

حاکمیت شرع در نظام حقوقی - سیاسی کشور مالزی

دکتر هدی غفاری^۱

چکیده

حاکمیت شرع به معنای حاکمیت قوانین آسمانی تشریع شده توسط شارع مقدس برای تنظیم زندگی دنیوی مردم می‌باشد. مفهوم حاکمیت شرع، در گذر زمان و مکان دستخوش تعاریف و برداشت‌های مضیق و موسع فراوانی قرار گرفته است و در زیست بوم‌های مختلف که جمعیت مسلمان در آن ساکن است، به اشکال و روش‌های متنوعی به منصفه ظهور رسیده است. در این میان مالزی به عنوان کشوری مرکب از گروه‌های نژادی مختلف، بستر ظهور ادیان متفاوت نظیر اسلام، بودا، هندو، مسیحیت و غیره است. با عنایت به ابتناء نظام سیاسی این کشور بر پایه سکولاریسم و در عین حال رسمیت دین اسلام در قانون اساسی، مسئله نحوه اعمال حاکمیت شرع در این کشور همواره امری بحث برانگیز و قابل تأمل محسوب می‌شده است. در همین راستا در سال‌های اخیر اختلافاتی میان گروه‌های اسلام گرا و غیر مسلمانان در رابطه با تفسیر متفاوت از اسلام سیاسی و نقش آفرینی شریعت اسلامی در عرصه نظام سیاسی و حقوقی بروز کرده است. ماده ۱۲۱ اصلاحی قانون اساسی در سال ۱۹۸۸ جایگاه دادگاه‌های شریعت و قضات آن را افزایش داد که نتیجه آن ظهور دوگانگی آشکار قضایی در نظام حقوقی این کشور است. ماده ۱۲۱ قانون اساسی جامعه مدنی در مالزی را به دو اردوگاه مسلمانان طرفدار شریعت و غیر مسلمانان طرفدار آزادی دینی که مکرراً خواستار تجدید نظر در حیطه اختیارات دادگاه‌های مدنی هستند، تقسیم کرد.

۱. هدی غفاری، عضو هیئت علمی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی hodaghafari@yahoo.com

با رد درخواست غیر مسلمانان برای تجدید نظر در ماده ۱۲۱ و پذیرش درخواست طرفداران شریعت برای تشکیل کمیسیون بین مذاهب و سازماندهی مجدد سیستم دادگاه‌های شریعت و تبدیل آن به سلسله مراتبی سه گانه که شامل دادگاه‌های تابع شریعت، دادگاه عالی شریعت و دادگاه تجدید نظر شریعت است و تاسیس وزارتخانه‌ای برای ساماندهی امور شرعی که زیر نظر نخست وزیری است، اسلام گرایی در این کشور وارد مرحله تازه‌ای شد. در این مجال برآنیم تا ضمن بررسی مفهوم حاکمیت شرع و اشکال مختلف آن با بررسی نظام حقوقی و سیاسی مالزی، جایگاه حاکمیت شرع را در این دیار تبیین نماییم.

مقدمه

شرع را به دو معنی به کار برده اند: اول به معنای قانون است و به این معنی غالباً با صیغه جمع به کار رفته است. دوم به معنای شرع اسلام که شامل امور ذیل است: امور اعتقادی نظیر اعتقاد به وحدانیت حق تعالی و روز حشر و رسالت پیامبر گرامی اسلام (ص) و وجود فرشتگان و غیره

امور اخلاقی که در برگیرنده مستحبات و مکروهات و عبادات است. امور حقوقی اعم از امور مدنی و کیفری و سایر مسائل حقوقی که در باب جهاد و مانند آن گرد آوری شده است. این بخش نیز بر دو قسم است.

آنچه که در نصوص متون شرعی به طور عام یا خاص بیان شده است.

آنچه برای اجرای مقررات فوق الذکر، وضع و اجرای آن ضروری است.

در لسان شریعت این مقررات را به ترتیب حدود و تعذیرات می‌نامند. حدود قوانینی است که حد و اندازه آن تعیین شده و تعذیرات قوانینی است که حکومت شرعی وضع می‌کند و امام بعد مکلف به پیروی از این امور نمی‌باشد، بلکه به صواب دید خود و رعایت مصالح و حوادث واقع عمل می‌کند و نظر به حجم فوق العاده این بخش و قابلیت تبدیل آن بر حسب مصالح مسلمانان، می‌توان گردش و انطباق شرع را در طول تاریخ متمادی بر بسیاری از مسائل زندگی تصور کرد.^۱

امور شرعی سه نوع رابطه را در بر می‌گیرد: رابطه انسان با خداوند، رابطه انسان با دیگران و رابطه انسان با خود، این گستردگی عام الشمول بودن شریعت را در قیاس با قانون به وضوح نشان می‌دهد. شریعت یکی از سه بخش دین (اخلاق، عقاید و شریعت) است. و بدین لحاظ به گونه‌ای مستقیم با رفتار انسان‌ها در ارتباط است و عینی‌ترین بخش دین محسوب می‌گردد.^۲

از منظر اصول اعتقادی و جهان بینی اسلامی ما اصولاً با دو نوع حاکمیت روبرو هستیم:

(۱) حاکمیت خداوند متعال بر جهان و انسان (۲) حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش حاکمیت مطلق خداوند بر جهان و انسان: حاکمیت مطلق خداوند بر جهان و آفرینش نتیجه منطقی دلیل متقن توحید به عنوان نخستین اصل اعتقادی اسلام است. زیرا معنی

۱. محمد جعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، کتابخانه گنج دانش، چاپ هفتم، تهران ۱۳۷۴، ص ۳۸۶

۲. نصرت الله حاجی پور، تطبیق قوانین با شرع در نظام قانون گذاری ایران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، بهار ۱۳۸۳،

توحید تنها به منزله اعلام خالق هستی بودن حی سبحان نیست، بلکه هدفدار بودن جهان، وابستگی کل نظام آفرینش به مبداء حکیم و حی و قیوم و حرکت موزون و حساب شده کاروان هستی تحت یک مشیت حکیمانه و هدایت هماهنگ همه موجودات به سمت کمالات شایسته‌ای که از "او" آغاز و به سوی "او" کشیده می‌شوند. (انا لله و انا الیه راجعون)^۱ از لوازم اجتناب ناپذیر جهان بینی توحیدی و اسلامی است. (رَبَّنَا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی)^۲ خداوند حکیم هم خالق جهان و هم رب پرورش دهنده و هدایت کننده موجودات جهان است و اختیار جهان در ید با کفایت اوست. (فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء و الیه ترجعون)^۳ مالک حقیقی جهان و حاکم مقتدر بر آن است. (تبارک الذی بیده الملك و هو علی کل شیء قدیر)^۴ و هر لحظه که غایت و مشیت الهی از جهان گرفته شود، نیست و نابود خواهد شد. این نوع ولایت و حاکمیت مطلقه خداوند بلند مرتبه بر جهان آفرینش تکوینی است. (انما امره اذا اراد شیئا ان یقول کن فیکون)

حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش: این قسم از حاکمیت نتیجه طبیعی اصل "آزادی و اختیار انسان" است. زیرا بنا بر مشیت الهی او آزاد، مختار، مسئول و حاکم بر سرنوشت خویش آفریده شده و به او شرافت و کرامت ذاتی و شایستگی خلافت الهی بر روی زمین اعطاء شده است و هم اوست که باید در عمل نیز این شایستگی و استعداد را به منصفه ظهور رسانده و جامعه نمونه (اسوه) خود را بنا کند.

حاکمیت شرع به معنای حاکمیت قوانین آسمانی تشریع شده توسط شریعت گذار لاهوتی برای تنظیم زندگی دنیایی مردم می‌باشد. از طرف دیگر انسان ها برای تداوم بخشیدن به زندگی جمعی خود و تدوین دقیق حقوق و تکالیفشان به یک سری مقررات و ضوابط کلی که بر چگونگی هم زیستی توافق شده و عقلانی ایشان حاکم باشد، نیازمند هستند. عقلای قوم در اثر سال‌ها تجربه و تعقل، به اندیشه قانون و حاکمیت آن دست یافته اند که حاصل آن، ضرورت اطاعت و متابعت از قانون به عنوان عنصر انتظام بخش اجتماع است.^۵

۱. سوره بقره آیه ۱۵۶

۲. سوره طه آیه ۵۰

۳. سوره یس آیه ۸۳

۴. سوره ملک آیه ۱

۵. حاجی پور، همان، ص ۱۳

شرع و قانون بشری به عنوان جنبه‌های متفاوت حاکمیت قانون به معنای موسع آن و با مبانی مختلف، ادعای تنظیم امور زندگی اجتماعی انسان‌ها را دارند. تعامل و تقابل این دو نوع حاکمیت در تاریخ غرب و شرق و به خصوص کشور ایران همواره مورد بحث بوده است. در این راستا عده‌ای به حاکمیت شریعت معتقدند. از منظر ایشان صلاح و آسایش دو جهانی بنی آدم را، اعمال حاکمیت شرع در شهریاری و سیاسی مدن تامین می‌کند. عده‌ای دیگر معتقد به حاکمیت قانون بشری اند. مطابق با باور ایشان، عقل بشر برای اداره امور اجتماعی او کافی است. بر این اساس انسان‌هایی که با هم میثاق زندگی اجتماعی بسته اند، به انحاء مختلف، چگونگی اجرای این میثاق را توسط نمایندگان منتخبشان در قالب کلیت قانون تعیین می‌کنند. در این میان گروه دیگری از یک سو معتقد به اجرای احکام شریعت در زندگی اجتماعی هستند و از سوی دیگر حاکمیت قانون را نیز به عنوان اصلی عقلانی و شرعی در جهت اجرای حاکمیت شرع و به روز کردن آن پذیرا هستند، البته نه حاکمیت قانون در معنای عرفی آن. از نظر ایشان رابطه شریعت و قانون طولی است و بر اساس اصل سلسله مراتب قوانین و مقررات، این هنجار فرودین نباید ناقض آن هنجار فرادین باشد.^۱

بنابراین با عنایت به موارد فوق الذکر می‌توان در یک رویکرد کلی اظهار داشت، مکاتب مختلف سیاسی و حقوقی در خصوص این سؤال مهم که چه کسی صلاحیت حاکمیت بر انسان و وضع قانون برای اداره زندگی اجتماعی او را دارد؟ به سه دسته عمده تقسیم می‌شوند، طرفداران صلاحیت الهی در قانونگذاری، مدافعان صلاحیت بشری در قانونگذاری و بالاخره معتقدان به صلاحیت الهی - مردمی در قانون گذاری^۲

مبحث اول: نحوه اعمال حاکمیت شرع

الف: دیدگاه صلاحیت الهی در قانونگذاری

برخی قانونگذاری را مختص به ذات اقدس الهی دانسته اند و حتی برای پیغمبران(ع) هم چنین حقی را ولو به نیابت از طرف حق تعالی قائل نشده اند و همه سنن انبیاء را اقدامی در جهت اجرای قانون الهی دانسته اند. بر اساس این رویکرد سنن پیامبران و

۱. همان ص ۱۴-۱۳

۲. سیده فاطمه فقیهی، بررسی حق قانونگذاری در قوانین اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی ایران، پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد رشته حقوق عمومی، دانشگاه تهران (پردیس قم) ۱۳۸۷، ص ۸۸

بالتبع همه قوانینی که از ناحیه اولی الامر وضع می‌شوند، به مثابه آیین نامه‌ها و مصوبات اجرایی است. اگرچه تشبیه سنن به قواعد عادی و تشبیه قانون وحی به قانون اساسی قابل قبول تر است.

از منظر این دیدگاه مالک جهان و جهانیان خداوند متعال است، همه در برابر او برابرند و لذا هیچ کس حق حاکمیت بر دیگری را ندارد و قانونی هم که از سوی هر کس و هر مقامی وضع شود، برای دیگران الزام آور نیست. تنها قانون الهی است که به حکم مالکیت و حاکمیت او بر همه مخلوقات برای همگان نافذ و لازم الاجرا است. زیرا بر اساس این برداشت چنانچه خداوند متعال کسی را حاکمیت بخشد و به وی حق قانونگذاری اعطاء نماید، بالتبع در محدوده اختیاراتی که به این فرد تفویض شده، حق امر و نهی و وضع قانون خواهد داشت.^۱

برخی از نظریه پردازان معاصر نظیر لئو اشتراوس^۲ نیز بر این باورند که، عقل نمی‌تواند شرط و زمینه لازم برای زندگی اخلاقی و سیاسی را فراهم آورد و فقط اعتقاد به وجود ماورایی خداوندی که پاداش می‌دهد و به عذاب می‌رساند، چنین شرط و زمینه‌ای را مهیا می‌سازد. مطابق با این دیدگاه عقل موجبات نابودی ایمان را فراهم می‌آورد و راه را برای یک زندگی بربری باز می‌کند. لذا مبنای اصلی قانون در این مکتب نیز ایمان دینی محسوب می‌شود.^۳

در میان اندیشمندان مسلمان نیز عده‌ای معتقدند که لفظ قانون را صرفاً می‌توان به قوانین الهی اطلاق نمود. از این رو چیزی به نام قانونگذاری اصیل و واقعی در میان انسان‌ها نمی‌تواند و نباید وجود داشته باشد. ملا احمد نراقی قانون را تنها قانون الهی می‌داند و معتقد است آن دسته از قواعد که توسط فقیه عادل از منابع دینی به دست می‌آید، قواعد اجرایی قانون الهی است. با این وصف مشروعیت هر قاعده الزام آور به قوانین الهی باز می‌گردد.^۴

۱. همان ص ۶۷-۶۵

2. Leo, Strauss (1899-1973)

۳. لئو اشتراوس، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۳، صص ۲۰-۱۸

۴. احمد نراقی، حدود ولایت حاکم اسلامی، ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب عوائد الایام، تهران، اداره کل انتشارات و تبلیغات، ۱۳۶۵ نقل از محمد راسخ، بنیاد نظری اصلاح نظام قانونگذاری، ص ۱۱۳

ب: دیدگاه صلاحیت الهی - مردمی در قانونگذاری

بر مبنای این دیدگاه شریعت اسلامی محور اصلی در امر قانونگذاری تلقی می‌شود. لیکن این امر به معنای انکار قانونگذاری بشری نیست. درکی مبتنی بر اجتهاد پویا از قوانین الهی بر اساس مقتضیات زمان در کنار پذیرش نقش موثر مردم در اداره امور جامعه از جمله اصلی ترین مولفه‌های این دیدگاه محسوب می‌شوند. لذا نظریه شورا کراسی اسلامی می‌تواند، در قالب نظریه‌ای که نگرش پویا به شریعت اسلامی را در کنار پذیرش مشارکت همگانی شهروندان در اداره امور جامعه تضمین می‌کند، به عنوان نظریه محوری که دیدگاه الهی - مردمی را به نحو احسن تبیین می‌نماید، مطرح شود.

نظریه شوراکراسی (شورا سالاری) اسلامی (الشورا قراطیه الاسلامیه) و دموکراسی مشورتی،^۱ محصول تحولات فکری هستند که در دو حوزه اندیشه سیاسی اسلام و غرب در دوران معاصر به وجود آمده اند. دموکراسی مشورتی، نظریه‌ای است که با تکیه بر نظریه‌های پست لیبرال در غرب، ضمن نقد مبانی نظریه‌های مبتنی بر دموکراسی، می‌کوشد تا الگوی مناسبی را برای نظام سیاسی لیبرال طراحی و ارائه کند. این ایده در اثر تحولی که در فهم عقل در اندیشه سیاسی غرب صورت گرفته، به شورا و نظام مشورتی نزدیک گشته است و هدف خود را برقراری نوعی همنشینی و تلائم میان آزادی و عدالت بیان می‌کند. نظریه شوراکراسی اسلامی نیز با تکیه بر تفسیرهای جدید از مفهوم شورا، ضمن نقد نظریه‌های سیاسی پیشین مسلمانان، می‌کوشد الگوی دموکراتیک و مبتنی بر شورا را برای نظام سیاسی اسلام ترسیم و پیشنهاد کند. این تئوری نیز در اثر تحولی که در فهم دین در اندیشه سیاسی اسلام رخ داده، به دموکراسی نزدیک گشته است. و همانند نظریه دموکراسی مشورتی، در جستجوی نیل به ملازمه عدالت و آزادی گام بر می‌دارد. از لحاظ نظری، هر یک از این دو نظریه با گذار از نظریه‌های گذشته‌ای که در مورد آنها وجود داشته، شکل گرفته اند. مهم ترین عاملی که موجبات این گذار نظری را فراهم آورده، تحولی است که بر مبنای فهم هرمنیوتیکی در دو حوزه اندیشه سیاسی غرب و اسلام شکل گرفته است. لذا هر دو نظریه محصول چرخشی هرمنیوتیکی در فهم عقل و دین در دوران معاصر به حساب می‌آیند. برخی از اندیشمندان معاصر غرب از قبیل جان راولز و یورگن هابرماس، بر

اساس تحول فکری به وجود آمده در فهم عقل^۱ تردید در مفهوم عقل فردی و حرکت به سوی عقل مشورتی^۲، تحولی اساسی را در نظریه‌های لیبرال به وجود آورده و زمینه‌های نظری لازم را برای طرح نظریه دموکراسی مشورتی مهیا نمودند. ۲ در عرصه اندیشه سیاسی اسلامی نیز، برخی از اندیشمندان نوگرای مسلمان، همچون توفیق محمد الشاوی، با تأکید بر ظرفیت‌های موجود در نصوص سیاسی اسلامی و بر مبنای تحول فکری پدید آمده در فهم دین، تحولی مهم را در زمینه جایگاه شورا در اندیشه اسلامی پدید آورده و زمینه‌های نظری لازم را برای طراحی نظریه شورا کراسی اسلامی فراهم ساخته است.

