

مبنای فقهی مشروعیت قوانین با رویکرد قرآنی^۱

محمدرسول آهنگران *

ابوالحسن حق‌نواز **

چکیده

مشروعیت قانون، باور بدین امر است که اقتدار حاکم بر هر کشور مفروض، محق است فرمان صادر کند و شهروندان موظفند به آن گردن نهند. عده ای از اندیشمندان غرب معتقدند با مشاهده رفتارهای اجتماعی انسان، می توان به وضع قوانین زندگی اجتماعی او اقدام نمود و یا مبانی دیگری که در این زمینه از سوی مکاتب مختلف بشری مطرح گردیده؛ اما در مقابل، فقها (حقوق دانان اسلامی) معتقدند غیر از خداوند کسی توانایی وضع قانون ندارد. این مقاله ادله قرآنی مشروعیت قوانین را در پنج دسته از آیات مورد طبقه بندی قرار داده است. دسته اول: تعبیر از قوانین به حدود در آیات قرآن کریم؛ دسته دوم: آیات دال بر انحصار حکم برای خداوند متعال؛ دسته سوم: آیات دال بر نیازمندی حاکمیت به جعل الهی؛ دسته چهارم: شرط بودن علم برای قانونگذاری و آیات دال نقص علم بشری؛ دسته پنجم: آیات دال بر مرجعیت خداوند در حل اختلافات. نوآوری مقاله حاضر در این است که با استفاده از دلایل قرآنی و با تقسیم بندی آیات مبارکه به اثبات مبنای مشروعیت قوانین پرداخته و آن عبارت است از وجود پشتوانه جعل الهی و اینکه تنها در این صورت قوانین مشروعیت داشته و دلایل قرآنی در کنار دلایل عقلی مورد اشاره در ضمن تبیین آیات شریفه ثابت می کند که انحصار قانون گذاری در اختیار خداوند متعال است.

کلید واژه‌ها: مشروعیت، دلایل قرآنی، وضع قانون، الزام آور بودن.

۱- تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۱۰/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۲۳

* دانشیار دانشگاه پردیس فارابی، دانشگاه تهران (نویسنده مسؤل) ahangaran@ut.ac.ir

** کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، پردیس فارابی، دانشگاه تهران

۱- مقدمه

در علم حقوق، منظور از مبحث مبانی حقوق (اعم از داخلی یا بین‌المللی) بررسی و تحقیق پیرامون منشأ نیروی الزام قواعد حقوقی است. به بیان دیگر، اصولاً مبانی حقوق مبتنی است بر کاوش یک پایه و اساس محکم برای قوانین و قواعد حقوقی که آنها را بصورت مشروع و قانونی در آورد، تا بتوان در روابط اجتماعی حالت تحمیل کننده‌ای به آنها بخشید. تحقیق در پیدایش این مبانی، چه در حقوق داخلی و چه در حقوق بین‌الملل یکی از ضرورت‌ها بوده و دارای اهمیت بسیار می‌باشد (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۲، ۴۷). اینکه در هر جامعه‌ای می‌بایست یک سلسله قوانین وجود داشته باشند تا دوام جامعه تضمین گردد از بدیهیات است و در آن هیچگونه تردیدی وجود ندارد.

۲- منشأ مشروعیت قوانین از منظر مکاتب مختلف

بطور کلی در جهان دو بینش در باب منشأ قوانین در دیدگاه‌های اندیشمندان می‌توان مشاهده نمود که سایر تقسیم‌بندی‌ها مقسم این دو بینش می‌باشد: گروهی که الله را منشأ قوانین و منشأ الزام به انجام آنها می‌دانند و گروهی که به منشأ غیرخدایی اعتقاد دارند.

نظریه‌پردازان ماتریالیستی را می‌توان به سه دیدگاه تقسیم نمود: مکتب حقوق طبیعی، مکتب اصالت اراده و مکتب اصالت اعیان. مکتب حقوق طبیعی از دید تاریخی مقدم بر آن دو دیدگاه دیگر می‌باشد که از این دیدگاه حقوق و قوانین حقوقی مجموعه قواعدی است مبتنی بر عقل و فطرت؛ آدمی که در روابط میان افراد، بدون دخالت قدرت‌های اجتماعی، الزامی است.

در مقابل مکتب اصالت اراده معتقد است اساساً حقوق مولود اراده یک کشور است و این اراده خواه فردی و خواه جمعی به حقوق، قدرت اجرایی می‌دهد و آن را الزام‌آور می‌سازد. در این مکتب چهار بینش اصلی وجود دارد: نظریه اثبات‌گرایی مطلق یا نظریه اصالت اراده حقوقی، نظریه اراده یک جانبه یا نظریه خود محدودسازی ارادی، نظریه اصالت اراده مشترک، نظریه اثبات‌گرایی جدید یا حقوق وضعی جدید.

مکتب اصالت اعیان یا نظریه عینی حقوق در مقابل نظریه های ارادی قد افراشته که البته خود بر دو نوع می‌باشد: نظریه محض حقوقی کلسن که در آن مبناى الزام‌آور بودن قوانین فقط قاعده بنیادین فرضی می‌باشد و نظریه جامعه‌شناسی حقوقی امیل دورکیم که با اقتباس از اگوست کنت، معتقد است که بایستی به یاری مشاهده وقایع و استفاده از تحقیقات تاریخی و آماری، شرایط زندگی اجتماعی، رابطه علیت بین

حوادث را احراز کرد و قواعد حاکم بر این امور را بدست آورد به عبارت دیگر این تجربه تاریخی بشر منتج از تجربه های آزمون شده است که منشأ وضع قوانین در جوامع می باشد. این نظریه اکنون مبانی اکثر قریب به اتفاق نظریه های حقوقی معروف دنیا می باشد (ضیائی بیگدلی، ۱۳۸۲، ۶۰). مارکس وبر معتقد است «قانون یعنی هرآنچه در فرایند یک نظام دمکراتیک به تصویب می رسد و این که محتوای قانون چه باید باشد، مسأله ای است که برای وبر اهمیت چندانی ندارد» در مقابل وبر اما نیکولاس لومان معتقد است «قانون بوسیله تصمیم بوجود می آید و اعتبار خود را نیز از تصمیم می گیرد». به باور لومان، در نظام سیستم ها قانون تمام اعتبار خود را از وجود واقعی خود بدست می آورد آن گونه که وی به وسیله رویه دادگاه ها بیان می دارد، قانون هیچ ادعایی در خصوص مشروعیت ندارد؛ نظام حقوقی هیچ چیزی را در قلب مشروعیت دریافت نمی کند (احمدی، ۱۳۹۲، ۷).

گفته شد در مقابل جریانات فکری حقوقی ماتریالیستی، نحله فکری حقوقی خداپاوران (ادیان) قرار دارد. خداپاوران مکاتب حقوقی خویش را شریعت یا فقه می نامند که در این بین می توان فقه ادیان ابراهیمی را از سایر ادیان جدا نمود. در ادیان ابراهیمی که معتقد به پیامبری حضرت ابراهیم (ص) می باشند نحله فقهی یهود و اسلام از سایر نحله های فقهی بزرگتر و عمیق تر می باشند؛ فقه اسلام نیز به چندین شاخه مهم نظری تقسیم می شود که در میان آنها، اکثر اندیشان و اقل اندیشان را می توان نام برد. اکثر اندیشان که شامل تمام فقه های شیعه و سنی می باشد معتقدند تمام احکام فقهی قوانین حاکم بر جامعه باید از منشأ وحی گرفته شود و تنها دلیل الزام آور بودن قوانین را وحی و اراده خداوند متعال می دانند (عباسی، ۱۳۸۳، ۱۶۲). در مقابل نظریه اقلی وجود دارد که همسو با نظریه دورکیم بوده و الزام مردم به رعایت قوانین را الزاماً وحی نمی داند بلکه معتقد است تجربه بشری، نحوه زیستن و ایجاد قوانین حیاتی را به او یاد می دهد و ضرورت بقا، افراد یک اجتماع را به قبول و انجام قوانین ملزم می نماید. البته احکام کلی صادره از سوی خداوند چهارچوب اصلی راهنمای قوانین بشری می باشد.

