

## مبانی نظم عمومی در قرآن

محمد بیروتی<sup>۱\*</sup>، سیدمحمد هاشمی<sup>۲</sup>

۱. کارشناس ارشد حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

۲. استاد گروه حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات

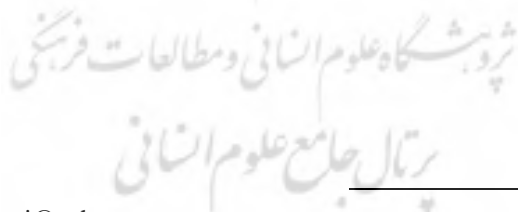
(تاریخ دریافت: ۹۲/۷/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۱۰)

### چکیده

نظم عمومی از جمله موضوعات بنیادین مورد بحث در حوزه فقه و حقوق عمومی است، برخی عقیده دارند این موضوع و مباحث پیرامونی آن، از ابداعات و دستاوردهای حقوقدانان است و در متون دینی اهتمام چندانی نسبت به آن صورت نگرفته است. اما بادقت و تأمل در آموزه‌های قرآن به خوبی می‌توان به بنیان‌های تشریحی و احکام اساسی آن از منظر کتاب به عنوان نخستین مصدر استنباطات فقهی دست یافت. که در نوشتار حاضر تلاش بر آن است تا پس از توصیف حقوقی نظم عمومی، بایسته‌های قرآنی آن مورد دقت قرار داده شود.

### واژگان کلیدی

حقوق عمومی، قرآن کریم، نظم، نظم عمومی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## ۱. مقدمه

نظم عمومی و زیست اجتماعی انسان از جمله مسائلی است؛ که همچون بسیاری از مصادیق و موضوعات فقهی، از ابعاد گوناگون مورد مطالعه و بررسی فقیهان قرار گرفته است. بایدها و نبایدهای تشریحی و عقلایی آن با معیارها و قواعد فقهی ارزیابی شده است. سخن از بایسته‌های جامعه دینی و اینکه چنین جامعه‌ای چه ضرورت‌ها و ذاتیاتی دارد و اصولاً از نگاه فقهی چگونه تعریف می‌شود، درست است که پیوسته محل تأمل و دقت و بررسی فقیهان قرار گرفته است، اما تاکنون اصول و معیارهای مرتبط به این موضوع به‌عنوان پژوهش مستقلی که مسائل و نظریات و ثمرات حاصل از استنباط و استدلال‌های ناظر به آن را در خود جای داده باشد، مطرح نشده است. حال آنکه مطالبات فراوانی در این زمینه وجود دارد که درباره دیدگاه فقه در خصوص ماهیت، شئون و احکام مربوط به نظم اجتماعی پژوهش شود. کوشش ما بر آن است تا با گذر مختصری به مفهوم‌شناسی این موضوع، ابتدا جهات توجه قرآن را و سپس قواعد، نصوص و اصولی را بررسی کنیم که به‌عنوان زیر بنای بایسته‌های آن شناخته می‌شوند.

## ۲. مفهوم‌شناسی نظم عمومی

در ابتدا باید تأکید و یادآوری کرد که متأسفانه با وجود اهمیت بسیار مفهوم نظم عمومی در سازمان‌بخشی به نظام حقوقی، تحدید حقوق، مناسبات مدنی شهروندان و تسری ما به ازای قانونی، نسبت به نقض، عبور یا عدول از آن توجهی صورت نگرفته است. از سالیان دور در خصوص موضوع مهمی همچون "تعریف نظم عمومی" اتفاق نظری بین صاحبان اندیشه حقوقی ملاحظه نمی‌شود. با درک این واقعیت که رسیدن به تعریف مناسبی، مستلزم واکاوی و تتبع در ادبیات موجود و کاربرد "نظم عمومی" است تا با مراجعه به متون حقوقی تعریفی ارائه شود؛

## ۱.۲. نظم در لغت

در ادبیات فارسی نظم در مقابل نثر و به معنای کلام موزون و نیز مروارید به رشته کشیده، سامان و پیوستگی و انتظام آمده؛ وقتی با نسق همراه می‌شود، به معنای نظم و ترتیب، آراستگی و پیوستگی و نیز انتظام ذکر شده است. همچنین گفته‌اند: "نظم در لغت به معنای سرو سامان دادن، به رشته درآوردن، تألیف و سرودن شعر می‌باشد" (غروی، ۱۳۷۸: ۸۳).  
با مراجعه به فرهنگ لغات انگلیسی درمی‌یابیم که واژه "نظم عمومی" مترادف با "public order" ذکر شده و همچنین در فرهنگ لغات فرانسوی مترادف با "L order" Public قید شده است (Dictionary blacks law, 1990, pp 76271).

همچنین اعراب معاصر، آن را "النظام العام والآداب" می‌گویند. لغت "نظام" در فقه به طور مطلق و بدون قید و به کمک قرائن به معنای نظم عمومی به کار رفته است و هنگامی که لفظ اخلال به آن اضافه شود "اختلال النظام" گفته می‌شود که به معنای اخلال در نظم عمومی است (حسینی، ۱۳۸۶: ۱۵۲). اما نظام حقوقی به شکلی ظرف نظم عمومی و شیوه‌های رفتاری است که تخطی از آنها، موجب تنبیه مختلف از سوی مراجع ذی صلاح جامعه می‌شود. یعنی مجموعه قوانین و احکام (به صورت فروع و مقررات) که از سوی مراجع صلاحیتدار به منظور ایجاد نظم عمومی و حفظ منافع حقیقی یا موهوم جامعه یا هیأت حاکمه وضع شده و ضمانت اجراء داشته باشد (فیاض، ۱۳۸۶: ۱۴).  
در تقسیم‌بندی کلی، موافقان ارائه تعریف نظم عمومی، به دو گروه تقسیم می‌شوند:

### الف) موافقان نظریه نظم تکوینی (بیرونی؛ نوعی)

برخی از حقوقدانان در تشریح نظریه قائلان به نظم تکوینی در ارائه تعریف از نظم عمومی بیان کرده‌اند: "نظم عمومی" نتیجه ارتباطات طبیعی اشیا و اعضای جامعه بوده و همانند امور تکوینی در جهان مادی است. پس نظم عمومی مخلوق حقوق نیست، بلکه موجد آن است و این امر از اصول حقوق طبیعی محسوب می‌شود که در نتیجه ارتباطات بشری ایجاد شده است. شاخص امور تکوینی در جامعه انسانی است؛ بدیهی است که حقوق

چنین نظمی را به وجود نیاورده، بلکه این نظم رأساً در عالم خارج وجود داشته است. حقوق صرفاً قواعد مادی و خارجی آن را برای انضباط بخشی به روند جامعه نهادینه ساخته است. از این نظریه به عنوان نظریه نوعی (بیرونی یا نظم مادی و خارجی) یاد می‌کنند که به نظریه حقوق طبیعی نزدیک است (الماسی، ۱۳۷۸: ۱۵۳).

