت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی از منظر آیات قرآن کریم:

در برخی روایات ما آمده است که قرآن هفت تا هفتاد بطن و لایه دارد،^{۱۶} فلذا باید مفسران و عالمان ربانی باشند که از این لایه‌ها و بطن‌ها پرده برداری کنند، و همه تشنگان مسیر قرآن را به معارف الهیه حقیقه برسانند؛ اما نکته ای که در این جا حائز اهمیت است؛ این است که، مصحف شریفی که الآن در اختیار ما است، اولاً برای همه مردم نازل شده است، نه فقط علما و مفسران؛ فلذا باید ظاهر آن هم مردم را هدایت و به اندازه خود تشنگان معارف دین را، سیراب کند. ثانیاً این احادیثی که دلالت

۱۵ سوره مبارکه معارج، آیه ۱۵-۱۷

۱۶ جواهر الکلام، ج ۹، ص ۲۹۵

المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۷

معانی الأخبار، ص ۲۵۹

رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خُلِدٌ فِي النَّارِ وَ سُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ.^{۱۸} یعنی: توصیف بهشتی که به پرهیزگاران وعده داده شده، چنین است: در آن نهرهایی از آب صاف و خالص که بد بود نشده، و نهرهایی از شیر که طعم آن دگرگون نگشته، و نهرهایی از شراب (طهور) که مایه لذت نوشندگان است، و نهرهایی از عسل مصفاست، و برای آن‌ها در آن از همه انواع میوه‌ها وجود دارد؛ و (از همه بالاتر) آمرزشی است از سوی پروردگارشان! آیا اینها همانند کسانی هستند که همیشه در آتش دوزخند و از آب جوشان نوشانده می‌شوند که اندرونشان را از هم تلاشی می‌کنند!؟

(۳) حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ.^{۱۹} یعنی: حوریانی که در خیمه‌های بهشتی مستورند.

(۴) وَ حُورٌ عِينٌ.^{۲۰} یعنی: و همسرانی از حورالعین دارند.

(۵) كَذَلِكَ وَ زَوَّجْنَهُمْ بِحُورٍ عِينٍ.^{۲۱} یعنی: اینچنین بهشتیان؛ و آن‌ها را با حورالعین تزویج می‌کنیم!

(۶) جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَّفْتَحَاتٍ لَّهُمْ الْأَبْوَابُ.^{۲۲} یعنی: باغهای جاویدان بهشتی که درهایش به روی آنان گشوده است.

(۷) إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَاكِهِونَ،

۱۸ سوره مبارکه محمد، آیه ۱۵

۱۹ سوره مبارکه رحمن، آیه ۱۵

۲۰ سوره مبارکه واقعه، آیه ۲۲

۲۱ سوره مبارکه دخان، آیه ۵۴

۲۲ سوره مبارکه ص، آیه ۵۲

هُم وَ أَزْوَجُهُمْ فِي ظِلِّ عَلَى الْأَرْشِكِ مُتَكِمُونَ.^{۲۳} یعنی: بهشتیان، امروز به نعمت‌های خدا مشغول و مسرورند؛ آن‌ها و همسرانشان در سایه‌های (قصرها و درختان بهشتی) بر تخت‌ها تکیه زده‌اند.

(۸) وَ بَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.^{۲۴} یعنی: به کسانی که ایمان آورده، و کارهای شایسته انجام داده‌اند، بشارت ده که باغ‌هایی از بهشت برای آن‌هاست که نهرها از زیر درختانش جاری است هر زمان که میوه‌ای از آن، به آنان داده شود، می‌گویند: این همان است که قبلاً به ما روزی داده شده بود (ولی اینها چقدر از آن‌ها بهتر و عالیتر است) و میوه‌هایی که برای آن‌ها آورده می‌شود، همه (از نظر خوبی و زیبایی) یکسانند و برای آنان همسرانی پاک و پاکیزه است، و جاودانه در آن خواهند بود.

(۹) جَنَّاتٍ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَ مَنْ صَلَحَ مِنْ ءَابَائِهِمْ وَ أَزْوَاجِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ الْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ.^{۲۵} یعنی: (همان) باغهای جاویدان بهشتی که وارد آن می‌شوند؛ و همچنین پدران و همسران و فرزندان صالح آن‌ها؛ و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌گردند.

۲۳ سوره مبارکه یس، آیه ۵۵-۵۶

۲۴ سوره مبارکه بقره، آیه ۲۵

۲۵ سوره مبارکه رعد، آیه ۲۳

است از حریر نازک سبز رنگ، و از دیبای ضخیم، و با دستبندهایی از نقره آراسته‌اند، و پروردگارشان شراب طهور به آنان می‌نوشاند!

(۱۱) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ، تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ، يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ، خِثْمُهُمْ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَفِسُونَ، وَمِزَاجُهُمْ مِنْ تَسْنِيمٍ، عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ^{۲۷}. یعنی: بر تخت‌های زیبای بهشتی تکیه کرده و (به زیبایی‌های بهشت) می‌نگرند! در چهره‌هایشان طراوت و نشاط نعمت را می‌بینی و می‌شناسی! آن‌ها از شراب (طهور) زلال دست نخورده و سربسته‌ای سیراب می‌شوند! مه‌ری که بر آن نهاده شده از مشک است؛ و در این نعمتهای بهشتی راغبان باید بر یکدیگر پیشی گیرند! این شراب (طهور) آمیخته با تسنیم است؛ همان چشمه‌ای که مقربان از آن می‌نوشند.

(۱۲) لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ هُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^{۲۸}. یعنی: برای آن‌ها (در بهشت) خانه امن و امان نزد پروردگارشان خواهد بود؛ و او، ولی و یاور آن‌هاست بخاطر اعمال (نیکی) که انجام می‌دانند.

(۱۳) يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَ أَكْوَابٍ وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَ أَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ^{۲۹}.

یعنی: ظرف‌های (غذا) و جام‌های طلائی (شراب طهور) را گرداگرد آن‌ها می‌گردانند؛ و

۲۷ سوره مبارکه مطففین، آیه ۲۳-۲۸

۲۸ سوره مبارکه انعام، آیه ۱۲۷

۲۹ سوره مبارکه زخرف، آیه ۷۱

(۱۰) وَ جَزَىٰ هُمْ بِمَا صَبَرُوا جَنَّةً وَ حَرِيرًا، مُتَّكِمِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَ لَا زَمَهْرِيرًا، وَ دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلُّهَا وَ ذُلَّتْ قُطُوفُهَا تَدْلِيلًا، وَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِمَائِيَّةٍ مِّنْ فِضَّةٍ وَ أَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا، قَوَارِيرًا مِّنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا، وَ يُسْقَوْنَ فِيهَا كَأْسًا كَانَتْ مِزَاجَهَا زَنْجَبِيلًا، عَيْنًا فِيهَا تُسَمَّى سَلْسَبِيلًا، وَ يُطَوَّفُ عَلَيْهِمْ وَلَدُنْ مُّخَلَّدُونَ إِذَا رَأَيْتَهُمْ حَسِبْتَهُمْ لُؤْلُؤًا مَّنشُورًا، وَ إِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مَلَكًا كَبِيرًا، عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَ إِسْتَبْرَقٌ وَ حُلُوءًا أَسَاوِرَ مِّنْ فِضَّةٍ وَ سَقَىٰ هُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا^{۳۰}. یعنی: و در برابر صبرشان، بهشت و لباس‌های حریر بهشتی را به آن‌ها پاداش می‌دهد. این در حالی است که در بهشت بر تخت‌های زیبا تکیه کرده‌اند، نه آفتاب را در آنجا می‌بینند و نه سرما را! و در حالی است که سایه‌های درختان بهشتی بر آن‌ها فرو افتاده و چیدن میوه‌هایش بسیار آسان است! و در گرداگرد آن‌ها ظرف‌هایی سیمین و قدح‌هایی بلورین می‌گردانند (پراز بهترین غذاها و نوشیدنی‌ها)، ظرف‌های بلورینی از نقره، که آن‌ها را به اندازه مناسب آماده کردند! و در آنجا از جامه‌هایی سیراب می‌شوند که لبریز از شراب طهوری آمیخته با زنجبیل است، از چشمه‌ای در بهشت که نامش سلسبیل است! و برگردشان (برای پذیرایی) نوجوانانی جاودانی می‌گردند که هرگاه آن‌ها را ببینی گمان می‌کنی مروارید پراکنده‌اند. و هنگامی که آنجا را ببینی نعمت‌ها و ملک عظیمی را می‌بینی! بر اندام آن‌ها (بهشتیان) لباس‌هایی

۳۰ سوره مبارکه انسان، آیه ۱۲-۲۱

در آن (بهشت) آنچه دلها می‌خواهد و چشم‌ها از آن لذت می‌برد موجود است؛ و شما همیشه در آن خواهید ماند!

(۱۴) وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ^{۳۰}. یعنی: خداوند به مردان و زنان با ایمان، باغ‌هایی از بهشت وعده داده که نهرها از زیر درختانش جاری است؛ جاودانه در آن خواهند ماند؛ و مسکن‌های پاکیزه‌ای در بهشت‌های جاودان (نصیب آن‌ها ساخته)؛ و (خشنودی و) رضای خدا، (از همه اینها) برتر است؛ و پیروزی بزرگ، همین است!

(۱۵) وَ يَتَجَبَّهَأَ الشَّقَى، الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَى، ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى^{۳۱}. یعنی: اما بدبخت‌ترین افراد از آن دوری می‌گزینند، همان کسی که در آتش بزرگ وارد می‌شود، سپس در آن آتش نه می‌میرد و نه زنده می‌شود.

(۱۶) تَصَلَّى نَارًا حَامِيَةً، تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ عَائِيَةٍ، لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيحٍ، لَا يُسَمِّنُ وَلَا يُغْنِي مِنَ جُوعٍ^{۳۲}. یعنی: و در آتش سوزان وارد می‌گردند، از چشمه‌ای بسیار داغ به آنان می‌نوشانند، غذایی جز از ضریح (خار خشک تلخ و بدبو) ندارند؛ غذایی که نه آن‌ها را فربه می‌کند و نه از گرسنگی می‌رهاند!

(۱۷) هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ

كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّنْ نَّارٍ يُصَبُّ مِنْ فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ^{۳۳}. یعنی: اینان دو گروهند که درباره پروردگارشان به خصمه و جدال پرداختند؛ کسانی که کافر شدند، لباس‌هایی از آتش برای آن‌ها بریده شده، و مایع سوزان و جوشان بر سرشان ریخته می‌شود.

(۱۸) فِي سَمُومٍ وَ حَمِيمٍ، وَ ظِلٌّ مِّنْ يَحْمُومٍ، لَا بَارِدٍ وَ لَا كَرِيمٍ^{۳۴}. یعنی: آن‌ها در میان بادهای کشنده و آب سوزان قرار دارند، و در سایه دودهای متراکم و آتش‌زا! سایه‌ای که نه خنک است و نه آرام‌بخش!

(۱۹) إِذِ الْأَغْلُلُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَ السَّلْسِلُ يُسْحَبُونَ، فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ^{۳۵}. یعنی: در آن هنگام که غل و زنجیرها بر گردن آنان قرار گرفته و آن‌ها را می‌کشند، و در آب جوشان وارد می‌کنند؛ سپس در آتش دوزخ افروخته می‌شوند.

همان‌طور که ملاحظه شد، با ذکر تنها تعدادی از آیات شریفه قرآن کریم، اثبات و فهمیده می‌شود، که حقیقت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی، به تنهایی، وجودی مستقل مادی دارند، فلذا همگی مانند سایر موارد مادی دیگر، مخلوق خداوند به حساب می‌آیند؛ مانند وجود درخت، میوه، نهر، شراب، سایه، آتش، آب سوزان، غل و زنجیر و مواردی دیگر.

۳۰ سوره مبارکه توبه، آیه ۷۲

۳۱ سوره مبارکه اعلی، آیه ۱۱-۱۳

۳۲ سوره مبارکه غاشیه، آیه ۴-۷

۳۳ سوره مبارکه حج، آیه ۱۹

۳۴ سوره مبارکه واقعه، آیه ۴۲-۴۴

۳۵ سوره مبارکه غافر، آیه ۷۱-۷۱

حقیقت و ماهیت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی از منظر روایات

به اندازه تبعی که نگارنده در روایات، ذیل این موضوع داشته؛ به بسیاری احادیث از معصومین سلام الله علیهم اجمعین که کاملاً تطابق حداقل ظاهری با آیات کریمه قرآن داشته، دست پید کرده است؛ لکن به دلیل اقتضات مختلف، نگارنده قادر بر ذکر همه احادیث در این باب، مثل قسمت آیات کریمه، نبوده، و فقط به ذکر چند مورد از روایات اکتفا خواهد کرد؛ لکن خوانندگان و پژوهشگران گرامی می‌توانند با جست‌وجو در منابع حدیثی، به این احادیث گهربار دست پیدا کرده و از نوارنیت آن بهره کامل و وافی را ببرند.

(۱) قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أَلْجَنَّةُ بِنَاؤُهَا لَبَنَةٌ مِنْ فِضَّةٍ وَ لَبَنَةٌ مِنْ ذَهَبٍ وَ مِلَاطُهَا الْمِسْكُ الْأَذْفَرُ وَ حَصْبَاؤُهَا اللَّؤْلُؤُ وَ الْيَاقُوتُ وَ تُرْبَتُهَا الزَّعْفَرَانُ^{۳۶}. یعنی: ساختمان بهشت خشتی از نقره و خشتی از طلاست، گل آن مُشک بسیار خوشبو و سنگریزه آن لؤلؤ و یاقوت و خاک آن زعفران است.

(۲) امام صادق علیه السلام: إِنَّ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلًا لَوْ نَزَلَ بِهِ الثَّقَلَانِ الْجَنُّ وَالْإِنْسُ لَوَسِعَهُمْ طَعَامًا وَ شَرَابًا وَ لَا يَنْقُصُ مِمَّا عِنْدَهُ شَيْءٌ^{۳۷}. یعنی: کمترین فرد بهشت چنان است که اگر جن و انس میهمان او شوند همه را با خوردنی و آشامیدنی پذیرایی کند و از آنچه دارد چیزی کم نشود.

(۳) امیرالمؤمنین علی علیه السلام: لَدَاتُهَا لَا تَمَلُّ وَ مُجْتَمِعُهَا لَا يَتَفَرَّقُ وَ سُكَّانُهَا قَدْ جَاوَرُوا الرَّحْمَنَ وَ قَامَبِينَ أَيْدِيهِمُ الْغِلْمَانُ بِصِحَافٍ مِنَ الذَّهَبِ فِيهَا الْفَاكُهَةُ وَ الرَّيْحَانُ^{۳۸}. یعنی: لذتها و خوشی‌های بهشت دل را نمی‌زند، انجمن آن از هم نمی‌پاشد، ساکنانش در پناه خدای رحمانند و در برابر آنان غلامانی با طبق‌های زرین پر از میوه و گل‌های خوشبو ایستاده‌اند.

(۴) رسول اکرم صلی الله علیه و آله: إِنَّ فِي الْجَنَّةِ دَارًا يُقَالُ لَهَا دَارُ الْفَرَحِ لَا يَدْخُلُهَا إِلَّا مَنْ فَرَّحَ يَتَامَى الْمُؤْمِنِينَ^{۳۹}. یعنی: در بهشت خانه‌ای هست که آن را شادی سرا گویند و جز آنان که یتیمان مؤمنان را شاد کرده‌اند وارد آن نمی‌شوند.

(۵) ابوالصلت گوید: سؤال کردم: آیا بهشت و دوزخ هم اکنون خلق شده‌اند؟ حضرت رضا علیه السلام فرمودند: بله. رسول خدا صلی الله علیه و آله زمانی که به معراج رفتند، وارد بهشت شدند و جهنم را نیز دیدند. پرسیدم: عده‌ای معتقدند که این دو فقط تقدیر شده‌اند و هنوز خلق نشده‌اند. حضرت فرمودند: نه آنها از ما هستند و نه ما از آنها. هر کس خلقت بهشت و جهنم را انکار کند، پیامبر صلی الله علیه و آله و ما را تکذیب کرده است و جزء اهل ولایت و دوستان به شمار نمی‌آیند و برای همیشه در آتش دوزخ باقی خواهند ماند. خداوند می‌فرماید: «هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا

۳۸ أمالی للطوسی، ج ۱، ص ۲۹، ح ۳۱

۳۹ نهج الفصاحة، ح ۸۶۴

۳۶ نهج الفصاحة، ح ۱۳۲۷

۳۷ بحار الأنوار، ج ۸، ص ۱۲۰، ح ۱۱

نَفَقْتُكُمْ فَقَالُوا قَوْلَ الْمُؤْمِنِ فِي الدُّنْيَا : سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ، فَإِذَا قَالَ بَنِينَا وَإِذَا أَمْسَكَ أَمْسَكَ كُنَّا^{۴۳}. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمودند: هنگامی که به معراج رفتم وارد بهشت شدم، در آنجا فرشتگانی را دیدم که قصرهایی می سازند و گاه توقف می کنند؛ از علت این امر سؤال کردم گفتند: ما منتظر مصالح هستیم! گفتیم: مصالح شما چیست؟ گفتند: ذکر سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر، که مؤمن می گوید. هنگامی که ذکر می گوید بنا می کنیم و هنگامی که خودداری می کند، دست نگه می داریم.

همان طور که ملاحظه شد، با تبعی در دریای بی کران احادیث، متوجه شدیم، کلام عترت و سنت هم کاملاً تطابق با لسان آیات کریمه قرآن کریم دارد، و همگی نعمت‌های بهشت و آلام جهنم را وجودی مستقل مادی می دانند که در نتیجه مخلوق خداوند به حساب می آیند.

حقیقت و ماهیت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی از منظر برخی علما

مرحوم شیخ صدوق رحمة الله علیه می فرماید:

اعتقادنا في الجنة أنها دار البقاء و دار السلامة لا موت فيها و لا هرم و لا سقم و لا مرض و لا آفة و لا زمانة و لا غم و لا هم و لا حاجة و لا فقر و إنها دار الغناء و السعادة و دار المقامة و الكرامة لا يمس أهلها فيها نصب و لا لغوب

الْمُجْرِمُونَ، يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ حَمِيمٍ آتٍ^{۴۰}) (این جهنمی است که مجرمین آن را انکار می کنند، بین آن و بین آبی داغ و سوزان در رفت و آمدند. و نیز پیامبر فرموده اند: وقتی به معراج رفتم، جبرئیل دستم را گرفت و به بهشت برد و از خرماي آن به من داد من آن خرما را خوردم، و آن خرما به صورت نطفه ای در صلب من قرار گرفت، پس از آنکه به زمین باز گشتم، با خدیجه همبستر شدم و او به فاطمه علیها السلام حامله شد، لذا فاطمه علیها السلام حوریه ای است از جنس بشر و من هرگاه مشتاق بوی بهشت می شوم، دخترم فاطمه را می بویم^{۴۱}.

(۶) أَبُو أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيُّ عَنْهُ ص لَيْلَةَ أُسْرِي بِي مَرَّ بِي إِبْرَاهِيمُ ع فَقَالَ مَرُّ أُمَّتِكَ أَنْ يُكْثِرُوا مِنْ غَرَسِ الْجَنَّةِ فَإِنَّ أَرْضَهَا وَاسِعَةٌ وَ تُرْبَتَهَا طَيِّبَةٌ قُلْتُ وَ مَا غَرَسُ الْجَنَّةِ قَالَ لَا حَوْلَ وَ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ^{۴۲}. یعنی: به امت دستور ده در بهشت زیاد درختکاری کنند، چرا که زمینش گسترده و خاکش پاک و حاصلخیز است! گفتیم: درختکاری بهشت چیست؟ گفت: ذکر لا حول و لا قوة إلا بالله.

(۷) قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُهَا قِيَعَانٍ وَ رَأَيْتُ فِيهَا مَلَائِكَةً يَبْنُونَ لَبِنَةً مِنْ ذَهَبٍ وَ لَبِنَةً مِنْ فِضَّةٍ وَ رُبَّمَا أَمْسَكُوا فَقُلْتُ لَهُمْ مَا لَكُمْ رُبَّمَا بَنَيْتُمْ وَ رُبَّمَا أَمْسَكْتُمْ فَقَالُوا: حَتَّى تَجِيئَنَا النَّفَقَةُ قُلْتُ لَهُمْ وَ مَا

۴۰ سوره مبارکه الرحمن، آیه ۴۱-۴۳

۴۱ ترجمه عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، باب ۱۱، ص ۲۳۲

۴۲ بحار الأنوار، ج ۸، ص ۱۴۹

۴۳ تفسیر القمی، ج ۲، ص ۵۳

السخيف أحد من الإمامية إلا ما ينسب إلى السيد الرضي رضي الله عنه^{٤٥}.

مرحوم شيخ مفيد رحمة الله عليه مي فرمايد:

الجنة دار النعيم لا يلحق من دخلها نصب و لا يلحقهم فيها لغوب جعلها الله دارا لمن عرفه و عبده و نعيمها دائم لا انقطاع له و الساكنون فيها على أضرب فمنهم من أخلص لله تعالى فذلك الذي يدخلها على أمان من عذاب الله تعالى و منهم من خلط عمله الصالح بأعمال سيئة كان يسوف منها التوبة فاخترته المنية قبل ذلك فلحقه ضرب من العقاب في عاجله و آجله أو في عاجله دون آجله ثم سكن الجنة بعد عفو أو عقاب و منهم من يفضل عليه بغير عمل سلف منه في الدنيا و هم الولدان المخلدون الذين جعل الله تعالى تصرفهم لحوائج أهل الجنة ثوابا للعاملين و ليس في تصرفهم مشاق عليهم و لا كلفة لأنهم مطبوعون إذ ذاك على المسارة بتصرفهم في حوائج أهل الجنة و ثواب أهل الجنة الابتذال بالماكل و المشارب و المناظر و المناكح و ما تدركه حواسهم مما يطبعون على الميل إليه و يدركون مرادهم بالظفر به و ليس في الجنة من البشر من يلتذ بغير مأكلا و مشرب و ما تدركه الحواس من الملتذات و قول من زعم أن في الجنة بشرا يلتذ بالتسبيح و التقديس من دون الأكل و الشرب قول شاذ عن دين الإسلام و هو مأخوذ من مذهب النصاري الذين زعموا أن المطيعين في الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة لا يطعمون و لا يشربون و لا ينكحون و

لهم فيها ما تشتهي الأنفس و تلذ الأعين و هم فيها خالدون و إنها دار أهلها جيران الله و أولياؤه و أحباؤه و أهل كرامته و هم أنواع على مراتب منهم المتنعمون بتقديس الله و تسبيحه و تكبيره في جملة ملائكته و منهم المتنعمون بأنواع المأكلا و المشارب و الفواكه و الأرائك و حور العين و استخدام الولدان المخلدين و الجلوس على النمارق و الزرابي و لباس السندس و الحرير كل منهم إنما يتلذذ بما يشتهي و يريد حسب ما تعلق عليه همته و يعطى ما عبد الله من أجله.

وَ قَالَ الصَّادِقُ ع إِنَّ النَّاسَ يَعْْبُدُونَ اللَّهَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْنَافٍ صِنْفٌ مِنْهُمْ يَعْْبُدُونَهُ رَجَاءً ثَوَابِهِ فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْخُدَّامِ وَ صِنْفٌ مِنْهُمْ يَعْْبُدُونَهُ خَوْفًا مِنْ نَارِهِ فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ صِنْفٌ مِنْهُمْ يَعْْبُدُونَهُ حُبًّا لَهُ فِتْلِكَ عِبَادَةُ الْكِرَامِ.

و اعتقادنا في الجنة و النار أنهما مخلوقتان و إن النبي ص قد دخل الجنة و رأى النار حين عرج به^{٤٤}

مرحوم علامه مجلسي رحمة الله عليه مي فرمايد:

اعلم أن الإيمان بالجنة و النار على ما وردتا في الآيات و الأخبار من غير تأويل من ضروريات الدين و منكرهما أو مؤولهما بما أولت به الفلاسفة خارج من الدين و أما كونهما مخلوقتان الآن فقد ذهب إليه جمهور المسلمين إلا شذمة من المعتزلة فإنهم يقولون سيخلقان في القيامة و الآيات و الأخبار المتواترة دافعة لقولهم مزيفة لمذهبهما و الظاهر أنه لم يذهب إلى هذا القول

قد أكذب الله هذا القول في كتابه بما رغب العالمين فيه من الأكل و الشرب و النكاح فقال تعالى أكلها دائم و ظلها تلك عُقبى الَّذِينَ اتَّقَوْا و قال تعالى فيها أنهارٌ مِنْ ماءٍ غَيْرِ آسِنٍ و قال حورٌ مَّقْصُوراتٌ فِي الْخِيَامِ و قال وَ حورٌ عِينٌ و قال وَ زَوَّجْنَاهُمْ بِحورٍ عِينٍ و قال وَ عِنْدَهُمْ قاصِرَاتُ الطَّرْفِ أَثْرَابٌ و قال إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغْلٍ فَكِهِونَ هُمْ وَ أزواجُهُمْ و قال وَ أَثوابِهِ مُتَشابِهَةٌ وَ لَهُمْ فِيهَا أزواجٌ مُطَهَّرَةٌ الخ^{٤٦}.

تا اینجا نظر سه تن از علمای مشهور مشخص شد، تا جایی که مرحوم علامه مجلسی رحمة الله عليه با قاطعیت می‌گوید: بهشت و دوزخ و نعمت‌های بهشت و آلام جهنم واقعی خارج است و منکر آن از دین اسلام خارج است.

تاکنون معلوم شد که نظریه روایاتی که در این زمینه به دست ما رسیده، و همچنین نظریه جمهور علما، کاملاً با لسان آیات شریفه قرآن کریم تطابق دارد و همه خبر از یک مطلب می‌دهند، یعنی وجود مستقل مادی و مخلوق بودن بهشت و دوزخ و هم چنین نعمت‌های بهشت و آلام جهنم.

حقیقت و ماهیت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی از منظر مرحوم صدر المتألهین

مرحوم ملاصدرا در اسفار به صراحت بیان داشته است که بهشت و دوزخ واقعی خارج است و مستقل و مادی ندارند، بلکه متکی به نفس و مخلوق نفس خود انسان است، و نعمت‌های بهشت و آلام جهنمی هم چیزی جز ادراکات

انسان نیست و همه وابسته به نفس انسان هستند، نه به این معنا که این‌ها قبلاً بوده‌اند و انسان آن‌ها را درک می‌کند؛ بلکه به این معنا که خود نفس انسان، آن‌ها را به نفس درک ایجاد می‌کند. از این رو تمام نعمت‌های بهشتی مخلوق نفس هستند و حیات آن‌ها صور ادراکی نفس انسان است.

مرحوم ملاصدرا در این خصوص عبارات مختلفی دارد که بدان اشاره می‌کنیم:

فتحقق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه أن الجنة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية

القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهيها النفس و تستلذها و لا مادة و لا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلها و موجدتها القريب و هو هي لا غير و أن النفس الواحدة من النفوس الإنسانية مع ما تتصوره و تدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه و أن كل ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار و الأبنية و الغرفات كلها حية بحياة ذاتية و حياتها كلها حية واحدة هي حياة النفس التي تدركها و توجدها- و إن أدركها للصور هو بعينه إيجادها لها لا أنها أدركتها فأوجدتها أو أوجدتها فأدركتها- كما في أفعال المختارين منا في هذا العالم حيث إنا نتخيل شيئاً مائماً كالحركة أو الكتابة أولاً فنفعله ثانياً ثم نتخيله بعد ما فعلناه بل أدركتها موجودة و أوجدتها مدركة بلا تقدم و تأخر و لا مغايرة إذ الفعل و الإدراك هنا شيء واحد و أما دار جهنم فهي ليست كذلك لأنها ليست داراً روحانية خالصة بل هي مكدرة مشوبة

المخلدين و الجلوس على النمارق و الزرابي و لبس السندس و الحرير و الإستبرق و كل منهم إنما يتلذذ بما يشتهي و يريد على حسب ما تعلق به همته و بالجملة مبادي الأكوان في عالم الجنان إنما هي الأمور الإدراكية و الجهات الفاعلية و لا دخل للمواد و الأسباب القابلية- لأن وجود الأشياء هناك وجود صوري من غير مادة و لا حركة و لا انفعال و تجدد و انتقال- و أما النار فهي دار أهلها في هوان و أسقام و أحزان و آلام و جوع و عطش و تجدد- عذاب و تبدل جلود لا يموتون فيها و لا يحيون و لا يقضى عليهم فيموتوا و لا يخفف عنهم من عذابه^{٤٨}

مرحوم صدر المتألهين در مواضع متعددی تصریح کرده است که عالم آخرت خالی از ماده و حرکت و انتقال است و امور اخروی همه خیالی و صوری است که به وسیله نفس ایجاد می شود:

و بالجملة قد علمت أن الجنة و النار في نشأة أخرى و عالم آخر موجوداته أمور صورية بلا مادة و انفعال و حركة^{٤٩} .

