

فهم‌پذیری متون دینی از دیدگاه اصولیان

حیدر باقری اصل^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۰۹/۲۰ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۳/۰۹/۰۱)

چکیده

متون دینی به متون آیات قرآن کریم و احادیث معصومان تقسیم می‌شود. عده‌ای از اصولیان در فهم‌پذیری متون مذکور اختلاف و نظریه‌های مختلفی را در آن طرح کرده‌اند. هر چند بحث این گروه از اصولیان در متون دینی هم صغروی و هم کبروی است، تحقیق حاضر به بحث کبروی مربوط می‌شود. مقصود از بحث صغروی، معناداری و از بحث کبروی، فهم‌پذیری متون فوق است. اصولیان نظریه‌های مختلفی را در تفصیل فهم‌پذیری متون دینی ارائه داده‌اند که ابتدا نظریه‌های تفصیل آنان را طرح و با روش تحلیل عقلانی و استناد به منابع دینی بررسی و ارزیابی می‌کنیم، سپس نظریه تحقیق را در فهم‌پذیری مطلق و عموم متون دینی و نیز ادله آن را ارائه خواهیم کرد. مهم‌ترین یافته تحقیق نشان دادن نادرستی نظریه‌های تفصیل و اثبات نظریه فهم‌پذیری مطلق و عموم متون دینی با استناد به منابع علم اصول فقه و نیز نظر اصولیان است.

کلید واژه‌ها: آیات قرآن کریم، احادیث معصومان، اصول فقه، اصولیان، علم، فهم‌پذیری، متون دینی.

۱. طرح مسئله

علم اصول فقه به مثابه کلید فهم متون دینی است و فقیهان بدون آشنایی با علم اصول فقه نمی‌توانند به استنباط متون فقهی دست بزنند، پس علم اصول فقه از قواعدی بحث می‌کند که نتیجه آنها برای استنباط متون فقهی - اعم از احکام شرعی فرعی و مسائل عملی و فقهی - مفید و مؤثر است (مظفر، اصول الفقه، ۵/۱)، یا در مقام عمل به آنها منتهی می‌شود (خراسانی، کفایة‌الاصول، ۹/۱). بخشی از مباحث علم اصول فقه به الفاظ اختصاص دارد. این بخش ما را با شناخت اوضاع الفاظ آشنا و مراد متکلم از کلام را مشخص می‌کند. این علم، اصول و مبانی معناداری و فهم‌پذیری تمام الفاظ متون دینی را تبیین کرده است. با این وصف، اصولیان در جریان این اصول و مبانی معناداری و فهم‌پذیری نسبت به تمام الفاظ متون دینی عقیده یکسانی ندارند، بلکه عده‌ای از آنان در جریان اصول و مبانی معناداری و فهم‌پذیری نسبت به بخشی از متون دینی اختلاف کرده‌اند. بحث اصولیان در متون مذکور هم صغروی و هم کبروی است. بحث صغروی این است که آیا الفاظ متون دینی بر معنایی دلالت می‌کند، یا این الفاظ بر هیچ معنایی دلالت ندارد؟ بحث کبروی این است که اگر الفاظ متن دینی بر معنایی دلالت کند، آیا این دلالت لفظ بر معنا، حجت و به اصطلاح فهم‌پذیر است، یعنی این دلالت لفظ بر معنا، مراد گوینده هم هست، یا چنین دلالتی، مراد متکلم نیست؟ بحث صغروی را به معناداری و بحث کبروی را به فهم‌پذیری تعبیر می‌کنیم. تحقیق حاضر به بحث کبروی مربوط است. اصولیان نظریه‌های مختلفی را در بحث کبروی و فهم‌پذیری متون دینی طرح کرده‌اند که آنها را با روش تحلیل عقلانی و استناد به دیدگاه اصولیان و منابع علم اصول طرح، بررسی و ارزیابی خواهیم کرد. مهم‌ترین یافته تحقیق نشان دادن نادرستی این نظریه‌ها و طرح و دفاع از نظریه فهم‌پذیری عموم متون دینی و تحصیل ادله آن از دیدگاه اصولیان و منابع علم اصول فقه و ارائه آنهاست. هر چند این مبحث از مباحث متداول علم اصول فقه تلقی می‌شود، اهمیت و نیز نوآوری طرح این بحث در آن است که دیدگاه اصولیان را در علم هرمنوتیک و اصول تفسیر متون دینی را از دیدگاه علم اصول فقه و اندیشمندان آن تبیین می‌کند و این مهم‌ترین یافته تحقیق محسوب می‌شود و سؤال و فرضیه تحقیق به بیان ذیل هستند:

۲. سؤال اصلی تحقیق

آیا متون دینی به‌ویژه آیات قرآن کریم برای همه انسان‌ها فهم‌پذیرند، یا عده خاصی آنها را می‌فهمند؟

۳. فرضیه اصلی تحقیق

ظهور عرفی، فهم‌پذیری الفاظ یک متن گفتاری و نوشتاری را تعیین می‌کند. متون دینی به‌ویژه آیات قرآن نیز مطابق این ظهور عرفی فهم‌پذیرند.

۴. تقریر محل نزاع در فهم‌پذیری متون دینی

یکی از مباحث مهم مسئله تحقیق، تقریر محل نزاع در فهم‌پذیری متون دینی است. در تبیین محل نزاع باید دانست که هر چند علم اصول فقه در صدد تحلیل معناداری و فهم‌پذیری همه گزاره‌های متون دینی و به دنبال پاسخ این سؤال است که ملاک معنای گزاره‌های متون دینی چیست و چگونه می‌توان معنا را از آنها فهمید، اصولیان معناداری و فهم‌پذیری بخشی از گزاره‌های متون دینی را با اصول و مبانی اصول فقه، مسلم گرفته‌اند و در بخش دیگری از متون گزاره‌های دینی به نزاع برخاسته‌اند و در معناداری و فهم‌پذیری این بخش از متون گزاره‌های دینی با یکدیگر به اختلاف پرداخته‌اند. این نزاع اصولیان هم صغروی و کبروی است. نزاع صغروی به معناداری و کبروی به فهم‌پذیری متون دینی مربوط می‌شود، تحقیق حاضر به محل نزاع صغروی نمی‌پردازد، بلکه محدوده این تحقیق نزاع کبروی است. این تحقیق نشان می‌دهد که محل نزاع کبروی و فهم‌پذیری اصولیان از چندین نظر است:

اولاً، بیشترین محل نزاع اصولیان به فهم‌پذیری متون آیات قرآن کریم معطوف است و آنها کمترین نزاع را در فهم‌پذیری متون حدیثی (که سنت، یعنی قول، فعل و امضای معصومان، علیهم‌السلام، را حکایت می‌کند) دارند؛

ثانیاً، محل نزاع دیگر اصولیان آن است که متون دینی را برای معصومان (ع) فهم‌پذیر می‌دانند، ولی در فهم‌پذیری متون مذکور برای سایر انسان‌های عادی اختلاف دارند؛

ثالثاً، اختلاف اصولیان شامل نصوص متون دینی نمی‌شود، بلکه آنها در ظواهر متون دینی اختلاف دارند (مظفر، اصول الفقه، ۱۲۳/۲-۱۲۴) و هر کس هم اختلاف علما را در نصوص الفاظ قرآن ادعا بکند، حرف باطلی زده است و به تالی فاسد سخن خویش آگاه نیست، زیرا دلالت نص قرآن بر معنای خود، قطعی و یقینی است و معنای نص همین یقینی بودن معنای متن و عدم احتمال خلاف در معناست (حیدری، اصول الاستنباط: ۱۲۷). مثال نص قول خدای متعال است: «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ: خداوند درباره فرزندانتان به شما سفارش می‌کند که سهم (میراث) پسر، به اندازه سهم دو دختر باشد» (نساء: ۱۱). دلالت آیه بر نصیب دو برابر پسر نسبت به

نصیب دختر، نص است و احتمال دیگری در آن نمی‌رود (حیدری، اصول الاستنباط: ۱۲۷) اعتبار و حجیت نص ذاتی است و ذاتی شیء جعل ناشدنی و سلب‌ناپذیر است، به این دلیل که جعل، تحصیل حاصل است و سلب موجب تناقض می‌شود (انصاری، فرائدالاصول، ۵-۴/۱) پس اگر کسی دلالت نص متون دینی را بر معنای آن حجت نداند، در حقیقت حجیت قطع را منکر شده است و در صدد سلب ذاتی قطع، یعنی حجیت از قطع برآمده است و حال آنکه سلب ذاتی شیء از آن، محال است (همان). بنابراین، در حقیقت نزاع اصولیان تنها در ظواهر متون دینی است. مقصود از ظاهر، لفظ و عبارتی است که دلالت عرفی آن بر معنای خود، ظنی باشد، یعنی احتمال دیگری نیز برای معنای آن برود که همان معنای موهوم است، ولی به علت اینکه آن احتمال موهوم در طرف مرجوح لفظ است و احتمال ظهور در طرف راجح لفظ است، پس ظهور بر موهوم از باب ترجیح راجح بر مرجوح، مقدم می‌شود، برای مثال اوامر الهی چنین حالی دارند، یعنی طرف راجح لفظ در وجوب ظهور دارد و طرف مرجوح لفظ، به مستحب دلالت می‌کند و از باب ترجیح راجح بر مرجوح، دلالت ظهور عرفی در وجوب، بر دلالت موهوم در مستحب، مقدم می‌شود. این است که اصولیان گفته‌اند: «اوامر الهی مطابق دلالت عرفی در وجوب، ظهور دارد» (حیدری، اصول الاستنباط: ۱۲۷). اصولیان نص و ظاهر را به محکم و خروج لفظ از حالت اجمال را به مبین تعبیر می‌کنند و محکم و مبین را مقابل الفاظ مجمل، متشابه و مؤول قرار می‌دهند (همان)؛

رابعاً، اگر اصولیان در ظواهر متون دینی نزاع و فهم‌پذیری آنها را رد کنند، به طریق اولی، فهم‌پذیری متون الفاظ مجمل، متشابه و مؤول را رد خواهند کرد، زیرا دلالت آن سه بر معنای خود، مشکوک و موهوم است و اگر کسی بتواند اعتبار و حجیت ظواهر متون دینی را به اثبات برساند، نخواهد توانست اعتبار متون مجمل، متشابه و مؤول را اثبات کند. به این دلیل که ظواهر متون دینی دلالت عرفی دارند و دلالت عرفی نوعی ترجیح راجح بر مرجوح است، ولی چنین ظهوری در طرف مقابل متون مجمل، متشابه و مؤول وجود ندارد و از این نظر، آن سه، معنای مشکوک و موهوم دارند و در تعارض با معنای ظهور عرفی بر ظهور عرفی مقدم نمی‌شوند، بلکه ظهور عرفی به دلیل دلالت اقوا بر آن سه، مقدم می‌شود. از این رو، اصولیان گفته‌اند: متشابه عبارت از لفظ و متنی است که مراد متکلم از آن معلوم نباشد (مظفر، اصول الفقه، ۱۷۹/۱). به این بیان که لفظ و متن بیش از دو معنا داشته باشد، ولی در هیچ کدام از آنها، ظهور عرفی پیدا نکند (حیدری، اصول الاستنباط: ۱۲۷)، مانند آیه: «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ»:

زنان مطلقه، باید به مدت سه مرتبه عادت ماهانه دیدن (و پاک شدن) انتظار بکشند! [عده نگه دارند]» (بقره: ۲۲۸). واژه «قُرء»، دو معنای مشترک دارد: طُهْر و حیض. «طُهْر» بر خروج از ایام عادت زنانه و «حیض» بر داخل شدن بر این ایام دلالت می‌کند و از آنجایی در این آیه هر دو احتمال می‌رود و ترجیحی نیز در بین نیست، پس معنای آیه، متشابه و به‌عبارت بهتر، مجمل می‌شود و چنین تشابهی به مجمل نیز تعبیر می‌شود، همچنین مؤول عبارت لفظ و متنی است که معنای ظاهری داشته باشد، ولی به‌یقین بدانیم که ظاهر آن، مراد گوینده نیست، مانند آیه: «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ: پروردگار شما، خداوندی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [شش دوران] آفرید؛ سپس به تدبیر جهان هستی پرداخت» (اعراف: ۵۴). معنای حقیقی «استوای بر عرش» از این آیه به دلالت عقلی مراد نیست، زیرا معنای حقیقی «استوای بر عرش» موجب جسمانیت خداست، در حالی که خدا، جسم نیست، پس معنای غیرظاهر آیه، مراد گوینده است که همان «تسلط در تدبیر عرش» است. بنابراین، اگر سؤال شود که آیا الفاظ مجمل، متشابه و مؤول در اختلاف و نزاع عالمان داخل می‌شوند یا خیر؟ در پاسخ باید گفت: منشأ نزاع عالمان در ظواهر متون دینی به الفاظ و عبارات مجمل، متشابه و مؤول برمی‌گردد و آنها عمده ادله خود را در غیرفهم‌پذیری متون دینی، بر الفاظ مجمل، متشابه و مؤول اقامه کرده‌اند، پس هم ظواهر الفاظ قرآن و هم الفاظ مجمل، متشابه و مؤول در نزاع و اختلاف داخل می‌شوند. با این وصف، باید به این نکته توجه داشت که علمای علم اصول در الفاظ مذکور قائل به تفصیل شده‌اند و میان مجمل، متشابه و مؤول‌های ذاتی و عرضی تفصیل داده‌اند، زیرا برخی مجمل، متشابه و مؤول‌ها از طریق قرینه‌های منفصل، علم تفسیر، علم تأویل و نیز با مراجعه به آیات و روایات دیگر، به محکم و مبین تبدیل می‌شوند. در این موارد مجمل، متشابه و مؤول بودن، ظاهری یا عرضی است، ولی بعضی موارد، الفاظ مذکور حتی با مراجعه به علوم فوق در همان حال خود باقی می‌ماند، در این موارد اندیشمندان علم اصول، با اخباریان هم عقیده می‌شوند و به فهم‌ناپذیری الفاظ یادشده در متن دینی، عقیده پیدا می‌کنند و این موارد متون دینی را تنها برای معصومان (ع) فهم‌پذیر می‌دانند. این است که اندیشمندان علم اصول همانند اخباریان در تفسیر و تأویل چنان متونی مراجعه به معصومان (ع) را لازم و ضروری می‌دانند، پس تفسیر و تأویل در چنین متونی بدون مراجعه به معصومان (ع) را همان تفسیر به رأی می‌دانند و این نوع الفاظ متون دینی به‌ویژه متون آیات قرآن را برای ما، نوعی زبان رمزی تلقی می‌کنند، به‌طوری

که رمز آنها بدون مراجعه به معصومان (ع) گشوده نمی‌شود، برای مثال حروف مقطعه در قرآن از چنین زبان رمزی برخوردارند و معنا و فهم آنها مانند سایر رمزهای قرآن، به خود خداوند متعال و راسخان در علم، اختصاص دارد.

۵. پیشینه تحقیق

هر چند بحث فهم‌پذیری متون نوشتاری و گفتاری یک زبان به معنای عام خود، در فلسفه یونانی و منطق ارسطویی، زبان‌شناسی (نشانه‌شناسی و معناشناسی)، روانشناسی زبان، منطق، هرمنوتیک و فلسفه زبان تبیین و تحلیل شده است و هر کدام از اندیشمندان علوم مذکور، نظریه‌های متعددی را در فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری گزاره‌های مذکور داده‌اند، ولی بیشترین و بحث‌برانگیزترین نظریه‌ها به متون و گزاره‌های دینی مربوط می‌شود. از این‌رو، فلسفه دین این بحث را در زبان دینی طرح کرده و به تدریج شاخه‌ای در فلسفه دین پدید آمده است که امروزه به فلسفه زبان دین معروف است. هدف عمده فلسفه زبان دین، شناخت گزاره‌های دینی است و فیلسوفان فلسفه زبان دین نظریه‌های متعدد و مختلفی را در تحلیل گزاره‌های دینی ارائه داده‌اند که برخی از آنها عبارتند از: نظریه زبان تصویری عالم واقع (استیور، فلسفه دین، ۶۱-۶۷)، نظریه سلبی (همان: ۳۳-۳۹ و ۶۸)، نظریه تمثیل (همان: ۴۳-۵۱)، نظریه تشبیه (علی زمانی، زبان دین: ۲۰۳-۲۰۴)، نظریه تجسد (همان: ۲۳۳-۲۳۹)، نظریه ابراز احساسات (نصری، راز متن: ۱۵۹)، نظریه تفسیرهای آیینی (علی زمانی، زبان دین: ۳۵-۴۰)، نظریه فعل‌گفتاری (آستین، افعال گفتاری)، نظریه زبان نمادین (ساجدی، زبان دین و قرآن: ۳۵-۳۶)، نظریه اسطوره‌ای از زبان دینی (کاسیرز، زبان و اسطوره: ۶۱)، نظریه پوزیتیویسم منطقی (خرمشاهی، پوزیتیویسم منطقی: ۳-۲۳) و نظریه بازی‌های زبانی (ویتگنشتاین، رساله منطقی و فلسفی). این نظریه‌ها را به‌طور کلی می‌توان به نظریه‌های شناختاری و غیرشناختاری تقسیم کرد. نظریه‌های شناختاری فهم‌پذیری گزاره‌های دینی را پذیرفته‌اند و معتقدند که گزاره‌های دینی ناظر به واقع هستند و از واقعیات عینی گزارش می‌دهند، ولی نظریه‌های غیرشناختاری گزاره‌های دینی را فهم‌ناپذیر تلقی کرده‌اند و آنها را به ارزش‌ها و تحریک احساسات و عواطف مؤمنان، ناظر دانسته‌اند و به بیان دیگر، آنها معتقدند که گزاره‌های دینی واقعیات عینی را توصیف نمی‌کنند، بلکه دین‌باوران را به انجام دادن یک سلسله اعمال توصیف می‌کند (نصری، راز متن: ۱۵۷-۱۵۸) و نیز توجیحات دیگری برای این‌گونه گزاره‌ها داده‌اند و حتی قائل به لادریگری یا توقف و تعطیل شده‌اند (قاضی عبدالجبار، الابانه: ۲۱ و ۷۶؛ احمد بن حنبل، السنن: ۴۹).

اندیشمندان علم هرمنوتیک نیز در رویکردی به این بحث پرداخته‌اند. توضیح اینکه علم هرمنوتیک در مورد فهم متون بحث می‌کند. در آغاز، این علم در فهم متون دینی و حوزه الهیات به کار می‌رفت، سپس از این قلمرو به حوزه فهم متون ادبی وارد شد و امروزه قلمرو آن به فهم کامل هر نوع متن اعم از گفتاری، نوشتاری و حتی افعال انسان نظیر خواب گسترده شده است و تأویل و تفسیر رشته‌های مختلف علوم انسانی را در برمی‌گیرد. علم هرمنوتیک با دو رویکرد معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به فهم می‌پردازد. رویکرد معرفت‌شناسی به هرمنوتیک خاص و عام تقسیم می‌شود: هرمنوتیک خاص در تفسیر متون بر این تأکید دارد که هر علمی قواعد تفسیری خاص خود را دارد، برای مثال قواعد تفسیر متون فلسفی غیر از قواعد تفسیر متون ادبی است، چنانکه قواعد متون دینی، به تفسیر متون دینی منحصر است و غیر از قواعد تفسیری متون سایر علوم است و هرمنوتیک عام در تفسیر متون به این مطلب تأکید دارد که متون رشته‌های مختلف از روش تفسیری واحدی تبعیت می‌کنند. تفاوت هرمنوتیک خاص و عام در این است که مفسر در هرمنوتیک خاص، به روش فهم متن همان رشته معطوف می‌شود، در حالی که او در هرمنوتیک عام، به روش فهم متون رشته‌های متعدد معطوف خواهد شد. شلاپر ماخر، پل ریکور، کلادینوس و ویلهلم دیلتای از جمله کسانی هستند که هرمنوتیک عام را ابداع و ترویج کرده‌اند. رویکرد هرمنوتیک هستی‌شناسی یا فلسفی در صدد ارائه مبانی هستی‌شناسی «فهم» است. این رویکرد شأن هرمنوتیک را از روش‌شناسی و معرفت‌شناسی به تفکر فلسفی و هستی‌شناسی فهم ارتقا می‌بخشد و وظیفه این علم را تبیین مبانی فلسفی فهم می‌داند. هایدگر و گادامر از جمله مؤسسان این رویکرد هرمنوتیک هستند. بنابراین، هر چند، علم هرمنوتیک در رویکرد اول و بحث این تحقیق به فهم متون دینی، مرتبط می‌شود و تا این حد آنها با هم منطبق هستند، علم هرمنوتیک در رویکرد دوم با بحث این نوشتار، متفاوت و مغایر است، زیرا هرمنوتیک در رویکرد دوم، در صدد تبیین ماهیت فهم، اصول کلی و پیش‌فرض‌های آن است، در حالی که بحث این سؤال‌های خاص، یعنی فهم‌پذیری یا فهم‌ناپذیری گزاره‌های دینی و تفاوت این گزاره‌ها با گزاره‌های غیر دینی از یک سو و تفاوت گزاره‌های کتاب با گزاره‌های سنت از سوی دیگر، به فلسفه زبان مربوط می‌شود.

علوم روانشناختی هم به فهم‌پذیری متون یک زبان پرداخته است. در این علوم بحث فهم‌پذیری متون یک زبان را از بعد روانشناختی بررسی می‌کنند و در صدد این هستند که همزمان با فهم معنای یک واژه یا عبارت، کدام تغییرات و تحولاتی در درون انسان حاصل

می‌شود، ولی سخن اصولیان در فهم‌پذیری متون دینی، تأثیرات روانی واژه‌ها و متون نیست، بلکه مراد از فهم‌پذیری متون دینی، مطالعه رابطه میان نشانه‌ها و مدلول‌های آنها، با عنایت به تعیین شرایط دلالت جمله‌ها، یا عبارات و این است که آیا گزاره‌های متون دینی در مقام ثبوت و دلالت تصویری، صرف‌نظر از شرایط ادراکی و روانی گوینده، و رای خود به واقعیتی ناظر هستند یا اساساً در مقام ثبوت و دلالت تصویری و رای شرایط ادراکی و روانی گوینده واقعیتی ندارند؟ منشأ این سؤال پیش‌فرضی است که می‌گوید گزاره در مقام ثبوت و دلالت تصویری به گوینده و قصد او ارتباطی ندارد، هر چند در مقام اثبات و دلالت تصدیقی، به گوینده و قصد وی مربوط می‌شوند، به‌ویژه در صورت عدم نصب قرینه، اراده جدی گوینده همان اراده استعمالی فرض می‌شود و از این طریق اراده گوینده کشف می‌شود (نصری، عبدالله، راز متن: ۱۲۵-۱۲۷).

۶. نظریه‌های فهم‌پذیری و فهم‌ناپذیری ظواهر متون دینی

علم اصول فقه فهم‌پذیری ظواهر متون دینی را در بحث حجیت طرح کرده است. حجیت در اصطلاح این علم، عبارت از معتبر دانستن و دلیل دانستن چیزی برای احکام فقهی و شرعی است، برای مثال وقتی می‌گوییم خبر واحد حجت است، یعنی شارع مقدس خبر واحد را دلیل اثبات احکام فقهی و شرعی شناخته است. مطابق این بیان، اگر ظواهر متون دینی را برای مراد خدا حجیت بدانیم، حجیت به این معناست که معنای ظواهر متون دینی و فهم ما از آنها برای کشف قصد الهی، دلیل و سند است، پس حجیت ظواهر متون دینی به معنای دلیلیت و سندیت فهم از ظواهر متون دینی است، یعنی اگر حجیت و اعتبار چنین فهمی تأیید شود، فهم مذکور، دلیل و سندی برای تبعیت از ظواهر متون دینی خواهد شد؛ اما سؤال این است که آیا ظواهر متون دینی، حجت، یعنی فهم‌پذیرند یا خیر؟ اصولیان در پاسخ این سؤال، نظریه‌های مختلفی داده‌اند. این نظریه‌ها بین انواع ظواهر از حیث حجیت و فهم‌پذیری، فرق قائل شده‌اند. به‌طور کلی، چهار نظریه در اینجا وجود دارد. یک نظریه، مطلق و انواع ظواهر را حجت و فهم‌پذیر دانسته است که نظریه تحقیق مطابق آن است و سه نظریه بین ظواهر متون دینی مختلف، تفصیل داده‌اند که به شرح زیر، طرح و ارزیابی خواهند شد:

۶.۱. نظریه تفصیل میان ظن نوعی و ظن شخصی

هر چند، همان‌طور که بیان خواهد شد، اصولیان حجیت ظواهر متون دینی را - برخلاف

اصل اولی عدم حجیت ظن - با استناد به ادلهٔ مختلف و از جمله بنای عقلایی فی‌الجمله پذیرفته‌اند و ظواهر متون دینی را از اصل اولی عدم حجیت ظن استثنا کرده‌اند، در انواع ظن حاصل از ظواهر متون دینی تفکیک قائل شده‌اند. برخی ملاک ظن حاصل از متون دینی را نوعی و بعضی، شخصی قرار داده‌اند. ظن شخصی که گاهی به ظن فعلی نیز تعبیر می‌شود، جنبهٔ شخصی دارد و برای فردی، از کلام حاصل می‌شود و ممکن است ظن مذکور برای شخص دیگری از همان کلام حاصل نشود. ظن نوعی، ظنی است که برای نوع و غالب مردم از کلامی حاصل می‌شود، اعم از اینکه برای شخصی هم همان ظن حاصل شود یا خیر.

هر چند مشهور اصولیان مبنای حجیت ظواهر متون دینی را با توجه به فهم عرفی و بنای عقلا، بر ظن نوعی نهاده‌اند و به ظن شخصی هیچ‌گونه توجهی نکرده‌اند، برخی از اصولیان حجیت ظواهر متون دینی را به ظن شخصی متوقف کرده‌اند (مکارم شیرازی، انوارالاصول، ۳۲۵/۲). البته بعضی از آنان تفصیل در ظن شخصی و نوعی را در تمام موارد لازم ندانسته‌اند. میرزای نایینی از این گروه است. او میان الفاظی که در مقام احتجاج بیان می‌شوند و الفاظی که در محیط دوستانه رد و بدل می‌شود، تفصیل قائل شده و ظن نوعی را در اولی کافی دانسته، ولی در دومی قائل به ظن شخصی شده است. از این رو، وی حتی بالاترین مرتبهٔ ظن شخصی، یعنی اطمینان (که همان ظن متأخم به علم است) را در دومی لازم دانسته است (همان: ۳۲۶).

۶.۱.۱. نقد و ارزیابی نظریهٔ مذکور

به نظر می‌رسد که این ادعای بدون دلیلی باشد، زیرا عرف عقلایی در مورد ظواهر الفاظ چنین تفصیلی ندارند. شاهد گفتار این است که اگر کسی با ظاهر کلام مولی مخالفت کند و در دلیل مخالفت عذر بیاورد که من ظن شخصی به مراد مولی پیدا نکردم، عذر او پذیرفته نیست (خراسانی، کفایةالاصول، ۲۸۲/۱)، هر چند در شریعت می‌توان مواردی را یافت که به علت اهمیت موضوع، احتیاط در آنها لازم است، برای مثال باب حدود و دیات در نظر شارع اهمیت دارد و لازم است که در این موارد احتیاط شود و با حصول شبهه به قاعده: «ادْرُؤُوا الْحُدُودَ بِالشَّبَهَاتِ» (حر عاملی، وسائل‌الشیعه، ۳۳۶/۱۸، ح ۴) استناد شود.

۶.۲. نظریهٔ تفصیل در ظن به خلاف مراد و ظن به وفاق مراد

برخی از اصولیان در ظن شخصی، به تفصیل دیگری قائل شده‌اند و حجیت الفاظ کتاب را به عدم حصول ظن شخصی به خلاف مراد مولی مقید کرده‌اند (مکارم شیرازی،

انوارالاصول، ۳۲۵/۲). بر اساس این دیدگاه ظن نوعی حاصل از بنای عقلا، در صورتی موجب حجیت ظواهر الفاظ می‌شود که ما ظن شخصی به خلاف ظاهر مراد گوینده نداشته باشیم، ولی اگر ظن به خلاف مراد (خلاف ظواهر الفاظ) داشته باشیم، ظن نوعی حاصل از بنای عقلا، سبب حجیت ظواهر متون دینی نمی‌شود. اگر به گفتار مذکور دقت شود، معلوم خواهد شد که در حقیقت قائل این نظریه بر اصل ظهور و نیز اصل عدم قرینه به مطلق تمسک نمی‌کند، بلکه بین ظن برخلاف اصول مذکور و عدم ظن برخلاف این اصول فرق می‌گذارد و در صورت حصول ظن برخلاف اصل حقیقت یا حصول ظن بر قرینه، به آنها تمسک نمی‌کند.

۶.۲.۱. نقد و ارزیابی تفصیل مذکور

به نظر می‌رسد که این نظریه درست نیست و فهم عرفی و بنای عقلا، برخلاف این نظریه است، زیرا عرف عقلائی در ظواهر الفاظ چنین تفضیلی ندارد و حتی عرف عقلائی، ظواهر متون دینی را در موارد حصول ظن غیرمعتبر برخلاف مراد مولی حجت می‌دانند. این است که آخوند خراسانی شاهد می‌آورد:

«اگر کسی با ظاهر کلام مولی مخالفت کند و بعد در مقام اعتذار برآید و بگوید علت مخالفت من این بود که من ظن برخلاف مراد او پیدا کردم، این عذر از وی پذیرفته نیست و مسموع نبودن عذر مذکور، شاهد بر این است که الفاظ حتی با حصول ظن به خلاف مراد حجیت دارند» (خراسانی، کفایةالاصول، ۲۸۲/۱).

بنابراین، تفصیل بین حصول ظن به خلاف مراد مولی و بین عدم حصول ظن برخلاف مراد مولی، مبنای علمی ندارد. بلی اگر علم و ظن معتبر برخلاف مراد گوینده پیدا کنیم، نمی‌توانیم به‌طور مطلق بر اصل ظهور و اصل عدم قرینه تمسک کنیم.

۶.۳. نظریه تفصیل در قصد افهام

عده‌ای از اصولیان و از جمله صاحب «معالم» و صاحب «قوانین» در متون دینی میان ظواهر الفاظ قرآن و سایر متون دینی تفصیل قائل شده‌اند و ظواهر سایر متون دینی را نسبت به همه، اعم از کسانی که قصد افهام شده یا نشده‌اند را، حجت و فهم‌پذیر دانسته‌اند، ولی در ظواهر قرآن میان «من قصد افهامه» و میان «من لم یقصد افهامه» یعنی کسانی که طرف خطاب آیات و افهام آنها مقصود آیات بوده و میان کسانی که طرف خطاب آیات و افهام آنها قصد آیات نبوده‌اند، تفصیل قائل شده‌اند و ظواهر الفاظ قرآن را نسبت به دسته اول، حجت دانسته‌اند، ولی نسبت به دسته دوم، حجت

ندانسته‌اند و به این ترتیب، ظواهر الفاظ قرآن نسبت به دسته اول، معنادار و فهم‌پذیرند، ولی نسبت به دسته دوم معنادارند، ولی حجیت ندارند و فهم‌ناپذیرند. جمال‌الدین حسن، مؤلف «معالم» می‌فرماید:

«آنچه برای خطاب مشافهی وضع شده‌اند، نظیر: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا"، با صیغه‌اش شامل کسانی که از زمان خطاب متأخرند، نمی‌شود و حکم چنین آیاتی با دلیل دیگری برای آنها ثابت می‌شود و این نظریه قول اصحاب ما [امامیه] و اکثر اهل خلاف است» (جمال‌الدین حسن، معالم‌الدین: ۱۰۸).

آنگاه بر گفتار خویش چنین استدلال می‌کند:

«برای معدومین [غائبین و آیندگان] "یا ایها الناس" و مانندش گفته نمی‌شود و انکار این مطلب مکابره است» (همان).

همچنین صبی و مجنون اقرب به خطاب از معدوم است، زیرا صبی و مجنون وجود دارند و به انسانیت متصف می‌شوند، ولی با این همه، خطاب آنها به آن نحو قطعاً ممتنع است، پس معدوم شایسته‌تر به این ممنوعیت است (همان: ۱۰۸-۱۰۹).

میرزای قمی در این مورد اظهار می‌کند:

«ظواهر قرآن نسبت به کسانی که طرف خطاب و مخاطب آن بوده‌اند، به ظن خاص نوعی حجت است، ولی نسبت به کسانی که طرف خطاب تکلم نبوده‌اند، از باب ظن مطلق حجت است» (میرزای قمی، قوانین، ۱۰۳/۲).

در توضیح مراد میرزای قمی باید به انواع ظن توجه کرد، تا منظور ایشان روشن شود. ظن چهار نوع است: ظن شخصی، ظن نوعی، ظن خاص و ظن مطلق. ظن شخصی (فعلی) در برابر ظن نوعی و ظن خاص در مقابل ظن مطلق قرار می‌گیرد. تعریف ظن نوعی و شخصی گذشت؛ اما ظن خاص، به ظنی می‌گویند که دلیلی غیر از دلیل انسداد، حجیت آن را اثبات کند، مانند حجیت اماره ید و تصرف که مستند به حدیث «لَوْلَا ذَلِكَ لَمَا قَامَ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ» است، مشروط بر اینکه حجیت اماره ید و تصرف را از باب ظن معتبر بدانیم و ظن مطلق، ظنی را گویند که حجیت آن به دلیل انسداد، مستند باشد. بر مبنای توضیح مذکور، میرزای قمی در صدد بیان این مطلب است که ظواهر قرآن نسبت به کسانی که مخاطب آن بوده‌اند، به ظن خاص حجت است، زیرا از ظواهر الفاظ قرآن برای مخاطبان، ظن نوعی حاصل می‌شود و بر لزوم پیروی از این ظن اجماع داریم، ولی در حجیت ظواهر قرآن نسبت به دیگران، می‌توان گفت در صورتی می‌توان ظواهر قرآن را برای آنها حجت دانست که معتقد به حجیت ظن مطلق و در نتیجه معتقد به

انسداد باب علم و علمی باشیم، زیرا دلیل خاصی بر اعتبار ظن دیگران (غائبان و آیندگان از خطاب) نداریم.

صاحب «معالم» دو دلیل مخالف این نظریه را چنین نقل می‌کند:

«مخالفان این نظریه، به دو وجه استدلال کرده‌اند: یکی اینکه، اگر رسول اکرم، صلی الله علیه و آله و سلم، برای معدوم مخاطب نباشد، پس برای او رسولی نخواهد بود و لازمه این گفتار منتفی است. بیان ملازمه: معنایی برای ارسال رسول نیست؛ مگر اینکه به او گفته شود: "احکام مرا برسان" و تبلیغ احکام از طریق همین عمومات قرآن صورت می‌پذیرد، در حالیکه فرض بر این است که عموم آنها نسبت به معدوم منتفی است؛ اما بیان انتفادی لازم گفتار مذکور به دلیل اجماع است. دیگری اینکه، همیشه علما بر اهل عصرهای بعدی در مسائل شرعی به آیات و اخبار منقول از نبی اکرم، صلی الله علیه و آله و سلم، احتجاج کرده و می‌کنند و آن، نوعی اجماع علما بر عمومیت حجیت ظواهر الفاظ قرآن برای معدومین است» (جمال الدین حسن، معالم‌الدین: ۱۰۸). آنگاه صاحب «معالم» در صدد پاسخ این دو وجه مخالفان برمی‌آید و می‌گوید: «جواب وجه اول این است که ما قبول نداریم، تبلیغ تنها به عمومات که آنها خطاب شفاهی هستند، صورت پذیرد، زیرا تبلیغ متعین در خطاب شفاهی نیست، بلکه حصول آن برای بعضی شفاهی و برای دیگران با نصب دلایل و امارات بر اینکه حکم آنها همان حکم مشافهین است، کفایت می‌کند و اما جواب از وجه دوم این است که احتجاج علما متعین در شمول خطاب به صیغه شفاهی و خطاب برای آنها نیست، بلکه آن به خاطر علم آنها به این است که حکم معدومین همان حکم مشافهین با دلیل دیگری است و این مطلبی است که در آن نزاعی وجود ندارد، زیرا ما مکلف به تکالیفی هستیم که مخاطبین و مشافهینی به آن تکلیف مکلف بوده‌اند و این از ضرورت دین است» (همان).

۶.۳.۱. نقد و ارزیابی نظریه مذکور

این تفصیل برخلاف عرف عقلایی حاکم بر ظواهر الفاظ متون دینی است. از این‌رو، بزرگان اصولی معاصر، چون شیخ انصاری، آخوند خراسانی و میرزای نایینی، مطلق و عموم ظواهر متون آیات قرآن را مثل ظواهر هر کلام دیگری حجت می‌دانند و ظواهر متون آیات قرآن را معنادار و فهم‌پذیر معرفی می‌کنند. این است که آخوند خراسانی برای عدم صحت تفصیل مذکور، چنین استدلال می‌آورد:

«اگر کسی با ظاهر کلامی مولی مخالفت کند و استدلال نماید که عموم تکلیف مولی

شامل غیرمقصودین به افهام نیست و یا حتی اگر تکلیفی مخصوص به غیرمقصودین به افهام بود و بعد آن عبد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، عذرش مسموع نیست، برای مثال اگر مولی زید را خطاب قرار دهد و بگوید عمرو باید فردا فلان کار را انجام بدهد و عمرو هم این کلام را بشنود. در این صورت، اگر عمرو با ظاهر کلام مولی مخالفت بکند و بعد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، این عذر مسموع نیست و این دلالت می‌کند که اگر مقصود به افهام هم نباشد، ظواهر کلام برای او حجت است» (خراسانی، کفایة‌الاصول، ۲۸۲/۱).

آخوند خراسانی شاهی هم برای این مطلب می‌آورد و می‌نویسد:

«اگر زید برای عمرو اقرار بکند که من مرتکب قتلی شده‌ام، افرادی که این اقرار زید را می‌شنوند، می‌توانند در محکمه حاضر شوند و شهادت به اقرار زید نمایند، در حالی که مقرر (زید) قصد افهام این افراد را نداشته است، لذا زید نمی‌تواند ادعا کند که من قصد افهام غیر عمرو را نداشتم و ظاهر کلام من برای آنها حجت نیست» (همان).

۷. نظریه تحقیق در ظواهر متون دینی

نظریه این تحقیق آن است که ظهور عرفی متون یک زبان، فهم‌پذیری یا فهم‌ناپذیری آن را تعیین می‌کند. ملاک فهم‌پذیری متون دینی هم مطابق ظهور عرفی است و همه مردم، می‌توانند متون دینی را با استناد به ظهور عرفی بفهمند. بنابراین، مطلق و عموم ظواهر متون دینی حجت و فهم‌پذیرند. مهم‌ترین نکته این نظریه، طرح، بررسی و ارزیابی دلایل آن برای اثبات ادعای مذکور است که به آن می‌پردازیم:

۷.۱. اعتبار ظن حاصل از ظواهر متون دینی

فهم‌پذیری متون دینی به دو معناست: یکی، یقین منطقی است که همراه آن احتمال خلاف وجود ندارد (مظفر، منطق: ۱۸) و دیگری، یقین عرفی است که به آن اطمینان یا ظن متأخم به علم نیز می‌گویند، زیرا همراه این علم احتمال خلاف نیز می‌رود (نراقی، عوائدالایام: ۴۳۵؛ مکارم شیرازی، انوارالاصول، ۲۲۳/۱، ۲۲۶ و ۲۶۸). فهم‌پذیری نوع اول از نصوص متون دینی پدید می‌آید، پس اگر متون دینی، نصوص باشد، مراد الهی از آن کشف می‌شود، زیرا مفاد نصوص، فهم‌یقینی به شخص مخاطب اعطا می‌کند و با یقین به مفاد متون دینی، مراد الهی صد درصد کشف می‌شود. این گفتار وقتی اهمیت پیدا می‌کند که بدانیم حجیت قطع، ذاتی است، یعنی قطع آینه تمام‌نمای واقع، ذاتاً طریق

به واقع و راه حقیقت است و پیروی از آن به حکم عقل لازم و ضروری است و کسی، حتی شارع، نمی‌تواند حجیت قطع را از آن نفی یا اثبات کند و قطع را حجت بشناسد یا نشناسد. به این دلیل که ذاتی شیء نفی و اثبات‌پذیر نیست، چون نفی ذاتی شیء موجب تناقض و اثبات آن موجب تحصیل حاصل است. از این‌رو، اصولیان قطع و یقین را از هر راهی که حاصل شود، حجت دانسته‌اند (انصاری، فرائدالاصول، ۵/۱؛ خراسانی، کفایةالاصول، ۲۵۸/۱). یقین به معنای حقیقی و منطقی تنها از نصوص و متون مانند آن چون اخبار متواتر به دست می‌آید، ولی باید دانست بیشتر متون ظواهرند که همراه آن احتمال خلاف وجود ندارد و علم حاصل از آنها، همان علم عرفی است که به آن اطمینان یا ظن متأخم به علم نیز می‌گویند، زیرا همراه این علم احتمال خلاف نیز می‌رود. سؤال این است که اگر متون دینی از نوع ظواهر باشد و از آن ظاهر علم عادی و اطمینان (که توأم به احتمال خلاف است) ناشی شود آیا شارع این نوع علم را نیز حجت دانسته است تا فهم‌پذیری آن معتبر باشد، به این معنا که قصد الهی را از متون دینی کشف کند؟

نراقی در «عوائدالایام» و مکارم شیرازی در «انوارالاصول» علم عادی را به صراحت حجت دانسته‌اند (نراقی، عوائدالایام: ۴۳۵؛ مکارم شیرازی، انوارالاصول، ۲۲۳/۱، ۲۲۶ و ۲۶۸). یکی از محققان در این زمینه، اظهار می‌دارد:

«برخی از اصولیان متأخر اشاره‌ای دارند که آنها چنین علمی را نیز حجت شناخته‌اند، جز در مواردی که در آنها علم و قطع حقیقی را لازم دانسته‌اند، مانند طهارت و نجاست» (محمدی، مبانی استنباط حقوق اسلامی: ۲۷۹).

این سخن درستی است، پس علم حقیقی که از نص متن دینی حاصل می‌شود یا علم عادی که از ظواهر متون دینی به دست می‌آید، حجیت دارند و آنها دلیل بر مراد شارع مقدس از معنای الفاظ متن دینی هستند؛ اما اگر لفظ متن، متشابه یا مجمل باشد و از آن هیچ‌گونه علمی حاصل نشود، بلکه تنها نوعی شک به معنای لفظ وجود داشته باشد، این شک، حجیت و دلیل نخواهد بود، زیرا چنین شکی هیچ‌گونه کشفی از واقع نمی‌کند، پس معقول نیست که شارع آن را دلیل و حجت قرار دهد.

حال اگر فرض کنیم ما از دلالت لفظی بر معنا علم حقیقی یا علم عادی پیدا نکنیم، بلکه تنها ظن داشته باشیم، در این صورت چنین لفظی را ظاهر می‌نامیم. سؤال این است که آیا چنین ظنی حجیت دارد تا معنای ظنی لفظ (که همان ظاهر است) حجیت داشته باشد و بتوان ادعا کرد که شارع و گوینده چنین لفظی، معنای آن را اراده کرده است یا خیر چنین ظنی حجیت نیست؟

ابن قِبَه، یکی از اصولیان، ادعا کرده است: محال است که شارع مقدس، ظن را حجت و دلیل قرار دهد و او ادله‌ای را هم برای این ادعای خود ارائه داده است که اصولیان به آنها پاسخ داده‌اند (خراسانی، کفایة‌الاصول: ۲۷۵-۲۸۰؛ انصاری، فرائد‌الاصول، ۴۰/۱-۴۸)، ولی باید توجه داشت که ظن در شریعت نیز طبق قاعده و اصل اولی، حجت شناخته نشده است (همان) و دلایل آن را چنین خلاصه می‌کنیم:

اول) آیات متعدد قرآن ظن را نکوهش و حجیت آن را نفی کرده‌اند. در این زمینه آیات زیادی وجود دارد که به ذکر آیه زیر اکتفا می‌کنیم:

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَرَامًا وَ حَلَالًا قُلْ اللَّهُ أَدْنَىٰ لَكُمْ أَمْ عَلَىٰ اللَّهِ تَفَتَّرُونَ» (یونس: ۵۹)؛

بگو: آیا روزی‌هایی را که خداوند بر شما نازل کرده است، دیده‌اید که بعضی از آن را حلال و بعضی را حرام نموده‌اید؟! بگو: آیا خداوند به شما اجازه داده است، یا بر خدا افترا می‌بندید (و از پیش خود، حلال و حرام می‌کنید؟!).

این آیه استناد صحیح چیزی به خدا را در اذن و اجازه خداوند دانسته و استناد خارج از این اذن را، افترا به خدا معرفی کرده است. آیه مذکور در صدد بیان این مطلب است که اگر یقین به صدور چیزی از خدا دارید، می‌توانید به او نسبت دهید، ولی اگر در صدور چیزی از خدا ظن و شک دارید، نمی‌توانید به خدا نسبت دهید؛

دوم) حدیث حکم قضاوت نیز بر عدم حجیت ظن دلالت می‌کند. متن این حدیث به بیان زیر است:

«علی، علیه‌السلام، فرمودند: قضاوت بر چهار قسمند: سه قسم آنها در جهنم و یک قسم در بهشتند. شخصی که به ظلم قضاوت می‌کند، در حالی که عالم است در جهنم خواهد بود و شخصی که به ظلم قضاوت می‌کند، در حالی که عالم نیست، در جهنم خواهد بود و شخصی که به حق قضاوت می‌کند در حالی که عالم نیست، در جهنم خواهد بود و شخصی که به حق قضاوت می‌کند، در حالی که عالم است، در بهشت خواهد بود» (کلینی، الکافی، ۳۷۵/۲).

این حدیث میزان قضاوت حق و باطل را مطابقت حکم با علم قرار داده است. تازه علم هم، علم موضوعی است، نه علم طریقی و گرنه باید قضاوت حق، تنها در صحت قضاوت کافی بود، در حالی که مطابقت علم با واقع هم مطرح شده است؛

سوم) حکم عقل حاکم است که تا چیزی را به‌درستی ندانیم، نمی‌توان به دیده ختم و الزام به آن نگریست.

چهارم) اجماع. وحید بهبهانی می‌گوید:

«حرمت عمل به غیر علم نزد عوام، بدیهی است، تا چه رسد به خواص علما»
(محمدی، مبانی استنباط حقوق اسلامی: ۲۸۱).

گفتیم که «ظاهر» عبارت از کلمه یا کلام یا متنی است که دلالت آن بر معنا ظنی باشد، پس در مورد لفظ «ظاهر» دو احتمال می‌رود: یکی راجح است که آن را دلالت ظنی می‌نامیم و دیگری مرجوح است که آن را دلالت وهمی و شکی می‌گوییم. این است که همیشه در لفظ ظاهر، احتمال خلاف معنای ظاهری وجود دارد، ولی آن احتمال مشکوک و موهوم است و معنای ظاهری، مظنون است و از آنجایی که در ظن، مرتبه علم قوی و شدیدتر از مرتبه علم در شک و وهم است، پس معنای ظن بر معنای مشکوک و موهوم ترجیح دارد. به‌عنوان مثال، وقتی می‌گوییم فعل امر الهی بر بندگانش در وجود ظهور دارد، احتمال نیز می‌رود که به‌معنای مستحب باشد، ولی وجوب، معنای ظنی و راجح امر است، در حالی که مستحب، معنای موهوم و مرجوح آن است و از باب ترجیح معنای راجح و ظنی بر معنای مرجوح و مشکوک و موهوم، مقدم می‌شود. دلیل این تقدیم و ترجیح مذکور این است که ظن، هر چند ضعیف، واقعیت را بر ایمان نشان می‌دهد، در حالی چنین واقع‌نمایی در وهم و شک وجود ندارد. با این وصف، از آنجایی که حجیت ظن مثل علم حقیقی و منطقی، اولاً ذاتی نیست و ثانیاً ظن آینه تمام‌نمای واقع محسوب نمی‌شود، سؤال پیش می‌آید که آیا دلیلی برای حجیت ظن حاصل از ظواهر متون دینی وجود دارد، یا خیر؟ منشأ این سؤال آن است که اصل اولی عدم حجیت ظن است؛ مگر اینکه خلاف آن ثابت شود، پس سؤال می‌شود که آیا دلیل خلاف این اصل را ثابت می‌کند؟

در پاسخ سؤال مذکور باید گفت: بحث مذکور به شک در معنای لفظ مربوط می‌شود. شک در معنای لفظ دو گونه است: گاهی شک ما در معنای لفظ، به شک در مراد متکلم از لفظ مربوط می‌شود. این همان نزاع کبروی اصولیان در فهم‌پذیری متون دینی است که در نوشتار به تحقیق آن پرداخته‌ایم و گاهی شک ما در معنای لفظ، به شک در موضوع له آن مربوط می‌شود. این همان نزاع صغروی اصولیان در معناداری متون دینی است که در اینجا به آن نمی‌پردازیم. بنابراین، از بحث شک دوم یا معناداری صرف‌نظر می‌کنیم و به بحث شک اول یا فهم‌پذیری می‌پردازیم و اصول و ادله فهم‌پذیری را برای تعیین تکلیف شک در مراد متکلم، طرح و بررسی خواهیم کرد.

۲.۷. اصول فهم‌پذیری ظواهر متون دینی

اگر شک ما در معنای لفظ، شک در مراد متکلم از لفظ باشد، بعد از اینکه علم به وضع

لفظ بر معنا را می‌دانیم. مثل اینکه شک کنیم مراد متکلم که گفت: «شیری را دیدم» حقیقت است یا مجاز. با توجه به اینکه می‌دانیم لفظ «شیر» برای حیوان درنده، وضع شده است: آیا علایم و نشانه‌های ظنی را در تشخیص مراد متکلم می‌توان به کار گرفت و گفت ظن حاصل از ظهور لفظ در معنایی، حجیت دارد؟

جواب این سؤال مثبت است، لذا علمای علم اصول، برای فهمیدن مراد متکلم، اصول لفظی را از محاورات اهل زبان جمع‌آوری کرده‌اند. اهل زبان این اصول را برای تشخیص مراد متکلم به کار می‌برند و در هنگام بروز شک در مراد متکلم با این اصول مراد متکلم را می‌فهمند، پس این اصول لفظی را می‌توان اصول معناداری و فهم‌پذیری ظواهر الفاظ یک زبان نامید. این اصول عبارتند از: اصالت حقیقت و اصالت عموم، اصالت اطلاق، اصالت عدم نقل، اصالت عدم اشتراک، اصالت عدم قرینه و اصالت ظهور. هر کدام از این اصول را توضیح می‌دهیم:

مورد اصالت حقیقت، شک در مراد متکلم است که آیا او از لفظی که موضوع له آن معلوم است معنای حقیقی یا مجازی را اراده کرده است. با توجه به اینکه وجود قرینه معلوم نیست، ولی احتمال وجود آن می‌رود. اینجا می‌گویند اصل حقیقت است، یعنی اصل این است که کلام را بر معنای حقیقی آن حمل کنیم و این معنای حقیقی، دلیل و حجت گوینده بر شنونده و شنونده برگزیده است، لذا گوینده نمی‌تواند برای شنونده عذر بیاورد که من معنای مجازی آن را اراده کرده بودم، چون اصل در حقیقت است و مجاز، قرینه لازم دارد، به عبارت بهتر، ظهور آن در حقیقت است و مجاز قرینه می‌خواهد تا آن را از ظهورش برگرداند؛

مورد جریان اصالت عموم آنجاست که لفظ عام وارد شده و ما شک در عموم عام و تخصیص آن داریم، زیرا تخصیص عام را احتمال می‌دهیم، ولی قرینه‌ای هم بر تخصیص نداریم. اینجا می‌گویند اصل عموم است و آن عموم دلیل و حجت، یعنی لازم‌الاتباع گوینده و شنونده است. چون عام ظهور در عموم دارد تا قرینه و دلیلی، این ظهور را از بین ببرد؛

مورد جریان اصالت اطلاق جایی است که اطلاقی داریم و آن دارای حالات و قیودی است و احتمال تقيید وجود دارد، ولی قرینه‌ای هم بر تقيید آن نداریم. در این هنگام می‌گویند: اصل اطلاق است. این اطلاق، میان متکلم و مخاطب حجت و لازم‌الاتباع است. به عنوان مثال، خداوند متعال فرموده‌اند: «احل الله البيع» (بقره: ۲۷۵) اگر شک کنیم که آیا بیع باید با لفظ عربی خوانده شود یا فارسی هم کفایت می‌کند؟ می‌توانیم به اطلاق آیه مذکور تمسک کنیم و بگوییم: اطلاق بیع به این شرط، مقید نشده است و حکم کنیم که بیع با لفظ غیرعربی (و از جمله فارسی نیز) صحیح است، زیرا ظهور اطلاق در مطلق است؛ مگر اینکه قرینه یا دلیلی این ظهور را از بین ببرد؛

مورد اصالت عدم تقدیر جایی است که احتمال تقدیر می‌رود و قرینه‌ای هم بر تقدیر وجود ندارد. مثلاً «حسن عالم است» وارد شده است و ما شک می‌کنیم که چنین بوده است که: «حسن پدرش عالم است» و «پدرش» از جمله حذف شده است، ولی قرینه‌ای هم بر حذف آن از جمله مذکور نداریم. پس مسئله برایمان مشکوک است. اینجا به اصالت عدم تقدیر تمسک می‌کنند و آن تقدیر را برمی‌دارند، زیرا ظاهر و اصل، عدم تقدیر است مگر اینکه قرینه یا دلیلی این ظهور را از بین ببرد. در حقیقت اصالت عدم نقل و اشتراک به اصالت عدم تقدیر، ملحق هستند؛

مورد جریان اصالت نقل جایی است که لفظ بر معنایی در سابق وضع شده باشد و الان احتمال می‌رود که در معنای دیگری (دوم) دوباره وضع شده باشد به طوری که از معنای اولی به معنای دومی نقل شده باشد. به عنوان مثال، «عین» از معنای چشم به معنای چشمه نقل شده باشد و در معنای اولی هم به کار نرود. اینجا می‌گویند: اصل عدم نقل است، زیرا ظاهر (اصل) عدم نقل است؛ مگر این که قرینه یا دلیلی این ظهور را از معنای اولی به معنای دومی، نقل دهد؛

مورد جریان اصالت اشتراک جایی است که لفظ در سابق بر معنایی وضع شده باشد و احتمال داده شود که دوباره در معنای دیگر وضع شده باشد و آن لفظ هم در معنای اولی به کار رود و هم در معنای جدید استعمال شود. مثل «عین» که به معنای ترازو است احتمال داده شود دوباره علاوه از معنای قبلی، به معنای شتر هم وضع شده باشد. اینجا می‌گویند اصل عدم اشتراک است چون ظهور لفظ در عدم اشتراک است مگر این که دلیلی یا قرینه‌ای این ظهور را از بین ببرد؛

مورد جریان اصل عدم قرینه جایی است که به علت وجود قرینه احتمال خلاف ظاهر داده می‌شود. این اصل را جریان می‌دهند و می‌گویند: اصل عدم قرینه است.

مورد جریان این اصل جایی است که لفظ در معنایی ظاهر باشد و احتمال خلاف ظاهر برود، ولی برای خلاف ظاهر آن قرینه یا دلیلی موجود نباشد و فقط صرف احتمال آن خلاف ظاهر را تداعی کند. اینجا می‌گویند: اصل در ظهور است. اصالت ظهور؛ یعنی باید ظاهر کلام را تبعیت کرد و اینکه می‌گویند: اصل الظهور، حجت است؛ یعنی ظهور کلام، لازم الاتباع است؛ مگر اینکه قرینه یا دلیلی خلاف ظاهر را اثبات کند.

در حقیقت جمیع اصول لفظی مذکور به این اصالت ظهور بازگشت می‌کنند، زیرا لفظ با احتمال مجاز، ظاهر در حقیقت است و لفظ با احتمال تخصیص یا تقیید، به ترتیب ظاهر در عام و اطلاق است و لفظ با احتمال تقدیر، نقل و اشتراک، به ترتیب ظاهر

در عدم تقدیر، عدم نقل و عدم اشتراک است، لذا مؤدای اصالت حقیقت، عموم، اطلاق، عدم تقدیر، عدم نقل و عدم اشتراک، خود مؤدای اصالت ظهور در احتمال مجاز، احتمال تخصیص، احتمال تقيید، احتمال نقل و احتمال اشتراک است، پس اگر اصالت ظهور را به‌جای هر کدام از اصول لفظی مذکور تعبیر کنیم، مؤدی به غرض خواهد بود. این است که اعتبار هر کدام از اصول لفظی مذکور، به اعتبار اصالت ظهور بازگشت پیدا می‌کند و در حقیقت پیش ما، بیش از یک اصل وجود ندارد و آن اصالت ظهور است و سایر اصول لفظی مذکور، شعبه‌های فرعی و منطبق با اصالت ظهور هستند. این است که اگر ظهور کلام برعکس شود، یعنی کلام در مجاز، تقيید، تخصیص، تقدیر، نقل و اشتراک ظهور پیدا کند، اصل برعکس خواهد شد؛ یعنی ظهور کلام در مجاز، تقيید، تخصیص، تقدیر، نقل و اشتراک خواهد بود (مظفر، اصول الفقه، ۱/۲۶-۲۷).

۳.۷. ادله فهم‌پذیری ظواهر متون دینی

حال که معلوم شد همه اصول یادشده به اصل ظهور بازگشت می‌کنند، سؤال پیش می‌آید که ادله اصل ظهور چیست؟ در پاسخ این پرسش چهار نوع دلیل وجود دارد که آنها را طرح و بررسی می‌کنیم:

۳.۷.۱. سیره و بنای عرفی عقلا

علمای علم اصول، مدرک و دلیل حجیت و فهم‌پذیری تمام اصول لفظی را سیره عقلا دانسته‌اند و آن را متشکل از دو مقدمه معرفی کرده‌اند: مقدمه اول این است که عقلا در خطاب‌هایی که در میان‌شان جریان می‌یابد تباری و قرارداد کرده‌اند که ظهور کلامشان را اخذ کنند و به احتمال اراده خلاف ظاهر اعتنا نکنند، چنانکه به احتمال غفلت، خطا، هزل، اراده اهمال و اجمال اعتنا نمی‌کنند. از این‌رو، بر احتمال مجاز، تخصیص، تقيید، تقدیر، نقل و اشتراک از کلام اعتنا نمی‌کنند و مقدمه دوم اینکه شارع مقدس این طریقه عقلا را امضا کرده است و گرنه باید ما را از آن طریقه مذکور منع و نهی می‌کرد و در این‌صورت، باید طریقه خودش را برای ما بیان می‌کرد و چون چنین طریقه‌ای از سوی شارع بیان نشده و از طریقه و سیره عقلایی مذکور نیز منع و نهی نکرده، پس خود او نیز از آن تبعیت کرده است، پس می‌توان با علم و یقین گفت: ظهور الفاظ و خطابات پیش شارع نظیر ظهور الفاظ و خطابات در نزد عقلا، لازم‌الاتباع و حجت است، پس مبنای حجیت اصالت ظهور، بنای عقلایی مذکور است (همان: ۲۸؛ خراسانی،

کفایةالاصول، ۲۸۱/۱؛ انصاری، فرائدالاصول، ۵۵/۱ و ۷۲). منظور از بنای عقلا در اینجا آن است که مردم در زندگی روزمره خود گفته‌های یکدیگر را حجت می‌دانند؛ یعنی الفاظ یکدیگر را می‌فهمند و الفاظ آنها برای یکدیگر معنادار و فهم‌پذیرند، لذا به آنچه از ظاهر الفاظ و گفته‌های یکدیگر می‌فهمند، عمل می‌کنند و به احتمال خلاف آن اعتنا نمی‌کنند و اگر جز این بود، نظم زندگی آنها بر هم می‌ریخت (انصاری، فرائدالاصول، ۵۲/۱). این معناداری و فهم‌پذیری الفاظ توأم با ظن نوعی به معنای الفاظ است و در بنای عقلا به ظنون شخصی در معنای اعم توجه نمی‌شود، پس ظن حاصل از این بنای عقلایی، ظن خاص است و در مقابل ظن مطلق قرار می‌گیرد. ظن خاص به ظنی می‌گویند که دلیل دیگری، غیر از دلیل انسداد (دلیل خاص) بر حجیت آن رسیده باشد، مانند حجیت خبر واحد یا ظن حاصل از ظواهر الفاظ و هر ظنی که حجیت آن مستند به دلیل انسداد باب علم و علمی باشد و در اصطلاح علم اصول به آن ظن مطلق گویند. مانند حجیت خبر واحد در انسداد باب علم و علمی. برخی حاکم بر حجیت را عقل و برخی شرع می‌دانند. بنابراین محققان علم اصول فقه، مدرک حجیت ظواهر متون دینی را اصالت ظهور دانسته‌اند. آنها اصالت ظهور را اصل مستقلى می‌دانند و حجیت آن را طبق بیان گذشته با بنای عقلا اثبات می‌کنند و تأکید دارند که اصالت ظهور به اصل عدم قرینه نیازی ندارد، جز در مواردی که احتمال خلاف ظاهر با کمک قرینه وجود داشته باشد (خراسانی، کفایةالاصول، ۲۸۶/۱).

برخی از اصولیان برای احراز مقدمه اول، یعنی بنا و سیره عقلای مذکور، ابتدا اصل عدم قرینه را جاری می‌کنند، سپس اصل ظهور را به دست می‌آورند، پس از دیدگاه این عده از اصولیان، ظاهر متون دینی حجت و فهم‌پذیر است، زیرا عدم حجیت ظواهر به دلیل وجود احتمال قرینه، خلاف ظواهر است و این احتمال با اصل عدم قرینه از بین می‌رود. به عبارت دیگر، ظهور لفظی موجب ظن به معنای آن می‌شود و این ظن طرف راجح آن است و احتمال خلاف این ظهور در طرف مرجوح قرار گرفته است. چون همیشه احتمال خلاف ظاهر (که همان طرف مرجوح ظاهر باشد) وجود دارد و این احتمال خلاف ظاهر قرینه، احتمال اراده خلاف ظاهر را تداعی می‌کند. برخی اصولی‌ها این احتمال خلاف ظاهر را با جریان دادن اصل عدم قرینه مرتفع می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که پس، ظاهر حجت است و به این ترتیب ظواهر الفاظ که دلالتشان ظنی است، از اصل عدم حجیت ظن خارج می‌شود و حجیت پیدا می‌کند. شیخ انصاری نظریه مذکور را چنین تأیید کرده‌اند:

«اشکال و خلافی در این نظریه وجود ندارد، زیرا فرض این است که اهل زبان امور مذکور را در محاوراتشان به کار می‌برند» (انصاری، رسائل، چاپ سنگی: ۴۶۰). در حقیقت، دیدگاه اول، اصل عدم قرینه را جاری، آنگاه موضوع اصالت ظهور را محقق می‌کند، ولی دیدگاه دوم، اصل ظهور را به طور مستقیم جاری خواهد کرد.

۲.۳.۷. نقض غرض

محقق حایری دلیل دیگری را برای حجیت و فهم‌پذیری مطلق و عموم ظواهر متون دینی بیان می‌کند و حاصل فرمایش ایشان چنین است: اگر پیش ما دو امر ثابت شود، یقین پیدا می‌کنیم که مراد متکلم همان چیزی است که از ظاهر لفظ استفاده می‌شود: یکی اینکه، بدانیم متکلم در مقام بیان و تفهیم مرادش است و دیگری اینکه، بدانیم او قرینه‌ای را همراه کلام نکرده است که موجب انصراف ظاهر کلامش شود. او به مطلب مذکور چنین استدلالی کرده است که اگر دو مقدمه مذکور را احراز کنیم، ولی مطلب چنین نباشد، نقض غرض لازم می‌آید، یعنی لازم می‌آید که ملتزم شویم که متکلم خود به نقض غرض عمدی خود اقدام کرده و آن محال است؛ اما اگر دو مقدمه مذکور را احراز نکنیم و در اینکه متکلم معنای ظاهر لفظ را اراده کرده است یا خیر؛ شک کنیم و منشأ شک یا شک در مقام تفهیم بودن متکلم یا شک در وجود قرینه یا از هر دو جهت باشد، نسبت به صورت اول باید گفته شود اصل این است که متکلم در مقام تفهیم مرادش است و در این اصل برای هیچ کس شبهه‌ای نیست و نسبت به صورت دوم می‌گوییم: آیا اصل در این هنگام اصالت عدم قرینه است یا اصالت حقیقت، یعنی اصالت ظهور است؟ ثمره در جایی ظاهر می‌شود که به کلام قرینه‌ای نصب شود. بنا بر مبنای اول، قرینه سبب اجمال لفظ می‌شود، زیرا اصالت عدم قرینه جریان پیدا نمی‌کند و بنا بر مبنای دوم، مقتضای وضع و ظهور لفظ اخذ می‌شود تا اینکه خلاف آن معلوم شود (حایری، درالفوائد، ۳۵۹/۲-۳۶۲).

۲.۳.۷. آیات قرآن

دلیل سوم حجیت و فهم‌پذیری مطلق ظواهر متون دینی و به‌ویژه قرآن، آیات قرآنی هستند. آیات زیادی وجود دارند که به مطلب مذکور دلالت می‌کنند و ما چند نمونه را ذکر می‌کنیم: «یا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ» (مائده: ۱۵)؛

ای اهل کتاب! پیامبر ما، که بسیاری از حقایق کتاب آسمانی را که شما کتمان می‌کردید روشن می‌سازد، به سوی شما آمد و از بسیاری از آن (که فعلاً افشای آن مصلحت نیست) صرف‌نظر می‌نماید. (آری) از طرف خدا، نور و کتاب آشکاری به سوی شما آمد.

«يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (همان: ۱۶)؛

خداوند به برکت آن، کسانی را که از خشنودی او پیروی کنند، به راه‌های سلامت، هدایت می‌کند و به فرمان خود، از تاریکی‌ها به سوی روشنایی می‌برد و آنها را به سوی راه راست، رهبری می‌نماید.

«نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۵)؛

روح الامین آن را بر قلب (پاک) تو نازل کرده است، تا از اندازکنندگان باشی! آن را به زبان عربی آشکار (نازل کرد).

در این آیات به کتاب و عربی مبین اشاره شده است و قرآن کتاب هدایت و انذار است و از نظر عقلی پذیرفتنی نیست که کتابی خودش را رشد و کمال افراد انسان بداند و در عین حال فهم‌پذیر نباشد و گوینده، مفاد آیات را اراده نکرده نباشد. از آیات ذیل هم این گفتار فهمیده می‌شود:

«وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر: ۳۲)؛

ما قرآن را برای یادآوری آسان ساختیم. آیا کسی هست که متذکر شود؟ بر اساس این آیه، خداوند قرآن را به‌عنوان یادآوری انسان معرفی کرده است و همین امر نشانگر فهم‌پذیر و درک‌شدنی بودن آن است.

«كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹)؛

این کتابی است پربرکت که بر تو نازل کرده‌ایم، تا در آیات آن تدبیر کنند و خردمندان متذکر شوند.

«إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (یوسف: ۲)؛

ما آن را قرآنی عربی نازل کردیم، شاید شما درک کنید (و بیندیشید).

«أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴)؛

آیا آنها در قرآن تدبیر نمی‌کنند، یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است؟

خداوند متعال، قرآن کریم را مایه تدبیر و تعقل می‌داند و خود قرآن انسان را در آیات مذکور به تدبیر و تعقل دعوت می‌کند. اگر قرآن فهم‌پذیر نبود، جایی برای چنین توصیف‌ها و دعوت‌ها وجود نداشت.

شاید کسی اشکال کند و بگوید اثبات حجیت ظواهر الفاظ قرآن با قرآن، دور است و دور محال است! ولی جوابش این است که اگر ما ظواهر الفاظ قرآن را با ظاهر اثبات کنیم، گفتار شما درست است، ولی ما حجیت ظواهر الفاظ قرآن را با نص اثبات کردیم و به‌نظر نمی‌رسد کسی حتی نصوص کتاب را هم منکر باشند، زیرا دلالت نصوص قرآن قطعی و یقینی است و یقین جعل و سلب‌پذیر نیست تا کسی بتواند حجیت آن را نفی یا اثبات کند و بحث در دلالت ظنی و یا ظاهر است و ظاهر کتاب مفید ظن به محتوا و معانی است، پس در ظهور جای خدشه وجود دارد، ولی در نص چنین نیست.

۷.۳.۴. احادیث معصومان

دلیل چهارم حجیت و فهم‌پذیری ظواهر الفاظ قرآن، احادیث هستند. این احادیث را می‌توان به ده گروه تقسیم کرد و ما از هر گروه به یک روایت تمسک می‌کنیم:

گروه اول: اخبار ثقلین هستند. یکی از نقل‌های اخبار ثقلین، به شرح زیر، است: «أَنْتِ تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابِ اللَّهِ وَ عِتْرَتِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَى الْحَوْضِ» (طباطبایی بروجردی، جامع الاحادیث الشیعه، ج ۱، باب ۴، از ابواب مقدمه)؛

پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: من دو ثقل [اکبر و اصغر] را در میان شما باقی می‌گذارم: کتاب خدا و عترتم را؛ تا زمانی که شما به آن دو تمسک کنید، گمراه نخواهید شد و آن دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند؛ تا اینکه درحوض [کوثر] بر من وارد می‌شوند.

این حدیث با سندها و طرق متعدد از شیعه و عامه نقل شده است (همان). ظاهر این حدیث دلالت دارد که هر کدام از کتاب خدا و عترت، حجت مستقل هستند. کتاب همان ثقل اکبر و عترت همان ثقل اصغر است، هر چند آن دو یکدیگر را هم تأیید کنند و یکی با دیگری موافق باشد، این تأیید و موافقت به این معنا نیست که حجیت و دلالت کتاب، به حجیت دلالت روایات مقید باشد و حجیت و دلالت روایات به دلالت کتاب مقید باشد و چنین مطلبی را کسی نگفته است، پس هر کدام از آن دو حجت و دلیل مستقل هستند و به ترتیب ظواهر الفاظ هر کدام ظهور دارند و این ظهور بر اساس اصالت ظهور حجت است یعنی لازم‌الاتباع است. این است که ظواهر الفاظ کتاب نظیر ظواهر الفاظ سنت معنادار و فهم‌پذیرند؛

گروه دوم: روایاتی هستند که قرآن را تنها مرجع هنگام التباس امور، تنها پناهگاه زمان حوادث و مشکلات، حبل‌الله، نور مبین، شعاع نافع، مایه عصمت برای کسی که به

آن تمسک کند و مایه نجات برای کسی که از آن تبعیت می‌کند، صراط مستقیم، عامل به آن مأجور و حکم‌کننده مطابق آن عادل، دعوت به سوی آن، دعوت به صراط مستقیم می‌داند (طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۵/۱-۱۶).

هر کدام از فرازهای مذکور به معناداری و فهم‌پذیری ظواهر الفاظ قرآن دلالت می‌کنند و از آنجایی این طایفه از احادیث زیاد و بسیار است (چنانکه برخی از خطبه‌های نهج البلاغه به آن، اختصاص یافته است) تنها به ذکر عنوان‌های فوق اکتفا می‌کنیم؛

گروه سوم: احادیثی هستند که بر این مفاد دلالت می‌کنند:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَاطَبُ الْخَلْقَ بِمَا لَا يَعْلَمُونَ» (حر عاملی، وسایل، ۱۵۱/۱۸، ح ۸۱)؛

خداوند خلق را به کلامی خطاب نمی‌کند که آنها معنای آن را ندانند.

حر عاملی در شرح این حدیث گفته است:

«مراد از خلق در روایت مذکور معصومان، علیه‌السلام، و یا جمیع مکلفین به اعتبار دخول معصومان، علیه‌السلام، در آن مجموعه هستند، زیرا اگر بعضی از مکلف‌ها، یعنی معصومان، علیه‌السلام، معنای قرآن را بدانند برای صدق "لا يخاطب الخلق بما لا يعلمون" کافی خواهد بود» (همان).

اما این گفتار درست نیست، زیرا ارتکاب خلاف ظاهر، تعسف و تکلف چنین معنایی بر کسی مخفی نیست؛

گروه چهارم: روایاتی هستند که در آن جمله «أَمَا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ...» آمده است (همان: ۱۵۲، ح ۸۲). ظاهر این‌گونه روایات آن است که ظاهر قرآن حجت است. از این‌رو، استدلال ذیل حر عاملی صحیح نیست:

«وجه این روایات آن است که هر کس آیه‌ای را بشنود که ظاهرش بر حکم نظری دلالت می‌کند، شخص حق جزم و اعتقاد بر خلاف ظاهر را به خاطر احتمال خلاف ظاهر ندارد و چنانکه شخص مذکور حق جزم و اعتقاد و اراده ظاهر آن را نیز به خاطر احتمال نسخ و تخصیص و تأویل و غیر آن ندارد» (همان)؛

گروه پنجم: روایاتی هستند که مردم را در احکام الهی به قرآن ارجاع می‌دهند. مثل روایت عبدالاعلی، مولی آل سام از امام صادق (ع):

«عبدالاعلی می‌گوید: له امام صادق، علیه‌السلام، عرض کردم: به حادثه‌ای گرفتار شدم و ناخن انگشتم شکست و بر آن دوایی بسته‌ام. چگونه وضو بگیرم؟ حکم این مسئله و مشابه آن از قرآن فهمیده می‌شود که خدای متعال فرموده است: "ما جعل علیکم فی الدین من حرج"، روی همان محل مسح کن» (همان، ۳۲۷/۱، ح ۵)؛

گروه ششم: روایاتی هستند که بر لزوم ارجاع متشابهات اخبار و قرآن به محکمت آنها دلالت می‌کند: مثل روایت ابوحنیفون، مولی‌رضا از امام رضا (ع):

«حضرت فرمود: هر کسی متشابه قرآن را به محکم آن بازگشت دهد، به صراط مستقیم هدایت یافته است. آن حضرت فرمود: در اخبار ما محکم همانند محکم قرآن و متشابه مانند متشابه قرآن است. بنابراین، متشابه آن دو را به محکم آن دو بازگشت دهید و از متشابه آن بدون محکم آن پیروی نکنید، تا گمراه نشوید» (همان، ۸۲/۱۸، ح ۲۲)؛

گروه هفتم: روایاتی هستند که ملاک حکم را شنیدن آیه قرار داده‌اند. مثل روایتی که در مورد شراب خمر وارد شده است که اگر شراب خمر، آیه تحریم شراب را به دلیل تازه مسلمان شدن، نشنیده است، حد شرب خمر از او برداشته می‌شود (همان: ۴۷۵، ح ۱). محمدبن مسلم و زراره می‌گویند از امام باقر (ع) در مورد فردی که در سفر نمازش را تمام خوانده بود، سؤال کردیم، آن حضرت فرمودند:

«اگر آیه تقصیر برای او قرائت و تفسیر شده و او نماز را تمام خوانده است، باید نماز را اعاده کند، ولی اگر آیه تقصیر برایش خوانده نشده باشد و او آن آیه را نداند، اعاده نمی‌کند» (همان، ۵۳۱/۵، ح ۴).

اگر کسی بگوید: مراد از تفسیر در حدیث چیست؟ آیا آن اشاره به گفتار اخباریان ندارد؟ جواب این است که خیر، زیرا مراد از تفسیر آیه تقصیر، به تفسیر کلمه: «لَا جُنَاحَ» آیه مربوط می‌شود و تفسیرش، این است که لاجنح معنای مناسب و جوب دارد (مکارم شیرازی، انوارالاصول، ۳۳۰/۲)؛

گروه هشتم: روایاتی هستند که تمامی شروط، غیر از شروط مخالف کتاب را واجب‌الوفا می‌دانند. مثل روایاتی که در باب خیار وارد شده است (حرعاملی، وسائل‌الشیعه، ۳۵۳/۱۲، ح ۲). این روایات، حجیت ظواهر الفاظ کتاب را ثابت می‌کنند، زیرا ملاک تشخیص شروط حق از باطل را، موافقت و مخالفت آن شروط با کتاب قرار داده‌اند؛

گروه نهم: روایاتی هستند که می‌گویند باید در تعارض چند خبر، خبر موافق کتاب را اخذ کرد (همان، ۷۸/۱۸، ح ۱۲؛ همان: ۸۰، ح ۱۹ و همان: ۸۶، ح ۳۵)؛

گروه دهم: روایاتی هستند که می‌گویند باید روایات را بر کتاب عرضه کرد. مثل روایت سکونی از امام صادق (ع):

«امام صادق، علیه‌السلام، فرمود: حضر رسول‌الله، صلی‌الله‌علیه و آله و سلم، فرمودند: هر

حقی حقیقتی و هر درستی نوری دارد. بنابراین، هر چیزی که با کتاب خود موافقت نماید، آن را اخذ کند و هر چیزی که با کتاب الهی مخالفت کند، آن را رها کند» (همان: ۸۶، ح ۳۵).

هر کدام از گروه‌های دهگانه و حداقل همه گروه‌های مذکور روی هم، همانند سایر ادله گذشته، حجیت و فهم‌پذیری ظواهر الفاظ متون دینی را اثبات می‌کنند، ولی دو سؤال مهم در مورد ادله حجیت ظواهر الفاظ قرآن باقی مانده است: یک سؤال مهم در مورد گروه‌های دهگانه احادیث وجود دارد که آیا مفاد آنها، حکم تأسیس شارع یعنی ایجاد حجیت برای ظواهر الفاظ قرآن است یا مفاد آنها حکم امضایی است و شارع، تبعیت خود را از زبان عرفی و عقلا بر اساس اخبار مذکور اعلام کرده است؟ پاسخ اخیر درست است، زیرا شارع از طریق احادیث مذکور اعلام می‌کند که طریقه وی در کاربرد زبان، برخلاف عرف و عقلا نیست و او در مسئله زبان مطابق عرف و عقلا عمل می‌کند و هر کدام از موارد احادیث، بیان مصادیق حکم کلی تبعیت شارع از زبان عرفی و عقلای قوم است، پس نظر اصولیانی که حجیت ظواهر الفاظ قرآن را تعبدی دانسته‌اند، مبنای درستی ندارد (محمدی، مبانی استنباط حقوق اسلامی: ۲۸۴) و اصولاً تعبد در امر زبان بی‌معناست و مفهومی ندارد.

سؤال دیگر، بعد از اینکه اصولیان در کبرای قضیه حجیت ظواهر الفاظ کتاب را پذیرفتند، سؤال می‌شود که آیا ظاهر الفاظ کتاب به‌طور مطلق حجت است یا باید میان ظن شخصی و ظن نوعی تفصیل قائل شد؟ همچنین باید میان ظن به وفاق و ظن به خلاف تفصیل داد؟ هر چند در بحث‌های پیشین ملاحظه شد که اصولیان در این مورد سه نظریه داده‌اند: نظریه عدم اعتبار مطلق ظن شخصی که همان نظریه تفصیل میان ظن نوعی و شخصی به معنای اعم است. این نظریه مقابل دو نظریه دیگر قرار می‌گیرد: یکی، نظریه تفصیل میان ظن نوعی و ظن شخصی و دیگری، نظریه تفصیل میان ظن به وفاق و ظن به خلاف، ولی از آنجایی که این تحقیق به تبعیت از محققان علم اصول، مبنای حجیت ظواهر الفاظ را تعبد و هیچ‌گونه ظن شخصی (اعم از ظن به وفاق یا ظن به خلاف) دانست، بلکه فهم عرفی و بنای عقلا را علت آن اعلام کرد، پس معتقدیم که عرف برای به کار بستن الفاظ، به هیچ‌گونه ظن شخصی حاصل از آن یا تعبد به آن توجهی نمی‌کند، حتی اگر ظنی غیرمعتبر برخلاف ظاهر لفظی وجود داشته باشد، عرف عقلایی به ظاهر لفظ عمل می‌کنند (مکارم شیرازی، انوارالاصول، ۳۲۶/۲). از این‌رو، اصولیان در صورت تعارض ظاهر قرآن یا سنت با ظن حاصل از شهرت فتوایی، ظاهر قرآن یا سنت را حجت می‌دانند (محمدی، مبانی استنباط حقوق اسلامی: ۲۸۴). این

مبنا را به وضوح می‌توان در آثار مکتوب اصولیان چون «رسائل» شیخ انصاری (چاپ سنگی: ۵۵ و ۷۲)، «کفایة‌الاصول» آخوند خراسانی (ج ۱: ۲۸۱)، «فوائد‌الاصول» میرزای نایینی (۷۸/۱) و «اصول فقه» مظفر (۲۸/۱) ملاحظه کرد.

۸. نتیجه‌گیری

بر مبنای نظریه تحقیق، ظهور عرفی، فهم‌پذیری یا فهم‌ناپذیری متون دینی را تعیین می‌کند. تبعیت فهم‌پذیری متون دینی از ظهور عرفی، مبنای سیره عقلایی دارد، یعنی سیره عقلایی در هر زبان نیز تبعیت فهم‌پذیری همان ظهور عرفی است و از آنجایی که شارع مقدس اسلام روش دیگری را در بیان مقاصد شرعی متون دینی خودش غیر از این سیره عقلایی نداشته است، تا پیروان خود را از سیر عقلایی مذکور منع کند و آنان را به روش خاص دینی خود سوق دهد، پس مقاصد الهی از ظواهر متون دینی بر اساس این سیره عقلایی تحصیل می‌شود. متأسفانه عده‌ای از اصولیان نظریه تفصیل خطابات مشافه‌ی و غیرمشافه‌ی را در مسئله طرح کرده‌اند. این گروه فهم‌پذیری متون آیات قرآن را برای مخاطبان آنها مانند سایر خطابات مشافه‌ی تلقی کرده‌اند که فهم آنها بر اساس ظهور عرفی تحقق می‌پذیرد، درحالی‌که فهم متون آیات قرآن برای غیرمخاطبان همانند خطاب مشافه‌ی نیست، بلکه به صورت خطاب غیرمشافه‌ی است و از آنجایی که آنها مخاطب این آیات محسوب نمی‌شوند، ظهور عرفی برای آنها در فهم استنادپذیر نیست. این گروه ملاک ظهور عرفی را در فهم متون قرآن رد کرده‌اند و فهم‌پذیری آن متون را منحصر به معصومان دانسته‌اند و آنها را برای غیرمعصوم فهم‌ناپذیر تلقی کرده‌اند، همچنین عده دیگر از اصولیان نظریه تفصیل میان ظن شخصی و غیرشخصی را ارائه داده‌اند و ظهور عرفی در فهم متون آیات را در صورتی پذیرفته‌اند که شخص برخلاف ظهور عرفی متون آیات، ظن نداشته باشد. در تحقیق حاضر اثبات شد که این نظریه‌ها پایه علمی ندارند و با اصول معناداری و فهم‌پذیری حاکم بر علم اصول فقه ناسازگارند. بنابراین، در این مقاله، فهم‌پذیری مطلق و عموم متون دینی را بر اساس ظهور عرفی توجیه و متون دینی، برای همگان فهم‌پذیر اعلام کردیم و از این نظر بین متون دینی و متن عادی تفاوتی را قائل نشدیم. امتیاز نظریه مذکور آن است که با قول مشهور اصولیان نیز منطبق خواهد بود و نتیجه‌اش، این است که نشانه‌ها و دال و مدلول‌های وضعی و قراردادی زبان عرفی را، ملاک معناداری و فهم‌پذیری متون دینی بدانیم و مؤلف یا متکلم و مخاطب یا خواننده را ملزم از تبعیت این قرارداد وضعی کنیم. به این

معنا که آنها حق قصد کردن خلاف قرارداد مذکور را ندارند و حتی باید آنها موارد قصد خلاف ظاهر الفاظ را بر اساس قواعد حقیقت و مجاز، اطلاق و تقيید، عام و خاص و غیره معین کنند. مطابق یافته‌های این تحقیق، هر لفظ به معنای خود دلالت وضعی و قراردادی دارد و هر دالی دلالت مطابقی یا التزامی (به معنای اخص و اعم) بر معنای دلالت می‌کند و گوینده، مفاهیم ذهنی خود را بر اساس قواعد مربوط به این دلالت‌ها بیان می‌کند و شنونده، معنا و مراد گوینده را بر اساس قواعد دلالت‌های مذکور کشف می‌کند و می‌فهمد و شاید دلالت جدی مراد گوینده نباشد، بلکه او قصد اراده استعمالی از لفظ بکند. در این موارد قراین موجود در لفظ، معنای لفظ را معین می‌کند و شنونده و خواننده باید تلاش کنند بر اساس این قراین، قصد جدی و استعمالی را از لفظ تحصیل کنند و بفهمند. در یک قاعده کلی می‌توان گفت: اراده استعمالی همان اراده جدی است؛ مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف این اصل، دلالت بکند و فهم‌پذیری متون دینی را بر اساس آن اراده جدی رقم بزند که در این صورت مخاطب و خواننده باید سعی کنند بر اساس این اراده جدی گوینده و مؤلف، مقصود او را کشف کنند و از پیش خود چیزی را بر متن او اضافه نکنند و از آن چیزی را نگاهند.

منابع

- [۱]. قران کریم، ترجمه ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۸ ش). منشورات مدرسه امیرالمؤمنین، قم، چاپ اول؛
- [۲]. ابن حنبل، احمد (؟). السنن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیچا؛
- [۳]. استیور، دان، آر. (۱۳۸۰ ش). فلسفه دین، ترجمه حسین نوروزی، تبریز. موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی انسانی دانشگاه تبریز، چاپ اول؛
- [۴]. انصاری، مرتضی (۱۴۰۷ ق). فرائد الاصول [رسائل]، تحقیق و تعلیق عبدالله النورانی، دفتر نشر اسلامی، قم، چاپ اول؛
- [۵]. ——— (۱۳۷۵ ق). فرائد الاصول [رسائل]، اطلاعات، تبریز، چاپ دوم، چاپ سنگی.
- [۶]. جمال‌الدین، حسن (۱۳۶۵ ش). معالم‌الدین و ملاذ المجتهدین، قم، دفتر نشر اسلامی، چاپ اول؛
- [۷]. حایری یزدی، عبدالکریم (؟). درر الفوائد، قم، انتشارات اسماعیلی، چاپ اول؛
- [۸]. حرعاملی، محمدبن الحسن (؟). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بیچا؛
- [۹]. حیدری، علی نقی (۱۳۷۹ ق). اصول الاستنباط، منشورات مکتبه المفید، تهران، چاپ اول؛
- [۱۰]. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳ ش). یوزیتونیسم منطقی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم؛

- [۱۱]. خراسانی، محمد کاظم [آخوند] (۱۳۶۶ش). *کفایة الاصول*، محشی ابوالحسن مشکینی، کتابفروشی اسلامی، تهران، چاپ اول؛
- [۱۲]. ساجدی، ابوالفضل (۱۳۸۳ش). *زبان دین و قرآن*، مرکز انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ اول؛
- [۱۳]. طباطبایی بروجردی (۱۳۸۰ق). *حسین، جامع الاحادیث الشیعه، اعلمی، تهران، چاپ افسست؛*
- [۱۴]. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن، التصحیح و تحقیق هاشم الرسولی المحلاتی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول؛*
- [۱۵]. علی زمانی، امیرعباس (۱۳۷۵ش). *زبان دین، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ اول؛*
- [۱۶]. قاضی عبدالجباربن احمد (۴). *الابانه، مکتبه القاهره، قاهره، بیجا؛*
- [۱۷]. قمی، ابوالقاسم [میرزای قمی] (۴). *قوانین الاصول، مکتبه العلمیه الاسلامیه، چاپ سنگی؛*
- [۱۸]. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۵ش). *زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، نشر نقره، تهران؛*
- [۱۹]. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۱ق). *الکافی، دار التعارف، بیروت؛*
- [۲۰]. محمدی، ابوالحسن (۱۳۸۴ش). *مبانی استنباط حقوق اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ ۲۱؛*
- [۲۱]. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۰ق). *انوار الاصول، تقریر احمد القدسی، انتشارات نسل جوان، قم، چاپ سوم؛*
- [۲۲]. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۵ق). *اصول الفقه، نشر دانش اسلامی، قم، بیجا؛*
- [۲۳]. _____ (۱۳۸۸ق). *المنطق، مطبه النعمان، النجف الاشرف، چاپ سوم؛*
- [۲۴]. نایینی، محمد حسین [میرزای نایینی] (۱۴۰۴ق). *فوائد الاصول، تقریر دروس خارج اصول توسط محمدعلی کاظمی خراسانی، دفتر نشر اسلامی، قم، چاپ اول؛*
- [۲۵]. نراقی، احمد (۱۴۰۸ق). *عوائد الایام، مکتبه بصیرتی، قم، چاپ دوم؛*
- [۲۶]. نصری، عبدالله (۱۳۸۱ش). *راز متن، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه، تهران، چاپ اول؛*
- [۲۷]. ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۷۰ش). *رساله منطقی و فلسفی، ترجمه میرشمس‌الدین سلطانی، امیرکبیر، تهران؛*
- [28]. Austin, J.L. (1997). *How to do things with Words*, Harward University Press.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی