

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



- سرشناسه: برنجکار، رضا، ۱۳۴۲ - ، نصرتیان، مهدی، ۱۳۵۹ - .
- عنوان و نام پدیدآور: قواعد کلامی (توحید) / رضا برنجکار، مهدی نصرتیان.
- مشخصات نشر: قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحديث. سازمان چاپ و نشر، ۱۳۹۶.
- مشخصات ظاهری: ۲۲۴ ص. .
- فروست: پژوهشکده کلام اهل بیت (ع)؛ ۱۲.
- شابک (ISBN): ۹۶۴ - ۹۶۴ - ۹۶۴ - ۹۶۴
- وضعیت فهرست نویسی: فیا.
- یادداشت: ۹۶۴
- ۹۶۴.
- یادداشت: کتاب نامه ص. (۲۰۱) - ۲۲۴؛ هم چنین به صورت زیرنویس.
- موضوع: ۹۶۴
- موضوع: ۹۶۴
- موضوع: ۹۶۴
- موضوع: ۹۶۴
- موضوع: ۹۶۴
- موضوع: ۹۶۴
- موضوع: ۹۶۴
- شناسه افزوده: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحديث. پژوهشکده کلام اهل بیت (ع).
- شناسه افزوده:
- رده بندی کنگره: BP ۹۶۴ ۱۳۹۶
- رده بندی دیویی: ۹۶۴
- شماره کتاب شناسی ملی: ۹۶۴

قواعد کلامی

(توحید)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران)

مهدی نصرتیان اهور



پرتو کلام قرآن و حدیث



قواعد کلامی (توحید)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران) و مهدی نصرتیان اهور

تهیه: پژوهشکده کلام اهل بیت (ع) / ۱۲

سر ویراستار: سید محمد حسینی سورکی

ویراستار: زهرا رمضانزاده بادل

صفحه آرا: محمد حسینی

طراح جلد: حسن فرزنانگان

ناشر: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۶

چاپخانه: دارالحدیث

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۵۰۰۰ تومان



دفتر مرکزی:

سازمان چاپ و نشر دارالحدیث: قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم، پلاک ۱۲۵

تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۱۶۵۰ / ۰۲۵-۳۷۷۴۰۵۲۳-۰۲۵ ص.پ: ۳۷۱۸۵/۴۴۶۸

hadith@hadith.net

http: www.hadith.net

* کلیه حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است.

فهرست مطالب

سخن پژوهشگرده.....	۱۱
پیش گفتار.....	۱۵
مفهوم قاعده.....	۱۵
فایده بحث از قواعد کلامی.....	۲۰
۱. نقش استدلالی.....	۲۰
۲. نقش حاکمیتی.....	۲۰
۳. نقش تفسیری.....	۲۱
پیشینه تحقیق.....	۲۱
روش و ساختار مباحث کتاب.....	۲۲
۱. قاعده «نفی قیاس».....	۲۵
معنای لغوی قیاس.....	۲۶
معنای اصطلاحی قیاس.....	۲۷
ادله نقلی قاعده.....	۳۱

- دسته اول: روایات نهی از قیاس در دین ۳۲
- دسته دوم: روایات نهی از قیاس در احکام ۳۴
- دسته سوم: نهی از قیاس در اعتقادات ۳۵
- گروه اول: نهی از قیاس در مطلق عقاید ۳۶
- گروه دوم: نهی از قیاس در خداشناسی ۴۳
- گروه سوم: قیاس در نبوت ۴۵
- گروه چهارم: قیاس در امامت ۴۶
- جمع بندی ۴۹
- ادله عقلی قاعده ۴۹
- آثار و لوازم قاعده ۵۱
۱. نفی دیدگاه‌های تشبیهی درباره خداوند و صفات او ۵۱
۲. نفی نظریه زیادت صفات بر ذات ۵۲
۳. نفی برخی دیدگاه‌ها در چگونگی آفرینش ۵۲
۴. نفی برخی دیدگاه‌ها در علم پیشین خداوند به مخلوقات ۵۴
- ۲. قاعده «خروج از حدین» ۵۹**
- ادله نقلی قاعده ۵۹
- دیدگاه‌های شارحان احادیث ۶۱
- اقسام و معانی تعطیل ۶۷
- تعطیل وجودشناختی و معانی آن ۶۷
۱. تعطیل الصنع عن الصانع ۶۸
۲. تعطیل الصانع عن الصنع ۶۸
۳. تعطیل الباری سبحانه عن الصفات الأزلیة الذاتیة القائمة بذاته ۶۹
۴. تعطیل الباری سبحانه عن الصفات و الأسماء أزلاً ۶۹
- تعطیل معرفت‌شناختی و معانی آن ۷۱

۷۲.....	ادله عقلی و نقلی قاعده
۷۵.....	آثار و لوازم قاعده
۷۶.....	۱. نفی زمان، مکان، کیفیت، جسم و صورت از خداوند
۷۶.....	۲. نفی سنخیت
۷۷.....	۳. نفی اشتراک معنوی در اسماء و صفات

۳. قاعده «کل معروف بنفسه مصنوع»..... ۷۹

۸۰.....	ادله نقلی قاعده
۸۶.....	تحلیل قاعده
۸۷.....	ادله عقلی قاعده
۸۹.....	آثار و لوازم قاعده
۸۹.....	۱. شناخت خداوند و صفات او از طریق آثار و افعال
۹۰.....	۲. نفی هرگونه مفهوم کاشف از ذات الهی

ekalam.ir

۴. قاعده «نفی کمالات مخلوق از خالق»..... ۹۱

۹۳.....	ادله نقلی قاعده
۹۴.....	دلیل اول
۹۴.....	دلیل دوم
۹۶.....	تحلیل قاعده
۹۸.....	ادله عقلی قاعده
۹۸.....	۱. قاعده خروج از حدین (نفی و تشبیه)
۹۹.....	۲. قاعده نفی قیاس
۹۹.....	۳. محال بودن انقلاب در ذات

۴. اقتضای کمال مطلق الهی ۹۹.
- آثار و لوازم قاعده ۱۰۰.
۱. نفی قاعده «فاقد شیء معطی شیء نمی شود» ۱۰۰.
۲. نفی قاعده سنخیت ۱۰۱.
۵. قاعده «غیریت صفت و موصوف» ۱۰۳.
- ادله نقلی قاعده ۱۰۴.
- تحلیل قاعده ۱۲۰.
- ادله عقلی قاعده ۱۲۵.
۱. ماهیت صفت و موصوف ۱۲۵.
۲. انقلاب در ذات، اجتماع نقیضین و اجتماع ضدّین ۱۲۶.
۳. تطابق عین و ذهن ۱۲۷.
۴. محدودیت ۱۲۷.
۵. مخلوقیت ۱۲۷.
- آثار و لوازم قاعده ۱۲۸.
۱. ردّ دیدگاه عینیت صفات با ذات ۱۲۸.
۲. نفی صفات ۱۳۰.
۶. قاعده «نفی صفات» ۱۳۱.
- ادله نقلی قاعده ۱۳۳.
- تحلیل قاعده ۱۴۵.
- ادله عقلی قاعده ۱۴۷.
۱. قاعده غیریت صفت و موصوف ۱۴۷.

۱۴۷	۲. محدودیت
۱۴۷	۳. مخلوق بودن
۱۴۸	۴. تشبیه
۱۴۸	آثار و لوازم قاعده
۱۴۹	۱. ردّ دیدگاه اثبات صفات
۱۴۹	۲. رد الهیّات اثباتی و اثبات الهیّات سلبی

۷. قاعدة «فاعلیت» ۱۵۱

۱۵۲	ادله نقلی قاعده
۱۵۷	تحلیل قاعده
۱۶۰	ادله عقلی قاعده
۱۶۱	۱. کمال مطلق بودن خداوند
۱۶۳	۲. علم حضوری انسان
۱۶۳	آثار و لوازم قاعده
۱۶۴	۱. نفی قاعده ضرورت علیّ و اثبات اختیار
۱۶۵	۲. اثبات فاعلیت بالقصد و آموزه خلقت و نفی نظریه صدور
۱۶۵	۳. ردّ قاعده الواحد

۸. قاعدة «خلق لا من شيء» ۱۶۷

۱۶۸	مفهوم شناسی
۱۶۸	مفهوم خلق
۱۷۱	مفهوم ابداع
۱۷۴	مفهوم ابداع

۱۷۷	 مفهوم اختراع
۱۸۰	 مفهوم اِحداث
۱۸۲	 مفهوم انشاء
۱۸۳	 مفهوم فطر
۱۸۵	 مفهوم برأ
۱۸۷	 ادله نقلی قاعده
۱۹۷	 ادله عقلی قاعده
۱۹۷	 ۱. لوازم فاسد خلق من شیء
۱۹۸	 ۲. توجیه ناپذیری کثرت و تنوع اشیاء
۱۹۸	 آثار و لوازم قاعده
۱۹۸	 ۱. نفی خلق من شیء
۱۹۹	 ۲. حدوث عالم
۲۰۱	 کتاب نامه
۲۱۹	 نمایه اعلام

سخن پژوهشکده

دانش کلام، پرپیشینه‌ترین علم اسلامی و همزاد با دانش فقه است. این دو دانش هر چند آغازی همانند و همسو داشتند و تا قرن‌ها همچون دو بال پرتوان، منظومه معرفت اسلامی را آبیاری ساختند، ولی به تدریج هر کدام مسیری متفاوت یافتند و به راهی دیگر رفتند.

فقه اسلامی که از مایه‌های وحیانی، سرمایه می‌گرفت و حدیث را در کنار قرآن، دست‌مایه افتاء می‌ساخت، در هر مرحله گامی به پیش نهاد و با تأمین ابزار و ادوات مناسب‌تر، بر توان‌مندی دستگاه اجتهاد فقهی افزود. اجتهاد فقهی که در آغاز تنها به متن کتاب و سنت بسنده می‌کرد و حتی از آوردن اسناد حدیث در متن فتوا هم دریغ نمی‌ورزید، به تدریج با رها ساختن اسناد و برگرفتن عبارات روایات، نخستین قدم را در استقلال فقه از حدیث برداشت. از این جا بود که «فقه فتوایی» جای خود را به «فقه روایی» داد و لزوم متن‌شناسی و متن‌دانی (فقه الحدیث) در کنار رجال‌شناسی و حدیث‌شناسی بر فقیهان آشکار گردید. ورود در فهم متون وحیانی، عرصه جدیدی را بر روی فقه گشود و واژه‌شناسی، علم اصول و دیگر دانش‌های خادم یکی پس از دیگری از حاشیه فقه سربرآورد.

از جمله دانش‌های نوپدید در میدان اجتهاد، یکی هم دانش «قواعد فقهی» بود

که تأثیری شگرف در توسعه و تدقیق استنباط گذاشت. قواعد فقهی که ریشه آن را تا عصر حضور و حتی در کلمات اهل بیت علیهم السلام می‌توان پی گرفت همچون «علینا القاء الأصول وعلیکم التفریع» به دنبال بیان اصول عامی است که حکم مصادیق فراوانی را یک‌جا دربردارد و شیوه شناخت شریعت را برای مفتی و مستفتی آسان می‌سازد.

غرض آن‌که دانش فقه با گذشت زمان، راه کمال پیمود و برای نزدیک‌تر شدن به حقیقت شریعت، گام به گام به آماده ساختن تجهیزات فنی خود همت گماشت، اما دانش کلام که تا سده‌های میانه راهی موازی و تقریباً مشابه می‌پیمود، کم‌کم به مسیری دیگر افتاد؛ مسیری که نه تنها بنیادهای این علم را رنجور و رنجیده ساخت، بلکه مسلمانان را در راه دستیابی به معارف بلند دین به زحمت انداخت.

چنان‌که بارها گفته‌اند، علم کلام برخلاف فقه، بنا به رسالت خویش، با دشمنان دین درگیر شد و نقش دفاع از معارف مکتب را بر عهده گرفت. البته، این رسالت بزرگ، خود راهی دشوار و پر خطر را فراوری متکلمان می‌نهاد و وظیفه دفاعی را به لغزشگاهی برای فرورفتن در ادبیات بیگانه و برکنار ماندن از حقایق وحی تبدیل می‌کرد. این مخاطره که بارها از سوی ائمه معصومین علیهم السلام در قالب نقد کلام و متکلمان گوشزد شده بود، در نهایت، از سده‌های میانه دامن دانشمندان شیعی را نیز گرفت و کلامی که تا آن زمان در این میدان سخت مقاومت می‌ورزید، به یکباره در چنگ سنت‌های برون‌دینی افتاد و دیری نپایید که خود اسیر همان سنت‌های برون‌دینی شد.

نکته آن است که این واگرایی نه تنها در محتوای باورهای کلامی اثر نهاد، بلکه در شیوه‌ها و رویکردهای شناخت متکلمان هم مؤثر افتاد. دانش کلام که تا سده ششم از هر جهت استقلال خویش را از روش‌ها و رویه‌های دیگر علوم نگاه داشته بود، با ورود ادبیات فلسفی، تا اندازه‌ای از گذشته فاصله گرفت و ذائقه‌ای دیگرگون یافت.

