Comparing the Concept of "Sharia" in the Quran with the Concept of "Law" in the Political Literature of the Constitutional Era

(Received: 2024-12-13 Acceptance: 2025-03-16)

Mohammad AbdolSaleh Shahnoosh Forooshani[1]

Abstract

In the Qajar era, the concept of "Ghanoon (Law)" emerged as a solution to Iran's problems. There were different views on its relationship with Sharia. This term had not been used in this form before this period to refer to this new institution borrowed from Western political thought. "Ghanoon (Law)" was considered a new institution that had no relation to the Iranian political and philosophical tradition. This concept was based on three pillars: freedom in the sense of absolute autonomy of human will, customary rationality, and socio-political order. These concepts were not used in this way in traditional Iranian literature. Given that the realm of law was social and political life and, in this respect, it was similar to Sharia, the question was raised among thinkers as to what the relationship between law and Sharia was. Some called for a complete separation of law from Sharia, while others emphasized the adaptation of laws to Sharia. Another group sought a balance between law and Sharia. In this article, by examining the treatises written about the necessity of the existence of law and its benefits for Iranian society during the Qajar period on the one hand and the content of the verses of the Quran about Sharia on the other, we try to compare the pillars of the concept of Sharia with the pillars of the concept of law in its modern meaning and determine the relationship between these two concepts. Considering the Sharia's foundation on the two pillars of monotheism in Lordship and human servitude to God, and considering the three pillars of the concept of law in its new (modern) meaning, the possibility of combining modern legislation and religious legislation is possible only by reviewing the constituent pillars of modern law.

Keywords: Law, Sharia, Constitutionalism, Monotheism of lordship, Quran.

دوفصلنامه علمی مطالعات اجتماعی قرآنی

دوره سوم
شماره دوم
پیاپی: ٦
پاییز و زمستان
١٤٠٣

1. Assistant Professor, Islamic Law, Faculty of Law, University of Judicial Sciences and Administrative Services, Tehran, Iran. h_shahnoosh@ujsas.ac.ir

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4. 0 International License.

نوع مقاله: پژوهشی

نسبت‌سنجی مفهوم «شریعت» درقرآن با مفهوم «قانون» در ادبیات سیاسی دوره مشروطه

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۶)

محمد عبدالصالح شاهنوش فروشانی[۱]

چکیده

در عصر قاجار، مفهوم «قانون» به مثابه راهکاری برای حل مشکلات ایران ظهور کرد، اما دیدگاه‌های مختلفی درباره نسبت آن با شریعت وجود داشت. این اصطلاح پیش از این دوره به این شکل و برای اشاره به این نهاد نو مقتبس از اندیشه سیاسی غرب کاربردی نداشت. قانون نهادی نو تلقی می شد که با سنت سیاسی و فلسفی ایرانیان نسبتی نداشت. این مفهوم بر سه رکن سوار بود: آزادی به معنای خودمختاری مطلق اراده انسانی، عقلانیت عرفی و نظم سیاسی-اجتماعی. با عنایت به اینکه قلمرو قانون زندگی اجتماعی و سیاسی بود و از این حیث با شریعت مشابهت داشت، این سوال در میان اندیشمندان طرح شد که نسبت قانون با شریعت چیست؟ برخی، خواستار تفکیک کامل قانون از شریعت بودند، در حالی که برخی دیگر، بر تطبیق قوانین با شریعت تأکید داشتند. گروهی دیگر، به دنبال توازنی بین قانون و شریعت بودند. در این مقاله، با بررسی رساله‌های نگاشته شده درباره ضرورت وجود قانون و منافع آن برای جامعه ایرانی در دوره قاجار از یک سو و مضمون آیات قرآن درباره شریعت، تلاش می کنیم ارکان مفهوم شریعت را با ارکان مفهوم قانون در معنای مدرن آن مقایسه کنیم و نسبت این دو مفهوم را تعیین کنیم. با توجه به ابتناء شریعت بر دو رکن توحید در ربوبیت و عبودیت انسان در برابر خدا، و با عنایت به ارکان سه گانه مفهوم قانون در معنای جدید (مدرن) آن، امکان جمع میان قانونگذاری مدرن و تشریع دینی صرفاً با بازنگری در ارکان سازنده قانون مدرن ممکن است.

کلمات کلیدی: قانون، شریعت، مشروطیت، توحید ربوبی، قرآن.

۱. استادیار، حقوق اسلامی، دانشکده حقوق، دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری، تهران، ایران .
h_shahnoosh@ujsas.ac.ir

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4. 0 International License.

۱- مقدمه

۱-۱- موضوع پژوهش: ناسازگاری مفهوم قانون با مفهوم شریعت در اندیشه دوره قاجار

در ایرانِ دوره قاجار بخشی از اندیشمندان ایرانی منشأ اصلی همه مشکلات و معضلات سیاسی و اجتماعی و اقتصادی را عدم وجود قانون دانستند و راه حلّ را در وضع «قانون» و اجرای آن جستجو کردند. طرح مسأله‌های ایران و پیشنهاد «قانون» به عنوان راه حلّ آنها به ویژه از زمان میرزا حسین خان سپهسالار مورد توجه قرارگرفت؛ ولی این میرزا ملکم خان است که در ترویج این مفهوم و بسترسازی برای مطالبه آن در ایران نقش اساسی داشته است (ناطق،۱۳۵۵، مقدمه۱). سردمدار این فکر که منشأ مشکلات ایران عدم وجود قانون است را باید همو دانست که در قالب ارائه شیوه جدید برای اداره دولت، با طرح ایجاد وزارت‌خانه های نه گانه و مسئولیت وزیران مورد پسند ناصرالدین شاه افتاد (آدمیت، ۱۳۵۵ ه.ش، ۴). بخش مهمی از عقاید او توسط روزنامه قانون ترویج شده است. او در «نمره بیست و دویم» از این روزنامه می‌نویسد: «... می خواهیم در ایران یک مجلس شورای کبرای ملی ترتیب بدهیم که در آن مجلس اعاظم علما و مشاهیر عقلای ملک حقوق دولت و ملت را موافق اصول شریعت خدا مستقلاً معین و حفظ حدود مقرره را دایماً مراقبت نمایند». (ناطق، ۱۳۵۵ه.ش، ص۱۱۳) در این متن اگر چه از مجلس شورای ملی نام آورده شده است ولی از "قانون" نامی برده نشده است. با این حال «تعیین حقوق دولت و ملت» را کاری دانسته که باید توسط آن شورا انجام شود. این شورا اگر چه «مستقل» عمل می‌کند ولی باید «موافق با اصول شریعت خدا» این حقوق را تعیین نماید. امّا در ادامه همین متن از *قانون* به عنوان ابزاری برای حفظ حقوق مردم سخن می‌گوید و می‌نویسد: « ... و مقصود ما از امنیت این است که دولت ما هم اقلاً به قدر حکومت‌های افریقه موافق قانون مستحفظ حقوق ما باشد نه اینکه مثل امروز جان و مال ما را بدون هیچ قانون محض میل شخصی پیامال هر نوع تعدی نماید». (همان) مفهوم قانون در دویست سال اخیر ایران دستخوش تحول و تطور شده است. این مفهوم در فرایندی نسبتا پیچیده توسط طبقه روشنفکر و سیاستمداران متأثر از روش حکمرانی فرنگی (آلمانی-فرانسوی- انگلیسی) برساخته شد. گاه خودآگاهانه و گاه ناخودآگاهانه مرزی میان سیاست و امور دینی ترسیم شده و بر همین اساس قانون به مثابه ابزار حکمرانی که نسبتی با دین ندارد

وصف شد و تدریجاً لزوم تصویب آن در فرانیدی دموکراتیک (تابع تام و تمام نظر ملت) ترویج گردید.

تصویر روشنفکر ایرانی از «مفهومِ قانون» تنها به وسیله نهاد پارلمان و با قبول دولت-ملت ایجاد می‌شود؛ فقط متضمن یک قول (یا حکم قوی) است و لابدّ به زبان عامه نوشته شده است و بنابراین برای همه قابل فهم است و صرفاً متضمّن مصالح دنیوی است و بنابراین هر کس با هر مذهب و دین می‌تواند پای‌بند به آن شود و همچنین شامل قوانین *عرفیه* و *عادیه* نیز هست و بنابراین به اعتقاد مستشار الدوله شریعت چیزی است متفاوت از عرف و عادات روزمره مردم و نسبتی با آنها ندارد. قانون در این معنا مفهومی است کاملا متمایز از مفهوم حکم شرعی هم از حیث آثار و هم از حیث شکل تصویب و هم از حیث قلمرو (مستشار الدوله، بی‌تا، ص۷۶ و ۷۷). این تصویرسازی از مفهوم قانون اقتضا دارد مفهوم حکم شرعی (شریعت- فقه) در جامعه (حتی جامعه ای با اکثریتی معتقد به دین) یک‌سره کنار گذاشته شود و به جای آن مفهوم قانون بنشیند. به تعبیر دیگر با وجود قانون جایی برای شریعت باقی نمی‌ماند. آثار مهمی بر این جاینشنی مترتب می شود. جواد طباطبایی معتقد است «کار اساسی مشروطیت این بود که بتواند فقه به عنوان نظام حقوق شرع را به حقوق جدید تبدیل کند تا تعارض میان فهم کهن دینی و اندیشه جدید را از میان بردارد». (طباطبایی، ۱۴۰۰ه.ش، ص۶) یکی آثار مهم این جانشینی همنشینی حقوقدان در کنار فقیه در شورای نگهبان قانون اساسی است. در بررسی اصل ۹۱ قانون اساسی در خبرگان قانون اساسی سال ۱۳۵۸ برخی درباره ساختار این شورا برخی از اعضای مجلس خبرگان قانون اساسی با حضور حقوقدان مخالفت می‌کنند با این استدلال که فقیه همان حقوقدان اسلامی است و با حضور او دیگر جایی برای حضور حقوقدان که متخصص حقوق غربی است باقی نمی‌ماند (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ج۲، ص۹۴۹). حتی از این نیز فراتر رفته و معتقدند با انقلاب اسلامی و تشکیل جمهوری اسلامی ایران بنیان های حقوق سابق فروریخته و اصلا چیزی به نام حقوقدان (غیر از فقیه کارشناس به حقوق اسلامی) باقی نمانده است. (همان، ص۹۴۸) یکی از اعضاء آن مجلس در یادداشتی به نایب رییس مجلس که توسط ایشان هم در صحت خوانده می شود صریحاً بر این نکته تأکید می‌کند: «نظر بنده این است که فقه اسلام از همه جهت غنی است حتی اخیراً در اجتماعی که حقوقدانان

داشتند همه تصدیق کردند که تمام مبانی اصیل حقوقی و مورد نیاز در قوانین اسلام موجود است بنابراین این مراجعه به حقوقدانان اگر برای مجرد شرح اصطلاحات حقوقی باشد موجب این قسمت نمی شود و الا این توهم پیش می آید که فقه اسلام ناقص است و مسائلی پیش می آید که باید در آن مسائل به حقوق مراجعه کرد و در کنار فقه اسلام حقوق را هم نپذیریم. بنابراین حقیقتاً با این قسمت که شش نفر حقوقدان در شورای نگهبان باشند مخالفم». (همان، ص۹۵۱) در مقابل این نگاه، نایب رییس مجلس (شهید بهشتی ره) حقوقدان را برای تشخیص عدم مغایرت قوانین عادی با قانون اساسی ضروری می‌داند (ص ۹۵۲).

درعین حال وجه دیگری از آثار این جانشینی آن است که تبدیل فقه به قانون تنها از راه گذر از فرایند تصویب در پارلمان یا هر نهاد عرفی دیگر ممکن است. پذیرش تبدیل فقه یا شریعت به قانون از این طریق به معنای پذیرش امکان تغییر آن از همین راه است. اینکه مستشار الدوله تفاوت میان شریعت و قانون را در پذیرش آن از طرف ملت می‌داند به همین معناست که اعتبار قانون وابسته به پذیرش آن از طرف ملت است. مستشارالدوله متوجه است که اگر بتواند این فکر را موجّه نماید، نتیجه‌اش امکان اصلاح شریعت به طریقی عرفی خواهد بود. بر همین اساس در زندگی جمعی، نهاد فقه صرفاً در قالب نهاد قانون و در چارچوب آن و تفسیری که از متن قانون مبتنی بر آن بتوان ارائه کرد، معنا پیدا خواهد کرد. در عین حال، فتاوا و منابع فقهی (شرعی) صرفاً در موارد خلا قانون (به واسطه سکوت یا تعارض یا اجمال و مانند آنها) در نظام حقوقی نقش بازی می‌کند (اصل ۱۶۷ قانون اساسی). در غیر این موارد قاضی صرفاً موظف است بر اساس قانون مدون و مصوب مجلس به دعاوی رسیدگی کند و حتی در مواردی که (با لحاظ مجتهد بودنش) قانونی را خلاف شرع تشخیص دهد، نمی‌تواند نظر خود را در رسیدگی قضایی اعمال کند و در نهایت باید پرونده را به دیگری واگذار شود. (تبصره ماده۳ قانون آ.د.م)

همچنین فعل یا ترک فعل صرفاً در قالب قانون و گذر از فرایندهای رسمی (تشریفات خاص) جرم محسوب می‌شود و مجازات نیز در همین چارچوب قابل تعیین است و آنچه در فقه (شریعت) قابل مجازات (حد یا تعزیر) دانسته شده است، به تنهایی برای اعمال بر افراد جامعه کافی نخواهد بود. البته در خصوص «حدود» قانونگذاری در قانون مجازات اسلامی مقرر نموده است: «ماده ۲۲۰: در مورد حدودي كه در اين قانون ذكر نشده است طبق اصل يكصد

و شصت و هفتم (۱۶۷) قانون اساسي جمهوري اسلامي ايران عمل مي شود». ولی این استثناء نشان نمی‌دهد فقه معیاری برای عمل دانسته شده است زیرا عمل به فقه در همین حدود نیز به تجویز قانون است و بنابراین عمل به فقه در حدود غیر مذکور در قانون اعتبار خود را از قانون و مصوبه مجلس گرفته است. به تعبیر دیگر همه اموری که در فقه آن را حرام و مرتکب آن را مستحق حدّ یا تعزیر دانسته‌اند، صرفاً در صورتی جرم و عامل آن مستحق مجازات خواهد بود که فرایند قانونگذاری عرفی (پارلمانی) در خصوص آن طی شده باشد. بر این اساس، انتشار حکم شرعیِ در کتابِ نوشته شده توسطِ فقیهی که جامع شرایط تقلید است هیچ اعتباری برای آن حکم در جامعه ایجاد نمی‌کند. بنابراین تقلید صرفاً در اموری که شخصی (انفرادی) است اعتبار دارد، آن هم به دلخواه کسی که بخواهد تقلید کند امّا نقشی برای فقیه برای امور اجتماعی باقی نخواهد ماند. همه این موارد آثار جانشینی قانون (ولو با محتوایی شرعی) به جای شریعت و تمثل آن در قالب دانش فقه است.

