



دین حداقلی نقدی بر کتاب جایگاه تشریع ، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی

پدیدآورنده (ها) : مومنی، عابدین

حقوق :: نشریه نقد کتاب فقه و حقوق :: بهار و تابستان ۱۳۹۶ - شماره ۹ و ۱۰

صفحات : از ۶۱ تا ۸۴

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1357512>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۴/۰۵/۳۱

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



- ولایت فقیه در اندیشه سیاسی آخوند خراسانی
- دفاع اقتصادی جایگاه اقتصاد در دفاع همه جانبه و نقش نیروهای مسلح با تاکید بر سپاه پاسداران انقلاب اسلامی
- ویژگی های فقه سیاسی شیعه
- نظام سیاسی و دولت در اسلام (۱) (سیمای عمومی نظام سیاسی و دولت در اسلام
- نظام سیاسی و دولت در اسلام (۳) «نظام سیاسی شیعه
- ثبات حکومت از منظر ملا احمد نراقی
- آیه الله مطهری و آزادی های سیاسی
- روش شناسی فقه سیاسی شیعه
- روشنفکران دینی و مدرنیزاسیون فقه (۱)
- مبانی فقهی و طبی سن یائسگی
- نقش نیروهای نظامی در پیشبرد اقتصاد مقاومتی؛ نهادهای نظامی و اقتصاد
- مبانی و ممیزات نظام مشروطه در رساله سیاسی میرزای نائینی

عناوین مشابه

- نقدی بر کتاب فقه اسلامی و حقوق بشر
- ازدواج دائم با اهل کتاب در فقه اسلامی و حقوق مدنی ایران
- ادله اثبات دعوا؛ معرفی و نقد کتاب راه های علمی اثبات دعوا در فقه و حقوق اسلامی
- جایگاه اصل مثبت در فقه اسلامی و حقوق موضوعه ی ایران
- نقش و جایگاه ولی فقیه در انتخاب و انتصاب کارگزاران نظام اسلامی در فقه سیاسی و حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران
- بخش دوم- نقد حقوقی/ نقدی بر روش های تدریس در دانشکده های حقوق، فقه و مبانی حقوق اسلامی
- تاملی بر مفهوم و جایگاه دین، شرع و فقه در قوانین موضوعه در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران
- جایگاه کفاره در فقه اسلامی و امکان سنجی کیفرانگاری آن در حقوق ایران
- بررسی جایگاه آزادی اراده زوجین در جعل شرط فسخ نکاح در فقه اسلامی و حقوق موضوعه ایران
- جمهوری اسلامی: جمع میان فقه و حقوق - نگاهی دانشجویی به کتاب «نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران»

دین حداقلی

نقدی بر کتاب جایگاه تشریع، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی

● عابدین مؤمنی

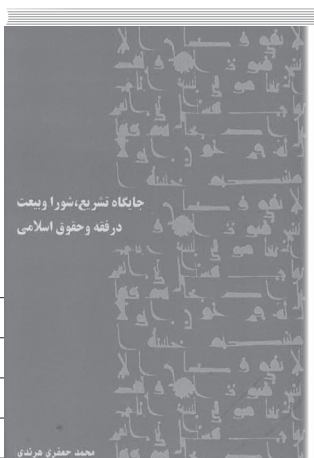
دانشیار دانشگاه تهران / abedinmomeni@ut.ac.ir

چکیده

محمد جعفری‌هرندی دانش‌آموخته حوزه و دانشگاه تهران با نوشتن کتاب جایگاه تشریع، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی مدّعی شده‌اند که تشریع، عبارت است از وضع تکالیف الهی برای انسان که در محدوده پرستش خداوند متعال قرار دارد و مختص به اموری است که به آخرت مربوط می‌شود. خداوند پیامبران را مأمور به دخالت در همه امور بشر نکرده‌است و در تاریخ هم پیامبران و جانشینان معصوم پیامبران در تمام امور دخالت نکرده‌اند. بشر را در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری در امور دنیا و مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و امثال آن آزاد گذاشته‌اند؛ اما دین‌داران به محدودبودن دخالت دین در قراردادن تکالیف قانع نشده و به آن مقدار بسنده نکرده‌اند؛ برخلاف خواسته دین‌آوران، پای تشریع را به همه مسائل مردم کشانده و در همه امور دخالت داده‌اند و عملاً آزادی‌های مردم سلب شده‌است. دلیل ایشان بر آن که پیامبران در محدوده خاصی جعل تکلیف کرده‌اند اول، مشورت‌خواستن پیامبران از مردم است؛ درحالی‌که، در امور دینی، مشورت‌خواستن از مردم وجاهتی ندارد؛ چرا که باید در امور دینی براساس دستور عمل شود؛ دوم، بیعت‌خواستن از مردم مطرح شده‌است؛ درحالی‌که امور دینی نیاز به تصویب مردم ندارد. پس پیامبران با مشورت‌خواستن و تقاضای بیعت، امور دینی را از اموری که مردم در آن حوزه آزادند، جدا کرده‌اند و فهمانده‌اند که دین در همه حوزه‌ها جعل تکلیف نکرده‌است. ما برای نظریه ایشان اصطلاح «دین حداقلی» را به کار برده و به بررسی و نقد کتاب و نظریه ایشان پرداخته‌ایم.

کلیدواژه

تشریع، شورا، بیعت، دین حداقلی، دین‌آوران، دین‌باوران.



■ جعفری هرنندی، محمد. (۱۳۹۵)، جایگاه تشریع، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی، تهران، هفتان، ۱۲۰ ص، ۹۵۰۰۰ ریال، شابک: ۹۷۸-۶۰-۷۵۱۳-۰۶-۴.

مقدمه

محمد جعفری هرنندی در سابقه خود تحصیل در حوزه علمیه قم و حضور در درس‌های خارج آیات عظام بروجردی، عباس‌علی شاهرودی و امام خمینی را دارند و مقطع دکترای خود را در رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی در دانشگاه تهران گذرانده‌اند. ایشان در سال ۱۳۹۵ کتابی منتشر کرده‌اند به نام جایگاه تشریع، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی که عنوان کتاب با سوابق تحصیلی او سازگار است؛ اما محتوای کتاب با عنوان آن سازگار نیست؛ زیرا وقتی که گفته می‌شود «جایگاه تشریع در فقه»، آن‌چه از این عنوان به خواننده اثرش منتقل می‌شود این است که ایشان به عنوان مطلع و متخصص در فقه، قصد دارند آراء فقهی فقیهان را از فقه استخراج کنند؛ در حالی که محتوای کتاب اصلاً استخراج آراء فقیهان اسلامی نیست، بلکه نویسنده رویکرد خود را اظهار کرده‌است. شاید منظور ایشان از «در فقه» این است که خود را فقیه و متخصص در نظر گرفته و تصور کرده‌اند آن‌چه که ایشان ابراز و احساس کرده‌اند، با آراء فقیهان اسلام ارزشی برابر دارد و دیدگاه‌های وی همانند دیدگاه‌های فقیهان، منتسب به فقه خواهد بود. البته ناگفته نماند از زاویه دیگر هم می‌شود واژه «در فقه» را توجیه کرد و آن این که ایشان نظر خاصی داشته و در صدد است تا با بهره گرفتن از واژه‌ها و اصطلاحاتی فقهی و اصولی آن‌ها را اثبات کند. از این زاویه هم می‌شود مطالب کتاب ایشان را منتسب به فقه و حقوق اسلامی دانست. اگرچه در تعریف واژه‌ها اکثراً آن‌چه در ذهن و باور خودشان داشته و دارند، استفاده کرده و مستقیماً از سخنان فقه‌ای اسلام استخراج نکرده‌اند، مثلاً در تعریف تشریع گفته‌اند: «وضع احکام برای موضوعات

محتوای کتاب با عنوان آن سازگار نیست؛ زیرا وقتی که گفته می‌شود «جایگاه تشریع در فقه»، آن‌چه از این عنوان به خواننده اثرش منتقل می‌شود این است که ایشان به عنوان مطلع و متخصص در فقه، قصد دارند آراء فقهی فقیهان را از فقه استخراج کنند؛ در حالی که محتوای کتاب اصلاً استخراج آراء فقیهان اسلامی نیست، بلکه نویسنده رویکرد خود را اظهار کرده‌است

در تعریف
تشریع گفته‌اند:
«وضع احکام برای
موضوعات را
تشریع می‌گویند»
(جعفری‌هرندی،
۱۳۹۵: ۱۶-۱۰)
این تعریف
به هیچ منبع
فقهی ارجاع داده
نشده‌است. در
تعریف شورا
نیز گفته‌اند: «مقصود
از شورا تبادل نظر
انسان‌ها است
تا از نیروی عقل و
تجربه خود در حل
مشکلات و بهبود
کارها استفاده نمایند»
(همان: ۱۰)

را تشریع می‌گویند» (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۱۶-۱۰) این تعریف به هیچ منبع فقهی ارجاع داده نشده‌است. در تعریف شورا نیز گفته‌اند: «مقصود از شورا تبادل نظر انسان‌ها است تا از نیروی عقل و تجربه خود در حل مشکلات و بهبود کارها استفاده نمایند» (همان: ۱۰). در این تعریف‌ها از منابع فقهی استفاده نشده‌است اما از اصطلاحاتی همانند احکام منصوص، احکام ضروری، احکام مستنبط، استنباط از نصوص، استنباط از ظواهر و... با تعریف خاص خودشان بهره گرفته‌اند و این اصطلاحات را در مقاصد خودشان استخدام کرده‌اند (رک: همان: ۱۹-۲۱).

جوهر نظریه مؤلف

نظریه‌ای که موجب شده نویسنده به نگارش این کتاب روی آورد و در آن واژه‌های تشریع، شورا و بیعت را در کنار یکدیگر قرار دهد، اثبات عدم دخالت پیامبران (ص) در همه امور زندگانی مردم است. به همین دلیل در آغاز کتاب خود (در مقدمه) از تناقض عقیده دین‌آوران و دین‌باوران سخن می‌گوید. از نظر ایشان دین‌باوران می‌خواهند همه اعمال خودشان را مستند به شارع کنند، ولی خواست دین‌آوران از مؤمنان چه در حوزه فردی و چه در حوزه اجتماعی، چنین غلیظ و شدید نیست که دین‌داران هر کاری را در حوزه دین ارزیابی کنند؛ بلکه پیامبران به آن جهت مبعوث شده‌اند تا آن‌چه را که انجام یا ترکش لازم است به مردم بیاموزند (همان: ۹).

