

# مشروعیت قانون از دیدگاه اسلام و ماکس وبر

امید احمدی\*

دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه تهران / پردیس فارابی، تهران، ایران

پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۳۱

دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۸

## چکیده

مشروعیت قانون به توجیه عقلانی پیروی مردم از قانون در جوامع مدرن می‌پردازد. به دیگر سخن، با فرض برقراری حاکمیت قانون در یک جامعه، این پرسش مهم نیازمند پاسخ است که مبنای احترام افراد به قانون در جوامع مدرن چیست؟ چرا باید از قانون اطاعت کرد و به عبارت بهتر دلایل موجه مشروعیت قانون کدام است؟ البته هر نظام و مکتبی براساس اصول موضوعه و زیربناهای فکری خود درخصوص هستی، معرفت و ارزش، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش‌های اساسی داده است. در این نوشتار، از دیدگاه اسلام و ماکس وبر به این پرسش‌ها پاسخ داده‌ایم. اعتقاد بر این است که دیدگاه ماکس وبر با معادل گرفتن «مشروعیت» و «قانونیت» نمی‌تواند مبنای احترام به قانون توسط شهروندان را توجیه کند. اما در مفهوم اسلامی مشروعیت قانون با اشاره به سر منشأ حق قانونگذاری که همانا خداوند است، شهروندان در اطاعت از قانون الزام اخلاقی (شرعی) شدیدتری پیدا می‌کنند.

واژگان کلیدی: مشروعیت، قانونیت، اسلام، ماکس وبر.

## ۱. مقدمه

قانون در همه جوامع متمدن وجود دارد و اساساً یکی از وجوه تمایز جوامع ابتدایی از



جوامع متمدن، این است که در جوامع متمدن، نظم حاکم محصول وجود قانون است و نه مثلاً قدرت شخصی فرمانروا. در این جوامع، قانون به شهروندان فرمان می‌دهد؛ به آن‌ها می‌گوید چه کار باید بکنند و از ارتکاب چه اعمالی خودداری کنند. امروزه دیگر همه پذیرفته‌اند که قانون ویژگی ضروری هر جامعه با ثبات است. هر کدام از ما در زندگی روزانه، خود را مواجه با طیف وسیعی از مقررات می‌بیند که برای او ایجاد الزام می‌کنند. مثلاً قانون راهنمایی و رانندگی عبور از چراغ قرمز و یا سرعت بیش از حد مجاز را منع می‌کند. قوانین مالیاتی افراد را ملزم می‌کند تا مودی مالیاتی سر موعد اظهارنامه مالیاتی تقدیم کند و مالیاتش را بپردازند. در بعضی از موارد دیگر قانونگذار برای وقوع عقد یا قرارداد شرایط خاص معین کرده است و تخلف از آن شرایط بنا به مورد، موجب بطلان یا عدم نفوذ عقد یا قرارداد می‌شود. این الزام در قوانین کیفری حالت شدیدتری به خود گرفته، تخلف از آن ضمانت‌اجراه‌های سنگین‌تری به همراه دارد. قتل، سرقت، آدم‌ربایی و غیره جرائمی هستند که قانونگذار برای آن‌ها مجازات سختی در نظر گرفته است. در این موارد، قانونگذار گونه‌ای الزام را بر دوش شهروندان می‌گذارد و تخلف از آن الزام، نوعی ضمانت اجرا به همراه دارد. یکی از مسائل مطرح در فلسفه حقوق این است که ریشه این الزام در کجا است؟ چرا باید از قانون اطاعت کرد و به عبارت بهتر، دلایل موجه مشروعیّت قانون چیست؟ یک شیوه پاسخ به سؤال می‌تواند این گونه باشد: از آن‌جا که قانون نمادی از اراده قانونگذار است، پس هرکس در مقابل این اراده بایستد و تمرد کند، عمل وی مستوجب مجازات است. پس ترس از مجازات یک دلیل بسیار مهم در الزام افراد به اطاعت از قانون است. این نوع نگاه به قانون، نگاه یک فرد خلافکار است که هر آن احتمال می‌دهد تا موقع انجام عمل خلاف دستگیر شود و به خاطر ترس از مجازات از ارتکاب رفتار مجرمانه دست برمی‌دارد. اگر دید ما درخصوص اطاعت از قانون همانند نگاه فرد خلافکار باشد، نمی‌توان حق مطلب را درخصوص اطاعت شهروندان از قانون بیان کرد؛ زیرا همان‌گونه که هولمز قاضی برجسته دیوان عالی فدرال امریکا به ما یادآوری می‌کند، در حقیقت، بسیاری از شهروندان در این مفهوم بد یا خطاکار نیستند و

این‌که یک نظام حقوقی تا چه مدت با چنین نگاهی می‌تواند دوام آورد، مورد ابهام است. [۱، ص ۱۶] دست‌کم گروهی از مردم، یعنی اکثر آنان، نگاهشان به قانون باید به‌عنوان استانداردهایی باشد که یا از جانب نیاکان خود، ساختار جهان یا اراده خداوند معرفی شده‌اند یا این‌که آن قوانین به وسیله یک فرایند دمکراتیک و براساس رویه‌های مقبول به تصویب رسیده‌اند. در این مرحله مفهوم مشروعیت قانون معنا پیدا می‌کند. در نوشتار حاضر سعی بر این است تا از دیدگاه ماکس وبر و اسلام به مسأله مشروعیت قانون پردازیم. دلیل انتخاب این دو رویکرد این است که اولاً دیدگاه ماکس وبر با اندکی تسامح به‌عنوان اندیشه مسلط و غالب در اندیشه‌های حقوقی غرب درآمده است و در ثانی اسلام عمدتاً شیعی نیز در کشور ما از ابتدا خود را به‌عنوان مبنای قانونگذاری معرفی کرده است. بنابراین در ادامه دیدگاه‌های ماکس وبر را مطرح و مورد نقد و ارزیابی قرار داده، سپس به معرفی دیدگاه اسلام درباره مشروعیت قانون می‌پردازیم. در پایان نیز نتیجه‌گیری ارائه خواهد شد.

