

## فهم شریعت به استناد ظاهر کتاب و سنت با توجه به نظر امام خمینی (س)

صدیقه میرشمسی<sup>۱</sup>

**چکیده:** مسأله مورد بررسی در این مقاله این است که ظواهر الفاظ و عبارات به کار رفته در کتاب و سنت آیا بر مفاهیم خود طبق وضع لغوی یا قرآنی که همراه لفظ است دلالت دارد یا نه؟ بر فرض دلالت داشتن آیا می‌توان به آن معانی استناد کرد؟ در نهایت آیا می‌توان آنها را ملاک عمل قرار داد یا خیر؟ از نظر امام خمینی، بعد از تدبیر و تأمل در شیوه عقلا در محاورات و مراسلاتشان معلوم می‌شود منشأ اجتماع و ارتباط مردم با یکدیگر همان ظهورات منعقد شده برای کلام است، خواه در استعمال حقیقی باشد یا استعمال مجازی و خواه در باب عمومات باشد یا اطلاعات. بنای عقلا بر این است که سخن همدیگر را بر معانی‌ای که ظاهر لفظ افاده می‌کند حمل می‌کنند و به احتمال خلاف ظاهر اعتنایی ندارند و در این باب فرقی بین ظواهر کتاب و سنت و نیز فرقی بین مخاطبین و غیر آنان نیست.

**کلیدواژه‌ها:** اصل ظهور، اراده استعمالی، اراده جدی، اصل عدم قرینه، اصل تطابق، خطاب مشافهین.

### مقدمه

خدای تعالی برای هدایت انسان به کمال مطلوب و بیان احکام و شرایع کتابی نازل کرد که نور است و بیان، رحمت است و هدایت، موعظه است و بشارت. بدون شک هدف خداوند از بعثت انبیا و انزال کتب، ابلاغ شرایع و تفهیم آن به بندگان بوده تا به کمال مطلوب رهنمودشان سازد. بدیهی است این دستورات و احکام که از طریق انبیای عظام به بندگان خدا ابلاغ گردیده در هر زمانی به زبان خود مردم بوده و پیامبر اسلام (ص)<sup>۱</sup> شیوه جدیدی برای تبلیغ احکام و قوانین الهی ابداع

۱. عضو هیأت علمی دانشکده الهیات دانشگاه آزاد اسلامی. e-mail: [sedighehemirshamsi@yahoo.com](mailto:sedighehemirshamsi@yahoo.com)

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۴/۲۳ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۸/۵/۱۰ مورد تأیید قرار گرفت.

نموده است؛ بلکه همان وسیله متداول، یعنی زبان عربی، را برای تفهیم مراد خدای تعالی به کار برده است.

قرآن کتاب هدایت برای همه انسانها در همه اعصار است و مقید به زمان و مکان خاصی نیست چنانکه فرمود: «وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْبَشَرِ» (مدثر: ۳۱۱). «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (قلم: ۵۲). «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سبأ: ۲۸). کتابی که برای هدایت همگان تنزل یافته باید به زبانی سخن بگوید که برای همگان قابل فهم و محتوایش برای همه انسانها در همه اعصار قابل استفاده باشد. زبان قرآن زبان فطرت است و مخاطب قرآن فطرت انسانهاست و رسالت آن شکوفا کردن فطرتها است. به همین دلیل، زود آشنا و راحت فهم است. بدیهی است که هر کس با ادبیات عرب آشنا نباشد توانایی فهم قرآن را ندارد. پس مقصود از زبان فطرت، زبان عربی نیست بلکه مردمی و ساده بودن زبان قرآن است. چنانکه خود می‌فرماید: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَكِّرٍ» (قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۴۰)، یا: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم: ۳۰).

قرآن کریم و معارف آن به شهادت آیات قرآن برای انسان قابل فهم است، اگرچه افراد انسانی از نظر درک و فهم دارای مراتب متفاوتی هستند. اگر قرآن فهمیده نشود چگونه می‌تواند تصدیق کننده کتب پیشین باشد و چیزی که قابل فهم نباشد چگونه حق را از باطل تمیز می‌دهد؟

### طرح بحث

اثبات حجیت ظواهر آیات و احادیث در حقیقت برای اتمام حجیت کتاب و سنت است، زیرا اگر ظواهر کتاب و سنت حجیت نباشد نمی‌توان به آن به عنوان دلیل تمسک کرد، چون نصوصی که قطعی الدلاله باشد بسیار کم است.

قابل ذکر است که ظواهر کتاب و سنت دلیل ظنی است که باید بر یک دلیل قطعی تکیه داشته باشد و چون اصل اولی در مورد عمل به ظن حرمت است، پس باید دلیل قطعی بر حجیت ظواهر ارائه شود (ر.ک. به: مظفر ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۳۸-۱۳۷).

بحث در باب ظهورات کتاب و سنت شامل دو مرحله است: (۱) مرحله تشخیص صغراهای اصل ظهور که خود بر دو قسم است:

الف) درباره وضع لفظ بحث می‌شود که مثلاً صیغَةُ إِفْعَلِ آیا برای وجوب وضع شده یا نه اگر احراز شود که برای وجوب وضع شده، قطعاً در آن ظهور هم دارد.

ب) درباره قرینه بحث می‌شود که قرینه مورد نیاز را داشته باشد؛ مثلاً اگر لفظ مشترک است قرینه معینه و اگر به صورت مجاز استعمال شده قرینه صارفه داشته باشد. پس با فرض وجود قرینه لفظ در همان معنایی که قرینه برایش اقامه شده ظهور دارد، خواه قرینه متصل باشد یا منفصل.

۲) در بحث گبروی مطرح می‌شود که این لفظی که ظهورش احراز شده است آیا در نزد شارع هم همین معنای آن مراد است؟ با فرض ظهور لفظ در معنایی آیا آن معنا حجت است یا خیر؟ آیا صحیح است مولا بر عبد، به وسیله آن احتجاج کند یا عبد به توسط آن نزد مولی عذر بیاورد؟ (مظفر ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۳۸ - ۱۳۷).

این مقاله با توجه به سخن امام خمینی در کتاب *انوار الهدایه* در مبحث حجیت ظهور، در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول اطلاعات عمومی درباره مبحث مورد نظر با استفاده از آرای علما است و بخش دوم ترجمه بخشی از کتاب *انوار الهدایه* امام خمینی درباره حجیت ظهور است که همراه تعلیق و اضافاتی جهت ایضاح بیشتر ارائه شده است. علاوه بر آن، در این مقاله سعی شده به سؤالات ذیل نیز پاسخ داده شود: بررسی مفهوم ظهور، موجبات و شرایط انعقاد ظهور و موانع آن، و اینکه منشأ ظهورات چیست؟ آیا در اعتبار و حجیت ظواهر بین ظواهر کلام شارع و کلام عادی و عرفی تفاوتی هست یا خیر؟ آیا در حجیت ظواهر بین ظواهر قرآن کریم و احادیث سیدالمرسلین<sup>(ص)</sup> و اخبار مروی از ائمه طاهرين<sup>(ع)</sup> اصولاً فرقی هست یا نه؟ آیا خطابات قرآن کریم اختصاص به مشافهین و مخاطبین دارد یا خیر؟

### الف) زبان دستگاهی از نشانه‌ها و ابزار ارتباطی

زبان دستگاهی از نشانه‌ها است. نشانه، ابزار ارتباط میان دو ذهن است که قصد ایجاد ارتباط با یکدیگر را داشته باشند. انسانها در گفتارشان از نشانه‌هایی استفاده می‌کنند که بنا به قراردادی که از پیش پذیرفته شده، موجب مدلولها یا تصورهایی در ذهن مخاطب می‌شود. در زبان، بیرون از گستره امکاناتی که قراردادهای می‌سازند نشانه‌ای به کار نمی‌رود، زیرا هدف زبان ایجاد ارتباط است و ارتباط بر قراردادهای آشنا استوار است (احمدی ۱۳۷۲ ج ۱: ۷).

کنش و تولید پیام انسان که دلالت معنایی داشته باشد گونه‌ای «رمز گذاری» است. گفتار و نوشتار در گوهر خود شکلی از رمز گذاری است که قراردادی می‌باشد (احمدی ۱۳۷۱: ۴۰). رمزگان ممکن است به گونه‌های مختلفی باشد: (۱) علامت: مانند علائم راهنمایی و رانندگی؛ (۲) تصویری

یا شمایی: مانند عکس دخترکی انگشت بر لب بر دیوار راهروهای بیمارستان؛ ۳) حرکات: مانند حرکات مأمور پلیس در سر چهارراه؛ ۴) الفاظ: مانند نوشتارها (احمدی ۱۳۷۱: ۴۰). نشانه‌ها یا رمزگان در هر زبانی از ترکیب آواها و هجاها ساخته می‌شوند و از ترکیب هجاها کلمات به وجود می‌آیند، یعنی کلمات یا واژه‌ها بر اساس قراردادهای دستوری با هم ترکیب می‌شوند و جملات و عبارات را به وجود می‌آورند. اما شرایط حاکم بر گوینده و شنونده که کلام در آن تولید می‌شود در معنادهی آن مؤثر است. این همان معنای بافت است (نصری ۱۳۸۱: ۳۲).

### نقش بافت و سیاق در معنا

محتوا و موقعیت زبانی و شرایط غیر زبانی گفتار یا نوشتار، بافت آن را تشکیل می‌دهد. در واقع، بافت عبارت است از محیط زبانی و غیر زبانی حاکم بر سخن (نصری ۱۳۸۱: ۴۳). به تعبیر دیگر، قرائن حالی و مقالی کلام نقش به‌سزایی در ایجاد معنا دارد. با توجه به تعریف یاد شده مقصود از بافت همان سیاق است. چنانکه در تعریف سیاق نیز گفته‌اند: سیاق عبارت است از همه چیزهایی که لفظ را در بر گرفته و ما را در فهم حکم مورد نظر یاری می‌دهد. خواه این چیزها لفظی باشد مانند الفاظی که به همراه کلمه مورد نظر آمده و کلام واحدی را تشکیل می‌دهد، خواه غیر لفظی یا حالی باشد، یعنی زمانی و مکانی باشد یا شرایطی که کلام را در بر گرفته و نسبت به موضوع دارای دلالت می‌باشد. بافت یا سیاق دارای اقسامی است که عبارتند از:

۱) بافت زبانی: مثل معنای لفظ شیر در عبارت «یک شیشه شیر از یخچال به من بده» یا «شیر آب گرم چکه می‌کند»، که قرینه گفتاری است.

۲) بافت غیر زبانی: مانند اینکه مادر به فرزندش که سراغ یخچال رفته می‌گوید «به آن شیر دست زن» یا پدر در حال تعمیر دستشویی به پسر کوچکش می‌گوید «به آن شیر دست زن»، که قرینه حالی است (نصری ۱۳۸۱: ۴۴).

اگر معنای جمله‌ای را مستقل از گوینده و شنونده و شرایط حاکم بر آن در نظر بگیریم، مانند «در باز است» مدلول تصویری آن، یا به عبارتی، معنای مطابقی آن معلوم است. اما اگر این لفظ را با توجه به شرایط گوینده و شنونده در نظر بگیریم، معانی مختلفی از آن فهمیده می‌شود. برای مثال، ممکن است مقصود متکلم این باشد که مخاطب بلند شود و در را ببندد؛ یا اگر قصد دارد برود و در را باز کند، این کار را نکند چون در باز است؛ یا مقصودش این است که مخاطب را از اتاق

بیرون کند؛ یا به او هشدار دهد که مواظب رفتارش باشد چون ممکن است از بیرون دیده شود؛ یا صدایش را پایین بیاورد تا صدایش بیرون نرود و ...

اصولیون اول ملاک معنادهی را «وضع» دانسته‌اند. لفظ را دال و معنا را مدلول در نظر گرفته و آن را تحت عنوان دلالت‌های لفظی، شامل دلالت‌های تصویری و دلالت‌های تصدیقی، دانسته‌اند. گاهی مدلول تصویری معنا کاملاً مشخص است ولی مدلول تصدیقی آن با توجه به بافت جمله معلوم می‌شود. در اصول فقه به آن قرینه اعم از حالیه و مقالیه می‌گویند (نصری ۱۳۸۱: ۴۳).

### ارتباط و علاقه بین لفظ و معنا

ارتباط و علاقه بین لفظ و معنا به گونه‌ای است که ذهن با تصور لفظ، به تصور معنا منتقل می‌شود و بالعکس. این ارتباط و پیوستگی لفظ با معنا را دلالت می‌گویند. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که علاقه و ارتباط میان لفظ و معنا چگونه به وجود آمده است؟ بعضی تصور کرده‌اند که این ارتباط ذاتی است، اما مسلماً اینطور نیست و این ارتباط از طریق وضع برقرار شده است. وضع یا تعیینی است که ناشی از وضع واضح است، یا تعیینی است که در اثر کثرت استعمال، علاقه ایجاد شده است که هر دو نوع آن نیز مورد قبول است.

### دلالت حقیقی و مجازی

مسأله اساسی این است که بر اثر ایجاد علاقه و ارتباط بین لفظ و معنا، لفظ در معنای مورد نظر ظهور پیدا می‌کند و از همین طریق الفاظ در خدمت معانی قرار می‌گیرند و انسانها ما فی الضمیر خود را به دیگران منتقل می‌کنند، به این رابطه لفظ و معنا «حقیقی» می‌گویند. البته استعمال مجازی و به کار بردن لفظ در غیر موضوع له نیز رایج است که در این صورت معنا از طریق قرائن شناخته می‌شود. بنابراین، رابطه بین لفظ و معنای حقیقی، رابطه لغوی است که به سبب «وضع» ایجاد می‌گردد. اما، رابطه لفظ با معنای مجازی، یک رابطه ثانوی است که از ارتباط اولی نشأت گرفته است.

