

بررسی و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره «بیان تمثیلی» و رابطه آن با «گونه‌های مختلف قیاس»

علی مدبّر (اسلامی) *

سیده لیلا صالحی **

چکیده

آیت الله جوادی آملی در تفسیر برخی آیات قرآن که در آن‌ها از مصداقی خاص یاد شده، بیان آیه را در خصوص آن مصداق، «تمثیلی» دانسته؛ نه «تعیینی و تحدیدی» و در نتیجه حکم یادشده در آیه را به موارد مشابه تسری می‌دهد. این گونه تفسیر (تلفی تمثیلی از برخی بیان‌های قرآن)، ضمن تأکید بر معرفت‌بخش و واقع‌نما بودن بیان‌های قرآن، موجب تحول در نگاه مفسر به دامنه دلالت‌های قرآن و به تبع، سبب تبیین‌های قرآنی گسترده‌تری درباره مسایل فردی و اجتماعی خواهد شد و از آنجا که دیدگاه «بیان تمثیلی» موهم همسانی با «گونه‌های مختلف قیاس» است، این مقاله پس از تحلیل این دیدگاه، رابطه آن را با مفاهیم یادشده بررسی می‌کند و به این نتیجه دست می‌یابد که نسبت «بیان تمثیلی» با «گونه‌های مختلف قیاس» بدین شرح است: ۱. از قبیل قیاس منصوص العله نیست، زیرا در بیان تمثیلی تصریح به علت وجود ندارد. ۲. با قیاس مستنبط العله با استنباط قطعی، یعنی همان قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط قطعی تفاوتی ندارد. ۳. با قیاس ظنی (قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی) نسبتی ندارد.

کلیدواژه‌ها: بیان تمثیلی، قیاس، منصوص العله، مستنبط العله، القای خصوصیت، تنقیح مناط.

* عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

(پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن). (نویسنده مسئول) (a.modabber@isca.ac.ir)

** دانش آموخته سطح ۴ مرکز آموزش عالی معصومیه (sdati7577@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

گونه‌های بحث از تمثیل در قرآن

تمثیل، از شیوه‌های برجسته بیان قرآن کریم است، تا هر مخاطبی متناسب با سطح ادراک خود مرتبه‌ای از مراتب این کتاب الهی را دریابد. بحث از تمثیل در قرآن دست‌کم چهار گونه دارد:

۱. تبیین مَثَل‌های مصرَح قرآنی و بیان هدف از آن‌ها، با این پیش‌فرض مشترک که قرآن کریم مانند بسیاری از متون ادبی، برای تبیین مقاصد خود از شیوه بیانی «تمثیل» بهره جسته است. این گونه بحث از تمثیل، هم در تفاسیر قرآن کریم، هم در تک‌نگاشته‌ها و مقالات قرآنی فراوان یافت می‌شود.

۲. بازشناسی زبان قرآن از جهت واقع‌نمایی داستان‌های آن یا تمثیلی و سمبلیک بودن آن‌ها که از مباحث مهم در قرآن‌پژوهی روزگار کنونی است.

۳. تبیین این حقیقت که گزارش‌های قرآن از عالم غیب و نامحسوس، با واژگان وضع شده برای عالم شهادت و امور محسوس، در واقع گونه‌ای از تمثیل به شمار می‌آید. بیان حقایق غیبی دین مانند فرشتگان و بهشت و نعیم آن و دوزخ و عذاب‌های آن از دسترس حسّ بشری دورند و در زبان دین برای بیان این حقایق غیبی چاره‌ای جز بهره‌گیری از واژگان وضع شده برای امور محسوس نیست و از همین رو گزارش‌های قرآن کریم از عالم غیب، جنبه مَثَل به خود می‌گیرند؛ یعنی چنین بیان‌هایی نسبت به معارف الهی که از سطح افهام عادی بسی بلندتر و برترند، مَثَل‌هایی هستند برای نزدیک کردن معارف نامبرده به افهام؛ خدای متعالی می‌فرماید به راستی ما در این قرآن از هرگونه مَثَلی که حق را آشکار کند و آنان را به ایمان و سپاس الهی گرایش دهد، با بیان‌های گوناگون آوردیم؛ ولی بیشتر مردم نپذیرفتند و به چیزی جز

کفر و ناسپاسی روی نیاوردند: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرَ النَّاسِ إِلَّا الْكُفُورًا». (اسراء/ ۸۹) (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۱/۱۳)

۴. بررسی آیاتی که در آنها از مصداقی خاص یاد شده است و یادکرد از خصوص آن مصداق جنبه تمثیلی دارد؛ نه تعیینی و تحدیدی، زیرا موارد مشابه نیز همین حکم را دارند. نگاه تمثیلی به این گونه بیانها، موجب تسری دادن حکم آیه به موارد مشابه و در نتیجه، دامن گسترده دلالت‌های قرآنی است. مصادیق نوپدید در روزگار کنونی، که در نصوص دینی، اعم از قرآن و حدیث از آنها یاد نشده، و به تبع آن، در فضای نگارش تفاسیر پیشین نیز مطرح نبوده‌اند، نیازمند استناد به آیات و روایات‌اند و رویکرد و نگاه تمثیلی به بسیاری از بیان‌های قرآن و حدیثی، راهی برای پوشش دادن به این مصادیق است.

گفتنی است که گونه اخیر - که محور بحث در این مقاله است - به گزارش‌های قرآن از عالم غیب انحصار ندارد تا به قسم سوم باز گردد؛ همچنین ادات تشبیه و مشتقاتی از ریشه «مَثَل» در آنها به کار نرفته تا به قسم نخست باز گردد و ذهن‌ها به بیان مَثَل‌های قرآنی معطوف شود.

آیت الله جوادی آملی از راه این رویکرد و نگاه تمثیلی کوشیده است تا دامنه دلالت‌های قرآنی را گسترش دهد و از این رو در جای جای تفسیر گرانسنگ تسنیم این جمله به چشم می‌خورد که درباره احکام یادشده در بسیاری از آیات قرآن نوشته‌اند: «از باب تمثیل است؛ نه تعیین / تحدید / حصر». (برای نمونه، رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج: ۴۲۶/۱۴؛ ۱۳۸۹: ۲۳۴/۲۰؛ ۱۳۸۹: ۹۹/۲۲) با این نگرش، تحولی در نگاه مفسر به دامنه دلالت‌های قرآن و به تبع، تبیین‌های قرآنی گسترده‌تری درباره مسایل فردی و اجتماعی پدید می‌آید.

