



واکاوی مهم‌ترین مبانی کلامی قانون‌گذاری قرآن کریم

حسن صادقی^۱

چکیده: قرآن کریم دارای معارف گسترده و فراوان در حوزه‌های گوناگون است و یکی از مهم‌ترین آنها حوزه قوانین و احکام است. روشن است که قوانین و احکام در هر مکتبی بر اساس مبانی خاص خودش است و طبیعتاً آثار ویژه هم دارد. با توجه به ویژگی‌های قرآن کریم، قوانین و احکام قرآن بر اساس مبانی متعدد است که مهم‌ترین آنها مبانی کلامی است. حال سخن در این است که قوانین و احکام در قرآن کریم بر اساس کدام مبانی کلامی است؟ روشن است که پاسخ به این پرسش، تفاوت اصل و فرآیند و گستره قانون‌گذاری قرآن و تفاوتش با قانون‌گذاری و قوانین بشری و نیز آثار مترتب بر آن را روشن کرده و در نتیجه ابعاد و زوایای قوانین و احکام قرآن کریم در مقایسه با قوانین بشری را تبیین می‌کند. این مقاله که با روش تحلیلی توصیفی نگارش یافته، مهم‌ترین مبانی کلامی قانون‌گذاری در قرآن کریم را «مبنای هستی‌شناسی هدفمندی قوانین و لحاظ مصالح و مفسد واقعی در آن»، «مبنای خداشناسی وضع قوانین از سوی خدای متعال» و «مبنای انسان‌شناسی وجود روح انسان» بیان نموده و در هر کدام از آنها آثار مترتب و شواهد قرآنی برای آنها ذکر کرده است.

واژگان کلیدی: مبانی کلامی، قانون‌گذاری، قوانین، احکام، قوانین بشری.

* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۵/۲۸

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۲

۱. سطح چهار فقه و اصول حوزه علمیه قم، پژوهشگر، استاد سطح عالی حوزه، sadegi114@chmail.ir



مقدمه

بخش مهم از معارف قرآن کریم در ارتباط با قوانین و احکام است. روشن است که قوانین و احکام در هر مکتبی بر اساس مبانی خاص است؛ برای نمونه قوانین در مکتب لیبرالیسم بر اساس مبانی خاصی از قبیل فردگرایی، آزادی و... است؛ همچنانکه در این مکتب، اومانیسم و انسان‌محوری مبنای اساسی است. حال سخن در این است که با توجه به ویژگی‌های قرآن کریم، قولین و احکام قرآن بر اساس مبانی متعدد است که مهم‌ترین آنها مبانی کلامی است. توجه به این مبانی اصل و فرآیند و نیز گستره قانون‌گذاری قولین قرآن کریم را تبیین کرده، و در نتیجه تفاوت بنیادین قانون‌گذاری قرآن کریم با دیگر قوانین را نشان می‌دهد.

از جهت پیشینه موضوع، با جستجویی که انجام شد، دو مقاله در ارتباط با موضوع یافت شد. مقاله نخست با عنوان «مبانی کلامی قانون‌گذاری و آثار فقهی و حقوقی آن در حکومت اسلامی» نگاشته آقایان امینی‌پژوه و کعبی در نشریه حکومت اسلامی شماره ۷۴ زمستان ۱۳۹۳ است که در آن، به ترتیب، گزاره

های کلامی «انحصار تشریح در خدای متعال»، «خاتمیت شریعت»، «جهان شمولی شریعت»، «ابدیت شریعت» و «جامعیت شریعت» به عنوان مبانی برای موضوع قانون‌گذاری، شناسایی و به صورت مفصل تشریح شده اند.

مقاله دوم با عنوان «مبانی قانون‌گذاری در مکتب لیبرالیسم و مذهب امامیه» نگاشته آقای دبیرنیا و خانم نقوی در مجله پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب شماره ۱۱ خرداد ۱۳۹۶ است که در آن، اصول کلامی امامیه مانند انحصار تشریح به خداوند، جامعیت دین، خاتمیت رسول اکرم (ص) و مرجعیت فقها در دوران غیبت نیز بیانگر «خداآیینی» به عنوان مبنای قانون‌گذاری بیان شده است.

ضمن ارج نهادن به مقالات یاد شده، تفاوت مقاله حاضر با آنها در این است که در این مقاله، هم به برخی از مبانی کلامی اشاره شده است که در مقالات یاد شده اشاره نشده است و چگونگی طرح مبحث در مبناییکه در مقالات یاد شده اشاره شده است (انحصار تشریح به خداوند متعال)، تفاوت دارد. از این رو، مقاله حاضر نوشته جدیدی بشمار می‌رود.

۱. مبانی هستی‌شناسی «هدفمندی قوانین

ولحاظ مصالح و مفاسد واقعی در احکام»

۱-۱ تبیین مبنا

یکی از مبانی مهم در قوانین قرآن کریم، چگونگی و ریشه قوانین قرآن است. از دیدگاه دانشمندان شیعه و معتزله (عدلیه)، احکام شرعی بر اساس مصالح و مفاسد واقعی در متعلقات آنهاست (ر.ک: خراسانی، ۱۴۱۲ق: ۳۶۴؛ خوئی، ۱۳۵۲ق: ۳۶/۲-۳۷؛ صدر، (بی تا): ۲/۲۸۹؛ سبحانی، ۱۴۰۵ق: ۱/ ۴۶۶؛ مظفر، ۱۴۱۵ق: ۳/۴۴). از این رو، حکم واجب و حرام به جهت مصلحت و مفاسد الزامی و مهم در متعلق آنهاست و حکم مستحب و مکروه به جهت مصلحت و مفاسد غیر الزامی و غیر مهم در متعلق آنهاست؛ همچنانکه گاهی اباحه نیز دارای حکمت و مصلحت است. به بیان دیگر، مصلحت و مفاسد در احکام، همان حکمت و فلسفه احکام است. برای نمونه حکم وجوب نماز آیات به جهت مصلحت الزامی در نماز آیات است و حکم حرام بودن خوردن شراب، به جهت مفاسد مهم در شراب و خوردن آن است.

روشن است که مصلحت و مفاسد از منظر دین محدود به مصلحت و مفاسد مادی و دنیوی نیست؛ بلکه معنوی و اخروی را شامل می شود؛ همچنانکه

مصلحت و مفاسد به فرد اختصاص ندارد و شامل جامعه و دیگران نیز می شود. بیان شیرین شهید مطهری به این صورت است: علمای اسلام به این ترتیب بیان می کنند که در هر دستوری از دستورات اسلام حکمت یا حکمتهایی نهفته است و به تعبیری که علمای فقه و اصول استعمال می کنند احکام تابع يك سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی اگر اسلام چیزی را حرام کرده است چون مفاسد ای وجود داشته است حرام کرده، خواه مفاسد جسمی باشد خواه روحی، خواه به زندگی فردی بستگی داشته باشد خواه به زندگی اجتماعی، در هر حال يك ضرری در آن بوده است که حرام شده است. یعنی تحریم تعبیدی به این معنی که بدون دلیل يك چیزی حرام شده باشد اصلاً وجود ندارد، و هیچ عالمی از علمای شیعه چنین حرفی نمی زند (مطهری، ۱۳۸۱: ۷۲/۲۱).

آنچه مهم است و در ادامه به آن، اشاره خواهد شد علم حق تعالی به مصالح و مفاسد واقعی و حکم بر اساس آنها است. اهمیت این موضوع هنگامی روشن می شود که هرگاه خدای متعال به حرمت امری حکم کند و انسان بدان آگاهی نداشته باشد، باید بپذیرد. برای نمونه،

حکمت حرام بودن خوردن گوشت مردار در گذشته روشن نبوده، و امروز روشن شده است که گوشت مردار، آسیب‌های فراوانی دارد.

