

نقش قیاس فرضی در معناشناسی روایت «لِیَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ»

مهدی نصرتیان اهور*

چکیده

قیاس فرضی یکی از راه‌های حل مسئله به شمار می‌رود. عمده اقسام قیاس فرض عبارت‌اند از: قیاس فرضی اضافی، ناقص و خلاقانه. در بررسی روایت «مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِیَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَّا لِیَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» گاه از قیاس فرض اضافی استفاده شده است که مبتنی بر پیش‌فرض ایدئولوژیکی خاصی است؛ ولی با استفاده از قیاس فرض ناقص نشان داده شده است که قیاس فرض اضافی استفاده شده با سیاق درونی و بیرونی این روایت سازگار نیست و در نتیجه نمی‌تواند مورد پذیرش باشد.

واژگان کلیدی: قیاس فرضی، قیاس فرضی اضافی، قیاس فرضی ناقص، قیاس خلاقانه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دکترای مدرسی معارف، گرایش قرآن و متون.

مقدمه

هنگامی که انسان با مجهولی روبه‌رو می‌شود، از راه‌های مختلف می‌تواند مسئله خود را حل کند؛ ممکن است شخص از روش قیاس به حل مجهول خود بپردازد یا ممکن است راه استقرا را در پیش روی خود قرار دهد یا به تمثیل متوسل بشود. این سه روش از جمله روش‌های معروف و مشهور در حوزه منطق به شمار می‌آیند؛ ولی پیرس (Peirce) به این سه روش، نوع دیگری را افزود که گاه از آن با نام قیاس فرضی یاد می‌کند و گاه نیز به آن فرضیه می‌گویند.

اکو (Eco.umberto) برای قیاس فرضی سه صورت مهم را نام می‌برد که در ادامه به اختصار هر یک تشریح می‌شود:

اول: کدگذاری اضافی

کدگذاری اضافی، خود دو صورت دارد:

الف) کدگذاری سبک‌آورانه بلاغی: گاهی میان معنای استعمالی و مراد جدی متکلم تفاوت وجود دارد؛ بدین صورت که مراد جدی متکلم همان مراد استعمالی او نیست؛ ولی می‌توان از مراد استعمالی کلام برای رسیدن به مراد جدی استفاده کرد. در این صورت مراد استعمالی کلام کد و وسیله‌ای برای پی‌بردن به مراد جدی متکلم است.

ب) کدگذاری اضافی ایدئولوژیکی: گاه خواننده با ایدئولوژی خاصی به متن نظر می‌کند و در صدد فهم آن متن برمی‌آید. در صورت هم‌افقی ایدئولوژی خواننده با متن، یک کدگذاری اضافی صورت می‌گیرد؛ بدین صورت که آن ایدئولوژی خاص کدی برای فهم متن قرار می‌گیرد و سبب می‌شود مطالبی عمیق‌تر از متن به دست بیاید؛ به گونه‌ای که اگر این طرز فکر خاص وجود نداشت، هیچ‌گاه به چنین برداشتی دست نمی‌یافت. در این روش خواننده بار معنایی خاصی را به متن نسبت می‌دهد که با توجه به کدهای قبلی برگرفته از متن امکان چنین برداشتی وجود نداشت.

دوم: کدگذاری ناقص

گاهی احتمالات متعددی از متن به ذهن انسان خطور می‌کند؛ به گونه‌ای که هیچ یک از این

احتمالات بر دیگری ترجیح ندارند. در این مواقع خواننده، قاعده مد نظر را از میان این احتمالات انتخاب می‌کند؛ ولی این انتخاب با توجه به سیاق صورت می‌گیرد؛ بدین معنا که با توجه به سیاق برخی از ویژگی‌های معانی برجسته و برخی دیگر کمرنگ می‌شود؛ در نتیجه فرضیه‌ای نسبت به سایر فرضیه‌ها برتری پیدا می‌کند. در این صورت با توجه به سیاق، فرضیه‌ای درباره‌ی واژه‌ای خاص ترتیب داده می‌شود که در خود متن چنین فرضیه و قاعده‌ای وجود نداشت، بلکه فرضیه مذکور با توجه به سیاق حدس زده شده است.