## ۲. دیدگاه ماکس وبر

ماکس وبر در یک برداشت توصیفی از مشروعیت، مشروعیت و «قانونیت»<sup>۱</sup> را یکی فرض کرده است. در نگاه وی، آنچه به قوانین یک جامعه مشروعیت می‌بخشد، همانا باور و عقاید همگان و یا اکثر افراد جامعه در یک زمان و مکان معین به این امر است که آن قوانین مطابق با مجموعه‌ای از رویه‌های قانونگذاری به تصویب رسیده است. وبر در کتاب معروف خود با نام اقتصاد و جامعه با بیان دیدگاه مزبور می‌گوید: «رایج‌ترین شکل مشروعیت، اعتقاد به قانونی بودن است؛ یعنی آمادگی برای سازگاری با قواعدی که رسماً صحت دارند و با روش‌های قبول شده‌ای (مثلاً در نظام پارلمانی) اعمال می‌شوند... . اعتقاد به قانونی بودن یک نظام مبتنی بر توافق اختیاری، اعتقادی نسبتاً قدیمی است و در میان مردم به اصطلاح بدوی هم یافت شده است [۲، ص ۶۸]. مطابق برداشت وبر از

---

1. legality



مشروعیت قانون می‌توان چنین گفت که درجه اعتبار یک نظم اجتماعی به میزان باور و اعتقاد افراد آن نظم وابسته است. به دیگر سخن، «درجه تمایل مردم به یک نظم حقوقی، مشروعیت آن نظم و درجه این مشروعیت را تعیین می‌کند» [۳، ص ۱۲۶].  
نظریات ماکس وبر در خصوص مشروعیت قانون عمدتاً متأثر از دیدگاه وی در خصوص «عقلانی شدن جهان» جوامع مدرن غربی و «اعتقاد به یک نوع رویه‌گرایی» است.

## ۲-۱. عقلانی شدن جهان

در نزد وبر قانون و اقتدار قانونی - عقلانی بیانگر مرحله خاصی از تحول جوامع انسانی است که تحت عنوان دوران تجدد یا عصر مدرنیته از آن یاد شده و خاستگاه تاریخی - اجتماعی و آبخور فکری‌اش اروپای پس از عهد رنسانس و روشنگری قلمداد می‌شود. وبر در نوشته‌های خود بارها تأکید کرده که جهان نوین خدایان خود را ترک کرده است و آنچه را در دوران گذشته از طریق شانس، احساس، تعهد و جاذبه شخصی و یا خیرخواهی و اخلاق قهرمانان تعیین می‌شده، عقلایی کرده و تابع محاسبه و قابل پیش‌بینی ساخته است و به عبارتی از جهان «افسون‌زدایی»<sup>۱</sup> شده است.

از دیدگاه وبر، عقلانیت دوران مدرن دارای دو ویژگی بسیار مهم است. نخست آن‌که شروع عقلانیت جدید با رواج اخلاق پروتستانی همراه بوده است. مطابق نقطه‌نظرهای وبر، در پروتستان دو اصل مهم وجود دارد. نخست آن‌که خداوند افراد خاصی را برای سعادت در آخرت انتخاب کرده است که نشانه منتخب بودن آن‌ها همین سعادت و موفقیت در امور دنیوی است. بنابراین در آیین پروتستان انسان مؤمن کسی است که تمام تلاش خود را به منظور نیل به موفقیت در این جهان به کار می‌گیرد. اصل دوم اخلاق پروتستان به ما یاد آور می‌شود که شکل برین انجام تعهد اخلاقی همان انجام وظیفه در امور دنیوی است؛ وظیفه‌ای که صرفنظر از نوع شغل از طریق استفاده از قوای شخص یا استفاده از مکتب مادی وی نظیر «سرمایه» صورت می‌گیرد [۴، ص ۵۸]. این

---

1. disenchantment

ماهیت اخلاق پروتستان با نظام سرمایه‌داری دارای ارتباط بسیار نزدیک است. هرچند شاید ریاضت‌کشی موجود در اخلاق پروتستان و بهره بردن از حاصل دسترنج فردی و جمع کردن ثروت از نظر دستیابی به هدف یک کار غیر عقلایی باشد، اما ابزارهایی که در آن به کار برده شده‌اند، بسیار عقلانی هستند. وبر بر این باور است که در دنیای مدرن، نگرش علمی بر تمام حیطه‌های اندیشه و اخلاق و حتی هنر غرب سلطه یافته است. به نظر وبر، هرچند این نوع از عقلانیت در ابتدا همراه با آیین پروتستان بوده، اما رفته رفته و با گذر ایام این دوست دیرین خود را به کنار نهاد و خود باعث ایجاد نهادهای دیگر شد.

در ثانی، بعد از این‌که در دوران قرون وسطی از جهان «افسون‌زدایی» شد، به اعتقاد وبر، از بطن این فرایند تمایز میان حوزه‌های فرهنگی و حوزه‌های ارزشی پدیدار شد. در درون جوامع امور به سرعت به سمت تخصصی شدن حرکت کرد و حوزه‌های سیاسی، هنری، مذهبی و اقتصادی هر کدام به صورت مستقل از یکدیگر درآمدند و هر کدام نیز هنجارهای خاص خود را داشتند. هریک از این حوزه‌ها در پی آن است تا ساختارها و نهادهای مخصوص به خود را به وجود آورد و در هر کدام از این حوزه‌ها شاهد عقلانیت هستیم. مثلاً در علم اخلاق، اصول و هنجارهای صوری جایگزین رهنمودها و مجازات‌های ناپخته قبیله می‌شود. وقتی که حوزه سیاست از حوزه دین و مذهب جدا شد، کلیسا از آن مقام و تقدسی که همیشه برای خود قائل بود، کوتاه آمد و برتری خود نسبت به سایر حوزه‌ها را از دست داد. گوناگونی و تقسیم‌بندی میان حوزه‌های مختلف باعث ایجاد کثرت جهان‌بینی‌ها شد و دیگر یک جهان‌بینی و یک عقیده نیست که مردم با آن مواجه هستند، بلکه هر حوزه دارای جهان‌بینی و دیدگاه مربوط به خود است و نمی‌توان این دیدگاه‌ها را به یکدیگر فروکاست.

به گمان وبر، با جدایی حوزه‌های گوناگون زندگی از یکدیگر، قانون نیز خود را از زیر یوغ کلیسا آزاد کرد و در پی آن بود تا برای خود حوزه مستقلی تشکیل دهد. در دوران مدرن قانون از دستاوردهای علم و فناوری در سایر حوزه‌ها استفاده می‌کند و در عین حال به ابزاری تبدیل می‌شود که روابط سایر حوزه‌ها را با یکدیگر تنظیم و کنترل



می‌کند. در جامعه مدرن، حقوق یک تخصص است، یک علم است، یک فن است، و تنها کسانی که آن را به صورت علمی و آکادمیک آموخته باشند، می‌توانند قانون را به کار گیرند و آن را مورد تفسیر قرار دهند. قانون به هنگام تنظیم روابط میان افراد و بخش‌های گوناگون جامعه، روابط آن‌ها را به صورت غیر شخصی درمی‌آورد [۲، ص ۳۴۱].