این گونه نگاه و رویکرد، گرچه در دانش فقه و حقوق اسلامی مورد توجه فقیهان و اصولیان بوده و به تبیین گونه‌های روا و ناروای «قیاس» پرداخته‌اند، در میان مفسران و در تفاسیر قرآن کریم رواج نیافته و به رغم اهمیت و تأثیر آن در فرایند تفسیر قرآن، چندان مورد توجه دیگر مفسران قرار نگرفته و از همین رو مقاله حاضر بررسی و تحلیل دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره بیان‌های تمثیلی و سپس بیان تفاوت آن با گونه‌های مختلف قیاس را بر عهده گرفته است.

گفتنی است که در نگاه و رویکرد تمثیلی به برخی بیان‌های قرآنی، روشمندی لازم در تفسیر قرآن نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه مفسر در این رویکرد، با رعایت ملاک‌ها و ضوابط نگاه تمثیلی (که در قالب و مجالی دیگر باید تبیین شوند) و نیز با حفظ شاخصه‌های روشمندی تفسیر (۱. تفسیر بر پایه «مبانی» پیش‌پذیرفته؛ ۲. بهره‌گیری از «منابع» معتبر تفسیر و پرهیز از منبع‌نماها در تفسیر؛ ۳. بهره‌گیری از «منهج اجتهادی جامع» و پرهیز از منهج‌نماها؛ ۴. به‌کارگیری «قواعد» تفسیر قرآن؛ ۵. بهره‌گیری از «ابزارهای تفسیر») و همچنین با تأکید بر واقع‌نمایی و معرفت‌بخشی آیات قرآن و حفظ نصوص و ظواهر و اژگان قرآنی، به تفسیر می‌پردازد و هرگز به توجیه و تأویل بی‌پایه و نامستند روی نمی‌آورد و از همین رو دستاورد تفسیری او قابل اسناد به قرآن کریم است.

تبیین رویکرد تمثیلی به برخی بیان‌های قرآن

تمثیل مصدر باب تفعیل از ریشه «م ث ل» است. به گفته زمخشری، «مَثَل» در اصل کلام عربی به معنای «مَثَل» یعنی نظیر است، چنان‌که گفته می‌شود: مِثْل و مَثَل و مَثیل، و این، مانند شَبِه و شَبَه و شَبیه است، و به گفتاری که مَضْرَب آن به مورد آن تشبیه شده، «مَثَل» می‌گویند. (زمخشری، ۱۴۰۷: ۷۲/۱) مراد زمخشری از «مَضْرَب آن به

مورد آن تشبیه شده» این است که هر ضرب المَثَلی یک «مورد» یعنی خاستگاه و مورد اصلی دارد که نخستین بار در آن مورد به کار رفته و سپس در موارد دیگر به کار می‌رود که از آن‌ها با تعبیر «مَضْرَب» (محل زدن مَثَل و موارد کاربرد آن) یاد شده است. پس، مَثَل زدن در واقع، تشبیه این «مَضْرَب» به آن «مورد» است. به گفته جوهری، تمثیل در لغت به معنای «تشبیه کردن» و «مَثَل آوردن» (جوهری، ۱۴۱۰: ۱۸۱۶/۵) و به گفته راغب، مَثَل عبارت است از گفتار درباره چیزی که شبیه باشد به گفتار درباره چیز دیگر که بین آن دو مشابهت باشد، تا یکی دیگری را بیان کند و به تصویر بکشد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۵۹)

تمثیل، از مهم‌ترین شیوه‌های بیانی قرآن است که خدای متعالی با این شیوه والاترین معارف و آموزه‌های پربرکت آسمانی را در قالبی زیبا از مخزن غیبی علم خود به بشر ارزانی داشته و در طول تاریخ همواره مخاطبان قرآن از این معارف به اندازه استعداد خود سیراب گشته‌اند، چون معارف قرآنی، مراتب فراوانی دارد و هر مرتبه آن بهره‌گروهی خاص است و هرکس به میزان استعداد خود از قرآن بهره می‌برد. (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۲۹)

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، برخی بیان‌های قرآن، تمثیلی‌اند؛ نه تعیینی، تحدیدی و حصری؛ یعنی گرچه در آیه از مصداقی خاص یاد شده، یادکرد از آن مصداق خاص جنبه تمثیلی دارد؛ نه تعیینی، چرا که موارد مشابه آن نیز دارای همین حکم‌اند و چنان‌که گذشت، مصداق یادشده به عالم غیب انحصار ندارد؛ همچنین از ادات تشبیه و مشتقاتی از ریشه مَثَل در آن‌ها به کار نرفته‌اند و تمثیلی بودن آن‌ها، موجب تسری دادن حکم و گسترش دلالت‌های قرآنی است. در این نگاه، پیام آیه

قابل انطباق بر همه موارد مشابه است (که با مصداق یادشده در آیه، جهت اشتراک و وجه جامعی دارند) و یادکرد مصداق خاص در آیه، همانند مثل زدن صریح است؛ نه برای تعیین و حصر و ماندن در مصداق خاصی که در آیه از آن یاد شده است.

اکنون به دو نمونه از بیان‌های تمثیلی قرآن کریم از منظر آیت الله جوادی اشاره می‌کنیم:

۱. خدا می‌فرماید: و همان کسی که انواع موجودات گوناگون را آفرید و برای شما کشتی‌ها و شترانی که بر آن‌ها سوار می‌شوید، پدید آورد تا بر پشت آن‌ها قرار گیرید. سپس نعمت پروردگارتان را آن‌گاه که بر مرکب‌ها نشستید، یاد کنید و بگویید پاک و منزه می‌شمیریم کسی را که این مرکب را برای ما رام کرد و گرنه ما یارای در اختیار گرفتن آن را نداشتیم و بی‌گمان ما به‌سوی پروردگاران باز می‌گردیم: «وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ * لَيْسَ لَكُم عَلَيْهِ ظُهُورُهُ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ * وَإِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا لَمُنْقَلِبُونَ». (زخرف/۱۲-۱۴)

آیت الله جوادی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «پس هدف از آفرینش نظام کیهانی و تسخیر آن‌ها برای انسان، تسبیح و تحمید و تکبیر و تهلیل است، که انسان را مهذب می‌کند. ذکر آفرینش زوج‌ها و پدید آوردن کشتی و دیگر مرکب‌ها در این آیه تمثیل است؛ نه تعیین. پس هر نعمتی که خدای سبحان به انسان داده در جهت تعالی معنوی انسان و توحید و تهذیب اوست و انسان باید آن را مقدمه یاد خدا و قیامت قرار دهد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۶۱۰/۲)

روشن است که بر اساس تمثیلی بودن بیان آیه، همه نعمت‌هایی که خدا به انسان ارزانی داشته، برای تعالی معنوی انسان‌اند و آدمی باید آن نعمت‌ها را مقدمه یاد خدا

و قیامت قرار دهد و هیچ اختصاصی به نعمتی خاص، مانند آفرینش زوج‌ها و پدید آوردن کِشتی و دیگر مرکب‌ها ندارد.

