

## «فقه و قرآن»

نویسنده: پروفسور وائل حلاق  
ترجمه: سید حسین علوی  
بررسی و نقد: محمد فاکر میبیدی  
عضو هیئت علمی مرکز جهانی علوم اسلامی

### چکیده

مقاله «فقه و قرآن» ( Law and the Qur'an ) از جمله مقالات دائرة المعارف قرآنی لایدن است که آقای وائل حلاق (Wael Hallaq)<sup>1</sup> آن را نگاشته است و در آن بیان می‌کند که قرآن نقش (عملکرد) شگرفی در فقه اسلامی دارد. در میان چهار منبع اصلی فقه اسلامی (شریعت)، بدون تردید قرآن اولین و مهم‌ترین آنها محسوب می‌شود. اگر چه به لحاظ احکام اساسی (ذاتی) و در مقایسه با مجموعه کامل شریعت،

قرآن بخش نسبتاً کمتری از موضوعات حقوقی را در اختیار می‌گذارد، ولی تعداد معدودی از اساسی‌ترین احکام حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان، صراحتاً در قرآن بیان شده و یا از دیگر آیات آن استنباط می‌شود. محوریت قرآن در شریعت (فقه) بیشتر برخاسته از ملاحظات مذهبی و فکری بوده و کمتر از توانایی آن در تأمین موضوعات فراوان فقهی (قانونی) ناشی می‌شود.

ناقد در این مقاله دیدگاه‌های وائل حلاق را به نقد کشیده است و در مورد یک سوانگاری نویسنده که فقط از منابع اهل سنت استفاده کرده و به منابع شیعه

<sup>1</sup> - پست الکترونیک:

۳-Authority, Continuity and Change in Islamic Law

ترجمه عربی: السلطنة المذهبية: التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي، دار المدار؛ ۲۰۰۷.

مراجعة نکرده و در مورد تعداد آیات الاحکام (۵۰۰ آیه) و مقایسه احکام قرآن با تورات خرد می‌گیرد.  
واژه‌های کلیدی: فقه، قرآن، دائرة المعارف لایدن، وائل حلاق، تورات.

4-Was the Gate of Ijtihad Closed? The Early Essays on the History of Islamic Legal

آیا مسیر اجتهاد بسته است؟ مجموعه مقالاتی در رابطه با تاریخ فقه اسلام (زبان: ژاپنی)، ۲۰۰۳، ۲۴۴+۱۵ صفحه. ترجمه شده به عبری، ترکی، ژاپنی. مقالات:

زندگی نامه:

پروفسور حلاق، مسیحی فلسطینی الاصل مقیم کانادا، دارای دکترا از دانشگاه واشنگتن واحد حیفا فلسطین، استاد فقه اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا، از ژانویه ۲۰۰۵ به بعد. دارای کتاب، مقاله و سخنرانی‌های متعدد در رابطه با فقه، اصول و تاریخ فقه می‌باشد.

پنج مقاله در دائرة المعارف قرآن لایدن و چهار مقاله در دائرة المعارف جهان اسلام آکسفورد و هشت مقاله در دائرة المعارف خاورمیانه‌ی جدید و سه مقاله در دائرة المعارف اسلام لایدن (چاپ جدید)<sup>۱</sup>

کتابها:

1- The Origins and Evolution of Islamic Law  
پیدایش و پیشرفت فقه اسلامی، انتشارات دانشگاه کمبریج ۲۰۰۵، ۲۳۴ صفحه.

ترجمه عربی: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، دار المدار، ۲۰۰۷.

2- The Formation of Islamic Law  
شکل گیری شریعت اسلامی، ۲۰۰۴، ۴۱۷ صفحه.

<sup>۱</sup> منبع:

قرآن نقش شگرفی در فقه اسلامی دارد. در میان چهار منبع اصلی فقه اسلامی (شریعت)، بی تردید قرآن اولین و مهم‌ترین آنها شمرده می‌شود. اگر چه به لحاظ احکام اساسی (ذاتی) و در مقایسه با مجموعه کامل شریعت، قرآن بخش به نسبت کمتری از موضوعات حقوقی را در اختیار می‌گذارد، تعداد معدودی از اساسی‌ترین احکام حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان، به صراحت در قرآن بیان شده یا از دیگر آیات استنباط می‌شود. محوریت قرآن در شریعت (فقه) بیشتر برخاسته از ملاحظات مذهبی و فکری است و کمتر از توانایی آن در تأمین موضوعات فراوان فقهی (قانونی) ناشی می‌شود.

### تاریخ فقه متن قرآن در دوره اولیه

به نظر می‌رسد فقهای دوران میانی (قرون وسطایی) و علمای امروز پذیرفته‌اند که قرآن حدود پانصد آیه با محتوای صریح حقوقی دارد. آیات فقهی، در مقایسه با مقدار مطالب قرآنی،

تقریباً اندک به نظر می‌رسند که گویای این برداشت است که توجه قرآن به موضوعات فقهی چیزی بیشتر از یک توجه ضمنی نیست. در عین حال، بارها توسط محققان اسلامی بیان شده که قرآن غالباً آیاتش را به لحاظ الفاظ و موضوعات و مطالب تکرار می‌کند. اگر این ادعا را بپذیریم، معنایش این است که هر جا تکرار به ندرت یافت می‌شود، مقدار نسبی مباحث فقهی (حقوقی) بیشتر از آن چیزی است که قبلاً فکر می‌شد. و اگر این حقیقت را در نظر بگیریم که طول متوسط یک آیه فقهی دو برابر یا حتی سه برابر یک آیه غیر فقهی است، می‌توان بحث نمود که قرآن حاوی مواد حقوقی (فقهی) کمتر از مواد فقهی تورات، که معمولاً به عنوان قانون موسی (ع) شناخته می‌شود، نیست. بنابراین، هر چند شرع [فقه] قرآنی بخشی به نسبت کمتر از شریعت [فقه اسلامی] را تشکیل می‌دهد، قانون‌گرایی (قانونمندی) قرآن، به خودی خود کمتر از تورات نیست.

ارجاعات به یهودیان و مسیحیان و متون مقدسشان در سراسر [قرآن] انجام گرفته است. در آیه ۴۳ سوره مائده (۵)،

۱. مقاله آقای حلاق طولانی است. از این رو بخشهای مهم آن ترجمه و نقد شده است.

خداوند با حالتی تعجب زده می‌پرسد: چگونه یهود «در حالی که تورات را دارند که در آن حکم خداوند است»، به محمد [ص] به عنوان داور (قاضی) متوسل می‌شوند؟! قرآن ادامه می‌دهد:

«به‌راستی که ما تورات را در حالی که در آن، رهنمود و نور بود فرو فرستادیم، که پیامبرانی که تسلیم (خدا) بودند، بوسیله آن برای یهودیان داوری می‌کردند؛ و نیز علمای ربانی و احبار (دانشمندان نیکو اثر) به واسطه چنین کتاب خدا که به آن سپرده شده و بر آن گواه بودند، داوری می‌نمودند» (مائده/۴۴).

قرآن در آیه ۴۶ سوره مائده (۵) به مسیحیان می‌گوید که خدا عیسی [ع] را فرستاد تا نبوت موسی [ع] را تأیید کند و انجیل را نازل کرد تا «رهنمود و نور» تورات را تأیید نماید.

«و اهل انجیل باید طبق آنچه خدا در آن فرو فرستاده است، داوری کنند، و کسانی که طبق آنچه خدا فرو فرستاده داوری نمی‌کنند، آنان گناه‌کارند» (همان/۴۷).

همین کافی است تا نشان دهد پیامبر [ص]، یهود و مسیحیان را نه تنها به عنوان واجدین شریعت الهی خودشان می‌دانست، بلکه به عنوان متعهدین طبق درخواست آن شریعت، مورد توجه قرار داد. اگر یهود و مسیحیان هر کدام قانون (فقه) خاص خودشان را دارند، پس راجع به مسلمان (قضیه) چطور است؟ در اینجا قرآن از دادن یک پاسخ صریح، کوتاهی نمی‌کند.

«و این کتاب (= قرآن) را بحق بر تو فرو فرستادیم، در حالی که مؤید کتابهای پیش از آن است ... پس بر طبق آنچه خدا فرو فرستاده، بین آنان داوری کن، و از هوسهای آنان پیروی نکن ...، چون برای هر کدام از شما (مسلمانان، مسیحیان و یهودیان) شریعت و راه روشنی قرار دادیم و اگر خدا می‌خواست حتماً همه شما را یک امت قرار می‌داد» (همان/۴۸).

اما خداوند چنین نکرد بنابراین سه امت با سه مجموعه قوانین (فقه) خلق نمود، به طوری که هر امت می‌توانست از قانون (فقه) خود پیروی نماید. پیامبر هم مانند مسیحیان و یهود مأمور شد (بارها

در سراسر قرآن) به وسیله آنچه خدا به وی فرو فرستاده است، داوری کند، چون «چه کسی در داوری از خداوند بهتر است؟» (همان، ۴۹ - ۵۰).

### محمد (ص) و خلفا و فقه

اگر چه قرآن نظام کاملاً همه شمولی از فقه مسلمانان را در اختیار نمی‌گذارد، شواهد گویای آن است که پیامبر (ص) به قوت آماده حرکت در این جهت بود. این تمایل در بحث موضع قرآن نسبت به مسئله مصرف شراب انگور و خرما به گونه‌ای رسا صدق پیدا می‌کند. در دوره مکه، مشروبات، به طور واضح، مجاز بود: «از محصولات درختان خرما و انگور، شراب مستی‌بخش و روزی نیکو می‌گیرند؛ قطعاً در آن نشانه‌ای است برای گروهی که خردورزی می‌کنند» (نحل / ۶۷).

در مدینه، موضع قرآن تغییر کرد، در حالی که یک بدگمانی فزاینده و رو به رشدی نسبت به مشروبات الکلی را ابراز می‌کرد:

«از تو (یعنی پیامبر [ص]) درباره شراب و قمار می‌پرسند، بگو: در آن دو، گناه و سودهایی برای مردم است» (بقره / ۲۱۹).

تا اینکه این حس مخالفت بیشتر شد. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در حالی که مست هستید، به نماز نزدیک نشوید، تا بدانید که چه می‌گویید» (نساء / ۴۳).

در این قسمت یک ممنوعیت (حرمت) مشروط راجع به مصرف شراب (خمر)، یعنی هنگامی که مسلمانان قصد انجام فریضه نماز را کردند، مشاهده می‌شود. سرانجام در آیات (۹۱-۹۰) سوره مائده (۵) یک حکم صریح (بدون قید و شرط) نازل شد، که به موجب آن مسلمانان باید از شراب، قمار و بتها کاملاً دوری کنند. جالب است که آن [اعلام] موضع قاطع و نهایی درباره شراب در سوره مائده واقع می‌شود که می‌بینیم از تحول در نگرش قانونگذاری پیامبر (ص) حکایت می‌کند.

با این وجود، این تحول نباید به عنوان شکل‌گیری یک چرخش کامل از سیره قبلی پیامبر (ص) در نظر گرفته شود، چرا که وی همین حالا هم نقش یک قاضی را، به عنوان یک میانجی سستی و نیز به عنوان یک پیامبر داشت. این تحول تنها از شروع فرآیند جدیدی حکایت می‌کرد که طبق آن تمام وقایع

بر جامعه در حال رشد مسلمانان تأثیرگذار بود، لذا باید مطابق با شریعت الهی در موردشان قانون صادر شود و عامل [چنین قانونگذاری از سوی خدا] کسی جز پیامبر (ص) نبود. این مطلب نه تنها در قرآن، بلکه در آن به اصطلاح قانون اساسی (اساسنامه) مدینه هم مورد تصدیق قرار گرفته است؛ سندی که به سختی می‌توان اصلش را انکار نمود. اینکه تمام موضوعات در معرض حکم الهی و نبوی بوده‌اند، نباید به این معنی پنداشته شود که تمام مشکلات قدیمی که در برابر پیامبر (ص) بودند، راه‌حلهای جدیدی را دریافت کرده باشند. اگر چه ثبت تاریخی دوره اولیه [صدر اسلام] از جهت باورپذیری (اعتبار) در تنگنا است، می‌توان تأکید نمود که به استثنای مواردی که احتمالاً بهسازی حقوقی (فقهی) قرآنی نامیده می‌شوند، در بقیه موارد پیامبر (ص) عموماً آداب و رسوم (عرف) عرب قبل از اسلام را دنبال نمود. در حقیقت، می‌توان استدلال نمود که وقتی این عرف [قبل از اسلام]، قسمت عمده‌ای از عرف متداول را تشکیل داد، فقه (قانون‌گذاری) قرآنی چیزی بیشتر از یک مکمل (متمم) نخواهد بود. به همین لحاظ طولی نکشید که رسوم عرب قبل از اسلام، به

واسطه سازگاری با سنت نبوی، جنبه اسلامی پیدا نمود.

