

The Implications of Scientific Authority of the Qur'an on Sciences

Ali Bakhtiari¹

Abstract

The proposal of the scientific authority of the Holy Qur'an on sciences, with every expression and reading, must necessarily be evaluated in the context of interpretation and understanding of the text. Accordingly, the present research examines the "implications" of text interpretation in the realization of scientific authority on sciences (problem). The discovery of these implications will be carried out through examining and inferring the sapiential (*hikami*)-theological principles and whatever that is included in the interpretation (hypothesis). The examination of this hypothesis will be carried out through the analytical-descriptive method and the examination of the principles used in the field of the verbal denotation in *fiqh* and *uṣūl*, and the sapiential approaches (method and approach), so as to clarify the fundamentals of proposing the idea of the scientific authority of the Holy Qur'an on the sciences; because by proposing the idea of the scientific authority of the Holy Qur'an, we are bound to expand the scope of interpretation to find the way to the topics and predicates of science, so that finding the denotation of the Qur'an and its impact on sciences can be specified. Therefore, the aim of the present research is to explain the implications of the scientific authority of the Holy Qur'an on sciences (purpose). For example, we can refer to the linguistic rules that govern words, and the circle of authenticity of manifestation in the science of the principles of Islamic Jurisprudence (*ʿilm al-uṣūl*), and the analysis of conventional phenomena in wisdom, and any tool of thought that helps the researcher in realizing authority (findings).

Keywords: Qur'an, implications, sciences, scientific authority, sapiential principles, *uṣūlī* principles, *fiqhī* principles.

1. Level Three Hawza & M.A. Graduate of Bagheral Uloom University.



استلزامات مرجعیت علمی قرآن بر علوم*

علی بختیاری^۱

چکیده:

طرح مرجعیت علمی قرآن کریم بر علوم، با هر بیان و خوانش، ضرورتاً باید در ظرف تفسیر و فهم متن مورد ارزیابی قرار بگیرد. بر این اساس پژوهش حاضر، به بررسی «استلزامات» تفسیر متن در تحقق مرجعیت علمی بر علوم می‌پردازد (مسأله). کشف این استلزامات، از طریق بررسی و استقراء مبانی حکمی- اصولی و هر آنچه که در تفسیر مدخلیت دارد، انجام خواهد گرفت (فرضیه). بررسی این فرضیه، از طریق روش تحلیلی- توصیفی و بررسی مبانی به کار رفته در حوزه دلالت الفاظ در فقه و اصول، و رویکردهای حکمی انجام خواهد شد (روش و رویکرد)، تا مبانی طرح ایده مرجعیت علمی قرآن کریم بر علوم روشن شود؛ چرا که با طرح ایده مرجعیت علمی قرآن کریم، ناگزیر از توسعه دامنه تفسیر برای راهیابی موضوعات و محمولات علوم هستیم، تا دلالت‌یابی قرآن و تأثیرگذاری آن بر علوم مشخص شود. از این‌رو هدف از پژوهش حاضر، تبیین استلزامات مرجعیت علمی قرآن کریم بر علوم است (هدف). برای نمونه می‌توان به قواعد زبانی حاکم بر الفاظ، و دایره حجیت ظهور در علم اصول، و تحلیل پدیده‌های اعتباری در حکمت، و هر ابزار اندیشه‌ای که محقق را در تحقق مرجعیت یاری می‌کند، اشاره کرد (یافته‌ها).

کلیدواژه‌ها:

قرآن، استلزامات، علوم، مرجعیت علمی، مبانی حکمی، مبانی اصولی، مبانی فقهی.



* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۷، تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2024.69889.4090

lasarat.ali@gmail.com

۱- دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه و کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم (ع)

قرآن کریم، یگانه کتاب آسمانی مصون از تحریف، بشر را در حوزه‌های مختلف هدایت نموده است. جامعیت قرآن کریم که در سال‌های اخیر تحت عنوان «اندیشه مرجعیت علمی قرآن کریم» ظهور و بروز یافته است، با وجود اینکه جزو باورها و محکّمات کلامی شیعه است و اندیشمندان مسلمان آن را با دلیل نقلی و عقلی اثبات کرده‌اند، ولی هنوز در حوزه عملی و میدان اندیشه خود را نشان نداده است. از این رو ضرورت دارد برای استخراج داده‌های قرآنی متناسب علوم، به ابزار فهم و قضاوت متن پردازیم. دلالت‌پژوهی قرآن کریم، مستلزم کاربست مبانی حکمی و اصولی-فقهی است. حکمت که در تقسیمی به نظری و عملی تقسیم می‌شود، به‌طور کلی به «هست‌ها» و «بایدها» می‌پردازد که به ترتیب به مدرکات «عقل نظری» و مدرکات «عقل عملی» تعبیر می‌شوند. از آنجاکه بسیاری از موضوعات قرآنی درباره مصادیق این دو عقل هستند، برخی از این نظرات می‌تواند در به ثمر نشستن مرجعیت علمی قرآن کریم بر علوم، راهگشا باشد. از سوی دیگر، برخی از قواعد ادبی و بایسته‌های حاکم بر فضای دلالات، استظهارات و قواعد حاکم بر محاورات در فضای علمی اصول و فقه می‌تواند مسیر فرایند تحقق مرجعیت را هموار کند.

به‌طور کلی مسأله مرجعیت علمی قرآن کریم در سال‌های اخیر بیشتر مورد توجه محققان قرار گرفته است. کتابی تحت عنوان «مرجعیت علمی قرآن کریم» به کوشش حجج اسلام محمدصادق یوسفی مقدم و سیداسدالله موسوی عبادی نگاشته شده که مجموع مصاحبه‌هایی در چهارچوب این موضوع است. در این راستا همچنین می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد:

«مرجعیت علمی قرآن کریم» (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۱۸/۲-۱۴۲)، «مرجعیت علمی قرآن در حوزه علوم انسانی» (عالمی، ۱۳۹۵: ۱۳۵-۱۴۲)، «رابطه مرجعیت علمی قرآن با جهانی، جاودانگی و جامعیت قرآن» (طوسی و عالمی، ۱۳۹۶: ۱۴۲-۱۶۲) و «مرجعیت علمی قرآن کریم در مطالعه نظام سیاسی با الگوی علم دینی آیت‌الله جوادی» (بهریزی لک و قاسمی، ۱۳۹۶: ۱۹۸-۲۲۱). همچنین می‌توان از این مجموعه مقالاتی نیز نام برد: «مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت‌الله آصفی» به قلم محسن قمرزاده، «مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه آیت‌الله سبحانی» به کوشش عیسی عیسی زاده، «مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه رشیدرضا» اثر سیدعلی اکبر حسینی و همچنین «مرجعیت علمی قرآن از دیدگاه سیدقطب» نوشته علی کریمی.



