

New Approaches to
Quran and Hadith Studies

Vol. 50, No. 2, Issue 101

Autumn&Winter 2018 – 2019

DOI: 10.22067/naqhs.v50i2.25886



رهیافت‌هایی در
علوم قرآن و حدیث

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱

پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۷۶-۱۵۷

تأملی فلسفی در چیستی و چگونگی «قواعد التفسیر»*

دکتر سید محسن کاظمی

دانش آموخته دکتری و پژوهشگر پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن

Email: sayedmk60@gmail.com

چکیده

این پژوهش پاسخی است به مجموعه‌ای از سؤال‌های بیرونی در باب چیستی و چگونگی قواعد التفسیر. در بحث چیستی پس از تعریف قواعد التفسیر به «مجموعه‌ای از بایسته‌های تفسیری مبتنی بر مبانی»، از موضوع آن «زبان قرآن» سخن به میان آمده و نسبت آن با تفسیر نیز «استنباطی» دانسته شده است. در باب چگونگی نیز در ریخت‌شناسی و کالبدشناسی، قواعد التفسیر را قواعد دستوری معرفت‌بخش تلقی نموده و موضوع گزاره‌ها عناصر زبانی و محمول آن‌ها «ضرورت» دانسته شده است. سپس با بررسی اقسام این گزاره‌ها، در بحث سرشت‌شناسی، موضوع این گزاره‌ها را مفاهیم فلسفی و محمول آن‌ها را اعتباری با منشأ تکوینی خوانده‌ایم. در بحث معیار انصاف به صدق، پس از آنکه قاعده تفسیری را در سازه معرفتی خود شرطی (نه حملی) دانسته‌ایم، صدق آن به معنای انطباق نسبت شرطیه با نفس الأمر قاعده تلقی شده و با ترسیم سه وضعیت متوقع یک گزاره، حالت‌های صدق و کذب آن بیان شده است.

کلیدواژه‌ها: فلسفه مضاف، قواعد التفسیر، زبان قرآن.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۶/۱۲/۲۰.

مقدمه

فلسفه قواعد التفسیر، دانشی است مستقل از فلسفه و قواعد التفسیر که همچون دیگر فلسفه‌های مضاف، به احکام کلی مربوط به مضاف‌الیه خود می‌پردازد. برای دریافت تصویری روشن‌تر از چیستی، قلمرو، روش، رویکرد و مسائل این دانش، و آنچه ما از رهیافت تمرکز بر چیستی و چسانی در پی آن هستیم، می‌بایست به سه پرسش اصلی پاسخ داد:

الف. چه نسبت و نیز تفاوتی میان فلسفه‌های مضاف با فلسفه اولی وجود دارد؟

ب. تفاوت فلسفه قواعد التفسیر، با قواعد التفسیر و یا اصول فقه چیست؟

پ. تفاوت فلسفه قواعد التفسیر با فلسفه تفسیر چیست؟

پ. تفاوت فلسفه مضاف تصوری با فلسفه مضاف تصدیقی در چیست؟

چنانکه می‌دانیم موضوع فلسفه اولی «موجود بما هو موجود» است (ابن‌سینا، ۹) و یک فیلسوف با بهره‌گیری از روش عقلانی و با رویکردی تحلیلی، از احکام کلی موجود، تعینات و علل آن بحث می‌کند (همان: ۵). همین سخن در فلسفه مضاف نیز تکرار می‌شود. موضوع فلسفه مضاف، همان مضاف‌الیه آن یعنی یک علم، پدیده اعتباری، یا یک پدیده حقیقی است و فلسفه مضاف تعین خود را از ناحیه مضاف‌الیه اش کسب می‌کند. جهت بحث نیز معطوف به تعین خاص مضاف‌الیه است به گونه‌ای که از سایر دانش‌ها یا پدیده‌ها متمایز گردد؛ بر خلاف فلسفه اولی که از موجود ما هو موجود گفتگو می‌کند و بر خلاف تاریخ‌های مضاف که جهت بحث در آن‌ها معطوف به سیر زمانی موضوع است؛ و بر خلاف دانش‌های اولی (مانند هنر، اخلاق و...) که در بردارنده مجموعه‌ای از عوارض و احکام خاص مربوط به موضوع خود هستند. با این ترتیب پاسخ سه پرسش نخست روشن می‌شود. نسبت فلسفه مضاف با فلسفه اولی در رویکرد بحث است، زیرا در هر دو از وجود بما هو موجود گفتگو می‌شود. تفاوت این دو نیز در موضوع بحث است؛ زیرا در فلسفه مضاف از وجود خاص گفتگو می‌شود، نه وجود کلی. تفاوت فلسفه‌های مضاف با مضاف‌الیه آن‌ها نیز در جهت بحث است؛ زیرا جهت بحث در فلسفه مضاف، تعین و تمایز مضاف‌الیه از دیگر امور و یا دانش‌ها است، حال آنکه جهت بحث در سایر دانش‌ها و امور، چیزهای دیگری همچون بیان عوارض موضوعات مسائل، سیر تاریخی آن‌ها و... است. از این رو در فلسفه مضاف نه به مسائل علم پرداخته می‌شود و نه سیر تاریخی آن علم مد نظر است. به بیان دیگر، فلسفه قواعد التفسیر، همچون دیگر فلسفه‌های مضاف، هویت تماشاگرانه و برون‌نگرانه خود را حفظ می‌کند و به جای آنکه بر مسند قضاوت نشیند، نقش شاهد ماجرا را ایفا می‌کند. حال آنکه دانش‌هایی چون قواعد التفسیر، اصول فقه و...، عهده‌دار تبیین احکام خاص موضوعات مسائل خود با رویکردی درون‌نگرانه و با نگاهی

تجویزی هستند. وانگهی فلسفه قواعد التفسیر، موضوع خود را بسان یک واحد متشخص و یک نظام‌واره رصد می‌کند، بر خلاف قواعد التفسیر، و یا اصول الفقه، که از قاعده‌ها و اصل‌های مختلف سخن می‌گویند. تفاوت فلسفه قواعد التفسیر با فلسفه تفسیر را نیز از تفاوتی که میان تفسیر و قواعد التفسیر گذارده‌اند نیز می‌توان فهمید. تفسیر، فرایند کشف مراد الهی از کلام وی است، و این با قواعد تفسیر، که معیارها و قوانین کشف را بیان می‌دارد، متفاوت است. وانگهی فلسفه تفسیر، در زمره فلسفه‌های مضاف به امور است و فلسفه قواعد التفسیر، در زمره فلسفه‌های مضاف به علوم می‌باشد.

از سویی دیگر، فلسفه‌های مضاف درباره چیستی، چسانی و چرایی مضاف‌الیه خود سخن می‌گویند و در پژوهش پیش رو نیز سه گفتار نخست با هدف ترسیم چیستی و سایر گفتارها به چسانی قواعد التفسیر می‌پردازند. چیستی و چسانی، از مبادی تصویری مضاف‌الیه به شمار می‌روند و به همین دلیل از نام فلسفه تصویری برای آن استفاده نمودیم، بر خلاف چرایی که از مبادی تصدیقیه مضاف‌الیه گفتگو می‌کند و از نام فلسفه تصدیقی برای آن استفاده کردیم. فلسفه تصویری قواعد التفسیر ضمن آنکه ما را با این دانش آشنا می‌سازد، از آسیب‌هایی که برآیند خلط قاعده با مبنا، و تفسیر با تطبیق است نیز باز می‌دارد، تا آنچه بایسته پرداخت است و جای آن خالی است نموده شود، و با شناخت موضوع و جهت علم، از طفره‌گویی اجتناب گردد.

نکته لازم به ذکر آنکه به هر مقدار که صبغه انتزاع و اجتهاد در مضاف‌الیه قوی‌تر و دامنه اختلاف نظرها گسترده‌تر باشد، زاویه نگاه فیلسوف از توصیف به تجویز عدول می‌نماید. با این حال فیلسوف مضاف، چه در علوم بسیط و چه در علوم پیچیده و انتزاعی، چه در مقام تحلیل چیستی و چسانی آن علوم، و چه به هنگام گفتگو درباره چرایی آن‌ها، همواره خود را خادم آن علم فرض می‌کند، نه مؤسس و مقنن آن علم. در واقع وی باید‌ها و نبایدها یک علم را به عنوان پیش‌فرض بحث فلسفی خود در نظر می‌گیرد. فلسفه قواعد تفسیر، دانشی است نوپدید که پیش‌تر مورد بحث قرار نگرفته. گرچه رد پای مباحثی از آن همچون تعریف، موضوع، گونه‌ها و مانند آن را می‌توان در نگاشته‌های قواعد التفسیر، مبانی تفسیر، علوم قرآنی و امثال آن سراغ گرفت.

