

Legislative foundations of liberalism and Shia (Imamieh)

Received: 25/10/2016; Accepted: 13/03/2017

alireza dabirnia¹
fatemeh sadat naghavi²

Abstract

The study of the basis of legislation in the ideology of liberalism and Imamieh religion can clarify the difference between legislative processes in the countries believing in these two ideology. Precision in the principles of liberalism, including individualism, liberty, privacy, pluralism, and Laicity, shows that the basis of liberal legislation is "Autonomy". The accuracy of the Imamieh's theological principles, such as the monopoly of legislation for God, the comprehensiveness of religion, the conclusion of the Prophet (pbuh), and the authority of the jurists during the time of absence, also represent the "god decree" as the basis of the law. Therefore, the basis of legislation in these two ideology is in fundamental conflict. In the meantime, liberalism has a philosophical, cognitive, and logical critique that has exposed it to various criticisms.

KeyWords: Legislation, Liberalism, Imamieh Religion, Autonomy, Divine Law.



1. Assistant Professor, department of Public Law, University of Qom, (corresponding author)
Email: dr.dabirnia.alireza@gmail.com.
2. M.A in public law, university of Qom.

مبانی قانون‌گذاری در مکتب لیبرالیسم و مذهب امامیه

تاریخ دریافت ۹۵/۰۸/۰۴ - تاریخ پذیرش ۹۵/۱۲/۲۳
علیرضا دبیرنیا^۱
فاطمه سادات نقوی^۲

چکیده

بررسی مبنای عمل تقنین در مکتب لیبرالیسم و مذهب امامیه می‌تواند تفاوت فرآیند قانون‌گذاری در کشورهای معتقد به این دو مکتب را روشن سازد. دقت در اصول لیبرالیسم همچون فردگرایی، آزادی، حریم خصوصی، تکثرگرایی و لائیسیته نشان می‌دهد که مبنای قانون‌گذاری لیبرالی، «خودآیینی» است. دقت در اصول کلامی امامیه مانند انحصار تشریح به خداوند، جامعیت دین، خاتمیت رسول اکرم (ص) و مرجعیت فقها در دوران غیبت نیز بیانگر «خداآیینی» به عنوان مبنای قانون‌گذاری است. بنابراین مبنای تقنین در این دو مکتب، در تعارض بنیادین است. در این میان، لیبرالیسم مبتلا به ایراداتی فلسفی، شناختی و منطقی است که آن را در معرض انتقادات گوناگون قرار داده است.

واژگان کلیدی: قانون‌گذاری، لیبرالیسم، فقه امامیه، خودآیینی، خداآیینی



۱. استادیار گروه حقوق عمومی دانشگاه قم (نویسنده مسئول) رایانامه: dr.dabirnia.alireza@gmail.com

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق عمومی دانشگاه قم.



مقدمه

قانون گذاری به معنای وضع قانون است و قانون بر قواعدی اطلاق می شود که مقامات صلاحیتدار یک کشور برای عموم افراد جامعه وضع می نمایند و همه مکلف به تبعیت از آن هستند (معین، ۱۳۸۸: ۲۷۲۶). قانون گذاری، عملی است که لاجرم در تمامی حکومت ها و دولت ها با هر عقیده و روش تفکر صورت می پذیرد. در نگاه اول، ممکن است در نظر یک بیننده، این فرآیند در کشورهای گوناگون به یک دید نگریسته شود. این در حالی است که قانون گذاری به عنوان یک پدیده بسیار مهم و بنیادین می تواند بر مبانی گوناگونی استوار گردد. تفاوت مبانی قانون گذاری در اندیشه غالب بر گفتمان سیاسی و حقوقی هر کشور، به تفاوت در شیوه قانون گذاری و محتوای قانون می انجامد؛ نتیجه ای که ممکن است بدون توجه به عوامل زمینه ای و استدلال های بنیان ساز آن، به درستی درک نگردد. منع مجلس از قانون گذاری بر خلاف مبانی اسلام در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و محول نمودن وظیفه نظارت بر این امر به شورایی از مجتهدان، در زمره اموری است که در لیبرالیسم و مدرنیسم مردود و محکوم است. به همین سبب، محدودیت ایدئولوژیک مجلس در قانون گذاری، از سوی معتقدان به مبانی لیبرالیسم دائماً مورد انتقاد قرار می گیرد. سبب این تعارض را باید در این امر جست که آن چه مبانی قانون گذاری در مذهب امامیه قرار می گیرد و به تبع، کنشگران قانون گذاری و چارچوب های آن را معین می کند همانا متفاوت از مبانی قانون گذاری در کشورهای غربی است که مشخصاً بر مبانی اندیشه لیبرالیسم شکل گرفته اند. این نوشتار با روشی توصیفی تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که قانون گذاری در دو مکتب لیبرالیسم و امامیه، بر چه مبانی استوار است؟ و مقایسه این مبانی چه نتایجی را به دست می دهد؟





نکته دیگر شایان توجه آن است که مکتب لیبرالیسم در برابر مذهب امامیه به عنوان دینی جامع و کامل - که منشأ علوم متعدد است و به عنوان یک دین تمامی عقاید، اخلاق و اعمال بشریت را سامان می‌دهد و در برابر پرسش‌های ریز و درشت افراد و جوامع در خصوص بایسته‌ها و الزامات هنجاری زیست دارای پاسخ است - هم‌شأن و هم‌تراز نیست. آنچه تطبیق این دو را از لحاظ مبنای قانون گذاری لازم می‌سازد آن است که لیبرالیسم بر پایه نوعی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی ادعای آن دارد که می‌تواند زندگی فردی و اجتماعی انسان را اداره کند. همین ادعا است که فوکویاما را بر آن داشت که فریاد «پایان تاریخ» سر دهد و لیبرال دموکراسی را آخرین و بهترین طریق اداره زندگی انسان بشمارد (Fukuyama, 1992: 3). بنابراین بر پایه همین جهان بینی، لیبرالیسم مبنای قانون گذاری را تعریف می‌کند و معتقدان به آن نظام سیاسی را ترسیم می‌نمایند. بنابراین از این لحاظ می‌توان مبنای قانون گذاری بر اساس این مکتب را با مبنای قانون گذاری از دید امامیه مقایسه نمود.

تبع در آثار پیشین نشان می‌دهد که اندیشمندان بسیاری، لیبرالیسم را بررسی و نقد کرده‌اند اما این آثار، خالی از دقت در مبنای قانون گذاری در این مکتب است. پژوهشی تطبیقی در خوری در موضوع سنجش موضع امامیه و لیبرالیسم در این زمینه صورت پذیرفته است. دفاع از ساختار حکومت اسلامی و فلسفه نهادهای آن، در گرو روشنگری هرچه بیشتر ماهیت عقلانی و فطری مبانی اسلام و به خصوص، مذهب جعفری است. در این نوشتار، ابتدا مفهوم لیبرالیسم تشریح می‌گردد و سپس مبنای قانون گذاری در این مکتب بر اساس اصول آن توضیح داده خواهد شد. در مقابل، مبنای قانون گذاری در مذهب امامیه نیز بر اساس اصول کلامی این مذهب بررسی می‌شود. در نهایت، تعارض میان مبنای این دو مکتب روشن شده و انتقادات وارده به مبنای قانون گذاری در لیبرالیسم طرح خواهد شد.

۱. ترسیم مبنای قانون گذاری در قالب اصول لیبرالیسم

لیبرالیسم متشکل از اصول و ارزش‌هایی است که درک مبنای قانون گذاری آن، در گرو درک این اصول است. در این میان، ارزش‌ها و اصولی همچون فردگرایی، آزادی،





حریم خصوصی، تکثرگرایی، مدارا، لائسیته، عقلانیت و خویش مالکی را باید سنگ بنا- های تشریح مبنای قانون گذاری لیبرال دانست. در این میان، فردگرایی سهم عمده ای را به خود اختصاص داده است. در ادامه، در خصوص هر یک از این اصول توضیح ارائه خواهد شد و در نهایت، مبنای قانون گذاری لیبرال توصیف و تبیین خواهد شد.

