

Critique of Quranic principles and arguments "Theory of government" Muhammad Ahmad Khalafullah

Received: 2021-09-17

Accepted: 2021-11-19

Muhammad Arabsalehi *

Farideh Pishvaei **

The purpose of this study is to critique the principles and arguments of the theory of Khalafullah, the Egyptian modernist and one of the successors of Al-Manar intellectual circle. Relying on the ijtehad principles of the Arab reformers and based on the use of Quranic words and related religious rules, while depriving the Prophet (PBUH) of the position of sovereignty, he believes that after the end of prophethood, by handing over worldly affairs such as governing society to human reason, Rulings are a general interest that is recognized by experts (the people of the settlement: the first order). This theory has inspired some contemporary Arab and Iranian thinkers on the idea of "removing religion from government." The findings of this research, which was done in a descriptive-analytical method based on Quranic verses and using Sunni sources, show that this theory is based on artificial rules and unscientific analyzes and is based on strong evidence from the book and tradition. is not. Interpretive interpretations of Khalafullah are also interpretations of opinions; The conclusion is that Khalafullah and his associates, despite their modern thinking on the formation of the state in the Islamic society, were still indebted to the classical Sunni thought in the authority of the word of the people of the Qur'an and their difference is only in the new and systematic reading of this thought based on incorrect interpretation of the Qur'an and rules. Which does not have a solid Quranic basis.

Keywords: Khalafullah, Government Theory, First, Expediency, Sunnis.

* Associate Professor, Department of Logic, Understanding Religion, Research Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. (salehnasabad@yahoo.com)

** Comparative Interpretation, Masoumiyah Seminary Higher Education Institute, Qom, Iran. (Corresponding Author)(fpishvaei@gmail.com)



نقد مبانی و ادله قرآنی «نظریه دولت»

محمد احمد خلف الله

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۲۷

محمد عرب صالحی *

فریده پیشوایی **

هدف پژوهش حاضر نقد مبانی و ادله نظریه خلف الله، متجدد مصری و از ادامه دهندگان حلقه فکری المنار است. وی با اتکاء بر مبانی اجتهادی مصلحان عرب و بر پایه کاربرد واژگان قرآنی و قواعد شرعی مستنبط از آن، ضمن سلب منصب حاکمیت از پیامبر ﷺ معتقد است پس از ختم نبوت، با واگذاری امور دنیوی مانند اداره جامعه به عقل بشر، معیار صدور احکام، مصلحت عام است که توسط کارشناسان (اهل حل و عقد: اولوالامر) تشخیص داده می شود. این نظریه الهام بخش برخی متفکران عرب و ایرانی معاصر در ایده «حذف دین از حکومت» بوده است. یافته های این پژوهش که به روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر آیات قرآن و بهره گیری از منابع اهل سنت انجام شد، نشان می دهد که این نظریه مبتنی بر قواعد ساختگی و تحلیل های غیر علمی است و مستدل به ادله ای محکم از کتاب و سنت نیست. برداشت های تفسیری خلف الله نیز تفسیر به رأی است؛ نتیجه این که خلف الله و هم فکرائش با وجود نواندیشی در زمینه تشکیل دولت در جامعه اسلامی، هم چنان و امدار اندیشه کلاسیک اهل سنت در حجیت قول اهل حل و عقد بوده اند و تفاوت آن ها تنها در خوانش جدید و نظام مند این اندیشه و مبتنی بر تفسیر غیر صحیح از قرآن و قواعدی است که پایه و اساس متقن قرآنی ندارد.

کلیدواژه ها: خلف الله، نظریه دولت، اولوالامر، مصلحت، اهل سنت.

* دانشیار، گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.
(salehnsarabad@yahoo.com)

** سطح چهار، تفسیر تطبیقی، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم، ایران. (نویسنده مسئول).
(fpishvaei@gmail.com)



یکی از اهداف مهم نهضت مصلحان مصری که در قرن اخیر تحت تأثیر اندیشه‌های غربی و احساس عقب‌ماندگی مسلمانان شکل گرفت، دستیابی به راه‌حل مناسب برای رفع مشکلات و پاسخ به مسائل نوپدید در جوامع امروزی بوده و تلاش‌های آنان براساس بازگشت به نصوص اصلی دین، یعنی قرآن و سنت قطعی، صورت گرفته‌است. از جمله این مسائل، قضیه «حکومت در جامعه اسلامی» است که از دیرباز میان عالمان مسلمان محل مناقشه بوده‌است.

به‌طور کلی نواندیشان و جریان عقل‌گرای عربی معاصر به دو دسته سنت‌گرایان (گفتمان اصالت) و مدرنیست‌ها (مصلحان و لیبرال‌ها) تقسیم می‌شوند و گروهی مانند علی عبدالرازق (۱۸۸۸ - ۱۹۶۶م) طرح تئوریک نفی الگوی خلافت و «نظریه مدرن‌سازی دولت در جامعه اسلامی» را دنبال می‌کردند.^۱ به‌موازات این تلاش‌ها، افرادی مانند رشیدرضا (۱۸۶۵ - ۱۹۳۵م) بدون کنار گذاشتن اصالت هویت سنت دینی، تلاش کردند ضمن حذف سنت تفسیری با خوانشی جدید از متون اصلی و طراحی الگوی نوینی از دولت در جامعه اسلامی، با نشان دادن سازگاری اسلام و مدرنیته اسلامی، نوسازی سنت را سرلوحه کار خود قرار دهند.

محمد احمد خلف‌الله (۱۹۱۶ - ۱۹۸۸م) تحت تأثیر گروه فکری المنار و شاگرد امین‌الخولی، نظریه‌پرداز تفسیری معاصر، بود. وی از چهره‌های مشهور مصلحان و از ادامه‌دهندگان مسیر حلقه المنار در نظریه حکومت در جامعه اسلامی به‌شمار می‌رود. شهرت وی مدیون رساله جنجالی‌اش، *الفن القصصی فی القرآن الکریم* است که با انتقادهای سخت و جدی مواجه شد. او در پی تحقق آرمان‌نهایی مصلحان دینی، در کتاب *القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصره* با تمرکز بر قرآن و از زاویه‌ای جدید، هشت قاعده شرعی‌ای را پی‌ریزی کرد که مبانی فکری او را در تمام آرائش از جمله نظریه دولت دینی تشکیل می‌دهد. نظریه دولت خلف‌الله ذیل سه قاعده مستند به دسته‌ای از آیات با محوریت تفسیر المنار قرار می‌گیرد.

۱. علی عبدالرازق، نواندیش مصری، دیدگاه سیاسی خود را با الهام از کتاب *الاسلام والنصرانیة بین العلم والمدنیة* عبده، در کتاب *الاسلام و اصول الحکم منتشر ساخت که با مخالفت‌های شدیدی روبرو و ردیه‌هایی بر آن نوشته شد.*



هم‌چنین خلف‌الله در کتاب *القرآن و الدوله* با تشریح نسبت دین و دولت از منظر قرآن، نظریه‌اش را به تفصیل بیان کرده‌است. وی در مناظره‌ای، اندیشه خود را مبتنی بر دلایل قرآنی اثبات می‌کند.^۱ نظریه او که مبتنی بر سلب منصب حکومت الهی از پیامبر ﷺ، غیردینی معرفی کردن آن و واگذاری امور سیاسی جامعه اسلامی به خود مردم پس از رحلت ایشان است، در تقابل با نظریه دولت دینی امامیه است که حکمرانی در جامعه اسلامی را منصبی الهی و یکی از شئون پیامبر ﷺ، ائمه علیهم‌السلام و جانشینان برحق ایشان می‌داند. در نظریه دولت امامیه، دین متکفل تمام امور دنیوی و اخروی از جمله شیوه اداره جامعه و نظام سیاسی است؛ این مکتب، امامت و رهبری جامعه را همانند نبوت منصب الهی‌ای می‌داند که از سوی خداوند تعیین می‌شود.

با توجه به هم‌سویی نظریه پردازان معاصر عرب در ایده جدایی دین و سیاست^۲ با نظریه خلف‌الله مانند محمد سعید العشماوی در کتاب *اسلام‌گرایی یا اسلام* (عشماوی، ۱۳۸۲، صص. ۲۳-۲۸) و عبدو فیلالی‌انصاری در کتاب *اسلام و لائیسیتیه* (فیلالی، ۱۳۸۰، ص. ۱۲۳) و نیز امتداد این دیدگاه در اندیشه نواندیشان دینی معاصر ایرانی مانند عبدالکریم سروش در نظریه کفایت عقل در تدبیر امور دنیوی از جمله حکومت و سیاست (سروش، ۱۳۷۵، ص. ۱۱) و محمد مجتهدشبه‌ستری در متعلق دانستن مبانی فقهی - کلامی موضوعات سیاسی به گذشته (مجتهد شبه‌ستری و کدیور، ۱۳۷۷، ص. ۱۷)، نقد مبانی و ادله این نظریه ضرورت می‌یابد، به‌ویژه آن‌که تلاش خلف‌الله نشان دادن ریشه و ادله نظریه خود در آیات قرآن، به‌عنوان منبع مشترک و مورد وثوق همگان بود. از این‌رو این مقاله درصدد پاسخ به این سؤال است که مبانی و ادله قرآنی خلف‌الله در نظریه دولت دینی چیست؟ و این مبانی و ادله حاوی چه اشکالاتی است؟

هدف مقاله حاضر اعتبارسنجی مبانی قرآنی و قواعد شرعی مورد استفاده در این نظریه است و نویسندگان تلاش دارند دیدگاه خلف‌الله را فارغ از مکتب تفسیری امامیه، تنها از منظر اهل سنت به روش توصیفی - تحلیلی و متکی بر قرآن، ادله عقلی و مبانی خود

۱. گزارش تفصیلی این مناظرات، در کتاب *مصر بین دوله الاسلامیه و دوله العلمانیه* به کوشش محسن خالد در سال ۱۴۱۲ منتشر شد.