با توجه به نکات پیش گفته، پژوهش حاضر بر آن است که تا استلزامات مرجعیت علمی قرآن کریم و به تعبیری شیوه تحقق مرجعیت را بررسی نماید؛ زیرا مرجعیت، مبتنی بر تفسیر و به نوعی متوقف بر آن است. از این رو هدف این مقاله، کیفیت رسیدن به مرجعیت قرآن کریم است و اینکه با چه ابزار و سازوکاری می‌توان خوانش صحیحی از متن قرآن برای تحقق مرجعیت ارائه دهیم.

۱. ساختار مفهومی

۱-۱. مرجعیت علمی

در بررسی‌های لغوی، «مرجع» به معنای «عاد» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲/۴۹۰) یا «انصرف» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۸/۱۱۴) است و به معنای اسم مکان؛ «محل رجوع و جای «بازگشت» آمده است (معین، ۱۳۷۱: ۳/۳۹۹۶) و مرجعیت مصدر جعلی از ماده «رجع» به معنای بازگشتن است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۱۴۱)

برخی درباره معنای اصطلاحی مرجعیت قرآن معتقدند «مرجعیت به معنای بهره جستن از داده‌ها و اطلاعات قرآنی در راستای تأسیس و تحول علوم انسانی است.» (طوسی و عالمی، ۱۳۹۶: ۱۲۰) در دیدگاهی دیگر، مرجعیت به معنای پردازش یک موضوع مندرج در قرآن است که به صورت تفسیر موضوعی قرآن مرجع پژوهش قرار گیرد؛ بدین معنا که دانش پژوهان از این منبع معرفت بخش در حوزه اهداف، مبانی و غیره علوم مختلف به ویژه علوم انسانی استفاده کنند (رضایی، ۱۳۹۶: ۲: ۱۵) در نظر برخی، مرجعیت به معنای ارزیابی مسائل دانش با قرآن است که یا تمام مسائل علم در قرآن بحث شده است و یا می‌توان از قرآن در اخذ مبانی، روش و محتوا استفاده کرد، به نحوی که مخالف و یا متعارض با آن نباشد. (عظیمی، ۱۳۹۶: ۱۶۴)

برخی نیز مرجعیت را به معنای پذیرش حاکمیت قرآن در زمینه نگرش‌های اعتقادی و کنترل کنش‌های انسانی در زمینه حکمت عملی و قرار دادن تلاش‌های علمی انسان در راستای نیل به سعادت و کمال حقیقی می‌دانند؛ به نحوی که روح توحید در ابعاد و جنبه‌های گوناگون دانش بشری جریان داشته باشد. (طوسی و عالمی، ۱۳۹۶: ۱۴۴)

در پژوهش پیش‌رو، مرجعیت علمی قرآن کریم به معنای اثرگذاری معنادار قرآن بر علوم است که این امر با توسعه فهم متن و استخدام مبانی و نظریاتی به سرانجام می‌رسد تا بدین وسیله مرجعیت تحقق یابد.

۲-۱. علوم

علم در لغت، نقیض جهل دانسته شده است. (فراهِیدی، بی تا: ۱۵۲/۲) «علم» در لغت، معادل معرفت، شناخت، آگاهی، دانستن، فهم، ادراک، شناسایی و مانند آن به کار می رود. برخی نیز تعریف آن را بدیهی دانسته اند. تعریف «شناخت» ممکن نیست و هرچه در تعریف شناخت و علم و معرفت گفته شود، تعریفی حقیقی نیست، بلکه تنها تعریفی لفظی خواهد بود. «معرفت» و «شناسایی» از مفاهیم بدیهی هستند و نمی توان آنها را تعریف کرد. شناخت به این دلیل تعریف کردنی نیست که ما همه چیز را به علم می شناسیم و آن را با علم روشن می کنیم، حال اگر بخواهیم علم را نیز تعریف کنیم، این تعریف در قالب دور خواهد بود. از سوی دیگر اگر بخواهیم علم را به غیر علم تعریف کنیم و بشناسیم، غیر علم چیزی نیست که با آن بتوان علم را شناسایی نمود. (جوادی آملی، ۱۳۷۰: ۱۲۵ و ۱۲۶) در تعریفی دیگر، علم نه به معنای شناخت، بلکه به معنای مجموعه ای از گزاره هاست که حول مسأله ای جمع شده اند و ملاکی، وحدت آنها را تضمین می کند و بر این مجموعه گزاره ها، غرض و فایده ای مترتب است (خمنی، ۱۴۱۵: ۳۵/۱) علم در این تعریف، علوم طبیعی، علوم عقلی، علوم اجتماعی و غیره را در بر می گیرد.

۳-۱. استلزامات

استلزام، از ریشه (لزم) و باب استفعال است، به معنای به چیزی مشروط بودن، چیز دیگری را لازم داشتن و به چیز دیگر وابسته بودن است؛ به نحوی که از آن جدایی نیابد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۴۱/۱۲) استلزامات در این مقاله، به معنای مبانی و بایسته هایی است که برای مطرح کردن مرجعیت و شیوه تحقق آن نسبت به علوم بیان می شود. به تعبیر دیگر، هرچه قرار است مرجعیت علمی قرآن کریم را نسبت به علوم سامان دهد و ظرفیت استفاده از متن قرآن را توسعه دهد، مورد نظر این مقاله است.

۲. یافته های پژوهش

همان طور که پیش تر بیان شد، هدف از نگاشتن این مقاله برشمردن مبانی و نظریاتی است که در تفسیر داده های قرآن به کار می آید و فهم آن را متناسب با نیاز زمان و مکان سامان می دهد. به طور کلی این مبانی می تواند جنبه حکمی - عقلانی و اصولی - فقهی داشته باشد. ممکن است چنین به نظر برسد که مسائل که در علم اصول بیان شده اند، اساساً به عنوان ابزاری برای استنباط از ادله - به ویژه قرآن - صورت بندی شده است و با



در نظر گرفتن این نکته باید همه مسائل آن علم در این مقاله بررسی شود. این در حالی است که هدف از نگاشتن این مقاله، بررسی مبانی و نظریاتی است که بر فهم متن تأثیر مستقیم می‌گذارند، به‌ویژه مبانی که اگر صحیح برشمرده شوند، طیف معانی گسترده‌ای را در اختیار مفسر قرار می‌دهند.

۳. مبانی حکمی

۳-۱. عقل عملی و اعتباریات

رویکرد سامان‌مند و نظام‌واره به فهم آموزه‌های قرآن کریم از سیاست‌های مرجعیت علمی قرآن کریم است. به عقیده نگارنده، این رویکرد می‌تواند از طریق انضباط‌بخشی به «شیوه‌های تحقق مرجعیت» سامان یابد. از جمله مباحثی که می‌تواند به این ضابطه‌بخشی کمک کند، «نظریه اعتباریات» است که به‌عنوان شالوده اساسی حکمت عملی از سوی علامه طباطبایی و امام خمینی مطرح شده است و می‌تواند رویکرد جدیدی را در تحلیل داده‌ها و درک گزاره‌ها پیش روی محققین قرار دهد.