## ۲-۲. اعتقاد به رویه‌گرایی

در دوران قبل از افسون‌زدایی مشروعیت قانون یا فرمان بیش‌تر ناشی از آن بود که گروهی از مردم، یعنی اکثر آنان نگاهشان به قانون به‌عنوان استانداردهایی بود که از جانب نیاکانشان، ساختار جهان یا اراده خداوند معرفی شده بودند. حال در دوران مدرن که از جهان افسون‌زدایی شد چه چیز به قانون مشروعیت می‌بخشید؟

نیکلاس لومان بر این باور است که قانون به وسیله تصمیم به وجود می‌آید و اعتبار خود را نیز از تصمیم می‌گیرد. به باور لومان، در نظام سیستم‌ها قانون تمام اعتبار خود را از وجود واقعی خود به دست می‌آورد. آن‌گونه که وی به وسیله رویه‌داده‌ها بیان کرده است، قانون هیچ ادعایی درخصوص مشروعیت ندارد. نظام حقوقی هیچ چیزی را در قالب مشروعیت دریافت نمی‌کند: حتی جریان سیاسی، حوزه عمومی و فرهنگ سیاسی محیطی را به وجود می‌آورند که زبان نظام حقوقی قادر به درک آن‌ها نیست. حقوق برای محیط پیرامون خود پارازیتی تولید می‌کند که فقط می‌تواند روی انواع گوناگون نظم داخلی سیستم‌هایی تأثیر بگذارد که در عوض حقوق آن را به‌عنوان محیط پیرامون خود معرفی می‌کند [۵، ص ۱۶۱]. ماکس وبر برخلاف لومان بر این باور است که در دوران مدرن، مشروعیت قانون ناشی از اعتقاد به قانونی بودن مقررات موجود است [۲، ص ۳۱۲].

پس در مشروعیت عقلایی، قانون از یک فرایند مشخص قانونگذاری عبور کرده، توسط مراجع صلاحیتدار به تصویب می‌رسد. آیا منظور از فرایند قانونگذاری همان برقراری نظام دمکراسی است که به موجب آن قوانین مشروعیت خود را وامدار

شکل‌گیری دمکراتیک اراده شهروندان می‌دانند؟

براساس دیدگاه وبر، در تحلیل نهایی دولت مبتنی بر قانون اساسی مشروعیت خود را از شکل دمکراتیک شکل‌گیری اراده سیاسی شهروندان کسب نمی‌کند، بلکه مشروعیت تنها در جنبه‌های ابزار قانونی یافت می‌شود که قدرت سیاسی از طریق آن اعمال می‌شود. از نظر وبر، اگر پارلمان‌ها در گذشته روزگاری مرکز خرد و عقلانیت بوده‌اند، اما به مرور زمان که نظام‌های سیاسی حزبی بر روی کار آمده‌اند، دیگر پارلمان جای تفکر عقلانی نیست، بلکه سیاست‌های حزبی دست بالا دارند و منافع عمومی تحت تأثیر منافع حزبی و گروهی قرار گرفته است و افراد شهروند به صورت عناصر منفعل سیاسی درآمده‌اند [۶]، ص ۹۹].

حال اگر باز فرض کنیم که مشروعیت قانون به رعایت گروهی از معیارهای رسمی است، سؤال بعدی این است که چه چیز محتوای قانون را تشکیل می‌دهد؟ آیا هیچ محدودیتی (مثلاً اخلاقی) در این زمینه وجود دارد یا نه؟

از دیدگاه وبر، تمام آنچه نظام حقوقی می‌تواند انجام دهد این است که زندگی اجتماعی را در یک حالت نسبتاً با ثبات نگه دارد و این کار را تا حد زیادی با پیش‌بینی‌پذیر ساختن و همچنین فراهم آوردن زمینه‌های حاکمیت گروه نخبه با ابزارهای مؤثر برای اعلام، اجرا و اعمال سیاست‌های آن‌ها عملی می‌سازد. این درست است که یکی از علائم وجود نظام حقوقی این است که حاکمان مقید به قانون هستند، اما از آن‌جا که تعیین محتوای قانون در اختیار خود آن‌ها است، از نظر وبر این را نمی‌توان محدودیت جدی قدرت محسوب کرد. وبر با تنزل مشروعیت به «اعتقاد به قانونیت» (با توجه به فهم وی از قانونی بودن) بناچار به این نتیجه رسید که قدرت حق را ایجاد می‌کند. قانون یعنی هر آنچه در فرایند یک نظام دمکراتیک به تصویب می‌رسد و این‌که محتوای قانون چه باید باشد، مسأله‌ای است که برای وبر اهمیت چندانی ندارد. وبر خود به نظام دمکراسی و تفکرات لیبرالی اعتقاد داشت، اما از نظر وی پیوند میان لیبرالیسم و دمکراسی صرفاً یک صدقه و اتفاق است و هیچ حقیقت یا اخلاق سیاسی عام وجود ندارد، بلکه فقط ایدئولوژی‌های سیاسی گوناگون



حکومت می‌کند. لیبرالیسم برنده اصلی عنوان اخلاق سیاسی صحیح شده و این همان لیبرالیسم بود که بدون شک برای تأسیس اقتدار قانونی عقلانی مبارزه کرد [۷، ص ۲۶۴-۲۶۹]. در واقع، سیاست محتوای قانون را تعیین می‌کند و نمی‌توان درخصوص این‌که محتوای قانون چیست، به قضاوت پرداخت؛ زیرا هیچ معیار خارجی برای ارزیابی قانون وجود ندارد. در این دیدگاه، اخلاق هیچ نقشی در فهم ما از قانون ایفا نمی‌کند.

یکی از کسانی که نظری‌های وبر را در حوزه‌های نظر سیاسی و حقوقی توسعه داد و به گمان برخی شاگرد راستین وبر نیز محسوب می‌شود، کارل اشمیت آلمانی است [۸، ص ۲۳۶]. اشمیت در مقاله معروف «مفهوم امر سیاسی» به آن خصلت ویژه سیاست می‌پردازد که آن را از فعالیت در عرصه‌های دیگر متمایز می‌کند. اخلاق به خیر و شر، زیبایی‌شناسی و هنر به زیبا و زشت، اقتصاد به سود و زیان می‌پردازد اما سیاست به چه چیز می‌پردازد و معادل آن چیست؟ به عبارت دیگر، منطق حاکم بر سیاست چه چیزی است که موفقیت و یا فعالیت در آن، آن را از سایر حوزه‌ها متمایز می‌کند؟ اشمیت بر این باور است که تفاوت‌گذاری سیاسی ویژه که فعالیت‌ها و انگیزه‌های سیاسی به آن مربوط می‌شوند تفاوت‌گذاری بین دوست و دشمن است [۹، ص ۹۷]. علامت سیاست برای اشمیت همان تعارض میان دوستان خود تعریف و دشمنان است. در دنیای مملو از ایدئولوژی‌های متعارض و آشتی ناپذیر که نمی‌توان از پیدایش اختلافات جلوگیری کرد، فقط قانون برد و باخت حاکم است و این به معنای از ریشه بر کردن دشمنان یا به اطاعت در آوردن آن‌ها است.

اشمیت هیچ وقت ارزش نظام حقوقی را مورد بحث قرار نمی‌دهد، بلکه وی تلاش برای ارائه نظام حقوقی به‌عنوان ارزش بنیادین جامعه را مورد پرسش قرار می‌دهد. ارزش نظام حقوقی اصلاً بنیادین نیست، بلکه ارزش آن صرفاً ارزشی ابزاری است؛ یعنی کارکرد آن حفظ و تثبیت نظام سیاسی حاکم است. حاکمیت نیز در درجه نخست به همگنی بنیادین نیاز دارد؛ یعنی دولت را از مناقشات سیاسی درونی که فردگرایی لیبرال آن را دامن می‌زند، دور نگه دارد [۱۰، ص ۱۷-۲۶].



## ۲-۳. ارزیابی دیدگاه وبر

تقلیل مشروعیت به قانونی بودن جریان شکلی و رسمی فرایند قانونگذاری از جهاتی چند مورد انتقاد است. نخست آن‌که وبر مبنای مشروعیت را به اعتقاد افراد تنزل داده است. وقتی گفته می‌شود که فلان قانون مشروعیت دارد، استدلال آن ادعا اصولاً باید این‌گونه باشد که چیزی راجع به خود قانون گفته شود. مثلاً گفته شود که دلیل مشروعیت قانون فلان چیز است. به عبارت دیگر، دلیل مشروعیت قانون باید در خود استدلال موجود باشد، نه این‌که چیزی جدا از آن (مثلاً اعتقاد و باور افراد مخاطب قانون) مورد توجه قرار گیرد. اعتقاد افراد می‌تواند در ارزیابی استدلال به کار برده شود [۱۱، ص ۱۳۳-۱۳۴].

برخی از افراد خواسته‌اند در تعریف خود از مشروعیت، جایگاه استدلال را به خود استدلال برگشت دهند: مشروعیت متضمن قابلیت نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسب‌ترین نهادها برای جامعه هستند. همه دولت‌ها، قطع نظر از ایدئولوژی، خواهان آن هستند که دست‌کم بخشی از جمعیت، قدرت آن‌ها را مشروع تلقی کنند. بنابراین، طلب مشروعیت تنها خاصه دولت‌های لیبرال و دمکراتیک نیست [۱۲، ص ۸۸]. در این‌جا مشروعیت قانون به قابلیت نظام سیاسی برای ایجاد اعتقاد به مشروعیت ارجاع داده شده است که البته یک ایراد دیگر را در پی دارد: توضیح آن‌که معادل پنداشتن مشروعیت با اعتقاد به مشروعیت به معنای رد کردن این احتمال است که معیارهایی برای مشروعیت وجود دارند که از اعتقادات مردم جدا هستند.

اگر منظور از مشروعیت یک نظام حقوقی، قابلیت آن نظام برای تولید و یا حفظ اعتقاد مردم به نهادهای سیاسی و درست بودن آن‌ها برای جامعه باشد، در آن صورت با یک مشکل بزرگ‌تر مواجه می‌شویم. تاریخ جوامع انسانی به ما نشان می‌دهد که ایجاد اعتقاد چگونه بوده است. براساس این برداشت از مشروعیت، مقامات حاکم می‌توانند مشروعیت خود را از طریق تئوریزه کردن و کنترل افکار عمومی ارتقا دهند یا این‌که دولت‌ها می‌توانند صرفاً از ناآگاهی، بی‌اخلاقی، نابخردی و یا عقاید خرافاتی مردم دارای مشروعیت شوند.



در ثانی اگر رویه‌های شکلی تنها منبع اعتقاد به مشروعیت باشند، در آن صورت هر قانونی که با طی تشریفات این رویه‌ها به تصویب رسیده باشد، دارای مشروعیت است. در این‌جا اعتقاد صرفاً به تبعیت ظاهری از رویه‌های رسمی پیوند خورده است و این خود باعث دور باطل می‌شود. اگر قانونیت صرفاً به معنای تبعیت از نظام حقوقی موجود باشد و اگر این نظام به طور خودسرانه قانون وضع کند و درهای خود را بر روی توجیهات اخلاق عملی نگشاید، معلوم نیست که چگونه اعتقاد به قانونیت منجر به مشروعیت می‌شود. اعتقاد به قانونی بودن زمانی منتهی به مشروعیت می‌شود که ما قبلاً مشروعیت نظام حقوقی واضح قوانین مزبور را مفروض بدانیم. به عبارت دیگر، اعتقاد به این‌که فلان رویه، قوانین معتبری را وضع می‌کند باعث نمی‌شود که آن رویه در واقع هم آن‌گونه باشد. اعتقاد به قانونی بودن خود به خود مشروعیت‌ساز نیست. خود آن رویه‌ها هم باید مشروع باشند [۱۳، ص ۲۰۸].

### ۳. دیدگاه اسلام

در مکتب اسلام دین و حقوق به هم آمیخته‌اند و این سیستم قانونی بر یک اساس و بنیان معنوی پایه‌گذاری شده و قانونگذار نخست، پروردگار جهان است که با فرستادن کتاب کریم و یا با زبان پیام‌آور خود، تشریح و قانونگذاری کرده است و از این جهت، قانون اسلام با قوانین غربی که صرفاً ناشی از دولتند، جدایی پیدا می‌کند [۱۴، ص ۲۰۲]. در دین اسلام هیچ کس بجز خدا شایستگی آن را ندارد تا دست به وضع قانون و مقررات بزند [۱۵، ص ۱۵۳]. قرآن کریم به مثابه یک سند حقوقی که در آن احکام متعدد حقوقی و شبه‌حقوقی وجود دارد [۱۶، ص ۳۴]، نخستین منبع قانونگذاری اسلام است. در دوران پیامبر اسلام (ص) آن حضرت مفاد کتاب آسمانی را به اجرا می‌گذاشتند؛ اما بعد از رحلت ایشان این پرسش مطرح شد که آیا می‌توان برای ایجاد نظم و حفظ روابط اجتماعی قانون وضع کرد؟ مبنای احترام به این قوانین موضوعه چه می‌تواند باشد؟ در این خصوص می‌توان دیدگاه‌های علمای اهل سنت و علمای شیعه را مورد توجه قرار داد.

### ۳-۱. اهل سنت

در دیدگاه اهل سنت بعد از فوت پیامبر خلیفه می‌تواند به هنگام لزوم و با مراعات مصلحت عموم مستقیماً و یا از راه اجتهاد اقدام به وضع قانون کند. مجوز چنین قانونگذاری و لزوم پیروی از قوانین موضوعه، مستند به کتاب است. خداوند در قرآن کریم سوره نساء آیه ۵۹ می‌فرماید: «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» که مطابق تفسیر علمای اهل سنت از آیه شریفه، مراد از اولی الامر همان خلفا و سلاطین هر عصر و روزگار است [۱۴، ص ۲۰۲ و ۲۰۳]. مهم‌ترین مورد قانونگذاری حکومت در اسلام به هنگام نبودن نص شرعی درباره مسائل تازه‌ای است که در صحنه زندگی اجتماعی مطرح می‌گردند. مرحله دیگر این نوع تشریح که به نام «سیاست شرعی» شناخته شده، مشتمل بر امور حسبی است و به موجب آن خلفا و پیشوایان مذهبی و فرمانداران، برای رعایت مصالح عمومی و حفظ نظم در امور حقوقی می‌توانند بزهکاران را به تناسب کاری که کرده‌اند، تعزیر و تأدیب کنند [۱۴، ص ۲۰۴].

در دیدگاه اهل سنت، مشروعیت قانون در جایی که نص شرعی وجود ندارد منوط به احراز دو شرط است. شرط نخست آن است که خلیفه در قوانین صادر مقید به رعایت اصول شرع و عدل است. شرط لازم فرمانبرداری از اولی‌الامر تقید او به احکام شرع و دادگری است. مثال‌های متعددی در احادیث نبوی برای تأیید این مطلب می‌توان یافت: «اطاعت، مخصوص کارهای نیک است. شنیدن و فرمان بردن حق است؛ تا آن‌جا که به معصیت دستور ندهند و اگر امر به معصیت شود، نباید شنید و یا اطاعت کرد. در معصیت خالق نباید از مخلوق اطاعت کرد [۱۴، ص ۲۰۶]. در این‌جا اشاره به این نکته لازم است که مقام امام در نظر شیعیان با خلیفه در نظر اهل سنت فرق می‌کند. امام در نظر شیعه امامیه، خلیفه خدا در زمین است و در نتیجه معصوم از خطا و اطاعت از او واجب است؛ ولی خلیفه به نظر اهل سنت کسی است که پس از پیامبر جای او را در امت او گرفته و عهده‌دار امور است و از خطا معصوم نیست. از این رو به عقیده پیروان سنت در معصیت نباید از سلطان اطاعت کرد و اطاعت مخصوص به کارهای نیک است.



شرط دوم مشروعیت قانون این است که خلیفه نباید تنها به رأی خود قانونگذاری کند، بلکه لازم است تا از نظر دانشمندان اسلامی به هنگام وضع قانون جدید استفاده کند. مستند این شرط دوم نص قرآن کریم است که خلیفه را موظف به مشورت با اصحاب می‌کند: «و شاورهم فی الامر فاذا عزمتم فتوکل علی الله» (آل عمران، ۱۵۹) یا «و امرهم شوری بینهم» (شورا، ۳۸). آن گونه که مشهور است پیامبر در هنگام انجام امور مهم همیشه با اصحاب خود مشورت می‌کرد و پس از او پیشوایان نیز در امور مباح که نصی در کتاب و سنت نداشت، برای این‌که آسان‌ترین راه‌های فصل امور را پیدا کنند، با دانشمندان امین مشاوره می‌کردند.

### ۲-۳. اهل تشیع

عموم علمای شیعه بر این باور هستند که امر حکومت و زمامداری حق امامان معصوم است و در این باره اتفاق نظر وجود دارد. اما درخصوص دوران غیبت درخصوص امکان تقنین و قانونگذاری، افراد ذیصلاح و حدود قانونگذاری دیدگاه‌های مختلفی از جانب علمای شیعه ابراز شده است که از بی‌اعتباری مطلق قوانین موضوعه تا اعتبار مشروط را شامل می‌گردد. نظریه بی‌اعتباری مطلق در دوران مشروطه و از سوی صاحب‌نظران برجسته‌ای مانند شیخ فضل الله نوری مطرح و مورد بحث و بررسی قرار گرفته است اما نظریه اعتبار مشروط هم در دوران مشروطه و هم در دوران جمهوری اسلامی مورد تأکید قرار گرفته است. در ادامه، دیدگاه‌های علمای شیعه را در دو دوره مشروطه و جمهوری اسلامی بررسی می‌کنیم.

### ۱-۲-۳. دوران مشروطه

یکی از روحانیون برجسته دوران مشروطه که با استناد به آیات و روایات، مخالف با تشکیل مجلس و عدم مشروعیت قانون موضوعه بود، شیخ فضل الله نوری است. ایشان هرچند در ابتدا با جریان نهضت مشروطه همراه شد، اما بعدها مسیر خود را از

مشروطه خواهان جدا کرد و خواهان «مشروطه مشروعه» شد و در واقع، در مقابل «مشروطه» موضع گرفت [۱۷، ص ۴۲]. شیخ فضل الله نوری بر این باور است که در مذهب امامیه اعتبار به اکثریت آرا غلط است و قانون نویسی هیچ معنا ندارد. وی می‌گوید: «قانون ما مسلمانان همان اسلام است که بحمدالله تعالی طبقه بعد طبقه، روات اخبار و محدثین و مجتهدین، متحمل حفظ و ترتیب آن شدند» [۱۸، ص ۱۵۴]. نوری بر این باور است که دین اسلام یک دین کامل است و چیز ناتمامی ندارد تا کسی بیاید و آن را کامل کند و از این رو، تقنین و جعل حکم برای احدی جایز نیست. در امور مستحدثه نیز «مردم باید به باب الاحکام که نواب امام علیه السلام هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید، نه تقنین و جعل» [۱۸، ص ۱۶۶].

شیخ فضل الله در بیان دیدگاه خود بر این باور بود که هیچ چیز (اعم از امر و نهی) نمی‌تواند برای انسان تولید الزام کند، مگر این‌که دلیل شرعی داشته باشد. وقتی که ایشان به قانون نگاه می‌کرد، ملاحظه می‌کرد که جنس قانون نیز همین تولید الزام یا منع است و این‌جا بود که می‌پرسید، دلیل شرعی این الزام کجا است؟ مگر این‌طور نیست که «حلال محمد حلال الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه». نوری احکام فقهی را به سه دسته اصلی تقسیم می‌کرد: واجب، حرام، مباح. واجب آن است که فرد درخصوص انجام یک امر دارای الزام است و حرام آن است که فرد به ترک فعلی ملزم می‌شود؛ اما حوزه مباحات در اختیار خود فرد است. حال با توجه با این تقسیم‌بندی، قانونگذاری موضوعه که نمی‌خواهد واجب را حرام کند و یا این‌که حرام را واجب، تنها حوزه مجازش همان حوزه مباحات است. مطابق نظر شیخ، سلب اختیار از فرد در حوزه مباحات مستلزم دلیل شرعی است و بدون دلیل شرعی هم تصرف در مباحات حرام است.

در برابر این دیدگاه‌های مخالف مشروطه، افراد دیگری از علما و مجتهدین علی‌رغم این‌که حکومت را حق امام معصوم دانسته، حکام وقت را غاصب و نامشروع می‌دانستند، اما از آن‌جا که وجود قانون موضوعه را به منظور کم کردن شر حکام جور مفید می‌دانستند، موافق مشروطه بودند و تناقضی میان مقررات شرع و وضع قانون نمی‌دیدند.



علامه نایینی در رساله «تنبیه الامه و تنزیه المله» ابتدا به تفکیک حکومت استبدادی از حکومت مشروطه می‌پردازد و معتقدند که در حکومت استبدادی حاکم فعال مایشاء است و هر آن گونه که دلش بخواهد با مملکت و ساکنان آن رفتار می‌کند؛ اما در حکومت مشروطه، قدرت حاکم مشروط است و «اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی و استیلائی سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد مقید و مشروط باشد» [۱۹، ص ۱۱]. آیت الله طالقانی در توضیح این دیدگاه مرحوم نایینی مبنی بر وجوب محدودیت برای حاکم می‌گوید که چون ولایت و حکومت بالاستحقاق برای کسانی است که محدود به حد عصمت یا عدالت باشند و قوای شهوت و غضب محکوم و محدود به حکومت عقل متصل به نیروی حق و ایمان و زمام اراده به دست ملکات عالییه باشد و از آن منبعث گردد و چون دست ما به دامن این شخصیت عالی الهی نمی‌رسد، عموم متصدیان مستبد بد ذات و محکوم شهواتند، پس ناچار باید قوای قانونی بیرونی به جای ملکات نفسانی باشد [۱۹، ص ۶۳].

علامه نایینی تقسیم‌بندی نوری را در خصوص واجب، حرام و مباح و همچنین عدم قابلیت تبدیل مباح بالذات به الزام را قبول دارد. نایینی مجموعه وظایف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور امت، اعم از دستورات اولیه و ثانویه را از دو دسته منصوصات یا غیر منصوصات خارج نمی‌داند. منصوصات یعنی مسائلی که حکم صریح و روشن شرعی درباره آنها وجود دارد، به اختلاف اعصار و امصار قابل تفسیر و اختلاف نیست، و جز تعبد به آن راهی وجود ندارد. برعکس، غیر منصوصات، یعنی مسائلی که حکم صریح و روشن و دائمی شرعی در باب آنها وجود ندارد و تابع مصالح و مقتضیات اعصار و امصار هستند [۱۹، ص ۱۰۷].

تفاوت در دیدگاه علامه نایینی با شیخ نوری از این جا آغاز می‌شود که در نظر نایینی در حوزه مباحات افراد دارای حقوقی هستند که می‌توانند براساس قرارداد آن حقوق را واگذار کنند و در مقابل آن، منافع و امتیازاتی به دست آورند. در دیدگاه نایینی وضع قانون در حوزه مباحات، نه تنها حرمت شرعی ندارد، بلکه قانون در حوزه مباحات همین

تجمیع قراردادهای شهروندان است. به عبارت دیگر، افراد به خاطر رفع نیازهای خود با یکدیگر توافقاتی منعقد می‌کنند و براساس این توافقات آزادانه از پاره‌ای از حقوق و امتیازات خود می‌گذرند تا قانون شکل بگیرد. حال این قانون نه به صورت «بالذات» بلکه به صورت «بالعرض» برای آن‌ها وجه شرعی پیدا می‌کند، چون وفا به عهد و قرارداد دارای الزام شرعی است.

### ۳-۲-۲. دوران جمهوری اسلامی

در جریان انقلاب اسلامی باز هم موضوع قانون و قانونگذاری به یکی از مباحث مهم تبدیل شد. طرفداران قانون و قانونگذاری بر این باور بودند که حتی در نظام توحیدی اسلام نیز با وجود قوانین جامع و کامل الهی که از وحی سرچشمه می‌گیرد، نوعی نهاد قانونگذاری در حوزه مباحث برای اموری از قبیل ثبت املاک، بانکداری و غیره ضروری است [ ۲۰، ص ۲۹۵]؛ با این تفاوت که اصول و قواعد کلی قانونی از طریق وحی الهی مشخص و تعیین شده و به دلیل حاکمیت تشریعی خدا اطاعت از این اصول کلی اجتناب‌ناپذیر است. ولی در قلمرو وسیع مباحث و احکام ترخیصی و نیز موضوعات و کیفیت اجرای احکام کلی و در تشخیص و تطبیق عناوین ثانوی و تبیین احکام ثانوی، اختیارات وسیعی توأم با مسؤولیت به انسان آگاه و مؤمن تفویض گردیده است [ ۲۱، ص ۱۴۱]. امام خمینی (ره) از همان ابتدا و در جریان مبارزات انقلابی بر اسلامی بودن قوانین موضوعه تأکید کردند [ ۲۲، ج ۲، ص ۳۶]. از دید ایشان هر گونه امر حکومتداری و وضع قانون اگر از جانب خداوند تبارک و تعالی شرعیت پیدا نکند، بدون مجوز شرعی بوده، به مانند حکومت طاغوت است [ ۲۳، ص ۱۰۳]. امام قوانین دوران مشروطه را به دلیل این‌که متمم قانون اساسی مبنی بر لزوم نظارت مجتهدین بر قوانین در مورد آن‌ها عمل نمی‌شد، قانون واقعی و مشروع نمی‌دانست [ ۲۴، ص ۲۰۱].

