بازخوانی انتقادی
قاعده الزام

چکیده
قاعده الزام، طبق یکی از خوانش‌های نسبتاً رایج، عهده‌دار تنظیم روابط شیعیان با مسلمانان غیر شیعه (و بنا بر قولی همه غیر شیعیان، جه مسلمان و جه نامسلمان) در مواردی است که آنان به حکمی مخالف با دیدگاه شیعه باور دارند و آن حکم به سود و مصلحت شیعه است. که در این حالت، شیعه آن گرد را به دیدگاه غیر شیعی اش ملزم می‌سازد.

این نوشته ضمن بررسی تعریف، محدوده و ادله قاعده فقهی الزام، با توجه به دو عنصر: «طرف غیر شیعی» و «سود طرف شیعی» از دیدگاه این خوانش مشهور، ادله این قاعده را تقدیم کرده و با تزیید اساسی در آن، ملاحظاتی را مطرح می‌کند؛ از جمله: استنتاج نظام جدیدانه و نابرابر حقوقی در حقوق داخلی، تفکیک آن‌ها از یکدیگر در حقوق بین الملل خصوصی و ناسازگاری با روح...
معاهده و عرف بین المللی در حقوق بین الملل عمومی، اگرچه این خوانش از قاعده در میان فقهیان معنا می‌آید که مخالفینی دارند، اما دلالت اصولی-حقوقی ارائه شده در این نوشته در نقد این مطلب از قاعده منتفی است، کاملاً مورد احکام نشانده، به ویژه آنکه قاعده وزارن دانسته که با قاعده امضاء سازگاری بوده و به صورتی جدی از خوانش مشاهده که در این مقاله نقد می‌شود. می‌تواند منتفی باشد. قاعده وزار امام طوری که از نامش برخی آید، دیگران (چه غیر شیعیان و چه نامسلمانان) را ملزم به پایین‌دنیه احکام دشواری مذهب‌ها یا دین مبوعشان می‌سانند; حال آنکه قاعده امضاء صرفاً عهده‌دار تأیید یا امضای احکام منتفیت مذعوم به ادیان دیگر است و در آن سخنی از وزار و عصر ضروری مشقت برای دیگران نیست.

و اگران کلیدی: قاعده وزار، عرف بین المللی، حقوق بین الملل، شیعه، قاعده امضاء.

1. مقدمه

این پرسش که پیروان دو دین یا مذهب مختلف متفاوت، چگونه باشد با هم تعامل و هم‌مزیستی داشته باشد، یک پرسش بنیادین فلسفی-الهیاتی است. این پرسش با هر پاسخی که بیاید، پاسخ‌های جستجوی گوناگون و گستردگی فقهی -حقوقی دارد، به ویژه آنگاه که آن دو در مسئله‌ای با هم اختلاف داشته باشند و از دستگاه حقوقی-فقهی متمازی و متعارض در قانون یا حکم مربوط به آن مسئله پروره کنند. برای مثال، شخص الیف پرو نظایر حقوقی-فقهی شیعی و شخص ب پرو نظایر حقوقی-فقهی سنتی است. این دو نفر در ماجرا را با یکدیگر اختلاف کرده و به دادرس اطلاعی اسلامی ایران یا یک فضایی شیعه رجوع کرده‌اند. حال این پرسش، چگونه است که فضایی بر اساس کدام دستگاه فقهی -حقوقی و مبتنی بر چه‌کدام این مبانی و روشهای فقهی، باید میان این دو داوری کند؟ قاعده وزار عهده‌دار پاسخ‌گویی به چنین پرسش‌هاست. این نوشته، نخست می‌کوشد توضیح دهد که معتقد، متفاوت و مقصود اصلی قاعده چیست; سپس نقدها، اعتراضات و تردیدهای جدی نسبت به آن طرح می‌شود. البته، حتی در صورتی که پاسخ‌ها و توجیهات همسو با قاعده، قاعده کننده نباید. نیز نمی‌توان به آسانی انتقاد کرد.
2- آشنايي با قاعدة الزام

1.2. تاریخی

این قاعده در کتب فقهیان با چنین نام و توصیفی دیده نمی‌شود و تنها در اینجا
چند روابط پیرامون ارث و طلاق و... خودنامه می‌کند. نخستین اثر فقهی که به عنوان
قاعدای جدی‌گونه به بحث الزام می‌نگرد، لقبه/الفقهی است سید محمد بن محمدتقی
آل بحرالعلوم (۱۲۳۹/۶۱۵/۲) است که در بحث «حیوه» به این قاعده اشاره کرده است.
در سده آخر نز فقهیان همچون سیدحسین طباطبایی حکیم (۱۴۱۱/۲۵۴/۱۴)،
موسوی بچنوردی (۱۳۱۲/۱۷۹/۳)، شیخ حسین حلمی (بحرالعلوم: ۱۳۸۴/۲۹۶)، خورشید
(보고ی تبریزی: ۱۳۱۰/۱۴۸۹ و ۱۴۸۹/۳۹۰۰)، سید الحسین خوانساری (۱۳۶۴/۲۷۰۰/۵)، سید عبدالاعلی
موسوی سبزواری (۱۳۱۲/۱۲۷/۲۷)، سید محمدصادق حسینی روحانی (۱۳۸۹/۷۹/۱۵ و
۱۴۸۹/۲۷)، فاضل للکرنسی (۱۳۸۳/۲۷۴/۱)، سید محمد حسینی شیرازی (۱۴۰۷/۱۴۶/۷۹) و
محمدتقی جعفری (۱۳۸۰/۸۲)، حسین سیستمی (۱۳۸۷/۷۵۶/۱)، مکارم شیرازی (۱۴۱۱/۱۵۷/۲)
باقر ایرانی (۱۳۱۸/۶۱۲/۴۳)، مصطفوی (۱۳۱۸/۶۶) و جمعی دیگر به این قاعده
پرداخته‌اند.

2.2. حدود و شروط قاعده

پیشتر فقهیان، قاعدای الزام را به دو عنصر مشروط ساخته‌اند:
الف) مسلمان غیر شیعه بودن (نه صرفاً غیر شیعه بودن)

موسوی بچنوردی در عبارت زیر با استناد به پیشتر روابط، تنها مسلمانان غیر شیعه
را مشمول این قاعده می‌داند. نه همگی غیر شیعان را:
آنچه از ظاهر عبارت در حدبی "آلزموهم..." بردشت می‌شود، این است که ضمیر
"هم" به فرجه گوناگون مسلمانان غیر شیعه بازمی‌گردید و پیروان ادیان و ملل دیگر
را در برن می‌گیرد" (۱۳۱۸/۳/۲/۱۸۳).
در تقریبات درس شیخ حسین حلقی در تشییع قاعده الزام چنین آمده است:

«وقتی "قاعده الزام" گفته می‌شود، منظور آن است که آثار وضعی بر افراد غیر شیعه بر اساس اعتقادات خودشان بر شرایط هر گاه ایمن به ظالم و نفع آنان نباشد و مخالف مذهب اهل بیت باشد. مانند الزام آنان به احکام شیعه، میراث و طلاق که با دیدگاه ما تفاوت دارد» (بدرعلی، ۱۳۸۴: ۲۷۱).

ب) وجود سود و مصلحت برای فرد شیعی یا زیانی برای فرد غیر شیعی

مطالب نظر مشهور و با توجه به مستندات قاعده که عمداً روایات است، الزام در مواردی محقق می‌شود که سود و مصلحت شیعه و ضرر فرد غیر شیعه مطرح باشد. و نه در حالی معکوس که سود فرد غیر شیعه و زیان شیعه در الزام است: زیرا روشن است که شیعه بر اساس حکم شریعی اولیه (صرف نظر از قاعده الزام) آن حکم مخالف نمی‌پذیرد و حالاً این حکم غیر شریعی از نظر شیعه برای فرد شیعه زیانی را نیز در بر دارد، به طریق اولیه نمای توان این الزام به این حکم را شریعی دانست. اما در صورتی که سود و مصلحت شیعه و زیان غیر شیعه در میان باشد، می‌توان از باب امنیت و لطف به شیعه و به عنوان حکمی ثانوی و قاعدای جدید، به الزام غیر شیعه پرداخت.

همانطور که در عبارت شیخ حسین حلقی گذشت، وجود سود و مصلحت برای فرد شیعی یا دست کم زیان برای فرد غیر شیعی، شرطی مهم در قاعده است.

استاد مصطفی نیز چنین می‌گوید:

مراد از الزام در اینجا پایه سازی حکم بر مسلمان غیر شیعه است، بر اساس آنچه در مذهب آمده است. از انجا که احکام پیک مذهب، در و اینکار را به آن و سپس کسی حکمی از آن احکام را به غیر شیعه منفی گردیده، آن شخص غیر شیعه نزد باید به حکم مذهبی ملزم گردید. بدین جهت گفتار بر پایه مذهب مخالفان الزام مخالفان [اهل ست] به شریع خودشان می‌نامند. پس این الزام، پیشنهاد کردن و چاپ دانست است. نه اجبار و روش است که مورد الزام مخالفان نشان داده است که بر آن عمل، سود و وضعی برای ما [شیعان] متبرک شود، مانند برخی مسائل ارث و طلاق و... نه همه اعمال، همان گونه که روشن است» (مصطفی، ۱۴۳۲: ۶۶).

اما در این میان، فقیه‌هایی نیز این دو عنصر را شرط ندادند و همه غیر شیعیان،
مسلمان و ناسلمان را در دایرۂ قاعده گنجانده و لزومی به وجود عنصر مصلحت و نفع برای فرد شیعی ندیده‌اند.