اعتباریات، ادراکاتی هستند که پیوسته پیچیده به دو معنای حقیقی (نیاز و غرض) هستند و ضمن اینکه بر خارج منطبق می‌شوند، با صرف نظر کردن از تعقل آنها در خارج، تحقق و وقوعی ندارند. برای نمونه می‌توان به معنای «ریاست» اشاره کرد که به‌وسیله آن رئیس می‌تواند امور مربوط به حوزه ریاست خویش را اداره نماید و اطاعت مرئوسین را جلب کند، ولی اگر درمورد آن قدری تأمل کنیم، درمی‌یابیم که در خارج، واقعیتی جز انسان و عین خارجی وجود ندارد و اگر تعقل و تصور ما نباشد، از مفهوم ریاست و رئیس و مرئوس بودن در خارج، عین و اثری نیست. براین اساس، بالبداهه درمی‌یابیم که در این‌گونه معانی، به‌حسب اختلاف انظار عقلا، اختلاف و تغییر و تبدل بسیاری روی می‌دهد. (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۵۱) مرحوم امام نیز در آثار خود بر این نکته تأکید دارند که نباید میان امور تکوین و تشریع (اعتباریات) و احکام آن خلط واقع شود و در سایه این مباحث، به تبیین شاخصه‌های این دو امر (حقایق و اعتباریات) می‌پردازند (خمینی، ۱۴۱۷: ۶۸؛ همو، ۱۴۱۵: ۳۵/۱ و ۱۵۵).

حال به عقیده نگارنده، اگر بسیاری از موضوعات قرآنی -چه کلان و چه خرد- از دریچه اعتباریات بازنگری شود، افق جدیدی به روی مرجعیت علمی قرآن گشوده خواهد شد؛ زیرا داده‌های قرآنی را در هم‌سان‌سازی با علوم و موضوعات آنها یاری می‌دهد. با وجود اینکه در باور و عقیده شیعیان، قرآن «هدی للناس» (بقره: ۱۵۸) و «تبیان لکل شیء»

(نحل: ۸۹) است، ولی برای کشف این موضوعات نوپدید و عصری شدن، نیازمند توسعه در موضوعات است و این توسعه می‌تواند به کمک اعتباریات انجام پذیرد. اعتباریات، تحلیل انسان‌شناسانه از انسان است و براین اساس، انسان در دنیا تنهاوتنها از دریچه اعتباریات، عملکرد خود را تنظیم می‌کند.

مرحوم علامه طباطبایی در مقاله ششم از *اصول فلسفه* به نظریه اعتباریات پرداخته‌اند و آن را از حیث انسان‌شناسانه بررسی نموده‌اند. ایشان ادراکات را به تبع تنوع در واقعیات به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند. ایشان مقاله ششم را با اعتباری‌ترین قضایا یعنی شعر این مقاله را آغاز می‌کنند و تمام نکات و احکام اعتباریات را در مورد آن به اجرا درمی‌آورند. ایشان بر این باورند که وقتی کنایات و استعارات این اشعار را از نقطه نظر واقع‌بینی - فلسفی - و تمیز مطابقت و عدم مطابقت این مفاهیم با خارج، ارزیابی می‌کنیم، می‌بینیم که مفردات این اشعار با مصادیق خارجی مطابقت ندارد و ترکیب‌ها و قضایای آنها را کاذب تشخیص می‌دهیم، این درحالی است که اثرات عملی زیادی بر این اشعار مترتب است. ایشان در رساله اعتباریات، اعتبار را «اعطاء حد چیزی بر چیزی» با تصرف وهم می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۲۹) به بیان دیگر در اعتباریات ما چیزی را نازل منزله چیزی دیگر قرار می‌دهیم و اثرات دومی را بر اولی بار می‌کنیم که این امر به تصرف قوه وهم و خیال است. این معانی وهمی در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در ظرف خارج، دارای مطابق نیستند؛ یعنی انسان در ظرف تخیل و توهم، مصداق شیر یا ماه است. به تعبیر دیگر، در پندار شخص، حد شیر یا ماه به انسان داده می‌شود و متکلم ادعا می‌کند که «انسان شیر یا ماه است». هر یک از معانی وهمی روی حقیقتی استوار است، یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم از یک مصداق واقعی گرفته شده است، بنابراین ما آثار حقیقی و واقعی مصداق واقعی شیر را به آن می‌دهیم. البته توجه به این نکته لازم است که معتبر - فرد یا عقلا - توجهی به اعتباری بودن شیء ندارد و آن را بتمامه واقع می‌بیند، ولی از نقطه نظر فلسفی و هستی‌شناسی و نگاه کلان واقع‌بینی، احکام اعتباریات را روی آن پیاده می‌کنیم. بنابراین انسان یا هر موجود زنده (به اندازه شعور غریزی خود) در اثر احساسات درونی خویش که مولود یک سلسله احتیاجات وجودی مربوط به ساختمان ویژه‌اش است، یک رشته ادراکات و افکاری می‌سازد که به احساسات مزبور بستگی خاص دارد و به عنوان نتیجه و غایت، احتیاجات نامبرده را رفع می‌نماید و با بقا و زوال و تبدل عوامل احساسی و یا نتایج مطلوب، زایل و متبدل شود. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶) ازاین‌رو نقطه شروع در ادراکات اعتباری - مدرکات عقل عملی - نیاز است که به سبب توسعه و



فراگیری نیازها این اعتباریات گسترده می‌شوند. براین اساس، دامنه و محدوده زندگی دنیایی انسان، اعتباریات را به دو نوع پیشا-اجتماع و پسا-اجتماع تقسیم می‌کند. به بیان دیگر، انسان با وارد شدن به نشئه دنیایی که حیات در آن غایتی جز خیال ندارد، گام در دالان اعتباریات می‌گذارد و زندگی خود را با تکیه بر آن سامان می‌دهد. مسائلی همچون جامعه، امنیت، جهاد، و همچنین تحلیل‌های زبان‌شناسی و تسمیه‌ای و توسعه کارکردهای موضوعات و غیره از دریچه اعتباریات، شکلی دیگر به خود می‌گیرد، به نحوی که کارکردهای برخی از موضوعات، امروزه در شکلی دیگر ظهور و بروز یافته است.