تعریف قواعد تفسیر

قاعده از بن «ق ع د» در اصل به معنای شالوده خانه یا چارچوب به کار رفته در بخش زیرین جهاز شتران (ابن فارس، ۱۰۹/۵) بوده و در عرف امروزی تازیان و پارسیان به معنای اصل، بنیاد، دستور، قانون و آیین است (دهخدا، ۱۱/۱۷۳۷۶)؛ توگویی بسان ستون، بنای شاه‌خ یک دانش را بر دوش می‌کشند.

همین معنا در مورد «اصل» و «مبنا» نیز قابل ملاحظه است (فراہیدی، ۱۵۶/۱۷؛ ابن فارس، ۱۰۹/۱؛ دہخدا، ۲۷۹۹-۲۸۰۱/۲ و ۳۰۱۱۹/۱۳). این ہمگونی حتی در «ضابطہ» نیز بہ چشم می‌خورد (زبیدی، ۳۲۱/۱۰). با این ترتیب باید از معنای اصطلاحی قاعدہ و تفاوت آن با اصل و مبنا پرسید. در این رابطہ دیدگاہ‌های مختلفی ارائه شدہ (قس: خوئی، ۱۰/۱؛ فاضل لنگرانی، ۱۹۴-۱۹۵؛ انصاری، ۶۴۹/۲؛ صدر، ۱/۲۵-۲۶؛ نائینی، ۳۰۹/۴) کہ بیان ہمہ آن‌ها در این کمینہ نمی‌گنجد، لیک وضعیت جاری نگاشته‌های تفسیری اہل سنت حکایت‌گر وجود دو جریان موازی است:

الف). اصول التفسیر نگاری کہ متأثر از مقدمہ فی اصول التفسیر ابن تیمیہ (۷۲۸ ق) بودہ و در آن بہ مباحث پراکنده‌ای در مبانی، قواعد، مناہج، اتجاہات و اسالیب تفسیری، روش تفسیری پیشینیان، منابع تفسیر، آسیب‌شناسی تفسیر، و علل تکثر در تفسیر پرداختہ می‌شود.

ب). قواعد التفسیر نگاری کہ نخست توسط کافیجی (۸۷۹ ق) در کتاب «التیسیر فی قواعد التفسیر» در خصوص پارہ‌ای از قواعد مربوط بہ دلالت محکم و متشابہ، تعارض و ترجیح، نسخ و شروط راوی بہ کار رفت، و سپس بر تفسیر قرآن اطلاق گردید و گاہ بر پارہ‌ای از مباحث همچون طرق تفسیر، مراتب و انواع تفسیر اطلاق شد (السبت، ۴۳-۴۵). این عنوان در قرن چہاردم بر برخی از قواعد تفسیری آمیختہ با قواعد فقهی یا طرائف و نکات قرآنی همچون تقارن وعد با وعید و... بہ کار رفت (سعدی، ۷) تا آنکہ رفتہ رفتہ تخصصی گردیدہ و در خصوص قواعدی کہ بہ فہم بہتر کلام اللہ می‌انجامند، استعمال گردید (ہمان، ۷).

اصول التفسیر علی‌رغم تفاوت در مسائل، تعریف و دغدغہ‌ای ہمسان با قواعد التفسیر دارد (ابن تیمیہ، ۷-۶)؛ چنانکہ برخی آن را قواعدی دانستہ‌اند کہ علم تفسیر بر آن استوار می‌گردد (رومی، ۱۱) و برخی نیز بہ ہمسانی قواعد و اصول تفسیر تصریح نمودہ‌اند (سبت، ۳۷)؛ با این حال بہ نظر می‌رسد فصل‌بندی نگاشته‌های اصول التفسیری چندان منطقی نیست. چنانکہ برخی منتقدان نیز گفتہ‌اند پارہ‌ای از این کتاب‌ها بیشتر بہ اصول فقہ یا علوم قرآن شبیہ بودہ و بر نوعی سلیقہ‌گرایی استوارند (طیار، ۱۱-۱۵). شاید بہ ہمین خاطر نگارندگان شیعی ترجیح دادہ‌اند بہ جای اصطلاح اصول التفسیر از قواعد التفسیر یا روش‌شناسی تفسیر استفادہ نمایند. ایشان در تعریف قواعد التفسیر آن را مجموعہ‌ای از دستورالعمل‌ها و بایدہای کلی برخاستہ از مبانی می‌دانند کہ رعایت آن‌ها فرایند تفسیر را در مسیر صحیح پیش می‌برد و از انحراف باز می‌دارد (اسعدی و دیگران، ۴۴).^۱ با این توضیح قواعد التفسیر ذاتاً تعہدی بر ارائه راہکار نسبت بہ

۱. ناگفتہ نماند کہ برخی محققان بر رتبہ پیشینی اصول التفسیر اصرار دارند و بر این باورند کہ تفسیر بر حسب قواعد و مناہجی کہ دارد بر پایہ آن ساختہ می‌شود (العک، ۳۰). لیک بہ نظر می‌رسد کہ این دیدگاہ بیش از آنکہ از پایگاہ تاریخی قوی برخوردار باشد، یک ابتکار مستحدث است و در میان نگاشته‌های اصول التفسیری، ردّ پای از مبانی تفسیر بہ چشم نمی‌خورد.

تشخیص مصداق یا تأویل آیات ندارند جز آنکه گاه مصداق و یا معنای مؤول در شعاع اراده الهی قرار می‌گیرند و آنگاه است که به عنوان تفسیر آیه، نیازمند استنباطی نظام‌مند خواهند بود.

در خصوص ضابطه برخی آن را همان قاعده یا دارای گستره کاربردی اخص از قاعده دانسته‌اند؛ یعنی ضابطه مربوط به یک باب و قاعده مربوط به ابواب گوناگون است (السبت، ۳۳). برخی نیز ضابطه را به معنای قوانین بازدارنده از کژی به هنگام کار با قواعد و اصول می‌دانند (فاکر، ۳۸). این سنخ تفاوت‌ها حکایت‌گر تصنعی بودن اصطلاح ضابطه و عدم اختلاف آن با قاعده است (سبت، ۳۲).

موضوع قواعد التفسیر

یکی از مباحث بسیار مهم که نقش اساسی در جهت‌گیری محتوایی و روشی علوم ایفا می‌کند، موضوع آن‌ها است و برخی فلاسفه نیز به ضرورت موضوع برای دانش معتقد هستند (صدرالمتألهین، الشواهد الربوبية، ۱۹). برخی موضوع قواعد التفسیر را «تفسیر قرآن» دانسته‌اند (رومی، ۱۳؛ السبت، ۱/۳۹). اشکال این دیدگاه آن است که «تفسیر» واحد بالاعتبار می‌باشد؛ حال آنکه موضوع علم، واحد بالحقیقة است، و انگهی نمی‌توان عنوان «تفسیر» را به جای موضوعات مسائل قواعد التفسیر نهاد، پس این مسائل از عارض ذاتی تفسیر سخن نمی‌گویند؛ این از آن روست که موضوع پاره‌ای از مسائل «مفسر» است و در باب شرایط و مؤهلات وی سخن می‌گوییم، در پاره‌ای دیگر «لفظ قرآنی» است و در باب احکام مصادیق آن یعنی احکام مترادف، مشترک و مانند آن صحبت می‌شود. گاه موضوع «دلالت لفظ» است و درباره احکام دلالت حقیقی و مجازی، عام و خاص، مهمل و غیره بحث می‌شود. گاه «ترکیب لفظی» موضوع است و در باب حذف، تقدیر، اضممار و نظیر آن سخن می‌گوییم؛ گاه «مناسبت آیه» یا «هدف‌مندی سوره» به عنوان موضوع، مورد مطالعه قرار گرفته و در باب احکام متعلق به آن صحبت می‌کنیم. گاه «مراد جدی» موضوع است و در باب نقش قرائن منفصله در احراز آن مطالعه می‌گردد و... روشن است که نسبت «تفسیر» به هیچیک از این موضوعات، نسبت کلی به مصادیق نیست و نمی‌توان احکام و عوارض هر یک از این موضوعات را به «تفسیر» منسوب داشت.

