

نسبت سنجی مفهوم «حجّت» در قرآن کریم با کاربری آن در منطق و اصول فقه

ساره پاکدل نوقایی

دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

حسن نقی زاده (نویسنده مسئول)

استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

naghizadeh@um.ac.ir

دکتر عباس اسمعیلی زاده

دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد

چکیده:

اقامه حجّت و احتجاج از شیوه‌های رایج دعوت انبیا و داعیان به حق در قرآن است، که درآیاتی با واژه‌های برگرفته از ریشه حجج و گاهی بدون آن و در قالب نمونه‌های عملی احتجاج جلوه می‌یابند. از آن‌جا که تحلیل مفهومی واژگان حجّت و احتجاج کمتر مورد توجه قرار گرفته، این پژوهش با اتخاذ رویکردی توصیفی-تحلیلی و با محدود کردن دامنه تحقیق به آیاتی که مشتقات ریشه حجج در آن‌ها به کار رفته، به واکاوی دقیق این مفهوم پرداخته و از بررسی نمونه‌های عملی احتجاج که فاقد این واژگان هستند، صرف‌نظر می‌کند. این پژوهش ضمن بررسی تطبیقی تعریف‌های منطقی و اصولی حجّت و تبیین نسبت آن‌ها با معنای لغوی، با تحلیل ساختاری و مفهومی، دامنه کاربرد قرآنی حجّت را در قالب‌های اسمی و فعلی تبیین نموده تا جایگاه جبهه حق و باطل در گفتگوها روشن شود. همچنین میزان انطباق مفاهیم قرآنی با اصطلاحات علمی در دانش منطق و اصول فقه را نیز ارزیابی می‌کند. دستاورد مقاله این است که مفهوم «حجّت» در قرآن، به‌رغم اشتراک ریشه و هم‌سویی و پیوند معنایی با مفاهیم منطقی و اصولی آن، واجد بار معنایی متمایز و ساختار کاربردی ممتاز است که ابعاد گسترده‌تری از الهیات استدلالی را نمایان می‌کند؛ این مفهوم به مثابه اسم، اصالتاً به دلیلی الهی و برحق اطلاق شده و کاربردهای فعلی آن در ابواب مفاعله و تفاعل، با تمایزگذاری میان تقابل جبهه حق و باطل، جایگاه طرفین و غایت هر گفتگو را به تصویر می‌کشد.

واژگان کلیدی: حجّت، احتجاج، قرآن، علم منطق، علم اصول

درآمد:

واژه «حجّت» از ریشه سه حرفی «ح ج ج» (به معنای قصد کردن) گرفته شده که در لغت به «برهان قاطع یا دلیل روشن» و یا به طور عام «دلیل یا برهانی که فرد برای اثبات یک ادعا یا ردّ آن به کار می برد» اطلاق شده است.^۱ احتجاج باب افتعال از همین ریشه با معنای «ادعا کردن همراه با دلیل» و یا «استدلال کردن» است.^۲

حجّت از جمله مفاهیمی است که در گذر زمان ضمن به کارگیری در متون دینی به ویژه قرآن کریم، در علومى چون منطق و اصول و... تعاریف اختصاصی یافته که با وجود نقاط مشترک، تمایزهایی نیز با یکدیگر دارند.

در کاربردهای قرآنی، «حجّت» تنها ساخت اسمی این ریشه در حیطه معنایی دلیل است که غالباً به جبهه حق و در مواردی به جبهه باطل نسبت داده شده، و کاربردهای فعلی نیز، منحصرراً در ابواب مزید مفاعله و تفاعل آمده که در بیان مفسران معانی مجادله، مخاصمه، مغالبه و... را به خود گرفته اند.

باتوجه به هدایت گری فراگیر قرآن، ارائه حجّت و احتجاج وظیفه رهبران الهی، به ویژه پیامبر اسلام است تا با استدلال عقلانی و ردّ ادعاهای باطل، با انحرافات و تعصبات مقابله کرده و باورهای امت را اصلاح و تعمیق کنند. پژوهش حاضر فارغ از بررسی محتوایی و روش شناختی احتجاجات، بر تحلیل مفهومی واژگان حجّت و احتجاج متمرکز بوده و با بررسی معنای لغوی و اصطلاحی حجّت در منطق و اصول، به واکاوی کاربردهای اسمی و فعلی این ریشه در قرآن می پردازد تا به پاسخ سوالات زیر دست یابد:

- ۱ - کاربرد واژه حجّت در قرآن کریم چه اندازه با معنای لغوی و مصطلح منطقی و اصولی آن مطابقت دارد ؟
- ۲ - واژه حجّت در قرآن کریم، هر دلیلی اعم از حق و باطل را شامل می شود یا صرفاً به دلایل قطعی و برحق محدود می شود ؟
دائرة مفهوم حجّت تا کجاست ؟
- ۳ - آیا ساخت فعلی آن فقط به خداوند استناد داده شده است ؟ در صورت کاربرد برای غیر خدا، معنای مشتقات فعلی حجّت، چگونه است ؟
- ۴ - نسبت میان حجّت در قرآن با همین مفهوم در علم منطق و دانش اصول چیست ؟

^۱. رک: فراهیدی، کتاب العین، ۱۰/۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۲/۲۲۶؛ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳/۳۱۴

^۲. ابن منظور، همان

دست یابی به پاسخ سوالات فوق، مفهوم حجت در جبهه حق و باطل و جایگاه دلیل‌آوری‌های متقابل هر دو گروه را تبیین کرده و بدین‌وسیله زمینه برای شناخت فضای احتجاجات جبهه حق و استدلال‌هایی که گروه مقابل آورده‌اند، فراهم می‌شود.

پیشینه:

در زمینه احتجاجات قرآنی، پژوهش‌های متعددی انجام شده است. گروهی از پژوهش‌ها با رویکردی محتوایی و یا روش‌شناختی، به تبیین مضمون و شیوه‌های احتجاجی جبهه حق پرداخته‌اند. برخی با محوریت سوره‌های خاص مانند: پایان‌نامه «الاحتجاج مع المخالف فی سورة الشعراء» (کاظم جاسم حسین آل‌نور، ۱۴۰۲) یا «بررسی نمونه‌های احتجاج بلاغی در سوره‌های انعام، کهف و هود» (مریم رضایی بروجنی، ۱۳۹۸). و برخی دیگر احتجاجات گروه‌هایی خاص را بررسی کرده‌اند، مانند: «شیوه‌های احتجاج انبیاء در قرآن» (فرشته طراقیه، ۱۳۹۱) و «نگاهی به احتجاجات مومنان غیر نبی در قرآن» (مصطفی فتح‌آبادی دولت‌آبادی، ۱۳۹۵). همچنین پژوهش‌هایی به تبیین احتجاجات در موضوعات خاص پرداخته‌اند، مانند: «احتجاجات پیامبر اسلام در زمینه توحید و نبوت» (نفیسه میرزاخانی، ۱۳۸۷) یا «معنی و چیستی حجت بالغه الهی» (آرزو زارع‌زاده، ۱۳۹۳). در این میان، مقاله «ساختارشناسی احتجاجات قرآنی در تفاسیر المیزان و مفاتیح الغیب» (علی صادقی، ۱۳۹۹) نیز قابل ذکر است که به تبیین احتجاجات قولی و عملی قرآن و روش‌های آن در احتجاج پرداخته است.

مقاله «همسانی مفهوم پایه «حجت» در لغت با قرآن و دانش‌های اسلامی» (سید محمدحسن حکیم، ۱۳۹۸)، ضمن بازشناسی معنای لغوی حجت و کارکرد آن در دانش‌های اسلامی، در حدود ده سطر به کاربردهای قرآنی این ریشه پرداخته و در نتیجه عدم تأسیس مفهوم جدید برای واژه حجت و یکسانی با معنای لغوی را اظهار می‌کند.

پژوهش حاضر، برخلاف پژوهش‌های عمدتاً موضوعی و مضمونی فوق، تمام کاربردهای ریشه حجج در حیطه معنایی دلیل (اعم از اسمی و فعلی) را، مورد واکاوی صرفی و تحلیل مفهومی متکی بر سیاق قرار داده، و از حیث اهداف و مبنای پژوهش با مقاله حکیم که بر معنای حجت در دانش‌های اسلامی متمرکز است، متفاوت است زیرا این پژوهش تحلیل خود را مستقیماً بر کاربردهای قرآنی بنا نهاده تا به درکی دقیق از مفهوم این واژگان در خود کلام وحی و نیز مطابقت با معنای لغوی و مصطلح در منطق و اصول دست یابد.

۱. معنای لغوی حجت و احتجاج:

در منابع لغت کاربرد واژگانی متعددی از ریشه حجج بیان شده است.

