



The Authority of *Qur'anic Zuhūrāt* While Preserving the Validity of *Khabar al-Wāḥid* in Interpretation

Ali Rahmani¹ Ali Bizhannezhad²

1. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Ijtihad, Akhund Khorasani Ra Specialized Center, Mashhad, Iran; (Corresponding Author). ali.rahmani54@yahoo.com ;

<https://orcid.org/0000-0001-6332-7121>

2. Level 3 scholar of Quranic interpretation and sciences, Khorasani Akhund Specialized Center, Islamic Propaganda Office, Mashhad; ali0bizhan@gmail.com

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 05 September 2024

Received in revised form 29 January 2025

Accepted 30 January 2025

Keywords:

Qur'anic Epistemic Authority, Validity of *Khabar al-Wāḥid* in Interpretation, Authority of *Zuhūrāt*, Foundations of *Khabar al-Wāḥid's* Validity, Foundations *Qur'anic* Epistemic Authority.

ABSTRACT

The Holy Qur'an, as the only eternal and undistorted divine scripture and the most authoritative source in Islamic knowledge, holds a unique position of epistemic authority. This status is inherently tied to its *zuhūrāt* (apparent/external meanings), rendering any discussion of the Qur'an's authority meaningless without acknowledging the authenticity of these textual manifestations.

At first glance, the validity and authority of *Qur'anic zuhūrāt* appear uncontested. However, given the parallels between the foundational principles and evidence concerning this issue and those pertaining to the validity of *khabar al-wāḥid* (solitary reports) in Qur'anic exegesis, it can be argued that the theoretical framework, evidence, and principles governing the authenticity of *khabar al-wāḥid* in interpretation significantly influence the determination of *Qur'anic zuhūrāt's* authority.

For instance, rejecting the "possibility of the *shāri'* endorsement of intellectual reasoning in the domain of comprehension" in the context of "the validity of *khabar al-wāḥid* in

Cite this article:

Rahmani'A; & Bezhannejad. A.(2025). "The Authority of *Qur'anic Zuhūrāt* While Preserving the Validity of *Khabar al-Wāḥid* in Interpretation *Journal of Islamic Law and Jurisprudence*; 10(37), 75-106.



© The Author(s).

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI: <https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69696.2856>

interpretation”—while asserting the “impossibility of obligatory adherence in matters of understanding”—could lead to the negation of “the validity of non-jurisprudential *Qur’anic zuhūrāt*.” This is because the authority of non-jurisprudential *zuhūrāt* relies on the shāri’ approval of intellectual reasoning in interpretation. If this principle is denied in the case of *khābar al-wāḥid*, the possibility of the shāri’ endorsement of *zuhūrāt* is likewise negated. Consequently, not only would the validity of non-jurisprudential *zuhūrāt* be undermined, but the epistemic authority of the Qur’an itself would be severely weakened. Employing library-based research and a descriptive-analytical methodology, this study examines the impact of “the foundational principles denying the validity of *khābar al-wāḥid* in interpretation” on the authority of *Qur’anic zuhūrāt*. The discussion is structured in two parts: (1) the restrictive implications of these principles and (2) a proposed resolution.

The findings indicate, first, that the principles rejecting the authority of *khābar al-wāḥid* in interpretation extend to all forms of valid *zunūn* (presumptions), including non-jurisprudential *zuhūrāt*, thereby jeopardizing the Qur’an’s epistemic authority. Second, a novel solution is presented, grounded in the validity of *zunūn* derived from intellectual reasoning—such as *khābar al-wāḥid* and non-jurisprudential *zuhūrāt*.

مرجعیت ظهورات قرآنی با حفظ حجیت خبر واحد در تفسیر^۱

علی رحمانی^۱ ؛ علی بیژن نژاد^۲

۱. استادیار گروه فقه و مبانی اجتهاد مرکز تخصصی آخوند خراسانی ره مشهد، ایران (نویسنده مسئول)

رایانامه: <https://orcid.org/0000-0001-6332-7121> ; ali.rahmani54@yahoo.com

۲. دانش پژوه سطح سه مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد، ایران. رایانامه: ali0bizhan@gmail.com



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۱

چکیده

قرآن کریم به عنوان تنها کتاب آسمانی جاودان و سالم از تحریف و نیز متقن ترین منبع، از مرجعیت علمی ویژه‌ای در دانش‌های اسلامی برخوردار است. مسلماً جایگاه قرآن کریم وابسته به ظهورات آن است و سخن گفتن از این جایگاه بدون توجه به حجیت ظهورات قرآنی بی معناست. در نگاه اول، مخالفتی با حجیت و مرجعیت ظهورات قرآن وجود ندارد، لکن با توجه به وجود اشتراکات در مبانی و ادله این موضوع با مبحث حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن، می‌توان ادعا کرد که دیدگاه، ادله و مبانی حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن تأثیر جدی در تعیین مرجعیت ظهورات قرآنی دارد. این احتمال وجود دارد که انکار «امکان امضای شارع بر سیره عقلانیه در حوزه فهم»

مرجعیت ظهورات
قرآنی با حفظ حجیت
خبر واحد در تفسیر

۷۷

۱. رحمانی، علی و بیژن نژاد، علی (۱۴۰۳). مرجعیت ظهورات قرآنی با حفظ حجیت خبر واحد در تفسیر. جستارهای فقهی و اصولی. ۱۰ (۴): ۳۷. صص: ۷۵-۱۰۶



<https://doi.org/10.22034/jrj.2025.69696.2856>

ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی © نویسندگان

در «حجیت خبر واحد در تفسیر» و استدلال به «عدم امکان تعبد در حوزه فهم»، منجر به انکار «حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن» گردد؛ زیرا حجیت ظواهر غیر فقهی، مبتنی بر امضای شارع بر سیره عقلانیه در حوزه فهم است که با انکار آن در حجیت خبر واحد، امکان امضای شارع در ظهورات نیز از بین خواهد رفت. در این صورت، نه تنها حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن، بلکه مرجعیت علمی قرآن کریم به شدت تضییع خواهد شد.

این پژوهش با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی-تحلیلی به دنبال روشن کردن نقش «مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر» بر مرجعیت ظواهر قرآن کریم است و مباحث خود را در دو بخش نقش محدودکننده «مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر» و راه حل آن سامان داده است. نتایج به دست آمده در این دو بخش حاکی از آن است که اولاً، مبانی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر، منجر به عدم حجیت تمام ظنون معتبره از جمله ظواهر غیر فقهی قرآنی شده است که به عدم مرجعیت قرآن کریم منتهی می‌گردد. نتیجه دیگر آنکه برای این مشکل، راه حل و تقریری نو، مبنی بر اعتبار ظنون منشأ گرفته از سیره‌های عقلانیه همچون خبر واحد و ظواهر غیر فقهی پیشنهاد شده است.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت علمی قرآن کریم؛ حجیت خبر واحد در تفسیر؛ حجیت ظواهر؛ مبانی حجیت خبر واحد؛ مبانی مرجعیت علمی قرآن کریم.

جستارهای
فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۷۸

مقدمه

قرآن کریم در میان مسلمانان و دانش‌های اسلامی، به عنوان متقن‌ترین منبع وحیانی و دینی، از جایگاه، مرجعیت و اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است که وابستگی مستقیمی به حجیت ظهورات قرآنی دارد. لذا هرگونه تضعیف حجیت ظهورات قرآنی منجر به تضعیف این جایگاه می‌گردد. در این میان، گاهی نظریات و مبانی اصولی‌ای یافت می‌شود که به صورت ناخواسته و غیرمستقیم، آسیب جدی به جایگاه قرآن کریم وارد می‌نماید. در موضوع بحث، احتمال می‌رود مبانی و استدلال‌های قول مشهور مبنی بر عدم حجیت خبر واحد در تفسیر، منجر به نفی

حجیت ظهورات قرآن کریم در موضوعات غیر فقهی گردد؛ چراکه عیناً با همان مبانی و به‌وسیله همان استدلال‌ها می‌توان حجیت ظواهر قرآنی را منکر شد. کما اینکه در ادامه خواهد آمد که برخی این امر را منکر شده‌اند. به‌عنوان نمونه، یکی از مهم‌ترین استدلال‌هایی که بر نفی حجیت خبر واحد در تفسیر مطرح می‌شود، آن است که شارع نمی‌تواند چنین سیره‌ای را امضا نماید؛ زیرا تعبد در فهم امکان‌پذیر نیست. همین استدلال را می‌توان در حجیت ظهورات قرآنی غیر فقهی نیز مطرح کرد که شارع نمی‌تواند حجیت ظهورات را امضا کند؛ زیرا تعبد در فهم امکان ندارد؛ بنابراین، پرسش اصلی این نگاشته آن است که آیا بر اساس مبانی و استدلال‌های قول به عدم حجیت خبر واحد، مرجعیت ظهورات قرآنی محدود می‌شود یا خیر؟ و تأثیر آن چگونه خواهد بود؟

حجیت خبر واحد در موضوعات غیر فقهی تاکنون مورد بحث و بررسی قرار گرفته است که اهم آن مقالاتی همچون «دامنه حجیت احادیث تفسیری» (احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۷)، «حجیت ذاتی بناهای عقلایی و تأثیر آن در فقه و اصول» (اکبرنژاد، ۱۳۸۹)، «حجیت روایات تفسیری» (کامران اویسی، ۱۳۹۳)، «باز پژوهی حجیت خبر واحد با استناد به سیره عقلایی» (آقایی بجستانی و دیگران، ۱۳۹۶)، «حجیت ظاهر و بررسی راه‌های فهم متون دینی» (رحمانی سبزواری، ۱۳۸۹)، «بررسی نظریه حجیت نسبی روایات تفسیری» (قمرزاده و تیموری، ۱۳۹۸)، «حجیت خبر واحد و کاربرد آن در استنباط نظام اخلاقی و تربیتی اسلام و گزاره‌های آن» (داوودی و حبیبی، ۱۳۹۴)، «کاربرد حدیث در تفسیر» (معرفت، ۱۳۸۰)، «کاربرد حدیث در تفسیر و معارف» (لاریجانی، ۱۳۸۱)، «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن» (مصباح، ۱۳۸۹)، «روایات تفسیری شیعه، گونه‌شناسی و حجیت» (مهریزی، ۱۳۸۹)، «نقش روایات در امور اعتقادی» (سند، ۱۳۸۲)، «حجیت اخبار آحاد در اعتقادات» (مقصودی، ۱۳۸۹)، «اعتبار ظن در اعتقادات» (برنجکار و نصرتیان امور، ۱۳۹۳)، «اعتبار خبر واحد در علوم انسانی» (عرب‌صالحی، ۱۳۹۳)، «اعتبار خبر واحد در تفسیر و اعتقادات از منظر علامه طباطبایی» (محمدی، ۱۳۹۴) و یا کتاب‌هایی همانند «اعتبار و کاربرد روایات تفسیری» (ناصر، علی احمد، ۱۳۸۷)، «اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی» (محمدی، ۱۳۹۸) است.

تفاوت این پژوهش که در دو بخش نقش محدودساز مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر و راه حل آن سامان یافته، با آثار دیگر در این است که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و روش توصیفی - تحلیلی، با شناسایی و بررسی مبانی و استدلال‌های دیدگاه مخالف حجیت، به احصا و تفکیک مبانی پرداخته و ضمن صورت‌بندی جدید بحث، نشان می‌دهد که همان‌طور که برخی از اساتید معاصر به آن تصریح کرده‌اند، مطابق مبانی و استدلال‌های مخالفین حجیت خبر واحد، ظواهر غیر فقهی قرآن نیز از حجیت برخوردار نخواهد بود؛ چرا که همان مبانی و اشکالات در حجیت ظواهر قرآنی نیز وجود خواهد داشت (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷) و این آسیب جدی‌ای به مرجعیت ظهورات و مرجعیت علمی قرآن کریم وارد خواهد کرد. البته باز تقریر اعتبار ظنون معتبره همچون ظواهر و خبر واحد در معارف غیر فقهی به‌عنوان راه حل، یکی دیگر از نوآوری‌های این اثر است.

لازم به یادآوری است که مسئله این پژوهش، تنها «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن کریم» به صورت فی‌الجمله است و سخن از شرایط حجیت، دایره و محدوده حجیت همچون اخبار باواسطه و بی‌واسطه، بحث‌های صغروی و وجود سیره عقلا، راه‌های احراز و ... نیازمند گفتاری دیگر است.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۸۰

نقش محدودساز مبانی اصولی عدم حجیت خبر واحد در تفسیر

قائلان عدم حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن

قدما در یک تقسیم‌بندی کلی معتقد بودند که خبر واحد یا مقتضی علم (معارف) است یا مقتضی عمل (احکام). (مفید، بی‌تا، ۳۸/۱) شیخ طوسی و علامه حلی نیز، راه شناخت تفسیر قرآن را علم می‌دانند، لذا معتقدند برای آن باید از امور علمی و قطعی استفاده کرد و به‌طور طبیعی با امور ظنی تحصیل نمی‌شود (طوسی، بی‌تا، ۷/۱؛ حلی، بی‌تا، ۲۱۱). آخوند خراسانی نیز مشابه همین مبانی را پذیرفته است، هرچند تصریحی در این زمینه ندارد (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۳۲۹)

مرحوم شیخ انصاری نیز معتقد است اگر مراد از حجیت خبر واحد، تصدیق علمی یا ظنی خبر است، در پاسخ باید گفت که حصول علم و ظن قهری است، لذا

با جعل و قرارداد شارع امکان حجت کردن آن وجود ندارد (انصاری، ۱۴۲۸ق. ۵۵۸/۱). برخی شاگردان آخوند، همچون محقق عراقی نیز، تعبّد به قول عادل و وجوب تصدیق او را بی معنا دانسته و می‌فرماید: آنچه معنا دارد، ترتیب آثار آن خبر است که تعبّد به آثار غیر شرعی بی معناست (عراقی، بی تا، ۱۲۲/۳). عمده اشکال محقق اصفهانی نیز نداشتن اثر عملی است (اصفهانی، بی تا، ۳۹۹/۳).

دیدگاه علامه طباطبایی حداقل تا مجلد اول تفسیر المیزان برای برخی از خوانندگان محل ابهام است. ایشان در کتاب شیعه در اسلام که تاریخ نگارش آن سابق بر المیزان است، می‌فرماید: «خبر واحد تنها در صورت وثوق به آن و فقط در احکام شرعی حجت خواهد بود» (طباطبایی و خسروشاهی، ۱۳۸۸، ۸۶)؛ لکن در جلد اول تفسیر المیزان با عبارات منحصر به فردی از وجود سیره عقلا بر حجیت خبر واحد در معارف غیر فقهی یاد می‌کند و آن را از بدیهیات زندگی اجتماعی و امری فطری دانسته و می‌نویسد که اگر اخبار آحاد حجیت نمی‌داشت، چیزی از دین باقی نمی‌ماند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۴۰/۱) البته ایشان در مجلدات بعدی تفسیر المیزان به صراحت قائل به عدم حجیت می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۱۱/۹).

مرحوم مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ۷)، آیت‌الله جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۵۷/۱) و استاد لاریجانی (لاریجانی، ۱۳۸۱، ۱۶۲) معتقدند که در تفسیر قرآن، ما نیازمند علم، ایمان و اعتقاد هستیم که نمی‌توان آن را با تعبّد حاصل نمود و ادلّه حجّیت خبر واحد مربوط به احکام عملی است.

ادله و مبانی

برای بررسی تالی فاسد این دیدگاه و نقش غیر قابل انکار آن در محدودسازی مرجعیت علمی قرآن کریم، ضروری است که استدلال‌ها و مبانی قائلین به عدم حجیت تبیین شود تا نقش هر یک از آن‌ها در محدودسازی آشکار گردد. البته به جهت رعایت اختصار، برخی اشکالات و نقد آنها در میان مباحث نیمه دوم این اثر با عنوان «راهکار توسعه مرجعیت علمی قرآن» بیان شود. اهم این ادله و مبانی عبارت‌اند از:

استدلال اول: لغویت و نداشتن اثر عملی

شیخ انصاری (انصاری، بی تا-ج، ۱/۱۲۲)، آخوند خراسانی (آخوند خراسانی، بی تا، ۲۹۷)، محقق نایینی (نایینی، بی تا-الف، ۲/۱۰۶) و محقق بروجردی (بروجردی و منتظری، بی تا، ۴۹۵) از جمله مشاهیری هستند که داشتن اثر شرعی را برای حجیت خبر واحد شرط کرده‌اند. ایشان بر این باورند که حجیت شرعی دائر بر آثار شرعی است؛ به این معنا که نفس مُخبر به باید حکم شرعی داشته باشد یا آثار شرعی به همراه داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۱۱/۹). در حالی که عقلاً در امور نظری محض مانند اعتقادات و تفسیر، اثر عملی قابل ترتیب نمی‌یابند (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۲) و به طور طبیعی، اموری که اثر عملی ندارند ارتباطی به شریعت نداشته و از حوزه فعالیت‌های شارع خارج‌اند. بر همین اساس، معنا ندارد شارع اموری را جعل کند که به او ارتباطی ندارد؛ بنابراین جعل او لغو خواهد بود (سند، ۱۳۸۲ق، الف، ۳).

نقش استدلال اول در محدودسازی و بررسی آن

با پذیرش این استدلال، حجیت تمام ظواهر غیر فقهی قرآن کریم از بین خواهد رفت؛ زیرا به وضوح مشخص است که ظواهر از جمله ظنون خاصه هستند که تنها دلیل قابل اتکا برای حجیت آن‌ها سیره‌های عقلاییه است. از اینجا به بعد، عیناً می‌توان این استدلال و اشکال مشهور را نسبت به حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن کریم بازنویسی کرد. البته در مقام نقد این استدلال، پاسخ‌هایی بعضاً ناتمام بیان شده است که اجمالاً چنین است:

برخی گفته‌اند که بینش مقدمه عمل است و لغویتی وجود ندارد (داودی و حبیبی، ۱۳۹۴ق، ۵۷؛ علی‌پور و حسنی، ۱۳۸۵ق، ۱/۵۴۱). برخی دیگر معتقدند که مقصود اصلی در تفسیر و اعتقادات تدبیر است، نه معرفت و شناخت صرف؛ از این رو، اشکال لغویت را مرتفع می‌دانند (برنجکار و نصرتیان‌اهور، ۱۳۹۲ق، ۷۶). از طرفی، مطابق مبنای تنظیم کشف محقق خوئی، نفس طریق بودن اخبار، مورد جعل تعبدی شارع است، نه مضامین آن‌ها؛ بنابراین اشکال خارج بودن فهم مضامین از حوزه اعتبار شارع وارد نیست (خوئی و هاشمی، بی تا، ۱/۲۱۰). همچنین، مطابق مبنای امام خمینی، صرف لازم

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۸۲

نیامدن لغویت شرط صحّت تعبد است و داشتن اثر شرعی عملی دخالتی ندارد (خمینی و سبحانی تبریزی، بی تا، ۴۶۲/۲). مرحوم فاضل لنکرانی (فاضل موحدی لنکرانی، بی تا، ۱۷۵) و برخی دیگر، انتساب مضمون خبر به دین، خدا، رسول و امام را در رفع لغویت کافی دانسته‌اند که پاسخ‌های متعددی به آن داده شده است (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷). به‌عنوان آخرین نقد، بنابر مبانی‌ای که حجّیت سیره عقلا را مستقل از ادله شرعی می‌داند (افشاری و انصاری، ۱۴۰۲ق، ۱۸)، نیازی به امضای شارع ندارد تا اشکال شود که اثر شرعی ندارد (محمدی، ۱۳۹۴ق، ۵۷).

استدلال دوم: غیر قابل تعبد بودن فهم و ادراک

حالت نفسانی شخص نسبت به گزاره‌های خبری که می‌تواند از وهم و شک آغاز شده و تا ظن و یقین برسد، یکی از مصادیق افعال غیرارادی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹ق، ۶). فهم و درک مطلب به اختیار اشخاص نیست، هر چند مقدمات آن اختیاری باشد و نمی‌توان آن را مورد امر و نهی قرار داد. به همین خاطر، اجبار یا دستور برای شکل دهی علم و اطمینان بی‌معناست (جوادی آملی، ۱۳۹۰ق، ۱/۱۵۷). به عبارت دیگر، حقایق و امور واقعی قابل جعل نیستند؛ زیرا با جعل و اعتبار، واقعیات تغییر نمی‌کنند و نمی‌توان با جعل حجّیت به آن حقایق دست یافت. بر همین اساس، حجّیت شرعی این‌گونه اخبار ممکن نیست و شارع نمی‌تواند غیر علم را علم قرار دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۱/۳۵۱).

تفاوت این استدلال با استدلال اول در این است که در استدلال به لغویت، عدم امکان از سوی شارع مطرح است و او نمی‌تواند خارج از محدوده خویش به جعل بپردازد؛ اما در این استدلال، عدم امکان مربوط به خود مجعول است. به این معنا که فهم و ادراک چنین قابلیت‌هایی ندارند که بخواهند مورد جعل شارع قرار گیرند.

نقش استدلال دوم در محدودسازی و بررسی آن

این استدلال نیز عیناً مشابه استدلال قبلی است و همان نقش و همان تالی فاسد را خواهد داشت که به جهت رعایت اختصار، از توضیح آن صرف نظر می‌شود.

مبنای اول: مفهوم علم و یقین

علم در دو اصطلاح به کار رفته است. اول به معنای مطلق آگاهی و دانش و دوم به معنای اعتقاد جازم و مطابق با واقع. در اصطلاح اول، مطلق دانش و آگاهی را علم می‌نامند، اعم از آن که منشأ آن عقل، تجربه یا وحی باشد. این همان معنای لغوی علم است (ابن منظور، بی تا، ۴۱۷/۱۲؛ فیومی، بی تا، ۴۲۷/۲) که در اصطلاح دانش‌های مختلف هم کاربرد دارد. در اصطلاح دوم، علم به «اعتقاد حتمی و جزمی به چیزی» اطلاق می‌شود که عین واقعیت باشد (انصاری، بی تا-الف، ۲/۱؛ میرزای قمی، بی تا، ۴۱۰). اینجاست که تفاوت علم با قطع روشن می‌شود؛ زیرا علم، جزمی است که مطابق با واقع است؛ اما قطع، همانند جهل مرکب، تنها جزم است و ممکن است مطابق با واقع باشد یا نباشد (ایروانی، ۱۳۷۰، ۲۶/۲). در کلمات فقها، علم بر اساس منشأ آن به سه دسته تقسیم می‌شود: علم عقلی، یعنی اعتقاد جازمی که بر اساس براهین عقلی حاصل می‌شود؛ علم شرعی، آن چیزی است که شارع آن را به منزله علم قرار داده است، مانند ظنّ حاصل از شهادت دو نفر عادل که با آن رفتار با علم می‌شود و علم عادی، یعنی علمی که از راه‌های عادی پدیدار می‌شود، مانند علمی که با دیدن و شنیدن حاصل می‌شود. تفاوت آن با علم عقلی این است که در علم عادی، عقل احتمال خلاف می‌دهد؛ اما در علم عقلی، عقلاً احتمال خلاف نمی‌دهند. منشأ حجیت این سه نوع علم تفاوت دارد: حجیت قسم اول ذاتی است، حجیت قسم دوم تعبّدی و به تعیین شارع است و حجیت قسم سوم وابسته به سیره عقلاست (هاشمی شاهرودی، بی تا، ۴۶۰/۵).

در دانش‌های فقه و اصول، اصطلاح یقین در بسیاری از موارد مترادف با علم به کار رفته است (ملکی اصفهانی، بی تا، ۷۲/۲؛ هاشمی شاهرودی، بی تا، ۴۶۰/۵). بر همین اساس، تعاریف فلسفی آن، همچون تصدیقی که به وسیله برهان به دست می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ۸۱۵/۴) و نیز تعاریف کلامی آن، مانند باوری جازم، مطابق با واقع، پایدار و زوال‌ناپذیر (علامه حلی و دیگران، ۱۳۸۲، ۲۴۰)، در این حوزه مدنظر نیست.

نقش مبنای اول در محدودسازی و بررسی آن

بر اساس توضیحات بیان‌شده، هر سه معنای علم به ترتیب بررسی خواهد شد.

معنای اول، علم عقلی بود. اشکال آن این است که تحصیل علم عقلی و یقین در همه ظواهر آیات قرآن ممکن نیست؛ زیرا علومی که بر اساس براهین عقلی حاصل می‌شوند، بسیار اندک‌اند؛ بنابراین، مراد از یقین باید یقین عرفی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹)، نه یقین حقیقی (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، بی‌تا، ۶۳۹). علامه طباطبایی نیز ذیل آیه شریفه (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (الإسراء: ۳۶) تصریح می‌کند که این، همان یقینی نیست که در صناعت برهان منطقی مورد بحث قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۹۳/۱۳).

از سوی دیگر، معنای علم شرعی نیز صحیح نیست؛ زیرا همان‌گونه که در استدلال مخالفان گذشت، در معارف غیر تعبدی، تعبد بی‌معناست و در نتیجه، تحصیل علم شرعی ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، تنها علم عادی باقی می‌ماند که حجت است (ملکی اصفهانی، بی‌تا، ۷۲/۲). اگر حجیت علم عادی که منشأ عقلایی دارد پذیرفته نشود، هیچ‌گونه حجیتی برای ظواهر قرآن کریم باقی نخواهد ماند. در نتیجه، بر اساس دو معنای علم عقلی و علم شرعی، ظواهر غیر فقهی قرآن کریم حجت نخواهند بود و حجیت تنها بر اساس معنای علم عادی ممکن است.

یکی از اشکالات نقضی بر دیدگاه مشهور این است که بسیاری از بزرگان شیعه، از جمله شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱۲/۱)، سید مرتضی (علم‌الهدی و گرجی، ۱۳۷۶، ۲۰/۱) و سید مجاهد (طباطبایی، ۱۲۹۶، ۳۲۹)، علم را به معنای علم عادی دانسته‌اند. محقق بهبهانی (بهبهانی، ۱۴۱۶ق، ۲۲۴) و شیخ اعظم انصاری (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳۴۲/۱) نیز دقیقاً همین برداشت را از کلام آنان دارند. افزون بر این، برخی از فقها (بحرانی، بی‌تا، ۱۳۹/۱: نجفی، بی‌تا، ۱۶۸/۶) و مفسران (طباطبایی، ۱۲۹۶، ۳۲۹) نیز بر این معنا تصریح کرده‌اند.

با این توضیحات، چگونه ممکن است حجیت علم عادی که منشأ کاملاً عقلایی دارد، پذیرفته شود؛ اما در عین حال، حجیت خبر واحد ثقه در معارف غیر فقهی که آن هم منشأ عقلایی دارد، انکار گردد؟ آیا می‌توان پذیرفت که شارع، در حجیت ظنون غیر فقهی مبتنی بر سیره عقلایی، امکان امضا ندارد؛ زیرا اثر عملی ندارد؛ اما علم عادی که در حقیقت علم نیست و مبتنی بر سیره‌های عقلایی است را می‌تواند امضا کند و ناگهان برای آن اثر عملی یافت شود؟

مبنای دوم: رویکرد به تفسیر

دو رویکرد و دو هدف مشهور در تفسیر قرآن کریم وجود دارد (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷). باید پرسید که آیا هدف و رویکرد مفسر، دستیابی به حجیت اصولی (تعبدی) است یا کسب فهم و ادراک؟ در واقع، این رویکرد و هدف مفسر است که تعیین می‌کند او باید از منطق حجیت اصولی پیروی کند یا از منطق فهم عقلایی. در منطق حجیت، هدف، کسب حجیت است تا به گفته مشهور اصولیان، در مقام عمل، معذر و منجز باشد. حال، اگر در این مسیر فهم و ادراکی هم حاصل شود، مطلوب است؛ اما اگر حاصل نشود، از ابتدا نیز هدف نبوده است؛ اما در منطق فهم و ادراک، هدف، عملکرد نیست که نیازمند حجیت باشیم، بلکه مفسر در پی درک مراد گوینده است؛ بنابراین، بی‌تردید، آثار و احکام این دو رویکرد کاملاً متفاوت خواهد بود.

برخی از مهم‌ترین ثمرات این بحث به شرح زیر است:

نقش مبنای دوم در محدودسازی و بررسی آن

نخستین اثر این بحث آن است که اگر رویکرد مفسر به تفسیر قرآن را تعبدی بدانیم، در این صورت، جاعل باید شارع باشد؛ اما اگر رویکرد مفسر بر فهم و ادراک استوار باشد، جاعل عقلا خواهند بود. توضیح بیشتر این اثر در مبنای سوم ارائه خواهد شد. **دومین** ثمره این بحث، تعیین حدود و ثغور، احکام و شرایط حجیت است. اگر حجیت خبر واحد تعبدی باشد، بی‌تردید احکام و شرایط آن را شارع تعیین خواهد کرد؛ زیرا جعل آن به دست اوست؛ اما اگر حجیت خبر واحد بر واقع‌نمایی استوار باشد، تعیین حدود و ثغور آن بر عهده عقلا و قوانین مفاهمه خواهد بود و در نتیجه، نیازی به تأیید و امضای شارع نخواهد داشت (حسین‌زاده و محمدی، ۱۳۸۹ق، ۱۴۳).

سومین اثر این بحث به دایره نفوذ حجیت مربوط می‌شود. اگر رویکرد به حجیت تعبدی باشد، حجیت ظنون، از جمله ظواهر آیات، تنها به مسائل و موضوعات فقهی محدود خواهد شد (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۷)؛ اما اگر رویکرد محقق به خبر واحد، از حیث تفهیمی باشد، دامنه حجیت، فراتر از فقه رفته و سایر موضوعات غیر فقهی،

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۸۶

همچون کلام و عقاید، اخلاق، تاریخ، تربیت و... را نیز دربر خواهد گرفت. چهارمین اثر این بحث آن است که روشن می‌سازد، اگرچه در حلّ این مسئله باید از دانش اصول فقه بهره گرفت؛ اما این بحث در حیطة دانش اصول فقه قرار نمی‌گیرد. اصول فقه، به دلیل ماهیت خود، به حوزه شریعت و تعبد مربوط است. همان‌طور که در استدلال دوم بیان شد، تعبد در فهم و تفسیر امکان‌پذیر نیست؛ از این رو، اصول فقه نمی‌تواند به این حوزه ورود کند. در نتیجه، این مسئله، بخشی از مباحث اصول تفسیر است که در برخی موارد، ماهیت و نتایج متفاوت دارد و پرداختن به آن امری ضروری است.

نکته‌ای که به روشنی قابل مشاهده است^۱ و حتی برخی مخالفین (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۵۷/۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ق. ۹) نیز بر آن تصریح کرده‌اند، این است که هدف اصلی در تفسیر، فهم قرآن کریم است (لاریجانی، ۱۳۸۱، ق. ۱۶۸) و تعبد در حوزه تفسیر بی‌معناست (عراقی، بی‌تا، ۱۲۲/۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ق. ۹). همین دیدگاه را شهید ثانی در حوزه اعتقادات مطرح کرده و تصریح می‌کند: «هدف در اعتقادات، رسیدن به واقع است، در حالی که هدف در احکام، عمل به وظیفه و تکلیف است» (شهید ثانی، ۱۴۲۰، ق. ۴۵).

مرجعیت‌ظهورات
قرآنی با حفظ حجیت
خبر واحد در تفسیر

مبنای سوم: تعیین جاعل

محقق اصفهانی می‌فرماید که حجیت یک امر یا ذاتی است یا جعلی (اصفهانی، بی‌تا، ۳/۳۹۹). اجماع علمای شیعه بر این است که ظنون حجیت ذاتی ندارند؛ بنابراین، مطابق اجماع، اصل اولی در مورد ظنون، عدم حجیت است (آخوند خراسانی، بی‌تا، ۲۷۵). از این رو، اگر بخواهیم خبر واحد را حجت بدانیم، تنها حجیت جعلی برای آن ممکن است. طبیعتاً وقتی سخن از حجیت جعلی به میان می‌آید، یکی از مسائل آن جاعل این جعل است؛ زیرا تعیین حدود و ثغور حجیت در اختیار جاعل و وابسته به اهداف اوست؛ بنابراین، باید جاعل را شناسایی کنیم.

محقق اصفهانی تنها دو نوع جاعل شناسایی می‌کند و می‌نویسد: این جعل

۱. عده‌ای از مخالفین حجیت خبر واحد، به‌طور ضمنی چنین مبنایی را پذیرفته‌اند؛ زیرا از مهمترین اشکالات آن‌ها، عدم امکان تعبد در تفسیر است. این بدین معنا است که از دیدگاه آن‌ها، تفسیر مربوط به حوزه فهم و ادراک است.

و قرارداد ممکن است جاعل مشخص و معینی مانند شارع داشته باشد که به آن حجیت اعتباری می‌گویند، مانند حجیت فتاوی مرجع تقلید. یا اینکه جاعل معینی نداشته باشد و تصریحی هم به جعل آن وجود نداشته باشد؛ بلکه ما از رفتار، گفتار، آثار، بنا و سلوک عقلا پی به حجیت آن می‌بریم. مثل حجیت ظواهر و حجیت خبر واحد ثقه نزد عقلا که به آن حجیت انتزاعی می‌گویند (اصفهانی، بی‌تا، ۳/۳۹۹). علامه طباطبایی نیز در بررسی‌های خود، دو نوع حجیت شرعی و حجیت عقلایی شناسایی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۲۱۱/۹).

نقش مبنای سوم در محدودسازی و بررسی آن

بر اساس توضیحات ارائه‌شده، مشهور معتقدند که جاعل در حجیت خبر واحد، عقلا هستند (نابینی، بی‌تا-الف، ۴/۶۶۵)؛ اما برای تأیید حجیت آن نیازمند تأیید شارع هستند. این بیان در حوزه تعبدیات قابل پذیرش است، چراکه حوزه اختیارات شارع است و باید به تأیید او برسد؛ اما در حوزه فهم و ادراکات، این دیدگاه قابل پذیرش نیست؛ زیرا حوزه اختیارات شارع نیست و چنین نظری تالی فاسد دارد. در حقیقت مشهور ناخواسته قائل به تفصیل بین ظنون معتبره همچون ظواهر کتاب الله و ظن ناشی از خبر واحد شده‌اند و در خبر واحد گفته‌اند که شارع اصلاً نمی‌تواند در حوزه غیر فقهی جعل کند؛ در حالی که این تفکیک نادرست است و محقق عراقی نیز به‌نوعی به نادرستی آن و لزوم عدم تفکیک اشاره کرده است (عراقی، بی‌تا، ۳/۱۲۲)؛ چرا که روشن است تفاوتی ندارد که شارع بخواهد حجیت خبر واحد غیر فقهی را امضا کند یا اینکه حجیت ظواهر قرآن را تأیید نماید زیرا هر دو ظن غیر شرعی است. نتیجه این عدم تفکیک آن است که ظواهر غیر فقهی قرآن از حجیت ساقط خواهند شد و مرجعیت علمی قرآن کریم تنها به دانش فقه محدود خواهد شد.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۸۸

مبنای چهارم: دایره سیره عقلا

یکی از مبانی مهم، دایره سیره عقلایی و محدودیت‌هایی است که برخی بر آن تأکید کرده‌اند. این محدودیت‌ها دو جهت دارند: جهت اول، انحصار در امور

دارای اثر عملی است. بحث در این است که آیا سیره عقلایی فقط مختص به اموری است که اثر عملی دارند یا اینکه سیره عقلایی به اموری که اثر عملی ندارند نیز تعمیم می‌یابد؟ برخی از اصولیان معاصر در بخشی از نظریات خود می‌گویند: «نظر اصولیان این است که در هر جا بنای عملی از عقلا یا شارع مطرح می‌شود، باید اثری وجود داشته باشد تا به واسطه آن اثر، بنایی شکل بگیرد. در غیر این صورت، «بنا»، چه از عقلا و چه از شارع، لغو خواهد بود» و این را از بدیهیات بحث «بنائات» به‌شمار می‌آورند (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۲).

نقش جهت اول در محدودسازی و بررسی آن

اگر مراد ایشان مطلق بنائات عقلایی باشد و بحششان فراتر از بنائات عقلایی در محدوده شرعی باشد، نتیجه این می‌شود که تفسیر قرآن و همچنین استظهار و استخراج تمام معارف غیر فقهی قرآن کریم که اثر عملی ندارند، از منظر بنائات عقلایی لغو خواهند بود. این نقض به‌واقع بسیار سنگین خواهد بود؛ زیرا نتیجه آن تنها محدود به عدم حجیت ظواهر غیر فقهی و محدودسازی مرجعیت علمی قرآن کریم نخواهد ماند، بلکه به لغویت خود آیات غیر فقهی قرآن می‌انجامد، زیرا آیات که به درجه نص و اطمینان نرسیده‌اند. این به معنای انجام عمل لغو توسط ذات باری تعالی خواهد بود

پاسخ نقضی به این استدلال آن است که یکی از مبادی قیاس‌ها «مقبولات» است که عبارت‌اند از: «قضایایی که به‌واسطه اعتماد به‌گوینده از روی تقلید پذیرفته می‌شود، حال یا در امور آسمانی مانند شرایع و سنن، یا در امور طبی، اجتماعی، اخلاقی، ادبیات و غیره که به‌واسطه عقل و دانش زیاد از حکما و بزرگان پذیرفته می‌شود.» (مظفر، ۱۳۶۶، ۳۵۲). شناسایی این قضایا در دانش منطق، بدون آنکه اثر عملی در آن شرط شده باشد، نشان می‌دهد که همه بنائات عقلایی مشروط به اثر عملی نیستند؛ بلکه قضایایی وجود دارند که عقلا به‌واسطه اعتماد به‌گوینده حتی بدون اثر عملی آن را می‌پذیرند. همان‌طور که برخی تصریح می‌کنند، بنای عقلا بر پذیرش و اعتقاد از روی تقلید است، اگرچه ثمره عملی هم وجود نداشته باشد (رازی، ۱۳۹۴، ۴۶۱).

پاسخ حلی به این استدلال آن است که همه سیره‌های عقلایی آثار عملی ندارند.

شهید صدر در تقسیم سه گانه سیره عقلا تصریح می کند که نوع سومی از سیره وجود دارد که منقح کننده ظهورات است (صدر و هاشمی شاهرودی، بی تا، ۲۳۶/۴)، در حالی که این سیره لزوماً آثار عملی به همراه ندارد؛ یعنی چنین نیست که عقلا برای تنقیح ظهور ابتدا به دنبال آثار عملی باشند؛ بلکه اگر دارای اثر عملی بود، از سیره برای تنقیح استفاده می کنند و اگر اثر عملی نداشت، دیگر از سیره برای تنقیح استفاده نمی شود. بلکه عقلا به طور مطلق تمام ظهورات را معتبر می دانند (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۸، ۱۷۴).
جهت دوم، انحصار در امور تبعدی است. یکی از تصورات رایج در بعضی موارد، تفاوت بین احکام فقهی و سایر حوزه ها در حجیت سیره عقلا است. از برخی عبارات (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۲) چنین برداشت می شود که معتقدند دایره حجیت سیره عقلا محدود به فروع فقهی است و در حوزه هایی مانند اعتقادات و تفسیر، چنین سیره ای بی اعتبار است.

نقش جهت دوم در محدودسازی و بررسی آن

فارغ از بحث صغروی و اینکه آیا چنین سیره ای وجود دارد یا خیر، همان طور که مکرراً بیان شد، این مبنا منجر به عدم حجیت ظواهر غیر فقهی قرآن کریم و محدودسازی مرجعیت قرآن کریم خواهد شد. البته مراجعه به کلام بزرگان اصولی همچون آخوند خراسانی (آخوند خراسانی، بی تا، ۳۰۳)، نایینی (نایینی، بی تا-الف، ۱۱۵/۲) و دیگرانی مانند مظفر (مظفر، بی تا، ۹۶/۳) نشان می دهد که هیچ کدام از ایشان قائل به چنین تفصیلی نبوده اند و آن را حتی در حد احتمال قابل طرح نیز بیان نکرده اند. منشأ این دیدگاه، اشکال عدم امکان جعل شارع در حوزه ادراکات است که حل نشده و منجر به چنین مبنایی گشته است. پاسخ به این جهت، در بیان برخی به تفصیل توضیح داده شده است (شاکرین، ۱۳۹۴ق، ۵۸؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۲۸، ۱۷۴).

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۹۰

مبنای پنجم: مجعول در باب حجت

در بحث حجیت ظنون، باید بررسی نمود که اگر حجیت جعلی است، آنچه جعل شده است چیست؟ در این زمینه، چهار نظریه مشهور وجود دارد. نظریه اول،

جعل مؤدی است که به شیخ انصاری منسوب است. بر اساس نظریه ایشان، همین که مکلف بر طبق اماره معتبر شرعی عمل کرده است، اگر مصیب به واقع باشد، به مطلوب رسیده است و در غیر این صورت، نفس متابعت او از چیزی که شارع آن را معتبر کرده است، موجب جبران مصلحت فوت شده می‌گردد، بدون اینکه تغییری در واقع امر ایجاد شود (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴۳/۱).

نظریه دوم، معذریّت و منجزیّت است که منسوب به آخوند خراسانی است (انصاری و آخوند خراسانی، بی‌تا-ب، ۶۸؛ خوبی و هاشمی شاهرودی، بی‌تا، ۱۱۷/۳). ایشان معتقد است که اگر مکلف با اماره‌ای برخورد کند، آن اماره در حق او منجز است و باید بدان عمل نماید؛ در غیر این صورت، در صورت ترک آن و صحت آن اماره، معاقب خواهد بود. اگر هم مخالف واقع باشد، معذور است و ملامتی بر او نیست.

نظریه سوم، جعل علمیت یا تتمیم کشف محقق نایینی است (خوبی و هاشمی شاهرودی، بی‌تا، ۵۶/۳؛ نایینی، بی‌تا-الف، ۱۰۵/۳ تا ۱۱۲). شارع ظنون معتبر را به منزله کاشف تام قرار می‌دهد و می‌گوید فلان ظن به منزله علم است که کشف تام دارد؛ لذا همان نتایج و آثاری که علم دارد، از جمله منجزیّت، معذریّت و کشف از حقیقت، برای ظنون معتبره نیز وجود دارد.

نظریه چهارم، حجیّت محقق اصفهانی است (اصفهانی، بی‌تا، ۱۲۶/۳). حجیّت به معنای «ما یصح الاحتجاج به» است. این بدین معناست که مکلف می‌تواند با آن ظن با مولا احتجاج کند و در مقابل، مولا هم می‌تواند با آن علیه مکلف احتجاج کند (حکیم و روحانی، بی‌تا، ۱۸۵/۴).

نقش مبنای پنجم در محدودسازی و بررسی آن

مطابق همه نظریات، به جز مبنای تتمیم کشف، حجیّت ظواهر آیات غیر فقهی بی‌معناست؛ زیرا همان‌طور که گذشت، غرض از ظواهر آیات، فهم و ادراک است و به رویکرد تفهیمی نیاز دارد، نه تعبدی. نظریات جعل مؤدی (حکیم و روحانی، بی‌تا، ۱۸۷/۴)، معذریّت و منجزیّت (خوبی و واعظ الحسینی، بی‌تا، ۲۷۶/۱) و احتجاج اصفهانی (حکیم و روحانی، بی‌تا، ۱۸۵/۴) هیچ کدام هدف فهم و ادراک را تأمین نمی‌کنند و

در نتیجه، به محدودیت شدید مرجعیت علمی قرآن کریم می‌انجامد. اشکال اساسی این است که همه این نظریات مبتنی بر جعل شارع هستند، در حالی که همان گونه که پیش‌تر بیان شد، شارع اساساً در این حوزه قابلیت جعل ندارد.

با این توضیحات، روشن می‌شود که علاوه بر عدم حجیت خبر واحد در تفسیر، ظواهر قرآنی غیر فقهی نیز حجیت نخواهند داشت که این امر به محدودیت مرجعیت علمی قرآن کریم می‌انجامد. در میان نظریات مطرح شده، تنها نظریه تمیم کشف، با بازسازی، قابلیت بررسی خواهد داشت؛ بدین صورت که جاعل طریقت و علمیت را عقلاً بدانیم تا از محذور عدم امکان جعل شارع در حوزه فهم و ادراک رهایی یابیم. واقعیت آن است که عقلاً دو مدل رفتاری دارند. مدل نخست برای درک واقع و فهم است. به عنوان مثال، فردی که دچار بیماری شده، به دنبال نسخه‌ای است که بتواند به آن اعتماد کند و امید به درمان داشته باشد. واضح است که در چنین شرایطی، هدف او احتجاج نیست؛ زیرا احتجاج در اینجا کاربردی ندارد. مدل دوم مربوط به مواردی است که عقلاً به دنبال احتجاج هستند. برای نمونه، در معاملات، اسناد و توافقات خود را به نحوی تنظیم می‌کنند که در آینده بتوانند به آن‌ها استناد کرده و احتجاج نمایند. در چنین مواردی، هدف اصلی فهم و ادراک نیست، بلکه ایجاد مدرک و حجت است. معجول نزد عقلاً از هر دو خصوصیت برخوردار است؛ اما بسته به موقعیت، یکی از این دو ویژگی برجسته‌تر می‌شود. برای مثال، بیماری که به دنبال درمان است، از طبیب نسخه و دستوراتی دریافت می‌کند؛ اما اگر این درمان نتیجه معکوس دهد و موجب خسارت شود، همان نسخه و دستورات پزشک را مبنای شکایت خود قرار می‌دهد. (درایتی، ۱۴۰۱، ۱۶۵).

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۹۲

راهکار توسعه مرجعیت علمی قرآن و مبانی آن

قائلان حجیت خبر واحد

حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن موافقین زیادی دارد که عموماً بعد از محقق نائینی قوت گرفته و به بیان انظار خود پرداخته‌اند. برخی (ناصح، ۱۳۸۷، ۲۶) محقق نائینی را در زمره مخالفین ذکر نموده‌اند؛ زیرا ایشان برای حجیت، داشتن اثر شرعی

را شرط می‌داند (نابینی، بی‌تا-الف، ۱۰۶/۲)؛ اما نمی‌توان به‌طور قطعی ایشان را در زمره مخالفین دانست؛ (بیژن نژاد، ۱۴۰۲، ۱۰۵) کما اینکه استاد معرفت وی را در زمره موافقین برشمرده است (معرفت، ۱۳۸۷، ۱۲۶/۱). محقق خوبی به‌طور صریح قائل به حجیت اخبار آحاد در تفسیر است. ایشان دلیل این مطلب را علمیت طرق معتبر ظنی همانند خبر واحد ثقه دانسته‌اند (خوبی، بی‌تا، ۳۹۸) همچنین برخلاف دیدگاه برخی (دیاری بیدگلی و کوهی، ۱۳۹۰، ۵۷-۷۸) شواهد و قرائن حاکی از موافقت امام خمینی با حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن است (بیژن نژاد، ۱۴۰۲، ۱۰۶).

استاد معرفت و به تبع وی، شمار زیادی از شاگردان ایشان که از اساتید معاصر تفسیر و علوم قرآن محسوب می‌شوند، موافق حجیت خبر واحد در تفسیر هستند (برای نمونه، ر.ک: حق پناه، بی‌تا، ۱۵۳؛ رضایی اصفهانی، بی‌تا، ۴۳؛ شاکر، بی‌تا، ۳۰۱؛ علوی مهر، بی‌تا، ۱۱۱؛ مهدوی راد، بی‌تا، ۱۳۶).

استاد معرفت مبنای طریقیّت را پذیرفته و خبر واحد را حجت می‌داند. او معتقد است که عقلا به‌طور معمول، خبر واحد را اطمینان‌آور می‌شمارند و بر اساس آن عمل می‌کنند، مگر آنکه در آن خللی وجود داشته باشد (معرفت و گروه مترجمان، ۱۳۷۹، ۲۳/۲) شایان ذکر است که وی در جای دیگری، سیره عقلا را دارای کاشفیّت ذاتی دانسته است (معرفت، ۱۳۸۰، ۱۴۵).

استاد فاضل لنکرانی نیز حجیت خبر واحد ثقه را مستند به سیره عقلا دانسته و بر این باور است که عقلا میان اخباری که اثر عملی دارند و اخباری که فاقد اثر عملی‌اند، تفاوتی قائل نمی‌شوند (فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۲۸، ۱۷۴) افزون بر این، با توجه به دیدگاه استاد سند درباره حجیت خبر واحد در تفصیل اعتقادی، می‌توان چنین برداشت کرد که وی خبر واحد را در تفسیر قرآن نیز معتبر می‌داند (سند، ۱۳۸۲ق-الف، ۳۴-۵۶؛ سند، ۱۳۸۲ق-ب، ۲۶-۵۱).

دیدگاه برگزیده، ادله و مبانی آن

موافقان حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن برای مدعای خود ادله‌ای ارائه کرده‌اند که همگی با اشکالاتی مواجه شده و تاکنون به آن‌ها پاسخ داده شده است (بیژن نژاد، ۱۴۰۲، ۱۰۹).

قول برگزیده در این پژوهش، پذیرش حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن کریم است؛ البته حجیت نه به معنای اصولی آن، بلکه به معنای عرفی و عقلایی که مبانی و ادله این ادعا در ادامه بیان خواهد شد.

در بخش مربوط به مبانی مخالفان، علاوه بر نقد دیدگاه آنان، نظر صحیح نیز مورد اشاره قرار گرفت. رویکرد تفهیمی به تفسیر آیات قرآن کریم، در مقابل رویکرد تعبدی، جاعل بودن عقلا در این رویکرد به جای شارع، عدم پذیرش محدودیت سیره عقلا به امور تعبدی و موارد دارای اثر عملی و مخدوش بودن نظریات مشهور دربارهٔ مجعول در باب حجیت، از جمله مهم‌ترین مبانی این دیدگاه محسوب می‌شوند. علاوه بر این موارد، دو مبنای اساسی دیگر نیز وجود دارد که نیازمند توضیح است.

مبنای اول: شئون مختلف شارع

این تفکیک میان شئون مختلف ائمه، امری پذیرفته‌شده در کلمات بسیاری از اندیشمندان شیعه است. همان‌گونه که شهید اول میان شئون امامت، حاکمیت، ابلاغ دین و قضاوت پیامبر ﷺ تمایز قائل شده است (شهید اول، بی‌تا، ۲۱۴)، دیگر فقها و اصولیان نیز به این تفکیک تصریح کرده‌اند.

این دیدگاه در آثار میرزای قمی (میرزای قمی، بی‌تا، ۲۳۵)، آیت‌الله بروجردی (بروجردی و منتظری، بی‌تا، ۹۷)، امام خمینی (خمینی، بی‌تا، ۵۰)، شهید صدر (میرزای قمی، بی‌تا، ۴۰۱) و دیگران (سهرابی‌فر، ۱۳۹۱، ۷۵) نیز مطرح شده است.

بر همین مبنا، روایات صادرشده از معصومین را باید در چارچوب شأن خاص خود مورد بررسی قرار داد و از خلط میان شئون مختلف خودداری کرد (سهرابی‌فر، ۱۳۹۱، ۷۵) به‌عنوان نمونه، شهید صدر تصریح می‌کند که همه قوانین صادرشده از پیامبر اکرم ﷺ در مقام تشریح و ابلاغ قوانین ثابت و ابدی نیستند، بلکه ناشی از اقتضائات زمانی و مکانی بوده و برای پر کردن منطقه الفراغ و در مقام ولایت و ادارهٔ جامعه بوده است (صدر، بی‌تا، ۴۰۱).

باید دانست که هنگامی که مجموعهٔ معارف دین را در دسته‌بندی‌های مشهور به احکام، عقاید و اخلاق تقسیم می‌کنیم، به‌طور طبیعی نمی‌توانیم شأن خداوند

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳

۹۴

و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را تنها به تعبّد و تشریح محدود کنیم. بلکه شارع شئون دیگری، از جمله تعلیم و تربیت انسان را نیز در اختیار دارد. همان طور که آیه شریفه می فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (جمعه: ۲). لذا، متناسب با این شأن تربیتی، معارف و محتوایی تولید و منتشر می شود که لزوماً فقهی و تعبدی نیستند و مسیر رسیدن به آن معارف نیز تعبدی نیست.

مبنای دوم: راهها و اصول مفاهمه عقلایی

عقلای عالم برای حل نیازهای مفاهمه‌ای که یکی از پایه‌ای‌ترین نیازهای بشری است، اصول و راه‌هایی را معرفی یا جعل کرده و بر آنها توافق نموده‌اند. شناسایی این اصول و راه‌ها می‌تواند به ما کمک کند تا مراد عقلا را فهمیده و با آنها ارتباط برقرار کنیم؛ بنابراین، هرگونه مفاهمه با عقلا باید بر اساس این اصول شکل بگیرد. شارع مقدس نیز از این قانون مستثنا نبوده و در اینجا است که گفته می‌شود شارع نه تنها از عقلا بلکه رئیس عقلاست. بر همین اساس، به اعتقاد علمای اصول، فهم متون باید با مراجعه به عرف عقلا صورت گیرد، به گونه‌ای که برخی آن را به حدی روشن دانسته‌اند که نیازی به استدلال و اقامه برهان نمی‌بینند (علیدوست، ۱۳۸۵، ۲۱۴).

۹۵ در دانش اصول فقه، دایره‌ای به نسبت وسیع برای کاربرد اصول مفاهمه عقلایی شناسایی شده است. تطبیق مفاهیم عرفی بر مصادیق، مراجعه به مفاهیم مفردات و هیئت‌ها، برداشت از مجموعه دلایل همچون تنقیح مناط و الغای خصوصیت، تخصیص و تقیید، شناسایی مناسبات بین حکم و موضوع و... از جمله کاربردهای این اصول است (علیدوست، ۱۳۸۵، ۲۱۳-۳۱۳). نویسنده این مقاله بر این باور است که استفاده از خبر واحد و تکیه بر آن، یکی دیگر از اصول مفاهمه عقلایی است و شواهد و موارد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهند عقلا حتی برای فهم متن، از خبر واحد استفاده می‌کنند. به‌عنوان مثال، سیره مستمر عقلا در انتقال و آموزش دانش‌های بشری و الهی، نبود دلیل دیگری جز سیره عقلا برای حجیت خبر واحد در حوزه فقه و همچنین جایگاه مبحث حجیت خبر واحد در برخی کتب اصولی مرجع، همگی این برداشت را تایید می‌کنند. به‌عنوان نمونه، به ساختار زیر توجه کنید: (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲۹/۱)

مرجعیت ظهورات
قرآنی با حفظ حجیت
خبر واحد در تفسیر

المقام الثاني: في وقوع التعبد بالظن

[الأمارات المستعملة في استنباط الأحكام] [من ألفاظ الكتاب و السنة]

القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

و أما القسم الثاني: ما يستعمل لتشخيص الظواهر

[حجية قول اللغوي]

[الإجماع المنقول]

[الشهرة الفتوائية]

[حجية خبر الواحد]

در این ساختار، به‌خوبی روشن است که خبر واحد به‌عنوان طریقی برای فهم ظواهر در نظر گرفته شده است؛ اما باید توجه داشت که خبر واحد می‌تواند برای فهم مطلق، اعم از متن و غیر متن، استفاده شود و شامل هرگونه عملیات افهام و تفهیم خواهد بود.

جستارهای

فقهی و اصولی

سال دهم، شماره پیاپی ۳۷

۱۴۰۳

۹۶

خداوند متعال در قرآن کریم برای تفهیم منویات خود از فهم عرفی - عقلایی استفاده کرده و بر اساس قواعد عقلایی محاوره سخن گفته است. به همین دلیل، در موارد متعدد، عموم مردم را مورد خطاب قرار داده است (معرفت، بی‌تا، ۵۶/۱؛ خوئی، بی‌تا، ۲۶۸؛ سیوطی، بی‌تا، ۳۸۹/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۳۱/۱) اساساً تعلیم و تعلم که از شئون ربوبی است، اقتضا می‌کند که معلم مقصود خود را از راه‌هایی القا کند که برای مخاطب و شنونده قابل فهم باشد و آن‌ها نیز باید بر اساس همین روش‌های عقلایی به مدلول کلام او توجه کنند (رحمانی سبزواری، ۱۳۸۹، اق، ۹۰) آیاتی که بیان می‌کنند قرآن و حتی دعوت همهٔ انبیا به زبان همان قوم است، مانند: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم: ۴)، آیاتی که صفات قرآن کریم را بیان می‌کنند و آن را با واژه‌هایی همچون نور، مبین (مانده: ۱۵)، بیان (آل عمران: ۱۳۸) و بلاغ (ابراهیم: ۵۲) توصیف می‌کنند و آیاتی که امر به تفکر و تدبر در قرآن کریم دارند (محمد: ۲۴)، همگی نشان‌دهندهٔ این است که قرآن کریم بر اساس قواعد فهم عقلایی نازل شده است.

استدلال اول: استدلال نقضی

عجیب آن است که در حوزه ظهورات، مشهور اصولیان نصی معتبر بر حجیت ظواهر نیافته و آن را از باب سیره عقلا و امضای شارع حجت می‌دانند؛ اما در عین حال قائل به جعل تعبدی آن نیستند؛ زیرا اگر قائل به جعل تعبدی آن باشند، دیگر ظهورات روایات قطعی غیر فقهی، ظهورات آیات غیر فقهی قرآن کریم و حتی ظهورات روایاتی که مشافهتاً از امام معصوم دریافت می‌شود، حجیت نخواهند داشت همانطور که برخی آن را پذیرفته‌اند (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۴)؛ زیرا مطابق استدلال خودشان، ظهورات ظنی هستند و نیاز به جعل حجیت دارند و امکان جعل تعبدی در حوزه فهم و ادراک وجود ندارد. به عبارت روشن‌تر، چگونه ممکن است که ظواهر ظنی غیر فقهی قرآن کریم حجت باشد و تعبد در آن ممکن باشد؛ اما تعبد به خبر واحد ظنی غیر فقهی ممکن نباشد؟ این در حالی است که به شهادت برخی از محققان، این دو مسئله راه‌حل مشترک دارند (مظفر، بی‌تا، ۱۴۸/۳).

استدلال دوم: سیره عقلا

از آنجاکه جاعل در حوزه فهم و ادراکات، عقلای عالم هستند (که بحث آن گذشت)، مسلماً خداوند متعال برای تعلیم معارف عالی به بشریت که از سایر شئون او و غیر از شارعیت محسوب می‌شود، باید از همین روش‌ها و اصول مفاهمه عقلایی تبعیت نماید. چراکه راه دیگری برای ارتباط او با بشر تاکنون شناسایی نشده است و هیچ کس تاکنون چنین ادعایی نداشته است. با این شرایط، اگر راه‌های مفاهمه عقلایی پذیرفته و طی نشوند، ارتباط و تعالیم خداوند با بشریت منقطع خواهد شد. بر اساس همین پیش‌فرض، اصولیان در حوزه ظهورات معتقدند که باید به دنبال قواعد مفاهمات عقلایی بود و آن‌ها را شناسایی کرد. همان‌طور که برخی تصریح کرده‌اند، اعتماد به اصول عقلایی در فهم مراد و معنا از نصوص دینی از نتایج این قاعده مهم است و این موضوع منافاتی با استقلال آن متون در حجیت و دلالت ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ۱۵۴/۱) با این مقدمات، روشن می‌شود که در حوزه‌های فهم و ادراک، نه‌تنها نیازی به تایید شارع نیست، بلکه سیره عقلاییه کافی است و در شئون غیر

تعبدی، امکان مداخله و رد یا جعل برای شارع وجود ندارد.

استدلال سوم: آثار غیرقابل پذیرش

عدم پذیرش حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن قطعاً آثاری به دنبال خواهد داشت (انتخایان، ۱۳۸۴، ۲۴-۵۱). آنچه در اینجا مهم است، آثار غیرقابل پذیرشی است که مطابق با مبانی مشهور، مترتب خواهد شد.

اول: انسداد راه انتقال معارف غیر فقهی

بر اساس مبانی مخالفین، به دلیل عدم حجیت ظواهر، هیچ یک از تعالیم و گزاره‌های غیر فقهی دین قابلیت انتقال به بشریت را نخواهد داشت. در این صورت، آیا می‌توان پذیرفت که تعالیم موجود صرفاً برای ایجاد احتمالات جدید در برابر انسان است؟ و سؤال مهم‌تر آنکه در صورت اراده الهی برای تعلیم معارف غیر فقهی به بشریت، از چه طریقی باید استفاده کند؟ متأسفانه مطابق این مبانی و دیدگاه، اگر خداوند و ائمه طاهرین هم بخواهند، چنین امکانی وجود ندارد که بتوانند این معارف را منتقل کنند؛ زیرا پرواضح است که انتقال همه معارف به صورت قطعی الصدور و قطعی الدلالة ناممکن است و از طرفی اخبار ظنی نیز امکان اعتبار ندارند.

جستارهای
فقهی و اصولی
سال دهم، شماره پیاپی ۳۷
۱۴۰۳
۹۸

دوم: لغویت حجم عظیمی از منابع دین

یکی از مخرب‌ترین آثار این دیدگاه آن است که بخش قابل توجهی از کتاب و سنت، یعنی بخش‌های غیر فقهی آن، بی اعتبار می‌شود. استاد معرفت در این خصوص می‌نویسد: «در این صورت، از تمامی بیانات معصومین و بزرگان صحابه و تابعین محروم می‌مانیم و فایده بهره‌مند شدن از بیانات این بزرگان محدود به عصر حضور می‌شود که یک محرومیت همیشگی را به دنبال دارد.» (معرفت، ۱۳۸۰ق، ۱۴۵). اشکال شده است که حتی ضعیف‌ترین روایات می‌توانند اثر تکوینی در ذهن انسان ایجاد کنند. تجمیع این روایات می‌تواند کم‌کم سبب شکل‌گیری ظن یا حتی یقین شود؛ بنابراین، وجود یا عدم چنین روایاتی برای انسان مساوی نیست (مصباح یزدی،

۱۳۸۹ق، ۷) برخی نوشته‌اند: «این آیات برای ایجاد احتمال در انسان کافی است و زندگی او را متحول می‌کند.» (لاریجانی، ۱۳۸۱ق، ۱۶۴؛ اویسی، ۱۳۹۳ق، ۶۸۹)

پاسخ آن است که آیا صرف ایجاد احتمال به معنای بهره‌مندی از معارف اهل بیت است؟ اگر بنا بر ایجاد احتمال باشد، در این صورت چه تفاوتی بین روایت امام رضا علیه السلام و سخن یک فرد عامی یا حتی یک دانشمند خواهد بود؟ این سخن بیشتر تمسخر جایگاه روایات و تنزیل شأن آن‌هاست؛ بنابراین کلام استاد معرفت دارای دقت است. ایشان فرمودند روایات غیر حجت، بی‌فایده هستند؛ بلکه تصریح دارند که ما از معارف اهل بیت محروم می‌شویم. کافی است لحظه‌ای تصور کنیم که تمام دانش‌های غیر فقهی ما از ظواهر آیات و روایات تهی شوند. در این صورت، چه چیزی به نام دین باقی خواهد ماند؟

سوم: حصر دین در شریعت

بر اساس مبانی مخالفان، باید اذعان کرد که در معارف غیر فقهی مانند اخلاق و اعتقادات، تنها عقل به‌عنوان منبع باقی خواهد ماند و معارف غیر فقهی دین را تنها از طریق عقل می‌توان بدست آورد مگر در اقل‌قلیلی از موارد که منبع مورد استفاده قطعی‌الصدور و قطعی‌الدلالة و قطعی‌الوجه باشد که این موارد بسیار محدود هستند. در این صورت، تفاوتی میان این معارف با سایر دانش‌های بشری که از طریق عقل به دست می‌آید، نخواهد بود، در گام بعدی، طبیعتاً تردید ایجاد خواهد شد که با توجه به عدم تفاوت این معارف با سایر دانش‌ها و عدم اتصال به منبع وحی، آیا اساساً می‌توان آن‌ها را دین نامید یا اینکه دین تنها محصور در شریعت خواهد شد؟

چهارم: تفسیر به رأی علما

بر اساس قول به عدم حجیت خبر واحد، سؤال این است که آیا استفاده از خبر واحد بلاحجت در تفسیر، مصداق تفسیر به رأی است یا خیر؟ و آیا این امر مشمول احادیث شدیداللعن در مورد تفسیر به رأی قرار می‌گیرد یا نه؟ اکثر مفسران و نیز علمای اسلامی ارتکازاً به این سیره عقلایی عمل کرده و می‌کنند و شأن ایشان اجل

از آن است که به تهمت تفسیر به رأی متهم شوند، هرچند از جهت نظری نتوانسته‌اند وجه حجیت آن را تقریر کنند.

استدلال چهارم: استدلال خلف

حجیت در حوزه فهم و ادراک از این چهار وجه خارج نخواهد بود: وجه اول این است که گفته شود در این حوزه، اساساً ما به حجت نیازی نداریم و عقلای عالم در این حوزه به طور بلا حجت عمل می‌کنند. یقیناً چنین وجهی قابل پذیرش نخواهد بود.

وجه دوم این است که گفته شود عقلا در حوزه فهم و ادراک به دنبال حجت هستند؛ اما تنها به اموری تکیه می‌شود که دارای حجیت ذاتی باشند و از اساس امکان جعل حجیت توسط هیچ موجودی وجود ندارد. این فرض نیز خلاف واقع و مغایر با وجدان است؛ زیرا می‌دانیم حجت‌هایی مانند ظهورات وجود دارند که حجیت آن‌ها ذاتی نیست.

وجه سوم این است که بگوییم عقلا به دنبال حجت هستند و امکان جعل حجیت توسط دیگران وجود دارد و جاعل این حجیت نیز تنها شارع است. در این صورت، جعل شارع در غیر تعبدیات بلا مانع خواهد بود، درحالی که این نظر مورد پذیرش قرار نگرفته و خلاف فرض است.

در نهایت، باید وجه چهارم را پذیرفت که در حوزه فهم و ادراک، عقلا به دنبال حجت هستند و حجیت قابل جعل است؛ اما جاعل آن غیر از شارع است و آن کسی نیست جز عقلای عالم؛ بنابراین، برای آگاهی از حجج در این حوزه، باید به سراغ عقلا رفت و چون جعل آن در حوزه شارع نیست، حتی نیازی به امضای او نیز نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش دو نتیجه کلی به همراه دارد. نتیجه اول، اثبات نقش مبانی قول به «عدم حجیت خبر واحد در تفسیر» در محدودسازی مرجعیت علمی قرآن

کریم است و تأثیرات هر یک از این مبانی بر مرجعیت ظهورات قرآنی مورد بررسی قرار گرفته است. مبانی احصا شده به ترتیب عبارت‌اند از: نخست، مراد از علم در دانش‌های فقه و اصول، علم فلسفی و یقینی نیست، بلکه علم عادی و عرفی است. دوم، رویکرد به تفسیر رویکردی فهمی و ادراکی است نه رویکردی تعبدی. سوم، جاعل در این حوزه عقلای عالم هستند نه شارع. چهارم، سیره عقلایی محدودیت‌های ادعایی همچون انحصار سیره در امور غیرتعبدی یا انحصار آن در امور دارای اثر عملی را در بر نخواهد گرفت. پنجم، از میان مبانی مشهور و مجعول در باب حجت، در محل بحث هر یک مبتلا به اشکال است.

نتیجه دوم این پژوهش، ارائه راه‌حل و تقریری جدید از حجیت خبر واحد است. در این بخش ابتدا ثابت شد که خداوند متعال و پیامبر اکرم، علاوه بر شأن شریعت، شئون دیگری نیز دارند که یکی از آن‌ها تعلیم و تربیت خلق است. دوم آنکه شئون غیرتعبدی، از جمله تعلیم خلق، در حوزه سیره‌های عقلایی قرار دارد؛ بنابراین، همگان، حتی شارع، برای انتقال معارف باید از اصول مفاهمه عقلایی بهره ببرند. از آنجا که اعتبار در این حوزه از امور تعبدی نیست، نیازی به امضای شارع ندارد؛ زیرا اساساً شارع امکان دخالت در حوزه فهم و ادراک را ندارد تا بخواهد آن را رد یا تأیید نماید. بعید نیست که فرمایشات بزرگانی که برای حجیت خبر واحد در تفسیر، به‌طور مکرر به سیره عقلایی استناد کرده و بر آن اصرار ورزیده‌اند، دقیقاً همین توضیحات باشد؛ بنابراین، ظواهر غیر فقهی قرآن کریم و خبر واحد در تفسیر دارای اعتبار است.

از جمله نتایج حاشیه‌ای این پژوهش آن است که این نتایج تنها به حجیت خبر واحد در تفسیر اختصاص ندارد، بلکه تمام اصول مفاهمه عقلایی را در تمامی معارف و دانش‌های غیر فقهی دربرمی‌گیرد. همچنین باید اذعان کرد که محل صحیح این بحث که مربوط به معارف غیرتعبدی است، دانش اصول فقه نمی‌تواند باشد و باید به دانش‌های دیگری همچون اصول تفسیر سپرده شود تا به درستی به آن پرداخته شود.

کتابنامه

قرآن کریم

آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (بی تا). **کفایة الأصول**. بی جا: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع.

اصفهانى، محمد حسين. (بی تا). **نهایة الدراية في شرح الكفاية**. بی جا: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.

بحرانی، یوسف بن احمد. (بی تا). **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**. (محمدتقی ایروانی، عبد العزيز طباطبائی و عبدالرزاق مكرم)، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

حکیم، عبدالصاحب و روحانی، محمد. (بی تا). **منتقى الأصول**. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.

حسینی، روح الله و سبحانی تیریزی، جعفر. (بی تا). **تهذيب الأصول**. قم: دارالفکر.

خویی، ابوالقاسم و واعظ الحسینی، محمد سرور. (بی تا). **مصباح الأصول**. قم: موسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

دیرایتی، حمید. (۱۴۰۱). **درس خارج اصول**.

صدرالدين شیرازی، محمد بن ابراهیم: (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة**. قم: مکتبه المصطفوی.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷). **العدة في الاصول الفقه**. (مصحح: محمدرضا انصاری قمی). قم: بی نا.

محمدعلی نژاد عمران، روح الله و اویسی، کامران. (۱۳۹۵). **باز پژوهی حجیت روایات تفسیری باتکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی**. اندیشه علامه طباطبائی، شماره ۴ (۳)، صفحه ۱۰۳-۱۲۰.

معرفت، محمدهادی و گروه مترجمان. (۱۳۷۹). **تفسیر و مفسران**. قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.

References

The Holy Qur'an.

al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). n.d. *Kifāyat al-Ūṣūl*. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li Ihya' al-Turāth.

Ibn Manzūr, Muḥammad Ibn Mukarram. n.d. *Lisān al-'Arab*. 3rd. Beirut: Dār al-Fīkr.

Al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī, Mīrzā Nā'inī).n.d.

Nihāyat al-Dirāyat fī Sharḥ al-Kifāyah. 2nd. Qom: Mu'asassat Āl al-Bayt Li Ihya' al-Turāth.

Afshārī, 'Alī Aṣghar; Anṣārī, Ḥamīd. 1981/1402. *Ḥujjiyyat-i Dhātī-yi Imārāt-i 'Uqālāyi*, Justār-hāyi Fiqhī wa Uṣūlī, 9, 4.

Intikhābiyān, 'Udhra. 2005/1384. *Barrasī-yi 'Ilal wa Āthār-li Nazārīyah-yi Ḥujjiyyat wa 'Adam-i Ḥujjiyyat –i Khabar-i Wāḥid*. Fiqh wa Tārīkh-i Tamaddun, 5-6, (2), 24-51.

al-Āshṭiyānī, Muḥammad Ḥasan. n.d. *Baḥr al-Fawā'id fī Sharḥ al-Farā'id*. Qom: Mu'asassat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Khurāsānī, Muḥammad Kāzīm (al-Ākhund al-Khurāsānī). 1989/1410. *Durar al-Fawā'id fī al-Hāshiyat 'alā al-Farā'id*. Tehran: Mu'asassat al-Tab' wa al-Nashr.

al-Anṣārī, Murtaḍā Ibn Muḥammad Amin (al-Shaykh al-Anṣārī). 2007/1428. *Farā'id al-Uṣūl*. Qom: Majma' al-Fikr al-Islāmī.

Uwaysī, Kāmran. 1972/1393. *Ḥujjiyyat-i Riwayāt-i Tafsi'rī*. Kungirih-yi Bayn al-Milālī-yi Farhang wa Andīshih-yi Dīnī.

Eirawānī, 'Alī. 1991/1370. *Nihāyat al-Nihāyat fī Sharḥ al-Kifāyat*. Qom; Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yī 'Ilmīyyi-yi Qom).

Āl 'Uṣfūr al-Bahrānī, Yūsuf ibn Aḥmad ibn Ibrāhīm. 1984/1405. *Al-Ḥadā'iq al-Nādirat fī Ahkām al-'Itrat al-Tāhirah*. Qom: Mu'asassat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

Birinjkār, Riḍā; Nuṣratīyān Ahwar, Mahdī. 1971/1392. *Maqṣūd-i Aṣlī dar I'tiqādāt*. Taḥqīqāt-i Kalāmī, 3 (1), 75-88.

al-Waḥīd al-Bihbahānī, Muḥammad Bāqir. 1995/1416. *Al-Rasā'il al-Uṣūliyah*. Qom: Mu'asassat al-'Allāma al-Mujaddid al-Waḥīd al-Bihbahānī.

Bīzhan Nizhād, 'Alī. 2023/1403. *Bāz Pazhūhī-yi Ḥujjiyyat-i Akhbār-i Āḥād dar Tafsi'r-i Qur'ān-i Karīm*. Mashhad: Markaz-i Takhaṣuṣī-yi Ākhund-i Khurāsānī.

Ḥusayn Zādih, Muḥammad; Muḥammadī 'Abdullāh. 1968/1389. *I'tibār-i Ma'rifat Shinākhtī-yi Khabar-i Wāḥid dar I'tiqādāt-i Dīnī*. Dhīhn, 43 (11), 141-168.

Ḥaqq Panāh, Riḍā. n.d. *Qur'ān wa Dānish-i Uṣūl*. Tehran: Sukhan.

al-Ḥusaynī al-Rawḥānī, Sayyid Muḥammad. n.d. *Muntaqā al-Uṣūl*. Taqrīr (written by) 'Abd al-Ṣāhib al-Ḥakīm. Qom: the Office of al-Sayyid al-Ḥusaynī al-Rawḥānī.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). n.d. *Mabādī al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl*. Qom: Mu'asassat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Ḥillī, Ḥasan Ibn Yūsuf (al-'Allāma al-Ḥillī). 2003/1382. *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*. Qom: Mu'asassat al-Imām al-Ṣādiq.

al-Mūsawī al-Khumaynī, al-Ṣayyid Rūḥ Allāh (al-Imām al-Khumaynī). n.d. *Al-Rasā'il*. Qom: Mu'asassat al-Maṭbū'ātī Ismā'īlī.

al-Subḥānī al-Tabrīzī, Ja'far. n.d. *Tahdhīb al-Uṣūl*. Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Ruḥullāh al-Khumaynī. Qom: Dār al-Fikr.

al-Wā'iz al-Husaynī al-Bihsūdī, al-Sayyid Muḥammad Sarwar. 1996/1417. *Miṣbāḥ al-Uṣūl (Taqrīrāt Buḥūth al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Mūsawī al-Khu'ī)*. 1st; 5th. Qom: Maktabat al-Dāwarī.

al-Mūsawī al-Khu'ī, al-Sayyid Abū al-Qāsim. n.d. *Al-Bayān fī Tafṣīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat Iḥyā' Āthār al-Imām al-Khu'ī.

al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. n.d. *Dirāsāt fī 'Ilm al-Uṣūl*. Taqrīrāt Sayyid al-Khu'ī. Qom: Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Ṭibqan li Maḍhhab Ahl al-Bayt.

Dāwūdī, Muḥammad; Ḥabībī, Riḍā. 2015/1394. *Hujjiyat-i Khabar-i Wāḥid wa Kārburd-i Ān dar Istīnbat-i Niẓām-i Akhlāqī wa Tarbiyatī-yi Islām wa Guzārih-hāyi Ān*. Pazhūhish Nāmih-yi Akhlāq, 8, (27), 49-66.

Dirāyatī, Ḥamīd. 2022/1401. *Dars-i Khārij-i Uṣūl*.

Dīyārī Bīdgulī, Muḥammad Taqī; Kūhī, 'Alīriḍā. 1969/1390. *Barrasī-yi Mabānī-yi Imām Khumaynī dar Hujjiyat-i Riwayāt-i Fiqhī wa Ghayr-i Fiqhī*. Kitāb-i Qayyim, 3 (1), 57-78.

Al-Rāzī, Muḥammad ibn Muḥammad. 2015/1394. *Sharḥ al-Risālat al-Shamsīyat*. Qom: Intishārāt Bīdār.

Raḥmānī Sabzawārī, 'Alī. 1968/1389. *Hujjiyat-i Zāhir wa Barrasī-yi Rāh-hāyi Fahm-i Mutūn-i Dīnī*. Pazhūhish Nāmih-yi Fiqhī, 1 (1), 85-126.

Riḍāyī Iṣfahānī, Muḥammad 'Alī. n.d. *Mantiq-i Tafṣīr-i Qur'ān*. Qom: Jamī'at al-Muṣtafā al-'Ālamīyat.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. *Naqsh-i Riwayāt dar Umūr-i I'tiqādī 1*. Pazhūhish-hāyi Uṣūlī, 4-5, 34-56.

al-Sanad al-Baḥrānī, Muḥammad. *Naqsh-i Riwayāt dar Umūr-i I'tiqādī 2*. Pazhūhish-hāyi Uṣūlī, 6 (2), 26-51.

Suhrābī far, Muḥammad Taqī. 2012/1391. *'Ilm Zan wa 'Aqādh*. Qom: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.

Al-Sīyūfī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. n.d. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Dār al-Kutub al-'Arabī.

Shākir, Muḥammad Kāẓim. n.d. *Mabānī wa Rawish-hāyi Tafṣīrī*. Qom: Markaz-i Jahānī-yi 'Ulūm-i Islāmī.

Shākīrīn, Ḥamīd Riḍā. 1973/1394. *Barrasī-yi Intiqādī-yi Dīdgāh-i Shaykh Muḥammad Sanad darbārih-yi Hujjiyat-i Khabar-i Wāḥid dar 'Aqāyid*. Qabasāt, 77 (20), 49-66.

al-'Āmilī, Muḥammad Ibn Makkī (al-Shahīd al-Awwal). n.d. *al-Qawā'id wa al-Fawā'id fī al-Fiqh wa al-Uṣūl wa al-'Arabīyya*. Edited by Sayyid 'Abd al-Hādī al-Ḥakīm. Qom: Maktabat al-Mufīd.

al-'Āmilī, Zayn al-Dīn Ibn 'Alī (al-Shahīd al-Thānī). 1999/1420. *al-Maqāshid al-'Illīyya fī Sharḥ Risālat al-Alfīyya*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn

Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1987/1368. *Al-Hikmat al-Muta'aliyat fi al-Asfār al-Aqliyat al-Arba'at*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.

al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. n.d. *Durūs fi 'Ilm al-Uşūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

al-Şadr, al-Sayyid Muḥammad Bāqir. n.d. *Buḥūth fi 'Ilm al-Uşūl*. Taqrīr (written by) Sayyid Maḥmūd al-Hāshimī al-Shāhrūdī. Qom: Markaz al-Ghadīr lil Dirāsāt al-Islāmīyat.

al-Ṭabāṭabā'ī al-Mujāhid, Muḥammad ibn 'Alī. 1879/1296. *Maḥāṭib al-Uşūl*. Qom: Mu'assasat 'Āl al-Bayt li Iḥyā' al-Turāth.

Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn; Khusru Shāhī, Hādī. 2009/1388. *Shī'ah dar Islām*. Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).

al-Ṭabāṭabā'ī, al-Sayyid Muḥammad Ḥusayn (al-'Allāma al-Ṭabāṭabā'ī). 2011/1390. *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Mu'assasat al-'A'lamī lil Maṭbū'āt.

al-Ṭūsī, Muḥammad Ibn Ḥasan (al-Shaykh al-Ṭūsī). 1996/1417. *al-Uddat fi al-Uşūl al-Fiqh*. Qom: Muḥammad Taqī 'Alāqibandīyān.

al-Burūjirdī al-Najafī, Muḥammad Taqī. n.d. *Nihāyat al-Afkār al-qawā'id al-Fiqhīya (Taqrīrāt Buḥūth al-Muḥaqqiq al-'Irāqī)*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.

'Alam al-Hudā, 'Alī Ibn al-Husayn (al-Sarīf al-Murtaḍā). 1984/1363. *al-Dharī'a ilā Uşūl al-Sharī'a*. 2nd. Edited by Abū al-Qasim Gurjī. Tehran: Dānishgāh-i Tihān (Tehran University).

'Alawī Mihr, Ḥusayn. n.d. *Rawish-hā wa Girāyish-hāyi Tafsīrī*. Qom: Intishārāt Uswah. 'Alīpūr, Maḥdī; Ḥassanī, Ḥamid-riḍā. 1964/1385. *Jāyigāh Shināsī-yi 'Ilm-i Uşūl Gāmī bih Sū-yi Tahawwul*. Qom: Intishārāt-i Markaz-i Mudīrīyat.

'Alīdūst, Abulqāsim. 2006/1385. *Fiqh wa 'Urf*. Qom: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.

al-Fāḍil al-Lankarānī, Muḥammad. 2007/1428. *Madkhal al-Tafsīr*. Qom: Markaz Fiqh al-A'immat al-Aṭhār.

Al-Fayyūmī, Abul'Abbās Aḥmad ibn Muḥammad. n.d. *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fi Sharḥ al-Kabīr lil Rāfi'*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.

Lārjānī, Muḥammad Şādiq. 1960/1381. *Kārburd-i Ḥadīth dar Tafsīr wa Ma'ārif*. Ilāhīyāt wa Ḥuqūq, 5-4, (2), 155-174.

Muḥammad 'Alīnizhād 'Umrān, Rūḥullāh; Uwaysī, Kāmran. 2016/1395. Bāz pazhūhī-yi Ḥujjīyat-i Riwayāt-i Tafsīrī bā Tikyih bar Dīdgāh-i 'Allāmīh Ṭabāṭabā'ī.

Muḥammadī, 'Abdullāh. 1973/1394. I'tibār-i Khabar-i Wāḥid dar Tafsīr wa I'tiqādāt az Manzar-i 'Allāmīh Ṭabāṭabā'ī. Andīshih-yi Nuwīn-i Dīnī, 43 (11), 45-64.

Markaz-i Iṭilā'āt wa Madārik-i Islāmī. n.d. *Farhang Nāmīh-yi Uşūl-i Fiqh*. Qom: Intishārāt-i Pazhūhishgāh-i Farhang wa Andīshih-yi Islāmī.

- Miṣbāḥ-i Yazdī, Muḥammad-Taqī. 1968/1389. *Hujjiyat-i Khabar-i Wāḥid dar Tafṣīr-i Qur'ān*. Ma'rifat. 152 (19), 5-14.
- al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. 1987/1366. *Al-Manṭiq*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān..
- al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā. n.d. *Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu'assasat Ismā'īlīyān.
- Ma'rifat Muḥammad Hādī. 1959/1380. *Kārburd-i Ḥadīth dar Tafṣīr*. Ilāhīyāt wa Ḥuqūq. 1 (6), 141-146.
- Ma'rifat Muḥammad Hādī. 2008/1387. *Al-Tafṣīr al-Atharī al-Jāmi'*. Qom: Mu'assisih-yi Farhangī-yi Intishārāt al-Tamhīd.
- Ma'rifat Muḥammad Hādī. n.d. *Al-Tafṣīr al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qom: Mu'assisih-yi Farhangī-yi Intishārāt al-Tamhīd.
- Ma'rifat Muḥammad Hādī. 2000/1379. *Tafṣīr wa Mufasirān*. Qom: Mu'assisih-yi Farhangī-yi Intishārāt al-Tamhīd.
- Ibn Nu'mān, Muḥammad Ibn Muḥammad (al-Shaykh al-Mufīd). n.d. *Al-Tadhkirat bi Uṣūl al-Fiqh*. Qom: al-Mu'tamar al-'Ālamī li Alfīyyat al-Shaykh al-Mufīd.
- Malikī Iṣfahānī, Muḥtabā. n.d. *Farhang-i Iṣṭilāḥāt-i Uṣūl*. Qom: Intishārāt 'Ālimah. Mahdawī Rād, Muḥammad 'Alī. n.d. *Āfāq-i Tafṣīr*. Tehran: Intishārāt-i Hastī Namā.
- al-Qommī, al-Mīrzā Abū al-Qāsim (al-Mīrzā al-Qommī). n.d. *al-Qawānīn al-Uṣūl*. Tehran: Maktabat al-'Ilmīyat al-Islāmīyya.
- Nāsiḥ, 'Alī Aḥmad. 2008/1387. *I'tiār wa Kārburd-i Riwāyat-i Tafṣīrī*. Qom: Būstān-i Kitāb-i Qom (Intishārāt-i Daftar-i Tabliḡhāt-i Islāmī-yi Ḥawzi-yi 'Ilmīyyi-yi Qom).
- Al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī, Mīrzā Nā'inī). 1973/1352. *Ajwad al-Taqrīrāt. Taqrīrāt al-Sayyid al-Khu'ī*. Qom: Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Al-Gharawī al-Nā'inī, Muḥammad Ḥusayn (al-Muḥaqqiq al-Nā'inī, Mīrzā Nā'inī). n.d. *Fawā'id al-Uṣūl*. Qom: Mu'assasat al-Nashr al-Islāmī li Jamā'at al-Mudarrisīn.
- al-Najafī, Muḥammad Ḥasan. 1983/1362. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'ī' al-Islām*. 7th. Edited by 'Abbās al-Qūchānī. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Hāshimī al-Shāhrūdī, al-Sayyid Maḥmūd. n.d. *Mawsū'at al-Fiqh al-Islāmī Tibqan li Maḏhhab Ahl al-Bayt ('A)*. Volume 1. Mu'assasat Dā'irat al-Ma'ārif al-Fiqh al-Islāmī Tibqan li Maḏhhab Ahl al-Bayt ('A).