فیقه‌نامه سیدمحمد شیرازی، لزومی در وجود عنصر زیان برای فرد غیر شیعی برای تحقیق قاعده الامام ندیده و صرف مطالعه پایین‌دانی پیروار دیگر ادیان و مذاهب به احکام شرعی خودشان را مفاد قاعده الامام می‌دانند. البته با توجه به اینکه ایشان اجرای قاعده را برای شیعه رخصت می‌دانند، متغیر طبعاً فرد شیعه در فرضی که افراد آن حکم مذهب غیر شیعی برای خود آن فرد شیعه زیان داشته باشد، قاعده الامام را مطالعه و اجرا نخواهد کرد. برای اینکه روش شود چرا چنین ادعایی درست است، بايد قدری بیشتر توضیح داد. از آنجا که فرد شیعه، حکم غیر شیعه مزبور و محل بحث (مثلًا جواز طلاق دادن در حالت مستی طبق برخی مبانی غیر شیعی) را درست نمی‌داند، روشش است که اگر این حکم علاوه بر اینکه خلاف مذهب فرد شیعی است، به زیان خود آن فرد شیعی هم باشد، کاملاً بی معنا و نامحتمل است که همین فرد شیعه در اختلافی که یک طرف آن خود او و طرف دیگرش فرد غیر شیعی است، تماشای داشته باشد که آن فرد غیر شیعی را به حکمی که هم خلاف اعتقادات شیعی خود آن فرد شیعی و هم به زیان خود آن فرد شیعی است، ملزم سازد. با توجه به این توضیح روشن می‌شود که چرا در سطور بالاتر گفته شد: «طبعاً فرد شیعه در چنین حالتی، قاعده الامام را مطالعه و اجرا نخواهد کرد». مگر اینکه بگویم فرد شیعه مزبور، دچار ناسازگاردی ذهنی و درونی و با در مثل روان پریشی است که اجرای حکمی را که هم بر خلاف مذهب خود او و هم کاملاً به زیان خود اوست، از دیگری مطالعه و دیگری را به آن حکم غیر شیعی و همچنین ضد منافع شیعه الامام می‌کند.

ملاحظه‌ای که در مورد نظر سیدمحمد شیرازی مطرح است آنکه یک مثال جدید الامام از نظر مشهور، قاعده‌ای امتناعی در حق شیعه است و بنیان حکم ثانوی در برابر حکم اولی فقه شیعی است تا مصلحت شیعه تأمین شود؛ حال آنکه این برداشت، بیشتر با قاعده امضاء سازگار است، تا قاعده الامام: زیرا در قاعده امضاء، افعال پیروار دیگر مذموب و ادیان بر اساس احکام آیین‌های متوعیان تأیید می‌شود و در این قاعده، عنصر سود و مصلحت شیعی وجود ندارد تا نیازی به مفهوم «الزام» و مجبورسازی احساس شود.
همچنین ایشان نامسلمانان را در دایره قاعده می‌گنجانند.

۲-۶. مصادیق قاعده

کسانی که قاعدة الزام را حجت می‌دانند، دایره آن را محدود به احکام نکاح و طلاق و ارث نمی‌سازند (مکارم شیرازی، ۱۴۳۲/۲:۱۴۲). بلکه آن را به دیگر ابواق فقهی ترسی می‌دهند و در واقع حتی می‌توان محدوده این قاعده را بر اساس نظر آنان همواره رو به گسترش دانست؛ چون بر اساس مسائل و برداشت‌های فقهی جدیدی که در فقه اهل سنت (بی‌بی بر فرض در احکام دیگر ادیان) پیش می‌آید، قاعدة الزام ما را به ملزم‌سازی آنان به آن احکام جدید فرامی خواهند. در اینجا تنا به یکی از مصادیق قاعده به عنوان نمونه می‌پذیرند:

شیعه مورادی را در صحت طلاق شرط می‌دانند؛ مثلأ حضور دور شاعر عادل یا ایشان
زن مطلقه از حیض و نفس طاهر باشند و در طهر موضعه شاهرا یا مواردی از این دست که برخی از مذاهب اهل سنت، آن را در طلاق شرط نمی‌دانند و چنانچه زنی ستی مذهب
را بدون رعایت شرایط طلاق از دیدگاه شیعه و بر اساس مذهب خودشان طلاق دادند،
شیعه می‌توانند با آن زن ازدواج کرده و آنان را به دیدگاه خودشان ملزم سازد (موسوی

۴-۲.دلایل حجت قاعده

۱-۴. عقل

برخی از راه اثبات ملازمت عقلی کروشیده‌اند. دریلی عقلی برای قاعدة الزام بیاورند، با
این توضیح که از آن‌جا که اسلام انسان‌ها را به دیگری این دین مجبور نمی‌سازد و آنان را
بین سه گزینه پذیرش اسلام، پذیرفت مبلغی به عنوان جزیه و جهاد مخیر می‌سازد،
لازم این موجب نماسختن. پذیرفت تا تأیید احکام آنان در حیله زندگی خودشان است.
(حسینی شیرازی، ۱۴۳۲/۲:۱۴۲).

۲-۴. آیات قرآنی

برای اثبات قاعدة الزام می‌توان به آیاتی از قرآن استناد کرد که بر عدم اجبار در
پذیرش دین دلالت دارد؛ مانند:

- "فُرمِدَنِی‌کُن‌وَلَی‌دین" (کافرون/۶)، "دنش شما برای خودتان و دین من برای خودم";
- "تَستَعَلَّم‌ئِی‌شَشَیْر" (غاشیه/۲۲)، "بر آنان تسلیم نداری".
- "ومِلَسُعَم‌ئِی‌سَبَر" (ق/۴۵)، "و تو به زور وادارنه آنان نیستی".
- "لَآَکِرَائَاتِ النَّبِینَ" (بقره/۲۵۶)، "در دین هیچ اجباری نیست".

بر این اساس، طبعاً باید احکام دینی آنان در حق خودشان درست و روا باشد

(مصلحتی، ۱۴۳۲: ۶۷).

همچنین در برخی آیات که راجع به کافران است، خداوند قبول کرده که زنان کفار همسران آنان هستند، با اینکه ازدواج آنان بر اساس مسلک و روش خودشان صحیح بوده است، نه اسلام؛ مانند:

- "وَأَمَرَأَتَ زَخَّمَتْ" (مسد/۴)، "و زنش آن هیمه کش [آتش فروز]".
- "وَقَالَ الْمَرْأَةُ زَخَّمَتْ" (قصص/۶)، "و همسر فرعون گفت.

پکی از فقهان معاصر می کوشد به آیات دیگری از قرآن، برای حجتی قاعده الزام استناد کند (فصل بندران، ۱۳۹۱: ۲۴). در آیه ۴۲ سوره مبارک مانده درباره اختلاف بهود و رجوع آنان به بنام اسلام آمده است: "خان جناب پُرَّاكَمْتَنِمَ اوأَ غَرْضَ عَمْهُمْ". ایشان در توضیح نحوه استدلال خود می نویسد:

"در "آفرین عوه" دو احتمال وجود دارد: ۱. به آنها بگو به مرن بی ربطی ندارد;

۲. آنها را به حکم خودشان ارجاع بده که بر حسب سهم خود حکم کنند...

که اگر معلم دوم مقصود آن بهشد، می توان برای قاعده الزام به آن استدلال کرد!"}

۲-۴۲ روايات

مهم ترین دلیل و در واقع دلیل اصلی قاعده الزام را (از نگاه قائلان آن) باید رواياتی از امامان شیعه دانست. برخی فقهان، روايات دال بر این قاعده را در حد توارت دانسته‌اند (حسنی شیرازی، ۱۴۰۷: ۷۰). این روايات از نظر مضمون، بیشتر پرسنده از مصوصمان (۱) را ویران مسائل اختلافی مبانی شیعه و سنی، همچون ازدواج و طلاق و ارث است:

یکی از رواه می گوید: همراه با برخی از شیعان، نامهای به امام Builder نوشته و پاسخ در نامهای با خط امام Builder رسید که: آنچه درباره دخترت و شوهرش گفتی، دریافتم.
خدا آنچه را دوست داری اصلاح شود، براي اصلاح كنید! اینکه گفتی شوهرم
چند بار چیز خورده که طلاق فده، اگر آن مرد از کسی است که ولیت ما را
پذیرفته است و به سخن ما معتقد، پس طلاق انجام نمی‌شود [چون در فقه شیعه چنین
طلاقی معنی نیست]; زیرا او چیزی را که معتقد نیست و نمی‌داند، طبعاً انجام نمی‌دهد
و اگر از کسی است که ولیت ما را نمی‌پذیرند و سخن‌ها را بنا به ندارند، پس
دخترتا از او جدا کن! [چون در فقه سنی چنین طلاقی معنی است]; زیرا او
جدایی را خود، خواستار شده است» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱۳۹۰/۰۲۷۶).}

شیخ حسنی حلی در توضیح این حديث می‌گوید: تعابیر اختلال و نب‌فراقت بعینه
به روش‌های دلالت دارند، که طلاقی که از شخص مختلف سر می‌زند، صحیح است و آن
تعابیر با این دیدگاه سازگار نیست که آن زن هنوز بر زوجیت همسر سنتی شیعه است
و طلاق واقع نشده، اما امام ایشان برای شیعه، ابایه تزویج با آن زن را جعل کرده است.
پس در واقع، امام در این حديث حکمی واقعی و ثانویه را بیان کرده که در مواردی
خاص در پی عونانی ثانوی جاری می‌شود (بیحراکی، ۱۳۸۲: ۴۲۴) [۲] [نذر امام رضا یعنی از یکی از علی‌بنیه که امام تکوه‌شناسی می‌کرد، باد شد. امام
فرمود: اور بر حرام می‌زنند. برسیهم: فذایت شوم، آن زن که همسر اوست! امام فرمود:
او زنها را طلاق داده است. گفتند: جگونه طلاق‌داده دارد؟ امام فرمود: این [طلاق]
حکم دینی اوست، پس بر او حرام شده است» (طوسی، ۱۳۹۰: ۱۳۹۰/۰۲۷۶).]

