

عنوان پژوهش

مبانی کلامی قانونگذاری در حکومت اسلامی

با تأکید بر آراء آیت اله جوادی آملی و آیت اله سبحانی

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۰۳

تاریخ: ۱۳۹۳/۱/۲۳



شناسنامه

عنوان:

مبانی کلامی قانونگذاری در حکومت اسلامی
با تأکید بر آراء آیت اله جوادی آملی و آیت اله سبحانی

مؤلف:

حسین امینی پژوه

ناظر علمی:

حامد نیکونهاد

دفتر مطالعات قانون و قانونگذاری

شماره مسلسل: ۱۳۹۳۰۰۰۳

تاریخ انتشار: ۱۳۹۳/۱/۲۳

پژوهشکده شورای نگهبان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

چکیده	۲
مقدمه	۳
۱- انحصار تشريع در خدای متعال	۶
۱-۱ ارتباط انحصار تشريع در خدای متعال با توحيد	۷
۱-۲ دلائل انحصار تشريع در خدای متعال	۸
۱-۳ ولایت تشريعی پیامبر اکرم (ص)، ائمه (ع) و فقها و ارتباط آن با انحصار تشريع در خدا	۱۰
۲- خاتمیت، ابدیت و جهانشمولی شریعت	۱۲
۳- جامعیت شریعت	۱۷
۳-۱ دلائل جامعیت شریعت	۱۸
۳-۲ سطوح مختلف پذیرش جامعیت شریعت	۲۰
۴- برخی آثار فقهی حقوقی این مبانی کلامی در موضوع قانونگذاری	۲۱
۴-۱ اثر فقهی	۲۲
۴-۲ اثر حقوقی	۲۲
نتیجه گیری	۲۳
منابع	۲۵
یادداشتها	۳۲

چکیده

قانونگذاری از جمله مسائل مهم حقوق عمومی است که در حکومت اسلامی به جهت نقش دین در آن اهمیت مضاعف دارد. از همین رو لازم است از منظر معارف اسلامی مورد مطالعه قرار گیرد. در این میان معارف کلامی اندیشه اسلامی از جمله لایه‌های بنیادی برای این موضوع است که مؤثر در لایه‌های فقهی و حقوقی این موضوع خواهد بود. مسأله پژوهش حاضر استقصای مبانی کلامی شیعی مرتبط با موضوع قانونگذاری با محوریت آراء و آثار دو تن از متکلمین و فقهای معاصر یعنی آیات عظام عبدالله جوادی آملی و جعفر سبحانی تبریزی است، با این حال به فراخور بحث از نظرات برخی دیگر از فقها و متکلمین معاصر که با ایشان دارای اشتراک رأی در موضوعات فقهی و حقوقی قانونگذاری هستند نیز استفاده شده است. در همین راستا به ترتیب گزاره‌های کلامی انحصار تشریع در خدای متعال، خاتمیت شریعت، جهان شمولی شریعت، ابدیت شریعت و جامعیت شریعت به عنوان مبانی برای موضوع قانونگذاری شناسایی شده و مورد شرح و بررسی قرار گرفته است و در نهایت برای اثبات ادعای تأثیر این مبانی در مباحث فقهی و حقوقی قانونگذاری به صورت خلاصه برخی از این دست آثار مورد اشاره واقع شده است.

واژگان کلیدی: مبانی کلامی، قانونگذاری، عبدالله جوادی آملی، جعفر سبحانی تبریزی، حکومت اسلامی، انحصار تشریع در خدا، خاتمیت شریعت، جهانشمولی شریعت، ابدیت شریعت، جامعیت شریعت.

مقدمه

موضوع قانونگذاری یکی از مباحث مهم حقوق عمومی است که در حکومت اسلامی به جهت اهمیت نقش دین در آن اهمیت ویژه ای دارد؛ چه آنکه قانون و قانونگذاری را می‌توان اولین جلوه‌گاه اسلامیت یک حکومت دانست. نظام جمهوری اسلامی ایران نیز در این زمینه دارای مسائل و مشکلات نظری و عملی بسیاری است که پاسخگویی به آنها از دیدگاه اسلامی امری ضروری است. هرچند در وهله اول، قانونگذاری صرفاً به عنوان کارکردی عملی و مربوط به امور اجرایی به نظر رسیده و از حیث معارف دینی به ظاهر مناسبت بیشتری با دانش فقه دارد، با این حال باید اذعان کرد که مطالعه آن منحصر در لایه فقهی معارف اسلامی نبوده بلکه قابل بررسی در لایه‌های مختلف کلامی و فقهی است که البته تبیین همه آنها نیازمند پژوهش‌های متعددی است. مباحث کلامی در موضوع قانونگذاری از زیربنایی‌ترین مبانی نظری دینی در این زمینه است که تأثیری مستقیم بر مباحث فقهی و تأثیری غیرمستقیم بر مباحث حقوقی دارد.

بر این اساس مسأله مقاله حاضر استقصای مبانی کلامی شیعی مرتبط با موضوع قانونگذاری با محوریت آرا و آثار دو تن از متکلمین و فقهای معاصر یعنی آیات عظام عبدالله جوادی آملی و جعفر سبحانی تبریزی است که با هدف تبیین بیشتر مباحث فقهی و حقوقی در این رابطه صورت می‌پذیرد. به همین مناسبت در طول مقاله به مباحث کلامی برخی دیگر از فقهای معاصر از جمله آیات عظام لطف الله صافی گلپایگانی، ناصر مکارم شیرازی و حسینعلی منتظری که با دیدگاه و مبانی مشابهی وارد این مقوله شده‌اند هم اشاره می‌شود. محوریت دو فقیه و متکلم نامبرده در مقاله پیش‌رو از این روست که آثار کلامی ایشان نسبت به سایرین بیشتر است. علاوه بر آن به خصوص در مباحث فقهی مرتبط با موضوع قانونگذاری دارای آرای مشابهی هستند که به نظر می‌رسد ریشه این تشابه را باید بر تأکید ایشان بر گزاره‌های کلامی خاصی یافت که در مطلع و یا در اثنای مباحث فقهیشان مورد اشاره قرار گرفته است و در این مقاله به مطالعه آنها پرداخته خواهد شد، هرچند که این گزاره‌ها در کلام شیعی موضوع جدیدی نبوده و حتی گزاره‌ای چون «جامعیت شریعت» که امروزه بیشتر در دفاع از دین در مقابل برخی مباحث فلسفه دین دوره مدرن مورد اثبات قرار می‌گیرد دارای سابقه طولانی در کلام شیعی می‌باشد. این امر در مورد دیگر فقهایی که پیش از این از

ایشان نامبرده شد هم صادق بوده و می‌توان نظرات فقهایشان را در موضوع قانونگذاری در یک گروه دسته‌بندی کرد و از همین‌رو در این پژوهش به فراخور بحث به نظرات کلامی ایشان نیز استناد خواهد شد.^(۱)

اهمیت مسأله این پژوهش اولاً در موضوع اصلی و مرکزی آن یعنی قانونگذاری است که چنانچه بیان شد در حکومتی دینی نظیر جمهوری اسلامی ایران اهمیتی مضاعف دارد. جنبه دیگر اهمیت آن، بررسی گزاره‌های دینی در این موضوع و آن هم در لایه کلام شیعی است که جنبه بنیادین برای مباحث فقهی و حقوقی قانونگذاری دارد. این مبانی را می‌توان مبانی قریبی برای مباحث فقهی و مبانی بعیدی برای مباحث حقوقی دانست.^(۲) اما بُعد مهم دیگر به شخصیت این دو متکلم و فقیه به عنوان شخصیت‌های محوری این مقاله و نیز سایر فقهایی که به نام ایشان اشاره شد برمی‌گردد؛ چه اینکه ایشان به عنوان نمایندگان مردم در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (خبرگان قانون اساسی) سال ۱۳۵۸ حضور داشته^(۳) و عمده‌تأثیر نقش مؤثری در آن ایفا کرده‌اند.^(۴) تبیین مسأله یاد شده یعنی استقصای مبانی کلامی قانونگذاری در اندیشه ایشان می‌تواند موجب رسیدن به درک بهتری از مطالب فقهی مشابه به هم در این طیف از فقها باشد و نیز ما را در رسیدن به نظریه‌ای دینی در قانونگذاری یاری رساند. علاوه بر این موجب آشنایی بیشتر ما با دیدگاه طیف اثرگذاری از نمایندگان مجلس بررسی نهایی قانونگذار اساسی که اغلب از شاگردان امام خمینی (ره) بوده‌اند 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. علاوه بر آن، بعد علمی شخصیت ایشان هم مورد توجه بوده چرا که همه از مراجع بزرگ تقلید شیعه در زمان کنونی به حساب می‌آیند و از این حیث اصالت نظرات ایشان مورد توجه است.

بدین ترتیب پرسش مقاله حاضر عبارت است از اینکه مبانی کلامی قانونگذاری در اندیشه فقه‌های نامبرده با تأکید بر آیات عظام جوادی آملی و سبحانی تبریزی چیست و این مبانی کلامی به صورت خلاصه چه تأثیری بر آرای فقهی و حقوقی ایشان در زمینه قانونگذاری داشته است. لازم به ذکر است که 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 هست که در طول پژوهش بر اساس مبانی کلامی که مطرح خواهد شد و اعتقاد به ابعاد خاصی برای این

کارکرد مجلس در حکومت اسلامی از سوی صاحب‌نظران موضوع این مقاله، به کار رفتن این عنوان برای موضوع یاد شده مورد انتقاد قرار گرفته و ماهیت این عمل مجلس چیزی غیر از قانونگذاری دانسته شود.

از آنجا که علم کلام بر خلاف فلسفه، از اصول و گزاره‌های مرضی الطرفین اعم از عقلی و نقلی برای اثبات مدعیات خود بهره می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۲۳ و جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۶۵) لذا در این پژوهش تلاش می‌شود در هر قسمت با ترکیبی از دلایل عقلی و نقلی بیان شده از سوی ایشان به اثبات هر ادعا همت گمارده شود. البته دلایل عقلی مذکور در هر قسمت دارای پیش‌فرض‌هایی است که همان موارد نیز قابل اثبات با ادله عقلی است، ولی در اینجا قصد بیان و اثبات همه آن مقدمات را نداریم. لذاست که تنها به گزارشی از آنچه که می‌تواند به عنوان دلیل عقلی برای هر گزاره باشد اکتفا خواهد شد. همچنین در پاره‌ای از موارد چنانچه گفته خواهد شد ضرورتی به اقامه دلیل عقلی نیست و یا هرچند دلیل عقلی وجود دارد لیکن دلیل عقلی ضروری برای اثبات آن گزاره نیست بلکه تنها برای عدم استبعاد آن گزاره و باورپذیر بودن آن مورد اشاره قرار می‌گیرد و به طور کلی بهانه‌ای برای آشنا شدن بیشتر با گزاره‌های کلامی مرتبط با موضوع قانونگذاری است. در این مقاله در راستای پاسخ به پرسش یاد شده با نگاهی جامع به آثار این دسته از فقها و متکلمین به ترتیب گزاره کلامی انحصار تشریع در خدای متعال، خاتمیت شریعت، جهانشمولی شریعت، ابدیت شریعت و جامعیت شریعت مورد مطالعه قرار می‌گیرد و بیان جامعی از نقطه نظرات ایشان در این زمینه ارائه می‌شود. در پایان برای ملموس‌تر شدن ادعاهای این مقاله تأثیر آن را به صورت مختصر در مباحث فقهی و حقوقی قانونگذاری در حکومت اسلامی مطرح می‌نماییم.

بیان این نکته در اینجا لازم است که میان دو مفهوم «شریعت» و «دین» در ادبیات دینی تفاوت است. «دین» به مجموعه اصول اعتقادی، اخلاقی، احکام فقهی و حقوقی گفته می‌شود که بین همه انبیا مشترک بوده و دربرگیرنده خطوط کلی است، ولی «شریعت» دربردارنده خطوط جزئی در فروع احکام است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۹۱). با این حال اگر در برخی موارد در آثار ایشان واژه دین به جای شریعت به کار رفته است به ادعاها و استدلال‌های این مقاله خدشه‌ای وارد نمی‌سازد چرا که به

هرحال شریعت خود جزیی از دین است. بیان این نکته نیز از حیث تاریخی خالی از لطف نیست که علاوه بر جدید نبودن گزاره‌های کلامی مورد مطالعه در این پژوهش، اشاره به این گزاره‌ها در مباحث فقهی مرتبط با موضوع قانونگذاری نیز مسبوق به سابقه بوده و می‌توان آن را در آثار برخی از فقهای پیشین هم مشاهده کرد (نوری، ۱۳۶۲: ۵۷) جالب آنکه ایشان نیز با فقهای مورد اشاره در این مقاله دارای تشابه آرای فقهی در موضوع قانونگذاری هستند.

