



Qur'an and Textology; Approaches to the Inimitability of the Qur'an*

Sayyed Mohsen Kazemi¹ 

Abstract

In order to interpret revealed texts, we require to adopt specific objectives, principles, rules, and methods that are known as the methodological studies of interpretation, and their resultant leads to the formation of various interpretive traditions; and of course, the theory of authority is one of these traditions. According to this theory, achieving the Divine Intention is within the framework of the plan for achieving “legal authority” through verbal principles and legal denotations (imārāt), and based on it, the common principles, tools, and methods of jurisprudence should be utilized in the field of validating interpretive evidence. This theory has been confronted with various statements, from accomplishment (munajjaziyyat) to middleness (wasāṭiyyat), etc., according to which, different views are put forward regarding its possibility of acceptance in the interpretation of the Qur'an. This article is intended to critique these views and states two important problems, the lack of legal efficacy and the contradiction with the mission of the interpreter, and to propose the process of validating the evidence of understanding and interpretation outside the discourse atmosphere of this theory.

Keywords: interpretive theory of the Qur'an, authority theory, interpretive authority of denotations

*Received: 2024 Feb 02, Accepted: 2024 Jun 23

DOI: 10.22081/jqr.2024.68487.3951

1. Assistant Professor and Faculty Member of Al-Mustafa International University, Golestan Branch.
seyyedmohsen_kazemi@miu.ac.ir



امکان سنجی جریان «نظریه حجت فقهی» در حوزه تفسیر *

سیدمحسن کاظمی^۱ ID

چکیده:

تفسیر متون وحیانی، نیازمند اتخاذ اهداف، مبانی، قواعد، و روش‌های خاصی است که مطالعات روش‌شناختی تفسیر نامیده می‌شود و برآیند آنها به شکل‌گیری سنت‌های تفسیری مختلف می‌انجامد. نظریه حجت یکی از این سنت‌هاست. براساس این نظریه، دستیابی به مراد الهی در چارچوب برنامه رسیدن به «حجت شرعی» از راه اصول لفظیه و امارات شرعیه ممکن است که در آن باید از مبانی، ابزارها و روش‌های متداول فقهی در حوزه اعتبارسنجی قراین تفسیری بهره گرفت. این نظریه با بیان‌های مختلفی از منجزیت تا وسطیت و غیره مواجه است و بر اساس آن نیز دیدگاه‌های مختلفی درباره امکان پذیرش آن در تفسیر قرآن، مطرح می‌شود. نویسنده در این مقاله می‌کوشد ضمن نقد این دیدگاه‌ها و بیان دو اشکال مهم فقدان اثر شرعی و مغایرت با رسالت مفسر، فرایند اعتبارسنجی قراین فهم و تفسیر را خارج از فضای گفتمان این نظریه مطرح نماید.

کلیدواژه‌ها: نظریه تفسیری قرآن، نظریه حجت، حجت تفسیری امارات.

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۳، تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۴/۰۳.

10.22081/jqr.2024.68487.3951

شناسه دیجیتال (DOI):

۱. استادیار و عضو هیئت علمی جامعة المصطفی العالمیة نمایندگی گلستان

SeyyedMohsen_Kazemi@miu.ac.ir

دانش‌هایی همچون فقه و تفسیر که با متون وحیانی سروکار دارند، راهبردهای کلانی را به کار می‌گیرند که گزینش هر یک از آنها، بر اساس مبانی، متناسب با اهداف و نیازمند روش‌های خاصی است. حجت‌گرایی کنار رقبایی چون «عینیت‌گرایی» و «کارشناختی»، یکی از راهبردهای کلان تفسیری است.^۱ براساس این نظریه، مسئله رسیدن به مراد الهی در چارچوب برنامه دستیابی به «حجت شرعی» شکل می‌گیرد و فرایند تفسیر، در فضای ارتباط دوسویه شارع و مکلف، و تعیین وظیفه عبد در برابر مولی تعریف می‌شود. در بستر این نظریه سنجش ارزش صدق گزاره‌ها و به تعبیری «کشف حکم واقعی مولی» اصالت ندارد، بلکه سنجش ارزش امثال آنها یا همان حجیت در مقام عمل اصل قرار می‌گیرد که مبتنی بر پیروی فهم از معیارهای منجزیت و معذرت و یا طریقت است.

اگرچه گفتگوهای درباره حجیت ظهورات قرآنی و اخبار آحاد وجود داشته است (محمدی، ۱۳۹۴: ۴۶-۴۷)، ولی هیچ‌گاه از حجت‌گرایی به مثابه یک نظریه تفسیری در حوزه اعتبارسنجی قراین مختلف لفظی، عقلی، و نقلی، بحث نشده است. خلا بحثی جامع در این باب، موجب شد اندیشمندان شیعی برخوردی دوگانه با مسئله حجیت خبر واحد و ظهورات داشته باشند. به گفته علامه طباطبایی عموم شیعه امروزه خبر واحد موثوق الصدور را در غیر احکام شرعی بی اعتبار می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۵-۶۶). اما در مسئله ظهورات به استثنای جماعتی از اخباری‌ها، بیشتر اندیشمندان به حجیت شرعی آن در تفسیر قائل هستند (تنکابنی، بی تا: ۱۴۷). البته در بحث حجیت اخبار آحاد تفسیری، ادله‌ای مطرح شده است که در پذیرش و یا رد این نظریه به کار می‌آید و رد پای آن در آثار اصولیان، جایی که به سرنوشت مشترک ظهورات لفظی با اخبار آحاد اشاره می‌کنند، یافت می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۳۱۴/۱).

پذیرش و یا رد این نظریه، تأثیری مهم در روش‌شناسی تفسیر و روش‌شناسی اعتبارسنجی قراین تفسیری خواهد داشت. برای نمونه بر فرض پذیرش این نظریه، می‌توان به

۱. هر سه نظریه اگرچه در مسیر کشف مراد الهی حرکت می‌کنند و در اموری همچون حجیت ذاتی علم، علم‌آور بودن برخی مجاری فهم، و اصل اولی عدم حجیت ظنون، هم‌نظر هستند؛ لکن نظریه عینیت‌گرایی، دغدغه کشف قطعی مراد الهی را دارد و نظریه کارشناسی ماهیت و سازوکار فهم معتبر را بر معیارهای کارشناسانه رایج در علوم، استوار می‌بیند (مصباح، ۱۳۸۹: ۵-۱۴).



اخبار واحد تفسیری که واجد شرایط حجیت فقهی هستند، و همچنین دیگر امارات و اصول لفظیه مراجعه نمود و با کمک از آنها به عنوان یک قرینه معتبر، تفسیر به دست آمده را نیز به عنوان مراد الهی از آیات در نظر گرفت. این در حالی است که با رد این نظریه، نهایت چیزی که از رهیافت مراجعه به این قراین به دست می آید، یک اظهار نظر ظنی کارشناسانه از سوی مفسر خواهد بود و پذیرش آن از سوی جامعه تفسیری به معنای جواز انتساب مفاد آن به خداوند متعال نیست.

۱. مفهوم حجیت در مطالعات فقهی و تفسیری

لغت شناسان ذیل واژه حجت به معانی مختلفی همچون «طریقه پیروزی در دشمنی ها» (فراهدی، ۱۴۱۰ق: ۹/۳)، دلیل روشن (جوهری، ۱۴۱۰ق: ۳۰۳/۱) و دلالت روشن گر (راغب، ۱۴۱۲ق: ۲۱۸) اشاره نموده اند و این واژه بر احتجاج و ابزار احتجاج اطلاق می گردد. اصطلاح حجیت نیز گاه به «منجّزیت و معذریّت» (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۲۲/۶؛ صدر، ۱۴۱۷ق: ۱۹۳/۴)، و گاه به «وسطیت در مقام اثبات» (نائینی، ۱۳۶۸: ۱۲۱/۲) معنا می شود. براساس هر دو تعریف، آگاهی مکلف در مقام تنجز (اثبات) تکلیف شرط است، بر خلاف مقام فعلیت (ثبوت) که وابسته به آگاهی نیست (همان). البته این به آن معنا نیست که حجیت را همواره درباره ادله اجتهادی؛ یعنی هنگام کاشفیت دلیل از حکم واقع لحاظ نماییم؛ زیرا منجزیت و یا وسطیت، هنگام تعیین وظیفه عملیه نسبت به حکم واقعی فعلی نیز فرض می گردد و ما همان طور که برای رسیدن به حکم واقع نیازمند حجت هستیم، هنگام تردید در حکم واقعی نیز به حجت نیاز داریم تا به واسطه آن وظیفه عملی خود را تشخیص دهیم و به همین ترتیب، وسطیت گاه برای اثبات حکم واقع قرار می گیرد و گاه برای اثبات وظیفه عملیه. در هر دو حال، حکم واقع همان حکم مقام ثبوت است که هم شأنیّت کاشفیت از وجود مصالح و مفاسد نفس الامری را دارد (شأن اجتهادی) و هم شأنیّت تنجز در مقام عمل (شأن فقهاتی) را دارا می باشد. به همین دلیل حجت فقهاتی نیز همچون حجت اجتهادی در اثر فعلیت یافتن حکم واقعی شکل می گیرد و از شأن وسطیت و یا تنجز نسبت به حکم واقعی برخوردار است.

اگرچه پیشینه اصطلاح حجت به قرون آغازین هجری بازمی گردد و شافعی و دیگران آن را ضمن بحث از اجماع و خبر واحد به کار برده اند (شافعی، ۱۴۲۳ق: ۲۲؛ شاشی،



بی تا: ۲۸۷)، مسئله حجیت، مراد از آن در تفسیر، و قبول یا رد آن، متأثر از مؤلفه‌ها و معیارهای حجیت و همچنین مبتنی بر بازتعریف ماهیت تفسیر و رسالت مفسر است. بحث از حجیت در فقه، بحث از دلیلی است که محتوای یک گزاره را به لحاظ ترتب اثر منجز می‌نماید و عهده مکلف را از پیامدهای اخروی فارغ می‌کند. از جمله این مؤلفه‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: باور به «عالم نفس الامر اعتباری» برای احکام، وجود «حکم شرعی» در عالم نفس الامر اعتباری، اتصاف حکم به «شأنیت تنجز» به معنای امکان و مطلوبیت التزام به آن در مقام عمل، همچنین «فعلیت یافتن حکم»، و تلقی حجیت به مثابه «واسطه در کشف نظری» و یا «الزام عملی به حکم» و یا «منجزیت و معذرت نسبت به تکلیف فعلی». اما آیا این مؤلفه‌ها به باب فقه اختصاص دارند و یا در حوزه تفسیر نیز جاری می‌شوند؟ پاسخ به این پرسش ما را به تحلیل ماهیت حجیت تفسیری و تعریف آن وامی‌دارد:

الف. وحدت عنوانی: براساس این دیدگاه، منظور از حجیت در تفسیر، معذرت و منجزیت یا تتمیم کشف نیست؛ زیرا منجزیت و معذرت به اعمال جوارحی مربوط است و نمی‌توان با انشاء یک دستور شرعی، اعتقاد و باور خاصی را بر مفسر تکلیف نمود، تنها چیزی که از رهیافت رجوع به امارات ظنی اتفاق می‌افتد، تأثیراتی تکوینی است که یک احتمال را به گمان، اطمینان، و حتی یقین عرفی تبدیل می‌کند (مصباح، ۱۳۸۹: ۷-۸). حجیت تنها به معنای حصول مرتبه‌ای از گمان است که عرف جامعه علمی آن را برای پذیرش یک دیدگاه به عنوان یک نظریه تفسیری کافی می‌داند.

این دیدگاه اشکال دارد. اصطلاح‌سازی تا جایی رواست که از غایت و مقصد اصلی دانش خارج نشود. حجیت، در چارچوب تصرف شارع قرار دارد و جایگاه شارع، تأسیس و یا امضا در حوزه امور واجد آثار عملی می‌باشد. روشن است که گمان و حدس، تا زمانی که به درجه اعتبار شرعی نرسد، حجت نیست؛ هرچند جامعه تفسیری را قانع نماید و یک اظهارنظر کارشناسانه به شمار آید.

ب. وحدت ماهوی: برخی با گرایش به جریان حجیت در تفسیر، کوشیده‌اند ماهیت حجیت تفسیری و فقهی را یکی بدانند؛ چه بر پایه یقین عرفی (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳ق: ۱۷۴) و چه بر پایه علم تبعدی (خونی، بی تا: ۱/۳۹۸-۳۹۹؛ معرفت، ۱۳۷۹: ۲۳/۲).

این دیدگاه با نقدهایی مواجه است؛ زیرا حجیت علم و یقین عرفی، ذاتی است و به اثبات نیازی ندارد؛ حال آنکه حجیت در اصطلاح اصولی‌ها به ادله غیر یقین‌آور انصراف دارد (مظفر، بی‌تا: ۱۲/۲). برخی نیز با تعمیم دامنه عمل به حوزه جوانح و جوارح، معتقدند شناخت کلام خدا به عنوان یک وظیفه جوانحی، پسندیده خداوند متعال است و به این ترتیب، فهم تفسیری به عنوان یک مسئله فقهی مطرح می‌گردد (فاکر میدی، ۱۳۹۳: ۲۰۴). نقد این دیدگاه نیز خواهد آمد (۲-۳).

ب. وحدت ملاکی: برخی دیگر بر این باورند حجیت تفسیری و فقهی تنها در ملاک «طریقیت» قابل جمع هستند، ولی حجیت تفسیری بر پایه بنای عقلانی به پیوست رضایت شارع، شکل می‌گیرد، در حالی که حجیت فقهی بر مبنای توسعه تبعیدی در بنای عقلاً سامان می‌یابد (احسانی فر، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۲).

۲. سازوکار حجیت

وقتی سخن از مسائل شرع به میان می‌آید، با موضوع، حکم، و اثر روبه‌رو می‌شویم. در پاره‌ای موارد، زبان ادله احکام با محتوای گزاره‌های برگرفته از آنها متفاوت است. نمونه آن گزاره‌هایی است که محمولات آنها احکام وضعیه برگرفته از حکم تکلیفی می‌باشد (همچون جزئیت، شرطیت، و مقدمیت). به تعبیری در این نوع قضایا، میان «آنچه شارع گفته» با «آنچه شارع انجام داده»، تفاوت است. به این ترتیب، زمانی که می‌گوییم «فهم ما از آیه، حجت است»، این پرسش مطرح می‌شود که این فهم بر پایه چه سازوکاری حجت شده است. در این زمینه احتمال‌های مختلفی می‌توان مطرح نمود. سه نظریه نخست بر مبنای منجزیت، نظری چهارم، ششم و هفتم بر مبنای وسطیت و نظریه پنجم نیز بر هر دو مبنا تقریر می‌شوند:

الف. تشریع مستقل: شارع مقدس، مسئله تفسیر قرآن را در فضای «وظایف تشریعی عبد» قرار داده است و با خطاب تشریعی مستقل، به جعل حجیت برای فهم حاصل از ظواهر و اخبار آحاد پرداخته است؛ مثلاً می‌گوید: «فهم حاصل از ظواهر و اخبار آحاد، حجت است» (مظفر، بی‌تا: ۴۷/۲). در نقد باید گفت:

۱) حجیت از خطاب شرعی به وجوب اتباع، یا تشریع باور و غیره انتزاع می‌شود و قابل تشریع مستقل نیست؛ همانند جزئیت که از امر به واجب مرکب انتزاع می‌گردد؛



۲) امکان جعل منجزیت وجود ندارد؛ چون با فرض عدم تنجز حکم واقعی، مستلزم تصرف در حکم عقل به قبج عقاب بلا بیان می‌شود. شارع یا باید در موضوع حکم عقل (بیان) تصرف نماید که در این صورت نیازی به جعل مستقل منجزیت نیست، یا باید در حکم تصرف نماید و حکم عقل را تخصیص بزند که محال است (خویی، ۱۴۱۹ق: ۵۵/۳).

۳) هیچ نمونه‌ای در خطابات شرعیه از چنین تشریعی وجود ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۱۲/۲).

ب. تشریع منتزع: از جعل باور، تبیین، اذعان، یا امر به پیروی و غیره انتزاع می‌شود؛ مانند اینکه گفته شود «اذعان به مفاد خبر واحد، واجب است» و از آن حجیت انتزاع شود (مظفر، بی‌تا: ۴۹/۲). در مقام نقد باید گفت:

۱) موضوعاتی همچون باور، تبیین و غیره در زمره افعال و حالات تکوینی نفس هستند و نمی‌توانند اعتبار شوند. در مورد «پیروی» در حوزه‌های حکمی (عقاید، مواعظ، قصص) که اثر تکوینی تبیین است نیز همین گونه خواهد بود.

۲) مسئله تعبّد و حجیت در چارچوب رویکرد علم تفسیر و دغدغه‌های مفسّر قرار نمی‌گیرد. هدف از رجوع به روایات اعتقادی (و معارفی) علم به واقع است، نه انجام عملی عبادی (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۸/۱).

ج. جعل حکم مماثل: قیام اماره بر فهم قرآن، در موضوع حکم به حجیت و یا حکم به جواز و یا وجوب انتساب آن به خداوند متعال اخذ شده باشد. توضیح این که فهم منضمّ به اماره، واجب‌الانتساب به خداوند است یا چنین بگوییم که وجود اماره معتبر، در موضوع مراد ثانوی الهی از خطابات قرآنی گرفته شده باشد؛ یعنی فهم منضمّ به اماره، مراد خداوند است. در این صورت، امارات، واسطه بالعرض برای احراز مراد اصلی الهی و یا حکم واقعی خواهند شد و آنچه حقیقتاً جعل می‌گردد و اماره، واسطه اثبات آن قرار می‌گیرد، همان مراد ثانوی و یا حکم ثانوی حجیت، صحت انتساب و غیره است. در مقام نقد این دیدگاه باید گفت:

۱) این دیدگاه قائلی ندارد و چنان‌که محقق اصفهانی نیز یادآور می‌شود: «چنین رویکردی از محدوده تعریف حجیت خارج می‌گردد؛ زیرا معنای حجیت ظنون خاصه،



جعل حکم مماثل با حکم واقع یا مراد مماثل با مراد واقعی نیست» (غروی، ۱۴۱۶: ۵۲/۱-۵۳).

۲) چنین حکمی مستلزم تصویب و تبعیت حکم واقع از داده امارات است (خویی، ۱۴۱۹: ۵۵/۳).

د. تتمیم کشف: این دیدگاه در حاشیه نظریه عقلایی بودن حجیت و امضایی بودن آن مطرح گردیده است:

«طریقیت مانند ملکیت و زوجیت در زمره اعتبارات عرفیه‌ای است که شارع آنها را امضا نموده است؛ یعنی امارات نزد عرف، مانند علم، احرازگر و کاشف واقع است و تطبیق عمل بر طبق امارات، از لوازم احرازگری و واسطه‌گری اماره است که این واسطه‌گری، همان مجعول اولیه شارع مقدس نیز می‌باشد (نائینی، ۱۴۱۷ق: ۴۸۴/۴-۴۸۵).

در این عبارت سخن از جعل طریقیت به میان آمده که مراد از آن را تتمیم کشف گرفته‌اند.^۱ برخی مراد از اعتبار علم نمودن اماره را چیزی مانند مجاز سکاکی دانسته‌اند که براساس آن معنای مجازی به‌عنوان فرد ادعایی از معنای حقیقی برشمرده می‌شود. به این ترتیب، تجزیز و تعذیر در ردیف آثار و نتایج اعتبار علم مطرح می‌شوند (صدر، ۱۴۰۸ق: ۳۷۹/۱). در مقام نقد باید گفت:

۱) تجزیز خواه به حکم عقل باشد و یا عقلاً، بر فرد ادعایی مترتب نمی‌گردد (همان: ۳۸۰).

۲) طریقیت به‌عنوان صفت تکوینی علم، چگونه قابل جعل مستقل است؟ حتی در مورد عناوینی که از حیثیت تلبس مبدأ به حالتی انتزاع می‌شوند (مانند ملکیت و زوجیت) نیز همین مناقشه مطرح می‌گردد.

۳) شهید صدر در نقد نظریه جعل طریقیت پس از آنکه احتمال جعل واقع طریقیت را منتفی می‌داند و منظور نائینی را جعل عنوان طریقیت تفسیر می‌کند، می‌نویسد هدف مولی از این جعل، اگر ابراز اهمیت حکم واقع باشد، در این صورت تفاوتی میان جعل طریقیت

۱. از عبارت برخی اعلام استفاده می‌شود که با چهار نظریه مواجه هستیم: تنزیل مؤدای امارات منزلت واقع، تنزیل ظن منزله قطع، اعطای کاشفیت و طریقیت و تتمیم کشف (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۵/۱-۱۰۶). معمولاً از نظریه اول، با نام نظریه تنزیل یاد می‌شود و بر سه نظریه دیگر نام تتمیم گذارده‌اند.

و جعل منجزیت نیست، و اگر هدف، چیز دیگری باشد که باید اثبات گردد (صدر، ۱۴۰۸ق: ۳۸۱/۱).

هـ. تنزیل مؤدای اماره به جای حکم واقع: نظریه تنزیل را نخست آخوند ضمن بررسی امکان جایگزینی اماره به جای «قطع طریقی مأخوذ در لسان دلیل حکم» مطرح می‌کند و ظاهراً با نظریه تتمیم متفاوت است؛ زیرا:

(۱) در نظریه تتمیم، شارع مقدس به امارات صفت کاشفیت و طریقت تامه می‌دهد تا در نتیجه آن، مفاد اماره را از واقع کشف کند و منجز باشد، اما در نظریه تنزیل، شارع، داده امارات را به عنوان حکم واقع در نظر می‌گیرد (نانینی، ۱۳۶۸: ۱۲/۲)؛

(۲) نظریه تنزیل بر طریقت اماره متوقف نیست، اگرچه نظریه تتمیم برآیند وسطیت و طریقت امارات است.^۱

اشکال مشترک هر دو نظریه آن است که هیچ دلیل نقلی و عقلانی بر طریقت و یا تنزیل وجود ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۶/۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱۱۲/۲ و ۱۴۲؛ همو، ۱۴۱۸ق: ۱۴۰/۶)

و. امضای بنای عقلاً: براساس نظریه تتمیم کشف، ظنون خاصه تخصصاً از موضوع ادله منع خارج می‌شود و دلیل بنای عقلاً از طریق حکومت و تصرف ادعایی در موضوع حکم ممنوعیت، موارد امارات و اصول لفظیه را حجت می‌گردانند، اما می‌توان در چارچوب تخصیص (خروج حقیقی) نیز نظریه امضا را روشن نمود. توضیح این که شارع مقدس از عمومات ادله نهی از پیروی گمان، موارد بنای عقلاً را تخصیص زده است و پیروی از ظن را در این موارد روا می‌داند، بدون آنکه برای آن کاشفیت تام و تتمیم کشف، اعتبار کند. تفاوت نظریه امضا با جعل منجزیت نیز در تقریر بنای عقلاً بر کاشفیت ظنون و ترتیب اثر بر آن در

۱. البته خوبی این نظریه را برگرفته از نظریه طریقت می‌داند و بر این باور است این تنزیل، زمانی شکل می‌گیرد که سوبه اماره بودن و کاشف بودن امارات موردتوجه شارع باشد (خوبی، ۱۴۱۹: ۵۵/۳). فیروزآبادی نیز می‌نویسد: «بازگشت تفاوت دو نظریه تنزیل و تتمیم به آن است که آیا ادله، ناظر به تتمیم کاشفیت است تا جعل احکام ظاهری از آن نتیجه گرفته شود، یا جعل احکام ظاهری است تا در نتیجه، جعل حجیت نتیجه گرفته شود (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق: ۹۱/۴).





اول (امضا)، و تشریح منجزیت نسبت به آثار (از قبیل جواز انتساب و غیره) در دوم (منجزیت) است.^۱ این نظریه نیز پذیرفتنی نیست:

۱) لسان ادله ناهی از ظنون، از تخصیص ابا دارد (نائینی، ۱۳۶۸: ۵۰۱/۱)؛ خواه در مورد آیاتی که تنها به لحاظ ملاک، عام است، و خواه در مورد آیاتی که به لحاظ مورد نیز عام است.^۲

۲) استقلال بنای عقلایی از مسئله کاشفیت و طریقت اگرچه نظریه پذیرفتنی است، اعتبار بنای عقلایی مبتنی بر امضا آن توسط شارع مقدس نیست (خمینی، ۱۴۱۸: ۲۹۹/۶).

۳. دیدگاه‌ها؛ نقد و بررسی

درباره جریان‌پذیری نظریه حجیت در حوزه فهم معارف قرآنی اختلافاتی وجود دارد. پاره‌ای از این اختلافات حول محور نفی و اثبات می‌گردد و برخی به تفصیل میان حوزه‌های معارفی اعم از تشریعی و حکمی (اعتقادات، مواظ، قصص، اخلاق) روی آورده‌اند و یا به مجاری حجیت (امارات امضائی و تأسیسیه) گرایش یافته‌اند. موافقان، حجیت تفسیری را از باب علم تعبدی و یا اطمینان نوعی می‌دانند و زاویه کاشفیت و واقع‌نمایی حجت‌های تفسیری را به همراه تأیید شارع و یا عدم معقولیت منع^۳، ملاک قرار می‌دهند. برخی نیز به دنبال یافتن راهی برای جریان منجزیت و رفع حیرت عملی در تفسیر هستند. این دو رویکرد شاید به آن دلیل باشد که حجیت امارات افزون بر آن که برآمده از خاصیت فعلیت‌یافتگی حکم واقعی در حق مکلف است، حکایت‌گر از آن نیز می‌باشد و از آنجا که حکم واقعی،

۱. قابل توجه آنکه بنابر اعتقاد برخی محققان، مبنای اعتبار امارات و ظنون خاصه نه کاشفیت آنها بلکه استقرار بنای عقلایی بر عمل به آنها است (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۲۹۹/۶). در این صورت سازوکار امضای بنای عقلا، مستقل از کاشفیت ظنون مطرح می‌شود.

۲. مانند آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (اسراء: ۳۶) البته مطابق نظر حضرت امام، این آیات یا بر اساس ملاک و مورد خاص است و یا ابا از تخصیص ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ۲۷۵/۱).

۳. طرح نظریه عدم معقولیت ردع در ذیل ادله قائلان به حجیت حکایت از عدم اتفاق نظر موافقان و منکران در تعریف «حجت» دارد؛ چه آنکه مخالفان حجیت نیز برای اثبات نظریه خود به عدم معقولیت ردع و یا استبعاد ردع، استناد نموده و یا مسأله وثوق شخصی را خارج از محل کلام می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۴۱). البته معیار در چنین وثوقی، نوعی است نه شخصی. اساساً معنا ندارد که حجیت را دایره مدار حالات شخصی نماییم (خمینی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۳۰۱).



واجد دو جهت نظری (کاشفیت از اراده، مصلحت و غیره) و عملی (التزام عملی) است، دلیل آن نیز حکایت‌گر هر دو شأن می‌باشد. با این حال رویکرد نخست، در حجت‌های فقهاتی جاری نمی‌گردد. صاحب‌نظران این دو رویکرد، همچنین از دو نظریه متفاوت در اثبات حجیت پیروی می‌کنند؛ گروه نخست تمایل دارند تا مسئله حجیت را امری عرفی و عقلایی در نظر بگیرند و جایگاه شارع را به امضای سیره عقلانیه فروکاهند و گروه دوم بر آنند مسئله حجیت را حول محور تعبد تبیین کنند. این دو رویکرد همچنین می‌تواند از نوع انتظار مفسر از متون وحیانی نیز متأثر باشد؛ یعنی آیا مفسر آنها را منبعی خطاناپذیر در معرفی جهان خارج و ابزاری متقن در شناخت می‌داند و یا تنها به عنوان مرجع قانون‌گذار به آنها مراجعه می‌کند. در مقابل، منکران، نظریه حجیت را مخصوص دانش‌هایی نموده‌اند که مجال تعبد برای آنها هموار است (رک: روحانی، ۱۴۱۳ق: ۲۷۷/۴) و برخی آن را با دغدغه‌ها و انگیزه‌های مفسر مغایر می‌دانند (آملی لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۸). در ادامه دیدگاه موافقان را بررسی می‌کنیم.

۲-۱. معامله علم با موارد مظنونه

این نظریه را گروهی از محققان با دیدگاه‌های متفاوتی برگزیده‌اند:

۲-۱-۱. حصول قطع از مراجعه به مدارک گمان‌آور (علم عرفی)

مراد از «قطع» در بحث حجت ذاتی، تنها معرفت‌های عینی حاصل از مقدمات برهانی نیست، بلکه حالتی روانی است که گاه از مقدمات اطمینان‌بخش حاصل می‌گردد، مشروط بر آنکه عرفی باشد:

«دلیل حجیت خبر واحد اگر بنای عقلاً و استمرار سیره آنها باشد - که حق نیز همین است - تفاوتی میان موارد علم و عمل نمی‌گذارند و در همه موارد با مفاد خبر واحد، همانند قطع برخورد می‌کنند. همان‌گونه که سیره عقلاً هیچ تفاوتی نمی‌گذارد میان اینکه ظاهر کتاب را حجت بدانند و اینکه شخص عادل خبر دهد» (فاضل لنگرانی، ۱۴۱۳ق: ۱۷۴).

از ظاهر تعبیر به «معامله یقین» چنین استفاده می‌شود که علت مشترک حجیت ظهورات و اخبار واحد، به دست آوردن علم عرفی از این دو است؛ چنان‌که «علم عرفی» در عبارت برخی، به معنای اطمینان و گُرنش نفس و عدم اعتنای به احتمال خلاف آمده است (موسوی تبریزی، ۱۳۶۹: ۱۳۶). آیت‌الله معرفت نیز اگرچه در بحث حجیت بر بنای عقلاً،

معتقد است که تعبد به عمل مدنظر نیست، بلکه «علم تعبدی» مدنظر است (معرفت، ۱۳۷۹: ۲۳/۲)، لیک در مقاله‌ای تعبیر علم تعبدی را با توجه به امضایی بودن سیره عقلاً نمی‌پسندد و معتقد است این اعتبار از جانب عقلاً و امضای شارع به جنبه کاشفیت تام آن بستگی دارد و تعبد، مطلقاً در آن راه ندارد (معرفت، ۱۳۸۰: ۱۴۴). معنای این سخن آن است که خبر واحد ثقه، همیشه شناخت یقینی به صدور می‌آورد (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۷) چنان‌که‌ایشان نیز تصریح نموده‌اند (معرفت، ۱۴۲۹، ۱: ۱۲۸). در نقد این دیدگاه باید گفت:

۱) مراد از قید عرفیت در حجیت قطع چیست؟ اگر معنای آن حجیت نوعی ظنون باشد که خلاف قاعده در حجیت قطع است؛ زیرا قطع، امری شخصی و حجیت آن نیز به همین دلیل ذاتی است. اما اگر منظور، حجیت تعبدی آن باشد که به بیان‌های آینده رجوع می‌کند.

۲) حجیت در اصطلاح علم اصول به ادله غیریقین‌آور اطلاق می‌شود و در تعریف برخی اصولی‌ها نیز لحاظ شده است (مظفر، بی‌تا: ۱۲/۲). اصولی‌ها در این‌باره که آیا حجیت از امور اعتباری (مجموع اولی) است و یا انتزاعی (مجموع ثانوی)، گفتگو می‌کنند، حال آنکه حجیت قطع، تکوینی است و قابل جعل و حتی امضا هم نیست؛

۳) وجود سیره بر به دست آمدن علم از تمام اخبار واجد شرایط حجیت، روشن نیست و در صورت شک نیز شمول دلیل لبی سیره عقلایی، قابل اثبات نیست؛ زیرا سیره عقلاً، اطلاق لفظی ندارد؛

۴) اینکه حجیت ظنون خاصه را تام بدانیم و سپس به قراردادن شرایط از جانب شارع برای آن قائل شویم نیز نامعقول است.

۵). به باور لاریجانی «ظن چیزی جز وجود احتمال خلاف نیست و آیات و روایات متعددی، عمل به ظن را ممنوع دانسته‌اند، مگر اینکه ظنی خاص با دلیل از آن خارج شود (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۰).

۲-۱-۲. حکم تعبدی شارع بر کاشفیت ظنون (علم تعبدی)

از ظاهر دیدگاه آیت‌الله خویی چنین استنباط می‌شود که میان تعابیر «تعبدی» و «امضایی» تفاوتی نیست و ایشان مجرای آن را شامل حوزه امور تاریخی و تکوینی به استثنای اصول عقیده می‌دانند (خویی، ۱۴۱۷: ۱/۲۳۶-۲۳۹؛ همو، بی‌تا: ۱/۳۹۸-۳۹۹). در مقام نقد باید گفت:



۱) مراد از حکم تعبدی چیست؟ ظاهراً مراد از آن اخذ حالت روانی ظن در موضوع دلیل حجیت ظنون نیست؛ زیرا روشن است که در دلیل هیچ یک از امارات، حالات روانی به عنوان موضوع برای حجیت آن اماره اخذ نشده است؛

۲) سیره عقلایی در چنین مواردی که از مراتب تکوینی معرفت بحث می‌شود، قابل امضای تشریعی نیست؛ زیرا امکان تعبد شرعی بر حصول و یا انتفای امور تکوینی وجود ندارد. به عبارت علامه: «در قضایای تاریخی و امور اعتقادی، جعل حجیت معنا ندارد؛ زیرا شارع نمی‌تواند امر غیرعلمی را علمی قلمداد کرده و مردم را بدان متعبد کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۱/۱۰)»

۳) تعبد به ظنون در حوزه تفسیر که بحث معرفت و شناخت مطرح است، اثر شرعی ندارد و جعل حجیت در این موارد بیهوده است و از حکیم روا نیست.^۱

۲-۳. ترتب تعبدی آثار علم بر موارد ظنون خاصه

شاید گفتار خویی را بتوان به این معنا دانست. این دیدگاه تنها زمانی ممکن است که اماره ظنیه در خطابی مستقل، موضوع برای حکم به ترتیب آثار علم بر آن قرار گیرد. جدا از اینکه چنین خطابی در دست نیست، در موارد وجود امارات ظنی بر آیات حکمی، هیچ اثر شرعی بر علم به آنها بار نمی‌شود تا بتوان آن را بر مورد ظن نیز گسترش داد. مسئله صحت استناد، و پیوند قلبی نیز اثر تکوینی علم است که نه نمی‌توان آن را تشریع کرد و نه حتی امضا نمود:

«اگر پس از تحقیق، به گمان دست یافتیم، آیا این گمان جای علم را می‌گیرد و می‌توان آثار علم را بر آن ترتیب داد؟ خیر، هرچند که از موارد ظنون خاصه و مورد تبعیت عقلاً در امور مربوط به معاش و معادشان باشد. عدم امکان جایگزینی ظن به جای قطع در آثاری همچون تدین، تسلیم، پیوند قلبی و غیره، بدان دلیل است که این آثار، عقلی هستند و به علم اختصاص دارند و در این هنگام نمی‌توان به خاطر عقلایی بودن آن آثار را بر ظن مترتب نمود... (عراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۳/۳)»

مورد اشتراک دو قرائت اخیر، مراعات معنای اصطلاحی حجیت در فقه است؛ یعنی به دنبال اثبات حجیت شرعی از ناحیه شارع مقدس هستیم. اشکال مشترک نیز آن است که با

۱. چنانکه خواهد آمد (۲-۳: د)، فلسفه وجود «اثر عملی» در موارد جعل حجیت، خروج عمل مولی از لغویت می‌باشد. با این ترتیب در لزوم وجود اثر عملی، تفاوتی میان مسالک مختلف (طریقیت، تنجّز، و یا بنای عقلانی) نیست.

فرض و تعبد، مشکل عقیده حل نمی‌شود؛ زیرا ما در تفسیر آیات الهی در پی کشف حقیقت از راه رسیدن به مراد الهی هستیم و به گفته آیت‌الله مصباح «ما در عقاید به آنچه در واقع است، کار داریم و به یقین محتاجیم تا بدان التزام یابیم و امارات شرعی، ظن‌آورند» (مصباح، ۱۳۸۹: ۱۰). در اعتقادات، علم لازم است و ظن، غیر از علم است و دلیلی بر کفایت یا لزوم دستیابی به ظن وجود ندارد (انصاری، فرائد، ۲۸۱/۱). همین اشکال را می‌توان در حوزه مطلق آیات خبری (از جمله قصص) که علم به آنها شرط تکوینی عقدالقلب است، مطرح نمود (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۷۱).

۲-۲. عقلایی بودن حجیت در ظنون خاصه

این دلیل طی بحث از علم‌آوری ظنون و یا معامله دلیل علمی با آنها توسط عقلاً مطرح می‌گردد، اما به صورت دلیل مستقل نیز می‌توان آن را در نظر گرفت. حجیت به لحاظ حکم، سه گونه است:

الف. تعبدی: حکم شارع پس از حکم عرف و به لحاظ آن نباشد؛ در این صورت حجیت شرعی مولوی، شکل می‌گیرد.

ب. عقلایی امضایی: حکم عرف اگرچه وجود دارد، کفایت نمی‌کند و رضای شارع نیز چه به صورت گفتار، فعل و چه تقریر، لازم است. در این موارد چهار حالت فرض می‌شود:

۱. حکم به لحاظ ملاک، عقلایی و به لحاظ مورد، عرفی باشد؛
۲. ملاک آن عقلایی است ولی مورد آن عرفی نیست؛
۳. عقلایی و عرفی نیست، بلکه مورد عمل برخی معاصران قرار گرفته و شارع نهی نکرده است؛

۴. بر عکس صورت دوم.

قسم دوم، احتمال وقوعی ندارد و قسم سوم در اقسام تعبدی جای می‌گیرد. از این رو، تنها صورت اول و چهارم را حکم عقلایی امضایی می‌دانیم. در این دو صورت نیز گاه شارع امضای تمام آن چیزی را می‌کند که رواج دارد، و گاه تأیید جزئی است و در خلال تأیید به اصلاح و تکمیل نیز می‌پردازد. تکمیل بنای عقلایی نیز گاه با توسعه و یا فروگاهی دامنۀ موضوع و گاه با تعالی و یا تنزل حکم (از وجوب به استحباب و مانند آن) همراه است.



ج. عقلایی محض: زمانی که حکم، مستند به عقل و بنای عقلاً است و به دلایلی امکان رد و به تبع، امضای آن از سوی شارع وجود ندارد. همراهی شارع مقدس در این موارد متفاوت با مسئله امضا است؛ امضا در پرتو سنت گفتاری و تقریری شکل می‌گیرد، اما همراهی شارع گاه تنها به خاطر ارشاد است، بدون آنکه مستلزم حکمی از ناحیه خدای متعال باشد؛ مانند احکام عقل عملی همچون حسن عدل و قبح ظلم. همراهی شارع، گاه حتی مستلزم ارشاد نیز نیست، بلکه از آنجاکه شارع در زمره عقلاً و خالق عقل است، با سیره عقلاً همراهی می‌کند؛ مانند مسئله ظهورات. پس چهار فرضیه درباره نظریه عقلایی بودن حجیت، مجال طرح می‌یابند:

۱ و ۲) احکام امضایی اعم از تام و غیر تام (یعنی احکامی که با دخالت شارع همراه است)؛

۳) ارشادی غیرامضایی؛

۴) عقلایی محض (غیرامضایی و غیرارشادی).

قسم سوم و چهارم را به دلیل آنکه خارج از حدود تصرف شارع مقدس می‌باشد، نمی‌توان حجت شرعی نامید. تمسک به ظنون در این موارد اگرچه نافذ است، اما به دلیل حجیت شرعی آنها نیست. از این رو حجیت شرعی عقلایی تنها به دو فرض اول و دوم محدود می‌شود که البته کسی به فرض دوم معتقد نیست و با این ترتیب تنها فرض اول قابل بررسی است.

درباره فرض اول نیز برخی محققان آن را بر مبنای افاده علم تکوینی و یا تتمیم تعبدی ظنون خاصه و تنزیل آن به عنوان دلیل علمی اتخاذ نموده‌اند که نقد همگی گذشت. اما برخی این دیدگاه را با وجود التزام به افاده ظن و بدون نیاز به عملیات تتمیم پذیرفته‌اند. به باور ایشان حجیت تفسیری بر پایه بنای عقلایی شکل گرفته است و به امضای شارع می‌رسد، و حجیت فقهی که بر عمل تکیه می‌کند، بر مبنای توسعه تعبدی در بنای عقلاً شکل می‌گیرد. مبنای این دیدگاه آن است که حجیت در تفسیر و فقه را نه به معنای منجزیت و معذرت، بلکه به معنای طریقت بدانیم؛ با این تفاوت که شارع در حوزه فقه به توسعه در دایره وثوق نوعی پرداخته است و امارات ظنی معتبر (غیراطمینان‌بخش) را نیز کاشف از واقعیت می‌داند (احسانی فر، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۲). اگرچه معمول اخبار عقلایی، کشف تام به همراه ندارد، مشکک بودن این مفهوم موجب شده است تا عرف عقلاً به همین میزان از



کشف بسنده نمایند. از سویی، هیچ دلیلی عقلی و یا تعبدی بر اینکه هر گزاره کلامی به باور جزمی نیازمند باشد، دلالت ندارد و ماهیت مفاهیمی چون: معرفت، ایمان، اعتقاد و تصدیق اقتضای قطع ندارد.

تفاوت این دیدگاه با دیدگاه نخست در قرائتی است که از مسئله وثوق ارائه می‌شود و بر مبنای آن وثوق نه علم عادی، بلکه اطمینان عرفی یا نوعی ظن قوی به‌شمار می‌آید که با وجود آن، عقلاً به احتمال خلاف، ترتیب اثر نمی‌دهند، اگرچه آن را منتفی هم نمی‌دانند. نویسندگان در توضیح مراد از وثوق نوعی، آن را میزانی از وضوح و انکشاف می‌دانند که نام کشف و تفسیر و دلالت بر آن صادق باشد و البته وثوق نوعی بسته به اخبار مختلف، متفاوت است. این دیدگاه نیز با چالش‌هایی به شرح ذیل مواجه است:

۱) اینکه ملاک بنای عقلاً «حصول اطمینان» یا «حزم و احتیاط» است، روشن نیست؛ ازاین‌رو عقلاً در اموری که احتیاط در خلاف عمل می‌باشد، توقف می‌کنند یا تحقیق بیشتری انجام می‌دهند.

۲) مسئله اطمینان نوعی حالت تکوینی است که در پی آن، عقلاً احتمال مخالفت شارع را منتفی می‌دانند و این به دلیل آرامش خاطری است که به‌صورت تکوینی حاصل می‌شود و ما نمونه‌های آن را در دیگر موارد فهم عرفی همچون الغای خصوصیت از موضوع نیز می‌بینیم و مطابق آن به انصراف عمومات حرمت قیاس از این مورد حکم می‌کنیم. این سیره و رویه کاشف از امضای شارع مقدس نمی‌باشد؛ زیرا پرهیز و یا امضای امر تکوینی ممکن نیست و بر اساس آن، نمی‌توان به جواز شرعی عمل بر طبق ظن حکم نمود.

۳) این امر که عقلاً در همه موارد ظنون خاص حتی خبر واحد که مورد بحث ایشان است چنین شیوه‌ای داشته باشند نیز مسلم نیست. به گفته برخی: «بنای عقلاً تنها در مسایل رفتاری و عملی وجود دارد که تحصیل علم ناممکن است و یا دشواری وجود دارد، اما در مسایل ریاضی، منطقی، فلسفی و مانند آن، تنها به محصول عقل نظری که همان علم است، توجه می‌کنند (عزیزان، ۱۳۹۱: ۲۶۵). البته برخی گونه‌های ظنون مانند ظهورات لفظیه، اطمینان‌بخش هستند و مورداعتنای عقلاً قرار می‌گیرند که این غیر از حجیت شرعی آنها است.

۴) بر فرض پذیرش، این سیره به مواردی اختصاص دارد که احتمال خلاف در آنها قوی نباشد، حال آنکه در حوزه تفسیر، بسیاری از اخبار و ظهورات ابتدایی قابل اعتماد نیستند.

«حجیت عقلی/عقلایی در احادیث حوزه تفسیر و قصه، با توجه به فراوانی دست‌کاری و وضع در آنها جریان نمی‌یابد. مگر مقداری که قرینه یقینی بر صدور آن وجود داشته و افزون بر آن به لحاظ متن نیز صحیح باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹: ۲۱۱).

۵) بر فرض پذیرش این نظریه، شارع مقدس بدون دخالت در بنای عقلاً به امضای سیره آنها پرداخته است، بر خلاف فقه که از طریق نصوص شرعی به توسعه تعبیدی در دایره حجیت پرداخته و برای نمونه حجیت خبر ثقه در اخبار جلیله، حجیت در ظرف شک و تحجیر، و یا تخییر در ظرف تعارض حجّین را اضافه نموده است؛ آیا مدعی حجیت خبر واحد در تفسیر می‌پذیرد که چنین توسعه‌ای تنها در فقه جاری باشد و در تفسیر وجود نداشته باشد؟

۲-۳. التزام به وجود ثمره و اثر در حجت تفسیری

این نظریه با تفسیر حجیت به منجزیت و معذریّت و التزام به تعبیدی بودن حجیت، در تلاش است تا فهم تفسیری را در زمره مسایل فقهی قرار دهد و به وجود آثار شرعی در مورد آنها ملتزم شود. در این زمینه نیز بیان‌های مختلفی در مورد «اثر تعبیدی» وجود دارد:

الف. تلقی حکم به عنوان اثر: چنانکه می‌دانیم تعدد بر چیزی رواست که با اثر شرعی چیزی باشد و یا خود، اثر شرعی داشته باشد. تعاملات اجتماعی عقلاً با یکدیگر - که از جمله آن قوانین محاورات و غیره است - از سنخ دوم هستند؛ یعنی مانند هر فعل دیگری اثر و حکم شرعی دارند و شارع می‌تواند عقلاً را بر گونه‌ای ویژه از رفتارهای اجتماعی ملتزم گرداند و یا نهی کند. این احتمال قائل ندارد و پاسخش روشن است؛ زیرا اثر شرعی، علت حکم شرع است نه معلول و یا نفس آن.

ب. تعمیم اثر به «اعمال جوانحی»: برخی با تعمیم دامنه «عمل» به حوزه «اعمال جوانحی»، بر این باورند که فهم کلام الله به عنوان یک وظیفه عملی جوانحی، مطلوب خداوند متعال است و مسئله تفسیری، به عنوان مسئله فقه جوانحی مطرح می‌گردد:

تبیین مراد الهی از آیات قرآن به طور مطلق در حیطه نیاز شارع است؛ همان‌گونه که شارع در تبیین احکام فقهی سیره عقلاً را امضا کرده است، در تبیین مراد الهی از قرآن - که سرآمد همه تشریعیات است - نیز سیره عقلاً را امضا کرده است. موارد علمی نیز به نوعی عمل در نظر گرفته می‌شوند و در حقیقت اعمال به دو قسم جوارحی و جوانحی تقسیم می‌شوند (فاکر میبیدی، ۱۳۹۳: ۲۰۴).





برخی «صحت انتساب» (روحانی، ۱۴۱۳: ۳۲۸/۴) را به‌عنوان یک اثر شرعی در نظر می‌گیرند:

«اگر مستند حجیت خبر واحد، ادله شرعی تبعیدی باشد، باید گفت در این ادله چیزی به‌عنوان «حجیت» وجود ندارد تا بتوان آن را به منجزیت و معذرت باب تکالیف تفسیر نمود. مثلاً اگر مفهوم آیه نبأ حجیت خبر واحد را ثابت کند... معنی حجیت خبرش این است که می‌توان به او استناد داد؛ خواه موردعمل باشد یا علم» (فاضل لنکرانی، ۱۴۱۳ق: ۱۷۴).

این دیدگاه نیز تقریر دیگری از وحدت ماهوی حجیت است که در قالب التزام به موضوع واحد، تلاش دارد مسئله فقه و تفسیر را به یکدیگر پیوند دهد. ظاهر عبارت گویای این معناست که خداوند متعال به جعلِ باور، تبیین، اذعان و غیره می‌پردازد. حال آنکه:

۱) این گونه امور در زمره افعال تکوینی نفس هستند و نمی‌توانند اعتبار شوند و جواز شرعی یک باور تفسیری، یا صحت انتساب یک دیدگاه به خداوند، پس از حصول علم به مراد و لازمه عقلی آن است و تشریع مستقل در مورد آن معنا ندارد (عراقی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۳/۳).

۲) اینکه صحت انتساب، یا التزام و اعتقاد و غیره را اثر شرعی بدانیم نیز جای تردید دارد؛ زیرا مراد از اثر شرعی، اثری است که برای موضوع، جدا از حجیت، متصور باشد نه اثری که نتیجه و برآیند حجیت است. صحت انتساب و غیره نتیجه و اثر «حجیت» است نه اثر «موضوع». در مورد خبر واحد، مفاد تبعیدی خبر به‌عنوان اثر عملی پذیرفتنی است، اما صحت انتساب و التزام، اثر حجیت خبر است. بر همین اساس ما مسئله حجیت را در اخبار فقهی محصور می‌دانیم و آن را شامل حوزه باورها نمی‌کنیم. اگر بگوییم صحت استناد، لازمه حجیت نیست، بلکه لازمه معرفت (باور صادق موجه) است، آنگاه صحت استناد، لازمه عقلی علم خواهد شد و همان اشکال تکرار می‌گردد. شیخ انصاری در اشاره به دو مطلب پیش‌گفته می‌نویسد:

«وجوب تدبیر از آثار علم به مسئله اصولی است نه از آثار خود حکم و اعتبار ظن خاص به معنای ترتیب دادن آثاری است که بر خود امر مظنون مترتب شده نه آثاری که بر علم به آن مترتب گردیده است (انصاری، بی‌تا: ۵۵۷/۱-۵۵۸).

۳) بر فرض بتوانیم روایات تفسیری را پس از آنکه مشمول ادله حجیت گردید، به خداوند متعال منسوب کنیم و یا به آن التزام یابیم، اما باز نمی‌توانیم بر اساس آن، اعتقادی را

درباره معاد یا تفسیر و غیره حاصل کنیم؛ زیرا تفسیر از مقوله فهم کلام الهی است که تکوینی است (آملی لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۸-۱۶۹).

۴) نمی‌توان «انتساب» را مطلوب الهی تلقی نمود. «کشف مراد الهی» یک عمل جوانحی است و مطلوب مولی، اما انتساب فهم به خدای متعال مطلوبی ندارد تا تشریع شود.

۵) از منطق و روح تعالیم قرآنی استفاده می‌شود که هر نوع باور و اذعان هرچند صحیح، مطلوب مولی نیست و تنها در صورتی مطلوب مولی است که از مقدمات علم‌آور به دست آیند.

۶) به گفته علامه مصباح: «مراد از صحت انتساب (اعتقاد، اذعان و غیره) چیست؟ ضرورتاً مراد، انتساب قطعی نیست، چون بحث ما درباره امور ظن‌آور است. انتساب احتمالی نیز در واقع انتساب نیست (مصباح، ۱۳۸۹: ۹).

۷) حجت‌گرایی در تفسیر، محصول کار مفسر را تا حد «رسیدن به حجت بر فهم» تنزل می‌دهد و آرمان «رسیدن به مراد الهی» را دست‌نیافتنی می‌کند. بر فرض امکان نیز زمانی جایز است که راهی برای علم به مراد الهی وجود نداشته و یا آنکه مشقت‌آفرین باشد و از سویی دیگر نیز مراجعه به قرآن و فهم آن به عنوان یک تکلیف الهی ثابت باشد؛ حال آنکه هر دو مقدمه با تردید مواجه است.

۸). نفس‌الأمر معارف قرآن از سنخ «اعتبار» نیست و ماهیت معارف الهی متفاوت با احکام تشریعی می‌باشد، بنابراین مراحل «انشاء»، «فعلیت» و «تنجز» برای آن نمی‌توان تصور نمود. آیت‌الله مصباح در این باره می‌نویسد: «منجزیت و معذرت مربوط به اعمال جوارحی است و نمی‌توان با انشای یک دستور شرعی، اعتقاد و باور خاصی را بر مفسر تکلیف نمود، بلکه تنها چیزی که از رهیافت رجوع به امارات ظنی اتفاق می‌افتد، تأییراتی تکوینی است که یک احتمال را به گمان و یک گمان را به اطمینان تبدیل می‌کند و چه بسا تا سر حدّ یقین عرفی نیز امتداد یابد (مصباح، ۱۳۸۹: ص ۷-۸).

ج. دین‌ورزی به عنوان اثر عملی حجیت ظنون: برخی در ضمن بحث از اعتبار خبر واحد اعتقادی، این مسئله را برآمده از بحث «هدف اصلی در اعتقادات» می‌دانند: «اگر هدف اصلی در اعتقادات را «دین‌ورزی» بدانیم - که خود از جمله افعال است - در این صورت می‌توان برای تعبد به ظنون اعتقادی مانند ظنون فقهی، اثر عملی در نظر گرفت» (برنجکار،



۱۳۹۲: ۷۹). به گفته ایشان «تدین» امری اختیاری است و اعتقادات بخشی از دین و امور حقیقی‌ای هستند که هر کس شرعاً موظف به ایمان به آنهاست (حسین‌زاده و محمدی، ۱۳۸۹: ۱۴۲-۱۴۴). در نقد این دیدگاه باید گفت:

۱) ادله قرآنی نهی‌کننده از تقلید نیاکان با توجه به عقلایی بودن محتوای آنها، تخصیص‌بردار نیستند؛ زیرا عقلاً در ممنوع دانستن تقلید، تفاوتی میان امور اعتقادی نمی‌گذارند. نقطه مقابل تقلید، گرایش برآمده از برهان، سلطان و علم است؛ ازاین‌رو تحصیل علم در اصول اعتقادی لازم است. البته علم گاه از طریق ادله عقلی و گاه از راه مراجعه به خبرگان مورداعتماد حاصل می‌شود و این مسئله، غیر از تقلید است، همچنان‌که شخص عاجز از تحصیل علم نیز تخصصاً از موضوع بحث خارج است (انصاری، بی تا: ۲۸۱/۱).

۲) چنین نیست که دین‌ورزی در همه جزئیات عالم برزخ و معاد و غیره لازم و حتی مطلوب باشد (شهید ثانی، ۱۴۲۰: ۴۵).

د. الغای خصوصیت از اثر عملی: برخی نویسندگان با استناد به پاره‌ای از فرازهای امام خمینی، پنداشته‌اند که معیار در صحت تعبد، عدم لغویت است و این اعم از اثر شرعی است. البته ایشان در بحث حجیت خبر باواسطه، به دلیل آنکه اثر شرعی بر حجیت سنت مترتب می‌گردد، به این نظریه گرایش یافته‌اند (ناصح، ۱۳۸۲: ۵۲). البته گفتنی است که راهکار عدم لغویت در عبارت امام، به معنای التزام به حجیت در مواردی است که دلیل ظنی، هرچند باواسطه و بالمآل برخوردار از اثر شرعی باشد (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۹۴/۲). علت این امر نیز روشن است؛ زیرا شارع مقدس از آن حیث که شارع است، جایگاه دیگری جز تشریع احکام و آثار شرعی ندارد و تمام احکام وضعی و تکلیفی وی، دارای اثر شرعی بوده و از زاویه افاده اثر شرعی جعل می‌شوند و چنان‌که غیر از این باشد، کاری لغو خواهد بود.

نتیجه‌گیری

الف. نظریه حجیت اگرچه در فقه به سبب وجود اثر شرعی در قوانین الهی، پذیرفتنی است، در تفسیر به دلیل فقدان اثر شرعی پذیرفتنی نیست و تلاش برخی محققان برای اثبات اثر شرعی ناکام بوده است. البته این نظریه را چه در تفسیر بپذیریم و یا مردود بدانیم، به خبر واحد اختصاص ندارد و نسبت به همه حجت‌ها همچون اجماع، سیره، قول لغوی، قیاس،

شرايع من سبق، و تمامی موارد ظنون خاصه جاری می‌شود. حتی ظهورات و اصول لفظیه نیز بر فرض افاده ظن، مشمول قوانین حجیت هستند (لاریجانی، ۱۳۸۱: ۱۶۴؛ عرب صالحی، ۱۳۹۳: ۴۳).

ب. در تحلیل اعتبار مصادر، ابزارها و روش‌های تفسیری یا از آنها، بدون نیاز به ضمیمه امضای شارع بحث می‌شود و یا به سنت امضایی و یا توقیفی شارع استناد می‌گردد. نظریه حجیت تنها در فرض دوم مطرح می‌گردد و در فرض اول، حتی اگر بیانی از شارع در موافقت و ارشاد به حکم عقل و عقلاً صادر شود، حجت شرعی شکل نخواهد گرفت، اگرچه شارع طبق آن عمل نموده باشد (خمینی، ۱۴۱۸ق: ۲۳/۶). به این ترتیب، نسبت میان «حکم امضایی» و «خطاب ارشادی»، خاص به عام خواهد بود. مسئله اطمینان نوعی نیز که مخالفت شارع با آن به دلیل ازهم‌پاشی جامعه محال باشد، به صورت اول باز می‌گردد.

ج. اعتبار ظنون و امارات در فقه و تفسیر، چنانکه از یکی از دوره منجزیت و طریقت به دست آید، به معنای حجیت شرعی آنها است. «بنای عقلاً بر اعتبار» بیشتر در چارچوب نظریه طریقت مطرح می‌گردد، اگرچه برخی اندیشوران آن را مستقل از دو مجرای دیگر مطرح کرده‌اند و آن را مشمول نظریه حجیت ندانسته‌اند (خمینی، ۱۴۱۸: ۲۹۹/۶)؛

د. التزام به نظریه حجیت افزون بر چالش فقدان اثر شرعی، با رسالت تفسیر که کشف مراد الهی است نیز ناسازگار است و این مسئله اختصاص به آیات حکمی ندارد و شامل آیات تشریعی نیز می‌شود. ما نمی‌توانیم بحث در حجیت روایات تفسیری در حوزه‌های مختلف معرفت قرآنی را تابع حجیت و اعتبار روایات در آن حوزه‌ها بدانیم بلکه باید از زاویه رسالتی که مفسر برای خود تعریف می‌کند، تحلیل نماییم.

هـ. التزام به عدم جریان نظریه حجیت در امارات و اصول لفظیه، به معنای سلب اعتبار از آنها نیست، چه آنکه این نظریه تنها یکی از مجاری احراز اعتبار به شمار می‌رود. محققانی همچون امام خمینی با وجود انکار جریان حجیت در امارات، آنها را معتبر می‌دانند و جایگاه شارع را به عنوان «یکی از عقلاً» در همراهی بر اساس آن تلقی می‌کنند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق: ۱۰۵/۱-۱۰۶).





فهرست منابع

۱. ابن تیمیه، احمد (۱۴۱۶ق)، مجموع الفتاوی، ج ۷، مدینه مشرفه: مجمع ملک فهد.
۲. احسانی فر، محمد (۱۳۸۷)، «دامنه حجیت احادیث تفسیری»، فصلنامه علوم حدیث، دوره سیزدهم، شماره ۲.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۲)، تهذیب الأصول، بی جا: اسماعیلیان.
۴. امام خمینی، روح الله (۱۴۱۵ق)، انوار الهدایة، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار.
۵. آملی لاریجانی، محمد صادق (۱۳۸۱)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف»، مجله الهیات و حقوق، شماره ۴ و ۵.
۶. برنجکار، رضا (۱۳۹۲)، «مقصود اصلی در اعتقادات»، فصلنامه تحقیقات کلامی، سال اول، شماره سوم.
۷. تنکابنی، محمد (بی تا)، ایضاح الفرائد، تهران: مطبعة الإسلامية.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تفسیر تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. جوهری، اسماعیل (۱۴۱۰ق)، الصحاح تاج اللغة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۰. حسین زاده، محمد (۱۳۸۹)، «اعتبار معرفت شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی»، مجله ذهن، دوره ۱۱، شماره ۴۳.
۱۱. خمینی، مصطفی (۱۴۱۸ق)، تحریرات فی الأصول، چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۷ق)، مصباح الأصول، چاپ پنجم، بی جا: داورى.
۱۳. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۹ق)، دراسات فی علم الأصول، بی جا: دایرةالمعارف فقه اسلامی.
۱۴. خوئی، ابوالقاسم (بی تا)، البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالزهراء.



۱۵. راغب، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، لبنان: دار العلم.
۱۶. روحانی، محمد حسین (۱۴۱۳ق)، منتقى الأصول، چاپ دوم، ج ۴، بی‌جا: چاپخانه امیر.
۱۷. شاشی، احمد (بی‌تا)، أصول الشاشی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۸. شافعی، محمد (۱۴۲۳ق)، جماع العلم، چاپ اول، بی‌جا: دارالآثار.
۱۹. شهید ثانی، زین‌الدین (۱۴۲۰ق)، المقاصد العلیّة، قم: دفتر تبلیغات.
۲۰. صدر، محمد باقر (۱۴۰۵ق)، دروس فی علم الأصول، بی‌جا: دارالمنتظر.
۲۱. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الأصول، چاپ سوم، بی‌جا: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
۲۲. صدر، محمدباقر (۱۴۰۸ق)، مباحث الأصول، بی‌جا: مقرر.
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۰)، شیعه در اسلام، بی‌جا: بوستان کتاب.
۲۴. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرّسین.
۲۵. عراقی، ضیاءالدین (۱۴۱۷ق)، نهاية الأفكار، چاپ سوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. عرب‌صالحی، محمد (۱۳۹۳)، اعتبار خبر واحد در علوم انسانی، ذهن، دوره ۱۵، شماره ۵۷.
۲۷. عزیزان، مهدی (۱۳۹۱ق)، بررسی حجیت روایات آحاد در مسائل اعتقادی، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۵۵.
۲۸. غروی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، چاپ دوم، بحوث فی الأصول، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. فراهیدی، خلیل (۱۴۱۰ق)، چاپ دوم، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۳۰. فیروزآبادی، مرتضی (۱۴۰۰ق)، عناية الأصول، قم: انتشارات فیروزآبادی.
۳۱. محمدی، عبدالله (۱۳۹۴)، «اعتبار خبر واحد در تفسیر و اعتقادات از منظر علامه طباطبائی»، اندیشه نوین دینی، دوره ۱۱، شماره ۴۳.



۳۲. مصباح، محمدتقی (۱۳۸۹)، «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن»، معرفت، دوره ۱۹، شماره ۱۵۲.

۳۳. مظفر، محمدرضا (بی تا)، اصول الفقه، چاپ پنجم، بی جا: اسماعیلیان.

۳۴. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، تفسیر و مفسران، قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.

۳۵. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۰)، کاربرد حدیث در تفسیر، نشریه الهیات و حقوق، شماره ۱.

۳۶. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۹ق)، التفسیر الأثری الجامع، قم: التمهید، اول.

۳۷. ناصح، علی احمد (۱۳۸۲)، پژوهشی در اعتبار احادیث تفسیری، پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۱.

۳۸. نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸)، اجود التقريرات، چاپ دوم، قم: انتشارات مصطفوی.

۳۹. نائینی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، فوائدالأصول، قم: دفتر انتشارات اسلامی.