در مقابل این دیدگاه، دیدگاه اشاعره است که مبتنی بودن احکام بر مصالح و مفاسد را انکار کرده و عقیده دارند که احکام شرع، تابع مصالح و مفاسد نیست. در نتیجه، معیار برای حکم شرعی، صرف خواست خداست و پیش از حکم الهی مصلحت و مفاسد واقعی وجود ندارد (جرجانی، ۱۳۲۵ ق: ۸/ ۱۹۴).

۱-۲. مبتنی بودن هدفمندی قوانین بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال

هدفمندی قوانین و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، با موضوع دیگر کلامی «حسن و قبح ذاتی و عقلی» ارتباط تنگاتنگی دارد. منظور از حسن و قبح ذاتی و عقلی این است که افعال در مقام ثبوت و نفس الامر و ذات و حقیقتشان دارای حسن و قبح هستند؛ همچنانکه در مرحله اثبات و کشف، عقل انسان با صرف نظر از امر و نهی خداوند متعال، تولدایی درک حسن و قبح را دارد. در حقیقت، تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، معلول حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال است (ر.ک: فانی اصفهانی، ۱۴۰۱ ق: ۲/ ۱۵۷). این موضوع،

میان دانشمندان عدلیه (شیعه و معتزله) اتفاقی است (ر.ک: حلی، ۱۳۴۱ ق: ۳۰۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۹). در مقابل این دیدگاه، دیدگاه اشاعره است که عقیده دارند حسن و قبح شرعی است و حسن و قبح افعال از راه شرع و با امر و نهی شرع حاصل می‌شود (جرجانی، ۱۳۲۵ ق: ۸/ ۱۸۲). برای روشن شدن موضوع ناگزیریم به صورت کوتاه معنای حسن و قبح و ذاتی و عقلی را توضیح دهیم.

۱-۲-۱. معنای حسن و قبح

«حُسن» که اسم مصدر است، در لغت به معنای خوبی و زیبایی است (جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۵/ ۲۰۹۹) و «قبح» به معنای زشتی است (همان: ۱/ ۳۹۳). در اصطلاح، در سه معنا کاربرد دارد که عبارت‌اند از: کمال؛ ب) ملائمت (سازگاری) با غرض؛ ج. مدح یا استحقاق مدح. منظور از حسن در این مبحث، معنای سوم یعنی مدح یا استحقاق مدح است، در برابر قُبْح به معنای ذم یا استحقاق ذم. مرحوم خواجه نصیر طوسی می‌فرماید:

برای حُسن و قبح معانی گوناگونی وجود دارد، از آنها توصیف شدن فعل ملایم یا شیء ملایم به حَسَن و غیر ملایم به قبیح است. و از آنها توصیف فعل یا

گویا گوناگونی شده است، مانند عقلی (سبحانی، ۱۴۲۰ ق: ۲۰)؛ ذاتی باب ایساغوجی (رک: شهرستانی، ۱۴۲۵ ق: ۲۱۹) (القاعدة السابعة عشر)؛ ذاتی باب برهان (ر.ک: انصاری، [بی‌تا]: ۲۴۴؛ حائری، [بی‌تا]: ۱۴۷-۱۴۸)؛ ذاتی شبیه باب برهان (جواد آملی، ۱۳۷۵: ۵۴-۵۵۹). برای رعایت اختصار از بررسی آنها صرف نظر می‌کنیم (ر.ک: شریفی، ۱۳۸۸: ۱۷۷-۱۹۲). به نظر می‌رسد ذاتی در این بحث به معنای «واقعی» و «نفس الامر» و «حقیقی» در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است و منظور دانشمندان شیعه و معتزله که به حسن و قبح برای افعال عقیده دارند، آن است که افعال در واقع و نفس الامر دارای حسن و قبح است، با صرف نظر از اعتبار معتبر. از برخی از عبارات بزرگان استفاده می‌شود که منظور آنان از این بحث، حسن و قبح واقعی و نفس الامر است؛ گرچه برای بیان آن گاهی به جای تعبیر «ذلتی» از تعبیر دیگری استفاده کرده‌اند. مرحوم قاضی نورالله مرعشی شوشتری (متوفای ۱۰۱۹ق) پس از بیان اعتقاد امامیه و معتزله، به دیدگاه اشاعره این گونه اشاره می‌کند:

اشاعره همه افعال را در نفس الامر مساوی قرار

شیء کامل به حَسَن و ناقص به قبیح است و مراد در اینجا این دو معنا نیست؛ بلکه مراد از حُسن در افعال، چیزی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی نکوهش یا عقاب نداشته باشد و مراد از قبح چیزی است که فاعلش به سبب آن، شایستگی نکوهش یا عقاب داشته باشد (طوسی، [بی‌تا]: ۶۱).

از سوی دیگر، این مسئله مورد نزاع است که آیا تعلق یافتن مدح و ذم به برخی افعال در دنیا و آخرت به جهت صفتی است که به فعل باز می‌گردد یا به صرف حکم شرع است یا به جهت حکم اهل معرفت به آن؟ فخر رازی که خود اشعری مذهب است، ضمن تصریح به این نکته به قول معتزله اشاره می‌کند و اعتقاد خود را صرف حسن و قبح شرعی بیان می‌کند:

نزاع تنها در این است که اینکه برخی افعال متعلق نکوهش در دنیا و عذاب در آخرت و برخی افعال متعلق ستایش در دنیا و ثواب در آخرت می‌شوند، آیا به جهت صفتی است که به فعل بازمی‌گردد، یا امر چنین نیست؛ بلکه محض حکم شرع به آن است، یا حکم اهل معرفت به آن است؟ معتزله گویند: مؤثر در این احکام، صفاتی است که به فعل بازمی‌گردد و مذهب ما این است که آن، مجرد حکم شرع است (فخر رازی، ۱۹۸۶م: ۱/۳۴۶)

۲-۲-۱. معنای ذاتی و عقلی

در اینکه مراد از ذاتی چیست، دیدگاه‌های

داده‌اند و معتقدند که افعال در ذوات خود به حسن و قبیح تقسیم نمی‌شود و قبیح با صفتی تمییز پیدا نمی‌کند که اقتضای قبحش را داشته باشد... (مرعشی، ۱۴۰۹ ق: ۳۴۲/۱-۳۴۳)

بنابراین، ذاتی در این بحث به معنای «واقعی» و «نفس الامری» و «حقیقی» در برابر «شرعی»، «الهی» و «اعتباری» است و منظور عدلیه از ذاتی بودن حسن و قبح افعال آن است که در واقع و بدون اعتبار شرع، برای افعال، حسن و قبح وجود دارد و امر و نهی شرع از حسن و قبح سابق، کشف می‌کند. مراد اشاعره از انکار ذاتی بودن حسن و قبح افعال، آن است که حسن و قبح افعال از راه شرع و با امر و نهی شرع حاصل می‌شود (جرجانی، ۱۳۲۵ ق: ۸/۱۸۲).

«عقل» در لغت به معنای منع است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۴/۶۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ ق: ۵/۱۷۶۹). و پابند شتر را از این جهت «عقال» گویند که شتر را از حرکت بیجا منع می‌کند (ر.ک: فیومی، [بی‌تا]: ۴۲۲/۲). گرچه «عقل» اطلاقات گوناگونی دارد (ر.ک: ربانی گلپایگانی، ۱۴۱۸ ق: ۲۱-۲۲)؛ لکن مراد از آن در این بحث، «عقل عملی» در برابر «عقل نظری» است (ر.ک: مظفر، ۱۴۱۵ ق: ۱-۲/۲۱۴-۲۱۵؛ خرازی، ۱۴۱۸ ق: ۱/۱).

۱۱۳). مرحوم خواجه نصیر طوسی می‌فرماید:

[از دیدگاه حکما] تنها عقل عملی که مصالح نوع و اشخاص را تدبیر می‌کند، به حسن و قبح افعال حکم می‌کند و به همین جهت، چه بسا به حسن فعل یا قبح آن به حسب مصلحت حکم می‌کند. (طوسی، [بی‌تا]: ۶۳).

