

نقد مکتب تحقیقی در مبنای حقوق از منظر قرآن کریم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۶/۱۵

سعید داودی*

چکیده

از بحث‌های مهم فلسفه حقوق، بحث از مبنای حقوق است. مبنای حقوق، پاسخ به چرایی الزام‌آور بودن برخی از قواعد اجتماعی است که مجموعه چنین قواعدی، نظام حقوقی را تشکیل می‌دهد. عقل‌گرایان منشأ الزام را در خود قواعد جست‌وجو کرده، ولی در مقابل، مکتب تحقیقی و پوزیتیویسم حقوقی با ردّ عقل به‌عنوان منبع حقوق، امر عقل به الزام را نیز خطا می‌داند. طرفداران مکتب پوزیتیویسم با توجه به دیدگاه‌های تجربی در حقوق نیز به این نکته رسیده‌اند که قواعد حقوقی چیزی نیست مگر آنچه در جامعه معین به‌عنوان حقوق جریان دارد. این حقوق مفادی است که توسط حاکمان شناسایی و مورد حمایت و الزام قرار می‌گیرد. نتیجه آنکه مبنای الزام به اراده حاکمان بر می‌گردد. این نوع نگاه به مقوله حقوق در قرآن کریم نیز مورد توجه بوده است. در قرآن کریم می‌توان به آیاتی دست یافت که در آن آیات، مبنای حقوق و الزام توسط حاکم تبیین و به نقد کشیده شده است. مقاله حاضر تلاش می‌کند با دسته‌بندی این آیات، آموزه‌های پوزیتیویسم حقوقی را استخراج و به شیوه تفسیر موضوعی استنتاجی به نقد آنها بپردازد. قرآن کریم، گاه با تکیه بر خالقیت و ربوبیت خداوند و پیوند ربوبیت تکوینی با تشریحی، همچنین با تکیه بر رشد نایافتگی و عدم تأمین سعادت دنیا و آخرت در این دیدگاه، از این نظریه انتقاد می‌کند و گاه به سبب مخالفت این نظریه با فطرت انسانی و سرشت طبیعی نهفته در انسان به ابطال این نظریه می‌پردازد.

واژگان کلیدی: فلسفه حقوق، مکتب تحقیقی، اراده‌گرایی، قدرت دولت، پوزیتیویسم حقوقی.

* استادیار گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (saeeddavoodi@gmail.com).

مقدمه

بی تردید پرسش از مبنا و منشأ الزام‌آوری قاعده حقوقی، از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین پرسش‌ها در این حوزه است (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱-۲۲). حقوق‌دانان از گذشته در پی یافتن مبنای حقوق بوده‌اند؛ مبنای حقوق «به منشأ اعتبار دهنده حقوق که در عین حال، سرچشمه الزام در قوانین و قواعد حقوقی است» گفته می‌شود (ر.ک: جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۰/ کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۹).

اینکه چرا مثلاً باید از این قاعده حقوقی پیروی کرد، نه آن قاعده؟ چه نیرو و منبع پنهانی ما را به پذیرش یک قاعده حقوقی وا می‌دارد؟ به بیان دیگر: چه نیرویی پشتیبان قواعد حقوقی است و چه جاذبه‌ای ما را به اجرای احکام آن و تبعیت از آن ملزم می‌سازد؟ منشأ الزام چیست؟ (ر.ک: حکمت‌نیا و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۲۸) آیا قواعد حقوقی تابع قراردادهای اجتماعی است که امروز روی یک سلسله از قواعد توافق‌کنند و روز دیگر، قواعدی دیگر؛ در سرزمینی این مقررات حقوقی حاکم باشد و در سرزمین دیگر، مقرراتی دیگر؛ در نتیجه منشأ آن، خواست یک ملت و توافق بر آنچه می‌خواهند، باشد و یا قدرت حاکمیت، منشأ الزام‌آور قواعد و مقررات حقوقی است، هر چند مردم هم با آن موافق نباشند؟ و یا اینکه قواعد و مقررات باید ریشه در تکوین داشته باشد و برابر با سرشت آدمی، برخاسته از فطرت انسانی و هماهنگ با نهاد بشر باشد و یا امری فراتر از آن است. در پاسخ به این مسئله باید دانست، مکاتب معروف حقوقی در مبنای حقوق به دو گروه عمده تقسیم شدند:

مکتب حقوق طبیعی؛ که معتقد است منشأ الزام قواعد حقوقی در ذات قواعد است و صرف نظر از مقام اعلان‌کننده قواعد، افراد خود را ملزم به اجرای آن می‌دانند. از میان مکاتب حقوقی، مکتب حقوق طبیعی این فرض را به صورت بدیهی می‌پذیرد و می‌گوید: انسان قادر است، اصول عملکرد صحیح اجتماعی را مستقل از هرگونه قانون رسمی یا حکم قانونی وضع شده از جانب زمام‌داران تشخیص دهد و خود را ملزم به اجرای آن بداند و پیروان قانون نیز در صورتی ناگزیر از اجرای آنند که دستورهای حکومت را عادلانه بیابند. قاعده‌ای که متکی بر مبنای اصلی خود (عدالت) نباشد، فقط صورت قانون را دارد (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰) به عبارتی دیگر، بر اساس این مکتب، میزان قاعده حقوقی را باید در میزان ارتباط آن قاعده با «بایدها و نبایدهای ارزشی» جست‌وجو کرد (شهابی، ۱۳۹۶، ص ۳۳).

در مقابل، مکتب تحقیقی معتقد است مبنای حقوق قدرت حکومت یا وجدان عمومی است، نه عدالت (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۱).

در برابرین دو مکتب، دیدگاه اندیشه دینی در مبنای حقوق است. این اندیشه، مبنای درونی حقوق را با تمسک به مفاهیم دینی پاسخ می‌دهد، که نمونه آن را می‌توان در اندیشه یونان قدیم، کلام مسیحیت و کلام و فقه اسلامی یافت.

دیدگاه‌های دینی از یک نظر به دو قسم تقسیم می‌شود: اراده‌گرایی محض و اراده‌گرایی حکیمانه. برابر اراده‌گرایی محض، حقوق صرفاً بر اراده الاهی — یعنی بر اوامر و نواهی صادر از طرف موجود برتر از هر کس و هر چیز — استوار است؛ آنها درباره نگرانی از عدالت می‌گویند: عادلانه به امری اطلاق می‌شود که اراده خداوند به آن تعلق گیرد. ولی در اراده‌گرایی حکیمانه، عدالت آن نیست که الوهیت به میل خود دستور می‌دهد، بلکه عدالت آن چیزی است که خداوند به جهت خصیصه حقیقت‌بودن آن، به وی فرمان می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی قدرت و آزادی عمل الاهی نیز، نمی‌تواند از آن عدول نماید. در میان مسلمانان نیز این هر دو نظر مطرح است؛ آنها که منکر حسن و قبح افعال هستند، بر اراده‌گرایی محض و ساده تأکید دارند؛ در برابر آنها، عدلیه قرار دارند که از اراده‌گرایی حکیمانه — که به دیدگاه خردگرایی بسیار نزدیک است — حمایت می‌کنند (همان، ص ۴۸ به بعد/ جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴).

اما به اعتقاد جمعی از اندیشمندان مسلمان، قرآن کریم خود بر اساس مبنای معرفتی خود، مبنای ویژه‌ای را برای حقوق ترسیم کرده و با پایه‌گذاری اعتقاد به خالقیت خداوند و مالکیت او بر جهان هستی و حق تصرفش در ملک خویش و همچنین ربوبیت و کارگردانی خداوند در عرصه تکوین و تشریح، مبنای حقوق را اراده حکیمانه خداوند دانسته‌اند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۳-۱۰۴/ حکمت‌نیا و همکاران، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۶).

