خطابات قرآن

رجوع به اصل بحث: [[1]](#footnote-1)

اكنون كه اقسام قضيّه براى ما روشن شد، به‏ اصل بحث‏ برمى‏گرديم: بحث در اين بود كه: «آيا خطابات شفاهى اختصاص به حاضرين در مجلس تخاطب دارد و براى ديگران بايد از راه قاعده اشتراكْ حكم را ثابت كرد يا اختصاص به حاضرين ندارد و شامل غائبين و معدومين نيز مى‏شود؟». براى پاسخ به اين سؤال مى‏گوييم: احكامى كه براى مكلّفين ثابت شده بر دو قسم است: 1 احكامى كه با ادات خطاب مطرح نشده باشد، مثل (للّهِ على الناسِ حجّ البيت من استطاع إليه سبيلًا).[[2]](#footnote-2) 2 احكامى كه به صورت خطاب مطرح شده است، مانند (يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)[[3]](#footnote-3) و ما هريك از اين دو قسم را بايد جداگانه مورد بحث قرار دهيم. در قسم اوّل‏ مشكل خطاب غايب و معدوم مطرح نيست، زيرا در اين قسم خطابى در كار نيست. تنها مشكلى كه وجود دارد، مسأله تكليف معدوم است. به اين‏[[4]](#footnote-4) بيان كه آيه چگونه مى‏تواند متضمن حكم براى كسانى باشد كه در زمان صدور آيه نبودند و بعداً وجود پيدا كردند و مستطيع شدند؟ براى حلّ اشكال مى‏گوييم: جعل احكام در اين قسم به صورت قضيّه حقيقيّه است و اتّفاقاً قوانين عقلائى حتى قوانينى كه داراى وقت محدود است نيز به صورت قضيّه حقيقيّه مطرح مى‏شود. مثلًا اگر قانونى تصويب كنند كه «يكى از شرايط رأى دهندگان در انتخابات، داشتن حد اقلّ شانزده سال سنّ است» و اين قانون را مثلًا براى بيست سال وضع كنند، كسى احتمال نمى‏دهد كه اين قانون مربوط به كسانى باشد كه در زمان تصويب قانون، حد اقل شانزده سال داشته باشند. به اين معنا كه اگر دو سال پس از تصويب قانون، انتخاباتى پيش آمد، كسانى كه تازه به شانزده سالگى رسيده‏اند حقّ رأى دادن نداشته باشند. اين مسئله يك مسأله عقلايى است و شارع مقدّس نيز همان روش عقلاء را اتخاذ كرده است. لذا شايد زمان نزول آيه شريفه (للّه على الناسِ حجّ البيت ...) به ذهن هيچ‏كس خطور نكرده باشد كه «اين حكم اختصاص به كسانى دارد كه در زمان صدور اين آيه مستطيع هستند و معلوم نيست شامل كسانى باشد كه بعداً مستطيع مى‏شوند يا بعداً وجود پيدا كرده و مستطيع مى‏شوند». همان‏طور كه قضيّه «كلّ نار حارّة» معنايش اين است كه در هر زمانى چيزى اتصاف به نار بودن پيدا كند، داخل در موضوع اين قضيّه است و «حارّة» برآن حمل مى‏شود. در آيه شريفه (للّه على الناس حجّ البيت ...) دو قيد مطرح است: يكى «ناس بودن» و ديگرى «مستطيع بودن». و عرف مى‏گويد: براى هركس در هر زمان و مكان كه اين دو قيد تحقّق پيدا كرد، حجّ واجب مى‏شود[[5]](#footnote-5) و آيه به طور مستقيم شامل او مى‏شود، بدون اين كه قاعده اشتراك مطرح باشد. و همان‏طور كه اين حكم شامل افراد غير مستطيع در زمان صدور خطاب نمى‏شود، نسبت به معدومين نيز كسى نمى‏تواند ادّعا كند كه «در زمان معدوم بودنشان اين حكم گريبان آنان را مى‏گيرد» تا مسأله تكليف معدوم كه از[[6]](#footnote-6) مستحيلات بديهى عقل است پيش بيايد. امّا قسم دوّم‏ كه مسأله خطاب مطرح است، در خطاب حقيقى علاوه بر اين كه مخاطب بايد وجود داشته باشد، بايد در مجلس تخاطب هم حاضر باشد و اين معنا نسبت به غايبين از مجلس تخاطب غير معقول است تا چه رسد به كسانى كه در زمانهاى بعد وجود پيدا مى‏كنند. مرحوم آخوند در اينجا راه حلّى ارائه داده‏اند كه به نظر ايشان نه تنها مشكل ما نحن فيه را حلّ مى‏كند، بلكه در مسائل مشابه با ما نحن فيه كه لوازم مستحيله دارد[[7]](#footnote-7) نيز مفيد است. خلاصه راه حلّ مرحوم آخوند اين است كه تمام اين تالى فاسدها به جهت اين است كه شما خيال مى‏كنيد ادات خطاب براى خطاب حقيقى وضع شده‏اند، آن‏وقت دچار اشكال مى‏شويد كه در خطاب حقيقى، مخاطَب نه تنها بايد موجود باشد بلكه بايد حاضر هم باشد و مسئله را از زبان مخاطب بگيرد و بفهمد.