درک نسبت میان مفهوم قانون و شریعت نیازمند بازگشت به متون اصلی منشأ این دو مفهوم است. بررسی این متون از طرفی ارکان اصلی سارنده مفهوم قانون از نگاه اندیشمندان دوره قاجار و از طرف دیگر ارکان اصلی مفهوم شریعت را ممکن می کند. آنگاه می توان این دو مفهوم را با هم مقایسه کرد و نشان داد نسبت این دو مفهوم تساوی یا غیر آن است.

۲-۱- اهمیت مسأله

مسأله مهم در عدم توجه به تفاوت مفهومی میان قانون و شریعت و عدم توجه به ناسازگاری این دو با هم پس از مشروطه تا کنون موجب پدید آمدن نظام حقوقی دوگانه مردد میان سنت و مدرنیته در ایران شده است که مجریان و قانونگذار ایرانی را در ترسیم نظام قانونی منسجم و اتخاذ رویکردی یگانه در ترتیب هرم هنجارهای الزام آور رسمی با مشکل مواجه کرده است. می‌توان این عدم انسجام را خصوصا در طراحی قوانین کیفری ملاحظه کرد. نمونه روشنی از نتایج این دوگانگی «لایحه قانون حمایت از خانواده از طریق ترویج فرهنگ عفاف و حجاب» مصوب ۱۴۰۲/۵/۲ معروف به لایحه حجاب است. یکی از مهمترین دلایل مخالفان تصویب و ابلاغ این قانون اعتقاد آنها به تمایز میان قانون و شریعت است. آنها مدعی هستند که هر امر شرعی را نمی توان به قانون تبدیل کرد زیرا شرط قانون شدن یک هنجار پذیرش عمومی آن در میان مردمی است که آن

هنجار بر آنها تحمیل می شود.[1]

۳-۱- سوال اصلی پژوهش

ارکان اصلی مفهوم قانون نزد اندیشمندان دوره قاجار به عنوان سازندگان این مفهوم در بستر تاریخ و در سایه ملاحظات سیاسی- اجتماعی-فرهنگی ایران چیست و چه نسبتی با مفهوم شریعت در قرآن دارد؟

۴-۱- پیشینه پژوهش:

در همین دوره تلاش برای ارائه تصویری واضح‌تر از این مفهوم و تبیین مبانی آن به طوری که مقبول طبع دینی جامعه ایرانی باشد، آغاز شد. در این دوره، می‌توان سه دیدگاه اصلی را در خصوص نسبت قانون با شریعت مشاهده کرد: تفکیک کامل قانون از شریعت: (مستشارالدوله، بی‌تا، ۷۷)، تطبیق قانون با شریعت (رضوانی، ۱۳۶۲، ص. ۷۶)، توازن بین قانون و شریعت: (ناطق، ۱۳۵۵ه.ش، ص۱۱۳).

بازخوانی نوشته‌های طبقه به اصطلاح روشنفکری از دوره قاجار (خصوصا از دوره ناصری) تا کنون نشان می دهد، تلاش فراوانی از سوی آنها صورت گرفته است برای ترویج این فکر که فقها (به تعبیر برخی از آنها: ملایان) از سیاست (به مثابه امر اجتماعی) سر در نمی‌آورند (آدمیت،۱۳۵۵ه.ش، ۴۳ و ۱۴۸) و بنابراین نباید در آن مداخله کنند و قانون باید از طریق مراجعه به عقلانیت وضع گردد و از زیر سایه شریعت و شریعتمداران خارج گردد (همان، ۲۲۷). حتی برخی از آنها با وجود آنکه مکرر به تاثیر فتوای میرزای شیرازی در ماجرای تحریم تنباکو و قرارداد

---

۱. برای نمونه به گزارش های زیر نگاه کنید:
https://aftabnews.ir/fa/news/954013/%D8%B1%D9%88%D8%A7%DB%8C%D8%AA-%D-B%8C%DA%A9%DB%8C-%D8%A7%D8%B2-%D9%85%D8%AE%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%A7%D9%86-%D9%84%D8%A7%DB%8C%D8%AD%D9-%87-%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D8%B2-%D9%81%D8%B4%D8%A7%D8%B1%E2%80%8C%D9%87%D8%A7-%D8%A8%D8%B1%D8%A7%DB%8C-%D8%AA%D8%B5%D9%88%DB%8C%D8%A8-%D8%A2%D9%86-%D9%86%D9%82%D8%B4-%D9%82%D8%A7%D9%84%DB%8C%D8%A8%D8%A7%D9%81-%DA%86%D9%87-%D8%A8%D9%88%D8%AF

(تاریخ مشاهده: ۱۴۰۴/۱/۱۶)
https://www.khabaronline.ir/news/1996580/%DA%A9%D8%AF%D8%A7%D9%85-%D-B%8C%DA%A9-%D8%A7%D8%B2-%D8%B1%D9%88%D8%AD%D8%A7%D9%86%D-B%8C%D9%88%D9%86-%D9%85%D8%AE%D8%A7%D9%84%D9%81%D-8%AA-%D8%AE%D9%88%D8%AF-%D8%B1%D8%A7-%D8%A8%D8%A7-%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86-%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8-%D8%A7%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85-%DA%A9%D8%B1%D8%AF%D9%86%D8%AF

(تاریخ مشاهده: ۱۴۰۴/۱/۱۶)

رژی اذعـان داشـته‌اند، آن را انفعالـی و فرعـی و تحـت تاثیـر فکـر طبقه روشـنفکر دانسـته‌اند (آدمیت، ۱۳۵۵ه.ش، ۳۸). بیگانه بودن فقها با سیاسـت صرفاً از طرف طبقه به اصطلاح روشـنفکر ترویج نمی‌شـد بلکه پادشـاه و سیاسـتمداران صاحب قـدرت نیـز که فقها و علمـای دین را مزاحم برنامه هـا و تصمیمات خود می‌دیدند به شـکل عجیبی هم نظر با طبقه روشـنفکری بودند که مخالف پادشاهی مطلقه بـود و عجیب‌تر اینکـه ادبیات این دو گروه کاملا شـبیه یکدیگر بود(ناظم الاسلام کرمانی، ۱۴۰۲، ص۵۳ و ۵۴- همچنین نگاه کنید به نامه ناصرالدین شـاه به نایب السلطنه به نقل از آدمیت، ۱۳۵۵، ص ۴۱ و ۴۲)، در حالی که طبقه روشنفکر برای پیشبرد مقاصد خود در تغییر روش حکمرانی همواره در پیش و پس از مشروطیت دسـت بـه دامـن همیـن طبقـه علمای دیـن و فقها شـریعت بـوده اسـت (آدمیت، ۱۳۵۵، ص۳۲).

در نوشته اندیشمندان آن دوره تلاش شده از سه جهت تمایز میان قانون و شریعت توضیح داده شود: اول تفاوت قلمرو قانون و شریعت، دوم نسبت شریعت و قانون با عرف و در نهایت نسـبت عاملیت انسـانی با قانون گذاری و تشریع. برخی از آنها تلاش کردنـد تا نشـان دهند قواعد ناظر بر نوکر (کارکنـان دولت) نیازمند قواعدی عقلایی و تجربی است و نیازی به مداخله شریعت ندارد بلکه شأن شریعت أجلّ از آن اسـت که در این قلمرو قاعده‌گذاری کرده باشـد (نک: زرگری نژاد، ۱۳۹۵ه.ش، ج۳، ص۳۰۸). همچنیـن بـا پـر رنگ کردن نقش عرف و عـقلا و تجربه عقلایی در قانونگذاری غربی و اثر آن در پیشـرفت و توسـعه جامعه غربی و تحول در فناوری و دانش، لزوم اقتباس از قوانین و سبک زندگی غربی را توجیه کردند(نک: همان، ص۱۶۰). از سـوی دیگر برخی با تکیه بر «آزادی» تلاش کردند لزوم وجود مجلس قانونگذاری عرفی را که تمثل عاملیت (اتونومی) انسـان اسـت توجیه کنند(نک: آخوندزاده، ۱۳۶۴، ص۵۶). در این رویکرد، انسان دیگر نه به مثابه عبد خدا بلکه به مثابه مخلوقی که امورش به خودش واگذار شده به نمایش در می‌آید و مفهوم آزادی در معنـای اختیـار تکوینـی بـرای انتخـاب و نـه در معنـای آزادی از هـوای نفس، بلکه به معنای خودمختاری انسـان بـرای قاعده گذاری برای خود در نظر گرفته می‌شـود. بی‌تردید ترجمه و مواجهه اندیشمندان آن دوره با ادبیات فلسفی فیلسـوفان مکتـب ایـده ئالیسـم اسـتعلایی مثـل کانـت و فیشـته در اتخـاذ چنین رویکردی موثر بوده است. در ادامه این مقاله نشان خواهیم داد هر سه رویکرد در توضیح وجه تمایز میان شـریعت و قانون با *آموزه‌های قرآن* سـازگار نیست. ولی از آنجا که برخی از همین نویسـندگان تلاش کرده‌اند نشـان دهند رابطه میان *قانون*

و *باورهای دینی یا فلسفی* افراد جامعه، *قطع است یا باید قطع باشد*، تلاش خواهیم کرد هم بر اساس آموزه های فلسفی و هم آموزه‌های قرآنی رابطه وثیق و غیر قابل انکار میان این دو مقوله را به نمایش گذاریم. همچنین از آنجا که برخی از نویسندگان آن دوره و همچنین برخی نویسندگان معاصر، «*سنتِ اندیشه فلسفیِ مسلمانان*» درباره قانون را منقطع از عدالت دانسته‌اند و آن بر باور به بنیاد نا برابر نوع بشر تلقی کرده اند (فیرحی، ۱۴۰۰، ص۵۹). در پاسخ به این سوال نشان خواهیم داد که این ادعا غیر قابل دفاع است و نه با عبارت فیلسوفان مسلمان سازگار است و نه با آموزه های قرآنی که اندیشمندان مسلمان (از جمله فیلسوفان مسلمان) از آن متاثر بوده‌اند بلکه این ادعا بیشتر ناشی از تفسیر دلبخواه از نوشته آنها و در برخی موارد ناشی از عدم توجه به تطور اصطلاحات علمی و فلسفی در طول تاریخ است.

۵-۱- نوآوری پژوهش

اگر چه پیش از این در خصوص نسبت شریعت و قانون پژوهش های متعددی انجام شده است ولی مقایسه مفهوم قانون بر قالب مدرن آن در ایران معاصر با مفهوم شریعت برآمده از آیات قرآن در پژوهش دیگری یافت نشد.

۲- نقش باورهای فلسفی و کلامی در ساخت مفهوم و نهاد قانون

تلاش برای بی‌طرف نشان دادن *قانون* نسبت به باورهای دینی و فلسفی و کلامی بی‌تردید یکی از مهمترین ویژگی های مفهوم جدیدی است که در دوره ناصری تحت این اصطلاح (قانون) ارائه شد. ایرانیان که مبهوت، مشعوف و شگفت‌زده از تحولات سیاسی- اجتماعی در غرب مدرن بودند، خود را در میانه یک دو راهی یافتند: اول تلاش برای یافتن راه حل مشکلات از میان متون دینی و اصرار بر روش‌های سنتی و بومی؛ راه دوم خروج از سبک زندگی و فکر اسلامی و پذیرش سبک زندگی غربی. راه دوم متضمن ایجاد نهاد جدیدی به نام قانون بود که دیگر مقتبس از منابع دین اسلام نبود. طبیعی است که راه دوم مقبولیت اجتماعی نداشت و نهادهای قدرت نیز در جامعه ایرانی آن را بر نمی‌تافتند زیرا مستلزم مسلط کردن فکر غیر دینی بر جامعه ایرانی بود (رضوانی، ۱۳۶۲، ص۳۱ و ص۵۶). به همین دلیل اندیشمندان و کنشگران سیاسی- اجتماعی آن دوره یا یکی از این دو را پذیرفتند و دیگری را نفی کردند، یا تلاش کردند میان این دو راه ملائمت بر قرار سازند. اما پذیرش سبک زندگی غربی بدون دست بر داشتن از باورهای دینی (اسلامی) ممکن نبود. به همین دلیل پذیرش راه دوم همراه با

نادیـده گرفتـن باورهای دینی بلکه نقد و انکار آنها شـد (نـک: آخوند زاده، ۱۳۶۴، ۱۵ بـه بعـد [مکتـوب اول]). بـه اعتقاد این دسـته از منـور الفکران ایرانـی راه حلّ مشـکلات جامعـه ایرانی دسـت برداشـتن از باورهای اسلامی اسـت و تنهـا در این صورت اسـت که می توان بر بنیان علم، نظام قانونی جدید را بنیان نهاد(همان، ص۵۸). ولی با توجه به قدرت استدلال اندیشه دینی و اثر گذاری آن و همچنین قـدرت اجتماعـی باورهـای دینـی و آمیختگـی آن بـا زندگـی سیاسـی-اجتماعی ایرانیـان، برخـی به جـای انکار این باورها بـرای لزوم جدا سـاختن باورهای دینی از نهاد قانون و بی طرف کردن قانون نسـبت به آنها اسـتدلال کردند (برای نمونه نک: مستشـارالدوله، بی‌تا، ۷۷). بر این اسـاس بدون انکار آن باور های و چالش سیاسـی و اجتماعـی ناشـی از انـکار آنهـا، همـان نتیجـه را پی گیـری نمودنـد. اما واقعیت آن اسـت که نادیده گرفتن بنیان‌های دینی، فلسـفی و کلامی در سـاخت مفهوم و محتوای قانون نشـدنی اسـت و البته همین بنیان ها هسـتند که امکان جمع میان شریعت اسلامی و نهاد قانون به سبک غربی آن را ممتنع می‌نمایند.