تعبیر «انه مقتیم علی حرام» در این روایت، به روش‌های دلالت دارند که امام ایشان با
اینکه در حالی نخستین، رأی آن مذهب را نمی‌پذیرد، اما در حالت جدید، با توجه به
اینکه آن مذهب، متبوع شخص غیر شیعه است، پس باید اور را به مذهب خود ملزم
کرد. در واقع (افاقت بر حرام) در افاقت بر زنا ظهور دارد و زمانی بر این مورد اطلاق
می‌شود که طلاق از آن شخص فعلاً سر زده باشد و زن با او نامحرم شده باشد و در
صورتی که زوجیت باقی و طلاق نادرست باشد. اور بر حرام اقامت نخواهد داشت،
بلکه بر همسر اقامت دارد (بیحراکی، ۱۳۸۲: ۴۲۴).

دبیرگاه این حديث باید گفت که مرسله است و در سندش افتادگی دارد.
[۳] [از امام برسیهم: زنی بر اساس روشی غیر از سنی (شیعی) طلاق داده شده
است. حکم آن زن چیست؟ [هنوز همسر شهری؟ اقامت با مطلقه محصور می‌شود؟]
مامالیا فرمود: با این زن ازدواج کنید و مناسب نماند (طویسی، ۱۳۹۵: ۲۱۹). بر اساس این دیدگاه شیخ حسین حلی، حکم و تعیین امام لیلی که این زن بی همسر نماند، بر اساس ذوق و بردشت، متشورانه بقدر معنا نیست که چون ترویج و این دسته از زنان مطلقو از قبل ازدواج با زن‌انی است که هنوز در حیاله زوج اولاند. بلکه ذوق متشوره چنین بردشت می‌کند که این گونه طلاق در حق آنان روا و نافذ است.

(برjalولوم، ۱۳۸۴: ۱۲۶۶).

۲-۴. سیره عقلا

محقق خویی قاعدة‌الزام را به روش عقلا مناسب می‌کند (موسوی خویی، ۱۳۱۲: ۵۵۵). برخی فقه‌نشه نیز کوشیده‌اند با ترکیب دو قاعدة جداگانه الزام و امضاء، قاعدة الزام را نیاز معتبر نشانند. نشانه چنین خلط با ترکیب این است که سیره عقلا را از دلایل حجیت قاعدة الزام برشمرده و گفته‌اند: "یکی از ادله قاعدة الزام، سیره عقلاهی است که ناشی از یک ارتکاز عقلاهی است و ارتکاز عقلا بر این است که قانون هر قومی برای همان قوم و برای کسانی که در همان دایره قرار می‌گیرند، نافذ است" (فاضل لنکرای، ۱۳۹۱: ۲۸).

۲-۴. اجماع و تسالم

به اعتقاد یکی از فقهای مورد است که توجه به در دسترس بودن شماری روایات که می‌توانند مدرک اجماع باشد، ادعا اجماع در این قاعدة جایگاهی ندارد، اما می‌توان ادعای تسالم کرد (مصفوی، ۱۴۱۲: ۶۷).

۵-۲. دلایلم عدم حجیت قاعده

در پاسخ به ادعای ملازمت عقاید که سید محمد شیرازی طرح فرموده است، بايد به

۱. تسالم در اینجا عقیده عامل تفسیر به تفسیر ویژه امامی است که اساس این طرح امام‌ی که این داده‌اند، هرچند با این عناوین، مثلاً عناوین (قاعده‌الزام‌) از آن یاد نکرد به‌اشدت. تسالم به لحاظ اعتبار و حجیت از اجماع قوی‌تر است.
دیدگاه مشهور فقهیان در باب قاعده‌ی الزام اراجع داد که آن‌ان بر خلاف ایشان قاعدة الزام را در محدوده تعامل شیعیان با اهل سنت به کار می‌برند و روش است که بهت جزی و قطاع در ارتباط با اهل سنت که مسلماناند، معنی و کاربردی ندارد.

نکته دیگر که به عنوان یک گزاره در رده مالزیه اعتقادات و فرقی می‌توان مطرح کرد. آن‌ها به قائل می‌باشند که انسان‌هایی که از منظر عقل ماهیت رفتارهای انسانی به بعده مصالح و مفاسدی که بر آن‌ها بار می‌شود، به رفتارهای درست و نادرست تقدم می‌شود و مذهب فرد در این درستی و نادرستی تأثیری نخواهد داشت؛ بنابراین که به رفتار مشخص را از یک انسان، درست دانست و دقیقاً همان رفتار مشخص را وقیت که از انسانی با مذهب دیگر سر می‌زنند، نادرست انگاشته، مگر آن‌ها به مصالح و مفاسد یا حسن و قیح در احکام متعلق به رفتار انسانی راه ندارد و این احکام صرف اعتباری و قراردادی اند و هر دین و مذهبی می‌تواند بر باید منظر و زاویه نگاه خود، احکامی متفاوت از دین و مذهب دیگر جعل کند.

۲- سیره عقلا

قاعده الزام، قاعدای یک‌سیوه و به سود شیعه است و روش است که آگر بر فرض سیره‌ای عقلایی در این رابطه موجود باشد، قید سود و مصلحت شیعه در آن هیچ دخلی ندارد. صورت سیره عقلایی مفروض و احتمالی این است که: «هر گاه به قانونی عقیده نداشتی، اما مخالف توده آن قانون باور داشت و این قانون به سود تو بود، اعمال این قانون را از او بخواه و روش است که این محتوای قاعدای الزام نیست» زیرا آگر در حکمی که ما قبل نداریم و مخالفان قول دارد، سودی برای او و ضرری برای ما
متصور باشد، نیازی به الام او از سوی ما نیست، بلکه قضیه بر عکس شده و طیعاً ما را ملزم به حکم متبوع خود خواهد ساخت.

مشخصاً درباره استنداد برخی به سیره عقلا در اثبات قاعدیده الام بايد گفته چنين کاري به وضع جمل اصطلاح بوده و به كار بردن تعبير قاعده الام در مواردی است که شروط اصلی قاعده (یعنی وجود سود شخص غیر شیعه) در اجراي حكم شیعه و زبان او از حکم مذهب خود و همچنین ملزم سازی او به تبعیت از حکم دیوان مذهب متبوعش) را ندارد. درست است كه عقلا به مذاهب گوناگون احترام می‌گذراند، اما هچ‌گاه عقلا دیگران را به پیروی از مذهبی که در تشادیا مغالیرت با دیدگاه خود آن عقلاست، ملزم به مجبور نمی‌سازند. اگر عقایلی باور داشته باشد طلاق دادن زن در حالت مستی، يا طلاق ثلاث يا هر عمل مفروض دیگری، عملی درست یا اخلاقی نیست، هچ‌گاه کسی را که مذهبی مخالف چنین دیدگاهی است، به تبعیت از این حکم خلاف مبانی عقلا است ملزم نمی‌سازد. به نظر می‌رسند استنان به سیره عقلا در اثبات قاعده الام، ناشی از یکی انگاشته قواعد امضاء و الام بوده باشد: حال آنکه این‌ها، دو قاعده جداگانه بوده و حساب مرایاب قاعده امضاء از معاوض قاعده الام جداست. ادعای ما در این بخش از مقاله این نیست که طلاق دادن در حالت مستی یا طلاق ثلاث یا هر عمل مفروض دیگری، درست یا نادرست است. این بخشی جداگانه است و ربطی به این نکته ندارد. ادعای ما این است که معنا ندارد عقلا یک کاری را نادرست و ناروا بداند، خواه طلاق در حالت مستی باشد طلاق ثلاث یا هر عملی دیگری و در عین حال، همین عقلا به هم عقلا: دیگری را به آن کار (ملزم) گفته کنند؛ نه اینکه بگویند اگرچه ما مخالف این عمل هستیم و آن را درست نمی‌دانیم، صرفاً او می‌توانند بر مبنای اشتباه خودش عمل کنند.

۲۵-۳۱ اجتمای و تسامح

در مواردی که روایتی درباره آنها در دست است و استناد اجتماع کننده گان به آن روایات محتمل، باید آن اجتماع را مدرکی و قاعد ارزش ابتدای مستقل دانست است؛ ضمن آنکه در خصوص اجتماع که دلیلی لیست است، باید به قدر متیقون بسند چرود و
نمی‌توان با استناد به اطلاع‌یا عموم لفظی، شمول قاعدای الزام را از این دلیل برداشت کرد؛ زیرا به فرض وجود اجماع، احتمال می‌رود که به همین جند مورد (طلاق و نکاح و...) محدود بودند و اگر بخواهیم به شمولی برای آن دست یابیم، باز به روایت رود باورم (صدر، 1348/1400). لذا اجماع همه نمی‌تواند به عنوان یک دلیل مستقل، مورد عنایت و استناد باشد.

آیات قرآنی

آیاتی که بر موجب نسخه‌اندن دیگر ادیان دلالت دارد، بر فرض که به معنای پذیرش نظام‌های حقوقی رفتاری آنان باشد، با قاعدة الزام ارتباطی ندارد؛ زیرا در قاعدة الزام، سخن از این ست است که مسلماناند و دین دیگری متفاوت از شیعیان ندارند و هنگام در قرن کاران مطرح نشده که مسلمانان در میان خود جند شریعت داشته باشن و یکدیگر را به پذیرش شرایع گوناگون ملزم درزاند؛ زیرا اساساً در زمان نزول آیات وحی، هنوز اختلافات، مکانیک و مذاهبی فقهی پیش نیامده بود و در دهه‌ها و سده‌های بعد، این شرایط گاهی فقهی ایجاد شد.

درباره آیات ازدواج کفار نیز همین سخن گفته می‌شود که ارتباطی با این ست که موضوع قاعدای الزام، ندارد.