۱-۱: حجج در اصل به معنای «قصد» و محجوج «مقصود» است. و حَجَّهٌ يَحُجُّهُ حَجًّا معنای «قصد آن را کرد» دارد.^۳

۲-۱: معنای الحَجَّ «دست کشیدن و چشم پوشیدن» است. وقتی با عن متعدی شود: حَجَّحَ عَنِ الشَّيْءِ، «خودداری کردن، دست برداشتن، منصرف شدن، امتناع ورزیدن از چیزی» معنا شده است.^۴

۳-۱: دیگر معنای ذکر شده «آمدن، وارد شدن و رسیدن به جایی یا نزد کسی» است.^۵ حَجَّ عَلَيْنَا فَلَانٌ معنای «بر ما وارد شد» داشته و نیز قد حَجَّ بَنُو فَلَانٍ فَلَانًا برای زیادی و کثرت رفت و آمد به سمت چیزی یا کسی به کار می‌رود.^۶

ابن سکیت معنای «ورود و آمدن» را اصل الحَجَّ دانسته و سپس کاربرد آن را بصورت ویژه، در رفتن به بیت الله برای انجام مناسک ذکر کرده است درحالی که لسان العرب اصل الحَجَّ را قصد دانسته که به آهنگ و توجه ویژه به خانه خدا برای انجام مناسک اختصاص یافته است.^۷

۴-۱: معنای دیگر برای الحَجَّ «غلبه و پیروزی با حَبَّت و دلیل» است و حَجَّهٌ يَحُجُّهُ حَجًّا معنای «برکسی غلبه و تفوق یافت» داشته و این معنا در مورد کسانی به کار می‌رود که اهل چیره‌شدن بر دیگری از رهگذر دلیل و حَبَّت باشند.^۸

۵-۱: از همین ماده، الحَجَّج را به معنای «شکاف داخل استخوان»^۹ و الحُجَّج «راه‌های حفاری شده» گفته‌اند^{۱۰} و نیز الحَجَّاجُ و الحِجَّاجُ هر دو «استخوان دایره‌ای شکل پیرامون چشم و یا استخوان محل رویش ابرو» معنا شده‌اند.^{۱۱} و نیز

^۳. ابن منظور، لسان العرب، ۲/۲۲۶؛ فیروزآبادی، قاموس المحيط، ۱/۲۴۷؛ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳/۳۱۴

^۴. فیروزآبادی، همان؛ زبیدی، همان

^۵. فراهیدی، کتاب العین، ۳/۹؛ زبیدی، همان

^۶. جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ۱/۳۰۳؛ ابن منظور، لسان العرب، ۲/۲۲۶؛ فیروزآبادی، قاموس المحيط، ۱/۲۴۷؛

طریحی، مجمع البحرین، ۲/۲۸۳؛ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳/۳۱۴

^۷. ابن منظور، همان

^۸. ابن منظور، لسان العرب، ۲/۲۲۸؛ فیروزآبادی، قاموس المحيط، ۱/۲۴۷؛ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳/۳۱۴

^۹. ابن منظور، لسان العرب، ۲/۲۲۶؛ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳/۳۱۸

^{۱۰}. فیروزآبادی، قاموس المحيط، ۱/۲۴۷

^{۱۱}. فراهیدی، کتاب العین، ۳/۱۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ۲/۲۲۶؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۲/۳۱؛ فیروزآبادی، همان

الْحَجَّاجُ با تشدید به معنای «شخص کثیر الحج» می‌باشد.^{۱۲} الْمَحْجَّةُ که جمع آن الْمَحَاج است نیز معنای «راه و طریق واضح» دارد.^{۱۳}

۶-۱: از دیگر کاربردهای این ماده، الْحِجَّةُ با کسره به دو معنای «نرمی و لاله گوش» و «سال؛ ج. حَجَّجَ» و در معنای شاذی «یک مرتبه [از حج]» گفته شده است.^{۱۴} و تعبیر «حَبَّةُ اللَّهِ لَا أَفْعُلُ» با فتحه از جمله سوگندهای عرب است.^{۱۵}

۷-۱: و اما اکثر منابع لغت‌شناختی، الْحُجَّةُ با ضمه (که جمع آن حُجَج و حِجَاج است) را به معنای «دلیل و برهان» دانسته و یا به گفته ازهری «دلیلی که در هنگام خصومت سبب پیروزی در مقابل دشمن می‌شود».^{۱۶} می‌توان رابطه معنای اول که شامل هرگونه دلیل و برهانی است را با معنای دوم، عموم خصوص من وجه دانست.

در نظر لغویون، با توجه به اصل معنای حَجَّ که «قصد» است، وجه تسمیه دلیل و برهان به حُجَّت این است که دلیلی که مدعا با آن اثبات می‌شود مورد قصد شخص بوده است.^{۱۷} و یا این که حُجَّت، بیان و دلالت روشن برای اثبات مقصد حق و درست تلقی می‌شود.^{۱۸}

حسن جبل با اشاره به معنای «شکاف داخل استخوان»، «راه‌های حفاری شده»، «استخوان دور چشم» برای برخی مشتقات حجج، معتقد است که معنای محوری در این ریشه «میان تهی کردن چیزی همانند غار است که محکم و استوار بوده و جسمی ضعیف را که در میان گرفته، حفاظت می‌کند» و با تکیه بر این معنای محوری، به‌کارگیری معنای دلیل و برهان برای الْحُجَّة از آن‌رو است که گویی برهان، ظرفی محکم و استوار است که رأی و نظر را درون خود جای داده و از آن محافظت و حمایت می‌کند.^{۱۹}

۹-۱: اهل لغت مُحْجَّاج را به معنای «شخص کثیر الجدل» دانسته و التَّحَاجُّ را «مباحثه یا ستیز کردن و اقامه دعوی نمودن» معنا می‌کنند و حَجَّةٌ يَحُجُّهُ حَجَّاً به معنای «غلبه بر کسی با چیره شدن بر دلیل او» و حَاجَّةٌ مُحَاجَّةٌ و یا حِجَاجاً به معنای «به

^{۱۲}. فراهیدی، کتاب العین، ۹/۳؛ ابن‌منظور، همان

^{۱۳}. فراهیدی، کتاب العین، ۱۰/۳؛ ابن‌منظور، همان؛ ابن‌معصوم مدنی، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، ۴۲/۴

^{۱۴}. فراهیدی، همان؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ۳۰۴/۱؛ ابن‌منظور، همان؛ فیروزآبادی، قاموس المحيط، ۲۴۷/۱؛ ابن‌فارس، معجم مقاییس اللغة، ۳۱/۲

^{۱۵}. جوهری، همان؛ فیروزآبادی، همان؛ ابن‌معصوم مدنی، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، ۴۲/۴

^{۱۶}. فراهیدی، کتاب العین، ۱۰/۳؛ ابن‌منظور، لسان العرب، ۲۲۶/۲

^{۱۷}. ابن‌منظور، همان؛ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۳۱۴/۳

^{۱۸}. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۲۱۹

^{۱۹}. رک: حسن جبل، المعجم الاشتقاقی المؤصل لألفاظ القرآن الکریم، ۳۷۶-۳۷۸

منازعه برخاستن با کسی و غلبه بر او همراه با دلیل و برهان» گفته شده است.^{۲۰} اَحْتَجَّ بالشيء نیز به معنای «چیزی را حجت و دلیل قرار دادن» است،^{۲۱} بنابراین احتجاج باب افتعال از ریشه حجج به معنای اقامه حجت بر مدعاست.

۲. معنای اصطلاحی حجت و احتجاج:

احتجاج به معنای استدلال (که اغلب بدون تمایز قلمداد شده‌اند)، تعریف اصطلاحی مجزایی در شاخه‌های مختلف علوم دینی نداشته بلکه وجه تفاوت آن در مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی به تعریف هر یک از این شاخه‌های علمی پیرامون معرفت و شناخت و راه‌های حصول آن و از طرفی جایگاه استدلال بر می‌گردد. اما واژه «حجت» در شاخه‌های مختلف علوم دینی از جمله حدیث، فلسفه، کلام، علم اصول و... تعاریف جداگانه‌ای داشته که در پژوهش حاضر به میزان ارتباط با موضوع اصلی، مفاهیم مصطلح منطقی و اصولی طرح می‌شود.

۲-۱) حجت در منطق

۲-۱-۱) تعریف:

علم منطق دانشی است ناظر به سامان‌دهی فرآیند انتقال ذهن از معلومات به سوی مجهولات به صورت روشمند و منضبط، و منطق دانان معلوماتی که سبب کشف مجهولات تصوری^{۲۲} می‌شود را اصطلاحاً معرف یا قول شارح گویند و معلوماتی که باعث مشخص شدن مجهولات تصدیقی^{۲۳} می‌گردد، اصطلاحاً حجت، گفته‌اند.^{۲۴} بر این اساس، معرف در صدد تبیین مفاهیم است، در حالی که حجت در پی اثبات صدق یا کذب یک قضیه است.

مظفر تعریف منطق دانان برای حجت را «ما يتألف من قضایا يتجه بها إلى مطلوب يستحصل بها: قضایایی که ذهن را به مطلوب سوق داده و از طریق آن قابل تحصیل است» بیان کرده،^{۲۵} در حالی که این تعریف علی‌رغم افاده اصل معنا، کامل

^{۲۰}. ابن منظور، لسان العرب، ۲/۲۲۶؛ فیروزآبادی، قاموس المحيط، ۱/۲۴۷-۲۴۸

^{۲۱}. ابن منظور، همان

^{۲۲}. مفهومی که ذهن به دنبال دستیابی به تصور روشن و دقیق آن است، بدون آن که بخواهد درباره‌ی وجود یا عدم، صدق یا کذب آن، حکمی صادر کند.

^{۲۳}. قضیه‌ای که ذهن در پی اثبات یا رد آن، صادق یا کاذب بودن آن است.

^{۲۴}. مظفر، المنطق، ۲۸

^{۲۵}. مظفر، المنطق، ۲۳۲

نبوده و نوعی مسامحه است زیرا اطلاق «حجّت» تنها بر قضایایی رواست که ناظر به کشف مجهولی تصدیقی باشند؛ ولی اگر قضایایی موجب کشف مجهول تصویری گردد به آن حجّت گفته نمی‌شود. بنابراین تعریف دقیق‌تر حجّت را می‌توان «معلومات تصدیقی که ذهن را در حل مجهولات تصدیقی رهنمون می‌گرداند»^{۲۶} تعریف کرد.

