

کارکردهای تطبیقی مبحث «حجیت اصول فقه» در تفسیر قرآن

سید عبدالله اصفهانی^۱

حسن رنجبر^۲

(تاریخ دریافت: 1395/05/18؛ تاریخ پذیرش: 1395/08/22)

چکیده

اصول فقه و تفسیر قرآن مباحث مشترکی دارند که از تطبیق آنها می‌توان به معارف تازه‌های دست یافت. از آنجا که دانش اصول فقه نسبت به تفسیر نقش ابزاری و مقدماتی دارد، بررسی مباحث مشترک آنها می‌تواند در پویایی تفسیر قرآن اثرگذار باشد.

یکی از بخش‌های دانش اصول، مبحث «حجیت» است که به بررسی اعتبار «ادله» می‌پردازد. هدف از این نوشتار که با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکردی تطبیقی نگارش یافته، جستجو از نقش مباحث «حجیت» در تفسیر قرآن است، در این خصوص می‌توان گفت مباحث حجیت اصول فقه، در مبانی، روش‌ها، منابع و قواعد تفسیر نقش دارد و موجب اعتبار بخشی تفاسیر می‌شود.

از جمله مباحثی که ذکر کاربردهای آن در این زمینه حائز اهمیت است، بحث در خصوص «حجیت ظواهر قرآن»، «حجیت سنت»، «حجیت قول لغوی»، «اجماع» و «عقل» است که به کنکاش تطبیقی در این خصوص خواهیم پرداخت.

کلید واژه‌ها: اصول فقه، تفسیر، مبحث حجیت، سنت.

¹. استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ دانشکده علوم قرآنی آمل (نویسنده مسئول) sfahaniquran@gmail.com

hassan55@gmail.cim

². حسن رنجبر؛ کارشناس پژوهش دانشکده علوم قرآنی آمل.

1. مقدمه

1-1. بیان مسئله تحقیق

تفسیر قرآن، دانشی دارای مبانی، اصول، روش‌ها، سبک‌ها و علوم مرتبط همچون علم اصول فقه است. در حقیقت تفسیر قرآن کریم نیازمند پیش دانسته‌هایی می‌باشد که بدون آنها تفسیری معتبر و صحیح به دست نخواهد آمد. یکی از علوم که مفسر قرآن به آن نیازمند است علم اصول فقه است. این علم که باعث پویایی فقه شده است، در پویا کردن و تعمیق تفسیر قرآن نیز نقش آفرین است. این دانش چهار بخش دارد: مباحث الفاظ، ملازمات عقلیه، مباحث حجت و بخش اصول عملیه. این نوشتار به دنبال آن است که به بررسی نقش «مباحث حجت» اصول فقه در تفسیر قرآن بپردازد و از این طریق مشخص کند که هر یک از مباحث حجیت اصول فقه، چگونه در تفسیر نقش آفرین است.

2-1. اهمیت و ضرورت

تدوین این نوشتار جهت خلق یک تفسیر معتبر و دقیق لازم و ضروری است. به علاوه، استفاده از این پژوهش موجب می‌شود که بسیاری از خطاهای تفسیری و نقاط ضعف تلاش‌های تفسیری شناسایی گردد. چنانچه، آشنایی با چنین اثری می‌تواند ملاک و معیار انتخاب در برخی از اختلاف نظرهای مفسران در تفسیر قرار گیرد زیرا مهم‌ترین و اساسی‌ترین مباحث علم اصول را، مباحث «حجیت» تشکیل می‌دهد و اعتبار بخشی بسیاری از منابع و روش‌های تفسیری در گرو کارکردهای مباحث حجیت است. همچنین، مبانی که مباحث حجیت به مفسر می‌دهد، سبب خلق قواعد جدید تفسیری می‌گردد.

3-1. پیشینه تحقیق

در مورد «مباحث حجیت» در کتاب‌های اصولی به‌طور مفصل بحث شده است (مظفر، 1430، ج 3: 7-184) و در خصوص ارتباط آن با تفسیر در برخی از کتاب‌ها و مقالات به‌طور پراکنده و به‌مناسبت، به آن پرداخته شده است (رضایی اصفهانی، 1387، ج 1؛ رجبی، 1383؛ شاکر، 1382؛ مصباح یزدی، 1389، صص، 5-14). همچنین درباره ارتباط اصول فقه و تفسیر قرآن به‌طور کلی پژوهش‌هایی صورت گرفته است (صادقی، 1391) ولی تاکنون بطور جامع به این موضوع پرداخته نشده است که این مقاله در پی آن است.

2. مفهوم شناسی

قبل از ورود به بحث لازم است که مفاهیم «حجیت»، «اصول فقه» و «تفسیر» معرفی گردد: واژه «حجت»، نزد لغویین عبارت از هر آن چیزی است که صلاحیت دارد در مقام خصومت توسط آن علیه دیگری احتجاج شود و در هنگام خصومت، به وسیله آن پیروزی به دست آید (مصطفوی، 1368، ج 2، ص 169؛ ابن منظور، 1414، ج 2، ص 228؛ قلی زاده، 1379، ص 93) اما در اصطلاح اصولیان، «هر چیزی که متعلقش را اثبات کند و به

درجه قطع نرسد؛ یعنی موجب حصول قطع به متعلق خود نشود را «حجت» گویند. به بیانی دیگر، «حجت هر چیزی است که کاشف و حاکی از چیز دیگری باشد به گونه‌ای که آن را اثبات کند.» (مظفر، 1430، ج 3، ص 14)

برای علم اصول فقه تعاریف متنوعی ذکر شده است ولی مشهور بین اصولیان این است که علم اصول فقه عبارت از قواعدی است 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، 1412ق، ص 47؛ شهابی، 1321، ص 11؛ قمی، 1430ق، ج 1، ص 33).

تفسیر از ریشه فَسَرَ به معنای کشف معنای لفظ و اظهار و آشکار کردن آن (طریحی، 1375، ج 3، ص 38) و آشکار کردن معنای معقول (راغب اصفهانی، 1412، ج 1، ص 636) و ابن منظور تفسیر را کشف مراد لفظ می‌داند (1414، ج 5، ص 55). به نظر می‌رسد معنای اصلی آن آشکار ساختن است.

اما تفسیر در اصطلاح به معنای بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آن است (طباطبایی، 1417، ج 1، ص 7).

مباحث حجیت، در مبانی و منابع تفسیر مؤثر است. لذا، این نوشتار به دنبال بیان نقش مباحث «حجیت» اصول فقه در تفسیر قرآن می‌باشد و همچنین قصد دارد برخی از کاربردهای عینی و عملی این مباحث در تفسیر را نشان دهد.

3. قرآن

یکی از ادله شرعی، قرآن کریم است که حجیت آن در اصول فقه بررسی می‌شود و آیاتی از قرآن کریم که بیان‌گر قوانین خداوند برای بشر است، مصدر و منبع اصلی استنباط احکام شریعت اسلامی می‌باشد. حجیت و اعتبار منابع دیگر، مانند سنت و اجماع و عقل، به قرآن می‌رسد و از آن سرچشمه آبیاری می‌شود.

اما باید دانست که قرآن کریم به دلیل نقل متواتر، حجیت آن، تنها از ناحیه صدور قطعی است، اما از جهت دلالت همه آیات قرآن قطعی نیست، زیرا برخی از آن متشابه و برخی محکم است. محکومات نیز، برخی نص است، یعنی دلالتش به نحو قطعی است و برخی ظاهر است و حجیت آن مشروط به حجت دانستن ظواهر می‌باشد که در مورد آن اختلاف وجود دارد. از سوی دیگر، در قرآن ناسخ و منسوخ، عام و خاص، مطلق و مقید، و مجمل و مبین وجود دارد و همه این‌ها موجب می‌گردد که دلالت بسیاری از آیات قرآن غیر قطعی باشد (مظفر، 1430، ج 3، صص 54 و 55). در این میان، مباحث «حجیت ظواهر» و «نسخ»، در مباحث «حجت» طرح می‌شود که در ذیل به آنها می‌پردازیم:

3-1. حجیت ظواهر قرآن

یکی دیگر از مباحثی که در اصول فقه و تفسیر مطرح بوده است، بحث «حجیت ظواهر» می‌باشد.

«حجیت ظواهر» از دو واژه «حجیت» و «ظواهر» تشکیل شده است. معنای «حجیت» در مقدمه این مقاله گذشت، اما در خصوص معنای «ظواهر» باید گفت، دلالت هر لفظی بر مقصود گوینده از دو حال خارج نیست:

1- دلالت لفظ بر یک معنی به‌طور صریح و روشن بدون احتمال خلاف، که آن را «نص» می‌گویند.

2- دلالت به گونه‌ای است که احتمال خلاف نیز منتفی نیست که آن را ظاهر می‌گویند.

«حجیت ظواهر» یعنی بر سی اعتبار ظهور الفاظ. به عبارتی دیگر، حجیت ظواهر در اصطلاح اصولی یعنی حجیت مدلول لغوی در این‌که همان مدلول لغوی مقصود شارع است (صدر، 1405، ج 1: 89). توضیح آنکه ظهور یا همان دلالت بر سه قسم است:

1. ظهور بدوی که به دلالت لغوی یا عرفی مفردات کلام گفته می‌شود. عامل ظهور تصویری، وضع و استعمال است.
 2. ظهور تصدیقی اول که مدلول مجموعه الفاظ و نسبت‌های کلام است؛ پس گاهی دلالت تمام کلام با دلالت مفردات آن توافق دارد و گاهی مغایرت دارد.
 3. ظهور تصدیقی دوم که عبارت است از ظهور کلام در مراد واقعی متکلم و منظور از ظهور در اینجا، ظهور تصدیقی دوم یا همان مراد جدی گوینده است (رک: شاکر، 1382، ص 200؛ صدر، 1405، ج 1، صص 88 و 89). از آنجا که ظواهر الفاظ ظن آورند، باید دلیلی محکم برای اثبات حجیت آن آورد (مظفر، 1430، ج 3، ص 144). در اینکه دلیل حجیت ظواهر چیست، اختلاف وجود دارد؛ برخی آن را منحصر در بنای عقلا می‌دانند (همان، ص 152). برخی علاوه بر بنای عقلاء دلایلی از قرآن، مانند آیاتی که انسان را به تدبیر در قرآن دعوت می‌کند و همچنین سنت، مانند احادیث عرض روایات بر قرآن یا حدیث ثقلین و حتی سیره متشرعه (رک: معرفت، 1418، ج 1، صص 83 و 86؛ خویی، بی تا، صص 261 و 262؛ انصاری، 1428، ج 1، ص 145) را ذکر می‌کنند و برخی دیگر می‌گویند دلیل حجیت ظواهر اصل عدم قرینه است.
- لازم به ذکر است که حجیت ظواهر به طور مطلق مورد قبول همگان است و آنچه اختلاف است، جزئیاتی از آن است مانند حجیت ظواهر قرآن (خوئی، 1352، ج 2، ص 91).

3-1-1. کاربرد حجیت ظواهر در تفسیر

این مبحث در تفسیر قرآن دارای کارکردهای مهمی است که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

حجیت ظواهر، یکی از مبانی تفسیر به شمار می‌آید و عدم اعتقاد به آن موجب می‌گردد که بدون احادیث، استفاده از مطالب ظاهر قرآن ممکن نباشد. شکل‌گیری برخی تفاسیر، مانند «البرهان» اثر محدث بحرانی و «نور الثقلین» اثر حویزی، بر همین مبنا بوده است. اگر مفسر قرآن، حجیت ظواهر را بپذیرد نه تنها از قرائن نقلی (ظواهر آیات و روایات) در تفسیر استفاده می‌کند بلکه از قرائن عقلی نیز در فهم آیات کمک می‌گیرد و به تفسیر اجتهادی قرآن می‌پردازد؛ به‌ویژه در مواردی که ذیل آیه روایتی وجود ندارد متوقف نمی‌شود، بلکه بر اساس حجیت ظواهر، به تفسیر ظاهر آیه اقدام می‌کند (رضایی اصفهانی، 1387، ج 1، صص 133 و 134).