توضیح آن این است که عقل با توجه به مُدرک و متعلق آن به دو قسم عقل نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ هرگاه مُدرک و متعلق مربوط به نظر و علم و شایسته دانستن باشد، «عقل نظری» گفته می‌شود؛ و اگر مربوط به عمل و شایسته عمل کردن باشد، «عقل عملی» گفته می‌شود، برای مثال، فهم «وجود خدا» مربوط به عقل نظری است و «نیکو بودن عدل» مربوط به عقل عملی است (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶ م: ۲۴).

بنابراین، مراد از عقلی بودن حسن و قبح فعل آن است که عقل انسان خوبی و بدی فعل و استحقاق ستایش برای فعل نیکو و استحقاق نکوهش برای فعل زشت را می‌فهمد، بدون اینکه نیاز به شرع داشته باشد و امامیه و عدلیه به آن اعتقاد دارند و اشاعره آن را انکار می‌کنند.

مرحوم لاهیجی (م ۱۰۷۲ ق) پس از بیان اعتقاد امامیه، معتزله و جمهور حکما

به دیدگاه جمهور اشاعره این گونه اشاره می‌کنند:

جمهور اشاعره بر آنند که شرعی است نه عقلی، به این معنی که اگر شرع وارد نمی‌شد عقل حکم نمی‌کرد به حسن و قبح اشیا، بلکه در نفس الامر هیچ چیز حسن یا قبیح نمی‌بود و حسن عدل مثلا و قبح ظلم، به مجرد گفته شارع ثابت شود و اگر شرع نمی‌گفت عدل حسن و ظلم قبیح نمی‌بود، بلکه توانست بود که شارع عدل را قبیح، و ظلم را حسن گفتی و قضیه حسن و قبح ظلم و عدل منعکس شدی (لاهیجی، [بی تا]: ۲۴۵).

همانگونه که اشاره شد عدلیه به ویژه امامیه به حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال اعتقاد دارند؛ لکن اشاعره، حسن و قبح ذاتی و عقلی را انکار نموده، به حسن و قبح شرعی باور دارند. از دیدگاه امامیه، افعال اختیاری دارای حسن و قبح است و عقل، می‌تواند آن را کشف کند و بفهمد. به عبارت دیگر، خوبی و بدی کارهای اختیاری انسان در ذات آنها نهفته است و این کارها واقعا و حقیقتاً متصف به خوبی و بدی می‌شوند و عقل قدرت کشف حسن و قبح آن کارها را دارد. در نتیجه عقل، کسی را کار خوب انجام دهد، شایسته ستایش می‌داند (ر.ک: حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۳؛ لاهیجی، ۱۳۷۲: ۵۹).

۳-۱. شواهد قرآنی

هدفمندی قوانین و لحاظ مصالح و مفاسد

واقعی در احکام شواهد قرآنی متعددی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

۱-۳-۱. تعلق حکم به عناوین بیانگر مصلحت و مفسده واقعی

بر اساس آیات قرآن، حکم شرعی به عنوانی تعلق می‌گیرد که بیانگر مصلحت و مفسده واقعی است، مانند:

الف) «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ... وَ يُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثِ» (اعراف/ ۱۵۷).

بر اساس این آیه، برخی از امور، پیش از تعلق حکم به آن، «طیب» یا «خبیث» هستند و حکم حلال به جهت «طیب» و حرام به دلیل «خبیث» بودن است؛ نه آنکه با حکم شارع مقدس، طیب و خبیث شود. به بیان دیگر، حکم بر موضوع «طیب» و «خبیث» ترتب پیدا کرده است.

ب) «قُلْ لَا أُجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلًا أُورَثَهُ أَوْ دَمًا مُسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ...» (اسراء/ ۳۲) مرجع ضمیر در «فإنه» قطعاً مورد اخیر یعنی «لحم خنزیر» (فاضل مقداد، [بی تا]: ۳۰۳/۲) یا «خنزیر» (بیضاوی، ۱۴۱۸ق: ۱۸۷/۲) یعنی گوشت خوک یا خوک را شامل می‌شود. روشن است که اگر ضمیر به «خنزیر» برگردد، پلیدی اختصاص به گوشت ندارد؛ بلکه

همه اجزای خوک را شامل می‌شود. از سوی دیگر، حتی اگر ضمیر «خَنِزِيرٍ» برگردد، باز می‌توان گفت به معنای اختصاص نیست؛ زیرا ذکر گوشت از جهت مهمترین منفعت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۰/۵). در هر صورت، یقیناً یکی از خوردنی‌های حرام، گوشت خوک است و یقیناً «رجس» و پلید است. این آیه از حقیقت و جهت هستی حکایت می‌کند که «رجس» است و مفسده آن هم در این راستاست و به این جهت، خوردنش قبیح است.

(ج) «وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ» (انعام/ ۱۵۱) این آیه نیز دلالت دارد که برخی از امور، پیش از تعلق نهی به آنها «فحشاء» هستند و متصف به آن و خدای متعال از نزدیک شدن به این امور باز می‌دارد. پس مفسده نزدیک شدن به جهت فحشاء و زشت بودن آنهاست، همچنانکه دارای قبح ذاتی هستند.

۱-۳-۲. بیان علت برای احکام

قرآن کریم در برخی از آیات برای احکام، علت ذکر می‌کند که نشانگر مصلحت یا مفسده آنهاست. برای نمونه در علت نهی از برخی از امور می‌فرماید:

(الف) «وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ، إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ

مَقْتًا وَ سَاءَ سَبِيلًا» (نساء/ ۲۲).

(ب) «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا» (اسراء/ ۳۲).

در این آیات از ازدواج با زنانی که پدران با آنها نکاح کرده‌اند و نیز از زنا نهی شده است. سپس دلیلی که برای حرمت چنین ازدواج و همچنین حرمت زنا بیان شده، فحشاء بودن آن و راه بودن آن است: «فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا». از این آیات استفاده می‌شود که چنان ازدواج و زنا پیش از بیان شرع، زشت و قبیح است و شرع مقدس به جهت فحشاء و بد بودن، آن را حرام می‌شمارد و از آن نهی می‌کند. از سوی دیگر، همین کریمه بر قبح ذاتی دلالت دارد. روشن است که بر اساس نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی یعنی حسن و قبح شرعی، ذکر «فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا» وجهی ندارد؛ همچنانکه ابن‌قیم اشعری درباره نهی از زنا که قرآن کریم فاحشه بودن را دلیل آن بیان می‌کند: «وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَ سَاءَ سَبِيلًا» (اسراء/ ۳۲) می‌گوید:

«...علل النهی فی الموضوعین بكون المنهی عنه فاحشَةً. و لو كان جهةً كونه فاحشَةً هو النهی لكان تعلیلاً للنهی بنفسه، و لكان بمنزلة أن یقال: لا تقرّبوا الزنا فإنه یقول لكم لا تقرّبوه، أو فإنه منهی عنه. و هذا محال من وجهین. أحدهما: أنه یتضمن إخلاء

آیه پیش از آن، کسانی را غالباً توانایی روزه ندارند، از حکم روزه استثناء کرده و در پایان سود روزه را به خود انسان بیان می کند.

۱-۴. آثار هدفمندی قوانین

برای پذیرش هدفمندی قوانین و لحاظ مصالح و مفاسد واقعی در احکام، می توان چند اثر بیان کرد:

۱-۴-۱. ضابطه مند و عقلانیت قوانین

هنگامی که قوانین قرآن دارای هدف هستند و احکام از مصالح و مفاسد واقعی تبعیت می کند، پس قوانین قرآن، ضابطه مند بوده و عقلانی هستند و احکامی صرفاً تبعیدی نیستند. به بیان دیگر، قوانین قرآن، اعتباری محض نیستند؛ بلکه در آنها واقع گرایی وجود دارد و تا حدودی قابل کشف هستند.