عالمان منطق، اقسام حجّت (که به نظر آنان همان شیوه‌های استدلال است) را سه قسم قیاس، استقراء و تمثیل دانسته‌اند: این تقسیم‌بندی بر اساس نحوه حرکت ذهن برای انتقال از معلومات به مجهولات و نحوه مناسبت میان مقدمات و نتیجه صورت گرفته است. در قیاس، سیر ذهن از قواعد کلی پذیرفته شده و یقینی به سوی نتیجه موردنظر و مطلوب است؛ یعنی وقتی امر مجهول در زمره مصادیق یک قضیه کلی معلوم قرار می‌گیرد. در استقراء، حرکت ذهن از جزئی به کلی است، به‌گونه‌ای که ذهن با مشاهده و بررسی موارد متعددی از مصادیق جزئی، به استنتاج حکم کلی می‌رسد. در تمثیل، انتقال از جزئی به جزئی دیگر است که با آن در نوعی از مشابهت و سنخیت شریک است.^{۲۷} در این میان، فقط قیاسی که از مقدمات یقینی ترکیب یافته باشد (برهان)، قادر به افاده یقین است؛ حال آنکه استقراء و تمثیل، به سبب اتکای خود به مقدمات غیرتام یا ظنی، تنها زمینه ظنّ معتبر یا احتمال را فراهم می‌آورند. از این‌رو، قیاس برهانی علاوه بر اعتبار معرفتی، به‌عنوان غایت و هدف نهایی منطق، معتبرترین نوع حجّت تلقی می‌شود.^{۲۸}

تعریفی دیگر که در علم منطق برای «حجّت» ارائه شده، آن را به‌منزله «حدّ وسط در قیاس منطقی» یا «حدّ مشترک و واسطه در فرآیند اثبات» معرفی می‌کند.^{۲۹} این تعریف از آن‌رو مطرح شده است که در قیاس منطقی که متشکل از دو مقدمه (اکبر و اصغر) و یک نتیجه است، حد اصغر، موضوع نتیجه و حد اکبر، محمول نتیجه بوده و در این بین حدّ وسط که مفهومی به‌عنوان واسطه در اثبات نسبت بین موضوع و محمول نتیجه به‌کار می‌رود نقشی کلیدی ایفا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که با اتصال موضوع و محمول از طریق یک حدّ وسط و مشترک، اثبات محمول برای موضوع ممکن شده و موجب تبیین صدق نسبت محمول به موضوع در نتیجه‌ی قیاس می‌گردد. از آن‌جا که ساختار بنیادین حجّت به مثابه دلیل اثباتی بوده و حدّ وسط در قیاس نیز مدرک و دلیل اثبات حکم اکبر بر اصغر است، رابطه این‌همانی حجّت در منطق و حدّ وسط در قیاس روشن می‌گردد.

۲-۱-۲) نسبت معنای لغوی و اصطلاحی «حجّت» در منطق:

^{۲۶}. بحرانی، اساسیات المنطق، ۳۲۹.

^{۲۷}. رک: ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، ۱۳۷-۱۳۸؛ سبزواری، شرح المنظومه، ۲۸۵/۱-۲۸۶ و ۳۱۲-۳۱۳؛ مظفر، المنطق، ۲۳۳-۲۳۴.

^{۲۸}. رک: ابن‌سینا، الشفاء: المنطق، ۷۸/۳-۷۹؛ مظفر، المنطق، ۳۶۱.

^{۲۹}. مظفر، المنطق، ۲۴۲؛ همو، اصول الفقه، ۱۲/۲؛ غروی نایینی، فوائد الاصول، ۷/۳.

با تأمل در تعاریف یاد شده می‌توان نتیجه گرفت که مصطلح منطقی حجت در اصل معنا، تغایر ریشه‌ای و گسست مفهومی با معنای لغوی حجت نداشته بلکه نوعی توسعه و تعمیق همان معنای بنیادین لغوی «دلیل اثبات کننده مدعا و مقصود» است که این معنا در مصطلح منطقی نیز جریان دارد؛ دلیلی که در یک فرآیند اثباتی، واسطه برای کشف مجهول است، چه در حوزه استدلال زبانی در منازعات و احتجاجات و چه در نظام استنتاج قیاسی در علم منطق.

۲-۲) حجت در علم اصول

۲-۲-۱) تعریف:

جایگاه دیگر تعریف اصطلاحی حجت، تعریف عالمان اصول است. اصولیان برای آن تعریف‌های متعددی آورده‌اند که البته معنای نخست منطقیون برای حجت در میان آن‌ها دیده نمی‌شود لیکن تعریف دوم اهل منطق یعنی «حد وسط در فرایند استدلال قیاسی»، توسط شیخ انصاری پذیرفته شده،^{۳۰} هرچند مورد اعتراض برخی اصولی‌ها قرار گرفته است.^{۳۱}

مظفر، حاصل تتبع در معانی کاربردهای حجت در علم اصول را تعریف کلی «کل شیء یثبت متعلّقه و لا یبلغ درجۃ القطع» بیان می‌کند.^{۳۲} فقیه برای استنباط احکام شرعی سه راه ادله قطعی، ادله ظنی و اصول عملی را پیش‌رو دارد که در تعریف حجت، قید «یثبت متعلّقه»، اصول عملی را از این تعریف خارج می‌کند چرا که اصول عملی متعلق خود - حکم شرعی - را ثابت نمی‌کند بلکه مبین وظیفه مکلف در مقام شک و تردید در حکم واقعی است. با این قید در تعریف حجت، ادله قطعی و ظنی باقی می‌مانند که عبارت «لا یبلغ درجۃ القطع»، ادله قطعی را نیز از تعریف اصطلاحی حجت خارج می‌کند.

با این توضیح روشن است که آن‌چه صلاحیت دارد به عنوان دلیل بر حکم شرعی و اثبات کننده آن با قید جعل از ناحیه شارع باشد، حجت است و این قید، وجه تمایز ادله ظنی و ادله قطعی است زیرا ادله قطعی در حجیت نیاز به جعل شارع ندارد. از نظر علمای اصول، قطع و یقین، حجت اصطلاحی نامیده نمی‌شود بلکه حجت لغوی است، زیرا حجت آن ذاتی بوده و قابل جعل و اعتبار نیست.^{۳۳}

^{۳۰}. انصاری، فرائد الاصول، ۲۹/۱

^{۳۱}. مظفر، اصول الفقه، ۱۸/۲؛ سبحانی، الموجز فی اصول الفقه، ۲۴۵/۲ - ۲۴۶

^{۳۲}. مظفر، اصول الفقه، ۱۲/۲

^{۳۳}. غروی نایینی، فرائد الاصول، ۷/۳؛ مظفر، اصول الفقه، ۱۲/۲ - ۱۳

مظفر، حجّت در معنای اصولی را مرادف با معنای «امارة» دانسته و ضمن اشاره به کاربرد «دلیل» و «طریق» نیز در این معنا، آن‌ها را مرادف یا مانند مرادف نامیده است.^{۳۴} چه بسا وجه تشکیک مظفر در مرادف نامیدن، این است که در مواردی مراد از دلیل، نه دلیل ظنی بلکه دلیل قطعی بوده و در مواردی نیز طریق برای اصول عملیه به کار می‌رود بنابراین دلیل و طریق همواره با حجّت مرادف نبوده و به تعبیر مظفر همانند مرادف هستند.

حاصل آن که در علم اصول فقه، اصطلاح «حجّت» یا «ادله شرعی» به مجموعه‌ای از طرق و امارات اطلاق می‌شود که گرچه افاده‌ی قطع و یقین نمی‌کنند، ولی به اعتبار شرعی یا سیره عقلایی، واسطه اثبات احکام شرعی برای متعلق خود می‌باشند و شارع آنها را معتبر دانسته است. اصولیون این ادله را قرآن، سنت، اجماع، عقل، قیاس (در شرایط خاص)، عرف و... می‌دانند که البته اعتبار هر یک بسته به مبانی اصولی و مکتب فقهی متفاوت است.

با توجه به معرفی حجّت در اصول و منطق، می‌توان به اصطلاح «قیاس» به عنوان وجه اشتراک این دو تعریف اشاره داشت که البته تبیین رابطه و نسبت میان قیاس اصولی و قیاس منطقی را می‌طلبد. قیاس اصولی و قیاس منطقی هرچند با یکدیگر اشتراك لفظی دارند، اما متفاوتند. قیاس اصولی همان تمثیل منطقی است، زیرا قیاس در فقه به معنای سرایت دادن حکمی از موضوعی به موضوع دیگر به خاطر تشابه آن دو در علت حکم است،^{۳۵} ولی قیاس منطقی چنان‌که گذشت به معنای استدلال از کلی به جزئی در قالب یکی از اشکال منطقی برای رسیدن از معلوم به مجهول است. آن‌چه را منطقی، قیاس می‌داند، اصولی یا فقهی، دلیلی معتبر و قطعی می‌شمارد و به نام «برهان» و «دلیل» از آن یاد می‌کند، و آن‌چه را اصولی قیاس می‌شمارد، منطقی از آن به عنوان تمثیل یاد می‌کند و برای آن حجیت و اعتبار قائل نبوده و فقط مفید احتمال می‌دانند.^{۳۶}

۲-۲-۲) تفاوت حجّت در منطق و اصول فقه:

اصطلاح «حجّت» در علم منطق و علم اصول فقه علی‌رغم اشتراك لفظی و نظارت بر معنای «دلیل»، از نظر ماهیت، کارکرد و مبنای اعتبار تفاوت‌های بنیادین دارند.

در علم منطق، حجّت فرآیندی برای انتقال ذهن از معلوم به مجهول تصدیقی است، این انتقال گاه بر پایه مقدمات یقینی و نتیجه‌ی قطعی است، مانند قیاس برهانی، و گاه بر پایه مقدمات ظنی و نتیجه احتمالی، مانند استقراء و تمثیل، که البته

^{۳۴}. مظفر، همان، ۱۳.

^{۳۵}. مظفر، همان، ۱۶۲.

^{۳۶}. مظفر، همان، ۱۶۴-۱۶۵؛ محمدی، شرح اصول فقه، ۲۹۳/۳؛ یعقوب‌نژاد، فرهنگ نامه اصول فقه، ۶۵۰-۶۵۱.

قیاس برهانی به سبب نتیجه یقینی معتبرترین قسم حجّت است. از این رو، حجّت در منطق اعم از یقینی و ظنی است و ملاک اعتبار آن، انطباق با قواعد استنتاج و ساختار منطقی معتبر است.

اما در علم اصول فقه، حجّت ناظر به دسته‌ای از ادله شرعی یا عقلایی است که برای اثبات حکم شرعی مورد استفاده قرار می‌گیرند. عالمان اصول ادله قطعی را به دلیل حجیت ذاتی و بی‌نیازی آن‌ها از جعل شارع، از تعریف اصطلاحی حجّت خارج می‌دانند. بنابراین حجّت در اصول، تنها دلیل ظنی معتبری است که شارع یا عقلاء اعتبار آن را امضا کرده‌اند؛ به عبارت دیگر، در اصول فقه ملاک اعتبار حجّت، امضای شارع یا بنای عقلاء بر حجیت آن است و نه یقین‌آوری.

۲-۲-۳) نسبت معنای لغوی و اصطلاحی «حجّت» در اصول فقه:

در جمع بندی تعریف اصولی حجّت و نسبت آن با معنای لغوی، می‌توان گفت معنای لغوی و کاربرد اصولی در اصل معنای ریشه‌ای، تغایر و یا تخالفی نداشته و لکن باید توجه داشت که اصولیون با دقت در معیار اعتبار ادله، تمایزهایی در محدوده اصطلاحی حجّت قائل شده‌اند. از جمله این تمایزها اینست که عالمان اصول، ضمن پذیرش انطباق معنای لغوی حجّت در ادله قطعی، آن‌ها را به دلیل حجیت ذاتی و عدم توقف بر جعل شارع از تعریف اصطلاحی حجّت خارج کرده‌اند. تمایز دیگر این که عالمان اصول با تأکید بر قید اثبات متعلق، اصول عملی را نیز از دایره مفهوم حجّت جدا می‌کنند و در مقابل ادله ظنی را با یک بیان علمی اختصاصی حجّت برشمرده و طریق و أماره را مرادف یا مانند مرادف آن می‌دانند.

۳. حجّت و احتجاج در قرآن:

ریشه حجّ در قرآن ۳۲ بار به کار رفته است. که در این میان برخی کاربردها با حوزه دلیل، دلیل‌آوری و استدلال مرتبط نیست. از جمله: حجّ در صورت اسمی هشت بار با فتحه حاء و یک بار با کسره حاء و در صورت فعلی نیز یک بار به کار رفته است. همچنین الحجاج (صفت فاعلی) یک بار در ترکیب اضافی با سقایه به کار رفته و نیز حجج جمع حجّة با کسره حاء (به معنی سال) یک بار در ترکیب اضافی با ثمانی به کار رفته است.

۲۰ مورد دیگر از کاربردهای این ریشه در قرآن مرتبط با موضوع پژوهش حاضر و در حیطه معنایی دلیل می‌باشد که به صورت اسمی و فعلی به کار رفته است. تنها کاربرد در ساخت اسمی، واژه حُجّة با ضمه حاء بوده که هفت بار و هیأت فعلی آن نیز سیزده بار در قرآن به کار رفته است.

۳-۱) بررسی ساخت اسمی «حجّة» در قرآن:

آیات بقره: ۱۵۰ و نساء: ۱۶۵ و انعام: ۸۳ و ۱۴۹ و شوری: ۱۵ و ۱۶ و جاثیه: ۲۵ کاربردهای اسمی لفظ حَجَّت می‌باشند، که از این میان تنها در دو آیه (انعام، ۸۳ و ۱۴۹) تعبیر حَجَّت به خداوند نسبت داده شده و کاربردهای دیگر این واژه منتسب به غیر خداوند بوده که در سه مورد به صورت سلبی آمده است. (بقره، ۱۵۰؛ نساء، ۱۶۵؛ شوری، ۱۵) و در آیه ۱۶ شوری با وصف داحضه، از بطلان حَجَّت غیر حکایت دارد.

«دلیل روشن در جهت اثبات مقصود» معنای رایج اهل لغت برای لفظ حجة است و این معنا در آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ...»^{۳۷} با وصف «بالغة» و تقدیم «لله»، به شکلی انحصاری به خداوند نسبت داده شده است. بنا بر گفته اهل لغت، اصل در معنای حجة، «قصد» یا «غلبه» است که هر دو معنا در این آیه صدق می‌کند، و می‌توان حَجَّت را «دلیل واضح در جهت اثبات مقصود و غلبه بر خصم» معنا کرد و مراد از بالغة نیز، رسابودن آن در مقام تأمین هدف مورد احتیاج است.^{۳۸} زیرا حَجَّت الهی، ظنی نبوده بلکه مبتنی بر علم است،^{۳۹} و راه هرگونه تردید و یا عذری را بر مخالفان می‌بندد. باید توجه داشت که کاربرست تعبیر حجة بالغة از باب استعاره مکنیه و یا مجاز عقلی برشمردن اسناد بلوغ بر حَجَّت، چندان موجه نیست زیرا واژه بلوغ شهرت معنایی در به دست آوردن مقصود داشته و نیازی به استعاره‌انگاری این معنا برای حَجَّت و تشبیه آن بر رونده در حال حرکت به سوی مقصود نیست.^{۴۰}

در مقابل این حصر، آیه «وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...»^{۴۱} از الهام و القای حَجَّت الهی به برخی بندگان خاص خداوند خبر می‌دهد. به گفته ابن عاشور، ایتاء به معنای اعطاء است که کاربرد حقیقی آن برای اجسام بوده، و کاربرد آن برای تعلیم علوم و افاده آداب نیک و انتقال معنا، مجاز شمرده می‌شود.^{۴۲}

مراد از حَجَّت اعطایی خداوند بر ابراهیم، گفتار استدلالی برآمده از نیروی عقل و الهام فطری حضرت در مواجهه با قومش است که آیات ۷۶ تا ۸۲ ناظر بر آنهاست. از آنجا که «آئینا» حاکی از شایستگی و حالت پذیرش طرف مقابل نیز

^{۳۷}. انعام، ۱۴۹.

^{۳۸}. زحیلی، التفسیر الوسیط، ۶۲۳/۱.

^{۳۹}. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۳۲۶/۱۰.

^{۴۰}. ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۱۲/۷ - ۱۱۳.

^{۴۱}. انعام، ۸۳.

^{۴۲}. همان، ۱۹۰/۶.

هست،^{۴۳} می‌توان نتیجه گرفت که حجت مختص خداوند، با لحاظ ظرفیت افراد، قابلیت الهام و افاضه از جانب خداوند به شایستگان را داشته در حالی که همچنان از عظمت و فخامت بهره مند است.^{۴۴}

در این آیه حجت از جنس کلام و گفتار بود در حالی که مفسران در آیاتی دیگر مصادیق غیرکلامی (آفاقی و انفسی) نیز برای آن برشمرده‌اند؛ از جمله حجت بالغه الهی در آیه ۱۴۹ انعام به «کتاب یا رسول»^{۴۵} و نیز «عقل و فطرت»^{۴۶} تفسیر شده است. آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ»^{۴۷} که به سبب ارسال رسولان، هرگونه حجتی را از مردم سلب می‌کند، گویی رسالت پیامبران الهی را به عنوان اتمام حجتی برای مردم معرفی می‌کند. این آیه از جمله آیاتی است که حجت را از غیر خدا نفی می‌کند. سلب حجت با قید «بعد الرسل» این سوال را برمی‌انگیزد که آیا قبل از ارسال رسل، مردم حجتی در برابر خداوند داشته‌اند یا خیر؟ که در پاسخ این سوال جایگاه عقل به عنوان حجتی الهی در کلام مفسران (معتزلی و غیر آنان) رخ می‌نماید.

در این رابطه معتزله با اصالت بخشی به عقل در برابر نقل، بر این باورند که خداوند پیش از ارسال رسل، با ادله عقلی زمینه معرفت را برای انسان مهیا کرده و آمدن پیامبران نه عدل بلکه رحمتی از جانب خداست؛ به گونه‌ای که مؤاخذه خداوند بر قبایح حتی بدون ارسال رسل هم عدل به حساب می‌آید. با توجه به این رویکرد و به گفته صاحب کشف، خداوند انسان را به سبب عقول به اصل توحید رهنمون کرده و رسالت پیامبران صرفاً به منزله تنبیه در برابر غفلت انسان و اتمام حجت برای فزونی در تزکیه و ترفیع درجات سعادت انسان است.^{۴۸}

در مقابل رویکرد معتزلی، دیدگاه عموم مفسران است که ارسال رسولان را اتمام حجتی مبتنی بر عدل می‌داند. در این دیدگاه، عقل در کنار شرع معتبر است اما اصل بر شرع نازل شده توسط رسولان است که قابلیت تخطئه و یا استکمال عقل را داشته و نقش عقل تفهیم شرع است نه ابطال آن.^{۴۹} بنابر این دیدگاه، عقل عملی انسان (که داعی به حق است و بر حسن و

^{۴۳}. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۴۶

^{۴۴}. اسم اشاره دور «تلك» و ضمیر «نا» دلالت بر تعظیم و تفخیم دارند.

^{۴۵}. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۲۹۵/۴؛ صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۳۲۶/۱۰

^{۴۶}. صادقی تهرانی، همان

^{۴۷}. نساء، ۱۶۵

^{۴۸}. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۵۹۱/۱

^{۴۹}. صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن، ۴۵۳/۷

قبح اعمال، حکم می‌کند) به دلیل اتکا بر احساسات فطری و باطنی که خود عامل اختلاف است، مانع به فعلیت رسیدن عقل نظری بالقوه (که وظیفه اش تشخیص حقیقت است) می‌شود و به تنهایی برای وصول به سعادت کافی نیست.^{۵۰}

با این توضیح و بر اساس آیه «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» حجت قاطع الهی که هر بهانه‌ای را از مردم سلب می‌کند، مجموعه ای از ارسال رسولان همراه با پیام‌های انذار و تبشیر و همچنین عقل است.