۱-۱. فردگرایی

لیبرالیسم، بر خلاف مذهب تشیع، یک مشئی مشخص بر اساس یک یا چند منبع و نصوص قطعی قابل شناخت نیست. بنابراین نمی توان آن را مجموعه ای تغییرناپذیر از ارزش های سیاسی و اخلاقی دانست. لیبرالیسم، به منزله یک حرکت تاریخی مشخص از یک سیر از اندیشه ها است که با رنسانس و رفرماسیون دینی در عصر جدید آغاز گشت. در کتب اندیشه ورزان این مکتب، ارزش ها و اصولی به عنوان ارزش های لیبرالیسم معرفی شده است. از میان این اصول گوناگون باید «فردگرایی» را به عنوان هسته متافیزیکی و هستی شناختی لیبرالیسم به شمار آورد. لیبرالیسم بیش از هر چیزی خود را متعهد به حفظ آزادی فرد می داند (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۱۴-۱۹). این امر مبنای فلسفی دیگر اصول لیبرالیسم را فراهم می آورد. لیبرالیسم، از فرد آغاز می شود. فردگرایی هستی شناختی، بنیاد فردگرایی در اخلاق اقتصاد و سیاست و حتی علم به طور کلی و مطلق قرار می گیرد. از دید لیبرالیسم، انسان می تواند دنیای ارزش های خود را بسازد و از آن جا که انسان به عنوان محور هستی و غایت، شناخته می شود می کوشد تا بیشترین خوشبختی و سود را برای خود فراهم آورد. در چنین نگرشی، دنباله روی از امیال خودخواهانه نه تنها امری قابل سرزنش نیست بلکه امری خردمندانه تلقی می شود (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۵۳ و ۵۴). در سیاست نیز، این، فردگرایی است که سنگ بنای نظام سیاسی قرار می گیرد. متفکرانی مانند هابز و لاک اگر چه بر خلاف کانت صراحتاً خدا را از دایره بیرون نمی نهند اما در مسیری مشابه، نظام اجتماعی و نظام سیاسی را از فرد آغاز می کنند. هدف لیبرالیسم که بیشتر در این شاخه نمایان است همانا فراهم آوردن و حفظ آزادی فردی حداکثری در برابر دخالت و سلطه دیگران و به ویژه دولت است. (شیرودی، ۱۳۸۳: ۱۳۵؛ مشکات، ۱۳۸۵: ۲)





بدین ترتیب، فردیت باید از طریق ساختارهای اجتماعی مورد شناسایی و تضمین قرار گیرد و در این راستا می‌توان از ابزار کنترل اجتماعی استفاده کرد تا هر فردی از این توانایی برخوردار باشد که حقوق فردی خود را بدون ترس از صدمات دیگران تحصیل نماید (Riley, 1998: 78). بر همین مبنا، در مکتب لیبرالیسم تمام مردم برابر و آزاد هستند و هیچ کس حق ندارد هیچ‌گونه قدرتی را بدون رضایت اشخاص بر آن‌ها اعمال کند؛ زیرا تمام مشروعیت حکومت از طریق رضایت حکومت‌شوندگان تحصیل می‌گردد و خوشبختی فرد و اعضای جامعه، حکم اساسی‌ترین قانون هر حکومت را داراست (Lakoff, 2006: 21). در اقتصاد نیز هم‌چنان، این، فرد و منافع فرد است که هدف و غایت قرار می‌گیرد. بنابراین همان‌طور که قابل ملاحظه است لیبرالیسم نیز از یک هسته متافیزیکی بهره‌مند است که متفاوت از هسته متافیزیکی ادیان ابراهیمی است. این هسته سبب می‌شود که لیبرالیسم در شاخه‌های گوناگونی از علوم انسانی مکتب ویژه خود را ارائه کند.

۲-۱. آزادی

آزادی در مکتب لیبرالیسم از اهمیت و شأن والایی برخوردار است؛ به نحوی که لیبرالیسم را با اعتقاد ویژه آن به آزادی می‌شناسند (بور دو، ۱۳۷۸: ۱۵). ریشه باور لیبرال‌ها به آزادی را باید در اصالت فرد و فردگرایی جستجو کرد. در توجیحات فلسفی لیبرال‌های کلاسیک همچون هابز و لاک، انسان پیش از پدیداری و پیدایی پدیده‌ی جامعه، در شرایط آزادی کامل به سر می‌برده است. در این شرایط، با توجه به وضعیت جنگ در نظر هابز و وضعیت ناپایدار طبیعی در اندیشه لاک، انسان‌ها می‌پذیرند تا با چشم‌پوشی از بخشی از آزادی‌های خود، جامعه مدنی را تحت حاکمیت یک دولت ایجاد کنند (هابز، ۱۳۸۰: ۱۹۳؛ لاک، ۱۳۹۴: ۸۸). بر اساس این دیدگاه فلسفی، انسان ابتدا به ساکن و در اصل، آزاد است و برای محدود کردن او لازم است دلایل قابل قبولی ارائه شود. جان استوارت میل نیز آزادی را مبتنی بر مکتب سودگرایی توجیه می‌کند. از نظر او، انسان‌ها دارای آزادی مطلق هستند و سود انسان و جامعه، در گرو نبود مانع بر سر راه افراد است؛ چه، تنها در چنین صورتی است که افراد می‌توانند به بهترین صورت، منافع خود را دنبال کنند و به خوشبختی برسند. از نظر میل، تنها امری که می‌تواند آزادی فرد را محدود کند





اصل صیانت نفس است (میل، ۱۳۷۵: ۴۳). بنابر یک قاعده کلی، آزادی در صورتی محدود می شود که فرد با عملکرد خود به دیگران آسیب برساند و در قالب یک اصل استثنایی، زمانی که انسان با ترک فعل خود سبب ورود خسارت به فرد دیگر یا جامعه گردد می توان او را به انجام آن وادار کرد. (میل، ۱۳۷۵: ۴۷ و ۴۸)

اصالت آزادی و ماهیت قرارداد اجتماعی سبب می شود که حریم خصوصی در اندیشه لیبرالیسم شکل گیرد و جایگاه رفیعی یابد. یکی از تفاوت های لیبرالیسم در برابر توتالیترالیسم این است که لیبرالیسم می کوشد حوزه ای از زندگی افراد را از مداخله دولت یا هر سازمان و شخص دیگری مصون بدارد. آنچه در کتب اندیشمندان غربی، در توضیح جدایی امر اجتماعی از امر سیاسی یا جدایی حوزه عمومی از حوزه خصوصی و اموری از این قبیل دیده می شود، در مسیر به رسمیت شناختن و صیانت از حریم خصوصی است. لازمه اصل فردگرایی آن است که انسان بتواند به عنوان یک فرد خودمختار وجود یابد. این امر تنها در صورتی ممکن است که حوزه خصوصی از حوزه عمومی متمایز شود و با منع دولت از دخالت در حوزه خصوصی، فرد از چیرگی دولت و گروه بر کل زندگی خود رهایی یابد و ورطه ای مختص به خود را برای ظهور و بروز فردیتش در انحصار داشته باشد. لیبرالیسم می کوشد دخالت دولت در امور را به حداقل برساند و اجازه ندهد محدودیتی در مسیر افراد ایجاد شود، یا آن که با قاعده گذاری در حریم خصوصی ایشان، مداخله ای صورت گیرد؛ مگر در مواردی که خطر از هم پاشیدگی، اجتماع را تهدید کند و یا در جایی که عمل فرد موجب زیان دیگران گردد. باورها و اعتقادات قطعاً در حریم خصوصی افراد جای دارد و نباید موضوع قانون گذاری واقع شوند، مگر آن که این اعتقادات، شورش طلبانه باشند و سبب ویرانی ملت گردند. (باریه، ۱۳۹۲: ۱۸ و ۱۴۳)

۳-۱. تکثرگرایی، مدارا و لائیسیته

حذف خدا از دایره واقعیات و جدایی ارزش ها از این دایره سبب می گردد که نسبی-گرایی در ارزش گذاری و ایدئولوژی، امری ناگزیر به نظر رسد؛ چه آن که، هیچ پدیده ای ذاتاً خوب یا بد نیست بلکه این ارزش گذاری در ذهن انسان اتفاق می افتد و از آن جا که انسان ها غالباً امور را بر اساس لذت و رنج خود به خوبی یا بدی تفسیر می کنند، هیچ ارزش





واحدی وجود نخواهد داشت (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۲۵). البته باورمندان به حقوق طبیعی مانند کانت، خودآیینی را بر اساس وجدان مشترک بشری تبیین می‌کنند و یا هابز و لاک، ارزش‌های مربوط به حقوق طبیعی را در حیطه عقلانیت وارد نمی‌کنند و حیطه مبهم و بسیار تفسیر پذیر از آن را ارائه می‌دهند. در صورتی که هیچ ارزش واحدی وجود نداشته باشد که عقلاً برای انسان‌ها قابل درک باشد، افراد باید این خلاء را بپذیرند و عقاید مخالف را تحمل نمایند تا جامعه، کشش بروز افکار و عقاید گوناگون را داشته باشد. ارزش تکثرگرایی از منظر لیبرالیسم و مدرنیسم تا حدی است که اعتقاد به آن، مرز تمدن و توحش است و عدم اعتقاد به تکثرگرایی و نسبی بودن ارزش‌ها به معنای عدم رشد سیاسی است؛ که البته می‌تواند عواقب خطرناکی را به دنبال داشته باشد (برلین، ۱۳۶۸: ۳۰۴). در این میان، کوچ مسائل دینی و معنوی از حیطه عمومی به حریم خصوصی، و عدم امکان ارزیابی عقلی در زمینه ارزش‌ها، همانا مدارا و تساهل را به عنوان تنها راه ممکن در مسیر برخورد با عقاید و باورهای گوناگون باقی می‌گذارد. لازمه تساهل نیز آن است که هیچ دین یا ایدئولوژی به عنوان معیار تقسیم مزایا و مواهب اجتماعی در نظر گرفته نشود. بدین ترتیب، هیچ مکتبی نباید قدرت سیاسی را به دست گیرد؛ چرا که قطعاً در چنین وضعیتی، آزادی‌ها از بین می‌روند و عقاید مخالف سرکوب می‌گردند. بر پایه استدلالی دیگر، از آن جا که دولت، سرشتی این‌جهانی دارد و غایت آن، امور مادی است و در سویی دیگر، دین همانا سرشتی آن‌جهانی دارد و غایت آن، امور معنوی است هیچ‌یک صلاحیت دخالت در امور یکدیگر را ندارند (باربیه، ۱۳۹۲: ۱۴۸). علاوه بر این، دلایل آزادی اعتقاد و وجدان مستلزم آن است که دولت، دینی را تحمیل نکند و عقاید معنوی را آزاد گذارد.