این بخش از اصول فقه، علاوه بر مبانی تفسیر، در قواعد و روش‌های تفسیر نیز کارایی دارد. سیاق که یکی از قواعد خاص تفسیر به شمار می‌آید (همان، ص 417)، در واقع، قرینه‌ای ظنی برای فهم و تفسیر آیات قرآن است، چون سیاق، مستفاد از ظهور عبارات قرآن است، پس دلیل و معیار ارزش سیاق از طرفی به حجیت ظهور قرآن بازمی‌گردد (همان،

ص ۴۲۷)، اما بیان کاربرد آن در روش‌های تفسیر به این صورت است که جواز تفسیر قرآن به قرآن، متوقف بر آن است که ظاهر قرآن، حجّت باشد و مفسّر بتواند در تفسیر، به ظواهر قرآن استدلال کند (همان، ج ۲، ص ۶۱). همچنین، توجه به این قاعده مانع از باطن‌گرایی افراطی می‌شود (همان، ج ۱، ص ۲۱۹) و بی‌اعتباری برخی روش‌های تفسیری که به ظاهر قرآن توجه نمی‌کنند یا بدون داشتن قرائن عقلی و نقلی دست به تأویل قرآن می‌زنند را اثبات می‌کند، مانند روش تفسیر اشاری نظری و روش تفسیر اشاری باطنیه (همان، ج ۲، ص ۲۵۷ و ۲۵۹). در پایان باید گفت، در مباحث الفاظ اصول فقه، ظواهر بعضی الفاظ، مشخص می‌گردد و در واقع، مباحث الفاظ، صغرای اصالت ظهور هستند و حجیت ظواهر، کبرای آن می‌باشد. از آنجا که نصوصی که دلالتشان قطعی است، در قرآن و سنت بسیار اندک است، پس اگر از ظواهر استفاده نشود، مجالی برای اخذ کتاب و سنت نیست (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۴۴)؛ برای مثال، در مباحث الفاظ، اثبات می‌شود که صیغه امر ظهور در وجوب دارد (صغری) و اگر ظهور حجیت نداشته باشد، آن بحث‌ها بی‌فایده خواهد بود و به آنها در تفسیر قرآن نمی‌توان استناد کرد؛ لذا اثبات حجیت ظهور، برای بهره‌برداری از مباحث مزبور ضروری می‌نماید و در واقع، اگر این بحث نبود، آن‌ها در اصول فقه مطرح نمی‌شد و بالتبع ظواهر قابل استناد نبود.

4. حجیت سنت

از دیگر مباحث مشترک در تفسیر و اصول فقه، که لازم است به آن پرداخته شود، بحث سنت می‌باشد. سنت در لغت، طریق، روش، روش پسندیده و با دوام است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۲۹؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۲۶۸)، اما سنت در اصطلاح به چند معنی اطلاق می‌شود: ۱- سنت، یعنی هر حکمی که مستند به اصول شریعت باشد، در مقابل بدعت. ۲- سنت به معنای مستحب در مقابل فرض و واجب. ۳- آنچه که پیامبر ۹ بر فعل آن مواظبت می‌کردند و ترک آنچه که ایشان بدون عذر ترک می‌کردند (دیدگاه اصولیین و فقهای اهل سنت). ۴- منشأ این اصطلاح آن است که پیامبر ۹ به پیروی از سنت خویش امر کرده است، به‌خصوص چیزی که بیان‌کننده حکمی از احکام از سوی پیامبر ۹ است اراده می‌شود، خواه گفتار باشد یا رفتار یا تقریر. اما فقهای امامیه، سنت را عبارت از گفتار یا رفتار یا تقریر معصوم دانسته‌اند، زیرا معتقدند قول، فعل و تقریر همه معصومین: حجت و مصدر تشریح است (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۶۴؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۳۴۳-۳۴۴). با توجه به تعریفی که صورت گرفت، سنت شامل فعل، تقریر و قول معصوم می‌گردد.

4-1. حجیت سنت

اصولیین، به اتفاق، سنت پیامبر را حجت دانسته‌اند (شهابی، ۱۳۲۱، ص ۱۰۹) و دلایلی از قرآن، عقل، اجماع قولی و عملی مسلمانان بر اثبات آن ارائه کرده‌اند (حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۹-۱۲۳)؛ از جمله آیات قرآن آیتی است که

مردم را به نحوی به حضرت رسول 9 ارجاع می‌دهد مانند آیه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء، 59) و آیه «...وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ...» (حشر، 7) و یا آیه «... أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ...» (نحل، 44) که این آیه حجیت سنت پیامبر 9 در تفسیر را نیز اثبات می‌کند، زیرا پیامبر 9 را مبین آیات قرآن معرفی می‌کند. و از جمله ادله عقلی، ادله‌ای است که بر عصمت پیامبر 9 اقامه شده است، این دلایل حجیت سنت قولی، فعلی و تقریری پیامبر را اثبات می‌کنند. لذا سخن برخی مانند قرآنیون که سنت قولی را حجت نمی‌دانند و معتقدند که تنها وظیفه پیامبر 9، ابلاغ وحی قرآنی است و غیر از آن، وحی وجود ندارد و در مواردی که سخن پیامبر 9 غیر از قرآن باشد، حجیتی ندارد؛ زیرا او بشری همچون سایر انسان‌هاست و امکان صواب و خطا در کلام او می‌رود (ناصح، 1392، صص 153-179) صحیح نیست و با قرآن و عقل ناسازگار است.

به علاوه، اصولیون شیعه، سنت معصومین: را مانند سنت پیامبر 9 حجت دانسته و برای آن دلایلی از کتاب، عقل و سنت ارائه کرده‌اند (همان، صص 143-185) ولی از آنجا که روایات و احادیث راه و طریق اثبات سنت هستند لازم است که در باب سنت، به بحث درباره «خبر» پرداخته شود.

2-4. حجیت روایات

اخبار بنا بر یک تقسیم بندی به سه دسته تقسیم می‌گردند:

1- اخبار متواتر: تواتر در لغت، آمدن یکی بعد از دیگری به ترتیب است. و در اصطلاح، خبر متواتر عبارت است از خبر جماعتی که در کثرت به حدی رسیده که تبانی و تعدد آنان بر کذب عادتاً محال باشد، چندان که برای انسان اطمینان به صحت آن پدید آید به گونه‌ای که هر شکگی را برطرف کرده و جزم قطعی به درستی آن حاصل گردد (بروجردی نجفی، 1415، ص 486؛ ولایی، 1387، ص 180؛ مظفر، 1430، ج 3، ص 71).

خبر متواتر به سه قسم لفظی، معنوی و اجمالی تقسیم می‌شود.

2- اخبار آحاد مستفیض: اخباری که راوی آن فراوان است به گونه‌ای که به حدّ تواتر نرسد، مستفیض یا مشهور گفته می‌شود (مظفر، 1430، ج 3، ص 168) و برخی گفته‌اند بیش از یک راوی داشته باشد ولی به حد تواتر نرسد (م. شکینی اردبیلی، 1396، ص 159). اما بیشتر اصولیون معتقدند باید تعداد راویان هر طبقه از سه نفر کمتر نباشد، وگرنه، خبر واحد غیر مستفیض می‌شود (بروجردی، 1415، ص 487؛ ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 309). اصولیون معتقدند که این نوع خبر حجیت است و از اسباب ترجیح دادن یک خبر بر خبر معارض با آن است (مظفر، 1430، ج 3، ص 168، مکارم شیرازی، 1428، ج 2، ص 381).

3- اخبار آحاد غیر مستفیض: اخباری که به حدّ تواتر نمی‌رسد و تعداد راویان هر طبقه از سه نفر کمتر باشد، - خود به دو دسته خبر واحد محفوف به قرائن قطعی و خبر واحد بدون قرائن قطعی؛ - خواه عاری از قرائن باشد یا دارای قرائن ظنی-، که اکثر اصولیین در حجیت خبر واحد محفوف به قرائن قطعی اتفاق نظر دارند⁽¹⁾ (شهید ثانی، بی تا،

ص 88)، چون موجب علم به صدق آن می شود و در حجیت هدفی بالاتر از دست‌یابی به علم نیست (حکیم، 1418، ص 197؛ انصاری، 1428، ج 1، ص 242؛ طباطبایی المجاهد، 1296ق، ص 462)، اختلاف که وجود دارد، مربوط به حجیت خبر واحد مجرد از قرائن قطعی است.

4-2-1. حجیت خبر واحد

در مسئله حجیت خبر واحد، سه دیدگاه وجود دارد:

1. گروهی از دانشمندان می‌گویند که خبر واحد مجرد از قرینه مطلقاً حجیت ندارد که عبارتند از: سید مرتضی و قاضی ابن البرّاج و ابن زهره و طبرسی و ابن ادریس⁽²⁾ (مظفر⁽³⁾، 1430، ج 3، ص 74؛ تونی، 1415، ص 158)

2. گروه دیگری از علمای اسلام که عمدتاً متأخرین اخباریین هستند می‌گویند که تمام روایاتی که در کتب معروفه حدیثی به‌ویژه کتب اربعه، یعنی الکافی (اصول، فروع و روضه)، من لا یحضره الفقیه، التهذیب و الاستبصار، تمام مقطوع الصدور بوده و برای ما یقین آورند و کلیه این روایات حجت هستند (محمدی، 1387، ج 3، ص 117؛ طباطبایی المجاهد، 1296ق، ص 329) این عده تفریط نموده‌اند.

3. در مقابل دو دسته قبل مشهور فقهای شیعه می‌گویند: خبر واحد مجرد از قرائن قطعی از باب ظن خاص حجیت دارد و خود این‌ها چند دسته‌اند: برخی معتقدند تمام روایات موجود در کتب اربعه - به استثنای آنها که مخالف مشهورند - حجتند. عده‌ای گفته‌اند که ملاک در اعتبار آنها عدالت راوی و یا وثاقت راوی و یا صرف حصول ظن به صدور روایت [از معصوم] است، بی‌آنکه صفت خاصی در راوی معتبر باشد (مظفر، 1430، ج 3، ص 74)، گروهی معتقدند روایاتی از کتب اربعه معتبر هستند که اصحاب به آنها عمل کرده باشند و ملاک در اعتبار آنها عمل اصحاب است. این قول از عبارت نقل شده از محقق در معارج بدست می‌آید (حلی، 1423، ص 147). تفصیل‌های دیگری نیز در مسئله داده شده است (تونی، 1415، ص 166؛ محمدی، 1387، ج 3، ص 117 و 118).

به هر حال، اکثر علمای شیعه و سنی، خبر واحد را، به صورت کلی، حجت می‌دانند (طوسی، 1417، ج 1، ص 99؛ شهید ثانی⁽⁴⁾، بی‌تا، ص 189؛ ابوزهره، 1377ق، ص 110).

بر حجیت خبر واحد به آیات و روایات، سیره عقلاً⁽⁵⁾ و اجماع استناد شده است. آیات مورد استناد مانند: آیه نبأ: «یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنیا فتبینوا» (حجرات، 6)، آیه نفر: «و ما کان المؤمنون لیفرّوا کافّةً فلو لا نفر من کلّ فرقة منهم طائفةً لیتنفّھوا فی الدین و لینبذروا قومهم إذا رجعوا الیهم لعلّهم یحذرون» (توبه: 122)، آیه حرمت کتمان: «ان الذین یکتُمون ما انزلنا من الّیّنات و الّھدی من بعد ما بیّنا للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم اللّہ...» (بقره: 159). سنت مورد استناد مانند اخباری که بر حجیت قول ثقه، حجیت قول عادل، حجیت خبر شیعه و یا حجیت خبر ثقه عادل دلالت می‌کند (سبحانی تبریزی، 1423، ج 2، صص 437-477؛ خوئی، 1352، ج 2، صص 103-139؛ شهید ثانی⁽⁶⁾، بی‌تا، صص 189-193).

عمل به خبر واحد شرایطی دارد که متعلق به راوی است. آن شرایطی که بین اصولیین مشهور است عبارتند از: تکلیف، اسلام و ضبط (شهید ثانی، بی تا، صص 199-203). در لزوم ایمان (شیعه بودن) و عدالت و کفایت و ثاقت و عدم وجود عدالت اختلاف وجود دارد (طباطبایی المجاهد، 1296ق، صص 357-372؛ تونی، 1415، ص 166).