در این زمینه "کاپیتان" می‌گوید: نظم عمومی یعنی نظم در دولت؛ یعنی این نظم ترتیباتی است که برای تأسیسات و قواعدی شکل می‌گیرد که برای اجرای وظایف دولت ضروری است. کلمه نظم عمومی نشان دهنده وضعی منطقی و نظامی است که به دستگاه اجتماعی وحدت و روح می‌بخشد. پس به طور طبیعی نظم عمومی قوانین مدنی باید استثنا باشند؛ زیرا حقوق مدنی، مربوط به روابط خصوصی است و جز در مواردی که آزادی فردی موجب بروز اغتشاش و خطر برای نظام و امنیت عمومی باشد، محدود نمی‌شود. قوانین و مقررات حقوقی، حافظ نظامی هستند که به طور طبیعی و مستقل در خارج وجود دارد. به این ترتیب نظم عمومی یکی از اصول حقوق طبیعی و همان نظم موجود در اجتماع است که متقاضی طبیعت زندگی جمعی است. نظم عمومی مفهومی کلی و قابل انطباق بر امنیت اجتماعی و صیانت حیات و آزادی فردی، جان، ناموس و مال افراد جامعه است (حبیب‌زاده، ۱۳۷۷: ۵۳).

جوامع مختلف برای نظم عمومی شدت و ضعف و مصادیق متفاوت قائل هستند. در حال حاضر حتی اموری که در مظان مختل کردن نظام اجتماعی است، ولو در ضمن عمل معینی وجود خارجی نگرفته باشد نیز در مفهوم نظم عمومی وارد شده است. بنابراین نظم عمومی به وجود نظام اجتماعی و تفکر فلسفی آن وابسته است. به همین لحاظ مفهوم نظم عمومی از مبانی فکری نظام اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. به بیان دیگر ارائه تعریف برای این نظم مادی و خارجی از وظایف حقوق به شمار می‌آید. در بین حقوقدانان غربی "دوما"، "کاپیتان"، "مالوری"، از طرفداران مشهور نظریه نوعی به شمار می‌آیند (ابدالی، ۱۳۸۴: ۷۱)؛

### ب) نظریه نظم تشریحی

گروه دیگری از حقوقدانان با قبول لزوم ارائه تعریف، قائل هستند که نظم عمومی ناظر بر تمام اصول کلی علم حقوق بوده است که به وجود آورنده و حافظ نظم اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اندیشه و آزادی‌های فردی است. پس تعریف آن ضرورت دارد، به نحوی که اگر آن اصول و افکار از بین بروند، دیگر برای نظم عمومی مصادیقی وجود نخواهد داشت. از این نظریه به عنوان نظریه شخصی (معنوی یا نظم اخلاقی) نیز یاد می‌کنند که گویای توجه به ابعاد مترتب بر لزوم ارائه تعریف از این مفهوم است. طرفداران نظریه مذکور که بیشتر به مکتب اصالت فرد گرایش دارند، معتقدند نظم عمومی، آن نظم مادی یا طبیعی نیست که در طبیعت یا جامعه وجود دارد؛ بلکه نظام اعتباری ناشی از قواعد و مقررات حقوق موضوعه است که وابسته به سلسله اصول و احکامی راجع به هیأت اجتماعی است، به نحوی که اگر آن اصول و افکار از بین بروند، دیگر مصادیقی برای نظم عمومی وجود نخواهد داشت.

بر این اساس نظم عمومی با تحول مقررات حقوقی متحول می‌شود، پس از لحاظ زمان و مکان امری نسبی بود و به اعتبار کم و کیف تأسیسات حقوقی هر جامعه و در هر زمان، مصادیق آن متغیر خواهد بود. به تعبیر دیگر، این گروه اعتقاد دارند که "قواعد و مقررات حقوقی، نظم خاصی را در اجتماع پدید آورد و همین اصول راجع به مصالح شکل دهنده نظم عمومی است. پس درون قلمرو حقوق تصور شدنی است." لذا این نظم یک نظم اعتباری است که به اعتبار حقوق موضوعه به وجود آمده است و با تحول آن تغییر می‌یابد. "منچینی" در این زمینه می‌گوید: "نظم عمومی در هر کشور شامل، احترام به اصول عالی اخلاق انسانی و اجتماعی، به همان نحوی است که در آن کشور نمایان شده باشد." از حقوقدانان غربی "سالی"، "سیمون"، "منچینی"، طرفدار نظریه شخصی هستند. (مرسلی، ۱۳۸۹: ۸۱).

به نظر می‌رسد تعریفی که دکتر هاشمی در این زمینه ارائه می‌دهد راهگشا باشد و به عنوان تعریف کامل در نظر گرفته شود؛ ایشان می‌فرمایند: "نظم عمومی مدلول مقرراتی

است که در آن ذات، حیثیت و منافع مادی و معنوی جامعه باید مورد حمایت جدی قرار گیرد. در صورت بر هم زدن نظم عمومی، وجدان جامعه جریحه‌دار می‌شود. بنابراین، برای حفظ آن، هرگونه اقدام الزام‌کننده و یا بازدارنده، به‌جا و شایسته خواهد بود" (هاشمی، ۱۳۸۶: ۴۱۰). اختلال در نظم عمومی در دو جلوه فعل یا ترک فعل بروز می‌کند. هر جا به شکلی تأمین نیازهای اساسی قطع گردیده یا تعرضی به روند برخورداری از حقوق شهروندی صورت پذیرد، نظم عمومی جامعه مختل شده است. به‌عنوان نمونه، حق دادخواهی و حق مراجعه به مقامات قضایی قاعده‌ای مربوط به نظم عمومی و فعلی است که به هر شکلی، ممانعتی در اجرای این حق صورت گیرد، نظم عمومی نقض و یک ترک فعل صورت گرفته است. تفریط یا ترک فعل، پیرامون نظم عمومی کاربردی وسیع دارد؛ به‌این معنا که در هر جا یک نیاز اساسی جامعه نقض یا انکار شود، اعم از اینکه رعایت این نیاز بر اساس قرارداد باشد یا عرف یا به‌حکم قانون و اعم از اینکه این نیاز برای حفظ مال باشد یا امور غیرمالی، نظم عمومی مختل می‌شود. باید توجه داشت که اختلال در نظم عمومی عملی است ارادی که می‌تواند مابه‌ازای مدنی یا کیفری داشته باشد (نقره‌کار، ۱۳۸۹: ۸۵)؛

## ۲.۲. کاربرد واژه نظم عمومی

در کشور فرانسه "دوما" اولین کسی است که به استعمال "نظم اجتماع" و "نظم خارجی" به مفهوم نظم عمومی توجه کرده است. خلاصه نظریه دوما چنین است؛ قرارداد نتیجه طبیعی نظم اجتماع مدنی و ارتباطی است که خداوند بین افراد برقرار ساخت. به‌وسیله قرارداد، افراد جامعه حوائج مادی و اقتصادی خود را رفع می‌کنند. قرارداد با اراده افراد آزاد است؛ اما نباید با نظم اجتماع مخالفت داشته باشد. تعهد مخالف نظم اجتماعی، تعهد جنایت‌باری است. قراردادها الزام‌آورند، به شرط اینکه مخالف قانون و اخلاق نباشند. تعهد هر فرد، برای او به منزله قانون است و چون هر فرد عضو جامعه است، پس نباید نظم جامعه را جریحه‌دار کند. پس هر یک از اشخاصی که بر اثر اعمال خود، نظم خارجی

جامعه را جریحه‌دار کنند؛ به شکل قانونی و به وسیله قوانین اجتماعی تنبیه می‌شوند (گیتی، ۱۳۴۳: ۳۸)؛

### ۳.۲. کاربرد واژه نظم عمومی در متون قانونی

با بررسی درمی‌یابیم برای اولین باری که اصطلاح نظم عمومی در متون طرح‌های قانونی فرانسه درج شده است؛ در سال چهارم انقلاب و در مقدمه طرح سوم قانون مدنی به اصطلاح مذکور اشاره و اعلام شد "اراده افراد برای انعقاد قرارداد آزاد است، اما به وسیله نظم عمومی و نظم اخلاقی محدود خواهد شد". چون طرح‌های سوم و چهارم مانند طرح‌های اول و دوم مردود شناخته شد. پس در سال هشتم انقلاب، کمیونی از طرف ناپلئون تحت ریاست پرتالیس، مأمور تدوین طرح قانون مدنی شد. در ماده ۲۹ قسمت چهارم عنوان دوم کتاب سوم طرح تنظیمی توسط این کمیسیون آمده که علتی نامشروع است که به وسیله قانون منع شده یا مخالف اخلاق حسنه و نظم عمومی باشد. این اولین بار بود که اصطلاح نظم عمومی در متن طرح قانونی درج شده است. طرح پنجم نیز به نوبه خود مورد انتقاد قرار گرفته و ناچار طرح اصلاحی دیگری توسط پرتالیس تنظیم و تقدیم شورای دولتی شد و به تصویب رسید (افشار، ۱۳۴۶: ۸۸).

آنچه تا به حال به آن توجه شد، نگاهی اجمالی به مفهوم "نظم عمومی" از دیدگاه صاحب‌نظران حقوق است. برای تطابق این موضوع در قرآن کریم، ابتدا باید "فرد و جامعه" را از دیدگاه قرآن شناسایی کنیم؛ سپس "بنیان‌های نظم عمومی در قرآن" را که مبنای مقاله است، واکاوی کنیم؛

### ۳. فرد و جامعه در قرآن

سرشت و اندیشه آدمی در طول حیات خود، مقصد و غایتی برتر از این ندارد که نیازهای وجودی خویش را تأمین کند. اگر به زیربنای جوامع انسانی نظری افکنده شود و به قوانین محدودیت‌آفرین آن به دیده تأمل نگریسته شود، انسان‌ها برای دستیابی به امنیت و آزادی بیشتر، در نوعی تعامل با زندگی مدنی هستند. قصد آن را دارند تا با بخشیدن قسمتی از

آزادی خود، به آزادی بزرگ‌تر دست یابند. از این رو تردیدی نیست که اصل همایونی و نیک‌بختی آدمی فرد است و خوشبختی جامعه از فروعات توابع آن به‌شمار می‌آید. اما مهم توجه به این نکته است که انسان‌ها برای میل به مقصد فردی خویش، نیازمند گذر از اشتراکات جمعی و عمومی‌اند که هر یک از آنها موضوعی برای احکام قرآن به‌شمار می‌آیند که از میان همه آنها «نظم و امنیت عمومی» مهم‌ترین موضوع برای برترین حکم عمومی و جمعی قرآن است که برای بررسی پیرامون آن، گذر مختصری به منزلت فرد و جامعه گویای این مهم است؛

### ۱.۳. مسئولیت فردی

زمان و مسئولیت هنگامی معنادار است که فرمان و وظیفه‌ای در میان باشد. انسان براساس شرایط و موقعیت‌هایی در جایگاهی قرار می‌گیرد که خود را ملزم به پاسخگویی درباره بایدها و نبایدهای شریعت و قانون بداند. تکلیف‌گرایی و فرمان‌محوری از اصول مهم دینی برخاسته از آموزه وحی است که قرآن کریم در مواضع گوناگون بر آن تأکید ورزیده است. از جمله آیه شریفه: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» (اسراء: ۱۵) یعنی هر انسانی پیوسته در مقابل عمل خود محاسبه می‌شود. از این حیث؛ نه در عمل دیگری شریک است، نه دیگری مسئول و ضامن افعال اوست. آیه مذکور، مسئولیت پاسخگویی در برابر افعال را بر عهده مکلفان قرار داده است، نه بر عهده حضرت حق. زیرا مقام مکلف در قبال تکلیف، مقام اختیار و انتخاب است، ولی مقام اراده و مشیت و فعل حضرت حق، اقتضای اختیار و انتخاب یکی از طرفین وجود و عدم براساس رجحان و رعایت مصالح و مفاسد نفس الامریه و انطباق فعل براساس آن را نمی‌کند. بلکه نفس اراده و مشیت حضرت حق، موجب، مولد و منشأ صلاح و رجحان است. صلاح، فضیلت و خیر، امور متزعه منبعثه از نفس فعلیت افعال حق هستند؛ برعکس افعال و کردار مکلفان.