۲. در آیه «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ» (ملک/۳۰) یادکرد از «ماء معین» (آبی که چشم آن را می‌بیند و در دسترس است) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۶۵-۳۶۶) و به گفته طبرسی، «تَنَالَهُ الدِّلَاءُ وَ تَرَاهُ الْعُيُونُ: دلوها به آن می‌رسند و چشم‌ها آن را می‌بینند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹-۱۰/۴۹۵)» را در حد تمثیل می‌داند؛ نه برای تعیین و درباره آن می‌نویسد: «اگر خدا خیر خود را از بندگانش دریغ دارد، چه کسی است که بتواند مانع او شود یا آن خیر را جایگزین کند گرچه در آیه تنها آب ذکر شده است، ولی همه نعمت‌های مادی و معنوی چنین است که اگر خدا آن‌ها را بگیرد، کسی قادر به برگرداندن آن‌ها نیست، زیرا در جای دیگر [انعام/۴۶] می‌فرماید: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ؛ بگو به نظر شما، اگر خدا شنوایی شما و دیدگانتان را بگیرد و بر دل‌هایتان مهر نهد [که چیزی نفهمید] جز خدا کدام معبودی است که آن را به شما بازپس دهد». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲/۳۵۰)

بر اساس تصریح آیت الله جوادی به تمثیلی بودن بیان آیه، می‌توان مفاد آیه را چنین تبیین کرد که دامنه دلالت آیه، همه خیرات و نعمت‌های دیگر (غیر از آب روان و در دسترس) را دربر می‌گیرد؛ هم نعمت‌های روی زمین؛ مانند آب روان، هم نعمت‌های زیر پوسته زمین؛ مانند آب‌های زیرزمینی و همچنین مواد سوختی و حامل‌های انرژی، مانند نفت و گاز، هم دیگر معادن موجود در روی زمین یا زیر پوسته زمین، هم خیرات و نعمت‌های معنوی.

همچنین می‌توان گفت هشدار و تهدید آیه به «فرورفتن نعمت‌ها به زمین» اختصاص ندارد، بلکه «فرارفتن آن‌ها به آسمان» نیز همین حکم را دارد و آن را نیز دربر می‌گیرد، زیرا این دو، ملاک واحدی دارند و آن ملاک، دور شدن نعمتی از نعمت‌های الهی از دسترس انسان است، چنان‌که اگر خدا هوا و اکسیژن موجود در روی زمین را - که ماندگاری حیات انسان به شدت به آن وابسته است؛ حتی بیش از وابستگی به آب و غذا - حتی به اندازه قامت آدمی به سمت بالا ببرد و محدوده زیست انسان در روی زمین را از آن تهی کند، چه کسی است که آن را فرود آورد و این‌گونه آسان و فراوان و رایگان در اختیار آدمیان بگذارد؟

پس، چون مصداق خاص یادشده در آیه (آب روان و در دسترس) جنبه تمثیلی دارد؛ نه تعیین، آیه همه خیرات و نعمت‌های در دسترس انسان را دربر می‌گیرد؛ مادی باشند یا معنوی، و نعمت‌های مادی زمینی باشند یا آسمانی، و نعمت‌های زمینی روی زمین باشند یا زیر پوسته آن و برای خارج ساختن نعمت موجود و در دسترس، خدا آن‌ها را به زمین فرو ببرد یا به سمت آسمان بالا ببرد. در نتیجه، گستره شمول و عموم آیه به نعمت و مورد خاص محدود نیست و از این‌رو دست مفسر برای تطبیق آیه بر دیگر مصادیق باز است.

گفتنی است که گرچه در نگاه و رویکرد تمثیلی به آیه ۳۰ سوره ملک، دامنه شمول آیه بسیار گسترده شده و بر همه خیرات و نعمت‌های مادی و معنوی تطبیق‌پذیر است، مفسر در این نگاه و رویکرد هیچ‌گاه در دلالت لفظ «ماء» در «ماؤکُم» و «بِماءِ مَعِينٍ» بر معنای خاص آن یعنی «آب [مورد نیاز] شما» و «آب روان» تصرف نمی‌کند تا مراد از لفظ «ماء» را همه خیرات و نعمت‌ها بداند، بلکه آن را به همان معنی موضوع

له خود می‌گیرد. پس گسترش دامنه دلالت آیه، مرهون تمثیلی دانستن کاربرد کلمه «ماء» است که البته چنین نگاه و رویکردی نیز باید روشمند و ضابطه‌مدار باشد و بیان ضوابط آن مجال دیگری می‌طلبد.

گفتنی است که تأکید بر رویکرد تمثیلی در نگاه آیت الله جوادی، ویژه قرآن کریم نیست و ایشان در آثار خود در موارد فراوانی درباره روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر نگاه تمثیلی تأکید کرده است؛ برای مثال، درباره روایاتی که تعبیر «ایام الله» یاد شده در برخی آیات (ابراهیم/۵؛ جاثیه/۱۴) را بر برخی مصادیق تطبیق داده‌اند می‌نویسد: «ایام الله یعنی روزهایی که قدرت حق در آن‌ها ظهور می‌کند و روز رجعت، روز قیامت و روز ظهور حضرت حجت علیه‌السلام به عنوان تمثیل ایام الله‌اند؛ نه تعیین». (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ج: ۱۴/۲۲۷)

نسبت بیان تمثیلی با گونه‌های مختلف قیاس

«قیاس»، اقسامی گوناگون با حکم‌هایی متفاوت دارد و چون قیاس از یک سو در دانش منطق و از سوی دیگر در دانش‌های فقه و اصول فقه از آن بحث شده است، به تبیین چگونگی یادکرد از آن در این دانش‌ها اشاره می‌کنیم.