سوم: قیاس فرضی خلاقانه

گاه نیز لازم است فرضیه‌ای از نو ابداع گردد که نام این روش را نیز قیاس فرضی خلاقانه نامیده می‌شود. قیاس فرضی نقش و جایگاه بسیار والایی را در تفکرات بشری به خود اختصاص می‌دهد. این نوع استدلال در برخی موارد بسیار پیچیده است و در برخی موارد صورت نسبتاً آسانی را به خود می‌گیرد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت قیاس فرضی چیزی جز حدس نیست (قائمی‌نیا، ۱۳۸۹، صص ۲۹۲-۲۹۶).

تبیین احتمالات مختلف در روایت «مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ...»: اکنون نوبت آن است تا احتمالات مختلف درباره معنای روایت «مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَ رُسُلَهُ إِلَىٰ عِبَادِهِ إِلَّا لِيُعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۶) بیان گردد. به صورت اجمالی باید گفت که در این روایت قیاس‌های فرضی مختلفی صورت گرفته است که قطعاً همه آنها با هم صحیح نبوده و نمی‌تواند بیانگر مقصود و مراد جدی این روایت باشد. در این نوشتار دو صورت از این تطبیقات تحلیل و بررسی می‌شود تا با توجه به شواهد و قراین از صحت و سقم آنها مطلع شد. برخی از این تطبیقات به شیوه کدگذاری اضافی ایدئولوژیکی و برخی دیگر به سبک کدگذاری ناقص صورت گرفته است. برای اینکه بتوان تصور اجمالی از این دو احتمال به دست آورد، ابتدا لازم است احتمالات و ترجمه‌های مختلف از این روایت بیان و سپس به نقد و بررسی هر یک از این احتمالات پرداخته شود.

چهار احتمال در بیان مقصود روایت مذکور قابل تصور است که در ذیل به اختصار بیان

می‌گردد:

۱. اینکه پیامبران مردم را از طرف خدا، یعنی آنها مردم را با توجه به دستورات و برنامه‌های القاء شده از طرف خدا عاقل کنند. در این احتمال فعل عاقل نمودن به پیامبر نسبت داده شده است؛ منتها این عمل وظیفه‌ای است که خداوند بر عهده آنها گذاشته است. این احتمال در متون زیر قابل مشاهده است.

- خدا پیغمبرانش و رسولانش را مبعوث نکرده به بندگانش جز برای آنکه از خدا خردمند شوند (کمره‌ای، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۹).

- ای هشام خدا پیغمبران و رسولانش را به سوی بندگان نفرستاد مگر برای آنکه از خدا خردمند شوند- یعنی معلومات آنها مکتسب از کتاب و سنت باشد نه از پیش خود- پس هر که نیکوتر پذیرد، معرفتش بهتر است و آنکه به فرمان خدا داناتر است، عقلش نیکوتر است و کسی که عقلش کامل‌تر است، مقامش در دنیا و آخرت بالاتر است (مصطفوی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۹).

- ای لیعرف العباد بتعلیم الرسل وتفهمهم من الله مالایعلمون من عند انفسهم (مازندرانی ملاصالح، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۸۷).

۲. اینکه خداوند مردم را خردمند سازد؛ چون همان طوری که اعطای عقل فعل خداست، خردمندساختن نیز فعل خداست. در این احتمال عاقل ساختن به عنوان فعل مباحثی خداوند محسوب می‌شود؛ یعنی خداوند مستقیماً بندگان را عاقل نماید. این احتمال را می‌توان در نصوص زیر مشاهده کرد:

عقل عن الله ... أو اعطاه الله العقل... (حلی، [بی تا]، ص ۲۱۹).

عقل عن الله ... أو أعطاه الله العقل... (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۸).

