

## Origin of Law in Islam; A Look at Qur'anic Evidences in Harmony with Natural Law Theory

Ali Ansari Baygi · PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author)  
ali.ansari.1700@gmail.com

Ali Jalaiean Akbarnia · Assistant Professor, Department of Qur'anic Studies and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran.  
jala120@yahoo.com

Mohsen Ansari Baygi · MA Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. mohs137800@gmail.com

### Abstract

#### 1. Introduction

The Holy Quran stands as a foundational source for comprehending the principles that underpin Islamic thought across diverse domains, with legal studies and philosophy being notably pivotal. Within the realm of legal philosophy, the origin of laws and the identification of sources for distinguishing right from wrong have given rise to various legal doctrines, among which the natural law theory holds significance. This article undertakes an exploration of the origins of law in Islam, specifically examining the Qur'anic evidences in conjunction with the natural law theory. The focal point is deciphering whether the Quran aligns with the principles of natural law or diverges in its perspective on ethical and legal obligations.

#### 2. Research Question

In the context of Islamic legal thought, a fundamental question arises: What is the origin of obligations according to the Quran? Does the Quran provide evidence that resonates with the principles of "natural law," or does it present a distinct perspective on ethical and legal obligations? This inquiry is pivotal as its implications extend into legal, legislative, and ethical systems. The central concern lies in determining the criteria for the legitimacy of laws, the standards for ethical conduct, and the broader



impact on political philosophy within the Islamic framework. The crux of this exploration hinges on unraveling the Quranic evidence, especially within the Holy Quran.

### **3. Research Hypothesis**

The hypothesis underpinning this research posits that if there exists evidence within the verses of the Quran, the origin of rights in Islam aligns closely with the principles of natural law theory. The assumption is rooted in the understanding that natural law theory, which asserts the intrinsic nature of rights and wrongs, may find resonance in the divine legislation as expounded in the Quran. The research aims to scrutinize and evaluate the Quranic verses to discern whether divine legislation is akin to contractual laws or if it aligns more with the inherent concepts of good and evil. The research hypothesis, therefore, becomes a guide in exploring the compatibility between Islamic thought and the natural law doctrine.

### **4. Methodology & Framework, if Applicable**

This research adopts a multifaceted methodology to address the complexities of the research question. Firstly, it engages in the conceptualization and analysis of natural law theories and positive laws, delineating their primary features and definitions. This serves as the foundational step in creating a comparative framework. Subsequently, an analytical and inferential approach is employed towards selected Quranic verses. These verses are scrutinized to discern any alignment or disparity with the characteristics of natural law theories. The comparative approach is paramount, placing Quranic findings side by side with the tenets of the natural law theory to illuminate potential correlations or distinctions.

The historical background is considered crucial, acknowledging the ancient roots of legal philosophy and the formulation of laws in Islamic civilization. Attention is given to theological discussions, especially those pertaining to the oneness of God and legislation, recognizing the centrality of these themes in the theoretical formulation of the issue. Importantly, the research acknowledges the divergence in structure, terminology, and titles between Islamic theology and contemporary legal philosophy, highlighting the need to trace the origin of the issue within theological and doctrinal foundations.

In summary, the research method encompasses a conceptual analysis, an analytical approach to Quranic verses, and a comparative framework that places Islamic thought within the context of natural law theory. The historical background provides the necessary context for understanding the development of these ideas within Islamic civilization.

## **5. Results & Discussion**

The exploration of Quranic verses reveals a nuanced relationship between Islamic thought and the principles of natural law. The Quran is acknowledged as the paramount source of knowledge for Islamic social systems, attributing both creation and legislation to God. Yet, a careful analysis suggests that the Quranic perspective does not entirely align with positive laws. Instead, evidence emerges within Quranic verses that manifests an acknowledgment of and alignment with natural law in legislative systems. The results can be categorized into two groups, providing insights into the interplay between divine legislation and natural law.

Firstly, certain verses within the Quran articulate the intrinsic goodness or evilness within the nature of specific actions, irrespective of religious commands. These verses align with the foundational tenets of natural laws, suggesting that the Quran recognizes an inherent moral order that precedes divine legislative intent. The implication is that certain actions carry an intrinsic virtue or vice, independent of external influences such as governmental will or divine intervention.

Secondly, other verses exhibit an overlap with the rational aspect of natural law. These verses entrust the perception of good and evil in certain matters to human reason and conscience. Here, actions and behaviors within the created system are seen as intrinsically inclined towards good or evil, manifesting in conduct without external interference. Religious laws, in this context, assume a role in guiding, emphasizing, or determining these internal virtues of good and evil. While not all religious laws fall under this category, a significant portion, particularly those foundational to law and ethics, aligns harmoniously with the principles of the natural law doctrine.

## **6. Conclusion**

The findings of this research shed light on the relationship between the Holy Quran and the natural law theory. While the Quran is unequivocally regarded as the foundational source for Islamic

knowledge, including legal and ethical principles, it does not strictly adhere to the framework of positive laws. The evidence presented in Quranic verses supports the argument that a substantial part of rights and wrongs in Islam is rooted in the essence of actions, aligning with the principles of the natural law theory.

Categorizing the Quranic verses into those reflecting inherent goodness or evilness and those overlapping with the rational aspect of natural law provides a comprehensive understanding of the Quran's stance. The acknowledgement of an intrinsic moral order, predating religious commands, challenges a purely positivist interpretation of Islamic legislation. Moreover, the Quranic alignment with the rational aspect of natural law underscores the role of human reason and conscience in discerning ethical values, reinforcing the idea that certain virtues and vices exist independently of external influences.

It is crucial to emphasize that the alignment between Islamic thought and natural law does not necessitate a strictly secular interpretation. The foundational theory of natural law itself is not inherently secular, and certain religious statements within Islam harmonize with its principles. While secular interpretations of natural law have gained prominence in recent centuries, the historical context reminds us that a divine interpretation is equally viable.

In light of these findings, the conclusion posits that the foundation of natural laws is not contingent on secularist assumptions. Instead, it can coexist with religious and divine interpretations, as observed in the dynamic interplay between the Holy Quran and the principles of natural law in Islamic legal philosophy. The nuanced relationship uncovered in this research prompts further exploration and dialogue within the intersection of Islamic thought, legal philosophy, and ethics, contributing to a richer understanding of the foundations of law in Islam.

**Keywords:** Holy Quran, Origin of Rights, Source of Rights, Islamic Legal System, Inherent Good and Evil of Acts, Natural Law Doctrine.

## خاستگاه قانون در اسلام؛ با نگاهی به شواهد قرآنی نظریه قانون طبیعی

علی انصاری بایگی • دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)  
ali.ansari.1700@gmail.com  
علی جلائیان اکبرنیا • استادیار، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران.  
jala120@yahoo.com  
محسن انصاری بایگی • دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.  
mohs137800@gmail.com

### چکیده

خاستگاه قوانین حقوقی و اخلاقی و منشأ بایدها و نبایدها، از مسائل اثرگذار بر نظامات حقوقی، اخلاقی و سیاسی است. مکتب قانون طبیعی از جمله مکاتبی است که خاستگاه بایدها و نبایدها را در ذات اعمال جستجو می‌کند و معتقد است که خواست و اراده دولت‌ها و دیگر انسان‌ها در آن اثر ندارد. از دیگر سوی، بدان جهت که قرآن کریم منبعی اساسی برای ساختار قوانین اسلام به شمار می‌آید، بایسته است هر یک از پاسخ‌های ارائه شده به مسأله خاستگاه حقوق و قوانین همچون مکتب قانون طبیعی را در ترازوی سنجش قرآنی قرار داد؛ به این معنا که آیا قرآن کریم قانون‌گذاری الهی را از قبیل قوانین قراردادی می‌داند یا آنکه نگاه کتاب آسمانی بر مفاهیم مرتبط با مکتب قانون طبیعی همانند نظریه حسن و قبح ذاتی اعمال استوار است؟ اهمیت و ضرورت این مسأله آنگاه است که برخی از فرقه‌های اسلامی و نیز برخی دیگر از اندیشمندان، قوانین الهی و دینی را در زمره قوانین قراردادی قلمداد کرده‌اند و چه بسا نظام قانون‌گذاری اسلام را نگرشی نوین در برابر مکتب قانون طبیعی و مکتب حقوق قراردادی دانسته‌اند. پژوهش حاضر مبتنی بر تحلیل مفهومی مکتب قانون طبیعی و مکتب حقوق موضوعه و با بهره‌گیری از رویکردی تحلیلی و استنتاجی به بررسی شواهدی چند از آیات قرآن کریم پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان‌گر آن بوده است که این کتاب مقدس قوانین را از قبیل قوانین قراردادی نمی‌داند بلکه شواهدی چند، نشان‌گر همسویی آیات وحی در بسیاری از بایسته‌ها، با نظریه قانون طبیعی است.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، خاستگاه حق، منشأ حق، نظام حقوقی اسلام، حسن و قبح ذاتی اعمال، مکتب قانون طبیعی.



