

## انگاره ناکارآمدی آیات الاحکام غیرعبادی در بوته نقد

سید عبدالرسول حسینی زاده \*

دانشیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، ایران

رحیم حاصلی \*\*

دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه معارف قرآن کریم قم، ایران

فاطمه فیرورقی \*\*\*

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآنی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم خوی، ایران  
(تاریخ دریافت: 1397/12/03؛ تاریخ پذیرش: 1398/10/17)

### چکیده

کارآمدی یا ناکارآمدی احکام غیرعبادی قرآن از مسائلی است که از زوایای گوناگون بررسی شده است. نگره‌ی نسخ عقلی، یکی از این نگره‌ها است که با باور به ناکارآمدی احکام مزبور در عصر حاضر، جاودانگی قرآن را نشانه می‌رود و به جای‌گزینی این حکام به وسیله احکام برگرفته از عقل قطعی یا ظنی حکم می‌دهد. تقسیم‌بندی‌های دوگانه احکام - به‌عنوان یکی از مبانی این نگره - در پی اثبات انگاره ناکارآمدی آیات الاحکام، و نیازمند واکاوی است. از این رو، در جستار پیش‌رو با روشی توصیفی - تحلیلی اعتبارسنجی شده است؛ نتیجه آن‌که: این تقسیم‌بندی‌ها با اشکالاتی مواجه است که مهم‌ترین آنها را می‌توان در عناوین "عدم اتقان"، "ابهام تعریفی"، "ابهام تحدیدی" و "وجود تناقضات کمی و کیفی در اصل و فروع فرضیه مزبور" عنوان کرد؛ اشکالاتی که مخالفت ادله درون‌متنی فراوان را نیز باید به آن بیفزاییم تا بی‌اعتباری این نگره آشکارتر شود.

واژگان کلیدی: آیات الاحکام، احکام غیرعبادی، نسخ عقلی، استمرار نسخ، عقل، بنای عقلا

---

\* E-mail: Hosseiny43@yahoo.com

\*\* E-mail: haseli.rahim@yahoo.com (نویسنده مسئول)

\*\*\* E-mail: f\_firooraghi@yahoo.com

### مقدمه

تعارض سنت و مدرنیته و رشد عقلانیت محوری سبب شد تا به تبع تأثیرپذیری از مغرب‌زمین، تغییراتی در حوزه‌های فکری - عقیدتی مسلمانان رخ دهد و گروهی از اندیشمندان به نام «نواندیشان دینی»<sup>۱</sup> پدید آیند که از یک سو دغدغه‌مند سنت بودند و از دیگر سو، نگاهشان معطوف به مدرنیته بود و رسالت خود را نشان دادن سنت در کنار مدرنیته می‌دانستند (هاشمی، 1396ش: 14). یکی از نظریاتی که آنان در راستای رسالت خود ارائه داده‌اند، نظریه «استمرار نسخ» است که گونه جدیدی از نسخ به نام «نسخ عقلی» را به گونه‌های پیشین اضافه کرد. طبق این نظریه، احکام شرعی پس از رحلت پیامبر اسلام<sup>(ص)</sup> نیز قابلیت تغییر، قبض و بسط دارند و این تغییر و تحول می‌تواند الی‌الابد ادامه داشته باشد (فنائی، 1394ش: 411) و وظیفه نسخ احکام منقضی تلقی شده، برعهده عقل قطعی (کدیور، 1394ش: 6) یا عقل ظنی (فنائی، 1394ش: 91) و نیز سیره عقلاست<sup>۲</sup> یعنی در این گونه نسخ، منسوخ، احکام غیرعبادی قرآن و نسخ، عقل یا سیره عقلاست.

نظریه نسخ عقلی بر مبانی‌ای چند استوار است که مهم‌ترین آن‌ها چنین‌اند: «بشری بودن دین»، «مردسالارانه بودن قرائت بنیادگرایانه از اسلام»، «اجتهاد در مبانی و اصول»، «تفکیک میان معرفت زنانه و مردانه»، «عدم تأثیر تفاوت‌های تکوینی در حقوق» و «تغییرپذیری شریعت»؛ که مبنای اخیر خود به سه مبنای جزئی‌تر «تفکیک میان احکام دین»، «امضایی بودن احکام»، «تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد» تقسیم می‌شود.

هریک از مبانی مزبور، نگاهشده‌های مجزا و درازدامنی می‌طلبد و برخی از آن‌ها در مقالاتی چند مورد نقد و بررسی قرار گرفته است که عبارت‌اند از:

#### 1. احسانی و دیگران، 1396؛

1. برای نگاه نو به دین، تعابیر مختلفی ذکر کرده‌اند، مانند نواندیشی دینی، روشنفکری دینی، دگراندیشی دینی، بازخوانی شریعت، تجددگرایی اسلامی، احیاءگری دینی، بازسازی معرفت دینی، بازنگری دینی، اصلاح فکر دینی و... که برخی از این تعابیر، با نقدهایی مواجه شده است، مانند تعبیر «روشن‌فکری دینی» که آن را تعبیری «پارادوکسیکال» یا القاء‌کننده تصور تاریک‌اندیشی طرف مقابل دانسته‌اند (مسعودی، 1392ش: 18).

2. بناء یا سیره عقلاء، به بناء و سیره‌ای گفته می‌شود که عقلاء بما هم عقلاء، و با توجه به مقتضای عقل خویش آن را بنیان می‌نهند، و در این بنیان‌نهی، به مصالح عامه و حفظ نظام نوع انسانی توجه دارند (علی‌دوست، 1391ش: 218-219). بنابراین تفاوت بنای عقلاء با عقل در این است که سیره عقلاء بر مصلحت عامه متوقف است، اما احکام عقل چنین توقفی ندارد. عقلاء گاهی بناهایی دارند که در غیرعقل ریشه دارد؛ برای مثال، به‌منظور راحت بودن خویش یا رعایت عادت و رسم رایج یا هر انگیزه دیگر، که چه بسا مقبول عقل نیست، بناهایی را بی‌افکنده‌اند (همان).

2. احسانی و مرتضوی؛<sup>۳</sup>
  3. فیاضی، 1394؛
  4. عرب صالحی، 1390؛
  5. طالبی، محمدحسین، نقدی بر مقاله ذاتی و عرضی در دین، فصلنامه معرفت، شماره 32، زمستان 1378؛
  6. علمی، 1386.
- از آنجا که تأکید صاحبان این نظریه بر ناکارآمدی احکام غیرعبادی قرآن است،<sup>۴</sup> جستار فرارو در صدد است تا با روشی توصیفی - تحلیلی و با نگاهی انتقادی، صحت مبنای «تفکیک میان احکام یا تقسیم‌بندی‌های دوگانه احکام» را مورد بررسی قرار داده و استناد به آن در جهت اثبات نظریه و انگاره مزبور را اعتبارسنجی نماید.

### 1- انگاره ناکارآمدی احکام غیرعبادی در آینه دوگانگی احکام

چنان‌که گفته شد، مبنای «تفکیک میان احکام دین» یکی از مبانی نظریه نسخ عقلی است که در ذیل دسته‌بندی‌های احکام «ذاتی - عرضی»، «آرمانی - تاریخی»، «فطری - قومی» و «اصلی - فرعی» مطرح شده است. محور و نقطه تمرکز این نظریه بر روی احکام غیرعبادی قرآن است و از میان احکام غیرعبادی نیز غالباً تمرکز بر سه محور عمده «حقوق زنان»، «برده‌داری» و «مجازات‌های بدنی» است.

صاحبان این نظریه، احکام غیرعبادی قرآن<sup>۵</sup> را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ 1- یک دسته را احکامی دانسته‌اند که دائمی بوده و در هر عصر و مصری کارآمد هستند؛ آنان، از این دسته با عنوان احکام ذاتی، آرمانی، فطری یا اصلی نام برده‌اند. 2- دسته دیگر را احکامی تلقی کرده‌اند که در برهه‌ای خاص از تاریخ (= صدر اسلام) کارآمد بوده، اما در دوران کنونی، کارآمدی خود را از دست داده‌اند؛ آنان از این دسته با عنوان عرضی، تاریخی، قومی یا فرعی یاد کرده‌اند.