عمل به خبر واحد شرایطی دارد که متعلق به راوی است. آن شرایطی که بین اصولیین مشهور است عبارتند از: تکلیف، اسلام و ضبط (شهید ثانی، بی تا، صص 199-203). در لزوم ایمان (شیعه بودن) و عدالت و کفایت و ثاقت و عدم وجود عدالت اختلاف وجود دارد (طوسی، 1417، ج 1، صص 148-154؛ طباطبایی المجاهد، 1296ق، صص 357-372؛ شهید ثانی، بی تا، صص 199-203)

4-2-1-1. حجیت خبر واحد در تفسیر

معلوم شد که خبر واحد، از باب ظن خاص، در میان عموم علماء، حجت می باشد؛ حال باید دانست که محدوده حجیت خبر واحد چیست. آیا تنها در احکام عملی حجیت دارد یا شامل معارف غیر عملی مانند اعتقادات و مسائل تاریخی نیز می شود؟ مشهور بین اصولیین، حجیت خبر واحد، فی الجمله، در احکام عملی است که در آنها تعبد جریان دارد، لذا نداشتن علم، به همان دلایلی که اصولیین در اثبات حجیت خبر واحد به آنها تمسک نموده اند، مانع حجیت آن نیست. اما اینکه نظر اصولیین در مورد حجیت اخبار آحاد در معارف دیگر به خصوص تفسیر قرآن چیست، مسئله ای است که اکنون به آن پرداخته می شود.

بسیاری از اصولیین، به موضوع حجیت اخبار آحاد در غیر احکام شرعی پرداخته اند، البته عده ای اصلاً نپرداخته اند (7) و عده ای دیگر، به طور ضمنی مطالبی گفته اند. برای مثال، برخی در پاسخ به منکرین حجیت خبر واحد در خصوص آیاتی که دلالت بر نهی پیروی از ظن می کنند، مرقوم فرموده اند که این آیات در مورد اصول اعتقادی است (آخوند خراسانی، 1409، ص 295؛ امام خمینی، 1415، ج 1، ص 275؛ تونی، 1415، ص 165؛ سببانی تبریزی، 1414، ج 3، ص 219؛ مکارم شیرازی، 1428، ج 2، ص 391) که از آن فهمیده می شود که در مسائل اعتقادی، علم و یقین لازم است و خبر واحد چون مفید علم نیست پس در آنها حجت نیست.

اکثر کسانی که به این مسئله پرداخته اند، قائل به حجیت آن در تفسیر نیستند زیرا آنچه در معارف غیر عملی به ویژه عقاید، ضروری می نماید، علم و قطع است و مطلق ظنون خاصه از جمله خبر واحد، در این زمینه فاقد حجیت می باشند.

4-3. حجیت قول صحابه و تابعین

در پایان لازم است (8) اعتبار روایات صحابه (9) و تابعان (10) را بررسی کرد:

4-3-1. حجیت قول صحابه و تابعین در احکام عملی

در مورد قول صحابه (فتوای صحابه) در احکام عملی به طور مطلق و بدون استناد به پیامبر اکرم 9 بین علما اختلاف⁽¹¹⁾ است:

مشهور (بدری، 1428، ص 233؛ طوسی، 1417، ج 1، ص 261) از جمله علمای شیعه (حلی، حسن بن یوسف، 1425، ج 4، ص 421؛ شهید ثانی، 1416، ص 278؛ حیدری، 1412، ص 341) و جماعتی⁽¹²⁾ از اهل سنت معتقداند که اقوال آنان در این باب مطلقاً حجیت ندارد، برخی⁽¹³⁾ آن را مطلقاً حجت می‌دانند، بعضی (فخر رازی، بی تا، ج 6، ص 129، بدری، 1428، ص 234) فقط مذهب «ابوبکر» و «عمر» را حجت می‌دانند جمعی (زحیلی، 1406، ج 2، ص 852) آن را در صورت مخالفت با قیاس حجت می‌دانند، عده‌ای (فخر رازی، بی تا، ج 6، ص 129) مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، 1389، ص 410) فقط نظر خلفای راشدین را در صورتی که در مسئله‌ای باهم اتفاق نمایند حجت می‌دانند و برخی (زحیلی، 1406، ج 2، ص 852) آن را در صورت انضمام به قیاس حجت می‌دانند.

۲-۳-۴. حجیت قول صحابه در تفسیر

در مسأله اعتبار اقوال صحابه در مورد تفسیر قرآن و روایات تفسیری آنها باید گفت که گاهی اقوال صحابه در تفسیر قرآن، روایات تفسیری است، یعنی مطالبی که از رسول خدا 9 در تفسیر آیه یا آیاتی از قرآن نقل کرده‌اند و گاهی اقوال آنها در این باب آرای تفسیری است، یعنی مطالبی که از خود آنها نقل شده است (بابایی، 1387، ج 1، ص 181).

در مورد روایات تفسیری صحابه باید گفت که جمهور اهل تسنن روایاتی را که با طریق صحیح از هر یک از صحابه نقل شده باشد معتبر می‌دانند و فحص و بررسی عدالت و وثاقت صحابه را لازم نمی‌دانند؛ زیرا معتقداند، که همه آنان عادل بوده‌اند ولی شیعه اعتقاد دارد که صحابه نیز مانند سایر مسلمانان ممکن است عادل و موثق باشند و ممکن است فاسق و غیر موثق باشند (همان)، از این رو، میزان اعتبار چنین روایاتی مانند سایر روایات است، یعنی اگر شرایط حجیت در آن جمع شد، می‌توان به آن استناد کرد.

اما در مورد آرای تفسیری آنها باید گفت که برخی از اهل سنت (ذهبی، بی تا، ج 1، ص 96، سیوطی، 1421، ج 2، ص 443) آنها را حجت میدانند و معتقداند که باید در تفسیر قرآن به اقوال صحابی رجوع کرد، ولی برخی دیگر⁽¹⁴⁾ قائل به تفصیل هستند، به این صورت که آرای تفسیری آنها را در اسباب نزول و هر چیزی که مجال رأی در آن نیست، حجت میدانند و در غیر این صورت قائل به حجیت آن نیستند.

اما در مورد دیدگاه شیعه باید گفت که برخی (طباطبایی، 1417، ج 12، ص 261؛ حلی، حسن بن یوسف، 1425، ج 4، ص 422؛ بابایی، 1387، ج 1، صص 183 و 188) اقوال صحابه غیر معصوم را حجت نمی‌دانند و برخی دیگر (معرفت، 1418، ج 1، ص 305) قائل به تفصیل می‌باشند به این صورت که مواردی مانند لغات و هر چیزی که قابل مشاهده⁽¹⁵⁾ باشد مانند اسباب نزول و شأن نزول حجت می‌باشند ولی دیگر آرای آنها معتبر نیست.

مطالبی که در مورد عدم حجیت اقوال صحابه گفته شد در مورد تابعان به طریق اولی ثابت است؛ هر چند که در این مورد بسیاری از اهل سنت و شیعه تصریح به عدم حجیت⁽¹⁶⁾ اقوال آنان در تفسیر کرده‌اند، بلکه برخی اهل سنت منع از

رجوع به آنان کرده‌اند (رضایی اصفهانی، 1387، ج 1، ص 111؛ ذهبی، بی تا، ج 1، صص 128-129؛ زرکشی، 1410، ج 2، ص 158).

4-4. کاربرد حجیت سنت در تفسیر

این بحث کاربرد زیر بنایی در منابع، روش‌ها و قواعد تفسیری دارد که در ذیل به توضیح آن خواهیم پرداخت: شناخت صحیح و کامل هر موضوع، به میزان دقت و اعتبار آگاهی‌هایی بستگی دارد که از راه‌های مختلف درباره آن موضوع به دست می‌آید. در این راستا هر اندازه به منابع غنی‌تر و مطمئن‌تری دسترسی داشته باشیم، شناخت دقیق‌تری به دست می‌آوریم. بر این اساس، فهم و شناخت مقاصد و مفاهیم آیات قرآن کریم نیازمند آگاهی دقیق از منابع معتبری است که غفلت از آنها، سبب برداشت ناروا از آیات می‌شود و یا بسیاری از نکته‌های قرآنی مورد غفلت قرار می‌گیرد و سبب عدم جامعیت و دقت تفسیر و سطحی نگری در آن می‌گردد؛ برای مثال اگر قرآن به عنوان یکی از منابع تفسیر شناخته و از آن استفاده شود، درهای زیادی از معارف قرآن فراروی مفسر گشوده می‌شود و پاسخ بسیاری از پرسش‌های مربوط به آیات روشن می‌گردد؛ چنان‌که اگر روایات اهل بیت: به عنوان یکی دیگر از منابع تفسیر شناخته شده، به آن مراجعه شود، مطالب فراوانی در ارتباط با محتوای آیه‌ها خواهیم یافت که دست‌کم روشن‌گری و زمینه‌راه‌یابی مفسر به مقاصد آیات در زمینه‌های مختلف را فراهم می‌آورد (رجبی، 1383، صص 207-208) مسلماً اگر حجیت سنت اثبات نشود نمی‌توان آن را به عنوان منبع تفسیر قلمداد کرد، از این رو، کاربردهای مختلفی که سنت به عنوان یک منبع و ابزار در تفسیر قرآن دارد از جمله: تفسیر و توضیح آیه، تطبیق آیه بر مصداق خاص، بیان جزئیات آیات الاحکام، بیان آیات ناسخ و منسوخ در احادیث، بیان شأن‌نزول آیات در احادیث، بیان بطن و تأویل آیات در احادیث، آموزش روش صحیح تفسیر قرآن، بیان چگونگی روش تفسیر قرآن به قرآن، بیان معارف قرآن (رضایی اصفهانی، 1387، ج 2، صص 108-115) و خدمات سنت به قرآن که در سه محور تقریر و تأکید آموزه‌های قرآن، تبیین و تفسیر قرآن و نوگستری (ارائه آن دسته از آموزه‌هایی که در قرآن منعکس نشده است)، قابل طرح است (نصیری، 1386، ص 353) منوط به اثبات حجیت آن است.

این بحث در روش تفسیر روایی، نقش مبنایی دارد زیرا روش تفسیر روایی متوقف به اثبات حجیت سنت می‌باشد. بحث حجیت سنت علاوه بر نقش آفرینی در منبع و روش تفسیر، در قواعد تفسیر نیز به نحوی مؤثر است، توضیح اینکه، یکی از قواعد تفسیر این است که باید بر اساس دلایل و مستندات صورت گیرد که قطعی و یقینی و یا در حکم امور یقینی و به اصطلاح علم اصول «علم» یا «علمی» باشد (رجبی، 1383، ص 164) که بحث «حجیت سنت»، برخی از مصادیق «علم» - از جمله خبر متواتر و خبر مشهور و خبر واحد محفوف به قراین - و «علمی» - مثل خبر واحد - را تعیین می‌کند و میزان اعتبار آن‌ها را مشخص می‌کند، بنابراین، استفاده از این قاعده در برخی مصادیق نیازمند مطالعه و رعایت مبحث «حجیت سنت» است. برای مثال: در آیه «... وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا...» (مائده، 6) واژه «فَاطَّهَّرُوا» در این آیه، به وسیله اخبار واحد (حرعاملی، 1409، ج 2، ص 229) تبیین شده است و چگونگی آن توضیح داده شده است.

بر اساس قول مشهور که قائل به حجیت خبر واحد در احکام شرعی هستند، این تبیین و توضیح قابل پذیرش است. همچنین، در آیه «وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا...» (شوری، 52) در روایت واحدی (کلینی، 1407، ج 1، ص 273) آمده است که «روح» آفریده‌ای بزرگتر از جبرئیل و میکائیل است و با رسول الله 9 بود و با ائمه: است. بنا بر قول کسانی که قائل به حجیت خبر واحدی در تفسیر هستند که در مورد مسائلی است که در آنها، ایمان اجمالی کفایت می‌کند، می‌توان از این حدیث در تفسیر آیه استفاده کرد اما بنا بر قول کسانی که آن را حجت نمی‌دانند و یا استفاده از آن را در تفسیر تنها به صورت استناد احتمالی می‌پذیرند، نمی‌توان از این حدیث برای تعیین مراد خداوند از «روح» بهره برد. لذا اتخاذ موضع در مورد حجیت سنت و محدوده این حجیت در تفسیر قرآن کاربردی مبنایی دارد.