## مقدمه

قرآن کریم اساسی‌ترین منبع برای شناخت مبانی و اندیشه‌های اسلامی در حوزه‌های مختلف از جمله دانش حقوق و فلسفه آن است. از مسائل فلسفه حقوق، مسئله خاستگاه قوانین و شناخت منشأ بایدها و نبایدهاست که آثار مستقیمی بر نظام‌های حقوقی، قانونی و اخلاقی دارد. پاسخ‌های ارائه‌شده به این مسئله، موجب شکل‌گیری مکاتب مختلف از جمله مکتب قانون طبیعی شده است. براین اساس، این پرسش در اندیشه حقوقی اسلام شایان طرح است که از منظر قرآن کریم، منشأ بایسته‌ها چیست؟ آیا قرآن شواهدی بر همسویی اندیشه اسلام با اندیشه‌های «قانون طبیعی» دارد یا نگره اسلام به بایسته‌های اخلاقی و حقوقی، گونه‌ای دیگر است؟

اهمیت این مسئله را باید در پیامدهای آن جست‌وجو کرد. مهم‌ترین پیامد این پرسش در دانش حقوق، تعیین ملاک مشروعیت قوانین است. در اخلاق نیز ملاک و معیار عمل اخلاقی با این مسئله مرتبط است. همچنین، به سبب تأثیر حقوق و سیاست بر یکدیگر، اثرگذاری این مسئله بر فلسفه سیاسی پوشیده نیست. شناخت منشأ و خاستگاه بایدها و نبایدها از منظر قرآن کریم مسئله‌ای اثرگذار در نظام اخلاقی، حقوقی و سیاسی اسلام است که پاسخ به آن در گروهی بررسی شواهد آن از متون دینی به‌ویژه قرآن کریم است.

گفتنی است به سبب گستردگی و تعدد دیدگاه‌ها در بحث منشأ حق و قانون و نیز ارائه تفاسیر متنوع از نظریه قانون طبیعی و قوانین موضوعه و با توجه به رویکرد تطبیقی تحقیق حاضر، ضروری است پس از بیان مقصود و تفسیر مورد نظر از این دو نظریه، نسبت آیات قرآن با آن‌ها را سنجید. این تحقیق برای بررسی مسئله مزبور، با رویکردی تحلیلی به بررسی این نظریات و پس از آن به بررسی شواهدی چند از آیات قرآن کریم خواهد پرداخت.

روش پژوهش: طبق آنچه در مقدمه و بیان مسئله تحقیق گفته شد، تحقیق حاضر را می‌توان در چند سطح روش‌شناسی کرد.

۱. مفهوم‌شناسی و تحلیل مکاتب قانون طبیعی و حقوق موضوعه که به ویژگی‌های اصلی این مکاتب و تعریف آن‌ها اشاره دارد.

۲. رویکرد تحلیلی و استنتاجی نسبت به شواهدی چند از آیات قرآن کریم.

۳. رهیافت تطبیقی که یافته‌های قرآنی را در مقایسه و تطبیق با ویژگی‌های مکاتب پیش‌گفته قرار می‌دهد.

تبارشناسی و پیشینه پژوهش: سابقه مسئله خاستگاه قوانین به یونان باستان، بلکه پیش از آن بازمی‌گردد (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۴، صص. ۱۱-۱۲)، اما طرح آن به‌عنوان مسئله‌ای نظری در تمدن اسلامی، در امتداد مسائل الهیات و در ذیل مباحث توحید ربوبی و توحید در تشریح بوده است. اینکه چه کسی حق قانون‌گذاری دارد، از مهم‌ترین مسائل کلامی است که اندیشمندان مسلمان بدان توجه داشته و برای آن قلم‌فرسایی کرده‌اند (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶، ص. ۴۹)؛ البته اینکه قانون‌گذاری حق انحصاری خداوند است، موضوعی پذیرفته‌شده در جامعه اسلامی است، اما طرح آن به‌عنوان مسئله‌ای نظری و بررسی چالش‌های مربوط تنها در میان اندیشمندان و به‌طور خاص متکلمان بوده است.

آنچه حکیمان و متکلمان مسلمان در ذیل الهیات اسلامی بیان داشته‌اند، از نظر ساختار، واژگان و عناوین با آنچه امروزه در فلسفه حقوق طرح می‌شود، تفاوت دارد. از این‌رو شاید نتوان تبار مسئله خاستگاه حقوق و قوانین در جهان اسلام را به‌عنوان فلسفه حقوق و قوانین دنبال کرد، بلکه باید در جست‌وجوی مبانی الهیاتی و کلامی مرتبط با آن بود. در تحقیقات حقوقی، اخلاقی و فلسفه حقوق، این مسئله با رویکرد مورد نظر این تحقیق (سنجش نسبت قرآن کریم با قوانین طبیعی و قوانین موضوعه) کمتر مورد توجه قرار گرفته است. پژوهش‌های گوناگون در این زمینه نیز معمولاً یا با رهیافتی درون‌دینی به این مسئله پرداخته و توجهی به مکاتب مطرح در فلسفه حقوق و به‌طور خاص اندیشه‌های مغرب‌زمین نداشته‌اند یا آنکه مدعی آنان با این تحقیق متفاوت است. از این تحقیقات می‌توان به موارد زیر اشاره کرد.

۱. بهرامی، محمد (۱۳۸۲). منابع حقوق در قرآن. پژوهش‌های قرآنی، ۹ (۳۴)، صص. ۴۶-۷۱.
۲. توانا، عفت (۱۳۹۳). تبیین فلسفی و کلامی حق و حقانیت در قرآن (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه فردوسی مشهد.

در این تحقیقات، عموماً اندیشه حقوقی اسلام در برابر دیگر مکاتب حقوقی مانند قانون طبیعی، حقوق موضوعه و... قلمداد می‌شود درحالی‌که این دیدگاه مورد مناقشه تحقیق حاضر و برخلاف یافته‌های آن است؛ البته برخی مقالات مانند مقاله «فلسفه حقوق طبیعی انسان در اسلام» (جاوید، ۱۳۸۶)، یافته‌های نزدیک و مشابه با این جستار دارد، اما از دو جنبه با این پژوهش تفاوت دارد. نخست، از منظر روش‌شناسی بحث و دوم اینکه، این مقاله قانون طبیعی را در مقیاس مطلق

آموزه‌های اسلامی طرح و بررسی کرده درحالی‌که تحقیق پیش رو تنها بر شواهد قرآنی آن متمرکز است.

نوشتار حاضر از آن رو که درصدد است تا نسبت مکاتب مطرح در مسئله خاستگاه حق در غرب را با قرآن کریم دریابد تا در پرتوی آن، اندیشه قرآنی در مسئله خاستگاه حق روشن شود و نیز بدین رو که عقیده‌اش بر همسویی آیات قرآن کریم با مکتب قانون طبیعی است، تحقیقی نوین است.

همواره تعریف، رکن اساسی تفکر منطقی بوده است؛ زیرا بسیاری از خطاهای ذهنی در حوزه تعریف و مفهوم‌شناسی رخ می‌دهد. براین اساس، بررسی مسئله خاستگاه قوانین در قرآن کریم و نسبت‌سنجی آیات کریمه با نظریاتی مانند قانون طبیعی و قانون موضوعه، نیازمند تحلیل مفهومی این نظریات است. بدین سبب ضروری است پیش‌تر قانون طبیعی (Natural Law) و قانون موضوعه (Positive Law) بررسی شود تا مانع از خلل در فرایند تحقیق شود. لذا می‌بایست به واکاوی خاستگاه قانون در آیین مکاتب حقوقی پرداخت.

### ۱. قانون طبیعی

«قانون طبیعی»<sup>۱</sup> نظریه‌ای است که منشأ قوانین و الزامات آن‌ها را در طبیعت و ذات رفتارها جست‌وجو می‌کند. سابقه این نظریه را در دوره باستان دانسته‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص. ۴۴). امروزه استعمال واژه طبیعت به معنای جهان مادی است، اما قانون طبیعی لزوماً به معنای حقوق مادی نیست. از این رو این مکتب را حقوق فطری نیز نامیده‌اند تا فاقد معنای مادی‌گرایانه باشد (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص. ۴۴). در واقع، این نظریه معتقد به قوانین و امتیازاتی است که به انسان، به صرف آنکه واجد عقل و قوه تشخیص ذاتی عدل و ظلم به عنوان دو معیار معتبر برای تمییز خوب

۱. از قانون طبیعی گاه با عناوین دیگر مانند قانون فطری نیز یاد می‌شود. هریک از این مفاهیم در اینکه بایسته‌ها (اعم از اینکه ناظر به حوزه حق باشد یا ناظر به حوزه تکلیف باشد) برخاسته از ذات اعمال هستند، اشتراک دارند. باوجود این، هرکدام مبتنی بر قرائتی خاص از این مکتب است. برای مثال، در عناوینی مانند قانون فطری، انگاره‌های دینی حاکم است (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص. ۴۴)؛ البته نسبت به تفاوت یا عدم تفاوت قوانین طبیعی که از سنخ بایسته‌ها هستند با قانون طبیعی که از نوع امتیازات هستند، بحث‌های مختلفی وجود دارد (طالبی، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۳)، اما به‌خاطر اینکه مسئله اصلی این پژوهش درباره قانون طبیعی است و پیوند آن با حقوق طبیعی خارج مسئله‌ای دیگر شمرده می‌شود، بررسی آن خارج از حوصله این نوشتار است.