برای دین‌آوران و پیامبران دو رسالت تعریف کرده‌اند: رسالت اول در حوزه امور واقعی قرار دارد که همان دعوت به خدا و وحدانیت وی، اعتماد به امر رسالت، اعتقاد به رستاخیز و تمامی چیزهایی است که واقعیت بیرونی دارند و به امور دینی مرتبط هستند؛ رسالت دوم به حوزه امور اعتباری مربوط می‌شود که همان بیان نحوه رفتار مردم است در ارتباط با خدا و بندگان او. درواقع وظیفه دوم پیامبران (ص) همان تشریع است (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۱۶) که با آوردن ترجمه آیات ۷۵ حدید، ۹۹ مائده، ۱۸ انعام، ۶۲ و ۳۶ نحل، هدف مشترک پیامبران را بیان می‌کند که هدف عام رسالت است و در آیه ۲۸۵ بقره تصریح به فرق قائل نشدن میان پیامبران به وسیله مؤمنان، یکسانی اصول و دعوت پیامبران را اثبات می‌کند، اگرچه شرایع انبیاء به اقتضای زمان و مکان متفاوت هستند (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۳۵). در قسمت دوم همین مبحث برای اثبات یکسانی اصول دعوت پیامبران محدوده رسالت حضرت ابراهیم (ع)، حضرت

موسی(ع)، حضرت عیسی(ع) و حضرت محمد(ص) را طبق گزارش قرآن ارائه می‌کند (همان: ۳۷-۴۲) و از این بحث به این نتیجه می‌رسد که «وقتی محدوده و جوهره اصلی رسالت، دعوت به یگانگی خدا و روز واپسین و بشارت و انذار باشد، آن‌چه در خارج از این مرزها قرار گیرد از محدوده رسالت پیامبر هم بیرون خواهد ماند» (همان: ۴۲). این جمله تداعی‌کننده مقاله مهدی بازرگان است که هدف بعثت پیامبران را خدا و قیامت معرفی کرده است و بیانگر دیدگاه مشترک با ایشان است. آن‌چه اشتراک دیدگاه را تحکیم و تأکید می‌کند، عبارت بعدی نگارنده کتاب است که گفته‌اند: «آیاتی از قرآن به‌طور ضمنی حاکی از این است که مردم خود می‌توانند به کارهایی دست بزنند که مورد رضایت خدا باشد ولو آن‌که چنین کارهایی در دستور دین هم وجود نداشته باشد.» (همان) آیات مورد استناد ایشان آیه‌های ۷ سورة حشر، ۱۷ سورة هود و ۵۶ و ۹۰ سورة یوسف است که «از کار نیک یادشده و در محدوده رسالت پیامبران و شرایع آنان تعریف نشده است»؛ در نتیجه مردم براساس عقل خودشان آن را درک خواهند کرد و به آن‌ها عمل خواهند نمود و خدا هم آن را می‌پذیرد و راضی خواهد بود و می‌توان این اموری را که در حوزه تشریع قرار ندارند به شور و مشورت گذاشت، هر آن‌چه که از محدوده داوری مردم خارج است در محدوده دین قرار دارد حتماً باید چگونگی انجام یا ترک آن از سوی خدا مقرر شود. با نقل قصه خوله دختر ثعلبه همسر اوس بن صامت (رک: ابن‌کثیر، ۱۴۳۲: ۵/۵ و زمخشری، ۱۴۱۴: ۴/۴۸۴) گفته‌اند: «در آن‌چه مربوط به شریعت بوده، رسول خدا تصمیم نمی‌گرفت»؛ لذا قسمتی از سخنان و اعمال رسول خدا(ص) را مربوط به حوزه شریعت اسلام و قسمتی مربوط به امور شخصی یا اجتماعی و مبتنی بر تدبیر و اندیشه آن حضرت یا حاصل مشاوره و عقل جمعی یارانش دانسته‌اند که چنین تصمیماتی ممکن بوده برخلاف نظر آن حضرت هم باشد؛ اما چون حاصل تصمیم جمع بوده بدان عمل می‌کرده و نقصانی بر مقام رسالت و پیامبری وی وارد نمی‌ساخته است؛ ولی آن‌چه به حوزه دین مربوط است و در حوزه تشریع قرار دارد رأی مردم نمی‌تواند و نباید در آن دخیل باشد و شور و مشورت در آن جایگاهی ندارد. این نظریه در تفکرات اشاعره و معتزله سابقه داشته و مطرح بوده است. (رک: نووی، بی‌تا: ۱۵/۱۱۶، ابن‌ابی‌الحدید، ۱۳۸۵: ۱/۱۵۹، ۱۷۶/۱۷ و حلی، ۱۴۱۴: ۳۴۰) سپس به تعیین محدوده تشریع پرداخته و عبادات را در محدوده تشریع قرار دادند و افزون بر عبادات، آن‌چه که شارع آن را تحریم یا باطل اعلام کرده، در محدوده

تشریع داخل است. به‌طور کلی آنچه را شارع متذکر شده و حکمی برای آن مقرر داشته در حوزه تشریع جای دارد و بقیه امور از حوزه تشریع خارج است (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۴۵). اگرچه جمله «آنچه شارع آن را تحریم یا باطل اعلام کرده» کلی و مبهم است و می‌تواند همه حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، نظامی و امثال آن‌ها را شامل شود؛ اما با جمله‌ای که نقل شد امور اجتماعی را مبتنی بر تدبیر و اندیشه دانسته و آن را از حوزه تشریع خارج کرده‌اند. روشن می‌شود که ایشان امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و امثال آن را از محدوده تشریع خارج می‌دانند، ولی مرز میان محدوده تشریع و خارج از محدوده تشریع را آشکارا متذکر نشده‌اند. از این‌رو، نوعی محافظه‌کاری در نوشته ایشان احساس می‌شود که البته محافظه‌کاری در سرتاسر نوشته ایشان مشهود است. نویسندگان در بیان نظرات خود صراحت ندارند و عقیده خود را دقیق ابراز نکرده‌اند.

تطبیق نظریه بر عمل و رفتار معصومین (ع)

همان‌گونه که بیان شد نویسندگان کتاب موردنقد، برای دستورات دینی شمول و فراگیری قائل نیستند. ایشان معتقدند اموری در زندگانی بشر وجود دارد که دین، بشر را در آن امور آزاد گذاشته و به آن‌ها آزادی عمل داده‌است (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۱۷). با این نظریه به سراغ عمل و رفتار معصومین (ع) رفته و عملکرد آن‌ها را بر دو قسم دانسته‌اند: قسم اول رسالت پیامبران (ع) است که وظیفه خاص است و خداوند متعال به عهده آنان گذاشته‌است؛ قسم دوم خارج از این وظیفه است که همانند دیگر مردم کار و رفتار عادی دارند. به‌عنوان نمونه ابوهیرره روایت کرده‌اند که پیامبر (ص) در نماز بوده‌اند. به سجده که رفتند امام حسن و امام حسین که در سنین کودکی و خردسالی به‌سر می‌بردند روی کمر پیامبر (ص) و بر پشت او قرار گرفتند. اطرافیان پیامبر خواستند که آن‌ها را از پشت پیامبر (ص) پایین بیاورند و مانع این کار آنان شوند. پیامبر (ص) اطرافیان خود را از این عمل بازداشتند و با اشاره به آنان فهماندند که حسن و حسین را آزاد بگذارند. وقتی که نماز به پایان رسید آن دو بزرگوار را در دامن خودشان نشانند و فرمودند: «هرکسی مرا دوست دارد پس باید این دو تن را دوست بدارد» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۳/۴۳). پس از ذکر این نمونه و طرح چند سؤال احتمالی که می‌تواند تفسیر احتمالی روایت باشد گفته‌اند: «با توجه به معین بودن محدوده تشریع این نوع رفتار پیامبر (ص) و سایر معصومان را باید در حد کارهای عادی تلقی کرد و نباید مستند مرجح بودن کار قرار

ایشان امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و امثال آن را از محدوده تشریع خارج می‌دانند، ولی مرز میان محدوده تشریع و خارج از محدوده تشریع را آشکارا متذکر نشده‌اند. از این‌رو، نوعی محافظه‌کاری در نوشته ایشان احساس می‌شود که البته محافظه‌کاری در سرتاسر نوشته ایشان مشهود است. نویسندگان در بیان نظرات خود صراحت ندارند و عقیده خود را دقیق ابراز نکرده‌اند

داد (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۴۷)، همچنین ترک بعضی کارهای توصیه‌شده همانند ازدواج موقت به‌وسیله اهل عصمت را نباید دلیل بر ناپسندی آن عمل شمرد؛ البته اگر نسبت به کاری شبهه حلیت و جواز پیش آید، عمل کرد معصوم حداقل دلیل بر روایی عمل است.

با این رویکرد رفتار شخصی معصومان که در مقام وضع حکم و تکلیف‌آور نیست، ارتباطی با حوزه تشریع ندارد و این‌گونه امور نمی‌تواند دلیل حکم شرعی باشد؛ بنابراین «پاره‌ای از تصمیمات اجرایی پیامبر(ص) و امام(ع) حتی در ارتباط با احکام قطعی اسلام از حوزه تشریع خارج است و مربوط به حوزه تدبیر می‌شود. این که امام علی(ع) در رویارویی با معاویه، جنگ را برگزیدند و امام حسن(ع) صلح را در حوزه تشریع هیچ توجیهی ندارد، ولی در حوزه تدبیر و اجرا قابل توجه و به‌دوراز اشکال است» (همان: ۴۸).