این‌جا بود که پاره‌ای از متکلمان امامیه با اقتباس از اصول و قواعد فیلسوفان در سده‌های اخیر، کلام را از پیشینه خویش جدا ساخته و اصالت و استقلال آن را به محقق بردند. به این ترتیب، کلام امامیه که روزگاری با تکیه بر میراث اهل بیت (علیهم‌السلام) کوس برتری و بالاتری بر همه مذاهب کلامی داشت، به هم‌نوایی با قواعدی پرداخت که ای بسا با محتوای نصوص دینی سرناسازگاری داشت.

باری، این تحول، قواعد کلامی را هم بی‌نصیب نگذاشت و به تدریج اصول عقاید را که پیشتر برگرفته از عقلانیت ناب و میراث نبوی بود، به متابعت از قواعد فلسفی یونانی و اسکندرنی واداشت؛ یک مقایسه کوتاه میان رساله شیخ طوسی در باب قواعد کلامی و نیز کتاب قواعد العقاید خواجه طوسی با اصول سپس‌تری که در آثار فیاض لاهیجی و پسینیان آمده است، نشان از این سیر تطوّر دارد.

با این وصف، از آن‌جا که قواعد کلامی همچون روش‌شناسی علم کلام، چونان بنیاد زیرین دانش عمل می‌کند و گزاره‌های معرفتی را سخت تحت تأثیر می‌گیرد، بر این باوریم که هرگونه نوسازی و تکامل در این علم را باید از همین‌جا آغاز کرد. از این‌رو، اثر حاضر را باید سرآغازی برای بازگشت به سرچشمه‌های کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) به‌شمار آورد و بدان همچون پایه‌ای برای پی‌ریزی دوباره بنیان‌های دانش اصیل کلام اسلامی نگریست.

تازگی و تفاوت این کتاب درست در همین بازگشت به گوهرهای ناب عقلانی در کتاب و سنت است و در خوانش این اثر باید به دوسویه عقلانی و وحیانی قواعد به نیکی نگریست. بدیهی است که این کار را باید گام نخست در یک مسیر بلند تلقی کرد و با پژوهش‌های بیشتر، بر استواری و ارزش‌های آن افزود. پیشنهادها و نقدهای عالمانه خوانندگان خبیر، خدمتی شایان به خوش‌فرجامی این پروژه کلان می‌کند و بر زلالی این پیمانۀ معرفت می‌افزاید.

در همین‌جا از مؤلف فرزانه این اثر حجة الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار

و از همکار ایشان جناب دکتر مهدی نصرتیان اهور سپاسگزاریم و بر همه کسانی که در فرآوری این کتاب دست داشتند، به‌ویژه از معاونت محترم پژوهشکده جناب حجة الاسلام دکتر اقوام کرباسی که پی‌گیری و بازخوانی اثر را برعهده داشتند، تشکر می‌کنیم. تقدیر از حمایت‌های ویژه ریاست پژوهشگاه قرآن و حدیث حضرت آیه الله محمدی ری‌شهری همواره بر ما یک فریضه اخلاقی و دینی است؛ چرا که بدون امکانات مؤسسه فخریه دارالحدیث، بی‌گمان این شجره طیبه کلام اهل بیت علیهم‌السلام به بر و بار نمی‌نشست.

محمد تقی سبحانی

رئیس پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم‌السلام



پیش‌گفتار

گزاره‌های علم کلام را مانند گزاره‌های علم فقه می‌توان به دو دسته گزاره‌های پایه و غیر پایه تقسیم کرد. دسته نخست را «قواعد کلامی» و دسته دوم را «مسئله‌های علم کلام» می‌نامیم. در کتاب‌های کلامی، این دو دسته گزاره‌ها از هم جدا نمی‌شوند و معمولاً بدون تصریح به قواعد کلامی، از آنها استفاده می‌شود.

هدف این کتاب، استخراج مهم‌ترین قواعد کلامی مربوط به توحید - به‌عنوان نخستین و مهم‌ترین اصول پنج‌گانه اعتقادی - از منابع وحیانی است. این قواعد، هرچند از قرآن و احادیث استخراج شده‌اند، اما همگی اصولی عقلی‌اند که اثبات و تفسیر درست آموزه‌های خداشناسی دینی بر آنها بنیاد می‌گیرد. همچنین، استفاده از این قواعد در مباحث توحید، مانع از آن نیست که در دیگر حوزه‌های کلامی نیز از آنها استفاده شود. با تأمل در مباحث توحیدی متکلمان امامیه، روشن می‌شود که بسیاری از آن مباحث، بر این قواعد مبتنی‌اند، هرچند به این قواعد تصریح نکرده‌اند.

پیش از بررسی قواعد کلامی، بهتر است کمی درباره مفهوم قاعده و برخی ویژگی‌های آن سخن بگوییم.

مفهوم قاعده

«قاعده» در لغت به معنای اساس و پایه است و «قواعد الیه» به معنای

ستون‌های خانه است که خانه بر روی آن ساخته می‌شود.^۱ شاید مناسبت این معنا با معنای اصلی آن، یعنی حالت نشستن (قعود) در برابر ایستادن (قیام)، این است که قاعده و زیربنای خانه در زیرِ خانه قرار گرفته و مثل این‌که در زیر خانه نشسته و بنای خانه بر روی آن می‌ایستد.

«قاعده» در اصطلاح، به معنای قانون و قضیه کلی است که بر جزئیات بسیاری منطبق است. فیومی پس از ذکر معنای لغوی قاعده، معنای اصطلاحی آن را این‌گونه بیان می‌کند:

القاعدة فی الاصطلاح بمعنی الضابط وهی الامر الکلی المنطبق علی جمیع جزئیاته؛^۲ قاعده در اصطلاح، به معنای ضابطه، یعنی گزاره کلی منطبق بر همه جزئیاتش، است.

تهانوی در تعریف قاعده می‌گوید: «امر کلی منطبق علی جمیع جزئیاته عند تعرف احکامها منه»؛^۳ گزاره کلی است که هنگام شناختن احکام جزئیاتش از طریق آن گزاره، بر آن جزئیات منطبق می‌شود.

فاضل مقداد به هنگام شرح عبارتی از کتاب نهج المسترشدين می‌گوید:

القواعد جمع قاعدة وهی مرادفة للاصل والقانون وهو [الامر] الکلی المنطبق علی جزئیات کثیرة، بحيث تعرف احکام تلك الجزئیات من ذلک الکلی؛^۴ قاعده که همان قانون و اصل است به معنای حکم کلی است که بر جزئیات زیادی منطبق است، به گونه‌ای که با دست یافتن به آن

۱. نک: ابن منظور، لسان العرب، ج ۳، ص ۳۶۱-۳۶۲؛ فراهیدی، کتاب العین، ج ۱، ص ۱۴۳؛ فیومی، المصباح

المنیر، ص ۵۱۰؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۱۰۹؛ جوهری، الصحاح، ج ۲، ص ۵۲۵.

۲. فیومی، المصباح المنیر، ص ۵۱۰؛ نک: جرجانی، کتاب التعریفات، ص ۷۳.

۳. تهانوی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۲۹۵.

۴. فاضل مقداد، إرشاد الطالبین إلى نهج المسترشدين، ص ۱۶.

حکم کلی می‌توان احکام جزئیات را نیز دانست.

این تعریف را می‌توان در آثار بسیاری از دیگر نویسندگان یافت.^۱ تهانوی نیز در توضیح مفهوم قاعده، نکات سودمندی را ذکر کرده است:

۱. مقصود از حکم و امر کلی که در تعریف قاعده و قانون گنجانده شده است، قضیه کلی است نه مفهوم کلی.^۲ پس نباید قانون و قاعده را مفهوم کلی دارای جزئیات معنا کرد، بلکه قاعده یک قضیه کلیه است.

۲. منظور از واژه «جزئیات» در تعریف قاعده، جزئیات مربوط به موضوع حکم قضیه کلی است؛ زیرا هر قضیه‌ای مرکب از موضوع و محمول و نسبت حکمیه است. موضوع در قضیه کلی، کلی بوده و دارای جزئیاتی است. برای دانستن احکام این جزئیات می‌توان از آن قضیه کمک گرفت. احکام جزئیات نیز به‌صورت بالقوه – و نه بالفعل – در این قضیه کلی مندرج‌اند.

بنابراین، مقصود از قاعده، قضیه کلی‌ای است که بالقوه احکام جزئیات موضوع خود را دربر دارد و زمانی این قوه به فعلیت تبدیل می‌شود که یک قضیه صغرا به آن ضمیمه شود و از ترکیب آنها نتیجه حاصل شود.^۳ ضمیمه شدن صغرا به قضیه کلی و کبرا «تطبیق و تفریع» نام دارد. برای مثال، اگر قاعده این باشد که «هر موجودی قابل شناخت است»، تفریع به این صورت خواهد بود که «این شیء موجود است» و «هر موجودی قابل شناخت است» پس «این موجود قابل شناخت است».

۳. با مقید کردن قضیه به کلی بودن، قضایای شخصیه و جزئی را نمی‌توان قاعده و قانون نامید.^۴

۱. برای مثال، نک: شیخ طوسی، شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، ص ۱۰؛ علامه حلی، القواعد الجلیة، ص ۱۸۷؛ قطب‌الدین رازی، تحرير القواعد المنطقية، ص ۶۰-۶۱.

۲. نک: تهانوی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۲۹۵.

۳. نک: همان.

۴. نک: همان، ص ۱۲۹۶.

۴. قضیه کلی ای که جزئیاتی ندارد یا فهم جزئیات از کلی بدیهی است، قاعده به حساب نمی آید.^۱

۵. باید فهم جزئیات از قاعده سهل الحصول باشد. بنابراین، قضیه «محال بودن اجتماع نقیضین» نسبت به قضیه «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است»، قاعده نیست.^۲

با این همه، تعریف پیش گفته اشکالات کاربردی دارد. بر طبق این تعریف، باید احکام اعتقادی را به این دلیل که کلی اند و بر احکام متعدد جزئی منطبق می شوند، قاعده به حساب آورد، در حالی که هدف ما از بحث از قواعد کلامی، بیان همه یا اکثر آموزه های اعتقادی نیست؛ همان طور که مقصود بحث کنندگان از قواعد فقهی نیز این نبوده است.

بسیاری از آموزه های اعتقادی ممکن است در نگاه ابتدایی کلی نباشند. برای مثال، احکام «خداوند عالم است»، «خداوند قادر است»، «خداوند حی است»، هرچند درباره خدای یگانه خارجی است، ولی در حکم قضیه کلی «هر واجب الوجودی عالم، قادر و حی است»، است. همچنین بیشتر احکام مربوط به پیامبر و امام معصوم نیز چنین اند. بنابراین، نیازمند قیدی هستیم تا همه یا بیشتر آموزه های اعتقادی در تعریف قاعده وارد نشوند.

فقیهان، برای این که قاعده فقهی از مسئله فقهی متمایز شود، قیودی را ذکر کرده اند. برای مثال، برخی قید «جریان در ابواب مختلف» را در تعریف آورده اند: «ان القواعد الفقهیه تجری فی ابوابٍ مختلفه».^۳

۱. نک: تهانوی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۲، ص ۱۲۹۶.

۲. نک: همان.

۳. مکرم شیرازی، سلسله القواعد الفقهیه، ج ۱، ص ۱۷؛ همچنین نک: عمید زنجانی، قواعد فقه، بخش حقوق خصوصی، ج ۱، ص ۱۶.

برخی محققان عرصه کلام نیز همین روش را برگزیده‌اند.^۱ این قید مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا اولاً مبهم است و روشن نیست که آیا منظور از ابواب، اصول پنج‌گانه است یا هر بحثی مانند بحث معناشناسی اسماء و صفات یا بحث علم الهی. ثانیاً به چه دلیل قاعده باید در چند باب به کار رود و چرا نباید حکمی را که در ده‌ها مسئله فقهی یا کلامی یک باب، به عنوان دلیل مطرح می‌شود، قاعده دانست. اصولاً قواعد از جهت سعه و ضیق متفاوت‌اند. چه بسا برخی قواعد در همه ابواب کلام، برخی در بعضی از ابواب و برخی دیگر در یک باب کاربرد داشته باشد. برای مثال، قاعده «خروج از حدین» در باب خداشناسی و اسماء و صفات الهی جاری است، ولی در باب معاد، نبوت، امامت و یا عدل کاربرد ندارد، اما قاعده لطف در مباحث عدل، امامت، نبوت و معاد جاری است.

برخی دیگر قید «بسیاری از افعال یا ذوات متفرق» را ذکر کرده و گفته‌اند:

قاعده فقهی قضیه‌ای است که حکم محمولی آن به فعل یا ذاتی خاص متعلق نباشد، بلکه بسیاری از افعال یا ذوات متفرق را که عنوان حکم محمولی بر آن صادق است شامل باشد.^۲

اشکال قید بالا این است که واژه «بسیاری» و «ذوات متفرق» مبهم است. گذشته از این که محمولات قضایای فقهی شامل افراد بسیار و متفرق می‌شود. برخی دیگر اساساً قاعده بودن را امری نسبی دانسته‌اند و بر آن شده‌اند که یک حکم کلی ممکن است در مقایسه با حکمی، قاعده باشد و در مقایسه با حکمی دیگر، مسئله.^۳ به نظر می‌رسد، این پاسخ، تسلیم شدن در برابر اشکال است.

۱. ربانی گلپایگانی، القواعد الکلامیه، ص ۷.

۲. شهایی، قواعد فقهی، ص ۹.

۳. علیدوست، «امام علی علیه السلام و فقه»، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۵، ص ۱۴.

