

دو فصلنامه علمی کتاب قیّم  
سال نهم (۱۳۹۸)، شماره بیست و یکم

### نقد نظریه نسخ عقلی از دیدگاه عقل، قرآن و حدیث

کیوان احسانی<sup>۱</sup>

سید ابراهیم مرتضوی<sup>۲</sup>

#### چکیده

نظریه نسخ عقلی، از نظریات پدیدآمده در قرن ۱۹ و تکامل یافته در قرن ۲۰ و ۲۱ میلادی است. این نظریه، اجتهاد در حوزه احکام را بر محور مقاصد شریعت دانسته و قائل به بازسازی احکام به تناسب مقتضیات عصر جدید است. تئوری مزبور، بر مبانی‌ای استوار است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها «عرفی بودن احکام» است. قائلان این نظریه، احکام غیرعبادی را عرف مردم عرب و جزء احکام غیرحقیقی اسلام دانسته و قائل به نسخ این احکام و جایگزینی احکام عقلی به جای آن‌ها هستند. مقاله فرارو با روشی توصیفی-تحلیلی، استناد به مبنای مزبور در جهت اثبات نظریه مذکور را نقد و بررسی کرده است. نتیجه آنکه این استناد با اشکالات ذیل مواجه است: مخدوش بودن کمیّت پرشمار احکام عرفی جزئی به خاطر عدم علم تفصیلی به قوانین عصر جاهلیت؛ عدم اختصاص مسأله عرفیت به احکام غیرعبادی، زیرا آنان امضایی بودن را عامل تغییرپذیری می‌دانند درحالی‌که اکثریت قائلان به ثبوت احکام عبادی باور دارند؛ برخورد سه‌گانه ابقایی، اصلاحی و ابطالی اسلام با قوانین عرفی که نشان می‌دهد عرف، به‌خودی‌خود نمی‌تواند ملاک و معیار باشد؛ ظرف تحقق بودن عرف برای احکام نه عنصر قوام‌بخش بودن آن؛ تشّت سیره عقلای اعصار و امصار مختلف و عدم قابلیت جایگزینی آن برای احکام قرآنی؛ عدم وجود قید زمان‌مندی در احکام قرآنی و وجود ادله درون‌متنی دال بر زمان‌شمولی در احکام قرآنی.

واژگان کلیدی: احکام غیرعبادی، نسخ عقلی، عرفی بودن احکام، سیره عقلا.

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه اراک / k-ehsani@araku.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی / دانشگاه اراک (نویسنده مسئول) /

si.mortazavi@yahoo.com

## ۱- طرح مسأله

در یک دسته‌بندی رایج، ارکان دین اسلام را به سه رکن احکام، عقائد و اخلاق تقسیم‌بندی کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۳۸). بخش احکام - مانند دو بخش دیگر - برگرفته از آیات و روایات است. آیات دربردارنده احکام، "آیات الاحکام" نام دارد و کمیّت آن بنا بر دیدگاه‌های مختلف متفاوت بوده اما طبق قول مشهور حداکثر به ۵۰۰ آیه می‌رسد. منظور از آیات الاحکام آیاتی است که منطوق صریح یا مفهوم موافق یا مخالف آن، یک حکم فرعی فقهی را در برداشته باشد (عقیقی بخشایشی، بی تا، ج ۱، ص ۵).

نواندیشان دینی - در پی تعارض سنت و مدرنیته - رویکردهای مختلفی در قبال بخش معاملات و بعضاً بخش عبادات آیات الاحکام برگزیده‌اند؛ رویکردهایی مانند تاریخی دانستن حکم (کدیور، ۱۳۸۶، صص ۱۵-۳۵)، عرضی دانستن حکم (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴/ علمی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۵)، اصل و فرع دانستن حکم (محمود محمد، ۱۳۸۹، صص ۱۴۲-۱۶۱)، قائل شدن به نسخ تمهیدی<sup>۱</sup> (مانند برابری شهادت دو زن با یک مرد، نابرابری ارث و دیه) (وسمقی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۰)، تأثر حکم از فرهنگ زمانه (مانند قیمومیت مرد بر زن) (وسمقی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۳)<sup>۲</sup> و... اما نتیجه واحدی که از این رویکردهای متفاوت به دست داده‌اند، منسوخ بودن احکام مزبور

۱. این نظریه در اصل از آن مرحوم معرفت است که برخی از نواندیشان از آن برای تأیید برخی از جوانب دیدگاه‌های خود بهره برده‌اند. (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۳، ص ۷۱)

۲. هر یک از این دیدگاه‌ها، دیدگاه مجزایی است که از سوی نواندیشان مختلف داخل و خارج مطرح شده است و اعتبارسنجی هر یک از آن‌ها نگاشته‌های مفصل و مجزایی می‌طلبد. تاریخی و معنوی دانستن حکم، دیدگاهی است که محسن کدیور در مقاله «اسلام تاریخی و اسلام معنوی» و نیز در مقالات دیگر خویش مفصلاً به آن پرداخته است (ر.ک. کدیور، ۱۳۸۶، سراسر اثر) که برخی دیگر نیز با عنوان آرمانی و تاریخی یا فطری و قومی از آن یاد کرده‌اند (ر.ک. ابو زید، ۱۹۹۲، صص ۱۸۸-۱۹۰ / مجتهد شبستری، ۱۳۸۱، صص ۲۱۷، ۲۲۲ / Taji-Farouki, 2004, pp.47-51 / نکونام، ۱۳۹۴، ص ۲۳ و ...). ذاتی و عرضی دانستن حکم از آن نعمت الله دهلوی است (ر.ک. دهلوی، بی تا، ج ۱، صص ۲۹۰-۲۹۱) که عبدالکریم سروش به بسط آن پرداخته و در مقاله‌ای مجزا با عنوان «ذاتی و عرضی»، به تفصیل آن را مطرح می‌کند. اصل و فرع دانستن حکم از آن محمد طه متفکر سودانی است که در کتاب مهم خود به نام «الرسالة الثانية من الاسلام» و در آثار دیگر خود آن را به تفصیل مطرح می‌کند (ر.ک. محمود محمد، ۱۹۷۲، صص ۳-۴ / همو، ۱۹۷۱، ص ۱ / همو، ۱۹۶۹، ص ۱۵۳ / همو، ۱۳۸۹، ص ۲۰۶). دو بحث آخر یعنی نسخ تمهیدی و تأثر قرآن از فرهنگ زمانه، ارتباط مستقیمی با نظریه نسخ عقلی ندارد اما چون برخی از نواندیشان در آثار خود و در جهت تأیید برخی از جوانب نظریات خود به آن تمسک جسته‌اند، مورد اشاره قرار گرفتند.

در برهه فعلی و جایگزین کردن احکام عقلی یا عقلانی (= برگرفته از سیره عقلاء) جای آن‌ها است.

