

حجیت ظواهر و بررسی راههای فهم متون دینی*

□ حجت الاسلام و المسلمین علی
رحمانی سبزواری
عضو هیأت علمی جامعه المصطفیٰ العالمية

چکیده

مقاله پیشرو متضمن بحث از روشهای هرمنوتیکی متون و وجوه افتراق آنها با روشهای تفسیری مفسران دینی است. در این زمینه به ارکان اساسی هرمنوتیک از نگاه مفسران غربی و دینی اشارت رفته است. سپس در بیان تعریف واژه‌ها به بیان معانی ظهور، نص، اجمال، ابهام، تشابه و امثال آن پرداخته شده است. همچنین نقش بزرگ اصالة الظهور بررسی شده است. موضوع و نقش آن در استنباط احکام از مباحث مهم مقاله است. بعد از آن به آرای دانشمندان غرب و اسلامی پیرامون حجیت ظواهر اشارت رفته و آرای مخالفان نقد و بررسی شده است. در پایان، حجیت ظواهر با ادلة قطعیه از کتاب و سنت و عرف و سیره عقلا به اثبات رسیده و نیز به شبهات وارد بر حجیت ظهور پاسخ داده شده است.

کلیدواژه‌ها: اصالة الظهور، هرمنوتیک، مقصودین به افهام، ظاهر، اجمال، نص، معرفت دینی، تصویب قرائتها، موضوع حجیت .

هرمنوتیک و افتراق آن با روش تفسیری مفسران و اصولیان

هرمنوتیک نوعی روش پژوهشی است که بحث اصلی آن این است که جریان فهمیدن چگونه صورت می‌گیرد؛ معنا چگونه از ذهن شخصی به ذهن شخص دیگر منتقل می‌شود و به دنبال حل مسائلی نظیر معرفت عینی، نسبت معرفت، امتزاج افقهای معنایی، نقش پیش‌فرضها در فهم، بهتر فهمیدن، تکامل و رشد معرفت، نقادی متن و مقصود مؤلف از متن است. حال اگر هرمنوتیک به عنوان یک علم مطرح گردد و قرائتهای مختلف از دین به نحله و منهج تأویل متون تفسیر شود، بحث قرائتهای مختلف از دین، لازمه این نحله تفسیری خواهد بود. در تحول فهم دین نوشته احمد واعظی آمده است: اصطلاح هرمنوتیک «هنر تفسیر» از فعل یونانی *Her meneuin* به معنای تفسیر کردن گرفته شده است. در فرهنگهای اروپایی نیز به علم تفسیر یا تفسیر کتاب مقدس ترجمه شده است (هیگ، فلسفه دین ۱۳۷۱: ۲۲۷، ۲۲۹ و ۲۴۷؛ ر.ک: هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد ۱۳۷۷؛ احمدی، ساختار و تأویل متن ۱۳۷۲؛ کورنر هوی، ساختار تأویل متن ۱۳۷۱).

به عبارت جامع‌تر می‌توان گفت هرمنوتیک دانشی است که مقاصد مربوط به فهم و درک تفسیر و تأویل را در رویارویی با متون مختلف دنبال می‌کند. میان این روش و روش تفسیری مفسران دینی تفاوتی وجود دارد که از مهم‌ترین آنها این است که هدف اصلی مفسر از متن، تبیین مقصود شارع است، اما هرمنوتیک در برخی از مبانی به مقصود گوینده و نویسنده کار ندارد و متن را به صورت علی‌حده بررسی می‌کند و برای متون دینی معنای عصری در نظر می‌گیرد و از این‌رو، الفاظ و جملات در هر عصری معنای خاصی می‌یابد. بر اساس هرمنوتیک، این تاریخ است که در حقیقت به متن معنا می‌دهد. تاریخچه این نظریه به دوره مبارزه کلیسا با علم بر می‌گردد، آنگاه که کلیسا تاب مقاومت در برابر علم را از دست داد، نظریه قرائت‌پذیری انجیل را پذیرفت و معتقد شد از متون دینی می‌توان برداشتهای متفاوت داشت، چون زبان دینی زبان ویژه است، همچون شعر که مشتمل بر مطالب ذوقی و غیر عرفی است و واقع‌نما نیست و هرکس می‌تواند برداشت خاص خود را از آن داشته باشد.

رکن اساسی هرمنوتیک

اما در اینکه در هرمنوتیک چه چیز اصل است، «متن، مؤلف متن یا مفسر متن»، میان نظریه‌پردازان این روش تفسیری اختلاف وجود دارد. بعضی اصالت را به مؤلف متن می‌دهند و بعضی اصالت را به متن می‌بخشند و متن را جدای از مؤلف متن و متعدد در نظر می‌گیرند. عده‌ای نیز اصالت را به مفسر داده‌اند. مثلاً شلایدماخر، اصالت را به مؤلف متن می‌دهد و معتقد است وقتی شنونده کلمات ملفوظ یا مکتوبی را می‌شنود، با عمل اسرارآمیز، معنای آن را به طور حدسی کشف می‌کند و این عمل اسرارآمیز که همان تجربه اعمال ذهنی مؤلف متن است، عمل هرمنوتیکی نام دارد. او معتقد است هر مخاطبی باید تلاش کند تا با قرار گرفتن در فضای ذهنی مؤلف پیام متن او

را بفهمد. بنابراین، در نظریه نامبرده، فهم و درک روح عصر و زمان مؤلف و شرایط حاکم بر مؤلف از سوی شنونده در فهم متن نقش اول را بازی می‌کند.

ولی هایدگر اصالت را به مفسر می‌دهد و معتقد است آنچه قابل فهم می‌شماریم معلول این عوامل پنهان و مقدری است که فهم ما قبل از تفکر واجد آن بوده، یعنی پیش‌فرضها و مفروضات، وضعیت خاصی را بر مفسر تحمیل نموده که او نیز مجبور است بر فهم متن تحمیل نماید. بنابراین، معنای یک واژه در این نگرش مبتنی بر جهان‌بینی استعمال‌کننده آن است.

تلقی گادامر از هرمنوتیک نیز همین است. او می‌گوید یک متن در جریان فرهنگها و سنتها نمودهای مختلف دارد و پیامهای متناسب با آن فضای فرهنگی را به مخاطبان خود تحویل می‌دهد. در واقع مخاطبان و فضای ذهنی و شرایط گوناگون فرهنگی آنهاست که به متن معنا می‌بخشد. از این‌رو، هر کس هر چه از متن درک کند، اگر متناسب با فضای فرهنگی او باشد، صحیح خواهد بود. طبق این تفسیر می‌توان همه قرائتها و برداشتها را از متن درست دانست. در این نگاه هر متنی از دیدگاه خاصی مورد تفسیر قرار می‌گیرد که افق خاصی را می‌گسترده و افق معنایی مفسر در مواجهه با متن نیز دائماً تعدیل می‌شود (بابک احمدی، همان؛ هادوی تهرانی، همان: ۲۲۵ - ۲۲۶؛ هیک، همان: ۲۴۷؛ واعظی، «تحول فهم دین»).

نظریه هرمنوتیکی شلایرماخر بدان جهت مخدوش است که ممکن است هر مخاطبی و شنونده‌ای تلقی خاصی از فضای ذهنی مؤلف متن به دست آورده باشد. قهراً پیام به دست آمده توسط هر شنونده با شنونده دیگر متفاوت خواهد بود و این همان نسبی‌گرایی است. به علاوه، گوینده و شنونده باید در محدوده معنای وضعی متن به تفهیم و تفهم بپردازند، یعنی گوینده، مراد خویش با مدلول لفظ را همخوان کند و شنونده نیز مقصود را از مدلول لفظ به دست آورد نه از شرایط حاکم بر گوینده. نظریه هایدگر و همفکرانش نیز پیامدهای خطرناکی را به دنبال دارد که به بعضی از آنها اشاره می‌گردد:

۱. چون افقهای ذهنی مفسران متفاوت است، پس قرائتهای مختلف از متن دینی ممکن خواهد بود و این به همان نسبی‌ت منتهی می‌شود.

۲. چون در این نگاه معیاری برای تشخیص تفسیر معتبر وجود ندارد، پس تفسیر به رأی از اعتبار برخوردار خواهد بود.

۳. باید ادعای همه فرقه‌های انحرافی صحیح و معتبر باشد، چون این فرقه‌ها مدعی تفسیر درست از متن دین هستند.

۴. در این نگاه راهی به فهم متون دینی نیست.

۵. در این شیوه به مراد و مقصود مؤلف بی‌توجهی شده و متن به صورت مستقل از مقصود مؤلف، مورد بررسی قرار گرفته است.

۶. در این تفسیر، نسبت‌گرایی در تفسیرهای دینی تجویز شده است که خود مستلزم مفسد بی‌شماری است.
۷. این تفسیرها موجب لغو کلام خداوند و پیامبران می‌شود. اگر هیچ ملاکی برای برتری تفسیری بر تفسیر دیگر وجود ندارد، مبارزه قرآن و پیامبران با بت‌پرستی چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ مگر نه این است که بت‌پرستی خود نوعی از قرائت خداپرستی است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى» (زمر: ۲).

پیش‌فرضهای اصولیان و مفسران دینی در فهم متون

اکنون که پیامدهای بعضی از مبانی هرمنوتیک غربی روشن شد، باید به دانش تفسیر متن طبق نظریه اصولیان و مفسران دینی اشارت شود. پیش‌فرض اصولیان و مفسران دین بر این است که متن دارای معنای اصیل است و هر معنایی را بر نمی‌تابد. بنابراین، هر تفسیری را نمی‌توان بر متن تحمیل کرد. لذا برای رسیدن به این مقصود شرایطی را قرار داده‌اند که بدون داشتن این شرایط، تفسیر مفسر از اعتبار برخوردار نیست. مثلاً تا مفسر لغت، نحو، صرف، معانی، بیان، بدیع، تاریخ اسلام، شأن نزول، منطق، اصول فقه و فقه نداند، نمی‌تواند از متن کتاب و سنت، تفسیر درستی ارائه نماید. ولی باید توجه داشت که این پیش‌دانسته‌ها و یا پیش‌فرضها ابزاری معنا ساز نیستند، بلکه در مسیر کشف معنایند. در سوره ابراهیم آمده است:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ

الْحَكِيمُ (ابراهیم: ۴). خداوند پیامبرانش را با زبان قوم خودشان ارسال می‌کرد تا مردم زبانشان را

بفهمند و آنها دین خداوند و مقاصد او را تبیین کنند.

در تفسیر متون دینی «قرآن و سنت» پیش‌فرضهایی درباره خدا و قرآن و مفسر وجود دارد که هر یک از آنها در تبیین مقصود متکلم نقش اساسی دارند و شنونده یا خواننده متن را در رسیدن به مقصود گوینده یاری می‌کنند. مثلاً مفسر قرآن باید خالقیت، الوهیت، حکمت و علم خدا را پذیرفته باشد و بر این اساس به سراغ تفسیر برود. همچنین باید وحی بودن کلمات قرآن و ترتیب آیات و سوره را پذیرفته باشد. نیز مفسر می‌داند که باید آیات قرآن را با توجه به آیات دیگر و مرتبط با تمام قرآن تفسیر نماید. از تحمیل پیش‌دوریها بر متون و تفسیر به رأی باید پرهیز کند.