در استعمال حقیقی ذهن مخاطب بدون هیچ قید و شرطی با شنیدن لفظ متوجه معنا می‌شود، زیرا رابطه و علاقه لغوی که بین لفظ و معنای حقیقی وجود دارد این منظور را عملی می‌کند، ولی در استعمال مجازی ذهن شنونده به معنای مجازی منصرف نمی‌شود زیرا رابطه و علاقه لغوی وجود ندارد لذا برای انصراف ذهن مخاطب به معنای مجازی قرینه‌ای لازم است که به آن قرینه

صارفه می‌گویند. مثلاً در عبارت «دریای علم» علم قرینه است بر اینکه مقصود از «دریا» عالم است (صدر ۱۴۱۵ ج ۱: ۸۰). مصحح استعمال مجازی وجود علاقه و رابطه بین معنای حقیقی و مجازی است. همچون علاقه مشابهت و غیر آن که در علم بیان مورد بحث قرار می‌گیرد. در هر استعمالی اعم از حقیقی یا مجازی لفظ فانی در معنا می‌شود. منتها مصحح فنا در استعمال حقیقی «وضع» و در استعمال مجازی شدت مناسب و علاقه میان معنای مجازی با معنای حقیقی است (نائینی ۱۴۲۱ ج ۱: ۲۲).

### دلالت تصویری و تصدیقی

هر کلامی که متضمن نسبت تام خبری یا انشایی باشد، دارای دلالت تصویری و دلالت تصدیقی است (نائینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۱۴۰):

۱) مقصود از دلالت تصویری، دلالت مفردات کلام است بر معنای لغوی و عرفی (نائینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۱۴۰). به عبارت دیگر، دلالت تصویری انتقال ذهن است به مجرد شنیدن لفظ، اگرچه شنونده بداند که معنای حقیقی مراد گوینده نیست؛ مانند انتقال ذهن به معنی حقیقی، هنگام استعمال لفظ در معنای مجازی، با وجود اینکه معنای حقیقی مراد نیست و مانند انتقال ذهن به معنی حقیقی اگرچه لفظ از شخص خواب یا ساهی صادر شده باشد (مظفر ۱۳۸۶ ج ۱: ۱۹).

۲) مقصود از دلالت تصدیقی دلالت کل کلام است بر معنایی که در بر دارد. گاهی دلالت کل جمله بر طبق دلالت مفردات کلام است و آن در جایی است که در کلام قرینه مجاز یا تقید و یا تخصیص و مانند آن که کلام را از معنایی که مفردات کلام آن را اقتضا می‌کند منصرف نماید، موجود نباشد و گاهی مفاد دلالت جمله مغایر مفاد دلالت مفردات است و آن در جایی است که در جمله قرائنی که موجب انصراف از معنایی که مفردات کلام مقتضی آن است موجود باشد. از این رو دلالت تصدیقی متوقف است بر فراغ متکلم از کلامش، بر خلاف دلالت تصویری که در حال سخن گفتن نیز مفردات کلام دارای دلالت است. البته به شرط اینکه شنونده با الفاظی که متکلم با آنها سخن می‌گویند مأنوس باشد (مظفر ۱۳۸۶ ج ۱: ۱۹).

دلالت تصدیقی با نظری عمیق‌تر بر دو قسم است:

۱) دلالت تصدیقی نوع اول یا مرحله ظهور بدوی: در دلالت تصدیقی قسم اول علاوه بر وضع که در دلالت تصویری ضروری است دو چیز دیگر نقش دارد: اول عدم نصب قرینه متصل برخلاف و

دوم قصد و اراده متکلم که به اراده استعمالی معروف است ولی ممکن است اراده جدی نباشد، چه بسا متکلم قصد شوخی داشته باشد.

۲) دلالت تصدیقی نوع دوم یا مرحله حجیت: در این قسم علاوه بر اراده استعمالی اراده جدی هم لازم است. تا معلوم شود متکلم در مقام شوخی نیست. به علاوه عدم نصب قرینه متصل و منفصل نیز ضروری است. لذا بعد از تمام شدن جمله و سکوت متکلم ظهور بدوی منعقد می‌شود ولی وقتی این کلام حجت است که قرینه منفصل نیز بر خلاف آن یافت نشود (نائینی ۱۴۲۱ ج ۳: ۱۴۰). دلالت تصدیقی نوع اول آن چیزی است که در جواب سؤال از آنچه متکلم گفته است می‌آید، مثلاً کسی بگوید «متکلم چه گفت؟» پس می‌توان گفت او چنین و چنان گفت. اما دلالت تصدیقی نوع دوم در جواب کسی است که بپرسد «مقصود متکلم چه بود؟» که در جواب می‌توان گفت مقصود متکلم چنین و چنان است. با توجه به آنچه گفته شد معلوم می‌شود دلالت تصدیقی به معنای اول، مرحله ظهور و دلالت تصدیقی به معنای دوم، مرحله حجیت است.

بدیهی است به تبع دلالت در هر مرحله‌ای ظهور منعقد می‌شود. لذا ظهوری که تابع دلالت تصویری است، ظهور تصویری و ظهوری که تابع دلالت تصدیقی است ظهور تصدیقی نامیده می‌شود. ولی آنچه معتبر است ظهور تصدیقی آن هم از نوع دوم است. دلالت تصدیقی با علم به صدور لفظ از متکلم و اراده جدی متکلم و نبودن قرینه متصل و منفصل در صورتی که قطع به مراد متکلم حاصل شود «نص» و اگر ظن حاصل شود به طوری که احتمال خلاف آن عرفاً قابل اعتنا نباشد «ظاهر» است (مظفر ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۴۶).

### ظهور شخصی و ظهور نوعی

ظهور، اعم از تصویری و تصدیقی، بر دو نوع است:

۱) ظهور شخصی یا فعلی، ظهوری است که در ذهن انسان معین ایجاد می‌شود و متأثر از عوامل شخصی است. در هر فردی با توجه به ذهنیات آن شخص مختلف می‌شود و در واقع تابع علاقات و ذهنیات شخصی است (صدر ۱۴۱۵ ج ۳: ۱۸۸).

۱. استعمال عبارت است از به کاربردن لفظ برای ایجاد معنا در ذهن شنونده، لفظ که به کار رفته «مستعمل» و معنای آن «مستعمل فیه» و اراده‌ای که استعمال کننده برای ایجاد معنا در ذهن شنونده اعمال نموده «اراده استعمالی» خوانده می‌شود (صدر ۱۴۱۵: ۸۰۱).