از دیگر آیاتی که حجت در بیانی سلبی برای غیر خدا به کار رفته آیه «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ...»^{۵۱} است که خداوند با حکم تغییر قبله از بیت المقدس به کعبه، حجت را از «الناس» علیه پیامبر (ص) و مسلمانان سلب کرده و از طرفی «الذین ظلموا منهم» استثنای از «الناس» شده‌اند. آیا این استثنا در مقام اثبات حجت برای ظالمان است یا خیر؟

برای تبیین این موضوع، شناسایی «الناس» و استثنای «الذین ظلموا منهم» اهمیت دارد. در منابع تفسیری، گفته‌های متعددی درباره مراد از «الناس» و «الذین ظلموا منهم» آمده است؛ از جمله: مراد از «الناس»، یهودیان و مشرکان مکه و مراد از «الذین ظلموا منهم» منکران متعصب هستند،^{۵۲} یا «الناس» به یهودیان و «الذین ظلموا منهم» به منکران یهود و کفار قریش اشاره دارد،^{۵۳} و یا «الناس» عموم مردم و «الذین ظلموا منهم» یهود و دیگر منکران هستند.^{۵۴} یهودیان به سبب معلومات حاصل از تورات، نمازگزاردن پیامبر به سمت بیت المقدس را بهانه‌ای برای ایراد بر ایشان دانسته و از طرفی مشرکان مکه نیز ترک قبله ابراهیمی و نماز گزاردن به سمت بیت المقدس را دستاویز اعتراض بر پیامبر (ص) قرار داده بودند. از آنجا که در سیاق آیات قبل با محوریت تحویل قبله (از آیه ۱۴۲ تا ۱۵۱)، تعبیرهای عام «الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» در آیه ۱۴۴ و ۱۴۵ و «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ» در آیه ۱۴۶ برای قوم یهود - فارغ از رابطه این دو عنوان با اهل کتاب - به کار رفته، می‌توان گفت که لفظ «الناس» در آیه ۱۵۰ اشاره به عموم مردم داشته و اختصاص به یهود و یا مشرکان عرب ندارد و از طرفی مراد از استثنای «الذین ظلموا منهم» همه منکران و مخالفان اعم از متعصبان یهود و مشرکان می‌باشد. خداوند با حکم تغییر قبله از بیت المقدس به سمت کعبه حجت را از عموم مردم در جهت اعتراض و بهانه‌تراشی علیه پیامبر (ص) سلب می‌کند، حال در پی جویی اثبات یا عدم اثبات «حجة» برای ظالمان، چند دیدگاه از مفسران مطرح است؛ برخی، استثنای به کار رفته را استثنای متصل دانسته

^{۵۰}. نک: طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴/۲

^{۵۱}. بقره، ۱۵۰

^{۵۲}. رک: زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۲۰۶/۱؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۴۲۸/۱

^{۵۳}. رک: ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۲۲۵/۱؛ فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۱۹/۴ - ۱۲۰؛ طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۳۲۸/۱

^{۵۴}. رک: ابن عطیه، همان

و معنای حجت را غیر معنای حقیقی بیان کرده،^{۵۵} و گروهی استثناء را منقطع و «الّا» را به معنای «لکن» دانسته،^{۵۶} و در نتیجه آیه را در مقام اثبات حجت برای ظالمان نمی‌دانند. برخی دیگر از مفسران، استثنای به‌کار رفته را به منظور مبالغه در نفی حجت از ظالمان دانسته،^{۵۷} و برخی هم «الّا» را به معنای «واو عطف» دانسته که زجاج این قول را باطل می‌شمارد.^{۵۸} بر اساس نظر اول، طیف ظالمان از مجموع مردمانی که با تغییر قبله، حجت از آنان سلب گردیده استنا شده‌اند که خود، فهم آیه را دشوار می‌کند زیرا چگونه ممکن است دیگران فاقد حجت ولی ظالمان از آن برخوردار باشند؟

گروهی از مفسران، با ذکر وجوهی در توجیه حجت نامیدن ادعا و شبهات باطل ظالمان کوشیده‌اند. از جمله این که، واژه حجت در لغت به هر دلیلی (اعم از حق و باطل) اطلاق می‌گردد و کاربرد آن برای ظالمان، از باب مشابهت در معنای لغوی است چرا که منکران با گفتاری باطل و بهانه‌های بی‌اساس، قصد اثبات ادعای خود و غلبه بر گروه مقابل را داشتند.^{۵۹} و یا این که کاربرد لفظ حجت برای منکران اطلاقی حقیقی نبوده بلکه بر مبنای زعم و گمان خود منکران، شبهاتشان در اطلاقی مجازی حجت نامیده شده است.^{۶۰}

به‌رغم توجیهات مفسران، می‌توان گفت «لَيْلًا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَىٰ حُجَّةٍ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ» ضمن تصریح در سلب حجت از عموم مردم، صراحتی در اثبات حجت برای ظالمان و منکران نداشته و استثنای مطرح شده به فرض که متصل باشد ظالمان را از عموم مردم در تأثیرپذیری از اتمام حجت الهی و پذیرش حقانیت پیامبر (ص) استثنا می‌کند و این به معنای برخورداری آنان از حجت نیست بلکه ناظر بر لجاجت و تعصب آنان در برابر حق است چنان‌که در آیات ۱۴۴ و ۱۴۵ از همین سیاق با بیان «... إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ. وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ...»^{۶۱} به عناد و حق ناپذیری گروهی از مخالفان اشاره شده است.

چنان‌که گفته شد مفسران برخی کاربردهای حجت برای غیر خدا را در معنایی غیر از معنای حقیقی دانسته‌اند؛ در آیات «وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ...»^{۶۲} و «وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا

^{۵۵}. به نقل از: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۲۰/۴؛ آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۴۱۵/۸؛ ابن‌عاشور، التحریر و

التنویر، ۴۶/۲

^{۵۶}. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۴۹۳/۱

^{۵۷}. بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۱۱۳/۱ و ۱۱۴

^{۵۸}. به نقل از: فخر رازی، مفاتیح الغیب، ۱۲۰/۴؛ قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، ۱۶۹/۲

^{۵۹}. فخر رازی، همان؛ بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۱۱۴/۱؛ آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۴۱۵/۸

^{۶۰}. ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۴۶/۲

^{۶۱}. بقره، ۱۴۴

^{۶۲}. شوری، ۱۶

كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا انْتُوا بِآبَائِنَا...»^{۶۳}، دلایل و بهانه‌های مخالفان حق و منکران معاد با لفظ حجت به کار رفته، در حالی که در هر دو آیه، قرائن کلامی ناظر بر بی اعتباری دلایل آنان آمده است. در آیه اول علاوه بر وصف «داحضة»، نفی حجت بین پیامبر و مخالفان «لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُم»^{۶۴}، و در آیه دوم استثناء در جمله‌ای غیرایجابی، تصریح بر کاربرد حجت برای دلایل پوچ و غیرمنطقی دارد. مفسران این کاربرد را یا از باب طعنه بر منکران دانسته،^{۶۵} و یا از قبیل مثل «تحية بينهم ضرب وجيع»^{۶۶} که گویای بی حجتی آنان است، و یا از نوع مجازات با آنان؛^{۶۷} بدین معنا که خداوند برای الزام مخالفان بر پذیرش حق، ادعاهای باطلشان را بر اساس گمان خودشان «حجت» قلمداد نموده و سپس در ادامه، با اعلان بطلان دلایل آنان، حجت خود را در اثبات حق، قطعی و تمام می‌کند.

همچنین می‌توان این وجه را افزود که حجت در این آیات صرفاً در معنای لغوی و عام آن شامل دلیل درست و نادرست به کار رفته است.

۳-۱-۱) نسبت معنای لغوی حجت با کاربرد قرآنی:

از واکاوی کاربردهای اسمی حجت در قرآن می‌توان نتیجه گرفت که معنای لغوی حجت با کاربرد قرآنی آن هیچ‌گونه تغایر و تخالفی در اصل مفهوم پایه نداشته و معنای «دلیل و برهان اثبات کننده ادعا» در همه کاربردها جریان دارد، با این تمایز که در کاربردهای قرآنی قید توصیفی «برحق بودن» لحاظ شده و در مواردی که کاربرد حجت برای غیر جبهه حق است یا در بیانی سلبی آمده و با اشاره‌ای به بطلان و غیر عقلانی بودن آن دلایل شده است.

۳-۱-۲) نسبت معنای قرآنی حجت با مصطلحات منطقی و اصولی آن:

مفهوم قرآنی حجت همسو با مصطلح منطقی آن، در راستای کشف مجهولات است؛ مجهولات ناشی از غفلت و عدم آگاهی و یا تعصب در برابر معلومات مطابق واقع. استدلال‌های عقلی و منطقی متعدد قرآن در صورت‌های قیاس، استقراء و تمثیل و نیز نمونه‌های برهان، خطابه و جدل در کلام وحی - که بحث پیرامون آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد - حاکی از پیوند این مفهوم در قرآن و منطق و نیز سازگاری آیات قرآن با استدلال‌های منطقی است.

^{۶۳}. جائیه، ۲۵.

^{۶۴}. شوری، ۱۵.

^{۶۵}. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۲۹۲/۴؛ آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۵۲/۱۳؛ ابن عاشور،

التحریر و التنویر، ۳۷۹/۲۵.

^{۶۶}. زمخشری، همان؛ آلوسی، همان.

^{۶۷}. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۱۵۲/۲۶ و ۱۵۲/۲۷؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۳۲/۲۵.

پیرامون رابطه مفهوم این واژه در قرآن و علم اصول نیز می‌توان اذعان داشت که علی‌رغم پیوند و مطابقت معنای پایه‌ای در کاربرد قرآنی و اصولی، هر یک از این دو در بیانی خاص و متمایز به تبیین مفهوم و کاربردهای آن پرداخته‌اند. چنان‌که حجت در قرآن در اصل به معنای دلایل قاطع و روشن الهی در اثبات حقانیت دین و با هدف هدایت بشر است در حالی‌که در علم اصول به معنای دلیل و منبع استنباط احکام شرعی برای فقیه است و در کاربرد قرآنی به قطعیت رفع‌کننده هرگونه شک و تردید است در حالی‌که کاربرد اصولی آن به‌عنوان دلیل ظنی مبین حکم شرعی در مقام شک و تردید است که علی‌رغم اعتبار، افاده قطع و یقین نمی‌کند.