ج: دیدگاه صلاحیت بشری در قانونگذاری

زندگی انسان مانند دیگر جلوه‌های حیات طبیعی دائماً در حال تغییر و دگرگونی است. با افزودن بعد اجتماعی و جمعی به این زندگی و همچنین با در نظر گرفتن عنصر شعور و اراده در انسان، تغییر و تحول مزبور چهره‌ای بس پیچیده و غامض به خود می‌گیرد. به همین دلیل بوده است که در سنت هیومی به دنبال شناسایی قوانین حاکم بر روان انسان و یا به تعبیر هارت محتوای حداقلی حقوق طبیعی قانون بوده اند. از این منظر نمی‌توان بدون آگاهی از روانشناسی، جامعه‌شناسی و امثال آن به تقنین و صدور احکام برای رفتار انسانی، اعم از احکام حقوقی و اخلاقی، دست زد.^۳

همچنین از آنجا که یکی از ویژگی‌های قانون را انجام شدنی بودن آن و یکی از اصول حقوقی را محال بودن تکالیف ملایطاق برای انسان می‌دانیم، خداوند نیز در متون دینی خود را مقید به تکلیف انسان‌ها به قدر وسع آن‌ها می‌کند. در نتیجه وضع قانون برای تمشیت امور روزمره انسان‌ها محتاج ارتباط دائم با حقایق و واقعیات زندگی فردی و اجتماعی انسان‌ها می‌باشد. این امر البته باید توسط موجود هوشیاری صورت بگیرد که در یک ارتباط دو سویه با آن حقایق و واقعیت‌ها قرار دارد. و بدیهی است که این موجود هوشیار نمی‌تواند کسی غیر از انسان باشد. این شخص انسانی می‌تواند، یک فرد

۱. Deliberative Reason مفهومی از عقل است که با تردید بر ایده خودبستگی و خود پنداری عقل فردی مدرن، به منظور دستیابی به تصمیمی عقلی، بر ضرورت تأمل و رایزنی عقلی تأکید می‌کند. این مفهوم از عقل، نه عقل فردی کانتی است و نه عقل جمعی روسویی و هگلی^۱

۲. منصور میراحمدی، اسلام و دموکراسی مشورتی، چاپ دوم، نشر نی، ۱۳۸۷، صص ۲۰-۱۳

۳. محمد راسخ، بنیاد نظری اصلاح نظام قانونگذاری، ص ۱۳۱

یا یک شورا، همه انسان‌های بالغ و عاقل عضو یک جامعه و یا نمایندگان آن‌ها باشند. منبع وضع قانون نیز می‌تواند، عقل، طبیعت، وحی، یا غیره باشد. اما در جمیع حالات فوق این انسان است که باید تمامی آن اهداف، منابع و مبانی را کنار واقعیت‌های به دست آمده قرار دهد و در چهارچوب مرزهای گریز ناپذیر طبیعی قانون را به تصویب و مرحله اجرا برساند. ایمانوئل کانت، پا را فراتر گذاشته و اساساً مرجع ارزش را انسان می‌داند. از منظر وی از قانونی باید تبعیت نمود (قانون در اینجا اعم از قانون اخلاقی و حقوقی است) که از انسان ناشی شده باشد. وی به اصل استقلال و خودآئینی قائل بود و بر همین اساس، انسان را به وجود آورنده ارزش می‌دانست. البته از آنجا که وی دستور اخلاقی را یک دستور یا امر مطلق می‌دانست که به هیچ هدف و شرایطی وابسته نیست، لذا معتقد بود که منشأ قانون باید یک منبع غیر مادی و متافیزیکی باشد، این منشأ از نگاه کانت "من استعلایی"^۱ انسان است که از یک چیستی فرامادی برخوردار است و محدود و مقید به شرایط مادی این دنیایی نیست.^۲ دو نکته در این مورد قابل ذکر است، نخست این نظریه بسیار نزدیک به نظریه معتزله در باب اخلاق است که قوانین اخلاقی را قوانینی نشأت گرفته از عقل می‌پندارند. زیرا اگر مبانی و لوازم منطقی این ادعای معتزله را جدی بگیریم، ما را به سمت ادعای اصل استقلال و خودآئینی کانت رهنمون می‌شود، دوم مطابق با نظریه کانت، قانونگذار همیشه انسان است، چه روایت کانت از منبع قانونگذاری یعنی من استعلایی را بپذیریم، چه قرائت دیگری از آن را مطرح نماییم.^۳

این مطلب را حائری یزدی نیز در بحث از اجرا و اعمال دستورات الهی به تعبیری متفاوت بیان نموده است، از منظر وی امتثال و اجرای تکالیف و احکام شرعی امری عقلی است و تنها عقل عملی مردم است که آن‌ها را از روی رضا و رغبت به امتثال و اطاعت از اوامر و نواهی شرع مقدس وادار می‌سازد و به هیچ وجه نباید جبر و قوه قهریه‌ای در کار باشد تا انسان به اجرای تکالیف شرعی وادار سازد. "حتی شرع نیز نمی‌تواند در اجرائیات تکالیف خود نقشی ایفا کند یا احکام و تکالیفی را وضع و تشریع نماید، زیرا اگر قرار باشد که شرع برای اجرا و امتثال احکام و تکالیف شرعیه

1. Transcendental I

۲. کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق [گفتاری در حکمت کردار] ترجمه حمید عناین و علی قیصری، تهران، انتشارات

خوارزمی، ۱۳۶۹، صص ۴-۵

۳. راسخ، همان، ص ۱۳۲

خود یک نظام تشریعی دیگری داشته باشد، داستان قانونگذاری و نظام تشریع الهی به درازای نامتناهی کشیده خواهد شد.^۱

جان لاک نیز معتقد به مردمی بودن مرجع قانونگذاری است. از منظر وی هیچ قانون موضوعه‌ای نمی‌تواند افراد را مکلف به انجام کاری کند، مگر آنکه افراد قانون را پذیرفته و خواهان اجرای آن باشند. و اگر قانونگذار بر خلاف اعتمادی که مردم به او مبذول داشته اند، در جهت غایت مورد نظر ایشان عمل نکنند، می‌توانند آن قوه را معزول نمایند.^۲ به عبارت دیگر شاید بتوان تمام فلسفه سیاسی لاک را در این سه جمله خلاصه کرد: ۱) خدایی هست که نظم طبیعی جهان به امر او سامان می‌یابد. ۲) انسان با تکیه بر نیروی عقل و اندیشه می‌تواند، قواعد زندگی و رفتار اجتماعی خود را که خداوند مقرر کرده است، دریابد. ۳) قواعد حاکم بر رفتار انسان از راه عقل می‌تواند، به روشنی شناخته شود. بنابراین وی انسان را کارگزار و وسیله تحقق مشیت الهی می‌داند. با این وجود راه دستیابی به قوانین طبیعی و الهی را چنان برگزیده است که عقل آدمی در این مورد دخیل بوده و به عنوان مجرای درک قوانین الهی محسوب شود.^۳

در تئوری قرارداد اجتماعی روسو نیز مرجع صالح برای قانونگذاری تمامی مردم تلقی می‌شوند. به عبارت دیگر مردم با انعقاد قرارداد اجتماعی اراده‌های خود را درهم می‌آمیزند و بدین وسیله یک اراده عمومی را ایجاد می‌نمایند. پس از این مرحله هر چه این اراده تصمیم بگیرد، تصمیم همه شرکت کنندگان در اراده عمومی محسوب می‌شود. البته در این تئوری هیأت حاکمه به عنوان مرجع اعمال آن اراده معین و با آن یکی شمرده شده است. زیرا روسو بر این باور است که قدرت هیأت حاکمه هر اندازه مطلق، مقدس و تخطی ناپذیر باشد، باز هم از محدوده قرارداد اجتماعی فراتر نمی‌رود.^۴ در اندیشه سیاسی اسلام نمی‌توان از دموکراسی بحث کرد و به معمای نحوه تعامل حاکمیت خدا و حاکمیت مردم در قلمرو سرزمین‌های اسلامی نپرداخت. برعکس در اندیشه سیاسی مغرب زمین این معما سال‌ها است که به جواب رسیده است. و مسأله

۱. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، لندن، شاری، ۱۹۹۵ م، صص ۱۴۸-۱۴۹ و ۱۶۷-۱۶۶

۲. ت. و. جونز، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه علی رامین، ج ۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، ص ۸۵۶

۳. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، چاپ سوم، بنیاد حقوقی میزان، زمستان ۱۳۸۶، صص ۲۵۴-۲۵۵

۴. ژان ژاک. روسو، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلاتریان، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۰، صص ۱۶۹-۱۶۸ و ۱۹۲-۱۹۱

به نفع حاکمیت مردم حل شده است. تصدیق حاکمیت الهی بخشی از تئوری قائلین به ادغام دین و دولت است. و مسأله این است که چگونه باید این حاکمیت‌های دو گانه (حاکمیت خدا - حاکمیت مردم) را در یک قلمرو واحد تبیین نمود؟ و اولویت را به کدام یک از این دو حاکمیت داد؟ برخی به این سؤال این گونه پاسخ داده و ادعا کرده اند، هیچ گونه تعارضی میان حاکمیت خداوند و حاکمیت مردم نیست. زیرا این دو نوع حاکمیت هر یک در فضای مجزایی اعمال می‌شود. حاکمیت خداوند در قلمرو آگاهی‌های متافیزیک مسلمانان و حاکمیت مردم در حیطه امور سیاسی و عینی جامعه به طور کامل اعمال می‌شود. زیرا خداوند به ضمیر مسلمانان همواره نور آگاهی (توان تحلیل) می‌بخشد و بر همین اساس، مسلمین امور سیاسی خود را نیز بر اساس تعلیمات مذهبی سامان می‌بخشد. به عنوان مثال مسلمانان آزادی‌ها را بر اساس آنچه که ارزش‌های مذهبی به ایشان تجویز می‌کند، اعمال می‌کنند. و اگر دموکراسی به چنین ارزش‌هایی لطمه بزند، باید آن را بازتعریف نمود، تا با این ارزش‌ها سر سازگاری داشته باشد. هر چند آموزه‌های قطعی مذهب که به وسیله قوانین اسلامی تبیین شده است، را نمی‌توان از مجرای دموکراتیک تغییر داد.^۱ همین مسأله باعث شده است که نظریه فوق با چالش مواجه شود. زیرا نظریه فوق قائل به جدایی حوزه حاکمیت خداوند از حیطه حاکمیت مردم است. و در خصوص قلمرو خاکستری که منافع زندگی دنیوی انسان با اعتقادات مذهبی وی در تعارض است، ساکت است. مثال بارز این قضیه قماربازی است، هنگامی که مجلس تصمیم می‌گیرد، محلی را برای قماربازی در نظر بگیرد. این امر مسلماً با تعالیم مذهبی (حاکمیت خداوند) در تعارض است. و مسلمانان معتقد به ادغام نهاد دین و دولت با این تصمیم پارلمان مخالفت می‌کنند و البته مبنای مخالفت ایشان ارزش‌های مبتنی بر اخلاق سکولار نظیر تأثیر منفی قمار بر اخلاق و هنجارهای اجتماعی نیست. بلکه ایشان با این تصمیم مخالفت می‌کنند، زیرا آن را در تضاد با آموزه‌های مذهبی می‌بینند. حال اگر قائل به مخالفت با مصوبه مجلس از راه‌های دموکراتیک باشیم، باید نظریه اکثریت را ملاک قرار دهیم. و برای غیر مسلمانان و سکولارها نیز در این تصمیم‌گیری سهم قائل شویم. حال آنکه بر اساس تعالیم مذهبی مجلس بدو این حق را ندارد که در خصوص مسائل

مغایر با قطعیات اسلام وارد عرصه تصمیم‌گیری شود. اینجاست که به این نتیجه می‌رسیم که در مدل فوق وزن حاکمیت خداوند سنگین‌تر از حاکمیت مردم است.^۱ و بر این اساس نمی‌توان هم زمان قائل به صلاحیت الهی و صلاحیت مردمی در قلمرو واحد قانونگذاری بود. به عبارت دیگر شالوده نظریه صلاحیت بشری در قانونگذاری جدایی حکومت از سیاست است. و اینکه اداره امور دنیوی به انسان واگذار شده است. این مبنا را همچنین می‌توان در آثار بسیاری از فلاسفه مغرب زمین از قرن هفده به بعد مشاهده نمود که در اثر تجربه تلخ حکومت‌های کلیسایی قرون وسطی به تئوری جدایی دین و سیاست از متوسل گشته بودند.

به بیان دیگر اعطای حق قانونگذاری به شهروندان محصول تحولات تاریخی اروپا در اواخر قرون وسطی و آغاز دوران ورود به دنیای مدرن است. در این دوران قانون با هدف تنظیم رابطه شهروندان وضع می‌شد. هر چند این شهروندان در باورها و آرزوها با یکدیگر اتفاق نظر نداشتند، ولی خود را آزاد و برابر می‌دیدند و بر این اساس پذیرفته نبود که یک فرد یا گروه خاص (بر اساس نظام ارزشی خود) برای دیگری قانون وضع کند. قانونگذاری در حقیقت مهم‌ترین کارویژه حکومت پنداشته می‌شد که مرزهای زندگی شهروندان و منابع قابل دسترس ایشان را معین می‌کرد. افزون بر این، پیچیدگی‌های زندگی جدید، وجود مقرراتی دقیق و منطبق با ضرورت‌های زمان و مکان^۲ را بیشتر، ضروری می‌ساخت. لذا تنها راه تضمین قانونگذاری عادلانه و غیر استبدادی، تشکیل مرجع قانونگذاری از رهگذر انتخاب نمایندگان ملت بود. و اینچنین بود که قانونگذاری سرانجامی شورایی و دموکراتیک یافت. به علاوه قوانین و مقرراتی که از سوی این مرجع وضع می‌شد، نباید در گرایش‌های ارزشی افراد و گروه‌ها دخالت می‌کرد و باید مساعی خود را در راه تأمین آزادی و توزیع عادلانه منابع میان شهروندان صرف می‌نمود. و نکته آخر اینکه قانونگذار ناگزیر از واقع‌گرایی بود. زیرا بدون در نظر گرفتن واقعیات و نیازها اساساً امیدی به کارآمدی قانون و کامیابی در اداره امور عمومی نبود. با این وصف نقش‌تکثر، آزادی‌خواهی و علم‌جدید در نهاد مدرن قانونگذاری به خوبی آشکار می‌شود.^۳

1. op., cit, P 82

2. See also, Abdolkarim Soroush, The Changeable and Unchangeable, in New Directions in Islamic Thought, Edited by Kari Vogt, Lena Larsen & Christian Moe. London, Published by I. B. Tauris, 2009, PP 9-15

۳. محمد راسخ، مدرنیته و حقوق دینی، نشریه نامه مفید، شماره ۶۴، ۱۳۸۶، ص ۲۸

با عنایت به مطالب فوق در می‌یابیم که نظریه صلاحیت بشری در قانونگذاری مبتنی بر تئوری جدایی دین از سیاست است. در اندیشه سیاسی اسلام در این خصوص مباحث نظری فراوانی صورت گرفته است. که در مبحث بعدی به اختصار به آن می‌پردازیم.

مبحث دوم: بررسی ارتباط میان دین و دولت در اندیشه سیاسی اسلام

دین و سیاست از دیر باز در زندگی انسان حضوری مؤثر داشته اند. به همین دلیل تفکر درباره رابطه میان آنها، مسبوق به سابقه‌ای طولانی است. به طور کلی، نتیجه این تأمل به دو صورت قابل ارائه است، که عبارتند از الف) لزوم پیوند دین و سیاست با یکدیگر ب) لزوم جدایی آنها از یکدیگر.

پذیرش هر یک از این دو نتیجه به مبانی فکری مقبول محقق بستگی دارد. علمای دینی مسلمان، از قدیم الایام عمدتاً بر پیوند دین و سیاست در اندیشه اسلامی تأکید کرده اند. لذا می‌توان از تحقق نظریه پیوند دین و سیاست در نزد ایشان سخن گفت.^۱ برای تبیین علت وجود این نظریه عمومی می‌توان ادعا نمود، پیوند ذاتی میان "اسلام" به عنوان برنامه‌ای جامع برای تنظیم زندگی انسان و "سیاست" به عنوان ابزاری لازم برای تحقق این برنامه وجود دارد.^۲ به عبارت دیگر اگر جوهر سیاست، هنر زیستن و نحوه تعامل با دیگران است، چهار رکن از پنج رکن اسلام یعنی نماز، روزه، زکات و حج با سیاست ارتباط دارند، زیرا موجب اعتلای روحیه همکاری و انسجام گروهی در میان مسلمانان می‌شوند. رکن پنجم که مستثنی شده است، شهادتین یعنی شهادت به وحدانیت خداوند و نبوت حضرت محمد (ص) است. اگر مطابق با برداشت دیگری، جوهر سیاست تلاش برای کسب قدرت است، به دشواری می‌توان جهان بینی دیگری پیدا کرد که از اسلام سیاسی تر باشد، زیرا این آیین هرگز به صرف شرح و بیان آرمان هایش رضایت نمی‌دهد، بلکه همواره خواهان تحقق آنهاست، و قدرت را وسیله‌ای برای نیل به این هدف می‌داند. به علاوه خداوند متعال در آیه ۲۱ سوره احزاب می‌فرماید: "لقد کان لکم فی رسول الله اسوۃ حسنۃ" در این آیه خداوند از مؤمنان می‌خواهد که از سرمشق والا یعنی پیامبر اکرم (ص) پیروی کنند. یکی از موفقیت‌های پیامبر (ص) برپایی

۱. ایرج میر، رابطه دین و سیاست، تفسیرهای امام محمدغزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست، چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۰، ص ۱۵

۲. حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۱۶

حکومتی اسلامی بود. از این رو مسلمانان موظفند که همانند سایر موارد از حضرت رسول در این مورد هم اطاعت نمایند. همچنین اجرای برخی از وظایف جمعی یا واجبات کفایی مسلمانان نیز به عنوان دلیلی دیگر برای پیوند دین و سیاست تلقی می‌شود. مهم‌ترین این وظایف، امر به معروف و نهی از منکر و دفاع از دارالاسلام است. اجرای این قبیل وظایف، تنها در سایه حکومتی ممکن است که مدافع تحقق آرمان‌های اسلامی باشد.^۱ بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که عناصر نظری قابل توجهی در دین اسلام وجود دارد که برای سیاسی شدن اذهان مسلمین کفایت می‌کند. با این وجود آشکار است که فعلیت یافتن این عناصر به ایجاد محیط مساعدی بستگی دارد که مهم‌ترین ویژگی آن، رعایت آزادی بیان، آزادی اجتماعات و آزادی عمل است.^۲

با این وصف، اشتراک نظر علمای دینی مسلمان درباره پیوند دین و سیاست در اسلام لزوماً به معنای توافق آنها درباره همه جزئیات مربوطه نیست. مراجعه به آثار متعدد اندیشمندان طرفدار نظریه پیوند دین و سیاست، نشان می‌دهد که تعبیر و تفاسیر مختلفی از آن وجود دارد. در حقیقت، این تعدد تعبیر و تفاسیر از همان زمان رحلت پیامبر (ص) آغاز شد. بلافاصله بعد از رحلت آن حضرت بر سر جانشینی او بین مسلمانان اختلاف افتاد. هر یک از گروه‌های تأثیرگذار در آن دوران، تعبیر و تفسیر ویژه‌ای از چگونگی تحقق پیوند دین و سیاست داشت.^۳ هم‌اکنون نیز تعبیرها و تفسیرها از چگونگی رابطه اسلام و سیاست متفاوت است. به عنوان مثال برخی تعبیری موافق دموکراسی^۴ و بعضی تعبیری مخالف آن^۵، از اسلام ارائه می‌دهند.