۴-۱. عقلانیت و خویش‌مالکی

گذر از دنیای موهومات و خرافه پرستی و ورود به دنیای واقعی و شک‌گرایی در کنار اعتماد به تجربه شخصی در مسیر شناخت عالم، اموری است که پایه‌های عقلانیت را در لیبرالیسم تشکیل می‌دهد. تقدم انسان بر جامعه و جدایی دنیای واقعیت‌ها از ارزش‌ها سبب شد تا امیال و خواهش‌های نفسانی به عنوان موتور متحرکه انسان، وظیفه خطیر هدف‌سازی را به عهده بگیرند. عقل به کمک تجربه، تنها در دنیای واقعیات می‌تواند فعالیت نماید.





بنابراین عقل نه به عنوان عنصر هدف‌گذار، بلکه به عنوان ابزاری برای رسیدن به اهدافی که آدمی میل به دستیابی به آن را دارد به کار گرفته می‌شود. شناسایی چنین فلسفه‌ای موجب گردید برخی از لیبرال‌ها، حرکت در مسیر خواهش‌های نفسانی را نه تنها سرزنش نکنند بلکه از آن به عنوان یک فضیلت یاد نمایند؛ به نحوی که روشی جز این را نابخردانه می‌انگاشتند (مشکات، ۱۳۸۵: ۱۲ و ۶). بنابراین عقلانیت لیبرالی اقتضا می‌کند که حرکت آدمی بر اساس منافعش باشد پس بهترین قانون آن است که بیشترین منفعت را برای انسان جلب کند.

یکی از مفروض‌های مهم و قابل تأمل در اندیشه لیبرالیسم، مفهوم مالکیت است. در این مکتب انسان مالک خود است و به تبع، مالک کار خود و مالک چیزی است که با کار و فعالیت او در هم آمیخته است. انسان به خودش متعلق است و مایملک جامعه یا خداوند محسوب نمی‌گردد. بنابراین صاحب اختیار زندگی خود است و می‌تواند هر طور که می‌خواهد آن را شکل دهد (آربلاستر، ۱۳۹۱: ۳۸). او می‌تواند نقشه زندگی خود را ترسیم کند و بنا به خواست خود قواعدی را بنیان نهد.

۲. تشریح مبنای قانون‌گذاری در مکتب لیبرالیسم

در اندیشه لیبرالیسم فلسفه از فرد آغاز می‌گردد و فرد به عنوان مرکز و مبدأ، مالک خویش و زندگی خویش است. حال از آن جا که در تفکر لیبرالی، فرد مقلد بر جامعه است خویش را مدیون آن نیست. امیال فرد او را به حرکت وادار می‌کنند و فرد در جهت برآورده شدن این امیال، عقل خویش را به کار می‌گیرد. جدایی واقعیت و ارزش، این امکان را به فرد داده است تا شخصاً ارزش‌هایش را مبتنی بر اراده خود تعیین کند. بنابراین فرد مجبور نیست تا اعتقادات جزمی‌ای که به او تحمیل می‌شود را الزاماً بپذیرد؛ وانگهی چون عقل را در ساحت سنجش ارزش‌ها راهی نیست نمی‌توان از افراد خواست که ارزشی را به عنوان ارزش ثابت درک کنند و بپذیرند. در این شرایط، انسان دست به خودآیینی می‌زند. البته منظور از خودآیینی در اینجا خودآیینی کانتی نیست؛ چه آن که، کانت در نهایت می‌کوشد انسان‌ها را به سوی ارزش‌های جهان‌شمول رهنمون سازد (سعادت‌ی خمسه،





۱۳۸۹: ۸۴ و ۸۵) در حالی که اعتقاد به وجود ارزش ثابت که مورد قبول همه افراد قرار گیرد، در تعارض با فلسفه و باورهای لیبرالیسم است. اعتقاد به وجود ارزش‌های جهان شمول و حقوق طبیعی بر خلاف اصل فردگرایی و نسبیت است و به ارزش جدای از فرد، موجودیت می‌بخشد (زکلین، ۱۳۹۲: ۸۹). منظور از خودآیینی در این جا خودآیینی لیبرال مدرن است. بر همین اساس، انسان، غایت فی نفسه است و هیچ ارزشی والاتر از فرد وجود ندارد که فرد را ملزم به پایبندی نماید. در این معنا، افراد باید ارزش‌هایی را دنبال کنند که ثمره عمل آزادانه ایشان باشد. (برلین، ۱۳۶۸: ۲۵۸)

خودآیینی فرد در زندگی خصوصی خود، همچون آزادی‌اش محدود به حدی نیست؛ اما زمانی که افراد قصد دارند تا در قالب جمعیتی متشکل، سازمان یافته و سیاسی یعنی دولت، دست به خودآیینی دسته جمعی زنند به شکلی که این قواعد به صورت قانون درآید و بر همه افراد به طور یکسان تحمیل گردد، لیبرالیسم جانب آزادی فردی را می‌گیرد و می‌کوشد آن را به طور حداکثری برای فرد محفوظ دارد. قانون - هرچه باشد - چونان زنجیری بر پای فرد محسوب می‌گردد و با این حال، لیبرال‌ها اگرچه مداخله دولت را نادرست تصور می‌کنند اما هرگز آن را نفی نمی‌کنند. بنابراین در اندیشه لاک، اولین و بنیانی‌ترین عمل یک جامعه، تأسیس نهاد قانون گذاری است (لاک، ۱۳۹۴: ۲۴۸). در این فرض، قوه مقننه به عنوان مهم ترین رکن دولت، و قانون گذاری به عنوان اصلی ترین عمل دولت، هر دو با هم می‌توانند تعارض میان منافع گوناگون افراد و گروه‌ها را سامان دهند و امکان زندگی افراد در یک جامعه را فراهم آورند. به عبارت روشن تر، هر استدلالی که بنیاد وجود دولت را توجیه کند قانون گذاری را نیز حمایت خواهد کرد. بر همین مبنا، هر کجا که در توضیح اندیشه لیبرالیسم، از نفس مداخله دولت و حدود آن سخن به میان می‌آید دقیقاً از محدوده قانون و حدود قانون گذاری صحبت شده است.

بر اساس اصل فردگرایی و فقدان ارزش واحد و ثابت، قانون گذار در مکتب لیبرالیسم نمی‌تواند فردی جز انسان باشد؛ زیرا انسان، فاعل مختار است و می‌تواند بر مبنای تجربه، زندگی خود را بسازد و به تصمیم گیری پردازد (برلین: ۳۰۳). این انسان است که در «وضع طبیعی»، از آزادی کامل برخوردار است و این خود اوست که می‌پذیرد به منظور تشکیل





جامعه مدنی و حکومت سیاسی، برخی آزادی‌هایش محدود شود. خودمختاری انسان ایجاب می‌کند تنها ملزم به متابعت از قوانین حکومتی باشد که با توافق همگان برقرار شده باشد (لاک، ۱۳۹۴: ۸۷). از آنجا که همه انسان‌ها در این خودمختاری و فردیت برابرند، «هیچ کس قدرت قانون‌گذاری ندارد، مگر با توافق اعضای جامعه، و توسط آمریتی که از مردم به دست آورده است» (لاک، ۱۳۹۴: ۱۸۴).