۳-۲) بررسی ساخت‌های فعلی ریشه «حَجَّ» در قرآن:

از بین ۲۰ کاربرد ریشه «حَجَّ» در قرآن که در حیطه معنایی دلیل و استدلال هستند، ۷ مورد در ساخت اسمی است که بحث آن گذشت و ۱۳ مورد در ساخت فعلی به‌کاررفته است که هیچ‌یک از این افعال، به‌صورت مجرد نبوده بلکه در ابواب مزید مفاعله (با بیشترین بسامد ۵ بار در صیغه‌های ماضی و ۷ بار در صیغه‌های مضارع) و تفاعل (یک‌بار در صیغه مضارع) به‌کاررفته‌اند.

تنها کاربرد فعل مجرد این ریشه آیه «إِنَّ الصَّافَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ...»^{۶۸} است که با حفظ اصل معنای ریشه، به معنای «قصد خانه خداکردن از طریق انجام مناسک و عبادات مربوط به آن» است، بنابراین، تمام کاربردهای فعلی مرتبط با حیطه دلیل و استدلال، مزید هستند. انتقال فعل از ساختار مجرد به مزید، معانی جدیدی مانند مشارکت را می‌افزاید که از معانی غالب برای ابواب مفاعله و تفاعل است و تحلیل معنایی این افعال بر همین اساس صورت خواهد گرفت.

۱۲ کاربرد قرآنی ریشه «حَجَّجَ» در باب مفاعله با صیغه‌های ماضی «حَجَّجَ (بقره: ۲۵۸)،

حَاجُّوكُمْ (آل عمران: ۲۰)، حَاجَّكَ (آل عمران: ۶۱)، حَاجَّجْتُمْ (آل عمران: ۶۶)، حَاجَّجَهُ (انعام: ۸۰) و مضارع «لِيُحَاجُّوكُمْ (بقره: ۷۶)، أَتَحَاجُّونَنَا (بقره: ۱۳۹)، لِمَ تَحَاجُّونَ آلَ عِمْرَانَ (۶۵ و ۶۶)، يُحَاجُّوكُمُ (آل عمران: ۷۳)، أَتَحَاجُّونِي (انعام: ۸۰)، يُحَاجُّونَ (شوری: ۱۶)» است که این باب در نظر صرفیان متحمل معنای مشارکت و یا به تعبیری مقابله در فعل نیز می‌باشد. از دیگر معانی منقول برای باب مفاعله، تعدیه، کثرت و مبالغه، استمرار و تداوم،^{۶۹} است که در کاربردهای قرآنی این ریشه

^{۶۸}. بقره، ۱۵۸

^{۶۹}. رک: استرآبادی، شرح شافیه ابن حاجب، ۹۶/۱ - ۹۹؛ صبحی‌صالح، دراسات فی فقه اللغة، ۳۳۷؛ راجحی، التطبيق الصرفی، ۳۳

نیز نمود یافته و مفسران در مواردی آن را مفید معنای باب افتعال نیز دانسته‌اند. عالمان صرف برای باب تفاعل که یک مورد صیغه مضارع «يَتَحَاوَنُ (غافر: ۴۷)» در قرآن به کاررفته معانی غالب و رایج مشارکت، تظاهر، قصد و طلب، تدریج و... را آورده‌اند.^{۷۰}

۳- ۲- ۱) کاربردهای باب مفاعله:

در قرآن ریشه حجج در باب افتعال به کار نرفته، اما مفسران برخی کاربردهای باب مفاعله را مفید معنای آن دانسته‌اند که در ادامه، ضمن بررسی ارتباط معنایی و تفاوت‌های این ابواب، رابطه محاجه و احتجاج تبیین خواهد شد.

عالمان صرف در توضیح مشارکت به عنوان معنای رایج باب مفاعله آورده‌اند که مشارکین در مفاعله علاوه بر نقش فاعلی، نقش مفعولی نیز دارند به گونه‌ای که یکی از آنان فاعل فعل و دیگری دریافت کننده اثر فعل یا مقابله کننده با فعل است و این در حالیست که فعل از همه مشارکین صادر می شود به گونه‌ای که به تعبیر علوم العربیه، یک طرف فاعلیت صریح و مفعولیت ضمنی داشته و طرف مقابل مفعولیت صریح و فاعلیت ضمنی؛^{۷۱} مشارکین در «محاجّه» های قرآنی، اهل کتاب با خودشان، اهل کتاب به طور کلی و یا یهود و نصاری به طور مجزا با پیامبر اسلام (ص) و مسلمانان، فرمانروای مشرک عصر حضرت ابراهیم (ع) و نیز قوم حضرت با ایشان می باشند. در برخی از آیات، موضوع مورد محاجه به صراحت آمده،^{۷۲} و در برخی آیات، قابل برداشت از مفهوم آیه و یا سیاق آیات است.^{۷۳} غالباً موضوعات در کاربردهای لفظی محاجه، خداوند، حقانیت دین الهی و رسالت پیامبر خاتم و نبوت حضرات ابراهیم و عیسی هستند.

عموماً در آیات قرآن، جبهه حق و پیامبران الهی به عنوان ضمیر فاعلی محاجه نیامده بلکه در مقام ضمیر مفعولی ذکر شده‌اند به جز دو آیه بقره، ۷۶ و آل عمران، ۷۳ که مرجع ضمائر فاعلی در هر دو آیه، مسلمانان و ضمیر مفعولی کُم، یهودیان می باشند و این در حالیست که هر دو آیه حاکی از گفتگوی یهودیان در میان خودشان است که یکدیگر را از اظهار معلومات و آموزه های تورات به دلیل جلوگیری از محاجه مسلمانان با آنان با بهره بردن از این معلومات بر حذر می دارند. با این که در منابع صرفی هر یک از مشارکین در معنی فاعل و مفعول هر دو هستند و اختیار در نصب و رفع هریک وجود دارد،^{۷۴} اما با نظر به حکیمانه بودن کلام قرآن چه بسا بتوان عدم انتساب فاعل به جبهه حق در کاربردهای قرآنی باب مفاعله را دال بر

^{۷۰}. ابن عصفور، الممتع فی التصریف، ۱۰۲؛ استرآبادی، همان، ۹۹/۸ - ۱۰۳؛ راجحی، همان

^{۷۱}. حسینی طهرانی، علوم العربیه، ۹۳/۱

^{۷۲}. بقره، ۷۶؛ بقره، ۱۳۹؛ بقره، ۲۵۸؛ آل عمران، ۶۱ و ۶۵؛ أنعام، ۸۰؛ شوری، ۱۶

^{۷۳}. آل عمران، ۲۰ و ۶۶ و ۷۳

^{۷۴}. ابن یعیش، شرح الملوکی فی التصریف، ۷۳

آغازگری احتجاجات توسط مخالفان دانست و به همین جهت است که جبهه حق در کاربردهای لفظی محاجه نقش مفعولی و مقابله‌ای در برابر فعل داشته و گویا پیامبران و پیروانشان در پاسخ به دلایل مخالفان و شبهات منکران حجت‌ها و دلایل عقلانی را عرضه می‌کردند. قید آغازگری فعل برای فاعل مفاعله در تفسیر ابن‌عرفه آمده،^{۷۵} هرچند در بسیاری از منابع صرفی و تفسیری شواهدی بر آن یافت نشد.

نکته قابل توجه اینست که در تمام کاربردها با این‌که جبهه حق آغازگر محاجه نبوده، اما خداوند پاسخ قاطع و استدلالی را در مقابل دلایل و گمان‌های باطل مخالفان نازل فرموده است و این نشان‌دهنده اینست که نهی و منعی در اصل محاجه وجود ندارد و آیات بسیاری از قرآن که در مقام حجت‌قولی و عملی نازل شده گواه بر این مطلب است، هرچند می‌توان گفت چه بسا دلیل آغازگر نبودن پیامبران در محاجه، اعلان بی‌اعتباری و داحضه بودن دلایل مخالفان است.

۳-۲-۱) محاجه به معنای احتجاج:

با اینکه در قرآن فعلی از ریشه حجج در باب افتعال ذکر نشده لیکن مفسران در برخی آیات، معنای باب مفاعله را پذیرفته و آن را در معنای احتجاج (باب افتعال) دانسته‌اند. به‌عنوان نمونه ابن‌عاشور و بیضاوی در آیه ۷۶ سوره بقره «... قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ...» که درباره برخی از معاندان یهود است که هم‌کیشان بی‌غرض خویش را از بازگ کردن اسرار کتاب آسمانی‌شان پیرامون حقانیت رسول خاتم (ص) با هدف مسدود کردن راه محاجه مسلمانان با یهودیان باز می‌داشتند، لیحاجوکم را به معنای لیحتجوا علیکم دانسته،^{۷۶} و ابن‌عاشور ضمن تأیید وقوع احتجاج، انجام فعل از دو طرف را نفی می‌کند.^{۷۷} صاحب روح المعانی ضمن بیان همین نظر، کار بست مفاعله در این آیه را نه مشارکت بلکه مبالغه و کثرت بیان می‌کند.^{۷۸} ممکن است مفسران به سبب تأکید بر بطلان دلایل مخالفان، سعی در انتفای تحقق معنای حجت‌آوری آنان داشته و معنای مشارکت در محاجه را پذیرفته و یا توجیه می‌کنند. چنان‌که روح المعانی به نقل از ابن‌تمجید وجه پذیرش معنای مشارکت برای محاجه توسط برخی شارحان را کفایت حجت‌آوری یک طرف و سماع طرف مقابل در تحقق مشارکت بیان می‌کند.^{۷۹} التحریر نیز در تفسیر آیه ۸۰ سوره انعام «وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ...»، ضمن اشاره