در پایان لازم به ذکر است که پذیرفتن اعتبار اقوال صحابه و تابعان به این معناست که اقوال آنها می‌تواند به عنوان منبع تفسیر قلمداد شود چنانچه برخی (زرکشی، 1410، ج 2، صص 156-157؛ سیوطی، 1404، ج 2، ص 443) از اهل سنت تصریح کرده‌اند که قول صحابی از امهات منابع و مأخذ تفسیر است. لذا به این نحو این بحث در تفسیر کاربرد دارد، برای مثال: در آیه «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره، 124).

در این آیه معنا و مراد واژه «كَلِمَاتٍ» اقوال و نظریات متعددی (طبرسی، 1372، ج 1، صص 377-380؛ سیوطی، 1404، صص 111-112) بیان شده است که برخی از این اقوال منسوب به صحابه و تابعان است؛ برای مثال، منسوب است به ابن عباس که منظور از «كَلِمَاتٍ» ده خصلت در مورد طهارت است مانند کوتاه کردن سبیل، مضمضه، استنشاق، مسواک زدن و... همین قول به قتاده نیز منسوب است (همان)، با توجه به این که آرای تفسیری صحابه و تابعان از نظر شیعه و عده‌ای از اهل سنت فاقد اعتبار است، نمی‌توان از این اقوال به عنوان قرینه یا منبع جهت روشن کردن معنای واژه مورد نظر استفاده کرد. بنابراین چنین تفسیرهایی ذاتاً معتبر نیست.

5. حجیت قول لغوی

از دیگر مباحثی که در اصول فقه و تفسیر به آن پرداخته شده است، بحث حجیت قول لغت شناسان است. بعد از اثبات ظهور الفاظ، باید در مورد تعیین معنای واژه‌ها بحث نمود که از راه‌های دستیابی بدان، رجوع به کتاب‌های لغت و لغت شناسان است. اما مرکز بحث بر سر اعتبار و یا عدم اعتبار معنایی است که لغت شناسان وضع نموده‌اند. قطعاً آنجا که از قول لغوی یقین پیدا کنیم، به یقین خود عمل می‌کنیم (برای مثال وقتی که لغویین بر معنایی برای یک لغت خاص، اتفاق داشته باشند) چون حجیت و کاشفیت قطع ذاتی است (صدر، 1405، ج 2، ص 21) ولی اگر گمان آور باشد محل بحث است که آیا دلیل معتبری برای حجیت آن وجود دارد یا خیر؟ چون قاعده اولیه در ظن این است که عمل به آن حرام است و هیچ ظنی معتبر نیست مگر اینکه دلیلی در تأیید آن وجود داشته باشد. (سبحانی تبریزی، 1387، ص 155)

باتوجه به دو دیدگاه حجیت و عدم حجیت قول لغوی، باید گفت هرگاه دلایل طرفداران حجیت قول لغوی تمام و کافی باشد، قول لغوی حجّت خواهد بود و آلا نه.

مشهور اصولیین معتقدند که قول لغوی حجیت دارد و حتی در مورد آن ادعای اجماع کردند (مکارم شیرازی، 1428، ج 2، ص 352؛ آخوند خراسانی، 1409، ص 286؛ حیدری، 1412، ص 191؛ انصاری، 1428، ج 1، ص 173) عمده^(۱۷) دلایلی که قائلین به حجیت قول لغوی ارائه می‌کنند عبارتند از: اجماع شامل قولی و عملی و ضرورت رجوع به اهل خبره بر اساس بنای عقلاء و انسداد باب علم و علمی (خمینی، 1415، ج 1، ص 249؛ طباطبایی، 1414، ج 3، صص 183-187؛ بروجرودی نجفی، 1417، ج 3، ص 94؛ انصاری، 1428، ج 1، صص 173، 174) در این میان، مرحوم مظفر (ره) حکم عقل و بنای عقلا مبنی بر رجوع جاهل به عالم را به عنوان بهترین دلیل برای اثبات حجیت قول لغوی می‌پذیرد و معتقد است تاکنون خدشه‌ای بر آن وارد نشده است.

5-1. کاربرد حجیت قول لغوی در تفسیر

مبحث «حجیت قول لغوی» که در علم اصول فقه به آن پرداخته شده است، در تفسیر قرآن دارای کاربردهایی است که در ذیل می‌آید:

هدف از تفسیر قرآن، آشکار کردن مراد استعمالی و مراد جدی کلمات، ترکیبات و آیات قرآن می‌باشد، از سوی دیگر آیات قرآن از ترکیب واژگان عربی تشکیل شده است. لذا از اولین اقدامات یک مفسر، بررسی واژگان آیات و تعیین مراد استعمالی و کاربردهای مختلف آن است، به خصوص که کشف معنا و استعمالات واژه در زمان نزول مورد نظر است و مسلماً راه رسیدن به این هدف، رجوع به اقوال لغت شناسان می‌باشد حال اگر مسأله حجیت اقوال آنها روشن نشود، تفسیری صحیح و معتبر شکل نخواهد گرفت و در واقع در همان مراحل اولیه متوقف خواهد شد.

این مطلب در حقیقت به مبحث مبانی تفسیر باز می‌گردد، که جواز رجوع و اخذ قول لغوی در فهم آیات است، نیز به مبحث منابع تفسیر باز می‌گردد که از منابع فرعی یا ابزارهای تفسیر، لغت است، در هر صورت از این مبنا و منبع فرعی، یک قاعده به دست می‌آید که کبرای استنباط از آیات قرآن قرار می‌گیرد (رضایی اصفهانی، 1387، ج 1، ص 338).

این بحث علاوه بر کاربرد در مبانی و منابع تفسیر، در قواعد تفسیر هم کاربرد دارد زیرا یکی از امور الزامی در تفسیر آن است که معنای هر واژه، حتی ساده‌ترین آنها با استفاده از منابع معتبر به دست آید و تفسیر براساس آن صورت گیرد؛ بر این اساس، عرب زبانان و یا کسانی که با متون عربی ممارست دارند، نمی‌توانند معانی خاصی را که در مورد واژگان آیات شریفه در ذهن آنان مرتکز شده است و هنگام خواندن یا شنیدن آنها به ذهنشان می‌رسد، مبنای تفسیر قرار دهند و خود را از مراجعه به منابع معتبر لغوی بی‌نیاز بدانند؛ زیرا ممکن است آن معناها ارتکازی، در زمان‌های متأخر از نزول قرآن پدید آمده باشد و در عصر نزول، این کلمات در معنای دیگری به کار می‌رفته است و یا در عین آن که در زمان نزول، آن معنای ارتکازی برای مردم مطرح بوده، معنای دیگری نیز داشته که در آیه به کار رفته است و اعتماد و اکتفای

مفسر به معنای ارتکازی سبب اشتباه او در فهم آیات شریفه گردد (رجبی، 1383، ص 64). قطعا اگر حجیت قول لغوی اثبات نشود، نمی‌توان آن را به‌عنوان منبعی معتبر به کار برد.

6. اجماع

اجماع در لغت، به معنای عزم و اتفاق آمده است (ابن منظور، 1414، ج 8، صص 57، 58) و اجماع در اصطلاح یعنی اتفاق خاص. اصولیین اتفاق خاص را با عبارت‌های مختلف بیان کرده‌اند از جمله:

- اتفاق فقهای مسلمین بر حکم شرعی.

- اتفاق اهل حل و عقد از مسلمین بر حکم شرعی.

- اتفاق امت حضرت محمد 9 بر حکم شرعی (مظفر، 1430، ج 3، ص 102).

اهل سنت علی‌رغم اختلاف تعبیری که در توضیح و تفسیر اصطلاحی اجماع دارند، ولی در حجیت اجماع اتفاق دارند و اجماع را در ردیف سایر ادله و منابع استنباط احکام قرار می‌دهند و آن را یکی از منابع مستقل برای رسیدن به حکم شرعی می‌دانند و حتی برخی پا را فراتر گذاشته و در مقام تعارض اجماع و کتاب و سنت، اجماع را مقدم دانسته و حتی مخالف آن را گمراه و کافر دانسته‌اند (ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 27).

ولی علمای شیعه اجماع را دلیل مستقلی در عرض کتاب و سنت نمی‌دانند. ایشان اجماع را تنها از این جهت که کشف از قول معصوم می‌کند، حجت می‌دانند، در حقیقت حجیت مربوط به سنت است که اجماع کاشف آن است. به همین خاطر شیعه اجماع را بر اتفاق جماعت اندک نیز اطلاق می‌کند، در صورتی که این اتفاق کم کشف از قول معصوم کند، هرچند در اصطلاح چنین اتفاقی را اجماع نگویند و اجماعی را که کشف از قول معصوم نکند، اجماع نمی‌گویند، هرچند تعداد مجمعین هم زیاد باشد و در اصطلاح نیز به آن اجماع گویند. (مظفر، 1430، ج 3، صص 110، 111) برای کشف قول معصوم از اجماع به صورت قطعی، راه‌های متعددی ذکر شده است. برخی تا دوازده طریق ذکر کرده‌اند، ولی مهم‌ترین این راه‌ها بنا بر نقل مرحوم مظفر عبارتند از: 1-طریقه حس. 2-طریقه قاعده لطف 3-طریقه حدس 4-طریقه تقریر.

حجیت اجماع را باید با توجه به اقسام آن و طرق رسیدن به آن بررسی کرد که در ذیل اجمالا به توضیح آنها خواهیم پرداخت:

الف- سکوتی یا صریح بودن اجماع: اجماع سکوتی وقتی است که یک یا چند فقیه فتوایی بدهند و فتوا بین فقهای آن زمان منتشر شود و مدتی هم بگذرد، ولی هیچ‌کدام از فقها آن را انکار نکنند و با آن مخالفت نمایند. چنین اجماعی نزد شیعه حجت نیست (مغنیه، 1975م، ص 227). همچنین حجیت این اجماع در میان اهل سنت نیز مورد اختلاف است (زحیلی، 1406، ج 1، ص 551)

ب- عملی یا قولی بودن اجماع: اجماع عملی، یعنی عمل مجتهدین در یک امر شرعی، بدون فتوا دادن به آن، در مقابل آن اجماع قولی است یعنی اتفاق و اجماع مجتهدین در فتوا بر حکم شرعی. (ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 29،

ج- محصل^(۱۸) یا منقول بودن اجماع: اجماع محصل اجماعی است که فقیه از طریق حس، با تتبع آرای فقها به دست می‌آورد، این قسم از اجماع در صورت تحقق، نزد همه علماء حجّت است، و لیکن تحقق آن تقریباً غیر ممکن است. اجماعی است که شخصی برای دیگری نقل کند؛ خواه نقل‌کننده یک نفر باشد یا بیشتر. در حجّت و عدم حجّت اجماع منقول سه قول هست:

الف: مطلقاً حجّت است. ب: مطلقاً حجّت نیست. ج: اگر نقل اجماع تمام فقها در تمام زمان‌ها باشد، به صورتی که از سان از راه حدس، علم به دخول معصوم در ضمن مجمعین پیدا کند، حجّت است؛ ولی اگر غیر از این طریق باشد مانند اجماع مبتنی بر قاعده لطف، در این صورت حجّت نیست. به هر حال، اکثر متقدمین آن را حجّت می‌دانند و اکثر متأخرین آن را به طور مطلق، حجّت نمی‌دانند (محمدی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۲۹۳، ۲۹۴)، لذا نظر مشهور همان عدم حجّت اجماع منقول به خبر واحد می‌باشد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰)

پس از اینکه حجّت اجماع در فقه بحث شد، لازم است حجّت اجماع آن در تفسیر نیز بررسی شود. با توجه به اینکه اهل سنت (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۰۲) اجماع را دلیلی مستقل در مقابل کتاب و سنت می‌دانند، به نظر می‌رسد در تفسیر هم آن را حجّت می‌دانند، اما بر اساس مبنای شیعه مطلب طور دیگری است. توضیح آن‌که: بسیاری به این موضوع نپرداخته‌اند، البته شیخ طوسی اجماع را در تفسیر معتبر می‌داند (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۶)، آیت الله معرفت مدعی است که اهل حق، اجماع امت در مورد متشابهات را معتبر می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۵۹)، دکتر شاکر، اجماع محصل را از مدارک معتبر در تفسیر به شمار می‌آورد (شاکر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷) و برخی اجماع را از قرائن ناپیوسته در تفسیر آیات به شمار می‌آورند (رجبی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۰).

