

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (علوم اسلامی)

سال هفدهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۹، پیاپی ۴۶، صص ۱۰۷-۱۳۵

بررسی و نقد نظریه مشهور مبنی بر ظنی بودن ظواهر قرآن

علی اکبر کلانتری^۱

DOI: 10.22051/TQH.2020.28130.2611

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

چکیده

عبارت‌های قابل توجهی از عالمان مسلمان حاکی است که از نگاه ایشان، دلالت ظواهر قرآن بر مفادشان، ظنی است. پاره‌ای از این عبارت‌ها، مطلق است ولی بخشی از آن‌ها، به مبحث عام و خاص و مسئله تخصیص قرآن با خبر واحد اختصاص دارد. درباره این سخن مشهور، بحث منطقی به عمل نیامده و دلیل روشنی بر آن ارائه نشده ولی می‌توان از خلال مباحث ایشان، به دلایل احتمالی آن پی برد. البته این دلایل قابل دفاع به نظر نمی‌رسند چرا که بیشتر آنها، حاصل بی‌توجهی به نقش و عملکرد لفظ در مقام محاوره و تقنین است. زیرا آنچه از لفظ در این دو مقام انتظار می‌رود، صرفاً افاده مراد استعمالی است و نه مراد جدی و بی‌تردید ظواهر قرآن، در این حد از افاده، مفید قطع هستند. پاره‌ای دیگر از این دلایل، سخنان مخدوش و قابل نقدی است که به اخباری‌ها نسبت داده شده. بلکه باید گفت شواهدی در دست است که نشان می‌دهد، ظواهر قرآن،

از دلالت‌هایی قطعی و علم آور برخوردارند. آیاتی که مردم را به تحدی با قرآن فرامی‌خوانند، آیات دعوت‌کننده به تدبر در قرآن و مفاد حدیث تقلین، از مهم‌ترین این شواهد است

واژه‌های کلیدی: قرآن کریم، ظواهر قرآن، ظنی‌الدلاله، قطعی‌السند.

مقدمه و طرح مسئله

از دیرباز تاکنون، کم‌وبیش این سخن در میان عالمان مسلمان به‌خصوص اصولیان و فقیهان مطرح بوده و هست که قرآن کریم، قطعی‌السند و ظنی‌الدلاله است و به تعبیری دیگر: دلالت ظواهر قرآن بر مفادشان، قطعی نیست هرچند نزولشان، محرز و مسلم است. این سخن در نگاه نخست، بسیار شگفت‌انگیز به نظر می‌رسد چراکه می‌توان پرسید چه طور ممکن است کتابی که اولین و مهم‌ترین منبع شناخت این دین محسوب می‌شود، مراجعان خود را به برداشت‌های قطعی و یقینی نرساند و آنان را در وادی ظن و گمان باقی گذارد و مگر نه این که خود او از پیروی گمان‌نهی نموده است؟ (یونس: ۳۶، حجرات: ۱۲، نجم: ۲۸).

و چگونگی می‌توان دلالت‌های کتابی را ظنی دانست که امام علی (ع) با عبارت «تاریکی‌ها جز به وسیله آن برطرف نمی‌شود»، بر جایگاه بی‌بدیل آن در امر روشنگری تأکید می‌کند (سید رضی، بی‌تا، ص ۶۱) و با تعبیراتی منحصر به فرد، مقام والای آن را در امر هدایت یادآور می‌شود! تعبیراتی مانند: «زیباترین سخن»، «بهار دل‌ها»، «شفای سینه‌ها»، «سودمندترین قصه‌ها»، «نصیحت‌کننده‌ای که خیانت نمی‌ورزد»، «راهنمایی که گمراه نمی‌کند»، «خبردهنده‌ای که دروغ نمی‌گوید»، «ریسمان محکم خدا»، «چشمه‌های دانش»، «حجت خدا بر آفریدگانش»، «معدن ایمان»، «باغ‌های عدالت»، «دارویی که پس از استفاده از آن دردی باقی نمی‌ماند» و «نوری که با وجود آن تاریکی نیست» (همان، صص ۲۵۴، ۲۶۵ و ۳۱۴).

آیا می‌توان پذیرفت این اوصاف، مربوط به کتابی است که بیشتر عبارت‌های آن، فاقد دلالت‌های قطعی است؟! و چگونه متصوّر است قرآنی که خود را هدایت‌گر بشر به سوی «راه‌های امن و سلامت»، «راه‌های رشد و پویایی» و «استوارترین طریق‌ها» معرفی می‌کند (مائده: ۱۶، جن: ۲، اسراء: ۹) نتواند بشر را به فهم قطعی این راه‌ها نائل سازد؟ و چگونه این وضعیت با آیات پرشماری از قرآن که هدایتش را شامل «عالمین» (جهانیان) دانسته (انعام: ۹۰، یوسف: ۱۰۴، ص: ۸۷، تکویر: ۲۷) و گستره رسالتش را نه قریش یا عرب بلکه بنی‌آدم یا «ناس» اعلام نموده (اعراف: ۲۶ و ۲۸، یس: ۶۰، بقره: ۲۱، نساء: ۱۷۴، فاطر: ۱۵) سازگار است؟

هرچند این ابهامات، متوجه نصوص قرآن که از مدلولی روشن و دلالتی قطعی برخوردارند نیست ولی از آنجا که در این منشور وحیانی، غلبه با ظواهر است، رفع این ابهامات و پاسخ به پرسش‌هایی که در این زمینه قابل طرح است، بسیار ضروری به نظر می‌رسد. یکی از عالمان معاصر، در نقد شدید برخی اخباری مسلکان که در فرآیند استنباط، افزون بر معزول داشتن عقل، تمسک به ظواهر قرآن را نیز ممنوع دانسته‌اند می‌نویسد: «لیت شعری فمادا بیقی لنا بعد عزل عقولنا و اخذ کتابنا! و هل هذا الا جناية علی العقل و خیانة للکتاب؟!؛ کاش می‌دانستم اگر عقلمان و قرآنمان را کنار بگذاریم چه چیزی برایمان باقی می‌ماند؟! آیا این کار، جنایت به عقل و خیانت در حق قرآن نیست؟!».

شگفت آن که این امر خطیر، چندان مورد توجه عالمان واقع نشده جز برخی از معاصران که ایشان نیز در این مورد، به‌طور کافی بحث نموده‌اند یا به همه آنچه می‌تواند مستند نظریه مشهور محسوب شود نپرداخته‌اند و نیز از همه قرائن و شواهد قطعی بودن دلالات قرآنی بحث نکرده‌اند و به‌طور کلی، بحثی کامل و منقح در این مورد ارائه نداده‌اند (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۰۹، سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۳۸).

البته در کتاب‌هایی که برخی معاصران درباره مکاتب تفسیری یا تاریخ تفسیر قرآن یا تاریخ مفسران نگاشته‌اند، پاره‌ای از دلایل منسوب به اخباریان مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، صص ۲۹۵-۳۰۲، ذوالفقاری و فتح‌اللهی، ۱۳۸۶،

صص ۱۲۷-۱۳۰) ولی در این بررسی‌ها نیز به بحثی روشن در این زمینه بر نمی‌خوریم. نیز قبل از ایشان به محققانی برمی‌خوریم که به این بحث اشاراتی گذرا داشته‌اند که البته حاصل کلامشان، چیزی جز سخن مشهور نیست، مانند شهید ثانی (د ۹۹۶ق) که در یکی از مباحث ارث و هنگام مواجهه با روایاتی خاص که در اصطکاک با عام قرآنی هستند می‌نویسد:

«ان العمل بالاخبار الصحيحة متعین... و يصلح لتخصيص الكتاب و لا يقدح ظنية حكمها لانها ظنية الطريق قطعية الدلالة و عام القرآن و مطلقه قطعی الطريق ظنی الدلالة» (شهید ثانی، بی‌تا، ص ۲۷۴)؛ عمل کردن بر طبق اخبار صحیح، متعین است... و این اخبار برای تخصیص زدن قرآن، صلاحیت دارند و ظنی بودن حکم آن‌ها، ضرر ندارد، زیرا آنها ظنی الطريق و قطعی الدلالة هستند و حال آن که عام و مطلق قرآنی، قطعی الطريق و ظنی الدلالة می‌باشند.

فرزندش صاحب معالم (د ۱۰۱۱ق) نیز در پاسخ به کسانی که تخصیص زدن عام قرآنی را با خبر واحد خاص (به دلیل قطعی بودن اولی و ظنی بودن دومی) ممنوع دانسته‌اند نوشته است: «ان عام القرآن و ان كان قطعی النقل لکنه ظنی الدلالة و خاص الخبر و ان كان ظنی النقل لکنه قطعی الدلالة فصار لكل قوة من وجه و ضعف من وجه فتساويا فتعارضوا فوجب الجمع بينهما» (حسن بن زین الدین، بی‌تا، ص ۱۴۱)؛ اگرچه عام قرآنی، به لحاظ نقل (و سند) قطعی است ولی به لحاظ دلالت ظنی است. و روایت خاص، هرچند به لحاظ نقل، ظنی است ولی از جهت دلالت قطعی است. پس این دو، هر یک از جهتی قوت و از جهتی ضعف دارند و از این حیث، برابر و متعارضند پس واجب است بینشان جمع شود.

حتی می‌توان پیش از ایشان به شیخ طوسی (د ۴۶۰ق) اشاره کرد که عبارت ذیل از وی نشان از وجود زمینه‌های این بحث در زمان او دارد: «لا يقال الفقه فی الغالب ظواهر القرآن أو اخبار الأحاد أو نحو ذلك، و هي لا تفيد العلم بالحکم فكيف يجعل الفقه معلوما» (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۱)؛ گفته نشود (تشکیل دهنده) فقه در غالب موارد، ظواهر قرآن یا

خبرهای واحد یا مانند این‌ها است و این امور، موجب علم به حکم نمی شوند، پس چگونه می‌توان فقه را به عنوان چیزی معلوم در نظر گرفت؟
با توجه به این امور، مقاله حاضر در صدد است با به‌کارگیری روش توصیفی تحلیلی، موضوع یاد شده را به‌طور کامل و منقح و با مذاقه بیشتر مورد بررسی قرار دهد و به روشن شدن بحث کمک نماید. بدیهی است که پیش از هر چیز، مفهوم شناسی برخی واژگان و نیز واکاوی عبارات عالمان در این باب، ضروری است.

۱. مفهوم شناسی برخی واژگان

۱-۱. ظن

در بیان معنای این واژه نوشته‌اند: «التردد الراجح بین طرفی الاعتقاد» (فیروزآبادی، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۴۸) مقصود از این عبارت آن است که اگر انسان، در اعتقاد به چیزی مردد باشد و درباره آن، دو احتمال بدهد، چنانچه یکی از این دو احتمال نسبت به دیگری در نظر او راجح و قوی باشد، به این حالت "ظن" گویند. و نزدیک به همین معنا است عبارت ذیل از راغب که به حسب آن، ظن، حالتی است فراتر از "وهم" و نزدیک به "علم": «الظن اسم لما يحصل عن امارة و متی قویة أدت الی العلم و متی ضعیفة جئالم یتجاوز حد التوهم» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۹)؛ ظن، نام حالتی است که از علامت و نشانه‌ای حاصل می‌شود، حالتی که اگر قوت یابد، منتهی به علم شود و اگر بسیار ضعیف گردد، فراتر از وهم نرود.

تعریف اصطلاحی این واژه نیز تفاوتی با معنای لغوی آن ندارد. از این رو گفته‌اند: «الظن لغة و اصطلاحاً عبارة عن الطرف الراجح من طرفی التردد فی الذهن» (مشکینی، ۱۴۱۳، ص ۱۶۱)؛ ظن در لغت و اصطلاح، عبارت است از یکی از دو طرف تردید در ذهن که نسبت به طرف دیگر رجحان دارد.

البته گاه این واژه، بر اسبابی که موجب پیدایش ظن می‌شوند نیز اطلاق می‌شود که از این حیث، به دو قسم "ظن شخصی" و "ظن نوعی" قابل تقسیم است. مقصود از قسم

نخست، صفتی است نفسانی که مانند شک و علم، در ذهن انسان پیدا شود و مراد از قسم دوم، اسبابی است که به حسب غالب (و برای نوع مردم) موجب پیدایش ظن است مانند خبر عادل، خبر ثقه و اجماع منقول. (ر.ک: همان)

۱-۲. ظاهر

ظاهر از ماده "ظَهَرَ" است و در بیان معنای لغوی آن نوشته‌اند: «الظَّهْرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ خِلَافَ الْبَطْنِ وَ الظَّهْرُ مِنَ الْأَرْضِ مَا عُلِّظَ وَ ارْتَفَعَ وَ الظَّاهِرُ خِلَافُ الْبَاطِنِ» (ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۸، ص ۲۷۳)؛ ظَهْرُ هر چیز، در مقابل قسمت پنهانی آن است و ظَهْرُ زمین یعنی قسمت برآمده و بلند آن و بنابراین "ظاهر" در برابر "پنهان" قرار دارد. و گفته‌اند: «ظَهْرُ الشَّيْءِ» در اصل به این معنا بوده است که چیزی بر روی زمین آشکار شود و پنهان نماند و سپس در مورد هر چیز آشکاری به کار رفته است (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۴۱). در توضیح معنای اصطلاحی "ظاهر" نوشته‌اند: لفظی که برای افاده معنا وضع شده، اگر غیر از معنایی که از آن فهمیده می‌شود، معنای دیگری از آن احتمال نرود، آن "نص" است، و چنانچه معنای دیگری هم احتمال دهیم، پس اگر یکی از آن دو احتمال، رجحان داشته باشد، به آن "ظاهر" و به مرجوح "مؤول" گویند و اگر دو احتمال، مساوی باشند، به آن "مجمّل" گفته می‌شود.

مثال نص، آیه «فَلْيَهْتَبِ اللَّهُ أَحْسَنَ» (اخلاص: ۱) است که احتمالی غیر از وحدانیت خدا نمی‌دهد. و مثال ظاهر، آیه «وَ أَمْسُحُوا بُرُوءَكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ» (مائده: ۶) است که ظهور در وجوب مسح سر و پا به هنگام وضو دارد. و مثال مؤول آیه «يُدَّ اللَّهُ فَوْقَ آبِدِيهِمْ» است که گفته‌اند مقصود از "يد الله" در آن "قدرت الهی" است و مثال مجمّل، آیه «وَ اللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ» (تکویر: ۱۷) است که در مورد کلمه عسس، هر دو معنای "روی بیاورد" و "پشت کند" به‌طور مساوی محتمل است (ر.ک: فضلی، ۱۴۲۰، ص ۱۴۳-۱۴۴).

و بر این اساس، صحیح است در تعریف "ظاهر" بگوییم: لفظی که هر چند در واقع و به حسب مقام ثبوت، متحمّل چند معنا است ولی دلالت آن بر یکی از آن معانی، راجح و

بارز است به گونه‌ای که در برداشت آن از لفظ، نیازی به درنگ و تأمل نیست. و به تعبیر یکی از محققان معاصر: «اذا كان للفظ اكثر من معنى وكان احد المعانى يميز بأنه أبرز وضوحاً من سواه فهو الظاهر لان الظهور بمعنى البروز» (فضلی، ۱۴۲۰، ص ۳۲۶)؛ هرگاه يك لفظ، دارای چند معنا باشد و یکی از آن معانی، به سبب بروز و وضوح بیشتر، متمایز از معانی دیگر باشد، آن لفظ، ظاهر خواهد بود زیرا (اساساً) ظهور، به معنای بروز است.

شایان ذکر است پژوهشگران حوزه قرآن، آیات و عبارات این متن وحیانی را به تبع آیه ۷ سوره آل عمران که می فرماید: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ»، به دو دسته "محکمت" و "متشابهات" تقسیم می کنند. و سپس محکمت آن را شامل "نصوص" و "ظواهر" می دانند و بدین ترتیب روشن می شود که محل بحث در این مقاله، تنها ظواهر قرآن است و نه عبارات منصوص، مجمل، مؤول و متشابه آن و البته چنان که گذشت، غالب آیات و گزاره‌های قرآن کریم را ظواهر آن تشکیل می دهد.

۲. کنکاشی در گفته‌های عالمان

از اجزای مهم بحث، تبیین این نکته است که آیا مقصود عالمان از "ظواهر قرآن" در این مبحث، همه ظواهر آن است و یا تکیه ایشان بر بخشی از ظواهر آن و منظورشان، مورد یا مواردی به خصوص از آن است؟

مستفاد از دو عبارتی که از شهید ثانی و صاحب معالم نقل نمودیم، احتمال دوم است زیرا این عبارات، معطوف به عام و خاص است که در این فرض، می توان گفت اگر مقصود همه عالمان، همین باشد، سخنی است حق و قابل دفاع، چرا که هر چند ممکن است دلیل عام، در صورت تنها بودن و در فرض عدم مزاحمت خاص با آن، از دلالتی قطعی برخوردار باشد، ولی بی تردید در صورت اصطکاک با خاص که از دلالتی قطعی برخوردار است، قطعیت آن از بین خواهد رفت و این که در قوانین عقلایی، عمومات و مطلقات را به

وسيلة دليل‌های خاص و يا دليل‌های قيد دار، تخصيص می‌زنند و يا مقيد می‌کنند نیز بر همین مبنا است.

حقیقت این است که افزون بر عبارات یاد شده، تعبیرات برخی دیگر از عالمان نیز ظهور در همین احتمال دارد، مانند فاضل تونی (د ۱۰۷۱ق) که در همان مبحث عام و خاص و در اشاره به نحوه دلالت قرآن می‌نویسد: «الدلالة ظنية» (فاضل تونی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۴) و فیض کاشانی (د ۱۰۹۱ق) که می‌نویسد:

«اگرچه قرآن، به لحاظ متن (و سند) قطعی است ولی دلالت آن از جهت عمومیت داشتن، ظنی است، و به عکس، اخبار به لحاظ متن (و سند) ظنی و از حیث دلالت بر خصوص قطعی هستند» (فیض کاشانی، بی‌تا، ص ۲۷۷).

صاحب حدائق (د ۱۱۸۶ق) نیز در نقد قائلان به ممنوعیت تخصیص قرآن با خبر واحد مانند سید مرتضی و شیخ طوسی (به این دلیل که قرآن، قطعی و خبر واحد، ظنی است) می‌نویسد: «قطعية المتن غير مجديه لان الدلالة ظنية» (بحرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۸)؛ قطعی بودن قرآن به لحاظ متن، مفید نیست زیرا دلالت آن، ظنی است.

و از عالمان نزدیک به عصر حاضر، می‌توان به محقق نائینی اشاره کرد که عبارت وی در مبحث تعارض چنین است: «كون الكتاب قطعی الصدور لا یوجب تقدیمه علی الخبر بعد ما كانت دلالتة علی العموم ظنية» (نائینی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۷۹۱)؛ حال که دلالت قرآن بر عموم، ظنی است، قطعی الصدور بودن آن، موجب پیش داشتنش بر خبر نمی‌شود.

ممکن است عبارت ذیل از برخی متقدمان در باب نکاح نیز اشاره به همین موضع باشد: «ان دلالة الآیة فی هذا الباب ظنية» (ابن فهد حلی، ۱۴۱۱، ج ۳، ص ۲۵۶)؛ دلالت آیه مورد بحث در این باب ظنی است.

در این میان، مستفاد از برخی از عبارت‌های صاحب قوانین (د ۱۲۳۱ق) نوعی تفصیل در این مسئله است. وی در یکی از مباحث مرتبط با حجیت قرآن می‌نویسد: «ان حجیة ظواهر القرآن علی وجوه، فبالنسبة الی بعض الاحوال معلوم الحجیة مثل حال المخاطبین بها و

بالنسبة الى غير المشافهين مضمون الحجية» (قمی، بی تا، ص ۴۰۲)؛ حجیت ظواهر قرآن به چند صورت است. نسبت به برخی موارد مثلاً در مورد افراد مورد خطاب، معلوم الحجیه هستند ولی نسبت به آنان که مورد خطاب نیستند، مضمون الحجیه محسوب می شوند.

هر چند معلوم بودن حجیت ظواهر قرآن، اعم از قطعی یا ظنی بودن دلالت آن ها است، ولی شاید بتوان این عبارت را اشاره به این تفصیل دانست که ظواهر قرآن، در حق مخاطبین آن ها قطعی الدلالة و در مورد غیر مخاطبین، ظنی الدلالة هستند.

ولی وی، در جایی دیگر، به طور مطلق می نویسد: «ظواهر الآيات ليست الا ظنونا» (همو، ص ۴۴۴)؛ ظواهر آیات، چیزی جز مجموعه ای از ظن نیست.

این مطلب، همان موضعی است که به مشهور نسبت داده می شود و عبارات قابل توجهی از عالمان نیز در همراهی با آن یافت می شود، مانند شیخ طوسی که عبارت او گذشت و مانند صاحب هدایه المسترشدين (د ۱۲۴۸ق) که همچون صاحب قوانین و به صراحت می نویسد: «ظواهر الآيات ليست الا ظنونا» (محمد تقی، بی تا، ص ۴۱۲).

می توان در میان معاصران، از شیخ محمد رضا مظفر نام برد که عبارت وی در بحث حجیت خبر واحد چنین است:

«كسانی که با آیات کریمه قرآن، بر حجیت خبر واحد، استدلال می کنند، ادعایشان این نیست که دلالت این آیات بر این امر، قطعی و به صورت نص است بلکه نهایت ادعای آنان این است که آیات مزبور، ظهور در این امر دارند» (مظفر، ۱۴۰۸، ج ۲، ص ۱۷۲).

شاید بتوان برخی از گفته های امام خمینی (ره) را نیز اشاره به همین موضع دانست، از جمله عبارت ذیل از ایشان در اشاره به دلیل کسانی که می گویند نمی شود بر حجیت خبر واحد به آیات قرآنی استدلال کرد: «لان دلالتها على الردع عن غير العلم ظنیه لا قطعية» (خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۷۲)؛ دلالت این آیات بر جلوگیری از عمل به غیر علم، ظنی است نه قطعی.

یکی دیگر از معاصران، به گونه مطلق می نویسد: «الكتاب و ان كان قطعی الصدور الا انه ظنی الدلالة» (حکیم، ۱۳۹۰، ص ۲۴۳، نیز در همین باب ر.ک: فضلی، ۱۴۲۰، ص ۶۵)؛ هر چند قرآن، به لحاظ صدور قطعی است ولی از جهت دلالت، ظنی است. و از همه صریح تر و عام تر، عبارت ذیل از وحید بهبهانی (د ۱۲۰۵ق) است: «و اما المجتهدون فعندهم ان دلالة الالفاظ کلها ظنّیة و ان القرآن ظنی الدلالة» (وحید بهبهانی، ۱۴۱۹، ص ۲۲۴)؛ اما مجتهدها، از نظر ایشان، دلالت همه الفاظ ظنی است و از نگاه ایشان، قرآن ظنی الدلالة است. از این مطلب استفاده می شود ظنی بودن ظواهر قرآن به طور مطلق، موضع همه و یا دست کم بسیاری از مجتهدان است. و بنابراین، موضوع مورد بحث، نیازمند بررسی بیشتر است.

۳. دلایل نظریه مشهور و بررسی آنها

بر حسب تتبع قابل توجهی که صورت گرفت، در عبارات هیچ یک از عالمان پیشین و پسین، به عبارتی صریح و وافی که بتوان از آن، به عنوان استدلال بر این دیدگاه یاد کرد بر نخرودیم و گویا اساساً کسی در صدد استدلال بر این مهم بر نیامده است. بلکه می توان از لابلائی این عبارات، به نکات و عبارات قابل توجهی برخوردار و از جمع بندی آنها، به وجوه و دلیل های این دیدگاه یاد کرد. چنان که در مباحث اصولی شماری از معاصران، به برخی از این وجوه اشاره شده است (ر.ک: حکیم، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۰۹، سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۳۸). در ادامه، به ذکر و بررسی این وجوه می پردازیم:

۳-۱. دلیل اول

سخناتی که از یک متکلم عاقل و بالغ صادر می شود، در معرض احتمالاتی چند قرار دارد، مانند این احتمال که ابراز آن، به غرض شوخی و مطایبه یا از باب توریه و تقیه باشد، هم چنان که محتمل است، مقصود او از لفظی که به صورت عام ابراز داشته، فرد یا افرادی خاص از مصادیق آن باشد یا منظورش از موضوعی که در حکم خود، به گونه مطلق

آورده، وجود آن موضوع همراه با تقيّد به حالات و اوصافی ویژه باشد. و با وجود این احتمالات، انتظار این که بتوان با تکیه بر این سخنان، به مقصود او قطع پیدا کرد، بی مورد است و نباید توقعی جز پیدایش ظن داشت (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۳۹).

بررسی

به نظر می رسد این سخن، حاصل بی توجهی به نقش و عملکرد لفظ در مقام محاوره و تقنین است، زیرا آنچه از لفظ در این دو مقام انتظار می رود، جز افاده معنا و مضمونی که به حسب معمول در آن استعمال می شود نیست و بی تردید، لفظ در این حد از افاده، مفید یقین است، و اما تعیین مراد واقعی و جدی متکلم و این که ممکن است او در گفتار خود، شوخی، توریه، تقیه و مانند آن ها کرده باشد، نفی همه این احتمالات، بی ارتباط با لفظ و بر دوش اصولی است که در محیط عرف و عقلا و گاه در عرصه استنباط، مورد عمل و اعتنا است، مانند اصالت عدم توریه و اصالت عدم تقیه و این که گوینده، معنایی جدی قصد کرده و در مقام هزل و شوخی نبوده است.

به بیانی دیگر، آنچه بر دوش ظواهر کلام است، احضار معنایی است در ذهن مخاطب که در لسان اصولیان معاصر، از آن، به "مراد استعمالی" و گاه "مدلول استعمالی" تعبیر می شود در برابر "مراد جدی" (ر.ک: عراقی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۴۸۲، نائینی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۵۱۷، بروجردی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۵۹۵، صدر، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۴۴، خویی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۴۲).

بی شک ظواهر کلام، در ایفای قطعی این نقش، موفق است، و اما تعیین این که مراد جدی او نیز همین است، این امر، با تکیه بر "اصالت تطابق اراده جدیه بر اراده استعمالیه" محقق می شود (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۱۳۹) که این امر نیز مورد اعتنا و عمل عقلا است، زیرا در محاورات عرفی، به روشنی قابل درک است که برای مثال یک متعلم، معمولاً با استماع عباراتی که از معلم خود در مقام تعلیم و تدریس ارائه می دهد، به مراد و

مقصود او قطع و اطمینان پیدا می کند. چنان که همین واقعیت، در مورد سخنانی که بیماران از پزشکان و یا مشتریان از فروشندگان و بالعکس می شنوند نیز صادق است. وانگهی بحث ما بر سر قرآن است که عبارات آن، از بیشتر این احتمالات منزّه است، بلکه اساساً و عملاً برخی از این احتمالات در محاورات روزمره مردم نیز منتفی است، مثل این احتمال که غرض متکلم، شوخی و توریه و تقیه باشد. بله در عباراتی که در مقام تشریح یا قانون گذاری صادر شوند، با این احتمال مواجهیم که ممکن است مراد شارع یا قانون گذار از عام، خاص و مقصود او از مطلق، مقید باشد، ولی چنان که اشاره شد، نفی این احتمالات، نه بر دوش لفظ بلکه بر عهده دو اصل عقلایی معروف یعنی "اصالة العموم" و "اصالة الاطلاق" است. و به بیانی دیگر، ممکن است در این گونه موارد به خاطر فقدان مقدمات و شرایط لازم، مراد جدی متکلم، قطعی نباشد ولی به هر حال، این امر، ضروری به قطعی بودن مراد استعمالی او وارد نمی سازد.

۳-۲. دلیل دوم

از امور مهم و اثر گذار در فهم مقصود هر متکلم، تکیه یا عدم تکیه او بر قرائن گفتاری است و در این زمینه نیز احتمالات متضادی متصور است که به خودی خود، مانع از قطع پیدا کردن به معنای مورد نظر او است، مانند احتمال این که مراد او، معنای مجازی لفظ باشد ولی قرینه ای بر آن ذکر نکرده باشد، یا این که در افاده معنای مورد نظر، بر امور غیر مذکور در کلام یعنی قرائن حالیه و مقامیه اعتماد کرده باشد و این قرائن مورد توجه مخاطب قرار نگرفته یا او، موفق به گزارش آن ها نشده باشد، یا این که همراه با کلام، قرائن لفظیه ای بوده که در سلسله نقل و به مرور زمان از بین رفته است.

بررسی

افزون بر این که همه یا بیشتر این احتمالات، در مورد نصوص نیز متصور است و نمی توان آن ها را به ظواهر اختصاص داد، نفی این احتمالات نیز فراتر از نقشی است که از

ظواهر الفاظ انتظار می‌رود و باید نفی آن‌ها را با تکیه بر اصول عقلانیه‌ای مانند اصالة عدم نصب قرینه یا اصالة عدم خفای آن انجام داد.

علاوه بر این که بحث ما در مورد ظواهر کتابی است مبین (مائدة: ۱۱۵، نحل: ۱، زخرف: ۲، دخان: ۲) که از سوی خدای علیم و حکیم، بر پیامبری معصوم و به منظور هدایت مردم (بقره: ۱۸۵، انعام: ۷۱، نجم: ۲۳) نازل شده و دادن این گونه احتمالات برای کتابی با این ویژگی‌ها، معقول نیست.

از این گذشته بسیاری از قرائن مربوط به این ظواهر، در قالب اسباب نزول، ثبت و ضبط شده یا از شواهد داخلی و بافت درونی قرآن قابل فهم است. بنابراین بر فرض آن که ظواهر عبارات عرفی، ظنی الدلالة باشند، گفتن این سخن، درباره قرآن صحیح نیست.

۳-۳. دلیل سوم

از برخی سخنان ائمه اهل بیت (علیهم السلام) در مذاکره با اشخاصی مانند ابوحنیفه استفاده می‌شود که عبارات قرآنی، با محاورات عرفیه و عقلانیه متفاوت است و مقصود خدای متعال از آن‌ها، تنها با بهره‌گیری از توضیحات و هدایت‌های ایشان، قابل فهم است و نمی‌توان صرفاً با تکیه بر آیات الهی، به مراد او پی برد. گزارش ذیل که آن را شعیب بن انس نقل می‌کند، نمونه‌ای از این مذاکرها است.

«قال ابو عبد الله (ع) لابی حنیفه: انت فقیه اهل العراق؟ قال: نعم. قال (ع): فبأی شیء تفتیهم؟ قال بکتاب الله و سنته نبیه. قال (ع): یا ابا حنیفه: تعرف کتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم. قال (ع): یا ابا حنیفه! لقد ادعیت علماءً و یلک! ما جعل الله ذلک إلا عند اهل الکتاب الذین أنزل علیهم، و یلک ما هو الا عند الخاص من ذریة نبینا (ص) و ما ورتک الله تعالی من کتابه حرفاً» (ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۸۹، حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۴۷).

امام صادق (ع) از ابو حنیفه پرسید: آیا تو فقیه مردم عراقی؟ گفت: بله. حضرت فرمود: بر کدام اساس برای آنان فتوا می‌دهی؟ عرض کرد: بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر.

حضرت پرسید: آیا کتاب خدا را آن طور که باید می شناسی و آیا نا سخ و منسوخ آن را تشخیص می دهی؟ عرض کرد: بله. و در اینجا حضرت ابراز داشت: ابو حنیفه! دانش عظیمی را ادعا می کنی! وای بر تو! خدا این دانش را جز نزد اهالی قرآن یعنی کسانی که این کتاب بر آن ها نازل شده قرار نداده است. وای بر تو! این دانش، جز نزد گروهی خاص از فرزندان پیامبر (ص) یافت نمی شود. خدای تعالی، تو را وارث یک حرف از کتابش قرار نداده!

و به نقل از زید شحام می خوانیم:

«دخل قتاده علی ابی جعفر (ع) فقال له: انت فقیه اهل البصره؟ فقال: هکذا یرعمون. فقال: بلغنی أنك تفسر القرآن. قال: نعم. قال یا قتاده! إن كنت فسترت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلکت و أهلکت، و ان كنت قد فسترته من الرجال، فقد هلکت و أهلکت، و یحک! انما یفسر القرآن من خوطب به» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۳۱۱، حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۸۵).

روزی قتاده بر امام باقر (ع) وارد شد، حضرت از وی پرسید: تو فقیه اهل بصره ای؟ او پاسخ داد: مردم چنین گمان می کنند. حضرت فرمود: اطلاع یافته ام قرآن تفسیر می کنی. عرض کرد: بله. حضرت فرمود: قتاده! اگر آن را از پیش خود تفسیر می کنی، هم خود را تباه ساخته ای و هم دیگران را و اگر آن را با استفاده از اشخاصی (مثل خودت) تفسیر می کنی، در آن صورت نیز خودت و دیگران را تباه ساخته ای! وای بر تو! تنها کسانی قرآن را می شناسند که مخاطب آن بوده اند.

بررسی

به گفته برخی، استناد به این سنخ روایات، به اخباری هایی نسبت داده شده که درصدد نفی حجیت ظواهر قرآن بوده اند (ر.ک: خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۶۵) ولی چنان که پیدا است این احادیث، بی ارتباط با فهم ظواهر قرآن و ناظر به شناخت عمیق آن و آگاهی از نا سخ و منسوخ و اطلاع همه جانبه نسبت به ظاهر و باطن آن و به طور کلی مرتبط با تفسیر یا تأویل قرآن است که بی تردید به آگاهی و شناختی فراتر از فهم ظواهر قرآن نیازمندند. چنان که

حدیث دوم، صریح در این معنا است، چراکه تکیه امام در آن، بر تفسیر است که آن را به برداشتن پرده از الفاظ معنا کرده‌اند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۱۰، ص ۲۶۱) و همان‌طور که آیه الله خویی نیز یادآور می‌شود: پرده‌ای بر ظواهر الفاظ نیست تا برداشته شود (خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۶۶).

و چنان که محقق مزبور نیز اشاره می‌کند، جمله «ما وَرَثک الله من کتابه حرفاً» در حدیث نخست، تأیید کننده همین برداشت است، چراکه بی تردید ابو حنیفه و امثال او، از فهم ظواهر قرآن، ناتوان نبوده‌اند.

۳-۴. دلیل چهارم

قرآن کریم، عمل به متشابهات را ممنوع دانسته (آل عمران: ۷) و ائمه اطهار (ع) از ما خواسته‌اند آن‌ها را با ارجاع به محکّمات معنا کنیم (ر.ک: ابن بابویه، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۹۰، حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۵) و از سویی، لفظ "متشابه" شامل ظواهر نیز می‌شود و یا دست کم احتمال می‌دهیم شامل آن‌ها شود (خویی، ۱۴۱۸، ص ۲۷۰) و بنابراین ظواهر قرآن، به خودی خود قابل فهم نیستند.

بررسی

به گفته برخی، استناد به این وجه نیز به اخباری‌هایی نسبت داده شده که در پی اثبات عدم حجیت ظواهر قرآن بوده‌اند (ر.ک: معرفت، ۱۳۷۹، ص ۸۷) ولی به نظر می‌رسد، بطلان این دلیل از بطلان دلیل‌های قبل روشن‌تر است، چراکه:

اولاً؛ بررسی نشان می‌دهد تنها بخش اندکی از آیات قرآن متشابه‌اند نه همه آن‌ها و جمله «منه آیات محکّمات و اخر متشابهات» در همان آیه ۷ سوره آل عمران نیز به صراحت، گویای این تقسیم است و از آن جهت که در همین آیه، از محکّمات، تعبیر به "ام الكتاب" شده، دانسته می‌شود که عمده و بخش مهم‌تر قرآن همین آیات است که باید با بهره‌گیری از آن‌ها، به تأویل متشابهات پرداخت.

ثانیاً؛ حتی ظواهر همین متشابهات نیز قابل فهمند و می توان به مفاد ظاهری آن ها علم پیدا کرد. زیرا آنچه در این آیات، متشابه است و باید برای رفع تشابه آن تلاش نمود، مقصود و مراد خدای تعالی از آن ها است و نه مفاد ظاهری و مدلول استعمالی آن ها و از این جهت، تفاوتی میان این آیات و آیات محکم، متصور نیست، چنان که علامه طباطبایی می نویسد:

«ان الآيات المعدودة من متشابه القرآن كالأيات المنسوخة وغيرها، في غاية الوضوح من جهة المفهوم وإنما التشابه في المراد منها» (طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۹)؛ آن دسته از آیات قرآنی که از آیات متشابه محسوب می شوند، همانند آیات منسوخه و غیر آن، از مفهومی بسیار روشن برخوردارند و تنها تشابهی که وجود دارد در مورد چیزی است که از آن ها مراد و مقصود است.

وی در بیانی دیگر می نویسد: «انما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي عليه المفاهيم اللفظية»؛ همه اختلاف (در مورد تشابه قرآنی) درباره مصداقی است که مفاهیم لفظی بر آن انطباق دارد.

این نکته از عبارت ذیل که برخی در تعریف محکم ارائه داده اند نیز قابل استفاده است: «ما علم المراد به من ظاهره من غير قرينة تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد به» (ر.ک: مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۲۸۴)؛ محکم به عبارتی گفته می شود که مراد از آن، از ظاهرش معلوم باشد و این معلوم بودن، وابسته به هیچ قرینه همراه یا دلیل دیگری که دلالت بر مراد کند، نباشد.

۳-۵. دلیل پنجم

ما به اجمال می دانیم عموماًتی از قرآن، تخصیص و مطلقاتی از آن تقیید خورده اند و بنابراین علم اجمالی پیدا می کنیم به این که مفاد ظاهری بخشی از آیات قرآن، مراد خدای متعال نیست و چون علم تفصیلی به این دسته از عموماًت و مطلقات نداریم، نتیجه آن می شود که از باب احتیاط، دست از همه ظواهر قرآن بشویم، تا به مخالفت با آنچه در

واقع، مراد خدای متعال است دچار نشویم، زیرا با وضعیتی که پیش آمده، همه ظواهر قرآن، مجمل بالعرض اند، هر چند بالاصاله، مبتلا به اجمال نبوده اند (ر.ک: خویی، ص ۲۶۹).

بررسی

اولاً؛ بر فرض عارض شدن اجمال به همه آیات، آنچه مبتلا به اجمال می شود، مقصود واقعی و مراد جدی خدای متعال از آن ها است و نه مراد استعمالی از آن ها که مورد بحث ما است.

ثانیاً؛ همان گونه که بسیاری از عالمان اصول، در برخی موارد مشابه، به درستی گفته اند، (ر.ک: خراسانی، بی تا، ص ۲۸۳، عراقی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۹۲، همو، ۱۳۷۱، ص ۵۵، نائینی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۱۳۶، بروجردی، ۱۳۷۰، ص ۹۳) با مقداری معتد به از فحص و بررسی و دست یابی به مجموعه ای از مخصّص ها و مقید ها، علم اجمالی مزبور، به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود چراکه با این کار، به شمار قابل توجهی از آیات تخصیص یا تقیید خورده دست می یابیم و اگر هم چنان نسبت به وضعیّت تعداد اندکی از آیات شک داشته باشیم، این شک، بدوی و غیر قابل اعتنا است و بنابراین افزون بر آن که می توان، به مراد استعمالی خدا از ظواهر قرآن پی برد، آگاهی از مراد جدی او نیز میسر است.

ممکن است این سخن ما که ظواهر قرآن، قطعی الدلاله هستند مورد اعتراض قرار گیرد و گفته شود پس به این ترتیب، تفاوتی میان نص و ظاهر نخواهد بود، چراکه مخاطب، از طریق هر دو، به قطع می رسد و علم به مفاد کلام پیدا می کند، ولی چنان که یکی از اصولیان نیز اشاره می کند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۳۰، ج ۳، ص ۱۲۹) علیرغم کارکرد مشترک نص و ظاهر در افاده این قطع، تفاوت آن ها در این است که می توان در صورت وجود قرینه، در ظاهر تصرف کرد و آن را بر معنایی که خلاف مفاد استعمالی آن است حمل نمود.

برای مثال اگر شارع در ابتدا بگوید: «اکرم العلماء»، سپس در قالب مخصص بگوید «اکرم العلماء العدول»، نتیجه این تخصیص، تصرف در مفاد استعمالی عام و محدود شدن وجوب اکرام به عالمان عادل خواهد بود.

و از نگاه عقلایی و بر اساس علم اصول، این دو دلیل، متعارض محسوب نمی‌شوند مگر به صورت بدوی و غیر مستقر و حال آن که تصرف در مفاد استعمالی نص و حمل آن بر معنایی دیگر صحیح نیست. برای مثال، مفاد قطعی آیه شریفه «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُم لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» (نساء: ۱۱) دو برابر بودن سهم پسران بر دختران در باب ارث است و آیه، در این معنا، نص و غیر قابل تصرف است و اگر هم دلیلی بر خلاف آن پیدا شود، متعارض با آن محسوب می‌شود و این نوع تعارض، از نوع تعارض مستقر و جدی خواهد بود و باید برای حل آن، چاره‌ای اندیشید.

۴. قرائن و شواهد قطعی بودن دلالت ظواهر قرآن

آنچه گذشت، همه و جوهی بود که می‌توان از آن‌ها، به عنوان مهم‌ترین دلایل دیدگاه مشهور یاد کرد و با بررسی و تحلیلی که به عمل آمد، نادرستی همه آن‌ها به اثبات رسید. از نظر ما، نه تنها دلیل متقن و قابل قبولی بر ظنی بودن دلالت‌های ظواهر قرآن در دست نیست بلکه می‌توان از امور ذیل به عنوان قرائن و شواهد قطعی بودن آن‌ها یاد کرد:

۴-۱. قرینه اول

قرآن کریم طی آیاتی متعدد، مردمان را به تحدی و هموردی با خود فراخوانده (برای نمونه ر.ک: بقره: ۲۳، هود: ۱۳، اسراء: ۸۸، طور: ۳۴) و بدین وسیله، معجزه بودن خود را اعلان نموده است و بدیهی است که این هموردی، آنگاه متصور و معقول است که: **اولاً؛ مخاطبان و اشخاصی که مورد تحدی قرار گرفته‌اند، قرآن را بفهمند و دست کم نسبت به مدالیل ظاهری آن، علم و آگاهی پیدا کنند،**

ثانیاً؛ بتوانند قرآن را با آگاهی‌هایی که از آن به دست آورده‌اند، با دیگر نوشته‌ها و کتاب‌ها و سخنان مقایسه کنند تا در صورت عجز از هماوردی، به حقانیت و مافوق بشری بودن آن اذعان نمایند. چنان‌که سخن‌شناس معروف عرب، ولید بن مغیره، پس از استماع آیاتی از قرآن، به صراحت اعلان داشت:

«لقد سمعت من محمد کلاماً لا یشبه کلام الانس و لا کلام الجن و انّ له لخالوة و ان علیه لطلاوة و ان اسفله لمعدق و انّ اعلاه لمنمر و هو یعلو و لا یعلی علیه» (ر.ک: عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۱۰، زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۱۰)؛ از محمد، کلامی شنیدم که نه مشابه سخن انسان است و نه هم چون سخن جن، کلامش از شیرینی خاصی برخوردار است و آن را زیبایی ویژه‌ای است، اساسی ریشه‌دار و شاخساری پر ثمر دارد، عالی است و مافوق ندارد.

بله برخی در مبحث تحدی، از این احتمال سخن گفته‌اند که مقصود این آیات، تحدی مردمان با قرآن، پس از تبیین و تفسیر آیات آن توسط پیامبر اکرم (ص) باشد و گرنه آیات و سوره قرآن، به خودی خود، دلالتی روشن و قطعی بر مدالیل خود ندارند (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۷۶).

در رابطه با این سخن نیز باید گفت:

اولاً؛ این سخن، برخلاف اطلاق آیات تحدی است،

ثانیاً؛ معنا ندارد با کلامی که مردمان معنای روشنی از آن نمی‌فهمند و مقصود گوینده آن را نمی‌دانند، تحدی شود و به آنان که منکر نبوت پیامبرند گفته می‌شود بیاید تفسیر آن را از پیامبر بشنوید و سپس اگر می‌توانید مانند آن بیاورید (ر.ک: همان).

۴-۲. قرینه دوم

آیات متعددی از قرآن، مردمان را به تفکر و تدبر در این کتاب دعوت نموده و یا از آنان می‌خواهد نسبت به پیام‌ها و مضامین آن، متذکر و هوشیار شوند، مانند: «أَفَلَا یَتَذَکَّرُونَ

الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴) آیا در قرآن تدبر نمی کنند یا بر دل ها، قفل نهاده شده؟.

"تدبر" را به تفکر و اندیشیدن معنا کرده اند (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۶، ج ۴، ص ۲۸۳). برخی نیز «تدبر» را متفاوت با «تفکر» دانسته و در بیان فرق میان آن دو نوشته اند: تدبر، با نگرستن در عواقب امور تحقق می یابد ولی تفکر، با درنگ نمودن و تأمل کردن در دلایل امور حاصل می شود (ر.ک: عسکری، ۱۴۱۲، ص ۱۲۱). و مانند: «وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (زمر: ۲۷) و به راستی ما در این قرآن، از هر مثلی آوردیم شاید آنان تذکر یابند.

تردید نیست که تدبر، تفکر و تذکر نسبت به یک مطلب و نوشته، به هدف علم پیدا کردن و آگاهی یافتن به مدالیل و مضامین ظاهری آن صورت می گیرد و در حقیقت دعوت مردمان به تذکر و تدبر در قرآن، به نوعی تشویق آنان به کسب علم و آگاهی نسبت به حقایق و معارف این کتاب و سپس عمل بدان ها است، چنان که شیخ طوسی در ذیل آیه اخیر می نویسد:

«التذکر طلب الذکر بالفکر و هذا حث علی طلب الذکر المؤدی الی العلم» (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۹، ص ۲۳)؛ تذکر، یعنی به دنبال یادآوری بودن به وسیله اندیشیدن، و (هدف خدای متعال از) این سخن، برانگیختن مردمان به سوی این کار است و این، کاری است که منتهی به علم و آگاهی خواهد شد.

۳-۴. قرینه سوم

در عهدنامه امام علی (ع) به مالک اشتر، پس از طرح آیه «إِن تَنَارَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء: ۸۹) آمده است: «فالرد إلى الله الأخذ بمحكم كتابه» (سید رضی، بی تا، ص ۴۳۳)؛ مقصود از برگردانیدن به خدا، اخذ کردن به (آیات) محکم کتاب او است. و در روایتی به نقل از پیامبر اکرم (ص) آمده است: «فاذا التبست علیکم الفتن كقطع الليل المظلم فعلیکم بالقرآن... و هو الدلیل یدل علی خیر سبیل و هو کتاب فیه تفصیل و بیان» (کلینی،

ج ۲، ص ۵۹۸؛ آنگاه که فتنه‌ها همانند تاریکی‌های شب ظلمانی، بر شما پوشیده و مشتبه گردد، پس به قرآن روی آورید... زیرا آن، دلیلی است که به بهترین راه هدایت می‌کند و کتابی است مشتمل بر شرح و بیان.

نیز به نقل از امام علی (ع) می‌خوانیم: «علیکم بکتاب الله فانہ الحبل المتین، و النور المبین» (سید رضی، بی تا، ص ۲۱۹)؛ بر شما باد به روی آوردن به کتاب الهی! زیرا این کتاب، ریسمان محکم و نور تابان است.

این گونه آیات و روایات که از مسلمانان می‌خواهد به طور کلی یا در صورت بروز اختلاف و نزاع و فتنه، به قرآن روی آورند و برای رفع این مشکلات، به آیات الهی تمسک جویند، از قرائن قطعی بودن مدالیل ظاهری قرآن است، زیرا مشکلات یاد شده، تنها در صورتی با روی آوردن به قرآن و تمسک به آیات آن، برطرف می‌شود که نسبت به مدالیل این آیات، علم و آگاهی پیدا شود و ابهام و شبهه‌ای در این زمینه باقی نماند. در غیر این صورت، تمسک به آیات با مضامین مبهم و نامعلوم نه تنها رافع مشکلات یاد شده نخواهد بود، زمینه‌ساز بروز مشکلات جدید نیز خواهد شد.

۴-۴. قرینه چهارم

شماری از روایات، حاکی است ائمه علیهم السلام، به منظور تبیین احکام شریعت و آگاهی بخشی در این باب به ظواهر آیات، استدلال و استناد می‌کرده‌اند و حتی از برخی تعبیرات به کار رفته در این روایات، استفاده می‌شود آنان در صدد تعلیم این شیوه به دیگران نیز بوده‌اند.

در یکی از این روایات، به نقل از زراره آمده است: به امام باقر علیه السلام عرض کردم: از کجا دانستید که در موقع وضو، مسح بخشی از سر کفایت می‌کند؟ حضرت فرمود: «الکمان الباء» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۳۰). مقصود حضرت، وجود باء در این قسمت از آیه وضو است که می‌فرماید: «وامسحوا برؤوسکم» (مائده: ۶).

بر اساس روایتی دیگر، عبدالاعلی آل سام می گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: دستم به جایی برخورد کرده و ناخنم کنده شده، به همین سبب، تکه پارچه‌ای بر روی انگشتم نهادم. حال چگونه وضو بگیرم؟ حضرت فرمود: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله عزوجل، ما جعل عليكم في الدين من حرج» (کلینی، همان)؛ (حکم) این مسئله و نظایر آن، از قرآن شناخته می شود زیرا می فرماید: در دین اسلام، هیچ (حکم) حرجی جعل نشده. از این گونه راهنمایی‌های ائمه علیهم السلام، به روشنی استفاده می شود که می توان با تمسک به ظواهر قرآن، به مضامین آن‌ها درباره احکام الهی، علم و آگاهی یافت.

۴-۵. قرینه پنجم

در شمار قابل توجهی از روایات، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (علیهم السلام)، از مسلمانان خواسته‌اند هنگام مواجهه با احادیث مشکوک، آن‌ها را بر قرآن عرضه کنند و پذیرش آن‌ها را منوط به موافقت آن‌ها با قرآن دانسته‌اند. مانند روایت ذیل از پیامبر اکرم (ص): «ما جاءكم عنی یوافق کتاب الله فأنا قاتنه و ما جاءكم یخالف کتاب الله فلم أقله» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۶۹)؛ آنچه از قول من به شما می رسد و با کتاب خدا موافق است، پس بدانید آن، سخن من است و آنچه از قول من به شما می رسد و مخالف با کتاب خدا است، سخن من نیست.

و مانند حدیث ذیل از امام صادق (ع): «ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۱۱۰)؛ هر حدیثی که با قرآن موافق نباشد، باطل و دور ریختنی است. بسیار روشن است که استفاده از این معیار، آنگاه شدنی است که بتوان به مضامین و معارف قرآن و دست کم نسبت به مدالیل ظاهری آن، علم و آگاهی پیدا کرد.

۴-۶. قرینه ششم

نیز می توان از حدیث مستفیض بلکه متواتر ثقلین که افزون بر منابع شیعه، در مصادر اهل سنت نیز به طور گسترده نقل شده است (ر.ک: ابن حنبل، بی تا، ج ۱، ص ۱۴ و ۱۷ و ۲۶،

همو، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۹، نسایی، بی تا، ص ۱۵ و ۷۲، دارمی، بی تا، ج ۲، ص ۴۳۲، حاکم نیشابوری، ۱۴۰۶، ج ۳، ص ۱۰۹ و ۱۴۸، بیهقی، بی تا، ج ۷، ص ۳۰، هیشمی، بی تا، ج ۹، ص ۱۶۳ و ج ۱۰، ص ۳۶۳) به عنوان شاهد این امر یاد کرد، چراکه بر اساس این حدیث، مطالبه مؤکد پیامبر اکرم (ص) از مسلمانان آن است که به قرآن و عترت تمسک جویند و بدین وسیله، خود را از گمراهی تا روز قیامت مصون سازند و بسیار روشن است که تمسک به قرآن، جز با عمل کردن به تعالیم آن محقق نمی‌شود و این مهم نیز بیش از هر چیز، در گرو پیدا کردن علم و آگاهی از آن تعالیم است.

نتیجه گیری

هرچند هیچ یک از عالمان، به مشهور بودن این دیدگاه که ظواهر قرآن، ظنی الدلاله اند تصریح نکرده است، ولی می‌توان عبارات گوناگون ایشان در مباحث مختلف به‌خصوص عبارت‌های شیخ طوسی و وحید بهبهانی را اشاره به این واقعیت دانست و هرچند در این عبارات، به استدلالی روشن بر دیدگاه مزبور بر نمی‌خوریم، ولی این امکان وجود دارد که از لابلای آن‌ها و نیز با تکیه بر برخی قرائن، دلایلی قابل استناد برای آن را کشف نموده بررسی کنیم.

آنچه مهم است ارزیابی میزان کارآمدی این دلایل برای اثبات ادعای مذکور است که با توضیحات ارائه شده، ناکارآمدی و ضعف همه آن‌ها روشن شد. و در کنار این واقعیت، توجه به اموری که می‌توان آن‌ها را قرائن و شواهدی بر قطعی بودن دلالت‌های ظواهر قرآن دانست نیز حائز اهمیت است.

بنابراین نه تنها دلیل متقنی بر ظنی بودن دلالت‌های ظواهر قرآن در دست نیست بلکه قرائن و شواهد حاکی از آن است که می‌توان با تکیه بر این ظواهر، به قطع رسید و نسبت به مدالیل آن‌ها، علم و آگاهی یافت.

منابع

۱. **قرآن کریم**.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، (بی تا)، **علل الشرایع**، قم: انتشارات داوری.
۳. ابن حنبل، احمد، (۱۴۰۸ق)، **العلل فی معرفه الرجال**، ریاض: دارالخانی.
۴. ابن حنبل، احمد، (بی تا)، **المسند**، بیروت: دار صادر.
۵. ابن فهد حلی، احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق)، **المهذب البارع**، قم: انتشارات اسلامی.
۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۶ق)، **لسان العرب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. بابایی، علی اکبر، (۱۳۸۱ش)، **مکاتب تفسیری**، تهران: انتشارات سمت.
۸. بحرانی، یوسف، (بی تا)، **الحدائق الناضرة**، قم: انتشارات اسلامی.
۹. بروجردی، سید حسین، (۱۴۱۲ق)، **حاشیه بر کفایه الاصول**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۰. بیهقی، احمد بن حسین، (بی تا)، **السنن الکبری**، بیروت: دار الفکر.
۱۱. حاکم نیشابوری، محمد بن محمد، (۱۴۰۶ق)، **مستدرک الصحیحین**، بیروت: دار المعرفه.
۱۲. حرّ عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **وسائل الشیعه**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۳. حسن بن زین الدین، (بی تا)، **معالم الدین**، قم: انتشارات اسلامی.
۱۴. حکیم، سید عبد الصاحب، (۱۴۱۶ق)، **منتقى الاصول**، نجف: الهادی.
۱۵. حکیم، سید محمد تقی، (۱۳۹۰ش)، **الاصول العامه للفقہ المقارن**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۶. خراسانی، محمد کاظم، (بی تا)، **کفایه الاصول**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۱۷. خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۰ق)، **تهذیب الاصول**، قم: انتشارات دار الفکر.
۱۸. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۰ق)، **محاضرات فی اصول الفقه**، قم: دار الهادی للمطبوعات.
۱۹. خوبی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸ق)، **البيان فی تفسیر القرآن**، قم: انتشارات دار الثقلین.
۲۰. دارمی، عبد الله بن بهرام، (بی تا)، **السنن**، دمشق: مطبعة الاعتدال.
۲۱. ذوالفقاری، شهروز؛ فتح اللهی، ابراهیم، (۱۳۸۶ش)، **تاریخ تفسیر قرآن کریم**، تهران: انتشارات نگاه دیگر.

۲۲. راغب اصفهانی، حسین، (۱۴۱۲ق)، **مفردات الفاظ القرآن**، دمشق: الدار السامیه.
۲۳. زرکشسی، بدر الدین، (۱۳۷۶ق)، **البرهان فی علوم القرآن**، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
۲۴. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۴ق)، **المحصول فی علم الاصول**، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۵. سیزواری، محمد باقر، (بی تا)، **ذخیره المعاد**، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
۲۶. سید رضی، (۱۴۳۰ق)، **ارشاد العقول الی مباحث الاصول**، قم: مؤسسه امام صادق(ع).
۲۷. سید رضی، (بی تا)، **نهج البلاغه**، قم: دار الحجره.
۲۸. شهید ثانی، زین الدین، (بی تا)، **رسائل الشهد الثانی**، قم: انتشارات بصیرتی.
۲۹. شیخ محمد تقی، (بی تا)، **هدایة المسترشدين**، چاپ سنگی، بی جا: بی نا.
۳۰. صدر، سید محمد باقر، (۱۴۰۶ق)، **دروس فی علم الاصول**، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، تحقیق احمد حبیب قصیر عاملی، بیروت: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، **عمده الاصول**، قم: مؤسسه آل البيت(ع).
۳۳. عراقی، ضیاء الدین، (۱۳۷۱ق)، **تنقیح الاصول**، نجف: المطبعة الحیدریه.
۳۴. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۰۵ق)، **نهاية الافکار**، قم: انتشارات اسلامی.
۳۵. عراقی، ضیاء الدین، (۱۴۲۰ق)، **مقالات الاصول**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳۶. عسقلانی، ابن حجر، (۱۴۱۵ق)، **الاصابة فی تمییز الصحابه**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۷. عسکری، ابو هلال، (۱۴۱۲ق)، **معجم الفروق اللغویه**، قم: انتشارات اسلامی.
۳۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۴ق)، **مبادئ الوصول الی علم الاصول**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۹. فاضل تونی، عبدالله بن محمد، (۱۴۱۲ق)، **الوافیه فی اصول الفقه**، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۴۰. فخر المحققین، محمد بن حسن، (۱۳۷۸ق)، **ایضاح الفوائد**، قم: انتشارات کوشانپور.
۴۱. فضلی، عبد الهادی، (۱۴۲۰ق)، **دروس فی اصول فقه الامامیه**، قم: مؤسسه أم القرى.
۴۲. فیروزآبادی، مجد الدین، (۱۴۱۲ق)، **القاموس المحيط**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۳. فیض کاشانی، ملا محسن، (بی تا)، **التحفة السنیة**، مشهد: کتابخانه آستان قدس رضوی.
۴۴. قمی، میرزا ابوالقاسم، (بی تا)، **قوانین الاصول**، چاپ سنگی، بی جا: بی نا.
۴۵. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، **التکافی**، تهران: انتشارات اسلامیة.
۴۶. مامقانی، عبد الله، (۱۴۱۱ق)، **مقیاس الهدایه فی علم الدرایه**، قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۴۷. مشکینی، علی، (۱۴۱۳ق)، **اصطلاحات الاصول**، قم: نشر الهادی.
۴۸. مظفر، محمد رضا، (۱۴۰۸ق)، **اصول الفقه**، قم: انتشارات بصیرتی.
۴۹. معرفت، محمد هادی، (۱۳۷۹ش)، **علوم قرآنی**، قم: مؤسسه التمهید.
۵۰. نائینی، محمد حسین، (۱۴۰۹ق)، **فوائد الاصول**، قم: انتشارات اسلامی.
۵۱. نائینی، محمد حسین، (۱۴۱۰ق)، **اجود التقریرات**، قم: مؤسسه مطبوعاتی دینی.
۵۲. نسایی، احمد بن شعیب، (بی تا)، **فضائل الصحابه**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۳. هیشمی، نور الدین، (بی تا)، **مجمع الزوائد و منبع الفوائد**، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۴. وحید بهبهانی، محمد باقر، (۱۴۱۹ق)، **الرسائل الفقهیه**، قم: مؤسسه وحید بهبهانی.

Bibliography:

1. The Holy Quran.
2. Ibn Hanbal AbM. Al-'Ilal fi Ma'rifat al-Rijāl. Riyadh: Dar al-Khani; 1408 AH.
3. Ibn Hanbal AbM. Al-Musnad. Beirut: Dar Sadir; nd.
4. Ibn Fahd Hillī AbM. Al-Muhadhab al-Bāri'. Qom: Islamic Publications; 1411 AH.
5. Ibn Manzūr MbM. Lisān al- 'Arab. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turath al-Arabi; 1416 AH.
6. Imam Khomeini SR. Tahdhīb al-'Usūl. Qom: Dar al-Fikr; 1410 AH.
7. Bahranī Y. Al-Hadā'iq Al-Nādhira. Qom: Islamic Publications; nd.
8. Boroujerdi S. H. Margin on Kifāyat al-'Usūl. Qom: Ismailian Institute; 1412 AH.
9. Bayhaqi AbH. Al-Sunan al-Kubrā. Beirut: Dar al-Fikr; nd.
10. Hakim Nayshaburi MbA. Al-Mustadrak 'Ala al-Sahihayn. Beirut: Dar al-Ma'rifa; 1406 AH.
11. Hurr 'Āmilī MBHB'. Wasā'il Al-Shī'ah. Qom: Āl al-Bayt li 'Ihyā' al-Turāth Institute; 1409 AH.
12. Hassan Ibn Zayn al-Din. Ma'ālim al-Din. Qom: Islamic Publications; nd.
13. Hakim S. AS. Muntaqī al-'Usūl. Najaf: Al-Hadi; 1416 AH.
14. Hakim S. MT. Al-'Usūl al-'Āmma lil Fiqh al-Muqārin. Qom: 'Āl al-Bayt Foundation; 1390 AH.
15. Khorasani MK. Kifāyat al-'Usūl. Qom: 'Āl al-Bayt Foundation; nd.
16. Khū'ī S. AQ. Al-Bayan fi Tafsi'r al-Qur'an. Qom: Dar al-Thaqalain; 1418 AH.
17. Khū'ī S. AQ, Muhādarāt fi 'Usūl al-Fiqh. Qom: Dar al-Hadi; 1410 AH.
18. Darimī AIB. Al-Sunan. Damascus: Al-'Itidāl; nd.
19. Rāghib Iṣfahānī HbM. Mufradāt Alfāz al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam; 1412 Ah.
20. Zarkashī Mb'A. Al-Burhan fi 'Ulūm Al-Qur'an. Research: Yūsuf Ibn 'Abdurrahmān Mar'ashlī et al. Beirut: Dar al-Ma'rifah; 1376 AH.
21. Sobhani J. Al-Mahsūl fi 'Ilm al-'Usūl. Qom: Imam Sadeq Foundation; 1414 AH.
22. Sobhani J. Irshād al-'Uqūl ilā Mabāhith al-'Usūl. Qom: Imam Sadeq Foundation; 1414 AH.
23. Sabzevari MB. Dhakhīrat al-Ma'ād. Qom: 'Āl al-Bayt Foundation; nd.

24. Shahid Thani Z. Rasa'il al-Shahid al-Thani. Qom: Basirati Publications; nd.
25. Sheikh Mohammad Taqi (Author of Al-Hāshīyah). Hidāyat al-Mustarshidīn. Lithography. Np: nd.
26. Sadr S. MB. Lessons in the Science of Principles. Qom: Ismailian Institute; 1406 AH.
27. Ibn Bābiwayh MBA (Shaikh Ṣadūq). 'Ilal al-Sharā'i'. Qom: Davari Book Store; nd.
28. Tusi MbH. 'Uddat al-'Usūl. Qom: 'Āl al-Bayt Foundation; nd.
29. Iraqi ZD. Tanqīh al-'Usūl. Najaf: Al-Haydariyah Press; 1371 AH.
30. Iraqi ZD, Maqālāt al-'Usūl. Qom: Islamic Thought Association; 1420 AH.
31. Iraqi ZD, Nahāyat al-'Afkār. Qom: Islamic Publications; 1405 AH.
32. Ibn Hajar 'Asqalani AbA. Al-'Isāba fi Tamyīz al-Sahāba. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya; 1415 AH.
33. Ḥillī HbY. Mabādī al-Wusūl ilā 'Ilm al-'Usūl. Qom: Maktabat al-'A'lam al-Islami; 1404 AH.
34. Fadil Toni AbM. Al-Wāfiyat fi 'Usūl al-Fiqh. Qom: Islamic Thought Association; 1412 AH.
35. Fakhr al-Muhaqiqin MH. 'Idāh al-Fawā'id. Qom: Koushanpour Publications; 1378 AH.
36. Fadli AH. Durousun fi 'Usūl Fiqh al-'Imāmīyah. Umm al-Qura Foundation; 1420 AH.
37. Firūzābādī MD. Al-Qāmūs al-Muḥiṭ. Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth al-Arabi; 1412 AH.
38. Fayḍ Kāshānī MM. Al-Tuhfat al-Sanīya. Manuscript. Mashhad: Astan Qods Radavi Library; nd.
39. Qomi MA. Qawānīn al-'Usūl. Lithography. Np: nd.
40. Kulaynī MbY. Al-Kāfi. Tehran: Islamic Publications; 1986.
41. Māmqānī A. Miqbās al-Hidāya fi 'Ilm al-Dirāya. Qom: 'Āl al-Bayt Foundation; 1411 AH.
42. Meshkini A. 'Istīlāhāt al-'Usūl. Qom: Al-Hadi Publishing; 1413 AH.
43. Muzaffar MR. 'Usūl al-Fiqh. Qom: Basirati Publications; 1408 AH.
44. Ma'rifat MH. Quranic Sciences. Qom: Al-Tamhid Institute; 2000.
45. Na'ini MH. Ajwad al-Taqrīrāt. Qom: Religious Press Institute; 1410 AH.
46. Na'ini MH. fawā'id al-'Usūl. Qom: Islamic Publications; 1409 AH.

47. Nasā'ī AISH. Fadā'il al-Sahāba. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya; nd.
48. Wahid Behbahani MB. Al-Rasā'il al-Fiqhīya. Qom: Wahid Behbahani Foundation; 1419 AH.
49. Hiythamī N'BA. Majma' Al-Zawā'id wa Manba' Al-Fawā'id. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiya; nd.