جایگاه قیاس در دانش‌های منطق و فقه و اصول

آنچه در دانش‌های فقه و اصول فقه «قیاس» نامیده می‌شود، در دانش منطق به «تمثیل» موسوم است. در علم اصول آن را به «سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوعی دیگر شناسانده‌اند (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۲۲۶) و در دانش منطق، تمثیل منطقی را که همان قیاس اصولی است، چنین تعریف کرده‌اند: «تمثیل آن است که ذهن از حکم یکی از دو چیز به حکم چیز دیگر منتقل شود، زیرا میان آن دو، جهت مشترکی وجود

دارد» یا «تمثیل، اثبات حکم در یک جزئی است، به سبب ثبوت آن حکم در یک جزئی مشابه». (مظفر، ۱۳۸۸: ۲۹۹)

مظفر درباره تمثیل منطقی می‌نویسد: «تمثیل همان است که در عرف فقها «قیاس» نامیده می‌شود و اهل سنت آن را از ادله احکام شرعی می‌دانند؛ ولی امامیه حجیت آن را نفی می‌کنند. وی سپس برای تمثیل این مثال را می‌آورد: هرگاه نزد ما ثابت شد که نبیذ (شراب خرما یا کشمش یا آب جو) در مست کننده بودن مشابه خمر است و برای ما ثابت شد که حکم [نوشیدن] خمر حرمت است، می‌توانیم استنباط کنیم که نبیذ نیز حرام است، یا دست کم احتمال حرمت آن می‌رود، زیرا آن دو در مسکر بودن مشترک‌اند. (مظفر، ۱۳۸۸: ۲۹۹)

وی همچنین می‌نویسد: تمثیل چهار رکن دارد: ۱. «اصل»؛ یعنی همان جزئی اول که ثبوت حکم برای آن معلوم است؛ مانند خمر در مثال گذشته؛ ۲. «فرع»؛ یعنی همان جزئی دوم که می‌خواهیم حکم را برای آن ثابت کنیم؛ مانند نبیذ در آن مثال؛ ۳. «جامع»؛ یعنی جهت مشابهت میان اصل و فرع؛ مانند مست کنندگی در آن مثال؛ ۴. «حکم»؛ یعنی چیزی که ثبوت آن در اصل معلوم است و می‌خواهیم آن را در فرع ثابت کنیم؛ مانند حرمت در آن مثال. پس هرگاه این ارکان و عناصر فراهم آمدند، تمثیل شکل می‌گیرد. پس چنانچه حکم اصل نامعلوم باشد، یا اصل و فرع فاقد جامع مشترک باشند، تمثیل شکل نخواهد گرفت. (مظفر، ۱۳۸۸: ۲۹۹-۳۰۰)

وی سپس درباره ارزش علمی تمثیل (قیاس اصولی) می‌نویسد: تمثیل از ادله‌ای است که تنها مفید «احتمال» است. زیرا از تشابه دو چیز در یک امر، بلکه در چند امر، لازم نمی‌آید که از همه جهات مشابه باشند آری، هرگاه وجوه شباهت میان اصل

و فرع قوی و فراوان باشد، آن احتمال نیز قوت می‌گیرد تا به یقین نزدیک شود و چنین احتمال [تقویت شده‌ای] همان «ظن» است. (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

وی سرانجام می‌گوید: ممکن است بدانیم که جامع یعنی همان جهت مشابهت، علت تامه برای ثبوت حکم در اصل است و در این هنگام به گونه یقینی استنباط می‌کنیم که حکم در فرع نیز ثابت است، زیرا علت تامه حکم در فرع نیز ثابت است، زیرا تخلف علت تامه از معلول محال است؛ ولی مهم، همین اثبات علت تامه بودن آن جامع است.... (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

اکنون برای روشن شدن پیوند بیان تمثیلی با گونه‌های مختلف قیاس، به اقسام قیاس و احکام آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۱. قیاس منصوص العلة

«منصوص العلة» به معنی چیزی (حکمی) است که علت و راز تشریح آن منصوص باشد؛ یعنی به آن تصریح شده باشد. شارع مقدس که دین و احکام دینی را تشریح کرده، در برخی موارد به علت تشریح حکم شرعی تصریح کرده که به آن حکم «منصوص العلة» گفته می‌شود و چون تشریح حکم، دائر مدار علت آن است، فقیه می‌تواند حکم را به موضوعاتی دیگر که علت تشریح در آن‌ها نیز وجود دارد، سرایت دهد؛ مانند اینکه شارع بگوید شراب ننوش، چون مست کننده است: «لا تَشْرَبِ الخَمْرَ لِأَنَّهُ مُسَكِّرٌ». در اینجا اگر فقیه حرمت را به دیگر مست کننده‌ها سرایت دهد، قیاس منصوص العله شکل خواهد گرفت، زیرا خطاب «لا تَشْرَبِ الخَمْرَ» در حقیقت به معنی «لا تَشْرَبِ المُسَكِّرَ» است.

قیاس در این قسم نزد همه فقها حجّت است، زیرا در آن اصل و فرعی وجود

ندارد، بلکه مقیّس و مقیّس علیه هر دو اصل هستند و به تعبیری دیگر، از خود دلیل می‌توان برای هر دو موضوع، اثبات حکم کرد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۵۱۹/۲)

نمونه‌ای از تصریح به علت را در این روایت امام رضا علیه السلام می‌توان یافت که فرمودند:

آب چاه وسعت دارد و چیزی آن را فاسد نمی‌کند ... زیرا دارای ماده (منبع) است:

«مَاءُ الْبُئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ فَيُنْزَحُ حَتَّى يَذْهَبَ الرِّيحُ وَ يَطِيبَ طَعْمُهُ لِأَنَّ لَهُ مَادَّةً». (عاملی، ۱۴۰۹: ۱/۱۴۱)

در اینجا حکم، نجس نشدن آب چاه به صرف ملاقات با نجاست است و علت آن، داشتن ماده و منبع است. از این روایت نتیجه گرفته‌اند که هر آبی که دارای ماده (منبع) باشد به صرف ملاقات با نجاست، نجس نمی‌شود؛ آب چاه باشد یا آب چشمه یا شبکه آب شهری. (جناتی، بی‌تا: ۲۹۸-۲۹۹)

گونه‌ای دیگر از تصریح به علت را در روایت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌توان یافت که فرمودند خمر و هیچ یک از نوشیدنی‌های مست‌کننده را ننوش: «لَا تَشْرَبِ الْخَمْرَ وَ لَا شَيْئًا مِنَ الْأَشْرِبَةِ الْمُسْكِرَةِ». (ابن بابویه، ۱۳۶۲: ۵۴۳/۲) با این توضیح که گرچه در این روایت تعبیر «و لَا شَيْئًا مِنَ الْأَشْرِبَةِ الْمُسْكِرَةِ» در قالب یک حکم (نهی) آمده، نه در قالب بیان علت مانند «لأنه مُسْكِرٌ»، در مقایسه با مواردی که فقط از آشامیدن خمر نهی می‌کند، گونه‌ای از بیان علت به شمار می‌آید.