۲-۱ - تفاوت جایگاه و نقش «تجربه بشر» در حقوق اسلامی با حقوق غرب

تجربه بشر در نظریه دورکهایم، در نزد فقه های شیعه گاهی سیره عقلا و گاهی عرف نامیده می شود. سیره عقلا نزد حقوق دانان اسلامی (فقها) بر خلاف نظریه پردازان غربی منشأ جعل حکم و مبانی الزام آور بودن قوانین نیست بلکه وسیله ای برای استنباط احکام شارع می باشد. مقدس اردبیلی از فقه های بنام شیعه

بیان می‌دارد که هر کجا شارع موضوع و متعلق حکم را بیان نکرده باشد، تشخیص معنی و مفهوم آن، با عرف است؛ از جمله در خیار غبن می‌فرماید: «مرجع در این مسأله عرف است؛ زیرا در شرع ثابت شده که هر لفظی را که شارع تعریف نکرده باشد، فهم آن به عرف واگذار شده، به همان روشی که در میان مردم رواج دارد» (مقدس اردبیلی، ۱۳۶۲، ۴۰۳). امام خمینی (ره) عرف را همان «بنای عقلا» می‌داند و گاهی از عرف با واژه‌هایی همانند «امور عقلائیه، امارات عقلائیه، طرق عقلائیه، بناء عقلا، عمل العقلا، سیره عقلائیه» نام می‌برند و در تعریف آن می‌فرمایند: «ما یعمل بها العقلاء فی جمیع امور معاشهم و سیاساتهم و معاملاتهم». یعنی: «بنای عقلا فرآیندی است که خردمندان در امور زندگی و تصمیم‌گیری‌ها و اداره امور و معاملات خود به آن عمل می‌کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۲، ۱۹۴ و ۳۴۰).

البته برخی حقوقدانان معتقدند: عرف نیز نیروی الزام‌آور در خود دارد زیرا حقوق اسلامی، توجه همه جانبه به عرف و عادت کرده است. اصطلاح «معروف» که در فرهنگ اسلامی وجود دارد به معنی کار نیک و امور پسندیده است و همین استعمال با عرف رابطه دارد؛ زیرا، غالباً چیزی به صورت عرف در می‌آید که اکثریت یک قوم یا ملت آن را نیکو بدانند (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۲، ۳۱ و ۳۲) و همچنین گفته شده که قانون و عرف فقط از نظر صورت خارجی با هم تفاوت دارند؛ ولی اقتدار و الزام هر دو ناشی از وجدان عمومی است؛ با این تفاوت که قانون به طور غیرمستقیم از این منبع الهام می‌گیرد و عرف محصول مستقیم وجدان عمومی است (کاتوزیان، ۱۳۶۶، ۱۱۱).

قانون‌گذار جمهوری اسلامی ایران در اصل ششم قانون اساسی برای نظر مردم تنها در اداره کشور مدخلیت و نقش قائل شده و اظهار می‌دارد: «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود، از راه انتخابات: انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد» ولی در مورد منبع وضع قانون در اصول مختلف تصریح می‌کند که کلیه قوانین می‌بایست بر اساس شریعت اسلام و احکام شرعی تدوین گردد.

اگر عرف با نص شرعی در تعارض باشد از نظر فقیهان، فاقد اعتبار خواهد بود و به طور مطلق نفی می‌گردد و در یک دیدگاه، خبر ضعیف هم برای کنار گذاشتن سیره عقلا یا عرف کافی است. اما بنابر نظر دیگری کنار گذاشتن عرف، جز با خبر صحیح جایز نیست و بنابر این دیدگاه، در صورت ضعیف بودن خبر، برتری با سیره عقلا یا عرف خواهد بود؛ مگر نشانه و خصوصیتی در میان باشد که بی‌اعتباری عرف را ثابت

نماید(احمدزاده، ۱۳۸۲، ۳۳). نهایتاً فقهای شیعه با سیره عقلا یا عرف به عنوان منشأ جعل احکام و منشأ الزام آور بودن قوانین به مخالفت جدی برخاسته‌اند زیرا معتقدند: تجربه کنونی بشر ثابت کرده است که عقل جمعی نمی‌تواند سعادت بشر را تشخیص دهد زیرا به روشنی می‌بینیم که بسیاری از مفسد اخلاقی و اجتماعی، مورد تصویب مجامع قانون‌گذاری است، در حالی که بدبختی و هلاکت بشر به وسیله همین رفتارها صورت می‌پذیرد.

۳- دلایل مشروعیت قوانین از دیدگاه فقها

کلمه قانون که از واژه‌های مؤخرالتأسیس می‌باشد مترادف واژه «حکم» در متون شرعی و فقهی می‌باشد که به مجموعه قوانین و مقررات اسلام، احکام شرعی گفته می‌شود به عبارتی احکام شرعی مجموعه قوانین و مقرراتی است که شارع و قانونگذار مقدس اسلام، برای اصلاح امور معاش و معاد مردم و جامعه تشریح کرده است. احکام شرعی به اعتبارهای گوناگون دارای تقسیم‌های مختلفی است که مهمترین آنها تقسیم احکام به تکلیفی و وضعی است. حکم تکلیفی، همان بایدها و نبایدها است که به طور مستقیم به فعل مکلف مرتبط است و موضوع آن انجام یا ترک فعلی به وسیله مکلف است. حکم تکلیفی به پنج نوع وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه تقسیم می‌شود. در مقابل حکم تکلیفی، حکم وضعی قرار دارد که عبارت از حکمی است که صفت شیئی و یا فعل و ترکی را تبیین می‌کند و همواره به طور مستقیم به فعل مکلف مرتبط نیست و بیشتر، موضوع احکام تکلیفی قرار می‌گیرد. موضوع حکم وضعی ممکن است اشیاء و اعیان خارجی باشد، مانند نجاست و طهارت و یا افعال مکلفین، همچون صحت بیع و جزئیّت و رکنیت رکوع در نماز. بجز احکام پنجگانه تکلیفی، تمامی احکام شرعی دیگر مانند نجاست، طهارت، صحت، بطلان، ملکیت، شرطیت و مانعیت، احکام وضعی‌اند(هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ۱، ۴۲).

شیعه و سنی در اینکه واضح قوانین خداست بحثی و شکی ندارند ولی در نحوه کشف این قوانین بین دو نحله شیعه و سنی اختلاف است. در تعریف فقه که همان حقوق امروزی می‌باشد گفته‌اند: دانش بدست-آوردن احکام شرعی فرعی بوسیله روش‌های معینی از منابع فقه است(مشکینی، ۱۴۱۶، ۱۸۰). به عبارت دیگر علمی که به وسیله آن احکام شرعی را از ادله تفصیلی به دست می‌آوریم. «دلایل تفصیلی» نزد فقهای شیعه عبارتند از قرآن، سنت، اجماع و عقل (شب‌خیز، ۱۳۹۲، ۱۰۲). اما در میان فقهای سنی علاوه بر این

چهار دلیل، ادله دیگری مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و عرف و ... نیز پذیرفته شده است (آمدی، ۱۴۲۱، ۳، ۳۴).

۴- مراتب حکم از دیدگاه فقهای شیعه

به عقیده فقیهان شیعه، برای اینکه قانونی الزام‌آور گردد بایست از طرف خداوند (شارع مقدس) الزامی بودن آن بیان گردد. ایشان معتقدند شارع این احکام را در چهار مرتبه بیان نموده است: اقتضاء و انشاء و فعلیت و تنجز (غروی، ۱۳۷۴، ۲، ۳۹).

۴-۱- مرحله اقتضاء: یعنی شارع مصالح و مفاسدی را که در ذات اشیاء وجود دارد و زمینه جعل حکم بر اساس آنها فراهم می‌گردد، در نظر می‌گیرد (روحانی، ۴، ۹۳).

۴-۲- مرحله انشاء: که در این مرحله شارع طبق همان مصالح و مفاسد، احکام مناسبی را قانون گذاری می‌کند (خویی، ۱۳۸۵، ۲، ۴۶).

۴-۳- مرحله انشاء: در این مرحله حکم به مکلفین اعلان می‌گردد و مکلف به انجام فعل و یا ترک آن وادار می‌گردد بعبارتی الزام افراد جامعه به اجرای قوانین مرحله اشا حکم می باشد (صدر، ۱۳۷۵، ۴، ۱۹۵) و یا به تعبیر دقیق‌تر فعلیت عبارت است از مرحله‌ای که شرایط تکلیف تحقق یافته و موانع برطرف می‌گردد.

۴-۴- مرحله تنجیز یا تنجز: در مرحله‌ای است که حکم به مکلف رسیده و برای ترک آن عذری ندارد (آخوند خراسانی، ۱۳۶۸، ۷۰) و البته برخی نیز آن را شامل تنها دو مرحله جعل (انشاء و مرتبه فعلیت (خویی، ۱۳۷۵، ۵، ۳۲۹) می‌دانند.

از منظر دیگری حکم الله و قانونگذاری خداوند یا تأسیس حکم است یا عدم ردع و از این رو دو تقسیم برای حکم عنوان شده است: حکم تأسیسی و حکم امضایی (مظفر، بی تا، ۲، ۱۷۱). احکام تأسیسی، احکامی هستند که شارع برای نخستین بار و بدون هیچ سابقه‌ای نزد عرف و عقلا، تشریح کرده و احکام امضایی، احکامی هستند که عرف و عقلا پیشتر بدان عمل می‌کرده‌اند و شریعت آنها را تأیید کرده است (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۲، ۵، ۲۰۷). قوانین امضایی به سه صورت، توسط نمایندگان خداوند (ائمه معصومین علیهم السلام) اعلام می‌گردد؛ قول، فعل، تقریر معصومین. قول؛ به گفتار ائمه گفته می‌شود، فعل؛ به رفتارهای ائمه اطلاق می‌گردد و تقریر؛ از مصادیق «سنت» است. دیگر مصادیق آن عبارت است

از قول و فعل معصوم (علیه‌السلام) و مراد از تقریر این است که در محضر معصوم (علیه‌السلام) گفتار یا کرداری از شخصی صادر شود و یا در عصر وی، سیره و عادت میان عرف رایج و معمول باشد و معصوم علیه‌السلام بدون داشتن عذری همچون تقیه، فاعل (انجام‌دهنده) یا عرف را از آن عمل (قول، فعل یا روش) باز ندارد؛ سکوت معصوم علیه‌السلام در این صورت، تقریر آن گفتار، کردار و یا سیره و عادت نامیده می‌شود. تقریر به معنای یادشده برای اثبات احکام الهی، حجت و سند شرعی است و در قلمرو دلالت و شعاع مفاد آن، می‌توان حکم الهی را در مورد تقریر به دست آورد. مورد تقریر اگر فعل باشد مفاد آن اباحه و جواز آن خواهد بود. چنانچه آن عمل عبادت و یا از معاملات باشد، دلالت بر مشروعیت و صحت آن خواهد کرد و اگر مورد تقریر گفتار باشد، مانند آنکه کسی در محضر معصوم (علیه‌السلام) حکمی، یا کیفیتی خاص از عبادت یا معامله‌ای را بیان کند، سکوت معصوم علیه‌السلام حکم امضا و تأیید آن سخن را دارد، در نتیجه عمل به مفاد آن کلام، مشروع خواهد بود (مظفر، بی تا، ۲، ۶۲-۶۱).

آنچه در دلالت تقریر گفته شده در صورتی است که شاهد و قرینه‌ای بر تعیین نوع حکم فعل یا قول تقریر شده وجود نداشته باشد؛ از این رو، اگر پاره‌ای عادات و بناهای عقلایی نزد عرف و عقلا، محکوم به حکم الزامی باشد، مانند اخذ به خبر ثقه و ظواهر کلام، مفاد تقریر چنین بنایی الزام عمل بر طبق آن بنا خواهد بود (حکیم، بی تا، ۲۳۶). تقریر و تأیید باطل بدون داشتن عذری همچون تقیه جایز نیست؛ از این رو، نشستن در مجلس گناه، بدون عذر در صورتی که توان بازدارندگی و نهی از منکر را ندارد، حرام است (علامه حلی، ۱۴۳۵، ۲، ۵۷۸).

هرگاه کسی به صورت استفهام تقریری از دیگری سؤال کند و مثلاً بگوید: فلان مبلغ پول از تو طلب ندارم؟ و او پاسخ دهد: آری. این پاسخ، اقرار او به ذین می‌باشد (صاحب جواهر، ۱۳۶۵، ۳۵، ۸۳).

۵- دلایل قرآنی مشروعیت قوانین

آیات قرآن کریم در موارد متعدد قانون‌گذاری را از آن خداوند می‌داند و هیچ نیروی دیگری را در مقابل آن نمی‌پذیرد.

در این آیات اشاره می‌گردد که خداوند قانون‌شکنان را به اشد مجازات تنبیه می‌گرداند و اوست که بر همه رفتارهای انسان آگاه است و التزام انسانها به قوانین او حکمی است عقلی که انسانها برای فرار از مجازات باید پایبند به قوانین الهی باشند. ما در این مقاله به بررسی پنج دسته از این آیات می‌پردازیم :

۵-۱- دسته اول: تعبیر از قوانین به حدود در آیات قران کریم (مانند طلاق آیه ۱)

خداوند متعال قانونگذاری، نظارت بر اجرای قوانین، قضاوت و اجرای احکام را از آن ذات مقدس خویش می‌داند. همانگونه که گفتیم قانون در متون شرعی با کلمه حکم بیان می‌گردد این احکام در قران کریم در برخی موارد با عبارت حدود الله بیان شده است. با نگرشی در قران در خواهیم یافت حدود در دو معنی بکار رفته است: حدود به معنی الأعم و حدود به معنی الأخص. حدود در معنی اعم عبارت است از قانون و در معنی اخص عبارت است از نوع خاصی از مجازات. در اینکه کاربرد واژه حدّ در روایات معنای خاص آن است یا معنای عام، دو احتمال مطرح است (صاحب جواهر، ۱۳۶۵، ۴۱، ۲۵۴). واژه حدود در قران مجید ۲۵ بار در ۱۲ سوره و در ۲۰ آیه تکرار شده است.

در این آیات عمده‌ترین مبحث بر روی کلمه «حدود» استوار است.