۲) ظهور نوعی یا موضوعی، ظهوری است که به موجب علاقه‌های لغوی و قاعده‌ها و اسلوبهای کلی در هر زمان و عرفی ایجاد می‌شود و این ظهور است که نزد علما حجت است نه ظهور شخصی (صدر ۱۴۱۵ ج ۳: ۱۸۸). پس معلوم می‌شود مناط حجیت و اعتبار در دلالت الفاظ ظهور عرفی است، اگرچه به واسطه قرائن مقامی باشد که کلام را در بر گرفته است.

مهم‌ترین دلیل حجیت ظواهر الفاظ به طور اعم، و ظواهر الفاظ قرآن و احادیث بالاخص، سیره عقلا است. از این جهت که متکلم بر ظواهر کلام خود تکیه دارد و مخاطبین هم بر ظواهر کلام اعتماد می‌کنند و جریان سیره عقلا در تعیین و تشخیص مقصود و مراد متکلم چنین است که به ظواهر الفاظ توجه می‌کنند و به این احتمال که شاید مقصود متکلم معنایی خلاف ظاهر باشد، اهمیت نمی‌دهند. بدیهی است اگر کسی با ظاهر کلام مخالفت کند، هیچ عذری برای مخالفتش ندارد و نمی‌تواند بگوید چون احتمال خلاف ظاهر در آن می‌دادم، مخالفت کردم. به علاوه شارع مقدس نیز در محاورات و استعمال الفاظ، در تفهیم مقاصدش از سیره عقلا عدول نکرده است. زیرا شارع خود از عقلا بلکه رئیس آنان است و منعی هم از طرف شارع بر این سیره نرسیده است. پس دلیل بر حجیت ظهور در الفاظ از دو مقدمه تشکیل می‌شود: ۱) سیره عقلا؛ ۲) عدم رد شارع از تبعیت از این سیره (مظفر ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۴۷).

گوینده اگر حکیم باشد و احاطه علمی بر اسلوبهای ادبی داشته باشد به سهولت از کلمات فصیح و ترکیبهای عاری از عیوب بهره می‌گیرد و مخاطب او دچار سرگردانی نمی‌شود. در علوم بلاغت در علم معانی، ثابت است که توانایی متکلم در ایراد کلام فصیح همراه با احاطه علمی بر اسلوبهای ادبی و آگاهی او از فنون بلاغت در ایراد کلام بلیغ و دارا بودن ذوق سلیم که همراه شناخت متکلم از مخاطبین و حال و هوای غالب بر فضای آنان است منجر به فهم و دریافت مراد و مقصود متکلم از جانب مخاطب می‌شود.

### ب) کلام امام خمینی در مبحث حجیت ظهور

امام خمینی در مبحث حجیت ظهور، در مورد سخن آخوند خراسانی که گفته است: «الاشبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع»<sup>۱</sup> می‌فرماید: برای اثبات حکم شرعی باید چهار مرحله طی شود:

۱. آخوند خراسانی (قده) می‌فرماید: اجمالاً شکی نیست در لزوم پیروی از ظاهر کلام شارع در تعیین مقاصدش، زیرا سیره عقلا در تعیین مقاصد بر تبعیت از ظهورات بوده است. به علاوه که از طرف شارع منعی هم بدان نیامده و معلوم است که شیوه دیگری غیر از روش عقلا در مقام بیان مقاصدش اختراع ننموده است (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۲۴).

۱) اثبات اصل صدور بر عهده دو مقدمه (کبری و صغری) است که کبرای بحث همان بحث حجیت خبر واحد و صغرای بحث بر عهده علم رجال و سندهای روایات است.

۲) اثبات ظهور که متکفل آن طرقی است که ظهورات بدانها ثابت می‌شود؛ مانند تبادر و صحّت سلب و امثال آن، و نیز مانند قول لغویون و صاحب‌نظران این فن و اثبات حجیت قول آنان.

۳) اثبات اینکه ظهورات، اعم از ظهورات برگرفته از کتاب و سنت به اراده استعمالی مراد و مقصود است.

۴) اثبات جهت صدور<sup>۱</sup> که به آن اصل تطابق می‌گویند.

هیچ اشکال و بحثی در این نیست که بنای عقلا در تعیین مقاصد استعمالی بر پیروی از ظهورات است، زیرا لفظی که از متکلم صادر می‌شود به لحاظ اینکه سخن گفتن فعلی به مانند سایر افعال متکلم است - عقلاً (نه به دلالت وضعی) بر این دلالت می‌کند که فاعل آن (گوینده آن سخن) با اراده سخن گفته و مبدأ صدور آن (سخن) همان اراده و اختیار او بوده است و نیز عقلاً دلالت می‌کند بر این که صدور آن لفظ لغو نبوده بلکه از برای افاده معنایی بوده است، چنانکه عقلاً دلالت می‌کند بر اینکه گوینده آن سخن خواسته است مضمون جمله خبری یا انشایی را افاده کند، نه مقصود دیگری را. بنابراین، مفردات کلام او - از حیث اینکه برای افاده معنا وضع شده - دلالت می‌کند بر اینکه گوینده آن الفاظ معانی وضعی آن را مد نظر داشته است. و نیز از حیث اینکه کلام مرکب است<sup>۲</sup> دلالت دارد بر اینکه معنایی که از ظاهر کلام و آنچه عرف از آن می‌فهمد همان مراد گوینده بوده است نه چیز دیگر، و نیز دلالت می‌کند بر اینکه متکلمی که با اراده سخن گفته است اراده استعمالی مطابق اراده جدی<sup>۳</sup> او می‌باشد. همه این دلالتها عقلی هستند که بنای عقلا در محاوراتشان بر آن استدلال می‌کند و خروج از این طریقه خروج از طریقه عقلا است.

۱. جهت صدور یا اصل تطابق یعنی اراده استعمالی با اراده جدی مطابقت دارد (مشکینی ۱۴۱۳: ۵۸).

۲. هیأت افرادی و ترکیبی کلام: هیأتی که برای معنایی وضع می‌شود گاهی در مفردات است، مانند هیأت مشتقات، مثل «فاعل و مفعول، افعال» که برای اسم فاعل و اسم مفعول و صفت تفصیلی است. گاهی در مرکبات است، مانند هیأت ترکیبی مبتدا و خبر، که جملات اسمیه وضع شده برای «ثبوت شیء لشیء» و یا «سلب شیء عن شیء» و یا جملات فعلیه، فعل ماضی وضع شده است برای تحقق و فعل مضارع برای ترقب (یعنی عملی که انتظار آن می‌رود).

البته این وضع نوعی است نه شخصی (مظفر ۱۳۸۶ ج ۱: ۲۲؛ آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۲).

۳. تطابق اراده استعمالی با اراده جدی مثل اینکه متکلم در حال تقیه نباشد.