برای نمونه می‌توان به آیه ۶۰ سوره انفال و دستور به «تقویت سلاح و ابزار جنگی» به عنوان یک امر اعتباری اشاره کرد که به طور طبیعی انسان برای بقای خود به آن نیاز دارد و به اقتضای زمان و مکان، ابزارهای مختلفی را در جهت امنیت خود به کار می‌گیرد. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ». کلمه «قوه» به معنای هر چیزی است که با وجودش کار معینی از کارها ممکن می‌گردد و در جنگ به معنای هر چیزی است که جنگ و دفاع با آن ممکن است؛ مانند انواع اسلحه و مردان جنگی با تجربه و دارای سوابق جنگی و تشکیلات نظامی. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۱۴/۹) به تعبیر علامه طباطبایی، زمانی کلمه «سلاح» در مصداق «چوب و چماق» به کار می‌رفت و بعد بر «شمشیر و گرز» اطلاق گردید و امروزه در مورد ادوات پیشرفته جنگی مانند تفنگ، تانک و موشک و غیره به کار می‌رود (همان، ۱۰/۱) در مقام نزول قرآن، مصداق بارز این آیه، یک مصداق بوده است، ولی امروزه آن مصادیق یا وجود ندارند و یا تغییر محسوسی کرده‌اند، ولی تسمیه و کارکرد، همچنان باقی است؛ زیرا عقلاً کارکرد آن لفظ برای معنا را رساننده به مقصود می‌دانند و در توسعه مصداقی این آیه می‌توان به جنگ الکترونیک، امنیت سایبری و ابزارهای هوش مصنوعی نیز اشاره کرد.

۲-۳. مبانی اصولی

۱-۲-۳. خطابات قانونی

اینکه از خطابات قرآن و حتی روایات، خوانشی قانونی داشته باشیم، نیازمند صورت‌بندی جدیدی در نگاه عالمان اصولی است. فضای فکری حاکم بر دانش اصول که وظیفه‌اش استنباط حکم شرعی از ادله است، فردمحوری بوده است، بدین بیان که رابطه میان شارع و مکلفین را در یک رابطه سنتی عبد و مولا و نظام‌واره بین‌الائشینی میان عبد و مولا شکل داده است. از این رو به محض اینکه عبد از شرایط تکلیف عاجز می‌شد،

خطاب را متوجه او نمی‌دیدند. حضرت امام با ارائه صورت‌بندی جدیدی از این مسأله در مباحث ضد نشان دادند که نگاه ما به خطابات شرعی نباید از فضای تقنین عقلایی فاصله بگیرد؛ زیرا شارع در سلوک و ممشای خود در بیان دستورات، روش خاصی را تأسیس نکرده است و به لحاظ ساختار در همان ریل قانون‌گذاری عقلا حرکت نموده است. (خمینی، ۱۴۱۵: ۲۷/۲)

هرچند برای این نظریه می‌توان سیر تطوّر و تاریخچه‌ای از حکمت و عرفان بیان کرد، ولی از آنجاکه دغدغه این مقاله، حل مسأله مرجعیت علمی بوده است، از این بحث‌ها صرف نظر می‌کنیم و تنها به اصل نظریه و کارکرد آن در مرجعیت علمی قرآن می‌پردازیم. صورت‌بندی این نظریه در فضای اصول و در تطبیق یک مسأله فقهی شکل گرفته است، آنجا که مکلف به دلیل ترک ازاله نجاست از مسجد، به نماز مشغول می‌شود و محققین از اصولیون برای تصحیح عبادت مکلف به ترتب (نائینی، ۱۳۷۶: ۱/۳۲۴-۳۶۱) کفایت وجود امر (آخوند، ۱۴۰۹: ۱۳۴) روی آوردند. حضرت امام بر این اساس که قدرت و شرایط عقلیه دیگر در فعلیت خطابات دخالت ندارد، می‌فرمایند اگر قوانین مدنی و اجتماعی را ملاحظه کنیم، درمی‌یابیم که قدرت شخصی و دیگر شرایط عقلی را در فعلیت خود مدنظر قرار نمی‌دهند، بلکه اصلاً تشخیص و احراز شرایط تکلیف از سوی مقننین امکان ندارد. از این‌رو لغو بودن خطاب، به تشخیص مقنن و نحوه اثرگذاری آن بر بیشتر مکلفین و ارزیابی آن منوط است. چه‌بسا اگر احراز جمیع حالت مکلفین در جعل قوانین کلیه مدنظر قرار گیرد، اختلال در قانون‌گذاری پیش می‌آید. از این‌رو در بیشتر اوقات افراد جامعه، قوانین را نمی‌دانند، ولی با این حال قانون وضع می‌کنند و برای آن تبصره‌ها و تعزیراتی قرار می‌دهند؛ زیرا همین که قانون صلاحیت اجرا از سوی بیشتر مکلفین را داشته باشد برای جعل قانون کافی است. (خمینی، ۱۳۷۶: ۳/۴۷) از این‌رو قانون‌گذار احکام را به وصف کلیت و قانونی بودن ائشا می‌کند و سپس از مستثنیات و مقتضیات اجرا بحث می‌کند. همین که نصاب مقدمات حکم تمام شد و موانع اجرا مرتفع گردید، حکم فعلی می‌شود. (همو، ۱۴۱۵: ۱/۴۰) بنابراین خطابات قانونی می‌تواند برای مفسر شرایطی را فراهم کند تا با نگاهی فراگیر به خطابات قرآنی نظر بیندازد و دوگانه شریعت و قانون را که سابقه‌ای طولانی در تاریخ روشنفکری ما دارد، حل نماید، سپس این خطابات را بسان قانونی کلان در متن جامعه و همچنین منظومه شریعت قرار دهد. این قالب قانونگذاری در اجتماعی شدن فهم قرآن، پویا شدن دستورات قرآنی، معطل نماندن نسبت به سازوکارهای قابل‌تغییر و غیره از بایسته‌های هموار شدن مرجعیت علمی قرآن



است؛ زیرا با در نظر گرفتن این مبنا، تقنین شارع و خطابات او به سان یک بنای عقلانی در قانون گذاری است نه یک سیره و عرف زمانی خاص، بلکه رویه عقلایی پیوسته در همه اعصار که هر مقننی در تقنین خود آن را طی می کند. این پروسه، یک سیره مستحده نیست، بلکه یک بنای عقلایی است و در اضطرارهای روابط اجتماعی عقلایی و ارتکازات عقل عملی میان عقلا ریشه دارد. بنابراین اگر فرایند جعل و تشریع شارع به درستی فهم شود، به فهم لسان ادله به ویژه قرآن کمک می کند.