بنابراین در دیدگاه لیبرالیسم، شأن انسان در دو نقش مختلف ظاهر می‌شود؛ اول در حمایت از اصل خودآیینی فردی، یا اصل خودحاکمیتی فردی و سپس به عنوان یک اصل الزام‌آور به کار می‌رود (Murphy, 2009: 26). بر همین اساس، اصل خودحاکمیتی، با مفهوم خودمختاری در هم تنیده است؛ به نحوی که با وضعیت و جایگاهی مواجه هستیم که هر نوع تصمیم‌گیری یک شخص خودمختار باید به دیده احترام نگریسته شود. ناگفته نماند، این ویژگی معطوف به استحقاق انسان در بهره‌مندی از شأن انسانی خویش است. بنابراین شخص خودمختار قطعاً فردی آزاد است که از توانایی لازم در تصمیم‌گیری در امور زندگی خود بر اساس ارزش‌های مورد نظر خویش برخوردار است (McLean, 2010: 214). در این مکتب، شأن و اعتبار انسان به عنوان یک ویژگی مهم مطرح است که به شرایط اجتماعی، وابستگی سیاسی، ارزش اقتصادی، قومیت، نژاد، جنسیت، توانایی برای استدلال، توانایی جسمی و ذهنی وابسته نیست بلکه هر انسانی از خودارزشی ذاتی برخوردار است (Rioux & Bassier & Jones, 2011: 20). اصل خودحاکمیتی، در جلوه‌هایی مانند «خودتصمیم‌گیری»، «خودحاکمیتی» و هم چنین «خودقانونگذاری یا خودآیینی» قابل انعکاس است. حتی گاهی از «خودتعیینی» برای بیان اصل خودحاکمیتی انسان استفاده می‌شود (Griffin, 2008: 149). در راستای تضمین اصل خودحاکمیتی، مردم باید بتوانند در مورد عقاید مختلف به گفتگو پردازند و از بستر گفت‌وگو عمومی، گونه‌ای هم‌پوشانی و تعادل در حوزه منافع عمومی ایجاد شود (Lesueur & English, 1999: 17). در این فرض، نظام حقوقی باید شرایطی را برای مشارکت اشخاص در تعیین سرنوشت خویش فراهم نماید تا مردمان بتوانند اهداف شخصی خود را در جامعه دنبال کنند (Tushnet, 2003: 2). آزادی، قدرت سیاسی و مشروعیت در مکتب لیبرالیسم، از جمله مفاهیم در هم تنیده است.





به همین جهت، قدرت سیاسی که انعکاس قدرت مردم است منحصرأ از طریق توافق اجتماعی و به منظور تأمین خیر عمومی تشکیل می‌شود (passvant, 2009: 17)؛ به نحوی که رضایت حکومت‌شوندگان به عنوان بنیان نظام سیاسی در نظر گرفته می‌شود و حکومت به پشتیبانی ارادهٔ مردم قادر خواهد بود منافع گروه‌های اجتماعی مختلف را تأمین نماید (Foster, 2005: 219). در این مکتب، قرارداد اجتماعی به عنوان مبنای قانونگذاری در نظر گرفته شده است. تئوری قرارداد اجتماعی بر این مبنا استوار است که فرآیند ساخت قوانین در یک دولت، انعکاسی از قرارداد میان حکومت و مردم است؛ زیرا حیات یک دولت، به دلیل تأمین منافع اشخاص و حقوق بنیادین، استقرار یافته و با همین استدلال استمرار خواهد داشت. (Farran, 2009: 95)

نکته قابل اشاره در این جا آن است که تأکید لیبرالیسم بر توافق شهروندان جامعه بر قانون، لزوماً به معنای صحنه گذاشتن بر دموکراسی نیست. لیبرالیسم و دموکراسی را نمی‌توان دو همزاد پنداشت؛ زیرا لیبرالیسم از آغاز رنسانس تولد یافت اما مفهوم دموکراسی را باید در اواخر قرن نوزدهم و بیستم جستجو کرد. اکثر متفکران و لیبرال‌ها قبل از وقوع انقلاب فرانسه، اساساً لیبرالیسم را از دموکراسی جدا می‌کردند و از این رو، از دموکراسی به عنوان روش حکومت‌داری دفاع به عمل نمی‌آمد؛ به نحوی که دموکراسی و اداره حکومت به دست اکثریت مردم را امر مردودی می‌انگاشتند و بر این باور بودند که عامه مردم به دلیل عدم استقلال اقتصادی و توانگری، در معرض ارتشا قرار دارند و رأی ایشان به دست ثروتمندان خریده می‌شود. اگرچه تأکید بر فرد انسانی، نفی فئودالیسم و امتیازات اشرافی، زمینه بروز افکار دموکراتیک را فراهم کرد اما جامعه‌گراییِ گفتمان دموکراسی و تأکید این گفتمان بر برابری را می‌توان در تعارض با اندیشه لیبرالیسم دانست. سپردن زمام امور به اکثریت افراد و ایجاد شرایط مشارکت گسترده مردم در امور سیاسی، می‌تواند در قالب دیکتاتورِ اکثریت ظهور یابد و آزادی در معنای منفی را از میان بردارد. البته لیبرالیسم در قالب لیبرال‌دموکراسی کنونی، امر قابل‌قبولی از سوی لیبرال‌ها شناخته می‌شود اما نظر به آن که در این نوشتار لیبرالیسم به طور مطلق مد نظر قرار دارد می‌توان معنایی که لیبرالیسم، قبل از تلفیق با دموکراسی، از شهروند ارائه می‌داد را در نظر گرفت.





به هر حال، در لیبرالیسم، انسان به عنوان بهترین داور منافعش می‌تواند قانون‌گذار زندگی خود باشد. بنابراین قانون‌گذار در پهنه امور خصوصی، تمامی انسان‌ها هستند اما قانون‌گذار در پهنه عمومی جامعه، دولت است که قوانین را بر اساس نظر اکثریت و در راستای حفظ آزادی حداکثری وضع می‌کند. دولت در پهنه خصوصی نمی‌تواند مداخله کند، مگر در مواردی که آزادی عمل فرد موجب ورود خسارت به دیگران گردد.

۳. ترسیم مبانی قانون‌گذاری در قالب اصول مذهب امامیه

از آنجا که مذهب تشیع مذهبی متکی به نصوص و ارزش‌ها اصول و قواعد ثابت و غالباً مشخص است ممکن است این طور به نظر آید که ترسیم مبانی قانون‌گذاری در این سو از تطبیق، امری ساده و میسر است. این در حالی است که امکان قانون‌گذاری زمینی به وسیله نهادی همچون پارلمان در نظر اسلام - و به‌ویژه در نظر شیعه - از جمله امور بدیهی به شمار نمی‌آید و دیدگاه تمامی علما و فقهای شیعه در این زمینه یکسان نیست. وجود برخی مبانی کلامی و فقهی در اسلام سبب می‌شود که قانون‌گذاری مختص به خدا شناخته شود و در نظر اول، هرگونه تلاشی در این زمینه، بدعت‌گذاری در دین تلقی گردد. در مقابل، برخی فقها با تمسک به همین مبانی و ادله دیگر، قانون‌گذاری را یک ضرورت می‌شمرند و به تعریف مبانی دینی آن می‌پردازند. برای مثال، ورود نهاد قانون‌گذاری به حوزه سیاسی ایران به عنوان یک کشور شیعی، امری آسان و بدون چالش نبود بلکه سبب بروز تشنجات و درگیری‌هایی در حوزه قلم و نظر شد، که به برخی خشونت‌های عینی نیز منتهی گردید. بردار کردن مرجعیت وقت - شهید آیت الله شیخ فضل الله نوری - برجسته‌ترین حادثه‌ای است که عمق این اختلاف را عیان می‌سازد. بنابراین برای ترسیم علمی نقش تقنین در شرع، گریزی از بیان نظرات موافق و مخالف نیست.

۳-۱. اختصاص تشریح به خداوند

مخالفان قانون‌گذاری معتقدند که قانون‌گذاری زمینی به معنای عمل قوه مقننه که امری جدای از فقه می‌باشد با اختصاص تشریح به خداوند که یکی از مبانی قطعی کلام و فقه شیعه است در تعارض است. اعتقاد به «انحصار تشریح به خداوند» از فروعات اصل توحید





است. در منظومه عقاید اسلامی، اعتقاد به توحید تنها به معنای یگانگی خداوند در خلق کردن نیست بلکه معنایی حداکثری می‌یابد و آن عبارت است از اعتقاد به وحدت خلقت و وحدت ربّ تکوینی و تشریحی. بر این اساس، توحید، اختصاص ولایت تکوینی و ولایت تشریحی به خداوند را توأمان شامل می‌شود. این به معنی اعتقاد به یگانگی خداوند در خلقت و حق انحصاری پروردگار در تشریح و قانون گذاری است (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲۳۳-۲۳۲). از این رو، هرگونه تشریح از سوی غیر، نفی می‌گردد. پذیرش اوامر و نواهی در غیر از موارد صادر شده از سوی خداوند، اعم از قوانین و مقررات فردی و اجتماعی مصداق شرک در ربوبیت محسوب می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ۱: ۵۸۲). در این دیدگاه، تشریح مختص خداوندی است که تنها مالک و حاکم است و به تمامی مصالح و مفاسد نیز عالم است (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۲). بنابراین در اسلام بر احدی تقنین و جعل حکم جایز نیست و در نظر گرفتن قوه مقننه، بدعت و ضلالت محض است.^۱

علمای موافق با قانون گذاری، در برابر ادله مخالفان تلاش می‌کنند عدم مغایرت قانون-گذاری زمینی با اصول بیان شده را اثبات نمایند. این گروه از علما معتقدند قانون گذاری زمینی با وجود شرایطی می‌تواند در تعارض با «اختصاص تشریح به خداوند» نباشد. این در صورتی حاصل می‌گردد که قانون گذاری زمینی در طول قانون الهی باشد و توسط فردی مأذون از سوی او انجام گیرد.^۲ این اذن در قالب ولایت تشریحیه، به برخی افراد مانند پیامبر از سوی خداوند اعطا شده است (صافی گلپایگانی، ۱۳۸۹: ۲۲). پیامبر اکرم (ص) در مقام اجرای احکام الهی، اوامر و نواهی و مقرراتی را در جامعه وضع می‌کنند که امت ملزم به تبعیت از آن هستند. این گونه قانون گذاری، به مثابه وضع قانون جزئی است که با قوانین کلی الهی مطابقت دارد و اسلام آن را به قانون گذار زمینی واگذار کرده است. حاکم



۱. فضل الله نوری، حرمت مشروطه، چاپ شده در رسائل مشروطیت، غلامحسین زرگر نژاد، ص ۱۶۶.

