

بررسی نظریه تلازم گفتاری بودن خطابات قرآنی با تاریخ‌مندی قرآن از نگاه نصر حامد ابوزید با رویکرد اصولی

محمد عرب صالحی*

صدیقه نیک‌طبع**

۸۵

ذهن

بررسی نظریه تلازم گفتاری بودن خطابات قرآنی با تاریخ‌مندی قرآن از نگاه نصر حامد ابوزید...

چکیده

در راستای نظریه جهان‌شمولی خطابات الهی که تاریخی به بلندای تاریخ بعثت پیامبر اکرم ﷺ دارد، نظریه تاریخ‌مندی قرآن و برخی آموزه‌های آن، نظریه‌ای است که اخیراً توسط برخی نواندیشان دینی منسوب به جریان فکری نومعتزله- از جمله نصر حامد ابوزید- ارائه شده است. آنها متأثر از نگرش تاریخی‌نگری در غرب و همچنین تأثیرپذیری از نظریه گفتاری و شفاهی بودن متون مقدس، گفتاری بودن سبک قرآن را مؤید و شاهد تاریخت قرآن می‌دانند. بررسی این موضوع افزون بر لوازمی که بر آن مترتب است، از جهت سابقه بحث شفاهی بودن خطابات در کتب اصولی و وجه ارتباط یا تمایز آن با نظریه تاریخ‌مندی قرآن و اینکه چگونه از اصل مشترک گفتاری بودن، نتایج متفاوتی گرفته شده است، دارای اهمیت است. در این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به نقد و بررسی این موضوع، با تأکید بر اصل «گفتاری بودن وحی» از یک سو و تکیه بر مبانی اصولیان در موضوع خطابات شفاهی می‌پردازیم و معلوم می‌گردد ادعای ملازمه بین گفتاری بودن و تاریخت قرآن ادعایی سست و بدون پشتوانه عقلی است؛ بلکه علاوه بر مبانی متعدد کلامی، مبانی اصولیان هم، مانع از ملازمه بین سبک گفتاری و تاریخی بودن قرآن می‌شوند. نگاه علمی‌انسانی و مطالعات فرسنگی
واژگان کلیدی: گفتاری بودن، تاریخ‌مندی قرآن، خطابات شفاهی، عمومیت خطابات الهی، نصر حامد ابوزید.

*دانشیار گروه منطق فهم دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (نویسنده مسئول).

alehnasrabad@yahoo.com

s.niktb@ut.ac

**استادیار گروه آموزشی معارف اسلامی دانشگاه شهید باهنر کرمان.

تاریخ تأیید: ۹۷/۵/۲۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۹

درحالی که یکی از دلایل فرازمانی و فرامکانی بودن قرآن، اعجاز بلاغی و بیانی قرآن و استفاده از سبک‌های گوناگون ادبی از جمله استفاده از شیوه مخاطبه در بیان مطالب خود است و آیات فراخوانی و تحدی انس و جن به هم‌آوردی آن همچنان بدون پاسخ مانده است، برخی نواندیشان دینی منسوب به جریان فکری نومعتزله، سبک گفتاری و شفاهی بودن قرآن را مؤید نظریه تاریخت قرآن دانسته‌اند. عمده‌ترین ادعای آنها تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ زمانه و ادعای تاریخت آن با مشی عقل‌گرایی خودبنیاد می‌باشد. نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰) شخص شاخص و نماینده این ادعا در اغلب آثار خود با تکیه بر اصل رابطه دیالکتیک متن با واقع و بازخوانی علوم قرآنی مانند علم اسباب نزول و پدیده نسخ، قرآن را محصولی فرهنگی و متنی تاریخی می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۶۸) و بر آن است که قرآن به‌رغم آنکه کلام خداست، یک متن تاریخی است. این متن در یک وضعیت معین تاریخی گفته، اعلان و نوشته شده است؛ آن هم بر زمینه‌های فکری و زبانی متعلق به زمان خود (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۵)؛ اما در آثار متأخرش مانند کتاب نوآوری، تحریم و تأویل و در برخی مصاحبه‌ها به تبع محمد آرکون، دیگر روشنفکر نوگرای الجزایری، برگشتاری بودن قرآن تأکید دارد و این سبک قرآن را دلیل رعایت تناسب پاسخ‌ها با سؤال‌های مخاطبان می‌داند (همو، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸) و مکتوب‌نبودن را منشأ بشری شدن و تحریف و عدم وثاقت (همو، ۲۰۰۶ الف، ص ۳-۴) آن ذکر می‌کند و یادآور می‌شود که در اینجا نه به مثابه متن، چنان‌که در کتاب مفهوم متن انجام دادم بلکه به مثابه گفتار تعامل خواهیم کرد و گذاری را انجام می‌دهم که به هیچ روی آسان نبوده، این گذار یک‌شبه یا طی تحولی نبوغ‌آمیز رخ نداده است (همو، ۱۳۹۲، ص ۱۰۹). وی از آنجایی که تاریخت قرآن را مسلّم می‌پندارد، هر امری را از جمله شفاهی بودن قرآن را در توجیه این نظر به کار می‌گیرد؛ هر چیزی را که در مغایرت با نظریه تاریخت بداند از اساس منکر می‌شود؛ مانند عقیده به لوح محفوظ (همو، ۱۳۸۹، ص ۹۶) و نزول دفعی قرآن. او می‌گوید چون قرآن در طول ۲۳ سال و

اندی نازل شده است، نباید به عنوان یک کتاب تلقی شود و نباید توقع یک کتاب و نگارش و متن منسجم و مجموعه واحد را از آن داشت؛ باید این کتاب را به مثابه سخنرانی‌ها و گفتارهایی متفاوت و متناسب با احوال و شرایط تاریخی تلقی کرد که طی بیست سال و اندی پیامبر با مخاطبان گوناگون خود که هر یک در سیاق و بستر تاریخی متفاوت- با توجه به پرسش‌هایی که در زمان‌های مختلف از او می‌شده و پاسخ‌های متناسبی که آن حضرت می‌داده است- به میان آورده است (ابوزید، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰).

جهان‌شمولی قرآن، ادعایی اجماعی است و همه مسلمانان بالاتفاق آن را کتابی جهانی، ابدی و جاودانه و آیات آن را فرازمانی و فرامکانی می‌دانند- مگر برخی احکام موقعیتی (هادوی، ۱۳۷۷، ص ۳۸۹) که به تناسب تغییر شرایط یا موضوعیت ندارند یا تغییر مصداق داده‌اند- و خود را در همه آیات با مکلفان زمان نزول یکسان می‌دانند و ادله متعدد عقلی مانند جامعیت، فطری بودن و انعطاف‌پذیری (مکارم، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۸۵)، عقلانیت قوانین و معارف، اطلاقات آیات، برخوردارگی از ژرفای نامتناهی، پیوند با عترت، استمرار اجتهاد پویا (بهجت‌پور، ۱۳۸۵، ص ۴۲-۵۲)، ادله نقلی متعدد، مانند آیات (اعراف: ۱۵۸ / سبأ: ۲۸ / انبیاء: ۱۰۷ / انعام: ۱۹ / یس: ۶۹-۷۰) و حدیث «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرام محمد حرام الی یوم القیامة» و... بر این ادعا گواهی می‌دهند؛ اما آنچه بررسی این نظریه را حائز اهمیت می‌کند، این است که طرفدار تاریخیت، بین این ادعا و سبک گفتاری و شفاهی قرآن تلازم برقرار کرده است و از طرفی دیگر در کتب اصولیان با پیشینه طولانی بحث خطابات شفاهی مورد بحث بوده است و در امکان شمول آنها بر حاضران و غایبان، بلکه معدومان، به‌ویژه درباره قول میرزای قمی رحمته الله علیه مبنی بر اختصاص ظهور خطابات به متشافهان (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ص ۵۳۴) نقد و بررسی‌های فراوانی صورت گرفته است و در هیچ یک دلالت و حتی اشاره‌ای بر عصری بودن قرآن و اختصاص آن به زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یافت نمی‌شود؛ لذا در این مقاله، نظریه تاریخیت قرآن را از دیدگاه ابوزید با تأکید بر گفتاری بودن قرآن با مبانی

اصولی و شیوه توصیفی- تحلیلی مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم تا معلوم گردد گفتاری و شفاهی بودن، موجب تاریخت قرآن نمی‌گردد. هرچند درباره تاریخت و همچنین ادعای گفتاری بودن خطابات قرآن در توضیح و نقد نظریه ابوزید مقالاتی نوشته شده است، در هیچ کدام به نقدی از حیث تلازم آن با تاریخت برخورد نکردم؛ لذا نقد تلازم فوق با رویکرد اصولی از نوآوری‌های این تحقیق به شمار می‌آید.