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی هم در جریان تصویب قانون اساسی باز موضوع چگونگی وضع قانون در مجلس مطرح شد. مباحثی که در این مجلس مطرح می‌شد، حول



این استدلال می‌چرخید که در زمان غیبت امام معصوم نیز همان دلایل ضرورت نظم (وجود حکومت) وجود دارد و مردم ناچارند برای تنظیم امور میان خود قانون داشته باشند. نتیجه بحث این بود که فقها به دلیل آشنایی با منابع اسلامی یعنی کتاب و سنت توانایی استخراج قوانین را برای امور مستحدث دارند. در آن مجلس بحث می‌شد که در نظام اسلامی، انسان یا نهاد قانونگذار نداریم، بلکه فقیه یا قانونشناس داریم. فقیهان انسان‌هایی متقی و عادل و مجاهدند که در ایمان و دین‌شناسی و تقوا و عدالت سرآمد دیگران هستند. آنان قوانین را از کتاب و سنت استخراج می‌کنند، نه این‌که خود به وضع قانون بپردازند [۲۵، ص ۳۷۸].

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با تاسیس نهاد مجلس شورای اسلامی و با تأکید همزمان بر عناصر جمهوریت و اسلامیت بر این واقعیت انگشت تأکید نهاد که هرچند قوانین کلی و بنیادین همان اصول مترقی اسلام است، اما در وضع قوانین جزئی [۱۵، ص ۱۵۴] و به عبارت بهتر در حوزه مباحات و اموری که شرع مقدس در مورد آنها نظر خاصی پیش‌بینی نکرده است، قانونگذاری و تکیه به آرای عمومی در اندیشه اسلامی امری پذیرفته شده است [۲۱، ص ۲۳۲]. جمهوریت به‌عنوان یک چارچوب و قالب و یک رویه است و اسلامیت به منزله محتوا و عنصر مشروعیّتبخش. در جمهوری اسلامی قوانین باید صد در صد براساس اسلام باشد و اگر یک ماده هم برخلاف احکام اسلام باشد، تخلف از جمهوری و رأی اکثریت قریب به اتفاق ملت است و هر رأی یا طرحی که از طرف یک یا چند نماینده به مجلس داده می‌شود که مخالف اسلام باشد، مردود و مخالف مسیر جمهوری اسلامی است و اصولاً وکالت نمایندگان مجلس محدود به حدود جمهوری اسلامی است [۲۶، ج ۹، ص ۲۵۴-۲۵۶]. با این دیدگاه، اصل چهارم قانون اساسی مقرر می‌دارد: «کلیه قوانین و مقررات مدنی، جزایی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی، سیاسی و غیر این‌ها باید براساس موازین اسلامی باشد. این اصل بر اطلاق یا عموم همه اصول قانون اساسی و قوانین و مقررات دیگر حاکم است...».

بعد از استقرار نظام جمهوری اسلامی نیز بر مشروعیّت نظام قانونگذاری براساس



موازن اسلامی تأکید و توجه شده است. آیت‌الله مصباح یزدی معتقد است قانون‌های تصویب شده از سوی کارشناسان خاص در قوه مقننه و مجریه و دستگاه قضایی، مشروعیت خود را از امضا و تأیید کسی دارد که در رأس حکومت قرار دارد و بدون تأیید و امضای ولی فقیه مشروعیتی نخواهند داشت [۲۷، ص ۱۵۹]. ایشان درباره جایگاه مجلس معتقد است: از دیدگاه اسلامی مجلس شورا یا مجلس قانونگذاری بازوی مشورتی رهبر است، یعنی متخصصین هر قسمت، مسائل را بررسی کرده، نظر می‌دهند که اگر به این شکل عمل بشود، مصلحت جامعه بهتر تأمین می‌شود. سپس فقیه آن را براساس قواعد فقهی می‌سنجد و امضا می‌کند. این فلسفه وجودی مجلس شورا در نظام اسلامی است [۲۷، ص ۹۵]. مصباح یزدی می‌گوید ممکن است که رضایت و پذیرش مردم را به‌عنوان شرط لازم برای اجرای قوانین بپذیریم بدون این‌که آن را مبنا و اساس اعتبار آن‌ها بدانیم. برای بهتر فهمیدن این فرق خوب است این سؤال را مورد دقت و تأمل قرار دهیم که اگر مردمی به حکومت ظالم و ستمگری تن دهند، آیا رفتار ظالمانه او که برخلاف مصالح جامعه است، مصداق حق و عدالت خواهد شد؟ ما می‌توانیم اعتباری بودن مفاهیم حقوقی را بپذیریم، بدون این‌که مشروعیت قوانین را نشانی از قرارداد و پذیرش مردم بدانیم [۲۸، ص ۶].

با عنایت به مراتب مزبور می‌توان به این نتیجه رسید که در دیدگاه اسلام، ملاک مشروعیت قوانین موضوعه عدم مغایرت آن‌ها با دستورات شرعی است و در صورتی که قوانین موضوعه بشری با آن تعالیم در تضاد باشد، قوانین دسته‌آخر مشروعیت خود را از دست می‌دهند و مردم نه‌تنها هیچ الزام اخلاقی برای تبعیت از آن قوانین ندارند، بلکه بر آن‌ها واجب می‌شود تا جایی که می‌توانند از آن قوانین سرپیچی کنند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

هر قانونی با بیان طیفی از مشوق‌ها اطاعت افراد را به سمت خود جلب می‌کند که مثلاً از برخورداری از اخلاقیات گرفته تا ترس ناشی از اعمال ضمانت اجرا را در بر می‌گیرد. اما



زمانی که فرایند دمکراتیزه کردن روی می‌دهد، مهم است که هر قانون تا حد امکان برای کسب مشروعیت گسترده تلاش کند. مشروعیت نیز باید مبتنی بر یک استدلال صحیح باشد و مبانی درست ادعای مشروعیت قانون نه تنها باید از لحاظ اخلاقی موجه باشد، بلکه باید به گونه‌ای باشد که مخاطبان قانون نیز آن مبنا را درست بدانند. نوع آن مبناها برای ماهیت قانون متفاوت است. اگر نظر ماکس وبر را بپذیریم و مشروعیت را مترادف قانونیت بدانیم، نمی‌توان میان مشروعیت و الزام به اطاعت از قانون یک پیوند محکم برقرار ساخت؛ چرا که قانونیت در برابر این پرسش خلع سلاح می‌شود که منبع مشروعیت خود این رویه‌های قانونگذاری در چیست؟ در مفهوم مشروعیت به مثابه قانونیت، هیچ‌گاه به منشأ حق قانونگذار اشاره نمی‌شود، بلکه صرفاً به این امر بسنده می‌شود که افراد نسبت به نظام حقوقی خود اعتقاد دارند و نظام حقوقی و سیاسی هم این قابلیت را دارد تا اعتقاد را باز تولید کند. تأسیس نهادهای دمکراتیک برای وضع قانون، هرچند شرط لازم و ابتدایی داشتن قوانین مشروع در یک نظام حقوقی است، اما شرط کافی نیست؛ یعنی نمی‌توان به صرف تأسیس نهادهای قانونگذاری به شیوه دمکراتیک اطمینان یافت که هر آنچه از مجرای آن خارج می‌شود، درست است. در دیدگاه اسلامی قوانین برای کسب مشروعیت رویه‌های دمکراتیک را پشت سر می‌گذارند، اما هیچ وقت به این رویه‌ها بسنده نمی‌شود، بلکه علاوه بر آن ضرورت دارد تا قوانین مغایر با دستورات شارع مقدس نباشند. قوانین موضوعه دارای اعتبار ذاتی نیستند. اعتبار قوانین موضوعه از خدا ناشی می‌شود. پس نظام حقوقی حاکم بر یک جامعه فقط در صورتی اعتبار دارد که به خدا منتهی گردد. در دیدگاه اسلام وقتی قانون مراحل قانونگذاری را پشت سر گذاشت و با مقررات شرعی مغایرت نداشت، آن وقت اطاعت از آن برای شهروندان به صورت یک الزام شرعی درمی‌آید و از این جهت می‌توان گفت که یک رابطه مستقیم میان قانون مشروع و الزام اخلاقی به اطاعت از آن برقرار می‌شود.

## ۵. منابع

- [1] Holmes, Oliver Wendell, "THE PATH OF THE LAW", *Harvard Law Review* 10,457, In *Arguing About Law*, edited By Aileen Kavanagh and John Oberdiek, (2009), Routledge Press.
- [۲] وبر، ماکس، *اقتصاد و جامعه*، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، سمت، ۱۳۸۴.
- [۳] علیزاده، عبدالرضا، «نقد و بررسی اندیشه‌های ماکس وبر در جامعه‌شناسی حقوق»، *اندیشه‌های حقوقی*، ش ۹، ۱۳۸۴.
- [۴] وبر، ماکس، *اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- [5] Luhmann, N, *A Sociological Theory of Law*, Trans. E. King and M. Albrow, ed. London; M. albrow, 1985.
- [6] Weber, Max, *Politics as Vocation*, In H. H. Gerth and C. W. Mills (eds), New York; Oxford University Press, 1972.
- [7] Beetham, David, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Cambridge; Blackwell, 1985.
- [8] Dyzenhaus, David, (1999), *LEGALITY AND LEGITIMACY*, Oxford; Oxford University Press.
- [۹] اشمیت، کارل، «مفهوم امر سیاسی»، ترجمه صالح نجفی، در *قانون و خشونت*؛ مجموعه مقالات، تهران، نشر رخداد نو، ۱۳۸۹.
- [10] Schmitt, Carl, *Legality and Legitimacy*, translated and edited by Jeffrey Seitzer with an introduction by John P. McCormick, London: Duke University Press, 2004.
- [11] Simmons, A. John, "Justification and Legitimacy"; *Essays on Rights and Obligations*, Cambridge; Cambridge University Press, 2001.



- [12] Lipset, Seymour M. , “Social Conflict, Legitimacy, and Democracy”, in W. Connolly (ed. ), *Legitimacy and the State*, New York; New York University Press, 1984.
- [۱۳] هابرماس، یورگن، *بحران مشروعیّت*، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، انتشارات گام نو، ۱۳۸۰.
- [۱۴] صبجی رجب، محمصانی، *فلسفه قانونگذاری در اسلام*، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران، آثار اندیشه، ۱۳۸۶.
- [۱۵] مطهری، مرتضی، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
- [۱۶] حلاق، وائل، *تاریخ تئوری‌های حقوقی اسلامی*، ترجمه محمد راسخ؛ تهران، نی، ۱۳۸۸.
- [۱۷] هاشمی، سید محمد، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۱، تهران، دادگستر، ۱۳۸۰.
- [۱۸] زرگری نژاد، غلامحسین، *رسائل مشروطیت*، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۷.
- [۱۹] نائینی، شیخ محمد حسین، *تنبیه الامه و تنزیه المله*، به قلم سید محمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۸.
- [۲۰] امام خمینی، روح الله، *کشف الاسرار*، تهران، دفتر نشر فلق، بی تا.
- [۲۱] عمید زنجانی، عباسعلی، *فقه سیاسی*، ج ۱، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۶.
- [۲۲] هاشمی، سید محمد، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۲، تهران، دادگستر، ۱۳۸۰.
- [۲۳] امام خمینی، روح الله، *صحیفه نور*، ج ۹، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.
- [۲۴] \_\_\_\_\_، *صحیفه امام*، جلد ۸، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۹.
- [۲۵] صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ج ۱ (جلسه اول تا سی و یکم)، تهران، اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی،

۱۳۶۴.

[۲۶] \_\_\_\_\_، صحیفه نور، ج ۱۷، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۱.

[۲۷] مصباح یزدی، محمد تقی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران، سازمان تبلیغات

اسلامی، ۱۳۶۹.

[۲۸] \_\_\_\_\_، محمد تقی، مبنای حقوق بشر از دیدگاه غرب و اسلام، تهران، روزنامه

اطلاعات، مورخ ۱۳۷۲/۱/۱۷.