نگاهی که نگارنده نسبت به افعال اهل عصمت ابراز داشته‌اند، پیش از ایشان اهل اعتزال هم ابراز کرده‌بودند. چنان‌که قاضی‌القضات معتزلی گفته‌است: «أَنَّ الرَّسُولَ (ص) إِنَّمَا يَأْمُرُ بِمَا يَتَعَلَّقُ بِمَصَالِحِ الدُّنْيَا مِنَ الْحُرُوبِ وَنَحْوِهَا عَنْ اجْتِهَادِهِ وَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ عَنْ وَحْيٍ، كَمَا يَجِبُ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ» (ابن أبي الحديد، ۱۳۸۵: ۱۷۶/۱۷)، یحیی نووی نیز براساس حدیث مسلم از پیامبر(ص) که فرمودند: «و إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ» تفسیر کرده‌اند: «إِی فِی أَمْرِ الدُّنْيَا وَ مَعَايِشِهَا لَا عَلَی التَّشْرِیعِ فَأَمَّا مَا قَالَهُ بِاجْتِهَادِهِ (ص) وَ رَأَهُ شَرْعاً، یَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ» (نووی: بی‌تا: ۱۱۶/۱۵). با دقت در کلام نووی که گرایش اشعری دارد، نویسندۀ کتاب با ایشان همراهی بیشتری دارند و محدوده شریعت را در بعضی امور دنیایی هم دانسته‌اند.

کاربرد مشورت در امور عادی و اجرایی

با طرح کاربرد شورا در امور عادی و اجرایی که نیاز به تدبیر دارد به اهمیت مشورت پرداخته که در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران امر به مشورت شد و در آیه ۳۸ سوره شورا فرمودند: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» و در آیه ۲۳۳ سوره بقره گرفتن کودک از شیر را به مشورت زن و شوهر و رضایت آن‌ها دانسته‌است. پیامبر(ص) در مورد داستان إفک با حضرت علی(ع) و أسامة ابن زید مشورت کردند. در مورد اسیران بدر با صحابه مشورت نمودند. در انتخاب منبر، جنگ احد، جنگ خندق و در محاصره طائف از مشورت صحابه بهره بردند. حضرت علی(ع) در زمان خلفای نخستین طرف مشورت بودند و در شورای شش نفره شرکت کردند و در حکمیت، نظر شورا را پذیرفتند. همچنین در صلح

فصلنامه نقدکتاب

نقد شفاهی

سال سوم، شماره ۹-۱۰
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۶۶

نگاهی که
نگارنده نسبت
به افعال اهل
عصمت ابراز
داشته‌اند، پیش
از ایشان اهل
اعتزال هم
ابراز کرده‌بودند.
چنان‌که
قاضی‌القضات
معتزلی
گفته‌است: «أَنَّ
الرَّسُولَ (ص) إِنَّمَا
يَأْمُرُ بِمَا يَتَعَلَّقُ
بِمَصَالِحِ الدُّنْيَا مِنَ
الْحُرُوبِ وَنَحْوِهَا
عَنْ اجْتِهَادِهِ وَ
لَيْسَ بِوَاجِبٍ أَنْ
يَكُونَ ذَلِكَ عَنْ
وَحْيٍ، كَمَا يَجِبُ
فِي الْأَحْكَامِ
الشَّرْعِيَّةِ»

امام حسن (ع) انتخاب خلیفه منوط به شورا شده است. سپس احادیثی که در آن‌ها توصیه به مشورت شده نقل شد و در فتوای فقهی امامیه (طوسی، ۱۳۸۷: ۸۵-۸۶) و حنبلیه (ابن قدامة، بی تا: ۳۹۵/۱۱) در انتخاب قاضی و همچنین رفع مشکل در قضاوت به مشورت توصیه شده است و گفته اند: «از مجموع آن چه در خصوص مشورت بیان شد به خوبی برمی آید که رایزنی در حوزه اجرای احکام شرعی اهمیت ویژه ای دارد» (جعفری هرندی، ۱۳۹۵: ۶۵). چنان که پیش از ایشان ابو عبدالله محمد بن احمد انصاری قرطبی نیز گفته اند: «وقد کان النبی (ص) یشاور أصحابه فی الآراء المتعلقة بمصالح الحروب و ذلک فی الآراء کثیر. ولم یکن یشاور هم فی الأحکام، لأنها منزلة من عند الله علی جمیع الأقسام من الفرض والنذب والمکروه والمباح والحرام» (قرطبی، بی تا: ۳۷/۱۶).

کاربرد بیعت در امور خارج از دایره تشریع

بیعت خواستن پیامبر (ص) از مردم نیز به معنای متحد کردن مردم بوده تا از او در مسئله دفاع یا جنگ با مشرکان حمایت کنند؛ لذا وقتی که افرادی برای مسلمان شدن می آمدند و با پیامبر (ص) بیعت می کردند، از مردم بابت وجوب روزه، تحریم ربا و... که احکام نازل الهی بوده اند و خداوند متعال آن احکام را فرستاده است و در محدوده تشریع و دستور الهی قرار دارند می خواست که به آن ها عمل کنند؛ اما آن چه برای آن ها از مردم بیعت می خواست بیرون از دایره تشریع قرار داشت و پیامبر (ص) می توانست خواسته هایی از مردم داشته باشد که از دایره تشریع بیرون باشد. چنان که در اموری که به شور و مشورت گذاشته می شد، حتی عمل برخلاف نظر رسول خدا (ص) مانعی نداشت و خود پیامبر (ص) از رأی دیگران - برخلاف نظر خودش - عمل می کرد. البته پیامبر گرامی در بعضی از بیعت ها در رابطه با احکامی که تازه نازل شده بود و سابقه قبلی نداشت و اولین بار بود که با آن امور آشنا می شدند هم بیعت می گرفت. به همین جهت با اهل یثرب و زنان مکه که کمتر با تعلیم اسلام یا هدف پیامبر (ص) آشنا بوده اند، در مورد شرک نورزیدن بیعت گرفت با این که شرک نورزیدن هسته اصلی رسالت پیامبر (ص) بوده است. افرادی که با مفاد رسالت و اهداف پیامبر (ص) آشنایی داشته اند، همانند مسلمانان نخستین، از آن ها بابت دین داری و شرک نورزیدن بیعتی نگرفته است؛ همچنان که تصدیق رسالت پیامبر (ص) جزء مواد هیچ یک از بیعت ها نبوده است.

از آن جهت بیعت جنبه حمایتی دارد و از لحاظ معنا با جوار، خلف و ولا هم خانواده است که موجب وابستگی افراد با یکدیگر در جامعه عرب پیش از اسلام [جاهلی] بود. بیعت هم نوعی وابستگی و حمایت جمعی است که در مورد چیزهایی که جزء معتقدات دینی نبوده ولی انجام آن به دلایلی لازم بوده است، صورت می گرفت که از جمله دلایل انجام آن امور، تصمیم خود پیامبر (ص) بوده است. شرکت مسلمانان در جنگ بدر هم از باب مسلمانی نبوده است؛ بلکه از باب بیعت با پیامبر (ص) جهت حمایت او در برابر قریشیان تلقی می شود. به همین دلیل افرادی که برای حمایت پیامبر (ص) در برابر قریشیان یا جنگ، بیعتی در گردن داشتند با این که مسلمان بودند، خود را موظف به جنگی که خواست پیامبر (ص) بود نمی دانستند و رسول اکرم (ص) هم از آن ها چنین انتظاری نداشت.

بعد از پیامبر (ص) بیعت هایی که انجام گرفت ارتباطی به دین داری و عمل مردم به وظایف دینی نداشت؛ بلکه همه آن ها به جهت حمایت از حکومت و رهبری شخصی انجام شده است؛ همانند بیعت با ابوبکر، عمر، عثمان و حضرت علی (ع). به همین سبب حضرت علی (ع) با این که خودش را شایسته ترین فرد برای اداره مردم می دانست، نه خودش از مردم خواست که با وی بیعت کنند و نه از دوست داران خویش انتظار داشت که مردم را به این امر ترغیب نمایند؛ بلکه حتی آن حضرت از بیعت با مردم خودداری می کرد؛ تا حدی که وزیری خودش را بهتر از امیری می دانست. نویسنده به سخنانی از آن حضرت که در نهج البلاغه روایت شد استناد کرده اند و از این سخنان نتیجه گرفته اند با این که حضرت علی (ع) امام بود الزامی به بیعت خواستن از مردم و امیر بودن در جامعه اسلامی نداشت. تصمیم در امر بیعت پیش از آن که متوجه امام باشد، متوجه مردم است و امام می تواند از قبول بیعت حتی با پیشنهاد مردم سر باز زند (جعفری هرنندی، ۱۳۹۵: ۹۱). از سخنان و کلمات حضرت علی (ع) در نهج البلاغه به خوبی برمی آید که «محدوده بیعت با آن حضرت، خلافت و امارت و سرپرستی جامعه برای اجرای احکام دینی بوده است. درواقع همه مردم مسلمان که مقتید به اجرای احکام دین بوده اند در اموری که نیاز به مجری داشته و نمی توانسته به عهده تک تک افراد باشد، با فردی صالح قرارداد می بستند تا این امور را اجرا نماید؛ به همین دلیل حضرت فرمودند: «حق من بر شما آن است که هر آن چه امر می کنم به جا آورید». طبعاً این اوامر متکی بر مفاد آیات قرآنی و سنت نبوی بوده است (جعفری هرنندی، ۱۳۹۵: ۹۳).

بیعت‌های دیگری هم صورت گرفت از قبیل بیعت با امام حسن(ع)، بیعت با امام حسین(ع) و بیعت با زید بن علی بن الحسین علیهما السلام که همه در راستای حمایت در امر حکومت و امارت و اجرای شریعت به‌شمار می‌رود. بیعت متفاوت امام رضا(ع) دلالت دارد که گنجاندن شرایط خاص در بیعت، بلامانع است و مضمون آن بیعت واگذاری خلافت بعد از مأمون به امام رضا(ع) بوده است.

از جهت آن که بیعت زمینه‌ساز امارت و خلافت است فقیهان اهل سنت بیعت با کسی را که صلاحیت و شرایط امامت را دارد واجب می‌دانند. مسلمانی که بیعت با امام بر گردن او نباشد، مرگ او را مرگ جاهلیت می‌دانند؛ ولی فقیهان امامیه از جهت آن که امام را منصوب الهی می‌دانند برای بیعت جنبه تشریفاتی قائل‌اند؛ چون امامت را ادامه نبوت می‌دانند و در کتاب‌های کلامی نه فقهی، بحث امامت مطرح می‌شود. در صورت نبودن معصوم(ع) مسئله حکومت در اندیشه شیعه با ولایت فقیه به بحث گذاشته می‌شود و بدین ترتیب امامت فقیه از کلام به فقه منتقل می‌شود و بدون داشتن سرفصل مشخصی در فقه بررسی می‌شود؛ چنان که اهل سنت از ابتدا بحث امامت را در فقه و حقوق مطرح کرده‌اند.