نکته دیگر آنکه وقتی خداوند به پیامبر (ص) می‌فرماید: «بین آنان حکم کن با از حکم اعراض و خودداری ای که»، روشی است که در حالی دوم یعنی اعراط از حکم کردن، نمی‌توان خداوند را به آنچه حکم بهود در آینده حکم خواهید کرد، راضی دانست. وقتی کسی از حکم کردن اعراط می‌کند، تنها در مورد اعراط کردن خود رضایت و تصمیم روشین و فعطی دارد. نه درباره احکامی که دیگران در آینده صادر خواهند کرد. تدفین بر خلاف این گفته که: «تنها منعی که در استدلال به آیه شریعت ممکن است مطرح شود، احتمال نسخ در این آیه است» (فاضل لنکرانی، 1391: 37)، بی‌نظمی رسید بزرگ بین مانع، ادامه آیه شریعت است که می‌فرماید: «وَأَنَّ خَصِيفَةَ قَامَتْ نَفْسَمُهَا لِلْقَيْسِيُّينَ اللَّهُمَّ افْطَرِيْنَ» در واقع آیه پیامبر اسلامی عمّالی را طبق دین خود نادرست بنا ظالمانه پدیدان، به هنگ وجه طبق این آیه مجاز نیست که پیروان دیگر ادیان را به آن حکم
نادرست یا ظالمانه ملزم سازد. ممکن است پیامبر در بحثی اختلافی میان دو دین، سکوت کرده یا از حکم دادن اعراض کند. اما بر اساس مبانی گوناگون کلاسی، ساخت ایشان از چنین اموری منزه است و نمی‌تواند اختلاف به قاعدة الزام تن دهد و دیگران را به حکمی خلاف قسط و عدل، ملزم و مجبور سازد.

۵-۳۲. روايات

درباره روايات باید گذشته از اشکال در استناد دسته‌ای از آنها که راوا مجهول یا توثیق نشده یا ارسال در سنده داشته، از نظر دلالت نیز نجیب‌گانه، پراکندگان و تاریخ‌داران برهنگی از روايات نسبت به دیگر ادیان نیز قابل طرح است. در برهنگی روايات، سخن از اهل سنت است و ضریر ملته "هم" به اهل سنت باز می‌گردد؛ مثلًا تصریح شده که درباره مسلمانان مخالف اهل بیت است یا با آوازگان مشابه به آنان اشاره شده است در باره‌ای از احادیث، سخن از الزام به میان‌آمده که می‌توان قاعدة الزام را بر آن بیشتر کرد. اما در دسته‌ای دیگر سخنی از الزام نیست. بنابراین نمی‌توان همین روايات را در یک دسته جای داد و از آن، به یک قاعدة مستقل با نام الزام رسید و اگر به‌هم روايات به صورت جدایی گشته بنگریم، نیز نخواهیم توانست از یک روايت که در موردی خاص است و احتمال محدودیت به همان مورد یا حکم (مثلاً طلاق) در مورد آن وجود دارد، یک قاعدة مستقل را تجربه کنیم.

۵-۳۲. حکیت قاعدة

با توجه به ضعف ادله‌ای که برای اثبات قاعدة الزام بر اساس دیدگاه مشهور یک آن را قاعدة‌ای برای تنظیم روابط شیعین با مسلمانان غیر شیعه در جهت سود و مصلحت شیعه می‌داند. بنیان‌شده، می‌توان به عدم حکیت این قاعدة گرانش پیدا کرد.

لبته قواعدی نظرابن قاعدة و با اختلافاتی چند، مطرح است: مانند قاعدة امضاء یا اقرار و قاعدة مقاصدة نوعی که این قواعد انحصاری نسبت به شیعه ندارد. یعنی همان طور که شیعه نسبت به اهل سنت این قواعد را جا ای می‌کند، آنان نیز نسبت به شیعه این قواعد را می‌کند و حتی درباره دیگر ادیان جز اسلام نیز این قواعد قابل جریان است: حال آنکه در قاعدة الزام، سود و مصلحت شیعه و ملزم شیعه و ملزم سازی دیگران
مطرح است، نه صرف تأیید و امضای احکام دیگران در حوزه خصوصی شان.

آیه‌الله حسینی سیستانی در باب قاعدتاً الزام معتقد است:

«احکام برخی مسائل عقود و ایقاعات و حقوق، اختلافی است و آرای علمای شیعه
با دیگر مذاهب اسلامی در این موارد، گاه بعضاً و گاه کلی متفاوت است. لذا درباره
نحوه یفتار شیعان با غير شیعان در این مسائل بررسی می‌شود و فقیهان متأخر
رضوان الله علیهم، که این مسائل را بر اساس قاعده الزام، یعنی ملزم کردن اشخاص
غير شیعی به احکام مذهبی، استخراج می‌کند و پاسخ می‌دهد. لیکن از آنجا که
از نظر ما این قاعده ثابت نشده است، باید این مسائل را بر طبق قواعد جانشین قاعده
الزام مانند قاعده مقاصع نوعی برطق سنّت و احکامشان، هم‌مان گونه که از شما
می‌گردد، از آن‌ها بگیریم و با قاعده اقرار [رفتار با غیر امامی به موجب احکام مذهبی
و ملزم داشتن او به آن‌ها] تطبیق کرد و حکم آنها را بیان نمود» (۱۳۱۴: ۲۵۸/۱).

نکته دیگر در ارتباط با حجیت قاعده الزام این است که اگر به فرض، این قاعده را
حجت بدانیم یا این توجه داشت که می‌توان قاعده الزام را در حوزه امور متعلق به
غیرشیعیان برای خودشان جاری دانست؛ زیرا وقتی هنوز به شیعه رجوع نکردهاند، دو
رای و دو حکم در میان نیست که انتخابی ممکن باشد. اما آنگاه که غیر شیعیان به
شیعه (مثلاً دادگاهی باقی و قانون شیعی) رجوع کرندند، هم مقضیت عدلال (میان
شیعه و غیر شیعه) و هم مقضیت اینکه شیعه به درستی حکوم و رأی خود باور دارد، این
است که بر اساس دیدگاه عدلانه و درست حکم صادق شود؛ نه صرفًا بر اساس انتساب
به مذهب آن فرد غیر شیعه. سیا‌حمد خوانساری این تمايز می‌داند: «وضعیت معمول
میان غیر شیعه» و «وضعیت پس از رجوع به شیعه و در پی حکم واقعی» را به خویی
تبیین کرده است (خوانساری، ۱۳۴۶: ۲۹/۵ منظوره).”

٣. جایگاه حقوقی قاعده در تدوین قوانین داخلی (اتباع ایران)

تا جایی که بررسی شد، قانونی برخاسته از قاعده الزام یا شیب به قاعده الزام در
قوانین دیگر کشورها غیر از جمهوری اسلامی ایران، بازتاب نیافته است؛ زیرا این قاعده
بر اساس تفکیک شیعه از غیر شیعه پا به نهاده شده و چه بسا در قوانین دیگر کشورها
زمینهای برای پیاده‌سازی نداشته است.
در قوانین جمهوری اسلامی ایران نیز چنانچه دقت‌تر بگریم، قاعدة امضای یا قاعدة اقرار دیده می‌شود که از جهاتی شبیه قاعدة الزام است، نه خود آن.

\\1.\\3. وضعیت فعلی قوانین داخلی\\
\\1.\\3. قانون اساسی\\
در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تنها در دو اصل دو اصل قاعدته و سیزدهم به عباراتی بر می‌خوریم که امکان حمل آنها بر قاعدة الزام هست (معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، ۱۳۸۶: ۸۰).

\\1.\\۲. تفاوت‌های قاعدة الزام و اصل دو اصل قاعدته و سیزدهم\\الف) بر اساس دیدگاه مشهور که در فصول نخست گذشته، قاعدة الزام درباره مسلمانان غیر شیعه است. طبق این دیدگاه، نمی‌توان اصل سیزدهم را بر اساس قاعدة الزام دانست.
ب) همچنین در قاعدة الزام، سخن از الزام و ملزم ساختن و نوعی مجبورسازی است؛ اما در این دو اصل، از آزادی اهل سنت و غیر مسلمانان سخن گفته است، نه الزام آنان.
ج) در قاعدة الزام سخن از مواردی می‌رود که یک شیعه با یکی که مذهب ای یا را ندارد، رابطه‌ای دارد؛ اما این دو اصل اساساً ناظر به تعامل شیعان با غیر شیعیان نیست، بلکه به آنان و زندگی شان به خودی خودی نظر دارد.
د) بنابراین دیدگاه مشهور، محور و اساس در قاعدة الزام، مصلحت و سود فرد شیعی است؛ حال آنکه در این دو اصل، چنین محوری مطرح نیست.
ه) قاعدة الزام، قابلت طرح در همه یا بیشتر این دو اصل قاعدته است. اما در این دو اصل، سخن از مراسم دینی و احوال شخصی (ازدواج، طلاق وصیت و ارث) است.
و) این دو اصل به «حدود قانون» محدود شده‌اند؛ یعنی چنانچه تاثب شود که اعمال مزبور مربوط به امر مذکور، خلاف مقررات قانونی و انتظامات عمومی باشد، نمی‌توان آن را مجاز دانست (هاشمی: ۱۳۸۹: ۱۸۵/۱; مهریور، ۱۳۸۷: ۱۲۰). اما می‌دانیم که قاعدة الزام در ذات خود چنین قیدی ندارد.
قانونی مدنی

در قانون اجازه رعایت احوال شخصی ایرانیان غیر شیعه در محالی مصوب عباراتی آمده است که چه‌سی در نگاه نخست، شیوه‌های با قاعدات الزام دارد. از این رو بررسی آن مناسب می‌نماید.

۱. در مسائل مرتبط به نجاح و طلاق، عادات و قواعد مسلّمه مداوم در مذهبی که شوهر پیرو آن است;
۲. در مسائل مرتبط به ارث و وصیت، عادات و قواعد مسلّمه مداوم در مذهبی متوفری;
۳. در مسائل مرتبط به فرزندخواندگی، عادات و قواعد مسلّمه مداوم در مذهبی که پدرخوانده یا مادرخوانده پیرو آن است» (الماسی، ۱۳۸۹: ۴۸).