با توجه به مطالب پیش گفته، تعریف دقیق و منطقی قاعده کلامی مشکل است. در این کتاب مقصود از قاعده کلامی «گزاره‌ای کلی است که می‌تواند در تعداد قابل توجهی از مسائل مهم کلامی مبنا و دلیل قرار گیرد». از این رو، در این تحقیق، پس از بحث از هر قاعده کلامی، در ذیل عنوان «آثار و لوازم قاعده»، مبنا و دلیل بودن قاعده بحث شده طی چند مسئله مهم کلامی، نشان داده شده است.

فایده بحث از قواعد کلامی

سوالی که در این جا مطرح می‌شود این است که اگر متکلم به منابع معرفت اعتقادی مثل عقل و وحی دسترسی دارد و از روش عقلی یا نقلی استفاده می‌کند، دیگر چه احتیاجی به بحث از قواعد کلامی دارد؟ و اساساً آگاهی از قواعد کلامی تا چه حد برای متکلم لازم و ضروری است؟ در پاسخ می‌توان به چند ثمره مهم و اساسی قواعد کلامی در فرایند استنباط آموزه‌های اعتقادی اشاره کرد:

ekalam.ir

۱. نقش استدلالی

قواعد کلامی می‌توانند نسبت به مسائل زیر مجموعه خود دلیل قرار گیرند. بنابراین، با اثبات یک قاعده کلامی، اثبات گزاره‌های متعددی از علم کلام به آسانی انجام خواهد گرفت، بی‌آن‌که نیاز باشد در تک تک آنها به دنبال ادله خاص باشیم.

۲. نقش حاکمیتی

از آن جا که قواعد کلامی با ادله قطعی عقلی و نقلی اثبات می‌شوند و استحکام آنها نسبت به گزاره‌های دیگر بیشتر است، می‌توانند نقش حاکمیتی نسبت به دیگر گزاره‌ها و ادله داشته باشند. اگر در یک بحث کلامی روایات متعارضی وجود داشته

باشند، روایاتی که هماهنگ با قاعده کلامی اند مقدم خواهند شد و یا اگر در بحثی مثل حدوث و قدّم جهان که به اعتقاد برخی، ادله عقلی دو طرف مساوی اند و هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارند و در واقع، ادله هر دو طرف قابل خدشه‌اند،^۱ «قاعده فاعلیت و خلق لا من شیء»، حاکم بوده و حدوث جهان را تأیید می‌کند.

۳. نقش تفسیری

درباره بسیاری از آموزه‌های اعتقادی اسلام تفاسیر مختلفی عرضه شده است. قواعد کلامی می‌توانند در برگزیدن تفسیر درست نقش مهمی ایفا کنند. برای مثال، در تفسیر صفات الهی مثل علم و قدرت، اختلافات بسیار وجود دارد که بر اساس قواعد مربوط به توحید می‌توان درباره آنها قضاوت کرد و تفاسیری که با قاعده‌ای هماهنگ نیست را کنار گذاشت و تفسیر درست را انتخاب کرد. با مراجعه به مباحث کتاب، به‌ویژه بحث آثار و لوازم قاعده، نقش‌های ذکر شده برای قاعده کلامی وضوح بیشتری می‌یابد.

پیشینه تحقیق

بر اساس اطلاع تا کنون سه کتاب با نام «قواعد کلامی یا عقلی» منتشر شده است. کتاب نخست القواعد الکلامیه نام دارد و تألیف محقق ارجمند آقای علی ربانی گلپایگانی است. در این کتاب چهار قاعده حسن و قبح عقلی، لطف، اصلح و عدل و حکمت، مورد بحث قرار گرفته است که همگی به باب عدل و افعال الهی مربوط اند. کتاب دوم قواعد و روش‌های کلامی از همین نویسنده است و در آن،

۱. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۲۵۰.

غیر از چهار قاعده بحث شده در کتاب پیشین، سه قاعده دیگر، یعنی وجوب بالذات، وجوب علی الله و قبح تکلیف به مالایطاق مورد بحث قرار گرفته‌اند که دو قاعده اخیر به عدل الهی و افعال خداوند مربوط می‌شوند. بنابراین، از میان هفت قاعده مورد بحث در این دو کتاب، شش قاعده به باب عدل و افعال الهی مربوط‌اند و یک قاعده در مورد مباحث توحیدی است، در حالی که موضوع بحث کتاب حاضر، قواعد کلامی مربوط به توحید است.

کتاب سوم قواعد عقلی در قلمرو روایات نام دارد که در سه جلد و توسط جواد خرّ میان تألیف شده است. اکثر مباحث این کتاب به‌ویژه جلد‌های دوم و سوم به مسائل رایج کلامی مانند اثبات خداوند و صفات خداوند مربوط می‌شود و در مواردی که می‌تواند به‌عنوان قاعده کلامی لحاظ شود پس از ذکر یک یا چند حدیث و ترجمه آن، بلافاصله به عنوان مصداق حدیث، برخی قواعد و مطالب فلسفی و عرفانی مطرح شده لیکن بحثی اجتهادی در مورد محتوای احادیث و نیز چگونگی تطبیق محتوای حدیث بر قواعد صورت نگرفته است.

ekalam.ir

روش و ساختار مباحث کتاب

در کتاب حاضر هشت قاعده کلامی مربوط به توحید بررسی شده‌اند. در بحث از هر قاعده، نخست مقدمه‌ای درباره قاعده و جایگاه آن مطرح می‌شود. پس از آن، معنای لغوی و اصطلاحی الفاظی که نیاز به توضیح دارند، می‌آید. در ادامه، ادله نقلی قاعده و دیدگاه‌های شارحان و مفسران در ذیل برخی آیات و روایات، ذکر می‌شود. آن‌گاه تحلیل خود از قاعده و جمع‌بندی ادله نقلی را بیان می‌کنیم. سپس، ادله عقلی قاعده مورد بحث قرار می‌گیرد. در انتهای بحث، آثار قاعده در مباحث مختلف اعتقادی ذکر می‌شود. این بخش، قسمت کاربردی بحث است. اما با توجه به این‌که هر قاعده آثار و نتایج بسیاری دارد، چند مورد مهم‌تر مطرح شده است. در

بحث آثار نیز هم مسائل زیرمجموعه قاعده کلامی مطرح می‌شود و هم قاعده‌های معارض فلسفی ارائه می‌شود.

ترجمه آیات قرآن عیناً از ترجمه آیه الله مشکینی است و در ترجمه احادیث از برخی ترجمه‌ها^۱ استفاده شده است.

این قواعد در سال‌های ۱۳۹۳ و ۱۳۹۴ در انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه تدریس شده است و سپس در جمع محققان پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم‌السلام ارائه و مورد بحث قرار گرفت. اثر حاضر محصول مباحثی است که در این فرایند شکل گرفت و به رشته تحریر درآمد.



۱. همانند ترجمه آقای مصطفوی در اصول کافی و کتاب‌های دیگر.



قاعدهٔ «نفی قیاس»

یکی از موضوعات مورد بحث در میان فقها و اصولیین شیعه و سنی، بحث قیاس است. ابوحنیفه و پیروانش و نیز فقهای شافعی و مالکی، قیاس را یکی از ادله احکام می‌دانند و در مقابل، فقهای شیعه و نیز حنابله و ظاهریه از اهل سنت، قیاس را از ادله معتبر به شمار نمی‌آورند.^۱ در کتاب‌های اصولی، ادلهٔ طرفین، مورد بحث قرار می‌گیرد.^۲ البته، برخی علمای امامیه مانند علامه حلی، قیاس منصوص العله و قیاس اولویت را از قیاس باطل استثنا کرده، آنها را حجت می‌دانند؛^۳ اما دیگران ضمن حجت دانستن این دو دلیل، آنها را قیاس ندانسته و در ذیل ظواهر قرار می‌دهند.^۴

در بحث از قاعدهٔ نفی قیاس، مدعا این است که قیاس در مطلق معارف دینی -

۱. نک: علامه حلی، نهاية الوصول الى علم الاصول، ج ۴، ص ۱۳-۱۵؛ سبحانی، رسائل الاصولیه، ص ۲۴۸.

۲. نک: مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۸۱.

۳. علامه حلی، نهاية الوصول الى علم الاصول، ج ۴، ص ۱۴-۱۵؛ سبحانی، رسائل الاصولیه، ص ۲۴۸؛

مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۴. نک: مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰.

چه احکام و چه عقاید - حجیت ندارد، هر چند بحث اصلی در این جا در خصوص اعتقادات است.

معنای لغوی قیاس

برخی لغت‌شناسان قیاس را در ماده «قوس» و برخی در ماده «قیس» و برخی در هر دو ماده ذکر کرده‌اند.^۱ صاحب مقایس اللغة، قیاس را در ماده «قوس» آورده و بر این اعتقاد است که «واو» در «قوس» قلب به یاء شده است.^۲ اما مهم این است که همه لغت‌شناسان معنای قیاس را اندازه‌گیری چیزی به چیز دیگر دانسته‌اند. ابن فارس می‌گوید:

قوس: أصل واحد يدلّ على تقدير شيء بشيء، ثم يصرف فتقلب واوه ياء والمعنى في جميعه واحد؛^۳ قوس به معنای اندازه‌گیری چیزی به چیز دیگر است که در اثر تصریف، واو کلمه به یاء تبدیل شده است ولی معنا تغییر نیافته و هر دو به یک معنا هستند.

در صحاح چنین آمده است:

قُسْتُ الشيء بالشيء: قدرته على مثاله؛^۴ قیاس کردم چیزی را بر چیز دیگر، یعنی آن را با مثال و مشابهش اندازه‌گیری کردم.

۱. نک: ابن فارس، معجم مقایس اللغة، ج ۵، ص ۴۰؛ جوهری، صحاح، ج ۳، ص ۹۶۷؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۴۳۰؛ جوهری، العين، ج ۵، ص ۱۸۸؛ ابن منظور، المصباح المنیر، ص ۵۲۱؛ ترتیب کتاب العين، ج ۳، ص ۱۵۴۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۱۸۷.

۲. نک: ابن فارس، معجم مقایس اللغة، ج ۵، ص ۴۰.

۳. همان.

۴. جوهری، الصحاح، ج ۳، ص ۹۶۸؛ زبیدی، تاج العروس، ج ۸، ص ۴۳۲؛ ابن منظور، لسان العرب، ج ۶، ص ۱۸۷.

نویسنده المصباح المنیر می نویسد:

قِسْمُهُ: عَلَى الشَّيْءِ وَبِهِ... وَهُوَ تَقْدِيرُهُ بِهِ وَ(الْمُقْيَاسُ) الْمَقْدَارُ؛^۱ قیاس کردم چیزی را بر چیزی، به معنای اندازه گیری کردن چیزی با چیز دیگر است. مقیاس همان مقدار و اندازه گیری است.

حاصل سخن آن که قیاس در لغت به این معناست که چیزی را بر اساس چیز دیگر بشناسیم. به بیان دیگر، بر اساس مقایسه چیزی به چیز دیگر، حکمی را از یکی به دیگری نسبت دهیم. از این رو، این مقایسه و صدور حکم، بر اساس نوعی شباهت میان دو چیز است و به خاطر همین شباهت، حکم یکی به دیگری سرایت داده می شود.

معنای اصطلاحی قیاس

در علم منطق، دلیل یا حجت سه قسم است: قیاس، استقرا و تمثیل.^۲ از میان این سه، آنچه به معنای لغوی قیاس نزدیک است، تمثیل است و نه قیاس منطقی. محمدرضا مظفر در تعریف قیاس منطقی می گوید:

قول مؤلف من قضایا متی سلمت لزم عنه لذاته قول آخر؛^۳ قیاس به گفتار متشکل از چند گزاره گفته می شود که اگر این گزاره ها صحیح باشند از صدق آنها ذاتاً گفتار دیگری به دست می آید.

ابن سینا می گوید:

۱. فیومی، المصباح المنیر، ج ۲، ص ۵۲۰.

۲. نک: مظفر، المنطق، ص ۲۱۰؛ خواجه نصیر طوسی، أساس الاقتباس، ص ۳۳۰؛ خواجه نصیر طوسی، تلخیص المحصل، ص ۶۸.

۳. مظفر، المنطق، ص ۲۱۰؛ همچنین نک: فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۶۰.

القیاس، قول مؤلف من أقوال اذا وضعت؛ لزم عنها بذاتها، لا بالعرض، قول آخر، غيرها اضطارا؛^۱ قیاس گفتاری است که از چند جمله تشکیل شده است به گونه ای که اگر این جملات کنار هم قرار گیرند - ذاتاً نه عرضاً - جمله دیگری را به ناچار در پی خواهند داشت.

محمد رضا مظفر در تعریف تمثیل می گوید:

هو ان ينتقل الذهن من حكم احد الشئین الى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما؛^۲ تمثیل عبارت است از این که ذهن از حکم یکی از اشیاء به حکم دیگری منتقل شود؛ آن هم به لحاظ جهت (و علت) مشترکی که میان آنها وجود دارد.