۱- انحصار تشریع در خدای متعال

انحصار تشریع در خدای متعال از گزاره‌های کلامی مهمی است که اعتقاد به آن امری مشترک بین شیعه و اهل سنت است (سبحانی، ۱۳۷۶: ۱۱۲) علاوه بر تأثیر غیرمستقیم این گزاره در مباحث فقهی مرتبط با امر قانونگذاری، به طور کلی می‌توان انعکاس مستقیم آن را در فقه با تعبیر دیگری تحت عنوان اصل «لا ولایه لأحد علی أحد» مشاهده کرد. البته چنین اشتراکی موجب خلط قلمرو و مرز میان دانش کلام و فقه نیست؛ زیرا چنانچه گفته شده امتیاز علوم به امتیاز موضوع آنهاست و نه غایت، هدف، نوع ادله اعم از عقلی و نقلی و یا سنخ مسائل آنها. موضوع دانش کلام، «فعل الله» و موضوع دانش فقه، «فعل مکلف» است. از همین‌روست که اولی از «هست و نیست» سخن می‌گوید و دومی «باید و نباید» را بیان می‌کند (جوادى آملى، ۱۳۷۵: ج ۲۴۱ و جوادى آملى، بی‌تا: ۱۳۹) لذا طبیعی است که چنین گزاره‌ای با اختلاف در تعبیر، به صورت «اخباری» در علم کلام و در رابطه با فعل خدا و نتیجه آن به صورت «انشایی و امری» در علم فقه و در مقام بیان تکلیف انسان مطرح شود.

در این قسمت ابتدا ارتباط تنگاتنگ این گزاره با مهم‌ترین اصل از اصول دین یعنی «توحید» بیان می‌شود. وجود چنین ارتباطی علاوه بر اینکه موجب فهم بهتر این گزاره می‌شود، نشان‌دهنده اهمیت جایگاه آن نیز خواهد بود. پس از آن نیز به ترکیبی از دلایل عقلی و نقلی برای آن اشاره خواهد شد. در نهایت برای دفع دخل مقدر، نقش پیامبر اکرم (ص) و ائمه (ع) و نیز فقها در امر تشریع بیان خواهد شد تا بین اعتقاد به انحصار تشریع در خدا و وجود برخی صلاحیت‌ها برای ایشان جمع شده و شبهه‌ای از این حیث وجود نداشته باشد.^(۵)

۱-۱ ارتباط انحصار تشریع در خدای متعال با توحید

به مناسبت این ارتباط است که از این گزاره به توحید در تقنین و تشریع هم یاد شده است (سبحانی، بی تا الف: ۳۱ و سبحانی، ۱۴۱۹ق ب: ۲۸) این نوع توحید خود از فروغ توحید ربوبی خدا است. بر این مبنا چون خدا رب و مدبر و مدیر و مالک و صاحب انسان و تمام وجود است، بنابراین جایی برای سیادت احدی بر دیگری نیست. از طرف دیگر تشریع، 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: ۸۱) به همین مناسبت از آن به ولایت تشریعی خداوند هم تعبیر شده است. این نوع ولایت در مقابل ولایت تکوینی الهی است. از تفاوت‌های میان این دو نوع ولایت آن است که در ولایت تشریعی اراده عبد بین اراده خدا و فعل او حاجب می‌شود در حالی که بازگشت اراده تکوینی به رابطه علی و معلولی بوده و چنین حائلی وجود ندارد. لذا اولی عصیان‌پذیر است در حالیکه دیگری تخلف بردار نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۲۵ و جوادی آملی، ۱۳۷۵الف: ۵۸) علاوه بر این، ولایت تشریعی نسبت به مؤمن و کافر عام است ولی ولایت تکوینی نسبت به قابلیت‌های موجودات متفاوت بوده و در سه سطح عام، خاص و اخص قابل تقسیم است؛ به این نحو که ولایت عام تکوینی براساس ربوبیت مطلق الهی شامل همه موجودات می‌شود و ولایت خاص الهی تنها شامل حال مؤمنان است که در آنها کشش و علاقه به انجام تکلیف شرعی را ایجاد می‌کند و ولایت اخص الهی در سطحی بالاتر مختص به انبیا و اولیای الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷ج: ۱۴۴).

هرچند گاهی از اعتباری بودن ولایت تشریعی سخن به میان می‌آید، با این حال باید دانست که همانطور که ولایت تکوینی به ولایت بر تکوین بازگشت دارد، ولایت تشریعی الهی نیز به ولایت بر تشریع برمی‌گردد و لذا هر دو امری حقیقی و تکوینی هستند و نه اعتباری، و اگر در جایی اعتباری بودن، بر ولایت تشریعی حمل شد به موکلی علیه آن باز می‌گردد که مربوط به اعتباریات زندگی انسانی نظیر ملکیت، ریاست، زوجیت و مانند آن است (جوادی آملی، ج ۲، ۱۳۸۵: 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 خدا باشد.^(۶)

۲-۱ دلایل انحصار تشریع در خدای متعال

برای این گزاره دلایل مختلفی اعم از عقلی و نقلی ذکر شده است. به نظر می‌رسد دلایل عقلی ایشان در دو مرحله قابل بیان است. مرحله اول از راه نفی تشریع و قانونگذاری انسان و مرحله دوم از راه برشمردن ویژگی‌های یک قانونگذار آرمانی که البته هر دو به نوعی دو روی یک سکه‌اند. از جمع آنها حق تشریع برای خدا ثابت و از سایرین نفی می‌شود و نتیجتاً انحصار تشریع در خدای متعال اثبات می‌گردد.

عیب‌هایی که برای قانونگذاری انسان شمرده شده بدین قرار است. اول آنکه این امر مستلزم توافق همه انسان‌ها در مورد منبع حقوق است که چنین توافقی به سبب اینکه انسان‌ها گرفتار امیال طبیعی هستند با ابزارهای مادی قابل تحقق نیست و نیازمند تعالیم وحی است. علاوه بر آن برای تشریع، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی کامل لازم است که انسان به صورت مستقل قادر به شناخت کامل انسان و جهان نیست. همچنین شناخت منبع حقوق و قانونگذاری بر اساس آن از مسائل اعتقادی است که دانش خردمندان در آن نمی‌تواند حجت باشد. این را هم باید افزود که بسیاری از انسان‌ها دچار خود محوری بوده و در مقام تشریع، در برابر حق می‌ایستند و از هوای نفس خود تبعیت می‌کنند. همچنین اینکه انسان قادر به تفکیک بین نیازهای راستین و دروغین خود نیست و به جهت نقصان اطلاعات نمی‌تواند با تشریع خود، معیار تشخیص نظام احسن باشد. در نهایت اینکه اگر قانونگذار یک نفر باشد، او گرفتار محدودیت‌هایی نظیر جهل، سهو و ناتوانی در تطبیق و مانند آن است و اگر قانونگذار انسان‌های متعدد باشند علاوه بر مشکلات یاد شده، امکان اختلاف نیز در بین آنها وجود خواهد داشت. هرچند رأی اکثریت برای برطرف شدن مشکل اختلاف پیش‌بینی شده با این حال آن هم روشی اضطراری و البته زاییده پذیرش مبنايي غيرالهي در تشریع است (جوادى آملی، ۱۳۸۶: ۹۳ تا ۱۰۲).

اما در نگاهی اثباتی شرایطی به شرح زیر برای قانونگذار قابل تصور است. اول اینکه به همه نیازهای جسمی و روحی انسان آگاه بوده و انسان‌شناس و جامعه‌شناس باشد. دوم آنکه کوچک‌ترین نفعی در تنظیم و تدوین قانون نداشته باشد تا سودجویی و حب ذات موجب نادیده گرفتن مصالح نوع از منظر او نشود و نهایتاً 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) (سیحانی، ۱۳۶۸: ۲۰ و ۲۱ و سیحانی، ۱۳۶۱: ۳۰۴). همچنین گفته شده که قانونگذار باید کسی باشد که به معاد انسان که او را گریزی از آن نیست آگاه بوده و با قوانین خود، او را برای نیل به آن مقصد هدایت کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۳۹).

بسیاری از آیات قرآن بر اثبات این گزاره دلالت می‌کند که قابل احصا در شش دسته است:

۱. دسته اول آیاتی است که حق جعل قانون و حکم را جز برای خدا قائل نیست زیرا این امر نیازمند برخورداری از نوعی سلطه بر مردم است.^(۸)

۲. دسته دیگری از آیات بیانگر این است که هیچ کس در مواردی که حکمی از خدا وجود دارد، حق اطاعت از غیر حکم او ندارد.^(۹) بر این اساس و با توجه به برخی از روایات که حکم را تنها به دو نوع حکم خدا و حکم جاهلی تقسیم می‌کند^{۱۰} جایی برای اطاعت از حکمی غیر از حکم خدا باقی نمی‌ماند.

۳. دسته سوم آیاتی است که دلالت بر این دارد که پیامبر (ص) با برنامه کاملی مبعوث شده و جایی برای تشریع احدی غیر از خدا نیست.^(۱۱)

۴. چهارمین دسته از آیات، آیاتی است که نسبت به بردن اختلافات نزد حکومت‌های طاغوت که خارج از دستور خدا حکم می‌دهند هشدار می‌دهد.^(۱۲)

۵. آیاتی که یهودیان و مسیحیان را به خاطر اینکه دانشمندان و راهبان خود را به عنوان «رب» اختیار کرده بودند مذمت می‌کند دسته دیگری از این آیات هستند.^(۱۳) آنان این افراد را خالق جهان نمی‌دانستند بلکه بنابر برخی روایات با اطاعت از دستورات شخصی آنان یکی از شئون الهی که قانونگذاری و تشریع است به آنان سپرده بودند.^(۱۴)

۶. آخرین دسته از این آیات، آیاتی است که مسلمانان را از اینکه بر پیامبر (ص) در امور سبقت بگیرند و یا انتظار داشته باشند که او در بسیاری از امور از ایشان پیروی کند نهی می‌کند.^(۱۵) از این منظر اعتقاد به تشریع و قانونگذاری برای شخصی غیر از خدا به صورت مستقل از مصادیق شرک است (سیحانی، ۱۳۶۱، ج ۲: ۳۵۳ تا ۳۷۴).

۳-۱ ولایت تشریعی پیامبر اکرم (ص)، ائمه (ع) و فقها و ارتباط آن با انحصار تشریع در خدا

در این قسمت به ولایت تشریعی پیامبر اکرم (ص)، ائمه (ع) و فقها پرداخته خواهد شد و معانی مختلف آن بیان می‌گردد. پس از آن نسبت این نوع ولایت با ولایت تشریعی الهی روشن خواهد شد تا جایگاه آن در رابطه با گزاره کلامی انحصار تشریع در خدای متعال معین شود.

۱-۳-۱ ولایت تشریعی پیامبر اکرم (ص)، ائمه (ع) و فقها

فارغ از ولایت تکوینی الهی و سایر مقامات رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) و دیگر اولیای الهی، در بحث از ولایت تشریعی اعتقاد بر آن است که این نوع ولایت مقام و منصبی قراردادی و رسمی است که برای اداره شؤون اجتماعی به گروه برگزیده‌ای از جانب خداوند داده می‌شود، مانند مقام نبوت و یا زعامت. این ولایت در مقابل ولایت تکوینی است که مقامی معنوی بوده و بندگان خدا با طی طریق عبودیت و بندگی، تکامل روحی پیدا کرده و بر جهان خارج خود تسلط می‌یابند (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۷ و ۱۸).

