

بررسی نقش مباحث مقدماتی اصول فقه در مبانی تفسیر قرآن

سیدعبدالله اصفهانی*

حسن رنجبر**

چکیده

یکی از مباحث مهم در حوزه تفسیر قرآن «مبانی تفسیر» می‌باشد که هر مفسر قبل از تفسیر باید موضع خود را نسبت به آن مشخص نماید. از آنجا که بسیاری از اختلافات تفسیری ناشی از اختلاف در مبانی تفسیر می‌باشد. عنایت عالمانه به آن، از ضرورت برخوردار است. از طرف دیگر، علم اصول فقه به عنوان دانشی روشمند موجب پویایی فقه گردیده و می‌تواند در تفسیر و به خصوص حوزه مبانی تفسیر نقش آفرین باشد.

سوال اصلی این پژوهش آن است که کدام دسته از «مباحث مقدماتی اصول فقه» در حوزه «مبانی تفسیر» - مستقیم یا غیر مستقیم - ایفای نقش نموده، و کیفیت این تأثیر چگونه است؟ پژوهش حاضر با روش کتابخانه‌ای - تحلیلی صورت پذیرفته است. در این بررسی مشخص شد که از جمله مبانی تفسیر که به وسیله اصول فقه مدلل و موجه می‌شود عبارتند از: مباحث حجیت، امکان و جواز تفسیر، معرفت بخشی و واقع‌گرایی قرآن، وابستگی معنا به متن و قصد مؤلف.

واژه‌های کلیدی: اصول فقه، مبانی تفسیر قرآن، مشهور دانشمندان اصول

مقدمه

یکی از بحث‌های زیر بنایی در تفسیر قرآن مبحث «مبانی تفسیر» است که مفسر قبل از مبادرت به تفسیر باید به آن بپردازد و موضع خود را در قبال آن مشخص کند. در واقع، می‌توان گفت که بخشی از اختلاف‌های تفسیری برخاسته از در «مبانی تفسیر» مفسران است. این مبحث چنان حایز اهمیت است که همه مباحث تفسیری را فرع خود کرده است، به عبارتی، قواعد، روش‌ها و مکاتب تفسیری نیز در گرو این بحث تجلی می‌یابند و تفاوت در مبانی می‌تواند سبب تفاوت در روش، قواعد و مکاتب تفسیری گردد، همچنین برخی از شبهات از جمله در حوزه هرمنوتیک متوجه این میدان است و لذا جهت پاسخگویی به آن‌ها لاجرم بایستی به این مباحث پرداخت.

از طرف دیگر، علم اصول فقه به عنوان علمی دقیق و روشمند می‌تواند در این حوزه نقش آفرین باشد و در تعیین پاره‌ای از این مبانی و نیز پاسخ به برخی از شبهات کارگشا باشد، لذا در این تحقیق سعی بر آن است که همه مبانی تفسیری که در «مباحث مقدماتی اصول فقه» به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به آن پرداخته شده، مورد کنکاش قرار گیرد تا جایگاه این دانش در حوزه مبانی تفسیر مشخص شود، به عبارت دیگر مسأله این است که کدام یک از مباحث مقدماتی اصول فقه در دانش تفسیر قرآن نقش مبنایی دارد. ضمناً در تبیین مباحث اصول فقه، دیدگاه مشهور دانشمندان اصولی شیعه، مبنا قرار می‌گیرد. در این زمینه تحقیق جامعی صورت نگرفته است و تنها در برخی از کتاب‌ها به پاره‌ای از این مباحث پرداخته شده است (ر، ک؛ واعظی، ۱۳۹۰: ۱۱۹).

۱. مفهوم شناسی

قبل از هر چیز لازم است که واژگان کلیدی، «مبانی»، «تفسیر» و «اصول فقه» تعریف شود: مبانی جمع مبنا و در لغت به معنای محل بنا، شالوده، بنیاد، بنیان، اساس است (معین، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۷۷۷).

تعاریف مختلفی از مبانی شده است. از جمله این که «مبانی تفسیر اصول بنیادینی است که هر نوع موضع‌گیری در باره آن‌ها، موجودیت تفسیر و یا قواعد روش تفسیر را تحت تأثیر قرار می‌دهد.» (رجبی، ۱۳۸۳: ۳)، «مبانی تفسیر قرآن به آن دسته از پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه و باورهای اعتقادی یا علمی گفته می‌شود که مفسر با پذیرش و مبنا قرار دادن آن‌ها، به تفسیر قرآن می‌پردازد.» (شاکر، ۱۳۸۲: ۴۰) و یا «مبانی تفسیر عبارتند از: باور و اصول پذیرفته شده و مسلم

مفسران.» (مؤدب، ۱۳۸۶: ۲۴) «مراد از مبانی تفسیر، پیش‌فرض‌های مفسر اعم از باورهای علمی و دینی در مواجهه با متن مورد تفسیر اوست» (نجازادگان، ۱۳۹۱: ۵).

در این مقاله از منظور مبانی همان تعریف اول یعنی اصول بنیادینی که هرگونه موضع‌گیری در مورد آن‌ها در موجودیت و یا چگونگی تفسیر نقش دارد.

تعاریف متنوعی برای «علم اصول فقه» ذکر شده است: مشهور بین اصولیان این است که علم اصول فقه عبارت است از قواعدی که استنباط احکام شرعی فرعی از ادله آن‌ها، فراهم شده است که نتیجه آن قواعد، در راه‌های استنباط احکام شرعی استفاده می‌گردد (ر.ک: حیدری، ۱۴۱۲ق: ۴۷؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۴۹؛ شهایی، ۱۳۲۱ق: ۱۱؛ قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۳۳؛ حلی، ۱۳۸۰: ۴۸؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱: ۳۱). اما این تعریف توسط برخی اصولیان مورد اشکال قرار گرفته است و موجب شده تا تعاریف دیگری ارائه دهند از جمله: مرحوم آخوند، فرموده است که علم اصول صناعتی است که در آن قواعدی شناخته می‌شود که ممکن است در طریق استنباط احکام شرعی فرعی واقع شود، یا شناخت احکامی که هنگام عمل پس از فقدان دلیل شرعی رأی مجتهد به آن‌ها منتهی گردد (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۹؛ خویی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۳). مرحوم خویی معتقد است که علم اصول، علم به قواعدی است که به خودی خود در طریق استنباط احکام شرعی کلی الهی واقع می‌شود، بدون اینکه نیاز باشد که به آن قواعد، کبری و صغرای اصولی دیگری ضمیمه شود (فیاض، ۱۴۲۲، ج ۱: ۴). در واقع اصول فقه «منطق فقه» است و چگونگی تفکر درست فقهی را در استنباط احکام می‌آموزد (صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۳۹-۴۰).

تعریف اصطلاحی تفسیر قرآن: بسیاری از مفسران و قرآن پژوهان منظور از واژه تفسیر را یک نوع فعالیت یا عملیات فکری می‌دانند. به عنوان نمونه علامه طباطبایی می‌فرماید: تفسیر به معنای بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آن است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۴)، همچنین مرحوم طبرسی معتقد است که تفسیر کشف مراد از الفاظ مشکل است (طبرسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۳۸)، همچنین برخی از قرآن پژوهان معاصر می‌گویند: تفسیر بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و کشف مراد خداوند و مقاصد الهی از آن بر مبنای قواعد ادبیات عرب و اصول محاوره عقلانی است (رجبی، ۱۳۸۳: ۱۲) و یا مقصود از تفسیر، تبیین معنای استعمالی آیات قرآن و آشکار کردن مراد جدی آن بر اساس قواعد ادبیات عرب و اصول عقلانی محاوره، با استمداد از منابع و قرائن معتبر است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۸).