فارابی در تعریف تمثیل می گوید:

التمثیل إنما یكون بأن یوجد أو یعلم أولاً أنّ شیئاً موجود لأمر جزئی فینقله الإنسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئی بالأول فیحكم به علیه إذا كان الأمران الجزئیان یعمّهما المعنی الكلی الذی هو من جهة وجد الحكم فی الجزئی الأول وكان وجود ذلك الحكم فی الأول أظهر وأعرف وفی الثانی أخفی؛^۳ تمثیل آن است که یافت شود و یا دانسته شود که در فرد و امر جزئی چیزی وجود دارد و انسان از این جزئی به جزئی دیگری منتقل شود و در مورد فرد دوم نیز همان حکم اول را صادر کند. البته، این حکم زمانی است که هر دو جزئی در یک معنای کلی مشترک باشند، معنایی کلی که

۱. ابن سینا، النجاة، ص ۵۱ و نک: کاتبی قزوینی، الرسالة الشمسية، ص ۳۲؛ علامه حلی، القواعد الجلیة، ص ۳۳۲؛ شهرزوری، رسائل، ص ۲۲۳؛ شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۶۳؛ یزدی، الحاشیة، ص ۸۶.
 ۲. مظفر، المنطق، ص ۲۸۰ و نک: علامه حلی، الجوهر النضید، ص ۱۹۰؛ ملاصدرا، اللمعات المشرقة، ص ۳۲.
 ۳. فارابی، الاعمال الفلسفیه، ص ۳۴۹؛ همچنین نک: سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۱۷۵؛ شهرزوری، رسائل، ص ۳۶۵-۳۶۶.

به جهت آن حکم مذکور برای جزئی نخست یافت شده است [یعنی اشتراکشان در کلی صرف کفایت نمی‌کند، بلکه باید در کلی با هم مشترک باشند که همین جهت کلی منشأ و سبب وجود حکم در فرد اول است] و این حکم در اولی اظهر از دومی است.

از تمثیل منطقی، گاه به صراحت و گاه به اشاره، در آثار متکلمان و فیلسوفان، با نام «قیاس الغائب علی الشاهد» یاد شده است. ابن سینا در تعریف تمثیل می‌گوید:

التمثیل هو الحكم علی غائب بما هو موجود فی مثال الشاهد؛^۱ تمثیل عبارت است از حکم کردن بر امر غائب به جهت آنچه در مشابه و مثال مورد مشاهده وجود دارد.

سیف الدین آمدی در مورد تمثیل می‌گوید:

قیاس التمثیل؛ و هو الحكم علی الغائب بمثل ما حکم به علی الشاهد بجامع الحیاة؛^۲ قیاس تمثیل همان حکم کردن بر غائب است به مثل همان حکمی که بر امر مورد مشاهده صورت گرفته است به جهت وجود امر جامعی میان آنها.

در شرح اساس الکبیر چنین آمده است:

وهذا القیاس هو الذی یُسَمَّیهِ المخالفون قیاس التمثیل و قیاس الغائب علی الشاهد و یجعلونه ظنیاً و سموه قیاس تمثیل، لأنه بزعهم تمثیل الغائب بالشاهد؛^۳ این قیاس همان چیزی است که مخالفان آن را قیاس

۱. ابن سینا، رسائل، ص ۲۴؛ ابن سینا، النجاة، ص ۱۰۷؛ ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۴۰؛ بهمنیار،

التحصیل، ص ۱۸۹؛ شیخ طوسی، شرح الاشارات، ج ۱، ص ۲۳۱.

۲. آمدی، اِبکار الأفكار، ج ۱، ص ۴۰۲.

۳. شرفی، شرح الأساس الکبیر، ج ۱، ص ۲۱۴-۲۱۵؛ غزالی نیز به همین مضمون اشاره دارد (نک: غزالی، محک النظر، ص ۵۹).

تمثیل و قیاس غائب بر شاهد نام گذاری می کنند و آن را ظنی می شمارند و به آن نام قیاس تمثیل را داده اند؛ چون در نظر آنها تمثیل غائب به شاهد صورت گرفته است.

سید جمال الدین افغانی در تعلیقات خود بر شرح العقائد العضدیه^۱ می گوید:

فانَّ قیاس الغائب علی الشاهد قیاس فقهی، فلا یفید إلا الظن وهو لیس بمعتبر فی العقائد عند المسلمین؛^۲ قیاس غائب بر شاهد قیاسی فقهی است و تنها ظن آور است و به نظر مسلمین در عقائد معتبر نیست.

در فقه، واژه قیاس به تمثیل منطقی اطلاق می شود.^۳ علامه حلی در شرح رساله شمسیه می گوید:

التمثیل فی عرف المنطقیین هو القیاس عند الفقهاء؛^۴ تمثیل در عرف منطقیین همان قیاس در نزد فقهاست.

در کتب فقهی و اصولی، از قیاس به هنگام نام بردن از منابع استنباط هم بحث می شود. گروهی از اهل سنت یکی از منابع استنباط خود را قیاس قرار داده اند. متفکران شیعه میان قیاس «مستنبط العلة» و «منصوص العلة» فرق نهاده تنها قسم اخیر را معتبر می دانند. شهید ثانی در تبیین فرق میان این دو می گوید:

ثم العلة إن كانت منصوصة، فالعمل به جائز علی أصح القولین عندنا وإن

۱. کتاب عقائد العضدیه تألیف ایچی است که محقق دوانی بر آن شرح نوشته و سید جمال الدین افغانی نیز بر آن شرح، تعلیقه زده است.

۲. افغانی، التعلیقات، ص ۳۳۱ و ۶۹.

۳. شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۵۷؛ شهید ثانی، حقائق الإیمان، ص ۱۸۲؛ خواجه نصیر طوسی، أساس الاقتباس، ص ۳۳۳؛ خواجه نصیر طوسی، تلخیص المحصل، ص ۶۸؛ مظفر، المنطق، ص ۲۸۰.

۴. علامه حلی، القواعد الجلیة، ص ۳۸۹؛ فیاض لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۲، ص ۳۳۶؛ آمدی، المبین، ص ۳۳۸؛ ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۴۰؛ شهرزوری، رسائل، ص ۳۶۶.

کانت مستنبطهٔ لم یجز؛^۱ اگر علت مشترک میان اصل و فرع (مقیس و مقیس علیه) در نص ذکر شده باشد در این صورت به نظر ما عمل کردن به آن صحیح است، ولی اگر این علت مشترک با توجه به استنباط مجتهد به دست آمده باشد، عمل به آن جایز نیست.

دلیل اطلاق واژهٔ قیاس بر قیاس فقهی روشن است، چون در آن، چیزی با چیز دیگر مقایسه می‌شود و به خاطر شباهت میان آن دو، حکم یکی به دیگری سرایت داده می‌شود. اما اطلاق واژهٔ قیاس بر قیاس منطقی چندان روشن نیست. شاید به این ملاحظه که گزارهٔ نتیجه از گزاره‌های صغرا و کبرا اخذ می‌شود و نوعی مقایسه میان مقدمات و نتیجه وجود دارد، این اطلاق انجام می‌شود.

در احادیث نهی از قیاس، منظور از قیاس، قیاس به معنای لغوی است که بر قیاس فقهی یا تمثیل منطقی تطبیق می‌شود.

بر خلاف تصور رایج، نهی از قیاس مختص فقه نیست، بلکه در کلام و عقاید نیز به عنوان یک قاعده مطرح می‌شود. در این جا مجموعهٔ احادیث وارد شده در قیاس را نقل و دسته‌بندی می‌کنیم و پس از آن به قاعدهٔ نفی قیاس در کلام می‌پردازیم.

ادلهٔ نقلی قاعده

احادیث مربوط به نفی قیاس، گونه‌های مختلفی دارد. از این رو، این احادیث را دسته‌بندی شده ذکر می‌کنیم.

۱. نک: شهید ثانی، تمهید القواعد، ص ۲۵۷؛ حسن بن زین الدین، معالم الدین، ج ۱، ص ۱۰۸؛ حیدری، اصول استنباط، ص ۳۲۹-۳۳۰؛ سبحانی، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، ۲۰۶-۲۰۷.

دسته اول: روایات نهی از قیاس در دین

پیامبر اکرم ﷺ در حدیثی قدسی از خداوند متعال نقل می‌کند که فرمود: «مَا عَلَى دِينِي مَنْ اسْتَعْمَلَ الْقِيَاسَ فِي دِينِي؛^۱ کسی که در دین قیاس را به کار برد، به من ایمان نیاورده است».

امام صادق ﷺ به ابوحنیفه می‌فرماید:

يَا نِعْمَانُ إِيَّاكَ وَالْقِيَاسَ فَإِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ آبَائِهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ مَنْ قَاسَ شَيْئًا مِنَ الدِّينِ بِرَأْيِهِ قَرَنَهُ اللَّهُ بِرَأْيِهِ قَرَنَهُ اللَّهُ مَعَ إِبْلِيسَ فِي النَّارِ فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ قَاسَ حِينَ قَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ؛^۲ ای نعمان پرهیز از قیاس در دین، همانا شنیدم از پدرم ﷺ و او از آباء خود و اجدادش ﷺ از حضرت رسول ﷺ که فرمود: هر که با رأیش در چیزی از دین قیاس کند خداوند او را در آتش دوزخ با شیطان قرین کند؛ زیرا شیطان نخستین کسی بود که قیاس کرد، زمانی که گفت: مرا از آتش و او را از گِل آفریدی (پس من از او برترم و در برابر او سجده نمی‌کنم).

امام صادق ﷺ در نامه خود به پیروان رأی و قیاس می‌فرماید:

أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّهُ مَنْ دَعَا غَيْرَهُ إِلَى دِينِهِ بِالْأَرْثِيَاءِ وَالْمَقَايِسِ لَمْ يُنْصَفْ وَلَمْ يُصَبِّ حَظُّهُ؛^۳ کسی که دیگران را با شک و قیاس به دین خود دعوت کند، به انصاف عمل نکرده و بهره‌ای نخواهد برد.

امام صادق ﷺ می‌فرماید:

إِنَّ أَصْحَابَ الْمَقَايِسِ طَلَبُوا الْعِلْمَ بِالْمَقَايِسِ فَلَمْ يَزِدْهُمْ الْمَقَايِسُ مِنْ

۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۶۸.

۲. شیخ صدوق، علل الشرائع، ج ۱، ص ۸۸-۸۹.

۳. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۰۹.

الصَّحِّ إِلَّا بَعْدًا وَإِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يُصَابُ بِالْمَقَایِیسِ؛^۱ همانا پیروان قیاس علم را در قیاس خود طلب می‌کنند در حالی که قیاس کردن تنها آنها را از حق دور می‌سازد و همانا دین خداوند با قیاس به دست نمی‌آید.

زُراه از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که حضرت به او فرمود:

يَا زُرَّارَةُ إِيَّاكَ وَأَصْحَابَ الْقِيَاسِ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُمْ تَرَكُوا عِلْمَ مَا وَكَّلُوا بِهِ وَتَكَلَّفُوا مَا قَدْ كُفُوهُ يَتَأَوَّلُونَ الْأَخْبَارَ وَيَكْذِبُونَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَكَأَنِّي بِالرَّجُلِ مِنْهُمْ يُنَادِي مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ فَيَجِيبُ مِنْ خَلْفِهِ وَيُنَادِي مِنْ خَلْفِهِ فَيَجِيبُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ قَدْ تَاهُوا وَتَحَيَّرُوا فِي الْأَرْضِ وَالدِّينِ؛^۲ زواره! از کسانی که در دین قیاس روا دارند پرهیز کن، چون دانستن آنچه را که بدان مکلف‌اند رها ساخته و خود را نسبت به آنچه از آن بازداشته شده‌اند به رنج و زحمت افکنده‌اند. آنان اخبار را تأویل می‌کنند و بر خداوند – عز و جل – دروغ می‌بندند. گویا مردی از آنان (که از شدت گیجی و سردرگمی) وقتی او را از جلو می‌خوانند از پشت سر جواب می‌دهد و وقتی از عقب او را می‌خوانند از جلو پاسخ می‌دهد. راستی که آنان هم در زمین و هم در دین حیران و سرگردان‌اند.

امام صادق علیه السلام در بخشی از نامه خود به پیروانشان می‌فرماید:

اعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ وَلَا مِنْ أَمْرِ أَنْ يَأْخُذَ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ فِي دِينِهِ بِهَوًى وَلَا رَأْيٍ وَلَا مَقَایِیسَ؛^۳ بدانید که در علم خداوند و فرمانش نیست که یکی از آفریدگانش حکم دین را با هوا و هوس و به رأی و قیاس دریافت کند.

۱. برقی، المحاسن، ج ۱، ص ۲۱۱.

۲. شیخ مفید، الأمالی، ص ۵۱.

۳. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۵.

ملاصالح مازندرانی در توضیح این مطلب که چرا با قیاس نمی‌توان به دین خداوند دست یافت، می‌گوید:

چون دین خداوند همان چیزی است که بر پیامبرش نازل کرده و جمیع نیازهای دنیوی و اخروی بندگان را داراست. راه رسیدن به این دین تنها در پیروی از پیامبر اکرم ﷺ و اوصیانش و اخذ این دین از آنهاست. پس کسی که این راه را نپیماید و از روش قیاس و اتکا به رأی پیش برود با وجود اختلاف طبیعت‌ها و افکار قطعاً از دین خداوند دور می‌شود و کسی که از دین خداوند دور شود، بی‌شک از دین بی‌بهره است.^۱

در روایات پیش گفته به صراحت از به‌کارگیری قیاس در دین نهی شده است و قیاس در دین می‌تواند در همه بخش‌ها جاری شود و به بخشی از دین اختصاص ندارد. آنچه این روایات بر آن تأکید دارند، لزوم پیروی و تبعیت از حجت صحیح در دین است و این که در تدبیر و ارزی نسبت به امور دینی نمی‌توان از امور بی‌پایه‌ای چون قیاس بهره گرفت؛ زیرا این گونه امور به جای این که ما را به دین برساند ما را از دین دور می‌کند.