۲. ابوالقاسم علی دوست، از فقه تا قانون، چاپ شده در فقه و قانون، ایده‌ها، پیشنهادها و راه حل‌های روشنی، گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی، ص ۹۷؛ خالد الغفوری، آیا لازم است قانون مطابق فقه باشد یا عدم مخالفت با آن کافی است، چاپ شده در فقه و قانون، ایده‌ها، پیشنهادها و راه حل‌های روشنی، گروهی از

اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی، ص ۱۸۲-۱۸۴.



اسلامی در راستای اجرای قوانین کلیه و تطبیق آن بر امور جزئی و نصب مجریان، مجبور به انشاء دستوراتی است (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۰: ۸۴). البته باید به این نکته توجه داشت که قانون‌گذاری از منظر فقه شیعه تابع قواعدی است که قانون‌گذاری را چه در قالب شخص حاکم و چه در قالب یک نهاد مانند مجلس شورا، با محدودیت و الزاماتی روبه رو می‌سازد.

- عمل در چارچوب ولایت شرعیه نباید با ورود به حیطه ولایت تشریحی الهی همراه گردد و منجر به تشریح جدید شود.
- احکام ثانویه تنها در موارد ضرورت و مصلحت موقتاً و در چارچوب کبرویات احکام عام و کلی خداوند صادر می‌گردند.

۲-۳. خاتمیت پیامبر اکرم (ص)

از نظر مخالفان، قانون‌گذاری با اصل «خاتمیت» در تعارض است. یکی از مهم‌ترین اعتقادات مسلمانان که در قرآن نیز به صراحت عنوان گشته است (احزاب، ۴۰). بعثت حضرت محمد مصطفی (ص) به عنوان آخرین پیامبر است. «ختم نبوت به معنای آن است که تمام اصول، قواعد، ضوابط و قوانین اعتقادی، عملی، اخلاقی، فقهی و حقوقی به صورت جامع در متون دینی آمده است. ... لذا منبع وحیانی و نقلی جدیدی به بشریت ارائه نمی‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۰). با توجه به این اصل، اعتقاد به نیاز بشر به قوانین جدید برای ساماندهی به زندگی اجتماعی خویش امری نادرست به نظر می‌رسد. اعتقاد به این که مقتضیات عصر، تغییردهنده‌ی برخی از احکام الهی است به معنای نفی خاتمیت پیامبر اسلام (ص) است؛ چرا که خاتم، کسی است که آن‌چه مقتضی صلاح عباد تا روز قیامت است به او در قالب وحی ارسال شده باشد. پس قانون او نیز باید ختم قوانین باشد. بنابراین معتقد به ضرورت قانون‌گذاری با وجود قانون خاتم، کافر است.^۱

در مقابل، از نظر موافقان، در صورتی که امکان این قانون‌گذاری عقلاً و شرعاً در چارچوب قانون خاتم به اثبات برسد دیگر نباید آن را در تضاد و تعارض با قانون الهی





انگاشت. به عبارت دیگر، هر گونه قانون گذاری خارج از چارچوب قوانین اسلام، لزوماً نوعی بدعت است. اما قانون گذاری در این چارچوب، در طول آن قرار دارد. پاسخ گویی قوانین به نیاز زمانه، در حقیقت موجب ضمانت جاودانگی دین می شود و بدون وجود این امکان، دین و احکام الهی قطعاً متهم به ایستایی و ناتوانی در رفع نیاز بشر در همه اعصار و شرایط می گردد. بنابراین، انعطافی که در احکام الهی برای تطبیق با شرایط مختلف وجود دارد نه تنها در تعارض با خاتمیت دین پیامبر اکرم (ص) نیست بلکه گویای پویایی و قابلیت جاودانگی آن است.

۳-۳. جامعیت شریعت

از دیگر اصول کلامی که قانون گذاری زمینی، با آن در تناقض است همانا اصل «جامعیت شریعت» است. اگر چه نیاز به قانون، امری غیر قابل انکار است و حفظ نظام عالم متوقف بر آن است اما ادعای امامیه این است که کامل ترین قوانین، قانون الهی است. قانون الهی، تنها عبادات را شامل نمی شود بلکه تمامی امور سیاسی را نیز بر وجه اکمل و اوفی دارا است.^۱ لذا مسلمانان هیچ نیازی به قانون جدای از شریعت ندارند و اگر احتیاجی احساس شود، از عدم احاطه به احکام الهی و جزئیات و متفرعات آن نشات می گیرد.^۲ بر این اساس، شریعت مبین اسلام تمامی قواعد و احکامی که بشر به آن نیاز دارد را به او ارائه نموده است و تمامی افعال آدمی تحت یکی از چهار عنوان فقهی (واجب، حرام، مستحب، مکروه، مباح) درمی آید. بنابراین هیچ فعلی نیست که از این چارچوب خارج باشد. از این امر، به عنوان قاعده «عدم جواز خلو وقایع عن الحکم» نیز یاد شده است.

اصل جامعیت شریعت، اصلی پذیرفته شده و متقن است. آنچه سبب تجویز قانون گذاری با وجود اصل مذکور می گردد همانا تفسیری است که موافقان قانون گذاری، در مورد این اصل ابراز می نمایند. برخی از موافقان، به تقسیم قانون به قانون کلی تشریحی از سوی خداوند، و قانون اجرا اشاره می کنند. در این نظر، تغییر در قانون کلی الهی، ناممکن

۱. همان.

۲. ابوالحسن نجفی مرندی، دلائل براهین الفرقان فی بطلان قوانین نواسخ محکّمات القرآن، چاپ شده در رسائل مشروطیت، غلامحسین زرگر نژاد، ص ۲۴۱.





و ممنوع است، اما قانونی که در راستای اجرای این قوانین ثابت وضع می‌گردد تکلیف افراد است و بر حسب شرایط گوناگون قابل تغییر و تبدیل می‌باشد.^۱

۳-۴. مرجعیت فقها در عصر غیبت

از دیگر ایرادهای مهمی که به مسئله قانون‌گذاری وارد شده است مباینت آن با «مرجعیت فقها در حوادث واقعه» است. با رسمیت یافتن قانون‌گذاری، نیاز به حکم از طریق پارلمان و با تقنین پاسخ داده می‌شود؛ در حالی که این نیاز طبق احادیث وارد (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۱۲۹) باید با مراجعه به فقها برطرف گردد. در کشوری که سیستم قانون‌گذاری در آن وجود داشته باشد، قاعده‌گذاری هیچ شخص و نهاد دیگری پذیرفته نیست. این در حالی است که در مذهب جعفری، در زمان غیبت امام زمان (عج) فقها مرجع حوادث واقعه هستند و مجاری امور به دست ایشان است. ایشان احکام را از ادله اربعه استخراج نموده و بعد از تحقیق موازین، احقاق حقوق و اجراء حدود می‌نمایند. اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات‌ها اصل خلاف شرع است. این امر از اختیارات فقها است و منوط به تصویب هیچ کس نیست.^۲

در آخرین دفاع موافقان قانون‌گذاری زمینی از میان متفکران و علمای امامیه، صرف وجود قوه مقننه در کشور به معنای خلع مراجع از مرجعیت حوادث واقعه نیست. البته این امر می‌تواند چنین پیامدی داشته باشد. آنچه در این زمینه تعیین‌کننده است رابطه‌ای است که میان قوه مقننه و مرجعیت برقرار می‌گردد. در صورتی که قوه مقننه بدون نظارت فقها و بر اساس صلاحدید اعضای خود اقدام به قانون‌گذاری نماید لاجرم این دو نهاد در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. اما در صورتی که فقها بر قوه مقننه و مفاد قوانین، از حیث مطابقت و یا لااقل عدم مغایرت با فقه نظارت نمایند قوه مقننه در طول فقه قرار می‌گیرد. مسائل و مشکلاتی که در صورت فقدان نهاد قانون‌گذاری در کشور پدید می‌آید وجود آن را ضروری می‌سازد. به عبارت دیگر، اکتفا نمودن به نهاد مرجعیت در کشور، بن‌بست‌هایی را



۱. بی‌نا، سؤال‌هایی دائر بر مشروطیت، چاپ شده در رسائل مشروطیت، غلامحسین زرگرنژاد، ص ۳۴۷.

۲. بی‌نا، تذکره الغافل، چاپ شده در رسائل مشروطیت، غلامحسین زرگرنژاد، ص ۱۶۶.