در حالى كه موضوع له ادات خطاب، عبارت از خطاب انشائى است ولى اين خطاب انشائى گاهى با خطاب حقيقى توأم است و گاهى توأم نيست.[[8]](#footnote-8) اگرچه ارتباطش با[[9]](#footnote-9) خطاب حقيقى بيشتر است، زيرا هنگام اطلاق و عدم وجود قرينه بر خلاف، انصراف به خطاب حقيقى دارد. ولى انصراف به اين معنا نيست كه ادات خطاب براى خطاب حقيقى وضع شده باشند. ادات خطاب براى خطاب انشائى وضع شده‏اند و هيچ‏يك از قيودى كه در خطاب حقيقى معتبر است، در خطاب انشائى معتبر نيست. در خطاب انشائى فرق بين زنده يا مرده بودن، حاضر يا غايب بودن، موجود يا غير موجود بودن مخاطب، وجود ندارد. در خطاب انشائى حتى به جمادات هم مى‏توان خطاب كرد و استعمال ادات خطاب در همه اين موارد به نحو حقيقى است. در نتيجه احكامى كه به صورت خطاب مطرح شده‏اند، همان‏طور كه حاضرين در جلسه خطاب را در بر مى‏گيرند، شامل غايبين و معدومين نيز مى‏شوند و هيچ استحاله‏اى لازم نمى‏آيد. مرحوم آخوند نظير اين مسئله را در مورد استفهام هم مطرح مى‏كنند. ايشان مى‏فرمايد: ادات استفهام، براى استفهام حقيقى وضع نشده‏اند تا در مورد خداوند با مشكل مواجه شويم، بلكه براى استفهام ايقاعى انشائى وضع شده‏اند ولى دواعى اين استفهام انشائى فرق مى‏كند. گاهى داعى آن عبارت از استفهام حقيقى و گاهى تقرير يا انكار و امثال آن است. مثلًا در (وَ ما تِلْكَ بِيَمِينِكَ يا مُوسى‏)[[10]](#footnote-10) داعى آن عبارت از اين بود كه خداوند دوست داشت با موسى صحبت كند و يا به موسى بفهماند كه تو مورد علاقه من هستى. البته در مورد استفهام انشائى نيز هنگام اطلاق و عدم وجود قرينه بر خلاف، مى‏توان گفت: «داعى بر اين استفهام انشائى، همان استفهام حقيقى است». در مورد ترجّى و تمنّى نيز همين‏طور است. مثلًا در آيه شريفه (فقولا له قولًا ليّنا[[11]](#footnote-11) لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى‏)[[12]](#footnote-12) اگر لعلّ بخواهد به معناى حقيقى ترجّى باشد، مستلزم اين است كه خداوند متعال نعوذ باللّه جاهل باشد. امّا اگر معناى انشائى لعلّ مطرح باشد هيچ مشكلى پيش نمى‏آيد.[[13]](#footnote-13)

## تحقيق در مسئله‏

به نظر مى‏رسد تطبيق عنوان بحث بر خطابات قرآنى، دور شدن از مسير واقعيت است. مخاطب در خطابات قرآنى رسول خدا صلى الله عليه و آله نيست تا ما اين گونه تصوّر كنيم كه آن حضرت افرادى را مخاطَب قرار مى‏داده و احكام را براى آنان بيان مى‏كرده است.

بلكه مخاطب خداوند است كه از طريق وحى‏ اين احكام را بر رسول خدا صلى الله عليه و آله فرستاده است و اين گونه نيست كه آيات قرآن در موقعى كه پيامبر صلى الله عليه و آله بالاى منبر بوده و مجلس مخاطبه داشته‏اند نازل شده باشد و يا اين كه برآن حضرت لازم باشد بعد از نزول آيات مردم را در مسجد جمع كند و بالاى منبر رفته و مجلس مخاطبه تشكيل دهد. بلكه عدّه‏اى از اصحاب مسئوليت كتابت وحى‏ را برعهده داشتند و آيات مختلفى كه نازل مى‏شد، ثبت و ضبط مى‏كردند. و اصولًا ما خطابات شفاهى از رسول خدا صلى الله عليه و آله سراغ نداريم تا بحث كنيم آيا اين خطابات شامل غايبين و معدومين هم مى‏شود يا نه؟

همه اين خطابات الهيّه است كه به صورت وحى بر پيامبر صلى الله عليه و آله نازل شده و آن حضرت به عنوان مبلّغ آنها را براى مردم مطرح مى‏كرده است. در اين صورت آيا ممكن است در جايى كه مخاطب، خداوند و مخاطَب بشر است، مسائل مربوط به خطاب‏هاى حقيقيّه را مطرح كنيم؟ مخصوصاً عنوان «شفاهى» كه به معناى شنيدن از دو لب خطاب‏كننده است، اصلًا نمى‏تواند در مورد خداوند نسبت به بشر مطرح باشد.

حتى در خطابات خاصّى كه خداوند متعال نسبت به حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله دارد مثل‏[[14]](#footnote-14) (يا أيّها الرسول بلِّغْ ما أُنزل إليك من ربّك)[[15]](#footnote-15) نيز عنوان خطاب شفاهى مطرح نيست. خطاب شفاهى از لوازم جسم و از لوازم انسان است. حتّى همين آياتى كه در آنها كلمه «قلْ» وجود دارد مثل (قلْ يا أيّها الكافرون)[[16]](#footnote-16) با توجه به دو نكته، آن خطاب شفاهى مورد نظر ما تصوّر نمى‏شود: 1 به حسب تعبيرات ما، معناى «قل» اين است كه تو به نمايندگى از طرف خداوند اين حرف را بزن. در اين صورت، مقصود اصلى گفتن (يا أيّها الكافرون) است و كلمه «قل» به عنوان تبليغ به آن طرف مطرح نيست. امّا با توجه به اين كه شروع آيه با كلمه «قل» است و اگر «قل» حذف شود، سوره ناقص مى‏شود، معلوم مى‏شود كه اين خطاب، آن خطاب شفاهى مورد نظر ما نيست. 2 برفرض كه در مورد (يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) و امثال آن رسول خدا صلى الله عليه و آله مؤمنين را جمع كرده باشد و براى آنان مجلس مخاطبه‏اى تشكيل داده باشد ولى آيا در مورد (قل أيّها الكافرون) نيز مجلس مخاطبه‏اى با كفّار يا حد اقل رؤساى آنها تشكيل داد؟ هيچ تاريخ و تفسيرى چنين مطلبى را نقل نكرده است. در مثل (قل يا أيّها الكافرون) با وجود اين كه رسول خدا صلى الله عليه و آله مأموريت دارد كه خودش خطاب كند، امّا تشكيل هيچ مجلس مخاطبه‏اى در اين رابطه نقل نشده است. چه رسد به آياتى مثل (يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)[[17]](#footnote-17) كه در ابتداى آنها كلمه «قل» وجود ندارد بلكه ابتداءً خطاب از ناحيه خداوند است و رسول خدا صلى الله عليه و آله هيچ نقشى به جز بيان خطاب الهى ندارد. پس در اينجا چه بايد گفت؟ براى‏ حلّ مسئله‏ مى‏گوييم: اوّلا: قرآن به عنوان يك «كتاب» مطرح است و خود قرآن در موارد متعدّدى به‏[[18]](#footnote-18) كتاب بودن خودش تصريح كرده است. مثل (ذلك الكتاب لا ريب فيه)[[19]](#footnote-19) و (إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق ...)[[20]](#footnote-20) و امثال اين‏ها.[[21]](#footnote-21) و نيز قرآن به عنوان يك معجزه جاويدان و مبيّن احكام الهى تا قيامت مطرح است و ما بايد در رابطه با خطابات قرآنى، اشباه و نظاير آن را در نظر بگيريم و عنوان «خطابات شفاهى» را كنار بگذاريم. چون ما يك‏[[22]](#footnote-22) بحث فرضى و تخيلى نداريم، بلكه يك بحث حقيقى و واقعى داريم. مى‏خواهيم ببينيم آيا مخاطب (يا أيّها الذين آمنوا) و امثال آنكه در قرآن وارد شده كيست؟ و ما چون به اشباه و نظاير آن توجه نكرده‏ايم، خود را به وادى عجيبى انداخته‏ايم. يكى مى‏گويد:

«خطاب به معدوم، ممتنع است». مرحوم آخوند مى‏گويد: «ادات خطاب براى خطابات حقيقى وضع نشده‏اند، بلكه براى خطابات انشائى وضع شده‏اند» ولى به نظر ما اين خطابات، عنوان خطاب شفاهى ندارند بلكه اين‏ها خطابات كتبى و مربوط به كتاب هستند و در خطاب كتبى خصوصيتى وجود دارد كه در خطاب شفاهى وجود ندارد. در خطاب شفاهى بايد مخاطب در مجلس تخاطب حاضر باشد امّا در خطاب كتبى چنين چيزى لازم نيست. امام خمينى رحمه الله با نوشتن اعلاميه همه مردم را به خطاب حقيقى مخاطب قرار مى‏دادند، و يا مثلًا با وصيت نامه خودشان حتى نسلهاى آينده را نيز مخاطب قرار داده و حفظ جمهورى اسلامى را به آنان سفارش كرده‏اند در حالى كه هيچ‏گونه مجلس تخاطبى هم در كار نبوده است. معناى خطاب كتبى اين است كه اين نوشته مورد ملاحظه افراد قرار گيرد و هركس مسئوليت خودش را از آن برداشت كرده و طبق آن عمل كند. اين‏ها مسائلى است كه بين ما رايج است. قرآن نيز به‏همين‏صورت است. اسلام در روش قانون‏گذارى خودش راه خاصى را انتخاب نكرده بلكه همان روش عقلاء را اتخاذ كرده است. و چيزى كه به عنوان «كتاب اللّه» مطرح است، چرا خطابات آن را خطاب شفاهى مى‏ناميد؟ شفاهى در مقابل كتبى است. (يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)[[23]](#footnote-23) چگونه مى‏تواند از طرفى به عنوان جزء از كتاب اللّه مطرح باشد و از طرف ديگر عنوان خطاب شفاهى پيدا كند؟

جمع بين اين دو امكان ندارد. مخصوصاً با توجه به اين كه در هيچ تاريخ و تفسيرى وارد نشده كه هروقت آيه‏اى به صورت خطاب نازل مى‏شد، پيامبر صلى الله عليه و آله مجلس مخاطبه تشكيل مى‏دادند بلكه عده‏اى از طرف آن حضرت به عنوان كاتب وحى مأمور[[24]](#footnote-24) شده بودند كه وحى الهى را ثبت و ضبط نمايند و آيات از اين طريق براى مردم بيان مى‏شد. دو مؤيّد: 1 يكى از قواعد فقهيه ما اين است كه «كفّار همان‏طور كه مكلّف به اصول دين هستند و واجب است آنها را بپذيرند، مكلّف به فروع دين هم هستند» يعنى اين گونه نيست كه آيه (يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)[[25]](#footnote-25) حكم را فقط براى مؤمنين بيان كند بلكه حكم شامل كفّار هم مى‏شود و ذكر مؤمنين به عنوان مثال و براى اشاره به خصوصيتى از بعض مكلّفين است. 2 در مسائل خيلى نبايد روى اصطلاحات تكيه كرد، بلكه ما يك ارتكاز و فهم خاصى داريم. ما وقتى با آيه (للّه على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا)[[26]](#footnote-26) كه حكم را به صورت غير مستقيم و به كمك قاعده اشتراك مطرح مى‏كند و آيه (يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام)[[27]](#footnote-27) كه حكم را به طور مستقيم در اختيار ما مى‏گذارد برخورد مى‏كنيم، دو نحوه استنباط حكم نداريم. ارتكاز ما اين است كه حكم در اين دو كه يكى متضمن خطاب است و ديگرى متضمن خطاب نيست بر نحو واحدى است. و اين گونه نيست كه در يكى مسأله حاضرين در مجلس تخاطب و قاعده اشتراك و امثال آن مطرح باشد و در ديگرى مطرح نباشد. وجداناً ما فرقى بين اين دو نمى‏بينيم. در نتيجه مطرح كردن عنوان «شفاهى» در رابطه با خطابات قرآن ما را از اصل بحث دور مى‏كند. خطابات قرآن از نوع خطاب كتبى است و خصوصياتى كه در خطاب شفاهى لازم است، در خطاب كتبى مطرح نيست.[[28]](#footnote-28)

## ثمره بحث خطابات شفاهى‏

برفرض كه خطابات قرآن به عنوان خطابات شفاهى باشند، آيا مطرح كردن بحث خطابات شفاهى ثمره‏اى هم دارد؟ براى اين بحث دو ثمره مطرح كرده‏اند:

ثمره اوّل‏

اگر خطابات شفاهى اختصاص به حاضرين در مجلس تخاطب داشته باشد، ظواهر اين خطابات براى خصوص حاضرين حجيّت دارد.

اما اگر خطابات شفاهى شامل غير حاضرين اعم از غايبين و معدومين هم بشود، ظواهر اين خطابات براى همه حجيّت خواهد داشت.

كلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند ترتب اين ثمره را انكار كرده مى‏گويد: در باب حجّيت ظواهر، نزاعى بين مشهور و صاحب قوانين رحمه الله واقع شده است. مشهور معتقدند ظواهر كلمات براى عموم چه مقصودين به افهام و چه غير مقصودين به افهام و حتى مقصودين به عدم افهام‏[[29]](#footnote-29) حجيت دارند. ولى صاحب قوانين رحمه الله مى‏گويد: «ظاهر كلام متكلم، فقط براى مقصودين به افهام حجّيت دارد».[[30]](#footnote-30) مرحوم آخوند مى‏فرمايد: اگر ما در باب حجّيت ظواهر نظريه مشهور را بپذيريم، روشن است كه ظاهر آيه (يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود)[[31]](#footnote-31) براى همه حجّت است[[32]](#footnote-32)‏حتى اگر مخاطب هم نباشند و يا برفرض مقصود به افهام هم نباشند. امّا اگر نظريه صاحب قوانين رحمه الله را بپذيريم، در اينجا هم ظواهر براى همه حجّت است. اين كه خطاب اختصاص به حاضرين دارد، يك مسئله است و اين كه مقصود به افهام چه كسى است؟ مسأله ديگر است و گويا در اينجا بين اين دو مسئله خلطى صورت گرفته است.

اين كه خطاب، اختصاص به حاضرين داشته باشد، معنايش اين نيست كه مقصودين به افهام هم همان حاضرين هستند، بلكه مقصودين به افهام همه مؤمنين تا روز قيامت هستند كه بايد رجوع كنند به اين آيه شريفه و حكم الهى را از آن استفاده كنند.[[33]](#footnote-33)

كلام مرحوم نائينى:

مرحوم نائينى مى‏فرمايد: اگر مخاطب خصوص كسانى باشند كه در مجلس تخاطب حاضرند، چه معنا دارد كه ما بگوييم اين كلام براى ديگران هم حجّيت دارد و همه بايد به آن مراجعه كرده و وظيفه خود را از آن استفاده كنند؟[[34]](#footnote-34)

اشكال بر كلام مرحوم نائينى: اين كلام مرحوم نائينى قابل قبول نيست، زيرا كسانى كه قائلند خطابات شفاهى عموميت دارد و شامل غير مشافهين هم مى‏شود، به طور مستقيم و بدون واسطه قاعده اشتراك به آيه شريفه مراجعه كرده و وظيفه خود را از آن استفاده مى‏كنند. امّا كسانى كه معتقدند خطابات شفاهى اختصاص به مشافهين دارد و شامل كسانى كه بعد از زمان خطاب به وجود آمده‏اند نمى‏شود، اين گونه نيست كه آيه را كنار گذاشته و آن را ناديده بگيرند بلكه آنان نيز به آيه مراجعه مى‏كنند و وظيفه خود را از آن استفاده مى‏كنند ولى مراجعه آنان با واسطه است. يعنى اوّل ثابت مى‏كنند كه بر مسلمانان حاضر در مجلس تخاطب، وفاء به عقود واجب بوده است. سپس با مراجعه به قاعده اشتراك كه از طريق اجماع يا ضرورت ثابت مى‏شود مى‏گويند: «وقتى وفاء به عقود براى حاضرين در مجلس تخاطب ثابت شد، براى ما نيز ثابت خواهد شد». بنابراين‏[[35]](#footnote-35)اگرچه در اينجا حكم به كمك قاعده اشتراك استفاده شده است ولى بالاخره بايد ابتدا معلوم شود كه آيا وفاء به عقود براى حاضرين در مجلس تخاطب واجب بوده است يا نه؟ و همين مقدار براى جواز رجوع به آيه شريفه كفايت مى‏كند يعنى در اينجا صدق مى‏كند كه آيه شريفه براى ما حجّت است. پس جواز رجوع در اينجا تحقق دارد و وجود واسطه سبب نمى‏شود كه بگوييم: «اگر مستقيماً بتوانيم به آيه (أوفوا بالعقود) تمسك كنيم و خطاب شامل ما هم باشد، صدق مى‏كند كه آيه براى ما حجّت است، اما اگر رجوع ما به آيه با واسطه قاعده اشتراك بود و آيه براى تشخيص صغرى مورد نياز ما بود، صدق نمى‏كند كه آيه براى ما حجّت است». قاعده اشتراك، مثل ساير كبراهاست.

كبرى هيچ‏گاه مبيّن صغراى خودش نيست. «كلّ متغيّر حادث» مى‏گويد: «من نمى‏دانم چه چيزى متغيّر است و چه چيزى متغيّر نيست. آن را بايد از خارج بدست آوريد. بلكه من مى‏گويم: هرجا تغيّر مطرح بود، حدوث هم وجود دارد». قاعده اشتراك هم مى‏گويد:

«هر حكمى كه براى حاضرين در مجلس تخاطب ثابت بود، براى غير حاضرين هم ثابت است، به اجماع يا به ضرورت» امّا اين كه چه چيزى براى مخاطبين و مشافهين ثابت است؟ اين را بايد خودتان بدست آوريد. و بايد به آيه (أوفوا بالعقود) مراجعه كنيم و ببينيم آيا براى حاضرين چه معنايى داشته است؟ هرچه نتيجه‏گيرى كرديم، به ضميمه قاعده اشتراك براى خودمان ثابت كنيم. آيا اين سبب مى‏شود كه آيه به درد ما نخورد و عنوان حجّيت مطرح نباشد؟ انصاف اين است كه نمى‏توانيم چنين چيزى را ملتزم شويم. از آنچه گفته شد معلوم گرديد كه كلام مرحوم نائينى در دفاع از ثمره اوّل داراى اشكال است و حق با مرحوم آخوند است كه ثمره اوّل را انكار كرده است.

ثمره دوّم‏

حاضرين در جلسه خطاب داراى خصوصيتى بوده‏اند كه آن خصوصيت در معدومين وجود ندارد و ما شك داريم كه آيا اين خصوصيت در ثبوت حكم دخالت دارد يا نه؟

بر اين اساس گفته شده است: اگر ما قائل شويم كه خطابات شفاهى اختصاص‏[[36]](#footnote-36)به خصوص مشافهين دارد، حتى با كمك قاعده اشتراك هم نمى‏توانيم حكمى را كه براى آنان ثابت بوده براى خودمان ثابت كنيم، زيرا خصوصيتى كه در مشافهين وجود داشته در ما وجود ندارد. امّا اگر قائل شويم كه خطابات شفاهى اختصاص به خصوص مشافهين ندارد و به طور مستقيم شامل ما نيز مى‏شود، در اين صورت از راه اصالة الاطلاق ثابت مى‏كنيم كه خصوصيت مذكور هيچ‏گونه دخالتى در ثبوت حكم نداشته و حكم براى ما نيز ثابت است. مثلًا مشافهين در مورد آيه شريفه (يا أيّها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر اللّه و ذروا البيع ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون)[[37]](#footnote-37) داراى اين خصوصيت بودند كه از نعمت حضور معصوم عليه السلام برخوردار بودند و ما كه در عصر غيبت به سر مى‏بريم و از نعمت حضور معصوم محروميم، شك مى‏كنيم كه آيا قيد «حضور معصوم» در وجوب نماز جمعه نقشى دارد يا نه؟ قائلين به ترتب اين ثمره مى‏گويند: اگر خطاب شفاهى اختصاص به مشافهين داشته باشد، اين حكم هم اختصاص به آنان خواهد داشت و قاعده اشتراك هم نمى‏تواند نقشى داشته باشد، زيرا قاعده اشتراك مى‏گويد: اتحاد در حكم در جايى ثابت است كه همه خصوصياتى كه احتمال دخالت آنها در ثبوت تكليف براى حاضرين وجود دارد، در مورد غائبين و معدومين نيز وجود داشته باشد. امّا اگر ما احتمال مى‏دهيم كه حضور معصوم عليه السلام در وجوب نماز جمعه نقش دارد و فرض ما اين است كه خطاب شفاهى شامل غير مشافهين نمى‏شود، نمى‏توانيم از آيه شريفه وجوب نماز جمعه را استفاده كنيم. ولى اگر خطاب شفاهى عموميت داشته و غائبين و معدومين را هم شامل شود، ما نيز جزء مخاطبين به آيه شريفه خواهيم بود. در اين صورت اگر شك كنيم كه آيا قيد «حضور معصوم عليه السلام» در وجوب نماز جمعه نقش دارد يا نه؟ به اصالة الاطلاق تمسك كرده و قيديت «حضور معصوم عليه السلام» در وجوب نماز جمعه را نفى مى‏كنيم.[[38]](#footnote-38) همان‏طور[[39]](#footnote-39)كه در «أعتق الرقبة» اگر شك كنيم كه آيا قيد ايمان مدخليت دارد يا نه؟ چنانچه مقدّمه يا مقدّمات حكمت تماميت داشته باشد، اصالة الاطلاق را جارى مى‏كنيم.

كلام مرحوم آخوند:

مرحوم آخوند ثمره دوّم را نسبت به بعضى از قيود مى‏پذيرند و نسبت به بعضى ديگر نمى‏پذيرند. البته مقسم هر دو قيد عبارت از قيودى است كه مشافهين واجد آنها بوده‏اند و ما فاقد آنها هستيم. ايشان مى‏فرمايند: قيود بر دو قسم است: قسم اوّل: قيودى كه احتمال فقدان در آنها راه ندارد. يعنى قيودى نيست كه نسبت به بعضى از مشافهين حاصل باشد و نسبت به بعض ديگر حاصل نباشد. مثل حضور پيامبر صلى الله عليه و آله، كه براى همه مشافهين حاصل بوده است. اين گونه نبوده كه بعضى از مخاطبين و مشافهين واجد اين نعمت بوده و بعضى فاقد آن باشند. و يا حتى نسبت به يك نفر از مشافهين با وصف اين كه مخاطب است در زمانى اين قيد وجود داشته و در زمان ديگر وجود نداشته باشد. تمام كسانى كه در مجلس پيامبر صلى الله عليه و آله حضور داشته‏اند، تا زمانى كه مخاطبه تحقق داشته واجد صفت حضور پيامبر صلى الله عليه و آله بوده‏اند.

مرحوم آخوند در رابطه با اين قسم از قيود ثمره را مى‏پذيرد، زيرا اگر احتمال دخالت اين قيد در وجوب نماز جمعه وجود داشته باشد و خطاب هم اختصاص به مشافهين داشته باشد، ما راهى براى اثبات وجوب نماز جمعه براى خودمان نداريم. نه خطاب به طور مستقيم شامل حال ما مى‏شود و نه قاعده اشتراك مى‏تواند وجوب نماز جمعه را براى ما ثابت كند، زيرا عنوان ما مغاير با عنوان مشافهين است. آنان از نعمت حضور[[40]](#footnote-40)معصوم عليه السلام بهره‏مند بودند و ما از اين نعمت محروميم. و احتمال دخالت اين قيد در حكم هم وجود دارد. قسم دوّم: قيودى كه احتمال فقدان در آنها راه دارد. يعنى حتى كسانى كه در مجلس حضرت پيامبر صلى الله عليه و آله حضور داشتند، نسبت به آن قيود اختلاف داشتند. بعضى واجد آن قيد و بعضى فاقد آن بودند. يا حتى شخص واحد، ممكن بود در حالتى واجد آن قيد و در حالتى فاقد آن قيد باشد. مرحوم آخوند در رابطه با اين قسم از قيود ترتّب ثمره را نمى‏پذيرد و مى‏فرمايد:

چنين قيودى، اگر بخواهند در حكم دخالت داشته باشند، بايد همان دليلى كه به آنان متوجه مى‏شود، قيد را ذكر كند. بخلاف قيد حضور پيامبر صلى الله عليه و آله كه لازم نيست گفته شود: «اى كسانى كه ايمان آورديد و واجد صفت حضور پيامبر صلى الله عليه و آله هستيد»، زيرا اين قيد براى همه وجود داشته است و نيازى به ذكر آن نبوده است امّا قيدى كه براى بعضى وجود داشته و براى بعضى حاصل نبوده است و يا حتى براى شخص واحد، در بعضى حالات تحقق دارد و در بعضى حالات تحقق ندارد، اگر آيه اين قيد را مطرح نكند، ما اصالة الاطلاق را نسبت به مشافهين جارى كرده و دخالت قيد را نفى مى‏كنيم.

سپس به كمك قاعده اشتراك حكم مى‏كنيم كه براى معدومين كه فاقد اين قيد هستند يا در بعضى از آنها وجود دارد و در بعضى وجود ندارد نيز اين قيد دخالتى در ثبوت حكم ندارد. بنابراين در قسم دوّم از قيود، ثمره ترتب پيدا نمى‏كند و حكم براى ما ثابت است، خواه قائل به اختصاص خطاب به مشافهين باشيم يا اين كه قائل به تعميم باشيم. ولى بنا بر قول به تعميم، مستقيماً به اصالة الاطلاق مراجعه مى‏كنيم امّا بنا بر اختصاص خطاب به مشافهين، ابتدا بايد اصالة الاطلاق را در مورد مشافهين پياده كنيم، سپس به ضميمه قاعده اشتراك حكم را براى خودمان ثابت كنيم.[[41]](#footnote-41)[[42]](#footnote-42)

1. . اصول فقه شيعه ؛ ج‏6 ؛ ص362 [↑](#footnote-ref-1)
2. ( 1)- آل عمران: 97 [↑](#footnote-ref-2)
3. ( 2)- المائدة: 1 [↑](#footnote-ref-3)
4. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 363 [↑](#footnote-ref-4)
5. ( 1)- علاوه بر اين، شرايط ديگرى- مثل بلوغ و عقل- مطرح است كه به عنوان شرايط عامّه تكليف مى‏باشند و در اينجا نيز بايد وجود داشته باشند. [↑](#footnote-ref-5)
6. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 364 [↑](#footnote-ref-6)
7. ( 1)- مثل استفهام حقيقى كه ناشى از جهل مستفهم است و در مورد خداوند متعال محال است. و مثل تمنّى كه- به معناى حقيقى‏اش- مستلزم عجز متمنّى است و مثل ترجّى كه- به معناى حقيقى‏اش- مستلزم جهل مترجّى است. [↑](#footnote-ref-7)
8. ( 2)- اين مطلب شبيه همان چيزى است كه در باب طلب مطرح مى‏شد. در آنجا مى‏گفتيم: طلب بر دو قسم است: حقيقى و انشائى. طلب حقيقى، مربوط به نفس انسان بوده و داراى واقعيت و حقيقت است. واقعيت آن عبارت از خواسته‏هايى است كه حقيقتاً در نفس انسان وجود دارد. واقعيت صفات نفسانى به اين است كه در نفس انسان وجود داشته باشند. واقعيت علم به اين است كه نفس انسان واجد اين ادراك و آگاهى باشد. اما آگاهى چون متقوم به نفس است معنايش اين نيست كه واقعيت ندارد. و اين غير از وجود ذهنى علم است. وجود ذهنى علم، به معناى تصور حقيقت و ماهيت علم است امّا وجود حقيقى و خارجى علم به اين معناست كه نفس انسان حقيقتاً داراى اين صفت باشد. طلب انشائى به اين معناست كه انسان مفهوم طلب را به وسيله هيئت افعل و امثال آن ايجاد كند، البته به وجود انشائى نه وجود حقيقى. ولى داعى انسان به اين انشاء گاهى طلب حقيقى است و گاهى دواعى ديگرى- مانند امتحان و اعتذار و ...- مى‏باشد. وجود انشائى در بعضى از ماهيات مانند وجود خارجى و وجود ذهنى است. يعنى عنوان سوّمى براى وجود است. همان‏طور كه وجود كتبى و وجود لفظى نيز عناوين ديگرى براى وجودند. طلب انشائى شبيه انشاء ملكيّت و زوجيّت و ... در باب معاملات است. [↑](#footnote-ref-8)
9. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 365 [↑](#footnote-ref-9)
10. ( 1)- طه: 17 [↑](#footnote-ref-10)
11. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 366 [↑](#footnote-ref-11)
12. ( 1)- طه: 44 [↑](#footnote-ref-12)
13. ( 2)- كفاية الاصول، ج 1، ص 356 و 357 [↑](#footnote-ref-13)
14. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 367 [↑](#footnote-ref-14)
15. ( 1)- المائدة: 67 [↑](#footnote-ref-15)
16. ( 2)- الكافرون: 1 [↑](#footnote-ref-16)
17. ( 3)- المائدة: 1 [↑](#footnote-ref-17)
18. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 368 [↑](#footnote-ref-18)
19. ( 1)- البقرة: 2 [↑](#footnote-ref-19)
20. ( 2)- النساء: 105 [↑](#footnote-ref-20)
21. ( 3)- در اينجا لازم است به دو نكته توجه شود: نكته اوّل: در مباحث مقدّماتى تفسير مطرح است كه معجزه كامل، معجزه‏اى است كه با امر رايج در زمان خودش تناسب داشته باشد. مثلا در زمان حضرت موسى عليه السلام مسئله سحر به عنوان مهم‏ترين مسأله روز مطرح بود. معجزه حضرت موسى‏ نيز متناسب با عمل آنها بود. حضرت موسى‏ عليه السلام عصاى خود را مى‏انداخت، به صورت اژدهايى در آمده و تمام چيزهايى را كه ساحران تهيّه ديده بودند مى‏بلعيد و سپس حضرت موسى‏ عليه السلام آن را مى‏گرفت به صورت همان عصاى قبلى در مى‏آمد. در زمان رسول خدا صلى الله عليه و آله نيز فصاحت و بلاغت- كه از فنون كلام و الفاظ است- به عنوان مسأله روز بود لذا معجزه كامل بايد متناسب با امر رائج در آن زمان باشد. نكته دوّم: اسلام يك دين هميشگى و جاودان است و بايد تا قيامت باقى باشد. لذا معجزه پيامبر اسلام صلى الله عليه و آله هم بايد جاودانه باشد. و معجزاتى چون اژدها شدن عصا و زنده كردن مردگان و امثال اين‏ها قابليت بقاء ندارد و نمى‏تواند جاودانه باشد بلكه امكان تحقق آن فقط در زمان حيات آن پيامبر است. و معجزه هميشگى چيزى جز كتاب نمى‏تواند باشد. تحدّى قرآن در همه زمانها محفوظ است. قرآنى كه در زمان نزول خود گفته است:( لئن اجتمعت الإنس و الجنّ على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله و لو كان بعضهم لبعضٍ ظهيراً). الاسراء: 88، الآن هم تحدّى‏اش به قوت خود باقى است. الآن هم فريادش بلند است كه اگر انس و جن جمع شوند نمى‏توانند حتى مثل كوچك‏ترين سوره قرآن- يعنى سوره كوثر كه سه آيه كوتاه است- بياورند. و كسانى كه در مقام تعارض با قرآن برآمدند، بى‏خردى خود را براى اهل فن ثابت كردند و مورد استهزاء و تمسخر اهل فن واقع شدند. از اينجا معلوم مى‏شود كه ترتيب آيات قرآن هم به دستور رسول خدا صلى الله عليه و آله و ناشى از وحى الهى بوده و در زمان خود پيامبر صلى الله عليه و آله انجام گرفته است و الّا عنوان كتاب برآن صدق نمى‏كرد. اگر كسى مطالبى تهيه كرده باشد، تا وقتى آنها را تنظيم نكرده عنوان كتاب برآن صدق نمى‏كند. [↑](#footnote-ref-21)
22. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 369 [↑](#footnote-ref-22)
23. ( 1)- المائدة: 1 [↑](#footnote-ref-23)
24. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 370 [↑](#footnote-ref-24)
25. ( 1)- المائدة: 1 [↑](#footnote-ref-25)
26. ( 2)- آل عمران: 97 [↑](#footnote-ref-26)
27. ( 3)- البقرة: 183 [↑](#footnote-ref-27)
28. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 371 [↑](#footnote-ref-28)
29. ( 1)- مثل اين كه كسى صداى شخصى را از پشت ديوار بشنود كه اقرار به سرقت مى‏كند و اقراركننده مايل نيست كسى كه پشت ديوار است صداى او را بشنود. [↑](#footnote-ref-29)
30. ( 2)- قوانين الاصول، ج 1، ص 233 [↑](#footnote-ref-30)
31. ( 3)- المائدة: 1 [↑](#footnote-ref-31)
32. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 372 [↑](#footnote-ref-32)
33. ( 1)- كفاية الاصول، ج 1، ص 359 [↑](#footnote-ref-33)
34. ( 2)- فوائد الاصول، ج 1، ص 549 [↑](#footnote-ref-34)
35. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 373 [↑](#footnote-ref-35)
36. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 374 [↑](#footnote-ref-36)
37. ( 1)- الجمعة: 9 [↑](#footnote-ref-37)
38. ( 2)- تصور نشود كه اين معنا در جميع احكام- مثل( أقيموا الصلاة)- جريان دارد. بين احكام فرق وجود دارد. در مورد نمازهاى يوميّه ما اصلًا احتمال نمى‏دهيم كه حضور معصوم عليه السلام به عنوان قيد تكليف مطرح باشد به گونه‏اى كه در زمان غيبت معصوم عليه السلام نماز يوميّه واجب نباشد. ولى در مسأله نماز جمعه، حتى بعضى آن را از شئون امامت مى‏دانند و در زمان غيبت معصوم عليه السلام آن را حرام مى‏دانند. البته نمى‏خواهيم بگوييم:« اين حرف درست است» ولى مى‏خواهيم بگوييم:« چنين احتمالى وجود دارد كه حضور معصوم عليه السلام در وجوب نماز جمعه دخالت داشته باشد». [↑](#footnote-ref-38)
39. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 375 [↑](#footnote-ref-39)
40. . اصول فقه شيعه، ج‏6، ص: 376 [↑](#footnote-ref-40)
41. ( 1)- كفاية الاصول، ج 1، ص 359- 361 [↑](#footnote-ref-41)
42. فاضل موحدى لنكرانى،محمد، اصول فقه شيعه، 6جلد، مركز فقهى ائمه اطهار(ع) - قم، چاپ: اول، 1381 ه.ش. [↑](#footnote-ref-42)