۲. برای آگاهی بیشتر از اقوال مسلمانان سکولار اهل سنت در زمینه جدایی دین از سیاست، نک: العقل، ۱۴۲۲ق، صص. ۳۹۱-۴۰۳.





خلف‌الله ارزیابی کنند. داده‌های این مقاله به روش کتابخانه‌ای گردآوری شده‌اند، لذا شیوه تحلیل اطلاعات نیز کیفی و از طریق استدلال قیاسی و استقرائی، تشخیص تفاوت، تمایز و مقایسه خواهد بود.

در زمینه پیشینه پژوهشی عام این مقاله گفتنی است که به صورت کلی نقدهای زیادی متوجه مسلمانان سکولار مصری است که در قالب کتاب و مقاله منتشر شده‌است؛ اهل سنت نقدهای جدی‌ای به دیدگاه مشابه خلف‌الله مانند نظریه علی عبدالرازق داشته‌اند.^۱ هم‌چنین آثار متعددی از مؤلفان امامیه در نقد دیدگاه اهل سنت درباره مسئله حکومت در جامعه اسلامی و اثبات ولایت فقیه منتشر شده‌است؛ اما در مورد پیشینه مطالعاتی خاص و مرتبط با موضوع این مقاله می‌توان به جلد پانزدهم کتاب *اندیشه سیاسی متفکران مسلمان* تالیف علی‌اکبر علی‌خانی و همکاران اشاره کرد که توسط پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی سال ۱۳۹۰ منتشر شد. در مقاله مربوط به خلف‌الله در صفحات ۲۹۷ تا ۳۱۰، دیدگاه وی از منظر سیاسی - اجتماعی و با نظری اجمالی به ادله قرآنی وی و بررسی واژگان حکم، امر و اولوالامر تحلیل شده‌است. نوآوری این مقاله، نقد اختصاصی مبانی و ادله قرآنی و قواعد شرعی نظریه دولت خلف‌الله است.

۲- نظریه «دولت در جامعه اسلامی» از نگاه خلف‌الله

خلف‌الله معتقد است پیامبر ﷺ فقط پیام‌آور و مبلغ دین بوده و وظیفه تشکیل حکومت نداشته‌است. او با استناد به آیات (آل عمران، ۱۴۴؛ مائده، ۶۷؛ احزاب، ۴۰) بیان می‌دارد که توصیف پیامبر ﷺ در قرآن همواره با وصف رسول و نبی بوده و یکبار هم از صفت پادشاه یا رئیس دولت برای ایشان استفاده نشده‌است؛ با این‌که در وصف حضرت داود عَلَيْهِ السَّلَامُ و حضرت سلیمان عَلَيْهِ السَّلَامُ صفت حاکمیت به کار رفته‌است (خلف‌الله، ۱۹۷۸م، صص. ۱۴ - ۲۱).

قرآن در آخرین آیه نازل شده به پیامبر ﷺ می‌فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، ۳) و فرمود «اليوم أقمّت دولّتکم». خداوند پیامبر ﷺ را به‌عنوان نبی و رسول انتخاب کرده‌است و که با امر خلافت تفاوت دارد؛ مسلمانان عرب، پس از پیامبر ﷺ، ابوبکر را برای خلافت انتخاب

۱. رد هیئته کبارالعلماء علی کتاب الاسلام و اصول الحکم که با مقدمه علی احمدخطیب سال ۱۴۱۴ در الازهر منتشر شد.

کردند، چون نصی در زمینه اقامه حکومت بعد از پیامبر ﷺ نبود، چه این که با وجود نص مهاجران و انصار روز رحلت پیامبر ﷺ در مورد جانشینی ایشان اختلاف پیدا نمی‌کردند. بنابراین ابوبکر منتخب مردم است (نک: خلف‌الله، ۱۹۷۳م، صص. ۱۲۳ - ۱۳۴؛ خالد محسن، ۱۹۹۲م، صص. ۴۱ - ۴۵).

به نظر خلف‌الله، قرآن علاوه بر نداشتن هیچ نصی مبنی بر تشکیل دولت دینی (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص. ۸۰) پیامبر را نیز نبی پادشاه خطاب نکرده است؛ لذا با اتمام نبوت، توجه آسمان به اهل زمین و ادامه اداره جامعه از سوی خداوند پایان یافت و به خود جامعه اسلامی سپرده شد (خلف‌الله، ۱۹۷۸م، صص. ۲۱ - ۲۴). از نظر او پیامبر ﷺ هیچ اقدامی در این زمینه انجام نداد، مگر این که با تشکیل نظام شورایی به تشخیص و رأی خویش، نه مأموریت الهی، نظم زندگی را براساس آن و صرفاً با هدف تعلیم امت قائم کرد (همان، ۱۹۸۲م، ص. ۸۰). به تأکید خلف‌الله بر عهده‌داشتن اداره جامعه از سوی پیامبر ﷺ تنها به زمان ایشان اختصاص دارد و با توقف صدور وحی به ادوار بعدی سرایت نمی‌کند؛ بنابراین اداره جامعه باید از ناحیه خود جامعه اسلامی انجام گیرد (خلف‌الله، ۱۹۷۸م، صص. ۲۲ - ۲۴).

۳- ادله قرآنی نظریه خلف‌الله و نقد آن

ادله قرآنی خلف‌الله در واگذاری امر دولت به مردم و لزوم نظام شورایی در جامعه اسلامی، تابع نظریه او در واگذاری امور دنیایی به مردم است؛ در این بخش با بررسی این ادله، به نقد و ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.

۳-۱) کاربرد «نبی»، «رسول» و «حکم بین الناس» برای پیامبر ﷺ در قرآن و عدم کاربرد «حکم الناس»

خلف‌الله در تبیین نظریه خود با بیان تفاوت‌های معنایی «نبوت» و «مُلک» و تأکید قرآن بر رسالت پیامبر ﷺ (فتح، ۲۹؛ احزاب، ۴۰؛ آل عمران، ۱۴۴؛ مائده، ۶۷) و با استخدام واژگان «نبی» و «رسول» برای حضرت، در صدد اثبات آن است که چیزی از وظایف و اختیارات رئیس دولت و حکمران بر عهده پیامبر ﷺ نبوده است. از نظر وی، واژه «نبی» خصوصیتی دارد که در رئیس دولت و حکمران نیست؛ مانند «اصطفا» که به معنای از سوی خدا و تأیید به وسیله معجزه، دریافت وحی و ابلاغ آن به مردم و ایجاد تغییرات ریشه‌ای در فرهنگ، اخلاق و سلوک مردم و هدایت‌شان از ظلمات به نور است (خلف‌الله، ۱۹۷۸م، صص. ۲۰ - ۲۱). از این منظر اطاعت از رسول، فرعی از اطاعت خداوند است و هیچ‌یک از امور سه‌گانه در مورد حکمران صدق نمی‌کند. هم‌چنین اداره جامعه اسلامی





ابتدا در یثرب، سپس در بقیه جزیره العرب توسط حضرت، تنها مختص دوره زعامت ایشان بود و به دوران دیگر سرایت نمی‌کند (همان، ص. ۲۳).

وی با بیان معانی لغوی و اصطلاحی واژه «حکم» تأکید می‌کند، در قرآن برای پیامبر ﷺ «حکم بین الناس»^۱ نه «حکم الناس» به کار رفته است؛ تعبیر اول مناسب قضاوت و تعبیر دوم مناسب ریاست دولت است (همان، ص. ۳۵). خداوند حضرت را «نبی» و «رسول» برانگیخت، نه حاکم و رئیس دولت و اگر چنین نبود، صیغه مناسب آن را به کار می‌برد. اساساً قرآن هیچ‌یک از مشتقات واژه «حکم» را با بار معنایی سیاسی امروزی مانند «حاکم» یا «حکومت» استعمال نکرده است. آنچه از ماده «ح ک م» در قرآن آمده، به معنای قضاوت، رفع خصومت و داوری هنگام اختلاف است. در این معنا نیز قرآن سلطه‌ای برای حاکم قرار نداده است، بلکه منظور تشریح حکم توسط قاضی‌ای است که از سوی خداوند صادر گردید (همان، صص. ۳۳ - ۳۴). از این منظر استنباط معنای مدرن اقتدار سیاسی و حکومت سیاسی از واژه حکم در قرآن، بیگانه با آیات و نوعی تحمیل بر آن محسوب می‌شود.

در نقد این بیان می‌توان اذعان داشت، علاوه بر اشکالاتی که در قاعده بعد خواهد آمد، به دلایل زیر این استدلال ناتمام است:

۳-۱-۱) نارسایی دلیل

بدون شک پیامبر ﷺ «نبی» و «رسول» و قضاوت یکی از مناصب ایشان بود و هنگام اختلاف میان مردم طبق «ما أنزل الله» حکم می‌کرد؛ اما اولاً، دلیلی بر تقلیل و انحصار معنای «حکم بین الناس» به «قضاوت» وجود ندارد؛ ثانیاً، استعمال نشدن تعبیر «حکم الناس» برای ایشان، لزوماً به معنای سلب منصب ریاست جامعه اسلامی از حضرت نیست و دلیلی بر محدود کردن معنای مستفاد از «حکم بینهم» در آیه «وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ» (مائده، ۴۹) به شأن قضاوت پیامبر ﷺ وجود ندارد. طبق آیه، ایشان مأمور به اجرای حکم مطابق دستور نازل شده خداوند بود. این حکم کردن مطلق و شامل قضاوت و غیر آن از جمله امور اجتماعی و سیاسی خواهد بود. به عبارت دیگر قضاوت، شأنی از شئون حاکمیت پیامبر ﷺ در جامعه است که رابطه عموم و خصوص مطلق دارد.

۱. مراد وی تعبیر «واحکم بینهم» می‌باشد: «وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ» (مائده، ۴۹).