با توجه به اصول فوق، ندانستن زبان قرآن موجب برداشتهای ناصحیح می‌گردد و این بدان جهت است که تعلیم و تعلم اقتضا می‌کند معلم مقصود خویش را از طریق واژه‌هایی که برای معانی خاصی وضع شده‌اند القا نماید

و مراد خویش را با مدلول الفاظ واژه‌ها همخوان سازد و مخاطب و شنونده و حتی مفسر بر همین اساس باید به مدلول آیه توجه نماید و به کمک قاعده اصالة التطابق میان ما يقول و ما یرید «گفتار و مقاصد» به مراد گوینده واقف شود و پر واضح است که تحمیل پیش‌داوریه‌ها و پیش‌فرضها و شرایط محیط بر متن، تفسیر متن محسوب نمی‌گردد. ممکن است اشکال شود که اگر تفسیر متون بر اساس یک دسته از پیش‌فرضهای ابزاری است، پس چرا مفسران در تفسیر متون اختلاف دارند و هر کدام در مراد گوینده نظر خاصی را ارائه می‌کنند. در پاسخ باید گفت: میان مفسران در نصوص و ظواهر اختلافی نیست. اختلاف در تفسیر متشابهات است. متون قرآن و سنت مشتمل بر یک دسته از متشابهات است که راه و طریق خاصی را در تفسیر خود می‌طلبد. خود قرآن در تفسیر و تأویل این دسته متون راهکار ارائه نموده است که از آن جمله مراجعه به راسخان در علم است:

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا (آل عمران: ۶ - ۷).

حال اگر کسی از پیش خود متشابهات را تفسیر کند، احتمال به خطا رفتن او زیاد است. بنابراین، اختلاف مفسران هم می‌تواند دلیل بر این باشد که متون شریعت صامت و بدون معنا نیست، چرا که آنها همه در رسیدن به مقصود گوینده تلاش می‌کنند، اگر چه بعضی با پیمودن راههای انحرافی به خطا می‌افتند. این اختلاف مانند اختلاف فقها در فتاواست که ناشی از اختلاف آنها در مبانی است، نه ناشی از خالی بودن متون دینی از معنا. مثلاً اگر مبنای فقهی این بود که شهرت حجت است، قطعاً در نگاه به روایت مشهور، نظرش با فقهی که شهرت را حجت نمی‌داند متفاوت خواهد بود و یا فتوای فقهی که راوی سندی را ثقه نمی‌داند با فتوای فقهی که آن راوی را ثقه می‌داند مختلف خواهد بود. اما همه اینها با توجه به اختلاف مبانی آنهاست.

چگونه می‌توان به بهانه اختلاف فقها در فتاوا و اختلاف مفسران در تفسیر، متون دینی را از معنا خالی دانست، در حالی که در روایت آمده است: «فاذا التبت علیکم الفتن کقطع اللیل المظلم فعلیکم بالقرآن» (کلینی، الکافی: ۱/۸۸).

آیا «واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران: ۳) هیچ پیامی ندارد؟ بر این اساس که متون دینی مانند کلام هر متکلمی حامل پیام و مقصود صاحب آنهاست، مفسران و اصولیان، قواعدی را جهت رسیدن به مدلول و مراد، مورد عنایت قرار داده‌اند که اهم آنها اصالة الظهور است. این قاعده مورد تسلیم عقلا بوده و هست و کج‌فهمیها

نگاهی کوتاه به واژگان موضوع بحث

بعضی از واژگان از شدت ظهور مخفی‌اند. از جمله خود کلمه ظهور و ظاهر نیز چنین‌اند. بر این اساس و برای تجدید واژه ظاهر، اصولیان هنگام تعریف کلمه ظاهر به تعریف واژه‌های مشابه نیز اشارت دارند. مثلاً کلمه مجمل و مبین نص را معنا می‌نمایند و در کنار اینها ظاهر را نیز بیان می‌کنند (علامه حلی، مبادی الاصول؛ محقق حلی، معراج الاصول؛ کمپانی، الفصول الغریبه و العقول، ۱۴۰۴: ۲۲۲). پر واضح است که تفسیر واژه ظاهر و ظهور و واژگان مرتبط از نگاه لغت و اصطلاح کمک شایانی به اصل مبحث ظهور دارد.

ظهور: در لغت به معنای بروز و آشکار شدن شیء خفی است در معجم الفاظ الجعفری آمده است: الظهور البروز، «بدو الشیء الخفی» (احمد فتح‌الله، معجم الفاظ الجعفری، ماده ظهور). در لسان العرب آمده است «الظهور التبین» ظهور الشیء ظهوراً تبیین و اظهرت الشیء بینته» نامبرده اضافه می‌کند: «الظهور بدو الشیء الخفی یقال اظهرنی الله علی ما سرق منی ان اطلعنی علیه و منه قوله تعالی یعلمون ظاهر الحیاء الدنیا ای ما یتصرفون فی معاشهم» (ابن منظور، لسان العرب ۱۴۰۵). ظهور تبیین و وضوح و روشنی شیء است و پر واضح است که پدیده حدوث و روشنی همیشه بعد از خفای شیء است. در قرآن کریم این ماده یعنی ظهور در موارد زیادی استعمال شده است؛ از جمله آیه ۱۸، ۳ و ۱۹۴ سوره انعام و آیه ۱۳ سوره زخرف و ۱۰۱ و ۱۸۹ بقره و ۳۱ و ۱۷۲ توبه. این ماده در همه این موارد به معنای ظاهر و پشت آمده است. البته استعمال ظهور در ظاهر و پشت با تبیین و وضوح رابطه تنگاتنگی دارد، چرا که تسمیه و نامیدن ظاهر و پشت حیوان یا شیء دیگر به ظهر به جهت وضوح و روشنی آن است.

شهید صدر در بیان معنای اصطلاحی ظاهر آورده است: اگر مدلول دلیل قابل صدق بر یکی از دو امر است، لیکن یکی از آنها به حسب عرف آشکار و مسبوق به ذهن است، این معنای منسب و متبادر از دلیل و کلام را، ظاهر کلام و دلیل می‌نامند (صدر، دروس فی علم الاصول ۱۴۲۲: ۱۵۸/۲). توضیح اینکه دلالت لفظ بر معنا سه قسم است: ۱. قطعی؛ ۲. ظنی، «ظن نوعی عقلایی»؛ ۳. احتمالی. قسم اول را نص و قسم دوم را ظاهر و قسم سوم را مئول نامند. پس ظواهر از نوع دلالت ظنی است، اما ظن متأخم به علم.

اجمال: در لغت هم در ابهام و هم در ایجاز استعمال شده است. در معجم الفاظ الفقه الجعفری ماده «ظهر» آمده است: «الاجمال الابهام و الایجاز». به معنای جمع و تعمیم و به معنای ایراد کلام به نحوی که معانی زیادی را متحمل باشد نیز استعمال گردیده است: (احمد فتح‌الله، همان: ماده جمل؛ فلجی، محمد، لغة الفقهاء: ماده جمل). به این معنا بر الفاظ اوایل سوره قرآن و مشترک لفظی و معنوی، مجمل اطلاق گردیده است. به عام و مطلق که به

۷۰ فصلنامه تخصصی پژوهش‌نامه فقهی / سال اول / شماره اول / پاییز ۱۳۸۹

مخصص و مقید، تخصیص و تقیید خورده‌اند نیز مجمل گفته‌اند. در بیان معنای اصطلاحی مجمل شهید صدر می‌گوید: اگر مدلول دلیل، مردد بین دو امر یا چند امر باشد و همه این امور نسبتشان به دلیل مساوی باشد نامش مجمل است (صدر، همان: ۱۵۸/۲).

نص: مرحوم محمدصالح مازندرانی در معنای لغوی آن و به نقل از اهل لغت آورده است: «اصل النص بالصاد المهملة اقصى الشيء و غایته؛ نص در لغت به نهایت و منتهای شیء گفته می‌شود» (مازندرانی، شرح اصول کافی: ۹/۳). در معجم فی اللغة الفاظ الفقه الجعفری آمده است: «النص المتن كلمات المؤلف، الصیغة، الحكم و الشرط و اصطلاحاً آیه قرآنیة او الحدیث» (احمد فتح‌الله، همان). راجع به معنای اصطلاحی شهید صدر می‌نویسد: اگر مدلول دلیل متعین باشد در امری و احتمال مدلول دیگری را ندهد نام این دلیل نص است (صدر، همان).

به طور خلاصه باید گفت که اگر دلالت کلام روشن و آشکار باشد نامش مبین است و اگر دلالتش روشن نباشد و حمال و جوهی از احتمالات باشد نامش مجمل است. اگر دلالت مبین به گونه‌ای است که احتمال خلاف در آن نباشد یعنی قطعی باشد نامش نص است، ولی اگر به نحوی باشد که احتمال خلاف در آن باشد ظاهر نامیده می‌شود (امین، کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب: ۹۱). متشابهات قرآن از سنخ مجمل و محکّمات آن از سنخ مبین است، اگر تشابه و احکام از حالات لفظ به حساب آورده شود.

حالات مختلف لفظ و نقش حجیت ظهور

الفاظ به لحاظ وضع و استعمال، معروض حالات مختلفی هستند و بدین لحاظ نامهای معین و مخصوص را می‌طلبند. مثلاً لفظ قبل از آنکه برای معنایی وضع شده باشد، نام مهمل را می‌طلبند و پس از وضع برای معنای خاص لفظ موضوع «در مقابل مهمل» را سزاوار است و به لحاظ تشخیص و جزئیت آن، علم شخص است. به لحاظ اینکه معنایش طبیعت کلیه است اسم جنس نامیده می‌شود. چون برای معانی مختلف وضع شود نامش مشترک لفظی است و از آن جهت که برای معنای قابل انطباق بر افراد کثیر وضع شده باشد مشترک معنوی گفته می‌شود. چنانچه چند لفظ برای معنای واحد وضع شده باشد مترادف خوانده می‌شود و به لحاظ اینکه از معنایی به معنای دیگر نقل شده منقول نامیده می‌گردد. چون لفظ در معنای موضوع له استعمال شود آن را حقیقت خوانند و در غیر موضوع له مجاز دانند و چون بما هو له، مجاز در اسناد نامیده می‌شود. حال اگر وضع و کیفیت استعمال معلوم باشد مشکلی نخواهد بود. ولی اگر امر مجهول باشد، مثلاً کیفیت وضع معلوم نیست که به نحو مشترک لفظی است یا معنوی یا کیفیت استعمال معلوم نیست که به نحو حقیقت است یا مجاز و اگر به نحو مجاز است از باب مجاز در کلمه است یا در اسنادات، اصولیان در اینجا برای ترجیح بعضی از احتمالات، قواعد عقلی را ذکر

حجیت ظواهر و بررسی راههای فهم متون دینی □ ۷۱

کرده‌اند که همه آنها استحسانات است و «لا تسمن و لاتغنی من رجوع». مثلاً اگر امری در کلام متکلمی بیاید و امرش دایر شود بین اینکه مجازاً در معنای مستعمل فیه به کار رفته و یا از باب اشتراک لفظی و یا معنوی در این معنا استعمال شده است، گفته‌اند مجاز ارجح از اشتراک است (آخوند خراسانی، کفایة الاصول ۱۴۰۹؛ امام خمینی، مناهج الوصول الی علم الاصول: ۱/ ۱۳۱). پر واضح است که این استحسان محض است ترجیح اشتراک بر نقل نیز چنین است. بنابراین، نمی‌توان به این استحسانات تن داد، بلکه طریق مطمئن در صورت شک در وضع و ترجیح بعضی از احوال اصول عقلانیه است و با فقدان مرجع عقلایی محکوم به اجمال است. اصولیان برای حل مشکل در ابهام‌زدایی از حالات لفظ، مباحث مفیدی را عنوان کرده‌اند که در فن تفسیر و فقه بسیار راهگشا است. از آن جمله طرح مسئله عموم و خصوص، اطلاق و تقیید و ظهور و اجمال است. پس ظهور و اطلاق و عموم حالات لفظ را تبیین می‌کند و می‌تواند قرینه عقلانیه بر تعیین وضع و مراد مستعمل باشد. بر این اساس است که جایگاه بحث از ظهور و حجیت آن در علوم متداول بحث مفید، بلکه ضروری خواهد بود؛ به ویژه آنکه بگوییم ظهور ذاتی کاشف از ظهور موضوعی است و در نهایت کاشف از وضع و اراده معنای موضوعی است.