دسته دوم: روایات نهی از قیاس در احکام

امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب می‌فرماید:

إِنَّ السُّنَّةَ لَا تَقَاسُ أَلَا تَرَى أَنَّ امْرَأَةً تَقْضِي صَوْمَهَا وَلَا تَقْضِي صَلَاتَهَا يَا أَبَانَ إِنَّ السُّنَّةَ إِذَا قِيسَتْ مُحَقِّقٌ الدِّينُ؛^۲ احکام اسلامی را نتوان قیاس کرد، نمی‌بینی که زن حائض روزه‌اش را قضا کند و نمازش را قضا نکند، ای ابان، احکام اسلامی اگر قیاس شود، دین از میان برود.

۱. مازندرانی، شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۳۰۷.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۷.

علامه مجلسی در شرح این روایت، می‌گوید:

فرمایش امام علیه السلام «ان السنة لا تقاس» بدین معناست که نمی‌توان سنت را به واسطه قیاس شناخت؛ چون گاه اموری که در صفات ظاهری با یکدیگر مختلف هستند از جهت حکم با هم جمع شده و حکم یکسانی دارند و گاه اموری که با هم مشابه هستند از جهت حکم با یکدیگر فرق دارند و نمونه‌های رسا و روشن آن در احکام موجود است، مثل این که زن حائض روزه خود را قضا می‌کند، ولی نماز خود را قضا نمی‌کند؛ در حالی که عقول بیشتر مردم چنین حکم می‌کند که یا باید هر دو قضا شوند و یا اگر هر دو قضا نشوند، نماز باید قضا شود [نه روزه؛ چون نماز از روزه مهم‌تر است و اگر بنا بر قضا باشد باید امر مهم قضا شود نه آنچه کم اهمیت‌تر است]. خلاصه آن که هر روشی که در غالب موارد به خطا رفته است نمی‌تواند مدرک برای احکام شرعی به حساب آید.^۱

عثمان بن عیسی گوید از حضرت موسی بن جعفر علیه السلام درباره قیاس پرسیدم و ایشان فرمودند:

مَا لَكُمْ وَالْقِيَاسَ إِنَّ اللَّهَ لَا يُسْأَلُ كَيْفَ أَحَلَّ وَكَيْفَ حَرَّمَ؟^۲ شما را با قیاس چکار؟! از خداوند پرسش نشود چگونه حلال و چگونه حرام کرده است.^۳

دسته سوم: نهی از قیاس در اعتقادات

روایات نهی از قیاس در امور اعتقادی به متعلق «نهی از قیاس در مطلق عقاید»،

۱. علامه مجلسی، مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۹۷؛ همچنین نک: مازندرانی، شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۳۲۲.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۷.

۳. در مورد شرح این روایت، نک: مازندرانی، شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۳۲۲-۳۲۳؛ علامه مجلسی،

مرآة العقول، ج ۱، ص ۱۹۸.

«نهی از قیاس در خداشناسی»، «نهی از قیاس در نبوت» و «نهی از قیاس در امانت» تعلق گرفته‌اند و در ادامه، به نمونه‌هایی از این گروه‌ها اشاره می‌شود.

گروه اول: نهی از قیاس در مطلق عقاید

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند:

لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ فِي دِينِ اللَّهِ بَرَأْيَهُ أَوْ يَأْخُذَ فِيهِ بِقِيَاسِهِ وَيُحِبَّ أَصْحَابَ الْكَلَامِ يَقُولُونَ هَذَا يَنْقَاسُ وَهَذَا لَا يَنْقَاسُ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ لَعَنَهُ اللَّهُ حِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ فَرَأَى فِي نَفْسِهِ وَقَالَ بِشْرِكِهِ إِنَّ النَّارَ أَعْظَمُ قَدْرًا مِنَ الطِّينِ فَفَتَحَ لَهُ بِالْقِيَاسِ أَنْ لَا يَسْجُدَ الْأَعْظَمُ لِلْأَدْنَى فَلَعِنَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَصِيرَ شَيْطَانًا مَرِيدًا وَلَوْ جَارَ الْقِيَاسُ لَكَانَ كُلُّ قَانِسٍ مُخْطِئٍ فِي سَعَةِ إِذِ الْقِيَاسِ مِمَّا يَتَّبِعُ بِهِ الدِّينُ فَلَا حَرَجَ عَلَى أَهْلِ الْخِلَافِ كَأَنْ يَكُونَ وَأَنْ أَمَرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَمْ يَزَلْ مُعْتَدِلًا حَتَّى نَسَأَ فِيهِمُ الْمُؤَلَّدُونَ مِنْ أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ فَآخَذُوا بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ وَتَرَكُوا سُنَنَ الْأَنْبِيَاءِ صَفَلُوا وَأَضَلُّوا؛^۱ برای هیچ کس جایز نیست که در دین خداوند به رأی خودش قائل شود و یا در آن قیاس کند، وای بر اهل کلام که می‌گویند این اندازه‌گیری (قابل پذیرش) است و آن نیست همانا نخستین کسی که قیاس کرد ابلیس (لَعَنَهُ اللَّهُ) بود، زمانی که گفت من از حضرت آدم علیه السلام بهتر هستم مرا از آتش خلق کردی و او را از گل. پس از رأی و گمان خود چنین کرد و از سرِ شرک گفت: آتش از منزلت بزرگتر از گل است پس به جهت قیاس این فکر ایجاد شد که اعظم و بزرگ‌تر هیچ‌گاه در مقابل پایین‌تر سجده نمی‌کند، پس به جهت همین کار مورد لعن واقع شد و شیطان رانده شده شد و اگر قیاس جایز بود، باید هر قیاس‌کننده‌ای که به خطا

۱. مغربی، دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۵۳۶-۵۳۷.

رفته باشد، معذور باشد؛ زیرا در این صورت قیاس از اموری است که دین به آن تمام خواهد شد، پس برای اهل خلاف هر چه باشد محذوری نخواهد بود [در حالی که چنین نیست] و کار بنی اسرائیل همیشه معتدل و میانه بود [اشکالی در آن وجود نداشت] تا این که در میان آنها از فرزندان اسیران متولد شده و به رأی و قیاس عمل کردند و سنت پیامبران را رها کردند و در اثر آن هم خود گمراه شدند و هم دیگران را گمراه کردند.

در صدر حدیث از قیاس در مطلق دین نهی می شود، اما پس از آن، قیاس های متکلمان نقد می شود و در ادامه، نخستین قیاس کننده ابلیس معرفی می شود. بر اساس این حدیث، ابلیس با مقایسه ماده بدن خود و حضرت آدم علیه السلام از دستور خداوند مبنی بر سجده او در برابر آدم سرباز زد. او این مقایسه را در قالب و صورت قیاس منطقی تنظیم کرد. قیاس و دلیل او را می توان به چند دلیل تحویل بُرد و تجزیه کرد:

دلیل اول:

- ماده بدن ابلیس از آتش است و ماده بدن آدم از گل.
- آتش بهتر از گل است.
- نتیجه: ماده بدن ابلیس بهتر از ماده بدن آدم است.

دلیل دوم:

- ماده بدن ابلیس بهتر از ماده بدن آدم است.
- ملاک برتری یک موجود بر دیگری ماده بدن آنهاست.
- نتیجه: ابلیس برتر از آدم است.

دلیل سوم:

- ابلیس برتر از آدم است.
- موجود برتر نباید در برابر موجود پایین تر سجده کند.
- نتیجه: ابلیس نباید در برابر آدم سجده کند.

اساس همه این دلایل، مقایسه ماده بدن ابلیس و حضرت آدم ﷺ است که از نظر روایات نادرست است. روایاتی که در شرح قیاس ابلیس و علت خطای او وجود دارد، مضمون و تبیین واحدی ندارند. در این جا برخی از این روایات را نقل و بررسی می‌کنیم.

اسحاق بن جریر نقل می‌کند که امام صادق ﷺ از اسحاق درباره دیدگاه پیروان او در مورد گفتار ابلیس «خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» سؤال کرد و او در جواب توضیح داد. آن گاه حضرت خود به تبیین این گفته ابلیس پرداختند و فرمودند:

كذب إبليس (لَعَنَهُ اللَّهُ). يا إسحاق، ما خلقه الله إلا من طين. ثم قال: قال الله «الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ» خلقه الله من تلك النار والنار من تلك الشجرة والشجرة أصلها من طين؛^۱ ای اسحاق، ابلیس (لعنت خدا بر او باد) دروغ گفت خداوند او را از گِل خلق کرده است، سپس فرمود: خداوند می‌فرماید «همان کسی که برای شما از درخت سبز، آتش آفرید و شما به وسیله آن، آتش می‌افروزید!» خداوند او را از همان آتش خلق کرد و آن آتش از همان درخت بود و اصل آن درخت از گِل.

در این حدیث، اشتباه مقایسه ابلیس این مطلب دانسته شده که آتش هم از گل است. بنابراین، آدم و ابلیس هر دو از گِل آفریده شده‌اند و از راه تفاوت منشأ خلقت این دو نمی‌توان به برتری ابلیس بر آدم و لزوم سجده آدم در برابر ابلیس حکم کرد. عیسی بن عبدالله قرشی نقل می‌کند که ابوحنیفه به محضر امام صادق ﷺ شرفیاب شد و آن حضرت به او فرمودند:

يَا أَبَا حَنِيفَةَ بَلَّغْنِي أَنَّكَ تَقْبِسُ قَالَ نَعَمْ قَالَ لَا تَقْسُ فَإِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ

۱. بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۶۸۶؛ قمی، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۲۴۵؛ علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۰، ص ۲۴۴.

جِئْنَ قَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ فَقَاسَ مَا بَيْنَ النَّارِ وَالطِّينِ وَلَوْ قَاسَ نُورِيَّةَ آدَمَ بِنُورِيَّةِ النَّارِ عَرَفَ فَضْلَ مَا بَيْنَ الثُّورَيْنِ وَصَفَاءَ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ؛^۱ ای ابوحنیفه، به من خبر رسیده که تو قیاس می کنی. عرض کرد: آری، فرمود: قیاس ممکن که نخستین کسی که قیاس به کار بست شیطان بود؛ آن زمان که گفت: مرا از آتش و او را از گِل آفریدی و میان آتش و گِل قیاس کرد و اگر نوریت آدم را به نوریت آتش سنجیده بود، برتری میان دو نور و صفای یکی را بر دیگری می فهمید.

در این روایت خطای قیاس ابلیس در مقایسه میان خلقت عنصری آنها دانسته شده است. در حالی که فضیلت یک موجود بر دیگری جسم او نیست، بلکه کمالات روح اوست. روایت بعدی نیز مشابه همین حدیث اند:

حسین بن میاح از پدرش و او از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمودند: إِنَّ إِبْلِيسَ قَاسَ نَفْسَهُ بِآدَمَ فَقَالَ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ وَلَوْ قَاسَ الْجَوْهَرُ الَّذِي خَلَقَ اللَّهُ مِنْهُ آدَمَ بِالنَّارِ كَانَ ذَلِكَ أَكْثَرَ نُورًا وَضِيَاءً مِنَ النَّارِ؛^۲ شیطان خود را با آدم قیاس کرد و گفت: مرا از آتش و شیطان را از گِل آفریدی و اگر گوهری را که خداوند آدم را از آن آفرید با آتش قیاس می کرد آن گوهر درخشنده تر و روشن تر از آتش بود.

امام صادق علیه السلام در تبیین قیاس ابلیس می فرماید:

أَوَّلُ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسَ فَأَخْطَأَ إِذْ أَمَرَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِالسُّجُودِ لِآدَمَ علیه السلام فَقَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ فَرَأَى أَنَّ النَّارَ أَشْرَفُ عُنْصُرًا مِنَ الطِّينِ فَحَلَدَهُ ذَلِكَ فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ؛^۳ ابلیس نخستین کسی بود که قیاس

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۸.

۲. همان.

۳. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۰، ص ۲۲۱.

کرد و اشتباه کرد زمانی که خداوند به او امر کرد در مقابل حضرت آدم ﷺ سجده کند و گفت من از او برتر هستم من را از آتش خلق کردی و او را از گل. پس گمان کرد آتش از جهت وجود عنصری از گل اشرف است پس به خاطر همین قیاس در عذاب خوارکننده مخلد گشت.

در این حدیث اصل برتری آتش بر گل مورد اشکال قرار گرفته است. این اشکال می‌تواند جهات مختلف داشته باشد. یک جهت می‌تواند این باشد که عنصری که در گل قرار دارند، بیشتر و غنی‌تر از عناصر آتش‌اند و دیگر این که هردو به لحاظ مخلوق بودن مساوی‌اند. جهت دیگر که شاید مناسب‌ترین جهت باشد، این است که گل و آتش بودن بدن موجودات به لحاظ امر به سجده با هم تفاوتی ندارند. به بیان دیگر، حتی اگر فرض کنیم جنس آتش بهتر از جنس گل باشد، این امر، دلیل نمی‌شود که ابلیس از امر خداوند مبنی بر سجده در برابر آدم سرپیچی کند. اساساً سجده برای خداست و این که روبروی چه موجودی باید سجده کنیم، به خود خداوند برمی‌گردد. همان‌طور که خداوند امر کرده که همه انسان‌ها در نماز در برابر کعبه که از سنگ ساخته شده، سجده کنند و البته، پیش از آن امر کرده بود که در برابر بیت المقدس سجده کنند.