بلکه منظور و مقصود از انحصار مسئله تشریح و جعل به حیطة و حریم اراده پروردگار آن است که او اصل و مبدأ و فاعل عالم هستی است، لذا حقاً و حقیقتاً براساس ملاک عقل



و انطباق با نفس‌الامر، حیثیت، مولویت و شأنیت تشریح باید منحصرأ در ید اختیار و مشیت او باشد و بس (حسینی تهرانی، ۱۴۲۵: ۲۲).

### ۲.۳. مسئولیت جمعی

با وجود اهمیت و منزلت فرد و مسئولیت وی در قرآن، انسان موجودی اجتماعی و پیوسته محتاج روابط جمعی و نظم عمومی است تا آنجا که از آیات قرآنی چنین بر می‌آید که حیات جمعی و عمومی وی در سرشت طینت وی نهفته است، چنانچه آمده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ» (الحجرات: ۱۳)، انسان از اساس به گونه‌ای آفریده شده است که به حالت طوائف گوناگون و قبیله‌ای درآمده است، از این رهگذر، شناخت یکدیگر که ضرورت حیات مدنی است، اتفاق می‌افتد.

وجه التزام انسان به قوانین شرعی، حق‌الطاعه الهی است که حقی ذاتی و غیراعتباری برای خدا بر انسان است؛ براساس این حق که مفهومی نفس‌الامری است، انسان حتی در تنهاترین حالت، مسئول رعایت احکام شرعی است و هرگز نمی‌تواند خود را از این مسئولیت (خواه در زندگی شخصی یا اجتماعی) مبرا کند.

بنابراین مبنای قانونمندی فقهی مسلمان، حق ذاتی خداوند نسبت به انسان است که پس از معرفت عقل نظری از جهان آفرینش و آفریدگار، توسط عقل عملی درک می‌شود. عینیت یافتن رعایت حق ذاتی خداوند نسبت به انسان، با تبلیغ انبیا و اولیای الهی و بیان گزاره‌ها به نحو قضیه حقیقیه از مفاهیم اعتباری به تکلیف انسان به فعل یا ترک فعل آنها انجام می‌شود. انسان مسلمان منبع فرامین الهی را دو منبع اصلی کتاب خداوند و سنت رسول اسلام ﷺ می‌داند. روایات صحابه پارسای حضرت رسول ﷺ و روایت‌های فرزندان معصوم آن رسول گرامی ﷺ کاشف و بیانگر سنت و روش حضرت رسول ﷺ است که برای همه مسلمانان به حکم قرآن، اسوه و الگوست.

بدیهی است قانونمندی شخصی و اجتماعی انسان، طبق قانونی است که مورد تأیید اوست. قوانین الزام‌آور انسان، ممکن است به آموزه‌های وحی الهی یا تنها به داده‌های عرفی و اعتبارهای انسانی بازگردند و هیچ توجهی به اراده خداوند و آموزه‌های وحی نشود؛ بنابراین قوانین به دو منبع دینی یا غیردینی ارجاع‌پذیر هستند. کسانی که به دین متدین هستند و آن را منبع استنباط قوانین می‌دانند، لازم است به‌طور مشخص، به مذهب خاصی معتقد باشند و آموزه‌های آن را به‌عنوان منبع وضع و استنباط قوانین قرار دهند.

دین اسلام به‌عنوان آخرین دین الهی، طی بیست و سه سال نبوت پیامبر اسلام به مردم ابلاغ شد. بعد از ارتحال پیامبر اسلام طی دو بیست و پنج سال (۱۰-۲۶۰ ق) توسط اولیای الهی، فرزندان، ذریه معصوم رسول خدا ﷺ تبیین شد و توسعه یافت. مفاهیم دین اسلام از طریق بیان رسول اکرم ﷺ و سنت ایشان در بیست و سه سال شریعت به‌طور آشکار ابلاغ شد، اما اینکه چگونه آن مفاهیم پس از ارتحال پیامبر اسلام در سال دهم هجری، به بعد تا عصر ما، توسعه و استمرار یافت، اینکه چه کسانی یا چه نهادی به چه دلیلی صلاحیت یافتند تا وصی و جانشین و نایب پیامبر اسلام ﷺ در امر ریاست حکومت (قوة مجریه) و تشریح (قوة مقننه) و قضا (قوة قضاییه) جهان اسلام شوند، بحث جدا و مفصلی را اقتضا می‌کند که از حوصله این مقدمه خارج است، ولی در مکتب امامیه چنین امر خطیری مطابق روایات شیعه و سنی و امارات تاریخی، به جانشینان معصوم دوازده‌گانه که ذریه رسول خدا ﷺ هستند، واگذار شده است (بروجردی، ۱۴۲۹: ۲۲).

#### ۴. بنیان‌های نظم عمومی در قرآن

تعالیم اسلام بدون در نظر گرفتن تفاوت میان افراد و درهم نوردیدن مرزهای کشورها، قائل به مفهوم واحده اسلامی است که بر مبنای تقوای الهی و گسترش چتر اسلام بر سر تمام مردم، قانونی متحدالشکل برای همه مردم به اجرا درمی‌آید.

بدون تردید، عمده ارزش‌های مشترک مورد خواسته جامعه بین‌المللی که ریشه در حسن و قبح عقلی دارد و از مایه‌های اخلاقی و فطری وجود انسان سرچشمه می‌گیرد، وجود مشترک دیدگاه اسلام با سایر مکاتب است.

اما نقطهٔ متمایز دیدگاه اسلام با جامعهٔ بین‌المللی در این مطلب نهفته است که هدف عالی جامعهٔ اسلامی برخلاف سایر مکاتب، بازگشت انسان به منشأ هستی خود یعنی خالق است (کدخدایی، ۱۳۸۹: ۳۱۶). نظر به منزلت و اهمیت نظام مدنی و عمومی جامعهٔ دینی، قرآن کریم بنا به مصالح نهفته در این موهبت والا احکامی را مقرر کرده است که بازخوانی و تدوین آنها سرآغازی برای پژوهش‌ها و مطالعات نوین در این عرصه خواهد بود که مجموع آنها را می‌توان به دو دستهٔ احکام ایجابی و سلبی یا با سلیقه‌ها و نابایسته‌های نظم عمومی در قرآن تقسیم کرد.

در قرآن کریم با آیاتی مواجه می‌شویم که تأمل و دقت پیرامون آنها، اصل نظم مدنی، عمومی و ضرورت آن امری مسلم و از بایسته‌های زندگی آدمی دانسته شده است و از این جهت بر قوانین لازم و حاکم بر این معنا تأکیدهای فراوان شده است که در اینجا به اهم آنها اشاره می‌شود.