شهید صدر می‌نویسد: ظهور ذاتی، چه تصویری و چه تصدیقی، که از آن تعبیر به تبادر می‌شود، ممکن است اماره عقلانیه بر تعیین ظهور موضوعی باشد. طبق نظر ایشان، هم ظهور ذاتی و هم ظهور موضوعی می‌تواند کاشف از وضع باشد. نهایتاً ظهور ذاتی بالواسطه و ظهور موضوعی بدون واسطه مفید این معنا هستند. ظهور موضوعی و کاشفیت آن نیز ناشی از جعل جاعل نیست، بلکه کاشفیت از امر تکوینی از نوع کاشفیت اثر از مؤثر است (صدر، همان: ۲۵۰). نقش حجیت ظهور و اهمیت آن به حدی است که انکار آن به انسداد باب علمی منتهی شده و باب فهم از کتاب و سنت را مسدود می‌سازد (فضلی، اصول البعث: ۷۴؛ مجتهد تبریزی، خلاصه الاصول: ۷۰).

حجیت ظهور، مبدأ تصدیقی و محور اصلی مسائل فقه و اصل و اساس در غالب مسائل استنباطی است و می‌توان ادعا نمود که انکار ظواهر و عدم حجیت آن، موجب اختلال نظام و موجب هرج و مرج است، چرا که هر کسی می‌تواند مدعی خلاف ظاهر شود و از مؤاخذه هم در امان باشد. دیگر ظاهر سخن مولی مسئولیتی را ایجاب نمی‌کند و ظاهر سخن بایع و مشتری نیز برای یکدیگر حجت نخواهد بود، بلکه برای هیچ کس قابل احتجاج نخواهد بود، بلکه فقط در مواردی می‌توان به کلام متکلم احتجاج نمود که مبین بوده و ظهورش در حدی باشد که عرفاً قابل تأویل نباشد و این هم کمتر اتفاق می‌افتد. این ظهور کلام است که رافع اجمال و قرینه صارفه در احتمال حقیقت و مجاز و قرینه معینه در احتمال اشتراک و دلیل اسناد به ما هوله در مورد تردد اسناد حقیقی و مجازی است، بلکه حجیت ظهور، رافع بسیاری از اختلافات و اثبات حقوق و... است.

نمی‌توان برای قاعده حجیت ظهور مبدأ تاریخی یافت. از آن زمان که تفهیم مقاصد با الفاظ صورت گرفته، مسئله حجیت ظهور هم جان گرفته است. نه تنها قاعده اصالة الظهور، بلکه همه اصول لفظیه «اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقه، اصالة عدم تقدیر و...» که در استنباط مراد متکلم به کار گرفته می‌شوند همین ویژگی را دارند. حجیت تمام این اصول به تبانی عقلا در اخذ به ظهور کلام متکلم و خطابات عرفیه منتهی می‌شود. سیره عقلا بر این بوده و هست که در مورد ظهور کلام متکلم به احتمال غفلت، خطا، هزل اراده اهمال و اجمال اعتنا نمی‌کرده و نمی‌کنند و اگر احتمال اراده معنای مجازی یا احتمال تخصیص و تقيید و تقدیر دادند، توقف روا نمی‌دارند و به ظاهر عمل می‌کنند. در مورد ظهور کلام، احتمال اشتراک و نقل را نیز بی‌اعتبار می‌دانند. معلوم است که این چنین سیره‌ای بعد از عصر معصومان^ع پدید نیامده است، چرا که بدیلی برای آن در جامعه بشری نبوده و نیست. شارع مقدس بلکه همه انبیا در این باب با عقلا همراهی کرده و خود بر همین روش مشی نموده‌اند و در تفهیم و تفهیم مقاصد، به همین سیره عقلایی وظیفه انذار و تبشیر را به انجام می‌رسانده‌اند (مجتهد تبریزی، همان: ۷۰؛ صدر، همان: ۱/ ۲۳۹).

نتیجه اینکه از روزی که بنی‌بشر مقاصد خویش را با الفاظ می‌فهمانده، حتی در مسئله تعلیم اسما «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱). سیره عقلایی هم بر حجیت ظهور بوده است. ولی مبدأ مسئله تفهیم با الفاظ مشخص نیست. آیا بشر در دوران اولیه، غیر از روش گفت‌وگو برای تفهیم روش دیگری مثل اشاره یا صوت داشته است یا خیر؟ این هم در تاریخ مبهم است، ولی می‌توان حدس زد که اگر روش دیگری هم بوده باز هم مسئله حجیت ظهور قبل از تولد الفاظ در تفهیم به اشاره و اصوات نیز بوده و ظهور اشاره و صوت خاص در معنای خاصی مورد اعتبار بوده است.

مرحوم سید خوبی در محاضرات، می‌گوید: ملاک حجیت ظهور، سیره عقلاست. در منتهی الدرایه شوشتری نیز آمده است: در اخذ به ظواهر، سیره عقلا بر اصالة الظهور مستقر است. وحید بهبهانی می‌نویسد: حجیت ظهور، اصل عقلایی است که جمیع محاورات عادی و علمیه بر آن قائم است و خروج از این اصل نیازمند قرینه خاص است (بهبهانی، حاشیه مجمع الفائدة و البرهان: ۱۵). سید خوانساری آورده است: «فلا شبهة عند العقلاء فی حجة الظواهر و ان لم يحصل القطع بالمراد» (خوانساری، جامع المدارک ۱۳۵۵: ۶/ ۵۹). می‌توان از کلمات اصولیان کشف کرد که میان مسئله ظهور و سیره عقلا در کاشف دانستن آن از مراد متکلم، تقارن است و این تقارن از کیفیت بحث حجیت اصالة الظهور در کتب ذیل پیداست (انصاری، الموسوعة الفقهية الميسرة: ۴۸۶؛ آخوند خراسانی، همان: ۲۲۲؛ عراقی،

نهایة الافکار ۱۴۲۲: ۲/ ۵۵۲؛ مظفر، اصول الفقه ۱۳۸۶: ۱/ ۷۵؛ صدر، معالم الجدیة ۱۳۹۵: ۱۴۲؛ همو، دروس فی علم الاصول: ۱/ ۸۹؛ فیاض، محاضرات فی اصول الفقه: ۵/ ۱۹۷).

موضوع حجیت ظهور

قبل از بیان موضوع حجیت، لازم است معنای ظهور و اقسام آن بیان شود تا روشن گردد چه نوع ظهوری موضوع حجیت است. مقصود ما از ظهور، چنان‌که در مبحث تعاریف آمد، تبیین و انکشاف معنای لفظ یا تبیین و انکشاف معنای مراد از لفظ است. مثلاً وقتی ما کلمه آفتاب را می‌شنویم، از هرکس و هر وسیله‌ای باشد معنای آن به ذهن ما منتقل می‌شود. ولی وقتی این کلمه را از کسی که در مقام تفهیم است می‌شنویم، مضافاً بر معنای موضوع‌له آن، کشف می‌کنیم که این معنا مقصود گوینده هم هست. قسم اول را ظهور تصویری و قسم دوم را ظهور تصدیقی می‌نامند. حال اگر متکلم در مقام تفهیم است و بگوید آفتاب فواید زیادی دارد، علاوه بر ظهور تصویری و تصدیقی، این کلام دلالت بر قصد اخبار از فواید آفتاب را هم می‌رساند. این چنین دلالتی را دلالت و ظهور تصدیقی ثانیه نامند. توضیح آنکه کلام مزبور را اگر متکلم در مقام هزل بگوید دلالت تصویری دارد، یعنی معنا را به ذهن مخاطب القا می‌کند و دلالت تصدیقیه هم دارد، یعنی کشف می‌کند که معنای مراد متکلم هازل است. اما کاشف از این نیست که متکلم حقیقتاً دارد خبر می‌دهد و مضمون کلام، مراد جدی اوست. پس کشف مراد از کلام یک مسئله و کشف مراد جدی، مسئله دیگری است که منوط به «در مقام جد بودن متکلم است.» بنابراین، سه نوع ظهور وجود دارد: ۱. ظهور تصویری؛ ۲. ظهور تصدیقی کاشف از مراد استعمالی؛ ۳. ظهور تصدیقی کاشف از مراد جدی. در اینجا باید دید مفسر وقتی با آیه و روایتی مواجه می‌شود، چه نوع مدلولی را می‌خواهد تبیین کند؛ آیا می‌خواهد مدلول تصویری لغوی را بیان نماید و یا هدفش کشف مراد جدی شارع است؟ پر واضح است که مقصود تبیین مدلول تصدیقی است (صدر، معالم الجدیة: ۱۴۲). بنابراین، می‌توان ادعا نمود که موضوع حجیت ظهور، ظهور تصویری نیست، بلکه ظهور تصدیقی است. در معتمد الاصول آمده است:

حجیة الظهور منحصرة فی الدلالة التصدیقیة للكلام الملقى من المتکلم؛ موضوع حجیت ظهور، ظهور

تصدیقی کلام متکلم است (امام خمینی، معتمد الاصول: ۲۸۲).

مرحوم شهید صدر آورده است: در موضوع حجیت ظهور سه احتمال است: ۱. ظهور تصویری با عدم علم به قرینه بر خلاف؛ ۲. ظهور تصدیقی با عدم صدور به قرینه منفصله بر خلاف؛ ۳. ظهور تصدیقی در صورت عدم علم به وجود قرینه منفصله بر خلاف نامبرده. وی در پایان مبحث، احتمال اول را ساقط می‌داند؛ بدین جهت که مقصود از حجیت ظهور، تعیین مراد متکلم است و تعیین مراد متکلم منوط به کشف عقلایی کلام از مقصود است و ظهور تصویری کاشف از مقصود نیست، بلکه چیزی که کاشف از مقصود متکلم است، ظهور تصدیقی است. پس

عقلا ظهور تصدیقی را کاشف می‌شمارند و آن را حجت و موضوع حجیت می‌دانند.

راجع به ظهور تصدیقی در صورت عدم صدور قرینه منفصله بر خلاف باید گفت: بعضی از اصولیان (صدر، دروس فی علم الاصول: ۲۴۳ - ۲۴۸). احتمال اول را ساقط دانسته‌اند، چرا که اگر موضوع حجیت، ظهور تصدیقی با عدم صدور قرینه منفصله برخلاف باشد، در مورد شک در قرینه ابتدا باید اصالة عدم القرینه جاری شود و سپس اصالة الظهور بر مورد تطبیق گردد، در حالی که نفی قرینه منفصله در مورد شک در قرینه، مجوزی و مبرری جز کاشفیت ظهور تصدیقی از اراده مفاد کلام ندارد و این کاشفیت مساوق با نفی قرینه منفصله است و نیازی در نفی قرینه به اصالة عدم القرینه نیست (غروی اصفهانی، نهاية الدراية ۱۳۷۴: ۱۸۰).

بنابراین، موضوع حجیت، ظهور تصدیقی با عدم صدور قرینه نیست، بلکه موضوع حجیت، ظهور تصدیقی با عدم علم به قرینه منفصله است که احتمال سوم است. طبق این نظر، همین قدر که کلام دلالت بر مراد متکلم داشت، هرچند احتمال خلاف هم بدهد، اصالة الظهور جاری است و عقلا این چنین ظهوری را کاشف از مراد دانسته و بر طبق آن عمل می‌کنند (خراسانی، نهاية النهاية: ۱ / ۲۷۸). نهایت، کشف از مراد جدی بعد از تطبیق، اصل دیگری در مقام استعمال است. یعنی اگر احتمال رود که غیر معنای مستعمل فيه مراد است، سیره عقلا بر این است که ظاهر همان مراد استعمالی است. از این اصل، اصل صدور ظاهر به داعی جد جاری می‌شود و صدور کلام به داعی تقيه یا امتحان یا مزاح نفی می‌گردد. این اصل دوم در مورد اصل اول جاری می‌گردد و در سعة و ضیق از آن تخطی نمی‌کند.

