

مبانی کلامی قانونگذاری و آثار فقهی و حقوقی آن در حکومت اسلامی (مبتنی بر آرای برخی از علمای معاصر)^۱

دریافت: ۹۴/۱/۲۲ تأیید: ۹۴/۲/۲۱ حسین امینی پُزوه* و عباس کعبی**

چکیده

قانونگذاری از مسائل مهم حقوق عمومی است که در حکومت اسلامی به جهت نقش دین در آن اهمیت مضاعف دارد. از همین رو، لازم است این موضوع از منظر معارف اسلامی بررسی شود. در این میان، معارف کلامی شیعی از جمله لایه‌های بنیادی برای بررسی این موضوع هستند که مؤثر در لایه‌های فقهی و حقوقی هستند. پژوهش حاضر، استقصای مبانی کلامی شیعی مرتبط با موضوع قانونگذاری است. این استقصاء از آثار برخی متکلمین و فقهای معاصر، صورت گرفته است که بیشتر مربوط به موضوعات حکومت اسلامی است. در همین راستا، به ترتیب، گزاره‌های کلامی «انحصار تشریح در خدای متعال»، «خاتمیت شریعت»، «جهان‌شمولی شریعت»، «ابدیت شریعت» و «جامعیت شریعت» به عنوان مبانی برای موضوع قانونگذاری، شناسایی و به صورت مفصل تشریح شده‌اند. در نهایت، برای اثبات ادعای تأثیر این مبانی در مباحث فقهی و حقوقی قانونگذاری به صورت خلاصه، به برخی از این دست آثار اشاره شده است.

واژگان کلیدی

مبانی کلامی، قانونگذاری، حکومت اسلامی، انحصار تشریح در خداوند، خاتمیت شریعت، جهان‌شمولی شریعت، ابدیت شریعت، جامعیت شریعت، حکم حکومتی، کارکرد مجلس

* دانشجوی کارشناسی ارشد معارف اسلامی و حقوق عمومی دانشگاه امام صادق 7: ho.amini.po@gmail.com

** عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی 1.

مقدمه

موضوع قانونگذاری از مباحث مهم حقوق عمومی است که در حکومت اسلامی به جهت مهم بودن نقش دین در آن، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چراکه قانونگذاری را می‌توان اولین جلوه‌گاه اسلامیت حکومتی نظیر نظام جمهوری اسلامی ایران دانست. هرچند در وهله اول، قانونگذاری صرفاً به عنوان کارکردی عملی و اجرایی به نظر رسیده و از حیث معارف دینی، به ظاهر مناسبت بیشتری با دانش فقه دارد، اما مطالعه آن منحصر در لایه فقهی معارف اسلامی نبوده، بلکه قابل بررسی در لایه‌های مختلف کلامی و فقهی می‌باشد. مباحث کلامی در موضوع قانونگذاری از زیربنایی‌ترین مبانی نظری دینی در این زمینه است که تأثیر مستقیم بر مباحث فقهی و غیر مستقیم بر مباحث حقوقی دارد.

بر این اساس، مقاله حاضر استقصای مبانی کلامی شیعی مرتبط با موضوع قانونگذاری در آرای برخی از متکلمین و فقهای معاصر است که با هدف تبیین بیشتر مباحث فقهی و حقوقی در این رابطه صورت می‌پذیرد. دلیل منحصرشدن در نظرات ایشان، به رغم جدید نبودن این مبانی، مشابهت آرای ایشان در این زمینه؛ به خصوص در مباحث فقهی مرتبط با موضوع قانونگذاری است که ریشه در تأکیداتشان بر این گزاره‌های کلامی در مطلع و یا اثنای مباحث فقهی‌شان دارد.^۲ علاوه بر این، تعداد آثار کلامی و نیز ارتباط نظری و عملی با موضوعات مرتبط با حکومت اسلامی نیز از دیگر ملاک‌ها در انتخاب ایشان بوده است.

اهمیت این پژوهش در وهله نخست در موضوع مرکزی آن؛ یعنی قانونگذاری است که چنانچه بیان شد، در حکومتی دینی نظیر جمهوری اسلامی ایران اهمیتی مضاعف دارد. جنبه دیگر اهمیت، بررسی گزاره‌های دینی در این موضوع در لایه کلام شیعی است که جنبه بنیادین برای مباحث فقهی و حقوقی دارد. این مبانی، مبانی قریبی برای مباحث فقهی و مبانی بعیدی برای مباحث حقوقی هستند.^۳ بعد دیگر، به شخصیت صاحبان آثار مورد استناد در این مقاله برمی‌گردد؛ چراکه ایشان عموماً به عنوان

نمایندگان مردم در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ۱۳۵۸ حضور داشته^۴ و عمدتاً نقش مؤثری در آن ایفاء کرده‌اند.^۵ استخراج مبانی کلامی قانونگذاری در اندیشه ایشان، می‌تواند موجب رسیدن به درک بهتری از مطالب فقهی شبیه به هم این طیف از فقهاء باشد. همچنین، موجب آشنایی بیشتر ما با دیدگاه طیف اثرگذاری از نمایندگان آن مجلس خواهد شد و از این جهت، در فهم مراد قانونگذار اساسی و شناخت دقیق‌تر زوایای پیدا و پنهان قانون اساسی در مقام تفسیر اصول آن بی‌تأثیر نخواهد بود. به‌علاوه، بُعد علمی شخصیت ایشان هم مورد توجه بوده؛ چراکه در مقطع کنونی، همه آنها از مراجع تقلید شیعه به حساب می‌آیند و از این حیث، اصالت نظرات ایشان مورد توجه است.

پرسش مقاله حاضر این است که مبانی کلامی قانونگذاری در حکومت اسلامی در آرای برخی از متکلمین و فقهای معاصر چیست و این مبانی چه تأثیری بر آرای فقهی و حقوقی ایشان در زمینه قانونگذاری داشته است؟ منظور ما از قانونگذاری در عنوان و مقدمه این مقاله، اجمالاً همان کارویژه‌ای که مجلس شورای اسلامی در عرصه عمل انجام می‌دهد، بدون تعیین ماهیت دقیق آن است. لذا این امکان وجود دارد که در طول پژوهش، بر اساس مبانی کلامی‌ای که مطرح خواهد شد و اعتقاد به ابعاد خاصی برای این کارکرد مجلس در حکومت اسلامی، از سوی صاحب‌نظران موضوع این مقاله، به‌کار رفتن این عنوان برای موضوع یادشده نقد شده و ماهیت این عمل مجلس، چیزی غیر از قانونگذاری دانسته شود.

از آنجا که علم کلام برخلاف فلسفه، از اصول و گزاره‌های مرضی‌الطرفین؛ اعم از عقلی و نقلی برای اثبات مدعیات خود بهره می‌برد (جوادی، ۱۳۶۳، ش ۳۱، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۷۵، ش ۲، ص ۶۵)، لذا در این پژوهش تلاش می‌شود در هر قسمت، با ترکیبی از دلایل عقلی و نقلی از سوی ایشان، به اثبات هر ادعا همت گمارده شود. البته دلایل عقلی مذکور در هر قسمت، دارای پیش‌فرض‌هایی است که همان موارد نیز با ادله عقلی قابل اثبات است، ولی در اینجا قصد بیان و اثبات همه آن مقدمات نیست. لذا تنها به گزارشی از آنچه که می‌تواند به عنوان دلیل عقلی برای هر گزاره باشد، اکتفاء خواهد شد. همچنین در پاره‌ای از موارد، ضرورتی به اقامه دلیل عقلی نیست و یا

هرچند دلیل عقلی وجود دارد، لکن دلیل عقلی ضروری برای اثبات آن گزاره وجود ندارد، بلکه تنها برای عدم استبعاد و باورپذیر شدن آن بیان شده و بهانه‌ای برای آشنایی بیشتر با گزاره‌های کلامی مرتبط با موضوع قانونگذاری است. در راستای پاسخ به پرسش یادشده با نگاهی جامع به آثار کلامی و فقهی ایشان به ترتیب، گزاره کلامی انحصار تشریح در خدا، خاتمیت شریعت، جهان‌شمولی شریعت، ابدیت شریعت و جامعیت شریعت، مطالعه و بیان جامعی از نقطه‌نظرات در این زمینه ارائه می‌شود. در پایان، برای ملموس‌تر شدن ادعاهای این مقاله، تأثیر آن به صورت مختصر در مباحث فقهی و حقوقی قانونگذاری در حکومت اسلامی مطرح می‌شود؛ هرچند «دین» به مجموعه اصول اعتقادی، اخلاقی، احکام فقهی و حقوقی گفته می‌شود که بین همه انبیاء : مشترک بوده و دربرگیرنده خطوط کلی است و «شریعت»، دربردارنده خطوط جزئی در فروع احکام می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲۲، ص ۵۹۱). با این حال، چون شریعت جزء دین است، به‌کاررفتن واژه دین، به‌جای شریعت در برخی موارد، به ادعاها و استدلال‌ها خدشه‌ای وارد نمی‌سازد.