الف) معنای گفتاری بودن

گفتاری یا شفاهی بودن در مقابل مکتوب بودن، در لسان قائلان به تاریخت قرآن، عبارت است از اینکه آنچه بر پیامبر ﷺ نازل شده است، در اصل به صورت شفاهی بوده و رفته‌رفته از حالت شفاهی به حالت متن مکتوب تبدیل شده است؛ بدین‌گونه که پیام‌های شفاهی‌ای که صحابه از پیامبر شنیدند، به خاطر سپردند و حفظ کردند، پس از مدتی به صورت متون رسمی تدوین شد و در دسترس مؤمنان قرار گرفت و پدیده قرآن که در قالب شفاهی بود، به صورت مصحف در آمد (ابوزید، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰)؛ از این رو وی معتقد است چون قرآن در دوره بعثت پیامبر ﷺ شفاهی بوده است و زبان به زبان نقل شده است، نمی‌توان درباره وثاقت آن سخن گفت (همو، ۲۰۰۶ الف، ص ۳). به باور ایشان جمع‌آوری آن توسط عثمان این پیامد را داشت که مسلمانان مدعی شوند این یک کتاب است (همو، ۱۳۹۲، ص ۱۱۸).

ابوزید بر شفاهی بودن خطابات قرآن مؤیداتی هم ذکر می‌کند؛ مانند اینکه متن قرآنی در درون فرهنگی شفاهی شکل گرفته است که جمع‌آوری و تدوین در آن نمود و نقش عمده‌ای نداشت؛ علاوه بر این کلمه قرآن را از فعل قرأ به معنای بازگوکردن و خواندن می‌داند نه به معنای گردآوردن (همو، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

ابوزید که در آثار خود از جمله النص، السلطة و الحقیقة و خصوصاً کتاب مفهوم النص با تکیه بر اصل رابطه متن با واقعیت، بر اثبات تاریخت اصرار دارد، با گرایش به گفتاری بودن به جای متن بودن می‌گوید قرآن از زمان تدوینش تا کنون صرفاً متن بوده است و اکنون هنگام آن رسیده که به قرآن به مثابه «گفتار» یا «گفتارها» بنگریم (همو،

۱۳۹۲، ص ۱۱۷). از نظر او دیگر قرآن یک متن نیست، بلکه در تاریخ فرهنگ عربی، حلقه اتصال دو مرحله شفاهی و مرحله تدوین آن می‌باشد (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴).
دانشمندان علوم قرآنی هم ضمن اعتقاد به وحی‌انیت قرآن و حفظ و بقا و ضمانت جاودانگی آن، با ویژگی‌هایی که برای سبک گفتاری در مقابل سبک نوشتاری ذکر می‌کنند، گفتاری بودن سبک قرآن را تأیید می‌کنند. ویژگی‌هایی مانند انتقال ناگهانی از موضوعی به موضوعی دیگر و از حالتی به حالتی دیگر، مانند آیات سوره قیامت که سخن با وضعیت انسان در قیامت آغاز می‌شود تا به این آیه می‌رسد: «بل الانسان علی نفسه بصيرة و لو القی معاذیرة» (قیامت: ۱۴-۱۵)؛ پس به ناگاه خطاب را متوجه پیامبر ﷺ می‌کند: «لا تحرك به لسانك لتعجل به ان علينا جمعه و قرآنه فاذا قرآناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بیانه» (قیامت: ۱۶-۱۹). پس از آن، خطاب را سرزنش‌گونه متوجه انسان می‌سازد: «كلا بل تحبون العاجلة و تذرون الاخرة» (قیامت: ۲۰-۲۱)؛ آن‌گاه به سخن گفتن در حالت آدمی در روز قیامت منتقل می‌شود: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة و وجوه یومئذ باسرة...» (قیامت: ۲۲-۲۴). پس از آن درباره شخص متکبری سخن می‌گوید که هرگز ایمان نیاورد و نماز نخواند، بلکه تکذیب کرد و روی‌گردان شد و... (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۵۰-۵۱). تغییر لحن، نغمه‌ها و بسیاری از سجع‌های قرآن مانند آیات «بل الانسان علی نفسه بصيرة و لو القی معاذیرة» (قیامت: ۱۴-۱۵) که سجع در این آیه صرفاً در حالت وقف‌نمودن بر دو واژه «بصيرة» و «معاذیرة» به هنگام نطق و قرائت با یاء، راء و هاء در آخر تحقق می‌یابد یا آیات «والتفت الساق بالساق الی ربك یومئذ المساق» (قیامت: ۲۹-۳۰) که سجع در آخر آنها با وقف‌کردن در قرائت بر دو واژه «بالساق» و «المساق» شکل می‌گیرد (معرفت، ۱۳۸۸، ص ۵۵) و مقرون بودن خطابات به ادوات خطاب مانند «یا ایها الناس» و «یا ایها المؤمنون» از شواهد گفتاری بودن قرآن می‌باشند.

ب) معنای تاریخ‌مندی قرآن

تاریخ‌مندی به معنای عام خود یعنی «تأثر عالم- به اعتبار آنچه در آن است- از یک

نگرش مادی زمانی- مکانی که این تأثیر حتمی، نسبی و دائمی است و نحوه تأثیر و تأثر نیز در سیورورت و دگرگونی است» و تاریخ‌مندی قرآن، یعنی تأثر آن از زمان و مکان و مخاطب (الطعان، ۱۴۲۸، ص ۳۳۲). برای تاریخ‌مندی قرآن تعاریف و تقریرات متعدد دیگری نیز صورت گرفته است؛ مانند نزول قرآن در برهه‌ای خاص از زمان؛ نزول آیات قرآن به زبان عربی با واژه‌های بشری و بازتاب باورها و فرهنگ عصر رسالت، همراهی قرآن با فرهنگ زمان نزول از باب مماشات و هم‌سخنی با مردم؛ نزول قرآن در ظرف زمانی خاص و برای مخاطب خاص و انحصار دلالت به همان مورد نزول و اقتضای احکام برای همان زمان؛ یعنی توقف در همان زمان و جمود بر همان فهم نخستین و تسری‌ندادن مفاهیم قرآن به زمان‌های بعد (پورروستایی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۸). این معنای تاریخت در مقابل ادعای جاودانگی قرآن و جهانی‌بودن رسالت پیامبر ﷺ قرار دارد و موضوع تحقیق هم بررسی همین معنای تاریخت است. ابوزید با تقسیم‌بندی دلالت نصوص دینی از دلالت‌هایی سخن می‌گوید که چیزی جز شواهد تاریخی نیستند و حتی قابلیت تأویل مجازی یا غیر آن را هم ندارند. این دلالت مربوط به متونی است که فرهنگ جامعه عربی پیش از اسلام بر آنها انعکاس یافته است و مشتمل بر احکامی چون برده‌داری، روابط مسلمانان با غیرمسلمانان و گرفتن جزیه و مفاهیمی مانند سحر و جن و شیاطین و چشم زخم می‌باشد و به این لحاظ این احکام بر اثر تحول تاریخی از میان رفته و به موزه تاریخ پیوسته‌اند (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵-۲۸۸). وی در تبیین مفهوم تاریخت می‌گوید: مراد از تاریخت قرآن این است که متن در شرایط خاص تاریخی بیان، اعلان و نگاشته شده است، آن هم در بستری فکری و زبان متعلق به آن دوران و تنها با اتکا به یک دانش جامع تاریخی و زبان‌شناختی در موقعیتی قرار خواهیم گرفت که متن قرآن را به‌درستی تفسیر کنیم و به درک هسته فراتاریخی پیام آن دست یابیم (ابوزید، ۱۳۹۳، ص ۱۵).

