

بررسی مقایسه‌ای ماهیت الزام‌آور قانون¹

تاریخ دریافت: 1395/02/28 تاریخ پذیرش: 1395/06/04 سیداحمد

حبیب‌نژاد* / محمد منصوری بروجنی**

چکیده

با استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران جنس جدیدی از پرسش‌ها فرا روی پژوهندگان حقوق عمومی قرار گرفت. یکی از این پرسش‌ها آن است که چرا شهروندان باید از قانون تبعیت کنند؟ ماهیت دوگانه دینی - این جهانی نظام جمهوری اسلامی ایران این پرسش را جذاب‌تر می‌سازد. این نوشته می‌کوشد با بازخوانی تقریرهای برخی نویسندگان از ماهیت قانون، به این مسئله دست یابد که ایشان چه قرائتی از ماهیت قانون به عنوان یک گزاره به خودی خود الزام‌آور به دست داده‌اند. آیا می‌توان برای قانون بما هو قانون ماهیتی فقهی تصور کرد که آن را الزام‌آور سازد؟ به نظر می‌رسد تقریرهای فقهی از ماهیت قانون از برقراری این نسبت ناتوان باشند. تقریرهای غیرفقهی نویسندگان ایرانی از ماهیت قانون نیز یا به مسئله قرارداد اجتماعی راجع می‌شوند یا سعادت. به نظر می‌رسد کارآترین تقریر از ماهیت قانون، همان قرارداد اجتماعی است. اگر فقها برآنند که قانون ماهیتی فقهی دارد و از این رو برای همگان الزام‌آور است، باید تقریری جدید ارائه کنند که فاقد کاستی مشترک همه تقریرهای قبلی باشد.

واژگان کلیدی: ماهیت قانون، فقه، فتوا، حکم حکومتی، حکم، دولت اسلامی، قانون‌گذاری.

1. بخشی از این تحقیق با فرصت فراهم آمده در مرکز تحقیقات اسلامی مجلس به رشته تحریر درآمده است.

*. استادیار گروه حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران (a.habibnezhad@ut.ac.ir).

** دانشجوی دکتری حقوق عمومی پردیس فارابی دانشگاه تهران.

مقدمه

قانون اصلی ترین ابزار حکمرانی است؛ لذا میزان توفیق یک دولت در همراه کردن مردم با خود، تا حد قابل توجهی به عمق نفوذ قانون در میان شهروندان آن دولت وابسته است. به همین دلیل قدرت می کوشد تا حد امکان مردم را با قانون همدل کند.

یکی از ویژگی های قانون، ساخت امری آن است. این مسلم است که قانون به مدد ضمانت اجرا خود را به شهروندان تحمیل می کند، اما بی تردید هر گزاره قانونی با داشتن باورمندی شهروندان توفیق بیشتری حاصل خواهد کرد. التزام و قانون، مفاهیم درهم تنیده ای هستند؛ به این معنا که قانون وضع می شود تا قبل از هر چیز شهروندان به آن ملتزم باشند. اما الزام آوری قانون، امری درونی است که از ماهیت قانون سرچشمه می گیرد و با باور شهروندان ارتباط می یابد. از این لحاظ قانون برای یک مسلمان نیز واجد اهمیت می شود. با این حال آیا مسلمان حق دارد به هر فرمانی گردن نهد؟ آیا این با تسلیم در برابر خالق که گوهر یکتاپرستی و منع تبعیت از غیر خداوند که از مراتب شرک است، سازگاری دارد؟ جستن ماهیت قانون در یک دولت اسلامی، معادله ای با دو مجهول است: نخست چرایی تبعیت عموم شهروندان - با یا بی هر باور و مرامی، فارغ از مذهب و دین - از قانون؛ دیگر چرایی تبعیت مسلمانان از قانون به ویژه در نسبت با احکام شریعت.

اگرچه مجهول دوم با برقراری نسبت تساوی میان احکام شریعت و قوانین برای برخی از فقها «آسان می نمود»، بروز مشکلاتی که یا اجرای احکام شریعت را متعذر می ساخت، یا ورود قانون گذار را به حوزه مباحات لازم می آورد یا مسلمانان را ملزم به چشم پوشی از حقی می کرد که شریعت برای آنان حلال کرده بود، نشان از «افتادن مشکل ها» داشت. اندیشیدن درباره نسبت میان قانون و شریعت و شناسایی برخی اوامر قانونی که در ظاهر معادلی در شریعت نداشتند، نخستین نقطه عزیمت پرسش از مجهول دوم بود. نکته این

معادله در اینجاست که حل مجهول اول معادله، لاجرم نیل به دومین پاسخ را نیز در بردارد: عموم شهروندان، دربرگیرنده هر دو گروه مسلمانان و غیر مسلمانان است. اما حل دومین مجهول لزوماً نخستین مسئله را حل نمی‌کند.

در پژوهش حاضر کوشیده شده است تا در وهله نخست عموم نظرهای فقهی راجع به ماهیت الزام‌آور قانون تقریر شود. با این حال عبارت تقریر نباید خواننده را به این گمان افکند که این کار صرفاً گردآوری آرا و نظرهاست. در این نوشته سعی شده با بازیان ایده‌های صاحب‌نظران به یک زبان واحد و یکسان، تفاوت‌های ظریف و در عین حال شباهت‌های احتمالی تقریرهای ارائه‌شده را نشان دهیم. با این حال تا جای ممکن و چنانچه ادبیات نویسنده به ادبیات مرسوم فارسی نزدیک بوده است، سعی کرده‌ایم از کلمات خود ایشان بهره ببریم. ارزش چنین نوشته‌ای در آن است که بتواند خواننده را متوجه تفاوت‌های آرای گوناگون کند. به همین علت نوشته نیز بر مبنای صاحبان نظرهای مختلف سامان نیافته، بلکه در عنوان هر بخش، هسته اساسی ایده منعکس شده است و نظرهای نزدیک به هم تحت یک عنوان مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در عین حال این پژوهش تهی از انتقاد به نظرهای ارائه‌شده نیست. در عین احترام به جایگاه علمی صاحبان نظرها، ایرادات احتمالی آنها بیان شده تا در کارهای آتی، پرداخت‌های کم‌ایرادتری از این ایده‌ها ارائه شود.

۱. تقریرهای فقهی

1.1. قانون به مثابه حکم و قضا

یکی از نویسندگان ماهیت احتمالی قانون‌گذاری در نظام اسلامی را منحصر در سه حالت می‌داند: 1. حکومت، 2. قضاوت، 3. کارشناسی (یزدی، 1364: 19).