## منشأ حجیت ظهورات

حال، بحث بر سر این است که منشأ حجیت ظهورات چیست؟ آیا حجیت ظهورات بر اساس اصالت حقیقت است یا اصالت عدم قرینه یا اصالت ظهور یا اینکه در هر مورد اصلی جداگانه وجود دارد که در مورد خاص خودش به کار می‌رود؟ برای مثال، آیا با وجود شک در قرینه، اصالت عدم قرینه جاری می‌شود و بعد از آن اصل حقیقت جاری می‌شود یا در بعضی موارد اصل ظهور جاری می‌شود (مانند ظهوراتی که در مجازات<sup>۱</sup> منعقد می‌شود، هنگامی که احتمال اراده خلاف ظاهر داده شود؟) بدیهی است که با وجود ظهور در معنای مجازی، اصالت حقیقت و نیز اصالت عدم قرینه جاری نمی‌شود، زیرا با وجود ظهور در معنای مجازی، شک در قرینه نیست و قرینه یقینی است، اما در بعضی موارد اصالت عموم یا اصالت اطلاق جاری می‌شود. ماحصل کلام اینکه آیا برای عقلا اصول زیادی، مانند اصالت حقیقت، عدم قرینه، ظهور، عموم، اطلاق، مطرح است و هر یک به تنهایی و رأساً مورد بنای عقلا قرار می‌گیرند، یا اینکه فقط اصل واحدی برای آنان وجود دارد که همان مبنای آنان در تمام مراحل است و آن همین اصل ظاهر می‌باشد؟<sup>۲</sup>

۱. انعقاد ظهورات در مجازات: گاهی دلالت کلام و ظهور آن در معنایی بر اساس معنای مفردات آن است و گاهی بر خلاف معنای مفردات آن است، یعنی کلام در قرائنی پیچیده شده که آن را از معنای ظاهریش منصرف نموده و در معنایی که قرائن اقتضا می‌کند (معنای مجازی) ظهور پیدا می‌کند (مظفر ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۴۵).

۲. اصل ظهور و اصل عدم قرینه کدام یک مرجع دیگری است؟ در اینجا اختلاف است بین علما که اصل عدم قرینه با اصل ظهور اساساً دو اصل جدای از هم هستند یا هر دو یک اصل هستند یا یکی مرجع دیگری است؟ جهت مزید اطلاع به اقوال علما مراجعه می‌کنیم: الف) قول مرحوم شیخ انصاری: مرجع اصولی که برای تشخیص مراد متکلم به کار می‌رود همچون سه اصل حقیقت و عموم و اطلاق، اصل عدم قرینه صارفه است، زیرا عقلاً بنا را بر حجیت عدم قرینه گذاشته‌اند و اصالت ظهور بر مبنای اصالت عدم قرینه استوار است (انصاری بی تا ج ۱: ۵۴). ب) مرحوم آخوند بر عکس شیخ انصاری اصالت ظهور را مرجع اصل عدم قرینه می‌داند و اصل عدم قرینه را یک اصل مستقلی نمی‌داند (ر.ک. به: صدر ۱۴۱۵ ج ۲: ۱۸۷). ج) قول سیدمحمدباقر صدر: اصل ظهور و اصل عدم قرینه در اصل عقلایی مستقل هستند که اولی در موردی به کار می‌رود که لفظ در معنی خاصی ظاهر است و احتمال خلاف ظاهر هم در آن می‌دهیم ولی احتمال مرجوح است که عقلاً بدان وقتی نمی‌نهند و دومی در جایی به کار می‌رود که شک کنیم قرینه‌ای در کار است یا نه که اصل عدم قرینه است (صدر ۱۴۱۵ ج ۲: ۱۸۷). د) قول مرحوم مظفر یک اصل بیشتر نیست و آن هم اصل ظهور است (مظفر ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۵۲). ظاهراً نظر امام خمینی موافق با نظر مرحوم آخوند و مرحوم مظفر است.

در جواب به این سؤال، بعد از تدبّر و تأمل در طریقه عقلا و در محاورات و مراسلاتشان معلوم می‌شود آنچه مأخذ و منشأ اجتماع بعضی از ایشان با بعضی دیگر می‌باشد همان ظهورات منعقد شده برای کلام است، خواه در باب حقایق باشد یا در باب مجازات،<sup>۱</sup> و خواه در باب عمومات باشد یا اطلاقات در هر حال، مستند آنان در کلیه موارد غیر از «ظهور» نیست، و مقصود از آن این است که بنای عقلا، حمل بر ظاهر کلام متکلم است و احتجاج بر آن است. بنای عقلا بر این است که سخن همدیگر را بر معنایی که از ظاهر لفظ افاده می‌شود حمل می‌کنند و بر احتمال خلاف ظاهر اعتنایی نمی‌کنند و این امر شایعی است و در تمام موارد مرجع اصالت عموم و اصالت اطلاق و اصالت حقیقت همان اصل ظهور است، و ظاهراً اصل عدم قرینه نیز به اصل ظهور بازگشت می‌کند. مرجع تمام اصول لفظی اصل ظهور است، یعنی عقلا سخن را بر ظاهرش حمل می‌کنند مگر این که قرینه‌ای بر خلاف آن ثابت شود و برای همین است که اگر شک در قرینیت موجود<sup>۲</sup> داشته باشد مادامی که ظهور باقی است همان ظهورات را پی می‌گیرند و به این شک اعتنایی نمی‌کنند.

خلاصه کلام اینکه مردم تابع همان ظهوری هستند که برای کلام منعقد شده است و به آن شک نمی‌کنند و در نهایت هیچ اشکالی در حجیت ظواهر نیست و فرقی بین ظواهر کتاب و غیر آن یا بین کلام شارع و غیر شارع نیست و نیز فرقی بین مخاطبین (مَنْ قُصِدَ إِفْهَامُهُ) و غیر آنان نیست؛ ولیکن در این مقام دو اختلاف هست:

### (۱) نظر محقق قمی و ردّ آن

اختلاف بین محقق قمی با دیگران در آنجایی که بین «من قصد افهامه» و غیره تفصیل قائل شده است. بدون شک این سخن ضعیف است و ادعای ایشان از حیث صغری و کبری رد می‌شود. زیرا

۱. ظهور در مجازات: اگر کلام در معنای مجازی ظهور پیدا کند یعنی قرینه‌ای در بین باشد که کلام در معنای مجازی ظهور پیدا کند با آنکه احتمال اراده معنای حقیقی را می‌دهیم، باید لفظ بر معنای مجازی که ظاهر است حمل شود. همچنین اگر کلام ظاهر در تخصیص یا تقیید باشد با وجود احتمال عموم و اطلاق، کلام باید بر معنای خاص و مقید حمل شود (مظفر ۱۳۸۶ ج ۱: ۳۰).
۲. شک در وجود قرینه صارفه و شک در قرینیت موجود: شک در مراد متکلم به دو صورت ممکن است: الف) احتمال وجود قرینه بر خلاف سبب شک در مراد متکلم شده است. ب) شک ناشی از احتمال قرینیت موجود است، یعنی چیزی در کلام باشد که احتمال قرینه بودن آن را می‌دهیم. امام خمینی در هر دو صورت قائل به القای شک و بقای ظهور هستند، اگر چه بعضی از اصولیون قائل به تفصیل شده‌اند (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۳۲۹).