نهایت اینکه این ظهور تصدیقی و کاشفیت از مقصود گاهی ناشی از شرایط خاص است که موجب انس ذهنی است و گاهی ناشی از علقه وضعی لفظ است. آنچه موضوع حجیت است ظهور تصدیقی است که معلول علقه وضعی می‌باشد. قسم اول را اصطلاحاً ظهور ذاتی و قسم دوم را ظهور موضوعی نامند. ظهور ذاتی که معلول شرایط و ظروف شخص است، موضوع حجیت نیست. نکته مهم‌تر در این مسئله این است که باید توجه داشت که موضوع حجیت، ظهور موضوعی در عصر صدور کلام است نه عصر سماع، چرا که حجیت ظهور نزد عقلا منوط به حیثیت کشف و ظهور حال متکلم است (خویی، همان: ۹۲ / ۲) و منوط به جعل و اعتبار نیست. پر واضح است که ظاهر حال متکلم، اراده معنای ظاهر در زمان صدور کلام از متکلم است نه اراده معنای ظاهر در زمان سماع. نهایت، تطابق ظهور موضوعی در عصر سماع با ظهور موضوعی در عصر صدور، نیازمند یک اصل عقلایی است که از آن گاهی تعبیر به اصالة الثبات فی اللغة و گاهی تعبیر به اصالة عدم النقل می‌شود. با این اصل ثابت می‌شود که ظهور موضوعی در عصر نص، مطابق ظهور موضوعی در عصر سماع است. پر واضح است که این چنین اصلی

نقش حجیت ظواهر قرآن در استنباط احکام

هدف از مباحث اصالة الظهور در اصول فقه، استخلاص قاعده‌ عامه‌ای است که بر ظواهر کتاب و سنت منطبق شود و گستره آن اصالة الحقیقه، اصالة العموم و اصالة الاطلاق را در برگیرد. بنابراین، غایت اثبات حجیت ظهور، تنقیح کبرای استنباط و اثبات اصلی از اصول لفظیه عقلاییه و ادله اجتهادیه‌ای است که مورد قبول جل مجتهدان و مفسران است و نقش اصلی آن، همانند سایر قواعد اصولی، توسط در استنباط حکم شرعی و تبیین مراد شارع از متن است. مثلاً در بعد توسیعی گفته می‌شود: صحیح زراره عرفاً ظاهر در مطهریت زمین است (صغری) و ظهور عرفی حجت است (کبری). از ضمیمه صغری به حجیت ظهور عرفی (کبری) مطهریت زمین شرعاً به اثبات می‌رسد. حکمی که از این قاعده استخراج می‌گردد، نامش حکم واقعی و بر خود قاعده، دلیل اجتهادی اطلاق می‌گردد (مظفر، همان: ۸/۱). در معالم الجدیة آمده است: اگر فقیهی با این سؤالات مواجه گردید: ۱. حکم ارتماس صائم چیست؟ ۲. حکم قهقهه در نماز چیست؟ ۳. حکم مال موروث از حیث وجوب خمس چیست؟ در اینجا فقیه به سراغ روایات وارد در احکام موضوعات فوق می‌رود. روایت یعقوب بن شعیب از صادق آل محمد | «لا یرتمس الصائم» به حسب عرف عام، ظهور در حرمت دارد و راوی روایت هم ثقة است. روایت علی بن مهزیار متضمن این است که «ان الخمس ثابت فی المیراث الذی لا یحتسب من غیر اب و لا ابن». این روایت هم به حسب عرف عام، ظاهر در عدم وجوب خمس در میراث است که از پدر به پسر منتقل می‌شود و راوی روایت هم ثقة است. بر همین وزن، روایت زراره از امام صادق × «القهقهة تنقض الصلوة» به حسب عرف عام، ظهور در بطلان نماز و نقض آن به واسطه قهقهه دارد و روای روایت مورد اعتماد است. در هر سه مورد، بعد از فراغ از حجیت سند، فقیه، حکم شرعی را از فهم عرفی استناد نموده و پاسخ مسائل فوق را دریافت کرده است. این همان حجیت عرف عام و مرجعیت آن در تعیین مدالیل الفاظ است که اصول، نام آن را حجیت ظهور می‌نامد (صدر، معالم الجدیة: همان). همان‌طور که مشاهده می‌شود، حجیت ظهور در هر سه مورد برای استخراج حکم محسوب می‌گردد، زیرا اگر ظهور عرفی روایت بر حکم نمی‌بود حکم قابل استخراج نبود. بنابراین، استخراج احکام از سنت غالباً نیازمند اصالة الظهور است. تفسیر آیات قرآن و کتاب‌الله سند، آن چنان با اصالة الظهور گره خورده که بدون حجیت ظهور و اخذ به ظواهر، اخذ به کتاب ممکن نیست. درست است که کتاب مشتمل بر نصوص است، ولی نصوص کتاب قلیل است. لذا مرحوم مظفر می‌گوید: انگیزه بحث از حجیت ظواهر اخذ به کتاب و سنت است. پس حجیت ظهور از متممات حجیت کتاب و سنت است (مظفر، همان: ۱۴۴/۲).

موارد دیگر برای تطبیقات قاعدة اصالة الظهور در تفسیر دلیل لفظی

آنچه مهم است اکتشاف مراد متکلم است از لفظی که به کار گرفته است. بر این اساس، اگر لفظ واقع در آیه یا روایتی دارای یک معنا بیش نیست و صلاحیت شمول معانی دیگر را ندارد، در اینجا لفظ بر همان معنای واحد حمل می‌شود و مراد متکلم یا حکم شرعی کشف می‌شود و تفسیر محقق می‌گردد. این دلیل نیز صریح در معنا خوانده می‌گردد. ولی اگر لفظ معانی متعدد دارد که همه آنها هم عرض‌اند و تعیین مراد ناممکن است، در اینجا از اصالة الظهور کاری ساخته نیست و دلیل لفظی در این حالت مجمل خوانده می‌شود. اما چنانچه از میان معانی متعدد محتمله یک معنا از حیث لغت، اقرب به لفظ است، به حکم اصالة الظهور، لفظ حمل بر آن می‌شود و مفسر یا فقیه طبق آن معنای مکشف تصمیم می‌گیرد. در صورتی که احتمال اراده خلاف ظاهر، مستند به احتمال غفلت متکلم یا سامع باشد نیز اصالة الظهور جاری است و به اصل عدم غفلت، احتمال غفلت منتفی می‌شود.

توضیح آنکه احتمال خلاف ظاهر در باب حجیت ظهور به سبب احتمال یکی از این امور است: ۱. خروج متکلم از سیره و روش عقلایی؛ ۲. عدم صدور کلام برای بیان مراد جدی و مثلاً صدور آن برای تقیه، خوف و مزاح؛ ۳. غفلت متکلم از آوردن قرینه؛ ۴. از بین رفتن قرآنی که همراه کلام بوده است. عقلاً در باب اصالة الظهور به این احتمالات وقعی نمی‌نهند و احتمال اول را به اصل جری عقلایی بر طریق مألوف نفی می‌کنند و احتمال دوم را به اصالة الجهة منتفی می‌دانند، بدین معنا که اصل این است که صدور کلام برای بیان مراد جدی بوده نه غیر آن. همچنین احتمال سوم را به اصل عدم غفلت و احتمال چهارم را به اصالة عدم القرینة نفی می‌کنند. در همه این موارد طبق ظاهر کلام عمل می‌شود و اگر در موارد این احتمالات، اصالة الظهور جاری نشود، اختلال نظام را نتیجه می‌دهد. پس در جریان اصالة الظهور، این اصول لفظیه همه دخیل‌اند (حکیم، المحکم فی اصول الفقه: ۳/ ۱۶۵).

بر اساس آنچه ذکر شد می‌توان گفت که اگر چه تفسیر آیات قرآن، مبادی و پیش‌فرضهای ابزاری زیادی می‌طلبد که قبلاً بیان گردید و نیز اصول لفظیه نقش زیادی را در تفسیر به عهده دارند، اما از میان اینها اصالة الظهور نقش اول را در تبیین مراد شارع بازی می‌کند و شاید بتوان ادعا کرد که منشأ هجئه مخالفان بر حجیت ظواهر قرآن شاید همین نقش کلیدی بوده است که انکار آن با انکار حجیت اصل قرآن برابر است.

دیدگاهها پیرامون ظواهر

صراحت، اجمال، ظهور، محکم و متشابه از اوصاف لفظ‌اند. الفاظ اگر کاشف از مراد متکلم باشند، به ظهور متصف می‌گردند و تحقق این کاشفیت از آن جهت است که نوعاً متکلم و مؤلف مراد خویش را به مدلول لفظ تبدیل

می‌کند، به نحوی که دلالت لفظ بر معنا مساوی با دلالت آن بر مقصود و تفهیم و تفهم در این سیره عقلاییه و محاوره عرفیه همیشه بوده و هست. مشروط بر اینکه متکلم ملتفت، بر اساس الفاظ موضوعه، مراد خویش را به مخاطب القا نموده باشد. استحکام این سیره به حدی است که ادعای خلاف ظاهر از گوینده با نبودن قرینه برخلاف پذیرفته نمی‌شود. از آنجا که انبیا در تفهیم و تفهم مطابق با سیره عقلای عمل کرده‌اند، پس ظواهر الفاظ کتب آسمانی، کاشف از مراد صاحب کتب و شرایع است. بنابراین، مسئله حجیت ظهور یک امر عقلایی معقول عرفی و شرعی است، اما در عین حال در تاریخ کسانی پیدا شدند که ظهور متون شرعی را یا از اساس منکر شدند و یا حجیت آن را به افراد خاصی اختصاص دادند. بنابراین، ابتدا سه دیدگاه در مسئله اصالة الظهور مطرح می‌شود:

۱. حجیت ظواهر قرآن مخصوص افراد خاصی است؛ ۲. متون دینی ظاهر در هیچ معنایی نیستند، بلکه خالی از معنایند؛ ۳. برخی از متون دینی نص و صریح در مراد متکلم‌اند و بعضی ظاهر در مراد متکلم. دیدگاه اول به دو دیدگاه تجزیه می‌شود: ۱. اختصاص حجیت ظواهر قرآن به مقصودین به افهام. ۲. اختصاص فهم قرآن به معصومان^۱. دیدگاه دوم نیز ناشی از دو مبنای هرمنوتیکی است: ۱. انکار ظواهر بر مبنای تصویب قرائت‌های مختلف. ۲. انکار ظواهر بر اساس تحول معرفت دینی و قبض و بسط معرفت دینی. پس دیدگاه‌های مربوط به ظواهر قرآن به پنج دیدگاه می‌رسد:

۱. اختصاص حجیت ظواهر قرآن به مقصودین به افهام؛
۲. اختصاص فهم قرآن به معصومان^۲ و امکان فهم آن از طریق روایات وارد از معصوم^۳؛
۳. انکار ظواهر قرآن بر اساس تصویب قرائت‌های مختلف از متون دینی؛
۴. انکار ظواهر قرآن بر اساس قبض و بسط و تحول معرفت دینی؛
۵. حجیت ظواهر قرآن و نفی اختصاص آن به افراد خاص، بدان جهت که نظریه شرط ظن به وفاق و یا اشتراط عدم ظن به خلاف، در حجیت ظهور توجیه معتناهی ندارد. ما این دو نظریه را بررسی نکردیم.

اختصاص حجیت ظواهر به مقصودین به افهام

نظریه اختصاص حجیت ظهور به مقصودین به افهام، منسوب به محقق قمی است (شیخ انصاری، فرائد الاصول ۱۴۲۴: ۱/ ۱۶۰). محقق قمی در پایان مبحث حجیت کتاب و اول مسئله اجتهاد و تقلید، بین «من قصد افهامه» و «من لم یقصد افهامه» در حجیت ظهور فرق قائل شده است و ظواهر را برای دسته اول حجیت دانسته و برای گروه دوم حجت ندانسته است مگر از باب ظن مطلق و انسداد باب علم و علمی (محقق قمی، قوانین الاصول: ۱/ ۳۹۸ - ۴۰۳؛ ۲/ ۱۰۳). مدعای محقق قمی متضمن کبری و صغری است. در بحث کبری معتقد است ظواهر نسبت به غیرمقصودین به افهام حجت نیست، یعنی اصل حجیت ظواهر را نسبت به غیرمقصودین منع کرده است (کبری

اصالة الظهور). در مبحث صغروی، ظواهر کتاب و سنت را از جمله ظواهری می‌داند که متکلم افهام آنها را به غیر مخاطبان قصد نکرده است. او در نزاع صغروی می‌گوید: خطابات قرآن متوجه غیر مخاطب نیست. قرآن از قبیل کتب مصنفه نیست که مقصود متکلم، نفس مفاد کلام است، بدون دخالت افهام شخص خاص. روایات هم غالباً پاسخ به سؤالات اشخاص است و فقط متوجه سؤال کننده است لاغیر به علاوه، اخبار مرویه به صورت کامل به ما نرسیده است، بلکه «مقطعة» به ما واصل شده است. بنابراین، احتمال وجود قرائن مختلفه از جهت تقطیع روایات، امر عقلایی است و این احتمال قرینیه موجود، به اصل رفع نمی‌شود.