### مبادی نظریه نسخ

به نظر می‌رسد شروع اولیه نظریه نسخ در پاسخ به لزوم رفع تناقضات ظاهری میان آیات فقهی قرآن که برای مسلمانان صدر اسلام ظاهر شد، به وجود آمده باشد. بدیهی‌ترین نگرانی برای مسلمانان صدر اسلام نه الهیات بود، نه اعتقادات، چرا که این موضوعات بعدها اهمیت پیدا نمودند. علاوه بر این، آنها توجه اساسی خویش را بر این قرار دادند که چگونه می‌توانند فرمانبرداریشان نسبت به خداوند را، تحقق بخشند یا آشکار نمایند؛ تکلیفی که به صراحت در قرآن بیان شده بود. به عبارت دیگر، اسلام حتی زودتر از اواسط سده نخست، پیروی از اراده خدا، همان گونه که در کتابش (قرآن) به وضوح بیان شده است، را خواسته بود.

از این رو، این ضرورت احساس شد که موضع قرآن در خصوص موضوعات خاص مشخص شود. جایی که درباره یک موضوع واحد، بیشتر از یک حکم قرآنی وجود داشت، چنین تشخیصی (تعینی) کار آسانی نبود و به منظور حل

چنین مشکلاتی، مشخص نمودن آیاتی که در متن قرآن، مجاز به نسخ نمودن دیگر آیات بودند، ضروری به نظر می‌رسید.

گزارش شده است که صحابه پیامبر (ص) محرک چنین بحثهایی بودند، اما منابع اسلامی به فعالیت‌های صحابه در این زمینه، اشارات به نسبت کمی دارند. این نسل تابعان بود که به گونه‌ای دقیق با بحثهایی چون نسخ و مناقشاتی راجع به وضعیت آیات خاصی در ارتباط بودند. ابراهیم نخعی (م: ۹۵ هـ.ق، ۷۱۳ م)، مسلم بن یسار (م: ۱۰۱ هـ.ق، ۷۱۹ م)، مجاهد بن جبر (م: ۱۰۴ هـ.ق، ۷۲۲ م) و حسن بصری (م: ۱۱۰ هـ.ق، ۷۲۸ م) از برجسته‌ترین افراد در این گونه بحثها بودند. همچنین، قتادة بن دعامة سدوسی (م: ۱۱۷ هـ.ق، ۷۳۵ م) و ابن شهاب الزهري معروف (م: ۱۲۴ هـ.ق، ۷۴۲ م) آثاری را به جا گذاشتند که پیرایش نظریه نسخ را تصدیق می‌کنند، چون [موضوع نسخ] در مکتوبات مربوط به عصر آنها، به روشنی بیان شده بود. گر چه آثار اولیه آنها احتمالاً در معرض اصلاح نویسندگان متأخر بود، ولی مسلماً مردود شمردن هسته فکر (اصل

عقیده) آنان به عنوان غیرقابل اعتماد بودن، دشوار است، حتی اگر اصل عقیده آنها به کمترین حد کاهش پیدا کند، با این وجود، هشیاری این علما در مورد مضمون فقهی مخصوص قرآنی را آشکار می‌کند. چون روشن است که تفاسیر به مسایل فرعی آیات صریح در موضوعات فقهی مشغول بوده‌اند.

به نظر می‌رسد نظریه نسخ در شرایطی توسعه یافت که برخی اوامر قرآنی با واقعیت موجود و رسوم جامعه منافات داشت، بدین گونه باعث تأویل یا لغو مفاد آیاتی شد که مضمونشان با آیات موافق رسوم مورد نظر، ناسازگار به نظر می‌رسید.

موضوع هر چه بود، نفس طبیعت این نظریه، این حقیقت را یادآوری می‌کند که به رغم لزوم سامان‌دهی تناقض یا مشکل، این سامان‌دهی باید با اعتبار قرآنی صورت گرفته باشد. این مطلب مطابق این ادعاست که خلفای اموی نه تنها خودشان را جانشینان خدا در زمین و لذا مجریان عدالت الهی مذکور در قرآن می‌دانستند، بلکه خود را طراحان (فقه) مذکور در قرآن، آن هم در وسیع‌ترین مفهومش، می‌شمردند. آنها

علاوه بر قوانین مالی و فرامین جنگی، بیشتر به وضع و اعمال قوانینی در خصوص ازدواج، طلاق، وراثت، عتق رقبه، شفعه (حق شفعه)، ديه، و ديگر مسایل عبادی می‌پرداختند. گسترش این قوانین تنها می‌توانست به نام خدا، از سوی این خلفا با ادعای جانشینی او (خدا) انجام و اجرا شود.

### اعتبار قرآنی (قرآن)

قرآن، بر حسب معرفت‌شناسی، حجیت و وثاقت منابع فقهی را هم تضمین می‌کند. از لحاظ فلسفی (فرافیزیکی) اثبات وجود خدا بدیهی فرض شده است، که مستلزم یقین به این امر است که قرآن تجسم‌بخش کلام خداست. اینکه قرآن به طور یقینی به عنوان نمایانگر یکی از ضروری‌ترین صفات خدا شناخته می‌شود، لزوماً

مستلزم این نتیجه نیست که موضوعات آن هم قطعی باشد، آن گونه که برای امت بعد از رسول شناخته شده است. گذشته از این، به طور باورپذیری تأیید شده است که محتویاتش یا بخش‌هایی از آن ممکن است فراموش یا تحریف شده باشد؛ دقیقاً همان طور که مورد یهودیان و مسیحیان گفته شده که کتب

مقدسشان را تحریف کرده‌اند. به عنوان حفاظت در برابر چنین تحریفات و حذفیاتی، یا شاید در دفاع از اصالت قرآن، نظریه فقهی - در میان مورد دیگر - به توسعه عقیده نقل متعدد پیاپی که به عنوان تواتر شناخته شده است، پرداخت. طبق این نظریه برای حصول نقل متواتر، سه شرط لازم است. اول، طرق نقل باید به قدر کافی متعدد (زیاد) باشد، به گونه‌ای که مانع امکان وقوع هرگونه خطا یا توافق بر جعل شود. دوم، طبقه اول راویان باید آنچه که پیامبر (ص) به عنوان وحی اعلام کرده را به گونه حسنی دریافت کرده باشند. سوم، در هر طبقه روایت (نقل) این دو شرط [اول و دوم] باید حاصل شود، به گونه‌ای که با طبقه اول شروع و با امت موجود (فعلی) خاتمه یابد.

### تبیین نظریه نسخ

توجیه فقهی نظریه نسخ از مفهوم کلی‌ای (بندار اولیه‌ای) که مورد تأیید اجماع بود، سرچشمه می‌گیرد. بدین معنی که دین اسلام، بسیاری و گاه تمام قوانین مورد تأیید ادیان پیشین را نسخ کرد. همچنین این اصلی اعتقادی است که اسلام نه تنها این ادیان را حق (و



مشروع) فرض نمود، بلکه خودش را حامل میراث آنها می‌پندارد. در نتیجه عمل پیامبر (ص) در نسخ قوانین پیشینان او اثبات می‌کند که نسخ یک ابزار تأویل‌گرایی معتبر است، همان‌گونه که این مطلب در آیاتی به صراحت تأیید شده است، از جمله: آیه ۱۰۶ سوره بقره:

«آیاتی را که نسخ می‌کنیم و یا

به فراموشی می‌سپاریم، (به جایش)

بہتر از آن یا همانندش را

می‌آوریم».

و آیه ۱۰۱ سوره نحل ۱۶:

«هنگامی که آیه‌ای را به جای

آیه دیگری جایگزین می‌کنیم - و

خدا به آنچه نازل می‌کند داناتر

است - آنها می‌گویند: همانا تو

دروغ‌پردازی، بلکه بیشترشان

نمی‌دانند».

گمان شده این آیات نشان می‌دهند که

نسخ وحی در اسلام اجرا شدنی است.

باید تأکید شود که اکثریت عظیمی از

فقها، حامی دیدگاهی‌اند که می‌گویند: در

حقیقت، خود آیات نسخ نشده‌اند، بلکه

برعکس، احکام شرعی موجود در این

آیات نسخ شده‌اند. نص با عنوان نص،

موضوع نسخ نیست، چون در آن

صورت این بحث پیش می‌آید که خدا بیانات (احکام) مخالف و حتی متناقض را نازل کرده که لزوماً یکی از آنها (احکام) اشتباه بوده، که این نیز به نوبه خود به نتیجه‌ای کاملاً مخدوش می‌رسد، مبنی بر اینکه خدا مطلبی نادرست را وحی نموده است.

### ضوابط نسخ

اگر مقاصد خداوند از نسخ نتواند

مشخص شود، پس چنین مقاصدی

نمی‌توانند در اثبات اینکه کدام یک از دو

حکم فقهی متعارض، باید دیگری را

نسخ کند، مفید واقع شوند، لذا ضوابط

نسخ باید به نقطه دیگری متکی باشد.

اولین و متقاعد کننده‌ترین معیار می‌تواند

در بیان صریح نص ناسخ پیدا شود، بر

حسب مثال، خودش بیان کند که به

منظور نسخ نص دیگری نازل شده

است. دومین [معیار] ترتیب زمانی نزول

وحی (تاریخ‌گذاری قرآن) است، یعنی

آن نص متأخر از حیث زمانی، نص قبلی

را نسخ کند. مشکلی که پیش می‌آید،

تعیین ترتیب زمانی (تاریخ‌گذاری)

نصوص است، [لذا] با در نظر گرفتن

معیار قبلی، بارزترین منبع [در

تاریخ‌گذاری] همانی است که در خود

متن (نص) یافت شود، اما حصول چنین بیانات صریحی مسلماً مشکل است. در نتیجه، متعارض‌ترین نصوص [نصوصی که در نهایت تعارض هستند] باید توسط شواهد خارجی تاریخ‌گذاری شوند.

سومین معیار، اجماع است. امت که نظرش توسط علمای آن ارائه می‌شود، باید به ترجیح یک حکم بر دیگری موافقت کند، از آنجا که اجماع امت بر خطا امکان ندارد، لذا آن حکم دو منسوخ پنداشته می‌شود. حقیقت ترک (اعراض از) یک حکم به نفع دیگری، به مثابه نسخ حکمی است که از اعتبار افتاده است، گرچه شماری از فقها صلاحیت (قابلیت) ناسخ بودن اجماع را رد کرده‌اند و چنین استدلال کرده‌اند که هر اجماعی باید مبنی بر نصوص شرعی باشد و اگر این نصوص در مرحله اول حاوی دلیلی بر نسخ نباشند، پس اجماع به عنوان وسیله‌ای فتوایی نمی‌تواند در چنین موضوعی حکم کند. به عبارت دیگر، چون اجماع نمی‌تواند فراتر از دلیل نصوص باشد، پس تنها نصوص و فقط نصوص هستند که تعیین می‌کنند آیا حکمی می‌تواند حکم دیگر را نسخ کند یا خیر. اگر اتفاق افتاد که حکمی به

شرط اجماع، حکم معارض دیگر را نسخ کرد، در این جا نسخ بر دلیل موجود در متون (نصوص) استوار خواهد بود؛ نه بر اجماع.