نتیجه آن که هدف تفسیر، رفع ابهام از الفاظ و جملات قرآنی و کشف مراد خداوند می‌باشد که لازمه این دو هدف، استفاده از منابع معتبر و علوم مقدماتی و ابزارهای مانند ادبیات عرب، اصول فقه و... و قواعد ادبیات عرف و اصول عقلایی محاوره‌ای است. با عنایت به مباحث مطرح شده می‌گوییم: منظور از «مبانی تفسیر در اصول فقه»، آن دسته از اصول بنیادینی است که در علم اصول فقه بحث می‌شود و هر گونه موضع‌گیری در مورد آن‌ها می‌تواند در موجودیت و چگونگی تفسیر تأثیر بگذارد.

۲. مبانی تفسیری در اصول فقه

۱-۲. وابستگی معنا به متن و قصد مؤلف: مشهور گفته‌اند: دلالت وضعی لفظی دو قسم

است: الف. تصویری، ب. تصدیقی.

دلالت تصویری عبارت است از اینکه ذهن انسان، به مجرد شنیدن یک لفظ از هر گوینده‌ای به معنای موضوع له آن لفظ منتقل شود و آن معنا را در ذهن خود تصور کند؛ خواه این معنا مقصود گوینده باشد و یا این معنا را اصلاً اراده نکرده باشد. مثلاً شخصی معنای کلام را قصد نکرده است، بلکه سهواً و از روی فراموشی گفته «زید» و یا در خواب گفته «زید» و یا می‌خواسته بگوید «عمرو»، ولی گفته «زید»، در همه این‌ها معنای لفظ «زید» به ذهن شنونده خطور می‌کند؛ با اینکه هرگز قصد و اراده‌ای نبوده است. پس دلالت تصویری، تابع اراده نیست. دلالت تصدیقی عبارت است از دلالت کردن لفظ بر معنایی که، مراد و مقصود متکلم بوده و متکلم قصدش تفهیم این معنا به مخاطب بوده است؛ مثلاً وقتی می‌گوید: «زید قائم» شما علاوه بر تصور معانی این مفردات، می‌خواهید تصدیق هم بکنید که معنای این کلام، مراد متکلم هم بوده است (ذهنی تهرانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۹۲؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱: ۶۴؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۱۳۲؛ اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۳؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۱۳؛ منتظری، ۱۴۱۵: ۳۶؛ فاضل موحد لنکرانی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۲۰۴).

شرایط دلالت تصویری عبارتند از: ۱. لفظ، برای این معنا وضع شده باشد ۲. شنونده هم، به وضع علم داشته باشد. و در دلالت تصدیقی هم شرایطی وجود دارد: ۱. شنونده احراز کند که متکلم، در مقام بیان و تفهیم مقصودی برآمده و گفته است: «ضرب زید»، نه این که می‌خواسته حرف «ض» را صحیح ادا کند یا حرف «ز» را از سر زبان ادا کند، ۲. احراز کند که متکلم، جدی سخن می‌گوید و شوخی ندارد، ۳. احراز کند که متکلم، شعور و توجه به محتوای کلامش داشته و این معنا را هم قصد کرده است؛ نه اینکه بی‌توجه ادا نموده است، ۴. در کلام متکلم هم، قرینه‌ای برخلاف ظاهر

کلام اقامه نشده باشد و الا معنای حقیقی مراد نبوده، بلکه معنای مجازی (برطبق قرینه) مراد خواهد بود؛ مثلاً نگفته باشد «جئنی بأسد رامی». پس از احراز این امور، می‌تواند تصدیق کند که متکلم، این معنا را اراده کرده است (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۴).

همچنین، بعضی‌ها - مانند مرحوم خوئی، مظفر، شیخ طوسی، اراکی - معتقداند که دلالت وضعی، منحصر در دلالت تصدیقی (منظور مراد جدی متکلم) است و مشهور آن را منحصر در دلالت تصویری می‌دانند (فیاض ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۳؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۶۵؛ محمدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۴؛ اراکی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۳؛ عبد الساتر، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۰۵). به دنبال آن، بین اصولیان اختلاف است، در اینکه آیا دلالت وضعی تابع علم به وضع است یا اراده؟ مشهور^۱ اصولیان دلالت وضعی را تابع علم به وضع می‌دانند و برخی - مانند مرحوم خوئی، شیخ طوسی، مرحوم مظفر و اراکی - تابع اراده (منتظری ۱۴۱۵ق: ۳۶؛ عبد الساتر، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۰۶؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۱۶؛ محمدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۵؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۰۱).

مستفاد از دو قاعده اصولی، یعنی قاعده «دلالت تابع وضع است نه اراده متکلم» و قاعده «دلالت بر دو قسم تصویری و تصدیقی» آن است که در تفسیر متن باید هم به معنای وضعی و نیز قواعد وضع توجه کرد و هم به قصد مؤلف بر خلاف کسانی که به یکی از آن دو اکتفا کرده اند، از جمله برخی ساختارگرایان مانند سوسور که برای «متن» استقلال قائل اند و قصدی بودن معنا را انکار می‌کنند (ر، ک: واعظی، ۱۳۹۰: ۱۱۰-۱۱۶) و یا برخی از دانشمندان هرمنوتیک مانند «هرش» که برای مؤلف استقلال قائلند و برای رشته الفاظ صرف نظر از قصد مؤلف هیچ معنایی قائل نیستند (همان: ۹۳-۹۹).

مبنا بودن این مبحث اینگونه اثبات می‌شود که هر نوع دیدگاهی در این باب - مؤلف محوری، متن محوری یا هر دو - در چگونگی تفسیر نقش دارد.

۲-۲. وجود مجاز در قرآن: استعمال لفظ در معنای موضوع له خودش، حقیقت است و استعمال لفظ در غیر معنای خودش که با آن مناسبتی دارد، مجاز است و این مطلب، نظر مشهور (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۶۳؛ زاهدی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۴۱؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۱۴؛ صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۵۷؛ طباطبایی حکیم ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۲۸؛ قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۵۴؛ تونی، ۱۴۱۵ق: ۵۹) علماست.

اکثر اصولیان (طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۵۲) قائل به وقوع مجاز در قرآن هستند (لاری شیرازی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۶۱؛ جابلقی، محمد شفیع بن علی اکبر، بی تا، ج ۲: ۵۰۰، شعرانی، ۱۳۷۳: ۱۳۸؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج ۲: ۲۱۲؛ طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۵۲)، ولی برخی

مانند ظاهریه وقوع مجاز در قرآن را انکار می‌کنند (طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶: ۵۲، شعرانی، ۱۳۷۳: ۱۳۸).

یکی از مبانی و پیش فرض‌های تفسیر، وجود صنایع ادبی، به‌ویژه مبحث مجاز در قرآن است که لازم است مفسر در مورد آن انتخاب نظریه نموده، سپس به تفسیر بپردازد. زیرا با پذیرش آن کمیت، عمق و کیفیت داده‌های تفسیری افزایش خواهد یافت و نپذیرفتن این پیش فرض گاهی موجب تفسیر ناصحیح می‌گردد، برای مثال، در آیه «... يذُ اللّٰهُ فَوْقَ اَيْدِيهِمْ ...» (فتح/۱۰) اگر کسی وجود مجاز در قرآن را نپذیرد، مجبور می‌شود که لفظ «يد الله» را بر معانی حقیقی حمل کند که مستلزم تجسم و تشبیه است.