۳-۲-۲. استعمال لفظ در پیش از معنا

یکی از مسائل اصولی که در حوزه دلالت متن و چندمعنایی قرآن مؤثر است، نظریه «استعمال لفظ در معانی متعدد» است که نظرات متفاوتی در رابطه با آن بیان شده است. در این میان برخی این استعمال را با استدلال های عقلی مطلقاً صحیح نمی دانند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۳۶؛ نائینی، ۱۳۵۲: ۷۶/۱؛ مظفر، ۱۳۸۷: ۵۱) و برخی آن را صحیح می دانند (خویی، ۱۴۲۲: ۲۳۷/۱؛ خمینی، ۱۴۱۵: ۱۸۰/۱) برخی نیز به عدم جواز از حیث لغت و ضابطه های زبانشناسی قائل هستند. (رشتی، بی تا: ۱۳۶۳)

جدا از بررسی تفصیلی این نظرات، باید محور اصلی مسأله مورد بحث قرار گیرد تا اثرگذاری آن بر توسعه معنایی قرآن معلوم شود. با بررسی مباحث موافقان و مخالفان، محور قضاوت در چنین مسأله ای را می توان خلط امور تکوینی و اعتباری و اقتضائات آنها دانست؛ زیرا فضای عرفی-عقلایی تفهیم و تفاهم با رویه های عقلانی و تحلیل های دقیق بیگانه است. از این رو ملاک قضاوت در مورد چنین مسأله ای، ضابطه های متعارف در فضای تفهیم و تفاهم است و اینکه آیا «استعمال لفظ در بیشتر از معنا» حسن عقلایی دارد یا خیر؟ از آنجاکه رابطه میان لفظ و معنا از باب فنا نیست؛ زیرا بالوجدان لفظ و معنا دو چیز مستقل هستند و اگر در هم فانی بودند، حالات یکی بر دیگری سرایت می کرد، در حالی که این طور نیست. لفظ، علامتی برای معناست. باید علامت بودن این ارتباط را نزد عرف و ارتکازات عقلایی جست و جو کنیم و اینکه عقلا چه کارکردی برای این استعمال در نظر گرفته اند. آشکار است که گستردگی ارتباطات میان عقلا و رفع احتیاجاتشان، آنها را به سمت قرار دادن یک لفظ برای معانی متعدد و الفاظ متعدد برای معنای واحد قرار می دهد (لنگرودی، ۱۳۷۶: ۱۳/۲) حال که این استعمال، از منع عقلی و عقلایی دور است و نظایر آن را در کلمات بلیغ نثر و نظم یافت می شود، می توان از آن در بهره وری معنایی از قرآن برای مرجعیت بخشی استفاده کرد.

اطلاق در لغت به معنای ارسال، شیوع، رهایی و عدم تقید می‌باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۹: ۲۲۴؛ ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۱۳۹/۱) بیشتر اصولیان - با مسامحه - میان اطلاق و مطلق از نظر تعریف اصطلاحی تفاوت نگذاشته‌اند. هر چند - با نگاه غیر مسامحی - مطلق، لفظی است که بر معنای دارای اطلاق دلالت می‌کند؛ یعنی تمام افراد ماهیت خاص را دربرمی‌گیرد؛ مانند: «العالم» که تمام دانشمندان را شامل می‌شود. تفاوت میان اطلاق و مطلق در این است که اطلاق، اولاً و بالذات، صفت معناست و ثانیاً و بالعرض می‌تواند صفت لفظ نیز باشد، اما مطلق، اولاً و بالذات صفت لفظی است که معنای آن اطلاق دارد، هر چند ثانیاً و بالعرض می‌تواند صفت معنا نیز باشد. (جزایری، ۱۴۱۵: ۶۷۸/۳)

در کلمات اصولیان، مطلق، لفظی است بر معنایی که آن معنا در جنس خود شیوع و سریان دارد (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۳۲۱/۱؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۴۳) ولی امام خمینی معتقد است اطلاق، صفت فعل فاعل حکیم است. تکلم کردن، مانند دیگر افعال انسان یک طرف اضافه پیدا می‌کند و باید آن را مدنظر قرار دهیم. حکم مطلق بودن و موضوعی که عقلاً در نظر می‌گیرند، چیزی جز فعل اختیاری فاعل نیست؛ از این رو، اگر چیز دیگری در موضوع حکم او دخیل بود، باید طبیعت حکم را به آن مقید می‌ساخت. (خمینی، ۱۳۷۵: ۷۴) بنابراین وقتی اطلاق از «سکوت لفظی متکلم» به سمت «فعل فاعل حکیم» سوق داده شد به منطق ثبوتی شریعت ارتباط می‌یابد و به تناسب، منطق اثباتی شریعت را نیز توسعه می‌دهد.

با کشف منطق ثبوتی شریعت، شارع را به عصر کنونی انتقال می‌دهیم و خطابات او را پویا و مستمر می‌دانیم. این خطاب قانونی، به پشتوانه دو مرتبه ثبوتی حکم (انشا و فعلیت) است که به تعبیر امام در همه قوانین موضوعه سیاسی - اجتماعی وجود دارد. توضیح اینکه قانون‌گذار، حکم را با وصف کلی و قانونی انشا می‌کند و سپس مستثنیات و تبصره‌های آن را نیز به صورت کلی مدنظر قرار می‌دهند و مقتضیات اجرا را نیز لحاظ می‌کنند، سپس زمانی که مقدمات و لوازم اجرایی شدن حکم به حد نصاب رسید، حکم به مرحله فعلیت می‌رسد. (همو، ۱۴۱۵: ۳۹/۱) از همین جا پای «مصلحت» در لحاظ دستورات الهی باز می‌شود؛ زیرا ارزیابی موانع، فراهم دیدن مقدمات اجرایی شدن حکم و غیره از لوازم «مصلحت‌سنجی» است. سر انسان‌شناسی این مسأله، تغییر و تحول آن به آن موضوعات و مصالح و مفاسد واقعی اجتماعی است که اساساً به سبب حرکت ارادی و اختیاری انسان‌ها می‌تواند حرکت اجتماعی آنها را نیز رقم بزند. بنابراین قانون‌گذار با یک امر ثابت و لم‌یتغیر



مواجه نیست، بلکه پدیده‌های اجتماعی، سیالیتی را در واقعیت اجتماعی رقم می‌زند که قانون‌گذار و شارع را به سمت برنامه‌ریزی برای متغیرها و پدیده‌های نوظهور سوق می‌دهد.

۴-۲-۳. حجّیت دلالت‌ها

قرآن کریم، در ظرف متن و داده‌های لفظی نازل شده است؛ ازاین‌رو دلالت‌های متفاوتی را برای کاوشگران آن به ارمغان می‌آورد. برای دلالت لفظ بر معنا، حالات مختلفی متصور است که حجّیت برخی از آنها به وضوح موردپذیرش دانشمندان اصول و تفسیر قرار گرفته است؛ زیرا مبتنی بر حجیت ظهور عقلایی و ارتکازات عرفی است. دلالت مطابقی و تضمّنی به معنای دلالت بر تمام معنا و یا جزء معنا ازجمله دلالت‌های موردپذیرش است، ولی پذیرش حجّیت دلالت التزامی به معنای دلالت لفظ بر ملازم عقلی یا عرفی خود، محل اختلاف اصولیان است؛ زیرا آن را ثبوتاً و اثباتاً تابع دلالت مطابقی می‌دانند. (خوبی، ۱۴۲۲: ۵۶۵/۲) آشکار است که دلالت‌های التزامی می‌تواند در دریافت معانی بیشتر نسبت به موضوعات خارجی، مفسر را یاری نماید و مرجعیت علمی قرآن را نسبت به دیگر علوم را محقق کند. برای نمونه از مصادیق دلالت‌های التزامی که به دلالت «سیاقی» هم شهرت دارد، «دلالت اشاره» است که دلالت دو آیه قرآن بر اقلّ دوران حمل (حاملگی) از این موارد است: «دوران حمل و فصال (دوران شیردهی) انسان سی ماه است» (احقاف: ۱۵) و «مادران اولاد خود را دو سال کامل، شیر می‌دهند» (بقره: ۲۳۳) اگر مدت دو سال را از سی ماه کم کنیم، شش ماه باقی می‌ماند و ازاین‌رو فهمیده می‌شود که این شش ماه، کمترین دوران حمل است که می‌توان آن را در تربیت کودک و مسائل پزشکی ازجمله دوران شیردهی مادر و غیره استفاده کرد.