از بد و درست از نادرست فارغ از زمان و مکان می‌باشد، تعلق می‌گیرد و او آن را مبنا و ضابطه اصلی شکل‌دهنده به روابطش با دیگران و نیز حکومت و دولت قرار می‌دهد». (شه‌وردی، ۱۳۸۴، ص. ۷۴). مبتنی بر این دیدگاه، نظامی از قوانین شکل می‌گیرد که آن قوانین نیز فارغ از زمان و مکان و تنها با عقل قابل درک هستند. قوانین طبیعی به قدری از جهان‌شمولی، فرازمانی و فرابشری بودن برخوردارند که امروزه گاه آن‌ها را به اصول اخلاقی نیز تفسیر می‌کنند (Oxford Learne's Natural Law Dictionaries).

محور اساسی این مکتب آن است که اصول باید‌ها و نباید‌ها در اختیار انسان نیست، بلکه موضوعی و رای اراده افراد و دولت‌هاست؛ برخلاف دیدگاه‌هایی که حقیقت قوانین را اراده دولت‌ها، اقتضات اجتماعی یا رسوبات تاریخی دانسته‌اند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص. ۴۴). همان‌گونه که موجودات عالم طبیعت آفریده انسان نیستند، آدمی نیز در تعیین قوانین طبیعی نقشی ندارد. از این رو اجماع بشر بر نیکی یا زشتی عدالت، هیچ دخالتی در حُسن واقعی آن ندارد و از ارزش آن نمی‌کاهد (جاوید، ۱۳۹۲، ص. ۶۲).

اندیشمندان مختلفی همسو با نظریه قوانین طبیعی بوده‌اند. برای مثال، افلاطون معتقد است برخی امور بدون توجه به فایده‌شان خوب یا بد هستند (افلاطون، ۱۳۹۸، ص. ۹۱۲). سبزو در روم باستان نیز تصریح می‌کند که عدالت به صرف خود و فی‌نفسه مطلوب است (هیدن، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۸). آکویناس در قرون وسطا نیز قانون طبیعی را قوانین ابدی و سرمدی می‌دانست که عقل الهی به آن حکم می‌کند و آدمی هم به خاطر بهره‌ای که از عقل الهی دارد، چنین حکمی خواهد داشت (هیدن، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۸). اندیشه‌های آگوستین را نیز همسو و مانند نگاه آکویناس دانسته‌اند (جاوید، ۱۳۸۶، ص. ۱۹)؛ هرچند نگره دینی و تأکید بر الهی بودن قانون طبیعی باعث شد تا عملاً عنوان «قانون طبیعی» به «قانون الهی» تبدیل شود.

قوانین طبیعی و قوانین الهی گونه‌ای از همسویی را داشتند، اما مرور زمان و تمرکز بسیار بر الهی بودن این قوانین موجب شد تا برخی عقلانی بودن آن‌ها را در برابر الهی بودن آن قلمداد کنند. در نتیجه، قانون طبیعی در برابر قانون الهی قرار گرفت (جاوید، ۱۳۸۶، ص. ۱۹). از این رو نگرش دینی آکویناس و آگوستین به قانون طبیعی که تا زمان گروسیوس تداوم یافته بود، دچار نقد و چالش شد. برای مثال، گروسیوس این نکته را گوشزد کرد که بخش مهمی از قوانین دینی در زمره

قوانین طبیعی هستند، اما بخشی از قوانین الهی را باید در زمره حقوق موضوعه قلمداد کرد. (Grotius, 2001, p. 9). در واقع، گروسیوس با اطلاق دیدگاه آکویناس مبنی بر اینکه همه قوانین طبیعی تحت اراده خداست، مخالفت داشت. اینکه تا چه اندازه برداشت گروسیوس از دیدگاه آکویناس پذیرفتنی است یا نه، موضوعی خارج از حوصله این نوشتار است.

دیدگاه گروسیوس را می‌توان فراهم‌کننده نخستین گام‌ها برای سکولار شدن قانون طبیعی دانست؛ دیدگاهی که بخش مهمی از قانون طبیعی را خارج از حوزه دین و مذهب تعریف کرد. از این‌روست که برخی، قرن‌های ۱۶ و ۱۷ را آغاز عقلانیت در قانون طبیعی دانسته‌اند؛ به این معنا که قانون طبیعی، قوانین دینی نیستند، بلکه عقلانی هستند (جاوید، ۱۳۸۷، ص. ۹۴). در این بحث نیز نسبت به اینکه آیا واقعاً گروسیوس در صدد سکولاریزه کردن قانون طبیعی بوده است یا نه و اینکه از عبارات او چنین مطلبی دریافت می‌شود یا نه؟ سخنی خارج از حوصله نوشتار است. قانون طبیعی تا عصر اثبات‌گرایی تجربی رونق بسیار یافت تا اینکه دیدگاه‌های حس‌گرایانه و تجربی این عصر، زمینه را برای نقد قانون طبیعی و ظهور مکاتب تاریخی و تجربی فراهم کرد. این انتقادات زمینه افول موقت مکتب قانون طبیعی شد، اما نتوانست این مکتب را کاملاً طرد کند.

### ۱.۱. ویژگی‌های قانون طبیعی

قانون طبیعی، قرائت‌های مختلف و گاه متفاوت را به خود دیده است، اما در تمام این نظریات، برای قانون طبیعی دو ویژگی اساسی بر شمرده می‌شود.

نخست: قانون طبیعی، باید ونبایدی است که در ذات اعمال نهفته است و در نتیجه، به‌خودی‌خود حسن یا قبح دارد. قانون طبیعی وابسته به اتفاق یا اختلاف آرای بشر نیست. مثال بارز این قوانین و حقوق، نیکویی عدالت است که حتی اگر انسان‌ها بدان پایبند نباشند یا اگر بر زشتی آن اتفاق داشته باشند، از نیکویی آن نمی‌کاهد. بنابراین، عوامل خارجی خواست انسان‌ها یا دولت‌ها بر این حقوق اثرگذار نیست. درحقیقت، قانون طبیعی به‌گونه‌ای است که هیچ اراده‌ای حتی اراده خداوند در آن اثرگذار نیست (فاستر، ۱۳۸۸، ج ۱، صص. ۳۹۵-۳۹۶) و به این علت که هیچ شخصی آن را وضع نکرده، سلب یا تغییر آن‌ها نیز از اختیار انسان‌ها خارج است. از این‌روست که در نگاه بیشتر متفکران، اصول قانون طبیعی در همه زمان‌ها و مکان‌ها ثابت و فراگیر هستند (هیدن، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۸).

دوم: ویژگی دیگر قانون طبیعی عقلی بودن آن‌هاست. عقل اساسی‌ترین ابزار آدمی برای کشف نیکویی یا ناپسندی ذاتی اعمال است. آکویناس به پیوند قانون طبیعی و عقلانیت تصریح می‌کند (به نقل از: هیدن، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۸). بنابراین، عقلانیت یک اصل در شناخت قوانین طبیعی است؛ هرچند برخی مانند افلاطون عقل را مختص حکیمان دانسته‌اند و دیگرانی مانند سیسرو، عقل عمومی بشر را برای شناخت حقوق و قوانین طبیعی کافی می‌دانند (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص. ۴۴).

هسته اصلی نظریه قانون طبیعی، ذاتی بودن، غیرارادی بودن (وابسته به اراده شخص یا اشخاص نبودن) و عقلانی بودن است. در واقع، در این نگاه، نظام قوانینی که بشر در زندگی خویش وضع می‌کند و بدان پایبند می‌شود، باید منطبق بر قانون طبیعی باشد. در غیر این صورت فاقد مشروعیت است. به عبارت دیگر، رابطه میان قوانین جزئی که بشر در زندگی روزمره آن‌ها را وضع می‌کند با قانون طبیعی، رابطه انطباق است (برخلاف آنچه در ادامه از باورمندان به قوانین موضوعه بیان می‌شود مبنی بر اینکه آنان مبتنی بر رویکردی تجربه‌گرایانه، قانون را تنها و تنها وابسته به اراده قانون‌گذار می‌دانند و عنصر انطباق را نادیده می‌گیرند).

مقصود این تحقیق از قانون طبیعی آن تفسیری است که هم ظرفیت ارائه تصویر دین‌مدارانه و هم قابلیت تبیین غیردین‌مدارانه را دارد. از این رو نسبت میان قانون طبیعی و قانون الهی قابل فرض است و این پندار که نظریه قانون طبیعی به صورت قطعی و ذاتی، نظریه‌ای غیرالهی و غیردینی است، پیش‌فرضی ناصواب است.