برخی دیگر موضوع قواعد تفسیر را «کلام الله» دانسته‌اند (العکک، ۲۹). این دیدگاه نیز نادرست است؛ زیرا کلام الله، واحد مؤلف از واژگان و تراکیب است و دارای مدالیل استعمالی و مرادات جدی می‌باشد؛ پس نسبت آن به پاره‌ای از آن موضوعات، نسبت کل به اجزاء است، حال آنکه نسبت موضوع علم به موضوعات مسائل، می‌بایست کلی به جزئیات باشد.

به باور نگارنده موضوع قواعد التفسیر، «زبان قرآن» است، یعنی زبانی که خداوند برای انتقال پیام‌ها به

مخاطب خود انتخاب نموده. تمامی محمولات قاعده‌های تفسیری درباره احکام خاص به «زبان قرآن» بوده و البته بحث از ساختار زبانی قرآن خارج از رسالت قواعد التفسیر و مربوط به دانش «زبان قرآن» است، دانشی که درباره قرآن از آن جهت که پدیده‌ای زبانی است سخن می‌گوید. برای توضیح بیشتر یادآوری این نکته ضروری است که در هیچ علمی به جز فلسفه مطلق، از موضوع بحث نمی‌شود و این تنها عوارض موضوع هستند که مورد بحث قرار می‌گیرند. با توجه به این نکته که تنها پس از شناخت زبان قرآن می‌توان در باب احکام و عوارض آن سخن گفت و به تلازم میان فهم مخاطب و مراد متکلم حکم نمود، پس موضوع قواعد التفسیر زبان قرآن است و آنچه در پاسخ به چستی زبان قرآن می‌آید خارج از حوزه قواعد التفسیر است و مربوط به «دانش زبان قرآن» می‌شود. سخن در وجود ترادف، اشتراک، مجاز، حقایق شرعیة و قرآنیة، وجود مناسبت بین آیات، وجود پیام واحد برای سوره‌ها و... که به غرض فهم عرف قرآن صورت می‌گیرد خارج از رسالت قاعده تفسیری بوده و می‌بایست در دانش زبان قرآن، بحث شود. همچنین مباحثی چون اعتماد قرآن به اسباب نزول، سیاق، روایات و سایر قرائن متصله و منفصله که همگی در دانش زبان قرآن بایسته بررسی است. همچنانکه بحث در منابع و ابزار تفسیر، به مبانی معرفت‌شناختی تفسیر مربوط می‌گردد. متأسفانه گاه این مباحث در کتاب‌های قواعد التفسیر مطرح گردیده‌اند. برای مثال وجود حقیقت شرعیة قرآنی در جای دیگری بحث می‌شود و در قواعد التفسیر درباره احکام آن مانند راهکار اثبات، حکم دوران بین حقیقت شرعیة و عرفیه، حکم شک در زمان تحقق حقیقت شرعیة و... بحث می‌شود.

نسبت قواعد التفسیر با دیگر دانش‌های پیراقرآنی

با توضیحی که ارائه شد می‌توان قواعد التفسیر را حلقه وسط مبانی تفسیر و فرایند تفسیر به شمار آورد. بسا قواعد التفسیر به عنوان دانشی آلی و ابزاری برای تفسیر صحیح تلقی گردد. این بر فرضی است که تفسیر نیز یک دانش باشد، چون نسبت‌سنجی مذکور تنها میان دانش‌ها مطرح می‌شود. در غیر این صورت بهتر آن است که قواعد تفسیر را ادله تفسیر به شمار آوریم تا آنگاه در این باره بحث نماییم که آیا قواعد تفسیر، ادله استنباطی تفسیرند یا تطبیقی آن.

در خصوص نسبت میان قواعد التفسیر با تفسیر دیدگاه مشترکی وجود ندارد (حربی، ۳۸؛ فاکر، ۳۳ قس: السبت، ۲۵). پیش از تحلیل لازم است مراد از تطبیقی یا استنباطی بودن روشن گردد. منظور از نسبت تطبیقی، همان نسبت کلیت و جزئیت میان مفاد دو گزاره است. این تنها در جایی است که واسطه‌ای بین مفاد دو گزاره در میان نباشد. برای مثال گزاره الف: «هر متغیری حادث است» را در نظر می‌گیریم و

نسبت آن را با ب: «این متغیر حادث است»، ت: «عالم حادث است» ث: «هر متغیری نیاز به محدث دارد»، و ج: «عالم نیاز به محدث دارد» می‌سنجیم. تفاوت الف با ب تفاوتی در حد کلی و جزئی است؛ زیرا موضوع و محمول دو جمله، یکی است؛ حال آنکه الف با «ت» در ناحیه موضوع و با «ث» در ناحیه محمول و با «ج» در هر دو جهت، اختلاف دارند. پس نسبت تطبیقی تنها یک نوع و نسبت استنباطی بر سه نوع است.

در محدوده تتبع نگارنده، گزاره‌های قواعد التفسیر از قبیل استنباطی نوع سوم هستند؛ چون موضوع مسأله تفسیری عبارت‌های قرآنی است و محمول آن مراد الهی از این عبارت‌ها و عنوان عامی از این‌ها در ناحیه قاعده‌های تفسیری وجود ندارد. در بحث لزوم رعایت تناسب میان آیات نیز موضوع آیه نیست بلکه «تناسب الآیات» موضوع آن و «حجة فی التفسیر» محمول آن است. این بدان معناست که همواره گزاره‌ای به عنوان پیوند دهنده میان قاعده تفسیری و مسأله تفسیری نقش آفرینی می‌کند. این گزاره می‌تواند مبتنی بر مقدمات نظری باشد؛ مقدماتی که گاه در یک قاعده دیگر مطرح می‌گردند؛ یعنی یک قاعده گاه نیازمند به قاعده‌ای دیگر است.

کالبدشکافی گزاره‌های قواعد التفسیر

پیش از آغاز لازم است توضیحاتی درباره ریخت‌شناسی گزاره‌ها (با توصیف قالب‌های صوری گوناگون و سازه معرفتی مشترک گزاره‌ها)، و کالبدشکافی آن‌ها (تحلیل اجزای تشکیل دهنده یک گزاره) ارائه شود. گزاره^۲ واحد شمارش مباحث یک دانش است که یا اخباری است و یا انشائی. یک گزاره از قالبی صوری و سازه‌ای معرفتی برخوردار است. بسا گزاره‌ای از قالب صوری انشائی برخوردار باشد، حال آنکه در سازه معرفتی خود، اخباری است. برای مثال ممکن است با افعال و جهی چون «باید» و «نباید» آغاز گردد لیک این واژگان عبارت دیگر «ضرورت» بوده و نقش محمول را در آن مسأله ایفا می‌کنند. این بایدها، «باید‌های اخباری» هستند و چنین گزاره‌هایی در عین برخوردار از ظاهری انشائی می‌توانند به عنوان قضایای خبری معرفت‌بخش تلقی گردند. بر عکس آن نیز امکان‌پذیر است؛ برای مثال گزاره‌های دستوری گاه در قالب صوری توصیه، از آنچه باید باشد سخن گفته و با نوعی قضاوت و داوری آمیخته‌اند؛ از این رو بی‌آنکه سخن از بایستگی به میان آورند، در سازه معرفتی خود، دستوری هستند. یک فیلسوف، به جای آنکه گزاره را در سطح قالب‌های صوری به تحلیل گذارد، به سازه معرفتی آن توجه می‌کند.

تأکید بر سازه معرفتی یک گزاره، فائده دیگری نیز خواهد داد و آن شناخت موضوع و محمول معرفتی

در یک قضیه و تفکیک آن از موضوع و محمول صوری آن است. تردیدی نیست که موضوع یک قضیه همواره با موضوع علم متحد است گرچه ممکن است از لحاظ ادبی لباس محمول بپوشد یا اساساً مطرح نگردد و از آنجا که موضوع قواعد التفسیر زبان قرآن است، موضوع یک گزاره نیز عناصر زبانی بکاررفته در قرآن همچون ترادف، اشتراک، حقیقت شرعی، چندمعنایی و مانند آن خواهد بود. البته این موضوعات تحت پوشش موضوعات عام‌تری نیز قرار می‌گیرند یا مقید به عوارض و احوال خاصی می‌شوند. گزاره‌های قواعد التفسیر، گزاره‌های دستوری معرفت‌بخش هستند. موضوع گزاره‌ها، عناصر زبانی و محمول آن‌ها ضرورت‌ها است. برای توضیح چند نمونه ذیل را بررسی کنیم:

الف. برای تفسیر متشابهات می‌بایست به محکّمات رجوع کرد.