۵-۲-۳. تصویر جامع در صحیح و اعم

در ابتدای امر، ممکن است روایی این مسأله در تحقق مرجعیت قرآن، محل سؤال باشد، ولی می‌توان از این مسأله در تحلیل برخی از مرکبات اعتباری؛ مانند اُمت، دفاع و لوازم آن و حکم که در امتداد زمانی مصادیق جدید و به‌روزی پیدا می‌کند، استفاده نمود. اصولیان بر سر اینکه اسماء عبادات و معاملات برای صحیح یا اعم از صحیح و فاسد وضع شده‌اند، اختلاف پیدا کرده‌اند: برخی معتقدند اسماء برای صحیح موضوع له وضع شده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۳) و عده‌ای بر این باورند که اسماء برای اعم از صحیح و فساد وضع شده‌اند. (مظفر، ۱۳۸۷: ۵۸) محور اساسی مسأله «صحیح و اعم» در باب الفاظ اصول،

تصویر جامع بر اساس هر دو مبناست؛ به این معنا که هر دو نظر باید توجیه‌گر صورت‌بندی باشند که روایات عبادات و معاملات از مرکبات اعتباری در باب اجزا و شرایط تصویر می‌کنند. (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰: ۵۴/۱-۶۰؛ میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۳۵) حضرت امام معتقدند وضع الفاظ برای مرکبات -حقیقه یا اعتباریه- به چند نحو است:

۱. هیئت و ماده مخصوصی برای آن در نظر می‌گیرند؛ به نحوی که اگر کمترین تغییری در آن ایجاد شود در مقام تسمیه تغییر ایجاد می‌شود.

۲. گاهی هیئت مخصوصی در آن ملاحظه شده است، ولی نسبت به مواد، لا بشرط است.

۳. گاهی ماده مخصوصی در آن ملاحظه شده است، ولی نسبت به هیئت لا بشرط است.

۴. نه ماده مخصوصی در آن لحاظ شده است و نه هیئت خاصی مدنظر است.

ایشان معتقدند که عمده مرکبات از نوع قسم چهارم هستند. به بیان دیگر، کیفیت وضع الفاظ برای معانی‌شان، نسبت به ماده و هیئت لا بشرط است و واضع در مقام اعتبار، غرض خاص و اثری را که مترتب بر شیء اعتباری است -پیوند برقرار کردن میان لفظ و معنا- در نظر می‌گیرد و آن افاده معنا هنگام استعمال لفظ است. این فرایند حتی در مرکبات غیرشرعیه هم وجود دارد، مانند خانه که محلی برای سکونت است و شکل و ساختار آن و حتی مصالح و مواد به کار رفته در آن، در افاده معنا دخالت ندارند. (لنگرودی، ۱۳۷۶: ۳۶۴-۳۶۸) در شرعیاتی مانند نماز هم این‌طور است؛ یعنی نه ماده معینی مانند قرائت و غیره در آن دخالت دارد و نه هیئت معینی مانند قیام و رکوع و غیره هیچ یک به‌ویژه در موضوع له لفظ، صلات دخالت ندارد. از این‌رو برای نماز، مراتب و مصادیق مختلف ایجاد می‌شود که بر حسب وضعیتی که مکلف در آن قرار دارد، مختلف می‌شود. به بیان دیگر، نماز غرق می‌تواند برای او معراج و ناهی از فحشاء و منکر باشد. نماز شخصی که در وضعیت عادی قرار دارد و یا از لحاظ جسمانی سالم است، قابلیت رسیدن به غرض تشریع نماز را دارد. (لنگرانی، ۱۳۷۷: ۱۸۷/۲-۱۹۰)

در مواردی شرایط این گونه پیش نمی‌رود و تغییراتی در جزء یا شرط پیش می‌آید، با این حال واضع یا مخترع لازم نمی‌بیند در رابطه با این مرکب ناقص وضع جدیدی را انجام دهد، بلکه دایره وضع خود را توسعه می‌دهد، به نحوی که مرکبی را که ناقص است یا چیزی اضافه دارد، دربرگیرد. ولی گاهی اوقات حسن عقلایی و کمال‌بخشی و فضیلت‌سنجی و تناسب میان اجزاء یک شیء -در ماده یا هیئت- اقتضا دارد که در مقام تسمیه و وضع لفظ برای آن معنا به وضع جدیدی متوسل شود. (خمینی، ۱۴۱۵: ۱۷۵/۱) از این‌رو این مسأله می‌تواند بسامد واژگانی و مفهومی قرآن کریم را توسعه دهد و آن را در



خدمت مرجعیت قرآن قرار دهد. امام خمینی در رابطه با واژه «امت» چنین تحلیلی را ارائه می‌دهند و می‌فرمایند امت در آیه شریفه «وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ...» (آل عمران: ۱۰۴) در سطوح مختلف خُرد و کلان قابل تطبیق است. در سطح خانواده و جامعه -گروه ویژه یا تشکیلات سازمانی (نهاد حسبه در اهل سنت)- به نحوی نمود پیدا می‌کند و در سطح جهانی و بین‌المللی به نحوی دیگر قابل تطبیق است که هر یک به اقتضای قدرت، علم و همت مسلمان جلوه خواهد کرد و سازوکار جدیدی به خود خواهد گرفت، همچنان‌که در مسأله دفاع و تقویت ابزار جنگی و توسعه در مصادیق آنها این مسأله قابل تطبیق است. افزون بر اینکه در بسیاری از موضوعات سیاسی-اجتماعی از جمله امر به معروف و نهی از منکر می‌توان بیان کرد که شارع در مقام جعل، معنای جامعی را در نظر گرفته است که از اشتیاق و انزجار قلبی تا تذکر لسانی و مرتبه‌ی یدی را دربرمی‌گیرد. بر همین مبنا در تطبیق واژه «حکم» در قرآن (مریم: ۱۲، ص: ۲۰) در معانی قضاوت و داوری، حکومت داشتن، و داشتن حکمت و غیره نیز می‌توان چنین بیانی داشت.