برخلاف تفاسیری که دین‌ستیزی یا دین‌گریزی را محور اساسی این نظریه تلقی کرده‌اند یا به این خاطر که بخشی از نظریات قانون طبیعی در جهان معاصر بر بستر اومانیزم و سکولاریسم رشد یافته است، چنین تلقی کرده‌اند که قانون طبیعی در برابر نظام قوانین دینی است (انصاری‌چشمه و همکاران، ۱۴۰۰؛ توانا، ۱۳۹۳؛ کریمی‌نیا و همکاران، ۱۳۹۸)؛ البته این مسئله عمیقاً به تعریف دین و قوانین دینی ارتباط دارد؛ زیرا اگر قوانین دینی را تنها کاشف از اراده الهی بدانیم، در این صورت قانون دینی مغایر با قانون طبیعی خواهد بود، اما اگر چنین تلقی‌ای از قوانین دینی وجود نداشته باشد، نسبت قوانین طبیعی و قوانین دینی ناممکن نخواهد بود. این مسئله نسبت به گزاره‌های اسلامی و نسبت آن با قانون طبیعی در ادامه تبیین می‌شود.

## ۲. مکاتب قراردادی

پس از آنکه مکتب قانون طبیعی تحولات مختلفی را در تاریخ پرسابقه خویش پیمود، نظریاتی رخ نمود که منشأ حقوق را در ذات اعمال و طبیعت آن‌ها جست‌وجو نمی‌کرد. عموم این مکاتب تحت تأثیر گرایش‌های پوزیتیویستی، باوری به قانون طبیعی نداشتند تا معتقد به انطباق قوانین با قانون طبیعی باشند، بلکه معتقد بودند تنها سیر تاریخی، مناسبات اجتماعی یا اراده دولتمردان است که قوانین را پدید می‌آورد. پیامد این انتقادات موجب پیدایش مکاتبی بود که اساس آن‌ها را می‌توان در دو بخش «مکتب تاریخی» و «مکتب تحققی» به‌اجمال بررسی کرد.

مکتب تاریخی حقوق، حقوق را چیزی جز رسوبات تاریخ اقوام و ملل نمی‌داند. در این نگاه، قوانین از طریق عرف عام جامعه و به تدریج شکل می‌گیرد؛ همان‌گونه که زبان، فرهنگ و هنر نیز به تدریج تحت تأثیر اقتضائات جامعه و عرف عام شکل می‌گیرد (اسلامی‌پناه، ۱۳۹۸، صص. ۱۲-۱۳). در واقع قانونی که مبتنی بر عادات و رسوم یک قوم نباشد، نمی‌تواند تداوم داشته باشد، بلکه اصلاً قانون نیست؛ زیرا جامعه از عرف، فرهنگ، آداب و رسوم و هر آنچه در راستای اقتضائات خودش است، تبعیت می‌کند. انتقاد اندیشمندان این مکتب بر مکتب قانون طبیعی این است که قانون طبیعی به دلیل ثابت و مطلق بودن، معیار واحدی برای قوانین و مشروعیت آن ارائه می‌دهد در حالی که تفاوت میان نظریات حقوقی و قوانین هر جامعه انکارنشده است (اشتراوس، ۱۳۷۳، صص. ۲۷).

مکاتب تحققی حقوق، دیگر دیدگاهی است که قانون طبیعی را نپذیرفته است. از نگاه این مکاتب، مبانی قوانین و حقوق، اموری عالی، آرمانی و برتر از خواست انسان نیست تا قوانین هر جامعه را منطبق با آن دانست؛ زیرا چنین اموری تنها مفاهیم انتزاعی ذهنی هستند، بلکه آنچه منشأ و مبنای قوانین است، امور واقعی است که در بطن زندگی انسان وجود دارد. از این رو قانون‌ها هیچ منشأ و خاستگاهی جز اراده قانون‌گذار یا مناسبات اجتماعی ندارد. انگاره واقع‌گرایانه (در مقابل آرمان‌گرایی قانون طبیعی) این مکاتب در پیوند با روش تجربی که در جهان غرب توسعه یافته بود، منجر به شکل‌گیری اندیشه‌های افرادی مانند هیوم، بنتام، جان استوارت میل، ویلیام جیمز و... شد. از این رو مانند هیوم با نگره‌ای تجربی، معیار بایدها و نبایدها را نه قانون طبیعی، بلکه سود و فایده می‌داند (هیوم، ۱۳۷۷، صص. ۷۹-۸۴).

در حقیقت پوزیتیویسم که توسط هیوم به اوج خودش می‌رسد، قوانین طبیعی را در زمره

ایدئالیسم می‌دانست و معتقد بود آنچه از منظر عینی می‌توان مشاهده کرد، این است که قانون هیچ حقیقتی جز اراده قانون‌گذار (جامعه یا دولت) ندارد. حتی آرمان‌هایی مانند عدالت و آزادی نیز تا زمانی که تبدیل به قانون رسمی دولتی یا اجتماعی نشوند، فاقد اعتبار حقوقی هستند. به عبارت دیگر، در نظام قوانین، آنچه هست و آنچه در زمره قوانین عینی و جاری در جوامع به شمار می‌آید، اراده اشخاص، دولت‌ها و جوامع است، اما آنچه در نظریه قانون طبیعی گفته شده است، باید‌ها و نباید‌هاست که ارتباطی با هست و نیست‌ها ندارد (جوادی، ۱۳۷۵، ص. ۳۰). این همان دیدگاه مشهور هیوم در تفکیک باید‌ها از هست‌هاست.

مکتب اجتماعی نیز که عموماً از سوی جامعه‌شناسان دنبال می‌شود، تحت تأثیر تجربه‌گرایی پس از رنسانس شکل گرفت. این دیدگاه جامعه را به مثابه موجودی زنده می‌داند که قوانین و مقرراتی را در درون خود پدیدار می‌سازد. از نگاه ایشان، قانون در فرضی قانون است که جامعه آن را به رسمیت شناخته باشد. در مقابل، مکتب دولتی حقیقت قوانین را چیزی جز اراده دولت و حاکمیت نمی‌دانست و معتقد بود تا زمانی که قانونی توسط دولتی به رسمیت شناخته نشود، قابلیت رهگیری و پیگیری اجرایی و قضایی نخواهد داشت (برای مطالعه بیشتر رک به: کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص. ۲۴۶).

### ۳. منشأ و خاستگاه قانون در قرآن کریم

در نگاه نخست واژگان و عبارات قرآنی با اندیشه‌های اثرگذار در فلسفه حقوق مانند مکاتب یادشده، ارتباطی ندارند، اما با روشی استنتاجی و با اخذ به لوازم مفهومی و گزاره‌ای آیات می‌توان موضع قرآن کریم نسبت به خاستگاه حقوق و قوانین را دریافت.

مهم‌ترین روش برای اصطیاد مسئله خاستگاه حقوق و قوانین در قرآن کریم، بررسی نگره این کتاب مقدس به چگونگی حسن و قبح اعمال و رفتارهاست. آیا تنها اراده الهی ملاک بایستگی و شایستگی رفتارهاست و هیچ ملاک و حقیقتی ورای دستور الهی وجود ندارد یا اینکه جست‌وجو در قرآن کریم نشان‌دهنده چیز دیگری است؟ به عبارت دیگر، از منظر قرآن کریم قوانین الهی در مواردی (موارد غیر تعبدی) منطبق بر قوانین طبیعی است یا از جمله قوانین موضوعه است که در مرتبه ثبوت، هیچ حقیقتی ورای اراده الهی نیست؟

لازمه موضوعه بودن قوانین الهی این است که اعتبار اخلاقی و حقوقی امورات وابسته به هیچ

چیز جز اراده قانون‌گذار نیست. در نتیجه، قوانین الهی مانند بسیاری از آداب و رسوم خواهد بود که حسن و قبح یک رفتار در مرتبه حکم و قانون‌گذاری شکل می‌گیرد. اینکه برای توحید باید کلاه از سر برداشت یا کلاه را برنهد، حسن و قبح واقعی ندارد، بلکه تنها آداب و رسوم اجتماعی، آن را به گونه‌ای از قوانین اخلاقی تبدیل کرده است. این سنخ از قوانین قابل تغییر و در زمره قوانین موضوعه هستند.

در مقابل، لازمه قانون طبیعی این است که حسن و قبح رفتاری وابسته به اراده قانون‌گذار نیست، بلکه مبنا و علت باید و نباید قانونی، همان حسن و قبح ذاتی و واقعی رفتار است. برای مثال، ظلم به خودی خود زشت و قبیح است و عدالت به ذات زیبا و نیکوست. در این حالت حتی اگر قانون‌گذار بخواهد که این قانون را تغییر دهد، امکانش برای او فراهم نیست و بایستگی عدالت و زشتی ظلم تغییر نمی‌کند. این گونه قوانین فراتر از اراده قانون‌گذار است که حسن و قبح آن در مرتبه موضوع قوانین و پیش از قانون‌گذاری است.