نقد مکاتب حقوقی توسط اندیشمندان فلسفه حقوق انجام گرفته است، از جمله آقای ناصر کاتوزیان، در جلد اول فلسفه حقوق، مهدی شهابی در فلسفه حقوق، محمود حکمت‌نیا در فلسفه نظام حقوق خانواده، ناصر مکارم شیرازی در جلد اول دائرةالمعارف فقه مقارن. ولی از بهترین نقدها، نقدی است که توسط آقای رضا آذریان در پایان نامه‌ای با عنوان «بررسی انتقادی مفهوم قانون در اندیشه هربرت هارت، با تکیه بر آراء حکما و اصولیون اسلامی» با استاد راهنمایی حجت‌الاسلام والمسلمین احمد واعظی و استاد مشاوره آقای دکتر محمود حکمت‌نیا انجام شده

است، که در نقد اندیشه یکی از سرآمدان اندیشه مکتب تحقیقی که نگاهی کاملاً پوزیتیویستی به مبنای حقوق دارد، تدوین شده است. در این مقاله از این آثار استفاده شده است. اما ریشه این مبنا در قرآن و نقد این مبنا با استفاده از آیات قرآن پیشینه‌ای ندارد. به اعتقاد نویسنده، قرآن کریم علاوه بر تاسیس ویژه از مبنای حقوق، به اموری اشاره می‌کند که می‌توان از آنها نقد دیگر مبانی را به دست آورد؛ آنچه این مقاله در پی آن است نقد مکتب تحقیقی و پوزیتیویسم حقوقی (قدرت دولت و اراده عمومی) با استفاده از آیات قرآنی است.

در این نوع نقد تلاش شده است با کشف این مبنا از قرآن کریم از زبان قدرتمندان و اقوام مختلف، نقد قرآن از این مبنا (به شیوه تفسیر موضوعی استنتاجی)^۱ نیز بیان شود.

۱. تبیین مکتب تحقیقی

طرفداران مکتب تحقیقی، حقوق را ناپایدار و ناشی از وضع حکومت و سیر تاریخی هر جامعه می‌دانند. این گروه معتقد است مبنای حقوق، قدرت حکومت یا وجدان عمومی است نه عدالت. اصول حقوقی خودبه‌خود و به لحاظ اتکایی که به اراده دولت دارد، همیشه محترم است، خواه هدف آن حفظ نظم باشد یا اجرای اصول عدالت. در این مکتب به واقعیت‌های مادی و خارجی بیش از کمال مطلوب و آرمان‌های فلسفی توجه می‌شود. آنها معتقدند آنچه حقیقت دارد این است که طبقه حاکم دیگران را وادار به اجرای قواعد حقوق می‌کند و دیگران ناگزیر از رعایت آن هستند. اگر تا این اندازه را نپذیریم، دست‌کم باید پذیرفت که حقوق زاده خواست مردم است و از نیاز و تمایل آنها بر می‌خیزد و هیچ هدف پیش ساخته و ثابتی آن را رهبری نمی‌کند (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰-۴۱).

این مکتب، ادراکات عقلی و وجدانی را زیر سؤال برده و دوران آن را تمام شده دانسته و حس و تجربه را به‌عنوان تنها منبع شناخت و معرفت، معرفی نموده است. هرچند این مکتب نیز تحولات و دگرگونی‌های گوناگونی را پشت سر گذاشت، ولی شاخه‌های مختلف آن، با هرگونه قاعده آرمانی و برتر از حقوق موضوعه مخالفت کردند و توانایی عقل انسان را برای یافتن بهترین راه حل‌ها و

۱. این نوع تفسیر، که از کلمات شهید صدر به دست می‌آید؛ آن است که یک موضوع، یا مسئله‌ای از مسائل جامعه به قرآن عرضه شود و برای پاسخ آن، گفت‌وگوی فعالی با قرآن شکل گیرد تا پاسخ قرآن در آن موضوع به دست آید (ر.ک: صدر، [بی‌تا]، ص ۲۰-۲۱).

همچنین عام بودن و دائمی بودن حقوق فطری، زیر سؤال بردند (ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۶۰). نظریه اراده‌گرایی که تحت تاثیر این مکتب است تصریح می‌کند که مبنای مشروعیت قواعد، تنها اراده حاکم است (حکمت‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۱۴).

این مکتب را که مبتنی بر حقایق خارجی است می‌توان به دو گروه اجتماعی و حقوقی تقسیم کرد؛ برابر نظر نخست، مبنای قواعد حقوق، در اراده عمومی و وقایع اجتماعی است. به نظر پیروان این مکتب، برای تشخیص قواعد حقوقی، باید در پی اثر واقعی سازمان‌های حقوقی بود. بنیاد حقوق را نه اراده فرد به وجود می‌آورد و نه قدرت دولت، بلکه اعتبار هر قاعده حقوقی وابسته به میزان احترامی است که در زندگی اجتماعی یافته است؛ از این رو اگر یک قاعده حقوقی از طرف دولت وضع شده، ولی در عمل متروک بماند، آن را نباید در شمار حقوق آورد و برعکس، قواعد ساخته شده عرف که در عمل از طرف عموم رعایت می‌شود، در زمره قواعد حقوقی است، هر چند که دولت در وضع آن دخالتی نداشته باشد.

برابر نظر دوم، منشأ حقوق اراده مقام‌های صالح دولت است و فقط باید در پی یافتن و مطالعه نیروهایی بود که قواعد آن را به وجود می‌آورد (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۴۱). نظریه تجربی - پوزیتیویستی نیز عقلی بودن قوانین را بر نمی‌تابد و بر تجربی بودن قواعد حقوقی تاکید دارد. آنان منشأ الزام قواعد را انطباق با واقعیت می‌دانند. در نظریه‌های اراده‌گرا نیز ضمن مخالفت با نظریه‌های حقوق طبیعی، مبنای مشروعیت قواعد، اراده حاکم دانسته شده است. آنان اراده حاکم را گاه مستقیم و به صورت فرمان حاکم متجلی می‌دانند و گاه غیر مستقیم مانند آنکه حاکم اراده عرف را می‌پذیرد و قواعد آنها را امضا می‌کند. به طور کلی اراده‌گرایی با نظریه‌های تجربی - پوزیتیویستی، در نبود دید آرمانی در حقوق مشترک‌اند. به نظر آنها نظم، امنیت و صلح در جامعه ارزش‌هایی هستند که هیچ فردی از نظر اخلاقی حق مقاومت در برابر آنها را ندارد (ر.ک: حکمت‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۱۱۳-۱۱۴).

با اختلافاتی که در شاخه‌های این مکاتب وجود دارد، ولی خصوصیت مشترک آنها این است که با این اندیشه که آرمان‌های اخلاقی قواعدی برتر از قوانین اجتماعی است یا ریشه فطری و طبیعی دارد، مخالفت شده و توانایی عقل انسان در یافتن بهترین راه حل‌ها یکسره انکار گردیده است (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۸).

خلاصه آنکه از دیدگاه این مکتب - به‌ویژه شاخه اراده‌گرایی آن - مبنای اصلی حقوق، یا قدرت

دولت دانسته شده است و یا اراده ملت که در قالب عرف و عادت تحقق می‌یابد و لذا ثابت دانستن حقوق، مانع رشد آن می‌شود.