^{۷۵}. ابن‌عرفه، تفسیر ابن‌عرفه، ۱۷۰/۲

^{۷۶}. بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۸۹/۱؛ ابن‌عاشور، التحریر و التنویر، ۵۵۴/۱

^{۷۷}. ابن‌عاشور، همان

^{۷۸}. آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۳۰۰/۸

^{۷۹}. رک: آلوسی، همان

به طرفینی بودن احتجاج حقیقی، محاجه را به معنای احتجاج گرفته و تحقق طرفینی بودن فعل را با حجت‌آوری یک طرف و تلاش طرف مقابل برای دفع آن کافی می‌داند.^{۸۰}

— وجه تمایز بین محاجه و احتجاج:

«احتجاج» از باب افتعال و به معنای «اقامه حجت بر مدعا» است و معنای غالب این باب، مطاوعه (اثرپذیری) بوده و مشارکت، اتخاذ، طلب، کوشش و مبالغه در انجام فعل از دیگر معانی آن ذکر شده‌اند.^{۸۱} بر این اساس می‌توان وجه تمایز محاجه و احتجاج را این‌گونه تبیین کرد که محاجه، تبادل و تضارب دلایل و حجت‌ها - اعم از دلایل حق و عالمانه یا دلایل باطل و از سر جهل - از سوی مشارکین است ولی هدف در احتجاج، اظهار حجت توسط یکی از طرفین بوده که نتیجه آن می‌تواند سماع، توجه، و بالاتر از همه درک و پذیرش این حجت‌ها توسط طرف مقابل باشد. البته چنان‌که گفته شد معنای مشارکت جزء معانی غیر غالب برای افتعال نیز هست اما صرفی‌ان در تفاوت معنای مشارکت در مفاعله و افتعال آورده‌اند که در مفاعله، ضمن صدور فعل از همه مشارکین، یکی فاعل و دیگری مفعول است و به تعبیر صبحی صالح مشارکت برای فاعل، حقیقی و برای مفعول، مجازی است؛^{۸۲} در حالی که مشترکین در باب افتعال به صورت فاعل بوده و مفعولیت هیچ‌کدام مورد نظر نیست.

۳- ۲- ۱- محاجه به معنای مجادله و مخاصمه:

از واژگان مرتبط با محاجه که در قرآن نیز به کار رفته، لفظ مجادله است، و گاه مفسران محاجه را مجادله و یا مخاصمه معنا کرده‌اند. مانند آیه ۱۳۹ سوره بقره «قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ...» که به محاجه اهل کتاب با مسلمانان درباره خدا اشاره دارد. از آنجا که در ذات خدا محاجه‌ای نیست مفسران مراد از «فی الله» را «فی شأن الله» بیان کرده و قائل به شأنی از شئون الهی در اصطوفای پیامبر و دین خاتم هستند که محل تقابل اهل کتاب با مسلمانان نیز هست.^{۸۳}

^{۸۰}. ابن عاشور، التحرير و التنوير، ۱۸۲/۶

^{۸۱}. رک: ابن عصفور، الممتع فی التصريف، ۱۰۶- ۱۰۷؛ استرآبادی، شرح شافیه ابن حجاب، ۱۰۸/۱- ۱۱۰؛ صبحی صالح، دراسات فی فقه اللغة، ۳۳۷

^{۸۲}. رک: صبحی صالح، همان

^{۸۳}. زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، ۱۹۷/۱؛ بیضاوی، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، ۱۰۹/۸؛ آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، ۳۹۶/۸؛ ابن عاشور، التحرير و التنوير، ۷۲۶/۱

از دیگر آیاتی که مفسران محاجه را به معنای مجادله دانسته‌اند، آیه «فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ...»^{۸۴} است که «فَإِنْ حَاجُّوكَ» را «فَإِنْ جَادَلُوكَ فِي الدِّينِ» معنا کرده^{۸۵} و آیه درباره محاجه اهل کتاب با پیامبر (ص) پیرامون اختلافشان در پذیرش دین است، اختلافی که اهل کتاب برخاسته از عقلانیت و اجتهاد خود می‌پنداشتند، نه از بغی و غرور.^{۸۶} خداوند در مقابل، پیامبر را امر به ارائه حجت در اثبات حقانیت عقیده خویش می‌کند و با توجه به «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» در آیه قبل، وحدت دین همان حجت قطعی است که موجب تسلیم شدن مخالفان شده و در صورت عدم تسلیم، حجتی دیگر نیز در آنان تاثیری ندارد «وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ»^{۸۷}.

در این دو نمونه آیات، گفتگوهای خصمانه و از سر لجاجت مخالفان در مقابل پیامبر (ص) و پیروانش، به محاجه تعبیر شده و از آن جا که محاجه‌های آنان بر پایه دلایل محکم و واقعی بنا نشده در تفاسیر معنای مجادله یافته است.

مجادله با معانی «مناظره و مخاصمه»^{۸۸} مصدر باب مفاعله از ریشه جَدَل است که برای جَدَل معانی «تاباندن و پیچاندن با شدت»^{۸۹}، «استخوان محکمی که نمی‌شکند»^{۹۰} و «بر زمین افکندن و اسقاط کسی»^{۹۱} ذکر شده است. جَدَل اسم مصدر از ریشه جَدَل به معنای «شدت خصومت» و در اصطلاح «مقابله حجت با حجت با هدف غلبه بر خصم و نه اظهارحق» تعریف شده است.^{۹۲} ابن منظور اصل در معنای اصطلاحی جَدَل را «به زمین زدن» دانسته چنان‌که مجادل با غلبه بر حریف، قصد زمین زدن او را دارد،^{۹۳} و راغب اصفهانی اصل معنا را «پیچ دادن ریسمان» بیان کرده، با این توجیه که کسی که جدل می‌کند قصد دارد طرف مقابل خویش را از رأیی به رأی دیگر پیچاند و درنهایت از رأی خویش باز دارد.^{۹۴}

^{۸۴}. آل عمران، ۲۰

^{۸۵}. زمخشری، همان، ۳۴۶/۱

^{۸۶}. رک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۲۲/۲

^{۸۷}. آل عمران، ۲۰

^{۸۸}. جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ۱۶۵۲/۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۰۵/۱۱؛ قیومی، المصباح المنیر، ۹۳/۱

^{۸۹}. جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، ۱۶۵۳/۴؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۰۳/۱۱

^{۹۰}. ابن منظور، همان؛ زبیدی، تاج العروس من جواهر القاموس، ۱۰۱/۱۴

^{۹۱}. ازهری، تهذیب اللغة، ۳۴۲/۱۰؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۰۴/۱۱

^{۹۲}. ابن منظور، لسان العرب، ۱۰۵/۱۱

^{۹۳}. ابن منظور، همان؛ این نظر توسط راغب اصفهانی نیز در ص ۱۹۰ مفردات الفاظ القرآن نقل قول شده است.

^{۹۴}. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ۱۸۹

در تفاوت بین جَدَل و مجادله، گرچه برخی جَدَل را بر طریق باطل و با هدف مغالبه، و مجادله را برای اظهار حق دانسته‌اند،^{۹۵} اما کاربردهای قرآنی نشان می‌دهد که گاهی مجادله به تلاش حق‌طلبانه انبیاء در جهت بازداشتن قوم‌شان از عقاید باطل و هدایت آن‌ها اطلاق شده (مانند: هود، ۳۲ و نحل، ۱۲۵) و گاهی مطلقاً مخاصمه (مانند: نساء، ۱۰۹ و غافر، ۳۵).

با این توضیح می‌توان گفت در آیات مورد بحث و سیاق آن‌ها، چون مخالفان (اهل کتاب) در اثبات دعوی خود از دلیل حق استفاده نکردند، محاجه آنان نه در مسیر اثبات صدق و حقانیت ادعایشان بلکه صرفاً در مقام اعلان مخالفت و دشمنی با پیامبر (ص) و بازگرداندن مسلمانان است و به همین جهت مفسران محاجه را در معنای مجادله به کار برده‌اند. مؤید این نظر، سخن ابوهلال عسکری است که هدف در محاجه را آشکار شدن حجت احتجاج‌کننده و در مجادله، بازگرداندن حریف از رأی و عقیده خویش بیان می‌کند.^{۹۶}

همچنین برخی مفسران در آیاتی که دشمنان بدون قصد اظهار حق، صرفاً در پی اعلان مخالفت با دعوت الهی به گفتگو پرداخته‌اند، محاجه را مخاصمه معنا کرده‌اند. مانند محاجه نمرود با حضرت ابراهیم (ع) در آیه ۲۵۸ سوره بقره «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ...» که درباره دعوت توحیدی حضرت ابراهیم (ع) با ارائه حجتی واضح پیرامون تدبیر الهی در احیا و اماته هست و نمرود در مقابل به سبب غرور یا جهل مغالطه نموده و احیا و اماته را به خود نسبت می‌دهد.^{۹۷}

۳-۲-۲ کاربرد در باب تفاعل:

ریشه حجج تنها یک بار در باب تفاعل و در آیه «وَإِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ...»^{۹۸} به کار رفته که بیانگر گفتگوی اهل دوزخ در آتش و عذرآوری و درخواست کمک فرودستان از سردمداران باطل و رد درخواستشان با اذعان به بی‌اثر بودن برتری‌های ادعایی دنیوی است.