۲-۳. معرفت بخشی و واقع‌نمایی قرآن: یکی از اصول لفظی «اصالة الحقيقة» یا اصل حقیقت است به این معنا که هرگاه انسان احتمال دهد که قرینه‌ای بر اراده معنای مجازی وجود دارد ولی او نمی‌داند، و به همین خاطر شک کند که آیا متکلم معنای حقیقی لفظ را اراده کرده یا معنای مجازی آن را، در این صورت گفته می‌شود: اصل این است که کلام متکلم بر معنای حقیقی آن حمل شود. بنابراین، هم متکلم می‌تواند به این کلام علیه شنونده استناد کند و هم شنونده می‌تواند علیه متکلم به آن استشهد نماید (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۱۲۸-۱۳۰؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱: ۷۴-۷۵؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۰؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۹۶، ج ۱: ۵۷؛ حکیم، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۲۴-۲۲۵؛ طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴، ج ۳: ۱۶۵، رشتی، بی تا: ۸۹، خوبی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۴۶۱؛ بروجرودی نجفی، ۱۴۱۷، ج ۴، قسم ۱: ۲۹؛ جزایری، ۱۴۱۵، ج ۷: ۱۴؛ حلی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۸۰-۸۵).

از لوازم قاعده «اصاله الحقیقه» این است که کلام خدا معرفت بخش و واقع‌نما باشد زیرا اصل این است که متکلم در مقام بیان واقع و حقیقت است مگر اینکه قرینه‌ای اقامه شود.

هرچند قاعده «اصاله الحقیقه» به عنوان یک قاعده تفسیری قابل استفاده است ولی از لوازم عقلی معنای آن «واقع‌نمایی» و به تبع آن «معرفت بخشی» کلام خدا استنباط می‌شود که هر دو - واقع‌نمایی و معرفت بخشی کلام خدا- به عنوان مبنای تفسیر نقش آفرین است زیرا اتخاذ دیدگاه در این باب در چگونگی تفسیر نقش بنیادین دارد.

۲-۴. وجود الفاظ مشترک و مترادف در قرآن: اشتراک یعنی برخوردار بودن دو یا چند چیز از یک حکم. «اشتراک در لفظ» یعنی این که یک لفظ دارای معانی متعدد باشد، و اشتراک لفظی نزد اصولیان یعنی آنچه که از حیث صورت متحد و از حیث معنی مختلف باشد و «ترادف» نقطه مقابل اشتراک است. هرگاه چند لفظ معنای واحدی داشته باشند؛ آن الفاظ را «مترادف» می‌گویند. (مجتبی ملکی اصفهانی، ج ۱: ۷۲، ۷۷)، به عبارت دیگر، اشتراک، لفظ واحد - از نظر

موضوع - برای دو معنی یا بیشتر، به وضع های مختلف - به وضع تعیینی یا به وضع تعیینی -
را گویند و مترادف، وضع دو لفظ یا بیشتر برای معنای واحد را گویند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷:
۲۰؛ طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۲۳).

اکثر اصولیان قائل به امکان و وقوع اشتراک و مترادف هستند و بهترین دلیل آن را استقرا
در لغات مختلف می‌دانند، اما برخی قائل به عدم امکان و برخی دیگر آن را ممکن می‌دانند اما
منکر وقوع آن هستند (ر.ک: همان: ۶۸، ۶۹؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۳؛ بروجردی نجفی،
۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۰۲؛ طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۲۱، ۲۲؛ صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۶۰؛ سبحانی
تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۰؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۵؛ خوبی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۵۱؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۷۷).
پذیرش امکان و وقوع لفظ مشترک و مترادف در «زبان عربی»، و در «قرآن» یکی از پیش
فرض های تفسیر قرآن بوده و در آموزه های تفسیری مؤثر است لذا مفسر باید قبل از تفسیر
آیات مبنای خود را در این باب معلوم کند.

۲-۵. سطوح مختلف معنا در قرآن

الف. استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا: یکی از مباحثی که در علم اصول، طرح
می‌شود این است که اگر گوینده‌ای یکی از این الفاظ مشترک را که دارای معانی متعدد است،
استعمال کند آیا می‌تواند با استعمال واحد، معانی متعدّد ملحوظ نماید به طوری که تمام آن
معانی به‌طور جداگانه منظور باشد؟ یا به اصطلاح آیا استعمال لفظ در بیش از یک معنا جایز
است؟

باید گفت که بین اصولیان اتفاق هست که در صورت وجود قرینه برای تعیین یکی از
معانی، استعمال لفظ مشترک در یک معنی جایز است و نیز، استعمال لفظ مشترک در تمام
معانی و به اعتبار مجموع جایز است (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۵؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱:
۷۸)، اما، در غیر این صورت، بین اصولیان اختلاف است که به طور کلی آرای آنان عبارتند از:
۱- برخی می‌گویند که مطلقاً جایز است.

۲- برخی معتقداند که مطلقاً جایز نیست. مشهور (طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۲۴؛ قطیفی
۱۴۱۴ق: ۲۲)، به ویژه متأخرین (فیاض ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۳۴؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق: ۸۳)،
چنین نظری دارند.

۳- برخی دیگر اعتقاد دارند که در لفظ مفرد جایز نیست ولی در تشبیه و جمع جایز است.

۴- برخی براین اعتقادند که در ایجاب جایز نیست ولی در نفی جایز است.

۵- برخی نیز می‌گویند که باید توقف کرد و هیچ‌کدام از اقوال فوق را نمی‌توان اختیار نمود (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ۸۹؛ قمی، ۴۳۰ق، ج ۱: ۱۴۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۶ق: ۳۹؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۷۵؛ مظفر، ۴۳۰ق، ج ۱: ۷۸؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۱۸۴، ۱۸۵؛ زاهدی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰۸-۱۱۱؛ نجفی اصفهانی، ۴۱۳ق: ۸۴؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۲).

۶- آیت الله عبدالله جوادی آملی، استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را چه در غیر قرآن و چه در قرآن، مجاز می‌دانند و در خصوص قرآن بر این باورند: چون متکلم (خداوند متعال) هیچ محذوری از حیث علم یا اراده ندارد لذا مانعی در اراده چند مطلب از یک آیه یا چند معنا از یک لفظ وجود ندارد، چنانچه چون مخاطب اصیل قرآن، انسان کامل و پیامبر (ص) است، برای اراده معانی متعدد در دفعیه واحد محذوری ندارند. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۹ - ۱۳۰).

ب. بطن: هر چند بحث «بطن» یک بحث اصولی نیست ولی از آنجا که برخی اصولیان به مناسبت بحث از «استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا» به آن پرداخته‌اند، ما نیز در اینجا به طرح آن مبادرت می‌ورزیم.

دانشمندان اصولی احتمالات مختلفی در این باب بیان فرموده‌اند که به طور کلی می‌توان آن‌ها را در سه دسته طبقه‌بندی کرد:

۱- ممکن است «بطن» از لوازم معنای مطابقی لفظ باشد و معانی متعدد حاصل از لفظ واحد در بطن قرآن معانی التزامی هستند، یعنی از لوازم معنای لفظ استعمال شده می‌باشند و معتقدند که فهم ما قاصر از درک آنهاست (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۸؛ فیاض ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۴۴؛ بروجردی نجفی، ۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۷).

۲- برخی دیگر معتقدند که «بطن» معانی عرضی از باب استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا می‌باشد (قدسی، ۴۲۸ق، ج ۱: ۱۵۰-۱۵۱). نتیجه این دیدگاه این است که فهم آن برای غیر معصومان نیز ممکن است.

۳- عده‌ای نیز «بطن» از قبیل اشارات و رموزی می‌دانند که جز اشخاص خاص کسی آن‌ها را نمی‌داند (سبزواری، بی تا، ج ۱: ۳۶).

۴- برخی دیگر «بطن قرآن» را از قسم معانی مطابقی طولی پنهان آیات می‌دانند مانند علامه طباطبایی (طباطبایی، ۴۱۷ق، ج ۳: ۴۴ و ۴۶ و ۷۳)

مسلم است که هر یک از دیدگاه‌های مربوط به «استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا» می‌تواند چگونگی تفسیر را جهت‌دهی کند و نتیجه تفسیری متفاوتی به بار آورد، لذا از مبانی تفسیر می‌باشد.

