بسم الله الرحمن الرحیم.

**باب پنجم: حجيت ظواهر.**

**مقدمات بحث.**

مقدمه اول: در مقصد اول از كتاب با مصاديق مختلف اصالة‌الظهور آشنا شديم(كه مثلاً فعل امر ظهور در وجوب دارد، فعل نهى ظهور در تحريم دارد و ...) و اما در این مقصد درباره حجيت قانون كلى اصالة‌الظهور بحث مى‏كنيم. بنابراین مقصد اول يك بحث صغروى و مقصد سوم يك بحث كبروى است.

مقدمه دوم: بحث از حجيت ظواهر متمم مبحث حجيت كتاب و سنت است و دليل این مطلب آن است كه: معظم آيات و روايات، دلالتشان ظهورى است كه احتمال خلاف هم در آن راه دارد و لذا نياز داريم به اينكه ابتدا حجيت ظواهر را ثابت كنيم تا بعد بتوانيم به ظواهر قرآن و سنت استناد كنيم. بنابراين، مبحث حجيةالظواهر تكمله بحث حجيت كتاب و سنت است.

مقدمه سوم: تا به حال مكرراً گفته شد که از قانون كلى حرمت عمل به ظن، ظنونى كه دليل قاطع بر حجيت آنها قائم شده استثنا شده، از قبيل خبر واحد ثقه و...

حال بحث در این است که آیا ظواهر كتاب و سنت نيز دليل قاطع دارد تا بتوان از آن برای استنباط احکام شرعی استفاده نمود یا خیر؟ به زودى خواهد آمد و ثابت مى‏كنيم كه آرى، ظواهر حجت است و پشتوانه قاطع دارد و آن سيره عقلاييه است.

مقدمه چهارم: بحث در مرحله اوّل ظواهر كه تشخيص و تنقيح صغريات اصالة الظهور را به عهده دارد در دو مورد واقع مى‏شود:

مورد اوّل: تنقيح و مشخّص نمودن ظهور الفاظ است از طريق وضع، به اين معنا كه فلان لفظ، به جهت اينكه براى فلان معنا وضع شده است لذا در آن معنا ظهور خواهد داشت.

مورد دوّم: تشخيص ظهور الفاظى است كه از طريق قرينه، محقّق مى‏شود، مثلا لفظ «اسد» بتوسّط قرينه يرمى در رجل شجاع ظهور دارد.

به ديگر سخن ظهور گاهى از وضع حاصل مى‏شود(كه جهت تشخيص وضع بايد به طرق اثبات وضع و موضوع له رو آوريم)، و گاهى از قرائن شخصيّه و يا نوعيه حاصل مى‏گردد.

مقدمه پنجم: نياز به قرينه در دو باب است:

الف: در باب اشتراك لفظى كه يك لفظ داريم و چند معنا كه تعيين يكى از اين معناى به هنگام استماع آن لفظ، محتاج به قرينه معينه است.

ب: در باب مجازات كه اگر از يك لفظ بخواهيم يك معناى مجازى را اراده كنيم محتاج به قرينه‏ايم. فى‌المثل اگر بخواهيم از كلمه اسد رجل شجاع را اراده كنيم بايد بگوييم رايت اسدا يرمى.

هرگاه قرينه مقاميه يا مقاليه در كلام نباشد، آن كلام در معناى حقيقى ظهور پيدا مى‏كند، ولى با وجود قرینه، ظهور اولى كلام تغییر نموده، و ظهور كلام، طبق همان مدلول قرينه محقق مى‏شود؛ ولافرق در اینكه قرينه متصل به كلام باشد(مثل اكرم العلماء الا الفساق منهم) و يا منفصل(مثل اینکه اول بفرماید اكرم العلماء و پس از مدتى بفرماید لا تكرم الفساق منهم).

**بیان مباحث اصلی، در ضمن چهار امر:**

1. طرق اثبات ظواهر.

2. حجيت قول لغوى.

3. ظهور تصورى و تصديقى.

4. حجيت ظواهر.

**امر اول: طرق اثبات ظواهر.**

شك در لفظ به دو نحو قابل تصوّر است.

نحوه اوّل: شك و ترديد مربوط به نفس وضع و موضوع‌له باشد، مثلا: نمى‏دانيم كه آيا لفظ «صعيد» براى «تراب خالص» وضع شده است و يا براى مطلق «وجه الارض». يعنى آیا «تراب خالص» موضوع‌له لفظ صعيد است و يا خير؟

نحوه دوّم: وضع و موضوع‌له، مشخّص مى‏باشد و شك و ترديد، مربوط به مراد متكلّم است؛ مثلا وقتی متكلّمى مى‏گويد: رأيت اسدا، در اینجا اگرچه می‌دانیم موضوع‌له «اسد» حيوان مفترس است و رجل شجاع معناى مجازى آن است، ولكن نمى‏دانيم كه آيا جناب متكلّم معناى حقیقی را اراده كرده است یا معنای مجازی را؟

در ارتباط با نحوه اول(یعنی شک در وضع و موضوع‌له) براى تعيين معناى حقيقى و مجازى الفاظ، طرق و علاماتى وجود دارد كه به سه مورد از آنها اشاره می‌شود:

1. راه اوّل براى تعيين معانى حقيقى، تتبّع موارد استعمالات عرب است كه شخص متتبّع اگر از اهل لسان باشد و به نكات علم بيان آشنايى داشته باشد، شخصا مى‏تواند با اعمال نظر و اجتهاد، معانى حقيقى را از معانى مجازى، تشخيص بدهد.
2. راه دوّم جهت تشخيص معناى حقيقى از معناى مجازى، مراجعه به علامات حقيقت و مجاز است مانند: «تبادر» و «عدم صحت سلب» و «اطّراد» كه هريك از آنها علامات و نشانه‏هاى معناى حقيقى مى‏باشد و عدم تبادر و صحت سلب و عدم اطّراد نشانه‏هاى معناى مجازى مى‏باشند.
3. راه سوّم آن است كه جهت تعيين وضع و موضوع‌له، به اقوال و گفته‏هاى اهل لغت در كتاب‏هاى لغت، مراجعه شود(راجع به حجيّت قول لغوى بحث خواهد شد).

نکته: بعضی از متقدمین از اصولیین براى تعيين ظهور لفظ از يك سلسله اصول و قواعد ديگرى هم استفاده نموده و قائل بودند: اصل فى استعمال، حقيقت است، و يا در دوران بين اشتراك لفظى و مجازي، اصل عدم اشتراك را جارى مى‏كردند و يا در دوران امر بين مجاز و اشتراك معنوى، اصل عدم مجازيت را جارى مى‏كردند و... و خلاصه بحث مفصلى را تحت عنوان تعارض احوال عنوان مى‏كردند، ولى این اصول در نزد متاخرين هيچ‏كدام ارزشى ندارد، به دليل اينكه يگانه مدرك و دليل اصول لفظيه‏ عقلاييه بناى قطعى عقلاست و قبلا گفته‏ايم كه بناى عقلا تنها در اصولى كه براى تعيين مراد متكلم باشد، جارى است از قبيل اصالة العموم و الاطلاق و ...، ولى در اصولى كه براى تعيين معناى موضوع له به كار مى‏رود چنين بنايى در كار نيست.