برای ولایت تشریعی در این ترکیب اضافی معانی مختلفی ذکر شده است. معنای اول آن را تفویض تشریع احکام به ایشان دانسته‌اند؛ به این معنا که خداوند اختیار تشریع قانون را به پیامبر (ص) و امامان بسپارد و آنان رأساً هر چه را که بخواهند حلال و یا حرام اعلام کنند که آیات و روایات بسیاری آن را نفی می‌کنند.^(۱۶) با این حال در مورد اصل وجود تفویض، روایاتی وجود دارد.^(۱۷) آیت الله سبحانی در تفسیر و تحلیل آنها به اندک بودن تعدادشان و نیز بر وجود امضای الهی بر آنها بعد از پذیرش نظر پیامبر اکرم (ص) و نهایتاً توجه به عصمت ایشان و علم و آگاهیشان به مصالح و مفاسد تأکید کرده است^(۱۸) (سبحانی، ۱۴۰۰: ۱، ج ۱: ۵۵۳). اما آیت الله جوادی آملی در این رابطه اساساً تفکیک بین «ما فرض الله» و «ما فرض النبی» را در این دانسته است که اولی واجباتی است که خداوند از طریق وحی قرآنی به مؤمنین ابلاغ کرده است و دومی واجباتی است که از طریق پیامبر (ص) و در قالب حدیث به مردم ابلاغ شده است و تفاوت دیگری نباید بین آنها قائل شد و چنین روایاتی نهایتاً به شأن تبلیغی پیامبر (ص) بازگشت دارد (جوادی آملی ۱۳۹۰: ۴۶). دومین معنای ولایت تشریعی، زعامت سیاسی و اجتماعی است که شامل ولایت بر امور قضایی و

امور مالی و اقتصادی جامعه اسلامی هم می‌شود^(۱۹) و سومین معنای آن مرجعیت در معارف و احکام اسلامی می‌باشد^(۲۰) (سبحانی، بی‌تا، ج ۵: ۱۵۷ تا ۱۶۳).

به غیر از ولایت تشریعی در معنای اول که همان تفویض است، سایر شؤون منحصر در پیامبر (ص) نبوده و بنابر آیات مختلف قرآن^(۲۱) شامل سایر ائمه (ع) هم می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۴ الف: ۱۱۶). همچنین بنابر ادله ولایت فقیه ثابت می‌شود که فقها نیز در عصر غیبت برخوردار از این نوع ولایت هستند که خود را در شؤون مختلف ولایت عامه‌شان که به وظیفه حفاظت از اسلام، افتا، قضا و اجرا تقسیم شده است نشان می‌دهد^(۲۲) (جوادی آملی، ۱۳۹۰ ب: ۲۴۲).

۱-۳-۲ نسبت ولایت تشریعی پیامبر (ص)، ائمه (ع) و فقها با ولایت تشریعی الهی

بنابر آنچه گذشت اصل چنین ولایتی در معانی مختلف با تفاوت‌هایی برای ایشان ثابت است، با این حال آنچه مهم است جمع بین این ولایت با ولایت الهی و گزاره انحصار تشریع در خدای متعال است. در این زمینه توجه به این نکته لازم است که به طور کلی فارغ از انواع مختلف ولایت تشریعی که بیان شد، بنابر آیات متعدد قرآن^(۲۳) در سطحی دیگر دو وظیفه بر دوش پیامبر (ص) است و تمام وظایف دیگر با دسته‌بندی‌های مختلف باید با توجه به این دو وظیفه و در ذیل آن تبیین شود و آن دو عبارت است از تلاوت و قرائت قرآن حسب آنچه که روح الامین به او وحی می‌کند و دیگری بیان اهداف و مقاصد آن. از این رو است که هر آنچه پیامبر (ص) می‌فرماید اصول و کلیات آن در قرآن بیان شده است و ریشه در قرآن دارد. در مورد سخنان سایر ائمه (ع) هم بنابر احادیثی چون حدیث سفینه نوح و یا حدیث تقلین تمام آنها منتهی به پیامبر (ص) می‌شود. بنابر اولویت، این موضوع در مورد فقها هم صادق خواهد بود؛ چرا که آنها در تمام شؤون تنها احکام شرعی را از منابع آن استخراج می‌کنند که چیزی غیر از تشریعی است که مختص خداست^(۲۴) (سبحانی، ۱۴۱۷ ا ب: ۳۰).

از آنچه گذشت چنین نتیجه می‌شود که ولایت ایشان امری مستقل از ولایت تشریعی الهی نیست؛ چرا که اساساً در این میان تشریع جدیدی صورت نمی‌گیرد. از همین‌روست که در یک تعریف بین «ولایت بر تشریع» و «ولایت تشریعی» تفکیک قائل شده و اولی تنها مختص خدا دانسته شده و دومی همان ولایت بر جامعه خردمندان در تمامی شؤونی که در آن صلاحیت دارند در نظر گرفته شده است

(جوادى آملی، ۱۳۹۱ ب: ۱۲۵).

تلازمی که میان نفی ولایت تشریعی پیامبر (ص)، ائمه (ع) و فقها با شرک به خدا در برخی از آثار بنابر روایات معتبر دیده می‌شود خود دلیلی بر وحدت در قانونگذاری و عدم مغایرت ولایت تشریعی ایشان با ولایت تشریعی الهی است.^(۲۵) با توجه به ارتباط میان انحصار تشریع در خدا که کرامت انسانی را تأمین می‌کند اگر ولایت تشریعی ایشان مستقل از ولایت خدا باشد بی‌شک با این اصل در تعارض خواهد بود (جوادى آملی، ۱۴۰۴ ق الف: ۱۹).

بنابراین برای تعیین جایگاه دقیق این نوع ولایت و نسبت آن با ولایت تشریعی الهی باید گفت که ولایت تشریعی ایشان نه تنها در عرض ولایت الهی نبوده و مستقل نیست بلکه در طول آن هم نمی‌تواند قرار گیرد زیرا ولایت خدای احد و صمد، حد و حصری نداشته و مختص مقطع خاصی نیست تا از آنجا به بعد نوبت به ولایت دیگری برسد. از این رو چنانچه ولایتی به دیگران نسبت داده شود آن ولایت مظهر و تجلی ولایت الهی است (جوادى آملی، ۱۳۸۷ ج: ۱۵۳) بر این اساس امر حقیقی تنها خدا بوده و رسول (ص) تنها منتقل کننده و ترجمه کننده وحی است. اطاعت از او تبعی بوده و طریقت دارد و آنچه موضوعیت دارد اطاعت خداست^(۲۶) (سبحانی، بی‌تا ج، ۱: ۳۸۴).

۲- خاتمیت، ابدیت و جهانشمولی شریعت

خاتمیت شریعت از گزاره‌های کلامی مهمی است که مورد اتفاق مسلمین در طول تاریخ بوده و اختلاف در آن مربوط به معنا و تفسیر آن است (جوادى آملی، ۱۳۹۰ ب: ۲۱۶ و ۲۱۷) ابدیت و جهانشمولی شریعت نیز دو گزاره کلامی دیگر است که اولی بر استمرار شریعت در ظرف زمان و دومی به امتداد آن در ظرف مکان اشارت دارد. براساس این دو گزاره، شریعت نه از نظر زمانی و نه از نظر مکانی هیچ محدودیتی ندارد و بعد از ختم نبوت پیامبر خاتم (ص) جمیع بشر را در تمامی ازمه و امکان در بر می‌گیرد. البته این سه گزاره ارتباط وثیقی با هم دارند. به خصوص دو گزاره خاتمیت و ابدیت شریعت هریک به وضوح دلالت بر دیگری دارد و اثبات هرکدام ملازم با اثبات دیگری است. از همین روست که دلایل مربوط به هرکدام ممکن است در موارد بسیاری مشترک باشد.

بنابر جهاتی که در مقدمه ذکر شد در این قسمت این گزاره را به شکلی مبسوط به عنوان مبنایی کلامی برای مباحث فقهی و حقوقی قانونگذاری، در اندیشه ایشان مورد مطالعه قرار می‌دهیم. بنابر این در این قسمت برای پیدا کردن درک بهتر از آنها به مجموعه‌ای از دلایل عقلی و نقلی آنها اشاره می‌شود.

استدلال برای اثبات خاتمیت شریعت اسلامی و ابدیت و جهانشمولی آن با استفاده از ادله عقلی محل مناقشه است؛ چرا که اولاً دلایل نقلی متعددی در این زمینه وجود دارد و ثانیاً صحت این دلایل نقلی خود پیش از این بر مبنای گزاره‌های کلامی قابل اثبات با ادله عقلی از جمله نبوت پیامبر اکرم (ص) ثابت شده است. از همین روست که آیت الله جوادی آملی معتقد است که هرچند اصل نبوت، هم با دلایل عقلی و هم با دلایل نقلی قابل اثبات است ولی دلیلی عقلی بر انقطاع وحی و ضرورت خاتمیت نداریم؛ بدین معنا که عقل آمدن پیامبر دیگری را محال نمی‌بیند هرچند قلب طاهر و عارف می‌تواند خاتمیت را شهود کند ^(۳۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج: ۳، ۴۰۸) به همین خاطر دلایلی را که برای این مطلب آورده صرفاً دلایلی توجیهی دانسته است. از جمله از راه علل فاعلی بدین معنا که پیامبر (ص) به آخرین درجات کمال رسید و خدا ربوبیت خود را کاملاً متجلی کرد. همچنین از راه علل قابلی به این معنا که بهترین میوه جهان طبیعت که پیامبر (ص) باشد عرضه شده است و نیز علل غایی به این معنا که با آمدن ایشان دیگر نیاز بشر در این زمینه تأمین شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج: ۳، ۴۰۹).

همچنین از جنبه‌ای دیگر خاتمیت و به دنبال آن جاودانگی احکام اسلام از جمله آثار اعتقاد به قاعده کلامی حسن و قبح عقلی دانسته شده است؛ به این نحو که چون ثابت می‌شود عقل انسان قادر به تشخیص حسن و قبیح است و بین همه افراد بشر مشترک بوده و در طول زمان هم تغییر نمی‌یابد و فطری و ذاتی انسان است لذا می‌تواند پایه‌ای برای شناخت خوب و بد باشد (سبحانی، ۱۴۲۴ق: ۵۱ و ۵۲ و سبحانی، بی تا ه: ۹۴ و سبحانی، ۱۳۷۰: ۱۲۱). در دلالت این مطلب بر خاتمیت، ابدیت و جهانشمولی باید گفت که این سه گزاره مستلزم نوعی ثبات در برنامه بشر است که می‌بایست مبتنی بر مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خاص خود باشد و لذا نیازمند ابتدا بر ثبات ارزش‌ها و ثبات نسبی در انسان‌ها است. از این رو وجه معرفت‌شناختی آن متکی بر حسن و قبح عقلی و وجه انسان‌شناختی آن متکی بر

فطرت و ذات جبلّی و غیر قابل تغییر انسان‌ها شده است. با این حال به نظر می‌رسد این نیز مانند ادله پیش از آن صرفاً دلیلی توجیهی بر این مطلب است چرا که تنها استبعاد خاتمیت را در اذهان از بین برده و آن را توجیه‌پذیر می‌کند.

هم‌ردیف با روش‌های بالا، دلیل توجیهی دیگر برای این سه گزاره از طریق داشتن نگاه بیرونی به شریعت و کشف سازوکارهای آن برای تداوم جریان در طول تاریخ و جغرافیا است. در واقع در این روش، به اثبات قابلیت شریعت پیامبر اکرم (ص) برای جاودانگی در اعصار و جهانشمولی در امصار پرداخته خواهد شد و نه ضروری بودن عقلی این سه گزاره و لذا تنها موجب باورپذیرتر کردن آنها خواهد شد. طبیعی است که برای یافتن این سازوکارها باید در درون شریعت و نه در بیرون از آن به جستجو پرداخت زیرا هرچند که عوامل متغیر در خارج از شریعت وجود دارد با این حال این سازوکار داخلی شریعت است که شرایط را برای انطباق آن با تغییرات زمان و مکان فراهم می‌کند.