مسلم است که بخشی از قوانین الهی در زمره تعبدیات است که تنها به اراده حکیمانه الهی وابسته است، اما آنچه مقصود این نوشتار است، این است که آن دسته از قوانین که از تعبدیات به شمار نمی‌آید و در تبیین مبانی حقوقی و اخلاقی اسلام کارآمد است، در زمره قوانین طبیعی یا قوانین موضوعه است؟

برخی مانند اشاعره در نظریه حسن و قبح شرعی گمان برده‌اند که الهی بودن نظام این قوانین بدین معناست که اعمال نیک و زشت، به خودی خود و به تنهایی عاری از هر مصلحت و مفسده‌ای هستند، بلکه اساساً اعمال ذاتاً مقتضی هیچ حسن یا قبحی نیستند (شهرستانی، ۱۴۲۵ق، ص. ۲۰۸)؛ به‌ویژه که از منظر قرآن، مبدأ نظام تکوین و تشریح، خداوند متعال است. از این رو خداوند متعال هم مبدأ حق است «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (آل عمران، ۶۰) و هم به حق نامیده شده است «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (حج، ۶). این مهم در اندیشه‌های مختلف فلسفی و کلامی حتی اندیشه‌های امامیه نیز بیان شده است که خداوند خالق هستی و شارع قوانین است (سبحانی تبریزی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۰). از این رو تمام رفتارهای آدمی اعم از اعمال فردی یا کنش‌های اجتماعی باید مبتنی بر اراده الهی تنظیم شود. این مهم موجب می‌شود تا گمان شود که رویکرد الهی به قوانین، رویکردی بسان نظریه حقوق موضوعه است؛ همان‌گونه که گروسیوس برخی از قوانین الهی را در زمره قوانین موضوعه قلمداد می‌کرد.

(Grotius, 2001, p. 9)؛ به‌ویژه که برخی آیات مانند «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (مائده، ۱) ممکن است این نگرش را تقویت کند؛ زیرا حکم الهی که شامل قوانین تشریحی می‌شود، وابسته به اراده الهی است.

گفتنی است مقصود این نیست که اشاعره، خداوند را به‌مثابه انسان می‌دانند تا باورمند به نظریه قانون وضعی باشند، بلکه دیدگاه ایشان از آن‌رو که هیچ حقیقت، مصلحت و شایستگی درونی برای خود افعال در نظر نمی‌گیرند و تنها ملاک بایسته‌ها را صرف اراده شارع لحاظ می‌کنند، دیدگاهی همسو با قوانین وضعی است

باید توجه داشت که مسئله حسن و قبح در جهان اسلام درباره کشف فرمول رفتار الهی و مناسبات مربوط به آن است که در ذیل مباحث توحید بیان می‌شود. از این‌رو این مسئله در زمره مسائل الهیات قرار گرفته است، اما اشاعره و عدلیه در این مسئله به مبانی‌ای اشاره کرده‌اند که مسئله الهیاتی مربوط به فعل الهی را به مسئله خاستگاه قوانین مرتبط ساخته است. در حقیقت نزاع اشاعره و عدلیه پیرامون سه گزاره زیر است.

۱. آیا افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند؟
۲. آیا حسن و قبح ذاتی افعال برای عقل قابل تشخیص است؟
۳. آیا آنچه را عقل از حسن و قبح ذاتی افعال دریافته است، می‌توان به‌عنوان شاخص فعل الهی در نظر گرفت؟

پاسخ اشاعره به گزاره نخست، منفی است (شهید اول، ۱۳۸۰، ص. ۴۶). در نتیجه، عملاً زمینه‌ای برای پرسش‌های بعدی ندارند، اما عدلیه باورمند به حسن و قبح ذاتی افعال (در مرتبه ثبوت) هستند که عقل می‌تواند آن را درک کند (مرحله اثبات) و به‌عنوان شاخص فعل الهی در نظر گیرد (برنجکار و نصرتیان اهور، ۱۳۹۷، صص. ۲۰-۲۲؛ سعیدی مهر، ۱۳۹۳، ج ۱، ص. ۲۹۵).

مبتنی بر نگرش عدلیه، نظام خلقت به گونه‌ای است که ذات رفتارها، موجب حکم به خوبی یا بدی و بایستگی یا نبایستگی آن‌هاست؛ البته این بدین معنا نیست که هیچ قانون شرعی وجود ندارد، بلکه مراد این است که اصول بایسته‌ها مانند حسن عدالت و قبح ظلم، وابسته به اراده تشریحی خداوند نیست بلکه حسن و قبح ناشی از خصوصیات ذاتی آن‌ها، مبنایی برای گزاره‌های

جزئی حقوقی و اخلاقی است که در شریعت بیان می‌شود.<sup>۱</sup>

این نوشتار معتقد است شواهد متعددی از آیات قرآن مبتنی بر نظریه دوم (عدلیه) وجود دارد. قرآن کریم با تعبیر مختلف بیان می‌کند که چنین نیست که نظام قوانین الهی، موضوعه صرف (به معنای قوانین وضعی پیش‌گفته) باشد؛ زیرا در غیر این صورت هیچ‌گاه نمی‌توان بایستگی، شایستگی و مشروعیت قوانین را در نظر گرفت، بلکه از نگاه قرآن کریم، بخش مهمی از احکام و دستورات (غیرتبعیبات) مبتنی بر مصالح واقعی نهفته در درون اعمال شکل می‌گیرند و عنصر انطباق با این مصالح و مفاسد (که در نظریه قانون طبیعی بود) رکن قوانین الهی است.

این آیات نشان می‌دهند که نمی‌توان حقیقت بایدها و نبایدها را تنها در اراده شارع (بدون هیچ واقعیت، ملاک و مصلحتی و رای آن) جست‌وجو کرد، بلکه حسن و قبح اصول بسیاری از رفتارها در ذات آن‌ها نهفته است. این دیدگاه باور دارد که نگاه قرآن در منشأ بایدها و نبایدها در بسیاری از قوانین مانند نگرش مکتب حقوق و قوانین طبیعی است؛ برخلاف نظریه اشاعره و پوزیتیویسم حقوقی که نظام قوانین اسلام را از نوع قوانین موضوعه می‌داند.

مهم‌ترین شواهد قرآنی را که در زمره مستندات امامیه بر قانون طبیعی است، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. نخست، آیاتی که بدون لحاظ امر یا نهی شرعی بیان‌کننده حسن و قبح اخلاقی یا حقوقی به صورت ذاتی هستند. دوم، آیاتی که شناخت حسن و قبح اخلاقی و حقوقی اعمال را وابسته به ادراکات عقلی و وجدانی انسان می‌داند.

در واقع، دسته نخست آیات بر ویژگی نخست حقوق و قوانین طبیعی یعنی ذاتی بودن و دسته

۱. گفتنی است نگره امامیه متفاوت از انگاره سکولاریسم است. سکولاریسم اساساً در فرایند قانون‌گذاری به‌ویژه در عرصه‌های اجتماعی، به الهیات باور ندارد و حوزه قانون‌گذاری را از دین و الهیات جدا می‌انگارد، اما در نگاه امامیه، قانون‌گذاری حق اختصاصی خداوند است، اما تمام قوانین الهی از قبیل قوانین موضوعه نیستند، بلکه اصول بایسته‌های اخلاقی و حقوقی و سیاسی مبتنی بر اصل حسن و قبح ذاتی عدل و ظلم است. این نگاه در مقابل باور اشاعره مبنی بر حسن و قبح شرعی است. درحقیقت، در نگاه امامیه حسن عدل و قبح ظلم موضوعی است که در ذات عدل و ظلم لحاظ شده است. به عبارت دیگر می‌توان گفت در نگاه امامیه حسن و قبح اصول اخلاقی، حقوق و سیاست وابسته به اراده خداوند بما هو خالق (از آن حیث که نظام هستی و اقتضائات هر موجودی و هر رفتاری را در آن قرار داده) است، اما در نگاه کسانی که قوانین الهی را در زمره قوانین موضوعه می‌دانند، قوانین مبتنی بر هیچ حقیقتی و مصلحتی غیر از اراده الهی نیستند و خداوند فقط بما هو شارع (از آن جهت که قانون‌گذار است) آن‌ها را اراده کرده است. در این نگاه، در واقع اراده الهی نوعی از اراده گزاف و غیرمنطبق بر مصالح و مفاسد واقعی است.



دوم آیات بر ویژگی دوم آن‌ها یعنی عقلانی بودن تمرکز دارند.