اما در مبحث کبری خلاصه سخنان این است: منشأ حجیت ظهور اصل عدم غفلت است؛ به این بیان که احتمال خلاف ظاهر از جانب مقصودین به افهام یا مسبب از احتمال غفلت متکلم از ذکر قرینه است و یا ناشی از احتمال غفلت مخاطب از توجه به قرینه موجود. در اینجا سیره عقلاییه بر اصل عدم غفلت نسبت به متکلم و مخاطب است. لذا اصالة الظهور نسبت به مقصودین جاری است و نقش خود را ایفا می‌کند. اما نسبت به غیر مقصودین به افهام، منشأ احتمال خلاف ظاهر تنها احتمال غفلت متکلم و مخاطب نیست، بلکه احتمال خلاف ظاهر ممکن است ناشی شده باشد از ناحیه اعتماد متکلم بر قرینه منفصله حالیه که میان متکلم و مخاطب بوده و بر غیر مقصود آشکار نشده است. پس نسبت به غیر مقصود به افهام، اصل عدم غفلت مشکل را حل نمی‌کند و نسبت به چنین احتمالی (احتمال اختفای قرینه حالیه) اصل نافی نیست. به علاوه، عادت صاحبان شریعت غالباً اعتماد بر قرائن منفصله است (بهسودی، مصباح الاصول ۱۴۱۷: ۲/ ۱۲۰؛ شوشتری، همان: ۴/ ۲۸۶).

پاسخ محقق در بحث صغروی این است که کتاب عزیز و روایات از قبیل کتب مصنفان است، چرا که مضامین آنها احکام کلیه‌ای است که برای جمیع مکلفان است و روایات احادیث هم از احکام کلیه سؤال می‌کرده‌اند و پاسخ کلی می‌طلبیده‌اند. بنابراین، وجهی برای اختصاص مضمون روایت به روایت حدیث نیست. امام خمینی & آورده است: مقام معصومان^۱ مقام بیان احکام است و کلام آنها همانند کتب مصنفه است که مقصود نفس مفاد کلام است بدون دخالت افهام شخص خاص (امام خمینی، انوار الهدایة ۱۴۱۳: ۱/ ۲۳۹). اما مسئله تقطیع چون توسط اشخاصی انجام شده که به اسالیب کلام عارف بوده‌اند و اهل ورع و پرهیز نیز بوده‌اند، نباید موجب انفصال قرینه از ذوالقرینه شده باشد. آری، اگر مقطوعین، عارف به اسالیب کلام نبودند و اهل ورع نبودند در این صورت ممکن بود تقطیع موجب انفصال قرینه از ذوالقرینه شده باشد. ولی هر دو احتمال در شأن محدثانی مثل کلینی منتفی است. فلسفه تقطیع این بوده که هر مسئله‌ای در باب مربوطه ثبت شود تا وصول به مسائل فقهی آسان گردد.

اما در پاسخ محقق قمی در بحث کبری باید گفت: درست است که اصل عدم غفلت در شأن مقصودین به

افهام جاری نیست، چون منشأ احتمال خلاف ظاهر در شأن غیر مقصودین به افهام، منحصر به احتمال غفلت نیست، اما شرط جریان اصالة الظهور جریان اصل عدم غفلت نیست. این هر دو از اصول عقلاییه‌اند و هر کدام یک اصل مستقل‌اند. منشأ اصل عدم غفلت این است که غفلت و سهو در فعل و قول، خلاف طبیعت انسان است، زیرا انسان فعل و قولش را با توجه و علم صورت می‌بخشد. بر این اساس، سیره عقلی بر عدم اعتنا به احتمال غفلت در فعل و قول است، اما اصالة الظهور، منشأ کاشفیت کلام متکلم از مراد است؛ البته به حسب وضع لغوی یا به حسب قرائن عامه مثل اطلاق که کاشف از مراد جدی است به مقدمات حکمت. پس منشأ اصالة الظهور اصل عدم غفلت نیست، بلکه وضع لغوی الفاظ یا قرائن عامه است. لذا گفته‌اند بین اصالة الظهور و اصل عدم غفلت عموم من وجه است. گاهی اصل عدم غفلت هست، اصالة الظهور نیست، مثل جریان اصل عدم غفلت در فعل بالغ عاقل. گاهی هم اصالة الظهور هست و اصل عدم غفلت جاری نیست، مثل جریان اصالة الظهور در اقوال معصومان^۱ که غفلت را در اقوال آنها راهی نیست. گاهی هم هر دو هستند، مانند محاورات عرفیه. بر این اساس، اصالة الظهور خود اصلی مستقل و از اصول عقلاییه است و متکی به جریان اصل عدم غفلت نیست و پر واضح است که در سیره عقلی اختصاص به مقصودین به افهام ندارد (بهسودی، همان).

مرحوم آخوند خراسانی در وجه عدم اختصاص آورده است: و لذا «لا یسمع اعتذار من لایقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر کلام المولی من تکلیف یعمه او یخصه (آخوند خراسانی، همان: ۲۸۱)؛ اگر غیر مقصود به افهام مشمول حکم مذکور در کلام باشد و به بهانه اینکه مقصود به افهام نیست از عمل به آن شانه خالی کند، عذرش مسموع نیست و مولی می‌تواند او را مواخذه کند و کلام خویش را حجت بر مواخذه قرار دهد.» مرحوم آخوند اضافه می‌کند که گواه بر مسموع نبودن عذر و صحت احتجاج به ظاهر کلام نسبت به غیر مقصودین به افهام، صحت شهادت به اقرار است، در صورتی که کسی اقراری را بشنود و مقصود به افهام نباشد، پس اگر زیدی شنید که عمری می‌گوید «البکر علی عشرة دراهم»، می‌تواند طبق این اقرار در دادگاه گواهی دهد، ولو عمرو قصد افهام زید را نداشته است، بلکه عمرو قصد داشته که زید نفهمد. پس این صحت احتجاج مولی نسبت به غیر مقصود به افهام و صحت شهادت غیر مقصود، بهترین شاهد بر این است که حجیت اصالة الظهور اختصاص به مقصود به افهام ندارد. مرحوم امام خمینی آورده است: استدلال محقق قمی کبرویاً باطل است، چون بنای عقلی در عمل به ظواهر مطلق است و مقید به مقصود به افهام نیست (امام خمینی، همان: ۱ / ۲۳۹).

اختصاص فهم قرآن به معصومان^۱ و امکان فهم قرآن فقط از طریق روایات

اخباریان، ظواهر سنت و روایات وارده از معصومان^۲ را حجت می‌دانند اما عمل به ظواهر را ممنوع می‌دانند، مگر آنکه کتاب توسط سنت تفسیر گردد. از بعضی ادله آنها استفاده می‌شود که در قرآن کریم برای کلام خداوند ظهوری منعقد نشده است. یعنی بحث آنها در ظواهر کتاب با اصولیان بحث صغروی است. از بعضی ادله دیگرشان بر می‌آید که کلیت مسئله را قبول ندارند؛ یعنی قبول ندارند که هر ظاهری حجت است، چرا که معتقدند شارع از اتباع ظواهر قرآن منع کرده است. بنابراین، نزاع آنها با اصولیان در کبرای اصالة الظهور است و نزاع کبروی است. آخوند خراسانی آورده است: نزاع اصولیان با اخباریان هم صغروی و هم کبروی است.

ولا یخفی أن النزاع یختلف صغروباً و کبروباً بحسب الوجوه، فبحسب غیر الوجه الاخیر والثالث یکون صغروباً، وأما بحسبهما فالظاهر أنه کبروی (آخوند خراسانی، همان: ۲۸۲).

اما شیخ انصاری، استاد آخوند، نزاع اصولیان و اخباریان را صغروی می‌داند و معتقد است که بازگشت اختلاف محدثان با مشهور اصولیان به منع صغری است. اما در کبری و حجیت ظهور و اینکه روش شارع در تفهیم روش عرفی بوده، نزاع و خلافتی میان محدثان و اصولیان نیست. با توجه به ادله اخباریان به نظر می‌آید نظر آخوند اصوب است.

مرحوم شیخ اعظم، مهم‌ترین ادله اخباریان را در دو وجه محدود می‌سازد: ۱. اخبار وارد از اهل بیت^۳. ۲. علم اجمالی به طرز تخصیص و تقیید در آیات الاحکام بلکه در غالب ظواهر قرآن. وی وجه اول یعنی اخبار را به سه طایفه تقسیم می‌نماید: دسته اول روایاتی است که فهم قرآن را به مخاطبان اختصاص می‌دهد؛ دسته دوم اخباری است که دلالت بر نهی از تفسیر به رأی دارد و دسته سوم اخباری است که قرآن را دارای مضامین عالی می‌داند، به حدی که حتی صاحبان فکر از درک آنها و رسیدن به آنها عاجزند (انصاری، همان: ۱۳۹؛ کلینی؛ همان: ۳۱۱ ح ۴۸۵). سؤال این است که اگر طایفه اول فهم قرآن را به اهل آن و «من خوبه» اختصاص داده، پس باید برای قرآن ظهوری برای غیر اهل قرآن منعقد نگردد. چنان‌که مناظره امام^۴ با ابوحنیفه و قتاده در دو روایت مربوط شاهد همین مدعاست (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۱۸/۳۰، ۱۳۶). چرا که در روایت ۲۷ از ابواب صفات قاضی در مقابله با ابوحنیفه، امام^۴ می‌فرماید: «ما جعل الله ذلك «علم التفسیر» إلا عند أهل الكتاب الذین أنزل علیهم، ویلک ولا هو إلا عند الخاص من ذریة نبینا محمد^۵» در ابواب صفات قاضی باب ۱۳، در مقابله با قتاده می‌فرماید: «انما یعرف القرآن من خوبه». این جمله مفید حصر است، «یعنی فهم قرآن منحصر به من خوبه است.» بنابراین، طبق این دو روایت فهم قرآن مختص به ائمه^۶ است و نسبت به غیر آنها ظهوری

حجیت ظواهر و بررسی راههای فهم متون دینی □ ۸۱

نیست تا عمل به آن جایز باشد. نیز اگر شیخ یکی از ادله اخباریان را اشتمال قرآن بر مضامین عالییه و مطالب غامضه می‌داند، به گونه‌ای که غیر راسخین در علم را قدرت و توان فهم آن را نیست، پس معنایش این است که اهل محاوره این معانی را نمی‌فهمند و جهل آنها مانع از انعقاد ظهور است. چنان‌که چندین روایت در این مضمون مورد استدلال واقع شده است. در روایت عبدالرحمن بن حجاج در تفسیر عیاشی آمده است: «لیس بشیء ابعده من عقول الرجال عن القرآن» (حر عاملی، همان: ۱۴۹). در روایاتی نقل می‌کند که دلالت دارد که در قرآن تمام علوم گذشته‌گان و آیندگان است (کلینی، همان: ۱/ ۵۹) و اهل محاوره کی می‌توانند از ظواهر قرآن به این علوم پی ببرند؟ پس با توجه به این سلسله از ادله اخباریان و نیز وجه دوم اخباریان در عبارت شیخ که بالعرض ظواهر کتاب را در متشابهات مندرج می‌دانند، چگونه می‌توان گفت اخباریان سیره شاعر را در تفهیم همان سیره اهل لسان و محاورات عرفیه می‌دانند، در حالی که این عبارت به انکار اصل ظهور و عدم انعقاد آن صراحت دارد.