اهمیت این نوع استدلال به خصوص در پژوهش حاضر از آن روست که به صورت ملموس بین خاتمیت شریعت که در خود نوعی ثبات و عدم تغییر را ایجاب می‌کند با توانایی آن برای قرار گرفتن به عنوان مبنای قانونگذاری در همه زمان‌ها و مکان‌ها جمع می‌کند. در کشف این سازوکارها مطالب بسیاری گفته شده که همه در دو مورد جمع شده است. اول اینکه شریعت اسلامی دارای ماده قوی و زنده و زایایی است که علمای امت می‌توانند براساس آن به استنباط هر حکمی که جامعه بشری به آن نیاز دارد اقدام کنند. این امر را می‌توان در حجیت عقل در موارد خاص و اعتقاد به ملازمه بین حکم عقل و شرع و حسن و قبح عقلی، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد که در موارد تزاحم، تقدم اهم بر مهم را ایجاب می‌کند، وجود ماده حیاتی در شریعت که عبارت است از اصول و قواعد عامه‌ای که می‌توان از آنها هزاران فرع مورد نیاز جامعه اسلامی را استخراج کرد، فتح باب اجتهاد به معنای نهایت تلاش در استنباط احکام موضوعات جدید از قواعد و اصول اسلامی و اعتقاد به عدم انسداد باب آن و در نهایت اختیارات حاکم اسلامی یا ولایت فقیه احراز کرد.

دومین مطلب آنکه شریعت اسلامی به زندگی با دیده وسیع و انعطاف خاصی نگرسته و هرگز وارد جزئیات نشده است. اما این امر در جمع شریعت بین ماده و

روح و عدم تک بعدی بودن آن، توجه داشتن به معانی و نه به ظواهری که در هر زمان قابل تغییر است و در نهایت در وجود احکامی که نقش محدود کنندگی نسبت به سایر احکام داشته و در اصطلاح فقها «ادله حاکمه» نامیده می‌شوند مثل لا حرج و لاضرر تمثیل یافته است (سبحانی، ۱۳۷۹: ۵۵۶ تا ۵۶۴ و سبحانی، ۱۴۱۹ق ج: ۱۹). لازم به ذکر است که دلایل فوق از سوی ایشان، برای اثبات گزاره جامعیت شریعت هم مورد استفاده قرار گرفته است (سبحانی، ۱۳۸۱: ۱۹) که به صورت تفصیلی در قسمت بعد خواهد آمد.

در میان سازوکارهای اشاره شده که جاودانگی و جهانشمولی شریعت را که نیازمند نوعی انعطاف با شرایط زمان و مکان است تضمین می‌کند، مورد آخر که از آن به «ادله حاکمه» تعبیر شده بود نظیر لا حرج و لاضرر از جهات مختلف دارای اهمیت است. اهمیت این موارد که از آن به احکام ثانویه هم یاد شده (سبحانی، ۱۳۸۵الف: ۱۳۸) از آن جهت است که اولاً این موضوع به شدت مرتبط با موضوع قانونگذاری بوده و ثانیاً اینکه در اندیشه فقهی این دسته از فقها بسیار مورد توجه است.^(۲۸) به این موضوع در مباحث فقهی بیشتر پرداخته خواهد شد.

اما نصوص قرآنی که در اثبات خاتمیت مورد استناد قرار گرفته است عبارتند از آیه ۴۰ سوره مبارکه احزاب که عبارت «خاتم النبیین» در آن دلالت بر این امر دارد. همچنین آیه ۱ سوره مبارکه فرقان که از لفظ «عالمین» استفاده کرده است که شامل همه مخلوقات از زمان به دنیا آمدن تا روز قیامت می‌شود. دلیل دیگر آیه ۴۱ و ۴۲ سوره مبارکه فصلت است که بیانگر آن است که قرآن حق بوده و باطل به هیچ شکلی در آن ورود ندارد. بنابراین، سه فرض بیشتر قابل تصور نیست. چنانچه شریعت دیگری بیاید یا عین همین شریعت حق اسلامی است که در این صورت دیگر نیازی بدان نیست و یا شریعت دوم هم حق است که در این صورت دو امر متناقض، حق شده‌اند و یا شریعت اسلامی حق است و دومی حق نیست که مطلوب ما هم همین است. نص چهارمی که بدان استناد شده آیه ۱۹ سوره مبارکه انعام است که عبارت «لَا نَذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» در آن، دلالت بر خاتمیت شریعت دارد زیرا انذار پیامبر (ص) شامل هرکسی که قرآن به او می‌رسد نیز می‌شود.^(۲۹) پنجمین آیه دال بر این امر، آیه ۲۸ سوره مبارکه سبأ است و دلالت لفظ «كَافَّةً» بر آن؛ چرا که بیانگر رسالت پیامبر

(ص) بر عموم مردم است.^(۳۰) آخرین دلیل قرآنی بر این مدعا آیه ۴۸ سوره مبارکه مائده است که عبارت «مُهِيمِنًا عَلَيْهِ» در مورد قرآن که بعد از «مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ» آمده بر آن دلالت می‌کند و هرچند آنها را به عنوان شرایع حق الهی تصدیق می‌کند با این حال مفهوم این عبارت^(۳۱) به نحوی است که صلاحیت نسخ و تکمیل آنها را به خود اختصاص می‌دهد (سبحانی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۱۲۴ تا ۱۴۴ و سبحانی، بی-تاب: ۱۵ تا ۲۱ و سبحانی، ۱۳۷۵، ج ۷: ۳۱۶). علاوه بر اینها اشارات قرآنی دیگری هم برای خاتمیت بیان شده است، مضافاً بر احادیث بسیاری که در این زمینه وجود دارد (سبحانی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۱۴۵ تا ۱۴۸ و سبحانی، بی-تاب: ۲۱ تا ۲۵) و ما به جهت اختصار از بیان آنها خودداری می‌کنیم.

اما آیاتی که بر ابدیت و جهانشمولی شریعت و به خصوص بر جنبه جهانشمولی آن تأکید دارند قابل تقسیم به چند گروهند. اولاً آیاتی که تصریح به جهانی بودن رسالت پیامبر (ص) دارد و اینکه فرستاده خدا به سوی همه مردم است و اینکه خداوند او را رحمتی برای عالمیان فرستاده و اینکه او بشیر و نذیر برای همه مردم است و اینکه با کتاب خود، هر آنکه را که آن کتاب به او رسد انداز می‌دهد.^(۳۲) دسته دوم آیات بسیاری است که خطابات خود را بدون هیچ قیدی متوجه عموم مردم می‌کند (يَا أَيُّهَا النَّاسُ). دسته سوم آیاتی است که در آن عنوان عامی را به عنوان حکم شرعی بدون مقید کردن به رنگ و عنصر و ناحیه خاص جغرافیایی بیان کرده است. دسته چهارم آیاتی است که در مورد عمومیت هدایت قرآن سخن گفته است. همچنین در این زمینه با برشمردن برخی آیات به فطری بودن شریعت اسلامی هم استدلال شده است^{۳۳} که موجب می‌شود این شریعت برای هر جغرافیا و مکان و هر دوره و زمان مناسب باشد (سبحانی، ۱۴۰۲، ج ۳: ۴۵ تا ۵۴). برخی دیگر نیز با استدلال کردن بر فطرت ثابت انسانی بنابر آیاتی از جمله آیه ۳۰ سوره مبارکه روم،^(۳۴) ویژگی‌های جهانشمولی و تغییرناپذیری را که همان ابدیت و جاودانگی است به طور کلی به دین که شریعت تنها بخشی از آن است نسبت داده‌اند که اقتضای آن وجود دینی جهانشمول و ثابت و تغییرناپذیر است (جوادیه آملی، ۱۳۸۸: ۲۳ و ۲۹).

علاوه بر آیات قرآنی یاد شده می‌توان به روایات به خصوص به مکاتیب یا نامه‌های پیامبر اکرم (ص) خطاب به قیصر و کسری و دیگر پادشاهان آن زمان و دعوت آنها به

اسلام هم به عنوان دلایلی دیگر بر این گزاره‌ها اشاره کرد (سبحانی، ۱۴۰۲ق، ج: ۳، ۴۲).

۳- جامعیت شریعت

جامعیت شریعت از گزاره‌های کلامی مهم و بسیار اثرگذار است و از منظر درون-دینی و برون‌دینی و در سطوح مختلف مورد بررسی قرار می‌گیرد. این گزاره نیز مورد اتفاق همه فرق مسلمین بوده و اختلاف تنها در تفسیر و معنای آن دانسته شده است (جوادی آملی، ۱۳۹۰ج: ۲۱۶ و ۲۱۷) فقهای صاحب‌نظری که نظرات ایشان در این مقاله تبیین می‌شود به صورت خاص بر این مسأله تأکید داشته و بدان اصرار می‌ورزند و حتی می‌توان وجه متمایز نظرات ایشان را با نظریه‌های مشابه در تأکیدات ایشان بر این گزاره دانست که البته آثار عملی ایجابی و اثباتی آن در کل نظرات فقهی و حقوقیشان به خصوص در موضوع قانونگذاری کاملاً مشهود است.^(۳۵)

این گزاره یکی از مباحث مهم فلسفه دین است که با عناوینی چون «انتظار بشر از دین» مورد مطالعه قرار می‌گیرد. هرچند معمولاً از دو منظر درون‌دینی و برون‌دینی به مطالعه این گزاره مبادرت می‌شود با این حال به نظر می‌رسد که مطالعه این موضوع از دریچه این تقسیم‌بندی خالی از اشکالات روشی نباشد؛ به خصوص زمانی که در مطالعه برون‌دینی، صلاحیت عقل مستقل به عنوان یک منبع معرفتی مورد تردید قرار گرفته و تنها به داده‌های تجربی در مورد نیازهای انسان و انتظارات او از دین اکتفا می‌شود. این امر نهایتاً منجر به تحمیل خواست و نظر انسان بر دین خواهد شد بدون اینکه ادعای خود دین در این رابطه مورد بررسی قرار گیرد. از همین‌روست که عنوان انتظار بشر از دین برای این بحث مورد انتقاد ایشان قرار گرفته است.

آیت الله سبحانی عنوان یاد شده را دارای ابهامات و اشکالاتی دانسته است. از جمله اینکه معتقد است در این رویکرد اولاً نگاه ابزاری به دین شده است. دوم آنکه ناشی از نگاه اومانیستی است که بر این مسأله حاکم است. علاوه بر آن، مثلث بشر، دین و انتظار که از آن سخن به میان می‌آید دارای ابهاماتی است از جمله اینکه منظور از دین در آن دین حق نیست بلکه اساساً در این نگاه، دیگر حق و باطل معنا ندارد. همچنین نگاه فلسفی به دین باعث می‌شود که قداست آن از بین رفته و نگاه به آن کاملاً مادی باشد؛ در صورتی که محرک انسان به دین باید عشق به کمال مطلق باشد و نهایتاً اینکه در این تحلیل عقلانیت انسان مقدم بر وحی شده است و اصالت به

خواسته‌های انسان داده شده است (سبحانی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۱۷۶ تا ۱۸۱). بر همین اساس پرسش صحیح در این زمینه را انتظار دین از بشر دانسته است (سبحانی، ۱۳۸۰ الف: ۸) آیت الله جوادی آملی نیز انتظار بشر از دین را در تعامل متقابل با انتظار دین از بشر دانسته و برآورده شدن آن را تنها منوط به لحاظ کردن این مطلب دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف: ۱۱). ما هم در این قسمت منصرف از تقسیم‌بندی مشهور و بر مبنای دلایل عقلی و نقلی به مطالعه قلمرو دین می‌پردازیم و جامعیت آن را در بوته آزمایش قرار می‌دهیم. پس از آن نیز سطوح مختلف جامعیت دین را در اندیشه ایشان مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۳-۱ دلایل جامعیت شریعت

در این قسمت با دلایل عقلی و نقلی به بیان این گزاره می‌پردازیم. لازم به ذکر است که در بسیاری از موارد نمی‌توان تفکیک کامل و روشنی بین این دو دسته از دلایل قائل شد زیرا بسیاری از این ادله بر مبنای گزاره‌ها و قضایایی است که هم با مقدمات عقلی و هم با مقدمات نقلی قابل اثبات است. برای تعیین حدود و ثغور و قلمرو دین مطالب عقلی مختلفی نقل شده است که از بیان آنها می‌توان جامعیت شریعت را ارزیابی کرده و نهایتاً به اثبات رسانید.