از مهم‌ترین حقوقدانان شناخته شده فلسفه حقوق در اراده‌گرایی، آستین است که به اراده‌گرایی محض معتقد است. آستین معتقد است: اراده حاکم قانون است، که از آن به جبر حاکم یاد می‌شود. اما هربرت هارت که خودش منتقد حقوق طبیعی و از طرفداران اراده‌گرایی و نظریه اراده حاکم است، این نظر را با این اطلاق نمی‌پذیرد و آستین را مورد نقد قرار می‌دهد. به نظر وی نتیجه این نظر، به رسمیت بخشیدن دیکتاتوری است. اما هر دو در نگاه پوزیتیویستی به حقوق یکسان هستند؛ چراکه در نگاه تجربی — پوزیتیویستی، حقوق بخشی از جهان واقعیت شمرده می‌شود. به خلاف حقوق طبیعی که حقوق لزوماً دستخوش محدودیت‌های اخلاقی شمرده می‌شود (کلسن، ۱۳۸۷، ص ۱۰) آن‌ها خود را از این رو تنها «نظریه حقوقی ناب» می‌نامند که از همه ایدئولوژی‌های سیاسی و عناصر طبیعی پیراسته است (همان، ص ۴۳) و دقیقاً مقابل نظریه سنتی حقوق طبیعی قرار دارد (همان، ص ۷) نگاه هنجار گرایانه به حقوق از ویژگی‌های دیگر این جریان است که خود را عاری از حقوق طبیعی می‌بینند (همان، ص ۲۸)

تذکر ضروری آنکه: مکتب پوزیتیویسم حقوقی یک بُعد اثباتی دارد و یک بعد سلبی. در بعد سلبی معتقدند که عقل و به اصطلاح قواعد عقلی یا وجود ندارد و یا اگر هم وجود دارد نمی‌توان به وسیله عقل، الزام آن را درک کرد. پوزیتیویسم حقوقی اساساً زیر بار این نکته منع عقلی برای قواعد وجود دارد را نمی‌پذیرد. گذشته از این بر فرض پذیرش اینکه قواعدی هم وجود داشته باشد نمی‌توان امر عقل به اجرا را پذیرفت. ۲ به عبارت دیگر، نظریه حقوق پوزیتیویستی رقیب و نقض کننده نظریه حقوق طبیعی است که بر اساس درک و الزام عقل استوار است. به اعتقاد آنان، اراده حاکم باید در یک چارچوب هنجاری قرار بگیرد؛ آنگاه در پاسخ به این سؤال که راه تشخیص هنجار بودن یک قاعده چیست؟ هارت به صراحت نقش عقل را منکر می‌شود و تشخیص هنجار را توسط عقل نمی‌داند؛ از این رو در بعد اثباتی، وی معتقد است هنجار باید از جنس خودش (اراده حاکم) باشد؛ از این رو هنجارهایی را در چارچوب فرمان حاکم به عنوان هنجارهای پایه تعریف می‌کند؛ که در قانون اساسی هر کشوری متجلی است.

۲. شبیه آن، در بیان فقها در تلازم حکم عقل و شرع وجود دارد؛ چراکه برای عقل مقام مولویت قائل نیستند؛ حد اکثر کشف ملازمه را باور دارند (ر.ک: داودی، ۱۳۹۹، ص ۲۶۶).

هارت چون از یک سو، نمی‌تواند از چارچوبش که عدم پذیرش عقل است، خارج شود و از سوی دیگر، چون در نظریه او نیز شبهه استبداد وجود دارد (همان نقدی که خودش بر آستین وارد کرده) تلاش می‌کند تا یک سلسله پیش فرض‌های قانونی را به تصویر بکشد. لذا می‌گوید ما یک سلسله قواعدی داریم که اسمش را می‌گذارد قواعد ثانویه؛ یعنی قواعد شناسایی قواعد. هر چند همان قواعد شناسایی قواعد، هم به تعهد حاکم بر می‌گردد و خارج از دستور حاکم نیست. لذا مثلاً در برابر این سؤال که ۱. دزدی بد است ۲. تو ملزم هستی دزدی نکنی. این الزام منشأش چیست؟ پاسخ می‌دهد که دزدی نکن به دلیل فرمان حاکم است. اما دزدی بد است را از کجا کشف می‌کنی؟ اینجاست که هارت و طرفدارانش، بر اساس همان قواعد ثانویه می‌گویند: ما نمی‌گوییم بشر اصلاً نمی‌فهمد. بشر درک دینی دارد؛ بشر درک عقلی (درست یا اشتباه بودنش مهم نیست) دارد؛ تصوراتی دارد؛ ما آن‌ها را تخطئه نمی‌کنیم. ولی این فهم‌ها پایه حقوق نیستند. ما دین و فرهنگ و مانند آن را قبول داریم اما پایه حقوق نیستند؛ هر چند از فرهنگ و دین ... استفاده می‌کنیم.

این الزام‌ها به فرمان حاکم و چیزی از باب سیره عقلاست. عقلاً سیره اشان گاه منشأ دینی دارد گاه به تجربه بر می‌گردد.

هارت معتقد است برای شناختن وجوه مختلف قانون، نیاز است موقعیت اجتماعی پیچیده‌تری را ارائه کرد. که در آن قاعده ثانوی شناسایی پذیرفته و احراز گردد و تعیین قواعد اولی مربوط به وظایف و تکالیف به کار گرفته شود. مطابق نظر هارت، در چنین موقعیت اجتماعی، می‌توان به دنبال بنیادهای نظام حقوقی گشت؛ چراکه الگوی ساده قانون، توان تبیین و بررسی این بنیادها را ندارد.

به اعتقاد هارت گاه برای متابعت از برخی از قواعد حقوقی، تقاضای عمومی است. فشار عمومی بر منحرفان، یا تهدید کنندگان وقتی زیاد شد، در این صورت وظایفی بر عهده افراد می‌گذارد که با آن منحرفان و یا تهدید کنندگان برخورد نمایند. این قواعد ممکن است برخاسته از عرف باشد. این فشارها حتی می‌تواند قواعد را به منزله شکل دهی اولیه یا ابتدایی قانون طبقه‌بندی کند (ر.ک: هارت، ۱۳۹۲، ص ۱۴۸-۱۴۹).

هارت معتقد است قواعد شناسایی در یک نظام حقوقی، در بیشتر مواقع به صورت مصرح بیان نمی‌شود، و در قالب یک قاعده واضح و مکتوب بیان نمی‌گردد. بلکه وجود این قواعد، از طریق

قواعد خاص نمایان می‌شود.

دادگاه وقتی کشف کرد این قاعده از مسیر درست و به درستی دیده شده، آن را به منزله یک قانون می‌پذیرد؛ این تصمیم که ناشی از شناسایی درستی یک قاعده خاص است، دارای جایگاه الزام آور و ویژه‌ای می‌شود.

در حقیقت مقام‌های رسمی، این قاعده را برای شناسایی قواعد اولی به کار می‌گیرند، هر چند تصریحی به این قواعد وجود نداشته باشد (همان، ص ۱۰۱-۱۰۲).

به زبان فنی حقوقی، بودن قانون به معنای آن است که قاعده‌ای دارای اعتبار باشد، یعنی اعتبار قانونی؛ هر گاه یک مرجع ذی صلاح قاعده‌ای را به مثابه قانون تصویب کرد، آن قاعده دارای اعتبار قانونی می‌شود و تا زمانی که به روشی صحیح ملغی نشده است، همچنان قانون معتبر آن سرزمین خواهد بود (هارت، ۱۳۹۲، ص ۱۳).

در اندیشه هارت، به‌کارگیری قواعد شناسایی اعلام نشده، از سوی مقام‌های رسمی، برای تعیین قواعد خاص نظام حقوقی مختص به دیدگاه درونی است. بدین معنا که به‌کارگیری این قواعد از سوی مقام‌های رسمی حاوی این نکته است که این قواعد، به منزله راهنما و الگو پذیرفته شده‌اند. که پس از بازشناختن قاعده‌ای از قواعد نظام حقوقی بر زبان جاری می‌سازند، و آن الگوی پذیرفته شده این اصطلاح ساده است که: «قانون این است که...» به این بیان «اعلام درونی» اطلاق می‌شود (همان، ص ۱۶۹).