نتیجه‌گیری کتاب

خلاصه و نتیجه بحث این است که «در محدوده تشریع با پوشش تبشیر و انذار، اموری می‌گنجد که عمدتاً مربوط به جهان دیگر و رابطه بندگی مردم در مقابل خداست و آنچه از این محدوده بیرون باشد، اگرچه ممکن است به خواسته خدا حکم شرعی پیدا کند و در محدوده تشریع وارد شود، اما اصالتاً از این محدوده بیرون است و مردم می‌توانند خود درخصوص آن تصمیم بگیرند» (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۱۰۵-۱۰۶). «آنچه به شورا نهاده می‌شد کارهایی بود که به لحاظ شرعی حکم خاصی نداشت و اگر کاری به استناد مشورت برگزیده می‌شود و حکمی از ناحیه خدا برخلاف آن مقرر می‌شد از محدوده مشورت خارج شده و در محدوده تشریع وارد می‌شد؛ اما تا زمانی که حکم خاصی از سوی شارع مقرر نشده بود، همه مردم و از آن جمله پیامبر(ص) می‌توانستند با رایزنی درخصوص آن مورد تصمیم بگیرند» (همان: ۱۰۶). «تصمیم‌گیری در امور مهم اجتماعی مردم پس از پیمان مدینه که قراردادی بود میان مردم ساکن مدینه - اعم از مسلمان و غیرمسلمان - به عهده پیامبر(ص) واگذار شد و پیش از این هم بیعتی که مسلمانان مدینه با آن حضرت بسته بودند، حاکی از تعهد آنان

به پاره‌ای امور بود که پیامبر(ص) بر آن‌ها تأکید داشت. پس از آن هم اموری که رخ می‌داد و مستلزم شرکت مردم بود تا مال و جان در راه آن نثار کنند و در شریعت هم دستوری وجود نداشت، بیعت کارساز بود» (همان: ۱۰۷-۱۰۸). «پس از پیامبر اسلام، مسلمانان حکم آن‌چه را که جزء تعلیم دینی برخاسته از قرآن و سنت تلقی می‌کردند، نیازمند به تصویب یا بیعت یا معاهده نمی‌دانستند و اگر با حاکم یا مدعیان حکومت بیعت می‌کردند برای ایجاد تعهد بوده تا آن‌چه را که وی در جهت اجرای احکام یا تنظیم امور جامعه در نظر داشته‌اند، مشروط بدان که برخلاف تعلیم دینی نباشد. به مرحله اجرا درآورند» (همان: ۱۰۸). به همین جهت حضرت امام حسین(ع) در شب عاشورا بیعت خویش را از خویشاوندان، اهل بیت و یاران خودش برداشت که آن تعهد به حمایت از آن حضرت را نداشته باشند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۱۶/۴۴). اصل حکومت ناشی از بیعت مردم است و در جامعه اسلامی هیچ‌کس نمی‌توانسته بدون تحقق بیعت حکومت کند؛ اگرچه گاه بیعت به زور و اجبار هم گرفته می‌شد، اما چون بیعت انجام می‌گرفت همه افراد موظف بودند از حکم پیروی کنند و حق مخالفت نداشتند (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۱۰۹). «بنابراین می‌توان گفت نصبی که در امامت مطرح است همانند برگزیدن پیامبران از سوی باری تعالی است و سخن و عمل امامان معصوم(ع) چون سخن و عمل پیامبر(ص) است» (همان: ۱۱۳).

نقد نظریه محدود بودن حوزه تشریع

۱. ابهام کلی نظریه نویسنده

نظریه نویسنده کتاب یادشده با دو رویکرد کلی و موردی قابل نقد است؛ اما در رویکرد کلی باید گفته شود، اگرچه ادعای بزرگ ایشان همانند ادعای مهندس بازرگان این است که «تشریع عمدتاً به جهان دیگر و رابطه بندگی مردم در مقابل خداست» (همان: ۱۰۵)؛ ولی این ادعای خود را با افزودن تکمله‌ای مبهم کرده است. آن تکمله این است که مشورت در امور اجرایی و عادی که بیرون از محدوده حوزه تشریع است صورت می‌گیرد و اگر در آن محدوده هم خداوند متعال وارد شود و اقدام به تشریع نماید مشورت در آن مورد هم کاربردی ندارد و وجود حکم شرعی، سبب می‌شود که آن مورد، در حوزه مشورت نبوده باشد. با این تکمله مرز میان امور شرعی و امور مشورتی قابل تعیین نیست و مشخص نمی‌شود که در چه امری تشریع انجام می‌گیرد و در چه چیزی

به مردم واگذار می‌شود؟ ظاهراً آن‌چه در ادعای ایشان مشخص می‌شود این است که عبادات به صورت اختصاصی و ویژه در حوزه تشریع قرار دارد؛ اعمالی همانند طهارت یعنی وضو، غسل و تیمم- نماز، روزه، حج، خیرات و صدقات، پاکی و نجس بودن بعضی چیزها و امثال این‌ها در حوزه تشریع قرار دارند. مواردی نیز وجود دارند که در حوزه تشریع قرار ندارند؛ یعنی خداوند متعال در مقام آن نیست که برای آن‌ها حکمی وضع کند و مردم را موظف و مکلف به آن موارد نماید؛ بلکه مردم در آن موارد آزاد هستند که هرگونه می‌خواهند عمل کنند؛ حتی در آن حوزه اگر پیامبر(ص) هم سخنی بگوید موجب مکلف شدن مردم نمی‌شود و عمل عادی و شخصی پیامبر(ص) هم جلوی آزادی مردم را نمی‌گیرد و مردم را محدود نمی‌کند. ممکن است پیامبر(ص) هم از نظر و سخن خودش عدول کند و به خواست مردم عمل نماید. اما آن مواردی که در حوزه تشریع قرار ندارند، چه چیزهایی هستند؟ مؤلف کتاب آن موارد را مشخص نکرده است؛ بلکه با دو عمل مشورت و بیعت از آن چیزها سخن گفته‌اند که البته مشخصاً امامت و امارت در جامعه از آن موارد است که حتی امامان منصوب و هم به حکم دین و شریعت اقدام به امارت و سرپرستی مردم نکرده‌اند. از جهت آن‌که دین در حوزه حکومت، حکمی قرار نداده است و حوزه حکومت از حوزه تشریع خارج است؟ چگونه حکومت کردن هم منوط به مشورت است و از حوزه تشریع خارج است؟ بهتر بود نویسنده با قاطعیت و صراحت نظر خود را بیان می‌کرد.

آن‌چه ازجمله «امور شخصی یا اجتماعی مبتنی بر تدبیر و اندیشه» است (همان: ۴۵) استنباط می‌شود این است که ایشان همانند نظریه اخیر بازرگان که هدف بعثت پیامبران را خدا و قیامت دانسته‌اند، دین را یک امر فردی و رابطه خاص میان بنده و خداوند متعال می‌دانند که در جهان آخرت به کار انسان می‌آید و در دنیا کارهایی که وجود دارد و مربوط به زندگانی اجتماعی انسان می‌شود به عقل بشر واگذار شده است. شریعت در این امور دخالت نکرده است و نخواستہ دخالت کند و بشر را در این امور آزاد گذاشته است. رفتار پسندیده و درستی که بشر در امور اجتماعی انجام می‌دهد مورد رضایت خداوند متعال هم هست.

۲. بی نتیجه بودن بعثت پیامبران

اگر آن‌چه را که نگارنده کتاب و امثال او ادعا دارند - این‌که دین در حوزه حکومت، اقتصاد، اجتماع و امثال آن وارد نشده است و دین را چنان‌که در

عهد رنسانس مدّعی شده‌اند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۳۶۹/۳-۳۹۸) از سیاست، اقتصاد و اجتماع جدا دانسته‌اند. صحیح باشد، اصلاً دین چه ارزشی دارد؟ بعثت پیامبران چه معنایی خواهد داشت؟ مفهوم این نظریه این است که انسان‌ها در حیات علمی، صنعتی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، حقوقی و امثال آن‌ها، آن‌گونه که با عقل و خرد خودشان تشخیص می‌دهند برنامه‌ریزی نموده و زندگی خواهند کرد. در کنار همه تلاش‌هایی که برای بشر وجود دارد و انواع فعالیت‌هایی که می‌کند، فعالیت خاصی به نام عشق و دوستی با خداوند متعال وجود دارد که این خدا، صاحب جهان دیگری است که انسان‌های نافرمان را مجازات می‌کند و به انسان‌های مطیع پاداش نیکو و مقام ارجمند می‌دهد؛ زیرا انسان درست‌کار از نظر خداوند متعال کسی است که علاوه بر فعالیت‌های حکیمانه و عقلانی که برای اداره خودش و جامعه انجام می‌دهد، بخشی از زمان را باید به خالق خود اختصاص دهد و او را بپرستد و خواسته او را به جای آورد تا به وظایف بندگی خود عمل کرده باشد. در نتیجه بندگی کردن و به جای آوردن خواسته‌های خداوند، جهان ابدی و سرمدی چنین شخصی آباد می‌شود. عمدتاً کار تشریع و جعل حکم و تکلیف همین است و رسالت پیامبران در کنار رسالت عالمان، فیلسوفان، هنرمندان، زارعان، اهل مشاغل و صنایع خواهد بود. هرکسی برای اداره دنیا برنامه خودش را ارائه می‌دهد؛ اما پیامبران برای زندگی سعادت‌مند و بی‌دردسر در آخرت برنامه خودشان را ارائه می‌دهند. آن‌ها خواهان آبادی جهان ابدی هستند و آبادی دنیا را به اهل خودشان واگذار کرده‌اند؛ چنان‌که پیامبر (ص) در حدیثی فرمودند: «أنتم أعلم بأمر دنیاکم» (نووی، بی‌تا: ۱۱۸/۱۵) و محیی‌الدین بن عربی گفته‌اند: «فقد اعترف (ص) لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح دنیا هم منه لكونه لا خُبرة له بذالك، فأنه علم ذوق و تجربه، ولم يتفرغ (ع) لعلمه ذلك، بل كان شغله بالأهم فالأهم» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۳۴)، یعنی لاجرم رسول (ع) اعتراف کرد به این‌که امت او به مصالح دنیا از او داناترند، چه این علم ذوق و تجربه است و رسول (ع) را فراغت از برای اشتغال به امور دنیایی نبود، بلکه او به مهمات دنییه مشغول بود؛ اما اینکه اظهار کرد آن چیز را نمی‌دانست از برای کمال انصافی بود که داشت، (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۰۳۳)، البته استاد جلال‌الدین آشتیانی آن جمله را حدیث ندانسته و آن را خرافه توصیف کرده و تعجب کرده‌است از نقل‌کنندگان این‌گونه خرافه‌ها (رک: قیصر، ۱۳۷۵: ۱۱۳۴). با این نگاه که دین کاری به دنیا ندارد، اهمیت دین در چه چیزی است؟ دین به چه کاری می‌آید؟ وقتی که دین یک