به همراه دارد. به خصوص در جایی که مرجعیت واحد نباشد. مشکلات زیر، ضرورت وجود نهاد قانون گذاری جدای از نهاد مرجعیت را تبیین می کند:

- تراحم دو حکم شرعی
- تراحم فتاوی فقها در مسائل مستحدثه و غیر آن
- مشخص نبودن شیوه و چگونگی اجرای احکام
- عدم وجود ضمانت اجرا برای بسیاری از احکام
- مشخص نبودن مصادیق احکام کلی

به دلیل همین مسائل و مشکلات، فقها خود بر ضرورت وجود نهاد قانون گذار در یک جامعه اذعان دارند و آن را با توجه به شرایط زمانه، بدیهی می انگارند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ۱: ۱۱۴). دیگر نکته شایان ذکر این است که ضرورت تقنین و برنامه ریزی در راستای اجرای احکام، شامل تمامی احکام نمی گردد. به عبارتی، در بسیاری از موارد، این دو نهاد با یکدیگر هم پوشانی ندارند. در ضمن، یکی از اشکالات مخالفان در این خصوص، باور به شرعی نبودن اصل قانونی بودن جرایم و مجازات ها است و امکان عمل به نظر فقهی مجتهد منوط به تصویب هیچ کس نیست. این در حالی است که از نظر برخی از فقها، احکام حکومتی ولی فقیه، واجب الاطاعه است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۶: ۳۶۰). بنابراین در نظامی که تحت ولایت فقیه اداره می شود منع دیگر فقها از تصدی مناصب حکومتی، امری مشروع و عقلانی است. در این صورت، قوانین صادره از قوه مقننه این نظام، مورد تأیید ولی فقیه است و هیچ کس حتی فقها نباید با آن مخالفت نمایند.

۴. تشریح مبنای قانون گذاری در مذهب امامیه

مطالب بالا نشان داد که قانون گذاری در مذهب امامیه هرگز نمی تواند در تعارض با هیچ یک از مبانی کلامی مذکور صورت گیرد. در مذهب امامیه، شارع خدا است اما می توان در چارچوب این مبانی، اقدام به قانون گذاری کرد. با قبول امکان قانون گذاری از منظر امامیه، باید مبنای شرعی آن به صورتی روشن مشخص گردد. از میان مبانی متعددی که از سوی علما و متفکرین شیعه ارائه شده است «مبنای قانون گذاری به مثابه برنامه ریزی





برای اجرای احکام الهی» جامع‌ترین مبنای شرعی در این خصوص است (نقوی، ۱۳۹۵: ۳۵). قوانین و احکام اسلام برای اداره امور جامعه وضع شده است (سبحانی، ۱۳۷۰: ۲۶). بنابراین هدف از تشکیل حکومت، اجرای احکام اسلامی است (خمینی، ۱۳۷۷: ۶۱). بر این اساس، قانون‌گذاری در حکومت اسلامی متشکل از سه مرحله است:

۱- مرحله تشریح احکام

بر اساس اعتقاد شیعه به انحصار تشریح به خداوند، تنها مرجع صالح در این مرحله خدا است. (سبحانی، ۱۳۷۰، ۲۵۹).

۲- شناخت قانون به وسیله مجتهدان

اگرچه قوانین الهی در کتاب، سنت و احادیث معصومین (علیهم السلام) بیان شده است همه افراد قادر به بهره‌گیری از آن نیستند؛ چرا که این امر متوقف بر داشتن یک رشته تخصص‌ها است. بنابراین در دوران غیبت، مجتهدان قوانین را از منابع اسلامی استخراج نموده و در اختیار مردم قرار می‌دهند. نکته مورد توجه در این مرحله آن است که مجتهد حق قانون‌گذاری ندارد، بلکه اختیار و هم‌البته وظیفه‌ی او صرفاً کشف قوانینی است که قبلاً انشاء شده است. (سبحانی، ۱۳۸۵: ۱۰۱). این امر مبتنی بر مبنای جامعیت شریعت است. بر این اساس، شیعیان معتقدند اسلام در خصوص همه امور دارای حکم است؛ همه چیز مشمول نص خاص و یا نص عامی از سوی شارع می‌گردد. به همین جهت، در تشیع، اجتهاد به معنای قانون‌گذاری، باطل می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ۲۰: ۴۸۸) و به همین خاطر، مرحله اجتهاد از مرحله قانون‌گذاری متمایز است.

۳- مرحله برنامه ریزی

قوانین شارع که به وسیله فقها از منابع استخراج می‌شود به طور مستقیم در حکومت اسلامی قابل اجرا نیست.^۱ اجرای این قوانین کلی در جامعه، نیازمند تهیه ضوابط و سازوکارهایی برای تطبیق و پیاده‌سازی است (مدنی، ۱۳۹۳: ۴۸). در این مرحله، حکومت نیازمند به نهادی است که برای اجرایی‌سازی این قوانین اقدام به برنامه‌ریزی نماید. حکومت اسلامی در این مرحله نیز نیازمند قوانین عرفی نیست؛ چرا که «احکام شرع حاوی قوانین و مقررات متنوعی است که یک نظام کلی اجتماعی را می‌سازد و در این نظام

۱. محمد تهامی دگیر، قانون‌گذاری احکام شریعت؛ اهمیت، واقعیت و موانع، چاپ شده در فقه و قانون، ایده‌ها، پیشنهادها و راه‌حل‌های روشی، گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی، ص ۲۴۹.



حقوقی هر آن چه که بشر به آن نیاز دارد فراهم آمده است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۲۱). بنابراین مجلس بر اساس فتاوی مستخرجه، به نیاز جامعه اسلامی به قوانین در چارچوب قوانین اسلام پاسخ می دهد (منتظری، ۱۳۸۴، ۳: ۱۲۱-۱۲۲). لذا فتواهایی که مجتهدان صادر می کنند به عنوان منبع قانون گذاری مورد استفاده قرار می گیرند و ترسیم خطوط بر اساس آن صورت می گیرد. با توجه به این امر، وظیفه قوه مقننه در حکومت اسلامی مراجعه مستقیم به منابع فقه نیست بلکه تنها برنامه ریزی بر اساس احکامی است که مجتهدان از منابع شرع استنباط نموده اند (کعبی، ۱۳۹۴: ۱۸-۱۷). تفاوت اساسی حکومت اسلامی با دیگر حکومت ها در همین نکته است. در اغلب کشورها، قانون گذاری در دست مجلسی است که بر اساس عقل زمینی و تجربیات خود و خواست مردم اقدام به قانون گذاری می کند اما در نظام اسلامی، مجلس در صدد اجرایی سازی احکام شرعی است (موسوی خمینی، ۱۳۷۷: ۳۳-۳۴). این مرحله از قانون گذاری شبیه به وضع آیین نامه اجرایی توسط قوه مجریه برای اجرای قوانین موضوعه صادره از سوی قوه مقننه است. اگرچه در این مرحله قوه مجریه اقدام به مقررات گذاری می نماید و اجرای مقررات خود را ضمانت می کند، اما در واقع، به این عمل قوه مجریه قانون گذاری گفته نمی شود، بلکه نوعی برنامه ریزی برای عملیاتی کردن منویات قوه مقننه قلمداد می گردد.

نظرات مخالفان و نظرات موافقان و مبنای شرعی معرفی شده برای قانون گذاری نشان داد که فقهای شهر مذهب امامیه بالاتفاق قانون گذاری را مبتنی بر خدا آیینی می پذیرند. از نظر فقهای این مذهب، اختصاص تشریح به خداوند امری قطعی و غیر قابل تشکیک است و قانون گذاری حتی از سوی موافقان آن تنها می تواند در طول تشریح الهی و در راستای اجرای احکام و اوامر او ممکن باشد. البته دایره اجرا که شامل تعیین مصادیق موضوعات احکام نیز می گردد خود حیظه بسیار وسیعی از اختیارات را به قانون گذار اعطا می کند تا مقنن بتواند بر اساس عقل و مصلحت عمل کند.

۵. تعارض میان مبنای قانون گذاری در مذهب امامیه با لیبرالیسم

بررسی نظر فقهای مخالف با قانون گذاری زمینی و پاسخ موافقان به ایرادات ایشان زمینه تطبیق مبنای قانون گذاری در لیبرالیسم و مذهب امامیه را فراهم می آورد. آنچه مورد توجه است آن است که هیچ یک از موافقان قانون گذاری هیچ یک از چهار اصل کلامی را رد





نمی‌کنند. بلکه همگان در تلاش‌اند تا قانون‌گذاری را موافق با اصول مندرج معرفی نمایند. این امر حاکی از این حقیقت است که مبنای قانون‌گذاری امامیه در تضاد و تعارض با مبنای لیبرالی آن قرار دارد تا جایی که اساساً معنا و کارکرد پارلمان در یک نظام اسلامی با یک نظام لیبرال کاملاً متفاوت گردد. این تفاوت تا حدی است که نمی‌توان تک‌تک مبانی این دو مکتب را در کنار هم قرار داد و مقایسه کرد؛ زیرا هیچ یک از مفروضات طرفین مورد قبول دیگری نیست. برای مثال، مبنای کلامی جامعیت شریعت اساساً در لیبرالیسم معنایی ندارد.