انحصار تشریح در خدای متعال

انحصار تشریح در خدای متعال، از گزاره‌های کلامی مهمی است که اعتقاد به آن امری مشترک بین شیعه و سنی است (سبحانی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۲). این گزاره به صورت مستقیم نیز در فقه تحت عنوان اصل «لا ولاية لأحد علی أحد» منعکس شده است، ولی این اشتراک، موجب خلط قلمرو دانش کلام و فقه نیست؛ زیرا امتیاز علوم به امتیاز موضوع آنهاست و نه غایت، هدف، نوع ادله و یا سنخ مسائل آنها. موضوع دانش کلام، «فعل الله» و موضوع دانش فقه، «فعل مکلف» است. از این‌رو، اولی از «هست و نیست» سخن می‌گوید و دومی «باید و نباید» را بیان می‌کند (جوادی، ۱۳۷۵ (ج)، ش ۲، ص ۲۴۱؛ همو، بی‌تا، ص ۱۳۹).

در این قسمت، ابتدا ارتباط تنگاتنگ این گزاره با مهمترین اصل از اصول دین؛ یعنی «توحید» بیان می‌شود که موجب فهم بهتر این گزاره و اهمیت جایگاه آن می‌شود. سپس

به ترکیبی از دلایل عقلی و نقلی آن اشاره خواهد شد. در نهایت، برای دفع برخی شبهات، نقش پیامبر اکرم، ائمه : و فقهاء در امر تشریح، بیان خواهد شد تا بین اعتقاد به انحصار تشریح در خداوند و وجود برخی صلاحیت‌ها برای ایشان جمع شود.^۶

انحصار تشریح در خدای متعال و توحید

به دلیل این ارتباط، از این گزاره به توحید در تقنین و تشریح هم یاد شده است (سبحانی، بی تا (الف)، ص ۳۱؛ همو، ۱۴۱۹ق(ب)، ص ۲۸). این نوع توحید، خود از فروع توحید ربوبی خدا است. بر این مبنا، چون خدا رب و مالک انسان و تمام وجود است، بنابراین، جایی برای سیادت احدی بر دیگری نیست. از طرف دیگر، تشریح، همراه با ایجاد محدودیت برای فرد و جامعه بوده و مستلزم اعمال نوعی ولایت است، لذا تنها اختصاص به خدای سبحان دارد (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸۱). به همین دلیل، از آن به ولایت تشریحی خداوند هم تعبیر شده است. این نوع ولایت در مقابل ولایت تکوینی الهی است که در ولایت نخست اراده عبد بین اراده خدا و فعل او حاجب می‌شود؛ درحالی‌که بازگشت اراده تکوینی به رابطه علی و معلولی بوده و چنین حائلی وجود ندارد. لذا اولی عصیان‌پذیر است؛ درحالی‌که دیگری تخلف‌بردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۵؛ همو، ۱۳۷۵(الف)، ص ۵۸). علاوه بر این، ولایت تشریحی، نسبت به مؤمن و کافر عام، ولی ولایت تکوینی، نسبت به قابلیت‌های موجودات، متفاوت بوده و در سه سطح عام (همه موجودات)، خاص (مؤمنان) و اخص (انبیاء و اولیاء :) قابل تقسیم است (جوادی آملی، ۱۳۸۷(ج)، ص ۱۴۴).

اعتباری بودن ولایت تشریحی به موکلی علیه آن که مربوط به اعتباریات زندگی؛ نظیر ملکیت است، برمی‌گردد و الا این ولایت نیز مانند ولایت تکوینی، امری حقیقی است و به اراده او بر تشریح بازگشت دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۳۳). طبیعی است که به موجب ارتباط این گزاره با توحید، نفی آن به هر طریق؛ از جمله قائل شدن به حق قانونگذاری برای خود و یا دیگران مستلزم شرک به خداست (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۰۳).

دلایل انحصار تشریح در خدای متعال

دلایل عقلی در دو مرحله قابل بیان است: مرحله اول از راه نفی تشریح و قانونگذاری انسان و مرحله دوم، از راه برشمردن ویژگی‌های یک قانونگذار آرمانی است. از جمع آنها حق تشریح برای خدا ثابت و از سایرین نفی می‌شود.

انسان نمی‌تواند قانونگذار باشد؛ زیرا اولاً: انسانها باید در منبع حقوق، توافق کنند که به سبب وجود امیال طبیعی ممکن نبوده و نیازمند تعالیم وحی هستند؛ ثانیاً: برای تشریح، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی کامل لازم است که انسان به صورت مستقل قادر به آن نیست؛ ثالثاً: شناخت منبع حقوق و قانونگذاری بر اساس آن، از مسائل اعتقادی است که دانش خردمندان در آن حجت نیست؛ رابعاً: بسیاری از انسانها خودمحمور بوده و در مقام تشریح، از هوای نفس خود تبعیت می‌کنند؛ خامساً: انسان به جهت نقصان اطلاعات، قادر به تفکیک بین نیازهای راستین و دروغین خود نیست و سادساً: اگر قانونگذار یک نفر باشد، گرفتار محدودیت‌هایی؛ نظیر جهل، سهو و ناتوانی در تطبیق و مانند آن می‌شود و اگر متعدد باشد، علاوه بر مشکلات یادشده امکان اختلاف نیز در بین آنها وجود دارد. رأی اکثریت برای برطرف‌شدن این مشکل، پیش‌بینی شده با این حال، آن هم روشی اضطراری و البته زاییده پذیرش مبنایی غیر الهی در تشریح است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲-۹۳).

در نگاهی اثباتی، قانونگذار باید اولاً: انسان‌شناس و جامعه‌شناس باشد؛ ثانیاً: کوچک‌ترین نفعی در تنظیم و تدوین قانون نداشته باشد تا موجب نادیده‌گرفتن مصالح نوع شود؛ ثالثاً: قانونگذاری او منحصر در حوزه افعال نباشد و برای رساندن انسان به کمال بر حوزه افکار و اخلاق جامعه نیز نظارت و مراقبت داشته باشد^۷ (سبحانی، ۱۳۶۸، ص ۲۰؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۳۰۴) و رابعاً: به معاد انسان که او را گریزی از آن نیست آگاه بوده و با قوانین خود او را برای نیل به آن هدایت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ (ج)، ص ۱۳۹).

مفاد آیات زیر بر اثبات این گزاره دلالت می‌کنند:

۱. حق جعل قانون جز برای خدا نیست؛ زیرا نیازمند برخورداری از نوعی سلطه بر

مردم است.^۸

۲. هیچکس در مواردی که حکمی از خدا وجود دارد، حق اطاعت از غیر حکم او را ندارد.^۹ بر این اساس و با توجه به برخی روایات که حکم را به دو نوع حکم خدا و حکم جاهلی تقسیم می‌کند،^{۱۰} جایی برای اطاعت از حکمی غیر از خدا باقی نمی‌ماند.
۳. پیامبر ﷺ با برنامه کاملی مبعوث شده و جایی برای تشریح احدی غیر از خدا نیست.^{۱۱}

۴. بردن اختلافات نزد حکومت‌های طاغوت که خارج از دستور خدا حکم می‌دهند، نهی شده است.^{۱۲}

۵. یهودیان و مسیحیان، به‌خاطر اینکه دانشمندان و راهبان خود را به عنوان «رب» اختیار کرده بودند، مذمت شده‌اند.^{۱۳} آنان این افراد را خالق جهان نمی‌دانستند، بلکه بنا بر برخی روایات با اطاعت از دستورات شخصی آنان، یکی از شوئون الهی که قانونگذاری است را به آنان سپرده بودند.^{۱۴}

۶. مسلمانان از اینکه بر پیامبر ﷺ در امور سبقت بگیرند و یا انتظار داشته باشند که او در بسیاری از امور از ایشان پیروی کند نهی شده‌اند.^{۱۵} (سبحانی، ۱۳۶۱، ج ۲، ص ۳۷۴-۳۵۳).

