

ارزیابی دیدگاه ابوزید درباره تاریخ‌مندی قرآن با تأکید بر گفتاری بودن وحی

احمد سعدی*

صدیقه نیک‌طبع اطاعتی**

چکیده

نظریه تاریخ‌مندی قرآن، ادعایی است که از سوی برخی مسلمانان نوگرا به تبعیت از مستشرقین، تکرار شده است. آنها هر اصلی که در تعارض با ایده تاریخیت باشد منکر و هر امری را که در توجیه اصل تاریخیت کارآمد باشد با بازخوانی آن، به نفع مدعای خود تفسیر می‌کنند. توجیه ملازمه بین سبک گفتاری قرآن با نظریه تاریخیت و عصری بودن برخی احکام آن در راستای ادعای حیث گفتمانی وحی و رابطه دیالکتیک متن با واقع از سوی نصر حامد ابوزید یکی از این موارد است. بررسی این دیدگاه از جهت تقابل با جاودانگی اسلام و احکام ثابت آن حائز اهمیت است. این مقاله به روش توصیفی تحلیلی و به هدف نقد و بررسی ادعای فوق نگاشته شده است تا معلوم گردد ادعای ارتباط بین گفتاری بودن و تاریخیت، با اشکالات متعدد عقلی و نقلی، مواجه است و موارد فراوانی مانند برخورداری قرآن از بطون و ژرفایی نامتناهی، و سازوکارهای بهره برداری از آن تا قیامت در نقض ادعای فوق وجود دارد.

واژگان کلیدی

گفتاری بودن وحی، تاریخیت قرآن، بطون قرآن، نصر حامد ابوزید، جاودانگی قرآن.

ahmadfasil@yahoo.com

s.niktab@ut.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۲

*. استادیار دانشگاه تهران و مدرس معارف اسلامی.

**دانشجوی دکتری پردیس فارابی دانشگاه تهران و مدرس گروه معارف دانشگاه شهید باهنر کرمان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۴/۱۵

طرح مسئله

اصل «گفتاری بودن وحی» امروزه یکی از مباحث زبان‌شناختی است که هم‌ردیف با موضوعات جدیدی مانند معنا و معناداری گزاره‌ها و آموزه‌های دین بعد از گسترش علوم زبان‌شناختی و ظهور رشته‌هایی مانند معناشناسی و نشانه‌شناسی در غرب و تطبیق یافته‌ها بر زبان دین به‌طور عام و زبان قرآن به‌طور خاص (سعیدی‌روشن، ۱۳۹۱: ۳) مورد توجه دین‌پژوهان معاصر قرار گرفته است؛^۱ چنان‌که در برخی کتب علوم قرآنی در مباحث مربوط به «وحی‌شناسی»^۲ و قبل از آن، در برخی کتب اصولی نه با عنوان تاریخ‌مندی، که با عنوان: «آیا خطابات شفاهی به متشافهین اختصاص دارد یا حاضر و غایب، بلکه معدومین را هم شامل می‌شود؟» مورد توجه بوده است؛^۳ درحالی‌که در هیچ‌کدام اشاره و دلالتی بر عصری بودن قرآن و اختصاص آن به زمان پیامبر ﷺ یافت نمی‌شود؛ بلکه گویا فراتاریخی بودن آن پیش‌فرض بوده است؛ اما امروزه برخی روشنفکران دینی مانند نصر حامد ابوزید (۲۰۱۰ - ۱۹۴۳) یکی از قرآن‌پژوهان نوگرا و اصلاح‌گرای مصری، که خواهان قرائتی نو از اسلام و شریعت با بهره‌گیری از تفکر عقلانی در پرتو دانش‌های جدید بشری است، (ابوزید، ۲۰۱۵: ۱۳۰) گفتاری بودن را شاهد نظریه «تاریخیت قرآن» مطرح کرده است. وی در آثار اولیه خود به‌ویژه کتاب *مفهوم النص* با تکیه بر اصل رابطه دیالکتیک متن با واقع و بازخوانی مواردی از علوم قرآنی، همچون نزول تدریجی، نسخ و مکی و مدنی بودن (ابوزید، ۱۳۸۹: ۱۷۹، ۱۸۷ و ۲۱۴) و با ذکر نمونه‌هایی از احکام مربوط به حقوق زنان، احکام جزیه، برده‌داری، سرقت و مفاهیمی چون سحر و چشم‌زخم، قرآن را محصول تکوّن تاریخی می‌داند؛ (همو، ۱۳۸۳: ۲۹۰ - ۲۸۹) اما در نوشته‌های اخیر خود^۴ با ایتنا بر اصل «گفتاری بودن وحی» بر تاریخیت آن تأکید دارد و بر این نظر است که جمع‌آوری قرآن و تدوین آن بین دو جلد، موهم و سبب تصور متن انگاشتن قرآن شد (همو، ۱۳۹۲: ۱۱۰) و اکنون وقت آن رسیده که به قرآن به‌مثابه «گفتار» یا «گفتارها» بنگریم (همو، ۲۰۱۵: ۱۱۰ و ۱۱۷) و هر گفتاری را در سیاق و بستری متفاوت برای مخاطبان گوناگون بدانیم. در این صورت، دیگر نه تناقضی در آن می‌بینیم (همان: ۱۱۵) و نه آن را منبع قانون‌گذاری برای احکام جاودانه می‌انگاریم.

بارزترین نتیجه این نظریه، عدم کارایی احکام و قوانین اجتماعی اسلام و عدم اعتبار و حجیت کتاب و سنت است. (ابوزید، ۲۰۰۶: ۷) هدف از بررسی این نظریه نیز آن است تا روشن شود ادعای تاریخیت قرآن و

۱. کتاب‌هایی مانند *زبان قرآن و دین*، ابوالفضل ساجدی؛ *تحلیل زبان قرآن*، سعیدی روشن؛ *زبان دین*، علی زمانی؛ *منطق تفسیر*

قرآن، محمدعلی رضایی اصفهانی؛ *زبان دین*، مقصود فراستخواه.

۲. معرفت، ۱۴۱۵: ۵ / ۵۱۶ - ۴۳۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۱ / ۶۹ - ۶۳.

۳. خراسانی، بی‌تا: ۱۲۱ - ۱۱۸؛ امام خمینی، بی‌تا، ۲ / ۵۰ - ۴۱.

۴. کتاب‌های نوآوری، تحریر و تأویل و اصلاح اندیشه دینی و محمد و آیات الهی.

بی‌اعتباری برخی از احکام آن از سوی ابوزید، ادعایی بدون پشتوانه عقلی است؛ زیرا وی با مسلم انگاشتن تاریخت قرآن سعی دارد از هر امری، مانند گفتاری بودن، برای توجیه ادعای خود استفاده کند. گفتاری بودن دخالتی در حقیقت جاودانه قرآن ندارد؛ بلکه ابزاری است که خداوند به اقتضای اصل مخاطب و تفاهم، با آن پیام‌های جاودانه را عرضه کرده است و این سبک بیان نمی‌تواند موجب انصراف ادله عقلی و نقلی و شواهد تاریخی در تأیید نظریه تاریخت باشد.

پیشینه تحقیق

مقالات متعددی در تأیید یا نقد سبک گفتاری قرآن و ارتباط آن با تاریخت قرآن - بعد از اینکه یکی از گفتارهای کتاب نوآوری، تحریم و تأویل ابوزید با عنوان «رهیافت نو به قرآن؛ از متن به گفتار قرآن» به این امر اختصاص داشت و مترجم کتاب وی، آن را انقلابی در قرآن‌شناسی دانست - نوشته شده است؛^۱ اما نقدها بیشتر به ادعای گفتاری بودن پرداخته‌اند تا به نقد ادعای تاریخت قرآن و لوازم آن.^۲ محور این مقاله، نقد و بررسی رابطه اصل گفتاری بودن قرآن و نظریه تاریخ‌مندی قرآن با تأکید بر آرای نصر حامد ابوزید است.

مفهوم‌شناسی

۱. گفتاری بودن قرآن

مراد از گفتاری بودن سبک بیانی قرآن، خطابی و گفتای بودن آن در مقابل نوشتاری و مکتوب بودن است. (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۲۰) «کلام گفتاری» ویژگی‌هایی دارد که آن را از «کلام مکتوب» ممتاز می‌کند. برخی از قرآن‌پژوهان، توجه به ذهنیت مخاطب، اتکا به وقایع حین گفتار و قرائن حالیه و مقالیه معهود مخاطبان حاضر در جلسه و عدم ضرورت ذکر آنها در وقت گفتار و در صورتی که گوینده حکیم و مخاطبان دارای ظرفیت‌های گوناگون باشند، تنزل کلام در حد فهم عموم، تنوع مباحث گفتار به تناسب ابعادی که مخاطبان حاضر در جلسه مخاطب طرح کردند؛ که این‌گونه سخن گفتن اقتضا دارد تا از تشبیه، کنایه، استعاره، و دیگر انواع انتقال مفاهیم بهره‌گیری شود را از ویژگی‌های گفتاری بودن دانسته‌اند. (همان: ۱۲۱ - ۱۲۰) در سبک گفتاری، التفات و انتقال از موضوعی به موضوعی دیگر و چرخش در لحن فراوان دیده می‌شود. (معرفت، ۱۳۸۶: ۴۹) بنابراین منظور از گفتاری بودن، صرف ملفوظ بودن نیست؛ بلکه مقصود از آن، بیشتر توجه به سبک کلام و نوع روابط میان عبارتها و جملات است.

۱. مانند «ساختار قرآن، متن یا گفتار»، عبدالعلی بازرگان؛ «نقد نظریه گفتاری بودن قرآن»، یوسفی اشکوری.
 ۲. مقالاتی مانند «نقد و نظر قرآن به مثابه گفتار یا نوشتار»، علی‌اصغر غروی؛ «نقد و نظر مبنای نظریه قرآن به مثابه گفتار»، حمید قیدر؛ «قرآن هم گفتار هم نوشتار»، احمد عابدینی؛ «نقد و نظر، گفتاری بر آخرین اثر نصر حامد ابوزید» نوشته علی سلطانی؛ «گفتاری بودن»، جعفر نکونام؛ «پیامدهای گفتاری بودن وحی» نوشته خلجی.

۲. تاریخ‌مندی قرآن

از آنجا که ادعای تاریخ‌مندی قرآن، متأثر از مکتب تاریخی‌نگری در غرب، یعنی «هیستوریسیزم»^۱ است، ابتدا باید معنای این اصطلاح را واکاوی کرد. در برخی از ترجمه‌ها برای این واژه معانی به معادل‌های مختلف: «تاریخی‌گری»، «تاریخ‌انگاری»، «تاریخ‌نگری»، «تاریخ‌باوری»، «مکتب اصالت تاریخ»، «مذهب اصالت وجود تاریخی»، «مکتب تاریخی» و «تاریخیت» و «تاریخ‌مندی» ترجمه شده است. (آریان‌پور، ۱۳۸۲: ۱۰۶۷) برخی به قرینه وجود پسوند ایسم، ترجمه «مکتب تاریخی»، «مکتب اصالت تاریخ» یا «تاریخی‌نگری» را ترجیح می‌دهند تا نشان دهد این فکر امروزه به یک نگرش، بینش و جهان‌بینی تبدیل شده است و از یک گرایش صرف فرارفته است. بر این اساس در تعریف تاریخی‌نگری می‌گویند، نگرشی است که تاریخ را محیط بر و مؤثر در تمام امور انسان، اعم از فهم، عقل، شناخت، عقاید، دین و مذهب، باورها، ارزش‌ها، اخلاق و فرهنگ و تعیین‌کننده مسیر زندگی او بداند؛ به گونه‌ای که هر کدام از این امور، مختص و زاینده اوضاع تاریخی خاص خود و غیر قابل تسری به زمان‌ها و اوضاع و احوال دیگر باشند. همچنین گفته شده: «تاریخ‌مندی» و «تاریخی بودن»، عنوان و صفتی است که بر هرچه الصاق شود، کنایه از موقتی بودن و عرضی بودن آن شیء است؛ از آن حیث که زاینده اوضاع خاص است و به فراخور همان اوضاع کارآمدی دارد و در زمان یا مکان دیگر یا اصلاً کارایی ندارد یا کارایی زمان خود را از دست داده و به ماهیتی دیگر و متفاوت از سابق تبدیل شده است. (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱: ۵۱ - ۴۹)

نصر حامد ابوزید، از طرف‌داران تاریخیت قرآن، در تعریف خود بیشتر بر نقش تأثیرگذاری تاریخ و زمان نزول وحی و فضای فرهنگی آن تأکید دارد. از نظر او، قرآن در تاریخ نازل شده است و در تعامل با عالم واقع و مسائل موردنیاز جامعه مخاطب است. تاریخ‌مندی قرآن، یعنی نزول آن در ظرف زمانی خاص و برای مخاطب خاص و انحصار دلالت به همان مورد نزول و اقتضای احکام برای همان زمان؛ بنابراین برخی مفاهیم مانند قلم، لوح، عرش و کرسی دیگر نمی‌توانند به همان معنای زمان نزول باشند؛ وگرنه جهانی اسطوره‌ای از عالم ماورای جهان مادی و محسوس به وجود می‌آوردند (ابوزید، ۱۳۸۳: ۲۸۰) و برخی احکام آن در سنجش با زمان نزول آن معنا پیدا می‌کنند و از حد شاهد تاریخی فراتر نمی‌روند، (همان: ۲۸۵) بنابراین امروزه گفتمان دینی نباید در پاره‌ای از مواضع خود بر ثابت ماندن معنای دینی در عصر نخست اصرار ورزد؛ هرچند واقعیت و فرهنگ از آن تصورات اسطوره‌ای فراتر رفته باشد (همان: ۲۸۰) و بر تداوم همان احکام - مانند حکم حرمت ربا و احکام جزیه - تأکید داشته باشد؛ چرا که نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه نسبت به جامعه عربی پیش از اسلام تغییر کرده است. وی مدعی است غایت بخش‌هایی از شریعت - که مربوط به حوزه اجتماعیات و رفتار فرهنگی بشری است - در مسیری از تاریخ تحقق یافته‌اند و هرچند در زمان خود

1. Historicism.

دلالت زنده داشته‌اند، اکنون به شاهی از تاریخ تبدیل شده‌اند؛ مانند حکم‌های شریعت درباره برده‌داری، که امروزه تنها گزاره‌هایی هستند که بر هر آنچه در تاریخ وجود داشته، شهادت می‌دهند و به‌مرور زمان باید جایگزین دیگری برای آنها در نظر گرفت. (وصفی، ۱۳۸۷: ۲۸)

نقد و بررسی

۱. گفتاری بودن، لازمه مخاطب، نه تاریخ‌مندی

موضوع جاودانگی قرآن و جهان‌شمول بودن احکام، یکی از مباحث کلامی است. طبق این اصل و با اتکا به مبانی کلامی متعدد و ادله و شواهد فراوان عقلی و نقلی، معتقدیم هرچه از منابع وحی و رسالت در مورد احکام شرع در دست ماست - صرف‌نظر از برخی آیات، مانند آیه ولایت که شأن نزول خاصی دارند و ناظر به موقعیت ویژه‌ای هستند - مربوط به همه زمان‌ها و مکان‌ها است و سبک گفتاری بودن ساختار وحی، منافاتی با ادعای فوق ندارد؛ چنان‌که غیر از معتقدان به تاریخیت قرآن، مفسران و قرآن‌پژوهان دیگری به اصل «گفتاری بودن وحی» و اهمیت آن به ویژه در تفسیر براساس ترتیب نزول توجه داشته و آن را از مبانی تفسیر تنزیلی برشمرده‌اند؛ (بهجت‌پور، ۱۳۹۲: ۱۲۰) اما در عین حال، هیچ تلازمی، بلکه هیچ ارتباطی بین گفتاری بودن و تاریخ‌مندی قرآن نمی‌بینند؛ بلکه گفتاری بودن وحی را امری مفروغ‌عنه و صرفاً وسیله‌ای برای امکان مخاطب با مردم برای رساندن پیام‌های الهی می‌دانند. آنها معتقدند این مطلب صحیح است که مخاطب اولیه آن، عرب‌های زمان پیامبر بوده‌اند و مخاطب اقتضا می‌کرده که قرآن به زبان آنها و عربی و گفتاری نازل شده باشد؛ اما چنین نیست که رسالت پیامبر اکرم به زمان خاصی و مخاطبین دعوت ایشان منحصر در افراد همان عصر باشند؛ بلکه قرآن دو خطاب در عرض هم دارد: خاص و عام؛ خطابی خاص برای برقراری مخاطب: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِبَلْسَانَ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (ابراهیم / ۴) و خطابی عام تا رسالت جهانی پیامبر اکرم تحقق یابد. (معرفت، ۱۳۸۵: ۱۱۳)

۲. گفتاری بودن قرآن، اقتضای هم‌سنخ بودن معجزه با فن رایج زمان

هر پیامبری برای اثبات صدق ادعای نبوت خود در مقابله با کسانی که به هر دلیلی، امکان ارتباط با غیب را محال می‌دانستند و از پذیرش اینکه انسانی از جنس خودشان، حامل معارف وحیانی باشد، سر باز می‌زدند، معجزه و کار خارق‌العاده‌ای را ارائه می‌داد تا به حکم قاعده «حکم الامثال فی ما یجوز و لایجوز واحد»، صدق ادعای ارتباط وی با غیب برای دریافت معرفت‌های وحیانی اثبات شود. از طرفی دیگر، به اقتضای برهان حکمت، باید معجزه هر پیغمبری با دوره رسالت و با فن رایج آن زمان متناسب باشد؛ چنان‌که معجزه موسی علیه السلام در مقابل سحر ساحران، تبدیل کردن عصا به اژدها بود و از همین‌رو، ساحران جزء اول

ایمان آورندگان به ایشان بودند و معجزه عیسی علیه السلام زنده کردن مردگان و شفای مرض پرسی بود؛ اما معجزه پیامبر اکرم قرآن کریم است؛ زیرا - صرف نظر از معجزات فعلی همچون شق القمر - حکمت الهی اقتضا می کرد معجزه ایشان به دلیل جاودانگی رسالتش، عملی باشد که رکن اصلی آن، یعنی فراخوانی دیگران به تحدی، تا قیامت بدون پاسخ باقی بماند و این محقق نمی شود، مگر با گفتاری و از سخن سخن بودن که علاوه بر مخاطبین زمان خود، همه انسان ها را تا قیامت دربرگیرد. بنابراین شفاهی و گفتاری بودن قرآن در حقیقت نمونه ای از اعجاز بیانی آن است و آیات تحدی به فصاحت و بلاغت قرآن بر همین وجه اعجاز قرآن گواهی می دهند. (بهجت پور و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۷) به همین دلیل، نباید از زیبایی ها و ظرافت های آن در چینش و پردازش کلمات و جملات و موسیقی و آهنگ آن غافل شد. (معرفت، ۱۳۸۶: ۳۳۴ - ۳۲۰)

۳. مغایرت ادعای تاریخت قرآن با ارسال رسل و انزال کتب و اصل خاتمیت

اگر اقتضای گفتاری بودن، انحصار احکام به زمان تخاطب باشد، این اصل با فلسفه نبوت و اصل خاتمیت تعارض پیدا می کند؛ زیرا ادله متعددی که در کتب کلامی و فلسفی بر ضرورت نبوت اقامه شده، بر اصول ثابتی استوارند که نیازمندی بشریت را به معرفت های وحیانی در همه اعصار ثابت می کنند. برخی از این اصول عبارت اند از: صفات کمالی خداوند به ویژه حکمت و قدرت؛ جاودانگی حیات انسان و رابطه دنیا و آخرت. بر همین اساس، زمانی بر بشریت نگذشته است، مگر اینکه خداوند از زمان آدم علیه السلام برای هدایت بشریت پیامبرانی را مبعوث کرده است. ثابت بودن اصول فوق و عقلی بودن ادله، اقتضا می کند که این حکم (وجود معرفت وحیانی) استمرار داشته باشد؛ چنان که خداوند در طول تاریخ بشریت ۱۲۴ هزار پیامبر - اعم از پیامبر تبلیغی و تشریحی - را در مقام اسباب دریافت وحی مبعوث کرده است؛ اما از طرفی دیگر، به نص صریح قرآن، (احزاب / ۴۰) بعد از حضرت ختمی مرتبت، دیگر پیامبری مبعوث نخواهد شد و کسی نمی تواند ادعای دریافت وحی رسالی نبوی را داشته باشد. جمع بین این دو امر (لزوم نیاز به پیامبر در همه زمان ها و ختم نبوت) ممکن نیست، مگر اینکه بگوییم نبوت پیامبر خاتم و شریعت او جوابگوی نیازمندی های بشر در دوره های بعد هم خواهد بود؛ بلکه لازمه تصریح به خاتمیت، جاودانگی قانون اسلام و بی نیازی از هر قانونی غیر از قانون خدا است.

البته ختم نبوت، پایان یکی از منصب های الهی پیامبر اسلام است؛ زیرا ایشان علاوه بر منصب دریافت و ابلاغ وحی (نبوت)، منصب امامت و ولایت (اجرای وحی و مرجعیت معصومانه دینی) را هم از طرف خدا عهده دار بود. او در این منصب با قول، فعل و تقریر خود، کلیات وحی را متناسب با نیاز جامعه زمان خود تفسیر و تبیین می کرد و پاسخگوی نیازها و مسائل مورد ابتلای آنها بود. سپس در جهت استمرار نیازمندی بشر به بهره‌وری از وحی، ائمه معصومین از سوی خداوند به مقام امامت منصوب شدند.

۴. ذوبطون بودن قرآن

اگرچه سبک قرآن گفتاری است و مخاطبان حضوری‌اش مخاطبان خاص هستند، نباید از ویژگی ذاتی قرآن، یعنی داشتن بطون و ژرفایی نامحدود آن غفلت کرد. قرآن ظهری دارد و بطونی؛ ظاهر قرآن همان سطح ظاهری قرآن است که به‌حسب موارد نزول و اسباب موجب نزول به دست می‌آید و مختص مخاطبانی است که آیه در شأن آنها نازل شده است؛ (معرفت، ۱۳۹۲: ۶۹) ولی بطن یا دلالت باطنی قرآن، دلالتی در پس این دلالت ظاهری است که از فحوای کلام، پس از الغای خصوصیات برآمده از اسباب نزول برمی‌آید و قابل انطباق بر موارد مشابه در هر عصری است. این معنا، مقصود اصلی و هدف کلام را شکل می‌دهد که تأویل آیه است (معرفت، ۱۳۸۸: ۶۰ - ۵۹) و این نه به معنای صرف‌نظر از دلالت ظاهری آن است؛ بلکه هر دو معنا در طول هم - نه در عرض یکدیگر - از کلام اراده شده‌اند؛ نه اراده ظاهر لفظ، اراده باطن را نفی می‌کند و نه اراده باطن، مزاحم اراده ظاهر است. پدیدآورنده قرآن، فوق زمان و مکان، صاحب علم بی‌پایان و محیط بر همه هستی و پدیده‌های آن با مکانیسم بطون، قرآن را به ابدیت سپرده است. این ویژگی صاحب کلام سبب شده است که مجموعه‌ای به‌ظاهر محدود از ظرفیتی نامحدود برخوردار گردد و آنچه به‌ظاهر ثابت می‌نماید، از پویایی درونی و همیشگی برخوردار باشد. (بهجت‌پور و دیگران، ۱۳۸۵: ۴۳) برای نمونه، پاسخ خداوند به مشرکانی را که زمان پیامبر در نبوت ایشان تشکیک می‌کردند، یادآور می‌شویم. مشرکان می‌گفتند: «... قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام / ۹۱) و خداوند در پاسخ به آنها پیشنهاد کرد که به اهل کتاب مراجعه کنند. (یونس / ۹۴) ظاهر آیه با معنای محدودش در قالب یک حادثه به پایان رسیده است؛ درحالی که در آیه، نه مخاطبان، نه سؤال آنها و نه مرجع بودن اهل کتاب هیچ‌کدام خصوصیتی ندارند؛ بلکه با الغای خصوصیات، مفاد آیه چنین می‌شود: هر کس که مسئله‌ای از مسائل شریعت را نمی‌داند، شایسته است به دانایان مراجعه کند. این مفهوم عام، مقصود اصلی آیه است که جاودانگی قرآن را تضمین کرده است. (معرفت، ۱۳۸۸: ۶۱) یا مانند آیه «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...» (نساء / ۳۶) که ظاهر آن، نهی از پرستش معمولی بت‌ها است؛ چنان که می‌فرماید: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ»؛ (حج / ۳۰) اما با تأمل معلوم می‌شود که پرستش بت‌ها از این‌رو ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خدا است و بت بودن معبود خصوصیتی ندارد. به همین جهت می‌فرماید: «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ». (یس / ۶۰) در تحلیلی عمیق‌تر معلوم می‌شود که در اطاعت میان خود و غیر فرقی نیست؛ لذا از خواسته‌های نفس در برابر خدا هم نباید پیروی کرد. از این‌رو خداوند فرموده است: «أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» (جاثیه / ۲۳) و با تحلیل دقیق‌تری معلوم می‌شود که اصلاً نباید به غیر خدا التفات داشت و باید از آن غفلت نمود؛ بدین لحاظ خدا می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا

يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آدَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ». (اعراف / ۱۷۹) (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۳۲)

۵. فطری بودن زبان قرآن

گفتاری بودن زبان و عربی بودن آن، امری قراردادی و به اقتضای مفاهمه بین انسان‌ها در روابط اجتماعی است؛ به همین جهت، اختلاف زبان‌ها امری بدیهی و مقبول است؛ اما آنچه قابل تأمل است، اینکه همه انسان‌ها از زبانی مشترک بهره می‌برند که در همه زمان‌ها ثابت است و به همین لحاظ، معیار حقانیت و سنجش حق از باطل قرار می‌گیرد. آن حقیقت مشترک و ثابت در همه افراد، «فطرت انسان‌ها» است (روم / ۳۰) که دارای ابعاد گرایشی و ادراکی است. در این رویکرد، فطرت زبان اصلی دین و قرآن است و منظور از فطری بودن زبان دین، این نیست که کلمات و واژه‌های عربی آن فطری باشند؛ زیرا در این صورت باید همه، حتی غیر عرب‌ها هم معنای این کلمات را می‌دانستند؛ همچنین منظور، سبک و شیوه بیان، یعنی شیوه استفاده از استدلال و تمثیل هم نیست؛ زیرا از موضوع بحث خارج است؛ بلکه منظور از فطری بودن زبان دین، یعنی آنکه محتوای دین، اعم از کلیات معارف، تکالیف، حقوق و کلیات اخلاقی با فطرت منطبق است؛ بلکه اساس سنت دینی عبارت است از ساختمان و بنیه انسانیت، آن بنیه‌ای که حقیقتی است واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام و ثابت در همه. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۶ / ۲۸۴) با نگاهی گذرا به محتوای کلی اصول و معارف دین و قرآن، هماهنگی بین این معارف با فطریات انسان را می‌یابیم؛ همچنان‌که همه انسان‌ها گرایش و شناختی فطری از خدا و تمایل به دین و حیات ابدی دارند. همچنین کلیات اعمال عبادی و اخلاقیات انسان‌ها با فطرت آدمی مطابق هستند و در جهت روابط فردی و اجتماعی او تنظیم شده‌اند. اگر خوردن خبث، حرام و خوردن طیبات حلال شمرده می‌شود، اگر پرستش واجب است و راست‌گویی و امانت‌داری و وفاداری حسن است، به دلیل مطابق بودن آنها با فطرت است و چون ویژگی اصلی فطرت، ثبات و همگانی بودن آن از نظر زمانی و مکانی است و شامل همه اعصار و همه اقالیم است، بنابراین معارف سراسر قرآن (در سه زمینه اعتقادات، اخلاق و عبادیات) هرچند در قالب گفتار و به زبان عربی بیان شده‌اند، چون مطابق با فطرت هستند، جاودانگی آنها ضمانت شده است.

تذکر این نکته لازم است که فطری بودن زبان قرآن، به این معنا که حتی جزئیات احکام را از این طریق به دست آوریم، نیست. مؤید این مطلب، براهین متعددی است که در وجه نیازمندی بشر به وحی و نبوت اقامه شده است.

۶. هماهنگی زبان قرآن با زبان عقل

حجیت عقل برهانی، متکی بر یقینیات است و قرار دادن حجیت آن در کنار حجت ظاهری و یکی از منابع

فقهاتی شیعه برشمردن آن، از ویژگی‌های انحصاری مکتب اسلام و از اسباب ضمانت جاودانگی اسلام است. حال از آنجا که حجیت آن ذاتی است، در صورتی که احکام قطعی صادر کند، آن احکام به تبع قاعده ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) اعتبار دارند. (مظفر، بی تا: ۲ / ۱۳۴ - ۱۲۵)

۷. مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد واقعی

این اصل بر پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که عبارتند از:

الف) حکیم بودن خداوند؛ دستورات و قوانین خداوند، تابع مصالح و مفاسد واقعی و به شیوه رابطه علی و معلولی است؛ یعنی اگر مصلحتی در موضوعی نهفته باشد، خداوند وجوب آن را جعل کند و اگر مفسده‌ای در آن باشد، مکلف را از انجام آن باز دارد؛ از این رو تنها کسی که صلاحیت جعل قانون و تشریح احکام را برای انسان‌ها دارد، خداوند حکیم و عالم به همه مصالح و مفاسد موضوعات و همه ابعاد وجودی و نیازهای جسمی و روحی و فردی و اجتماعی انسان است. البته مصلحت اعم از این است که در نفس فعل باشد یا در متعلق فعل؛ زیرا برخی از احکام صرفاً جهت عبودیت و تسلیم‌پذیری در مقابل خداوند وضع شده‌اند؛ از این رو اگر چه به حسب واقع - چون از جانب خدای حکیم صادر شده‌اند - بی‌حکمت نیستند، بر بنده خداوند لازم است با پذیرفتن ربوبیت تشریحی - حتی اگر مصلحت حکم بر وی نامعلوم است - در مقابل آن حکم انقیاد داشته باشد و همین انقیاد، خود مصلحت فعل است.

ب) فطرت ثابت و نیازهای آن؛ انسان دارای فطرتی ثابت است و نیازهای مربوط به آن در دو بُعد ادراکی و گرایشی، در همه افراد نوع انسانی یکسان‌اند و نیازهای ثابت، قانون ثابت می‌طلبد. بر این اساس، خداوند حکیم در پاسخ به کمال‌طلبی و گرایش انسان به پرستش، وجوب نمازی را که دارای مصالح واقعی است، برای او وضع کرده و چون این از نیازهای ثابت بشر است، گذشت زمان موجب تغییر آن نمی‌شود. شماری دیگر از موارد فطری عبارتند از: برخی از غذاها و نوشیدنی‌ها که به تبع مفاسد ذاتی خود بر جسم یا روح یا هر دو، متعلق حکم حرمت واقع شده‌اند؛ احکام اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در اسلام، مانند حکم حرمت ربا، که در هر زمانی ملاک معامله ربوی بر آن جاری باشد، حکم حرمت هم جاری است و نمی‌توان آن را مختص اوضاع و احوال اقتصادی پیامبر دانست؛ احکام حدود و تعزیرات، مگر اینکه این مصالح با مصالح دیگری تزاخم پیدا کنند که در آن صورت، به تبع حاکمیت «قانون اهم و مهم»، مصلحت اهم مقدم می‌شود.

۸. دلالت آیات قرآن و سیره پیامبر بر رسالت جهانی

اگر چه در بدو طلوع اسلام، دعوت پیامبر و خطابات قرآنی به امت عرب القا می‌شد، از سال شش هجرت که دعوت به بیرون شبه‌جزیره راه یافت، دیگر دلیلی برای توهم اختصاص دعوت پیامبر به امت عرب وجود

نداشت؛ (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۲۳) به‌ویژه اینکه سیره پیامبر چنین گزارش شده که پیک‌های ویژه‌ای را به‌سوی سران برخی کشورها، مانند قیصر روم و پادشاه ایران و فرمان‌روایان مصر و حبشه و شامات و نیز رؤسای قبایل مختلف عرب گسیل داشت و همگان را به پذیرفتن دین دعوت کرد و از پیامدهای کفر برحذر داشت؛ بنابراین اگر دین اسلام جهانی نبود، چنین دعوتی انجام نمی‌گرفت و سایر اقوام و امت‌ها هم عذری برای عدم پذیرش داشتند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۱۶) علاوه بر اینکه، ادله نقلی فراوانی بر جهانی بودن رسالت پیامبر و جهان‌شمولی شریعت و احکام اسلامی دلالت دارند که در چند دسته جای می‌گیرند:

- آیاتی که رسالت پیامبر ﷺ را پیغام‌آوری برای همه مردم و قرآن کریم را کتاب هدایت جهانیان معرفی می‌کنند. (از جمله: فرقان / ۱؛ انعام / ۱۹ و ۶۰؛ نساء / ۷۹؛ بقره / ۱۸۵؛ انعام / ۹۲؛ انبیاء / ۱۰۷؛ سبأ / ۲۸؛ نساء / ۱۷۰؛ انعام / ۱۹؛ قلم / ۵۲) اگر پیام‌ها منحصر به متشابهین بود، مقید کردن پیام به قیودی چون «من بلغ» و انذار به «عالمین» معنا نداشت.

- تمام آیاتی که مردم را با «یاایها الناس»، «بنی آدم» و امثال آن خطاب قرار می‌دهند. (از جمله: اعراف / ۲۸ - ۲۶، ۳۱، ۳۵ و ۱۵۸؛ بقره / ۲۱، ۱۶۸، ۱۸۵ و ۱۸۷؛ آل عمران / ۱۳۸؛ نساء / ۱، ۷۹ و ۱۷۴؛ فاطر / ۱۵؛ یونس / ۲۳، ۵۷، ۱۰۴ و ۱۰۸؛ انعام / ۱۹ و ۹۰؛ انبیاء / ۱۰۷؛ سبأ / ۲۸؛ ابراهیم / ۱ و ۵۲؛ فرقان / ۱؛ نحل / ۴۴) این عناوین ظهور در عموم دارند.

- آیاتی که صراحتاً بر خاتمیت نبوت و شریعت پیامبر اکرم دلالت دارند. (مانند: احزاب / ۴۰) ضمانت مصونیت کتاب آسمانی از هرگونه تحریف و توان پاسخ‌گویی شریعت الهی به نیازهای بشر از جمله رازهای آن است؛ بنابراین ادعای تاریخت و انحصار قوانین آن برای زمان نزول، ادعای بی‌اساسی است.

- آیاتی که در آنها به لزوم تبعیت همگانی از پیامبر فرمان داده شده است. (مانند: اعراف / ۳) اگر باید از پیامبر ﷺ تبعیت شود، تفصیل در تبعیت بین مردم عصر رسالت و انسان‌های پس از او، بدون وجود دلیل عقلی و... معنا ندارد.

- آیاتی که بر کمال دین اسلام، تمامیت این شریعت و فراگیری آن نسبت به تمام احکام مورد نیاز انسان دلالت دارد. (مائده / ۳) نتیجه اکمال و اتمام دین این است که قدرت پاسخ‌گویی به تمام نیازهای انسان را دارد و در همه زمینه‌های زندگی انسان در هر زمان و مکانی حضور دارد. اگر بپذیریم که اسلام حتی در یک مورد، قادر به حل مشکلات انسان نیست، این اعتراف به نرسیدن اسلام به حد کمال است. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۷: ۴۷۶)

- آیاتی که در آنها به صراحت خداوند همه مردم را به انجام احکام عملی و قوانین دینی مکلف می‌داند (آل عمران / ۹۷؛ انعام / ۱۹؛ نساء / ۷۹؛ حج / ۴۹) و متعلق حکم و وجوب یا حرمت یا موضوع احکام آنها، عناوین کلی - مانند حج‌البیت - از نوع قضایای حقیقی هستند که زمان و مکان در آنها تأثیری ندارد؛ بلکه حکم تابع

موضوع است؛ چه اکنون موجود باشد، چه قبلاً موجود بوده باشد و چه در آینده وجود بیابد؛ بنابراین تمام مصادیقی را که در طول زمان‌ها و مکان‌ها تحقق یابند، دربر می‌گیرد. (مکارم شیرازی و دیگران، همان: ۴۹۰) بنابراین احکام دینی و حتی اجتماعی، نه تنها مختص زمان نزول نیستند، طبق این اصل، همه مصادیق جدیدی را که در زمان‌های آینده تحت آن عناوین کلی قرار گیرند، شامل می‌شوند؛ برای نمونه، آیه «وفوا بالعقود» در همه عقود جدید، اعم از آنچه پس از ائمه به وجود آمده یا آنچه در زمان‌های بعد ابداع شده است - مانند عقد بیمه - در صورت وجود شرایط جریان دارد. (همان: ۴۹۱ - ۴۸۹)

- خداوند در قرآن کریم اعلام می‌کند که هیچ باطلی در آن راه ندارد و نخواهد راه یافت. (فصلت / ۴۲) این مطلب حاکی از اشمال قرآن بر حقایق است و حقیقت نیز امری ثابت و جاودانی است. علاوه بر اینکه خداوند خود عدم راهیابی باطل در قرآن را ضمانت ابدی کرده است (حجر / ۹) و می‌گوید هرگز در قانون و دستور خدا تبدیل و تغییری نمی‌یابید در آیه (۴۲) سوره فاطر) و همین آیه دلیل بر همیشگی سنت و دستور خدایی است. (امام خمینی، بی‌تا: ۳۰۷)

- آیاتی که از پیروزی اسلام بر همه ادیان، از جمله ادیان پیشین سخن می‌گوید. (مانند: توبه / ۳۳؛ فتح / ۲۸؛ صف / ۹)

از مجموع آیاتی که بر جهانی و جاودانی بودن رسالت دلالت دارند، برمی‌آید که نمی‌توان به حقانیت اسلام ایمان داشت؛ اما شریعت او را منحصر به زمان نزول دانست و در نتیجه عده‌ای را از موظف بودن به پیروی از این آیین الهی مستثنا دانست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۱۶)

احادیث پرشماری از پیامبر و ائمه معصومین نیز به‌طور عام و خاص بر ابدی بودن احکام - اعم از عبادی، اجتماعی و سیاسی - دلالت دارند؛ مانند: «حلال محمد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة». (کلینی، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۸۲)

۹. پیوند قرآن با عترت

علاوه بر اینکه قرآن به همه نیازمندی‌های بشر توجه داشته و خدا هر آنچه را برای سعادت بشریت لازم بوده است، به پیامبر اکرم ابلاغ کرده و شریعت جاودانه‌ای را عرضه کرده است، در عین حال سازوکارهایی ارائه داده است که قابلیت استفاده همه نسل‌ها در همه اعصار از آن فراهم باشد و آن «پیوند عترت با قرآن» در زمان حضور معصومین و نیز استمرار اجتهاد پویا در زمان غیبت آنهاست. (بهجت‌پور و دیگران، ۱۳۸۵: ۳۷) از نظر شیعه، چنان‌که پیامبر - علاوه بر منصب نبوت - از طرف خدا، مسئولیت مرجعیت معصومانه و تصدی اجرای وحی را داشت، بعد از رحلت ایشان هم در جهت هدف بعثت و رسالت از طرف خداوند، افرادی با شایستگی‌های علمی (مقام یقین) و عملی (مرتبه عصمت) به مقام ولایت منصوب شده‌اند تا بعد از رحلت

پیامبر، علاوه بر حفاظت از سنت معصومانه رسول الله، متناسب با زمان، دستورات الهی را که اصلاً موضوع آنها در زمان پیغمبر محقق نشده بود، برای مردم بیان کنند. از نظر شیعه، همان گونه که پیامبر معارف دینی را از منبعی خطاناپذیر گرفته، در اختیار مردم می گذاشت و احکامی را که در ظاهر قرآن نیامده بود، برای آنان بیان می نمود و سنت او مفسر دین شمرده می شد، بعد از ایشان هم امامان دارای همین منصب هستند. آنها در طول ۲۴۵ سال عصمت، با تبیین و تفسیر وحی، به نیازهای بشریت پاسخ داده اند و دریایی از حقایق را پیش روی منابع معرفتی بشر گشوده اند. طبق سخن پیامبر اکرم در حدیث ثقلین - که بین شیعه و اهل تسنن متواتر است - عترت، نگاهبان و حافظ و مفسر وحی و سرمایه ای هم سنگ قرآن اند که هرگز از آن جدا نمی شوند و تمسک به آن دو با هم، ضامن رهایی از گمراهی است.

همچنین آیات متعددی بر شأن و منزلت ائمه معصومین دلالت دارند؛ مانند اینکه اهل بیت درهای علم کتاب هستند، (نمل / ۴۰) آنها مصداق عالمان تأویل قرآن شمرده می شود، (آل عمران / ۷) این افراد مطهر و نوری هستند (احزاب / ۳۳) که به حقیقت قرآن می رسند (واقعه / ۷۹) و به دلیل برخورداری از طهارت روحانی و نفسانی، به عمق و حقیقت معنای قرآن علم دارند. آنها به تمام ظاهر و باطن قرآن آگاه اند و تحت عنایت و الهام قوای غیبی قرار دارند؛ (کلینی، ۱۳۸۶: ۲ / ۳۴۱) بنابراین سزاوار تفسیر وحی هستند. در روایات با عناوینی چون: «خزآن الله»، «عبیة علم الله» (ظرف دانش خداوند)، «ابواب الله»، «ورثة علم الانبیاء»، «اعلام الناس»، «الراسخون فی العلم»، «شجرة النبوة»، «موضع الرسالة»، «مختلف الملائكة»، «معدن العلم» و «عیش العلم» (زنده دارندگان دانش) معرفی شده اند. (همان: ۲ / ۱۶۳، ۱۸۹ - ۱۸۷)

حاصل آنکه، جاودانگی قرآن و بیان معارف و احکام آن در قالب کلیات و پیوند آن با تفسیر معصومانه پیامبر ﷺ و ائمه معصومین (سنت) در تبیین جزئیات و حفاظت از شریعت پیامبر، ناقض ادعای تاریخت قرآن است؛ چرا که در غیر این صورت، اگر خطابات شفاهی مبین احکام قرآن، شایستگی دوام و عمومیت برای غیر مخاطبین را نداشت، نیازی به تبیین وحی از جانب پیامبر و نیز نیازی به منصب امامت الهی نبود.

۱۰. پویایی اجتهاد شیعه

یکی از رموز پویایی اسلام و عامل انطباق آن با شرایط زمان، عنصر «اجتهاد شیعه» است. ادله لزوم اجتهاد در زمان غیبت، شرایط مجتهد، مشروط بودن منابع اجتهاد به اینکه به قطع و یقین منتهی گردند یا اگر ظن و گمان از آنها حاصل شود، دلیل قطعی بر اعتبار و حجیت آن اقامه شود، شرایط اجتهاد مانند ضابطه مندی و حرکت در چارچوب معین و عدم جواز دخالت نظرهای شخصی و استنباطهای بی ضابطه، مؤید این است که احکام در هر زمانی باید مستند به شارع باشند؛ حتی در زمان غیبت که دسترسی مستقیم به معصوم امکان پذیر نیست، نمی توان با ظن و گمان و استنباط شخصی و با عقل خودبنیاد و مستقل از وحی، احکامی را

استنتاج کرد. بر همین اساس شیعیان به شدت با قیاس ظنی که گاه آن را «مستنبط‌العله» نیز می‌نامند مخالف هستند و استحسان و مصالح مرسله مردود هستند. (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۸۷: ۳۵۵ - ۳۵۱)

فقه‌های شیعه از آغاز غیبت کبرا به بعد توانسته‌اند از طریق اجتهاد، احکامی را که در زمان پیامبر اکرم و ائمه موضوعیت نداشته یا امکان طرح آنها نبوده یا اینکه تغییر مصداق داده‌اند، با تطبیق کلیات بر جزئیات و به دست آوردن ملاکات نفس‌الامری احکام، ضمن اجتناب از جمودگرایی و تفسیر به رأی، متناسب با شرایط زمان و از منابع معتبری چون قرآن و سنت معصومین و ملازمات عقلی استخراج کنند و همراه با تأیید اصل خاتمیت، جاودانگی و جهان‌شمولی دستورات قرآن، پاسخ‌گوی شبهه تحول و تغییر در احتیاجات و مناسبات جوامع بشری باشند و حضور دین در همه عرصه‌های زندگی اجتماعی را اثبات کنند؛ وگرنه اگر شرع، صلاحیت پاسخ‌گویی به این مسائل را نداشت یا آن را به سلیقه شخصی افراد یا تأویل وامی گذاشت، از دین چیزی باقی نمانده بود.

۱۱. قاعده «جری و تطبیق»

قاعده «جری و تطبیق» بیان دیگری از اصل انطباق کلیات بر جزئیات است. طبق این قانون، احکام قرآن کریم بر همه زمان‌ها و مکان‌ها و همه نسل‌ها جاری و ساری است. «جری» یعنی تطبیق اصل کلی بر فروع و مصادیق آن و اصطلاحی است که از روایات معصومین از جمله سخن امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «قرآن آغازش بر پایش جاری است تا زمانی که آسمان‌ها و زمین پابرجا باشند و برای هر گروهی، آیه‌ای است که از آن هستند؛ خواه نیک باشند یا بد» برگرفته شده است. طبق این قاعده، آیاتی که در شرایط خاصی برای مؤمنین زمان نزول، تکالیفی را بیان می‌کنند یا صاحبان صفاتی را ستایش یا سرزنش می‌کنند یا مژده می‌دهند، مؤمنین پس از عصر نزول و دارای همان شرایط یا صفات را نیز دربر می‌گیرند. (طباطبایی، ۱۳۶۱: ۶۲)

اصل فوق با عنوان «عمومیت لفظ، نه خصوصیت مورد» در تمامی احکام و تکالیفی که در قرآن کریم و شریعت آمده، جاری است. اگرچه به اقتضای گفتاری بودن سبک قرآن، برخی خطاب‌ها متوجه گروه‌های خاصی هستند که به شکل قضیه خارجی نازل شده‌اند، گاه با ملاک خود - اگر ملاک به‌طور یقینی به اثبات برسد - عمومیت می‌یابند؛ مانند آیات ابتدایی سوره بقره که در بیان ویژگی کفار لجوج زمان پیامبر نازل شده‌اند و خداوند از پیامبر می‌خواهد که به هدایت آنها امید نداشته باشد؛ اما حکم آیات در مورد همه کسانی که در عناد و لجاجت با حق و پس از آشکار شدنش، شبیه آنان باشند، جاری است. (معرفت: ۱۳۸۸: ۳۰۸)

۱۲. انعطاف‌پذیری احکام و تقسیم احکام به واقعی و ظاهری

رمز جاودانگی اسلام برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر بشر، در سازوکارهایی است که ارائه داده است تا

ضمن حفظ قوانین کلی و اصولی، امکان تغییر درونی در احکام دینی فراهم باشد. یکی از این موارد، تقسیم احکام به احکام اولی و ثانوی است؛ مثل حکم اولی حلیت گوشت گوسفند و حرمت گوشت خوک که مواردی مانند اضطرار، ضرر به نفس، اضرار به غیر و عسر و حرج شدید سبب پیدایش حکم ثانوی می‌شود و مثلاً حکم خوردن گوشت خوک در زمان اضطرار، مجاز، بلکه واجب شود یا حکم وجوب وضو در صورت ضرر، به حکم وجوب تیمم تبدیل شود. همچنین مواردی مانند باب «تزاحم» و قاعده «اهم و مهم» و وجود قوانین کنترل‌کننده‌ای مانند قاعده «نفی حرج» و قاعده «لاضرر». (مطهری، ۱۳۷۳: ۲ / ۸۸) امام خمینی از این موارد به «قانون‌های ناظر بر قانون» یاد می‌کند و می‌گوید اسلام با گذراندن این‌گونه قانون‌ها، مقتضیات زمان‌ها و کشورها و اشخاص را به‌طور کافی مراعات کرده است؛ پس اگر مقتضیات در برخی کشورها برای شماری از اشخاص، تحولاتی را پدید آورد، به موجب این‌گونه قوانین، تغییراتی در قانون‌های اولی داده می‌شود؛ (امام خمینی، بی‌تا: ۳۱۵) بنابراین دادن اختیارات حکومتی به حاکم - در درجه اول حاکمیت پیامبر اکرم و بعد از او امام و هر حکومت دینی - در جهت تحقق این امر است.

نتیجه

«سبک گفتاری قرآن» فقط شیوه‌ای برای امکان تخاطب و تفاهم با مخاطبان و مؤیدی بر وجه اعجاز بیانی قرآن است؛ بنابراین می‌توان هرگونه ادعای رابطه بین سبک گفتاری قرآن با نظریه تاریخ‌مندی قرآن را مردود و ادعایی بدون پشتوانه عقلی دانست؛ زیرا علاوه بر وجود ادله عقلی و نقلی فراوان بر اثبات و تأیید جاودانگی قرآن، شواهدی چون ویژگی‌های ذاتی قرآن - از قبیل داشتن بطون و لایه‌های متعدد معنایی، جامعیت، حقانیت و ثابت بودن معارف و هماهنگی زبان آن با زبان عقل و فطرت - و سازوکارهایی چون پیوند قرآن با عترت معصومین علیهم‌السلام و فرایند ویژه قانون‌گذاری اسلام، بر نقض نظریه تاریخ‌مندی قرآن گواهی می‌دهند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آریان‌پور، منوچهر، ۱۳۸۲، فرهنگ گسترده انگلیسی به فارسی، تهران، جهان یارانه، چ ۳.
۳. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۳، نقد گفتمان دینی، ترجمه یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران، یادآوران، چ ۲.
۴. _____، ۱۳۸۹، پژوهشی در معنای متن، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو، چ ۵.
۵. _____، ۱۳۹۲، نوآوری، تحریم و تأویل، ترجمه مهدی خلجی، آموزشکده الکترونیکی برای جامعه مدنی ایران (توانا) www.tavana.org.

۶. _____، ۱۳۹۳، محمد و آیات خدا، قرآن و آینده اسلام، ترجمه فریده فرنودفر، تهران، نشر علم، چ ۱.
۷. _____، ۲۰۰۶، قرآن به‌مثابه متن، قرآن به‌مثابه دیسکورس‌های مختلف، گفتگوی اکبر گنجی با ابوزید، سایت زمانه www.zamaaneh.com.
۸. _____، ۲۰۱۵، اصلاح اندیشه اسلامی، ترجمه یاسر میردامادی، آموزشکده الکترونیکی برای جامعه مدنی ایران (توانا) www.tavana.org.
۹. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۸، استفتائات، ج ۲، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵.
۱۰. _____، بی‌تا، تهذیب الاصول، قم، اسماعیلیان.
۱۱. _____، بی‌تا، کشف الأسرار، قم، آزادی.
۱۲. بهجت‌پور و دیگران، عبدالکریم، ۱۳۸۵، تفسیر موضوعی قرآن، به کوشش علیرضا کمالی، قم، دفتر نشر معارف، چ ۱۰.
۱۳. بهجت‌پور، عبدالکریم، ۱۳۹۲، تفسیر تنزیلی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، قرآن در قرآن، قم، اسراء.
۱۵. رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۹۳، منطق تفسیر قرآن، ج ۲، قم، المصطفی.
۱۶. ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۹۲، زبان قرآن، تهران، سمت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ ۱.
۱۷. سعیدی‌روشن، محمدباقر، ۱۳۹۱، زبان قرآن و مسائل آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چ ۲.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۱، قرآن در اسلام، بی‌جا، بنیاد علوم انسانی، چ ۳.
۱۹. _____، ۱۳۶۳، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، بی‌جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۰. عرب‌صالحی، محمد، ۱۳۹۱، تاریخی‌نگری و دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۶، اصول کافی، ترجمه و شرح محمدباقر کمره‌ای، تهران، اسوه، چ ۹.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، اسلام و مقتضیات زمان، تهران، صدرا.
۲۳. _____، ۱۳۷۹، آموزش عقائد، تهران، نشر بین‌الملل.
۲۴. مظفر، محمدرضا، بی‌تا، اصول الفقه، ج ۱، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۲۵. معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۶، علوم قرآنی، قم، تمهید، چ ۸.
۲۶. _____، ۱۳۸۸، مقدمه‌ای بر علوم قرآنی، ج ۱، ترجمه جواد ایروانی، قم، تمهید.
۲۷. _____، ۱۳۹۲، تفسیر اثری جامع، ج ۱، ترجمه جواد ایروانی، قم، تمهید.
۲۸. _____، ۱۴۲۷ ق، شبهات و ردود حول القرآن الکریم، قم، التمهید، چ ۳.

- ۸۸ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، زمستان ۹۶، ش ۵۱
۲۹. _____، ۱۴۱۵، *التمهید فی علوم القرآن*، قم، النشر الاسلامی.
۳۰. مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۸۷، *دائرة المعارف فقه مقارن*، ج ۱، قم، علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۱. میرزای قمی، ابوالقاسم، ۱۴۳۰ ق، *قوانین المحكمة فی الاصول*، بیروت، دار المرتضی.
۳۲. وصفی، محمدرضا، ۱۳۸۷، *نومعتزلیان*، تهران، نگاه معاصر.