اگر استقلال اجماع در نسخ احکام رد شده، به دلیل وجود قاعده‌ای اساسی در نظریه نسخ است که تصریح می‌کند: اصول فرعی نمی‌توانند به منظور نسخ تمام یا بخشی از اصل (منبع) خودشان به کار گرفته شوند. این [قاعده] روشن می‌کند که چرا اجماع و قیاس - که هر دو مبنی بر قرآن و سنت می‌باشند - توسط اکثریت عظیمی از فقها و در حقیقت توسط جریان اصلی اهل سنت، فاقد صلاحیت برای آیات قرآنی یا احادیث نبوی فرض شده بودند.

دیگر قاعده مهمی که در مباحث (مناقشات) فقهی زیاد به آن تمسک می‌شود، این است که از لحاظ معرفت‌شناختی (فلسفی)، نص درجه دوم (سافل) نمی‌تواند نص والاتر (عالی) را نسخ کند. بنابراین، نصی که صحت و اصالتش فقط ظنی باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند نص قطعی و یقینی را نسخ کند؛ از سوی دیگر، نصوصی که از لحاظ ارزش معرفت‌شناختی برابری یا از

یک‌گونه‌اند می‌توانند یکدیگر را نسخ کنند. به نظر می‌رسد این قاعده، تعمیمی از آیه ۱۰۶ سوره بقره (۲) را ارائه کند که آن آیه از نسخ آیات و جایگزینی آنها با آیات مشابه یا بهتر از آن، سخن می‌گوید. از این‌رو، این یک قاعده کلی است که، همچون قرآن، احادیث متواتر هم می‌توانند یکدیگر را نسخ کنند. در واقع، عیناً همین قانون در مورد احادیث آحاد هم به کار می‌رود. وانگهی، طبق منطبق این قاعده، نصی که از لحاظ معرفت‌شناختی عالی‌تر است، می‌تواند مورد سافل (مادون) را نسخ کند، در نتیجه، قرآن و سنت متواتر می‌توانند احادیث (آحاد) را نسخ کنند، اما عکس آن ممکن نیست.

## قرآن و سنت

جواز نسخ سنت توسط قرآن هم نمونه تاریخی دارد. یکی از این نمونه‌ها پیمان صلح پیامبر (صلی الله علیه و آله) با قریشیان مکه بود که به موجب آن وی (پیامبر) موافقت نمود همه کسانی که به اسلام گرویده بودند و کسانی که قصد پیوستن به گروه وی را داشتند، را به مکه بازگرداند، اما دقیقاً قبل از برگرداندن گروهی از آنان که اسلام را

به عنوان دین انتخاب کرده بودند، آیه (۱۰) سوره ممتحنه نازل شد که دستور می‌داد مسلمانان نباید این برنامه‌شان را ادامه دهند، بدین ترتیب، سنت پیامبر (ص) را آن‌گونه که در عهدنامه ذکر شده بود نسخ کرد. نمونه‌های دیگری از نسخ قرآن [سنت] را در آیه‌های (۱۴۴) و (۱۵۰) سوره بقره یافت می‌شود، که در آنها به مسلمانان دستور داده می‌شود به جای بیت المقدس که پیش از این توسط پیامبر (ص) قبله صحیح (شرعی) اعلام شده بود، به سوی مکه نماز بخوانند.

بحث‌انگیزتر [از این]، این پرسش بود که آیا سنت می‌تواند قرآن را نسخ کند؟ طرفداران نظریه عدم امکان نسخ قرآن توسط سنت، به آیه (۱۰۶) سوره بقره تمسک جسته‌اند، چنان که مشاهده نمودیم این آیه بیان می‌کند که خدا تنها زمانی یک آیه را نسخ می‌کند که آیه‌ای بهتر یا مشابه را جایگزین آن بکند. آنها ادعا می‌کنند که سنت نه هم سطح قرآن است و نه بهتر از آن، لذا هیچ حدیثی نمی‌تواند آیه‌ای از قرآن را نسخ کند. باز بر اساس همین آیه استدلال کرده‌اند که نسخ تنها توسط خدا انجام می‌شود و

همین امر مانع شایستگی پیامبر (ص) برای نسخ کردن می‌شود.

از سوی دیگر، طرفداران عقیده امکان نسخ قرآن توسط سنت، صلاحیت نداشتن پیامبر (ص) برای نسخ را رد کرده‌اند، [و استدلال کرده‌اند که] این رأی در صورتی صحیح است که پیامبر (ص) مستقلاً دست به چنین کاری زده باشد، حال آنکه ایشان در اقدام به چنین عملی [نسخ کردن آیه‌ای] از سوی خداوند سخن گفته و انجام وظیفه نموده است. اگر چه اساس بحث طرفداران این نظریه متمرکز بر مسئله معرفت‌شناسی بود [به این تعبیر که]؛ هم قرآن و هم سنت متواتر یقین‌آور (حجت) هستند و با وجود هم‌شأن بودنشان از لحاظ معرفت‌شناختی، می‌توانند یکدیگر را نسخ کنند. در برابر مخالفان این استدلال را رد کرده‌اند و گفته‌اند اجماع نیز موجب یقین می‌شود، ولی قدرت نسخ کردن [قرآن] را ندارد. از این گذشته، ادعا کرده‌اند که برابری دو منبع به لحاظ معرفت‌شناختی، لزوماً به معنای وجود نسخ متقابل (دو سویه) نمی‌باشد. به عنوان مثال، احادیث آحاد و قیاس، هر دو موجب علم ظنی می‌شوند، با این

وجود مورد اول (حدیث) ممکن است در نسخ به کار گرفته شود، در حالی که دومی (قیاس) نمی‌تواند. نتیجه مطلب چنین است که این احادیث به طور خاص و سنت به طور عام، اصلی را تشکیل می‌دهند که حجیت قیاس از آن سرچشمه می‌گیرد، یک فرع به هیچ وجه نمی‌تواند اصلش را نسخ کند، [و] قبلاً بحث شد که قرآن چون منبع (اصل) سنت و برتر از آن است، لذا سنت هرگز نمی‌تواند قرآن را نسخ نماید.

اختلاف نظر دیگری که با پیامدهای فراگیری (ژرف) همراه است، به صلاحیت اخبار آحاد برای نسخ قرآن و سنت متواتر مربوط می‌شود. گروهی از فقها با حمایت از این نظریه که اخبار آحاد می‌توانند قرآن و سنت متواتر را نسخ کنند، ادعا کرده‌اند این دیدگاه نه تنها موافق عقل است، بلکه اصولاً چنین نسخی در دوران پیامبر (ص) روی داده است. به لحاظ عقلی، صرف این باور که یک خبر واحد موثق می‌تواند جانشین سنت متواتر یا آیه بخصوصی بشود، دلیلی کافی است بر اینکه این آیه یا سنت، قطعیت مربوطه را ندارد. و به دلیل نبود این قطع (یقین)، خبر واحد از

لحاظ معرفت‌شناختی فروتر از قرآن و سنت متواتر نخواهد بود، در نتیجه قادر به نسخ دومی خواهد بود. علاوه بر این، گذشت که اخبار آحاد معمولاً (عموماً) به عنوان مخصّص قرآن و سنت متواتر پذیرفته شده بودند، و وقتی آنها قدرت تخصیص را داشته باشند، باید قدرت نسخ را هم داشته باشند، اما پذیرفتنی‌ترین دلیل در تأیید این عقیده، شاید دلیلی باشد که بر تحرکات (سیر حرکت) وحی در دوران پیامبر (ص) متکی می‌باشد. یک نمونه معروف در این رابطه آیه (۱۸۰) سوره بقره است که فرمان می‌دهد:

بر شما مقرر شد: هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر مالی دارد، به طور شایسته (با مهربانی) آن را برای پدر و مادر و نزدیکان وصیت کند.

برخی از فقها ادعا کرده‌اند که این آیه توسط خبر واحد «وصیتی برای وارث نیست» نسخ شده است. از آنجایی که والدین و نزدیکان در قرآن وارث شمرده شده‌اند، پس آیه (۱۸۰) سوره بقره منسوخ پنداشته شده، که این دلیل روشنی است بر این مطلب که اخبار

آحاد می‌تواند قرآن، و به طریق اولی، سنت متواتر را نسخ کنند.

### قرآن در مباحث فقهی متأخر

مطالب پیشین، مسیر اصلی بحث فقهی طبق قرآن را ارائه می‌کند؛ بحثی که در آن نظریه فقهی تا قرن نوزدهم حکم‌فرما بود. با این وجود، تعدادی تلاش‌های نظری در جست‌وجوی تدوین مفاهیم فقهی متفاوتی از نقش قرآن در فقه بوده‌اند. برجسته‌ترین و با نفوذترین آنها، نظریه ابتکاری و منحصر به فرد شاطبی (م: ۱۳۸۷/۷۹۰م) بود.

نظریه جامع شاطبی: در پس عقیده جزءنگر و متعارف از قرآن، شاطبی نظریه بی‌نظیری را به ما هدیه می‌کند که در آن متن (قرآن) به عنوان یک واحد کل (لا یتجزی) لحاظ شده است، چرا که درک (فهم) صحیح یک آیه یا قطعه‌ای بدون ارجاع آن، نه تنها به آیات دیگر، بلکه بدون رجوع به شرایط عام و خاص هنگام نزولش (اسباب نزول) ممکن نیست. بدون چنین نگرش ارجاعی، معانی آیات و مراد خدا از نزول آنها، برای عقل (ذهن) آدمی روشن نخواهد بود. البته همه اینها مشروط بر شناخت کامل ادبیات عرب

در طول نزول وحی است، [چرا که] خداوند عرب را با زبانی مورد خطاب قرار داد که برایشان درک کردنی بود و این [خطاب] با در نظر گرفتن واقعیتی بود که خاص آنها [اعراب عصر نزول] بود؛ و از آنجا که هم زبان و هم واقعیت [= شرایط]، ممکن است با کاربرد زبان و واقعیات متأخر فرق کند، و شاطبی اشاره می‌کند که فرق کرده‌اند، لذا فقها باید مبانی خویش را بر شرایط زبانی و تاریخی وحی (وحی قرآنی) متمرکز نمایند. بنابراین، شناخت کافی از زبان عربی و اسباب نزول، همراه با مطالعه جامع (کل‌نگر) متن قرآن، می‌توانند تضمین‌کننده آن چیزی باشد که شاطبی به عنوان تفسیر معقول، متعادل و میانه‌رو پنداشته است. برای اینکه یک آیه قرآنی بتواند درست درک شود، باید در پرتو آیات پیش (از لحاظ زمانی) از خود، بررسی شود، لذا عبارت متأخر النزول باید بر حسب آیات سابق النزول تشریح شوند، دقیقاً همان گونه که آیات مدنی باید در پرتو آیات مکی مورد توجه قرار گیرند. و در میان هر کدام از آیات مکی یا مدنی، آیات متأخر النزول باید تنها پس از ملاحظه کامل آیات پیشین، تفسیر شوند. یک نمونه از این قاعده کلی، سوره مکی، یعنی سوره انعام (۶) است

که «اصول کلیه» فقه را به تصور می‌کشد. نادیده گرفتن هر بخشی از آن، موجب آسیب دیدن کل نظام حقوقی خواهد شد. هنگامی که پیامبر (ص) به مدینه مهاجرت کرد، سوره بقره نازل شد تا اصول کلی فقه را توضیح (شرح) دهد. گرچه برخی از این بخشها (جزئیات) در جاهای دیگر نیز بیان شده‌اند، اما در اینجا [سوره بقره] قوانین (فقه) مربوط به مناسک، امور روزمره، جرم، معاملات، ازدواج و غیره اعلام شدند. اصول کلیه‌ای که به حفظ دین، جان، فکر، اولاد (نسل) و مال فرد مربوطند، همه در سوره بقره تثبیت شدند. در نتیجه، آنچه در مدینه بعد از سوره بقره نازل شد، باید در پرتو این سوره مورد بررسی قرار گیرد. درباره اهمیت تاریخ‌گذاری آیات قرآن در این قسمت، هر چه گفته شود، اغراق‌گویی نخواهد بود.

### شاطبی و دلایل متعارض در مسایل

#### فقهی

هنگامی که فقیه با دو دلیل مختلف یا متعارض رو به رو می‌شد که هر دو از حجیت یکسانی برخوردار بودند، در نتیجه، ممنوعیت یکی، لغویت دیگری را در پی داشت [تعارضاً تساقطاً]، طبق عرف متداول، دلیلی را که با وضعیت

موجود موافق‌تر بود، انتخاب می‌کردند، هر چند آن دلیل قرآنی نمی‌بود. شاطبی در این عملکرد اشکالی نمی‌بیند، چون دلیل موجود در سنت هم در نهایت، بیان یا شرحی از نص عام قرآنی را ارائه می‌دهد. به بیان دیگر، تعارض بین و صریحی بین قرآن و سنت وجود ندارد، بلکه این تعارض بین دو بیان مختلف یا به ظاهر متعارض قرآنی خواهد بود. شاطبی بار دیگر تصریح می‌کند که دومی [= سنت] حاوی جوهره شریعت است و زمانی که چیز دیگری را نشان می‌دهد، گویی که بر کتاب مستقلی (قرآن) تبصره می‌زند. در اینجا مخاطب فرضی شاطبی با استناد به چند آیه قرآن (مانند: آیات ۱۵۹/ نساء، ۱۹/ مائده و ۷/ حشر) پاسخ داده می‌شود که طبق مضمون آنها، پیامبر (ص) باید اطاعت شود، لذا سنتش اعتبار قطعی برابر با اعتبار قرآن به وجود می‌آورد.

دستور صریح به اطاعت از مقام پیامبر (ص) به روشنی نشان می‌دهد که ایشان به طرح محرماتی پرداخته است که در قرآن به صورت کلی بیان شده‌اند. سپس چند حدیث نبوی با مضمون یکسان ذکر می‌شوند که به نکوهش

کسانی می‌پردازند که قرآن را تنها مرجع خویش قرار داده‌اند.

اما شاطبی متوجه نیست که این دلیل چگونه عقیده‌اش را نقض می‌کند. هنگامی که سنت آیه‌ای مربوط به یک حکم خاص را توضیح می‌دهد، آن حکم در نهایت مبتنی بر قرآن باقی می‌ماند؛ نه سنت. احتمالاً خدا و نیز پیامبر (ص) به آن [قرآن] اعتبار خاصی بخشیده‌اند. تمایز بین دو مرجع قانونی (منع مصوب) مستلزم تمایز بین دو حکم مختلف نیست. به عبارت دیگر، وقتی قرآن مؤمنان را به اطاعت از خدا و پیامبر (ص) فرا می‌خواند - چنان که این کار را کرد - فهمیده می‌شود که اعتبار (مرجعیت) پیامبر (ص)، در نهایت، از خدا سرچشمه می‌گیرد. و چون تمایزی بین دو حکم مختلف متعلق به یک مورد ویژه به دست نیامده است، پس دلیلی نیست که سنت حاوی مطالبی خارج از حوزه قرآن باشد.

نقش مهمی که سنت در برابر قرآن دارد، این است که به منظور تعیین تکلیف موارد فقهی خاص، آیه‌ای را بر آیه دیگر ترجیح می‌دهد. به عنوان مثال، قرآن به صورت کلی و بدون اینکه

وضعیت بسیاری از انواع خاص را مشخص کند، مصرف غذای پاکیزه را اجازه می‌دهد و غذاهای مُضَرّ پلید را ممنوع می‌کند. سپس سنت وارد شده است تا تصمیم بگیرد که طبق قواعد قرآنی، هر غذای خاصی مشمول کدام معیار شرعی (فقهی) می‌شود. از این طریق، گوشت الاغ و بعضی حیوانات درنده حرام شدند. به همین گونه خداوند آشامیدن مسکرات را حرام کرد، ولی آشامیدنهای غیر الکلی را مجاز شمرد. توجیه منطقی برای تحریم شراب با چشم پوشی از تأثیرات منفی اجتماعی آن، تأثیر آن بر ذهن در منحرف ساختن مسلمان از پرستش خدا بود. سنت در این جا با تعیین اینکه [خمر] به کدام یک از دو نوع نبیند [مسکرات تام] و آشامیدنهای نیمه مسکر [مسکرات ناقص] متعلق بوده، دخالت کرده است. علاوه بر این، سنت بر اساس مفروضات (داده‌های) قرآنی، به وضوح حکم کرده که هر آشامیدنی که مصرف زیادش مست کند، مصرف اندک آن هم حرام می‌باشد.

### شاطبی و تقویت سنت

به هر حال تمام این مباحث نمی‌تواند این حقیقت را تغییر دهد که

سرچشمه‌های سنت در نهایت، قرآن بود. در حقیقت، سنت می‌تواند حاوی برخی مباحث حقوقی (فقهی) باشد که نه در بیان موجز قرآن و نه حتی در آیات متشابه یا مجمل آن پیدا شود، در عین حال باز هم مباحثش از قرآن سرچشمه بگیرد. این برداشت کلی شاطبی است که هر آیه یا گفته قرآنی معانی چند وجهی دارد که برخی صریح و بقیه مبهم (غیر صریح) هستند. یک آیه می‌تواند در سیاق خاص خود باشد و در ظاهر معنایی داشته باشد و در همان زمان، همین آیه می‌تواند به معنای دیگری که مشابه معانی دیگر آیات است، نیز دلالت کند. به عبارت دیگر، گروهی از آیات ممکن است مضمونی مشترک داشته باشند که می‌تواند، اتفاقاً، مؤیدی برای معنای خاص هر آیه هم باشد. تأیید قیاسی (استقرایی) یک آیه توسط دیگر آیات، به آن مضمون مشترک اعتبار خاصی می‌بخشد که به درجه یقین خواهد رسید، اما چون این مضمون در زمینه زبان‌شناختی قرآن مخفی می‌ماند، سنت آن را به شکل یک حدیث نبوی نشان می‌دهد. نتیجه چنین تثبیتی (تأییدی)، حدیث نبوی کاملاً مهم و مشهور «لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام» است.



## قرآن در ویرایش فقهی جدید

چنین تأکید شده که در تفکر جدید نسبت به منابع حقوق، از میان تمام منابع سنتی و مبانی حقوقی، تنها قرآن تا حد زیادی صحیح و سالم مانده است. حدیث نبوی به طور گسترده و به تدریج به حاشیه رانده شده است. اجماع از اساس، بار دیگر تنظیم و متناسب با اصول دموکراسی پارلمان غربی، از نو طرح شده است. قیاس عمدتاً متروک بوده است. مصالح عامه و استحسان هنوز مورد استناد بودند، ولی آنها هم پر از مفاهیم جدیدی شدند که موجب غیر قابل شناسی شدنشان برای فقیه سنتی خواهد شد. اگر چه درست است که قرآن صحیح و سالم باقی مانده است، به این معنی که تغییری در درک (تلقی) محتویات و اعتبارش ایجاد نشده است، اما آن هم مانند تمام دیگر منابع، از ابزار سنتی تفسیر که در استخراج آثار مثبتش به کار می‌رفت، محروم بوده است. از این رو مفاهیمی چون مجمل، صریح و مجازی، بیش از این برای تغییر جدید حقوقی قرآن، مناسب دیده نشدند.

در دنیای کنونی اسلام، بسیاری از حقوق فردی، هنوز هم از شریعت (فقه)

اخذ می‌شوند، با این وجود، تغییرات و اصلاحات خاصی در فقه صورت گرفته است.

قرآن مقدار قابل توجهی از مباحث مربوط به ساختار حقوقی خانواده را اقامه نمود؛ حقیقتی که بیان می‌کند چرا مصلحان نسبت به تأثیر اصلاح اساسی در حوزه حقوقی - حوزه‌ای که قرنها محرم قلوب مسلمانان بود - نا امید (بی‌میل) بوده‌اند، اما این حقیقت باقی می‌ماند که فقه کنونی مسلمانان، پشتوانه نظری، فکری (عقلانی) یا دینی ندارد. شماری از اندیشمندان مسلمان قرن بیستم، با درک نابودی کامل نظریه حقوقی سنتی (اصول الفقه)، تلاش نمودند یک جانشین نظری برای اصول فقه سنتی تدوین نمایند. اکثر عظیمی از مصلحان در کاوش خود برای بنای یک نقش نظری جدید برای قرآن، ناموفق بودند. آنها به درجات مختلفی، عمداً یا به جهات دیگری، ادوات نظری سنتی را ترک کردند، در عین حال در ساختن یک جایگزین نظری که به شدت هم لازم بود شکست خوردند. بسیاری از آنها فقه را تا حد یک مفهوم به نسبت محدود مصلحتی (منفعت‌گرا) تنزل

دادند؛ بدین وسیله، وحی را به درجه‌ای تنزل دادند که مطیع (تابع) امور مصلحتی باشد. یکی از برجسته‌ترین مصلحان، و کسی که در نظریه‌اش قرآن نقش اصلی دارد، دانشمند و روشنفکر پاکستانی، فضل الرحمن (م: ۱۹۸۸) است.

### شبیوة رحمان

رحمان ایراد شدیدی به نظریه سستی و بانیانش می‌گیرد، و آنها را به خاطر بررسی ناقص منابع شرعی، به ویژه قرآن، سرزنش می‌کند. به عقیده وی نظریه‌پردازان سستی حقوق و نیز مفسران قرآن را آیه به آیه و سنت را حدیث به حدیث مورد بررسی قرار داده‌اند.

بدین ترتیب، نبود ارجاع متقابل به منابع متنی، مسئول نبود جهان‌بینی مؤثری بود که وجودش به کلی برای زندگی لازم و مهم است. یک عامل مهم در وظیفه سخت درک پیام قرآنی آن هم به صورت یک پارچه، تجزیه و تحلیل آن با توجه به پیشینه (موقعیت) است، و آن پیشینه جامعه عرب است که اسلام نخستین بار در آن ظهور نمود. بنابراین، درک دقیق از نهادهای (عرف - سازمان) قبیله‌ای، اقتصادی و اجتماعی مکه به منظور دریافت اهتمام وحی به جهانی

کردنش، و رای شرایط دوره پیامبر (ص)، ضروری می‌باشد.

در تلاش برای تبیین اهمیت فهم قرآن، به عنوان یک واحد کامل و در یک شرایط مقطعی رحمان شراب را به عنوان نمونه ذکر می‌کند که توسط فقهای سستی ممنوع (تحریم) شد. آن‌طور که ما دیده‌ایم، قرآن در ابتدا شراب را مانند شیر و عسل، از نعمتهای الهی معرفی می‌کند (نحل / ۶۶ - ۶۹). بعدها، زمانی که مسلمانان به مدینه نقل مکان کردند، برخی از صحابه به پیامبر (ص) اصرار نمودند شراب را حرام نماید. در نتیجه، آیه ۲۱۹ سوره بقره، در حالی که به حرمت مشروط شراب تصریح می‌کرد، نازل شد. پس از آن، در دو موقعیت پی در پی (در آیات ۴۳ / نساء و ۹۱-۹۰ / مائده) سرانجام شراب به طور مطلق حرام شد.

فقها از این تحریم تدریجی شراب، استنتاج کردند که آخرین آیه (۹۱-۹۰ / مائده) ناسخ آیات قبلی بود. آنها برای توجیه عقلانی (منطقی) این نسخ، به چیزی متوسل شدند که رحمان آن را «قاعده تدریج» می‌نامد؛ طبق این قاعده، قرآن برای از بین بردن یک عادت

شناخت این دلایل برای طرح قواعد کلی ضرورت می‌یابد. بنابراین اجزای چند وجهی که متون شرعی را تشکیل می‌دهند، در کنار عواملی که پیشینه وحی را تشکیل می‌دهند، «باید با هم آورده شوند تا نتیجه آنها یک نظریه اخلاقی - اجتماعی جامع و یک پارچه‌ای باشد که کاملاً بر اساس قرآن و قراین سنت پایه‌ریزی شده است»

(F.Raham: "Towards Reformulating the methodology of Islamic Law" in New York University journal of international law and politics, 12 (1979).