انحصار تشریح در خدای متعال و ولایت تشریحی پیامبر اکرم، ائمه : و فقهاء

معانی ولایت تشریحی پیامبر اکرم، ائمه : و فقهاء

این نوع ولایت، منصبی قراردادی است که برای اداره شوئون اجتماعی به برگزیدگان از جانب خداوند واگذار می‌شود. این ولایت، در مقابل ولایت تکوینی است که مقامی معنوی بوده و بندگان خدا با طی طریق بندگی، تکامل روحی پیدا کرده و بر جهان خارج خود تسلط می‌یابند (سبحانی، ۱۳۸۵ (ب)، ش ۶۱، ص ۱۷).

برای ولایت تشریحی ایشان معانی مختلفی ذکر شده است. معنای اول، تفویض تشریح احکام به ایشان است؛ به این معنا که خداوند، اختیار تشریح قانون را به پیامبر و امامان : بسپارد و آنان رأساً هر چه را که بخواهند حلال یا حرام اعلام کنند که آیات و روایات بسیاری آن را در این معنا نفی می‌کند.^{۱۶} با این حال، در مورد اصل وجود

تفویض، روایاتی وجود دارد.^{۱۷} برخی که جهت تفویض را امتحان مردم و یا بزرگداشت پیامبر ﷺ دانسته‌اند، معتقدند که تفویض حق تشریح کلی نیست و همان جزئی نیز خلاف اصل کلی در سایر موارد است. وانگهی این حق، در ابتدا با اذن خدا و در نهایت با امضای او همراه بوده است. همچنین، در اختیار شخصی قرار گرفته که مورد تأیید خدا بوده و خطا و اشتباه نمی‌کند؛ هر چند ائمه : هم دارای صفات او بوده‌اند، با این حال، منحصر در پیامبر ﷺ شده است. به‌علاوه، تفویض در روایات، معانی متفاوتی داشته و اختصاص آن در همه موارد، بدون وجود قرائن به تشریح صحیح نیست. از آنجا که ائمه : هم دارای این صلاحیت نیستند، لذا فقهاء به‌طریق اولی چنین حقی ندارند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۲۸-۵۲۵؛ سبحانی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۵۵۳)، ولی برخی با قبول اجمالی تفویض تشریح به پیامبر ﷺ، تفویض به سایر ائمه : را با فرض صحت سند این روایات با اعتماد به قرینه عقلیه، محمول به یکی از موارد زیر دانسته‌اند: یا اینکه بیانگر ولایت تشریحی بر بیان احکام در مواقع مناسب است و یا اشاره به ولایت بر بیان مصادیق، صغریات، خصوصیات و حدود احکام؛ به نحوی که در ذهن روشن ایشان منعکس گردد؛ به طوری که پس از بیان ایشان در بسیاری از موارد، دیگران هم آن را درک و تصدیق می‌کردند. احتمال دیگر، مربوط به حکم و اداره بر اساس مقام حکومت عامه پیامبر ﷺ و یا تفویض ولایت بر امور مالی به ایشان است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰ج)، ص ۱۲۰-۱۱۹). برخی دیگر اساساً تفکیک بین «ما فرض الله» و «ما فرض النبی» را در این دانسته‌اند که اولی واجباتی هستند که خداوند از طریق وحی به مؤمنین ابلاغ کرده و دومی واجباتی هستند که از طریق پیامبر ﷺ و در قالب حدیث به مردم ابلاغ شده و نباید تفاوت دیگری بین آنها قائل شد و چنین روایاتی نهایتاً به شأن تبلیغی پیامبر ﷺ بازگشت دارد (جوادی آملی، ۱۳۹۰د)، ص ۴۶).

دومین معنای ولایت تشریحی، زعامت سیاسی و اجتماعی است که شامل ولایت بر امور قضایی، مالی و اقتصادی جامعه اسلامی می‌شود^{۱۸} و سومین معنای آن مرجعیت در معارف و احکام اسلامی است^{۱۹} (سبحانی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۶۳-۱۵۷).

به غیر از ولایت تشریحی در معنای اول، یعنی تفویض، سایر شؤون، منحصر در پیامبر ﷺ نبوده و بنا بر آیات مختلف قرآن،^{۲۰} شامل سایر ائمه : هم می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۴(الف)، ش ۴۳، ص ۱۱۶). همچنین، بنا بر ادله ولایت فقیه ثابت می‌شود که فقهاء نیز در عصر غیبت برخوردار از این نوع ولایتند که خود را در شؤون مختلف ولایت عامه‌شان که به وظیفه حفاظت از اسلام، افتاء، قضاء و اجراء تقسیم می‌شود نشان می‌دهند (جوادی آملی، ۱۳۹۰(ب)، ص ۲۴۲) با این تفاوت که اطاعت از آنان بنا بر روایات،^{۲۱} منوط به عدم حکم به معصیت است (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱(ج)، ص ۲۰).

نسبت ولایت تشریحی پیامبر، ائمه : و فقهاء با ولایت تشریحی الهی

بنا بر آنچه گذشت، اصل چنین ولایتی در معانی مختلف، با تفاوت‌هایی برای پیامبر، ائمه : و فقهاء ثابت است، ولی مهم، جمع بین این ولایت با ولایت الهی و انحصار تشریح در خداست. فارغ از انواع مختلف ولایت تشریحی که بیان شد، بنا بر آیات متعدد قرآن^{۲۲} در سطحی دیگر، دو وظیفه بر دوش پیامبر ﷺ است و تمام وظایف دیگر با دسته‌بندی‌های مختلف باید ذیل این دو وظیفه تبیین شود. آن دو، عبارت است از قرائت قرآن، حسب آنچه «روح‌الامین» به او وحی می‌کند و دیگری بیان مقاصد آن. از این روست که هر آنچه پیامبر ﷺ می‌فرماید کلیات آن در قرآن بیان شده است. در مورد سخنان سایر ائمه : هم بنا بر احادیثی؛ چون «سفینه نوح» و «ثقلین» تمام آنها منتهی به پیامبر ﷺ می‌شود، بنا بر اولویت، فقهاء نیز این چنین‌اند؛ زیرا در تمام شؤون، تنها احکام شرعی را از منابع آن استخراج می‌کنند که چیزی غیر از تشریحی است که مختص خداست^{۲۳} (سبحانی، ۱۴۱۷ق(ب)، ص ۳۰).

بنابراین، ولایت ایشان امری مستقل از ولایت تشریحی الهی نیست؛ چراکه اساساً تشریح جدیدی صورت نمی‌گیرد. از این روست که برخی بین «ولایت بر تشریح» و «ولایت تشریحی» تفکیک قائل شده و اولی را تنها مختص خدا و دومی را همان ولایت بر جامعه خردمندان در تمامی شؤونی که در آن صلاحیت دارند دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰(ب)، ص ۱۲۵).

در واقع باید گفت، این دو، نه تنها با هم تنافی نداشته، بلکه قبول و نفی یکی ملازمه با قبول و نفی دیگری دارد. همانطور که قوانین نظام تکوین واحد است، قوانین برای اداره مردم هم باید بر آن اساس واحد باشد. به همین دلیل است که مخالفت با امام و یا ولی منصوب او بنا بر برخی روایات از جمله روایات ذیل آیه ۱۱۰ سوره مبارکه کهف^{۲۴} در حکم رد حکم خدا و شرک به اوست (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰) (ب)، ص ۲۳ و ۲۷). بنابراین، توحید در عمل، آنچنان گسترش می‌یابد که اطاعت از قوانین حاکمان الهی چهره‌ای از توحید در عبادت به حساب می‌آید (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱) (الف)، ص ۱۷۴). برعکس، قبول، التزام و الزام به قوانینی که منبع و مبنای شرعی ندارند، پرستش واضح آنها و اظهار شرکت با خداست، چراکه اعتقاد به نظام امامت، رشته‌ای از عقیده به توحید است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰) (الف)، ص ۴۶؛ همو، ۱۳۷۵) (ب)، ص ۱۳). همچنین، استقلال ولایت تشریحی ایشان با کرامت انسانی که در پرتو انحصار تشریح در خدا به دست می‌آید در تعارض است (جوادی آملی، ۱۴۰۴) (الف)، ش ۲۳، ص ۱۹).

بنابراین، ولایت تشریحی ایشان، نه تنها در عرض ولایت الهی نبوده، بلکه در طول آن هم نیست؛ زیرا ولایت خدا حدی نداشته و مختص مقطع خاصی نیست تا نوبت به ولایت دیگری برسد. از این رو، چنانچه ولایتی به دیگران نسبت داده شود، آن ولایت مظهر و تجلی ولایت الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷) (ج)، ص ۱۵۳). لذا امر حقیقی، تنها خدا بوده و رسول ۹ تنها منتقل‌کننده و ترجمه‌کننده وحی است. اطاعت از او تبعی و طریقی بوده و آنچه موضوعیت دارد اطاعت خداست (سبحانی، بی تا) (ج)، ج ۱، ص ۳۸۴). به عبارت دیگر، اطاعت از کسانی که به صورت خاص یا عام از ناحیه خدا ولایت دارند موضوع اطاعت خداوند است (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵) (الف)، ص ۵۲).