۳-۲-۶. وجود لفظ مشترک و مترادف

سیاق مشترک لفظی در قرآن و یا مترادف از دیرباز مورد توجه قرآن‌پژوهان قرار گرفته است. برخی آن را از اساس منکر شدند؛ زیرا اصل و اساس لغت برای روشنگری و تبیین معناست و اشتراک، موجب ابهام در معنا می‌شود؛ از این رو بافت اشتراکی خلاف حکمت است. (سیوطی، بی تا: ۲۰/۱-۵۰) در مقابل، برخی موافق این نوع ساخت لفظی هستند؛ زیرا حروف محدود و معانی مقصوده زیاد هستند؛ از این رو ناگزیر از پذیرش سیاق اشتراکی و مترادفی الفاظ هستیم (سیوطی، بی تا: ۶۹/۱؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۱۶/۲) سر مطلب در این است که امت‌ها به‌ویژه طوایف عرب در ابتدای امر از ساخت ساده‌ای بهره می‌بردند و ارتباطی به دیگران نداشتند. طایفه‌ها به‌صورت جزیره‌ای کنار هم قرار داشتند، و هر طایفه‌ای به قدر احتیاجات تفاهمی‌شان، الفاظی را برای خود وضع می‌کردند. ارتباط طوایف با یکدیگر و تسلط یکی بر دیگری، حتی ارتباط عرب و عجم و غیره سبب شد الفاظی را برای معنای واحد و لفظ واحدی را برای معانی متعدد به ارث بگذارد و انس ذهنی و علاقه و مناسبت‌های طبیعی میان لفظ و معنا سبب می‌شد که معانی ثانویه نیز کارکرد معانی اولیه را پیدا کند و در اصطلاح از ساحت «مجازی» به سمت «حقیقی» سوق یابند. (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۷/۲) با در نظر گرفتن این حکمت، فارغ از اشکالات و چالش‌های پیش‌روی این بافت لفظی می‌توان آن را در توسعه معنایی و ایده‌پذیر شدن متن، گیرایی معنا و غیره مؤثر دانست.

در این راستا می‌توان حدیث پیامبر ﷺ را دالّ بر تأیید این ساخت لفظی دانست که فرمودند: «القرآن ذلّولٌ ذو وجه فاحملوه على أحسن الوجوه»؛ «قرآن، رام است و وجوهی دارد، آن را بر بهترین وجوهش حمل کنید.» (زرکشی، ۱۴۱۰، ۱۶۳/۲) و یا می‌توان فرمودهٔ امیرالمؤمنین را شاهد گرفت که: «لا تُخاصمهم بالقرآن فإنّ القرآن حمّالٌ ذو وجه تقول ويقولون»؛ «با آنان با قرآن استدلال نکن، چون قرآن، احتمالات و وجوهی دارد، از این رو تو چیزی می‌گویی و آنان چیز دیگری می‌گویند.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۲۴۵)

در همین رابطه می‌توان به لفظ «صلاة» در «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» که میان معنای لغوی «دعا» و معنای شرعی «نماز» مشترک است، اشاره نمود که تنها در دین اسلام به‌عنوان یک مناسک خاص تشریع شده است. همچنان‌که در آیهٔ شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ» (حج: ۱۸). واژهٔ «سجده» مشترک لفظی میان دو معنای نهادن پیشانی بر زمین، و انقیاد و خضوع است. چنان‌که واژهٔ جهاد در قرآن کریم، هم در جهاد نظامی و هم در جهاد اخلاقی - جهاد نفس - به‌کار رفته است.

۳-۳. مبانی فقهی

از جمله مبانی که محقق می‌تواند در فهم تفسیری قرآن و مرجعیت‌بخشی به آن به یاری طلبد، «تنقیح مناط» و «الغای خصوصیت» است. از آنجاکه در کتب متعارف اصولی، این مبانی جزو ابزارهای فهم و استظهار قرار نگرفته است و بیشتر به‌صورت کارکردی و عملیاتی در فقه با آن روبه‌رو هستیم، آن را در بخشی جداگانه بررسی می‌کنیم.

۳-۳-۱. تنقیح مناط

تنقیح در لغت به معنای پیراستن زواید (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۶: ۷۸) و در معنایی دیگر، بیرون آوردن مغز استخوان چیزی است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲۵۳/۱۴) این مسأله که از روش‌های تعلیل و تعمیم حکم است، در منقّح کردن و خالص کردن حکم و عاری کردن آن از اوصاف و خصوصیات زاید همراه، نقشی به‌سزا دارد. شیخ اعظم انصاری، تنقیح مناط را از جمله اسباب تعدی می‌داند (انصاری، ۱۴۰۴: ۷۲) که گاهی از طریق الفاظ و گاه از طریق غیر لفظ صورت می‌گیرد و در صورت قطعی بودن پذیرفته می‌شود. (همان، ۲۱۵) اگرچه در میدان عمل، بیشتر فقها محافظه‌کار هستند، ولی می‌توان از این شیوه در توسعهٔ بخشی به احکام و دستورات فردی و اجتماعی استفاده کرد. شَمّ فقاہت یا ذوق فقهی،



منظومه فکری فقیه در تطبیق موضوعات و محمولات و غیره از جمله عواملی است که در کشف مناط اثرگذار است. اعتباربخشی این تنقیح در گرو حجیت استظهارات عقلایی است. برای مثال می‌توان به آیه‌ای تمسک کرد که علت حرمت ربا را «ظلم» دانسته است (خمینی، ۱۳۷۶: ۴۰۶/۲-۴۱۵) که می‌فرماید: «فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ» (بقره: ۲۷۹)؛ از این رو می‌توان در دیگر موارد اقتصادی که چنین مفسده‌ای را فراهم می‌آورد، ترتیب اثر داد و در مسائلی مانند محاسبه مهریه به نرخ روز و مسائل بانکی و غیره از آن استفاده کرد.

۳-۲. الغای خصوصیت

از جمله مسائلی که می‌تواند در مرجعیت‌دهی به قرآن اثرگذار باشد، «الغای خصوصیت» است. با وجود اینکه برخی از علما «الغاء خصوصیت» و «تنقیح مناط» را یکی دانسته‌اند (حلی، ۱۴۲۳: ۱۸۵)، ولی برای روشن شدن مسأله، این دو را تفکیک کرده‌ایم. الغای خصوصیت یا الغای فارق از راه‌هایی است که مجتهد به وسیله آن قصد شارع یا قانون‌گذار را از نص وی استخراج می‌نماید و حکم آن را به موارد و موضوعات دیگری که در مورد آن، نص وجود ندارد (و گمان می‌شده است که این حکم به آنها ارتباط ندارد)، سرایت می‌دهد. در الغای خصوصیت نسبت به مورد و موضوع نصی که از شارع آمده است، مجتهد تمام خصوصیات موضوع یا مورد حکم را بررسی می‌کند و آن خصوصیتی را که یقین دارد تعلق حکم به موضوع به علت وجود آنها در موضوع نبوده است، یکایک ملغی می‌نماید و از این طریق افراد بیشتری را وارد موضوع وارد می‌کند و عمومیت آن را گسترش می‌دهد. به این صورت، حکم موضوعات دیگری را که در مورد آنها نصی وجود نداشته است و در تعلق این حکم به آنها شک وجود دارد، روشن می‌نماید. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۵۰)

از این رو تفاوت میان الغای خصوصیت و تنقیح مناط این است که تنقیح مناط به دست آوردن ملاک و حکم با حذف خصوصیتی است که گمان می‌رود جزء علت باشند. نتیجه این امر، شمول موضوع حکم است، اما الغای خصوصیت، حذف ویژگی‌های مورد نص است؛ هرچند احتمال علت بودن محذوف وجود نداشته باشد. از این رو در الغای خصوصیت، به صرف حذف اوصاف، حکم، عمومیت می‌یابد، هرچند علت بودن آن معلوم نگردد.