مقایسه میان دو مکتب زمانی میسر می‌شود که محقق عمیق‌ترین لایه‌های هر کدام را بکاود و بنیادی‌ترین گزاره را بشناسد. بنیادی‌ترین حق در نظر لیبرالیسم، حق بر «آزادی» است. انسان محور وجود است و خواست او محترم‌ترین امر عالم. پس بنیادی‌ترین حق او نیز آزاد بودن در عملی کردن اراده خویش است. این در حالی است که بنیادی‌ترین حق انسان در منظر توحیدی، حق بر «کمال» است؛ چه، آن که هدف خداوند از خلقت انسان به شهادت قرآن کریم جعل خلیفه بر زمین بوده است (البقره، ۳۰) و انسان اگرچه بالقوه خلیفه است باید مسیری را برای از قوه به فعل در آوردن این مقام طی کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲۷). بنابراین بنیادی‌ترین حق انسان، رسیدن به کمال است؛ یعنی فعلیت‌یافتن مقام خلیفه الهی. با این وصف، تمامی حقوق دیگر او در راستای این حق بنیادین تعریف می‌شوند. برای مثال، آزادی که صفت تکوینی انسان نیز هست در بادی امر در مسیر کمال مقرر شده است و نیکو شمرده می‌شود. اما انسان تشریحاً در انجام اعمالی که سبب دور شدن از کمال می‌گردد آزاد نیست.

حق بر کمال را البته می‌توان حقوق بشری‌ترین حق انسان نیز دانست؛ چه آن که، ملاک حق بشری آن است که همه انسان‌ها در آن واحد بتوانند آن را استیفا کنند. همچنین حق بر کمال حقی است که هیچ قیدی بر آن اعمال نمی‌شود، در حالی که «آزادی»، در زبان و بیان اندیشمندان غربی، حقی مقید است و تنها بر سر تعیین ملاک محدودیت آن دعواست. این در حالی است که اساساً باید بر «حق بودن» حقی که مقید است شک کرد.

تعارض این دو مکتب در مورد حق بنیادین به تعارض در مبنای قانون‌گذاری این دو می‌انجامد. وجود هر گونه ارزش بنیادین در نظر لیبرالیسم، محدودکننده آزادی است؛ چرا که در این صورت زندگی باید بر مبنای آن ارزش شکل بگیرد؛ بنابراین امری غیرقابل قبول





است. در حالی که در نظر مذهب امامیه و به طور اندیشه توحیدی، دایره دین و ارزش‌ها اموری برهانی هستند که عقلاً قابل بحث و اثبات است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۸۹). در نتیجه، مذهب امامیه وفادار به ارزشی که با برهان قابل اثبات است بر مبنای توحید، خداوند را یگانه قانون‌گذار می‌شمرد و دولت را وسیله‌ای برای اجرای احکام و فرامین الهی می‌داند و قانون‌گذاری، نهادی همچون پارلمان را تنها در این راستا متصور می‌داند؛ برداشتی که برخی اندیشمندان غربی نیز به درستی به آن دست یافته‌اند (باربیه، ۱۳۹۲: ۳۳۶). در یک نظام لیبرال، مجلس در جای شارع می‌نشیند و برای قانون‌گذاری منبعی به جز خواست انسان ندارد. این در حالی است که در نظام اسلامی، مجلس هرگز جای شارع را نمی‌گیرد بلکه در مقامی ذیل او به دنبال برنامه‌ریزی برای عملی شدن خواست او است. مجلس در چارچوب احکام شرع و به موازات آن، قوانین را تصویب می‌کند.

با این وصف، باید مبنای قانون‌گذاری در لیبرالیسم را «خودآینی» و مبنای قانون‌گذاری در اسلام را «خداآینی» نام نهاد. این دو مبنای متناقض، سرآشتی با یکدیگر ندارند. باربیه، پیشاپیش در تقابل این دو اعلام می‌کند که اگر بتوان اسلام را مدرن نمود مدرنیسم نمی‌تواند اسلامی شود (باربیه، ۱۳۹۲: ۳۴۴). امامیه به عنوان مکتبی جزمی که مبتنی بر استدلال-های قطعی عقلی و نقلی بنا نهاده شده است نیز هرگز نمی‌تواند عناصر اصلی لیبرالیسم و فلسفه مادی آن را بپذیرد.

۶. نقد مبنای قانون‌گذاری لیبرال

بر مبنای و مفروضات لیبرالیسم ایرادهای بسیاری وارد است که در دامنه موضوع این نوشتار قرار نمی‌گیرد. تنها ایرادها و اشکال‌های معدودی در ادامه مطرح می‌گردد. ایراد اول آن که، لیبرالیسم مبتنی بر مبنای عقلانیت ارزش‌ها را وارد در دایره موهومات می‌شمرد. به این معنا که عقل نمی‌تواند در خصوص حقانیت و یا بطلان هیچ ارزشی استدلال کند؛ در حالی که خود «آزادی» را به عنوان ارزش بنیادین معرفی می‌کند و در جهت دفع، از این عقیده دست به استدلال می‌زند. اگر عقل بتواند در خصوص آزادی به عنوان ارزش بنیادین اظهار نظر کند قطعاً این اجازه را نیز خواهد داشت که در خصوص دیگر ارزش‌ها هم به قضاوت بنشیند و در نهایت بهترین را انتخاب کند.





هم چنین این ایراد به لیبرالیسم وارد است که این مکتب از سویی به نفی ارزش‌های واقعی و ثابت می‌پردازد و از سوی دیگر فایده آزادی بیان و بحث را در کشف حقیقت می‌انگارد. اگر همان‌طور که میل ادعا می‌کند هیچ حقیقتی وجود ندارد پس چرا اساساً باید تضارب افکار و آراء اتفاق بیفتد. اگر ارزش‌ها حقیقتاً اموری قابل بحث نیستند چطور می‌توان از خلال بحث و در پرتو آزادی بیان خیر مشترک را بیرون کشید. اگر حقیقتی وجود ندارد لیبرالیسم بر چه اساس ارزش‌های خود را ارائه می‌دهد و سعی می‌کند با استدلال به دفاع از آن بپردازد؟ اینها سوالاتی است که لیبرالیسم باید به آن پاسخ گوید.

نکته دیگر آن است که لیبرالیسم، خود از این اعتقاد که هیچ ارزش ثابتی در جهان وجود ندارد و انسان معیار همه چیز است رنج می‌برد. تعیین مرز پهنه عمومی از پهنه خصوصی و تعیین اموری که به واسطه ایراد خسارت به افراد باید ممنوع گردند، از جمله اموری است که تنها باید به انسان سپرده شود. لیبرالیسم، به‌ویژه لیبرال‌دموکراسی، ناگزیر است که یا به اکثریت، اعتماد کامل کند و همه موانع را بردارد و ریسک استبداد اکثریت را بپذیرد، و یا آن که به دامان آریستوکراسی سقوط کند و افراد خاصی مانند علمای معتقد به لیبرالیسم یا دیگر نخبگان را مأمور تعیین این حدود بنماید.

نقد دیگر بر لیبرالیسم، تکیه نامعقول بر اصل عدم است. مفاهیمی که مبتنی بر اصل عدم در لیبرالیسم اثبات می‌شوند گاه دارای چنان منزلتی می‌گردند که ظهور ادله‌ای مخالف آن نیز این مفاهیم را دچار خدشه نمی‌سازند و لیبرالیسم هم‌چنان از آن دفاع می‌کند. برای مثال، جان لاک در کتاب خود رساله‌ای درباره حکومت، در توضیح «وضع طبیعی» می‌نویسد: «وضعیت طبیعی هم‌چنین وضعیت مساوات و برابری است؛ وضعیتی که در آن همه قدرت و اختیارات قانونی دو سویه است و هیچ‌کس نسبت به دیگری برتری ندارد. این مخلوقات بدون آن که از دیگری فرمان‌برداری کنند با یکدیگر برابرند، مگر آن که خداوند و سرور همه آنها بنا به خواست خود و با انتصابی روشن و آشکار، به کسی حق برتری و سلطه بر دیگران را اعطا کند» (لاک، ۱۳۹۴: ۷۳). شگفتا که او در ابتدا می‌پذیرد که اگر چنین انتصابی اثبات شود همه چیز تغییر می‌کند اما هرگز وقوع این انتصاب را به بررسی نمی‌نشیند؛ استدلالی که هر لحظه در معرض ادله مخالف، سست و لرزان است.