خاتمیت، ابدیت و جهان‌شمولی شریعت

خاتمیت شریعت از گزاره‌های کلامی مهمی است که مورد اتفاق مسلمین بوده و

اختلاف در آن مربوط به معنای آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰ (ب)، ص ۲۱۷-۲۱۶). ابدیت و جهان‌شمولی شریعت نیز دو گزاره کلامی دیگری است که اولی بر استمرار شریعت در ظرف زمان و دومی به امتداد آن در ظرف مکان اشارت دارد. بر اساس این دو گزاره، شریعت از نظر زمانی و مکانی فراگیر و بر جمیع بشر حاکم است. البته این سه گزاره ارتباط وثیقی با هم دارند؛ به خصوص، دو گزاره خاتمیت و ابدیت شریعت، هر یک به وضوح دلالت بر دیگری دارد. از این‌روست که دلایل هر کدام در موارد بسیاری مشترک است. برای پیدا کردن درک بهتر از آنها به مجموعه‌ای از دلایل عقلی و نقلی اشاره می‌شود.

استدلال بر خاتمیت شریعت، ابدیت و جهان‌شمولی آن با ادله عقلی، محل مناقشه است. برخی بدون بیان این دلایل، ادعای وجود آن را کرده‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴) و برخی دیگر اصل نبوت را با دلایل عقلی و نقلی قابل اثبات، ولی اثبات ضرورت خاتمیت را با دلیل عقلی رد می‌کنند؛ چراکه عقل، آمدن پیامبر دیگری را محال نمی‌بیند^{۲۵} (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۴۰۸). به همین دلیل، دلایل آن صرفاً توجیهی دانسته شده است. از جمله از راه علل فاعلی؛ بدین معنا که پیامبر ۹ به آخرین درجات کمال رسید و ربوبیت خدا کاملاً متجلی شد. همچنین از راه علل قابلی؛ به این معنا که بهترین میوه جهان طبیعت که پیامبر ۹ باشد، عرضه شده و نیز علل غایی؛ به این معنا که با آمدن ایشان دیگر نیاز بشر در این زمینه تأمین شده است (همان، ص ۴۰۹).

از جنبه‌ای دیگر، خاتمیت و به دنبال آن جاودانگی شریعت از جمله آثار اعتقاد به قاعده کلامی حسن و قبح عقلی دانسته شده است (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۵۲-۵۱؛ همو، بی تا (ه)، ص ۹۴؛ همو، ۱۳۷۰، ص ۱۲۱). به عبارت دیگر، این استدلال مبتنی بر عقل مشترک میان انسانها ثبات دین را که از لوازم خاتمیت است در دنیای متغیر توجیه‌پذیر می‌کند.

دلیل توجیهی دیگر برای این سه، کشف سازوکارهای درونی شریعت برای تداوم جریان در تاریخ و جغرافیاست. در این روش، به اثبات قابلیت شریعت پیامبر ۹ برای

جاودانگی در اعصار و جهان‌شمولی در امصار پرداخته می‌شود، نه بر ضروری‌بودن عقلی این سه گزاره. در کشف این سازوکارها، مطالب بسیاری گفته شده که در دو مورد، قابل جمع است: اول اینکه شریعت دارای ماده قوی و زایایی است که علما می‌توانند بر اساس آن به استنباط هر حکمی که بشر به آن نیاز دارد اقدام کنند. این امر را می‌توان در حجیت عقل در موارد خاص، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد، اصول و قواعد عامه، فتح باب اجتهاد و اختیارات حاکم اسلامی احراز کرد. دوم آنکه شریعت، هرگز وارد جزئیات نشده است. این امر، در جمع شریعت بین ماده و روح و عدم تک‌بعدی‌بودن آن، توجه‌داشتن به معانی و نه به ظواهر قابل تغییر و وجود احکام محدودکننده برای سایر احکام (ادله حاکمه) تمثیل یافته است (سبحانی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۴-۵۵۶؛ همو، ۱۴۱۹ق(ج)، ص ۱۹). این احکام، همان احکامی است که از آن به احکام ثانویه هم تعبیر شده است (سبحانی، ۱۳۸۵(الف)، ص ۱۳۸). دلایل فوق برای اثبات گزاره جامعیت شریعت هم استفاده شده است (سبحانی، ۱۳۸۱، ش ۴۱، ص ۱۹) که به صورت تفصیلی در قسمت بعد می‌آید.

نصوص قرآنی که در اثبات خاتمیت بدان استناد شده است؛ عبارتند از آیات ۴۰ سوره مبارکه احزاب، ۱ سوره مبارکه فرقان، ۴۱ و ۴۲ سوره مبارکه فصلت، ۱۹ سوره مبارکه انعام، ۲۸ سوره مبارکه سبأ و ۴۸ سوره مبارکه مائده (سبحانی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۱۴۴-۱۲۴؛ همو، بی‌تا(ب)، ص ۲۱-۱۵؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۷، ص ۳۱۶). علاوه بر اینها، اشارات قرآنی دیگری هم برای خاتمیت بیان شده است؛ مضافاً بر احادیث بسیاری که در این زمینه وجود دارد (سبحانی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۱۴۸-۱۴۵؛ همو، بی‌تا(ب)، ص ۲۵-۲۱) و ما به جهت اختصار از بیان آنها خودداری می‌کنیم.

اما آیاتی که بر ابدیت و جهان‌شمولی شریعت و به خصوص بر جنبه جهان‌شمولی تأکید دارند، قابل تقسیم به چند گروهند: اول آیاتی که تصریح به جهانی‌بودن رسالت پیامبر ۹، فرستاده خدا به سوی همه مردم بودن، رحمت برای عالمیان بودن، بشیر و نذیر برای همه مردم بودن و مندر بودن هرآن‌کس که کتاب به او برسد دارد. ۲۶ دسته دوم، آیاتی هستند که خطابات خود را متوجه عموم مردم می‌کنند (یا أَيُّهَا النَّاسُ). دسته

سوم، آیاتی هستند که حکم شرعی را بدون قید، متوجه عموم کرده است. دسته چهارم، آیاتی هستند که در مورد عمومیت هدایت قرآن سخن گفته. همچنین آیاتی که به فطری بودن شریعت اشاره کرده‌اند هم قابل استنادند^{۲۷} که به موجب آن، شریعت برای هر زمان و مکان مناسب است (سبحانی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۵۴-۴۵) و در مورد آیات دسته آخر (آملی جوادی، ۱۳۸۸، ص ۲۹-۲۳).

علاوه بر آیات قرآنی یادشده، می‌توان به روایات؛ به خصوص به نامه‌های پیامبر ﷺ خطاب به پادشاهان آن زمان و دعوت آنها به اسلام به عنوان دلایلی دیگر بر این گزاره‌ها اشاره کرد (سبحانی، ۱۴۰۲ق، ج ۳، ص ۴۲).

جامعیت شریعت

جامعیت شریعت از گزاره‌های کلامی مهمی است که از منظر درون‌دینی و برون‌دینی بررسی می‌شود. این گزاره نیز مورد اتفاق همه فرق مسلمین بوده و اختلاف، تنها در تفسیر و معنای آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۰(ج)، ص ۲۱۷-۲۱۶). بر این گزاره نسبت به گزاره‌های یادشده در دوره معاصر بیشتر تأکید شده و دارای آثار عملی مشهودی در نظرات فقهی و حقوقی؛ به خصوص در موضوع قانونگذاری است. در سطح فقهی، این اختلاف را می‌توان در اعتقاد یا مخالفت با مفاهیمی؛ چون «ما لانص فیه» و یا «منطقه الفراغ» یافت. برخی وجود چنین حوزه‌هایی را در اسلام نفی کرده و اعتقاد به آن را مستلزم نفی جامعیت شریعت و مختص فقه اهل سنت دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۶۴، ش ۱۰، ص ۵۷؛ همو، ۱۳۶۵، ش ۱۵، ص ۷۳). اما برخی دیگر برعکس، به تأیید و تشریح آن پرداخته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۴(ب)، ص ۱۰۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷(ب)، ص ۱۱۹). لانص فیه در بیان دسته دوم، نه به معنای خالی از حکم، بلکه خالی از حکم جزئی است که باید از ضوابط کلی استخراج شود (سبحانی، ۱۴۱۹ق(الف)، ص ۲۶). به هر حال، اعتقاد بسیاری در این سطح آن است که هیچ واقعه‌ای نیست، مگر آنکه حکمی هرچند کلی در آن وجود دارد (صافی گلپایگانی، ۱۴۰۸ق(د)، ص ۳۰).