۳. کار هدایت کردن و عاقل نمودن اولاً و بالذات از جمله افعال خداست؛ به عبارتی بر خداست که بندگان را هدایت کند، ولی پیامبران این عمل را بر عهده گرفته، از طرف خداوند این لازم را انجام خواهند داد. این احتمال نیز در متن زیر قابل رؤیت است:

- ... او لیؤدی الرسل عنه ما لزمه من هداية عباده وارشادهم الی دین

الحق من عقلت عن فلان اذا ادیت عنه ما لزمه (مازندرانی، ۱۳۸۸،

ج ۱، ص ۱۸۷).

۴. اینکه مردم به قدری از جهت عقلی رشد کنند که از اوامر خداوند هدایت پذیرند و مطیع شوند. این اوامر را نیز پیامبران و رسولان به مردم ابلاغ می‌کنند. در این احتمال عمل هدایت به بندگان نسبت داده شده است؛ بدین صورت که بندگان هدایت را بپذیرند، گرچه این هدایت‌شدن بدین جهت است که از دستورات الهی یا فرامین انبیای خدا پیروی کرده‌اند. این احتمال را نیز می‌توان در عبارت های زیر پی گرفت:

...، أو بلغ عقله الی درجة یفیض الله علومه علیه بغیر تعلیم (حلی،

[بی تا]، ص ۲۱۹ / مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۳۸).

۱. بررسی تحلیلی احتمالات مختلف قیاسی فرضی در روایت مطرح شده

از میان این چند احتمال برخی از پیروان مکتب تفکیک معتقدند مقصود از روایت همان احتمال دوم است. آنها برای این برداشت از کدگذاری اضافی ایدئولوژیکی نیز بهره گرفته‌اند. برای اینکه این کدگذاری اضافی آشکار گردد، ابتدا باید اجمالاً به صورت مقدمه، حقیقت علم و عقل از دیدگاه این مکتب تشریح گردد:

تنها علم و عقل است که از حجیت ذاتی برخوردار است و بقیه

حجت‌ها باید به این دو برگشت کنند. عقل نیز برگرفته از علم است

(مروارید، ۱۴۱۸، ص ۱۳).

به همین جهت لازم است ابتدا حقیقت علم و سپس حقیقت عقل تبیین گردد.

مطابق روایت علم همان کاشف و مظهر است؛ به گونه‌ای که غیر از علم هیچ‌گونه

کاشف و مظهري در میان مخلوقات یافت نمی‌شود؛ پس به‌ناچار باید این علم، مظهر غیر

خودش هم باشد؛ بدین صورت که علاوه بر اینکه خود ظاهر است، اشیای دیگر نیز در

سایه نور او کشف و ظاهر می‌شوند. پی‌بردن به مظهریت علم بدین‌گونه است که انسان

وقتی به نفس خودش نگاه می‌کند، درمی‌یابد که نفس خودش را احساس می‌کند و تحقق و

وجودش را می‌یابد. همچنین وقتی به اشیای دیگری با حواس ظاهری آنها را درک کرده

است یا وقتی به امور متصوره و معقوله خود نگاه می‌کند، درمی‌یابد که برخی از آنها برای

او مکشوف‌اند و برخی دیگر پنهان. همچنین در خود احساس می‌کند که قبلاً چیزی را

نمی‌دانست و نسبت به آن هیچ آگاهی نداشت، ولی بعد از گذشت زمانی به آن علم پیدا کرده است؛ لذا انسان درمی‌یابد که مکشوف غیر از کاشف است (اشیای کشف‌شده غیر از علم است). همیچنین درمی‌یابد که نفس او نیز از جمله همین امور مکشوفه است و از جهت خصوصیت جدای از آنها نیست، پس پی می‌برد که نفس خودش کاشف به نفسه نیست، بلکه ورای نفس و اشیای مکشوفه چیز دیگری وجود دارد که کشف همه این امور به دست او صورت می‌گیرد. این حقیقت چیزی جز علم نیست (مروراید، ۱۴۱۸، ص ۲۰-۲۱).