بدیهی است که بنای عقلا در مورد عمل به ظواهر مطلق است، بله اگر مُحَرِّز شود که بین متکلمی با مخاطب خاصی، خصوصیتی است که بر خلاف متعارف است و بنای او اساساً رمز گونه سخن گفتن است، اخذ به ظاهر کلامش جایز نیست و مدعی (میرزای قمی) اگر مقصودش این است که سخنی نداریم و گرنه طریقه و سیره عقلا بر خلاف دعوی ایشان است، به علاوه اگر قبول کنیم این را ولی در مورد اخبار صادر از معصومین<sup>(ع)</sup> صغرای قضیه (برای مخاطبین خاص) را رد می‌کنیم زیرا ایشان به دلیل اینکه مبین احکام هستند و شأنشان انتشار احکام الهی در میان مردم است، کلامشان همانند کتبی است که تألیف می‌شود و مقصود از آن فقط رساندن معانی آن سخنان است بدون در نظر گرفتن فهمانیدن به مخاطبینی خاص، چنانکه اگر بر فرض سخنگویی در مجلس که جمع کثیری نشسته‌اند شخص خاصی را مورد خطاب قرار دهد و برای همه سخن بگوید و در مخاطب خاص خصوصیت خاصی نباشد، ظاهراً کلام او برای همه کسانی که سخن او را می‌شنوند حجت است.

معلوم است که ائمه معصومین<sup>(ع)</sup> اگرچه شخصی خاص مورد خطابشان قرار می‌گرفت ولیکن غرض آنان انتشار احکام الهی در میان مردم و افاده سخنانی بوده است که تکلیف عام برای مردم باشد بدون خصوصیتی برای مخاطب. لذا بسیاری از روایات ائمه<sup>(ع)</sup> که روایت شده برای ما بدون مخاطب است همچون سخن بعضی از روایان که گفته‌اند: «کنت عند ابی عبدالله<sup>(ع)</sup> فَسَأَلَهُ رَجُلٌ كَذَا» و روات آن احکام را بی چون و چرا می‌پذیرفتند، و این نبوده است مگر به دلیل بنای ایشان «بما أنهم عقلا» بر عمل به ظواهر بدون فرق بین آنها» (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۱: ۲۴۳ - ۲۳۹).

صاحب *قوانین* و دیگر اصولیون نظریه وی را رد کرده‌اند. از میان اصولیون مرحوم میرزای قمی، صاحب *قوانین*، از کسانی است که در مورد حجیت ظواهر آیات قرآن قائل به تفصیل شده و ظواهر قرآن مجید را نسبت به کسانی که تفهیم شان قصد شده (یعنی مخاطب بوده‌اند) از باب ظن خاص حجت دانسته است، اما در مورد کسانی که متأخر از زمان خطاب هستند، حجت ندانسته و در این باره چنین گفته:

معروف در مذهب اصحاب این است که آنچه وضع شده برای خطاب مشافه مانند «يَا أَيُّهَا النَّاسُ» و «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» و مانند آن، شامل کسانی که متأخر از زمان خطاب هستند، نمی‌شود؛ بلکه چه بسا در این مورد ادعای اجماع شده، ولی عده‌ای دیگر قائل هستند که خطاب شامل معدومین هم

می‌شود ولی حق قول اول است، چون خطاب معدوم عقلاً و شرعاً قبیح است... (میرزای قمی بی تا: ۲۲۹).

شیخ انصاری در ردّ این تفصیل می‌گوید: انصاف این است که در عمل به ظواهر الفاظ و اصالت عدم وجود قرینه صارفه از ظاهر فرقی بین مقصودین به افهام (مخاطبین) و غیر آنان نیست، به دلیل اینکه تمام ادله‌ای که بر حجیت ظواهر نسبت به کسی که تفهیم او اراده شده همچون اجماع علما و اتفاق اهل لسان همه در مورد غیر او هم جاری است و اهل لسان هرگز در استخراج مقاصد متکلم بین مقصودین به افهام و غیر ایشان فرقی نمی‌گذارند (انصاری بی تا ج ۱: ۶۹).

مرحوم آخوند خراسانی در این باره می‌گوید: اصولاً این مطلب که فقط مشافهین مقصودین به افهام هستند به هیچ وجه مورد قبول نیست، و خطابات قرآن اختصاص به مشافهین ندارد بلکه ظاهر این است که تمام مردم تا روز قیامت مقصود به افهام بوده اگرچه خطابات قرآن شامل ایشان نشود (آخوند خراسانی ۱۴۲۰: ۲۷۱).

مرحوم مظفر نیز در ردّ این نظریه به تفصیل سخن گفته که ماحصل آن این است: خطابات قرآن عام است و تکالیفش شامل حال تمام مکلفین می‌شود، نه اینکه مختص به مشافهین باشد و به مقتضای عمومیت تکالیفش واجب است که همراه با قرینه‌هایی باشد که از غیر مشافهین مخفی نباشد، به هر روی شکی نیست در اینکه مشافهین به تنهایی مقصودین به افهام خطابات قرآنی نیستند (مظفر ۱۳۸۶ ج ۲: ۱۵۶).

آیت الله موسوی بجنوردی در این باره می‌فرماید: ما معتقدیم که جعل احکام و جعل قانون در تمام جوامع عقلایی به طور قضیه حقیقیه است که شامل حاضران و غایبان می‌شود، مثلاً وقتی خدای تعالی می‌فرماید: «وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا» (آل عمران: ۹۷) بر هر کسی که مستطیع شود از میان مردم واجب است برای خدا حج بگزارد. این حکم نظر ندارد به کسی که در زمان صدور آیه مستطیع است، حکم بر روی طبیعت مستطیع رفته است؛ یعنی «کل من كان مستطیعاً یجب علیه الحج»: بر هر کسی که مستطیع شد حج واجب است. مانند اینکه هر کس به فلان سن رسید باید سربازی برود، حکم ناظر به نفس طبیعت عنوان است و نظر به افراد خارج ندارد. به تعبیر دیگر، جعل احکام و قوانین به صورت قضیه حقیقیه است. در خطابات به پیامبر اکرم (ص) نظر خاصی به ایشان نبوده، بلکه از باب آن است که پیامبر هم یکی از مکلفین خطاب به طور عمومی و قانون به طور کلی است و زمان و مکان در آن مطرح نیست. پس ظواهر مطلقاً

حجت است، چه ظواهر الفاظ اشخاص عادی باشد یا خبر واحد و یا کتاب عزیز (موسوی بجنوردی ۱۳۷۹: ۲۷۴ - ۲۷۲).