**امر دوم: حجيت قول لغوى‏.**

سؤال: آيا قول لغوى حجيت دارد يا خير؟ مثلا قرآن فرموده است: فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً ما نمى‏دانيم كه آيا كلمه صعيد در لغت عرب به معناى مطلق وجه الارض است؟ يا به معناى خصوص تراب خالص؟

به كتاب لغت كه مراجعه مى‏كنيم مى‏بينيم اهل لغت گفته‏اند: اين كلمه مثلا به معناى مطلق وجه‌الارض است. حال بحث در این است که آيا مجتهد حق دارد به اين قول اخذ كرده و طبق آن فتوا دهد به اينكه تيمم بر مطلق وجه‌الارض رواست يا خير؟

قبل از پاسخ به این سؤال مقدمتاً عرض می‌کنیم: اكثر لغويّين، در كتاب‏هاى لغتشان، تنها موارد استعمال الفاظ را در معانى، معرّفى نموده و از مشخّص كردن‏ معناى حقيقى و مجازى الفاظ و اينكه فلان معنا، موضوع‌له و فلان معنا، غير موضوع‌له است، غفلت داشتند، و به‏ ندرت به فرق‏گذارى بين معناى حقيقى و معناى مجازى پرداخته‏اند. بنابراين قول لغوى تنها موارد استعمال الفاظ را معيّن مى‏كند و به وضع و معانى موضوع‌له الفاظ سروكار قابل توجّهى ندارد.

اما برفرض كه بعضى از لغويّين، در كتابهاى لغت به معناى حقيقى الفاظ تصريح و معناى موضوع‌له را تعيين كرده باشند، بايد توجّه داشت كه اگر از تصريح و نصّ، لغت‏نويسان علم و يقين براى ما نسبت به موضوع‌له لفظ حاصل گردد، در حجيّت آن سخنى وجود ندارد، و امّا اگر از قول لغوى تنها ظنّ و گمان براى ما، نسبت به وضع و موضوع‌له، حاصل شود، جهت اثبات حجيّت آن بايد به سراغ دليل برويم که آيا دليل بر اثبات حجيّت و اعتبار قول لغوى وجود دارد يا خير؟

سه دلیل برای حجیت ظن حاصل از قول لغوی بیان گردیده:

دلیل اول: اجماع همه علما در جميع اعصار و امصار از زمان معصومين تا به امروز.

توجه: اجماع مورد استدلال در ما مقام اجماع عملى است؛ يعنى هنگامى كه ما به كتب فقها مراجعه مى‏كنيم مى‏بينيم كه از زمان معصومين الى يومنا هذا تمام فقها در طول تاريخ عملا به قول لغوى مراجعه كرده و بدان اخذ مى‏كردند و احدى از فقها منكر اين امر نشده، پس اين امر اجماعى است و الاجماع حجة بالاجماع.

مرحوم مظفر به این دلیل دو اشکال می‌فرمایند:

1. تحصیل سيره همه علما در همه اعصار تحصيل ممکن نیست. به دليل اينكه بسيارى از دانشمندان بزرگی كه از دنيا رفته‏اند هيچ اثرى از آنها باقى نمانده و در زمينه حجيت قول لغوى نه به زبان سخنى گفته‏ و نه عمل آنها فعلا قابل تحصيل است.

2. برفرض محال که اجماع تحصیل شود، ارزشی ندارد؛ زيرا ملاك حجيت اجماع كشف قطعى از رأى معصوم است و در مانحن‌فيه از راه اين اجماع عملى نمی‌توان دخول امام را در ميان مجمعين استكشاف نمود، زیرا معصومين عليهم‌السّلام هيچ‏گاه نيازى به مراجعه به کتب اهل لغت نداشته‎اند.

دلیل دوم: بناء عقلاء که توضيح آن از اين قرار است:

اولاً: سيره عقلا بر مراجعه به قول لغوى(به عنوان خبره لغت) استقرار دارد.

ثانیاً:روش مزبور از ناحيه شارع مورد قبول است و ردع و منعى از روش مزبور از جانب شارع مقدّس محرز نشده است.

فلذا نتيجه مى‏گيريم كه قول لغوى به عنوان كارشناس و صاحب‏نظر و اهل خبره حجّت مى‏باشد.

اشکال: مرحوم مظفر در اشکال به این دلیل چنین می‌فرمایند:

عدم الردع زمانی کاشف از رضایت شارع است که شارع مقدس با عقلاء متحد المسلک باشد، يعنى شارع هم بتواند همان شيوه عقلاييه را داشته باشد(مانند باب اخذ به ظواهر).

اما در مانحن‌فيه اين شرط مفقود است، زيرا شارع در هيچ شأنى از شئون نيازى به اهل خبره پيدا نمى‏كند تا بدان‏ها مراجعه كند، فلذا در این مسلک شارع با عقلاء هم مسلک نیست.

برفرض وجود مانع شرط دیگر برای حجیت سیره آن است كه از سيره‏هايى باشد كه متیقن است که همه عقلاى عالم از آن(حتى در امور دينی و احكام شريعی) در مرأى و مسمع معصوم استفاده نموده‌اند، و با اين حال ردعی هم از طرف شارع صورت نپذیرفته و اين سكوت امام از نوع تقرير و امضاست.

اما اين شرط هم در مقام مفقود است، زیرا براى ما ثابت و مسلم نيست كه عقلاى عالم و مسلمانان جهان حتى در امور دينى خود هم به قول لغوى مراجعه نموده باشند(آن‏هم با اين ويژگى كه در مرأى و مسمع معصوم هم بوده)، به دليل اينكه شايد مسلمين معانى لغات كتاب و سنت را از خود معصومين عليهم‌السّلام مى‏پرسيدند و نيازى به اهل لغت نداشتند، و اصولا معاجم لغت در صدر اول نبوده و در زمان حضرت صادق علیه‌السلام اولين كتاب لغت تدوين شده؛ پس اين امر هم محرز نيست.

اگر دو شرط پيشين منتفى باشد در اين صورت ناگزير بايد دليل خاص قطعى بر امضاى شارع نسبت به سيره عملى عقلا وجود داشته باشد؛ و در مقام ما چنين دليلى در دست نداريم، بلكه آيات نهى‏كننده از پيروى ظنّ براى ثبوت منع از اين سيره كافى است.

دلیل سوم: حكم عقل است كه مورد پذيرش مرحوم‏ مظفّر مى‏باشد که ماحصل آن از این قرار است:

رجوع جاهل بعالم از نظر عقل واجب و لازم است و اين حكم عقل از آراى محموده‏اى است كه مورد تطابق آراى عقلا مى‏باشد و همان‏طورى كه در مباحث ملازمات عقليّه گفتيم، عقل نظرى ملازمه بين حكم عقل مبنى بر حسن مراجعه جاهل به عالم، و حكم شارع مبنى بر وجوب رجوع جاهل به عالم را ادراك مى‏نمايد و به حكم عقل نظرى، حكم شارع مبنى بر وجوب رجوع جاهل به عالم از ملازمه مذكور به اثبات مى‏رسد.