اولین دلیل عبارتست از ادله مربوط به ضرورت بعثت انبیا (ع). این ضرورت با این مقدمات تبیین می‌شود که آفریدگار انسان خدای علیم و حکیم است که او را برای هدفی عالی آفریده است. انسان باید در مسیری حرکت کند که سعادت او را تأمین می‌کند و الا دچار شقاوت ابدی خواهد شد. چون انسان مخلوق خداست تنها او به نیازهای او واقف است. بنابراین هیچکس جز او نمی‌تواند انتظارات او را برآورده سازد و این کار را از طریق ارسال رسل و انزال کتب انجام می‌دهد. این برهان اثبات می‌کند که بین عمل انسان و سعادت ابدی او رابطه است و چون شئون 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 تبیین قلمرو دین و نتیجتاً جامعیت آن است. بر این اساس آیت الله جوادی آملی با استناد به کتاب‌های کلامی قدیم از جمله تجرید الکلام خواجه نصیر الدین طوسی در بحث از فواید بعثت انبیا (ع) که از نظر او جامع‌ترین بیان را در این زمینه داشته مواردی را نقل

کرده و موارد دیگری را هم بدان افزوده است. این فواید عبارتند از تأیید مستقلات عقلی و اتمام حجت بر مکلفین، استفاده حکم از مدرکات عقل غیرمستقل، 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 زیان‌آور به انسان، حفظ نوع انسانی به واسطه آوردن سنت و قوانین، تربیت و تکمیل انسان‌ها به فراخور استعداد آنها، تعلیم صنایع و فنون سودمند، تعلیم اخلاق و سیاست، بیان ثواب و عقاب اعمال، معرفی انسان کامل به عنوان قلب عالم هستی، همبستگی اجتماعی، معنابخشی به زندگی، هدایت به زندگی همراه با آرامش و پاسخ به تنهایی انسان و شکوفایی تمدن^(۳۶) (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۵ تا ۳۸).

روش دیگر در تبیین انتظار بشر از دین از راه انسان‌شناسی است. انسان تا زمانی که احساس نیاز و دردی خاص در درون خود نکند و به جستجوی درمان آن در دین روی نیاورد و نیز انحصار برآورده شدن آن نیاز به دست دین برای او روشن نشود به آیینی روی نمی‌آورد. البته ممکن است در اولین مواجهه با دین نیازهایش همه معقول نباشد با این حال با مراجعه به دین و مطالعه آن بسیاری از حقایق برای او روشن و نیازهای صادق و کاذب برایش مشخص می‌شود. انسان موجودی توأمان طبیعی و فراطبیعی است و دارای جهات عقلانی و احساسی است که بسیاری از این حقایق و نیازمندی‌های مرتبط با آنها را نمی‌داند. همچنین دارای انواع ارتباطات با خود، با خدا، با طبیعت و با هم‌نوعان خود است که دین و فقط دین به بسیاری از مسائل مرتبط با آنها پاسخ داده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۰ تا ۵۷).

آیت الله جوادی آملی همچنین در انتقاد از اعتقاد به «دین حداقلی» بر جایگاه و نقش و اهمیت عقل در اسلام تأکید کرده است. او همچنین با این نظر، اعتقاد به «انحصار نقلی» به معنای اینکه در هر موضوعی باید به دنبال بیان نقلی شارع گشت را هم قابل قبول ندانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲۲۹). از این منظر قرار دادن عقل را در مقابل شرع اشتباه دانسته بلکه آن را در مقابل نقل می‌داند که هر دو با هم منبع معرفت شریعت هستند و هر دو رهاورد وحی را حکایت کرده و در ذیل دین قرار می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۳۱ و جوادی آملی، ۱۳۷۶: ۱۹۳ و جوادی آملی،

۱۳۸۲ الف: ۳۱). چنین نگرشی به منابع دین موجب می‌شود که انسان با مراجعه به دین آن را پاسخگوی همه مسائل خود بداند. او همچنین بر کاربرد عقل در استنباط احکام و کارآمدی آن در این زمینه از جهات مختلف تأکید کرده است؛ از جمله در مسأله حسن و قبح، تلازم احکام با ملاکات، مستلزماتی چون استلزام ذی المقدمه با مقدمه و یا مواردی که مانند وجوب نجات جان و مال مردم خود مستقلاً حکمی نمی‌دهد ولی پس از عدم یافتن دلیل عقلی و نقلی، حکم به اجرای اصل عملی برائت می‌دهد. لذا 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: ۸۹ و ۹۷ تا ۱۰۰).

البته در این میان اشاره به سازوکارهای درونی شریعت برای پوشش همه موضوعات هم حائز اهمیت است که در بحث از خاتمیت شریعت به بسیاری از آنها پرداخته شد. به عنوان مثال برای اثبات این گزاره به کلی بودن قوانین اسلام استدلال شده است به نحوی که هیچ موضوعی در گذشته و حال از قلمرو آن خارج نیست (سبحانی، ۱۳۵۹: ۸۰).

همچنین در نفی اندیشه سکولاریسم و اثبات پاسخگو بودن دین به نیازهای اجتماعی و امور دنیوی علاوه بر استدلال به نقل و متون دینی، به مالکیت مطلق الهی که بیانگر نیازمندی انسان در همه زمینه‌ها به خداست استدلال شده و نیز به مدنی بالفطره بودن انسان که مستلزم آن است که شریعت الهی فطرت انسان را علاوه بر عرصه فردی در عرصه مدنی نیز از آلودگی‌ها صیانت کند. همچنین به ربوبیت فراگیر الهی از جمله بعد تشریعی آن که در تنافی با سکولاریسم دارای اهمیت است نیز اشارت رفته است. پیوستگی دنیا و آخرت هم به عنوان دلیل دیگری بر این مدعا ذکر شده است؛ بدین نحو که نمی‌توان دین را منحصر در امور اخروی دانست چرا که آخرت با این دنیا از جهات مختلف دارای پیوند است. بنابراین دلیل، انسان موجودی جاودانه و ابدی است و نیز آخرت تجسم اعمال او در این دنیاست و اعمال او هم منحصر در امور فردی نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۱۳۷ تا ۱۶۰). چنانچه گفته شد بسیاری از این دلایل را می‌توان در دسته دلایل عقلی هم دسته‌بندی کرد.^(۳۷)

مطالبی از ایشان یافت می‌شود که نشان‌دهنده تعیین حدود و سطوح جامعیت شریعت است به نحوی که نظرات آنان را با نظرات بعضاً افراطی در این زمینه که قائل به بیان جزئیات همه چیز در دین و شریعت هستند جدا می‌کند. آیت الله سبحانی در این زمینه معتقد است که اسلام دارای گوهر و صدفی است که اولی ثابت ولی دومی که شکل اجرای آن است قابل تغییر می‌باشد و اسلام تنها متکفل بیان کلیات شده است تا از این طریق جاودانگی آن هم تأمین شود و برنامه‌ریزی در هر عصری توسط عقل جمعی و بر مبنای آن صورت پذیرد (سبحانی، ۱۳۸۰: ۵ و سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۱ و سبحانی، ۱۳۸۰: ج ۱۵). آیت الله جوادی آملی نیز در یک سطح‌بندی از موضوعات به خصوص از لحاظ اجتماعی آنها را در سه سطح امور عبادی و اخلاقی، اصول کلی و ارزش‌های حاکم بر نظام اجتماعی و شکل و قالب حکومت تقسیم کرده و با توجه به برهان نبوت که پیش از این بیان شد و نیز برشمردن مصادیق فراوان احکام در هر سه سطح، اسلام را نسبت به همه آنها پاسخگو دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۶۶). منظور او از قالب حکومت همان نظام امامت و امت و ولایت فقیه در عصر غیبت است و لذا میان تفسیر او از جامعیت شریعت با برخی تفاسیر افراطی از آن که قائل به بیان تمام جزئیات امور در شریعت و دین هستند تفاوت بسیار است.^(۳۸)

۴- برخی آثار فقهی حقوقی این مبانی کلامی در موضوع قانونگذاری

بنابر گزاره‌های کلامی که بیان شد چنین نتیجه می‌شود که با انحصار تشریع در خدای متعال دیگر جایی برای تشریع و تقنین کسی باقی نمی‌ماند و الا منافی با توحید است. علاوه بر آن چنین فرضی مغایر با ختم نبوت و جاودانگی و جهانشمولی شریعت نیز هست چه اینکه هرگونه تشریع و تقنینی به مثابه ارائه شریعتی جدید در مقابل شریعت پیامبر خاتم (ص) خواهد بود. همچنین بعد از اثبات جامعیت شریعت باید گفت اساساً دیگر جایی برای تشریع و تقنین احادی باقی نمانده چرا که احکام تمامی موضوعات بیان شده است و لذا هرگونه تقنین جدید به مثابه مخالفت با حکمی از احکام الهی است که بر آن موضوع حاکم خواهد بود. 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 و بیان مفصل آن در پژوهش‌های مستقل آتی خواهد آمد.

۴-۱ اثر فقهی

مهم‌ترین تأثیر فقهی این مبانی را در حوزه قانونگذاری می‌توان در ماهیت حکم حکومتی و جایگاه آن در بین سایر احکام از جمله احکام اولی و ثانوی از منظر ایشان دانست. هرچند در فقه بیان می‌شود که رسول خدا (ص) و ائمه (ع) و فقها علاوه بر ابلاغ ما انزل الله دارای شأن ولایت در امور سیاسی هم هستند و بر اساس آیه ۵۹ سوره نساء صلاحیت صدور احکامی را دارند و نیز قابل اثبات است که سنخ اطاعت از آنها در این مقام با اطاعت از خدا متفاوت می‌باشد، با این حال باید دانست که بازگشت این موارد هم به همان ابلاغ ما انزل الله است که مقتضای رسالت می‌باشد^(۳۹) (جوادی آملی، ۱۴۱۲ق: ۳۱) بدین ترتیب احکام حکومتی که توسط حاکم جامعه اسلامی اتخاذ می‌شود نه در عرض احکام اولی و ثانوی بلکه در طول آنها می‌باشند. به عبارت دیگر این احکام در مواردی کاربرد دارد که بین دو حکم ثابت در مقام اجرا تعارض پیش می‌آید و حاکم می‌بایست یکی از آنها را بر دیگری مقدم دارد (جوادی آملی، ۱۳۶۸: 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: ۲۰). بنابراین نتیجه می‌شود که این نوع از احکام چیزی خارج از احکام شرعی نمی‌تواند باشد چرا که در غیر اینصورت با مبانی کلامی پیش گفته تعارض خواهد داشت.