علامه مجلسی در توضیح روایات مربوط به قیاس ابلیس می‌فرماید احتمال دارد که مقصود از این قیاس، اعم از قیاس فقهی باشد، به گونه‌ای که استحسانات عقلی و آرای واهی را نیز در برگیرد و بر این باور است که قیاس ابلیس از جهت صورت، قیاس منطقی است، ولی ماده آن جدلی است. او در تبیین کیفیت شکل‌گیری قیاس ابلیس می‌فرماید:

چون ابلیس در مرحله اول بر برتری خودش چنین استدلال کرد که ماده او آتش است و ماده آدم ﷺ از گل و آتش از گل برتر است، پس ماده او از ماده آدم ﷺ بهتر است سپس این نتیجه را صغری قرار داد و قیاس دیگری

بدین گونه شکل داد که ماده او از ماده آدم ﷺ بهتر است و هر آنچه ماده اش از دیگری بهتر باشد، خودش از او برتر است در نهایت، برتری خودش از آدم ﷺ را نتیجه گرفت و فرمایش امام ﷺ [در همین روایات] کبرای قیاس دوم ابلیس را منع می کند به این که از خیریت ماده کسی بر دیگری نمی توان نتیجه گرفت که در کل او از دیگری برتر است؛ زیرا شاید صورت وجودی فرد مقابل در نهایت، شرافت باشد و به همین جهت از فرد اول برتر باشد، همان گونه که در حضرت آدم ﷺ به جهت نفس ناطقه اش نورانی تر از آتش [ماده خلقت ابلیس] است؛ زیرا خداوند نفس ناطقه حضرت آدم ﷺ را محل انوار و مورد اسرارش قرار داد.^۱

ایشان در ادامه، احتمال دیگری را طرح می کند که شاید روایات تبیین گر قیاس ابلیس کبرای قیاس اول [برتری آتش بر گل] را منع می کند. سپس احتمال سومی هم بیان می کند که شاید مراد قیاس فقهی باشد.^۲

به نظر می رسد مراد از قیاس در روایات، معنای لغوی قیاس یعنی صادر کردن حکمی بر اساس مقایسه دو چیز است که البته، در قیاس فقهی و تمثیل منطقی نیز همین مقایسه به گونه ای وجود دارد. اگر حکم قیاسی را در قالب دلیل و قیاس منطقی سازماندهی کنیم، بی شک، در یک یا چند مقدمه دچار مشکل خواهیم شد، همان طور که مقدمات استدلال ابلیس که ظاهری منطقی دارد، چون بر اساس

۱. «لأنه استدلال أولاً على خيريته بأن مادته من نار ومادة آدم من طين والنار خير من الطين فاستنتج من ذلك أن مادته خير من مادة آدم ثم جعل ذلك صغرى ورتب القياس هكذا مادته خير من مادة آدم وكل من كان مادته خيراً من مادة غيره يكون خيراً منه فاستنتج أنه خير من آدم ويرجع كلامه ﷺ إلى منع كبرى القياس الثاني بأنه لا يلزم من خيرية مادة أحد على غيره كونه خيراً منه إذ لعله تكون صورة الغير في غاية الشرافة وبذلك يكون ذلك الغير أشرف كما أن آدم لشرافة نفسه الناطقة التي جعلها الله محل أنواره ومورد أسرارها أشد نوراً وضياءاً من النار» (علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۸۹).

۲. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۲۸۹ و ج ۱۱، ص ۱۳۳.

مقایسه غلط صورت گرفته دچار اشکال است.

ابلیس ابتدا بر اساس مقایسه عناصر، برتری عنصر آتش بر گل را بیان می‌کند و از این جا حکم کامل تر بودن ابلیس بر آدم را صادر می‌کند. پس از این، باز بر اساس قیاس، حکم کامل تر بودن ابلیس از آدم را به بحث سجده سرایت می‌دهد و حکم می‌کند که آدم باید در برابر ابلیس سجده کند نه برعکس؛ زیرا ناقص باید در برابر کامل سجده کند. پس حکم کامل تر بودن بدن، به سجده سرایت داده شده است. به سبب وجه جامع در هر دو که برتری جنسی یعنی برتری آتش بر گل است، قیاس ابلیس اشکالات متعددی دارد، ولی اشکال اصل قیاس که در قیاس ابلیس نیز هست این است که به فرض که ابلیس از آتش است و آدم از گل و به فرض که آتش از گل برتر است و به فرض که ملاک برتری جنس ماده‌ای باشد که شخص از آن ساخته شده است؛ با وجود این فرض‌ها که همگی قابل بحث و محل اشکال‌اند؛ از کجا معلوم که برتری جنسی، علت حکم سجده باشد. اولاً، سجده برای خداست نه آدم، همان‌گونه که سجده در برابر کعبه برای خداست، ولی در برابر کعبه، ثانیاً، علت این که ابلیس باید در برابر آدم و البته، برای خداوند سجده کند برای ما روشن نیست. شاید به جهت عظمت روح آدم یا نورانیت عقل او یا علم اسماء که خداوند به آدم تعلیم داد، این حکم صادر شد. بنابراین، قطع نظر از اشکال به مقدمات قیاس ابلیس، خود قیاس او نیز اشکال داشت. به نظر می‌رسد جمله «فَفَتَحَ لَهُ بِالْقِيَاسِ أَنْ لَا يَسْجُدَ الْأَعْظَمُ لِلْأَدْنَى» در حدیث، به همین مطلب اشاره دارد.^۱

۱. این برداشت را می‌توان در برخی از تفاسیر مربوط به آیه «قَالَ مَا مَنَّكَ إِلَّا تَسْجُدُ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» مشاهده کرد (نک: شیخ طوسی، التبیان، ج ۴، ص ۳۵۸-۳۵۹؛ نجفی سبزواری، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، ج ۳، ص ۱۲۴؛ طبرسی، مجمع البیان، ج ۴، ص ۶۲۱؛ ابوحیان اندلسی، البحر المحیط، ج ۵، ص ۱۸-۱۷؛ ابن عجبیه، البحر المدید، ج ۵، ص ۴۳-۴۴؛ ملاحویش آل غازی، بیان المعانی، ج ۱، ص ۳۲۴).

گروه دوم: نهی از قیاس در خداشناسی

امام علی علیه السلام می فرماید:

مَنْ اعْتَمَدَ عَلَى الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ صَلَّ وَشَعَبَتْ عَلَيْهِ الْأُمُورُ؛^۱

کسی که در شناخت خداوند به رأی و قیاس تکیه کند گمراه می شود و

امور بر او مشتبه می شود.

مردی از امام رضا علیه السلام پرسید: «صِفْ لَنَا رَبَّكَ فَإِنَّ مَنْ قَبِلَنَا قَدْ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا؛

پروردگار خود را برای ما وصف کن؛ زیرا کسانی که پیش از ما بوده اند یا آنان که در

نزد ما هستند بر ما اختلاف کرده اند» و امام رضا علیه السلام فرمود:

إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِتِبَاسِ مَائِلًا عَنِ الْمُنْهَاجِ

ظَاعِنًا فِي الْأَعْوَجَاجِ ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ قَائِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ أَعْرَفُهُ بِمَا عَرَفَ

به نفسه مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَأَصِفُهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ لَا يُدْرِكُ

بِالْحَوَاسِّ وَلَا يُقَاسُ بِالنَّاسِ مَعْرُوفٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ؛^۲ هر که پروردگارش را به

قیاس و اندازه وصف کند در همه روزگار پیوسته در آشفتگی باشد و از راه

راست مایل و در کجی کوچ کننده و رونده و از راه حق گمراه و دور افتاده

باشد و آنچه بگوید خوب و زیبا نباشد او را می شناسم به آنچه خودش را به

آن شناسانیده بدون دیدن، وصف می کنم او را به آنچه خودش را با آن وصف

فرموده بدون صورت به واسطه حواس درک نمی شود و نمی توان او را با مردم

مقایسه کرد و بدون تشبیه شناخته می شود.

از امام علی علیه السلام نقل شده است که فرمودند:

إِيَّاكُمْ وَالْمَقَائِيسَ فَمَا عُبِدَتِ الشَّمْسُ إِلَّا بِالْمَقَائِيسِ؛^۳ بر حذر باشید از

۱. تمیمی آمدی، تصنیف غرر الحکم ودرر الکلم، ص ۸۱.

۲. شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۷.

۳. علامه حلی، نهج الحق وکشف الصدق، ص ۴۰۴.

قیاس کردن، پس روی آوردن بندگان به پرستش خورشید تنها از قیاس سرچشمه گرفته بود.

در این حدیث، خورشیدپرستی، از آثار قیاس به حساب آمده است. شاید خورشیدپرستان، با قیاس خداوند به اشیای عالم و این که خداوند موجودی مانند مخلوقات ولی کامل ترین آنهاست، به این نتیجه رسیدند که چون خورشید مهم ترین شیء جهان است، پس باید آن را خداوند دانست.

یونس بن عبدالرحمان نقل می کند که به امام موسی کاظم علیه السلام عرض کردم:

بِمَا أَوْحَدَ اللَّهُ فَقَالَ يَا يُونُسُ لَا تَكُونَنَّ مُتَّبِعًا مَنْ نَظَرَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَمَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ صلی الله علیه و آله ضَلَّ وَمَنْ تَرَكَ كِتَابَ اللَّهِ وَقَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ؛^۱ یونس گوید به امام کاظم علیه السلام عرض کردم: به چه وسیله خداوند را به یگانگی پرستم؟ فرمود: ای یونس: بدعت گذار مباش. کسی که به رأی خویش توجه کند، هلاک شود و هر که خانواده پیغمبرش را رها کند گمراه شود و کسی که قرآن و گفتار پیغمبرش را رها کند کافر شود.

به اعتقاد ملاصدرا، مقصود از بدعت و عمل به رأی همان قیاس است. او می گوید:

مقصود از گفتار راوی «بما اوحده» این است که برای توحید الهی و صفات لایق حضرت حق به چه چیزی استدلال می شود و شاید یونس بن عبدالرحمن قصد داشت با این سؤال اجازه قیاس کردن را بگیرد که حضرت او را از این کار نهی فرمود و سپس حکم عام و کلی را فرمود که هر کسی که به رأی و گمان خود عمل کند هلاک می شود... یعنی هر کسی که در شناخت خداوند و احکام الهی به رأی و گمان خود عمل کند از جمله هلاک شوندگان است.^۲

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۶.

۲. «قوله: بما اوحده؟ ای بما استدلل علی توحید الله وما يستحقه من النعوت الالهية، لعل یونس اراد ان ←

احتمالاً ملاصدرا به این جهت که قیاس و رأی در بسیاری احادیث کنار هم ذکر شده‌اند، رأی را به معنای قیاس دانسته است، اما به نظر می‌رسد مفهوم نظر به رأی با مفهوم قیاس متفاوت است و مفهوم نخست، اعم از مفهوم دوم است، اما از آن‌جا که عمل به رأی مذموم در خداشناسی از طریق قیاس صورت می‌گیرد، این دو مفهوم در بحث خداشناسی مصداقاً یکی هستند.

گروه سوم: قیاس در نبوت

در مبحث نبوت، آیه و روایتی که در آن به صراحت واژه «قیاس» به کار رفته باشد، یافت نشد، اما از برخی آیات می‌توان بطلان قیاس و نهی از به‌کارگیری قیاس در مبحث نبوت را استنباط کرد. برای تبیین این مسئله به برخی آیات اشاره می‌شود.

﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا

تَكْذِبُونَ﴾؛^۱ (مردمان شهر) گفتند: شما جز بشری مانند ما نیستید (و پیامبر

باید از فرشتگان باشد) و خدای رحمان چیزی نازل نکرده، شما نیستید

جز این که دروغ می‌پردازید.

مطابق این آیه و آیات مشابه آن،^۲ منکران نبوت و مشرکان تصور می‌کردند پیامبران نمی‌توانند از جنس بشر باشند؛ زیرا میان آنها و دیگر مردم از این جهت فرقی نیست، پس پیامبران را با خود مقایسه می‌کردند و چون در خود علامت نبوت را مشاهده

→
یترخص فی القیاس فنهاء ﷺ عن ذلك علی الخصوص، ثم ذکر الحکم الکلی العام فقال: من نظر برأیه فقد هلك ... الی آخره، ای من استعمل القیاس فی معرفة الله ونظر فی احکام الله برأیه فهو من الهالکین» (ملاصدرا، شرح أصول الکافی، ج ۲، ص ۳۰۶).

۱. سورة یس، آیه ۱۵.

۲. نک: سورة شعراء آیه ۱۵۴ و ۱۸۶؛ سورة ابراهیم، آیه ۱۰-۱۱.