— مقایسه کاربردهای باب مفاعله و کاربرد باب تفاعل:

^{۹۵}. طریحی، مجمع البحرین، ۳۳۶/۵

^{۹۶}. عسکری، معجم الفروق اللغویة، ۱۵۸

^{۹۷}. رک: ابن عاشور، التحرير و التئیر، ۵۰۵/۲

^{۹۸}. غافر، ۴۷

در هر دو باب «مفاعله» و «تفاعل» معنای مشارکت وجود دارد، با این تفاوت که در تفاعل، نظری به مفعولیت هیچ‌یک از مشارکین نبوده هرچند مفعول یکدیگر باشند و به همین جهت هر دو طرف به صورت فاعلی می‌آیند. در حالی که در مفاعله یکی از مشارکین، فاعلیت صریح و مفعولیت ضمنی و دیگری مفعولیت صریح و فاعلیت ضمنی دارد.^{۹۹} بر این اساس می‌توان گفت کاربرد باب مفاعله از ریشه حجج در قرآن در مواردی است که یک طرف، جبهه حق همراه با ارائه حجت واقعی و استدلال منطقی بوده و طرف مقابل، جبهه باطل با دلایل سست و مغالطه‌آمیز؛ این حالت با کاربرد فاعلی و مفعولی مشارکان در مفاعله متناسب است اما در تک‌کاربرد باب تفاعل، هر دو گروه، اهل باطل بوده و گفتگو و عذرآوری‌شان فاقد حجت حقیقی و در جهت اثبات ادعا و درخواستی باطل است از این رو فعل در باب تفاعل آمده تا نقش فاعلی هر دو طرف و نبود جنبه واکنشی آن‌ها برجسته شود.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

۱- در نسبت سنجی با معنای لغوی، حجت منطقی توسعه مفهومی داشته و شامل هر دلیل معتبر (اعم از قطعی و ظنی) می‌شود، در حالی که حجت اصولی تخصیصی فنی یافته و با خارج کردن ادله قطعی و اصول عملی، این اصطلاح منحصرأ به دلیل ظنی معتبر از سوی شارع اطلاق می‌شود.

۲- مفهوم قرآنی حجت در هدف کشف حقیقت و به کارگیری استدلال عقلی، با منطق هم‌سو است؛ لکن با مصطلح اصولی تمایز بنیادین دارد، زیرا حجت در قرآن اصولاً دلیل قطعی و الهی برای هدایت است، در حالی که در علم اصول، به دلیل ظنی معتبر برای استنباط احکام شرعی اطلاق می‌شود.

۳- واژه «حجة» که تنها ساخت اسمی ریشه حجج در حوزه معنایی دلیل و استدلال است، به معنای «دلیلی روشن در جهت اثبات مقصود که به حق رسا به هدف مورد احتجاج است» به خداوند اختصاص داشته و یا از جانب او در قالب مصادیق کلامی و غیرکلامی به شایستگان افاضه می‌شود. در مواردی هم که به غیر خدا نسبت داده شده، یا به صورت سلبی (نفی حجت حقیقی) آمده یا بطلان آن تصریح شده است.

۴- کاربرد «حجت» برای دلایل باطل مخالفان، صرفاً به دلیل مشابهت لغوی و از باب «مجازات با خصم» است تا اعلانی بر ناکارآمدی دلایل و اثبات عجزشان در مقابل حق باشد.

۵- کاربردهای فعلی ریشه حجج در حوزه معنایی دلیل، مزید و عمدتاً در باب مفاعله هستند. این باب بر مشارکت طرفینی دلالت دارد، مشارکتی که به لحاظ صرفی و نه حدی، یک طرف در فاعلیت و کنش‌گری و طرف دیگر در مقابله با فعل به عنوان مفعول صراحت دارد، هرچند هر دو طرف نیز کننده فعل باشند. در کاربردهای قرآنی، همواره مخالفان انبیا و جبهه باطل در

^{۹۹}. رک: استرآبادی، شرح شافیه ابن حاجب، ۱۰۲/۱؛ صبحی صالح، دراسات فی فقه اللغة، ۳۳۷

مقام فاعل و جبهه حق در مقام مفعول قرا گرفته که نشان‌دهنده آغازگری محاجّه توسط مخالفان و نقشِ مقابله‌ای و مفعولیِ جبهه حق از طریق ارائه دلایل و برهانِ منطقی است.

۶- برخی مفسران کاربردهایی از محاجّه را به معنای احتجاج دانسته‌اند، زیرا حجّت‌آوری به معنای واقعی را برای اهل باطل منتفی می‌دانند. این دیدگاه با تمایز لغوی محاجّه و احتجاج تأیید می‌شود: محاجّه با معنای غالب مشارکت، تبادل دوطرفه دلایل است، درحالی که احتجاج با معنای غالب مطاوعه، حجّت آوردن هر یک از طرفین با هدف اثرگذاری بر دیگری است.

۷- در مواردی که گفتگوی مخالفان، عاری از دلیل و صرفاً برای اعلان دشمنی و بازگرداندن مؤمنان بوده، محاجّه به معنای مجادله و مخاصمه تفسیر شده است.

۸- تک‌کاربرد این ریشه در باب تفاعل، درباره گفتگوی اهل دوزخ که دو گروه هم‌سو در باطل هستند، می‌باشد و مطابق قواعد صرفی، طرفین در این باب جنبه فاعلی و کنش‌گری داشته و جنبه واکنشی و تقابلی آن‌ها مدنظر نیست. این برخلاف باب مفاعله است که طرفین، هم‌سو نبوده و تقابل آن‌ها با ساختار فاعلی (جبهه باطل) - مفعولی (جبهه حق) نمود یافته و نقش مقابله‌ای و پاسخ‌گویی جبهه حق برجسته می‌شود.

منابع:

قرآن كريم.

آلوسی، محمود بن عبدالله. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤١٥ق.

ابن سينا، حسين بن عبدالله. *الاشارات والتنبهات*. تحقيق مجتبى زارعی. قم: موسسه بوستان كتاب، ١٣٩٢.

ابن سينا، حسين بن عبدالله. *الشفاء: المنطق*. تحقيق احمد فؤاد اهواني و ديكران. قم: كتابخانه بزرگ آية الله مرعشى نجفی، ١٤٠٥ق.

ابن عاشور، محمد طاهر. *التحرير والتشوير*. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، ١٤٢٠ق.

ابن عرفه، محمد بن محمد. *تفسير ابن عرفه*. بيروت: دارالكتب العلمية، ٢٠٠٨ م.

ابن عصفور، علي بن مومن. *الممتع في التصريف*. بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٣٢ق.

ابن عطيه، عبدالحق بن غالب. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٢ق.

ابن فارس، احمد. *معجم مقاييس اللغة*. بی جا: دارالفكر، ١٣٩٩ق.

ابن معصوم مدنی، علی بن احمد. *الطراز الأول و الكناز لما عليه من لغة العرب المعول*. مشهد: موسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث، ١٤٢٦ق.

ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ١٤١٤ق.

ابن يعيش، يعيش بن علی. *شرح الملوکی في التصريف*. حلب: مكتبة العربية، ١٣٩٣ق.

ازهری، محمد بن احمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: دار احياء التراث العربي، ٢٠٠١ م.

استرآبادی، محمد بن حسن. *شرح شافية ابن حاجب*. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠٢ق.

انصاری، مرتضی. *فرائد الاصول*. قم: مجمع الفكر الاسلامی، ١٤١٩ق.

- بحرانی، محمدصنقر علی. *اساسيات المنطق*. بيروت: دار جواد الاثمه (ع)، ۱۴۳۵ق.
- بيضاوى، عبدالله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۱۸ق.
- جوهرى، اسماعيل بن حماد. *الصحيح تاج اللغة وصحاح العربية*. بيروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۰۷ق.
- حسن جبل، محمد حسن. *المعجم الاشتقاقى المؤصل لألفاظ القرآن الكريم*. قاهره: مكتبة الآداب، ۲۰۱۰م.
- حسينى طهرانى، هاشم. *علوم العربية*. قم: اخلاق، ۱۳۸۴.
- خوانسارى، محمد. *فرهنگ اصطلاحات منطقى*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگى، ۱۳۷۶.
- راجحى، عبده. *التطبيق الصرفى*. اسكندرية: دار المعرفة الجامعية، بی تا.
- راغب اصفهانی، حسين بن محمد. *مفردات الفاظ القرآن*. تحقيق صفوان عدنان داوودى. بيروت: دار الشاميه، ۱۴۱۲ق.
- زبيدى، مرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. بيروت: دارالفكر، ۱۴۱۴ق.
- زحلى، وهبه. *التفسير الوسيط*. دمشق: دارالفكر، ۱۴۲۲ق.
- زمخشري، محمود بن عمر. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل*. بيروت: دار الكتاب العربى، ۱۴۰۷ق.
- سبحانى، جعفر. *الموجز فى اصول الفقه*. قم: موسسه امام صادق عليه السلام، ۱۴۲۰ق.
- سبزواری، هادى بن مهدى. *شرح المنظومه*. شرح حسن حسن زاده آملی. تحقيق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
- صادقى تهرانى، محمد. *الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن والسنة*. قم: فرهنگ اسلامى، ۱۴۰۶ق.
- صبحى صالح، ابراهيم. *دراسات فى فقه اللغة*. بيروت: دارالعلم للملایین، ۱۳۸۸ق.
- طباطبائی، محمد حسين. *الميزان فى تفسير القرآن*. بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.

- طباطبائی، محمدحسین. *نهایة الحکمة*. قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۲۸ق.
- طبرسی، فضل بن حسن. *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
- عسکری، ابوهلال. *معجم الفروق اللغویه*. قم: موسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم، ۱۴۱۲ق.
- غروی نایینی، محمدحسین. *فوائد الاصول*. تقریر محمدعلی کاظمی خراسانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
- فخررازی، محمد بن عمر. *مفاتیح الغیب التفسیر الکبیر*. بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. *کتاب العین*. قم: موسسه دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. *قاموس المحيط*. بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- فیومی، احمد بن محمد. *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*. قاهره: دارالمعارف، ۱۳۹۷ق.
- قرطبی، محمد بن احمد. *الجامع لأحكام القرآن*. تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- محمدی، علی. *شرح اصول فقه*. قم: دار الفکر، ۱۳۸۷.
- مظفر، محمدرضا. *اصول الفقه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
- مظفر، محمدرضا. *المنطق*. تعلیق غلام رضا فیاضی. قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۹.
- یعقوب نژاد، محمد هادی. *جمعی از محققان. فرهنگ نامه اصول فقه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.