رد پای نظریه نسخ عقلی در قرن ۱۹ به چشم می‌خورد (ر.ک. فراستخواه، ۱۳۸۸، صص ۱۷، ۷۰، ۱۱۶، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۴۰، ۱۸۹/علیدوست، ۱۳۹۰، ص ۷۷۰)، در قرن ۲۰ دوره تکامل خود را طی می‌کند و در قرن ۲۱ به اوج خود می‌رسد. این نظریه بر این باور است که احکام شرعی پس از رحلت پیامبر (ص) الی‌الابد با احکامی نشأت‌گرفته از عقل قطعی یا ظنی و سیره عقلاء، قابلیت تغییر، قبض و بسط دارند. نظریه نسخ عقلی مانند هر نظریه دیگری بر مبانی‌ای استوار است که برخی از آن‌ها جزء مبانی اصلی و برخی دیگر جزء مبانی فرعی محسوب می‌شوند؛ مهم‌ترین این مبانی عبارت‌اند از: امضائی بودن احکام، تبعیت مطلق احکام از مصالح و مفاسد و محدودیت مصلحان اجتماعی در تشریح قوانین. مبنای مرتبط با جستار فرارو، امضائی بودن احکام است. نواندیشان دینی با امضائی دانستن آیات الاحکام غیرعبادی، به مختومه شدن پرونده نسخ در عهد رسالت باور نداشته و این دسته از احکام را همخوان با تطورات زمانی و متناسب با عرف‌های مختلف قابل تغییر دانسته‌اند.

در این مقاله، ابتدا مسأله امضائی بودن احکام از منظر اندیشمندان سنتی و نواندیشان دینی بررسی شده، سپس نحوه استدلال به این مبنا در نظریه استمرار نسخ مطرح شده و بعدازآن به اعتبارسنجی رویکرد نواندیشان در بهره‌گیری از این مبنا برای اثبات نظریه مزبور می‌پردازیم. بحث از این مبنا به خاطر ارتباط مستقیم آن با بحث جاودانگی یا عدم جاودانگی آیات الاحکام اهمیت ویژه‌ای دارد.

## ۲- احکام امضائی و تأسیسی

طبق دیدگاه مشهور و رایج، یکی از دسته‌بندی‌های احکام شرعی، تقسیم‌بندی آن بر دو قسم احکام تأسیسی و احکام امضائی است. حفظ نظام اجتماعی بشر، مشروط به وجود قانونی است که مورد پذیرش همگان باشد. کمالات بشر در همه ادوار زندگی یک اندازه نیست بلکه اندک‌اندک رو به فزونی می‌گذارد. اجتماع بشری نیز همواره یکنواخت نیست بلکه مانند خود بشر، حالت نوزادی، کودکی، نوجوانی، جوانی و پیری دارد. قانون هم که نگهبان اجتماع است، به‌تبع تکامل تدریجی اجتماع، نقص و کمال و تنزل و ارتقا دارد. همین صعود و نزول قانون و سیر تدریجی آن به سوی کمال، باعث شده تا قانون به دو بخش تأسیسی و امضائی تقسیم شود (شهابی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۶۱).

قبل از ظهور اسلام و بعثت پیامبر (ص)، برای تنظیم ضوابط و مناسبات حقوقی و معاملاتی و اقتصادی بین مردم و همچنین در مورد مراسم عبادی دوران جاهلیت، قوانینی وجود داشته است که اسلام برخی را تقدیس و برخی را تحریم کرد (احمد، ۲۰۱۲، ص ۴۷).

برای استخراج احکام امضائی اسلام، منابع متعددی وجود دارد؛ از آن جمله‌اند: کتب روایی مثل «خصال» شیخ صدوق (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج ۱، صص ۱۹۲-۱۹۳)، کتاب‌های سیره پیامبر (ص) (ر.ک: ابوداود، بی تا، ج ۱۲، ص ۱۳۶)، «المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام» (علی، ۱۹۷۱، ج ۵، ص ۵۹۳؛ ص ۶۰۵ و ج ۷، صص ۱۳۰-۱۳۲ و ..)، «الملل و النحل» (شهرستانی، بی تا، ج ۲، صص ۲۴۶-۲۴۹)، «تاریخ عرب فیلیپ» حتّی (Philip K. Hitti)، و ...؛ از جمله این موارد، می‌توان به «وجوب وفای به نذر»، «صد شتر برای دیه یک فرد»، «حرمت ازدواج با محرم»، «قطع دست سارق»، «قرعه»، «پذیرایی از مهمان»، «پرداخت هزینه حج از پاکترین اموال»، «تنظیم ماههای حرام» و «تبعید زنان فاحشه» اشاره کرد (ر.ک: حصینی موسوی، ۱۳۹۲، ص ۳۴).

### ۳- نحوه مواجهه اسلام با عرف زمان خود

دین اسلام در برخورد با زندگی روزمره انسان‌ها و شیوه‌های متداول در بین آدمیان، یکسره از موضع نفی یا اثبات برخورد نکرده بلکه در مواجهه با عرف رایج و سیره عقلای زمان خود، سه رویکرد را در پیش گرفته است:

#### ۳-۱- رویکرد ابطالی

یک رویکرد، رویکرد ابطالی است؛ اسلام گاهی قانون موجود را به کلی ابطال و قانون دیگری را جایگزین آن کرده است مانند ابطال قانون ربا در معاملات: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (بقره: ۲/ ۲۷۵). این رویکرد ابطالی اسلام به خاطر مفاسد و ضررهایی است که این احکام دربرداشته و از دید مردم مخفی مانده یا تحت تأثیر غریزه‌های شخصی و سودجویی آنان قرار گرفته بوده و به همین دلیل، این احکام، مردود اعلام شده است.

#### ۳-۲- رویکرد اصلاحی

گاهی اسلام، قانون موجود در عهد جاهلیت را با افزودن برخی قیود و شروط، اصلاح و تأیید کرده است مانند اصلاح قانون قطع دست دزد یا حرمت قتال در ماه‌های حرام و برخی از قوانین دیگری که به دست عبدالمطلب تشریح شده بود (یعقوبی، بی تا، ج ۲، ص ۱۰/ حلبی،

۱۳۵۱، ج ۱، ص ۵). نمونه اصلاحی دیگر، سنت جاهلی ظهار است که پیامبر (ص) طلاق را - که پیش از آن در شریعت موسی و دین یهود نیز وجود داشت - جایگزین آن ساخت. دیه نیز پیش از اسلام در میان مردم رایج بوده است و پیامبر اسلام آن را نفی نکرد، بلکه با توجه به ساختار اقتصادی و اجتماعی آن روزگار حدودی برای آن تعیین کرد (وسمقی، ۱۳۸۷، صص ۲۵-۲۶).

از نمونه‌های دیگر این قسم می‌توان به اصلاح طُرُق ازدواج اشاره کرد. در عصر جاهلیت برای ازدواج چهار طریق وجود داشت: خواستگاری، ارتباط نامشروع و ازدواج بعد از فرزندآوری، ارتباط نامشروع زن با جمعی از مردان، که در صورت بچه‌دار شدن، زن آن را به یکی از مردان نسبت می‌داد، زنانی که ذوات الاعلام بودند. این زنان وقتی بچه‌دار می‌شدند، توسط عرافه پدر بچه را مشخص می‌کردند. از میان این چهار روش، اسلام روش خواستگاری را امضا کرد و بقیه را مردود شمرد (شهرستانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۶). اصلاح سنت قربانی، غسل جنابت، کفن و نماز میت نیز از موارد دیگرند (شهرستانی، بی تا، ج ۲، ص ۲۴۹).

در واقع رسول خدا (ص) و اهل بیت (ع) زیست فردی و اجتماعی مردم را متن قرار داده و خود بر آن حاشیه می‌زدند و هر جا می‌دیدند که فلان رفتار یا معامله صحیح نیست، آن را اصلاح می‌کردند (میرزای قمی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۳۶۸).

### ۳-۳- رویکرد ابقائی

اسلام در برخی موارد عیناً همان حکم موجود در عصر جاهلیت را تأیید و امضاء کرده است؛ مانند محرمیت مرد با مادر و خواهر رضاعی (فیاضی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰). ابقا و امضای عین احکام در جایی است که وجود آن‌ها با حفظ نظم اجتماعی و تسهیل معیشت مردم منافات نداشته یا به هر مصلحتی دیگر ضروری بوده است.