عقل نیز در این مسلک از جهت حقیقت چیزی جر علم نیست؛ تنها از جهت متعلق با هم اختلاف دارند. حقیقت عقل همان حقیقت علم است؛ علمی که نور حقیقی و کاشف حقایق بود، منتها وقتی این نور به حسن و قبح ذاتی تعلق گرفت، به آن علم می‌گویند و وقتی این نور به خصوصیت و ماهیت افعال تعلق گرفت از آن به عقل تعبیر می‌شود (همان، ص ۳۳-۳۴).

بعد از آنکه حقیقت علم و عقل از جهت مبانی مکتب تفکیک به‌اجمال بیان شد، ممکن است سؤالی رخ دهد: اگر امور به عقل و نور کشف می‌شوند، پس چرا برخی مواقع ابتدا چیزی را نمی‌دانیم، سپس به آن علم پیدا می‌کنیم؟ این علم که ثابت بود، چرا همان موقع شیء خاص را برای ما نمایان نکرد و بعد از گذشت مدتی توانست شیء خاص را به ما بنمایاند؟

در پاسخ این پرسش نیز آنها می‌گویند هیچ شکی نیست که کشف و ظهور همه حقایق به علم و عقل است؛ ولی عادت و سنت خداوند بر این تعلق گرفته است که این کشف از طریق اسباب صورت بگیرد. یکی از همین اسباب، تذکر و هدایت است؛ به‌گونه‌ای که یکی از مهم‌ترین وظایف انبیا نیز همین امر قرار داده شده است؛ رسول گرامی اسلام (ص) می‌فرماید: «بالتعلیم أرسلت» یا «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». حضرت علی (ع) می‌فرماید: «ليستأدوهم ميثاق فطرته و يذكرهم منسى نعمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ و ليشيروا لهم دفائن العقول» (همان، ص ۳۳-۳۴).

پاسخ مذکور به عنوان پیش‌فرض ایدئولوژیکی در بررسی روایت مورد بحث استفاده می‌شود؛ زیرا مطابق این مکتب، اعطای عقل فعل خداوند است و انسان در به‌دست‌آوردن عقل و عاقل‌شدن هیچ نقشی ندارد، بلکه نقش او شاید در فراهم‌آوردن اسباب کشف امور مجهول و غیرمنکشف باشد؛ بدین صورت که اسبابی را فراهم آورد که این عقل و علم اشیائی را برای انسان کشف کنند؛ ولی در اصل وجود علم و عقل هیچ‌گونه دخالتی نخواهد داشت.

۲. نقد و بررسی معناشناسی روایت بر اساس پیش‌فرض مکتب تفکیک

اکنون به تبیین روایت با توجه به پیش‌فرض بیان‌شده پرداخته می‌شود. بر اساس این پیش‌فرض، پیامبران با تعلیمات خود زمینه را برای فعل خداوند - عاقل‌نمودن - فراهم می‌سازند؛ بدین سان که انبیا اوامر و نواهی خداوند را به مردم ابلاغ می‌کنند و هر کس که به تعلیمات انبیا گوش فرا داد، لایق دریافت فعل خداوند - عقل - خواهد بود و هر کس به تعلیمات آنها گوش ندهد، خود را از این نعمت الهی محروم ساخته است و خداوند آنها را عاقل نخواهد ساخت.

این تبیین را می‌توان از دو جهت بررسی نمود:

۱. بحث درباره پیش‌فرض مسئله؛

۲. بحث درباره تطبیق این پیش‌فرض بر روایت مذکور.

بحث درباره پیش‌فرض مسئله، بحثی مبنایی خواهد بود؛ بدین‌گونه که شاید برخی معتقد باشند علم و معلوم بالذات از جهت وجودی هیچ مغایرتی با هم ندارند و هر دو به یک وجود موجودند؛ منتها لحاظها و اعتبارات متفاوت است. این وجود به یک لحاظ علم است و به یک لحاظ معلوم.* چنین بحثی، از حوزه مبحث قیاس فرضی خارج است؛ لذا در ادامه فقط به تطبیق این پیش‌فرض بر روایت (جهت دوم از بحث) پرداخته می‌شود. در بررسی این تطبیق از طریق قیاس فرضی در قالب کدگذاری ناقص استفاده می‌شود.