۳-۱-۲) آیات دال بر منصب حکومتی پیامبر ﷺ

ظواهر بسیاری از آیات با واژگان متفاوت، به صراحت و مطلق، بر حاکمیت پیامبر ﷺ و نفوذ سیاسی ایشان بر تمام مردم دلالت دارد. آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب، ۶) به تصریح مفسران اهل سنت، ولایت مطلق پیامبر ﷺ را بر تمام شیون دین و دنیای مسلمانان، از جمله اداره جامعه، ثابت می‌کند (بنوی، ۱۴۲۰ق، ج. ۳، ص. ۶۰۹؛ ماوردی، بی-تا، ج. ۴، ص. ۳۷۳؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج. ۱۱، ص. ۱۴۹).

اساساً ماهیت رسالت، نافذ بودن قول و فراگیر بودن تسلط رسول از تسلط حاکمان بر مردم و پدر بر فرزندان است (عماره، ۲۰۰۰م، ص. ۱۵۵). آنچه از این آیه به دست می‌آید، ولایت مطلق حضرت بر تمام مسلمانان است و همان حاکمیت مطلق را افاده می‌کند که حتی در پادشاهان وجود ندارد، بنابراین توقف در واژگانی مانند ملک، حاکم و خلیفه و استدلال به عدم کاربرد آن برای پیامبر ﷺ در قرآن یا عدم استعمال «الیوم اقامت دولتکم» یا «حکم الناس»، نوعی فرافکنی و مغالطه است که در بحث علمی جایگاهی ندارد.

آیه دیگر در نقض مدعای خلف‌الله «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ» (احزاب، ۳۶) است. در این آیه قضا به معنی حکم قطعی و فصل الخطاب (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص. ۱۸۴) است و «قضی‌الله» به معنای قاضی و داور مصطلح نیست، «رسول» هم عطف به «الله» شده است؛ در نتیجه در مورد پیامبر، نه به معنای قضاوت مصطلح، بلکه مطلق حکم نهایی و فصل الخطاب برای حضرت ثابت می‌شود. هم‌چنین واژگان مفرد نکره‌ای چون «مؤمن»، «مؤمنه» و «امر» با افاده عمومیت، چنین معنا می‌شود: هیچ‌یک از مردان و زنان مسلمان، در تمام امور، مقابل امر خدا و رسول، اختیار و حق‌گزینش ندارند. طبیعتاً این کاربرد «امر»، شامل تمام امور دنیایی از جمله ریاست جامعه اسلامی خواهد بود. مؤید این برداشت، اعتقاد جمهور مسلمانان بر رسول و حاکم امت بودن پیامبر است (عماره، ۲۰۰۰م، ص. ۱۴۵). به علاوه دلالت آیاتی که مطلقاً بر وجوب اطاعت از حضرت دلالت دارند، مانند «اطيعوا اللهَ وَ اطيعوا الرسولَ وَ اولىَ الامرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) و «وَ اطيعوا اللهَ وَ رَسُولَهُ» (انفال، ۴۶) شامل اطاعت در امور سیاسی جامعه خواهد شد، به‌ویژه آنکه با عطف با اطاعت «الله» مطلق شده است.





۳-۱-۳) منصب حکومت پیامبر ﷺ لازمه عقلی مجموع خطابات قرآنی به ایشان ادعای خلف‌الله در محدودیت وظیفه پیامبر ﷺ به ابلاغ دین، مخالف سنت پیامبر ﷺ در تشکیل سپاه، جهاد و .. است (خالد محسن، ۱۹۹۲م، صص. ۳۳ - ۳۶). قرآن مکرر ایشان را در انجام اموری، که لازمه آن قدرت سیاسی است، خطاب قرار می‌دهد. این ملازمت غیرقابل انکار از حکم عقل نظری به دست می‌آید. برای مثال می‌فرماید: «فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ» (نساء، ۸۴)؛ «فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ» (نساء، ۷۴)؛ «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ» (انفال، ۶۰)؛ «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه، ۱۰۳) و «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» (انفال، ۴۱).

مسئله امر به جهاد، مجهز شدن به ادوات جنگی و افزایش قدرت رزمی، دریافت زکات و مدیریت مصارف آن، تقسیم غنائم، خمس، جزیه و اقامه حدود نیاز به قدرت سیاسی دارد. آیا معقول است کسی مکلف به این تکالیف سخت اجتماعی شود، ولی حق حکومت نداشته باشد؟! در صورتی که طبق مدلول صریح این آیات، تمام این امور، مأموریت و رسالت الهی حضرت به شمار می‌آیند.

به طور کلی اقامه فرایض دینی در جامعه بدون حاکمیت قدرت سیاسی امکان‌پذیر نیست. طبیعت دین اسلام، اقتضای حاکمیت سیاسی دارد و اسلام صحیح بدون برپایی حکومت، عملی و اجرا نخواهد شد؛ زیرا بسیاری از احکام اسلام خارج از اختیارات فردی و در حوزه وظایف حاکم جامعه است (اسماعیل، بی‌تا، ص. ۸۳) و بنا به دلیل عقلی این حاکم باید کارشناس و متخصص امور دینی باشد.

۳-۲) توصیه قرآن به مشورت با اولوالامر
به باور خلف‌الله، قرآن بنا بر آیات «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹) و «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) از پیامبر ﷺ می‌خواهد که در مسائل مهم نظر اصحاب یا اولوالامر را جویا شود. مسلماً این مشاوره در امور اعتقادی و عبادات نیست، بلکه مراد مشاوره در امور دنیایی و مسئولیت‌های انسان است. پیامبر ﷺ با بیان برخی مثال‌ها این آیات را تفسیر می‌کند، از جمله این که با مشورت در امور صلح و جنگ با اصحاب خود، در بعضی از جنگ‌ها مانند بدر و احد نظر آن‌ها را می‌پذیرفت. این گونه رفتارهای پیامبر ﷺ، تنها برای تعلیم‌دادن به امتش بود تا امر شوری بین حاکمان و اولوالامر و اهل حل و عقد

همچنان باقی بماند (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، صص. ۲۹-۳۰).

وی به نقل از المنار می‌نویسد:

مراد از «امر» در این جا امر دنیوی مردم است که معمولاً حاکمان به آن رسیدگی می‌کنند، نه امر دین که ملاک و معیارش وحی است؛ زیرا اگر مسائل دینی مثل عقاید، عبادات، حلال و حرام از اموری بودند که با مشورت تعیین می‌گردیدند، لازمه‌اش ساخته بشری بودن دین است، درحالی‌که دین به‌عنوان حکمی الهی، هیچ‌کس حق رأی‌دادن در مورد آن را ندارد، نه در زمان پیامبر ﷺ و نه پس از ایشان (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، صص. ۳۰؛ رضا، ۱۴۱۴ق، ج. ۴، صص. ۱۹۹ - ۲۰۰).

در نقد این استدلال می‌توان به اشکالات جدی و متقنی استناد کرد که در ذیل به مواردی از آن‌ها اشاره خواهد شد:

۳-۲-۱) عدم دلالت آیات یادشده بر نظام شورایی

اشکال خلف‌الله در استدلال به آیات مشورت، خلط میان «شور» و «مشورت» با «نظام شورایی» است. شور یا مشورت ارزش روانی - علمی و نه اجتماعی دارد. با در نظر گرفتن سیره عملی پیامبر ﷺ که در بسیاری از مسائل بدون مشورت اقدام می‌کردند و با توجه به مقام قدسی آن حضرت که از مرحله ادراکات بشری خارج است، نمی‌توان تصور لزوم و وجوب مشورت بر آن حضرت کرد، چه رسد به تصدیق آن. قطعاً مقصود از لزوم مشورت، «نظام شورایی» نیست که هیچ شاهد و مؤیدی ندارد. احتمالاً هدف اساسی توصیه به مشورت، ایجاد زمینه رشد عقلانی برای جامعه اسلامی بوده‌است و حضرت با مشورت - و نه با نظام شورایی - شعور سیاسی و اجتماعی جامعه را رشد و تعالی دادند (مددی، ۱۳۸۵، صص. ۴۱ - ۴۲).

۳-۲-۲) تفسیر نادرست از عبارت «أمرهم»

اشکال دیگر استدلال خلف‌الله این است که ضمن اختصاص «أمرهم» به امور دنیوی، آن را به تمامی این امور تعمیم می‌دهد؛ درحالی‌که «أمر» در این آیه، اسم جنس عام است؛ اضافه‌شدن اسم جنس به ضمیر «هم»، بر عمومیت در حوزه خاص دلالت دارد و معنای آیه چنین می‌شود: در تمام موضوعات مهم مربوط به خودشان مشورت کنید. اما آیه در این باره ساکت است که آیا هر امر دنیایی‌ای امر مردم است یا خدا هم می‌تواند در آن دخالت کند.

مطابق قاعده‌ای مقبول در اصول فقه، حکم نمی‌تواند برای خودش موضوع درست ۱۰۱



کند. این آیه فقط بیان حکم کرده و موضوع حکم را «أمرهم» قرار داده است، ولی از خود این آیه نمی‌توان تفسیر آن را استنباط کرد. به عبارت دیگر مشورت در مسائلی است که مربوط به مردم باشد، ولی در امور مربوط به خداوند نظیر امامت و رهبری امت، جای مشورت نیست، زیرا امامت و رهبری امت، عهد الهی است. هنگامی که ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام از خداوند درخواست کرد نسل او رهبر جامعه شوند، خداوند فرمود: رهبری و امامت، پیمان و عهد من است و سپردن آن مربوط به گزینش من است (بقره، ۱۲۴؛ قرائتی، ۱۳۸۸، ج. ۸، ص. ۴۱۳ - ۴۱۴).

۳-۲-۳) تفسیر نادرست اولوالامر به اهل حل و عقد

اشکال دیگر این دیدگاه، تفسیر ناصحیح «اولوالامر» به «شورا و اهل حل و عقد» است. خلف‌الله با غفلت از این مسئله که اطاعت از اولوالامر در عرض اطاعت از خدا و رسول است و طبیعتاً، اقتضای امر به اطاعت مطلق از اولوالامر، عصمت و بی‌خطایی آنان است که هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد که اهل حل و عقد اجماع بر خطا نکنند و حکم آنان همواره موافق صواب و حقیقت خواهد بود.