نتیجه آنکه: قطعاً صرف وجود اتفاق مردم یا علمای اسلام بر مطلبی حجّت نخواهد بود، چون دلیلی بر حجّت آن نداریم و صرف دیدگاه افراد نمی‌تواند نشان دهنده نظر دین باشد؛ بلکه، همان‌طور که بیان شد، از منظر شیعه، هنگامی اجماع حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد. هنگامی که اجماع کاشف از قول معصوم بود، نوعی خبر واحد خواهد شد. در واقع، اجماع خود قرینه‌ای در عرض روایات نیست، بلکه کاشف از روایات است. بنابراین، اگر اجماع از باب خبر واحد، حجّت باشد، دلیل اعتبار آن نیز همان دلایل اعتبار خبر واحد است و نیاز به دلیل جدید ندارد؛ و تمام مباحثی که در مورد حجّت خبر واحد و محدوده آن مطرح شد در اینجا نیز مطرح می‌شود. پس، اگر اجماع در تفسیر حجّت باشد، با توجه به این‌که اجماع دلیل لبی است، همان‌طور که دلیل اعتبار آن (بر فرض آنکه از باب خبر واحد باشد دلیل اعتبار آن بنای عقلا است) نیز لبی است و قدر متیقن دارد، هنگامی که شک کنیم آیا اجماع در همه آیات حجّت است یا فقط در مورد آیات الاحکام حجّت است، قدر متیقن آن را اخذ می‌کنیم که همان آیات الاحکام است. شاید مقصود شیخ طوسی از حجّت اجماع، همین باشد. در حقیقت، تمام مباحثی که در حجّت خبر واحد در تفسیر گفته شد، در مورد اجماع معتبر هم جاری است (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۹۹-۱۰۰).

از بیان شیخ طوسی مبنی بر حجیت اجماع در تفسیر- که در بالا ذکر شد- برمی آید که اجماع، از دیرباز مورد توجه مفسران قرآن نیز بوده است، به هر حال اجماع با شرایطی که در کتب اصول برای آن ذکر شده است، از منابع معتبر در استنباط احکام شرعی است (شاگرد، ۱۳۸۲، صص ۱۰۶، ۱۰۷). پس می توان گفت که اجماع معتبر، در تفسیر آیات الاحکام به عنوان یک منبع (غیر مستقل) و یک قرینه غیر پیوسته به حساب می آید و به تبع آن، در گرایش فقهی دارای کاربرد است.

البته اجماع نزد اهل سنت به عنوان منبع مستقل و قرینه ناپیوسته در فهم آیات (اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) می تواند نقش آفرین باشد، برای مثال در تعیین مکی یا مدنی بودن آیه ای می توان به آن استناد کرد. برای مثال: در آیه «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِيُرَبِّوْا فِيْ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرَبُّوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ» (روم، ۳۸ و ۳۹) برخی معتقداند که بنا بر اجماع منقول این آیه مکی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۸۵)، اما با توجه به این که اجماع منقول در تفسیر حجت نیست، نمی توان به این وسیله مکی بودن آیه را اثبات نمود که در نتیجه آن معنای «ربا» و «زکات» از معنای شرعی خود خارج شده و به معنای لغوی حمل شوند. در پایان لازم به ذکر است که از آنجا که اجماع معتبر نزد شیعه چیزی جز خبر واحد نیست، پس همان نقش خبر واحد در تفسیر را خواهد داشت که در جای خود بیان شد.

7. سیره

۱-۷. حجیت سیره

سیره در لغت به معنی روش، هیئت، سنت و حالت (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۴۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۳۹۰) است و در اصطلاح اصول فقه، بر رویه مستمره و بناء عملی مردم نسبت به فعل یا ترک فعل اطلاق می شود (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۸). به عبارت دیگر، استمرار عادت مردم و تبانی عملی آنها بر انجام یا ترک چیزی است (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۷۶).

مقصود از «مردم»، یا جمیع عقلا و عرف عام از هر ملت و مذهبی است که شامل مسلمین و غیر مسلمین می شود و سیره در این صورت «سیره عقلائی» نامیده می شود و تعبیر شایع در نزد اصولیین متأخر، «بناء عقلا» است و یا مقصود از مردم، جمیع مسلمانان- از آن حیث که مسلم اند- می باشد، و یا خصوص اهل یک مذهب خاص مثل امامیه منظور است و سیره در این صورت «سیره متشرعه»^(۱۹) یا «سیره شرعیه» یا «سیره اسلامی» نامیده می شود (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۷۶). به عبارت دیگر، به رویه عملی خردمندان اعم از مسلمین و غیر آن سیره عقلا گویند و به رویه عملی مسلمانان و گاهی بعضی فرق مانند امامیه سیره متشرعه گویند (محقق داماد، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۴۸؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۲). یعنی گرایش عموم عقلا به سوی رفتار معینی بدون این که شرع در شکل گیری آن نقش مثبتی داشته باشد را سیره عقلا گویند و اگر شکل گیری آن بر اساس رفتار متشرعین باشد، آن را سیره متشرعه گویند (صدر، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۹۸ و ج ۲، ص ۱۱۳؛ اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۶۳)، در حقیقت، اگر رفتاری^(۲۰) را عقلا از این نظر

که عقلا هستند، انجام دهند، به آن سیره عقلا گویند و اگر متشرعه از این نظر که متشرعه هستند، انجام دهند، به آن سیره متشرعه گویند (بروجردی نجفی، 1417، ج 3، ص 137).

7-1-1. حجیت سیره عقلا

در بحث حجیت سیره عقلا باید گفت که یا نظر بر این است که مسلک شارع با مسلک عقلا یکی است چرا که محظوری در این امر وجود ندارد و یا نظر به این نیست، چرا که برای هماهنگی مسلک شارع با عقلا، مانعی وجود دارد، اگر صورت اول باشد، در صورتی که از ناحیه شارع منعی در عمل به سیره برسد، قطعاً حجیتی در سیره وجود نخواهد داشت. و اگر منعی از شارع نرسید، پس معلوم می شود که شارع با عقلا هم مسلک است زیرا شارع خود یکی از عقلا، بلکه رئیس آنان است. لذا اگر راضی به مسلک عقلا نبود و شیوه آنان را برای خود نمی پسندید، حتماً این مخالفت را آشکار می کرد و عقلا را از روشی که دارند منع می کرد و مسلک خودش را بجای مسلک آنان مطرح می کرد؛ بخصوص در اماراتی که در نزد عقلا به آنها عمل می شود مثل خبر واحد ثقه و ظواهر. و اگر صورت دوم باشد: یا جریان سیره عقلا در عمل به این سیره در امور شرعیه معلوم است مثل استصحاب و یا این امر معلوم نیست مثل رجوع به اهل خبره در اثبات لغات. در فرض اول صرف عدم ثبوت ردع (منع) برای استکشاف موافقت شارع با عقلا، کافی است. چون این امر چیزی است که شارع به آن عنایت دارد و اهمیت می دهد. لذا اگر راضی به آن نبود- درحالی که این امر در حضور شارع است و آن را می شنود- حتماً باید عقلا را منع می کرد و نهی خودش را به هر طریق به آنان می رسانید. اگر فرض (دوم) باشد- یعنی ثبوت سیره در امور شرعیه معلوم نباشد- در این صورت برای کشف موافقت شارع، صرف عدم ثبوت ردع شارع، کافی نیست. زیرا چه بسا او عقلا را از اجراء سیره در امور شرعیه منع کرده است ولی آنان توجه نکرده اند و یا شاید خود عقلا آن سیره را در امور شرعیه اجرا نکرده اند که در این صورت وظیفه شارع نیست که- اگر سیره را در شرعیات نمی پسندد- از اجراء آن در غیر امور شرعیه نیز منع کند. پس برای کشف رضایت شارع و موافقتش بر اجراء سیره در شرعیات، حتماً باید دلیل خاص قطعی بر این مطلب اقامه شود (مظفر، 1430، ج 3، صص 177، 178).

بنابراین به طور خلاصه می توان گفت که حجیت بناء عقلا به طور مطلق حجت نیست بلکه وابسته به شرایطی است که در بین علما مورد اجماع نیست^(۲۱) ولی به طور کلی بناء عقلا نمی تواند دلیل باشد مگر آنجا که یقیناً کاشف از موافقت شارع و امضای او نسبت به طریقه عقلا باشد (مظفر، 1430، ج 3، ص 177؛ محقق داماد، 1362، ج 2، ص 149)، چون حجیت هر حجّتی باید به یقین منتهی شود.

7-1-2. حجیت سیره متشرعه

در بحث حجیت سیره متشرعه اگر سیره، در عصر معصومین: نیز جاری بوده است به گونه ای که معصوم ۷ نیز یکی از عاملین به این سیره یا تقریر کننده آن است، شکی نیست که حجت قطعی بر موافقت شارع است و لذا خودش دلیل بر حکم محسوب می گردد ولی در صورت شک یا علم بر خلاف آن، دیگر جایی برای اعتماد بر آن در استکشاف موافقت

معصوم به نحو قطعی و یقینی وجود ندارد. (مظفر، 1430، ج 3، ص 179؛ عبدالساتر، 1417، ج 4، ص 237؛ کاظمی خراسانی، 1376، ج 3، ص 192)

لازم به ذکر است که سیره اعم از عقلایی یا متشرعه، در صورتی که حجت باشد، نهایت آنچه اقتضا دارد این است که بر مشروعیت فعل و عدم حرمت آن- در صورتی که سیره بر فعل باشد- دلالت کند. و یا بر مشروعیت ترک و عدم وجوب فعل- در صورتی که سیره بر ترک باشد- دلالت نماید و اما استفاده حکم وجوب از سیره بر فعل، و یا حکم حرمت از سیره بر ترک، چیزی است که خود سیره ذاتاً آن را اقتضا نمی‌کند، بلکه استحباب و کراهت نیز از آن استفاده نمی‌شود زیرا عمل فی حد ذاته مجمل است و دلالتی بر بیشتر از مشروعیت فعل یا ترک ندارد (محمدی، 1387، ج 3، صص 281-282؛ محقق داماد، 1362، ج 2، ص 152).

۷-۲. حجیت ارتکاز متشرعه

لازم است گفته شود که اصطلاحی توسط برخی از اساتید اصول فقه در عصر حاضر رایج شده است، به نام «ارتکاز متشرعه»، و ظاهراً مراد ایشان این است که علاوه بر وجود سیره بر فعل یا ترک چیزی، احساس عمیقی نسبت به نوع حکم وجود داشته باشد؛ گرچه مصدر و منشأ آن ناشناخته باقی بماند (حکیم، 1418، ص 194).
در مورد حجیت ارتکاز متشرعه باید گفت که چنین ارتکازی وقتی حجت است که صدور آن در زمان معصومین: ثابت و اقرار اصحاب ایشان پشتوانه آن باشد (همان). ارتکاز متشرعه در صورتی که معتبر باشد، نوع حکم را از جهت وجوب و حرمت و استحباب و... مشخص می‌کند (همان).

۷-۳. حجیت عرف

یکی از مباحثی که مناسبت دارد در اینجا به آن پرداخته شود، مبحث «عرف» است. عرف در اصول فقه با تعاریف متعددی آمده است^(۲۲) ولی بهترین تعریف از استاد خلف نقل شده است که عبارت است از هر گفتار، یا رفتار، یا ترک گفتار و رفتاری که مردم آن را بشناسند و بر اساس آن عمل کنند (همان، ص 405). با توجه به اقسام عرف که عبارتند از عرف عام، عرف خاص، عرف صحیح، عرف فاسد، عرف قولی، عرف عملی، عرف متشرعه (ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 386؛ زحیلی، 1406، ج 2، ص 830) به نظر می‌رسد که عرف اعم و کلی‌تر از سیره است، یعنی سیره عقلایی و سیره متشرعه جزئی از عرف می‌باشند.