مرحوم ملاصدرا حقیقت بهشت و آتش را صورت های ادراکی می داند که نفس آن را درک می کند و تحققش به نفس درک است و هیچ واقعیت خارجی ندارد:

في تمة الاستبصار في بيان حقيقة أحوال الجنة و النار قد علمت أن النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية و بين الجسمانيات

بهذا العالم فكأنها هي هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان و زمام التسخير فالجهنمي يريد ما لا يجده- و يشتهي ما يضره و يفعل ما يكرهه و يختار ما يعذبه و يهرب عما يصحبه قائلاً كما حكى الله عنه يا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبُئْسَ الْقَرِينُ و جميع مشتبهاته و مرغوباته عقاربه و حياته و بالجملة حقيقة جهنم و ما فيها هي حقيقة الدنيا و مشتبهاتها تصورت للنفس الشقية بصورة مؤلمه معذبة لها محرقة لأبدانها مذيبة للحمومها و شحومها مبدلة لجلودها مشوهة لخلقتها مسودة لوجوهها^{٤٧} .

وی در عبارت دیگری همین مطلب را چنین بیان می کنند:

فصل: في بيان ماهية الجنة و النار

أما الجنة :

فهي كما دل عليه الكتاب و السنة مطابقاً للبرهان و الكشف دار البقاء- و دار السلام لا موت فيها و لا هرم و لا سقم و لا غم و لا هم و لا دثور و لا زوال و هي دار المقامة و الكرامة لا يمس أهلها فيها نصب و لا لغوب لهم فيها ما تشتهي الأنفس و تلذ الأعين و هم فيها خالدون و إنها دار أهلها جيران الله و أولياؤه و أحباؤه و أهل كرامته و إنهم على مراتب متفاوتة منهم المتنعمون بتسبيح الله و تقديسه و تكبيره في جملة ملائكته المقربين و منهم المنعمون باللذات المحسوسة كأنواع المأكول و المشارب و الفواكه و الأرائك و نكاح حور العين و استخدام الولدان

٤٨ همان، ج ٩، ص ٣١٩-٣٢٠

٤٩ همان، ج ٩، ص ٣٢٧

٤٧ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩،

ص ١٣٤-٣٤٣

المادية و كل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيال في هذا العالم و حس في ذلك العالم و الإنسان إذا مات و تجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى و حشر أولا إلى عالم البرزخ ثم إلى الجنة و النار عند القيامة الكبرى و الفرق بين الصور التي يراها و يكون عليها الإنسان في البرزخ و التي يشاهدها و يكون عليها في الجنة و النار عند القيامة الكبرى أنما يكون بالشدة و الضعف و الكمال و النقص إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير مادية إلا أنها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال - و في عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الأخرى ليس غير عين الخيال بخلاف الحس الدنيوي المنقسم بخمس قوى^٥

پاسخ به یک شبهه

شرح شبهه:

باتوجه به آنچه در لسان آیات و روایات و علما بیان شد، مشخص شد حقیقت بهشت و نعمت‌های آن و حقیقت جهنم و آلام آن، وجود خارجی مادی مستقلى دارند که همگی مخلوق خداوند هستند؛ لکن شبهه ای که در این جا مطرح است، این است که لازمه این حرف که جسم مادی باشد و صورتی نباشد، خلاف واقع پیش می‌آید؛ یعنی اگر از علما و محدثین سؤال شود که آیا اگر بهشتیان بخواهند از غرفه‌های دیگر خبر بگیرند احتیاج به نقل مکان و حرکت دارند؟ آیا برای چیدن میوه نیاز است به این که از جا حرکت و اگر میوه را میل کند

جای خالی آن بر روی درخت باقی می‌ماند؟ آیا اگر میل خوردن کباب کنند باید مقدمات صید را فراهم آورند، و از جا برخیزند؟ و فلذا این موارد چطور با جسم مادی و بهشت و جهنم مادی جمع می‌شود؟

پاسخ شبهه:

جواب همه سئوال‌ها، خیر است؛ انسان به مجرد اینکه بخواهد و اراده کند کباب نزد آن‌ها آماده است.

محدثین طبق روایاتی که رسیده است می‌گویند بهشت نشئه «كُنْ فَيَكُونُ» است. در آن جا هر چه موجود می‌شود به اراده انسان موجود می‌شود؛ مثلاً چشمه به اراده انسان می‌جوشد.

مؤید کلام هم، جریان حضور تخت بلقیس نزد حضرت سلیمان علی نبینا و آله السلام به فاصله ای کمتر از طرفه العینی است؛ یا جریان آصف برخیا.

فلذا اینگونه خواص و جریانات نشان می‌دهد که با مادی بودن هیچ گونه منافاتی ندارد و صرف استبعاد نمی‌تواند دلیل بر عدم باشد. ضمن اینکه آثار و خواصی که امروز برای ماده کشف شده که باعث اختراعاتی از قبیل تلویزیون و تلفن و . . . گردیده، اجمالاً این معنا را تأیید می‌کند که نمی‌توان صرف استبعاد، احتمالی را در ماده نفی کرد.

اما جریاناتی از قبیل جریان آصف برخیا و حضور تخت بلقیس و . . . با مادیت تنافی ندارد؛

مخلوق خداوند باشند، یافت نشد؛ بلکه بیان شد که جناب مرحوم ملاصدرا، نعمت‌های بهشت و آلام جهنم را چیزی جز ادراکات نفسانی خود انسان نمی‌دانند، که در نتیجه مخلوق خود نفس انسان به حساب می‌آیند. انتظار می‌رود، پژوهشگران گرامی بعد از مطالعه این نوشته ناچیز، باتوجه به اهمیت این موضوع و این اختلافِ حداقل علی‌الظاهر بین مرحوم ملاصدرا و وحی و علمای دیگر، به دنبال ادامه این مطالب در کتب و نوشته‌های معتبر دیگر باشند.

امید است که ان شاءالله بتوان این اختلاف را با پی‌گیری و تتبع در منابع دیگر، برطرف کرد و همه لسان‌ها را علی‌الخصوص لسان مرحوم صدرالمتهین را مطابق با لسان وحی بینیم.

والسّلام علیکم ورحمة الله و برکاته.

چون بالأخره آن گاه که تخت نزد حضرت سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام حاضر شد، دیگر تختی در مکان اول نبود، جایش خالی ماند. ولی در بهشت در عین حالی که بهشتی میوه را می‌گیرد جای آن بر درخت خالی نمی‌ماند؛ یعنی از درخت چیزی کم نمی‌شود. این موضوع با این که میوه عنصر مادی باشد سازگار نیست و نیز در این عالم پیدا شدن جسم در موردی، نیاز به تدریج و حرکت دارد. هرچند زمان بسیار سریع و کم‌تر از چشم به هم زدن باشد؛ ولی بالأخره زمان می‌خواهد. به خلاف میوه‌ها و نعم بهشتی که به مجرد خواستن پیدا می‌شوند.

درست است این مطلب، اما علی‌فرض باز منافاتی با مادیت ندارد؛ چرا که به قدرت قاهره حق در همان آن به جای میوه‌ای که به دست بهشتی رسیده است میوه‌ای ایجاد می‌شود؛ نه این که اصلاً میوه کم نمی‌شود.

فلذا نعمت‌های بهشت و آلام جهنم، مادی هستند و خبری از صوری بودن، نیست.

نتیجه‌گیری

بر اساس مباحثی که بیان شد، حقیقت نعمت‌های بهشتی و آلام جهنمی از منظر آیات و روایات، یک حقیقت خارجی مادی مستقلی یافت شد، که در نتیجه مخلوق خداوند به شمار می‌آیند. لکن ماهیت و حقیقت این دو در لسان و عقیده مرحوم صدرالمتهین حداقل علی‌الظاهر وجودی خارجی مادی مستقلی که

منابع و مأخذ

۱. ابن الأثير جزرى، أبوالسعادات مبارك بن أبى الكرم محمد. (۱۳۸۴). النهاية فى غريب الحديث و الأثر. دارالتفسير.
۲. أزهرى، محمد بن أحمد. (۱۴۲۱). تهذيب اللغة. دارالإحياء التراث العربى.
۳. امام جعفر صادق عليه السلام. (۱۴۰۰). مصباح الشريعة و مفتاح الحقيقة. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴. بحرانی، سيد هاشم. البرهان فى تفسير القرآن. مؤسسه الأعلمی.
۵. برقى، احمد بن محمد بن خالد. المحاسن. دارالكتب الإسلامية، قم، ايران.
۶. بيضاوى، ناصرالدين عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸). تفسير البيضاوى. دار إحياء التراث العربى، بيروت، لبنان.
۷. پاينده، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). نهج الفصاحة. انصاريان، قم.
۸. جواليقى، ابومنصور موهوب بن احمد. جواليقى.
۹. راغب اصفهاني، حسين بن محمد. (۱۴۱۶). مفردات راغب. دارالقلم، دمشق.
۱۰. سيوطى، جلال الدين. (قرن ۹ق). الإتقان فى علوم القرآن. دار الكتاب العربى، بيروت.
۱۱. صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴). بصائر الدرجات فى فضائل آل محمد عليهك السلام. مكتبة آية الله
- المرعشى النجفى، قم، ايران.
۱۲. صاحب جواهر، محمد حسن نجفى. (قرن ۱۳هـ). جواهر الكلام. جامعه مدرسين قم. دارالكتب الإسلامية، تهران.
۱۳. صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه قمى. (۱۳۷۷). معانى الأخبار. دارالكتب الإسلامية، تهران.
۱۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن على بن حسين بن بابويه قمى. (۱۴۰۴). عيون أخبار الرضا عليه السلام. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. طريحي، فخر الدين. (۱۳۷۵). مجمع البحرين و مطلع النيرين. مرتضىوى.
۱۶. طوسى، محمد بن حسن. (۱۴۱۴). الأمالى. دار الثقافة.
۱۷. طرابلسى، ابوالفتح محمد بن على بن عثمان كراچكى. (۱۴۱۰). كنز الفوائد. دارالذخائر، قم، ايران.
۱۸. طباطبايى، محمد حسين. (۱۳۷۸). تفسير الميزان. جامعه مدرسين حوزة علميه قم، دفتر انتشارات اسلامى، قم، ايران.
۱۹. قونوى، صدرالدين. (۱۴۰۰). إعجاز البيان فى تفسير ام القرآن. بوستان كتاب.
۲۰. قمى، على بن ابراهيم بن هاشم. (۱۳۶۳). تفسير القمى. دارالكتاب.
۲۱. قمى، على بن ابراهيم بن هاشم. (۱۳۴۴). سفينة البحار. دارالأسوه.
۲۲. قضاعى، قاضى ابوعبدالله محمد بن سلامة بن جعفر بن على بن حكيمون مغربى.

- (۱۳۹۲). شهاب الأخبار. دارالحديث، قم، ایران.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۴۸). الکافی. دارالکتب الإسلامية، تهران، ایران.
۲۴. ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۹۸۱). الأسفار الأربعة. دار احیاء التراث.
۲۵. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۸). بحار الأنوار. دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
۲۶. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴). الأمالی. کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۷. مغربی، قاضی نعمان بن محمد بن منصور بن أحمد بن حیون تمیمی. (۱۳۸۳). دعائم الإسلام. دارالمعارف.
۲۸. نوری، میرزا حسین. (۱۳۶۶). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. موسسه آل البيت، الإحياء آلتراث، قم.
۲۹. نیشابوری، محمد بن حسن فتال. (۱۴۲۳). روضة الواعظین. دلیل ما، قم، ایران.

حقیقت دلالت ساقیہ، نشا و آثار آن از دیدگاه مرحوم مظفر (ره)



پڑھشگر: محمد رضا قیصری راوندی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین سید مهدی ذوقی



مقاله

انسان در طی فرایند روزه مره زندگی خود از انواع مختلف علائم استفاده می کند، که پشت این علائم، مفهومی نهفته است که گاهی اوقات به آن التفات نیز ندارد. دانشمندان این مفهوم را دلالت نامیده اند که اصلی ترین بخش زبان ها و جانمایه بیشتر روش های ارتباطی و تاثیرگذاری است و به خاطر پیچیدگی ها و ظرافت های فراوان در بسیاری از شاخه های علمی مورد بررسی قرار گرفته است.

دلالت از منظر منطق دانان عبارت است از: حالتی است که در آن علم به یک چیز، علم به چیز دیگری را در پی داشته باشد، که طبق این تعریف دو عنصر مهم لحاظ شده است: دال و مدلول. روابط لحاظ شده بین دال و مدلول حیثیت های مختلفی دارد مثل دلالت عقلیه و دلالت طبیعی یا طبیعی و همچنین دلالت وضعیه که دارای اقسامی است؛ دلالت لفظیه و دلالت غیر لفظیه که محل بحث این مقاله تنها یک قسم از دلالت لفظیه می باشد، اما دلالت لفظیه نیز دارای اقسامی می باشد که عبارت است از: دلالت مطابقیه، دلالت تضمنیه و دلالت التزامیه.

در میان فقهاء اصطلاح رایجی وجود دارد به نام دلالت سیاقیه، به راستی حقیقت دلالت سیاقیه چیست؟ دلالت سیاقیه ریشه در کدام یک از اقسام دلالت دارد؟ دلالت سیاقیه چه اقسامی دارد؟ دلالت سیاقیه چه تاثیر در فرایند

چکیده

دلالت " کون الشیء بحالة اذا علمت بوجوده انتقل ذهنک الی وجود شیء آخر " یعنی: شیء به گونه ای باشد که وقتی به وجودش علم پیدا کردی، ذهنت به وجود شیء دیگر منتقل شود..

دلالت بر اساس حیثیت های مختلفی دارد، دارای تقسیم های گوناگونی می باشد، مانند دلالت عقلیه، دلالت طبیعی و دلالت وضعیه که بر اساس نوع ملازمه بین دال و مدلول تقسیم بندی شده است، اما یکی دیگر از اقسام دلالت، دلالت سیاقیه می باشد که به صورت مستقیم از کلام فهمیده نمی شود بلکه سیاق کلام حاکی این دلالت است. دلالت سیاقیه دارای اقسامی است: دلالت اقتضاء، دلالت تبیه و دلالت اشاره می باشد.

دلالت سیاقیه در صورتی که ظهور داشته باشد از باب حجیت ظواهر، حجیت خواهد بود و برای فهم دقیق منابع استنباط احکام شرعی کارایی خواهد داشت.

کلید واژه

دلالت، دلالت لفظیه دلالت التزامیه، دلالت سیاقیه

استنباط احکام شرعی دارد؟ آثار دلالت سیاقیه در چه موارد ظهور پیدا کرده است؟ هدف این مقاله پاسخگویی به این سوالات و ایجاد تصویری واضح و روشن از دلالت سیاقیه در ذهن مخاطب می‌باشد، به امید تحقق هدف مد نظر.

حقیقت دلالت سیاقیه

برای درک درست از حقیقت دلالت سیاقیه، ابتداء باید تصویری دقیق از مفهوم دلالت داشت، دلالت از منظر مرحوم مظفر (ره) عبارت است از "کون الشیء بحالة اذا علمت بوجوده انتقل ذهنک الی وجود شیء آخر" (مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۶ش، ج ۱ ص ۳۶) یعنی: شیء به گونه‌ای باشد که وقتی به وجودش علم پیدا کردی، ذهنت به وجود شیء دیگر منتقل شود.

مثال: مانند دلالت دود بر آتش، شما وقتی دود را ببینید ذهنتان به وجود آتش منتقل می‌گردد و یا وقتی صدای زنگ در خانه را میشنوید متوجه میشوید که کسی پشت در است، در همه این مثال‌ها دو رکن اصلی وجود دارد: دال (دود و صدای زنگ) و مدلول (وجود آتش و شخصی پشت در).

در همه این مثال‌ها آنچه که باعث انتقال ذهن از دال به مدلول می‌شود علقه ای است که بین آن دو در ذهن ایجاد شده است و منشا این علاقه ملازمه ای است که در خارج وجود دارد.

این ملازمه بین دو شیء در خارج بر سه قسم است، که به حسب آن دلالت نیز سه قسم خواهد بود:

دلالت ذاتیه یا عقلیه:

در دلالت عقلیه ملازمه، استثناء ناپذیر است و آن دو شیء هیچگاه از هم جدا نمیشوند، مانند دلالت دود بر وجود آتش.

دلالت طبیعیه:

دلالتی است که در آن ملازمه مقتضای طبیعت انسان باشد، مانند دلالت سرخی چهره بر خجالت کشیدن شخص.

نکته ای که قابل توجه می‌باشد این است که این ملازمه استثناء پذیر می‌باشد و نسبت به افراد مختلف ممکن است فرق کند.

دلالت وضعیه:

دلالتی است که شخص واضع یا جاعل ملازمه را وضع می‌کند، یعنی قبل از وضع واضع هیچ ملازمه ای بین دو شیء وجود نداشته است و بعد از وضع آن ملازمه ایجاد شده است، مانند دلالت چراغ قرمز راهنمایی رانندگی بر لزوم توقف وسیله نقلیه.

دلالت وضعیه نیز به دو قسم دلالت لفظیه و غیر لفظیه تقسیم میشوند؛

دلالت غیر لفظیه:

دلالتی است که در آن دال لفظ نباشد بلکه اشارات، خطوط، نقاشی‌ها، تابلوها و هر آنچه که به عنوان علامت محسوب گردد، باشد.

دلالت لفظیه:

اراده‌ای نبوده است. پس دلالت تصویری، تابع اراده نیست.

دلالت تصویری دارای دو شرط است؛

۱. لفظ، برای این معنا وضع شده باشد.

۲. سامع هم، به وضع علم داشته باشد.

البته ممکن است که تنها یک شرط برای دلالت تصویری در نظر بگیریم و آن هم علم سامع به وضع معنا باشد، حتی اگر لفظی را به صورت اشتباه برای معنای دیگری در نظر گرفته باشد، مانند شخصی که به میز چتر میگوید اما ذهنش به معنای میز منتقل می‌شود.

دلالت تصدیقی عبارت است از دلالت کردن لفظ بر اینکه معنای آن، مراد و مقصود متکلم بوده و متکلم قصدش تفهیم این معنا به مخاطب بوده است؛ مثلاً وقتی می‌گوید: «زید قائم» یا «افعل کذا»، شما علاوه بر تصور معانی این مفردات، می‌خواهید تصدیق هم بکنید که معنای این کلام، مراد متکلم هم بوده و به همین مناسبت، نام آن را تصدیقی می‌گذارند؛ یعنی تصدیق السامع و حکمه بان هذا المعنی مراد للمتکلم. دلالة تصدیقی دارای دو قسم دلالة تصدیقی اولی و ثانی می‌باشد، که مقصود از دلالت تصدیقی اولی که کشف از اراده استعمالی می‌کند این است که متکلم تفهیم مضمون کلام در ذهن مخاطب را اراده کرده باشد و همچنین مقصود از دلالت تصدیقی ثانی که کشف از اراده جدیه می‌کند این است که متکلم تفهیم مقصود کلام را جداً هم اراده

کون اللفظ بحالة ينشا من العلم بصدروه من المتكلم العلم بالمعنى المقصود به (مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۶ش، ج ۱ ص ۹۴)

یعنی لفظ به گونه‌ای باشد که وقتی از متکلم صادر می‌شود به معنای آن علم پیدا شود در حالی که آن معنا مقصود متکلم باشد.

در مورد این قسم علماء تقسیمی را ارائه داده اند: دلالت تصویری و دلالت تصدیقیه

دلالت تصویری عبارت است از اینکه ذهن انسان، به مجرد شنیدن يك لفظ از هر گوینده‌ای به معنای موضوع له آن لفظ منتقل شود و آن معنا را در ذهن خود تصور کند؛ خواه این معنا مقصود گوینده باشد و یا این معنا را اصلاً اراده نکرده باشد بنابراین دلالة تصویری نسبت به اراده متکلم لا بشرط خواهد بود نه بشرط لا، دو مثال:

الف. همه مواردی که متکلم، لفظ را در معنای مجازی استعمال کرده و معنای حقیقی را اصلاً اراده و قصد نکرده است، ولی به مجرد گفتن «اسد»، معنای حقیقی آن‌هم در ذهن شنونده خطور می‌کند.

ب. شخصی که معنای کلام را قصد نکرده است، بلکه سهواً و از روی فراموشی گفته «زید» و یا در خواب گفته «زید» و یا می‌خواسته بگوید «عمرو»، ولی گفته «زید».

در همه این‌ها معنای لفظ «زید» به ذهن شنونده خطور می‌کند؛ با اینکه هرگز قصد و

شده باشد.

برای احراز دلالت تصدیقی ثانی که کاشف از اراده جدیه است چهار امر لازم است، اما در مورد دلالة تصدیقی اولی مورد دوم نیاز نخواهد بود؛

۱. سامع احراز کند که متکلم، در مقام بیان و تفهیم مقصودی برآمده و گفته است: «اضرب زیدا»، نه اینکه می‌خواسته حرف «ض» را صحیح ادا کند یا حرف «ز» را از سر زبان ادا کند.

۲. احراز کند که متکلم، جدی سخن می‌گوید و شوخی ندارد.

۳. احراز کند که متکلم، شعور و توجه به محتوای کلامش داشته و این معنا را هم قصد کرده است؛ نه اینکه بی‌توجه ادا نموده است.

۴. در کلام متکلم هم، قرینه‌ای برخلاف موضوع له اقامه نشده باشد و الا معنای حقیقی مراد نبوده، بلکه معنای مجازی (برطبق قرینه) مراد خواهد بود؛ مثلاً نگفته باشد «جنئی بأسد رامی». پس از احراز این امور، می‌تواند تصدیق کند که متکلم، این معنا را اراده کرده است.

این نکته نیز لازم به ذکر است که شرط چهارم بر اساس توضیح مرحوم مظفر ناظر به دلالت لفظ بر معنای حقیقی می‌باشد اما دلالت لفظ بر معنای مجازی نیز ذیل دلالت تصدیقی ثانی می‌آید.

بعضی از علماء از جمله مرحوم نائینی دلالت لفظی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: دلالت

تصوری، دلالت تصدیقی غیر کاشف اراده جدی متکلم و دلالت تصدیقی کاشف از اراده جدی متکلم (محمدی، علی، ۱۳۸۷ش، ج ۴ ص ۴۴)

اما نکته ای که باعث وجه تمایز بین اقوال علماء است این می‌باشد که بعضی دلالت وضعی را تابع اراده و بعضی تابع علم به وضع دانسته‌اند، بعضی از جمله شهید صدر دلالت را تابع علم به وضع دانسته‌اند، عبارت ایشان در این رابطه: «دلالت وضعی، در دلالت تصوری منحصر است». متن بیان ایشان این است: «فاتضح ان الدلالة الوضعية بناء على مسلك المختار في الوضع لا تكون الا تصورية و اما الدلالة التصديقية للكلام فهي غير وضعية بل سياقية قائمة على اساس امارة نوعية و هي الغلبة فان الغالب في حال العاقل الملتفت ان لا يأتي باللفظ على سبيل لقلقة لسان و انه يقصد به اقوى المعاني ارتباطا به في عالم التصور». (صدر، محمد باقر، ۱۴۱۷ق، ج ۱ ص ۱۰۵)

مرحوم مظفر دلالت وضعی اعم از دلالت لفظی و غیر لفظی را تابع اراده دانسته و از این جهت طبق تعریفی که از دلالت وضعی در المنطق خود آورده‌اند یعنی صرف یک خطور و انتقال ذهنی نباشد بلکه قصد و اراده متکلم نیز در نظر گرفته شود و منظور ایشان از اراده، اراده جدی می‌باشد، بنابراین تنها دلالت تصدیقی ثانی را دلالت می‌دانند؛ مثال برای دلالت لفظی: دستور مولی به غلام خود برای آوردن آب خنک و گوارا در حین بیداری و وجود

قرینه بر اراده و قصد متکلم از کلام خود، در حالی که اگر مولی در حین خواب طلب آب خنک گوارا میکرد از آنجا که قصد و اراده ای در حین دستور مولی نبود امثالی نیز از جانب غلام صورت نمی گرفت.

مثال برای دلالت غیر لفظی: علایم راهنمایی که در جاده‌ها و کنار خیابان‌ها نصب می‌شود، هر کدام برای دلالت بر معنایی وضع شده‌اند؛ مثلاً جاده بسته است یا مسیر جاده به سمت راست یا چپ است و ... اما چه وقتی بر این معنا دلالت می‌کند؟ هنگامی که واضع این علایم را با نظم و ترتیب خاصی کنار جاده نصب کند؛ به طوری که بینندگان یقین کنند که قصد واضع هدایت مسافران بوده است. آن گاه، ترتیب اثر می‌دهند. اما اگر همین علایم کنار جاده افتاده باشد یا در مغازه نقاش و تابلونویسی گذاشته شده باشد، با دیدن آن معنا خطور می‌کند، ولی هرگز ترتیب اثر نمی‌دهد؛ چون علم به اراده و قصد در کار نیست و فقط می‌داند که در آینده دلالت خواهد کرد، ولی بالفعل دلالتی ندارد.

ایشان در اصول الفقه خود اولین کسی که متوجه این مطلب شد است را خواجه طوسی معرفی کرده است، متن بیان خواجه این چنین است: «دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد منه معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى وما سوى ذلك المعنى مما لا تتعلق به ارادة المتلفظ و ان

كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل عليه فلا يقال انه دال عليه». (ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۳ق، ج ۱ ص ۳۲). البته قبل از خواجه، ابن سینا هم گفته است: « قال ابن سینا: الدلالة الوضعية تتعلق بارادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع حتى أنه لو اطلق واريد منه معنى وفهم منه لقليل إنه دال عليه، وإن فهم غيره فلا يقال إنه دال عليه، وإن كان ذلك الغير بحسب تلك اللغة أو غيرها أو بارادة اخرى يصلح لأن يدل عليه ... - إلى أن قال - والمقصود هي الوضعية وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه عند سماعه أو تخيله بتوسط الوضع معنى هو مراد الالفاظ، انتهى. (سهروردی، یحیی بن حبش، ۱۳۹۳ش، ج ۱ ص ۶۰)

ایشان دلالت تصویری را تسامحا دلالة مینامند و در واقع آن را تداعی معانی و خطور ذهنی معرفی میکنند، یعنی در اثر انسی که ذهن انسان با معنای این لفظ گرفته است تا لفظ را می‌شنود، آن معنا به ذهنش می‌آید و به قول مرحوم محقق اصفهانی: «انتقال عادی است نه وضعی». (اصفهانی، محمد حسین، ۱۴۲۹ق، ج ۱ ص ۷۵) تداعی معانی، یکی از اموری است که در ظرف ذهن رخ می‌دهد و عبارت است از یادآوری صورت‌های مخزون شده در ذهن که به مناسبت‌های مختلف، آن صور را ذهن ما احضار کرده و خاطرات گذشته را تداعی می‌کند.

بنابراین طبق نظر مرحوم مظفر اگر دلالت

لزوم بین:

بمعنا الاخص: تلازمی است که به مجرد وارد شدن ملزوم در ذهن لازم هم خود به خود به ذهن منتقل می‌شود که به آن بین به معنا الاخص گویند.

بمعنا الاعم: تلازمی است که باید ملزوم، لازم و همچنین نسبت بین آن دو تصور شود که به آن لزوم بین به معنا الاعم گویند.

لزوم غیر بین:

تلازمی است که علاوه بر تصور ملزوم و لازم و نسبت بین آن‌ها برای اثبات ملازمه نیاز به اقامه استدلال نیز می‌باشد مانند: ملازمه غیر بین، بین مجموع زوایای داخلی مثلث و زاویه ۱۸۰ درجه که در این مورد باید مجموعه زوایای داخلی مثلث تصور، زاویه ۱۸۰ درجه و نسبت بین این دو تصور شود و همچنین برای اثبات ملازمه استدلال و برهانی اقامه گردد.