از این منظر فتوا، مرحله‌ای از بیان نظر است که هر فقیهی می‌تواند آن را ابراز کند و این نظر فقط برای وی و مقلدینش حجت است؛ نه دیگران (همان: 22). حکومت نیز حکم

کردن را تصمیم فقیه در یکی از «شئون امت اسلامی» می‌خواند که جنبه دستوری داشته و قابل تخلف و سرپیچی نیست (همان: 24). او مسئله رهبری را از این حیث بسیار روشن می‌داند، تصمیمات مقام رهبری، «نوعی دستور و حکم و فرمان ولایتی» و «غیر از بیان حکم الهی یا نظر و فتوا دادن است که ... در آن مشاوره و رأی‌گیری و تصمیم مشترک راه ندارد» (همان: 27).

این نویسنده پس از بحثی درباره چیستی قضاوت نتیجه می‌گیرد: «وقتی ماهیت قضاوت را حکم و دستور لازم‌الاجرای غیر قابل نقض دانستیم که در اجراش نیز از قوه قهریه استفاده می‌شود و متخلف از آن، خود مجرم و قابل تعقیب است، روشن می‌شود که قضاوت یک مرحله از حکومت است و قاضی نیز به نوبه خود حاکم است» (همان: 25). اما قائل به این‌همانی «حکم و قضا» با «حکم و دستور حکومتی» نیست، چه اینکه در نیل به نخستین، تأمل و رایزنی نیز وجود دارد (همان: 28).

ایشان پس از تبیین مراتب مختلف امکانی، بر این رأی قرار می‌گیرد که ماهیت قوانین مجلس، همچون قضاست. حکم و قضا یک ویژگی اصلی دارد و آن غیرقابل تخطی بودن است. همان‌گونه که حکم و قضا نه فقط برای خود فقیه صادرکننده و نه فقط برای دیگر فقها، بلکه برای جمیع مسلمانان الزام‌آور است، قوانین پس از تصویب حتی توسط اعضای شورای نگهبان نیز قابل تخطی نیستند. به نظر می‌رسد وجود رایزنی و مشورت در جریان تدوین قانون، متمایزکننده آن با دستور و حکم حکومتی است. کسی نیز حجیت قانون را به خاطر این نمی‌داند که کاری تخصصی انجام و نظری کارشناسی ابراز شده است. حضور متخصصان در مجلس نیز نظیر کمک گرفتن مقام قضایی در فرایند رسیدگی از نظر متخصصان است. در عین حال آقای یزدی می‌گوید معنی تصویب قانون این نیست که نمایندگان همچون فقیه به تصمیمی رسیده باشند که عمل به آن «اجر و ثواب اخروی و

تخلف از آن عقاب اخروی دارد».

وی علاوه بر سنخ‌شناسی مصوبات مجلس شورای اسلامی برای تحلیل ماهیتی قوانین، به تحلیل معنای نمایندگی مجلس نیز می‌پردازد و آن را دلیلی دیگر برای نظر خود می‌داند: «انتخاب نمایندگان براساس قبول این اصل کلی است که کاندیداهایی که رأی لازم را می‌آورند و به مجلس شورای اسلامی راه می‌یابند، رأی و تصویب نهایی جمع آنان در خصوص مسائل، با توجه به کنترل شورای نگهبان بر اساس قانون، مورد قبول است و مردم تبعیت از آن را بر عهده می‌گیرند و در حقیقت، رأی دادن مردم، رأی به حاکمیت نظر نهایی مجلس شورای اسلامی است» (همان: 29). نویسنده به خوبی می‌داند نمایندگی مجلس را در این معنا نه وکالت شرعی می‌توان دانست، نه یک قرارداد خاص؛ بلکه پذیرش طرفینی یک قانون است.

این چنین است که قانون اگرچه نه فتوا و نه حکم حکومتی است، اما در ردیف حدود الهی قرار گرفته و تجاوز و تعدی از آن، در حکم تعدی از حدود الهی است (همان: 31).

ایراد این نظر در شرایط غیرقابل تخطی قضاوت در فقه اسلامی نهفته است. برای مثال «قضاوت بین مردم - هر چند در چیزهای کوچک - در صورتی که اهل آن نباشد، حرام است؛ پس اگر خود را مجتهد عادل و جامع شرایط فتوا و حکم نمودن نمی‌بیند، تصدی آن بر او حرام است» (خمینی، 1385: ج 2، ص 432). با این حال می‌دانیم که برای نمایندگان مجلس وجود صفات قاضی شرط نیست. یا می‌توان مسئله اعتبار امر مختومه در قضا را به عنوان ایرادی دیگر مثال زد. موازین فقهی، بازنگری در حکم را جایز نمی‌دانند جز در موردی که قاضی جامع‌الشرایط نباشد یا حکم مخالف ضرورت فقهی (نه لزوماً نظر اجتهادی قاضی نخست) به شمار رود (همان: 433). با این اوصاف تجدیدنظرهای مکرر در قوانین چگونه توجیه می‌شوند؟ همه این سؤالات در فرضی قابل طرحند که نسبت تراغ را با

قضا و تقنین مشخص کرده باشیم. مراد آن است که حکم و قضا گرفتن مصوبات تقنینی، خود مستلزم شناسایی عنصر یا عناصر اصلی قضاوت است. نبود چه شرایطی به قضاوت بودن یک تصمیم لطمه نمی‌زند و بودن چه لوازمی از مقتضیات ذات قضاوت است؟ دست‌کم با شرایطی که در کتب فقهی برای قضاوت بیان می‌شود، پذیرش این نظر دشوار است.

1.2. قانون به مثابه تصمیم حکومتی

نویسنده کتاب «نظام حکومت در اسلام» اگرچه مستقیماً به مسئله وجه الزام‌آوری قانون نمی‌پردازد، دو پرسش را در طرح پژوهش خود می‌پرورد که به نظر می‌رسد با بحث ما مرتبط است. نخست، «اطاعت افراد از دستورهای حکومتی واجب است یا نه؟» و دیگر آنکه «در صورتی که غضب مقام حکومت شد و حکام شرع نتوانستند متصدی آن مقام شوند، آیا تبعیت از حاکم جائر بر آنان جایز است؟» (روحانی، 1357: 7).

این نویسنده اصل اطاعت از حاکم را واجب می‌داند. مهم این نیست که اوامر حاکم خود مبتنی بر یک فتوا یا نوعی حکم حکومتی باشند، بلکه کافی است اولاً «حاکم همان کسی باشد که خدا او را حاکم قرار داده است»؛ و در ثانی «امر به معصیت نکنند» (همان: 110).

مبنای این صاحب‌نظر برای این فتوا آیه 59 سوره نساء¹ و چند روایت از ائمه (ع) است.