* همان‌گونه‌که در فلسفه صدرایی چنین دیدگاهی وجود دارد (ر.ک: مبحث اتحاد عقل و عاقل و معقول در کتب فلسفه).

بر فرض که پیش‌فرض مسئله فی‌نفسه پایه و اساس داشته، با مبانی دینی، حتی استدلال عقلی نیز سازگار باشد، این پیش‌فرض نمی‌تواند ضمیمه روایت شود و مقصود آن را بیان کند؛ زیرا با سیاق و شواهد مختلف ناسازگار است؛ برای روشن‌ساختن کیفیت ناسازگاری به‌ناچار باید از معنانشناسی شروع کنیم، سپس به موارد استعمال و در ادامه نیز از خانواده حدیثی بهره ببریم.

مقایس اللغة (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۶۹-۷۱) عقل را به معنای منع می‌داند و قوه عقل نیز قوه منع‌کننده از ارتکاب افعال زشت و به‌کاربردن سخنان ناپسند است: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدلُّ عَظْمُهُ على حُبْسَةِ في الشَّيءِ أو ما يقارب الحُبْسَةَ. من ذلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَمِيمِ القَوْلِ والفِعْلِ». در ادامه تصریح می‌کند که عقل به معنای دیه نیز به کار رفته است: «و من الباب العَقْل، وهي الذِّیَّة. يقال: عَقَلْتُ القَتيلَ أَعَقَلَهُ عقلاً، إذا أُذيتَ دِیَّتَهُ».

سپس فرق میان عقله و عقل عنه را نیز چنین بیان می‌کند که «عقله» یعنی دیه او را پرداخت کردن، چه این دیه بر وی لازم باشد یا نباشد؛ ولی «عقلت عن فلان» یعنی جنایت او را به گردن‌گرفتن و دیه‌ای را که بر شخص لازم بود، او بر عهده بگیرد و پرداخت نماید: «عقلت القَتيلَ: أعطيتُ دِیَّتَهُ. وعَقَلتُ عن فلان، إذا عَرِمْتَ جنایتَهُ».

در **قاموس المحيط** (فیروزآبادی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۱۸-۱۹) ابتدا عقل به معنای علم دانسته شده است. متعلق این علم ممکن است صفات اشیا باشد؛ یعنی خوبی یا بدی اشیا یا ممکن است متعلق این علم، تشخیص خوب‌تر از میان خوب و خوب‌تر و بد از میان بد و بدتر باشد یا ممکن است اصلاً مطلق باشد؛ یعنی هر نوع دانستنی، هرچند ممکن است به معنای قوه‌ای باشد که به واسطه آن حسن و قبح معلوم می‌شود. فیروزآبادی در ادامه یادآور می‌شود که می‌توان عقل را به معنای که در ذهن جمع شده‌اند، اطلاق نمود. بعد از اینکه این چند معنا را محتمل می‌داند، نظر نهایی خود را درباره عقل چنین بیان می‌کند: عقل نور روحانی است که به واسطه آن نفس علوم ضروریه و نظریه را درک می‌کند. سپس ادامه می‌دهد که عقله یعنی دانستن امری؛ ولی «عقل عنه» یعنی دیه‌ای را که بر شخصی واجب

بود، او به گردن بگیرد. جوهری (۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۷۶۹) عقل را به معنای منع و نهی یا به دیه تعریف می‌کند.