تا اینجای بحث صورت کلی از دلالت و اقسام آن که از جانب منطق‌دانان مطرح شده بود را معرفی کردیم، در ادامه به این نکته می‌پردازیم که اصولیون، تمامی اقسامی که برای دلالت لفظیه از جانب منطق‌دانان در مورد مفردات مطرح گردید است را در کلام و مرکب تام نیز مطرح نمودند، بر این اساس دلالت مطابقیه طبق نظر تمامی اصولیون ذیل دلالت منطوقیه قرار می‌گیرد، اما در مورد دلالت تضمینیه، علاوه بر اختلاف در اصل وجود این قسم، در اینکه آیا ذیل دلالت منطوقیه می‌آید یا ذیل دلالت مفهومیه نیز اختلاف شده است، اما در مورد

را تقسیم می‌کنند به تصویری و تصدیقی، این تقسیم‌بندی تسامحی است چرا که در حقیقت تقسیم‌بندی است الی نفسه و غیره و مثل آن است که بگوییم: «الانسان اما انسان اما عالم». لازم به ذکر است که دلالت لفظیه خود دارای سه قسم می‌باشد:

دلالت مطابقیه:

دلالتی است که در آن لفظ دال بر تمام معنای موضوع له باشد مانند دلالت انسان بر حیوان ناطق.

دلالت تضمینیه:

دلالتی است که در آن لفظ دال بر جزء معنای موضوع له باشد مانند دلالت انسان بر ناطق بودن به تنهایی.

دلالت التزامیه:

دلالتی است که در آن لفظ دال بر معنایی است که خارج از معنای موضوع له بوده ولی با آن ملازمه دارد، مانند دلالت لفظ مسواک بر خمیر دندان یا دوات بر قلم.

دلالت التزامیه دو شرط دارد: ملازمه بین معنای لفظ و معنای خارجی باید ملازمه ذهنیه باشد، فرقی نیز ندارد که در خارج ملازمه ای باشد یا نباشد و دوم اینکه تلازم ذهنی که بین معنای موضوع له و معنای خارجی وجود دارد باید از نوع تلازم بین باشد.

لزوم دو قسم دارد:

اقسام دلالت سیاقیه

اقتضاء:

مرحوم مظفر دلالت اقتضاء را با این عبارت تعریف میکنند: هی ان تكون الدلالة مقصودة للمتکلم بحسب العرف و يتوقف صدق الكلام او صحته (مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۶ش، ج ۱ ص ۱۳۲)، یعنی دلالت اقتضاء دلالتی است که در آن اصل دلالت به تشخیص عرف مراد و مقصود متکلم باشد و صدق کلام یا صحت آن متوقف بر آن دلالت باشد؛ که بدون آن کلام، یا صحیح نیست یا کاذب است. نکته ای که قابل توجه می باشد این است که صدق و صحت به صورت مانعة الخلو است یعنی حتما یکی از آن دو باید باشد، حال در بعضی مثال ها فقط صحت کلام و در بعضی صدق کلام و در بعضی دیگر هر دو آن ها متوقف بر دلالت است. مثال برای دلالت اقتضاء: "و اسال القرية" (یوسف آیه ۸۲)، که به دلالت اقتضاء منظور از قریه اهل خواهد بود.

تنبیه:

دلالت تنبیه که به آن دلالت ایماء نیز گفته می شود، دلالتی است که به واسطه آن از سیاق متکلم یقین میکنیم که آن دلالت را اراده کرده و مقصود و مراد وی می باشد و یا بسیار بعید میدانیم که او را اراده نکرده باشد اما صحت یا صدق کلام متوقف بر آن نیست (مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۶ش، ج ۱ ص ۱۳۳)، پس تفاوت و وجه تمایزی بین این قسم از دلالت سیاقیه و قسم اول یعنی دلالت اقتضاء آشکار می شود و آن هم در توقف صحت یا صدق کلام بر

دلالت التزامیه اگر قسم بین بمعنا الاخص باشد بالاتفاق ذیل دلالت مفهومی خواهد بود.

در مورد دو قسم دیگر دلالت التزامیه یعنی بین بمعنا الاعم و دلالت التزامیه غیر بین، برخی قائل به دسته جدیدی شده اند و آن را دلالت سیاقیه نامیده اند.

مرحوم مظفر مقصود از دلالت سیاقیه را اینگونه بیان میکنند: ان سیاق الكلام يدل على المعنى المفرد او المركب او اللفظ المقدر (مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۶ش، ج ۱ ص ۱۳۲)، معنای دلالت سیاقیه این است که کلام بر لفظ مقدر یا معنای مقدر مفرد یا جمله دلالت می کند، و سپس این دلالت را به سه قسم دلالت اقتضاء، تنبیه و اشاره تقسیم میکنند که به تفصیل در جایگاه خود از آن بحث خواهد شد.

قبل از بررسی اقسام دلالت سیاقیه و منشا و آثار آن لازم به ذکر است که حالات مختلف دلالت لفظ نسبت به مراد متکلم را توضیح دهیم. دلالت لفظ بر مراد متکلم می تواند به صورت قطعی یعنی نص، ظنی یعنی ظاهر یا موهوم موول یا به صورت مشکوک یعنی مجمل باشد که به دو مورد اول محکمت و به دو مورد دوم متشابهات گفته می شود. شیخ بهایی در همین رابطه میفرماید: اللفظ إن لم یحتمل غیر ما یفهم منه لغة فنصّ، و إلا فالراجح ظاهر، و المرجوح مأول، و المساوی مجمل، و المشترك بین الأولین محکم، و بین الآخرین متشابه. (شیخ بهائی، محمد بن حسین، ۱۴۲۳ق، ص ۵۵)

دلالت است که در دلالت اقتضاء این توقف وجود دارد اما در دلالت تنبیه وجود ندارد. مثال برای دلالت تنبیه: شخصی به دیگری میگوید: "انا عطشان" که به دلالت تنبیه ذهنمان منتقل به این مطلب می‌شود که شخص نیاز به آب برای رفع تشنگی دارد.

اشاره:

دلالت اشاره دلالتی است که عکس دو قسم قبل، هیچ کدام از آن دو ویژگی را ندارد، نه اصل دلالت مقصود متکلم است به قصد استعمالی بلکه شرط است که دلالت مقصود متکلم نباشد، و نه صحت و صدق کلام متوقف بر اوست، لکن این دلالت می‌تواند به حکم عقل و با دقت عقلی از کلام فهمیده می‌شود، به عبارت دیگر مدلول دلالت اشاره، لازمه مدلول کلام به لزوم غیر بین یعنی محتاج به استدلال است یا به لزوم بین بمعنا الاعم یعنی محتاج به تصورات سه گانه مثل مقدمه واجب است (مظفر، محمدرضا، ۱۳۶۶ش، ج ۱ ص ۱۳۵)، فرقی نیز ندارد که مدلول از کلام واحد یا از چند کلام استنباط شود. مثال برای دلالت اشاره: اگر دو آیه، "و حمله و فصاله ثلاثون شهرا" و "والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین" در کنار هم قرار دهیم به دلالت اشاره اقل حمل یعنی شش ماه به دست خواهد آمد.

منشأ دلالت سیاقی

همان طور که در تعریف دلالت سیاقیه اشاره شد، سیاق کلام بالملازمه بر لفظ مقدر یا معنای مقدر مفرد یا جمله دلالت می‌کند،

این ملازمه گاهی عقلی است، و گاهی شرعی، لغوی، عادی و عرفی می‌باشد.

برای واضح شدن بحث مثال هایی آورده می‌شود؛

ملازمه عقلی:

الف) پیامبر اکرم (ص) فرمودند: "لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام" (شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸ ص ۳۲)، ضرر و ضرار به معانی مختلفی معنا شده اند، ممکن است مراد از ضرر و ضرار، به یک معنا باشد یعنی ضرر رساندن مسلمانی به مسلمان دیگر، و ممکن است مراد از ضرر، ضرر رساندن به نفس و منظور از ضرار، ضرر رساندن به دیگری باشد، اما ما با عقل خود در میابیم که در واقع ضرر رساندن چه به خود باشد یا به دیگری در خارج وجود دارد پس ظاهر کلام پیامبر در نگاه اولیه درست به نظر نخواهد رسید و ما باید کلمه ای را در تقدیر بگیریم و آن هم کلمه "حکم یا اثر شرعی" است و معنای اصلی و درست این می‌باشد که هیچ حکم ضرری در دین اسلام وجود ندارد. این مورد یکی از مصادیق دلالت اقتضاء می‌باشد.

ب) در آیه از قرآن کریم داریم؛ "و اسال القرية" (یوسف آیه ۸۲)، در این مثال کشف می‌شود که از روستا و در و دیوار سوال پرسیدن معقول نمی‌باشد، بنابراین باید کلمه اهل از باب مجاز در حذف، در تقدیر باشد یا معنای اهل در لفظ قرية در تقدیر گرفته شود، این مورد هم از موارد دلالت اقتضاء می‌باشد.

ج) در مواردی که بین دو امر ملازمه عقلی است و متکلم یکی از آن دو را ذکر می کند و به این وسیله مخاطب را منبه به دیگری می نماید که هدف اصلی اش بیان آن امر دیگر است؛ مثل موردی که شخصی به دیگری میگوید: "انا عطشان" که به دلالت تنبیه ذهنمان منتقل به این مطلب می شود که شخص نیاز به آب برای رفع تشنگی دارد.

د) از موارد باب دلالت تنبیه این است که، آن جا که کلام متکلم مقترن باشد به چیزی که بفهماند که آن چیز، علت یا شرط یا مانع یا جزء این حکم می باشد یا این که بفهماند آن شیء علت یا شرط یا مانع یا جزء نمی باشد.

به عنوان مثال سوال شخصی به یک مورد خاصی مقرون گشته، اگر جواب مثبت باشد مشخص می شود که آن امر علت یا شرط یا مانع یا جزء می باشد و اگر منفی باشد به این معنا است که هیچ یک از موارد قبل نیست.

مثال برای علیت: شخصی از امام در مورد شک در نماز دو رکعتی که به جایی نرسیده است سوال می کند و امام در پاسخ به او میفرماید: نمازت را اعاده کن، از این بیان می توان فهمید که شک مذکور علت بطلان برای نماز و علت وجوب اعاده نماز است.

مثال برای شرطیت: شخصی به امام عرض کرد: من تمام ماهیان دریا را فروختم، و امام در پاسخ به او فرمودند: این معامله باطل می باشد، از این کلام می توان فهمید که قدرت بر تسلیم ماهیان دریا (مبیع) شرط صحت برای معامله

می باشد. مثال برای مانعیت: فردی در مکان غصبی نماز خوانده، و در این باره از امام می پرسد و امام در پاسخ به او میفرماید: تعید، نمازت را اعاده کن، پس از این کلام فهمیده می شود که نماز خواندن در مکان غصبی مانع از صحت نماز است.

مثال برای جزئیت: شخصی به امام عرض کرد: من در نماز سوره نخواندم، نمازم به چه صورت است؟ امام در جواب فرمودند: نمازت باطل است، از این کلام می توان پی برد که سوره جزئی از نماز می باشد.

ه) بعضی به واسطه در کنار هم قرار دادن دو آیه: "و حمله و فصاله ثلاثون شهرا" و "والوالدات یرضعن اولادهن حولین کاملین" به دلالت اشاره اقل حمل را به دست آورده اند، بدین صورت که از زمان حمل تا زمانی که از شیر گرفته می شود، سی ماه طول میکشد. این آیه در مقام بیان زحماتی است که مادر برای فرزند متحمل می شود. را از بیست و چهار ماه شیر دادن. این آیه نیز در مقام بیان بیشترین زمان ممکن برای شیر دادن به فرزند است. کم کرده و اقل حمل که شش ماه باشد به دست می آید.

ملازمه شرعی:

الف) در حدیثی امام صادق علیه السلام فرموده اند: "لَا صَلَاةَ لِجَارِ الْمَسْجِدِ إِلَّا فِي الْمَسْجِدِ". (شریف الرضی، محمد بن حسین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۱۷)

اگر مروری در احکام شرعی و متون دینی داشته باشیم درمیابیم که وجوبی در خواندن نماز در مسجد نیست بلکه اگر نماز در مسجد خوانده شود ثواب بیشتری نصیب نمازگزار خواهد شد، بنابراین بنا بر دلالت اقتضاء برای صدق و صحت کلام امام باید کلمه کامله را به عنوان صفت برای کلمه صلوة در تقدیر بگیریم و معنای کلام امام بدین صورت می‌شود که صلاة همسایه مسجد در منزل کامل نیست، نه این که به طور کلی صلاة نباشد.

ب) اگر شخصی به دیگری بگوید: اعتق عبدک عنی علی الف، یعنی بنده ات را از جانب من به هزار درهم آزاد کن.

در اینجا صحت کلام به حکم شرعی متوقف است، یعنی این حکم باید در تقدیر باشد: "ملکنی العبد بالف ثم اعتقه" یعنی ابتداء عبت را به من بفروش و سپس از جانب من آزاد کن.

صحت کلام از این جهت به این حکم شرعی وابسته است که چون ما دلیل داریم بر این که تا زمانی که شخص مالک چیزی نشده است نمی‌تواند آن را بفروشد یا مانند عبد، آن را آزاد کند.

ملازمه لغوی:

عمرو بن عمرو القیس یا قیس بن الحظیم در شعری گفته است:

نحن بما عندنا و انت بما

عندک راض والرأی مختلف

(القرشی، ابو زید، ۱۴۲۴ق، ص ۵۳۱)

در این مثال، صحت کلام از نظر لغت و ادبیات عرب، بنا بر دلالت اقتضاء متوقف است بر این که کلمه راضون به عنوان خبر برای نحن در تقدیر باشد، زیرا کلمه راض مفرد مذکر بوده و مفرد نمی‌تواند برای نحن که دلالت بر جمع متکلم می‌کند، خبر باشد.

ملازمه عادی و عرفی:

الف) شخصی در حمام می‌گوید: "رایت اسد فی الحمام"، شیری را در حمام دیدم، صحت این کلام عرفا و عادتاً متوقف بر این است که اسد را به معنای رجل شجاع در نظر بگیریم، و این مورد از موارد دلالة اقتضاء می‌باشد.

ب) در مواردی که بین دو امر ملازمه عرفی است و متکلم یکی از آن دو را ذکر می‌کند و به این وسیله مخاطب را متنبه به دیگری می‌نماید، که هدف اصلی اش بیان آن امر دیگر است؛ مثل شخصی که وقتی از خواب بیدار می‌شود که نماز قضاء شده است و شخصی به او می‌گوید: "طلعت الشمس" یعنی خورشید طلوع کرد، منظور شخص از این کلام این است که وقت اداء نماز صبح فوت شده است.

از همین جهت مرحوم مظفر دو باب دیگر را به این قسم ملحق کرده‌اند:

۱) مواردی که متکلم اخبار می‌کند و منظورش بیان لازم فایده است، یعنی هدف شخص از اخبار این است که به مخاطب بفهماند که من نیز مطلع هستم.

۲) همچنین باب کنایات، حال اگر صرفاً لازم



که کمتر به آن پرداخته شده است دو چندان می‌گردد و تبیین این مطلب موجب فهم بهتر منابع استنباط احکام شرعی خواهد شد.

آنچه که در بحث دلالات حیاتی است و از اهمیت بالایی برخوردار است، حجیت داشتن دلالت می‌باشد. مرحوم مظفر درباره دلالت سیاقیه می‌فرماید که دو دلالت اقتضاء و تنبیه بدون شک در صورتی که ظهور داشته باشند از باب حجیه ظواهر حجت خواهند بود، بنابراین از این عبارت می‌توان متوجه شد که مواردی هست که دلالت ظهور نداشته و بنابراین حجت نیز نخواهد بود، مانند مواضعی که در مورد مجمل بودن کلام شک می‌شود، که در باب مجمل و مبین مطرح می‌گردد، به عنوان مثال از جمله مواردی که اختلاف شده که آیا مجمل هستند یا مبین، مرکبات و جملات ترکیبی اند که با "لا" نفی جنس آغاز میشوند، مانند "لا صلوة الا بطهور"، "لا بیع الا فی ملک" و امثالهم. در تمامی این مثال‌ها از آن جهت که شک می‌شود که چه کلمه‌ای در تقدیر گرفته شود، کلام ظهوری ندارد و به تبع آن حجیت نیز در پی نخواهد داشت.

اما مرحوم مظفر در مورد حجیت دلالت اشاره از باب حجیت ظواهر می‌فرماید محل شک می‌باشد، و از نظر ایشان اصل دلالت نامیدن این قسم به صورت تسامحی است، زیرا همان طور که در تعریف دلالت اشاره گفته شد، دلالت مقصود متکلم نمی‌باشد در حالی که بر اساس نظر مرحوم مظفر دلالت تابع اراده

اراده شود و ملزوم مراد نباشد صدق کلام به دلالت اقتضاء فهمیده خواهد شد، مثال: زید در خانه اش سگ نگهبان دارد، که کنایه از رفت و آمد زیاد به خانه زید است در حالی که زید سگ نگهبان ندارد و اگر وقتی ملزوم گفته می‌شود، معنای حقیقی آن نیز اراده شود و در عین حال لفظ را کنایه از معنای دیگر که معنای لازم باشد، قرار دهد، مثال: زید کثیر الرماد است یعنی خاکستر خانه زید زیاد است، در حالی که معنای حقیقی در نظر است معنای کنایه‌ای که همان جود و سخاوت و مهمانداری زید باشد نیز لحاظ شده است.

ج) در باب دلالت تنبیه، آنجا که متکلم در کلامش دو فعل یا بیشتر ذکر می‌کند و یکی را با متعلقاتش و دیگری را بدون متعلقات ذکر می‌کند، به وسیله آن فعلی که متعلقاتش ذکر شد بر برخی از متعلقات فعل دیگر دلالت می‌کند؛ مثال: وصلت النهر و شربت یعنی به کنار نهر رسیدم و نوشیدم، در این مثال درمیابیم که وقتی شخص به کنار رود رسید و نوشید، عرفاً آب نوشیده و آب آن نهر را نوشیده نه آب غیر از آن را.

آثار دلالت سیاقیه

از آنجا که منابع استنباط غالب احکام شرعی کتاب و سنت و به طور کلی منابع لفظی می‌باشد اهمیت بحث از دلالت لفظ بر معنا و اقسام و تبیین آن به حد اعلاء خود میرسد، همان طور که گفته شد یکی از اقسام دلالت، دلالت سیاقیه می‌باشد که اهمیت آن از آن جهت

می‌باشد، بنابراین دلالت اشاره در واقع دلالت نخواهد بود تا ظهور داشته باشد تا از باب حجیت ظواهر، حجیتی در نظر گرفته شود.

بله، دلالت اشاره از باب ملازمه عقلیه در صورتی که ملازمه ای وجود داشته باشد حجت خواهد بود، مانند اخذ به لوازم عقلی اقرار شخص اقرار کننده، اگر چه آن لوازم کلامش را اراده نکرده باشد.

بنابراین از دو قسم دلالت سیاقیه، یعنی دلالت اقتضاء و تنبیه در صورتی که ظهور داشته باشند می‌توان در راه فهم دقیق و بهتر منابع استنباط احکام شرعی بهره نمود و استفاده کرد.

نتیجه‌گیری

دலالت سیاقیه دلالتی است که به صورت مستقیم از کلام متکلم بیان نمی‌شود بلکه از سیاق کلام فهمیده می‌شود، منشا دلالت سیاقیه می‌تواند عقل، شرع، لغت یا عرف باشد.

اقسام دلالت سیاقیه عبارت است از؛ دلالت اقتضاء، دلالت تنبیه و دلالت اشاره.

دلالت اقتضاء دلالتی است که اصل دلالت مقصود متکلم واقع شده و صدق و صحت کلام عقلا یا شرعا یا لغتا یا عرفا متوقف بر دلالت است و دلالت تنبیه نیز مانند دلالت اقتضاء است اما با این تفاوت که صدق و صحت کلام متوقف بر دلالت نیست، و اما دلالت اشاره طبق نظر مرحوم مظفر تسامحا دلالت نامیده می‌شود و نه مقصود متکلم است و نه صدق و صحت کلام بر آن متوقف است.

اثر دلالت سیاقیت در دو قسم دلالت اقتضاء و تنبیه خلاصه می‌شود و در صورتی می‌توان از این دو قسم برای فهم دقیق منابع استنباط احکام شرعی استفاده کرد و بهرمنند شد که ظهور داشته باشند و از باب حجیت ظواهر آن دو را معتبر دانست، اما در مورد دلالت اشاره از آن جهت که مرحوم مظفر دلالت را تابع اراده می‌دانند و دلالت اشاره مقصود متکلم نمی‌باشد به صورت تسامحی دلالت نامیده می‌شود بنابراین ظهور داشتن و حجت بودن در مورد آن صدق نخواهد کرد و در نتیجه در مقام فهم منابع استنباط احکام شرعی کارایی نخواهد داشت مگر به واسطه ملازمه عقلیه و آن هم در صورت وجود ملازمه.

القرشى، ابو زيد، جمهره اشعار العرب، دار
الكتاب العلميه، چاپ سوم، ۱۴۲۴ق، لبنان-
بيروت

منابع و مأخذ

قرآن كريم

مظفر، محمدرضا، المنطق، اسماعيليان، چاپ
پنجم، ۱۳۷۵ش، ايران-قم

محمدى، على، شرح اصول الفقه، دار الفكر،
چاپ دهم، ۱۳۸۷ش، ايران-قم

صدر، محمد باقر فبحوث فى علم الاصول،
دائره المعارف فقه اسلامى بر مذهب اهل بيت
عليهم السلام، چاپ سوم، ۱۴۱۷ق، ايران-قم

ابن سينا، حسين بن عبدالله، شرح الاشارات
و التنبهات للطوسى (مع المحكمات)، دفتر نشر
الكتاب، ۱۴۰۳.ق، ايران-قم

سهروردى، يحيى بن حبش، حكمت الاشراف،
بنیاد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۹۲.ش، ايران-
تهران

اصفهانى، محمد حسين، نهايه الدرايه فى
شرح الكفايه، موسسه آل البيت عليهم السلام
لاحياء التراث، چاپ دوم، ۱۴۲۹ق، لبنان-بيروت
شيخ بيهاى، محمد بن حسين، زبده الاصول،
مرصاد، چاپ اول، ۱۴۲۳ق، ايران-قم

شيخ حر عاملى، محمد بن حسن، وسائل
الشيعة، موسسه آل بيت عليهم السلام، چاپ
اول، ۱۴۰۹ق، ايران-قم

شريف الرضى، محمد بن حسين، المجازات
النبويه، دار الحديث، چاپ اول، ۱۴۲۲ق، ايران-
قم

قم

روش نوین در آموزش منطق



پژوهشگر: سید محمد حسنی

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین رسول نوری



چکیده

در این مقاله قبل از هر چیزی در جستجوی فهم نقص بنیادی در آموزش علم منطق می‌باشیم. این نقص بنیادی که در زمینه هر علمی از علوم حوزوی یا دانشگاهی قابل نقد و بررسی و ارزیابی است؛ عبارت است از تعارض بین روش آموزشی آن علم با فلسفه و هدفی که در ذات آن علم وجود دارد! به تعبیر دیگر زمانی این تعارض پیش می‌آید که روش آموزشی، هدف آن علم را در عمل محقق نمی‌کند. حال چرا این مشکل وجود دارد؟ بخاطر این است که علم از مدار و جایگاه واقعی خودش خارج شده است؛ علمی که ذاتاً آلت و ابزار حل مسئله است؛ اکنون با نگاه استقلالی مورد توجه قرار گرفته و خودش مسئله اصلی شده و اصالت پیدا کرده است. تا زمانی که این نگاه به علم اصلاح نشود؛ هر آموزشی در حوزه و دانشگاه صورت بگیرد نا کار آمد است. ناگزیر همین نگاه غلط، به روش آموزش فعلی علم منطق هم سرایت پیدا کرده است. حال در آغاز این مقاله در صدد اثبات تعارض روش فعلی آموزش منطق با تعریف آن بر می‌آییم، سپس در بخش ارائه راهکار، ایده‌ی روش نوین در آموزش علم منطق را به همراه چند نمونه و مثال ارائه می‌نماییم.

کلید واژه‌ها

سیستم آموزشی - روش نوین - فلسفه علم - منطق کاربردی - مغالطات - تکنیک‌های عملیات روانی

مشکله

تعریف مسأله و بیان موضوع

علم منطق از همان زمانی که باهدف مبارزه با سوفیست‌ها و مغالطه‌هایشان پا به عرصه وجود گذاشت و به ساختاری مدون تبدیل شد؛ تا کنون در حال تغییر و تحول در ساختار، قالب و روش آموزشی‌اش می‌باشد. علم منطق، به نسبت گذشته بسیار شاخه‌های متنوعی پیدا کرده تا حدی که به یک درخت تناور تبدیل شده است. اقسام منطق در سایت ویکی‌پدیا، دانشنامه آزاد تا کنون منتشر شده عبارت است از:

منطق احتمالاتی

منطق امری

منطق توصیف

منطق جبری

منطق ریاضی

منطق سه ارزشی

منطق سه حالتی

منطق شهودی

منطق فازی

منطق فلسفی

منطق کلاسیک

منطق کوانتومی

منطق مادی

منطق مرتبه اول

منطق معنایی

منطق موجّهات (یا منطق وجهی)

این‌ها تازه جدا از گرایش‌های منطق است که عبارت است از: فلسفه منطق، تاریخ منطق و... غرض از این بیان نشان دادن سیر تحولی و پیشرفت منطق در طول تاریخ بوده که همچنان ادامه دارد. با وجود همه شاخه‌هایی که در علم منطق به وجود آمده شاخه‌ای دیگر به عنوان منطق کاربردی به تازگی به اقسام منطق اضافه شده است. و جناب آقای علی اصغر خندان کتابی با همین عنوان یعنی منطق کاربردی به رشته تحریر در آورده است. چند رویکرد نسبت به منطق کاربردی وجود دارد. یک رویکرد این است که از بُعد شناختی علم منطق کاسته شود و بجای آن به بُعد مهارتی و تمریناتی این دانش افزوده شود. رویکرد دوم هم مثل رویکرد اول است به علاوه اینکه به مباحث مغالطات نیز در کنار آموزش علم منطق پرداخته که روش کتاب منطق کاربردی علی اصغر خندان همین رویکرد دوم است. رویکرد سوم هم این است که کاربرد گزاره‌های منطقی را در علوم مختلف با مثال نمایش بدهند، مثلاً کاربرد منطق در فلسفه، کاربرد منطق در فقه، کاربرد منطق در تفسیر، کاربرد منطق در اصول، کاربرد منطق در معرفت‌شناسی، کاربرد منطق در فیزیک و... یعنی هنگامی که یک درس منطق آموزش داده می‌شود در آخر درس، نمونه‌هایی متعددی از کاربرد گزاره‌هایی که از درس خوانده شده در علوم مختلف آورده شود تا اهمیت و کاربرد

مباحث منطقی برای دانش‌پژوه به خوبی جا بیافتد.

این سه رویکرد روی همدیگر می‌توانند شاخه جدیدی بنام منطق کاربردی را به شاخه‌های منطق اضافه کنند. اما در عنوانی که برای این مقاله انتخاب شده است، اشاره‌ای به منطق کاربردی نشده است. چرا این قید به موضوع نخورده است؟ زیرا جدا از رویکردی که در منطق کاربردی هست و به بُعد تمرین و مثال بیشتر پرداخته می‌شود؛ خود منطق ذاتاً کاربردی هست؛ چرا که آلت بودن در تعریف منطق نهفته است؛ بنابراین فقط باید سیستم آموزشی علم منطق، روش آموزشی خودش را متناسب با هدف و تعریف آن از نو باز تعریف کند. این مقاله در صدد این نیست که گرایش جدیدی بنام منطق کاربردی به وجود بیاورد بلکه در صدد آن است که همین آموزش منطق فعلی را کارآمد کند. بنابراین تفاوت ایده‌ای که در این مقاله به عنوان روش نوین در آموزش علم منطق مطرح می‌شود با ایده کتاب منطق کاربردی سید اصغر خندان دقیقاً در همین وجه است! ثانیاً روش آموزشی که در این مقاله به عنوان روش نوین مطرح می‌شود؛ قابلیت کارآمد سازی آموزش همه اقسام منطق را دارد؛ بخاطر همین در عنوان مقاله، عبارت "منطق" بصورت مطلق ذکر شده و تنها به "منطق صوری کلاسیک" مقید نشده است؛ زیرا بحث بر سر تحقق فلسفه علم منطق است. باید سطح آموزش تا جایی خودش را ارتقا بدهد تا از عهده محقق نمودن تعریف دانش منطق و هدف آن بر بیاید؛ و گرنه

ضرورت

اساس نوشتار حاضر بر ارائه الگو و روش جدید در آموزش علم منطق است. می‌خواهد روش نادیده گرفته شده در سیستم آموزش علم منطق را پیشنهاد بدهد که می‌تواند فصل جدیدی را برای تنظیم کنندگان کتاب‌های آموزش علم منطق به ارمغان بیاورد، همچنین ایده قابل تأملی برای معلمان و اساتید دانش منطق باشد.