#### ۱.۴. تعاون

همکاری در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی، ممکن است با محوریت و موضوعیت خیر و صلاح یا با موضوعیت شر و فساد صورت پذیرد که قرآن در تعیین نوع آن می‌فرماید:

«وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مانده: ۲). آنچه برای مبحث

ما مهم است تأکید قرآن بر وجوب تعاون و دستگیری انسان‌ها از یکدیگر در حیات مدنی و عرصه‌های عمومی است. چنانکه در حدیثی از رسول اکرم اسلام ﷺ در اشاره به فلسفهٔ تعاون بر خیر و اصلاح آمده است: «خدای تعالی فرمان بر تعاون بر رستگاری داده؛ زیرا اگر به آن عمل نگردد، خیر و برکت از جامعه رخت بر می‌بندد و برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر مسلط می‌گردند، به گونه‌ای که در آسمان و زمین فریادرسی نداشته باشند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۰۸) و در روایت دیگر از آن حضرت ﷺ رواج ستمگری و جفاگری توانمندان و حاکمان، بنیانی برای تعاون بر ظلم و عدوان دانسته شده است (صدوق، ۱۳۸۶: ۱۸۱).

سبب این تأکید آن است که حقیقت اجتماع، دست به دست هم دادن افراد است تا به واسطه کمکی که به همدیگر می‌کنند، کار همه درست شود و زندگی همه استوار باشد و نیازمندی‌های همه رفع شود. تعاون جلوه‌های گوناگونی دارد که از مهم‌ترین آنها می‌توان به نیکوکاری عمومی اشاره کرد، اما اگر بخواهیم: به استمرار و استدامت آن فکر کنیم، ناگزیر باید مقصود این مهم را در نظر بگیریم که دست کم در زندگی ظاهری نظم عمومی است. در جای دیگر با اشاره به ضرورت وجود طبقات اجتماعی و حاکمیت نظم جمعی بر آنها می‌گوید: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ» (زخرف: ۳۲) «آیا آنان رحمت پروردگار نور را تقسیم می‌کنند؟! ما سرمایه‌ها معیشت و ابزارهای زندگی میان آنان در حیات دنیوی تقسیم نمودیم و برخی را [از حیث توان وامکان] بر برخی دیگر برتری بخشیدیم تا بدین وسیله [با شکل‌گیری تقابل] برخی بر بعضی دیگر سلطه یابند. این تفاوت در توان زیربنای واقعی پیدایش طبقات اجتماعی است، که برای استمرار حیات آدمی یک ضرورت محسوب می‌شود.

امر خداوند متعال به تعاون بر نیکی، تقوی و همین‌طور نهی باریتعالی از کمک بر اثم و عدوان به اعتبار فعل واحد، قضیه واحد و واقعه واحد نیست؛ بلکه خطاب به عموم مؤمنین و مؤمنات است که کمک‌کننده خیر باشید، تسهیل‌کننده و کمک‌رساننده به عمل شر و بد نباشید. انصاف مطلب این است که در آیه کریمه قصوری نسبت به رساندن حرمت اعانت بر اثم و ظلم مشاهده نمی‌شود. مراد از اثم در آیه کریمه، مطلق گناه است اعم از صغیره و کبیره آن؛ بنابراین جرایم هم که بر طبق نظر فقهای اسلام از اقسام گناه محسوب می‌شوند، داخل در بحث حرمت اعانت قرار می‌گیرند. مرحوم نراقی می‌فرماید: این آیه کریمه دلالت دارد بر حرمت معاونت بر هر چیز که گناه محسوب می‌شود و تجاوز و ظلم شمرده شده است. از طرف دیگر علاوه بر آیه کریمه، روایات مستفیضه مبنی بر حرمت اعانت بر اثم وجود دارد؛ به‌عنوان آخرین دلیل اجماع علمای مسلمین بر حرمت اعانت بر

اثم تحقق یافته است. بنابراین؛ با توجه به مبرهن بودن حرمت اعانت بر اثم، باید سراغ تعیین مصادیق آن رفت و شرایط تحقق معاونت را برشمرد (شوشتری، ۱۴۲۷: ۷۰)؛

#### ۲.۴. شورا

«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ». تردیدی نیست، مشورت و نظرخواهی از عقلا پیرامون زندگی، از مفاهیم لازم و تبعی تحقق نظم جمعی و زندگی مدنی است که وجوب عمل به آن مؤکد شده است. برخی معتقدند «آنچه بر اساس این آیه ضرورت پیدا کرده، مشورت در امور اداری و زندگی جمعی آدمیان است والا خود احکام الهی از این حیث که نازل از جانب خدا هستند، تابع مشورت نیستند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۵۶). برخی دیگر بر این باورند که: «حکم مذکور در آیه برای نهادینه نمودن مشورت است، تا این امر تا جایی که مخافت با احکام الهی نداشته باشد، مورد اهتمام قرار گیرد» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۵۰).

جمعی با نگاه جامع‌تری گفته‌اند:

عملکرد مؤمنان (أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) (شوری: ۳۸)، نیز به صورت دستوری بر پیامبر ﷺ (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) (آل عمران: ۱۵۹) آمده است و نیز با بررسی نمونه‌های عملی در سیره پیامبر اسلام ﷺ که در جنگ بدر و احد و خندق و همچنین در جریان عهدنامه پیامبر اکرم با مردم طائف دیده می‌شود، باید تردیدناپذیر و انکارنشدنی تلقی شود. به‌ویژه که در روایات اسلامی بر اصل مشورت با صاحب‌نظران متعهد و خداترس تأکید بسیار شده است تا آنجا که مشاوره، راهی برای کشف واقع (المشاوره استظهار) (غرر الحکم و درر الکلم، آمدی، دانشگاه تهران، ج ۱: ۵۲)، راه هدایت (الاستشارة عين الهداية) (همان، ج ۱: ۲۵۶) و خودرأیی و استبداد در برابر مشورت کردن، گمراهی شمرده شده است (من استغنى بعقله ضل) (همان، ج ۵: ۱۶۹). بهترین مشاوران، خردمندان، دانشمندان، صاحب‌نظران پرتجربه و دوراندیشان خداترس معرفی شده است (خیر من شاورت ذووا

النهی و العلم و اولو التجارب و الحزم) (همان، ج ۳: ۴۲۸)، (شاور فی امورک الذین یخشون الله ترشد) (همان، ج ۴: ۱۷۹).