## ۲) نظر اخباریون

اخباریون ظواهر قرآن را حجت نمی‌دانند و بر این مدعا به وجوه مختلفی استدلال کرده‌اند: از جمله وقوع تحریف در کتاب بر طبق اخبار بسیار که سبب اجمال شده و مانع از تمسک به کتاب می‌شود. امام خمینی می‌فرماید: «این ادعا از حیث صغرا و کبرا رد می‌شود (هذا ممنوع بحسب الصغری و الکبری). اما صغری، یعنی وقوع تحریف در قرآن مجید، جداً رد می‌شود، چنانکه نظر علمای محقق معتبر از هر دو گروه عامه و خاصه همین است. اگر طالب توضیحات بیشتری در این کلام هستید، رجوع کنید به مقدمه تفسیر آلاء الرحمن اثر علامه بلاغی دانشمند معاصر<sup>(قده)</sup> و برای توضیح بیشتر می‌افزایم که اگر مطلب چنانکه صاحب فصل الخطاب<sup>۱</sup> پنداشته است باشد، که کتابهایش نه مفید علم است و نه عمل و فقط آوردن روایات ضعیفی است که اصحاب (علمای امامیه) از آن رویگردان و خردمندان از قدمای اصحاب ما همچون محمدین ثلاث متقدم - رحمهم الله - دامان خود را از آن پیراسته‌اند. کتب روایی او، مانند مستدرک، نیز غالب روایاتش چنین است تا چه رسد به سائر کتب او که پر است از قصه‌ها و حکایات غریبی که غالباً به شوخی بیشتر شبیه است تا جدی. او با اینکه شخص صالح و پر مطالعه‌ای بوده است، اما اشتیاقش به جمع احادیث ضعیف و غریب و عجیبی که عقل سلیم و رأی مستقیم معمولاً آن را نمی‌پذیرد زیاد بوده است و این مطالب بیش از سخن سودبخش در کتب وی موجود است و تعجب است از معاصرین وی که از اهل بینش بوده‌اند، چگونه غفلت کردند تا اینکه چنین چیزی واقع شد که آسمانها بر آن گریه کردند.

بالجمله: اگر کار چنان که ایشان ذکر کرده باشد (در مورد تحریف قرآن) از جمله این که کتاب خدا پر از ذکر اهل بیت<sup>(ع)</sup> و فضایل ایشان و ذکر امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> و اثبات وصایت و امامت ایشان بوده است پس چرا هیچ کجا امیرالمؤمنین<sup>(ع)</sup> و فاطمه<sup>(س)</sup> و حسن و حسین - علیهم السلام - به اینگونه آیاتی که ادعا شده احتجاج نکرده‌اند و نیز سلمان و ابوذر و مقداد و عمار به اینگونه آیات استدلال نکرده‌اند. و نیز سایر اصحاب امامیه که پیوسته برای اثبات خلافت آن حضرت،

۱. شیخ حسین بن میرزا محمدتقی نوری طبرسی

اقامه دلیل می کرده‌اند به هیچ یک از این احادیث استناد و استدلال نکرده‌اند. اگر قرآن پر بود از اسم امیرالمؤمنین علی<sup>(ع)</sup> و فرزندان معصوم او ائمه<sup>(ع)</sup> و فضایل آنان و اثبات خلافت آنان، پس چرا پیامبر<sup>(ص)</sup>، در حجة الوداع که سال آخر عمر شریفشان و آخرین سال نزول وحی الهی بود از رساندن یک آیه که مربوط به تبلیغ ولایت بود بیم داشت تا اینکه این آیه نازل شد که: «وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» (مائده: ۶۷) و اگر آن آیات مورد ادعا در قرآن بود، پیامبر<sup>(ص)</sup> چه نیازی داشت تا برای تصریح به نام علی<sup>(ع)</sup> تقاضای قلم و دوات کند؟ آیا فکر می‌کرد سخن او تأثیری بیش از سخن خدای تعالی دارد؟ آیا برای این نبود که می‌خواست چیزی بنویسد که در قرآن نبود و آن اسم علی<sup>(ع)</sup> بوده است. خلاصه فساد این سخن زشت و عقیده شنیع روشن‌تر از آن است که از خردمندان مخفی بماند و لکن این فساد بر خلاف خواسته علمای اسلام و حافظان شریعت سید الانام پراکنده شده است.

اما کبرای قضیه: تحریف بر فرض وقوعش در غیر آیات احکام واقع شده است، یعنی در آیاتی که مخالف اغراض فاسد آنها بوده است. بر فرض هم که احتمال داده شود آیات احکام هم در معرض تحریف واقع شده باشد باز هم اشکالی در حجیت ظواهر پیش نمی‌آید، زیرا در عدم تأثیر علم اجمالی اشکالی نیست و ادعای علم به وقوع تحریف در خصوص آیات احکام هم در این مورد گزافه‌گویی واضحی است.

علم اجمالی به وقوع تخصیص و تقیید در عمومات و مطلقات قرآنی است و علم اجمالی مانع از تمسک به اصالت ظهور می‌شود و یکی از ادله آنان اخباری است که نهی کرده از عمل به قرآن و دلیلهای دیگر که علمای امامیه جواب اینها را داده‌اند و ما نیازی به متعرض شدن به آن نداریم (فلا داعی للتعرض لها) (امام خمینی ۱۳۷۳ ج ۱: ۲۴۷-۲۴۳).

مستند قول به تحریف قرآن تعدادی روایات است که اکثراً از اهل سنت نقل شده و بعضاً در روایات شیعه نیز وجود دارد، این روایات سندشان ضعیف و غیر قابل اعتماد است، به علاوه با دلایل قطعی عدم تحریف قرآن معارض است (موسوی خویی ۱۳۶۴: ۲۷۲).

آیت الله موسوی بجنوردی می‌فرماید: طرح تحریف برمی‌گردد به صحیح بخاری و صحیح مسلم. در صحیح بخاری روایتی از عمر آمده است: در زمان ابوبکر - که به دستور وی زید بن ثابت قرآن را جمع‌آوری می‌کرد - اینگونه بود که هر آیه‌ای با شهادت دو شاهد عادل ثبت می‌شد، اما چون عمر درباره آیه‌ای در قرآن راجع به رجم به تنهایی گواهی داد مقبول نیفتاد و وارد قرآن نشد.

در صحیح مسلم نیز از عایشه نقل می‌شود که در قرآن آیه‌ای در باب رضاع به ده رضعه، یعنی ده مرتبه شیر دادن بچه، اشاره شده است. بعد روایت می‌گوید که این آیه با آیه دیگری متضمن پنج رضعه نسخ شد، اما پیامبر اکرم (ص) وفات کرد و این آیه وارد قرآن نشد و همان ده رضعه باقی ماند. در اصول کافی نیز روایاتی دال بر تحریف قرآن وجود دارد، بدون آنکه اظهار نظری درباره آن شده باشد. برخی مانند ابوزهره به مرحوم کلینی انتقاد کرده‌اند که ایشان قائل به تحریف شده، و کار را به مرحله تکفیر رسانده‌اند، حال آنکه همین سنخ روایات در صحیح مسلم و صحیح بخاری هم دیده شده است (اگرچه کلینی معتقد به تحریف نبوده است).