در خصوص حجیت عرف نیز باید اشاره کرد که عرف، نزد اهل سنت، اماره شرعی به حساب می‌آید و برخی از اهل تسنن مانند حنفیه و مالکیه، آن را مبنای بسیاری از احکام فقهی خود قرار داده‌اند (ملکی اصفهانی، 1379، ج 2، ص 390) و در غیر موضع نص، آن را حجت دانسته، چنانکه برخی از آنها گفته‌اند که آنچه با عرف ثابت می‌شود مانند چیزی است که با نص ثابت می‌شود (ابوزهره، 1377، ص 273). ولی نزد شیعه حجیت و اعتبار آن به موارد خاصی محدود است. عرف، نزد شیعه سه کاربرد کلی دارد که در برخی حجیت استقلالی دارد و در برخی تحت عنوان سنت

قرار می‌گیرد، زیرا حجیت آن به امضای شارع و یا عدم ردع وی بستگی دارد. توضیح آن‌که عرف دارای سه نقش کلی است:

1- گاهی عرف نقش کاشف حکم شرعی را دارد. یعنی حکم شرعی از عرف استفاده می‌شود. یعنی سبب استنباط حکم شرعی می‌گردد و این در مواردی است که در مسئله نصی وجود نداشته باشد.

2- گاهی احکام شرعی روی مفاهیم و موضوعاتی رفته که شارع تعریف و تحدید آن مفاهیم و موضوعات را به عرف واگذار کرده است. یعنی، موضوع حکم شرعی را تبیین می‌نماید، مثل: تبیین معنای لفظ «صعید» در آیه «فَتَمِّمُوا صَعِيداً طَيِّباً». (نساء، 43) در این مورد، احکام تابع موضوعات هستند و با اختلاف عرف، حکم نیز مختلف می‌شود.

3- گاهی نیز عرف و فهم عرفی، ملاک و معیار کشف مقصود متکلم قرار می‌گیرد. یعنی برای تنقیح و روشن ساختن ظهور الفاظ به کار می‌رود، مانند: کشف مراد متکلم اعم از شارع و غیر شارع. این مطلب در مباحث الفاظ کاملاً مشهود است. در مباحث الفاظ، برای فهم معانی الفاظ مطلق که متکلم بیان کرده، ظهور عرفی مبنای استدلال قرار می‌گیرد؛ فرقی هم نمی‌کند که متکلم شارع باشد یا غیر شارع. مثلاً علما در بحث امر و نهی، مشتق، عام و خاص، خبر واحد و... به ظهور عرفی استناد می‌کنند. (حکیم، 1418، صص 408-409؛ ملکی اصفهانی، 1379، ج 2، صص 388-389)

حجیت در دو مورد اخیر به استمرار عرف تا زمان معصوم؛ بستگی دارد، اما مورد آخر علاوه بر آن، به امضا و یا عدم ردع وی نیز نیاز دارد و در حقیقت، تحت عنوان حجیت سنت قرار می‌گیرد. (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، 1389، ص 570)

در واقع، علمای شیعه معتقدند که اگر مقصود، حجیت عرف به صورت کلی و موجبه کلی باشد، و عرف به عنوان یک اصل مستقل در ردیف سایر ادله استنباط حکم شرعی قرار داده شود، مورد قبول نخواهد بود و با این توسعه حجیت نیست، و اصولاً عرف به عنوان یک اصل مستقل حجیت نیست و شارع نیز عرف را به عنوان یک اصل، امضا و تأیید نکرده است؛ بلکه شارع برخی از احکام عرفی را مورد تأیید قرار داده است و چه بسا احکام عرفی که از طرف شارع مردود اعلام شده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که عرف، یا به عنوان سیره حجیت است مانند مورد اول و یا عرف تنها برای تشخیص حکم یا موضوع صغرای سنت حجیت است، مانند مورد دوم و سوم. در هر صورت، عرف، اصل مستقل معتبری در مقابل سایر اصول نیست. اگر عرف از مواردی باشد که دلیلی بر نفی و اثبات آن از سوی شارع وارد نشده باشد، محکوم به اباحه ظاهری است. به هر حال، هر چند در بسیاری از مباحث فقهی بخصوص در بحث معاملات فقه، عرف جایگاه ویژه‌ای دارد ولی این به معنای حجیت عرف به صورت مطلق و به عنوان یک اصل مستقل نیست (ملکی اصفهانی، 1379، ج 2، ص 155).

4-7. کاربرد حجیت سیره در تفسیر

مبحث سیره به طور مستقیم در اصول فقه بحث شده است اما در تفسیر چنین توجهی صورت نگرفته، حال آن‌که به نحو غیر مستقیم از آن بهره برداری شده و در موارد مختلفی که در ذیل می‌آید در تفسیر مؤثر است:

سیره، مانند سنت فعلی و تقریری در کشف مراد خداوند مؤثر است و حتی بخشی از آن مانند ارتکاز متشرعه، اطلاعاتی بیش از سنت فعلی و تقریری در اختیار مفسر می‌تواند قرار دهد. استفاده از سیره، قطعاً، در تفسیر آیات الاحکام کاربرد دارد.

سیره علاوه بر ایفای نقش منبعی و تولید یا تأیید اطلاعات، در حجیت بخشی دیگر منابع هم دارای فایده است به طوری حجیت ظواهر و خبر واحد و... به وسیله بنای عقلاء قابل اثبات است. در نتیجه از این طریق دارای نقشی مبنایی و غیر مستقیم در تفسیر می‌باشد.

در پایان باید گفت که نقش عرف در تعیین مراد استعمالی و مراد جدی کلمات و ترکیبات بسیار حائز اهمیت است، زیرا زبان قرآن، زبان عرف خاص است که ترکیبی از زبان‌های عرفی، ادبی، علمی، چند ساحتی، چند لایه (بطون)، گاهی رمزی، کنایی، مجازی، اخباری و انشایی و تمثیلی است (رضایی اصفهانی، 1387، ج 1، ص 166)؛ پس در تشخیص معانی برخی کلمات یا ترکیبات باید به عرف زمان نزول توجه کرد. برای مثال: در آیه ﴿وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَا أُمَّةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا تُعْجَبْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا...﴾ (بقره، ۱۱) بایستی گفت که در عرف زمان نزول واژه «مشرکین» مقابل «اهل کتاب» بود و شامل مشرکین فقهی یعنی «اهل کتاب» نمی‌شد (طالقانی، 1362، ج 2، ص 129) و این خود قرینه‌ای است برای این که در اینجا منظور از مشرک، اهل کتاب نیستند و به عبارتی همان معنای لغوی مشرک مورد نظر است. یا در آیه ﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ...﴾ (آل عمران، ۹۳) برخی از مفسرین در این آیه واژه «اسرائیل» را به «بنی اسرائیل» تفسیر کرده‌اند، اما از آنجا که در عرف زمان نزول آیه، چنین استعمالی واقع نشده است در نتیجه نمی‌توان تفسیر آن مفسران را پذیرفت (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۳۴۷).

به علاوه، علما در بحث امر و نهی، مشتق، عام و خاص، خبر واحد و... به ظهور عرفی استناد می‌کنند، همچنین کاربرد عرف در تشخیص مصادیق موضوعات (ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 389) مثل تشخیص مصادیق «فی سبیل الله» در آیات قرآن، خود، به توضیح و تبیین آیات قرآن کمک می‌کند، چنانچه بخش زیادی از روایات تفسیری اهل بیت: ناظر به این بخش است و در واقع به تفسیر مصادیق پرداخته‌اند (رک: حویزی، ۱۴۱۵ق؛ بحرانی، 1416ق)، لذا توجه به این مسئله در عصری کردن تفاسیر نقش مهمی دارد.

۸. عقل

علمای اصولی ما از متقدمین، ادله احکام شرعی را منحصر در چهار دلیل معروف می‌دانستند، که چهارمین آنها دلیل عقلی است، (مظفر، 1430، ج 3، ص 128) دلیل عقلی⁽²³⁾ هر قضیه‌ای است که عقل آن را درک می‌کند و می‌توان حکم شرعی را از آن استنباط کرد (صدر، 1405، ج 2، ص 147). به عبارتی آنچه صلاحیت دارد که مراد از دلیل عقلی در برابر کتاب و سنت باشد، عبارت است از هر حکمی برای عقل که موجب قطع به حکم شرعی شود یعنی هر قضیه عقلی که توسط آن به علم قطعی به حکم شرعی برسیم و جماعتی از محققین متأخر بدین معنا تصریح کرده‌اند (مظفر،

1430، ج 3، ص 133). بحث از این گونه قضیه های عقلی یک بار بحث صغروی است و دیگر بار کبروی. بحث صغروی، مربوط به صحت چنین قضیه عقلی [و این که آیا اساساً چنین ادراک عقلی وجود دارد یا نه] و حدّ و نهایت ادراک عقل نسبت به آن [و این که آیا حکم عقل و ادراک عقل، قطعی است یا ظنی] است و بحث کبروی راجع به حجیت چنین ادراک عقلی است. (صدر، 1405، ج 2، ص 147؛ مظفر، 1430، ج 3، ص 128) در ملازمات عقلی از صغریات حجیت عقل بحث شد و در این باب باید در مورد حجیت عقل بحث شود، یعنی در اینجا بحث، کبروی است. در حجیت و عدم حجیت مدرکات عقلی در استنباط احکام شرعی سه نظریه وجود دارد:

1- مدرکات عقل در همه جا معتبر است. این نظریه را گروهی از اهل سنت که طرفدار «رای» هستند؛ اختیار کرده اند. (ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 396؛ محقق داماد، 1362، ج 2، ص 111)

2- مدرکات عقل در هیچ کجا معتبر نیست. اخباریین از شیعه و گروهی از اهل سنت که به «اصحاب حدیث» شهرت دارند، طرفدار این نظریه هستند. (محقق داماد، 1362، ج 2، ص 112؛ مکارم، 1428، ج 3، ص 543)

3- مشهور اصولیون شیعه، قائل به حجیت عقل می باشند، (سبحانی تبریزی، 1387، ص 146؛ مظفر، 1430، ج 3، ص 137؛ صدر، 1405، ج 2، ص 197؛ حکیم، 1418، ص 283) چون دلیل عقلی چیزی است که موجب قطع به حکم شارع شود. و چون چنین است حجتی پس از قطع نیست، چرا که حجیت هر حجتی به آن می رسد، چرا که قطع ذاتاً حجّت است و جدا شدن حجیت از آن نامعقول است (مظفر، 1430، ج 3، ص 137). در حقیقت، ادراکات یقینی و قطعی عقل، در حوزه استنباط احکام شرعی حجت است و ادراکات غیر یقینی عقل در استنباط احکام، قابل اعتماد نیست (صدر، 1405، ج 2، ص 197).

8-1. کاربرد حجیت عقل در تفسیر

اثبات حجیت عقل، زیر بنای کاربردهای عقل در تفسیر است، به عبارتی نقش این بحث حکم کبری برای کاربردهای عقل در تفسیر می باشد. برای نمایان شدن اهمیت این بخش لازم است که به برخی از کاربردهای عقل در تفسیر اشاره شود.

باید گفت که گاهی ادراکات عقلی در تفسیر کاربرد دارد که از جمله کاربردهای ادراکات عقلی در تفسیر می توان به موارد زیر اشاره کرد:

(الف) در جمع بین آیات؛ یعنی در تفسیر قرآن به قرآن؛

(ب) در جمع بین روایات و رفع تعارض آنها در تفسیر روایی؛

(ج) در جمع بندی اقوال مفسران و نتیجه گیری از آنها؛

(د) در جمع بین آیات و روایات مربوط به آیات الاحکام و اجتهاد و استنباط احکام شرعی از آنها، و از این رو است که ما معتقدیم هر مفسر باید در علم فقه، مجتهد باشد تا بتواند در برخورد با آیات الاحکام- که آنها را بیش از پانصد آیه دانسته اند- بتواند نظر تفسیری نهایی خود را بیان کند؛

ه) فهم و تفسیر آیاتی که روایتی ذیل آن حکایت نشده است؛

و) فهم مقاصد آیات قرآن و سوره‌ها؛

ز) فهم درس‌ها و پیام‌های عبرت‌آموز قصه‌های قرآنی و مجرد ساختن آنها از زمان و مکان و تطبیق قواعد و مواضع آن بر زندگی امروز بشر، برای روشن ساختن راه صحیح زندگی. برای مثال وقتی قرآن، داستان زندگی حضرت یوسف؛ را بیان می‌کند، به جوانان پیام می‌دهد که مراقب حیل‌ها باشید که شما را به بهانه بازی نبرند و مواظب باشید که اگر در شرایط سخت جنگ شهوت قرار گرفتید، همچون یوسف، مقاومت کنید تا سعادتمند و پیروز شوید و...؛

ح) فهم ابعاد اعجاز قرآن (اعجاز بلاغی، علمی و...).