۲. قیاس مستنبط العلة با استنباط قطعی

از این قیاس در منابع فقهی و اصولی با چند تعبیر یاد می‌شود که به هریک از تعبیر یادشده و شرح مفردات آن‌ها به اختصار اشاره می‌کنیم:

الف. قیاس مستنبط العلة: تعبیر «مستنبط العله» از دو واژه تشکیل شده است: یک.

واژه «مُسْتَنْبَط» که اسم مفعول از باب استفعال از ریشه «ن ب ط» است و «نَبَط» به معنای آبی است که از ژرفای چاه خارج می‌شود. (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۴۳۹/۷) کاربرد کلمه «استنباط» نیز در اصل برای بیرون آوردن آب از چاه بوده و سپس به استخراج احکام فقهی از ادله آن گفته شده، چنان‌که به گفته فیومی، «اسْتَنْبَطُ الْحُكْمِ» به معنی «اسْتَخْرَجْتُهُ بِالْاِجْتِهَادِ» است؛ یعنی با کوشش حکمی را استخراج کردم. (فیومی، ۱۳۹۷: ۵۹۰) دو. واژه «العله» که در لغت به معنی سبب (بستانی، ۱۳۷۵: ۸۴۱) و در این تعبیر مراد از آن، سبب تشریح حکم شرعی است.

«قیاس مستنبط العله» در برابر «قیاس منصوص العله»، و آن، قیاسی است که در آن، علت حکم شرعی با استنباط قطعی یا ظنی فقیه به دست می‌آید و چنانچه به حسب متفاهم عرف با استنباط قطعی به دست آمده باشد، حجت است.

ب. قیاس همراه با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط: در این عنوان مفرداتی بدین شرح به کار رفته‌اند: یک. «الغاء» که مصدر باب افعال، از ریشه «لغو» است و لغو در لغت به معنی چیزی بی اعتبار است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۵۰/۱۵) بر این اساس، الغاء به معنی بی اثر دانستن است.

دو. «خصوصیت» که به معنی تفرّد و اختصاص یافتن بعضی از شیء است به چیزی که کلّ در آن چیز با آن (بعض) مشارک نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۴) الغاء خصوصیت، به معنی حذف کردن ویژگی‌هایی است که در ثبوت حکم شرعی برای موضوع اثری ندارند و با حذف آنها، حکم شامل موضوعات دیگری نیز می‌شود که این خصوصیات را ندارند.

سه. «تنقیح» که مصدر باب تفعیل از ریشه «ن ق ح» و به معنی تهذیب (پیراستن)

است و کلام مُنْفَع، کلامی است پیراسته که حشو و زاید در آن نباشد. (مدنی، ۱۴۲۶: ۷۹/۵)

چهار. «مناط» که اسم مکان از ریشه «ن و ط» و آن به معنای تعلیق و آویختن یک چیز به چیز دیگر است و مناط به معنای جای آویختن است. (فیومی، ۱۳۹۷: ۶۳۰)

بنابراین، تنقیح به معنای به دست آوردن ریشه و اصل چیزی و جداکردن آن از فرع، و مقصود از مکان تعلیق در حکم شرعی، دستیابی به علت حکم است. به گفته برخی محققان، «مناط همان چیزی است که شارع مقدس حکمش را منوط به آن قرار داده است و مناط اسم مکان از اناطه است و اناطه به معنای تعلیق و چسباندن است. پس مناط حکم همان چیزی است که حکم بر آن معلق شده است» (جناتی، بی تا: ۳۰۰) و به گفته برخی دیگر، «تنقیح مناط راهیابی به متعلق حقیقی حکم و تبیین و استخراج آن از درون نصوص و تعبیرات ظاهری به کمک قرائن است». (کلانتری، ۱۳۸۲: ۱۵۳/۱-۱۵۰)

با توجه به معناشناسی یادشده، می توان گفت این عنوان درجایی به کار می رود که موضوع حکم شرعی در لسان دلیل به اوصاف و خصوصیات مقرر باشد که فهم عرفی و عقل قطعی آن ها را در حکم دخیل نداند. الغاء خصوصیت از راهایی است که فقیه در موضوعاتی که نصی از سوی شارع مقدس دارد، قصد شارع را استخراج کرده و برای موضوعاتی از آن استفاده می کند که درباره آن ها از سوی شارع نصی وارد نشده است؛ بدین گونه که همه ویژگی های موضوع دارای نص را بررسی می کند و ویژگی هایی را که یقین دارد حکم این موضوع به سبب آن ها نبوده ملغا می کند و بدین گونه، موضوع آن را گسترش داده و موضوع های بیشتری را در حکم داخل می کند. قیاس در این قسم نزد فقها حجت است، چون همراه با تنقیح مناط قطعی است. (ر.ک: نائینی، ۱۳۶۵: ۳۱۹/۲؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۵۱۹/۲)

با چند مثال به تبیین بیشتر این عنوان می‌پردازیم:

۱. خدا در آیه تیمم از «نیافتن آب» سخن می‌گوید: «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا...» (نساء/۴۳) در حالی که فقیه با فهم عرفی می‌داند که نیافتن آب موضوعیت ندارد و بر این اساس، اگر مکلف آبی هم در اختیار داشته باشد، ولی استفاده از آن برای او زیانبار باشد همین حکم را دارد.