پیشینه

پیشینه عام: شهید مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). کلیات علوم اسلامی (جلد اول) منطق و فلسفه / مرحوم مظفر، محمد رضا (۱۴۴۳هـ، ق). المنطق / شیروانی، علی (۱۳۹۴). ترجمه و اضافات بر المنطق / شهابی، محمود (۱۳۶۱). رهبر خرد / ابراهیمی، عبد الجواد (۱۳۸۸). منطق ساده / امینیان، مختار (۱۳۸۱). آشنایی با منطق میزان اندیشه

پیشینه خاص: جنیدی، رضا (۱۳۹۸). تکنیک‌های عملیات روانی و شیوه‌های مقابله / خندان، علی اصغر (۱۳۹۲). منطق کاربردی / خندان، علی اصغر (۱۳۹۷). مغالطات

روش تحقیق

در مرحله اول پیش از ورود به دانش منطق روی هدف‌شناسی علم منطق مطالعاتی انجام شد از جمله موارد مطالعه کتاب آشنایی با کلیات علوم اسلامی بخش منطق و فلسفه شهید مطهری بود. استاد شهید در این کتاب در صدد آشنایی اجمالی با علم منطق و اهداف

روش آموزشی، کارآمدی خودش را از دست می‌دهد و آموزش علم منطق ما را به هدف آن نخواهد رساند! چیزی که باید در آموزش علم منطق اصل قرار بگیرد، ارتباط گیری با فلسفه این گزاره‌های منطقی است. واقعیت ماجرا این است که تک تک گزاره‌هایی که در این دانش مشاهده می‌شود؛ اصول، قواعد و فرمول‌هایی است که به ظاهر، گزاره‌هایی ایجابی است ولی یک پشت پرده ای دارد که بعد سلبی آن را شکل می‌دهد. نام این بعد سلبی را مغالطات می‌گذاریم. حال اگر ذهن انسان به آن گزاره‌های ایجابی گوش فرا ندهد در دام بعد سلبی آن می‌افتد. از همین روست که فلسفه منطق می‌شود جلوگیری از خطای در تفکر! لذا بدون توجه به بعد سلبی منطق، نه فلسفه هیچ کدام از گزاره‌های منطقی تحقق پیدا کرده و نه فهم آن صورت گرفته است. در حالیکه ما کل منطق را می‌خوانیم بدون اینکه ذره‌ای متوجه لایه سلبی و پشت صحنه گزاره‌های منطقی بشویم! حتی نمره قبولی منطق را هم می‌آوریم بدون اینکه هر کدام از گزاره‌های منطقی را به عنوان شیوه مقابله با یک تکنیک عملیات روانی و در مواجهه با یک مغالطه دیده باشیم! اگر نگوییم اینگونه منطق خواندن با نخواندنش علی السویه است؛ می‌توان گفت بی‌ثمر و بی‌فایده خواهد بود. به تعبیر دیگر اینگونه منطق خواندن با هدف و فلسفه دانش منطق در تعارض است. این مقاله در صدد اثبات همین امر است.

بود که به ترتیب عبارت است از شرح منطق، منطق ساده، رهبر خرد و منطق کاربردی مورد ارزیابی قرار گرفتند.

جالب تر از همه اینها کتاب منطق کاربردی جناب سید اصغر خندان بود. خب ایشان با یک رویکرد تازه و جدیدی دست به تنظیم مجدد کتاب آموزشی علم منطق زده اند و با یک ادبیات جدیدی به آموزش منطق پرداخته اند و در آخر هر درسی هم کلی سوال به هدف کاربردی کردن دانسته های هر بخش قرار داده اند. همچنین علاوه بر آموزش منطق تصورات، تصدیقات و صناعات خمس که نیمی از کتاب را در برمیگیرد نیم دیگر کتاب را به آموزش مغالطات اختصاص داده اند.

ما از جهات مختلفی نظرات روشنفکرانه و تحول جویانه دکتر سید اصغر خندان برایمان اهمیت دارد زیرا دغدغه ایشان هم گامی به سوی تحقق روش نوین آموزش علم منطق بوده است و قطعاً هر تلاشی از هر بزرگواری در این زمینه صورت گرفته باشد برای ما ارزشمند است، و ما وظیفه خود میدانیم که آن را مورد بررسی قرار بدهیم و خوبی هایش را بگیریم و نقص هایش را هم برطرف کنیم که نقص این کتاب در این جهت است که آموزش مغالطات را به عنوان فصلی جدا از آموزش علم منطق قرار داده شده است در حالیکه ایده اصلی ما این است که آموزش مغالطات باید در ضمن آموزش منطق تصورات و تصدیقات صورت بگیرد و هر مغالطه را آنجا که مرتبط با متن درس شد

آن هستند و در همین حین در صدد پاسخگویی به شبهاتی از دانشمندان گذشته میشوند که به علم منطق ایراد وارد کرده اند و استاد به خوبی فایده دار بودن علم منطق را اثبات مینمایند. این کتاب برای کشف هدف منطق و کشف فایده اصلی این علم کمک کار خوبی بود.

همچنین بر روی کتاب مغالطات سید اصغر خندان کار عمیقی صورت گرفت. این کتاب از آن حیث مورد مطالعه قرار گرفت که هدف علم منطق را که جلوگیری از خطا هست را مشخص سازد، اصلاً نویسنده هم با همین رویکرد این کتاب را تالیف نمودند تا همه مغالطات درون استدلال و خارج استدلال را در یک مجموعه جمع آوری نمایند تا قدمی جدی در راستای تحقق اهداف آموزشی علم منطق بردارند و طوری این کتاب را طراحی کرده اند که قابل استفاده برای عموم افراد و حتی دبیرستانی ها و کسانی که منطق هم نخوانده اند باشد تا بتوانند با خواندن و آموزش این کتاب به اهداف علم منطق دست بیابند که مهم ترین اش شناسایی خطای دیگران و خطای خود است.

فصل تصورات منطق و مباحث ابتدائی اش به دلیل حساسیتی که داشت هم با کتاب دانش منطق خواننده شد و هم با کتاب المنطق مرحوم مظفر تا پایه منطق محکم بسته شود. سپس برای انجام این پژوهش کتاب هایی که در راستای آموزش منطق توسط اساتیدی مثل علی شیروانی، استاد عبد الحمید جوادی، محمود شهابی و علی اصغر خندان نوشته شده

در تعریف وجود دارد ولی نباید اهداف عملیات روانی را فقط در دو حوزه سیاسی و نظامی محدود نمود. اهداف مورد نظر با توجه به سطح بکارگیری عملیات روانی (تاکتیکی یا راهبردی) و منافع مورد نظر کابران آن می‌تواند سیاسی - دیپلماتیک، نظامی - امنیتی، فرهنگی - اجتماعی، اقتصادی و یا ترکیبی از چند مورد از این هدفها را شامل شود. (رضا جنیدی، تکنیک های عملیات روانی و شیوه مقابله با آن، ۱۳۹۸، ص ۲۹)

مغالطات:

محدود ترین تعریف مغالطه آن است که گفته اند: «قیاسی است مرکب از وهمیات یا مشبهات». تعریف دیگر این است که که مغالطه قیاس فاسدی است که منتج به نتیجه صحیح نباشد و فساد آن یا از جهت ماده است یا صورت یا هر دو.^۱

ابن رشد (۵۲۰ - ۵۹۵ هـ) میگوید: همان‌طور که برخی مردم واقعا عابد هستند و برخی به ظاهر عابد، ولی در واقع اهل ریا و خودنمایی اند و همان‌طور که برخی از طلا و نقره‌ها واقعی هستند و چیزهایی وجود دارند که به ظاهر طلا و نقره‌اند، همچنین برخی قیاس‌ها نیز واقعا قیاس‌اند و برخی شبیه قیاس، یعنی در حقیقت قیاس نیستند که آن‌ها را مغالطه می‌نامیم.^۲

۱ - الشیخ محمد رضا مظفر، المنطق، ص ۱۰

۲ - قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۳۶؛
خواجه نصیر الدین طوسی، اساس الاقتباس، به تصحیح مدرس رضوی، ص ۵۱۸

۳ - ابی الولید ابن رشد، تلخیص السفسطه، تحقیق محمد

آموزش داده شود. هدف این است که کاربرد گزاره های علم منطق در جلوگیری از مغالطات سر جای خودش نشان داده شود و گرنه جدا کردن آن از متن آموزش منطق؛ کاربردی بودن این علم را خوب نشان نمی‌دهد.

در آخر هم به هدف کاربردی سازی علم منطق روی پروژه تکنیک های عملیات روانی استاد رضا جنیدی سرمایه گذاری فکری صورت گرفت.

مناظریم

تعریف علم منطق:

مرحوم مظفر در تعریف علم منطق چنین می‌فرماید: «آلة قانونیة تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر» یعنی منطق ابزاری است از نوع قاعده و قانون که مراعات کردن و بکار بردن آن ذهن را از خطای در تفکر حفظ می‌کند.

عملیات روانی:

در بین تعاریفی که برای آن ارائه شده اگر بخواهیم جامع ترین اش را بیان کنیم می‌توان به تعریفی که بر اساس دکترین عملیات روانی ناتو در مارس ۲۰۰۲ بیان شده اشاره نمود: «عملیات روانی، سلسله فعالیت های روانشناسانه ای را شامل می‌شود که چه در زمان صلح، چه در زمان جنگ و چه در زمان بحران برای تاثیر گذاری بر نگرش و رفتار مخاطبان چه خودی، چه دشمن و چه بی طرف طرح ریزی می‌شود و در روند دستیابی به اهداف سیاسی و نظامی موثر می‌باشد.» با وجود جامعیتی که

در تعریف عام‌تر، مغالطه منحصر به استدلال نیست، بلکه بطور کلی، شکل غیر معتبری از استدلال دانسته شده است. به بیان دقیق‌تر، شکلهایی از استدلال که نتیجه آن تابع مقدمه یا مقدمه هایش نیست. تعریف عام‌تر و کلی‌تری نیز وجود دارد که در آن انواع خطاها و آشفتگی‌هایی که کم و بیش مرتبط با خطای در استدلال است نیز به معنای وسیع کلمه مغالطه نامیده می‌شود. طبق این تعریف وقوع مغالطات را می‌توان در حوزه‌عالم استنتاج در نظر گرفت، به این معنا که شخص با مقدمات یا بدون مقدمات، از راه‌های منطقی یا غیر آن و به صورت معتبر یا غیر معتبر بخواهد صدق یا کذب گزاره‌ای را نتیجه بگیرد، به ویژه اینکه بخواهد در مقام تفهیم یا تاثیرگذاری، مدعا یا محتوای گزاره‌ای را به افراد دیگر منتقل نماید. چنین نتیجه‌گیری یا گذر استنتاجی چیزی است که متصف به مغالطی بودن می‌شود. در عام‌ترین تعریف، گاهی عنوان مغالطه حتی به چیزی در حد یک باور نادرست اطلاق می‌شود.^۴

باید توجه داشت که در تمام تعریف‌ها این نکته مفروض است که آگاهانه و عمدی بودن تاثیری در تعریف مغالطه ندارد.

تعارض روشی فطری آموزشی علم منطقی با تعریف علم منطقی

همان‌طور که در تعریف علم منطق گذشت، نکات قابل توجهی در آن وجود دارد از جمله آنکه شناخت دقیق اجزا دستگاه منطق، ذهن انسان را از خطا باز نمی‌دارد بلکه تمرین و مهارت در کشف خطاست که باعث بازداشتن ذهن از خطا می‌شود. به تعبیر دیگر حفظ کردن از خطا به خود منطق نسبت داده نشده بلکه به مراعات کردن آن توسط فاعل اش نسبت داده شده است گرچه حفظ کردن از خطا در تعریف خود منطق است ولی امری است اضافی! و امر اضافی خارج از مرتبه ذات است. چون منطق ذاتاً آلت است و یک آلت در ذات خودش فی نفسه اصالتی ندارد بلکه اصالت منطق تنها بخاطر هدفی است که طبعاً غیر از خودش می‌باشد و در آنجا به مصرف واقعی خودش می‌رسد و نقش حقیقی خود را آنجا پیدا می‌کند. اینکه ما توجهی به آلت بودن منطق نداشته باشیم باعث می‌شود که آن را در موضع خودش قرار ندهیم حتی اگر تمام اجزای آن را دقیق بفهمیم، حفظ کنیم و حتی تدریس کنی راه بهتر برای اینکه بفهمیم تعریف علم منطق چیست باید بینیم که اصلاً علم منطق برای چه چیزی وضع شده است؟ یعنی اولین کسانی که قواعد منطقی را به صورت مدون در آوردند به چه انگیزه و غرضی اینکار را انجام دادند؟ با چه مسئله‌ای مواجه شدند و چه چالشی باعث شد آن‌ها به چنین فکری بیافتند؟

در جواب باید گفت که چالش مهم تاریخی که به عنوان خاستگاه علم منطق و علت اصلی تدوین این دانش قرار گرفت مبارزه با مغالطات

سلیم سالم، ص ۲-۴

^۴ Paul Edward, The Encyclopedia of Philosophy, NEW YORK, p.169_170

سوفیست‌ها بوده است! وقتی قوانین منطقی که عمدتاً در ذهن و ضمیر انسان‌ها مفطور است به وسیله سوفیست‌ها مورد شک و تردید و اهمال یا انکار قرار گرفت فیلسوفان بزرگی همچون سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق.م) افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) و ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق.م) به مبارزه با آن قد علم کردند که سرانجام تلاش آن‌ها به ویژه با تدوین علم منطق به وسیله ارسطو به نهایت رسید. از این رو می‌گوییم که خاستگاه این علم مبارزه با مغالطات سوفیست‌ها بود است! بنابراین تعریف علم منطق با خاستگاه این علم ارتباط مستقیم دارد. این امر اهمیت و ضرورت توجه ویژه به مسئله مغالطات را در فرآیند آموزش علم منطق دو چندان می‌کند. درحالی‌که ما امروز این توجه را به عنوان یک امر محوری در آموزش علم منطق مشاهده نمی‌کنیم گویا که اصلاً این مهم، به حاشیه کشیده است.

در مجموع در فرآیند آموزش علم منطق نام مغالطات را یکبار آنهم در آخر کتاب‌های منطق، در قسمت صناعات خمس، در بخش مغالطات می‌بینیم در مورد اش‌بحث و گفتگو می‌کنیم درحالی‌که کل منطق قواعدی است که اگر هر کدام شان درست بکار گرفته نشوند می‌تواند منشاء تولید مغالطات فراوانی شود. پس چرا نباید آموزش مغالطات به عنوان یک هدف و اصل در ضمن آموزش علم منطق و در فرآیند آموزش تک‌تک گزاره‌های آن محور و اساس قرار بگیرد؟

خب افرادی برای اینکه بیایند این مشکل را

برطرف کنند گفته‌اند که ما باید یک زیر شاخه به شاخه‌های علم منطق اضافه کنیم و آن عبارت بود از "منطق کاربردی" که باید در کنار زیرشاخه‌های دیگر علم منطق مثل منطق ریاضی، منطق مادی و... آموزش داده شود! با این رویکرد که کمتر به بُعد آموزش علم منطق پرداخته شود بلکه بیشتر به بُعد آموزش مغالطات و تمایز تشخیص آن پرداخته شود. سید اصغر خندان در مقدمه کتاب منطق کاربردی خود می‌گوید: منطق کاربردی، رشته مستقلی در کنار منطق صوری و منطق مادی نیست بلکه گرایشی است که به ویژه در چند دهه اخیر مورد توجه قرار گرفته و با بهره‌گیری از قواعد موجود در همه رشته‌های منطقی سعی دارد جنبه مهارتی و کاربردی منطق را هدف اصلی آموزش منطق قرار دهد. اما سوال ما اینجاست که آیا با توجه به تعریف علم منطق آیا عبارت منطق کاربردی، اساساً عبارت درستی است؟

اگر بخواهیم جواب این سوال را مورد بررسی قرار بدهیم یا باید بگوییم خود منطق فی‌نفسه کاربردی نیست و باید بیایم یک گرایش ویژه تری به نام منطق کاربردی برای آن تعریف کنیم که عهده دار بُعد مهارتی علم منطق و ناظر به کاربرد آن بشود یا خود منطق فی‌نفسه کاربردی هست فقط باید روش آموزش آن بهتر هدف را محقق کند؟

به عبارت دیگر یا منطق کاربردی نیست و باید قید "کاربردی" به آن اضافه بشود یا منطق

که دانسته‌های خودش را بکار نمی‌گیرد! آری این جواب، جواب خوبی است اما تنها زمانیکه "سیستم آموزشی" علم منطق بی نقص و عیب باشد و از جانب آن اشکالی وارد نباشد! در حالیکه اگر سیستم آموزش منطق ما درست می‌بود ما نباید شاهد این میزان دانش آموختگان علم منطق می‌بودیم که قدرت کاربردی کردن علم خود را در مقام کشف خطا و جلوگیری از آن نداشته باشند.

میدانیم که مشکل از خود دانش منطق نیست زیرا که منطق صوری تشکیل یافته از ساختاری است که با گزاره‌های بدیهی شکل یافته و یا با گزاره‌های نظری که بازگشت به بدیهی می‌کند! پس اصل ساختار علم منطق، ساختاری عقلی و مستحکم و منسجم است که در طول ادوار تاریخی پرورش یافته و به پختگی هرچه تمام تر رسیده است و اکنون هم به تبویبی کاملتر و با دسته‌بندی مناسب تری رسیده است! بلکه همان‌طور که بیان شد این مشکل بر می‌گردد به روش ارائه و آموزش علم منطق و روش مفاهمه و ارتباط‌گیری با این علم، که باعث می‌شود دانش‌پژوه کاربردی بودن تک تک گزاره‌های منطقی را احساس نکند!

حال که فهمیدیم مشکل از خود علم منطق نیست؛ بلکه مشکل به روش آموزش آن بر می‌گردد؛ در صدد آنیم که ریشه بنیادی این نقص موجود در ساختار آموزش فعلی علم منطق را بدست بیاوریم و بعد در مقام ارائه پیشنهاد و راه حل بر بیاییم آنهم با این معیار

ذاتاً کاربردی است و اضافه شدن چنین قیدی به آن بی مفهوم خواهد بود! از این دو حالت خارج نیست. در حالیکه ما در تعریف علم منطق گفتیم که «المنطق آله قانونیه»! آلت بودن (یا به اصطلاح فارسی ابزاری بودن) منطق، ریشه در تعریف آن دارد. منطق اصالتاً آلی است و برای کاربردی شدن وضع شده است، لذا اگر بکار گرفته نشود اصلاً تعریف منطق حاصل نشده است. بنابراین عبارت "منطق کاربردی" از اساس عبارت نادرستی است! ما نمی‌خواهیم برای اینکه منطق را کاربردی کنیم بیاییم کاری علاوه بر سازمان انجام بدهیم و یک گرایش دیگری تعریف کنیم یا از بُعد شناختی آن کم بگذاریم و به بُعد مهارتی آن بیشتر پردازیم! بلکه ما فقط و فقط دنبال تحقق تعریف و فلسفه علم منطق هستیم! همین و تمام! باید همین آموزش علم منطق کارآمد بشود. همان‌طور که اصل "کارآمدی" درباره هر علمی قابل تعمیم است و کلاً باید آموزش هر علمی کارآمد بشود و ناظر به تحقق هدف آن علم در عالم خارج باشد. لذا کارآمدی منطق هم به این است که هدف منطق در عالم واقع تحقق پیدا کند. اگر می‌بینیم که این ساختار آموزشی، هدف علم منطق را که مغالطه‌یابی و پیشگیری از خطاست را رقم‌نمیزند خوب پس باید تغییر کند.

شاید جواب پرسش کلیشه‌ای و تاریخی که چرا بیشتر منطق‌دانان خودشان منطق را رعایت نمی‌کنند فراتر از جواب رایجی باشد که به آن می‌دهند و همه مشکل را به دانشجوی علم منطق نسبت می‌دهند که تقصیر خودش است

که آموزش علم منطق با تعریف و فلسفه اش تناسب پیدا کند!

تصور می‌شود که مشکل ریشه ای تر باشد زیرا که هنوز علم، جایگاه واقعی خودش را در نظام فعلی حوزه و دانشگاه پیدا نکرده است. علم از مدار و جایگاه اصلی خودش خارج شده است. این امر ریشه بنیادی غالب مشکلات در نظام های آموزشی فعلی ماست. حال جایگاه واقعی علم کجاست؟

علم در منظومه معارف دینی به عنوان ابزار و وسیله عمل شناخته می‌شود و خودش فی نفسه اصالتی ندارد. و تمام اصالت آن به مقدمه بودن اش برای عمل است! و اگر انسان به دانسته هایش عمل کند باعث فعال شدن قوای ادراکی اش می‌شود و انسان به میزان به فعلیت رسیدن قوای ادراکی اش، می‌تواند هر چیزی را در عالم هستی ادراک کند که علم یکی از آن ادراکات انسان خواهد بود! زیرا قوای ادراکی انسان محدود به چیزی نخواهند بود و به میزان شکوفایی شان می‌توانند حقایق عالم را که شامل حکمت، اسرار، محبت، نور، اسماء الهی، لذت های معنوی، کیفیت نفوس انسان های دیگر، حضور ملائکه و جنیان و... هست را ادراک نماید.

غرض از بیان این نکته این بود که دانسته شود همه علوم وسیله و ابزار هستند برای اینکه انسان به عمل درست برسد و عمل هم ابزار و وسیله تکامل، رشد و تعالی وجود و ادراک انسان بشود. بنابراین غایت انسان است و علم در

حقیقت وسیله است؛ هر چند که بیایند در خود علوم، دسته بندی انجام دهند و بگویند علوم دو دسته اند یا آلی اند یا اصالی! در این صورت هم باز ذات علم تغییر نمی‌کند! بله ما این واقعیت را انکار نمی‌کنیم که بعضی از علوم نسبت به بعضی دیگر استقلال دارند و کسی برای اینکه بخواهد به درک آنها برسد لازم است اول علوم مقدماتی را طی کرده باشد: «العلوم بعضهم آله ليعض» از همین رو هم به علم منطق علم آلی گفته اند زیرا که مقدمه ای است که برای علوم دیگر مخصوصا برای علم فلسفه که نسبت به منطق، علم اصالی محسوب می‌شود، تا حدی که به منطق لقب مادر علوم را نسبت داده اند. این واقعیت قابل تردید نیست! اما انسان به فهم هر علمی هم برسد در مقام عمل از آن علم، به عنوان ابزار و آلت برای حرکت و حل مسئله خود استفاده می‌کند؛ زیرا در اصل شأن علم همین است. همان طور که امیرالمومنین (علیه السلام) فرمود: «یا کمیل ما من حركة إلا وأنت محتاج فیها إلى معرفة»^۵

وقتی ماهیت علم چنین واقعیتی دارد آنگاه اگر علم را برای خود علم خواستیم و آن را برای علم بالاترش طلب کردیم و همینطور در تسلسل غوطه ور شدیم، فلسفه علم را باطل کرده ایم؛ زیرا علم را در جایگاه و موضع اش قرار ندادیم! آن علمی که منجر به گشایش و حل مسئله نشود، فلسفه اش را از دست داده و مهر بطلان خورده است زیرا که به مثابه آلتی می‌باشد که هیچ وقتی به کار نیامده و

به مصرف واقعی خودش که برای آن ساخته شده بود نرسیده است. علاوه بر آن باید این مسئله را هم در نظر بگیریم که ما در چه جهانی هستیم؟ و علم آموزی ما دارد در چه جهانی روی می‌دهد؟ ما در بهشت زندگی نمی‌کنیم و در بهشت مشغول علم آموزی و مطالعه نیستیم بلکه در دنیایی پر از مشکلات و پر از سختی‌ها و نقص‌ها زندگی می‌کنیم و خداوند با ما مثل نمایندگان خودش روی زمین برخورد کرده است و از ما خواسته است که این مشکلات را برطرف کنیم؛ همان‌طور که حل مشکلات ضعیف را بر دوش قوی گذاشته است و حل مشکلات جاهل را بر دوش عالم قرار داده است و انسان‌ها را در قبال مشکلات و مسائل همدیگر مسئول قرار داده است. به آن‌ها امر فرموده است که به فکر حل مشکلات خود و بندگان من باشید. خداوند ما را وارد چنین دنیایی کرده است.

اینکه قرآن می‌گوید: «لقد خلقنا الانسان فی کبد» (البلد/۴) ما انسان را در رنج آفریدیم. با این حال علت رنج انسان چیست؟ باید گفت علت رنج انسان به ذات خود انسان برمی‌گردد که ذاتاً فقیر و نیازمند آفریده شده است. اولاً انسان از ادراک نیازها و فقدان‌هایش متحمل رنج می‌شود، ثانیاً در راه برآورده ساختن نیازهایش رنج‌های فراوان و بیشتری را باید به جان بخرد! تعبیر دیگر از اینکه «ما انسان را در رنج آفریدیم» این است که «ما انسان را غرق در نیاز آفریدیم». همه سخن در این جاست! وقتی انسان‌ها غرق در نیاز و سرشار از

مسئله و چالش‌اند دانش نمی‌تواند بی مسئله و بی تفاوت بماند! دانش نمی‌تواند در چنین وضعیتی زینت بخش کتابخانه‌های عظیم و پر طول و عرض باشد یا در ذهن دانشمندان و علما محصور بماند و همراه ایشان به خاک سپرده شود. لذا با این مقدمات می‌توانیم بگوییم علم فلسفه‌اش می‌شود برطرف کردن نیازهای انسان و نیازهای حیات او! می‌شود حل مسئله و حل چالش! «مسئله» هم که می‌گوییم منظورمان مسائل در حیطه خود علم نیست بلکه فلسفه علم چیزی خارج از ذات خودش هست. این بیان دیگری از همان آلی بودن ذات علم است. یعنی تا زمانی که شما فلسفه یک علمی را در رسیدن به علم دیگر خلاصه می‌کنید گویا ابزاری را برای ابزار دیگر طلب کرده‌اید بنابراین فلسفه آن علم تحقق نبخشیده‌اید! هر علمی که می‌خواهد باشد، باشد! یک وسیله هیچ‌گاه فی نفسه موضوعیتی ندارد و انسان نباید در ذات آن متوقف بشود بلکه باید آن را وسیله‌ای ببیند برای اینکه بیاید در عالم واقعیت، رسالتی که بخاطر آن خلق شده بود را به انجام برساند و باری را از روی زمین و از روی دوش بندگان خدا بر دارد! ولی اگر انسان در ذات علم متوقف بشود، هیچ‌گاه از عالم ذهن و از عالم نظریات نجات پیدا نخواهد کرد و برای همیشه در حجاب‌های علم غوطه‌ور خواهد ماند و در متن واقعیت جامعه و زندگی، به موجودی بی مصرف و ناکارآمد تبدیل خواهد شد. حتی اگر بالاترین شهرت را هم بدست بیاورد اما در نزد خدا ارزشی ندارد زیرا مشکلی از بندگان حل نکرده است.

حال شاید شما بگویید فلسفه علم این است که ما را با حقیقت اشیا و با حقیقت انسان و حقیقت هستی آشنا کند و میل حقیقت جویی انسان را ارضا نماید. همین!