حدود در لغت: حدود از ریشه لغوی حد(الْحَدُّ) به معنی فصل و جدایی بین دو شیء است تا اینکه دو شیء در هم مخلوط نشده و بر هم تعدی نکنند و جمعش حدود می‌باشد و «حُدُودُ اللَّهِ» یعنی آن چیزهایی که حرام و حلال بودن آن از سوی خداوند متعال بیان شده است بطوری که امر بر تمکین از آنها گردیده و از تجاوز به آنها نهی شده است و به قولی گفته شده حدود به معنی اوامر خداوند است که خود به دو دسته تقسیم می‌گردد یکی آنکه حدش برای مردم در امور حقوقی صرف است و حدودی که حدش برای امور جزایی مردم می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۳، ۱۴۰).

حد در اصطلاح: حدّ در اصطلاح در دو معنای قانون گذاری (به معنی اعم) و نوع خاصی از مجازات (به معنی اخص) گفته شده است. در متون فقهی به معنای اخص آن گرفته شده و عبارت است از کیفری که برای برخی از گناهان در قانون اسلام تعیین شده است. تناسب این تعریف با معنای لغوی در آن است که اجرای حدود، وسیله منع مردم از گناهان می‌باشد. با بررسی آیات قرآنی «حدود» مشخص می‌گردد «حدود» در لسان قران هرگاه استفاده شده است معمولاً بعد از بیان مصداقی از حقوق اجتماعی مانند ازدواج و طلاق و ارث و تحریم قتل و زنا و شرب خمر و غیره بیان گردیده است و به عبارتی به معنی قانون گذاری در روابط اجتماعی استعمال می‌گردد و قانون گذار هم خداوند است و الا «حدود الله» معنی نخواهد داشت (گلپایگانی، ۱۴۱۲، ۱، ۱۶).

خداوند وقتی قانونی می‌گذارد آن قانون بر مصالح و مفاسدی استوار است که ذات لایتناهی خداوند بعثت داشتن حکمت بالغه و وسعت در علم آن مصالح و مفاسد را کاملاً تشخیص داده و بهترین نوع قانون-

گذاری ممکن را انجام خواهد داد (حکیم، بی تا، ۱، ۳۸۳) و مطمئناً چنین قدرت احاطه کامل بر انسان و قانون گذاری بر او بغیر از ذات لایتناهی خداوند برای هیچ موجودی امکان پذیر نمی باشد (و هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ). خداوند متعال بعد از بیان نحوه قانون گذاری به بیان مجازات کسانی که به شکستن آن قوانین اقدام کنند نیز مجازات قرار داده است. این مجازات ها بر دو نوع است مجازات دنیوی (یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَى بِالْأُنثَى فَمَنْ عُتِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَ آدَاءُ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ فَمَنْ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ) بقره، (۱۷۸).

ای اهل ایمان بر شما حکم قصاص مقتولان چنین معین گشت که مرد آزاد در مقابل مرد آزاد و بنده را به جای بنده و زن را به جای زن قصاص توانید کرد. چون صاحب خون از قاتل که برادر دینی اوست بخواهد درگذرد کاری است نیکو، پس قاتل دیه را در کمال خشنودی ادا کند. در این حکم، تخفیف (امر قصاص) و رحمت خداوندی است و پس از این دستور هر که تجاوز کند او را عذابی سخت خواهد بود. البته مجازات اخروی (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ) مذکور در آیه مبارکه نشانگر اوج اهمیت موضوع بوده و نوع بشر تنها قادر به مجازات دنیوی است و مجازات اخروی تنها در ید فعال خداوند متعال می باشد که این خصوصیت متمایز قوانین خداوندی، بهترین وسیله بازدارندگی مردم از تخطی به قوانین می باشد؛ چرا که برخی از قانون شکنان با محاسبه سود و زیان خود چنین نتیجه می گیرند که از دست حکام خود فرار نموده و هیچکس به آنها دسترسی نخواهد داشت و حتی در صورت دستگیری باز هم چنان سودی برده اند که هر چقدر از مجازات شوند باز هم برایشان ضرر نخواهد کرد لیکن در قوانین خدایی اولاً کسی از دید خداوند حکیم پنهان نیست و اگر در دنیا به مجازات نرسد در آخرت مجازات در انتظار او خواهد بود و ثانیاً مجازات خداوند بی حد و حصر و ابدی است و هیچ سودی در مقابل آن خسران عظیم قابل معامله و معاوضه نیست.

نتیجه اینکه در سه مرحله قانون گذاری و نظارت بر اجرای قوانین و مجازات عدم رعایت قوانین می توان مردم را ملزم به انجام قوانین نمود. این آیات بهترین راه ملزم کردن مردم اجتماع به قوانین آن است که جامع ترین قوانین وضع گردد تا مردم عقلاً آن را وجداناً بپذیرند و چنین کاری بجز از حیطة خداوند متعال خارج است و در مرحله بعد مجازات شکستن قوانین (با احاطه خداوند متعال که هیچ کس و هیچ چیز از دید او پنهان نیست) علاوه بر مجازات دنیوی، مجازات اخروی نیز تنها در ید خداوند متعال است.

۵-۲- دسته دوم: آیات دال بر انحصار حکم برای خداوند متعال (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ)

این دسته از آیات بر روی کلمه «حکم» تأکید دارد. حکم در قرآن کریم ۲۱۰ بار تکرار شده که در ۵۷ سوره و در ۱۸۹ آیه متفاوت ذکر گردیده است. در این دسته از آیات خداوند متعال حکم و قانون را به ذات مقدس خویش اختصاص داده و از هر گونه خودرأیی، انسان را بر حذر داشته است.

بررسی آیات: این آیات مبارکه عمدتاً بر مبنای کلمه محوری «حکم» استواراند که ذیلاً به بررسی آن می‌پردازیم:

حکم در لغت منع برای اصلاح (مفردات راغب) و قضاوت بکار رفته است. در کتاب اقرب قید اصلاح ذکر نشده است. در کتاب‌های قاموس و صحاح از آن به داوری یاد شده است؛ مجمع ذیل آیه ۳۲ بقره گوید: احکام بمعنی اتقان و استوار کردن است و حکیم کسی است که مانع از فساد باشد. گفته‌اند: «الحکیم: المتقن للامور» حکیم کسی است که کارها را استوار و محکم کند. معنای اولی این کلمه همان منع از فساد و منع برای اصلاح است و آن در تمام موارد صادق است (قرشی، ۱۳۷۲، ۲، ۱۶۱).

در فرق میان میان حکم و قضا باید گفت که قضا هنگامی گفته می‌شود که فصل‌الامر به تمامیت اتفاق مثلاً آیه «ثم قضی أجالاً» (انعام، ۲) یعنی مدت معینی را بصورت حتمی معین نمود و یا در آیه «وقضینا إلی بنی اسرائیل» (اسراء، ۴) یعنی بصورت اتم و اکمل به بنی اسرائیل اعلام کردیم یا در آیه مبارکه «قضینا علیه الموت» (سبا، ۱۴) یعنی مرگ را بصورت حتمی بر او مستولی گردانیدیم همچنین در آیه «فقضاهن سبع سماوات فی یومین» (فصلت، ۱۲) نیز به معنی فصل‌الامر آمده است، اما حکم فصل‌الامر در احکام است که عقل و شرع مقتضی آن است مثلاً هنگامی که گفته می‌شود «حکم بالباطل» بدین معنی است که باطل در موضع حق قرار داده شود (ابی هلال العسکری، ۱۴، ۱، ۴۳۲).

در تفسیر این آیات گفته‌اند که این آیات تعلیم بر رسول گرامی اسلام (ص) است که در مقام احتجاج با بت‌پرستان و دعوت مردم جهان بدین اسلام، بگو: از جمله اصول آن توحید در تدبیر پروردگار است که جز آفریدگار موجودی نمی‌تواند بطور اصیل در نظام جهان تدبیر کند و مؤثر حقیقی در جهان جزء آفریدگار نیست و از آن جمله نزول عذاب بر کافران است. چه آنکه آفریده‌ای که از نعمت هستی پروردگار برخوردار است و وجود او عاریتی و محکوم تدبیر نظام است چگونه می‌تواند بطور اصالت در جهان تأثیر نموده فرمانروائی کند (حسینی همدانی، ۱۴۰۴، ۵، ۳۳۵).