انتقاد دیگر آن است که لیبرالیسم و باورهای آن، در عمل نمی‌تواند کاملاً عینیت و تحقق بیرونی بیابند. لیبرالیسم مجبور است برای حفظ بقای خود، در برخی شرایط، از





اصول خود دست بکشد. به طور مثال، اگرچه لیبرالیسم در خالص ترین صورت خود، دولت را از دخالت در پهنه خصوصی منع می کند اما می توان در قوانین کشورهای لیبرال استثناهایی یافت که اموری به واسطه قانون ممنوع شده اند که مربوط به پهنه خصوصی است و البته ارتکاب آنها خسارت مستقیمی به فردی وارد نمی سازد. ازدواج با محارم و چندهمسری از این قبیل موارد است (زکلین، ۱۳۹۲: ۸۴). یکی دیگر از مواردی که لیبرالیسم برای حفظ خود اصول خود را پایمال نمود همانا رفتاری است که در برهه ای، با معتقدان به سوسیالیسم در پیش گرفت و همچون یک دولت ایدئولوژیک، اعتقاد به سوسیالیسم را به عنوان معیار توزیع حقوق شهروندی به کار گرفت! (باریبه، ۱۳۹۲، ۴۸۶-۴۷۴)

نتیجه گیری

مبنای قانون گذاری بر اساس مکتب لیبالیسم، بر پایه مبانی فلسفی و اصول و ارزش های آن تعیین می یابد. فردگرایی، آزادی، تکثرگرایی، مدارا، لائیسیته و خویش مالکی بنیان های این مبنا به شمار می روند. فرد به عنوان مرکز و مبدأ، مالک خویش است و آزاد است تا ارزش های خود را شخصاً مبتنی بر اراده خود تعیین نماید. بر اساس این مبانی، اصل خودآیینی در ساحت اجتماع با تکیه بر نظریه قرارداد اجتماعی، مبنای قانون گذاری لیبرالی است که البته این خودآیینی جمعی نباید آزادی فرد را بی جهت و بدون احتمال ورود آسیب به دیگری محدود کند. قانون گذار همچنین اجازه ورود به پهنه خصوصی را ندارد. در مذهب امامیه مبتنی بر اصول کلامی آن همچون انحصار تشریح به خداوند، جامعیت دین، خاتمیت رسول اکرم (ص) و مرجعیت فقها در عصر غیبت، یگانه قانون گذار، خداست و مبنای قانون گذاری نیز خداآیینی است. مبنای شرعی قانون گذاری زمینی در مذهب امامیه، قانون گذاری به مثابه برنامه ریزی برای اجرای احکام الهی است. مبنایی که در آن هر گونه تقنین در راستای تشریح الهی صورت می پذیرد و پارلمان، در حقیقت، نه یک نهاد قانون گذار بلکه یک نهاد برنامه ریز محسوب می شود. مقایسه اصول این دو مکتب، این حقیقت را روشن می سازد که تفاوت در مبانی فلسفی هر یک از این دو، به تفاوت در مبنای تقنین منجر شده است. در این میان، لیبرالیسم در مفروضات غلط و تناقضات آشکار گرفتار آمده است.





منابع

قرآن کریم

- ۱- آریلاستر، آنتونی، ۱۳۹۱ش، لیبرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، چ ۵، تهران، نی.
- ۲- ای. لنگ، زکلین، ۱۳۹۳ش، قانون، لیبرالیسم و خیر مشترک، بررسی مسئله خودآیینی لیبرال مدرن و چالش‌های آن، ترجمه سیدمحمدجواد سیدی، سوره اندیشه، ش ۷۴ و ۷۵.
- ۳- باریه، موریس، ۱۳۹۲ش، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چ ۳، تهران، آگه.
- ۴- بحرانی، یوسف ابن احمد بن ابراهیم، ۱۴۰۵ق، الحدائق الناضره فی احکام العتره الطاهره، ترجمه محمدتقی ایروانی و سیدعبدالرزاق مقرر، چ ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ۵- برلین، آیزایا، ۱۳۶۸ش، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، چ ۱، تهران، شرکت سهامی انتشارت خوارزمی.
- ۶- بوردو، بورژو، ۱۳۷۸ش، لیبرالیسم، ترجمه عبدالوهاب احمدی، چ ۱، تهران، نی.
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳ش، تفسیر موضوعی قرآن کریم: توحید در قرآن، چ ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۸- _____، ۱۳۸۴ش، حق و تکلیف در اسلام، چ ۱، قم، اسراء.
- ۹- _____، ۱۳۸۹ش، فلسفه حقوق بشر در اسلام، چ ۶، قم، اسراء.
- ۱۰- _____، ۱۳۸۷ش، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چ ۳، قم، اسراء.
- ۱۱- _____، ۱۳۶۸ش، ولایت فقیه، بی جا: چ ۲، تهران، مرکز نشر فرهنگ رجا.
- ۱۲- زرگرنژاد، غلامحسین، ۱۳۷۴ش، رسائل مشروطیت (۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت)، چ ۱، تهران، انتشارات کویر.





۱۳- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۵ش، حکومت اسلامی در چشم انداز ما، چ ۱، قم، موسسه امام صادق(ع).

۱۴- _____، ۱۳۷۰، مبانی حکومت اسلامی، ترجمه داود الهامی، چ ۱، قم، موسسه علمی و فرهنگی سید الشهداء.

۱۵- سعادت‌تی خمسه، اسماعیل، ۱۳۸۹ش، نسبت عقل و دین در فلسفه کانت، پژوهش‌های علم دین، ش ۲.

۱۶- شیرودی، مرتضی، ۱۳۸۲ش، لیبرال دموکراسی در بوته نقد، حصون، ش ۲.

۱۷- صافی گلپایگانی، لطف الله، ۱۳۸۹ش، نظام امامت و رهبری، چ ۱، قم، مسجد مقدس جمکران.

۱۸- _____، ۱۳۶۰ش، ولایت تکوینی و ولایت تشریحی، بی‌چا، تهران، موسسه الامام المهدی بنیاد بعثت.

۱۹- طوسی، محمد ابن الحسن، ۱۴۱۱ق، الغیبه للحجه، ترجمه عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، چ ۱، قم، دارالمعارف الاسلامیه.

۲۰- کعبی، عباس، گفتارهایی در حقوق عمومی اسلامی، سیاست‌های کلی نظام، راهکار ارتقاء نظام قانون‌گذار اسلامی، تنظیم علی فتاحی زفرقندی و علی بهادری جهرمی، قابل دسترسی در: <http://yon.ir/u8ZV>.

۲۱- گروهی از اندیشمندان و پژوهشگران کشورهای اسلامی، ۱۳۹۲ش، فقه و قانون؛ ایده‌ها، پیشنهادها و راه‌حل‌های روشی، بوذر دیلمی و دیگران، چ ۱، قم، زینتی.

۲۲- لاک، جان، ۱۳۹۴ش، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، چ ۵، تهران، نی.

۲۳- مشکات، محمد، ۱۳۸۵ش، سنجش لیبرال دموکراسی، پژوهشنامه انقلاب اسلامی (دانشگاه اصفهان)، ش ۱۳.

۲۴- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸ش، نظریه سیاسی اسلام، چ ۱، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۲۵- مدنی، سید محمود، ۱۳۹۳ش، احکام مصلحتی در فقه اسلامی، چ ۱، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۲۶- معین، محمد، ۱۳۸۸ش، فرهنگ فارسی، چ ۲۵، تهران، امیرکبیر.





- ۲۷- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۸۸ش، تفسیر نمونه، چ ۴۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۸- منتظری، حسینعلی، ۱۳۸۴ش، مبانی فقهی حکومت اسلامی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، بی‌چا، قم، تفکر.
- ۲۹- موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۷ش، ولایت فقیه، چ ۷، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۳۰- میل، جان استوارت، ۱۳۷۵ش، رساله‌ای در باب آزادی، ترجمه جواد شیخ-الاسلامی، چ ۴، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، چ ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ۳۲- نقوی، فاطمه‌سادات، ۱۳۹۵ش، جایگاه نهاد قانون‌گذار در فقه حکومتی و نظام جمهوری اسلامی ایران، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم.
- ۳۳- هابز، توماس، ۱۳۸۰ش، لویاتان، ترجمه سی بی مکفرسون و حسین بشیریه، چ ۱، تهران، نی.

- 34- Farran, S. (2009). Human Rights in the South Pacific: Challenges & Changes Routledge Cavendish Press.
- 35- Fukuyama, Francis. (1992), The end of history and the last man, The free Press.
- 36- Forster, G. (2005). Jhon Locke's Political of Moral Consensus, Cambridge- University Press.
- 37- Griffin, J. (2008). On Human Rights, Oxford University Press.
- 38- Lakoff, S. (2006). Liberalism in America: Hartz and his Critics, Routledge Press.
- 39- Lesueur, A., Herberg, J. & Englih, R. (1999). Principle of Public Law Cavendish Press.
- 40- McLean, S. A. M. (2010). Autonomy, Consent & the Law, Routledge Cavendish Press.
- 41- Murphy, T. (2009). New Technologies & Human Rights, Oxford University Press.
- 42- Passavant, P.A. (2009). We Shouhd Be Liberals at least, Sage Press.
- 43- Riley, J. (1998). Mill on Liberty, Routledge Press.
- 44- Rioux, M. H. & Bassar, L. A. & Jones, M. (2011). Critical Perspectives on Human Rights & Disability Law, Martinus Nijhoff Press.
- 45- Tushnet, M. (2003). The Constitutional Order, Prinstone University Press.