۴-۲ 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 برای مجلس قائل شده‌اند دانست. به صورت مکرر بیان شد که این گروه قانونگذاری را خلاف آنچه که ما در عنوان و مقدمه این مقاله به کار بردیم، در همان معنای تشریع به کار می‌برند چرا که قانونگذار اصلی ذات اقدس اله است و انسان کامل و کارگزاران عصر غیبت تنها مبین، مفسر، شارح و مجری آن قانون می‌باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۷: ۸۸). بنابراین باید گفت با رسالت پیامبر خاتم (ص) به نیاز بشر به قانون الهی برای همیشه پاسخ داده شده و تنها اجرای آن لازم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف:

۱۴۴). بنابراین آنچه برای حاکم در حکومت اسلامی مهم است تنها اجراست. بنابراین نهادی مانند مجلس در حکومت اسلامی برخلاف حکومت‌های دیگر حق تقنین و تشريع ندارد بلکه کار او تنها برنامه‌ریزی برای اجرای احکام شرعی ثابت خواهد بود؛ بدین معنا که آنها را از عموماً خارج و به صورت تفصیلی بیان می‌کند^(۴۰) (سبحانی، ۱۴۱۷ق الف: ۲۵۳). بنابراین آنچه گفته شد قائل شدن به کارکرد قانونگذاری برای مجلس مغایر با مبانی کلامی ذکر شده در این مقاله خواهد بود، بلکه کارویژه مجلس در این رویکرد برنامه‌ریزی برای اجرای قوانین الهی است. واضح است که این اختلاف تنها محدود به یک نامگذاری ساده نیست بلکه خود می‌تواند در عمل دارای آثار بسیاری باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله به استخراج و بیان برخی گزاره‌های کلامی در اندیشه آیات عظام جوادی و سبحانی پرداخته شد که می‌تواند به عنوان مبانی کلامی برای موضوع قانونگذاری در فقه و حقوق در حکومت اسلامی شناخته شود و مراد ما از قانونگذاری نیز همان کارویژه‌ای بود که مجالس در نظام‌های مختلف در صحنه عمل انجام می‌دهند. براین اساس ابتدا به گزاره کلامی انحصار تشريع در خدای متعال اشاره شد. بعد از آن به سه گزاره خاتمیت، ابدیت و جهانشمولی که با هم ارتباط وثیق داشتند اشارت رفت و در نهایت گزاره کلامی جامعیت دین در اندیشه ایشان مورد بررسی و ابعاد و زوایای هریک مورد مطالعه قرار گرفت. براین اساس چنین نتیجه شد که مشرع و قانونگذار تنها خداست و نمی‌توان از لفظ قانونگذاری برای احدی استفاده کرد. اما کسانی جز خدا که دارای ولایت دانسته شدند تنها تبیین‌کننده و مجری آن احکام هستند. علاوه بر آن با خاتمیت پیامبر اکرم (ص) و فراگیر بودن شریعت آن نسبت به زمان و مکان، دیگر جایی برای قانونگذاری کسی باقی نمی‌ماند. نهایتاً اینکه با پذیرش جامعیت شریعت دیگر موضوعی خالی از حکم وجود نخواهد داشت تا شخصی بخواهد برای آن به خصوص در عرصه عمومی تصمیم‌گیری نماید. برای ملموس شدن تأثیر این مبانی کلامی در فقه و حقوق ابتدا به بیان جایگاه حکم حکومتی در اندیشه ایشان پرداخته شد. بدین ترتیب قرار گرفتن این احکام در طول احکام اولی و ثانوی و عدم قائل شدن به ماهیتی مستقل برای آنها از جمله آثار فقهی مبانی کلامی مورد تأکید

ایشان دانسته شد. پس از آن نیز به کارکرد مجلس در حکومت اسلامی پرداخته شد که در ادبیات ایشان از آن به برنامه ریزی یاد شده است. به هر حال مجلس در چنین نظامی حق تقنین قانون نخواهد داشت و کارویژه آن برنامه ریزی است، و الا مغایر با مبانی کلامی مورد اشاره خواهد بود.

منابع

۱. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی (۱۳۶۸)، راهنمای استفاده از صورت مشروح مذاکرت مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: چاپخانه مجلس شورای اسلامی با همکاری سازمان انتشارات انقلاب اسلامی، چاپ اول، ج ۴.
۲. امینی پژوه، حسین (۱۳۹۲)، گزارش پژوهشی: منطقه الفراغ به مثابه نظریه قانونگذاری، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.
۳. بروجرودی، حسین (بی‌تا)، جامع احادیث الشیعه، تهران: انتشارات فرهنگ سبز، ج ۱.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳)، «مرز فلسفه و کلام»، پاسدار اسلام، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ش ۳۱، صص ۲۲ تا ۲۶.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، ولایت فقیه، رهبری در اسلام، بی‌جا: مرکز نشر فرهنگی رجا، چاپ دوم.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ الف)، «سیری در مبانی ولایت فقیه»، حکومت اسلامی، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ش ۱، صص ۵۰ تا ۸۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ ب)، «علم کلام، تعریف، وظیفه و قلمرو»، قبسات، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ش ۲، صص ۶۰ تا ۶۷.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵ ج)، «نقد نقد»، حکومت اسلامی، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ش ۲، صص ۲۳۴ تا ۲۵۰.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶)، «مباحثی پیرامون تبیین ولایت فقیه»، حکومت اسلامی، تهران: ش ۳، صص ۱۹۲ تا ۲۰۸.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، تجلی ولایت در آیه تطهیر، گردآوری و تنظیم محمد صفایی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، وحی و نبوت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ج ۳.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، دین‌شناسی، تحقیق و تنظیم محمدرضا مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۱۳. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۲ الف)، «کارآمدی عقل در استنباط احکام فقهی»، فقه و مبانی حقوق اسلامی، قم: دانشگاه قم، ش ۱، صص ۲۱ تا ۵۴.
۱۴. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، سرچشمه اندیشه، تنظیم عباس رحیمیان، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ج ۱.
۱۵. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، توحید در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ج ۲.
۱۶. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۵)، حق و تکلیف در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۱۷. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، سلسله بحث‌های فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۱۸. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف)، عید ولایت، گردآوری و تنظیم علی اسلامی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ نهم.
۱۹. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب)، نسبت دین و دنیا، بررسی و نقد نظریه سکولاریسم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۲۰. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ج)، ولایت در قرآن، گردآوری و تنظیم مصطفی پور، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۲۱. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تفسیر موضوعی قرآن کریم، جامعه در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ج ۱۷.
۲۲. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، روابط بین الملل در اسلام، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۲۳. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ج ۲۲.
۲۴. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف)، امام مهدی موجود موعود، گردآوری و تنظیم سید محمد حسن مخبر، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۲۵. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب)، انتظار بشر از دین، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ ششم.
۲۶. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج)، ظهور ولایت در صحنه غدیر، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ ششم.
۲۷. جوادیه آملی، عبدالله (۱۳۹۰ الف)، «جامعیت کتاب الهی و انتظار متقابل دین و بشر»، اسراء، قم: مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی اسراء، ش ۹، صص ۷ تا ۱۲.

۲۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ب)، ولایت فقیه، ولایت فقاها و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ چهاردهم.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ج)، شریعت در آینه معرفت، بررسی و نقد نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، تهیه و ویرایش حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ ششم.
۳۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰د)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ پنجم.
۳۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۴ق الف)، «حول العناصر الرئيسية للسياسة الإسلامية»، المنطق، لبنان، ش ۲۳، صص ۱۲ تا ۲۹.
۳۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۴ق ب)، «مفاهیم، العناصر الأساسية للسياسة الإسلامية»، التوحيد، طهران: مؤسسه الفكر الاسلامی، ش ۱۰، صص ۶۴ تا ۸۱.
۳۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۱۲ق)، دروس من القرآن، ولایة الفقیه (۶)، بقیة الله، لبنان، ش ۷، صص ۳۵ تا ۳۸.
۳۴. جوادی آملی، عبدالله (بی تا)، پیرامون وحی و رهبری، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
۳۵. رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة (للصباحی صالح)، قم: هجرت، چاپ اول.
۳۶. سبغانی، جعفر (۱۳۵۹)، خدا و پیامبر اسلام، تنظیم و نگارش رضا استادی، قم: انتشارات توحید.
۳۷. سبغانی، جعفر (۱۳۶۱)، جهان بینی اسلامی، قم: انتشارات توحید.
۳۸. سبغانی، جعفر (۱۳۶۱)، منشور جاوید، مبانی توحید از نظر قرآن، اصفهان: کتابخانه عمومی امیر المؤمنین علی (ع)، ج ۱.
۳۹. سبغانی، جعفر (۱۳۶۸)، خدا و پیامبران، تنظیم رضا استادی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه اسلامی قم، چاپ سوم.
۴۰. سبغانی، جعفر (۱۳۷۰)، حسن و قبح عقلی یا پایه های اخلاق جاودان، نگارش علی ربانی گلپایگانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۴۱. سبغانی، جعفر (۱۳۷۵)، منشور جاوید، پیرامون حیات پیامبر (ص) در قرآن، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ج ۷.

۴۲. سبحانی، جعفر (۱۳۷۶)، منطق شیعه در کنگره‌ها و مجامع علمی، قم: انتشارات مکتب اسلام، چاپ اول.
۴۳. سبحانی، جعفر (۱۳۷۹)، أضواء على عقائد الشيعة الامامية و تاريخهم، تهران: نشر مشعر، چاپ اول.
۴۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰ الف)، «انتظار بشر از دین و یا انتظار دین از بشر»، کلام اسلامی، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، ش ۳۹، صص ۵ تا ۱۲، الف.
۴۵. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰ ب)، «بررسی نظریه‌هایی درباره انتظار بشر از دین»، کلام اسلامی، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، ش ۴۰، صص ۴ تا ۱۴، ب.
۴۶. سبحانی، جعفر (۱۳۸۰ ج)، «ویژگی‌های علم فقه»، رواق اندیشه، قم: مرکز پژوهش‌های صدا و سیما، ش ۲، صص ۴ تا ۱۷.
۴۷. سبحانی، جعفر (۱۳۸۱)، «نیاز بشر به دین»، کلام اسلامی، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، ش ۴۱، صص ۴ تا ۱۹.
۴۸. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳)، «سکولاریسم یا عرفی شدن دین و فقه»، کلام اسلامی، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، ش ۵۰، صص ۵ تا ۲۹.
۴۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳)، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول، ج ۳.
۵۰. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ الف)، «نقش زمان و مکان در استنباط»، فقه اهلبیت (ع)، قم: مؤسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ش ۴۳، صص ۵۳ تا ۱۲۷.
۵۱. سبحانی، جعفر (۱۳۸۴ ب)، کاوش‌هایی پیرامون ولایت، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۵۲. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵ الف)، منشور عقاید امامیه، شرحی گویا و مستدل از عقاید شیعه اثنی عشری در یکصد و پنجاه اصل، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ سوم.
۵۳. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵ ب)، ولایت تشریعی و تکوینی از دیدگاه علم و فلسفه، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ دوم.
۵۴. سبحانی، جعفر (۱۳۸۶)، «اثرگذاری علم کلام در استنباط احکام (پیوند فقه با علم کلام)»، کلام اسلامی، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، ش ۶۱، صص ۵ تا ۱۳.

۵۵. سبحانی، جعفر (۱۴۰۰ق)، مفاهیم القرآن، معالم التوحید فی القرآن الکریم، به قلم جعفر الهادی، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱.
۵۶. سبحانی، جعفر (۱۴۰۲ق) مفاهیم القرآن، معالم النبوة فی القرآن الکریم، اصفهان: مکتبه الامام امیر المؤمنین (ع)، ج ۳.
۵۷. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق)، الهیات علی هدی کتاب و السنه و العقل، به قلم شیخ حسن محمد مکی العاملی، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ سوم، ج ۱ و ۲.
۵۸. سبحانی، جعفر (۱۴۱۷ق الف)، «التقنین فی الحکومه الاسلامیه»، الاجتهاد و الحیاء، بی جا: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، چاپ سوم، صص ۲۳۸ تا ۲۵۸.
۵۹. سبحانی، جعفر (۱۴۱۷ق ب)، الاسماء الثلاثه الاله و الرب و العباد، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۶۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق الف)، اصول الفقه المقارن فیما لانص فيه، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۶۱. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق ب)، بحوث قرآنیه فی التوحید و الشرک یبحث عن تحديد معالم التوحید و الشرک مع تطبيقات عملیه، قم: مؤسسه امام صادق (ع)، چاپ اول.
۶۲. سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ق ج)، مصادر الفقه الاسلامی و منابعه، بیروت: دار الاضواء، چاپ اول.
۶۳. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴ق)، التحسین و التقبیح العقلیان و مکانتهما فی العقیده و الشریعه، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع)، چاپ اول.
۶۴. سبحانی، جعفر (بی تا الف)، التوحید و الشرک فی القرآن الکریم، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۶۵. سبحانی، جعفر (بی تا ب)، الخاتمیه فی کتاب و السنه و العقل الصریح، رساله موجزه تبیح عن ادله الخاتمیه و تجیب عن الاسئله المطروحه، بی جا.
۶۶. سبحانی، جعفر (بی تا ج)، الفكر الخالد فی بیان العقائد، بی جا، ج ۱.
۶۷. سبحانی، جعفر (بی تا د)، رساله تأثیر الزمان و المكان علی استنباط الاحکام الشرعیه و الحکومیه، قم: مؤسسه امام صادق (ع).