آن دسته از قوانین که فاقد سابقه بوده و اسلام آن‌ها را وضع و مقرر داشته است، به احکام تأسیسی مشهورند. به دو دسته دیگر که از اعتبارات عرفی و عقلانی میان مردم بوده و عیناً یا قسمتی از آن مورد تأیید و پذیرش شارع قرار گرفته «حکم امضایی» گفته می‌شود (ر.ک. نائینی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۸۶/ ولایی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲/ محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۶).

#### ۴- محدوده احکام امضائی و تأسیسی

نگاه معمول - چه در میان اندیشمندان سنتی و چه در میان نواندیشان دینی - این است که عبادات، تأسیسی و معاملات، امضائی است (ر.ک. خوئی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۲۱۱/اسلامی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۰۷/فاضل موحدی لنکرانی، ۱۳۸۱، ج ۵، ص ۴۸۶).

نواندیشان دینی، اکثراً یا تمام احکام غیرعبادی از جمله احکام جزائی و ... (وسمقی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۴) را امضائی می‌دانند؛ احمد قابل نوشته است: «تردید در اصل این مسأله بین مسلمین نیست که اکثر احکام اسلام، احکامی امضائی‌اند و اگر تردیدی باشد، در کمیت و کیفیت آن است. اکثر فقهای شیعه تصریح کرده‌اند که تمامی احکام شرعی غیرعبادی، امضائی هستند و شریعت محمدی (ص) با کمی تصرف و یا بدون تصرف، همان راهکارهای عملی قبل از اسلام را مورد امضا و پذیرش قرار داده است...» (قابل، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱). آنان عرفی بودن احکام را به آیات قرآن نیز مستند ساخته و گفته‌اند: «عاشروهن بالمعروف» (نساء: ۱۹/۴) به این معناست که به شیوه معروف با زنان رفتار کنید؛ و معروف چیزی است که مردم آن را پسندیده و نیک بدانند.» (وسمقی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶).

#### ۵- دو نوع احکام امضائی

برخی از محققان، احکام امضائی را به دو دسته «احکام امضائی مطلوب» و «احکام امضائی تحمیلی» تقسیم‌بندی کرده‌اند. «احکام امضائی تحمیلی احکامی هستند که نه به خاطر مطلوب بودن بلکه به خاطر رواج عرفی و وجود محذورات اجتماعی در مخالفت با آنها، مورد امضا قرار گرفته‌اند و در حقیقت، عرف با قدرتی که داشته، پذیرش این دسته از احکام را بر شریعت تحمیل کرده است درحالی‌که قسم اول به خاطر عقلائی، منطقی و موجه بودن مورد تأیید شارع قرار گرفته‌اند. یک نمونه احکام امضائی تحمیلی، برده‌داری است. در زمان بعثت پیامبر اکرم (ص) موضوع برده‌داری عرف رایج بود، به گونه‌ای که یکی از منابع اصلی مالکیت، برده‌ها بودند و اگر شریعت اسلام آن را نمی‌پذیرفت همانند آن بود که یکی از اصلی‌ترین منبع ثروت مردم را کأن‌لم‌یکن اعلام دارد. به همین خاطر اسلام آن را به نحو تحمیلی پذیرفت، اما سیاستی اتخاذ کرد که برده‌داری به تدریج ملغی و منسوخ گردد» (محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷) که برخی از اندیشمندان از این مسأله با عنوان «نسخ تمهیدی» یاد می‌کنند (معرفت، ۱۳۸۳، ص ۲۳).

## ۶- نحوه استدلال به این مبنا در نظریه استمرار نسخ

چنانکه پیش‌تر ذکر شد، استمرار نسخ، به معنای بسط تدریجی عالم تشریح و امکان تغییر، قبض و بسط احکام قرآن بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) است. عرفی بودن احکام، یکی از مبانی مهم این نظریه است که بهره‌گیری از آن در جهت اثبات نظریه مزبور در سه گام صورت می‌گیرد؛ گام نخست، به بشری بودن دین و احکام می‌پردازد. گام دوم، از تغییر دادن حکم به تبع تغییر عرف سخن می‌گوید و گام سوم درباره جایگزین احکام تغییر یافته بحث می‌کند. سه گام فوق به ترتیب ذکر می‌شود و سپس ذیل هر بخش به اعتبارسنجی آن پرداخته می‌شود.

## ۷- اعتبارسنجی امضائی بودن احکام در نظریه استمرار نسخ

پیش از اعتبارسنجی اندیشه فوق، یادکرد این سخن لازم است که نواندیشان و نیز سنتی‌ها می‌خواهند جاودانگی را -با دو تفسیر مختلف- اثبات کنند؛ پیش‌فرض هر دو گروه، مسلمان بودن و تمسک به قرآن است. دسته سنتی مشکل را می‌بیند و چون معتقد است که حکم ظاهری قرآن برای همه زمان‌هاست و احکام دارای مصالح و مفاسد واقعی الی‌الابدی است، بدون توجه به مشکلات، احکام را لازم‌الاجرا می‌داند اما دسته نواندیش که مقاصد قرآن را فرازمانی می‌داند، وقتی تعارضی بین احکام و مقتضیات زمان فعلی حس می‌کند، برای اثبات جاودانگی قرآن، به خوانش‌ها و قرائات مختلف روی آورده و سعی در روزآمد کردن قالب و فرم احکام دارد. دسته سنتی‌ها تعدد فهم‌های در عرض هم را بر نمی‌تابند و معتقدند که آیات الاحکام باید بدون هیچ انعطافی پیاده شود گرچه در حوزه روایات الاحکام، انعطاف به خرج داده‌اند.

## ۷-۱- گام اول؛ بشری بودن دین و عرفی بودن احکام

از نگاه برخی از تاریخ‌نگاران، دین، برساخته بشر (حکمت، ۱۳۵۴، ص ۱۱) و از منظر برخی از نواندیشان دینی، ۹۹ درصد احکام، همان عرف میان مردم است (ر.ک. سروش، ۱۳۸۴، ص ۵۷/ مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۳۳۶/ وسمقی، ۱۳۸۸، ص ۸۱) و در قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که بگوید دین اسلام یا هر دین دیگری از سوی خدا نازل شده است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۳۳۶).

### ۷-۱-۱- اعتبارسنجی گام اول

برخلاف تصریح فوق مبنی بر بشری بودن دین، تعریف جامع و مانعی از این واژه امکان پذیر نیست و هر یک از اندیشمندان تعریف خاصی از آن ارائه داده است؛ فویرباخ (Ludwig Feuerbach) با دین برخورداردی انسان‌شناسانه داشت؛ مارکس (Karl Marx) به آن از منظر طبقاتی و اقتصادی نگاه می‌کرد؛ دورکیم (Émile Durkheim) کارکرد اجتماعی دین را می‌دید؛ فروید (Sigmund Freud) به وجه روانکاوانه‌اش توجه داشت؛ یونگ (Carl Jung) آن را یک حالت مراقبت، تذکر و توجه به برخی از عوامل موثر می‌دانست (یونگ، بی‌تا، ص ۵۹) و شلایر ماخر (Friedrich Schleiermacher)، آن را احساس اتکای مطلق به چیز دیگر تعریف می‌کرد (خرمشاهی، ۱۳۸۹، ص ۸۵).