علاوه بر آن، زمانی ادله و قضایای عقلی در تفسیر نقش آفرینی می‌کند مانند استفاده از قرائن و برهان‌های عقلی در

تفسیر (رضایی اصفهانی، 1387، ج 2، صص 163 و 164)

نتیجه

1. آگاهی و رعایت مبحث «نسخ»، در درک مراد جدی خداوند مؤثر بوده و یکی از گونه‌های مورد استفاده در تفسیر قرآن به قرآن و قرآن به سنت می‌باشد، زیرا بعضی از آیات قرآن منسوخ شده، اگر مفسر آنها را نشناسد و یا هنگام تفسیر به آنها توجه نکند، تفسیری ناقص و یا اشتباه خواهد نگاشت. همچنین، آگاهی از حکم نسخ با انواع سنت، سبب می‌شود که از سنت به عنوان یک منبع، درست استفاده شود.

2. مبحث «حجیت ظواهر» یکی از زیر ساخت‌های مهم در فهم تفسیر قرآن است و در واقع یکی از مبانی تفسیر به شمار می‌آید. روشن است که پذیرش و عدم پذیرش حجیت ظواهر قرآن، در فهم و تفسیر بخش عظیمی از آیات مؤثر است، به طوری که عدم پذیرش حجیت ظواهر، تفسیر قرآن را به سوی تفسیر روایی محض سوق می‌دهد، و بر اساس این مبنا، بدون احادیث نمی‌توان از مطالب ظاهر قرآن استفاده کرد.

3. کاربردهای مختلفی که برای سنت مطرح است، همراه با خدمات سنت به قرآن که در سه محور تقریر و تأکید آموزه‌های قرآن، تبیین و تفسیر قرآن و نوگستری یعنی ارائه آن دسته از آموزه‌هایی که در قرآن منعکس نشده است، قابل طرح است، منوط به اثبات حجیت آن است. این بحث در روش تفسیر روایی، نقش مبنایی دارد زیرا روش تفسیر روایی متوقف به اثبات حجیت سنت می‌باشد. همچنین این بحث علاوه بر نقش آفرینی در منبع و روش تفسیر، در قواعد تفسیر نیز به نحوی مؤثر است.

4. بحث حجیت قول لغوی علاوه بر کاربرد در مبانی و منابع تفسیر، در قواعد تفسیر هم کاربرد دارد زیرا یکی از امور الزامی در تفسیر آن است که معنای هر واژه، حتی ساده‌ترین آنها با استفاده از منابع معتبر به دست آید و تفسیر براساس آن صورت گیرد.

۵. از آنچه در مبحث اجماع بیان گردید این‌گونه حاصل می‌شود که، اجماع معتبر، در تفسیر آیات الاحکام به عنوان یک منبع غیر مستقل و یک قرینه غیر پیوسته به حساب می‌آید و به تبع آن، در گرایش فقهی دارای کاربرد است. البته کاربرد اجماع نزد اهل سنت و شیعه به نحوی که بیان گردید مختلف است.
۶. سیره علاوه بر ایفای نقش منبعی و تولید یا تأیید اطلاعات، در حجیت بخشی دیگر منابع هم دارای فایده است به طوری که حجیت ظواهر و خبر واحد و... به وسیله بنای عقلاء قابل اثبات است. در نتیجه از این طریق دارای نقشی مبنایی و غیر مستقیم در تفسیر می‌باشد.
۷. اثبات حجیت عقل، زیر بنای کاربردهای عقل در تفسیر است، به عبارتی نقش این بحث حکم کبری برای کاربردهای عقل در تفسیر می‌باشد. برای نمایان شدن اهمیت این بخش، لازم است که به برخی از کاربردهای عقل در تفسیر اشاره شود.

یادداشت‌ها

1. شهید ثانی در معالم الدین و ملاذ المجتهدین صفحه 88 می‌گوید که قومی آن را مفید علم نمی‌دانند.
2. فاضل تونی معتقد است که ظاهر کلمات ابن بابویه، محقق، شیخ طوسی نیز عدم حجیت خبر واحد است و قائل است اکثر علمای شیعه معتقد به عدم حجیت هستند ولی از نظر ایشان حق با متأخرین است که قائل به حجیت آن می‌باشند.
3. ایشان معتقد است که بعد از ابن ادریس تا امروز این نظریه طرفداری نداشته و به اصطلاح فقها منقطع الآخر است. (مظفر، 1430، ج 3، ص 74)
4. ایشان معتقد است که اکثر متأخرین آن را حجت می‌دانند.
5. امام خمینی معتقد است که دلیل عمده بلکه تنها دلیل بر حجیت خبر واحد، سیره عقلا است. (التهدیب، ص 472)
6. ایشان عمل اصحاب هم‌عصر معصومین را مبنی بر اخذ روایات آحاد و تفحص در رد و قبول آنها، بحث در ضعف، ثقه و مشهور بودن آنها را نیز از ادله حجیت خبر واحد می‌دانند. (شهید ثانی، ص 191).
7. برخی از منابعی که مراجعه شد و مطلبی در این باب یافت نشد: علم الهدی، الذریعه الی الاصول الشریعه، مظفر، اصول الفقه، بروجردی، نهاییه الاصول، ابن شهید ثانی، معالم الاصول.
8. البته مطابق قول مشهور اقوال صحابه جزء سنت نیست ولی از آنجا که بسیار در تفاسیر استفاده شده است، لازم دیدیم که به بررسی اعتبار آن بپردازیم.
9. در تعریف «صحابه» اختلافاتی وجود دارد (ر.ک: مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، پیشین، ص 53؛ حسن بن یوسف حلّی، نهاییه الوصول الی علم الاصول، پیشین، ج 3، ص 475) ولی مشهور اصولیون معتقداند که صحابه به کسانی می‌گویند که در حال ایمان رسول خدا را ملاقات کند و مدت زمان طولانی ملازم ایشان باشد و در اصطلاح مشهور اهل حدیث کسانی را «صحابه» گویند که که پیامبر را در حالی که مسلمان است ملاقات کند و در حالی که مسلمان است از دنیا برود و فرقی نمی‌کند که چه مدت طولانی یا کوتاه- همنشین پیامبر باشد (ر.ک: وهبه زحیلی، پیشین، ج 1، ص 850)
10. تابعان، به کسانی گفته می‌شود که رسول خدا را ندیده باشند ولی در حال ایمان به آن حضرت با صحابی آن حضرت مصاحبت داشته باشند و در حال ایمان از دنیا رفته باشند (بابایی، 1387، ج 1، ص 189)، البته در تعریف تابعان نیز اختلافاتی وجود دارد (ر.ک: همان)
11. باید گفت که بین اهل سنت اتفاق وجود دارد که فتوای صحابی برای آن صحابه‌ای که مجتهد هستند، حجت نیست و اختلاف در حجت بودن آن برای تابعان و مجتهدین بعد از آنها می‌باشند، البته علمای شیعه معتقدند که از میان صحابه، اقوال اهل بیت عصمت برای سایر صحابه حجت است (ر.ک: حلّی، حسن بن یوسف، 1425، ج 4، ص 421).
12. مانند اشاعره، معتزله، شافعی در قول جدیدش — قول راجح او — احمد بن حنبل در یکی از اقوالش، زحیلی (ر.ک: حلّی، حسن بن یوسف، 1425، ج 4، ص 422؛ زحیلی، 1406، صص 851، 857)، فخر رازی (فخر رازی، بی‌تا، ج 6، ص 129)
13. مانند برخی حنفی‌ها، مالک بن انس، شافعی در قول قدیمش و احمد بن حنبل در یکی از اقوالش — قول راجح — ابوزهره (ر.ک: حلّی، حسن بن یوسف، 1425، ج 4، ص 422؛ زحیلی، 1406، ص 851؛ ابوزهره، 1377، ص 212)، همچنین، برخی مانند ابوزهره معتقداند که این قول جمهور فقها است (ابوزهره، همان) لیکن باید گفت از آنجا که به جز ظاهریه که منابع اجتهاد را منحصر در کتاب، سنت و اجماع می‌دانند و حنفی‌ها که اقوال صحابه را به طور مطلق از منابع اجتهاد می‌دانند، بقیه فقهای اهل سنت با شرایطی و نه به طور مطلق اقوال صحابه را به عنوان یکی از منابع اجتهاد به رسمیت می‌شناسند (ر.ک: ولایی، 1387، ص 265)، لذا به نظر می‌رسد، دیدگاه ابوزهره اشتباه باشد.
14. مانند ابن صلاح، نووی، حاکم نیشابوری، و برخی از حنابله مانند ابو خطاب (ر.ک: ذهبی، بی‌تا، ج 1، صص 94-95؛ سیوطی، 1421، ج 2، ص 444)

15. تفاوت این تفصیل با تفصیل اهل سنت این است که عبارت «هر چیزی که مجال رأی در آن نباشد» شامل مطالبی مانند تفصیلات قیامت که راهی برای رأی و اجتهاد در آن نیست نیز می‌شود، در حالی که نمی‌توان تا زمانی که تصریح در استناد این مطالب به پیامبر نشده باشد نمی‌توان آنها را معتبر دانست. به تعبیر شهید ثانی اصل این است که وقتی صحابی تفسیر را بیان می‌کند و به رسول خدا⁹ نسبت نمی‌دهد از خود او باشد (ر.ک: بابایی، 1387، ج 1، 183).

16. البته برخی از اهل سنت ادعا کرده‌اند که اکثر مفسرین قائل به حجیت اقوال تابعین در تفسیر هستند (ر.ک: ذهبی، بی تا، ج 1، ص 128)، به هر حال آنچه مشخص است این است که بسیاری از مفسرین اقوال آنها را در کتاب‌های خود حکایت کرده‌اند (ر.ک: زرکشی، 1410، ج 2، ص 158). و شاید همین سیره عملی مفسرین سبب شده که برخی ادعا کنند که اکثر مفسرین اقوال آنها را حجت می‌دانند.

17. برخی دلایل دیگری ذکر کرده‌اند که عبارت است از: اعتماد به قول لغوی از باب خبر ثقه (مصادقی از خبر واحد) بنا بر سیره عقلا (مکارم شیرازی، 1428، ج 2، ص 353)، همان دلایلی که برای حجیت خبر واحد اقامه شد (بروجردی نجفی، 1417، ج 3، ص 94) و حکم عقل مبنی بر رجوع جاهل به عالم (مظفر، 1430، ج 3، ص 150).

18. در کتاب‌های اصولی وقتی از مطلق اجماع بحث می‌شود منظور همین اجماع محصل است، همان‌طور که مرحوم مظفر هم اشاره کرده‌اند (مظفر، 1430، ج 3، ص 120).

19. به نظر می‌رسد که در کتب اصولی هرگاه سیره به طور مطلق می‌آید منظور سیره متشرعه است (ر.ک: بروجردی نجفی، 1417، ج 3، ص 137، کاظمی خراسانی، 1376، ج 3، ص 192).

20. برخی سیره عقلایی را فراگیرتر از سلوک و رفتار خارجی دانسته و آن را شامل مرتکبات عقلایی نیز می‌دانند، هرچند برطبق آن مرتکبات، در خارج هیچ‌گونه عملی صورت نگیرد (صدر، 1417، ج 4، ص 234).