3. این مقاله در مورخه 97/11/16، با اخذ پذیرش قطعی، اکنون در نوبت چاپ قرار دارد.

4. این انگاره، نتیجه‌ای است که از نظریه نسخ عقلی حاصل می‌شود.

5. صاحبان این نظریه، قیاس احکام غیرعبادی با احکام عبادی را نادرست تلقی کرده و به رویکرد فقهیان در این باره خرده‌می‌گیرند (رک؛ سروش، 1382: 16).

آنچه در پی می‌آید، نقد و تحلیل تقسیم‌بندی‌های دوگانه احکام، به‌عنوان یکی از مبانی این انگاره است:

## 2- تقسیم‌بندی‌های دوگانه احکام

این مبنا چنان‌که عنوان گردید- زیرمجموعه مبنا کلی‌تر «تغییرپذیری شریعت» است و در چهار دسته‌بندی طرح می‌شود:

### 2-1 احکام ذاتی و عرضی<sup>6</sup>

ذاتی و عرضی دانستن احکام، دیدگاهی است که رده پای آن در برخی از آثار شاه ولی‌الله دهلوی دیده می‌شود (دهلوی، بی‌تا، ج 1: 290-291). این تقسیم‌بندی بعدها از سوی نویسندگان دیگر بسط داده شده و در آثاری مستقل به تشریح ابعاد آن پرداخته شده است. می‌گویند که ذاتیات همان مقاصد دین‌اند که در برهه‌های مختلف ثابت‌اند، اما احکام فقهی و تمام نظام حقوقی اسلام از عرضیات به حساب می‌آیند (سروش، 1377ش: 1 و 15؛ همان، 1380ش: 103). عرضی‌ها - برخلاف ذاتی‌ها - مایه قوام دین نیستند و می‌توانستند به‌گونه‌ای دیگر باشند (همان: 1377ش: 1-2).

از نگاه آنان، صورت‌ها، شکل‌ها و وسیله‌ها عرضی‌اند؛ زیرا مقصود بالذات نیستند و به‌تبع، مطلوب دیگری، مطلوب و مقبول واقع می‌شوند (همان، 1385ش: 53). آیات مربوط به پرسش و پاسخ مردم با پیامبر<sup>(ص)</sup> و اموری که مردم انتظار بیان آن را از پیامبران نداشته‌اند<sup>7</sup>، از دیگر عرضیاتی است که ذکر کرده‌اند (همان، 1377ش: 1؛ همان، 1385ش: 66). بنابراین نظریه، احکام زنان نیز عرضی‌اند و بر اساس فرهنگ و عرف زمان باید نوسازی شوند (سروش، 1378ش: 34) زیرا اقتضائات جامعه تغییر پیدا کرده و سطح توانایی‌ها و مهارت‌های اجتماعی زنان نیز ارتقا یافته است. از این‌رو، باید در هرزمینه، حقوقی برابر با مردان داشته باشند (فراستخواه، 1377ش: 615).

6. تعبیر دیگری نیز در این‌باره ذکر کرده‌اند، مانند تقسیم اسلام به دو دسته «اسلام عقیدتی» و «اسلام تاریخی» که اسلام نخستین را ذاتی و اسلام دومین را عرضی دانسته‌اند (سروش، 1377ش: 18)، و در جای دیگری نیز، با تعبیر «اسلام دوران تأسیس» و «اسلام دوران استقرار» از آن‌ها یاد کرده‌اند (سروش، 1382ش: 16).

7. یعنی آنچه دین‌داران از پیامبر در مورد هدایتشان انتظار دارند، ذاتی دین است و آنچه پیامبر بیان می‌فرماید، اما جزء انتظار آن‌ها نیست، از عرضیات خواهد بود. بنابراین فقط اعتقادات و عبادات، از ذاتیات دین است و احکام غیرعبادی جزو عرضیات و قابل‌تغییر است (سروش، 1385ش: 66).

## 2-1-2- نقد و بررسی

نقدهای ناظر به دیدگاه مزبور را می‌توان ذیل عناوینی که در پی می‌آید بیان کرد:

### 2-1-1- ابهام تعریفی و تحدیدی

تعبیر «ذاتی و عرضی» تعبیری وام‌گرفته از منطق و فلسفه است (ر.ک؛ مظفر، 1375 ش: 313) اما استفاده از این تعبیر در تقسیم‌بندی احکام، با نقدهایی مواجه است. تعریف ذاتی به «قوم‌بخش دین بودن»، تعریفی مبهم است. تشخیص ذاتیات - طبق معیار مزبور- نسبی بوده و طبق عقول مختلف، ممکن است ذاتی‌های مختلفی متصور شود. بنابراین از تحدید متقنی نیز برخوردار نیست. علاوه بر آن، آنان تحدید دقیقی از امور عرضی صورت نداده‌اند تا با شناخت آن‌ها به نقطه مقابل آن، یعنی ذاتیات، دست پیدا کنیم. فراتر از نکتهٔ مزبور، تحدیدی که از امور عرضی صورت داده‌اند، متناقض است؛ زیرا در یک‌جا حوزهٔ عبادات را ذاتی دانسته و قائل به ثبوت آنها شده‌اند (سروش، 1382 ش: 16) اما در جای دیگری ضروریات احکام فقهی، مانند نماز و روزه، را قابل‌تغییر و از عرضیات قلمداد کرده‌اند (همان، 1385 ش: 44).

### 2-2-2- مطلوب بالذات و مطلوب بالغیر

نقد دیگر، مربوط به این سخن است که «آن‌چه که به‌خودی‌خود در دین مطلوب است از ذاتیات، و آن‌چه برای غیر است از عرضیات خواهد بود.» این سخن، سخن درستی نیست؛ زیرا هر چیزی که مطلوب بالغیر شد، عرضی و تغییرپذیر نیست. گاه اموری هستند که مطلوب بالغیرند، اما تغییرپذیر نیستند. برای مثال، نفس کشیدن برای انسان مطلوب بالذات نیست، بلکه زنده ماندن مطلوب است. باین‌حال، انسان همیشه به تنفس نیاز دارد. حتی اگر آن را عرضی هم بدانیم عرضی لازم است که همیشه همراه اوست (مصباح یزدی، 1391 ش: ج 1: 103)؛ زیرا چنان‌که در منطق نیز گفته‌اند، عرضیات لازم تغییرپذیر نیستند (مظفر، 1372 ش: ج 1: 140-142). بنابراین، هر چیزی که مطلوب بالغیر است، همیشه تغییرپذیر نیست. از سوی دیگر، «مسئلهٔ مطلوب بالذات و بالغیر امری نسبی است؛ مثلاً در حوزهٔ احکام دینی برای شریعت، مقاصد کلانی نام برده شده است که عبارت‌اند از حفظ دین، حفظ نفس، حفظ عقل، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عرض. اما همین اغراض نیز مطلوب بالذات نیستند، بلکه مطلوب بالذات، رسیدن به کمال است. حال اگر موارد مزبور نیز جزو عرضیات باشد، چیزی از دین باقی نخواهد ماند. بنابراین اولاً، متغیر بودن مطلوب بالغیر، بلا دلیل است. ثانیاً اگر امر مزبور را مفروض بگیریم، اغراض کلی را نیز شامل شده و همهٔ آن‌ها نیز عرضی و قابل‌تغییر خواهند بود» (ربانی گلپایگانی، 1391 ش:).