الف) در این قانون، سخن‌های طرف شیعه نیست، در صورتی که می‌دانیم در قاعده الزام باید یک طرف شیعه باشد؛ آگرچه با عناوین به مذهب رسیدی که شیعه است، چه‌سی مفروض قانون گذاران و مورد عنايت ای بوده است.

ب) در این قانون، سود و مصلحت فرد شیعه نمی‌تواند ملاک و محور باشد.

ج) این قانون به احوال شخصی محدود است و همچون قاعدة الزام، دایر و گستردگی پیش رو ندارد.

د) این قانون در سه بندش به ترتیب شوهر، متوینی و پدرخوانده/مادرخوانده‌ها ملاک می‌داند. در صورتی که در قاعده الزام و تنها بر اساس این قاعده، ما به گونه‌ای مشخص به یک نهاد ثابت (مثالًا پدر یا فرزند، متوینی یا وارث) که محور باشد،
دسترسی نداریم. به عبارت دیگر، قاعدة الزام می‌گوید هر طرف که شیعه بود، اگر دیدگاه غیر شیعه به سود او بود، بر اساس آن رفتار شود، اما در این قانون، سه نهاد مشخص (شوهر، م توفی و پدر خوانده/مادر خوانده) را مرجع دانسته است.

برای نمونه، اگر مردی شیعی در حال مستی زن سختی اش را طلاق بخشد، با اینکه از نظر فقه شیعه چنین طلاقی درست نیست، اما مرد شیعی بعد از زوال مستی می‌تواند بر اساس قاعدة الزام، همسرش را به فقه اهل سنّت که چنین طلاقی را درست می‌داند (جزیری، غربی و مازی، 1359/4، ملزوم مسازد (موسی بجنوردی، 1313: 171/3)؛ در صورتی که از نظر قانون مدنی با توجه به مذهب شوهر که در این مثال، تشیع است، چنین طلاقی درست نیست و واقع نمی‌شود. در واقع، قانون مدنی صرف نظر از یک مذهب خاص، در همه موارد، حکم را به نهاد حقوقی خاصی (مثلاً شوهر بودن) ارایه می‌دهد؛ اما قاعدة الزام، ملاک را فرد شیعه و سود او می‌داند و روشن است که با این ابهام بسیار و سبیل که گاه جانب شوهر را می‌گیرد، گاه جانب زن را و... نمی‌توان قانونی روشن و دقيق داشت.

نمونه دیگر تفاوت قانون مدنی و قاعدة الزام در بحث توصیف است که مثلاً فردی مستی فوت کرده و از او یک دختر و یک برادر مانده است. بر اساس قاعدة الزام اگر دختر شیعه باشد، با این حال شیعه حاکم باشد که همه ارث را فرض و رداً به دختر ـ که از طبقة نخست است، می‌دهد. اما اگر در همین مثال، برادر متوفری شیعه، و دختر سنی باشد، بر اساس قاعدة الزام، نیمی از ارث به برادر شیعه می‌رسد، چون فرد شیعه اهل سنّت را به فقه آنان ملزم می‌سازد؛ در صورتی که در همین مثال بر پایه قانون مدنی، در هر دو فرض صرفاً مذهب متوفری شرط است.

همه‌ی ماده‌ای واحد مورد بحث، مقدی به قواعد مسلمانه و متداوله در نزد غیر شیعیان است و هر قاعده‌ای نمی‌توانند مشمول این قانون باشند. در صورتی که این قید در قاعدة الزام وجوه ندارد (النامی، 1382: 235).

با توجه به مباحث مطرح شده، واضح است که این قواعد بیشتر ناظر به قاعدة امضاء و اقرار نظر بوده، تن قاعدة الزام: زیرا بر اساس قاعدة الزام، نمی‌توان قوانینی کلی و روشن نگاشت که ناظر به نهادهای حقوقی مشخصی باشد، بلکه باید پیوسته به عنصر
سود و مصلحت فرد شیعی ارجاً داد و این را نیز با ابهامی که دارد، می‌توان در هر نهادی فرض و تصور کرد.

۲۴۳- وضعیت فرضی قوانین

منظور از وضعیت فرضی قوانین در برادر وضعیت فعلی قوانین، این است که ضرف نظر از وضعیت فعلی قوانین کنونی، آیا می‌توان قوانینی خاص را فرض کرد یا به صدور قوانینی خاص در آینده اندیشید که می‌توان بر روح قاعده الزام باشد. معمولاً در مباحث فلسفه حقوق، به تفکیک میان این دو وضعیت توجه می‌شود و صرف این قوانین فعلی یک کشور توجه نمی‌شود و از این نکته گفتگوی می‌شود که برخی قوانین اگرچه فنون فعالاً صادق یا مصوب نشده‌اند، اما می‌توان اصول و قواعد و رویه‌های موجود، امکان یا ظرفیت تحقق دارند.

۲۴۴- عوامل اصلی در شکل‌گیری قانون

با توجه به بررسی این دو مورد (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و قانون مدنی)، تا حدی دانستیم که این قاعده تا کنون لباس قانونی به تن نکرده است. اگرچه این پرسش مطرح است که آیا این قاعده از طرفیت و توای قانونی شدن برخوردار بوده و تدوین قانون به این طرفیت و امکان توجه نداشته‌اند و در نتیجه، در آینده می‌توان قانونی بر اساس قاعده الزام تدوین کرد؟ یا اینکه اساساً قاعده الزام با توجه به محتمل و قبوض اصلی اش از توان قانونی شدن بهره‌مند نیست.

برای پاسخ به این پرسش، لازم است عنصر اصلی مفهوم قانون و بخش‌های کلیدی پرورش قانون‌گاری بررسی شوند و قاعده الزام در ترازوی فرازند و اصول تدوین قانون سنجه‌ها شود.

۲۴۵- عدالت

همه انسان‌ها فطرتاً جویای عدالت‌ند؛ به ویژه آنگاه که سخن از قانون به میان می‌آید، معمولاً عدالت را روح و گوه حیات بخش‌ان معنی کرده و انتظار دارند که با امری عادلانه مواجه شوند.
نخستین نکته که چسباً مانع تبدیل قاعده الزام به قانون است، آنکه قاعده الزام با وجود اینکه در فرض اساسی خود، این نکته را دارد که برخی دیدگاه‌ها درست نیستند، اما با توجه به سود و مصلحت فرد شیعه می‌توان آن دیدگاه‌ها را مطالبه و دیگران را به اجرا آن الزام کرد. پس کانون اصلی این قاعده، تفکیک انسان‌ها به شیعه و غیرشیعه است و بر اساس این تفکیک، هر گاه سود شیعه مقتضی باشد، نظری نادرست قابلیت اجرا می‌یابد: حال آنکه روح و گوهر قانون توجه به ماهیت رفتارها، بدون در نظر گرفتن این گونه دسته‌بندی‌ها و تفکیک‌های اساسی میان انسان‌های است. 

به بیان دیگر، اگر کسی در شرایطی رفتاری را انجام دهد و کسی دیگر در همان شرایط عین‌ها رفتار را انجام دهد. مثلاً نویسنده رفتار اولی را خوب و رفتار دومی را بد بدانیم. مگر اینکه از عدلات جشم به‌پوشیم. عدلات اقتضاً می‌کند که در رفتار یکسان در شرایط یکسان، محکوم به یک حکم یا افتاده و در نظر افتاده. تأثیر در ماهیت حکم یا قانون نگاه دارد. 

توجه به دیدگاه ارسطو در این زمینه می‌توانند اندکی از ماهیت عادلانه قانون را روشن سازد. وی می‌گوید:

» فرقی نمی‌کند آیا فردی خوب فرد بدنی یا فرد دیگری با فردی نبوده باشد، با به علاوه. همچنین تفاوتی نمی‌کند که فرد دیگری با فردی دیگری نیست. حقوق فقط به ماهیت خسارت توجه می‌کند و طرفین دعوی را مساوی می‌گیرد. حقوق تنها پرسیده‌ی آیا یکی موجه خسارت و دیگری متحمل آن شده است؟ بنابراین به علاوه که معنای نابرابری است که دارند معنای یک دارد، می‌تواند به این شکل گزارش دهد که آیا درجه که آگاه فردی به فرد دیگری صدها وارد کند، یا فرد دیگری را باکشند، ضرره و چنین در انجا به گونه‌ای نابرابر تقسیم شده‌اند: لذا قاضی می‌کوشند آنها را با اعمال مجازات‌های جریمه بی‌بار کند« (کلی، ۱۳۹۷: ۶۸). 

در صورتی که اگر ما ماهیت عدل محور قانون را نپذیرفته و سپر فرض مثال، بگوییم از آنجا که می‌دانیم گذرانی و مذهبی خاص داریم، می‌خواهیم قوانینی کامل‌ا و منحصراً به سود انتخاب ایرانی هم کیش خودمان در حجمی وسیع و گسترده صادق کنیم و ایرانیان غیر هم کیش ما نمی‌توانند مشمول این قوانین باشند و هر گاه ضرر آن‌ها در حکم
مذهب خودشان باشد. باید به آن حکم «ملزم» شوند، جدای از اینکه از ماهیت قانون
چشمبوشی کردایم و در تفسیر و اجرا قانون با مشکلات فراوانی روبه رفته و خواهد
شد، باید پدیده‌ی که هر کشور بر اساس یک مذهب با مذهب اکثریت، به حقوق
اقلیت‌ها و دیگر آن کشوران پیشنهاد کند و محور قانون، نهادهایی روان و خاص
باشد، بلکه قانون پیشنهاد یک اساس سود آن گروه و مذهب تفسیر و اجرا شود و تغییر
کند. همچنین توجه نکردیده‌ایم که با این کار، در اعتبار، تعییم و درستی حکم
مذهب خود نیز تردید افکنده‌ایم.