با توجه به موارد فوق می‌توان چنین برداشت کرد که عقل به معنای منع و نهی است. قوه عقل نیز قوه‌ای است که از انجام کارهای ناپسند و گفتار نابجا منع می‌کند؛ لذا لازمه چنین معنی این است که خوب و بد را بشناسد تا بتواند از انجام کار ناپسند جلوگیری کند، والا بدون شناخت این امور هیچ‌گونه منع به ترک کار زشت و امر به انجام کار خوب از عقل صادر نخواهد شد. پس **قاموس المحيط** به اصطلاح منطقی، در مقام تعریف از تعریف به لازم استفاده کرده است. اکنون که عقل به معنای منع دانسته شد و با دلالت التزامی نیز به شناخت و فهم دلالت داشت، می‌توان روایت را به گونه دیگر فهمید. مقصود روایت چنین است که خداوند رسولانش را فرستاد تا پیام و اوامر و نواهی الهی را به مردم برسانند و مردم نیز اوامر و نواهی الهی را بشناسند و در اثر این شناخت، اقدام به منع از کارهای ناپسند نیز بنمایند. این معنایی که برای روایت بیان شد مطابق سیاق درونی و بیرونی است. تبیین کیفیت سازگاری معنای مذکور با سیاق درونی با توجه به معنانشناسی معلوم و آشکار می‌گردد. در ذیل با توجه به موارد استعمال و خانواده حدیثی نیز می‌توان سازگاری با سیاق بیرونی را نیز تایید نمود: «...وقال لقمان لابنه: يا بني اعقل عن الله فإن أعقل الناس من عقل عن الله» (ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۳۰۸).

در این سخن **لقمان** به پسر خود توصیه به تعقل عن الله دارد. اکنون پرسش این است که اگر عقل عن الله؛ به این معنا باشد که خداوند شخص را عاقل نماید آیا توصیه به تعقل عن الله و امر به آن امکان‌پذیر است؟ آیا جزء تکلیف به مالایطاق نیست؟ آیا فعل خداوند- عاقل نمودن- می‌تواند تحت اختیار عبد قرار بگیرد؟ قطعاً پاسخ این پرسش‌ها منفی خواهد بود و در نتیجه استدلال به تطبیق پیش‌فرض مکتب تفکیک بر روایت مورد بحث ما نیز صحیح نخواهد بود.

- أخبرنا ابن مخلد، قال: أخبرنا الخلدی، قال: حدثنا الحارث بن محمد بن أبي أسامة، قال: حدثنا داود بن المحبر، قال: حدثنا عباد عن عبد الله بن دينار، عن بن عمر: أن النبي - صلى الله عليه

وآله - قال: کم من عاقل عقل عن الله - عز وجل - أمره و هو حقیر عند الناس ذمیم المنظر، ینجو غدا، وکم من ظریف اللسان، جمیل المنظر عند الناس، یهلك غدا فی القيامة» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ص ۳۹۳).

- حدثنا داود ثنا سلام عن هشام عن حمید بن هلال قال: قال عمر بن الخطاب لموت ألف عابد قائم اللیل صائم النهار أهون من موت عاقل عقل عن الله أمره فعلم ما أحل الله له وما حرم علیه فانتفع بعلمه وانتفع الناس به وان كان لا یزید علی الفرائض التي فرض الله عز وجل علیه كثير زیادة وكذا قال النبی صلی الله علیه وسلم (حارث بن أبی أسامة، [بی تا]، ص ۲۶۱).