1. نویسنده در متن کتاب، از بخشی از آیه 59 سوره نساء استفاده کرده، اما در پانوش به آیه 55 سوره مائده ارجاع داده است. موضوع آیه 59 سوره نساء، اطاعت از اولی‌الامر و موضوع آیه 55 سوره مائده اطاعت از مؤمنینی با اوصاف خاص است. اگرچه به نظر می‌رسد این آیه اخیر، عمومیت و در نتیجه توان بیشتری برای اثبات نظر آقای روحانی دارد (ر.ک: حاجی‌ده‌آبادی، 1379: 106). اما در مورد مصداق مؤمنین آیه 55 سوره مائده نیز ظاهراً چنین اتفاق نظری بین مفسران شیعه وجود دارد که این آیه مختص به ائمه معصومین است. محمدعلی رستمیان، حاکمیت سیاسی معصومان، ص 99.

او می‌گوید: «مراد از اولی‌الامر اگرچه ائمه طاهرین (ع) می‌باشند، ولی معلق نمودن وجوب اطاعت را بر عنوان اولی‌الامر، برای افاده این معنی است که اطاعت امام واجب است، به واسطه آنکه صاحب اختیار و حاکم امت اسلامی است» (رستمیان، 1381: 111). نویسنده برای تأیید این الغای خصوصیت از روایاتی مدد می‌گیرد که در عمده آنها از لفظ «امام» استفاده شده است. به نظر می‌رسد این تفسیر که تعبیر اولی‌الامر اختصاصی به ائمه معصوم ندارد، بسیار بدیع و محتاج بررسی بیشتر است. شاید به همین جهت آقای روحانی علاوه بر این دلیل نقلی، به دلیلی عقلی نیز ارجاع می‌دهد که «اگر اطاعت واجب نباشد، هرج و مرج لازم می‌آید» (همان: 112).

در نظر آقای روحانی نباید این نکته را فراموش کرد که ایشان راجع به ماهیت قوانینی که دقیقاً منطبق بر حکم شرعی است، اظهار نظری نمی‌کند. دلیل آن واضح است: اگرچه بعضی احکام شرعی نیازمند الزام حکومتی نیستند، به طور کلی در الزام‌آور بودن احکام شرعی گفتگویی نیست، بلکه مسئله الزام‌آوری دستورهای حکومتی است که به صورت شرعی دلیلی بر آن نرسیده است. به همین خاطر این نظر را می‌توان شبیه به بعضی از قائلین معاصر به ماهیت قانون به مثابه حکم حکومتی دانست. ایشان قوانین را به دو دسته اوامر الهی و اوامر ولایی یا حکومتی تقسیم می‌کنند که مصداق تصمیمات دسته دوم، بر پایه آیه اطاعت، احکامی است که بیان خاص شرعی راجع به آن نرسیده، اما حکومت به خاطر مصالح عمومی، آنها را الزام‌آور می‌کند (حاجی‌ده‌آبادی، 1379: 106). اگرچه نظر آقای حاجی‌ده‌آبادی تماماً منطبق با این نظر نیست، برای حل مسئله تعارض اوامر الهی با یکدیگر (به دلیل استنباطات گوناگون فقهی) در مقام حکومت نهایتاً به این نظر می‌رسد که همه اوامر الهی با تصویب حکومت جنبه حکومتی و ولایی می‌یابند و در صورت تعارض بین دو حکم الهی، آنکه توسط قوانین برگزیده شده، تقدم خواهد داشت (همان: 109).

آقای روحانی حالتی استثنایی درباره حاکمی که شرعی نیست، یا «حاکم جور» نیز بیان می‌کند که در این حالت هم اطاعت از حاکم واجب است. چنانچه حکومت، به عنوان «حکومت اسلامی» تشکیل شده باشد، اما حاکم دارای شرایط شرعی نصب از جانب خداوند نباشد و عدم اطاعت از او منجر به «ضعف اسلام و مسلمین و از بین رفتن عظمت اسلام و خوار و ذلیل شدن مسلمانان گردد» نیز اطاعت از او واجب است (روحانی، 1357: 113).

می‌توان نظر ایشان درباره ماهیت قانون را نه فتوا و نه حکم حکومتی، بلکه با مسامحه «تصمیم حاکم اسلامی» نامید. به عبارتی حاکم برای الزام‌آور کردن دستورهای خود نیازمند وجود حکم یا فتوا یا دارا بودن صلاحیت صدور فتوا و حکم نیست؛ بلکه همین قدر که حکومت او شرعی یا دست کم به نام اسلام و در فرض اخیر طغیان علیه او موجب تضعیف اسلام باشد، دستوراتش الزام‌آور خواهد بود.

اگر از مناقشه در دلیل نقلی نویسنده بگذریم،¹ این تقریر پاسخگوی دلیل عقلی اقامه شده نیز نخواهد بود. چه اینکه در این تفسیر اجازه ارزیابی تصمیمات حاکم به شهروندان داده شده است. همین که شهروندی تصمیم حاکم را غیر شرعی تلقی کرد، حجتی برای اطاعت ندارد و می‌تواند از اجرای قوانین سر باز زند. نویسنده بر این نظر که از

1. به عنوان مثال بنگرید به: فتح‌الله نجارزادگان، «بررسی تفسیر فریقین از تعبیر قرآنی «اولی الامر»»، پژوهش‌های فقهی، شماره 1، بهار 1384، ص 193-213. نویسنده در این مقاله معتقد است شیعه، اولی الامر را منحصر در ائمه معصوم می‌داند و ادعای اتفاق نظر علمای شیعه بر این منظور دارد. همچنین در تأیید این نظر و لزوم معصوم بودن اولی الامر بنگرید به: جعفر سبحانی، «مقصود از اولی الامر چه کسانی هستند؟»، مکتب اسلام، شماره 10، دی‌ماه 1392، ص 54-50. البته می‌توان نظرهایی در تأیید نظر آقای روحانی یافت. از جمله هاشمی شاهرودی در منبع آتی، ص 157، با اشاره به آیه 59 سوره نساء و بدون ورود به تفسیر مفهوم «اولی الامر» یک سنخ از قوانین را تصمیمات ولی امر مسلمین می‌داند؛ و در جای دیگر (ص 161) آورده که ولایت امر مسلمین در عصر غیبت در قالب ولایت صغرا به فقه‌های عادل واکذار شده است.

تصمیمات غیرشرعی نباید تبعیت کرد، استوار است و احادیثی نیز در این امر نقل می‌کند؛ حتی در وضع استثنا نیز اطاعت از دستورهای غیرشرعی حاکمی را که به عنوان اسلام حکومت می‌کند، لحاظ نکرده است. آیا همین برای وجود هرج و مرج - که به نظر منع آن، دلیل مهم آقای روحانی برای لزوم تبعیت از قانون است - کفایت نمی‌کند؟

1.3. فتوا به مثابه قانون

آیت‌الله سیدمحمد شیرازی، در کتاب «آیین‌نامه جمهوری اسلامی» کوشیده تا طرحی همچون قانون اساسی برای یک حکومت اسلامی مطلوب بنویسد. ایده او درباره حکومت انکار امکان قانون‌گذاری بشری است، و فتوا را برای اداره جامعه کافی می‌داند.