ب. سیاق حجت است.

پ. لزوم عنایت به قرائن منفصله.

ت. حمل الفاظ چندمعنا بر تمامی معانی ممکنه خود ضروری است.

ث. حمل الفاظ چندمعنا بر تمامی معانی ممکنه خود ممکن است.

ج. استثنای عقیب چند شبه جمله ظهور در رجوع به آخرین جمله دارد.

چ. مفسر لازم است با قواعد ادبی آشنا باشد.

ح. مفسر باید به زیور ایمان آراسته باشد.

این هشت مورد، جمله‌هایی هستند که می‌توانند به صورت‌های مختلفی تعبیر گردند. مثلاً می‌توان جمله اول را به صورت: «محکّمات اصل در متشابهات‌اند» نیز ساخت. حال آنکه همه این صورت‌ها یک گزاره به حساب می‌آیند و آن گزاره نیز از قالبی صوری و سازه‌ای معرفتی برخوردار است.

جمله «الف»، از موضوع «آیات محکمه» و محمول «ضرورت» تشکیل شده است و موضوع این قضیه به عنوان یکی از امارات تشخیص مراد جدی مطرح است. جمله «ب» بر موضوع «سیاق» به عنوان راهکار تشخیص دلالت استعمالی، و محمول «حجیت» یا همان «ضرورت رجوع»، استوار است. جمله «پ»، در قالب یک مرکب ناقص از دو عنصر «قرائن منفصله» و «ضرورت رجوع» تشکیل شده است. عنوان «قرائن منفصله»، عبارت دیگر امارات تشخیص مراد جدی است که شامل، روایات، آیات محکمه و برخی دلایل برهانی می‌شود. این جمله وجه اشتراک حداقل سه گزاره متشکل از سه موضوع مستقل است. جمله «ت» از موضوع «چندمعناهای بدون قرینه صارفه» و محمول «ضرورت حمل بر تمامی معانی» تشکیل شده است. موضوع در این قضیه در موقعیت خاصی بررسی می‌شود و محمول تنها در آن موقعیت جاری می‌گردد؛ این در حالی است که محمول در جمله «ث»، «ضرورت توقف از حمل» است. جمله

«ج» صورت تغییر یافته «ضرورت تخصیص جمله اخیر» است؛ یعنی گزاره‌ای دستوری با ظاهری متفاوت. همچنانکه جمله «ج» نیز عبارت دیگر ضرورت لحاظ قواعد ادبی در تفسیر است. درباره جمله «ح» و جمله‌هایی نظیر آن همچون «ضرورت پیراستگی ذهن از پیشانگاشته‌ها»، «عدم تحمیل نظر شخصی بر قرآن»، «عدم تطبیق قرآن بر دیدگاهی»، «جزم گرایی و عدم اکتفا به مضمونات عقلی» چه می‌توان گفت؟ چنین گزاره‌هایی نوعاً به ضرورت ظهورگرایی، لحاظ تمامی قرائن متصله و منفصله و امثال آن باز می‌گردند. جز آراستگی به زیور ایمان که در واقع بیش از آنکه قاعده‌ای تفسیری باشد، به منظور دستیابی به معانی پنهان‌تر و لطیف‌آیه است. حال اگر این را نیز مشمول تفسیر بدانیم، خود یکی دیگر از ویژگی‌های زبان قرآن خواهد بود.

گونه‌شناسی گزاره‌های قواعد التفسیر

قاعده‌های تفسیری را از زوایای مختلفی می‌توان تقسیم نمود.

الف. مستند قاعده: می‌توان آن را به سه دسته: الف. قواعد برآمده از مبانی نظری، ب. قواعد مبتنی بر قواعد دیگر^۳، و ج. قواعد مبتنی بر آموزه‌های نقلی تقسیم نمود. قواعد مستند به آموزه‌های نقلی، گاه مصرح و گاه اصطیادی هستند. مراد از قواعد اصطیادی، قواعدی است که بر پایه استنباط و اجتهاد از متن روایت و یا سیره و سنت معصومین استخراج می‌شوند. برای مثال قاعده حجیت خبر واحد تفسیری را می‌توان از سنت تربیت شاگردان تفسیری توسط معصومین اصطیاد کرد.

ب. دامنه کاربرد: به قواعد ساریه و قواعد موردی تقسیم می‌شوند. منظور از قواعد موردی، قواعدی است که در تفسیر برخی آیات به کار می‌آیند (السبت، ۱/ ۴۷). برای مثال حجیت ظهورات، یا عرضه فهم تفسیری به روایت، قابلیت آن را دارد که در تمامی آیات جاری می‌گردد و اختصاص به مورد خاصی ندارد. حال آنکه لزوم توقف در تفسیر آیات متشابه، قاعده‌ای موردی است و اختصاص به آیات متشابه دارد.

ج. روش تفسیری: پاره‌ای از قواعد تفسیری، اختصاص به روش تفسیری خاصی دارند، حال آنکه برخی چند و گاه همه روش‌های تفسیری مشترک هستند. برای مثال پرهیز از تطبیق آیات با نظریات غیر قطعی علمی، در روش تفسیری تجربی مطرح می‌گردد، و پرهیز از تحمیل قرآن بر نظریات فلسفی، در روش تفسیری عقلی جای بحث دارد. این در حالی است که پرهیز از اقدام به تفسیر بر حسب گمان و ظن، اختصاص به روش تفسیری خاصی ندارد.

۳. چنان‌که بیان گردید، یک قاعده ممکن است در امتداد قاعده‌ای دیگر شکل گرفته باشد و مبتنی بر آن باشد. برای مثال قاعده لزوم فحص از قرائن صارفه در امتداد قاعده عدم حجیت ظهور بدوی آیات شکل گرفته است. حال آنکه قاعده حجیت ظهور مستقر، بر پایه مبانی تفسیری بهره‌مندی قرآن از هنجارهای متداول در زبان عرف عقلاء شکل گرفته است.

د. کارکرد تفسیری: برخی نویسندگان قواعد التفسیر را به قواعد الترجیح و قواعد عامه تقسیم نموده‌اند. مراد از قواعد ترجیح، آن‌هایی است که درباره ملاک‌گزینش یا رد دیدگاه‌های متعارض مفسران گفتگو می‌کنند (طیار، ۸۷؛ حربی، ۴۰).

ه. کمیت صدق: به باور کسانی که برخی از قواعد تفسیری را اغلبی می‌دانند، قواعد التفسیر به مطلق و نسبی تقسیم می‌شوند (السبت، ۱/ ۲۴-۲۵). مراد از قواعد نسبی، قواعدی است که غالباً جاری می‌شود نه همیشه، برای مثال حجیت سیاق یک قاعده نسبی است، حال آنکه لزوم عنایت به اقتضای عربیت متن، یک قاعده همیشگی است.

البته آنچه در راستای سرشت‌شناسی گزاره‌ها قلمداد می‌گردد، تقسیم دیگری است که از رهیافت بررسی مستقل و درونی سازه‌های معرفتی صورت می‌پذیرد. می‌توان سازه‌های معرفتی را به دو دسته طولی چیدمان کرد:

الف. گزاره‌های معرفت‌بخش: منظور گزاره‌هایی است که به کشف دلالت‌ها می‌پردازد. منظور از دلالت، همان مدالیل وضعی، استعمالی، و جدی الفاظ، هیئت‌ها و ترکیب‌ها است. برای توضیح بیشتر لازم است سطوح سه‌گانه دلالت‌های کلامی را که محصول تأملات اصولی است بازشکافیم:

۱. سطح مدالیل وضعی: مدالیل وضعی، به بررسی موضوع‌له عرفی و یا فنی مفردات و یا هیئات ترکیبی اختصاص دارد. مراد از مدالیل فنی، همان مدالیلی است که قرآن کریم به عنوان یک متن دینی افاده می‌کند. برای مثال «درس» به سنت میدراشی یهودیان اشاره دارد. برای مثال چنان که خدای متعال از همان مدالیل رایج در عرف عام محاوره استفاده نموده باشد، پس همان راهکار عرفی (مراجعه به علامت‌های وضع، استعمال اهل لسان، لغت‌نامه‌ها، دانش‌های صرف و نحو و...) برای کشف مدالیل کلام الهی وجود دارد.