اکنون پاسخ ما این است که همیشه ایدلوژی بر روی جهان بینی سوار می شود و با بدست آوردن جهان بینی یاد می گیریم بر مبنای حقیقت جهان و انسان چگونه رفتار کنیم. اگر هم خدا میل حقیقت جویی را در انسان قرار داده برای همین منظور است! چون تا انسان اول حقیقت خود و هستی را نشناسد نمی تواند به زندگی و رفتار درست رهنمون بشود! پس شناخت یک شیء وسیله ای است برای اینکه به روش برخورد با آن دست پیدا کنیم یا اگر هم به آن شیء دسترسی نداریم نسبت خودمان را با آن متوجه بشویم تا در عمل متفاوت تر از قبل رفتار کنیم.

خب این واقعیتی است که ما از آن بطور کلی غفلت کرده ایم و جایگاه علم را در نظام آموزشی خودمان به عنوان محور، اصل، هدف و غایت می بینیم و علم را برای علم می خواهیم و غایت تحصیل حوزوی را اجتهاد قرار داده ایم نه کارآمدی در اجتماع! تحقیق و پژوهش را برای گسترش ساحت علم انجام می دهیم نه برای حل مسئله و خلاءهای جامعه! گویا که از دایره علم نمی توانیم خارج شویم.

شهید صدر در همین باره می گوید:

بارها گفته ایم که اگر در پی این علوم (حوزوی) می رویم و خودمان را به آن مجهز

می کنیم فقط برای این است که می خواهیم با استفاده از این علوم برای حمایت از اسلام به میدان جنگ با دشمنان دین و اسلام برویم؛ و گرنه صرف دانستن و فهم عمیق این مطالب اصولی و فقهی و تبحر در آنها هیچ تغییری در وضع اسلام ایجاد نمی کند، اوضاع امروز اسلام را حتی یک گام به پیش نمی برد، مشکلی را از مشکلات مسلمانان را از میان بر نمی دارد و دردی از دردهای امت اسلام را درمان نمی کند.... بنابراین نگاه ما به علم و این مطالب باید همواره از جنس معنای حرفی باشد (معنایی که استقلال ذاتی ندارد) نه معنای اسمی (معنایی که استقلال ذاتی دارد)! باید این مطالب را سلاحی در خدمت دین و اسلام بدانیم (انتشارات دار الصدر - ۱۳۹۸ - حوزه و بایسته ها - ص ۱۴۱)

این برخورد با علم نشان دهنده یک خطای راهبردی و خطرناک است که موجب می شود انسان دچار حجاب علم و شهوت علمی بشود. حجاب علم زمانی اتفاق می افتد که علم را برای خود علم بخواهیم نه برای حل مسئله! نه برای کمک به بندگان خدا! نه برای حل مسائل انفسی خودمان! اینجاست که ما به حجاب علم گرفتار شده ایم چون خود علم برای ما موضوعیت پیدا کرده است.

همین خطر در مواجهه با علم منطق هم وجود دارد! اینکه آنرا جزو دسته علوم آلی به حساب آورده اند تنها مختص به منطق نیست بلکه همه علوم ذاتاً آلی هستند آنهم نه به این معنا که آلت برای علوم دیگر می باشند بلکه به این

معنا که آلت برای عمل هستند؛ یعنی برای امری بیرون از ذات خودشان! تنها وسیله‌ای برای تحقق، اثرگذاری و حل مسئله می‌باشند. فلسفه علم منطق مثل فلسفه هر علم دیگری برای حل مسئله است و مسئله علم منطق امنیت بخشی به دستگاه فکری بشریت است و برای مبارزه با دشمنان اندیشه و اخلال گران در دستگاه فکری بشر وضع شده است. این یک هدف عینی و ملموس و خارجی و واقعی است!

اگر در مقام آموزش، به دانش منطق، نگاه ابزاری نشود بلکه با نگاه استقلالی و اصالی مورد آموزش قرار بگیرد مثل این می‌ماند که ما بیاییم به یک سرباز یکسال تمام اجزاء یک اسلحه را آموزش بدهیم و بعد برویم بقیه تجهیزات نظامی را به او آموزش بدهیم تا به همین منوال پانزده سال از عمرش در این ساختار آموزشی اسلحه‌شناسی سپری شود. اگر این سرباز با این اسلحه‌ها یک روز هم در میدان جنگ حضور پیدا نکند و در مقابل دشمنان صف آرایی نکند این چه فایده‌ای خواهد داشت؟ آنهم در این زمانه‌ای که ما بیش از هر زمانی محتاج به سربازانی فعال در میدان نبرد با دشمنان اندیشه‌ها و افکار هستیم! آنهم در زمانه‌ای که از هر سو و از هر طرف دشمنان مردم ما را زیر بار تهاجم نرم خودشان قرار داده‌اند! آیا غیر از این است که فلسفه این اسلحه‌شناسی‌ها تنها در میدان نبرد معنا پیدا می‌کند؟

امروز آموزش منطق در حوزه‌های علمیة دقیقا به مثابه همین مثال مضحک تبدیل شده است. طلاب منطق را می‌آموزند ولی هیچ‌گاه با آن به میدان نبرد رسانه‌ها و عرصه جنگ نرم و عملیات ذهنی و روانی که دشمن بیش از هر زمانی برپا کرده است وارد نمی‌شوند.

و اگر از این اسلحه در میدان خودش استفاده نشود خواندن این علم با نخواندن آن یکسان خواهد بود بلکه باری بر دوش است که جز وزر و وبال بر انسان نخواهد افزود! اینکه از قدیم می‌گفتند علم بهتر است یا ثروت؟ جواب واقعی‌اش این است که هر دو آن وزر و وبال است اگر درست بکار گرفته نشوند و جز بار مسئولیت برآوردی برای انسان به ارمغان نمی‌آورد. بلکه به مراتب وزر و وبال علم از وزر و وبال مال و ثروت بیشتر است و مسئولیت خطیرتری بر دوش انسان می‌گذارد!

حال کسی منطق بخواند ولی قدرت تشخیص و قدرت خنثی‌سازی مغالطات را بدست نیاورد گویا اصلا فلسفه علم منطق را تحقق نبخشیده است؛ همچنین کسی که منطق را بخواند ولی وارد حوزه مقابله با عملیات روانی دشمن در عصر حاضر نشود باز فلسفه علم منطق را محقق نکرده است! زیرا از یک طرف علم منطق است که فلسفه‌اش جلوگیری از مغالطات فکری است و از طرف دیگر عملیات روانی دشمنان است که فلسفه کارشان ایجاد مغالطه و خطا در ذهن مخاطبین است. خب دقیقا میبینیم محل نقش آفرینی منطق پیدا می‌شود! محلی که ماموریت

ویژه منطق می‌تواند در آن تحقق پیدا کند. اینجا حتی اگر خود منطق هم می‌توانست زبان به سخن باز کند میگفت: «مسئله اصلی من و دقدقه و نگرانی اساسی‌ام همین موضع بوده است.» منطق یعنی اسلحه مبارزه با دشمنان اندیشه و تفکر! فلسفه علم منطق همین است و باید ناظر به چنین کاربردی هم آموزش داده شود.

باید روی مباحث تکنیک‌های عملیات روانی واکاوی و ریشه‌یابی صورت بگیرد تا دقیقاً فهمیده شود بازگشت این تکنیک‌ها به کدام یک از مباحث منطقی است. باید رابطه بین تکنیک‌های عملیات روانی با اصول منطقی پیدا شود تا روشن شود چگونه منطق می‌تواند راه خنثی‌سازی این حربه‌ها را پیش رویمان بگذارد و گزاره‌هایش چه جوابی در قبال آنها دارند؟ کدام گزاره منطقی اگر رعایت نشود منجر به سوء استفاده دشمن و تولید چنین حربه‌هایی برای فریب اذهان عمومی می‌شود؟ در مقام بعدی باید چگونه منطق آموزش داده شود که کل تکنیک‌های عملیات روانی دشمن بر روی ذهن مردم خنثی‌سازی شود و یا دیگر بی‌اثر شود؟ باید این رابطه‌شناسی بین علم منطق و بحث مغالطات و همین‌طور بحث تکنیک‌های عملیات روانی با دقت فراوانی صورت بگیرد تا علم منطق جایگاه واقعی خودش را در مقام حل مساله پیدا بکند. باید با مباحثی که در حوزه عملیات روانی مطرح می‌شود بصورت کارشناسی و تخصصی و علمی برخورد شود. اگر هم ما حوزه آمده ایم برای این

بوده است که بتوانیم نظر کارشناسی درباره حوزه فکر و اندیشه بدهیم! ما چه بخواهیم و چه نخواهیم رسالت اصلاح و حفظ اندیشه جامعه را برعهده گرفته ایم و اکنون که منطق می‌خوانیم باید بدانیم منطق را در افق چنین رسالتی باید بخوانیم تا منجر به حفظ اندیشه انسانها از مغالطات و ایمنی بخشیدن به آنها در میدان عملیات روانی دشمن بشود. جالبه خیلی از ما طلبه‌هایی هم که در حوزه غرق در منطق خواندن می‌شویم از کاربرد منطق در چنین عرصه‌هایی بکلی غافل هستیم. علت این امر را هم باید در ساختار آموزشی جستجو کرد؛ چرا که اصلاً به دانش‌آموختگانش اجازه چنین مواجهه کاربرد محوری را با علم منطق نمی‌دهد. از سوی دیگر ما تنها مشغول یکسری گزاره‌های خشک منطقی می‌شویم و زیاد با آن ارتباط برقرار نمی‌کنیم. امتحان‌اش را می‌دهیم و نمره قبولی‌اش را هر طور شده می‌گیریم و از دست‌اش خلاص می‌شویم! نه می‌دانیم این حرفها را باید چه کارش کنیم! نه می‌فهمیم که به درد کجای زندگی می‌خورد! و نه مهارت بدست می‌آوریم که چگونه باید از آنها بهره‌وری کنیم! لذا اکثر منطق‌را به دست فراموشی می‌سپاریم! گویا که ما سوگند خورده ایم که دروس حوزوی را ناظر به کاربرد و حل مسئله نخوانیم! همین دغدغه را آقای علی اصغر خندان در مقدمه کتاب مغالطات‌اش در قالب خاطره‌ای از خودش به عنوان یک دانش‌آموخته علم منطق در اولین جلسه مواجهه‌اش با کلاس آموزش آن می‌آورد که بیان‌اش خالی

می‌افزود. دقیقاً نمی‌دانستم به دنبال چه هستم؟ اما فقط می‌دیدم که مباحثی چون بحث الفاظ و دلالت، کلیات خمس، جنس، نوع، فصل، عرض عام و خاص و تطبیق چندین و چند باره آن‌ها بر مثال انحصاری «انسان، حیوان ناطق است» اشکال چهارگانه قیاس، ضروب شانزده گانه، شرایط انتاج هر یک (مغ کب، خین کاین!) و مثال‌های مجهور و تکراری آن‌ها و... مباحثی نبودند که مهارت اجتناب از خطای در اندیشه را در من ایجاد کنند. مباحث دروس منطق گاهی چنان از هدف مورد توقع دور بود که می‌توانستم آن‌ها را هم ردیف موضوعاتی در علم نحو، معمای هوش یا حتی شیمی آلی قرار دهم. به هر حال آن درس به پایان رسید و در سالهای بعدی نیز کتاب‌های منطقی دیگری نیز خواندم. از جمله کتاب المنطق مرحوم مظفر و کتاب الاشارات و التنبیهاث ابن سینا با شرح خواجه نصیر که البته جالب توجه بودند و موجب صرف تفکر و تشحیذ ذهن می‌شدند، اما با هدف تعیین شده برای افزایش مهارت تفکر در اجتناب از خطا، فاصله زیادی داشتند. گفتیم که منطق ابزاری است برای اجتناب از خطای اندیشه، اما باید دانست که مشکل دانش منطق این است که حیثیت ابزاری آن یا بدست فراموشی سپرده شده و یا مورد خلط و اشتباه قرار گرفته است. به این ترتیب که منطق دانان به جای تعیین چگونگی استفاده بهتر از این ابزار، تمام اهتمام خویش را مصروف شناخت هرچه دقیق‌تر آن کرده‌اند و درباره ابواب، فصول و مباحث گوناگون آن به

از لطف نیست. زیرا بیانگر اولین جرقه‌های ذهنی او برای نوشتن کتاب مغالطات و کتاب منطق کاربردی می‌باشد. او می‌نویسد: استاد منضبط درس منطق، فضای فکری خاص خود را داشت. جلسه اول کلاس او را به خاطر می‌آورم که وقتی علم منطق را به دانشجویان معرفی و هدف آن را بیان می‌کرد اعجاب مرا برانگیخت: منطق ابزاری علمی است که بکارگیری آن ذهن انسان را از خطای در تفکر باز می‌دارد. با توجه به ذهنیتی که از تفکر در علوم ریاضی داشتم و با توجه به فهم نادرست و خام خود از علوم انسانی، علم منطق برایم بسیار عجیب و رویایی می‌نمود و این گمان را در ذهنم ایجاد کرد که گویی منطق چراغ جادویی است که با استخدام آن می‌توان بر مرکب اندیشه سوار شد و در قلمرو دانش و معرفت به هر سو تاخت و فاتح قلمروهای گوناگون شد و از هر عرصه، متاع چشم‌گیری به ارمغان آورد. احساس غبن و خسارت می‌کردم که چرا تاکنون از وجود چنین شاه‌کلیدی غافل و از استفاده از آن محروم مانده بودم. به راستی که چه جادویی می‌نمود؛ ابزاری علمی که بکارگیری آن ذهن را از خطای در تفکر باز می‌دارد! بسیار طول کشید تا دریابم مراد از خطای در تفکر چیست و انواع تفکر کدام است و ابزار علمی به چه معناست و منطق چه جایگاهی دارد. اما حضور من در جلسات دوم به بعد که توقع شنیدن اسرار و رموز عالم تفکر برای اجتناب از لغزش در اندیشه را داشتم، جالب بود. دروس منطقی به تدریج عرضه می‌شد و بر ناامیدی و سرخوردگی من

موشکافی و چون و چرا پرداختند. جالب اینکه اختلاف نظرهایی در میان خود ایشان پدید آمد که غرض و غایت اصلی منطق را تا حد زیادی به دست فراموشی سپرد. (علی اصغر خندان - ۱۳۹۷- بوستان کتاب - ص ۱۵)

راهکار اساسی که به نظر می‌رسد این است که بیشتر از اینکه به خود منطق بال و پر بدهیم و خود آن برایمان موضوعیت پیدا کند و تمام وقت مان را روی یاد دهی و یادگیری اجزای آن بگذاریم باید بیاییم برای تحقق هدف علم منطق سازوکاری ایجاد کنیم تا آموزنده، گزاره های منطقی را در مواجهه با مغالطات، کارآمد احساس کند و بیشتر در مقام حل مسائل مغالطه آمیز در بیاید.

تازه این حرفها را نباید به مثابه یک رویکرد جدید و متفاوت و ایده آل گرایانه نسبت به منطق فرض کرد زیرا سخن تنها بر سر تحقق فلسفه و تعریف علم منطق است نه امری فراتر از آن! اگر به منطق همین قدر واقع بینانه نگاه می‌شد روش آموزش منطق مان خیلی متفاوت تر می‌گشت. این همان تعارض ذاتی وضعیت فعلی آموزش علم منطق است با تعریف علم منطق!

روشی نوینی در آموزش علم منطقی بر محوریت مغالطات

همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد اینکه بحث مغالطات به عنوان یکی از ابواب صناعات خمس آنهم در آخرین بخش های کتاب های آموزش منطق مطرح شود؛ بمنزله کنار گذاشته شدن هدف علم منطق می‌باشد و اینکه اصل

به عنوان یک فرع آنهم به عنوان بحث پایانی پرداخته شده است. منظور این نیست که بحث صناعات خمس مخصوصاً بحث مغالطات اش بیاید اول کتب منطقی آموزش داده شود، بلکه مراد این است که به بحث مغالطات به عنوان اصل و هدف علم منطق نگاه شود؛ آنهم نه در همین حد که به عنوان شعار مطرح شود و بعد به همان روند سابق خودمان ادامه بدهیم! به هیچ وجه نباید به این مهم، صرفاً به عنوان بابی جدا و مختصر پرداخت بلکه باید بصورت موازی و در جریان آموزش تک تک گزاره های منطقی به آن پرداخته شود. باید به دانش پژوه نشان داد اگر فلان گزاره منطقی را رعایت نکند چه بُعد سلبی در پی خواهد داشت و چه مغالطه ای بخاطر رعایت نکردن آن به وجود می‌آید! اینطوری باعث می‌شود دانش پژوه اهمیت یک گزاره منطقی را با گوشت و پوست اش درک کند. این روش یعنی تلفیق آموزش مغالطات در ضمن آموزش علم منطق! ولی از این سخن، شاید این برداشت شود که ایده دکتر سید اصغر خندان هم در کتاب منطق کاربردی اش همین بوده است ایشان هم عقیده دارند که باید آموزش مغالطات به عنوان یک سرفصل مخصوص به خود، به فصول علم منطق اضافه بشود به این روش که بعد از آموزش منطق تصورات و تصدیقات، آموزش انواع مغالطات هم صورت بگیرد. اما پاسخی که می‌دهیم که اینجور کارها هدف علم منطق را محقق نمی‌کند. ما زمانی تعریف علم منطق در روش آموزش خودمان محقق کرده ایم که بتوانیم

هدف علم منطق را در تک تک گزاره‌های آن نشان بدهیم. اینگونه که هر گزاره منطقی که بر روی آن دست گذاشته می‌شود، مغالطه مخصوص به همان گزاره هم در کنارش مطرح بشود. اصطلاحاً به این روش می‌گویند آموزش بُعد سلبی در کنار بُعد ایجابی! یا تلفیق بُعد سلبی و ایجابی. همه گزاره‌های منطقی گزاره‌های ایجابی هستند و در صدد بیان قواعد و قوانین اند. چه در مباحث الفاظ، چه در مباحث تصور و تصدیق، چه در مباحث روش درست تعریف، چه در مباحث روش استدلال سازی، چه در مباحث استنتاج صحیح و چه در صناعات خمس! حال چرا علمای دانش منطق این گزاره‌های ایجابی را تدوین کرده‌اند؟! پاسخ در گذشته بیان شد برای اینکه اگر کسی به همین اصول عقلی، در سخن و نوشته‌اش پای بند باشد؛ دچار خطا و لغزش نمی‌شود. خوب بُعد سلبی اش چه می‌شود؟ اینکه اگر به این قواعد پای بند نباشد قطعاً دچار خطا می‌شود! بنابراین فلسفه منطق این است که گزاره‌های ایجابی را به دست ما بدهد تا دچار بُعد سلبی آن نشویم! به تعبیر دیگر فلسفه تک تک گزاره‌های منطقی خودش را در بُعد سلبی اش نشان می‌دهد. لذا در آموزش علم منطق بدون پرداختن به بُعد سلبی گزاره‌های منطقی فلسفه علم منطق محقق نخواهد شد. لذا بُعد سلبی گزاره‌های منطق نیز باید به قلم انشاء در بیاید و مغالطه مرتبط با هر گزاره به آن پیوند بخورد اگر بخواهیم بطور دقیق‌تر بیان کنیم باید در ضمن آموزش منطق تصورات

تمامی انواع "مغالطات خارج از استدلال" را به تناسب خودش آموزش داد! و همچنین در ضمن آموزش منطق تصدیقات تمامی انواع "مغالطات درون استدلال" را در جای خودش مطرح نمود.

تطبیق بر چند نمونه مثال

حال به عنوان نمونه مثال، چند تا از مغالطات موجود در کتاب مغالطات سید اصغر خندان را در حین آموزش منطق جاسازی میکنیم تا بهتر این مدل آموزشی منطق ملموس شود. اول از ساده‌ترین مغالطه شروع میکنیم که مغالطه اشتراک لفظ باشد. اگر یادتان باشد در مبحث الفاظ سه مدل دسته‌بندی از لفظ ارائه شد که یکی از مدل‌هایش دسته‌بندی لفظ واحد به اعتبار تعدد معانی اش بود. اگر لفظ تعدد معانی نداشته باشد؛ می‌شود لفظ مختص! و اگر تعدد معانی داشته باشد؛ حالت‌های مختلفی پیدا می‌کند که عبارت است از مجاز و حقیقت یا لفظ مشترک و یا لفظ منقول و یا مرتجل. هدف از ارائه این دسته‌بندی گفتن این نکته بوده است که تنها برای تعریف و استدلال می‌توان از لفظ مختص استفاده کرد و اگر کسی میخواهد از لفظ غیر مختص استفاده کند حتماً باید از قرینه استفاده کند و گرنه منشاء رهنزی فکری و مغالطات دامنه‌داری می‌شود. اینجا باید بحث "مغالطه اشتراک لفظ" در کتب آموزشی منطق باز بشود. اگر نام این مغالطه را اشتراک لفظ نامیده‌اند برای این است که می‌تواند همه انواع لفظ را شامل شود چه میخواهد فعل باشد و چه میخواهد اسم باشد

- با وجود امثال شما وضع دانشگاه اصلاح نمی‌شود. (با: علی رغم یا در صورت؟)
- او عمری با ریا و خودخواهی مبارزه کرد. (با: پیشوند یا حرف اضافه برای تعدیه؟)

- بعضی شرکت‌ها نظیر آرامکو یا کمپانی نفت خلیج باعث تضعیف مواضع اوپک میشوند. (یا: تقسیم و تردید یا تساوی به معنای به عبارت دیگر؟)

در اینجا می‌توان در کنار مغالطه اشتراک لفظ، مغالطه ابهام ساختاری را هم مطرح کرد زیرا آن هم به دلیل وجود معانی گوناگونی است که از سیاق جمله فهمیده می‌شود با این تفاوت که معانی گوناگون در اینجا ناشی از یک لفظ نیست بلکه جمله با ترکیب خاص خود به گونه‌ای است که بیش از یک معنا را افاده می‌کند درحالی‌که نویسنده یا گوینده مثل مغالطه اشتراک لفظ، قرینه‌ای برای تشخیص باقی نگذاشته است. معمولاً چنین مغالطه‌ای در جایی رخ می‌دهد که آن جمله برای مخاطب مطابق با یک تفسیر صحیح و مقبول می‌باشد و مطابق با تأویل و برداشتی دیگر خطا و غیر قابل قبول. حال اگر شخص آن جمله را در مقدمات استدلال خود مطابق با تفسیر اول به کار برد، ولی استنتاج خود را مطابق با تفسیر دوم انجام دهد، مرتکب این مغالطه شده است. حال دلایلی باعث می‌شود یک جمله دارای بیش از یک معنا باشد که به یکی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. گاهی علت این امر ابهام در مرجع ضمیر است؛ یعنی اگر ضمیری یا ضمایری

و چه حرف! زیرا که تعدد معانی در هر یک از آن‌ها می‌تواند موجب ارتکاب مغالطه شود. خوب حالا می‌آییم مثال‌های مغالطه اشتراک لفظ را تشریح می‌نماییم.

چند مثال برای اشتراک اسم:

- او و همسرش پنج سال اختلاف داشتند (اختلاف: تفاوت یا مشاجره؟)

- در فارسی کتاب‌های امثال قرآن زیاد نیست (امثال: جمع مثل به معنای مانند یا جمع مثل به معنای مجموعه ضرب المثل؟)

- حمید دوست بیست ساله من است (بیست ساله: برای مدت بیست سال یا دارای سن بیست سال؟)

چند مثال برای اشتراک فعل او چند غزل سعدی را خوب و بی‌اشکال خواند. (خواندن: قرائت کردن یا اعلام کردن؟)

- آن‌ها از ما چند عکس گرفتند. (عکس گرفتن: دریافت کردن عکس یا عکس انداختن؟)

- اگر دادگاه هم بگذارد، من پا روی حق نخواهم گذاشت. (گذاشتن: اجازه دادن یا قرار دادن)

- این کتاب قیمت ندارد. (قیمت نداشتن: بسیار با ارزش بودن یا بسیار بی‌ارزش بودن؟)

چند مثال برای اشتراک حرف

- دهمین و آخرین فصل کتاب درباره عبادت است (و: عطف (با) یا بیان (یعنی))

در متن بکار برده شده باشد که مرجع ضمیر مشخص نباشد و دو یا چند مرجع، بتواند معنای اصلی آن ضمائر قرار بگیرد جمله چند پهلو و دارای معانی متعدد خواهد بود. مانند پاسخ ابن جوزی در زمانی که مردم از او پرسیدند که بعد از رسول اکرم (ص) خلیفه بر حق و بلافصل آن حضرت چه کسی بوده است؟ و ایشان بدلیل تقیه اینگونه جواب داده بودند: *مَنْ بَنَتْهُ فِی بَيْتِهِ!* یعنی کسی که دخترش در خانه اوست! اینجا هم از این جمله می‌تواند برداشت کرد منظور بنت خلیفه دوم عمر بوده که به عنوان همسر رسول خدا (ص) در خانه ایشان زندگی می‌کرده است و هم می‌تواند ضمیر اول برگردد به بنت رسول خدا حضرت زهرا (س) و ضمیر دوم برگردد به خانه حضرت علی (ع)! لذا هر گروهی مطابق عقیده خود از جمله او برداشت نمودند. مثال دیگر مغالطه گزاره های بدون سور می باشد. حال محل جاسازی آن کجاست؟ در ابتدای منطق تصدیقات که مباحث قضیه شناسی مطرح شد؛ قضیه حملیه به چهار اعتبار تقسیم‌بندی شد که یکی از انواع اش تقسیم قضیه حملیه به اعتبار موضوع آن بود. اگر موضوع قضیه حملیه جزئی باشد قضیه، قضیه شخصی می باشد و اگر موضوع آن کلی باشد، سه حالت پیدا می‌کند: قضیه طبیعی، قضیه مهمله و قضیه محصوره. فایده این دسته‌بندی بیان کردن این نکته است که تنها قضیه محصوره مناسب به کار رفتن در استدلال است؛ چرا که موضوع آن به علت داشتن سور، بر خلاف قضیه طبیعی و مهمله، دقیق‌ترین قضیه است. قضیه طبیعی که

در اصل قابلیت پذیرش صور را ندارد زیرا که موضوع اش ناظر به مصداق نیست. ولی قضیه مهمله با اینکه قابلیت پذیرش سور را دارد ولی سور نگرفته است. از همین رو قضایای مهمله به شدت مغالطه خیز هستند. اگر چه استفاده از گزاره های مهمله به خودی خود جنبه مغالطی ندارد اما می‌تواند در خیلی از مواقع پیدا کند لذا بهتر است که نسبت به استعمال این گزاره ها حساس بود و همواره باید گزاره های بدون سور را مورد آزمایش قرار داد تا مطمئن شد جنبه مغالطی ندارد یا اینکه اطراف قضیه مهمله را مورد بررسی قرار داد که آیا قبل و بعدش تخصیصی زده شده است یا خیر! مثل: *مَنْ اِيشَان رَا بَه عِنْوَانِ اسْتَادِ خُودِ اِتْخَابِ كُردِهَام زِيْرَا شَاكِرْدَانِ اِيشَان بَسِيَار مَوْفِق بُوْدِهْ اَنْد.* (بدون استثناء؟! می‌شود در کنار مغالطه "گزاره های بدون سور"، مغالطه "سورهای کلی نما" را هم آموزش داد، با این تفاوت که در آنجا هیچ سوری استفاده نشده، اما در اینجا از یک سور مبهم استفاده شده است و ابهام اش آنجایی ایجاد می‌شود که در حقیقت مراد یک حالت غیر کلی باشد اما طرز بیان گزاره طوری است که یک حالت کلی و عام و فراگیر را به ذهن متبادر می‌سازد. سورهایی مثل: قریب به اتفاق یا تقریباً در همه موارد! همچنین مثل سورهایی که جنبه نفی و سلب دارند، مانند: به ندرت، خیلی کم، نادراً. نمونه دیگر مغالطه "تعریف دوری" است که جایگاه آن در بحث شروط تعریف در منطق می باشد. در بحث شروط تعریف، پنج شرط

مغالطه سوء تالیف

یکسری مغالطات در مقام استدلال داریم که بنام مغالطات ربطی. در این مغالطات رابطه درستی بین مقدمات و نتیجه برقرار نشده است که به دو دسته تقسیم میشوند: در قیاس و در غیر قیاس (استقراء و تمثیل). و اما مغالطاتی که در قیاس یکی از مقدمات شان نادرست است عبارتند از:

مغالطه قیاس مضمرو و مردود

مغالطه یا این یا اون

مغالطه ذوالحدین جعلی

مغالطه خلط نسبت

مغالطه دلیل نامربوط

مغالطه مصادره به مطلوب

مغالطه استدلال دوری

و اما مغالطه در غیر قیاس که شامل مغالطات تمثیلی می‌شود و مغالطات در استقراء که مغالطات استقرائی عبارتند از:

مغالطه تعمیم شتاب زده

و مغالطات آماری (مغالطه نمونه کافی، مغالطه نمونه غیر تصادفی، مغالطه عدم واقع نمایی نمونه ها)

علاوه بر اینها نادرستی استدلال ممکن است در محتوای نادرست موجود در مقدمات آن باشد یعنی هر چند با صورت درستی به نتیجه استدلال رسیده ایم اما این نتیجه، مبتنی بر یکسری پیش فرض های نادرست است که در

ذکر می‌شود که رعایت نکردن هر کدام از آنها می‌تواند منجر به گرفتار شدن در دام یک مغالطه جدا شود که از میان آن پنج شرط، یکی از آنها این است که تعریف دوری نباشد چرا که مغالطه تعریف دوری پیش می‌آید. جنبه مغالطه آمیز تعریف دوری این است که مخاطب در فهم یک امر مبهم، به امر مبهم دیگری احاله داده می‌شود، در حالیکه فهم امر دوم نیازمند شناخت امر اول باشد. مثال: عارفی مدعی را پرسیدند جوانمردی چیست؟ گفت: ترک کام جویی، گفتند: کام جویی کدام است؟ پاسخ داد: ترک جوانمردی! اما اگر بخواهیم در مقام نمونه آوری با یک نگاه کلی تری رابطه بین مغالطات و مباحث منطقی را نشان بدهیم بهتر است وارد مغالطات در درون استدلال شویم. در این بخش یکسری مغالطاتی داریم بنام مغالطات صوری! شامل استدلال‌هایی میشوند که صورت و قالب استدلال بطور صحیح در آنها رعایت نشده باشد از همین رو آنها را مغالطات صوری می‌نامند. این مغالطات عبارتند از:

مغالطه عدم تکرار استاندارد حد وسط

مغالطه وضع تالی

مغالطه رفع مقدم

مغالطه مقدمات منفی

مغالطه مقدمات سازگار

مغالطه افراد غیر موجود

مغالطه ایهام انعکاس

مقدمات آن وجود دارد که این مغالطات بیشتر باید در منطق مادی مورد بحث قرار بگیرند. این مغالطات که ناشی از یک پیش فرض اشتباه اند عبارتند از:

مغالطه سنت‌گرایی

مغالطه سنت‌گریزی

مغالطه عدم سابقه

مغالطه تجدد

مغالطه برتری فقر

مغالطه برتری ثروت

مغالطه توسل به اکثریت

مغالطه علت شمردن امر مقدم

مغالطه علت شمردن امر مقارن

مغالطه ترکیب

مغالطه تقسیم

مغالطه میانه روی

مغالطه قماربازان

(برای مطالعه دقیق این مغالطات به کتاب مغالطات علی اصغر خندان مراجعه کنید.)