شهید مطهری در این باره می‌گوید: «ان الحكم الا لله يقص الحق و هو خير الفاصلين»؛ «فرمان جز به دست خدا نیست که حق را بیان می‌کند و او بهترین داوران است.» (انعام، ۵۷) در این آیه «حکم» از مختصات ذات حق بیان شده است، منتهی باید دید مراد از حکم چیست؟ بدون تردید مراد از حکم در اینجا قانون و نظامات حیاتی بشر است. در این آیه، حق قانونگذاری از غیر خدا سلب شده و آن را از شؤون ذات حق (یا کسی که ذات حق به او اختیارات بدهد) می‌داند. قبول حکومت قرآن اینست که در حادثه‌ای به هرچه قرآن پیش‌بینی کرده است عمل شود و اما قبول حکومت افراد پیروی کردن از آراء و نظریات شخص آنان است و قرآن که خود سخن نمی‌گوید باید حقایق آن را با اعمال نظر به دست آورد و آن هم بدون افراد مردم امکان‌پذیر نیست (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۴۴، ۱۵۴).

نتیجه اینکه این آیات نیز قانون‌گذار را خداوند و قاضی را نیز همو می‌دانند و حکم (قضاوت کردن) بدون و بدور از حکم (قانون و قانون‌گذاری) خداوند باطل (و ما أَعْنَى عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ) و مستوجب حساب پس دادن در درگاه آن ذات پاک خواهد بود (أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ) (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹، ۱۳۵). عبارتی دیگر هر گونه فرمان در عالم آفرینش و تکوین و در عالم احکام دینی و تشریح به دست خداست، همچنین هر منصبی اعم از رهبری الهی و قضاوت و حکمیت به کسی سپرده شده است آن هم از ناحیه پروردگار است (بابایی، ۱۳۸۲، ۱، ۶۰).

از جمله آیاتی که دلالت دارند بر اختصاص حکم تشریحی به خدای تعالی این آیه می‌باشد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (یوسف، ۴۰) با اینکه این آیه و ظاهر آیات قبلی دلالت دارند بر اینکه حکم تنها برای خدای سبحان است و کسی با او شریک نیست، در عین حال در پاره‌ای از موارد حکم را و مخصوصاً «حکم تشریحی» را به غیر خداوند هم نسبت داده است، از آن جمله این چند مورد است: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ» (مائده، ۹۵) و درباره رسول خدا (ص) می‌فرماید: «وَ أَنْ أَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» و یا «فَأَحْكُمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ» و نیز «يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ» و همچنین آیات دیگری که اگر ضمیمه شوند با آیات دسته اول، این نتیجه را می‌دهد که حکم به حق به طور استقلال و اولاً و بالذات، تنها از آن خدای سبحان است و غیر او کسی مستقل در آن نیست و اگر هم کسی دارای چنین مقامی باشد، خدای سبحان بر او ارزانی داشته و او در مرتبه نازلتر است، از همین جهت است که خدای تعالی خود را «أَحْكُمُ الْحَاكِمِينَ» و «خَيْرُ الْحَاكِمِينَ» نامیده و فرموده: «أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ»

و نیز فرموده: «وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ». لازمه اصالت و استقلال و اولویت همین است (موسوی همدانی، ۱۳۷۴، ۷، ۱۶۶).

البته در کتاب‌های تاریخ و تفسیر معانی دیگری در مورد معنای حکم مطرح می‌باشد که گاهی حکم را به معنی تأخیر و تعجیل در امور ماوراء الطبیعی می‌دانند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ۱، ۳۲۴؛ قمی، ۱۳۶۸، ۴، ۳۴۲) و یا به معنای عذاب الهی (حسینی شیرازی، ۱۴۲۳، ۱۴۶) ابن عباس می‌گوید: حکم برای فیصله دادن میان حق و باطل و نازل کردن آیات و معجزات، بدست خداست (ستوده، ۱۳۶۰، ۸، ۱۱).

۵-۳- دسته سوم: آیات دال بر نیازمندی حاکمیت به جعل الهی

این دسته از آیات مبارکه در ادامه آیات قبل که حکم را از آن خداوند متعال می‌دانست، در ادامه، قانون‌گذاری را توسط افرادی می‌داند که به این مقام از سوی خداوند متعال تعیین گردیده باشند مثلاً در آیه ۸۹ سوره انعام آمده است: *أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ*. اینان کسانی هستند که به ایشان کتاب و حکمت و نبوت بخشیدیم.

آنچه از این آیات بر می‌آید حکم چه در معنای قانون‌گذاری و چه در معنای اجرا و قضاوت مجعول و تعیین شده از سوی خداوند می‌باشد. در برخی از آیات مبارکه به انسان‌ها گوشزد شده تا حکم را بایست خداوند قرار دهد و چون خداوند تمام کارهای خویش در این جهان با اسباب و علل آن انجام می‌دهد بنابراین حکم را باید از سوی خداوند شناخت و آن ذات توصیف‌ناپذیر نیز پیامبران و در راستای آن امامان را به عنوان حکم (چه در مرحله قانون‌گذاری و اعلام قوانین و چه در مرحله قضاوت) تعیین می‌نماید (و إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (بقره، ۱۲۴) ترجمه: و [یاد آرید] زمانی را که ابراهیم را پروردگارش با کلماتی آزمایش کرد. پس [ابراهیم] آنها را به انجام رسانید. [خداوند] فرمود: «من تو را برای مردم پیشوا قرار دادم» [ابراهیم] گفت: «از فرزندان من [نیز پیشوا قرار می‌دهی]؟» فرمود: «پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد».

البته در این دسته آیات می‌توان مشاهده نمود که قانون‌گذاری خداوند برای تمام ادیان وجود دارد و بسیاری از آن قوانین برای تمام مکانها و زمانها تشریح گردیده است (زحیلی، ۱۴۲۲، ۱، ۴۶۴)؛ در ذیل آیه «أَفَعَيِّرَ اللَّهُ أَتْبَعِي حَكْمًا» گفته شده است منظور از حکم، تعیین اوامر و نواهی است که غیر از خداوند

متعال محکوم علیه است نه حاکم و تمام تدابیر و حکم مخلوقات مشتمل بر نقص و عیب و جور است بنابراین این آیه ثابت می کند قانون گذاری در ید با کفایت خداوند متعال است (آل سعدی، ۱۴۰۸، ۲۹).

البته حکم اعطایی از طرف خداوند مورد بحث بسیاری از علما قرار گرفته بطوری که گفته اند حکم در ظاهر به معنی حکمت است و نیز گفته شده به معنی عقل می باشد و نیز شناخت آداب خدمت نیز گفته شده است و فراست صادقه و نبوت نیز مورد اشاره قرار گرفته است (آلوسی، ۱۴۱۵، ۸، ۳۹۲) البته برخی نیز به استنباط احکام نیز معنی کرده اند (نخجوانی، ۱۹۹۹، ۱، ۴۹).

از آیاتی که کلمه حکم در آنها آمده استفاده می شود که حکم غیر از نبوت است و تفسیر آن به نبوت تفسیر صحیحی نیست و همچنین تفسیرش به معرفت آداب خدمت یا فراست صادق یا عقل هیچ یک درست نیست زیرا از لفظ آیه و همچنین از جهت معنا چیزی که دلالت بر یکی از آنها نماید وجود ندارد.