۲. گرچه متبادر از آیه «لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» آن است که «یکدیگر را بر گناه کمک نکنید» و به دلالت لفظی (دلالت مطابقی) شامل «یاری دادن خود بر گناه» نمی‌شود؛ به تنقیح مناط آن را نیز دربر می‌گیرد. (انصاری، ۱۴۱۹: ۹۷/۱)

۳. در روایت امام صادق علیه‌السلام آمده است که «مَنْ سَافَرَ قَصْرًا وَ أَفْطَرَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ إِلَى صَيْدٍ أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۲۹/۴) که عرف برای قید «رَجُلًا» در این روایت خصوصیتی نمی‌بیند و از این رو حکم شامل زنی نیز می‌شود که چنین سفری داشته باشد.

۴. در روایات فراوانی در پرسش‌های فقهی از امامان معصوم علیهم‌السلام درباره احکام شکوک در ابواب مختلف فقه (مانند شک در رکعات نماز) تعبیر «رَجُلٌ شَكٌّ» آمده است (برای نمونه، ر.ک: برقی، ۱۳۷۱: ۳۳۱/۲) و قطعاً پاسخ‌های امامان علیهم‌السلام به مردان اختصاص ندارد و همان حکم شکوک درباره زنان هم جاری است و «رجل» از باب مثال بوده که این خصوصیت «مرد بودن» قابل‌الغاء است.

۵. شخصی اعرابی (عرب بیابان نشین) به رسول خدا ﷺ عرض کرد که هلاک شدم. آن حضرت به او فرمود: چه کرده‌ای؟ او گفت: با همسر خود در روز ماه رمضان در آمیختم. پیامبر فرمود: بنده‌ای آزاد کن: «هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ

اله: مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ. فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أُعْتِقَ رَقَبَةً». (مسلم بن حجاج، بی تا: ح ۱۸۷؛ نیز ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۹/۷) در این مورد می توان تنقیح مناط کرد و خصوصیت «اعرابی بودن» را القاء کرد و به غیر اعرابی نیز تعمیم داد؛ ولی در مواردی که القاء خصوصیت ظنی است نمی توان حکم را تعمیم داد؛ مانند القاء خصوصیت از همسر و تعمیم آن به مورد زنا در ماه رمضان که ظنی است.

درباره دو عنوان «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» باید توجه داشت که اولاً این دو عنوان معمولاً با هم یاد می شوند (برای نمونه، ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۴۴/۲۲) که نشان می دهد دو مرحله پیاپی هستند و به گفته آیت الله جوادی، «بعد از تنقیح مناط، الغای خصوصیت می شود». (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸/۵۰۸-۵۰۹) پس می توان گفت که فقیه برای تعمیم یک حکم شرعی به موارد و موضوعات دیگر، ابتدا با کوشش فکری و اجتهاد روشمند، مناط و ملاک حکم شرعی را شناسایی می کند. سپس با توجه به مناط و ملاک شناسایی شده خصوصیات غیر دخیل در حکم را الغاء می کند.

ثانیاً الغاء خصوصیت و تنقیح مناط باید قطعی باشد که در این صورت حجت است و مقصود فقهای امامیه از تعبیر «تنقیح مناط» آن گاه که آن را به شکل مطلق به کار می برند، تنقیح مناط قطعی است و چون تنقیح مناط باید قطعی باشد، این قطع در دو مورد تحقق می یابد: تسری حکم از مصداق متساوی به متساوی و از مصداق نازل به مصداق عالی. پس باید توجه داشت که این قانون تنها در موارد قطع به تساوی مصادیق و نیز در سرایت دادن حکم از مصداق نازل به عالی، صحیح است؛ مانند تسری دادن حکم حرمت از «گفتن اُف» به «ناسزا گفتن» و «ضرب و شتم» در آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُف» (اسراء/۲۳)؛ ولی عکس آن (سرایت دادن حکم از عالی به نازل) روا نیست و فهمیدن

حکم آن به دلیل دیگر نیازمند است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، و: ۱۶۷/۲۱-۱۵۹)

گفتنی است که برخی فقیهان معاصر میان الغاء خصوصیت و تنقیح مناط با قیاس مستنبط العله چنین فرق نهاده است که در قیاس مستنبط العله نظر به «علت حکم» است، در حالی که در الغاء خصوصیت و تنقیح مناط نظر به «موضوع حکم» است و فرق بین موضوع و علت واضح است، زیرا موضوع، عنوانی است مشتمل بر همه آنچه در تنجز و فعلیت تکلیف نقش دارد؛ مانند عنوان «مستطیع» در وجوب حج؛ اما علت، داخل در سلسله مبادی و اغراض است. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق: ۱۳۸/۲)

در پاسخ باید گفت اولاً همین فقیه در جای دیگر درباره قیاس مستنبط العله چنین نوشته است: «این قسم از قیاس، شبیه الغاء خصوصیت عرفیه قطعیه است که در ابواب فقه داریم؛ مثلاً وقتی راوی از امام علیه السلام می پرسد وظیفه مردی که در رکعات نماز میان سه و چهار شک کرده چیست: «رَجُلٌ شَكَّ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْأَرْبَعِ»، مرد بودن در این حکم خصوصیتی ندارد و حکم شک زن نیز هم همین است». (مکارم شیرازی، ۱۴۲۴ق: ۶۹/۳)

ثانیاً از اینکه در عنوان «قیاس مستنبط العله» کلمه علت به کار رفته است و در عنوان «الغاء خصوصیت و تنقیح مناط» به کار نرفته دلیل بر تفاوت نیست. افزون بر اینکه کلمه «مناط» در این عنوان همان مفاد کلمه علت را دارد، چنان که به گفته برخی محققان، «مناط همان چیزی است که شارع مقدس حکمش را منوط به آن قرار داده است و مناط اسم مکان از اناطه است و اناطه به معنای تعلیق و چسبانیدن است. پس مناط حکم همان چیزی است که حکم بر آن معلّق شده است» (جناتی، بی تا: ۳۰۰) و حکم جز به «علت» خود آویخته و وابسته نیست.