مشروعیت اصل شورا را می‌توان به‌گونه‌ای از اجماع و سیره مسلمان (که از ادله معتبر و منابع فقه به‌شمار می‌رود) به‌دست آورد. اصل شورا در اسلام تعمیم‌پذیر به همه امور و شئون کشور نیست و در مورد الزامات شرعی و احکام الهی صادق نیست: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا) (احزاب: ۳۶).

مسئله مهم، کیفیت اجرای این اصل اسلامی است که به دو صورت تصورشدنی است:

۱. شورا به‌عنوان بازوی مدیریت و مغز متفکر و ارشادکننده و اهرمی برای کنترل مدیریت است. چنین شورایی از مسئولیت‌های مدیریت مبراست، در صورت مشاهده خلاف می‌تواند از طریق مراجع قانونی مدیریت را بازخواست کند؛
۲. شورا به‌عنوان مقام تصمیم‌گیرنده و جایگزین مدیریت فردی و عهده‌دار مسئولیت‌ها و وظایف مدیریت سازمان است (عمید، ۱۴۲۹: ۲۲۴).

### ۳.۴. وفای به عهد

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱). ظاهر این دستور عمومی که بر وفای نسبت به پیمان‌ها و قراردادها تأکید کرده است؛ همه مصادیق آن است، از تعاملات مبتنی بر قرارداد میان افراد و اقشار گرفته تا آن دسته از مقررات که همگان در زندگی جمعی خود بر ضرورت آن تأکید می‌کنند.

برخی از مفسران که نگاهی فقهی بر این آیه دارند، در تفسیر آن گفته‌اند: «پیمان مورد نظر، شامل ضرورت وفای به عهد در عقود امان، ذمه، نکاح و غیر این موارد است» (طوسی، بی تا: ۴۱۵)، «عقد، پیمان موسع است و در برمی‌گیرد همه آنچه را که خدا، انسان‌ها را متعهد به انجام آنها نموده و ایمان و عمل نسبت به آنها فراخوانده، اعم از فرائض فردی و جمعی» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۶). «در همه مواردی که قراردادها از حدود

و ثغور حلال و حرام تعدی نمایند، لازم الوفاء هستند» (طیبی، ۱۳۷۷: ۳۰۸). «عقد در آیه، از آنجا که قابلیت تفسیر به وجوب و ندب را دارد؛ مشترک میان آن دوست و همه آداب و سنن را در برمی گیرد» (قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۲۲)؛

#### ۴.۴. امنیت

امنیت یا فارغ بودن از تهدید تجاوز یا آمادگی برای تهدیدات و خطرات (آشوری، ۱۳۸۷: ۳۸) در اشکال گوناگون آن اعم از امنیت فردی که در آن فرد فارغ از ترس آسیب رساندن به جان یا مال یا آبروی خود یا از دست دادن آنها زندگی کند و امنیت خانوادگی که در آن خانواده و اعضای آن، برای ایجاد رفاه و آسایش از خطرات در امانند، در آموزه‌های و حیانی مورد تأکید قرار گرفته‌اند. اگر مفهوم عینی امنیت را فقدان تهدیدها نسبت به جان، مال، ارزش‌ها و حیات فردی و جمعی بدانیم، به معنای جامعی از آن نزدیک شده‌ایم، مفهومی که قرآن در تأکید بر وسعت موضوع آن، در شئون مختلف اشاره کرده است، از جمله در دعای حضرت ابراهیم (علیه السلام) می‌خوانیم «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (بقره: ۱۲۶). می‌بینیم که پیش از آنکه نعمت‌های دیگر را از خدا طلب کند، امنیت را طلب می‌کند و دیگر مواهب را معطوف می‌داند، زیرا بدون آن، امکان بهره‌مندی و برخورداری عمومی از آنها وجود ندارد.

«وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا» (ابراهیم: ۳۵) از این آیه، که ابراهیم امنیت ایمان و دینداری خود از انحراف و تحریف را از خدا خواسته، چنین استفاده می‌شود که امنیت در قرآن ابعاد گوناگونی دارد که از جمله آنها می‌توان به امنیت معنوی و روحی اشاره داشت.

و در ایجابی دیگر می‌خوانیم «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ، الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش: ۳ و ۴) که اشارت آن به امنیت از ترس و خوف از کف دادن جان، مال و عرض و دین است. که: شأن دیگری از امنیت و بایسته آن تأکید وی است. از این میان آنچه برای مقصد سخن ما اهمیت دارد، امنیت عمومی یا جمعی است؛ که هدف اصلی

وضع قوانین تبعیت از اصول است، زیرا امنیت فرد و اقشار متمایز و مختلف زیربنای نیل به این مهم است. در کلامی از امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) آمده است: «بدترین جا برای سکونت جایی است که ساکنان در آن امنیت نداشته باشند». ویل دورانت در اشاره به این بنیان اساسی گفته است: «ظهور تمدن هنگامی امکان‌پذیر است که هرج و مرج و ناامنی پایان پذیرفته باشد، زیرا فقط هنگام از بین رفتن ترس است که کنجکاوی و احتیاج به ابداع و اختراع به کار می‌افتد و انسان خود را تسلیم غریزه‌ای می‌کند که او را به شکل طبیعی به راه کسب علم و معرفت و تهیه وسایل بهبود زندگی سوق می‌دهد».

امنیت اجتماعی به‌عنوان زیرساخت نظم عمومی در آموزه وحیانی به انحای گوناگون مورد توجه قرار گرفته و تأمین آن وظیفه‌ای برای بشریت دانسته شده است. چنانکه می‌فرماید: «فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ» و این نخستین مژده و پاداش به پدر، مادر و برادران خود است که در سرزمین امن وارد شده‌اند. به گفته برخی مفسران «یوسف از بیان تمام مواهب و نعمت‌های موجود در مصر، انگشت روی مسئله امنیت گذاشت و به پدر و مادر خود و برادرانش گفت: وارد مصر شوید که ان‌شاءالله در امنیت خواهید بود. این نشان می‌دهد که نعمت امنیت ریشه همه نعمت‌هاست. زیرا هرگاه امنیت از میان برود، سایر مسائل رفاهی و مواهب مادی و معنوی نیز به‌خطر خواهد افتاد. در یک محیط ناامن نه اطاعت خدا مقدور است، نه زندگی توأم با سربلندی و آسودگی فکر، نه تلاش و کوشش و جهاد برای پیشبرد اهداف اجتماعی».