۳-۳) سکوت قرآن و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در امر نظام سیاسی

از نظر خلف‌الله، قرآن با سکوت درباره بسیاری از مسائل زندگی دنیایی، که به وسیله شورا قابل تنظیم و قانون‌گذاری است، امر آن را به اولوالامر و اهل حل و عقد سپرده است تا از طریق مشاوره و نظام پارلمانی امروزی، در مورد آن‌ها تصمیم‌گیری کنند. او معتقد است مسئله خلافت در دولت عربی اسلامی که در زمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شکل گرفت، بهترین مثال برای بیان این مقام است. قرآن به این موضوع به هیچ‌عنوان متعرض نشد و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیز از دنیا رحلت کرد، بدون این که به کسی وصیت کند، چه رسد به این که نظام ثابتی را برای خلافت مستقر نماید؛ پس ما نمی‌توانیم این بلا تکلیفی قرآن و رفتار پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را از باب فراموشی یا اهمال‌کاری ایشان تفسیر کنیم، زیرا بدون خلافت دولت اصلاً شکل نمی‌گیرد. این امت است که رئیس دولت را انتخاب می‌کند، نه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا قرآن (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، صص. ۳۰۰ - ۳۱؛ عبدالرازق، ۱۳۸۲، ص. ۸۵؛ عشاوی، ۱۹۹۶م، ص. ۲۰۱).

در رد مدعای خلف‌الله توجه به موارد زیر ضروری است:

۳-۳-۱) دلیل عقلی بر عدم امکان سکوت قرآن و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در امر نظام سیاسی

بهترین دلیل که مدعای خلف‌الله را نقض می‌کند، دلالت عقلی بر محال بودن سکوت قرآن و بی‌تفاوتی پیامبر خاتم الانبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان مؤسس حکومت اسلامی، نسبت به

اداره و سرپرستی امت اسلامی پس از خود است. طبق دلیل عقلی هر جامعه‌ای باید زمامدار داشته باشد. با اثبات ولایت تکوینی و تشریحی خداوند، عقل به وجوب اطاعت مطلق از خداوند و کسانی که ولایت را به آن‌ها تفویض کرده‌است، از جمله پیامبر ﷺ و جانشینان برحقش، حکم می‌کند. این ولایت واگذار شده، چون به نیابت از پروردگار است، جامع‌الاطراف و شامل امور سیاسی - اجتماعی جامعه خواهد بود. بنابراین عقلاً محال است قرآن و پیامبر ﷺ نسبت به مسئله‌ای با این درجه اهمیت سکوت کرده باشند؛ پیامبری که طی ۲۳ سال دوران رسالت خود، با مجاهدت‌ها و تحمل مرارت‌ها جامعه بدوی جاهلی را به امت اسلام تبدیل کرد. شاهد بر این مدعا، گزارش تاریخی تشکیل حکومت توسط ابوبکر و عمر و وصیت ایشان برای جانشینی پس از خود است. چگونه می‌توان پذیرفت که این دو نگران اداره امت اسلامی پس از خود باشند، ولی پیامبر ﷺ که «حَرِيصٌ عَلَیْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُفٌ رَحِيمٌ» (توبه، ۱۲۸) است، درباره این امر بسیار مهم و حیاتی سکوت کرده باشد؟!

۳-۳-۲) تثبیت نظام سیاسی امت بعد از پیامبر ﷺ در واقعه غدیر

در منابع تفسیری امامیه، مراد از آیه اکمال این است که در روز غدیر تداوم کمال دین با نصب جانشینان معصوم به جای پیامبر ﷺ محقق خواهد شد و بدون این جانشینی، دین اسلام در آینده و پس از رحلت پیامبر ﷺ نقصان داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۲۱، صص. ۵۵۹ - ۶۰۰). بسیاری از مفسران اهل سنت بر شأن نزول این آیه در ولایت حضرت علی علیه السلام تصریح دارند (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج. ۴، ص. ۱۱۷۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج. ۴، ص. ۹۲؛ حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج. ۱، صص. ۲۵۰ - ۲۵۵؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۲۹۸). افزون بر آن پیامبر ﷺ از همان آغاز دعوت به اسلام در مواضع مختلف، مانند دعوت خویشاوندان به اسلام، حدیث منزلت و ...، علی علیه السلام را به عنوان جانشین خود معرفی کرده بود.

۳-۳-۳) اعتراف برخی از اهل سنت بر تعیین سرپرست امت در واقعه غدیر

اعترافات صریح برخی عالمان، مورخان و راویان اهل سنت بر تعیین علی علیه السلام، به عنوان جانشین پیامبر ﷺ در واقعه غدیر، دلیل قاطعی بر رد ادعای خلف‌الله است. ابوحامد غزالی صریح‌تر از دیگران می‌گوید: اجماع جمهور بر متن خطبه غدیر و قول پیامبر ﷺ در «من کنت مولاة فعلی مولاة» است؛ عمر نیز ضمن تبریک به حضرت او را مولای خود و دیگران دانست. اما پس از آن با غلبه هواها پیمان‌شکنی کردند (غزالی، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۱۸). ابونعیم نیز ذیل آیه «اکمال» به اسناد مختلف آیه را در شأن علی بن



ابی طالب و ولایت ایشان بیان می‌کند (ابونعیم اصفهانی، ۱۴۰۶ق، ص. ۵۶ - ۶۰). کتب تاریخی اهل سنت نیز بر این مسئله تصریح داشته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج. ۸، ص. ۲۸۴؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵ق، ج. ۴۲، صص. ۲۳۳ - ۲۳۴).

۴- قواعد شرعی خلف‌الله

در سطور پیشین اشاره شد که خلف‌الله هشت قاعده شرعی را به‌عنوان مبنای آرای خود از قرآن استخراج کرده‌است؛ در این بخش از پژوهش، به نقد و بررسی مهم‌ترین و مرتبط‌ترین آن‌ها با این بحث پرداخته خواهد شد.

۴-۱) مشروط بودن عمومیت تحریم و تحلیل دینی به ورود نص قطعی با لسان تکلیف

خلف‌الله ذیل این قاعده با تفکیک نصوص قرآن به امور تعبیدی - اعتقادی و امور دنیایی، معتقد است نصوصی که فاقد دو شرط فوق باشند، تشریحات عامه محسوب نمی‌شوند. حال اگر در امور دنیوی، نص صریح یا سنت عملی زمان پیامبر ﷺ بر حکم دینی، اعتقادی، عبادی، حلال یا حرام دلالت نکند، جزء دین نیست. در نصوص امور دنیوی مانند مسائل سیاسی، قضائی، نظامی و اداری فاقد این دو شرط، حکم به اجتهاد اولوالامر، اعم از حاکم و اهل حل و عقد، واگذار می‌گردد و نظر آنان هم برای حاکم و هم برای همه افراد جامعه لازم‌الاجرا است، زیرا اقتضای مصلحت عمومی بر نبود مخالفت و ایجاد اضطراب در زندگی اجتماعی است (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، صص. ۲۵ - ۲۶).

این قاعده از جهات زیر محل تأمل و نقد است:

۴-۱-۱) خارج شدن ظواهر نصوص دینی از دایره استنباط

طبق این قاعده، هر نوع برداشت از متون دینی مشروط به قطعی بودن نص و داشتن لسان تکلیف است. با این بیان بسیاری از نصوص دینی که خالی از این دو قیدند، ولی در ظهور خود دلالت بر امر و نهی می‌کنند، از جمله ظواهر آیات قرآن، با خارج شدن از دایره استنباط، نزول بی‌ثمری داشته‌اند.

۴-۱-۲) خودشکن بودن استدلال

دلیل خلف‌الله در مشروط بودن عمومیت تحریم و تحلیل دینی به ورود نص قطعی با لسان تکلیف، خودشکن است و مدعای خلف‌الله را باطل می‌کند؛ زیرا آیات مورد استناد خلف‌الله در استنباط و اثبات قواعد شرعی و نظریه دولت دینی، نص نبوده و وی نیز به ظواهر آیات استناد کرده‌است. برای مثال، وی در تأیید قاعده «اختصاص حق تحلیل و



تحریم به خداوند»، به آیات «أَخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (توبه، ۳۱) و «اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» (اعراف، ۳) استناد کرده است (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، صص. ۱۹-۲۱) و در تأیید قاعده «واگذاری امور دنیایی به خود انسان» آیات «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹) و «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) را به عنوان دلیل ذکر می‌کند (همان، ص. ۲۹) که هیچ کدام نص صریح نیستند.

۴-۱-۳) قصور ذاتی انسان از دریافت مصلحت واقعی

تلاش خلف‌الله جهت اثبات «به توافق رسیدن اهل حل و عقد و تشخیص صحیح مصلحت از سوی آنان»، به دلیل قصور ذاتی انسان از دریافت مصلحت واقعی، بی‌فایده است. چه بسیار مسائلی که کارشناسان نه تنها توافقی ندارند که کارشان به اختلاف و نزاع نیز کشیده می‌شود. تاریخ ناکارآمدی بسیاری از قوانین ساخته و پرداخته دست بشر را در طول زمان ثابت کرده است.