همچنین، بحث «بطون» نقش زیر بنایی در تفسیر دارد، زیرا اینکه چه تعریفی از بطن و مکانیسم دستیابی به آن داشته باشیم و این که معنای بطنی قرآن را صرفاً قابل درک معصوم بدانیم یا به غیر معصوم نیز تسری دهیم، در تفسیر اثرگذار است. توضیح آنکه: تمایز قایل شدن بین «بطن» و قاعده «استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا» و در نتیجه «دور از دسترس غیر معصومان دانستن بطن»، موجب می‌شود که اولاً: مفسر تفسیر باطنی را از تفسیر ظاهری جدا بداند و ثانیاً: در صورت غیر مقدور دانستن فهم معانی باطنی برای غیر معصوم (ع)، تلاشی در جهت یافتن آن نیز نکند و ثالثاً: این که تفسیر باطنی چه نسبتی با تفسیر ظاهری باید داشته باشد، همچنین سبب می‌شود که مفسر روایات تفسیری که بیانگر معنای باطنی آیات اند را شناسایی کند و از خلط آن‌ها با تفسیر ظاهری جلوگیری کند. در واقع اینکه «حد دلالت واژگان و آیات شامل بطن نیز می‌شوند یا خیر» در چگونگی تفسیر نقش دارد.

۲-۶. **ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیه:** حقیقت شرعیه عبارت است از استعمال لفظ در معنایی که شارع در زمان خود آن معنی را تعیین کرده باشد (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۸۰). توضیح مطلب اینکه اکثر اصولی‌ها معتقداند که الفاظ و اسامی عبادات مانند صلات، صوم، زکات، حج و امثال آن در نزد عرب‌های قبل از اسلام در معانی لغوی‌شان بصورت حقیقت استعمال می‌شده‌اند، یعنی نماز به معنی دعا و صوم به معنی خودداری کردن و زکات به معنی رشد و نمو و حج به معنی قصد کردن بوده است و این - یعنی استعمال الفاظ در معانی لغوی‌شان - چیزی است که از آن به حقیقت لغوی یاد می‌کنند. تا این که این الفاظ در زمان امام باقر و امام صادق (ع) و کمی جلوتر از آن، یقیناً در معانی شرعی بکار می‌رفته‌اند به طوری که هرگاه کلمه‌های صلات و صوم و زکات اطلاق می‌گردید از آن‌ها معانی شرعی به ذهن تبادر می‌کرد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۳)، در واقع مسلمانان از چنین الفاظی، معانی مخصوص شرعی می‌فهمند که قبل از اسلام در لغت عرب معروف و مشهور و بلکه شناخته شده نبوده‌اند (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱: ۸۲). البته، منظور از شارع، پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است و بر ائمه اطهار (علیهم السلام) صدق نمی‌شود، در حقیقت اگر الفاظ شرعی در زمان بعد از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده باشد به آن «حقیقت متشرعه» یا به تعبیر برخی «حقیقت عرفیه خاصه» گویند (اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۴۱۳). ولی بحث و اختلاف در این است که آیا نقل این الفاظ از معانی لغوی و استعمال آن‌ها در معانی جدید شرعی، در زمان شارع به صورت تعیینی یا تعینی بوده تا در نتیجه حقیقت شرعیه ثابت شود، یا اینکه این نقل در زمان بعد و توسط پیروان شرع بوده تا در نتیجه حقیقت متشرعه ثابت شود، نه حقیقت شرعیه؟ (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۳؛ مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱: ۸۲؛ قدسی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۹۲)

اکثر اصولیان الفاظ عبادات را مستحده می‌دانند - و برخی منکر آنند، یعنی معتقداند که این الفاظ در قبل از اسلام سابقه دارند- ولی در ثبوت آن در زمان پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم)- اصولیان اختلاف دارند که به طور کلی می‌توان گفت که برخی قائل به ثبوت حقیقت شرعی هستند، برخی نفی و عدم ثبوت را ترجیح داده اند و برخی قائل به تفصیل اند، از جمله، قول به ثبوت در الفاظ عبادات و عدم ثبوت در الفاظ معاملات و تفصیل بین الفاظی که زیاد استعمال می‌شده‌اند مانند: صلات و صوم، و الفاظی که زیاد استعمال نمی‌شده‌اند.

نتیجه این مبحث، این است که اگر حقیقت شرعی ثابت شود، هرگاه لفظی در قرآن یا روایات، بدون قرینه وارد شود، لازم است که بر معانی شرعی حمل شود. ولی اگر حقیقت شرعی ثابت نشود، یا این قبیل الفاظ بر معنای لغوی حمل می‌شوند (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۵۶؛ مظفر، ۱۴۳۰ق ج ۱: ۸۲؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۸۱؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۲)، یا اینکه در این قبیل موارد توقف می‌کنیم و بر هیچ‌کدام از دو معنای لغوی یا شرعی حمل نمی‌کنیم (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۸۱).

اگرچه این مبحث در تفسیر ثمره چندانی ندارد چون معمولاً قرینه در کلام الهی یافت می‌شود، اما نمی‌توان از نقش مبنایی آن صرف نظر کرد زیرا با توجه به مطلبی که در بند قبلی ذکر شد، اتخاذ هر نظریه در این باب - ثبوت یا عدم ثبوت آن - نتیجه تفسیری متفاوت خواهد داشت، لذا مفسر بایستی قبل از اقدام عملی به تفسیر، یکی از نظریات را انتخاب کند، به عنوان نمونه، در آیه «وَ اذَّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ: و مردم را دعوت عمومی به حج کن؛ تا پیاده و سواره بر مرکبهای لاغر از هر راه دوری بسوی تو بیایند» (حج/۲۷) واژه «الْحَجِّ» در لغت به معنای قصد است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۲۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ۲۲۶) ولی بر اساس قول کسانی که حقیقت شرعی را مطلقاً یا تنها در الفاظ عبادات ثابت می‌دانند، واژه «الْحَجِّ» در اینجا به معنای عبادت مخصوص می‌باشد، یعنی همان زیارت خانه خدا با مناسک خاصی که دارد. اما از نظر کسانی که به ثبوت حقیقت شرعی معتقد نیستند و کسانی که در این مسأله توقف کرده اند، برای اینکه این واژه معنای زیارت خانه خدا بدهد، نیاز به قرینه است.

۷-۲. **مسئله صحیح و اعم:** یکی دیگر از مباحث مهم اصولی مسأله صحیح و اعم است که پیرامون این مطلب بحث می‌کند که آیا الفاظ عبادات و معاملات (یعنی کلمه‌هایی که در لغت برای عبادات و معاملات وضع شده‌اند) مانند صلات و صوم و حج یا بیع و اجاره و نکاح و امثال این‌ها، برای عبادات و معاملات صحیح وضع شده‌اند یا اینکه برای اعم از صحیح و فاسد؟ یعنی

وقتی که مثلاً ما می‌گوییم صلات، آیا این کلمه فقط شامل نماز صحیح است یا اینکه به نماز باطل هم می‌شود لفظ صلات را اطلاق کرد؟ یا مثلاً وقتی که گفته می‌شود نکاح، آیا این کلمه تنها مخصوص ازدواج صحیح از منظر شرع است یا اینکه شامل ازدواج فاسد و باطل هم است؟ مراد از صحت در عبادت یا معامله آن است که اجزایش تمام و شرائطش کامل باشد و بنابراین صحیح یعنی: تام الاجزاء و الشرائط، پس نزاع برمی‌گردد به اینکه آیا موضوع له، خصوص عبادت یا معامله تام الاجزاء و الشرائط است، یا اعم از تام و ناقص (مظفر، ۱۴۳۰: ج ۱: ۸۴).