باورهای فلسفی و کلامی بسترساز ساخت مفهوم قانون بوده‌اند. مفاهیم بنیادین فلسفی مانند *«علتِ غایی»* فهم نهاد و مفهوم قانون را ممکن کرده است. *«انکارِ وجـودِ علّـت غایـی»* یا «اعتقاد به ضرورت وجـود آن»، دو مکتب حقوقی متفاوت را پیـش روی بشـر بنیـان نهـاده اسـت. همچنین اینکـه آن علّت غایی چه باشـد (انسـان یا نیازهای انسـان یا سـعادت انسـان یا لذت و رنج او) در سـاخت مفهوم و نهـاد قانـون نقـش اصلـی را بـازی می‌کنـد. (نـک: هایـک، ۱۳۹۲، ج۱، ص۳۸- افلاطون، ۱۳۵۷، ج۱، ص۶۳- ارسطو، ۱۳۹۸ه.ش، ص۱۷۲)

آموزه‌هـای قرآنـی بر ارتباط معنـادار نهاد قانون یا آنچه نهـاد هم‌طراز و معادل آن (شـریعت) بـا باورهـای دینی دلالت دارد. هدف شـریعت اسلامی سـعادت بشـر در دنیـا و آخـرت اسـت (آمـدی، ۱۴۰۲ه.ق، ج۱، ص۷)؛ خداونـد متعال در سـوره حمد خلاصـه عقاید یک مسـلمان را به نمایش گذاشـته اسـت: توحیـد و اوصاف واجب الوجود (بسـم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین، الرحمن الرحیم)، معاد (مالک یوم الدین)، نبوت و ولایت (اهدنا الصراط المستقیم، صراط الذین انعمت علیهم غیر الغضوب علیهم و لا الضالین). در عین حال در خصوص هدف خلقت و راه رسیـدن بـه آن نیـز ضمن این آیات سـخن گفته شـده اسـت: (اهدنـا الصراط المسـتقیم). روشـن اسـت که صراط سمت و سـویی دارد. این سـمت و سو نهایتی دارد: غایـت. رسیـدن بـه این غایت مسیر مشـخصی دارد و از هر راهـی نمی توان بـه آن رسید: الصراط السـمتقیم. دلیل بر اینکه راه مشـخصی بـرای رسیدن به آن

هدف مشخص وجود دارد، درخواست هدایت در همین آیه است. اگر از هر راهی می شد به آن هدف رسید طلب هدایت بی معنی بود. بنابراین سوره حمد به روشنی دلالت دارد بر اینکه مسیری که انسان در این دنیا باید طی کند تا به هدف نهایی برسد (متمثّل در یوم الدین) از سوی خداوند متعال به انسان اعطا می شود (اهدنا). در داستان هبوط آدم علی نبینا و آله و علیه السلام، خداوند متعال در آیات ۳۸ و ۳۹ سوره بقره به این نکته اشاره می فرماید که خوشی و دوری از خوف از آینده و حزن و پشیمانی از گذشته برای انسان نتیجه پیروی از هدایت الهی است.

هدایت در ساحت عمل برای انسان در اصطلاح قرآن «شریعت» نامیده می‌شود. خداوند متعال در سوره شورای می فرماید: «شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَ ٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَ مَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَ مُوسَىٰ وَ عِيسَىٰٓ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَ لَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ كَبُرَ عَلَى ٱلۡمُشۡرِكِينَ مَا تَدۡعُوهُمۡ إِلَيۡهِۚ ٱللَّهُ يَجۡتَبِيٓ إِلَيۡهِ مَن يَشَآءُ وَ يَهۡدِيٓ إِلَيۡهِ مَن يُنِيبُ». «شرع» را به معنای به معنای باز کردن و آموختن راه خدا دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵ ه.ش، ج۴، ۳۵۲) خداوند متعال در سوره جاثیه خطاب به پیامبر اسلام درباره شریعتی که به او نازل فرموده سخن می‌گوید: «ثُمَّ جَعَلْناكَ عَلى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ». در لغت " شریعت" به معنی راهی است که برای رسیدن به آب در کنار نهرهایی که سطح آب از ساحل نهر پائینتر است می‌سازند؛ اما بعدها به هر راهی که انسان را به مقصد و مقصودش مرساند گفته شده است، و از آنجا که هدایت الهی انسان را به هدف نهایی از خلقت می رساند، به هدایت الهی نیز شریعت گفته شده است. این واژه یك بار در قرآن بکار رفته و تنها در مورد اسلام است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۲۱، ص۲۵۳). پس شریعت در ادبیات قرآنی راهی است به سوی هدفی که ربّ العالمین تعیین فرموده است. شریعت صرفاً تعیین روش زندگی اعم از زندگی فردی یا جمعی بدون توجه به هدف مشخص نیست بلکه راهی است به سوی "*هدفی مشخص*". هر حرکت انسان می‌تواند در آینده اخروی او موثر باشد و تبعیض میان آنچه در آینده اخروی (پس از مرگ) انسان موثر است از کاری که تاثیری در آینده او ندارد به سادگی ممکن نیست. بر این اساس احکام الهی که در اصطلاح قرآنی به آن شریعت گفته می‌شود، صرفاً محدود به امور اخروی نیست و بر همین اساس است که ابواب مختلف فقه ناظر به همه امور دنیوی و اخروی مرتبط با انسان است (فاضل مقداد، ۱۳۶۱، ص۷). این در حالی است که هدف از «قانون»، *تنظیم روابط اجتماعی* دانسته شده است (کاتوزیان، ۱۳۸۸ه.ش، ج۱، ص۶۶۲)، این تفاوت در هدف، دستاویزی

برای طرفداران مغایرت قانون و شریعت و فقه و حقوق دانسته شده است. و البته روشن نیست وجه محدود بودن هدف قانون به تنظیم روابط اجتماعی چیست؟ اگر این نام گذاری صرفاً یک تسمیه دلبخواه است جهت جدا کردن بخشی از قواعد ناظر به زندگی انسان، طبیعی است، تعیین هدف قانون حاوی هیچ معنا و دست‌آوردی در خصوص حقیقت قانون نخواهد بود. اما اگر این نام گذاری برای تحدید قلمرو قانون و تأکید بر جدایی آن از دیگر نهادهای بشری از جمله دین و شریعت باشد، به دو دلیل این تمایز صحیح نیست: اولاً چنانچه پیشتر اشاره شد احکام متعدد شرعی ناظر روابط اجتماعی است و بنابراین ادعای جدایی با واقعیت آنچه به آن شریعت می گویند سازگار نیست؛ و ثانیاً مخالف ظاهر برخی از آیات قرآن است که بر وحدت نظام تشریعی حاکم بر انسان دلالت دارد. برای نمونه خداوند متعال در آیه ۴۰ سوره مبارکه یوسف می‌فرماید: «مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَالِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ». گفته اند حکم به معنای منع است. (فیومی، ۱۴۱۴، ص۱۴۵) راغب می گوید معنای اصلی «حَکَمَ» منع برای اصلاح است و به همین دلیل در عربی گفته می شود « حَکَمْتُ السفیه و أَحْکَمْتُهُ ». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۲۴۸). ظاهرا به همین دلیل به قضاوت میان دو تن در یک نزاع،" حُکم" گفته‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴، ج۱۶ ؛ ص۱۶۰). همچنین ظاهرا بر همین مبنا سلطان و فرمانروایی که امر و نهی او موثّر و نافذ بر دیگران است را حاکم گفته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج۱۲، ص: ۱۴۲). پس «حکم»، به معنای فرمانروایی است. ممکن است قلمرو فرمانروایی تکوین و آفرینش عالم باشد. خداوند متعال *حاکمِ عالم* است و جهان در قبضه تدبیر و قدرت اوست. گفته اند در آیه ۶۷ سوره مبارکه یوسف که نقل امر جناب یعقوب به فرزندانش در خصوص عدم ورود از یک دروازه به مصر است، منظور از حکم همین معناست زیرا یعقوب در حالی که فرزندان خود را برای نیل به مقصد، راهنمایی می‌کند و راه پیروزی در مصر را نشان می‌دهد و می‌گوید از چند در وارد شوید، فوراً می‌گوید: از من برای شما کاری ساخته نیست، امور هستی در دست خدا است. باید به او توکل کرد و متوکلان نیز باید به او توکل کنند (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۰، ص۳۹۷) در حالی که مقصود از" حکم" در آیه ۴۰ سوره مبارکه یوسف، فرمانروایی تشریعی است؛ یعنی خدا دارای آن مقام و موقعیتی است که حق دارد امر و نهی کند و در نتیجه تجویز و تحریم کند. به همین دلیل گویی در جواب این سوال مقدّر که «اکنون که مقام حکم و تشریع از آن خداست، فرمان خدا در مورد پرستش

چیست؟» بلافاصله می فرماید: «أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ». به مقتضای عموم عبارت «إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ»، مراد از حُکم حکومتی است که نتیجه آن سلطهٔ تشریعی و قدرت تقنینی است و با عنایت به حصر موجود در آن یك چنین مقامی دربست در اختیار خدا است و هیچ‌کس حق ندارد در این مقام دخالت کند. سلطهٔ تشریعی و قانون‌گذاری مربوط به خدا است و کسی را روا نیست که بدون اجازهٔ این مقام، حکمی جعل کند و وظیفه‌ای تعیین نماید (سبحانی تبریزی،۱۳۹۰، ص۳۹۷). بنابراین قانون به عنوان نهادی که متضمن امر و نهی و قاعده گذاری الزامی بر افراد در جامعه است، نمی‌تواند از این قلمرو خارج باشد و بی‌تردید اگر قانون عبارت باشد از قواعد حاکم بر افراد در جامعه و روابط میان آنها، باید آن را جزئی از شریعت دانست. از این رو بر اساس آموزه های قرآنی ارتباط معنا داری میان قانون و باورهای دینی بر قرار خواهد بود.

۳- نسبت مفهوم قانون و مفهوم عدالت در الهیات سنتی مسلمانان

برخی از نویسندگان معاصر ایران تفسیری «*عدالت ستیز*» از الهیات قانون در نزد اندیشمندان حکمرانی سنتی ایران از جمله ابن سینا و ملا صدرا ارائه کرده اند و با نقد آن، بازنگری در نسبت میان قانون و باورهای دینی (الهیات) یا لااقل بازنگری در الیهات قانون را ضروری دانسته است. به اعتقاد این نویسنده الهیات قانون در سنت مسلمانان مبتنی بر دو پیش فرض است: اول نابرابری نوع بشر میان زن و مرد که *قرارداد خانواده* را به سمت اقتدار مرد سوق می‌دهد و نابرابری میان شهروندان که *قرارداد* مدینه را به سمت نخبه گرایی سوق می‌دهد. و دوم قانونگذاری توسط کسی که به سرشت خود توان اتصال به عالم عقول و فرشتگان را دارد به لحاظ همان پیش فرض اول در خصوص سرشت نابرابر انسان ها (فیرحی، ۱۴۰۰، ص۵۹). بر اساس تفسیر این نویسنده از الهیات قانون، در سنت اندیشه مسلمانان اگر نقدی هم بر استبداد وجود داشت، بر مستبد بود و نه بر بنیاد استبداد. به بارو او، از آنجا که در باورهای الهیاتی اندیشمندان مسلمان، بنیاد نابرابر نوع بشر پذیرفته شده بود، فلسفه سنتی مسلمانان از ورود به زندگی دموکراتیک بازماند. ممکن است کسی بر همین اساس مدعی شود مفهوم قانون در دوران معاصر از مفهوم شریعت - و تمثل آن در فقه- فاصله می‌گیرد زیرا فقیه خود را مقید به نص می‌داند و نصوص دینی و تفسیر فقیه از آن مجالی برای باور به بنیاد برابر افراد نوع بشر باقی نمی گذارد چرا که نصّ تکالیف و حقوق میان افراد را به گونه ای نا برابر وضع و تقسیم کرده است؛ در حالی که قانونگذار عرفی خود را مقید بر برداشت عرفی از عدالت می‌داند و برداشت عرفی از عدالت،

مقتضی قبول بیناد برابر افراد نوع بشر است.