برای نمونه قرآن کریم می فرماید: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ... ذَلِكَمْ فَسُقُ» (مائده/۳) با توجه به حرام بودن و فسق بودن خون آن، -بر اساس اینکه مرجع ضمیر «فَأِنَّهُ» به همه مواردی که پیش تر بیان شده است، برمی گردد و در نتیجه شامل خون هم می شود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ق: ۷۱/۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۸۳/۴؛ ابن عاشور؛ ۱۴۲۰ق: ۱۰۳/۷). وقتی بررسی علمی تجربی صورت گیرد، روشن

الكلام من الفائدة. و الثانی: أنه تعلیل للنهی بالنها! «در دو جا نهی را تعلیل کرده است به اینکه منهی عنه، فاحشه است؛ و اگر جهت فاحشه بودن زنا همان نهی باشد، تعلیل شی، بنفسه خواهد بود و بمنزله این خواهد بود که گفته شود: نزدیک زنا نشوید، به راستی به شما می گوید: به آن نزدیک نشوید، یا آن، نهی شده است. و این از دو جهت محال است: نخست آنکه موجب می شود سخن بی فایده باشد؛ دوم آنکه تعلیل نهی به نهی است (ابن قیم، ۱۴۱۰ق: ۲۴۸).

۱-۳-۳. بیان سود و زیان قوانین برای خود انسان

قرآن کریم در موارد متعدد، سود و زیان قوانین را برای خود انسان بیان می کند، مانند:

الف) «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (جمعه / ۹).

در این کریمه، پس از دستور به شرکت در نماز جمعه و رها کردن خرید و فروش (و هر مانع دیگر)، آن را سودمند برای خود مؤمنان بیان می کند.

ب) «إِيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره/۱۸۴).

این کریمه، در ادامه و جوب روزه در

می‌شود که خون در کشور بدن همانند شهری است که در کوچه و خیابان‌های شهر جاری است که در آغاز صاف و گوارا و هنگام عبور از شهر آبی است به کثافات آلوده. و چون از شهری بزرگ خارج می‌گردد، کثافتی است به آب آلوده. خون هم پس از گذشت از سرچشمه‌های شاداب کننده (ریه و کبد) و عبور از کشور بدن و مشروب و آباد ساختن بدن همین که برای خروج سرازیر می‌شود (زمان تبدیل شریان‌ها به وریدها) خون مسموم‌کننده است که اگر در بدن حیوان بماند، زبان‌آور است... خوردن [خون] خون‌خوری سبعانه‌ای در آدمی ایجاد کرده و کسی که با خون‌خوری سروکار داشت، به تدریج به خون‌ریزی هم نزدیک می‌گردد (پاک‌نژاد، ۱۳۶۳: ۸/ ۱۷۳-۱۷۴).

شایان ذکر است ضابطه‌مند بودن و فهم عقلانیت احکام برای عقل، در برخی از موارد، حتی قبل از بیان قرآن کریم امکان دارد و گاهی پس از بیان قرآن کریم و بررسی آن توسط عقل امکان‌پذیر می‌شود. در این صورت، نقش قرآن کریم و آموزه‌های دینی، شکوفایی عقل می‌شود که در بیان امیرمؤمنان (ع) آمده است: «وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ... وَ

يُيْتَرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱).

۱-۴-۲. نفی نسیت قوانین

افزون بر ادله جهانی و جاودانگی قرآن کریم، بر اساس هدفمندی قوانین و تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی، قوانین و احکام، محدود به یک زمان و مکان و نژاد و خاصی نیستند. در نتیجه احکام و قوانین، نسبی نیستند؛ همچنانکه پیشتر نیز اشاره شد قوانین قرآن، اعتباری محض نیستند؛ بلکه در آنها واقع‌گرایی وجود دارد. برای نمونه هنگامی که حکم کشتن جنین انسان، حرام است: «وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْأً كَبِيرًا» (اسراء/ ۳۱) این حکم، اختصاصی به زمان گذشته یا نژاد خاصی مثلا نژاد عرب ندارد و نسبی نیست. یا حکم قصاص: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ» (بقره/ ۱۷۸) حکم فرا زمانی و فرامکانی است. از این رو، انسانها نباید حکمی وضع کنند که بر خلاف احکام قرآن باشد، همانطور که در ماده پنجم اعلامیه جهانی حقوق بشر، به نوعی موضع‌گیری در برابر برخی از احکام ادیان الهی به ویژه قصاص و اجرای حدود ... شده است: هیچکس را نباید مورد ظلم و شکنجه و رفتار یا کیفری تحقیرآمیز،

موهن، یا خلاف انسانیت و شان بشر قرار داد.

۲. مبنای خداشناسی «وضع قوانین از سوی خدای متعال»

یکی از اساسی‌ترین مبانی در قوانین قرآن، که از یک منظر مهم‌ترین ویژگی قولنین قرآن است، وضع قوانین از سوی خدای متعال است. در توضیح این مبنا نخست به مهم‌ترین صفات خدای متعال که در ارتباط با وضع قوانین است، اشاره شده و سپس به آثار آن می‌پردازیم:

۲-۱. مهم‌ترین صفات خدای متعال در ارتباط با وضع قوانین

خدای متعال بدون تردید دارای صفات متعددی است و نیز برای آن تقسیمات متعددی ذکر شده است، از قبیل صفات ثبوتیه (جمالیه) و سلبيه (جلالیه)؛ صفات ذات و صفات فعل؛ صفات نفسی و اضافی؛ صفات ذاتی و خبری (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۸۱/۱ — ۸۶). با توجه به اینکه در این نوشته درصدد ذکر همه صفات الهی و مباحث گوناگون آن نیستیم، تنها به بیان برخی از صفاتی که در مبانی قانون‌گذاری تاثیر دارد، می‌پردازیم.

۲-۱-۱. خالقیت

یکی از صفات فعلی خدای متعال که در مبانی قانون‌گذاری نقش بسزایی دارد،

خالقیت است. آیات بیانگر آفرینش خدای متعال را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد:

الف) آفرینش هرچیز

قرآن کریم آفرینش هر چیز توسط خدای سبحان را بیان می‌کند. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

— در برخی از آیات به آفرینش زمین و آسمانها توسط خدای سبحان اشاره می‌کند، مانند: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} (انعام/ ۱).

— در برخی از آیات به آفرینش هر چیزی که در روزی زمین است، اشاره دارد: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا} (بقره/ ۲۱).

— در برخی از آیات، خدا را آفریدگار هر چیزی که در آسمانها و زمین وجود دارد، بیان می‌کند: {إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ} (يونس/ ۶).

— بر اساس برخی از آیات، خدای متعال آفریدگار هر چیز است:

{بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنِّي يَكُونُ لَهُ وُلْدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (انعام/ ۱۰۱ — ۱۰۲).

که خدای متعال، چون آفریننده انسان و هر چیز است، به انسان و مصلحت و مفسده او و امور مرتبط با او آگاهی کامل دارد؛ همانگونه که سازنده وسیله‌ای، شیوه استفاده از آن را بهتر از دیگران می‌داند.

۲-۱-۲. ربوبیت

یکی دیگر از صفات الهی که در مبانی قانون‌گذاری تاثیر جدی دارد، ربوبیت الهی است. ربوبیت در لغت، از ریشه «ر ب ب» به معنای اصلاح چیزی و قیام بر آن است و «رَبٌّ» به معنای اصلاح کننده چیزی است و بر مالک، خالق و صاحب اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۳۸۱/۲). بنابراین، ربوبیت به معنای سرپرستی، تدبیر، اصلاح و سامان دهی امر است.

ربوبیت الهی به دو قسم ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریحی تقسیم می‌شود.

الف) ربوبیت تکوینی

ربوبیت تکوینی اداره، تدبیر و سامان دهی جهان هستی است. خدای متعال افزون بر آفرینش جهان هستی، اعم از انسان و غیر انسان، امور جهان را اداره و تدبیر می‌کند و هر چیز را به طور متناسب رشد داده و به کمال می‌رساند.

مشرکان، آفرینش خدا را قبول داشتند:

پس هر موجودی که مصداق عام‌ترین واژه یعنی «شیء» باشد، آفریده خداست. البته روشن است که گرچه به طور کلی بر خود خالق یعنی خدای سبحان، عنوان «شیء»، اطلاق می‌شود؛ لکن در این آیات، صدق نمی‌کند؛ قرینه لبتی متصل، بر خارج شدن خدای سبحان از قلمرو عمومیت «شیء» دلالت دارد؛ چرا که بدیهی است که چیزی نمی‌تواند خالق خود باشد، یعنی هم خالق و هم مخلوق باشد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۳۱/۲۶ - ۴۳۲).

ب) آفرینش انسان

آیات فراوانی به آفرینش انسان توسط خدای سبحان اشاره می‌کند، مانند:

— { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ } (بقره/۲۱).

— { وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ } (مؤمنون/۱۲ - ۱۴).

نتیجه‌ای که از آیات یاد شده در ارتباط با قوانین و احکام گرفته می‌شود، این است

{وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} {لقمان/ ۲۵} حتی ربوبیت مطلق خدا را نسبت به جهان هستی می‌پذیرفتند: {وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنَ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} {عنکبوت/ ۶۳} آنچه را انکار می‌کردند، ربوبیت جزئی (نه نسبت به مجموعه جهان هستی) مانند «ربّ الانسان»، «ربّ الارض»، و مانند آن بود که آن را به بتها، ستارگان و یا قدیسان بشر نسبت می‌دادند و برای آنها مظاهر و مجسمه‌هایی می‌ساختند و برای دستیابی به شفاعتشان، مظاهر آنها را می‌پرستیدند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱/ ۳۵۲).

قرآن کریم عقیده مشرکان را این گونه بیان می‌کند: {وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى} {زمر/ ۳} و {قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا} {اسراء/ ۴۲}.

از منظر قرآن کریم تصور ربوبیت غیر خدا نادرست است و ربوبیت خدا فراگیر و شامل هر چیز است و هر گونه ربوبیت کلی و جزئی را دربرمی‌گیرد. از این رو، هیچ چیزی از دایره ربوبیت الهی خارج نیست: {فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ

رَبِّ الْعَالَمِينَ} {جاثیه/ ۳۶}.

ب) ربوبیت تشریحی

ربوبیت تشریحی همان قانون و قانون‌گذاری است. از منظر قرآن کریم، قانون‌گذاری تنها به خدای متعال اختصاص دارد و هیچ فردی از چنین شایستگی برخوردار نیست.

قرآن کریم در آیات متعددی، به ربوبیت مطلق الهی اشاره می‌کند که ربوبیت تشریحی را نیز دربرمی‌گیرد، مانند: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ} {بقره/ ۲۵۸}.

در برخی از آیات، به صراحت، باور به ربوبیت تشریحی غیر خدا را نادرست می‌داند، مانند:

– {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَوْلِيَاءَ مِنَ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ} {آل عمران/ ۶۴}.

– {اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ} {توبه/ ۳۱}.

آیات یاد شده به این باور نادرست اشاره دارد که برخی به جای خدای سبحان برای فرشتگان، پیامبران، عالمان یهود و راهبان نصاری ربوبیت عقیده داشتند. روشن است که باور آنان به ربوبیت در حوزه تکوین و اداره جهان هستی نبود؛ چرا که از نگاه آنان عالمان و راهبان و پیامبران جهان هستی را اداره نمی کردند؛ بلکه ربوبیت شرعی و حق قانون گذاری برای غیر خدا را باور داشتند؛ همانگونه که در برخی از روایات نقل شده است؛ از قبیل:

هنگامی که آیه {وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ} نازل شد، عدی بن حاتم حضور رسول اکرم ص رسید و گفت: ای رسول خدا! ما آنان را نمی پرستیم. رسول اکرم ص فرمود: آیا آنان برای شما چیز را حلال یا حرام نمی کردند و شما سخن آنان را نمی پذیرفتید؟! وی گفت: بله. رسول اکرم ص فرمود: این، همان (گرفتن ارباب) است (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ ق: ۱/۳۷۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۲/۷۶۷).

همچنین از امام صادق ع درباره معنای کریمه {اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ} پرسیده می شود. امام ع پاسخ می دهد: سوگند به خدا ایشان (اهل کتاب) برای آنان (احبار و رهبان) روزه

نگرفتند و نماز نخواندند؛ بلکه آنان بر ایشان حلال را حرام و حرام را حلال کردند و ایشان پیروی کردند: «عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: «اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» قَالَ: أَمَا وَاللَّهِ مَا صَامُوا، لَهُمْ وَلَا صَلُّوا - وَ لَكِنَّهُمْ أَحَلُّوا لَهُمْ حَرَامًا وَ حَرَّمُوا عَلَيْهِمْ حَلَالًا - فَاتَّبَعُوهُمْ» (عیاشی، بی تا: ۲/ ۸۶).

از نگاه قرآن کریم، میان خالقیت و ربوبیت تلازم وجود دارد، (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱/۳۵۳ - ۳۵۴) و خدای سبحان که جهان هستی را آفریده است، آن را اداره می کند، بدون آنکه به دیگری واگذار کرده باشد. از این رو، در آیات متعددی میان آنها ارتباط برقرار می کند، مانند:

{ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} (انعام/ ۱۰۲) و {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} (اعراف/ ۵۴) در نتیجه خدای متعال که انسان را آفریده، شایستگی ربوبیت و قانون گذاری دارد و کسی جز او توان قانون گذاری ندارد؛ زیرا کسی که

خالق نیست، از انسان و شرایط او خبر ندارد. پس تنها خالق، قانون گذار است.

۲-۱-۳. علم

بر اساس ادله عقلی و نقلی به ویژه قرآن کریم، یکی از صفات خدای متعال، علم است و به خدای متعال به هر چیزی عالم است؛ همانگونه که می فرماید:

{وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا} {طلاق/ ۱۲}.

- {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} {بقره / ۲۸۲}.

- {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ} {روم/ ۵۴}.

با عنایت به ضرورت اختصار، از مباحث گوناگون علم الهی از جهت معرفت شناسی، کلامی، فلسفی و عرفانی صرف نظر می کنیم و همچنین با صرف نظر از تحلیل ویژگی های علم حق تعالی مانند حضوری (در مقابل حصولی) ضروری (در مقابل نظری) ذاتی و استقلال، بی نهایت، و خطاناپذیر، (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۳۲۵ — ۳۲۶) به برخی از آیات بیانگر علم حق تعالی در ارتباط با احکام و قوانین می پردازیم:

- {وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ

لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَ لَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوَصُّونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍّ وَصِيَّةٍ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ. (نساء/ ۱۲).

در این آیه پس از بیان احکام ارث، خدای متعال را با ویژگی «علیم» بیان می کند که نشان می دهد خدای متعال انسان و مصالح او را به خوبی می داند.

- {يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنْ أَمْرٌ هَلْكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَ هُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَ إِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَ نِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} (نساء/ ۱۷۶).

این آیه نیز پس از بیان احکام ارث، خدای متعال را آگاه به هر چیز ذکر می کند: «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». این جمله دلیل بر این است که این احکام از علم خدا سرچشمه می گیرد و خدای متعال برای

هدایت انسان، احکام را به او یاد می‌دهد. برای پی بردن به اهمیت صفت علم حق تعالی در قولنین لین نکته یادآوری می‌گردد قوانین بشری به جهت بشری بودن همواره پس از مدتی به بازننگری، تکمیل و اصلاح نیاز دارد و گاهی اصل قانون تغییر می‌کند. دلیل این موضوع، ویژگی‌های قانون‌گذار بشری است که علم و آگاهی محدودی دارد و همان هم خطاپذیر است. در صورتی که این ویژگی‌ها درباره خدای متعال وجود ندارد؛ زیرا از سویی عالم کامل و علم محض است و هیچ خطایی در علمش نیست.