ما در بحث روایات گفتیم به هنگام تعارض دو خبر، اگر خبری قطعی الصدور بود یا از حیث تواتر یا امارات و قرائن صدق در مرتبه آنها بود روایتی که قطعی الصدور نباشد در برابر آن تاب مقاومت ندارد. در اینجا روایات متواتره و امارات قطعی داریم که کتاب تحریف نشده است و روایات مربوط به تحریف را این روایات از اعتبار می‌اندازد. در کافی روایاتی موجود است که دلالت بر عدم تحریف دارد و از حیث سند نیز قطعی الصدور است.

علاوه بر این، بحث «تحریف» و «عدم تحریف» از ضروریات دین نیست<sup>۱</sup> تا قائل به تحریف، محکوم به کفر باشد، زیرا این امر مستلزم تکذیب نبی نیست. مضافاً اینکه مرحوم کاشف الغطاء - قدس سره - در خصوص عدم تحریف ادعای اجماع کرده و نمی‌شود گفت که مرحوم کلینی قائل به تحریف بوده و کاشف الغطاء از قول وی غفلت کرده باشد. بنابراین، صاحب کافی نیز مانند همه فقها معتقد بوده است که آیه «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر: ۹) و آیه «وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲ - ۴۱) به معنی آن است که خداوند قرآن را از تحریف و زیادتی و نقصان در آن حفظ می‌نماید. بنابراین «شبهه تحریف» از بحثهایی نیست که نیاز باشد در باره آن سخن را به درازا بکشانیم. در واقع درباره

۱. در جای خود ثابت شده است میزان در کفر و اسلام سه امر است: (۱) شهادت به وحدانیت خداوند؛ (۲) شهادت به رسالت پیغمبر اکرم (ص)؛ (۳) اعتقاد به معاد. هر کس معتقد به این سه امر باشد محکوم به اسلام است و آثار اسلام بر وی مترتب است و هر کس یکی از این سه امر را منکر شود، محکوم به کفر است. واضح است که انکار ضروری، از جمله این سه امر، نیست مگر اینکه انکار ضروری بازگشتش به تکذیب نبی (یا دو امر دیگر منجر) شود که این امر خود کفر محسوب می‌شود.

تحریف اخبار آحادی وجود دارد که در برابر اخبار متواتره قطعی الصدور تاب مقاومت ندارد (موسوی بجنوردی ۱۳۷۹: ۲۷۱ - ۲۶۹).

### نتیجه

با توجه به آنچه گفته شد نتیجه گرفته می‌شود منشأ پیدایش ظهور، دلالت تصویری است که آن هم از وضع یا معنای ارتکازی عرفی نشأت گرفته است. به طوری که اگر لفظی که از متکلم صادر می‌شود به گونه‌ای باشد که محرز شود متکلم جدی است و از روی قصد و شعور سخن می‌گوید و در مقام بیان و افاده معناست و قرینه مبنی بر اراده خلاف موضوع له در کار نباشد دلالت تصدیقی یا ظهور در کلام منعقد می‌شود.

پس بنابراین شرایط انعقاد ظهور به اختصار چنین است:

(۱) بودن متکلم در مقام بیان؛ (۲) اراده جدی متکلم؛ (۳) متکلم با قصد و شعور و التفات و توجه سخن بگوید؛ (۴) عدم نصب قرینه بر خلاف.

منشأ ظهور یکی از دو امر است: (۱) وضع اعم از تعیینی و تعینی، خواه واضح اهل لغت باشد یا عرف؛ (۲) قیام قرینه.

دلیل بر حجیت ظهور از دو مقدمه تشکیل می‌شود: (۱) سیره عقلا؛ (۲) عدم ردع و منع شارع از تبعیت این سیره. بدون شک عقلا از لحاظ اینکه عاقل هستند در تعیین مقاصد بیانی یکدیگر بنا را بر این گذاشته‌اند که متکلم بر ظاهر کلام خود تکیه دارد و مخاطبین هم به ظواهر کلام او اعتماد می‌کنند و به این احتمال که شاید مقصود متکلم معنایی خلاف ظاهر باشد اهمیت نمی‌دهند.

بدیهی است اگر کسی با ظاهر کلام مخالفت کند هیچ عذری برای مخالفتش ندارد و نمی‌تواند بگوید چون احتمال خلاف ظاهر در آن می‌دادم مخالفت کردم. شارع مقدس نیز در محاورات و استعمال الفاظ جهت تفهیم مقاصدش از سیره عقلا خارج نشده است، زیرا خود از عقلا بلکه رئیس آنان است و منعی هم از طرف شارع بر این سیره نرسیده است.

قرآن بر تمام افراد بشر تا روز قیامت حجت است. قرآن کریم و احادیث سید المرسلین<sup>(ص)</sup> و ائمه طاهرين<sup>(ع)</sup> عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه در قرآن حدود سیصد آیه هست که مردم را به تفکر و تدبر و تعقل دعوت کرده و هیچ کجا آنان را به اطاعت کورکورانه مأمور نکرده است. فهم دین و عمل صحیح به احکام آن مبتنی بر تدبر و تفکر (صاد: ۲۹) در آیات قرآن و تعمق در کلمات

سبحانی است، منتها با حصول مقدمات و شرایط. قرآن کریم آیات بینات است که سبب تذکر و تعقل و یقین می‌شود که به توسط آن انسان حکمت‌های پنهان در ورای احکام را دریافته و به فضل الهی شأن طاعت و تسلیم و رضا در برابر احکام الهی برایش حاصل می‌شود.

### منابع

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، شیخ محمد کاظم. (۱۴۲۰) *کفایة الاصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- احمدی، بابک. (۱۳۷۱) *از نشانه‌های تصویری تا متن*، تهران: نشر مرکز.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۲) *ساختار و تأویل متن*، تهران: نشر مرکز.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۳) *انوار الهدایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ دوم.
- انصاری، شیخ مرتضی. (بی تا) *فرائد الاصول (رسائل)*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۴۱۵) *دروس فی علم الاصول*، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- مشکینی، علی. (۱۴۱۳) *اصطلاحات الاصول*، قم: انتشارات هادی.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۸۶ ق) *اصول الفقه*، انتشارات جهان.
- موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۷۹) *علم اصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج).
- موسوی خویی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۴) *البيان فی تفسیر القرآن*، قم: انتشارات کعبه.
- میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن. (بی تا) *قوانین الاصول*، چاپ سنگی.
- نائینی، میرزاحمد حسین غروی. (۱۴۲۱) *فوائد الاصول* (تقریرات درس مرحوم نائینی، کاظمی خراسانی) قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.
- نصری، عبدالله. (۱۳۸۱) *راز متن*، تهران: انتشارات آفتاب توسعه.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.