۳-۱- عدل میان افراد بشر و تفاوت استعدادها و تفاوت در جایگاه اجتماعی:

تفسیر فوق از الهیات قانون در سنت فلسفی مسلمانان تفسیر ناقص و دلبخواه از عبارات فیلسوفان مسلمان از جمله ابن اسینا و ملا صدرا است؛ به علاوه مبتنی بر استقرائی ناقص از اندیشه فلسفی. با صرف نظر از تفسیر نادرستی که از عبارات آن دو شده است، انتساب تصویر حاصل از این تفسیر به کل اندیشه سنتی اسلامی نیز قابل پذیرش نیست. مستند نویسنده فوق الذکر در اثبات اینکه الهیات سنتی نابرابری نوع بشر را پیش فرض تقنین قرارداده است این است که ابن سینا در تنظیم امور شهر (مدینه) بر قانونگذار (سانّ-سنت گذار) واجب دانسته است که سه دسته تدبیرگران (مدبرون)، صنعتگران (صناع) و نگهبانان (حفظه) را در نظر بگیرد. بر خلاف برداشتی که نویسنده مذکور از عبارت ابن سینا در شفا داشته است، این سه دسته سه نوع نابرابر بشر نیستند بلکه سه نوع (یا به تعبیر دقیقتر سه جنس) شغل ضروری برای اداره امور شهر هستند (ابن سینا، ۱۳۷۶ ه.ش. ۴۹۶).

بر اساس آموزه‌های قرآنی پیوند وثیقی میان عدالت و شریعت (قانون) وجود دارد. از طرفی برخی از آیات قرآن را دالّ بر مساوات افراد در برابر شریعت الهی دانسته‌اند. آیه ۱۵ سوره مبارکه شوری در ادامه آیاتی که دالّ بر وحدت اساس شرایع الهی از نوح تا پیامبر خاتم است می‌فرماید. برخی نیز لام در عبارت «و أُمِرتُ لِأَعدِلَ بَینَکُمُ» را زائده دانسته اند که در نتیجه آیه دالّ خواهد بود بر اینکه هدف شریعت و اوامر و نواهی الهی عدالت است (نک: طباطبایی، ۱۳۵۲، ص۳۳). البته این ترکیب از آیه تضعیف شده است و ناهماهنگ با سیاق آیات دانسته شده است. (همان)

اگر موارد مذکور در آیه ۹۰ سوره مبارکه نحل را به اعتبار اینکه اوامر الهی همان شریعت اسلام است، اهداف شریعت اسلام بدانیم، آنگاه می‌توان از تفسیر اخیر الذکر در آیه ۱۵ سوره مبارکه شوری دفاع کرد. در هر صورت خود آیه ۹۰ سوره مبارکه نحل بیان‌گر مفاد اوامر الهی است به صورت کلی. به تعبیر دیگر گویی این آیه ارکان شریعت اسلام را بیان می‌فرماید. (نک: قطب، ۱۴۰۸، ص۲۱۹۰) بر اساس این تفسیر عدل، یکی از ارکان شریعت اسلامی خواهد بود. و بر اساس تفسیر اول هدف از احکام ایجاد عدل خواهد بود. این در حالی است که عدل در لغت به معنای مساوات است (راغب، ۱۴۱۲، ص۵۵۱). عدالت در مجازات به این معنا است که به همان اندازه که جرم واقع شده است باشد (همان، ۵۵۲). روشن است

مطالعات اجتماعی قرآن
دوفصلنامه علمی
Vol. 3
No. 2
Autumn and Winter
2024-2025

کـه تسـاوی میان مجـازات و جرم نه ممکن اسـت و نه مطلوب. جرم عملی اسـت قبیـح و مجـازات نمی‌تواند به شـکلی اجرا شـود که قبیح باشـد. منظور از تسـاوی میـان جـرم و مجازات عینیت میان آن دو نیسـت متناسـب بودن میان آنهاسـت. خواجـه نصیر الدین طوسـی توضیحی دقیق بـرای معنای عدالت دارد. عدالت به معنای تسـاوی اسـت. ولی ایجاد تسـاوی به معنای ایجاد وحدت و عینیت میان دو جوهـر متفاوت ناممکن اسـت. پس در مقام اجرای عدالت، برقراری تسـاوی و وحدت میان دو شـیء باید از راه دیگری انجام شـود. (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۴۱)، بر این اساس او شرافت و ارزش ذاتی عدالت را از دل نسبت آن با وحدت استنتاج می کنند(طوسی، ۱۳۹۱، ص۱۳۱). سپس او به جایگاه عدالت در اخلاق می پردازد (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۱) و قوام عالم را به عدالت می داند و دایره وجود را اسـتوار بـر پایـه عدالـت می دانـد زیرا«اگر اعتـدال نبودی دایـره وجود بهم نرسـیدی چه تولد موالید ثلثه از عنصر اربعه مشـروط اسـت بامتزاجات معتدل» (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۱) در ادامـه او بـه تبییـن معنای عدالـت و حقیقت آن می پـردازد. از نظر او عدالت مسـاوات اسـت و مسـاوات در جایی تحقق پیدا می کند که ممثالت میان دو شـیء وجود داشـته باشـد. امّا لازمه مماثلت وحدت در جوهر و کمیت (عرض) اسـت. اگر این مماثلت محقق نباشـد، عدالت با ایجاد نسـبت برابر میان دو شیء حاصل خواهد شد (طوسی، ۱۳۹۱، ص۱۳۲).

او عدالـت را در جـایی کـه اراده نقـش بـازی می کند بر سـه قسـم می‌دانـد: زیرا یا موضوع آن اموال و کرامات اسـت؛ یا معاملات و معاوضات اسـت یا ناظر به تعدی از حق دیگری اسـت (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۲). خواجه تلاش می‌کند تا نشان دهد ایجاد برابری میان دو کس در هر قسم با قسم دیگر متفاوت است. در توزیع اموال و حقوق، در انعقاد یک معامله و در موارد نقض حق و تعدی از حدود این نسـبت میان شـخص و مال، نسـبت میان مال و مال یا کار با کار و نسـبت میان شـخص و شـخص دیگـر اسـت. بـر این اسـاس برابـری و عدالت میـان دو کس بـا اعطای مـال مسـاوی یا مجازات یکسـان بر آنها بـدون در نظر گرفتـن وضعیتی که آن فرد و آن مـال دارد محقـق نخواهـد شـد (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۲). امـا او عدالت را در ایـن مرحلـه انتزاعی رهـا نمی‌کند و بر لزوم وجود معیاری انضمامی برای سـنجش عدالـت تکیـه مـی کند. و از ایـن راه لزوم وضع قانون و شـریعت را بـه عنوان معیار عدالت اثبات می‌کند (طوسی، ۱۳۹۱، ص۱۳۳). در عین حال از لزوم وجود معیاری برای سـنجش ارزش مال سـخن مـی گوید؛ معیـاری که امکان برقراری تسـاوی و عدالت میان دو مال را ممکن می کند. برای اثبات لزوم چنین معیاری او از مدنی

بـودن مردم شـروع می کند و اسـتدلال خود را بر لزوم وجود تعـاون میان افراد نوع بشـر اسـتوار می کند (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۴). اما دینار معیاری صامت است و به تنهـایی نمـی تواند بـرای برقراری عدالت کفایـت کند. طرفین یک معامله انسـان صاحب اراده هستند و ممکن است به معیار صامتی مثل دینار تمکین نکنند یا در نحـوه اعمـال این معیار بر معامله خود تردید کنند یا نـا توان از تطبیق آن بر مورد شـوند. از ایـن رو بـه معیـاری ناطق برای سـنجش و اعمـال عدالت احتیاج اسـت (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۴). او ایـن فکـر را منطبق بر آموزه قرآن مـی داند و در عین حـال این سـه معیـار را مترتب بر یکدیگر تلقـی می کند (طوسـی، ۱۳۹۱، ص۱۳۴ و ۱۳۵).

خواجـه نصیـر الدین طوسـی در توضیح سـبب احتیـاج خلق به تمدن، بـا تکیه بر نیازمنـدی افـراد بشـر بـه یکدیگـر، (طـوسی، ۱۳۹۱، ص۲۴۹ و ۲۵۰) و همچنین با اسـتناد به تفاوت توانایی‌ها و استعدادهای افراد بشر، بر لزوم وجود چنین تفاوتی برای بقای جامعه بشـری اسـتدلال می‌کند و توضیح می‌دهد که تقسیم مناصب و مشـاغل مودر نیاز تمدن بشـری باید بر لحاظ این تفاوت ها باشـد (طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۰ و ۲۵۱). بنابرایـن خواجـه تضاد و تناقضی میان برابر بودن افراد نوع بشـر در جوهـر و بنیـاد و تفاوت اسـتعدادهای آنها و بالمآل تفـاوت توانانی و لیاقت آنها در پذیرش مناصب و مشاغل نمی بیند.

۲-۳- عدل و لزوم وجود قانونگذاری بر اساس اتصال به عالم بالا

اعتقاد به قانونگذاری که از شعوری متفاوت و درکی بالاتر از دیگر انسانها برخوردار اسـت، دلیل دیگری اسـت که بر ابتناء اندیشـه فیلسوفان مسـلمان بر بنیاد نابرابر افراد نوع بشـر اقامه شـده اسـت (فیرحی، ۱۴۰۰، ص۵۹). چنین اسـتدلال شـده که اگر انسانِ قانونگذار از چنین توانایی برای اتصال به عالمی بالاتر از عالم مردمان برخوردار باشـد، او از دیگر انسـان ها از حیث جوهر و جایگاه در عالم هسـتی برتر خواهد بود و این یعنی نظام قانونگذاری در اندیشـه فیلسـوفان مسلمان مبتنی بر نابرابر افراد بشر است.

نیاز به قانونگذاری که از شـعوری متفاوت و درکی بالاتر از دیگر انسـانها برخوردار اسـت نیـز از تفـاوت در دواعـی و اغراض انسـان‌ها و تزاحمـی که میـان آنها وجود دارد پیـش می‌آیـد. عبـارت خواجـه در اینجـا صریح اسـت در اینکه او انسـان‌ها را برابـر می‌دانـد و بـه همیـن دلیـل هیچ کـدام بر دیگـری اولویتـی (ولایتـی) ندارند. بنابرایـن بـرای قانونگـذاری - کـه اعمـال ولایـت و برتـری شـخص قانونگـذار بـر دیگران (اشـخاص مخاطب قانون) اسـت- ضرورت دارد تمایـز و رجحانی واقعی

در شخص قانونگذار بر آن دیگران وجود داشته باشد. این رجحان نمی‌تواند به خود نوع انسان ارجاع داشته باشد زیرا بنیاد نوع انسان برابر است پس این تمایز باید از خارج از نوع آمده باشد و آن اتصال به عالم الوهیت است. بنابراین پیش فرض دومی که فیرحی به امثال ابن سینا و ملا صدرا نسبت می دهد، نه تنها بر آمده و نتیجه پذیرش بنیاد نابرابر افراد نوع بشر نیست، بلکه نتیجه برابری افراد نوع بشر و بالنتیجه عدم ولایت بعضی از آنها بر بعضی دیگر است (نک: طوسی، ۱۳۹۱، ص ۲۵۳).

بر خلاف آنچه فیرحی به ابن سینا نسبت می‌دهد تاکید ابن سینا بر لزوم مشابهت سانّ (قانونگذار) با انسان نشان می‌دهد او قانونگذاری را بر بنیاد نابرابر بشر و استبداد قرار نداده است بلکه او به تفاوت‌ها در میان افراد نوع بشر توجه داشته است. تفاوت بنیادین افراد نوع بشر از حیث درجه و ارزش وجودی غیر از تفاوت در توانایی‌ها، استعدادها، موقعیت‌های طبیعی (جغرافیای محلّ زندگی مثلاً) و موقعیت‌های اجتماعی (مانند نقشِ پدری یا مادری)، و مانند اینها است. نادیده گرفتن تفاوت‌های فوق الذکر در نظام قانونگذاری بی تردید موجب بی عدالتی و ظلم به افراد است زیرا قانونی را در پی خواهد داشت که نسبت به توانایی های و ناتوانی های افراد خنثی و کور عمل می کند. اینکه ابن سینا در احکام ازدواج و نظام خانواده میان زن و مرد قائل به تفاوت شده است بر همین نکته استوار است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص۴۸۷).

هدف قانونگذاری برقراری عدالت و تحصیل سعادت است. برای رسیدن به این دو هدف قانونگذار باید با انسان آشنا باشد و ماهیت او را به گونه ای بشناسد که متضمن شناخت سعادت او و راه و روش درست رسیدن به آن باشد. همچنین او باید درک درستی از افراد نوع بشر، نیازها و استعدادهای آنها باشد. همچنین او باید از هر گونه سود جویی شخصی برحذر باشد زیرا در غیر این صورت ممکن است قانون را برای نفع شخصی خود وضع کند (سبحانی تبریزی، ۱۳۹۰، ص ۳۹۳). این دو ویژگی تنها در خداوند متعال تحقق دارد. اوست که انسان را از خودش بهتر می شناسد(ملك/ ۱۴.) و از او به خود او نزدیکتر است « (ق/۱۶) . قانونگذاری انسان تحت تأثیر خواسته های نفس او و در پی منافع شخصی اوست: «وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ» (المائده: ۴۹). این در حالی است که قانونگذاری و حکم خداوند علیم حکیم از هر سود جویی شخصی دور است و بر اساس حکمت و علم

بنا نهاده شده است: «أَفَحُكْمَ الْجاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْماً لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ». (المائده، ۵۰) (نک: طباطبایی،۱۳۵۲، ص ۳۵۶). جهل در لغت خلاف علم است. عدم علم ممکن است نسبت به معارف الهی باشد، یا علوم ظاهری یا تکالیف شخصی و موضوع آن ممکن است کلی یا جزئی باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰، ص۱۵۴) علم و یقین ملازم با طمأنینه و آرامش است و جهل ملازم اضطراب و عدم آرامش (همان) جعل و عدم علم به وجه صحیح عمل موجب می شود رفتار انسان منطبق با روش صحیح نباشد. از همین رو به کار نادرست و غیر حکیمانه نیز فعل جاهلانه گفته می شود. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص۲۰۹) پس این آیه شریفه بالملازمه دلالت دارد بر اینکه قانونگذاری که روش صحیح عمل را نشان می‌دهد، باید مبتنی بر شناخت درست از انسان باشد؛ و چه کسی بهتر از خداوند متعال انسان را می شناسد؟ بنابراین قانونگذاری صرفاً از شؤون خداوند است و لزوم برتری قانونگذار از افراد نوع بشر ناشی از این ویژگی قانونگذاری است و نه اینکه بر بنیاد نابرابر نوع بشر استوار باشد.