۲-۱-۴. غنا و بی‌نیازی

یکی از صفات خدای متعال غنا و بی‌نیازی ذاتی خدای متعال است، همچنانکه در برخی از آیات به آن اشاره شده است، مانند:

«وَ رَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ» (انعام/۱۳۳).

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر/۱۵).

از سوی دیگر، قرآن کریم در بیان احکام، خدای متعال را غنی و بی‌نیاز بیان می‌کند تا نشان دهند سود عمل به قوانین و احکام به خود انسان برمی‌گردد و خدای متعال از آنها بی‌نیاز است، مانند:

«إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَ هُدًى لِّلْعَالَمِينَ فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (آل عمران/۹۶).

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَ مِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ لَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَ لَسْتُمْ بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ» (بقره/۲۶۷).

توجه به ویژگی بی‌نیازی حق تعالی هنگامی بهتر روشن می‌شود که انسانها در وضع قانون غالباً خواسته یا ناخواسته سود خودشان را ملاحظه و اعمال می‌کنند.

۲-۲. آثار قانون‌گذاری بر اساس صفات خدای متعال

با توجه به صفات خدای متعال آثار قانون‌گذاری عبارتند از:

۲-۲-۱. وابستگی اصل قانون‌گذاری به خدای سبحان

با توجه به اینکه خدای متعال هستی و از جمله انسان را آفریده و دارای علم مطلق و بی‌نهایت و خطاناپذیر است و جهان هستی و انسان را تدبیر و هدایت می‌کند و قانون‌گذاری را انجام می‌دهد و از هر

حقی است که خدا نسبت به خودش واجب ساخته است «حق الله»، که اصل دیگر حقوق است، و همه حقه‌های دیگر از آن متفرع می‌شود.

در برابر مبانی الهی بودن قوانین انسان و وابستگی قوانین انسان به خدای متعال، مبانی دیگری وجود دارد که در آنها خود انسان برای خود قانون وضع می‌کند. در حقیقت، انسان مداری و اومانیسیم و صرف خواست خود انسانها و قراردادی است که انسانها میان خود دارند. گذری کوتاه بر اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز آن را نشان می‌دهد.

بنابراین، هیچ کس دیگری حق و صلاحیت قانون گذاری ندارد، مگر به اذن خدا و در چارچوب قانون خدا. اشاره به سخن برخی از بزرگان سودمند است:

امتیاز اسلام بر سایر نظام های دنیا در همین نکته نهفته است که قوانین اسلامی در نظام فردی و اجتماعی به لحاظ هستی شناسی، از امور وحیانی و الهی است نه از عقول بشری؛ حتی نه از تفکر نبوی، زیرا مقام نبوت نیز مبلغ قوانین مدون الهی است: « ما علی الرسول إلاّ البلاغ » (مانده ۹۹) و اگر آن حضرت صلی الله علیه و آله و سلم بخواهد حکمی از احکام

چیزی بی نیاز است، پس افزون بر خود انسان، قانون گذاری برای انسان نیز به او اختصاص دارد. به بیان دیگر، انسان از خود چیزی ندارد و هر چه که دارد، متعلق به خدای متعال است. پس قوانین متعلق به انسان نیز تنها از خدای سبحان سرچشمه می‌گیرد. در نتیجه به تعبیر فلسفی، مبدأ فاعلی قوانین، خدای متعال است.

شبهه این سخن درباره حقوق انسان نیز وجود دارد. بر همین اساس، برخی از متفکران معاصر عقیده دارند که بر طبق این مبنا که همه هستی از آن خدای متعال است، هیچ حقی برای کسی به خودی خود ثابت نمی‌شود و هر کجا حقی باشد، اصالتاً از آن خداست و این اوست که آن حق را به آن موجود عطا کرده است. مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱/ ۱۰۴ - ۱۰۵). این بیان از اهل بیت (ع) استفاده می‌شود. امام سجاد (ع) در بیان حقوق به این مبانی کلیدی اشاره می‌کند که در فلسفه حقوق بسیار راهگشاست. ایشان پس از بیان اینکه خدا بر انسان حقوقی دارد، می‌فرماید: أَكْبَرُ حُقُوقِ اللَّهِ عَلَيْكَ مَا أَوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ وَ مِنْهُ تَفَرَّعَ (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۲۵۵)؛ بزرگترین حق خدا بر تو

یکی از پرسش‌های اساسی درباره انسان این است که آیا انسان تنها همین بدن مادی است یا حقیقت دیگری غیر از این بدن مادی به نام روح و روان دارد؟ کسی که هستی را با ماده و مادیات مساوی بداند، جایی برای طرح مسائل غیرمادی و روح باقی نمی‌گذارد. همچنان‌که نظر گروهی این است که انسان، پدیده‌ای صرفاً مادی است. از دید آنان زندگی انسان محدود است، عمر او از مقطع خاصی شروع می‌شود و پس از گذشت مدتی نابود می‌شود و فقط ماده‌اش بر زمین می‌ماند. انسان گلی است که در دامن طبیعت می‌روید، رشد می‌کند و در آخر می‌پژمرد و فقط خاکش باقی می‌ماند. در برابر این نظر، نظر دوم که دیدگاه اسلام هم همین است، وجود روح برای انسان است که بخشی از انسان است و بُعد اصلی انسان همان بُعد غیرمادی اوست و لازمه آن، اعتقاد به جاودانگی و پایان‌ناپذیر بودن عمر اوست. بدن می‌میرد اما روح که همان اصل انسان است، باقی می‌ماند. این ویژگی انسان مبنای قوانین قرآن است؛ همچنان‌که افزون بر ادله عقلی، (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۲/۲۹۱-۳۰۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/۲۶۰-۳۲۴؛ مصباح یزدی،

اسلام را رقم بزند، حتماً با تعلیم و اذن پروردگار خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۷/۴۲۴).

۲-۲-۲. گستره قوانین براساس قانون الهی

گستره قوانین در هر مکتبی وابسته به مبانی آن مکتب است. با توجه به صفات یاد شده حق تعالی، گستره قوانین قرآن و شرایط آنها به خواست خدای متعال برمی‌گردد و هیچ کس دیگری حق و صلاحیت قانون‌گذاری ندارد، مگر به اذن خدا و در چارچوب قانون خدا. در نتیجه نمی‌توان غیر از قانون الهی قانون مغایری وضع کرد، در حالی که امروزه در برخی از جوامع، قانون مخالف قوانین خدای متعال تصویب می‌شود و حتی تغییر هر نوع مذهب و عقیده را قانونی می‌دانند و آزادی می‌شمارند؛ برای مثال، در ماده هیجدهم اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: هر کس حق دارد که از آزادی فکر، وجدان و مذهب بهره‌مند شود. این حق متضمن آزادی تغییر مذهب یا عقیده و ایمان می‌باشد و نیز شامل تعلیمات مذهبی و اجرای مراسم دینی است. هرکس می‌تواند از این حقوق یا مجتمعاً به طور خصوصی یا به طور عمومی برخوردار باشد.

۳. مبانی انسان‌شناسی «ارتباط قوانین با روح انسان»

۱۳۷۳: ۲۷/۳-۲۹) شواهد قرآنی بر آن دلالت دارد.

۱-۳-۱. آیات بیانگرو

از آیات متعدد استفاده می‌شود که انسان بعدی دارد که غیر از جسم است. آیات فراوانی بر آن دلالت دارد، مانند:

الف) در برخی از آیات شریف قرآن پس از ذکر مراحل آفرینش انسان از نطفه، علقه، مضغه، عظام و لحم به نفخ روح اشاره می‌کند و مرتبه وجودی تازه‌ای برای او یاد می‌کند، مانند آنکه می‌فرماید:

«ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون ۱۴ /

قرآن کریم در این آیه نخست به مرحله از نطفه، لخته خون، پاره گوشت، استخوانها اشاره می‌کند و تعبیر «خَلَقْنَا» بکار می‌برد، سپس به آفرینش مرحله متفاوت از مراحل پیش و بعد دیگر اشاره می‌کند و تعبیر «أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» بکار می‌برد که نشان می‌دهد این مرحله با مراحل پیشین تفاوت دارد.. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲۰ / ۱۵) دلیل بر تفاوت تعبیر آن این است که ما مراحل قبلی را درک می‌کنیم؛ لکن مرحله روح

چون برای ما قابل شناخت نیست، از آن، تعبیر به آفرینش جدید خلقا آخر) شده است. به عبارت دیگر، روح خلق آخر) از نوع فعل و انفعالات طبیعی و مادی نیست، چیز دیگری است. (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۳۵۸ — ۳۵۹) منظور از (خَلْقًا آخَرَ) همان روح انسان است که اوصاف علم، حیات و قدرت را دارد که مراحل پیشین دارای این اوصاف نبودند. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲۰ / ۱۵)..

ب) آیه روشن دیگری که بر وجود روح دلالت می‌کند، آیه‌ای است که سخن منکران معاد را ذکر می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد:

(وَقَالُوا إِذَا صَلَّلْنَا فِي الْأَرْضِ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ) (سجده/ ۱۰) از این آیه به دست می‌آید که منکران معاد عقیده داشتند که انسان همین بدن است و هنگامی که می‌میرد، بدنش متلاشی شده، دیگر گم می‌شود و زنده نخواهد شد. قرآن کریم در پاسخ به آنان می‌فرماید: (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَي رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ) (سجده/ ۱۱) خداوند متعال شبیه آنان را به این صورت پاسخ می‌دهد که شما گم نمی‌شوید و فرشته مرگ شما را می‌گیرد

و نزد فرشته محفوظ است. پس شما باز هم وجود دارید و خدا شما را برمی گرداند و زنده می کند. بنابراین، این آیه به روشنی دلالت دارد بر اینکه انسان غیر از بدن، چیزی دارد که ملک الموت آن را دریافت می کند؛ همان چیزی که با آن می توان با ضمیر «کم» یا «شما» خطاب کرد. بنابراین، این آیه وجود روح و بقای آن را به روشنی ثابت می کند.

ج) در آیه دیگر نیز گرفتن جان انسان ها را بیان کرده، می فرماید:

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى) (زمر/۴۲).

از این آیه استفاده می شود که گرفتن جان، دو نوع است: یکی در حال مرگ که موجب انقطاع کامل روح از بدن می شود و دیگری در حال خواب که انقطاع ناقصی حاصل می گردد. در هر دو حال، خداست که آنچه را شخصیت و نفسیت انسان ها به آنهاست، می گیرد و تعبیر (يُمْسِكُ) صراحت دارد در اینکه چیزی هست که آن را نگه می دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۴۵۰-۴۵۱). این حقیقت هنگامی بیشتر روشن می شود که به معنای

(يَتَوَفَّاكُم) و (يَتَوَفَّى) توجه کنیم. این واژگان از ریشه «وفی» هستند و معنای این ریشه، تمام و کامل کردن است و «توفی» به معنای گرفتن کامل است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۱۲۹/۶). پس مفاد آیات یادشده این است که خداوند متعال و فرشته مرگ جان انسان ها را به طور کامل می گیرند. البته روشن است استناد «گرفتن جان» به فرشتگان، فرشته مرگ و خداوند متعال بر این اساس است که نسبت دادن فعل به چند فاعل هنگامی که در طول هم باشند، اشکالی ندارد. بنابراین، روح را خدا دریافت می کند و هم فرشته مرگ و هم فرشتگان که یاران فرشته مرگ هستند. بنابراین، از این آیات استفاده می شود که انسان وجودی غیر از بدن به نام روح دارد که خداوند متعال و فرشتگان هنگام مرگ آن را می گیرند.

۱-۳-۲. روح، هویت واقعی انسان

پس از آنکه فهمیدیم انسان از روح و بدن ترکیب شده است، این سؤال پیش می آید که هویت واقعی به بدن اوست یا روح او؟ از بیان عقلی که در اثبات روح داشتیم، روشن می شود که هویت واقعی انسان روح اوست؛ همچنانکه از آیاتی که بر وجود روح دلالت دارد، می توان این حقیقت را استفاده نمود، برای نمونه:

الف) قرآن کریم می‌فرماید:

(قُلْ يَتُوفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَيَّ رُبُّكُمْ تَرْجَعُونَ) (سجده/ ۱۱).

این آیه انسان را به این گونه تعریف می‌کند که فرشته مرگ، آن را می‌گیرد و انسان به سوی خدای متعال بازگردانده می‌شود. بنابراین، انسان همان حقیقتی است که پس از مرگ نیز زنده می‌ماند و به سوی خدای سبحان بازمی‌گردد. پس روح انسان، حقیقت انسان است.

ب) همچنین از آیات آفرینش انسان نخستین که در آنها تعبیر «نفخ روح» بکار رفته نیز می‌توان استفاده نمود، مانند آنکه می‌فرماید:

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ) (حجر/ ۲۸-۲۹).

از این آیات استفاده می‌شود که حقیقت روح، چیزی غیر از بدن است و تا آن نباشد، انسان واقعی به وجود نمی‌آید. کرامتی که خداوند متعال به انسان عطا نمود و مظهر آن، امر به سجده فرشتگان در برابر اوست، در روح انسان و به تعبیر قرآن کریم در «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» نهفته است وگرنه بدن تنها، شایستگی آن سجده

را ندارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶:

۴۴۷).

۱-۳-۳. شواهد قرآنی بر نقش دو ساحتی بودن انسان در قوانین

شواهد قرآنی متعددی بر اثرگذاری دو ساحتی بودن انسان با ویژگی‌های یاد شده در قوانین وجود دارد. به همین جهت برخی از بزرگان تصریح کرده‌اند: اسلام، انسان را ترکیبی از جسم و روح می‌داند نه مادی، پس افزون بر نیازهای مادی به عناصر غیرمادی نیز محتاج است. وی سالکی است که سفری ابدی را در پیش دارد. هرچند از مبدأ و مقصد خویش تا اندازه‌ای آگاه است، اطلاعات او بسیار سطحی است و در قیاس با آنچه نمی‌داند بسیار ناچیز است؛ او نیازمند راهنمایی است تا به محیط اطراف، جهانی که در آن زندگی می‌کند و نیز به هدف خلقتش آشنا شود. هیچ راهنمایی، قادر به هدایت انسان به سوی سعادت ابدی او نیست، جز اینکه ملهم از خدا باشد، زیرا هر قانون غیر الهی در این امر ناقص و نارساست (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۴).

برخی از شواهد قرآنی عبارتند از:

الف) قرآن کریم می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا

بِرُؤْسِكُمْ وَ أَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (مانده/۶).

قرآن کریم هدف از وضو، غسل و تیمم را طهارت انسان بیان می‌کند. منظور از طهارت، بهداشت بدنی نیست، گرچه رعایت احکام، آن را هم به همراه دارد. زیرا اگر در این آیه، فقط وضو و غسل ذکر می‌شد، ممکن بود پنداشته شود که منظور از این طهارت، تنها شست و شو و نظافت ظاهری است؛ ولی هنگامی که کنار وضو و غسل، «تیمم» را هم یاد می‌کند، معلوم می‌شود که طهارت بدنی محض مراد نیست، چون روشن است انسانی که دست خاک آلود به صورت می‌کشد، از گرد و غبار ظاهری پاک نمی‌شود، بلکه روح او از رذایل اخلاقی ای چون تکبر و منیت پاک می‌شود؛ چنان که در حال سجده، که انسان پیشانی را بر خاک می‌نهد، از منیت و تکبر طاهر می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۹).