این واقعیت که علمای دینی مسلمان در طول تاریخ پس از اسلام، تعبیرها و تفسیرهای متفاوتی از پیوند دین و سیاست ارائه کرده‌اند، بیانگر آن است که در جامعه اسلامی، پیوند دین و سیاست لااقل از حیث نظری می‌تواند به اشکال گوناگونی تحقق یابد. و

۱. همان، صص ۱۷-۱۸

۲. همان، ص ۱۸

۳. ایرج میر، پیشین، صص ۱۷-۱۶

۴. برای یافتن نظر موافق سازگاری اسلام و دموکراسی ر. ک به دو منبع ذیل:

(۱) ابوالاعلی المودودی، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمدی، پاه، بیان، ۱۴۰۵ ه. ق، ص ۸۵

(۲) عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶، ص ۳۰۴

۵. حمید پایدار، پارادوکس اسلام و دموکراسی (نقدی بر نظریه حکومت دینی) نقل از سروش، پیشین، صص ۵۳۷-۵۱۵

هر اندیشمند دینی تحت تأثیر عوامل مختلف یکی از آن صورت ها را در تفسیر نظریه پیوند دین و سیاست برمی گزیند.

حاتم قادری شش مدل زیر را برای ارتباط یا نسبت دین و سیاست، محتمل می داند: وسعت دین نسبت به سیاست، وسعت سیاست نسبت به دین، انطباق آن ها، تداخل [فی الجمله] آن ها، مماس بودن دین و سیاست و بالاخره تباین آن ها^۱

همان گونه که خود او اشاره می کند، مدل های شش گانه فوق صرفاً برای تسهیل و تفهیم نظری ارتباط میان دین و سیاست عرضه شده است و نباید در عالم واقع انتظار داشت که به طور کامل واقعیت داشته و مورد شناسایی قرار گیرد^۲

ناصریف نصار نیز به طبقه بندی پنج گانه ای دست می زند:

- اتحاد و در هم آمیختگی (اندماج): در این حالت حاکمیت سیاسی و دینی متحد می شوند و حاکم سیاسی منصب حاکم دینی را یا خود عهده دار می شود و یا شخصی را بر آن کار می گمارد. این نوع حکومت را حکومت دینی (تئوکراسی) می نامند.

- نادیده انگاری (انکار): که ظاهراً در مقابل حالت نخست است.

- هم پیمانی (تحالف): همان گونه که اردشیر می گوید، دین و حکومت دو برادر هم زادند و یکی بدون دیگری نمی تواند باقی بماند. از سویی دین اساس حکومت است و از طرف دیگر حکومت، نگهبان دین می باشد.

- به حاشیه راندن (استبعاد).

- استقلال: البته مقصود از استقلال دین از دولت آن نیست که دین کاملاً منزوی شود، بلکه به هر حال نقشی در حاکمیت فرهنگی و اجتماعی داراست.^۳

از دیدگاه نصار پنج مدل فوق دارای شدت و ضعف هستند. پس اگر هم پیمانی بین دین و دولت تقویت شود، به اتحاد نزدیک می شود؛ همان گونه که اگر این رابطه تضعیف گردد، به حالت استقلال سوق پیدا می کند. هم پیمانی (تحالف) نهاد دین و دولت در اندیشه ایران شهری و دوره اسلامی با هم متفاوت است. در اندیشه ایران شهری، دین همانند دیگر نهادهای مدنی دارای نقش اجتماعی است، ولی در دوره اسلامی روحانیت به عنوان نهاد دین برای خود نوعی «ولایت» یا حق تصرف قائل

۱ حاتم قادری، اندیشه های دیگر، تهران: بعقه، ۱۳۷۸، صص ۴۳۸-۴۳۷

۲ همان، ص ۴۳۸

۳ ناصریف نصار، منطق السلطه: مدخل الی فلسفه الامر، بیروت، دار امواج، ۱۹۹۵م. صص ۱۸۴-۱۴۳ نقل از سید صادق حقیقت، گونه شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه، نشریه نامه مفید، شماره ۴۴، ۱۳۸۱ قابل دسترسی در سایت اینترنتی: mofid. ac. ir

است و از این باب زمینه همکاری با نهادهای عرفی (همانند شاهان) را باز می‌کند. به نظر می‌رسد پنج تصور فرضی فوق، مربوط به نسبت نهاد دین و دولت باشد، نه رابطه دین و سیاست. احمد واعظی نیز برای حکومت دینی هفت مدل تصور می‌کند که برخی از آن‌ها صرف فرض و احتمال هستند.

علیرضا شجاعی زند قبل از آن‌که مدل مورد نظر خود در رابطه دین و دولت در اسلام را بیان نماید، روابط آن دو را از نظر منطقی به چهار شکل وحدت کامل، معاضدت و هم‌گرایی، انفکاک و واگرایی و معاندت و ستیز در نظر می‌گیرد:

«لیکن این حصر مانع از آن نبوده که در ذیل هر یک از وضعیت‌های فوق، حالات مختلف و متعددی شکل بگیرد. مثلاً وقتی که دین و دولت در عین تمایز و استقلال عمل نسبی، با یکدیگر معاضدت و همکاری دارند، این هم‌گرایی می‌تواند حداقل دو صورت متفاوت به خود بگیرد: وضعیتی از تفاهم که در آن اقتدار برتر با دین است و شرایطی از هم‌گرایی که در آن اقتدار برتر با دولت است»^۱ وی سپس برای صورت سوم (انفکاک و واگرایی) به آثار تکفیک‌پذیری در درون فرد و تمایز یافتگی در ساخت اجتماعی اشاره می‌کند.

او هم‌چنین طبقه‌بندی دو وجهی (dichotomy) دین‌دولتی (state religion) و دولت دینی (religious state)، الگوی دو وجهی اسمیت (مدل ارگانیک و مدل کلیسایی)، الگوی پنج وجهی پانیکار (وحدت کامل monism، دین سالاری theocracy، دولت سالاری totalitarianism، هستی سالاری ontonomy و خودمختاری autonomy) و الگوی سه وجهی وبر (قیصر پاپیسم Caesaropapism، روحانی سالاری hierocracy و دین سالاری theocracy) را طرح می‌نماید. الگوی پنج‌گانه پانیکار بر این اساس طراحی شده که دین و سیاست یا عین هم‌دیگرند، یا دین اصول دولت‌مداری را دیکته می‌کند، یا دولت بر دین هیمنه دارد، یا با هم مرتبط‌اند و یا مناسبات آن‌ها بر اساس الزامات بیرونی تعیین می‌شود. در شکل اول مدل وبر مراجع سیاسی خود را متولی امور دینی نیز می‌دانند، در شکل دوم روحانیون سلطه قاهره بر دستگاه سیاسی دارند و در شکل سوم سیاست ابزار تحقق آرمان‌های دینی تلقی می‌شود. رابرتسون در جهت تکمیل این مدل، صورت چهارمی را با عنوان اراستیان‌یسم اضافه می‌کند. در این شکل، دین در

۱. علیرضا، شجاعی زند، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین: بررسی جامعه‌شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی، تهران،

قالب یک کلیسای محدود، موتور اقتدار سیاسی است.^۱ شجاعی زند سپس با استفاده از مدل‌های فوق، که در عالم مسیحیت ارائه شده‌اند، الگوهای تعامل دین و دولت در ایران اسلامی را چنین بر می‌شمارد:

- ۱- قیصر - پاپیسم یا پادشاه روحانی، مثل حکومت متوکل و شاه عباس اول؛
- ۲- اراستیانیسم یا دین دولتی، مثل حکومت نادرشاه؛
- ۳- تقابل یا چالش دین و دولت، مثل عصر محمدشاه قاجار و دوره پهلوی؛
- ۴- روحانی سالاری یا دولت دینی، که با تسامح، می‌توان آن را منطبق با دوره شاه سلطان حسین دانست؛
- ۵- دین سالاری یا روحانی پادشاه، همانند عصر نبوی و تا حدی، دوره خلفای راشدین^۲

در مدل فوق هر چند نقاط مثبت زیادی دیده می‌شود، ولی چون الگوهای جهان مسیحیت را مبنای خود قرار داده، به سختی بر جهان اسلام قابل تطبیق است. مهم‌ترین معیار در تبیین طبقه بندی که در قسمت ذیل خواهد آمد، تفکیک ارتباط دین و سیاست و نسبت نهاد دین و دولت می‌باشد. متفکری ممکن است به ارتباط دین و سیاست معتقد باشد ولی روحانیت و فقها را مجریان این امر نداند. جان دایه، کواکبی را به این لحاظ عرفی‌گرا (سکولار) می‌خواند.^۳

برخی نیز معتقدند سکولار کردن اسلام سالبه به انتفای موضوع است؛ چون اسلام کلیسا ندارد که از حکومت جدا شود. بنابراین به جای طرح مسأله عرفی‌گرایی، باید بحث‌هایی هم‌چون دموکراسی و عقلانیت را مطرح سازیم.^۴ در هر صورت در این مجال سعی می‌کنیم معیارهای طبقه بندی ارتباط دین و سیاست را از معیارهای طبقه بندی رابطه نهاد دین و دولت جدا، و آنها را در قالب نمودار ذیل ارائه نماییم:

۱- ارتباط دین و سیاست

۱-۱- اثبات کنندگان

۱. همان، صص ۸۸-۹۴

۲. همان صص ۱۹۹-۱۹۵

۳. جان دایه، الامام الکواکبی: فصل‌الدین عن الدولة، لندن، دار سوراقیا، ۱۹۹۸م، ص ۹۲-۱۰۴ نقل از حقیقت، پیشین، ص ۹۸

۴. حقیقت، پیشین

۱-۱-۱- حداکثری‌ها

۱-۱-۲- منطقه‌الفراغی‌ها

۱-۱-۳- حداقلی‌ها

۱-۲- نفی‌کنندگان

۱-۲-۱- دین‌گرایان

۱-۲-۲- دین‌ستیزان

۲- ارتباط نهاد دین و دولت

۲-۱- ادغام

۲-۲- تعامل

۲-۲-۱- نظارت نهاد دین بر دولت

۲-۲-۲- نظارت دولت بر نهاد دین

۲-۲-۳- همکاری نهاد دین و دولت

۲-۳- استقلال

۲-۳-۱- تفکیک‌گرایان

۲-۳-۲- انزواگرایان

۲-۳-۳- تفصیل‌گرایان

۲-۳-۴- مخالفان نهاد دین

۱- ارتباط دین و سیاست

اگر در سطح نظری بخواهیم ارتباط دین و سیاست را بررسی کنیم، لازم است به این سؤال کلی بپردازیم که دین درصدد پاسخگویی به چه مسائلی از عرصه سیاست است. در پاسخ به این سؤال برخی معتقدند دین به سیاست می‌پردازد، در حالی‌که برخی دیگر این ارتباط را نفی می‌کنند. گروه اول به نوبه خود به سه گروه حداکثری‌ها، منطقه-الفراغی‌ها و حداقلی‌ها تقسیم می‌شوند.

۱-۱- اثبات‌کنندگان ارتباط دین و سیاست

دین و سیاست در معبر پرفراز و نشیب تاریخ همواره با یکدیگر تعامل و تبادل داشته

اند. دین با تولیداتی نظیر "وجدان جمعی"^۱، "انسجام اجتماعی"^۲، "الگو سازی"^۳، "کنترل درونی"^۴ و "مشروعیت"^۵ همیشه نیازهایی را در نهادهای غیر دینی^۶ به ویژه نهادهای سیاسی برآورده می‌ساخته و در مقابل، نیاز خود به "اقتدار"^۷، "حمایت"^۸، "فعالیت‌های تبشیری"^۹ و "تحقق آرمان‌ها"^{۱۰} را به وسیله نهادهای سیاسی برآورده می‌ساخته است.^{۱۱}

به این ترتیب اندیشه پیوند و ارتباط میان دین و سیاست، پیش از ظهور اسلام نیز وجود داشته است. به عنوان مثال، در ایران پیش از اسلام طرز تفکری که می‌توان آن را فلسفه سیاست فروغ خداوندی نامید، توجیه‌کننده ساختار سیاسی بود. بر اساس این طرز تفکر، اطاعت از حاکم یعنی پادشاه، به این دلیل واجب و ضروری بود که صرف نظر از ویژگی‌های مختلف وی، مهم‌ترین صفت او "فره‌ایزدی" بود که خداوند به وی عطا کرده بود.^{۱۲}

نظریه ارتباط میان دین و سیاست در دوره پس از ظهور اسلام نیز به حیات خود ادامه داد. به عنوان مثال ابوریحان بیرونی - از بزرگ‌ترین دانشمندان سده نهم میلادی - اتحاد میان دین و دولت را عالی‌ترین مرحله تکامل جامعه انسانی می‌دانست، که مردم باید در جهت تحقق آن بکوشند.^{۱۳}

به طور کلی اثبات‌کنندگان ارتباط دین و سیاست براین باورند که چون دین برای هدایت و تکامل بشر آمده نمی‌تواند نسبت به سرنوشت انسان و زندگی اجتماعی او بی‌تفاوت باشد. استدلال‌های این گروه می‌تواند مربوط به ادله پیشینی و عقلی (برون متنی «meta-textual») یا مربوط به ادله پسینی و نقلی (درون متنی «textual») باشد. به بیان دیگر، هر سه گروه حداکثری‌ها، منطقه‌الفراغی‌ها و حداقلی‌ها، ممکن است با

-
1. Collective Conscience
 2. Social Solidarity
 3. Patterning
 4. Inner controlling
 5. Legitimacy
 6. Secular institution
 7. Authority
 8. Support
 9. Missionary
 10. Aims Fullfilment

۱۱. شجاعی زند، پیشین، ص ۱۸

۱۲. فرهنگ رجایی، فلسفه سیاست و مشکله ما، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۶۱-۶۲، سال هفتم، شماره اول و دوم، ۱۳۷۱، صص ۷-۸

۱۳. ابوریحان بیرونی، تحقیق ماللهند، چاپ زاخانو، ص ۴۸، نقل در ایرج میر، پیشین، ص ۶۸

رجوع به دلیل‌های عقلی یا با رجوع به متن کتاب و سنت، مدعای خود را شرح دهند. [منظور از ادله عقلی، ادله‌ای است که مستقیماً به نقل و روایت معطوف نیست، اگرچه از منظر اسلام گرایان، آن ادله می‌تواند، در شرع جایگاه داشته باشد].^۱

۱-۱-۱- حداکثری‌ها

طرفداران این گرایش بر این نکته کلی اتفاق نظر دارند که اسلام چون کامل‌ترین دین تلقی می‌شود و هیچ‌گونه رطب و یابسی را فرو گذار نکرده، به مسائل سیاسی و اجتماعی هم به شکل متناهی پرداخته است.^۲ به عبارت دیگر از منظر قائلین به این نظریه، جامعیت دین اسلام، مقتضی دخالت آن در سیاست است. و این تصور که دین فقط شامل یک رشته تعلیمات اخلاقی و پند و اندرز است، اگر در مورد برخی از ادیان صادق باشد، قطعاً درباره اسلام صحیح نیست. نگاهی اجمالی به احکام و قوانین دین مبین اسلام نشان می‌دهد که احکام اسلامی صرفاً در امور عبادی و آداب فردی خلاصه نمی‌شود. بلکه ابعاد سیاسی و اجتماعی زندگی انسان را نیز در بر می‌گیرد. این دین درباره مسائل گوناگونی در عرصه سیاست از جمله دولت و حکومت، رهنمودها و تعالیمی را ارائه نموده است. پس روا خواهد بود که اسلام را دین سیاست قلمداد نماییم.^۳ "با یک نگاه و سیر اجمالی به روایات و فتاوی فقها برای ما دو نتیجه اساسی حاصل گردید: اول اینکه دین اسلام آن گونه که برخی از افراد ناآگاه و ساده اندیش پنداشته‌اند و یا آن گونه که برخی از علمای ساده اندیش تحت تأثیر القاءات استعمارگران و دست نشانده‌ان آنان گفته‌اند، نیست که فقط منحصر به پاره‌ای اعمال عبادی و آداب و مراسم شخصی باشد. بلکه اسلام نظامی است گسترده و فراگیر که جمیع آنچه انسان بدان نیازمند است و تمام آنچه در زندگی دنیوی امور اخروی خود از ابتدای خلقت تا آخرین مراحل زندگی در امور فردی و اجتماعی با آن روبرو است، و

۱. مرتضی بحرانی، تناظر ادله اسلام گرایی و سکولاریسم، در فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۳، ص ۱۹۵