از این رو در آیه ۱۸ سوره سبأ می‌خوانیم: «وَجَعَلْنَا بَيْنَهُم وَبَيْنَ الْقُرَىٰ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَىٰ ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لِيَالِيٍّ وَأَيَّامًا» و ما میان آنها و شهرهایی که پر نعمت و برکت گردانیدیم، باز قریه‌هایی نزدیک به هم قرار دادیم با فاصله کوتاه و سیر سفری معین [و آن را گفتیم که] در این ده و شهرهای نزدیک به هم، شبان و روزان با ایمنی کامل سفر کنید».



#### ۵.۴. تحریم حق ستیزی

نظر به اهمیت و منزلت موضوع از نگاه قرآن، محافظت از نظم عمومی مستلزم آن است تا انسان برای حفظ نظم حیات کل جوامع انسانی و شهروندان هریک از جوامع، در راستای ایجاد نظم عمومی و حفظ آن از آسیب‌های تهدیدکننده آن بکوشند، از این‌رو برخی از نواهی مهم قرآنی پیرامون این امر است.

نظم عمومی دینی با داشتن دو گروه قانون‌های ثابت و متغیر بی‌شبهت به نظم‌های مبتنی بر دموکراسی نیست، زیرا در نظام‌های دموکراتیک نیز دو دسته مقررات وجود دارد که یکی از آنها در حکم ثابت است، که آن موارد قانون اساسی است که تغییر آنها حتی از صلاحیت مجلس شوری و سنا نیز بیرون است؛ تنها خود ملت مستقیماً با آرای عمومی یا با شکل‌گیری مجلس می‌تواند ماده یا موادی از قانون اساسی را لغو یا ابطال کند. قسم دیگر قانون‌های مدنی، جزایی و مقرراتی است که در مجلس قانونگذاری و در مراکز مختلف اجرا و وضع می‌شود، به منزله تفسیر موقت مواد قانون اساسی است، این نوع قوانین در محافل قانونگذاری بشری عموماً تغییر پذیرند.

قانون‌های اسلام، در هر دو زمینه از مقررات خود، با روش فوق تفاوت فاحشی دارد. زیرا در مقررات ثابت اسلام، واضح قوانین خداست؛ قوانین ثابت سایر مکاتب اجتماعی مولود افکار جماعت است که از طرف مردم برای وضع قوانین گرد هم آمدند تا منافع خود را به وسیله قانونگذاری تثبیت کنند.

در حالی که، بنیان قانون‌های تغییرپذیر مکاتب گوناگون، بر اراده و خواست اکثریت استوار است و همیشه آزادی، فدای خواست و طلب اکثریت جوامع می‌شود، خواه خواسته آنها برای ایجاد نظم مدنی حق باشد یا باطل. اما قانون‌های تغییرپذیر نظم دینی، با اینکه نتیجه شورای مردم است، بنیان اصلی آنها حق است، نه خواست اکثریت. در ایجاد نظم دینی باید حق و صلاح واقعی مسلمانان در نظر گرفته شود. خواه مطابق نظم مورد تأکید اکثریت باشد یا نه. البته در مدینه علم محور و تقواییان که اسلام بر آن تأکید می‌کند؛ هرگز

اکثریت، خواسته‌های هوس‌آمیز خود را به حق و حقیقت ترجیح نخواهند داد. خدا در دستورات آسمانی خود به پیروی از حق امر کرده است و آن را تنها ضامن سعادت بشر معرفی می‌کند. از پیروی غیرحق نهی می‌کند، اگرچه با هوی و هوس همه یا اکثریت مردم وفق نکند. به این آیات توجه کنید:

«فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ» (یونس: ۳۲)، «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَى» (یونس: ۳۵)، «أَرْسَلَ رَسُولُهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ» (الصف: ۹) و «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (لزخرف: ۷۸) ... و آیات دیگر.

برخی حقوقدانان، همین امر را به نظام فقهی و حقوقی اسلام ایراد گرفته‌اند و معتقدند رویه‌ای از ناحیه مردم قابل پذیرش و ضمان‌آور است که با مطالبه اکثریت موافق باشد، در حالی که اسلام چنین نیست. به حسب آزمایش نیز دیدیم که قوانین اسلام جز مدت بسیار کوتاهی، جریان کامل نیافت، ولی روش‌های دموکراسی چون برای خواسته‌های مردم احترام و اعتبار قائل هستند، دوام پیدا کرده‌اند و قرن‌هاست دنیای متمدن را اداره کرده است. روز به روز به استحکام و زیبایی خود می‌افزاید. حداکثر آنچه در حق روش اجتماعی اسلامی می‌توان گفت این است که نسبت به استعداد چهارده قرن پیش جامعه انسانی، روش کاملی بوده است. اما پس از گذشتن چهارده قرن و پیشرفت‌های تکاملی که نصیب بشر شده، اکنون دیگر با فعلیت اوضاع جهان فعلی قابل تطبیق نیست (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۹).

برخی متفکران شیعی پس از طرح این آسیب معاصر و مستمرالوجود به تفصیل به آن جواب داده‌اند که برگزیده‌ای از آنها را در اینجا متذکر می‌شویم:

درست است که تأثیر موافقت خواست اکثریت، در پذیرش تا اندازه‌ای انکارناپذیر است، ولی خواست اکثریت، بی‌تردید معلول نوع تعلیم و تربیت عمومی است که این مطلب پس از بحث‌های اجتماعی و روانی کافی، امروز به حد بداهت رسیده است. محیط خداشناسی و تقوای دینی که اسلام به وجود می‌آورد، محیطی است که هرگز اکثریت آن

عقل سلیم را تابع هوی و هوس و حق و حقیقت را فدای دلخواه نمی‌کنند، پیوسته نظر اکثریت با حق وفق خواهد داد (همان: ۸۱).

به‌علاوه، تاریخ حوادث در اسلام بهترین گواه است که پس از رحلت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، روش اسلام را که مشخص آن سیره رسول اکرم بوده، از میان برداشته شده است. سیرت‌های دیگر را به جای آن نشانیدند و به فاصله مدت کمی یک امپراتوری کاملاً عربی به‌جای روش و سنت اسلامی نشست. اگر نام مرگ و میر به این‌گونه از میان رفتن گذاشته شود، او را شهادت و کشته شدن باید نامید نه مرگ عادی ... آیا باید بگوییم: ناشایستگی اعمال مسلمین، نشانه بهترین دلیل ناشایستگی روش دینی آنهاست؟! در عین حال ما نظایر این گرفتاری‌ها و مشکلات را در روش‌های دیگر و مخصوصاً در روش دموکراسی خودمان نیز می‌یابیم، بیشتر از نیم قرن است که ما حکومت و دستور رژیم دموکراسی را پذیرفته‌ایم و در ردیف ملل متمدن غربی قرار گرفته‌ایم، عیناً می‌بینیم وضع ما روز به روز وخیم‌تر و فلاکت‌بارتر می‌شود و از این درخت که برای دیگران پربرکت و پر بار است، جز میوه بدبختی و رسوایی نمی‌چینیم. (همان: ۸۲).