### ۱.۳. گروه نخست آیات شریفه

بر اساس آنچه از مکتب قانون طبیعی و حقوق موضوعه شناخته شد و آنچه از لوازم و ویژگی‌های آن دو بیان شد، می‌توان برخی آیات را شاهدهی بر نگره مکتب قانون طبیعی دانست. مکتب قانون طبیعی از آن‌رو که بایستگی و نبایستگی رفتارهای اخلاقی و حقوقی را در ذات اعمال جست‌وجو می‌کند، با آیاتی مناسبت دارد که حسن و قبح اعمال را در مرتبه موضوع قانون و پیش از قانون‌گذاری شرعی معرفی می‌کند. برای مثال، می‌توان به آیاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل، ۹۰) اشاره کرد. در این آیه منکر، فحشا و بغی اموراتی هستند که قبح آن‌ها درونی است و برخاسته از نهی شارع نیست. این امر نسبت به عدل، احسان و ایتاء ذی‌القربی نیز صادق است؛ توضیح اینکه، فحشا در لغت به معنای رفتار و گفتار بسیار زشت (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۲۶)، زیاده‌روی و تعدی در گفتار (ابن منظور، بی‌تا، ص. ۳۲۵) و نیز به معنای بخل (ابن منظور، بی‌تا، ص. ۳۲۵) به کار رفته است. معنای فحشا در این آیه بر اساس دیدگاه برخی مفسران، تجاوز و خروج از حد در امور ناشایست است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص. ۳۳۳). از این‌رو «فحشا» در این آیه به معنای امر قبیح است که در شرایط زمانی و مکانی مختلف مصادیق مختلفی دارد. بر این اساس، قبح و زشتی در خود معنای فحشا اخذ شده است نه آنکه لزوماً قبح آن از جانب قوانین و نواهی الهی بوده باشد، بلکه اساساً نمی‌توان قبح فحشا را ناشی از نهی مورد اشاره آیه دانست؛ زیرا به سبب تقدم رتبی موضوع هر قضیه بر حکم، ثبوت ذات موضوع و ذاتیات آن نمی‌تواند از جانب محمول (حکم) باشد. ظاهر آیه مزبور بیان می‌کند که ذات فحشا قبیح است و خداوند متعال از آن نهی کرده است نه آنکه قبحش از جانب نهی موجود در این آیه باشد. به عبارت دیگر، فحشا چون قبیح است، مورد نهی الهی است نه آنکه چون مورد نهی الهی است، قبیح است. این مطلب نسبت به دیگر کلمات قرآنی مانند بغی، منکر، عدل، احسان و... یا دیگر آیاتی که مضمونی مشابه دارند (بقره، ۱۶۹؛ عنکبوت، ۴۵) نیز تقریر می‌شود. در نتیجه، حسن عدل و احسان و قبح فحشا، منکر و بغی نمی‌تواند از جانب امر یا نهی الهی باشد، بلکه حسن و قبح آن‌ها موضوع درونی و ذاتی آن‌هاست نه از جانب اراده الهی.

از این رو واژه فحشا در ادبیات قرآنی در بسیاری موارد شامل گناهان شده و بر معصیت خاصی مثل زنا صادق است (نساء، ۱۵)، اما منحصر در آن نیست. اساس این اصطلاح به معنای مطلق زشتی است (سیدکریمی، ۱۳۸۹، ص. ۱۲۳) که اعم از معصیت است، بلکه در برخی آیات مانند آیه مورد بحث، اموری را که قبیح ذاتی دارند نیز دربرمی‌گیرد.

شاهد دیگر بر این مدعا سیاق احتجاج و قالب استدلال در آیات «وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿۱۵﴾ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (اعراف، ۲۸ و ۲۹) است. در این آیات فاحشه نه به معنای زنا یا گناهان جنسی، بلکه مطلق عملی است که زشتی و قبیح درونی دارد. از این رو برخی مفسران، مصداق فحشا در این آیه را طواف در حالت عریان دانسته‌اند (طبرسی، ۱۴۰۸ق، ص. ۶۳۳). در این آیات بت پرستان به دروغ ادعا می‌کردند که اعمال زشت آن‌ها بر اساس امر الهی است. قرآن کریم در مقام احتجاج (که عرصه ارجاع به گزاره‌های واضح و مسلم است) شاخصی ارائه می‌دهد که اگر موضوعی فحشا و قبیح باشد، متعلق امر الهی نخواهد بود. لازمه این سخن آن است که برخی رفتارها به خودی خود قبیح هستند و در نتیجه امر الهی به آن‌ها تعلق نمی‌گیرد نه اینکه چون نهی الهی به آن‌ها تعلق گرفته است پس قبیح هستند!

در واقع، حسن و قبیح واقعی این امورات است که منجر به حکم الهی می‌شود و نمی‌توان اراده تشریحی الهی را که از سنخ بایدونبایدی‌هاست، از مصالح و مفاسد واقعی نهفته در این امورات جدا کرد. از نگاه قرآن کریم دیدگاه اندیشمندانی مانند هیوم که با تفکیک بایدی‌ها از هستی‌ها به نظام قوانین قراردادی باورمند شده بودند، مورد خدشه است.

این همان چیزی است که در مکتب قانون طبیعی بیان می‌شود. برخلاف آنچه در انگاره حسن و قبیح شرعی یا مکتب حقوق موضوعه بیان می‌شود که هر آنچه شارع به آن امر کند، نیکو می‌شود حتی اگر عقل و خرد آدمی آن را نیکو نداند (برای مطالعه بیشتر رک. به: عضدالدین ایجی، بی‌تا، صص. ۳۲۵ و ۳۲۶).

مشابه این تقریر را می‌توان نسبت به واژه فحشا در آیه «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (اعراف، ۳۳) نیز مطرح کرد.

شایان توجه اینکه، اساس نظریه حسن و قبح شرعی و امتداد آن در فلسفه حقوق با عنوان حقوق و قوانین موضوعه، در آیه اخیر دچار اشکالی اساسی خواهد بود. درحقیقت، اگر خاستگاه اصول قوانین، اراده قانون‌گذار باشد (آن‌گونه که در نظریه حقوق موضوعه و قراردادی بیان می‌شود) و نه ذات اعمال (آن‌گونه که مکتب قانون طبیعی بدان باورمند است)، معنای فواحش همان محرّمات الهی خواهد بود که قبح آن وابسته به نهی شرعی است؛ زیرا به اعتقاد ایشان بدون نهی الهی، عملی قبیح یا محرم نخواهد بود. در نتیجه مقصود از «حَرَمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ» این است که خداوند محرّماتش را تحریم کرده است. این در حالی است که چنین سخن بیهوده‌ای از عموم افراد انسانی بعید است چه رسد به خداوند حکیم و متعال.

عقلی بودن و قابل درک بودن موضوعی مانند قبح فحشا (بدون توجه به دستورات دینی) موجب شده است تا فقیهان چنین مواردی را در زمره موضوعات مستنبطه قلمداد نکنند. ایشان معتقدند این قبیل موضوعات در احکام تشریحی و قوانین الهی از قبیل موضوعات عرفیه یا لغویه یا عقلیه هستند؛ یعنی برای شناخت حقیقت آن‌ها نیازی به آگاهی از اوامر و دستورات شرعی نیست، بلکه اطلاع از عرف عام یا خاص برای فهم ذات، معنا و مقصود آن کفایت می‌کند و دستورات شرعی دخالتی در تحقق اصل موضوع ندارند (شارع تنها حکم متعلق به آن را بیان می‌کنند نه موضوع را). از این رو درک آن‌ها از شئون فقیه و دین‌شناس نخواهد بود (فاضل موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱، ص. ۵۸).

براین اساس، این دسته از آیات همسو با ویژگی نخست حقوق و قوانین طبیعی است که حسن و قبح رفتارها را در مرتبه پیش از قانون دانسته و مبتنی بر ذاتی دانستن حسن و قبح برخی رفتارهاست.

### ۲.۳. گروه دوم آیات شریفه

دسته دوم از آیات قرآنی متشکل از فقراتی است که بر ویژگی دوم قانون طبیعی یعنی عقلی و وجدانی بودن آن تأکید دارد. در این آیات تعبیر مختلفی وجود دارد که خداوند متعال آدمی را به وجدان خویش بازمی‌گرداند تا با دستگاه ادراکی‌اش به‌ویژه فطرت و عقل خود، حسن و قبح برخی رفتارها را در درونش وجدان کند.

از این دسته می‌توان به آیات استتفهامی اشاره کرد که خداوند متعال با طرح پرسش و مسئله‌ای

خاص، آدمی را به درون خویش ارجاع می‌دهد. برای مثال آیه «هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (الرحمن، ۶۰) از این قبیل است. دیگر آیات پرسشگر مانند ص، ۲۸؛ قلم، ۳۵ و بقره، ۴۴ را نیز می‌توان در زمره این آیه دانست.

درحقیقت، اگر آدمی قادر به درک حسن یا قبح رفتاری نباشد، طرح این پرسش‌ها از سوی خداوند متعال لغو و با حکمت الهی در تنافی خواهد بود. این پرسش‌ها به‌خوبی نشان می‌دهد که انسان در درون خودش می‌تواند حسن یا قبح برخی رفتارها را درک کند و این همان چیزی است که در نظریه قانون طبیعی طرح می‌شود درحالی‌که قائلان به حقوق قراردادی (مکتب حقوق موضوعه) که حقیقت قوانین اخلاقی و حقوقی را چیزی جز اراده قانون‌گذار نمی‌دانند، برای ادراک وجدانی و درونی حسن و قبح جایگاهی باور ندارند.

مفاد آیتی مانند «... إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (مائده، ۱) آن نیست که تمام قوانین الهی از قبیل قانون موضوعه است (هرچند برخی از قوانین مانند تعبدیات تنها وابسته به اراده حق تعالی است، اما بسیاری از قوانین از جمله مبانی حقوقی و اخلاقی چنین نیستند)، بلکه آنچه از ظاهر آیه به دست می‌آید این است که خداوند همان چیزی که اراده کند، حکم می‌کند و مانعی از صدور آن حکم وجود ندارد؛ زیرا تنها خداوند مالک حقیقی تمام هستی است، اما اینکه آیا احکام الهی مبتنی بر مصالح واقعی و ذاتی (آن‌گونه که در نظریه قانون طبیعی بیان می‌شود) است یا نه، در این آیه بیان نمی‌شود.