۲. سید صادق حقیقت، همان

۳. روح الله خمینی، شئون و اختیارات ولی فقیه: ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب الیبع، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹، ص ۱۹، سید محمد مهدی موسوی خلخالی، حاکمیت در اسلام، آفاق، ۱۳۶۱، ص ۵۱، حسینعلی منتظری، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة) ج اول، دولت و حکومت، ترجمه و تقریر، محمود صلواتی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۷، ص ۲۸۰ و مرتضی مطهری، امامت و رهبری، چاپ سوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴، ص ۳۱ ایرج میر، پیشین، ص ۸۹

همه آنچه بر انسان واجب است، و یا سزاوار است که وی در قبال آفریننده خویش، خداوند سبحان و خانواده و محل زندگی و ارتباط‌های سیاسی-اقتصادی، رابطه با رهبری، چگونگی رابطه با سایر ملل و امتها رعایت کند و مسائل دیگری از این قبیل، همه را در درون خویش جای داده است. نتیجه دوم اینکه دین اسلام منحصر به قوه مقننه و صرف تشریع احکام بدون توجه به قوه مجریه و چگونگی اجرا و اعمال آن در جامعه نیست. بلکه بر اساس مقررات و احکام اسلام بر پایه حکومت صالحه عادلانه‌ای که قدرت بر اجرا و اعمال دستورات آن داشته باشد، پی ریزی شده است. در شریعت اسلام، قانونگذاری و اجرا در هم آمیخته شده است و تشکیل حکومت صالحی که قوانین را اجرا کند، از مهم ترین برنامه‌های اسلام است که در سراسر نظام اسلام تنیده شده، به گونه‌ای که تعطیل حکومت تعطیل بسیاری از احکام اسلام را به همراه خواهد داشت. و به همین جهت است که بر مسلمانان واجب است، همواره نسبت به امر حکومت اسلامی اهتمام ورزند.^۱

بر اساس اعتقاد یکی دیگر از طرفداران نظریه ارتباط حداکثری میان دین و سیاست، آیت الله مصباح یزدی، علوم مختلف به چهار گونه می‌توانند به وصف «دینی» متصف گردند: به لحاظ روش، به لحاظ پاسخ، به لحاظ انسان شناسی و به لحاظ نظام ارزشی. طبق استدلال فوق می‌توان از «سیاست اسلامی» سخن گفت، چرا که دین نظام ارزشی و پاسخ‌هایی برای سوال‌های سیاسی ارائه می‌نماید.^۲

۱-۲- منطقه الفراغی‌ها

اصطلاح «منطقه الفراغ» را سید محمدباقر صدر به معنای حوزه‌ای که شارع در آنجا دارای احکام الزامی نیست به کار برد. از دیدگاه او، مقتضیات زمان و مکان، مستدعی وجود چنین فضای بازی در حوزه دین، و مستلزم نقش موثر اجتهاد در حوزه زندگی اجتماعی می‌باشد. به عبارت دیگر از منظر وی وجود منطقه الفراغ دلیل نقض تشریع یا اهمال شریعت نسبت به وقایع و حوادث نیست. بلکه نشان دهنده شمول و گستردگی شریعت اسلام و قدرت آن بر هماهنگی و انطباق با زمان‌های مختلف است.^۳

۱. حسینعلی منتظری، پیشین، صص ۲۸۰-۲۷۹

۲. محمدتقی مصباح یزدی، «تبیین مفهوم مدیریت اسلامی»، نگرشی بر مدیریت در اسلام، تهران، مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۲، صص ۲۱-۱۹

۳. الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، بیروت، دارالتعارف، ۱۹۸۰م، صص ۷۲۶-۷۲۵

نایینی دایره‌ امور غیر منصوص را وسیع می‌داند و معتقد است معظم سیاست نوعیه از جمله کیفیت شورا از قسم دوم می‌باشد. او الزام در این قسم را وظیفه حکومت حقه قلمداد می‌کند.^۱

شهید صدر در نظریه «دولت انتخابی اسلامی»، مبنای فوق را به مسأله ثابت و متغیر در شریعت پیوند می‌زند. و حوزه منطقه‌الفراغ که لازم است بر اساس اصول کلی و ثابت دین اشباع شود، جزء احکام متغیر شریعت می‌داند و از استلزامات خاص زمانی و مکانی تأثیر می‌پذیرد. به همین دلیل است که می‌توان این گونه احکام را شرعی نامید.^۲ بر اساس این دیدگاه اهداف و وظایف دولت اسلامی عبارت است از:

- بیان احکام شرعی (یعنی قوانین ثابت دینی)
 - وضع تعالیم: که بقای آن به ظروف (زمانی و مکانی) و شرایط بستگی دارد
 - تطبیق احکام شرعی (اعم از ثابت و متغیر) بر امت
 - قضاوت در خصومت‌های افراد و دولت بر اساس احکام (ثابت) و تعالیم (متغیر)^۳
- به بیان دیگر می‌توان تفسیری از حکومت دینی مبتنی بر دین ارائه نمود که تحقق آن مستلزم پیدایش توتالیترایسم و خودکامگی و مانعی برای تحقق مشارکت آزادانه شهروندان نباشد، بر اساس این تفسیر، اگرچه در حکومت اسلامی، دینداری قبول تعهدات ویژه‌ای را در حوزه الزامات (واجبات و محرمات) ایجاب می‌کند، لیکن فارغ از این قلمرو، حوزه گسترده‌ای به نام "منطقه‌الفراغ" یا حوزه مباحات وجود دارد که بیشتر مسائل اجتماعی و سیاسی در حیطه آن واقع شده‌اند. مسلمانان بر مبنای اصول و ضوابط عامی که از حوزه امور الزامی استخراج می‌کنند، آزادند، مقدرات عمومی خود را به روش عقلایی پیش ببرند.^۴

با توجه به مطالب فوق باید اذعان نمود، منطقه‌الفراغی‌ها، دایره احکام غیر الزامی شرع را که به زمان و مکان وابسته است، وسیع‌تر از حداکثری‌ها می‌بینند، هر چند دایره احکام الزامی شرع را نیز نسبت به حداقلی‌ها، گسترده‌تر می‌دانند. به همین دلیل است

۱. نایینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، بی‌نا، ۱۳۳۴، ص ۹۸-۱۰۲

۲. محسن، کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۶

۳. همان، ص ۱۶۳

۴. گفت و گو با محسن کدیور: دین و آزادی، خط قرمز: آزادی اندیشه و بیان و حد و مرزهای آن، نشر قطره، ۱۳۷۷، ص

که این گرایش را بین دو گرایش حداکثری و حداقلی قرار دادیم.^۱ بسیاری از متفکران عرب نیز اسلام را دین حکومت می‌دانند، ولی در عین حال چگونگی حکومت و اداره جامعه مسلمانان را بر اساس روایت نبوی «انتم ادری بشؤون دنیاکم» به اجتهاد عموم مسلمانان وا می‌نهند.^۲ بدین جهت می‌توان آن‌ها را نیز در زمره منطقه‌الفراغی‌ها محسوب کرد.

۱-۱-۳- حداقلی‌ها

اندیشمندانی که در طیف حداقلی‌ها قرار می‌گیرند، بر این باورند که آنچه در مجموعه کتاب و سنت در اختیار ماست، تنها می‌تواند راهبردهای کلی و ارزشی را ترسیم نماید و بنابراین نباید ترسیم نظام کامل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را از دین انتظار داشته باشیم. ادعای مذکور با دلایل مختلف توجیه شده است.

محمد مجتهد شبستری بسیاری از امرها و نهی‌های صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) را ارشادی می‌داند و از هرمنوتیک برای فهم نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد کمک می‌گیرد.^۳

به نظر می‌رسد با طرح این مسأله، دیگر جایگاه ویژه‌ای برای دخالت دین در حوزه امور سیاسی و اجتماعی باقی نمی‌ماند.

در مقابل این نظریه گفته شده است که بسیاری از نیازهای انسان، با وجود اینکه تجلیات مختلفی دارند و در زمان‌های گوناگون به اشکال متنوعی ظهور می‌کنند، در اصل ثابت اند. به عنوان مثال، اصل نیاز به غذا، پوشاک، محبت و... نیازهای ثابت بشرند، ولی در هر عصری به شکلی در می‌آیند. البته پیدایش نیازهای جدید در طول زمان قابل انکار نیست، ولی از طرف دیگر، این گونه هم نیست که همه نیازهای بشر متغیر باشند. به علاوه هدف از دخالت دین در امور دنیوی بشر، این نیست که دین در هر مورد جزئی، متضمن حکمی جزئی باشد تا امری نابخردانه و محال به نظر آید؛ بلکه منظور این است که موارد جزئی را به صورت کلی تحت حکم خویش قرار دهد. چنین

۱. حقیقت، پیشین

۲. حسن؛ حنفی، الجابری، محمد عابد، حوار المشرق و المغرب، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۹۰م، صص

۴۱-۳۸، نقل از حقیقت، پیشین

۳. محمد، مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، صص ۲۳۰-۲۲۸

امری نه تنها محال نیست، بلکه معقول و موجه نیز هست.^۱ به علاوه علی‌رغم ثابت بودن دین، در آن تمهیداتی برای تطبیق شریعت با مقتضیات زمان پیش‌بینی شده است. برخی از این موارد عبارتند از: گشوده بودن باب اجتهاد با توجه به نقش عنصر اجتهاد، توجه به نقش عنصر زمان، جایگاه عرف و سیره عقلا در فقه، مشروعیت عنصر شرط و گسترده بودن قلمرو آن در قراردادهای عقلانی و جواز صدور حکم حکومتی با توجه به مصلحت.^۲

۲-۱- نفی‌کنندگان ارتباط دین و سیاست

افرادی که قائل به ارتباط میان دین و سیاست نیستند، ممکن است از سر علاقه به دین یا به دلیل ستیز با آن به چنین نظریه‌ای رسیده باشند. از آن‌جا که مبانی و رویکرد این دو گروه با هم تفاوت اساسی دارد، آن‌ها را در دو گروه دین‌گرایان و دین‌ستیزان به شکل جداگانه مطرح می‌کنیم.

۱-۲-۱- دین‌گرایان

برخی از فرقه‌های صوفیه اعتقادی به رابطه دین و سیاست ندارند. زیرا اصولاً سیاست را امری دنیوی و دنیا را بر باد فنا می‌بینند. مبنای فکری ایشان فردگرایی اخلاقی است و تکامل معنوی و روحانی فرد را اصل می‌دانند. از این‌جا است که زاویه دید آن‌ها به شریعت، از دیگران متمایز می‌شود و نمی‌توانند قضایا و گزاره‌های سیاسی و اجتماعی در دین را برجسته نمایند. شاید بتوان به این گروه، فقیهانی را که (دست کم در دوره غیبت کبری) به تعطیل جنبه‌های اجتماعی دین می‌اندیشند، اضافه نمود. ایشان نیز ممکن است تصویری غیر سیاسی از دین داشته باشند.^۳

۲-۲-۱- دین‌ستیزان

اگر اندیشه سیاسی اسلامی را به جهان اسلام وسعت دهیم، می‌توانیم از گروه دیگری که نه تنها اعتقادی به ارتباط دین و سیاست ندارند بلکه با دین ستیز دارند، نام ببریم. اعتقاد آن‌ها به این مسأله از ضدیت آن‌ها با اصل دین نشأت می‌گیرد، نه از مقایسه بی-

۱. صادق لاریجانی، دین و دنیا (۲)، حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۴، زمستان ۱۳۷۶، صص ۵۴-۵۲.

۲. احمد واعظی، حکومت دینی: تأملی در اندیشه سیاسی اسلام، چاپ دوم، قم، مرصاد، ۱۳۷۸، صص ۸۶-۸۳.

۳. حقیقت، پیشین.

طرفانه گزاره‌های دینی و سیاسی.

۲- ارتباط نهاد دین و دولت

در قسمت دوم به ارتباط نهاد دین (روحانیت و فقها) و دولت می‌پردازیم. با حصری عقلی می‌توان گفت این رابطه ممکن است یا به صورت ادغام (و اتحاد) یا تعامل (و همکاری) و یا استقلال (و جدایی) تصور شود.

۲-۱- ادغام نهاد دین و دولت

طرفداران ادغام یا اتحاد بر این باورند که در حکومت دینی، نهاد و کسانی که صلاحیت اداره جامعه را دارد نهاد روحانیت یا فقیهان می‌باشند.^۱

۲-۲- تعامل نهاد دین و دولت

در تعامل نهاد دین و دولت، وجود و همکاری دو نهاد فوق مفروض گرفته می‌شود، خواه این فرض بر اساس رأی دینی و خواه به خاطر اضطرار سیاسی و اجتماعی باشد. به هر حال تعامل نهاد دین و دولت به سه صورت نظارت نهاد دین بر دولت، نظارت دولت بر نهاد دین و همکاری آن‌ها قابل تصور است. در صورت سوم، هم عرض بودن این دو نهاد و همکاری آن‌ها فرض گرفته می‌شود. قدر اشتراک این سه صورت آن است که امور حکومتی به نهادی واگذار می‌شود که روحانیت و فقیهان در رأس آن قرار ندارند.^۲

۲-۲-۱- نظارت نهاد دین بر دولت

در این فرض، نهاد دین و دولت، دو وجود مجزا ولی همکار تلقی می‌شوند، اما نهاد دین نسبت به دولت از نظارت (همراه با ضمانت) برخوردار است.^۳

۲-۲-۲- نظارت دولت بر نهاد دین

این مدل را می‌توان در حالتی تصور کرد که پادشاهان به نهاد دین اعتقاد دارند، لیکن آن را بخشی از حاکمیت خود قلمداد می‌کنند. شاید بتوان این صورت را در عهدنامه

۱. سید صادق حقیقت، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶، ص ۲۴۸-۲۴۶.

۲. حقیقت، گونه‌شناسی ارتباط دین و سیاست در اندیشه سیاسی شیعه، همان.

۳. حقیقت، «ارتباط فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، مجله حکومت اسلامی، ش ۳، بهار ۱۳۷۶، ص ۳۰۹.

اردشیر مثال زد که هر چند دین و حکومت دو برادر هم‌زادند و یکی بدون دیگری نمی‌تواند باقی بماند؛ اما نظارت و برتری دولت پادشاهی او بر نهاد دین مفروض تلقی شده است.

از نظر اردشیر، دولت (به مثابه یک ستون) بر دین (به مثابه بنیاد) تکیه می‌زند و هر چند بنیاد از اهمیت بیشتری برخوردار است، اما شاه باید تلاش کند بر آن تسلط داشته باشد.^۱

همچنین در میان اندیشمندان دینی می‌توان به سیاست‌نامه نویسانی هم‌چون خواجه نصیرالدین طوسی اشاره نمود. وی با مشروعیت بخشیدن به حاکمان، عملاً نهاد دین را تحت نظارت دولت قرار داده است. خواجه طوسی در کتاب اخلاق ناصری چنین می‌نویسد:

"از این سبب باشد تعلق دین و ملک به یکدیگر، چنان که حکیم فرس اردشیر بابک گفته است: الدین و الملك توأمان لا يتم احدهما الا بالآخر، چه دین قاعده است و ملک ارکان و چنان که اساس بی رکن ضایع خواهد بود و رکن بی اساس خراب، همچنان دین بی ملک نامنتفع باشد و ملک بی دین واهی"^۲

همان‌گونه که طباطبایی معتقد است، بایستی سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی را ادامه سنت اندرزنامه نویسی دوران ساسانیان دانست. شالوده تحلیل سیاسی سیاست‌نامه، نظریه شاهی آرمانی ایران‌شهری است. پس پادشاه برگزیده ایزد است و نه خلیفه و جانشین پیامبر خدا و یا امامی که با بیعت امت انتخاب می‌شود تا بر اجرای احکام شریعت مباشرت نماید.^۳

نظام حقوقی و سیاسی کشور مالزی را نیز می‌توان در ذیل عنوان فوق الذکر طبقه بندی نمود. زیرا مالزی به عنوان کشوری برخوردار از سطح مطلوبی از توسعه یافتگی دارای نظام سیاسی پادشاهی مشروطه بوده و مرکب از گروه‌های نژادی مختلف اعم از مالایی ۴۹٪، چینی ۳۲٪، هندی ۹٪ و دیگر نژادها ۱۰٪ می‌باشد. با این وصف طبیعی است که این جامعه بستر ظهور ادیان متفاوت نظیر اسلام، بودا، هندو و دیگر ادیان باشد.

۱. احسان، عباس، عهد اردشیر، ترجمه محمد علی امام شوشتری، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸، صص ۶۸-۶۵.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ چهارم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹، ص ۲۵۸ همچنین نگ: خواجه نظام الملک طوسی، سیاست‌نامه (سیر الملوک)، به کوشش جعفر شعار، چاپ سوم، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۴

۳. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۲، صص ۴۳-۳۵.

بی . اچ. لیدل هارت^۱ مورخ نظامی می‌گوید : "پیشرفت معنوی بشریت به طور کلی شبیه یک هرم یا قله کوه است، جایی که مقصد صعود است، یک نقطه مشترک که همگان می‌خواهند به آن سمت عروج کنند. چنین است، تصور کسی که حقیقت معنویت را جستجو می‌کند."