خلاصه اگر بخواهیم برای تک تک گزاره‌های منطقی شاهد مثال از مغالطات بیاوریم بهتر است جایگزین آن یکبار دیگر با همین رویکرد کتاب منطق را از نو باز نویسی کنیم. این ایده برای تحقق پیدا کردنش خیلی نیازمند کار و زحمت است.

همچنین در مباحث تکنیک‌های عملیات روانی جناب رضا جنیدی در کتاب تکنیک‌های عملیات روانی و شیوه‌های مقابله در دو بخش، به آموزش تکنیک‌ها می‌پردازد. بخش اول تکنیک‌های عملیات روانی سطح راهبردی است که شامل سی و شش تکنیک می‌شود. بخش دوم تکنیک‌های عملیات روانی سطح تاکتیکی است که شامل هشتاد و هشت مورد می‌باشد.

این مبحث هم همانند بحث مغالطات نیاز به تلاش فکری دارد تا رابطه اش با مباحث منطقی کشف شود. زیرا که باید در ضمن آموزش منطق، شیوه‌های مقابله با تکنیک‌های عملیات روانی بوسیله همین منطق آموزش داده شود.

نتیجه‌گیری:

این نوشتار جرقه‌ای کوچک به امید تحولی بزرگ در فضای آموزشی علم منطق به خصوص در حوزه‌های علمیه می‌باشد. امیدوارم که روزی برسد که درس خواندندان متصل به میدان جهاد مان بشود و همه دروس حوزوی روزی با رویکرد حل مسئله از جامعه خواننده بشوند، همچنین رویکرد کاربردی شدن که در ذات هر علمی خوابیده، تحقق عملی در ساختار تحصیلی حوزه پیدا کند. اگر این امر تحقق پیدا کند قطعاً آموزش منطق هم از آن مستثنا نخواهد بود. این مقاله در صدد تحقق همین تحول در روش آموزش علم منطق می‌باشد. روش نوین و مطلوب در آموزش علم منطق آن روشی است که هدف علم منطق را در عالم واقعیت محقق

منابع و مأخذ:

۱) جنیدی، رضا (۱۳۹۸). تکنیک های عملیات روانی و شیوه های مقابله. (چاپ پنجم). به نشر (انتشارات آستان قدس رضوی)

۲) خندان، علی اصغر (۱۳۹۲). منطق کاربردی. (چاپ هشتم) تهران: سمت، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و موسسه فرهنگی طه

۳) خندان، علی اصغر (۱۳۹۷). مغالطات. (چاپ چهاردهم). موسسه بوستان کتاب - پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۴) شهید صدر، سید محمد باقر (۱۳۹۸). حوزه و بایسته ها، گفتارها و نوشتارها درباره حوزه، روحانیت و مرجعیت (چاپ اول). پژوهشگاه تخصصی شهید صدر

۵) شهید مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). کلیات علوم اسلامی (جلد اول) منطق و فلسفه (چاپ هفتاد هفتم). انتشارات صدرا

۶) مرحوم مظفر، محمد رضا (۱۴۴۳هـ، ق). المنطق. مرکز مدیریت حوزه های علمیه قم مقدسه

۷) شیروانی، علی (۱۳۹۴). ترجمه و اضافات بر المنطق (چاپ بیست و چهارم). انتشارات دارالعلم

۸) شهابی، محمود (۱۳۶۱). رهبر خرد. (چاپ ششم). ناشر کتابفروشی خیام

۹) ابراهیمی، عبد الجواد (۱۳۸۸). منطق ساده. (چاپ اول). انتشارات اندیشه مولانا

۱۰) امینیان، مختار (۱۳۸۱). آشنایی با منطق میزان اندیشه (چاپ اول). انتشارات الهادی

می کند. در این روش علم منطق به مثابه یک اسلحه ای است که خواندن هر گزاره اش مساوی است با شلیک گلوله ای به سوی مغالطات و حربه های عملیات روانی. لذا اگر کسی یکبار اینگونه منطق را بخواند آمادگی مواجهه با هر گونه مغالطه را پیدا می کند و ذهن اش نسبت به حربه های عملیات روانی ایمن می شود و می تواند میدان دار عرصه جنگ نرم در عصر خودش باشد.

تحقیق و انواع قیاس و مواهب فقهای امامیه با آن



پژوهشگر: علیرضا دهقان نیری

استاد راهنما: حجت الاسلام والمسلمین سید مهدی ذوقی



«خاصی در موضوع»، «تناسب حکم و موضوع» و... اگر بصورت یقین محور پیش روند، از اسباب تعدیه حکم بوده و معتبرانند.

مواردی چون «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» نیز که از شیوه های تفسیری متون شرعی بوده و نوعی توسعه در موضوع اند، بازگشتشان به «أصالة الظهور» بوده و از باب «حجیت ظواهر»، معتبر می باشند.

هر چند فقهای شیعه؛ «قیاس» را بعنوان یکی از «أمارات ظنی معتبر» نمی پذیرند، ولی نسبت به این مسأله منجر به این نمی شود که نتوانند با استفاده از «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» به توسعه موضوع پرداخته و حکم أصل را به دیگر مصادیق عنوان منقح سرایت دهند، یا با استناد به نصوصی که به بیان مناط حکم می پردازند، «قیاس منصوص العله» نچینند و یا با روشهایی چون «برهان سبر و تقسیم»، «کشف اطراد» و «کشف تناسب حکم و موضوع» در مسیر پی بردن به مناط احکام قدم بر ندارند.

البته از دیدگاه مشهور اهل سنت، خود «قیاس» بعنوان «أماره ظنی معتبر» از سوی شارع معرفی شده و اعتبارش به جهت «حجیت قطع» یا «حجیت ظواهر» نیست.

کلید واژه ها

حکم شرعی، اسباب تعدیه حکم، قیاس، قیاس منصوص العله، تنقیح مناط، الغاء خصوصیت

چکیده

حقیقت قیاس، سرایت حکم موضوعی به موضوع دیگر به جهت ویژگی مشترکی است که در هر دو موضوع وجود دارد و آنرا مناط حکم دانسته ایم. چنانچه این مناط را بصورت یقینی یافته باشیم، قیاس شکل گرفته، «منصوص العله» بوده و شکی در اعتبارش نیست. ناگفته نماند که «قیاس اولویت و موارد شبيه به آن» نیز از این قبیل شمرده شده است. در مقابل؛ اگر در فضای فقدان نص و ادله خاص شرعی به تخریج ظنی مناط پرداخته و بر اساس آن قیاس خود را چیده باشیم، آنرا «قیاس مستنبط العله» گفته و نزد فقهای شیعه اعتباری ندارد. از طرفی دیگر هر گونه روشی که با تشخیص یقینی مناط حکم و ویژگی های تأثیر گذار در حکم به تعمیم آن حکم به دیگر موضوعات پردازد، به جهت «حجیت قطع» معتبر است.

از همین رو روش هایی چون «برهان سبر و تقسیم»، «کشف اطراد میان حکم و ویژگی

مقدمه

آدمی در زندگی خویش همواره در تلاش برای رسیدن به زندگی ای مطلوب و رضایت بخش است که از مهم‌ترین ویژگی‌های چنین زندگی ای، جاودانگی است.

«دین»؛ پاسخ خداوند متعال به این نیاز بنیادین انسان است، پاسخی که همه زندگی او را در بر گرفته و همه ظرفیتهای علمی و عملی او را در جهت هدفی عالی که همان «حیات طیبه» یا «حیات عنداللهی» است سامان می‌بخشد.

حال به خوبی می‌توان تصوّر کرد که «فهم این دین» چقدر برای انسان مهم و ارزشمند است و می‌توان سرّ تلاش هزاران هزاران عالم دینی در راستای استخراج معارف و احکام دینی از منابع در دسترس را به خوبی درک کرد.

اسلام؛ آخرین دین الهی و ضامن سعادت ابدی بشر تا روزی است که بساط زندگی دنیوی ما برچیده و قیامت ما قیام کند، از همین رو است که در تشریح و تنظیم آن، همه نیازهای هدایتی بشر تا پایان زندگی اش لحاظ شده و چیزی از آن فروگذار نشده. (خامنه‌ای. سید علی. بیانات در دیدار با قاریان. ۱۳۸۹/۰۴/۲۴)

فقه؛ در یک اصطلاح به همین «مجموعه معارف علمی و عملی استخراج شده از منابع دینی» گفته می‌شود و «فقه اسلامی» یعنی «مجموعه معارفی که از منابع معتبر اسلامی استخراج گشته است» با کنار هم گذاردن این مطالب گزاف نیست که بگوییم: «فقه یعنی

تئوری جامع اداره فردی و اجتماعی انسان از گهواره تا به گور» (خمینی. روح الله. منشور روحانیت. صحیفه امام ره. ج ۲۱. ص ۲۷۳)

طبیعی است که دستیابی حداکثری به چنین گوهر گرانبهایی بی زحمت نبوده و نیازمند تلاشی مستمر و ضابطه مند برای استخراج این شهد شیرین از کندوی پر پیچ و خم منابع دینی است. افزون اینکه «فاصله زمانی ما از عصر تشریح»، «فقدان بسیاری از قرائن و شواهد، از ادله لفظیه»، «قلم تحریف دشمن و ترمیم جاهلانۀ دوستان» و... بر پیچیدگی این مسیر افزوده و ما را نیازمند مجموعه مفصلی از علوم و فنون برای استنباط معارف و احکام از منابع دینی کرده است.

در این بین از زیربنایی ترین مسائل و مباحث قابل گفت و گو؛ بحث از «ادله شرعی»، تعداد و حیثه آنهاست.

این بحث آنقدر ریشه ای و مهم است که برخی «وجه تفاوت و تمایز میان مذاهب اسلامی را در همین مسئله جویا شده اند.

معروف چنین است که از نقاط بنیادین «تمیز مکتب فقهی شیعه» از دیگر مذاهب اسلامی؛ «اجتهاد عاری از قیاس و در عین حال پویا» است. (مکارم شیرازی و دیگران. ج ۱۷. ص ۳۰۰. دارالکتب الاسلامیه تهران)

هر چند روایات بسیار و سیره متقنی بر «عدم اعتبار قیاس؛ برای استنباط معارف و احکام» از اهل بیت اطهار ع و... به ما رسیده ولی در

آن‌ها رفتارِ اختیاریِ بندگان است؛ حکم شرعی گفته می‌شود که شامل دستوراتِ واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح می‌گردد. (جرجانی . ج ۱ . ص ۴۱)

از منظرِ اسلام؛ عمل به این دستوراتِ ضامنِ سعادت انسان در دنیا و آخرت (حیاتِ ابدی) است.

البته در تعریفی عمومی‌تر؛ « احکام شرعی » به « مجموعه اعتبارات شرعی ای که بطور مستقیم یا غیر مستقیم به افعال عباد تعلق گرفته اند » تعریف شده، که بر خلاف تعریف پیشین، « احکام وضعی » را نیز در بر می‌گیرد. (کاظمی خراسانی. محمد علی . ج ۴ / ص ۳۸۴) (مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی . ج ۱ / ص ۴۲)

دلیل شرعی

این واژه در دانش فقه و اصول برای معانی گوناگونی بکار می‌رود:

گاه، منظور از « دلیل شرعی » همان « منابع استنباط حکم شرعی » است که یا به معنای « دلیل شرعی بمعنی الأعم » است و یا به معنای « دلیل شرعی بمعنی الأخص ».

دلیل شرعی در معنای عام: هر چیزی است که ما را به احکام شرعی رهنمون سازد؛ اعم از « أدله نقلی » و « أدله عقلی ».

دلیل شرعی در معنای خاص: آن چیزی است که از کلمات خداوند متعال، نبی اکرم ص و ائمه معصومین ع به ما رسیده و می‌توان برای

خلال آثار فقهاء و عالمان دینی به موارد قابل اعتنایی بر می‌خوریم که برای استنباط احکام، از روشهایی استفاده کرده‌اند که همان « قیاس فقهی » را در ذهن تداعی می‌کند.

این موارد گاهی تحت عناوینی چون « قیاس منصوص العله » یا « قیاس اولویّت » مطرح گشته که در آن‌ها به صراحت از واژه « قیاس » یاد شده و گاه نیز ذیل عناوینی چون « تنقیح مناط »، « الغاء خصوصیت »، « تناسب حکم و موضوع » و ... بیان گردیده که هر چند نام « قیاس » بر آن نهاده اند ولی در عمل تداعی گر همان « قیاس فقهی » می‌باشد.

همین چالش؛ منجر به پدید آمدن شبهات و سؤالاتی پیرامون « حقیقت قیاس »، « انواع قیاس »، « تمایز قیاس و عناوینی چون الغاء خصوصیت و .. » و « نحوه مواجهه فقهای امامیه » با هر یک از این عناوین شده است.

در این تحقیق، قصد داریم که به بررسی اجمالی « حقیقت و انواع قیاس »، « مقایسه قیاس باطل با روش های مشابه معتبر » و « نحوه مواجهه فقهای امامیه با هر یک از انواع قیاس و روش های مشابه » بپردازیم.

طبیعی است که تحقق چنین هدفی، بی نیاز از پرداختن به « نظرات اهل سنت پیرامون قیاس، اقسام و حجیت آن »، نمی‌باشد.

مفاتیح

حکم شرعی

به آن دسته از گزاره های دستوری که موضوع

استنباط احکام شرعی از آنها بهره گرفت . که مدّعی اثبات حکم واقعی اند .

نا گفته نماند که آن دسته از منابع تاریخی ، سخنان اصحاب ، زندگی نامه ها و منابع رجالی ای بتوانند برای ما « نظر معصوم ع » در مورد موضوعی را نشان بدهند ؛ از « أدلّه شرعی » محسوب می گردند . (علامه حلی . ج ۱ . ص ۴۳)
دلیل شرعی ؛ در این اصطلاح در مقابل « دلیل عقلی » قرار دارد .

دلیل فقاهتی: آن دسته از ادلّه شرعیه ای که در پی اثبات حکم ظاهری اند نه واقعی ؛ و تنها در ظرف جهل به حکم واقعی کاربرد دارند . (کاشف الغطاء . علی . ج ۱ / ص ۷۶)

گاهی نیز منظور از « دلیل شرعی » ؛ هر آن چیزی است که برای اثبات احکام شرعی به آن استدلال می شود .
در این اصطلاح ؛ به مجموعه صُغری و کبری هایی که ما را به یک حکم شرعی می رسانند ، دلیل شرعی می گوئیم (مشکینی . ج ۱ / ص ۱۲۴)
اصولی ها تقسیم های گوناگونی برای «دلیل شرعی» - بنابر اصطلاح دوم - بیان کرده اند که به برخی از آنها اشاره می کنیم :

دلیل نقلی / دلیل عقلی :

دلیل نقلی: دلیلی که کبرای آن بر گرفته از کلام شارع باشد (خواه صغرای آن نیز شرعی بمعنی الأخصّ باشد یا نه)

دلیل عقلی: دلیلی که کبرای آن عقلی باشد .

به ادلّه عقلیه ای که علاوه بر کُبری ، صغرای آنها نیز عقلی باشد ؛ « مستقلّات عقلی » می گویند .

دلیل اجتهادی / دلیل فقاهتی :

دلیل اجتهادی: آن دسته از ادلّه شرعیه ای

نا گفته نماند که گزاره های به دست آمده از « منابع استنباط حکم شرعی » (« دلیل شرعی » در اصطلاح اول) مادّه ادلّه شرعی (بنابر اصطلاح دوم) را تشکیل می دهند و شامل ادلّه لُبّی (مانند : اجماع ، سیره ، بناء عقلاء و ..) و یا ادلّه لفظیّ (مانند : آیات و اخبار) می شوند . (الواعظ الحسینی . السید محمد . ج ۲ . ص ۳۶۴)

قیاس :

معنای لغوی :

« قیاس » در لغت به معنای « اندازه گیری » ، « نسبت سنجی » یا « مساوات » می باشد برای مثال : « قَسْتُ الشَّيْءَ بِالشَّيْءِ » یعنی « قدرته علی مثاله » (جوهری . ۱۴۰۷ ق . ج ۳ . ص ۹۶۸)

یا « فلانٌ لا يُقاسُ بالفلان » یعنی « این دو با یکدیگر مساوی نیستند » (طریحی . ج ۳ . ص ۵۷۵)

معنای اصطلاحی :

أما در اصطلاح ، تعاریف گوناگونی در میان فقهای شیعه و سنی از « قیاس » وجود دارد که به مواردی از آنها اشاره می‌کنیم .

شهید ثانی با مقایسه ای بین « قیاس منطقی » و « قیاس اصولی » ؛ قیاس را اینگونه تعریف می‌کند :

« الاستدلال إما من الكللي على الجزئي ، وهو القياس عند المنطقيين ؛ أو من الجزئي على الجزئي ، وهو القياس عند الفقهاء »

(در هر استدلالی ، یا از مقدمات جزئی به سوی اثبات گزاره ها و قواعدی کلی قدم بر می‌داریم که همان « قیاس منطقی » است و یا از اثبات گزاره ای جزئی به اثبات گزاره جزئی دیگری می‌پردازیم که « قیاس فقهی » از این قبیل است) (شهید ثانی . ج ۱ . ص ۲۵۷)

سپس حقیقت قیاس فقهی را « تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لعلة متحدة فيهما » می‌داند و برای مثال « تعدیه حکم حرمت خمر به نیند ؛ با تکیه بر اینکه هر دو مُسکر اند » را نوعی قیاس فقهی می‌داند (یعنی تعدیه حکم یک موضوع جزئی به جزئی دیگر ، با تکیه بر وجه شبهی که ادعا داریم « مناط حکم » در جزئی اول بوده است)

سپس چنین قیاسی را به دو قسم « منصوصه » و « مستنبط العلة » تقسیم می‌کند و می‌نویسد :

« ثم العلة إن كانت منصوصة ، فالعمل به جائز على أصح القولين عندنا ، وإن كانت مستنبطة

لم یجز » (شهید ثانی . ج ۱ . ص ۲۵۸)

شیخ بهائی نیز « قیاس » را اینچنین تعریف می‌کند :

القياس : مساواة فرع لأصل في علة حكمه ، أو إجراء حكم الأصل في الفرع بجامع و از همینرو قیاس را دارای چهار رکن می‌داند «

رکن اول : الأصل (مقيس عليه)

رکن دوم : الفرع (مقيس)

رکن سوم : حکم الأصل (حکمی که به هر طریقی آنرا برای اصل ثابت می‌دانیم)

رکن چهارم : العلة الجامعة (وجه شبهی که بین اصل و فرع وجود دارد و آنرا مناط و علت حکم می‌دانیم)

سپس با تفکیک بین انواع قیاس ؛ تنها « قیاس منصوص العلة » و « قیاس ألویت » را دارای اعتبار دانسته و این احتمال را نیز می‌دهد که چه بسا حجیت و اعتبار این دو روش نیز به جهت « حجیت برخی از اقسام قیاس » نباشد ؛ بلکه بدین جهت است که این دو ، ذیل « دلیل عقل » قرار می‌گیرند . (شیخ بهائی . ج ۱ . ص ۱۰۷)

از میان أهل سنت نیز تعاریف و توضیحات فراوانی در این موضوع بیان شده که بسیاری از آنها صلاحیت یک تعریف منطقی جامع و مانع را ندارند و بیشتر شبیه « شرح الاسم » اند تا تعریف .

در ادامه به برخی از این تعاریف ها اشاره می‌شود .

غزالی در تعریف « قیاس » می نویسد :

وَحَدُّهُ أَنَّهُ حَمَلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ فِي إِثْبَاتِ حُكْمٍ لَهُمَا أَوْ نَفْيِهِ عَنْهُمَا بِأَمْرِ جَامِعٍ بَيْنَهُمَا مِنْ إِثْبَاتِ حُكْمٍ أَوْ صِفَةٍ أَوْ نَفْيِهِمَا عَنْهُمَا

(و تعریف قیاس چنین است : اثبات یا نفی حکم موضوعی مشخص نسبت به موضوعی دیگر ، با تکیه بر ویژگی مشترکی که در هر دو وجود دارد ، که می تواند از قبیل اشتراک این دو موضوع در حکمی دیگر یا در صفتی باشد)

سپس چنین قیاسی را به دو قسم صحیح و فاسد تقسیم کرده و می نویسد :

ثُمَّ إِنْ كَانَ الْجَامِعُ مُوجِبًا لِلِاجْتِمَاعِ عَلَى الْحُكْمِ كَانَ قِيَاسًا صَحِيحًا، وَإِلَّا كَانَ فَاسِدًا، وَأَسْمُ الْقِيَاسِ يَشْتَمِلُ عَلَى الصَّحِيحِ، وَالْفَاسِدِ فِي اللُّغَةِ

(سپس ، چنانچه این ویژگی مشترک ، صلاحیت حد وسط قرار گرفتن برای این استدلال را داشته باشد ، قیاس شکل گرفته ، صحیح است و گرنه این قیاس فاسد خواهد بود ، لغت « قیاس » اعم از « قیاس صحیح » و « قیاس فاسد » است) (غزالی . ابو حامد . ج ۱ . ص ۲۸۰)

از اینجا مشخص می شود ؛ همه دانشیان اصولی اهل سنت نیز بی باکانه مدعی حجیت مطلق « قیاس » نیستند ، بلکه کسانی چون غزالی تنها آن قیاسی را حجت می دانند که دارای یک حد وسط و جامع دارای صلاحیت باشد .

منتهی ، چیزی که هست ؛ بسیاری از فقهاء

شیعه ، تنها راه دست یابی فقیه به این « جامع موجب للاجتماع » را تصریح قرآن و سنت و یا ضرورت عقلی ای می دانند که ما را به یقین و علم برساند ، و تکیه بر ظن و گمان را در این مسأله جایز نمی دانند .

پس گزاف نیست که بگوییم اصلی ترین رکن قیاس ؛ که محور بحث بر سر حجیت یا عدم حجیت آن است ، همان « جامع » یا به عبارتی دیگر « مناط حکم » می باشد .

فقیهان برای دستیابی به « مناط حکم » سه راه اصلی را در پیش می گیرند :

یک . تحقیق مناط :

این طریق ، مربوط به جایی است که « نص » یا « اجماع کاشف از نص » ؛ خودشان مناط حکم را بیان کرده باشند . بدیهی است که در چنین جایی مجتهد می تواند بوسیله مناط بیان شده ، حکم را از موردی به موارد دیگر دارای آن مناط سرایت دهد .

مثلا در خود روایت تحریم خمر آمده است که « لا تشرب الخمر لأنه مسکر » ؛ چنانچه مجتهدی بتواند از مجموعه قرائن و نصوص « اسکار » را علت منحصره تحریم خمر بداند ، پس می تواند تحریم را به هر آنچه عنوان « مسکر » بر آن صدق کند نیز سرایت بدهد . . (حکیم . محمد تقی . ۱۴۱۸ ق . ج ۱ . ص ۳۱۵)

ناگفته نماند ؛ قیاسی که مناط آن تحقیقی باشد ؛ در نهایت به یک قیاس منطقی می انجامد که اختلافی در حجیت آن وجود ندارد .

سه. تخریح مناط :

این روش ، مربوط به جایی است که شارع در بیان حکم ، به هیچ وجهی متعرض مناط و علت حکم نشده است (نه به صورت مستقل و نه به ضمیمه اوصاف زائده)

در چنین جایی ؛ مجتهد با در کنار هم گذاشتن قرائن و شواهد و مناسبت سنجی بین حکم و موضوع سعی می کند « مناط حکم » را حدس زده و به آن ظن غالب پیدا کند . . (حکیم . محمد تقی . ۱۴۱۸ ق . ج . ۱ . ص ۳۱۶)

فاضل تونی در توضیح این روش چنین می گوید: « هو تعیین العلة في الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الاصل ، لا بالنص ولا بغيره » (فاضل تونی . ۱۴۱۲ هـ ق . ج . ۱ . ص ۲۳۹) به قیاس حاصل از این روش ؛ « قیاس مستنبط العله » می گویند که محل نزاع اصل میان فقهای اهل سنت و عالمان شیعه است .

با توجه به مطالب بیان شده می توان « انواع قیاس اصولی » را چنین بر شمرد :

(۱) قیاس منصوص العله

(۲) قیاس اولویت

(۳) قیاس منقح المناط

(۴) قیاس مستنبط العله

البته می توان انواع دیگری نیز برای قیاس بر شمرد ؛ ولی سایر وارد ، یا بازگشتشان به یکی از همین اقسام است و یا کاربرد چندانی در فقه ندارند.

از این رو علامه امینی ره به نقل از شاطبی (الموافقات . ج ۴ . ص ۸۹) چنین می گوید : الاجتهاد علی ضربین: الأول: الاجتهاد المتعلق بتحقیق المناط ، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله ، ومعناه أن يثبت الحكم بمدرکه الشرعی

(اجتهاد ، بر دو نوع است ؛ نوع اول اجتهادی است که حقیقت آن « تحقیق یقینی مناط » می باشد و حجیت آن مورد پذیرش دانشی های همه مذاهب اسلامی است) . (امینی . ۱۳۹۹ شمسی . ج ۱۰ . ص ۳۴۶)

بسته به اینکه « مناط حکم » از منطوق کلام شارع و به صورت صریح ، برداشت شود و یا از مفهوم موافق یقینی آن ؛ قیاس تحقیقی را به « قیاس منصوص العله » و « قیاس اولویت » تقسیم می شود .