لذا می‌توان گفت تحقیق در این مسئله این است که نزاع اخباریان با اصولیان، هم در صغری و هم در کبری است؛ لذا مرحوم آخوند خراسانی علاوه بر سه وجهی که در اثبات صغری بودن نزاع ذکر شد، دو وجه دیگر از اخباریان برای اثبات مدعای آنها نقل می‌کند که کبری بودن نزاع را می‌رساند. وجه اول این است که اخباریان معتقدند متشابهات که پیروی از آنها مذموم است (آل عمران)، مجمل است و محتمل است که پیر مجمل، ظاهر را نیز بگیرد. اگر این احتمال در ظاهر آمد، شک در حجیت ظاهر را می‌طلبد و چون ظاهر مشکوک الحجیه شد، اصل عدم حجیت در آن جاری می‌گردد. طبق این بیان ظواهر حجت‌اند، اما چون ممکن است متشابه شامل ظاهر قرآن هم بشود، این احتمال از حجیت ظاهر قرآن جلوگیری می‌کند. مقتضای این دلیل اخباریان این است که نزاع کبری است. یعنی اگرچه ظواهر حجت است و قرآن نیز مشتمل بر ظواهر است، اما ظواهر قرآن حجت نیست.

وجه دیگری که آخوند از اخباریان نقل می‌کند، اخبار ناهیه از تفسیر قرآن به رأی است؛ به این بیان که این اخبار ناهیه از تفسیر به رأی شامل حمل آیات بر معانی ظاهر نیز هستند و حمل ظاهر بر ظاهر نیز مصداق تفسیر به رأی است.

در این دلیل نیز ظهور قرآن پذیرفته می‌شود، اما عمل به آن مورد منع قرار می‌گیرد، چرا که حمل ظاهر بر ظاهر از باب تفسیر رأی، محسوب شده است. پس این دلیل هم می‌رساند که در کبری (حجیت ظهور قرآن) میان محدثان و اصولیان اختلاف است. روایاتی که مانع از تفسیر قرآن به رأی است غالباً در جلد ۱۸ ابواب صفات قاضی آمده است که مشتمل بر عبارات ذیل است: «من فسر القرآن برأیه فقد افتری علی الله» (حر عاملی، همان:

۱۴۰)؛ یا «ما آمن بی من فسر برأیه کلامی» (همان)؛ «من قال فی القرآن بغیر علم فلیتبا مقعده من النار» (همان).

پاسخ به دلیل اختصاص فهم قرآن به «من خوبه»

در پاسخ اخباری که فهم قرآن را به مخاطبان آن اختصاص می‌دهد سه توجیه آمده است:

۱. درست است که فهم قرآن مختص به اهل آن است، ولی مقصود از فهم قرآن فهم مجموع آن است. بدین معنا که فهم متشابهات، محکّمات، ناسخ، منسوخ، خاص، عام و غیر ذلک اختصاص به «من خوبه» مخاطبان قرآن دارد. مراد از این فهم، فهم آیه نیست، چرا که قطعی است که قرآن مشتمل بر آیاتی است که صریح در معناست و فهم آنها «عرفی» عمومی است.

۲. بر فرض که مراد از فهم قرآن فهم آیه آیه آن باشد، ولی نظر امام در سرزنش ابی‌حنیفه و قتاده از تفسیر قرآن و فتوا بدان تفسیر و فتوا قبل از فحوص از مخصص و مقید بوده است، نه به طور مطلق، حتی بعد از فحوص. پس تفسیر قرآن استقلالاً و بدون مراجعه به معصوم × ممنوع است و این از مسلمات نزد امامیه است.

۳. مقتضای توفیق عرفی و جمع عرفی بین این دسته از روایات مانعه و روایاتی که دلالت بر وجوب رجوع به کتاب و اخباری دارند که دلالت بر عرض روایات متعارضه بر کتاب می‌کنند (اخبار علاجیه) و نیز روایاتی که دلالت بر بطلان شرط مخالف با کتاب و غیره دارند این است که اخبار مجوز حمل بر ظواهر شوند و اخبار مانعه حمل بر غیر ظواهر یا بر ظواهر قبل الفحص گردند (همان). اشتغال بر مضامین عالیّه مانع از اصالة الظهور نیست. در پاسخ اخباری که دلالت دارد بر اینکه آیات مشتمل بر مضامین عالیّه غامضه است، باید گفت اشتغال قرآن بر معانی بلند مانع از حجیت ظواهر آن نیست. به علاوه، محل نزاع، آیات الاحکام و آیات تشریحیه است و هیچ کس را مجال انکار تشریحات حاصله از ظواهر کتاب نیست، گذشته از همه اینها، این معانی عالیّه و غامضه مربوط به بطون آیات است و از قبیل معانی کنایی است و بحث ما در معانی الفاظی است که در آن معانی ظاهرند و اهل محاوره این معانی را به حسب الفاظ موضوعه به متکلم نسبت می‌دهند، نه معانی بطنی، و معانی ظاهری قابل فهم‌اند.

پاسخ به شبهات اندراج در متشابهات

در پاسخ به عروض تشابه و اجمال بر ظواهر قرآن گفته‌اند: علم اجمالی به عروض خلاف ظاهر از جهت وجود قرائنی بر تخصیص، تقیید و نسخ، در جایی موجب اجمال و اندراج ظاهر در متشابه می‌شود که با دستیابی به مخصصات و مقیدات، به انحلال نینجامد. با توجه به اینکه هیچ مفسر و فقیه و یا اصولی قبل از فحوص از مخصصات و مقیدات، اقدام به تفسیر و اتخاذ نظر نمی‌کند، بلکه حمل ظاهر بر ظاهر نزد مفسران و اصولیان بعد از فحوص و یأس از مخصص و مقید است، پس آن علم اجمالی منحل می‌شود و اصالة الظهور حاکم می‌گردد (شیخ

حجیت ظواهر و بررسی راههای فهم متون دینی □ ۸۳
انصاری، همان: ۱/ ۱۵۰؛ آخوند، همان: ۲۸۳). نتیجه آنکه علم اجمالی به اراده خلاف ظاهر پاره‌ای از ظواهر قرآن، مانع از اصالة الظهور است قبل الفحص نه بعد الفحص.

پاسخ به شبهه اجمال متشابه

در پاسخ این شبهه آخوند خراسانی آورده است: درست است که تشابهات مجمل‌اند، اما خود متشابه دیگر مجمل و متشابه نیست و پر واضح است که متشابه غیر از ظاهر است. پس در تشابهات اجمال نیست تا ظواهر، شبهه تشابه پیدا نماید و حجیتشان زیر سؤال برود (شیخ انصاری، همان: ۱/ ۱۵۴؛ آخوند، همان: ۲۸۲).

پاسخ به شبهه تفسیر به رأی در حمل ظاهر بر ظاهر

مرحوم شیخ و آخوند و سایر اصولیان و مفسران، تفسیر را به کشف قناع و کنار زدن پرده از روی معنا، معنا نموده‌اند، در حالی که قناعی بر ظواهر نیست. پس ظواهر تخصصاً از تحت این روایات خارج‌اند. بر فرض پذیرفته شود که حمل ظاهر بر ظاهر تفسیر است، ولی این حمل از باب تفسیر به رأی نیست. تفسیر به رأی عبارت است از اینکه مفسر پیش‌فرضها و پیش‌داوریهای خود را بر متن تحمیل کند و حمل لفظ بر ظاهر، تحمیل پیش‌فرضها بر متن نیست، بلکه می‌توان گفت حمل لفظ برخلاف ظاهر بر اساس اعتبارات عقلی یا حمل مجمل بر یکی از احتمالات به صرف استحسان عقلی بدون کمک گرفتن از اولیای الهی مورد نظر روایات است و روایات ربطی به ظاهر ندارند:

قال ×: إنما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم، واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم (حرعاملی، همان: ۱۴۷ - ۱۴۸).

اما شبهه تحریف قرآن چون بطلانش بدیهی است قابل طرح و پاسخ نیست. نتیجه نهایی آنکه حجیت ظواهر قرآن خدشه‌ناپذیر است.

تحول معرفت دینی و انکار ظواهر

طریحی دین را به تشریحات الهی که حاوی اصول و فروع است، معنا می‌کند (طریحی، مجمع البحرین: ۲/ ۷۵). بنابراین، دین صبغه الهی دارد و اصول و فروعش از خداوند ناشی می‌شود. همچنین دین به پایبندی و فرمانبرداری تفسیر شده است (ابن فارس، معجم مقائیس اللغة: ۲/ ۳۱۹ - ۳۲۰). به نظر می‌رسد این تفسیر به لازمه معناست، چون باید چیزی باشد که بدان پایبند شد و یا از آن اطاعت نمود. اما معرفت مصدر باب «عرف» (عرفته عرفه و عرفاناً) به معنای شناختن است و غالباً به معنای اسمی «شناخت» استعمال می‌شود. بنابراین، معرفت عبارت از یک

تلاش انسانی است. چون شناختن از انسان صادر می‌شود نه خداوند، پس می‌توان گفت معرفت دین نه جزء دین و نه بیگانه از دین است، بلکه طریق وصول به دین است. طریقت معرفت، جعلی نیست، ذاتی است. معنای معرفت دینی، شناخت و تفکری است که انسان از دین دارد. پس کلمه معرفت دینی مشتمل بر دو واژه است که یکی از جانب بشر و تلاش بشری است (معرفت) و واژه دوم از جانب خداوند است (دین). بدین جهت که اعتبارات و تشریحات الهی حقایق قابل شناخت است، پس معرفت دینی هم امری ممکن است. پر واضح است که معرفت دینی باید توسط پیامبر ا و اولیای دین صورت پذیرد. البته شناخت دین بر هر مکلفی در همه ابعادش است (آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی، عملی) و بدون شناخت دین نه باوری حاصل می‌آید و نه عملی طبق دستور خدا صورت می‌گیرد.

از آنجا که کمال هر شناختی در مطابقت آن با واقع معرفت شناخته شده است، کمال معرفت دینی هم در وقتی است که دین را آن‌چنان که هست دریافته باشد. پس اگر نسبت با دین کامل نباشد، از دین حکایت کاملی نخواهد نمود. حکایت معرفت دینی از دین به قدر وصول آن به دین است. مشکل اینجاست که در طول تاریخ دانشمندانی پیدا شده‌اند که مدعی معرفت دین بوده‌اند، در حالی که شناختهای آنها از دین با یکدیگر در تضاد بوده و هر کدام نظر خویش را حق قلمداد می‌کرده‌اند. این مشکل بعضی از ناآگاهان را واداشت تا بگویند معرفت دین بیگانه با ذات دین است و مقوله بشری و انسانی است و همانند سایر معارف بشری است و تحول‌پذیر و نسبی است. در نتیجه، متن دین خالی از معنا و عاری از ظهور است. حل این مشکل به این است که همه معرفتها طریق موصل نیستند. دین، واقعیتی است در عالم خود که ممکن است بعضی از کسانی که می‌کوشند بدان برسند، به دلیل اتخاذ مبنای ناصحیح نتوانند آن را درک کنند و به آن واصل گردند. بنابراین، بسیاری از معرفتها چون از جاده دین خارج شدند، معرفتشان معرفت دین نیست و خطاهایشان از اتخاذ مبنای نادرست ریشه می‌گیرد. این واقعیت را هم نباید نادیده گرفت که غالباً تعدد آرا و شناختها در ناحیه امور کسبی، نظری است. در بدیهیات، ضروریات و قطعیات خلافی نیست، ولی از آنجا که صاحب‌نظران در امور دینی با معیارهای شناخته شده به جست‌وجوی احکام دینی می‌روند، در نرسیدن به واقع معذورند. پس معرفت دینی یا صواب است یا خطا، ولی متحول و نسبی نیست.