ج) تلازم گفتاری‌بودن با تاریخت قرآن

در قرآن آیات فراوانی بر عمومیت و شمول خطابات و احکام آن دلالت دارند، مانند

آیات دال بر خاتمیت پیامبر ﷺ (احزاب: ۴۰) و رسالت جهان‌شمول ایشان (انبیاء: ۱۰۷/ تکویر: ۲۷)، آیاتی که اسلام را تنها دین مورد قبول معرفی می‌کند (آل عمران: ۱۹ و ۸۵) و آیاتی که متضمن بیان اصول معرفتی (ابراهیم: ۱۰/ حدید: ۳) و هدفداری خلقت (نحل: ۳/ کهف: ۷) و انسان‌شناسی، معادشناسی، دعوت به احکام عبادی و اخلاقیات و... می‌باشند و همچنین مفاد بسیاری از احیای نبوی و معصومان ﷺ مانند مفاد حدیث «حلال محمد حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة»؛ اما /بوزید اصلی‌ترین ثمره گفتاری بودن وحی را تاریختی قرآن و برخی آموزه‌های آن می‌داند و تصریح می‌کند گفتاری بودن به معنای پدیدآمدن قرآن در سیاقی تاریخی است که سرشتی زنده و گوینده و مخاطبانی مشخص داشت و در بستر رویدادی خاص گفته می‌شد و به نیازهای واقعی و انسانی پاسخ می‌داد. وی با این پیش‌فرض که جاودانگی ملازم با نوشتاری بودن است و با این مقدمه که نوشتاری در افاده مقاصدش به فراین حال و مقام زمان نزول نمی‌تواند متکی باشد وگرنه با گذشت زمان و مفقودشدن قراین حالی و مقامی به اجمال یا تشابه دچار خواهد شد و در نتیجه نمی‌تواند کتاب هدایت باشد، نتیجه می‌گیرد چون قرآن گفتاری است، پس تاریخی و بشری است. /بوزید با پیش‌فرض تاریختی قرآن که در نظر دارد برخی از احکام قرآن را به شاهد تاریخی تبدیل کند، جاودانگی احکام را مشکلی ناشی از متن‌انگاری می‌پندارد و معتقد است متن بودن، قرآن را منبعی برای قانون‌گذاری و مشروعیت احکامی همیشگی فارغ از زمان و مکان می‌کند و راه برون‌رفت از این مشکل در گفتاری بودن است. او بر این باور است چون قرآن بافت گفتاری دارد، احکام حقوقی‌اش هم در قالب گفتار به بیان در آمده است و این نشان‌دهنده بافتاری است که در تعامل با نیازهای خاص زمانه است؛ از این رو بسیاری از احکام حقوقی و اجتماعی‌اش دیگر امروزه کارایی ندارند و باید موضوع قرائت علمی- تاریخی قرار گیرند و معنای اصلی این نصوص در حصار وضعیت فرهنگی و تاریخی عصر نزول محدود است و برای امتداد به سایر اعصار نیازمند بازخوانی و تأویل مجازی و درک فحوا و مغزای متون هستیم (ابوزید، ۱۳۹۲،

صص ۱۱۳ و ۱۲۳).

در مورد دستور قرآن به قتال با مشرکان می‌گوید: این دستور قتل به زمینه خاصی مربوط می‌شده است؛ زمانی که جنگ برای دفاع از آن جامعه جدید لازم بوده است؛ لذا جهت غلبه بر ترس به منظور پیروی از پیامبر ﷺ و پیام روحانی و اخلاقی دستور قتال داده شده است، و الا اعتقاد من این است که آن دستور فقط به آن زمینه تاریخی محدود می‌شده و در تمام زمان‌ها و تمام جوامع صدق نمی‌کند. وی منشأ اختلاف دیدگاه فقها در حکم ازدواج با اهل کتاب را متن‌انگاری می‌داند. کسانی می‌گویند آیه ۲۲۱ سوره بقره که مؤمنان را از ازدواج با زنان مشرک پرهیز می‌دهد، عام است و با آیه چهار سوره مائده که ازدواج با اهل کتاب را مجاز می‌داند، تخصیص خورده است؛ پس ازدواج مسلمان با زن اهل کتابی از دایره حکم عام منع ازدواج با زنان مشرک خارج است. دیدگاه دیگر این است که آیه بقره حکم آیه مائده را نسخ کرده و در نتیجه ازدواج با زن اهل کتاب جایز نیست؛ اما در صورتی که به سرشت گفتاری به قرآن بنگریم، می‌گوییم آیه سوره بقره گفتاری است جدا از گفتار سوره مائده. پس گفتار سوره بقره - چون گفتار سوره کافرون - معطوف به فاصله‌گیری از مشرکان است و گفتار سوره مائده معطوف به همزیستی با اهل کتاب در مدینه، یعنی در موقعیت جدید است، بدین معناست که مسلمانان حکم مسئله‌ای را می‌دانستند؛ اما نمی‌دانند در موقعیت جدید آیا حکم برقرار است یا نه؟ چنین است که در موقعیت جدید، سخن و حیاتی مسلمانان را به همزیستی مسالمت‌آمیز با اهل کتاب می‌خواند (همان، ص ۱۱۳-۱۲۴).

ابوزید حقوق زنان را ناعادلانه می‌داند و اعلام می‌کند اکنون دیگر زمانه احکام نابرابر نسبت به زن و مرد گذشته است و در موقعیت مدرن که سیاقی یک‌سره متفاوت از سیاق نزول آیات مربوط به زنان است، خداوند نمی‌تواند یک‌سره چشم بر تغییرات اجتماعی ببندد و مردمان را به احکامی مکلف کند که با موقعیت انسانی و تاریخی آنها ناسازگار است؛ بنابراین نابرابری زن و مرد در شرایطی که همزیستی، برابری آنها را اقتضا می‌کند، ممکن نیست. وی با ابتنا بر اصل گفتاری بودن وحی و ضرورت تفکیک

اصل و فرع در گفتارهای قرآنی معتقد است تعیین اصل و فرع گفتار قرآنی در حکم مسئله دخالت دارد. در مسئله حقوق زن و مرد اگر برابری در عبادت و ثواب اخروی را اصل بدانیم، به حکم تسری حکم اصل بر فرع وظیفه داریم برابری در قلمرو روابط اجتماعی را متحقق سازیم و بر این باور است اگر پیامبر امروز زنده بود و مسلمانان از او درباره برابری اجتماعی سیاسی و اقتصادی زن و مرد می‌پرسیدند، بی‌گمان خدا حکم به برابری می‌داد؛ چون آیاتی که درباره آفرینش انسان است، حکم به برابری داده است؛ بنابراین آیات فرع را به اصل بر می‌گردانیم (همان، ص ۱۲۴).

(د) نقد و بررسی

نظریه تاریخت قرآن از جنبه‌های متعدد مانند لحاظ مبانی، لوازم، نتایج، از جنبه کلامی، فلسفی و ادبی و... قابل بررسی است؛ اما چون در این مقاله وجهه نظر به ادعای تلازم گفتاری بودن سبک قرآن با تاریخت آن می‌باشد و از طرفی در علم اصول هم مباحثی به این موضوع اختصاص یافته است، بررسی آن با ملاحظه و تأکید بر مبانی اصولی قائلان به جاودانگی قرآن مورد نظر می‌باشد و به ملازمات ادعای تاریخت بلکه آنچه به عنوان لازمه شفاهی بودن ذکر کرده‌اند، نمی‌پردازیم. علم اصول دانشی است که از اصول و قواعد استنباط احکام شرعی بحث می‌کند و مباحث فراوانی از آن به غیر از اصول عملیه و عمده مباحث ملازمات عقلیه بقیه مباحث مانند وضع و اقسام آن، اقسام دلالت، علامات حقیقت و مجاز، عام و خاص، مطلق و مقید، بخش عمده‌ای از مباحث حجیت مانند حجیت خبر واحد، حجیت قول لغوی و... نقش مؤثری در فهم و دلالت آیات قرآن کریم دارند. موضوع خطابات شفاهی قرآن هم از مواردی است که در کتب اصولی، از جهات متعدد مورد بحث واقع شده است. گاهی به لحاظ عنوان تکلیف به این معنا که آیا با خطابات شفاهی - اعم از آنها که با «ایها الذین آمنوا» قرین باشند یا آنها که مانند «لله علی الناس حج البیت» از کلمات مطلق و عامی چون ناس استفاده شده است - می‌توان برای غیرموجودین از جلسه تخاطب جعل تکلیف کرد؟ پاسخ این فرض به دلیل عدم دخالت قید حضور مکلف در جعل تکلیف، با قاعده عقلی «قیح

عقاب بلا بیان» روشن است. گاه به لحاظ نفس مخاطبه بحث می‌شود؛ به این معنا که آیا اساساً مخاطبه و گفت‌وگو کردن به صورت حقیقی و حرف‌زدن واقعی با غایبان و معدومان ممکن است یا نه؟ جواب این فرض هم بدیهی است؛ گاه سخن مربوط به دلالت خطابات مقرون به ادات ندا می‌باشد و برخورد دو ظهور یکی ظهور ادات در خطاب و دیگری ظهور عنوان مخاطب مانند «الذین آمنوا». در اینکه کدام یک از این دو ظهور اقوی است و در دیگری تصرف می‌کند، آیا ظهور «ادات خطاب»، ظهور «الذین آمنوا» را منحصر می‌کند یا ظهور «الذین آمنوا» در ظهور ادات خطاب تصرف می‌کند و آن را تعمیم می‌دهد؟ در این صورت بحث لفظی می‌شود (خراسانی، ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۲۰).

آنچه به بحث ما مربوط است، به این لحاظ است که آیا خطابات مقرون به ادات خطاب مانند «یا ایها الذین آمنوا» به مانند خطاب‌های غیرمشافه‌ی تعمیم داشته و همه انسان‌ها اعم از حاضر و غایب و معدوم- تا قیامت- را شامل است یا اینکه فقط به حاضران در جلسه اختصاص دارد و غایبان و به طریق اولی معدومان را شامل نمی‌شود و در فرض عدم شمول و تعمیم، این گونه خطاب‌ها چگونه با اصل جاودانگی و جهانی بودن رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله قابل توجیه هستند؟

ثمره بحث آنجا ظاهر می‌شود که اگر خطابات الهی تعمیم و شمول داشته باشند و حجیت و اعتبار آن تا قیامت ثابت باشد، این شمول چگونه می‌تواند با اطلاق خطابی بودن سازگار باشد و اگر خطابات به مشافهان اختصاص داشته باشد، چه تفاوتی با قول ادعایی قائلان به تاریخیت قرآن دارد؟ و این فرض چگونه با ادعای جاودانگی رسالت پیامبر صلی الله علیه و آله و جهان‌شمولی قرآن قابل جمع است؟ به عبارتی دیگر آیا خطابی و شفاهی بودن قرآن و ادعای اصولیان می‌تواند مؤید نظریه تاریخیت باشد یا اینکه بر عکس، ادعای گفتاری بودن، نه تنها نظریه تاریخیت قرآن را تأیید نمی‌کند، بلکه به دلیل تظافر ادله عقلی و نقلی بلکه تعدد مبانی اصولی، مؤید تعمیم و شمول احکام و معارف قرآن است.

موضوع کتب اصولی، مبانی فقه است، نه احکام فقهی و نه مسائل کلامی؛ اما مباحثی که در اثبات گفتاری بودن و شمول مخاطبان و غیرمخاطبان ارائه داده‌اند، هر کدام به وجهی دلیلی بر ادعای جهان‌شمولی قرآن و مورد نقضی بر ادعای تاریختی قرآن می‌باشند.

هـ) مبانی اصولیان در تعمیم و شمول خطابات شفاهی قرآن

۱. حجیت ظواهر

در میان اصولیان کلام از نظر دلالت به سه دسته تقسیم می‌شود:

- ۱- نص: کلامی که دلالتش بر مراد متکلم قاطع باشد و احتمال خلاف داده نشود.
- ۲- ظاهر: کلامی است که مفادش ظاهر و آشکار است و معنای مقصود از آن تبادر می‌کند، ولی احتمال خلاف هم دارد؛ البته احتمالی که چندان از نظر عرف و عقلا قابل اعتنا نیست.
- ۳- مجمل: کلامی که دارای چند احتمال است و هیچ کدام از احتمالات بر دیگری ترجیح ندارند و هیچ کدام بر دیگری سبقت به ذهن نمی‌گیرند (مشکینی، ۱۳۴۸، ص ۲۲۲).

از این سه نوع، اولی که قطعاً حجت است و لازم‌الاتباع؛ سومی یقیناً حجت نیست؛ اما بحث در کلام ظاهر است. سیره عملی عقلا در محاورات کلامی بر این جاری است که متکلم در تفهیم مقاصد خود به ظواهر اکتفا می‌کند؛ همچنین سیره عقلا بر این است که در فهم مقاصد متکلم به ظاهر کلام او اعتماد می‌کنند (مظفر، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴۷). نظام تفهیم و تفهم مقاصد در عالم، چه از طریق گفتار یا نوشتار بر همین ظواهر استوار است که در علم اصول با عنوان اصالة الظهور از آن یاد می‌شود؛ اصلی که اصول دیگر چون اصالة الحقيقة، اصالة الاطلاق و اصالة العموم به این اصل بر می‌گردد؛ بلکه درحقیقت یک اصل است و سایر اصول جلوه‌های گوناگون این اصل است (همان، ص ۳۰). بعد از اتفاق نظر اصولیان بر حجیت ظواهر از باب ظن خاص به دلیل سیره عقلا و تأیید آن توسط شارع، چون خود رئیس‌العقلاست و اگر مورد تأیید نبود، ردع

می‌کرد، بحث در این است که آیا ظواهر قرآن هم مشمول این اصل می‌شوند یا نه؟ به این معنا که اگر خداوند در قرآن امری کرد، آیا واجب‌الاتباع است یا می‌توان با تمسک به عدم حجیت ظواهر بر عدم اتیان آن عذر آورد یا اینکه با تمسک به این اصل راهی بر مخالفت وجود ندارد؟ اکثر اصولیان به اصل حجیت ظواهر قرآن حکم داده و با تمسک به اصالة الظهور در عموم و سیره عقلا بر اخذ به ظواهر خطابات و کلام شارع، بدون تفصیل بین مشافهان و غیرمشافهان و بدون تفصیل بین مقصودین بالافهام و غیرمقصودین بالافهام (انصاری، [بی‌تا]، ص ۵۳)، عمومیت خطابات قرآن را نتیجه‌گیری کرده، معتقدند چون از طرف شارع ردعی نسبت به آن صورت نگرفته است، معلوم می‌گردد که این روش مورد تأیید شارع هم است؛ زیرا شارع خود رئیس عقلاست (مظفر، ج ۲، [بی‌تا]، ص ۱۷۲). علاوه بر این سیره ائمه علیهم‌السلام هم بر این منوال بود که اصحاب خود را به رجوع به ظواهر کتاب و اخذ به ظواهر دستور می‌دادند و از آنها می‌خواستند اخبار را بر قرآن عرضه کنند و با میزان قرآن، آنها را بسنجند و موافق ظاهر را گرفته، مخالف آن را طرح کنند (انصاری، [بی‌تا]، ص ۵۴).

۲. تفصیل بین قضایای حقیقیه و خارجیّه

یکی از راه‌های توجیه تعمیم خطابات شفاهی الهی این است که آنها را از قبیل قضایای حقیقیه بدانیم که موضوع آن، افراد محقق الوجود و مقدر الوجود را به نحو سیال در بر می‌گیرد؛ یعنی زمانی که در جلسه مخاطبه عنوان مثلاً ناس به کار می‌رود، این عنوان هر کسی را که حاضر است و هر کسی که تحت این عنوان قرار می‌گیرد - اعم از غایبان و معدومان - شامل است (عاملی، ۱۴۳۰، ص ۵۸۰). البته با این تفصیل که در قضیه حقیقیه - که همه افراد اعم از موجود و معدوم را در بر می‌گیرد - به تعبیر مرحوم آخوند خراسانی حکم انشائی است؛ اما در قضیه خارجیّه - در حق موجودین - حکمی فعلی و تکلیف منجز است. بر این اساس حکم انشایی در حق کسانی که حین خطاب موجودند و دارای شرایط هستند، به مرحله فعلیت رسیده و بعث و زجر می‌طلبند و نسبت به معدومان در مرحله شأنیت باقی می‌ماند تا زمانی که موانع بر طرف و شرایط

موجود گردد و در ظرف خودش برای آنها فعلی گردد (خراسانی، ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۱۱۹). بنابراین افراد معدوم گرچه در زمان مخاطب به صورت بالفعل مضمول حکم نمی‌باشند؛ اما تحت عنوان «حکم بما ان له مصادیق» قرار دارند (سبحانی، ۱۳۸۷).

۳. تفصیل بین خطاب حدوثی و بقایی

برخی از اصولیان شمول خطابات نسبت به معدومان را با تفصیل بین خطاب حدوثی و بقایی توجیه کرده، می‌گویند دو نوع خطاب داریم: خطاب حدوثی و خطاب بقایی عرفی. خطاب حدوثی خطابی است که در زمان پیامبر ﷺ که قائم به حنجره پیغمبر اکرم ﷺ بود، محقق شد. خطاب بقایی خطابی است که عرفاً بگویند این خطاب باقی است؛ حال یا از طریق کتابت در ورق و برگ یا در قرآن یا از طریق وسایل روز. خطاب حدوثی مختص موجودین بود و نمی‌توانست شامل غیرموجودین شود؛ اما در خطاب بقایی مانعی نیست در اینکه معدوم و غایب را هم شامل باشد. پس خطابات قرآن از باب خطاب بقایی، شامل معدومان هم شده‌اند. گویی مخاطب یعنی پیغمبر ﷺ باقی است، مخاطب هم که در زمان وجود دارد و این خطاب را می‌شنود؛ پس کان معدومان پس از وجود در زمان حضور، مخاطب خطاب بقایی عرفی اعتباری می‌باشند، بدون اینکه با محذور عقلی مواجه شویم (عاملی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۸۳) و دلیل بر این مدعا خطابات اول خلقت است که شامل موجودین در زمان حال هم می‌شوند و قرآن آن را حکایت کرده است؛ مانند خطاب «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ» (اعراف: ۲۶) و «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ» (اعراف: ۲۷) (عاملی، ۱۴۳۰، ج ۲، ص ۵۸۴).

۴. تحریری بودن خطابات قرآن

در این تقریر اصولاً خطاب‌های قرآن از نوع خطاب لفظی حقیقی نیستند تا با محذور امکان یا عدم امکان خطاب معدومان مواجه شویم؛ بلکه اصولاً خطابات از نوع تحریری و نگارشی و شبه آن می‌باشند و چنان‌که خطاب کتبی بقا دارد و همه اعصار و ازمان را در بر می‌گیرد، خطاب‌های قرآن هم در حکم خطاب‌های باقی عمومیت دارند؛ چنان‌که

در آیه «وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَن بَلَغَ» (انعام: ۱۹) «وَمَن بَلَغَ» اعم از موجودین و معدومان را شامل می‌شود (موسوی خمینی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۵)؛ برای مثال چنانچه کسی در اعلامیه و سخنرانی خود بگوید ای مردم، گرچه در حین نوشتن اعلامیه یا حین سخنرانی مخاطبی حضور نداشته باشد، سیره عقلای عالم این است که هر کس آن را در مرئی و منظر خود مورد ملاحظه قرار دهد، خود را شامل آن خطاب می‌داند. در مورد خطابات خداوند نیز چنین است؛ خصوصاً وقتی که قرآن خود را کتاب معرفی می‌کند و اساساً معجزه پیامبر ﷺ به تناسب جاودانی بودن رسالتش، کتاب می‌باشد؛ چون معجزه همیشگی جز کتاب چیز دیگری نمی‌تواند باشد. با این فرض اصلاً عنوان خطابات شفاهی بر خطابات الهی اشتباه است. مؤید مدعا عملکرد رسول الله ﷺ است هنگامی که آیات به تدریج نازل می‌شدند و پیامبر ﷺ بدون اینکه دستور تشکیل جلسه تخطیبی بدهند، افرادی را مأمور کتابت وحی کرده بودند (موحدی لنکرانی، درس خارج، ش ۶۷۵، ج ۶، ص ۳۶۹).

۵. عمومیت اقتضای خطابات قانونیه

یکی از نظریات اختصاصی و نوآوری‌های حضرت امام خمینی ﷺ در علم اصول، مسئله «خطابات قانونیه» است که در عرصه‌های مختلف و در ابواب مختلف فقه و اصول از جمله موضوع چگونگی تعلق خطابات الهی به افراد غیر موجود در زمان خطاب، کارایی دارد. از نظر ایشان خطابات شرعیه به دو دسته تقسیم می‌شوند: الف) خطابات و احکام شخصی؛ ب) خطابات و احکام قانونی که همان خطابات و احکامی است که از طرف مقنن و قانون‌گذار عرفی یا شرعی صادر می‌گردد. تفاوت این دو دسته احکام در این است که در احکام شخصی، موضوع آن فرد معینی از میان مکلفان است و حکم روی فرد می‌رود و به همان تعداد افراد خارجی منحل می‌گردد؛ مثل «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک»؛ امادر خطابات عامه، تکلیف متوجه عامه مردم و مؤمنان است و متوجه فرد نیست. در این خطابات قانونی، تکالیفی که مخاطب شخصی ندارند، در ابتدا به نحو قانون مثل همه قوانین عرفی به جامعه ابلاغ می‌شود بدون اینکه خصوصیات و

قیود و حالات مکلفان در آن قید شده باشد (موسوی خمینی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۴-۲۲۰)؛ بنابراین از نظر ایشان اولاً خطابات قانونی به تعداد افراد منحل نمی‌شوند، بلکه خطاب واحدی است که متعلق به عامه مکلفان است بدون اینکه تکثر و تعددی در ناحیه خطاب باشد، بلکه یک حکم کلی را برای عنوان کلی ثابت می‌کند؛ ثانیاً اراده تشریحی شارع در این مرحله بعث و زجر نیست، بلکه وضع قانون به نحو عام است تا در طی زمان هر کس خود را مخاطب آن دانست به آن عمل کند؛ بنابراین لازم نیست همه آنها شرایط خطاب و تکلیف را داشته باشند و لازم نیست همه منبعث شوند؛ بلکه همین که بخشی از مردم منبعث شوند و نسبت به آنها امکان باعثیت وجود داشته باشد، کفایت می‌کند؛ چون خطاب کلی و قانونی متوجه همه مردم است و استثنا هم ندارد؛ بنابراین خطاب به عاجز، غافل، ساهی و نائم نیز توجه پیدا می‌کند، با این تفاوت که این افراد به جهت مخالفت با تکلیف الهی معذورند و این غیر از آن است که بگوییم اصلاً خطاب متوجه آنها نمی‌شود (موسوی خمینی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۴۳۹)؛ ثالثاً قیود اعم از علم و قدرت و... مربوط به مرحله اجرا و فعلیت و رعایت قانون است (ر.ک: همو، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۸) و فرقی در شمولیت قانون بر افراد نمی‌شود. شخص چه قدرت داشته باشد و چه نداشته باشد حکم جعل شده توسط شارع عام است؛ اما شخصی که در مقابل قانون عاجز است، عقلاً معذور است و در شریعت جزا و عقاب ندارد؛ ولی به این معنا نیست که شارع از اول قید زده باشد که من قانون را برای آدم‌هایی که قدرت دارند جعل می‌کنم. قانون اصلی کلی است که شامل همه می‌شود (بروجردی، ۱۳۹۶، نشست علمی)؛ بنابراین از نظر امام خمینی علیه السلام قانون‌گذار - چه قانون‌گذار عرفی و چه قانون‌گذار شرعی - ابتدا قوانین و احکام خود را به‌طور کلی انشا می‌کند و درحقیقت حکم خود را بر عناوین کلی قرار می‌دهد و پس از آن تخصیص و تقییدهای آن حکم را اضافه می‌کند و پس از بیان تقییدها و تخصیص‌ها و فرارسیدن مرحله اجرای قانون، از حالت انشایی گذشته و به مرحله فعلیت می‌رسند؛ لذا ایشان می‌فرماید: چون خطاب مستقلاً در رابطه با هر فردی مطرح نیست، فعلیت احکام ربطی به حالات مکلف مثل جهل،

علم، غفلت، نسیان، ذکر، عجز، قدرت و تحقق موضوع در خارج ندارد؛ درحقیقت فعلیت، مربوط به خود قانون و حکم است و اگر برخی از مکلفان در بعضی از احوال و نسبت به بعضی از مکان‌ها عادتاً یا عقلاً متمکن و قادر به اتیان تکلیف نباشند، هیچ استهجانی در این خطاب عمومی پیش نمی‌آید (موسوی خمینی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۱۶).

استدلال عمده ایشان تمسک به سیره عقلاست؛ به این صورت که تدوین احکام قانونی در قوانین بشری (در دولت‌ها، احزاب، مؤسسه‌ها و غیر آن) مرسوم است؛ برای مثال حکم مالیات به صورت یک تکلیف و وظیفه عمومی برای همه مردم قرار داده می‌شود؛ بنابراین شخص ناسی، غافل، نائم و مانند آن در صورت پرداخت نکردن در حال نسیان و غفلت و نوم و مانند آن، عدم تکلیف را به عنوان بهانه قرار نمی‌دهند، بلکه با اعتراف به مکلف بودن، خود را به جهت نسیان و مانند آن معذور معرفی می‌کنند؛ بنابراین توجه خطاب به بعضی اشخاص برای اثبات یک تکلیف مستمر و حکم دائمی باعث قانونی بودن خطاب می‌شود.

نکته قابل توجه این است که ایشان عنوان خطابات قانونی را نه منحصر در گزاره‌هایی که لسان خطاب و امر و نهی دارند، نمی‌دانند (ر.ک: مددی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹)، بلکه خطابات قانونی کل گزاره‌های حکمی است اعم از اینکه به لسان خطاب و امر و نهی باشد یا به نحو گزاره انشائی در لسان خبری باشد؛ برای مثال بین سه قضیه «صلوا» و «الصلوة واجبة» و «يجب الصلوة» در مقام وضع قانون عام برای جامعه انسانی تفاوتی نیست.

۶. استمرار خطابات محکیه

طبق این تقریر خطابات نازله از سوی خداوند اصلاً متوجه هیچ یک از بندگان اعم از حاضر و غایب- نبوده است، بلکه به نص قرآن کریم «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (الشعراء: ۱۹۲-۱۹۳). پیامبر اکرم ﷺ وحی را توسط روح الامین دریافت کرده است و روح الامین حکایت‌کننده خطابات از جانب خداوند سبحان به

رسول‌الله بوده است؛ پس طرف مخاطبه لفظی خداوند، حتی پیامبر ﷺ هم نبوده است. در این فرض حال حاضران در زمان پیامبر و مجلس وحی از حیث عدم توجه خطاب لفظی حقیقی از جانب خداوند به ایشان، مانند حال غیرحاضرین است و چون خطابات محکمه تا زمان ما باقی هستند و نسبت اولین و دیگرگروه‌ها به آنها مساوی است، هیچ وجهی بر اختصاص به حاضران وجود ندارد، بلکه اختصاص خطاب به مشافهان و سپس تعمیم به غیرمشافهان، امر لغوی است (موسوی خمینی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۴۶-۴۷)؛ بنابراین هرچند نفس خطاب برای هیچ کس مسموع نیست و مستمرالوجود هم نیست، حکایت از آن تا ابد استمرار دارد (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۵۱-۳۵۳).

۷. تفصیل بین خطابات به لحاظ مخاطب

گاهی تعمیم را به لحاظ مخاطب استفاده می‌کنند و می‌گویند ممکن است خطاب دو گونه متوجه اشخاص شود: یکی اینکه اشخاص را مورد خطاب قرار دهد؛ بدین جهت که خصوصیات آنان مورد نظر است. گونه دوم خطاب متوجه اشخاصی می‌شود، اما نه از این جهت که شخص آنان مورد نظر باشد، بلکه از این جهت که جمعیتی هستند و دارای صفاتی معین، در صورت اول خطاب از مخاطبان به غیرمخاطبان متوجه نمی‌شود. در قسم دوم خطاب متوجه دارندگان صفاتی است که ذکر می‌شود. در این صورت خطاب به دیگران نیز متوجه می‌گردد. اغلب خطاب‌های قرآن از این قبیل است؛ مانند خطاب‌هایی که مؤمنان یا کفار را خطاب قرار داده یا خطاب‌هایی که متضمن بدگویی از اهل کتاب است یا خطاب‌هایی که هنوز محقق نشده است؛ مانند وعده‌ای که به مردم داده است که بساط حیات دنیوی با نفخه صور برچیده می‌شود (اعراف: ۱۸۷/ طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱۵، ص ۲۲۱).

۸. تفصیل بین خطابات ایقاعی و خطاب حقیقی

خطابات الهی بر دو نوع‌اند: ۱. خطاب به مردم بر زبان پیامبر ﷺ؛ یعنی پیامبر ﷺ تنها ابزار القا خطاب به مردم است؛ مثل شجره‌ای که از درون آن، خدا با موسی سخن گفت. این چنین فرضی درباره پیامبر گرچه ممکن است، اما اتفاق نیفتاده است. ۲. خطاب الهی به

لسان پیامبر ﷺ برای مخاطب عام است و پیامبر ﷺ آن را برای مردم حکایت می‌کند؛ یعنی پیامبر ﷺ حاکی خطاب الهی به مردم است. در این فرض ادات خطاب برای خطاب ایقاعی است نه حقیقی و خطاب ایقاعی شامل غایبان حتی غیرموجودین هم می‌شود و دیگر جایی برای بحث باقی نمی‌ماند، بلکه بحث لغو می‌باشد؛ زیرا در خطاب ایقاعی نیازی به حضور و حتی وجود مخاطب نیست (اصفهانی، نه‌ایة الاصول، ج ۲، ص ۴۷۳ به نقل از: محمدکاظم خراسانی، ۱۳۲۹).

۹. تفصیل بین خطاب و تفهیم

مرحوم کمپانی رحمته‌الله‌علیه بر این باور است بین خطاب و تفهیم فرق هست. در مخاطبه نه افهام و نه انفهام شرط است و نه شنیدن و شنواندن- بما هو حضور للجسم فی مکان الخطاب- و نه حضور در مجلس خطاب. در فرض اول مانند اینکه جمادی در جلسه خطاب حاضر باشد، خطاب به او خطاب به حاضر است؛ اما چیزی نمی‌فهمد. فرض دوم مثل اینکه شخص ناشنوایی مخاطب قرار گیرد، هرچند نمی‌شنود و فرض سوم مانند زمانی که اولیا الهی را- (مانند پیامبر ﷺ و ائمه علیهم‌السلام)- از راه دور مخاطب قرار می‌دهیم؛ بلکه میزان در صحت خطاب حقیقی (بما هو خطاب لابما هو تفهیم)، اجتماع طرفین به نحوی از انحاست: ۱- اجتماع در مکان واحد؛ ۲- اجتماع در چیزی که مثل مکان واحد باشد، مثل خطاب به اولیای الهی؛ ۳- یکی بر دیگری احاطه داشته باشد، مانند الف) زمانی که متکلم بر مخاطب احاطه داشته باشد، مثل وقتی که خدا به بندگان خطاب می‌کند، هرچند مخاطب به خطاب توجه نداشته باشد؛ زیرا توجه و التفات مقوم تفهیم است نه مقوم خطاب، مثل خطاب به حاضر غافل یا جماد یا مانند آن. ب) زمانی که مخاطب بر متکلم احاطه داشته باشد، مثل زمانی که بندگان، خدا را صدا می‌زنند (اصفهانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۷۱).

۱۰. عدم ملازمه بین مخاطب‌بودن و مقصودبودن

هرچند برخی از اصولیان حجیت ظواهر قرآن را در حق مقصودین بالافهام اختصاص می‌دهند و خصوص مشافهان را مقصودین بالافهام می‌دانند و از این دو مقدمه نتیجه

می‌گیرند که ظواهر قرآن در حق مشافهان حجت است (میرزای قمی، ۱۴۳۰، بحث حجیت ظواهر).

اما در مقابل این ادعا برخی با تفصیل بین مخاطب بودن و مقصود بودن می‌گویند بر فرض، خطاب به اقتضای خطاب بودنش به مشافهان اختصاص داشته باشد و غایبان و معدومان مخاطب نباشند و از این لحاظ مشمول خطاب نباشند؛ اما چنین نیست که غایبان و معدومان، مقصود نباشند، بلکه مقصودین، اعم از مخاطب و غیرمخاطب‌اند (خراسانی، ج ۱، ۱۳۲۹، ص ۱۲۱)؛ بنابراین از این جهت مشمول خطاب و حکم الهی واقع می‌شوند.

۱۱. سیره عقلا بر تمسک به خطابات شفاهی برای غیرمقصودین

به باور گروهی بر فرض که خطاب به مشافهان اختصاص داشته باشد و بر فرض که آنها مقصود باشند، دلیلی بر اختصاص حجیت خطاب برای مخاطبان مقصود در دست نیست؛ بلکه سیره عقلا بر تعمیم حجیت بر غیرحاضرین در جلسه هم هست؛ چنان‌که اراده عموم از عامی که بعد از ادات ندا واقع شده است؛ مانند «یا ایها الذین آمنوا» بدون هیچ تنزیلی صحیح است (همان، ج ۱، ص ۱۲۰).

۱۲. تعمیم، اقتضای خطابات مقرون به ال

خطابات مقرون به «ال عهد» خواه جمع محلی به ال یا لفظ مفرد محلی به ال، در صورت اول (خواه جمع محلی به ال) به اقتضای وضع و در صورت دوم به مقتضای مقدمات حکمت بر جمیع افراد دلالت می‌کنند (مظفر، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۴۱).

۱۳. قاعده اشتراک در تکلیف

برخی از اصولیان گرچه خطابات شفاهی مانند «یا ایها الناس اتقوا ربکم» را مستقیماً شامل متأخرین از زمان خطاب نمی‌دانند، معتقدند با دلایل دیگر مانند ضرورت و اجماع اشتراک موجود و معدوم در تکلیف می‌توان حکم را تعمیم داد (شهید ثانی، ۱۳۶۴، ص ۲۲۱) و می‌گویند این قاعده چون دلیلی لَبّی است و در دلیل لَبّی به قدر متیقن اکتفا می‌شود، در اطلاقات قرآن برای تعمیم حکم به کسانی که در صفات و شرایط مفارق مشترک‌اند، کاربرد دارد (عاملی، ج ۲، ۱۴۳۰، ص ۵۹۵).

۱۴. تفصیل بین معدوم مطلق و معدوم در مرحله طبیعت

برخی با تفصیل بین عالم ماده و عالم فوق ماده معتقدند خطاب به معدوم محض محال است نه معدوم در مرحله طبیعت؛ بلکه معدوم به لحاظ عالم فوق ماده و فوق طبیعت موجود است. بر این اساس خدای سبحان به لحاظ مرحله فوق مادی، معدوم را خطاب می‌کند و آنها هم مشمول حکم خطاب قرار می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۴، ص ۳۰۹).

۱۵. عدم معقولیت اطلاق خطاب شفاهی نسبت به خداوند

در تقریری دیگر که از یکی از صاحب‌نظران نقل شده است، وی اساساً اطلاق خطاب شفاهی را بر کلام الهی شایسته نمی‌داند و خطابات الهی را از تحت این عنوان خارج می‌دانند. این تقریر و این مبنا هرچند از محل بحث و تأکید سخن بر قید شفاهی بودن و چگونگی دلالت آن بر جاودانگی احکام الهی خارج می‌شود، از آنجاکه ایشان عمومیت احکام را از جنبه رسول بودن پیامبر ﷺ و عمومیت جهانی رسالت ایشان تبیین می‌کنند و در حقیقت نقضی بر ادعای تاریخت قرآن می‌باشد، ذکر آن سودمند است. وی می‌گوید: اطلاق خطاب شفاهی در این مواردی که خداوند مخاطب می‌باشد، اصلاً و اساساً صدق نمی‌کند؛ همچنین مسائل دیگری که در شأن خطاب‌های حقیقیه مطرح می‌کنیم، در این نوع رابطه معقول نیست. در همان خطاب‌های خاصه‌ای که خداوند به شخص رسول ﷺ دارد و هیچ سندی از این معنا حکایت ندارد که رسول‌الله ﷺ جلسه مخاطبه تشکیل داده باشد، حتی در آنجا که مصدر به کلمه «قل» بوده است (موحدی لنگرانی، ۱۳۷۸، درس ۶۷۵، ص ۳۶۵-۳۷۴)؛ بلکه خداوند خطاب را به شخص پیامبر ﷺ صادر کرده است. پیامبر ﷺ هم به وسیله وحی، به این امر آگاه شده است؛ سپس ایشان در منصب رسول بودن به عنوان مبلغ و بیانگر وحی این مسائل را برای مردم مطرح کرده و سپس توسط کتابی نوشته شده‌اند؛ بنابراین چون در خطابات الهیه مخاطب خداوند است، اصلاً خطاب شفاهی صدق نمی‌کند تا با محذور مواجه شویم.

موارد فوق، مبانی‌ای هستند که علما و فقها با استناد به آنها که زیربنای فقه هستند،

در تمسک به آیات و اخبار وارده از معصومان در مسائلی که نص در خطابات الهی نیستند، احکام شرعی را استنباط می‌کنند. علاوه بر همه موارد فوق، اصول و مبانی کلامی فراوانی هم در نقض و ابطال نظریه تاریخت قرآن وجود دارد که در مجالی دیگر باید به آن پرداخت.

از مجموع نظریات محققان اصولی به دست آمد که اصول فراوانی در تأیید جهان‌شمولی قرآن وجود دارد و با وجود شفاهی بودن خطابات الهی، هیچ دلیل یا توجیهی در تبیین آنها برای انصراف خطابات به مخاطبان زمان پیامبر ﷺ و عدم کارایی آنها برای زمان غیرزمان حضور و تخاطب وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

- هر آنچه در کتاب قرآن کریم اعم از معارف و احکام شرع در دست ماست، عمومیت زمانی و شمولیت افرادی دارند و گفتاری بودن منافاتی با جاودانگی آنها ندارد.

- گفتاری بودن، صرفاً وسیله تخاطب با مردم بوده است؛ خصوصاً در زمان نزول که اکثریت آنها از سواد خواندن و نوشتن محروم بودند.

- ادعای ملازمه گفتاری بودن و تاریخت صرف ادعای بدون پشتوانه عقلی و نقلی است.

- عدم ابتلا به برخی احکام مانند احکام جزیه و برده‌داری، به دلیل تغییر شرایط و نداشتن موضوعیت یا تغییر مصداق، غیر از تاریخ‌مندی احکام می‌باشد.

- گفتاری بودن موجب انصراف ادله فراوان عقلی و نقلی بر جاودانگی قرآن به انحصار رسالت پیامبر اکرم ﷺ به زمان دعوت ایشان و انحصار مخاطبان زمان پیامبر ﷺ نمی‌شود.

- با وجود سابقه بحث گفتاری و شفاهی بودن در کتب اصولی، هیچ توجیهی بر تاریخت قرآن یافت نمی‌شود؛ بنابراین هیچ وجه شباهتی در تفسیر و لوازم بین این دو گروه یعنی، اصولیان و قائلان به تاریخت قرآن وجود ندارد.

منابع و مأخذ

۱. ابوزید، نصر حامد؛ نوآوری، تحریم و تأویل؛ ترجمه مهدی خلجی؛ [بی‌جا]: آموزشکده توانا، ۱۳۹۲.
۲. —؛ اصلاح اندیشه اسلامی؛ ترجمه میردامادی؛ [بی‌جا]: آموزشکده توانا، ۲۰۱۵م.
۳. —؛ «قرآن به مثابه متن، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف، الف، گفت‌وگوی اکبر گنجی با ابوزید»، سایت نصر حامد ابوزید، ۲۰۰۶-<http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post/10>
۴. —؛ پژوهشی در معنای متن؛ ترجمه مرتضی کریمی‌نیا؛ چ ۵، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
۵. —؛ نقد گفتمان دینی؛ ترجمه یوسفی اشکوری؛ چ ۲، تهران: نشر یادآوران، ۱۳۸۳.
۶. —؛ هلال سزگین؛ محمد و آیات خدا؛ ترجمه فریده فرنودفر؛ چ ۱، تهران: نشر علم، ۱۳۹۳.
۷. اصفهانی، محمدحسین؛ نه‌ایة الدرایة فی شرح الکفایة؛ قم: مؤسسه آل‌البیت لاحیاء التراث، ۱۴۱۴ق.
۸. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول (الرسائل)؛ قم: اسماعیلیان، [بی‌تا].
۹. بروجردی، مسیح، «نشست تشخیص موضوع در فقه، از سلسله نشست‌های علمی مؤسسه مفتاح کرامت»، ۱۳۹۶/۸/۱۰ در: پایگاه اطلاع رسانی و خبری جماران (<https://www.jamaran.ir/.../780173>).
۱۰. بهجت‌پور، عبدالکریم و دیگران؛ تفسیر موضوعی قرآن؛ قم: نشر معارف، ۱۳۸۵.
۱۱. پورروستایی، جواد؛ «طرح و نقد دیدگاه ابوزید در تعامل نص و واقع»، در: محمد عرب صالحی (به کوشش)؛ جریان‌شناسی اعتزال نو؛ تهران: پژوهشگاه

- فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ تسنیم؛ ج ۱۴، چ ۲، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۳. جناتی، محمدابراهیم؛ سیر تطور فقه اجتهادی؛ دوجلدی، قم: انصاریان، ۱۳۸۹.
۱۴. خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الاصول؛ قم: امام مهدی (عج)، ۱۳۲۹.
۱۵. سبحانی، جعفر؛ تقریرات درس خارج اصول؛ تهیه و تنظیم سید اسحاق حسنی؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۸۷.
۱۶. شهید ثانی، حسن بن زین الدین؛ معالم الدین و ملاذ المجتهدین؛ به اهتمام مهدی محقق؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۴.
۱۷. صدر، محمدباقر؛ علوم القرآن؛ ج ۸، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۱۸. —؛ بحوث فی علم الاصول؛ تقریرات محمد الهاشمی؛ قم: الغدیر للدراسات لاسلامیة، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه موسوی همدانی؛ تهران: بنیاد علمی فرهنگی علامه طباطبایی، ۱۳۶۳.
۲۰. الطعان، احمد ادريس؛ العلمانیون و القرآن الکریم؛ دمشق: دار ابن حزم للنشر و التوزیع، ۱۴۲۸ق.
۲۱. عاملی، محمدحسین؛ ارشاد العقول الی مباحث الاصول؛ تقریرات سبحانی؛ ج ۲، مؤسسه امام صادق، ۱۴۳۰ق.
۲۲. عرب صالحی، محمد؛ «بررسی تطبیقی تاریخ‌مندی آموزه‌های دین در نگاه غرب و اعتزال نو»، در: محمد عرب صالحی (به کوشش)؛ جریان‌شناسی اعتزال نو؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۲۳. فاضل موحدی لنگرانی، محمد؛ ایضاح الکفایة؛ تقریر محمدحسین قمی؛ ج ۳،

- قم: نوح، ۱۳۸۵.
۲۴. —؛ سیری کامل در اصول فقه؛ تقریر محمد دادستان؛ ج ۱، چ ۱، قم: فیضیه، ۱۳۷۸.
۲۵. مظفر، محمد رضا؛ اصول الفقه؛ اسماعیلیان، قم، [بی تا].
۲۶. مکارم، ناصر؛ دایرة المعارف فقه مقارن؛ قم: امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۳۸۷.
۲۷. موسوی خمینی، روح الله؛ تهذیب الاصول؛ تقریر جعفر سبحانی؛ تهران: اسماعیلیان، [بی تا].
۲۸. —؛ لمحات الاصول؛ چ ۱، [بی جا]، عروج، ۱۳۷۹.
۲۹. —؛ أنوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۴۱۴ق.
۳۰. مشکینی، علی؛ اصطلاحات الاصول؛ قم: حکمت، ۱۳۴۸.
۳۱. مددی، سیداحمد؛ «مصاحبه با آیت الله سیداحمد مددی»؛ مندرج در خطابات قانونیه؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶، ص ۱۱۷-۱۵۷.
۳۲. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام؛ خطابات قانونیه [مجموعه مصاحبه]؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۶.
۳۳. میرزای قمی، ابوالقاسم؛ القوانين المحکمه فی الاصول؛ الطبعة الاولى، بیروت: دارالمرتضی، ۱۴۳۰ق.
۳۴. هادوی تهرانی، مهدی؛ مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم؛ چ ۱، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد، ۱۳۷۷.