در این مسأله سه قول وجود دارد: برخی موضوع له الفاظ متداول شرعی را، تنها قسم صحیح از عبادات می‌دانند که جامع تمام اجزا و شرایط باشد، برخی دیگر، موضوع له این الفاظ را اعم از صحیح و ناقص می‌دانند، یعنی مثلاً موضوع له لفظ «صلاة» اعم از نماز صحیح و ناقص است و عده‌ای نیز قائل به تفصیل بین اجزا و شرایط هستند، یعنی موضوع له این الفاظ را تنها آن قسمی می‌دانند که دارای تمام اجزا باشد، خواه شرایط هم موجود باشند یا نباشند. مثلاً از لفظ «صلاة» رکوع، سجده و قرائت و سایر اجزا فهمیده می‌شود، ولی مثلاً وضو از لفظ «صلاة» فهمیده نمی‌شود، پس شرط خارج از مسمی است (کلانتری، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹؛ اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ج ۱: ۴۳۷؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۵۹). طرفداران قول اول را «صحیحی» و طرفداران قول دوم را «اعمی» گویند (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۵۹). البته، مشهور اصولیان، «صحیحی» هستند، یعنی قائل به قول اول می‌باشند (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۵؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۵؛ طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۴۴).

در پایان باید به ثمره بحث صحیح و اعم اشاره شود و آن اینکه «اعمی» می‌تواند در طرد جزء مشکوک به اصالت اطلاق مراجعه کند، به خلاف «صحیحی» زیرا رجوع صحیحی به اصالت اطلاق لفظ، نادرست است (ر.ک: مظفر، ۱۴۳۰ق ج ۱: ۸۵؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۶۱؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۸).

بحث «صحیح و اعم» نیز مانند بحث «حقیقت شرعی» است، یعنی توجه به آن یک اصل زیر بنایی و مبنایی در تعیین مدلول دقیق مفردات قرآن و کشف مراد جدی خداوند در مرحله واژگانی تفسیر می‌باشد، برای مثال، «صحیحی» از آیه «وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّكْعِينَ» (بقره/۴۳) فهمد که باید همه شرایطی و اجزایی که لازمه تحقق معنای «صلوة» است را اقامه کند یعنی اقامه نماز در نگاه «صحیحی» به نحوی مبارزه با غضب، اقامه خمس و بقیه شرایط صحت نماز می‌باشد، بنابراین، «صحیحی» معانی و داده‌های بیشتر و در نتیجه تکلیف بیشتری از این آیه درک می‌کند یا در آیه «...إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَ

لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ: و نماز را برپا دار، که نماز (انسان را) از زشتیها و گناه باز می‌دارد، و یاد خدا بزرگتر است و خداوند می‌داند شما چه کارهایی انجام می‌دهید» (عنکبوت/۴۵)

واژه «الصَّلَاةُ» اسم جنس است و بر مطلق «نماز» دلالت دارد، لیکن بنا بر قول مشهور - یعنی صحیحی - منظور از واژه «الصَّلَاةُ» تنها نماز صحیح می‌باشد، یعنی نمازی که تمام اجزا و شرایط آن صحیح است، از این روی مراد آیه چنین نمازی است و نمی‌توان به اطلاق واژه «الصلوه» تمسک جست.

اینک از باب استطراد سخن و نه از باب هدف پژوهش، به ذکر برخی از عناوین در سایر مباحث اصولی که با «مبانی تفسیر» مرتبط اند، می‌پردازیم:

الف) اتخاذ موضع در بحث «تحسین و تقبیح عقلی» و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع از مبانی تفسیر قرآن می‌باشد.

ب) پذیرش یا عدم پذیرش عقل به عنوان منبعی که توانایی تأویل آیاتی که پذیرش ظاهر آنها عقلاً محال است را دارد، یکی از مبانی تفسیر است.

ج) حجیت یا عدم حجیت ظواهر قرآن در موجودیت تفاسیر غیر روایی، نقش زیر بنایی دارد و پذیرش حجیت آن به معنای پذیرش مبنای «امکان و جواز تفسیر» می‌باشد.

د) تعیین ضوابط و قواعدی جهت فهم مدلول الفاظ و عبارات و نیز بیان ادله‌ای جهت حجیت بخشی به منابع و روش‌های فهم، بیانگر مبنای «مطلق بودن تفسیر و عدم نسبی‌گرایی در آن» می‌باشد.

ه) حجیت یا عدم حجیت قول لغوی به عنوان یک منبع یا ابزار در تفسیر نقش زیر بنایی دارد. (و) حجیت یا عدم حجیت سنت اهل بیت معصوم علیهم السلام و قول صحابه در چگونگی تفسیر نقش اساسی دارد، به عبارتی، تعیین قلمرو مفهومی و مصداقی «سنت» و حجیت آنها در میزان و اعتبار داده‌های تفسیری موثر است.

ز) تعیین قلمرو و میزان اعتبار و دلالت «اجماع» و «سیره» سبب اتخاذ دیدگاه صحیح در خصوص میزان کاربرد آنها در تفسیر می‌گردد، به عبارت دیگر، اینکه اجماع یا سیره بعنوان منبع مستقل و قرینه ناپیوسته در فهم آیات (اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) به کار گرفته شود، یا به عنوان یک منبع غیر مستقل و یک قرینه ناپیوسته تنها در تفسیر «آیات الاحکام» نقش آفرین باشد، نتایج تفسیری متفاوتی خواهد داشت.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحث پیش گفته نتایج زیر قابل استخراج است:

برخی از مباحث اصولی خود از «مبانی تفسیر» به شمار نمی‌آیند، لیکن برخی از مبانی تفسیر از آن‌ها استنباط می‌شود، به عنوان نمونه: از «مبحث وضع» اصول فقه و دو قاعده «دلالت تابع وضع است نه اراده متکلم» و «دلالت بر دو قسم تصویری و تصدیقی» که از این مبحث استفاده شده، مبنای تفسیری «وابستگی معنا به متن و قصد مؤلف» اثبات می‌گردد؛ از لوازم قاعده «اصاله الحقیقه» مبنای «معرفت بخشی و واقع‌نمایی قرآن» اثبات می‌شود، زیرا اصل این است متکلم در مقام بیان واقع و حقیقت است مگر اینکه قرینه‌ای اقامه شود؛ پذیرش «حجیت ظواهر قرآن» به معنای اثبات مبنای «امکان و جواز تفسیر قرآن» می‌باشد؛ از بحث «استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا» و «معنای باطنی» مبنای تفسیری «وجود سطوح معنایی متفاوت در قرآن» استنباط می‌شود؛ تعیین ضوابط و قواعدی جهت فهم مدلول الفاظ و عبارات و نیز بیان ادله‌ای جهت حجیت بخشی به منابع و روش‌های فهم، اثبات‌کننده مبنای «مطلق بودن تفسیر و عدم نسبی‌گرایی در آن» می‌باشد.