این گزاره در فلسفه دین با عناوینی؛ چون «انتظار بشر از دین» و به صورت برون‌دینی مطالعه می‌شود. در عین حال، این روش قابل انتقاد است؛ زیرا با نفی عقل مستقل و اکتفاء به داده‌های تجربی، منجر به تحمیل نظر انسان بر دین می‌شود. در این رویکرد، نگاه ابزاری به دین، ناشی از نگاه اومانستی است، منظور از دین، در آن، دین حق نیست، بلکه اساساً دیگر حق و باطل معنا ندارد. با نگاه فلسفی به دین، قداست آن را از بین برده و کاملاً مادی می‌کند و نیز عقلانیت انسان، مقدم بر وحی شده و اصالت به خواسته‌های او داده شده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۷۶). بر همین اساس، پرسش صحیح در این زمینه انتظار دین از بشر است (سبحانی، ۱۳۸۰ (الف)، ص ۸) و یا اینکه حداقل باید این دو را در تعامل با هم و برآورده شدن اولی را منوط به لحاظ کردن دیگری دانست (جوادی آملی، ۱۳۹۰ (الف)، ص ۱۱). ما هم در این قسمت منصرف از تقسیم‌بندی مشهور درون و برون‌دینی و بر مبنای دلایل عقلی و نقلی به مطالعه قلمرو و جامعیت دین می‌پردازیم و پس از آن، سطوح مختلف جامعیت را در اندیشه متکلمین معاصر بررسی می‌کنیم.

دلایل جامعیت شریعت

در بسیاری از موارد، نمی‌توان تفکیک کامل و روشنی بین دلایل عقلی و نقلی قائل شد؛ زیرا این ادله بر مبنای گزاره‌ها و قضایایی است که هم با مقدمات عقلی و هم نقلی قابل اثبات است. اولین مجموعه دلایل، همان ادله مربوط به ضرورت بعثت انبیاء : است. این برهان با مقدماتی ثابت می‌کند که هیچکس جز خالق انسان نمی‌تواند انتظارات انسان را از طریق ارسال رسل و انزال کتب برآورده سازد و چون از طرفی، بین عمل انسان و سعادت ابدی او رابطه وجود دارد و از طرف دیگر، شوون زندگی انسان گسترده است، لذا دین نیز باید از برنامه گسترده برخوردار باشد.

تبیین انتظار بشر از دین، بر اساس فواید دین، از دیگر روش‌های عقلی اثبات جامعیت آن است. این فواید، شامل تأیید مستقلات عقلی و اتمام حجت بر مکلفین، استفاده حکم از مدرکات عقل غیر مستقل، از بین بردن ترس انسان ناشی از دریافت

عقلی خالق بودن خدا به اجمال و ترس از احتمال عدم طاعت او، رفع نیاز انسان در شناخت حسن و قبح افعال، شناساندن اشیای سودمند و زیان آور به انسان، حفظ نوع انسانی به واسطه آوردن سنن و قوانین، تربیت و تکمیل انسانها به فراخور استعداد آنها، تعلیم صنایع و فنون سودمند، تعلیم اخلاق و سیاسات، بیان ثواب و عقاب اعمال، معرفی انسان کامل به عنوان قلب عالم هستی، همبستگی اجتماعی، معنابخشی به زندگی، هدایت به زندگی همراه با آرامش، پاسخ به تنهایی انسان و شکوفایی تمدن می شود که جامعیت دین را نشان می دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ (ب)، ص ۳۸-۳۵).

روش دیگر در تبیین انتظار بشر از دین، از راه انسان شناسی است. انسان، موجودی توأمان طبیعی و فراطبیعی و دارای جهات عقلانی و احساسی است که بسیاری از این حقایق و نیازمندی های مرتبط با آنها را نمی داند. همچنین دارای انواع ارتباطات با خود، خدا، طبیعت و با هم نوعان خود است که دین و فقط دین به بسیاری از مسائل مرتبط با آنها پاسخ داده است (همان، ص ۴۰-۵۷).

در مقابل، توجه به نقش عقل در اسلام، اعتقاد به دین حداقلی و انحصار نقلی را نفی می کند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۹). به عبارت دیگر، قرارداد عقل در مقابل شرع اشتباه است، بلکه عقل در مقابل نقل می باشد. هر دو با هم منبع معرفت شریعت بوده و رهاورد وحی را حکایت می کنند و در ذیل دینند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۱؛ همو، ۱۳۷۶، ش ۳، ص ۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۲ (الف)، ص ۳۱). چنین نگرشی عدم امکان پاسخگویی دین به همه مسائل را نفی می کند. بنابراین، باید گفت که شناخت منابع دین، روش عقلی دیگری برای تبیین انتظار بشر از دین و پس از آن، جامعیت آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ (ب)، ص ۸۹).

توجه به سازوکارهای درونی برای پوشش همه موضوعات نیز محدود بودن قلمرو دین را نفی می کند که در بحث از خاتمیت به بسیاری از آنها پرداخته شد. به عنوان مثال، کلی بودن قوانین اسلام موجب می شود که هیچ موضوعی در گذشته و حال از قلمرو آن خارج نباشد (سبحانی، ۱۳۵۹، ص ۸۰).

دلایل دیگری که بیشتر می توان آن را در زمره سنت فقهی نقلی شمرد، عبارتند از

آیات ۳ سوره مبارکه مائده و ۸۹ سوره مبارکه نحل و سه دسته از روایات تفسیری ذیل آن دو که دسته اول به وجود آنچه امت تا روز قیامت در شریعت اسلامی بدان نیاز دارد تأکید کرده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۲-۵۹). دسته دوم، دال بر این هستند که تمام آنچه که ائمه : بیان می‌کنند، از پیامبر ﷺ و از سنت اوست (بروجردی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۶) و دسته دیگر، همه احکام شرعی، حتی ارش خدش را در کتاب علی ۷ که از آن با جامعه، جفر و یا مصحف فاطمه ۳ هم تعبیر شده موجود می‌داند. دلیل دیگر، اجماع اصحاب بر تخطئه و بطلان تصویب است که با ادله عقلی و نقلی قابل اثبات است و اقتضای آن این است که در همه موضوعات، حکم مشترکی بین عالم و جاهل وجود دارد. وجوب نصب امام و لزوم نص بر آن از سوی پیامبر ﷺ و اینکه در غیر این صورت، آثار نبوت مندرس می‌شود (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷)، دلیل دیگری بر این مطلب است که نشان می‌دهد امام، وظیفه حفاظت از شرع را برعهده دارد؛ زیرا پیامبر ﷺ برهه‌ای طولانی از نبوتش را در غزوات به سر برد و شرایط، برای ابلاغ احکام اسلام با وجود ثبوت آنها مساعد نبود. دلیل دیگر، عدم دستیابی دین خدا با عقل [قیاس] است که در دل خود جامعیت شریعت را مفروض دارد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق، ص ۵۲۳-۵۱۶).

سطوح مختلف پذیرش جامعیت شریعت

جامعیت شریعت ثابت است، ولی باید از ادعاهایی که دارای افراط یا تفریط در قلمرو شریعت است احتراز کرد. در این زمینه نیز در آرای متکلمین و فقهای معاصر، مطالبی یافت می‌شود که نشان‌دهنده حدود و سطوح جامعیت شریعت است. برخی معتقدند که اسلام، تنها متکفل بیان کلیات و نه شکل، اجراء شده است تا برنامه‌ریزی در هر عصری توسط عقل جمعی، بر مبنای کلیات صورت پذیرد (سبحانی، ۱۳۸۰ب)، ش ۴۰، ص ۵؛ همو، ۱۳۸۳، ش ۵۰، ص ۱۱؛ همو، ۱۳۸۰ج، ش ۲، ص ۱۵). در اظهار نظری مشابه، جامعیت هر چیز متناسب با خود آن و اهدافی که دارد، در نظر گرفته شده است. هدف دین، هدایت مردم بوده و توقع برآوردن نیازهایی که با عقل جمعی قابل

تحصیل است، توقعی بی‌جاست. دین، اصول و معیارهایی را برای زندگی انسان نشان داده، ولی روش خاصی را برای حل مشکلات اجتماعی ارائه نمی‌دهد (منتظری، ۱۳۸۷، ص ۴۸-۵۰).

برخی دیگر نیز در یک سطح‌بندی از موضوعات، آنها را در سه سطح «امور عبادی و اخلاقی»، «اصول کلی و ارزش‌های حاکم بر نظام اجتماعی» و «قالب حکومت» تقسیم کرده و اسلام را نسبت به همه آنها پاسخگو دانسته و قالب حکومت را همان نظام امامت و امت و ولایت فقیه در عصر غیبت دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ب)، ص ۶۶). همچنین، اعتقاد بر این است که در قرآن علاوه بر امر به اطاعت از اولی الامر، طرز تعیین و روش مدیریت او نیز مشخص شده است (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱، ب)، ص ۲۶). همچنین با توجه به تفاوت معنایی بین دو مفهوم اکمال و اتمام، در اصطلاح نیز میان اتمام و اکمال دین تفکیک صورت گرفته است؛ به نحوی که اولی به جامعیت دین از نظر کمی و دومی به وجه کیفی آن دلالت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج)، ص ۱۳۰) که اسلام علاوه بر تمام‌بودن از حیث جامعیت به جهت ولایت نیز کامل است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، الف)، ص ۵۲). منحصراً در مورد جامعیت قرآن چنین گفته شده است که هیچ مکتب یا شبهه‌ای که از پیشرفت مادی و یا مانند آن برخاست نیست، مگر اینکه قرآن درباره صحت و سقم آن رهنمودی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۸۳).

برخی آثار فقهی - حقوقی مبانی کلامی در موضوع قانونگذاری

بنا بر گزاره‌های کلامی که بیان شد، چنین نتیجه می‌گیریم که با انحصار تشریح در خدای متعال، دیگر جایی برای تشریح و تقنین کسی باقی نمانده و الا منافی با توحید است. علاوه بر آن، چنین فرضی مغایر با ختم نبوت و جاودانگی و جهان‌شمولی شریعت نیز هست؛ چراکه هرگونه تشریح و تقنینی به مثابه ارائه شریعتی جدید در مقابل شریعت پیامبر خاتم ۹ خواهد بود. همچنین بعد از اثبات جامعیت شریعت نیز اساساً تشریح و تقنین معنا ندارد؛ چون احکام تمامی موضوعات بیان شده و هرگونه

تقنین جدید به مثابه مخالفت با حکمی از احکام الهی است که بر آن موضوع حاکم است. در این قسمت، برای اثبات ادعای ما در مقدمه مقاله، تنها به گوشه‌ای از تأثیرپذیری مباحث فقهی و حقوقی از این گزاره‌های کلامی اشاره خواهد شد.

اثر فقهی

مهمترین تأثیر فقهی این مبانی را می‌توان در حوزه قانونگذاری در ماهیت حکم حکومتی و جایگاه آن در بین سایر احکام از جمله احکام اولی و ثانوی دانست؛ هرچند در فقه بیان می‌شود که پیامبر و ائمه : و فقهاء علاوه بر ابلاغ ما أنزل الله، دارای شأن ولایت در امور سیاسی هم هستند و بر اساس آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء، صلاحیت صدور احکام حکومتی را دارند و نیز قابل اثبات هستند که سنخ اطاعت از آنها در این مقام با اطاعت از خدا متفاوت است. با این حال، بازگشت این موارد هم به همان ابلاغ ما أنزل الله است که مقتضای رسالت می‌باشد (جوادی آملی، ۱۴۱۲ق، ش ۷، ص ۳۱) و لذا ولی فقیه نمی‌تواند در صدور آنها از احکام شرعی فراتر رود (صافی گلپایگانی، بی تا، ص ۱۷). بدین ترتیب، این احکام، نه در عرض احکام اولی و ثانوی، بلکه در طول آنهاست. به عبارت دیگر، در مواردی کاربرد دارد که بین دو حکم ثابت در مقام اجراء تراحم پیش آید و حاکم، یکی را بر دیگری مقدم می‌دارد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ص ۹۲). این کار در سایه احکام ثانویه که از نظر ایشان شامل موارد بسیاری می‌شود صورت می‌گیرد. بنابراین، نقش این احکام تنها شکل اجرایی دادن به همان احکام واقعی است و صغریایی برای کبرای احکام ثابت می‌باشند (سبحانی، بی تا(د)، ص ۲۰). در نتیجه احکام حکومتی چیزی خارج از احکام شرعی نیست؛ چراکه در غیر این صورت با مبانی کلامی پیش گفته تعارض خواهد داشت.

اثر حقوقی

مهمترین اثر حقوقی این مبانی را در موضوع قانونگذاری که البته خود بیش از اینکه دارای مبانی کلامی باشد، دارای مبانی فقهی است، می‌توان در کارکردی که برخی از فقهای معاصر برای مجلس قائل شده‌اند دانست. اعتقاد به این مبانی موجب شده است

که قانونگذاری را خلاف آنچه که ما در عنوان و مقدمه این مقاله به کار بردیم، در همان معنای تشریح به کار برند؛ چراکه قانونگذار اصلی خداست و انسان کامل و کارگزاران عصر غیبت، تنها مبین، مفسر، شارح و مجری آن قانون می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص ۸۸). بنابراین، باید گفت با رسالت پیامبر خاتم ۹ به نیاز بشر به قانون الهی برای همیشه پاسخ داده شده و تنها اجرای آن لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ (الف)، ص ۱۴۴). بنابراین، آنچه برای حاکم در حکومت اسلامی مهم است، تنها اجراست. لذا نهادی مانند مجلس در حکومت اسلامی، برخلاف حکومت‌های دیگر حق تقنین و تشریح ندارد، بلکه کار او تنها برنامه‌ریزی برای اجرای احکام شرعی ثابت می‌باشد؛ بدین معنا که آنها را از عمومات خارج و به صورت تفصیلی بیان می‌کند (سبحانی، ۱۴۱۷ق (الف)، ص ۲۵۸-۲۳۸؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۰). بنا بر آنچه گفته شد، قائل شدن به کارکرد قانونگذاری برای مجلس، مغایر با مبانی کلامی ذکر شده در این مقاله خواهد بود. واضح است که این اختلاف، تنها محدود به یک نامگذاری ساده نیست، بلکه در عمل، خود می‌تواند دارای آثار بسیاری باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، به استخراج و بیان برخی گزاره‌های کلامی در آثار برخی از متکلمان و فقهای معاصر پرداخته شد که می‌تواند به عنوان مبانی کلامی برای موضوع قانونگذاری در فقه و حقوق در حکومت اسلامی شناخته شود. بر مبنای گزاره انحصار تشریح در خدا، چنین نتیجه می‌گیریم که مشرع و قانونگذار، تنها خداست و نمی‌توان از لفظ قانونگذاری برای احدی استفاده کرد. با خاتمیت پیامبر ۹ و فراگیربودن شریعت او نسبت به زمان و مکان، جایی برای قانونگذاری کسی باقی نمی‌ماند و نهایتاً اینکه با پذیرش جامعیت شریعت، دیگر موضوعی خالی از حکم وجود نخواهد داشت تا نیاز به تصمیم‌گیری برای آن باشد. برای ملموس شدن تأثیر این مبانی کلامی در فقه و حقوق، ابتدا به بیان جایگاه حکم حکومتی پرداخته و قرارگرفتن این حکم در طول احکام اولی و ثانوی و عدم قائل شدن ماهیتی مستقل برای آن از جمله آثار فقهی آن مبانی شناخته

شد. پس از آن، بیان شد که کارکرد مجلس در حکومت اسلامی، برنامه‌ریزی است، نه قانونگذاری. حکم حکومتی و ارتباط آن با کارکرد مجلس از جمله مسائلی است که لازم است در پژوهش‌های بعدی بررسی شود.

یادداشت‌ها

۱. این پژوهش به سفارش و با حمایت پژوهشکده شورای نگهبان صورت گرفته است.
۲. بررسی مباحث فقهی ایشان نیازمند پژوهشی مستقل است که در آینده صورت خواهد پذیرفت.
۳. برای مطالعه برخی تأثیرات دانش کلام در دانش فقه (ر.ک: جعفر سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۵).
۴. عبدالله جوادی آملی، جعفر سبحانی تبریزی، لطف‌الله صافی گلپایگانی، ناصر مکارم شیرازی، حسینعلی منتظری نجف‌آبادی، مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی ج ۱۱، ج ۴، ص ۳۴۷، ۳۶۸، ۳۹۳ و ۳۹۵.
۵. در این زمینه می‌توان به ریاست «منتظری» بر آن مجلس و نیز سخنان سبحانی و مکارم در جلسات متعدد آن مجلس اشاره کرد (همان، ج ۴، ص ۴۳۱، ۴۴۸ و ۴۵۰).
۶. علاوه بر ارتباط این گزاره با توحید، ارتباط با آن با کرامت انسانی نیز از حیث ارزشهای حاکم بر حقوق عمومی در اسلام حائز اهمیت است که بر اساس آن، انسان جز از خالق خود از کسی اطاعت نکرده و جز در مقابل او در مقابل دیگری خضوع نمی‌کند (عبدالله جوادی آملی، فصلنامه التوحید، ص ۷۱).
۷. برای مطالعه نظر مشابه (ر.ک: ناصر مکارم شیرازی، رهبران بزرگ و مسؤولیت‌های بزرگتر، ص ۵۶).
۸. روشن‌ترین این دسته از آیات آیه ۴۰ سوره مبارکه یوسف است: «إِنَّ أَلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ»؛ هرچند در برخی موارد؛ مثل آیه ۶۷ سوره مبارکه یوسف، عبارت یادشده دلالت بر حکومت تکوینی خدا می‌کند.
۹. از جمله، آیات ۴۲ تا ۵۱ سوره مبارکه مانده.
۱۰. «...أَلْحُكْمُ حُكْمَانَ حُكْمِ اللَّهِ وَ حُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أخطأ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ» (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۷، ص ۴۰۷)؛ حکم بر دو نوع است؛ حکم خدا و حکم جاهلیت. پس کسی که در حکم خدا خطا کند، به جاهلیت حکم داده است.
۱۱. آیات ۹ سوره مبارکه اسراء، ۱۶۱ سوره مبارکه انعام و ۱۸ سوره مبارکه جاثیه.
۱۲. آیات ۵۹ و ۶۰ سوره مبارکه نساء.

۱۳. آیاتی نظیر آیه ۳۱ سوره مبارکه توبه.
۱۴. به عنوان نمونه: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7: «أَمَّا وَاللَّهِ مَا دَعَوْتُهُمْ إِلَى عِبَادَةِ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ دَعَوْتُهُمْ مَا أَجَابُوهُمْ وَ لَكِنْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَاماً وَ حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالاً فَعَبَدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ» (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۳)؛ به خدا سوگند آنان را به پرستش خودشان دعوت نکردند و اگر دعوت می کردند، پاسخشان نمی دادند، ولی برای آنان حرامی را حلال کردند و حلالی را حرام کردند. پس آنان (راهبان) را به نحوی که ندانستند پرستش کردند.
۱۵. مثل آیات ۱ و ۷ سوره مبارکه حجرات.
۱۶. از جمله، آیات ۱۵ سوره مبارکه یونس و ۳ سوره مبارکه نجم.
۱۷. به عنوان نمونه (ر.ک: محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۶۸-۲۶۵).
۱۸. آیات ۵۹ سوره مبارکه نساء، ۶ سوره مبارکه احزاب، ۶۵ سوره مبارکه نساء و ۱۰۳ سوره مبارکه توبه.
۱۹. از جمله، آیات ۲ سوره مبارکه جمعه، ۴۴ سوره مبارکه نحل و ۷ سوره مبارکه حشر.
۲۰. از جمله، آیه ۵۵ سوره مبارکه مائده.
۲۱. «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق» (سلیم بن قیس هلالی، سلیم بن قیس، ج ۲، ص ۸۸۴)؛ اطاعت از مخلوق در معصیت آفریدگار جایز نیست.
۲۲. از جمله، آیات ۴۴ سوره مبارکه نحل، ۱۰۶ سوره مبارکه اسراء و ۱۹ تا ۱۶ سوره مبارکه قیامه و
۲۳. در وجود چنین وظیفه‌ای بنا بر اولویت برای معصومین : و فقهاء در دوره غیبت و اینکه حدیث ائمه :، همان حدیث پیامبر ﷺ و متصل به کلام خداست، به عنوان دلیل به تصریح روایات ائمه : (محمدبن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۵۳) هم اشاره شده است (حسینعلی منتظری، اسلام، دین فطرت، ص ۲۴۴).
۲۴. ۲۴. إلى قوله «بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» قال ابو عبدالله: «لا يتخذ مع ولاية آل محمد ولاية غيرههم و ولايتهم العمل الصالح فمن أشرك بعبادة ربه فقد أشرك بولايتنا و كفر بها و جحد أمير المؤمنين حقه و ولايته» (علی بن ابراهیم قمی، تفسیر القمی، ج ۲، ص ۴۷) و سألت أبا عبدالله عن قول الله: «فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَّا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا». قال: «العمل الصالح المعرفة بالائمة "وَلَا يُشْرِكُ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا" التسليم لعلي لا يشرك معه في الخلافة من ليس ذلك له و لا هو من أهله» (محمدبن مسعود عیاشی، تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۳۵۳).
۲۵. با این حال، برخی در مورد جهان شمولی و ابدیت، ادعا بر وجود دلایل عقلی بدون بیان آن کرده‌اند (لطف‌الله صافی گلپایگانی، الاحکام الشرعية ثابتة لاتتغير، ۱۴۱۲ق، ص ۴).

۲۶. آیات ۱۵۸ سوره مبارکه اعراف، ۲۸ سوره مبارکه سبأ، ۷۹ سوره مبارکه نساء، ۱۰۷ سوره مبارکه انبیاء، ۱ سوره مبارکه فرقان و ۱۹ سوره مبارکه انعام.
۲۷. به عنوان نمونه آیات ۹۰ سوره مبارکه نحل، ۵۸ سوره مبارکه نساء و ۳۰ سوره مبارکه روم.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. بروجرودی، حسین، جامع احادیث الشیعه، ج ۱، تهران: فرهنگ سبز، بی تا.
۴. جوادی آملی، عبدالله، «مرز فلسفه و کلام»، پاسدار اسلام، ش ۳۱، ۱۳۶۳.
۵. -----، ولایت فقیه (رهبری در اسلام)، تهران: رجا، ج ۲، ۱۳۶۸.
۶. -----، «سیری در مبانی ولایت فقیه»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵ (الف).
۷. -----، «علم کلام، تعریف، وظیفه و قلمرو»، قیسات، ش ۲، ۱۳۷۵ (ب).
۸. -----، «نقد نقد»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۲، زمستان ۱۳۷۵ (ج).
۹. -----، «مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶.
۱۰. -----، تجلی ولایت در آیه تطهیر، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۱۱. -----، وحی و نبوت در قرآن، ج ۳، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
۱۲. -----، دین شناسی، قم: اسراء، ۱۳۸۱.
۱۳. -----، «کارآمدی عقل در استنباط احکام فقهی»، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، ش ۱، ۱۳۸۲ (الف).
۱۴. -----، سرچشمه اندیشه، ج ۱، قم: اسراء، ج ۲، ۱۳۸۴.
۱۵. -----، توحید در قرآن، ج ۲، قم: اسراء، ج ۲، ۱۳۸۵.
۱۶. -----، حق و تکلیف در اسلام، قم: اسراء، ج ۲، ۱۳۸۵.
۱۷. -----، فلسفه حقوق بشر، قم: اسراء، ج ۵، ۱۳۸۶.
۱۸. -----، عید ولایت در قرآن، قم: اسراء، ج ۹، ۱۳۸۷ (الف).
۱۹. -----، نسبت دین و دنیا، قم: اسراء، ج ۵، ۱۳۸۷ (ب).