در این چند روایت بعد از «عقل عن الله» یا کلمه امره وجود دارد یا شرعه. حال سؤال این است که اگر عقل عن الله را به معنای عاقل ساختن خداوند باشد، چگونه کلمه امر و شرع به عقل عن الله ارتباط پیدا می کند؟ اصلاً آیا معنای صحیحی برای جمله مذکور با توجه به معنای ارائه شده می توان تصور کرد؟ ارائه جواب برای سؤال فوق با توجه به معنای مستفاد از پیش فرض مکتب تفکیک کمی مشکل است؛ ولی اگر معنای عقل عن الله را به معنای منع دانسته شد که به دلالت التزامیه نیز بر شناخت و معرفت، دلالت داشت، در این صورت به راحتی می توان این روایت ها را معنا نمود. در این نمونه ها کلمه امره یا شرعه یا به صورت مجرور در نظر گرفته می شود- که در این صورت نقش بدل اشتمال را خواهد داشت؛ یعنی کسی از خداوند خردمند شود؛ یعنی از امر الهی خردمند شود و هدایت پذیرد. با توجه به این توضیح، در روایت مورد نظر ما نیز باید ملتزم شد که بدل اشتمال حذف شده است؛ ثانیاً فاعل فعل «لیعقلوا» نیز عباد خواهند شد- یا به صورت منصوبی مد نظر داشت که در این صورت می توان «عقل عن» را به معنای عرف دانست؛ یعنی کسی که با تأیید الهی امر خدا را شناخته و فهمیده است. طبق هر دو احتمال به راحتی می توان بدون هیچ گونه تکلفی روایت مذکور را معنا نمود؛ لذا معنای ارائه شده با سیاق بیرونی نیز مورد تأیید است.

- حدثنا بشر قال ثنا یزید قال: ثنا سعید عن قتادة قوله: و منهم من یستمع إلیک حتی إذا خرجوا من عندک هؤلاء المنافقون، دخل رجلان: رجل ممن عقل عن الله وانتفع بما سمع و

رجل لم يعقل عن الله، فلم ينتفع بما سمع، كان يقال: الناس ثلاثة: فسامع عامل و سامع غافل و سامع تارك (طبری، ۱۴۱۵، ج ۶۲، ص ۶۶).

این روایت نیز می‌تواند از جمله خانواده حدیثی قرار بگیرد و برداشت مذکور را تأیید کند؛ زیرا بعد از عبارت «عقل عن الله»، عبارت «انتفع بما سمع» وجود دارد. اگر عقل عن الله به این معنا باشد که خداوند بندگانش را عاقل نماید، در این صورت «انتفع بما سمع» چندان مرتبط به جمله ماقبل خود نخواهد شد؛ اما اگر عقل عن الله به معنای منع و شناخت باشد، روایت به راحتی معنا خواهد شد؛ یعنی کسی که امر و نهی خدا را بشناسد و از آنچه شنیده و شناخته است، بهره مند گردد. این روایت می‌تواند مؤید برداشت ما از معنای عقل عن باشد.

حتی می‌توان علاوه بر خانواده حدیثی از موارد استعمال اهل فن نیز کمک گرفت و به معنای این لفظ پی برد. در ذیل چند نمونه از آنها ذکر می‌گردد:

- وروی أنه عقل عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - مجة من دلو فی دارهم أخرجہ البخاری من طرق عن الزهري عنه (ابن حجر، ۱۴۱۵، ج ۶، ص ۳۳).

- ثم قيل: الاستثناء من علامات العموم وقد عقل عن قوله تعالى «وكان من الجن ففسق عن أمر ربه» (مازندرانی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۳۹۰).

در این دو نمونه نقل شده «عقل عن رسول الله» و «عقل عن قوله تعالى» وجود دارد. اگر عقل عن به معنا عاقل ساختن باشد و این عمل نیز از جمله افعال خدا باشد، عقل عن رسول الله معنا نخواهد داشت؛ درحالی که به راحتی می‌توان این موارد را با توجه به معنای اختیاریافته در این نوشته حل نمود و از ورود اشکال مذکور رهایی یافت.

با در نظر گرفتن نقایص احتمال دوم از چهار احتمال اول می‌توان چنین ادعا نمود که دو احتمال دیگر (احتمال اول و سوم) نیز با شواهد و مؤیدات ارائه شده سازگار نیست و تنها احتمال چهارم است که می‌تواند از مقبولیت لازم برخوردار گردد؛ زیرا احتمال سوم بر مبنای احتمال دوم استوار است؛ بدین صورت که پیش فرض احتمال سوم این است که فعل عاقل نمودن اولاً و بالذات کار خداوند است که این کار را انبیا به نیابت بر عهده گرفته‌اند.