با این نگاه که دین کاری به دنیا ندارد، اهمیت دین در چه چیزی است؟ دین به چه کاری می‌آید؟ وقتی که دین یک وقتی که دین یک یک مسئله حاشیه‌ای و جنبی شد و محدوده تشریع به حوزه عبادی اختصاص پیدا کرد و به رابطه اختصاصی و فردی بنده با خدا تبدیل شد، اگر هم نباشد کسی احساس کمبود نمی‌کند و جای خالی آن احساس نخواهد شد

مسئله حاشیه‌ای و جنبی شد و محدودهٔ تشریع به حوزهٔ عبادی اختصاص پیدا کرد و به رابطهٔ اختصاصی و فردی بنده با خدا تبدیل شد، اگر هم نباشد کسی احساس کمبود نمی‌کند و جای خالی آن احساس نخواهد شد. به عبارت دیگر، اگر برنامهٔ اقتصادی نباشد، جامعه متلاطم می‌شود. اگر برنامهٔ علمی نباشد، جامعه به ضعف و نقصان دچار می‌شود. اگر برنامهٔ سیاسی نباشد، جامعه دچار هرج و مرج می‌شود. اگر در کنار این‌ها برنامهٔ شخصی بندگی برای خدا و آباد کردن جهان آخرت نباشد، چه اتفاقی خواهد افتاد؟ با این نگاه بعثت پیامبران هیچ نتیجه‌ای نخواهد داشت و به تعبیر امام خمینی (ره) لغو خواهد شد.

۳. ادعای بدون دلیل

ادعای آن که تشریع محدود به جهان دیگر و رابطهٔ بندگی مردم در مقابل خداست، ادعائی بدون دلیل و بدون بررسی جامع تعالیم انبیا(ع) است و با حقیقت بیانات قرآن و روایات ائمهٔ معصومین و احادیث منقول از پیامبر(ص) منافات دارد. جهت رعایت اختصار به تعداد انگشت‌شماری از آیات و روایات می‌پردازیم.

الف) آیهٔ ۵۹ سورة نساء که می‌فرماید:

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و از پیامبر و کاردارانی [اولی الامر] که از شما هستند فرمان برید. پس هرگاه در چیزی اختلاف کردید آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید. اگر به خدا و روز واپسین ایمان دارید که این بهترین و نیکوترین رجوع است».

با ذکر این آیه، مقصود ورود به اختلافات مذهبی نیست، بلکه منظور آن است که این آیه صراحت دارد که دین در مورد دنیا، سیاست و حکومت، دستور دارد و به مردم فرمان داده‌است که در امر حکومت و سیاست از امیران حرف‌شنوی و فرمان‌پذیری داشته باشند. چنان که زمخشری گفته‌است: خداوند در این آیه به مردم فرمان داده‌است که از ولات و امیران اطاعت نمایند و با تصمیم‌هایی که می‌گیرند همراه شوند و بپذیرند. منظور از «اولی الامر منکم» امیران بر حق هستند، زیرا الله و رسول او از امیران ستمگر و ولات جور بیزارند و از آن‌ها برائت می‌جویند. در نتیجه، وجوب فرمان‌پذیری و اطاعت امیران جور بر الله و رسول او عطف نمی‌شود. منحصرأ در این آیه میان الله و رسول او و امیرانی که در برگزیدن عدل و انتخاب کردن حق با آن دو موافقت و هماهنگی دارند جمع شده‌است و دستور داده‌است به برگزیدن عدل و انتخاب کردن حق و نهی فرموده‌است

ادعای آن که
تشریع محدود
به جهان دیگر
و رابطهٔ بندگی
مردم در مقابل
خداست، ادعائی
بدون دلیل و
بدون بررسی
جامع تعالیم
انبیا(ع) است و
با حقیقت بیانات
قرآن و روایات
ائمهٔ معصومین
احادیث منقول از
پیامبر(ص) منافات
دارد

از عمل به ضدّ آن‌ها (زمخشری، ۱۴۱۴: ۵۲۴/۱). همهٔ احادیثی که ابن کثیر ذیل این آیه نقل کرده به حکومت، سیاست، فرمانداران نظامی و امثال آن برمی‌گردد که امور دنیوی است و مردم باید براساس دستور شریعت فرمان‌پذیری داشته باشند (ابن کثیر، ۱۴۳۲: ۷۰/۲ - ۷۲). روشن است که اطاعت و فرمان‌پذیری از امیران و ولّات جهت ادارهٔ دنیا است و باید آن‌ها برای ادارهٔ جامعه و مردم برنامه داشته باشند. از این‌رو، در مباحث مختلف فقه، سخن از ولایت حاکمان در آن امور می‌شود (مؤمنی، ۱۳۸۲: ۱۹-۱۴). درضمن آیهٔ ۵۸ سورهٔ نساء که دستور به برگرداندن امانت‌ها به صاحبان آن‌هاست، نظری بر این است که مخاطب آیه، حاکمان و امیران هستند که به عدل میان مردم رفتار نمایند (زمخشری، ۱۴۱۴: ۵۲۳/۱). روایات زیادی ذیل آیهٔ مذکور در امر امانت‌ها آمده‌است که مصداق‌های متعدّد از آن را بیان می‌کند که یک مصداق آن رفتار حاکمان است (ابن کثیر، ۱۴۳۲: ۶۹/۲) و مفهوم کلی همهٔ آن روایات افاده‌شده ادارهٔ دنیا و جامعه است. از جهت آن‌که قصد، استقصای آیات نیست به همین شماره بسنده می‌شود.

ب) از امام صادق(ع) روایت شده که فرمودند: موسّع علی شیعتنا أن ینفقوا ممّا فی أیدیهم بالمعروف، فإذا قام قائمنا حرم علی کلّ ذی کنز کزّه حتّی یأتیه به فیستعین به علی عدوّه و هو قول الله عزّوجلّ: «والَّذین یکنزون الذّهب و الفضة و لاینفقونها فی سبیل الله فبشرهم بعذاب ألیم» [توبه: ۳۴] (کلینی، ۱۳۸۵: ۶۲/۴)

«شیعیان ما در وسعت و گشایش هستند به این که آن‌چه در دست‌های خودشان دارند آن‌ها را در کارهای پسندیده و معروف شرعی خرج نمایند. وقتی که قائم ما قیام نماید، اموالی که پس‌انداز کرده، بر او حرام است تا این که آن اموال را به محضر قائم (عج) بیاورند و تحویل او دهند که قائم (عج) به وسیلهٔ آن اموال اقتدار بر دشمنان خودش پیدا کند و از آن اموال برای اقتدار بر دشمن خودش کمک بخواهد. به کارگرفتن اموال پس‌انداز جهت کمک‌گرفتن بر دشمنان امام قائم (عج) مضمون و مفاد آیه حرمت کنز است که خداوند متعال فرمود: و کسانی که طلا و نقره را اندوخته می‌کنند و آن را در راه خدا خرج نمی‌نمایند، آنان را به عذاب بس بزرگ و بسیار دردناکی مژده ده». مضمون و مفاد حدیث آن است که شیعیان اختیار هزینه‌کردن اموال خودشان را در کارهای معروف و پسندیده دارند و مجاز به پس‌انداز هم هستند؛ امّا وقتی که حضرت قائم (عج) بپا خاستند بر آن‌ها حرام است پس‌انداز خودشان را راكد نگه دارند، باید

امام (ع) را در اداره جامعه کمک کنند. از جمله کمک‌ها در اختیار گذاشتن پس‌اندازها است. به‌پا داشتن امام (عج) بدون شک برای اداره امت است؛ لذا اگر بگوییم این امور از محدوده تشریع خارج است، با احادیث صریح و واضح منافات دارد. اگر مؤلف کتاب احادیثی که در جلد‌های دوم تا ششم الحیات نوشته حکیمی و کتاب الولاية الالهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية زمن حضور المعصوم و زمن الغيبة تألیف آیت‌الله مؤمن قمی را که در مورد مباحث اقتصادی است، ملاحظه می‌کردند با تخصص و صلاحیت علمی‌ای که دارند بعید می‌دانم هدف تشریع را محدود به خدا و قیامت می‌کردند و اداره دنیا و جامعه را از هدف تشریع خارج دانسته و در حیطه اختیار آزاد و خارج از جنبه تدین و شریعت‌مداری آن‌ها قرار می‌دادند. انتظار آن است که یک بار دیگر با دقت آیات و احادیث را ملاحظه شوند تا این که مشخص شود دنیا و اراده آن هدف بعثت پیامبران بوده و آخرت سعادت‌مندان هم در نتیجه رستگاری در زندگی دنیایی خواهد بود.