صرف نظر از مناقشات، در حجیت مصلحت و مقاصد احکام، مصلحت ادعایی خلف‌الله غیرمنضبط و نابسامان، مبنا، حدود و میزان آن نامشخص و تنها شرط آن عدم معصیت خالق است (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص. ۲۵). در حالی که سؤالات بی‌پاسخ مهمی وجود دارد، مانند مبنای تشخیص مصلحت چیست؟ در تعارض مصلحت متفق علیه با موازین شرعی کدام مقدم است؟ در صورت عدم وفاق اهل حل و عقد بر یک مصلحت، فصل الخطاب کدام است؟ و گفتنی است خلف‌الله در این بخش با استناد به حدیث «لا ضرر و لا ضرار» می‌نویسد:

خداوند معمولاً برای ما راهی را جهت شناخت مصلحت‌های خودمان قرار داده است، در نتیجه به سبب یک امر مبهمی که احتمال دارد به مصلحت برسد یا نرسد، نمی‌توان آن راه را ترک کرد. پیامبر ﷺ فرمود: «لا ضرر و لا ضرار» و این مخصوص به نفی ضرری است که لازمه اش رعایت مصلحت باشد. اگر جمع بین ادله ممکن نباشد، در این صورت مصلحت بر سایر ادله مقدم می‌شود، زیرا مقصود اصلی از جعل احکام، همین رعایت مصلحت است و باقی ادله به عنوان وسائل محسوب می‌شوند و مسلماً مقاصد، مقدم بر وسایلند، یعنی واجب است که همیشه در وهله اول مصلحت ملاحظه و رعایت شود، زیرا مصلحت به عنوان رمز و مغز شریعت محسوب می‌شود. عقل قادر به درک مصلحت عامه می‌باشد (همان، صص. ۳۷ - ۳۸؛ رضا، ۱۴۱۴ق، ج. ۵، صص. ۲۱۱ - ۲۱۲).

در نقد این دلیل باید اذعان داشت:





اولاً، آنچه به مصلحت، کارایی استنادی و استقلال می‌دهد، فقدان نص خاص در هر حادثه نیست، بلکه نبودِ نص خاص و عام قابل انطباق در حادثه است؛ درحالی‌که چنین موردی وجود ندارد و برفرض خالی‌بودن واقعه‌ای از نص نقلی عام و خاص، حضور عقل، که یکی از اسناد معتبر استنباط است، با پرکردن خلأ، مجالی برای مصلحت، به‌عنوان سندی جدا از عقل و نقل، باقی نمی‌گذارد (علیدوست، ۱۳۹۹، ص. ۳۳۳).

ثانیاً، در حجیت استصلاح، استناد به حفظ مقاصد شریعت - که از پایه‌ریزی مجموعه‌ای از نصوص و امارات فهمیده می‌شود - دلیلی بر رد آن است؛ زیرا تقید مصلحت به هم‌سوئی با مقاصد کلان شریعت (حفظ مقاصد شریعت) و نیز تقید مقاصد (نصوص و امارات شرعی) چیزی جز اصالت‌بخشی به مقاصد و نص و از موضوعیت‌انداختن مصلحت و استصلاح در استنباط نیست (همان، ص. ۳۳۳).

ثالثاً، مسئله مهم دیگر آن که حتی اگر بپذیریم اداره امور دنیا به انسان سپرده شده باشد، ولی باز نمی‌توان و نباید رابطه دین و دنیا را از هم گسست. به‌عبارت دیگر تنها رعایت مصلحت دنیوی در امور دنیوی کافی نیست و امور دنیوی نیز باید در چارچوب مصالح کلی اسلام و حفظ کیان دین تعیین تکلیف شوند. اشکال وارده به خلف‌الله این است که نمی‌توان مصلحت دین را به‌دست مردم سپرد، زیرا دین امری تخصصی است و بشر نمی‌تواند امور دین را، که جزء محدوده حق الله است، با عقل، استصلاح و استحسان ناقص و محدود خود کشف کند. بنابراین بشر باید برای تشخیص مصلحت دین، حتی در امور دنیوی خود، به نصوص اصلی شریعت، یعنی قرآن و سنت، مراجعه کند.

هم‌چنین لازمه برداشت ناصحیح خلف‌الله از حدیث «لا ضرر»، نبود و نباید وجود هیچ ضرری در عالم خارج از اسلام است؛ زیرا اولاً ما هر روز شاهد ضررهایی هستیم که مردم در عالم خارج به یکدیگر وارد می‌کنند. ثانیاً با مصلحت‌سنجی بشر نیز تمام احتمالات زیان از یک مسئله برداشته نمی‌شود، بنابراین طبق نظر فقها، معنای حدیث لا ضرر این است:

هر حکمی که از طرف شارع مقدس صادر گردد، اگر مستلزم ضرر باشد یا با اجرای آن، ضرری برای مردم حاصل شود، طبق قاعده «لا ضرر»، آن حکم برداشته می‌شود، ازاین‌رو بعضی از فقها از جمله مرحوم انصاری معتقدند مدخول «لا» کلمه «حکم» است که در تقدیر است نه کلمه «ضرر»، یعنی این حدیث در اصل می‌گوید: «لا حکم ضرری فی الاسلام»،

یعنی هیچ حکم ضرری در اسلام وجود ندارد (طاهری، ۱۳۸۷، صص. ۸۹ - ۹۱).

به‌عبارت‌دیگر آنچه عرصه را بر سخن طوفی و هم‌فکرانش در اثبات سندیت مصلحت

استنباط یا تمسک به حدیث لاضرر تنگ می‌نماید، این است که هرگاه مورد استنباط از مصادیق لاضرر باشد و مستنبط با توجه به این دلیل معین، هرچند عام و کلی، حکمی را اثبات یا نفی کند، درواقع به حدیث و سنت، نه مصلحت، تمسک کرده‌است. هم‌چنین نسبت ضرر و مصلحت، آن‌گونه که طوفی ادعا می‌کند، نسبت تناقض نیست، بنابراین نفی یکی اثبات دیگری را به‌دنبال ندارد. به همین دلیل گفته می‌شود حدیث نفی ضرر، رفع تکلیف است و نمی‌توان با آن تکلیفی را اثبات نمود (علیدوست، ۱۳۹۹، صص. ۳۳۰ - ۳۳۱).

۴-۲) واگذاری امور دنیایی به انسان مشروط به رعایت مصلحت عمومی

خلف‌الله با تبیین دیدگاه سیاسی خود ذیل این قاعده معتقد است «امور زندگی دنیایی ما به خود ما واگذار شده‌است و ما هستیم که با رعایت مصلحت عمومی در مورد آن‌ها باید نظر بدهیم.» از جمله امور زندگی دنیایی، مسئله حاکمیت در جامعه اسلامی است. او در این قاعده، بین متعلق حق‌الله و حق‌الناس تفاوت قائل می‌شود (خلف‌الله، ۱۹۸۲، ص. ۲۹). از نظر او، تفسیر صحیح این است که بگوییم مسائل دنیایی به خود انسان وانهاده شده، چون به حقوق انسان مربوط است (خلف‌الله، ۱۹۸۲، ص. ۳۱).

او به نقل از المنار اسلامیت را بر پایه عقل و استقلال استوار می‌داند که با جمع بین مصلحت‌های روح و جسم، معنای انسانیت را محقق می‌کند. این اسلامیت مبتنی بر مبنای استقلال بشری و متناسب با سن رشد و دوران بزرگسالی عقل است؛ لذا احکام امور دنیوی در قرآن کم و روش تحصیل آن‌ها، اجتهاد است (خلف‌الله، ۱۹۸۲، صص. ۳۱ - ۳۲). استدلال او مبتنی بر روایت «انتم اعلم بأمور دنیاکم» است که پیامبر ﷺ امور دنیایی را به خود امت سپرده‌است (خلف‌الله، ۱۹۷۳، ص. ۶۶). وی به آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» (مائده، ۱۰۱) استناد می‌کند که در تمام امور نباید انتظار نزول وحی داشت (خلف‌الله، ۱۹۷۳، صص. ۶۰ - ۶۱)؛ زیرا امور ثابت با اختلاف زمان و مکان سازگار نیستند.

افزون بر نقدهایی که پیش از این گذشت، مهم‌ترین اشکالات این قاعده را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۴-۲-۱) ناکافی بودن استدلال

استدلال خلف‌الله به حدیث یادشده یا همان حدیث تأبیر النخل (مسلم، ۱۹۹۴، صص. ۴۳۵۶ - ۴۳۵۸) ناکافی است. صرف‌نظر از ضعف سندی و محتوایی این حدیث (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸، صص. ۹۷-۱۱۰) عالمان اهل سنت این روایت را در امور کشاورزی می‌دانند





که خارج از حیطه دستورات شریعت و استناد به آن در چنین مواردی نابجاست (خطیب، ۱۴۱۴ق، ص. ۱۸؛ شرقه، ۱۴۳۵ق، ص. ۳۱۸)؛ تعمیم این روایت در صورت پذیرش سند آن، به مسئله خطیر و سرنوشت‌ساز اداره جامعه، عقلایی نیست. قدر متیقن دلالت این روایت، امور جزئی زندگی دنیایی است، هرچند که در بسیاری از مسائل غیر مهم زندگی دنیایی نیز نقل‌های متعددی از سخن و سیره پیامبر ﷺ در کتب اهل سنت ثبت شده‌است.

۴-۲-۲) فهم ناصحیح آیه «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ»

اشکال دیگر استدلال خلف‌الله برداشت ناصحیح از آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ» است. وی بدون توجه به تعلیل پایانی آیه، چنین استنباط می‌کند که نباید در تمام امور انتظار دستور دینی داشته باشیم، حال آن‌که جمله شرطی «إِنْ تُبَدَّ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ» به روشنی بیان می‌کند از اموری نپرسید که اگر برایتان آشکار شود، ناراحت می‌شوید، نه تمام امور! که از جمله آن حاکمیت جامعه اسلامی باشد. به تصریح مفسران مراد از اشیا، جزئیات و تفصیل اوامر و تکالیف دینی یا امور غیبی است که در صورت آشکار شدن آن، کار مکلف دشوار خواهد شد، مانند سؤال بنی‌اسرائیل از مشخصات گاوی که باید ذبح می‌کردند و نتیجه سؤالات مکرر آنان، محدود شدن دایره انتخاب آن‌ها در خریدن گاو با قیمت گزاف و مشخصاتی بود که خود مسبب بیان آن شده بودند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۶، صص. ۱۵۲ - ۱۵۴؛ سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج. ۲، ص. ۹۸۶).