ممکن است اعتراض شود که فرایند استنباط قواعد کلی با این راه، بسیار ذهنی (غیرعینی) است. رحمان در رد این ادعا، این حقیقت را پیش می‌کشد که قرآن از اهداف و مقاصد خویش سخن می‌گوید و این حقیقت می‌تواند در به حداقل رساندن این ذهنیت (ذهنی بودن) کمک کند. علاوه بر این، هر اختلاف عقیده‌ای که از ذهنیت موجود ناشی شود، باید ارزشمند قلمداد شود؛ مشروط به اینکه آن عقیده جدی و دقیق پنداشته شود.

ریشه‌دار رسوخ یافته [در جامعه]، به جای تحریم دفعه‌ای و ناگهانی، شیوه تدریجی را در پیش گرفت، لذا به منظور حل (معقول‌نمایی) تعارض بین آیات مختلف، ضروری بود با هر دلیلی از نظریه «قاعده تدریج» دفاع شود. مسلمانان در مکه یک اقلیت بودند؛ به گونه‌ای که یک اجتماع غیررسمی، نه یک جامعه، را تشکیل می‌دادند. به عقیده رحمان، مصرف شراب میان این اجتماع، به هیچ وجه عرف نبود، اما بعدها و هنگامی که اشخاص مشهورتر (سرشناس‌تر) مکه به اسلام گرویدند، افراد زیادی بودند که عادت شراب‌خواری داشتند، یعنی تکامل این اقلیت به جامعه و سپس به حکومتی غیررسمی، مصادف با مشکل رو به رشد مصرف شراب بود؛ لذا تحریم نهایی قرآن بر تمام مسکرات اعمال شد.

### نظریه حرکت دوسویه رحمان

پذیرفتن وظیفه استنباط قواعد کلی از احکام جزئی قرآن و سنت، باید همراه با توجه کامل به تأثیرات اجتماعی این احکام باشد. با توجه به اینکه قرآن برای احکام حقوقی و اخلاقی خاصی دلایلی ارائه می‌کند (صریح یا غیرصریح)،

(Id. "Interpreting the Quran",  
in Inquiry, 3 (may 1986), 45\_49) .

درست اینکه، چه ضوابطی مختص  
ردّ کردن «جهات مهم» است؛ نه مختص  
دیگر موارد، یک سؤال بسیار مهمی  
است که به نظر می‌رسد رحمان قاطعانه  
به آن پاسخ نمی‌دهد. چون، اگر این  
جهات (ملاحظات) مهم و در عین حال  
قابل خنثی (بی‌اثر) شدن هستند، پس  
ضمانتی وجود نخواهد داشت که عناصر  
مهم یا حتی اصول قرآنی یا سستی کنار  
گذاشته نشوند و ردّ نگردند.

همچنین، ضعف روش‌شناسی  
رحمان در اینکه ساز و کار حرکت دوم  
را کاملاً روشن نمی‌کند، باقی است؛  
یعنی کاربرد اصول نظام‌مندی که از متون  
و قراین امروزی به دست آمده‌اند را  
روشن نمی‌کند. علاوه بر این، موارد به  
نسبت اندکی که وی در آثار مربوطه‌اش  
مورد استناد قرار می‌دهد، گسترهٔ کاملی  
از موارد فقهی را در اختیار نمی‌گذارد.  
در نتیجه، ممکن است روش‌شناسی وی  
از فراهم نمودن محدودهٔ به نسبت  
جامعی که بتواند از عهدهٔ مشکلات  
مسلمانان امروزی از طریق روش‌شناسانه  
برآید، ناتوان به نظر برسد، مشکلاتی که

این فرایند استنباط قواعد کلی،  
نمایانگر اولین گام به سوی تنفیذ یک  
روش‌شناسی جدید در اصول فقه  
می‌باشد. این روش‌شناسی حاوی دو  
حرکت از تفکر فقهی است که یکی از  
جزء به کل حرکت می‌کند (یعنی؛  
استنباط اصول کلی از موارد جزئی) و  
دیگری از کل به جزء حرکت می‌کند.  
تسمیه روش‌شناسی رحمان به «نظریهٔ دو  
حرکتی» از این جهت است. در حرکت  
دوم اصول استنباط شده از منابع شرعی،  
متأثر از شرایط موجود در جامعهٔ اسلامی  
می‌باشد. این استنباط متضمن درک  
دقیقی از این شرایط است، به همین  
نسبت، متضمن درک متون شرعی با  
تکیه بر پیشینهٔ‌شان نیز می‌باشد، اما چون  
وضعیت (شرایط) کنونی هرگز نمی‌تواند  
یکسان با ایام گذشتهٔ نبوی باشد و از  
آنجا که این دو «از جهات بسیار مهمی»  
با هم فرق دارند، [اینها همه] اقتضا  
می‌کند که: «ما آن اصول کلی قرآن (و  
نیز سنت) را برای وضعیت فعلی به کار  
ببریم؛ بدین ترتیب از چیزی حمایت  
کنیم که شایسته حمایت است و چیزی  
را ردّ کنیم که باید رشد شود»

به نظر می‌رسد در گزارش از نظرات فقه‌القرآنی یک‌سونگری کرده و تنها از دیدگاهها و نظرات و منابع اهل سنت نقل کرده و از روی عمد یا غفلت به منابع شیعی توجه نکرده است و این روش از یک محقق بی‌طرف و جامع‌نگر دور است که بخش مهمی از جهان اسلام را در نظر نداشته باشد. آری! اگر نظرات را به قرآن و اسلام نسبت نمی‌داد، مشکلی ایجاد نمی‌شد.

برخی از منابع فقه‌القرآن شیعه عبارتند از: «فقه‌القرآن» قطب‌الدین راوندی (۵۷۳ هـ ق)؛ «کنز‌العرفان فی فقه‌القرآن» فاضل مقداد (م: ۸۲۶ هـ ق)؛ «زبدۃ‌البیان فی براهین احکام‌القرآن» مقدس اردبیلی (م: ۹۹۳ هـ ق)؛ «مسالک الافهام الی آیات الاحکام» فاضل جواد (م: قرن یازدهم)؛ «فقه‌القرآن» محمد یزدی.

## ۲. تعداد آیات الأحکام

نویسنده مقاله مدعی است: فقهای دوره میانی و امروزی پذیرفته‌اند که قرآن پانصد آیه با محتوای حقوقی دارد. در خصوص فراوانی آیات دارای احکام فقهی و حقوقی دیدگاه واحدی وجود ندارد و فراز و نشیب به نسبت

ذاتاً متفاوت از مواردی‌اند که وی بارها مورد استناد قرار می‌دهد. مواردی که برایشان یک بیان قرآنی در اختیار است، اما در مورد شأن نزول آن بیان اطلاعی در دست نیست، [چه خواهد شد]؟ یا اینکه، مسلمانان دنیای معاصر، چگونه مشکلات اساسی جوامع‌شان را بررسی می‌کنند، در حالی که نص قرآنی یا سستی قابل اجرا [برای آن مشکلات] تعیین نشده است؟ اینکه رحمان برای چنین پرسشهایی پاسخی در اختیار نمی‌گذارد، ممکن است به این دلیل باشد که کارایی گرایش وی در تبیین یک روش‌شناسی محدود به متون شرعی، بیشتر از کارایی آن در تبیین یک روش‌شناسی صرفاً فقهی است.

## نقد و بررسی مقاله

### ۱. یک‌سویه نگری

نویسنده مقاله «فقه و قرآن» با توجه به پیشینه آموزشی و پژوهشی گسترده‌ای که در زمینه فقه و حقوق اسلامی دارد و طبعاً می‌بایست از اطلاعات گسترده و دامنه‌داری برخوردار و از دیدگاههای ارباب مذاهب و صاحبان آرا مطلع باشد،

زیادی دارد. از این رو نمی‌توان آن را به فقهای گذشته و امروز نسبت داد. هرچند در نخستین اثر مدون به عدد پانصد اشاره شده است و تا مدتی این عدد به عنوان دیدگاه مشهور (از جمله: ابوحامد غزالی (م: ۵۰۵) و فخرالدین رازی (م: ۶۰۳)) نقل می‌شد و حتی کتابها نیز با همین عنوان نگاشته می‌شد (از جمله «تفسیرالخمسمائة آية في الأحكام» مقاتل بن سلیمان، «شفاء العلیل فی شرح الخمسمائة آية من التنزیل» عبدالله بن محمد النجری (م: ۸۷۷)، «النهاية فی تفسیر الخمسمائة آية فی الأحكام» فخرالدین احمد بن عبدالله بن سعید بن متوَّج بحرانی (م: پس از ۷۷۱) و...). و بسا به خاطر کاری است که مقاتل بن سلیمان (م: ۱۵۰) تنها بر اساس اوامر و نواهی، آیات فقهی را شمارش نموده و بنا به دلائلی مورد توجه قرار گرفته است، اما این به معنی پذیرش همه فقها در همه دوره‌ها نیست. ابن دقیق (م: ۷۰۲) می‌گوید: عدد آیات الاحکام منحصر به پانصد نیست (ایازی، فقه پژوهی قرآنی، ص ۱۲۱). زرکشی می‌نویسد: بسا مراد پانصد آیه، موارد تصریحی است و گرنه آیات قصص و

امثال و غیره که احکام از آن استنباط می‌شود، بیش از این است (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۱/۲). محمدعلی شوکانی (م: ۱۲۵۵) به عدد پانصد اعتراض دارد. عبدالله بن مبارک آیات احکام را نُهصد آیه می‌داند (ایازی، همان، ص ۱۲۱). محمدبن عبدالله معروف به ابن العربی (م: ۵۴۶) بیش از پانصد آیه یعنی تا نهصد آیه را به عنوان آیات فقهی تفسیر کرده است. محمد بن احمد قرطبی (م: ۶۷۱) در تفسیر «الجامع لأحكام القرآن» حدود دوهزار آیه را تفسیر فقهی نمود. و اخیراً محمدهادی معرفت از قرآن پژوهان شیعی معاصر بر مبنایی که خود ترسیم می‌نمود، همه قرآن را آیات الاحکام می‌دانست (بینات، سال ۱۳۸۵، ش ۴۴، ص ۵۷). به نظر ما آنچه در زمینه حجم آیات الاحکام به حقیقت نزدیک‌تر است، عددی بین نُهصد تا یک‌هزار آیه است که از مرور مستقیم در آیات قرآن به دست می‌آید. افزون بر همه اینها روایات متعددی هست که آیات الاحکام را یک‌چهارم قرآن معین می‌کند، چنان‌که امام امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «تَوَلَّى الْقُرْآنَ أَرْبَاعًا رُبْعٌ فِیْنَا، وَ رُبْعٌ فِی عَدُوْنَا، وَ رُبْعٌ سُنُّنٌ وَ أَمْثَالٌ، وَ رُبْعٌ قَرَأْتِضٌ وَ

أَحْكَامٌ»؛ (مجلسی، بحار الانوار، ۳۰۵/۲۴).  
 روایات دیگری نیز در این باره وجود دارد  
 از جمله: روایت امام صادق (ع) می‌فرماید:  
 «نَزَلَ الْقُرْآنُ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ رُبْعٌ خَلالٌ، وَ رُبْعٌ  
 حَرَامٌ وَ رُبْعٌ سُنَنٌ وَ أَحْكَامٌ...» (اصول  
 کافی، ۲/ ۶۲۸) قرآن بر چهار ربع نازل  
 شده است، یک‌چهارم در باره ما،  
 یک‌چهارم در باره دشمنان ما، یک‌ربع  
 سنتها و مثلها است، و یک‌ربع در باره  
 احکام و فرائض است». در روایت  
 دیگری امام صادق (ع) می‌فرماید: «نَزَلَ  
 الْقُرْآنُ أَرْبَعَةَ أَرْبَاعٍ رُبْعٌ خَلالٌ، وَ رُبْعٌ حَرَامٌ  
 وَ رُبْعٌ سُنَنٌ وَ أَحْكَامٌ...» و در روایت  
 سومی از علی (ع) یک‌سوم قرآن به  
 عنوان احکام بیان شده است امام  
 می‌فرماید: «نَزَلَ الْقُرْآنُ أَثَلَاثًا: ثَلْثٌ فِینَا وَ  
 فِی عَدُوْنَا، ثَلْثٌ سُنَنٌ وَ امْثَالٌ وَ ثَلْثٌ  
 فَرَائِضٌ وَ أَحْكَامٌ». (کلینی، اصول  
 کافی ۲/ ۶۲۷) البته منظور از ثلث و ربع  
 در این روایات یک تقسیم ریاضی با  
 قسمتهای مساوی نیست، بلکه منظور  
 تقسیم محتوایی قرآن به بخشهای مختلف  
 از جمله فقه است؛ به خصوص اینکه آیات  
 معمولاً منحصر به یک موضوع نمی‌باشد  
 تا بتوان مرزبندی دقیق نمود.

### ۳. توجه ضمنی قرآن به فقه

نویسنده بر این باور است که آیات  
 فقهی در مقایسه با مطالب قرآنی، تقریباً  
 اندک به نظر می‌رسد. که گویای توجه  
 ضمنی و فرعی قرآن به موضوعات فقهی  
 است.

با توجه به آنچه در ملاحظه نخست  
 گفته شد، اگر بنا بر دیدگاه ابن مبارک و  
 تفسیر ابن‌العربی به داستان نگاه کنیم،  
 میزان آیات فقهی ۱۵٪ خواهد بود و اگر  
 با آنچه در تفسیر قرطبی هست، به  
 موضوع توجه کنیم، حجم آیات الاحکام  
 بالغ ۳۰٪ می‌باشد. و این میزان به نسبت  
 ۶۲۳۶ آیه قرآن بسیار قابل توجه است و  
 نمی‌توان گفت توجه ضمنی و فرعی  
 است. به خصوص که اگر مجموع قرآن  
 را به چند بخش محتوایی عمده چون  
 عقائد، اخلاق، تاریخ، و احکام تقسیم  
 کنیم، بیش از این سهم نخواهد داشت.  
 فقه اسلامی طبق یک تقسیم چهار  
 بخش عمده عبادات، عقود، ایقاعات، و  
 قضاء را تشکیل می‌دهد (تقسیم پنج‌تایی  
 و شش‌تایی نیز هست: فقه در تقسیم  
 پنج‌تایی به عبادات، حکومتات، عقود،  
 ایقاعات و اجتماعات. و در تقسیم  
 شش‌تایی به ۱. عبادات (مثل نماز و...)، ۲.

شئون فردی (مثل مطهرات و...)، ۳. شئون خانواده (مثل نکاح، طلاق و...)، ۴. اموال فردی (مثل بیع، اجاره و...)، ۵. ولایات (مثل جهاد، خمس و...)، و ۶. شئون قضائی تقسیم می‌شود. و هر کدام از این بخشها به ابواب مختلفی تقسیم می‌گردند. که در مجموع پنجاه تا شصت باب فقهی شکل می‌گیرد و قرآن کریم به نوعی به همه این ابواب پرداخته است. در ضمن به تعدادی قواعد کلی اشاره دارد که خود کلید رسیدن به بسیاری از احکام فرعی است.

خوب بود نویسنده محترم به کتابهای فقه القرآن شیعی و احکام القرآن سنّی سری می‌زد تا بیشتر با فقه قرآنی آشنا می‌شد، مانند: «فقه القرآن» قطب‌الدین راوندی (م: ۵۷۳هـ)، «کنز‌العرفان فی فقه القرآن» فاضل مقداد (م: ۸۲۶ هـ)، «زبدۃ البیان فی براهین احکام القرآن» مقدس اردبیلی (م: ۹۹۳) «مسالک الافهام الی آیات الاحکام» فاضل جواد (م: قرن یازدهم هجری)، «فقه القرآن» تألیف محمد یزدی، «احکام القرآن» جصاص (۳۷۰ - ۳۰۵)، «احکام القرآن» طبری (۵۰۴ - ۴۵۰)، «احکام القرآن» ابن العربی (۵۴۳ - ۴۶۸)، تفسیر «الجامع

لأحكام القرآن» قرطبی (م: ۶۷۱)، «آیات الاحکام» محمدعلی سائیس مصری، «روائع البیان فی تفسیر آیات الاحکام من القرآن» محمدعلی صابونی.

#### ۴. برابری قرآن با تورات

حلاق می‌نویسد: اگر طول متوسط یک آیه فقهی دو یا حتی سه برابر یک آیه غیر فقهی باشد، می‌توان استدلال نمود که قرآن حاوی مواد حقوقی کمتری نسبت به مواد فقهی تورات که به عنوان قانون موسی (ع) شناخته می‌شود، نیست.

در این سخن دو ملاحظه وجود دارد:

۱. در نگاه دقیق چه بسا معنی نداشته باشد که در میزان پرداختن یک کتاب به یک موضوع تعداد جملات یا فقرات را شمارش و طول و عرض آن سنجیده شود و با دیگر کتب مقایسه گردد. و این مسئله بخصوص در باره قرآن - با ویژگی بیانی آن، آیات کمی را می‌توان یافت که به یک موضوع منحصر باشد - بیشتر صدق می‌کند، بویژه اینکه طول آیات قرآن با فراز و نشیب زیادی همراه است و آیه یک کلمه‌ای تا آیه صد وسی کلمه‌ای در قرآن وجود دارد. اگر آیه



«لَا يَسْتَهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» (واقعه / ۷۹) بر یک حکم فقهی دلالت دارد. آیه دین «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَ لِيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَ لِيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ لِیُّهُ بِالْعَدْلِ وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِدَیْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَیْنِ فَرَجُلٌ وَ امرأتان مِّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَ لَا يَأْبَ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دَعُوا وَ لَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَ أَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَ آدَّتِي الْأَ تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَ أَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَ لَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَ لَا شَهِيدٌ وَ إِنْ تَفَعَلُوا فَإِنَّهُ سَوْقٌ بِكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره / ۲۸۲) به تنهایی مشتمل بر ۲۵ حکم فقهی می‌باشد. با این وصف چگونه ممکن است آیات قرآن را بر اساس حجم تقسیم‌بندی نمود. از این رو در زبان قرآن شناسان واقعی یعنی ائمه اهل

البيت (ع) تعداد آیات و حجم آن مطرح نیست.

ب. اگر منظور نویسنده از تورات مجموعه عهد عتیق با شرح و تفسیر آن باشد، جای بررسی و مقایسه میزان احکام فقهی آن با احکام فقهی قرآن وجود دارد، اما اگر منظور تورات به معنی خاص آن یعنی اسفار پنج‌گانه که بدان قانون نیز گفته می‌شود (هیوم، ادیان زنده جهان، ترجمه گواهی، ص ۲۴۲)، باشد نمی‌تواند با قرآن برابری کند، چون تورات جزئی از بخش تاریخی عهد عتیق است و تنها در بخشهایی از آن، در سفر خروج، تفصیلاتی از احکام آمده است که توضیح الواح و فرامین موسی (ع) است (همان، ص ۱۰۳-۱۰۵). در سفر لویان، اعداد و تشبیه نیز احکامی هست که بر اساس اعلام دایره المعارف دین یهود (Jewish Encyclopedia) در مجموع ششصد و سیزده حکم می‌باشد (همان، ص ۲۵۸). برخی (ربی سیملائی (R. Simlai)) معتقدند ۶۱۳ فرمان در سینا بر موسی وحی شد؛ ۳۶۵ فرمان برابر روزهای سال شمسی که راجع به نواهی است و ۲۴۸ فرمان برابر اعضای بدن انسان که راجع به اوامر است

(سلیمانی، احکام سیزده‌گانه تورات. فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۸). احکام تورات بر اساس یک تقسیم‌بندی در سه بخش اوامر، نواهی و پاراشیوت (Parashiyot) یعنی احکامی که راجع به اجتماع‌اند، نه افراد، مانند اختصاص دادن شهرها به کاهنان و بنای معبد. در طبقه‌بندی دیگر همه احکام به دو بخش واجبات و محرمات تقسیم شده است. این شیوه ابن میمون و پیروان مکتب اوست. واجبات یا اوامر عبارت است از: خدا، تورات، معبد و کاهنان، قربانیا، نذرها، طهارت شرعی، موقوفات معبد، حیوانات حلال گوشت، عیدها، اجتماع، بت‌پرستی (بت‌پرستی و متعلقات آن باید ویران شود)، جنگ، [احکام] اجتماعی، خانواده، [احکام] قضایی، بردگان، شبه‌جرمها. محرمات یا نواهی عبارت است از: بت‌پرستی و اعمال مربوط به آن، محرمات ناشی از حوادث تاریخی، محرمات ناشی از حوادث تاریخی، معبد، قربانیا، کاهنان، قوانین روزانه، نذیره‌ها، کشاورزی، قرض، تجارت و معامله بردگان، عدالت، زنا با محارم و دیگر روابط حرام، پادشاهی (همان، به نقل از: دایرة المعارف جودائیکا

(Encyclopaedia Judaica)). طبعاً هریک از این عناوین کلی مشتمل بر احکام متعددی است. به خوبی ملاحظه می‌شود که برخی احکام یاد شده در حقیقت جزء احکام فقهی و حقوقی نیست و به اصطلاح به عقائد مربوط است و یا به کاهنان ربط دارد. با احتساب این دسته از احکام، بیش از نیمی از قرآن احکام فقهی و حقوقی خواهد بود.

لازم به یادآوری است که وجه تمایز احکام قرآن با احکام تورات این است که قرآن به اهداف و فلسفه احکام آن پرداخته است، ولی در تورات این بُعد یافت نمی‌شود.

#### ۵. تکثرگرایی دینی

نویسنده آگاهانه یا ناآگاهانه به مطلبی اشاره می‌کند که بیانگر کثرت‌گرایی دینی است. وی با استناد به این آیه قرآن «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَ مِنْهَا جَا وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ لِيُنْزِلُكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ» (مانده / ۴۸) می‌نویسد:

«خدا می‌توانست همه را یک امت قرار دهد، اما چنین نکرد، و سه امت را با سه مجموعه قوانین (فقه) خلق نمود؛

به گونه‌ای که هر امت می‌توانست از قانون خود پیروی کند. پیامبر نیز مأمور شد (بارها در سراسر قرآن) مانند مسیحیان و یهودیان بر اساس حکم خدا داوری کند.

نیز به ارجاعات قرآن به یهودیان و مسیحیان استناد می‌کند که می‌فرماید: «وَ كَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ مَا أَوْلَيْكَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (همان/ ۴۳).

هر چند ممکن است نویسنده به دنبال القای چنین مطلبی نباشد که سه دین یهود، مسیحیت و اسلام در عرض یکدیگر بر حَقند، لیکن موهم این است که در طرح قرآن و بینش نبی مکرم اسلام (ع) همه ادیان در حقیقت‌مداری مساوی‌اند. در برابر این توهم باید توجه داشت:

اولاً؛ مورد مربوط به داوری و پایان خصومت است که یهود و نصاری به پیامبر (ص) مراجعه کردند و خدا فرمود: «فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (مانده: ۴۸) آن هم به حکم قرآن، نه به قانون خودشان! و اگر فرمود: «وَ لِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ

الْفَاسِقُونَ» (مانده: ۴۷) به مواردی اشاره دارد که حکم خدا است و با حکم قرآن موافق است (طبرسی، مجمع البیان، ۳/۳۱۱)؛ مگر در مواردی که به وسیله حضرت عیسی (ع) نسخ شده باشد.

ثانیاً؛ باید دانست که حکم در آیه «وَ عِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ» سنگسار کردن زن و مردی است که زناى محصنه کرده‌اند که در تورات کنونی در فصل بیست و دوم از سفر تثبیه آمده است. جای شگفتی است که آنها تورات را غیر منسوخ و اسلام را باطل می‌شمرند، با این حال چون احکام تورات موافق امیالشان نیست، آن را رها می‌کنند و سراغ حکمی می‌روند که از نظر اصولی با آن موافق نیستند. از آن شگفت‌آورتر اینکه بعد از انتخاب تو برای داوری، حکم تو را که موافق حکم تورات است، چون خلاف میل آنها است، نمی‌پذیرند. حقیقت این است که آنها اصولاً ایمان ندارند و گر نه با احکام خدا چنین بازی نمی‌کردند، لذا به دنبال آن می‌فرماید: «ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَ مَا أَوْلَيْكَ بِالْمُؤْمِنِينَ» (مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۴/۳۸۹) و اگر گفته است که چگونه آیه بالا می‌گوید: حکم خدا در تورات ذکر

شده است، در حالی که ما با الهام از آیات قرآن و اسناد تاریخی تورات را تحریف یافته می‌دانیم و همین تورات تحریف یافته در زمان پیامبر اسلام (ص) بوده است، پاسخ این است که ما تمام تورات را تحریف شده نمی‌دانیم، بلکه قسمتی از آن را مطابق واقع می‌دانیم و اتفاقاً حکم بالا از احکام تحریف نشده است. افزون بر آن تورات هر چه بود، نزد یهودیان کتاب آسمانی تحریف نشده شمرده می‌شد. با این حال آیا جای تعجب ندارد که آنها به آن عمل نکنند؟! بنابر این شگفتی قرآن به خاطر حقایق تورات و انجیل در کنار قرآن نیست، بلکه به دلیل مراجعه اهل کتاب به پیامبر (ص) است؛ در حالی که نبوت وی را قبول ندارند! و این نیست؛ مگر برای اینکه با پیامبر (ص) منافقانه رفتار می‌کنند (مدرسی، من هدی القرآن، ۳۷۸/۲).

ثالثاً؛ قرآن تنها حَقَانِیَّتِ طولی ادیان را تأیید می‌کند و می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّالِحِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْضِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (حجج / ۱۷) این گواه آن

است که مجموعه آیینهای اسلام، یهودیت، صابئه، مسیحیت، مجوسیت، و مشرکان همه بر حق نیستند و بسا ترتیب در بیان نیز بتواند میزان واقع‌نمایی آنان را بیان کند، یعنی از کفر مطلق «الَّذِينَ أَشْرَكُوا» تا حقیقت مطلقه «الَّذِينَ آمَنُوا» و خدای سبحان که گواه حقایق و آگاه به واقعیت است، باید قضاوت کند و نیز می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِحِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره / ۶۲) بر پایه مفاد این آیه هرکدام از افراد مسلمان، یهودی، نصرانی و صابئی به خدا و قیامت ایمان بیاورند و عمل صالح انجام دهند، رستگار خواهند شد. و این بدان معنی است که نه تنها یهودیت، مسیحیت و صابئه کارساز نیست، بلکه اسلام سطحی نیز کفایت نمی‌کند.

#### ۶. همه شمولى فقه قرآنى

نویسنده معتقد است: قرآن نظام همه شمولى کامل از فقه مسلمانان را ارایه نمى‌کند. [به عنوان نمونه مى‌نویسد]: مشروبات در دوره مکه مجاز بود و در

دوره مدینه ابتدا حرمت مشروط پیدا کرد و سپس قاطعانه تحریم شد.

اگر منظور نویسنده این است که قرآن به همه احکام ریز و درشت نپرداخته است، سخن حقی است، اما اگر مقصود این باشد که قرآن نظام فقهی و حقوقی منسجم، مستقر و فراگیر که پاسخ‌گوی نیاز جامعه باشد ارائه نکرده است، جای تأمل دارد:

الف. همانگونه که بیان شد قرآن به اقتضای جایگاهش - قانون اساسی و به تعبیر حلاق «اساسنامه» اسلام - نباید به هر مسئله‌ای بپردازد، حتی باید گفت کتابی که با ویژگی جهانی، جامعیت و جاودانگی، یعنی رسالتی معادل هدایت انسانها در فرازمان و فرامکان بر عهده دارد، نباید عهده‌دار همه مسائل گردد. قرآن سیاستهای کلی، اهداف شریعت و خطوط اصلی را ترسیم نمود و شرح و بسط احکام، کمیت و کیفیت انجام آن، و بیان شروط و قیود و... را بر عهده پیامبر (ص) گذارد و فرمود: «وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل / ۱۴). و نیز فرمود: «وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (حشر / ۷)

حضرت نیز هر آنچه مورد نیاز بود، بیان نمود و برای حفظ این دستاوردها و بیان مسائلی که پس از آن پیش می‌آید، مراجع علمی را معرفی نمود که طبق حدیث ثقلین ائمه اهل البیت (ع) می‌باشد.

ب. نمونه‌ای که نویسنده در خصوص تحریم خمر آورده است، موهِم نظام غیر شمولی فقه قرآنی نیست، بلکه بیانگر نظام تدریجی بودن در تشریح قرآن است. روش تدریجی بدین معنی است که تشریحات قرآن به صورت مرحله‌ای صورت گرفته و احکام و تکالیف متعلق به موضوعات گوناگون اندک اندک بیان شده است. لازم به ذکر است که شیوه تدریج هم در تشریح کلی فقه قرآن جاری بوده است، یعنی همه عناوین یک دفعه تشریح نشده است و هم مسائل هر عنوان یکجا بیان نشده است. نمونه این شیوه را در وجوب جهاد (حج / ۳۹؛ نساء / ۹۱؛ انفال / ۶۱؛ توبه / ۱۲۳ و ۳۶ و ۵ و ۲۹) و تحریم خمر (نحل / ۶۷؛ بقره / ۲۱۹؛ نساء / ۴۳؛ مانده: ۹۰) و برخی دیگر از عناوین احکام می‌توان ملاحظه نمود. می‌توان گفت راز این روش قرآن، عنایت و

توجه شارع به نقش زمان و مکان و شرایط تشریح و اجرای احکام است که به پیروی از تدریجی بودن نزول خود قرآن و با همان فلسفه و حکمت صورت گرفته است که فرمود: «وَ قَرَأْنَا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَ نَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا» (إسراء/ ۱۰۶) از این رو می‌بینیم تشریح احکام نه تنها در دوره مکّه با دوره مدینه تفاوت دارد، بلکه در دوره مدینه نیز همین سیر ادامه دارد و در تحریم خمری که نویسنده بیان داشت، سه مرحله (بقره/ ۲۱۹؛ و نساء/ ۴۳؛ و مانده/ ۹۰) آن در مدینه انجام شده است.

#### ۷. پیروی از عرب پیش از اسلام

آقای حلاق معتقد است: پیامبر (ص) به استثنای مواردی که احتمالاً بهسازی حقوقی (فقهی) قرآنی نامیده می‌شود، در بقیه موارد عموماً آداب و رسوم (عرف) عرب قبل از اسلام را دنبال نمود. اگر به دقت عقلی و نقلی به احکام قرآن بنگریم در می‌یابیم که هیچ حکم امضایی به تمام معنی نداریم و هر حکم فقهی که پیشینه‌ای در آیینهای قبل از اسلام دارد و رگه‌هایی از آن را در اسلام مشاهده می‌کنیم، با ترمیم و اصلاح و به عنوان حکم اسلام و با صبغه دین

محمدی برای مسلمانان ابلاغ شده است که ممکن است آن را روش اقتباسی بنامیم. شکی نیست که برخی عناوین و موضوعات از عرف موجود زمان بعثت یا حتی پیش از آن مقتبس بوده است. نماد این شیوه را می‌توان حتی در عبادات مثل نماز، روزه، حج، و در معاملات چون بیع و اجاره، و در عقود و ایقاعات مانند نکاح و طلاق، و نیز در موضوعات از جمله بلوغ و... ملاحظه نمود. شارع مقدس در این امور و امثال آن با گرفتن عناوین و نام آنها از عرف موجود عرب، و اصلاح و تغییر شرایط و یا اجرای آن، به عنوان حکم مشروع اسلامی بیان نمود. تعدد ازدواج که در جاهلیت روا بود، نمونه‌ای است که قرآن با اصلاح اساسی در آن و تغییر شرایط و اجزاء، آن را به تعبیر آقای حلاق «بهسازی» و امضاء کرد و فرمود: «إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمَامِي فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وَ ثَلَاثَ وَ رُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً» (نساء/ ۳)؛ اما ازدواج مردان با همسر پدران را ممنوع نمود و فرمود: «وَ لَا تَنْكَحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيلًا»

(نساء/۲۲)، ولی کدام عالم آگاه می‌تواند ادعا کند نکاح اسلامی همان نکاح جاهلی است یا نماز اسلامی همان نماز جاهلی است که چیزی جز مکاء و تصدیه نبود! «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءٌ وَتَصَدِيَةٌ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ» (أنفال/ ۳۵) آیا در عصر جاهلی روزه بود یا خیر؟ و اگر بود به همین شکل اسلامی بود که فرمود: «شَهْرُ رَمَضَانَ... فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...» (بقره/ ۱۸۵) و «أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ... فَإِنْ بَاشَرُوهُنَّ وَ ابْتَغَوْا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كَلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...» (بقره/ ۱۸۷) روزه‌ای که در ماه رمضان باشد، بیمار و مسافرش نگیرد و بعداً قضاء نماید، در شبهای رمضان مجاز به تمتعات باشد، خوردن و آشامیدن از طلوع فجر تا غروب باشد.

نویسنده می‌نویسد: در حقیقت می‌توان استدلال نمود که اگر این عرف قسمت عمده‌ای از عرف رایج را تشکیل دهد، در آن صورت فقه قرآنی چیزی

بیشتر از یک متمم و مکمل نخواهد بود. به همین لحاظ طولی نکشید که رسوم عرب قبل از اسلام به واسطه سازگاری با سنت نبوی جنبه اسلامی پیدا نمودند. به نظر می‌رسد نویسنده اندکی بی انصافی کرده است، چون به باور وی فقه قرآنی از کاربرد تسمی شروع و به تأثیرپذیری از رسوم عرب پایان می‌پذیرد؛ به خصوص آنکه فقه قرآنی به جای تأثیرگذاری مداوم بر آداب و رسوم غلط، خنثی شده و با تأثر از عرف متداول و رسوم عرب پیش از اسلام، آن‌را با سنت نبوی سازش و رنگ اسلامی بدان می‌دهد. ابن ابی‌الحدید معتزلی در شرح نهج البلاغه امام علی (ع) روایت می‌کند که پیامبر (ص) فرمود: «أَلَا إِنَّ كُلَّ رِبَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ دُمٍ أَوْ مَأْتْرَةٍ فَهُوَ تَحْتَ قَدَمِي هَاتَيْنِ إِلَّا سِدَانَةَ الْكُفَّةِ وَ سِقَايَةَ الْحَاجِّ...» (ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲۸۰/۱۷).

آیا ادعای آقای حلاق به معنی انکار تأثیر قرآن بر دگرگونیهای عقیدتی، اخلاقی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی جامعه عرب و جهان نیست؟ آیا به معنی انکار بنیان نهادن و تأسیس ارزشهای جدید اخلاقی، حقوقی و عقیدتی به

وسیله قرآن نیست؟ با خواندن این جملات از آقای حلاق انسان به یاد سخنان «تریفکویچ» مستشرق و نویسنده غربی می‌افتد که مدعی است پیامبر اسلام (ص) معارف موجود در قرآن را از دیگران یاد گرفت و از آنان اقتباس کرد. وی می‌نویسد:

«محمد ساریان کاروان عمومی خویش بوده است و طی سفرهایی، با افرادی که مطالبی در خصوص یهودیت و مسیحیت بیان می‌کردند ارتباط برقرار کرده و با این ادیان آشنا شده است. وی سپس می‌افزاید: نمازهای پنج‌گانه روزانه بر اساس نمازهای زرتشتیان طرح ریزی شده است. روزه گرفتن ماه رمضان از اعمال یهودیان و صایبان نشأت گرفته است. طواف به دور کعبه، بوسیده حجرالاسود و سعی بین صفا و مروه از شعائر مشرکان است» (مجله اسلام در نگاه غرب، ص ۴۷-۴۸).

آری! اگر آداب پسندیده‌ای یافت شود؛ هرچند از بنای عقلاء یا دیگر شرایع، قرآن آن را امضاء می‌کند و به عنوان وجوه مشترک ادیان الهی و همراهی با عقلای عالم، بخشی از شریعت اسلام قلمداد می‌شود و جای

خود را در فقه عبادی یا حقوقی اسلام باز می‌کند. نمونه این نوع از احکام را می‌توان در باره «اجاره» از شرایع پیشین بیان کرد که می‌فرماید: «...إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَنْكَحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِي حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ» (قصص / ۲۷) این آیه ازدواج و اجاره که در شریعت عصر موسی (ع) و شعیب (ع) یعنی شریعت ابراهیم (ع) وجود داشت را بیان و آن را امضاء کرد. شاید راز این تایید آن باشد که شارع معتقد است اگر امر مقبولی وجود داشته باشد، هرچند از غیر مسلمانان، مورد پذیرش است.

#### ۸. نسخ در فقه قرآنی

نویسنده در باره مبادی نظریه نسخ می‌نویسند: به نظر می‌رسد شروع اولیه نظریه نسخ در پاسخ به لزوم رفع تناقض میان آیات فقهی قرآنی که برای مسلمانان صدر اسلام ظاهر شد، به وجود آمده باشد.

در اینکه تناقض ظاهری میان آیات فقهی باید بر طرف می‌شد، شکی نیست؛ اما اینکه نگرانی اصلی و بلکه بدیهی‌ترین نگرانی باشد، جای تردید هست، چراکه تناقض ظاهری در آیات



عقایدی نیز کمتر از آیات فقهی نیست و اصولاً ظهور مکاتب کلامی متعدد برخاسته از همین امر است. برخی با استناد به آیات «وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَهِي رَبِّيَ نَاطِرَةٌ» (قیامت / ۲۵) و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه / ۵) به سوی تجسیم خدا پیش رفتند و برخی با استناد به امثال آیه «لَا تَذْكُرْهُ الْإِنْسَارُ وَ هُوَ يُذِكُّكَ الْإِبْرَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (أنعام / ۱۰۳) به نفی آن گرایش پیدا کردند؛ در حالی که ظهور مکاتب فقهی متعدد برخاسته از قرآن نمی‌باشد، هرچند دیدگاه‌های مختلف فقهی ناشی از برداشتهای گوناگون از تعبیر قرآن نیز وجود دارد، لیکن منتهی به ظهور مکتب فقهی خاص نشده است. از این رو باور نویسنده که «بدیهی‌ترین نگرانی برای مسلمانان صدر اسلام نه الهیات بود، نه اعتقادات...» درست نیست.

وی سپس می‌افزاید: از این رو، این ضرورت احساس شد که موضع قرآن در خصوص موضوعات خاص باید مشخص شود؛ جایی که در باره یک موضوع واحد بیشتر از یک حکم قرآنی وجود داشت.

روشن شدن موضع قرآن در موارد تعدد احکام به ظاهر متناقض امر مسلمی است، اما این پدیده در زمان پیامبر (ص)

آشکار شد، یا پس از آن حضرت؟ اگر هنگام نزول آیات و در عصر نبوی بروز نمود، عقلای قوم می‌دانستند حکمی که در مرحله بعد نازل شده است، افزون بر آنکه طبیعی است که مرجع حلّ تناقض پیامبر (ص) بود؛ نه کس دیگر.

وی ادامه می‌دهد: گزارش شده است صحابه پیامبر (ص) محرک چنین بحثهایی بوده‌اند، اما منابع اسلامی به فعالیت صحابه در این زمینه اشاره به نسبت کمی دارند، لذا این نسل تابعان بود...».

باید گفت در مرحله نخست این خود قرآن بود که به نوعی مسئله نسخ آیات را مطرح نمود. ابتدا با نزول آیه «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَمْ لَمْ نَلْمُكَ أَنْ قَالَ اللَّهُ عَلَيَّ كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (بقره / ۱۰۶) امکان نسخ آیات را اعلام نمود. بعد از آن نمونه عینی آن را بیان نمود و با بیان تغییر قبله در آیه «قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَ إِنَّ الدِّينَ أَوْثَرُ الْكِتَابِ لِيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ» (بقره / ۱۴۴) قبله مسلمانان از بیت المقدس به کعبه تغییر یافت. علی بن ابی طالب (ع) که صدر صحابه نبی (ص) است نیز مسئله نسخ را به طور

جدی مطرح نمود و شناخت آن را یکی شرایط قضاوت و فتوا دانست و خطاب به یکی از قضات فرمود: «أَتَعْرِفُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ؟ قَالَ: لَا، قَالَ: هَلَكْتَ وَ أَهْلَكَتَ» (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۲۹/۲؛ سیوطی، الإیتقان فی علوم القرآن، ۲۷/۲). عیاشی از محدثان شیعه نیز همین روایت را از طریق عبدالرحمن سلمی با اندک اختلاف نقل می‌کند (عیاشی، تفسیر، ۱۲/۱). از این رو زرکشی و سیوطی می‌گویند هیچ کس مجاز نیست بدون شناخت ناسخ و منسوخ قرآن به تفسیر آن بپردازد (زرکشی، البرهان فی علوم القرآن، ۲۹/۲؛ سیوطی، الإیتقان فی علوم القرآن، ۲۷/۲). آنچه نویسنده به عنوان دقت در بحثهای نسخ توسط تابعان مطرح کرده است، به نظر می‌رسد پیش از آنکه بحثهای عمیق قرآنی باشد، توجیهی است به وسیله همین صحابه برای برخی حرکات مخالف با نصوص قرآنی، چنان‌که ربیع بن سبره جهنی از پدرش روایت می‌کند: «كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ص) فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذْنُتُ لَكُمْ فِي الْأَسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ وَ إِنْ اللَّهُ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَيَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخْلِ سَبِيلَهُ وَ لَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا» (مسلم، صحیح، ۱۰۲۳/۲). مسلم در ذیل این حدیث

می‌افزاید این جمله در حدیث «إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذْنُتُ لَكُمْ فِي الْأَسْتِمْتَاعِ» تصریح به وجود هر دو منسوخ و ناسخ در حدیث رسول‌الله (ص) است و تصریح به تحریم نکاح متعه تا روز قیامت است. آیا پیامبر (ص) جواز نکاح متعه را اعلام کرده بود یا قرآن وقتی می‌فرماید: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً» (نساء/ ۲۴) و به آیه در عصر نبوی و دوره خلیفه اول عمل می‌شده است و بعداً دچار پدیده نسخ گردید (قرطبی، تفسیر، ۱۱۵/۵) خود آقای حلاق در جایی از مقاله‌اش می‌نویسد حدیث نمی‌تواند قرآن را نسخ کند.

حلاق می‌نویسد: به نظر می‌رسد نظریه نسخ در شرائطی توسعه یافت که در آن برخی اوامر قرآنی با واقعیت موجود و رسوم جامعه منافات داشت، بدین گونه باعث تأویل یا لغو مفاد آیاتی شد که مضمونشان با آیات موافق رسوم مورد نظر، ناسازگار به نظر می‌رسید.

واقعاً معلوم نیست سخن آقای حلاق به کدام مستند تاریخی تکیه دارد؟ حاصل کلام حلاق این است که نسخ، رسوم، و آیات قرآن سه عنصری‌اند که در این امر مهم وجود دارند: دو نوع رسوم وجود دارد، دو نوع آیات قرآن؛

یک نوع سازگار با رسوم و نوع دیگر ناسازگار با آن. نسخ سراغ آیاتی رفت که با رسوم مخالفت داشت. آیا این بدان معنی نیست که تابعان دقیق به تعبیر حلاّق قرآن را از ارائه دیدگاههای نوین و حیانی تخطئه نموده‌اند و آنچه قرآن روزی به عنوان مبارزه با مظاهر فساد عقیده، اخلاق، حقوق و عمل تشریح نمود، روز دیگر با ندامت آن را برداشت؟ آیا بهتر نیست به جای پرداختن به واقعیتها، به حقائق بپردازیم و بگوییم خلفای اموی و برخی دیگر با دستورات قرآنی بازی کردند.

#### ۹. تاریخ‌گذاری قرآن

حلاّق در بخشی از مقاله به دیدگاه شاطبی به عنوان «هدیه نظریه بی نظیر» یاد می‌کند. به نقل نویسنده، شاطبی بر این باور است که قرآن به عنوان یک واحد کل و جدا ناشدنی باید در نظر گرفت و هر آیه «متأخر النزول» آن را باید با توجه به آیات «سابق النزول» آن تفسیر نمود تا به تفسیر واقعی رسید. وی سپس می‌افزاید قاعده کلی در سوره‌های مکی «سوره انعام» و در سوره‌های مدنی سوره «سوره بقره» است.

این سخن - با قطع نظر از درستی یا نادرستی آن - همانگونه که نویسنده

اشاره کرده مستلزم تاریخ‌گذاری آیات قرآن است که امر ساده‌ای نیست و به راحتی نمی‌توان به یک دیدگاه اطمینان بخش رسید، و دلیلی جز پاره‌ای از روایات آحاد بر این موضوع دلالت ندارد و غیر از این نیز تنها استحسان و غیر معتبر است.

منابع

۱. ایازی، سید محمد علی، فقه پژوهی قرآن (درآمدی بر مبانی نظری آیات الاحکام)، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۰ش.
۲. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، ج ۲، سازمان مطالعه و تدوین علوم اسلامی (سمت) قم، ۱۳۷۹ش.
۳. زرکشی، محمد بن بهادر، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، دارالمعرفه، بیروت، ۱۳۹۱ق.
۴. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، منشورات المكتبة العربية، بیروت، ۱۳۹۱هـ.
۵. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، المكتبة الثقافية، بیروت، ۱۹۷۳م.
۶. طبرسی، فضل بن الحسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، دارالمعرفه، بیروت، ۱۴۰۶ق.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جامعه مدرسین، قم، بی تا.
۸. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر (تفسیر عیاشی)، تحقیق سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبه علمیه اسلامیة، تهران.
۹. فصلنامه بینات، وابسته به مؤسسه معارف امام رضا علیه السلام سال یازدهم (۱۳۸۳)، ش ۴۴.
۱۰. فصلنامه هفت آسمان، ش ۱۸.
۱۱. قشیری نیشابوری، مسلم بن حجاج، صحیح مسلم، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۱۲. تفسیر قرطبی، (الجامع لاحکام القرآن) محمد بن احمد قرطبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ق.

۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب،  
الكافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران،  
۱۳۶۵ش، ج ۴.

۱۴. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار،  
دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۰ق.

۱۵. مدرسی، سید محمدتقی، من  
هدی القرآن، دارمحبی الحسین،  
تهران، ۱۴۱۹ق.

۱۶. معتزلی، عبدالحمید بن  
ابی الحدید، شرح نهج البلاغه،  
کتابخانه آیت الله مرعشی، قم،  
۱۴۰۴ق.

۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر  
نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران،  
۱۳۷۴ش.

۱۸. هیوم، رابرت ا، ادیان زنده  
جهان، ترجمه عبدالرحیم گواهی،  
دفتر نشر فرهنگ اسلامی،  
۱۳۶۹ش، ج اول.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہباز گل شاہ علموں انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علموں انسانی