در ماده 9 این آیین‌نامه راجع به قوه مقننه آمده است: «در اسلام قوه مقننه از قوه مجریه جدا نیست و هر دو قوه در دست رئیس دولت است که همان مجتهد جامع‌الشرایط است، و رئیس دولت موظف است که احکام را استنباط و استخراج کند و به کمک اعضای کابینه و دولت خود آنها را به مرحله اجرا بگذارد» (شیرازی، 1389ه.ق: 11).

در این تقریر ماهیت قانون، «فتوا» است. نظری که در ادامه و تحت عنوان «قانون به مثابه فتوا» از آن بحث خواهیم کرد، تبیینی آشکار با نظر آقای شیرازی دارد: در آن تقریر نظر امام مبتنی بر به رسمیت شناختن ابزاری به نام قانون برای حکمرانی است؛ اما تقریر آقای شیرازی مبتنی بر نفی قانون است. «قانون» در تعبیر این نویسنده، با آنچه دیگر نویسندگان اراده می‌کنند، صرفاً اشتراک لفظی دارد. مراد وی جز این نیست که در حکومت اسلامی، نیازی به قانون‌گذاری نیست (همان: 5) و بر بشر هیچ الزامی جز آنچه حکم خدا خوانده می‌شود، وجود ندارد. مؤید این استنباط از نظر وی، نفی هر گونه عوارض گمرکی و باج‌گیری تلقی کردن آن (همان: 43)، نفی مجازات‌های نوین نظیر زندان و جریمه (همان: 35-37) و نفی اصل قانونی بودن مجازات (همان: 39) و اموری از این قبیل است.

نظر آقای شیرازی را نمی‌توان را در عداد نظراتی گنجانند که به وضع مبنای الزام‌آور برای قانون پرداخته‌اند. چه اینکه ورود به این بحث در درجه نخست نیازمند به رسمیت شناختن مفهومی به نام قانون به طور مستقل است. پرداختن به نظر وی از این حیث حائز اهمیت است که می‌تواند نشان دهد نویسندگانی که قائل به ماهیتی فقهی برای قانون هستند، از مفهوم فی‌الجمله قانون یا فرایند مرسوم تقنین غافل نبوده و بین قانون و هر یک از مفاهیم فقهی مختار رابطه تساوی برقرار نمی‌کنند، بلکه آن را از این سنخ می‌دانند.

شبهه به این نظر را در آرای آیت‌الله منتظری می‌توان دید. وی احکام را به دو گونه «احکام الهی» و «احکام حکومتی» تقسیم می‌کند. پیامبر اسلام (ص) در احکام الهی «واسطه ابلاغ» و ارشادکننده است و در «احکام حکومتی»، صاحب اختیار و فرمان‌دهنده. البته در گونه اخیر نیز پیامبر به میل خود دستور نمی‌دهد، بلکه احکام «عادلانه موقت» است که ممکن است دربرگیرنده مصادیق «احکام الهی» باشد (منتظری، بی‌تا: 120). به نظر نویسنده، «تشریع» این احکام حق خداوند است، «استنباط» آنها در صلاحیت فقهای عادل است و نهایتاً «برنامه‌ریزی و ترسیم خطوط» بر مبنای فتاوی مستخرجه از سوی فقها توسط «مجلس» انجام می‌پذیرد. وی حتی این را نمی‌پذیرد که احکام بر «مشکلات و خواست‌های مردم تطبیق داده شود، بلکه پیشامدها و حوادث نوپدید بر اساس قوانین مقدس و منطبق بر اسلام تطبیق داده می‌شوند» (همان: 122).

این نظر نیز مشکل مشترک عموم آرای فقهی را دارد: غیرمسلمانان چه الزامی برای پذیرش چنین قانونی دارند؟

1.4. قانون تعیین مسئولیت در برابر خالق

آیت‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی در یک مقاله نسبتاً قدیمی (هاشمی، 1364: 143-167) به ماهیت قانون و دلیل الزام‌آوری آن پرداخته است. وی در این مقاله به ماهیت

قوانین نیز پرداخته، اما از جایی که پاسخی صریح به پرسش دلیل الزام‌آوری قانون برای همگان داده است، بر این بخش از استدلال او متمرکز خواهیم شد.

آقای هاشمی شاهرودی، وجود قانون را از ضرورت‌های زندگی اجتماعی دانسته و تحقق نظام جامعه بشری را بدون وجود قوانینی که اولاً آن را سازمان داده و در ثانی حقوق متقابل مردم را مشخص نماید، امکان‌پذیر نمی‌داند. در عین حال «هر قانونی نمی‌تواند... از نظر علمی و عملی در جامعه انسانی ثابت نماید، مگر... آنکه آدمی در برابر قانون خود را مسئول بداند؛ یعنی عقل حکم به نفوذ قانون بر انسان کرده و ضرورت و وجوب التزام و اطاعت آن را تأیید نماید» (همان: 148).

به نظر وی، منشأ هر مسئولیتی در انسان وجود دو عنصر «شناخت و آزادی» یا همان «ادراک و اراده» است. تشخیص مسئولیت، خود مسئله‌ای عقلی است و نمی‌تواند به وضع و تشریع مبتنی گردد؛ چراکه مسئولیت است که برای تشریع ایجاد مبنا می‌کند (همان: 149). به نظر شاهرودی منشأ مسئولیت اصلی عقلی «وجوب شکر منعم» است: «[مسئولیت] از افاضه نعمت وجود که شکر نعمت را به حکم عقل بر او واجب می‌سازد، نشئت می‌گیرد». وی سپس درباره نحوه انجام این مسئولیت اظهار می‌دارد: «انجام این مسئولیت از طریق اطاعت اوامر و احکامی است که از سوی منعم آمده و از آن به حق اطاعت تعبیر می‌شود» (همان).