اگر در مواردی گزاره متضادی از یک واقعیت در امور دینی به ظهور می‌رسد، حال چه در طول زمان و چه در زمان واحد، این به معنای نسبییت و یا تحول در معرفت دین نیست. مثلاً در مورد بیع اعیان نجسه، تحقیق صاحب‌نظران در طول تاریخ نتایج مختلف داده است. قدما، فتوا به حرمت بیع دم یا بعض دیگر از اعیان نجسه دادند و متأخران، فتوا به جواز بیع همان اعیان دادند. این اختلاف نشانه تحول معرفت دینی نیست، بلکه یا به دلیل تغییر موضوع و یا به جهت تکامل معرفت صورت گرفته است. آن روز که فقیه، منفعت محله‌ای در پاره‌ای از

اعیان نجسه خارجی نمی‌یافت جز «شرب و اکل»، فتوا به حرمت می‌داد، ولی امروز که درباره‌ای از اعیان نجسه منافع محله‌زیادی کشف شده، مثل منافع خون و اعضای بدن میت، فتوا به جواز می‌دهد. این تغییر معرفت نیست، تکامل هم نیست، بلکه تبادل موضوع است، چرا که گزاره جواز با گزاره حرمت کاملاً متلائم و مثل هم‌اند نه اینکه متضاد با یکدیگر را دفع کنند و وارد موجب قبض مورود شود، هر دو گزاره حکم واقعی‌اند و جاویدان‌اند. هر وقت خون و یا اعضای میت‌ه برای تغذیه فروخته شوند حرام است و هر وقت برای منافع حیاتی به رسمیت شناخته شده، فروخته شوند جایز است. پس این اختلاف نه نسبت معرفت است و نه تحول معرفت. لازمه نسبت معرفت این است که هیچ شناخت مطلق وجود ندارد و همه شناختها تابع شرایط گوناگون زمانی، محیطی و شخصی هستند و همه آگاهیها و معارف تاریخی و عصری است و در شرایط مختلف دگرگون‌پذیر است. در حالی که گزاره‌های دینی که حکایت از واقع دارند دگرگونی نمی‌پذیرند: «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه» (کلینی، همان: ۱/ ۵۸؛ ۲/ ۱۷؛ حر عاملی، همان: ۱۲۴).

انکار ظواهر بر اساس تحول معرفت دینی

حال اگر کسی معرفت دینی را متحول و نسبی دانست نمی‌تواند در محدوده مدلول و مراد از متون دینی بسنده نماید و مجبور است متن را از معنا خالی قلمداد کند تا با نظریه حقانیت برداشتهای مختلف از متن از یک سوی و قبض و بسط معرفت و تحول‌پذیری آن از سوی دیگر سازگار گردد. روشن است که در این دیدگاه ظواهری برای متون دینی و غیره لحاظ نگردیده است. بنابراین، قائلان به تحول معرفت دینی و قبض و بسط معارف، منکر ظواهر و حتی نصوص کتاب و سنت‌اند. پر واضح است که انکار ظواهر و نصوص، مقابله با روش محاوره عرفی عقلایی است و در این روش، کاشفیت الفاظ از معانی و شخصی نبودن این معرفت و تغییرناپذیری و ثبات آن، امری غیرقابل انکار است. پس به حکم سیره عقلاییه، متونی که نص در مراد متکلم و یا ظاهر در مقصود آن‌اند اولاً، همگانی‌اند و برای همه، ثانیاً تغییرناپذیرند و تحول‌ناپذیر.

باید توجه داشت که دیدگاه تحول معرفت دینی از شاخه‌های هرمنوتیک است که می‌پندارد عبارات و متون دینی، صامت یعنی خالی از معانی‌اند و این دیدگاه به هیچ وجه منطقی و قابل قبول نیست. اولاً، این دیدگاه مبتلا به خودستیزی است، چون شامل خود نیز می‌شود، چون اگر همه شناختها نسبی و متحول باشند و هیچ شناختی حقیقت و ثابت و ماندگار نباشد، این گزاره معرفت‌شناختی نیز که خود نوعی معرفت و شناخت می‌باشد باید مشمول همین کلی باشد، یعنی نسبی و ناماندگار باشد که در واقع خود را از اعتبار ساقط کرده است. ثانیاً، این گزاره اگر خود را شامل نشود قواعد عقلی را نقض کرده، در حالی که قواعد عقلی که از آن جمله خود قاعده معرفت‌شناختی است تخصیص‌ناپذیرند. ثالثاً، در قرآن آمده است: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل

عمران: (۸۵). اسلام خود را ناسخ شرایع پیشین می‌داند و با این بیان، اندیشه نسبت معرفت دینی را مردود می‌شمرد و تحول معرفت را باطل می‌داند.

انکار ظواهر بر اساس تصویب قرائت‌های مختلف

مراد از قرائت‌های مختلف، تفسیرها و تأویلهایی است که بر اساس معنای اصیل دین و در چارچوب مقصود شارع از متون نیست. صاحبان این نظریه معتقدند متون دین صامت و دارای معنای اصیل نیست و یا اگر دارای معنای اصیل باشد، آن معنا قابل دسترس نیست. پس این ماییم که متون صامت را به سخن در می‌آوریم و برای متون دینی معنایی می‌سازیم و نباید در این تحمیل معنا بر متون هیچ توجهی به فهم و درک مقصود اصلی نماییم. در این نگرش هر کس فهم خاصی از دین دارد و نمی‌توان فهم او را به نادرستی توصیف کرد.

این نظریه تقریباً شبیه به تفسیر به رأی است که از متن، تفسیری ارائه می‌کند که ربطی به معنای اصیل متن ندارد و شدیداً مورد نهی شارع است، زیرا هدف تفسیر رسیدن به مقصود و مفهوم کلام است و تفسیر به رأی در صدد ادراک معنای اصیل و مقصود شارع نیست، بلکه می‌خواهد متن را هماهنگ با مقصود خود سازد. قرائت‌پذیری، یک مرتبه از تفسیر به رأی هم بالاتر است، چرا که در تفسیر به رأی مدعا این است که مقصود از متن همین رأی است، ولی در قرائت‌پذیری، برای متن، مفهوم و مراد لحاظ نمی‌شود و قرائت‌کننده بنا ندارد از ظاهر به باطن متن رجوع کند. چون بنابراین نظر، معنایی برای متن وجود ندارد یا اگر دارد قابل دسترس نیست. قرائت‌پذیری در این نگرش، آفرینش معنایی از نزد خود برای متن است نه فهم و درک مقصود و معنای اصیل متن. این نظریه تجدید خاطره سوفیستی یونانی باستانی است. گرگاس می‌گفت: حقیقتی وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد قابل شناختن نیست و اگر قابل شناختن باشد قابل بیان نیست. پرتوگراس می‌گوید: انسان مقیاس همه چیز است. با نظریه تصویب قرائت‌ها از متون دینی، حقایق دینی هم مانند حقایق تکوینی به بازی گرفته شد. پس اگر هرکس با فهم خود می‌تواند سخنگو و بیان‌کننده و مفسر متن باشد، ظهور متن در مقصود متکلم با مؤلف و یا صراحت متن در مقصود متکلم یا مؤلف معنا ندارد.

بنابراین، قرائت‌پذیری و اینکه فهم شنونده از متن معیار است و نسبت به افراد و زمانها و مکانها متغیر است و حتی یک فرد در موقعیتهای مختلف تفسیرهای گوناگون از متن می‌تواند داشته باشد، سر از انکار ظواهر و نصوص دینی در می‌آورد و موجب هرج و مرج فکری می‌گردد و از نگاه منطق و خرد، به تناقض مبتلاست، چرا که آنها یقیناً معنای خاص و مشخصی را برای «قرائت‌پذیری» بیان می‌کنند و نمی‌توانند گفتار و نوشتار خود را که در آن نظریه مذکور را مطرح کرده‌اند فاقد معنا بدانند. به علاوه، تفاسیر گوناگون شاهد بر این است که قرآن را معنایی

اصیل است که دست‌یافتنی است و هر مفسری خواسته به آن دست یابد. آیا می‌توان گفت مراجعه‌کنندگان به متن، مقصدی را جز فهم متن می‌جویند و اینها همه شاهد بر معنادار بودن متن است. بر این اساس می‌توان گفت نظریه قرائت‌پذیری امری غیرعرفی، غیرعقلی و غیرواقعی است.

تصویب قرائتهای مختلف، از نگاه آیات قرآن کریم نیز مردود است. آیا می‌توان این متن دینی قرآنی را: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) خالی از معنا دانست؟ آیا می‌توان آیه «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵) و یا آیه «وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۳۰) و یا آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۶۵) را صامت و بدون پیام تلقی نمود و آیا می‌توان از این آیات قرائتهای دیگری مقابل قرائتی که ظاهر است برداشت کرد؟ در اینجا یک سؤال مطرح است.

طرفداران نظریه فوق می‌گویند که اگر از میان قرائتها جز قرائت همخوان با ظاهر عرفی، نص صحیح سایر قرائتهای تحمیل شده بر متن باطل است، پس باید پذیرفت که ممکن است صاحب‌نظران دینی زیادی باشند که همیشه بر باطل باشند و راهشان راه خطا باشد و نیز معتقدان به ادیانی که غیر از اسلام است باید همه اهل دوزخ باشند. به عبارت دیگر، اگر نظریه قرائتهای مختلف از دین و روش نادرست و پلورالیسم دینی و تکثرگرایی دینی و حقانیت همه ادیان باطل و غیرقابل پذیرش است، اهل حق بسیار کم و اهل باطل بی‌شمار خواهند بود و اکثریت جامعه انسانی باید جهمی باشد. این با «یا من وسعت رحمته غضبه» و رحمانیت و حکمت او سازگار نیست.

در پاسخ باید گفت اگرچه قرائتهای مختلف قابل پذیرش نیست و پلورالیسم و حقانیت همه ادیان امری باطل است، ولی این بدان معنا نیست که معذر و حجت نمی‌تواند متعدد باشد. صاحب‌نظران دینی اگر ضابطه‌مند عمل نموده و به خطا رفته‌اند دارای حجت‌اند و معذورند. پیروان سایر ادیان از شریعت حق بیرون‌اند، اما در صورت دو شرط جهل به اسلام و پایبندی به آیین خود با شریعتی دارای حجت‌اند و نمی‌توان آنها را اهل جهنم دانست. آیات قرآن علاوه بر دلالت انحصار دین حق در اسلام و در نتیجه نفی حقانیت قرائتهای مختلف و تکثرگرایی دینی و پلورالیسم دینی، به صراحت با مبانی قرائتهای مختلف و اصول پلورالیسم مخالف است. به این آیات دقت کنید:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ (مائده: ۱۵ - ۱۶)؛

وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ (بقره: ۱۲۰).

این آیات و مشابه آنها جز یک صراط مستقیم و یک دین حق را نمی‌پذیرد.

ادلة حجیت ظهور

قبلاً گذشت که در ظهور لفظ در معنا و کاشفیت آن از معنای مقصود، اگرچه صددرصد نیست، بلکه همراه با این

کاشفیت، احتمال خلاف آن معنا هم متصور است، اصالة الظهور جاری است. پس اگر لفظی در معنای حقیقی ظاهر باشد، ولی احتمال اراده معنای مجازی را هم دارد، حمل بر ظاهر یعنی معنای حقیقی می‌شود. اگر جریان به عکس شد، لفظ ظاهر در معنای مجازی است، ولی احتمال خلاف آن هم می‌رود. بحث این است که مدرک و دلیل حمل بر ظاهر چیست؟ به عبارت دیگر، دلیل حجیت ظهور چیست؟ اصولیان سه دلیل بر حجیت ظهور اقامه کرده‌اند:

سنت مستکشفه

دلیل اول، سنت مستکشفه از سیره متشرعه است. شکی نیست که سیره متشرعه، چه صحابه پیامبر^۱ و چه اصحاب ائمه^۲ بر استناد به ظواهر ادله شرعیه بوده است و با این استناد، مفاد ادله شرعیه را تعیین می‌بخشیده‌اند. از آنجا که منشأ سیره متشرعه شرع و شارع است، پس این سیره به برهان آئی، کاشف از سنت است: «فعل، قول و تقریر معصوم». مرحوم شیخ آورده است:

ان القطع حاصل لكل متتبع في طريقة الفقهاء بانهم يعملون بظواهر الاخبار (شیخ انصاری، همان: ۱/۱۶۵).