به عبارت دیگر، مفاد ظاهر آیه، تبعیت احکام الهی از اراده‌گزار الهی نیست، بلکه مقصود نبودن مانع در فرایند صدور حکم الهی است که خود این حکم مبتنی بر لحاظ مصالح واقعی و ذاتی است. شاهد بر این مدعا، تعبیر برخی مفسران است که می‌نویسند «خداوند هر حکمی را بخواهد صادر می‌کند؛ یعنی چون آگاه از همه چیز و مالک همه چیز است، هر حکمی را که به صلاح و مصلحت بندگان باشد و حکمت اقتضا کند تشریح می‌کند (إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ)» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص. ۲۴۹).

از این رو نمی‌توان این آیه را نشانی از همسویی قرآن کریم با حقوق موضوعه دانست؛ به‌ویژه که در برخی آیات پیش‌گفته قرائتی بر همسویی قرآن با نظریه حقوق و قوانین طبیعی وجود دارد.

### نتیجه‌گیری

قرآن کریم به‌عنوان نخستین و اساسی‌ترین منبع معرفتی برای نظام‌های اجتماعی به‌ویژه حقوق و اخلاق، خداوند را هم خالق و هم قانون‌گذار می‌داند. با این حال، نباید موضع قرآن کریم را موضعی همسو با حقوق موضوعه دانست، بلکه شواهد مختلفی از آیات قرآن وجود دارد که در نظام قانون‌گذاری به قانون طبیعی توجه داشته و بخشی از قوانین را بر شاخص‌های آن بنیان نهاده است. آیات قرآن در این زمینه دو دسته‌اند. نخست، آیاتی که تحلیل آن‌ها نشان‌دهنده نهفته بودن حسن و قبح در ذات برخی اعمال و پیش از امر و نهی شرعی است. این آیات با شاخص ذاتی بودن قوانین طبیعی همسویی دارند. دوم، آیاتی که با شاخص عقلی بودن قانون طبیعی هم‌پوشانی داشته و ادراک حسن و قبح برخی امورات را به عقل و وجدان آدمی واگذار کرده است. بر این اساس، اعمال و رفتارها در نظام خلقت مقتضی حسن و قبحی است که در خود اعمال (بدون دخالت اراده دولت‌ها یا افراد یا اراده تشریحی الهی) است. از این رو قوانین شرعی نقش تعیین‌مصدق، ارشاد یا تأکید بر همان حسن و قبح درونی را دارند. این مهم در برخی روایات نیز اشاره شده است (شریف الرضی، ۱۳۷۲، خطبه ۱)؛ البته این به معنای آن نیست که تمام قوانین شرعی چنان است، بلکه بخشی از این قوانین در زمره تعبدیات است، اما بخش مهمی از آن‌ها که در مبانی حقوق و اخلاق کارآمد است، منطبق بر مکتب قانون طبیعی است.

همچنین، باید توجه داشت که قانون طبیعی در سیر تطور خود پس از رنسانس، به نظریه حقوق طبیعی با قرائتی سکولاریستی و همسو با رویکردی اومانستی تبدیل شد، اما اساس نظریه قانون طبیعی، نظریه‌ای سکولار به شمار نمی‌رود. از این رو می‌توان برخی گزاره‌های دینی اسلام را نیز ناظر به قوانین طبیعی یافت. به عبارت دیگر، سکولاریسم مقوم این نظریه نیست، بلکه می‌تواند از مکتب قانون طبیعی، قرائتی الهی داشته باشد. طبق شواهد پیش‌گفته، قرآن کریم با نگاهی الهی منشأ بخش مهمی از بایدها و نبایدها را در درون اعمال می‌داند و نگرشی همسو با مکتب قانون طبیعی ارائه می‌دهد. افزون‌براینکه، قرائت سکولاریستی از قانون طبیعی، انگاره‌ای است که در قرون اخیر رواج یافته که پیش از آن در مسیحیت این نظریه با قرائتی الهی مطرح بوده است. قرائت مسیحیت از قانون طبیعی با چالش‌هایی مواجه است که نشان از آن دارد که قانون طبیعی در عین حال که می‌تواند قرائتی سکولار داشته باشد، می‌تواند قرائتی دینی و الهی نیز داشته باشد مانند گزاره‌های علوم تجربی که می‌تواند در خدمت اندیشه توحیدی باشد و می‌تواند در امتداد

انگاره‌های سکولاریستی قرار گیرد. بنابراین، بنیان قوانین طبیعی بر انگاره‌های سکولاریستی نیست.



## منابع

- ۱) قرآن کریم.
- ۲) نهج البلاغه.
- ۳) ابن منظور، محمدبن مکرم (بی تا). لسان العرب (جلد ۱). دارالفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ۴) اسلامی پناه، علی (۱۳۹۸). مکتب تاریخی حقوق. دانشنامه‌های حقوقی، (۲).
- ۵) اشتراوس، لئو (۱۳۷۳). حقوق طبیعی و تاریخ (باقر پرهام، مترجم). آگاه.
- ۶) افلاطون (۱۳۹۸). دوره آثار افلاطون (محمدحسن لطفی و رضا کایوانی، مترجمان). (جلد ۲). خوارزمی.
- ۷) انصاری چشمه، محمدحسین، دهقان، رحیم و نویی، ابراهیم (۱۴۰۰). حسن و قبح ذاتی و قانون طبیعی؛ تحلیل و مقایسه مؤلفه‌ها و میزان کارآمدی. آینه معرفت، ۶۸ (۲۱)، صص. ۴۹-۷۰.  
doi:10.52547/jipt.2021.221361.1058
- ۸) برنجکار، رضا و نصرتیان اهور، مهدی (۱۳۹۷). قاعده کلامی حسن و قبح عقلی. دارالحدیث.
- ۹) توانا، عفت (۱۳۹۳). تبیین فلسفی و کلامی حق و حقانیت در قرآن (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه فردوسی مشهد.
- ۱۰) جاوید، محمدجواد (۱۳۸۷). نظریه نسبیت در حقوق شهروندی. گرایش.
- ۱۱) جاوید، محمدجواد (۱۳۹۲). نظریه نسبیت در حقوق شهروندی و حقوق طبیعی بشر. نشریه حقوق بشر (۱ و ۲).
- ۱۲) جاوید، محمدجواد (۱۳۸۶). فلسفه حقوق طبیعی انسان در اسلام. پژوهشنامه حقوق اسلامی، (۱)۲۵، صص. ۷-۳۲. doi:10.30497/law.2012.1283
- ۱۳) جوادی، محسن (۱۳۷۵). مسئله باید و هست. دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۴) راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن (جلد ۱). دارالشامیه.
- ۱۵) سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۷۶). منشور عقاید امامیه (جلد ۲). مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۱۶) سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۳). آموزش کلام اسلامی (جلد ۱). طه.
- ۱۷) سیدکریمی، سیدعباس (۱۳۸۹). معناشناسی واژه فاحشه از منظر تفاسیر. حسنا، ۵-۶ (۲)، صص. ۹۶-۱۳۳.
- ۱۸) شهرستانی، محمدبن عبدالکریم (۱۴۲۵ق). نهایت‌الاقدام فی علم الکلام. دارالکتب العلمیه.
- ۱۹) شه‌وردی، احمد (۱۳۸۴). مکتب حقوق طبیعی. همراه.
- ۲۰) شهید اول، محمدبن جمال‌الدین (۱۳۸۰). اربع رسائل کلامیه. بوستان کتاب.

- ۲۱) طالبی، محمدحسین (۱۳۹۲). تفاسیر متنوع از آموزه قانون طبیعی. آیین حکمت، (۱۸).
- ۲۲) طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (جلد ۱۲). جامعه مدرسین.
- ۲۳) طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۸ق). مجمع البیان (جلد ۴). دارالمعرفة.
- ۲۴) عضدالدین ایجی، عبدالرحمان بن احمد (بی تا). المواقف فی علم الکلام. عالم الکتب.
- ۲۵) فاستر. ب، مایکل (۱۳۸۸). خداوندان اندیشه سیاسی (جواد شیخ الاسلامی، مترجم). (جلد ۱). امیرکبیر.
- ۲۶) فاضل موحدی لنگرانی، محمد (۱۳۸۱). تفصیل الشریعة (الاجاره). چاپ ۲، مرکز فقه ائمه اطهار (علیهم السلام).
- ۲۷) کاتوزیان، ناصر (۱۳۷۷). فلسفه حقوق (جلد ۱). شرکت سهامی انتشار.
- ۲۸) کریمی نیا، محمدمهدی، حکیمی، نجیب الله و انصاری مقدم، مجتبی (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی نظریه حقوق طبیعی از منظر جان لاک و قرآن کریم. احسن الحدیث، ۸ (۴)، صص. ۲۵-۴۶.
- ۲۹) مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (جلد ۴). دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۰) منصوری لاریجانی، اسماعیل (۱۳۷۴). سیر تحول حقوق بشر و بررسی تطبیقی آن با اصول تفسیری حقوق بشر در اسلام. تابان.
- ۳۱) هیدن، پاتریک (۱۳۹۲). فلسفه حقوق بشر (مهدی یوسفی و رضا علی میرزایی، مترجمان). (جلد ۱). مخاطب.
- ۳۲) هیوم، دیوید (۱۳۷۷). تحقیق در مبادی اخلاق (رضا تقیان و رزانه، مترجم). گویا.

