

# منظومه<sup>۱</sup> مباحث الفاظ

## علم اصول

رضا اسلامی

بخش مهمی از علم اصول فقه را مباحث الفاظ تشکیل می‌دهد و اصولیان از زاویه خاصی به الفاظ قرآن و سنت که در زمره ادله شرعی لفظی قرار دارند، نگریسته‌اند. با مطالعه این مباحث پی می‌بریم که فایده آنها منحصر در علم فقه نیست، بلکه می‌توان برخی قواعد اصولی مربوط به باب الفاظ را در تجزیه و تحلیل هر کلام و کشف مقصود هر متکلم به کار گرفت و بدین لحاظ، دقت‌ها و موشکافی‌های دانشمندان علم اصول در تنقیح دلالت دلیل لفظی و کیفیت دریافت معنا را یک روش خاص علمی قلمداد کرد که از نخستین دوره‌های تاریخی علم اصول تا زمان حاضر همواره مورد توجه بوده و به تدریج، ترقی و تکامل پیدا کرده است.

حال که مباحث مربوط به فلسفه تحلیلی، فلسفه زبان، هرمنوتیک و تفسیر متن با تمام اختلاف مسلک‌ها و مشرب‌ها محل توجه قرار گرفته‌اند و در یک قرن اخیر به عنوان دانش‌های زبانی مستقلی شناخته شده‌اند که قهراً در حوزه دین و متون مقدس دخالت می‌کنند و برای سؤال‌ها و شبهه‌های خود پاسخ می‌طلبند، تعامل علم اصول و این دانش‌ها جای مطالعه جدی دارد.<sup>۱</sup> باید پرسید که آیا هرمنوتیک‌ها مبانی اصولیان را در مباحث الفاظ از اساس ویران می‌کنند؟

آیا نیازی به بازنگری اساسی در علم اصول و تجدید بنا برای دفع یا رفع شبهه‌های جدید احساس می‌شود و یا متکلمان مسلمان باید وارد میدان شوند و مبانی کلامی علم اصول را در این بخش استحکام بیشتری ببخشند؟ بر فرض پذیرش ساختار فعلی علم اصول و نظم منطقی مباحث الفاظ آیا این دانش‌ها، افق‌های جدیدی را برای بحث درباره دلالت دلیل لفظی گشوده‌اند و دانشمندان این حوزه نکاتی ابراز داشته‌اند که از دید اصولیان مخفی و فهم صحیح معانی الفاظ قرآن و سنت متوقف بر توجه بدان نکات باشد یا از منظر اینان اساساً مباحث الفاظ علم اصول مرز ناشناخته و آشفته تلقی می‌شود و نظم جدیدی باید آفرید؟

از سوی دیگر، باید دید که کوشش‌های علمی اصولیان در طول تاریخ این علم برای شناخت مفاهیم قرآن و سنت چه دست‌آوردی برای دانشمندان و فیلسوفان زبان معاصر غربی دارد؟ نقطه افتراق و اشتراک مباحث الفاظ در علم اصول با چند دانش جدید مرتبط به زبان چیست؟ و در نقاط مشترک سخنان دو طرف چه مقدار بر هم انطباق دارد؟

دو نکته در این جا حائز اهمیت است: اولاً، ما در این نوشتار، نظر به هرمنوتیک فلسفی و بحث‌های معرفت‌شناسی نداریم و به دانش‌های زبانی تنها از زاویه ارتباط آنها با زبان و از زاویه تفسیر متن و دریافت معنا می‌نگریم و در هرمنوتیک فلسفی نیز تنها آن‌چه به حوزه زبان مربوط می‌شود، قابل مطالعه است. ثانیاً، در این مباحث تفاوتی میان متن ملفوظ و مکتوب نیست. پس گاه سخن از متن داریم که عبارت است از علائم کتبی قراردادی برای انتقال معانی و گاه سخن از لفظ و کلام و زبان داریم که از جنس اصوات است، البته باید متن مکتوب را نشانی پایدار و تصویری و عکسی از لفظ که ناپایدار و قائم به لافظ است بدانیم. در هر صورت، محل گفت‌وگو چیزی اعم است که لفظ، خط، زبان، متن و کلام را شامل می‌شود.

اکنون جای دارد نخست علم اصول را معرفی کرده و سپس گزارشی کوتاه و مناسب با این مقام از مباحث الفاظ در قالبی جدید ارائه دهیم<sup>۲</sup> که می‌تواند مورد توجه علاقه‌مندان به دانش‌های زبانی قرار گرفته و در نهایت، زمینه مقایسه میان دیدگاه‌ها را فراهم سازد.

### تعریف، موضوع و فایده علم اصول

علم اصول علم به قواعدی است که برای استدلال فقهی به کار گرفته می‌شود. این قواعد اختصاص به بابی خاص از ابواب فقه و مسئله‌ای خاص از مسائل آن ندارد.

علم فقه و علم اصول هر دو از علوم نظری و استدلالی هستند و هر دو برای اثبات خدا و پیامبرش به عنوان شارع و قانون‌گذار و صفات آنها همچون علم به مصالح و مفاسد افعال انسان، عدل و احسان و لطف در عمل، عدم وقوع در سهو و خطا و عدم تعمد در اضلال بشر متوقف بر علم کلام هستند.<sup>۳</sup> ولی علم فقه علاوه بر کلام متوقف بر علم اصول نیز هست، چون احکام فقهی از قبیل امور بدیهی نیستند و حتی اگر آیه یا روایتی به صراحت تمام بر آنها دلالت کند، باز هم بررسی سند و عدم وجود معارض برای دلالت، نیازمند اعمال برخی قواعد اصولی برای صحت استدلال فقهی است که این کار تنها در حیطة قدرت فقیه است. بنابراین، علم اصول کیفیت خصوص استدلال فقهی را می‌آموزد، چنان که علم منطق راه‌های عمومی استدلال را در همه علوم استدلالی نشان می‌دهد.

تنها تفاوت قواعد اصولی با دیگر قواعد دخیل در استدلال فقهی از قبیل قواعد مربوط به وثاقت و عدم وثاقت بعضی راویان و قواعد مربوط به شناخت معنای برخی لغات، در این جاست که قواعد اصولی قابلیت استفاده در همه جای فقه را دارد و به اصطلاح، «مشترک‌الورود» هستند، ولی قواعد لغوی و رجالی در مواردی خاص از فقه کاربرد دارند.<sup>۴</sup>

بر اساس آنچه درباره تعریف و فایده علم اصول گفته شد می‌توان موضوع علم اصول را «دلیل» دانست، ولی نه هرگونه دلیل، بلکه دلیل دال بر حکم شرعی به معنای عام، آن‌گاه مباحث علم اصول درباره دلیل حکم از جهت دلالت و دلالت خواهد بود. پس یک‌جا از دلیل بودن قرآن و سنت و یک‌جا از دلیل نبودن اموری مانند قیاس و استحسان باید بحث کرد و پس از تشخیص ادله معتبر از غیر معتبر در مرتبه دوم، باید از دلالت دلیل و حدود و حجیت دلالت بحث کرد. آخرین بحث از مباحث علم اصول مربوط به رفع تنافی و تعارض میان ادله از طریق تنقیح دلالت دلیل یا خدشه در دلالت دلیل است. خلاصه، همه مباحث علم اصول درباره ادله احکام از جهت دلالت و دلالت است. و از این جهت باید علم اصول را نوع خاصی از علم دلیل‌شناسی و دلالت‌شناسی معرفی کرد که طبعاً با علم نشانه‌شناسی مرزهای مشترکی دارد.

### تقسیمات ادله مشترک

دلیل بر حکم شرعی را به چند گونه می‌توان تقسیم کرد. بهترین تقسیم بدین گونه است که بگوییم: دلیل یا کاشف از حکم واقعی است و یا بر تعیین وظیفه عملی دلالت دارد و نظر به

واقعیت مجهول ندارد. قسم اول دلیل محرز و قسم دوم اصل عملی است. دلیل محرز یا دلیل شرعی است؛ یعنی دلیلی که شرع تأسیس کرده و یا دلیل عقلی است، دلیل شرعی نیز یا دلیل لفظی است، همچون کتاب و سنت قولی (سخن معصوم) و یا دلیل غیر لفظی است، مانند فعل و تقریر معصوم.<sup>۵</sup>

درباره دلیل شرعی، اعم از لفظی و غیر لفظی، دو بحث کلان در علم اصول مطرح است. بحث اول درباره نحوه دلالت و تنقیح ظهور است که از سنخ مباحث صغروی به حساب می‌آید و بحث دوم درباره حجیت ظهور و اعتبار مدلول دلیل است که از سنخ مباحث کبروی به حساب می‌آید. در قیاس استنباط، مباحث صغروی در جایگاه مقدمه اول، یعنی صغرا و مباحث کبروی در جایگاه مقدمه دوم، یعنی کبرا قرار می‌گیرند. بحث دوم، یعنی حجیت ظهور از جمله مباحث اختصاصی علم اصول است، ولی بحث از اصل ظهور و تشخیص معنا و مدلول لفظ، چه بسا تصور می‌شود که علوم ادبی اعم از صرف، نحو، بلاغت و متن اللغة متکفل آن هستند، به ویژه این که در عرف عام و خاص با قطع نظر از قواعد اصولی معنای الفاظ روشن است و تفهیم و تفهّم صورت می‌گیرد، پس باید پرسید فارق مباحث الفاظ در علم اصول از مباحث ادبی در هر زبان چیست؟

در این جا باید گفت که اولاً، مباحث الفاظ در علم اصول جهت گیری کلی و عام دارند و غالباً اختصاص به زبان و لغت خاصی پیدا نمی‌کنند، در حالی که علوم ادبی در هر زبانی غالباً مختص به الفاظ همان زبان هستند، از این رو، در علم اصول از مدلول فعل امر بدون نظر به لفظ خاص آن در عربی و از مدلول التزامی جمله شرطیه به هر زبانی که ادا شود، بحث و گفت و گو به میان می‌آید. و ثانیاً، قواعد اصولی در الفاظ مشترک الورد هستند و اختصاص به استنباط حکم خاص یا باب خاصی از ابواب فقه ندارند، ولی علوم ادبی در هر زبانی از جمله زبان عربی به دلیل تعلق به همان زبان، اگر قاعده‌ای هم معرفی کنند که در کشف حکمی شرعی دخیل باشد، آن قاعده شأن دخالت در استنباط هر حکمی را نخواهد داشت.

باری، از آن جا که عمده مباحث اصولی در باب الفاظ مربوط به تنقیح ظهور است، جای آن دارد که به اقسام ظهور به لحاظ منشأ و سبب شکل گیری آن اشاره کنیم تا از این طریق دست آورد قرن‌ها تلاش علمی اصولیان در راه فهم معنا و کیفیت تفسیر متن بهتر شناخته شود.

## اقسام ظهور

### ۱. ظهور در تقسیم اول یا ظهور مربوط به مفردات است یا مرکبات

مفردات به دو دسته اسمی و حروف تقسیم می‌شوند و افعال در نظر اصولیان قسم مستقل سومی نیستند، چرا که اصولیان نظر به دو دسته معانی دارند؛ معانی مستقل و معانی غیر مستقل و ربطی. هر آن چه بر معنای مستقل دلالت کند، اسم شمرده می‌شود و هر آن چه بر معنای غیر مستقل دلالت کند، حرف نامیده می‌شود. هرگاه مجموعه‌ای از معانی مستقل کنار هم قرار گیرد تا زمانی که معانی غیر مستقل در لابه‌لای آنها ایجاد ارتباط نکنند، جمله و کلام شکل نخواهد گرفت و تسلسل پیش خواهد آمد.

این معانی غیر مستقل می‌توانند مدلول حروف و می‌توانند مدلول انواع هیئت‌ها مانند هیئت اسم فاعل و هیئت جمله اسمیه باشند. آن‌گاه در جملات و مرکبات بحث دیگری پدید می‌آید که تفاوت مرکبات تام با ناقص چیست؟

در این جا اصطلاح اصولی آن است که می‌گویند: نسبت در مرکبات تام از قبیل نسبت «غیر اندماجی» است؛ یعنی نسبتی که دو طرف را به دو طرف بودن باقی می‌گذارد و نسبت در مرکبات ناقص از قبیل نسبت «اندماجی» است که دو طرف را به هم پیوند می‌دهد و یک معنای بزرگ‌تر درست می‌کند. سپس مرحله‌ای دیگر از بحث آغاز می‌شود که در جملات تام تفاوت اخبار با انشا در چیست؟ این پرسش هنگامی شکل معما به خود می‌گیرد که می‌بینیم گاه اخبار و انشا با یک نوع جمله ادا می‌شود؛ مثل «بعث» به معنای «فروختم» که در زبان عربی بر وجود نسبتی میان ماده فعل، یعنی «بیع» و فاعل دلالت دارد. و چون دو طرف نسبت در حالت خبری و انشایی واحد است، پس نوع نسبت نیز در هر دو حال واحد است، ناچار باید تفاوت را به چیزی فراتر از مدلول لفظی ارجاع دهیم و بگوییم که مخاطب باید به وضعیت و حالت متکلم توجه کند و انگیزه او در ادای کلام را کشف کند تا بداند مقصود ایجاد بیع است یا حکایت وقوع بیع.

همه این مباحث در تفکیک میان معانی مستقل و معانی ربطی و اقسام ربط، در بحث اطلاق و تقيید که از مهم‌ترین مباحث مطرح در باب الفاظ است، به کار می‌آید. تقيید معانی مستقل با قيود لفظی و غیر لفظی جای شک ندارد، اما در تقيید معانی حرفی که متقوم به طرفین هستند، جای شک و شبهه بسیار است و به دنبال آن، وجود اطلاق در معانی حرفی نیز مورد بحث و گفت‌وگو است.

اما از میان جملات انشایی دو قسم بیش از همه، مورد توجه اصولیان است، یعنی جمله امر و جمله نهی، چرا که غالب احکام شرعی در ادله لفظی به لسان امر و نهی آمده و بدین ترتیب، دو باب از ابواب علم اصول به نام باب اوامر و نواهی معروف شده‌اند. در باب اوامر، مباحثی دنبال می‌شود که می‌تواند برای جویندگان دانش‌های مربوط به تفسیر متن جذاب باشد:

(الف) دلالت امر بر طلب و جویی یا استجابی یا طلب به طور مطلق؛

(ب) دلالت صیغه امر بر طلب و ارسال (در پی فرستادن شخص امر شخص مأمور را برای به جای آوردن کاری) به نحو معنای اسمی یا حرفی؛

(ج) دلالت صیغه امر بر وجوب به سبب عقل یا وضع یا اطلاق؛

(د) دلالت امر بر جواز به قرینه وقوعش بعد از منع یا توهم منع، چنان که پزشک به بیماری که خیال می‌کند ترشی برای او ضرر دارد یا بیماری که پیش‌تر او را از ترشی منع کرده بود، می‌گوید: «اکنون ترشی بخور»؛

(ه) دلالت امر موقت (امر به کاری با تعیین زمان خاص) بر بقای طلب بعد از زمان تعیین شده؛ مثلاً اگر مولا به خادمش گفت: «تا ظهر نشده برای من نانی بخر»، آیا می‌توان فهمید که در صورت تأخیر باز هم نان خریدن مطلوب است یا نه؟ در این جا بر طبق اصطلاح گویند: آیا امر موقت از باب تعدد مطلوب است یا از باب وحدت مطلوب؛ یعنی از مجرد امر آیا می‌توان هم مطلوبیت اصل فعل و هم مطلوبیت زمان را به طور مجزا فهمید یا با فوت زمان دیگر اصل فعل نیز مطلوب نیست؟

(و) امر به طبیعت آیا دلالت بر فوریت امتثال می‌کند یا به تأخیر انداختن نیز جایز است؟ و آیا دلالت بر تعیینی بودن متعلق امر می‌کند یا می‌توان برای آن چه مولا خواسته بدلی پیدا کرد و امر او را از قبیل اوامر تخییری دانست؟ و نیز آیا دلالت بر عینی بودن طلب نسبت به شخص مخاطب می‌کند یا اگر شخص دیگری همین خواسته مولا از من را برآورد، تکلیف از من ساقط می‌شود و طلب مولا از قبیل واجبات یا مستحبات کفایی است؟

(ز) چگونه صیغه امر گاه ارشاد به حکم وضعی از قبیل شرطیت و مانعیت است و حکم تکلیفی را نمی‌فهماند، چنان که پزشک به مریض می‌گوید: «این دارو را بخور» و معنایش این است که «اگر می‌خواهی سلامت بیابی این دارو را بخور» و در اصطلاح، بدان «وجوب شرطی» می‌گویند. پس اگر بیمار داروی تجویز شده را نخورد، طیب از موضع مولویت او را عقوبت

نمی‌کند، بلکه امر طیب همواره برای ارشاد و راهنمایی مریض و معرفی اسباب صحت و فساد بدن است. و چنان که اگر پلیس راهنمایی به راننده‌ای بگوید: «از این راه برو»، یک بار از موضع مولویت است و متخلف را جریمه می‌کند و یک بار از موضع ارشاد است؛ یعنی برای رسیدن به تهران از این راه برو. در این گونه موارد دو بحث اصولی مطرح است؛ یکی آن که از کجا فهمیده می‌شود که امر ارشادی است نه مولوی؟ از ملاحظه حالت شخص آمر یا به سبب وجود قرینه خارجی بر عدم حدوث تکلیف. مثلاً اگر شارع گفت: «گوسفند را رو به قبله ذبح کن و لباس نجس را با آب قلیل سه بار بشوی»، از کجا می‌فهمیم که رو به قبله نهادن و شست و شو بدن کیفیت خاص واجب شرعی نیست، بلکه اولی شرط حصول تذکیه و دومی شرط تطهیر لباس است؟ و بحث دوم درباره آن است که آیا مدلول لغوی صیغه امر در این گونه موارد عوض شده و مجاز پدید آمده است یا نه؟

ح) چگونه از جمله خبریه، گاه معنای صیغه امر فهمیده می‌شود، چنان که پدر به پسر بگوید: «اکنون می‌نشینی و درست را می‌خوانی». از این قبیل جملات در محاورات عرفی و در روایات بسیار است.

شبهه همین مباحثی که در باب اوامر مطرح می‌شود در باب نواهی نیز مطرح است.

## ۲. ظهور در تقسیم دوم یا از حاق لفظ است و یا به کمک قرائن

قسم اول ظهور متکی به علقه وضعی است و معنای حقیقی را نشان می‌دهد و قسم دوم فراتر از علقه وضعی و با واسطه قرائن است و معنای مجازی را نشان می‌دهد. برای شناخت معنای مجازی از حقیقی قواعدی در علم اصول پایه‌گذاری شده است و گفته‌اند: تبادل معنایی خاص از لفظی خاص، یعنی زودتر به ذهن رسیدن آن معنای خاص نسبت به سایر معانی محتمل، علامت حقیقی بودن آن معنا و گویای وضع لفظ برای آن معناست. البته تبادل می‌تواند متکی به قرائن باشد، ولی در شناخت معنای حقیقی، تبادل از حاق لفظ و بدون دخالت قرائن منظور است.

علامت دیگر برای شناخت معنای حقیقی صحت حمل و عدم صحت سلب است؛ یعنی صحت حمل معنایی خاص بر لفظی خاص و عدم صحت سلب آن معنا از آن لفظ؛ مثلاً می‌توان گفت: «شیر آن حیوان درنده است» و نمی‌توان بدون وجود هیچ قرینه گفت: «شیر آن مرد شجاع است».

علامت سوم اطراد است؛ یعنی هرگاه استعمال لفظی خاص در معنایی خاص رایج و بسیار باشد، آن معنا حقیقی خواهد بود، چون هیچ‌گاه آمار استعمال مجازی بر استعمال حقیقی پیشی نمی‌گیرد و گرنه معنای مجازی مطرد و شایع می‌شود و این معنایش انقلاب مجاز به حقیقت و بی‌نیازی از وجود قرینه است.

در میان این علائم تنها علامت اول پذیرفته شده و بقیه محل اشکال قرار گرفته است. اما تعیین معنای حقیقی از معنای مجازی راهی به سوی کشف معنای مراد نزد متکلم است. بدین لحاظ اصولیان گویند: هرگاه معنای مراد به خوبی روشن نبود و مخاطب شک پیدا کرد که متکلم چه چیزی را قصد کرده است و قرینه‌ای خاص برای تعیین معنا نیز موجود نبود، مخاطب می‌تواند همان معنای حقیقی را به عنوان معنای مراد حساب کند و در هنگام منازعه به همان ظهور لفظ در معنای حقیقی احتجاج کند و در اصطلاح اصولی گویند: هر جا مقصود بودن معنای مجازی در کنار معنای حقیقی، محتمل باشد، اصل و قاعده آن است که معنای حقیقی اخذ شود و مبنا قرار گیرد و بدان ترتیب اثر داده شود.

تعدادی دیگر از اصول لفظی وجود دارد که همه برای تعیین معنای مراد هستند و بازگشت به اصالة الحقیقه دارند، مانند اصالة العموم و اصالة الاطلاق که احتمال اراده معنای خاص و معنای مقید را نمی‌کند و می‌دانیم که استعمال لفظ عموم مثل «کل» در معنای خصوص و استعمال لفظ مطلق مثل «رجل» در معنای مقید، استعمال مجازی است، پس این اصول در واقع، اراده معنای مجازی را نمی‌کند. ولی اگر قرینه بر مجاز موجود باشد، همان معنای مجازی که به سبب قرینه ظهور پیدا کرده است، مراد و مقصود متکلم به حساب می‌آید.<sup>۶</sup>

همه این اصول لفظی بازگشت به بنای عقلایی دارند؛ یعنی اعتبار ظهور و اخذ بدان و ترتیب اثر بر آن از فلسفه یا منطق یا فقه و کلام گرفته نشده است. حتی دانشمندان علم اصول، خود این اصول لفظی را پایه‌گذاری نکرده‌اند، بلکه اصولیان می‌گویند: عموم مردم و عرف عام در محاورات عرفی به ظهور کلام یک‌دیگر اعتماد می‌کنند و حتی فلاسفه‌ای که در اعتبار ظهور تردید دارند در کشف معنای مراد هزار تشکیک ایجاد کرده‌اند، برای تبیین نظریه خود و تفهیم آن به اهل فن همچون یکی از مردم از ظهور الفاظ کمک می‌گیرند و طریق دیگری برای تفهیم و تفهیم نمی‌شناسند. از این رو، اگر شخصی علم منطق بخواند و بر اساس معلومات خود به یکی از مردم بگوید: «ای حیوان»، سخن او توهین تلقی می‌شود، هر چند مقصودش از «حیوان»، جنس



قریب برای انسان باشد و اگر به دیگری بگوید: «ای علامه»، معنایش تعظیم و اقرار به علم اوست، مگر قرائن دلالت کند که از شدت نادانی و از سر استهزا او را چنین خوانده است. اکنون باید گفت که خداوند متعال و پیامبرانش در سخن گفتن با مردم طریق خاصی جدای از طریق مردم اتخاذ نکرده و ابزار جدیدی برای شناخت مقاصدشان به مردم تولید نکرده‌اند، بلکه به همان زبان مردم با مردم سخن گفته‌اند و حتی در خطابات خاص که فهم خاصی برای مخاطبان بیش از فهم عمومی موجود است، همان فهم، مبنای گفت‌وگو قرار می‌گیرد. بدین حقیقت، در آیاتی از قرآن اشاره شده است، همچون: «و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم» (ابراهیم، ۴). البته می‌پذیریم که شارع زبان عرفی را ترقی بخشیده و قابلیت آن برای انتقال معانی را بالا برده، بلکه توانایی‌های زبان را به اوج رسانده است که در فصاحت و بلاغت بیش از آن تصور نمی‌شود.

مرتبه ضعیف‌تری از این کار شارع و نحوه ورود او به زبان عرف در کار شاعران و ادیبان بزرگ که به خلق شاه‌کارهای ادبی دست می‌زنند دیده می‌شود و حتی در کار دانشمندان بزرگی که در مثل فیزیک و فلسفه به حقایق مهمی پی برده‌اند و می‌خواهند آن را به دیگران منتقل کنند، به خوبی می‌توان اعتبار و اتخاذ ظهور را دید. در اصطلاح اصولی می‌گویند: اصول لفظی که برای کشف مراد متکلم به کار می‌رود، از باب بنای عقلایی بر تطابق میان مقام ثبوت و اثبات است. مقام ثبوت، یعنی مقام نفس‌الامری و معنایی که در واقع، در نهاد متکلم و در ورای لفظ او ثابت است و مقام اثبات، یعنی مقام دلالت دلیل و فهم مخاطب. تطابق میان این دو مقام نتیجه‌اش آن است که چون ما علم غیب نداریم و مقصود واقعی متکلم را نمی‌دانیم، پس همان معنای ظاهر و همان معنای مفهوم نزد خود را معنای مقصود نزد متکلم حساب می‌کنیم.

این اصول لفظی به عنوان دلیل عرفی و عقلایی که شارع نیز آن را پذیرفته است، همچون دیگر ادله اصولی دو پهلو و دو روی دارد؛ یک روی آن مربوط به احتجاج مخاطب با متکلم است و روی دیگرش مربوط به احتجاج متکلم با مخاطب.

از آن جا که ما در دایره شرع متکلم و صاحب متن را حاکم و قانون‌گذار و مولا فرض می‌کنیم که در صدد هدایت بشر و تبیین احکام و تفهیم موارد تکلیف و ترخیص است و مخاطب را عموم انسان‌ها فرض می‌کنیم که در صدد امتثال دستورات الهی و هدایت‌پذیری و حرکت در چارچوب برنامه‌ترسیم شده از سوی شارع و اخذ به تکلیف یا ترخیص هستند، در این صورت،

اگر هنگام حساب‌رسی و پاداش‌گیری نزاعی میان مولا و عبد رخ دهد، همواره این نزاع بدین گونه خواهد بود که عبد کوتاهی کرده و از عهده تکلیف واقعی برنیامده است و اکنون مولا می‌خواهد مسئول بودن او را به اثبات رساند و عبد می‌خواهد از خود نفی مسئولیت کند. پس اگر مولا دلیلی به نفع خود و به ضرر مکلف اقامه کند، این دلیل را منجز تکلیف خوانند و اگر عبد به نفع خود و به ضرر اهداف مولا (که در واقع، به معنای ضرر دیدن خودش و ناشی از قصورش است) دلیلی اقامه کند، این دلیل را معذر از تکلیف خوانند. اما هیچ‌گاه تصور نمی‌شود که مولا بخواهد دلیل بر نفی مسئولیت مکلف بیاورد و مکلف دلیل بر اثبات مسئولیت خویش.

پس مولا در مقام پاداش‌دهی همواره در صدد نشان دادن حجتی بر وجود تکلیف است و عبد در صدد اثبات معاف بودن خود و گرنه نزاع میان مولا و عبد قابل تصور نیست. بدین لحاظ گویند: ادله معتبر شرعی، اعم از عقلی و نقلی، یک روی آن منجزیت و روی دیگرش معذرت است. منجزیت گویای استحقاق عقاب مولوی و معذرت گویای عدم استحقاق عقاب است و این دو جهت در حجت خلاصه می‌شوند.

از این جا می‌توان فهمید که تنجیز و تعذیر به معنای ثبوت و عدم ثبوت واقعی تکلیف نیست، بلکه تنجیر و تعذیر شأن دلیل در مقام اثبات است و مقام اثبات ممکن است متفاوت از مقام ثبوت شود، ولی از آن جا که ادله عرفی و عقلایی و نیز ادله شرعی در غالب موارد رساننده به واقع است، احتمال خطای دلیل نادیده گرفته می‌شود و در عمل بدان اعتنا نمی‌شود و شارع در نادیده گرفتن احتمال خطای دلیل همچون عرف عمل کرده است.

بنابراین، هر چند کلام متکلم و فهم ما از آن ممکن است متفاوت از مقصود متکلم باشد و دلیل لفظی بر خطا رود، ولی البته در بیشتر موارد همان معنایی که مدلول دلیل است و متفاهم عرفی است، همان معنا مقصود متکلم نیز هست و اگر فرض کنیم معنای دیگری مقصود باشد که متفاهم نزد عرف نباشد، عیب و اشکال از طرف متکلم است که نمی‌داند مقصود خود را چگونه بفهماند و در این جا ضرری بر مخاطب نیست. و چون مادر خطابات شرعی متکلم را شارع حکیم می‌دانیم که نه تعمّدی در پوشاندن مقاصد خود دارد و نه عاجز از تفهیم مقاصد خود است و نه احتمال خطا در کلامش راه دارد، قصور و تقصیری از طرف خطابات او فرض نمی‌کنیم، البته ممکن است از روی حکمت و مصلحتی شارع در برخی موارد مقاصدش را از ما پوشیده بدارد و آن را برای افرادی خاص یا در زمانی خاص روشن کند. شاید از این روست که همه قرآن نصوص

قطعی الدلالة نیست. در هر صورت، تا زمانی که شارع چون عرف عام اصالة الظهور را پذیرفته است، برای ما دلیل معتبر شرعی بر اخذ به ظهور وجود دارد و در برابر همین دلیل مسئول هستیم نه در برابر واقعیت مجهول.

عقلایی بودن اصول لفظی معنایش آن است که در جهت کشف معنا و فهم آن، ملاک و معیار، فهم عرفی و عقلایی است نه فهم عقلی و فلسفی و دقی.

در علم اصول همواره میان دلیل عقلی و عقلایی تفاوت گذاشته می شود. «استحالة تکلیف بما لا یطاق» دلیل عقلی است و براساس آن گفته می شود تا زمانی که شخص قادر بر ایستادن نیست، تکلیف به قیام در نماز از او ساقط می شود، ولی اصالة الظهور دلیل عقلایی برای کشف مقصود متکلم است و معنایش این نیست که عقل احتمال خطا و سوء فهم را نادیده می گیرد، بلکه معنایش آن است که عقلا بدین احتمال در عمل توجه نمی کنند. این روش عقلایی، هر چند به حکم بدیهی عقل متکی نیست، تا زمانی که روشی عقلایی است، می تواند مبنای تفهیم و تفهم باشد. احکام عقلایی می توانند منشأ عقلی داشته باشند و می توانند نداشته باشند و همواره این گونه نیست که احکام عقلایی از اتفاق عقلا در یک حکم عقلی بدیهی ناشی شده باشند و در باب زبان اعتبارات عقلایی حاکم اند نه احکام عقلی و فلسفی. آری، می توان پرسید که اگر عقل حکمی بر حجیت ظهور ندارد، پس چرا عقلا بدان التزام دارند؛ آیا عقلا برخلاف عقل عمل کرده اند؟

در پاسخ باید گفت: بنای عقلا در این جا با ملاحظه امری خارجی است و آن این است که اکنون که راهی قطعی برای کشف مقاصد متکلم وجود ندارد، کم خطرترین، کم ضررترین و کم اشتباه ترین راه را باید برگزید تا اگر همه مقاصد از همه گفته ها کشف نمی شود، دست کم غالب آنها کشف شود. بدین لحاظ، می توان سیره عقلایی را متکی به مبنای عقلی دانست، ولی از تفاوت این حکم عقلی با احکام عقلی دیگر که به ملاحظه طبیعت حکم و موضوع است، نباید غفلت کرد.

برخی اصولیان در این جا می گویند: اعتبار ظهور الفاظ و صحت اعتماد عبد بر آنها که با وجود ادله قطعی و مسلم ثابت شده، از باب رعایت مصلحت تسهیل یا عدم اختلال نظام است<sup>۷</sup> و برخی چون شهید صدر می گویند که از باب قوت احتمال است؛ یعنی از این راه حجم بیشتری از مقاصد مولوی شناخته و ملاکات احکام بهتر استیفا می شوند و این مصلحت، در مقابل مفسده پایمال شدن برخی ملاکات که ناشی از خطای دلیل است، ترجیح داده می شود.<sup>۸</sup>

### ۳. ظهور در تقسیم سوم یا ظهور بدوی است یا ظهور مستقر

ظهور لفظ در معنای حقیقی که ناشی از ارتباط و علقه وضعی و با صرف نظر از قرینه منفصل است، ظهور بدوی نام دارد، چنان که ظهور لفظ با نظر به قرینه متصل در معنای مجازی نیز ظهور بدوی است. ولی ظهور لفظ بعد از اعمال قواعد حجیت، ظهور مستقر است؛ یعنی ظهوری که احتمال اراده معنای دیگر که مخالف معنای ظاهر باشد، نادیده انگاشته می‌شود. ظهور مستقر می‌تواند همان ظهور بدوی و براساس اعمال قاعده تطابق میان مقام ثبوت و اثبات باشد، هم چنین می‌تواند برخلاف ظهور بدوی و بعد از شکسته شدن ظهور بدوی و با نظر به قرائن منفصل باشد. در علم اصول، در خصوص انواع قرینه، اعم از قرینه متصل، منفصل، لفظی، حالی، مقامی، سیاقی، عقلی و مانند آن و احکام مترتب بر وجود یا عدم هر یک از این قرائن و نیز در خصوص ظهور بدوی دو دلیل متعارض منفصل از هم، مانند عام و خاص و مطلق و مقید که ظهور مستقر آنها بعد از اعمال قواعد جمع عرفی شکل می‌گیرد، بحث‌های مفصلی وجود دارد.<sup>۹</sup>

خلاصه کلام این است که در عرف عام، آوردن یک قاعده کلی و عام و پس از آن آوردن چند استثنا و چند تبصره برای قاعده، امری معمول و پذیرفته شده است و مخاطب چون، مجموع دو کلام را نگاه می‌کند، کلام دوم را قرینه برای تصرف در کلام اول به حساب می‌آورد و از اطلاق و عمومیت کلام اول، رفع ید می‌کند. در این جا می‌گویند: ظهور عام و مطلق در افراد باقی مانده بعد از تخصیص و تقیید، استقرار پیدا می‌کند. ولی اگر به عمومیت و اطلاق کلام اول اصرار بورزیم، کلام دوم از اساس کنار گذاشته می‌شود و موردی برای عمل بدان وجود نخواهد داشت. پس راه جمع میان دو دلیل، تقدیم ظهور خاص بر ظهور عام است و در اصطلاح، وجه تقدیم را اظهر بودن خاص در مورد خودش نسبت به عام می‌دانند و اظهر قرینه برای تصرف در ظاهر است.

### ۴. ظهور در تقسیم چهارم یا ظهور تصویری است یا ظهور تصدیقی

ظهور تصویری تنها به اتکای وضع است و هرکس از وضع لفظی خبر دارد، چون که آن لفظ را بشنود، بلافاصله ذهنش به معنا منتقل می‌شود، حتی اگر آن لفظ را از کسی که در خواب است یا از دیوانه‌ای یا از زبان طوطی سخن‌گو یا از صدای غرش ابرهای آسمان بشنود. در این جا می‌گویند: دلالت تصویری برقرار شده است. ولی اگر شنونده به طریقی توانست کشف کند

متکلمی که سخن را بر زبان رانده معنای آن را قصد کرده است، در این جا دلالت تصدیقی یا ظهور تصدیقی برقرار می شود.

ظهور تصدیقی دو درجه دارد: درجه اول آن است که متکلم تنها قصد احضار معنا و خطور دادن آن را به ذهن شنونده داشته باشد و درجه دوم آن است که علاوه بر این مقدار، قصد خبر دادن از واقعیتی یا انشای حکمی یا پرسش از چیزی و مانند آن را داشته باشد و خلاصه در صدد شوخی و خندانند دیگری نبوده است. به ملاحظه این سه گونه دلالت و ظهور است که می گویند در کلمه یا کلام شخص ساهی و غافل و مجنون و در الفاظ موضوع (غیر مهمل) که به طور اتفاقی از حیوانات یا تصادم جمادات شنیده می شود، فقط دلالت تصویری موجود است و در کلمه یا کلامی که از انسان متکلم غیر ساهی و غافل و مجنون شنیده می شود، دلالت تصدیقی اول نیز موجود است، ولی دلالت تصدیقی دوم فقط در کلام انسان متکلم جاد (غیر هازل و ساهی و غافل و مجنون و کسی که قصد امتحان نیز نداشته باشد) موجود است؛ یعنی در مفردات و جملات ناقص و نیز در کلام شخص هازل و در اوامر و نواهی امتحانی، هر چند جمله تام باشد، دلالت تصدیقی دوم برقرار نمی شود. پس در برقراری ظهور تصدیقی، ملاحظه حالت متکلم و سیاق کلام او امری لازم است و تقسیم ظهور به ظهور لغوی و سیاقی نیز از این جا نشأت گرفته است.

در خطابات شرعی مسأله مهم برای دانشمندان اصولی، کشف دلالت تصدیقی است و این دلالت تصدیقی در جملات خبری و انشایی بسی متنوع است؛ از باب نمونه جمله ای طلبی چون «اضرب» برای تمنی، ترجی، تهدید، تعجیز، امر و مقاصد دیگری به کار می رود که به ملاحظه حالت متکلم و سیاق کلام فهمیده می شود.

میان اصولیان بحث مفصلی درگیر است که کدام یک از این دو گونه دلالت (تصوری و تصدیقی) اصل است و کدام یک فراتر از معنای لفظ است. آیا دلالت تصویری برخاسته از وضع است و دلالت تصدیقی با ملاحظه امور خارجی برقرار می شود یا دلالت لفظی همان دلالت تصدیقی است و دلالت تصویری اصلاً دلالت نیست، بلکه از باب تداعی معانی<sup>۱۰</sup> است. این بحث در کتاب های اصولی گاه با این عنوان مطرح می شود که آیا دلالت تابع اراده است یا نه؟ البته ریشه اصلی این بحث در تفسیر وضع نهفته است که بدان اشاره خواهیم کرد.

تأثیر قرائن در هر یک از اقسام سه گانه دلالت نیز بحث اصولی دیگری است. براساس آن نظر که وضع منشأ دلالت تصویری است، باید گفت که وجود قرائن منفصل و حتی متصل بر اراده

معنایی غیر از معنای حقیقی، هیچ ضرری به دلالت تصویری و به ظهور لفظ در معنای حقیقی نمی‌زند، بلکه تأثیر قرائن تنها در تحول و تبدل دلالت تصدیقی قابل بررسی است. قرینه متصل نشان می‌دهد که متکلم اراده معنای حقیقی ندارد، بلکه اراده معنای مجازی دارد، اما قرینه منفصل چون بعد از انعقاد ظهور کلام اول پیدا می‌شود، حتی به دلالت تصدیقی نیز ضرری نمی‌زند و تقدیم قرینه بر ذوالقرینه در این موارد از باب جمع عرفی و به تعبیر دیگر، جمع دلالتی است که اشاره‌ای بدان کردیم. به طور فنی می‌توان گفت که قرینه متصل اراده استعمالی در دلالت تصدیقی اول و اراده جدی در دلالت تصدیقی دوم را از تعلق به معنای حقیقی منصرف و معطوف به معنای مجازی می‌کند.<sup>۱۱</sup>

##### ۵. ظهور در تقسیم پنجم یا ظهور معنای مطابقی است یا ظهور معنای التزامی

گاه معنای حقیقی لفظ ملازمه عقلی یا عرفی یا عادی با معنای دیگری دارد، به گونه‌ای که هرگاه لفظ را می‌شنویم بلافاصله منتقل به معنای حقیقی و به واسطه آن، منتقل به معنای لازم می‌شویم. اکنون سؤال آن است که این گونه معانی که از طریق وجود ملازمه در ذهن حاضر می‌شوند، آیا معتبرند، آیا متکلم و مخاطب می‌توانند بر آنها اعتماد کنند، به گونه‌ای که ملاک تفهیم و تفهم و احتجاج از هر دو طرف باشد؛ برای مثال، اگر گزارش‌گری سقوط زید را از بالای کوه بلند یا نوشیدن سم مهلکی را توسط او گزارش کرد، لازمه عقلی یا عرفی و یا عادی این خبر، مرگ زید است؛ ولی آیا ظهور این گزارش در معنای دوم به حدی هست که بگوییم گزارش‌گر از مرگ زید خبر داده است و آیا آثار مترتب بر معنای دوم در این حالت نیز مترتب می‌شود؟ پس اگر گزارش مذکور حجیت شرعی یافت، آیا لوازم آن نیز حجیت شرعی می‌یابد، به گونه‌ای که بگوییم میراث زید تقسیم می‌شود و همسرش می‌تواند ازدواج کند. در این جا اصولیان حجیت مدلول التزامی را به تبع مدلول مطابقی مدنظر دارند، حال اگر به طور اتفاقی دانستیم که خبر مذکور اشتباه بوده و مخبر خطا کرده است، آیا سقوط مدلول مطابقی از حجیت موجب سقوط مدلول التزامی از حجیت می‌شود یا نه؟! این بحث وقتی جالب به نظر می‌رسد که بدانیم لازم همواره مساوی نیست و گاه لازم اعم است، همچون موت که اسباب متعددی دارد. پس اگر مدلول مطابقی را پس از اتصاف به حجیت به دلیل وجود حجیت قوی تر برخلافش، نپذیرفتیم، چرا دیگر مدلول التزامی را پس از اتصاف به حجیت از حجیت ساقط کنیم؟

اصولیان گویند: وقتی شارع به کاری امر می‌کند و به جای آوردن آن را می‌طلبد، خطاب او مثل «صلّ» (نماز بگزار) بالالتزام دلالت بر وجود مصلحتی در فعل می‌کند، حال اگر وجوب عمل که مدلول مطابقی است به دلیل عقلی، مثل عجز ثابت نشود، چرا دیگر وجود ملاک و مصلحت را که مدلول التزامی است ثابت ندانیم، ثمره این بحث می‌تواند این باشد که بگوییم فوت ملاک سبب وجوب قضا بر مکلف است.

#### ۶. ظهور در تقسیم ششم یا ظهور منطوقی است و یا ظهور مفهومی

ظهور منطوقی از الفاظی که متکلم بدان‌ها نطق کرده است، استفاده می‌شود و همان مدلول مطابقی کلام است و ظهور مفهومی مدلول دیگری برای کلام است که از سنخ مدلول التزامی است. تفاوت این بحث با بحث سابق در این جاست که می‌گویند: مفهوم، مدلول التزامی کلام است که به انتفای قیدی از قیود کلام فهمیده می‌شود، ولی مدلول التزامی در بحث سابق لازمه خود معنا با احتساب تمام قیود آن بود و به لحاظ سلب و ایجاب نقطه مقابل معنا نیست.

اصولیان معمولاً از ثبوت مفهوم برای جمله‌ای که مقید به شرط، وصف، غایت، عدد، لقب، استثنا و حصر است، سخن گفته‌اند و دلالت برخی مانند جمله شرطیه بر مفهوم را پذیرفته‌اند؛ برای مثال، در آیه شریفه «إذا جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا»، گفته‌اند که مفهومش اعتبار و حجیت خبر عادل بدون نیاز به بررسی و تحقیق از مضمون آن است. بنابراین، جمله شرطیه دو مدلول دارد؛ مدلول اول، یعنی منطوق عبارت است از ثبوت حکم در صورت تحقق شرط و مدلول دوم، یعنی مفهوم عبارت است از: انتفای حکم در صورت انتفای شرط و به طور خلاصه می‌گویند: مفهوم عبارت است از: «انتفاء عند الانتفاء». ولی مراد اصولیان از مفهوم، انتفای جمله به صورت کلی و در تمام حالات انتفای شرط یا وصف یا مانند آن است. از این رو، اگر دلیلی بر ثبوت حکم در برخی حالات انتفای شرط دلالت کند، میان آن دلیل و این دلیل، تعارض منطوق و مفهوم رخ می‌دهد و راه جمع می‌طلبد که این بحثی مفصل است.

جدای از قاعده ثبوت مفهوم قاعده اصولی دیگری داریم به نام قاعده احترازی قیود و بر طبق آن، هر قیدی در کلام متکلم آورده می‌شود، اگر در احترازی بودن یا نبودن آن شک داشته باشیم، اصل اولی احترازی بودنش است و معنایش انتفای حکم به انتفای قید است. ولی در این جا انتفای شخص الحکم نتیجه گرفته می‌شود و در باب مفهوم انتفای طبیعی الحکم و سنخ الحکم.

مفهوم در مقابل منطوق بدین معنا که گفتیم، گاه توصیف به «مخالف» می‌شود و در مقابلش مفهوم «موافق» قرار دارد. مفهوم مخالف، یعنی مفهوم جمله که به لحاظ سلب و ایجاب نقطه مقابل منطوق است، ولی مفهوم موافق به لحاظ سلب و ایجاب موافق با منطوق است؛ برای مثال، اگر خداوند برای حفظ احترام پدر و مادر به فرزند دستور می‌دهد که «لا تَقْتُلْ لِهَما اف»؛ یعنی کوچک‌ترین سخن اهانت آمیز بدان‌ها مگو، مفهومش عدم جواز ضرب و شتم آنهاست، ولی می‌توان گفت ثبوت این قبیل مدلول‌های التزامی ربطی به لفظ ندارد و از قبیل مدلول‌های کلامی نیست، بلکه به اصطلاح اصولی از قبیل تنقیح مناط و کشف ملاک حکم است، آن‌گاه سرایت دادن حکم به تمام موارد وجود ملاک، به حکم عقل است، چنان‌که کشف ملاک نیز می‌تواند به دلیل عقل باشد.

در هر صورت، هرگاه علت و ملاک، که حکم دایرمدار آن است، به طریق قطعی کشف شود، دیگر مخاطب حکم را محدود در دایره موضوع مذکور در کلام قرار نمی‌دهد، بلکه آن را به همه موارد وجود علت و ملاک که موضوع واقعی حکم است، تعمیم می‌دهد، چون در اصطلاح گویند: «العله تعمّم و تخصّص». شاهدش آن است که وقتی پزشک به بیمار می‌گوید: «انار نخور چون ترش است»، بیمار می‌فهمد که ممنوعیت این غذا تنها به دلیل ترش بودنش است، پس اگر اناری شیرین باشد، خوردنی است و اگر میوه‌ای دیگر ترش باشد، نخوردنی است.

خلاصه آن که کشف ملاکات احکام از ادله لفظی و تعمیم یا تخصیص حکم براساس وجود یا عدم ملاک کاری فراتر از تنقیح دلالت لفظی است، ولی البته بی‌ربط به لفظ نیست؛ یعنی می‌توان پرسید که پس چرا پزشک از آغاز نمی‌گوید: «ترشی نخور» و چرا مصداقی خاص را اشاره می‌کند. در این جا نیز گویند: متکلم حکیم که خالی از سهو و خطا در گفتار است، در این قبیل موارد نظر به وضعیت خاص حاکم بر مخاطب دارد؛ برای مثال، چون می‌بیند این میوه در دسترس اوست یا علاقه خاص بدین میوه دارد، همین مصداق خاص را ذکر می‌کند. از همین رو، در آیه شریفه «ان الله لا یظلم مثقال ذرة» می‌گوییم: انتفای ظلم قلیل مستلزم انتفای ظلم کثیر است. به طور کلی، در باب مفهوم موافق می‌توان گفت که حرمت فرد، ادنی عقلاً مستلزم حرمت فرد اعلاست و عدم حرمت فرد اعلا عقلاً مستلزم عدم حرمت فرد ادنی است و البته ثبوت این گونه لوازم عقلی معناری ربطی به نحوه دلالت لفظ بر معنای مطابقی ندارد.



۷. ظهور در تقسیم هفتم یا ظهور متکی به وجود قید است یا ظهور متکی به عدم وجود قید<sup>۱۲</sup> ظهور لفظ در تقیید متکی به وجود قیدی است که می‌تواند لفظی و یا غیر لفظی باشد؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود: «نوشیدن آب سرد بر روی غذای چرب مضر است»، مجموعه‌ای از قیود در کلام موجود است که با ملاحظه همه آنها می‌توان گفت که نوشیدن آب ضرر دارد. در این جا هر قیدی معنایی را می‌فهماند و از انضمام معانی به هم معنای مقیدی درست می‌شود که هیچ‌یک از الفاظ آن را به تنهایی نمی‌فهماند. در این گونه موارد می‌گویند: تقیید معنا به طریق «تعدّد دال و مدلول» است. روشن است که در این جا مراد قیود متصل به کلام هستند که از آغاز در تکون مدلول تصویری نقش دارند.

اما در تبیین اقسام قیود باید گفت که قیود متصل لفظی شناخته شده هستند و ملاک اتصال آنها نیز عرفی است، ولی قیود غیر لفظی همواره حکم قید متصل را دارد، چون از آغاز ظهور بر طبق آنها شکل می‌گیرد و منعقد می‌شود.

یکی از اقسام قیود متصل غیر لفظی، فهم عقلی است. پس اگر گفته شود: «نجات غریق واجب است»، عقل پی می‌برد که این وجوب همچون سایر تکالیف، مشروط به قدرت بر انجام کار است و در حکایت از امور خارجی نیز وقتی گفته می‌شود: «خداوند بر هر کاری قادر است»، عقل می‌فهمد که یعنی «بر هر کار ممکن قادر است»، اما رفع استحاله اجتماع نقیضین نمی‌تواند متعلق قدرت باشد، حتی قدرت الهی. در این گونه موارد اگر متکلم از وجود قرینه عقلی قطعی نزد مخاطب آگاه باشد، عدم تصریح او به قید همچون تصریح به قید است و اطلاقی برای کلام وجود نخواهد داشت.

قسم دوم از قیود غیر لفظی که در شکل‌گیری ظهور مؤثر است، ارتکاز ذهنی مخاطب است؛ برای مثال، اگر گفته شود: «احلّ الله البیع» و ارتکاز عام این باشد که معامله نسبی به نسبی اساساً معامله نیست و نوعی تعارف و قرارگذاری است، آن گاه می‌توان گفت که حکم حلیت بیع، مقید به عدم چنین بیعی است.

قسم سوم از قیود غیر لفظی چیزی است که در اصطلاح از آن تعبیر به «انصراف» می‌کنند و مقصود جهت‌گیری ذهن مخاطب به حصه‌ای خاص از معنای لفظ است؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود: «زید سبزی خرید»، یا در قالب جمله انشایی گفته می‌شود: «قدری سبزی بخر»، ذهن ما به نوع خاصی از سبزی که خوردنی است، متوجه می‌شود. یا وقتی گفته می‌شود: «اکرم العالم»،

ذهن ما به «العالم الدینی» متوجه می‌شود، آن‌گاه این سؤال مطرح می‌شود که آیا چنین فهمی معتبر است و حتی اگر متکلم آن قید خاص را در نظر نداشته، مخاطب می‌تواند آن را مقصود بداند؟

اصولیان می‌گویند: این امر به منشأ انصراف ارتباط دارد. اگر منشأ انصراف غلبه وجود حصه‌ای نسبت به بقیه حصه‌ها باشد، انصراف سبب تقيید نیست و اساساً ظهور در تقيید شکل نمی‌گیرد، ولی اگر منشأ انصراف کثرت استعمال لفظ و اراده آن حصه به طریق تعدد دال و مدلول باشد، انصراف سبب تقيید معنا می‌شود و این انصراف تا زمانی که متکی به فهم عرفی است، حتی اگر متکلم آن را قصد نکرده باشد، برای مخاطب معتبر و قابل استناد در دعاوی است. چون سلیقه خاص متکلم و مخاطب و ذهنیت خصوص آن دو در معانی الفاظ دخالتی ندارد، بلکه سلیقه عموم و فهم عرفی در خطابات عام ملاک است. البته متکلم در خطاب متوجه به شخصی خاص، می‌تواند به انصراف یا ارتکاز یا فهم عقلی خاص آن فرد تکیه کند، ولی در خطاب عمومی فهم عمومی معتبر است و این نکته را اگر متکلم نیز لحاظ نکند، اختلال در تفهیم و تفهم از طرف او پدید می‌آید و عدم انتقال مخاطب به مقصود متکلم، تقصیری است که از متکلم سر زده است و ما در دایره خطابات شرعی که متکلم را حکیم می‌دانیم، چنین احتمالی را در حق او روانی داریم.

قسم چهارم از قیود غیر لفظی در اصطلاح اصولیان «مناسبات حکم و موضوع» نام گرفته است. بدین شرح که وقتی متکلم حکمی را مترتب بر موضوعی عام قرار می‌دهد، گاه عرف به خوبی می‌فهمد که چنین حکمی برای برخی از افراد موضوع ثابت است نه همه افراد آن؛ یعنی ذهن عرف مسبوق به مطالبی است که به قرینه آن ذهنیت تناسب حکم را با همه افراد موضوع درست نمی‌داند. در این جا متکلم می‌تواند بدین ذهنیت اعتماد کند، البته تا وقتی که ذهنیت آن قدر قوی و روشن باشد که منشأ پدید آمدن ظهوری خاص گردد، برای مثال، وقتی گفته می‌شود: «حرمت علیکم امهاتکم»، مخاطب خود می‌فهمد که مراد تزویج مادران است نه سایر افعال، چنان که گاه موضوع خاص و مقید است و به قرینه «مناسبات حکم و موضوع» ما آن را تعمیم می‌دهیم؛ برای مثال، وقتی گفته می‌شود: «هر مردی که دروغ بگوید روزش اش کم می‌شود»، مخاطب خود می‌فهمد که مرد بودن دخالتی در این حکم ندارد و مراد همه انسان‌ها هستند، و شارع به دلیل حکمتی تصریح به موضوع حکم بودن همه انسان‌ها نکرده است و تنها از مرد سخن به میان آورده و از اشاره مستقیم به زن‌ها پرهیز کرده است، گویا می‌خواهد حکم را از طریقی دیگر برای زن‌ها ثابت گرداند. شاید بتوان گفت که منشأ فهم چنین مناسباتی، شناخت

خارجی از اهداف و مقاصد شارع است. بنابراین، مناسبات حکم و موضوع بیشتر مربوط به فهم متشرعی (فهم حاصل نزد اهل شرع) است، ولی ارتکاز بیشتر متکی به فهم عقلایی است. درباره انصراف نیز گفتیم که منشأ آن نحوه استعمال است.

قسم پنجم از قیود غیر لفظی «وجود قدر متیقن» است. اگر متکلم در قالب جمله خبری بگوید که «نان غذای عموم مردم است» و یا در قالب جمله انشایی، پدر به پسر بگوید که «نان بخر» و مخاطب نداند مقصود نان گندم است یا مطلق نان اعم از نان جو و گندم، در صورتی می تواند به اطلاق کلام تمسک کند که وجود قدر متیقن موجب تقیید نشود و در این جا اصولیان می گویند: درست است که در عالم خارج نان گندم مصداق یقینی از معنای «نان» است، ولی معنای لفظ هم چنان عام است، مگر آن که در میان متکلم و مخاطب و فرد خاصی از معنا پیشتر مورد گفت و گو باشد و احتمال رود که متکلم به همان فرد نظر داشته است، برای مثال، متکلم پس از چند جلسه گفت گو درباره فواید گوشت گوسفند، اکنون به همان مخاطب بگوید: «برای ما گوشت بخر»، در این جا چه بسا وجود قدر متیقن موجب تقیید شود. خلاصه، میان قدر متیقن خارجی و قدر متیقن در مقام محاوره تفصیلی وجود دارد.

همه این اقسام قیود را می توان قرائن لبی نام نهاد؛ یعنی قرائنی که از جنس لفظ نیست، بلکه از قبیل نوعی فهم و درک در عموم مخاطبان است. اصولیان معاصر بیشتر بدین گونه قرائن توجه کرده و سعی کرده اند مرز فارق میان آنها را روشن کنند.

اما ظهور متکی به عدم وجود قید، ظهور لفظ مطلق در اطلاق است. به نظر اهل تحقیق، اطلاق مستفاد از معنای لغوی نیست، بلکه از سکوت متکلم و عدم ذکر قید استفاده می شود، ولی در همه جا سکوت علامت اطلاق نیست، بلکه اگر متکلم در صدد تبیین مقصود خود با تمام قیود و شروطش باشد و بتواند قید بیاورد، ولی نیاورد، سکوت او معنادار است و مخاطب به عقل خود و به ملاحظه حال متکلم اطلاق را می فهمد. این فهم عقلی را که به ملاحظه اموری چند است، در اصطلاح «قرینه حکمت» می نامند.

در باب اطلاق، مباحث بسیار عمیق و دقیقی در علم اصول مطرح است، از جمله:  
 الف) اقسام اطلاق، اعم از اطلاق بدلی، شمولی، احوالی و افرادی و منشأ پیدایش آنها؛  
 ب) چگونگی شکل گیری اطلاق در معانی حرفی، به ویژه در صیغه امر؛  
 ج) تفاوت اطلاق و تقیید اثباتی که مربوط به ادله شرعی است با اطلاق و تقیید ثبوتی که

مربوط به مقصود واقعی متکلم است؛ در قسم اول تقابل اطلاق و تقييد از قبيل تقابل عدم و ملکه است و در قسم دوم تقابل آن دو از قبيل تقابل وجود و عدم (يعنی عدم مطلق) است و نتيجه گفتار اصوليان آن است که هيچ متکلم حکيمي در ورای گفتارش نمی تواند مقصود خودش را مهمل گذاشته باشد؛ برای مثال، بگويد: «آب بياور»، ولی خودش نداند که خصوص آب سرد را می خواهد يا برايش فرقی نمی کند و به تعبیر فنی، مطلوب واقعی او نسبت به قيود خاصی، نه بشرط شیء، نه بشرط لا و نه لابشرط باشد. در برخی افراد انسان می توان تصور کرد که جمله ای خبری و یا انشایی بگويد و ذهن او نسبت به برخی خصوصيات مهمل و خالی مانده باشد، ولی در کار شارع چنین چیزی قابل تصور نیست. کشف اطلاق و تقييد اثباتی از اطلاق و تقييد ثبوتی نیز بحث مهم دیگری است.

د) تفاوت اطلاق با عموم؛ به طور خلاصه اطلاق و عموم هر دو برای افاده گسترده معناست، ولی لفظ عام آن است که از سوی واضع برای این معنا وضع شده و استعمال آن در غیر این معنا موجب مجازیت می شود، ولی لفظ مطلق برای اطلاق وضع نشده و استعمال آن در معنای خصوص به طریق تعدد دال و مدلول، موجب مجازیت نمی شود. و از این جاست که می بینیم در هر زبانی الفاظی برای معنای عموم داریم. در عربی از قبیل «کل» و «جميع» و در فارسی از قبیل «همه» و «هر». چگونگی ایجاد عمومیت در مدخول این گونه الفاظ بحث مفصل دیگری در علم اصول است.

ه) تفاوت اطلاق لفظی با اطلاق مقامی؛ اصوليان درباره اطلاق مقامی می گویند: نوعی خاص از اطلاق وجود دارد که در مقابلش تقييد لفظی نیست، چه تقييد لفظی را به سبب قيود لفظی در نظر بگیریم و چه به سبب قيود غیر لفظی. بنابراین، اطلاق مقامی نوعی سکوت معنادار متکلم است که اگر سکوت هم نمی کرد و چیزی در ادامه سخنش می افزود، تقييد لفظی پديد نمی آمد؛ برای مثال، وقتی متکلم به دیگری بگويد: «هر کتابی نزد من گذاشته ای بگو تا به تو بازگردانم» و مخاطب پنج عنوان کتاب را نام می برد و ديگر سکوت می کند، این جا از سکوت او می توان فهميد که کتاب دیگری طلب کار نیست. از این رو، اگر شارع در مقام بیان تعداد اجزای نماز یا تعداد نمازهای واجب در هر روز یا تعداد اعمال مستحبی در یک شب، اموری را بشمارد و سپس سکوت کند، می توان از سکوت او در مقام شمارش اجزا و افراد، عدم وجود یا عدم استحباب یا عدم جزئیت امر مسکوت عنه را فهميد.

## ۸. ظهور در تقسیم هشتم یا ظهور شخصی است و یا ظهور نوعی

ظهور شخصی ظهور حاصل نزد شخص معینی است و به اختلاف اشخاص، افکار، عقاید، محیط و موقعیت آنها ممکن است اختلاف یابد و لذا می‌گویند: ظهور شخصی نسبی است و این واقعیتی است که امروزه نیز گفته می‌شود فهم افراد از کلام متکلم گاه متعدد و متفاوت می‌شود و در عین حال، برای هر کدام معنایی به سرحد ظهور می‌رسد. ظهور نوعی نیز ظهور حاصل نزد نوع مخاطبان است و نمی‌توان تصور کرد که چنین ظهوری مختلف و نسبی باشد، چون ظهور لفظ در معنای معینی یا برای نوع مخاطبان حاصل هست یا نیست و اگر حاصل باشد، دیگر نمی‌توان فرض کرد که نوع مخاطبان چند دسته باشند.

اسباب شکل‌گیری این ظهور هرچه باشد، نفس ظهور امر واحدی است. برخی اصولیان همچون شهید آیت‌الله صدر ظهور شخصی را ظهور ذاتی نام‌گذارده‌اند و ظهور نوعی را ظهور موضوعی. ظهور ذاتی ممکن است مطابق ظهور موضوعی باشد یا نباشد و خواهیم گفت که اعتبار ظهور مربوط به ظهور نوعی و به تعبیری، ظهور موضوعی است، ولی مهم این است که هر شخص فهم خود را ملاک قرار می‌دهد و ظهور نوعی را از طریق ظهور شخصی می‌خواهد کشف کند. چه بسا ظهور شخصی او متغایر با ظهور نوعی باشد.

برای حل این مشکل اصولیان می‌گویند: اگر متکلم حکیم می‌داند که در عرف عام چنین بی‌دقتی و سهل‌انگاری وجود دارد و با این حال، تذکری بدان‌ها نمی‌دهد و در مورد چگونگی اخذ به ظهور توصیه‌ای بدان‌ها نمی‌کند، همین علامتی است که یا ظهور شخصی را معتبر می‌داند یا می‌داند که ظهور شخصی متفاوت با ظهور نوعی نمی‌گردد؛ یعنی در واقع، شارع علامت بودن ظهور شخصی را برای ظهور نوعی که نوعی سیره عقلایی است، پذیرفته است. امضای چنین سیره‌ای و عدم توجه به خطای عرف، خود جای بحث و نکته‌پردازی دارد.

از راه دیگری هم مخاطب می‌تواند مطمئن شود که ظهور شخصی نزد او معتبر است. بدین طریق که ظهور شخصی خود را تحلیل و همه اسباب محتمل برای شکل‌گیری آن را بررسی کند. در آخر می‌بیند که این ظهور ناشی از سن یا شغل یا محیط خانوادگی یا وضعیت اجتماعی و سیاسی حاکم بر کشورش نبوده است، آن‌گاه یقین می‌کند که این ظهور شخصی همان ظهور نوعی است. ۱۳

#### ۹. ظهور در تقسیم نهم یا ظهور نزد مخاطب است و یا ظهور نزد غیر او

روشن است که متکلم تا مخاطبی نیابد، سخنی را به قصد تفهیم و تفهم نمی گوید. گاه مخاطب همه شنوندگان به پهنای زمین و به درازای زمان هستند و متکلم قصد تبیین مطلبی برای همه آنان دارد و گاه دایره مخاطبان محدود می شود و متکلم به اهل زمان خود یا به خصوص حاضران در مجلس خود و مشافهان عنایت دارد و با غیر آنها روی سخن ندارد، در هر دو صورت بحثی پدید می آید که آیا غیر حاضران در مجلس و غیر حاضران در وقت تخاطب و به تعبیری، غیر مشافهان می توانند اخذ به ظهور کلام داشته باشند یا نه؟ برای مثال، پدری به پسرش می گوید: «من آن دشمن تو را کشتم» و مقصودش آن است که «او را بسی اذیت کردم و زدم» و پسر زبان گفت و گوی پدر را می فهمد که او اهل مبالغه است و پدر نیز می داند که پسر با زبان مبالغه گوی او آشناست. در این جا آیا شخص اجنبی می تواند این خبر را اقراری بر قتل بداند و در محکمه به اعتراف پدر به قتل، شهادت دهد.

در خطابات شرعی می دانیم که هر چند مردم زمان معینی و افرادی خاص مخاطب پیامبر و ائمه هدی بودند، ولی در غالب موارد، آن افراد به عنوان نمونه ای از مکلفان فرض شده اند و حکم متوجه به عموم مکلفان است، پس هر چند در ظاهر تقییدی در کلام از جهت قرائن لفظی یا حالی و مقامی دیده می شود، این قیود دخالتی در حکم ندارد، از این باب است که می گویند: شأن نزول آیات و مورد سؤال از ائمه هدی (ع)، خصوصیتی برای آیات و پاسخ های ارائه شده در روایات ایجاد نمی کند و در واقع، فقها در این گونه موارد دست به تنقیح مناط قطعی می زنند. و گاه گفته می شود که «مورد مخصّص نیست»؛ برای مثال، اگر می پرسند: «مردی از اشراف کنیز خود را وادار به خوردن روزه رمضان کرده است» و پاسخ می شنوند که «کفار بر مکره یا مکره هست»، در این جا یقین می کنیم که «از اشراف بودن» آن مرد و «کنیز» بودن آن زن خصوصیتی ندارد و موجب تقیید حکم نمی شود، بلکه مرد بودن مکره و زن بودن مکره و وقوع در ماه رمضان نیز دخالتی در حکم ندارد.

پس درست است که هر کلامی شأن نزولی دارد و در فضای خاصی صادر شده و مسبوق به وضعیتی خاص بوده است، ولی می توان آن را فراتر از آن فضاها تفسیر کرد و این تا زمانی است که یقین کنیم خصوصیات دخیل نیستند، یا کلام ظهور عرفی در تقیید بدان قیود لفظی، حالی و مقامی نداشته باشد. در غیر این صورت، اگر شک کردیم، قاعده اصولی آن است که حکم را

محدود به حدود موضوع و قیود موجود برای آن بدانیم. یکی از این موارد شک، وجود قدر متیقن در مقام محاوره است که نوعی شأن نزول برای کلام حساب می‌شود و در این جا اختلافی میان اصولیان در وجود اطلاق یا تقييد پديد آمده است.

بحث ديگري در اين جا وجود دارد که اگر احتمال نقل در ميان آيد و فرض شود که ظهور کلام در زمان صدور با ظهور آن در زمان های بعدی و نسبت به نسل ها و عصرهای بعدی اختلاف پیدا کند، آن گاه چه باید کرد؟ در این جا می‌گویند: هر چند مردمان دوره های بعد هم در واقع، مقصود بالافهام هستند، ولی مجرد ظهور لفظ در نزد آنها معتبر نیست، بلکه ظهور در زمان تخاطب ملاک و معتبر است؛ البته ما می‌توانیم ظهور در زمان تخاطب را از ظهور در زمان حاضر به طریق «ائی» کشف کنیم، بدین طریق که بگوییم: هرگاه الفاظ قرآن و احادیث و محاورات عرفی مردم در صدر اسلام را که برای ما نقل شده است، ندانیم که ظاهر در چه معنایی بود، به ظهور فعلی آن توجه می‌کنیم و به ضمیمه «اصالة عدم النقل» می‌گوییم: همین ظهور در دوره های قبلی و قبلی تا به صدر اسلام برسیم، ثابت بوده است.

اصل عقلایی عدم نقل مبتنی بر ثبات نسبی لغت و عدم تحول دفعی آن است و سکوت شارع و امضای او نسبت بدین اصل نتیجه اش آن است که اصل عدم نقل و به تعبیری دیگر، اصل ثبات در معانی الفاظ نزد شارع حجت است. البته اگر یقین به حدوث معنای جدید پیدا کنیم، از اصل مذکور خارج می‌شویم و این خروج نیز به بنای عقلاست و حتی در مواردی که تغییرات و تحولات زمان و مکان به قدری چشم گیر باشد که احتمال قوی در نقل معنا پدید آورد، باز هم سیره عقلابری جریان اصالة عدم نقل نیست و خلاصه عقلا به هنگام بروز احتمالات و اختلافات در معانی الفاظ غالباً مردد و متوقف نمی‌مانند و اصولی تأسیس می‌کنند.

#### ۱۰. ظهور در تقسیم دهم یا ظهور گفتار متکلم است و یا ظهور رفتار او

گرچه ظهور فعل اجنبی از باب الفاظ است، ولی از آن جا که در معناداری و تفسیر پذیری همچون کلام است، می‌توان در اعمال قواعد حجیت و تنقیح دلالت، آن را به مباحث الفاظ ملحق کرد. اصولیان در بحث از سنت گفته‌اند که سنت اعم است از قول، فعل و تقریر معصوم. آن گاه دو قسم اخیر از سنت را دلیل شرعی غیر لفظی حساب کرده و از دلالت آن بحث کرده‌اند. مراد از فعل معصوم نیز در این جا اعم از فعل و ترک با التزام است و مراد از تقریر، سکوت معنادار

معصوم در مواجهه با رفتارهای عمومی مردم یا رفتارهای مختص به برخی افراد است. اما فعل معصوم به دلیل عصمت او، دلالت بر عدم حرمت عمل دارد و دلالتش بر چیزی بیشتر، یعنی بر استصحاب متوقف بر پیمودن راه‌های خاصی است. یک راه ملاحظه نوع فعل است که مثلاً از امور عبادی است. چون می‌دانیم که عبادت همیشه راجح است. راه دیگر آن است که ببینیم فعل مذکور فعلی نیست که به طبیعت و عادت انسانی از کسی سرزند، مثل مواظبت بر پای راست گذاشتن داخل مکانی و دلالت فعل معصوم بر عدم کراهت مبتنی بر این مبنای کلامی است که از معصوم مکروه سر نمی‌زند. از سوی دیگر، ترک کاری از سوی معصوم در همه اوقات یا در فاصله‌های زمانی خاص، دلالت بر عدم وجوب آن کار به طور مطلق یا در آن فاصله زمانی خاص دارد. اما دلالتش بر چیزی بیشتر، یعنی بر عدم استحباب مبتنی بر این مبنای کلامی است که از معصوم هیچ مستحبی ترک نمی‌شود.

همه این نوع دلالت‌ها در صورتی است که بدانیم معصوم در فعل و ترک همچون یکی از مکلفان است و خصوصیتی برای مقام او به عنوان پیامبر یا امام نیست که دخیل در فعل یا ترک باشد. پس اگر دانستیم که مثلاً نبوت خصوصیتی است که سبب وجوب نماز شب بر نبی اکرم شده است، دیگران را نمی‌توان شریک با او در این حکم دانست. و اگر نسبت به برخی امور شک کردیم، باز هم نمی‌توان دیگران را شریک دانست، چون فعل از نظر اصولیان دلیل صامت است و نمی‌توان به اطلاق آن اخذ کرد.

اما سکوت معصوم می‌تواند نشانه تأیید و امضای عمل دیگران باشد، زیرا اولاً، معصوم چون دیگر مکلفان، بلکه بیش از آنها مأمور به نهی از منکر است و ثانیاً، معصوم معلم مردم و مسئول در جهت تعلیم جاهل است و ثالثاً، معصوم هدف دار و در پی محقق ساختن اهداف خویش است و هدف او همانا هدایت بشر و تصحیح رفتارهای غلط است، پس سکوت در مقابل منکرات نقض غرض خواهد بود و نقض غرض از عاقل ملتفت سر نمی‌زند. در این جا البته حصول شرایط وجوب نهی از منکر معتبر است، چنان که از سوی دیگر، فرض است که رفتارهای غلط مردم یا افراد معین در قلمرو دین دیده شود و اهداف شارع در این محدوده را به مخاطره اندازد.

خلاصه، چنان که ملاحظه می‌کنید، دلالت فعل، ترک و تقریر معصوم با توجه به صفات فاعل، یعنی عصمت، هدف داری، معلم بودن و مکلف بودن اوست. آن‌گاه در غیر معصوم نیز تا اندازه‌ای که برخی از این صفات پیدا شود، می‌توان از تفسیر فعل سخن گفت و از گفتار اصولیان



الهام گرفت. از این رو، در فقه از عمل فقها و متشرعه در مواردی خاص بهره می‌گیرند و تفسیری خاص برای آن ارائه می‌دهند؛ برای مثال، می‌گویند: شهرت عملی جابر ضعف سند است؛ یعنی کار فقیه در اعتماد به روایتی ضعیف به ملاحظه مقام او که بدون دلیل فتوا نمی‌دهد، قرینه بر قوت سند است، به طریقی که بر ما مخفی مانده است. و سیره متشرعه، یعنی رفتارهای عمومی اهل شرع به قرینه تقید آنها به شرع، دلالت بر وجود مدرکی کافی بر مفاد سیره دارد که به ما نرسیده است. به همین ترتیب، در غیر دایره شرع و شرعیات می‌توان رفتارهای حاکمان و معلمان و مسئولان را به ملاحظه حال و موقعیت آنها تفسیر کرد.<sup>۱۴</sup>

### تشخیص مصادیق ظهور

سه بحث مستقل و متوالی در باب الفاظ علم اصول مطرح است که عبارت‌اند از: «حقیقت شرعی»، «صحیح و اعم» و «مشتق». در هر سه بحث اصولیان به دنبال تمیز معنای حقیقی از مجازی و معنای ظاهر از حاق لفظ هستند تا در مرحله بعد از راه اصالة الظهور مقصود بودن آن نزد متکلم را کشف کنند.

۱. بحث اول درباره آن است که آیا شارع برخی الفاظ را از معانی لغوی به معانی شرعی نقل داده یا معانی شرعی را به کمک قرائن فهمانده و در دوره‌های متأخر نقل صورت گرفته است؟ آیا الفاظی چون صلاة، صوم، حج و اعتکاف بدین معانی که ما اکنون در ذهن داریم، در زمان شارع و در عصر تشریح، یعنی دوره حیات پیامبر اسلام (ص) منتقل شده و در همان دوره وضع جدیدی پدید آمد یا نه؟ اگر حقیقت شرعی ثابت شود، مصداق ظهور، معنای جدید خواهد بود و اگر ثابت نشود معنای جدید محتاج قرینه خواهد بود و اصالة الظهور اراده آن نزد متکلم را نشان نخواهد داد. این بحث به طبیعت خود قابل تعمیم به غیر متون مقدس مانند متون علمی و ادبی و آثار فلاسفه و دانشمندان، بلکه سخن هر سخنوری هست. چون هرگاه شک کنیم در این که متکلم از لفظی که به کار گرفته، معنای جدیدی اراده کرده و اصطلاح خاصی برای خود درست کرده است یا این که لفظ را به همان معنای شناخته شده لغوی و عرفی به کار گرفته است، اصل عدم نقل است؛ فرض کنید فیلسوفی صاحب نام در کتابش مطلبی درباره «هیولا» آورده و چون قرینه‌ای نبوده، ما نمی‌دانیم مرادش از هیولا اصطلاحی جدید نزد خودش هست یا همان اصطلاح رایج را مدنظر دارد. در این جا اگر ثابت شود که اصطلاحاتش را در زمان خودش به مردم شناسانده و

برای لفظ معنای دومی نزد عرف خاص یا عام درست کرده، در این صورت، لفظ حمل بر معنای مستحدث می شود و گرنه لفظ حمل بر معنای قدیم می شود.

۲. بحث دوم درباره آن است که آیا الفاظ عبادات، چون صوم و صلاة و الفاظ معاملات، چون اجاره و نکاح، برای خصوص افراد صحیح از معنا که تام الاجزاء والشرائط هستند، وضع شده اند و مثلاً نماز بی وضو و پشت به قبله اصلاً نماز خوانده نمی شود، یا برای اعم از افراد صحیح و فاسد وضع شده اند؟ درست مثل آن که نمی دانیم لفظ «اتومبیل» فقط برای فرد سالم و صحیح است یا حتی بر فرد معیوب و از کار افتاده ای که مقابل ماست نیز صادق است.

دانشمند اعمی (قائل به وضع لفظ برای اعم) در مقابل دانشمند صحیحی (قائل به وضع لفظ برای صحیح) می تواند به اطلاق رجوع کند؛ برای مثال، اگر مولا به جای آوردن نماز را طلبید و مکلف ندانست سوره نیز جزء نماز هست یا نه، می تواند نماز بدون سوره بخواند و بگوید این هم نماز است و مولا چیزی بیش از نماز نخواسته است. در عرف عام نیز می بینیم که اگر پدر به پسر بگوید: «نان بخور»، تا زمانی که در عرف عام لفظ «نان» بر نان سرد و تکه و پاره شده، صادق است، پسر می تواند به اطلاق کلام پدر اخذ کند و با آوردن نان سرد و تکه و پاره شده، بگوید امثال امر پدر کردم.

این بحث فروع بسیار دارد، ولی به طبیعت خود در متون حقوقی و به هنگام دعاوی و در تفسیر اسناد مکتوب در معاملات و قراردادهای اجتماعی و اقتصادی، جریان می یابد.

۳. بحث سوم درباره آن است که الفاظ اشتقاق یافته از یک ماده که هیئت اشتقاقی آنها گویای معنایی است، در نظر واضح، رابطه میان ماده اشتقاق و هیئت آن چگونه تصور شده است؟ برای مثال، آیا کلمه «ضارب» به کسی گویند که هم اکنون مشغول زدن است یا اگر در گذشته مشغول زدن بوده و یا در آینده مشغول زدن شود، هم اکنون می توان او را «ضارب» خواند و استعمال لفظ در این معنا مجازی و محتاج قرینه نیست؟ در مورد صاحبان حرفه ها مثل نجار و قصاب، مطلب چگونه است؟ یا در مورد الفاظی که در آیات و روایات به کار رفته و صفات و حالات افراد را بیان می کند، مثل مجاهد، مؤمن، منافق، تائب، ساجد، محزون، سائل، فقیر و مانند آنها، مطلب چگونه است؟ در چه صورت، استعمال حقیقی و در چه صورت، مجازی است؟ با مقایسه این الفاظ با توجه به اختلاف مواد اشتقاق آنها می توان فهمید که تفاوتی وجود دارد؛ برای مثال، درخت میوه دار را می توان به درختی که الآن هیچ میوه ای ندارد اطلاق کرد، ولی نمی توان در مورد کسی که الآن هیچ غمی ندارد و دیروز غمگین بوده، لفظ محزون را به کار برد.

در اصطلاح اصولی می‌گویند: آیا مشتق، حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ در زمان حال است به گونه‌ای که در غیر آن مجاز می‌گردد یا در هر صورت، استعمال آن حقیقی است، حتی اگر تلبس در گذشته بوده یا در آینده خواهد بود. در این بحث نیز چون دو بحث گذشته، تنقیح ظهور و اجرای اصالة الظهور مهم است، و در هر صورت، فهم عرفی ملاک است.

### مقدمات تشخیص ظهور

همه مباحث فوق درباره ظهور و تنقیح دلالت متوقف بر مباحثی مقدماتی درباره وضع و اقسام آن است. این مباحث مقدماتی ذاتاً مربوط به علم اصول نیست و دانشمند اصولی می‌تواند مبنای مورد نیاز خود را از جای دیگری اخذ کند، ولی چون در علوم ادبی به تفسیر وضع و اقسام آن به قدر لازم و کافی برای اصولیان پرداخته نشده است، آنها خود مقدمات بحث اصولی شان را فراهم آورده و حتی بر این مقدمات استدلال نیز کرده‌اند.

**تفسیر وضع:** در تفسیر وضع و این که چرا تصور لفظ موجب تصور معنا می‌شود و چگونه سامع به معنای لفظ منتقل می‌گردد، چند نظریه در علم اصول مطرح شده است: نظریه اول آن است که دلالت الفاظ بر معانی و علاقه میان آن دو همچون علاقه میان آتش و حرارت، ذاتی است. این نظریه که در قدیم برخی متکلمان بدان قائل بودند، اکنون نزد همه اصولیان باطل است،<sup>۱۵</sup> چرا که اولاً، بدون تعلیم و تعلم چیزی از معانی الفاظ فهمیده نمی‌شود و ثانیاً، در تعبیر از یک معنا، لغات مختلفی در زبان‌های مختلف دیده می‌شود.

نظریه دوم آن است که دلالت لفظ بر معانی، ناشی از تعهدی است که واضع سپرده است. بدین توضیح که واضع تعهد سپرده هرگاه قصد تفهیم معنایی خاص را داشت، لفظ خاصی را بیاورد، آن‌گاه مخاطب با شنیدن لفظ و ضمیمه کردن اصالة الوفاء (اصل پای‌بندی هر متعهد به تعهدش) منتقل به معنا می‌شود و ملازمه میان لفظ و معنا شکل می‌گیرد.<sup>۱۶</sup> بنابراین نظریه، اولاً، دلالت لفظی دلالت تصدیقی خواهد بود، چون تعهد که جوهره وضع است، رجوع به اراده متکلم دارد و ثانیاً، هر متکلمی باید چنین تعهدی بسپارد تا دلالت در کلام او پیدا شود و این یعنی هر متکلمی واضع حساب شود و ثالثاً، راهی برای مجازگویی باقی نمی‌ماند، چون واضع نباید از حوزه تعهد خود بیرون رود و رابعاً، دلالت لفظی مقتضی نوعی ملازمه منطقی خواهد بود و پیچیدگی خاصی پیدا می‌کند که براساس آن تصور نمی‌رود که اطفال خردسال بتوانند از الفاظ به معانی منتقل شوند.

نظریه سوم آن است که دلالت ناشی از اعتبار است، حال یا اعتبار علامت بودن لفظ برای معنا، یا اعتبار وجود لفظ به منزله معنا و یا اعتبار وسیله و ادات بودن لفظ برای معنا، همچون وسیله بودن صابون برای نظافت.

نظریه چهارم آن است که وضع ناشی از قانون تکوینی حاکم بر ذهن بشر است که هرگاه دو چیز در ذهن ارتباط شدید و اکید پیدا کنند، حضور یکی موجب حضور دیگری می شود. بنابراین نظریه، وضع قرن اکید میان لفظ و معناست که این امری واقعی است نه اعتباری و می تواند سبب دلالت باشد که آن نیز امری واقعی است. هم چنین بنابراین نظریه، دلالت لفظی به اراده متکلم نیز بستگی ندارد و حقیقت دلالت لفظی همان دلالت تصویری است. این نظریه که در دوره اخیر از سوی شهید آیت الله صدر ابراز شده، به یاد آورنده آزمایش پاولف درباره شرطی شدن حیوان است، ولی البته متفاوت با آن حساب می شود.

هر یک از نظریه های مطرح در باب وضع باید بتواند پدیده اشتراک و ترادف در هر لغت را به خوبی توجیه کنند و سبب تعیینی یا تعینی بودن وضع و نیز سبب پیدا شدن مجاز و تحویل مجاز به حقیقت و مانند آن را به خوبی نشان دهند.

اقسام وضع: وضع به اعتبار تعدد یا وحدت هر یک از لفظ و معنا، چهار قسم دارد: وحدت لفظ و تعدد معنا (اشتراک)؛ وحدت معنا و تعدد لفظ (ترادف)؛ وحدت لفظ و معنا (انفراد) و تعدد لفظ و معنا (تباين).

در قسم اول یکی از مباحث اصولی عبارت است از: امکان و وقوع استعمال لفظ مشترک در چند معنا با هم بدون انضمام معانی به هم و بدون تعدد استعمال. سؤال های مطرح در این جا آن است که: اولاً، آیا متکلم می تواند چنین چیزی را قصد کند؟ ثانیاً، آیا شنونده می تواند به معنا منتقل شود؟ ثالثاً، آیا چنین استعمالاتی در عرف و شرع وجود دارد؟ مثلاً گفته شود، «من له عین لایقع فی بئر» و منظور هم این باشد که «هر که چشم دارد به چاه نمی افتد» و هم این که «هر که مال دارد به مشکلات نمی افتد» و هم این که «هر که خبرچین دارد و با خبر از اوضاع و احوال است غافل گیر نمی شود».

تقسیم دوم برای وضع به اعتبار کیفیت تصور لفظ است. هرگاه خصوص لفظی را برای معنایی قرار دهند، وضع شخصی است و هرگاه نوع هیئت را برای معنایی قرار دهند، به گونه ای که واضع مجبور باشد یکایک افراد هیئت معینی را از طریق یک عنوان مشیر تصور کند، وضع نوعی است، مثل هیئت اسم فاعل و مفعول.

تقسیم سوم برای وضع به اعتبار کیفیت تصور معناست. شکی نیست که واضع هنگام وضع باید تصور درستی از معنا داشته باشد.

در حالت طبیعی و عادی همان معنای متصور معنای «موضوع‌له» است، پس گاه معنای کلی و جامع تصور می‌شود و لفظ برای همان معنای کلی قرار داده می‌شود، مانند اسمای اجناس و گاه معنای جزئی تصور می‌شود و لفظ برای همان قرار داده می‌شود، مانند اعلام شخصی، ولی گاه حالت اضطراری پیش می‌آید و واضع ناچار می‌شود از طریق یک عنوان جامع و مشیر، افراد معنا را تصور کند و لفظ را برای همان افراد قرار دهد، چرا که واضع نمی‌تواند افراد بی‌نهایت معنا را هنگام وضع در ذهن آورد. این قسم مانند وضع ضمائیر، اسمای اشاره، موصولات، حروف و هیئات است، اما حالت چهارم که معنای متصور جزئی و «موضوع‌له» کلی باشد، محال است، چون جزئی آینه کلی و مشیر بدان نیست. در اصطلاح اهل منطق و اصول می‌گویند: در حالت اول وضع عام و موضوع‌له خاص و در حالت دوم وضع خاص و موضوع‌له خاص و در حالت سوم وضع عام و موضوع‌له خاص و در حالت چهارم وضع خاص و موضوع‌له عام است. طرح این بحث درباره اقسام وضع، برای شناخت کیفیت اجرای اطلاق در معنای حرفی و تفاوت میان حروف و اسمای موازی از قبیل تفاوت حرف «فی» با کلمه «الظرفیه» و نیز تفسیر و تبیین صحیح از نظریه اخطاری بودن معنای اسمی و ایجاد بودن معنای حرفی، لازم و ضروری به نظر می‌رسد.

### اعتبار و حجیت ظهور

ظهور حالتی میان دو حالت دیگر به نام‌های صراحت و اجمال است. پیش از سخن درباره اعتبار ظهور باید درباره اعتبار یا عدم اعتبار دو حالت دیگر و سبب آن سخن گفته شود. اگر دلیل لفظی صریح در معنایی باشد و عرف عام دلالتش را قطعی بداند، به گونه‌ای که احتمال معنای مخالف به صفر یا نزدیک صفر برسد، در اصطلاح، دلیل لفظی را نص در معنا خوانند. نص بدین معنا را نباید با نص به معنای دلیل نقلی در مقابل دلیل عقلی، اشتباه گرفت. اعتبار و حجیت نص بدین معنا به اعتبار و حجیت قطع باز می‌گردد و اگر فیلسوفی در اعتبار قطع عرفی به بهانه احتمال خطا و سوءفهم خدشه کند، در دلالت این نوع دلیل لفظی نیز تردید پیدا می‌کند. در علم اصول، مباحث دقیق و عمیقی درباره اعتبار قطع و اقسام آن و منشأ حصول قطع و دلیل اعتبار قطع با

توجه به خطاپذیری آن وجود دارد و حاصلش آن است که از نگاه خود قاطع در یکایک موارد حصول قطع، هیچ‌گاه احتمال خطا وجود ندارد و گرنه قاطع، قاطع نخواهد بود؛ یعنی در افق ذهن قاطع واقعیت همان است که قطع بدان تعلق گرفته است و از نگاه قاطع به ملاحظهٔ مجموع موارد حصول قطع - اعم از قطع‌هایی که حاصل شده و آنچه بعداً حاصل می‌شود - هرچند علم اجمالی به خطای برخی قطع‌ها حاصل است، این علم اجمالی سبب احتیاط و تردید ما نمی‌شود، چون هر قطعی که حاصل می‌شود، همان زمان قاطع گوید، در این قطع احتمال خطا نیست.

بحثی دیگر که به سبب قطعی بودن دلالت «نص» پدید می‌آید، این است که ملاک قطعی بودن دلالت و «نص بودن» شخصی است یا نوعی؟ باز هم می‌توان گفت شناخت نص همچون ظهور وابسته به فهم عرفی است، ولی البته اگر شخصی برخلاف عرف از مطالعهٔ دلیل لفظی به قطع رسید، قطع او برای خودش حجیت ذاتی دارد، برخلاف ظهور که حجیت آن مربوط به ظهور نوعی است. خلاصه در حجیت دلالت قطعی فرقی میان قطع شخصی و قطع نوعی نیست.

اما اگر دلالت دلیل از سرحد ظهور کمتر باشد، حالت اجمال پدید می‌آید و اجمال امری نسبی است. بدین معنا که دلیل لفظی از همهٔ جهات نمی‌تواند مجمل و مبهم باشد، به گونه‌ای که شنونده هیچ چیز از آن نفهمد. چنین کلامی اصلاً از هیچ متکلمی سر نمی‌زند. از این رو، در دلیل «مجمل» و نقطهٔ مقابلش که «مبیین» قرار دارد، مهم شناخت جهت اجمال یا تبیین است؛ برای مثال، آیهٔ شریفه می‌گوید: «فکلوا مما امسکن علیه»؛ یعنی از گوشت حیوانی که سگ شکاری بدان حمله کرده و او را از پای درآورده، بخورید. فقها در این جا معتقدند: آیهٔ شریفه در صدد بیان جواز اکل از جهت مذکی بودن است؛ یعنی دندان سگ شکاری مانند چاقوی تیز، وسیلهٔ تذکیه است، ولی در صدد بیان جواز اکل از جهت طاهر بودن محل تماس دندان سگ نیست، بنابراین باید گوشت را با آب تطهیر کرد و خورد. در این گونه موارد اطلاق جاری نیست، چون متکلم در صدد بیان چیزی از این جهت خاص نبوده که سکوت او را معنادار حساب کنید و در اصطلاح، اجمال در مقام اثبات وجود دارد، چه آن که اجمال را قسمی از اجمال بدانیم یا ندانیم، در هر صورت، دلیل از جهت مذکور «مبیین» نیست.

می‌توانیم حالت اجمال را این گونه معنا کنیم که در لفظ مفرد یا در کلام، چند احتمال وجود داشته باشد و هیچ یک ترجیح قطعی یا ترجیح ظنی قابل قبولی پیدا نکند. برخی اسباب اجمال را، اهل منطق در صنعت مغالطه، شمرده‌اند، مانند مشترک لفظی بودن، از قبیل کلمهٔ «عین» به

معنای چشم و چشمه؛ هیئت «تضرب» به معنای حاضر و غایب مؤنث؛ «مختار» به معنای اسم فاعل و مفعول. گاهی هم اجمال لفظی به دلیل معین نبودن مرجع ضمیر هاست، مثل آن که گفته شود: «افضل الاصحاب من بنته فی بینه»؛ یعنی آن که دختر پیامبر در خانه اش هست یا آن که دختر او در خانه پیامبر است. برخی اقسام اجمال از راه وجود قرائنی چون مناسبات حکم و موضوع بر طرف می شود؛ برای مثال، در «لا جماعه فی نافله» گفته اند که مقصود نفی مشروعیت و در «احلت لکم بهیمة الانعام» گفته اند که مقصود اثبات حلیت اکل است.

سؤال مهم در این جا است که آیا متکلم می تواند تعمد در اجمال داشته باشد و اگر می تواند چرا کلام را مجمل می گذارد، با این که مقصودش در نزد خودش مجمل و مهمل نیست؟ در پاسخ باید گفت که تعمد در اجمال از متکلم حکیم به دلایل مختلفی می تواند باشد. از جمله آن که هیچ متکلمی قرار ندارد که همه مقاصدش را یک جا بگوید بلکه می خواهد شنونده را به مجموع گفتارش متوجه سازد تا مقاصد او را از مطالعه مجموع خطاباتش به دست آورد و در خصوص قرآن به صراحت آمده است که تعمد خداوند در متشابه قرار دادن برخی آیات برای امتحان بندگان و نشان دادن ضمیر اهل تأویل و اهل تفسیر به رأی است. بنابراین باب تفسیر متن به متن باز می گردد و فایده دیگر در خصوص متشابهات قرآن، احساس نیاز مندی مردم در رجوع به اهل بیت به عنوان مفسران قرآن و آشنایان با زبان قرآن و اهل اطلاع از قرائن دلالت است. در هر صورت، ملاک اجمال یا اهمال یا تبیین عرفی است.

اما اگر دلالت دلیل به سرحد ظهور برسد، ولی به سرحد نصوص نرسد، حجیت چنین دلالت ظنی محتاج دلیل است. ممکن است حالت ظهور را ملحق به حالت اجمال کنیم و به بهانه امکان کج فهمی و خطاپذیری ظنون، حجیت ظواهر را منکر شویم و این هیچ محذوری ندارد، بلکه عقلاً پذیرفته شده نیز هست، ولی عقل به ملاحظه یک امر خارجی حجیت ظواهر را تا وقتی که دلیل قطعی یا قرینه ای معتبر برخلافش نباشد، می پذیرد و آن نکته خارجی که داوری عقل را عوض می کند آن است که با ملاحظه مجموع مقاصد واقعی و ثابت در ورای ظواهر الفاظ، می بینیم اعتماد به ظهور سبب رسیدن به درصد غالبی از مقاصد می شود، ولی عدم اعتماد سبب فوت آن درصد غالب می شود. پس عقل در میان دو امر است و آن را که کم ضررتر است، انتخاب می کند. بدین طریق می توان توجیهی عقلی و فلسفی برای رفتار عقلایی در اخذ به ظهور درست کرد و احتمال سوء فهم در کلام متکلم را تا وقتی که فهم به سرحد ظهور رسیده است، نادیده انگاشت. ۱۷

اصولیان می‌گویند: نزد شارع بهترین دلیل بر حجیت ظهور آن است که حجیت ظهور نزد عرف و عقلا پذیرفته شده است و هیچ جایی سراغ نداریم که شارع این روش عقلایی را تخطئه کرده باشد، پس لابد با سکوت خود، آن را پذیرفته و تأیید کرده است. علاوه بر این، می‌بینیم که از صدر اسلام تاکنون متشرعه (اهل شرع) بر ظهورات قرآن و احادیث تکیه می‌کردند. این رفتار اهل شرع لابد از دستورات شرع مایه گرفته است، چون عقلاً محال است که همه متشرعه با هم به وصف متشرع بودن، برخلاف دستور شرع عمل کنند.

حال اگر فیلسوفی حجیت ظهور را منکر است، باید دید دلیل او چیست؟ آیا دلیلی عقلی یا عرفی و عقلایی یا غیر آن بر عدم حجیت دارد؟ ما هنوز دلیلی در این زمینه سراغ نداریم. نکته مهم در تقابل دیدگاه اصولیان با دانشمندان جدید آن است که بدانیم از نظر اصولی حجیت ظهور مختص به ظهور نوعی و با ملاحظه همه قرائن است.

### برخی تفصیلات در حجیت ظهور

اصولیان برخی اشکالات مربوط به حجیت ظهور را تحت عنوان «تفصیلاتی در حجیت ظهور» مدنظر قرار داده‌اند. دو تفصیل عمده در این جا عبارت‌اند از:<sup>۱۸</sup>

#### ۱. تفصیل میان مقصود بالافهام و غیر مقصود بالافهام

برخی گفته‌اند که ظهور الفاظ نسبت به مقصود بالافهام حجت است، چون در حق او جز احتمال غفلت از قرینه‌ای متصل برخلاف ظهور راه ندارد و این احتمال را با اصل عقلایی به نام «اصالة عدم الغفله» می‌توان برداشت. این اصل و دیگر اصول عقلایی نمی‌تواند از قبیل امور تعبدی و سرپیسته باشد، بلکه همه اصول عقلایی مبتنی بر حیثیت کشف تکوینی از واقع است و اگر عقلا در این جا «اصالة عدم الغفله» را جاری می‌کنند دلیلش غلبه حالت انتباه (هوشیاری) در انسان است. وجود این حالت غالب سبب می‌شود که موارد مشکوک را ملحق به حالت غالب کنیم نه حالت نادر و لذا گفته‌اند: «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب».

اما در غیر مقصود بالافهام علاوه بر احتمال غفلت، احتمال وجود قرائنی که بر شخص بیگانه مخفی مانده باشد و از قبیل رمزی مشترک میان متکلم و مخاطب آشنا باشد، وجود دارد. این احتمال را با اصل عدم غفلت نمی‌توان زدود، بلکه نسبت به وجود چنین رمزی اصل اولی،



غفلت از دلالت آن و عدم کشف رمز است. بنابراین، حجیت ظهور نسبت به غیر مقصود بالافهام مخدوش می‌شود.

در پاسخ به این اشکال، اصولیان دیگر گفته‌اند که احتمال وجود رمز مشترک را با «اصالة عدم القرینه» می‌توان برداشت.

برخی دیگر بدین اجمال قانع نشده و در یک نگاه کلی احتمال اراده خلاف ظاهر و اختلال در تفهیم و تفهم را ناشی از پنج سبب عمده دانسته‌اند و در یکایک این موارد پنج گانه حجیت ظهور را نسبت به مقصود بالافهام و غیر او بررسی کرده‌اند. اما اسباب پنج گانه عبارت‌اند از:

۱. احتمال آن که متکلم اساساً نخواسته کسی مقصود او را بفهمد، یعنی به قول برخی فلاسفه جدید کلامش را برای اخفای ما فی الضمیر و به اشتباه انداختن دیگران، آورده باشد.

۲. احتمال آن که متکلم در تفهیم مرادش به قرائن منفصل تکیه کرده باشد.

۳. احتمال آن که متکلم به قرینه‌ای متصل تکیه کرده که شنونده از آن غفلت ورزیده باشد.

۴. احتمال آن که قرینه‌ای خاص دال بر خلاف ظاهر میان متکلم و شخص دیگری بوده است.

۵. احتمال آن که نوعی قرینه متصل و غیر لفظی برای سامع وجود داشته، ولی او برای دیگران تصریح به وجودش نکرده است، مانند کوتاه یا بلند بودن صدای متکلم یا حرکات دست و چهره او یا علائم و پیرایشی در متن‌های مکتوب.

در بررسی این احتمالات باید گفت:

۱. احتمال اول در حق مقصود بالافهام راه ندارد، چون برخلاف فرض، یعنی برخلاف

مقصود بالافهام بودن اوست، اما البته در حق غیر او راه دارد، ولی اصل عقلایی این احتمال را الغا می‌کند؛ یعنی این اصل که هر متکلم با کلامش می‌خواهد مقصود و مرادش را برساند و در صدد اغواگری و به اشتباه انداختن دیگران نیست. روشن است که این اصل در موارد شک جاری می‌شود و منافات با یقین به وجود سخنان اغواگرانه برخی متکلمان ندارد.

۲. احتمال دوم در حق مقصود بالافهام و غیر او با این اصل عقلایی الغا می‌شود که هر

متکلم با شخص کلامش همه مرادش را می‌فهماند و تکیه بر قرائن منفصل و تفهیم مراد از طریق جمع عرفی میان دو دلیل برخلاف اصل است.

۳. اما احتمال سوم با اصل عدم غفلت برداشته می‌شود، بدون هیچ تفاوتی میان مقصود

بالافهام و غیر او.

۴. احتمال چهارم در حق مقصود بالافهام راه ندارد، چون متکلم در صورتی که رمزی سخن بگوید، برای مقصود بالافهام، این رمز باید مفهوم و معنایش معلوم باشد و گرنه رمزی که برای همه جز متکلم نامفهوم باشد، بازگشت به احتمال اول دارد. ناچار طرف متکلم در تلقی معنای رمز باید مقصود بالافهام فرض شود. اما در حق غیر مقصود بالافهام اشکال وارد است و احتمال اراده خلاف ظاهر در کار می‌آید، ولی باز هم اصلی عقلایی وجود دارد که این احتمال را نیز الغا می‌کند؛ یعنی این اصل که هر متکلم طبق موازین عادی و به طریق عرفی و عمومی سخن می‌گوید. در این جا نیز می‌توان گفت که اصل عقلایی بر اساس وجود حالتی غالب در عالم خارج تأسیس شده و مفادش آن است که موارد مشکوک را ملحق به موارد غالب باید کرد و اصل را عدم رمزگویی باید قرار داد.

۵. احتمال پنجم نسبت به هر شنونده‌ای که کلام متکلم را می‌شنود و در مجلس او حاضر است و حرکات دست و صورت و شرایط زمانی و مکانی و مقام و موقعیت او و خصوصیات مجلس تخاطبش را می‌شناسد و به طور خلاصه، نسبت به هر شنونده‌ای که احاطه به قرائن غیر لفظی پیدا می‌کند، راه ندارد، چه آن که مقصود بالافهام باشد یا نباشد؛ زیرا در این جا مقصود بالافهام و غیر او در شرایط مساوی هستند. اما نسبت به غیر این شنونده، یعنی کسانی که تنها سخن متکلم برای آنها نقل شده و خصوصیات مجلس نقل نشده است، احتمال اراده خلاف ظاهر راه دارد، ولی باز هم اصلی عقلایی به نام «اصالة عدم حذف القرینه من جانب الناقل» وجود دارد؛ چون ظاهر حال هر ناقل آن است که همه خصوصیات دخیل در دلالت را می‌خواهد نقل کند و حذف برخی قرائن دال، برخلاف ظاهر حال اوست.

پس از بررسی این احتمالات پنج‌گانه، احتمال وجود قرائنی که به گذشت زمان و به طور طبیعی مخفی مانده باشد، باقی می‌ماند. در این جا نیز «اصالة عدم القرینه» جاری است؛ یعنی از عدم وصول قرائن استدلال بر عدم وجود قرائن می‌کنیم.

تمامی این اصول، عرفی و عقلایی است و شأن دانشمند اصولی کشف و اظهار آنهاست، همانند دانشمند منطقی که قواعد فطری منطق را نشان می‌دهد. اگر فیلسوفی در حجیت ظهور خدشه دارد، به ناچار باید در جریان یکی از این اصول خدشه داشته باشد و با توجه به تمامی قیود و شروط دخیل در جریان این اصول، حجیت عرفی ظهور در موارد جریان اصول عقلایی جای انکار ندارد و پس از اثبات عدم ردع شارع از روش عقلایی، حجیت شرعی ظهور نیز ثابت می‌شود.

نتیجه طبیعی حجیت ظهور بدین تقریر آن است که فهم موجه و معتبر همواره یکی بیش

نیست و چند فهم ظنی با هم نمی‌تواند معتبر شناخته شود، ولی البته در دایره قطع‌ها ناچار باید همه را معتبر شناخت با آن که قطع مطابق با واقع یکی بیش نیست.

۲. تفصیل میان موارد حصول ظن فعلی بر طبق ظهور و موارد عدم حصول چنین ظنی از آن جا که حجیت، حکم تبعیدی محض نیست و مبتنی بر کاشفیت از واقع است، پس در مواردی که شنونده شخصاً ظن فعلی بر طبق ظهور ندارد، بلکه معنایی برخلاف معنای ظاهر را مظنون می‌داند، دیگر کاشفیت ظهور از دست می‌رود و حجیت ظهور مبنایی نخواهد داشت. شاهدش آن است که در دایره اغراض تکوینی شخصی اگر متکلم بگوید: «خانه زید از دست رفت»، ظهور عرفی نوعی آن است که زید خانه‌اش را فروخت و دیگر مالک آن نیست، ولی اگر مخاطب ظن شخصی پیدا کند که منظور خروج از ملکیت نیست، بلکه منظور خراب شدن برخی قسمت‌های خانه و از دست رفتن سلامت و زیبایی خانه است، به همین ظهور شخصی اعتماد می‌کند و ظهور نوعی را معتبر نمی‌شمارد، چون ظهور شخصی برای او کاشفیت دارد، ولی ظهور نوعی هیچ‌گونه کاشفیت فعلی برای او ندارد.

برخی اصولیان در حلّ این معما و استحکام مبنای حجیت ظهور نوعی گفته‌اند که تفاوت میان اغراض تکوینی و تشریحی صحیح است و نکته‌اش آن است که در اغراض تکوینی شنونده به هر معنایی که گمان قوی برد که معنای مقصود نزد متکلم است، ترتیب اثر می‌دهد، چه آن که دیگران با شنونده در حصول چنین ظنی موافق باشند یا نباشند و اگر کلام نزد او مجمل باشد، متوقف می‌ماند، در هر صورت، شنونده هر جا از کلام متکلم توانست چیزی در عالم واقع را کشف کند، همان کاشفیت فعلی را ملاک قرار می‌دهد و کاری به فهم دیگران ندارد.

اما در مجال اغراض تشریحی، یعنی در خطباتی که میان مولا و عبد و رئیس و مرئوس وجود دارد و سرانجامش پاداش‌دهی و پاداش‌گیری بر اساس محاسبه اعمال است، سلیقه شخصی و ظهور شخصی ملاک نیست، چون مولا در این جا با همه مردم کار دارد و همه را به یک نحوه مخاطب قرار داده است، آن‌گاه نمی‌توان گفت که برای یک فرد ظهور نوعی حجیت باشد و برای دیگری حجیت نباشد. در این حالت، مولا مجموع اغراض تشریحی خود را که در واقع، ثابت است، ملاحظه می‌کند و مطابقت درصد بالایی از ظهورات را با مرادات واقعی خودش نیز ملاحظه می‌کند، آن‌گاه کاشفیت ظنی ظهورات از مرادات را ملاک حجیت قرار

می‌دهد و عبد در این حال باید تابع نظر مولا باشد و ببیند که مولا چه راهی را برای او در جهت رسیدن به مرادات خود تعیین کرده است.<sup>۱۹</sup>

بنابراین نکته فارق میان اغراض تکوینی و اغراض تشریحی، آن است که در مجال اول، کاشفیت فعلی نزد مکلف ملاک حجیت است، ولی در مجال دوم، کاشفیت نزد مولا ملاک حجیت است. البته مجال نیست که مولایی میان خود و زیردستانش ظهورات را از حجیت بیندازد و تنها عمل بر طبق یقین و قطع را طلب کند، ولی در این جا حتماً باید موارد حصول قطع وافی به مقاصد شارع باشد و گرنه به نظر عقل، نقض غرض خواهد شد، از این رو، گفته‌اند که اگر دلیل خاص بر حجیت ظهور نداشته باشیم، ناچار به حکم عقل دلیل عام بر حجیت ظهور پیدا خواهد شد، چون یا باید از تعقیب اهداف شارع دست برداریم و یا باید سراغ کاشفی ضعیف‌تر از ظن برویم و به احتمالات ضعیف ترتیب اثر بدهیم و یا در هر مورد که نمی‌دانیم مقصود شارع چیست، احتیاط کنیم و چون همه این فرض‌ها باطل است، بهترین و معقول‌ترین احتمال آن است که بگوییم شارع راضی است که ما به هر ظنی عمل کنیم تا مقاصد و اهداف شارع را به قدر میسرور دنبال کنیم و اعتماد بر ظهورات لفظی از روشن‌ترین مصادیق اعتماد به ظن است و این همان بحث معروف در علم اصول به نام «دلیل انسداد» است.

#### پی‌نوشت‌ها:

۱. تاکنون آثاری در این زمینه منتشر شده که مد نظر نویسنده بوده است، از جمله: هرمنوتیک و منطق فهم دین، اثر علی ربانی گلپایگانی (انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، زمستان ۸۳)؛ مبانی کلامی اجتهاد، اثر مهدی هادوی تهرانی (نشر مؤسسه فرهنگی خانه خرد، قم، ۷۷)؛ هرمنوتیک، کتاب و سنت، اثر محمد مجتهد شبستری (نشر طرح نو، تهران، ۷۵)؛ درآمدی بر هرمنوتیک، اثر احمد واعظی (نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم، تابستان ۸۰)؛ تحلیل زبان قرآن، اثر محمدباقر سعیدی روشن (نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم، ۸۳)؛ مقاله «علم اصول و دیگر شاخه‌های زبانی» در مجله پژوهش و حوزه، شماره ۲، به قلم احمد واعظی؛ مقاله «الشهید الصدر و نظریه تفسیر النص» در مجله فقه اهل‌البیت، شماره ۲۰، به قلم همین نویسنده؛ مقاله «فلسفه تحلیلی و علم اصول» در مجله پژوهش‌های اصولی شماره ۳ و ۲، به قلم صادق لاریجانی؛ مقاله «نشانه‌شناسی و معرفت دینی» در مجله کتاب نقد، شماره ۳۳، به قلم علیرضا قائمی‌نیا؛ انتظار بشر از دین، اثر محمدامین احمدی (نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۸۴)، فصل سوم از بخش

- اول تحت عنوان «تأثیر انتظارات و پیش فهم های مفسر در فهم متون دینی» .
۲. نزدیک ترین و آسان ترین منابع اصولی برای دستیابی خوانندگان به مایه های اصلی گزارش، عبارت اند از: کتاب اصول الفقه، اثر استاد محمدرضا مظفر؛ دروس فی علم الاصول، اثر استاد شهید سید محمدباقر صدر که به نام حلقات الاصول هم معروف است. برای آشنایی با سیر تاریخی و اجمالی برخی بحث های لفظی کتاب المدخل الی عذب المنهل، اثر میرزا ابوالحسن شعرانی مناسب است. سعی ما بر آن بوده که تنها آدرس برخی اقوال یا مباحث را که عنوان معروف و مشهوری در علم اصول ندارد، بیاوریم و آدرس اقوال و مباحث شناخته شده را که از فهرست کتاب های اصولی قابل استخراج است، فرو می گذاریم.
۳. برای آشنایی با مبانی کلامی علم فقه و اصول ر. ک: جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، اثر سعید ضیائی فر.
۴. قید «اشتراک» در تعریف علم اصول را شهید آیت الله صدر در حلقات الاصول ابراز کرده است و آن قیدی مهم برای تأمین مانعیت تعریف به شمار می رود.
۵. تقسیم مذکور را در فهرست حلقه دوم از حلقات الاصول می توان دید. تفصیل بیشتر درباره نحوه تقسیم مباحث اصولی را در تقریرات درس شهید آیت الله صدر به عنوان بحوث فی علم الاصول، ج ۱، ص ۶۱-۵۷ جست و جو کنید.
- نگارنده در ضمن مقاله ای تحت عنوان «مکتب اصولی شهید آیت الله صدر» نحوه تقسیم مباحث اصولی و جایگاه مباحث الفاظ و تفکیک آنها را از مباحث دلیل عقلی مورد توجه قرار داده است که به مدد الهی در آینده نزدیک چاپ و منتشر خواهد شد.
۶. به هنگام شک در قرینه بحث دیگری مطرح است که آیا اصالة عدم القرینه جاری می شود و اصالة الظهور بازگشت بدان دارد یا مطلب به عکس است و یا اصالة القرینه و اصالة عدم الظهور هر کدام اصل عقلائی مستقل از دیگری هست. اجمال این بحث را در حلقه سوم از حلقات الاصول بحث «موضوع حجیة الظهور» ببینید.
۷. ر. ک: اصول الفقه، اثر استاد شیخ محمدرضا مظفر، اوائل جزء سوم، بحث «تصحیح جعل الاماره».
۸. ر. ک: الحلقة الثالثة، اثر شهید آیت الله صدر، بحث «الامارات والاصول»، در اوائل کتاب.
۹. تأثیر قرائن متصل در دلالت دلیل لفظی مربوط به باب الفاظ از علم اصول است و تأثیر قرائن منفصل که بعد از انعقاد ظهور دلیل اول است در باب تعادل و تراجیح و به تعبیر دیگر، در باب تعارض ادله مطرح می شود.
۱۰. استاد محمدرضا مظفر در اصول الفقه نظر اول و شهید صدر در حلقات الاصول نظر دوم را تثبیت کرده است. تاریخچه این بحث را در المدخل الی عذب المنهل فی اصول الفقه، اثر علامه میرزا ابوالحسن شعرانی ببینید (نشر کنگره شیخ انصاری، قم، ۱۳۷۳).

۱۱. ر. ک: الحلقة الثالثة، باب «حجیة الظهور» بحث «الخلط بین الحجیة والظهور».
۱۲. این تقسیم و تقابل جنبه ابتکاری از سوی ما دارد، ولی مایه های اصلی آن در همه کتاب های اصولی متأخر موجود است. چنان که در تقسیم اول، سوم، پنجم، نهم و دهم تصریح به تقابل میان دو گونه ظهور از سوی ما صورت گرفته است و عنوانی خاص در کتاب های اصولی ندارد. کنار هم قرار دادن این تقسیمات ده گانه نیز کاری جدید برای توجه بیشتر به دلالت شناسی دلیل است.
۱۳. ر. ک: بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس شهید آیت الله صدر)، به قلم سید محمود هاشمی، ج ۴، ص ۲۹۱، بحث «الظهور الذاتى و الظهور الموضوعى».
۱۴. دلالت فعل معصوم و سیره عقلایی و متشرعی و حدود و قیود آنها به بهترین شکلی در درس های استاد شهید آیت الله سید محمدباقر صدر مطرح شده است. اجمالی از آن را می توان در حلقات الاصول دید.
۱۵. ذاتی بودن دلالت الفاظ بر معانی را علامه حلی در تهذیب الاصول به عباد بن سلیمان صیمری نسبت داده است. ر. ک: المدخل الى غرب المنهل، المبادئ اللغوية، ص ۶۳.
۱۶. نظریه تعهد را نخست محقق نهاوندی در تشریح الاصول و پس از او محقق رشتی در بدائع الافکار و سپس محقق حائری در درر الفوائد و سرانجام محقق خوئی در المحاضرات اختیار کرده اند. تفصیل بیشتر در خصوص این نظریه و دیگر نظریات مطرح در باب وضع را علاوه بر تقریرات درس شهید آیت الله صدر، در مجله پژوهش های اصولی، شماره ۲ و ۳، مقاله «ملا علی نهاوندی و نظریه تعهد در وضع» به قلم علی رضا امینی و مقاله «رسالة فی حقیقة الوضع» به قلم محمدجواد فاضل لنکرانی ببینید.
۱۷. حجیت و اعتبار ظهور به عنوان یکی از اقسام ظن که احتمال خطا در آن راه دارد و توجیه و تصحیح آن، مسئله ای عمیق و ریشه دار در علم اصول است و پرداختن بدان پاسخ گوی برخی اشکال های فلاسفه زبان و هرمنوتیست هاست. این مسئله عمیق در آغاز به عنوان «امکان تعبد به ظن» در علم اصول مطرح شد و اکنون بیشتر به عنوان «کیفیت جمع میان حکم ظاهری و واقعی» معروف است. نتیجه این بحث پیدا کردن راه جمعی میان خطاپذیری فهم ما از نصوص از یک طرف، و حجیت و اعتبار آن فهم از طرف دیگر، است.
۱۸. اجمالی از این بحث را تحت عنوان «حجیة الظهور» از حلقه سوم ببینید.
۱۹. در این جا شهید صدر نظریه معروف خود به نام «تراحم حفظی» را که مبنای حجیت امارات ظنی و توجیه گر اجتماع حکم ظاهری و واقعی برای یک موضوع است، ابراز داشته است.