در برابر، کسانی که با نگرش مشاهده بیرونی و بدون پذیرش این قواعد، واقعیت پذیرش چنین قواعدی را از سوی یک گروه اجتماعی ثبت می‌کنند و دیدگاه درونی نسبت به آن قواعد ندارند، آن‌ها در قالب زبانی دیگر به بیان این قواعد می‌پردازند؛ برای نمونه می‌گویند: «در این کشور آن چه به تصویب مجلس می‌رسد، به منزله قانون است» که به این بیان بیرونی، «اعلام بیرونی» قواعد اطلاق می‌شود. این بیان نشان‌گر آن است که این واقعیت را دیگران هم پذیرفته‌اند (همان، ص ۱۷۰-۱۷۱).^۱

۱. تبیین نظر هارت و نقد آن به خوبی در پایان نامه آقای رضا آذریان با عنوان: بررسی انتقادی مفهوم قانون در اندیشه هربرت هارت، با تکیه بر آراء حکما و اصولیون اسلامی با استاد راهنمایی حجت‌الاسلام والمسلمین احمد واعظی و استاد مشاور آقای دکتر محمود حکمت‌نیا آمده است. این پایان نامه در مهر ماه سال ۹۸ در دانشگاه باقرالعلوم^ع دفاع شد. در این رساله از فصل چهارم به نقد اندیشه هارت پرداخته شده است از نقد مبانی هستی‌شناختی، مبانی معرفت‌شناختی؛ مبانی انسان‌شناختی و مبانی ارزش‌شناختی شروع می‌شود؛ سپس به نقد روش شناختی در

مهم‌ترین اشکال بر اراده‌گرایی (با همه شاخه‌هایش) آن است که نقش اختیار و عقل را در پدید آمدن حقوق، نادیده گرفته و حقوق را نتیجه قهری زندگی اجتماعی می‌داند و انتقاد دیگر بر این دیدگاه، آن است که راه هر گونه حرکت اصلاحی و انقلابی را در جامعه می‌بندد؛ چراکه مطابق این مکتب، مردم و قانونگذار باید لزوماً دنباله‌رو تمایلات اجتماعی - و لو منحط - باشند (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۴۷).

علاوه بر آن، اگر قواعد حقوقی تنها بر اراده ملت و یا اراده حاکم (برابر خواسته ملت) استوار باشد و مبنای حقوق خواسته مردم قرار گیرد، هر چند ممکن است در کوتاه مدت اکثریتی از مردم به آن خو بگیرند، بدان تن در دهند و حتی از آن پشتیبانی کنند، اما اگر درون مایه‌ای فطری آن را تقویت نکند و آبشخور آن از سرچشمه حقوق طبیعی نباشد، در نهایت به زیان بشر خواهد شد و اندیشمندان حقوق که بر اساس مصلحت و حکمت به وضع قوانین می‌پردازند، نمی‌توانند از آن حمایت کنند (ر.ک: آذریان، ۱۳۹۸، ص ۲۳۰-۲۴۰).

اما نقد این مکتب برابر آیات قرآن را در ادامه بررسی خواهیم کرد.

۲. نقد و بررسی مکتب تحقیق از منظر قرآن کریم

در قرآن کریم این دو شاخصه اصلی مکتب تحقیق (یا به تعبیر برخی از حقوقدانان نظریه اراده‌گرایی از آن مکتب) که قدرت حکومت، یا وجدان عمومی و خواست مردم باشد، مورد اشاره قرار گرفته است که به شیوه تفسیر موضوعی استنتاجی مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. اما پیش از آن نقد مبنایی نظریه پوزیتیویستی از دیدگاه قرآن را به گونه‌ای گذرا اشاره می‌کنیم.

برابر آموزه‌های وحیانی، خالقیت از ربوبیت جدا نیست و با اعتقاد به خالقیت پروردگار، باور به ربوبیت، به خودی خود شکل می‌گیرد. خالق نمی‌تواند، مخلوق خود را (برای پیمودن راه سعادت) رها شده بگذارد تا به خودی خود رشد یابد و یا پرورشش را بر عهده دیگری (که متفاوت با اهداف خالق باشد، نه رسول او) بسپارد. ربوبیت تکوینی پیوند روشنی با ربوبیت تشریحی دارد و قرآن در نقد منطق برخی از این مکاتب به روشنی بدان اشاره کرده است (طه: ۵۰-۵۴) به جز تبیین فلسفی

جنبه مفاد سازی قانون در اندیشه هارت پرداخته و آنگاه نقد مرجعیت قانون (که حد وسط سخن هارت است) در اندیشه هارت مورد نقد قرار گرفته است.

این پیوند^۱ قرآن کریم به شایستگی دیگران در این پرورش تردید جدی وارد می‌کند. همچنین نقش عقل و اندیشه برای فهم کلیات و تطبیق بر جزئیات و یافتن راههایی برای برون رفت از مواضع ابهام و زوایای تاریک تشخیص، از اصول بدیهی و غیر قابل انکار است (ر.ک: داودی، ۱۳۹۹، ص ۲۶۲-۲۷۶).

با بیان این نکته گذرا، به نقد شاخه‌های مختلف مکتب تحقیقی از منظر قرآن کریم پرداخته می‌شود.

۲-۱. منطق قدرت حکومت و نقد آن

مبنای قدرت حکومت در حقوق در داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون منعکس است. در واقع نحوه برخورد فرعون با مطالبات حقوقی آن حضرت، بر اساس قدرت حکومت شکل می‌گیرد. خداوند به موسی و برادرش فرمان داد به نزد فرعون بروند: «فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا تُعَذِّبْهُمْ؛ شما به سراغ او بروید و بگویید: ما فرستاده‌های پروردگار توایم، بنی اسرائیل را با ما بفرست، و آنها را شکنجه و آزار مکن» (طه: ۴۷).

در پی این فرمان حضرت موسی علیه السلام به نزد فرعون آمد پس از آنکه خود را فرستاده الهی معرفی کرد، (اعراف: ۱۰۴) تقاضای آزادی قوم بنی اسرائیل را نمود: «فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ» (اعراف: ۱۰۵) و در حقیقت حق تعیین سرنوشت بنی اسرائیل به دست خود آنان و آزادی آنان از ظلم فرعون را تقاضا کرد.

قرآن پاسخ‌های فرعون را در برابر این تقاضا، در سوره‌های مختلف با بیان‌های گوناگون نقل می‌کند؛ از جمله آنکه فرعون قدرت خویش را به رخ می‌کشد و آن را دلیل بر حقانیت خود معرفی دانست: «وَوَدَّاعِبُ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَ هَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَ فَلَآ تُبْصِرُونَ* أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَ لَأَيُّكَ آلُ يَحْيَىٰ» (فرعون در میان قوم خود ندا داد

۱. در واقع علت فاعلی بودن و هستی بخش بودن خدای خالق، به گونه‌ای است که نمی‌توان معلول را از آن جدا تصور کرد. در نتیجه پرورش آن در همه ابعاد وابسته به علت هستی بخش است و تفاوتش با علل معده در همین امر اساسی است (ر.ک: داودی، ۱۳۹۶، ص ۲۱۶) همین اصل که در تکوین جاری است، در تشریح و وضع قوانین نیز جریان دارد؛ چراکه رشد معنوی - که سعادت و شقاوتش به آن وابسته است - کمتر از رشد مادی و تکوینی نیست و تباهی و فساد راه سعادت و منتهی شدنش به فرجامی نا مشخص و رشد نایافته، نزد عقلا مذموم است (هود، ۹۶-۹۹).

و گفت: ای قوم من! آیا حکومت مصر از آن من نیست، و این نهرها تحت فرمان من جریان ندارد؟ آیا نمی بینید؟! من از این مردی که خانواده و طبقه پستی است و هرگز نمی تواند فصیح سخن بگوید برترم!» (زخرف: ۵۱-۵۲).

فرعون برای سرباز زدن از در خواست موسی علیه السلام از یک سو، توانمندی و قدرت خویش و حاکمیت خود بر آن سرزمین را به رخ می کشد، و از سوی دیگر، فقر مادی حضرت موسی علیه السلام (ر.ک: طبرسی ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۷۸/ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۵۵۳/ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸، ص ۱۱۰). و با علاوه بر آن، پایین بودن نژاد او (مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۸۶) و دیگر ناتوانی های مادی او را مطرح می سازد.

در پاسخی دیگر، چنین می گوید: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفُسَادَ» و فرعون گفت: بگذارید من موسی را بکشم و او پروردگارش را بخواند [تا نجاتش دهد]! من از این می ترسم که آئین شما را دگرگون سازد و یا در این زمین فساد بر پا کند!» (غافر: ۲۶).