33) Grotius, Hugoh. (2001). On the law of war ans peace. Batoche Books.

34) Oxford Learne's Dictionaries. (n.d.). Oxford University Press.



## References

- 1) The Holy Quran.
- 2) Nahj al-Balāgha.
- 3) Aflātūn (1398 SH). Doreh Āsār Aflātūn (Moḥammad Ḥasan Lotfī va Rezā Kāvīānī, Trans.). (Volume 2) [The Works of Plato (Volume 2)]. Khārazmī [in Persian].
- 4) Anṣārī-Česhmeh, Moḥammad-Ḥossein, Dehqān, Rahīm, and Nowyī, Ebrāhīm (1400 SH). Ḥosn va Qobḥ Zāti va Qānūn Ṭabī‘ī; Taḥlil va Moqāyese Mo‘allefhehā va Mīzān Kārāmaddī [Intrinsic Good and Evil and Natural Law; Analysis and Comparison of Components and Efficiency]. Āyeneh Ma‘refat, 68 (21), pp. 49-70. doi:10.52547/jipt.2021.221361.1058 [in Persian].
- 5) Barnjakār, Rezā and Nosratiān Ahūr, Mahdī (1397 SH). Qā‘edeh Kalāmī Ḥosn va Qobḥ ‘Aqlī [The Logical Rule of Intrinsic Good and Evil]. Dār al-Ḥadīth [in Persian].
- 6) Eshtrāvūs, Leo (1373 SH). Ḥoqūq Ṭabī‘ī va Tārīkh (Bāqer Parhām, Trans.). [Natural Law and History]. Āgāh [in Persian].
- 7) Eslāmī-Panāh, ‘Alī (1398 SH). Maktab Tārīkhī Ḥoqūq. Dāneshnāmeḥ-hāy Ḥoqūqī, (2) [in Persian].
- 8) Fāster, B. Michael (1388 SH). Khodāvandān Andīsheh Sīāsī (Javād Sheykh al-Eslāmī, Trans.) (Volume 1) [Lords of Political Thought (Volume 1)]. Amīrkabīr [in Persian].
- 9) Fāzel Lankarānī, Moḥammad (1381 SH). Tafṣīl al-Sharī‘ah (Al-Ejāreh). 2nd Edition, Markaz Fiqh al-A‘immah al-Aṭḥār (‘alayhim al-salām) [in Arabic].
- 10) Grotius, Hugoh. (2001). On the law of war ans peace. Batoche Books.
- 11) Hīden, Patrick (1392 SH). Falsafeh Ḥoqūq Bashār (Mahdī Yūsefī va Rezā ‘Alī-Mīrzā‘ī, Trans.) (Volume 1) [Philosophy of Human Rights (Volume 1)]. Mokhāṭab [in Persian].
- 12) Hume, David (1377 SH). Taḥqīq dar Mabādī Akhlāq (Rezā Taqīān Varzaneh, Trans.) [An Enquiry Concerning the Principles of Morals]. Goyā [in Persian].
- 13) Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Makrīm (n.d.). Lisān al-‘Arab (Volume 1). Dār al-Fīkr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘ [in Arabic].
- 14) Izz al-Dīn al-Ījī, ‘Abd al-Raḥmān bin Aḥmad (n.d.). Al-Mawāqif fī ‘Ilm al-Kalām. ‘Ālam al-Kotob [in Arabic].
- 15) Javādī, Moḥsen (1375 SH). Mas‘aleh Bāyad va Hast [The Issue of Ought and Is]. Daftar Tabliḡhāt Eslāmī [in Persian].
- 16) Jāvīd, Mohammad-Javād (1386 SH). Falsafeh Ḥoqūq Ṭabī‘ī Ensān dar Eslām [An Introduction to the philosophy of the Nature Rights Man in Islam]. Pažūheš‘nāme-ye Ḥoqūq-e Islāmī [Journal of Islamic Law Research], 25(1), pp. 7-32. doi:10.30497/law.2012.1283 [in Persian].
- 17) Jāvīd, Mohammad-Javād (1387 SH). Nazariyeh Nesbīyat dar Ḥoqūq Shahrvandī [The Theory of Relativity in Civil Rights]. Gerāyesh [in Persian].
- 18) Jāvīd, Mohammad-Javād (1392 SH). Nazariyeh Nesbīyat dar Ḥoqūq Shahrvandī va Ḥoqūq Ṭabī‘ī Bāshār [The Theory of Relativity in Civil Rights and Natural Human Rights]. Nashriyeh Ḥoqūq Bāshār (1 va 2) [in Persian].

- 19) Karīmī-Niā, Moḥammad Mehdi, Ḥakīmī, Najībullah, and Anṣārī-Moqaddam, Mojtaba (1398 SH). Barrasī Taṭbīqī Nazariyeh Hoqūq Ṭabī‘ī az Manẓar Jān Lāk va Qur‘ān Karīm [Comparative Study of the Theory of Natural Rights from the Perspective of John Locke and the Holy Quran]. Aḥsan al-Hadīth, 8 (4), pp. 25-46 [in Persian].
- 20) Kātūziān, Nāṣer (1377 SH). Falsafeh Hoqūq (Volume 1) [Philosophy of Law (Volume 1)]. Sherkat Sahāmī Enteshār [in Persian].
- 21) Makārem Shīrāzī, Nāṣer (1374 SH). Tafsīr Nemūneh (Volume 4). Dār al-Kotob al-Islāmīyah [in Persian].
- 22) Mansūrī Lārījānī, Esmā‘īl (1374 SH). Sīr Tahavvol Hoqūq Bashār va Barrasī Taṭbīqī Ān bā Oṣūl Tafsīrī Hoqūq Bashār dar Eslām [The Evolution of Human Rights and its Comparative Study with the Interpretive Principles of Human Rights in Islam]. Tābān [in Persian].
- 23) Oxford Learne’s Dictionaries. (n.d.). Oxford University Press.
- 24) Rāghīb Iṣfahānī, Ḥossein ibn Moḥammad (1412 AH). Mofradāt Alfāz al-Qur‘ān (Volume 1) [Lexicon of Quranic Terms (Volume 1)]. Dār al-Shāmīyah [in Arabic].
- 25) Sa‘īdī Mehr, Moḥammad (1393 SH). Āmūzesh Kalām Eslāmī (Volume 1) [Islamic Theology Education (Volume 1)]. Ṭah [in Persian].
- 26) Shahīd Awwal, Moḥammad bin Jamāl al-Dīn (1380 SH). Arba‘ Rasā‘il Kalāmīyah. Būstān Kitāb [in Arabic].
- 27) Shahrestānī, Moḥammad bin ‘Abd al-Karīm (1425 AH). Nihāyat al-Iqdām fi ‘Ilm al-Kalām. Dār al-Kotob al-‘Elmīyah [in Arabic].
- 28) Shahverdī, Aḥmad (1384 SH). Maktab Hoqūq Ṭabī‘ī [The School of Natural Law]. Hamrah [in Persian].
- 29) Sidkarīmī, Sīed ‘Abbās (1389 SH). Ma‘nāshenāsī Vāzheh Fāḥeshah az Manẓar Tafāsīr [Semantics of the Word Fāḥeshah from the Perspective of Tafsīr]. Ḥasnā, 5-6 (2), pp. 96-133 [in Persian].
- 30) Sobḥānī Tabrizī, Ja‘far (1376 SH). Manshūr ‘Aqā‘id Imāmīeh (Volume 2) [Charter of Imami Beliefs (Volume 2)]. Mo‘assesē Imām Ṣādeq (‘alayh al-salām) [in Persian].
- 31) Ṭabarsī, Faḍl bin Ḥasan (1408 AH). Majma‘ al-Bayān (Volume 4). Dār al-Ma‘rifah [in Arabic].
- 32) Ṭabāṭabā‘ī, Moḥammad Ḥossein (1417 AH). Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur‘ān (Volume 12). Jamā‘ah al-Modarresīn [in Arabic].
- 33) Ṭālebī, Moḥammad Ḥossein (1392 SH). Tafāsīr Motanawwe‘ az Āmūzeh Qānūn Ṭabī‘ī [Various Interpretations of the Doctrine of Natural Law]. Āyīn Ḥekmat, (18) [in Persian].
- 34) Tavānā, Effat (1393 SH). Tabīīn Falsafī va Kalāmī Hoq va Hoqānīyat dar Qur‘ān [Philosophical and Theological Elucidation of Right and Legitimacy in the Quran] (Pāyān-nāmeḥ Karshenasī Arshad). Dāneshgāh Ferdowsī Mashhad [in Persian].