۲. سطح مراد استعمالی: مراد استعمالی در مرتبه دلالت تصدیقی کلام بر مدلول خود، بر حسب اقتضای استعمال و قرائن موجود اطلاق می‌شود (صدر، ۱/ ۱۷۳). در این سطح نیز راهکار عرفی در مراجعه به قرائن متصله بیانی و فرابیانی همچون قرائن صارفه، سیاق، قرائن مرتبط با ویژگی‌های متکلم، مخاطب، محیط و سبب نزول و غیره مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

۳. سطح مراد جدی: این سطح نیز در مرتبه دلالت تصدیقی ثانوی کلام بر مراد گوینده مطرح می‌شود (همان، ۱۷۴). در این سطح نیز مفسر به بررسی معیارهایی همچون رجوع به آیات دیگر، روایات تفسیری، و براهین عقلی حکم نماید.

ب. گزاره‌های ارجاعی: منظور گزاره‌هایی است که لازم معرفتی گزاره دیگر باشند و از همان نیز انتزاع گردند. این گزاره‌ها به هدف تنقیح و شفاف‌سازی گزاره‌های معرفت‌بخش به وجود آمده و در مقام

تعلیل نیز به گزاره‌های معرفتی ارجاع می‌دهند و به همین خاطر نقشی فرعی و ثانوی را در قواعد التفسیر ایفا می‌کنند. برای مثال لزوم فحص از قرینه منفصل، متفرع و مستند بر حجیت ظهورات مستقر قرآن است، و یا لزوم استناد تفاسیر تجربی به علوم قطعی، به لزوم استناد تفسیر به امور قطعیه و یا ظنون خاصه باز می‌گردد.

سرشت مفاهیم قواعد تفسیر

سرشت مفاهیم بیشتر در فلسفه دین، اخلاق و حقوق مطرح می‌گردد. برای مثال در اخلاق از این بحث می‌گردد که مفاهیم اخلاقی در زمره معقولات ثانیه عینی هستند؛ ثانیه هستند، چون انتزاعی هستند نه ماهوی، و عینی هستند چون منشأ انتزاع آن‌ها در بیرون از ذهن است. البته چنان نیست که سایر گزاره‌ها بی‌نیاز از بررسی‌های ماهیت‌شناختی باشند.

فیلسوفان اسلامی در نگاهی استقرایی، مفاهیم کلی را بر چهار دسته ماهوی، فلسفی، منطقی، و اعتباری می‌دانند. مفاهیم ماهوی آن دسته مفاهیمی هستند که ذهن بطور خودکار از محسوسات و مشهودات دریافت می‌کند، مانند مفهوم کلی سفیدی یا ترس. این دسته مفاهیم هم عروضشان خارجی است و هم اتصافشان. یعنی هم ظرف صدقشان در خارج است و هم مصداق خارجی دارند، مانند سیاهی، قیام و... در مقابل، مفاهیم فلسفی همچون علت و معلول که پس از مقایسه میان دو چیز در وجودشان انتزاع می‌شود در ظرف عروض خود ذهنی هستند، گرچه قابل حمل بر امور عینی باشند؛ یعنی اتصافشان خارجی است. در حالی که مفاهیم منطقی چنین قابلیت را نیز ندارند و در حقیقت وصف مفاهیم‌اند مانند کلی و جزئی (مصباح، ۱۹۸-۲۰۱). مفاهیم اعتباری در یک اصطلاح به مفاهیمی اطلاق می‌شود که انسان آن‌ها را جعل می‌کند و حکایت از هیچ مابازایی ندارند. این دست مفاهیم بر دو نوع‌اند: اعتباری محض مانند تصور سیمرخ، و اعتباری با منشأ تکوینی مانند مفهوم عدل. اعتباریات نوع اول ماهیتی صرفه انشائی دارند و معرفت‌بخش نیستند، برخلاف اعتباریات نوع دوم که به تعبیر آقای مصباح به عنوان سنبلی از روابط عینی و حقیقی میان افعال انسان و نتایج مترتب بر آن تلقی می‌گردند و در واقع قرابت نزدیکی با مفاهیم فلسفی دارند (همان، ۲۰۷). در سرشت‌شناسی سخن از آن است که مفاهیم به کار رفته در یک دانش از کدامین سنخ‌اند. ما این بحث را با تحلیل موضوع و محمول در قواعد تفسیری پی می‌گیریم.

در رابطه با موضوع قواعد تفسیری چنان که گذشت، موضوع همه آن‌ها زبان قرآن است. از آنجا که زبان قرآن، از نظام دلالتی قرآن انتزاع گردیده است، پس نمی‌توان پدیده‌های زبانی را از سنخ مفاهیم دانست.

زبان، توصیف انتزاعی ذهن از گونه نظام‌مند رابطه زبانی گوینده متن با فهمنده آن است، نه انبانی از واژگان (نکونام، ۵۹) که با قواعد خاصی به کار رفته‌اند، یا نوع کارساخت ارتباطی و دلالتی واژگان، عبارت‌ها و جمله‌ها در مقام مواجهه با مخاطبان خود (رشاد، ۱۰۱). زبان با چنین توصیفی، بی‌تردید وصف به حال خارج ذهن است، پس نه اعتباری محض می‌باشد و نه مفهومی منطقی. زبان قرآن، به نظام دلالتی به دیده یک پدیده خارجی می‌نگرد. گرچه دلالت و قواعد آن، همگی در بستر اعتبار به وجود می‌آیند اما همین امور اعتباری نیز بعدالاعتبار، متصف به وجود می‌گردند و عینیت دارند. پس می‌توان زبان قرآن را توصیف‌گر یک پدیده عینی دانست. واقعیت آن است که پدیده‌های زبانی همچون سیاق، حقیقت شرعی، مترادف، اشتراک، تبادل، روایات تفسیری و... جزو مفاهیم فلسفی (و به تعبیر دقیق‌تر منتزعی از مفاهیم فلسفی؛ چنانکه علیت از علت و معلول) هستند. علت آنکه پدیده‌های زبانی را در زمره مفاهیم فلسفی (انتزاعی خارجی) به شمار آورده‌ایم آن است که پدیده‌های زبانی از یک سو خاصیت انتزاعی دارند، و از سویی دیگر، وصف به حال ظرف خارج از ذهن هستند. برای مثال ما «سیاق» که پدیده‌ای زبانی است را از نقش معنایی ماقبل و مابعد متن مفسر در فرایند تفسیر، انتزاع نموده‌ایم. با این ترتیب، سیاق، مانند علت و معلول است، یعنی ذهن آن را به لحاظ خاصیتی خارجی انتزاع می‌کند و بر ابژه خارجی حمل می‌نماید. نمونه دیگر، «تبادل» است. ما این پدیده زبانی را چه تسابق لفظ و معنا بدانیم، یا آن را اسبقیت یک معنا، یا انس ذهن با یک معنا تعریف کنیم (رشتی، ۷۱؛ بجنوردی، ۴۰/۱؛ آملی، ۶۱/۱) آن را از انس معنا به ذهن، سبقت معنا، و... لحاظ نموده‌ایم. روایات تفسیری گرچه پدیده‌های خارجی اند لیک با وصف قرینیت، پدیده‌ای انتزاعی خواهند بود.^۴

در ناحیه محمول نیز مفهوم «ضرورت» حکایت‌گر رابطه موضوع مسأله با فائده مترتب بر آن است؛ چه این فائده، تمهیدی (اقتدار بر فهم) باشد که بر علم به موضوع مترتب است و چه کاربردی (واقع‌نمایی فهم) که بر اعمال موضوع با تمامی عوارضش، استوار است. مفهوم «ضرورت» حکایت از رابطه‌ای بالقیاس دارد؛ یعنی ما در مقایسه با فائده است که به رابطه ضرورت حکم می‌کنیم. با این رابطه همان نسبتی است که میان موضوع به عنوان علت و فائده آن به عنوان معلول وجود دارد. در اینکه مفهوم ضرورت در هر دو تفسیر (تمهیدی، کاربردی)، امری است اعتباری، نمی‌توان تردید کرد؛ زیرا این مفهوم آنگاه حکایت از واقعیت خارجی می‌کند که از رابطه فعلیت یافته، انتزاع گردیده باشد؛ حال آنکه ضرورت در قالب یک عبارت توصیه‌ای چنین صلاحیتی ندارد. به بیان ساده‌تر، ضرورت در گزاره‌های قواعد التفسیری، ضرورت

۴. ما در فلسفه زبان، از تفاوت میان مفاهیم زبانی و مفاهیم فلسفی گفتگو می‌کنیم و مرادمان از مفاهیم زبانی، معانی است که از نشانه‌های زبانی در ذهن خطوط می‌کند و به همین دلیل با بحث جاری ما متفاوت است، همچنان که جهت بحث در آن نیز متفاوت از آن چیزی است که اینک مورد نظر است.