وقتی احتمال دوم با مشکل روبه‌رو شد، احتمال سوم هم که مبتنی بر احتمال دوم است، با همان مشکل مواجه خواهد شد. احتمال اول نیز با مؤیدات بیرونی سازگار نیست؛ زیرا مطابق مؤیدات خارجی کلمه امره یا شرعه که بدل اشمال است، از عبارت روایت حذف شده است. در این صورت نمی‌توان فاعل عقل عن را انبیا دانست، بلکه فاعل فعل مذکور بندگان خواهند بود.

نتیجه‌گیری

ابتدا به قیاس فرض و انواع آن به‌اجمال اشاره شد، سپس احتمالات چهارگانه متصور درباره روایت «مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَ وَرُسُلَهُ إِلَّا لِيُعَلِّمُوا عَنِ اللَّهِ» مطرح و برای هر یک از این احتمالات شواهدی نیز از کتب و ترجمه‌ها ارائه گردید. در ادامه نیز با توجه به پیش‌فرض مکتب تفکیک، روایت مذکور بررسی شد که در این تبیین از روش قیاس فرض اضافی ایدئولوژیکی استفاده شده است. این تبیین به جهت اینکه با سیاق درونی و بیرونی سازگار نبود، مقبول واقع نشد. کیفیت ناسازگاری تبیین فوق با سیاق درونی و بیرونی در متن مورد اشاره واقع شد. درنهایت نیز با توجه با قیاس فرض ناقص معنای همسو و تأییدشده با سیاق درونی و بیرونی ارائه گردید. مطابق این قیاس معنای روایت چنین خواهد شد: خداوند رسولانش را فرستاد تا پیام و اوامر و نواهی الهی را به مردم برسانند و مردم نیز اوامر و نواهی الهی را بشناسند و در اثر این شناخت، اقدام از کارهای ناپسند دوری کنند.

منابع و مأخذ

۱. ابن حجر؛ الإصابة؛ تحقیق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود و الشيخ علی محمد معوض؛ ج اول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق عبدالسلام محمد هارون؛ [بی‌جا]، مکتبة الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن کثیر؛ البداية والنهاية؛ تحقیق علی شیری؛ ج اول، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۴. کلینی (ثقة الاسلام)، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۵.

۵. الجوهری؛ **الصحاح**؛ تحقیق أحمد عبدالغفور العطار؛ ج چهارم، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
۶. الحارث بن أبی أسامة؛ **بغیة الباحث عن زوائد مسند الحارث**؛ تحقیق مسعد عبدالحمید محمد السعدنی؛ القاهرة: دارالطلوع للنشر والتوزیع والتصدیر، [بی تا].
۷. حلّی، ابن فهد؛ **عدة الداعی**؛ قم: مکتبة وجدانی، [بی تا].
۸. شیخ طوسی؛ **الأمالی**؛ قم: انتشارات دارالتقافة، ۱۴۱۴ق.
۹. طبری، محمد بن جریر؛ **جامع البیان**؛ تحقیق الشیخ خلیل المیس و صدقی جمیل العطار؛ بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۵ق.
۱۰. مجلسی؛ **بحار الأنوار**؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ق.
۱۱. فیروزآبادی؛ **القاموس المحیط**؛ [بی جا]، [بی تا].
۱۲. قائمی نیا، علیرضا؛ **بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن**؛ ج اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۳. کمره‌ای، محمدباقر؛ **اصول کافی**؛ ج سوم، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۵.
۱۴. مازندرانی، ملا صالح؛ **شرح اصول کافی**؛ تحقیق شعرانی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۸۸ق.
۱۵. مروارید، حسنعلی؛ **تنبیها حول المبدأ و المعاد**؛ ج دوم، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۸ق.
۱۶. مصطفوی، سیدجواد؛ **شرح اصول کافی**؛ ج اول، تهران: کتاب فروشی علمیه اسلامیة، [بی تا].



پروپوزیشن گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی