



شما اینجا هستید: خانه (/index.php) ▶ درس خارج اصول ▶ مباحث حجج ▶
تقریر مباحث حجج (/index.php/تقریرات-خارج-اصول/مباحث-حجج/2019-04-13-20-51) ▶ مورد دوم: حجیت ظواهر

مورد دوم: حجیت ظواهر

مورد دوم: حجیت ظواهر

مورد دوم از امارات ظنیه ظهورات است. آیا شرعا ظهورات جملات چه قرآن، چه روایات واحد یا متواتر، ظاهر فتوا، وصیت، اقرار و امثال اینها، آیا ظهورات با اینکه قطعی نیستند و احتمال خلاف در آنها وجود دارد حجتاند شرعا یا ظهورات حجت نیستند؟

تحلیل چند نکته

چند نکته باید بررسی شود:

نکته اول: حجیت ظواهر جزء مسائل علم اصول است

نکته اول: مرحوم خوئی در مصباح الأصول ج 2، 118 می‌فرماید هیچ خلاقی در حجیت ظواهر نیست بعد نتیجه می‌گیرند لذا اول علم اصول اشاره کردیم بحث حجیت ظواهر از مسائل علم اصول نیست زیرا حجیت ظهورات از امور مسلمهای است که نیاز به بحث ندارد. عرض می‌کنیم: ضابطه در مسأله اصولی را چنانکه خود ایشان قبول دارند وقوع یک مسأله است در طریق استنباط چه مخالف داشته باشد چه مخالف نداشته باشد، حجیت ظهور یک کبرایی است که در موارد انبوه در طرق استنباط است می‌گوییم الأمر ظاهر فی الوجوب و کل ظاهر حجة. پس از مسائل اصول خارج نیست.

ثانیا هر چند در اصل مطلب اختلاف نیست اما آیا در حجیت ظهور ظن به وفاق معتبر است، عدم ظن به خلاف معتبر است، آیا ظهورات حجتاند لمن خوطب به یا مطلقا حجتاند، آیا ظاهر قرآن حجت است یا نه؟ اختلاف هم در این مسائل وجود دارد. لذا اخراج بحث حجیت ظواهر از مسائل علم اصول با این نگاه ایشان صحیح نیست.

نکته دوم: ظهورات از امارات ظنیه است

نکته دوم: مرحوم شیخ انصاری مطلبی دارند که صاحب منتقى الأصول این مطلب را تقویت کرده‌اند و نتیجه می‌گیرند ظهورات از امارات ظنیه نیستند بلکه ظهور یک دلیل قطعی است. کلام شیخ انصاری که موهم این معنا است، آنجا که مرحوم شیخ انصاری بحث می‌کنند از این معنا که یک سری اصول لفظیه داریم مانند أصالة الحقيقة، أصالة العموم، أصالة الإطلاق بازگشت همه این اصول به أصالة عدم القرينة است بعد اضافه می‌کنند اگر قطع داشتیم به عدم القرينة، قطع پیدا می‌کنیم به مراد متکلم، پس با أصالة عدم القرينة و جریان آن قطع به مراد داریم و القطع حجة.

صاحب منتقى الأصول در ج 4، ص 208 می‌فرماید کلمات صادره از متکلمین سه حالت دارد:

حالت اول: متکلم اصلا قصد تفهیم و حکایت از معنا ندارد بلکه بر صرف تلفظ غرضی مترتب است، فردی می‌خواهد صدایش را امتحان کند کلماتی را می‌گوید یا می‌خواهند تست صدا بگیرند. در این حالت هیچ دالالتی برای کلام متصور نیست مگر دالالت تصویری که ربطی به متکلم ندارد.

حالت دوم: گاهی متکلم قصد تفهیم و ایجاد معنا در ذهن سامع دارد اما اراده جدیه طبق آن ندارد، نه اخبارش حقیقی است نه انشائش حقیقی است، مانند استعمال به داعی هزل یا سخریه و امثال اینها، می‌فرمایند در این موارد متکلم اراده استعمالیه دارد اما اراده جدیه ندارد، برای اذیت کردن میگوید فردی بیرون منزل با شما کار دارد.

حالت سوم: اراده استعمالیه هست و طبق آن اراده جدی هم هست، یعنی در اخبار قصد دارد حکایت را واقعا، میگوید مات زید و در انشاء هم واقعا قصد طلب دارد میگوید اضرب عمرواً. می‌فرمایند در حالت دوم و سوم دلالت لفظ بر مراد استعمالی یا جدی وقتی انسان اصول حاکمه در این موارد را جاری میکند نتیجه میگیرد اراده استعمالیه هست، اراده جدی هست، اینجا قطع به مراد پیدا میکند نه ظن به مراد، به این معنا که وقتی انسان می‌داند ظاهر این لفظ معنای خاصی دارد این لفظ به دون قرینه بر معنای دیگری دلالت ندارد، متکلم مثلاً در مقام بیان است این لفظ را بگوید و اراده کند غیر را این خلف این است که متکلم در مقام تفهیم است، این مقدمات را که می‌چنینیم نتیجه می‌گیریم قطعاً مراد متکلم حکایت از مدلول لفظ است لذا می‌فرماید فتحصّل اینکه دلالت کلام بر مراد استعمالی و مراد جدی دلالت قطعیه است نه ظنیه فلیست أصالة الظهور من الظنون النوعية المعتبرة شرعاً بلکه أصالة الظهور یک دلیل قطعی است لذا نیاز به دلیل هم نیست زیرا معنا ندارد گفته شود حجیت عقل به بنائ عقل یا امثال آن است.

عرض می‌کنیم ما قبول داریم ممکن است در بعض موارد قرائن پیرامونی دست به دست هم بدهد و انسان قطع پیدا کند به مراد متکلم و قرائن مقاله و حالیه ای را کنار هم بگذارد و به متکلم بگوید اراده کرده ای بگوید به سؤال کند هازل نیستی بگوید نه بگوید قرینه بر خلاف نمیآوری بگوید نه، این جا صحیح است اما اینکه مطلق ظهورات را برگردانیم به یک دلالت قطعی کلام عجیبی است، متکلم وقتی کلامی را مطرح می‌کند اصول جاریه در اطراف آن کلام که همه آن اصول اصول قطعیه نیستند و همه‌اش با تمسک به ظاهر حال است، قاعده عقلانی آن است که عقلی که سخن میگوید در مقام تفهیم است، قاعده عقلانی این است که بین مراد استعمالی و مراد جدی تطابق است، بررسی کردم اطمینان دارم قرینه‌ای نیاورده، ظاهر حال عدم غفلت است اینها را کنار هم که بپنیم حتی با قطع به عدم قرینه نتیجه نمی‌گیریم قطع داریم به مراد متکلم، نتیجه یک ظهور و احتمال 80 درصد است که احتمال خلاف دارد.

نتیجه اینکه پس از جریان یک سری اصول که نفی توریه، نفی مجاز، نفی غفلت، نفی عدم قرینه متصله و نفی عدم قرینه منفصله را ما از این مقدمات یک ظهور برای کلام درست می‌کنیم که در غالب موارد قطعی نیست لذا این تعبیر که أصالة الظهور من الأدلة القطعية است نه من الظنون النوعية صحیح نیست.

پس نتیجه گرفتیم ظهورات دلیل قطعی نیستند بلکه از ادله ظنیه‌اند. حال که ظهورات از ادله ظنیه بودند نکته سوم باید مطرح شود.

نکته سوم: ادله حجیت ظهورات

در گذشته گفته‌ایم اصل و قاعده کلی هم عقلی هم شرعی عدم حجیت ظنون است الا ما خرج بالدلیل. حال باید بحث کنیم آیا ظهورات که یک اماره ظنیه است دلیل بر حجیتش داریم یا نه؟ سه دلیل می‌توان اقامه کرد بر اینکه ظهورات فی الجملة حجت است:

دلیل اول: تمسک به سیره عقلانیّه

دلیل اول: سیره عقلانیّه. شکی نیست در اینکه بناء عقلاً در امور تکوینیّه و در محاورات عرفیه، در رابطه بین مقننین و متّبعین بر حجیت ظهورات است، این سیره معاصر تش با عصر معصوم از مسلمیات است. حداقل با این نگاه هر ملت و نحله فکری و گروهی را که بررسی کنید بدون تأثیر از یکدیگر اساس تعایش آنها بر حجیت ظهورات است. (در فلان قبیله آمازون هم یک نهبان می‌گذارند شب اگر قبیله دیگر حمله کرد خبر مدهد به مردم) این قرینه عمل به ظهورات فی کلّ مله و نحله را اطمینان داریم در عصر تشریع هم چنین بوده.

مسئلاً شارع از این سیره عقلانیّه ردع نکرده است. به این دلیل که امری که تمام نظام تعایش و قانون گذاری مردم بر این اساس است اگر شارع مقدس در تعایش تفهیم و تفاهمش طریقه دیگری میداشت این دگرگونی وضعیت زندگی مردم بود و حتماً به ما متدینین میرسید. اگر شارع میفرمود یک کلام را حتماً باید ده نفر نقل کنند تا اطمینان پیدا کنید حتماً به دست ما می‌رسید. لذا سیره عقلانیّه بر حجیت ظواهر ثابت است و عدم الردع شارع هم ثابت است. نتیجه این است که ظهورات عند الشارع حجت است.

[1]. جلسه 78، مسلسل 658، دوشنبه، 96.12.07.

گفتیم سیره عقلا بر حجیت ظواهر است و شارع هم از آن ردع نکرده مسلماً.

اشکال: گفته شده قبول داریم عقلا در اغراض تکوینیه مانند معاملات و شب نشینی ها و امثال اینها حجیت ظواهر را می‌پذیرند اما این سیره عقلانیّه در اغراض تکوینیه نتیجه‌ای ندارد حتی اگر شارع هم ردع نکرده باشد، این سیره نهایتاً دلالت می‌کند بر إمضاء شارع در همان حیطه امور تکوینیه اما در اغراض تشریعی و عالم تنجیز و تعذیر که مهم برای ما است این سیره عقلا مفید نیست.

عرض می‌کنیم: با توضیح ما جواب این توهّم روشن است. صحیح است که سیره در اغراض تکوینیه به تعبیر مستشکل ثابت است اما تنها تا اینجا نیست اما تنها همین نیست بلکه مسلم است که عقلا در عالمی که آمر و مأمور دارند، غرض تشریعی دارند قضاوت دارند و قانون برای یکدیگر جعل می‌کنند در همه این موارد بدون شبهه اعتمادشان به ظواهر است، لذا سیره عقلا هم در اغراض تکوینی هم در اغراض تشریعی بر حجیت ظهور است، شارع ردع نکرده و در هر دو مصداقش، پس حجت است.

اشکال: در ردع از این سیره عقلا بر حجیت ظواهر عمومات ناهیه از عمل به ظن کافی است، آیات و روایاتی که می‌گوید إِنْ الظَّنْ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً، یکی از مصادیق ازن ظن ظهورات است پس آن عمومات رادع از بناء عقلا در حجیت ظهورات است. عرض می‌کنیم: پاسخ این اشکال را بعد از بیان دلیل دوم اشاره خواهیم کرد.

دلیل دوم: تمسک به سیره متشرعه

دلیل دوم: دومین دلیل بر حجیت ظواهر تمسک به سیره متشرعه است. اصحاب ائمه از صدر اول تا زمان غیبت و فقهاء این عصور به ظواهر عمل می‌کرده‌اند جز ما، بنائشان در مقام أخذ حکم از أدله شرعی مسلماً بر ظواهر استوار است، اگر بنائشان بر غیر ظواهر بود مانند قاعده یقین، مانند حصول اطمینان، قاعده احتیاط، بدون حجیت ظهور یک حادثه جدید بود، آن چنان تأثیر گذار در زندگی آنها که احتمال نمی‌دهیم چنین حادثه مستمری در عصر تشریع به ما نرسیده باشد، هیچ اثری نمی‌بینیم از اینکه اصحاب ائمه و فقهاء آن عصر برای أخذ حکم شرعی طریقی غیر از ظواهر داشته باشند، لذا این سیره متشرعه إِنْ کشف می‌کند که این سیره مرضی عند الشارع و عند أرباب التشریع است و کاشف از یک جهت شرعی است. اینکه فقط متشرعه از باب بناء عقلا چنین می‌کرده اند ثابت نیست بلکه در علاوه بر بنائ عقلا سیره متشرعه هم ثابت است.

اشکال: توهّم شده که اگر اصحاب در عصر تشریع به ظهورات عمل می‌کردند به این جهت بود که غالب ظهورات در آن زمان محصل اطمینان بود لذا اطمینان پیدا می‌کردند، سپس عمل می‌نمودند.

جواب: اکثر ظهورات موجب اطمینان نیست. در دلیلی که احتمال تجوّز، توریة، استعارة، تقیه و احتمال اعتماد به قرائن منفصله است با چنین ساختاری حصول اطمینان که علم عادی است در اکثر موارد ظهورات این ادعای بدون دلیل است. لذا این سیره متشرعه مسلماً استوار است بر عمل به ظهورات و این سیره متشرعه قطعاً جاری است بعد از نزول آیات ناهیه از عمل به ظن، با وجود این آیات در مرئی و منظر این آیات و روایات که عمل به ظنون نداشته باشید سیره متشرعه دلالت می‌کند که مسلماً و از روی اطمینان متشرعه ظواهر را از آیات ناهیه از ظن خارج می‌دانسته‌اند لذا اطلاق آن آیات شامل حجیت ظواهر نخواهد شد.

در بحث حجیت خبر واحد این نکته را بیشتر توضیح می‌دهیم و قرائنی اقامه می‌کنیم.

دلیل سوم: تمسک به أدله لفظیه متضافره

دلیل سوم: بالاتر از سیره عقلا با عدم الردع و سیره متشرعه دلیل سومی داریم که به أدله لفظیه متضافره تمسک می‌کنیم که ائمه اهل البیت در أداء مقاصد شرعی به ظهورات اعتماد می‌کرده‌اند، این روایاتی که اقامه می‌کنیم آچنان فراوان است که از این روایات اطمینان و قطع پیدا می‌کنیم که در أداء اغراض شرعی ائمه اهل بیت به ظهورات اعتماد می‌کرده‌اند، لذا کسی اشکال نکند تمسک به روایات و ظهور روایات خودش یک ظاهر است، تمسک به ظهور بر حجیت ظهور دور است. خیر چنین نیست بلکه از انبوه روایات قطع به این معنا پیدا می‌شود.

به بعض روایات اشاره می‌کنیم:

روایت اول: صحیحہ عبدالله بن سنان

روایت اول: صحیحہ عبداللہ بن سنان قال قلت لأبی عبداللہ علیہ السلام علی الإمام أن یُسَمِّعَ من خلفه و إن كثروا؟ قال علیہ السلام فلیقرأ قرائة وسطا یقول اللہ تبارک و تعالی و لاتجهر بصلاتک و لا تخافت بها. حضرت استدلال به ظهور آیہ کریمہ کرده اند و آیہ نص در این معنا نیست. ممکن است کسی بگوید لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها مربوط به نماز جماعت نیست بلکه مربوط به نماز فرادا است لذا اشکال ندارد امام جماعت از این اطلاق خارج باشد اما حضرت به اطلاق آیہ تمسک می‌کنند. این تمسک به ظاهر است برای اثبات حکم شرعی.

روایت دوم: روایت عبدالاعلی مولى آل صام

روایت دوم: روایت عبدالاعلی مولى آل صام قال قلت لأبی عبداللہ علیہ السلام عثرت فانقطع ظفری فجعلت علی إصبعی مرارة فکیف أُمْنَع بالوضوء؟ میگوید پایم لغزید و ناخنم کنده شد پارچه ای روی انگشتم گذاشتم، قال علیہ السلام یُعرف هذا و أشباهه من کتاب اللہ قال علیہ السلام ما جعل علیکم فی الدین من حرج إمسح علیہ. به روشنی برای اثبات احکام شرعی استدلال به ظاهر آیہ شده است. حضرت نمیفرمایند إِنَّا نعرف فقط ما میفهمیم نه بلکه میگویند یُعرف هذا و أشباهه.

روایت سوم: صحیحہ محمد بن مسلم

روایت سوم: صحیحہ محمد بن مسلم قال سألت أبا عبداللہ علیہ السلام فی الرجل کانت له جاریة فأعتقت فزوجت فولدت أیصلح لمولاه الأول أن یتزوج ابنتها قال لا هی حرام فبی ابته و الحرة و المملوکه فی ذلک سواء ثم قرأ و ربائبکم اللاتی فی حورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن. این ظاهر آیہ است ممکن است مملو کاین حکم را نداشت هباشد اما حضرت میفرمایند در ربیبہ فرقی بین حر و مملوک نیست.

روایت چهارم: صحیحہ معاویة بن عمار

روایت چهارم: صحیحہ معاویة بن عمار سألت ابا عبداللہ علیہ السلام عن طائر أھلّ دخل الحرم حیّا فقال لا یُمسّ لأن اللہ یقول و من دخله کان آمنا. خوب من برای ذوی العقول است اما حضرت اطلاق برداشت میکنند چه ذوی العقول و غیر ذوی العقول. [2]

روایت پنجم: صحیحہ زرارہ

روایت پنجم: صحیحہ زرارہ عن ابی جعفر و ابی عبداللہ علیهما السلام قال المملوک لایجوز طلاقه و لا نکاحه الا بإذن سیده قلت فإن السید کان رّوّه بید من الطلاق؟ قال بید السید ضرب اللہ مثلا عبدا مملوکا لایقدر علی شیء أف شیء الطلاق. زوج هم ممکن است حق طلاق داشته باشد اما سید هم حق طلاق دارد، حضرت استدلال به ظاهر آیہ کرده اند که آیہ میگوید عبد لایقدر علی شیء است آیا طلاق شیء هست یا نه؟

و ما الی ذلک من الروایات که فراوان است و از مجموع این روایات می‌توانیم دلیل لفظی متضافر اقامه کنیم بر اینکه اهل بیت و شارع مقدس در مقام تشریع و بیان شریعت أخذ به ظواهر و تمسک به ظواهر داشته اند لذا اضافه بر بناء عقلا سیره متشرعه دلیل لفظی هم بر این معنا وجود دارد.

[1]. جلسه 79، مسلسل 659، سه‌شنبه، 96.12.08.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

سه دلیل اقامه شد که مطلق ظهورات از نظر شارع حجت و معذور و منجز است: بناء عقلاء، سیره متشرعه و أدله لفظية.

سؤال: چرا سیره متشرعه در عرض بناء عقلاء مطرح شده با اینکه هر دو دلیل لَبّی هستند و سیره متشرعه هم ممکن است متّخذ از بناء عقلاء باشد.

پاسخ: تمسک به سیره متشرعه به جهت نکته خاص و اثر خاصی است. گاهی فرض می‌شود در جایی که سیره عقلاء بر ظهور خاصی است در مصداق خاصی فرض می‌شود وجود أماره عقلانی‌ای که در تزامم است با حجية الظهور، و عقلا این أماره عقلائی را بر ظهور مقدم می‌دانند اما این أماره مورد ردع شرعی است. مثال: ظهور قائم شده بر مطلبی، قیاس که مژد است عند العقلاء نتیجه‌اش امری و مطلبی است که مخالف

این ظهور است، در بحث قیاس خواهد آمد که گاهی عقلاء زمان مزاحمت ظهور با قیاس، قیاس را مقدم می‌دارند، در این مورد وقتی که عقلاء قیاس را بر ظهور مقدم می‌دارند دیگر بناء عقلاء بر حجیت این ظهور نیست، برای حجیت این ظهور نمی‌شود به بناء عقلاء متمسک شد لکن سیره متشرعه در این مورد جایگاه پیدا می‌کند، بما اینکه متشرعه مسلما به قیاس عمل نمی‌کنند سیره متشرعه بر عمل بر این ظهور منعقد می‌شود وقتی آن أماره عقلائی که قیاس است ملغی بود شرعا و متشرعاً، سیره متشرعه قائم بر حجت ظهور به حال خود باقی است، لذا اگر سیره متشرعه در کنار بناء عقلاء بر حجیت ظهورات اقامه شد نکته‌اش این است.

نکته چهارم: آیا حجیت ظهورات مشروط به إفاده ظن شخصی یا عدم ظن شخصی بر خلاف است یا نه؟

چهارمین نکته در بحث حجیت ظهورات این است که بین علماء اختلاف است که آیا حجیت ظهورات مشروط است به إفاده ظن شخصی یا مشروط است به عدم ظن شخصی بر خلاف یا نه؟ صاحب کفایه در بحث ظهورات می‌فرماید شکی نیست در اینکه لازم است متابعت از ظاهر کلم شارع در تعیین مراد شارع زیرا طریقه و بناء عقلاء مستقر است بر اعتبار ظهورات در تعیین مرادات، عقلاء در تعیین مرادشان بین خودشان به ظهورات عمل می‌کنند، قطع دارمی از سوی شارع هم ردعی نرسیده پس ظهورات حجت است، بعد می‌فرماید ظاهر این است که سیره عقلاء بر اتباع ظهورات است بدون تقیید به إفاده ظن فعلی شخصی و نه به عدم إفاده ظن به وفاق و نه به وجود ظن بر خلاف، ظهور نوعی که نوع عقلاء به این ظهور اعتماد می‌کنند معتبر است هر چند ظن شخصی به خلاف داشته باشد و ظن به وفاق نداشته باشد. بعضی از اصولیان تفصیل داده‌اند که ظهوری حجت است که شخص انسان یا ظن به وفاق داشته باشد یا ظن شخصی بر خلاف نداشته باشد به این دلیل که حجیت ظهور بر اساس سیره عقلاء است که در امور تکوینه قائم است بر اینکه ظاهر کلام طبیب وقتی حجت است که یا ظن به خلاف نباشد یا ظن به وفاق باشد لذا وقتی که ظن به وفاق ندارد میرود به طبیب دیگر یا شورای أطباء مراجعه میکند تا ظن به وفاق پیدا کند، لذا حیطة سیره عقلاء در حجیت ظهورات ظن به وفاق یا عدم ظن به خلاف است نزد شارع هم چنین خواهد بود.

مرحوم نائینی توجه دقیقی به مسأله داشته‌اند و این تفصیل را نمی‌پذیرند، کلامی دارند که مرحوم شهید صدر هم در مباحث الحجج صفحه 275 همین مطلب مختصر ایشان را توضیح می‌دهند. خلاصه مطلب این است که در أغراض شخصیه با مسأله تقنین تفاوت است، در أغراض شخصیه ملاک وصول به واقع است نه مراد متکلم و حجیت در مراد متکلم نیست بلکه در واقع است لذا گاهی مریض مطمئن است نظر طبیب همین است که ابراز کرده، طبیب می‌گوید تشخیص قطعی من این است اما مریض احتمال می‌دهد طبیب اشتباه کرده باشد، با اینکه ظاهر کلام است اما ظن به وفاق با واقع ندارد لذا میرود از أطباء دیگر هم سؤال می‌کند تا اطمینان به واقع پیدا کند. اما در امر تشریعی و تقنین مهم این است که مراد قانون‌گذار تشخیص داده شود، مراد قانون‌گذار در منجزیت و معذریّت کاشفیت نوعیه است، اگر نوع مردم با اجراء یک اصول و با طّی مقدماتی تشخیص دادند مراد مشرّع این است، این ظهور و ظن نوعی عند العقلاء معتبر است لذا حتی سیره عقلائیة در تشریع قوانین ظهور نوعی است، اگر کسی ادعا کند این قانون مالیات که وضع شده است به نظر من ظهور در مراد مشرّع ندارد اگر ظهور نوعی داشته باشد ادعای این فرد پذیرفته نیست. یا در باب وصایا اگر کسی وصیتی کرده و آن وصیت ظهور نوعی دارد در معنای خاصی، یکی از ورثه قبول نمی‌کند می‌گوید من ظن شخصی به مراد ندارم به هیچ وجه عرف ظن به خلاف مراد را از این فرد در دائره مولویت و ظهور کلمات قبول نمی‌کند.

نتیجه این است که اگر بناء عقلاء در بعض موارد در امور خارجیه مانند مراجعه به طبیب بر ظن به وفاق یا عدم ظن به خلاف است این به جهت نگاه به واقع است نه ظهور مراد گوینده لذا گاهی ظهور مراد گوینده و طبیب هم در معنایی است اما مریض مخالفت میکند چون اطمینان پیدا نمیکند اما در موارد اغراض مولوی که منجزیت و معذریّت است حتی عند العقلاء ملاک کالشفیت نوعیه است که در باب ظهورات محفوظ است.

علاوه بر اینکه اگر کسی بگوید سیره عقلاء یا سیره متشرعه اینجا دلیل لّبی است و قبول نکند در امور تشریعیه صرف الظهور ملاک است دلیل سوم که ما اقامه کردیم بر حجیت ظهورات اثرش اینجا روشن میشود که أدله لفظیه متراکم است در مصادیق مختلف بر ارجاع اهل بیت مردم را به ظهورات قرآن و سنت و امثال اینها بدون تقیّد در یکی از آنها به حصول شخصی به وفاق یا عدم ظن به خلاف.

نتیجه نکته چهارم: این تفصیل که بعضی اشاره کرده‌اند که ظهورات حجت است اگر ظن شخصی به خلاف نباشد یا ظن شخصی به وفاق باشد قابل قبول نیست.

بعض اعلام از تلامذه مرحوم امام رحمه الله در اغراض مولویه هم قائل به تفصیل هستند که تفصیل بین منجزیت و معذرت است در ظواهر. فرموده‌اند در معذرت امارات حتی در تشریعات معتبر است ظن به خلاف نباشد اما در منجزیت امارات منجز است هر چند ظن شخصی به وفاق نباشد.

عرض می‌کنیم: این تفصیل هم ادعای بلادلیل است، وجه این اشتباه به نظر ما توجه به سیره عقلانیه بوده در بعض امور شخصی که توضیح دادیم آنجا نگاه به واقع است و فقط در صدد تشخیص ظهور مراد متکلم نیستند بلکه نگاه به واقع هم دخیل است و الا دلیلی بر این تفصیل وجود ندارد.

نکته پنجم: آیا حجیت ظهورات اختصاص به مخاطبین به افهام دارد؟

نکته پنجم: صاحب قوانین فرموده اند حجیت ظهورات اختصاص دارد به من خوطب به، کسی که مولا در صدد تفهیم به او است ظهور برایش حجت است و کسانی که مقصود به افهام نیستند ظهورات برایشان حجت نیست و تسریة الحکم از مخاطبین به افهام به غیر مخاطبین احتیاج به دلیل خاص دارد.

تحلیل این کلام خواهد آمد.

[1]. جلسه 81، مسلسل 661، شنبه، 96.12.12.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

گفتیم صاحب قوانین و بعض متأخران از اصولیان معتقدند حجیت ظواهر اختصاص دارد به مقصودین بالافهام، مرحوم شیخ انصاری با برداشت از کلمات صاحب قوانین دو وجه را بیان می‌کنند برای این مدعی سپس ردّ می‌کنند، وجه اول این است که گفته شده منشأ حجیت ظواهر أصالة عدم الغفلة است، زیرا متکلمی که در مقام بیان است اگر اراده خلاف ظاهر کرده باشد و قرینه بر خلاف نیاورده باشد خلاف تفاهم عرفی است، احتمال غفلت هم در تفاهمات عرفی پذیرفته نیست لذا عقلا اصلی جاری می‌کنند تحت عنوان أصالة عدم الغفلة از ناحیه متکلم در بیان مرادش و می‌گویند ظاهر کلامش حجت است، این أصالة عدم الغفلة راجع به مقصودین بالافهام به روشنی جاری است و گفته می‌شود متکلم قرینه‌ای برای مخاطبش ذکر نکرده، در مقام تفاهم بوده و غافل از ذکر قرینه نبوده لذا ظاهر کلامش حجت است. ممکن است متکلم برای تفهیم مرادش به مخاطب إتکال و اعتماد کند به قرینه حالیه‌ای که بین متکلم و مخاطب یا بین متکلم و مقصود بالافهام است، و این قرینه حالیه برای مخاطب یک ظهور خاص درست می‌کند، هیچ مشکلی ندارد فرض کنیم دو نفر با یکدیگر گفتگو می‌کنند، زید از کنار آن دو ردّ می‌شود، متکلم به مخاطب می‌گوید زید فاسق است، اینجا یک قرینه حالیه شکل گرفته است که مقصود از زید، زید طلبه نیست بلکه زیدی است که از اینجا رد شد، پس ممکن است متکلم با اعتماد بر قرائن حالیه ظهور خاصی برای مخاطبش ایجاد کند که این قرینه حالیه برای غیر مخاطب نیست، پس أصالة عدم الغفلة که جاری می‌شود و ظهور سازی می‌کند برای متکلم و مخاطبش کارآیی دارد، ظهور سازی می‌کند به شرطی که قرینه حالیه نباشد، لکن أصالة عدم الغفلة به تنهایی برای غیر مخاطب و غیر مقصود بالافهام نمی‌تواند ظهور سازی کند، متکلم کلامی گفته غافل هم نبوده اما من که مخاطب آن کلام نیستم احتمال می‌دهم قرائن حالیه‌ای بوده و مخاطب از این کلام چیزی فهمیده که به من نرسیده است پس أصالة عدم الغفلة برای غیر مقصود به افهام توان ظهور سازی ندارد. نفی قرائن حالیه باید دخیل باشد و من که مخاطب کلام نیستم نفی قرائن حالیه برای من نمی‌شود لذا محقق قمی می‌فرمایند در مخاطبین أصالة عدم الغفلة ظهور ساز است اما در غیر مخاطبین أصالة عدم الغفلة به تنهایی کافی نیست زیرا احتمال وجود قرائن حالیه هست که ظهور را تغییر دهد و این قرائن حالیه برای غیر مخاطب وجود ندارد لذا ظهور برای من حجت نیست.

مرحوم محقق قمی که قائل به انسداد باب علم و علمی در معظم احکام‌اند و به ظن مطلق عمل می‌کنند، یک رکن اساسی نظریه ایشان همین مطلب است که اخبار مرویه از اهل بیت مقصود به افهامشان خصوص مشافهین است، لذا ظواهر این روایات برای آنان منعقد می‌شده و أصالة عدم الغفلة جاری می‌شده اما نسبت به ما که مشافه نیستیم ظهور کلام حجت نیست. ایشان می‌فرمایند مخصوصا أصالة الظهور در جایی جاری است که گوینده إتکال به قرائن منفصله نداشته باشد، اگر گوینده‌ای باشد که إتکال به قرائن منفصله داشته باشد أصالة الظهور نسبت به کلام او برای غیر مشافهین منعقد نمی‌شود لذا از این جهت هم ظواهر کلمات معصومان علیهم السلام برای غیر مخاطبین حجت نیست.

وجه دوم: این است که گفته شود اخبار و روایات ائمه تقطیع شده و راوی در هر مجلسی یک حکمی را که مناسب و مبتلابه می‌دانسته از مجموعه یک کلام ذکر کرده لذا احتمال می‌دهیم با این تقطیعات قرائنی بر خلاف این ظاهر در کلمات ائمه بوده و آن قرینه به جهت تقطیع از ما مخفی شده و با این احتمال ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود که ما بخواهیم به آن عمل کنیم و این اشکال دفع نمی‌شود با این بیان که گفته شود احتمال وجود قرینه می‌دهیم اصل عدم القرینه است، این کار ساز نیست، ما نحن فیه از باب قرینیت موجود است زیرا اطمینان داریم قرائن پراکنده در سایر کلمات معصومان ممکن است باشد که ظواهر را تغییر دهد، در احتمال قرینیت موجود اصالة عدم القرینه جاری نیست لذا برای ما که مقصود بالافهام نبودیم تقطیع روایت مانع اخذ به روایات است پس ظهورات برای ما حجت نیست.

عرض می‌کنیم در نقد کلام محقق قمی دو جهت باید بررسی شود:

1- کبرای بحث که آیا حجیت ظواهر فقط مختص به مقصودین بالافهام است؟

2- صغرای بحث است که آیا ظواهر کتاب و سنت برای غائبین از عصر مخاطب مقصود بالافهام هستیم یا نه؟

نسبت به اصل تفصیل که ظواهر حجت است فقط برای مقصودین بالافهام نه غیر آنان صاحب منتقی الأصول در ج 4، ص 215 همین تفصیل صاحب قوانین را قبول می‌کنند و می‌گویند تفصیل متینی است و لابد من الالتزام به. البته بعد می‌گویند ما مقصود به افهام هستیم اما کبرای کلام محقق قمی را قبول می‌کنند با این توضیح که می‌گویند در بحث تبیین حجیت ظواهر گفته‌ایم، در پرانتز نکته ای دارند که چه بگوییم حجیت ظواهر قطعی است کما نراه یا بگوییم ظنی است کما نراه آخرون ما در یک بحث قبل گفتیم صاحب منتقی قائل است حجیت ظواهر قطعی است بعضی رفا گفتند ایشان این کلام را رد می‌کنند، یک شاهد از فقه ایشان داریم یک شاهد هم اینجا است که می‌گوید حجیة الظواهر قطعية کما نراه.

حال ایشان می‌گویند متکلم که در مقام تفاهم است در بیان مراد واقعی‌اش اگر خلاف ظاهر را اراده کند بدون قرینه مقالیة یا حالیة برای مخاطب این خلاف باب تفاهم است و محاوره عرفی این را نمی‌پذیرد که کسی با کسی گفتگو کند مرادش خلاف ظاهر باشد و قرینه نیارود نه حالیة نه مقالیة لذا مخاطب به ظاهر کلام اخذ می‌کند، صحیح است اما نسبت به کسی که مقصود به افهام نیست چنین محذوری نداریم، اگر متکلم قرینه حالیة ای نصب کرد و مخاطب فهمید من که مخاطب نیستم نفهمیدم کسی به او اعتراض نمی‌کند که خلاف تفاهم عرفی سخن گفتی، می‌گوید من با این فرد سخن می‌گفتم و برای او مقصودم را روشن کردم با قرینه دیگر تمام است اما این قرینه باعث نمیشود دیگران هم مقصود مرا بفهمند خوب دیگران نفهمند اشکالی ندارد. لذا می‌فرمایند چون نصب قرینه حالیة در ظهورات اساس تفاهم است و این قرینه حالیة از غیر مخاطب مخفی است ظواهر کلام فقط برای مخاطبین و مقصودین بالافهام حجت است نه برای دیگران. البته در این نکته ما مقصود به افهام روایاتیم ایشان با صاحب قوانین همراه نیستند.

محققینی مانند مرحوم شیخ انصاری، مرحوم خوئی و مرحوم شهید صدر که این تفصیل صاحب قوانین و بعضی الأعلام را قبول ندارند هر کدام با یک دیدگاهی کبرای کلام محقق قمی را مورد مناقشه قرار داده‌اند. به عبارت دیگر به سه بیان آقایان می‌خواهند ثابت کنند ظواهر حجت است چه برای مقصودین بالافهام یا غیر مقصودین بالافهام.

[1]. جلسه 82، مسلسل 662، یکشنبه، 96.12.13.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

مرحوم شیخ انصاری در نقد کلام میرزای قمی می‌فرمایند کلام شما در اختصاص حجیت ظواهر به مخاطبین صحیح نیست زیرا حجیت ظواهر مستندش بناء عقلا است، ما به اهل لسان و محاورات که مراجعه می‌کنیم می‌بینیم کلام صادر از هر متکلم به هر مخاطبی را دیگران اگر قرینه صارفه از ظهور پیدا نکنند کلام آن متکلم را حمل بر ظاهرش می‌کنند بدون تفاوت بین مقصود بالافهام و غیر آن، لذا مثال می‌زنند که اگر نامه‌ای را پدر به پسرش نوشته و اخبار و اینشاناتی دارد، اگر این مکتوب به دست شخص ثالث برسد که شخص ثالث هم خود را به نوعی مصداق بدانند بدون تأمل شخص ثالث با طرق عقلاییه مرادات متکلم را از خطاب متوجه به دیگری این شخص ثالث استفاده می‌کند و حتی اگر مورد عمل باشد طبقش مشی و عمل می‌کند.

مرحوم شیخ انصاری علاوه بر سیره عقلا به سیره متشرعه هم استناد می‌کنند که سیره متشرعه در وصایا و اقرار و بیان احکام اینگونه است که مخاطب وصیت وصی است، وصی مفقود یا عاجز از اِعمال شد، غیر وصی می‌گوید از این ظواهر میتوانم برداشتم کنم و عمل نمایم. یا در اقرار که با زید صحبت میکند من فلان کار را کردم و عمرو می‌شنود و شهادت علیه مقرّ می‌دهد، در بیان احکام هم اصحاب ائمه به روایات اعتنا و به ظاهرشان اعتماد می‌کردند چه صادر از امام معاصر آنان باشد یا نه.

لذا مرحوم شیخ انصاری می‌فرمایند ظواهر حجت‌اند چه برای مقصود به افهام چه غیر آن.

عرض می‌کنیم: این جواب مرحوم شیخ به این‌گونه اولاً مشکل وجه اول را می‌خواهد حلّ کند و نگاه به وجه دوم در کلمات صاحب قوانین ندارد. ثانیاً: با این بیان مشکل حل نمی‌شود، اشکال صاحب قوانین این بود که گویندگان در وقت مشافهه با مخاطبینشان ممکن است از قرائن حالیه کمک بگیرند، من که مخاطب نیستم قرائن حالیه ندارم چگونه به این ظاهر خطاب عمل نمایم، اگر احتمال قوی عقلانیّه میدهم که قرائن حالیه بوده چگونه عمل کنم و اینکه شیخ در مصادیقی ادعا کردند بناء عقلا بر عمل به ظواهر است هر چند مقصود بالافهام نباشند شاید آن مواردی است که اطمینان دارند عقلا به مراد متکلم و این هم غیر از این است که مطلق ظواهر را عمل کنند هر چند احتمال وجود قرائن بدهند.

شاید به همین جهت مرحوم خوئی در مصباح الأصول ج 2، ص 120 به تفصیل بیشتری وارد پاسخ به کل مطالب صاحب قوانین شده‌اند و چهار نکته بیان می‌کنند:

نکته اول: نکته محوری استدلال صاحب قوانین این بود که حجیت اصاله الظهور و منشأ این حجیت، اصاله عدم الغفله است که فقط برای مقصود بالافهام کارساز است، غیر مقصود بالافهام اصاله عدم الغفله به تنهایی برایش مفید نیست شاید متکلم غافل نبوده اما به قرینه حالیه ای اعتنا کرده که قرینه به این فرد نرسیده، می‌فرمایند اینکه شما منشأ اصاله الظهور را فقط اصاله عدم لاغفله دانستید صحیح نیست، اصاله عدم الغفله اصل عقلانی است که مبنای خاصی دارد، اصاله الظهور به رأسه اصل عقلانی است و منشأ دیگری دارد و به هم ارتباط ندارند. منشأ اصاله عدم الغفله این است که انسان در قول و فعل دیگران احتمال غفلت می‌دهد و احتمال می‌دهد فعل یا قول دیگری ناشی از التفات نباشد، اصاله عدم الغفله این احتمالات را منتفی می‌کند و می‌گوید هر انسانی بطبیعه الحال اگر عارضه خاصی ندارد بیماری آلزایمر ندارد بطبیعه الحال افعالش و اقوالش از روی التفات است، لذا بناء عقلا مستقر است که در انسانهای عادی در فعل و قولشان اعتنا به احتمال غفلت نکنند و همه مردم هم اقواف و افعال دیگران را حمل بر غفلت نمی‌کنند.

اما منشأ اصاله الظهور که ظاهر لفظ کاشف از مراد واقعی باشد، وضع و قرائن عامه است. فردی که سخن می‌گوید دیگری می‌گوید این لفظ وضع شده در این معنا و می‌گوید معنای این لفظ این است که قرینه خاصه و قرینه عامه‌ای هم نیاورده بر خلاف این وضع لذا همین معنای موضوع له مراد متکلم است، و اثر مترتب می‌کند بر آن. پس منشأ اصاله الظهور شیء دیگر است. بعد هم بحثی دارند که بین اصاله الظهور و اصاله عدم الغفله عامین من وجه است که مطالعه کنید.

نتیجه نکته اول ایشان این است که به صاحب قوانین می‌گویند شما گفتید منشأ اصاله الظهور اصاله عدم الغفله است و این هم فقط در حق مخاطب جاری است. می‌فرمایند چنین نیست بلکه اصاله الظهور اصل عقلانی غیر از اصاله عدم الغفله است و اصاله الظهور را هم مقصود بالافهام میتواند جاری کند هم غیر مقصود بالافهام.

عرض می‌کنیم: این جواب مرحوم خوئی هم اشکال اول صاحب قوانین را پاسخ نمی‌دهد. ما قبول می‌کنیم اصاله الظهور اصل مستقل از اصاله عدم الغفله است لکن شما فرمودید اصاله الظهور وقتی جاری است که احراز کنیم نصب قرینه بر خلاف نشده، صاحب قوانین می‌گوید قرینه یا حالیه است یا عقلانیّه و هر دو هم عقلانی است. اوضاع و احوال در مرئی و منظر مخاطب است و میتواند احراز کند مقصود متکلم چه بود، اما غیر مخاطب قرائن مقالیه را می‌تواند بعد از فحص و یأس نفی کند اما صاحب قوانین می‌گوید اصلی بر نفی قرائن حالیه برای غیر مخاطب نداریم. لذا اشکال صاحب قوانین همچنان باقی است.

این نکته اول مهمترین کلام مرحوم صاحب قوانین بود که جواب مرحوم خوئی نقد شد. بقیه نکات مرحوم خوئی فی الجمله مورد قبول است.

نکته دوم: دومین نکته در کلام مرحوم خوئی این است که صاحب قوانین ذیل استدلال اول فرمودند چون روش ائمه بر اعتماد به قرائن منفصله است لذا حجیت ظهورات اختصاص دارد به مقصودین بالافهام. مرحوم خوئی می‌فرمایند قبول داریم روش ائمه اعتماد به قرائن منفصله بوده است اینکه متکلم بر قرائن منفصله اعتماد کند یک نتیجه دارد که شنوندگان کلام او باید فحص کنند از قرائن منفصله و بعد الفحص به ظاهر کلام او عمل کنند. این نتیجه را ما قبول داریم اما نتیجه اش این نیست که چون اعتماد به قرائن منفصله هست لذا غیر مقصود بالافهام نمیتواند به ظاهر کلام استدلال کند. چه مقصود چه غیر مقصود اگر متکلم معتمد بر قرائن منفصله است باید فحص کند از قرائن منفصله.

[1]. جلسه 83، مسلسل 663، دوشنبه، 96.12.14.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نکته سوم: مرحوم خوئی در نکته سومشان می‌فرمایند صاحب قوانین فرمودند تقطیع زیادی در اخبار انجام شده و تقطیع باعث جدا شدن قرینه از ذو القرینه می‌شود لذا ظهور کلام دچار مشکل می‌شود لذا غیر مقصود بالافهام به ظهورات نمی‌تواند استدلال کند.

مرحوم خوئی می‌فرمایند تقطیع از دو ناحیه ممکن است اشکال ایجاد کند، یا مقطّع عارف به اسلوب کلام نباشد یا اهل ورع و تقوا نباشد، یا کلام را نداند و نفهمد این کلمه قرینه برای آن حکم است لذا تجزیه کند، و یا ورع و تقوای در دین ندارد لذا اعتنای به قرینه نمی‌کند. هر دو امر نسبت به مؤلفین جوامع روایی ما مانند شیخ کلینی، شیخ طوسی و شیخ صدوق منتفی است، هم عارف به اسلوب کلام اند هم ورع در دین اند لذا اگر تقطیع هم باشد مشکلی برای انعقاد ظهور ندارد.

به نظر ما این نکته مرحوم خوئی هم صحیح است لکن توضیحات و تکمله ای داریم که در بحث حجیت خبر واحد خواهد آمد.

نکته چهارم: مرحوم خوئی می‌فرمایند فرض کنیم از مطالب قبل رفع ید میکنیم و میگوییم ظهورات اختصاص دارند به من قصد افهامه، باز هم نتیجه‌ای که صاحب قوانین گرفته‌اند که پس ظهور روایات برای ما حجت نیست این نتیجه را از این مقدمه نمی‌گیریم، توضیح مطلب اینکه مدرسه نجف با یک بیانی می‌فرمایند فرض کنیم روایتی از شخص پیامبر صلی الله علیه و آله صادر شده و معنعن افراد ثقه یکی پس از دیگری نقل کرده‌اند ما بررسی می‌کنیم راوی روایات را از پیامبر یا امام صادق نقل کرده راوی اول که از حضرت شنیده مقصود به افهام بوده است و برای او حجت است بعد زراره که راوی اول است برای محمد بن مسلم نقل می‌کند پس محمد بن مسلم میشود مقصود به افهام زراره، و محمد بن مسلم برای ابراهیم بن هاشم نقل میکند که میشود مقصود بالافهام محمد بن مسلم و ابراهیم برای پسرش نقل میکند و او برای مرحوم کلینی و ایشان در کتابش می‌نویسد. شمای صاحب قوانین قبول دارید کتاب مقصود به افهامش هر کسی است که کتاب را می‌خواند بنابراین همه این سلسله روات تا زمان ما هر کدام مقصود به افهام‌اند و شما قبول دارید برای مقصود بالافهام ظاهر حجت است. پس غیر مقصود بالافهام نداریم.

مهم در اینجا به نظر ما نکته اول کلام ایشان بود که نتوانست اشکال اصلی صاحب قوانین را مرتفع کند.

مرحوم شهید صدر در مباحث الحجج صفحه 274 می‌فرماید ظاهر حجت است چه برای مقصود بالافهام چه غیر مقصود بالافهام. بیان خاصی دارند که با آن کلام صاحب قوانین را می‌خواهند رد کنند.

می‌فرمایند کلامی که از متکلم صادر می‌شود چه مستقیم شنونده باشد و چه مستقیم شنونده نباشد، احتمال خلاف ظاهر در هر کلامی، پنج منشأ ممکن است داشته باشد، باید بررسی کنیم در این پنج منشأ بین مقصود بالافهام و غیر مقصود بالافهام تفاوت است که بعد بگوییم یکی از این منشأها باعث میشود غیر مقصود بالافهام احتمال خلاف ظاهر بدهد لذا ظاهر برای او حجت نباشد.

منشأ اول: احتمال می‌دهیم گوینده در مقام إهمال و اجمال است لذا قرینه نصب نکرده و کلامش حجت نیست، این احتمال هم برای مخاطب مستقیم ممکن است پیش بیاید هم کسی که مخاطب نیست، نافی این احتمال یک اصل عقلانی است و این اصل عقلانی هم برای مخاطب جاری است هم برای غیر مخاطب، اصل عقلانی آن است که عقلاً بنائشان این است که هر کسی از حال صمت به حال کلام وارد می‌شود یا از سکون به فعل خارج می‌شود، عقلاً می‌گویند اصل عقلایی بر این است که انسانها عادی در مقام بیان است.

لذا این اصل عقلانی که متکلم در مقام بیان است هم مخاطب می‌تواند این اصل را جاری کند هم غیر مخاطب، لذا اینکه احتمال دهیم گوینده در مقام افعال بوده این احتمال را اصل عقلانی مذکور نفی می‌کند.

منشأ دوم: اراده خلاف ظاهر است به جهت نصب قرینه منفصله، می‌فرمایند این احتمال هم دافع دارد که فحص کند یا در بعض موارد به قرینه منفصله اعتنا نمیشود و دأبشان بر قرینه منفصله نیست این هم در منشأ تفاوتی بین مقصود به افهام و غیر آن نیست هر دو عند الإحتمال فحص میکنند.

منشأ سوم: احتمال دهیم اراده خلاف ظاهر را به جهت نصب قرینه متصله‌ای که مخاطب از آن غافل بوده است، من که شنونده نیستم احتمال می‌دهم قرینه متصله لفظیه‌ای را گوینده گفته و سامع غفلت کرده و بازگو نکرده، می‌فرمایند این احتمال هم با أصالة عدم الغفلة نسبت به سامع منتفی است، فرض این است که سامع مورد اطمینان است و مشکل و بیماری ندارد لذا عقلاً سماع چنین انسانی را حمل بر غفلت نمیکند نتیجه این است که ه مطلب را درست بیان میکند.

منشأ چهارم: احتمال خلاف ظاهر برای غیر مقصود بالافهام از اینجا پیدا میشود که احتمال می‌دهیم بین آن گوینده و آن شنونده در محاورات طریقه خاصی بوده که یک قرائن مخصوصی ایجاد میکرده که با روش سایر اهل محاوره متفاوت است.

می‌فرمایند این احتمال هم منتفی است زیرا در یک عرف محاوره ظاهر حال این است که هر متکلم و هر سامعی در آن عرف طبق قواعد حاکم بر قواعد عرفی مفاهمات را بنیان گذاری میکند، اگر یک متکلم خاص طریقه خاص داشته باشد خیلی بعید است و طور عرفی این احتمال را هم منتفی میکند.

منشأ پنجم: غیر مقصود بالافهام احتمال بدهد قرینه متصله‌ای بر خلاف مراد متکلم بوده و ضایع شده به ما نرسیده، شنونده نقل نکرده، یک احتمالاً غفلت سامع بود اینجا میگویند خود سامع فهمیده اما برای ما نقل نکرده، میفرمایند این احتمال هم منتفی است یکی با اینکه سامعی که برای ما نقل میکند اگر مورد اطمینان است و اسلوب کلام را میداند لامحاله دقت دارد و قرینه متصله را حذف نمیکند و در محاورات عرفی هم چنین است.

بعد نتیجه میگیرند وقتی این پنج احتمال منتفی شد میگوییم ظهور حجت است مطلقاً چه برای مقصود بالافهام چه برای غیر مقصود بالافهام.

عرض میکنیم: این همه تفصیل مناشی خمس به نکته محوری صاحب قوانین توجه نشد صاحب قوانین میگوید لامحاله قرائن حالیه بین متکلم و سامع ظهور سازی میکند و هذا يدل عليه الوجدان، مثال هم زدیم که در عرف چند زید است یک زید امام جماعت محل است میشناسیم زید دیگر را نه، زید مکانیک دارد میگذرد گوینده به مخاطب میگوید زید فاسق است اینجا قرینه حالیه ظهور سازی میکند اگر شنونده برای ما نقل کند زید فاسق است ممکن است ما حمل کنیم بر امام جماعت، به شهید صدر میگوییم انتفاء وجود قرینه حالیه ظهور ساز را بین متکلم و سامع با کدام یک از این احتمالات خمس داشتید، احتمال پنجم هم قرینه‌ای بود که ضاع عنا این یعنی قرینه لفظی بوده بعد برای نفی این قرینه پنجم هم ایشان چالش دارند.

[1]. جلسه 84، مسلسل 664، سه‌شنبه، 96.12.15.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

ادامه بررسی تفصیل صاحب قوانین که آیا ظواهر حجتند للمقصودین بالافهام فقط یا مطلقاً؟

صاحب قوانین قائل به تفصیل شدند، از کلمات جمعی از متأخرین مانند صاحب المنتقی استفاده می‌شود که فی الجمله این تفصیل را قبول داشتند. در مقابل این آقایان مرحوم شیخ انصاری، مرحوم خوئی، مرحوم امام و شهید صدر قائلند ظواهر حجت است مطلقاً برای مقصود بالافهام یا غیر مقصود بالافهام، مطالب آقایان فی الجمله مطرح شد چند نکته بیان می‌کنیم در مقام مقارنه و این بحث را تمام می‌کنیم:

نکته اول: صاحب قوانین در مطالب مختلفی که در این رابطه دارند می‌شود گفت دلائل مختلفی را برای این تفصیل در طی کلماتشان اشاره دارند، ولی نکته مهمی که توجه متأخرین را به خودش جلب کرده است این است که احتمال وجود قرائن حالیه بین متکلم و مخاطب مستلزم این است که برای غیر مخاطب تمسک به ظهورات دچار اشکال و چالش شود.

نکته دوم: برخی از محققین مثل مرحوم محقق داماد کلام صاحب قوانین را یک توجیه کرده‌اند که این توجیه با انتظار صاحب قوانین ملائم و مناسب نیست. ایشان می‌فرمایند الفاظ و ظهورشان با بیاناتی هم برای مقصود بالافهام و هم غیر مقصود بالافهام حجت است الا در یک مورد و آن مورد جایی است که ما احتمال می‌دهیم یک روش خاص بین متکلم و مخاطب جاری است مثل مکالمات سری و رمزی که بین دو نفر وجود دارد تا کلید رمز نباشد فرد ثالث نمی‌تواند برداشتی از این مطالب داشته باشد، بین متکلم و مخاطب است فقط، کبرای کلی این مطلب هم درست است. بعد ایشان می‌فرمایند شاید مقصود صاحب قوانین که ظواهر فقط برای مقصود بالافهام حجت است در همین قسم باشد، که کلام از نوع کلمات سری و رمزی باشد مثلاً.

عرض می‌کنیم: این توجیه به هیچ وجه قابل قبول نیست و مقصود صاحب قوانین این مورد نیست زیرا صاحب قوانین با همین بیان قائل به انسداد باب علمی است در روایات اهل بیت، می‌گوید چون ظهور اینها فقط برای مقصود بالافهام حجت است و برای ما انسداد باب علمی است آیا تصور می‌شود و می‌توانیم به صاحب قوانین نسبت بدهیم که اهل بیت با اصحابشان مفاهمه عرفی نداشته‌اند و یک بیانان رمزی و کلمات سری بینشان متداول بوده است که دیگران از آن چیزی نمی‌فهمیده‌اند.

نکته سوم: مرحوم خوئی و فی الجمله در کلمات مرحوم شیخ انصاری هم این بود که ماده و ریشه اشکال را اینگونه می‌خواستند رفع کنند که ما یک اصالة عدم الغفله داریم و یک اصالة الظهور و این دو با هم متفاوت هستند، اصالة الظهور را به حکم بنای عقلاء غیر مخاطب هم می‌تواند جاری کند و نتیجه بگیرد.

ما قبلاً هم عرض کردیم این نگاه که اصالة الظهور و اصالة عدم الغفله دو اصل مستقل هستند ارتباطی به هم ندارند مشکل را حل نمی‌کند، اتفاقاً جزء العله برای جریان اصالة الظهور، اصالة عدم الغفله است، تا آن نباشد اصالة الظهور جاری نمی‌شود و تفاوت بین این دو مشکل را حل نمی‌کند مشکل را باید جای دیگری حل کرد.

نکته چهارم: کلمه فصل در این باب به نظر ما این است که از جهت بناء عقلاء اساس تفاهمات مردم بر انتقال حقائق است به یکدیگر بله گاهی فریب و کلاهبرداری بین مردم است ولی بین افراد ثقه اساس تفاهمات بر اساس بیان حقائق است لذا اگر قرینه حالیه بین متکلم و مخاطب بوده است که در کشف حقیقت تأثیر دارد بناء ثقات مسلم بر بازگو کردن این قرائن حالیه‌ای است که در ظهورات و کشف حقائق مؤثر است لذا در همان مثالی که برای قرینه حالیه می‌زدیم که زید عبور می‌کند و متکلم به مخاطب می‌گوید زید فاسق است این مخاطب برای فرد ثالث می‌خواهد تعریف کند اگر ثقه باشد قرائن حالیه را بازگو می‌کند لذا وقتی بناء عقلاء در مفاهمات بر ذکر قرائن حالیه است اگر مطلبی برای غیر مقصود بالافهام ذکر می‌شود قرینه حالیه نمی‌آید به حکم این بناء عقلاء فرد ثالث احتمال قرینه را منتفی می‌کند و می‌گوید ظاهر این است که قرینه حالیه‌ای نیست مگر قرینه داشته باشیم بر وجود قرینه حالیه که مطلب دیگری است. لذا به حکم بناء عقلاء گفتگوها و مفاهمات بین مردم چون اساسش بازگو کردن مراد دیگران و بیان حقیقت است قرائن حالیه را ذکر می‌کنند.

فقط اینجا یک استدراک را اشاره کنیم نعم کبرای کلی مطلب مرحوم محقق داماد قبول است. اگر در موردی اطمینان داشتیم که بین متکلم و مخاطبی رموز خاصی وجود دارد، طریقه خاصی دارد که به خاطر این رموز و طرق خاصه غالب مفاهمات عرفی را رعایت نمی‌کند اینجا قبول است و جای شکی نیست که ظاهر کلام برای دیگران حجت نیست.

اما در روایات و ظواهر شرعی که محط بحث ما هست، ما در بحث حجیت خبر واحد و دفع شبهات از آن به تفصیل وارد می‌شویم قرائن مختلفی را از روایات ذکر می‌کنیم که این اطمینان برای ما پیدا می‌شود که روات در نقل احادیث برای دیگران الا ما شذ تقید خاص داشتند که هر قرینه‌ای را که احتمال ضعیف می‌دهند در فهم مراد معصوم تأثیر داشته باشد حتماً آن قرینه را بازگو کنند حتی قرائنی را ذکر می‌کردند که احتمال دخالتش در ظهور کلام متکلم بسیار ضعیف است. همه آن در بحث خیر واحد خواهد آمد.

نتیجه: نسبت به روایات که زیر بنای تفکر انسدادی صاحب قوانین را تشکیل می‌دهد مسلم مخاطبین که این روایت را بازگو می‌کرده‌اند روش و طریقه آنها بر بیان قرائن حالیه بوده است لذا اگر در موردی احتمال دادیم قرینه حالیه‌ای بوده و مخاطب نگفته این احتمال با آن اطمینان پیرامونی مندفع است. این تمام کلام در بحث حجیت ظواهر علی الاطلاق.

نتیجه: ظواهر حجت است چه برای مقصود بالافهام و چه غیر مقصود بالافهام و در ظواهر ادله شرعیه این معنا عن اطمینان ثابت است به خاطر اینکه احتمال عدم بازگو کردن قرائن حالیه منتفی خواهد بود.

پس از بحث از حجیت ظواهر علی الاطلاق بحث مهم این است که بعضی از مصادیق ظواهر است که اختلاف شده در حجیت اینها یا در مصداقیتشان برای ظهور علما اختلاف کرده‌اند که باید بحث کنیم.

بررسی بعضی از مصادیق مورد اختلاف در حجیت ظواهر

در بعضی از مصادیق حجیت ظواهر اختلاف شده است که چند مورد را اشاره می‌کنیم:

مورد اول: ظاهر قرآن

به اخباریین نسبت داده شده است که می‌گویند ظواهر حجت است الا ظاهر قرآن، که ظاهر قرآن حجت نیست. ما نسبت به قرآن مباحث مهمی داریم فقط به این نگاه اخباریین اینجا می‌پردازیم و آن مباحث پیرامون ایامی را می‌طلبید که متعرض می‌شویم در جای خودش. اخباریین در بحث عدم حجیت ظواهر قرآن وجوهی را ذکر کرده‌اند:

وجه اول: گفته‌اند اصلاً قرآن ظهور روشنی که همه مردم عادی بتوانند او را درک کنند چنین ظهور واضحی ندارد بلکه الفاظ قرآن از قبیل رمزهایی است بین متکلم و مخاطبین خاصی، فرقی نمی‌کند فواتح سور یا غیر فواتح سور، یعنی چنانچه "الم" رمز است فقط مخاطبین خاص می‌فهمند "ذلک الکتاب لاریب فیه" هم رمز است، به چه دلیل؟ می‌گویند در روایات وارد شده است "انما یعرف القرآن من خوطب به" الف و لام هم الف و لام جنس است جنس قرآن حتی یک آیه کریمه را فقط کسانی می‌فهمند که مخاطب به قرآن هستند یعنی پیامبر و اهل بیت لذا در مورد کلماتی که رموز هستند بناء عقلاء قائم نیست بر اینکه این کلمات حجت برای همه هستند فقط حجت است برای آن افرادی که کلید رمز را دارند و آن پیامبر و اهل بیت هستند.

عرض می‌کنیم: قبول داریم فی الجمله در قرآن کریم مواردی هست که از قبیل رموز است "لایعرفه الا من نزل القرآن فی بینه و هو النبی و اهل البیت علیهم السلام" این مطلب مسلمی است ولی این ادعا که هیچ یک از آیات قرآن ظهوری ندارد که اهل لسان آنها را بفهمند این ادعا، ادعایی است که انبوه روایات این را رد می‌کند. روایاتی که در رابطه با عرضه احادیث بر قرآن وارد شده است، به عموم مردم گفته می‌شود "ما وافق کتاب الله فخذوه و ما خالف کتاب الله فدعوه" مخاطب این روایات عموم مردم هستند یا نه؟ شما که قائلید ظواهر سنت حجت است، این روایات چه چیزی می‌گویند؟ در باب تعادل و تراجیح این روایات را متعرض شده‌ایم. یا ببینید خود آیات قرآن که باز این آیات از ظاهر بالاتر است، "لو کان من عند غیر الله لوجدوا فیه اختلافا کثیرا" اگر می‌توانید مثل قرآن بیاورید. انبوه این روایاتی که قرآن مرجع ارجاع مردم قرار می‌گیرد این روایات به وضوح دلالت می‌کند که ظواهر قرآن حجت است. "انما یعرف القرآن من خوطب به" به این معنا اشاره دارد که قبول داریم ممکن است قرائنی در تشخیص ظاهر قرآن دخیل باشد این را رد نمی‌کنیم این قرائن در کلمات معصومین باشد روایات می‌گوید "انما یعرف القرآن من خوطب به" اگر می‌خواهید به ظاهر قرآن عمل کنید ابتدا فحص قرائن کنید. قرائن بر تشخیص ظهور قرآن ممکن است در روایات اهل بیت باشد و جای دیگری نیست. اگر بعد از فحص قرینه نبود ظاهر قرآن برای ما حجت است.

این دلیل را به بیان دیگر هم ذکر کرده‌اند که قرآن مشتمل بر معانی غامضی است، معانی بلندی دارد که به خاطر علو معانی نمی‌رسد مگر راسخون در علم.

جوابش روشن است فی الجمله قبول داریم آیاتی از قرآن است که آن قدر غامض است که راسخون در علم باید معنا کنند اما این مانع نمی‌شود که یک دسته از آیات قرآن را هم که اهل لسان می‌فهمند از حجیت اسقاط شود.

[1]. جلسه 86، مسلسل 666، شنبه، 96.12.19.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

وجه دوم: از وجوهی که اخباریان برای عدم حجیت ظواهر قرآن اقامه کرده‌اند این است که از اتباع متشابهات قرآن نهی شده‌ایم "مِنْهُ آیَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أَمُّ الْكِتَابِ وَ أُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ" متشابه یعنی لفظی که در آن احتمال خلاف هم داده می‌شود در مقابل محکم یعنی لفظی که نص در معنا است و احتمال خلاف در آن نمی‌رود و در قرآن قسمتی از محکامات و قسمتی از متشابهات است و چون دو احتمال در معنای یک جمله در قرآن هست پس جزء متشابهات است.

جواب داده شده که ظاهر متشابه یعنی کلام مجمل نه هر کدام دارای دو احتمال. تشابه از باب تفاعل مشتق از شبه است یعنی کلامی که دارای دو احتمال شبیه است از جهت عدم وضوح اینکه کدام یک مراد متکلم است در مقابل دیگری و این می‌شود مجمل لذا شامل ظواهر که یک احتمال راجع عند العرف وجود دارد متشابه شامل ظواهر نخواهد شد.

اشکال: در آیه کریمه آمده که اما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه، اتباع یعنی پیروی پس حتما ظهوری وجود دارد که از آن پیروی می‌کنند نه اینکه ظهور نداشته باشد. اما در متشابه فرد نمی‌داند چه کند.

پاسخ: ذیل آیه کریمه نکته‌ای است که پاسخ می‌دهد از این اشکال که فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویل، یعنی مطلوب متبعین این است که آیه متشابه را تأویل می‌کنند و معنایی می‌تراشند و آن گاه همان معنای مؤول را عمل می‌کنند. شاهد بر اینکه متشابه شامل ظواهر نمی‌شود روایت امام صادق علیه السلام است که إنما هلك الناس فی المتشابه، لأنهم لم یقفوا علی معناه و لم یعفروا حقیقه فوضعوا له تأویلا من عند انفسهم بآرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصیاء. معنای تشابهات را نمی‌فهمند و به آرائشان تأویلی درست می‌کنند و دنبال آن تأویل می‌روند و از ادصیاء نمی‌پرسند. پس متشابه یعنی ما هو مجمل و ظهورات را متشابه نمی‌نامند.

اشکال دوم: اگر متشابه شامل ظواهر می‌شود، چون ظواهر مصداق متشابه است پس حجت نیست.

عرض می‌کنیم: در روایات هم داریم که اهل بیت علیهم السلام می‌فرمایند احادیث ما محکم و متشابه دارد به تشابهات أخذ نکنید، اگر تشابهات شامل ظواهر می‌شود پس آقایان اخباریان باید بگویند ظواهر روایات هم حجت نیست آیا ملتزم به این معنا می‌شوند، اگر ظواهر قرآن چون متشابه است حجت نیست روایات هم می‌گویند در احادیث هم محکم و متشابه داریم به آنها هم نباید عمل کرد و اینکه به متشابه در قرآن یک جور نگاه شود و به متشابه در روایات به گونه دیگر این هم پذیرفته نیست.

وجه سوم: اخباریان استدلال کرده اند به روایاتی که ادعا کرده‌اند دلالت میکند بر عدم حجیت ظواهر قرآن. این روایات را می‌شود به سه طائفه تقسیم کرد:

طائفه اول: روایاتی که نهی شده‌ایم از تفسیر قرآن به رأی. در روایت ریان بن صلت عن الإمام الرضا علیه السلام عن آبائه قال قال الله عزوجل ما آمن بی من فسر برأیه کلامی. در تفسیر عیاشی عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام قال من فسر القرآن برأیه إن أصاب لم یؤجر و إن أخطأ خّر ابعده من السماء. گفته شده اعتماد در فهم قرآن به آنچه که فکر انسان به او می‌رسد، بدون استناد به روایات این تفسیر به رأی است، لذا هر آیه‌ای از آیات قرآن را اگر روایت مفسره وجود نداشت با فکر خودمان خواستیم به معنایش برسیم میشود تفسیر به رأی که منهی عنه است.

طائفه دوم: روایاتی که ذکر شده است نهی از تفسیر قرآن مطلقا بدون تقييد حتی به قید رأی، تفسیر عیاشی عن عمار بن موسی عن ابی عبدالله علیه السلام قال من فسر آیه من کتاب الله فقد كفر. تفسیر عیاشی عن عبدالرحمن بن حجاج قال سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول لیس شیء ابعد من عقول الرجال من القرآن. تفسیر عیاشی عن زرارہ عن ابی جعفر علیه السلام قال لیس شیء ابعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن. إن الآیة ينزل أولها فی شیء و أوسطها فی شیء و آخرها فی شیء. ادعا می‌شود با برداشت از این روایات که بدون سماع از ائمه معصومین استظهار از قرآن مصداق تفسیر است و ما نهی شده ایم از تفسیر قرآن مطلقا.

طائفه سوم: روایاتی که دلالت می‌کند بر اختصاص فهم قرآن به ائمه معصومین صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین مرسله معلی بن خنیس قال قال ابو عبدالله علیه السلام انما القرآن امثال لقوم یعلمون دون غیرهم روایت مفصل است تا میرسد به اینجا که ینتھوا الی بابہ و صراطه و أن یعبدوه و ینتھوا فی قوله الی طاعة القوام بکتابه و الناطقین عن امره و أن یستنبطوا ما احتاجوا الیه فی ذلک عنهم لا عن انفسهم. خداوند قرآن را فرستاده که به صراط قرآن حرکت کنند و به قول خدا منتهی شوند اما از مسیر قوام بکتابه و قاعده کلی این است که ان یستنبطوا ما احتاجوا الیه فی ذلک عنهم نه هر چه خودشان فهمیدند.

روایت دیگر از حضرت امیر علیه السلام إِنَّ عِلْمَ الْقُرْآنِ لَيْسَ يَعْلَمَ مَا هُوَ إِلَّا مَنْ ذَاقَ طَعْمَهُ فَعَلِمَ بِالْعِلْمِ جَهْلَهُ وَ بَصُرَ بِهِ عَمَاهُ وَ سَمِعَ بِهِ مَمَمَهُ - وَ أَدْرَكَ بِهِ (مَا قَدْ قَات) وَ حَيَّي بِهِ بَعْدَ إِذْ مَاتَ فَاطْلُبُوا ذَلِكَ مِنْ عِنْدِ أَهْلِهِ (وَ خَاصَّتِهِ) فَإِنَّهُمْ خَاصَّةُ نُورٍ يُسْتَمَاءُ بِهِ وَ أَيْمَةٌ يُقْتَدَى بِهِمْ - هُمْ عِيشُ الْعِلْمِ وَ مَوْتُ الْجَهْلِ وَ هُمُ الَّذِينَ يُخِيرُكُمْ جِلْمُهُمْ عَنْ عِلْمِهِمْ وَ صَمْتُهُمْ عَنْ مَنْطِقِهِمْ - وَ ظَاهِرُهُمْ عَنْ بَاطِنِهِمْ لَا يُخَالِفُونَ الْحَقَّ وَ لَا يَخْتَلِفُونَ فِيهِ.

این طائفه سوم دلالت میکند فهم قرآن از طریق اهل بیت و اختصاص به اهل بیت دارد لذا اگر آیه ای از آیات قرآن تفسیر اهل بیتهی نداشت انسان من عند نفسه خواست قرآن را بفهمد حق ندارد.

در این وجه سوم گفته شده از مجموع این اقسام و طوائف ثلاثه به دست میآید که تفسیر قرآن مطلقا حرام است و فهم قرآن اختصاص به اهل بیت دارد لذا حتی ظهورات قرآن بدون توجه به روایات برای کسی حجت نیست.

[1]. جلسه 87، مسلسل 667، یکشنبه، 96.12.20.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

عرض می‌کنیم: وجه سوم هم نمی‌تواند حجیت ظواهر قرآن را مخدوش کند. برای بیان مطلب مقدمه‌ای بیان می‌کنیم:

مقدمه قرآنی: معنای تفسیر به رأی

شبهه‌ای نیست که رفع اجمال از بعض آیات قرآن احتیاج به بیان شأن نزول یا مصداق و یا بیان قرائن حالیه پیرامون نزول دارد. مثال: آیه کریمه می‌فرماید "یا ایها الرسول بلغ ما أنزل الیک من ربک" این ما انزل چیست که اگر انجام نشود رسالت تمام نشده، بدون شک نیاز است که این مصداق مهم توسط کسانی بازگو شود. یا آیه کریمه "إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس أهل البیت" اینکه اهل بیت کیانند آیه ظاهرش اجمال دارد، تفسیر آیه و کشف الغطاء از آن نیاز به مراجعه به مرجعی دارد. یا معنای رجس هم که مطلق ارجاس است یا فقط معنوی است نیاز به تفسیر دارد. پس کمیتی از آیات قرآن است که بدون شبهه نیاز است که مرجعی کشف الغطاء از این آیات کند، اینجا است که گرایش مکتب اهل بیت در این مرجعیت با گرایش مکتب خلفا متفاوت می‌شود. گرایش مکتب اهل بیت با اصرار بر این است که خصوصیات دخیل در فهم مراد ذات مقدس حق در این آیات باید توسط کسانی بیان شود که با مصدر تشریع متصل هستند و احتمال خطا در گفته‌شان وجود ندارد، در مقابل، مکتب خلفا چنانکه در فهم سایر احکام شرعیه غیر از نصوص پیامبر به اقوال صحابه و بعض قیاسات و استحسنات مراجعه می‌کنند در تفسیر قرآن هم به وضوح همین روش را پیشه کرده‌اند، اهل بیت در روایات وقتی دیگران را نهی می‌کنند از تفسیر قرآن، و اینکه دیگران نمی‌توانند رفع غطاء از آیات قرآن کنند یا گفته می‌شود تفسیر به رأی نکنید یا برای قرآن و فهم آن دنبال دیگران نروید، مقصود این نیست که ظواهر قرآن که برای همه قابل فهم است اگر قرینه بر خلاف در کلمات اهل بیت نبود حجت نیست، چنین چیزی نمی‌گویند بلکه روایات می‌گوید کسی که مجموع این کتاب را مخصوصا آیات غامض، شأن نزول، مصادیق بعض عموماً را درک می‌کنند اهل بیت‌اند که متصل به عالم وحی‌اند و نمی‌شود در این امور سراغ دیگران رفت، این طوائف در مقام نفی حجیت ظاهر قرآن پس از مراجعه به احادیث اهل بیت و نبودن قرینه بر خلاف ظاهر نیستند لذا همین روایات چنین است که بعضشان ذیل دارد و باید دقت کرد، روایت مسعدة بن صدقه که بعض صوفیه در مقابل امام صادق احتجاج کردند به بعض آیا و حضرت فرمودند أَلکم علمٌ بناسخ القرآن و منسوخه و محکمه و متشابهه الذی فی مثله ظلٌّ من ظلٍّ و هلک من هلک من هذه الأمة، حضرت می‌خواهند بفرمایند بلغ ما أنزل الیک من ربک را برای فهمش باید بروید سراغ اهل بیت اینکه قتادة و عکرمه و عبدالله بن مسعود چه می‌گویند معتبر نیست. پس خلط اخباریان این است که از این روایات اینگونه برداشت کرده اند که هیچ آیه‌ای از آیات قرآن حتی آیه ای که ظهور در یک معنا دارد که لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا هر چند قرینه بر خلاف هم نداشته باشیم در کلمات اهل بیت نمیتوانیم به آن تمسک کنیم. مقصود اهل بیت این نیست بلکه مقصد اهل بیت از اینکه آنان قیّم کتاب اند موارد دیگری است که اجمال در آیات است، تفسیر قرآن از سوی غیر اهل بیت نشود یعنی کشف الغطاء عن الشیء نشود. ظاهر وقتی ظهور دارد و قرینه بر خلاف هم نیست دیگر تفسیر صادق نیست.

با توجه به این مقدمه

لذا روایاتی که استدلال شده لیس شیء أبعد من عقول الرجال من تفسیر القرآن، ذیل این روایت را ببینید که چرا تفسیر قرآن از عقول مردم بعید است می‌گوید به این جهت که ان للقرآن بظنا و للبطن بظنا، تفسیر مربوط به بطون است و می‌خواهد کشف الغطاء کند و مسامحه است امروز بر برداش از ظاهر قرآن تفسیر اطلاق می‌کنند.

یا اینکه گفته شده در طائفه سوم اهل بیت قوامون به کتاب‌اند معنایش این است که مجموع این قرآن بما فیه من المتشابهات و الغامضات قیام فهمی‌اش به اهل بیت است، این را کسی منکر نیست بلکه مسلم و لاریب فیه است اما دلالت ندارد بر اینکه اگر قرینه بر خلاف از ظاهر قرآن نبود حجت نیست. صحیحه منصور بن حازم قلت لأبی عبدالله علیه السلام، منصور بن حازم روشش در اثبات امامت را تقریر

میکنند حضرت تأیید میکنند میگوید من به مردم میگویم آیا میدانید رسول الله حجت خدا بر خلق بود یا نه میگویند بله، بعد میگویم میدانید که بعد رسول الله هم نیاز به حجت هست؟ میگویند بله میگویم چیست میگویند حجت قرآن است. میگویم آیا نمی بینید که قرآن نمیتواند در همه اختلافات کلام آخر را بگوید، مرجئه به یک آیه تمسک میکنند، ظاهریه و حشویه به گونه دیگر تفسیر و استدلال میکنند میگویند الرحمن علی العرش استوی یعنی خدا جسم است. قرآن حتی میتواند مستمسک زندق هم باشد در بعض آیات پس قرآن یک قیم میخواهد تا غوامض را تفسیر کند میگویند بله میگویم کیست میگویند ابن مسعود است عمر است حذیفه است سؤال میکنم اینها همه غامضات قرآن را میدانند میگویند خیر، میگویم کسی که بعد پیامبر میتوان ادعا کرد که يعرف ذلك کَلَّه کسی نیست الا علیا علیه السلام فأشهد ان علیا كان قیما القرآن و كان طاعته مفترضه ... و أن ما قال فی القرآن فهو حق حضرت فرمودند بله مطلب درستی میگویید. روایت که میگوید اهل بیت قیم قرآنند یعنی این مجموعه که محکم و متشابه و غامض دارد را اهل بیت میدانند این را تمام اصولیان قبول دارند اما این معنا مخالف نیست با اینکه آیه کتب علیکم الصمیم را بگیریم و روایات را نگاه کنیم و قرینه بر خلاف ظاهر نباشد این تخالفی ندارد با حجیت ظاهر آیات.

لذا این نگاه که روایات ناهیه از تفسیر به رأی یا اینکه اهل بیت قیم قرآنند نافی حجیت ظواهر قرآن نیست.

و یدل علی ذلك روایات کثیره عرضه بر قرآن و حدیث ثقلین که حجیت قرآن را در عرض سنت نبوی اثبات میکند نه در طول آن.

لذا با این برداشتی که امروز داشتیم یک اشکال به کلمات شهید صدر در بحث به نظر ما وارد است که شهید صدر در یکی از بیاناتشان از این روایات چنین استفاده میکنند که گویا الف و لام در الکتاب و القرآن الف و لام جنس است چنانکه اخباریان میگویند، میفرمایند این روایات میگوید معرفت یک یک آیات قرآن اختصاص به اهل بیت دارد و این روایات هم معارض است با سنت قطعی متواتره ای که آن سنت قطعی متواتره قرآن را مرجع قرار می دهد برای همه مسلمانان، ما بگوییم قرآن مرجع همه مسلمانان است از این طرف بگوییم یک یک آیات قرآن فهمش اختصاص به معصومین دارد تعارض خواهد بود بلکه بالاتر این روایات با حدیث ثقلین هم معارض است که حدیث ثقلین مرجعیت قرآن را در عرض عترت بیان میکند و الا اگر قرآن مرجع مسلمین نباشد که مرجع واحد است فقط عترت است. لذا ایشان میفرمایند آن روایات معارض با این روایات اند و در مقام تعارض روایاتی را که میگوید فهم یک یک آیات اختصاص به معصومین دارد را کنار میگذاریم. بعد هم اضافه میکنند این روایات را فقهاء اصحاب ذکر نکرده اند بلکه روایتی ذکر کرده اند که اتجاهات باطنی دارند مثلا جزء غلات هستند لذا این روایات را کنار میگذاریم.

عرض میکنیم این عجیب است از ایشان این برداشت صحیح نیست این به لونی همان کلام اخباریان است. روایاتی که میگوید تفسیر به رأی نکنید و تفسیر نکنید اهل بیت قیم کتاب اند به ظواهر قرآن کاری ندارد بلکه میگوید مجموع این کتاب را بما فیه الغامضات و المشتبهات را کسی جز اهل بیت نمیفهمد. لذا هیچ تعارضی بین این دو طائفه روایات نیست یک طائفه میگوید تفسیر به رأی یعنی کشف الغطاء کار اهل بیت است و قیم کتاب بما فیه من الغامضات و المشتبهات فقط اهل بیت اند و دسته دیگر هم میگوید به قرآن مراجعه کنید و ظواهرش حجت است.

[1]. جلسه 88، مسلسل 668، دوشنبه، 96.12.21.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

آخرین وجه برای عدم حجیت ظواهر قرآن این است که بعض اخباریان فرموده اند که روایاتی داریم که دلالت دارند بر وقوع تحریف در قرآن لذا احتمال می دهیم قرائنی بر خلاف ظاهر وجود داشته باشد در مواردی که به تحریف از قرآن ساقط شده است. این احتمال مانع می شود از انعقاد ظهور لذا ظواهر قرآن به جهت وقوع تحریف حجت نیست.

صاحب کفایه از این وجه چنین پاسخ داده اند: اینکه گفته شده علم اجمالی داریم به وقوع تحریف در قرآن و این کانت غیر بعیده و یساعده الاعتبار. مقصود از اعتبار قرائن پیرامونی غیر قوی است. لکن می فرمایند این علم اجمالی به وقوع تحریف مانع از حجیت ظواهر قرآن نیست، زیرا اولاً علم نداریم که این اسقاط و تحریف خللی در آیات ایجاد کرده باشد چه بسا یک نامی حذف شده باشد که مثلاً یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک فی علی و این هم خللی وارد نمی کند. ثانیاً: لو سلم که تحریف مخلل به ظواهر بوده، علم نداریم که تحریف در آیات الأحکام واقع شده باشد بلکه ممکن است در آیات امامت اتفاق افتاده باشد. اگر گفته شود علم اجمالی داریم تحریف یا در آیات

الاحكام است يا غير آيات الأحكام، و علم اجمالی در اطراف منجز است و باعث میشود هیچ یک از آیات حجت نباشد. مرحوم آخوند می‌فرماید علم اجمالی وقتی در اطراف منجز است که همه اطراف علم اجمالی محل ابتلاء و عمل باشد. غیر از آیات الأحكام مانند آیات قصص و امثال اینها محل عمل و ابتلاء نیستند، لذا خروج بعضی از اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء باعث می‌شود علم اجمالی منحل شود و احتیاط در سایر اطراف واجب نباشد.

بعضی از اعلام متأخر مانند صاحب منتقى متأسفانه در قسمتی از این کلمات مرحوم آخوند با ایشان همراهاند و می‌فرمایند اگر چه وقوع تحریف در قرآن غیر بعیده إلا اینکه این تحریف مانع نمی‌شود از حجیت ظواهر قرآن زیرا همین قرآن موجود ائمه همین قرآن را تقریر کرده‌اند و ارجاع داده‌اند به آن و استحباب قرائت در این قرآن را مطرح کرده‌اند و احکام زیادی نسبت به همین قرآن بیان کرده‌اند و این ارجاع ائمه معصومین به همین قرآن کفایت می‌کند در جواز عمل به ظاهر قرآن، ملتزم به تحریف باشیم یا نه.

عرض می‌کنیم: اولاً: این‌گونه برداشت در امر بسیار مهمی مانند تحریف قرآن از سوی مرحوم آخوند بسیار عجیب است. در جای خودش بحث شده است که اولاً سیر تاریخی این بحث به ما می‌گوید در زمان بزرگان عقائدى ما مثلاً فضل بن شاذان، یک هجده بزرگ شیعه به اهل سنت این بوده که چرا قائل به تحریف قرآن هستید. ثم انقلب خوب کار نکردیم مسأله عکس شد. گزاره‌های در ایضاح فضل بن شاذان را ببینید که توبیخ میکند اهل سنت را به جهت قول به تحریف.

ثانیاً: محققین از علماء شیعه وقتی این هجده از سوی دیگران به شیعه شده پاسخ‌های قوی داده‌اند و جمع کرده‌اند انظار گذشتگان از علماء شیعه را مانند شیخ مفید شیخ طوسی علامه حلی و دیگران را که تصریح به عدم تحریف دارند از جمله مرحوم خوئی در تفسیر البیان شان هم اقوال علماء را بررسی می‌کنند هم روایات وارده در این باب را تحلیل می‌کنند و می‌فرمایند روایات دال بر تحریف یا ضعاف‌اند که لایعتمد علیه و یا دلالت بر تحریف ندارند با توضیحاتی که مطرح میکنند و نتیجه می‌گیرند أن حدیث تحریف القرآن حدیث خرافة و خیال، لا یقول به إلا من ضعف عقله، أو من لم يتأمل فی أطرافه حق التأمل، أو من ألجأ إليه حب القول به. والحب یعمی و یصم، و أما العاقل المنصف المتدبر فلا یشک فی بطلانه و خرافته.

امام هم در انوار الهدایه در همین بحث حرف متینی دارند و هجده‌ای به مرحوم نوری به جهت تألیف کتاب فصل الخطاب دارند.[3]

اینکه امروز اهل سنت هجده سنگینی به شیعه مطرح میکنند و گویا میخواهند بگویند کل شیعه قائل به تحریف است و کل اهل سنت هم قائل به تحریف نیستند. ما در صدد این نیستیم اجماع مرکب درست کنیم که به نفع دشمن بشود. اما مطالعه در این بحث لازم است چرا که تا الآن هم مورد توجه سلفیه است و هر جا خارج از کشور می‌رویم نشده بحث با اینها داشته باشیم و اشاره به بحث تحریف نکنند.

خلاصه جواب این است که این ادعای اخباریان که می‌گویند قرآن تحریف و إسقاط شده بعضی آیاتش لذا به جهت تحریف و إسقاط ظاهرش حجت نیست هیچ دلیل محکم قابل ارائه‌ای در بحث تحریف قرآن وجود ندارد و روایاتش هم به تعبیر مرحوم خوئی بعضش ضعیف السند است که از ابی عبدالله سیاری است صاحب کتاب القرائات که کذاب و متاع یضع الحدیث بوده است و بعضی این روایات هم مدلول دیگری دارد نه تحریف قرآن که مرحوم نوری و امثال ایشان این روایات را در عداد روایات تحریف آورده‌اند.

هذا تمام الكلام در أدله اخباریان بر عدم حجیت ظواهر قرآن. ما بحث از حجیت ظواهر قرآن را تمامش می‌کنیم. مباحث دیگر را ان شاء الله عمر و توفیقی باشد وقت خودش بیان خواهیم کرد. از سایر ظواهری که اختلاف شده در حجیتش مانند قول لغوی بحث خواهیم کرد.

چهارشنبه بعد از 13 فروردین ان شاء الله بحث را ادامه خواهیم داد.

[1]. جلسه 89، مسلسل 669، سه شنبه، 96.12.22.

[3]. انوار الهدایه ج 1، ص 243: أما الأولى: فلمنع وقوع التحریف فیه جدا، كما هو مذهب المحققین من علماء العامة والخاصة، والمعتبرین من الفريقین، وإن شئت شطراً من الكلام فی هذا المقام فارجع إلى مقدمة تفسیر آلاء الرحمن للعلامة البلاغی المعاصر - قدس سره - . وأزیدک توضیحا: أنه لو كان الأمر كما توهم صاحب فصل الخطاب الذی كان کتبه لا یفید علماً ولا عملاً، وإنما هو إیراد روایات ضعاف أعرض عنها الأصحاب، وتنزه عنها أولو الألباب من قدماء أصحابنا کالمحمدین الثلاثة المتقدمین رحمهم الله. هذا حال کتب روایتها غالباً کالمستدرک، ولا تسأل عن سائر کتبه المشحونة بالقصص والحکایات الغریبة التي غالبها بالهزل أشبه منه بالجد، وهو - رحمه الله - شخص صالح متبوع، إلا أن اشتیاقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب وما لا یقبلها العقل السلیم والرأى المستقیم، أكثر من الكلام النافع، والعجب من معاصریه من أهل یقفظة! کیف ذهلوا وغفلوا حتی وقع ما وقع مما بکت علیه السماوات، وکادت تتدکدک علی الأرض؟!

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

کلام در بعض مصادیق ظواهر بود که اختلاف شده در حجیت این مصادیق عند الشارع، مصداق اول این بود که به بعض اخباریان نسبت داده شده بود ظواهر قرآن حجت نیست، أدله آنان را ذکر و به اختصار نقد کردیم. در بحث حجیت ظاهر قرآن شیخ انصاری و به تبع ایشان مرحوم آخوند صاحب کفایه اختلاف قرائات را در قرآن مطرح می‌کنند، ممکن است گفته شود این یک بحث فقهی است اما به جهت اشاره دوستان به اختصار این بحث را مطرح می‌کنیم.

ابتدا کلام شیخ انصاری را در بحث اختلاف قرائات مطرح می‌کنیم سپس چند ملاحظه مختصر را بیان می‌کنیم.

مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید اگر در قرآن مجید اختلاف قرائت بود به دو وجه مختلف به صورتی که در معنا اختلاف ایجاد می‌شد و ما اضافه می‌کنیم از هر قرائتی حکم خاصی استنباط می‌شد، مثال معروفش آیه کریمه و لاتقربوهنّ حتی یطهرنّ، یک قرائت به تخفیف خوانده شده که مباشرت نکنید با همسران تا انقطاع دم، یک قرائت به تشدید است که حتی یطهرن تا زمانی که غسل کنند. با این اختلاف قرائت چه باید کرد؟ می‌فرماید:

اگر قائل به تواتر قرائات باشیم کما علیه المشهور هر قرائتی به منزله یک آیه قرآن خواهد بود و احکام تعارض جاری است، اگر جمع ممکن باشد یکی ظاهر یکی اظهر یا یکی ظاهر یکی نص باشد نص و اظهر مقدم است و اگر متکافئین باشند وظیفه توقف و رجوع به دلیل دیگر است.

اگر قائل به قائل به تواتر قرائات نباشیم دو صورت دارد:

الف: ثابت می‌کنیم حجیت هر قرائت را هر چند متواتر نیست و جواز استدلال به هر قرائت را. می‌فرماید چنانکه بالإجماع جواز قرائت در نماز به هر یک از قرائات ثابت است مثل ملک یوم الدین یا مالک یوم الدین، در این صورت دو حجت متعارض داریم و احکام تعارض است. در صورت تکافی دلیلین هم می‌فرماید اختلاف است بین اصولیان که مرجحات جاری است یا نه. در صورت تکافی آیا نوبت به عام فوقانی می‌رسد که جواز مباشرت در هر زمان باشد که مورد رؤیت دم استثناء شده از آن یا استصحاب حکم مخصص که باید در اصول مبنا انتخاب نمود که عام مقدم است یا استصحاب حکم مخصص.

بیان دو نکته در مورد ظاهر قرآن

چند نکته را بیان می‌کنیم و تمام الکلام در فقه باید مطرح شود:

نکته اول: معنای تواتر قرائات

تواتر قرائات به این معنا نیست که به تواتر این قرائت از قرآء سبعة نقل شده باشد، به تواتر نقل شده که نافع به عدم تشدید گفته یا کسانی به تشدید گفته. این تواتر از قرآء اعتبار ندارد زیرا قرآء سبعة که اولشان نافع و آخرشان کسانی است که حدود سال 190 از دنیا رفته هیچکدام پیامبر را درک نکرده اند و کلامشان حجت نیست. اصلاً چنین تواتری هم نداریم قرآء سبعة هم تلامذه شان ناقل بوده اند و بعضشان مشهور به کذب هستند. بله تواتر به این معنا که بگوییم ثابت شود به تواتر هر قرائتی از نبی گرامی اسلام این برای ما مفید است، اگر به تواتر ثابت شد که پیامبر گرامی اسلام یک بار به تشدید قرائت فرمودند یک بار بدون تشدید، این حجت و مفید است اما این تواتر قرائات به این معنا که شیخ انصاری به مشهور علماء نسبت می‌دهند ثابت نیست و مشهور شیعه معتقد نیستند به تواتر قرائات عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم.

علاوه بر اینکه روایات معتبری داریم در نفی قرائتهای مختلف، صحیحه فضیل بن یسار قال قلت لأبی عبدالله علیه السلام إن الناس یقولون إن القرآن نُزل علی سبعة أحرف؟ اهل سنت میگویند قرآن به هفت قرائت نازل شده، فقال کذبوا أعداء الله لکنه نزل علی حرف واحد من عند واحد

عن محمد بن مسلم و زرارہ عن ابی جعفر علیه السلام ان القرآن واحد نزل من عند واحد و لكن الإختلاف یجیء من عند الروات.

ما دلیلی بر حجیت هر قرائتی عند اختلاف القرائات هم نداریم که بعد تعارض و تکافی یا ترجیح بشود.

نکته دوم: آیا قرائت قرآن به هر یک از قرائات معروفه آنجا که قرائت واجب است مجزی است یا نه؟

نکته دوم: قرائت سبعة نه متواتر و نه کلّ واحد حجت است آیا قرائت قرآن به هر یک از قرائات معروفه آنجا که قرائت واجب است مجزی است یا نه؟ مثلاً در نماز دو قرائت است ملک يوم الدين و مالک يوم الدين.

نسبت به قرائت مقتضای قواعد اولیه عدم اجزاء هر قرائتی است زیرا نمی‌دانیم آیا قرآن نُزل علی مالک يوم الدين یا ملک يوم الدين، فرض هم این است که مشروعیت قرائت سبعة را قبول نداریم. پس باید احتیاط کرد و قاعده اشتغال اقتضاء برائت یقینی دارد هر دو را بخواند یکی به قصد ذکر اگر اطلاق ذکر بر آن کلمه بشود که در این مثال جاری است و اگر اطلاق ذکر هم نمیشود و نمیتواند قصد ذکر مطلق کند وظیفه تکرار نماز است.

در کتاب الصلاة گفته می‌شود هر قرائت معروفه عند الناس مجزی است به دو دلیل:

دلیل اول: تمسک به سیره قطعیه متشرعیه.

اگر چنین باشد قدر متیقن دارد که فقط در قرائت است نه در حجیت.

دلیل دوم: در کافی شریف آمده عن عبد الرحمن بن ابی هاشم عن سالم ابی سلمة قال قرأ رجلُ علی أبی عبدالله علیه السلام و أنا أستمع حروفاً من القرآن لیس علی ما یقرأها الناس فقال أبو عبدالله علیه السلام مه کُفَّ عن هذه القرائه اقرأ كما یقرأ الناس حتی یقوم القائم علیه السلام، فإذا قام القائم قرأ کتاب الله علی حده.

مدلول روایات این است که قرائت معروف عند الناس للقرائة معتبر است، لذا از این روایت استفاده می‌شود قرائت معروف عند الناس مجزی است هر چند قرائت شاذی باشد. پس این روایت می‌گوید احتیاط لازم نیست.

سند این روایت عبد الرحمن بن ابی هاشم را به کمک قرائنی تصحیح می‌کنیم که بَجَلی است و نجاشی گفته جلیل من اصحابنا ثقة ثقه، سالم بن ابی سلمة ممکن است مشکل داشته باشد که مُکرم یا مکرّم ابی خدیجة است در بحث خمس بررسی کردیم هر چند احتمال دارد اعتبارش اما مورد اختلاف است اگر اعتبارش ثابت شود روایت معتبر است و دست از اصالة الإشتغال بر میداریم.

در هر صورت در قرائت به قرائت معروف اگر به سیره یا روایات تمسک کنیم بگوییم قرائت معروف مجزی هست اما از این روایات حجیت قرائت معروف در مقابل قرائت شاذ اگر سبب اختلاف حکمین شود استفاده نمی‌شود.

روایتی در کافی شریف است که عن عبدالله بن قرقَد و معلی بن خنیس قالاً کنا عند أبی عبدالله و معنا ربیعة الرأی، فذكرنا فضل القرآن فقال أبو عبدالله علیه السلام إن کان بن مسعود لایقرأ علی قرائتنا فهو ضالٌّ فقال الربیع ضالٌّ؟ قال نعم ضالٌّ. ثم قال ابو عبدالله علیه السلام اما نحن فنقرأ علی قراءة أبی. حضرت در این روایت می‌فرمایند ابن مسعود هم اگر قرآن را طبق قرائت ما نخواند ضالّ و گمراه است، بعد حضرت فرمودند قرائت ما طبق قرائت أبی است.

عرض می‌کنیم: اولاً قرائت أبی معلوم نیست چه قرائتی بوده و سندی در دست نداریم که چه بوده.

ثانیاً: اگر قرائت أبی صحیح بود لاشتهر بین الشیعه و چنین چیزی هم نیست. توجیهات مرحوم خوئی هم در کتاب البیان برای این روایت ذکر کرده اند قابل قبول نیست.

لذا در کتاب الصلاة در بحث قرائات باید بررسی شود اما به نظر ما نسبت به قرائات سیره و روایات اجزاء قرائت مشهور بین الناس را در عصر غیبت اثبات می‌کند. اصل قرائت در آنجا که قرائت واجب است قرائت معروف بین الناس اشکال ندارد.

[1]. جلسه 91، مسلسل 671، شنبه، 18.01.97.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

نسبت به ظواهر قرآن مباحثی که مطرح شد کافی است و البته ما بسیار مختصر وارد شدیم و الا یک بحث شش ماهه می‌طلبید و ما آنچه در اصول لازم بود را به اختصار بیان کردیم.

مورد دوم: حجیت قول لغوی

مورد دوم از مصادیقی که اختلاف شده است در حجیتش قول لغوی است. در مباحث گذشته اثبات کردیم اگر ظهور کلام ثابت شد، به حکم بناء عقلا أخذ می‌کنیم به ظهور کلام حال بحث مصداقی داریم که آیا صحیح است در تعیین ظهور کلام یا معنای موضوع له رجوع کنیم به قول لغوی یا صحیح نیست و قول لغوی ظهور ساز نمی‌باشد؟

به مشهور قدماء اصولیان نسبت داده شده که قائل‌اند به حجیت قول لغوی در تعیین ظهورات حتی سید مرتضی در موردی به مناسبت ادعای اجماع می‌کنند که قول لغوی در تعیین ظهور حجت است.

مشهور متأخران از اصولیان قائل‌اند به عدم حجیت قول لغوی إلا إذا أفاد الوثوق و الاطمئنان.

ادله قائلین به حجیت قول لغوی

قائلین به حجیت قول لغوی به أدله‌ای تمسک کرده‌اند:

دلیل اول: اجماع

ادعا شده اجماع بر عمل و اعتماد به قول لغوی. در وجه اجماع گفته شده فقهاء در مختلف ابواب فقه برای تشخیص ظهور استناد می‌کنند به قول لغوی، این اجماع به عنوان یک حجت صحیح نیست زیرا اجماع قولی که وجود ندارد و بسیاری از علما در اصول اصلا متعرض بحث از حجیت قول لغوی نشده‌اند، اجماع عملی هم که در مقام عمل استشهاد به قول لغوی کنند فی الجمله صحیح است لکن این استشهاد معلوم نیست از این باب باشد که متعبدند به حجیت قول لغوی، کشیش مسیحی صاحب اقرب الموارد هر چه گفته حجت باشد، چنین نیست بلکه لعله لحصول الوثوق و الاطمینان از اقوال متراکم لغویین باشد، و اگر قول لغوی موجب وثوق و اطمینان به موضوع له و معنای موضوع له بشود آن اطمینان و وثوق حجت است نه قول لغوی. لذا اجماع عملی بر تعبد به قول لغوی هم عند العلماء ثابت نیست.

ثانیا: فرض کنیم علما به قول لغوی اعتماد کنند، این یک اجماع تعبدی کاشف از رأی معصوم نیست و چه بسا اتفاق نظرشان به یکی از وجوهی بعدی باشد که خواهد آمد. پس اجماع عملی صغریا و کبریا مورد مناقشه است.

دلیل دوم: رجوع به اهل خبره در هر فنی

دلیل دوم: گفته شده از جهتی بناء عقلا ثابت است به رجوع به اهل خبره در هر فنی. رجوع به اهل خبره هم مانند شهادت نیست که تعدد و عدالت شرط باشد، در قیمت گذاری برای منزل رجوع می‌کنند به اهل خبره هر چند عادل هم نباشد، در علاج و تشخیص بیماری به پزشک مراجعه می‌کنند هر چند عادل نباشد، لغوی هم اهل خبره است در تعیین معنای موضوع له و ظواهر الفاظ. ردع معصوم هم ثابت نیست لذا عدم الردع کاشف از رضایت معصوم است.

نقدهایی به این دلیل مطرح شده است:

جواب اول: مرحوم آخوند می‌فرماید بناء عقلا فی الجمله بر رجوع به اهل خبره است در مانند طبابت، تقویم و قیمت گذاری، نقشه کشی ساختمان و امثال اینها، لکن رجوع به اهل خبره در صورتی است که وثوق و اطمینان از نظر اهل خبره حاصل شود و الا معلوم نیست بناء عقلا بر متابعت از قول اهل خبره بوده باشد.

مرحوم شهید صدر در مباحث الحجج صفحه 296 به این کلام مرحوم آخوند اشکال می‌کنند. می‌فرمایند اینکه شما در حجیت قول لغوی می‌گویید رجوع به اهل خبره با حصول وثوق و اطمینان است در سایر موارد چنین قیدی مطرح نمی‌کنید. مثلا در مباحث اجتهاد و تقلید رجوع به عامی به عالم و مجتهد را از مصادیق رجوع به اهل خبره می‌دانید اما حصول اطمینان از قول مجتهد را برای مقصد شرط نمی‌دانید.

جواب دوم: مرحوم خوئی در مصباح الاصول ج 2، ص 131 می‌فرماید رجوع به اهل خبره و قبول قول اهل خبره در امور حدسیه‌ای است که احتیاج دارد به اعمال نظر و رأی که یک عده متخصص‌اند و دیگران این اعمال نظر و رأی را ندارند. مثلا نقشه ساختمان نیاز دارد، این یک امر حدسی است با تجمیع نکاتی که نیاز به تخصص دارد، مالک زمین این تخصص را ندارد، در امر حدسی بناء عقلا بر رجوع به اهل خبره است، یا مانند رجوع به مکانیک، اما در امور حسیه مراجعه به قول افراد با شرایطی است، یا در باب شهادت است که باید عدلین باشند و شهادت عدل واحد هم قبول نیست، شهادت یک نفر در موضوعات حسیه هم معلوم نیست مورد قبول باشد. قول لغوی در تعیین معانی الفاظ از قبیل امور حسیه است نه حدسیه زیرا لغوی نقل می‌کند استعمال و مکالمات و وضع‌ها را، خودش رأی و حدس ندارد بلکه حسیات را نقل می‌کند لذا اخبار لغوی از معانی الفاظ تخمین و حدس نیست که بگویید بناء عقلا بر قبول قولش است بلکه یک خبر حسّی

است. خبر حسی هم یا شهادت است که باید عدلین باشد، پس صاحب اقرب الموارد که مسیحی است کلامش معتبر نیست، ابن درید که نمی‌دانیم ثقه است یا نه کلامش معتبر نیست، پس اشکال مرحوم خوئی این است که قبول داریم بناء عقلا بر مراجعه به اهل خبره است اما رجوع به اهل خبره در امور حدسیه است که عدالت هم معتبر نیست، در امور حسیه قول فرد تعبدا حجت نیست بلکه شرایط شهادت باید موجود باشد و گفتار لغویین از امور حدسیه نیست بلکه نقل مطالب حسی است لذا شرایط شهادت باید مراعات شود.

مرحوم شهید صدر در بحوث قسمت مباحث الحجج صفحه 296 به این بیان مرحوم خوئی دو اشکال می‌کنند:

اشکال اول: اینکه ادعا کردید اقوال لغویان و نظراتشان اقوال حسی است و حدس و إعمال نظر نیست قابل قبول نیست، صحیح است که به تعبیر شهید صدر رأس المال و سرمایه لغوی به سماع و تتبع موارد استعمالات است لکن لغوی بعد از سماع و شنیدن استعمالات و تتبع موارد استعمالات این سرمایه سماع را ارزیابی، تخریج و تجرید می‌کند معانی را و از مجموع مسموعات حدس می‌زند معنای موضوع له یا ظاهر کلمه را، لذا نظریه‌های لغویان صرفا نقل مسموعات نیست. و الشاهد علیه که می‌بینیم ابن فارس در معجم مقاییس اللغة بعضی از مواد را ذکر می‌کند الضاد و الراء و الباء أصل واحد یک معنا بیشتر ندارد و همه معانی برمیگردد به یک معنا این اجتهاد و حدس ابن فارس است. بعض کلمات را میگوید الضاد و اللام و المیم دو معنای اصلی دارد و سه معنای استعمالی به معنای اول برمیگردد و چهار معنای استعمالی به معنای دوم برمیگردد. پس لغوی هم اهل خبره است و حدس و تخمین دارد.

[1]. جلسه 92، مسلسل 672، یکشنبه، 97.01.19.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

اشکال دوم: مرحوم شهید صدر می‌فرماید چه قول لغوی اخبار حسی باشد و چه اخبار حدسی باشد حجیتش را می‌توانیم ثابت کنیم. ابتدا مقدمه‌ای بیان می‌کنند و می‌فرمایند:

عقلا به حسب فطریشان روش اولیه‌شان این است که اخبار ثقه را در حسیات حجت می‌دانند. مثلا خبر می‌دهد از استماع مطلبی یا دیدن حادثه‌ای، برای رد خبر حسی دو منشأ و احتمال است:

یکم: احتمال کذب. این احتمال با وثاقت مخبر منتفی است. دوم: احتمال خطا است که شاید درست نشنیده یا درست ندیده است. عقلا در حسیات نسبت به عموم مردم أصالة عدم الخطا جاری می‌کنند زیرا نوعا انسانهای عادی خطا در حسیات ندارند، پس اخبار حسی ثقه مورد اعتماد عقلا است. پس زیر بنای اعتماد عقلا در حسیات روشن شد. اما در حدسیات که مثلا به چهره فرد نگاه می‌کند می‌گوید بیمار هستی، یا این منزل استحکام ندارد این ها حدس است که اگر مخبر ثقه باشد أصالة الصدق در حدسش جاری است یعنی إن شاء الله راست می‌گوید، اما این که در حدس انسانها خطا نکنند نسبت به عموم مردم أصالة عدم الخطا در حدسیات جاری نیست زیرا حدسیات مردم اشتباه زیاد دارد و به اندک نکته‌ای حدس می‌زنند و بعد معلوم می‌شود خطا بوده. لذا قاعده کلی این است که در حسیات أصالة عدم الخطا را عقلا جاری میدانند اما در حدسیات نه. بله در یک صورت است که در حدسیات هم عقلا أصالة عدم الخطا جاری می‌کنند و آن صورتی است که حدس زنده فرد خبره‌ای است و متخصص یک فن است، دیگری که آن تخصص را ندارد نسبت به آن متخصص أصالة عدم الخطا جاری می‌کنند، لذا در حدسیات اگر فرد خبره باشد چنانکه در حسیات مطلقا أصالة عدم الخطا جاری میکنند و خبرش را قبول میکنند در حدسیات هم در حدس خبره برای غیر خبره أصالة عدم الخطا جاری است.

شهید صدر می‌فرماید شما اخبار لغوی را اگر خبر حسی می‌دانید و لغوی ثقه است عقلا أصالة عدم الخطا جاری میکنند و می‌گویند خطا نمیکند و درست می‌گویند که از عرب بیابانگرد چنین شنیده، اگر هم قول لغوی حدس است، قول خبره است و عقلا در حدس أصالة عدم الخطا جاری می‌کنند، پس قول لغوی حجت است.

بعد یک استدراک دارند که نعم اگر فرد خبره نظری مطرح کند و برای من هم باب علم در آن مسأله مفتوح است و می‌توانم همان مسیر را بروم اینجا نظر اهل خبره برای من حجت نیست. مثلا در خصوص قول لغوی ممکن است بگوییم لغوی موارد استعمال را بررسی می‌کند اعم از حقیقت و مجاز، تاریخ استعمال را بررسی می‌کند می‌بیند کلمه اسد ده مستعمل فیه حقیقی و مجازی دارد اما اولین مورد استعمالش در زبان عربی حیوان مفترس است لذا حدس می‌زند معنای حقیقی کلمه اسد حیوان مفترس است، این حدس لغوی برای فقیه هم قابل دسترسی است و می‌تواند همین مسیر را طی کند و معنای حقیقی را حدس بزند، در این صورت نمی‌تواند قول لغوی را تعبدا قبول کند.

ما چون نگاه ویژه داریم تحلیل جزئی نمی‌کنیم یک دلیل دیگر در حجیت قول لغوی را هم بیان می‌کنیم بعد اشکالات بر انظار مذکور روشن خواهد شد.

دلیل سوم: تمسک به انسداد صغیر

دلیل سوم: سومین دلیل بر حجیت قول لغوی تمسک به انسداد صغیر است که هم جمعی از قدما هم امروز بعض اعلام مکتب قم مطرح می‌کنند. این دلیل به دو بیان ارائه شده:

بیان اول: معانی الفاظ غالباً یا أصل معنا یا سعه و ضیقش مورد تردید است. مرحوم خوئی مثالی از شیخ انصاری نقل می‌کنند در کتاب الطهارة، مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید معنای لفظ ماء از أوضح مفاهیم در زبان عربی نزد همه افراد حتی اطفال است. اما همین کلمه واضح از نظر سعه و ضیق دچار تردید فراوان است، آیا به آبی که اندکی خاک با آن مخلوط شده آب مطلق گفته می‌شود یا نه؟ لذا در الفاظ غالباً یا اصل معنا یا سعه و ضیقش مورد تردید است. همین ایام در فقه تظلیل و استتلال در حج را بررسی کردیم. هیچ راهی برای شناخت معانی الفاظ نداریم الا اعتماد به قول لغوی و همه طرق منسد است، لذا انسداد صغیر نسبت به معانی الفاظ حکم می‌کند به حجیت قول لغوی.

بیان دوم: مرحوم خوئی در مصباح الأصول صفحه 133 می‌فرماید گفته شده کسانی که مانند صاحب قوانین معتقدند باب علم و علمی به احکام منسد است چرا مطلق الظن را حجت می‌دانند و به أصالة البرائة عمل نمی‌کنند و چرا نمی‌گویند هر چه از احکام که یقین به حکم و وجوب داریم استثناء می‌کنیم ما بقی را برائت جاری می‌کنیم چرا می‌گویند ظن مطلق حجت است به دو جهت است:

یکم: اگر متیقنات و ضروریات را بگیریم در سایر احکام أصالة البرائة جاری کنیم مستلزم خروج از دین است بگوییم آنچه از نماز مسلماً در دین است تکبیر و تشهد است در ما بقی اش برائت جاری کنیم، این می‌شود خروج از دین، در حج دو سه موقفش یقینی است در ما بقی برائت جاری کنیم میشود خروج از دین. لذا اگر باب علم و علمی منسد است به ظن مطلق عمل کنید تا خروج از دین نشود.

دوم: علم اجمالی داریم به تکالیف اگر برائت جاری کنیم مخالفت با تکالیف اجمالیه پیش می‌آید. حال قائل می‌گوید همین محذور دوم که در باب انسداد علم و علمی در احکام شرعیه جاری است که مخالفت قطعیه با تکالیف معلوم بالاجمال میشود اگر قول لغوی حجت نباشد همین محذور پیش می‌آید به این بیان که فهم موضوعات تکالیف بستگی دارد به رجوع به قول لغوی و راه دیگری نیست در معنای مفازه، وطن، معدن و احیاء موات، برای فهم این موضوعات راهی نداریم جز قول لغوی که اگر قول لغوی حجت نباشد أصالة البرائة جاری کنیم لازم‌هاش مخالفت قطعیه با تکالیف معلوم بالاجمال است. برای اینکه مخالفت قطعیه با تکالیف معلوم بالاجمال نشود قول لغوی حجت خواهد بود.

عرض می‌کنیم: با توضیحاتی که خواهیم داد روشن خواهد شد که حجیت قول لغوی تعبداً تنها راه نیست برای موافقت قطعیه با احکام شرعیه بلکه قبل از قول لغوی که از راه انسداد حجیتش ثابت شود، به طریق دیگر می‌توان دسترسی به فهم الفاظ وارد در کتاب و سنت داشت. لذا وارد می‌شویم به بیان خودمان در نگاه به قول لغوی و کاربرد قول لغوی اشاره می‌کنیم:

نظریه مختار در قول لغوی

نظریه مختار این است که:

اولاً ما کاربرد قول لغوی در استنباط احکام را باید به دست آوریم. در استنباط احکام نیاز داریم مراد شارع را از الفاظ وارده در کتاب و سنت و معاهد اجماعات تشخیص دهیم که در بحث عرف هم اشاره کردیم. فهم مراد شارع چنین است که بعض الفاظ را شارع مقدس اصطلاح خاص دارد مانند فقیر یا وطن، در این موارد از روایات استفاده می‌کنیم و نیاز به قول لغوی نداریم، اصلاً قول لغوی هیچ جایگاهی ندارد زیرا شارع می‌گوید مقصود من از این لفظ چنین معنایی است اینجا دیگر قول لغوی جایگاه ندارد.

بله الفاظی که شارع مقدس به کار برده است در کتاب و سنت و اصطلاح خاص ندارد، قبلاً اشاره کردیم ظهور عرفی این الفاظ را در زمان شارع باید تشخیص دهیم آنگاه بگوییم همین ظهور عرفی مراد شارع هم هست و الا لبّین مراده، ظهور عرفی در بسیاری موارد مطابق است با معنای حقیقی لفظ در آن زمان یعنی اگر لفظ در زمان شارع معنای حقیقی داشت بدون قرینه بکار رفته بود عرف می‌گوید این لفظ بدون قرینه ظهور دارد در معنای حقیقی، اینجا نکته این است که اگر نیاز داریم به قول لغوی برای این است که معنای حقیقی لفظ را در زمان صدور نص بدانیم تا لفظ را بدون قرینه حمل بر معنای حقیقی کنیم.

سؤال این است که آیا با مراجعه به قول لغوی می‌توان معنای حقیقی لفظ را در عصر صدور استفاده کرد تا لفظ را بدون قرینه حمل کنیم بر

آن معنا؟

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

بعد از اثبات نیاز به قول لغوی و کیفیت آن نکته مورد توجه این است که اکثر قریب به اتفاق لغویان در صدد بیان معنای حقیقی و تمییز معنای حقیقی از معنای مجازی و کنایی نیستند بلکه کتب لغت موجود معمولاً موارد استعمال را ذکر می‌کنند یا با تتبع در کتب سابقین یا با رفتن به قبائل و کتابت استعمالات. لذا اینکه تصور شود لغوی معنایی را ذکر کرده برای لفظ پس لفظ حقیقت در آن معنا است، بحث کنیم قولش حجت است یا نه تا به معنای حقیقی لفظ برسیم چنین چیزی اصلاً موضوع ندارد. بلکه بعض کتب لغت هست که گفته شده در صدد تمییز معنای حقیقی از معنای مجازی هستند مانند أساس البلاغة زمخشری که آن هم با تردید مواجه است.

نتیجه اینکه مراجعه به لغت به این عنوان که لغوی معنای حقیقی لفظ را بیان کرده باشد می‌توان گفت مصداق قابل قبولی نداریم. بلکه می‌شود با مراجعه به اقوال لغویان مختلف معنای حقیقی و ظهور معنایی لفظ را کشف کرد و اطمینان پیدا شود و این وثوق هم حجت باشد. آن هم از این نگاه که لغویان خبره‌اند در تتبع موارد استعمالات، ما با پیگیری این تتبعات ممکن است وثوق پیدا کنیم به اینکه از بین این معانی معنای حقیقی کدام معنا است.

حصول وثوق و اطمینان به قول لغوی با توجه به چند نکته

نهایتاً مراجعه به اقوال لغویان برای حصول وثوق و اطمینان با توجه به چهار نکته است:

نکته اول: عدم حصول اطمینان با مراجعه به معاجم جدید

نکته اول: مراجعه به معاجم و کتب لغت جدید و متأخر شاید به انسان اطمینان ندهد که در موارد اختلاف بتواند استفاده کند.

توضیح مطلب: لغات و زبانهای مشهور مانند زبان عربی به این جهت که زبان تمدنی بین ملل مختلف هم بوده در سالهای متمادی، لذا تغییر در این زبان بسیار حادث شده، معاجم لغت متأخر در صدد بیان معانی یا الفاظ اند چه قدیم و چه جدید و تمییزی قائل نمی‌شوند که این لفظ چند معنایش مستحدث و چند معنایش قدیم است مانند اقرب الموارد و المنجد که همه موارد استعمال را قدیم و حدیثاً ذکر می‌کنند لذا از راه مراجعه به این کتب لغت انسان بخواهد ظهور الفاظ وارده در نصوص هزار و چهارصد سال قبل را بفهمد قابل قبول نیست.

نکته دوم: وثوق به ظهور کلمات با مراجعه به معاجم نزدیک به عصر نص

نکته دوم: معاجمی هست که بسیار نزدیک به عصر نص است و از استحکام خوب هم برخوردار است، فقیه برای فهم الفاظ وارد در کتاب و سنت به این معاجم اگر مراجعه کند و نتیجه بگیرد میتواند این وثوق را داشته باشد که به ظهور کلمات در عصر نص دسترسی پیدا کرده است. به شش معجم به ترتیب استحکام اشاره می‌کنیم:

1- إصلاح المنطق از ابن سکیت متوفی 244 از اصحاب أئمة عالم شیعه بسیار ممتازی که نسبت به ایشان میتوان به عنوان شهادت عدل واحد در موضوعات کلامش را قبول کرد که نیاز به ضم ضمیمه هم ندارد.

2- جمره اللغة ابن درید متوفای 321 هجری.

3- العین از خلیل بن احمد فراهیدی متوفای 170 اشعر العلماء و اعلم الشعرا این کتاب نیاز به ضمیمه سایر کتب دارد برای برداشت.

4- دو کتاب از ابن فارس المجلد فی اللغة و معجم مقاییس اللغة که در معجم با اجتهاد خودش معانی حقیقی الفاظ را هم سعی میکند به دست دهد متوفای 390 صاحب بن عباد میگوید رُزق ابن فارس التصنیف و أمن من التصحیف.

5- تهذیب اللغة از ازهری هروی متوفای 370

6- المحکم و المحيط الاعظم فی اللغة از ابن سیده متوفای 458

این شش لغت با توجه به دقت نظر مؤلفان و قربشان به عصر نص مراجعه به اینها و کشف وثوق و اطمینان به ظهور الفاظ میتواند برای فقیه کارساز باشد.

نکته سوم: حصول اطمینان از قول لغویانی که تحت تأثیر علم خاصی نیستند

نکته سوم: چون اساس علم لغت سماع و ناشی از تتبع استعمالات عرب است باید توجه کرد که هر چه لغوی دور باشد از تحت تأثیر قرار گرفتن در یک علم خاص اطمینان به این لغوی بیشتر می‌شود، بنابراین اگر لغوی بود در تتبع کتابش انسان به این نتیجه رسید که میول فلسفی دارد و میول فلسفی‌اش در تفسیر مفردات و برداشت از الفاظ تأثیر گذاشته نمیتوان خیلی به دیدگاه چنین فردی اعتماد کرد. از این متادیق می‌دانیم راغب اصفهانی را در المفردات، یا بعض لغویان میول فقهی دارند و اولاً متخصص در فقه‌اند و این تخصص فقهی در لغتشناسی آنها تأثیر گذاشته و به اینان هم به تنهایی نمیتوان اعتماد کرد. نسبت به تأثیر میول فقهی یکی فیومی در مصباح المنیر است و دیگری مرحوم طریحی در مجمع البحرین است.

چنانکه بعض لغویان تحت تأثیر نزعات اعتقادی گاهی لغات را معنا میکنند که انسان به وضوح میفهمد این نکته را از مصادیق اینها ابن اثیر است در نهایه. در خلافت بین شیعه و اهل سنت ابن اثیر لغت را به شکلی معنا میکند که نزع اعتقادی خودش را اعلام کند.

[1]. جلسه 94، مسلسل 674، سه‌شنبه، 97.01.21.

بسم الله الرحمن الرحيم [1]

در بحث حجیت قول لغوی و نظریه مختار اشاره کردیم که باید به لغات متقارب با عصر نصوص مراجعه نمود تا وثوق و اطمینان پیدا کنیم به ظهور الفاظ در معنا در عصر نص. ذیل این مبحث پنج نکته بیان می‌کنیم که سه نکته گذشت.

نکته چهارم: تمسک به برخی از اشعار برای ظهور الفاظ در معانی

نکته چهارم: بعض فقهاء دقیق در لسان عربی گاهی برای استفاده بعضی از معانی از الفاظ استشهاد می‌کنند به برخی از اشعار عرب.

مثال اول: مرحوم شیخ طوسی در تهذیب کتاب الطهارة باب الأحداث الموجبة للطهارة حدیث صحیحی را نقل می‌کنند که امام علیه السلام رعب بعد ما تومناً دماً سائلاً فتوضاً. اهل سنت قائل‌اند دم رعا فوضو را باطل می‌کند اما شیعه قبول ندارد و خون آمدن از بینی را مبطل وضو نمی‌داند. در تفسیر فتوضاً مرحوم شیخ طوسی می‌فرماید: فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَرَادَ بِالتَّوَمْنَى هَاهُنَا غَسَلَ الْمَوْضِعِ لِأَنَّ تَنْظِيفَ الْعَصَا يُسَمَّى تَهْذِيبَ الْأَحْكَامِ، ج 1، ص: 14 وَضَوْءٌ لِأَنَّهُ مَا خُوذُ مِنَ الْوَضَاءَةِ الَّتِي هِيَ الْحُسْنُ أَلَا تَرَى أَنَّ مَنْ غَسَلَ يَدَهُ وَنَظَّفَهَا وَحَسَّنَهَا قِيلَ وَضَاءَهَا وَ يُقَالُ فَلَانٌ وَضِئٌ الْوَجْهَ وَ قَوْمٌ وَضَاءٌ قَالَ الشَّاعِرُ:

مَسَامِيحُ الْفِعَالِ ذَوُو أَنَاةٍ مَرَايِحُ وَأَوْجُهُهُمْ وَضَاءٌ

وَالْوَضُوءُ يَفْتَحُ الْوَاوِ اسْمٌ مَا يَتَوَضَّأُ بِهِ وَ الْوُضُوءُ بِضَمِّ الْوَاوِ الْمَصْدَرُ وَ كَذَلِكَ التَّوَضُّؤُ.

مثال دوم: در معنای صمد در آیه شریفه الله الصمد بین شیعه و اهل سنت اختلاف است، اشاعره می‌گویند صمد المصمت الذی لاجوف له. جسمی که توپر است و توخالی نیست شیعه می‌گوید این از اوصاف جسم است بلکه مقصود از صمد المقصود الیه فی الحوائج یعنی کسی که نکته توجه مردم در نیازها است.

کافی کتاب الوحید باب تأویل الصمد، اشاره میکنند المقصود الیه فی الحوائج بعد استشهاد به اشعار عربی می‌کنند:

قَالَ أَبُو طَالِبٍ فِي بَعْضِ مَا كَانَ يَمْدَحُ بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ مِنْ شِعْرِهِ:

و بِالْجَمْرِ الْقُصُوى إِذَا صَمَدُوا لَهَا يُؤْمُونَ قَدْفًا رَأْسَهَا بِالْجَنَادِلِ

يَعْنِي قَصَدُوا نَحْوَهَا يَرْمُونَهَا بِالْجَنَادِلِ، يَعْنِي الْحَصَى الصَّغَارَ الَّتِي تُسَمَّى بِالْجِمَارِ. وَقَالَ بَعْضُ شُعْرَاءِ الْجَاهِلِيَّةِ شِعْرًا:

مَا كُنْتُ أَحْسَبُ أَنَّ بَيْتًا ظَاهِرًا لِلَّهِ فِي أَكْثَافِ مَكَّةَ يُصَمَدُ

يَعْنِي: يُقَصَدُ. وَقَالَ الزُّبَيْرِيُّ:

[.....] وَ لَا رَهْبَةَ إِلَّا سَيِّدُ صَمَدُ

و قَالَ شَدَّادُ بْنُ مُعَاوِيَةَ فِي حُذِيفَةَ بْنِ يَدْرِ:

عَلَوْتُهُ بِحَسَامٍ ثُمَّ قُلْتُ لَهُ حُذَّهَا حُذِيفُ فَأَنْتَ السَّيِّدُ الصَّمَدُ

مثال سوم: شیخ مفید در مقنعه آیه کریمه را می‌آوردند فولّ وجهک شطر المسجد الحرام در معنای شطر میگویند یعنی نحو المسجد، اگر معانی دیگر باشد اختلاف فقهی ایجاد میشود. استشهاد میکند بر اینکه شطر به معنای نحو است به شعری و می‌فرمایند:

یرید به نحوه قال الشاعر:

و هو لقيط الأیادی و قد أظلمک من شطر ثغرکم هول له ظلم

تغشاکم قطعا

یعنی بقوله شطر ثغرکم نحوه بلا خلاف.

مثال چهارم: اصحاب اهل بیت علیهم السلام برای فهم معنای یک لفظ که وارد شده در کلام معصوم استشهاد می‌کنند به شعر عربی. کافی کتاب الصلاة باب ما یسجد علیه و ما یکره، عَنْ سَهْلٍ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الرَّيَّانِ قَالَ: كَتَبَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَيْهِ بِإِبْرَاهِيمَ بْنِ عُقْبَةَ يَسْأَلُهُ يَغْنِي أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْخُمْرَةِ الْمَدَنِيَّةِ فَكَتَبَ مَلًّا فِيهَا مَا كَانَ مَعْمُولًا بِخُيُوطَةٍ وَ لَا تُصَلَّى عَلَى مَا كَانَ مَعْمُولًا بِسُيُورَةٍ قَالَ فَتَوَقَّفَ أَصْحَابُنَا فَأَنْشَدْتُهُمْ بَيْتَ شِعْرِ لَتَابَطٍ شَرًّا الْعَدَوَانِيَّ

كَأَنَّهَا خُيُوطَةٌ مَارِي تَغَارُ وَ تُقْتَلُ

وَ مَارِي كَانَ رَجُلًا حَبَالًا كَانَ يَعْمَلُ الْخُيُوطَ.

الخمرة المدنية یعنی حصیر مدنی.

طبیعی است که اگر به اقوال شعرا برای ظهور الفاظ در معانی تمسک می‌شود و فقیه فی الجمله نیاز به این معنا دارد باید در این حد بدانند که در لغت و ادب به کدام طبقه از شعرا تمسک می‌شود و کلامشان در لغت می‌تواند ظهور ساز باشد که معمولا گفته می‌شود چهار طبقه از شعراء عرب هستند از عصر جاهلی تا نیمه قرن دوم تا زمان ابراهیم بن هرمة متوفای بعد 150 هجری که میتوان به اشعارشان تمسک کرد.

سه کتاب را معرفی میکنیم:

- 1- کتاب العمدۃ از ابن رشیق. ابن خلدون میگوید هو الكتاب الذی انفرّد بهذه الصناعة و إعطاء حقها و لم یکتب فیها قبله و لا بعده مثله.
- 2- الشعر و الشعراء از ابن قتیبه که در مقدمه میگوید: کان أكثر قصدی للمشهورین من الشعراء، الذین یعرفهم جلّ أهل الأدب، والذین یقع الاحتجاج بأشعارهم فی الغریب، وفی النحو، وفی کتاب الله عزّ وجلّ، وحديث رسول الله صلی الله علیه وسلم.
- 3- خزنة الأدب از بغدادی.

نکته پنجم: لزوم فهم اصطلاحات و مثلها در هر لغتی برای فهم معانی الفاظ

در فهم معانی الفاظ در هر لغتی فهم اصطلاحات و مثلها در آن لغت برای شناخت مقصود گوینده یا نویسنده بسیار مهم است.

اصطلاح و مثل در هر زبانی پیام خاص خودش را دارد غیر از پیامهای عمومی لغتی است. کسی که زبان فارسی هم فی الجمله بلد باشد و به مثلها مسلط نباشد اگر به او بگویند پایت را از کفش من در بیاور این را نمیفهمد تا وقتی مثل را نداند. یا در فارسی میگوییم او در باغ نیست در انگلیسی میگویند در کادر نیست. در عربی میگویند زاد الطین بلّه گل رطوبتش زیاد شد ما در فارسی این را میگوییم قوز بالا قوز شد. این مثالها در روایات هم آمده راوی میگوید حضرت حکمی را فرمودند که ارث بین عمو و دختر تقسیم میشود این را برای اصحاب نقل کردم گفتند أعطاک من جراب النوره یعنی چیزی فرموده اند که واقعیت ندارد و تقیه ای بوده خواستند سرت را گرم کنند.

به این امثال هم اگر آشنایی باشد در مواردی مفید است که چند کتاب را معرفی میکنیم:

1- فصل المقال فی شرح کتاب الأمثال از ابو عبید.

2- ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب از ثعالبی.

3- مجمع الأمثال از احمد بن محمد مَیدانی نيسابوری

هذا تمام الكلام در بحث حجیت قول لغوی که نتیجه این شد قول لغوی فی نفسه و تعبدا برای دلالت بر ظهور الفاظ در معانی حجت نیست، بله از مراجعه به اقوال لغویان متقارب با عصر نص می‌توان وثوق به ظهور لفظ در معنا پیدا کند و این وثوق حجت شرعی خواهد بود.

موارد بعدی که محل بحث واقع شده بعد از قول لغوی مواردی است که بحث شده عند الأصولیین که آیا این مصادیق و این موارد کاضف از حکم شرعی هستند یا نه؟

عمده این موارد که محور کلام اصولیان است خبر واحد است لکن قبل بحث از خبر واحد اصولیان بحث می‌کنند از اجماع منقول و شهرت فتواییه. ما در آغاز بحث می‌کنیم از اجماع محصل سپس اجماع منقول سپس شهرت فتواییه و بعد به خبر واحد خواهیم پرداخت.