هرگونه لطف و احسان به بشر، او را مسئول می‌کند و در حقیقت لطف و احسان، منبع موجّه قانون‌گذاری است. به همین طریق خداوند که بیشترین نعمات را به انسان عرضه و از بیشترین لطف بهره‌مند می‌سازد، کسی است که حق قانون‌گذاری برای انسان را دارد. آیا قانون‌گذاری بشری نیز به همین نحو توجیه می‌شود؟ به این معنا که دولت لطفی، مثل امنیت را در حق انسان روا می‌دارد و در ازای آن بشر موظف به اطاعت از قوانین می‌شود؟ بر خلاف تصور اولیه، پاسخ منفی است. شاهرودی یادآور می‌شود اگرچه «مراتبی از انعام و

احسان در میان خود مردم... هست که... به ناچار مراتبی پایین‌تر از اطاعت و مسئولیت را ایجاب می‌کند... [اما این موارد] در حدی نیست که بتواند مبدأ تشریع و قانون‌گذاری بوده و حیات انسان بر اساس آن مبتنی گردد» (همان: 150). تنها لطفی که حقّی به بزرگی قانون‌گذاری ایجاد می‌کند، لطف خداوند در حق انسان است. خداوند تنها قانون‌گذاری است که می‌تواند در زندگی بشر وجود داشته باشد، هیچ انسانی حق قانون‌گذاری برای دیگران را ندارد «مگر در موردی که از سوی مولای حقیقی که خدای سبحان است، به دیگران تفویض شده باشد» (همان).

آقای هاشمی شاهرودی در ادامه به طور مفصل به چهار قسم قوانین لازم‌الاجرا برای بشر می‌پردازد: قوانینی که مستقیماً نازل شده‌اند (همان: 155)، قوانینی که اختیار آن به پیامبر واگذار شده (همان)، قوانینی که به امام واگذار شده، و نهایتاً «مواردی که خالی از حکم بوده و تصمیم‌گیری در آن با ولیّ امر مسلمین می‌باشد» (همان: 157). به نظر می‌رسد با روشن شدن مفهوم «مسئولیت در برابر خالق» که ماهیت قانون از دیدگاه آقای هاشمی شاهرودی است، بحث درباره جنس فقهی قوانین، امری فرعی و ثانوی باشد.

نویسنده نظیر عموم فقهایی که به مسئله نسبت قانون با حکومت اسلامی پرداخته‌اند، قانون‌گذاری را حقّی الهی می‌داند؛ اما از تفاوتی بزرگ سود می‌جوید. اهمیت نظر آقای هاشمی شاهرودی در جایی است که بر خلاف دیگر آرای فقیهانه با مسئله وفاداری مردم به مشکل برنمی‌خورد. نظریه‌های مشروعیت به صورت توأمان به توجیه دو امر می‌پردازند: نخست چرایی «حق» حاکم بر حکمرانی، دوم چرایی «وفاداری» یا لزوم تبعیت مردم از فرامین حاکم.¹ دیگر نویسندگان فقیه، با ارجاع امر قانون‌گذاری به فرمان الهی، مشروعیت

1. محمدجواد ا. لاریجانی، در صفحه 10 کتاب «حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی» که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، به این تفکیک اشاره‌ای گذرا کرده است.

تقنین را موکول به فرمان‌بری مردم از آن و درک رابطه خداوند - حاکم - مردم می‌کردند که قانون‌گذاری را توجیه می‌کند و به عمد یا تسامح این پرسش را وامی‌نهند که رضایت مردم به این تلقی از مناسبات خداوند - حاکم - مردم چگونه احراز شده است؟ این قسم از نظریات که مبتنی بر پیش‌فرض حکومت اسلامی در «جامعه مسلمان» بودند، اولاً در جامعه‌ای که اکثریت آن مسلمان نباشد، مجال تحقق نمی‌یافتند و در ثانی در صورت تحقق در جامعه مسلمان، به غیرمسلمانان یا حتی مسلمانانی که آن نظریه را مردود می‌شمردند، بی‌اعتنا بودند. حال آنکه نظریه آقای هاشمی شاهرودی، مسئله وفاداری مردم را سالبه به انتفای موضوع می‌داند. نظریه وی به پیش‌فرض «جامعه مسلمان» تکیه نکرده و نیازی به پذیرش تشریع الهی از سوی مردم ندارد؛ بلکه به ثبوت رابطه لطف خداوند با انسان تکیه دارد. همین که حاکم به منصوب بودن خود از جانب خداوند باور داشته باشد، آنگاه بر شهروندان فرض است که او را اطاعت کنند. وجود شهروندانی که چنین تفویضی را باور نداشته باشند، خللی به مشروعیت دولت وارد نمی‌آورد؛ بلکه فقط ممکن است اقتدار دولت را دچار چالش کند. فقط با خلع حاکم منصوب خداوند و نبود حاکم منصوب در جامعه است که لزوم اطاعت از قوانین از بین می‌رود.

آیا واقعاً در نظریه مشروعیت می‌توان به عنصر وفاداری مردم بی‌اعتنا بود و فقط درصدد احراز روایی اعمال قدرت حاکم برآمد؟ کارکرد بحث مشروعیت، تنها آسوده‌خاطر کردن حاکمان نیست؛ بلکه استوارکننده اقتدار آنان نیز هست. در این باره باید دید قائلین این ادعا که کارآمدی دولت ملازمه‌ای با مشروعیت آن ندارد و این دو بحث‌هایی جداگانه‌اند، خود تا چه اندازه در ارزیابی یک نظریه مشروعیت به این ایده پایبندند.

1.5. قانون به مثابه فتوی

یکی از نویسندگان در پاسخ به پرسش چرایی لزوم تبعیت مسلمانان از شرع، دو فرض را

پیش می‌کشد: نخست در حالتی که شرع دارای حکم مشخصی است، دیگر آنکه «شرع قانون خاصی ندارد، یا حکم شرع بر مبنای عرف و عادت و مصالح اجتماعی خاص بوده» (جنتی، 1364: 69) است. در الزام‌آوری قوانین فرض نخست، گفتگویی نیست، و لزوم تبعیت از قانون، فرض دوم را «وجوب حفظ نظم» و بدیهی عقلی و شرعی بودن «ضرورت وجود حکومت» (همان: 67) در جامعه ایجاد می‌کند. جنتی به درستی به تمیز میان «فتوی» و «قانون» نظر دارد: فتوا بیان حکم شریعت است و اگرچه ممکن است «به صورت قانون از ناحیه حکومت هم اعلام شود»، اما قانون «وابسته به احساس نیاز زمان و تشخیص مصالح امت» است که بر کلیات اسلام مبتنی است. «به تعبیر دیگر فتوی حالت اخبار از حکم... و قانون جنبه انشا دارد» (همان: 73). پیشتر به این اشاره کرده بودیم که این نظر را در برخی آرای امام خمینی (ره) نیز می‌توان دید که از نظر وی چارچوب وضع قانون بر احکام الهی مبتنی است؛ بنابراین دستاورد آن خود در ردیف احکام غیرقابل تخطی شرعی است (جمشیدی، 1388: 379-381). اما این قانون فتوایی است که بر ادله اربعه استوار نیست.

با این حال این نویسنده نیز به این نکته واقف است که قانون «از طرف حکام و مراجع صلاحیت‌دار سیاسی تصویب می‌شود و اعتبارش را از قدرت حکام کسب می‌کند» (جنتی، 1364: 73). وی به درستی پرسش از چرایی نفوذ قانون را راجع به پرسش از چرایی مشروعیت حاکم می‌داند و خود چنین پاسخ می‌دهد که: «در حکومت اسلامی، اعتبار قدرت حاکم هم از خداوند است» (همان). اما این پاسخ کافی به نظر نمی‌رسد. با این حال نظریه قانون به مثابه فتوا را نزدیک‌ترین قرائت فقهی به قرائت غیرفقهی قانون به مثابه محصول قرارداد اجتماعی می‌توان دانست.

۲. تقریرهای غیرفقهی

2.1. قانون، محصول قرارداد اجتماعی

دکتر حسین مهرپور بر این باور است که آنچه قانون را برای همگان الزام‌آور می‌کند، «تصویب مجلس» به عنوان «نهاد صالح» است. این نظریه، از ماهیت‌شناسی برای قانون فاصله می‌گیرد. مجلس تنها موظف به رعایت حدود مقرر در قانون اساسی است، چراکه صلاحیت خود را از آنجا اخذ می‌کند. شرع برای مصوبات مجلس ایجاد قدرت الزام‌آوری نمی‌کند، بلکه مرزی است که مجلس باید در مصوبات خود آن را محترم شمرد: «اگر مجلس مقرراتی وضع نمود که با موازین اسلام مغایر بود، در واقع با اصول قانون اساسی مغایر بوده و خارج از حدود صلاحیت خود عمل کرده است و لذا با تشخیص شورای نگهبان که مرجع صالح برای این امر است، رد می‌شود و وصف کامل قانونی به خود نمی‌گیرد» (مهرپور، 1372: 83).

این نظر را می‌توان شبیه به ایده هربرت هارت، درباره اتحاد قواعد اولی و قواعد ثانوی دانست. قواعد اولی ناظر به رفتارهای شهروندان و موجد حق و تکلیفند، و قواعد ثانوی، مقرراتی هستند که نحوه ایجاد یا تغییر و نسخ قواعد اولی را روشن می‌کنند (ضمیران و عبادی: 1375، 61). بر فرض پذیرش این ایده که اعتبار سایر قوانین با ارجاع به قواعد اولی احراز شده و ماهیت قانون، «الزام نهاد صالح» یا «محصول قواعد ثانوی» دانسته شود، اعتبار خود این قواعد ثانوی از کجا می‌آید؟ آقای هارت به نوعی از پاسخ به این پرسش شانه خالی می‌کند. او معتقد است پذیرش اعتبار قاعده ثانویه، نوعی پیش‌فرض بدون گفتگوست. وی می‌گوید: «قاعده شناسایی نه معتبر است، نه باطل، بلکه صرفاً به عنوان قاعده‌ای مناسب برای تعیین اعتبار دیگر قواعد پذیرفته شده است». او برای تبیین منظور خود به میله استاندارد متر در پاریس ارجاع می‌دهد؛ این میله ابزار ارزیابی درستی اندازه‌گیری با

واحد متر است؛ اما آیا خود صحیح است یا نه؟ (هارت، 1392: 178-179).

به نظر می‌رسد هارت ناگزیر است ادعای خود در ملاک اعتبار قواعد ثانویه را دست‌کم به نوعی قرارداد اجتماعی راجع کند. نظر میرزای نائینی در باب ماهیت الزام‌آور قانون را نیز می‌توان از جنس نظر هارت دانست؛ با این تفاوت که وی درباره اعتبار ملاک قاعده شناسایی مشکلی ندارد. میرزای نائینی در مقام پاسخ به آن دسته از مخالفان مشروطه که التزام به قوانین حکومتی را مستلزم سه بدعت وضع قانون در برابر قانون اسلام، ملزم ساختن افراد به قانون بدون وجه شرعی، و مسئول دانستن متخلفین از قانون غیرالزام‌آور می‌دانند، نظر خود را شرح می‌دهد. وی معتقد است الزام فی حد نفسه، بدعت نیست؛ بلکه الزام کردن امری که دارای وجه شرعی نیست به عنوان یک امر شرعی، بدعت و باز کردن دکان در مقابل اسلام است. اگر چنین باشد، باید برای سایر التزامات خارج از شرع، نظیر التزام به خوابیدن در یک ساعت معین نیز ادعای بدعت کرد. با این‌همه نباید گمان کرد میرزای نائینی قائل به خالی بودن قانون از وجه شرعی است. وی یادآور می‌شود عناوینی که به نحو استقلالی دارای جعل شرعی نیستند، با واسطه‌های شرعی نظیر عهد و قسم یا از باب مقدمه واجب ممکن است واجب شوند. به همین دلیل وقتی اصل ایجاد حکومت مشروطه به منظور تحدید حکومت جور واجب می‌شود، التزام به قانون اساسی به عنوان یک مقدمه واجب نیز واجب خواهد بود (نائینی، 1382: 106-107).

به همین طریق می‌توان کلام میرزا را امتداد داد و گفت التزام به قوانینی که قانون اساسی، آنها را لازم می‌داند نیز واجب خواهد بود. نگرش میرزای نائینی بر خلاف عموم فقهای که آرای آنها مورد بررسی قرار گرفت، در صدد الصاق قانون به یک ماهیت فقهی یا بالعکس نیست؛ بلکه به اغراض مشترک احکام شرعی و قانون نظر دارد. این مقاصد واحد است که موجب می‌شود قانون نیز همچون دستوری شرعی الزام‌آور باشد. در بعضی از

نویشتگان بر پایه دو اصل لزوم حفظ نظم عمومی و رعایت مصلحت، ماهیت فقهی قانون ثابت شده و به این طریق مشکل تبعیت غیرمسلمانان از قوانین مسلمین حل شده است (حسینی، 1384). اهمیت چنین نظریه‌هایی (که می‌توان آنها را به نام نخستین طراحشان، نظریه میرزای نائینی نامید) برجسته کردن وجه ابزاری قانون است. به عبارتی اگر روزی برای تأمین مقاصد مشروطیت (که همانا تحدید استیلای سلطان جائر است) بتوان به ابزاری بهتر دست یافت، آن ابزار جای قانون را خواهد گرفت و در آن زمان دیگر وجوه شرعی عدول از قانون به مثابه یک حکم شرعی نیازمند توضیح و تفسیر نیست.

دیگر نویسندگان - اگرچه نه با همین دقت - در شرح آرای آخوند خراسانی به این دیدگاه رسیده‌اند (کوشکی، و آجرلو، 1387: 197-231 و 217-218)، اما نتوانسته‌اند با بعضی تبعات این نظر، نظیر اینکه «ظاهر عبارت [آخوند خراسانی] آن است که اولاً موضوعات عرفیه را از حوزه کار فقها به در می‌کند و به عهده وکلای مجلس می‌گذارد. ثانیاً در رابطه با امور حسبیه... ظاهر رأی آخوند خراسانی این است که قدر متیقن جواز تصرف در امور حسبیه صرفاً در دست فقها نیست، بلکه در دست عقلای مسلمین و ثقات مؤمنین است»؛ همدلی کنند و به همین خاطر بلافاصله این رأی ظاهری را باطل و غیرموجه می‌دانند: «از دقت در سایر تقریرات ایشان در باب مجلس، می‌توان فهمید که قانون‌گذاری را بدون آن ناقص و باعث فساد در ایجاد قوانین اسلامی می‌دانند و همچنین نظر فقهی ایشان در حدود دخالت فقها که در صورت نبود فقیه جامع‌الشرایط امور اداره جامعه مسلمین به ثقات مؤمنین واگذار می‌گردد، چنین نتیجه می‌شود که... سرپرستی و هدایت این امور را بر علما و فقها می‌نهند و برداشت اولیه از کلام ایشان صحیح و کامل نمی‌باشد» (همان: 219).

2.2. قانون، عهد یا وظیفه؟

دکتر محمدجواد لاریجانی با بحثی پدیدارشناسانه از حکومت، «مشروعیت» و

«کارآمدی» را مفاهیمی کلیدی در تحلیل ویژگی‌های ماهوی دولت می‌داند (ا. لاریجانی، 1374: 9). او اظهار می‌دارد: «حقیقت حکومت در اعمال قدرت و یا عمل حکمرانی ظاهر می‌گردد و در همین نقطه مسئله مشروعیت... یعنی توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم» (همان: 10) مطرح می‌گردد. لاریجانی بحث از مشروعیت را در دیدگاه‌هایی منحصر می‌کند که چرایی صحت اعمال قدرت را ناشی از «درستی مبتنی بر برهان عقلی» (همان: 11) می‌دانند. در این تلقی برای فهم چگونگی الزام‌آوری قانون برای همگان باید سراغ عوامل مشروعیت یا کارآمدی دولت رفت.

نویسنده ایده‌های راجع به مشروعیت، دولت‌ها را در دو مسلک اصالت نظام سیاسی (پولیس) و اصالت وظیفه (پراکسیس) دسته‌بندی می‌کند و نماینده جریان فکری نخست را هابز و نماینده جریان فکری دوم را سقراط معرفی می‌کند.

در مسلک اصالت نظام سیاسی، ماهیت قانون «عهد»ی است که باید به‌جا آورده شود. آقای لاریجانی ضمن تبیین مفهوم «وضع طبیعی» و جایگاه امنیت در شکل‌گیری یک «قرارداد اجتماعی»، به این نتیجه می‌رسد که «تعهد سیاسی مردم نسبت به دولت که در اطاعت از قوانین و سایر همکاری‌ها ظاهر می‌شود، ماهیتاً از مقوله وفای به عهد است. یعنی مردم که دولت را برای انجام امور خاصی وکیل کرده‌اند، باید به این عهد خود وفادار باشند. اگر مردم مرتکب خلافی بشوند، عهدشکنی کرده‌اند» (همان: 17).

در مسلک اصالت وظیفه، قانون نوعی وظیفه است. آقای لاریجانی اظهار می‌دارد سقراط به حقیقت وجودی سیاست نظر دارد که در تفکر وی سعادت است (همان: 19). تعهد انسان حرکت به سوی کمال ذاتی است و بدین نحو آنچه در درجه نخست اهمیت برای وی قرار دارد، «عمل صالح»، یعنی عملی است که منجر به حرکت به سمت این کمال ذاتی شود (همان: 20). از این لحاظ در تفکر سقراط، حکومت فی حد ذاته واجد ارزش

نیست و موجودیت آن وابسته تأثیرش در حرکت به سمت کمال ذاتی است. در این تقریر، سقراط با تقلیل حکومت به «تک‌عمل‌های حکمرانی» مشروعیت آن را وابسته به صالح بودن این تک‌عمل‌ها می‌داند. با این وصف، تکلیف مسلک اصالت وظیفه با قانون چیست؟ آیا قانون اساساً رسمیتی دارد که بتوان برای آن ماهیتی جست؟ آقای لاریجانی منکر نیاز چنین حکومتی به قانون نمی‌شود؛ چه اینکه برای نیل به اهداف خود، نیازمند ایجاد ساختار و بهره‌گیری از ابزارهای حکمرانی نظیر تقنین است. اما تمسک به قانون در این تفکر ربطی به مشروعیت حکومت ندارد؛ بلکه به منظور «کارآمدتر» ساختن آن است: «در حکومتی که اصالت با وظیفه است، حاکم می‌تواند همه نظام حکومتی را که از باب کارآمدی بنا کرده، تعطیل کند» (همان: 23).

در نظام مبتنی بر اصالت وظیفه، قانون دارای ضرورت و ارزشی انکارناپذیر است؛ اما درست بر خلاف مکتب اصالت نظام سیاسی که قانون فرآورده مستقیم مشروعیت دولت است و در آن چیزی بالاتر از قانون نیست (همان: 18)، «وظیفه فوق قانون است». (همان: 25) آقای لاریجانی با بیان اینکه ماهیت الزام‌آور قانون، «ضرورت انجام وظیفه» است، می‌افزاید: «اگر این وظیفه را شارع تعیین کند، مردم وظیفه شرعی دارند که از قانون اطاعت کنند» (همان: 26). او یادآور می‌شود چنین امری الزام بیشتری از یک تکلیف اخلاقی صرف، یعنی وفای به عهد، به همراه می‌آورد.

آقای لاریجانی که به دقت الزامات ناشی از کارآمدی را از الزامات ناشی از مشروعیت تفکیک می‌کند، درباره «فزونی» کارآیی نظریه وظیفه‌انگاری قانون در قیاس با عهدانگاری قانون به منظور ایجاد مشروعیت کاملاً بر صواب است. وظیفه، خاصه اگر به تکلیفی شرعی بدل شود، اقتدار بیشتری از عهد، که تکلیفی صرفاً اخلاقی است، خواهد داشت؛ اما نمی‌توان منکر این قضیه شد که گستره کمتری از شهروندان را در برمی‌گیرد. تلقی سقراطی

از ماهیت قانون، در درجه نخست باید شهروندان را به تلقی واحدی از مفهوم «سعادت» برساند؛ حال آنکه تلقی هابزی از ماهیت قانون، از این مرحله بی‌دغدغه می‌گذرد؛ چراکه شهروندان را در نقطه‌ای نگاه می‌دارد که هیچ مرزی بین آنها ایجاد دویی نمی‌کند.