در شأن نزول این آیه گفته شده‌است که پس از نزول آیه وجوب حج (آل‌عمران، ۹۷) مردی از حضرت پرسید که آیا هر سال واجب است یا یک‌بار کافی است؟ با سکوت حضرت او چندین بار سؤال خود را تکرار کرد. حضرت فرمود: «اگر می‌گفتم بله، بر شما واجب (و امر بر شما مشکل) می‌شد.» که آیه مذکور نازل شد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج. ۷، ص. ۵۳). هم‌چنین نقل شده‌است فردی که مورد طعنه و عیب‌جویی از نسبش بود، پرسید پدر من کیست؟ که پاسخ شنید پدرت فلانی (حذافه) است (ابن‌ابی‌حاتم، ۱۴۱۹ق، ج. ۴، صص. ۱۲۱۸-۱۲۱۹).

۴-۲-۳) تلاش برای حداقلی کردن دین و کاستن گستره آن

خلف‌الله تحت‌تأثیر اساتید تحصیل کرده در غرب بود که به گمان‌شان دین سنتی، امکان و ظرفیت پاسخ‌گویی به نیازهای بشر امروزی را ندارد و برای چاره‌جویی باید به عقل مراجعه کرد؛ از این‌رو پروژه دین‌پژوهی، بازنگری و تجدید دین سنتی در گفتمان روشن‌فکری غرب‌زده عربی با کاستن از محدوده دین و احکام، تحت شعار حفظ کیان

دین، آغاز شد؛ لذا این قاعده خلف‌الله را باید در این گفتمان تحلیل و نقد کرد. اساساً تجدیدنظر در قوانین ناظر به امور دنیایی، محوریت گروه المنار بوده‌است (گلدزیهر، ۱۳۸۸، ص. ۳۱۰).

حال آنکه قرآن و سنت پیامبر ﷺ شامل احکام بسیاری در امور دنیوی است (خطیب، ۱۴۱۴ق، ص. ۱۶). از لحاظ عقلی نیز قابل قبول نیست که قرآن با داشتن دستورالعمل‌های فراوان در امور دنیایی، نسبت به مسئله اداره جامعه و حاکمیت امت اسلامی دخالتی نکرده باشد، دستوراتی مانند «وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا» (قصص، ۷۷)، «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا» (اسراء، ۳۷)، «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ» (نساء، ۵)، «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ» (شعراء، ۱۸۱)، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا» (نور، ۲۷). اسلام دینی است شامل تمام امور و شئون انسان، اعم از ابعاد فردی، سیاسی، اجتماعی، هم‌چنان‌که نظام اعتقادی کاملی درباره انسان، خالق و زندگی پس از مرگ و نیز جهان هستی به‌دست می‌دهد.

۴-۲-۴ همسان‌سازی دین اسلام با مسیحیت تحریف‌شده در تعریف و مأموریت

نتیجه واگذاری امور دنیایی به انسان و کوتاه‌کردن دست دین از تنظیم امور سیاسی و اجتماعی، همسان‌سازی دین اسلام با مسیحیت در تعریف و مأموریت خواهد بود. دیدگاه این گروه از روشنفکران دینی تحت‌تأثیر مسیحیت شکل گرفته‌است (خالد محسن، ۱۹۹۲م، ص. ۴۹).

از منظر اینان دین اسلام همانند دین مسیحیت فعلی و تحریف‌شده، تنها متکفل امور روحی و معنوی (اسماعیل، بی‌تا، صص. ۸۶ - ۸۷) و محدود به امور فردی انسان است و دخالتی در حیات اجتماعی و سیاسی بشر ندارد (عقل، ۱۴۲۲ق، ص. ۳۹۳)؛ حال آنکه اسلام با مسیحیت تفاوت ذاتی و ماهوی دارد و آیات و سنت نبوی و ادله عقلی بر شمولیت اسلام بر آموزه‌های اجتماعی - سیاسی دلالت دارند.

آغاز این اندیشه، با تجزیه امپراتوری عثمانی و الغای خلافت در ترکیه بود (عقل، ۱۴۲۲ق، صص. ۳۹۳ - ۳۹۴) فروپاشی زیربنای جامعه سنتی - اسلامی، موجب توجه نواندیشان به طراحی دولت در جامعه شد؛ دولتی که دین در آن نقشی نداشت. اگر هدف بعثت پیامبر ﷺ تنها رشد اعتقادی و معنوی افراد بود، حضرت می‌بایست فقط در خانه





می‌نشست و مردم را ارشاد می‌کرد، ولی منابع تاریخی معتبر، خلاف این مطلب را گزارش کرده‌اند. قائلین به حداقلی بودن گستره دین اسلام و محدود کردن آن به امور فردی، درحالی نسبت به بسیاری از امور اجتماعی - سیاسی تغافل کرده‌اند که حضرت طی دوران بعثت خود، به‌ویژه پس از هجرت به مدینه، متکفل آن بود.

۳-۴) تغییر مصلحت سیاسی مکلفین به اقتضای زمان و مکان

خلف‌الله از این قاعده نیز برای اثبات مدعای خود بهره می‌جوید. طبق این قاعده شرعی «احکام با تغییر زمان‌ها و مکان‌ها تغییر می‌کنند.» خلف‌الله در تبیین این قاعده به نقل از صاحبان المنار می‌گوید:

امور دنیایی مانند مسائل قضایی و سیاسی با اختلاف زمان‌ها و مکان‌ها تغییر می‌کنند؛ قرآن مهم‌ترین اصول و فروع مورد نیاز عصر پیامبر ﷺ را بیان کرده‌است. از معجزه‌ها و کمالات اسلام اصل مطابقت نصوص با مصالح مردم در تمام زمان‌ها و مکان‌ها است که اولوالامر و علمای قوم را به‌سوی انتخاب بهترین راه‌ها از قبیل شورا و اجتهاد هدایت می‌کنند (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص. ۳۲).

به نظر خلف‌الله، قرآن با معرفی محمد ﷺ به‌عنوان خاتم‌النبین خواستار اعطای آزادی و استقلال و واگذاری امور زندگی دنیایی به عقل بشری بود تا با رعایت مصلحت عمومی در مورد آنان تصمیم‌گیری کند (همان). قرآن عقل را از سلطه دینی سیاسی رها کرده‌است (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، صص. ۷۸ - ۸۰).

باید توجه داشت که خلف‌الله و همفکرانش، اصل تغییر احکام به‌تناسب زمان و مکان را به امر دولت نیز تسری داده‌اند. در نقد این بخش از استدلال‌های خلف‌الله، علاوه‌بر پاسخ‌هایی که در بند قبلی نسبت به شرط مصلحت در این نظریه داده شد، به دیگر اشکالات ناظر بر این قاعده اشاره خواهد شد.

۳-۴-۱) ابتنا بر پیش‌فرض نادرست

شکی وجود ندارد برخی از مصلحت‌های عمومی با تغییر زمان و مکان متفاوت می‌شوند، کمااین‌که در مکتب امامیه نیز یکی از ادله لزوم حضور ولی فقیه در رأس حکومت، همین تجدید و بازنگری احکام متناسب با زمان است؛ مانند مصلحت‌نبودن اجرای احکام در ملاءعام در یک بازه زمانی. اشکال خلف‌الله در این قاعده مطلق‌انگاری و عدم وجود استثنا در تبیین مصلحت عمومی با متغیرهای زمان و مکان است. به‌زعم وی، چون



مصلحت‌های سیاسی دائماً در حال تغییرند، لذا امر حکومت در هر دوره‌ای از تاریخ جامعه اسلامی متفاوت و مخصوص به دوران خود خواهد بود؛ حال آن‌که بسیاری از مصلحت‌ها، مطابق با فطرت مشترک تمامی انسان‌ها هستند و با تغییر زمان و مکان هم‌چنان ثابت خواهند بود و دلیلی برای تغییر همیشگی آن ارائه نشده‌است. با ابطال این پیش‌فرض، نتیجه گرفته‌شده از این قضیه منطقی نیز باطل خواهد بود.

در صورت پذیرش تغییر برخی از مصلحت‌ها در گذر زمان و مکان، لازم است که این تغییرها ضابطه‌مند و مبتنی بر اصول، مبانی و الزامات دینی باشد. اشکال اصلی این‌جاست که خلف‌الله و همفکران او با تطبیق اصول بر مصادیق و نیز در فرآیند تشخیص مصلحت، با کوتاه‌کردن دست شریعت اختیارآن را به‌طورکلی به عقل انسان، یعنی اولوالامر و علما قوم، می‌دهند که مستند و در کنار وحی نیست؛ اشکال مهم‌تر، چنان‌که گذشت، این نواندیشان با ابتنا مصلحت به منافع و مصالح دنیوی، از مصالح اخروی و سعادت ابدی انسان مغفول مانده‌اند.

اساساً زمان‌مند بودن احکام دین، از پیامدهای نادرست نظریه خلف‌الله است و خود در این زمینه با نقل‌قولی از اقبال به تأثیرپذیری از اندیشه شاه‌ولی‌الله دهلوی^۱ اعتراف کرده‌است (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص. ۳۴). نظریه زمان‌مندی احکام شرعی خلف‌الله، مخالف اصل جهان‌شمولی و جاودانگی قرآن و احکام دین است که قرآن به‌صراحت به آن اشاره دارد.

۴-۳-۲) عدم اطمینان مطلق به فهم عقلی

هرچند عقل ارمغانی الهی و حجتی درونی در کنار حجت بیرونی یعنی انبیا قرار دارد و برای دستیابی انسان به سعادت حقیقی، مکرر در قرآن انسان مأمور به تعقل و اندیشه‌ورزی شده‌است، اما باید کارکرد محدود عقل را پذیرفت (علیدوست، ۱۳۹۹الف، صص. ۶۹ - ۱۸۳) و این‌که خطاناپذیری آن مطلق نیست؛ زیرا عقل مدرک کلیات و در دریافت جزئیات، متکی به حواس است. در صورت خطای حواس، قوه عاقله نیز به خطا می‌رود و حکم عقلی مصاب نخواهد بود.