بالتقیاس إلى الغير است و این متفاوت از ضرورت بالذات و یا بالغير می‌باشد. در خصوص ضرورت بالذات و یا بالغير، فرض موضوع (چه به تنهایی و چه همراه با علتش) در حکم به ضرورت که حکمی توصیفی است و حکایت از واقعیت خارجی ثبوت وجود برای موضوع دارد، کفایت می‌کند؛ اما در ضرورت بالتقیاس، حکم به ضرورت یک حکم توصیه‌ای است، یعنی رعایت آن، برای ما که هدفمان اقتدار بر فهم، و یا واقع‌نمایی فهم می‌باشد، لازم است.

آیا مفهوم ضرورت اعتباری محض است یا خیر؟ روشن است که فرض نخست محال است، چون در این صورت رابطه علی میان موضوع و غایت تمهیدی/اکاردی آن، تا پیش از اعتبار ضرورت (بلکه و حتی پس از آن) منتفی می‌گردد و «ضرورت» یک مفهوم صرفه انشائی خواهد شد. این در حالی است که گزاره‌های قواعد التفسیر دارای وجه معرفتی اند نه تصمیمی و نمی‌توانند اعتباری صرف باشند. فهمنده وحی هیچ قانونی را به سلیقه خود وضع نکرده و تنها بیان‌گر «هست و نیست‌ها» در قالب بایدها و نبایدها است. وضعیت جاری بر متن، بسان خواص فیزیکی و شیمیایی جاری بر اجسام و عناصر می‌ماند. همانگونه که قوانین فیزیکی برگرفته از واقعیت‌های جاری بر عناصر است، قواعد تفسیری نیز در ناحیه موضوع خود بازتاب واقعیت‌های زبانی جاری بر متن و در ناحیه حکم بازگوکننده رابطه مشارالیه است. پس سرشت یک قاعده تفسیری اعتباری غیر محض است.

ملاک، شرایط و ارزش صدق گزاره‌ها

همه ما تصویری روشن از صدق و کذب داریم: مطابقت خبر با واقع «صدق» و عدم مطابقت آن با واقع «کذب» است (سبزواری، ۲/۲۱۳). در سنت فلسفه به هنگام بحث از ملاک صدق و کذب قضایا به سه سنخ قضیه اشاره می‌شود:

الف. قضیه خارجی‌نگاه که موضوع حکم، افراد فعلیت یافته در خارج باشد؛ مانند اینکه بگوییم: همه هم‌کلاسی‌های من درسخوان هستند.

ب. قضیه ذهنیه‌نگاه که حکم بر افراد ذهنی حمل گردد؛ مانند مفهوم کلی که بر افراد زیادی صدق می‌کند.

ج. قضیه حقیقیه‌نگاه حکم بر افراد خارجی موضوع با چشم پوشی از تحقق بالفعل آن‌ها در خارج حمل گردد. مانند تشریح حکم حج بر همه انسان‌های مستطیع.

به باور ایشان ملاک صدق در قضایای خارجی‌نگاه و حقیقیه، مطابقت آن‌ها با عالم خارج است؛ لیک ملاک صدق قضایای ذهنیه، مطابقت آن‌ها با نفس‌الأمر یعنی «حد ذات الشیء» در مقابل حد فرضی شیئی

خواهد بود. از آنجا که نفس الأمر، حد ماهوی و وجودی خارجی یا ذهنی شیئی است، بر ظرف خارج نیز می‌تواند اطلاق گردد. از این رو می‌توان ملاک صدق در تمامی قضایا را مطابقت آن‌ها با عالم نفس الامر دانست (همان، ۲۱۳-۲۱۸). بر این اساس، صدق یک گزاره زبان قرآنی همچون: «صنعت مجاز در قرآن به کار رفته است»، به تحقق مجاز در قرآن کریم بستگی دارد. این بحث در دانش معناشناسی نیز مطرح گردیده است. معناشناسان منطقی^۵ بر اساس نظریه مطابقت^۶ یک گزاره را آنگاه صادق می‌دانند که شرایط و بافت موقعیتی آن، با جهان خارج همگون باشد. یک معناشناس بر اساس دستور مونتاگیو^۷ پس از برگردان قالب صوری گزاره، به فرازبان منطقی که قواعد نحوی و معنایی اش به صراحت تعریف گردیده باشند، و پس از تعیین الگویی ریاضی وار از موقعیت‌هایی که زبان به توضیحشان می‌پردازد، به سراغ تعیین صدق و کذب آن گزاره می‌رود (صفوی، ۳۲۳). برای نمونه فرازبان منطقی گزاره فوق الذکر (صنعت مجاز در قرآن به کار رفته است): $\{Mx \vee Hx\} (\exists x:Dx)$ است؛ یعنی: (برخی x چنانکه x دلالات قرآنی باشد) x مجاز است و یا x حقیقت}. در این فرازبان، « \exists » همان «برخی» است و « \vee » همان «یا» و « D »، « M » و « H » حروف اول «دلالت قرآنی»، «مجاز» و «حقیقت» است. این گزاره بر فرض صدق، با $=1$ ، و در صورت کذب با $=0$ مشخص می‌شود.

در بحث مورد نظر، سخن در این است که نفس الامر قواعد تفسیری چیست؟ برای پاسخ ابتدا لازم است در ضمن توصیف ملاک صدق در جملات مرکب، سازه معرفتی یک گزاره قواعد تفسیری را از زاویه بساطت و ترکیب تحلیل نماییم.

در خصوص جملات مرکب همچون قضایای شرطیه، ارزش صدق^۸ در قیاس با نسبت شرطیه تعیین می‌گردد. به بیان ساده، جمله شرطیه، آنگاه صادق است که نسبت شرطیه آن صادق باشد. بر اساس آموزه‌های سنتی، صدق جمله شرطیه هیچگاه به معنای تحقق خارجی شرط و جزاء نیست. پس همانگونه که جمله: «اگر خورشید باشد پس روز است» صادق می‌باشد، جمله: «اگر انسان اسب باشد پس شیپه می‌کشد» (طوسی، ۴۳) و جملات: «اگر غول/دیز فیل باشد خرطوم دارد» نیز صادق خواهند بود؛ حال آنکه انسان اسب نیست، غول وجود خارجی ندارد و دیز واژه‌ای نامفهوم است. پس کذب جمله «غول فیل است» می‌تواند به خاطر عدم وجود غول باشد. همان گونه کذب جمله: «سیاق لحاظ گردید» می‌تواند به جهت عدم تحقق مصداق خارجی برای سیاق باشد.

^۵ Logical Semantics

^۶ Correspondence Theory

^۷ Montague Grammar

^۸ Truth Value

با این مقدمه به سراغ سازه معرفتی گزاره‌های قواعد التفسیری می‌رویم. چنان‌که بیان گردید، مفهوم «ضرورت» حکایت‌گر رابطه موضوع مسأله با فائده مترتب بر آن است. از این رو می‌توان تمامی جملات حملیه قواعد تفسیری را در سازه معرفتی خود، شرطیه دانست. یک گزاره بسته به ساختار و ادات، شرایط صدق^۹ () متفاوتی دارد. اینک سه حالت فرضی سازه معرفتی قاعده تفسیری را مرور می‌کنیم. شناسه قاعده تفسیری (p) و فائده آن (o) است.