در این پاسخ، موسی را تهدید به قتل کرد و دو بهانه برای آن آورد، نخست این که موسی می خواهد آیین و قانون شما را تغییر دهد و دو دیگر آنکه در مملکت فساد و بی نظمی و تباهی بر پا نماید.

به تعبیر علامه طباطبایی فرعون می گوید: من از موسی بر شما می ترسم که مبادا دین و دنیای شما را تباه کند. اما از جهت دین برای اینکه می ترسم او دین دیگری به جای آن رواج دهد و آن پرستش خدای یگانه است و شما را از بت پرستی باز دارد. اما از جهت دنیا می ترسم کار او بالا بگیرد، نیرومند شود و پیروانش زیاد گردند، سپس به آسانی سر از اطاعت ما برتابد، آن گاه کار به مشاجره و جنگ بکشد و در نتیجه امنیت از بین برود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۷، ص ۳۲۸).

لذا به درستی در می یابیم که فرعون در یکی از این پاسخ ها، علت مخالفت خود با در خواست موسی علیه السلام را به خطر افتادن امنیت بیان می کند. به نظر فرعون نظم و امنیت جایگاه مهمی در حکومت وی دارد و چون در خواست موسی آن را به خطر می اندازد، وی حق دارد با آن مخالفت کرده و حتی موسی علیه السلام را به قتل برساند. درحقیقت نظم و قانون، حربه فرعون در برابر موسی علیه السلام است تا به بهانه آن از پذیرش درخواست به حق او شانه خالی کند.

خدای متعال در قرآن کریم در نقد این نوع تفکر، گاه خود آن را نقد می کند و گاه از زبان

موسی ﷺ پاسخ می دهد:

الف) راه و مسیر فرعون را رشد نا یافته و دارای فرجام بد می داند؛ می فرماید: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَانٍ مُّبِينٍ* إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ* ۱۰ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ وَ بئسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ* ۱۱ وَ اتَّبَعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بئسَ الْوَرْدُ الْمَوْرُودُ* ۱۲». به یقین ما موسی را با آیات خود و دلیل آشکار فرستادیم؛ به سوی فرعون و اطرافیان، اما آن‌ها از فرمان فرعون پیروی کردند درحالی که فرمان فرعون مایه رشد و نجات نبود؛ او در پیشاپیش قومش روز قیامت خواهد بود و آنها را [به جای چشمه های زلال بهشت] وارد آتش می کند و چه بد است که آتش جایگاه انسان باشد؛ آنها در این جهان و روز قیامت از رحمت خدا دور خواهند بود و چه بد عطائی به آنها داده می شود (هود: ۹۶-۹۹)».

به تعبیر برخی از مفسران، کار و روش فرعون، آنها را به رشد و خیر راهنمایی نمی کرد، بلکه بر ضد این حالت بوده و آنها را به شرّ دعوت می کرد و از خیر باز می داشت (طبرسی ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۹۱).

درحقیقت، کار او گمراهی، ستم و فساد محض بود؛ چراکه به خود مغرور بوده، پروردگارش را ناسپاسی کرده و در برابر حکم او طغیان کرده بود (مراغی، ۱۴۱۲، ج ۱۲، ص ۸۰).
باتوجه به این که رشد خلاف انحراف و گمراهی و همچنین رشد هم در امور دنیوی و هم اخروی استعمال می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۵۴) و ریشه اصلی آن درستی راه است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۹۸)؛ بنابراین نفی رشد از کار فرعون به معنای انحراف و عدم درستی و وجود فساد در آن است.

نتیجه آنکه، رشد نیافتگی، خلاف مصلحت و خیر و درستی، در برابر فرمان خدا بودن و در نهایت فرجام بد و عاقبت خطرناکی چون دوزخ، پاسخی است که خداوند به رفتار و مبنای نا درست فرعون می دهد. بنابر این، می توان از نظر قرآن مبنای درست حقوق را رشد یافتگی، همگامی با خیر و تحت فرمان خدا بودن و عاقبت خیر دنیوی و اخروی آن دانست و هر چه از قواعد و قوانین حقوقی که فاقد این اوصاف باشد، باطل و نادرست است.

به تعبیر دیگر، از دیدگاه قرآن هر قانونی که رشد و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نکند، مردود است، هر چند از فرد قدرتمندی چون فرعون صادر شده باشد. صرف قدرتمندی حاکم به قوانین مشروعیت نمی بخشد، بلکه امری فراتر از آن وجود دارد که باید آن را تکیه گاه قواعد حقوقی قرار

داد.

ب) حضرت موسی ﷺ نیز در مواجهه با فرعون پاسخ‌های متعددی را بیان می‌کند؛ از جمله رسالت خویش از جانب پروردگار را مطرح می‌کند: «وَقَالَ مُوسَى يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ؛ و موسی گفت: ای فرعون! من فرستاده‌ای از پروردگار جهانیانم. سزاوار است که بر خدا جز حق نگویم (اعراف: ۱۰۴-۱۰۵)».

حضرت موسی ﷺ نخست، مبنای خواسته خود را رسالت الاهی و اراده حضرت حق می‌داند که برتر و بالاتر از هر خواسته‌ای است و آن گاه در آن از وصف ربوبیت الاهی استفاده می‌کند و خود را فرستاده «رَبِّ الْعَالَمِينَ» می‌داند، که به گفته برخی از لغت‌دانان ریشه اصلی آن، تربیت و سوق دادن چیزی به سوی کمال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۶۶) لذا معنای ربوبیت آن است که «مخلوقات نه تنها در اصل وجود و پیدایششان نیازمند به خدا هستند، بلکه همه شیون وجودی آنها بسته به خدای متعال است و هیچ‌گونه استقلال‌ی ندارند و او به هر نحوی که بخواهد در آنها تصرف می‌کند و امورشان را تدبیر می‌نماید...» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۸۲-۸۳) این وصف، نشانه روشنی از سزاواری خداوند به وضع قواعد حقوقی برای مردمان است؛ چراکه آنکه ربوبیت تکوینی و رشد و پرورش جهان و از جمله انسان به دست اوست، همو شایسته ربوبیت تشریحی و وضع قوانین برای بشر است و چون فرعون اختیار ربوبیت عالم را بر عهده ندارد، چنین حقی شایسته او نیست.

در آیه‌ای دیگر، در برابر تهدیدات فرعون استعانت به خدا و یاری جستن از حضرت حق برای پیشبرد اهداف مقدسش را بیان می‌کند. درحقیقت قانون فرعون و جوسازی وی را با تکیه بر حقانیت راه و خواسته خود که همان خواسته پروردگار است، به چالش می‌کشد: «وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذْرُكِ وَ آلِهَتِكَ قَالَ سَنَقْتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ * قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ» [اشراف قوم فرعون] به او [گفتند: آیا موسی و قومش را رها می‌کنی که در زمین فساد کنند و تو و خدایانت را رها سازند، گفت: به زودی پسرانشان را می‌کشیم و دخترانشان را زنده نگه می‌داریم] تا خدمت ما کنند] و ما بر آنها کاملاً مسلط هستیم. موسی به قوم خود گفت از خدا یاری جوید و استقامت پیشه کنید که زمین از آن خدا است و آن را به هر کس بخواهد [و شایسته بدانند] واگذار می‌کند و سرانجام [نیک] برای پرهیزکاران است

(اعراف: ۱۲۷-۱۲۸)».

در برخی از آیات، حضرت موسی علیه السلام حق بودن دعوت و خواسته خود را که با اتکای به فرمان حضرت حق بوده، در پاسخ به نافرمانی فرعون به رخ می کشد (یونس: ۷۶-۷۷) و در برخی دیگر از آیات، ربوبیت تکوینی را با تشریحی و رسالت خویش پیوند می دهد و آن را علت حقانیت دعوت خویش بیان می دارد (طه: ۵۰-۵۴)؛ از این رو می توان در یک جمع بندی گفت اراده حکیمانه خداوند و حق قانون گذاری پروردگاری که ربوبیت تکوینی را برعهده دارد، جامع همه پاسخ های موسی علیه السلام در برابر فرعون است. در واقع با بیان این استدلال، مبنای قدرت حکومت، اراده حاکم و یا نظم و مانند آن به چالش کشیده می شود.