کسی درباره قانون بحث می‌کند که پیش‌فرض علاقه به «حیات» را پذیرفته باشد. این خود مشکل نخست تلقی سقراطی است؛ زیرا مفهوم وظیفه و عمل صالح خود در معرض کشاکش‌ها و تقریرهای متفاوت دیگری است. در چنین برداشتی از قانون این ایراد معنا می‌یابد که: «اگر کسی در این مملکت شیعه، مسلمان یا متدین نباشد باید چه کند؟ چراکه درون یک ملت لزوماً همه مسلمان شیعه فقه‌مدار نیستند» (محمد راسخ و مصطفی محقق داماد: حقوق بشر ام‌المسائل جهان امروز است (گزارش نشست روز جهانی فلسفه)؛ روزنامه جهان اقتصاد؛ 24/08/1388، تاریخ دسترسی 30/10/1393، به نشانی:

<http://www.irannamaye.ir/article/view/2014526>

پاسخ احتمالی آقای لاریجانی به ایراد یادشده این خواهد بود که چنین ایرادی «کارآمدی» را نشانه رفته و ایراد به کارآمدی، مشروعیت را تحت تأثیر قرار نخواهد داد. با این حال خود آقای لاریجانی در برگزیدن نظریه اصالت وظیفه، به کارآمدی آن توجه داشته است. او ایراد امتناع دولت از هدایت فکری و اخلاقی مردم (ا. لاریجانی، 1374: 18) یا در معرض «فساد و پوچی» بودن حکومت مبتنی بر قرارداد اجتماعی (همان: 33) را دلیل برگزیدن نظام اصالت پراکسیس بر اصالت پولیس دانسته است.

نتیجه

به نظر می‌رسد دشوار بتوان برای قانون ماهیتی فقهی یافت. مفاهیم فقهی یا کلامی که سعی بر مشابه‌سازی آنان با مفهوم قانون می‌شود، از جهاتی شبیه و از جهاتی متفاوت با آن هستند. افزون بر آنکه غالب تقریرهای فقهی با یک مشکل مواجهند و آن مسئله تحمیل

قانون به غیرمسلمانان، غیرشیعیان و غیرمعتقدان به برپایی دولت اسلامی در عصر غیبت است. از سوی دیگر به نظر تقریرهای غیرفقهی نه در پی یافتن ماهیتی برای قانون، بلکه در پی توجیه اعتبار یا موجودیت آن هستند. به نظر، درست آن باشد که توجه خود را به وجه ابزاری قانون برای حکمرانی معطوف سازیم. دقت در تراش شیعی و احادیثی نظیر «اِنَّهٗ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ اِمِیرٍ بَرٍّ اَوْ فَاجِرٍ» همین نکته را به ما نشان می‌دهد. این رأی که قانون نوعی عهد و مبتنی بر قرارداد اجتماعی است، می‌تواند کم‌خطاترین - و نه لزوماً کامل‌ترین و پاکیزه‌ترین - بیان از این ابزار باشد. کم‌خطا از این جهت که قرارداد اجتماعی نیز همیشه در توجیه الزام‌آوری قانون برای همگان کارآمد نیست. قرارداد اجتماعی که انسان‌ها بر پایه اتحاد بر سر منفعت، بقای حیات، بنیاد وجود این دنیایی دولت و تبعیت از قانون می‌پذیرند، درباره توجیه اعمال قدرت بر محکومین به مرگ ناتوان است (هابز، 1380: 224). اما به نظر می‌رسد این یک استثنای قابل مسامحه است، تا زمانی که مبنایی کارآتر ارائه شود.

منابع

1. ا. لاریجانی، محمدجواد، حکومت، مباحثی در مشروعیت و کارآمدی، تهران: سروش، 1374.
2. جمشیدی، محمدحسین، اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، تهران: پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی، چاپ دوم، 1388.
3. جنتی، احمد، حکومت اسلامی و قانون گذاری، بخش کتاب حکومت در اسلام (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، 1364.
4. حاجی ده آبادی، احمد، «فقه و قانون نگاری»، قبسات، شماره 15، بهار و تابستان 1379، ص 100-114.
5. حسینی، علی، مبانی فقهی اطاعت از قانون، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: جامعه المصطفی العالمیه، 1384. به نقل از: <http://ganj.irandoc.ac.ir/articles/593466>، تاریخ دسترسی 1394/12/1.
6. خمینی، روح الله موسوی، تحریر الوسیله، ترجمه مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج 2، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، 1385.
7. راسخ، محمد و مصطفی محقق داماد، حقوق بشر، ام المسائل جهان امروز است (گزارش نشست روز جهانی فلسفه)، روزنامه جهان اقتصاد، 1388/08/24، به نشانی: <http://www.irannamaye.ir/article/view/2014526/>، تاریخ دسترسی 1393/10/30.
8. رستمیان، محمدعلی، حاکمیت سیاسی معصومان، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، چاپ اول، 1381.
9. روحانی، سیدصادق، نظام حکومت در اسلام، تهران: مکتبه امام صادق، چاپ سوم، 1357.
10. سبحانی، جعفر، «مقصود از اولی الامر چه کسانی هستند؟»، مکتب اسلام، شماره 10، دی ماه 1392، ص 50-54.

11. شیرازی، سیدمحمد، آیین‌نامه جمهوری اسلامی؛ ترجمه ذکراالله احمدی، قم: دارالباقر، 1389ه.ق.
12. ضیمران، محمد و شیرین عبادی، سنت و تجدد در حقوق ایران، تهران: کتابخانه گنج دانش، 1375.
13. کوشکی، محمدصادق و اسماعیل آجرلو، «وظایف مجلس و شرایط و قلمرو قانون‌گذاری از منظر مرحوم آخوند خراسانی(ره)»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، شماره 27، بهار و تابستان 1387، ص 197-231.
14. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه محمود صلواتی، ج 3، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
15. مهرپور، حسین، «بحثی در ماهیت قانون‌گذاری در نظام جمهوری اسلامی ایران و نقش مجلس شورای اسلامی»، مجلس و راهبرد، شماره 1، پاییز 1372، ص 77-84.
16. نایینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تدوین جواد ورعی، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ اول، 1382.
17. نجارزادگان، فتح‌الله، «بررسی تفسیر فریقین از تعبیر قرآنی "اولی الامر"»، پژوهش‌های فقهی، شماره 1، بهار 1384، ص 193-213.
18. هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نی، چاپ اول، 1380.
19. هارت، هربرت، مفهوم قانون، ترجمه محمد راسخ، تهران: نی، چاپ سوم، 1392.
20. هاشمی، سیدمحمود، منبع قانون‌گذاری، بخش کتاب حکومت در اسلام (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، 1364.
21. یزدی، محمد، «ماهیت قانون‌گذاری در نظام اسلامی»، مجله حق «مطالعات حقوقی و قضائی»، شماره 3، پاییز 1364، ص 19-31.