ب) قرآن کریم می‌فرماید: «خُدْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه: ۱۰۳) این کریمه یکی از آثار صدقه واجب (زکات و خمس) را اثر تربیتی و معنوی طهارت و تزکیه بیان می‌کند. روشن است که طهارت و تزکیه با پرداخت مالی در ارتباط با روح و جان انسان است؛ به این صورت که در نوع انسان علاقه به مال وجود دارد: «وَ تُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا» (فجر: ۲۰) و این علاقه به مال هنگامی کاسته می‌شود که انسان با خمس و زکات، جان خود را از دلبستگی و بلکه از آلودگی معنوی پاک می‌کند. به تعبیر حضرت استاد علامه آیت الله جوادی آملی: «خمس همانند زکات تا زمانی که اداء نشود، شخص مسؤل به پرداخت آن، آلوده است و ایتای خمس و زکات همانند غسل، بلکه بالاتر از آن، مایه طهارت مؤدّی آن خواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۲/۴۸۶).

ج) قرآن کریم می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْذِنُوا وَ تَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ

مبانی کلامی که در این نوشته بررسی شد، عبارتند از: «مبنای هستی‌شناسی هدفمندی قوانین و لحاظ مصالح و مفاسد واقعی در آن»، «مبنای خداشناسی وضع قوانین از سوی خدای متعال» و «مبنای انسان‌شناسی وجود روح انسان». مبانی کلامی یاد شده، آثار متعدد کلامی و غیر کلامی دارند. نتیجه این مبحث آن است که قانون‌گذاری قرآن کریم تفاوت بنیادین با قانون‌گذاری بشری دارد و ویژگی‌های قانون‌گذاری قرآن کریم لزوم پایبندی به قوانین قرآن کریم به ویژه هنگام تعارض با قوانین بشری را نشان می‌دهد.

لَكُمْ اَزِجْعُوا فَازِجْعُوا هُوَ اَزْكَى لَكُمْ وَ اللّٰهُ
بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» (نور/۲۷-۲۸).

در این آیات، نخست به اجازه گرفتن هنگام ورود به منزل دیگران دستور می‌دهد و سپس در صورت نیافتن کسی در خانه، ورود را مجاز نمی‌شمارد مگر در صورت اجازه ورود. سپس به این موضوع اشاره می‌کند که اگر صاحب‌خانه درخواست برگشتن کرد، بگردید. دلیلی که قرآن کریم به آن اشاره می‌کند، طهارت و پاک بودن است: «ازکی». تناسب برگشتن با پاکی نشان می‌دهد که این پاکی مربوط به روح است. در حقیقت، این طهارت به آلودگی روحی و تطهیر جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

قانون‌گذاری قرآن کریم که بخش مهمی از ابعاد قرآن کریم است، بر اساس مبانی خاصی است که آثار ویژه دارد و آن را با قوانین بشری متمایز می‌کند.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.
برگرفته از پایان نامه/رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه/رساله نبوده است.

- منابع**
- قرآن کریم.
- امینی پژوه حسین و کعبی عباس، (۱۳۹۳)،
- «مبانی کلامی قانونگذاری و آثار فقهی و حقوقی آن در حکومت اسلامی» حکومت اسلامی شماره ۷۴.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، قم، جامعه مدرسین.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، (۱۴۲۰ق)، التحرير و التنوير، مؤسسة التاريخ.
- ابن فارس، احمد، (۱۴۰۴ق)، معجم مقایس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن قیم جوزی، (۱۴۱۰ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار و مکتبة الهلال.
- ابوالفتوح رازی حسین بن علی، (۱۴۰۸ق)، روض الجنان و روح الجنان في تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
- انصاری، شیخ مرتضی، (بی تا)، مطراح الانظار، مؤسسه آل البيت (ع) للطباعة و النشر.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، اول.
- پاکنژاد، رضا، (۱۳۶۳)، اولین دانشگاه آخرین پیامبر، تهران، مکتب اسلامی و بنیاد فرهنگی شهید.
- دبیرنیا علیرضا و فاطمه سادات نقوی، (۱۳۹۶)، «مبانی قانون گذاری در مکتب لیبالیسم و مذهب امامیه»، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب شماره ۱۱، ص ۵۷-۸۴
- جرجانی علی بن محمد، (۱۳۲۵ق)، شرح الموافق، مصر: مطبعة السعادة.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، تسنیم تفسیر قرآن کریم، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، (۱۳۸۹)، جامعه در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، (۱۳۹۴)، دانش و روش بندگی، قم، مرکز نشر اسراء.
- _____، (۱۳۷۵)، فلسفه حقوق بشر، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۰ق) الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت، دار العلم للملایین.
- حائری مهدی، (بی تا)، کاوش های عقل عملی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۳ق)، کشف المراد، مؤسسة النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۳ ق، چهارم.
- خزازی سید محسن، (۱۴۱۸ق)، بدياة المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۱۲ق)، کفاية الاصول، چ دوم، بیروت، مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
- خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۳۵۲ق)، اجود التقريرات، (تقريرات درس مرحوم محمد حسين نائيني)، مطبعة العرفان.
- ربانی گلپایگانی علی، (۱۴۱۸ق)، القواعد الكلامية، قم، مؤسسة امام الصادق ع.
- زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بیروت، دار الكتاب العربي.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۰۵ق)، تهذيب الاصول (تقريرات درس مرحوم امام خميني "ره")، قم، مؤسسة النشر الإسلامي.
- _____ (۱۴۱۲ق)، الالهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية.
- _____ (۱۴۲۰ق)، رسالة في التحسين و التقيح العقليين، قم، مؤسسه امام صادق (ع)،.
- شريفی احمد حسين، (۱۳۸۸)، خوب چيست؟ بد کدام است، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني (ره).
- شهرستانی محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۵ق)، نهاية الاقدام في علم الكتاب، بيروت، دار الكتب العلمية.
- صدر، سيد محمد باقر، [بی تا]، دروس في علم الاصول، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- طوسی نصیرالدين، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات و التبيهاات مع المحاکمات، چ اول، قم، نشر البلاغة.
- _____، (بی تا)، قواعد العقائد، دار الغربية.
- عياشى، محمد بن مسعود [بی تا] تفسير العياشى، تهران، المكتبة العلمية الاسلامية.
- فارابی ابو نصر، (۱۹۹۶م)، كتاب السياسة المدنية، بيروت، مكتبة الهلال.
- فاضل مقداد بن عبد الله السّيوري (بی تا)، كنز العرفان في فقه القرآن، قم.

- فانی اصفهانی، علی، (۱۴۰۱ق)، آراء حول
- مبحث الألفاظ في علم الأصول، قم، رضا
مظاهری، چ اول.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)،
مفاتیح الغیب، چ سوم بیروت، دار احیاء
التراث العربی.
- _____، (۱۹۸۶م)، الاربعین فی اصول
الدين، قاهره، مكتبة الكليات الازهرية.
- لاهیجی عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، سرمایه
ایمان در اصول اعتقادات، چ سوم، تهران،
انتشارات الزهراء.
- _____ [بی تا] گوهر مراد، تهران،
کتابفروشی اسلامیه.
- مرعشی قاضی نور الله، (۱۴۰۹ق)، احقاق
الحق و ازهاق الباطل، قم، مكتبة آية الله
المرعشي النجفي.
- مصباح یزدی محمد تقی،
(۱۳۸۸)، مشکات، مجموعه آثار آیت الله
محمدتقی مصباح یزدی، (نظریه حقوقی
اسلام)، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و
پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____ (۱۳۷۳)، آموزش
عقاید، چ دهم، تهران، مرکز چاپ و نشر
سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____، (۱۳۷۶)، معارف
قرآن (۱-۳)، چ اول، قم، مؤسسه آموزشی و
- پژوهشی امام خمینی (ره).
- مطهری مرتضی (۱۳۸۱)، مجموعه آثار
شهید مطهری، تهران، انتشارات صدرا.
- مظفر محمد رضا، (۱۴۱۵ق)، اصول الفقه،
قم، مرکز النشر مکتب الإعلام الاسلامی.
- ملاصدرا صدر الدین شیرازی
محمد، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی
الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء
التراث.