الف. اگر (p) را رعایت کنیم، (o) می‌شود. $p \rightarrow o$

ب. (o) خواهد شد اگر و فقط اگر (P) را رعایت کنیم. $o \leftrightarrow p$

ج. یا (p) را رعایت می‌کنیم یا \emptyset می‌شود. $p \vee \emptyset$

گزاره ج {p ve Ø}				گزاره ب {o p}				گزاره الف {p o}				عناصر سه‌گانه جمله:
۱۲	۱۱	۱۰	۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱	یک (p)
	ص	ص	ک	ک	ص	ص	ک	ک	ص	ص	ک	دو. (o)، (Ø)
	ص	ک	ک	ک	ک	ص	ص	ص	ک	ص	ص	سه. ، ، ، ve

در نمودار بالا، «ک» به معنای کاذب و «ص» به معنای صادق است و ارزش صدق نسبت‌های شرطیه در دوازده حالت فرضی که با دوازده شماره علامت‌گذاری شده‌اند، در ردیف سه افقی (ردیف پایین جدول) تبیین شده است. با این ترتیب، هر یک از سه گزاره پیش‌گفته دارای چهار حالت فرضی هستند. برای مثال، گزاره {p o} دارای چهار حالت فرضی مختلف است، چون هر یک از p و o یا صادق هستند و یا کاذب و از ضرب آن‌ها در یکدیگر مجموعه چهار حالت فرضی به دست می‌آید. اگر تنها o کاذب باشد (فرض ۳)، نتیجه نیز (ردیف انتهایی جدول)، کاذب خواهد بود و الا (فرض ۱ و ۲ و ۴) نتیجه صادق خواهد بود.

تشخیص اینکه قاعده تفسیری با کدامین حالت منطبق است بستگی به رابطه‌ای دارد که میان آن با فائده مورد انتظارش برقرار است. آیا مقتضی آن فائده است، یا علت و اگر علت آیا منحصره است و یا خیر؟ وانگهی آیا این گونه هست که عدم اعمال قاعده دائم به معنای خطای تفسیر باشد؟ بسا کسی با استناد به برخی اخبار تفسیر برای همچون: «هرکس درباره قرآن تفسیر برای نماید اشتباه نموده حتی اگر گفتارش درست درآید» (طبرانی، ۲۰۸/۵) به این نتیجه برسد که عدول از قاعده مندی، دائم به معنای خطا بودن

تفسیر است.

نسبیت‌ناپذیری قواعد التفسیر

در بدو نظر دو برداشت از نسبیت می‌توان ارائه داد:

الف. حکم یک موضوع، نسبت به شرایط و قیود خاصی که آن موضوع در واقع پدا می‌کند، متفاوت و تغییرپذیر است؛

ب. حکم تحت هیچ شرایط واقعی، ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ یعنی حکم ارتباطی با واقعیات ندارد تا در همه یا برخی از شرایط واقعی ثابت باشد.

مراد از نسبیت در ظاهر عبارت مدعیان نسبیت، معنای دوم است. البته درباره نسبیت قواعد التفسیر دو زاویه نگاه متفاوت به چشم می‌خورد: نخست آنچه محصول اندیشه‌ورزی دیلتای در تنقیح مبانی فهم و روش‌شناسی مطالعه در علوم انسانی است، و دوم آنچه در بستر نظریه‌پردازی‌های اندیشمندان مسلمان شکل می‌گیرد. ما نام نسبیت نخست را که در بستر تاریخی‌گری شکل می‌گیرد، نسبیت تاریخی می‌نیم و بر نسبیت سنتی که از زاویه نگاه استقرائی شکل می‌گیرد، نام «نسبیت منطقی» می‌نیم.

۱. نسبیت تاریخی

از زاویه نگاه دیلتای، نسبیت، سرشت و مشخصه فهم تاریخی است. تاریخ نه فقط قرینه فهم، بلکه جوهره و سرشت یک مسأله تاریخی^{۱۰} است و یک مسأله تاریخی، فراتر از مصارف مقطعی و زمانی‌اش کاشف از چیز دیگری نیست. به عقیده دیلتای حوزه علوم انسانی - همچون خود انسان - حوزه جولان تاریخ‌مندی است. علوم انسانی را نمی‌توان به شیوه علوم طبیعی بررسید. موضوع علوم انسانی، تجلیات حیات بشری است و روش کشف آن نیز شهود (تجربه بی‌واسطه) آن است (Gilje, p 301). حیات در نگاه دیلتای همان چیزی است که هر یک از ما آن را زندگی می‌کنیم، نه حیات بیولوژیک مشترک میان انسان و دیگر جانداران (Bambach, p 156). حیات همواره تجلی می‌یابد، یعنی خود را به طرق مختلف ابراز می‌دارد. حیات، خود را متناسب با شکل و شمایل زمان و زمینی که در آن زندگی می‌کنیم، یعنی: سنت‌هایی که در آن به سر می‌بریم، افکار و گرایش‌هایی که در سر می‌پروریم، عواطف و نیازهایمان و... به معرض می‌گذارد. همه تجارب زیست‌جهانی ما در عین آنکه حیاطمان را قالب می‌زنند، تجلی‌گاه آن نیز هستند. از این رو، زیست‌جهان، شامل حیان فردی و جمعی همه ما می‌شود و تولیدات اجتماعی فرهنگی

۱۰. منظور از مسأله تاریخی، هر مسأله‌ای است که بُعد تفسیری داشته و به فهم میراث تاریخی می‌پردازد، اعم از آنکه این میراث، حوادث تاریخی باشد و یا فلسفه، هنر، دین، متون مقدس و...

ذهن را همچون هنر، شعر، ادبیات، موسیقی، قوانین، دانش‌ها، و فلسفه را در بر می‌گیرد (Ibid, 162). با این ترتیب، تاریخ‌مندی فصل ممیز انسان و علوم انسانی است. قدرت تاریخ‌مندی تا بدانجا است که اندیشه‌های ما را نیز در بر می‌گیرد. به عقیده دیلتای اندیشه و تعقل، خود حیات انسانی نیست، بلکه درباره حیات است و وظیفه تبیین و توصیف آن را دارد و آنچه هسته مرکزی حیات را تشکیل می‌دهد، چیزی جز غرایز، عواطف و احساسات انسانی نیست. با این ترتیب، اندیشه‌های ما، سر در آخور احساسات، عواطف، و غرایز سیال ما دارند^{۱۱}.

البته دیلتای از سرشت تاریخی فهم، بر امکان فهم عینی (انطباق فهم مفسر با مراد ماتن) استدلال می‌کند، لیک آنچه برای ما موضوعیت دارد، تصویری است که وی از تاریخ‌مندی اندیشه بشری و سرشت تاریخ‌مند علوم انسانی ارائه می‌دهد. نقد مفصل این دیدگاه، مجال دیگری می‌طلبید؛ اما آنچه به اجمال می‌توان گفت آن است که تأثیرپذیری اندیشه از عواطف، احساسات و غرائز زبانی ما، در حوزه قالب‌های صورتی یک گزاره انکارناپذیر است؛ اما آیا می‌توان درباره سازه معرفتی یک گزاره که برای تبیین آن از زبان ریاضی منطقی بهره می‌گیریم، نیز همین قضاوت را نمود؟ بی‌شک دیلتای در صدد تعمیم نظریه خود به قضایای ریاضی نبوده است.

۲. نسبت منطقی

برخی قواعد التفسیر نویسان بر این باورند که هیچ الزامی بر مطلق بودن یک قاعده وجود ندارد. بسا این دیدگاه در بدو نظر راهکاری ساده و در عین حال منطقی برای توجیه استثناپذیری قواعد به نظر آید؛ زیرا اولاً سخن در علوم اعتباری است نه حقیقی و ثانیاً زبان پدیده‌ای استقرائی است نه منطقی و حتی اگر یک قانون قابلیت ارائه توصیفی دقیق از واقعیت هم داشته باشند لیک آنگاه که در واقعیت نوعی نسبت حاکم باشد، نمی‌توان تصویری شفاف از قانون ارائه داد.

نسبت بدان معنا است که قاعده تفسیری به ترسیم وضعیت غالبی می‌پردازد و صدق و کذب آن بستگی به این مسأله دارد که آیا در جهان واقع نیز چنین وضعیتی غالبی حکم فرما خواهد بود یا خیر. برای مثال جمله «حسن در طول سال، گوسفندها را برای چریدن به مزرعه می‌برد» آنگاه از صدق عرفی برخوردار است که در غالب روزها تکرار شود. طبیعی است که حالت متوقع از مسائل علمی، صدق علمی آن مسائل است تا شرط کارایی آن‌ها محفوظ بماند. بر فرض که گزاره‌ای از صدق عرفی برخوردار باشد، نتیجه علمی نخواهد داشت؛ زیرا بالأخره نمی‌فهمیم که آیا حسن یکشنبه نیز گوسفندان را به مزرعه برده

۱۱. برای آگاهی از نظریه فلسفه حیات دیلتای ر.ک: Rickman, pp 42-58; Campbell, pp 9-14. برای آگاهی از تاریخی‌گری ر.ک: Davaney, pp 51-55.