دو. تنقیح المناط :

تنقیح مناط ، مربوط به جایی است که شارع افزون بر مناط حکم (وصف معتبر در جعل حکم) ، اوصاف و شرایط دیگری را نیز ضمیمه کرده است . در چنین جایی مجتهد با منقح ساختن وصف اصلی ، به « مناط » دست یافته و سپس برای توسعه حکم از آن بهره می برد .

در اینجا نیز ؛ چنانچه مجتهد به تحصیل قطعی مناط نائل گردد ؛ قیاس حاصل از آن معتبر بوده و مورد پذیرش فقهای فریقین است . (حکیم . محمد تقی . ۱۴۱۸ ق . ج . ۱ . ص ۳۱۵)

بررسی دیدگاه فریقین در مورد حجیت قیاس

نمایی کلی از دیدگاه دو گروه

در میان اهل سنت، به غیر از حنبله و گروهی از معتزله؛ «قیاس» به عنوان یکی از روش‌های معتبر و پرکاربرد استنباط احکام شرعی به شمار می‌رود؛ چه «قیاس منصوص العله» یا «قیاس اولوی» که ما را به صورت یقینی به شناخت مناطات احکام رهنمون می‌سازد و چه «قیاس مستنبط العله» که بنابر گفته ایشان به عنوان یک اماره ظنیّه معتبره، از سوی شارع امضاء شده و از ادله اجتهادی شرعی محسوب می‌شود.

خلاصه دیدگاه فقهای شیعه نیز در مورد «قیاس»؛ این است که هر چند عقلاء چنین اماره ظنیّه‌ای را به مثابه طریقی علمی گرفته و در تصمیمات خود بر آن تکیه می‌کنند (پس از نظر عقلی، امکان تعبد به آن وجود دارد) ولی شارع، به طور خاص استفاده از «قیاس» در شناخت احکام و معارف دینی را بعنوان یک «اماره ظنیّه» معتبر ندانسته و آن را امضاء نکرده است.

بنابر این «قیاس» تنها در جایی معتبر است که به صورت قطعی ما را به «مناط حکم» و سپس به «اثبات آن حکم در فرع» رهنمون سازد که در این فرض از باب «حجیت قطع» معتبر می‌باشد.

باید به این نکته توجه داشت که بیشتر سالی شیعه، اصل «امکان عقلی تعبد به قیاس» را

منکر نشده‌اند بلکه می‌گویند شارع، بصورت خاص چنین اماره‌ای را برای شناخت احکام معتبر ندانسته (سید مرتضی، الذریعه، ۱۳۹۹، ش. ۲، ص. ۶۸۶) و از آنجا که اصل در ظنون نیز عدم حجیت است؛ تا هنگامی که حجیت یک اماره احراز نشده، نمی‌توان برای اثبات احکام شرعی بر آن تکیه کرد.

از همین رو سید مرتضی در کتاب «الذریعه» فصلی را با عنوان «اثبات امکان تعبد به قیاس» گشوده و چنین می‌گوید: «والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به أنه لا فرق في صحة معرفتنا بتحريم النبيذ المسكر بين أن ينص الله - تعالى - على تحريم كل مسكر، وبين أن ينص على تحريم الخمر بعينها، ثم ينص على أن العلة في تحريمها شدتها، ولا فرق بين أن ينص على العلة، وبين أن يدلنا بدليل غير النص على أنه حرم الخمر لشدتها أو ينصب لنا أمانة يغلب عندها في ظنوننا أن تحريم الخمر لهذه العلة، مع إيجابه القياس علينا في هذه الوجوه كلها» (سید مرتضی، الذریعه، ۱۳۹۹، ش. ۲، ص. ۶۸۶)

یعنی تفاوتی ندارد که شارع مستقیماً «نبیذ» را حرام کند یا بواسطه تصریح یا قرار دادن اماره‌ای بر اینکه علت تحريم خمر، «مسکريت» است، آنرا حرام کند (زیرا بر کسی پوشیده نیست که این علت، در «نبیذ» نیز وجود دارد و معلول تابع علت می‌باشد)

ولی در فصل بعدی همین کتاب تصریح می‌کند که هر چند امکان عقلی تعبد به قیاس

و اگر نه؛ آیا نسبت به چنین استنباطی؛ ساکت است یا صریحاً آن را نفی کرده و نسبت به آن موضع گیری منفی دارد؟

روشهای معتبر برای تحقیق یقینی مناط

برداشت از أدله لفظیه

شاید بتوان از عمومی ترین روش های تحقیق مناط یک حکم به صورت یقینی را، برداشت مستقیم یا غیر مستقیم از مدلول مطابقی یا مدالیل التزامی أدله لفظیه (نصوص) دانست که در دو حالت کلی قابل تصویر است:

یک. مواردی که صریحاً و به صورت مطابقی؛ « مناط حکم » برای ما معرفی شده:

برای مثال؛ شارع فرموده است « لا تشرَب الخمر، لأنَّه مُسکِرٌ »؛ در اینجا « لام » ظاهر در علیت دارد (بلکه با در نظر گرفتن قرائن « نص » است) و از إطلاق کلام نیز منحصره بودن آن قابل برداشت می باشد، از همینرو می توان گفت این جمله به صورت مطابقی دلالت بر این دارد که « مسکریّت » مناط حکم حرمت شرب خمر بوده و قابل تعمیم است.

دو. مواردی که علیت حکم (مناط) بودن آنها از مدلول های التزامی کلام شارع برداشت می شود:

- مفهوم موافق کلام باشد (قیاس اولویّت):

در تعریف « قیاس اولویّت » گفته اند: « ما كان إقتضاء الجامع فيه للحکم بالفرع أقوى و أوكد منه فی الأصل (میرزای قمی . ابوالقاسم ج. ۲. ص. ۸۷) یعنی به اقتضای علت حکم

وجود دارد و هر چند که عقلاء نیز در امورشان بر قیاس تکیه می کنند، ولی شارع به نحو خاص استفاده از قیاس را در امر مهم و حیاتی ای چون استنباط احکام و معارف شرعی که ضامن سعادت ابدی انسان است جایز ندانسته و آنرا امضاء نفرموده است. (سید مرتضی . الذریعه . ۱۳۹۹. ج ۲ / ص ۶۹۷) مگر در جایی که ما را به قطع برساند (سید مرتضی . الذریعه . ج ۲. ص ۶۷۰) که دیگر از محل نزاع خارج است. از این مطالب به خوبی روشن می شود که محل نزاع اصلی عالمان شیعه و سنی در دو بخشی کلی قابل تصویر است:

بخش اول: روش هایی که می تواند ما را به تحقیق مناط یک حکم شرعی؛ و شناخت یقینی نسبت به « علّت تامّه جعل یک حکم شرعی » برساند (منظور از « علّت » در اینگونه مباحث که از جنس مباحث اعتباری است؛ همان « تمام الموضوع حکم » یا « مناط حکم » می باشد؛ نه « علّت وجودی » (غزالی . المستصفی . ج ۲. ص ۱۴۶) (مظفر. محمد رضا . ۱۳۹۹ ش . ص ۲۳۹))

بخش دوم: بررسی مواجهه شارع؛ با « قیاس مستنبط العله » یا هر گونه قیاسی که بر پایه « یقین به تمام الموضوع بودن جامع » (تحقیق یقینی مناط) شکل نگرفته است.

مسأله اصلی در این بخش این است که آیا شارع؛ قیاس مبتنی بر « مناط ظنی » را معتبر دانسته یا نه؟

(جامع)، یقین پیدا کنیم که حکم از اصل به فرع با تأکید و قوّت بیشتری سرایت می‌کند. برای مثال؛ شارع در مورد رابطه ما با والدین خویش، فرموده «و لا تُقُلْ لهما أفّ» که از تناسب بین حکم و موضوع و قرائن عامّه کلام، پی می‌بریم که دلیل این نهی به صورت قوی تری در مورد «ضرب و شتم والدین» ثابت می‌باشد، از همین رو مفهوم موافق این عبارت چنین می‌شود که «فلا تضربهما». هر چند در حجّیت این نوع قیاس اختلاف وجود دارد، اما بیشتر فقها آن را حجت دانسته و از «قیاس باطل» استثنی کرده‌اند (جناتی. محمد ابراهیم. ۱۳۷۰. ص ۲۹۹).

از مهمّ ترین ریشه‌های این اختلاف؛ تمسک به ظاهر روایاتی است که یا به طور مطلق هر گونه قیاسی را نفی کرده و آنرا عامل نابودی دین می‌شمارند و یا از این نیز فراتر، ظهور در نفی «قیاس اولوی» به طور خاص دارند (هر چند این ظهور؛ بدوی باشد).

برای مثال؛ امام صادق علیه السلام در خطابی تویخ آمیز به ابوحنیفه چنین می‌فرماید:

البول أقدر أم المنى؟؟ بول قذارت و نجاست بیشترى دارد، یا منى؟؟ ابوحنیفه پاسخ داد: البول أقدر حضرت ع فرمودند: يَجِبُ عَلَى قِيَّاسِكَ أَنْ يَجِبَ الْغُسْلُ مِنَ الْبَوْلِ دُونَ الْمَنِيِّ- وَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ تَعَالَى الْغُسْلَ مِنَ الْمَنِيِّ دُونَ الْبَوْلِ یعنی اگر چنین باشد که تو می‌گویی و نتیجه قیاس تو صحیح باشد؛ خداوند متعال

می‌بایست برای خروج بول، غسل را واجب می‌نمود، نه برای خروج منی!! و حال آنکه واقعیت عکس آن است. (وسائل الشیعه. ج ۲۷. ص ۴۸).

برخی از ظاهر اولیّه این روایت و امثال آن؛ چنین برداشتی داشته‌اند که امام ع در مقام تخطئه اصل قیاس اولوی است؛ چرا که اشتباه ابوحنیفه همین بود که از حکم وضعی تطهیر بول و منی با آب قلیل (که برای تطهیر منی، یک مرتبه آب ریختن کافی است ولی برای بول باید دو مرتبه آب بریزند)، اولویّت «بول» در قذارت را برداشت کرده بود و امام ع به شدت او را مورد تخطئه قرار داد. (بحرانی. ج ۱. ص ۶۱).

به هر حال چنین برداشت‌هایی از این دسته روایات؛ موجب شده تا مکاتب فقهی ای چون ظاهریه (در میان اهل سنت) و اخباریون (در میان شیعه)؛ منکر حجّیت «قیاس اولوی» شده و آنرا از مصادیق «قیاس باطل» بپندارند. در مقابل؛ بسیاری از فقهای شیعه و اهل سنت؛ «قیاس اولوی» را از مصادیق «قیاس صحیح» بر شمرده و بر آن تکیه می‌کنند؛ از این میان، برخی همچون «علامه حلّی»، «محقق قمی»، «غزالی» حجّیت آنرا از باب «حجّیت ظهور أدلّه لفظی» دانسته (نه از باب «حجّیت قیاس محقق العلة») و از آن به «فحوی الکلام» یا «لحن الخطاب» تعبیر کرده‌اند.

برای نمونه؛ علامه حلّی در مورد حجّیت «مفهوم اولویّت» و تفاوت آن با «قیاس» چنین می‌گوید: وَالَّذِي يَهْمُنَا فِي الْمَقَامِ أَنْ فَحَوِي

غایت « ، شهرتِ بیشتری داشته و بسیاری از اصولیون آنها را داخلِ در دایره « ظهورِ کلام » و « حجت » می‌دانند .

روشن است که تنها هنگامی می‌توان مناطِ کشف شده از راهِ مفهوم‌گیری از کلام شارع را معتبر دانست که خودِ آن مفهوم را از مصادیقِ ظهورِ کلام و حجت بدانیم (حکیم . محمد تقی . ص ۳۰۳)

برای مثال کسی می‌تواند از عبارتِ بالا چنین برداشت کند که «قلیل بودنِ آب » مناطِ حکمِ وضعیِ « تنجسِ آبِ قلیل در اثرِ ملاقات با شیء نجس » می‌باشد ، که « مفهوم شرط » را معتبر بداند .

- مدلولِ اقتضائی کلام باشد :

در تعریفِ « دلالتِ اقتضاء » گفته اند : « الدَّلَالَةُ الْمَقْصُودَةُ لِلْمَتَكَلِّمِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ صَدَقَ الْكَلَامِ أَوْ صَحَّتْهُ عَقْلًا أَوْ شَرْعًا أَوْ لُغَةً عَلَيْهَا » ؛ برای مثال ، چنانچه از معصوم پرسیده باشند « آیا علتِ جوازِ اقتداء به عالمِ عادل در نماز ، عدالتِ او است ؟؟ » و شارع پاسخ دهد « بله » ؛ در اینجا می‌توانیم حکمِ « جوازِ اقتداء » را نسبت به هر کسی که عنوان « عادل » بر آن صدق کند ، تعمیم دهیم (هر چند شارع صریحاً نگفته « عادل بودن ؛ به صورتِ مُطلق ، مناطِ جوازِ اقتداء می‌باشد ») (حکیم . محمد تقی . ص ۳۰۳)

- مدلولِ تنبیهی کلام باشد :

در تعریفِ « دلالتِ تنبیه » (یا همان « اشاره

الخطاب أو مفهوم الموافقة أو قياس الأولوية ليس عملاً بالقياس بل هو عمل بالحجة ، لأنَّ المفهوم الموافق مدلول عرفي يقف عليه كلُّ من تدبَّر في الموضوع (علامه حلی ره . نهایی الوصول إلى علم الأصول . مؤسسه امام صادق علیه السلام . چاپ اول . ج ۴ . ص ۲۸) .

البته می‌توان از عبارت « يقفُ عليه كلُّ مَنْ تَدَبَّرَ فِي الْمَوْضُوعِ » ؛ چنین برداشت کرد که علامه حلی ره نیز « مفهومِ اولوی » را از مدلولِ هایِ التزامیِ بَیْنِ بِمَعْنَى الْأَخْصِصِ نمی‌داند ، ولی به هر حال آنرا داخلِ در محدودهِ ظهورِ لفظی دانسته و حجت می‌دانند .

- مفهوم مخالف کلام باشد :

در تعریفِ مفهوم مخالف گفته اند « مدلولِ التزامیِ بَیْنِ بِمَعْنَى الْأَخْصِصِ كَلَامٍ كَمَا فِي مَتَضَمِّنِ انْتِفَائِ سِنَخِ الْحَكْمِ مَوْضُوعِ كَلَامٍ فِي فَرْضِ انْتِفَائِ قِيدِ اسْتِ » (مظفر . محمد رضا . ص ۱۲۱) برای مثال ؛ مفهوم مخالفِ عبارت « اگر آب قلیل باشد ؛ ملاقات با شیء نجس ، آنرا متنجس می‌کند » چنین می‌شود که « اگر آب قلیل نبود (انتفای قید(شرط)) ؛ ملاقات با شیء نجس ، در هیچ صورتی آنرا نجس نمی‌کند) انتفای سِنَخِ الْحَكْمِ (طبیعتِ کَلِّیِ حَكْمٍ بِعَدَمِ نَجَاسَتِ) ؛ از موضوع (آب) »

دانشی هایِ اصول ؛ انواعِ گوناگونی از « مفهوم مخالف » را مورد بحث و بررسی قرار داده اند که از میان آنها ؛ « مفهوم شرط » ، « مفهوم حصر » ، « مفهوم وصف » و « مفهوم

« گفته اند: « الدَّلَالَةُ المقصودةُ للمتکَلِّمِ الَّتِي يتوقَّفُ صدق الکلامِ أو صحَّتهُ عقلاً أو شرعاً أو لغةً عليها و إنما يستبعدُ عدمُ إرادتها »؛ برای مثال : چنانچه معصوم ع به کسی که آب متنجسی نوشیده؛ بفرمایند که « طَهَّرَ فَمَك »؛ مدلولِ تبیهی این کلام چنین می‌شود که « استعمالِ نجاست؛ مناطِ حکمِ « وجوبِ طهارت » است « فَم » (دهان) موضوعیتی ندارد. (حکیم . محمد تقی . ص ۳۰۳)

استناد به « اجماع »

یکی دیگر از راه‌های شناختِ مناطِ یک حکم به صورتِ یقینی؛ تکیه بر « اجماعِ فقهاء » است .

برای مثال؛ میرزای قمی ره پیرامونِ روایتی که به تطهیرِ لباس از بول حیوانِ حرام گوشت امر می‌کند چنین می‌گوید: « التَّعَدِي مَنْ قَوْلِهِ ع « اِغْسِلْ ثَوْبَكَ مِنْ اُبْوَالِ مَا لَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ » اِلَى وَجوبِ غَسْلِ الْبَدَنِ وَ الْاِزَالَةِ عَنِ الْمَسْجِدِ وَ الْمَأْكُولِ وَ الْمَشْرُوبِ وَ غَيْرِهَا ، اِنَّمَا هُوَ لِاجْلِ اسْتِفَادَةِ اَنَّ عَلَّةَ وَجوبِ الْغَسْلِ عَنِ الثَّوْبِ هِيَ النَّجَاسَةُ وَ دَلِيلُهُ « الْاِجْمَاعُ » فَيَجِبُ الْاحْتِرَازُ عَنْهُ فِي كُلِّ مَا يَشْتَرَطُ فِيهِ الطَّهَارَةُ » (القوانين المحکمة . ج ۲ . ص ۸۴)

استفاده از روش‌های اطرادی و برهان‌های

فرضی:

یک . برهان سبر و تقسیم :

منظور از « سبر » در اینجا؛ همان « اخبار » یا « آزمون » می‌باشد و مراد از « تقسیم »؛

احتمال پردازی « و « ذکر همه فروض و اقسام مُحتمَل » است .

در این روش؛ مجتهد ابتدا همه اوصاف و قیود دارای صلاحیت، برای تشکیل « تمام الموضوع » یا همان « مناط حکم » را استخراج می‌کند؛ سپس شروع به نقد و بررسی تک تک آنها پرداخته و با حذف گزینه‌هایی که شایستگی کافی برای مناط حکم قرار گرفتن (چه اینکه خودش به تنهایی مناط حکم باشد و چه اینکه جزئی از مناط باشد) را ندارند به « مناط » دست می‌یابد .

برای مثال؛ شافعی در باره ولایتِ اجباری پدر در ازدواجِ دخترِ باکره صغیره چنین می‌گوید: عَلَّتِ اِنْ حَكَمَ ، يَابِكَارَتِ اسْتِ يَاعَدَمِ بِكَارَتِ يَاعَدَمِ بِلَوْغِ وَ يَاعَدَمِ اِنْ حَكَمَ اسْتِ وَ چون اجماع وجود دارد که غیر از این دو دو صفت عَلَّتِ نیست، غیر آنها کنار گذاشته می‌شود و چون عدم بلوغ نیز نمی‌تواند علت باشد (چون نسبت به تَيْبِ (بیوه) صغیر پدر ولایتِ اجباری ندارد) معلوم می‌شود، عَلَّتِ اَصْلِي « بَكَارَتِ » اسْتِ . (مرکز اطلاعات و اسناد اسلامی . ۱۳۸۹ . ص ۴۸۸)

عبد الوهابِ خلاف، از اصولیون مشهورِ اهل سنت در مورد این برهان، چنین می‌گوید: وَ خُلَاصَةٌ هَذَا الْمَسْئَلِ اَنَّ الْمَجْتَهِدَ عَلَيْهِ اَنْ يَبْحَثَ فِي الْاَوْصَافِ الْمَوْجُودَةِ فِي الْاَصْلِ وَ يَسْتَبْعِدُ مَا لَا يَصْلُحُ اَنْ يَكُونَ عَلَّةً مِنْهَا وَ يَسْتَبْقِي مَا هُوَ عَلَّةٌ حَسَبَ رُجْحَانِ ظَنِّهِ ، وَ هَادِيَهُ فِي الْاِسْتِبْعَادِ وَ الْاِسْتِبْقَاءِ تَحَقُّقُ شُرُوطِ الْعَلَّةِ بِحَيْثُ لَا يَسْتَبْقِي

إِلَّا وَصْفًا ظَاهِرًا مَنْضِبًا مُتَعَدِّيًّا مَنْسَبًا مُعْتَبَرًا بِنَوْعٍ
مِنْ أَنْوَاعِ الْإِعْتِبَارِ»

(خلاصه فرآیند سبر و تقسیم این است که ، مجتهد همه اوصاف و ویژگی هایی که در اصل وجود دارد را جمع آوری کرده و با روش حذف گزینه ، به کنار گذاشتن مواردی که شایستگی کافی برای مناط حکم بودن را ندارند می پردازد . ملاک شایستگی نیز غلبه گمان مجتهد می باشد ، برخی ویژگی ها او را در این کار کمک می کند ، از جمله اینکه ، مناط حکم باید وصفی روشن و مشخص باشد که قابل سرایت دادن است و به نحوی با آن حکم مناسبت دارد) (خلاف . علم اصول الفقه . دارالفکر العربی . ۱۹۹۶ م . ص ۸۷)

البته خلاف ؛ « رُجْحَانِ ظَنِّي » را برای کنار گذاشتن یا برگزیدن یکی از عناصر محتمل ، کافی می داند ؛ ولی واضح است که چنین روشی تنها زمانی می تواند از « روشهای تحقیق یقینی مناط » به شمار رود که مبتنی بر « یقین پیش رود نه صرف غلبه ظن » .

از همین رو اصولی های امامی ، بر خلاف بسیاری از اهل سنت همچون غزالی و علامه سیف الدین ، برهان سبر و تقسیم را تنها در جایی حجّت می دانند که منجر به شناخت یقینی مانسبت به « مناط حکم » بشود . (مرکز اطلاعات و اسناد اسلامی . س ۱۳۸۹ . ص ۴۸۸)
در هر حال ؛ چنین به نظر می رسد که برهان سبر و تقسیم ، چنانچه بخواهد « یقین محور » پیش برود ؛ چیزی غیر از همان « تنقیح مناط

« نبوده و یکی از راهکار های تنقیح مناط حکم به حساب می آید . از همین رو برخی از اصولیون معاصر ، از آن بعنوان یکی از « طُرُق استکشاف المناط » یاد کرده اند . (لجنة فقه المعاصر ۱۳۹۸ . چاپ پنجم)

دو. اطراد و شیوع مقارنت بین وصفی در موضوع با حکمی خاص در موارد جزئی متعدد:

برای مثال هنگامی که در موارد بسیاری ، حرمت نوشیدن بر روی موضوعاتی رفته که همه وصف « مست کنندگی » را داشته اند و از طرفی دیگر در موضوعاتی مشابه که تنها فاقد این وصف بوده اند ، حکم حرمت بار نشده ؛ این احتمال را در ذهن مجتهد تشدید می کند که مناط حکم حرمت شرب خمر ، همین وصف « مست کنندگی » می باشد . روشن است که اگر این احتمال به حد « علم » و « یقین » برسد ، حجّت خواهد بود .

مناسبت بین حکم و موضوع :

در توضیح این روش ، چنین گفته اند : « هی ملائمة عُرْفِيَّةٌ أَوْ عَقْلِيَّةٌ وَاضِحَةٌ بَيْنَ الْحَكْمِ وَالْمَوْضُوعِ ، يَتَّضِحُ بِهَا خُصُوصِيَّةُ الْمَوْضُوعِ الْوَاقِعِيِّ أَوْ الْحَكْمِ أَوْ حَيْثِيَّةُ أُخْرَى مُرْبُوطَةٌ بِهِمَا » یعنی « گونه ای از هماهنگی و تناسب عرفی یا عقلی که به روشنی میان حکم و موضوع برقرار است و بوسیله آن مرزهای حقیقی موضوع و مناط اصلی حکم و دیگر حیثیات مربوط به رابطه حکم و موضوع دانسته می شود » (لجنة فقه المعاصر ۱۳۹۸ . چاپ پنجم . ص ۲۲۱)

در این بخش، آن دسته از روش‌های ظنی ای است که مجتهد را به «تشخیص مناط حکم» به «علم» نمی‌رساند.

در ضمن، «الغاء خصوصیت» نیز از موضوع بحث ما خارج است، چراکه با توجه به تعریفی که از «قیاس» گذشت، الغاء خصوصیت از روش‌های تعدیه حکمی از اصل به یک فرع نبوده و تنها از روش‌های تفسیر متن و توسعه دهنده موضوع یک حکم واحد است. (مکارم . ناصر . انوار الاصول . ط مدرسه امیر المؤمنین . چاپ سوم . ج ۲ . ص ۵۲۰)

تنها باقی می‌ماند، قیاس مستنبط العله ظنی که حجیت و کیفیت مواجهه شارع با آن، معرکه آراء فقهاء فریقین می‌باشد به صورت خلاصه می‌توان به چهار دیدگاه کلی در این موضوع اشاره کرد:

دیدگاه اول: تمسک به چنین قیاسی، مُحالِ عقلی بوده و در نزد عقلاء مطرود است.

غزالی، این دیدگاه را به شیعه و معتزله و برخی دیگر آن را به احمد ابن حنبل نسبت داده اند (غزالی . ابو حامد . ج ۱ . ص ۲۸۳) (مکارم . ناصر . انوار الاصول . ط مدرسه امیر المؤمنین . چاپ سوم . ج ۲ . ص ۵۲۰)

دیدگاه دوم: وجوبِ عقلیِ تمسک به قیاس این دیدگاه عدم تمسک به قیاس ظنی را مخالفت با حکم عقل دانسته و بنابر همین، همه آنچه مثبتین حجیت قیاس بعنوان دلیل شرعی خاص به آن تمسک می‌کنند، تنها جنبه

چنین تناسبی، اگر در شکل‌گیری ظهور کلام نقش داشته و از این طریق ما را به «مناط حکم» برساند، از «ادلّه لفظیه» محسوب شده و حجیت آن از باب حجیت ظهور خواهد بود، اما از آنجا که برخی فقهاء، از «تناسب میان حکم و موضوع» بعنوان راهی مستقل برای پی بردن به مناط حکم بهره برده‌اند، ما نیز آن را بعنوان راهی مستقل یادآور شده‌ایم.

برای نمونه، میرزای نائینی ره در بحث خیار حیوان چنین می‌گوید: «لا یخفی أنّ ظاهر النص و الفتوی و إن شمل کلّ ذی حیاة و لکن مقتضی مناسبة الحکم و الموضوع اختصاص هذا الخیار بالحيوان المقصود منه حیاته لا لحمه فالصید المشرف علی الموت و السمک و الجراد اللذان یقصد منهما اللحم نوعا و إن قصد نادرا حیاتهما خارجة عن هذا العموم» (نجفی . موسی؛ چاپ پنجم . ج ۲ . ص ۳۱)

مواجهه شارع؛ با «قیاس مستنبط العله» یا هر گونه قیاسی که بر پایه تحقیق یقینی مناط شکل نگرفته باشد:

در این بخش به یکی از چالشی‌ترین مسائل اصول فقه که محل نزاع اصلی در میان مذاهب و فرق اسلامی است می‌پردازیم. روشن است که هدف ما از این بحث، تنها آشنایی با موضع‌گیری‌های گوناگون صاحب نظران و بیان نظر مشهور فقهای امامیه در این مسأله است نه نقد و بررسی کامل دیدگاه‌ها و استنباط مستقیم از ادلّه.

شایسته توجه است که از «قیاس مستنبط العله»

چیزی غیر از « کتاب » و نصوص شرعی است ، « قیاس صحیح » را مصداق بارز « میزان » بر شمرده و این آیه را از ادله حجیت قیاس می داند . (ابن تیمیه . احمد . س ۱۴۱۶ هـ . ق . چاپ سوم . ج ۱۹ . ص ۱۷۶)

(ج) آیه « قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ »
عبد العزیز الرئیس ، این آیه را دعوت آشکار قرآن کریم به « قیاس » می داند و چنین می گوید :

و وجه الدلالة : « أن المكذبين السابقين عصوا الله فعذبهم ، وكذلك إذا عصينا الله عذبنا » (عبد العزیز الرئیس . الطبعة : الأولى ، ۱۴۳۷ هـ . ص ۱۰۶)

ناگفته نماند که بسیاری از آیات و روایاتی که اهل سنت برای « حجیت قیاس » به آنها استناد می کنند ، عباراتی است که مردم را به « عبرت گیری از پدیده های تاریخی یا مثال های محسوس و .. » دعوت می کنند .