## 2\_2\_3 پرسش و پاسخ از پیامبر (ص)

در رابطه با آیات مربوط به پرسش و پاسخ‌های میان مردم و پیامبر (ص) نیز ملازمه‌ای دائمی میان پرسش و پاسخ‌های صورت گرفته با عرضی بودن آن‌ها وجود ندارد؛ زیرا در برخی از موارد، مانند سوره توحید که اساس دین است در پاسخ به سؤال یهودیان مبنی بر معرفی خداوند نازل شده است (طبرسی، 1372 ش، ج 10: 859) درحالی که مسئله توحید، قوام‌بخش اسلام و ذاتی آن است.

این مسئله نیز یکی دیگر از تناقضاتی است که در این تقسیم‌بندی دیده می‌شود.

## 2\_2\_4 انتظارات مردم از پیامبر (ص)

انسان به صورت فطری و طبیعی از دین انتظار دارد تا نیازهای هدایتی او را برآورد، اما درک تمام این نیازهای هدایتی از توان او خارج است. رابطه میان مردم و خداوند، مانند رابطه میان بیمار و پزشک است که بیمار جز تن دادن به نسخه پزشک، راه چاره‌ای ندارد؛ در روایتی از پیامبر اکرم (ص) آمده است که «يَا عِبَادَ اللَّهِ أَنْتُمْ كَالْمَرْضَى وَ رَبُّ الْعَالَمِينَ كَالطَّبِيبِ فَصَلِّحُ الْمَرْضَى بِمَا يَعْلَمُهُ الطَّبِيبُ وَ يُدَبِّرُهُ لَأَ فِيمَا يَشْتَهِيهِ الْمَرِيضُ وَ يَقْتَرِحُهُ أَلَا فَسَلِّمُوا اللَّهَ أَمْرَهُ تَكُونُوا مِنَ الْفَائِزِينَ: «ای بندگان خدا! شما همانند مریض هستید و پروردگار عالمین همانند طبیب است و صلاح مریض در آن چیزی است که طبیب آن را می‌آموزاند و عاقبت‌اندیشی می‌کند، نه در اشتیهای مریض و خواسته‌های بی‌جایش، پس تسلیم فرمان حق باشید تا رستگار و پیروز گردید» (ابن فهد حلی، 1375 ش: 55؛ طبرسی، 1403 ق، ج 1: 42 و دلمی، 1412 ق، ج 1: 153). بنابراین از آن جا که انسان احاطه‌ای به نیازهای هدایتی خود ندارد، انتظارات وی از دین، برعکس گفته‌های صاحبان این اندیشه، جزو عرضیات است نه ذاتیات؛ زیرا این انتظارات، خاصیت قوام‌بخشی ندارد تا جزو ذاتیات باشد.

اگر قرار باشد اسلام بر اساس مقتضیات اعصار مختلف، از احکام خود تهی شود و عقاید آن نیز به بهانه روزآمدسازی، یکی پس از دیگری از آن بیرون رود، از این دین تنها یک ایمان و معنویت مبهم باقی می‌ماند که آن را می‌توان با هرگونه دین یا عرفان بشری نیز جایگزین کرد و این جایگزینی با رنج‌های طاقت‌فرسایی که پیامبر اکرم (ص) و یاران او برای اسلام و ماندگاری و تثبیت آن کشیدند منافات آشکاری دارد.

## 2\_2 احکام آرمانی (با معنوی) و تاریخی

از دیدگاه تجددگرایان، پاره‌ای از آیات، به‌ویژه آیات مربوط به نظام برده‌داری، رابطه مسلمانان با غیرمسلمانان، ربا، تفاوت‌های حقوقی زن و مرد، احکام جزیه و...، از مواردی هستند که به شاهی تاریخی بدل شده‌اند و با تغییر احکام و شرایط در آینده، این دست از آیات کاربرد

خود را بازنمی‌یابند و کارایی نخواهند داشت؛ زیرا دلالت این آیات، جزئی‌زمانمند و متأثر از واقعیت اجتماعی عصر نزول است که با منسوخ شدن واقعیت اجتماعی آن دوره، حکم آن‌ها برای همیشه از بین رفته است (ابوزید، 1994م: 220-20؛ مجتهد شبستری، 1381ش: 217 و 222) و اساساً از همان آغاز نیز به شکل موقتی تجویز شده و برای همه اعصار و امصار وضع نشده‌اند (مجتهد شبستری، 1386ش: 97). از نگاه آنان، قرآن دو وجه آرمانی و تاریخی دارد؛ گوهر اصلی پیام قرآن، بخش آرمانی و غایت آن است، و بخش‌های فقهی یا شبه‌فقهی قرآن، مانند حدود، خانواده و معاملات، از امور تاریخی است که کاملاً متأثر از شرایط زمان خود بوده و دوران فعلی ناکارآمد هستند (Taji-Farouki, 2004: 47-51).

صاحبان این نظریه، گوهرها یا همان بخش آرمانی و معنوی دین را زمان‌شمول و مکان‌شمول دانسته‌اند، اما بخش دیگر را احکامی عرفی و زمان‌مند و جزو عناصر منسوخ دین تلقی کرده‌اند. از دیدگاه آنان، اگر حکمی عقلایی، عادلانه و نسبت به سایر حکم‌ها برتر باشد، نشان از معنوی یا آرمانی بودن آن دارد (کدیور، 1382ش: شماره 142).

## 2-2-1- نقد و بررسی

### 2-2-1- ابهام تعریفی و تحدیدی

تقسیم‌بندی مزبور مانند تقسیم‌بندی پیشین دچار ابهام تعریفی و تحدیدی است؛ یعنی قائلین آن دقیقاً مشخص نکرده‌اند که مراد از تاریخی و آرمانی (معنوی) چیست؟ و دقیقاً چه نوع مرزبندی دارد؟ نبود ضابطه مشخص در تعیین حدود اثرگذاری عناصر تاریخی و فرهنگی، مسئله‌ای است که این تقریر را با مشکل مواجه می‌کند. این دیدگاه، مدلل و استوار به شواهدی گزینشی است که با دلایلی ظنی مورد استناد قرار گرفته‌اند. برای مثال، در حوزه جهان‌بینی، گزینش کردن عناصری نظیر سحر، جادو، ربا، بندگی، جن و شیطان بازتاب واقعیات فرهنگ زمان نزول وحی دانسته شده‌اند، حال آن‌که عناصر دیگری نیز در قلمرو معتقدات مردمان آن زمانه وجود داشته است، چرا آن‌ها را از این باب به حساب نیاورده است؟! (ر.ک؛ واعظی؛ 1389ش: 42) و یا در حوزه تشریح، احکامی گزینش شده‌اند که با مندرجات منشورهای حقوق بشری زاویه دارد و سایر احکام را مورد چالش قرار نداده‌اند.

علاوه بر این، راهکاری را که برای تشخیص آرمانی از تاریخی ذکر کرده‌اند بدون شرح رها نموده‌اند. «اگر روشن است که سه مفهوم اساسی «عقلانه بودن»، «عادلانه بودن»، «برتری بر سایر ادیان موجود» بدیهی‌التصور نبوده و از طریق کسب و نظر، معلوم می‌شوند، باید تعریفی درخور از آن‌ها ارایه شود، خصوصاً آن‌که عقلانیت و عدالت، امروزه در بافت فکری فرهنگی ملل غربی و شرقی، تفاوت عمده‌ای با یکدیگر دارند و خصوصاً در غرب، معانی متعددی از آن

ها ارایه شده است. اگر تکثر و پلورالیزم معرفتی در کنار نسبییت عام را از خصوصیات عقلانیت مدرن بدانیم، عقل عرفی واحدی که عقلای جهان مدرن از آن برخوردار باشند، بی‌معنی خواهد بود. مبتنی شدن شالوده این نظریه بر مفاهیم سیال و غیرمتعین، موجب سستی منطقی این نظریه شده است» (حمیدیه، 1383 ش).

### 2-2-2 فقدان معیار سنجش حکم

حاصل رویکرد مزبور، انکار الگوی مشخص برای الهام‌گیری، تغییر و تحول مستمر و عصری در احکام و در نتیجه، تکثر احکام و عدم وجود معیار سنجش حکم صحیح از سقیم است. این رویکرد، با محصول فرهنگی دانستن احکام از دین، قداست‌زدایی می‌کند و آن را نقدپذیر، ناپایدار و متأثر از باورها و هنجارهای اجتماعی می‌داند. «در این رویکرد نسبییت ارزش‌ها، باورها، اخلاق، قانون، حقوق و نسبییت معرفت دینی در تمام این حوزه‌ها که از نتیجه‌های آن، اعراض از ثبات به تغییر، اعراض از قطع و یقین به نسبییت، زیر پرسش رفتن حجیت قطعی و طرح مسئله ترابط علوم و... است» (عرب صالحی، 1389 ش: 42).

### 2-2-3 تنافی ثبات روح با تاریخ‌مند بودن دین

انسان دارای روح و حقیقتی ثابت است و شریعتی که برای تربیت او در نظر گرفته شده است نباید به فراخور فرهنگ‌ها متفاوت باشد. آیت‌الله جوادی آملی ضمن تأکید بر لزوم نیاز روح ثابت به شریعت ثابت می‌نویسد: «بدین روش، راه برای تغییر مدام دین، صراط‌های مستقیم و پلورالیزم دینی بسته خواهد شد؛ زیرا برای حقیقت واحد، کمال‌های متباین، باورهای متباین، فقه و حقوق متباین فرض صحیح ندارد» (جوادی آملی، 1381 ش: 89).

### 2-2-4 زمان‌شمولی شریعت در آینه واکنش سه‌گانه اسلام

بدیهی است که قرآن کریم در بیان معارف خود، زبان قوم را برگزیند (ابراهیم/ 4) و احکام خود را در تناسب با عرف جامعه مخاطب تشریح نماید، اما این به‌معنای متأثر بودن معارف و احکام آن از فرهنگ قوم نیست تا حکم زمان‌مندی برای آن صادر نماییم. اسلام در برخورد با فرهنگ عصر نزول، سه‌گونه برخورد ابقایی، اصلاحی و ابطالی درپیش گرفت و احکامی را وضع کرد؛ برخی احکام را چون جایز بودن بیع (بقره/ 275) یا تحریم قتال در ماه‌های حرام (بقره/ 172) که در جامعه جاهلی مسبوق به سابقه بود و عرف و عقلاً آن را معتبر می‌دانستند با اصلاحاتی پذیرفت، اما بسیاری از احکام، مانند احکام عبادی نماز، غسل، وضو، تیمم و... را تأسیس نمود. و بخشی از همت آن صرف زدودن آداب و رسوم، عادات و رفتارهای رایج آن برهه از تاریخ شد به‌گونه‌ای که برای مقابله با شرب خمر که مبتلابه جامعه بود، با مقاومت اجتماعی روبه‌رو شد (ر.ک؛ ایروانی، 1390 ش: 3-30) و مشهور است که به‌صورت



تدریجی (نحل / 67؛ نساء / 43؛ بقره / 217؛ مائده / 90) مقابله با آن را در دستور کار قرار داد. بنابراین این برخورد سه‌گانه اسلام حکایت از آن دارد که عرف، عنصر قوام‌بخش احکام نیست تا صبغه زمان‌مندی به خود بگیرد و از دایره کارآمدی خارج شود، بلکه توجه به عرف زمان و همخوان‌سازی قوانین با آن، اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا قوانین را نمی‌توان در خلأ تشریح نمود.

### 2-2-5- تنافی اکمل بودن اسلام با مسئله زمان‌مندی

پذیرش جاودانگی احکام اسلام با پذیرش اصل اسلام مساوی است و انکار جاودانگی احکام اسلام به معنای انکار اصل اسلام است (مصباح یزدی، 1386ش: 49)؛ چراکه به تأکید صریح قرآن، اسلام کامل‌ترین (مائده / 3) و آخرین دین الهی (احزاب / 40) است. و در صورتی که ما وجه تاریخی را برای برخی از آیات و احکام این کتاب در نظر بگیریم، اسلام از اتمم و اکمل بودن ساقط خواهد شد. زمان‌مند دانستن آیات قرآن کریم دلیلی بر ناقص دانستن علم الهی در تشریح دین اسلام است که این امر از ساحت علم و حکمت الهی به دور است و در دینی که ادعای کامل بودن آن را دارد، برنامه و مسیری تکمیل‌نشده به پیروان خود ارائه دهد (ر.ک؛ کریمی، 1390ش: 122-128)

### 2-2-6- عدم تنافی عقل با نقل

طرفداران این فرضیه قصد دارند با نام نهادن تاریخی بر احکام قرآن آن را از اعتبار ساقط کرده و عقل را در مقابل آن مقوم و تأییدکننده توحید بدانند در حالی که عقل و نقل دو نقطه مقابل هم نیستند، بلکه هر دو منبع اثبات دین هستند. و هر یک پیام‌های مستقل و خاصی را دارند به طوری که گاه دین به زبان عقل و گاه به زبان نقل بیان می‌شود. و در بسیاری از فروعیات جزئی نیز، عقل به دلیل نقلی معتبر نیازمند است. (ر.ک؛ جوادی آملی، 1391ش: 70-81).

### 2-2-7- عدم قابلیت جایگزینی احکام قرآن با احکام برخاسته از سیره

#### عقلا

برخلاف دیدگاه این نظریه‌پردازان، قرآن روش تحقق دین، دین‌دار شدن و دین‌دار بودن را در اختیار سیره عقلا قرار نداده است؛ چراکه عقلا از دستیابی به چنین روشی ناتوان هستند و شواهد متعددی بر انحراف عقل در شناخت روش‌های هدایت وجود دارد، اما در صورتی که با پیش‌فرض‌ها و شیوه‌های عقلایی به احکامی که مدعی آن‌ها را تاریخ‌مند می‌داند رجوع شود، ملاکات جعل احکام توسط شارع احراز خواهد شد و غایت‌گرایی شریعت در قبال ایدئولوژی‌های بشری نمایان می‌شود. آن چه در بطن تمام معارف و احکام قرآن ساری و جاری است، همگامی محتوا با روش الهی رشد و هدایت است. خدای متعال خود بر ضرورت تبعیت

از این روش تصریح کرده است: ﴿وَقَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا﴾ (إسراء/ 106) و اجازه هیچ دخل و تصرفی در محتوای دین را حتی به پیامبر اکرم (ص) نداده است: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ - لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ - ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ - فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ (حاقه/ 44-47).

بنابراین، احکام قرآنی حتی اگر مصداق خارجی خود را از دست داده باشند، در بردارنده روش انتقال معارف و دستورات، متناسب با تدبیر الهی برای هدایت جامعه توحیدی هستند و تاریخی دانستن آن‌ها، به معنای از دست دادن این روش و خالی کردن دین، از الگوی تحقق دین‌داری است. به عنوان مثال، احکام مربوط به برده‌داری گرچه در قرآن کریم تحریم نشده است، اما قرآن کریم با وضع یک سلسله احکام، برده‌داری را به سمتی هدایت کرد که در عمل پس از مدتی اثری از آن باقی نماند.

«استفاده از روش هدایتی قرآن کریم در تشریح احکام، موجب می‌شود تا مصالحی که برای بشر وجود دارد، رعایت شود و علم قرآن با عمل به آن مقارن باشد، و طبع بشر از گرفتن معارف و احکام آن زده نشود، معارفش را یکی پس از دیگری، درک نماید تا به سرنوشت تورات دچار نشود، که به خاطر این که یک‌باره نازل شد، یهود از تلقی آن سر باز زد، و تا خدا کوه را بر سرشان معلق نکرد، حاضر به قبول آن نشدند» (طباطبایی، 1374 ش، ج 13: 221).

## 2-2-8- تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی

در این رویکرد، فلسفه جعل احکام تابع مصالح و مفاسد واقعی نیست، بلکه وابسته به فرهنگ برهه‌های مختلف زمان است و صرف التزام به احکامی که برآمده از فرهنگ زمان هستند، نشانه عبودیت بندگان خواهد بود. در حالی که پیشوایان دین، نسبت به این رویکرد هشدار داده‌اند؛ در روایتی امام رضا (ع) در پاسخ به پرسشی که آیا حلال و حرام شرعی فقط برای تعبّد است، نقل شده است که فرمودند: «این دیدگاهی گمراه است و صاحب آن با خسران آشکار گرفتار شده است؛ زیرا در این صورت، جایز بود که خداوند آنان را با حرام کردن حلال و حلال کردن حرام‌ها به تعبّد بکشاند. به طور مثال، آن‌ها را با نهی از نماز، روزه، اعمال نیک، امر به انکار خدا، پیامبران و کتاب‌های آسمانی و امر به زنا، دزدی، ازدواج با محارم و... به تعبّد آورد؛ چون قصدش فقط تعبّد بوده است، اما خداوند این نظر را ابطال کرده است» (مجلسی، 1404 ق، ج 6: 95) و چون معیار در تشریح احکام (مانند امر به معروف و نهی از منکر/نحل/90)، پرهیز از فحشاء (اعراف/28)؛ عدالت‌خواهی (اعراف/29) و... مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری جاری در تمام زمان‌هاست (کاظمی خراسانی، بی‌تا، ج 3: 59؛ موسوی خمینی،

بی تا، ج 2: 130، 227، 282) قرآن کریم جاودانه خواهد بود: «وَلَوْ أَنَّ آيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أُولَئِكَ الْقَوْمُ مَا تَتَّ آيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوْلَهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ...»: اگر بنا بود آیه‌ای که درباره قومی نازل شده، پس از مردن آن قوم بمیرد، از قرآن چیزی برجای نمی‌ماند، لیکن تا زمانی که آسمان‌ها و زمین باقی است، سراسر قرآن در جریان خواهد بود...» (مجلسی، 1374ق، ج 89: 115؛ عیاشی، 1991م، ج 1: 10؛ بحرانی، 1416ق، ج 1: 49)

برخی دیگر از این شواهد عبارت‌اند از:

1. «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ <sup>(ع)</sup> عَنِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فَقَالَ حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرُهُ وَ لَا يَجِيءُ غَيْرُهُ وَ قَالَ قَالَ عَلِيُّ ع مَا أَحَدٌ ابْتَدَعَ بِدَعْوَةٍ إِلَّا تَرَكَ بِهَا سُنَّةً» (کلینی، 1407ق، ج 1: 58): حلال محمد برای همیشه تا روز قیامت حلال خواهد ماند و حرام محمد برای همیشه تا روز قیامت حرام خواهد ماند. هیچ‌یک تبدیل به غیر نمی‌شود و غیر آن هم نمی‌آید...».

2. «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ الْأَمَامِ الْبَاقِرِ <sup>(ع)</sup> قَالَ قَالَ جَدِّي رَسُولُ اللَّهِ <sup>(ص)</sup>: أُيُّهَا النَّاسُ حَلَالِي حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامِي حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَلَا وَ قَدْ بَيَّنَّهَا اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي الْكِتَابِ وَ بَيَّنَّتْهُمَا لَكُمْ فِي سِيرَتِي وَ سُنَّتِي بَيْنَهُمَا شُبُهَاتٌ مِنَ الشَّيْطَانِ وَ بَدَعَ بَعْدِي مَنْ تَرَكَهَا صَلَحَ لَهُ أَمْرٌ دِينِهِ وَ صَلَحَتْ لَهُ مُرُوءَتُهُ وَ عِرْضُهُ وَ مَنْ تَلَبَّسَ بِهَا وَ وَقَعَ فِيهَا وَ اتَّبَعَهَا كَانَ كَمَنْ رَعَى غَنَمًا قُرْبَ الْحِمَى...» (کراچی، 1410ق، ج 1: 352): «ای مردم! حلال من تا روز قیامت حلال است و حرام من هم تا روز قیامت حرام است و خداوند آن‌ها را در کتابش بیان کرده و من نیز در سنت و سیره خود آن را بیان کرده‌ام. غیر از آن شبهاتی شیطانی و بدعت‌هایی پس از من است که هرکس آن را ترک کند، امر دینش به صلاح انجامیده و و آبرویش محفوظ ماند و هرکس لباس شبهه و بدعت بپوشد، در آن فرورود، همانند کسی که گوسفندان را در مرز بچراند و به تدریج وارد آن شود...».

3. «... شَرِيْعَةُ مُحَمَّدٍ لَا تُنسخُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ لَا نَبِيٌّ بَعْدَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ ادَّعَى بَعْدَهُ نُبُوَّةً أَوْ أَتَى بَعْدَ الْقُرْآنِ بِكِتَابٍ فَدَمُهُ مُبَاحٌ لِكُلِّ مَنْ سَمِعَ ذَلِكَ مِنْهُ» (مجلسی، 1403ق، ج 11: 35): شریعت محمد تا روز قیامت نسخ‌پذیر نیست و بعد از او پیامبری نخواهد آمد. پس اگر بعد از او کسی ادعای نبوت کند یا کتابی بعد از قرآن بیاورد، ریختن خورش برای کسی که این ادعا را بشنود، مباح است.

ادله درون متنی فراوان دیگری نیز با تعابیر فوق یا شبیه به آن وجود دارد که جاودانگی تمامی احکام را اثبات می‌کند. این تعابیر نصّ و مطلق بوده و به هیچ نحوی قابل تأویل یا توجیه نیستند (ر.ک؛ اربلی، 1381ق، ج 2: 492؛ صدوق، 1413ق، ج 4: 163 و مجلسی، 1403ق، ج 37: 215).

### 2-3 احکام فطری و قومی

تقسیم‌بندی دین به دو دسته احکام فطری و احکام قومی، تقسیم‌بندی دیگری است که برای احکام ذکر کرده‌اند؛ احکام فطری احکامی است که عقل آدمی به آن‌ها حکم می‌کند، و احکام قومی احکامی است که بر اساس قراردادهای اجتماعی یک قوم جعل می‌شود و بنابر اعصار و امصار مختلف تفاوت پیدا می‌کند. احکام فطری دین بر احکام قومی آن حاکم است، و احکام قومی تا جایی از سوی پیامبران امضا و تأیید می‌شد که با فطرت و ارزش‌های اخلاقی منافات نداشته باشد (نکونام، 1394ش: 23).

### 2-3-1 نقد و بررسی

تقسیم‌بندی مزبور مانند تقسیم‌بندی‌های پیشین مبنای درستی ندارد. اساس دین، فطری و در سازگاری تام با فطرت است و قرآن نیز نه تنها بر فطری بودن توحید و خداجویی، بلکه بر فطری بودن اصل دین تصریح دارد (روم/ 30). روایات نیز افزون بر توحید، اساس دین اسلام را فطری می‌داند (کلینی، 1362ق، ج 2: 12). شریعت نیز بخشی از آموزه‌های دین و اسلام است. مخاطب شریعت، انسان بماهو انسان است، نه انسان بما این‌که در مرحله زمانی یا منطقه مکانی خاص یا از قبیله و نژاد ویژه باشد. اسلام در تعلیم و تربیت مخصوص خود، «انسان طبیعی» را در نظر گرفته است؛ یعنی نظر خود را به ساختمان مخصوص انسانیت معطوف کرده است. بنابراین اسلام، راه فطرت و طبیعت، راه همیشگی انسان خواهد بود و با دگرگونی اوضاع بیرونی، انسان دگرگون نمی‌شود (ر.ک؛ طباطبایی، 1371ش: 47 و 259).

بخش اعظم شریعت و احکام فقهی به هدایت فطرت و بُعد معنوی انسان مربوط است که بین همه انسان‌ها مشترک و امری تبدیل‌ناپذیر است. مثلاً بخش عبادات شریعت، به رابطه انسان با طبیعت مربوط نیست تا با دگرگونی‌های طبیعت، دگرگون شود، بلکه به رابطه انسان با پروردگار خود مربوط است و در این مسیر، انسان در طول تاریخ نیازهای ثابت داشته است و فرقی میان انسان قدیم و جدید نیست. نظام عبادات در اسلام پاسخ‌ثابتی است به این نوع نیازهای ثابت که به‌طور دائم انسان را به اهداف مورد نظر هدایت کرده است (صدر، 1424ق، ج 1: 795-812).

هیچ شاهدهی از آیات وجود ندارد که تقسیم‌بندی مزبور را تأیید کند، بلکه برعکس، شواهدی درون‌متنی‌ای وجود دارد که جهانی بودن احکام قرآنی را اثبات می‌کند و زمان‌مندی آن را منتفی می‌سازد. آیات دال بر جهانی بودن، میان احکام هیچ تفکیکی نکرده است؛ برخی از این آیات عبارت‌اند از: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/ 107)؛ ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (ص/ 87)؛ ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ/ 28)؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ (اعراف/ 158)؛ ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ (فرقان/ 1). از نظر قرآن، دین فطری انسان است: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (روم/ 30) و همان‌گونه که فطرت امری تغییرناپذیر است در امور فطری نیز تغییر و تبدیل راه ندارد. افزون بر آن، به مقتضای دو آیه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ (آل عمران/ 19) و آیه ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ (نحل/ 96) قیاسی به این صورت شکل می‌گیرد: «آنچه عند الله، دین شمرده می‌شود اسلام است و آنچه عند الله است، باقی و ثابت است، پس دین، ثابت و باقی است. بنابراین، خطوط کلی دین، که همان اسلام است، برای همیشه ثابت و باقی خواهند بود.» روایاتی نیز که در بحث پیشین ذکر گردید، حلال و حرام الهی را امری قومی تلقی نکرده، بلکه به شکل مطلق از آن سخن گفته است (ر.ک؛ اربلی، 1381ق، ج 2: 492؛ صدوق، 1413ق، ج 4: 163؛ مجلسی، 1403ق، ج 37: 215).

بنابراین، قرآن کریم دارای یک دسته قوانین ثابت و کلی است که در طول زمان بسته به شرایط و گذشت زمان تغییر و تحول می‌یابد. و دسته دیگر تغییری در آنها نیست و مربوط به حوادث جزئی و گذراست؛ آن دسته از قوانین کلی که با فطرت انسان هم‌سازگار است در جهت رساندن انسان به کمال و سعادت نازل شده‌اند. و در گذر زمان کهنه نمی‌شود و با تحولات اعتبار خود را از دست نمی‌دهد. بنابراین، قوانین فطری مطابق با قوانین قومی به تعبیر نواندیشان نیستند، بلکه این قوانین مطابق بر آن دسته از قوانین الهی هستند که با تغییر و تحولات زمانی و مکانی انعطاف خود را از دست نمی‌دهند و بی‌اعتبار نمی‌شوند. قرآن کریم از زمان نزول تاکنون، با بیان قوانین کلی و ثابت، پاسخ‌گوی برنامه اصلی زندگی بشر بوده و هیچ گزارشی مبنی بر عدم توانایی بر دریافت حکم خاصی از آن وجود ندارد. نظام تشریح قرآن به حدی جاودانه است که تغییر مصداق و موضوع و دگرگونی‌های بشری در آن تأثیری برجای نمی‌گذارد (مسعودی، 1374ش: 52).

## 2-4 احکام اصلی و فرعی

تقسیم‌بندی دیگری که راجع به احکام ذکر کرده‌اند، تقسیم‌بندی به اصل و فرع است. این تقسیم‌بندی در آرای محمود محمد طه متفکر سودانی آمده است. وی با ذکر دو رسالت برای اسلام، به تقسیم‌بندی اصل و فرع اشاره کرده و نوشته است: «أن الإسلام رسالتان: رسالة أولى قامت على فروع القرآن، و رسالة ثانية تقوم على أصوله و لقد وقع التفصيل على الرسالة الأولى و لا تزال الرسالة الثانية تنتظر التفصيل و سیتفق لها ذلك حين یجئ رجلها، و حين تجئ أمتها...» (محمد طه، 1389ق: 206).

طه قائل است که احکام صادره در دوران مکی جزو احکام اصلی، و احکام صادره در دوران مدنی جزو احکام فرعی است، و در عصر حاضر باید احکام اصلی مکی، مورد توجه قرار گرفته و احکام فرعی مدنی از دایره انتفاع خارج گردد (محمد طه، 1972م: 3-4؛ همان، 1971ق: 1؛ همان، 1969م: 153).

## 2-4-1 نقد و بررسی

تقسیم‌بندی‌ای که محمد طه ارائه داده است، علاوه بر برخی از نقدهای پیشین، با اشکالات مهمی مواجه است که عبارت‌اند از:

نخست آن‌که، اگرچه بسیاری از اصول تعالیم اسلامی در دوران مکه و بسیاری از فروع شریعت اسلامی در دوران مدینه نازل شده، اما آن‌چنان‌که خود طه در موارد متعددی به مستثنیات این تقسیم‌بندی اذعان کرده (محمد طه، 1969م: 129-196)، تعمیم هر آیه مکی به اصل، و هر آیه مدنی به فرع، امری بی‌دلیل است؛ برای مثال، محمد طه قائل به اصالت برخی از احکام قرآنی مانند سوسیالیسم، دموکراسی، عدم طلاق و... شده است (محمد طه، 1969م: 174 و 180) درحالی‌که هرامری که تجربه بشری انسان مدرن به‌درستی آن رأی داده، نباید به کتاب تحمیل شود.

دوم آن‌که، با دسته‌بندی محمد طه، عملاً چیزی از احکام اسلام باقی نمی‌ماند؛ چون در مکه احکام زیادی نیامده است، این در حالی است که محمد طه بر روی محورهای خاصی تأکید کرده و از احکام دیگر سخنی نگفته است. بنابراین با توجه به تعارض گفتاری و رفتاری وی، نظریه او از مبنای استواری فارغ بوده و صرفاً به‌خاطر همخوان کردن احکام با دستاوردهای حقوق بشری ارائه شده است.

سوم آن‌که، هر سه دسته آیات اخلاق، عقاید و احکام در مدینه نازل شده است و دوران مکی اختصاص به آیات احکام ندارد، و بنابر دیدگاه محمد طه، باید آیات اخلاقی و عقایدی نیز جزء احکام فرعی قرار گیرد درحالی‌که آیات مکی بر محوریت عقاید است، اما وی به اصل بودن آن‌ها اعتقاد دارد، و این، از تناقضات نظریه وی است.

### 3- راهکار حل تنافی ثبوت احکام قرآنی با تغییر اقتضائات

با توجه به نقدهایی که به مبنای مزبور در نظریهٔ نسخ عقلی وارد است، مسئلهٔ تنافی ثبوت احکام غیرعبادی با تغییر مقتضیات نیازمند پاسخ است. برای حل این تنافی، - به‌طور کلی - دیدگاه‌های مختلفی از سوی علمای سنتی مطرح شده است. یک رویکرد، رویکرد ثابت و متغیر است. برخی اصطلاح منطقهٔ الفراغ را نام برده‌اند و برخی چون مرحوم امام خمینی نظریهٔ فقه حکومتی یا فقه المصلحه را بیان کرده‌اند، اما توجه به نگاه رایج و غالبی که دربارهٔ قرآن وجود دارد و آن را آخرین و کامل‌ترین کتاب می‌داند و قائل به جاودانگی و جهان‌شمولی آن است، رویکردهای مزبور نمی‌تواند به مسئلهٔ مزبور دربارهٔ قرآن پاسخ بدهد گرچه دربارهٔ گزاره‌های روایی قابل‌استفاده است.

دربارهٔ گزاره‌های قرآنی، بهترین نظریه‌ای که با جاودانگی آن نیز سازگاری دارد، همان نظریهٔ نسخ مشروط یا نسخ تدریجی (ر.ک؛ احمدی‌نژاد و همکاران، 1387ش: 9) آیت‌الله معرفت است:

«با تأمل در بسیاری از آیات که منسوخ شمرده شده‌اند، می‌توان دریافت که نسخ آن نسخ مطلق نبوده، بلکه به شرایط خاص همان دوران بستگی داشته است؛ بدین معنا که با تغییر آن شرایط و بهبود وضع، حکم سابق منسوخ گردیده و حکمی متناسب با شرایط جدید تشریح شده است و اگر احياناً همان شرایط زمانی و مکانی پیش آید، آیات مربوط از نو قوت گرفته و قابل‌اجرا است» (سلطانی رنانی، 1386ش: 11).

نظریهٔ دیگر ایشان که به «نسخ تمهیدی» معروف است، نیز در همین راستا قرار دارد و می‌تواند مسائلی چون برده‌داری و برخی از احکام مربوط به زنان مانند نشوز را پاسخ بگوید (ر.ک؛ احمدی‌نژاد و همکاران، همان: 19-25) اما موارد دیگری چون نابرابری در ارث، دیه و احکام مربوط به مجازات‌های بدنی که نسخ و ناکارآمدی آن‌ها مورد تأکید اهل تجدد است، انگاره‌ای نشئت‌گرفته از منشورهای حقوق بشری امروز است که خاستگاه حقیقی ندارد و مقایسهٔ میان این احکام با قوانین پیشنهادی برگرفته از سیرهٔ عقلا، برتری قوانین قرآنی نسبت به آن‌ها را نشان می‌دهد؛ برای مثال، در رابطه با مجازات‌های بدنی که متجددان آن‌ها را خشن و ناکارآمد تلقی کرده‌اند، باید گفت که این تنبیهات، به‌خاطر این‌که تنها شخص بزهکار را مورد هدف قرار می‌دهد، بر مجازات جایگزینی مانند جریمهٔ نقدی و محرومیت‌های اجتماعی و زندان برتری دارد؛ زیرا موارد اخیر، به خانوادهٔ شخص نیز لطمه می‌زند، و بازدارندگی آن نیز به میزان بازدارندگی تنبیهات بدنی نیست (= نقدی و اجتماعی) و هزینهٔ بسیار بالا بر دوش حکومت می‌گذارد درحالی‌که تنبیهات بدنی به‌خاطر سهولت از بُعد هزینه و اجرایی، ترجیح دارد (= زندان).

علاوه بر این، مجازات‌های بدنی بی‌ضابطه نبوده و تحقق و اجرا کردن آن‌ها مشروط به ملاک‌های بسیاری است (ر.ک؛ حرّ عاملی، 1409ق.ج، 28: 24؛ قرشی، 1377، ج 3: 67) که نشان می‌دهد، برای اجرای این حدود باید دقت فراوانی از سوی مجریان امر صورت پذیرد. باین وجود، قرآن برای همه بزه‌کاری‌ها مجازات بدنی تعیین نکرده است، و گناہانی مانند دزدی، محاربه و... که در قرآن برای آن‌ها مجازات بدنی تعیین شده، مسائلی بسیار مهم است و با سلامت زندگی مردم رابطه مستقیم دارد (باهری و داور، 1380ش: 381).

بنابراین قالب‌های مجازاتی مختلف باید در جای خود مورد استفاده قرار گیرد نه اینکه یک قالب مجازاتی را برای همیشه منسوخ اعلام کرده و به قالب دیگر روی آوریم. با توجه به قاعدۀ چندپایانی، اعمال یک طریق مجازاتی مانند زندان برای همه مجرم‌ها اثر شایسته و بایستۀ خود را برجای نمی‌گذارد.

### نتیجہ گیری

گونه نسخ عقلی - که برآمده از نظریۀ استمرار نسخ است - از قرن 19 به تدریج سر برآورد تا این که در قرن 20 مراحل پختگی خود را طی کرد و در قرن 21 به تکامل رسید و صراحتاً از سوی برخی از متجددان دین‌گرا مطرح گردید. نظریۀ مزبور بر این باور است که احکام شرعی پس از رحلت پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز قابلیت تغییر، قبض و بسط دارند و باید احکام غیرعبادی ناکارآمد تلقی شده را با احکامی نشئت گرفته از عقل قطعی یا ظنی و سیرۀ عقلا تغییر داد. این نظریه بر میانی چندی استوار است که بررسی هر یک از آن‌ها نوشته‌های مجزا و درازدامنی را می‌طلبد. آنچه در این جستار مورد بررسی قرار گرفت تقسیم‌بندی‌های دوگانه‌ای است که از احکام شرعی ارائه شده و در دسته‌بندی‌های «ذاتی و عرضی»، «آرمانی و تاریخی»، «فطری و قومی»، «اصلی و فرعی» عنوان شده است.

این تقسیم‌بندی‌ها علی‌رغم این که تلاش صاحبان این نظریه برای نشان دادن سنت در کنار مدرنیته را نشان می‌دهد، اما با اشکالاتی چند مواجه است که عبارت‌اند از:

1- تقسیم‌بندی‌های مزبور مربوط به احکام شرعی است، اما هیچ شاهی از شرع در جهت تأیید آن‌ها وجود ندارد؛ جز نصوصی که نواندیشان دینی با تأویلات و توجیہات بسیار از آن‌ها در جهت اثبات نظریۀ خود بهره برده‌اند. اصل این تقسیم‌بندی‌ها نه تنها مؤید به دین نیست، بلکه ادلۀ درون‌متنی بسیاری وجود دارد که نصّ و مطلق بوده و به صراحت از جاودانگی همه احکام سخن می‌گوید و این تقسیم‌بندی‌ها را به صراحت رد می‌کند.



2- تعریف و تحدیدی که از این اصطلاحات ارائه شده است، تعریف و تحدیدی مبهم است و نمی‌توان مرزبندی دقیقی برای آن متصور بود و با ابهامات و تناقضاتی مواجه است به‌گونه‌ای که برخی از احکام هم جزو احکام ذاتی مطرح گردیده و هم در دستهٔ احکام عرضی گنجانده شده‌اند.

3- فقدان معیار سنجش حکم، تنافی ثبات روح با تاریخ‌مند بودن دین، زمان‌شمولی شریعت با استناد به برخوردهای ابقایی، اصلاحی و ابطالی اسلام، تنافی اکمل بودن اسلام با زمان‌مند بودن آن، عدم تنافی عقل با نقل، عدم قابلیت جایگزینی احکام قرآنی با احکام برخاسته از سیرهٔ عقلا و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی از جمله اشکالاتی است که به این مبنا وارد است.

4- برای حلّ تنافی میان ثبوت مطلق احکام با تغییر مقتضیات، نظریاتی چون ثابت و متغیر، منطقه‌الفراغ و فقه المصلحة از سوی علمای سنتی مطرح شده است، اما این نظریات در حوزهٔ احکام قرآنی نمی‌گنجد و دربارهٔ احکام قرآن، نظریاتی مانند نسخ مشروط، نسخ تمهیدی و تدریجی توسط برخی از پژوهشگران معاصر مطرح گردیده که پاسخ‌گوی برخی از شبهات مربوط به این مسئله است، اما بسیاری از احکام قرآنی برخلاف زعم نواندیشان کارآمدند و در عصر فعلی می‌توان از آن‌ها بهره برد، اما برای بهبودبخشی به قوانین، - در برخی حوزه‌ها- می‌توان از قوانین دیگر نیز استفاده کرد، نه آن‌که با مهر بطلان کوبیدن بر قوانین قرآن و منسوخ دانستن آن‌ها، قائل به ناکارآمدی مطلق آن در عصر امروز باشند.

## منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (1413ق.). *من لا یحضره الفقیه*. محقق: علی اکبر غفاری. ج 2. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن فهد حلی، احمد بن محمد. (1375ش.). *آیین بندگی و نیایش* (ترجمه عدة الداعی). مترجم: حسین غفاری ساروی. ج 1. قم: بنیاد معارف اسلامی.
- بوزید، نصر حامد. (1992م.). *نقد الخطاب الدینی*. قاهره: سینا للنشر.
- \_\_\_\_\_ . (1380ش.). *معنای متن*. ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
- احمدی نژاد، فاطمه و حسینی زاده، سید عبدالرسول و ابوترابی، محمود. (1397). «معناشناسی نسخ تدریجی، مشروط و تدریجی از منظر آیت الله معرفت». *فصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء*. سال پانزدهم، شماره 1.
- اربلی، علی بن عیسی. (1381ق.). *کشف الغمة فی معرفة الائمه*. محقق: هاشم رسولی محلاتی. ج 1. تبریز: بنی هاشمی.
- ایروانی نجفی، مرتضی و شاه پسند، الهه. (1390ش.). «نقدی بر نظریه تحریم تدریجی خمر». *مجله آموزه های قرآنی*. شماره 14. پاییز و زمستان.
- باهری، محمد، و داور، میرزا علی اکبر خان. (1380ش.). *نگرشی بر حقوق جزای عمومی*. گردآورنده: رضا شکری. تهران: انتشارات مجد.
- بحرانی، سید هاشم. (1416ق.). *البرهان فی تفسیر القرآن*. تهران: بنیاد بعثت.
- جوادی آملی، عبدالله. (1391ش.). *گستره دین*. تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی پور. ج 3. قم: مرکز نشر اسراء.
- حر عاملی، محمد. (1409ق.). *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. قم: مؤسسه آل البيت، لإحياء التراث.
- دهلوی، احمد. (بی تا). *حجة الله البالغه*. مترجم: سید محمدیوسف حسین پور. چاپ الکترونیکی.
- دیلمی، حسن بن محمد. (1412ق.). *ارشاد القلوب الی الصواب*. ج 1. قم: شریف الرضی.
- ربانی گلپایگانی، علی. (1391).

.eshia.ir/Feqh/Archive/text/rabani/kalam/90/910219

سروش، عبدالکریم. (1377ش.). «ذاتی و عرضی». مجله کیان. شماره 42.

\_\_\_\_\_ . (1385ش.). بسط تجربه نبوی. تهران: صراط.

\_\_\_\_\_ . (1378ش.). قبض و بسط حقوق زنان. مجله زنان. شماره 59.

سروش و همکاران. (1382ش.). اندر باب اجتهاد. تهران: طرح نو.

سلطانی رناتی، مهدی. (1386ش.). «نسخ در قرآن از دیدگاه آیه الله معرفت». الهیات و حقوق.

طبرسی، احمد بن علی. (1403ق.). الاحتجاج علی اهل اللجاج. محقق: محمدباقر خراسان. ج 1. مشهد: نشر مرتضی.

طبرسی، فضل بن حسن. (1372ش.). مجمع البیان لعلوم القرآن. ج 3. تهران: ناصر خسرو.

عرب صالحی، محمد. (1389ش.). «تاریخ مندی شریعت؛ بدعت یا نوآوری». مجله کتاب تقد. شماره 54.

\_\_\_\_\_ . (1391ش.). فقه و عقل. ج 5. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عبّاشی، محمد بن مسعود. (1991م.). تفسیر العیاشی. بیروت: مؤسسه علمی للمطبوعات.

فراستخواه، مقصود. (1377ش.). دین و جامعه (مجموعه مقالات). تهران: شرکت سهامی انتشار.

فنائی، ابوالقاسم. (1394ش.). اخلاق دین شناسی. تهران: نگاه معاصر.

قرشی، سید علی اکبر. (1377ش.). تفسیر احسن الحدیث. تهران: بنیاد بعثت.

کاظمی، محمد علی. (1417ق.). فوائد الأصول، تقریرات درس اصول غروی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

کدیور، محسن. ایضاح نسخ عقلی (مقاله). [1394.kadivar.com/?p=14660](http://1394.kadivar.com/?p=14660).

\_\_\_\_\_ . (1381ش.). سنت و سکولاریسم (مجموعه گفتارها). تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

\_\_\_\_\_ . روزنامه یاس نو. 3/6/1382، شماره 142.

کراکجی، محمد بن علی. (1410ق.). کنز الفوائد. محقق: عبدالله نعمه. ج 1. قم: دار الذخائر.

کریمی، مصطفی. (1390ش.). جامعیت قرآن کریم، پژوهشی در قلمرو موضوعی قرآن. تهران: سازمان انتشارات پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کلینی، محمد بن یعقوب. (1407ق.). الکافی. محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. ج 4. تهران: دار

الکتاب الاسلامیه.

مجتهد شبستری، محمد. (1381ش.). *تقدی بر قرائت رسمی از دین*. تهران: طرح نو.  
 مجلسی، محمد باقر. (1403ق.). *بحار الانوار*. ج 2. بیروت: دار احیاء التراث العربی.  
 محمد طه، محمود. (1972م.). *الثورة الثقافية*. الطبعة الاولى. مكتبة الفکرة الجمهورية.  
 \_\_\_\_\_ . (1971م.). *القرآن و مصطفی محمود و الفهم العصری*. الطبعة الاولى. مكتبة الفکرة  
 الجمهورية.

\_\_\_\_\_ . (1969م.). *الاسلام برسالتہ الاولى لا يصلح لانسانية القرن العشرين*. مكتبة الفکرية  
 الجمهورية، الطبعة الاولى (الموقع الالكتروني للفکرة الجمهورية).

\_\_\_\_\_ . (1389ق.). *الرسالة الثانية من الاسلام*. بی جا: چاپ الکترونیکی.

مسعودی، محمد مهدی. (1374ش.). «گسترۀ مباحث فقهی». فصلنامه پژوهش های قرآنی. دوره 1، شماره.  
 مسعودی، جهانگیر. (1392ش.). *هرمنوتیک و نواندیشی دینی* (تطبیق اصول هرمنوتیک گادامر و تطبیق  
 آن بر مبانی معرفتی نواندیشان مسلمان ایرانی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.  
 مصباح یزدی، محمد تقی. (1391ش.). *شرح نهایی الحکمة*. تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت. قم:  
 انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

\_\_\_\_\_ . (1386ش.). *تعدد قرائت ها*. تحقیق و نگارش غلامعلی عزیزی کیا. ج 3. قم:  
 انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مظفر، محمدرضا. (1375ش.). *المنطق*. ج 12. تهران: فیروزآبادی.

\_\_\_\_\_ . (1372ش.). *منطق*. مترجم: علی شیروانی. ج 1. قم: دار العلم.

موسوی خمینی، سید روح الله. (1410ق.). *مکاسب محرمة*. قم: انتشارات مؤسسه اسماعیلیان.

نکونام، جعفر. (1394ش.). *پاسخ به شبهات دینی و مذهبی*. قم: انتشارات آیین احمد.

واعظی، احمد. (1389ش.). «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ مندی قرآن». *مجله قرآن شناخت*. شماره 6.

هاشمی، محمد منصور. (1396ش.). *دین اندیشان متجدد*. ج 5. تهران: کویر.

Suha Taji- Farouki. (2004). "Modern Muslim Intellectuals and The Quran".

Oxford University Press in association with The Institute of Islam Studies London. 47-51.