نواندیشان نیز خود اذعان دارند که نمی‌توان تعریف مشخصی از دین - و اسلام- ارائه داد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۲۷۲)؛ آنان در یک‌جا اسلام را کامل‌ترین مجموعه احکام، دستورالعمل‌ها و معارفی که منشأ و حیانی دارد، دانسته‌اند (کریمی، ۱۳۸۵، ص ۴۰) و در جای دیگری آن را مساوی ایمان، و ایمان را از نوع تجربه قلمداد کرده و نوشته‌اند: «اسلام به معنای قبول کردن مجموعه‌ای از گزاره‌های اعتقادی نیست بلکه به معنای تسلیم وحی شدن با حفظ هویت و حیانی وحی است» (مجتهد شبستری، ۱۳۹۴، صص ۶۰-۶۱، ۶۹).

بنابراین وقتی واژه دین - به اذعان خود آنان- قابلیت تعریف مشخصی را ندارد، نمی‌توانند آن را با قاطعیت امری بشری تلقی کنند بلکه بنا بر تعاریف مختلف می‌توان دین را به دو دسته بشری و الهی دسته‌بندی کرد و هر کدام را در حیطة خاص خود تعریف نمود. علاوه بر این، پیدایش و ماهیت دین را از منظر علوم گوناگون جامعه‌شناسی، روانشناسی، فلسفه، کلام و تاریخ می‌توان بررسی کرد اما روش‌ها و نتایج به دست آمده از هر یک، ارزش و کاربرد ویژه خود را خواهد داشت (بختیاری، ۱۳۹۴، ص ۱۹).

با توجه به نکته اخیر، از آنجاکه این بحث با آیات الاحکام و عرفی بودن یا نبودن احکام قرآنی مرتبط بوده، تعریفی مبتنی بر قرآن، از دین ارائه شده و دیدگاه مزبور مورد نقد قرار می‌گیرد؛ «دین مجموعه‌ای از عقاید، اخلاق، قوانین فقهی و حقوقی است که از ناحیه خداوند برای هدایت و رستگاری بشر تعیین شده است؛ پس دین، مصنوع و مجعول الهی است، به این معنا که قوانین فقهی و محتوای حقوقی آن را خداوند تشریح و جعل می‌کند، همان گونه که محتوای اخلاقی و اینکه چه اموری جزء اصول اعتقادی این مجموعه باشد نیز از طرف ذات اقدس الهی تعیین می‌گردد» (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۲).



این تعریف با آیات قرآنی همخوانی دارد؛ در آیات متعددی از تشریح دین یا تشریح دین حق به وسیله خداوند و یا از «دین الله» سخن به میان آمده است؛ ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ (شوری: ۱۳/۴۲): «از [احکام] دین، آنچه را که به نوح درباره آن سفارش کرد، برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که درباره آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم که: دین را برپا دارید و در آن تفرقه‌اندازی نکنید؛ ﴿وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ (نصر: ۲/۱۱۰): «و مردم را ببینی که گروه گروه در دین خدا درآیند؛ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (فتح: ۲۸/۴۸؛ صف: ۶۱/۹؛ توبه: ۳۳/۹): «اوست که پیامبرش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه ادیان پیروز گرداند، هر چند مشرکان خوش نداشته باشند.»

گرچه از این آیات و آیات دیگر، الهیت همه ادیان به دست نمی‌آید اما حداقل، بشری محض بودن دین را نفی می‌کند و بر تقسیم‌بندی دوگانه‌ی «دین الهی» و «دین غیر الهی» مهر تأیید زده، و بر این سخن که «در قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که بگوید دین اسلام یا هر دین دیگری از سوی خدا نازل شده است» (ر.ک. مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۳۳۶)، مهر بطلان می‌زند.

از سوی دیگر، اگر این پیش‌فرض را بپذیریم که آدم ابوالبشر، اولین انسان (حجرات: ۴۹/۱۳) و نیز اولین پیامبر روی زمین بوده (آل عمران: ۳/۳۳) و بپذیریم که هر پیامبری قوانینی با خود به همراه داشته است و با پشت سرهم آمدن سلسله انبیاء (مؤمنون: ۲۳/۴۴)، این قوانین به تدریج کامل و کامل‌تر گردید، احکام امضائی زمان پیامبر اکرم (ص) نیز حالت تشریحی به خود می‌گیرد زیرا این احکام همان احکامی بوده که در زمان پیامبران پیش از او وجود داشته و مواردی که به وسیله مردم تحریف شده بود، به وسیله پیامبر (ص) اصلاح و امضا گردید. این استدلال، با روایتی از پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: «بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ السَّهْلَةِ» تأیید می‌شود زیرا حنیف به کسی می‌گویند که پیرو دین ابراهیم نبی باشد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۷، ص ۹۰) که در آیات قرآن نیز به آن اشاره شده است: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾ (نساء: ۴/۱۲۵).

برخی از آیات قرآن نیز سخن فوق، یعنی الهی بودن احکام عرفی زمان پیامبر (ص) را تأیید می‌کنند؛ در سوره بقره می‌فرماید: ﴿بِأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ

مِنْ قَبْلِكُمْ ﴿﴾ (بقره: ۱۸۳ / ۲). این آیه نشان می‌دهد که سنت روزه‌داری قبل از اسلام نیز توسط خداوند تشریح شده بود و در اسلام - به گونه اصلاحی - امضاء گردید.

نقد دیگر ناظر به احصاء کمیت احکام عرفی است؛ به احکام تأسیسی و امضائی می‌توان با دو نگاه کلی و جزئی نگریست؛ اگر آن را به حوزه احکام جزئی مرتبط ساخته و شامل کوچک‌ترین و جزئی‌ترین جایگزینی‌ها در حوزه قوانین بدانیم، احکام تأسیسی فراوانی در اسلام وجود دارد اما اگر احکام کلی و مبنایی را مبنای تقسیم‌بندی مزبور قرار دهیم، میزان فراوانی این دسته از احکام، بسیار تنزل پیدا می‌کند. آماردهی ۹۹ درصدی از امضائی بودن احکام، آماردهی دقیقی نیست زیرا برای اثبات این مطلب نیازمند دو علم و تخصص هستیم: یکی علم و توانایی لازم و اشراف به احکام شرعی، و دیگری علم تفصیلی به احکام اجتماعی عصر پیامبر اکرم (ص). این در حالی است که قائل این نظریه - با توجه به رشته تحصیلی وی - نه تخصص فقهی لازم را داشته و نه نسبت به احکام اجتماعی عصر پیامبر (ص) احاطه علمی دارد. چنین آماردهی - ای - مخصوصاً اگر در حوزه احکام جزئی باشد - امکان‌پذیر نیست زیرا تاریخ رسیده به دست ما، به خاطر عوامل مختلفی مانند عدم امکان ثبت همه احکام امضائی در زمان پیامبر، تصحیف، تحریف، آتش‌سوزی‌ها و... تاریخی ناقص است و نمی‌توان به آمار و ارقامی دقیق و کامل در جزئیات رسید.

## ۷-۲- گام دوم: تغییر حکم به تبع تغییر عرف

قائلین نظریه استمرار نسخ، احکام امضائی را به تبع تغییر عرف، قابل تغییر می‌دانند. از نگاه اینان احکام امضائی - که همان عرف متداول میان مردم (وسمقی، ۱۳۸۷، ص ۲۴) یا عرف رایج میان عقلای زمان تشریح است - با از بین رفتن آن عرف، اعتبار خود را از دست داده و بنا بر مقتضیات زمانی - مکانی و مخاطبین مختلف، نیازمند روزآمد شدن هستند (ر.ک. مجتهد شبستری، ۱۳۷۶، ص ۳۰۵ / ملکیان، ۱۳۸۰، ص ۳۰۵ / محقق داماد، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۷).

از نگاه آنان، قوانین عرفی در صورتی می‌تواند به قوت خود باقی بماند که با اصول اعتقادی اسلام (وسمقی، ۱۳۸۷، ص ۱۸) و سه مؤلفه «خردپذیری»، «حسن اخلاقی داشتن» و «مفید بودن» متعارض نباشد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، صص ۱۴۶-۱۴۷)؛ و اگر احکام غیرعبادی قرآنی - که همان عرف است - کارآیی این‌زمانی داشته باشد قابلیت اجرایی داشته، و اگر نداشته باشد، ملغی می‌شود (سروش، ۲۰۱۵، سخنرانی تصویری).

## ۷-۲-۱- اعتبارسنجی گام دوم

این گام، بر این پیش فرض استوار است که عرف، عنصر قوام بخش احکام امضائی است. اما می توان با نگاه دیگری به این قضیه نگریست و آن این است که عرف، ظرف تحقق حکم باشد نه عنصر قوام بخش آن. در مواردی که عرف، ظرف احکام است، تغییر حکم وقتی تابع تغییر عرف است که در فرآیند امضا، شارع هیچ گونه اعتباری نکند و تنها از سیره عقلا پیروی نماید. ماهیت امضا در احکام امضائی عبارت از اعتبار شارع است زیرا در فرآیند امضا، حکمی همانند حکم عقلا از سوی شارع اعتبار می شود و به همین دلیل با از بین رفتن عرف، حکم اعتبار شده از بین نمی رود (فیاضی، ۱۳۹۴، ص ۱۰۹).

از سوی دیگر اگر خود امضایی بودن ملاک تغییر باشد، فرقی بین عبادیات و اجتماعیات نیست. طبق دیدگاه نواندیشان، در عبادیات، دلیل خارجی بر عدم تغییر وجود دارد، در حالی که روایت هایی وجود دارد که بر عدم تغییر در هر دوی عبادات و اجتماعیات دلالت داشته و تفکیکی میان آنها نکرده است مانند روایت «حَلَّالٌ مُحَمَّدٌ حَلَّالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا يَكُونُ غَيْرَهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرَهُ» (ر.ک. کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸/ اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۹۲) یا روایت دیگری که می فرماید: «شَرِيعَةٌ مُحَمَّدٌ لَا تُنسخُ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۵).

ادله درون متنی فوق بر عدم تغییر احکام اسلامی تأکید دارد و -چنانکه ذکر شد- در منابع معتبر مختلف و با عبارات گوناگون نقل شده است. در روایات فوق، سخنی از عرفی بودن یا نبودن احکام به میان نیامده، و از نسخ ناپذیری احکام به شکل مطلق -خواه عرفی باشد یا نباشد- سخن گفته است.

مطلب دیگری که در سخن نواندیشان مشاهده می شود، برشمردن قیودی است که تغییر ناپذیری احکام عرفی را -از منظر آنان- موجه عنوان می کند مانند عدم تعارض با اصول اعتقادی اسلام، خردپذیری و داشتن حسن اخلاقی.

قید نخست یعنی عدم تعارض با اصول اعتقادی اسلام، سخنی کلی و مبهم است و قائل آن مشخص نکرده است که مراد، اصول اعتقادی سه گانه/ پنج گانه اسلام است، و یا اینکه بخش عقایدی اسلام مدنظر است؟! نکته دیگر این است که امکان سنجش همه احکام با این اصول اعتقادی عملاً غیرممکن است و اگر فرض را بر امکان این مسأله بگذاریم، چه کسی عهده دار این سنجش است؟ چنانکه از گفتار آنان برمی آید، عقلای قوم متصدی این کار هستند که در گام

سوم به اعتبارسنجی آن پرداخته می‌شود. نکته دیگر، تناقضی است که در این سخن وجود دارد زیرا علاوه بر بخش احکام، برخی از عقاید نیز امضائی محسوب می‌شوند که اسلام با رویکردهای اصلاحی و ابقائی خود، به آن‌ها مهر تأیید زده است. چگونه و بر چه اساسی می‌توان عقاید امضائی را معیار و ملاک تغییرپذیری یا تغییرناپذیری احکام امضائی قرار داد؟

خردپذیری یا خردناپذیری، قید دیگری است که برای سنجش تغییرپذیری یا تغییرناپذیری احکام امضائی ذکر کرده‌اند. این قید، با بحث بشری بودن یا الهی بودن دین مرتبط است که در گام پیشین نقد شد؛ اگر احکام، عرفی و بشری باشد، از آنجاکه توسط عقلا یا مردم به وجود آمده، می‌تواند با عقل سنجیده شود و خردپذیری یا خردناپذیری آن بررسی شود اما -چنانکه ذکر شد- احکام امضائی، امضای سنت‌های پیامبران پیشین است که طی سالیان دراز در میان مردم، گرفتار تحریف گردیده و تحریفات آن توسط اسلام اصلاح شده و به عنوان احکام شارع به مردم ابلاغ شده است؛ بنابراین حتی اگر فرض را بر امضائی بودن اکثریت احکام غیرعبادی بگذاریم، این احکام زمانی تأسیس شارع مقدس بوده و از آنجاکه منشأ الهی دارد، علل تشریح آن بر انسان پوشیده است و انسان تنها می‌تواند حکمت‌هایی از تشریح آن را درک کند. بر این اساس، از آنجاکه عقل قدرت درک این علل را ندارد، خردپذیری یا خردناپذیری را نمی‌توان معیاری برای تغییرپذیری یا تغییرناپذیری احکام قرار داد زیرا ممکن است حکمی به خاطر عدم درک عقل، خردناپذیر تلقی شود و حکم تغییرپذیری درباره آن صادر شود. نکته دیگر آنکه، عقول متفاوت است و ممکن است حکمی با خردی سازگار باشد و خرد دیگری به تغییرپذیری آن فتوا دهد که این مسأله باعث آشفتگی در تشریح شده و فایده‌ای را که برای تشریح در نظر گرفته شده، منتفی می‌سازد.

حُسن اخلاقی داشتن -به عنوان قید دیگر- مؤلفه‌ای مبهم است زیرا در لسان آنها تعریف مشخصی از این واژه نشده است. اگر چنانکه نواندیشان گفته‌اند، تشخیص حسن اخلاقی را به عقل عرفی و سکولار (=عقل مستقل از شرع و نقل) بسپاریم (ر.ک. فنائی، ۱۳۹۴، ص ۱۰)، دوباره همان اشکال فوق پیش می‌آید زیرا ممکن است عقل یک فرد، عملی یا گزاره‌ای را حَسَن تلقی کند اما عقل دیگری، آن را قبیح شمارد. از سوی دیگر، این مسأله دوباره به همان مبنای الهی یا بشری بودن دین بازمی‌گردد زیرا اگر خداوند شارع باشد، آیا امکان دارد حکمی را صادر کند که دارای قُبَح اخلاقی باشد، و بشر با تشخیص عقلانی خود به حُسن و قبیح پی برده و به ابقا یا تغییر آن فتوا دهد؟ نقد دیگر این است که عقول در عملکرد عرفی خود نمی‌توانند به شکل یکسان عمل کنند زیرا عقول آدمی به شکل خودآگاه یا ناخودآگاه متأثر یا سیراب از مسلک،

مذهب و مرامی است که در آن رشد و نمو پیدا کرده و جدا کردن عقل - در حوزه عملکرد عرفی آن - از تأثراتی که از محل نمو خود گرفته است، امکان‌پذیر نیست.

### ۷-۳- گام سوم: جایگزینی احکام عرفی با عرف عقلا

طبق دیدگاه نواندیشان، احکام به تبع تغییر عرف باید تغییر کند و در هر برهه‌ای، سیره عقلا - که نماد آن منشور حقوق بشر است - یا زندگی متداول مردم مشخص خواهد کرد که چه حکمی باید اجرا شود (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، ص ۱۵۸).

### ۷-۳-۱- اعتبارسنجی گام سوم

عنوان سیره عقلا عنوان نسبتاً جدیدی است اما مفهوم آن در میان فقهای پیشین وجود داشته است و با عناوینی مانند عادات العقلاء (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۸)، عرف العقلاء (محقق داماد، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۱۵) و... وجود داشته است.

برای اعتبارسنجی این گام، باید فرق بین عقل و سیره عقلا را بیان کرد زیرا جایگزینی عرف با سیره عقلا مطرح است.

بناء یا سیره عقلا، 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، ۱۳۹۱، صص ۲۱۸-۲۱۹). قضایای عقلی قضایایی است که عقل به محض تصور نهاد و گزاره، بدون توجه به چیزهای دیگر، به ارتباط میان آن دو حکم می‌کند؛ برای مثال در جمله «عدل نیکو است» یا «ظلم قبیح است»، صرف تصور عدل برای حمل نیکویی بر آن و تصور ظلم برای قبیح شمردن آن کافی است؛ اما سیره عقلا بر مصلحت عامه متوقف است و احکام عقل چنین توقفی ندارد. عقلا گاهی بناهایی دارند که در غیر عقل ریشه دارد؛ برای مثال به منظور راحت بودن خویش یا رعایت عادت و رسم رایج یا هر انگیزه دیگر که چه بسا مقبول عقل نیست، بناهایی را پی افکنده‌اند. این قضایا با قضایا و احکام عقلی تفاوت بسیار دارد (همان، ص ۲۱۹).

به عبارت دیگر، بنای عقلا هرگاه ناشی از عمل ارادی باشد حتماً مسبوق به مصلحت‌سنجی است اما دلیل عقل ممکن است کاملاً مجرد بوده و ربطی به مصلحت‌سنجی نداشته باشد. حکم عقل از سنخ علم است اما بنای عقلا از سنخ عمل است. بنای عقلا به تکرار عمل بستگی دارد اما در دلیل عقل چنین تکراری لازم نیست. دلیل این امر هم آن است که معمولاً بنای عقلا،

عناصر: "تکرار عمل"، "رسیدن این تکرار به حد غلبه"، "مفید بودن" و "مستحسن بودن" را دربردارد، درحالی که عقل و دلیل عقل دربردارنده چنین عناصری نیست (صابری، ۱۳۸۱، صص ۴۹-۵۰).

نشاندن احکام برگرفته از سیره عقلا به جای احکام عرفی، مبهم و سؤال برانگیز است؛ اگر مبنا را بر پذیرش سیره عقلا بگذاریم، با توجه به اختلافات بسیاری که عقلای عالم در مسائل مختلف دارند، آیا رسیدن به یک نقطه اشتراک، دست یافتنی خواهد بود؟ ممکن است در جواب این اشکال گفته شود که اگر مبنای تکلیف و مجازات الهی را تشخیص عقل بشری بدانیم، باید به تکرر و اختلاف در تشخیص مصالح هم تن بدهیم. خداوند طبق صریح آیه شریفه هیچ کسی را فوق طاقتش - اعم از طاقت عقلی و بدنی - تکلیف نمی کند و حدود طاقت عقلی بشری هم ناقص و احياناً بر خطاست و هر مرجع و مذهبی تشخیص خود را حق و صواب می شمارد و تشخیص رقیب را باطل و خطا می خواند (ر.ک. نکونام، ۱۳۹۴، صص ۱۰-۲۷) اما این سخن با مسأله بعثت پیامبران همخوانی ندارد. اگر تشریح را به سیره عقلا محول کنیم، چه پاسخی به فلسفه ارسال پیامبران باید داد؟ به تصریح قرآن کریم انبیا برای حل اختلاف آمدند؛ ﴿أَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (بقره: ۲/۲۱۳)، حال، اگر خرد جمعی پاسخگوی نیازها بود و اگر خداوند به اختلاف میان عقول در مسائلی که عقل قدرت ورود به آن را ندارد مهر تأیید زده باشد، نیازی به ارسال رسل نبود. نکته دیگر اینکه اگر فلسفه ارسال رسل را صرفاً بیدار کردن دفائن العقول و احیای سیره عقلا بدانیم (ر.ک. نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۲)، مسأله خاتمیت را چگونه باید پاسخ داد درحالی که هنوز در جای جای جهان، اقسام مختلف انحطاط و عقب ماندگی به قوت خود باقی است؟

در رابطه با منشور حقوق بشر نیز - که برآمده از توافقی عقلایی محسوب می شود - این سؤال مطرح است که آیا این اعلامیه، مکان مند و زمان مند است یا مکان شمول و زمان شمول؟ چنانکه باورمندان به این نظریه گفته اند، این منشور زمان شمول نیست (کدیور، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲) اما آن چنان که از نام آن<sup>۱</sup> بر می آید، اعلامیه ای مکان شمول است اما مبرهن است که مجمع عمومی سازمان ملل<sup>۲</sup> - که تصویب کننده این اعلامیه است - دربردارنده عقلای همه کشورها نیست تا سیره عقلایی خاص برای هر سرزمینی ترسیم کرده و ملاک عمل مردم آن ها قرار دهد.

1. *The Universal Declaration of Human Rights (UDHR)*

2. *United Nations General Assembly*

چنانکه پیش تر ذکر شد، شروط اعتبار سیره عقلای مزبور این است که احکام صادره از آن باید خردپذیر بوده، حسن اخلاقی داشته، مفید بوده و بر مبنای عدالت باشد که این چند مقوله در اعصار و امصار مختلف متفاوت است (مجتهد شبستری، ۱۳۹۶، صص ۱۴۶-۱۴۷)؛ اما می توان گفت عدالت مبنای ثابتی در کل اعصار و امصار ندارد و اگر عدل را به قرار دادن هر چیز در جایگاه واقعی خود تعریف کنیم (صبحی صالح، ۱۴۱۴، ص ۵۵۳)، این جایگاه واقعی به نوع نگاه ما بستگی دارد و اگر عدالت مورد نظر قرآن را همان عدالتی بگیریم که متناسب با فرهنگ عصر و مصر پیامبر (ص) بوده است، مسائلی مانند برده داری، مسائل زنان و مجازات ها و سایر احکام مورد بحث امروز، خلاف عدالت نبوده زیرا آنان این امور را روا می دانستند و از نگاه آنان مسأله زشتی نبوده است.

از جمله ادله نقلی که در نقد سیره عقلا و خرد جمعی و رأی اکثریت قابلیت استناد دارد، آیه ذیل است: ﴿وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (انعام: ۱۱۶/۶). از آنجاکه سیره عقلا گاهی در غیر عقل ریشه دارد (علیدوست، ۱۳۹۱، ص ۲۱۹) و مصلحت عامه را مد نظر قرار می دهد (صابری، ۱۳۸۱، ص ۴۹) و از آنجاکه مصلحت عامه همیشه مصاب به حق نیست، یقین آور نبوده و پیروی از غیر یقین در معارف الهی، با اضلال برابر است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۴۵۵). این معنا در آیه ﴿قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِأَحَقِّ أَمْ نَ يَهْدِي إِلَى الْأَحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِي فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ \* و مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنْ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾ (یونس: ۱۰ / ۳۵-۳۶) به وضوح بیان شده است که اکثریت از ظن و گمان پیروی می کنند.

مراد از آیه «يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ...» (نساء: ۲۶ / ۴) که در تأیید سیره عقلا به آن استناد شده است (نکونام، ۱۳۹۴، ص ۱۰-۱۲)، این نیست که خداوند خرد جمعی و سیره عقلا را مورد تأیید قرار داده است بلکه حداقل یک تفسیر آن این است که انسان ها را به طریقه های زندگی سابقین یعنی انبیا و امت های صالح گذشته هدایت کند که زندگی خود را در دنیا مطابق رضای خدا پیش برده و سعادت دنیا و آخرت خود را به دست آورند و بنا بر این معنا، مراد از سنت های آنان، سنت های آنان به طور اجمال است، نه به طور تفصیل (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۴۴۷).

## نتیجه گیری

نظریه نسخ عقلی یکی از نظریاتی است که بن‌مایه اولیه آن از دیر زمان وجود داشته اما شکل‌گیری آن به قرن ۱۹ بازمی‌گردد و در قرن ۲۰ و ۲۱ به شکل نظریه‌ای منسجم از سوی برخی از نواندیشان داخلی و خارجی مطرح گردید. این نظریه اجتهاد در حوزه احکام دین را بر محور مقاصد شریعت می‌داند و معتقد است باید شکل‌ها و فرم‌های احکام را متناسب با عصر جدید بازسازی و ایجاد نمود.

نظریه نسخ عقلی مانند هر نظریه دیگری، بر مبنای‌ای استوار است و یکی از مهم‌ترین مبانی آن، عرفی یا امضائی بودن احکام است. قائلان به این نظریه، با اثبات عرفی بودن احکام غیرعبادی، بر این باورند که این دسته از احکام، متأثر از عرف شبه‌جزیره عربستان بوده و جزء احکام حقیقی اسلام نیست زیرا عرف آن زمان ظرفیت پیاده‌سازی کامل قوانین اسلامی را نداشته است؛ بنابراین این دسته از احکام را باید منسوخ اعلام کرده و به قوانینی نشأت گرفته از عقل و تجربه بشری و سیره عقلا روی آورد.

تمسک به مبنای عرفی بودن احکام برای اثبات نظریه نسخ عقلی از ابعاد مختلفی قابل نقد است:

۱- نقد نخست، ناظر به کمیت احکام عرفی است که نواندیشان دینی آن را پرشمار جلوه داده و حدود آن را به ۹۹ درصد رسانده‌اند، درحالی‌که به دست آوردن چنین آماری سخت-دست‌یافتنی یا غیرممکن است زیرا به دو چیز نیاز دارد: یکی اشراف کامل به احکام شرعی که این امر نیازمند عمری تلاش و تعمق در دین است و دیگری اطلاع کامل از آداب و رسوم عصر جاهلیت که ممکن نیست زیرا راه شناخت آنها، نقل است و نقل در این حوزه از نظر کمی و کیفی کافی نیست.

۲- تمرکز قائلان به نظریه نسخ عقلی بر روی احکام غیرعبادی است درحالی‌که امضایی بودن، اختصاصی به احکام غیرعبادی ندارد و در عبادیات نیز مطرح است و از آنجاکه نواندیشان معیار تغییرپذیری را امضایی بودن می‌دانند باید احکام عبادی را نیز متغیر بدانند، درحالی‌که اکثریت آنها احکام عبادی را ثابت دانسته‌اند.

۳- برخورد اسلام با قوانین عرفی زمان خود، فقط برخورد ابقائی و اصلاحی نبوده بلکه در برخی موارد برخورد ابطالی داشته است و این مسأله نشان می‌دهد که «عرف بما هو عرف» نمی‌تواند ملاک و معیار باشد زیرا اگر چنین بود باید همه آنها مورد پذیرش قرار می‌گرفت.



۴- بر فرض قبول عرفی بودن تمام احکام غیرعبادی، نسخ حکم به تبع تغییر عرف بر این پیش فرض مبتنی است که عرف، عنصر قوام بخش احکام امضائی باشد؛ اما می توان با نگاه دیگری به این قضیه نگریست و آن این است که عرف، ظرف تحقق حکم باشد نه عنصر قوام بخش آن. در مواردی که عرف، ظرف احکام است، تغییر حکم وقتی تابع تغییر عرف است که در فرآیند امضا، شارع هیچ گونه اعتباری نکند و تنها از سیره عقلا پیروی نماید. ماهیت امضا در احکام امضائی عبارت از اعتبار شارع است زیرا در فرآیند امضا، حکمی همانند حکم عقلا از سوی شارع اعتبار می شود و به همین دلیل با از بین رفتن عرف، حکم اعتبارشده از بین نمی رود.

۵- سیره عقلا، سیره ای مشخص و معین نیست تا بتوان احکامی مبتنی بر آن را جایگزین احکام قرآنی کرد زیرا حتی در میان عقلای یک عصر و مصر هم نمی توان رویه ای واحد مشاهده کرد، چه برسد به عقلای جهان که آرای بسیار متشتت تری دارند.

۶- در احکام غیرعبادی قرآنی، قید زمان مندی و مکان مندی نیامده است و به شکل مطلق و زمان شمول صادر شده است. در روایات نیز مؤیدات و شواهدی در این باره وجود دارد؛ بنابراین اصل در احکام، ثبوت است مگر اینکه خلاف آن ثابت شود.

## منابع و مأخذ

- قرآن کریم؛ مترجم: حسین انصاریان، قم: اسوه، ۱۳۸۳ ش.
- نهج البلاغه؛ بر اساس نسخه صبحی صالح، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
۱. ابن بابویه، محمد بن علی؛ *الحصائل*؛ به کوشش: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۲. \_\_\_\_\_؛ *عیون اخبار الرضا (ع)*؛ به کوشش: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ ق.
۳. ابوداود سجستانی، سلیمان بن اشعث، *سنن ابی داود*، محقق: محمدحی الدین عبدالمحید، بیروت - صیدا: انتشارات المكتبة العصرية، بی تا.
۴. ابو زید، نصر حامد؛ *تقد الخطاب الديني*؛ قاهره: سینا للنشر، ۱۹۹۲ م.
۵. احمد، لیلا؛ زنان و جنسیت در اسلام، *ریشه تاریخی جدال امروزی*؛ ترجمه: فاطمه صادقی، نشر الکترونیکی، ۲۰۱۲ م.
۶. ارلی، علی بن عیسی؛ *کشف الغمة فی معرفة الائمة*؛ به کوشش: هاشم رسولی محلاتی، تبریز: بنی هاشمی، ۱۳۸۱ ق.
۷. اسلامی، رضا؛ *قواعد کلی استنباط* (ترجمه و شرح دروس فی علم الاصول)؛ ج ۵، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۸. پالس، دانیل؛ *هفت نظریه در باب دین*؛ ترجمه: محمدعزیز بختیاری، ج ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۴ ش.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*؛ قم: اسراء (نشر الکترونیکی)، بی تا.
۱۰. حصینی موسوی، عبدالرحیم، *ابوطالب بزرگ مکّه*، مترجم: حسینعلی عربی، قم: مجمع جهانی اهل بیت (ع)، ۱۳۹۲.
۱۱. حکیم، محمدتقی؛ *اصول العامة للفقّه المقارن*؛ ج ۲، بی جا: مؤسسه آل البيت للطباعة و النشر، ۱۹۷۹ م.
۱۲. حلّی، علی بن ابراهیم؛ *السیرة الحلبیة*؛ ج ۲۱، مصر: بی نا، ۱۳۵۱ ق.
۱۳. حلّی، مقداد بن عبدالله؛ *کنز العرفان فی فقه القرآن*؛ ترجمه: عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم: پاساژ قدس پلاک ۱۱۱، بی تا.
۱۴. خوئی، ابوالقاسم؛ *محاضرات فی اصول الفقه*؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ ق.
۱۵. دهلوی، احمد؛ *حجة الله البالغة*؛ ترجمه: سید محمدیوسف حسین پور، نشر الکترونیکی، بی تا.
۱۶. سروش، عبدالکریم؛ *اخلاق خدایان*؛ تهران: طرح نو (چاپ الکترونیکی)، ۱۳۸۴ ش.

۱۷. \_\_\_\_\_؛ سخنرانی تصویری با عنوان: «آیا احکام قرآنی ابدی و ثابت است؟»؛ موجود در سایت ذیل:
- <https://www.youtube.com/watch?v=3YwG0qmXtDI>. ۲۰۱۵ م.
۱۸. \_\_\_\_\_؛ مدارا و مدیریت؛ تهران: صراط، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. سید اشرفی، حسن؛ *نهایة الایصال (شرح فارسی اصول الفقه)*؛ قم: قدس، ۱۳۸۵ ش.
۲۰. سید مرتضی، علی بن حسین؛ *رسائل الشریف المرتضی*؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۲۱. شهبانی، محمود؛ *ادوار فقه*؛ ج ۵، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ *الملل و النحل*؛ به کوشش: محمد سید کیلانی، بیروت: دار المعرفة، بی تا،
۲۳. صابری، حسین؛ *عقل و استنباط فقهی*؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴ ش.
۲۵. علمی، محمدجعفر؛ «بررسی و نقد نظریه فضل الرحمن در بازسازی اجتهاد در دین»؛ فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم، سال دهم، ش ۳۷، بهار ۱۳۸۶ ش.
۲۶. علی، جواد، *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*، بیروت: دارالعلم، ۱۹۷۱ م.
۲۷. علیدوست، ابوالقاسم؛ *فقه و عقل*؛ ج ۵، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
۲۸. \_\_\_\_\_؛ *فقه و مصلحت*؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
۲۹. فاضل موحدی لنکرانی، محمود؛ *اصول فقه شیعه*؛ قم: مرکز فقهی ائمه اطهار، ۱۳۸۱ ش.
۳۰. فراستخواه، مقصود؛ *سرآغاز نواندیشی معاصر*؛ ج ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸ ش.
۳۱. فنائی، ابوالقاسم؛ *اخلاق دین‌شناسی*؛ تهران: نگاه معاصر، ۱۳۹۴ ش.
۳۲. فیاضی، مسعود؛ «ماهیت احکام امضائی»؛ مطالعات اسلامی: فقه و اصول، سال چهل و هفتم، ش ۱۰۲، پاییز ۱۳۹۴ ش.
۳۳. قابل، احمد؛ *مبانی شریعت*؛ بی جا، بی نا (نسخه الکترونیکی)، ۱۳۹۱ ش.
۳۴. کدیور، محسن؛ *حق الناس*؛ تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۶ ش.
۳۵. کریمی، مصطفی؛ *قرآن و قلمروشناسی دین*؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ *اصول الکافی*؛ ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران: کتاب‌فروشی علمیه اسلامی، ۱۳۶۹ ش.

۳۷. \_\_\_\_\_؛ الکافی؛ مصحح: علی اکبر غفاری، محمد آخوندی، ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۸. مجتهد شبستری، محمد؛ ایمان و آزادی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۳۹. \_\_\_\_\_؛ نقد بنیادهای فقه و کلام؛ بی جا: نشر الکترونیکی، ۱۳۹۶ ش.
۴۰. \_\_\_\_\_؛ نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
۴۱. مجلسی، محمدباقر؛ بحار الانوار؛ ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. \_\_\_\_\_؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ ج ۲، تهران: دار الکتب الإسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۴۳. محقق داماد، محمد؛ المحاضرات (مباحث اصول الفقه)؛ اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲ ش.
۴۴. \_\_\_\_\_؛ قواعد فقه؛ ج ۱۲، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۴۵. محمود محمد طه؛ الاسلام برسائته الاولى لا يصلح لانسانية القرن العشرين؛ بی جا، مکتبه الفکره الجمهوریه، ۱۹۶۹ م.
۴۶. \_\_\_\_\_؛ الثورة الثقافية؛ بی جا، مکتبه الفکره الجمهوریه، ۱۹۷۲ م.
۴۷. \_\_\_\_\_؛ الرسالة الثانية من الاسلام؛ بی جا: مکتبه الفکره الجمهوریه، ۱۳۸۹ ق.
۴۸. \_\_\_\_\_؛ القرآن و مصطفی محمود و الفهم العصري؛ بی جا، مکتبه الفکره الجمهوریه، ۱۹۷۱ م.
۴۹. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی؛ فرهنگ نامه اصول فقه؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۵۰. معرفت، محمد هادی؛ «نوآوریها و نظریات جدید در گفت و گو با آیت الله معرفت»؛ مجله بینات، ش ۴۴، سال یازدهم، زمستان ۱۳۸۳ ش.
۵۱. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن؛ جامع الشتات فی اجوبة السؤالات؛ تهران: مؤسسه کیهان، ۱۴۱۳ ق.
۵۲. ناس، جان بایر؛ تاریخ جامع ادیان؛ ترجمه: علی اصغر حکمت، ج ۳، تهران: پیروز-فرانکلین، ۱۳۵۴ ش.
۵۳. نائینی، محمدحسین؛ فرائد الاصول (تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی)؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۶ ش.
۵۴. نراقی، آرش؛ نواندیشی دینی در سه پرده؛ نشر الکترونیکی وب سایت آرش نراقی، <http://arashnaraghi.org/wp/?p=796>، ۲۰۱۶ م.
۵۵. نکونام، جعفر؛ پاسخ به شبهات دینی و مذهبی؛ قم: آیین احمد، ۱۳۹۴ ش.
۵۶. وسمقی، صدیقه؛ بازخوانی شریعت؛ به کوشش: معصومه شاپوری، نشر الکترونیکی، ۱۳۹۶ ش.
۵۷. \_\_\_\_\_؛ بضاعت فقه و فقهاء؛ نشر الکترونیکی، ۱۳۸۸ ش.
۵۸. \_\_\_\_\_؛ زن، فقه، اسلام؛ تهران: صمدیه، ۱۳۸۷ ش.

۵۹. ولایی، عیسی؛ فرهنگ تشریحی اصطلاحات اصول؛ ج ۶، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷ ش.

۶۰. یعقوبی، احمد بن اسحاق؛ تاریخ الیعقوبی؛ بیروت: دار صادر، بی تا.

۶۱. یونگ، کارل گوستاو؛ روان‌شناسی و دین؛ ترجمه: فؤاد رحمانی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی: فرانکلین، بی تا.

62. Suha Taji-Farouki; *"Modern Muslim Intellectuals and the Quran"*; Oxford University Press in association with The Institute of Islam Studies, London, 2004.