۴-۵- دسته چهارم: شرط بودن علم برای قانون گذاری و آیات دال نقص علم بشری

(اسراء، ۸۵)

معلومات بشری بیشتر جنبه حدس و گمان را دارد، چنانکه قرآن کریم به صورت صریح می فرماید به شما علم داده نشده مگر به مقدار اندک (اسراء، ۸۵) و از سوی دیگر مسلم است که قانون گذاری برای انسان نیازمند به علم و آگاهی در مورد ویژگی های این موجود است و این آگاهی در اختیار کسی است که خالق انسان می باشد و از این رو احاطه کامل بر وی دارد؛ چنانکه قرآن کریم به این نکته توجه داده و تصریح می فرماید که خالق و به وجود آورنده آگاهی و علم دارد مانند این آیه مبارکه: أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (ملک، ۱۴).

علم در لغت به معنی دانستن و دانش است. علم گاهی بمعنی اظهار و روشن کردن است. طبرسی ذیل آیه ۱۴۰ از آل عمران وَ لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا ... فرموده خدا قبل از اظهار می داند که آنها از حیث ایمان متمایز می شوند و پس از اظهار می داند که متمایزاند پس تغییر در معلوم است نه در علم. بقولی معنی این است: تا خدا معلوم را ظاهر سازد.

در تفسیر المیزان ذیل لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحَزْبَيْنِ فرموده: مراد علم فعلی است و آن ظهور شیء و حضورش بوجود خاص نزد خداست، علم بدین معنی در قرآن زیاد است علی هذا همه آیات که در این سیاق اند مراد از علم در آنها اظهار است. علم گاهی بمعنی دلیل و حجّت آید این کلمه صد و شصت و دو بار در کلام الله

آمده است صدو پنجاه و شش بار درباره خدا و هشت بار درباره دیگران (قرشی، ۱۳۷۱، ۵، ۳۳). حضرت امیرالمومنین علی (ع) در تعریف علم خداوند می‌فرماید: خداوند از اسرار پنهانی مردم و از نجوای آنان که آهسته سخن می‌گویند و از آنچه که در فکرها بواسطه گمان خطور می‌کند و تصمیم‌هایی که به یقین می‌پیوندند، از نگاه‌های رمزی چشم که از لابلای پلک‌ها خارج می‌گردد، آگاه است (دشتی، ۱۳۷۹).

در قرآن مجید دو نوع نهی از دستور و عمل در حین نادانی وجود دارد بعضی از آنها مربوط به اصول اعتقادی است مانند آیه «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظُلْمًا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ» (یونس، ۳۶) و بیشترشان جز از گمان پیروی نمی‌کنند، به یقین، گمان، ذره‌ای از حق را غنا نمی‌بخشد. ولی برخی از این نواهی در معنی اعم بکار رفته است مانند آیه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» که در معنای اعم بکار می‌رود (خمینی، ۱۳۷۲، ۱، ۲۷۶).

اخبار بسیار زیادی در تفسیر این آیه از ائمه معصوم صادر گردیده که با لحاظ اینکه بنای مقاله بر بررسی روایات در این باب نیست تنها به صحیحه خدا اشاره می‌گردد که از پیامبر (ص) نقل شده است: «مَنْ أَقْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ لَعَنَهُ مَلَائِكَةُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» هر کس بدون علم بر مردم فتوا دهد لعنت خداوند و ملائکه و آسمانها و زمین بر او باد. بنابراین هرگونه قانون‌گذاری ظنی ممنوع گردیده است (تبریزی، ۱۳۹۷، ۷۴). در مباحث علم اصول فقه در استفاده از این آیه در مبحث احتیاط اختلافاتی وجود دارد ولی در باب حرمت اسناد حکم واقعی در موارد شبهه بین اصولیون و اخباریون اختلافی وجود ندارد (صدر، ۱۳۷۵، ۵، ۸۶).

نتیجه اینکه مطابق این آیات مبارکه هرگونه قانون‌گذاری باید بر مبنای علم و آگاهی انجام گیرد زیرا عدم علم باعث عدم دستیابی به نتایج مدنظر قانون‌گذار خواهد بود و داشتن علمی که احاطه کامل بر نوع بشر از مراحل زیستی انسان گرفته تا روحیات و خلیقات و روانشناسی و مزاج شناسی و رفتارشناسی و ... از عهده هر قانون‌گذاری غیر از خداوند، خارج بوده و اعتماد به غیر آن عبث و باعث اتلاف عمر بشر و زیانهای غیرقابل جبران بر نوع بشر خواهد شد در نتیجه قانون‌گذار عالم بر مبنای این آیات فقط خداست و انسان در هیچ جایگاهی نمی‌تواند بدون راهنمایی خداوند در جایگاه قانون‌گذاری قرار گیرد که وجداناً التزام به آن قانون باعث سعادت بشر گردد.

۵-۵- دسته پنجم: آیات دال بر مرجعیت خداوند در حل اختلافات (شوری، ۱۰)

این دسته از آیات در مورد اختلاف و تنازع در امور میان مردم می‌باشد شاید بعد از بررسی چهار دسته

از آیات، این آیات در راستای نتیجه‌گیری آیات قبل باشد زیرا مجرای جریان حکم خداوند را نشان داده که همانا خدا و رسول و اولی الامر است.

به عنوان نمونه در آیه ۱۰ سوره مبارکه شوری آمده است: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» در هر چیزی که اختلاف پیدا کردید حکمش نزد خداوند متعال است. این جمله حجت بر انحصار ولایت در خداست. اختلاف، گاهی در عقیده پیدا می‌شود، گاهی اختلاف در عمل و یا چیزی که مربوط به عمل است پیدا می‌شود. خدا هر حکمی اراده کند می‌راند و حکم خدای تعالی دو گونه است، یکی حکم تکوینی، آن این است که پدیدارشدن مسببات را به دنبال اسباب قرار دهد، وقتی موجودی در بین چند سبب قرار گرفت که بر سر آن نزاع داشتند، آن موجود را دنبال سببی قرار دهد که نسبت به بقیه اسباب سببیتش تام باشد و یکی هم حکم تشریعی است، مانند تکالیفی که در دین الهی در باره اعتقادات و دستور العملها آمده، و در آیه شریفه «إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ إِلَّا لِمَنْ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (یوسف، ۴۰) ترجمه: حکمی نیست مگر برای خدا، و او فرمان داده که نپرستید مگر تنها او را، این همان دین محکم است. حکم در این آیه شریفه به همین معنا آمده است البته در این بین برای حکم معنای سومی هم هست که ممکن است به وجهی یکی از مصادیق هر یک از آن دو معنای حکم شمرده شود، آن عبارت است از حکمی که در روز قیامت در بین بندگان در آنچه اختلاف می‌کردند می‌راند. کلمه «حکم» در آیه شریفه «فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» (بقره، ۱۱۳) خدا در روز قیامت در آنچه که در باره‌اش اختلاف می‌کردند حکم خواهد کرد به همین معنای سوم است.

مفسرین در تفسیر جمله «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ» تفسیرهایی دیگر دارند، بعضی گفته‌اند: این جمله حکایت کلام رسول خدا (ص) است که به مؤمنین خطاب کرد و فرمود: در هر امری که کفار، یعنی اهل کتاب و مشرکین، با شما اختلاف می‌کنند، آنها چیزی می‌گویند و شما چیزی دیگر، حکم آن امر واگذار به خداست و آن این است که مؤمنین را که حق به جانب ایشان است پاداش، مبطلین را عقاب می‌کند این قول را صاحب تفسیر کشاف ذکر کرده است (زمخشری، ۱۴۰۷، ۲۵، ۱۶). بعضی دیگر گفته‌اند: معنایش این است که هر اختلاف و نزاعی که می‌کنید، رسول خدا (ص) را در آن حکم قرار دهید و داوری دیگران را بر داوری آن جناب مقدم ندارید (روح المعانی، ۲۵، ۱۶) و در حقیقت این جمله مطلبی را بیان می‌کند که آیه شریفه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» بدان اشاره می‌کند.