ج. قیاس اولویت: گاه از برخی مصادیق قیاس مستنبط العله و قیاس همراه با الغاء خصوصیت و تنقیح مناط، به «قیاس اولویّت» تعبیر می‌شود، چون در این قیاس، حکم از موضوعی به موضوعی دیگر به اولویّت قطعی سرایت داده می‌شود؛ بدین معنا که قطعاً و یقیناً این حکم برای موضوع دوم سزاوارتر است. مثال روشن برای قیاس اولویت، تسری دادن حکم حرمت از گفتن «أف» به ناسزا گفتن و ضرب و شتم در آیه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٌّ» (اسراء/۲۳) است؛ خداوند فرموده: به پدر و مادر افّ (کلمه‌ای ناخوشایند) مگو که این نهی، به اولویّت قطعی، بر حرمت ناسزا گفتن به پدر و مادر و زدن آنان دلالت دارد و قیاس در این قسم نزد همه فقها حجّت است. (مکارم شیرازی، ۴۲۸ق: ۵۱۹/۲)

۳. قیاس مستنبط العلة با استنباط ظنی

شارع مقدس، در برخی موارد علت و راز حکم شرعی را بیان نکرده و فقیه مستنبط، خود با واکاوی ادله فقهی به گونه ظنی حکم را از موضوعی به موضوعی دیگر سرایت دهد، که چنان‌که گذشت، به موضوع نخست «اصل» یا «مقیس علیّه» می‌گویند که حکم در آن مسلم و مفروض است و به موضوع دوم «فرع» یا «مقیس» می‌گویند، زیرا موضوع دوم حکمی نداشته و فقیه به گمان اشتراک آن در حکم اصل، حکم را برایش ثابت می‌کند؛ برای مثال، چنانچه فقیه ظن پیدا کند که علت تعلق زکات به گندم این است که «غذایی عمومی» است و مصرف عام دارد و سپس برنج را هم به آن قیاس کند و بگوید چون برنج هم غذای عمومی است و مصرف عام دارد، باید مشمول حکم زکات شود، چنین قیاسی مستنبط العله با استنباط ظنی است؛ یعنی پس از استنباط ظنی علت تشریح حکم در موضوعی، آن حکم به موضوعی دیگر تعمیم داده می‌شود.

قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی از نظر جمهور اهل سنت حجت است؛ ولی مورد انکار پیروان مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است، زیرا این قسم از قیاس، قطع به حکم شرعی نمی‌آورد و پشتوانه علمی (قطع و یقین به علت تشریح حکم) ندارد، بلکه فقط گمان و احتمال حکم را به همراه دارد، زیرا تشابه دو موضوع در يك یا چند جهت، دلیل قطعی بر اشتراك آن دو در حکم نیست و عقل نیز در مواردی که خود، بر اساس قواعد حسن و قبح، حکم قطعی مستقلی نداشته باشد، برای کشف قطعی ملاک احکام شرعی راهی ندارد، بلکه تنها خود شارع است که به ملاکات و علل و فلسفه احکامش احاطه دارد. (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸: ۵۲۰/۲؛ همو، ۱۴۲۷: ۱۹۷-۱۹۸؛ همو، ۱۴۲۸: ۱۳۸/۲)

نمونه دیگر از قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و الغاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی را در یکی از مثال‌های پیش گفته می‌توان یافت و آن، داستان اعرابی‌ای است که از گناه خود (در آمیختن با همسر خود در روز ماه رمضان) به رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم گزارش داد و آن حضرت به او فرمان داد تا بنده‌ای را آزاد کند: «هَلَكْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَا صَنَعْتَ؟ قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى أَهْلِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ. فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَعْتَقِ رَقَبَةً». (مسلم بن حجاج، بی‌تا: ح ۱۸۷؛ نیز ر.ک: حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۹/۷) در این مثال، یک تنقیح مناط قطعی وجود دارد و آن اینکه طبق متفاهم قطعی عرفی، خصوصیت «اعرابی بودن» در حکم هیچ نقشی ندارد و قطعاً می‌توان آن را القاء کرد و به غیر اعرابی نیز تعمیم داد؛ ولی یک تنقیح مناط ظنی نیز در این مثال هست و آن اینکه بخواهیم حکم را از آمیزش با همسر در روز ماه رمضان با القاء خصوصیت و تنقیح مناط به زنا در ماه رمضان که ظنی است تسری دهیم. پس در مواردی که استنباط علت و القاء خصوصیت ظنی است، نمی‌توان حکم را تعمیم داد و دستاورد چنین القاء خصوصیت و تنقیح مناطی حجت نیست.

نسبت بیان تمثیلی با گونه‌های مختلف قیاس

نسبت بیان تمثیلی با سه گونه قیاس یادشده، به همان ترتیب که از آن‌ها یاد شد، بدین شرح است:

۱. بیان تمثیلی از قبیل قیاس منصوص العله (قسم اول) نیست، زیرا در قیاس منصوص العله به علت تصریح شده است و چنان‌که گذشت، در این قسم از قیاس، اصل و فرعی وجود ندارد، بلکه مقیس و مقیّس علیه هر دو اصل هستند و به تعبیری دیگر، از خود دلیل می‌توان برای هر دو موضوع، اثبات حکم کرد؛ اما در بیان تمثیلی تصریح به علت و مناط حکم وجود ندارد. البته وجه اشتراک بیان تمثیلی با قیاس منصوص العله گسترش دلالت آیه است.

۲. درباره نسبت بیان تمثیلی با قیاس مستنبط العله با استنباط قطعی، یعنی همان قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط قطعی (قسم دوم) باید گفت اولاً بیان و رویکرد تمثیلی نیز گونه‌ای از قیاس مقبول و صحیح است، گرچه در آثار آیت الله جوادی بدین نام از آن یاد نشده است، زیرا قیاس چنان‌که گذشت، عبارت است از سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوعی دیگر (مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۲۲۶) و روح رویکرد تمثیلی نیز همین است. ثانیاً به نظر می‌رسد بیان تمثیلی با این قسم از قیاس تفاوتی ندارد، جز اینکه از تعبیر بیان تمثیلی در دانش تفسیر قرآن یاد شده و تعبیرهای «قیاس مستنبط العله» و «القاء خصوصیت و تنقیح مناط» بیشتر در دانش فقه و اصول فقه یاد شده‌اند.

۳. درباره نسبت بیان تمثیلی با قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی (قسم سوم) نیز باید گفت با توجه به اینکه در

رویکرد و نگاه تمثیلی، مفسر هیچ‌گاه بدون معیار و ضابطه و به‌گونه سلیقه‌ای بیان آیه را تمثیلی تلقی نمی‌کند، بلکه برپایه شاخص‌ها و معیارهای قطع‌آور و قراین قطع‌آور داخلی و خارجی، به تمثیلی بودن بیان آیه حکم می‌کند، به صورت روشن و قطعی می‌توان گفت که رویکرد تمثیلی با قیاس ظنی (قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی) نسبتی ندارد و از قبیل آن نیست.