لرزان بودن بنیاد نظریه

نظریه محدودیت قلمرو تشریع به پرستش خداوند متعال و عمران و آبادی قیامت، صرفاً یک ادعا است آن هم ادعایی که اساس و بنیان سست و لرزانی دارد؛ زیرا نظریه محکم و استوار باید بر مبادی قطعی و مسلم بنا شود. نگارنده برای اثبات نظریه خود مبنی بر این که تشریع محدود به عبادت و التفات به خداوند متعال، داشتن آخرت سعادت‌مند و آزادی مردم در اداره خویش و جامعه است، ادعا می‌کند که پیامبران بزرگ تاریخ، حضرت ابراهیم (ع)، حضرت موسی (ع)، حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد (ص) فعالیت‌هایی که در انجام رسالت الهی خودشان اعمال کرده‌اند، عدم دخالت در همه امور مردم و آزاد گذاشتن مردم در اداره خویش و جامعه بوده‌است؛ چنان که تورات، انجیل و قرآن به آن اشعار دارد و نتیجه گرفته‌اند که تشریع محدوده خاصی دارد و همه پیامبران بزرگ به همان محدوده معین بسنده کرده‌اند و از آن خارج نشده‌اند. درحالی که دلیل نویسنده، چیزی جز همان ادعای ایشان نیست و از ادعا، تحریری به‌عمل آورده‌اند که تحریر آن ادعا را دلیل آن ادعا شمرده‌اند. همچنین ادعا کرده‌اند: این که پیامبر (ص) با امت مشورت کرده‌اند و از امت بیعت گرفته‌اند، بدین معناست که چیزهایی در محدوده تشریع قرار ندارد، چون نفس مشورت کردن و بیعت گرفتن، یعنی وجود چیزهایی خارج از محدوده تشریع. همه این‌ها ادعا است که دلیل ادعای اصلی قرار

انتظار آن است که یک بار دیگر با دقت آیات و احادیث را ملاحظه شوند تا این که مشخص شود دنیا و اراده آن هدف بعثت پیامبران بوده و آخرت سعادت‌مندان هم در نتیجه رستگاری در زندگی دنیایی خواهد بود

داده شد؛ بنابراین نظریه نویسنده بر مقدمات و مبادی مردّد و ثابت نشده بنا گردیده است. نتیجه بناکردن نظریه بر مبادی اثبات نشده آن است که نظریه به اثبات نمی‌رسد و با آن مبادی راهی برای اثبات ادعای اصلی و نظریه مورد ادعا در کتاب جایگاه تشریع، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی وجود ندارد. نویسنده نتوانسته دلیلی برای اثبات نظریه‌اش پیدا کند و ادعا را بر ادعا بنا کرده است.

نقد مباحث موردی و جزئی

علاوه بر نقد کلی نظریه، در مواردی هم ایرادهایی به نحوه طرح مباحث کتاب، بیان غیرمستند، تعریف، تفسیر، توضیح و تبیین نادرست بعضی مطالب و مباحث بر کتاب جایگاه تشریع وارد است که پرداختن به همه آنها مستلزم تألیف کتابی مستقل است و در یک مقاله نمی‌گنجد؛ اما برای خالی نبودن از نقد مطالب جزئی و موردی به نقد بعضی مطالب می‌پردازیم.

عنوان کتاب و مباحث مطرح شده در کتاب بر این دلالت دارد که نویسنده می‌خواهد فقهی را که در طول تاریخ اسلام پدید آمده و مسیر تکامل را با رویکرد فقیهان پیموده و با وضعیت موجود در اختیار امت اسلامی است، بشناساند و در پرتو فقه موجود از فرصت استفاده کرده نظریه خاص خود را ابراز کند؛ اما گذشته از این که مطالبی را که بیان می‌کند، مستند نیست، تفسیر و تعریف خاص خودش را به نمایندگی از فقیهان ارائه می‌کند و همان را تعریف و تفسیر فقیهان می‌داند. به عنوان نمونه در فصل اول در مبحث احکام مستنبط می‌گوید: «احکام مستنبط فروعاتی است که فقیهان به استناد نظر خود از اصول اولیه و ظواهر قرآن و سنت یا عقل استنباط می‌کنند و چون متکی به آراء آنان است دچار اختلاف می‌شوند تا بدان جا که موجب پیدایش مذاهب عمده فقهی شده است» (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۲۰). مبحث سوم از عنوان دوم فصل اول، استنباط به استناد دلیل مستقل عقلی است و در تبیین دلیل مستقل عقلی گفته‌اند: «منظور از دلیل مستقل عقلی این است که هرگاه در متون دینی ما (کتاب و سنت) هیچ دلیلی بر حکم شرعی که مورد نیاز است یافت نشود، ولی عقل حکم به روا یا ناروا بودن کاری بکند، آیا می‌توان به استناد برداشت عقلی آن کار را شرعاً روا یا ناروا دانست؟ اگر پاسخ مثبت باشد نتیجه این می‌شود که عقل یکی از دلایل حکم شرعی محسوب می‌شود. در این که چگونه عقل می‌تواند منبع حکم شرعی قرار گیرد، اصولیان بسیار بحث کرده‌اند و آن چه در این جا لازم است ذکر شود

فصلنامه نقد کتاب

فقه و حقوق

سال سوم، شماره ۹-۱۰
بهار و تابستان ۱۳۹۶

۷۶

نظریه محدودیت قلمرو تشریع به پرستش خداوند متعال و عمران و آبادی قیامت، صرفاً یک ادعا است آن هم ادعایی که اساس و بنیان سست و لرزانی دارد؛ زیرا نظریه محکم و استوار باید بر مبادی قطعی و مسلم بنا شود

این است که فی الجمله فقیهان - اعم از شیعه و سنی - عقل را در پاره‌ای موارد مستند حکم شرعی دانسته و به اصطلاح آن را حجت می‌دانند» (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۲۲-۲۳).

اگر در این مطالب دقت شود واضح است که ایشان می‌خواهند فعالیت فقیهان در استنباط را با استناد به عقل توضیح دهند؛ اما مستند به هیچ اثر فقهی و اصولی نشده‌است. در عین حال مطالبی که ارائه کرده‌اند فهم شخصی خودشان است و با مطالب فقیهان مذاهب انطباق ندارد. بدون آن که اثر خاصی مورد نظر باشد به صورت تصادفی، همین مطلب را از کتاب الفوائد الأصولیه اثر علامه بحر العلوم ترجمه و نقل می‌کنیم و با آن می‌سنجیم.

«برای ادراک حسن و قبحی که در نفس الامر برای افعال ثابت است، دو راه وجود دارد: یکی از آن‌ها عقل است. عقل به درک حسن و قبح نفس الامری افعال مستقل است. دوم شرع است که محتاج به عقل است. پس در حقیقت آن دو راه «عقل محض» و «عقل با شرع» است؛ برای این که شرع بابت اثبات حکم اصلاً مستقل نیست و حکم شرعی عبارت است از آنچه شارع آن را مقرر کرده و در حق بندگان خودش وضع نموده‌است به گونه‌ای که شامل احکام خمسۀ تکلیفی و وضعی می‌شود؛ یعنی وجوب، تحریم، اباحه، استحباب و کراهت، صحت، بطلان، شرط، سبب و مانع. این احکام قطعاً توقیفی هستند؛ زیرا اثبات تکلیف شرعی که با وضع شارع و احکام او انجام می‌گیرد با قطع نظر از وارد شدن آن از طریق شرع و با قطع نظر از حکم شارع و امرونهی او ممکن نیست. این مطلب واضح است و برای اثبات این حکم دو راه وجود دارد: یکی از آن‌ها نقل شدن آن حکم در کتاب و سنت و با اجماع است؛ دومی عقل است؛ به این معنا که مثلاً عقل دلیل بر مأمور به و منهی عنه بودن چیزی است و مراد از امر و نهی، توجه خطاب لفظی نیست تا این که متوقف بر صادر شدن آن‌ها از سوی شارع باشد؛ بلکه مدلول این خطاب‌ها؛ یعنی اقتضا و تخییر در نفس الامر وجود دارد. این که شارع انجام یا ترک چیزی را اراده می‌کند و در بیشتر موارد با «إفعل» و «لا تفعل» بیان می‌شود، چه بسا با دلیل عقلی که دلالت بر ثابت بودن این معنا دارد ثابت می‌شود. مطمئن ترین راه در به دست آوردن خواستۀ شارع بر انجام یا ترک چیزی، راه حسن و قبح است که با عقل درک شود نه با شرع کشف گردد. تقریر و بیان آن، این است که گفته شود: این شیء از نظر عقل حسن است. هر چیزی از نظر عقل حسن باشد از نظر شرع حسن است. هر چیزی که از نظر شرع حسن باشد، از نظر شرع محبوب هم هست. مقدمۀ اول از نظر مذهب امامیه و

معتزله وجدانی است. مقدمه دوم: وقتی که عقل به حسن بودن چیزی در نفس الامر حکم کرده، چاره‌ای نیست که شارع هم به آن حکم می‌کند؛ برای این که واقع متعدد و مختلف نیست و شارع قطعاً در حکم کردن خودش درست حکم می‌کند و مصیب است. فرض آن است که عقل هم به آن حکم کرده است. مقدمه سوم جای گفتگو و تأمل دارد و اثبات آن محل بحث است. دو راه در اثبات مقدمه سوم داریم...» (بحرالعلوم، ۱۴۳۲: ۲۰۸-۲۰۹). علامه بحرالعلوم پس از ذکر تفصیلی دو راه برای اثبات مقدمه سوم که بسیار متین و محکم است فرمودند: «و من العجب فی هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الأعلام أنه عرّف الحكم التوقيفی بما يتوقف علی نصّ الشارع و مع ذلك فقد حکم لإستقلال العقل أحياناً و أثبت بمجرد حکم العقل الحسن والقبح و تطابق العقل و الشرع، مع أنّ الحكمین الأولین متناقضان، اذ لا یمكن استقلال العقل بما يتوقف علی نفس الشرع و ذلك واضح (همان: ۲۱۱).

نسفی و ملاجیون از علمای حنفیه گفته‌اند: وقتی که خداوند متعال امری صادر می‌فرماید به ناچار مأمور به باید دارای صفت حسن باشد؛ بدیهی است که دستوردهنده و آمر، حکیم است؛ یعنی چاره‌ای نیست به این که مأمور به باید پیش از تعلق امر به آن، در نزد خداوند متعال حسن باشد، ولی حسن بودن آن با امر شناخته می‌شوند. بدیهی است که امرکننده حکیم است و حکیم به فحشا امر نمی‌کند. این دیدگاه ما (ماتریدیه) است. در نظر معتزله حکم‌کننده حسن و قبح عقل است و شرع در آن دخالتی ندارد؛ اما در نزد ابوالحسن اشعری حکم‌کننده به هر دو شرع است و عقل در آن دخالتی ندارد... (ملاجیون، ۲۰۱۵ م: ۲۴۱/۱-۲۴۲).