در مالزی اسلام جزو لا ینفک این تصور است. همان گونه که در اصل ۳ قانون اساسی هم مقرر شده است: "اسلام مذهب رسمی فدراسیون است" هر چند در سال ۱۹۵۷ این شبهه مطرح بود که از آنجا که اسلام یک موضوع ایالتی است و کشور مالزی نیز جامعه‌ای است چند مذهبی، ذکر آن در قانون اساسی فدرال مناسب نیست، برای حل این معضل اصل ۳ با یک شرط ضروری تصویب شد. "سایر مذاهب قادرند در صلح و هماهنگی با مذهب رسمی در هر نقطه از فدراسیون اجرا شوند."^۲

هر چند به نظر نمی‌رسد با عنایت به سکولار بودن نظام سیاسی مالزی، عبارت "اسلام مذهب رسمی فدراسیون است" اثر قانونی فرا تر از الزام شرکت کنندگان در هر مراسم مذهبی (که در سطح فدرال برگزار می‌شود) به اجرای مناسک شان مطابق با تشریفات مذهبی مسلمانان، داشته باشد.^۳

در حقیقت نظام سیاسی مالزی مبتنی بر سکولاریسم است ولی با عنایت به جمعیت کثیر مسلمان در این کشور پادشاه به عنوان رئیس مذهب اسلام نیز قلمداد شده و در این دیار شاهد اجرای شریعت اسلامی در حوزه قانونگذاری و به طور اخص در زمینه حقوق خانواده هستیم. برای بررسی تفصیلی این امر ابتدا به بررسی جایگاه حاکمیت شرع در نظام سیاسی مالزی می‌پردازیم:

مبحث سوم : حاکمیت شرع در نظام سیاسی کشور مالزی

قبل از تحلیل جایگاه شریعت در نظام سیاسی این کشور ابتدا لازم است، نحوه ورود اسلام به این کشور را به اختصار مورد بررسی قرار دهیم:

آغاز ورود اسلام به مالزی

کشور مالزی در منطقه استوایی جنوب شرقی آسیا، در شمال مجمع الجزایر اندونزی

1. B. H. Liddell Hart

2. R. H. Hickling. Malaysian Public Law. pelanduc publications 1997 p 90-92

3. L. A. Sheridan & Harry E Groves. The Constitution of Malaysia. Oceana publication. New York. 1967 p 27-28

واقع شده و جمعیت آن در حدود ۲۵ میلیون نفر است که حدود ۶۰ درصد آن مسلمان و بقیه بودایی، هندو و مسیحی می‌باشند.

موقعیت مالزی به عنوان یک گذرگاه مهم در آب‌های جنوب شرقی آسیا موجب شده است که اقوام و نژادهای متفاوت از دیگر نقاط آسیا در این کشور جمع شوند و همواره مرکزی برای تجارت اقوام گوناگون باشد. به طوری که در نتیجه همین روابط تجاری تحت تأثیر فرهنگها و ادیان مختلف قرار گرفته است.^۱

در اوایل قرن اول میلادی به علت روابط مداوم تجاری با چین و شبه قاره هند دوران تازه‌ای برای مردم مالزی شروع شد و آئینهای هندو و بودا تأثیرات زیادی در این منطقه به جای گذاشتند، به طوری که به تدریج در یک دوره هزارساله این تأثیرات در زبان، ادبیات و آداب اجتماعی مردم مالزی هویدا شد.^۲ به این ترتیب دو تمدن بزرگ هندی و چینی در این کشور به هم آمیختند. حضور دین بودا به عنوان رایجترین مذهب کشور مالزی تا زمان ظهور و نفوذ اسلام ادامه یافت، اما ظهور پرتوهای درخشان مذهب اسلام موجب شد تا آیین بودا جای خود را به آئین اسلام بسپارد و بدین ترتیب اکثریت قریب به اتفاق نژاد مالایی که نژاد اصلی این سرزمین را تشکیل می‌داد به آیین اسلام گرویدند. لذا برخلاف این باور که اسلام با شمشیر به سرزمینهای دیگر راه یافته است در جنوب شرق آسیا مردم خود به اسلام گرویدند. هرچند با عنایت به رواج اعتقادات هندوئیسم و بودیسم در این منطقه روند پیشرفت اسلام نسبتاً به کندی صورت گرفت، اما از عمق بیشتری در ضمیر حقیقت‌جوی آن مردمان برخوردار گشت و توانست مذاهب بودایی و هندو را در اقلیت قرار دهد.^۳ مسیحیت نیز که با تلاش مبلغان مذهبی خود همراه با استعمار در سال ۱۵۱۱ میلادی وارد این کشور شد، نتوانست جایگاه شایسته‌ای در این کشور بیابد و پیروان این آئین هم در اقلیت قرار گرفتند.

پس از ظهور اسلام مسلمانان به قصد تجارت به این مناطق سفر می‌کردند و همین امر نیز عاملی برای ترویج اسلام و گرویدن بسیاری از بومیان به آیین اسلام تلقی شده است. چنان که برخی شواهد تاریخی نظیر الواح و سنگ نوشته‌ها به این رویداد دلالت دارند و شاید قدیمی‌ترین آنها سنگ قبری متعلق به زن مسلمانی باشد که در قرن ۱۱

۱. فریده حشمتی، مجله رشد، آموزش تاریخ، دوره هشتم، شماره ۳، بهار ۱۳۸۶، ص ۳۲

۲. محمود مسایلی، مالزی، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶

۳. آرتولدسرتوماس، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه دکتر ابوالفضل عزتی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸، ص ۲۷۱

میلادی (پنجم هجری) وفات یافته است.

به این ترتیب مردم بومی مالزی خود مروج اسلام در منطقه شدند و مناطق مسلمان نشین بسیاری در آن نواحی پدیدار شدند که از جمله آنها می‌توان به حکومت سلطنتی مالاکا اشاره کرد. بنیانگذار این حکومت به آیین اسلام گروید و نام خود را محمد اسکندر شاه گذاشت. جانشین او به نام مظفر شاه به کمک مسلمانان پس از فرو نشاندن اغتشاشاتی که پیش آمده بود، توانست تمام شبه جزیره مالایا و قسمتی از سوماترا را تسخیر کند.

این دوره از تاریخ مالزی به عصر طلایی مالایا مشهور است. با سقوط مالاکا، سلطان بروئی وظیفه گسترش اسلام را در آن مناطق به عهده گرفت.^۱

اسلام گرایی در دوره معاصر

آغاز اسلام گرایی مالزی در دوران معاصر به اوایل دهه ۷۰ برمی گردد. در سال ۱۹۶۹ میلادی این کشور دچار بحران سیاسی داخلی گردید. عامل اصلی این ناآرامی وضعیت اقتصادی نژاد مالایی در برابر چینی ها بود. این وضعیت حکومت را به اتخاذ سیاست‌های اقتصادی جدید واداشت. به دنبال اجرای سیاست اقتصادی مزبور، وضعیت اقتصادی مالایی ها بهبود یافت و ۵۶ درصد فرصت‌های شغلی در اختیار آنها قرار گرفت.

به دلیل مسلمان بودن اکثر مالایی ها استراتژی بهبود وضعیت معیشتی آنها نیازمند رویکردی سازگار با هویت اسلامی آنان بود. اینگونه بود که تقویت اقتصادی و اجتماعی مالایی‌ها، مالزی را به سمت تبدیل شدن به یک کشور اسلامی رهنمون گشت. بنابر این وجود گروه‌های نژادی غیر مسلمان موجب شد تا مالایی‌ها به اسلام و ارزشهای آن به گونه‌ای تمسک جویند که اسلام پایه و اساس هویت ملی آنان به شمار آید. صبغه فرهنگ اسلامی در مظاهر گوناگونی متجلی است که از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

رعایت حجاب اسلامی توسط بانوان، اجرای احکام و سنن اسلامی در زندگی خصوصی افراد (تولد، مرگ، نکاح و طلاق)، منزلت برجسته حجاج، روحانیون، معلمان

مذهبی و سرانجام اهمیت قرائت قرآن کریم به ویژه در ماه مبارک رمضان.^۱
اصولا مسلمان بودن در این کشور - اکثر مسلمانان مالزی پیرو مذهب شافعی هستند - همراه با نوعی احساس افتخار و احترام می‌باشد به خصوص اینکه در دهه‌های اخیر مسلمانان از نیروهای فعال در صحنه‌های سیاسی این کشور بوده اند و هم اکنون احزاب و جمعیت‌های اسلامی از نقش به سزایی در راهبرد امور فرهنگی و سیاسی برخوردارند.

همان گونه که پیش تر از این هم اشاره کردیم نظام سیاسی مالزی مبتنی بر سکولاریسم است. لذا برای تبیین این امر ابتدا لازم است تا سکولاریسم را به اختصار تعریف نماییم:

اصطلاح سکولاریسم برای اولین بار توسط هلی یاک (Holy Yoak) در انگلستان به کار رفت. وی خواستار آن شد که آموزش و پرورش، بهداشت و سایر خدمات عمومی از نهادهای مذهبی جدا و به دولت واگذار شود.^۲

Secularism برگرفته از واژه لاتینی^۳ Saeculum است که در لغت به معنای گروهی از مردم است؛ ولی در اصطلاح مناطق پروتستان نشین به معنای عالم دنیوی در قبال عالم روحانی به کار رفته است. اما در مناطق کاتولیک نشین برای جدا کردن مفهوم عالم دینی از عالم دنیوی از کلمه لائیک (Laictie) استفاده می‌کنند.^۴

در عربی دو کلمه «العِلْمَانِیَه» و «العَلَمَانِیَه» را معادل سکولاریسم قرار داده اند. کسانی که سکولاریسم را به علمانیت ترجمه کرده اند، اشتقاق آن را از علم می‌دانند. در این رهیافت، علمانی فردی است که به امکان معرفت اخلاقی یادینی ماورای طبیعی باور ندارد؛ زیرا این گونه معارف، بیرون از حوزه علوم تجربی بوده و با معیارهای علمی هماهنگ نیستند.

اما کسانی که علمانیت را معادل سکولاریسم انگاشته اند، آن را مشتق از عالم می‌دانند. از این رو در نظر آنان، علمانیت به نقش انسان در عالم مربوط می‌شود و بر استقلال

۱. محمد کاظم، محمدی اصفهانی، در قلمرو زردهای سبز، انتشارات صف، ۱۳۷۰، ص ۱۰۰.

۲. محمد برقی، سکولاریسم از نظر تا عمل، تهران، قطره، ۱۳۸۱، ص ۱۷.

3. Secularism

۴. سید موسی میر مدرس، جامعه برین، (جستاری در جامعه دینی و جامعه مدنی) چاپ اول، ناشر بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰، ص ۱۹۵.

عقل - بی‌نیاز از دین و معنویت - در تمامی ساحت‌ها تأکید می‌کند.^۱ در هر صورت آنچه مسلم است، امروز سکولاریسم اندیشه‌ای است که حیات عمومی را بیرون از قلمرو دین ترویج می‌کند. و بدون تردید یکی از مهم‌ترین اهداف جنبش سکولاریسم در غرب، رهایی سیاست از رهبری کلیسا و آزاد ساختن قدرت سیاسی از تأثیر مستقیم و غیر مستقیم قدرت آباء کلیسا بوده است.^۲

حکومت سکولار، حکومتی است که بادرین ضدیت ندارد، اما دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می‌دهد و نه مبنای عمل خود.^۳ به عبارت دیگر سکولاریسم جهت‌گیری معرفت‌شناسانه خاصی است که یک منظومه معرفتی را برای انسان از جهان تصویر می‌کند و در پرتو آن نگاه به جامعه، سیاست، اقتصاد و حکومت و غیره تحول می‌یابد.^۴

از نظر سکولاریسم نه تنها نیازی به دخالت دین در عرصه‌های مختلف جامعه وجود ندارد. بلکه اساساً این دخالت ناممکن است. چرا که روابط و مناسبات اقتصادی و اجتماعی جوامع بشری در گذر زمان، دچار تغییر و تحول دائمی می‌باشد و از طرفی دیگر دین وجهه ثابت و تغییر ناپذیر دارد.^۵

در کشورهای کاتولیک اروپا، معمولاً واژه لایسته (Laicite) به کار می‌رود. Laos به معنای «مردم» و Laikos به معنای «عامه مردم» (در مقابل کاهنان و روحانیون) است. آشوری، واژه «سکولاریسم» را به «دین‌جداخواهی» و «لایسیسم» را به «دین‌جدایی» ترجمه کرده است.^۶

سید جواد طباطبایی، به دلیل اختصاص واژه لایسیسم به حکومت فرانسه پس از انقلاب، مترادف بودن این دو واژه را مغالطه‌ای آشکار می‌داند: «گاهی واژه Laicite را با اصطلاح Secular معادل می‌گیرند، که به هیچ وجه درست نیست. مفهوم Laicite اصطلاحی فرانسوی است و در آغاز برای بیان نظام حکومتی برآمده از انقلاب فرانسه

۱. عادل صناهر، الاسس الفلسفیه للعلمانیة، الطبعة الثانية، دارالساقی، بیروت، ۱۹۹۸، ص ۳۸-۳۷ نقل از سید موسی میر مدرس، همان، ص ۱۹۶.

۲. ع. فیلالی انصاری، اسلام و لایسیته، ترجمه امیر رضایی، چاپ اول، انتشارات قصیده، ۱۳۸۰، صص ۳۱-۲۳.

۳. سروش دباغ، آئین در آئینه، مروی بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی صراط، فروردین ۱۳۸۴، ص ۱۲۰.

۴. سید موسی میر مدرس، همان، ص ۲۰۲.

۵. احمد واعظی، جامعه دینی، جامعه مدنی، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ چهارم، بهار ۱۳۸۱، ص ۸۵.

۶. داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب‌های سیاسی) چاپ ششم، انتشارات مروارید، ۱۳۶۹، صص ۳۳۳ و ۲۰۱.

به کار رفته است. جز فرانسه، مکزیک و با مسامحه‌ای ترکیه - که از این حیث مقلد فرانسه است - هیچ یک از نظام‌های حکومتی اروپایی - مسیحی را نمی‌توان لائیک خواند»^۱

لائیسیته به «وضعیت» یا «اصل» جدایی نهادهای دین و سیاست، و لائیسسم به اندیشه مربوط به تفکیک آن‌ها اطلاق می‌شود. هر چند واژه سکولاریسم و لائیسسم مترادف تلقی می‌شوند، ولی به نظر می‌رسد. خاستگاه آن‌ها با هم متفاوت بوده است. فرانسه - بر خلاف کشورهای انگلوساکسون - با مظاهر دین در حوزه عمومی هم مشکل دارد. با عنایت به تعریف فوق‌الذکر باید اذعان نمود که بر خلاف تاکید دولتمردان مالزی بر سکولار بودن این کشور نمی‌توان شاهد انطباق کامل رویکردهای سکولار با عملکرد مسئولان و ارکان نظام سیاسی این کشور باشیم. به عبارت دیگر دین در بسیاری از مواقع هم به عنوان مینا و هم منبع مشروعیت نظام سیاسی و حقوقی جلوه گر می‌شود. حضور هم زمان پادشاه مسلمان به عنوان رئیس کشور و رئیس مذهب و اختیارات این مقام برای سامان دهی امور مذهبی در جامعه و تاکید بر مسلمان بودن نخست وزیر و اقدامات او برای تقویت گرایش‌های اسلام گرا و افزایش قدرت حزب اسلام گرای پاس را می‌توان از مظاهر حضور دین در مناسبات سیاسی محسوب کرد. به عنوان مثال هنگامی که ماهاتیر در سال ۱۹۸۱ تصدی سمت نخست وزیری را برعهده گرفت، افزایش قابل ملاحظه‌ای در تولید برنامه هایی با محتوای اسلامی در ایستگاه‌های تلویزیون و رادیو که تحت کنترل دولت بود، رخ داد. همچنین بخشی دیگر از برنامه اسلامی سازی، اصلاح سیستم آموزش و پرورش بود. ماهاتیر این رویه را از دوران وزارتش بر آموزش و پرورش در سال ۱۹۷۴ آغاز کرده بود. و زیر نظر او وزارت آموزش و پرورش در سال ۱۹۷۵، بودجه قابل توجه‌ای را برای تعلیم علوم اسلامی به معلمان اختصاص داد و بعد از اینکه او به عنوان نخست وزیر عهده دار این سمت شد، دولت گذراندن یک واحد اجباری را با عنوان تمدن اسلامی برای دانشجویان مسلمان در دانشگاه‌ها الزامی کرد که در سال ۱۹۹۷ گذراندن این واحد برای همه دانشجویان از هر مذهبی الزامی شد. تاکید بر اندیشه اسلامی سازی نظام سیاسی و حقوقی در کشور مالزی و بیم تحمیل

احکام شرعی بر غیر مسلمان موجبات نگرانی ایشان را فراهم کرده است.^۱ اقلیت‌های دینی مالزی تمایل دارند که روند اسلامی سازی در این کشور به تدریج صورت گیرد. با این وجود حزب اسلام گرای مالزی (پاس)^۲ به عنوان اپوزیسیونی مهم که مخالف سیاست‌های مبتنی بر اصل سکولاریسم دولت و خواستار رعایت قواعد اسلامی حتی برای اقلیت‌های دینی است، به شدت ایده اسلامی سازی نظام سیاسی و حقوقی را در این کشور دنبال می‌کند.