۶۸. سبحانی، جعفر (بی تا ه)، رساله فی التحسین والتقیح العقلین، قم: مؤسسه تحقیقاتی و تعلیماتی امام صادق (ع).
۶۹. سبحانی، جعفر (بی تا)، منشور جاوید، پیرامون عصمت پیامبران و امامان، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۵.
۷۰. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۶۱ الف)، الهیات در نهج البلاغه، تهران: بنیاد نهج البلاغه، چاپ اول.
۷۱. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۶۱ ب)، پیرامون معرفت امام، تهران: نشر آفاق، چاپ اول.
۷۲. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۶۱ ج)، تجلی توحید در نظام امامت، تهران: مؤسسه الامام المهدی.
۷۳. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۵ الف)، به سوی دولت کریمه، قم: مؤسسه انتشارات حضرت معصومه (س).
۷۴. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۵ ب)، پاسخ به ده پرسش، قم: مؤسسه انتشارات حضرت معصومه (س).
۷۵. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۷۸)، امامت و مهدویت، قم: انتشارات حضرت معصومه (س)، چاپ سوم، ج ۳.
۷۶. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۰ الف)، اصالت مهدویت، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ اول.
۷۷. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۰ ب)، نظام امامت و رهبری، امامت حضرت بقیه الله و نقش سازنده عقیده به امامت آن حضرت، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم.
۷۸. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۳۹۰ ج)، ولایت تکوینی ولایت تشریعی، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، چاپ دوم.
۷۹. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۰۸ ق د)، مع الخطیب فی خطوطه العریضة، با تعلیق سید مرتضی رضوی، تهران: سپهر، چاپ ششم.
۸۰. صافی گلپایگانی، لطف الله (۱۴۱۲ ق)، الأحکام الشرعیة ثابتة لا تتغیر، قم: دار القرآن الکریم، چاپ اول.
۸۱. صافی گلپایگانی، لطف الله (بی تا)، ضرورة وجود الحكومة أو الولاية للفقهاء، بی جا.

۸۲. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: المطبعة العلمية، چاپ اول، ج ۲.
۸۳. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم: دار الکتاب، چاپ سوم، ج ۲.
۸۴. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ج ۱ و ۷.
۸۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۴۶)، رهبران بزرگ و مسؤولیت‌های بزرگ‌تر، پاورقی از علی حجتی کرمانی، تهران: کانون انتشارات محمدی، چاپ دوم.
۸۶. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۴)، «تحقیق و بررسی در منابع اجتهاد در فقه شیعه و اهل سنت (۱)»، نور علم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ش ۱۰، صص ۵۵ تا ۶۲.
۸۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۵)، «مصالح مرسله چیست؟»، نور علم، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ش ۱۵، صص ۶۸ تا ۷۵.
۸۸. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۲ق)، بحوث فقهیه هامه، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، چاپ اول.
۸۹. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵ق)، انوار الفقاهة، کتاب البیع، قم: انتشارات مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، چاپ اول.
۹۰. منتظری، حسینعلی (۱۳۸۷)، اسلام دین فطرت، تهران: سایه، چاپ سوم.
۹۱. منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة، قم: نشر تفکر، چاپ دوم، ج ۲.
۹۲. نوری، فضل الله (۱۳۶۲)، رسائل، اعلامیه‌ها، مکتوبات،... و روزنامه‌ها، گردآوری محمد ترکمان، بی‌جا، مؤسسه خدماتی و فرهنگی رسا، ج ۱.
۹۳. هلالی، سلیم بن قیس (۱۴۰۵ق)، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، قم: الهادی، چاپ اول، ج ۲.

یادداشت‌ها

۱. بررسی مباحث فقهی ایشان نیازمند پژوهشی مستقل است که در آینده صورت خواهد پذیرفت.
۲. برای دیدن برخی تأثیرات دانش کلام در دانش فقه نک به سبحانی، ۱۳۸۶: ۵.
۳. آیه الله عبد الله جوادی آملی، آیه الله جعفر سبحانی تبریزی، آیه الله لطف الله صافی گلپایگانی، آیه الله ناصر مکارم شیرازی، آیه الله حسینعلی منتظری (اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۳۴۷، ۳۶۴، ۳۶۸، ۳۹۳ و ۳۹۵).
۴. در این زمینه می‌توان به ریاست آیت اله منتظری بر آن مجلس و نیز سخنان آیت اله سبحانی و آیت اله مکارم شیرازی در جلسات متعدد آن مجلس اشاره کرد (نک به اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۸، ج ۴: ۴۳۱، ۴۴۸ و ۴۵۰).
۵. علاوه بر ارتباط این گزاره با توحید، این نکته نیز در مورد این گزاره به خصوص از حیث ارزش‌های حاکم بر حقوق عمومی در اسلام حائز اهمیت است که اعتقاد به انحصار تشریع در خدا از لوازم کرامت انسانی دانسته شده است که بر اساس آن انسان جز از خالق خود از کس دیگری اطاعت نکرده و جز در مقابل او در مقابل دیگری خضوع نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۴۰۴ق ب: ۷۱).
۶. به همین جهت کسانی که برای خود و یا دیگری به نوعی حق قانونگذاری قائل باشند مشرک دانسته شده‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۰۳).
۷. برای دیدن نظر مشابه نک به مکارم شیرازی، ۱۳۴۶: ۵۶ و ۵۷.
۸. روشن‌ترین این دسته آیات آیه ۴۰ سوره یوسف است (ان الحکم الا لله) هرچند در برخی موارد مثل آیه ۶۷ همان سوره عبارت یاد شده دلالت بر حکومت تکوینی خدا می‌کند.
۹. از جمله این آیات، آیات ۴۲ تا ۵۱ سوره مائده است.
۱۰. عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «... الْحُكْمُ حُكْمَانِ حُكْمُ اللَّهِ وَ حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ فَمَنْ أَخْطَأَ حُكْمَ اللَّهِ حَكَمَ بِحُكْمِ الْجَاهِلِيَّةِ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ۴۰۷)».
۱۱. آیات ۹ سوره اسراء، ۱۶۱ سوره انعام و ۱۸ سوره جاثیه در این زمینه است.
۱۲. آیات ۵۹ و ۶۰ سوره نساء در این رابطه می‌باشد.
۱۳. آیاتی نظیر آیه ۳۱ سوره توبه قابل ذکر است.
۱۴. به عنوان نمونه روایت روبرو در این زمینه قابل توجه است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَحْيَى عَنْ ابْنِ مُسْكَانٍ عَنْ أَبِي بصير عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: «قُلْتُ لَهُ "اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَ زُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ" فَقَالَ أَمَا وَ اللَّهُ مَا دَعَوْهُمْ إِلَى عِبَادَةِ أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ دَعَوْهُمْ مَا أَجَابُوهُمْ وَ لَكِنْ أَحْلَوْا لَهُمْ حَرَامًا وَ حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا فَعَبَدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۳)».
۱۵. مثل آیات ۱ و ۷ سوره حجرات.
۱۶. از جمله آیات ۱۵ سوره مبارکه یونس و ۳ سوره مبارکه نجم.

۱۷. به عنوان مثال در کتاب شریف کافی ۱۰ روایت در این زمینه نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۲۶۵ تا ۲۶۸).

۱۸. در این مورد به صورت تفصیلی تر چنین گفته شده که مجموعه این روایات به صورت اجمالی و در موارد خاص ثابت کننده حق تشریع برای پیامبر (ص) است که خداوند آن را برای امتحان مردم و یا بزرگداشت مقام نبی اکرم (ص) و یا نشان دادن جایگاه و منزلتش به مردم به او داده است. با این حال توجه به این نکته لازم است که حق تشریع تفویض شده به او کلی نبوده و همان مقدار جزئی هم خلاف اصل کلی در موارد مشابه بوده است. علاوه بر آن، این حق در ابتدا به اذن خدا به ایشان داده شده و در نهایت با امضای او همراه بوده است و لذا منافاتی با توحید در تشریع ندارد. چهارم اینکه این حق به کسی داده شده است که از جانب خدا مورد تأیید بوده و مؤید به روح القدس است و خطا و اشتباه نمی‌کند. پنجم اینکه این حق تنها منحصر به پیامبر (ص) بوده است و ائمه (ع) هم هر چند دارای صفات یاد شده بوده‌اند با این حال به جهت کمال تشریع و تمام نعمت بعد از نبی (ص) جایی برای تشریع ایشان باقی نمی‌ماند. نکته دیگر اینکه تفویض دارای معانی مختلفی بوده و اختصاص آن در هر حدیثی به امر تشریع، بدون وجود قرائنی در این زمینه صحیح به نظر نمی‌رسد چرا که ممکن است ناظر بر انجام امور حکومت و ولایت بوده باشد. با توجه به آنچه گفته شد از آنجا که ائمه (ع) هم از چنین اختیاری برخوردار نیستند، فقها بالاولی از آن بهره‌مند نخواهند بود چرا که آنها اساساً فاقد اوصاف یاد شده هم هستند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق: ۵۲۵ تا ۵۲۸). برخی دیگر از ایشان با قبول اجمالی تفویض تشریع به پیامبر (ص)، تفویض به سایر ائمه (ع) را با فرض صحت سند این روایات با اعتماد به قرینه عقلیه، محمول به یکی از موارد زیر دانسته‌اند: یا اینکه بیانگر ولایت تشریعی بر بیان احکام در مواقع مقتضی و مناسب است و یا اشاره به ولایت بر بیان مصادیق و صغریات و خصوصیات و حدود احکام به نحوی که در ذهن روشن و صاف آن بزرگواران منعکس گردد دارد به طوری که پس از بیان ایشان در بسیاری از موارد دیگران هم آنچه را قبلاً از درکش عاجز بودند درک و تصدیق می‌کردند. احتمال دیگر مربوط به حکم و اداره بر اساس مقام حکومت عامه پیامبر اکرم (ص) و یا تفویض ولایت بر امور مالی به ایشان است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰ج: ۱۱۹ و ۱۲۰).

۱۹. آیات ۵۹ سوره نساء و ۶ احزاب و نیز آیات ۶۵ سوره مبارکه نساء و ۱۰۳ توبه به آن اشاره کرده‌اند.

۲۰. آیاتی از جمله آیه ۲ سوره جمعه، ۴۴ نحل و ۷ حشر به بیان آن پرداخته‌اند.

۲۱. از جمله آیه ۵۵ سوره مبارکه مائده قابل ذکر است.

۲۲. در مورد این صلاحیت فقها و تفاوت آن با ولایت معصومین (ع) گفته شده است که ایشان در عصر غیبت دارای نیابت عامه بوده و برخوردار از چنین صلاحیتی هستند و مخالفت با آنها در حکم استخفاف به حکم خدا و رد بر امام خواهد بود با این تفاوت که بر خلاف حکم امام که به جهت برخوردار از مقام عصمت فرمان به گناه موضوعیت پیدا نمی‌کند، در فرمان فقها اگر حکم به معصیت باشد بنابر حکم «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق (هلالی، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۸۸۴)» اطاعت جایز نیست (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱ج: ۲۰).

۲۳. از جمله آیات ۴۴ سوره نحل، ۱۰۶ سوره اسراء، ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامه و ...

۲۴. در وجود چنین وظیفه‌های بنابر اولویت برای معصومین (ع) و فقها در دوره غیبت و اینکه حدیث ائمه (ع) همان حدیث پیامبر (ص) و متصل به کلام خداست به عنوان دلیل به تصریح روایات ائمه (ع) (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۳) هم اشاره شده است (منتظری، ۱۳۸۷: ۲۴۴).