نواندیشان بدون توجه به قصور ذاتی عقل، چنان جایگاه و ارزش خاصی به عقل بخشیده‌اند که بر نقل و نصوص شرعی، از جمله امور غیبی، اولویت پیدا کرده‌است. این کاربرد عقل، در عقل‌گرایی دوره روشنگری و رهیافت‌های فیلسوفان قرن هجدهم دربرابر

۱. از شخصیت‌های مهم فکری - فرهنگی حنفی قرن دوازدهم هجری در شبه قاره هند.



ایمان، جمودگرایی و نص‌گرایی ریشه دارد که تقابل خاصی با مسیحیت سنتی داشت (سخنور، ۱۳۸۹، ص. ۳۰).

در مقابل اصالت‌بخشی نقش عقل در جریان روشنفکری معاصر، این دیدگاه مطرح است که نقش عقل انسان، تنها دریافت و فهم پیام آسمانی است. وحی با طراحی برنامه‌های اساسی برای عقل، انسان را به خوبی‌های دنیا و آخرت می‌رساند؛ بنابراین نقش عقل تعیین صحت و بطلان یا رد و پذیرش آن نیست، بلکه با پیدا کردن یقین صدور قوانین از سوی خداوند، باید مقصود قوانین آن را نیز فهم کند. اگر عقل حق پذیرفتن یا نپذیرفتن قوانین را داشت و پس از درک مقاصد احکام دین، می‌توانست به آن‌ها پاسخ دهد و آزاد و رها باشد، سزاوار عقاب نبود. اساساً شایسته نیست عقل بگوید عقاید و شعائر عبادی را می‌پذیرم، ولیکن می‌بینم زمان از لحاظ برنامه زندگی و نظام حکومتی تغییر کرده‌است و ... اگر خدا می‌خواست عملکرد نصوص را مقید به زمان سازد، آن را محدود به زمان مقرر می‌کرد. اجتهاد عقل، تنها در تطبیق نص عام بر حالت جزئی است، نه در پذیرش یا عدم پذیرش آن و بعد از این واگذاری، حق قانون‌گذاری و تنظیم برنامه زندگی نیز به او داده نشده، بلکه پیاده‌سازی برنامه زندگی به او سپرده شده‌است (سیدقطب، ۱۴۲۵ق، ج ۲، صص. ۸۰۶ - ۸۰۸).

در تأیید این دیدگاه گفتنی است عقل عادتاً به دلیل ضیق دایره درک و محدودیت اطلاع، از کشف تمام ابعاد مصلحت یک فعل و نیز قطع به عدم وجود هیچ مزاحمی، که دلیل صحت و لزوم انجام یک فعل است، عاجز می‌باشد (صدر، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص. ۲۸۹). از نظر سیدقطب عقل منزله از نقص و هوی در جهان وجود واقعی ندارد و تنها یک ایده‌آل است (سیدقطب، بی‌تا، ص. ۷۴) خلف‌الله نیز با پذیرش امکان خطای عقل تأکید می‌کند که قدرت تشخیص خطا و تصحیح خود را دارد (خلف‌الله، ۱۹۸۲م، ص. ۷۶) ولی مهم این‌که در بیان معیار تشخیص خطای عقل و نیز ضابطه تصحیح آن خطا ساکت است.

نتیجه

خلف‌الله، شاگرد امین الخولی، به دنبال تحقق هدف روشنفکران مصری در حل مشکلات جامعه اسلامی با تمرکز بر تفسیر المنار، قواعد شرعی و آیات قرآنی «نظریه دولت دینی» خود را صورت‌بندی کرده‌است. از نظر وی با ختم نبوت، امور دنیایی و حاکمیت جامعه اسلامی به‌طور کلی به عقل و مصلحت انسان واگذار شده‌است. وی بر این عقیده بود که با

روح شورا، که اساس آن برگرفته از اسلام است، و نفی بدعت‌ها درباره اسلام و مقتضیات زمان بحث کرد.

برداشت‌های قرآنی خلف‌الله در اثبات این نظریه، تفسیر به رأی است و مبنای متقنی ندارد. وی با وجود تأکید بر نواندیشی، در این نظریه پیرو اندیشه رایج اهل سنت در حجیت قول اهل حل و عقد است و تلاش وی تنها به مستند کردن این نظریه به قرآن و نظام‌مندی صوری آن انجامیده است، در حالی که خلف‌الله و هم‌فکرانش در مقابل آیات فراوان ناقض این ادعا سکوت کرده‌اند.

مهم‌ترین اشکال نظریه خلف‌الله، مخالفت با ظواهر مستقر آیات، سنت پیامبر ﷺ در تشکیل حکومت، مخالفت با اجماع و استدلال به نافذ بودن رأی اهل حل و عقد به دلیل قصور ذاتی عقل بشر در تشخیص صحیح تمام امور است. اساساً مبنای مصلحان نواندیش، اصالت بخشیدن به عقل بشری فارغ از وحی است که از مکتب اومانیسزم نشأت می‌گیرد و دین‌کارایی اندکی در اداره حیات دنیایی انسان دارد. این اندیشه ملهم از تعریف و ماهیت دین مسیحیت، تلاش دارد اسلام را همانند مسیحیت، تبدیل به آیینی فردی و تجربیات معنوی شخصی نماید.



۳

نقد مبنای و ادله قرآنی «نظریه دولت» محمد احمد خلف‌الله

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، م. (۱۴۱۵م). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. (ج. ۱۱). (محقق: ع. عبدالباری). بیروت: دار الکتب العلمیه.

ابن عساکر، ع. (۱۴۱۵ق). تاریخ مدینه دمشق. (ج. ۴۲). بیروت: دار الفکر للطباعه و النشر و التوزیع.

ابن ابی حاتم. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم. (ج. ۴). ریاض: مکتبه نزار.

ابن بابویه قمی (صدوق). (۱۳۷۶). الأمالی. تهران: کتابچی.

ابونعیم اصفهانی، ا. (۱۴۰۶ق). النور المشتعل من کتاب ما نزل من القرآن فی علیؑ. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

اسماعیل، ع. (بی تا). کتاب الاسلام و اصول الحکم للشیخ علی عبدالرازق؛ دراسة وصفیة تقدیة. قاهره: جامعه الازهر.

بغوی، ح. (۱۴۲۰ق). معالم التنزیل. (ج. ۳). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ثعلبی، ا. (۱۴۲۲ق). الكشف و البیان. (ج. ۴). بیروت: دار إحياء التراث العربی.

جوادی آملی، ع. (۱۳۸۹). تسنیم. (ج. ۲۱). قم: اسراء.

حسکانی، ع. (۱۴۱۱ق). شواهد التنزیل لقواعد التفضیل. (ج. ۱). تهران: موسسه طبع و نشر وزارت ارشاد.

خطیب، ع. ا. (۱۴۱۴ق). رد هیئه کبار العلماء علی کتاب الاسلام و اصول الحکم للشیخ علی عبدالرازق. قاهره: الازهر.

خطیب بغدادی، ا. (۱۴۱۷ق). تاریخ بغداد. (ج. ۸). بیروت: دار الکتب العلمیه.

خلف الله، م. ا. (۱۹۷۸م). مفاهیم القرآنیة. کویت: مجلس الوطنی للثقافة و الفنون.

خلف الله، م. ا. (۱۹۸۲م). القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصره. بیروت: آل موسسه العربیه للدراسات و النشر.

خلف الله، م. ا. (۱۹۷۳م). القرآن و الدولة. قاهره: مکتبه الانجلیو المصریه.

رضا، م. ر. (۱۴۱۴ق). تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار. (ج. ۴). بیروت: دار المعرفه.

سخنور، م. د. (۱۳۸۹). نقش عقل در معرفت دینی از دیدگاه محمد غزالی و کسیرکگور. قم:



بوستان کتاب.

سیدقطب، م. (۱۴۲۵ق). *فی ظلال القرآن*. (ج. ۲). بیروت: دار الشروق.
سیدقطب، م. (بی تا). *ویژگی های ایدئولوژی اسلامی*. (مترجم: س. م. خامنه ای). تهران: بعثت.
سیوطی، ع. (۱۴۰۴ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. (ج. ۲). قم: کتابخانه آیت الله نجفی.
شرقه، ظ. ف. (۱۴۳۵ق). *نهج الاعتزال فی الاتجاهات الفکری المعاصره*. ریاض: دارالوعی للنشر و التوزیع.

صدر، م. ب. (۱۴۱۸ق). *دروس فی علم الاصول*. (ج. ۲). قم: دار المؤسسة نشر اسلامی.
طباطبایی، م. ح. (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج. ۶). قم: انتشارات اسلامی حوزه علمیه.
طاهری، ح. ا. (۱۳۸۷). *قواعد فقه*. قم: انتشارات اسلامی حوزه علمیه.

طبری، ا. (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. (ج. ۷). بیروت: دار المعرفة.
عبدالرازق، ع. (۱۳۸۲). *اسلام و میانی قدرت*. (مترجم: ا. رضایی). تهران: قصیده سرا.
عبدالکریم، خ. (۱۹۹۵م). *الاسلام بین الدولة الدینیة و الدولة المدنية*. قاهره: سینا.
عسکری، ح. (۱۴۰۰ق). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الافاق الجديده.
عشماوی، م. س. (۱۳۸۲). *اسلام گرایي یا اسلام*. (مترجم: ا. رضایی). تهران: قصیده سرا.
عشماوی، م. س. (۱۹۹۶). *الاسلام السياسي*. قاهره: مدبولی الصغیر.
عقل، ن. (۱۴۲۲ق). *اتجاهات العقلانية الحديثه*. ریاض: دار الفضيله.
علیدوست، ا. (۱۳۹۹الف). *فقه و عقل*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
علیدوست، ا. (۱۳۹۹ب). *فقه و مصلحت*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
عمار، م. (۲۰۰۰م). *الاسلام و اصول الحكم للشیخ علی عبدالرازق؛ دراسة و وثائق*. قاهره: المؤسسة العربية للدراسة و النشر.

فیلالی انصاری، ع. (۱۳۸۰). *اسلام و لائیسیتة*. (مترجم: ا. رضایی). تهران: قصیده سرا.
عیاشی، م. (۱۳۸۰ق). *تفسیر العیاشی*. تهران: المطبعة العلمية.

غزالی، ح. (۱۴۲۴ق). *سرالعالمین و کشف ما فی الدارین*. (ج. ۱). بیروت: دار الکتب العلمية.

قرائتی، م. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. (ج. ۸). تهران: مرکز فرهنگی درس های از قرآن.

کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ج. ۱). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

گلدزپهر، ا. (۱۳۸۸). *گرایش های تفسیری در میان مسلمانان*. (مترجم: س. ن. طباطبایی).

تهران: ققنوس.

ماوردی، ع. (بی تا). *النکت و العیون*. (ج. ۴). بیروت: دار الکتب العلمیه.
محسن، خ. (۱۹۹۲م). *مصر بین دوله الاسلامیه و دوله العلمانیة (نص کامل مناظرات الکبری)*. قاهره:
مرکز اعلام العربی.

مسلم (۱۹۹۴م). *صحیح مسلم*. (محقق: م. س. هاشم). بیروت: دار الکتب العلمیه.
مفید، م. (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد*. (ج. ۱). قم: موسسه آل البیت.
رضایی اصفهانی، م. ع. (۱۳۸۸). بررسی حدیث «تأبیر النخل» (ادعای خطای علمی پیامبر ﷺ در
لحاق و زوجیت گیاهان). *علوم حدیث*، ۲(۵۲)، صص. ۹۷ - ۱۱۰.

سروش، ع. (۱۳۷۵). *ایدئولوژی و دین دنیوی*. کیان، ۳۱، صص. ۲ - ۱۱.
مجتهد شبستری، م. (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین*. *بازتاب اندیشه*، ۱۲، صص. ۱۷ - ۳۲.
مجتهد شبستری، م.؛ کدیور، م. (۱۳۷۷). *دین، مدارا و خشونت*. کیان، ۴۵، صص. ۶ - ۱۹.
مددی، س. ا. (۱۳۸۵). *جمهوری اسلامی و پیوند میان دولت و ملت*. *حکومت اسلامی*، ۳۹،
صص. ۳۳ - ۴۵.



References

* Holy Quran.

- Alusi, M. (1415 AD). *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azeem wa-al-Sab' al-Mathani*. (A. Abdul Bari, Ed., Vol. 11). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiah. [In Arabic]
- Ibn Asaker, A. (1415 AH). *History of Medina Damascus* (Vol. 42). Beirut: Dar al-Fikr for printing, publishing and distribution. [In Arabic]
- Ibn Abi Hatim. (1419 AH). *Interpretation of the Great Qur'an* (Vol. 4). Riyadh: Nizar School. [In Arabic]
- al-Shaykh al-Saduq. (1376 AP). *al-Amali*. Tehran: Ketabchi.] In Arabic]
- Abu Naim Isfahani, A. (1406 AH). *al-Nur al-Moshta'il min kitab ma nazalmin al-Quran fi Ali (AS)*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Ismaeil, A. (n.d.). *Book of Islam and Principles of Judgment for Sheikh Ali Abdul Raziq; Cash Description Course*. Cairo: Al-Azhar Society. [In Arabic]
- Baghawi, H. (1420 AH). *Ma'alim al-Tanzil* (Vol. 3). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Tha'labi, A. (1422 AH). *Discovery and statement* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Javadi Amoli, A. (1389 AP). *Tasnim* (Vol. 21). Qom: Captives.
- Hasakani, A. (1411 AH). *Evidence of reduction for the rules of subtraction* (Vol. 1). Tehran: Ministry of Guidance Publishing Institute.] In Arabic]
- Khatib, A.A. (1414 AH). *Rejecting the delegation of the great scholars on the book of Islam and the principles of ruling on Sheikh Ali Abdul Raziq*. Cairo: Al-Azhar. [In Arabic]
- Khatib Baghdadi, A. (1417 AH). *History of Baghdad* (Vol. 8). Beirut: Scientific Library. [In Arabic]
- Khalafullah, M. A. (1978 AP). *Concepts of the Qur'an*. Kuwait: National Assembly for Culture and Arts. [In Arabic]
- Khalafullah, M. A. (1982). *The Qur'an and the problems of our contemporary life*. Beirut: Al-Arabiya Institute for Studies and Publishing. [In Arabic]
- Khalafullah, M. A. (1973). *The Qur'an and the State*. Cairo: Egyptian Library. [In Arabic]
- Reza, M. R. (1414 AH). *Tafsir Al-Quran Al-Hakim Al-Shahir bi Tafsir Al-Manar* (Vol. 4). Beirut: Dar al-Ma'rifah. [In Arabic]
- Sokhanvar, M.D. (1389). *The role of reason in religious knowledge from the perspective of Mohammad Ghazali and Kierkegaard*. Qom: Bustaneketab. [In Persian]
- Sayyid Qutb. (1425 AH). *In the shadow of the Qur'an* (Vol. 2). Beirut: Dar Al-Shorouq.
- Sayyid Qutb. (n.d.). *Characteristics of Islamic ideology*. (S. M. Khamenei, Trans.). Tehran: Besat.
- al-Suyuti, J. (1404 AH). *Al-Durr Al-Manthur Fi Tafsir Bil-Ma'thur* (Vol. 2). Qom: Ayatollah Najafi Library.





- Sharqeh, Z. F. (1435 AH). The approach of retirement in contemporary intellectual trends. Riyadh: Dar Al-Wai for Publishing and Distribution.
- Sadr, M. B. (1418 AH). Lessons in the science of principles (Vol. 2). Qom: Islamic Publishing House.
- Tabatabaei, S. M. H. (139). al-Mizan fi Tafsir al-Quran (Vol. 6). Qom: Islamic publications of the seminary.
- Taheri, H.A. (1387 AP). *Rules of jurisprudence*. Qom: Islamic publications of the seminary. [In Persian]
- Tabari, A. (1412 AH). *Tafsir al-Tabari: al-musamma jami' al-bayan fi-ta'wil al-Qur'an* (Vol. 7). Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Abdualrazaq, A. (1382 AP). *Islam and the principles of power* (A. Rezaei, Trans.). Tehran: Qasidehsara. [In Persian]
- Abdul Karim, Kh. (1995). *Islam between the religious state and the civilized state*. Cairo: Sina. [In Arabic]
- Askari, H. (1400 AH). *The differences in language*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah. [In Arabic]
- E'shmawi, M. S. (1382 AP). *Islamism or Islam* (A. Rezaei, Trans.). Tehran: Qasidehsara. [In Persian]
- E'shmawi, M. S. (1996). *Political Islam*. Cairo: Madbouli Al-Saghir. [In Arabic]
- Aql, N. (1422 AH). *The rational implications of the hadith*. Riyadh: Dar al-Fadhilah. [In Arabic]
- Alidoost, A. (1399a AP). *Jurisprudence and reason*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- Alidoost, A. (1399b AP). *Jurisprudence and expediency*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
- 'Amarah, M. (2000). *Islam and the principles of ruling for Sheikh Ali Abdul Razaq; Studies and documents*. Cairo: Arab Institute for Studies and Publishing. [In Arabic]
- Filali Ansari, A. (1380). *Islam and secularism* (A. Rezaei, Trans.). Tehran: Qasidesara. [In Persian]
- Ayashi, M. (1380 AH). *Tafsir al-Ayashi*. Tehran: Scientific Press. [In Arabic]
- Ghazali, H. (1424 AH). *The secret of the worlds and the revelation of what is in the worlds* (Vol. 1). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah.
- Qara'ati, M. (1388 AP). *Tafsir Noor* (Vol. 8). Tehran: Cultural Center for Lessons from the Quran. [In Persian]
- al-Kulayni. (1407 AH). *Al-Kafi* (Vol. 1). Tehran: Islamic Library. [In Arabic]
- Goldziher, A. (1388 AP). *Interpretive tendencies among Muslims* (S. N. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Qoqnoos. [In Persian]
- Mawardi, A. (n.d.). Points and eyes (Vol. 4). Beirut: Dar al-Kotob al-ilmiyah. [In Arabic]
- Mohsen, Kh. (1992). *Egypt between the Islamic State and the German State (full text of the Great Debates)*. Cairo: Al-Arabi Information Center.

[In Arabic]

Muslim ibn al-Hajjaj. (1994). *Sahih Muslim* (M. S. Hashem, Ed.). Beirut: Scientific Library. [In Arabic]

Al-Shaykh Al-Mufid. (1413 AH). *Kitab al-Irshad* (Vol. 1). Qom: Aal al-Bayt Institute. [In Arabic]

Rezaei Isfahani, M. A. (1388 AP). A study of the hadith of "Tabir al-Nakhl" (claiming the scientific error of the Prophet (PBUH) in the fertilization and mating of plants). *Science of Hadith*, 2(52), pp. 97-110. [In Persian]

Soroush, A. (1375 AP). Worldly ideology and religion. *Kiyan*, (31), pp. 2-11. [In Persian]

Mujtahid Shabestari, M. (1379). A critique of the official reading of religion. *Reflection of Thought*, (12), pp. 17-32. [In Persian]

Mujtahid Shabestari, M., & Kadivar, M. (1377 AP). Religion, tolerance and violence. *Kiyan*, (45), pp. 6-19. [In Persian]

Madadi, S. A. (1385 AP). Islamic Republic and the link between the state and the nation. *Islamic Government*, (39), pp. 33-45. [In Persian]