است یا خیر؟

بی تردید ادعای نسبیّت گزاره‌های قواعد التفسیر صرفه‌بدان دلیل که این دانش، دانشی است اعتباری و نه عقلی یا زبان واقعی استقرانی است، به فروپاشی آن دانش خواهد انجامید. پس بهتر است به جای ساده‌انگاری، پاسخی صحیح بر مسأله استثنای پذیر بودن برخی قواعد بیابیم. برای پاسخ لازم است به چند نکته توجه نمود.

الف. می‌بایست سازه‌های معرفتی را مورد مطالعه قرار داد نه قالب‌های صوری را. زیرا گزاره‌ها همواره از سازه معرفتی واحدی برخوردار هستند، لیک قالب‌های صوری مختلفی بر حسب سلاقی مختلف و یا محدودیت‌های زبانی می‌یابند. از این رو گاه مجموعه‌ای از بندها و تبصره‌ها عهده‌دار ترسیم یک قاعده می‌گردند.

ب. یک قاعده را تنها باید در فضای انتظاری که از آن می‌رود مطالعه نمود. برای مثال از سیاق نمی‌توان توقع فهم مراد جدی داشت؛ پس نمی‌توان قاعده سیاق را صرفه‌به خاطر آنکه با روایتی در تعارض است، نسبی دانست. روایات، قرائن منفصل هستند و در حوزه فهم مراد جدی به کار می‌آیند و از این زاویه با سیاق اصطکاک نمی‌خواهند داشت.

پ. یک قاعده هیچگاه عهده‌دار اثبات موضوعش نیست. بسا موضوع قاعده «الف» مقید به حصول شرایطی خاص گردد و قاعده «ب» این شرایط را منتفی گرداند. برای مثال اگر سیاق، مشروط به نزول دفعی آیه/آیات باشد، و از سوی شأن نزول بر خلاف ظاهر سیاق دلالت نماید. شأن نزول مقدم خواهد بود؛ زیرا چنین شأن نزولی دلالت بر عدم تحقق شرط سیاق دارد.

ت. بین قواعد، مجموعه‌ای از روابط و نسبت‌ها برقرار است. رابطه ورود که در بند پ بیان گردید نمونه‌ای از آن‌ها است. طبیعتاً کمتر قاعده‌ای یافت می‌گردد که به تنهایی منتج باشد. یعنی سقف توقع ما از یک قاعده در حد مقتضی است و عنوان «ضرورت» که پیش‌تر بیان گردید نه به معنای علیت تامه بلکه به معنای پیش‌نیاز بودن یک قاعده است. به هر رو، تردیدی نیست که یک قاعده نمی‌تواند در محدوده تحت پوشش خود، غالبی باشد، زیرا در این صورت دیگر قاعده نیست بلکه یک اشتباه علمی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد چند مطلب استفاده می‌گردد:

الف. قواعد التفسیر مجموعه‌ای است از دستورات عملی و باید‌های کلی برخاسته از مبانی که رعایت

آن‌ها فرایند تفسیر را در مسیر صحیح پیش می‌برد و از انحراف باز می‌دارد. موضوع این دانش «زبان قرآن» و نسبت آن با تفسیر «استنباطی» می‌باشد؛

ب. قواعد التفسیر دستوری معرفت‌بخش‌اند. موضوع گزاره‌ها عناصر زبانی و محمول آن‌ها «ضرورت» دانسته شده است؛

پ. قواعد تفسیری را می‌توان از زوایای مختلفی تقسیم نمود؛ یکی از این زوایا که به کار بررسی مشکل نسبت نیز می‌آید تقسیم آن به سه سطح مرتبط با مدالیل وضعی، مراد استعمالی و مراد جدی است.

ت. در بحث سرشت‌شناسی، مفاهیم زبانی مطرح در قواعد التفسیر، مفاهیمی فلسفی و محمولات آن‌ها نیز اعتباری با منشأ تکوینی هستند؛

ث. در بحث معیار قاعده تفسیری اتصاف به صدق، پس از آنکه قاعده تفسیری را در سازه معرفتی خود شرطی (نه حملی) دانسته‌ایم، صدق آن به معنای انطباق نسبت شرطیه با نفس الامر قاعده تلقی شده و با ترسیم سه وضعیت متوقع یک گزاره، حالت‌های صدق و کذب آن بیان شده است. گفتار آخر نیز که به منظور تعیین وضعیت غالب در یک قاعده تفسیری صورت پذیرفت با طرح توهم نسبت قواعد تفسیری و پاسخ از آن پایان یافت و در خلال آن نیز نسبت‌های مختلف بیناوقاعدی نیز تا حدودی روشن گردید.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، شرح مقدمة فی اصول التفسیر، ریاض، دارالوطن، بی‌تا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ ق.
- اسعدی، محمد، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم، سمت، چاپ دوم، ۱۳۹۰.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، فرائد الأصول، قم، دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
- آملی، هاشم، مجمع الأفكار، قم، چاپخانه علمیه، ۱۳۹۵ ق.
- بجنوردی، حسن، منتهی الأصول، قم، بصیرتی، چاپ دوم، بی‌تا.
- حربی، حسین، قواعد الترجیح عند المفسرین، ریاض، دارالقاسم، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.
- خلیل بن احمد، کتاب العین، قم، هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- خوئی، ابوالقاسم، محاضرات فی الأصول، انصاریان، بی‌جا، چاپ چهارم، ۱۴۱۷ ق.
- دهخدا، علی‌اکبر، لغت‌نامه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- رشاد، علی‌اکبر، فلسفه دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳.
- رشتی، حبیب‌الله بن محمد علی، بدایع الأفكار، بی‌جا، مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۱۳ ق.

- الرومی، فهد، *بحوث فی اصول التفسیر و مناہجہ*، بی‌جا، مکتبۃ التوبۃ، چاپ چهارم، ۱۴۱۹ ق.
- السبت، خالد، *قواعد التفسیر جمعاً و دراسته*، بی‌جا، دار ابن عفان، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *شرح المنظومة*، تهران، نشر ناب، چاپ اول، ۱۳۶۹.
- سعدی، عبدالرحمان، *القواعد الحسان لتفسیر القرآن*، ریاض، مکتبۃ الرشد، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
- صدر، محمد باقر، *بحوث فی علم الأصول*، قم، مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم، ۱۴۱۷ ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحاشیة علی الھیات الشفاء*، قم، انتشارات بیدار، بی‌تا.
- _____، *الشواهد الربوبیة*، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۶۰.
- صفوی، کورش، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، سوره مهر، چاپ دوم، ۱۳۸۳.
- طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الأوسط*، قاهره، دار الحرمین، ۱۴۱۵ ق.
- طیار، مساعد، *فصول فی اصول التفسیر*، دمام، دار ابن جوزی، چاپ سوم، ۱۴۲۰ ق.
- العک، خالد عبدالرحمان، *اصول التفسیر و قواعدہ*، بیروت، دارالنفائس، چاپ دوم، ۱۴۰۶ ق.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، *الجواهر النضید*، قم، بیدار، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
- فاضل لنکرانی، محمد، *سیری کامل در اصول فقه*، قم، انتشارات فیضیة، چاپ دوم، ۱۳۸۴.
- فاکر، محمد، *قواعد التفسیر*، بی‌جا، مجمع جهانی تقریب، چاپ اول، ۱۴۲۸ ق.
- مرتضی زبیدی، محمد بن محمد، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۴ ق.
- مصباح، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۸۸.
- نائینی، محمد حسین، *فوائد الأصول*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ ششم، ۱۴۱۷ ق.
- نکونام، جعفر، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم، دانشگاه اصول‌الدین، ۱۳۹۰.
- Bambach, Charles R., *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*, U.S.A, Cornell University Press, 1995.
- Campbell, Scott M. & Bruno, Paul W., *The Science, Politics, and Ontology of Life-Philosophy*, London & New York, A&C Black, 2013.
- Davaney, Sheila Greeve, *Historicism: The Once and Future Challenge for Theology*, U.S.A, Fortress Press.
- Gilje, Nils & Skirbekk, Gunnar, *A History of Western Thought: From Ancient Greece to the Twentieth Century*, London & New York, Routledge, 2013.
- Rickman, Hans Peter, *Wilhelm Dilthey Pioneer of the Human Studies*, London, University of California Press, 1979.