۴- نقش آشنایی با مفهوم عاملیت انسان (اتونومی) بر ساخت مفهوم قانون در دوره قاجار

اگر چه در سنت ادبیات دینی- فلسفی پیشا مدرن (قبل از ورود ادبیات غربی) به ایران، مفهوم "حریت" یکی از ویژگی انسان مؤمن و دیندار است، ولی نباید آن را بر اساس یک ترجمه تحت اللفظی با مفهوم "*آزادی*" در ادبیات جدید غرب یکسان گرفت. در سنت ادبیان دینی- فلسفی ایرانیان مسلمان، حریت مفهومی است قابل جمع با عبودیت در برابر خدای قادر متعال حکیم؛ بلکه لازمه حریت، سرسپردگی به او دانسته شده است. از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمودند: عبادتکنندگان سه دستهاند: گروهی که خدای عز و جل را از ترس عبادت کنند و این عبادت بردگان است، مردمی که خدای تبارك و تعالی را بطمع ثواب عبادت کنند و این عبادت مزدوران است، دستهای که خدای عز و جل را برای دوستي‌اش عبادت کنند و این عبادت آزادگان و بهترین عبادت است (کلینی، ۱۴۰۷ ق. ج۲، ص۸۴). این آزادی را باید آزادی از هر عاملی غیر از عقلانیت دانست؛ عقلانتی که انسان را ملزم به کرنش در برابر الله تبارک و تعالی می داند (کلینی، ۱۴۰۷ ق. ج۱ ؛ ص۱۰). و از این جهت عقل ابازر کسب رضایت الهی و دوری از غضب او دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ ق. ج۱ ؛ ص۱۱). و چنین عقلانیتی لازمه دنیداری است (کلینی، ۱۴۰۷ ق. ج۱ ؛ ص۱۱). همانطور که عقل بر وجود خالق و ربوبیت او دلالت دارد، بر لزوم اطاعت از او نیز دلالت دارد(نک: به

روایت هشام از امام کاظم علیه السلام درباره عقل منقول در : کلینی، ج۱ ؛ ص۱۳ تا ص۲۰).

۴-۱- ترسیم عاملیت انسانی (اتونومی) به مثابه بنیاد قانون مدرن

مبنـای قانونگـذاری مـدرن، مفهـوم آزادی بـه معنـای اراده خود بنیاد انسـان که وابسـته و محکـوم هیـچ علـت بیرونـی نیسـت (فیشـته، ۱۳۹۸، ص ۲۷). اراده خودبنیـاد جدیـد عقلانیتی جدید را سـامان داد؛ عقلانیتی که هیـچ قیدی جز قید بی قیـدی از هـر عاملـی غیـر از اراده آزاد انسـانی را نمی پذیرد حتی در سـپهر فهم و اندیشـه (فیشـته، ۱۳۹۵، ۶۷ و ۶۸). ایـن اراده آزاد خودبنیـاد فهـم را نیز در ذیل پر و بال خود می گیرد و در تعارض میان تعین فهم ناشـی از تعین اشیاء ناشـی از موجبیـت و ضـرورت علی و معلولی با اراده آزاد انسـان، این اراده آزاد اسـت که می مانـد و موجبیـت و عینیـت فهم اسـت که کنار گذاشـته مـی شـود(همان). بر این اسـاس دانـش (فهـم) انسـان چیزی جـز بر هم کنش انسـان با خویشـتن نیسـت (فیشـته، ۱۳۹۸، ص۱۹ و ۲۰). بـر همیـن اسـاس مفهـوم دموکراسـی را نیـز بایـد بـا مفهوم دموکراسـی یونان و روم باستان متفاوت انگاشته شود. دموکراسی باستانی غـرب نمـود و تمثـل اراده جمعـی در جامعه ای اسـت کـه اعضای آن نهـاد نابرابر دارنـد در حالـی کـه دموکراسـی در ادبیات مدرن تمثـل اراده آزاد افراد مسـتقلی که خوبنیاد قاعده حاکم بر خود را می سازند. قانون در چنین اندیشه‌ای ابزاری برای ممکن ساختن همزیستی این افراد مستقل است که به تصمیم خود آنها حدودی برایشان می سازد تا سپهر آزادی یکدیگر را نقض نکنند (فیشته، ۱۳۹۸، ص۲۷). در نتیجـه هیـچ قاعده پیشینی لازم الاتباع و تعین بخشـی بـرای اراده وجود ندارد مگر خود این قاعده.

تصویـر اندیشـمندان مـدرن غربی از «قانـون»، با فاصله گرفتـن از عقلانیت حاکم بر اراده و نزدیک شـدن به اراده سـازنده عقلانیت که می‌تواند متاثر از عامل درد یا عامل لذت باشـد، از قاعده‌ای عینی که حاکم بر اراده انسـان اسـت و آن را متعین می‌کند به قاعده‌ای سیال که صرفاً تابع اراده انسـان اسـت تبدیل شـده اسـت. بر این اساس هیچ جایی برای اراده الهی و مافوق بشر برای تعیین قاعده اخلاقی یا قانونی وجود ندارد. قانون طبیعت نیز که پیش از این در اندیشه یونانیان باستان مستلزم قاعده اخلاقی و قانونی حاکم بر جامعه نیز بود، دیگر نمی توانست معنای محصّلی در نزد اندیشمندان مدرن غربی داشته باشد. هابز حق طبیعی را با تکیه بـر *اراده* انسـان تعریـف می‌کنـد، در لویاتـان تصریح می‌کنـد حق طبیعـی آزادی و اختیاری اسـت که هر انسـانی از آن برخوردار است تا به میل و اراده خویش قدرت

خود را برای حفظ طبیعت یعنی زندگی خویش به کار می‌برد و به تبع آن هر کاری را که طبق داوری و عقل خودش مناسب ترین وسیله برای رسیدن به آن هدف تصور می کند، انجام دهد (هابز،۱۳۹۵، ص۱۶۰). او حق طبیعی را چیزی غیر از قانون طبیعی می‌داند. از نظر او قانون طبیعی «حکم یا قاعده ای کلی است که با واسطه عقل کشف شده باشد و آدمی را از انجام فعیل که مخرب زندگی اوست یا وسایل صیانت زندگی او را صلب می کند یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن است، منع کند» (هابز، ۱۳۹۵، ص ۱۶۱). تاکید بر «به عقیده خودش» در تعریف قانون طبیعی، آن را بالمآل به حق بسیار نزدیک و وابسته می کند. در حقیقت، وقتی قانون طبیعی بر بنیاد «عقیده خودش» باشد، آنگاه چیزی جز روی دیگری همان اجرای اراده آزاد نخواهد بود. هابز خود بر این نکته توجه دارد. او وضعیت آدمی را وضع جنگ همه بر ضد همه می‌داند (همان، ص۱۶۱). از نظر او در این وضعیت هرکس تابع عقل خویش است و می تواند برای صیانت حیات خود در مقابل دشمنان از از وسیله ای استفاده کند. بر این اساس او نتیجه می گیرد همه آدمیان نسبت به جسم و جان یکدیگر حق دارند. نتیجه چنین وضعی این است که هیچ کس نمی تواند در برابر دیگری از امنیت برخوردار باشد. پس یکی از قواعد کلی عقل (قانون طبیعی) این است که هر کسی تا آنجا که به دست یافتن به صلح امیدوار باشد، باید برای آن بکوشد. با این حال اگر نتواند به صلح دست یابد آنگاه می تواند از همه وسایل و امکانات لازم برای جنگ بهره بگیرد (همان، ص ۱۶۱). تحلیل هابز از آزادی انسان، حق طبیعی و قانون طبیعی با اینکه تلاشی است برای ترسیم قانون طبیعی به مثابه ابزاری برای تعین بخشی به اراده و آزادی انسان است و در نهایت محدود ساختن آن، ولی از آنجا که قاعده گذار همان عقل فردی است، پس محدودیت چیزی جز تصمیم صاحب اراده برای محدود کردن خود نیست. با وجود تفاوت در بیان و استدلال و مبانی فلسفی، نتیجه حرف هابز با هر فیشته یکی است.

۴-۲- نقش عاملیت انسانی در ساخت قانون در نزد اندیشمندان دوره قاجار

مواجهه ایرانیان – کنشگران سیاسی و اجتماعی و اندیشمندان- با سبک زندگی و حکمرانی جوامع غربی که عنصر قدرت فائقه بر دیگر جوامع را نیز به همراه داشت و در ساحت نظامی و وادار کردن دیگران در نقاطی دور از مکان اصلی حکمرانی آنها خود را با توپ و تفنگ و کشتی نظام و بعدتر قطار و ماشین بخار و دیگر نمادهای انقلاب صنعتی نمایشگری و رامشگری می کرد، نطفه این سوال را در دل و ذهن آنها کاشت که عامل پویایی و حرکت در غرب چیست و این

ایتستایی در شرق ناشی از فقدان کدام عامل است؟ پاسخ را در «قانون» یافتند؛ همان قانونی که رها از هر قید و بندی اجازه هر عملی و هر انتخابی را برای انسان غربی فراهم می کرد. این رهایی بخشی در سبک زندگی فردی و بخشی در سبک زندگی اجتماعی به چشم ایرانیان آمده بود. نوشته های بر جا مانده از کنشگران ایرانی دوره قاجار نشان می دهد آنها راه حل مشکلات کشور را در پناه بردن به روش های مشابه سبک زندگی و حکمرانی غربی یافتند: اگر این روش در آنجا جواب داده است، در اینجا نیز جواب می دهد. ولی یک مانع بزرگ بر سر راه اجرای این ایده بود: شریعت و تقیدات دینی و مذهبی. شریعت متضمن قواعد الزام آوری بود که باید توسط فرد و جامعه اجرا می شد: نماز و روزه و مانند آنها برای فرد و اجرای حدود و قصاص و قواعد ناظر بر روش قضاوت و مانند آنها برای جامعه. راه حلّ برای از آنها برای عبور از این مانع، ایجاد حوزه جدید برای قاعده گذاری بود که ادعا می شد مستقل از شریعت مقدس است و تحت حکومت آن نیست بلکه باید عقلا در خصوص آن بر اساس تجربه تصمیم بگیرند و عمل کنند. از اینجا بود که مفهوم جدید ذیل عنوان قانون متولد شد که گاه از آن به «قانون تنظیمات» نیز یاد شده است و صرفاً وظیفه اش بازگرداندن نظم به جامعه و نظام حکمرانی ایرانی است. آخوندزاده، یکی از منور الفکران دوره قاجار در نامه ای به مستشار الدوله که درباره رساله یک کلمه نوشته است حکم حدّ زنا در خصوص زن و مردی که در قید زوجیت نیستند را خلاف عدالت می داند (!) (آخوند زاده، ۱۳۵۷،ص۳۴) ظاهر عبارت او این است که مغایرت این حکم با عدالت از نظر او آزادی آنها در انجام این عمل است زیرا از آن دو مجرم با قید آزاد یاد می‌کند.

۴-۳- نقد اندیشه متفکران غربی در باور به نقش عاملیت انسانی در ساخت قانون

این باور با آموزه‌های قرآنی درباره انسان سازگار نیست. از نظر قرآن انسان عبد خداست. در آموزه های قرآنی، عبودیت و عقلانیت پیوند وثیقی با یکدیگر دارند. قرآن می‌آموزد انسان عاقل بادیدن پدیده های طبیعی و نظام حاکم بر آن می‌فهمد که عالم مدبّری دارد (نحل، آیه ۵-المؤمن: ۷۰- الحدید: ۱۶- الرعد: ۵- الروم: ۲۴). تدبیر عالم نمی‌تواند منحصر به عالم تکوین باشد؛ تدبیر عالم تکوین نمی‌تواند بدون تدبیر امور انسان حتی در امور اختیاری او باشد؛ او دو با هم پیوند دارند(الأنعام: ۱۵۳- الروم: ۲۸). به علاوه ابتدا و انتهای عالم در اختیار آن مدبّر است. جهان در اختیار اوست. قرآن به انسان می آموزد درک این واقعیت

که جهان در اختیار او است و در نتیجه باید از او و آموزه های او اطاعات کرد، در حقیقت آزادی از همه پیش فرض‌های برساخته عوامل غیر عقلانی است (البقره: ۱۶۶- البقره: ۱۷۱- یونس: ۴۳- الفرقان: ۴۴.). تبعیت از اکثریت به صرف کثرت افراد آن، موجب گمراهی از مسیر خداست و فی الواقع عاملی برای خروج از مسیر خدا (الأنعام: ۱۱۷- لقمان: ۳۱) و باید آن را غیر عقلانی و جاهلانه دانست(العنکبوت: ۶۳.). عبادت خدا لازمه عقلانیت است (الزمر: ۹). قرآن به ما می‌آموزد که تدبیر و مدیریت عالم در اختیار کسی است که آن را خلق کرده است و پیوندی وثیق میان خلق عالم و هدایت و راهبری آن برقرار است: « قالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى» (طه/۵۰).

هدایت بمعنی ارشاد و راهنمائی از روی لطف و خیر خواهی است (قرشی، ۱۳۷۱ ه.ش، ج۷، ص۱۴۵). در صحاح (جوهری ،۱۳۷۶ ه.ق. ج۶ ؛ ص۲۵۳۳) و قاموس (فیروز آبادی، ۱۴۱۵ ه.ق، ج۴ ،ص۴۶۷) در معنای هدی (بضمّ اوّل) گفته: «الْهُدَى: الرّشاد و الدّلالة» (همچنین نک: طباطبایی. ۱۳۵۲، ج ۱۴، ، ص ۱۶۶). هدایت موجود مختار باید متناسب با اختیار او باشد یعنی به گونه‌ای باشد که سالب اختیار هدایت شونده نباشد. از این رو هدایت در اعمال اختیاری انسان با ارسال رسل و تشریع احکام است. از این رو عبودیت به معنای اطاعت کردن و نه صرفاً پرستیدن و ستایش مخصوص (مدنی، ۱۳۸۴ ه.ش. ج۶ ؛ ص۵۶- قرشی، ۱۳۷۱ ه.ش. ج۴ ؛ ص۲۷۹)، فی الواقع پذیرش و تبعیت از هدایت الهی است (البقره: ۳۸). و از آنجا که عقل اولویت خالقی که ربّ العالمین است بر خود را درک می کند، بنابراین به حکم عقل، سرکشی در برابر او را قبیح می شمرد و اختیار خود را تحت ربوبیت و مدیریت و تدبیر او که مالک حقیقی جهان است می بیند. از این رو اگر چه در عالم تکوین می تواند میان دو راه یکی را بر دیگری ترجیح دهد و اختیار کند ولی به جهت اخلاقی و تشریعی خود را بی اختیار می‌یابد (القصص: ۶۸- الأحزاب: ۳۶) بر این اساس اختیار تکوینی انسان حسب حکم عقلانی او بر لزوم ترجیح اراده ربّ العالمین بر خویشتن با عبودیت منافاتی ندارد. قانونگذاری برای انسان صرفاً از طریق ترجیح اراده الهی بر خویشتن از تأیید عقل بر خوردار است و انتخاب مسیر و تشریع در عرض اراده و تشریع خداوند قادر متعال شریک قائل شدن برای او در تدبیر و ربوبیت است.

۵- تحدید قلمرو شریعت و ساختِ ایده قانون در ایران دوره قاجار

جای تردیدی نیست که شریعت احکامی ناظر به حیث زندگی اجتماعی انسان دارد. احکامی مانند حد زنا (نور، آیه ۲) ، قصاص (بقره، آیه ۱۷۸ و مائده آیه ۴۵)،

طلاق (بقره، آیات ۲۲۷ و ۲۲۹ و طلاق آیه ۱)، لزوم پرداخت زکات (برای نمونه: بقره، آیه ۴۳ و توبه، آیه ۶۰) و خمس (انفال، آیه ۴۱) ، تقسیم انفال (انفال، آیه ۱) و جهاد (برای نمونه: بقره، آیه ۱۹۰ و نساء، آیه ۷۶ و توبه، آیه ۱۲) در قرآن احکام مختلفی ناظر بر سبک زندگی سیاسی-اجتماعی انسان وجود دارد. به باور بسیاری از اندیشمندان مسلمان، همانطور که دین ضامن سعادت اخروی انسان است، از آنجا که سعادت آن جهان بی تاثیر از سعادت و نحوه زندگی در این جهان نیست، بنابراین دین باید سعادت دنیوی انسان را نیز تضمین کند. به همین دلیل، تمام احکام شرعی، اعم از عبادی و غیر عبادی، در راستای حفظ مصالح و دفع مفاسد دنیوی و اخروی انسان‌ها وضع شده‌اند (فاضل مقداد، ۱۳۶۱، ص. ۲۹۵).

۵-۱- باور به قلمرو محدود شریعت در رساله های دوره قاجار درباره قانون

این باور فی الجمله مورد قبول بخش قابل توجهی از اندیشمندان مسلمان بوده و هست. امّا آنچه کم کم در دوره قاجار مورد تردید برخی نویسندگان و کنشگران سیاسی-اجتماعی واقع شد، ساحت اثر و قلمرو حکمرانی دین در زندگی بشر است. برخی از کنشگران آن دوره ساحتی از زندگی سیاسی- اجتماعی بشر را خارج از قلمرو حکمرانی دین دانستند و روش‌های تجربه شده عقلایی را حاکم بر آن قلمرو تلقی کردند.

برای مثال *خان خانان* نامی که به اعتقاد برخی همان مترضی قلی خان صنیع‌الدوله پسر علی‌قلی خان مخبرالدوله و نواده رضاقلی خان هدایت است، در رساله‌ای با عنوان «در اصلاح امور» قوانین دول را بر دو قسم می‌داند: «در ایران یکی را عرف و یکی را شرع گویند» (زرگری نژاد، ۱۳۷۹، ۵۰۵) به اعتقاد او «قانون شرح راجع به حقوق و حدود کلیه ملیه است و در آن مباحث عدیده که به تفصیل و شرح در کتب کتب فقه ضبط اند [آمده است]. قانون عرف، اصلاً عبارت از دستور العمل و تکالیف نوکر است، لیکن در ایران هنوز منضبط نشده است» (همان، ۵۰۵ و ۵۰۶). منظور او از نوکر، کارگزان دولت است زیرا از قانونی که «صاحب هر اداره» به زعم خویش می‌گذارد سخن می‌گوید (همان). بنابراین به اعتقاد او قلمرو اداره دولت و حکمرانی به خصوص از دایره احکام شریعت خارج است. همچنین در جای دیگر این رساله می‌نویسد: « ... اینجا دو رکن است که باید منظور نظر انور اقدس همایون اعلی باشد. یکی اجرای قانون شرع و عرف؛ دویم: تمهید و تدارک ملزومات تربیت و تجارت» (همان، ۵۰۹). همو در رساله دیگری که به رساله *سیاست مدن* اشتهار یافته، *قانون* را حدودی می‌داند «که

به مرور ایام در رفتار مردم نسبت به همدیگر و حقوق هر یک معین شده است و قوم قبول کرده‌اند که در صورت تجاوز از آن حدود، به سیاست مقرره مجازات یابند» (همان، ج۱، ۱۲۷).

ابوطالب بهبهانی از نویسندگان دوران ناصری نیز در رساله‌ای به نام «منهاج العلی» اگر چه صریحا قائل به محدودیت برای قلمرو شریعت نمی‌شود، ولی پس از آنکه کاربست شریعت را در اداره حکومت به دلیل اختلاف نظر علما در فهم آن ناممکن تلقی می‌کند، مدعی می شود این تبعیت از روش و سبک اعمال دول خارجی است که موجب حلّ مشکلات دولت و مردم است «تا جایی که منافی منافی با مذهب و شریعت اسلام نباشد» (همان، ۲۵۱ و ۱۵۹) سپس به تفصیل در خصوص این شبهه که تأسی به قوانین دول فرنگستان مستلزم بی‌دینی و لامذهبی است سخن می‌گوید. به اعتقاد او «تأسی به قوانین دولتی فرنگستان، هیچ یک از اینها رالازم ندارد» (همان، ۲۵۲) و سپس گواه بر این مدعا را اقرار فرنگیان به أخذ عدل و نصفت از قانون پیغمبر مسلمانان می داند. از جمع همه آنچه او در این خصوص می‌نویسد و خلاصه ای از آن بیان شد، روشن می شود ابوطالب بهبهانی نیز دایره «قانون عدل سیاسی و تنظیمات» را خارج از قلمرو شریعت می‌داند. او در ادامه همین رساله تصریح می‌کند که «... قانون عبارت است از هر حکمی که از دایره سلطنت و دولتی صادر شود، به ملتی که در تحت ریاست آن دولت و سلطنت هستند، و آن حکم حالت استقرار و استمرار داشته باشد و صلاح مردم و مصلحت دولت و انتظام امور مالیه و عسکریه و عدلیه و نظمیه و تجارت و فلاحت و زراعت و امتساب معیشت و تمدن و تحصیل طرق ثروت و مکنت در آن باشد و به هیچ وجه اختلاف در آن حاصل نگردد. این حکم را قانون می نامند» (همان، ۲۵۵). در عین حال از بیان امور مختلف به عنوان موضوعات قانون، گویا تلاش می‌کند قلمرو خاصی را برای قانون تصویر کند: قلمرو که با امور دنیوی انسان در ارتباط است و نیازمند مداخلات دولتی است.

او از لزوم وجود «*قانون تنظیمات*» برای حل مشکلات کشور سخن می‌گوید. این مفهوم از شریعت به معنای خاصّ آن فاصله دارد زیرا به اعتقاد او اگر چه در دنیا بهتر از قانون شریعت اسلام قانونی نیست ولی به دلیل اختلافاتی که به واسطه اختلاف آراء علمای دین در قانون شریعت اسلام به هم رسیده و مذاهب متفرقه که ظاهر گردیده، این قانون مطلقاً برای انتظام امور دولت و ملت، موثر و کافی و مفید فایده نیست(زرگری نژاد، ۱۳۹۵ه.ش، ج۳، ۱۵۷و ۱۵۸). بهبهانی در این رساله تلاش می‌کند میان این مفهوم و مفهوم شریعت اسلام ملائمت ایجاد کند

و نشان دهد قوانین رایج در فرنگستان به واسطه مبانی عقلایی و عقلانی آن مأخوذ از شریعت اسلام است (همان، ص۱۶۱)

تکیه بر مفهوم *قانون* به مثابه مجموعه قواعدی که نظام بخش دولت و ملت و راه حلّ همه مشکلات ایران است، در آثار و نوشته‌های دوره ناصری را باید تولد مفهومی جدید در عرض مفهوم شریعت دانست. میرزا سعید خان وزیر دول خارجه در حکومت ناصرالدین شاه، رساله‌ای با نام «قانون ناصری» نوشته است و در آن مفهومی از قانون ارائه می‌کند که «ربط به اصل *قانون* مقدس نخواهد داشت بلکه مربوط به علوم و اطلاعات و تجربه‌هایی است که مخصوص عقلا و کمّلین و حکما و دانشمندان دول عالم بوده و می‌باشد و به این جهت محتاج به معاونت علمای اعلام شرع مبین نبوده به عون و عنایت الهی تا ممکن است به قدر وسع طاقت بشریه، مدون و مرتب خواهد شد» (همان، ص۳۰۸). در رابطه با نسبت میان شرع و قانون در مباحث آتی این مقاله سخن خواهیم گفت.

میرزا یوسف خان مستشارالدوله نیز در رساله «یک کلمه» محدوده قانون یا به تعبیر او «کود» را منحصر در امور دنیوی می داند. مستشارالدوله در این رساله به صراحت بر لزوم تفکیک میان شریعت و قانون اصرار دارد. یکی از ادله او توجه به لزوم خنثی بودن قانون نسبت به باور های دینی است. دلیل او بر این ادعا لزوم همراه کردن همه آحاد جامعه در عمل به قانون است و اگر قانون بنیان دینی داشته باشد، کسانی که معتقد به دینی غیر از دین اسلام هستند، دلیلی برای تمکین به قانون نخواهند داشت. (مستشارالدوله، بی‌تا، ۷۷) به تعبیر دیگر او مدعی است اینکه قانون سویه دینی و بنیان مذهبی داشته باشد، حاکمیت قانون را تضعیف می‌کند. پیش‌فرض این استدلال آن است که باید همه افراد ملت از قانون اطاعت کنند. برای اثبات این پیش‌فرض در ابتدایِ *رساله یک کلمه* داستان سرایی مفصلی شده است: تنها راه برای اینکه ملت ایران نیز همچون ملل فرنگی پیشرفت کند یعنی با فقر مواجه نباشد، خیابان های منظم داشته باشد و ... این است که «یک کلمه»، *قانون* بر آن حاکم باشد(همان، ص۷۵) و قانون چیست؟ قانون یا به تعبیر مستشار الدوله «کود» چیزی است که آن پنج ویژگی را دارد و بنابراین غیر از شریعت است. مستشار الدوله البته توضیح می‌دهد که چرا اگر قانون آن ویژگی ها را داشت، دیگر شریعت نیست. اما او می‌توانست راه دیگری را نیز بپیماید: شریعت همان قانون است ولی برای اینکه همان اثر را که قانون در فرنگ داشته، در ایران هم داشته باشد باید آن ویژگی ها را داشته باشد. ولی این طریق با یک مانع مهم روبرو بود: همانطور که گفته شد او معتقد است

برای توسعه حاکمیت قانون در بین ملت، قانون باید از حیث محتوای دینی خنثی و بی طرف باشد. بنابراین از میان پنج ویژگی که مستشار الدوله برای قانون انتخاب کرده است، مهمترین همان بی طرفی قانون نسبت به دین و باورهای مذهبی است. باقی موارد را می‌توان در قالب « *شریعتِ لازم الاجرای در جامعه* » شرط کرد. خود مستشار الدوله هم متوجه این نکته بوده است و به همین دلیل در خصوص اینکه شریعت متضمن اقوال گوناگون است در حالی که قانون صرفاً یک قول را بیان می‌کند و همان را مبنای عمل قرار می‌دهد، به علمای اسلام پیشنهاد می‌دهد که یک متن بنویسند که در آن قول قوی است و باقی موارد را نادیده بگیرند. (همان، ص۷۶)

بنابرآنچه گفته شد، نویسندگان متعددی در دوره قاجار تلاش کردند نشان دهند قلمرو قانون متفاوت با قلمرو شریعت است و بر این اساس تمسک به قوانین فرنگی را مجاز و خالی از اشکال نشان داند زیرا قانون ناظر به مواردی است شریعت درباره آن سخنی ندارد.

۵-۲- نقدِ باور به محدود بودن قلمرو شریعت

اما در واقعیتِ قانونگذاری پس از مشروطیت در ایران، فقه در موارد متعددی مبنایی برای محتوای قانون واقع بوده است. شاید مهمترین و تاثیرگذارترین قانونی که در همان اوایل مشروطه به تصویب رسید و ریشه در فقه دارد، قانون مدنی است؛ بلکه قانون مدنی ایران را باید بازنویسی برخی متون فقهی (اللمعه الدمشقیه و شرایع الاسلام) دانست.

آیا قانون معتبر در حکومت اسلامی همان است که می‌توان به آن شریعت اسلامی گفت؟ اگر چه قدمت این نزاع به سال‌های منتهی به مشروطیت باز می‌گردد ولی این بحث به شکلی جدی‌تر در دوران انقلاب اسلامی و خصوصا در هنگام تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ذیل اصل چهارم قانون اساسی و اصول مرتبط با قوه مقننه و همچنین شورای نگهبان مجدد زنده گردید و هنوز نیز در قالب‌های دیگری مورد توجه اندیشمندان است. مهمترین مساله در این نزاع آن است که به گمان برخی، محدود کردنِ قانون به شریعت اسلامی موجب می‌شود نظام قانونی کشور با خلأ حکمی در خصوص مسائل جدید (مستحدثه) مواجه باشد. به اعتقاد این گروه شریعت اسلامی محدود به زمان و مکان خاصی است و قابلیت تعمیم به زمان حاضر و همه مکانها و فرهنگ‌ها را ندارد. در مقابل دیگرانی هستند که معتقدند شریعت راهنمای انسان برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی است بنابراین همه وجوه زندگی بشر و به لحاظ همه زمانها و

همه مکان‌ها موضوع شریعت است. پس شریعت حاوی همه آن احکامی است که بشر در حال حاضر به آن نیاز دارد و فقه تلاشی است انسانی برای دستیابی و کشف شریعت اسلامی. ابزارهایِ استنباطی و استدلالی احکام شرعی نیز نشان می‌دهد اندیشمندان اسلامی به شریعت به مثابه حقیقتی ابدی و عام الشمول نسبت به هر انسان و گروهی انسانی نگریسته‌اند. در مجلس خبرگان قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، برخی از نمایندگان بر لزوم اتخاذ قوانین از منابع اسلامی (کتاب و سنت) تاکید داشته اند (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴، ص۳۱۸).

بر اساس آنچه پیشتر گفته شد، ساحت حکمرانی و اداره حکومت و نظم حاکم بر جامعه نیز مشمول شریعت الهی است و جای خالی برای حکومت قواعدی خارج از شریعت نیست. آیا شامل بودن شریعت به معنای این است که مثلا احکام و قوانین استخدامی یا مالی و بودجه‌ای نیز باید از شریعت استخراج شود؟ پاسخ به این سوال نیازمند پژوهش مستقلی است ولی اجمالاً می‌توان گفت قواعد شریعت به دو شکل ارائه شده اند: قواعدی که ثابت‌اند و تبدیل و تغییری ندارند و قواعدی که وضع و تعیین آنها به دولت اسلامی و ولی أمر مسلمین واگذار شده است (صدر، ۱۴۴۲، ص ۴۴۴).

۶- تولدِ قانونِ نظم بخش به مثابه قانون عرفی در برابر شریعت به مثابه تمثل اراده خدای قادر متعال

یکی از عناصر مفهوم *قانون* در ایران معاصر را باید نسبت آن با عرف و سیره و ارتکازات و بناءات عقلا دانست. پیش از این نشان دادیم که اندیشمندان دوره ناصری که بنیان گذران مفهوم مدرن قانون در ایران هستند، این مفهوم را مغایر و متفات با مفهوم شریعت می دانستند. در عین حال بسیاری از آنها تلاش م یکردند تا ملائمت میان آنها بر قرار سازند. یکی از راهکارهای نشان دادن این ملائمت، تکیه بر بینان عرفی-عقلایی شریعت بوده است. در همین راستا ابوطالب بهبهانی در منهاج العلی (تالیف شده در ایام سلطنت ناصر الدین شاه) می نویسد:«... مگر علما مشاهده نمی فرمایند که بنیان قوانین تنظیم اهالی یوروپ، جمیعاً مآخوذ از احکام شریعت است؛ مثل رفع و منع ظلم و وجوب حفظ ثغور دولت و ...» (زرگری نژاد، ۱۳۹۵، ص۱۶۱).

۶-۱- نسبت شریعت و قانون عرفی (سیره عقلا) در نزد اندیشمندان مسلمان

شریعت در سنت اندیشمندان مسلمان امری ثابت است که ممکن است مناط

و ملاک تشریع آن به فهم انسانی در نیاید اگر چه در تضاد و تناقض با مدرکات عقل عملی نیست (زحیلی، ۱۴۲۷، ص ۳۶۱). تغییر سبک زندگی در عصر جدید مستلزم نادیده گرفتن قواعد سنتی زندگی -که گاه برآمده از دین در قالب شریعت بود و گاه بر آمده از نوع دیگری از باور ها- بود و پذیرش قواعدی جدی متناسب با سبک زندگی جدید.

در میان اندیشمندان مسلمان دو رویکرد در مواجهه با این مسأله شکل گرفته است: برخی سبک زندگی جدید (مدرن) را امر واقع در نظر گرفتند که غیر قابل اجتناب است و بر این اساس تلاش کردند تغایر آن با فقه (به مثابه تمثل شریعت در اندیشه انسانی) را بر طرف کنند. شاید مهمترین پاسخ به این سوال که «چگونه می‌توان فقه (شریعت) را با سبک زندگی سازگار کرد؟» توجه به سیره عقلا، مدرکات عقلایی، بناء عقلا و عرف بوده است. مفهوم «حکم امضایی» نیز از همین رو مورد توجه فقها در دوران معاصر قرار گرفته است. حکم امضایی همان حکم عقلایی است که مورد تایید شارع واقع شده است. برخی امضایی بودن حکم را مستلزم امکان تغییر آن دانسته‌اند. به تعبیر دیگر از نظر آنها امضای حکم عقلا در یک زمان مستلزم امضای آن به عنوان یک حکم ابدی نیست بلکه صرفاً تا زمانی که وجه عقلایی آن باقی باشد، آن امضا نیست باقی است و با تغییر وجه عقلایی آن و رسیدن به وجه عقلایی جدید، این وجه جدید ملاک حکم قرار می گیرد و بر اساس آن حکم جدید وضع می شود. (نک: علی اکبریان، ۱۳۹۶، ص۱۷۵ و فنایی؟) بر این اساس سیره و ارتکازات عقلا قانون عدل محسوب می شوند مادامی که شارع بر خلاف آن حکمی نداشته باشد (علی‌اکبریان، همان، ۱۷۶ و ۱۹۱). از همین رو، شاید مهمترین تفاوت میان مفهوم «قانون» و مفهوم «شریعت» نسبت آنها با عرف و ارتکازات عقلایی باشد. تلاش برای استفاده از عرف به عنوان یکی از منابع فقه و استناد به عرف، مدرکات، سیره و ارتکازات عقلایی از راه‌های هماهنگ سازی شریعت با نظام‌های عقلایی و زندگی مدرن است (نک: فنایی، ۱۳۹۴، ص۴۹۹). امضایی بودن برخی از احکام دلیل بر تاریخ‌مندی شریعت دانسته شده است. (ایازی، ۱۳۸۹، ص۳۰۸)

۲-۶- نقد باور به ابتناء شریعت بر عرف و سیره عقلاء

امضایی بودن حکم مفهومی مبهم است و روشن نیست چه معنایی از آن اراده می‌شود. ماهیت «امضا» کمتر مورد توجه واقع شده است. آنچه فقها به عنوان امضاء از آن تعبیر می‌کنند گاه به معنای ارشاد به طریقه عقلاء دانسته شده است بدون اینکه مستلزم جعل حکم و تشریع باشد (نجفی اصفهانی، بی تا، *الارائک*،

ص ۱۴۴) و برخی آن را معادل تشریع دانسته‌اند به طوری که صرفاً سیره عقلاء صرفاً در صورتی معتبر خواهند بود که به امضای شارع رسیده باشند ولو اینکه این امضا شارع بر سیره عقلاء از سکوت او فهمیده شود (حلی، ۱۴۳۲، ۴۵۴). از همین رو نیز دو روریکرد در مواجهه به سیره عقلاء و عرف در فقه مطرح شده است. وحید بهبهانی فقیه قرن دوازدهم (متوفی ۱۲۰۵ ه.ق) دو باور رایج زمان خود در فقه بیان می کند و آنها را توهم و غیر قابل دفاع می داند. او می نویسد برخی معتقدند همه چیز باید از نصّ شارع گرفته شود و برخی معتقدند برخی از احکام شرعی از عرف گرفته می شود (بهبهانی، ۱۴۱۵، ص۹۵). وحید بهبهانی در نقد هر دو باور به این نکته توجه می دهد که منبع شریعت منحصر در اراده شارع است و کارکرد عرف در فهم موضوعات احکام است. (همان)

جای تردیدی نیست که در دوره جدید اصول که از وحید بهبهانی آغاز می‌شود، سیره عقلا و عرف نقش مهمی در استدلال اصولی و فقهی یافته است. تبیین مفاهیم مرتبط با عرف و عقلا و تحدید و توسعه روش استدلال به آنها و جزییات روش استدلال به آنها مورد توجه فقهای معاصر قرار گرفته است. برخی با استناد به لزوم دخیل دانستن مدرکات، ارتکازات یا سیره عقلا در استنباط حکم شرعی، تلاش کرده اند برخی استمرار احکام شرعی مشهور در زمان حال را مردد و مشکوک تلقی کنند.

به هر صورت تلقی ذهن حقوقدان ایرانی این است که قانون امری عرفی و عقلایی است. این تصویر از قانون در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز رسوخ کرده است. ظاهر اصل چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران هم ظهور در این همین دو گانگی میان شریعت و قانون دارد زیرا لزوم انطباق قانون بر شریعت نشان از استقلال این نهاد از نهاد شریعت است.

نتیجه:

مواجهه اندیشمندان ایرانی مسلمان با سبک زندگی جوامع غربی با دولت‌هایی که از نظر نظامی و سیاسی با جلوه‌ای از فناوری‌هایی که زندگی بشر را با تغییر مواجه نموده بود، آنها را با این سوال روبرو کرد که عامل این تغییرات چیست؟ آنها از خود پرسیدند که چرا در تجارت، صنعت، سیاست و دستاورد های نظامی غربیان با ما متفاوت است؟ چرا در عمل آنها بر ما اینچنین تفوق یافتند؟ پاسخ بسیاری از آنها یک کلمه بود «قانون». آنها در دفاع از این پاسخ باید نشان می دادند اولا این نهاد در جامعه ایرانی وجود ندارد و ثانیا علت آن تفاوت‌ها نیز همین عامل است. ادعای عدم وجود نهاد قانون در ایران با یک نظریه رقیب

مواجـه بود: در ایران شـریعت همان کارکرد قانـون را دارد و عدم موفقیت و تحول و تعالـی در مـوارد فوق الذکر و تفاوت میان جامعه ایرانی (بلکه به طور کلی جوامع اسلامـی) و غـربی در عـدم پایبنـدی به شـریعت اسلامـی و عدم اجـرای احکام آن اسـت. اندیشمندان دسـته اول در پاسخ به این نظریه رقیب تلاش کردند تا نشان دهند قانون حقیقت و مفهومی متمایز از شریعت دارد. برخی قلمرو قانون را متمایز از قلمرو شریعت دانستند و برخی هدف آن دو را متفاوت دیدند. برخی دیگر ضمن اذعان به تسـاوی قلمرو قانون و شـریعت و هدف و کارکرد آنها، بر قانون به عنوان نهـادی دور از مبـادی دینـی و کلامی تاکید داشـتند و دلیـل آن را وجود افرادی در جامعـه ایرانـی – اسلامـی دانسـتند کـه به مبانی شـریعت اسلامـی بـاور ندارند و در نتیجـه امکان پایبند کردن آنها به شـریعت اسلامی نیسـت. بنابرایـن باید نهادی جدا افتاده از دین وجود داشـته باشـد که امکان پایبند کردن همه افراد با هر باور دینی ، کلامی یا فلسفی را فراهم آورد.