این مسئله تا آنجا برای اقلیت‌های مذهبی ایجاد نگرانی می‌کرد که هنگامی که نخست وزیر سابق مالزی ماهاتیر محمد در سخنرانی گفت که مالزی هم اکنون به یک دولت اسلامی تبدیل شده است، موجی از نگرانی جامعه اقلیت‌های مذهبی را در بر گرفت. و تردید آنها را بیشتر کرد که آیا حکومت مالزی ملتزم به ایجاد دولتی مذهبی و کثرت‌گرا است یا دولتی سکولار؟

نتیجه وجود این فضا سهم چشمگیری است که اقلیت‌ها با تاسیس جوامع مدنی در معادلات سیاسی ایجاد کرده اند، به گونه‌ای که اقلیت‌های بزرگ مذهبی به طور خودجوش کنار هم جمع شده و تشکیلات غیر دولتی را برای دفاع از حقوق شهروندی شان تاسیس نموده . و بدین صورت در تلاشند تا سمت و سوی سیاست‌های دولت را به نفع خود تغییر دهند.^۳

دکتر محمد سلیم، استاد علوم سیاسی و رئیس مرکز

مطالعات شرق آسیا، اقبال دولت‌های مالزی به اسلام را به سه مرحله تقسیم می‌کند. مرحله اول از استقلال این کشور سال ۱۹۵۷ تا سال ۱۹۶۹ و مرحله دوم شامل دهه هفتاد تا سال ۱۹۸۱ و مرحله سوم شامل روی کار آمدن ماهاتیر محمد در سال ۱۹۸۲ و دوره نخست وزیری او است. در طول این سال‌ها، اسلام به عنوان مبنای توسعه در این کشور (آغاز استقلال مالزی و دوره نخست وزیری تکنو عبدالرحمن ۱۹۷۰-۱۹۷۵) مطرح نبود و دولت سازمان ملی متحد مالایو ها در راستای اشتی ملی نژادهای مختلف این کشور عمل کرد و در روزهای انتخابات و برای رقابت با حزب اسلامی مالایو ها

1. K. Haridas, Islamisation of State and Society, in Norani Othman ed, Shari a Law and Modern Nation-state, Kuala Lumpur: SIS Forum, 1991, P99

2. PAS

3. Peter, G. Riddell, Islamization, Civil Society, And Reigious Minorities in Malaysiis, in Islam In Southeast Asia, Political 'Social And Strategic Challenges For The 21 St Century 'K. S. Nathan" Mohammad Hashim kamali, Published By Institute Of Southeast Asia studies ' Singapore ' 2005 ' P 165' 184-185

به شعارهای اسلامی روی آورد. پس از تکتو عبدالرحمن، دولت «تون عبدالرزاق» سرکار آمد. تون سیاست اقتصادی جدیدی در پیش گرفت و وضعیت اقتصادی مالزی را بهبود بخشید. سیاست تون که در راستای افزایش قدرت اقتصادی مالاوی ها بود بر مبنای مفاهیم اسلامی پی ریزی شده بود. مسلمان بودن مالاوی ها، افزایش تاثیر گذاری جنبش‌های اسلامی در مالزی و واکنش ها نسبت به شکست اعراب در سال ۱۹۶۷، موجب شد تا حکومت تون به منظور همراهی با جنبش اسلامی به شعارهای اسلامی روی آورد. سیاست جدید نخست وزیر مالزی سبب تمسک بیشتر نسل‌های جدید به اسلام شد. این امر با بحران‌های اجتماعی برای مالاوی ها همراه بود. آنها در رویارویی با این بحران، اسلام را تنها راه حفظ هویت خود یافتند. ظهور جنبش جوانان مسلمان مالزی در سال ۱۹۷۱ که بعدها انور ابراهیم رهبری آن را برعهده گرفت در همین راستا بود. دولت اسلامی مالزی، حزب اصولگرا است که خواستار برپایی حکومت است که مجری مبنای شریعت اسلامی باشد. حزب اسلامی مالزی، از این ائتلاف استفاده کرده و اقدام‌های بیشتری برای اجرای احکام شریعت اعمال کرد. گرچه این حزب اسلامی موفق به راه اندازی بانک اسلامی، افزایش تعداد مدارس اسلامی و اجرای برخی احکام شریعت اسلامی از قبیل منع تبلیغات مشروبات الکلی شد، اما از تحقق هدف اصلی خود، برپایی حکومت مبنی بر اجرای احکام شریعت اسلامی، عاجز ماند. فشارهای حزب اسلامی، دولت سازمان ملی متحد مالاوی را برآن داشت تا قانون اساسی را به گونه‌ای سازگار با ویکرد این حزب اصلاح کند. این سازمان پس از آنکه به اهداف خود از ائتلاف سیاسی با حزب اسلامی رسید به این ائتلاف پایان بخشید و در سال ۱۹۷۷ انتخابات عمومی برگزار کرد.

در این انتخابات حزب اسلامی مالزی شکست خورد و به گونه‌ای که تا سال ۱۹۹۰ نتوانست این شکست را جبران کند. بعد ها مشخص شد که هدف سازمان ملی متهد مالاوی از ائتلاف سیاسی با حزب اسلامی، متلاشی کردن پایگاه مردمی این حزب بوده است.

دکتر سلیم معتقد است اگرچه دولت سازمان ملی در این دوره شعارهای اسلامی از قبیل توجه ویژه به ماه رمضان، وارد کردن برخی مفاهیم اسلامی در گفتمان سیاسی، شرکت در مسائل جهان مسلمانان و میزبانی کنفرانس وزیران سازمان کنفرانس اسلامی سال ۱۹۷۶ در مالزی را در پیش گرفت، اما این دولت از تشکیل حکومتی اسلامی، آن گونه که حزب اسلامی می‌خواست، هیچ گاه سخن نگفت.

نخبگان حاکم بر مالزی همواره بر ایجاد نوعی توازن در برآوردن خواسته‌های گروه‌های نژادی مختلف با توجه به ثقل نسبی آنها تاکید داشتند. ائتلاف سیاسی با حزب اسلامی مالزی و مطرح کردن شعارهای اسلامی در این راستا بود.

ماهاتیر محمد در سال ۱۹۸۲ پس از به حکومت رسیدن، موفق شد انوار ابراهیم رئیس جنبش جوانان مسلمان مالزی را با خود همراه سازد. ابراهیم سال ۱۹۸۸ رهبری جنبش اسلامی را رها کرده و به عضویت دولت سازمان ملی به رهبری ماهاتیر محمد درآمد. عضویت رئیس جنبش مسلمانان در دولت سازمان ملی سبب شد تا بعد اسلامی در رویکرد این دولت بروز کند. رویکرد جدید بر توجه به واقعیت‌های جامعه مالزی و پذیرا بودن هر ایده، فرهنگ و سیاستی که برای جامعه سودمند باشد، مبتنی بود. گرچه اسلام یکی از ارکان موجودیت جامعه مالزی است، اما تنها جریانی نبود که در توسعه این کشور به کار گرفته شد. به هر حال ماهاتیر برپایی حکومتی اسلامی را شعار خود قرار نداد اما گاهی از دولت خود به عنوان دولت اسلامی یاد می‌کرد.

دکتر سلیم می‌گوید انوار ابراهیم عقب ماندگی مسلمانان را نتیجه عوامل داخلی می‌داند و برای برطرف ساختن آن‌ها اجازه‌ای جز مدنظر گرفتن واقعیت‌ها نیست. یکی از این واقعیت‌ها رد تفکر مدرنیزاسیون به مفهوم سکولار و غربی آن و طرح ریزی توسعه براساس استفاده از تکنولوژی غرب با حفظ ارزشهای اسلامی است. انوار ابراهیم پس از رسیدن به منصب وزیر دارایی، با نهادهای دارایی جهانی از قبیل صندوق جهانی پول در ارتباط بود. از نظر ماهاتیر محمد و ابراهیم عبارت «اسلام چارچوب کلی برای توسعه است» بدین معنا که راه حل‌های ارائه شده متناسب با اهداف کلی اسلام بوده و آن‌ها را تحقق می‌بخشد. و به معنای کاوش در متون به منظور یافتن راه حل‌هایی برای مشکلات کنونی جامعه و یا ملزم ساختن غیر مسلمانان به ارزش‌های اسلامی نیست. به عبارتی رهبران مالزی بر توسعه سازگار با اسلام تاکید دارند. در این راستا چشم اندازی که ماهاتیر از مالزی ۲۰۲۰ ارائه کرد، نشان از برپایی حکومتی اسلامی مبنی بر پایه‌های امروزی دارد. به همین دلیل هنگامی که جنبش دارلقلم اقدام به ساخت روستاهایی مستقل برای مسلمانان کرد که در آن‌ها مبانی حکومت اسلامی اجرا شود، دولت ماهاتیر محمد فتوای شرعی مبنی بر ضدیت این جنبش با تعالیم اسلامی صادر کرد. و فعالیت آن را ممنوع اعلام کرد. و یازمانی که حزب اسلامی سعی کرد غیر مسلمانان را به پایبندی به احکام شریعت اسلامی مجبور سازد، دولت ماهاتیر محمد دخالت کرده و این حزب را به تغییر سیاستش واداشت. علیرغم این رویکرد ماهاتیر محمد، تحلیلگران

سیاست‌های وی را طراح تبدیل مالزی به کشوری مسلمان می‌دانند. آن‌ها اعتقاد دارند که توسعه مالزی بر پایه اصول سرمایه داری سنتی در قالبی اسلامی پی ریزی شده است.

مبحث چهارم: حاکمیت شرع در نظام حقوقی کشور مالزی

نظام حقوقی مالزی مبتنی بر پادشاهی مشروطه است و به صورت سیستم فدرالی اداره می‌شود. پادشاه (یانگ دی پرتوان اگنگ)^۱ توسط مجلسی متشکل از حکام ایالات به نام کنفرانس سران^۲ برای مدت پنج سال انتخاب می‌شود. مطابق قوانین مالزی پادشاه باید مسلمان باشد، چرا که به عنوان رئیس مذهبی کشور نیز قلمداد می‌شود. نخست وزیر و حکام ایالات مالزی نیز باید مسلمان باشند، ولی اعضای کابینه می‌توانند از میان پیروان سایر مذاهب انتخاب شوند. حکام ایالات در منطقه خود در حکم رهبر مذهبی می‌باشند.

قانون اساسی مالزی قدرت عالی سیاسی را بین قوای مقننه، مجریه و قضائیه در سطح فدرال تقسیم می‌کند. هر چند سیستم تفکیک قوا در ایالت‌های مالزی نیز اجرا می‌شود. پادشاه عالی‌ترین مقام سیاسی در این کشور محسوب شده و حق انتخاب نخست وزیر، انحلال پارلمان و انتخاب قضات دادگاه‌های عالی فدرالی را پس از مشورت با نخست وزیر دارا می‌باشد. همچنین پادشاه حق عفو و تعلیق مجازات مجرمین را در سطح فدراسیون دارد. حکام ایالات نیز در حوزه تحت حاکمیت خود از این حق بهره مند می‌باشند.

قوه مقننه در کشور مالزی مرکب از مقام سلطنت و دو مجلس سنا و نمایندگان می‌باشد. مجلس سنا (دیوان نگارا)^۳ دارای ۶۹ عضو است که ۴۰ نفر از آنها به وسیله پادشاه و ۲۹ نفر دیگر به وسیله مجامع تقنینی ایالتی انتخاب می‌شوند.

مجلس نمایندگان (دیوان رکیت)^۴ نیز دارای ۲۹۰ عضو است که اعضای آن به وسیله انتخاباتی که هر پنج سال یک بار در سطح فدرال برگزار می‌گردد، برگزیده می‌شوند. پادشاه پارلمان را برای تشکیل جلسه فرامی‌خواند و نباید بین یک جلسه و جلسه

1. Yang di – Pertuan Agong
2. Conference of Rulers
3. Dewan Negara
4. Dewan Rakyat

بعدی بیش از شش ماه فاصله بیفتد.

مطابق با اصل ۳۹ قانون اساسی مالزی، قوه اجرایی فدراسیون به پادشاه (یانگ دی پرتوان اگنگ) اعطا شده است، پادشاه و کابینه و هر یک از وزیران با اجازه کابینه می‌توانند آن را اعمال کنند. اقدامات پادشاه باید بنا بر توصیه کابینه یا یکی از وزرا باشد. پادشاه لیدر حزب اکثریت را در مجلس نمایندگان به عنوان نخست وزیر منصوب می‌کند و کابینه به صورت دسته جمعی در برابر پارلمان مسئول است.

به طور کلی وزرا در رأس وزارتخانه‌ها مسئولیت تنظیم خط و مشی‌های کلی حکومت و سیاستگذاری عمومی و اعمال آن را بر عهده دارند. معمولاً هر وزارتخانه تحت ریاست یک وزیر اداره می‌شود و در مواردی که وزارت خانه‌ای مسئولیت‌های خطیر و سنگینی را بر عهده می‌گیرد، وزیر به وسیله مشاوران و منشی‌های پارلمانی یاری خواهد شد. با این وصف مشاوران و منشی‌های پارلمانی به عنوان اعضای کابینه محسوب نمی‌شوند.

در حقیقت یکی از مهم‌ترین کارویژه‌های قوه مجریه در مالزی اعمال نظارت از سوی قوه اجرایی فدرال بر مقامات اجرایی ایالت‌ها در راستای هماهنگی ساختن آنها با سیاست‌های کلان دولت و سیاستگذاری عمومی و نظارت بر حسن اجرای آنها است.^۱ در همین رابطه ماد ۱۱ قانون اساسی مالزی حق آزادی عقیده را به رسمیت شناخته و مقرر می‌کند:

- (۱) هر شخصی حق دارد که به هر آئینی ایمان بیاورد و آن را تبلیغ کند.
- (۲) هیچ شخصی نباید مجبور شود که از درآمدهای که اختصاص به اهداف مذهبی به جای مالکیت شخصی دارد، مالیات بپردازد.
- (۳) هر فرقه مذهبی حق دارد که نهادهایی برای تأمین اهداف مذهبی خود تأسیس کرده و امور مربوط به مذهب خویش را مدیریت کنند. و اموالی را به دست بیاورد و مطابق با قانون آن را اداره کنند.
- (۴) قوانین ایالتی می‌توانند انتشار اصول مذاهب مختلف را در میان مسلمانان محدود کنند.
- (۵) این ماده به قوانین ایالتی اجازه نمی‌دهد که قواعدی بر خلاف نظم عمومی، سلامتی

عمومی و اخلاق تصویب کنند.

در سایر مواد قانون اساسی مالزی نیز حقوق و آزادی‌های بنیادین از جمله حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی برای کلیه اتباع این کشور صرف نظر از نژاد، زبان و مذهبشان به رسمیت شناخته شده است و به عبارت دیگر منبع تقنین در این زمینه اسناد بین‌المللی در رابطه با حقوق بشر هستند و شریعت اسلامی منبع اصلی تلقی نمی‌شود. به عنوان مثال:

بر اساس اصل پنجم قانون اساسی مالزی:

(۱) هیچ فردی نباید از حق زندگی و یا سایر آزادی‌های فردی که در بر اساس قانون تضمین شده است، محروم گردد.

(۲) هنگامی که شکایتی نزد دادگاه عالی یا هر یک از قضات آن مطرح می‌شود، مبنی بر اینکه فردی به صورت غیر قانونی بازداشت شده است، دادگاه باید در این رابطه تحقیق کند تا آنجا که برای دادگاه محرز گردد که این بازداشت به صورت قانونی صورت گرفته و در غیر این صورت فرد بازداشت شده باید آزاد گردد.

(۳) زمانی که فردی بازداشت می‌شود، باید هر چه سریع‌تر از دلایلی که موجبات بازداشت وی را فراهم کرده است، آگاه شود و باید به وی اجازه داده شود که از مشورت یک وکیل حقوقی به انتخاب خودش بهره‌مند شده و امکان دفاع از وی فراهم گردد.

(۴) هنگامی که فردی بازداشت می‌شود، باید پرونده او در هر مورد حداکثر ظرف ۲۴ ساعت به دادگاه بخش ارسال شود. اجازه ادامه بازداشت فرد فقط با اجازه رئیس دادگاه بخش ممکن است.

ماده ششم قانون اساسی مالزی برده داری و کار اجباری را منع کرده است. ماده هفتم قانون اساسی مالزی قواعدی را در خصوص منع عطف به ما سبق شدن قوانین کیفری و محاکمه‌های مکرر شهروندان در خصوص یک جرم بیان کرده است. ماده هشتم قانون اساسی این کشور با عنوان برابری، اصل برابری شهروندان در مقابل قانون را تضمین کرده است.

(۱) همه شهروندان در مقابل قانون با یکدیگر برابرند و از حمایت‌های قانونی به طور یکسان بهره‌مند می‌گردند.

۲) به جز در مواردی که صراحتاً در قانون اساسی تجویز شده است، هیچ تبعیضی میان شهروندان از حیث مذهب، نژاد، نسب، محل تولد یا جنسیت آنها وجود ندارد. ماده نهم قانون اساسی مالزی به آزادی رفت و آمد شهروندان در داخل و خارج از مرزهای این کشور و ممنوعیت اخراج ایشان از فدراسیون پرداخته است. اصل دهم نیز آزادی بیان، تجمع و تأسیس انجمن ها را مد نظر قرار داده و مقرر نموده است:

- ۱) همه شهروندان حق آزادی بیان و اظهار نظر دارند.
 - ۲) همه شهروندان حق برگزاری تجمعات صلح آمیز بدون حمل اسلحه را دارند.
 - ۳) همه شهروندان حق دارند، انجمن هایی را تأسیس نمایند.
- در ماده دوازدهم حق برخورداری از آموزش برای همه شهروندان مورد حکم قرار گرفته است.

ماده سیزدهم نیز حق مالکیت را برای مردم این کشور تضمین نموده است.^۱ همان طور که پیش از این نیز ذکر شد، مالزی کشوری چند نژادی، چند مذهبی و چند فرهنگی است. مردمی از نژادهای مختلف از ۵۰۰ سال پیش در خاک این کشور زندگی می کنند. در دوران سلطه انگلیسی ها بر این کشور نیز تعداد قابل توجهی از کارگران و مهاجران عمدتاً از کشور چین و هند وارد مالزی شده و در مشاغل متنوعی از قبیل تجارت و کشاورزی مشغول به کار شدند.^۲

در حقیقت در حافظه تاریخی مردم مالزی رواداری^۳ فرهنگی، نژادی و مذهبی حک شده است. مساجد، معابد و کلیساها و ... چشم انداز شهرها هستند. شهروندان با هر گرایش مذهبی در مراسم و جشن های مذهبی یکدیگر شرکت می کنند و حتی برخی از جشن های هندوها، مسیحی ها و ... به عنوان تعطیل رسمی در تقویم این کشور لحاظ شده است.

بر خلاف بسیاری از کشورهای چند نژادی، در مالزی مکان های مقدس سایر مذاهب تخریب نمی شوند و پذیرش تکثر نژادی و مذهبی به خوبی برای مردم تبیین شده است. بر عکس بسیاری از کشورها که توهین به مقدسات را صرفاً در مورد آیینی خاص جرم

1. Abdul Aziz Bari & Farid Sufian Shuaib, op. cit, PP 17-43

2. Zaid Ahmad, Multiculturalism and Religio - Ethnic Plurality - The Malaysian Experience, Culture and Religion. Vol. 8, No. 2, July 2007, p. 139

3. Tolerance

تلقی کرده اند، در مواد ۲۹۵ تا ۲۹۸ قانون مجازات مالزی توهین نسبت به همه مذاهب جرم محسوب و برای آن مجازات در نظر گرفته شده است. ۱ در مالزی قوانینی که برای تنظیم زندگی اجتماعی وضع می‌شوند چه در سطح فدرالی و چه در سطح ایالتی، گاه فقط اختصاص به مسلمانان مالزی دارد نظیر قانون بانکداری اسلامی مصوب ۱۹۸۳، قانون خانواده اسلامی ۱۹۷۵، قانون دادگاه‌های اسلامی ۱۹۹۷ و . . . و بخشی دیگر جامعه غیر مسلمان این کشور را در بر می‌گیرد.

اقلیت‌های مذهبی مالزی حق دارند زبان خود را در مدارس به فرزندانشان آموزش داده و در مناسبات اجتماعی نظیر داد و ستد از آن استفاده نمایند. همچنین اقلیت‌های دانش آموز در این کشور حق استفاده از لباس‌های متحد الشکل مطابق با آیین و فرهنگ خودشان را دارند.^۲

قانون اساسی مالزی و سایر قوانین عادی حقوق و آزادی‌های بنیادین را برای اقلیت‌ها به رسمیت شناخته اند. لیکن این به معنی برابری کامل مسلمان و اقلیت‌های مذهبی در برخورداری از حقوق یکسان نیست و با عنایت به جایگاه اسلام به عنوان دین رسمی در این کشور، اقلیت‌های مذهبی باید محدودیت‌هایی را در اعمال حق آزادی ابراز عقیده خود پذیرا باشند. به عنوان مثال مطابق بند ۴ اصل ۱۱ قانون اساسی مالزی، قوانین ایالتی می‌توانند انتشار اصول مذاهب مختلف را در میان مسلمانان محدود کنند. با این وجود مسلمانان حق دارند که اصول مذهبی خود را در میان غیر مسلمانان تبلیغ کرده و آنها را به پذیرش این آیین دعوت نمایند. برخی از حقوقدانان بر این باورند که علت درج شرط فوق الذکر در قانون اساسی ملاحظات مربوط به پاسداشت نظم عمومی بوده است تا اولویت بخشیدن به مذهب اسلام. زیرا در این کشور ارتباط بسیار نزدیک و غیر قابل انکاری میان نژاد مالایی و مذهب اسلامی وجود دارد و هر اقدامی در جهت تضعیف جایگاه آیین اسلام به صورت خودکار به تحقیر کردن جامعه مالایی منجر خواهد شد. بهترین گواه برای اثبات گزاره فوق بند ۲ اصل ۱۶۰ قانون اساسی مالزی است که شهروند مالایی را چنین تعریف می‌کند: مالایی کسی است که به مذهب اسلام اعتقاد دارد و بر حسب عادت به زبان مالایی صحبت می‌کند و . . .^۳

1. Shad Saleem Faruqi, The Malaysian Constitution The Islamic State And Hudud Laws, In Islam in Southeast Asia, Edited By K. S. Nathan & Mohammad Hashim Kamali, Institute of Southeast Asia Studies, Singapore, 2005, P 256

2. Ibid, P 558

3. Ibid, PP 258-259

مورد دیگر در خصوص حق تأسیس پرستشگاه‌ها توسط اقلیت‌های مذهبی است که در بند ۳ اصل ۱۱ قانون اساسی مقرر شده است. در نظام حقوقی این کشور تشریفات خاصی برای احداث معابد و کلیساها و گورستان‌های اقلیت‌های مذهبی پیش بینی شده است.^۱

در خصوص آزادی بیان نیز ذکر این نکته ضروری است که، هر شهروندی حق آزادی بیان دارد که به وسیله بند ۱ اصل ۱۰ قانون اساسی مالزی تضمین می‌شود. ولی این حق مطلق نیست. این حق به موجب بند ۲ اصل ۱۰ که به پارلمان اجازه می‌دهد، محدودیت‌هایی را که به نظر ضروری یا برای رسیدن به اهداف گوناگون به مصلحت می‌داند نسبت به این حق اعمال کند، تحدید می‌شود.

مهم ترین عناوین این محدودیت‌ها عبارتند از:

امنیت ملی، نظم عمومی یا اخلاق، توهین به دادگاه، افترا و تشویق به ارتکاب جرم همچنین بند ۴ اصل ۱۰ قانون اساسی به پارلمان مالزی اجازه می‌دهد که قواعدی را وضع کند که هر گونه پرسش را از موضوع‌هایی که به زبان، جایگاه خاص مالایی‌ها و بومیان و امتیازات ویژه حکومتی و صلاحیت و قلمرو قدرت پادشاهان اختصاص دارد، ممنوع نماید.^۲

بنابراین اقلیت‌های غیر مسلمان در مالزی حق به چالش کشیدن و اعتراض به جایگاه خاص مالایی‌ها و امتیازات ویژه حکومتی پادشاهان که آنها نیز باید از بین مالایی‌های مسلمانان انتخاب شوند را ندارند. امری که با اصل برابری شهروندان در مقابل قانون و جوهر ذاتی اصل آزادی بیان ناسازگار به نظر می‌رسد.

یکی دیگر از محدودیت‌های اصل آزادی بیان اهانت به دادگاه^۳ است.

تعابیر و کلماتی که یک فرد علیه دادگاه به کار می‌برد، ممکن است موجبات ارتکاب وی را به جرم اهانت به دادگاه فراهم آورد. اگر آن کلمات در روند رسیدگی به دادگاه به یک پرونده خاص اخلال ایجاد کند یا بیم آن برود که این سخنان بر روند رسیدگی عادلانه به پرونده تأثیر جدی خواهند داشت. با این وجود محاکم حق ندارند، انتقاداتی که پس از صدور حکم و بر اساس استدلال‌های منطقی نسبت به حکم دادگاه مطرح

1. 'Mohammad Hashim, Kamali, Islamic Law in Malaysia, Issues and Development, IL Miah Publishers Kuala Lumpur 2000, P 184

2. Teo, Sayeng A. m. n, Your Rights and The Law, Lexis nexis, Kualu Lumpur, 2007, P 53

3. Contempt of Court

می‌شوند و بر خلاف قوانین و مقررات و خیر عمومی نیستند را در ذیل عنوان اهانت به دادگاه قلمداد نمایند.^۱

محدودیت دیگر اصل آزادی بیان در قانون شورش مصوب ۱۹۴۸^۲ پیش بینی شده است.

مطابق با قانون شورش مصوب ۱۹۴۸ هر کس کلمات فتنه جوینانه و محرک شورش را به زبان بیاورد یا آنها را چاپ و منتشر کند، مجازات خواهد شد.^۳

حال سوال اینجاست که چه اعمالی فتنه انگیز و محرک شورش قلمداد می‌شوند؟ در قسمت ذیل به مصادیق این اعمال اشاره می‌شود:

- (۱) ترویج عداوت و تنفر و توهین نسبت به مقامات حکومتی
 - (۲) تحریک اتباع کشور یا ساکنان مناطق فدرالی برای تعویض دولت ها از طریق روش‌های غیر قانونی.
 - (۳) ترویج حس دشمنی، تنفر و توهین نسبت به عاملان اجرای عدالت (قضات دادگاه ها) در سطح کشور مالزی یا ایالات تابعه آن
 - (۴) تحریک اتباع کشور و ایجاد حس تنفر و نارضایتی در میان آنها علیه یانگ دی پرتوآن اگنگ^۴ (پادشاه کشور مالزی) یا سایر حکام ایالتی.
 - (۵) ترویج و گسترش احساس سوء نیت و دشمنی میان نژادها یا طبقات مختلف مردم در کشور مالزی
 - (۶) مورد تردید قرار دادن حقوق و امتیازات ویژه و یا نحوه حکمرانی که در در فصل سوم قانون اساسی فدرال این کشور به رسمیت شناخته شده است.^۵
- با عنایت به موارد فوق هر فردی که اعمال مذکور را مرتکب شود یا شروع به ارتکاب جرم نموده و مقدمات انجام آن را فراهم سازد یا برای اجرای آن با فرد دیگری تبانی کند، مجرم شناخته خواهد شد و به تناسب آن جرم به مجازات هایی از قبیل حداقل، جریمه نقدی تا سقف ۵۰۰۰ رینگیت^۶ و حداکثر پنج سال حبس محکوم خواهد شد.
- یکی دیگر از محدودیت هایی که ممکن است بر آزادی بیان اعمال شود، در قانون

1. R v Gray 1900 2 QBDC 36 Per Lord Russel C. J at P. 40

2. Sedition Act 1948

3. Section 4 (1) of the Sedition Act

4. Yang di-Pertuan Agong

5. Section 3(1) of the Sedition Act

6. Ringgit (واحد پول مالزی)

پلیس مصوب ۱۹۶۷ آمده است. در قانون مذکور به افسر پلیس که متصدی برقراری نظم در منطقه استحقاقی خاصی است، اجازه داده شده که رفتار شهروندان را در تجمعات و سخنرانی ها کنترل کرده و از ایراد سخنانیکه نظم عمومی را مخدوش می کند، جلوگیری نماید.

مورد دیگر از محدودیت های ناظر بر آزادی بیان در قانون جزای کشور مالزی جلوه گر شده و در آن عدم تجاوز به منافع و حقوق افراد به عنوان خط قرمز آزادی بیان معرفی گشته است. به عنوان مثال به کار بردن عامدانه کلماتی که منجر به جریحه دار کردن احساسات مذهبی دیگران شود، جرم محسوب می شود و مجرم به پرداخت جریمه نقدی یا حبس برای مدتی که از یک سال بیشتر نباشد یا هر دو محکوم خواهد شد.^۱ شق دیگر، ممنوعیت به کار گیری کلمات مذهبی نظیر الله، بیت الله الحرام، صلاه و... توسط غیر مسلمانان در این کشور است. در سال ۱۹۸۹ دولت مالزی ۴۲ کلمه عربی را از دایره لغات مصطلح در زبان مالایی تفکیک کرد و به کار بردن آنها را توسط غیر مسلمانان ممنوع اعلام کرد.^۲

هر چند اقدام مزبور از نظر دکتر محمد هاشم کمالی باعث ایجاد چالش در گفتگوی بین الادیانی در جامعه خواهد شد. ایشان با اشاره به حدیث نبوی که به کاربردن کلمات طیب و نیکو را مانند صدقه دادن دانسته اند، تأکید می کند که در حدیث مزبور هیچ قیدی که غیر مسلمانان را از به کار گیری کلمات مزبور نهی کند، وجود ندارد و در صورتی که به کار گیری کلمات مزبور در زبان غیر مسلمان موجب توهین یا ترجمه آن لغات در کتب ایشان همراه با تحریف نباشد، منعی برای استفاده از لغات مزبور برای غیر مسلمان وجود ندارد.^۳

لازم به تذکر است که به علت ایراد اعتراضاتی از این دست، قانون مذکور در دسامبر ۲۰۰۹ اصلاح شده است.

در بند ۲ اصل ۱۲ قانون اساسی مالزی مقرر شده است: همه گروه های مذهبی حق دارند که موسساتی را برای آموزش کودکان بر طبق مذهب خودشان دایر نمایند. با این وجود یکی از انتقاداتی که غیر مسلمانان نسبت به سیاست های دولت دارند، اجباری بودن آموزش های اسلامی و اخلاقی در مدارس عمومی برای کودکان غیر مسلمان است

1. Section 298 of the Penal Code

2. Ahmad F, Yousif, Religion Freedom, minorities and Islam. Kuala Lumpur: Thinker, s Library, 1998, P 96

3. Mohammad Hashim.Kamali, op. cit, pp185-186

و آموزش اصول مذهبی غیر اسلامی به کودکان غیر مسلمان صرفاً در ساعات خارج از برنامه آموزشی مدارس امکان‌پذیر است.^۱

محدودیت دیگر ممنوعیت ازدواج میان مسلمانان و غیر مسلمانان است. از آنجا که مطابق با احکام اسلامی مسلمانان صرفاً باید با هم کیشان خود ازدواج نمایند و در این زمینه مسلمانان تابع قانون مدنی نیستند و صرفاً باید بر اساس قانون شریعت با یکدیگر ازدواج نمایند. لذا غیر مسلمانان در صورت تمایل برای ازدواج با مسلمانان باید مذهب خود را ترک کرده و مسلمان شوند.^۲

همان‌طور که پیش از این نیز ذکر گردید، نظام سیاسی - حقوقی مالزی مبتنی بر فدرالیسم است و حقوق خانواده اسلامی بر خلاف حقوق خانواده عرفی مبتنی بر صلاحیت یکپارچه قلمرو فدرال نیست و به مجالس ایالت‌ها این امکان داده شده است که قوانین متنوعی را - البته تحت لوای قوانین مصوب مجالس فدرالی و رویه قضایی دادگاه‌های عالی در سطح فدرال - تصویب نمایند.^۳

به عنوان مثال در قانون حقوق خانواده اسلامی فدرال و قوانین بیشتر ایالات رضایت زوجین شرط اصلی تلقی شده و ازدواج اجباری ممنوع گشته است. در همین رابطه بند ۱۳ قانون حقوق خانواده اسلامی فدرال مقرر می‌دارد: رضایت زوجین برای ازدواج لازم است، همچنین رضایت ولی زوجه و در صورت فقدان ولی یا هنگامی که ولی حاضر است اما بدون دلیل موجه رضایت نمی‌دهد، رضایت قاضی شرعی^۴ باید اخذ شود.

1. Ibid, P 195-196

2. Hamid Jusoh, The Position of Islamic Law, in The Malaysian Constitution with Special Reference to The Conversion Case in Family Law, Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991, P 63-65

۳. مطابق جدول نهم اصلاحی قانون اساسی مالزی صلاحیت قانونگذاری در حیطه موضوعات مربوط به حقوق اسلامی به مجالس ایالتی واگذار شده است. بخش دوم اصلاحیه در ذیل عنوان صلاحیت‌های مجالس ایالتی چنین مقرر می‌کند: به استثنای قلمرو فدرال یعنی ایالات کوآلا لامپور، لابوان و پوتراجایا، حقوق اسلامی و حقوق فردی و خانوادگی مسلمانان که در برگزیده موارد ذیل است، در قلمرو صلاحیت مجالس ایالتی قرار می‌گیرد: قوانین مربوط به ارث، وراثت، حصر وراثت و افراز، نامزدی، ازدواج، طلاق، مهریه، نفقه، فرزند خواندگی، مشروعیت نسب، وقف، امور خیریه و قراردادهای شرعی، هبه، موسسات خیریه و نهادهای انتفاعی، عرف مالایی، زکات، فطریه، درآمد و عایدات نهادهای مذهبی، امور مربوط به مساجد و سایر اماکن عمومی برای عبادت، جرم انگاری و تعیین مجازات در خصوص مسلمانانی که مرتکب اعمالی می‌شوند که مطابق اصول و احکام آیین اسلام، جرم تلقی می‌شود به استثنای مواردی که در صلاحیت دولت فدرال قرار دارد. تأسیس و سازماندهی تشکیلات قضایی دادگاه‌های سیارپاه (دادگاه‌های اسلامی) که صلاحیت رسیدگی به امور مربوط به مسلمانان را دارد. به غیر از مواردی که در صلاحیت مجالس فدرالی است.

4. Syariah Judge

با این وجود از آنجا که حقوق خانواده اسلامی در مالزی تابع صلاحیت دولت فدرال نیست بلکه در ذیل صلاحیت دولت‌های ایالتی تعریف شده است، لذا نحوه رسیدگی به دعای حقوق خانواده در ایالت‌های مختلف تابع نظام جداگانه‌ای می‌باشد. به عنوان مثال مقررات مربوط به حقوق خانواده اسلامی در ایالت کلانتان^۱ متفاوت از سایر ایالات می‌باشد. در این ایالت قانون حقوق خانواده اسلامی مصوب ۱۹۸۳ بر خلاف بخش ۱۳ حقوق خانواده اسلامی فدرال که به رضایت زوجه برای ازدواج تأکید فراوان نموده، مقرر کرده است: رضایت زنی که باکره نباشد برای انعقاد عقد ازدواج لازم است ولی در مورد دختر باکره کسب رضایت وی توصیه شده ولی واجب نیست و در صورتی که مردی که هم شأن دختر و قادر به تأمین مخارج مالی او بوده و با وی دشمنی نداشته و خواستار ازدواج با دختر باشد ولی (پدر یا جد پدری)، بدون کسب رضایت دختر می‌تواند وی را به عقد مرد مورد نظر در بیاورد.^۲

مقررات ایالت کلانتان آشکارا از نظریه‌ای که منبعث از فقه سنتی شافعی است، الگو برداری کرده است که مبتنی بر دکترین اجبار و حق ولی بر اجبار دختر باکره است. نظریه‌ای که امروزه در بین فقها کاملاً مردود تلقی می‌شود و در هیچ یک از کشورهای اسلامی نیز ازدواج اجباری پذیرفته نشده است.^۳

در اصل ۷۴ قانون اساسی مالزی مقرر شده است که مجالس فدرالی و مجالس قانونگذاری ایالتی صلاحیت وضع قانون را مطابق با جدول اصلاحیه نهم قانون اساسی دارند.

جدولی که به اصطلاح حقوقدانان در مالزی دکترین قدرت احصاء شده^۴ نام گرفته است و به این معناست که قدرت قانونگذاری که از طریق مجالس فدرالی و ایالتی اعمال می‌شود صرفاً در چهارچوب موارد پیش بینی شده در جدول اصلاحیه نهم قانون اساسی معتبر است و اگر خارج از موارد مذکور، مجالس فدرالی و ایالتی در موضوعی اقدام به قانونگذاری نماید، این امر خروج از حدود اختیارات قانونی^۵ تلقی شده و باطل است.

1. Kelantan

2. Hjh. Nik Noriani Nik Badlishah, Islamic Family Law And Justice For Muslim Women, Published in Malaysia by: Sisters in Islam, 2003 P 18-19

3. Ibid, P 19

4. The Enumerated powers

5. Ultra Vires

در همین رابطه شکایتی در دادگاه عالی مالزی مطرح شد و شهروندی^۱ با این عنوان که مجالس فدرالی با اصلاح بند الف ماده ۲۸۹ قانون جزا اقدام به نقض قانون اساسی و خروج از حیطه اختیارات قانونی خویش کرده اند، علیه حکومت مالزی اقدام به طرح دعوا نمود. این شهروند ادعا نمود که عملی که قانونگذار فدرالی آن را مجرمانه تلقی نموده و برای آن مجازات در نظر گرفته است، از مصادیق مجازات‌های اسلامی است و قانونگذاری در مورد آن در صلاحیت مجالس قانونگذاری ایالتی است. در مقابل مجلس فدرالی بر این باور بود که قانون یاد شده هر چند دارای صبغه اسلامی است، ولی از مصادیق نظم عمومی محسوب شده و لذا قانونگذاری در مورد آن در صلاحیت مجالس فدرالی است. در نهایت دادگاه عالی مالزی به نفع شهروند یاد شده رأی داد و چنین مقرر کرد: هر چند از نظر ماهیت می‌توان محتوای قانون مزبور را مربوط به نظم عمومی دانست با این وجود با توجه به صراحت مفاد اصلاحیه نهم قانون اساسی مبنی بر صلاحیت انحصاری مجالس قانونگذاری ایالتی برای قانونگذاری در امور مربوط به مذهب اسلام، اقدام مجلس فدرالی خروج از حیطه اختیارات قانونی محسوب می‌شود.^۲

در همین راستا ماده ۱۲۱ اصلاحی قانون اساسی در سال ۱۹۸۸ جایگاه دادگاه‌های شریعت و قضات آن را افزایش داد که نتیجه آن ظهور دوگانگی آشکار قضایی در نظام حقوقی این کشور است. ماده ۱۲۱ قانون اساسی جامعه مدنی در مالزی را به دو اردوگاه مسلمانان طرفدار شریعت و غیر مسلمانان طرفدار آزادی دینی که مکرراً خواستار تجدید نظر در حیطه اختیارات دادگاه‌های مدنی هستند، تقسیم کرد.

با رد درخواست غیر مسلمانان برای تجدید نظر در ماده ۱۲۱ و پذیرش درخواست طرفداران شریعت برای تشکیل کمیسیون بین مذاهب و سازماندهی مجدد سیستم دادگاه‌های شریعت و تبدیل آن به سلسله مراتبی سه گانه که شامل دادگاه‌های تابع شریعت، دادگاه عالی شریعت و دادگاه تجدید نظر شریعت است و تأسیس وزارتخانه‌ای برای ساماندهی امور شرعی که زیر نظر نخست وزیر است، نظام سازی بر پایه احکام اسلامی در این کشور وارد مرحله تازه‌ای شد.^۳

صلاحیت دادگاه‌های شرعی در قانون اجرای حقوق اسلامی در سطح فدرال مصوب

1. Mamat bin Daud & Ors v Government of Malaysia {1988} 1 MLJ 119, SC

2. Badr Abdul Aziz & Farid Sufian Shuaib, Constitution of Malaysia Text and Commentary, Published by prentice Hall 2006, P146-148

۳. احمد فوزی عبدالحمید، چالش‌های جدید اسلام سیاسی در مالزی، مترجم زینب قاسمی تازی، در بیداری اسلامی در گستره سیاست جهانی، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول ۱۳۹۰، ص ۳۲۶-۳۲۵

۱۹۹۴ و مصوبات مجالس ایالتی این کشور تبیین شده است. در رأس دادگاه‌های اسلامی، دادگاه عالی شریعت قرار دارد که صلاحیت آن قلمرو فدرالی دارد و توسط قضات متشروع اداره می‌شود. دادگاه عالی شریعت صلاحیت رسیدگی به دعاوی کیفری و مدنی مربوط به حقوق خانواده اسلامی را در سطح فدرال دارد. به عنوان مثال، صلاحیت کیفری دادگاه عالی شریعت دربرگیرنده جرائمی است که مسلمانان مرتکب می‌شوند و بر اساس قانون حقوق خانواده اسلامی در سطح فدرال مصوب ۱۹۸۴ و یا سایر قوانین لازم‌الاجرا نوشته شده قابل مجازات است. همچنین صلاحیت مدنی دادگاه عالی شریعت نیز استماع و صدور رأی در کلیه دعاوی است که طرفین آن مسلمان هستند. صلاحیت مدنی دادگاه مذکور شامل رسیدگی به دعاوی مربوط به نامزدی، ازدواج، رجوع، طلاق، فسخ، نشوز، متارکه قضایی و دعاوی مربوط به حقوق مالی زوجین نظیر مهریه و حضانت فرزندان می‌باشد.

دادگاه‌های عالی شریعت هم‌چنین مرجع تجدیدنظرخواهی از آرای دادگاه‌های تالی شریعت (دادگاه‌های اسلامی) نیز می‌باشند. صلاحیت کیفری دادگاه‌های تالی شامل رسیدگی به کلیه جرائمی است که مسلمانان مرتکب می‌شوند و بر اساس قوانین نوشته شده جرم محسوب می‌شود. البته مجازات‌های اعمال شده توسط این دادگاه‌ها نمی‌تواند دربرگیرنده مجازات حبس بیش از یک سال و جریمه نقدی بیش از دو هزار رینگیت یا هر دو آن‌ها باشد. صلاحیت مدنی دادگاه‌های تالی شبیه دادگاه عالی شریعت است، با این وجود این دادگاه‌ها صلاحیت رسیدگی به دعاوی که خواسته آن‌ها بیش از پنجاه هزار رینگیت است را ندارند. نکته جالب این‌جاست که صلاحیت دادگاه‌های مذکور توسط پادشاه مالزی و با اعلام در روزنامه رسمی قابل توسعه یافتن است^۲

فرجام سخن

در تعامل نهاد دین و دولت، وجود و همکاری دو نهاد فوق مفروض گرفته می‌شود، خواه این فرض بر اساس رأی دینی و خواه به خاطر اضطرار سیاسی و اجتماعی باشد. به هر حال تعامل نهاد دین و دولت به سه صورت نظارت نهاد دین بر دولت، نظارت

1. Federal Administration of Islamic Law (Federal Territories) Act 1994

2. Kamali 'Mohammad Hashim. Islamic Law in Malaysia, Issues and Development, IL Miah Publishers Kuala Lumpur 2000

دولت بر نهاد دین و همکاری آن‌ها قابل تصور است. در صورت سوم، هم عرض بودن این دو نهاد و همکاری آن‌ها فرض گرفته می‌شود. در کشور مالزی شاهد اعمال رویکرد دوم (نظارت دولت بر نهاد دین) هستیم، این مدل را می‌توان در حالتی تصور کرد که پادشاهان به نهاد دین اعتقاد دارند، لیکن آن را بخشی از حاکمیت خود قلمداد می‌کنند. نظام حقوقی و سیاسی کشور مالزی را نیز می‌توان در ذیل عنوان فوق الذکر طبقه‌بندی نمود. حکومت مالزی فدراسیونی سلطنتی است و پادشاه توسط مجلسی متشکل از حکام ایالات برای مدت پنج سال انتخاب می‌شود. مطابق قوانین مالزی پادشاه باید مسلمان باشد، چرا که به عنوان رئیس مذهبی کشور نیز قلمداد می‌شود. نخست وزیر و حکام ایالات مالزی نیز باید مسلمان باشند، ولی اعضای کابینه می‌توانند از میان پیروان سایر مذاهب انتخاب شوند. حکام ایالات در منطقه خود در حکم رهبر مذهبی می‌باشند. هر چند نظام سیاسی مالزی، مبتنی بر سکولاریسم است، ولی با عنایت به مسلمان بودن اکثریت مردم این کشور، نظام حقوقی این کشور به ویژه در زمینه احوال شخصیه جایگاه رفیعی را به منابع اسلامی به عنوان اصلی‌ترین خاستگاه نظام حقوقی اختصاص داده است. نظام حقوق خانواده در مالزی کاملاً متأثر از احکام اسلامی است هر چند به موازات آن نظام حقوق عرفی نیز با تصویب قانون اصلاح ازدواج و طلاق مصوب سال ۱۹۷۶ قدم در راه اجرایی شدن گذاشته است. با این وجود با عنایت به اصلاحیه نهم قانون اساسی مالزی که قانونگذاری در زمینه مسائل مربوط به حقوق فردی و خانوادگی اسلامی را در ذیل صلاحیت مجامع قانونگذاری ایالتی تعریف کرده در عمل می‌توان از اقتدار شریعت به عنوان منبع قوانین در این عرصه سخن گفت.

منابع

الف: کتب و مقالات فارسی

قرآن کریم

آشوری، داریوش، **دانشنامه سیاسی (فرهنگ اصطلاحات و مکتب های سیاسی)** چاپ ششم، انتشارات مروارید، ۱۳۶۹.

ابوالحمد، عبدالحمید، **مبانی سیاست**، جلد اول، چاپ چهارم، توس، ۱۳۶۸.
احسان، عباس، **عهد اردشیر**، ترجمه محمد علی امام شوشتری، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۸.

ارسطو، **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

اشتراوس، لئو، **حقوق طبیعی و تاریخ**، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۳.
افلاطون، **"قوانین"** در دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، نشر خوارزمی، ۱۳۳۵.

افلاطون، **جمهور**، ترجمه فواد روحانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
بحرانی، مرتضی، **تناظر ادله اسلام گرایی و سکولاریسم**، در فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق(ع)، شماره ۲۲، تابستان ۱۳۸۳.

جعفری لنگرودی، محمد جعفر، **ترمینولوژی حقوق**، کتابخانه گنج دانش، چاپ هفتم، تهران ۱۳۷۴.

جعفری، محمد تقی، **فلسفه دین**، تدوین عبدالله ناصری، چاپ دوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۸.

جونز، **خداوندان اندیشه سیاسی**، ترجمه علی رامین، ج ۲، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

حشمتی، فریده، **مجله رشد، آموزش تاریخ**، دوره هشتم، شماره ۳، بهار، ۱۳۸۶.
حائری یزدی، مهدی، **حکمت و حکومت**، لندن، شاری، ۱۹۹۵ م.
حائری، عبدالهادی، **تشیع و مشروطیت در ایران**، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰.
حاجی پور، نصرت الله، **تطبیق قوانین با شرع در نظام قانون گذاری ایران**، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ اول، بهار ۱۳۸۳.

خمینی، روح الله، **شئون و اختیارات ولی فقیه: ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب البیع**، چاپ دوم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.

۶۶۴ مجموعه مقالات کرسی‌های نظریه‌پردازی

- خمینی، روح الله، کتاب البیع، ج ۲، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۹
- دباغ، سروش، آئین در آینه، مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی صراط، فروردین ۱۳۸۴.
- راسخ، محمد، بنیاد نظری اصلاح نظام قانون گذاری، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، چاپ اول، زمستان ۱۳۸۴.
- راسخ، محمد، مدرنیته و حقوق دینی، نشریه نامه مفید، شماره ۶۴، ۱۳۸۶
- رجایی، فرهنگ، فلسفه سیاست و مسئله ما، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۶۱-۶۲، سال هفتم، شماره اول و دوم، ۱۳۷۱.
- روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلانتریان، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۰.
- زنجانی، عمید، مبانی فقهی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، موسسه کیهان، ۱۳۶۲.
- سروش، عبدالکریم، مدارا و مدیریت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶.
- سرتوماس، آرتولد، تاریخ گسترش اسلام، ترجمه دکتر ابوالفضل عزتی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۸
- شجاعی زند، علی رضا، مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین: بررسی جامعه شناختی مناسبات دین و دولت در ایران اسلامی، تهران، تیان، ۱۳۷۶.
- شوالیه، ژاک، دولت قانونمند، ترجمه حمید رضا ملک محمدی، نشر دادگستر، ۱۳۷۸.
- طباطبایی، سید جواد، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، به تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، چاپ چهارم، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹
- طوسی، خواجه نظام الملک، سیاستنامه (سیر الملوک)، به کوشش جعفر شعار، چاپ سوم، تهران، کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۴.
- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲.
- فیلالی انصاری، اسلام و لایسیته، ترجمه امیر رضایی، چاپ اول، انتشارات قصیده، ۱۳۸۰.
- فوزی عبدالحمید، احمد، چالش‌های جدید اسلام سیاسی در مالزی، مترجم زینب قاسمی تازی، در بیداری اسلامی در گستره سیاست جهانی، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول ۱۳۹۰
- قادری، حاتم، اندیشه‌هایی دیگر، تهران: بعقه، ۱۳۷۸، صص ۴۳۸-۴۳۷
- کاتوزیان، ناصر، گامی به سوی عدالت، تهران، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۱۳۷۸.
- کاتوزیان، ناصر، مبانی حقوق عمومی، چاپ سوم، بنیاد حقوقی میزان، زمستان ۱۳۸۶.

حاکمیت شرع در نظام حقوقی - سیاسی... ۶۶۵

کاتوزیان، ناصر، مجموعه مقالات گامی به سوی عدالت، ج ۱، چاپ اول، بنیاد حقوقی میزان، ۱۳۸۷.

کانت، ایمانوئل، بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق [گفتاری در حکمت کردار] ترجمه حمید عناین و علی قیصری، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹.

مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.

مرتضی مطهری، امامت و رهبری، چاپ سوم، تهران، صدرا، ۱۳۶۴.

مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید ۱-۲، چ هفتم، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.

مصباح یزدی، محمد تقی، پرسش ها و پاسخ ها، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷، ج ۱.

مصباح یزدی، محمد تقی، نظریه سیاسی اسلام (قانونگذاری)، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۰.

منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة) ج اول، دولت و حکومت، ترجمه و تقریر، محمود صلواتی، انتشارات کیهان، ۱۳۶۷.

مودودی، ابوالاعلی، تئوری سیاسی اسلام، ترجمه محمد مهدی حیدرپور، تهران، انتشارات بعثت، {بی تا} صص ۲۸-۲۹.

مودودی، ابوالاعلی، خلافت و ملوکیت، ترجمه خلیل احمدی، پاره، بیان، ۱۴۰۵ ه. ق.

میر مدرس، سید موسی، جامعه برین، (جستاری در جامعه دینی و جامعه مدنی) چاپ اول، ناشر بوستان کتاب قم، ۱۳۸۰.

میر، ایرج، رابطه دین و سیاست، تفسیرهای امام محمدغزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست، چاپ اول، نشر نی، ۱۳۸۰.

میراحمدی، منصور، اسلام و دموکراسی مشورتی، چاپ دوم، نشر نی، ۱۳۸۷.

مسایلی، محمود، مالزی، وزارت امور خارجه، تهران، ۱۳۷۵.

محمدی اصفهانی، محمد کاظم، در قلمرو زردهای سبز، انتشارات صحف، ۱۳۷۰.

نائینی، محمد حسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، با مقدمه و پاورقی سید محمود طالقانی، چاپ نهم، تهران، ۱۳۷۸.

واعظی، احمد، جامعه دینی، جامعه مدنی، مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه معاصر، چاپ چهارم، بهار ۱۳۸۱.

(ب) پایان نامه

فقیهی، سیده فاطمه، بررسی حق قانونگذاری در قوانین اساسی مشروطیت و جمهوری اسلامی ایران، پایان نامه جهت اخذ درجه کارشناسی ارشد رشته حقوق عمومی، دانشگاه تهران (پردیس قم) ۱۳۸۷.

کتاب لاتین:

- Abdul Aziz Bari & Farid Sufian Shuaib, **Constitution of Malaysia Text and Commentary**, Published by prentice Hall 2006
- Abdul Aziz Bari, Constitutional Bases for Affirmative Action: Comparing Malaysian Position with that of India, 2002, Lawasia Jounal 127
- Assyaukanie, Luthfi, **Islam and the Secular State in Indonesia**, First Published in Singapore, by Iseas Publication, 2009.
- Hickling R. H. **Malaysian Public Law**, pelanduc publications 1997
- Haridas, K, **Islamisation of State and Society**, in Norani Othman ed, Shari a Law and Modern Nation-state, Kuala Lumpur: SIS Forum, 1991
- Jusoh, Hamid, The Position of Islamic Law, in The Malaysian Constitution with Special Refrence to The Conversion Case in Family Law, Percetakan Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1991
- Kamali 'Mohammad Hashim. **Islamic Law in Malaysia, Issues and Development**, IL Miah Publishers Kuala Lumpur 2000
- Nik Badlishah Hjh. Nik Noriani, **Islamic Family Law And Justice For Muslim Women**, Published in Malaysia by: Sisters in Islam, 2003
- Riddell, Peter, G **Islamization, Civil Society, And Reigious Minorities in Malaysis**, in Islam In Southeast Asia 'Political' Social And Strategic Challenges For The 21 St Century 'K. S. Nathan' Mohammad Hashim kamali, Published By Institute Of Southeast Asia studies ' Singapore ' 2005'
- Saleem Faruqi, Shad, **The Malaysian Constitution The Islamic State And Hudud Laws**, In Islam in Southeast Asia, Edited By K. S. Nathan & Mohammad Hashim Kamali, Institute of Southeast Asia Studies, Singapore, 2005
- Sayeng A. m. n, Teo, **Your Rights and The Law**, Lexis nexis, Kualu Lumpur, 2007
- Singh N. K. **Islam a Religion of Pease** Global Vision Publisher House India 2002
- Sheridan L. A. & Harry E Groves, **The Constitution of Malaysia**, Oceana publication. New York. 1967
- Soroush, Abdolkarim **The Changeable and Unchangeable**, in New Directions in Islamic Thought, Edited by Kari Vogt, Lena Larsen & Christian Moe , London, Published by I. B. Tauris, 2009
- Yousif, Ahmad F, **Religion Freedom, minorities and Islam**. Kuala Lumpur: Thinker, s Library, 1998
- Zaid Ahmad, **Multiculturalism and Religio - Ethnic Plurality - The Malaysian Experience**, Culture and