نمی‌کردند، گمان می‌کردند که در آنها هم علامت نبوت نمی‌تواند وجود داشته باشد، ولی در این آیات و همچنین برخی دیگر از آیات به این خطا اشاره می‌کند که صرف مشابهت در انسانیت ملاک دارا بودن یا نبودن نبوت نیست، بلکه ملاک نبوت عنایت الهی است که به برخی انسان‌ها یعنی وارسته‌ترین انسان‌ها، تعلق می‌گیرد.

گروه چهارم: قیاس در امامت

در بحث امامت هم مانند نبوت هر چند آیه و یا روایتی یافت نشده که به صراحت از قیاس نهی کند، ولی مضمون برخی از روایات باطل بودن قیاس در مبحث امامت است. برای مثال، به گمان برخی چون امام حسن و امام حسین علیهما السلام هر دو در فضیلت با هم مساوی هستند و یا امام حسن علیه السلام افضل است، پس فرزندان آنها هم در امامت با هم مساوی و یا فرزندان امام حسن علیه السلام باید افضل از فرزندان امام حسین علیه السلام باشند و در نتیجه امامت یا باید مشترک میان فرزندان ایشان باشد - به گونه‌ای که اختصاص به یکی نداشته باشد - و یا اگر بنا بر اختصاص امامت در فرزندان یک امام است، باید این امر مختص فرزندان امام حسن علیه السلام باشد.

الرَّيِّعُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: وَقَعَ بَيْنِي وَبَيْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ كَلَامٌ فِي الْإِمَامَةِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْحَسَنِ إِنَّ الْإِمَامَةَ فِي وَلَدِ الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ عليهما السلام فَقُلْتُ بَلَى هِيَ فِي وَلَدِ الْحُسَيْنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ دُونَ وَلَدِ الْحَسَنِ عليهما السلام فَقَالَ لِي وَكَيْفَ صَارَتْ فِي وَلَدِ الْحُسَيْنِ دُونَ وَلَدِ الْحَسَنِ عليهما السلام وَهُمَا سَيِّدَا شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَهُمَا فِي الْفَضْلِ سَوَاءٌ إِلَّا أَنَّ لِلْحَسَنِ عَلَى الْحُسَيْنِ فَضْلًا بِالْكِبَرِ وَكَانَ الْوَاجِبُ أَنْ تَكُونَ الْإِمَامَةُ إِذْنًا فِي وَلَدِ الْأَفْضَلِ؛^۱ ربيع بن عبدالله می‌گوید بین من و عبدالله بن حسن در مورد امامت بحثی واقع شد

۱. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۵۸-۲۵۹.

و عبدالله بن حسن گفت امامت در فرزندان امام حسن و امام حسین علیهما السلام جاری است و من گفتم بلکه امامت تا روز قیامت تنها در فرزندان امام حسین علیه السلام جاری است، پس او در جواب گفت چگونه امامت در فرزندان امام حسین علیه السلام باشد، ولی در فرزندان امام حسن علیه السلام نه در حالی که هر دوی آنها سرور جوانان بهشت هستند و از نظر رتبه و فضیلت هم مرتبه‌اند و حتی امام حسن علیه السلام بر امام حسین علیه السلام به جهت بزرگی برتری هم دارد؛ پس لازم است که امامت به جهت برتری امام حسن علیه السلام در فرزندان او جاری شود.

عبدالرحمن بن مثنی هاشمی می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

جُعِلْتُ فِدَاكَ مَنْ آتَى جَاءَ لَوْلِدِ الْحُسَيْنِ الْفَضْلُ عَلَى وَلَدِ الْحَسَنِ وَهُمَا يَجْرِيَانِ فِي شَرِّ وَاحِدٍ^۱ فدایت شوم به چه دلیل فرزندان امام حسین علیه السلام بر فرزندان امام حسن علیه السلام [در مبحث امامت] برتری یافتند در حالی که هر دو در یک درجه مساوی بودند.

همان‌گونه که از این دو روایت بر می‌آید برخی فرزندان امام حسن علیه السلام به این دلیل که امام حسن و امام حسین علیهما السلام هر دو امام هستند، نتیجه می‌گرفتند که اگر فرزندان امام حسین علیه السلام امام‌اند، پس فرزندان امام حسن علیه السلام نیز باید امام باشند؛ چون این دو امام به لحاظ امامت، مساوی‌اند و امام حسن علیه السلام از لحاظ سِنِ افضّل است. اینان با مقایسه میان امام حسن و امام حسین علیهما السلام به چنین حکمی می‌رسیدند. اشتباه آنان این بود که امامت منصبی الهی است و نصب امام به اراده خداوند بر می‌گردد نه به ارثی بودن امامت. در برخی روایات به خطا بودن قیاس آنان اشاره شده است.

مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

إِنَّ مُوسَى وَهَارُونَ كَانَا نَبِيَّيْنِ مُرْسَلَيْنِ أَخَوَيْنِ فَجَعَلَ اللَّهُ النَّبُوَّةَ فِي صُلْبِ

هَارُونَ دُونَ صَلْبِ مُوسَى وَلَمْ يَكُنْ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ لِمَ فَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ فَإِنَّ
 الْإِمَامَةَ خِلَافَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ لِمَ جَعَلَهَا اللَّهُ فِي صَلْبِ
 الْحُسَيْنِ دُونَ صَلْبِ الْحَسَنِ لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى هُوَ الْحَكِيمُ فِي أَفْعَالِهِ
 - لَا يُسْتَلَّ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْتَلُونَ؛^۱ موسی و هارون هر دو پیامبر مرسِل و
 از یک پدر و مادر بودند، خداوند نبوت را در پشت هارون نهاد نه در
 پشت موسی و هیچ کس نمی تواند بگوید که چرا خداوند آن چنان کرده
 است؛ زیرا «امامت» مقام خلافت خداوند است و بستگی به خواست
 او دارد و احدی حقّ چون و چرا ندارد که بپرسد به چه علت آن را در نژاد
 حسین علیه السلام قرار داد، نه حسن علیه السلام. خداوند کارهایش بر طبق حکمت
 است، [و تنها خودش به مصالح امورش واقف است] و هیچ کس
 شایسته نیست که او را زیر سؤال ببرد.

بر اساس این حدیث، نبوت و امامت، منصبی الهی است و به اراده خداوند مربوط
 است و نبوت و امامت امری ارثی نیست که با مقایسه حضرت موسی و حضرت
 هارون و نیز مقایسه امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام، بتوان به نبوت فرزند حضرت
 موسی و امامت فرزند حضرت حسن علیه السلام حکم کرد.

در برخی دیگر از روایات به حکمت قرارگیری امامت در نسل امام حسین علیه السلام
 اشاره شده است.^۲ مطابق این روایات حکمت ادامه امامت در نسل امام حسین علیه السلام
 ماجرای عاشورا است و خداوند قرار دادن امامت در نسل ایشان را پاداش عمل
 حضرت قرار داده است. این روایات حکمت این که اراده الهی به استمرار امامت در
 فرزندان امام حسین علیه السلام تعلق گرفت، اشاره می کنند و با این مطلب که تعیین امام به
 اراده و خواست خداوند وابسته است، منافاتی ندارند.

۱. شیخ صدوق، معانی الأخبار، ص ۱۲۶-۱۲۷.

۲. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲۵، ص ۲۵۴.

جمع‌بندی

قیاس در لغت به این معناست که چیزی را با مقایسه با چیز دیگر بشناسیم و حکم چیزی را به جهت شباهت با چیز دیگر، به آن سرایت دهیم. قیاس فقهی یا تمثیل منطقی به همین معنای لغوی است. در روایات از قیاس در مطلق دین - چه آموزه‌های عملی و چه اعتقادی و از جمله خداشناسی - نهی شده است. تحلیل قاعده نفی قیاس وابسته به ادله قاعده است. از این رو، بحث را در عنوان بعدی پی می‌گیریم.

ادله عقلی قاعده

دلیل عقلی نهی از قیاس در احکام، این است که جعل احکام بر اساس مصالح و مفاسد اعمال است. در واقع، مصالح و مفاسد، علل احکام هستند. از سوی دیگر، انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند مصالح و مفاسد اعمال را به طور کامل درک کند. بنابراین، تنها راه کشف احکام بیان شارع است. اگر انسان بخواهد از طریق مقایسه کردن دو عمل بر اساس ویژگی مشترک میان آن دو عمل، حکمی را از عملی به عمل دیگر سرایت دهد.

در واقع، آن ویژگی مشترک را علت حکم دانسته است؛ در حالی که دلیلی بر علت حکم دانستن ویژگی یک عمل وجود ندارد، مگر این که یقین کنیم که این ویژگی، علت حکم است که این امر با توجه به جهل انسان به همه مفاسد و مصالح یک عمل، ممکن نیست.^۱

دلیل عقلی نفی قیاس در مطلق شناخت از جمله عقاید دینی شبیه دلیل بطلان قیاس در احکام است. به بیان دیگر، سرایت دادن حکم چیزی به چیز دیگر به سبب

۱. درباره نقد قیاس فقهی، نک: مجاهد، مفاتیح الأصول، ص ۶۵۹-۶۷۰؛ حکیم، الأصول العامة، ص ۲۷۸-۲۹۶.

وجود وجه جامع یا شباهت آن دو در یک ویژگی است. اشکال این روش معرفتی این است که شباهت میان دو چیز نمی‌تواند دلیل موجهی برای سرایت دادن حکم چیزی به چیز دیگر باشد. برای مثال، این که قیافه دو نفر شبیه به هم است، دلیل نمی‌شود که اگر یکی سخاوتمند است، دیگری نیز سخاوتمند باشد. البته، اگر علت سخاوت در دو فرد وجود داشته باشد، می‌توان حکم به سخاوت آن دو کرد، اما در این صورت، از علت سخاوت در هر دو فرد، به صورت جداگانه، به سخاوت در آن دو حکم می‌کنیم نه تنها شباهت میان دو فرد.

در بحث خداشناسی دلیل دیگری نیز برای نفی قیاس وجود دارد و آن این که بر اساس آموزه توحید، میان خداوند و مخلوقات شباهتی وجود ندارد. نبودن جامع به طور طبیعی حاکی از آن است که ارکان قیاس تمام نیست؛ چون قیاس متشکل از مقیس (خالق)، مقیس علیه (مخلوق) و جامع (شباهت خالق و مخلوق) است و رکن اخیر موجود نیست. به همین جهت نمی‌توان از قیاس در خداشناسی استفاده کرد. اگر خداوند هم رتبه و هم سنخ با انسان بود و تفاوت تنها در شدت و ضعف بود، نه اصل حقیقت خالق و مخلوق، امکان مقایسه وجود داشت، اما خداوند متعالی از مخلوقات است. از این رو، هر نوع قیاسی ممتنع است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

لِبُعْدِهِ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي قُوَى الْمَحْدُودِينَ لِأَنَّهُ خِلَافُ خَلْقِهِ فَلَا شَبَهَ لَهُ مِنْ
الْمَخْلُوقِينَ وَإِنَّمَا يُشَبَّهُ الشَّيْءُ بِعَدِيلِهِ فَأَمَّا مَا لَا عَدِيلَ لَهُ فَكَيْفَ يُشَبَّهُ بِغَيْرِ
مِثَالِهِ؛^۱ به جهت دوری اش از آن که در قوه‌های اندازه‌شدگان باشد؛ زیرا که
او خلاف آفریدگان خویش است، پس او را در میان آفریدگان مانندی نیست
و جز این نیست که هر چیزی به عدیل و نظیر خود تشبیه می‌شود و اما آنچه
از برایش عدیل و نظیری نیست، چگونه به غیر مثال خود تشبیه می‌شود.

۱. شیخ صدوق، التوحید، ص ۵۲.

آثار و لوازم قاعده

نفي قیاس آثار بسیاری در اعتقادات دارد، اما بیشترین آثار آن را در خداشناسی می‌توان یافت. در این جا به ذکر چهار نمونه بسنده می‌کنیم:

۱. نفي دیدگاه‌های تشبیهی درباره خداوند و صفات او

انگاره‌های تشبیهی درباره خداوند از دیرباز و به شکل‌های گوناگون رواج داشته است. مشرکان یونان و روم، شکل و شمایل بشری برای خدایان ترسیم می‌کردند و در نظر آنها خدایان با هم ازدواج می‌کردند. مشرکان پیش از اسلام نیز تلقی و تصورشان از خدایان را در بت‌های دست‌سازشان نشان می‌دادند و دیدگاه‌های تشبیهی اهل الحدیث و اشاعره نیز در باور آنها به صفات خیریه مشهود است. همه این دیدگاه‌ها ریشه در قیاس خداوند به مخلوقات دارند. «در نظر یونانی‌ها، خدایان مانند بشر بودند، اما دلاورتر، داناتر و در رویارویی با دشواری‌های جهان موفق‌تر از او. چون از خلق و خوبی انسان‌وار برخوردار بودند، در میان مردم ظاهر می‌شدند و آزادانه با آنها می‌آمیختند. از پیوند خدایان و آدمیان، نژادی از نیمه‌خدایان پدید آمده بود».^۱ بنابراین، یونانی‌ها با مقایسه خداوند با انسان صفات بشری را البته، به صورت کامل‌تر به خداوند نسبت می‌دادند. مشبّه حشوّه از اهل حدیث، معتقد بودند که خداوند مانند انسان دست و پا و صورت دارد و می‌توان او را لمس کرد و با او مصافحه و معانقه کرد.^۲ به اعتقاد ابوالحسن اشعری، خداوند دست و چشم دارد، اما دست و چشم او با دست و چشم ما تفاوت دارد.^۳ همه این دیدگاه‌ها بر اساس قیاس خالق به مخلوق مطرح شده‌اند و با بطلان قیاس، همه آنها مخدوش خواهند بود.