مطلبی که علمای مذاهب، فقه را بر آن بنا گذاشته‌اند، حسن بودن مأمور به و قبیح بودن منهی عنه است که عقل آن را درک می‌کند نه این که روابودن یا نبودن را عقل حکم نماید از این جهت گفته‌اند: «عقل مدرک است و حاکم نیست» (رک: الأصول العامه للفقہ المقارن ۳۱۷/۱) و برای درک عقلی نسبت به حسن و قبح رتبه ذکر نکرده‌اند یا قائل به ادراک حسن و قبح افعال شده‌اند؛ همانند معتزله و امامیه؛ یا منکر آن شده‌اند؛ همانند اشاعره و ماتریدیه. دیگر کسی نمی‌گوید که بعد از نیافتن حکم در متون دینی به عقل مراجعه شود. این سخن نه با مذهب معتزله سازگار است و نه با مذهب اشاعره و نه با عقل‌شناسی منطبق است. شاید این مطلب را با رعایت ملاحظه و محافظه‌کاری فرموده باشند. علاوه بر آن تفسیر درستی هم از عقل مستقل انجام نگرفته است؛ مگر آن که نویسنده، تفسیر

ویژه و مختص خود را ارائه کرده باشند. گذشته از آن که حجیت عقل حتی فی الجمله هم متفق علیه همه مذاهب نیست.

امامت و حکومت

از جمله مواردی که مؤلف کتاب مورد نقد با طرح نظریه دین حداقلی و اختصاص دادن محدوده تشریع به عبادات و عمران آخرت و تفکیک کردن دستورات دینی از بیعت - به این استدلال که «مسلمانان حکم آن چه را که جزء تعالیم دینی برخاسته از قرآن و سنت می دانستند، نیازمند به تصویب یا بیعت یا معاهده نمی دانستند» (جعفری هرنیدی، ۱۳۹۵: ۱۰۸) - درصدد ابراز آن بوده اند این است که حکومت جزء تعالیم دینی برخاسته از قرآن و سنت نیست، «و چنان نیست که شخص و یا گروه خاصی لزوماً می بایست حکومت کنند» (همان: ۱۱۱). «با در نظر گرفتن عرف مسلمانان، باور حقوق دانان مسلمان، معتقدات شیعه و آن چه تاریخ اسلام بازگو می کند، می توان گفت که در شرایط فعلی حکومتی را که مردم برگزینند - مشروط بدان که برخلاف موازین دینی عمل ننماید - از هر نوع که باشد، مشروعیت دارد» (همان) و «امارت بر مسلمانان پیش از بیعت مردم وظیفه امام نیست و جزء اختیارات وی است. می تواند این امارت را بپذیرد یا رد کند. چنان نیست که خدا این کار را بر وی واجب کرده باشد؛ و گرنه چگونه حضرت علی (ع) از یک امر واجب، آن هم با فراهم شدن مقدماتش که اقبال مردم است سرباز می زد؟» (همان: ۹۱). «بر پیامبر (ص) دعوت به یگانگی خدا و نشان دادن راه حق و باطل و به طور خلاصه تبشیر و انذار واجب و لازم شده بود» (همان). «بر این اساس، «حضرت علی (ع) صرفاً به خاطر درخواست مردم و با اکراه - زعامت مسلمانان را پذیرفته و اگر اصرار مردم نبود آن حضرت ترجیح می داد که یار (وزیر) حاکم باشد نه آن که خود کار حکومت را برعهده بگیرد؛ چنان که می فرماید: «من اگر وزیر شما باشم بهتر است تا امیر بر شما» یا در جای دیگر می فرماید: «اگر مرا رها سازید چون یکی از شما خواهم بود» (همان: ۹۰).

از این کلمات و عبارات آشکار می شود ایشان امامت و ولایت بر امور عمومی جامعه اسلامی و حکومت بر مسلمانان را جزء آموزه های دین و تعالیم وحیانی و الهی نمی دانند؛ چنان که پیش از ایشان علی عبدالرزاق در کتاب الاسلام و اصول الحکم نیز گفته اند: «رسالت مقام خاص خود را دارا است و پادشاهی مقام دیگری را می طلبد. همچنان که پادشاه نمی تواند نبی باشد، خداوند متعال از رسول الله (ص) نیز نخواسته است که شاه نبی باشد، خداوند متعال از رسول الله (ص) نیز نخواسته است که شاه

باشد» (عبدالرزاق، ۱۳۸۲: ۲۲۶). «ما این نظریه را که حکمرانی پیامبر(ص) عملی منفصل از دعوت به اسلام و خارج از حدود رسالتش بوده است، در میان مذاهب مسلمانان سراغ نداریم. همچنین در سخنانشان مطلبی را نیافته ایم که بدین امر دلالت کند یا این که با این نظریه همسو باشد. از طرف دیگر، ندیده ایم طرح این نظریه را کفر و الحاد تلقی کنند و چه بسا بعضی از فرقه های اسلامی چنین دیدگاهی را به صورت پنهان در جهت گیری فکری خود لحاظ کرده و اساساً خلافت را انکار می کنند. از این موضوع نباید هراسید که حکمرانی پیامبر(ص) مقوله ای خارج از چارچوب رسالتش بوده است؛ چراکه امر دنیوی هیچ پیوندی با رسالت او ندارد» (همان: ۲۳۳).

عبارتی که علی عبدالرزاق با آن نظریه خود را به صراحت اظهار کرده، این است که «حکمرانی پیامبر(ص) مقوله ای خارج از چارچوب رسالتش بوده است» و این سخن با کلام نویسنده کتاب که حکمرانی علی(ع) خارج از تکالیف شرعی او بوده است یک پیام را به خواننده القاء می کند و آن این که دین و سیاست دو مقوله مستقل از یکدیگر هستند. دین کاری با سیاست و حکومت ندارد. اگر پیامبر(ص) هم تشکیل حکومت داده و حکمرانی کرده اند از باب انجام وظیفه پیامبری نبوده است؛ بلکه از جهت آن که فردی صالح از شهروندان آن سرزمین و آن مردم بوده که با رای مردم مقبولیت حکومت کردن پیدا کرده و مردم با او بیعت کرده اند که حکومت بر مردم را برعهده بگیرد. پیامبر(ص) علاوه بر انجام تکالیف الهی و وظیفه پیامبری، حکومت بر مردم را برعهده گرفته و بر مردم حکومت کرده اند.

اگر برفرض، مردم به جای پیامبر(ص) با فرد صالح دیگری بیعت می کردند و وظیفه حکومت کردن را به او می سپردند، هیچ چیز غیراخلاقی و غیرشرعی ای اتفاق نمی افتاد و رخنه و خللی صورت نمی گرفت. پیامبر(ص) به وظیفه خودش می پرداخت و پیامبری خودش را می کرد و در انجام وظیفه پیامبری از جهت آن که فارغ از مشغله و گرفتاری اداره حکومت بر مردم بود، وظیفه، عالی تر و کامل تر انجام می شد؛ زیرا تمام وقت و تلاش خودش را به کار پیامبری اختصاص می داد؛ از آن جا که مردم با او بیعت کردند و وظیفه حکومت کردن را برعهده او قرار داده اند، او مسئولیت حکمرانی را برعهده گرفت که در دسر و گرفتاری پیامبر(ص) بیشتر شد و دشواری های حکمرانی موجب مزاحمت هایی هم در کار رسالت بوده است؛ یعنی خدا از پیامبر(ص) حکومت بر جامعه را نخواست و واجب الهی

وقتی که دین در مورد سیاست و حکومت جعل و تشریع ندارد، شرط مسلمانی هم برای حاکم نخواهد بود؛ زیرا اگر دین برای فردی که برای حکومت انتخاب می‌شود شرط مسلمانی بگذارد، معلوم می‌شود که دین نسبت به حکومت، حاکم و سیاست تشریع دارد؛ چون که در این حوزه به گفته نگارنده تشریع ندارد، ممکن است حتی آدم بی‌دینی برای حکومت انتخاب شود؛ چنان‌که در آمریکا انتخاب می‌شود

برای پیامبر(ص) نبوده‌است، بلکه تکلیفی اجتماعی برآمده از خواست مردم بوده‌است. وقتی که پیامبر(ص) رسالت و مسئولیتی در امر حکومت و جامعه نداشته باشد به طریق اولی وظیفه و تکلیفی برای معصومین بعدی که وظیفه رسالت پیامبر(ص) در امر شناساندن دین را برعهده دارند، نخواهد بود و علی(ع) با خواست اکراهی و تحمیلی مردم مسئولیت حکمرانی را برعهده گرفته‌اند. از جهت آن‌که برای پیامبر(ص) و معصومین بعد از پیامبر(ص) چنین وظیفه‌ای نبوده و مردم در انتخاب و برگزیدن حاکم آزاد بوده‌اند و هرکسی را می‌خواستند می‌توانستند حاکم و امیر برگزینند و مسئولیت حکومت را بر عهده او بگذارند؛ پس دیگر سخن گفتن از حکومت براساس دین و حکومت اسلامی آموزه و تعلیم اسلام نخواهد بود و از حوزه دین‌داری مردم خارج خواهد بود، این‌که حاکم نباید برخلاف موازین دینی عمل نماید (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۱۱۱) از کجا آمده‌است؟ چرا نویسنده برای حکومت کردن چنین شرطی گذاشته‌است؟ دلیل آن روشن نیست؛ زیرا در این دیدگاه، دین به جامعه، اقتصاد، سیاست، هنر و چیزهای دیگر کاری ندارد.

پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) هم اولاً و بالذات کاری به حکومت نداشته‌اند. حاکم، به انتخاب و اختیار مردم مسئولیت خواهد پذیرفت و با راضی کردن مردم حکومت خواهد کرد. دیگر در این‌جا چه موازین شرعی وجود دارد که حاکم باید آن را رعایت کند؟ شاید اصلاً حاکمی که مردم اختیار می‌کنند، مسلمان نباشد. وقتی که دین در مورد سیاست و حکومت جعل و تشریع ندارد، شرط مسلمانی هم برای حاکم نخواهد بود؛ زیرا اگر دین برای فردی که برای حکومت انتخاب می‌شود شرط مسلمانی بگذارد، معلوم می‌شود که دین نسبت به حکومت، حاکم و سیاست تشریع دارد؛ چون‌که در این حوزه به گفته نگارنده تشریع ندارد، ممکن است حتی آدم بی‌دینی برای حکومت انتخاب شود؛ چنان‌که در آمریکا انتخاب می‌شود (ماده یک متمم قانون اساسی ایالت متحده آمریکا مصوب ۱۷۹۱) و مردم می‌توانند فرد بی‌دین را هم برای حاکم شدن بخواهند چون در حوزه اراده آزاد مردم قرار دارد و معنای اراده آزاد، آن است که مردم می‌توانند پیامبر(ص) را انتخاب کنند یا یک فرد بی‌دین را که برای حکومت صالح دانسته‌اند، برگزینند. در چنین حالتی چرا آن حاکم موظف است که برخلاف موازین دینی عمل نکند؟ اصلاً حاکم چه کار به دین دارد؟ به کار خودش می‌پردازد. چنان‌که براساس ماده یک متمم قانون اساسی آمریکا، مردم در فعالیت مذهبی آزادی عمل دارند و

حکومت هم در آن دخالت نمی‌کند و کاری به مردم ندارد. چنان‌که در عصر پیامبر(ص) مردم به‌جای پیامبر(ص) فرد دیگری که به پیامبر(ص) ایمان نیاورده بود برمی‌گزیدند، چه منافاتی با فعالیت الهی پیامبر(ص) داشت؟ هریک کار خودش را می‌کرد؛ یعنی پیامبر(ص) پیامبری خودش را می‌کرد و حاکم هم حکمرانی خودش را محقق می‌ساخت و هیچ‌یک مزاحمتی برای دیگری نداشتند. با تکلیف قراردادن دین در حوزه حکومت و عدم ورود تشریع به آن حوزه، حاکم آزاد خواهد بود. پس شرط عدم مخالفت با موازین شرعی از کجا پیدا شده‌است؟ این‌که مردم در ۲۵ سال پس از رحلت پیامبر(ص) علی(ع) را برای حکمرانی انتخاب نکرده‌اند نه کار غیراخلاقی اتفاق افتاده و نه کار خلاف شرع. پس ادعای شیعیان چیست؟ نه خواست خدا بود که علی(ع) انتخاب شود و نه خواست خود علی(ع) (جعفری‌هرندی، ۱۳۹۵: ۸۸) مردم هم از حق آزاد و طبیعی خودشان استفاده کرده‌اند؛ پس شیعیان چه می‌گویند؟ پس علمای شیعه در آثار خودشان از قبیل الشافی سیدمرتضی، تلخیص الشافی شیخ طوسی، الذخیره، تجرید الاعتقاد، کشف المراد، کافی، الغدیر، کمال الدین و تمام النعمه، الألفین و... چه گفته‌اند؟ و چه می‌خواسته‌اند؟ آیا واقعاً چیزی که خدا، پیامبر و خود علی نخواستند آن‌ها برای آن مبارزه کرده‌اند و در دسرها تحمّل نموده‌اند؟ هنوز هم اصرار بر آن وجود دارد. همه این‌ها نسبت به چیزی است که نه خواسته خداست و نه خواسته پیامبر(ص) و نه خواسته علی(ع)؟ نظریه نویسنده کتاب بسیار جای تعجب دارد.

نتیجه‌گیری

آن‌چه از مطالعه کتاب جایگاه تشریع، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی برداشت می‌شود این است که یک انحراف در تاریخ دین‌داری اتفاق افتاده و آن این است که دین‌داران از دین‌آوران جلو افتاده‌اند. چیزی را که دین‌آوران از دین‌داران مطالبه کرده‌اند به اندازه‌ای نبوده‌است که دین‌داران بر خودشان اعمال کرده‌اند و برای خودشان تنگنا پدید آورده‌اند و آزادی‌های اساسی را از خود سلب کرده‌اند. دین‌آوران خواسته‌اند بگویند در کنار زندگی دنیایی، خوشی‌های عالم، سرگرمی‌ها، تلاش‌ها، ناگواری‌ها و همه چیزهای دیگر، معنویت هم وجود دارد. خدایی هم هست که به شما توجه دارد. شما را آفریده و از شما توقع پرستش دارد. او را هم بپرستید و با او ارتباط برقرار کنید. ارتباط با او لذتی دارد که در جاهای دیگر و با چیزهای دیگر حاصل نمی‌شود؛ اما او نمی‌خواهد شما را از فعالیت‌ها و

با ایرادهای کلی و جزئی که بر نظریه ایشان وارد است، می‌توان حکم به سکولار بودن این دیدگاه و مخالفت آن با مقاصد انبیاء و اهداف الهی دین نمود و چنین دیدگاهی از نظر دانشمندانی با گرایش به اسلام پذیرفته نیست

کارهایتان باز بدارد یا بر شما سخت بگیرد یا برای شما تنگنا ایجاد کند. شما آزادید که کارهایتان را انجام دهید، پیشرفت کنید، خوش باشید و در پیشرفت خودتان برنامه‌ریزی نمایید. برای اداره خودتان حاکم انتخاب کنید. اصلاً او در این امور دخالتی ندارد. او بسیار مهربان و بزرگوار است. در کاری که به شما مربوط است دخالت نمی‌کند تا آزادی شما از شما سلب شود. اما شما هم به حقوق او توجه نکنید و به پرستش او اهتمام ورزید. به دستوری که برای شما مقرر کرده پایبند باشید که او به شما بهشت می‌دهد و اگر او را اطاعت نکنید عذاب جهنم سخت است. همه پیامبران برای ابلاغ همین مأموریت فرستاده شدند و همه اولیای معصومین هم همین توقع را داشته‌اند؛ اما دین‌داران به این حد و مقدار قانع نشده‌اند و به این مقدار راضی نبودند، بلکه هر آن‌چه که به دنیا و حوزه آزادی مردم مربوط بوده، همه را در پوشش حکم خدا قرار دادند. برخلاف پیامبران (ص) و دین‌آوران، عمل اولیای معصومین (ع) آزادی‌ها را از مردم سلب کرده و به آن مقداری که دین‌آوران مسئولیت داشته‌اند بسنده نکرده‌اند. در همه امور مردم وارد شده‌اند؛ در حالی که دین این ادعا را ندارد. بهترین گواه، مشورت‌خواستن دین‌آوران در حوزه غیر دین و بیعت‌خواستن در امور غیر دین است. قبول نظریه نویسنده مستلزم عبث‌بودن دین است؛ زیرا برنامه‌ای برای دنیا و انسان ندارد؛ علاوه بر آن که در تقابل با نظریه شیعه قرار دارد؛ چرا که می‌دانیم که ائمه (ع) به حکومت منصوب شده‌اند. با ایرادهای کلی و جزئی که بر نظریه ایشان وارد است، می‌توان حکم به سکولار بودن این دیدگاه و مخالفت آن با مقاصد انبیاء و اهداف الهی دین نمود و چنین دیدگاهی از نظر دانشمندانی با گرایش به اسلام پذیرفته نیست.

منابع

- ابن ابی‌الدید، عزالدین ابوحامد بن هبة الله. (۱۳۸۵)، شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- ابن‌قدامة، احمد بن محمد. (بی‌تا)، المغنی، بیروت، دار الکتب العربی للنشر و التوزیع.
- ابن‌کثیر بصری دمشقی، اسماعیل بن عمر. (۱۴۳۲)، تفسیر القرآن العظیم، معروف به تفسیر ابن‌کثیر، ریاض، مکتبة الرشد.
- اکبری، سیدحامد. (۱۳۹۰)، متن قوانین اساسی کشورهای جهان، شیراز، انتشارات نوید شیراز.
- بحرالعلوم، سیدمحمد مهدی (معروف به علامه بحرالعلوم). (۱۴۳۲)، الفوائد الاصولیة، با تحقیق هادی قیسی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

جعفری‌هرندی، محمد. (۱۳۹۵)، جایگاه تشریع، شورا و بیعت در فقه و حقوق اسلامی، تهران، هفتان.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر (معروف به علامه حلی). (۱۴۱۴)، نهج الحق و كشف الصدق، با تعلیق عین‌الله حسنی ارموی، چ ۴، قم، دارالهجرة.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، چ ۲، قم، بوستان کتاب.

زمخشری، جارالله محمود بن عمر. (۱۴۱۴)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، قم، بوستان کتاب.

طباطبایی حکیم، محمدتقی. (۱۴۱۸)، الأصول العامة للفقہ المقارن، قم، مجمع جهانی اهل بیت (ع).

طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن (معروف به شیخ طوسی). (۱۳۸۷)، المبسوط فی فقه الإمامیة، تصحیح و تعلیق: سیدمحمدتقی کشفی، چ ۲، تهران، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.

عبدالرازق، علی. (۱۳۸۲)، اسلام و مبانی حکومت، ترجمه رحمانی و محمدتقی محمدی، تهران، نشر صراپی.

قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد انصاری. (بی‌تا)، الجامع لأحكام القرآن، بیروت، دارالفکر.

قیصری رومی، محمد داود. (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.

کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی - فرهنگی.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب. (۱۳۸۵)، الکافی، چ ۳، قم، مؤسسه انصاریان للطباعة و النشر.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأخیار، چ ۳، بیروت، مؤسسة الوفا.

ملاحیون، احمد بن أبی‌سعید. (۲۰۱۵ م)، نور الأنوار فی شرح المنار، تحقیق: فتحی مولان عبدالواحد خالدي، محمود علی داود عبیدی و سالم حسین تمرشمري، دمشق، دار نور الصباح.

مؤمنی، عابدين. (۱۳۸۲)، «ولایت فقیه از دیدگاه مذاهب فقهی اسلام»، مجله فقه مقارن، ش ۶، دانشگاه مذاهب اسلامی.

نووی، یحیی. (بی‌تا)، صحیح مسلم، به شرح نووی، چ ۴، بیروت، دار إحياء التراث العربی.