برخی از مباحث «اصول فقه»، خود از «مبانی تفسیر قرآن» می‌باشند. به عنوان نمونه: امکان، جواز و وقوع استعمال معانی مجازی در قرآن؛ وجود الفاظ مترادف و مشترک در قرآن؛ جواز یا عدم جواز استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا؛ ثبوت حقیقت شرعی در الفاظ قرآن؛ اعتقاد به اینکه الفاظ عبادات و معاملات مانند صلاه و صوم و حج یا بیع و اجاره و نکاح و امثال این‌ها، برای عبادات و معاملات صحیح وضع شده‌اند (دیدگاه صحیحی)؛ اتخاذ موضع در مورد «تحسین و تقبیح عقلی» و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع؛ پذیرش یا عدم پذیرش عقل به عنوان منبعی در تفسیر که توانایی تأویل آیاتی که پذیرش ظاهر آن‌ها عقلاً محال است، را دارد؛ حجیت یا عدم حجیت قول لغوی به عنوان یک منبع در تفسیر؛ حجیت یا عدم حجیت ظواهر «سنت اهل بیت معصوم» علیهم السلام و قول صحابه در تفسیر؛ حجیت یا عدم حجیت ظواهر قرآن و روایات؛ تعیین قلمرو و میزان اعتبار و دلالت «اجماع» و «سیره» سبب اتخاذ دیدگاه صحیح در خصوص میزان کاربرد آن‌ها در تفسیر می‌گردد، به عبارت دیگر، اینکه اجماع یا سیره به‌عنوان منبع مستقل و قرینه ناپیوسته در فهم آیات (اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) به‌کار گرفته شود، یا به عنوان یک منبع غیر مستقل و یک قرینه ناپیوسته تنها در تفسیر «آیات الاحکام» نقش آفرین باشد، نتایج تفسیری متفاوتی خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- تعاریف دیگری نیز ارائه شده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۴۶؛ شاکر، ۱۳۸۲: ۱۷-۱۸؛ طبرسی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ۱۳-۱۴)
- ۲- برخی دیگر دلالت وضعی لفظی را به سه قسم دلالت تصویری، دلالت تصدیقی اول و دلالت تصدیقی دوم تقسیم کرده‌اند. (اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۱۴۲، ۱۹۲؛ معصومی شاهرودی، ۱۴۲۴ق: ۲۵۶-۲۶۰، صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۵۲، ۶۳، ۶۴؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۱۵، ۱۱۶)
- ۳- نظر مشهور به نقل مرحوم «خویی» و مرحوم «مظفر» است (فیاض، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۱۶؛ مظفر، ۱۴۳۰ق ج ۱: ۶۵)
- ۴- نظر مشهور به نقل از مرحوم «خویی» و محمدی می‌باشد (واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۰۱؛ محمدی، ۱۳۸۷، ج ۱: ۴۵)
- ۵- نظریه دیگر در این مورد این است که لفظ چه در استعمال حقیقی و چه در استعمال مجازی، در هر دو مورد در موضوع له خود بکار رفته است، جز اینکه لفظ در استعمال حقیقی، بدون هیچ ادعا و تصرفی در موضوع له خود استعمال شده و در استعمال مجازی، در همان موضوع له بکار رفته، منتها به انگیزه ادعای اینکه این مورد مجازی از مصادیق موضوع له کلمه است (نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳-۱۰۷؛ فاضل موحدی لنگرانی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۴۱۷-۴۲۵).
- ۶- حکایت شده که ابن فارس و تغلب منکر وقوع ترادفند و نیز حکایت شده که تغلب، ابهری و بلخی اشتراک را محال عقلی می‌دانند (ر.ک: طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۲۱، ۲۳)
- ۷- لازم به ذکر است که در این زمینه ۱۰ نظریه مطرح است که بطور کلی می‌توان آن را در چهار نظریه خلاصه نمود (طیب حسینی، ۱۳۹۰ج ۸: ۱۰۳) و آن عبارتند از: ۱- برخی مانند حائری معتقداند امکان دارد و وقوع پیدا کرده است (عبدالکریم حائری یزدی: ۵۵) یعنی عقلاً و عرفاً امکانپذیر است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۲۹۲) ۲- اکثر محققین (خمینی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۸۰) مانند آخوند خراسانی، استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا را عقلاً محال می‌دانند یعنی وقوع آن امکان ندارد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۶) ۳- برخی مانند مرحوم خویی، می‌گویند که هرچند این استعمال مخالف ظهور عرفی بوده و احتیاج به قرینه دارد ولیکن امکان دارد اما وقوع پیدا نکرده است (فیاض، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۴۰)، به عبارت دیگر عقلاً امکان دارد ولی عرفاً امکانپذیر نیست (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۲۹۲) ۴- سید مصطفی معتقد است عقلاً امکان دارد ولیکن عرفاً امکانپذیر نیست مگر با قرینه و شاهد، چنانکه در کلمات بلیغان و فصیحان اتفاق افتاده است اما وقوع آن در کتاب و سنت بعید است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ۲۹۲ و ۲۹۳) همچنین گفتنی است نظرات دیگری هم در این باب بیان شده برای مثال در میان کسانی که آن را جایز نمی‌دانند بعضی مانند میرزای قمی از نظر لغوی، یعنی به حسب وضع لغوی و قواعد محاوره جایز نمی‌دانند (ر.ک: منتظری،

۱۴۱۵ق:۵۹) برخی چون مرحوم حلی، آن را به نحو حقیقت جایز نمی دانند ولی بر سبیل مجاز جایز می دانند (حلی، ۱۳۸۰: ۷۶) و در میان کسانی که آن را جایز می دانند طایفه‌ای از فقیهان می گویند که استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد هنگامی جائز است، که ممکن باشد (زاهدی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۰۹) یعنی، پس از الغاء خصوصیات از معنای، قدر مشترک معنای برای یک لفظ اختیار شود (طباطبایی حکیم، ۱۴۱۴ق ج ۱: ۱۴۰) و بعضی معتقداند که برای حضرت رسول اکرم (ص) و اولیای الهی جایز است ولی برای مخاطبان دیگر که صلاحیت تلقی چند معنا از لفظ واحد را ندارند، جایز نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۷۸، ۱۳۰) برخی به دلیل استفاده در کلام شاعران آن را جایز می دانند (قطیفی، ۱۴۱۴ق: ۲۲) و نگارنده معتقد است، از این قول بر نمی آید که به نحو حقیقت جایز باشد چون شاعران غالباً لفظ مشترک را از باب مجاز در چند معنا بکار می برند و اگر هم به نحو حقیقت باشد، معلوم نشده که در قرآن هم بتوان آن را جایز دانست، به خصوص که برخی از آن‌ها مانند محقق داماد تصریح کرده اند که همان طوری که این عمل در ادبیات و ذوقیات مجاز است در مقام تشریح و قانون گذاری مجاز نیست. یعنی شارع و قانون گذاری که با بیان احکام و صدور دستورات دینی و قانونی انجام تکالیفی را از مردم مطالبه می کند باید کلامش به گونه‌ای بیان گردد که فاقد اجمال و ابهام باشد، و انجام تکلیف برای مکلف ممکن گردد، در غیر این صورت به علت اجمال یا ابهام مسئولیتی متوجه مکلف نخواهد بود (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۹)

۸- مانند مرحوم خویی، امام خمینی (ره)، نجفی اصفهانی و سیستانی، سبحانی، محقق داماد (فیاض، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۳۷، ۲۴۰؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۱۳ق: ۸۴؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۸۰؛ قطیفی ۱۴۱۴ق: ۲۲؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۲؛ محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۱: ۳۹)

۹- مانند مرحوم آخوند، مرحوم مظفر، مرحوم نایینی، مرحوم حلی، حیدری (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۶؛ فیاض، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۲۳۴، ۲۳۵؛ حلی، ۱۳۸۰: ۷۶؛ قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۱۴۱؛ خویی، ۱۳۵۲، ج ۱: ۵۱؛ حیدری ۱۴۱۲ق: ۶۸)

۱۰- مانند صاحب معالم (ابن شهید ثانی، بی تا: ۳۹، ر.ک: فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۳۰ق، متن ج ۱: ۲۳۲، ۲۳۵)

۱۱- برخی احتمالات دیگری نیز داده اند از جمله:

۱- ممکن است اراده این معانی مستقلاً درحالی که لفظ را در یکی از این معانی استعمال نموده اند صورت گرفته باشد نه آنکه جملگی از لفظ مقصود بوده به همان نحوی که لفظ را در معنا استعمال می نمایند (خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۳۸)، به عبارت دیگر، معنای بطنی، نه ارتباطی به الفاظ قرآن دارد و نه به معنای ظاهری قرآن ارتباط دارد، بلکه بین این‌ها یک حالت مقارنت تحقق دارد، یعنی وقتی لفظی از قرآن در معنای ظاهر خودش استعمال شده، در کنار این استعمال، اراده متکلم به این معنای تعلق گرفته است (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۴۰)

۲- شاید مراد از بطن چیزی از سنخ معانی نباشد زیرا کلمه معنا در این روایات ذکر نشده و این احتمال وجود دارد که قرآن دارای وجوه و احتمالات باشد یعنی این گونه نیست که قرآن مسأله صاف و روشنی را در اختیار بگذارد بلکه در ارتباط با معانی آن احتمالات مختلفی جریان دارد و این شاید یکی از معجزات قرآن باشد که در ارتباط با معانی آن احتمالات و وجوهی جریان دارد (ملکی اصفهانی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۳۴۳)

۳- بطن همان جری و تطبیق است (حاج عاملی، ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۲۰۱ و ج ۲: ۷۵۰) به تعبیر دیگر، ممکن است که بطن همان مصادیق متعدد برای معنی واحد کلی باشد که در ظهور و خفا متفاوتند (بروجردی نجفی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۱۱۷).