بعضی دیگر گفته‌اند: در تأویل هر آیه اگر اختلاف کردید و آیه برایتان مشتبه شد، در بیان آن به آیات محکم کتاب خدا و به ظاهر کلمات رسول خدا (ص) مراجعه کنید. در مقابل گفته‌اند: معنایش این است که در هر مسأله از مسائل علوم، اگر اختلافی برایتان پیش آمد که هیچ ارتباطی با وظائف و تکالیف شما نداشت و راهی هم برای به دست آوردن حق مطلب نداشتید، بگویید «خدا داناتر است» مثلاً وقتی در مسأله روح (جان) پرسیده بودند که روح چیست، همین دستور به رسول خدا (ص) داده شد (الوسی، ۱۴۱۵، ۲۵، ۱۶).

در این باره از نبی مکرم اسلام (ص) روایت شده است که فرمود: وصف من و وصف آنچه خداوند مرا با آن فرستاد، همچون وصف شخصی است که سوی قومی بیاید و بگوید: ای قوم [من] به راستی به چشم خویش لشکر [دشمن] را دیدم و همانا من جز این نیستم که من ترساننده آشکارم، پس بشتابید [و خویشتن را رها سازید] پس بشتابید [و خود را نجات دهید]. پس گروهی از قومش از او پیروی و صبحگاهان حرکت کردند و به آسانی [و با حوصله] رهسپار شدند و نجات یافتند و گروهی از آنان دروغ انگاشتند، تا سحرگاه به جای خود ماندند و لشکر [دشمن] صبحگاهان آنان را دریافت و نابود و فلاکت زده‌شان کرد و این حکایت همچون حکایت کسی است که از من اطاعت کند و از آنچه آورده‌ام پیروی نماید و وصف کسی است که از من نافرمانی کند و آنچه را که از حق آورده‌ام، دروغ انگارد» (بخاری، ۱۳۸۱، ۴۱۶) و نیز از آن حضرت (ص) روایت شده است که فرمود: آنچه را که رسول خدا (ص) حرام کند، چنان است که گویی خداوند حرام نموده است (ترمذی، ۱۴۲۱، ۲، ۱۳۸).

از مجموع آنچه گفته شد می‌توان دریافت تفاوتی بین حکم الهی و حکم پیامبر (ص) او، در مقام تشریح وجود ندارد و مؤمن معتقد به خداوند حقّ ندارد با حکم پیامبر (ص) از در مخالفت درآید، چرا که سرپیچی و سرکشی از فرمانهای رسول خدا (ص) در حکم نافرمانی از خداوند است و سرباززدن از پذیرش فرمان رسول خدا (ص) از کارهای کافران است که در صورت بروز اختلاف بین مسلمانان در امور دینی، حکم قرآن کریم آن است که مرجع رفع تنازع کتاب الهی و سنت رسول اوست مخالفت با حکم رسول خدا (ص) در دنیا و آخرت خواری، عذاب و ذلت قرین خود دارد و خداوند نافرمان از حکم رسول را به عذاب سخت دچار می‌سازد. اجابت کردن دعوت و فراخوانی رسول خدا (ص) و دستور او امری واجب است و موجب زندگانی پاک و نیکبختی در دنیا و آخرت می‌شود. لذا از صفات بارز منافقان آن است که چون فرا خوانده می‌شوند تا از رسول خدا (ص) و سنت او حکم پذیرند، سرباز می‌زند و راه می‌بندند. نیز از صفات

مؤمنان آن است که در مورد پیش گفته، لیبک اجابت سر می‌دهند و با جان و دل حتی اگر به زیانشان باشد حکم رسول خدا (ص) را می‌پذیرند. منهیات رسول خدا (ص) نیز همچون اوامر آن حضرت لازم‌الاجتناب است و همه آثار مترتب بر سرپیچی از فرمان‌های آن حضرت در مورد ارتکاب نواهی‌اش نیز صادق است. سنت آن حضرت بیان و توضیح وحی الهی است و قرآن کریم برای شرح و بیان بی‌نیاز از سنت نیست، بلکه باید همچون حکم قرآن کریم حکم سنت را هم پذیرفت بنابراین تنها راه مصونیت از گناه و گمراهی و انحراف تمسک به کتاب الهی و سنت نبوی است و این حکم تا روز قیامت استوار و خدشه‌ناپذیر است و هر آن کس که نظری جز این داشته باشد به مخالفت آشکار با قرآن کریم برخاسته و به هیچ وجه جدایی افکندن بین کتاب خداوند و سنت پیامبرش (ص) روا نیست (خرمشاهی، ۱۳۷۶، ۱۷)، نهایتاً اینکه قانون-گذاری که خاص خداست، قوانین به قلب مبارک پیامبر وحی می‌گردد و او نیز ابواب علم را بر اولیا امر می-گشاید و چنین خداوند توسط اسباب خویش به اداره جهان می‌پردازد و بنابراین قول و فعل و تقریر ائمه معصومین باید مورد تمکین بندگان خدا قرار گیرد زیرا خود ذات مقدس بر کسی آشکار نمی‌گردد تا با چشم سر بتوانند او را مشاهده نموده و اطاعت نمایند بلکه این اولیا و عباد برگزیده خداوند هستند که با مقامی که از سوی ذات اقدس الهی دریافت نموده اند بین بندگان خدا به قانون‌گذاری و قضاوت می‌پردازند (طیب، ۱۳۷۸، ۴، ۱۱۵).

۶- نتیجه‌گیری

این مقاله با تحلیل ادله قرآنی مشروعیت قوانین بدین نتیجه رسید که هر قانونی که بخواهد الزام‌آور باشد بایست در سه مرحله دارای جامعیت و فراگیری باشد؛ مرحله اول، مرحله قانون‌گذاری است در این مرحله قانون‌گذار می‌بایست دارای احاطه‌ی علمی کامل بر انسان باشد تا سعادت انسان را تأمین نماید و گرنه التزام به قانونی که بر اساس آزمون و خطا استوار باشد هر آن زندگی انسان‌ها را تباه خواهد نمود لذا تنها خداست که می‌تواند قانون‌گذار باشد. در مرحله دوم نظارت بر اجرای قوانین است در این مرحله نیز باید ناظری باشد که هیچ کس از دید او پنهان نشود تا تمامی افراد ملزم بدان گردند و این مرحله نیز تنها در اختیار خداوند متعال است و در مرحله سوم یعنی مرحله اعمال مجازات نیز باید مجازاتی باشد که در هر حال سنگین‌تر از سود قانون شکنی باشد و این مرحله نیز در اختیار خداوند است و در نتیجه ملزم‌بودن به رعایت قوانین تنها در صورتی است که خداوند واضع و ناظر آن باشد. در ادامه مقاله با بررسی آیات قرآنی

به طبقه‌بندی پنج دسته از آیات اقدام می‌نماید که دسته اول شامل آیاتی می‌گردد که قانون را با عبارت «حدود» بیان داشته است و خدا بیان نموده که با آنان که حدود الهی را پاس ندارند با اشد مجازات برخورد خواهد کرد؛ در دسته دوم آیاتی قرار گرفتند که دربر دارنده واژه « حکم » بود در این دسته نیز خداوند اعلام نمود حکم مختص خداوند است و قانون‌شکنان مجازات سختی خواهند چشید؛ در دسته سوم آیاتی قرار داده شدند که حکم و قانون‌گذاری را مجعول از طرف خداوند می‌دانستند و در دسته چهارم آیاتی قرار دارند که از قانون‌گذاری بر مبنای ظن و گمان نهی شده بود تا بشر به بیراهه نرفته و ضررهای جبران‌ناپذیری بر نوع بشر وارد نشود و بالأخره در دسته پنجم نحوه قانون‌گذاری خداوند بیان شده بود که خداوند قوانین را برای پیامبران و اولی الامر که ائمه معصومین نازل می‌نماید تا آنها نیز این قوانین را در اختیار بشر قرار دهند و تنها این قانون است که از خطا و اشتباه بری بوده و عقلا بر تمام افراد بشر لازم است تا آنها را رعایت نمایند وگرنه قانونی که احتمال خطا و اشتباه در آن می‌رود هرگز کسی را وجداناً ملزم بر رعایت نخواهد نمود.