قدرت نمایی فرعون و منطق او بار دیگر، در برخوردش با ساحرانی که ایمان آوردند، منعکس است. پس از آنکه ساحران دعوت شده برای مقابله با موسی علیه السلام با دیدن معجزه آن حضرت ایمان آوردند، اینجا نیز فرعون به دلیل قدرت فائده خویش اجازه حق انتخاب را برای آیین گزینی به آن گروه نمی دهد و چنین می گوید: «قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرَتُمُوهُ فِي الْمَدْيَنَةِ لِنُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ» فرعون گفت آیا به او ایمان آوردید پیش از آنکه به شما اجازه دهم؟ حتما این توطئه ای است که در این شهر [و دیار] چیده اید تا اهلش را از آن بیرون کنید ولی به زودی خواهید دانست! سوگند می خورم که دستها و پاها را به طور مخالف [دست راست با پای چپ، یا دست چپ با پای راست] قطع می کنم سپس همگی شما را به دار می آویزم» (اعراف: ۱۲۳-۱۲۴).

وی قدرت و توانایی را، ابزاری برای اعمال نظر خویش و جلوگیری از حق انتخاب از سوی دیگران می داند. اما پاسخ آن ساحران مومن می رساند که در این باره فهم درست و حق محورانه، و بازگشت مومنانه به خدا، مبنای چنین انتخابی است و از این رو تهدیدهای او را به هیچ انگاشتند. «فَأَلَوْا أَنَا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ * وَمَا نُنْقِمُ مِنْهَا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ تَوَقَّنَا مُسْلِمِينَ» [ساحران] گفتند [مهم نیست] ما به سوی پروردگارمان باز می گردیم. تنها ایراد تو، به ما این است که ما به آیات پروردگار خویش - هنگامی که برای ما آمد - ایمان آورده ایم، بار الها! پیمانانه صبر [و استقامت] را تا آخر بر ما بریز و ما را مسلمان بمیران [و تا پایان عمر با اخلاص و ایمان بدار]» (اعراف: ۱۲۵-۱۲۶).

در اینجا نیز ساحران گرویده به موسی علیه السلام از واژه «رَبِّ» استفاده می کنند که پیوند ربوبیت

تکوینی و تشریحی و سوق آنان به سوی کمال را در بر دارد.

هر چند این آیات در باره حق انتخاب آیین و کیش زندگی است؛ اما روشن است در مکتب فرعون قانون هم تابعی از آیین اعلامی اوست و قوانین او برخاسته از آیینی است که خود برای مردم تدوین کرده است که مبنای آن برابر آنچه از آیات بیان شد، قدرت مسلط او بوده است.

۲-۲. منطق اراده عمومی و پاسخ آن

مبنای دیگر حقوق از نظر مکتب تحقیقی، وجدان عمومی و اراده مردم بود. ساوینی معتقد است که سازنده قواعد حقوقی، ملت است و البته تاکید می‌کند مقصود از ملت مردمی است که در آن نسل‌های پیاپی و با پیوندهای تاریخی و جغرافیایی و فرهنگی به هم وابسته‌اند و سنن و عادات آنان قواعد حقوقی را به وجود آورده و به‌عنوان میراث برای نسل‌های بعد به یادگار نهاده است (ر.ک: کاتوزیان، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۹).

در قرآن کریم نیز فرهنگ‌ها و اراده عمومی مردم نیز مطرح شده است؛ و در بسیاری از موارد به سبب مواجهه آن با حق و خواست پروردگار مورد نکوهش قرار گرفته است و درحقیقت آن را به صرف فرهنگ عمومی بودن و اراده یک ملت و یا اکثریت مردم معتبر نشمرده است. در داستان بسیاری از انبیا و مواجهه آنها با مردم عصر خویش، آنچه پیامبران الهی از مردم طلب می‌کردند، تن دادن به فرمان خدا بود، ولی اکثر مردم و افکار عمومی — که تحت تاثیر اشراف بود — به مخالفت با آنها بر می‌خواست. تکیه مشرکان بر آنچه از پدران خود فرا گرفته‌اند، و همان را ملاک درستی دانستن، از سوی قرآن به‌طور جدی مورد نقد قرار گرفته است:

۲-۲-۱. تکیه بر افکار گذشتگان

در یک بیان کلی که از فرستادن پیامبران خبر می‌دهد، می‌فرماید: «وَ كَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ * قَالَ أَوْ لَوْ جِئْتُمْ بِآهْدَىٰ مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ * فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ؛ و همین گونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبری اندازکننده نفرستادیم مگر اینکه ثروتمندان مست و مغرور گفتند ما پدران خود را بر مذهبی یافتیم و به آثار آنها اقتدا می‌کنیم. [پیامبرشان] گفت: آیا اگر من آئینی هدایت بخش تر از آنچه پدرانتان را بر آن یافتید آورده

باشم [باز هم انکار می‌کنید؟! گفتند [آری] ما به آنچه شما به آن مبعوث شده‌اید کافریم! لذا ما از آنها انتقام گرفتیم بنگر پایان کار تکذیب‌کنندگان چگونه بود» (زخرف: ۲۳-۲۵).

در برابر دعوت پیامبران انذار دهنده پاسخ مترفان و ثروتمندان مغرور و مست، اقتدا به آیین و باورهای پدران و گذشتگان بود. باور تاریخی را به رخ کشیدن عکس‌العمل آنان در برابر دعوت پیامبران بود. اما در پاسخ، پیامبران آنان را به رها شدن از این باور و روی آوردن به آیین هدایت بخش دعوت می‌کردند که با مقاومت لجوجانه آنان، خداوند آنها را با عذاب خویش کیفر داد.

۲-۲-۲. باور گذشتگان، مبنای مخالفت با ابراهیم

همچنین قرآن در ماجرای گفت‌وگوی ابراهیم با آزر و قومش که آنها را از پرستش بت‌ها باز می‌داشت، از زبان آنان نقل می‌کند که در پاسخ به این دعوت، باور و قانون گذشتگان را ملاک درستی کار خویش قرار می‌دادند و می‌گفتند: «وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ». آنگاه ابراهیم در پاسخ می‌گوید: «لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ به یقین شما و پدرانتان در گمراهی آشکار هستید» (انبیاء: ۵۲-۵۳) و آن باور تاریخی وقتی پشتوانه عقلانی نداشته باشد، هیچ ارزشی ندارد.

آنان با تعجب می‌پرسند که آیا تو مطلب حقی را برای ما آورده‌ای و یا شوخی می‌کنی؟: «قَالُوا أَ جِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ». ابراهیم در پاسخ ربوبیت تکوینی را با تشریحی پیوند می‌زند و تنها پروردگار آسمان و زمین را شایسته پرستش و پذیرش می‌داند: «قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ» (انبیاء: ۵۵-۵۶).

در آیه دیگر نیز وقتی از دعوت هدایت‌گران از مردم به تبعیت از آموزه‌های وحیانی و پذیرش سخنان خدا و پیامبرانش سخن می‌گوید، بار دیگر انکار آنان با تکیه بر باورهای تاریخی و یافته‌های آیین گذشتگان را بازگو می‌نماید و آنگاه در نقد این تفکر، بر دو عنصر غیر عقلانی بودن و عدم هدایت یافتگی تکیه می‌کند: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أ وَ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ؛ و هنگامی که به آنها گفته شود از آنچه خدا نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند: بلکه ما از آنچه پدران خود را بر آن یافتیم پیروی می‌نمائیم، آیا نه این است که پدران آنها چیزی نمی‌فهمیدند و هدایت نیافتند؟!» (بقره: ۱۷۰).

در آیه ۱۰۴ سوره مائده، نیز دو عنصر جاهلانه بودن و عدم هدایت‌گری آنها را مطرح می‌کند:

۱. مقصود از نذیر، در آیه پیامبر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۹۳/ ابن‌عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲۵، ص ۲۳۴).