بنابراين با دليل عقلى حجيّت قول لغوى ثابت خواهد شد و با همين دليل عقلى مسئله رجوع و تقليد شخص عامى از مجتهد، ثابت مى‏شود(منتهى در مسئله تقليد با دليل خاصّ، اشتراط عدالت و مذكّر بودن مجتهد ثابت شده است) و لكن در مسئله رجوع به قول لغوى دليل خاصّ مبنى بر اشتراط عدالت و ذكوريّت، در شخص لغوى وجود ندارد؛ آرى تنها وثاقت و مورد اعتماد بودن در شخص لغوى شرط مى‏باشد.

على‏اىّ‏حال تنها دليلى كه مى‏تواند حجيّت قول لغوى را در جهت تشخيص وضع و ظهور الفاظ ثابت نمايد دليل عقلى مى‏باشد.

**امر سوم: ظهور تصورى و تصديقى‏.**

مرحوم نايينى فرموده اند دلالت بر سه قسم است:

 1. دلالت تصوريه 2. دلالت تصديقيه مرحله اولی و يا مراد استعمالی.

3. دلالت تصديقيه مرحله ثانی و یا مراد واقعى.

1. دلالت تصوريه: دلالت تصوريه عبارت است از دلالت فردفرد مفردات و هيئات الفاظ و كلمات كلام متكلم، بر معانى حقيقيه. مثلا هنگامى كه مولا مى‏فرماید: اكرم العلماء خود كلمه اكرم از لحاظ هيئت معنايى دارد كه وجوب باشد و از لحاظ ماده معنايى دارد كه اكرام كردن باشد و كلمه العلماء هم بدون الف و لام معنايى دارد و با الف و لام دلالت بر عموم دارد. اين‏ها دلالات تصوريه هستند.

منشا اين دلالت، عبارت است از وضع واضع و يا ظهور اين الفاظ عند العرف در اين معانى خودشان(خواه این وضع تعيينى باشد و خواه تعينى‏).

شروط اين دلالت: يكى وضع واضع و ديگرى علم به وضع است، يعنى كافى است كه مخاطب قبل از استعمال آگاه باشد كه اين الفاظ براى چه معانى‏اى وضع شده‏اند. آن‏گاه به مجرد شنيدن اين الفاظ علم به معانى آنها پيدا مى‏كند چه گوينده اين معانى را اراده كرده باشد يا نکرده باشد.

2. دلالت تصديقيه مرحله اولی: این دلالت عبارت است از دلالت مجموع كلام بر معنايى كه از ظاهر كلام متكلم فهميده مى‏شود، مثلاً اكرم العلماء دلالت مى‏كند بر وجوب اكرام جميع علما و ظهور در عموم دارد.

منشا اين دلالت مجموع کلام متکلم است، نه تك‏تك مفردات.

اين دلالت دوگونه است: گاهى مطابق و موافق با دلالت مفردات كلام است و آن در صورتى است كه متكلم در كلامش قرينه متصله نياورد مثل اكرم العلماء و گاهى مغاير با مدلول مفردات است و آن در صورتى است كه كلام محفوف به قرينه متصله باشد كه با آمدن قرينه متصله ظهور بدوى كلام عوض مى‏شود مانند اكرم العلماء الا الفاسقين منهم.

شرط اين دلالت: تحقق اين دلالت براى كلام متكلم متوقف و مشروط است بر فراغت متكلم از تكلم، و نبودن قرينه برخلاف؛ و الا تا مادامى‏كه متکلم مشغول سخن گفتن است، ظهور تصديقى براى كلام او محقق نمى‏شود و نمى‏توان به او نسبت داد كه مرادش از رايت اسدا رؤيت حيوان مفترس است، زیرا عقلا قانونى دارند كه لكل متكلم ان يلحق بكلامه ما شاء، مادام متشاغلا بكلامه. مثلا مى‏تواند بگويد: اكرم العلماء الفقهاء الهاشمين العدول... و با آوردن هر قيدى ظهور جديدى مى‏آيد پس اين قسم از دلالت تصديقيه به صرف نبودن قرائن متصله از براى كلام متكلم محقق مى‏شود.

3. دلالت تصدیقیه مرحله ثانی: این دلالت عبارت است از دلالت كلام بر اينكه همين ظاهر كلام، مراد واقعى گوينده هم هست.

شرط این دلالت: شرط اين قسم آن است كه قرينه متصله و يا منفصله هيچ‏كدام نباشد،پس اگر قرينه مطلقا نيامد كشف مى‏كنيم كه همين ظاهر كلام واقعا مراد مولا بوده، ولى اگر قرينه آمد چه متصله و چه منفصله، اين ظهور را به هم مى‏زند و كاشف از اين است كه اين ظهور اراده نشده، بلكه مراد واقعى ما عدا الخاص أو المقيد است.

بنابراین: در تحقّق ظهور تصديقى قسم دوم تنها قرينه متصله مضر است، و قرينه منفصله صدمه وارد نمى‏كند. و اما ظهور تصديقى قسم سوّم هم با قرينه متصله و هم با قرينه منفصله، قابل انهدام مى‏باشد.

اشکالات مرحوم مظفر بر این فرمایش.

اول: تعبیر به دلالت در قسم اول(دلالت تصوریه) تعبیری است مسامحه‎ای است، زیرا:

دلالت عبارت است از اینکه دال کاشف از وجود مدلول باشد و از علم به وجود دال علم به وجود مدلول پيدا شود؛ و حال آنکه از این مرحله(یعنی دلالت تصوریه) هیچ لازمه‌ای(که معنای مقصود متکلم باشد) کشف نمی‌شود، بلکه دلالت این الفاظ بر این معانی فقط بخاطر کثرت استعمال است.

دوم: همچنین تقسیم دلالت تصدیقی به مرحله اولی و ثانی نیز مسامحه است. زیرا ظهور آن چیزی است که مراد متکلم را آشکار میکند، اما ظهور بدوی(تصدیقی مرحله اولی) هیچ کشفی از مراد متکلم ندارد.

دليل بر این مطلب هم آن است كه ظهورات كلام از امورى است كه ما به يحتج به است. و چنين ظهورى قوامش به اين است كه هريك از مخاطب و متكلم بتوانند به وسيله آن، عليه ديگرى احتجاج كند، و آن ظهورى كه قابل احتجاج باشد منحصر است در ظهور تصديقى كاشفه‏.

خاتمه: علی کل حال، مورد بحث ما در مقام، خصوص ظهورى است كه كاشف از مراد واقعى متكلم باشد، چنين ظهورى حجت است(از عبد بر مولا و بالعكس) منتهى زمانی که کشف به نحو کاشفیت نوعيه باشد؛ يعنى اگر براى نوع مردم اين ظهور، كاشف از مراد بود، حجت است، و لو براى شخص اين مخاطب روى علل و عواملى اين ظهور كاشف از مراد جدى نباشد، كما سياتى تفصيلا در مبحث بعدى.

**امر چهارم: وجه حجیت ظواهر.**

چهارمين مبحث در باب ظواهر در رابطه با مدرك و دليل حجيت ظواهر است: از آنجا که نه آیه و نه سنت و نه اجماعی بر حجیت ظواهر وجود ندارد، تنها دليل بر حجيت ظواهر كلمات، عبارت است از سيره عملى عقلاء.

اين دليل از دو مقدمه قطعی تشكيل شده كه در نتيجه، مطلوب و مدعا را بالقطع و الجزم ثابت مى‏كند.

مقدمه اول: سيره و بناء عقلاء بطور قطع و يقين در محاورات و در تفهيم و تفاهم‏ مقاصدشان اين است كه به ظاهر كلام اعتماد مى‏نمایند و منويّات خود را با ظواهر كلماتشان تفهيم مى‏كردند و به تبع از بنايشان در مرحله تفهيم مقاصد، به ظواهر كلام عمل مى‏كردند و هرگز در پى آن نبودند كه بايد كلام نصّ و تصريح در مطلوب باشد و احتمال خلاف در كار نباشد.

و لذا ظاهر كلام هم براى متكلّم و هم براى مخاطب، اعتبار داشته و متكلّم و مخاطب هر دو عليه هم به ظواهر كلام احتجاج و استدلال نموده و در اقرارها و مسائل دين به ظاهر كلام اخذ مى‏كنند.

مقدمه دوم: شارع مقدّس يكى از عقلا و بلكه در رأس عقلا مى‏باشد و با بقيه عقلا در بنا و روش مذكور، هم‏مسلك است و در تفهيم مقاصد و فرامين خود همچنين در فهم مقاصد ديگران، همان روش و دأب مزبور را، پيشه خود قرار داده و بلاشك از ناحيه شارع، ردع و منع و جلوگيرى از بناى مذكور ثابت نشده است، فلذا بناء عقلاء، مورد تصويب و امضاى شارع مقدّس خواهد بود.

پس از ثبوت اين دو مقدّمه قطعى، نتيجه قطعى و جزمى که حجيّت ظهورات باشد براى ما ثابت مى‏شود.

كوتاه‏سخن اینکه: مسئله حجيّت ظواهر از مسائل مسلّم و بديهى و مورد قبول همگان است و حتى بعضى از علما مسئله حجيّت ظواهر را بخاطر بديهى بودن و مسلّم بودن آن جزء مسائل علم اصول ندانسته‏اند براى اينكه مسائل علم اصول نظرى مى‏باشد و مسئله حجيّت ظواهر، جزء بديهيّات است. على‏اىّ‏حال حجيّت ظواهر با هر دو مقدّمه مذكور، ثابت و محرز خواهد بود.

**هذا ولکن وقعت لبعض الناس...**

در ارتباط با حجیت ظواهر بعضی خواسته‏اند كه دائره حجيّت ظواهر را تضييق نموده و آن را به امورى، مشروط نمايند. در واقع اين بعض، در اصل حجيّت ظواهر حرفى ندارند، منتهى حجيّت ظواهر را در همه موارد و بطور مطلق قبول نداشته و قائل به تفصیل گردیده‌اند.

امورى كه احتمال دارد، از شرايط حجيّت ظواهر باشند چهار مورد مى‏باشد كه مربوط به مقدّمه اول(یعنی سیره عقلاء بر اخذ به ظواهر) است و مرحوم مظفّر يك به ‏يك آن‏ها را مورد بحث قرار می‌دهند، و بعد از آن راجع به مقدمه دوم(یعنی هم مسلک بودن شارع با عقلاء)، از اخباریین کلامی صادر گردیده که تحت عنوان "حجیت ظواهر کتاب" مورد بحث قرار خواهد گرفت.

و اما شروطی که برای حجیت ظواهر مطرح گردیده از این قرار است:

1. اعتبار ظن فعلی به وفاق.
2. اعتبار عدم ظن به خلاف.
3. اصل عدم قرینه.
4. حجیت ظهورات برای مقصودین به افهام.

بررسی یک به یک این شروط ادعایی:

**1.ظن فعلی به وفاق.**

بعضى از علماى اصول من‌جمله مرحوم کلباسی فرموده‏اند: معيار در حجيت ظواهر عبارت است از حصول ظن فعلى به مراد متكلم، يعنى هر كلامى كه بالفعل براى شخص مخاطب كاشفيت ظنيه از مراد متكلم، داشته باشد آن كلام در حق همان شخص ظاهر است(و كل ظاهر حجة) و اما هر كلامى كه چنين نباشد فهو ليس بظاهر بل مجمل و المجمل ليس بحجة، به عبارت ديگر، قوام ظهور كلام به اين است كه مفيد ظن فعلى به وفاق باشد و در واقع ظن فعلى به وفاق براى شخص مخاطب، مقوم ظهور اين ظاهر کلام مخاطب است.

مرحوم مظفر می‌فرماید: مقوم ظهور ظواهر حصول ظن فعلى شخص نيست، بلكه مقوم ظهور حصول ظن نوعى و شأنى است.

بیان ذلک: تعريف ظهور آن است كه كلام طورى باشد كه كاشف از مراد متكلم به نحو ظنی بوده و دلالت بر مراد او داشته باشد، در مقابل نص كه كاشف قطعى است و در مقابل مجمل كه اصولا كاشفيت ندارد و دلالت بر مراد نمى‏كند، و از طرف ديگر، ظن و گمان يكى از خصوصيات و حالات روانى سامع است و قائم به اوست، نه قائم به لفظ، آن‏گاه چگونه ممكن است كه اين ظن فعلى قائم به نفس مخاطب بتواند مقوم آن ظهور ظاهر باشد؟

به عبارت دیگر: «ظهور» مربوط به كلام است و امّا «ظنّ» مربوط به سامع و از اوصاف نفسانی است، و هيچ‏گاه ظن، نمى‏تواند مقوّم و قوام‏بخش ظهور لفظ باشد، آرى، ظهور لفظ، فقط سبب مى‏شود كه در نفس سامع، ظنّ و گمان ایجاد شود.

شاهد مطلب: ما مى‏بينيم كه عند العرف موالى بر عبيد به همين ظاهر كلمات احتجاج مى‏كنند و به عذر و بهانه عبد كه او بگويد من احتمال خلاف مى‏دادم و چنين ظنى براى من به وفاق پيدا نشد، اعتنا نمى‏كنند.

دليل مطلب: اگر معيار، ظن شخصى و فعلى باشد نه ظن نوعى، لازمه‏اش آن است كه هر كلامى در آن واحد نسبت به يك دسته که مفيد ظن است حجت، و نسبت به دسته ديگر که مفید ظن نیست حجت نباشد، و اين تالى فاسدى است که لا يلتزم به احد، حتى خود مرحوم كلباسى.

و من البديهى انّه لا ادّعاء...

در مورد معيار و مناط حجيّت ظواهر سه صورت قابل تصوّر است كه دوتاى آنها محكوم به بطلان مى‏باشد و تنها يك صورت صحيح است:

صورت اوّل: اگر معيار و مناط حجيّت ظواهر افاده ظنّ شخصى و فعلى باشد به اين معنا كه اگر براى همه مردم بدون استثنا افاده ظنّ نمايد حجّت است و الّا براى هيچ‏كسى حجّت نخواهد بود، چنين ادّعايى قابل قبول نمى‏باشد و بداهت و ضرورة، عدم صحّت آن را ثابت مى‏كند.

صورت دوّم: معيار و مناط افاده ظنّ فعلى باشد و براى هركسى كه افاده ظنّ فعلى نمايد، حجّت باشد و براى هركسى كه افاده ظنّ فعلى نكند، حجّت نباشد، اين صورت دوم نیز ناصحيح است، چه‌آنكه لازم مى‏آید ظاهر يك كلام در يك آن هم حجّت باشد و هم حجّت نباشد.

تنها صورت سوّم صحيح است كه معيار در حجيّت ظواهر، افاده ظنّ نوعى است كه همه مردم بايد به كلامى كه مفيد ظنّ نوعى مى‏باشد، عمل نمايند.

نتيجه: معيار و مناط در حجيّت ظواهر، ظنّ نوعى مى‏باشد و افاده ظنّ فعلى نقشى در حجيّت ظواهر نخواهد داشت.

**2. اعتبار عدم ظن به خلاف.**

آيا در اين سیره عملى عقلا بر اخذ به ظواهر معتبر است كه سامع ظن فعلى به خلاف ‏نداشته باشد؟

مرحوم کلاباسی در ادامه کلام خود(نسبت به اعتبار ظن به وفاق)، میفرماید: در بناى عقلاييه بر اخذ به ظواهر، در مرتبه اولى بايد ظن فعل به وفاق بياورد و در مرتبه ثانيه اگر هم ظن فعلى به وفاق را لازم ندانستيم، لااقل اين مقدار مسلم است كه نبايد مفيد ظن فعلى به خلاف براى سامع باشد، وگرنه جلوى اخذ به ظاهر گرفته مى‏شود.

از اين سخن ساير علما هريك جوابى داده‏اند:

جواب مرحوم آخوند: ايشان فرموده است: يگانه مدرك حجيت ظواهر بناى قطعيه عقلاييه است و در اين بنا ملاك نوع است اگر براى نوع، ظاهر این كلام افاده ظن به مراد مى‏كند، حجت است و اگر براى نوع، مفيد ظن به خلاف باشد حجت نيست، و اما ظن فعلى و شخصی ملاك نيست نه ظن فعلى به وفاق لازم است و نه ظن فعلى به خلاف مضر است. در اين بناى عقلاييه به دليل اينكه وقتى ما به عقلا مراجعه مى‏كنيم مى‏بينيم عند العرف موالى بر عبيد و بالعكس به همين ظواهر كلمات احتجاج مى‏كنند و اگر عبد عذر بياورد كه براى من از اين كلام ظن به وفاق پيدا نشد و يا ظن به خلاف پيدا شد به هيچ‏كدام اعتنا نمى‏كنند و اين بهانه‏ها را نمى‏پذيرند.

مرحوم مظفر می‌فرمایند ما نه اطلاق کلام مرحوم کلباسی را قبول داریم و نه اطلاق کلام مرحوم آخوند را، بلکه قائل به تفصیل می‌گردیم:

بیان ذلک:

گاهی منشأ ظن به خلاف امرى است كه عند العقلاء والشارع متبع است و هر دو در تفهيم مرادشان بدان اعتماد مى‏كنند مثل خبر واحد ثقه؛ در اين صورت وجود ظن فعلى به خلاف مضر است و سبب مى‏شود كه كلام متكلم از ظهور بيفتد و طبق مؤداى اين دليل معتبر ظهور درست شود، مثلا اگر آيه‌ای از قرآن ظهور در عموم داشت، ولى خبر واحد ثقه بر تخصيص قائم شد(و براى مخاطب ظن فعلى برخلاف ظاهر آيه، يعنى عموميت حاصل شد) در اینصورت ظاهر اولیه کلام حجت نیست و همان ظهور ثانوی حجت است.

و گاهى منشأ امرى است كه عند العقلاء متبع است و عقلا بدان اعتماد مى‏كنند، ولى عندالشارع حجيت و اعتبارى ندارد، مثل شهرت كه شرعا حجت نيست(كما سياتى در باب ششم) در اين صورت هم وجود ظن فعلى به خلاف به نظر مصنف مضر به ظهور است و جلوی آن را مى‏گيرد، زیرا ملاك در ظهور بناى عقلاست نه بناى شارع.

و اما گاهى منشأ اين ظن فعلى به خلاف امرى است كه نه عندالعقلاء و نه شارع اعتبارى ندارد مثلا از پريدن كلاغ براى سامعی ظن فعلى به خلاف پيدا شود، اين‏گونه ظن به خلاف مضر به ظهور كلام نيست و جلوى بناى عقلاييه را نمى‏گيرد.

در خاتمه مرحوم مظفر می‌فرمایند: شايد منظور آخوند از آن ظن به خلافى كه فرمود(مضر نيست) همين‏ قسم سوم باشد، و شايد منظور مرحوم كلباسى كه فرمود: ظن فعلى به خلاف مضر است منظورش ظن قسم اول و دوم بوده، نه مطلق ظنون. فيقع التصالح بين الطرفين.

**3. اصل عدم قرينه‏.**

آيا در سیره عقلا حاجتى به اصالة عدم القرينه داريم يا خیر؟ یعنی آیا ظهور کلام متوقف است بر جریان اصاله القرینه(تا برای کلام ظهور حاصل شود، و بعد بتوانیم به آن اخذ کنیم) یا خیر ظهور احتیاجی به جریان اصل ندارد؟

در این زمینه بعضی قائل گردیده اند ظهور متوقف است بر جریان اصل عدم قرینه؛ یعنی اول باید اصالة عدم القرينه را جارى نمود و سپس به اصالةالظهور تمسك کرد، جهت مقدميت اصل عدم قرینه هم آن است كه اصالة الظهور وقتى جارى مى‏شود كه ظهورى براى كلام ثابت شود سپس با اصل حكم كنيم كه همين ظاهر مراد است و در مواردى كه شك در وجود قرينه داريم(یعنی احتمال خلاف می‌دهیم) اين احتمال خلاف را با اصالة عدم القرينه ملغی نموده و ظهور را احراز نموده و به آن تمسك مى‏كنيم.

در مقابل اين توهم مرحوم شيخ و آخوند و مظفر هر سه مدعى هستند كه عقلا دو بنا ندارند، بلكه وجدانا يك بنا بيشتر در اخذ به ظاهر در كار نيست، منتهى مرحوم شيخ مى‌فرماید آن بناى اصلى بناى بر اصالة عدم القرينه است و ساير اصول هم به همين اصالة عدم القرينه برمى‏گردند؛ يعنى مثلا اصالة الحقيقة برمى‏گردد به اصالة عدم قرينة المجاز و اصالة العموم به اصالة عدم المخصص و... برمى‏گردد. پس اينكه عقلاى عالم اصالة الظهور را حجت مى‏دانند از اين جهت است كه عند العقلاء اصالة عدم القرينه حجيت دارد و اين اصل به آن برمى‏گردد.

اما مرحوم آخوند به عكس مرحوم شيخ میفرماید: آن بناى اصلى بناء بر اصالة الظهور است و اصالة عدم القرينة يك اصل و بناى مستقلى نيست، بلكه مرجعش به اصالة الظهور است، بلكه عين اوست، يعنى عقلا همه جا به اصالة الظهور تمسك مى‏كنند و بخاطر همین ظهور وجود قرینه را هم منتفی دانسته و به آن اعتنا نمى‏كنند.

لکن مرحوم مظفر مى‏فرمايد: حق آن است كه از اساس ما اصلى به نام اصالة عدم القرينه نداريم تا بعد بحث كنيم كه آيا اصالة الظهور بازگشت به اصالة عدم القرينه مى‏كند آن‏گونه كه شيخ معتقد است و يا اصالة عدم القرينه بازگشت به اصالة الظهور مى‏كند آن‏گونه كه آخوند مدعى است.

بیان ذلک: فرض بر اين است كه «اصالة الظّهور» در كلامى جارى مى‏شود كه احتمال خلاف ظاهر در آن وجود دارد، نه در كلامى كه نصّ است و احتمال خلاف در آن راه ندارد، حال در رابطه با منشأ احتمال خلاف دو صورت تصوّر مى‏شود و صورت سوّمى در كار نیست:

صورت اول: يقين داريم كه قرينه متّصله و منفصله از ناحيه متكلّم، نصب نشده، لکن احتمال اراده خلاف ظاهر، يا از جهت احتمال غفلت است كه متكلّم مى‏خواست، بعد از گفتن اكرم العلماء مخصّص متّصل ذكر كند و الّا الفسّاق را اضافه نمايد و لكن دچار غفلت شده و قرينه را ذكر نكرد و يا از جهت احتمال قصد ايهام است كه متكلّم از همان اوّل در صدد ايهام و اشتباه گويى بوده و يا بخاطر احتمال خطا و يا احتمال هزل و شوخى مى‏باشد. در اين صورت عقلاى عالم به اين احتمالات اعتنا ننموده و به ظاهر كلام متكلم اخذ و عليه او احتجاج مى‏كنند.

حال در اين صورت اصالة عدم القرينه به كلى بى‏معناست و سالبه به انتفاى موضوع است؛ زيرا اصالة عدم القرينه در صورتى است كه ما احتمال بدهيم كه مولا قرينه‏اى آورده و به دست ما نرسيده و فرض اين است كه ما قطع داريم كه از جانب مولا قرينه‏اى نه متصلا و نه منفصلا نيامده، پس در اين فرض، جايى براى اصالة عدم القرينه نيست تا چه رسد به اينكه ما بحث مى‏كنيم كه اصالة الظهور به آن برمى‏گردد يا آن به اصالة الظهور رجوع مى‏كند.

صورت دوم: احتمال اراده خلاف ظاهر مى‏دهيم به خاطر احتمال نصب قرينه‏اى كه بر ما مخفى مانده، يعنى شايد قرينه‏اى بوده و به ما نرسيده، لذا احتمال خلاف ظاهر را هم می‎دهیم.

مرحوم مظفر می‎فرماید: در همين صورت هم حاجتى به اين اصل نیست و در واقع اين اصل منتفى به انتفاى موضوع است، زیرا: اصل عدم قرينه مفادش بناگذارى بر نفى وجود قرينه است واقعا، يعنى مى‏گويد: تو بنا بگذار بر اينكه در واقع قرينه‏اى در كار نيست، درحالى‏كه بود يا نبود قرينه در واقع مضر و يا نافع به ظهور نيست، بلکه آنچه به درد ظهور مى‏خورد، وصول يا عدم وصول قرينه است، يعنى ما احتمال مى‏دهيم كه متكلم نصب قرينه كرده و به دست ما نرسيده، اصالة الظهور مى‏گويد به اين احتمال اعتنا نكن، همان‏طور كه به احتمال غفلت و مانند آن اعتنا نمى‏كردى، پس آنچه مفاد اصالة عدم القرينه است آن است كه بگو در واقع قرينه‏اى در كار نيست و آنچه به درد ما مى‏خورد آن است كه قرينه‏اى به دست ما نرسيده و لو در واقع هم باشد اما ما به اين احتمال اعتنا نمى‏كنيم و به همان ظاهر كلام اخذ مى‏كنيم پس باز هم جايى براى اين اصل نيست.

خلاصه: در نزد عقلاء، تنها اصل جاری در مقام، اصالة الظهور است و عقلاء يك بنا بيشتر ندارند و آن بناگذارى بر الغاى كليه احتمالات خلافيه است چه احتمال خطا، چه احتمال غفلت و چه احتمال وجود و عدم وصول قرینه و مانند اینها.

نعم: بله شما مى‏توانيد اين الغاى احتمالات خلافيه را به نام يك اصل نامگذارى كنيد مثلا از الغاى احتمال غفلت تعبير به اصالة عدم الغفله كنيد، يا از الغاى احتمال هزل به اصالة عدم التخصيص و التقييد و القرينه تعبير كنيد، لکن نامگذاری باعث تغییر واقع نمى‏شود، واقع همان بناگذارى بر اصالة الظهور است و اگر منظور شيخ و آخوند هم همين باشد كه مسامحه الغاى احتمال قرينه را به نام اصالة عدم القرينه نامگذارى كرده‏اند ما بحثى نداريم و سخن آنها را مى‏پذيريم، ولى مسمى و حقيقت همان است كه ما گفتيم، حال اسم آن هرچه می خواهد باشد.

**4. حجیت ظهور برای غیر مقصودین به افهام.**

چهارمين بحث در رابطه با مقدمه اول استدلال، اين است كه آيا حجيت ظواهراختصاص به مقصودين بالافهام دارد و يا شامل غير مقصودين نيز مى‏گردد؟

مرحوم ميرزاى قمى(صاحب قوانين الاصول) تفصيل داده و فرموده است:

ظواهر نسبت به مقصودين بالافهام حجيت، ولى نسبت به غير مقصودين حجت نيستند.

حاصل كلام ميرزاى قمى اين است كه: گاهى غرض از كلام افهام همگان است؛ بدون اينكه مختص به شخص خاصى باشد همانند كتاب‏هاى علمى‏اى كه دانشمندان مى‏نويسند كه فرد يا گروه خاصى مد نظر نيست؛ در اين صورت لا اشكال در اعتبار ظواهر.

و گاهى غرض از كلام افهام فرد يا گروه خاصى است. در اينجا ميرزاى قمى فرموده: ظاهر كلام نسبت به غير مقصودين بالافهام حجيت ندارد.

برای این مورد جناب ميرزا دو مثال هم آورده است:

الف. خطابات قرآن. زیرا خطابات قرآن شفاهى است، پس برای ما و امثال ما كه در آن عصر نبوديم، حجت نیست، بلکه حجیت ظواهر مختص به موجودين و مقصودین بالافهام است. پس ما نمى‏توانيم به ظاهر قرآن اخذ كنيم.

ب. احاديثى كه به صورت سؤال و جواب وارد شده كه سائل از معصوم مطلبی را مى‏پرسد و امام جواب مى‏دهند( که بخش عظيمى از روايات هم از اين قرار است)، در اين فرض هم فقط سائل حق دارد به ظاهر جواب اخذ كند چون مقصود بالافهام او بوده، و اما ديگران حق ندارند به ظاهر تمسك كنند، زیرا ممکن است بین سائل و امام قرینه ای بوده که امام به همان تکیه کرده و طبق آن پاسخ داده اند، فلذا ظاهر کلام برای ما حجت نبوده و ما نمی‌توانیم به ظاهر چنین احادیثی اخذ نماییم.

هذا حاصل ما افاده المحقق القمى فيما اختاره من التفصيل.

به اعتقاد مرحوم مظفر، دو اشكال بر مرحوم ميرزا وارد است:

اشكال اول: به ميرزا عرض مى‏كنيم: مقصود شما از اينكه ظواهر نسبت به غير مقصودين بالافهام حجيت ندارد چيست؟ سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: منظور اين است كه اين كلام نسبت به ديگران ذاتا اجمال دارد لذا حجت نيست و فقط براى مقصودين بالافهام ظهور دارد و لذا حجيت هم دارد.

اگر مراد اين باشد فهذا امر يكذبه الوجدان؛ زيرا اگر كلام فى نفسه مجمل باشد براى همه اجمال دارد و اگر فى نفسه مبين است و ظاهر، براى همه ظاهر است.

احتمال دوم: منظور اين است كه اين كلام براى همه عقلا ظهور دارد منتهى عقلاى عالم نسبت به مقصودين بالافهام احتمال وجود قرينه را الغا مى‏كنند، فلذا ظاهر نسبت به آنها حجت است، ولى نسبت به غير مقصودين چنين بنايى از عقلا به ثبت نرسيده، فلذا نسبت به ديگران اين ظاهر حجت نيست.

اگر مراد اين است این ادعای بی دلیلی است، بلكه قضيه برعكس است، زیرت ما وقتى به بناى عقلاء مراجعه مى‏كنيم عملا مشاهده مى‏كنيم كه عقلاى عالم نسبت به همگان اين احتمالات را الغا مى‏كنند.

احتمال سوم: منظور اين است كه عقلاً ممكن است قرينه خفيه‏اى بوده كه بين متكلم و مقصود بالافهام معهود و معروف بوده و متكلم حكيم بر وجود آن قرينه اتكال نموده و بدين‏وسيله مخاطب مراد او را فهميده، فلذا این کلام برای او حجت است، اما براى ديگران دسترسى به آن قرينه ممكن نيست و لذا حق ندارند به ظاهر كلامش اخذ كنند.

اگر مرادتان اين باشد اين سخنى است که در جاى خودش قابل قبول است، ولى ضررى به ما نحن فيه نمى‏زند، به دليل اينكه ملاك در ما نحن فيه بناى عقلاست نه حكم عقل و ملازمه‏اى هم نيست بين حكم عقل و بناى عقلا كه اگر عقل احتمال قرينه را نفى نكرد لازمه‏اش اين باشد كه به بناى عقلاييه هم نفى نشود؛ نه تنها ملازمه‏اى نيست، بلكه نبايد ملازمه باشد به جهت اينكه كلام وقتى ظاهر است كه احتمال خلاف عقلا در كار باشد وگرنه اگر احتمال خلاف به كلى منتفى باشد كلام نص خواهد بود و نه ظاهر، پس در كليه ظواهر احتمال قرينه عقلا هست، ولى عقلاى عالم به اين احتمال اعتنا نمى‏كنند و او را ناديده مى‏گيرند.

اشكال دوم: برفرض كه ما اين كبراى كلى را بپذيريم كه فرق است ميان مقصودين بالافهام و غير مقصودين، واينكه عند المقصودين ظواهر كلمات حجت، و نزد غير مقصودين حجت نيست، خواهيم گفت: تطبيق اين كبراى كلى بر خصوص كتاب و سنت ناتمام است و نسبت به اين دو، اين بحث بى‏حاصل است.

اما نسبت به كتاب: اولا چه مقصودين بالافهام خصوص مشافهين باشند و چه نباشند براى ما به حكم آيات و روايات و اجماع علما ثابت شده كه تكاليفى كه در قرآن بيان شده عام است و اختصاص به مشافهين ندارد و همين‏قدركه ثابت شد كه اين تكاليف عام است مى‏گوييم: به حكم عقل لازم است كه اين تكاليف مقرون نباشند به يك سلسله قرائنى كه بر غير مشافهين مخفى باشد وگرنه نقض غرض است و هو قبيح و مولاى حكيم كار قبيح انجام نمى‏دهد.

ثانيا ما اصلا قبول نداريم كه نسبت به خطابات قرآنيه مقصودين بالافهام خصوص مشافهين باشند آرى، مشافهين مخاطبين به اين آيات بوده‏اند و اما اينكه مقصودين بالافهام فقط آنها باشند مقبول ما نيست، بلكه عندنا از مسلمات است كه مقصودين بالافهام همه مكلفين و مسلمين تا دامنه قيامت هستند. (و قضاياى شرعيه، قضاياى حقيقيه هستند).

و اما نسبت به سنت: روايات دو دسته‌اند:

1. اكثريت روایات در جواب سؤال سائلى نبوده، بلكه امام عليه السّلام در جلسه درس بيان نموده از قبيل كل شى‏ء حلال، الماء طاهر و ... اين‏ها هم مثل خطابات قرآنيه است كه‏ اولا متضمن تكاليفى هستند كه مربوط به تمام مكلفين است و ثانيا مقصودين بالافهام خصوص مشافهين نبوده‏اند، بلكه همه مسلمان‏ها هستند.

2. عده قليلى از روايات كه در جواب سؤال بوده مى‏گوييم: مقصود بالافهام همين سائل بوده اما در همان‏جا هم از راه قاعده اشتراك كه اجماع قائم شده بر اشتراك ما با مشافهين در اين احكام ثابت مى‏كنيم كه اين تكاليف عموميت دارند.

ان قلت: نسبت بخصوص روايات ما احتمال مى‏دهيم كه شايد قرائنى بوده كه دخيل در ظهور كلام بوده و راوى آنها را نياورده است پس نمى‏توانيم به ظاهر روايات تمسك كنيم و راوى هم معصوم نيست تا شما بگوييد: اگر قرينه‏اى بود مى‏آورد وگرنه نقض غرض است.

قلت: ما در راوى شرط كرديم كه ثقه باشد و امانت‏دار باشد و خيانت نكند با وجود اين شرط مى‏گوييم: اگر قرائنى بود كه راوى با اعتماد به آنها مراد امام را فهميده و در ظهور كلام دخالت داشتند، حتما بر راوى بود كه بياورد چون امين است و چون بيان نكرده ما يقين مى‏كنيم كه چنين قرائنى در كار نبوده است و قرائنى هم كه سرنوشت‏ساز نيستند كه عدم ذكر آنها مانعى ندارد چه اينكه ذكر آنها هم سودى ندارد. به اين ترتيب، سخن ميرزاى قمى عملا عقيم و بى‏ثمر است.

**حجیت ظواهر کتاب.**

عرض شد نسبت به دو مقدمه دلیل حجیت ظواهر، بعضی تشکیک کرده و در اطلاق آنها اشکال نموده‎اند، اشکالاتی که مربوط به مقدمه اول بود، چهار مورد بود که یک به یک مورد بررسی قرار گرفت. و اما نسبت به مقدمه دوم(یعنی هم مسلک بودن شارع با عقلاء در بیان مراداتش) نیز اشکالی مطرح شده که در این مقام می‌خواهیم صحت و سقم آن را بررسی ‌نماییم.

بیان اشکال: اخباریین قائلند که: ظواهر قرآن نسبت به غير معصومين حجيت ندارد و غير معصومين(و لو مجتهد)حق ندارند به ظاهر قرآن عمل كنند، مگر اينكه تفسيرى و بيانى از طريق ائمه عليهم‌السّلام رسيده باشد. بنابراين، هر آيه‏اى از ظواهر قرآن كه حديثى از معصومين آن را تفسیر کرده باشد، برای ما حجت و هر ظاهرى كه حديثى مفسر آن نباشد، ملحق به مجملات بوده و ما نمیتوانیم به آن اخذ نماییم.

مرحوم مظفر قبل از بررسی اشکال و پاسخ از آن، برای تنویر اذهان که مراد اصولیین از اخذ به ظواهر کتاب چیست، مطلبی را تذکر می دهند و آن اینکه:

قائلین به حجیت ظواهر، با سه شرط، ظواهر قرآن را حجت میدانند:

اول: تنها ظواهر محكمات حجت است و نه ظواهر آیات متشابه.

دوم: اخذ به ظواهر فقط برای محقق و آشنایی به علوم قرآنی حجت است.

سوم: ظواهر بعد از فحص و ياس از دلیل(مقید یا مخصص و مانند آن) حجت است(و نه مطلقا).

اما بررسی اشکال اخباریین و پاسخ از آن.

مرحوم مظفر میفرماید باید از از اخباريين پرسید: مراد شما از اينكه ظواهر قرآن در حق ما حجيت ندارد، چيست؟

اگر مراد اين است كه هر شخص عامى(یعنی ناآشنای به علوم و معارف قرآن) و شبه عامى مجاز نيست از ظواهر قرآن استفاده كند، ما هم اين مطلب را می‌پذیریم و می‌گوییم در هركتاب با مطالب دقيق‏ علمى مطلب به همین‌گونه است.

و اگر مراد اين است كه حتی عالم و دانشمند هم حق ندارد قبل الفحص و الياس به ظواهر قرآن عمل نمايد، باز سخن شما را قبول داريم، ما هم مى‏گوييم:

مجتهد اولا بايد فحص از قرائن و خلاف ظواهر بنماید و هنگامى كه مايوس شد آن‏گاه مى‏تواند به ظواهر اخذ كند؛

ولى اگر مراد شما اين است كه حتی بعد الفحص و الیأس، بازهم اخذ به ظواهر حجت نیست و فقط باید بر احاديث ائمه عليهم‌السّلام جمود كنيم و حق نداريم به ظواهر كتاب عمل كنيم، این مطلب صحیح نیست، زیرا:

اولاً: در بسیاری از روایات ائمه علیهم‎السلام ما را به اخذ به همین ظواهر ارجاع داده‎اند(مانند رواياتى كه به عرضه كردن اخبار متعارض بر قرآن امر مى‏كند، یا در بعض از روایات فرموده شده، ملاک صحت و سقم روایات، عرضه آن به کتاب خدا و مطابقت با آن است)‏، و حال آنکه اگر این ظواهر برای ما قابل فهم و درک نبوده و حجت نمی‌بود، چنین ارجاعی نباید داده می‌شد.

ثانیاً: اگر جمود بر روايات اهل بيت لازم باشد، در اين صورت ما نقل كلام مى‏كنيم به خود اخبار(حتى اخبارى كه مربوط به تفسير قرآن است)، ومى‏پرسيم: آيا هركسى مى‏تواند بدون تدبّر و بصيرت، و بدون جستجو از قرائن و آگاهى از همه آنچه مربوط به محتواى آنهاست، به ظواهر آنها مراجعه كند؟ چه‌آنکه خود ائمه علیهم السلام فرموده‌اند کلمات ما محکم دارد و متشابه، ناسخ دارد و منسوخ ومانند اینها. بنابراین اگر اخذ به ظواهر حجت نباشد، اخذ به ظواهر کلمات ائمه علیهم‌السلام هم(با همان ملاکات) نباید حجت باشد.

و اما اگر مستند کلام شما(که میگویید ظواهر به نسبه با غیر معصومین حجت نیست) روایات نهی از تفسیر به رأی است می گوییم:

اولاً: اخذ به ظواهر تفسیر به رأی نیست زیرا تفسیر یعنی کشف القناع، و حال‎آنکه ظاهر، قناعی ندارد که بخواهد کشف گردد.

و ثانیاً: به فرض که اخذ به ظواهر تفسیر به رأی باشد، عرض میکنیم مقتضای جمع بین این روایات و روایاتی که دستور مراجعه به قرآن داده این است که گفته شود: تفسیر به رأی یعنی اخذ به ظواهر قبل از فحص و یاس از دلیل است، لکن اگر فحص و یأس از دلیل گردید و مخصص و مقیدی پیدا نشد، در اینجا اخذ به ظواهر مانعی نداشته و حجت است.

علی کل حال با توجه به مضامین بلند آیات کتاب و پیچیدگیهای موجود در آن، حقيقت آن است كه:

قرآن كريم جهات گوناگونى از ظهور دارد كه درجه وضوح و خفاى آن متفاوت است، و ظواهر قرآن از اين جهت نسبت به بيشتر مردم بر يك منوال نيست، لکن اين ويژگى، كلام را از اينكه ظاهر باشد و بتوان به آن نزد اهلش احتجاج نمود، خارج نمى‏سازد. بلكه گاهى يك آيه از جهتى ظهورى دارد كه بر هيچ‏كس پوشيده نيست، و ظهور ديگرى نيز دارد كه نيازمند انديشه و بصيرت مى‏باشد و در نتيجه بر بيشتر مردم پوشيده مى‏ماند(کما اینکه سوره کوثر و آیات آن به این نحو است).

پایان مباحث حجیت ظواهر. والحمدلله.