۴- احتمال دارد مراد از بطن، معانی باشد که خداوند آن‌ها را اراده کرده و ترکیبی خاص از حروف مهموسه یا حروف ابجد باشد که تنها راسخون در علم به آن آگاهی دارند (رک: خرازی، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۴۹۱).

۵- ممکن است در «بطن»، لفظ یا همان مستعمل فیه از قبیل مشکک باشد که دارای مراتب معنایی متفاوت است.

۱۲- برخی مانند مرحوم بروجردی منکر ثبوت حقیقت شرعی هستند و سنخ الفاظ عبادات را بین مردم همه ملل متداول می‌دانند مثلاً لفظ «صلاه» قبل از اسلام هم، در همان معنای عبادت خاص استعمال می‌شده است (منتظری، ۱۴۱۵ق: ۴۴)

۱۳- مانند صاحب معالم (ابن شهید ثانی، بی تا: ۳۵)

۱۴- البته باید گفت که در این موضوع اختلافات دیگری هم وجود دارد مثل اختلاف در وضع تعیینی یا تعیینی آن و یا اختلاف در حقیقت یا مجاز بودن آن (رک: فیاض، ۱۴۲۲ق، ج ۱: ۱۴۳-۱۴۵)

۱۵- سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷: ۲۳.

۱۶- مانند مرحوم بروجردی و مرحوم آخوند، البته جناب آخوند در این مسئله نظر قطعی نداده اند و آن را به عنوان یک احتمال مطرح کرده اند ولی رد نکرده اند (منتظری، ۱۴۱۵ق: ۴۴؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق: ۲۲؛ ذهنی تهرانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۵)

۱۷- مانند مرحوم حلی، امام خمینی (ره)، مرحوم فاضل تونی، مرحوم حائری یزدی، علامه حیدری، سبحانی، مرحوم آخوند، البته جناب آخوند که به حقیقت شرعی و ثبوت آن به دیده تردید نگریسته و به طور قطع و مسلّم آن را ثابت نمی‌دانند (حلی، ۱۴۲۳ق: ۸۱؛ تونی، ۱۴۱۵ق: ۶۰؛ حیدری، ۱۴۱۲ق: ۵۸؛ خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۲، ذهنی تهرانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۳۷؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۷:

۲۳، ۲۴، خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۱۳۶، ۱۳۷؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸ق: ۴۵)

۱۸- مانند صاحب معالم (ابن شهید ثانی، بی تا: ۳۸؛ رک: حلی، ۱۴۰۴ق: ۷۷)

۱۹- مانند صاحب قوانین، مرحوم مظفر (قمی، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۹۵؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱: ۸۴)

۲۰- اقوال دیگری هم بیان شده مثل تفصیل بین زمان پیامبر (ص) یا زمان صادقین (ع) ولی به نظر می‌رسد، برخی از این اقوال به همان دو قول ذکر شده برمی‌گردد و برخی در واقع، نفی حقیقت شرعیه است مانند آنچه در اینجا ذکر شد (ر.ک: اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹ق، ج: ۱: ۴۱۴-۴۱۳) به هر حال اقوال تفصیلی در تفصیل بین الفاظ و تفصیل بین ازمان خلاصه می‌شود، یعنی ثبوت آن در بعضی الفاظ یا برخی ازمان، ولی ثبوت آن در همه الفاظ و برخی ازمان یا برعکس - همه ازمان و برخی الفاظ- از کسی نقل نشده است (ر.ک: قمی، ۱۴۳۰ق، ج: ۹۵)

۲۱- البته برخی آن را از فروعات مبحث حقیقت شرعیه می‌دانند و برخی آن را بحثی مستقل و بی‌نیاز از ثبوت حقیقت شرعیه می‌دانند (ر.ک: عاملی، ۱۳۶۷ق، ج: ۱: ۱۷؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۳۰، ج: ۲: ۱۹؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج: ۱: ۸۴؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۵۳۶)

۲۲- مانند صاحب الفصول، مرحوم آخوند، وحید بهبهانی (ر.ک: عاملی، ۱۳۶۷ق، ج: ۱: ۱۷؛ کلانتری، ۱۳۸۳، ج: ۱: ۱۳۸۳؛ ۲۹؛ فاضل موحدی لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ج: ۲: ۱۳۷؛ طباطبایی المجاهد، ۱۲۹۶ق: ۴۴)

۲۳- مانند صاحب قوانین، مظفر (قمی، ۱۴۳۰ق، ج: ۱: ۱۰۶؛ مظفر، ۱۴۳۰ق، ج: ۱: ۸۶)

فهرست منابع:

۱. قرآن کریم
۲. ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین (بی تا)، معالم الدین و ملاذ المجتهدین، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۳. ابن فارس، أحمد بن فارس (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغه، به کوشش: هارون عبد السلام محمد، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، به کوشش: جمال الدین میر دامادی، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر
۵. اراکی، محمد علی (۱۳۷۵) اصول الفقه، مؤسسه در راه حق، قم.
۶. اسلامی، رضا (۱۳۸۷) قواعد کلی استنباط، ترجمه و شرح دروس فی علم الأصول، بوستان کتاب، قم.
۷. اصفهانی نجفی، محمد تقی بن عبدالرحیم (۱۴۲۹ق)، هدایة المسترشدين، عطر عترت، قم.
۸. بابایی، علی اکبر- عزیزکیا، غلامعلی - روحانی‌راد، مجتبی؛ (زیر نظر محمود رجبی) (۱۳۷۹) روش شناسی تفسیر قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۹. بروجردی نجفی، محمد تقی (۱۴۱۷ق)، نه‌بانه الافکار، (تقریرات درس ضیاء الدین عراقی) دفتر انتشارات اسلامی، قم.