جاییها عدلت در قرآن کریم و روايات شیعی آن قدر و لا دانسته شده که نمی‌توان
در ارغ و قادر آن، تردیدی روا داشت. خداوند ساخت‌خود را از سمت دور می‌داند: «من
عمل حقیقی‌یم و من آن‌ها مالک‌یم و طلایی‌یم» (فصل ۱۰۴). پیامبر و الامقام خود را
«مأمور عدلت» می‌خواند: «و آمرت مأمورت لبیک» (شوری ۱۵). در روايات نیز گاه
«حیات احکام» همان عدلت دانسته شده (حکمیه ۱۳۷:۵) و گاه «نتها راه
اصلاح جامعه» در اقامه عدل معرفی می‌شود: «الرعیه لا يصلحها إلا العدل» (همان).

۲۳۶۲۳ برایی همه در برای قانون
در سیر تاریخی قوانین بشری، هر مذهب، ملیت یا قومی با قانون بر اساس جهانیتی
نیازهای واقعیت‌های خود مواج اشمیت و مفهوم برایی انسان‌ها در برای قانون نیز
همواره در این روابطی، دستخوش تغییرات فراوان بوده است.
اما با عنايت به اینکه قاعدته الامام انسان‌ها را به لحاظ ذاتی دسته‌بندی می‌کند،
نمی‌تواند با اصل جهان شمولی و اصل غایت سازگار باشد. اصل جهان شمولی می‌گوید

۱. ممکن است کسی برایی همه در برای قانون را یک اصل مشروط نداند و مثلاً ادعا کند که یک قانون
عادلانه‌ی می‌تواند معناشین یک گروه از شهره‌دان‌ها را بر گروهی دیگر ترجیح دهد و در مواردی که ضرر آن
گروه اقلیت محترم است، حق استفاده از قوانین اکثریت را ندارند. چنین شخصی می‌تواند فرصت کند که
این قانون در عین حال عادلانه است. ما با چنین رأیی مخالفیم و قبول نداریم که یک قانون بتواند در
یک کشور به استناد معنای گروهی از شهره‌دان‌ها به صورتی سازمان‌بایده به نقطه شود و ضرر گروهی دیگر
را در پی داشته باشد. در عین حال قانونی عادلانه‌ی تلقی شود. روش است که چنین کسی، این دلیل می‌تواند
یک نیک باشد. اما در عین حال، ما در این مقالات دلیل دیگری نیز اقامه می‌کنیم و تنها می‌بر قاعدته الامام.
آن‌گونه‌که قانون بگذار که برای همه قانون باشد، و نیازی به گفتن ندارد که اگر ما قاعده الزام را قانونی سازیم، هرگز نمی‌پذیریم که در برابر ما، در کشورهایی که قانون براساس فقه شیعه نیست، قاعده الزام جاری باشد و هر گاه قانونی به سود شیعه و زبان غیر شیعه بود، به کنار رانده شود و حکم به زبان فرد شیعه اجرا شود.

برابری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با توجه به مبانی قرآنی که در اصل چهاردهم آمده و مؤمنان را پیوسته به عدالت و احسان فرامی خواند و حتی نسبت به مشرکانی که با مسلمانان سر جنگ ندارند، به قسط و تیکواری دعوت می‌کند، کوشیده است تا نمازی فراگیر از عدالت را عرضه کند.

اصل چهاردهم این قانون، نمایانگر اوج اهتمام قرآن کریم به رعایت عدالت است:

اصل چهاردهم: به حکم آیه شریفه «لانه‌های الله علیه السلام» دوبلت جمهوری اسلامی ایران و مسلمانان موظفاند نسبت به افراد غیر مسلمانان، با اخلاق حسن و قسط و عدل اسلامی عمل نمایند و حقوق انسانی آنان را رعایت کنند. این اصل در حق کسانی اعتبار دارد که بر ضد اسلام و جمهوری اسلامی ایران توطن و اقدام نکنند»

(معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری، ۱۲۸۶: ۸۱).

در اصل نوزدهم و بیستم همین قانون، با صراحت بیشتری از برابری همه در مقابل قانون سنگ گفته شده است (همان: ۸۲).

۲۰۳: سودمندی قانون
قانون باید سودمند باشد، به گونه‌ای که مفادی را بیان کند که اکنون در آن قانون بیان نمی‌شود، این نقش و کاسی به صورتی طبیعی از بین نمی‌رفت. به دیگر سخن، قانون بايد ضرورت و ضع داشته باشد. به تعبیر یکی از نویسندان‌گان:
قانون باید به گونه‌ای باشد که وجود و عدالت یکسان باشد و متضمن حکمی جدید و تأمینی باشد» (حجج دابادی، ۱۳۸۳: ۱۲۳).

حال دار مورد قاعده الزام باید گفت: مفاد این قاعده، وضع طبیعی، متشت و
اختلاف آمیز اتباع پک کشور را تأیید می‌کند و می‌گوید هر منده‌ی باید به قواعد و احکام مورد تأیید ملزم شود. روش است که بدمیرش چنین تکرش شدید حقوقی و قانونی، در حکم نقض قانون واحد و جدیدی است که مفادی سودمند دارد.

در توضیح بیشتر باید گفت که آگره در قاعده‌ی زمام، سود شیعیان محور و ملاک اصلی است، اما این سود نباید با سودمندی قانون خلقت شود. سودمندی قانون یعنی تمام مخاطبان قانون به‌رنجی و یا مسئولیت قانونی از مراوی آن قانون سود ببرند. اما سود مطرح در قاعده‌ی الزام، یعنی هر گاه در اختلاف با دو نفر، یکی شیعه و دیگری غیرشیعه بود و اجرا قانون غیر شیعه برای فرد شیعه سود و برای غیر شیعه ضرر داشت، باید فرد شیعه با دادگاه شیعی، فرد غیر شیعه را به حکمی که خودش اشتباها می‌داند، ملزم کند. مشخص است که مراوی از سودمندی قانون، سودمندی برای عموم مخاطبان قانون است و مراوی از سود در قاعده‌ی الزام فقط سود گروهی محدود از مخاطبان قانون است. با توجه به این نکته، بهتر در می‌باشد که چرا آیه الله سیستانی به نظر ما به درستی قاعده‌ی الزام را نادرست و قاعده‌ی امضاء را درست می‌داند.

اما اگر کسی بگوید که گاهی دیده شده دیگران (مثلاً اهل سنت) در طول تاریخ شیعه را به احکام شیعی سخت‌تر در برخی موارد ملزم کردند. ما نیز باید با آن مقاله‌ای به مثل کنیم، در پاسخ می‌گوییم، این به منظور پذیرش همایون و ضعیفی‌ی طبیعی آشکار، و پرهج و مرگی است که هیچ قانون واحد، روش و عادلانه‌ای برآن حاکم نیست و هر گروه می‌کوشد یک قانون را هرچند اشتباها می‌داند، صرفاً به خاطر منافع خودش بر کرسی بنشند و دیگری را به آن قانون اشناد ملزم می‌سازد.

۴.۲.۳ تناقض نابی‌پری قوانین

از آنجا که قانون، مجموعه‌ای منسجم است که برای اجرا و اعمال نگاشته‌ی می‌شورد، نمی‌تواند منافقت باشد؛ زیرا هم استیجار و هم تحقیق عیب، با تناقض سازگار نیست. البته قوانین منافقت نبوده تا کنون نگاشته‌ی جعل شده، اما این قوانین را در مقام تحلیل نظری نابی‌پری قانون پندشت؛ زیرا هم نامناسب‌می‌ماند و خود علیه خود سخن می‌گویند و هم امکان تحقیق خارجی‌ی آنها وجود ندارد. بر این اساس می‌توان گفت:
قانون متناقض، قانون نیست.

فرض کنید در قانون اساسی یک کشور دارای مذهب خاص، در یک اصل آمده باشد که مذهب به هیچ عنوان نیاز ملاک برتری انسان‌ها بر یکدیگر باشد و در اصل دیگر آمده باشد که امتیازات و حقوق شهرندی، در انحصار فلان مذهب است.

تناقض میان این دو اصل باید رفع شود. دو حالت بیشتر نیست: یا ظاهر اصل اول به نوع اصل مذهب خاص گذشته می‌شود یا به عکس. پس این دو اصل، همزمان نمی‌توانند قانون، معیت و الگوی رفتار درست باشند. تناقض یکی از این دو می‌تواند قانون دانسته شود.

در باب قاعده الازم نیز چنین است: یعنی آگر هم بتوان احکام و قوانین دیگر مذهب غیر شیعه را -که حسب فرض، مذهب رسمی، نادرست و عاری از اعتبار است- در حوزه خصوصی و زندگی شخصی خود آنان، تأیید و تحمیل کرد، اما نمی‌توان مفاد آن را به قانون تبدیل کرد؛ زیرا مستلزم تناقض خواهد بود. بنابراین در حالتی که قانون گذار باور دارد که کاری نادرست است، نمی‌تواند دیگران را در قالب قانون، به آن املزم سازد.

۵.۱.۲۳. قانون طرفی

از آنجا که قانون، ناگهان به مجموعه‌ای وسیع از افراد و اشخاص نوشته می‌شود، در ماهیت خود باید گونه‌ای بطرفی داشته باشد. قاعده الازم -که در متن خود همواره سود فرد شیعی را محور می‌دانند- در صورت تبدیل به قانون، چنین شکل جانبدارانهای را ارائه خواهد کرد.

۵.۱.۲۳. قانون شفافیت و ناپیچیدگی

از آنجا که قانون، برای اجرا نوشته می‌شود و هدف اصلی قانون گذار آن است که قانون در عمل و به تمامی پیاده شود، نمی‌تواند آن‌قدر پیچیده و مبهم باشد که با این هدف، در تعارض باشد. حال آن‌که آسان‌ان با فقه مذاهب گوناگون اسلامی، احکام دیگر شرایط، فروع متکن و تفصیلات و اختلاف تفسیر آن، می‌دانند چه دشوار است که قانونی به این نظام‌های حقوقی جنگ‌انه ارتجع دهد و تقیاً در حکم محل به‌خواه
۴. جایگاه حقوقی قاعده الزام، در حقوق بینالملل خصوصی

در حقوق بینالملل خصوصی، به حقانی حاکم بر اعمال اتباع یک کشور در کشور دیگر مطرح است و سخن اصلی آن است که حقانی کدام کشور در خصوصی این افراد بنابر حاکم باشد؛ کشور اصلی و مبیوآن آن قرارد، یا کشور دوم که محل اقامت اوست؟ (المسی، ۱۸۸۹: ۵۷).

در این مورد، بحث تعارض قوانین مطرح است. منظور از تعارض نیز تعارض ادله‌ چندر قانون تعریف از یک بسته قانونی خاص (مثل قوانین یک کشور مثل ایران) نیست؛ بلکه مارد، تعارض یک با چندر قانون از یک بسته قانونی (مثل قانون‌های انف آن فن آن ایران) یا یک با چندر قانون دیگر از یک بسته قانونی دیگر (مثل قانون‌های انف آن فن آن فن ایران) فرانسه) است.

در واقع، هنگامی که مسائل حقوق خصوصی یک کشور با دخلت یک به چند عامل خارجی، به یک به چند کشور دیگر و قوانین آنها روابط بیابند. حقوق بینالملل خصوصی مطرح می‌شود؛ برای نمونه، اگر یک زن و شههر فرانسوی بخواهند در ایران مبادله به طلاق کنند و به دادگاه ایران مراجعه کنند، قانون ایران که محل اقامت آنان است، حاکم می‌شود یا قانون کشور مبوعنشان؟

گاه اطراف تعارض از دو طرف فراتر می‌روند؛ مثلًا فردی آلمنایی با یک ایرانی در فرانسه ازدواج یا خرید و فروش می‌کنند. حال، این پرسش مطرح می‌شود که قانون آلمنی حاکم است یا قانون ایران یا قانون فرانسه که محل اقامت آن دو است؟ یا حتی ممکن است کشور محل اقامت آن دو نیز متفاوت باشد. این توضیحی مقدماتی بود درباره اینکه حقوق بینالملل خصوصی چیست. حال به بحث رابطه آن با قاعده الزام می‌پردازم.
1. مقایسه قاعده الزام با مکاتب مختلف حل تعارض

1- مکاتب گوناگون و متکرر حل تعارض در دو شاخه قدمی و جدید (ایتالیایی، آلمانی، هلندی، فرانسوی و...) همگی در یکسان دانستن ابتاع و شهروندان یک‌کشور اشتراک دارند و هنگ یک از دکترین‌ها، مردم کشور خود را به جند دسته‌بندی نمی‌کنند، بلکه در آن مکاتب مصرف بر سر این بود که آیا ابتاع یک کشور در حکم دیگر کشورها نیز مشمول قانون ملی خود هستند (شخصی و ملی بودن قانون)، یا در صورت سروزمینی بودن، افراد خارجی داخل یک کشور نیز مشمول قوانین کشور اقامتگاه خود می‌گردند؟ پس به هنگ روان در هنگ یک از مکاتب، شهروندان اصلی کشورها را جند پاره تفاهمنامه شدهند.

اما در قاعده الزام، هنگ توجیه به قید ملیت و کشور متبوع نیز ود به اساس مذاهب و ادیان گوناگون، هر کشوری باید از چند نظام حقوقی جداگانه برخوردار باشد و به فرض آنکه نظام های قانونی، چندگانه نشود، باید محاکم قضایی جداگانه، داشت، یا دست کم فضیان به جند روش و بر اساس مذهب مخاطب خود، حکم صادر کند. بنابراین قاعده الزام با نخستین اصل حقوق کشورات ملی خصوصی -که پذیرش وحدت و یکپارچگی ابتاع کشورهاست- ناسازگار می‌نماید.

برای مثال، اگر مردی ایرانی با زنی آلمانی در آلمان ازدواج کند، بر اساس مکاتب مختلف حل تعارض، این ازدواج با مشمول قانون ایران است با قانون آلمان. اما بر اساس قاعده الزام باید مذهب طرفین روش شود و با توجه به اینکه ممکن است ایرانی سنتی با مسیحی یا بهتودی باشد و زن آلمانی نیز همین گونه، باید احکامی جداگانه و متفارم صادر کرد. پذیرش قاعده الزام به این معناست که مرهوها ملی اولاً و بالاها ملی اکثریت تفکیک قوانین مربوط به اتباع هر کشور نیستند. بلکه اولاً و بالاها با ابتاع اختلافات مذهبی متناظر باشد و چنین فرصی، هم نظام حقوقی بین الملل را با چالش بنیادین و هرج و مرج فراگیر مواجه می‌کند و هم قابلیت تحقق و عملی شدن ندارد و نیز به خصومت اتباع یک کشور واحد نسبت به یکدیگر ممکن اتباع سنی و شیعه ایران ساکن آلمان نسبت به هم) دامن می‌زنند. در اینجا این مشکلات را بیشتر توضیح می‌دهیم.

2- یکی از تفاوت‌های قاعده الزام با مکاتب گوناگون حقوق بین الملل خصوصی آن
است که این مکاتب، تنها در برخی مسائل مانند احوال شخصی و برخی قراردادها و امور مالی محدود بحث می‌کند و همگی پذیرفتانه که قوانین جزایی، مالیاتی و دیگر امور قانون حقوقی، از دایر تعارض قوانین بیرون آن و روشن است که در حوزه این امور، قوانین هر کشور بر همه (تابع و مقيم) حاکم است. اما قاعده‌ی الزام با نگاه قانون‌شناسی، زمینه‌ی اصلی دادگاه حقوقی در سطحی گسترده و نه تنها در احوال شخصی توصیه می‌شود.

۳. نکته دیگر آنکه همه مکاتب در استناد بودن نظام عمومی یکی از حلال تعارض قوانین هم را یافته‌اند: یعنی نمی‌بایست از این بر اساس قانون یکی از حلال کشور دیگری صحیح است و در داخل کشور، مخالف نظام و اخلاق عمومی است، قانونی دارد؛ مثال تعداد زوجات در فرانسه و اثبات نامشروع در ایران، مخالف نظام و اخلاق عمومی است و نمی‌تواند با توجه قوانین خارجی قانونی شود. اما بر اساس قاعده‌ی الزام، مسائلی که با نظام عمومی مخالف است، همچون ازدواج به مجاز در دیگر آن‌ها برای خودشان مانعی ندارد.

۴. فرق دیگر آنکه همه مکاتب حل تعارض در پی آن‌ها که چگونه قدرت و صلاحیت حاکمیت ملی را گستردند و موجه سازند؛ چه با الحاق اتباع کشور در خارج به قانون داخلی و ملی و چه با الحاق اتباع خارجی در داخل به دایری تحت نظر قانون ملی. اما قاعده‌ی الزام در پی این است و یا به این ترتیب منجر می‌شود که قدرت و صلاحیت حاکمیت را محدود به یک مذهب سازد و دسته‌های فراوانی از اتباع از خارجیان مثبتی را با عناوین دیگر و مذهب، از دایر قدرت و عمل نفوذ حاکمیت بیرون سازد.

۵. تفاوت دیگر آنکه در مکاتب حقوق بین‌الملل خصوصی، پوسته سود اتباع کشور ملایم است و با توجه به شرایط گوناگون، از آنجا که در هر دوره‌ای سود و
منفعت عمومی در تغییر خاص بروز و جلوه پیشروی دارد. مکتب حاکم تغییر می‌یابد.
اما در قاعدتاً الزام، الازغاً سود یک مذهب و زیان دیگر مذاهب به عنوان ملاک مطرح
است که این به نوعی مثابه قاعدتاً الزام، شکلی تبعیدی آمیز بدهد.
در بخش اول مقاله، عبارتی از شیخ حسن حیه‌افش داده که نشان می‌داد سود فرد
شیعه و زیان فرد غیر شیعه، ملاک این قاعدتاً است. همچنین آمار دیگر فقها نظیر
موسوم برخوردی نیز مشخص است که فرد شیعه را پرتنگ کرده‌اند که
در یک اختلاف، وقتی به فرد سنی اجازه نمی‌دهیم به حکم شیعه که سود دارد با
آسانتر است. عمل کند و راهی به حکم مذهب خودش (ملزم) می‌سازیم، این یعنی در
واقع، یا راهی به حکمی که سختتر است یا مسلمان زیان است، ملزم ساخته‌ایم. بی دلیل
نیست که آیت الله سیستانی قاعدتاً الزام را در کردیم و در مقابل، قاعدتاً امضاء را که
منصفانه است و در آن، بحث سود شیعه و زیان غیر شیعه نیست، پذیرفتیم است. اگر
کسی یکگزید که گاهی اتباع مذاهب دیگر با جان و دل مطبوع دستورات مذهب خود
هستند که طبق نظر شیعه آن دستورات اشتباه است، ما سنخ او را می‌پذیریم. آری
گاهی چنین است. اما چنین مواردی ربطی به قاعدتاً الزام ندارد. قاعدتاً الزام درباره این
نیست که دیگران به دستورات مذهب خود عمل می‌کنند. چنین مطلوب محتوا یک
قاعدتاً نیست، بلکه محتوا یک گزاره خیبری ناظر به واقع است. قاعدتاً الزام به یک
گزاره اشاریه و دستوری مربوط است و درباره این است که در بخش موارد، بايد اتباع
دیگر مذاهب را به حکم مذهب غیر شیعه آنان ملزم کرده بدهیم است در مواردی که
حکم مذهب غیر شیعه برای شیعی مسلمان ضرور است. فقهی شیعه حکم نمی‌کند که
آن حکم غیر شیعه که فقهی شیعه آن را اشتیاب و نادرست و غیر حق می‌داند، عملی و
محقق شود. پس بحث در قاعدتاً الزام در مواردی است که جمعتاً از فقها گمان
کرده‌اند که در چنین مواردی می‌توان حکم غیر شیعه را محقق و عملی کرد. چرا؟
چون گمان کرده‌اند که سود فرد شیعه مهم است و می‌توانند مبناهای برای یک قاعدتاً
درست فقهی باشند. اما ما همراه با آیت الله سیستانی معتقدیم که قاعدتاً الزام از محتوا
کافی و مناسب برای یک قاعدتا فقهی درست برخورد نیست.
فرق آخر نیز آن است که مکتب حج تعراض، از امری ممکن و آسان‌باید یعنی
۵. جایگاه حقوقی قاعده در حقوق بینالملل عمومی

قاعده الزام از دو عنصر اصلی برخوردار است: نخست، حکمی که طرف شیعی آن را قبول ندارد و دوم، الزامی که از طرف شیعی نسبت به طرف غیر شیعی صورت می‌گیرد و ار این پیشنهاد که طرف غیر شیعی معنوی می‌داند و شیعی به آن باور ندارد، ملزم می‌سازد.

حال پرسشن اصلی این است که چنانچه فرد، دولت یا سازمانی غیر شیعی، قانونی را معنوی نداند، در حقوق بینالملل عمومی که سخن از دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی است، می‌تواند دولت یا سازمانی دیگر را به آن قانون ملزم یا خیر؟ در پاسخ به این پرسشن میان رشته‌ای (بسیار دانش فقه و دانش حقوق بینالملل عمومی) باید از معاهدات و عرف بینالمللی که مهم‌ترین منابع حقوق بینالملل عمومی را تشکیل می‌دهند، سخن گفت (ضیاوردی، ۱۳۸۷: ۱۲۸۷، ۱۹۹۹: ۴۳۲).

۵.۱. تعريف معاهده بين المللی

تعريف عرفي معاهدة: معاهده عبارت است از هر گونه توافق منعقدشده میان تابعان
حقوق بین الملل به منظور حصول آثار حقوقی معین، طبق مقتضات حقوق بین الملل.

تعريف عمده‌نامه ۱۹۴۹ وین از معااهده: معااهده عبارت است از توافق بین المللی که بین کشورها به صورت کنیبی منعقد شده و مشمول حقوق بین الملل باشد؛ صرف نظر از عنوان خاص آن و اعم از اینکه در سندری واحد یا در دو یا چند سند مرتبط به هم منعكس شده باشد (دولت‌ها، ۱۳۹۰).

با اید دید که آیا موردی در معااهدات یافته می‌شود که کشوری به آنکه به معااهده‌ای پیوسته و آن را امضای کرده باشد، از نظر حقوقی بتوانند اجرای آن را مطالبه کنند؟ پاسخ بهروشی منفی است؛ زیرا معااهده از دو یا چند طرف تشکیل شده و کشوری که به آن معااهده نپیوسته، هیچ جایگاه حقوقی در ارتباط با آن معااهده نخواهد داشت.

پس قاعده‌الزام که پیش فرض نخست آن، نادرست و نامعتبر خواندن یک قانون، و در مرحله دوم، الزام طرف معتقد به پایبندی به آن است، در حوزه معااهدات بی‌معنا خواهد بود.

۲.۴.۵ عرف بین المللی

تکرار اعمال یا فترات مشابه توسط تابعان حقوق بین الملل که به تدریج در روابط منطبق آنها با یکدیگر جنبه الزامی و قدرت حقوقی پیدا کرده و در تبیج، اعتبار و ارزشی برای قاعده حقوقی مدوی دارند (پیامب و نیکدلی، ۱۳۸۷: ۱۶۷).

۲.۵. چگونگی تشکیل عرف بین المللی

وقتی کشوری، رویه طرز عمل یا فتراتی را در مناسبات خود با کشوری دیگر پی می‌گیرد، این فترات می‌باشد اعتقاد حقوقی آن کشور است. عنصر مادی عرف، تکرار یک عمل حقوقی مستند قاطع، ثابت و بدون اعتراض است. عنصر روانی عرف، اعتقاد به الزامی بودن یا بر حق بودن است (همان: ۱۳۶۲، ۱۴۹).

۲.۵. ارتباط عرف بین المللی با قاعده الزام

همان گونه که در بحث معااهدات گذشته، قاعده الزام از یک تعداد نظام‌های حقوقی سخن می‌گوید که طرف شیعی قانونی را معتبر نمی‌داند و غیر شیعی را به آن
قانون ملزم می‌سازد. در ارتباط با بحث عرف بین‌المللی نیز همان سخن تکرار می‌شود: 
یعنی در صورتی که کشور‌یا سازمانی شیعی در تشکیل و تأیید عرفی بین‌المللی نقش
نداشته باشد و آن را نادرست و نامعتبر بداند، در این حالت مدعی حقوقی روشنه ندارد
که از کشور‌یا سازمانی دیگر، اجرای آن عرفی نقض شده از سوی خود را مطالبه کند.

نتیجه‌گیری

قاعده الزام به عنوان قاعده‌ای فقهی و با صورت بندی جدید در میان برخی فقه‌ها
معاصر، مدافع‌انی داشته است. مفادات اصلی قاعده این است که در اختلاف حقوقی میان
یک فرد شیعه با غیر شیعه، آگر حکم فقهی شیعی به سود و مصتخت غیر شیعه، و
حکم دینی با مذهب مبتوی فرد غیر شیعه به زیان او باشد، قاضی‌یا قانون دادگاه شیعی
با اید فرد غیر شیعی را به پرویز از مذهب یا دین خود آن شخص، (ملزم) می‌سازد. قاعده
الزام قاعده‌ای است برای ملزم ساختن غیر شیعین به احکام مذهبی و ادیان خودشان در
مواردی خاص. فقه‌های مدافع این صورت بندی از قاعده کوشیده‌اند دلایل گوناگونی از
عقل، سیره عقلا، قرآن، روایات، اجتماع و... به سود آن ارائه کند. در این نوشته، پس
از نقل و نقد یک‌پایک این دلایل، توضیح داده شد که چرا چنین حکمی نمی‌تواند
مستهتر به قرآن کریم، روایات، عقل و... باشد. ضمن آنکه این حکم از نگاه یک
ذهنی طرف و فراموشی نیز نمی‌تواند منبعی طراحی یک نظام قانونی منصفانه،
عادالته و اعتداخی باشد. چه اصول اساسی فلسفه حقوق، حقوق بین‌الملل عمومی و
خصوصی نظر افرادی هم‌اکنون در بر ابر قانون یا به طرفی قانون گذار را به روشنه نقض
می‌کند.
كتاب شبابي

1. آل بيان العلوم، سيد محمد بن محمد بن طه فيث التقدم، طهران، 1329 ق.
2. الماسبي، إدعم الله، حقائق المعرفة، جاهز ده، تهران، 1389 ق.
3. جراح، باقر، العقل واللغة، طهران، 1318 ق.
4. بحر العلوم، سيد عزالدين عليه، بحوث قرث بمعالجات آية الله الواعظي الشيخ حسن الحسن، نجف
5. السيدة، سيد محمد غروي، و ياسر، المنهاج العلميplementary to the أهل البيت، طهران، 1319 ق.
6. جعفر، محمد، مرسال في شرح تفسير المتنبي، طهران، 1380 ش.
7. حاجي سلام، أحمد، باستيحاء تنبيه، (بناطيل) بالتحويلات القصيدة، تهران، نورونسخة
8. حسن روشن، سيد محمد فوزي، الفه الصادق، في شرح تفسير المتنبي، طهران، نور، 1389 ق.
9. حسن روشن، سيد محمد فوزي، مسحة، منهج الصحابة، طهران، 1347 ق.
10. حسن روشن، سيد محمد، اللفظ، القواعد اللغوية، طهران، 1340 ق.
11. حديثي، محمد، أسرار الحياة، تهران، نورونسخة، أهل البيت، 1378 ش.
12. حديثي، محمد، أسرار الحياة، تهران، نورونسخة، أهل البيت، 1378 ش.
13. الجديد، محمد، مصطلح البغ، و على السريج، الفه المنهجي، على جاهز ده، أحمد، 1313 ق.
14. خواصي، محمد، زياد، ابن يوسف، جامع الممارك في شرح المعجمات، تهران، 1364 ش.
15. دولت، شاه، حديث (توضيح)، نشرت من مزاحم للمفتي بديع بن الملكي داگستري و
16. عهد، محمد، مصباح، 1390 ق.
17. ضياء، غلاني، محمد، تفصيل المعرفة، جاهز ده، 1387 ش.
18. طيطي، حكيم، سيد محمد، منهجية الفه، نورونسخة، طهران، 1341 ق.
19. طيطي، حكيم، سيد محمد، منهجية الفه، نورونسخة، طهران، 1341 ق.
20. غروي، تبريزي، دراهمي، التحقفي في شرح العزوة الفهية، تقريرات بحث سيدي بالقاسم، 1380 ق.
21. فاضل، مكل، محمد، القواعد الفهية، طهران، 1321 ق.
22. فاضل، مكل، محمد، جاهز ده، نورونسخة، طهران، 1321 ق.
23. محمد، محمد، نورونسخة، طهران، 1321 ق.
24. مصطفوي، سيد محمد كاظم، مادة الفه، نورونسخة، طهران، 1321 ق.
25. معاون، حفصي، و أمير، جمهوري، مجموعة قانوني، للمهنة، تهران، 1384 ق.
26. مکارم شیرازی، ناصر، القواعد الفقهیه، قم، مدرسه الامام امیرالمؤمنین، 1411 ق.
27. موسوی بجنوردی، سیدحسین بن آقایرگ، القواعد الفقهیه، قم، اسماعیلیان، 1413 ق.
28. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، توضیح المسائل، قم، مهر، 1412 ق.
29. موسوی سیزواری، سیدعبدالعالی، مهندب احکام فی بيان الحلال و الحرام، چاب جهارم، قم، المنار، 1413 ق.
30. مهریور، حسین، مختصر حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، دادگستری، 1387 ش.
31. هاشمی، سیدمحمد، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاب دهم، تهران، میزان، 1389 ش.