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ: و هنگامی که به آنها گفته شود، به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر بیایید می‌گویند آنچه را از پدران خود یافته‌ایم ما را بس است!، آیا نه چنین است که پدران آنها چیزی نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند؟» درحقیقت از عناصر مشروعیت، یکی تصمیمات متکی بر عقل، علم و آگاهی و دیگری هدایت‌گرانه بودن و رساندن به سر منزل مقصود و راهنمایی در فراز و فرود زندگی است که معتقدات این قوم فاقد آنها بوده است.

۲-۲-۳. رفتار عمومی قوم لوط

نمونه روشن دیگر از تخطئه اراده عمومی که در قالب رفتار جلوه کرده است و در قرآن، به آن اشاره شده است، داستان قوم لوط است که میان آنان همجنسگرایی رواج داشته است و مخالفت حضرت لوط^ع با آنان خلاف اراده مردم و افکار عمومی بود. در سوره‌های مختلفی افکار آنها مطرح است. اما در برخی از سوره‌ها به روشنی نشان می‌دهد که خواست توده مردم و افکار عمومی با حضرت لوط^ع مخالف بود؛ تا آنجا که تهدید شدند، شما را که جمعیتی اندکید از شهر بیرون می‌کنیم «و لوطاً إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ الْعَالَمِينَ * إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ * وَ مَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْسَاسٌ يَطَّهَّرُونَ؛ و [به خاطر بیاورید] لوط را هنگامی که به قوم خود گفت آیا عمل شنیعی انجام می‌دهید که احدی از جهانیان پیش از شما انجام نداده است؟! آیا شما از روی شهوت به سراغ مردان می‌روید، نه زنان؟ شما جمعیت تجاوزکاری هستید! ولی پاسخ قومش چیزی جز این نبود که گفتند اینها را از شهر و آبادی خود بیرون کنید که اینها مردمی پاکند و گناه نمی‌کنند! و نه تنها با ما همصدا نمی‌شوند، بلکه مزاحم ما نیز هستند» (اعراف: ۸۰-۸۲).^۲

اما قرآن کریم در برخورد با این رفتار، همه آن جمعیت را با تعبیرات مختلف مورد نکوهش قرار می‌دهد.

در تفسیر نمونه با اشاره به این نکته آمده است: در قرآن مجید در سوره‌های "اعراف"، "هود"، "حجر"، "انبیاء"، "نمل" و "عنکبوت" اشاراتی به وضع قوم لوط و گناه شنیع آنها شده است، منتها در هر مورد تعبیرش با مورد دیگر متفاوت است، درحقیقت هر کدام از این تعبیرات به یکی از ابعاد

۲. در سوره نمل آیه ۵۶ نیز شبیه همین تعبیر از قومش و تهدید به اخراج از آبادی آمده است.

شوم این عمل ننگین اشاره می‌کند: در آیه ۸۱ سوره اعراف می‌خوانیم که لوط به آنها می‌گوید: **بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ** "شما جمعیتی [متجاوز و] اسرافکارید. در آیه ۷۴ سوره انبیاء می‌خوانیم: **وَ نَجَّيْنَاهُ مِنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ تَعْمَلُ الْخَبَائِثَ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا سَوِيًّا فَاسِقِينَ** "ما لوط را از قریه‌ای که "خبائث" انجام می‌داد رهایی بخشیدیم، آنها قوم بد و فاسقی بودند". و در آیه ۱۶۶ سوره شعراء می‌خوانیم که لوط به آنها می‌گوید: **بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ**: "شما جمعیت تجاوزگری هستید". و در آیه ۵۵ سوره نمل آمده است: **بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ**: "شما قومی جاهل و نادانید" (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۱۸-۳۱۹).

در تعبیری دیگر، قرآن از زبان حضرت لوط علیه السلام این عمل را خلاف فطرت و سرشت بشری می‌داند و می‌فرماید: **«وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ»** (شعراء: ۱۶۶).

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «مرد از نوع انسان از آن نظر که مرد است برای زن از همین نوع آفریده شده، نه برای مردی همانند خود؛ و زن نیز برای مرد آفریده شده؛ نه برای زنی همانند خود ... و این زوجیت طبیعی را دست‌آفرینش میان این دو قرار داده است».

سپس می‌افزاید: «فطرت انسانی و خلقت ویژه، انسان را به این سو هدایت می‌کند که مردان با زنان ازدواج کنند؛ نه مردان با مردان و زنان با زنان!» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۳۰۹-۳۱۰).

در آیات الاهی مورد بحث روشن شد که وقتی اراده عمومی مخالف فطرت و سرشت بشری باشد، اعتباری ندارد.

در تعبیر دیگری قرآن کریم پس از نقل جریان آن قوم، خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید **«لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ»** (حجر: ۷۲) «قسم به جان و حیات تو که اینها در مستی خود سخت سرگردان‌اند».

درحقیقت قرآن کریم این مردم را افرادی غافل، مست شهوت و مست انحراف معرفی می‌کند و به افکار عمومی و اراده مردم فاسق — وقتی خلاف فطرت و قانون الاهی باشد — اعتیایی ندارد و حتی آنها را مجازات هم می‌کند (ر.ک: هود: ۸۲-۸۳ / حجر: ۷۳-۷۴) و در واقع به اعتقاد قرآن یک قانون پیشینی وجود دارد که همان مبنای حقوق است، نه اراده عمومی که گاه بر اساس شهوات شکل می‌گیرد و بر خلاف فطرت و هدف آفرینش است.

همچنین قرآن کریم پس از نقل مخالفت مردم با آموزه‌های انبیا و دعوت آنان، می‌فرماید: **«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا**

کَانُوا يَكْسِبُونَ؛ و اگر مردمی که در شهرها و آبادیها زندگی دارند ایمان بیاورند و تقوی پیشه کنند برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشایم ولی [آنها حقایق را] تکذیب کردند ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم» (اعراف: ۹۶).

در این آیه ملاک دریافت برکات ارضی و سماوی را ایمان به خدا و تقوای الاهی بیان می‌کند و تکذیب پیامبران را سبب مجازات می‌داند (ر.ک: طبرسی ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۹۸/ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۳۲۲). در چند آیه بعد نیز آن جمعیت را تکذیبگر و اکثر آنان را پیمان شکن و فاسق معرفی می‌کند؛ می‌فرماید: «تِلْكَ الْقُرَى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطِيعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ * وَ مَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَ إِنِ وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ اینها آبادیهایی است که اخبار آن را برای تو شرح می‌دهیم آنها [چنان لجوج بودند که] به آنچه قبلاً تکذیب کرده بودند ایمان نمی‌آوردند اینچنین خداوند بر دل‌های کافران مهر می‌نهد [و بر اثر لجاجت و ادامه گناه حس تشخیص را از آنها سلب می‌کند]. و اکثر آنها را بر سر پیمان خود ندیدیم و اکثر آنها را فاسق و گنهکار یافتیم» (اعراف: ۱۰۱-۱۰۲).

۱۵۳

حقوق اسلامی / نقد مکتب تحقیق در مبنای حقوق از منظر قرآن کریم

با آنکه اراده عمومی، مخالفت با انبیا بوده و در برابر دلایل روشن نیز از پذیرش سخن و سیره پیامبران سرباز می‌زدند، اما از نظر قرآن این اراده وقتی بر پایه حق و درستی استوار نباشد و آبخوری جز هوس و لجاجت نداشته باشد، ارزشی ندارد. گویا پیش از این قوانین، پایه‌ای به نام حق وجود دارد که آن مبنای قواعد حقوقی است و آن اراده خدای حکیم است.