نتیجه‌گیری

مرجعیت علمی قرآن کریم، جریان علمی نوپیدیدی است که برای عملیاتی شدن آن زمینه‌های علمی مناسبی را باید فراهم کرد؛ زیرا تحقق این امر، مستلزم پرده‌برداری از دلالت‌های قرآن کریم و تناسب‌سازی فهم متن با واقعیت‌های اجتماعی و مسائل علوم است. هدف‌گذاری این مقاله، هموارسازی تفسیر متن با رویکرد توسعه فهم با استفاده از ابزارهای متداول در علوم اسلامی است. در ابتدا ممکن است چنین به نظر برسد که همه این علوم قرار است در خدمت قرآن و روایات قرار گیرد و ترجیح این مبانی و مسائل بر دیگر نظرات چیست؟ این مقاله در صدد بود مبانی‌ای که در فهم متن و همچنین توان توسعه‌بخشی به تلقی‌ات و استظهارات، دخالت مستقیم دارد، در اولویت قرار دهد و آنها را تبیین نماید. گفتنی است نگارنده ادعای احصای تمام مبانی لازم در تفسیر متن را ندارد، بلکه آنچه که از نظر نویسنده اثرگذار بوده است، بررسی شده است.

در این میان، در مبانی حکمی به رویکرد اعتباریات در تفسیر متن و ظرفیتی که این مبنا در توسعه موضوعات دارد، اشاره شد. در مبانی اصولی، به مبانی ازجمله خطابات قانونی، ترادف و اشتراک، استعمال لفظ در اکثر و غیره اشاره شد و در مبانی فقهی، الغای خصوصیت و تنقیح مناطق، به عنوان دو ابزار رهایی‌بخشی از جمود بر متن، تبیین شدند. انتظار می‌رود این هدف تفسیری دنبال شود و رویکردها و ابزار فهم متن مورد بازخوانی قرار گیرد تا کارکرد آن در حوزه تفسیر متن روشن و واضح گردد و در این میان، کم‌وکاست و کمبودهای حوزه تفسیر روشن شود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، احمد (۱۴۱۵ق)، معجم مقاییس اللغة، قم: دار الفکر.
۳. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب حوزه.
۴. آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
۵. انصاری، مرتضی (۱۴۰۴ق)، الاجتهاد و التقليد، قم: کتابفروشی مفید.
۶. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ق)، الحاشیة علی استصحاب القوانين، قم: المؤتمر العالمی.
۷. پاکتچی، احمد، مقاله دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، قابل دسترس در: <http://www.Cgie.org.ir>.
۸. جزایری، محمدجعفر (۱۴۱۵ق)، منتهی الدرایة فی توضیح الکفایة، قم: مؤسسه دار الکتب.
۹. جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۷۶)، دانشنامه حقوقی، تهران: امیر کبیر.
۱۰. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۹)، فرهنگ نامه اصول فقه، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۰)، شناخت‌شناسی در قرآن، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۱۲. حلی، جعفر بن حسن (۱۴۲۳ق)، معارج الاصول، لندن: مؤسسه امام علی علیه السلام.



۱۳. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۵)، التعادل و التراجیح، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶)، جواهر الاصول، تعلیقات لنگرودی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق)، کتاب البیع، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۶. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۵ق)، انوار الهدایة علی تعلیقه الکفایة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۵ق)، مناهج الوصول إلى علم الأصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۷ق)، الاستصحاب، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. خویی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات فیاض، قم: مؤسسه احیاء آثار امام خویی.
۲۰. ربیع نتاج، سیدعلی اکبر (۱۳۸۴)، «اشتراک لفظی در قرآن»، نشریه دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، شماره ۱۰، ص ۱۶۹-۱۸۸.
۲۱. رشتی، حبیب‌الله (بی تا)، بدائع الافکار، قم: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۲۲. رضایی، محمدعلی (۱۳۹۲)، منطق تفسیری قرآن، قرآن و علوم طبیعی و انسانی، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۲۳. رضایی، محمدعلی (۱۳۹۶)، «مرجعیت علمی قرآن کریم»، در مجموعه مقالات قرآن و علوم انسانی، قم: جامعه المصطفی العالمیه.
۲۴. زرکشی، محمدبن بهادر (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، بیروت: دار المعرفه.
۲۵. سبزواری، ملاهادی (بی تا)، شرح المنظومه، حواشی محمدتقی آملی، بیروت: دارالمرتضی للنشر.
۲۶. سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۶۳ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: منشورات الرضی.
۲۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر نشر اسلامی.
۲۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۲۸ق)، الانسان و العقیده، قم: باقیات.
۳۰. طوسی، محمدرضا؛ عالمی، عبدالرئوف (۱۳۹۶)، «رابطه مرجعیت علمی قرآن با جهانی، جوادانگی، و جامعیت قرآن»، در مجموعه مقالات، قم: نشر المصطفی.
۳۱. عالمی، عبدالرئوف (۱۳۹۵)، «مرجعیت علمی قرآن کریم در علوم انسانی»، پروهش نامه علوم انسانی اسلامی، شماره ۵، ص ۷۸-۱۰۴.
۳۲. عظیمی گرگانی، هادی (۱۳۹۱)، «معناشناسی تنقیح مناط مقارنه با مفاهیم مشابه و روش‌شناسی آن»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال ۴۴، شماره ۹۰، ص ۱۲۷-۱۵۴.
۳۳. عظیمی، محمد شریفه (۱۳۹۶)، «چیستی و چگونگی مرجعیت قرآن در علوم انسانی»، در مجموعه مقالات، قم: نشر المصطفی.
۳۴. فراهمیدی، خلیل‌بن احمد (بی تا)، العین، قم: دار و مکتبه الهلال.
۳۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۷)، اصول الفقه، قم: بوستان کتاب.
۳۷. ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹)، فرهنگ اصطلاحات اصول، قم: عالمه.
۳۸. نائینی، محمدحسین (۱۳۵۲)، اجود التقريرات، تقریرات ابوالقاسم خویی، قم: مطبعة العرفان.
۳۹. نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶)، فوائد الاصول، قم: جامعه مدرّسین حوزه علمیه قم.