ایشان با تکیه بر این مطلب که « عبرت گیری ، مبتنی بر نوعی « قیاس شبیه » می باشد ، این بخش از نصوص دینی را از « ادله حجیت قیاس » می دانند . (الدبوسی . ابوزید . تقویم الأدلة فی أصول الفقه . ج ۱ . ص ۲۶۴)

دو . روایات و سنت رسول الله ص و صحابه ایشان :

الف (مرسله معاذ بن جبل :

فخر رازی در « المحصول » ، این روایت را در

ارشادی دارد و هر آنچه منکرین آن بعنوان ادله شرعی خاص ذکر کرده اند قابل تأویل است (غزالی . ابوحامد . ج ۱ . ص ۲۸۳)

دیدگاه سوم : وجوب شرعی تمسک به

قیاس

بنابر این دیدگاه ، که دیدگاه برگزیده غزالی است ؛ هر چند عقل در رابطه با « عمل به قیاس و تعبد به آن » به صورت مستقل نه حکم به وجوب می کند نه حکم به محال بودن اما شارع آنرا بعنوان یکی از ادله شرعی ، معتبر دانسته و حجّت است ؛ یعنی منجزیت و معذریّت دارد .

مشهور اهل سنت ؛ همین دیدگاه را دارند و برای آن ادله ای نیز ذکر کرده اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می شود :

یک . آیاتی از قرآن کریم :

الف (آیه « فاعتبروا یا اولی الابصار »

دبوسی ، در کتاب « تقویم الأدلة فی أصول الفقه » می گوید : « وأما عامة العلماء فإنهم احتجوا بقول الله تعالى : { فاعتبروا یا اولی الابصار } أمر بالاعتبار ، وأنه عبارة عن رد الشيء إلى نظيره . والعبرة أصل يرد إليه النظائر والقياس مثله ، فإنه حذو الشيء بنظيره ، يقال : قس النعل بالنعل أي أحذه به (الدبوسی . ابوزید . چاپ اول . ج ۱ . ص ۲۶۳)

ب (آیه « وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ »

ابن تیمیه ، با اتکاء بر این نکته که « میزان »

صدر ادله روایی مثبتین قیاس ذکر می‌کند.

متن روایت این چنین است: انه (معاذ) قال لما بعثه (ص) الی الیمن قال: کیف تقضی اذا عرض لك قضاء؟ قال: اقضی بكتاب الله قال: فان لم تجد فی كتاب الله قال: فبسنة رسول الله قال: فان لم تجد فی سنة رسول الله ولا فی كتاب الله قال: اجتهد رأیی ولا آلو، قال فضرب رسول الله (ص) صدره و قال الحمد لله الذی وفق رسول الله لما یرضاه رسول الله البتہ متن روایت به گونه های دیگری نیز نقل شده است.

ناگفته نماند، هر چند این روایت از نظر سندی مُرسله است، ولی فخر رازی آن را از مشهورات دانسته. (الرازی. فخر الدین. المحصول. مؤسسة الرسالة. ۱۴۱۸ هـ. ق. چاپ سوم. ج ۵. ص ۳۸)

ب) روایت نبوی ص، خطاب به معاذ و ابو موسی:

روی عن النبی ص من انه قال لمعاذ و ابی موسی الاشعری: بم تقضیان؟ فقالا: ان لم نجد الحکم فی الكتاب و لا السنة قسنا الامر بالامر فما كان اقرب الی الحق عملنا به.

همان‌طور که می‌بینید، بنابر این روایت، پیامبر اکرم ص صریحاً قیاس را در مرتبه ایی پسین از «اجتهاد نصّ محور»، معتبر دانسته‌اند.

البته این روایت بیشتر تداعی گر نظریه شافعی است که حجیت قیاس را تنها در موارد فقدان دیگر ادله و از باب ضرورت می‌داند.

نکته قابل توجه اینکه، ابن قیم عین همین روایت را نقل کرده و آنرا مضمون نامه ای از سوی عُمر، خطاب به ابوموسی می‌داند (ابن قیم. ۱۹۷۳. ج ۱. ص ۳۳۲)

ج) حدیثی از ابن عباس که در آن پیامبر اکرم ص حق الناس را به حق الله قیاس می‌کنند:

عن ابن عباس -رضی الله عنهما- أن امرأة من جَهِینه جاءت إلى النبیّ علیه الصلاة و السّلام فقالت إنّ أُمی نذرتُ أن تحجّ فلم تحجج حتی ماتت، أفأحجّ عنها؟ قال ص: نَعَمْ، حِجّی عنها، أَرأیت لو كان علی أمّک دینٌ أکنت قاضیةً، اقضوا الله فالله أحق بالوفاء. أقیسة النبی / ص ۹۱

به گفته برخی در اینجا، پیامبر اکرم ص حکم ادای وظایف و تکالیفی که از میّت در رابطه با خداوند متعال داشته را به حکم وجوب پرداخت دیون او (حق الناس) قیاس نموده‌اند، با این جامع که هر دو اینها نوعی «دین» (بدهی) محسوب می‌شوند. برخی پا را این فراتر گذاشته و گفته‌اند، که از عبارت «أأرأیت...» بر می‌آید، که پیامبر اکرم ص انتظار بکارگیری چنین قیاسی توسط خود آن خانم را داشته و در صدد آموزش این روش به او بوده‌اند. (أساس القیاس. ص ۷۸) ابن مفلح. ج ۳. ص ۱۲۶۲) (ابن بطال. ج ۴. ص ۵۲۴)

(هر چند دلالت این حدیث بر حجیت قیاس، مانند موارد گذشته با اشکالات و شبهات فراوانی روبروست، ولی بالأخره بسیاری از اهل سنت چنین برخوردهایی را از پیامبر اکرم ص،

سه . اجماع :

فخر رازی در المحصول اجماع را بعنوان یکی از ادله حجیت قیاس ذکر کرد و چنین می گوید:

«.. أن بعض الصحابة ذهب إلى العمل بالقياس والقول به ولم يظهر من أحد منهم الإنكار على ذلك ومتى كان كذلك كان الإجماع حاصلًا ..» (فخر رازی . ۱۴۱۸ ق . ج ۵ . ص ۵۴)

البته اصل این مطلب که « حجیت قیاس ، محلّ اجماع است » ، مورد پذیرش همه اهل سنت نیست ، ولی عموم علمای سنی ، « حجیت قیاس » را محلّ اجماع یا حداقل مطابق با نظر جمهور می دانند .

عبد العزیز الرئیس ، در شرح خود بر کتاب « صفوة الأصول » عبد الرحمن سعدی ، در اعتراض به گفته سعدی که « قیاس » را حجّت ، نزد جمهور اصولیون دانسته چنین می گوید : « والصواب أن يقال: إنّه حُجَّةٌ عند جميع العلماء، فالاحتجاج بالقياس الصحيح مجمعٌ عليه » (عبد العزیز الرئیس . ۱۴۳۷ ه . ص ۱۰۷)

ابن حزم یکی از بزرگترین علمای ظاهری اهل سنت ، در آثار مختلف خود به ویژه « المحلی بالآثار » به نقد و ردّ « حجیت قیاس » پرداخته و ادله گوناگون عقلی و نقلی مدعیان حجیت قیاس را رد می کند . (ابن حزم . ج ۱ . ص ۵۷)

او در کتاب « الاحکام » خود ، ادعای اجماع نسبت به حجیت قیاس را بی اساس و صرفاً یک ادعا دانسته و در مقابل آن ادعای اجماع

بعنوان امضاء و تأییدی بر « قیاس » دانسته اند و ما نیز در این مقاله قصد نقد و بررسی تفصیلی نظرات را نداریم .)

د) استدلال بر « حرمت انتفاع از بهای یک شیء » با قیاس بر « حرمت استفاده مستقیم از خود آن شیء » :

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: « قاتل الله اليهود حرمّ الله عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها » (صحیح بخاری . باب « لا بذاب شحم الميتة ولا يباع .. » . ص ۴۱۴) صحیح مسلم . کتاب المساقاة . باب تحريم بيع الخمر و الميتة و ... ج ۳ . ص ۱۲۰۸)

در این حدیث شریف نیز پیامبر اکرم ص ، یهود را لعن می کند که چرا وقتی خداوند متعال « خوردن چربی ها و دمه انعام » را بر ایشان حرام کرد ، آنها حکم انتفاع از پول حاصل از فروش این چربی ها را بر حکم خوردن آنها قیاس نکرده و از آن پرهیز نمودند ! در واقع پیامبر اکرم ص ، ایشان را توبیخ می کند که چرا چنین قیاسی نچیدید که « خوردن پیه انعام حرام است » چرا که که خوردن پیه نوعی « انتفاع » از آن محسوب می شود ، پس « استفاده از پول حاصل از فروش چنین پیه هایی نیز حرام است » چون اینکار هم نوعی « انتفاع » از آن محسوب می گردد .

(احکام الفصول . ص ۴۹۸) (غزالی . المستصفی . ج ۳ . ص ۵۴۹) (الاحکام . ج ۴ . ص ۳۴)

طرفداران کمی ندارد، لکن « مذهب شیعه را به عنوان اصلی‌ترین داعیه دار این نظریه شناخته و با تکیه بر همین مسأله، « قیاس عاری از قیاس » را از شاخصه‌های « فقه شیعه » می‌دانند.

فقهای شیعه و مخالفین قیاس از میان اهل سنت، با نقد و بررسی تک تک ادله قائلین به حجیت قیاس، چنین ادعایی را بی پایه و اساس دانسته و در مقابل ادله‌ای صریح و محکم بر « عدم حجیت قیاس » ذکر می‌کنند که در ادامه به چندی از آنها اشاره می‌کنیم.

یک. حکم عقل، بر عدم حجیت قیاس ظنی :

از آنجا جعل احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد حقیقی است که در واقع علل احکام محسوب می‌شوند و ما نیز هیچگاه احاطه بر این مصالح و مفاسد نداریم، مگر در جایی که توسط شارع بیان شده باشد، بنا بر این هیچگاه نمی‌توانیم از طریق کشف علت حکم به سرایت آن حکم در دیگر موضوعات برسیم مگر در جایی خود شارع، مناط حکم را برای ما بیان کرده باشد که در این صورت، می‌توان با احراز این مناط در دیگر موضوعات، حکم اصل را به چنین موضوعاتی سرایت داد. در اصطلاح اصولیان، این نوع قیاس را قیاس منصوص العله می‌نامند که حجیت آن مورد اتفاق فریقین است. (حکیم . محمد تقی . ص ۲۷۸)

دو. آیاتی از قرآن کریم که به صورت مطلق

صحابه بر بطلان قیاس را مطرح می‌کند.

ولو أن معارضنا يعارضهم ، فقال : قد صح إجماع الصحابة على إبطال القياس ، أكان يكون بينه وبينهم فرق في أنها دعوى ودعوى ؟ بل إن قائل هذا - من إجماعهم على إبطال القياس - يصح قوله ببرهان مذكرة إن شاء الله تعالى . (الاحكام . ج ۷ . ص ۹۷۹)

او در همین کتاب تک تک دلایل نقلی حجیت قیاس را آورده و با بررسی سندی یا دلالتی آنها، شایستگی آنها برای اثبات حجیت قیاس را نفی می‌کند. (الاحكام . ج ۷ . ص ۹۸۱)

چهار. ضرورت عقلی :

خلاصه استناد به ضرورت عقلی این است که با توجه به محدودیت نصوص دینی و بی نهایت بودن مسائل و پدیده‌هایی که پیرامون آنها نصی از شارع به ما نرسیده، لازم است خداوند متعال مرجعی برای استنباط احکام مسائل مستحدثه قرار داده باشد که انسان‌ها را از مهلکه‌ها نجات و به مسیر هدایت رهنمون سازد، و این راه مرجع چیزی جز « قیاس » نیست. به عبارت دیگر اگر قیاس نبود، باب هدایتگری الهی بسته می‌شد. (حکیم . محمد تقی . ص ۳۵۳)

دیدگاه چهارم: هر چند تعبد به قیاس عقلا جایز است ولی در شریعت، جایز نبوده و اعتباری ندارد.

هر چند این دیدگاه در میان اهل سنت نیز

ظاهر در عمومیت اند، نه نصّ! و مقتضای أصالة الظهور نیز اینست که تنها به مقداری آن را تخصیص بزند که دلیل خاصی بر آن وجود داشته باشد.

ناگفته نماند همان طور که در علم اصول گفته شده، تخصیص عامّ منتهی به زوال حجّیت آن در خارج از محدوده منحصّصات نمی گردد.

پس در اینجا، اصل بر عدم حجّیت ظنون است، مگر مواردی که دلیل شرعی خاصی بر حجّیت آن وجود داشته باشد.

سه. روایات متعدّدی از پیامبر اکرم ص و اهل بیت ایشان ع؛ که با صراحت و تأکید، بکاربردن قیاس در استنباط احکام شرعی را منع کرده اند، که در ادامه نمونه هایی از آن بیان خواهد شد.

حدیث اول:

پیامبر اکرم در حدیثی قدسی از قول خداوند متعال می فرماید: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي وَمَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي وَمَا عَلَي دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي. (توحید صدوق / ص ۶۹)

روایت گویای این معنا است که، خداوند متعال، بکاربردن قیاس در دین را به منزله خروج از دین، دانسته اند؛ که صریح در نهی و تخطئه بکاربردن قیاس در فرایند استنباط احکام و معارف دینی است.

حدیث دوم:

ما را از عمل به ظنّ و پیروی از گمان بر حذر می دارد.

برای نمونه در سوره اسراء می فرماید:

« وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفَوَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا » (اسراء / ۳۶)

یا در جای دیگر کسانی از ظن و گمان های خویش پیروی می کنند را مذمت، و « گمان » را جایگزینی ناشایست برای « علم محوری » و « یقین محوری » معرفی می کند، که:

« وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا، إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ (یونس / ۳۶)

در سوره مبارکه بقره نیز، یکی از مفاد دعوت شیطان را، « دعوت به گفت و گو پیرامون خدا در آن مسائل و مباحثی که بدان ها علمی ندارند » بیان می کند، که:

« إِنَّمَا يُأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ » (بقره / ۱۶۹)

اگر گفته شود، که چگونه قرآن کریم، « عمل به قیاس » را ممنوع بداند، حال اینکه خود شارع در بسیاری از مسائل ما را دعوت به تبعیت از امارات ظنیّه نموده؟! مانند مباحث باب قضاء و شهادت، که در آنجا « عمل به شهادت دو شاهد عادل (بینه) » معتبر است، یا « خبر واحد » که خود شارع آنرا معتبر دانسته است و از این قبیل؟

پاسخ چنین است که، آیات مذکور، همه

این روایت ، تداعی گر همان آیه شریفه است که « إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا » .

روایت چهارم :

احمد بن خالد برقی ، نامه امام صادق ع به اصحاب قیاس را چنین گزارش می کند :

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ مَنْ دَعَا غَيْرَهُ إِلَى دِينِهِ بِالْأَرْتِيَاءِ وَالْمَقَائِيسِ، لَمْ يُنْصَفْ وَلَمْ يُصَبَّ حَظُّهُ؛ لِأَنَّ الْمَدْعُوَّ إِلَى ذَلِكَ لَا يَخْلُو أَيْضاً مِنَ الْأَرْتِيَاءِ وَالْمَقَائِيسِ (کسی که دیگران را با شک و قیاس به دین خود دعوت کند ، به انصاف عمل نکرده و بهره ای نخواهد برد) (برقی . المحاسن / ج ۱ . ص ۲۰۹)

روایت پنجم :

امام صادق ع در پاسخ ابان چنین می فرماید :

مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ قَطَعَ إصْبَعاً مِنْ أَصَابِعِ الْمَرْأَةِ كَمْ فِيهَا قَالَ عَشْرٌ مِنَ الْإِبِلِ قُلْتُ قَطَعَ اثْنَيْنِ قَالَ عِشْرُونَ قُلْتُ قَطَعَ ثَلَاثًا قَالَ ثَلَاثُونَ قُلْتُ قَطَعَ أَرْبَعًا قَالَ عِشْرُونَ قُلْتُ سُبْحَانَ اللَّهِ يَقْطَعُ ثَلَاثًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ ثَلَاثُونَ وَيَقْطَعُ أَرْبَعًا فَيَكُونُ عَلَيْهِ عِشْرُونَ إِنْ هَذَا كَانَ يَبْلُغُنَا وَنَحْنُ بِالْعِرَاقِ فَنَبْرَأُ مِمَّنْ قَالَهُ وَنَقُولُ الَّذِي جَاءَ بِهِ شَيْطَانٌ فَقَالَ مَهْلًا يَا أَبَانَ هَكَذَا حَكَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ الْمَرْأَةَ تُقَابِلُ الرَّجُلَ إِلَى ثُلْثِ الدِّيَةِ فَإِذَا بَلَغَتْ الثُّلُثَ رَجَعَتْ إِلَى النُّصْفِ يَا أَبَانَ إِنَّكَ أَخَذْتَنِي بِالْقِيَاسِ وَالسُّنَّةُ إِذَا قِيسَتْ مُحِقَّ الدِّينِ . (کافی . ط اسلامیة . ج ۷ . ص ۳۰۰) (در مورد مردی که انگشت همسرش را قطع کرده ، چه می فرماید ؟! فرمود : باید ده شتر بدهد گفتم : اگر دو

امام صادق ع این گونه نعمان بن ثابت ابوحنیفه از « قیاس » بر حذر می داند : يَا نُعْمَانُ إِنِّيَاكَ وَالْقِيَاسَ فَإِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ مَنْ قَاسَ شَيْئاً مِنَ الدِّينِ بِرَأْيِهِ قَرَنَهُ اللَّهُ مَعَ إِبْلِيسَ فِي النَّارِ فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ قَاسَ حِينَ قَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (ای نعمان ؛ از قیاس پرهیز همانا پدرم از پدرانش از رسول خدا ص چنین برایم نقل کرده اند که هر کس در دین قیاس کند خداوند او را به همراه ابلیس در آتش می اندازد که همانا او اولین کسی بود که قیاس کرد هنگامی که در مورد آدم ع گفت : مرا از آتش خلق کردی و او را از گل (پس من برترم) (علل الشرایع . ج ۱ . ص ۸۹)

قابل توجه است که صرف نظر از خود روایت و فرموده امام صادق ع ، که فرموده او از منظر شیعه حجت و کاشف از حکم الهی است در متن خود روایت نیز شاهی بر ایراد بر قیاس از سوی خداوند متعال ، از قرآن کریم آورده است و آن هم ایراد قیاسی است که شیطان در مقایسه آدم ع و خودش چید .

روایت سوم :

امام صادق ع : إِنَّ أَصْحَابَ الْمَقَائِيسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْمَقَائِيسِ فَلَمْ يَزِدْهُمْ الْمَقَائِيسُ مِنَ الْحَقِّ إِلَّا بُعْداً وَإِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَائِيسِ (برقی . المحاسن . ج ۱ . ص ۲۱۱) همانا پیروان قیاس علم را در قیاس خود طلب می کنند در حالی که قیاس کردن تنها آن‌ها را از حق دور می سازد و همانا دین خداوند با قیاس به دست نمی آید .

نتیجه گیری

از مجموع این نوشتار، روشن شد که مواجهه فقهای امامیه با مجموعه روش‌هایی که سعی در سرایت دادن حکم‌یه موضوع به موضوع دیگر (چه این دو موضوع در حقیقت با یکدیگر متباین باشند و چه اینکه تنها تنافی و تباین ابتدایی داشته باشند)، دائر مدار «یقین محوری» یا «عدم یقین محوری» این روش‌هاست.

حال چه «قیاس اصطلاحی مشهور» باشد و چه هر روشی که در آن، مجتهد سعی دارد با تکیه بر علت حکمی آن را به دیگر موضوعات سرایت دهد، ولی در کشف علت و یا در احراز آن در موضوع فرع؛ بر ظن و گمان و استحسانات پی پایه تکیه کند.

در مقابل اگر مجتهدی با «کشف یقینی علت حکم، از اصل» (بواسطه دلیل شرعی معتبری که اینچنین علتی را به او معرفی می‌کند) و با «احراز یقینی آن در موضوع فرع»، حکم اصل را به فرع سرایت دهد و یا با تنقیح مناط حکم اصل به صورت یقینی، فراگیری موضوع اصل نسبت به موضوع اصل را اثبات کند؛ کار او ستودنی و نتیجه اش معتبر است. در حقیقت آن مواردی از «قیاس منصوص العله»، «قیاس اولوی»، «تنقیح مناط» و... که علمای شیعه آن‌ها را معتبر دانسته‌اند، از این قبیل‌اند.

البته ممکن است، مجتهدی در عین یقین محوری در کار خود، به اشتباه افتاده و از سوی هم مسلکان خود متهم به، بکارگیری قیاس

انگشت از او قطع کرده بود چه؟ فرمود: باید بیست شتر بدهد گفتم: اگر سه انگشت از او قطع کند چه؟ فرمود: باید سی شتر بدهد گفتم: اگر چهار انگشت از او قطع کند چه؟ فرمود: باید بیست شتر بدهد گفتم: سبحان الله!! چطور می‌شود دیه قطع سه انگشت از دیه قطع چهار انگشت بیشتر باشد؟! اگر چنین مطلبی در عراق به ما می‌رسید، می‌گفتیم که حتما سخنی ساختگی است که شیطان آن را به شما نسبت داده و آنرا انکار می‌کردیم. امام ع فرمود: آرام باش، ای ابان!! این حکمی است که رسول الله ص فرموده، مقدار دیه زن و مرد تا مرز یک سوم دیه کامل، همسان است و هنگامی که از ثلث عبور کرد، دیه زن نصف مرد می‌باشد. ای ابان تو در این مسأله قیاس نمودی و هنگامی که قیاس را وسیله فهم سنت قرار گیرد، دین نابود خواهد شد.

در این حدیث، امام ع به صورت عینی و مصداقی، ابان ابن تغلب را با «قیاس ناپذیری احکام شرعی» آشنا ساخته و قیاس را خطر مهلکی برای بقای دین و سلامت احکام و معارف آن از تحریف و تأویل معرفی می‌کنند. ناگفته نماند که ادله نامبرده، غیر از «اجماع شیعه بر عدم حجیت قیاس» و «عدم صلاحیت ادله ادعا شده برای حجیت قیاس» می‌باشد، که هر کدام از این دو نیز می‌تواند برای اثبات «عدم حجیت قیاس» کافی باشند.

منابع

- باطل شود که این ملازمه ای با حجّت دانستنِ قیاسِ ظنی از سوی مجتهدِ خطاکار ندارد .
۱. قرآن کریم . عثمان طه
۲. خامنه ای . سید علی . بیانات در دیدار با قاریان . ۱۳۸۹/۰۴/۲۴ . <https://farsi.khamenei.ir/speech-content/id=97743>
۳. مکارم شیرازی و دیگران . تفسیر نمونه . دارالکتب الإسلامیه تهران . چاپ ۳۲ . ۱۳۸۰
- ش
۴. جرجانی . التعریفات . ج ۱ . ص ۴۱
۱. کاظمی خراسانی . محمد علی . مؤسسه النشر الإسلامی . ۱۴۰۶ ق . فوائد الأصول
۲. فرهنگ فقه فارسی . مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی . چاپ دوم . ۱۳۸۵
۳. علامه حلی . خلاصة الأقوال . مؤسسه نشر الفقاهة . چاپ اول . س ۱۳۱ ق
۴. مشکینی . اصطلاحات الأصول . نشر الهادی . چاپ پنجم . س ۱۳۷۱ ش
۵. کاشف الغطاء . علی . النور الساطع . مطبعة الآداب . چاپ اول . س ۱۳۸۱ ق
۶. الواعظ الحسینی . السيد محمد ؛ مصباح الأصول (تقرير بحث السيد أبو القاسم الخوئی) . مكتبة الداوری . چاپ اول . ۱۴۱۳ ق
۱. جوهری . صحاح . چاپ چهارم . ۱۴۰۷ ق . دارالعلم ملايين
۱. طریحی . مجمع البحرين . نشر مرتضوی . ۱۳۶۲ ش . چاپ چهارم
۱. شهید ثانی . تمهید القواعد . مکتب

الأصول . مؤسسه امام صادق علیه السلام . بی
تا . چاپ اول

۲ . مرکز اطلاعات و اسناد اسلامی .
دانشنامه اصول فقه . ۱۳۸۹ ش

۱ . خلاف . علم اصول الفقه . دارالفکر
العربی . ۱۹۹۶ م

۱ . لجنة فقه المعاصر . الفائق فی أصول
الفقه . ۱۳۹۸ . چاپ پنجم . مرکز مدیریت
حوزه های علمیه

۱ . نجفی . موسی ؛ تقرير بحث الميرزا .
المكتبة المحمديه . چاپ پنجم

۱ . مكارم شیرازی . ناصر . انوار الاصول
ط مدرسه امير المؤمنين . چاپ سوم

۱ . الدبوسى . ابوزيد . تقويم الأدلة فى
أصول الفقه . دارالكتب العلميه . چاپ اول

۱ . ابن تيميه . احمد . مجموع الفتاوى .
مجمع الملك عبد الفهد . س ۱۴۱۶ هـ ق . چاپ
سوم

۱ . عبد العزيز الرئیس . دار البرازي (سوريا)
- دار الإمام مسلم (المدينة المنورة) الطبعة:
الأولى، ۱۴۳۷ هـ

۱ . ابن قيم . اعلام الموقعين عن رب
العالمين . دارالجيل . ۱۹۷۳

۲ . أقيسة النبي . بی تا

۳ . غزالی . محمد بن محمد . أساس
القياس . مكتبة العبيكان رياض . ۱۴۱۳ ق

۴ . ابن مفلح . أصول الفقه . مكتبة العبيكان

الإعلام الإسلامي . ۱۴۱۲ ق

۲ . شيخ بهائى . زبدة الأصول . نشر مرصاد
۱۴۲۳ ق . چاپ اول

۳ . غزالی . ابو حامد . المستصفي . دارالكتب
العلمية . ۱۴۱۳ ق . چاپ اول

۱ . حكيم . محمد تقى . الأصول العامة
للفقه المقارن . آل البيت . ۱۴۱۸ قمرى

۱ . شاطبي . الموافقات . دار ابن عفان . ط
أول . ۱۴۱۷ قمرى .

۱ . أمينى . الغدير . بنياد بعثت . ۱۳۹۹ ش

۲ . فاضل تونى . الوافيه فى أصول الفقه .
چاپ اول . مجمع الفكر الاسلامى . ۱۴۱۲ هـ ق

۱ . سيد مرتضى . الذريعة . بنياد پژوهشهای
اسلامى آستان رضوى . ۱۳۹۹ . چاپ اول

۱ . مظفر . محمد رضا . أصول الفقه . چاپ
بيست و سوم . بوستان كتاب . ص ۲۳۹

۱ . ميرزاى قمى . ابوالقاسم . قوانين الأصول
حجرية قديمة . ج ۲ . ص ۸۷

۱۹ . جناتى . محمد ابراهيم . منابع اجتهاد
از دیدگاه مذاهب اسلامى . نشر كيهان . ۱۳۷۰
ش . ص ۲۹۹

۲۰ . شيخ حر عاملی . وسائل الشيعه . آل
البيت . ۱۴۰۷ ق . چاپ اول

۱ . بحرانی . الحدائق الناظره . مؤسسة
النشر الاسلامى التابعة لجامعة المدرسين . بی تا

۱ . علامه حلى ره . نهاية الوصول إلى علم

ریاض . ۱۴۲۰ ق

۵. ابن بطال . شرح صحیح بخاری مكتبة

الرشد . ۱۴۲۳ ق . چاپ دوم

۶. صحیح مسلم . كتاب المساقاة . باب

تحريم بيع الخمر و الميتة

۷. آمدی . علی بن محمد . الإحكام فى

أصول الأحكام . دارالفکر . بيروت . ۱۴۲۴ ق

۱. ابو الوليد الباجى . إحكام الفصول فى

أحكام الأصول . ۱۹۹۵ م .

۲. . فخر الدين . الرازى . مؤسسة الرسالة

۱۴۱۸ ق . چاپ سوم

۱. ابن حزم . المحلى فى شرح المجلى .

دارلجيل . بى تا

۲. ابن بابويه . محمد بن على . التوحيد .

جامعة المدرسين . ۱۳۹۸ ش

۳. ابن بابويه . محمد بن على . علل

الشرايع . كتابفروشى داورى . ۱۳۸۵ . چاپ اول

۱. برقى . احمد بن محمد بن خالد .

المحاسن . دار الكتب الإسلامى . ۱۳۷۱ ش

۱. كلينى . محمد بن يعقوب . دار الكتب

الاسلاميه . ۱۴۰۷ ق