همان گونه که امتیازات نژادی، صنفی و طبقاتی — با آنکه در میان قریب به اتفاق تمدن‌های عصر نزول و در میان جزیره العرب امری رایج بوده و تبدیل به یک فرهنگ حاکم شده بود — از نظر قرآن مردود شمرده شده و میزان برتری نزد خدا تقوا دانسته شده: «عَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أَنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»؛ (حجرات: ۱۳)؛ هر کسی مالک محصول تلاش خود دانسته: «وَ لَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَ لِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ» (نساء: ۳۲) و از ظلم و بی‌عدالتی نهی شده است: «كُونُوا قَوْمِ اللَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى آَلَا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى» (مائده: ۸).

همچنین خداوند خطاب به رسول اعظم اسلام ﷺ می‌فرماید: «قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ» (انعام: ۵۶) «بگو من از

پرستش کسانی که غیر از خدا می خوانید نهی شده‌ام، بگو من از هوی و هوسهای شما پیروی نمی‌کنم اگر چنین کنم گمراه شده‌ام و از هدایت یافتگان نخواهم بود».

در واقع در حق عبادت و پرستش، خواسته عموم نمی‌تواند معیاردرستی باشد و هنگامی که این خواسته با حقانیت هماهنگ نباشد، اعتباری ندارد.

به‌تعبیر علامه طباطبایی، پیروی از هوای نفس با استقرار صفت هدایت در جان انسان منافات دارد و مانع اشراق نور توحید بر قلب او می‌شود. از این رو می‌توان گفت خلاصه بیان کامل در عدم عبادت بت‌های آن مردم این است که در عبادت بتها پیروی از هواست و تبعیت از هوا، گمراهی و خروج از صف هدایت یافتگان است و از این رو شایسته تبعیت نیست (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۱۱۴).

نتیجه آنکه هم مبنای قدرت حکومت و دولت و هم نظریه اراده مردم و وجدان عمومی نمی‌تواند از نظر قرآن مبنای حقوق باشد و دارای اشکالات جدی در تحلیل عقلانی است.

نتیجه

مبنای حقوق که منشأ الزام‌آور قواعد حقوقی است ریشه در مکاتب حقوقی دارد که یکی از آنها مکتب تحقیقی و نظریه اراده‌گرا از این مکتب است. این مکتب مبنای حقوق را قدرت حکومت یا وجدان و اراده عمومی می‌داند. آنها معتقدند اصول حقوقی خودبه‌خود و به لحاظ اتکایی که به اراده دولت دارد، همیشه محترم است، خواه هدف آن حفظ نظم باشد یا اجرای اصول عدالت. این مکتب از سوی دانشمندان حقوق مورد نقد قرار داشته و دارد. مهم‌ترین اشکالی که بر این دیدگاه وارد شده آن است که نقش اختیار و عقل را در پدید آمدن حقوق، نادیده گرفته و حقوق را نتیجه قهری زندگی اجتماعی می‌داند. انتقاد دیگر بر این دیدگاه آن است که راه هرگونه حرکت اصلاحی و انقلابی را در جامعه می‌بندد؛ چراکه مطابق این مکتب، مردم و قانون‌گذار باید لزوماً دنباله‌رو تمایلات اجتماعی - ولو منحط - باشند.

اما آنچه در این مقاله بیشتر مورد توجه بوده است، ریشه‌یابی مبنای این مکتب حقوقی در قرآن و یافتن پاسخ‌های قرآن از آن است.

در قرآن هم منطق قدرت - که یکی از ارکان مبنای حقوق در مکتب تحقیقی است - و هم منطق اراده و خواسته عمومی مردم - که یکی دیگر از ارکان این مکتب است - نقل و مورد نقد قرار گرفته

است. همچنین تفکر پوزیتیویستی به معنای عام و تکیه بر تجربه و هنجارهایی از جنس هنجار حکومت نیز مورد نقد جدی قرار گرفت.

مبنای قدرت حکومت در حقوق از جمله در داستان حضرت موسی علیه السلام و فرعون منعکس است. در واقع نحوه برخورد فرعون با مطالبات آن حضرت، بر اساس قدرت حکومت شکل می‌گیرد. همچنین متهم ساختن حضرت موسی به دعوت به بی‌نظمی و به خطر انداختن امنیت و نظم جامعه.

قرآن کریم در پاسخ راه و مسیر فرعون را رشد ناپافته و دارای فرجام بد می‌داند و لذا رشد نیافتگی، خلاف مصلحت و خیر و درستی و در نهایت بدفرجامی، پاسخی است که خداوند به رفتار و مبنای نادرست فرعون می‌دهد. تکیه بر وصف ربوبیت نشانه روشنی از سزاواری خداوند به وضع قواعد حقوقی برای مردمان و پیوند ربوبیت تشریحی با ربوبیت تکوینی است.

۱۵۵

رکن دیگر مبنای مکتب تحقیقی منطق اراده عمومی و خواسته مردم است که سبب مشروعیت قواعد حقوقی است. در قرآن به موارد متعددی از گفت‌وگویی انبیا با زورمداران و مردمان عادی به این منطق اشاره شده است. قرآن در پاسخ به این منطق، هرچه را که دارای پشتوانه عقلانی و علمی نباشد بی‌اعتبار می‌داند، هر چند اکثریت مردم بدان معتقد و متمایل باشند. همچنین گاه عدم رشد یافتگی و ناتوانی در هدایت‌گری برای تأمین سعادت بشر را مبنای نقد قرار می‌دهد. در نمونه دیگر از ماجرای قوم لوط، خلاف فطرت و سرشت بشری بودن را در نقد این عمل مطرح می‌کند.

از منظر قرآن این اراده وقتی بر پایه حق و درستی استوار نباشد و آبخوری جز هوس و لجاجت نداشته باشد، ارزشی ندارد. گویا پیش از این قوانین، پایه‌ای به نام حق وجود دارد که آن مبنای قواعد حقوقی است و آن اراده خدای حکیم، هماهنگی با فطرت، عقل، رشد یافتگی و هماهنگی با صلاح دنیا و عقبای بشر است.

منابع

۱. آذریان، رضا؛ بررسی انتقادی مفهوم قانون در اندیشه هربرت هارت، با تکیه بر آرای حکما و اصولیون اسلامی (پایان نامه دکتری)؛ قم: دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۹۸.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ التحرير والتنوير؛ بيروت: مؤسسة التاريخ، ۱۴۲۰ق.
۳. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر؛ مقدمه عمومی علم حقوق؛ تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۵. جمعی از نویسندگان (به کوشش عبدالحسین خسروپناه)؛ فلسفه های مضاف؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۵.
۶. حکمت نیا، محمود و همکاران؛ فلسفه حقوق خانواده؛ ج ۱، تهران: شورای فرهنگ اجتماعی زنان، ۱۳۸۶.
۷. حکمت نیا، محمود و همکاران؛ فلسفه نظام حقوق خانواده؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۸. داودی، سعید؛ حقوق کیفری در قرآن، نقد و بررسی شبهات؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۹. داودی، سعید؛ فلسفه حقوق (مبانی و منابع)؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ لبنان: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۱۱. زمخشری، محمود بن عمر؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۲. شهابی، مهدی؛ فلسفه حقوق؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۶.
۱۳. صدر، سید محمدباقر؛ مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن؛ بیروت: دارالتوجیه

الإسلامی، [بی تا].

۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۵. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۶. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۷. کاتوزیان، ناصر؛ فلسفه حقوق؛ ج ۱، چ ۵، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۸.
۱۸. کاتوزیان، ناصر؛ کلیات حقوق؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹.
۱۹. مراغی، احمد بن مصطفی؛ تفسیر المراغی؛ بیروت: دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش عقاید؛ چ ۱۳، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی؛ نظریه حقوقی اسلام؛ ج ۱، چ ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ تفسیر نمونه؛ تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۲۳. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران؛ دائرة المعارف فقه مقارن؛ چ ۲، قم: انتشارات مدرسه الإمام الامیر المؤمنین، ۱۳۸۷.
۲۴. کلسن، هانس؛ نظریه حقوقی ناب؛ ترجمه اسماعیل نعمت اللهی؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
۲۵. هارت، هربرت؛ مفهوم قانون؛ ترجمه محمد راسخ؛ چ ۳، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.