در ایـن مقالـه نشـان دادیـم کـه تصویـر مفهـوم و حقیقت «قانـون» به شـکلی که مستقل از شریعت باشد ممکن نیست زیرا اولا بر اساس آموزه‌های قرآنی به عنوان یکی از مهمترین منابع فهم دین اسلام قانون گذاری از شـؤون انحصاری خداوند متعال اسـت و نه کس دیگری حق قانونگذاری دارد و نه قانون وضع شـده توسط غیـر او شایسـته اطاعـت و تبعیت اسـت؛ و ثانیا امـکان جدا سـازی قانونگذاری از مبـادی دینـی و فلسـفی نیسـت و بی طرفـی قانون ناممکن اسـت زیـرا به محض اینکـه قانـون از حیـث ابتنا بـر باورهای دینـی اعلام بی طرفی کـرد، در حقیقت از حیث باورهای فلسفی و دینی طرف گرفته است و مثلا پایبند به نظریه فلسفی غیر دینی که تشـریع را از شـؤون انحصاری خدا نمی داند شده است. همچنین از آنجا کـه بر اسـاس آمـوزه های قرآنی هدف شـریعت اسلامی عدل اسـت و در عین حال این در تشریع و اجرای شریعت به احسان و ملاحظات دیگر که عام‌الشمول است و از حیث لزوم رعایت آن، فرقی میان دین‌دار و غیر دین‌دار فرقی نمی‌کند، بنابراین نیازی به ساخت نهادی جدا افتاده از شریعت نیست.

فهرست منابع:

۱. ابـن سینا، حسین بن عبـد الله. (۱۳۷۶ ه.ش). الإلهیـات من کتاب الشفاء. ایران - قم: دفتـر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت، ۱۴۱۴ ه. ق

۳. ارسطو. (۱۳۹۸ه.ش) اخلاق نیکوماخوس. حسن لطفی. ایران- تهران: طرح نو

۴. افلاطـون، دوره اثـار افلاطـون، ترجمـه محمـد حسـن لطفـی، رضـا کاویانـی، شـرکت سـهامی انتشـارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷

۵. ایازی محمدعلی. (۱۳۸۹ ه.ش). *ملاکات احکام و شیوه‌های استکشاف آن*. ایران- قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

۶. آخونـد زاده، ۱۳۵۷میـرزا فتعلـی، مقالات فارسـی، جلـد دوم مقالات فلسـفی، ویراسـته ح-صدیق، کتاب ساوالان، تبریز

۷. آخوندزاده، مکتوبات میرزا فتح علی آخوند زاده، انتشارات مرد امروز، چاپ اول، ۱۳۶۴

۸. آدمیت، فریدون. (۱۳۵۵ه.ش). ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران. ایران -تهران: انتشارات پیام

۹. آمدی، علی بن محمد. (۱۴۰۲ ه.ق). *الإحکام في أصول الأحکام*. سوریه- دمشق: المکتب الإسلامي.

۱۰. بهبهانی، محمدباقر بن محمداکمل. (۱۴۱۵ه.ق). *الفوائد الحائریه*. ایران- قم: مجمع الفکر الإسلامي

۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح - بیروت، چاپ: اول، ۱۳۷۶ ه.ق.

۱۲. حلی، حسین بن علی. (۱۴۳۲ه.ق). *أصول الفقه*. ایران - قم: مکتبه الفقه و الاصول المختصه

۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۲ ه.ق.

۱۴. رضوانی، هما، لوایح شیخ فضل الله، نشر تاریخ ایران، ایران-تهران، ۱۳۶۲، ص۳۱ و ص۵۶

۱۵. زحیلـی، محمـد. (۱۴۲۷ ه.ق). *القواعـد الفقهیـه و تطبیقاتها في المذاهب الأربعه*. سـوریه - دمشـق : دار الفکر

۱۶. زرگری نژاد، غلامحسین، سیاست نامه های قاجاری، نگارستان اندیشه، ایران-تهران، ۱۳۹۵ه.ش

۱۷. سبحانی تبریزی جعفر. منشور *جاوید*. ج ۱، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۰

۱۸. صدر، محمد باقر، اقتصادنا، دار البشیر، ایران-قم، ۱۴۴۲

۱۹. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۶۴

۲۰. طباطبایی محمد حسین. *المیزان في تفسیر القرآن*. ج ۱۴، مؤسسه الأعلمي للمطبوعات، ۱۳۵۲

۲۱. طریحـی، فخرالدیـن بن محمـد، مجمع البحرین، ۶جلـد، مرتضوی - ایران - تهـران، چاپ: ۳، ۱۳۷۵ ه.ش.

۲۲. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۹۱

۲۳. علـی اکبریـان، حسـنعلی (۱۳۹۶ه.ش) قاعـده عدالـت در فقه امامیه. ایـران- قم: پژوهشـگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۲۴. فاضـل مقـداد (۱۳۶۱) فاضـل مقـداد مقـداد بـن عبـد الله. ۱۳۶۱. نضـد *القواعـد الفقهیـه علـی مذهب الإمامیه*. قم - ایران: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).

۲۵. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۹۴ه.ش). اخلاق دین شناسی. ایران تهران: نگاه معاصر

۲۶. فیرحی، داود. (۱۴۰۰ ه.ش). مفهوم قانون در ایران معاصر. ایران-تهران: نشر نی

۲۷. فیشـته، یوهان گوتلیب، ۱۳۹۸، بنیاد حق طبیعی بر اساس اصول آموزه دانش، ترجمه سید مسعود حسینی، ققنوس

۲۸. فیشـته، یوهـان گوتلیـب، بنیـاد آمـوزه فراگیر دانـش، انتشـارات حکمت، ۱۳۹۵، ترجمه سید مسعود حسینی

۲۹. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط - بیروت، چاپ: اول، ۱۴۱۵ ه.ق. القاموس المحیط ؛ ج۴

۳۰. فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی - قم، چاپ: دوم، ۱۴۱۴ ه.ق. ص۱۴۵
۳۱. قرشی، علی اکبر، قاموس قرآن - تهران، چاپ: ششم، ۱۳۷۱ ه.ش. قاموس قرآن ؛ ج۷ ؛ ص۱۴۵
۳۲. قطب سید. في *ظلال القرآن*. ج ۴، دار الشروق، ۱۴۰۸
۳۳. کاتوزیان، ناصر. (۱۳۸۸ه.ش). فلسفه حقوق. ایران- تهران: شرکت سهامی انتشار
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافي (ط - الإسلامیه) - تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق. ج۲، ص۸۴
۳۵. مدنی، علی خان بن احمد، الطراز الأول - مشهد مقدس، چاپ: اول، ۱۳۸۴ ه.ش. الطراز الأول ؛ ج۶؛ ص۵۶
۳۶. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد ، تاج العروس، دار الفکر، بیروت، ۱۴۱۴ ه. ق، چاپ: اول
۳۷. مستشار الدوله، میرزا یوسف خان (بیتا). به کوشش باقر مومنی. (نسخه الکترونیکی)
۳۸. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، دار الکتب العلمیه- مرکز نشر آثار علامه مصطفوي، بیروت- قاهره- لندن، ۱۴۳۰ ه. ق، چاپ: سوم
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ۲۸ جلد، دار الکتب الإسلامیه - ایران - تهران، چاپ: ۱۰، ۱۳۷۱ ه.ش.
۴۰. ناطق، هما، ، روزنامه قانون، میرزا ملکم خان، موسسه انتشارات امیر کبیر ، تهران، ۱۳۵۵
۴۱. نجفی اصفهانی، مهدی. (بی‌تا). *الارائک*. اصفهان - ایران: مطبعه مدرسه گلبهار
۴۲. هابز، توماس، لویاتان، نشرنی، ترجمه حسین بشیریه، تهران، چاپ دهم، ۱۳۹۵
۴۳. هایک، فردریش فون. (۱۳۹۲ه.ش) قانون، قانونگذاری و آزادی. مهشید معیری. ایران-تهران: نشردنیای اقتصاد

References:

1. Ibn Sina, Hosseyn in Abdolleh, (1376) Al ilahyat men Ketabashefa. Iran-Qom: Islamic Propagation Office
2. Ibn Manzoor, Mohammad ibn Mokkarram, (1414) LessanolArab, Beirut: Daar Saad,
3. Aristotle, (1398) Nicomachean Ethics, Translated by Hassan Lotfi. Iran-Tehran: Tarh Nou.
4. Plato, Plato's, (1978) works, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Reza Kaviani, Tehran: Kharazmi Publishing
5. Ayazi Mohammad Ali. (1389). Criteria for rulings and methods of exploring them. Iran- Qom: Islamic Propagation Office
6. Akhundzadeh, Mirza Fathali, (1978) Persian Essays, Volume 2 of Philosophical Essays, edited by H. Seddiq, Tabriz: Savalan Books
7. Akhundzadeh, Mirza Fathali, (1985) Letters of Mirza Fath Ali Akhundzadeh, Mard Emrooz Publications, first edition
8. Adamiyat, Fereydoun. (1976). The Ideology of the Constitutional Movement of Iran. Iran - Tehran: Payam Publications.
9. Amadi, Ali ibn Muhammad. (1402 AH). Al-Ahkam fi Usul al-Ahkam. Syria-Damascus: Islamic Office.
10. Behbahani, Muhammad Baqir ibn Muhammad Akmal. (1415 AH). Al-Fawa'id al-Ha'iriyyah. Iran-Qom: Islamic Thought Assembly.
11. Jawhari, Ismail bin Hammad (1376 AH). Al-Sahah - Beirut: Dar Al-Ilm Lil-Malayin. First Edition
12. Hilli, Hussein ibn Ali. (1432 AH). Principles of Jurisprudence. Iran - Qom: Library of Jurisprudence and Special Principles.
13. Ragheb Esfahani, Hossein bin Muhammad (1412 A.H.) Vocabulary of Al-Qur'an - Beirut: Dar al-Qalam, first edition
14. Rezvani, Homa, (1983) Bills of Sheikh Fazlullah, Iran-Tehran: Tarikh Iran Publication.
15. Zuhayli, Muhammad. (1427 AH). The Principles of Jurisprudence and Their Applications in the Four Schools of Thought. Syria - Damascus: Dar Al-Fikr.
16. Zargarinejad, Gholamhossein (2016), Qajar Political Letters, Iran-Tehran: Negarestan Andisheh
17. Sobhani Tabrizi Jafar (2011). Manshoor Javid. Iran – Qom: Imam Sadiq (AS) Institute.
18. Sadr, Muhammad Baqir (1442 AH), Our Economy, Iran-Qom: Dar Al-Bashir
19. Detailed transcript of the discussions of the Parliament for the final review of the Constitution of the Islamic Republic of Iran, 1985
20. Tabatabai, Muhammad Husayn (1352 AH). Al-Mizan fi Tafsir al-Quran. Lebanon-Beirut: Al-Aalami Foundation for Publications.
21. Tarhi, Fakhruddin ibn Muhammad (1375 AH) Majma' al-Bahrain, Iran-Tehran: Mortazavi - Iran - Tehran, 1st edition
22. Tusi, Khwaja Nasir al-Din (2012), Naseri Ethics, Iran-Tehran: Kharazmi Publications Joint Stock Company
23. Ali Akbarian, Hassan Ali (2017) The Rule of Justice in Imamiyyah Jurisprudence. Iran- Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture.
24. Fadel Miqdad Fadel Miqdad Miqdad bin Abdullah. (1361). Nadhd Al-Qavaid Al-fiqhiyah Ala Mazhab Al-imamiyah . Qom - Iran: Public Library of Hazrat Ayatollah Marashi Najafi
25. Fanai, Abolghasem (2015). Ethics of Religion. Iran Tehran: Contemporary

View.
26. Fairhi, Davud. (1400 AH). The Concept of Law in Contemporary Iran. Iran-Tehran: Nay Publishing House.
27. Fichte, Johann Gottlieb, 2019, The Foundation of Natural Law Based on the Principles of the Doctrine of Knowledge, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Qoqnoos
28. Fichte, Johann Gottlieb, (2016) Foundation for Comprehensive Education, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Iran-Tehran Hekmat Publications
29. Firouzabadi, Muhammad bin Ya'qub (1415 A.H.), Al-Qamoos al-Mashay, Lebanon-Beirut, first edition
30. Fayoumi, Ahmad bin Muhammad (1414 A.H.), al-Masbah al-Munir fi Gharib al-Sharh al-Kabeer by Al-Rafai, Iran-Qom, second edition
31. Qurashi, Ali Akbar (1371 A.H.), Qur'an Dictionary - Iran - Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya, 6th edition
32. Qutb, Sayyid (1408 AH). In the shadows of the Qur'an. Lebanon-Beirut: Dar al-Sharouq
33. Katouzian, Nasser. (2009). Philosophy of Law. Iran-Tehran: Publishing Joint Stock Company.
34. Kulayni, Muhammad ibn Yaqub (1407 AH), Al-Kafi, Iran-Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, fourth edition
35. Madani, Ali Khan bin Ahmad (1384 AH), Al-Taraz Al-Awwal, Iran- Mashhad: The Ahl al-Bayt Foundation for the Revival of Heritage, First Edition
36. Mortada Zubaidi, Muhammad bin Muhammad (1414 AH), Taj Al-Arous, Dar Al-Fikr, Lebanon - Beirut: Chapter One.
37. Mostashar Al-Dawla, Mirza Yusuf Khan (Bita). With the help of Baqir Momeni. (Electronic version)
38. Mustafawi, Hassan (1430 A.H.), Investigation of the words of the Holy Qur'an, Dar al-Kutub Al-Elamiya - Publishing Center of Allameh Mustafawi's works, Beirut-Cairo-London, third edition
39. Makarem Shirazi, Nasser (1992), Exemplary Tafsir, Iran – Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 10th edition
40. Nateq, Homa (1976), Law Journal, Mirza Malekum Khan, Iran-Tehran: Amir Kabir Publishing Institute
41. Najafi Esfahani, Mehdi. (Bita). Al-Arak. Iran- Isfahan: Golbahar School Press.
42. Hobbes, Thomas (2016) Leviathan, translated by Hossein Bashirieh, Iran-Tehran: Publishing House, 10th edition
43. Hayek, Friedrich von. (2013) Law, Legislation and Freedom. Mahshid Moeiri. Iran-Tehran: World of Economics Publications.