نتیجه‌گیری

بحث از تمثیل در قرآن دست‌کم چهار گونه دارد که یکی از آن‌ها در این مقاله بررسی شد و نتایج زیر به دست آمد: ۱. آیت الله جوادی آملی در تفسیر برخی آیات قرآن که در آن‌ها از مصداقی خاص یاد شده، بیان آیه را در خصوص آن مصداق، «تمثیلی» دانسته؛ نه «تعیننی و تحدیدی» و در نتیجه حکم یادشده در آیه را به موارد مشابه تسری می‌دهد و این‌گونه تفسیر، موجب گسترش دلالت‌های قرآنی خواهد شد. ۲. گرچه بیان و رویکرد تمثیلی نیز گونه‌ای از قیاس مقبول و صحیح است، از قبیل قیاس منصوص العله نیست، زیرا در قیاس منصوص العله به علت تصریح شده است؛ اما در بیان تمثیلی تصریح به علت و مناط حکم وجود ندارد. ۳. وجه اشتراک بیان تمثیلی با قیاس منصوص العله گسترش دلالت آیه است. ۴. به نظر می‌رسد بیان تمثیلی با قیاس مستنبط العله با استنباط قطعی (قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط قطعی) تفاوت ندارد، جز اینکه از تعبیر بیان تمثیلی در دانش تفسیر یاد شده و تعبیرهای «قیاس مستنبط العله» و «القاء خصوصیت و تنقیح مناط» بیشتر در دانش فقه یاد شده‌اند. ۵. با توجه به اینکه در رویکرد و نگاه تمثیلی، مفسر بدون معیار و ضابطه بیان آیه را تمثیلی تلقی نمی‌کند، بلکه برپایه شاخص‌ها و معیارهای قطع‌آور

به تمثیلی بودن بیان آیه حکم می‌کند، به صورت روشن می‌توان گفت که رویکرد تمثیلی با قیاس ظنی (قیاس مستنبط العله با استنباط ظنی و قیاس همراه با القاء خصوصیت و تنقیح مناط ظنی) نسبتی ندارد.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۶۲ش، الخصال، جامعه مدرسین، قم، چاپ اول.
۳. _____، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون اخبار الرضا علیه السلام؛ تحقیق: مهدی لاجوردی، نشر جهان، چاپ اول.
۴. ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ هـ ق، لسان العرب، تحقیق: احمد فارس صاحب الجوائب، انتشارات دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر، بیروت، چاپ سوم.
۵. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول (رسائل)، ۱۴۱۹ق، به کوشش گروهی از محققان، مجمع الفکر الاسلامی، قم.
۶. برقی، احمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث، دار الکتب الاسلامیه، قم.
۷. بستانی، فؤاد افرام، ۱۳۷۵ش، فرهنگ ابجدی، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ دوم.
۸. جناتی، محمد ابراهیم، بی تا: منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، بی جا.
۹. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹ح، تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)، ج ۲، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ پنجم.
۱۰. _____، ۱۳۹۳، قرآن میزان شناخت قرآن، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۱. _____، ۱۳۸۹الف؛ تسنیم ج ۲، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ ششم.
۱۲. _____، ۱۳۸۹ب، تسنیم ج ۱۰، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ سوم.
۱۳. _____، ۱۳۸۹ج، تسنیم ج ۱۴، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۱۴. _____، ۱۳۸۹د، تسنیم ج ۱۸، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ دوم.
۱۵. _____، ۱۳۸۹ه، تسنیم ج ۲۰، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۶. _____، ۱۳۸۹و، تسنیم ج ۲۱، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۷. _____، ۱۳۸۹ز، تسنیم ج ۲۲، مرکز نشر اسراء، قم، چاپ اول.
۱۸. جوهری اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، تحقیق: احمد عبدالغفور عطار، انتشارات دارالعلم للملایین، بیروت، چاپ اول.

۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق: عبدالرحیم ربانی شیرازی، ناشر: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام لإحياء التراث قم.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات الفاظ القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، انتشارات دارالعلم - الدار الشامیه، لبنان - سوریه، چاپ اول.
۲۱. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت، چاپ سوم.
۲۲. شاکر، محمد کاظم، ۱۳۶۶، روش‌های تأویل قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۵۳، قرآن در اسلام (طبع قدیم)، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ دوم.
۲۴. _____، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان، چاپ دوم.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق: فضل الله یزدی طباطبایی، تهران: ناصر خسرو، تهران، چاپ سوم.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، کتاب العین، تحقیق: دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، نشر هجرت، قم، چاپ دوم.
۲۷. فیومی، احمد بن محمد بن علی، ۱۳۹۷ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، انتشارات: دارالمعارف، قاهره، الطبعة الثانية.
۲۸. کلانتری، علی اکبر، بهار ۱۳۸۲، تنقیح مناط (مقاله) فصلنامه فقه، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، سال دهم.
۲۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، ۱۳۶۲، الکافی، انتشارات اسلامی، تهران، چاپ دوم.
۳۰. مدنی، سید علی بن احمد، ۱۴۲۶ق، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، تحقیق: مؤسسه آل‌البتی لإحياء التراث قم، مؤسسه آل‌البتی لإحياء التراث، مشهد.
۳۱. مسلم بن حجاج، ابوالحسن القشیری بی‌تا؛ صحیح مسلم، تحقیق: محمد فؤاد عبدالباقی.
۳۲. مشکینی اردبیلی، علی، ۱۳۷۴، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، الهادی، قم، چاپ ششم.
۳۳. مظفر، محمد رضا، ۱۳۸۸ق، المنطق، مطبعة النعمان، نجف اشرف.

۳۴. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران، چاپ
دهم.

۳۵. _____، ۱۴۲۴ق، کتاب النکاح، تحقیق: محمد رضا حامدی و
مسعود مکارم، انتشارت مدرسه الامام علی بن ابی طالب، قم، چاپ اول.

۳۶. _____، ۱۴۲۸ق، أنوار الاصول، مدرسه الامام علی بن ابی طالب،
قم، چاپ دوم.

۳۷. _____، ۱۴۲۷ق، دائرة المعارف فقه مقارن، تحقیق: جمعی از
اساتید و محققان حوزه، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، قم، چاپ اول.

۳۸. نایینی، محمد حسین، ۱۳۶۵ق، فوائد الاصول، تحقیق: محمد علی کاظمی خراسانی، مؤسسه
النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی