

Rational Abrogation Theory in the *Qur'ān* Scrutiny of its Foundations, Methodology, and Consequences

Ali Farzin 

PhD student in Islamic Studies: Qur'ān and Islamic Texts, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran (Email: farzinali@ut.ac.ir).

Majid Maaref 

Professor Emirtus, Department of Quranic and Hadith Sciences,
Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran,
Tehran, Iran (Corresponding author: maaref@ut.ac.ir).

Ahmad Saadi 

Associate Professor, Department of Shia Studies,
Faculty of Theology and Islamic Studies, Farabi Campus,
University of Tehran, Qom, Iran (Email: a.saadi@ut.ac.ir).

This article is an excerpt from the doctoral dissertation in the Islamic Education Department (Orientation of the *Qur'ān* and Islamic Texts) entitled *Critical Analysis of the View of the Rational Abrogation of the Qur'ān and Its Connection to the Fluidity of Meaning*, under the guidance of Dr. Majid Maarif at the University of Tehran.



Original Research

Received: 16/ 5/ 2025

Revised: 23/ 8/ 2025

Accepted: 24/ 8/ 2025

published: 24/ 8/ 2025

Pages: 115-144.

Publisher:

Mashhad Faculty of University of Quranic Theology and Awareness.
© 2025/ Authors retain the copyright and full publishing rights.

Online ISSN: 2783-5308

Open access in web address:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



Cite this article: Farzin, A., Maaref M. and Saadi, A. "Rational Abrogation Theory in the Qur'ān: Scrutiny of its Foundations, Methodology, and Consequences", *Critical Studies on the Quranic Exegesis* 6 (11), 2025, p. 115-144.

<http://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.524036.1297> 



Extended Abstract

The theory of rational abrogation (*al-Naskh al-ʿAqlī*) of the *Qur'ān* is a significant and contentious subject in contemporary Quranic hermeneutics, advanced by some modern intellectuals aiming to reconcile religious tenets with modernity. This approach integrates principles from philosophical hermeneutics into Quranic exegesis, emphasizing concepts such as semantic fluidity, the active role of human reason in understanding religious texts, and the flexibility of religious rulings. Proponents argue that human intellect, capable of discerning the underlying rationales (*al-maqāṣid*) and benefits (*al-maṣāliḥ*) or harms (*al-mafāṣid*) of divine injunctions, can abrogate specific Quranic rulings that are deemed incompatible with contemporary ethical standards, human rights norms, or changing spatio-temporal contexts. This paper critically examines the theoretical foundations, methodological approaches, and

epistemological-hermeneutical consequences of this theory through a descriptive-analytical and critical lens.

The foundational premises of rational abrogation include the autonomy of human reason in independently perceiving the goodness (*al-ḥusn*) or badness (*al-qubḥ*) of actions, the dichotomy of Quranic rulings into primary/secondary, fixed/variable, and essential/accidental categories, and the characterization of the Quranic text as semantically fluid or even silent (*ṣāmit*), meaning its meaning is not fixed but determined through the interpreter's engagement. Key methodological strategies involve reverse abrogation (*al-naskh al-m'akūs*), where later Meccan verses —considered to contain universal principles— are proposed to abrogate earlier Medinan verses —seen as context-specific and temporary legislation. Furthermore, rulings are classified as foundational (*aṣḥī* or *dhātī*) versus secondary (*far'ī* or *'ardī*), or as ratificatory (*imḍā'ī*) versus foundational (*ta'sīsī*), with the former categories in each pair deemed susceptible to change by rational judgment.

The epistemological and hermeneutical implications of adopting rational abrogation are profound. It leads to semantic fluidity, where the meaning of the text becomes relative, contingent upon the interpreter's pre-understandings, cultural context, and philosophical presuppositions. This perspective challenges the possibility of accessing a single, objective, and authorially-intended meaning (*al-murād al-jiddī*) of the text (according to the terminology of Shiite jurists), ultimately fostering epistemological and religious pluralism. From the viewpoint of its critics, primarily traditional Shiite jurists (*al-uṣūliyyūn*) and commentators (*al-mufasssīrūn*), this theory undermines the divine authority, eternal validity, and miraculous nature (*al-i'jāz*) of the *Qur'ān*. They argue that the *Qur'ān* possesses a determinate meaning, discoverable through established principles of language (*dilālat al-alfāz*), legal theory (*uṣūl al-fiqh*), and the teachings of the Infallibles (*al-ma'ṣūmīn*). For them, reason (*al-'aql*) functions as a vital tool for discovering (*kashf*) divine law, operating in harmony with revelation (*al-naql*) through the principle of correlation (*qā'idat al-mulāzamah*), but it lacks the authority for independent legislation or abrogation (*al-Tashrī' al-Mustaqill*).

The study systematically critiques the core pillars of the rational abrogation theory. It questions the capacity of human reason to fully grasp the particular rationales (*al-malakāt*) behind specific divine rulings, arguing that such knowledge ultimately rests with God. It challenges the validity of dichotomous classifications of rulings as lacking rigorous criteria and potentially leading to arbitrary selectivity, thereby contradicting the *Qur'ān*'s claim to

be a perpetual guidance. The concept of reverse abrogation is criticized for violating the established condition in Islamic jurisprudence that the abrogating text must be chronologically later than the abrogated one. Finally, the premise of textual silence (*the silent shari'a*) and semantic fluidity is contested on linguistic, theological, and pragmatic grounds. It is argued that this leads to interpretive anarchy, severs the connection between text and authorial intent, and is incompatible with the finality of prophethood (*al-khātamiyyah*) and the *Qur'an*'s role as a clear, guiding light.

In conclusion, while seeking to address modern challenges, the theory of rational abrogation, grounded in semantic fluidity and an expansive role for human reason, faces significant epistemological and theological challenges from a traditional Shiite perspective. It potentially leads to relativism and undermines the stability of religious knowledge. The critique reaffirms the position that the Quranic text possesses objective meanings, and the role of reason, though crucial, is circumscribed within a framework that upholds the divine origin and authority of the revelation. The study highlights the fundamental tension between adapting religious interpretation to contemporary contexts and preserving the perceived integrity and eternity of the divine text.

Keywords: Rational Abrogation, good and bad, constant and variable, fluidity, reverse abrogation, hermeneutics, interpretive challenges.

Bibliography

1. The Holy *Qur'an*.
2. Abū Ṭālib al-Makkī, Muḥammad b. 'Alī, *Qūt al-Qulūb*, ed. 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayālī, Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1426 AH [Arabic].
3. Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Naqd-e Goftemān-e Dinī* (Arabic: *Naqd al-Khiṭāb al-Dinī*), tr. Ḥasan Yūsefi Eshkevarī, Tehran, Yādāvarān, 1383 SAH [Persian].
4. Akhūnd al-Khurāsānī, Muḥammad Kāẓim, *Kifāyat al-Uṣūl*, Qom, Āl al-Bayt, 1409 AH [Arabic].
5. 'Alī Dūst, Abū al-Qāsim, "Jaygāh-e 'Aql dar Fiḥ-e Imāmīyah", *Jaryān-Shināsī va Naqd-i I'tizāl-i Naw*, vol. 5, 1393 SAH [Persian].
6. Anṣārī, Murtaḍā, *Al-Rasā'il*, Qom, Majma' al-Fikr al-Islāmī, 1377 SAH [Arabic].
7. 'Arab-Ṣāliḥī, Muḥammad, "Tārīkh-Mandī-ye Ma'rifat", *Dbihn*, vol. 11, no. 44, 1389 SAH [Persian].
8. 'Arab-Ṣāliḥī, Muḥammad, "Ta'thīr-e Hermenūṭik va Mabānī-e Ān bar Mabāḥith-e Uṣūl-e Fiḥ", *Huquq-e Islāmī*, vol. 9, no. 34, 1391 SAH [Persian].

9. Baharāmī, Muḥammad, “Ta‘addud-e Ma‘nā dar Qur‘ān-Pazhūhī-e Abū Zayd”, *Pazhūhesh-hā-ye Qur‘ānī*, vol. 18, no. 72, 1391 SAH [Persian].
10. Baḥrānī, Yūsuf, *al-Ḥadā’iq al-Nāẓirah*, Qom, Jamā‘at al-Mudarrisīn, 1405 AH [Arabic].
11. Berenjkar, Riḍā, “Māhīyat-e ‘Aql va Ta‘āruḍ-e ‘Aql va Vaḥy”, *Naqd va Naẓar*, vol. 1, no. 3, 1374 SAH [Persian].
12. Fanā’ī, Abū al-Qāsim, *Akhlāq-e Dīn-Shināsī*, Tehran, Nigāh-e Mu‘āṣir, 1394 SAH [Persian].
13. Fawzī, Ibrāhīm, *Tadwīn al-Sunnah*, Riyāḍ al-Ra’īs li-l-Kutub wa al-Nashr, 1995 [Arabic].
14. Al-Fayḍ al-Kāshānī, Muḥammad Muḥsin b. Mrtaḍā, *Al-Ṣāfi fī Tafsīr al-Qur‘ān*, Beirut, A‘lamī, 1399 AH [Arabic].
15. Girāvand, Muḥtabā, “Hermenūṭik-e Falsafī bā Ta’kīd bar Kitāb-e Ḥaqīqat va Ravish-e Gādāmer”, *Tārikh-Nāmeḥ-ye Khwārazmī*, vol. 1, no. 4, 1393 SAH [Persian].
16. ‘Ilmī, Muḥammad Ja‘far, “Naqd va Barrisī-ye Naẓariyah-ye Faḍl al-Raḥmān dar Bāzsāzī-ye Ijtihād dar Dīn”, *Ulūm-e Siyāsī*, vol. 10, no. 37, 1386 SAH [Persian].
17. Jāsshās, Aḥmad b. ‘Alī, *Al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, Kuwait, Wizārat al-Awqāf, 1414 AH / 1994 [Arabic].
18. Jāvādī Āmulī, ‘Abd Allāh, *Manzelat-e ‘Aql*, Qom, Isrā’, 1398 SAH [Persian].
19. Jazā’irī, Sayyid Ni‘mat Allāh, *Anwār al-Nu‘māniyah*, Beirut, Dār al-Ḍiyā’, 1429 AH [Arabic].
20. Kadīvar, Muḥsin, *Ḥaqq al-Nās Islām va Huquq-e Bashar*, Tehran, Kawīr, 1386 SAH [Persian].
21. Kadīvar, Muḥsin, Speech at the Roundtable on Religious New Thinking and Women's Rights, *Yās-e Naw Daily*, no. 142, 3/6/1382 SAH.
22. Kāzimī, Muṣṭafā, “Alāqeh-ye Ma‘nā-ye Matn bi Mu’allif”, *Majallah-ye Ḥawzeh va Dānishgāh*, no. 39, 1389 SAH [Persian].
23. Khomeinī, Rūḥ Allāh, *Ṣaḥīfab-ye Nūr*, Tehran, Mu’assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeinī, 1361 SAH [Persian].
24. Kulaynī, Muḥammad b. Ya‘qūb, *Uṣūl al-Kāfi*, ed. ‘Alī Akbar Ghaffārī, Tehran, Islāmīyyah, 1369 SAH [Arabic].
25. Majlisī, Muḥammad Bāqir b. Muḥammad Taqī, *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1403 AH [Arabic].
26. Makārim Shīrāzī, Nāṣir, et al, “Aḥkām-e Imḍā’ī va Ta’sīsī va ‘Urfī-Shudan-e Aḥkām”, *Dā’irat al-Ma’ārif-e Fiqh-e Muqārīn*, vol. 1, Qom, Madrasat al-Imām ‘Alī b. Abī

- Ṭālib, 1427 AH [Persian].
27. Maqānib, Sayyid Muṣṭafā, “Barrisī-ye Imkān-e Jam‘-i Miyān-i Mabānī-yi Ma‘rifatī-yi Qur’ān va Uṣūl-i Hermenūṭik-i Falsafī”, *Ilābiyāt-e Taṭbiqī*, vol. 7, no. 15, 1395 SAH [Persian].
 28. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *Al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Qom, al-Tamhīd, 1415 AH [Arabic].
 29. Ma‘rifat, Muḥammad Hādī, *Āmūzish-e ‘Ulūm-e Qur’ānī*, Qom, al-Tamhīd, 1387 SAH [Persian].
 30. Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī, *Huqūq va Siyāsāt dar Qur’ān*, Qom, Mu‘assasat-e Imām Khomeinī, 1391 SAH [Persian].
 31. Mughniyāh, Muḥammad Jawād, *Al-Uṣūl al-‘Āmmah li-l-Fiqh al-Muqārīn*, Tehran, Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1421 AH [Arabic].
 32. Muḥtahid Shabistarī, Muḥammad, *Naqdī bar Qirā‘at-e Rasmī az Dīn*, Tehran, Tarḥ-e Naw, 1381 SAH [Persian].
 33. Murtaḍawī, Sayyid Ibrāhīm, *I‘tibārsanji-yi Naẓariyyah-yi Istimrār-i Naskb-i Āyāt-i Qur’ān-i Karīm*, PhD Dissertation, University of Arāk, 1397 SAH [Persian].
 34. Muṭahharī, Murtaḍā, *Islām va Muqtazā‘īyāt-e Zamān*, Qom, Ṣadrā, 1380 SAH [Persian].
 35. Muṭahharī, Murtaḍā, *Uṣūl-e Falsafah va Ravish-e Ri‘ālism*, Qom, Ṣadrā, 1380 SAH [Persian].
 36. Muẓaffar, Muḥammad Ridā, *Uṣūl al-Fiqh*, Qom, Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī, 1370 SAH [Arabic].
 37. Naṣīrī, Walī Allāh, “Naqd va Barrisī-ye Ruykard-e Šāmat-Angārānah bih Matn”, *Ā‘īnah-ye Ma‘rifat*, vol. 14, no. 39, 1393 SAH [Persian].
 38. Qābil, Aḥmad, *Mabānī-e Sharī‘at*, n.p., Electronic Edition, 1391 SAH [Persian].
 39. Raḥīmī Rawshan, Ḥasan, “Barrisī-e Taḥawwul-e Mafhūm-e Maṣlaḥāt dar Fiqh-e Siyāsī-yi Mu‘āṣir-i Shī‘ah bā Ta’kīd bar Imām Khomeinī”, *Pazbūhesh-Nāmah-ye Matīn*, vol. 23, no. 91, 1400 SAH [Persian].
 40. Rashād, ‘Alī Akbar, “Ijtihādgarāyī va Qirā‘at-Pazhīrāngārī-yi Dīn”, *Qibaṣāt*, vol. 13, no. 49, 1387 SAH [Persian].
 41. Ṣadr, Sayyid Muḥammad Bāqir, *Iqtisādunā*, Qom, Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī, 1375 SAH [Arabic].
 42. Soroush, Abdolkarim, “Baṣṭ-e Tajrobe-ye Nabavī”, Tehran, Šerāt, 1355 SAH [Persian].
 43. Soroush, Abdolkarim, “Qabz va Baṣṭ-e Hoqūq-e Zanān”, *Zanān*, no. 59, 1388 SAH

[Persian].

44. Soroush, Abdolkarim, “Qabz va Bast-e Teorik-e Shari‘at”, Tehran, Şerāt, 1371 SAH [Persian].
45. Soroush, Abdolkarim, “Dhāti va ‘Aardī”, *Kiyān*, vol. 8, no. 42, 1377 SAH [Persian].
46. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *‘Alī va Falsafah-ye Ilāhī*, Qom, Daftar-e Intishārāt-e Islāmī, 1388 SAH [Persian].
47. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Qom, Ismā‘īliyyān, 1371 SAH [Arabic].
48. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, *Farāz-bāyī az Islām*, Qom, Jahān Ārā, n.d. [Persian].
49. Ṭabāṭabā’ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn, commentaries on *Biḥār al-Anwār*, Beirut, Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1402 AH [Arabic].
50. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Islām wa al-Funūn*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1394 AH / 1974 [Arabic].
51. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Islām wa Insānīyat al-Qarn al-‘Isbrīn*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1973 [Arabic].
52. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Islām*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1388 AH / 1968 [Arabic].
53. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Al-Risālah al-Thānīyah min al-Islām*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1969 [Arabic].
54. Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad, *Taṭwīr Sharī‘at al-Aḥwāl al-Shakḥīyah*, Umm Durmān, Ḥizb al-Jumhūrī, 1399 AH / 1979 [Arabic].
55. Vā‘izī, Aḥmad, “Naqd-e Taqrīr-i Naşr Ḥāmid Abū Zayd az Tārīkh-Mandī-yi Qur’ān”, *Qur’ān Shinākht*, vol. 3, no. 2, 1389 SAH [Persian].



نقد نظریه نسخ عقلی قرآن در پرتو سیالیت معنایی تحلیل مبانی، روش‌شناسی و پی‌آمدهای معرفتی-هرمنوتیکی

علی فرزین^{ID}

دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی، گرایش قرآن و متون اسلامی، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (ایمیل: farzinali@ut.ac.ir).

مجید معارف^{ID}

استاد بازنشسته گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول: maaref@ut.ac.ir).

احمد سعدی^{ID}

دانشیار گروه شیعه‌شناسی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران (ایمیل: a.saadi@ut.ac.ir).

چکیده

نسخ عقلی قرآن از جمله مباحثی است که روشن‌فکران، به‌خصوص در عصر حاضر، با هدف ایجاد هم‌آهنگی میان دین و مدرنیته بر آن تأکید دارند. اینان بر خلاف نگاه سنتی که معتقد است نسخ قرآن جز با قرآن یا سنت قطعی ممکن نیست بر این باور اند که عقل توانایی نسخ احکام قرآنی را دارد. پی‌آمد چنین نگاهی استمرار نسخ، امکان تغییر و تعدیل احکام شرعی به واسطه حکم عقل، و قابلیت تقیید زمانی احکام شرعی است. در این جستار با روش توصیفی و تحلیلی و نگاه انتقادی مسئله نسخ عقلی قرآن و مبانی آن، با تأکید بر سیالیت معنا، کاویده شده است. فرضیه مطالعه آن است که نسخ عقلی قرآن مبتنی است بر توانمندی عقل در تشخیص مصالح و مفاسد احکام و کشف ملاکات آن، تقسیم دوگانه احکام به اصل و فرع، و ثابت و متغیر و نیز صامت‌انگاری متن دین. نتیجه این روی‌کرد هم سیالیت معنای متن و دست نیافتن به معنای حقیقی و عینی و مراد جدی متکلم، و در نتیجه پلورالیسم معرفتی و دینی خواهد بود. این درک در تقابل با نگرش اصولیان و مفسران مسلمان در طول تاریخ است که معتقد اند هر متنی معنای متعینی دارد و این معنا تابع وضع و اراده متکلم و مؤلف است. آن‌ها از همین‌رو به دنبال کشف مراد جدی خدا در تفسیر قرآن و کشف معنای واحد از آن اند و در نتیجه سیالیت و تعدد معنا را نمی‌پذیرند. در مطالعه کنونی به این تقابل هم‌چون زمینه‌ای برای نقد آراء تفسیری نواندیشان و بازخوانی مبانی فهم دینی و بررسی نسبت عقل و وحی در فرآیند تفسیر نگریسته خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: نسخ عقلی، حسن و قبح، سیال بودن معنا، نظریه شریعت صامت، هرمنوتیک.

این مقاله مستخرج از رساله دکتری رشته مدرسی معارف اسلامی (گرایش قرآن و متون اسلامی) با عنوان *تحلیل انتقادی دیدگاه نسخ عقلی قرآن و پیوند آن با سیالیت معنا* به راهنمایی دکتر مجید معارف در دانشگاه تهران است.



مقاله پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲ ش

بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۷ ش

پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش

نشر: ۱۴۰۴/۵/۱۶ ش

صفحه ۱۱۵-۱۴۴.

ناشر:

دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم (دانشکده علوم قرآنی مشهد).
© ۲۰۲۵ / نویسندگان دارنده حق تألیف مقاله خود بدون محدودیت اند.

شاپای الکترونیکی: ۵۳۰۸-۲۷۸۳

دسترسی آزاد:

<http://naghdeara.quran.ac.ir>



چه‌گونه به این مقاله ارجاع دهیم؟

فرزین، علی، معارف، مجید و سعدی، احمد، «نقد نظریه نسخ عقلی در پرتو سیالیت معنایی: تحلیل مبانی، روش‌شناسی و پی‌آمدهای معرفتی-هرمنوتیکی»، پژوهش‌نامه نقد آراء تفسیری ۶ (۱۱)، ۱۴۰۴ ش، ص ۱۱۵-۱۴۴.

<https://doi.org/10.22034/naghdeara.2025.524036.1297> ^{doi}

درآمد

برپایه تعالیم اسلامی، عقل نقش بی‌بدیلی در زندگی انسان‌ها دارد. شناخت خدا، شناخت صفات الهی، شناخت حق و باطل، همه در پرتو عقل بوده و **قرآن**، عاقلان را **اهل عبرت** می‌نامد: «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ» (رعد/ ۱۹). در روایات اسلامی نیز عقل هم‌چون **حجت پنهان خدا** معرفی شده است (مجلسی، **بحار الأنوار**، ۱/ ۱۳۷). هم‌چنین عقل در اصول فقه، یکی از منابع چهارگانه استنباط حکم شرعی به‌شمار رفته، و باور به هم‌آهنگی حکم عقل و شرع چنان مشهور بوده که از آن با عنوان **قانون ملازمه** یاد شده است (علی‌دوست، «جایگاه عقل در فقه امامیه»، ۱۱۹/۵-۱۵۶). این‌گونه، قوه عقل هم در منابع بنیادین دین اسلام و هم از نگاه عالمان مسلمان به‌مثابه **مِصباح** برای شناخت احکام شرعی در نظر گرفته شده است.

با این حال روشن‌فکران معاصر قلمرو کاربرد عقل در فهم دین را گسترش داده، و نقش **انشاء حکم شرعی** را نیز در دایره کارکردهای آن گنجانده‌اند. این نظریه با عنوان **نظریه نسخ عقلی** مطرح شده است. مطابق این دیدگاه، عالم تشریع دارای بسطی تدریجی است که با **ختم نبوت** متوقف نمی‌شود (بنگرید به: فنائی، **اخلاق دین‌شناسی**، ۳۶۳). چنین باوری مستلزم پذیرش نسخ عقلی احکام دین است؛ خواه چنین نسخی دائمی یا موقت باشد (بنگرید به: کدیور، **حق الناس**، ۱۴۷). این قبیل نواندیشان یک‌چنین نسخی را بیش‌تر در حوزه آیات الاحکام غیرعبادی برقرار می‌دانند و از میان آیات الاحکام غیرعبادی نیز موارد مرتبط با احکام مربوط به برده‌داری، تفاوت‌های حقوقی میان زن و مرد و مجازات‌های بدنی را برای چنین نسخی در اولویت می‌انگارند (مرتضوی، **اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ...**، ۱۴۶). در این ترکیب ناسخ عقل است و منسوخ هم آیات **قرآن**.

از این منظر، عقل می‌تواند با درک مقتضیات زمانی-مکانی در اعصار و امصار مختلف جواز کارآمدی یا ناکارآمدی آیات الاحکام در زمان‌ها و مکان‌های مختلف را صادر کند. بنابراین، نظریه **نسخ عقلی** عبارة آخرای نظریه **استمرار نسخ** است (مرتضوی، **اعتبارسنجی**، ۱۸). معتقدان به امکان نسخ عقلی احکام — با پذیرش این دیدگاه که دوران اجتهاد فقهی سپری شده است — هر جا که ببیند حکمی با اخلاق و اخلاق‌مداری منافات دارد یا با منشور حقوق بشر زاویه دارد آن را کنار می‌گذارند و حکمی اخلاقی و مبتنی بر سیره عقلاء را جای‌گزین آن می‌کنند. فراتر از آن نواندیشان که قائل به چنین نسخی در معاملات اند (بنگرید به: کدیور، **حق الناس**، ۳۸، ۱۳۹، ۲۶۴) برخی دیگر از نواندیشان وقوع چنین نسخی را هم در معاملات و هم در عبادات جائز می‌دانند (بنگرید به: قابل، **مبانی شریعت**، ۲۶۱).

مهم‌ترین تکیه‌گاه نواندیشان یادشده برای نسخ عقلی احکام امکان درک مصالح و مفاسد احکام توسط عقل و

به تبع آن، امکان تغییر حکم شرعی توسط عقل است. از نگاه معتقدان به نسخ عقلی، هر تعداد مشکل اجتماعی می‌تواند با نسخ احکام شرعی درمان شود و مهم نیست چه تعداد از احکام شرعی پیشین باقی بمانند. این در تقابل با دیدگاه سنتی عالمان مسلمان است که گرچه نسخ احکام شرعی را ممکن می‌دانند شمار آیات منسوخ‌شده را معلوم و محدود می‌انگارند و نسخ آیات را به دیگر موارد سرایت نمی‌دهند (مرتضوی، *اعتبارسنجی*، ۱۹).

با توجه به مطالب پیش‌گفته، *نظریه نسخ عقلی* را می‌توان چنین تبیین کرد:

عقل با تحلیل مُقتَضِیَّاتِ زمانی و مکانی در دوره‌های مختلف تاریخی و جوامع گوناگون می‌تواند کارآمدی یا ناکارآمدی آیات الاحکام را در شرایط خاص ارزیابی، و —هنگام تعارض‌شان با مصالح قطعی و اهداف شریعت— جوازِ تعدیل، تخصیص یا نسخ حکم شرعی را صادر کند.

نسخ عقلی خود را در قالب توانایی عقل در تغییر و تطبیق حکم شرعی با مصلحت و شرایط زمانی نشان می‌دهد. پس می‌توان به‌اختصار گفت نسخ عقلی *قرآن* یعنی عقل انسان بتواند —با توجه به شرایط زمانی و مکانی— آیات *قرآن* را تغییر یا تعطیل کند. این دیدگاه را باید بیان دیگری از نظریه شاذّ استمرار نسخ بعد از ختم نبوت انگاشت؛ نظریه‌ای که تا حدی می‌توان دیدگاه برخی عالمان قدیم هم‌چون جصاص، فقیه حنفی (درگذشته ۳۷۰ ق) را بر آن تطبیق داد؛ وی ظاهراً معتقد بود می‌شود بعد از ختم نبوت نیز آیات الاحکام برپایه اجماع نسخ شوند (بنگرید به: جصاص، *الفصول فی الاصول*، ۱/ ۱۷۴).

طرح نظریه نسخ عقلی، نه‌تنها در مبانی فقهی و اصولی، بلکه در بنیان‌های تفسیری و هرمنوتیکی نیز تحول‌آفرین است. این نظریه فهم متن را سیال، متکثر، و وابسته به عقل انسانی می‌انگارد و از این‌رو زمینه‌ساز نوعی پلورالیسم معرفتی و دینی می‌شود. بررسی و نقد این دیدگاه، امکان بازخوانی مبانی فهم دینی و نسبت عقل و وحی در فرآیند تفسیر و هم‌چنین امکان نقد آراء تفسیری نواندیشان دینی را فراهم می‌آورد.

طرح مسئله

از آن‌چه گفته شد می‌توان دریافت نسخ عقلی *قرآن* دیدگاهی جدید است که با پیدایی روی‌کرد هرمنوتیک فلسفی در زبان‌شناسی وارد حیطه معنای متن *قرآن* شده است و با توجه به مبنای سنتی اصولیان درباره دلالت الفاظ به نظر می‌رسد باور به نسخ عقلی که مستلزم سیالیت معنای متن است با چالش‌هایی اساسی روبه‌رو خواهد بود. مطالعه حاضر با هدف بررسی و نقد این نظریه و مبانی و نتایج آن سامان یافته است. در این مطالعه می‌خواهیم دریابیم قلمرو عقل در حوزه تشریع احکام چیست، نسخ عقلی به چه معنا است و بر چه مبانی‌ای

استوار است؛ و اساساً آیا متن قرآن دارای معنای واحد است یا نه.

در این عرصه پژوهش‌هایی هم‌چون **علقه معنای متن** اثر مصطفی کریمی، **نقد و بررسی روی‌کرد صامت‌انگارانه به متن** اثر ولی‌الله نصیری، **تعدد معنا در قرآن پژوهی ابوزید** اثر محمد بهرامی، **اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن کریم** نوشته سیدابراهیم مرتضوی، «نقد نظریه نسخ عقلی...» نوشته کیوان احسانی و سید ابراهیم مرتضوی، و «انگاره ناکارآمدی آیات الاحکام غیرعبادی...» از حسینی‌زاده و همکاران به انشاء درآمده است. هریک از این مطالعات جوانبی از نظریه نسخ عقلی را بازکاویده‌اند. مهم‌ترین ویژگی اثر حاضر در مقایسه با نمونه‌های یادشده نقد مبانی نسخ عقلی، خاصه پنداره سیالیت معنا، است.

در مطالعه کنونی روی‌کرد اصولی و زبان‌شناختی تلفیق می‌شود تا بتوان به‌طور هم‌زمان به نقد نظریه نسخ عقلی و تحلیل سیالیت معنا در قرآن پرداخت؛ برخلاف آثار پیشین که هر یک صرفاً به یکی از این دو محور پرداخته‌اند. هم‌چنین کوشش خواهد شد با بازخوانی انتقادی آثار معاصر و تبیین پی‌آمدهای فقهی و تفسیری نظریه نسخ عقلی، خلأ مهمی در مطالعات پیشین پوشش داده، و افق تازه‌ای در نقد آراء تفسیری گشوده شود.

۱. توان عقل در کشف مصالح و مفاصد

برای این منظور لازم است مبانی نظریه نسخ عقلی قرآن را یک‌به‌یک بیان و سپس بررسی کنیم. نخستین و بنیادی‌ترین مبانی نظریه نسخ عقلی توان عقل در کشف مصالح و مفاصد است. از منظر پی‌روان این نظریه عقل انسانی نه‌تنها در فهم متون دینی بل‌که در ارزیابی اعتبار احکام شرعی نقش تعیین‌کننده دارد. اولین بخش از مطالعه لازم است صرف تبیین همین مبنا و نقد آن شود.

۱-۱) حسن و قبح عقلی

از نگاه مکتب کلامی شیعه عقل به‌طور مستقل و بدون کمک شارع حسن و قبح افعال را درک می‌کند (بنگرید به: مظفر، **اصول الفقه**، ۱/ ۲۰۹). نظر مشهور در میان متکلمان و اصولیان شیعه آن است که احکام از مصالح و مفاصد واقعی تبعیت می‌کنند (بنگرید به: آخوند خراسانی، **کفایة الاصول**، ۳۶۴). نواندیشان دینی تجددگرای شیعه نیز این قاعده را قبول دارند (بنگرید به: کدیور، **حق الناس**، ۱۳۹؛ نیز، بنگرید به: همان، ۳۸).

برپایه دیدگاه مزبور تناسب مستقیمی میان حسن و قبح افعال با مصالح و مفاصد نوعیه — یعنی مصالح و مفاصدی که در یک حکم برای نوع بشر هست — وجود دارد. شاید بتوان گفت حسن و قبح به‌نوعی دال بر مصالح و مفاصد، و مصالح و مفاصد سبب حسن و قبح اند؛ یعنی چیزی که ذاتاً خوب است (مثل عدالت) به دلیل مصلحتش واجب می‌شود و چیزی که ذاتاً قبیح است به دلیل مفسده‌اش حرام می‌گردد. مطابق این دیدگاه، افعال به

دلیل داشتن مصالح و مفساد ذاتی حسن یا قبیح اند. به عبارت دیگر، اگر فعلی دارای مصلحت باشد حَسَن، و اگر دارای مفسده باشد قبیح است.

در بحث از نسخ عقلی احکام عمده استدلال نواندیشان شیعی یادشده برپایه تأکید بر توانمندی عقل، و با استناد به دو مبنا پیش برده می‌شود: (۱) نظریه حُسن و قُبُح عقلی متکلمان و اصولیان شیعه و آراءشان مبنی بر تبعیت احکام از مصالح و مفساد و توانایی عقل در درک ملاکات احکام، (۲) اعتماد بر بناء عقلاء و عرف به مثابه دو جلوه عقل بشری. از نظر آنان احکام دو قسم اند: یک دسته احکامی هستند که تلازم دائمی با مصالح و مفساد دارند؛ این‌ها حکم‌شان لایتغیر باقی خواهد ماند. دسته دیگر احکام افعالی است که تغییر عنوان حُسن به قُبُح یا برعکس در آن‌ها مجاز است. شرط اصل نسخ این است که منسوخ از احکام شرعی قسم دوم باشد؛ یعنی احکامی که مُلازم مصلحت یا مفسده دائمی نیستند (کدیور، *حق الناس*، ۱۴۱).

این نواندیشان تأکید می‌کنند که امروزه انسان معاصر می‌پندارد در حوزه احکام شرعی غیرعبادی به مصالح و مفساد برخی اوامر و نواهی دست یافته است. اگر بپذیریم عقل صلاحیت کشف حکم شرعی را دارد باید بپذیریم صلاحیت کشف آمد و زمان حکم شرعی را نیز خواهد داشت. بنابراین اگر عقل به طریقی از طرق — به یقین احراز کرد که مصلحت این حکم شرعی در این زمان منتفی شده، معلوم می‌شود حکم شرعی یادشده توسط حکم عقل نسخ شده است (بنگرید به: کدیور، *حق الناس*، ۱۴۱).

۲-۱) جایگاه عقل در استنباط احکام

در مقام نقد این دیدگاه، نخست باید مباحثی درباره جایگاه عقل در استنباط احکام بیان شود. در سخن از توانایی عقل برای درک ملاکات احکام، عالمان مسلمان به چند گروه تقسیم شده‌اند. گروه اول اهل سنت اند. اینان راه قیاس و استحسان در احکام اجتماعی شریعت را باز گذاشته، و در عمل این مبنا را با روی‌کردی اکثری پذیرا شده‌اند. گروه دوم اخباری‌هایی مانند سید نعمت‌الله جزائری، و یوسف بحرانی هستند که به شکل دیگری با قول مشهور امامیه مخالفت کرده، و راه عقل را برای احکام بسته دانسته‌اند. این دسته از اخباریان عقل را ناتوان از درک قطعی مناطات احکام شرع می‌دانند و بر این باور اند که عقل در این زمینه دست‌آوردی بیش از گمان ندارد (بنگرید به: جزائری، *الانوار النعمانیة*، ۲۰۰/۱-۲۲۰؛ بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ۱۲۷-۱۳۱).

گروه سوم اکثر فقهاء و علماء امامیه را دربر می‌گیرد. اینان اصل اولیه را بر این گذاشته‌اند که، هرچند راه برای شناخت عقل باز است، ملاکات احکام در اختیار ما نیست. شیخ انصاری می‌گوید:

تکیه بر عقل زدن برای این که ملاکات احکام فقهی را کشف کنیم کثیراً موجب خطا است؛ حتی اگر فقیه به آنچه کشف نموده است جزم هم داشته باشد. اخبار فراوانی بر این مضمون دلالت می‌کنند که دین خدا را نباید با عقل به دست آورد (انصاری، *الرسائل*، ۲۱/۱).

سخن مطهری در این باره شایان توجه است. وی با استدلال به قاعده اصولی مشهور «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِهِ الشَّرْعُ» می‌نویسد:

عقل عاملی است که مناطات احکام را — البته نه در همه جا، بل که در مواردی — کشف می‌کند و شرع هم با آن هم‌آهنگی دارد (مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ۳۰۱).

نمونه‌های دیگر از این دست را می‌توان در گفتار عالمان معاصر شیعه مشاهده کرد. برای نمونه، مصباح یزدی عقل آدمی را ناقص و از ادراک بسیاری از امور ناتوان می‌داند (مصباح یزدی، *حقوق و سیاست در قرآن*، ۱۵۸). از این شواهد می‌توان دریافت این گروه از عالمان شیعه اصل این را که عقل یکی از منابع استنباط باشد از مشهورات می‌دانند؛ اما از نظرشان این که عقل بتواند ملاکات احکام را درک بکند مناقشه‌پذیر است.

این گونه، از منظر غالبِ اصولیان شیعه دانشِ مصالح و مفسادِ واقعی نزد خدا است و عقل انسان نمی‌تواند به علت واقعی مصالح و مفساد پی ببرد؛ فقط تا حدودی می‌تواند آن‌ها را کشف کند. از نگاه فقیهان شیعه، گرچه تبعیت و ملازمه احکام موضوعه شرعی با مصالح و مفسادِ واقعی به مثابه یک اصل عقلی و کلامی خدشه‌ناپذیر پذیرفته شده است، مصلحت نمی‌تواند به تنهایی هم‌چون یک دلیل حکم‌ساز پذیرفته شود. بنابراین در مواردی که به حکم عقل یا به راه‌نمایی شرع به مصلحتی پی می‌بریم و عملی را مصلحت‌دار تشخیص می‌دهیم نمی‌توانیم لزوم انجام آن به عنوان یک حکم شرعی را برداشت کنیم؛ مگر آن که مصلحت در حدی شناخته شود که انجام ندادن آن به دین اسلام خدشه وارد کند (بنگرید به: رحیمی روشن، *بررسی تحول مفهوم مصلحت...*، ۶۴).

۳-۱) تعارض عقل و نقل

این گونه، اغلب عالمان شیعی قائل به ملازمه حکم عقل و شرع اند. جای پرسش دارد که از منظر ایشان تعارضاتی که گاه میان حکم عقل و شرع دیده می‌شود چه گونه توجیه‌پذیر است. یک پاسخ به این پرسش را می‌توان در اقوال سید محمد حسین طباطبایی، فیلسوف و مفسر شیعی معاصر، بازشناخت. از نظر وی میان آموزه‌های وحیانی و یافته‌های عقل استدلالی هیچ تنافی و تعارضی وجود ندارد (بنگرید به: طباطبایی، *علی و فلسفه الهی*، ۲۱-۱۶). با این حال، در مواردی ممکن است که دلیل عقلی قطعی با ظاهر دلیل نقلی ناسازگار باشد. او معتقد است که در این فرض دلیل عقلی مُقَدَّم است (بنگرید به: طباطبایی، *بحار الأنوار*، ۱/۱۰۴).

در توضیح دیدگاه او باید افزود وی معتقد است اگرچه از راه عقل می‌توان پاسخ مسائل اعتقادی و اخلاقی و کلیات مسائل عملی (فروع دین) را به دست آورد جزئیات احکام، با نظر به این که مصالح مخصوص هر یک از آن‌ها در دسترس عقل قرار ندارد، از شعاع عمل عقل خارج اند. وی در مواضع متعددی تصریح می‌کند که جزئیات معاد در دسترس عقل نیست. واضح است که وقتی خصوصیات مربوط به معاد، که از اصول دین است، از دسترس عقل خارج باشد به طریق اولی دست‌یابی به علل و ملاکات خصوصیات احکام شرعی و فروع دین از حوصله ادراک عقل خارج است. بنابراین، از آن جاکه ملاکات احکام در دسترس عقل نیست، عقل قدرت دست‌یابی به خصوصیات احکام شرعی را ندارد (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۱/۱۸۳).

عالم شیعی معاصر دیگر، جوادی آملی، نیز با نظر به تفکیک احکام شرعی به مولوی و ارشادی، در سخن از احکام مولوی شرع معتقد است همه اصول و فروع‌شان از ناحیه خدا تعیین می‌شود و عقل آدمی فاقد شأن حکم کردن درباره آن‌ها است (جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۲۵). بنابراین عقل هیچ شأنی در حکم مولوی شارع ندارد و تنها می‌تواند برخی احکام مولوی شارع را کشف و آن را ادراک کند. این نیز که گفته می‌شود عقل حکم می‌کند درواقع به این معنا است که عقل حکم خدا را می‌فهمد (بنگرید به: همان، ۲۶). معنای قاعده ملازمه عقل و شرع هم به باور او چنین است که آنچه عقل از احکام خدا می‌فهمد شرع آن را می‌پذیرد. به بیان دیگر، عقل حجت خدا و مصباح شریعت او است و اگر کسی با عقل خود حکم شارع را پذیرا شد این پذیرش مقبول خدا خواهد بود. پس اساساً عقل حاکم نیست (همان، ۲۷). بناءً عقلاء هم در صورتی حجت است که مورد تصویب صاحب شریعت قرار گیرد (همان، ۴۹).

جوادی آملی به این توجه نشان می‌دهد که برخی می‌گویند چون در گذشته عقل بشر رشد نکرده بود، نیاز به دین و وحی وسیع بود؛ اما با رشد عقل بشر، امروزه این نیاز به واسطه عقل برآورده می‌شود. او در مقام پاسخ می‌گوید با رشد عقل عرصه بر دین تنگ نمی‌شود؛ بل که عقل و دین هر دو منبع کسب معرفت دینی از ره آورد وحی را دارند (بنگرید به: جوادی آملی، *منزلت عقل*، ۱۰۷-۱۰۸). از این قول باید نتیجه گرفت که در مورد تعارض عقل و نقل نیز، عقل فطری نمی‌تواند با نقل قطعی معارض باشد؛ اما ممکن است عقل اصطلاحی با نقل قطعی در احکام عملی یا در معارف نظری تعارض پیدا کند. در فرض اول نقل مقدم است؛ اما در بخش نظری و اعتقادی راه برای حرکت عقل اصطلاحی باز است.

برپایه مجموع آنچه گفته شد، درکل تلقی عمومی متکلمان و فقیهان شیعه آن است که پس از آن که عقل انسان را به وحی رسانید انسان در روشنایی وحی گام برمی‌دارد و به طور مستقل، خواه در بخش اعتقادی و خواه در احکام عملی، حرکت نمی‌کند (برنجکار، «ماهیت عقل...»، ۱۸۴-۲۰۴). پس این که عقل یکی از منابع اجتهاد است به

این معنا است که عقل به نحو **موجبه جزئیة** و در بعضی از موارد قادر به تشخیص حسن و قبح است (برای تصریح به این معنا، بنگرید به: انصاری، **الرسائل**، ۳/ ۵۷-۶۲)؛ اما قدرت درک جزئیات و ملاکات احکام را ندارد و از همین رو نمی‌تواند دخالتی در تشریع داشته باشد.

۲. نسخ احکام

یکی دیگر از مبانی قائلان به نسخ عقلی **قرآن** تغییرپذیر دانستن احکام است. شماری از مباحث نواندیشان دینی درباره تغییرپذیری احکام ذیل بحث‌های کلامی درباره امکان نسخ احکام جای می‌گیرد. آن‌ها گاه از مبنای خویش در تغییرپذیری احکام با عنوان **نسخ معکوس** یاد می‌کنند.

۲-۱) نظریه رسالت ثانیه

یکی از مبانی قائلین به نسخ عقلی **قرآن** اعتقاد به **رسالت ثانیه مسلمانان** است. محمود محمد طه، نواندیش سودانی (مقتول در ۱۹۸۵ م/ ۱۳۶۴ ش)، از جمله افرادی است که در کوشش برای تفسیری جدید از آیات **قرآن**، از جمله آیات مربوط به برده‌داری، ارث و حجاب، دو رسالت برای اسلام قائل شده است: رسالت اول یا رسالت مؤمنان، و رسالت ثانیه یا رسالت مسلمانان. محمود طه با این بیان در صدد بیان نوعی نسخ آیات است:

الرسالة الأولى هي التي وَقَعَ فِي حَقِّهَا التَّبْيِينُ بِالتَّشْرِيعِ وَهِيَ رِسَالَةُ الْمُؤْمِنِينَ... الرسالة الثانية هي الاسلام (طه، **الرسالة الثانية...**، ۱۲۹، ۱۶۲).

ترجمه: رسالت نخست، همان است که با تشریع الهی برای مؤمنان تبیین شده است... و رسالت دوم، همان اصل اسلام است.

محمود طه در کتاب **الاسلام و انسانية القرن العشرين** نیز همین بحث را مطرح می‌کند:

الرسالة الثانية من الاسلام هي مراد الدين بالأصالة في حين أنَّ الرسالة الأولى قد كانت المراد بالحوالة (طه، **الاسلام...**، ۶).

ترجمه: مراد اصلی دین همان رسالت دوم است و رسالت اول دوره انتقال است تا شرایط رسالت دوم فراهم شود.

برپایه دیدگاه او، رسالت اولی که خدا با برانگیختن پیامبر^(ص) پی گرفت رسالت مؤمنان نخستین یا همان اسلامی است که در زمان پیامبر^(ص) در دوران ده‌ساله مدینه محقق شد و اکثر تشریعات غیرعبادی آن به دلیل شرایط زمانی و طاقت بشری **اسلام بالأصالة** نیست. رسالت اولی بر فروع **قرآن** بنا شده، ولی رسالت ثانیه یا رسالت مسلمانان آخرالزمان (که خدا تحقق بخشی به آن را از همه موحدان مسلمان در اعصار بعد از دوران نبوت

مطالبه کرده) مبتنی بر همان اصول **قرآن** است که در دوران سیزده‌ساله مکه نازل شد. به زعم وی، این اسلام به شکل مجسم هنوز متولد نشده است و با فاصله گرفتن از آیات فرعی و نزدیک شدن به آیات اصلی محقق می‌شود. تحقق آن درگرو فراهم شدن ظرف مناسب، امت مناسب و رجال مناسب، اما البته گریزناپذیر است (بنگرید به: طه، **الرسالة الثانية**، ۱۶۲-۱۹۵). با گذار از رسالت اولیه به رسالت ثانیه درواقع مسلمانان می‌توانند از تقلید پیامبر^(ص) فراتر بروند و به مرحله تقلید از خدا در قانون‌گذاری می‌رسند (بنگرید به: طه، **الاسلام**، ۴۵).

از این منظر، جهاد و قتال، رقیت، سرمایه‌داری، عدم تساوی حقوق زن و مرد، تعدد زَوَجات، طلاق، حجاب، و جداسازی زن و مرد در فضای عمومی از آیات اصلی **قرآن** نیست (بنگرید به: طه، **الاسلام**، ۴-۲۰). وی می‌نویسد:

مِنَ الْخَطَا الشَّنِيعِ أَنْ يَظَنَّ إِنْسَانٌ أَنَّ الشَّرِيعَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ فِي الْقَرْنِ السَّابِعِ تَصْلَحُ بِكُلِّ تَفَاصِيلِهَا لِلتَّطْبِيقِ فِي الْقَرْنِ الْعَشْرِينَ (طه، **الرسالة الثانية**، ۲۰۵).

ترجمه: خطایی فاحش است که پنداشته شود شریعت اسلامی سده ۷م با همه جزئیاتش برای اجراء در سده ۲۰م — زمان نگارش کتاب — صلاحیت دارد؛ حال آن‌که اختلاف مستوای دو سده انکارناپذیر است.

می‌توان مفهوم کنار گذاشتن برخی آیات اجتماعی، ازجمله آیات حجاب، حقوق زنان، برده‌داری و... را به‌خوبی از گفتار او دریافت. درواقع محمود طه به‌نوعی قائل به نسخ معکوس، و معتقد است آیات مکی آیات اصلی اسلام اند؛ اما آیات مدنی آیاتی فرعی اند و برای دوره‌ای گذرا نازل شده‌اند تا زمینه فراهم شود و این آیات فرعی نسخ شوند و آیات اصلی یا همان آیات مکی جای‌گزین شوند.

۲-۲) نسخ معکوس، ملزوم نظریه رسالت ثانیه

مدلول عملی و منطقی نظریه دو رسالت نسخ معکوس است. در تبیین سنتی، نسخ عبارت است از لغو حکم آیه‌ای متقدم (منسوخ) با حکم آیه‌ای متأخر (ناسخ). محمود طه این مکانیسم را واژگون می‌سازد. او می‌گوید نسخ اولی با ورود پیامبر^(ص) به مدینه و تشکیل حکومت روی داد: آیات مکی که بر دو اصل آزادی و مساوات مطلق دلالت می‌کردند عملاً منسوخ شدند یا حکم‌شان تأخیر افتاد؛ و آیات مدنی که احکامی موقت را دربر می‌گرفت محکم شدند؛ زیرا اداره جامعه در آن زمان اقتضاء می‌کرد که میزان تحمل و فهم مخاطبان پیامبر^(ص) لحاظ شود. نسخ دوم از نگاه محمود طه همان نسخ معکوس است که می‌باید در عصر جدید روی دهد: در این عصر دیگر بشر از لحاظ فکری و اجتماعی به بلوغی نسبی رسیده، و آماده پذیرش ارزش‌های جهان‌شمول است؛ پس اکنون

می‌باید آیات فروع مدنی که در گذشته ناسخ بودند اکنون منسوخ دانسته شوند و آیات اصول مکی که در گذشته منسوخ شدند اکنون ناسخ باشند و به احکام مُحکم و لازم‌الاجراء عصر جدید بدل شوند (طه، الرسالة الثانية، ۱۶۲-۱۷۲؛ نیز، بنگرید به: همو، تطویر شریعة الاحوال الشخصية، ۴۱-۴۴).

گفتنی است محمود طه با استناد به آیه «ما نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره/ ۱۰۶) نسخ را به معنای لغو کامل حکمی نمی‌داند؛ بل که آن را به معنای ارجاء یا به تعویق انداختن حکم تا فرا رسیدن زمان مناسب آن می‌انگارد. در نتیجه، معتقد است که احکام فروع مدنی حکمی موقت داشته‌اند و با تغییر سطح فکری و اجتماعی بشر آن احکام موقت باید منسوخ و احکام اصولی مکی به اجراء درآید (بنگرید به: همان، ۱۶۵). او اساساً معتقد است بسیاری از تحریم‌های غلیظی که در سال‌های نخستین برپایی حکومت اسلامی شکل گرفتند به‌مرور و با تغییر تدریجی رفتار مردم نسخ شدند و احکامی متساهلانه‌تر جای‌شان را گرفت (طه، الاسلام والفنون، ۳۴-۳۶).

این روی‌کرد تأویلی نتایجی بنیان‌شکن و دگرگون‌ساز در پی دارد. یک لازمه آن تغییر وضعیت احکام اجتماعی است. برپایه دیدگاه او، احکامی مانند جواز برده‌داری، تعدد زوجات، عدم تساوی حقوق کامل زن و مرد، طلاق، و حجاب، جملگی به دلیل فرعی و موقت بودن اکنون دیگر برای انسان معاصر فاقد اعتبار شرعی تلقی می‌شوند؛ زیرا با اصول رسالت ثانیه یعنی همان آزادی و مساوات مطلق در تضاد اند (بنگرید به: طه، الاسلام و انسانية القرن العشرين، ۴-۲۰).

لازمه دیگر آن نیز پذیرش امکان تکامل شریعت است. شریعت اسلامی که در سده ۷م ظهور کرد ابزار و مدخلی برای ورود به اسلام کامل بود؛ نه خود اسلام کامل. پس در سده‌های بعد باید شریعت توسعه یابد تا از نصی که غرض خود را به نهایت رسانده است به نصی که برای روز کمال عقلی بشر ذخیره شده است مبدل شود. سومین لازمه پذیرش دیدگاه محمود طه نیز همین است که شریعت نازل شده از جانب خدا در سده ۷م با همه جزئیاتش صلاحیت اعمال در سده ۲۰م و پس از آن را ندارد؛ زیرا اگر این شریعت برای عصر جدید اعمال شود معنایی جز نادیده‌انگاری اختلاف سطح فکری و اجتماعی مردمان در این دو سده ندارد.

۲-۳) نقد دیدگاه

این دیدگاه زمینه‌ای فراهم کرده است تا برخی روشن‌فکران با یادکرد آن و صرفاً با نگاهی سلیقه‌ای قائل به امکان نسخ آیات متعدد مدنی بدون هیچ قاعده‌ای شوند. در مقام نقد باید گفت که در نسخ معکوس، آیات مکی به‌عنوان

آیات اصلی، و آیات مدنی به مثابه آیات منسوخ انگاشته می‌شوند؛ درحالی‌که مطابق قول مشهور، یکی از شرایط وقوع نسخ این است که ناسخ از نظر زمانی متأخر از منسوخ باشد (بنگرید به: معرفت، *التمهید*، ۲ / ۲۷۴). افزون‌براین، اگر کسی ادعاء کند که یک حکم یا متن دینی به صورت معکوس نسخ شده — یعنی حکم جدید جای‌گزین حکم قدیم نشده، بل که عکس آن صورت گرفته — است، این نوع نسخ در اصول فقه و تفسیر به ادله محکم نیاز دارد و ادعاء نسخ معکوس بدون سند معتبر پذیرفته نیست. چنین ادعائی خلاف قاعده عقلی است؛ زیرا چنان‌که گفته شد معمولاً نسخ به معنای جای‌گزینی حکم متأخر به جای حکم پیشین است.

محمود طه دلیل اصل قرار دادن آیات مکی را مبتنی بودن آن آیات بر اصول معرفی کرده است؛ درحالی‌که در آیات متعدد مدنی — هم از اصول دین و عقائد و هم فروع دین و هم اخلاقیات — آیاتی داریم. به عبارت دیگر، این قسم از آیات مدنی با آیات مکی هم‌نوا است و هر دو قسم دارای آیات اصلی هستند. پس استدلال محمود طه برای نسخ معکوس دقیق به نظر نمی‌رسد.

به‌جزاین‌ها، نسخ آیات مدنی با جاودانگی *قرآن* و با روایات شیعی «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، *الکافی*، ۵۸ / ۱) در تضاد است. نیز، اگر بحثی مشابه اقوال محمود طه درباره آیات اصول و فروع در صدر اسلام شکل می‌گرفت حتماً به دوره‌های بعد منتقل می‌شد. محمد طه دچار تناقض است و در یک جا ناسخ را خود *قرآن* معرفی می‌کند (بنگرید به: طه، *الاسلام*، ۶) و در جای دیگر ضابطه‌ای دیگر را پیش می‌کشد و آیات اعتقادی و اخلاقی را جزء آیات فرعی می‌داند (بنگرید به: مرتضوی، *اعتبارسنجی*، ۹۰). به نظر می‌رسد وی هم ملاک عقل را ناسخ می‌داند؛ اما به دیدگاه خویش تصریح نمی‌کند.

۳. تقسیمات دوگانه احکام

بخشی از استدلال‌ات نواندیشان دینی بر تغییرپذیری احکام با نظر به تقسیمات دوگانه احکام شرعی در مباحث فقهی است. در این مباحث گاه از امکان تفکیک احکام شرعی به *اصلی و فرعی*، ذاتی و عَرَضی، امضائی و عرفی، آرمانی و تاریخی، و ثابت و متغیر سخن رفته است.

۳-۱) احکام ذاتی و عَرَضی در دین

یکی از ابزارهای معنایی نظریه نسخ عقلی تقسیم دوگانه احکام شرعی به *ذاتی و عَرَضی* یا *اصلی و فرعی* است. این تقسیم‌بندی‌ها امکان دخالت عقل در نسخ بخشی از احکام را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه در مورد احکامی که عَرَضی یا فرعی تلقی می‌شوند. از میان نواندیشان دینی، سروش نظام حقوقی اسلام را بالکل از عرضیات اسلام دانسته، و در برابر احکام عبادی را ثابت و همیشگی شناسانده است (سروش، *اندر باب اجتهاد*، ۱۶). باین‌حال، خود وی

در جایی دیگر احکام فقهی عبادی مانند نماز و روزه را نیز که ضروری دین اند قابل تغییر، و از عرضیات قلمداد کرده است (سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۴۴).

برپایه این دیدگاه، احکام ذاتی برای تحقق مقاصد و ارزش‌های بنیادین دین اند؛ اما احکام عَرَضی ناظر به شرایط تاریخی، فرهنگی و اجتماعی خاص زمان نزول اند و از همین رو قابلیت تغییر و نسخ دارند (بنگرید به: سروش، *بسط تجربه نبوی*، ۵۳). عقل در این چارچوب هم چون ابزار تشخیص عَرَضیات می‌تواند در اعتبار و استمرار احکام دخالت کند. از نگاه این نواندیشان احکام مرتبط با شکل‌ها، صورت‌ها، ابزارها، و حتی برخی احکام اجتماعی مانند حقوق زنان در زمره عرضیات قرار گرفته‌اند (بنگرید به: سروش، «قبض و بسط حقوق زنان»، ۳۴؛ همو، «ذاتی و عرضی»، ۱۵).

این قبیل نواندیشان با تمرکز بر ایده‌آل‌های ارزشی دین نقش تشریعی پیامبران را محدود به بستر تاریخی می‌دانند و بر ضرورت بازخوانی احکام در پرتو مقاصد دین تأکید می‌کنند (بنگرید به: علمی، «نقد و بررسی نظریه فضل‌الرحمان...»، ۸۸). در چارچوب این تقسیم‌بندی، در مقابل آیات مکی که حامل اصول و ارزش‌های دائمی اند آیات مدنی *قرآن* هم چون احکام فرعی و موقت نگریسته می‌شوند (بنگرید به: طه، *الرسالة الثانية من الاسلام*، ۱۶۲-۱۹۵). این تفکیک زمینه‌ای نظری برای امکان نسخ عقلی احکام فرعی فراهم می‌آورد.

یکی از استدلال‌ات مهم این نواندیشان بر وجود احکام شرعی عرضی بازتاب پرسش و پاسخ‌های مردم با پیامبر^(ص) در *قرآن* است. اینان استدلال می‌کنند که اگر پرسشی از پیامبر^(ص) نمی‌شد ایشان پاسخی هم نمی‌داد و حکمی تشریع نمی‌گشت (بنگرید به: سروش، «ذاتی و عرضی»، ۱۵). در مقام نقد چنین استدلالی باید گفت که اولاً، تشریع حکم از شئون الهی است؛ نه پیامبر^(ص): «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (انعام/ ۵۷)؛ ثانیاً، *قرآن* دو نوع نزول دارد: نزول دفعی و تدریجی (بنگرید به: طباطبایی، *المیزان*، ۲/ ۱۵؛ فیض کاشانی، *التفسیر الصافی*، ۱/ ۵۷). این یعنی همه *قرآن* در لوح محفوظ بوده (بروج/ ۲۲) و پرسش تنها سبب نزول و تشریع نیز به دست خدا است، نه پیامبر^(ص). از این منظر، احکام در عالم واقع به مثابه حقائق ازل‌ی موجود بوده، اما زمان بیان آن‌ها مشخص نبوده، و با پرسش‌هایی که از پیامبر^(ص) صورت گرفته، بیان آن آیات به وقوع پیوسته، و آن احکامی که در عالم واقع بوده به مرحله بیان رسیده است. از این گذشته، پرسش محور بودن احکام معیار مناسبی برای عَرَضی یا ذاتی بودن آن‌ها نیست؛ زیرا ممکن است پرسشی گاه درباره اصول دین باشد؛ آیا می‌توان پاسخ‌ها به چنین پرسش‌هایی را هم از قبیل بیان عرضیات دین انگاشت؟ افزون بر این‌ها همه، عرضی‌انگاری آیات مدنی و ذاتی‌انگاری آیات مکی فاقد اعتبار است؛ زیرا آیات مدنی نیز می‌توانند حامل اصول هدایت باشند.

۲-۳) احکام تأسیسی و امضائی

از دیگر مبانی نسخ عقلی احکام شرعی تقسیم احکام به **امضائی** و **تأسیسی** است: بر اساس این دیدگاه، احکام امضائی، به دلیل ماهیت عرفی و عقلائی خود، تابع تغییرات اجتماعی و فرهنگی اند و قابلیت نسخ عقلی دارند؛ درحالی‌که احکام تأسیسی، به دلیل ارتباط مستقیم با مقاصد شرعی، از ثبات بیش‌تری برخوردار اند (بنگرید به: قابل، **مبانی شریعت**، ۷۸، ۲۱۶). لازمه پذیرش این تفکیک اعتقاد به عرفی بودن احکام است. پذیرندگان این مبنا با تکیه بر آن بر بشری بودن احکام دین و سپس امکان تغییر آن‌ها به تبع تغییر عرف استدلال می‌کنند و درنهایت از امکان نسخ و جای‌گزینی احکام شرعی کهن با احکام عقلی جدید می‌گویند (مرتضوی، **اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ**، ۶۶).

در نقد این دیدگاه باید درنظر داشت که اولاً، امضائی بودن احکام به معنای پذیرش عرف نیست؛ بل که هر عرفی باید به تأیید شارع برسد و شارع با امضاء آن در واقع خود حکمی را بر اساس رأی عقلاء **انشاء** می‌کند (مکارم شیرازی و دیگران، «احکام امضائی...»، ۵۶۹-۵۷۱). پس هیچ شاهدی وجود ندارد که شارع بناء عقلاء را به‌کلی امضاء کرده باشد. ضمناً، بناء عقلاء نیز همیشه مبتنی بر عقل نیست و ممکن است پایه‌های آن سست باشد. ثانیاً، رویارویی اسلام با احکام عرف به سه شکل بوده است: برخی مثل ربا را رد، برخی مثل دیه را اصلاح، و برخی مثل برده‌داری را تأیید کرده است. این‌که اسلام بخشی از عرف را ابطال می‌کند یعنی صرف عرفی بودن نمی‌تواند ملاک تغییرپذیری باشد. پس همان احکام امضائی تأییدی تا به امروز ثابت اند.

نواندیشان برای حمایت از نظریه نسخ عقلی **قرآن** احکام را به دو بخش **آرمانی** یا **معنوی** و **تاریخی** نیز تقسیم کرده‌اند. برخی احکام مثل حکم سحر و جادو، برده‌داری و امثال آن‌ها را مسائلی تاریخی تلقی و مشمول مرور زمان و عملاً تمام‌شده می‌دانند. آیات مربوط به معاملات نیز در این بخش می‌گنجانند. برخی دیگر از آیات را آرمانی، معنوی و همیشگی می‌انگارند و معتقد اند که پیام‌شان با گذر زمان بی اعتبار یا متحول نمی‌شود (بنگرید به: مجتهد شبستری، **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، ۲۱۷-۲۲۲).

از این منظر، اگر حکمی عقلائی، عادلانه و نسبت به سایر حکم‌ها سازگارتر با عقل و درک عصری انسان‌ها باشد این نشان از معنوی یا آرمانی بودن آن دارد (کدیور، سخن‌رانی در میزگرد نواندیشی...، ۱۴۲). یکی از دلایل روشن‌فکران برای تاریخی‌انگاری این آیات به معنای یادشده قائل‌شدن‌شان به تأثیرپذیری **قرآن** از فرهنگ زمانه است. در مقام نقد تقسیم احکام به آرمانی و تاریخی می‌توان گفت این تفکیک فاقد ضابطه و معیار مشخص است و پذیرش آن زمینه پذیرش تحریف دین را فراهم می‌کند. **قرآن** با اصلاح، رد یا تأیید عرف‌ها نشان داده که از فرهنگ

جامعه اثر نپذیرفته، بل که با آن یک رویارویی هدفمند داشته است.

۳-۳) احکام ثابت و متغیر

تقسیم‌بندی احکام به ثابت و متغیر که در اقوال متکلمان و فقیهان معاصر هم سابقه دارد مبنا یا چارچوب نظری دیگری است که برخی نواندیشان دینی برای توجیه امکان تغییرپذیری بخشی از احکام قرآنی به آن استناد کرده‌اند. منظور از احکام ثابت آن مقررات و قوانین شرعی هستند که به اقتضاء نیازمندی‌های طبیعت یک‌نواخت و ثابت انسان وضع شده‌اند؛ ولی احکام متغیر به قوانین و مقرراتی گفته می‌شود که جنبه موقتی و محلی دارند و با اختلاف طرز زندگی اختلاف پیدا می‌کنند. احکام متغیر با پیش‌رفت تدریجی تمدن و تحول و تبدیل شکل جوامع و به وجود آمدن و از میان رفتن روش‌های تازه و کهنه قابل تغییر است (طباطبایی، *فرازهای اسلام*، ۶۸، ۷۶).

در آثار نواندیشان دینی فراوان به تمایز احکام ثابت و متغیر استدلال می‌شود. از نگاه ایشان، ذاتیات دین که اعمال و احکام نبوی اند مَقُومَاتِ توحید، و ثابت و تغییرناپذیر اند (مجتهد شبستری، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، ۵۱، ۲۱۷)؛ ولی احکامی که درباره روابط اجتماعی، معاملات، نظام حقوقی و پاسخ به پرسش‌های موردی‌اند در زمره عَرَضِیَّات و متغیرات قرار می‌گیرند و تابع مصالح متغیر زمانی و مکانی اند (بنگرید به: فوزی، *تدوین السنة*، ۱۲۴؛ سروش، «ذاتی و عرضی»، ۲). در این چارچوب اعتبار احکام متغیر وابسته به مصلحتی است که آن‌ها را ایجاب می‌کند. با زوال آن مصلحت نیز اعتبار این احکام از میان می‌رود. پس این احکام، برخلاف احکام اولیه که متن شریعت محسوب می‌شوند، قابلیت بازنگری و تحول دارند (کدیور، *حق الناس*، ۱۹).

نواندیشان دینی در عرصه تفسیر *قرآن* هم بر تمایز میان ثَبَاتِ لَفْظی متون دینی و تحول معنایی احکام آن تأکید دارند. بر این اساس، اگرچه الفاظ *قرآن* تثبیت شده است، معنای احکام آن در فرآیند مواجهه عقل بشری با متن، دچار دگرگونی می‌شود. این تحول معنایی را حتی در نحوه قرائت و تبیین پیامبر (ص) از وحی نیز می‌توان ردیابی کرد (ابوزید، *نقد گفتمان دینی*، ۱۵۵، ۳۰۲). در این میان، احکام *مُعَامَلَات* که تنظیم‌گر روابط اجتماعی هستند، به دلیل وابستگی ذاتی به ساختارهای متغیر جامعه و مصالح عمومی، از بارزترین مصادیق احکام متحول به شمار می‌روند (فوزی، *تدوین السنة*، ۱۲۴).

در مقام نقد دیدگاه نواندیشان در این باره باید گفت که ایشان بدون ضابطه اکثر احکام را متغیر فرض کرده و تغییر احکام به وسیله عقل را جایز انگاشته‌اند؛ در صورتی که اگر بدون ضابطه و قاعده خاصی به صورت گسترده قائل به تحول و تغییر احکام باشیم، چیزی از هویت احکام دینی باقی نخواهد ماند.

۳-۴) نگرش‌های رقیب و سازگارتر با مبانی کلامی شیعه

در باره این که آیا می‌شود برخی احکام دینی متغیر باشند یا نه، چنان که گفتیم، نواندیشان دینی غالباً معتقد اند که از میان احکام شرعی، احکام مربوط به معاملات متغیر اند و احکام عبادیات ثابت اند (بنگرید به: فوزی، *تدوین السنه*، ۱۲۴). در برابر این دیدگاه، به نظر می‌رسد دیدگاه اکثریت عالمان شیعه این بوده است که مصالح و مفسد ثابت اند و از همین رو احکام همیشه ثابت می‌مانند. اکنون با این مقدمه باید افزود از میان عالمان شیعه نوگرای معاصر، برخی دیدگاه‌های جدیدی درباره وجود احکام ثابت و متغیر در دین مطرح کرده‌اند که درکل سازگاری بیش‌تری با مبانی کلام شیعی دارد.

این دیدگاه‌ها غالباً در ضمن نظریات فقهی جدیدی مطرح شده‌اند که به مسائل جدید در زندگی اجتماعی انسان و احکام شرعی مرتبط با آن‌ها مرتبط اند. برای نمونه، سید محمد باقر صدر با ابداع مفهوم *منطقة الفراغ*، بخشی از مسائل زندگی اجتماعی انسان را در قلم‌روی قرار می‌دهد که شریعت اسلامی حکم ثابتی برای آن‌ها تعیین نکرده، و قانون‌گذاری درباره آن‌ها را به حاکم اسلامی و نهاده است (صدر، *اقتصادنا*، ۷۲۱). به طبع پذیرش دیدگاه وی نیز معنایی جز پذیرش وجود احکامی تغییرپذیر در دایره احکام شرع اسلامی ندارد.

طباطبایی نیز در سخن از احکام شرعی متغیر آن‌ها را نتیجه ولایت عامه‌ای دانسته که شارع مقدس به ولی امر جامعه اسلامی داده است. از منظر وی، شریعت اسلامی فقط احکام ثابت را بیان کرده است و برای مسائل متغیر و جدیدی که در طول زمان پدید می‌آیند حکم مستقیمی ندارد. بنابراین، برای اداره جامعه نیاز به احکامی است که با توجه به شرایط روز تدوین شوند. این احکام تحت عنوان ولایت عامه و با تکیه بر اختیاراتی که به حاکم اسلامی داده شده است وضع می‌شوند (بنگرید به: طباطبایی، *فرازهایی از اسلام*، ۷۶-۷۷).

این‌گونه، دیدگاه صدر و طباطبایی هر دو، برخلاف این دیدگاه سنتی که شریعت برای همه جزئیات زندگی بشر احکام ابدی دارد، قائل به وجود یک حوزه اختیاری در قانون‌گذاری برای حکومت اند. این حوزه اختیاری امکان وضع قوانین جدید را برای پاسخ به نیازهای روز فراهم می‌کند و این همان نقطه‌ای است که دو مفهوم *ولایت عامه* و *منطقة الفراغ* در آن به هم نزدیک می‌شوند.

مطهری نیز تغییر احکام شرعی در نظام شریعت اسلامی را در عصر پس از پیامبر^(ص) ممکن می‌داند: وقوع تراحم میان دو حکم شرعی، مترتب‌شدن عناوین ثانویه بر برخی از احکام، صلاح‌دید حاکم برای صیانت از نظام اسلامی (مطهری، *اسلام و مقتضیات زمان*، ۷۰-۷۲). بالاخره در همین باره باید به نظریه‌پردازی امام خمینی اشاره کرد که حکومت را از احکام اولیه و مقدم بر تمام احکام فرعیه می‌داند (خمینی، *صحیفه نور*، ۲۰/۱۷۰).

پذیرش دیدگاه او نیز مستلزم آن است که در فرضِ تزامِ ضرورتِ حفظِ حکومتِ اسلامی با یک حکم شرعیِ فرعی آن حکم شرعیِ فرعی قابلِ تغییر باشد. بالاخره، چهارمین دیدگاهی که باید از آن یاد شود نظریهٔ نسخِ مشروط است. مطابق این نظریه که محمدهادی معرفت آن را مطرح می‌کند بر اثر تغییر شرایط حکم شرعی نیز تغییر خواهد کرد؛ ولی با این قید که در صورت اعادهٔ شرایطِ سابق حکمِ سابق نیز بازخواهد گشت (معرفت، آموزش علوم قرآنی، ۱۰۴).

۴. سیالیت معنای متن

یک مبنای دیگر پذیرش امکانِ نسخِ عقلیِ احکام شرعی باور به سیالیت معنای متون است؛ به این معنا که اولاً، متون قرائت‌پذیر اند، ثانیاً، نمی‌توان در مقام فهم و تفسیر هر متنی لزوماً به یک معنای صحیح که مراد گوینده‌اش بوده است رسید، و ثالثاً، همواره پیام هر متنی را می‌شود بسته به اختلاف مبانی به صورت‌های مختلفی تفسیر نمود؛ بی‌آن‌که بشود با استدلالی عقلانی به اختلاف مبناها خاتمه داد. سیالیت معنای متون مستلزم مفسر محوری در تفسیر قرآن و صامت‌انگاری متن آن است.

۴-۱) مبانی سیالیت معنا

نواندیشان معتقد اند متون دینی — به‌عنوان متونی تنظیم‌شده بر اساس رمزگانی خاص که زبان نامیده می‌شود — در چارچوب فرهنگی خاصی شکل گرفته‌اند؛ فرهنگی که آن نظام ویژه از رمزها را پدید آورده است. تحول زبان نیز، موجب تحول دلالت‌ها و کشیده‌شدن معنا از سطح حقیقی به سطح مجازی — یا بالعکس — می‌شود. این تحول نه امری بیرونی، بل که اقتضاء ذاتِ زبان و پیوند آن با واقعیت اجتماعی و تاریخی، و پدیده‌ای همواره در حال‌روی‌دادن است (بنگرید به: ابوزید، نقد گفتمان دینی، ۱۹۸). نتیجهٔ این تحول می‌تواند فهم ناصحیح متون باشد؛ به این معنا که اشخاصی بدون درک صحیح زمینهٔ فرهنگی شکل‌گیری متن، بر اساس زمینهٔ فرهنگی عصر خودشان بخواهند آن متن مقدس را بفهمند و دچار خطا شوند.

براین‌پایه، متن خود نمی‌تواند معنای خود را انتقال دهد؛ بل که برای فهمیدنش باید زمینهٔ شکل‌گیری‌اش را شناخت؛ و از همین‌رو تفسیر آن سیال است؛ زیرا شناخت‌ها از یک‌چنین زمینه‌ای می‌تواند متکثر و متّوَع باشد؛ چون پیش‌فرض‌های مفسر در شناخت زمینه‌ها و تعیین معنای متن مؤثر اند (بنگرید به: گراوند، «هرمنوتیک فلسفی»، ۱۵۴). از این منظر، این خواننده و مفسر است که با ذهن خود و پیش‌فرض‌هایش معنا را تعیین می‌کند (بنگرید به: سروش، قبض و بسط، ۳۰۳). در این چارچوب متن به مثابهٔ ساختاری زبانی و فرهنگی تلقی می‌شود که در بستر تاریخی و اجتماعی خاصی شکل گرفته و معناهای آن تابع شرایط بیرونی و درونی مفسر است (همان،

۱۰۰). معنای اصیل و مطابق با واقع قابل کشف نیست. متن امر مبهمی است و چندین معنا برمی‌دارد. عبارات نه آبستن، بل که گرسنه معنا هستند (سروش، **قبض و بسط**، ۳۹۴).

این دیدگاه مستلزم نسبی‌گرایی در خوانش متن است. نواندیشانی از این قبیل درواقع دیدگاه هانس گئورگ گادامر، فیلسوف آلمانی (درگذشته ۲۰۰۲ م/ ۱۳۸۱ ش) در هرمنوتیک فلسفی را باز می‌گویند. گادامر بر آن است که معنا از امتزاج دو افق **متن** و **مفسر** تولید می‌شود. به بیان دیگر، شناخت با **ارتباط دیالکتیکی** — یا همان **تعامل** — مفسر و متن در دل یک سنت پدید می‌آید: هر مفسری همواره درون فضای فکری سنتی می‌زید که او و متن را به هم پیوند می‌زند و به او پیش‌فهمی از آن‌چه باید تفسیرش کند می‌دهد (بنگرید به: گراوند، **هرمنوتیک فلسفی**، ۱۵۳). براین‌پایه متن و فهم انسانی دائم در سیلان و تغییر است و فهمی نهایی از یک متن معنا ندارد (بنگرید به: عرب‌صالحی، «تاریخ‌مندی معرفت»، ۹). این سیالیت معنایی مستلزم صامت‌انگاری متون است؛ به این معنا که وقتی متن یا سخن یا هر پیامی دارای معنای متعینی انگاشته نشود می‌توان برآمدن معانی و تفاسیر متنوعی از آن در دل یک سنت تفسیری را متوقع دانست.

نواندیشان دینی — برای ایجاد زمینه نظری مناسب نسخ عقلی احکام — از سیالیت معنای متن دینی و تبعیت آن از فرهنگ زمانه و پیش‌فرض‌های ذهنی مفسر جانب‌داری می‌کنند. اینان معنای الفاظ را تابع وضع واضعان یا حتی اراده سخنوران نمی‌دانند؛ بل که معتقد اند معنای الفاظ بیش از هر چیزی تابع ذهنیت سامعان، و این ذهنیت نیز تابع پیش‌فرض‌های فرد و درک‌های او از تئوری‌های علمی و فلسفی زمانه است. از این منظر، ثبات الفاظ و عبارات به‌هیچ‌روی تضمین‌کننده ثبات معانی نیست؛ چراکه تغییر تئوری‌های اهل یک عصر در تن الفاظ ثابت روح معانی مختلف می‌دمد.

لازمه دین‌شناختی این مبانی آن است که دین و آموزه‌های دینی ثابت نباشند (بنگرید به: واعظی، «نقد تقریر»، ۴۲). این نیز همان تاریخ‌مندی فهم متون است که گادامر در کتاب **حقیقت و روش** به بحث می‌گذارد و قبل از او نیز هایدگر بیان داشته است (بنگرید به: گراوند، «هرمنوتیک فلسفی»، ۱۵۴). اتخاذ این موضع به شک‌گرایی، نسبی‌گرایی، انکار وجود حقایقی مطلق در متون دینی، و پلورالیسم خواهد انجامید.

۲-۴) معنای متن از نظر هرمنوتیک و اصول فقه

چکیده دیدگاه نواندیشان یادشده این است که متن صامت است، خودبه‌خود حامل معنا نیست، با قرار گرفتن تحت پیش‌فرض‌های مفسر معنا پیدا می‌کند، و سیالیت معنای واژگان به سیالیت معنایی متن می‌انجامد. این سیالیت معنا نیز ممکن است نتیجه آن باشد که با گذشت زمان — همان‌طور که ابوزید می‌گفت — زمینه شکل‌گیری

متن تغییر کند و جور دیگری فهمیده شود؛ یا نتیجه آن باشد که به قول سروش—فهم‌ها از بستر شکل‌گیری متن تنوع یابند. برای نقد این مدعیات ضروری است نشان داده شود معنایی که الفاظ تصوراً و تصدیقاً بر آن دلالت می‌کنند ثابت اند.

در این مقام نخست باید به یاد آورد که هرمنوتیک به معنای دانش متکفل بحث از مبانی فهم و تفسیر پیام، ازجمله دانش‌هایی است که از محیط علمی کشورهای اروپای غربی در دهه‌های اخیر به محیط‌های علمی و دانشگاهی جهان اسلام وارد شده است. روی‌کردها در دانش هرمنوتیک را می‌توان به دو جریان عمده تفکیک نمود: روی‌کرد کلاسیک به هرمنوتیک و روی‌کرد فلسفی. صاحبان روی‌کرد کلاسیک به هرمنوتیک به محوریت مؤلف و امکان‌پذیری بازفهم معنای مقصود او از متن باور دارند. برعکس، روی‌کرد هرمنوتیک فلسفی متن محور است و صاحبان این روی‌کرد معتقد اند که به تعداد فرهنگ‌ها و تغییر اوضاع و شرایط می‌شود هر متنی را معنا کرد (عرب‌صالحی، «تأثیر هرمنوتیک...»، ۱۴۰-۱۴۱).

کمابیش مشابه همین دو روی‌کرد را در دانش بومی اصول فقه نیز که رسالتش بحث از مبانی تفسیر و فهم متون دینی است می‌توان شاهد بود؛ البته، غالب عالمان اصول فقه در طول تاریخ از تک‌معنایی متن دفاع کرده‌اند و شماری اندک هم از چندمعنایی آن. آنان که متن را تک‌معنا می‌شناسند میان معنای متن و مراد مؤلف آن ارتباطی وثیق می‌بینند و به این‌همانی معنای متن و مراد مؤلف باور دارند. از دید ایشان معنای متن همان دلالت تصدیقی متن و مراد جدی مؤلف است. از آن‌سو، می‌توان گفت کسانی هم که متن را چندمعنا می‌شناسند معتقد اند معنای متون از سطح دلالت تصویری فراتر نخواهد رفت و به مرحله دلالت تصدیقی نخواهد رسید. از منظر ایشان، دلالت تصویری متن همان دلالت کلمات بر معنای موضوع^۱ (یعنی همان معنای قراردادی الفاظ در فضای زبان)، و دلالت تصدیقی متن هم دلالت متن بر مراد متکلم و صاحب متن است (بنگرید به: بهرامی، «تعدد معنا...»، ۷۰-۸۵). به بیان دیگر، از نگاه عالمان اصول فقه، دلالت لفظ بر معنا گاه تابع وضع واضعان و گاه تابع اراده سخنوران، و در هر حال امری قابل کشف و درک دانسته شده است.

برپایه مجموع آراء عالمان مسلمان و غریبان در سخن از مبانی تفسیر متون، می‌توان چهار دیدگاه درباره رابطه متن و مؤلف بازشناخت:

- رابطه مفسر محور: مانند دیدگاه هایدگر و گادامر که می‌گویند معنای متن همان فهم مخاطب و مفسر است (بنگرید به: نصیری، «نقد و بررسی روی‌کرد صامت‌انگاران...»، ۵۴).

- رابطه متن محور: مانند سوسور که زبان و متن را در رسیدن به معنا خودکفا از مؤلف می‌داند (بنگرید به: کریمی، «علقه معنای متن...»، ۴۱-۶۶).

- رابطه مؤلف‌محور: مانند هرش و دیلتای که معتقد به ارتباط معنا با مؤلف شده‌اند (بنگرید به: بهرامی، «تعدد معنا...»، (۷۱).

- رابطه مؤلف-متن‌محور: مانند غالب اصولیان مسلمان که معتقد اند الفاظ پیش از استعمال بر اثر وضع یا همان قرارداد اهالی زبان درباره معنای هر کلمه، به معانی خاص خود آبستن می‌شوند و هنگام استعمال‌شان در کلام یک سخنور، بر معنایی که مراد آن متکلم است دلالت تصدیقی پیدا می‌کنند (بنگرید به: عرب‌صالحی، «تأثیر هرمنوتیک...»، (۱۴۶).

۳-۴) سیالیت معنا

اکنون می‌توان برپایه آنچه گفته شد می‌توان جایگاه نگرش معتقدان به سیالیت معنا را در میان دیدگاه‌های مختلف باز نمود. چنان‌که دیدیم، نواندیشانی هم‌چون ابوزید از تحول‌پذیری و سیالیت دلالت‌های زبانی سیالیت معنایی متن را نتیجه گرفته‌اند. این دیدگاه برخلاف قول مشهور عالمان مسلمان و هم‌روی‌کرد کلاسیک عالمان هرمنوتیک است که الفاظ را دارای معنایی ثابت می‌دانند؛ خواه این معنا به دلالت تصدیقی قابل‌کشف باشد، خواه با دلالت تصویری. این یعنی در برابر نواندیشان که به دنبال دفاع از تاریخ‌مندی و سیالیت محتوا و معنای متون دینی اند اصولیان معتقد اند هر متنی معنای متعینی دارد و این معنا تابع وضع و اراده متکلم و مؤلف است. در مقام نقد دیدگاه نواندیشان باید یادآور شد پذیرش سیالیت مطلق و صامت‌انگاری متن به فروپاشی ارتباطات انسانی و نفی عقلانیت در فهم و انتقال معنا می‌انجامد (رشاد، «اجتهادگرایی...»، (۱۴). ناطق‌بودن متن امری بدیهی و وجدانی، و وظیفه اصلی خواننده نیز کشف معنای نهایی آن است؛ نه انکار دلالت روشن الفاظ (نصیری، «نقد و بررسی روی‌کرد صامت‌انگارانه...»، (۱۶۳). افزون‌براین، هر متنی هسته ثابتی دارد که اکثر معانی را نمی‌توان بر آن تحمیل کرد.

نقد دیگر از منظر تقابل دیدگاه نواندیشان با دیدگاه مشهور تفکیک نصوص دینی به **نصوص** و **ظواهر** و **متشابهات** است. گرچه عالمان اصول فقه برای غالب متون دینی دلالت تصدیقی قائل اند این را نیز البته منتفی ندانسته‌اند که دلالت تصدیقی همه فقرات متنی هم‌چون **قرآن** یا دیگر منابع دینی همیشه قابل‌کشف نباشد. بر همین پایه منابع دینی را از حیث دلالت بر معنا به **نصوص**، **ظواهر** و **متشابهات** تقسیم کرده‌اند. در نصوص مراد شارع همان معنای متن است و فهم معنا به درک مقصود شارع می‌انجامد. در ظواهر متن بر معانی متعددی قابل‌حمل است و در عین حال دلالت متن بر معنایی بیش از بقیه معانی است و از میان معانی متعدد مراد خدا همان معنای راجح است. در متشابهات نیز معانی متعدد است و متن هم دلالت ظاهری بر یکی از آن معانی بیش از بقیه ندارد؛

اما در هر حال باز می‌توان مراد خدا را به کمک حکم عقل و شواهد و قرائن مختلف کشف کرد. از این منظر، متن **قرآن** یا نص است یا ظاهر یا متشابه. دو قسم اول — بنا بر نظریه مشهور **حجیت ظواهر** — تک‌معنایی اند. با این حال نواندیشان ابهام‌معنایی و سیالیت متشابهات را به همه آیات **قرآن** سرایت می‌دهند.

سیالیت معنا با مبانی کلام شیعی هم ناسازگار است. از منظر باورهای کلامی شیعیان **قرآن** بر ثبات معنای مقصود خدا و دلالت مشخص الفاظ تأکید دارد. فطرت انسانی هم به تصریح **قرآن** (روم/ ۳۰) ثابت است و با تحول زمان تغییر نمی‌پذیرد. پس پذیرش تغییرپذیری معنا با هدایت‌گری **قرآن** تعارض دارد. افزون‌براین، جاودانگی و اعجاز محتوایی **قرآن** نیز مستلزم ثبات معنا است؛ نه دگرگونی آن در هر عصری. سیالیت با اصل خاتمیت و اكمال دین هم ناسازگار است. لازم به تذکر است که باور مشهور شیعیان که معنای **قرآن** پیچیده و چندلایه و دارای بواطن متعدد است (درباره آن، بنگرید به: طباطبایی، **المیزان**، ۷/ ۱؛ برای قدیم‌ترین اشاره به آن، بنگرید به: ابوطالب مکی، **قوت القلوب**، ۹۳/ ۱) بر سیالیت معنای متن دلال ندارد؛ بل که به این معنا است که **قرآن** دارای مراتب معنایی متفاوت است که معصومین^(ع) بالاترین آن را در اختیار دارند. وجود این مراتب معنایی متفاوت با سیالیت معنا است.

نقد دیگر آن است که باور به سیالیت و عدم تعین معنا موجب وابستگی فهم به پیش‌فرض‌های مفسر و در نتیجه نسبیت معرفتی می‌شود. این نسبیت امکان داوری مطلق میان آراء تفسیری را از میان می‌برد، راه را برای پلورالیسم معرفتی و تضعیف مرجعیت دینی هموار می‌سازد، و در نهایت به شکاکیت و تشکیک در باورهای دینی منجر می‌شود. نیز، قبول این مبنا تضمینی برای بقاء ضروریات دینی و حتی اعتقادات استوار اسلامی باقی نمی‌گذارد (نصیری، «نقد و بررسی رویکرد صامت‌انگاره»، ۱۶۶).

بالاخره باید از این یاد کرد که هدف مؤلف و متکلم از انشاء کلام رساندن معنای خاص است. حتی نواندیشانی هم که تک‌معنایی متون را نقد می‌کنند خود هدفی دارند که خواننده باید آن را دریابد. پذیرش سیالیت معنا سبب می‌شود که راهی برای کشف قصد مؤلف و متکلم باقی نماند. نظریه‌پردازی به نفع یک‌چنین سیالیتی در واقع کوشش برای بازسازی همان نظریه باستانی سوفسطاییان است که دیدگاه‌شان در نهایت به انکار واقعیت انجامید (بنگرید به: مناقب، «بررسی امکان جمع...»، ۱۴۷).

نتیجه

تبعیت احکام از مصالح و مفاسد و صامت‌انگاری و سیالیت معنا و تقسیم‌بندی‌های دوگانه احکام از مبانی نسخ عقلی است. با توجه به این که هدف ما — به مثابه یک مسلمان معتقد به کلام شیعی — تعین معنای واحد و

کشف مراد جدی خدا است نظریه نسخ عقلی با چالش‌های جدی روبه‌رو است. عقل در عین این‌که دارای جایگاه ویژه در استنباط احکام شرعی است و در برخی موارد می‌تواند مصالح و مفسدات را تشخیص دهد و طبق قاعده ملازمه، شرع هم مؤید آن است، از درک جزئیات و ملاکات احکام عاجز است. جایگاه عقل در دین به‌عنوان کاشف حکم شرعی و عدل نقل است و در تقابل با دین نیست.

از این منظر تعارض نیز میان عقل و دین معنا ندارد. هر جا سخن از حکم عقل است منظور آن نیست که عقل جعل احکام می‌کند؛ زیرا انشاء حکم شرعی فقط شأن خدا است. منظور قدرت عقل برای درک و کشف حکم شارع است؛ نه این‌که عقل انشاء حکم کرده باشد. تقسیم احکام به اصلی و ذاتی در استدلال‌ات نواندیشان هم بی‌دلیل است و باعث تلقی ناکارآمدی آیات می‌شود؛ درحالی‌که هدف **قرآن** هدایت بشر است و با توجه به جاودانگی **قرآن** آیات باید بتوانند برای همیشه جنبه هدایتی‌شان را با تمامی آیات اعم از عبادیات و معاملات حفظ کنند. باور به ناکارآمدی آیات و ضرورت نسخی عقلی‌شان با جاودانگی و هدایتگری **قرآن** در تعارض است.

امضائی بودن احکام نیز دلیل عرفی بودن آن نیست و احکام امضائی نیز در واقع تأسیس شارع است؛ چه به اعتبار این‌که آن احکام جزء احکام تأسیسی ادیان قبل بوده باشند و چه به اعتبار این‌که تأیید مجدد شارع نوعی تأسیس آن احکام به‌شمار آید. گذشته‌ازاین، نسخ معکوس یا به عبارت دیگر نسخ آیات مدنی توسط آیات مکی مخالف قواعد نسخ مصطلح است؛ چراکه ناسخ باید تأخر زمانی از منسوخ داشته باشد. ضمناً، نسخ نقل با نقل روی می‌دهد؛ نه با دلیل عقلی، چنان‌که نواندیشان گفته‌اند.

نواندیشان دینی با تکیه بر مبانی هرمنوتیک فلسفی (مانند دیدگاه گادامر) معتقد اند متون دینی، از جمله **قرآن**، دارای معنای ثابت و قطعی نیستند؛ بل که معنا بر اثر تعامل مفسر با متن و تحت تأثیر پیش‌فرض‌ها، زمینه‌های تاریخی-فرهنگی و تحولات زبانی، همواره در حال تغییر و سیالیت است. این نگاه، متن را **صامت** و فاقد معنای ذاتی می‌داند و نقش محوری را به مفسر می‌دهد. نتیجه این دیدگاه نیز، نسبی‌گرایی در فهم دین، امکان نسخ عقلی احکام شرعی، و در نهایت پلورالیسم معرفتی است. در مقابل، دیدگاه سنتی و مشهور در اصول فقه شیعی، با رد این نظریه، بر ثبات معنای متن، امکان کشف مراد مؤلف یا همان شارع، و وجود دلالت‌های مشخص در الفاظ تأکید می‌ورزد و هشدار می‌دهد که پذیرش سیالیت مطلق معنا به فروپاشی ارتباطات زبانی، شکاکیت و نفی حجیت و جاودانگی آموزه‌های دینی می‌انجامد.

منابع

۱- **قرآن کریم.**

- ۲- آخوند خراسانی، محمدکاظم، *کفایة الاصول*، قم، آل‌البیت، ۱۴۰۹ق.
- ۳- ابوزید، نصر حامد، *نقد گفتمان دینی*، ترجمه حسن یوسفی اشکوری، تهران، یادآوران، ۱۳۸۳ش.
- ۴- ابوطالب مکی، محمد بن علی، *قوت القلوب*، به کوشش عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۶ق.
- ۵- انصاری، مرتضی، *الرسائل*، قم، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۳۷۷ش.
- ۶- بحرانی، یوسف، *الحدائق الناضرة*، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۵ق.
- ۷- برنجکار، رضا، «ماهیت عقل و تعارض عقل و وحی»، *نقد و نظر*، سال اول، شماره ۳، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ش.
- ۸- بهرامی، محمد، «تعدد معنا در قرآن پژوهی ابوزید»، *پژوهش‌های قرآنی*، سال هجدهم، شماره ۷۲، اسفند ۱۳۹۱ش.
- ۹- جزایری، سید نعمت‌الله، *انوارالنعمانه*، بیروت، دارالضیاء، ۱۴۲۹ق.
- ۱۰- جصاص، احمد بن علی، *الفصول فی الاصول*، کویت، وزارت اوقاف، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۴م.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل*، قم، اسراء، ۱۳۹۸ش.
- ۱۲- خمینی، روح‌الله، *صحیفه نور*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۱ش.
- ۱۳- رحیمی روشن، حسن، «بررسی تحول مفهوم مصلحت در فقه سیاسی معاصر شیعه با تأکید بر امام خمینی»، *پژوهش‌نامه متین*، سال بیست‌وسوم، شماره ۹۱، تابستان ۱۴۰۰ش.
- ۱۴- رشاد، علی‌اکبر، «اجتهادگرایی و قرائت‌پذیرانگاری دین»، *قبسات*، سال سیزدهم، شماره ۴۹، آبان ۱۳۸۷ش.
- ۱۵- سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی»، *کیان*، سال هشتم، شماره ۴۲، پاییز ۱۳۷۷ش.
- ۱۶- سروش، عبدالکریم، «قبض و بسط حقوق زنان»، *زنان*، شماره ۵۹، ۱۳۸۸ش.
- ۱۷- سروش، عبدالکریم، *بسط تجربه نبوی*، تهران، صراط، ۱۳۵۵ش.
- ۱۸- سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تثوریک شریعت*، تهران، صراط، ۱۳۷۱ش.
- ۱۹- صدر، سید محمدباقر، *اقتصادنا*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۵ش.
- ۲۰- طباطبایی، سید محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱ش.
- ۲۱- طباطبایی، سید محمدحسین، *حواشی بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۲ق.
- ۲۲- طباطبایی، سید محمدحسین، *علی و فلسفه الهی*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸ش.
- ۲۳- طباطبایی، سید محمدحسین، *فرازهایی از اسلام*، قم، جهان آراء، بی‌تا.

- ۲۴- طه، محمود محمد، *الاسلام و انسانیه القرن العشرين*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۹۷۳ م.
- ۲۵- طه، محمود محمد، *الاسلام والفنون*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م.
- ۲۶- طه، محمود محمد، *الاسلام*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م.
- ۲۷- طه، محمود محمد، *الرسالة الثانية من الاسلام*، ام‌درمان، حزب جمهوری، ۱۹۶۹ م.
- ۲۸- طه، محمود محمد، *تطوير شريعة الاحوال الشخصية*، ام‌درمان، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م.
- ۲۹- عرب‌صالحی، محمد، «تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه»، *حقوق اسلامی*، سال نهم، شماره ۳۴، پاییز ۱۳۹۱ ش.
- ۳۰- عرب‌صالحی، محمد، «تاریخ‌مندی معرفت»، *ذهن*، سال یازدهم، شماره ۴۴، زمستان ۱۳۸۹ ش.
- ۳۱- علمی، محمدجعفر، «نقد و بررسی نظریه فضل الرحمان در بازسازی اجتهاد در دین»، *علوم سیاسی*، سال دهم، شماره ۳۷، بهار ۱۳۸۶ ش.
- ۳۲- علی‌دوست، ابوالقاسم، «جایگاه عقل در فقه امامیه»، *جریان‌شناسی و نقد اعتزال نو*، جلد ۵، ۱۳۹۳ ش.
- ۳۳- فنائی، ابوالقاسم، *اخلاق دین‌شناسی*، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۹۴ ش.
- ۳۴- فوزی، ابراهیم، *تدوین السنة*، ریاض الرئيس للكتب و النشر، ۱۹۹۵ م.
- ۳۵- فیض‌کاشانی، محمدحسن، *التفسير الصافي*، بیروت، اعلمی، ۱۳۹۹ ق.
- ۳۶- قابل، احمد، *مبانی شریعت*، بی‌جا، نسخه الکترونیکی، ۱۳۹۱ ش.
- ۳۷- کدیور، محسن، *حق الناس اسلام و حقوق بشر*، تهران، کویر، ۱۳۸۶ ش.
- ۳۸- کدیور، محسن، سخن‌رانی در میزگرد نواندیشی و حقوق زنان، *روزنامه یاس نو*، شماره ۱۴۲، ۱۴۲، ۳/ ۶/ ۱۳۸۲ ش.
- ۳۹- کریمی، مصطفی، «علقه معنای متن به مؤلف»، *مجله حوزه و دانشگاه*، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۸۹ ش.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تهران، کتاب‌فروشی علمیة اسلامیة، ۱۳۶۹ ش.
- ۴۱- گراوند، مجتبی، «هرمنوتیک فلسفی با تکیه بر کتاب *حقیقت و روش* گادامر»، *تاریخ‌نامه خوارزمی*، سال اول، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۳ ش.
- ۴۲- مجتهد شبستری، محمد، *نقدی بر قرائت رسمی از دین*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۱ ش.
- ۴۳- مجلسی، محمدباقر، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
- ۴۴- مرتضوی، سید ابراهیم، *اعتبارسنجی نظریه استمرار نسخ آیات قرآن کریم*، رساله دکتری رشته علوم

قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، بهار ۱۳۹۷ ش.

- ۴۵- مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱ ش.
- ۴۶- مطهری، مرتضی، **اسلام و مقتضیات زمان**، قم، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
- ۴۷- مطهری، مرتضی، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، قم، صدرا، ۱۳۸۰ ش.
- ۴۸- مظفر، محمدرضا، **اصول فقه**، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰ ش.
- ۴۹- معرفت، محمدهادی، **التمهید فی علوم القرآن**، قم، التمهید، ۱۴۱۵ ق.
- ۵۰- معرفت، محمدهادی، **آموزش علوم قرآنی**، قم، التمهید، ۱۳۸۷ ش.
- ۵۱- مکارم شیرازی، ناصر، و دیگران، «احکام امضائی و تأسیسی و عرفی شدن احکام»، **دائرة المعارف فقه مقارن**، جلد ۱، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ۱۴۲۷ ق.
- ۵۲- مناقب، سید مصطفی، «بررسی امکان جمع میان مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، **الهیات تطبیقی**، سال هفتم، شماره ۱۵، بهار ۱۳۹۵ ش.
- ۵۳- نصیری، ولی الله، «نقد و بررسی روی کرد صامت‌انگارانه به متن»، **آئینه معرفت**، سال چهاردهم، شماره ۳۹، تابستان ۱۳۹۳ ش.
- ۵۴- نقیبی، سیدابوالقاسم، «احکام ثابت و متغیر از نگاه طباطبایی»، **رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی**، سال دهم، شماره ۱۰۳، بهار ۱۳۹۶ ش.
- ۵۵- واعظی، احمد، «نقد تقریر نصر حامد ابوزید از تاریخ‌مندی قرآن»، **فصل‌نامه قرآن شناخت**، سال سوم، شماره ۲، پاییز ۱۳۸۹ ش.