۱. لوکاس، تاریخ تمدن، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. نک: حمیری، الحور العین، ص ۲۰۴؛ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۵.

۳. اشعری، الابانة، ص ۲۲.

۲. نفی نظریهٔ زیادت صفات بر ذات

اشاعره بر اساس قیاس، زیادت صفات خداوند بر ذات را ثابت می‌کنند و بر این باورند که صفات کمالیه همان‌گونه که در انسان مفهوماً و مصداقاً با ذات انسان مغایرت دارند در خداوند نیز چنین است. به اعتقاد آنها، عالم بودن خداوند از دو حال خارج نیست: یا عالم است و علمش مغایر با ذاتش نیست یا عالم به علمی است که غیر ذاتش است. اگر علمش به نحو صورت نخست باشد، در این صورت ذاتش همان علم است در حالی که محال است علم عالم باشد و عالم علم باشد. پس بر طبق این استحاله اگر خداوند عالم است، دیگر نمی‌تواند علم نیز باشد. پس علمش زائد بر ذاتش است.^۱

ابوالحسن اشعری همین نحوه استدلال را در مورد دیگر صفات نیز جاری می‌داند و به همین جهت معتقد است که همهٔ صفات الهی زائد بر ذات الهی اند.^۲ این استدلال بر اساس قیاس صفات خداوند به صفات انسان شکل گرفته است؛ زیرا در انسان علم غیر از عالم است، پس اگر خداوند عالم است که همه این مطلب را قبول دارند، پس علمش مانند انسان باید غیر از ذاتش باشد. بر اساس قاعده نفی قیاس، چنین استدلالی از اساس باطل است.

۳. نفی برخی دیدگاه‌ها در چگونگی آفرینش

تفسیر رابطهٔ خداوند و جهان و چگونگی آفرینش بر اساس قیاس، بر کل تاریخ فلسفه سایه افکنده است. نخستین فیلسوفی که در این مسیر گام نهاد امیدوکلس یا امباذقلس بود که بر اساس مهر و کین یا عشق و نفرت به تفسیر آفرینش پرداخت. او

۱. اشعری، اللمع، ص ۳۱؛ سبحانی، الإلهیات، ج ۲، ص ۳۵-۳۶.

۲. اشعری، اللمع، ص ۳۲.

به دو مبدأ مهر و کین معتقد بود. مهر سبب ترکیب عناصر اربعه می شود و کین تجزیه و جدا شدن عناصر را بر عهده دارد. همان طور که مهر و کین در انسان ها سبب پیوند و جدایی آنان می شوند.

پس از او آناکساگوراس، مبدأ را عقل دانست که با تلنگری به توده بی نظم، حرکت گردایی را ایجاد کرد و به تدریج این حرکت گسترده تر شد و در اثر آن، جهان شکل گرفت. همان طور که وقتی سنگی را بیرون آب می اندازیم، حرکت دایره ای ایجاد می شود و این حرکت گسترش می یابد.

افلاطون آفرینش را همچون کار یک خیاط می دانست. صانع جهان بر اساس الگوی مُثل که از قبل موجود بود، توده بی نظم موجود را نظم داد، همان طور که خیاط بر اساس الگویی پارچه را می برد و می دوزد و با نجاری بر اساس نقشه یک میز، چوب ها را می بُرد و به هم می چسباند.

به اعتقاد ارسطو، حرکت دادن و نظم دادن به اشیاء سبب و علت تغییر در خدا می شود، چون عکس العملی از متحرک به محرک وارد می شود، مانند زمانی که یک انسان به میزی فشار می آورد تا آن را حرکت دهد. بنابراین، خداوند متحمل حرکت می شود، در حالی که او نامتحرک است. پس فاعلیت خداوند از طریق معشوق بودن است و معشوق بدون هیچ کاری عاشق را به دنبال خود می کشاند. هیولا به صورت بالاتر عشق دارد و صورت بالاتر به صورت بالاتر از خود و در نهایت، افلاک به عقول که همان خدایان هستند عشق دارند و این عشق به جهان نظم می بخشد.

فلوطین معتقد است که جهان از ذات خداوند صادر شده است، همان طور که نور از خورشید و آب از چشمه فیضان می کند و البته، چیزی از خداوند کم نمی شود.^۱

با دقت در این دیدگاه ها، قیاس را در همه آنها می توان مشاهده کرد و بر اساس

۱. در این باره، نک: کاپلستن، تاریخ فلسفه، ج ۱ (به ویژه بخش های مربوط به افلاطون، ارسطو و فلوپتین).

نفی قیاس، باید گفت هیچ یک از آنها اعتباری ندارند، چون بر اساس نوعی قیاس طراحی شده‌اند. گذشته از اشکالات و لوازم نادرستی که بر آنها مترتب است. در ادیان الهی - از جمله اسلام - برای توضیح رابطه خداوند و خلق، از آموزه خلقت، انشاء، ابداع و اختراع استفاده شده که در یکی از قواعد، مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این جا به ذکر یک حدیث بسنده می‌شود:

جِئْتُ إِلَى الرَّضَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَسْأَلُهُ عَنِ التَّوْحِيدِ فَأَمْلَى عَلَيَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ
إِنْشَاءً وَمُبْتَدِعِهَا ابْتِدَاعاً بِقُدْرَتِهِ وَحِكْمَتِهِ لَا مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطُلُ الْإِخْتِرَاعُ وَلَا
لِغَلَّةٍ فَلَا يَصِحُّ الْإِبْتِدَاعُ؛^۱ محمد بن زید گوید خدمت امام رضا ع
شرفیاب شدم و درباره توحید پرسیدم، آن حضرت برایم دیکته کرد:
ستایش خدای را که همه چیز را بدون نقشه پدید آورد و به قدرت و حکمت
خویش اختراعشان کرد آنها را از چیزی نیافرید تا اختراع صادق نیاید و علت
و سببی در میان نبود تا ابتکار صحیح نباشد.

۴. نفی برخی دیدگاه‌ها در علم پیشین خداوند به مخلوقات

انسان با تأمل در خود می‌یابد که علم او با معلوم قرین بوده، حقیقت علم ذواضافه است. به همین جهت نمی‌توان علم بدون معلوم را تصور کرد. با این پیش زمینه و بر اساس قیاس علم خداوند به علم خویش، به تبیین علم پیشین الهی به مخلوقات می‌پردازد. اما از آن جا که پیش از آفرینش، مخلوق و معلوم وجود ندارد، علم مستقیم به مخلوقات انکار می‌شود. از سوی دیگر جهل، نقص است و باید از خداوند سلب شود. بنابراین، سعی می‌شود با قیاس به علم مخلوق، نوعی علم پیشین برای خداوند تصویر شود و به ناچار به صورت‌های مختلف و

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۵.

روش‌های گوناگون علم پیشین الهی به موجودات را تبیین می‌کند.^۱
توضیح این‌که فیلسوفان اشراق معتقد بودند خداوند پیش از ایجاد، علم پیشین به موجودات ندارد و تنها به ذات فعال خودش علم دارد و می‌داند که می‌تواند خلق کند.^۲ به عقیده شیخ اشراق علم خداوند به مخلوق، تحقق مخلوق است و این‌گونه نیست که خداوند پیشتر به مخلوقات علم داشته باشد.

در مکتب فلسفی مشاء، علم پیشین الهی به موجودات از طریق صور موجودات که در ذات الهی است، توجیه می‌شود. آنها در تبیین چنین علمی برای خداوند از علم حضوری خداوند به ذاتش بهره می‌گیرند. خداوند به ذاتش علم دارد. این علم بدین معناست که ذاتش را تعقل می‌کند. به هنگام تعقل ذات، لوازم آن - صور مجرده - نیز تعقل می‌شود؛ زیرا تعقل ذات بدون تعقل لوازمش کامل نیست. تعقل آنها نیز مساق با صدور و ایجادشان است. این صور تعقل شده با نظام احسن نیز مطابقت دارد.^۳ در واقع، واجب الوجود نخستین‌بار، صورت نظام احسن را در ذات خود ابداع می‌کند و سپس بر طبق آن صور، موجودات خارجی را ایجاد می‌کند^۴ و به همین جهت ثابت و غیر متغیراند و ذات خداوند در اثر عالم شدن به آنها هیچ‌گونه تغییری نمی‌کند. رابطه این صور با موجودات خارجی، رابطه علت و معلول است.

در حکمت صدرایی علم پیشین خداوند از طریق علم خداوند به ذات که منشأ جهان است تبیین می‌شود. این علم در قالب یک قیاس این‌گونه تقریر می‌شود:

صغری: هر علت فاعلی از معلول خود قوی‌تر است و الا یا باید ضعیف و یا

۱. در میان سه مکتب معروف فلسفه اسلامی، فلاسفه اشراق، منکر علم پیشین خداوند به مخلوقات هستند و

مکتب مشاء و حکمت متعالیه، به ترتیب، به علم حصولی و علم حضوری قائل‌اند.

۲. سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۵۳.

۳. ابن سینا، التعليقات، ص ۱۱۳-۱۱۴، ص ۱۱۶-۱۲۰ و ۱۵۳.

۴. ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، ص ۳۵۹-۳۶۱؛ آهنی، کلیات فلسفه اسلامی، ص ۹۴.

هم‌رتبهٔ او باشد. این فرض مخالف معلولیت معلول است؛ زیرا معلول عین فقر است؛ عین فقر بودن بدین معناست که معلول نمی‌تواند هم‌رتبهٔ علتش باشد، چه رسد به این که قوی‌تر از آن نیز باشد.

کبری: لازمهٔ قوی‌تر بودن علت فاعلی از معلول خود آن است که هر کمالی را که معلول دارد، باید علت فاعلی کامل‌تر از آن را داشته باشد. این کمالات عبارت‌اند از کمال موجود از آن جهت که موجود است نه کمال موجود از آن جهت که موجود خاص است.

نتیجه: علت فاعلی کمالات موجودات را به شکل کامل‌تر داراست.^۱

پس از آن که ثابت شد علت فاعلی تمام کمالات معلول خود را دارد باید اشاره کرد که بر مبنای حکمت متعالیه، علت فاعلی حقیقی تنها خداوند است.^۲ در نتیجه، خداوند تمام کمالات معلولات و موجودات را به نحو وحدت جمعی داراست. به بیان دیگر، خداوند در عین بساطت و احدیت، تمام اشیاء است.

از دیدگاه ملاصدرا، خداوند در مرتبهٔ ذاتش تعقل دارد و این تعقل موجب می‌شود او عقل و عاقل لذاته باشد. با تعقل ذات تمام کمالات تعقل می‌شود و با تعقل تمام کمالات، کمالات تمامی موجودات نیز تعقل شده است؛ در نتیجه، تمامی اشیاء با تعقل ذات خداوند تعقل شده‌اند. از طرفی نیز وجود خارجی اشیاء از ذات خداوند متأخر هستند. ذات خداوند نیز با تعقل لذاته همراه است؛ تعقل لذاته نیز، مساوی با جمیع اشیاء است؛ در نتیجه، وجود خارجی اشیاء متأخر از تعقل جمیع اشیاء - علم خداوند به اشیاء - است. با این بیان علم پیش از ایجاد

۱. فیاضی، «علم پروردگار به آفرینش پیش از آفرینش»، ص ۱۷؛ علامه طباطبائی، اصول فلسفه و روش

رنالیم، ج ۳، ص ۲۲۰.

۲. «لا موثر فی الوجود الا الله».

خداوند ثابت شد.^۱

در هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها خداوند به خود مخلوقات علم پیشین ندارد، چون هنوز مخلوق به وجود نیامده است و علم نیازمند معلوم و متعلق است. در فلسفهٔ مشاء به جای علم به مخلوق، علم به صور مخلوق نهشته است. همان‌طور که علم انسان به آینده و پیش‌بینی او نسبت به رخدادهای آینده به این صورت است. در حکمت متعالیه نیز خداوند به خود علم دارد نه مخلوقی که هنوز موجود نشده است، اما از آن‌جا که فرض شده کمال مخلوق در خالق هست، به کمال مخلوق و نه مخلوق مشخص غیر موجود، علم دارد.

بر اساس قاعدة نفي قیاس، هیچ‌یک از این دیدگاه‌ها درست نیست؛ زیرا همگی بر اساس قیاس خداوند به انسان، تبیین شده‌اند. در این دیدگاه‌ها چون انسان علم بلامعلوم ندارد، خداوند هم فاقد چنین علمی است. در احادیث، بر اساس نفي قیاس، علم پیشین الهی، علم بلامعلوم دانسته شده است که در انسان وجود ندارد و مختص به خداوندست.

اگر قیاس را کنار بگذاریم، علم بلامعلوم را می‌توان این‌گونه اثبات کرد که چنین علمی کمالی است که از یک سو عقلاً محال نیست و از سوی دیگر برتر از علم با معلوم است. بنابراین، کبرای کلی هر کمال ممکن باید برای خداوند اثبات شود، درباره‌اش صدق می‌کند. جمله «عالمٌ اذ لا معلوم» بارها در احادیث ذکر شده است.^۲

۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، ص ۲۷۰.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۱.