21. برای مثال برخی مرحوم نایینی با توجه به اینکه قائل به خاستگاه خاصی برای بنای عقلا هستند، معتقدند که حجیت سیره عقلا جز در معاملات نیاز به امضای شارع ندارد بلکه عدم ردع شارع برای احراز موافقت شارع کافی است (کاظمی خراسانی، 1376، ج 3، ص 193). برخی دیگر مانند مرحوم صدر سیره عقلایی را به سه‌گونه تقسیم کردند:

1- سیره‌ای که موضوع حکم شرعی را منقح می‌کند؛ این نوع از سیره عقلا به‌طور مستقل حجت است؛

2- سیره‌ای که ظهور دلیل را منقح می‌سازد؛ شرط حجیت این قسم از سیره، معاصر بودن آن با زمان معصوم⁷ است؛

3- سیره‌ای که از آن حکم شرعی فهمیده می‌شود، که حجیت آن به دو چیز بستگی دارد:

أ) اثبات معاصر بودن سیره با زمان معصوم⁷؛

ب) سکوت معصوم⁷، به‌گونه‌ای که دلالت بر امضای آن سیره داشته باشد (صدر، 1417، ج 4، صص 234-238)

22. نسفی می‌گوید: آنچه را که از ناحیه عقل در نفوس استقرار یافته، یا طبع سلیم آن را قبول کرده عرف گویند. استاد علی حیدر می‌گوید: عادت چیزی است که به واسطه تکرار در نفوس استقرار یافته و طبع سلیم آن را قبول می‌کند. وی سپس می‌گوید: عرف به معنای عادت است. کنز اللغات نیز عرف را همان عادت می‌داند. همچنین زحیلی هم عرف را عادت جماعت می‌داند ولی برخی، عادت را اعم از عرف می‌دانند و معتقدند که بسیاری از عادت‌ها عرف نیستند. بر این دو تعریف دو اشکال عمده وارد شده: 1- در این دو تعریف، شهادت عقل و قبول طبع سلیم در مفهوم لحاظ شده، در حالی که عرف در زمانها و مکانهای مختلف تغییر می‌کند و چه بسا عرف در زمان و مکانی چیزی را بپسندد و بر اساس آن عمل کند، و در زمان یا مکان دیگری آن را نپسندد. اگر شهادت عقل و قبول طبع سلیم در تعریف عرف اخذ شود، پس باید با تغییر عرف، عقل و طبع سلیم نیز عوض شود. 2- همه قبول دارند که عرف به دو قسمت صحیح و فاسد تقسیم می‌شود. آیا قسم فاسد از عرف نیز مورد قبول عقل و طبع سلیم است؟ مسلماً عقل و طبع سلیم عرف فاسد را نمی‌پذیرد. (حکیم، 1418، ص 405؛ ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 385؛ زحیلی، 1406، ج 2، ص 828؛ محقق داماد، 1362، ج 2، ص 155)

23. دلیل عقل به صورت روشن و منقح در هیچ‌کدام از منابع ذکر نشده است، به‌گونه‌ای که برخی علما دایره‌ی دلیل عقلی را به ظواهر لفظی و مفهوم ... نیز توسعه داده‌اند و حال آنکه این موارد مربوط به بحث حجیت ظهور است و ارتباطی به دلیل عقلی به عنوان دلیل مستقل،

مقابل کتاب و سنت ندارد. (ملکی اصفهانی، 1379، ج 1، ص 395) اما مرحوم مظفر در این باره بطور مبسوط بحث نموده است. برای آگاهی از این مبحث به آنجا مراجعه شود. (مظفر، 1430، ج 3، ص 129).

منابع

«قرآن کریم»

1. ابن منظور، محمد بن مکرم (1414ق)، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر.
2. ابوزهره، محمد (1377ق)، *اصول الفقه*، بیروت: دار الفكر العربی.
3. اسلامی، رضا (1387)، *قواعد کلی استنباط* (ترجمه و شرح دروس فی علم الأصول)، قم: بوستان کتاب، چ پنجم.
4. انصاری، مرتضی بن محمد امین (1428ق)، *فرائد الأصول*، قم، چ نهم.
5. بابایی، علی اکبر و غلامعلی عزیزی کیا و مجتبی روحانی راد، زیر نظر محمود رجبی (1387)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه تهران، سازمان سمت.
6. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان (۱۳۷۴)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، به کوشش: قسّم الدراسات الإسلامية مؤسسه البعثة. قم: مؤسسه البعثة .
7. بدری، تحسین (۱۴۲۸ق)، *معجم مفردات اصول الفقه المقارن*، تهران: المشرق للثقافة و النشر: چ اول.
8. بروجردی نجفی، محمد تقی (1417ق) *نهایه الافکار*، (تقریرات ضیاء الدین عراقی)، ج 4 قسم 1. قم: دفتر انتشارات اسلامی: چ سوم.
9. تونی، عبدالله بن محمد (1415)، *الواقیة فی أصول الفقه*. قم: مجمع الفكر الاسلامی: چ دوم.
10. جوادی آملی، عبد الله (1378)، *تسنیم تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
11. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، *الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة*. قم: دار الاحیاء العلوم الاسلامیة: اول: 1404ق.
12. حر عاملی، محمد بن حسن، و *وسائل الشیعه*، به کوشش: مؤسسه آل البيت، قم: مؤسسه آل البيت: اول: 1409ق
13. حکیم، محمد تقی بن محمد سعید (1418 ق)، *اصول العامه فی الفقه المقارن*، قم: مجمع جهانی اهل بیت: دوم.
14. حلّی، جعفر بن حسن (1423ق)، *معارج الأصول*، لندن: مؤسسه الامام علی 7: اول.
15. حلّی، حسن بن یوسف (1404ق)، *مبادئ الوصول إلى علم الأصول*، قم: المطبعة العلمیة: اول.
16. _____ (1425ق)، *نهایة الوصول إلى علم الأصول*. قم، چاپ: اول.
17. حویزی، عبدعلی بن جمعه (1415ق)، *نور الثقلین* به کوشش: هاشم رسولی محلاتی، قم: اسماعیلیان: چهارم.
18. حیدری، علی تقی (1412ق)، *اصول الاستنباط*. قم: لجنة اداره الحوزة العلمیة: اول.
19. خراسانی، محمد کاظم بن حسین (1409ق) *کفایة الأصول*، قم: مؤسسه آل البيت: اول.
20. خمینی، روح الله (1415ق)، *مناهج الوصول إلى علم الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره): اول.
21. خویی، ابو القاسم (بی تا)، *البیان فی تفسیر القرآن*. مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی: قم.
22. خویی، ابو القاسم (1352)، *أجود التقریرات*، (تقریرات محمد حسین نائینی)، قم: مطبعة العرفان: اول:.
23. خوئی، سید ابوالقاسم، هاشم زاده هریسی، هاشم نجمی، محمد صادق، *بیان در علوم و مسائل کلی قرآن*، وزارت ارشاد، تهران، 1382.
24. ذهبی، محمد حسین (بی تا)، *التفسیر و المفسرون*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
25. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (1410ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، داوودی، صفوان عدنان، بیروت، دار القلم - الدار الشامیة.
26. رجبی، محمود (1383)، *روش تفسیر قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
27. رضایی اصفهانی، محمد علی (1387)، *منطق تفسیر قرآن*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

28. زحیلی، وهبه (1406ق)، *اصول الفقه الاسلامی*، دمشق: دارالفکر.
29. سبحانی تبریزی، جعفر، (تقریرات روح الله خمینی)، *تهذیب الأصول*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره): اول، 1423ق.
30. _____ (1414 ق)، *الرسائل الأربع (قواعد اصولیه و فقهیه)*. قم: اول
31. _____ (1387)، *الموجز فی أصول الفقه*. قم: موسسه الامام الصادق 7: چهاردهم.
32. سعیدی روشن، محمد باقر (1383)، *تحلیل زبان قرآن و روش شنا سی فهم آن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه
33. سیوطی، جلال الدین عبد الرحمن بن ابوبکر (1404ق)، *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
34. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن بن ابی بکر (1421ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، موسسه الرساله و ناشرمن.
35. شاکر، محمد کاظم (1382)، *مبانی و روش های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
36. شهابی، محمود، *تقریرات اصول*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات: هفتم، 1321.
37. شهید ثانی، زین الدین بن علی (1416ق)، *تمهید القواعد*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول.
38. _____ (بی تا)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ نهم.
39. صادقی، حسن (۱۳۹۱)، *درآمدی بر نقش دانش اصول فقه در قرآن*. قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
40. صدر، محمد باقر، (1405ق)، *دروس فی علم الأصول*، بیروت: دارالمنتظر: اول.
41. طالقانی، سید محمود (1362)، *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار: چهارم.
42. طاهری، حبیب الله، (1377) *درس های از علوم قرآنی*. قم: اسوه.
43. طباطبایی المجاهد، محمد بن علی (1296ق)، *مفاتیح الأصول*. قم: موسسه آل البيت: اول.
44. طباطبایی حکیم، محمدسعید (1414ق)، *المحکم فی أصول الفقه*، قم: موسسه المنار، اول.
45. طباطبائی، محمد حسین (1417ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
46. طبرسی، فضل بن حسن (1372)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: ناصرخسرو، سوم.
47. طریحی، فخرالدین (1375)، *مجمع البحرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
48. طوسی، محمد بن حسن (1417ق)، *العدة فی أصول الفقه*. قم: محمد تقی علاقبندیان: اول.
49. _____ (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار الحیاء التراث العربی.
50. عبد الساتر، حسن (1417ق)، (تقریرات محمد باقر صدر)، *بحوث فی علم الأصول*. بیروت: الدار الاسلامیه: اول.
51. علم الهدی، علی بن حسین (1376ش)، *الذریعة إلی أصول الشریعة*. تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ: اول.
52. عمید زنجانی، عباسعلی (1373)، *مبانی و روش های تفسیر قرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
53. غزالی طوسی، محمد بن محمد (1417ق)، *المستصفی من علم الاصول*، بیروت: مؤسسه الرساله.
54. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (بی تا)، *المحصول فی علم اصول الفقه*، به کوشش: طه جابر فیاض العلوانی، بی جا: موسسه الرساله.
55. فراهیدی، خلیل بن احمد (1409ق)، *کتاب العین*، قم: نشر هجرت، چ دوم.
56. قلی زاده، احمد (۱۳۷۹ش)، *واژه شناسی اصطلاحات اصول فقه*، تهران: بنیاد پژوهش های علمی فرهنگی نور الاصفیاء: اول.

57. قمی، ابوالقاسم، (بی تا)، *قوانین الاصول*، بی جا، بی نا
58. کاظمی خراسانی، محمد علی (1376)، *فوائد الأصول*. (تقریرات محمد حسین نایینی)، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، اول.
59. کلینی، محمد بن یعقوب (1407ق)، *الکافی* (ط-الإسلامیة)، به کوشش: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: چهارم، .
60. محقق داماد، مصطفی (1383)، *قواعد فقه*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی: دوازدهم.
61. محقق داماد، مصطفی (1362)، *مباحثی از اصول فقه*، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی: اول.
62. محمدی، علی (1387ش)، *شرح رسائل*، قم: دارالفکر، هفتم.
63. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی (1389)، *فرهنگ نامه اصول فقه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ اول.
64. مشکینی اردبیلی، علی (1396ق)، *تحریر المعالم فی أصول الفقه*، قم: مهر، اول.
65. مصباح یزدی، محمد تقی (1389)، «حجیت خبر واحد در تفسیر قرآن»، معرفت، 152، 5-14.
66. _____ (1380)، *قرآن شناسی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم: دوم.
67. مصطفوی، حسن (1368)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران: اول.
68. مظفر، محمد رضا (1430ق)، *أصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم، پنجم.
69. معرفت، محمد هادی (1415ق)، *التمهید فی علوم القرآن*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، دوم.
70. معرفت، محمد هادی (1418ق)، *التفسیر و المفسرون*، الجامعة الرضویه للعلوم الاسلامیه، مشهد: اول.
71. مغنیه، محمد جواد (1975م)، *علم أصول الفقه فی ثوبه الجدید*، بیروت: دار العلم للملایین، اول.
72. مکارم شیرازی، ناصر (1428)، *تفسیر نمونه*، قم: دارالکتب الإسلامیه، اول.
73. ملکی اصفهانی، مجتبی (1379)، *فرهنگ اصطلاحات اصول*، قم: عالمه، اول.
74. موسوی بجنوردی، محمد (1379)، *علم اصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، اول.
75. ناصح، علی احمد (1393)، «بررسی و نقد دیدگاه‌های قرآنی و حدیثی قرآنیون اهل سنت»، پژوهشنامه معارف قرآنی.
76. نصیری، علی (1386)، *رابطه متقابل کتاب و سنت*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی: اول.
77. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر، *تجرید الأصول*، قم: سید مرتضی، اول، 1384ش.
78. واعظ حسینی به سودی، محمد سرور (1417ق)، *مصباح الاصول*، تقریرات درس سید ابوالقاسم موسوی خوئی، قم، مکتبۃ الداوری.
79. ولایی، عیسی (1387)، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول*، تهران: نشر نی، ششم.