۲۵. در این مورد گفته شده است که نفی ولایت تشریعی الهی ممکن است از طریق نفی نظام امامت و رهبری هم صورت پذیرد که در ابعاد متعدّدش شعاع و شعبه عقیده توحید است. همانطور که نظام تکوین دارای قوانین واحد است، تشریع و قوانین برای اداره مردم هم باید بر آن اساس واحد باشد و همه تصرف‌ها اعم از کلی و جزئی به اذن او و در یک مسیر باشد. لذاست که مخالفت با امام و یا ولی منصوب او بنابر برخی روایات از جمله روایات ذیل آیه ۱۱۰ سوره کهف (إِلَى قَوْلِهِ «بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَخَذُوا» قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «لَا يَتَّخِذُ مَعَ وَلَّائِهِ آلَ مُحَمَّادٍ وَلَّائَهُ غَيْرُهُمْ» وَلَّائَتُهُمُ الْعَمَلُ الصَّالِحُ فَمَنْ أَشْرَكَ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ فَقَدْ أَشْرَكَ بِوَلَّائِنَا وَ كَفَرَ بِهَا وَ جَحَدَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَقَّهُ وَ وَلَّائَتَهُ (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۷)). و سألت أبا عبد الله عن قول الله: «فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَخَذُوا». قال: «العمل الصالح المعرفة بالائمه» «و لا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَخَذُوا» التسليم لعلی لا یشرک معه فی الخلافه من لیس ذلک له و لا هو من اهلہ (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲: ۳۵۳)) در حکم رد حکم خدا و شرک به اوست (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰ب: ۲۳ و ۲۷) لذاست که توحید در عمل آنچنان گسترش می‌یابد که اطاعت از حاکمان الهی و قوانین آنها چهره‌ای از توحید در عبادت به حساب می‌آید (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱الف: ۱۷۴). همچنین گفته شده است که قبول و التزام و الزام به نظامات و قوانینی که منبع و مبنای شرعی و مصدر و اعتبار الهی ندارد چه در امور عبادی و یا در امور سیاسی و مالی و سایر امور، پرستش شیطان و شخص و مقام و هیأت و جامعه‌ای است که آن قوانین را وضع می‌کند و وضع این قوانین اظهار شرک با خدا و تصرف در شؤون او است، چرا که اعتقاد به نظام امامت رشته‌ای از عقیده به توحید و حکومت خدا و سلطنت حق است (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۰الف: ۴۶ و صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵ب: ۱۳).

۲۶. به عبارت دیگر اطاعت از سایر کسانی که به صورت خاص یا عام از ناحیه خدا ولایت دارند موضوع اطاعت خداوند است (صافی گلپایگانی، ۱۳۷۵الف: ۵۲).

۲۷. با این حال برخی دیگر در مورد جهانشمولی و ابدیت ادعا بر وجود دلایل عقلی برای آنها بدون بیان آن کرده‌اند (صافی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق: ۴).

۲۸. به عنوان نمونه دیگر نک به مکارم شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۵۰۸.

۲۹. از نظر ایشان در تفسیر این آیه از نظر اعرابی «مَنْ بَلَغَ» معطوف به ضمیر منصوب است و نه فاعل مستتر.

۳۰. از نظر ایشان از نظر اعرابی «کافه» حال برای «ناس» است و نه برای ضمیر منصوب در «أَرْسَلْنَاكَ».

۳۱. «مُهَيِّمِنًا عَلَيْهِ» به معنای نگهبان و مسلط بر آنهاست.

۳۲. این آیات عبارتند از آیات ۱۵۸ اعراف، ۲۸ سبأ، ۷۹ نساء، ۱۰۷ انبیاء، ۱ فرقان و ۱۹ انعام.

۳۳. به عنوان نمونه آیات ۹۰ نحل و ۵۸ نساء.

۳۴. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

۳۵. برخی از آنها به همین جهت با مفاهیمی چون «ما لا نص فيه» و یا «منطقه الفراغ» که در لسان

فقه‌های امامیه وجود دارد مخالفت کرده و وجود چنین حوزه‌هایی را در اسلام نفی کرده و اعتقاد به آن را مستلزم نفی جامعیت شریعت و مختص فقه اهل سنت دانسته‌اند و نه فقه شیعه (مکارم شیرازی، ۱۳۶۴: ۵۷ و مکارم شیرازی، ۱۳۶۵: ۷۳) با این حال به نظر می‌رسد چنانچه مقصود منطقه الفراغی باشد که شهید صدر از آن نام برده و به تشریح آن می‌پردازد چنین مخالفتی هیچ گونه وجهی ندارد چرا که منطقه الفراغ شهید صدر مغایرتی با جامعیت شریعت نداشته بلکه پیش از این اثبات شده است که جامعیت شریعت از مبانی کلامی نظریه او به شمار می‌آید (امینی پژوه، ۱۳۹۲: ۹). از همین روست که دیده می‌شود برخی دیگر از ایشان نه تنها با منطقه الفراغ مخالفتی نداشته بلکه در تأیید و تصدیق آن به شرح و توضیح پرداخته‌اند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱۰۱ و جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۹). همچنین اصطلاح لایص فیه در بیان ایشان نه به معنای خالی از حکم بلکه به معنای مواردی است که در آن حکم جزئی وجود ندارد و باید حکم آن را از ضوابط کلی استخراج کرد (سبحانی، ۱۴۲۵ق الف: ۲۶) چه اینکه هیچ چیز از امر دین و دنیا و هیچ واقعه و حادثه‌ای نیست مگر آنکه حکمی هرچند کلی در مورد آن وجود دارد (صافی گلپایگانی، ۱۴۰۸ق د: ۳۰)

۳۶. در ادامه از سوی او به شماری از فواید دین در آیات قرآن اشاره شده است که البته مورد تأیید عقل هم هست که عبارتند از تعلیم حقایق دست نیافتنی (بقره/۱۵۱)، تزکیه و تربیت انسان (جمعه/۲ و بقره/۱۲۹)، اقامه قسط و عدل (حدید/۲۵)، آزادی انسان‌ها (اسراء/۱۵۷)، رفع اختلاف (بقره/۲۱۳)، یادآوری فطریات و مستقلات عقلیه (ابراهیم/۵۲) و دعوت به حیات و زندگانی (انفال/۲۴).

۳۷. بحث جامعیت شریعت به خصوص در سنت فقهی به صورت عمده در بایدها و نبایدها مورد ملاحظه قرار گرفته و به صورت تفصیلی‌تر دلایل دیگری هم برای آن نقل شده است. برای اثبات آن اولاً به آیاتی از قرآن کریم از جمله آیات ۳ سوره مائده و ۸۹ سوره نحل و روایات تفسیری در ذیل آن دو استناد شده است. روایات متعددی هم در این مورد وجود دارد که آن را مجموعاً به سه دسته تقسیم کرده‌اند. دسته اول روایاتی است بر این مطلب که هرآنچه امت تا روز قیامت بدان نیاز دارد در شریعت اسلامی بیان شده است حتی ارش خدش (در کتاب کافی ۱۰ روایت در این زمینه نقل شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ۵۹ تا ۶۲)). دسته دوم اخبار بسیاری دال بر این است که تمام آنچه که ائمه (ع) بیان می‌کنند روایت از رسول خدا (ص) و از سنت اوست (بروجردی، بی‌تا، ج ۱: ۱۲۶) دسته دیگر روایاتی است که دلالت بر این دارند که همه احکام شرعی حتی ارش خدش در کتاب علی (ع) که از آن با جامعه، جفر و یا مصحف فاطمه (س) هم تعبیر شده نوشته شده است. دلیل دیگری که برای این مطلب ذکر شده 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 و هیچ واقعه‌ای خالی از نص نیست. دلیل بعدی بر این قاعده هم خود بر مبنای قاعده کلامی دیگری است و آن وجوب نصب امام و لزوم نص بر آن از سوی رسول خدا (ص) است و اینکه در غیر این صورت آثار نبوت مندرس می‌شود (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۹۷). این مطلب نشان می‌دهد که امام وظیفه حفاظت از شرع را برعهده دارد چرا که پیامبر (ص) برهه‌ای طولانی از نبوتش را در غزوات به سر برد و شرایط برای ابلاغ احکام اسلام با وجود ثبوت آن احکام مساعد نبود و این وظیفه بر دوش وارث علوم او نهاده

شد. با این حال همانطور که بین اصحاب معروف و مسلم است کسی اینطور استدلال نکرده که احکام ناقص بوده و بر امام واجب شده است که آنها را تکمیل کند. دلیل دیگر بر جامعیت شریعت این است که دین خدا با عقل قابل دست یافتن نیست که این امر هم خود از مجموعه دلایل عقلی و نقلی به دست می‌آید و نشان می‌دهد که با جامعیت شریعت، دیگر جایی برای استفاده از آن نیست (مکارم شیرازی، ۴۲۲ق: ۵۱۶ تا ۵۲۳).

۳۸. در این زمینه توجه به نظرات زیر که به صورت صریح و ضمنی به حدود جامعیت شریعت پرداخته‌اند نیز قابل توجه است.

برخی با ارائه مثالی به بیان حدود جامعیت شریعت از منظر خویش پرداخته‌اند. در این رابطه این سخن که در قرآن نص صریح بر اطاعت از اولی الامر آمده است ولی در طرز تعیین ولی امر و روش مدیریت جامعه پیشنهاد و دستوری ندارد و باید به همان نظام اکثریت و حاکمیت ملی و مردم روی آورد نفی و مورد انتقاد قرار گرفته و مستلزم نقص در شریعت دانسته شده است (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱ج: ۲۶). همچنین در بحث از کارکردهای دین که می‌تواند بیانگر اعتقاد ایشان به سطوح مختلف جامعیت شریعت باشد گفته شده است که در چهار حوزه عمل می‌کند. اول آنکه با تفسیری که از عالم و آدم می‌دهد موجب اصلاح اندیشه‌ها و اعتقادات و تهذیب آنها از اوهام و خرافات می‌شود؛ به خصوص اینکه فیلسوف مادی قادر به تفسیر آغاز و پایان خود و عالم نیست. دوم آنکه دین، اصول عالی اخلاقی را بیان کرده و به ویژه آنکه برای آن ضمانت اجرا در حیات اخروی نیز قرار داده است. علاوه بر آن دین در ایجاد و محکم کردن روابط اجتماعی براساس اخلاق کمک می‌کند، چیزی که در بین مادیون ضمانت اجرایی برای آن وجود ندارد. در نهایت آنکه دین تفاوت‌های نژادی و گروهی که بر گردن مستضعفین است و ناشی از فریب دادن آنان و نادانی و تشویه حقایق است را از بین می‌برد (سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج: ۹). همچنین در لسان برخی با توجه به تفاوت معنایی بین دو مفهوم اکمال و اتمام، در اصطلاح نیز میان اتمام دین و اکمال آن که شریعت جزئی از آن است تفکیک صورت گرفته است به نحوی که اولی به جامعیت دین از نظر کمی اشاره داشته و دومی به وجه کیفی آن دلالت می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ج: ۱۳۰) که اسلام علاوه بر تمام بودن از حیث جامعیت به جهت ولایت کامل هم هست (جوادی آملی، ۱۳۸۷الف: ۵۲). در مورد جامعیت دین چنین گفته شده که جامعیت هر چیز متناسب با خود آن چیز و اهدافی است که دارد. هدف دین هم هدایت مردم بوده و توقع از دین برای برآوردن نیازهایی که با عقل و خرد جمعی قابل تحصیل است توقعی بی‌جاست. بر همین اساس اعتقاد بر آن است که دین اصول و معیارهایی را برای زندگی انسان نشان می‌دهد ولی روش خاصی را برای حل مشکلات اجتماعی ارائه نمی‌دهد (منتظری، ۱۳۸۷: ۴۸ تا ۵۰) و نیز منحصراً در مورد جامعیت قرآن چنین گفته شده است که هیچ مکتب یا شبهه‌ای که از پیشرفت صنعت مادی و یا مانند آن برخاست نیست مگر اینکه قرآن درباره صحت و سقم آن رهنمودی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج: ۱: ۲۸۳).

۳۹. همچنین در مورد ولی فقیه در دوره غیبت گفته شده است که در صدور این دسته از احکام نیز نمی‌تواند از احکام شرعی فراتر رود (صافی گلپایگانی، بی‌تا: ۱۷).

۴۰. همچنین برای دیدن نظر مشابه نک به منتظری، ۱۴۰۹ق، ج: ۲: ۶۰.

امام خمینی (ره):

و از شورای محترم نگهبان می‌خواهم و توصیه می‌کنم، چه در نسل حاضر و
چه در نسل های آینده که با کمال دقت و قدرت و طایف اسلامی و ملی خود
را ایضا و تحت تاثیر هیچ قدرتی واقع نشوند و از قوانین مخالف با شرع مطهر و
قانون اساسی بدون هیچ ملاحظه ای جلوگیری نمایند.

(صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۲۲)



مرکز تحقیقات شورای نگهبان

آدرس: تهران، خیابان شهید سپهبد
قرنی، کوچه خسرو، پلاک ۱۲
صندوق پستی: ۱۴۶۳ - ۱۳۱۴۵
تلفکس: ۰۲۱ - ۸۸۳۲۵۰۴۵
info@shora-rc.ir
www.shora-rc.ir