دلیل دوم بر حجیت ظواهر، سیره عقلاییه بر عمل به ظواهر است. این سیره بالوجدان محسوس است و در اینکه بعد از عصر عصمت و حضور پدید نیامده است قطعی است، زیرا بدیلی برای آن در جامعه بشری معهود نیست و نیز دلیلی بر منع عمل به آن جانب شرع در دسترس نیست. شارع نیز در تفهیم مقاصد خویش، طریق خاصی را غیر از طریقه تفهیم در محاورات عرفی اعمال نکرده است و الا باید شایع و ذایع می‌شد و به ما می‌رسید. پس اگر تحقق سیره در اخذ به ظواهر مسلم است و عدم ردع شارع از آن بلکه تحقیق سیره شارع نیز بر آن قطعی است، می‌توان تقریر و امضای شارع را کشف نمود. بنابراین، سیره عقلا دلیل قطعی بر حجیت ظهور است (صدر، دروس فی الاصول: ۲۳۹؛ مظفر، همان: ۳۰). مرحوم آخوند می‌گوید: ظهور کلام شارع در مقصود او واجب الاتباع است و دلیل آن، سیره عقلا در عمل به ظهور کلام در مرام متکلم و ممضا بودن آن نزد شارع است و دلیل بر امضای شارع معهود نبودن طریقه دیگری از شارع در تفهیم مقاصد غیر از طریقه عقلاست (آخوند خراسانی، همان: ۲۸۱). شاهد بر اینکه عقلا ظواهر کلام را کاشف از مراد جدی می‌دانند و به آن عمل می‌کنند این است که عذر مخاطب را در صورت مخالفت با ظاهر کلام مولی نمی‌پذیرند و او را مستحق مذمت قلمداد می‌نمایند. به کتب ذیل مراجعه شود: (نک: غروی اصفهانی، همان: ۱۸ و ۱۶۲؛ نائینی، فوائد الاصول ۲/۱۲۳؛ بهسودی، همان: ۲/۱۱۷؛ حکیم، همان: ۳/۱۶۱؛ روحانی، زبدة الاصول: ۳/۱۰۲).

دلیل سوم بر حجیت ظواهر ادله شرعیه، اخبار متواتره‌ای است که بر لزوم تمسک به کتاب و سنت و عمل به آن دو دلالت دارد. یکی از مصادیق تمسک به قرآن و سنت، عمل به ظهور کتاب و سنت است. پس عمل به ظهور واجب است. در حدیث ثقلین می‌خوانیم: «انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا ابداً». به طور قطع مراد از این تمسک محدود به دایره نصوص و محکومات نیست، چرا که غالب آیات الاحکام ظواهرند نه نصوص. روایات عرض اخبار متعارضه، بلکه مطلق اخبار و روایات رد شروط مخالف کتاب در ابواب عقود، و اخباری که به حسب قول و فعل و تقریر جواز تمسک را ثابت می‌کند، همه و همه دلیل بر حجیت ظواهر قرآن‌اند (حر عاملی، همان: ۱۱/۱۳۰؛ همان: ۱۸/۷۵؛ همان: ۱۲/۳۵۳؛ ابن حنبل، مسند: ۳/۱۴). در روایت آمده است: «لما قال زرارہ من این علمت ان المسح ببعض الرأس، قال * لِمَكان الباء فامسحوا برؤسکم.» امام * در این حدیث مورد استناد حکم شرعی از ظاهر کتاب را به زرارہ معرفی نمود (حرعاملی، همان: ۱/۲۳ از ابواب وضو).

امام صادق * در مقام نهی دوانیقی از قبول خبر نمام فرمود: «انه فاسق»، سپس به قول خدای متعال استدلال کرد: «ان جائکم فاسق بنیاء فتبینوا» (حر عاملی، همان: ۱/۱۶۴). پس حرمت قبول خبر فاسق از ظاهر آیه استفاده شد. امام صادق * به کسی که جلوس در بیت‌الخلاء را طولانی کرده بود تا غنا گوش دهد اعتراض فرمود او عذر آورد که در این امر از جانب من اقدامی صورت نگرفته است. حضرت در جواب فرمود: «اما سمعت قول الله إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۶؛ حر عاملی، همان: ۲/۹۷۵). امام آن مرد را به ظاهر قرآن مجاب نمود. امام * در عدم تحلیل مطلقه ثلاث به عقد منقطع به ظاهر قرآن استدلال نمود و فرمود: خدا فرموده: «فان طلقها فلا جناح علیها» (بقره: ۲۶) و در نکاح منقطع طلاق نیست (حر عاملی، همان: ۱۵: ۳۶۹). در روایت عبدالاعلی راجع به شخصی که لغزید و ناخنش ساقط شد و سپس بر انگشتش پارچه‌ای پیچید فرمود: کیفیت وضو را با این حالت باید از کتاب خدا فهمید که می‌فرماید: «ما جعل علیکم فی الدین من حرج ثم قال امسح علیہ» (همان: ۱/۳۲۷). امام در این روایت حکم مسح بر انگشت مجروحی را که باندپیچی شده است، از ظاهر کتاب استخراج نمود. اینها و دهها روایت دیگر که همگی دلالت بر ارجاع ائمه به ظواهر قرآن و استشهاد آنها به ظواهر قرآن دارد، شاهد بر حجیت ظواهر قرآن‌اند.

اگر گفته شود دلیل وجوب عمل به ظاهر کتاب، خودستیز است و ناقض خود است، چرا که ظاهر بعضی از آیات، نهی از عمل به ظن است، حتی ظن حاصل از ظواهر کتاب، در پاسخ می‌گوییم: وقتی دلیل قطعی بر حجیت ظواهر در بین است، ظهور آیات ناهیه همه در منع از عمل به ظهور ساقط است. به علاوه، اگر آیات ناهیه بتوانند از ظواهر کتاب منع کنند، از حجیت خودشان نیز منع خواهند نمود (شیخ انصاری، پیشین: ۱/۱۵۷). همچنین آیات

ناهیه از عمل به ظن منع می‌کنند و ظواهر قرآن ادله اطمینانی هستند نه ظنی، چرا که ظواهر کلام، موجب اطمینان به مراد متکلم‌اند و اگر کلمه ظن به کار گرفته می‌شود، مراد ظن اطمینانی است.

نتیجه

در این مقاله از طرح مبانی تحلیلی در فهم متن قرآن و سنت چنین به دست آمد که حجیت ظاهر قرآن و یا جریان اصالة الظهور در قرآن از جمله اصول لفظیه عقلائییه‌ای است که در استخراج احکام الهی از قرآن و سنت نقش اصلی را عهده‌دار است که اثبات و یا انکار آن منشأ آثار مهم فقهی، سیاسی، اعتقادی و اخلاقی است و در طی مباحث این مقاله ثابت شد که تثبیت این روش و نفی روشهای غیرعرفی یک ضرورت است.

روشهای غیرعرفی و عرفی در فهم متون توضیح داده شد و سپس روشهای غیرعرفی به چالش کشیده شده و مورد نقد قرار گرفت. مبانی و دیدگاههای پنج‌گانه پیرامون روش عرفی در فهم قرآن و سایر متون دینی «حجیت ظواهر» و دلایل آنها مطرح گردید. دلایل این دیدگاهها نیز مورد نقض و ابرام قرار گرفته و مورد خدشه واقع شد. در پایان نظر نهایی یعنی حجیت ظواهر قرآن به عنوان تنها راه فهم قرآن و سایر متون مبرهن گردید.

کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم، کفایة الاصول، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۳. ابن حنبل، مسند، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.
۵. ابن فارس، زکریا، معجم مقائیس اللغة، ماده «د»، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۶. احمد فتح الله، معجم الفاظ الفقه الجعفری، چاپخانه مطابع المدوخل الدمام، ۱۴۱۵ق.
۷. احمدی، بابک، ساختار تأویل متن، نشر مرکز، دوم، ۱۳۷۳ق.
۸. امام خمینی، سید روح الله، انوار الهدایة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، اول، ۱۴۱۳ق.
۹. — معتمد الاصول، مؤسسه نشر آثار امام، اول، ۱۴۲۳ق.
۱۰. — مناهج الوصول الی علم الاصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپخانه مؤسسه العروج، بی تا.
۱۱. امین، سید محسن، کشف الارتیاب فی اتباع محمد بن عبدالوهاب، بی تا.
۱۲. انصاری، محمدعلی، الرسائل، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۱۳. بهبهانی، وحید، حاشیة مجمع الفائدة و البرهان، قم، منشورات جامعه مدرسین.
۱۴. بهسودی، محمدرور، مصباح الاصول، قم، مکتبه الداوری، ۱۴۱۷ق.
۱۵. هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد، بی جا، بی تا.
۱۶. حرعاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی، پنجم، ۱۴۰۳ق.
۱۷. حکیم، سید سعید، المحکم فی الاصول الفقه، مؤسسه المنار، ۱۴۱۴ق.
۱۸. خوانساری، سید احمد، جامع المدارک، مکتبه الاسلامی، دوم، ۱۳۵۵.
۱۹. کورنر هوی، دیوید، حلقه انتقادی، ترجمه فرهادپور، انتشارات گل و روشنگران، اول، ۱۳۷۱.
۲۰. روحانی، السید محمدصادق، زیده الاصول، مدرسه الامام الصادق x، اول، ۱۴۱۲ق.
۲۱. شوشتری، سید محمدجعفر، منتهی الدراية، قم، مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۵ق.
۲۲. شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، قم، شریعت، چهارم، ۱۴۲۴ق.

۲۳. صدر، سید محمدباقر، دروس فی علم الاصول، چاپ ستاره، ۱۴۲۱ق.
۲۴. صدر، سید محمدباقر، معالم الجديدة للاصول، قم، انتشارات سید الشهداء ۱۳۹۵ق.
۲۵. عراقی، ضیاء الدین، نهاية الافکار، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۲۲ق.
۲۶. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، مکتبه النشر الثقافه الاسلامیه، ۱۴۰۸ق.
۲۷. علامه حلی، مبادئ الاصول، المکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۸. غروی اصفهانی، محمدحسین، نهاية الدراية، قم، انتشارات سید الشهداء، ۱۳۷۴.
۲۹. فضلی، عبدالهادی، اصول اسمت، قم، دارالکتاب الاسلامی، بی تا.
۳۰. فیاض، محمداسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۱. قلنجی، محمد، لغة الفقهاء، بیروت، دارالنفایس، ۱۴۰۸ق.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ق.
۳۳. لاریجانی، کتاب نقد، شماره ۴، پلورالیسم دینی و تکرگرایي.
۳۴. مازندرانی، محمدصالح، شرح اصول کافی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، اول، ۱۴۲۱ق.
۳۵. مجتهد تبریزی، انظر الى الاصول المهدبه «خلاصة الاصول»، بی جا، بی تا.
۳۶. محقق حلی، معراج الاصول، قم، مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۳ق.
۳۷. محقق قمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، تهران، انتشارات اسلامیه، بی تا.
۳۸. کمپانی، محمدحسین، الفصول الغروية و العقول، قم، داراحیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۳۹. مظفر، محمدحسین، اصول الفقه، دارالنعمان، ۱۳۸۶ق.
۴۰. نائینی، محمدحسین، فوائد الاصول، شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی.
۴۱. هادوی تهرانی، مبانی کلامی اجتهاد، مؤسسه فرهنگي خانه خرد، اول، ۱۳۷۷.
۴۲. واعظی، احمد، «تحول فهم دین»، فصلنامه قبسات، سال پنجم، شماره ۳.