۲۰. ----- ولایت در قرآن، قم: اسراء، چ ۵، ۱۳۸۷ (ج).
۲۱. ----- جامعه در قرآن، ج ۱۷، قم: اسراء، چ ۲، ۱۳۸۸.
۲۲. ----- روابط بین الملل در اسلام، قم: اسراء، ۱۳۸۸.
۲۳. ----- تسنیم، ج ۲۲، قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۲۴. ----- امام مهدی؛ موجود موعود، قم: اسراء، چ ۵، ۱۳۸۹ (الف).
۲۵. ----- انتظار بشر از دین، قم: اسراء، چ ۶، ۱۳۸۹ (ب).
۲۶. ----- ظهور ولایت در صحنه غدیر، قم: اسراء، چ ۶، ۱۳۸۹ (ج).
۲۷. ----- «جامعیت کتاب الهی و انتظار متقابل دین و بشر»، فصلنامه حکمت اسراء، ش ۹، پاییز ۱۳۹۰ (الف).
۲۸. ----- ولایت فقیه؛ ولایت فقاقت و عدالت، قم: اسراء، چ ۱۴، ۱۳۹۰ (ب).
۲۹. ----- شریعت در آئینه معرفت، قم: اسراء، چ ۶، ۱۳۹۰ (ج).
۳۰. ----- منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء، چ ۵، ۱۳۹۰ (د).
۳۱. ----- «حول العناصر الرئيسية للسياسة الاسلامية»، ماهنامه المتعلق، ش ۲۳، ۱۴۰۴ (الف).
۳۲. ----- «العناصر الاساسية للسياسة الاسلامية»، فصلنامه التوحيد، ش ۱۰، ۱۴۰۴ (ب).
۳۳. ----- «ولاية الفقيه (۶)»، ماهنامه بقیة الله، ش ۷، ۱۴۱۲ (ق).
۳۴. ----- پیرامون وحی و رهبری، تهران: الزهراء، چ ۳، بی تا.
۳۵. راهنمای استفاده از صورت مشروح مذاکرت مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۴، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۶. سبحانی، جعفر، خدا و پیامبر اسلام، قم: توحید، ۱۳۵۹.
۳۷. ----- جهان بینی اسلامی، قم: توحید، ۱۳۶۱.
۳۸. ----- مبانی توحید از نظر قرآن، ج ۱ و ۲، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین ۷، ۱۳۶۱.
۳۹. ----- خدا و پیامبران، قم: دفتر تبلیغات، چ ۳، ۱۳۶۸.
۴۰. ----- حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۲، ۱۳۷۰.

۴۱. ----- پیامون حیات پیامبر 9 در قرآن، ج ۷، قم: مؤسسه امام صادق 7، ۱۳۷۵.
۴۲. ----- منطق شیعه در کنگره‌ها و مجامع علمی، قم: مکتب اسلام، ۱۳۷۶.
۴۳. ----- أضواء علی عقائد الشيعة الامامية و تاريخهم، تهران: مشعر، ۱۳۷۹.
۴۴. ----- «انتظار بشر از دین و یا انتظار دین از بشر»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۳۹، ۱۳۸۰(الف).
۴۵. ----- «بررسی نظریه‌هایی درباره انتظار بشر از دین»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۴۰، ۱۳۸۰(ب).
۴۶. ----- «ویژگی‌های علم فقه»، دوماهنامه رواق اندیشه، ش ۲، ۱۳۸۰(ج).
۴۷. ----- «نیاز بشر به دین»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۴۱، ۱۳۸۱.
۴۸. ----- «سکولاریسم یا عرفی‌شدن دین و فقه»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۵۰، ۱۳۸۳.
۴۹. ----- مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۳، قم: مؤسسه امام صادق 7، ۱۳۸۳.
۵۰. ----- «نقش زمان و مکان در استنباط»، فصلنامه فقه اهل بیت :، ش ۴۳، ۱۳۸۴(الف).
۵۱. ----- کاوش‌هایی پیرامون ولایت، قم: مؤسسه امام صادق 7، ۱۳۸۴(ب).
۵۲. ----- منشور عقاید امامیه، قم: مؤسسه امام صادق 7، ج ۳، ۱۳۸۵(الف).
۵۳. ----- ولایت تشریحی و تکوینی از دیدگاه علم و فلسفه، قم: مؤسسه امام صادق 7، ج ۲، ۱۳۸۵(ب).
۵۴. ----- «اثرگذاری علم کلام در استنباط احکام»، فصلنامه کلام اسلامی، ش ۶۱، ۱۳۸۵(ب).
۵۵. ----- معالم التوحید فی القرآن الکریم، ج ۱، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۰ق.
۵۶. ----- معالم النبوة فی القرآن الکریم، ج ۳، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین 7، ۱۴۰۲ق.
۵۷. ----- الهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، ج ۲، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ج ۳، ۱۴۱۱ق.
۵۸. ----- «التقنین فی الحكومة الاسلامیه»، حوار علی الورق، الاجتهاد و الحیاة، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، ج ۳، ۱۴۱۷(الف).
۵۹. ----- الاسماء الثلاثة: الاله و الرب و العبادة، قم: مؤسسه امام صادق 7، ۱۴۱۷(ب).

۶۰. ----- اصول الفقه المقارن فيما لانص فيه، قم: مؤسسه امام صادق 7، ۱۴۱۹ق(الف).
۶۱. ----- بحوث قرآنية في التوحيد و الشرك، قم: مؤسسه امام صادق 7، ۱۴۱۹ق(ب).
۶۲. ----- مصادر الفقه الاسلامي و منابعه، بيروت: دارالاضواء، ۱۴۱۹ق(ج).
۶۳. ----- التحسين و التقيح العقليان و مكانتهما في العقيدة و الشريعة، قم: مؤسسه امام صادق 7، ۱۴۲۴ق.
۶۴. ----- التوحيد و الشرك في القرآن الكريم، بيروت: دارالتعارف للمطبوعات، بي تا(الف).
۶۵. ----- الخاتمية في الكتاب و السنة و العقل الصريح، بي جا، بي نا، بي تا(ب).
۶۶. ----- الفكر الخالد في بيان العقائد، ج ۱، بي جا: بي نا، بي تا(ج).
۶۷. ----- تأثير الزمان و المكان على استنباط الاحكام الشرعية و الحكومية، قم: مؤسسه امام صادق 7، بي تا(د).
۶۸. ----- التحسين و التقيح العقليين، قم: مؤسسه امام صادق 7، بي تا(ه).
۶۹. ----- پيرامون عصمت پيامبران و امامان، ج ۵، قم: انتشارات اسلامي، بي تا.
۷۰. صافي گليايگاني، لطف الله، الهيات در نهج البلاغه، تهران: بنياد نهج البلاغه، ۱۳۶۱(الف).
۷۱. ----- پيرامون معرفت امام، تهران: آفاق، ۱۳۶۱(ب).
۷۲. ----- تجلی توحيد در نظام امامت، تهران: مؤسسه الامام المهدي(عج)، ۱۳۶۱(ج).
۷۳. ----- به سوى دولت كريمه، قم: حضرت معصومه 3، ۱۳۷۵(الف).
۷۴. ----- پاسخ به ده پرسش، قم: حضرت معصومه 3، ۱۳۷۵(ب).
۷۵. ----- امامت و مهدويت، ج ۳، قم: حضرت معصومه 3، ۳، ۱۳۷۸.
۷۶. ----- اصالت مهدويت، قم: جمکران، ۱۳۹۰(الف).
۷۷. ----- امامت حضرت بقيه الله و نقش سازنده عقیده به امامت آن حضرت، قم: جمکران، ج ۲، ۱۳۹۰(ب).
۷۸. ----- ولايت تكويني ولايت تشريعي، قم: جمکران، ج ۲، ۱۳۹۰(ج).
۷۹. ----- مع الخطيب في خطوطه العريضة، تهران: سپهر، ج ۶، ۱۴۰۸ق(د).
۸۰. ----- الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير، قم: دارالقرآن الكريم، ۱۴۱۲ق.
۸۱. ----- ضرورة وجود الحكومة أو الولاية للفقهاء، بي جا: بي نا، بي تا.
۸۲. عياشي، محمدبن مسعود، تفسير العياشي، ج ۲، تهران: المطبعة العلمية، ۱۳۸۰ق.

- ۸۳ قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، ج ۲، قم: دارالکتاب، ج ۳، ۱۴۰۴ق.
- ۸۴ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۴، ۱۴۰۷ق.
- ۸۵ مکارم شیرازی، ناصر، رهبران بزرگ و مسؤولیت‌های بزرگتر، تهران: محمدی، ج ۲، ۱۳۴۶.
- ۸۶ -----، «تحقیق و بررسی در منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت (۱)»، مجله نور علم، ش ۱۰، ۱۳۶۴.
- ۸۷ -----، «مصالح مرسله چیست؟»، مجله نور علم، ش ۱۵، ۱۳۶۵.
- ۸۸ -----، بحوث فقهیه هامة، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب 7، ۱۴۲۲ق.
- ۸۹ -----، انوار الفقاهاة، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب 3، ۱۴۲۵ق.
- ۹۰ منتظری، حسینعلی، اسلام؛ دین فطرت، تهران: سایه، ج ۳، ۱۳۸۷.
- ۹۱ -----، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، ج ۲، قم: تفکر، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
- ۹۲ هلالی، سلیم بن قیس، سلیم بن قیس الهلالی، ج ۲، قم: الهادی، ۱۴۰۵ق.