فهرست منابع

- ۱- قرآن کریم، (۱۳۷۸)، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، انتشارات صبانگار، تهران.
- ۲- آخوند خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۰۶)، حاشیه المکاسب، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
- ۳- ابی هلال العسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۱۰)، الفروق اللغویه، مکتبه بصیرت، قم
- ۴- احمدی، امید (۱۳۹۲)، مشروعیت قانون از دیدگاه اسلام و ماکس وبر، مجله پژوهش‌های حقوق تطبیقی، دوره هفدهم - شماره ۱.
- ۵- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۷۲)، انوار الهدایه فی التعلیقه علی الکفایه، مؤسسه نشر امام خمینی رحمه الله، تهران.
- ۶- احمدزاده، سید حشمت الله، (۱۳۸۲)، عرف در نظر فقیهان و حقوقدانان، مجله فقه و مبانی حقوق اسلامی، شماره ۲.
- ۷- ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴)، لسان العرب، دار صادر، بیروت.
- ۸- خراسانی، محمدکاظم بن حسین، (۱۴۱۳)، کفایه الاصول. لقمان، قم.
- ۹- آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، (۱۳۶۸)، درر الفوائد فی الحاشیه علی الفرائد الاصول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران

- ۱۰- آل سعدی ، عبدالرحمن بن ناصر، (۱۴۰۸) ، تیسیر الکریم الرحمن، مکتبه النهضه العربیه، بیروت.
- ۱۱- آلوسی ، سید محمود، (۱۴۱۵)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- ۱۲- آمدی، علی بن محمد، (۱۴۲۱)، الاحکام فی اصول الاحکام، مکتبه نزار مصطفی الباز، مکة.
- ۱۳- بابایی ، احمدعلی ، (۱۳۸۲)، برگزیده تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیه، تهران.
- ۱۴- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۳۸۱)، صحیح البخاری، آرام، کراچی.
- ۱۵- تبریزی، موسی بن جعفر، (۱۳۹۷)، اوثق الوسائل فی شرح رسائل، انتشارات کتبی نجفی مطبوعه مهر، قم.
- ۱۶- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۲۱)، سنن الترمذی، جمعیه المکنز الاسلامی، قاهره.
- ۱۷- جعفری لنگرودی، محمدجعفر، (۱۳۶۲)، مقدمه عمومی علم حقوق، گنج دانش، تهران.
- ۱۸- حسینی شیرازی، سید محمد، (۱۴۲۳)، تبیین القرآن، دارالعلوم، بیروت.
- ۱۹- حکیم، محمدتقی، (بی تا)، الاصول العامه للفقہ المقارن، دارالاندلس، بیروت.
- ۲۰- حسینی همدانی، سید محمدحسین، (۱۴۰۴)، انوار درخشان، کتابفروشی لطفی، تهران.
- ۲۱- خرمشاهی ، بهاء الدین و انصاری، مسعود، (۱۳۷۶)، پیام پیامبر، نشر منفرد، تهران.
- ۲۲- خوئی ، سیدابوالقاسم، (۱۳۸۰)، مصباح الاصول، مکتبه الداوری، قم.
- ۲۳- خوئی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، محاضرات فی اصول الفقه، مؤسسه انصاریان، قم.
- ۲۴- دشتی، محمد (۱۳۷۹)، ترجمه نهج البلاغه، آل طه، قم.
- ۲۵- روحانی، محمد، (۱۳۷۵)، منتقى الاصول، دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی، قم.
- ۲۶- زحیلی ، وهبه بن مصطفى، (۱۴۲۲)، تفسیر الوسیط (زحیلی)، دار الفکر، دمشق.
- ۲۷- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷) ، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، دار الکتب العربی، بیروت.
- ۲۸- ستوده، رضا (۱۳۶۰)، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات فراهانی، تهران.
- ۲۹- شبخیز، محمدرضا، (۱۳۹۲) ، اصول فقه دانشگاهی، نشر لقاء، قم.
- ۳۰- صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، (۱۳۶۵)، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
- ۳۱- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۱۹)، البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن، ناشر: مؤلف، قم.
- ۳۲- صدر، محمدباقر، (۱۳۷۵)، بحوث فی علم الاصول، دائره معارف الفقه الاسلامی طبقا لمذهب اهل البيت (ع)، مرکز الغدیر، قم.
- ۳۳- ضیائی بیگدلی، محمدرضا، (۱۳۸۲)، حقوق بین الملل عمومی، گنج دانش، تهران.
- ۳۴- طیب، سید عبدالحسین، (۱۳۷۸)، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، انتشارات اسلام، تهران ۹۸۹.

- ۳۵- عباسی، ولی‌الله، (۱۳۸۳)، نظریه دین حداکثری (درآمدی بر قلمرو گستره دین از منظر استاد مطهری (ره))، مجله: قیسات، شماره ۳۰ و ۳۱.
- ۳۶- علامه حلی، حسین بن یوسف، (۱۴۳۵)، تذکره الفقهاء، مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، قم.
- ۳۷- قرشی، سید علی اکبر، (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، دار الکتب الإسلامیه، تهران.
- ۳۸- قمی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸)، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
- ۳۹- کاتوزیان، ناصر، (۱۳۶۲)، مقدمه علم حقوق، اقبال، تهران.
- ۴۰- گلپایگانی، سید محمد رضا موسوی، (۱۴۱۲)، الدر المنضود فی أحكام الحدود، دار القرآن الکریم، قم.
- ۴۱- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹)، جاذبه و دافعه علی(ع)، آدینه سبز، تهران.
- ۴۲- موسوی بجنوردی، حسن (۱۴۰۲)، القواعد الفقهیه، چاپ افست، قم.
- ۴۳- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۳۶۲)، مجمع‌الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان، جماعه‌المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، قم.
- ۴۴- مشکینی، میرزا علی، (۱۳۷۹)، اصطلاحات الأصول، نشر الهادی، قم.
- ۴۵- مظفر، محمد رضا، (بی‌تا)، اصول الفقه، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت.
- ۴۶- ملا محسن، فیض کاشانی، (۱۴۱۸)، الأصفی فی تفسیر القرآن، مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی، قم.
- ۴۷- موسوی همدانی، سید محمد باقر، (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
- ۴۸- نجوانی، نعمت‌الله بن محمود، (۱۹۹۹)، الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه، دار رکابی للنشر، مصر.
- ۴۹- هاشمی‌شاهرودی، محمود، (۱۳۸۲)، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام، مؤسسه دایره‌المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت (ع)، قم.