## ۵. نتیجه‌گیری

نظم عمومی از جمله موضوعات بنیادین مورد بحث در حوزه فقه و حقوق عمومی است که باید در هر دو قسمت بررسی شود. مبنای قانونمندی فقهی مسلمان، حق ذاتی خداوند نسبت به انسان است که پس از معرفت عقل نظری از جهان آفرینش و آفریدگار، توسط عقل عملی درک می‌شود.

نظم عمومی دینی با داشتن دو گروه قانون‌های ثابت و متغیر بی‌شبهت به نظم‌های مبتنی بر دموکراسی نیست، زیرا در نظام‌های دموکراتیک نیز دو دسته مقررات وجود دارد که یکی از آنها در حکم ثابت است و آن موارد قانون اساسی است که تغییر آنها حتی از صلاحیت مجلس شوری و سنا نیز بیرون است و تنها خود ملت مستقیماً با آرای عمومی یا با شکل‌گیری مجلس می‌تواند ماده یا موادی از قانون اساسی را لغو یا ابطال کند و قسم

دیگر، قوانین مدنی، جزایی و مقرراتی است که در مجلس قانونگذاری و در مراکز مختلف اجرا و وضع می‌شود و به منزله تفسیر موقت مواد قانون اساسی است. این نوع قانون‌ها در محافل قانونگذاری بشری عموماً تغییرپذیرند.

قانون‌های اسلام، در هر دو زمینه از مقررات خود، با روش فوق تفاوت فاحشی دارد، زیرا در مقررات ثابت اسلام واضح قوانین خداست و قانون‌های ثابت سایر مکاتب اجتماعی، مولود افکار جماعت و وضع شده ملت و محافل ذی‌نفع است.

آنچه در مورد "نظم عمومی" در کتب مختلف حقوقی مطالعه می‌کنیم، از جمله تعاون و شورا، به نحو ایده‌آل و متناسب با فرهنگ متمدن اسلامی در قرآن کریم لحاظ قرار شده است.



## منابع

۱. شیخ مفید، محمدبن محمد نعمان (۱۳۱۴ق). *المقنعه*، قم، کنگره شیخ مفید.
۲. شیخ طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۰۷ق). *تهذیب الاحکام*، ج ۶، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳. صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۳۸۶ق). *علل الشرایع*، ج ۲، قم، کتاب فروشی داودی.
۴. کدخدایی، عباسعلی (۱۳۸۹). *تبارشناسی نظریه نظم عمومی در حقوق بین‌المللی*، فصل‌نامه حقوق، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۰، شماره ۴: ۳۱۶.
۵. آشوری، داریوش (۱۳۸۷). *دانشنامه سیاسی*، تهران، انتشارات مروارید.
۶. ویل دورانت (بی‌تا). *تاریخ تمدن*، ج ۱، تهران، اقبال.
۷. دشتی، علی (بی‌تا). *فرهنگ معارف*، قم، موسسه تحقیقاتی امیرالمومنین (علیه السلام).
۸. آمدی، عبدالواحد (۱۳۸۱). *غرر الحکم*، قم، امام عصر (عج).
۹. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*، ج ۱۰، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. غروی، محسن (۱۳۷۸). *سیری در ادله اثبات وجود خدا*، بی‌جا، بی‌نا.
۱۱. حسینی، سید علی (۱۳۸۶). *اسلام و حقوق نظم عمومی حقوق فقه*، تهران، سلوک جوان.
۱۲. فیاض، علی اکبر (۱۳۸۶). *رابطه فقه و حقوق*، مجله سفیر، شماره ۲، تابستان، ص ۱۴.
۱۳. نقره‌کار، محمد صالح (۱۳۸۹). *نظم عمومی و موازین قانونی*، تهران، نشر جنگل.
۱۴. گیتی، خسرو (۱۳۴۳). *نظم عمومی*، مجله حقوقی وزارت دادگستری، شماره سوم، سال ۳۸.
۱۵. افشار، حسن (۱۳۳۳). *کلیات حقوق تطبیقی*، تهران، ص ۱۵۳.
۱۶. الماسی، نجاد علی (۱۳۷۸). *تعارض قوانین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ هفتم، انتشارات عقیق.
۱۷. حبیب زاده، محمد جعفر (۱۳۷۷). *رژیم قانونی بودن حقوق کیفری*، عامل مؤثر رشد و توسعه، مجله حقوقی و قضایی دادگستری، تابستان ۱۳۷۷، شماره ۲۳.

۱۸. ابدالی (۱۳۸۴). *مطالعه تطبیقی، مفاهیم نظم عمومی و اخلاق حسنه در حقوق فرانسه*، انگلیس و ایران، ص ۷۱
۱۹. مرسلی، یدالله (۱۳۸۹). *نظم عمومی در اعمال حقوقی*، تهران، جنگل.
۲۰. حسینی تهرانی، سید محمد محسن (۱۴۲۵ق). *رساله طهارت*، ص ۲۲، قم، انتشارات شهریار.
۲۱. بروجردی، آقاسین (۱۴۲۹ق). *منابع فقه شیعه*، ترجمه حسینان، مهدی و صبوری، محمد حسین، ج ۲۲، تهران، انتشارات فرهنگ سبز.
۲۲. شوشتری، سید محمد (۱۴۲۷ق). *حسن مرعشی*، دیدگاه‌های نو در حقوق؛ ج ۲، تهران، نشر میزان.
۲۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۴، قم، انتشارات اسلامی.
۲۴. طوسی، محمد بن الحسن (بی تا). *التبیین فی تفسیر القرآن*، ج ۳، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. عمید، عباسعلی (۱۴۲۹ق) *فقه سیاسی*، ج ۱، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۲۶. فیض کاشانی، ملا حسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*، ج ۲، تهران، انتشارات الصدر.
۲۷. طبسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). *تفسیر جوامع الجامع*، ج ۱، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶). *معنویت تشیع*، قم، بوستان کتاب.
۲۹. هاشمی، سید محمد (۱۳۸۶). *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۲، انتشارات میزان.
30. Dictionary blacks law, Heavy Campbell. Is BN0347-76271p.p. 623660 1990.