١٠. تقوى اشتهاردى، حسين (١٤١٨ق)، تنقيح الاصول، (تقريرات درس روح الله خمينى) موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى (ره)، تهران.
١١. تونى، عبدالله بن محمد (١٤١٥ق)، الوافيه فى أصول الفقه، مجمع الفكر الاسلامى، قم.
١٢. جابلقى، محمد شفيح بن على اكبر (بى تا)، القواعد الشريفه، قم.
١٣. جزايرى، محمد جعفر (١٤١٥ق)، منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه، دارالكتاب، قم.
١٤. جلالى مازندرانى، محمود، (تقريرات درس جعفر سبحانى تبريزى) (١٤١٤ ق) المحصول فى علم الأصول، قم.
١٥. جوادى آملى، عبدالله (١٣٧٨) تسنيم، مركز نشر اسراء، قم.
١٦. حاج عاملى، محمد حسين (١٤٢٤ق)، إرشاد العقول الى مباحث الأصول (تقريرات درس جعفر سبحانى تبريزى) ، موسسه امام صادق(ع)، قم.
١٧. حائرى يزدى، عبدالكريم (١٤١٨ق)، درر الفوائد، موسسه النشر الاسلامى، قم.
١٨. حكيم، محمد تقى بن محمد سعيد (١٤٠٨ق)، اصول العامه فى الفقه المقارن، قم، مجمع جهانى اهل بيت(ع)،
١٩. حلى، جعفر بن حسن (١٤٢٣ق) معارج الأصول (ط. جديد)، موسسه الامام على عليه السلام، لندن.
٢٠. حلى، حسن (١٤٠٤ق) مبادئ الوصول إلى علم الأصول، المطبعه العلميه، قم.
٢١. حلى، حسن (١٣٨٠)، تهذيب الوصول الى علم الأصول، بى نا، لندن.
٢٢. حيدرى، على نقى (١٤١٢ق)، اصول الاستنباط، لجنه اداره الحوزه العلميه، قم.
٢٣. خرازى، محسن (١٤٢٢ق)، عمده الاصول، موسسه در راه حق، قم.
٢٤. خراسانى، محمد كاظم (١٤٠٩ق)، كفايه الأصول، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
٢٥. خمينى، روح الله (١٤١٥ق)، مناهج الوصول الى علم الاصول، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(ره)، قم.
٢٦. خمينى، مصطفى (١٤١٨ق)، تحريريات فى الأصول، موسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(ره)، قم.
٢٧. خوبى، ابوالقاسم (تقريرات درس محمد حسين نايينى) (١٣٥٢)، أجدود التقريرات، مطبعه العرفان، قم.
٢٨. ذهنى تهرانى، محمدجواد (١٣٨٠) تحرير الفصول فى شرح كفايه الأصول، موسسه امام منتظر عجل الله تعالى فرجه الشريف، قم.
٢٩. راغب اصفهانى، حسين (١٤١٢ق)، مفردات ألفاظ القرآن، به كوشش: داوودى، صفوان عدنان، دار القلم- الدار الشاميه، بيروت.
٣٠. رجبى، محمود (١٣٨٣)، روش تفسير قرآن، پژوهشكده حوزه و دانشگاه، قم.
٣١. رشتى، حبيب الله (بى تا)، بدائع الأفكار، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
٣٢. رضى اصفهانى، محمدعلى (١٣٨٧)، منطق تفسير قرآن، جامعه المصطفى العالميه، قم.
٣٣. زاهدى، جعفر (١٣٦٢)، خود آموز كفايه، كتابفروشى جعفرى، مشهد.

۳۴. زرکشی، أبو عبد الله محمد (۱۳۹۱ق)، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بیروت.
۳۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۷) الموجز فی أصول الفقه، موسسه الامام الصادق(ع)، قم.
۳۶. سبزواری، عبدالاعلی (بی تا) تهذیب الأصول. قم.
۳۷. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲) مبانی و روشهای تفسیری، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم.
۳۸. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۳) المدخل إلى عذب المنهل فی أصول الفقه، نشر الهدی، قم.
۳۹. شهبای، محمود (۱۳۲۱) تقریرات اصول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۴۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۶ق)، تمهید القواعد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴۱. صدر، محمد باقر(۱۴۰۵ق) دروس فی علم الأصول، دارالمنتظر، بیروت.
۴۲. طباطبایی المجاهد، محمد بن علی (۱۲۹۶ق)، مفاتیح الأصول، موسسه آل البيت عليهم السلام، قم.
۴۳. طباطبایی حکیم، محمد سعید (۱۴۱۴ق)، المحکم فی أصول الفقه، موسسه المنار، قم.
۴۴. طباطبایی، محمد حسین(۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، قم.
۴۵. طبرسی، فضل بن الحسن (۱۴۱۴ق) تفسیر مجمع البیان، المجمع العالمی لأهل البيت، بیروت.
۴۶. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵) مجمع البحرين، به کوشش: احمد حسینی اشکوری، انتشارات مرتضوی، تهران.
۴۷. طیب حسینی، محمود، فصلنامه تخصصی علم اصول، ۸: ۱۰۳. بهار ۱۳۹۰، قم.
۴۸. عاملی، صدر الدین صدر (۱۳۶۷ق) خلاصه الفصول فی علم الاصول، چاپخانه سنگی علمی، تهران.
۴۹. عبد الساتر، حسن (تقریرات درس محمد باقر صدر) (۱۴۱۷ق)، بحوث فی علم الاصول، الدار الاسلامیه، بیروت.
۵۰. فاضل موحد لنکرانی، محمد (۱۳۸۵)، ایضاح الکفایه، نشر نوح، قم.
۵۱. فاضل موحد لنکرانی، محمد(۱۴۳۰) دراسات فی الاصول. مرکز فقه الاثمه الاطهار(ع)، قم.
۵۲. فیاض، محمد اسحاق (تقریرات درس ابوالقاسم خویی) (۱۴۲۲ق)، محاضرات فی أصول الفقه، موسسه احیاء آثار الإمام الخوئی قدس سره، قم.
۵۳. قدسی، احمد (۱۴۲۸ق)، انوار الاصول، موسسه علی بن ابی طالب(ع)، قم.
۵۴. قطیفی، منیر (۱۴۱۴ق) الرافد فی علم الاصول(تقریرات درس علی حسینی سیستانی)، لیتو گرافی حمید، قم.
۵۵. قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن (۱۴۳۰ق)، القوانین المحکمه فی الاصول، احیاء الکتب الاسلامیه، قم.
۵۶. کلانتری، ابوالقاسم (تقریرات مرتضی بن محمد امین انصاری) (۱۳۸۳)، مطارح الأنظار، مجمع الفكر الاسلامی، قم.

۵۷. لاری شیرازی، عبد الحسین، تقریرات درس محمد حسن بن محمود شیرازی - محمد ایروانی). ۱۴۱۸ق، بی جا.
۵۸. محقق داماد، مصطفی (۱۳۶۲)، مباحثی از اصول فقه، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی، اول.
۵۹. محمدی، علی (۱۳۸۷) شرح اصول فقه، دارالفکر، قم.
۶۰. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، قم.
۶۱. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴) اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها، الهادی، قم.
۶۲. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۹۶ق)، تحریر المعالم فی أصول الفقه ماهر، قم.
۶۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۶۴. مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق)، اصول الفقه، موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، قم.
۶۵. معصومی شاهرودی، علی اصغر (۱۴۲۴ق) دراسات الأصول فی اصول الفقه، علی اصغر شاهرودی معصومی، قم.
۶۶. معین، محمد (۱۳۸۷) فرهنگ فارسی، امیرکبیر، تهران.
۶۷. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹) فرهنگ اصطلاحات اصول، نشر عالمه، قم.
۶۸. ملکی اصفهانی، مجتبی (تقریرات درس فاضل موحدی لنکرانی) (۱۳۸۱) اصول فقه شیعه، مرکز فقهی ائمه اطهار(ع)، قم.
۶۹. منتظری، حسین علی (تقریرات درس حسین بروجردی) (۱۴۱۵ق)، نهاییة الأصول، نشر تفکر، تهران.
۷۰. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۶) مبانی تفسیر قرآن، دانشگاه قم، قم.
۷۱. موسوی قزوینی، علی (۴۲۷ق) تعلیقه علی معالم الاصول، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
۷۲. نجارزادگان، فتح الله (۱۳۹۱) بررسی تطبیقی مبانی تفسیر قرآن از دیدگاه فریقین، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.
۷۳. نجفی اصفهانی، محمد رضا (۱۴۱۳ق) وقایه الاذهان، موسسه آل البيت علیهم السلام، قم.
۷۴. واعظ حسینی بهسودی، محمدسرور (۱۴۲۲ق)، مصباح الأصول (مباحث الفاظ) (تقریرات درس ابوالقاسم خویی)، مکتب الداوری، قم.
۷۵. واعظی، احمد (۱۳۹۰) نظریه تفسیر متن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.