



آیین دادرسی تطبیقی
Comparative Civil Procedure

بررسی تطبیقی
مفهوم قانون ماهوی
و آیینیک در حقوق
مزدایی و اسلامی

A Comparative Study of the Concept of Substantive and Procedural Law in Zoroastrian and Islamic Jurisprudence

Saeid Bagheri; Ph.D in Private Law, University of Tehran, Tehran, Iran. **email:** saidbagheri1@gmail.com

The aim of this research is to conduct a comparative study to achieve a more precise understanding of law in two major periods of Iranian legal history: ancient Iran and post-Islamic Iran. Law is examined through its meaning, function, and purpose, with particular focus on the political element in both eras. The study highlights the differing relationships between Islamic law and Zoroastrian law with politics, then explores other characteristics of law that may stem from or connect to its political dimension or cosmological foundation. The notion of original sin, seen as the first transgression against law, is analyzed to understand law in extreme situations of violation. Another key issue is whether the identity of law depends on its form or its content, which marks a significant distinction between the two traditions. Criminal law and the role of punishment provide further insight into contrasting Iranian perceptions of law. Finally, the manner in which law developed in the history of Zoroastrian and Islamic jurisprudence reveals another aspect of divergence between the aforementioned eras.

Keywords: Asha, cosmology, Islamic law, politics, Zoroastrian law

بررسی تطبیقی مفهوم قانون ماهوی و آیینیک در حقوق مزدایی و اسلامی

نوشته
سعید باقری*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

چکیده

هدف این پژوهش انجام مطالعه‌ای تطبیقی برای دستیابی به شناختی دقیق‌تر از مفهوم قانون در دو دوره عمده تاریخ حقوق ایران، ایران باستان و ایران پس از اسلام، است. برای این منظور، قانون از جهات و وجوهی مانند مفهوم، کارکرد و هدف مورد بررسی می‌گیرد که یکی از مهم‌ترین آنها بررسی تطبیقی عنصر سیاسی قانون در این دو دوره است. پس از بیان نسبت متفاوتی که بین قانون اسلامی و قانونی مزدایی با سیاست برقرار است، به برخی ویژگی‌های دیگر قانون پرداخته می‌شود که می‌تواند از جهاتی ناشی از یا همبسته با، عنصر سیاسی قانون یا بنیاد کیهان‌شناسانه آن باشد. گناه نخستین، به عنوان اولین بروز تخلف از قانون، برای راهیابی به مفهوم قانون در یک موقعیت حدی و بحرانی (نقض قانون) دنبال می‌شود. مسئله وابستگی هویت قانون به شکل یا محتوا بیانگر یک تفاوت مهم دیگر در این میان است. قانون کیفری و کارویژه مجازات، وجه دیگری از درک متفاوت ایرانیان از قانون را در این دو دوره بیان می‌کند و در نهایت، چگونگی بسط قانون در تاریخ حقوق مزدایی و اسلامی سوئه دیگری از افتراقات بین دوره‌های یادشده را به نمایش می‌گذارد.

واژگان کلیدی: اشته، سیاست، قانون اسلامی، قانون زرتشتی، کیهان‌شناسی

۱۲۹



آیین دادرسی مدنی تطبیقی
Comparative Civil Procedure

بررسی تطبیقی
مفهوم قانون ماهوی
و آیینیک در حقوق
مزدایی و اسلامی

مقدمه

آنچه در این مقاله می‌آید بخشی از یک پژوهش گسترده‌تر درباره تاریخ حقوق ایران با تمرکز بر مفهوم قانون است. پرسش اساسی آن است که ایرانیان در ادوار مختلف حیات تاریخی خود قانون را چگونه می‌فهمیدند. رسیدن به هر پاسخی برای این پرسش مستلزم عبور از مسیر دراز مطالعات تاریخی و بررسی متون حقوقی و دینی و شروح و تعلیقاتی است که در تفسیر و بسط آنها نوشته شده است. و البته صرف خواندن آثار گذشتگان کفایت نخواهد کرد و چه‌بسا تأمل در چرایی امور نیز ضرورت یافته، راه تاریخ و فلسفه حقوق را همسو می‌کند. طبعاً تمام آنچه را که برای توضیح دقیق دلایل تفاوت مفهوم قانون در دوره مزدایی و اسلامی لازم است نمی‌توان در یک مقاله گنجاند؛ لذا خواننده‌ای که سابقه مطالعه در این زمینه را ندارد ناگزیر باید برای کسب اطلاع درباره مفاهیم و اصطلاحات این حوزه و آگاهی از زمینه نظری و تاریخی آنها به منابع دیگر رجوع کند. اما گفتن این مقدار از سابقه و زمینه بحث ضروریست که تاریخ حقوق ایران در یک نگاه کلان، تاریخ تنزل امر قدسی به امر حقوقی بوده است. به عبارت دیگر، چه در دوره باستان (دست‌کم در دوره ساسانیان) و چه در دوره اسلامی، امر قدسی به‌عنوان منبع و مبنای تولید قواعد حقوقی قرار گرفته و قانون را واجد جوهری الهی کرده است. به‌طوری که قانون همواره به‌عنوان امری الهی و مرتبط با عالم بالا درک شده است. البته این به آن معنی نیست که تمامی قوانین یا قواعد جاری در جامعه مستقیماً منشأ دینی و الهی داشته‌اند، اما هسته مرکزی قواعدی که مناسبات اجتماعی را تنظیم می‌کردند و مقوم چارچوب ایدئولوژیک آن بودند همواره از الهیات نشئت می‌گرفتند؛ یعنی اگرچه بر اساس برخی گزارش‌ها در پایان دوره ساسانی قوانین سکولار رو به فرونی گذاشت، اما نظریه حقوقی - یعنی آنچه چرایی و چیستی قانون را توضیح و توجیه می‌کند و بیشترین سهم را در شکل دادن به مفهوم آن دارد - وابسته به ایدئولوژی دینی باقی ماند. زیرا نظام حقوقی و نظریه حقوقی اصولاً بر بنیاد قوانین محوری خود شکل می‌گیرد و قواعد حاشیه‌ای و خنثی هویت آن را تغییر نمی‌دهد.

قانون مزدایی - که در اینجا آن را مرادف با قانون زرتشتی یا قانون ساسانی به‌کار می‌بریم - و قانون اسلامی، در جوهر و سرشت الهی قانون اشتراک دارند. اما نظریه حقوقی در این دو دوره بر بنیادهای کیهان‌شناسانه بسیار متفاوتی بنا شده که اثر خود را در مفهوم و کارکرد قانون به‌خوبی نشان داده است. اساس کیهان‌شناسی مزدایی بر دو بُنی استوار است و مفهوم محوری آن، دست‌کم در خصوص بحث ما، «اشه» است که در سطح هنجاری خود را با مفهوم «داد» می‌شناساند. در الگوی مزدایی، زندگی انسان در حاشیه و ذیل یک مسئله کیهانی قرار می‌گیرد. مسئله کلان کیهان و به تبع آن، مسئله شهر - که نمونه کوچک کیهان

۱۳۰



آیین دادرسی قضایی
Comparative Civil Procedure

سال دوم / شماره سوم
بهار و تابستان ۱۴۰۵



است- جدال اهورا و اهریمن بر سر سروری، یعنی رقابت بر سر قدرت است. بنابراین کل نظام هنجاری در خدمت یک هدف- یعنی حفظ قدرت مقدس- قرار می‌گیرد و امر قدسی برای یافتن دستورالعمل حفظ قدرت اهورا در کیهان، و مطابق همان الگو برای حفظ قدرت شهریار در شهر، به امر حقوقی تنزل یافته، سرشتی سیاسی پیدا می‌کند.

در الگوی اسلامی، تنزل امر قدسی به امر حقوقی خاستگاه و هدفی سیاسی ندارد. در این الگو، نظام هنجاری حقوق با هیچ نظریه سیاسی ارتباط نمی‌یابد، بلکه محصول دانش فقهی و فهم حقوقی از امر قدسی است. نظم حقوقی نه به عنوان بخشی از نظم مطلوب سیاسی، بلکه به عنوان قاعده رفتار، روش درست زندگی و راهی برای هماهنگ کردن زندگی زمینی با اراده الهی (اطاعت از خداوند) مورد توجه قرار می‌گیرد، بدون اینکه محصول نظریه سیاسی یا در خدمت آن باشد. بنابراین، حتی یک امر سیاسی مانند تبعیت از فرامین سلطانی نیز در چارچوب اصل کلی اطاعت از اوامر خداوند و با استفاده از برخی مفاهیم و گزاره‌های میانجی (مانند وجوب شرعی تبعیت از اولی الامر) تبدیل به یک امر فقهی- حقوقی می‌شود؛ خلاف الگوی نخست که هر امر حقوقی را تبدیل به مسئله‌ای سیاسی می‌کرد.

درباره دوگانه قانون آیینیک و قانون ماهوی یادآوری این نکته لازم است که قانون آیینیک نهایتاً در خدمت اجرای قانون ماهوی بوده، هدف از آن، اجرای قوانین دین بهی یا اجرای احکام الهی است. لذا ممکن است در آغاز امر به نظر برسد قانون آیینیک جای بحث مستقلی در مطالعات مفهومی ندارد. گرچه این برداشت کاملاً دور از واقع نیست و این مقاله نیز قصد ندارد برای این دو گروه از قوانین از حیث هدف و مفهوم تمایز عمده‌ای قائل شود، اما در حوزه حقوق آیینیک نیز مقایسه بین دو نظام حقوقی زرتشتی و اسلامی مطالبی شایان توجه و تأمل را پیش می‌کشد که بسط آن نیازمند مقاله مستقلی خواهد بود. در اینجا به ذکر نکاتی چند در این باره بسنده خواهد شد.

با ذکر این مقدمه، اکنون می‌توان بحث درباره تفاوت مفهوم قانون در ایران باستان و پس از اسلام را پیش کشید و چرایی این تفاوت‌ها را با تمرکز بر سرفصل‌هایی که در پی خواهد آمد، توضیح داد.

۱. سرشت سیاسی قانون مزدایی

در آغاز همه چیز در آرامش غنوده بود که «سانحه ازل» رخ داد و جریان هستی را از چیزی که گویی می‌بایست تا همیشه چنان می‌بود، به مسیر دیگری انداخت (آقایی، ۱۳۸۶: ۸۱). اهریمن از آزمندی و رشک‌گوهری از آن ژرف پایه به مرز روشن‌فراز آمد و به قصد فرو



گرفتن جهان و تباه کردن و میراندن آفریدگان پاک و نیکِ اهورا، هجوم آورد (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۵: ۳۴). جهانِ پاک اهورایی بعد از تازش اهریمن آلوده شد و پس از هزاران سال نیکیِ ناب، دوران آمیختگیِ پاکی و آلودگی آغاز گردید. دوران آمیختگی، دورهٔ نبرد با اهریمن و آفریدگان اوست. برای نبرد با او، برای نزار کردن دیوان، برای پاک نگاه داشتن خود و جهان باید راهبرد و فنون جنگی به کار بست و راه اهریمن را سد کرد، وگرنه گند او همهٔ هستی را آکنده خواهد کرد و همه چیزهای نیک نابود خواهد شد. این فنون به چیزی انتزاعی و پیچیده در عالمی خیالی مربوط نیست، بلکه با همین زندگی روزمرهٔ انسان مرتبط است؛ آداب پاکیزگی، خوردن، پوشیدن، ازدواج کردن، معاملات، ایفای نقش اجتماعی، عبادت، مرگ و دیگر چیزها. این گونه است که قاعدهٔ زندگی روزمره از دل کیهان‌شناسی و الهیات سیاسی برمی‌آید و در سایهٔ اتحاد دین و دولت، قانون و نظام حقوقی ساسانی را پدید می‌آورد.

هم آیین زرتشتی و هم اسلام احکامی دارند که موضوع آن رابطهٔ انسان با دیگر انسان‌هاست؛ به این معنا هر دو نظام حقوقی، واجد یک کارویژهٔ سیاسی هستند. زیرا توصیهٔ هر نوع الگوی رفتار و وضع تکلیف در روابط بین انسان‌ها، تلاشی است برای هماهنگ کردن اراده‌های آزاد و متعارض، و این خود پا گذاردن در حیطهٔ سیاست است؛ چه، هدف سیاست آن است که ارادهٔ آزاد را متقاد کند. نظام حقوقی اساساً زیرمجموعهٔ یک نظام سیاسی است. قانون همواره واجد عنصری سیاسی است که در درس‌های حقوق از آن تحت عنوان «ضمانت اجرا» یاد می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۹۰: ۵۵) و این واقعیت را بازگو می‌کند که قانون متکی به قدرت سیاسی است. قانون‌مزدایی و قانون اسلامی تا اینجا در نسبت با سیاست اشتراک و شباهت دارند. اما تفاوت آنجاست که قانون زرتشتی، حتی پیش از تبدیل شدن به قانون در معنی کامل کلمه، منتزع از یک نظام حقوقی مستقر و نظام سیاسی حاکم نیز ذات و سرشتی سیاسی دارد؛ یعنی برآمدن، مطرح شدن و خاستگاهش یک ایده یا یک مسئلهٔ سیاسی است؛ چیزی که از آن به سرشت سیاسی قانون زرتشتی تعبیر می‌کنیم.

انسان زرتشتی در میانهٔ یک نبرد کیهانی و برای ایفای نقش خود در این نبرد پا به عرصهٔ هستی می‌گذارد؛ نقش و هدف او در مبارزه با اهریمن خلاصه می‌شود: «جراحیِ آفرینش [آفریده‌ها، رزمیدن] در نبردی برای به پس‌راندنِ شتاب [دردآورِ اهریمنانه] است و پیوستن به آن پیشرفتِ نیکِ جاودانه می‌باشد هیچ‌یک از آفریده‌های گیتیایی کاری جدایِ پس‌راندنِ شتاب [دردآورِ اهریمنانه] ندارد» (آذرفرنبغ و دیگران، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۲). انسان زرتشتی حتی در طهارت جسمی و اعمال فردی هدفی جز مبارزه با اهریمن ندارد.



احکام طهارت به این دلیل فوق العاده مهم هستند که با آنها اهریمن از تن بیرون می‌شود؛ چنان‌که در دین گوید: «در صورتی ممکن است اهریمن را از این جهان راند که هر کس به سهم خویش، او را از تن خویش براند. چون جایگاه اهریمن در جهان، تن آدمیان است. از این رو وقتی اقامتگاهی برای او در تن آدمیان نباشد، او از جهان نیست می‌شود» (آقای، ۱۳۸۶: ۱۱۱)؛ پس، تکالیف انسان، حتی اگر به ظاهر تأثیری عینی در ساختار و روابط قدرت سیاسی این جهانی نداشته باشد، معنای سیاسی خود را در منظومه کلی کیهان‌شناسی مزدایی پیدا می‌کند و هدفش چیرگی در نبرد علیه اهریمن و بازیابی نظم اهورایی مطلوبی است که پس از تازش اهریمن برهم خورده است. برای نمونه، وقتی زنی دچار عادت ماهیانه می‌شود، سپاهیان اهریمن در او لانه می‌کنند، و اگر تکلیف خود را نداند، پلیدی اهریمنی از او به اطرافش سرایت خواهد کرد. بنابراین، آداب تطهیر در کیش زرتشتی صرفاً برای بهداشت جسم یا نمادی از پاکی روح نیست، بلکه روشی برای مبارزه است. ویراف، روحانی زرتشتی عهد ساسانی، در شرح مکاشفات خود می‌گوید: در عالم دیگر دیده است که به زن دشتان که طبق داد رفتار نکرده و به آب و آتش نزدیک شده بود، به عنوان پادافره، تشت تشت ریم (کثافت) مردمان به خورد می‌دادند (اردویرافنامه، ۱۳۹۴: ۶۷). از نظر آیین زرتشت، تن زن دشتان مسخر دیو دشتان شده و آکنده از آلودگی است چنان‌که باید فاصله مشخصی از آب، آتش، برسم و مرد پارسا را حفظ کند: «به خورشید و دیگر روشنی نباید بنگرد، به گوسفند و گیاه نباید بنگرد و با مرد اشو همپرسی (=گفت و شنید) نباید بکند؛ چه، دروچ چندان زورآور آن دروچ دشتان...؛ در خانه (=اتاقی) که زن دشتان [باشد، در] آن خانه آتش نباید افروخت؛ خوراکی که از پیش زن دشتان باقی بماند، به همان زن نیز نشاید داد» (شایست و ناشایست، ۱۳۹۰: ۶۵).

بنابراین، عمل مطابق قانون، از رفتارهای فردی گرفته تا عمومی‌ترین رفتارهای اجتماعی، همگی هدف مبارزه با اهریمن را دنبال می‌کنند؛ چه، «از طریق عمل مطابق قانون [دادیها] که مردمان می‌کنند، به دیوان صدمه می‌رسد» (آذرفرنگ و دیگران، ۱۳۸۸: ۹۸). و نیک پیدا است که «نبرد» و «مبارزه» وابسته به وجود یک دشمن است؛ و چنان‌که گفته‌اند «دشمن» قلب سیاست است (اشمیت، ۱۳۹۳). پس دلیل تشخیص حقوق زرتشتی و سرشت عمیقاً سیاسی قانون در ایران باستان آنست که طرح کیهانی مبنای آن خود یک طرح سیاسی است که کشاکش بر سر قدرت به‌منظور سیطره بر هستی را به نمایش می‌گذارد و چنان‌که در گفتارهای بعدی خواهیم دید، تأثیر خود را در جنبه‌های مختلف نظریه حقوقی آن دوران باقی می‌گذارد.

علاوه بر نبرد در سطح کیهان، در زمین نیز که نمونه کوچک‌تر کیهان است، ساختار قدرت



از الگوی کیهانی گرت‌برداری می‌شود و شهریاری را بر رأس می‌نشانند که خویشکاری نخست او جنگ با انیران است (آذرفرنبغ و دیگران، ۱۳۸۱: ۷۸). فرمان شهریار به‌عنوان یک منبع مهم حقوق و قانون، اعتبار خود را از همان الهیات سیاسی می‌گیرد و پیروی از شهریار در منظومه کلان نبرد کیهانی معنا و ضرورت می‌یابد. از این روست که ویراف در مکاشفات روحانی خود حال آنان را که فرمانبردار نبودند در عالم دیگر چنین می‌بیند: «بر زبانشان میخ چوبی رسته بود و نگون‌سار به دوزخ فرو می‌رفتند و دیوان با شانه آهنین همه تن ایشان را می‌کنند» (ارداویرافنامه، ۱۳۹۴: ۹۵).

نظم زمینی برآمده از کیهان‌شناسی مزدایی، طبعاً مانند هر نظم نابرابر دیگر برای خود ذی‌نفعانی دارد. ساختار طبقات اجتماعی برای حفظ نفع این ذی‌نفعان شکل گرفته، قواعد حقوقی را برای تثبیت خود به خدمت می‌گیرد. در ایران دوره ساسانی، در دفاتری به نام گاه‌نامک جایگاه اجتماعی [و طبقاتی] هر فرد و نسبتش با دیگران و حاکمیت ثبت می‌شد و اینکه رتبه اجتماعی [و طبقاتی] یک فرد چیست، از مهم‌ترین مسائلی بود که جایگاه حقوقی او را تعیین می‌کرد (Macuch, ۲۰۰۹). نامه تئسر طبقات اجتماعی یا «اعضای اربعه» را شامل پادشاه (سر اعضا)، مُقاتلان، کُتاب و مهنه می‌داند و برای هریک اصنافی ذکر می‌کند (ابن اسفندیار، ۱۳۹۲: ۵۸). اسامی و تعداد طبقات را نویسندگان دیگر به اشکال دیگری ذکر کرده‌اند، ولی به‌طور خلاصه جامعه به دو طبقه آزادان و عامه مردم (نژادگان و فرودستان) تقسیم می‌شد و اشراف و شاهزادگان و نژادگان، روحانیان و دبیران و جنگاوران همگی در طبقه مردم آزاد قرار می‌گرفتند (اشراف، ۱۳۶۰: ۷۰ و ۷۲). طبقات، هریک به نوبه خود، قاعده‌های هرم جامعه را تشکیل می‌دادند و پشتوانه و نشمین‌گاه رأس هرم بودند. به دیگر بیان، کارکرد عمده نظام حقوقی تولیدشده از الهیات سیاسی زرتشتی، حفظ و مراقبت از جایگاه شهریار بود. «در جهان‌شناسی ایرانی نیز شهریاری جزئی از یک نظام منسجم کیهانی محسوب می‌شود. در ایران نیز نظام زمینی در پیوندی ارگانیک با نظام آسمانی انگاشته می‌شد و تابع یک قانون سراسری به‌شمار می‌آمد که بر سراسر کائنات حکم فرماست و الگوی اداره نظام زمینی نیز تابعی از الگوی نظام کیهانی شمرده می‌شد؛ در واقع فرمانروایی زمینی طلعتی از فرمانروایی آسمانی بود» (سیونگیو، ۱۳۹۴: ۱۵).

بر این اساس، طبقات اجتماعی و قواعد راجع به آن بازگوکننده سرشت و خصلت سیاسی قانون در ایران دوره ساسانی است، زیرا بازتاب‌دهنده نظام سلسله‌مراتبی اهورا، امشاسپندان و ایزدان در کیهان است و همان الگو را بر روی زمین پیاده می‌کند و هدف خود را حفظ جایگاه شهریار در رأس طبقات قرار می‌دهد؛ در حالی که در حقوق اسلام هیچ طبقه‌بندی اجتماعی اسلامی وجود ندارد و حتی شاه/سلطان/خلیفه نیز واجد ویژگی

وجودشناختی برتر و یا دارای هیچ نوع حقوق طبقاتی ویژه نیستند. مهم‌ترین طبقه‌بندی اجتماعی در ایران بعد از اسلام را می‌توان در سه فقره خلاصه کرد: ۱- بردگان و احرار، ۲- زنان و مردان و ۳- مؤمنان و کفار. هیچ‌کدام از این طبقه‌بندی‌ها ابداع اسلام نیست، بلکه استمرار طبقه‌بندی اجتماعی از پیش موجود است که در اسلام حتی به اشکالی تضعیف و به هم نزدیک‌تر شده‌اند. بنابراین، این گروه‌بندی‌ها ارتباطی با کیهان‌شناسی اسلام و آموزه‌های محوری آن ندارد. حتی طبقه‌بندی سوم (مؤمنان و کفار)، علاوه بر آنکه در بسیاری از ادیان پیشین سابقه دارد و ابتکار اسلام نیست، یک طبقه‌بندی صلب و بسته محسوب نمی‌شود، بلکه عبور از این شکاف طبقاتی، دست‌کم برای کافران (طبقه دانی) همیشه ممکن و بسیار آسان است. اینکه حقوق اسلام طرح طبقات اجتماعی جدیدی پی‌ریزی نمی‌کند، ناشی از کیهان‌شناسی بسیط و توحیدی آنست که الگوی سیاسی و نظام قدرت ویژه‌ای از آن استخراج نمی‌شود. در مقابل، حقوق طبقات در دوره ساسانی را باید در ذیل کیهان‌شناسی زرتشتی و خصلت سیاسی قانون زرتشتی توضیح داد.

۱۳۵



آیین‌داری تطبیقی
Comparative Civil Procedure

بررسی تطبیقی
مفهوم قانون ماهوی
و آیینیک در حقوق
مزدایی و اسلامی

۲. اولین تجربه نقض قانون؛ گناه نخستین

تحقیق در مفهوم قانون نمی‌تواند فارغ از تأمل درباره نخستین گناه باشد، زیرا داستان اولین گناه، بازتاب‌دهنده بنیادی‌ترین ارزش‌هایی است که قانون برای حفاظت از آن وضع شده است یا بازتاب‌دهنده مهم‌ترین قانونی که تخلف از آن مسیر تاریخ را به سوی نزول و انحطاط برده است. طبعاً مهم‌ترین عنصر قانون را باید در مهم‌ترین قانون جست..

گناه نخستین انسان در ادیان ابراهیمی، عصیان و نافرمانی در برابر خداوند است که در اثر اغواگری شیطان پدید می‌آید. خداوندی که انسان را آفریده و نعمت‌های بهشت را در اختیار او قرار داده است که «كُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمْ»، تنها از او می‌خواهد که «لاتقربا هذه الشجرة» (بقره: ۳۵). اما آدم و حوا فریفته شیطان شده و از میوه درخت می‌خورند. عمل انسان در این داستان نوعی ناسپاسی است که اخلاقاً مذموم است. او مرتکب کفر نمی‌شود و الوهیت خداوند را انکار نمی‌کند، بلکه اسیر هوس شده، به خود ظلم می‌کند و از بهشت محروم می‌شود. اما نخستین گناه انسان در کیش زرتشتی تفاوت مهمی با نمونه اسلامی دارد. بر اساس روایات زرتشتی، اولین جفت انسانی، مشی و مشیانه هستند که همانند آدم و حوا در دنیای بی‌رنج و بی‌آزاری شبیه بهشت زندگی می‌کنند. آنها دچار اغوای اهریمن می‌شوند و به آفرینندگی اهریمن اقرار می‌کنند (سلمان‌نژاد مهرآبادی و سیف، ۱۳۹۱: ۲۴). گناهی که آنان مرتکب می‌شوند صرفاً یک ناسپاسی، بی‌تقوایی یا حتی یک نافرمانی نیست، بلکه آنها دروغ می‌گویند: «[مشی و مشیانه گفتند] اهریمن آفرید آب



و زمین و گیاه و دیگر چیز را» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۵: ۸۱). دروغ آنها یک خطای اخلاقی نیست. اینجا دروغ تنها به معنی کلام غیرصادق نیست^۱، بلکه انکار پادشاهی اهورامزدا و قرار گرفتن در جبهه اهریمن در نبرد کیهانی است؛ چیزی که آشکارا موضوعی سیاسی است. نزدیک ترین معادل گناه مشی و مشیانه در اسلام «شرک» است، ولی اگرچه شرک در اسلام نوعی عناد با حق است، اما فاقد هرگونه اثر کیهانی است؛ زیرا در کیهان رقیبی برای قدرت خدای اسلام وجود ندارد که از شرک انسان نیرو بگیرد و زبانی به هستی یا خدای هستی وارد کند؛ درحالی که در کیش زرتشتی، اهریمن با گناه آدمیان نیرو می گیرد، فرازتر می آید و قلمرو بیشتری از اهورا را تصرف می کند.

همان طور که در ادیان ابراهیمی طغیان ابلیس پیش از گناه آدم اتفاق می افتد، در کیش زرتشتی نیز یورش اهریمن پیش از گناه مشی و مشیانه رخ می دهد. نخستین گناه هستی، گناه اهریمن است؛ آنگاه که در ابتدای هزاره دوم از تاریخ کیهانی به مرز روشن شدن می آید و به آفریدگان نیکوی اهورا رشک می برد: «[اهریمن] از آن ژرف پایه [= جای پست؛ زیر زمین که مسکن اهریمن است] برخاست و به مرز دیدار روشن آمد. چون هرمزد و آن روشنی ناگرفتنی را دید، به سبب زدارکامگی و رشک گوهری فراز تافت، بس دیو آفرید، آن آفریدگان مرگ آور مناسب برای نبرد را...» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۹۵: ۳۴).

پس، پیش از دروغ، «آز» اولین گناه هستی است که بعدها نفی آن بنیاد نظم سیاسی مزدایی را تشکیل می دهد. «آز» یا «رشک» مهم ترین آفریده اهریمن است. «رشک» یک گناه بنیادین است. اگر در اسلام و ادیان ابراهیمی، آدم ابوالبشر به واسطه خواستن چیزی به گناه می افتد، در کیش زرتشت حادثه کیهانی بزرگ از نفی و «نخواستن» شروع می شود. مشی و مشیانه سروری اهورامزدا را نفی کردند و پیش از آنها نیز اهریمن چنین کرده بود؛ اهریمن بقای آفرینش نیکوی اهورا را نخواست و تحمل نتوانست کرد. آنچه موجب این حس ویرانگر در او شده، «رشک» است؛ از سر رشک گوهری به روشنی ناگرفتنی اورمزد است که به آفریدگان او یورش می آورد. آز و رشک موجب می شود کسی به آنچه دارد قانع نباشد و از آنچه عدالت طبیعی و کیهانی برایش مقرر کرده است بیشتر بخواهد و نظم زندگی اجتماعی را برهم زند. بنابراین، «رشک و آز» که ابتدا مفاهیمی در حوزه اخلاق بودند، به صورت یک امر کیهانی تبیین می شوند و سپس به امر حقوقی تبدیل شده، از مرزهای حق و نظم نابرابر دفاع می کنند. عمود خیمه نظم که نابرابری در آن نقطه به اوج می رسد (یک نفر در برابر همه)، شهریار است. لذا مفهوم گناه نخستین برای دفاع از این

۱. در مورد مفهوم سیاسی دروغ در ایران باستان، رک. باقری، ۱۳۹۸، فصل اول، گفتار چهارم (الهیات سیاسی در دوره هخامنشی).

هسته مرکزی استخدام می‌شود، زیرا آز و طمع ورزیدن به قدرت و جایگاهی که شایسته فرد نیست اساس نظم و عدالت را بر باد می‌دهد. بی دلیل نیست که در متون زرتشتی و در توصیف وضعیت آرمانی عهد جمشید، پیش از آنکه گمراه شود، آمده است: «به هنگام شهریاری او، نه سرما بود نه گرما، نه پیری، نه مرگ، نه رشک دیو آفریده» (دلیر، ۱۳۹۳: ۴۴). اما آن دوران طلایی از دست رفت وقتی جمشید دهان به دروغ آلود و به مقام خدایی رشک بُرد و خواست نظم و سلسله مراتب قدرت کیهانی را برهم زند و بر جایی بالاتر از آنچه در خور او بود، بنشیند. بنابراین، پس از گناه مشی و مشیانه، مهم ترین گناه انسان، گناه جمشید است که همانند گناه اجدادش یک گناه سیاسی است. چنین می‌نماید که گناه جمشید اشاره به هرگونه آرزو و تلاش برای برانداختن قدرت مقدس شاهی است که بر جای حق خود نشسته است؛ نمونه‌ای اسطوره‌ای از گناه کیهانی اهریمن.

سیاست در ساده‌ترین شکل خود دو سر دارد: فرمانروا و فرمانبردار یا پادشاه و رعیت. اهریمن، نه تنها شاه بیدادگر می‌آفریند^۱ یا شاه دادگر را می‌فریبد و پیرو دروغ می‌سازد، بلکه رعیت را نیز از تبعیت شاه باز می‌دارد و آنها را اغوا می‌کند تا رشک ورزند و به مقام خویش قناعت نکنند، تا دست از خویشکاری بردارند و همه‌کاری و ذوالفنونی درپیش گیرند و از ایفای نقش و وظیفه خود (به‌طور خاص وظیفه پیروی رعیت از شاه و وظیفه پیروی زن از شوهر و رعایت دیگر الگوهای قدرت) دست بردارند، نظم طبقات را برهم زنند یا آنکه در دین بدعت آورند و ایدئولوژی حفظ قدرت را زیر سؤال برند؛ چنان‌که مزدک چنین کرد. از همین رو، آنچه در آخرالزمان همراه اهریمن نابود می‌شود «آز» است؛ همان چیزی که نظم آرمانی کیهان را برهم زده بود: «... اهریمن و آز، بدان دعای گاهانی، به شکسته افزاری، از کار افتاده، از آن گذر آسمان که از آن در تاخته بودند، باز به تیرگی و تاریکی (افتند) ... و فرسکرد شود در جهان. جهان، جاودانه و به کام، بی مرگ شود ...» (فرنیدادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۸).

بنابر آنچه گفته شد، داستان گناه نخستین نیز که نمودار بنیادی‌ترین ارزش‌های هر آیین می‌تواند باشد، از سرشت سیاسی قانون زرتشتی پرده برمی‌دارد و کارکرد سیاسی آن را در کیهان و شهر نشان می‌دهد و تأکیدی بر آنست که مهم ترین تکالیف هر انسان درستکار و آسَوَن تکالیف سیاسی اوست: پرهیز از آز و تن دادن به خویشکاری و تسلیم بودن در برابر قدرت سیاسی.

۱. «اژی‌دهاک ... آن دیو بسیار زورمند دروج را، آن دروند آسیب‌رسان جهان را، آن زورمندترین دروجی را که اهریمن برای تباہ کردن جهان اشته، به پتیارگی در جهان استومند بیافرید» (اوستا، هات ۹، هوم‌پشت، بند ۸، ۱۳۸).



۳. اصالت محتوا در برابر اصالت شکل

در این بخش، علی‌رغم آنکه شاید عنوان آن به قدر کافی گویا و رسا نباشد، به یک تفاوت مهم دیگر بین قانون مزدایی و اسلامی پرداخته می‌شود. برای نزدیک شدن به مطلب می‌توان از دوگانه تحقیقی - طبیعی کمک گرفت که یک دوگانه شناخته شده و بنیادین در فلسفه حقوق است. از نگاه تحقیقی، قانون فارغ از محتوی آن، صرفاً با صدور یا تصویب از سوی کسی که صلاحیت وضع آن را دارد، تبدیل به قانون می‌شود. در مقابل، در نگاه حقوق طبیعی، محتوای قانون در قانون بودن آن مؤثر است؛ به تعبیر مشهور سنت آگوستین: «قانون ناعادلانه قانون نیست». اگر از زاویه این دوگانه به دو دوره کلان تاریخ حقوق ایران - یعنی دوره باستان و دوره اسلامی - نگاه کنیم، درخواستیم یافت که قانون در حقوق اسلامی خصلت تحقیقی یا شکلی دارد و نسبتی بین محتوی و قانونیت آن برقرار نیست و هویتش را شکل آن تعیین می‌کند نه محتوایش. در حالی که در حقوق مزدایی، قانون نه صرفاً به عنوان دستوری که باید اطاعت شود، بلکه قاعده‌ای برآمده و هماهنگ با نظم درست کیهان است که وجوب و الزام خود را نه از مبنای شکلی نحوه وضع و صدور، بلکه از ماهیت، نقش و عملکرد خود می‌گیرد. از کیهان‌شناسی اسلامی صرفاً ظرف و قالب قانون برمی‌آید و از کیهان‌شناسی مزدایی، مظروف و محتوای آن.

در حقوق اسلامی قوانین تنها از حیث منبع و منشأ صدور، الهی هستند و اگر اتصال این منبع به عالم قدس را نادیده بگیریم، از کیهان‌شناسی اسلام نمی‌توان به محتوای احکام آن راه یافت. محتوای قوانین اسلامی غالباً قواعد حقوقی مورد استفاده در جامعه و فاقد خصایص اسطوره‌ای و ماوراءالطبیعی است؛ قواعدی برای زندگی اجتماعی، بیان شرایط معاملات و قواعد کیفری که به‌طور عمده نقش محافظت از مالکیت، اساس خانواده و نظم روابط جنسی، حفاظت از نفس و تمامیت جسمانی و جبران خسارات ناشی از جرایم غیرعمد و مانند آن را برعهده دارد.^۱ حتی در جایی که احکام فقهی اسلام به مناسک و آیین‌های مذهبی می‌پردازد، ارتباطی بین آنها و هیچ طرح و منظومه الهیاتی یا اسطوره‌ای نمی‌توان یافت. برای نمونه، اگر مسلمانی وضو می‌گیرد، این عمل را تنها به عنوان یک امر واجب‌الاطاعت از جانب خداوند انجام می‌دهد و نمی‌تواند بین عنصر مادی این عمل و هیچ ایدئولوژی یا اسطوره یا طرح متافیزیکی ارتباط معناداری پیدا کند. در متون مقدس اسلامی



۱. برخی شرق‌شناسان مدعی هستند حقوق اسلامی که در قرن دوم هجری به نقطه اوج خود رسیده، متأثر از حقوق رم بوده است (Goldziher, 1981: 44). صرف نظر از صحت، سقم این ادعا، صرف چنین اظهارنظری می‌تواند تأییدی باشد بر خصلت شکلی قوانین اسلامی؛ یعنی از نگاه شرق‌شناسان هم، قانون اسلامی واجد چنان ویژگی بود که می‌توانست عناصر کاملاً بیگانه را در خود جذب کند؛ بدون اینکه این عناصر ناسازگار بنمایند یا آنکه نسل‌های بعدی مسلمانان به عاریتی بودن آنها گمان ببرند.



(قرآن و سنت) نیز اعمال و مناسک دینی نماد یک امر اسطوره‌ای یا الهیاتی محسوب نشده است. شارع اسلام بر انجام مناسک صرفاً به دلیل ضرورت تبعیت از دستور الهی تأکید دارد و توضیحی در مورد چرایی آن ارائه نمی‌دهد. حتی مفسران شرع هم تمایلی به نمادپردازی و تأویل این امور نشان نمی‌دهند، زیرا در ورای این دستورهای دینی، کیهان‌شناسی ویژه‌ای همانند کیهان‌شناسی مزدایی نمی‌شناسند تا احکام را از اقتضائات آن نتیجه بگیرند.

فلسفی‌ترین بیان از کارکرد قانون اسلامی را می‌توان در برخی متأخرین سراغ گرفت که به دلیل آشنایی و دلبستگی به فلسفه یونان و ادامه سنت فکری آن در جهان اسلام، ادبیات و مفاهیم متافیزیکی را در تفسیر امر دینی به‌کار می‌گرفتند. برای نمونه «از دیدگاه علامه طباطبایی، همه موجودات جهان در هستی خود هدف و غایتی دارند که از نخستین روز آفرینش، از مناسب‌ترین و نزدیک‌ترین راه به سوی آن در حرکت‌اند و در داخل و خارج وجود خویش، به تمام لوازمی که برای رسیدن به هدف به آن نیازمندند، مجهز هستند ... انسان نیز ... هدفی متناسب با تجهیزات و ساختمان وجودی خویش دارد و سعادتش در گرو رسیدن به آن هدف است ... تنها مقررات و قوانینی در زندگی می‌تواند انسان را سعادت‌مند کند که از راه آفرینش (مبتنی بر فطرت و طبیعت) برای وی مشخص گردیده باشد» (اسماعیلی و غمامی، ۱۳۹۱: ۱۴۸ و ۱۴۹). صرف‌نظر از اینکه این برداشت‌های فلسفی در میان فقها یا حقوق‌دانان اسلامی سابقه طولانی ندارد و مورد قبول همه مسلمانان نیست، اساساً شامل طرحی ساده است که متافیزیک آن از مسئله وجود خدا و دستورها یا راهنمایی‌هایی که از جانب وی آمده است فراتر نمی‌رود و هیچ‌گاه نمی‌تواند توضیح دهد که محتوای این احکام (مثلاً وجوب روزه) چه ارتباطی با طرح کل هستی و کیهان دارد؛ درحالی‌که در دین زرتشتی علت حرمت روزه را می‌توان به طریقی هماهنگ با طرح کیهانی زرتشتی توضیح داد و فهمید که چرا اوستا می‌گوید: «کسی که روزه بگیرد در آخرت به بالاترین کیفر که در این دنیا معمول است خواهد رسید باین ترتیب که وی را از بلندی یکصد قدمی به پایین پرتاب می‌کنند یا بدتر از آن» (وندیداد، بند ۵۲: ۱۲۴)؛ چه، گرسنگی یک رنج آفریده اهریمن است و گرسنگی کشیدن نیز گستردن شرّ و حوزه نفوذ و سلطه اهریمن و برآوردن خواست اوست.

اعمال و عبادات و مناسک زرتشتی همواره عناصر الهیاتی و قدسی نبرد مقدس خیر و شر را بازتاب می‌دهند. برای نمونه، احکام طهارت در کیش زرتشتی آشکارا برای دفع آلودگی اهریمن وضع شده و جزئی از منظومه کیهان‌شناسی الهی - اسطوره‌ای زرتشتی است. وندیداد بیش از هر چیز به مراقبت از آلودگی و دفع فتنه و آسیب اهریمن می‌پردازد. از همین رو، بیشتر مجازات‌های وندیداد از نوع تازیانه است که گاه تا میزان غیرمتعارف



چندین هزار ضربه هم تعیین شده است، زیرا اعمال این مجازات‌های بدنی موجب راندن دیو از بدن گناهکار می‌شود. عنوان «وندیداد» که به معنی آیین ضد دیو است واجد معنی استعاری و مجازی نیست. این مقررات حقیقتاً برای مقابله و مبارزه با دیوان و جلوگیری از گسترش پلیدی از سوی آنها و به تعبیری، برای محافظت در برابر «شرّ حملات عدّه کثیری شیاطین و عفريت‌های گوناگون، که دیو نام گرفتند» وضع شده است (کریستن سن، ۱۳۹۰: ۱۷). دیوی که در بدن گناهکار خانه کرده است با ضربات تازیانه از آن خواهد گریخت. غسل کردن نیز به آن جهت است که دیو دروج که در تن انسان آلوده است با رسیدن آب یا گُمیز (ادرار گاو)، خود را از یک گوشه به گوشه دیگری از تن می‌رساند و وقتی آب یا گُمیز به همه بدن می‌رسد و جایی برای دیو دروج باقی نمی‌ماند، ناگزیر از آن می‌گریزد. فصل هشتم وندیداد چندین صفحه را به شرح این نکته اختصاص داده که با ریختن آب بر سر مردی که در تماس با جسد (نسا) آلوده شده است، چگونه دیو دروج در هر مرحله، از نقاط بالایی بدن به پاشنه می‌گریزد و در پایان ناچار از بدن به شکل مگس خشمگینی فرار می‌کند (وندیداد، فصل هشتم فقره ۴۱ تا ۷۱). همچنان که اگر اکیداً توصیه شده که مردگان را دفن نکنید از آن روست که از پراکندن گند دیو در زمین و آلودن آن جلوگیری شود؛ چراکه دفن مردگان یک آفت و آیین آفریده اهریمن برای نابودی آفریدگان پاک و زیبای اهوراست: «... دهمین کشور بانزمت که من اهورامزدا آفریدم رُخج زیبا است که اهریمن پرمگ بر ضد آن گناه بی‌توبه، آفتِ دفنِ اموات [را] پدید آورد» (وندیداد، ۱۳۸۴: ۶۷).

در آیین زرتشت حتی احکام عبادی نیز کارکرد مشخص خود را در نبرد کیهانی دارند و عبادت کردن نیز مبارزه کردن و به‌کار بردن تاکتیک‌هایی برای مبارزه با اهریمن است؛ همان‌طور که اهورامزدا نیز در نخستین یورش اهریمن، او را با خواندن اَهورَنَوَر شکست داد (فرنِیغ‌دادگی، ۱۳۹۵: ۳۵). در فرجام کار نیز اهریمن به دعای گاهانی از کار افتاده و از آن گذر آسمان که از آن در تاخته بود، باز به تیرگی و در تاریکی فرو خواهد افتاد (فرنِیغ‌دادگی، ۱۳۹۵: ۱۴۸). قوانین زرتشتی معطوف به یک غایت شناخته‌شده است و حاوی روش‌هایی اسطوره‌ای و گاه شبه‌جادویی برای رسیدن به آن غایت است. یکی از کارآمدترین چیزها در مقابله با دیوان، «سگ» است. وندیداد به‌طور اغراق‌آمیزی مقام سگ را ارج می‌نهد و احکام مفصلی برای محافظت از او تعیین می‌کند: «سگ مانند مرد روحانی ته مانده سفره دیگران خورد، سگ مانند مرد روحانی به آسانی رضایت دهد، سگ مانند مرد روحانی بردبار و باحوصله است، سگ مانند مرد روحانی توقع یک لقمه نان دارد. از این جهات است [که] سگ خاصیت یک مرد روحانی دارد». (وندیداد، فصل ۱۳، بند ۴۵). همه این احکام عجیب در منظومه کیهان‌شناسی مزدایی معنادار است. سگ و دیگر حیوانات مطلوب

مانند ژورژ و جغد و کرکس و خروس، جایگاهی در آن منظومه دارند که احکام و نذیرات را توجیه می‌کند. اما در اسلام عموماً محتوای قانون، قطع نظر از منشأ الهی آن، بسیار زمینی‌تر، ناسطوره‌ای‌تر و کاربردی‌تر از کیش زرتشتی است و نمی‌توان ارتباط ارگانیک بین محتوای قانون اسلامی و کیهان‌شناسی آن برقرار کرد. همان‌طور که اگر به تعاریف و تحلیل‌های ظریف و پیچیده فقها و اصولیون درباره چستی قانون (تحت عناوینی مانند حکم، خطاب، مجعول یا اعتبارات شرعی و نظایر آن) رجوع کنیم، خواهیم دید که این مباحث و تعاریف ناظر به صورت است نه محتوا. «حکم» به عنوان رایج‌ترین واژه معادل قانون در حقوق اسلامی، در لغت به معنی قضاوت کردن، منع کردن، فرمان دادن است که در اصطلاح نیز از این معنی دور نیفتاده و به معنی دستوری از سوی شارع است که در رابطه ربّ و عبد باید مورد تبعیت یا اطاعت قرار گیرد؛ صرف‌نظر از آنکه چه محتوایی داشته باشد.

افزودن این نکته ضروریست که وقتی گفته می‌شود قانون اسلامی بنابه وضعیت صوری خود اعتبار می‌یابد، به این معنا نیست که مسلمانان معتقدند که محتوای قانون اسلامی تصادفی، دل‌خواهی یا بی‌اهمیت است. برعکس، بسیاری از مسلمانان معتقدند که هر قانونی در اسلام به یک مصلحت یا مفسده واقعی و نفس‌الامری مرتبط می‌شود. اما حتی در این صورت نیز تفاوت بین قانون زرتشتی و اسلامی همچنان باقی است، زیرا اولاً اعتقاد به ابتدای قوانین اسلامی بر مصلحت و مفسده نفس‌الامری مخالفانی دارد (عابدی، ۱۳۷۶) و خالی از چالش‌های نظری نیست. دوم اینکه در اسلام این مصالح و مفاسد به همان انسانی برمی‌گردد که حکم را اجرا یا نقض می‌کند، نه به کلّ کیهان. نکته سوم اینکه، این مصالح و مفاسد اگر وجود داشته باشند، غالباً ناشناخته‌اند و ناگزیر در عمل تأثیری در شناسایی و اعتبار بخشیدن به قانون اسلامی ندارند.

۴. قانون کیفری و کارویژه مجازات

در اسلام خداوند نیرویی در مقابل خود ندارد تا با آن درگیر باشد و به مساعدت کسی نیازمند باشد، هدفی ندارد تا به آن برسد، نیازی ندارد تا برآورده شود، ایمان و کفر بندگان در حال او اثر ندارد؛ بنابراین در کیهان‌شناسی اسلامی، در معنی دقیق و عمیق خود، قانون اسلامی دست‌کم نسبت به او و کیهان محتوایی لااقتضاء دارد. در کیش زرتشتی اگر کسی گناهی مرتکب می‌شود، مثلاً جسدی را به تنهایی حمل می‌کند، یک اثر عینی بر جهان می‌گذارد و اجازه می‌دهد آلودگی اهریمنی توسعه یابد و بخشی از قلمرو پاک اهورا به تصرف اهریمن درآید: «دیوان با آن نوع کردار خلاف داد که از مردمان سر می‌زند، گستاخانه تر فراز آیند...» (آذرنیغ و دیگران، ۱۳۸۸: ۹۸). اما در اسلام، کسی که گناه





می‌کند هیچ اثر کیهانی بر جای نمی‌گذارد. این مقدمه ما را به درک تفاوت کارویژه قانون کیفری و مجازات در دو نظام حقوقی اسلامی و مزدایی رهنمون می‌شود.

در اسلام تأکیدی بر اجرای مجازات دیده نمی‌شود تا آنجا که قاضی اسلامی اجازه دارد در حدود الهی به متهم القا کند که اتهام را انکار نماید. قرآن در مورد قصاص نفس اولیای دم را تشویق می‌کند گذشت نمایند و از اجرای مجازات صرف نظر کنند.^۱ شرایط اثبات حدود الهی در مواردی به قدری سخت‌گیرانه است که غالباً در دادگاه قابل استفاده نیست. مثلاً در جرایمی مانند زنا و لواط اقرار متهم تا چهار بار تکرار نشود مؤثر نیست و بنابراین متهم همواره فرصت برای انکار اتهام و نجات از مجازات دارد. راه اثبات دیگر برای این جرایم، شهادت چهار مرد عادل است که این شرط نیز برای جرایمی که در خفا انجام می‌شود به ندرت فراهم می‌گردد. همچنین در اغلب حدود الهی توبه متهم پیش از اثبات جرم می‌تواند مجازات را زایل کند و حتی در مواردی انکار بعد از اقرار هم پذیرفته شده، اجرای مجازات را منتفی می‌کند. قواعد ادله اثبات در حدود اسلامی، برخلاف ذات خود که باید طریقت به کشف واقع داشته باشد، واجد نوعی موضوعیت است که احتمال و امکان اجرای مجازات را کمتر و محدودتر می‌کند.

تأکیدی که گاه در اسلام بر اجرای مجازات می‌شود جنبه استثنایی دارد. برای نمونه، آیه «وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَتٌ فِي دِينِ اللَّهِ» (نور: ۲) که از مؤمنان می‌خواهد در اجرای حد زنا دلسوزی نکنند، مربوط است به اتهامی که اثبات شده باشد. اما می‌دانیم، به طور خاص در حدود که مشمول آیه یادشده نیز می‌شود، حاکم یا قاضی اسلامی حق تفتیش و کشف جرم ندارد و اگر به هر دلیل مانند اقرار و هکذا مسئله نزد او مطرح شد، وظیفه ندارد برای فراهم شدن شرایط اجرای حد تلاش کند. مثلاً اگر متهم تنها یک بار اقرار کرد، قاضی تکلیف ندارد از وی بخواهد مجدداً اقرار کند، بلکه طبق اخبار رسیده باید متهم را از اقرار نهی و منصرف نماید؟^۲ با همه اینها اگر جرم اثبات شد، آنگاه مکلف به اجرای حد است. تنها ارائه چنین تفسیری از این آیه با سایر دلایل موجود در این زمینه که بسیار پر تعداد نیز هستند، سازگاری دارد. جملائی مانند «لَا أَجَلُ وَلَا شَفَاعَةُ فِي الْحَدِّ»^۳ را نیز به همین معنا باید گرفت.

۱. «فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَهُ» (مائده: ۴۵)؛ همچنین: «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ» (شوری: ۴۰).

۲. «القاضی یستحبّ له أن یرض عن المقر. یرزحه عن التکرار، لیسقط الحد. یفتح له باب التوبه» (محمدحسن نجفی، جواهر الکلام. ۳۴۵: ۴۱)؛ «و لو أقر بالزنا مرّاً واحداً لم یثبت به الحد. لو أقر مرّات کان للقاضی أن یرض عن. یرزحه عن الإقرار لیسقط الحد بالشبهه» (المبسوط. ۲۴. ۸).

۳. نک: مصاحبه سید حسین سادات حسینی با مصطفی محقق داماد، منتشر شده در شماره دوم مجله الهیات. حقوق سال ۱۳۸۰. همچنین: «لا یمین فی الحد؛ لا شفاعه فی الحد؛ لا کفاله فی الحد؛ للامام العفو عن الحد الثابت بالاقرار دون البینه» (جواهر الکلام. ۲۵۷. ۴۱).

سایر روایاتی را که ظاهراً تأکید بر اجرای مجازات دارند، مانند «لِإِقَامَةِ الْحَدِّ فِيهِ أَنْفَعُ فِي الْأَرْضِ مِنَ الْقَطْرِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً»^۱؛ یعنی اجرای حدّ از چهل شبانه‌روز باران بهتر است نیز باید از همین طریق درک شود. زیرا اولاً دلایلی که از عدم اصرار اسلام بر مجازات حکایت دارد، چندان است که در مقابل این روایات نمی‌توان از آن صرف‌نظر کرد. ثانیاً ممکن است منظور از حدّ در روایت یادشده، عموم احکام و قوانین الهی باشد؛ چنان‌که حدّ به معنی اخصّ آن، قسیم قصاص و دیات است، ولی در معنی اعمّ به همه قوانین الهی گفته می‌شود (محقق داماد، ۱۳۸۰: ۱۹). ثالثاً اصل مورد بحث آن است که کیهان‌شناسی اسلام اقتضای تأکید و اصرار بر مجازات ندارد و این اصل با یک یا چند روایت که بر اجرای مجازات تأکید داشته‌اند نقض نمی‌شود، بلکه با روایتی نقض می‌شود که ارتباط بین مجازات و کیهان‌شناسی خاصّ اسلام را تعریف کند.

همچنین، حدود الهی در صورت وجود تردید اجرا نمی‌شود: «تُدْرءُ الحدود بالشبهات»؛ قاعده‌ای که تحت عنوان قاعده درء شناخته شده است، در سنت حقوقی اسلامی به تعزیرات نیز تعمیم می‌یابد. درحالی که حقوق زرتشتی می‌تواند هرگونه تردید و شبهه را با «ور» رفع کند و مجالی برای قاعده درء باقی نمی‌گذارد. حتی بدون توسل به «ور» نیز سنت تفسیری برخلاف قاعده درء است؛ پرسشگری سؤال می‌کند اگر در اجرای مجازات جرمی که طبق اوستا مرگ‌ارزان است تردیدی باشد، «آن کار را نکردن رهاننده‌تر است یا در تردید، همانا برای مهر دین، انجام دادن و ترتیب دادن آن درست‌تر است؟» در پاسخ می‌گوید: «رهاننده‌تر آنست که آن را درست انجام دهند: به دلیل بیم نادرست انجام دادن، آن را نباید هشت. نیز بی‌گمان چون از بیم نادرستی هشته شود، کاری بتر است. چه در آن [یعنی از احتیاط کردن،] ترمنشی (= کبر و غرور) فرا رسد» (شایست و ناشایست، ۱۳۹۰: ۲۲۸).

تفاوت بین اثر کیهانی قانون مزدایی و اسلامی گاهی از آنچه گفته شد نیز بارزتر است، زیرا دلایلی وجود دارد که نشان می‌دهد گویی اسلام حتی بر ابلاغ حکم در هر موضوعی هم اصرار ندارد تا چه رسد به اعمال مجازات که نتیجه تخلف از حکم ابلاغ‌شده است. از گویاترین این دلایل آیه ۱۰۱ سوره مائده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ». یک روایت از شأن نزول این آیه آن است که در مورد کسی نازل شد که پس از وجوب حج از پیامبر به تکرار می‌پرسید که آیا ادای حج در هر سال واجب است یا خیر. در حدیثی نیز که همین معنا را تأیید می‌کند، آمده است: «أَنَّ اعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُسْلِمِينَ جَرماً مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يَحْرَمْ، فَحَرَمَ عَلَيْهِمْ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»^۲.



۱. وسائل الشیعه. ۱۸. ۳۰. حدیث ۳.

۲. صحیح مسلم به شرح النووی، ۱۹۸۷. ۱۵. ۱۱۰، چاپ بیروت.



اگر اسلام نسبت به اثبات جرم و اعمال مجازات گاه مسامحه می‌کند و گاهی توبه را برای لغو مجازات کافی می‌داند، در کیش زرتشتی برخی گناهان اساساً بدون توبه هستند و حتی بخشش اخروی در مورد آنها در کار نیست. وقتی یک نظام حقوقی برای جرم و گناه اثری بیش از طغیان و نافرمانی قائل است، طبیعی است که بر اجرای مجازات تأکید بیشتری داشته باشد. برای نمونه، وندیداد مقرر می‌کند، آن روحانی که بدون اطلاع از آیین تطهیر، تصدی این امر را به عهده می‌گیرد باید دست و پایش را ببندند، جامه‌اش را درآورند و سرش را از تن قطع کنند و جنازه‌اش را خوراک لاشخورها و کرکس سازند. سپس وندیداد تأکید می‌کند که تا وقتی این اشموغ ناپاک کشته نشده، عسل و روغن و گندم و علوفه در کشور به فراوانی نمی‌گراید (وندیداد، فصل ۹، فقره ۴۹). این تأکید بر مجازات را باید در پرتو اثر کیهانی جرم و اثر کیهانی مجازات فهمید. در سایه همین کیهان‌شناسی است که می‌توان فهمید چرا با وجود همه این سخت‌گیری‌ها، کیش زرتشتی مفهومی به نام «خالدین فی الثار» ندارد. اگرچه گزیده‌های زادسپرم بخشش همه گناهکاران را به نیک‌مهری و مادر سرشتی اسپندار مذ نسبت می‌دهد و می‌گوید اسپندار مذ هیچ خواهشی از اورمزد نکرد مگر همین یک خواهش که گناهکاران را ببخشاید، اما یادآور می‌شود که اسپندار مذ به این منظور تا «فرجام کامل کارها» صبر کرد و آنگاه گفت «پادافره ایشان بسیار کامل است» (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۶۸)؛ زیرا «در فرجام کامل کارها» پس از آنکه فرشگرد شد و نبرد کیهانی به پایان رسید، اهریمن شکست خورد و منشأ شرّ قطع شد، دلیلی برای عذاب گناهکاران باقی نمی‌ماند.

ممکن است گفته شود که «اثر وضعی» گناه حکایت از پذیرفتن نوعی اثر کیهانی برای آن در اسلام دارد. اما تمام آنچه در کلام اسلامی در مورد اثر وضعی گناه گفته شده است با عمیق‌ترین لایه‌های کیهان‌شناسی اسلامی سازگار نبوده و در منظومه عقاید بنیادین اسلامی معنادار نیست. در برخی روایات اسلامی نقل شده است که گناهکارانی داوطلبانه به پیامبر یا امام علی (ع) مراجعه و به گناه خود اقرار کرده و گفته‌اند: «طهرنی طهرک الله»؛ منظور آنکه با اجرای مجازات مرا پاک گردان (محقق داماد، ۱۳۷۸: ۷۳). نباید فراموش کرد در این روایات عبارت «طهرنی» از پیامبر و امام نقل نشده، بلکه از شخص گناهکار نقل شده است و ذهنیت او را نشان می‌دهد. علاوه بر این، چنین عبارتی نشان از احساس ناپاکی روح و عذاب وجدانی است که شخصی به دلیل معصیت و تخلف از دستور خداوند در خود حس می‌کند و هیچ دلیلی وجود ندارد که همانند کیش زرتشتی حکایت از یک آلودگی عینی و کیهانی داشته باشد. تعبیر آلودگی گناه در اسلام استعاری است و در آن منظور آلودگی روح است، نه آلودگی عینی در جهان؛ به همین دلیل، گناهکار با صرف توبه از این

آلودگی پاک می شود: «قال [رجل]: یا امیر المؤمنین إني زَنَيْتُ فطَهَرَنِي. فقال: و ما دعاك إلى ما قلت؟! قال: طلب الطهارة. قال: و أئى طهارة أفضل من التوبة؟»^۱.

گرچه بسیاری از علمای اسلام نیز به «اثر وضعی گناه» اشاره کرده و گفته اند عمل گناه علاوه بر اثر تکلیفی یا همان مجازات دنیوی و اخروی، واجد یک اثر وضعی است، اما دلایلی که بتواند از این ادعا پشتیبانی کند کافی نیست. در علم اصول معصیت را تخلف از تکلیف منجز مولا بدون عذر موجه می دانند^۲. برخی اصولیون موضوع معصیت یا فعلی را که عاصی انجام داده از نیت او تفکیک کرده و گفته اند عاصی بابت فعلی که انجام داده است مجازات می شود و علاوه بر آن نیت عاصی در انجام معصیت امری علی حده و مستوجب عقوبت دیگری است. اما این دو عقوبت در هم جمع شده، یکباره مجازات می شود. به همین دلیل گفته اند اگر کسی به نیت تخلف از یک تکلیف منجز اقدامی انجام دهد که برخلاف تصور او درواقع برخلاف تکلیف نباشد، تجزّی کرده است و عمل او معصیت نیست، ولی به سبب نیت سوئی که داشته است مجازات می شود^۳. این ادعا بیان دیگری از اثر وضعی گناه است؛ یعنی مستقل از نیت گناهکار، در خود عمل انجام شده نیز قباح و وجود دارد. بحث درباره تجزّی، مشابه آن چیز است که در حقوق کیفری جدید، جرم عقیم خوانده می شود و نشان از دقت نظر اصولیون دارد. تفکیک بین موضوع معصیت و نیت عاصی تاحدی که متناظر با تفکیک بین عنصر روانی و عنصر مادی جرم باشد، مفید و دقیق است؛ ولی قائل شدن به مجازات مستقل برای عنصر مادی از عوارض خلط مقام حقیقت و اعتبار است. حتی اگر قائل به حسن و قبح ذاتی اعمال باشیم، باز هم آنچه عمل قبیح را تعین می بخشد نیت است، وگرنه از حیث مادی فرقی بین اعمال نیست. برای مثال، اکل مال غیر چه در سرقت، چه در صرف غذای میهمانی و چه در موردی که شبهه مصداقیه رخ می دهد، یکسان است. شرب خمر هم چه در شرب آگاهانه، چه در مصرف پزشکی و چه شرب از روی شبهه فرقی با هم ندارد و آنچه بین این سه وضعیت تفاوت ایجاد می کند نیت است. بنابراین، تفکیک یادشده خطاست و عنصر مادی گناه فارغ از نیت گناهکار در خود قبحی ندارد؛ در نتیجه نمی توان برای آن تحت این عنوان اثر وضعی قائل شد.

۱۴۵



آیین دادرسی تطبیقی
Comparative Civil Procedure

بررسی تطبیقی
مفهوم قانون ماهوی
و آیینیک در حقوق
مزدایی و اسلامی

۱. قضاء امیر المؤمنین علیه السلام للتستری (ط مؤسسة الأعلمی) صص ۲. ۲. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۱؛ وسائل الشیعة (ط مؤسسة آل البيت)، ۲۸، صص ۳. ۵. (ط دار الإسلامیة، ۱۸، صص ۳۲. ۳۳؛ جامع أحادیث الشیعة، ۲۵. ۳۰۲ به نقل از http://www.mezan.net/sayed_amei/books/s_imamali. ۲. المعصیة مخالفه التكلیف الواقعی المنجز بلا عذر» (كفاية الأصول، ۴. ۱۷۱)
۳. البته این نظر مشهور نیست. گروه کمی از اصولیون مانند صاحب فصول به آن معتقد بودند (رک. آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ۲۶۲)، ولی مبنای مخالفت مشهور لزوماً از جهت عدم باور به «اثر وضعی گناه» نیست.



فقهایی که قائل به نظریه اجرای حدود در زمان غیبت هستند، گفته‌اند تعطیل حدود باعث انتشار فساد و ارتکاب گناه می‌شود؛^۱ یعنی در درجه نخست برای مجازات یک اثر بازدارنده (اثر اجتماعی زمینی) قائل شده‌اند. قرآن نیز که در یکی از آیات خود به هدف از اجرای حدود اشاره می‌کند، با نتیجه‌گیری پیش‌گفته سازگار است؛ آنجا که پس از ذکر مجازات محارب می‌فرماید: «إِنَّمَا جُزَاءُ الَّذِينَ يَحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا... ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده: ۳۳). از این آیه چنین برمی‌آید که اجرای حدود (در اینجا مجازات محارب) برای خزی یا خواری او در دنیاست که یکی از اهداف متعارف مجازات‌ها در اغلب نظام‌های حقوقی سنتی بوده است. قرآن در اینجا با آنکه به تعبیر اصولیون، در مقام بیان بوده است، هیچ هدف متافیزیکی یا کیهان‌شناختی دیگری برای مجازات بیان نمی‌کند، بلکه حتی ادامه می‌دهد که در آخرت عذاب بزرگ‌تری فراهم است؛ یعنی مجازات دنیا ارتباطی به مجازات آخرت ندارد و علامه طباطبائی نیز در تفسیر المیزان این برداشت از آیه را نادرست نمی‌داند.^۲ بنابراین، ذات گناه در اسلام، عصیان و نافرمانی است و به همین دلیل «معصیت» نامیده می‌شود. در عین حال، طبق آموزه‌های قرآن، عصیان و اطاعت خلق هیچ تأثیری به حال خداوند ندارد: «إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِكُمْ» (الزمر: ۷)؛ و «فَإِنْ تَوَلَّوْا... لَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا» (هود: ۵۷). همچنین، تمام آنچه در کلام اسلامی در مورد لزوم تبعیت از اوامر الهی برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی گفته شده، تشبیهات و تعبیراتی مسامحی است که تمام حقیقت را بیان نمی‌کند. زیرا اگر خداوند بخواهد همه را هدایت می‌کند تا ایمان آورند و رستگار شوند: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا، أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹).

در اسلام اراده خداوند برای رستگار کردن خلق (و نیز برای هر کار دیگری) به هیچ اسباب و علل و ابزاری محدود و مقید نیست. چنین نیست که به ضرورت منطقی یا وجودشناسانه، رستگاری در دستگاه خداوندی منوط به اطاعت از قانون الهی (شریعت) باشد و این امر چندان ضروری باشد که اراده خداوند را در موضع انفعال قرار دهد و او نتواند کسی را که مطیع قانون شریعت نبوده است، به رستگاری برساند. اگر خداوند می‌تواند کسی را که خلاف شریعت عمل کرده است به رستگاری برساند یا توبه او را بپذیرد و از گناهانش بگذرد، آنگاه باید نتیجه گرفت که رابطه ضروری بین محتوای شریعت

۱. «وَبَأَنَّ تَعْطِيلَ الْحُدُودِ يَفْضِي إِلَى ارْتِكَابِ الْمُحَارَمِ وَاتِّشَارِ الْمَفَاسِدِ» (محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، ۲، ص ۳۹۶)

۲. ترجمه المیزان، ۵، ۵۳۵، ذیل سورة مائده: ۳۳

و رستگاری انسان برقرار نیست؛ نتیجه‌ای که بار دیگر خصلت شکلی قانون اسلامی را تأیید می‌کند.

۵. قانون، داد آگاهی و مشارکت در خرد الهی

دیدیم که قانون مزدایی، نه صرفاً به اعتبار منبع صدور، بلکه به جهت محتوایی که دارد و اثر عینی که در نبرد کیهانی می‌گذارد اطاعت می‌شود. از این می‌توان چنین نتیجه گرفت که اگر کسی اقتضائات نبرد کیهانی را بداند، به حکم قانون آگاه خواهد بود؛ به تعبیر دیگر، قانون مزدایی نیاز به وضع ندارد. این قانون بازتابی از نظم آرمانی اولیه است و راهنمایی برای رفتار انسان به منظور حفظ آن نظم مقدس و یا بازسازی و برقراری مجدد آن در بخشی که از سوی اهریمن آشفته شده است. بنابراین، کسی که نظم درست و وضعیت آرمانی اولیه، یا به تعبیر اوستایی، «آشه» را بشناسد، تکلیف خود/حکم قانون را خواهد دانست؛ درحالی که در الهیات اسلامی یک دوران یا وضعیت آرمانی اولیه وجود ندارد که خصوصیات و اقتضائات آن دوره بتواند راهنمایی برای عمل باشد. در سنت اسلامی گفته شده است، عید که می‌تواند مانند یک وضعیت آرمانی و مطلوب در نظر گرفته شود، روزی است که در آن معصیت خداوند نشود.^۱ معصیت نیز تخلف از تکلیف (امر و نهی) الهی است. مسلمان بودن بر اطاعت از تکالیفی استوار است که به انسان ابلاغ می‌شود؛ یعنی فقه اسلامی با عالم قدس در نقطه ابلاغ قانون تماس پیدا می‌کند و در برابر این ابلاغ خاضعانه تسلیم شده، هویت خود را در انقیاد، استسلام و تسلیم در برابر قانون الهی تعریف می‌کند: «و الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله تعالى...» (ابوحنیفه، بی‌تا: ۲۹). اما در کیش زرتشتی، دست‌کم به لحاظ نظری، تماس با عالم قدس، نه در نقطه ابلاغ حکم، بلکه در مرحله‌ای عمیق‌تر و با مشارکت در خرد الهی و درک نظم مقدس و درست امور برقرار می‌شود؛ چیزی که آن را می‌توان «دادآگاهی» نامید.

واژه‌های «اسلام» و «مُسلِم» و ترکیبات فعلی آن در قرآن به معانی متفاوتی به کار رفته است؛ گاهی به معنی تسلیم در جنگ، تسلیم در برابر دستور دیگری و گاهی به عنوان یک ویژگی مطلوب و ستودنی برای توصیف ادیان ابراهیمی، پیامبران و یاران آنها: مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا (آل عمران: ۶۷). استقرا در نوشته‌های عالمان اسلامی نشان می‌دهد که اکنون معنای غالب «اسلام»، تسلیم بودن در برابر امر و نهی خدا یا همان قوانین الهی است. اما دقت بیشتر در تاریخ کاربرد این واژه نشان می‌دهد



۱. «كُلُّ يَوْمٍ لَا يُعْصَى اللَّهَ فِيهِ يَوْمٌ عِيدٌ» (نهج البلاغه، کلمات قصار. ۴۲۸).

۲. ابوحنیفه، بی‌تا، فقه اکبر؛ نسخه اینترنتی: https://www.aqedehe.com/book_files/



که مفهوم اصلی این واژه از ابتدا «تسلیم بودن» به معنی اطاعت از فرامین نبوده و معنایی نزدیک به خود و اسپردن و «ایمان» داشته است. همان‌طور که ایمان به مؤمن امنیت و رضایت درون و آرامش خاطر می‌دهد، اسلام هم به او سلم و سلامت و ایمنی می‌بخشد. برخی مستشرقان نیز گفته‌اند: «واژه اسلام، پیش و بیش از هر چیز، احساس وابستگی به [موجودی] همه‌توانا را که انسان باید اراده‌اش را به او واسپارد و تسلیم کند، بیان می‌کند ... [واژه] اسلام مثال خوبی است برای نظریه شوپنهاور^۱ که ریشه مذهب را احساس وابستگی می‌داندست» (Goldziher, 1981: 4). یا آن‌طور که ایزوتسو^۲ آورده است: «من أسلم وجهه لله» (بقره: ۱۱۲)، در اصل و در درجه نخست به معنی کسی است که به صورت داوطلبانه خود را تسلیم اراده الهی می‌کند و به خداوند اعتماد دارد. این همان نوع تسلیم بدون قید و شرطی است که در آیه «رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ» (بقره: ۱۲۸) ذکر شده است (Izutsu, 1964: 217). اما با تشکیل جامعه اسلامی و ضرورت تنظیم مناسبات اجتماعی، معنی اسلام از تسلیم شدن و خضوع در برابر امر قدسی به تسلیم شدن در برابر فرامین تحول می‌یابد و در قرآن بسامد واژگانی با ریشه «طوع» افزایش پیدا می‌کند و از انسان خواسته می‌شود که مطیع اوامر خدا و رسول او باشد^۳. به هر روی، با افزایش تعداد احکام (قوانین اسلامی)، مسئله اطاعت از قانون اهمیت بیشتری می‌یابد و بعدها با شکل گرفتن فقه، تسلیم بودن در برابر قانون الهی تبدیل به اساس دین شده، اسلام به معنی فرمانبرداری و تبعیت از مجموعه قوانین فهمیده می‌شود.

اگرچه کیش زرتشتی نیز آیین تکالیف سخت‌گیرانه و دشوار است، با این حال، جوهر زرتشتی بودن در «اطاعت از اوامر» ظهور نمی‌یابد و به جای واژه مسلم (تسلیم بودن) در واژه «اشون» به معنای هماهنگ با «اشه» بیان می‌شود. زرتشتی بودن به زیستن مطابق اشه و داد تعریف می‌شود. آنکس که مطابق داد می‌زید دارای «اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک» است. «نیک» در اینجا از محتوای اخلاقی آن خالی شده، به معنی درست و هماهنگ با کیهان‌شناسی مزدایی به کار می‌رود. اندیشه نیک تنها پرهیز از گناهان فکری نیست، بلکه اندیشه نیک همان «وهومنه» است که به معنی داشتن آگاهی درست یا خرد الهی می‌باشد؛ همان آگاهی که اهریمن از آن محروم است و لذا وهومنه برابر با شیوه درست اندیشیدن در مقابل پس‌دانشی اهریمن قرار می‌گیرد و مانند دانش تجربی یا علم جدید بی‌طرف نیست،

1. Arthur Schopenhauer

2. Toshihiko Izutsu

۳. برای نمونه، تمامی آیاتی که عبارت «أطيعوا الله. أطيعوا الرسول» در آنها آمده، از سوره‌های مدنی هستند: محمد: ۳۳؛ نور: ۵؛ نساء: ۵۹؛ انفال: ۱ و ۴؛ آل عمران: ۳؛ مائده: ۹۲؛ تغابن: ۱ و ۱۶؛ مجادله: ۱۳. همچنین است «من يُطِيعِ الله. الرسول. آیات مشابه آن.

بلکه با خود یک بار ارزشی حمل می‌کند و آن نوع آگاهی است که انسان را به شناختن اشیاء و داد و عمل مطابق آنها رهنمون می‌شود و در غیر این صورت، عنوان آگاهی بر آن صدق نمی‌کند و «اکه‌منه» نام می‌گیرد. شهریار می‌نویس نیز از ترکیب اقتدار (خستره) و وهومه شکل می‌گیرد (محمودی زاده دهبازری، ۱۳۹۲: ۶۴). بنابراین، «آگاهی» که صفت اصلی اهورا در ترکیب «اهورا-مزا»ست، نقطه آغاز زرتشتی بودن است؛ همان‌طور که «وهومه» نخستین آفریده اهورامزداست (آذرفرنگ و دیگران، ۱۳۸۱: ۶۹) و همان‌گونه که گناه نخستین در کیش زرتشتی، نه نافرمانی، بلکه ناآگاهی یا اندیشه بد است؛ به این قرار که پدر و مادر بشر (مشی و مشیانه) آنگاه دُروند و دوزخی شدند که گفتند اهریمن گیاه و آب و آسمان را آفرید (فرنبغ دادگی، ۱۳۹۵: ۸۱).

پس، اگر مسلمان باید تقوا و ترس از خدا را در دل خود جای دهد و از او امر او اطاعت کند، زرتشتی باید «وهومه» را در دل خود ساکن سازد. مسئله برای او در درجه نخست این نیست که اهورامزدا فرمانی صادر کرده که باید از آن اطاعت کند، بلکه مسئله آن است که باید در سمت درست کیهان بایستد. تلاش برای یاری رساندن به اهورامزدا در نبرد با شر اقتضائاتی دارد و باید و نبایدهایی تولید می‌کند که در ذیل این جهت‌گیری کلی کیهانی - یعنی شناخت و انتخاب «بُن نیک» - قرار گرفته و نسبت به آن جنبه فرعی دارد؛ از همین رو، تکلیف اصالتی ندارد و به همین دلیل بعد از پایان نبرد کیهانی، دیگر تکلیفی وجود نخواهد داشت.

از آنجا که قوانین زرتشتی انعکاسی از اشیاء یا نظم کیهانی هستند، دست‌کم به لحاظ نظری برای هرکس مقدور است که با استفاده از آگاهی درست، آنها را تشخیص داده، مطابق با آنها عمل کند. اگرچه در عمل انحصار فهم دین در اختیار موبدان است و متون دینی نیز [احتمالاً برای حفظ منافع صنفی و طبقاتی موبدان] صلاحیت آگاهی از داد را از دسترس عامه خارج می‌کند؛ ولی مطابق چارچوب کیهان‌شناسی مزدایی هرکس با راهنمایی خرد مقدس و ساکن کردن وهومه در دل خود می‌تواند راه راست را بیابد. در حالی که در اسلام (به‌ویژه اسلام تاریخی یا اسلام فقهی) مسلمان باید مطابق فرمان خدا عمل کند و نمی‌تواند این فرامین را بر مبنای تحلیل مفهومی مانند «حق/حکم/امر» و در نظر گرفتن الزامات کیهان‌شناختی یا هرگونه الگوی کلان دیگر کشف نماید. اسلام در هر دو مذهب اصلی

۱. برای نمونه در «در هشتم» از «صد در نثر» آمده است: «دین به دستور باید داشت. فرمانبرداری از دستوران بکرد. هر کاری که کنند به دستوری ایشان کنند، در دین پیدا است که اگر چندانی کرفه بکنند که برگ درختا، ریگ بیابا، قطره باران که نه به فرمان دستوران کنند هیچ کرفه به روان او نرسد، چون بمیرد به بهشت نرسد هیچ امشاسفندی به نزدیک او نشود» (شهسوار، موسوی کوهر، ۱۳۹۸: ۱۵۳).





خود به این راه رفته است. فقهای شیعه با قیاس مخالفت کردند و گفتند اولین کسی که قیاس کرد، شیطان بود.^۱ بنابراین، کشف قانون الهی از طریق کاربردهای عقلانی محض یا بسط دادن یک الگوی اولیه را نادرست دانستند. خلاصهً مباحث دلائل و منابع احکام در تألیفات اصولیون آن است که دلیل اصیل فقه نقل و خبر است. تکلیف فهمیده نمی‌شود، بلکه ابلاغ می‌شود. در مقابل نص، اجتهاد خطاست؛ باید تنها گوش سپرد و فرمان برد. در جایی که حکمی ابلاغ نشده است باید با مینا قرار دادن نص و کاربرد برخی روش‌های احتیاط‌آمیز تفسیری به قصد شارع پی برد. این روش‌ها اگرچه به تولید برخی قواعد و الگوهای حقوقی انجامید، اما مینا و مرجع همه اینها تفسیر متن است. اینکه در مخالفت با قیاس گفته شده که «شارع در موضوعات مشابه احکام متفاوت و در موضوعات متفاوت احکام مشابه صادر کرده است»^۲، نشان می‌دهد حتی به لحاظ روش‌شناسی چاره‌ای جز تسلیم نیست، زیرا اجتهاد نیز نهایتاً می‌تواند به آگاهی از قانون بینجامد، نه آگاهی از منطق قانون. مذهب اهل سنت اگرچه بر خلاف امامیه در برخی مکاتب خود قیاس را پذیرفت و روش‌هایی مانند استحسان را برای توسعه احکام شرع به کار گرفت، اما با پذیرفتن نظریه «تصویب» در اجتهاد، نشان داد که از نگاه آن مذهب نیز ذات مسلمانی در تسلیم و اطاعت از قانون است، نه در مفاد و محتوای آن. از این جهت تفاوت چندانی بین نظریه تصویب و نظریه تخطئه وجود ندارد، زیرا در نظریه تخطئه نیز صرف اطاعت برای رستگاری کافی است و کسی که در اجتهاد خطا می‌کند و به حکم غیر واقعی می‌رسد، همانند مجتهد مصیب که به حکم واقعی دست یافته، مأجور است. در مجموع باید گفت از نظر مکاتب اسلامی، مسلمان صرف نظر از آنکه محتوای حکم چیست، باید مهيای اطاعت باشد. و این اعتقاد ناشی از آن است که این مکاتب هیچ طرح کیهانی برای تعیین محتوای حکم ندارند و قادر به توسعه متن مقدس با به‌کارگیری چیزی مثل اندیشه نیک، وهومنه و شناخت اشی نیستند. منع و تقبیح «تفسیر به رأی» در اسلام، خود نشانه عقیده به فهم‌ناپذیری قرآن (احمدی، ۱۳۸۸: ۱۸۸) و عدم امکان مشارکت در عقل الهی است؛ همچنان‌که در شرط امامت آمده است: «العلم بجميع الأحكام و غیر ذلک مما لا یحیط به عقول الخلق»^۳. بنابراین، برای یافتن احکام مکتوم و توسعه قوانین الهی در اسلام، چاره‌ای جز توسل به تفسیر لفظی و

۱. امام صادق به ابوحنیفه فرمود: «لا تقس، فأن أول من قاس إبليس» (شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، ۲۷، باب بدع. قیاس، حدیث ۳۴۵۹۴، قم: چاپ مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق).

۲. «قد یحکم الشارع فی الموضوعات المتشابهة بأحكام مختلفة. فی الموضوعات المختلفة بأحكام متشابهة. هذا يدل علی أن المدار لیس هو التشابه الظاهري، بل مصالح خفیة لا یدرکها العقل» (آخوند خراسانی، کفایه الاصول، ۲، ۶۴، قم: چاپ مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۰۹ ق).

۳. رک. علامه مجلسی، مرآت العقول فی شرح أخبار آل الرسول، ۲، ۳۷۷.



ادبی از قرآن و سنت نیست که حداکثر می‌تواند تا مرز قیاس پیش رود. اما سخن گفتن به جای شارع و صدور حکم با به‌کارگیری عقل او، دست‌کم به لحاظ نظری، ممکن نیست. یک نتیجه از تفاوت پیش‌گفته را می‌توان در پدیده تاریخی جعل حدیث مشاهده کرد. در اسلام، بعد از نبی (و پس از امام در مذهب تشیع)، کسی نماینده شارع نیست و هیچ خردی توان درک حقیقت و منطق درونی قانون اسلامی برای بازتولید آن و سخن گفتن به جای شارع را ندارد. بنابراین، پیام قدسی در اسلام اصولاً قابلیت افزایش ندارد، بلکه تنها دلالت آن با تفسیر و بر اساس یک منطق صوری و شکلی به موضوعات مشابه توسعه می‌یابد. لذا کسانی که تمایل به گسترش پیام قدسی داشتند، از آنجا که امکان تصرف در قرآن برایشان مقدور نبود (زیرا قرآن در زمان خلیفه سوم به صورت مصحف درآمده و در سرزمین‌های اسلامی توزیع شده بود)، به سمت حدیث رفتند و از نانوشتن بودن حدیث (به‌ویژه در قرن اول) استفاده کردند و توسعه متن مقدس را از طریق جعل در حدیث صورت دادند. این درحالیست که در کیش زرتشتی به‌روشنی پذیرفته شده که پاره‌هایی از اوستا بعدها به آن افزوده شده است. حسب روایات زرتشتی، آذرباد مهراسپند اوستا را مجدداً در دوره ساسانیان گردآوری کرد (تاراپور، ۱۳۶۰: ۵۶۰). پژوهشگران نیز تأیید کرده‌اند که نسک‌های داتیک اوستا در زمان ساسانیان اضافه شده یا دست‌کم با تغییرات اجتماعی [و سیاسی] آن دوره انطباق یافته است (Macuch, 2009). بنابراین به گمان قوی، آذرباد نسک‌هایی از اوستا (یا دست‌کم نسک‌های گمشده و مفقود آن) را از خود و با اعتماد به توان و امکان مشارکت در خرد الهی بازنویسی کرده است. زیرا او، هم به دلیل نقش موبدی و هم به دلیل عمومی‌تری که از آن به داداگاهی تعبیر کردیم، می‌توانست نماینده خرد الهی باشد. آذرباد مهراسپند برای اثبات درستی اوستای خود به «ور» تن داد و طبق روایات زرتشتی از آن سرافراز بیرون آمد. اثبات ادعای آذرباد با «ور» نشان می‌دهد که دلایل تاریخی و متن‌شناسانه برای ارزیابی صحت اوستای او وجود نداشته که خود به این معناست که او به متون مطمئنی برای این منظور دسترسی پیدا نکرده است تا آنها را در معرض ارزیابی تاریخی و متن‌شناسانه قرار دهد. بنابراین، امکان نظری بازنویسی اوستا بعد از گذشت چندصد سال از پراکندگی آن، به این اصل کلی بازمی‌گردد که انسان می‌تواند با وهومنه و به‌کارگیری خرد مقدس به «اشه» آگاهی یابد. شاید نظر کسانی مانند ال. اچ. میلز^۱ که ادعا می‌کنند هراکلیتوس نظریات خود درباره «لوگوس» و عقل کیهانی را از ایرانیان اقتباس کرده است (ولوی، ۱۳۶۸: ۳۲)، خالی از حقیقت نباشد.

۱. Lawrwnce Heyworth Mills (۱۸۳۷-۱۹۱۸) مترجم بخش‌هایی از اوستا به زبان انگلیسی اس. استاد پیشین زبان‌های ایرانی در دانشگاه آکسفورد.

۶. قانون آیینیک

قواعد مرتبط با رسیدگی به دعاوی در حقوق جدید در دو رشته آیین دادرسی مدنی و کیفری مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در نوشته‌های پهلوی عنوان مستقلی به نام آیین دادرسی دیده نمی‌شود. در این نوشته‌ها معمولاً قواعد ماهوی و آیینیک در کنار هم می‌آید. اما در کتاب ماتیکان (مادیان) هزار دادستان، که یک کتاب تخصصی حقوقی و راهنمای عمل قضات بوده است، برخی از ابواب به‌طور اختصاصی به قواعد آیینیک می‌پردازد؛ مثل «در عدم حضور در دادگاه» که نتیجه عدم حضور اصحاب دعوی و نحوه صدور دستور موقت تا روشن شدن نتیجه رسیدگی را بیان می‌کند؛ یا «در وکلا» که در باب وکالت در محاکم است. در حقوق اسلام به جهت تأخر تاریخی و انباشت تجارت حقوقی، با تفصیل بیشتری به قوانین آیینیک پرداخته شده است. در کتب جامع فقهی بابی تحت عنوان «قضا» وجود دارد که مقررات نحوه استماع دعوی و صدور و اجرای حکم را بیان می‌کند. رساله‌های مستقلی نیز در این باب وجود دارد که تحت عنوان «کتاب القضاء» یا عناوین مشابه نوشته شده‌اند. اصطلاحاتی مانند «طریق الحکم»، «آداب القضاء»، «ادب القاضی» و امثال آنها نیز در ادبیات فقهی دیده می‌شود که مرتبط با آیین دادرسی است.

نکته نخست در بررسی تحلیلی این حوزه از تاریخ حقوق آن است که در گذشته - چه در دوره باستان و چه در دوره اسلامی - تفکیک بارزی بین حقوق کیفری و مدنی به چشم نمی‌خورد. بنابراین، هر آنچه در رسیدگی به امر کیفری دیده می‌شود به عنوان قواعد آیینیک مدنی نیز باید در نظر گرفته شود. اما باید توجه داشت که عدم تفکیک بین حقوق مدنی و کیفری، نه ناشی از بسیط بودن نظریه حقوقی آن دوران، بلکه مرتبط با این واقعیت است که حقوق دینی، حسب خاستگاه و هدف خود، نمی‌تواند تمایز بنیادین بین امر عمومی و خصوصی قائل شود؛ چنان‌که یکی از ایران‌شناسان نیز آورده است، حقوق زرتشتی شامل دو بخش است: الف) آنچه که مربوط به طهارت و پاکی و اخلاق زرتشتی است و به‌طور عمده در وندیداد گرد آمده است که از نظر جزایی تشکیل دهنده جرم علیه روان یا نفس است و به روان خود مجرم آسیب می‌رساند. ب) آنچه که مربوط به امور مدنی و جزایی در ارتباطات بین مزداپرستان است و امکان دارد از سوی مجرم علیه هر شخص دیگری ارتکاب یابد (Macuch, 2015: 290). به عبارت دیگر، جایی که امر فردی مانند طهارت در حوزه حقوق قرار می‌گیرد، اساساً یا نباید در قانون به دنبال عنصر «عمومی» یا ویژگی «مرتبط با عموم» یا «مرتبط با جامعه» بود و یا اینکه در یک نگاه دقیق‌تر، باید هر امری را ولو آنچه امروز کاملاً فردی و خصوصی به نظر می‌رسد، مرتبط با عموم و در حوزه حقوق به‌شمار آورد. چرایی این مطلب با آنچه پیش‌تر گفته شد روشن است؛ زیرا در نظامی که هدف قانون خدمت به یک امر





کیهانی است، تفکیک بین امر عمومی (شامل امر کیفری) و امر خصوصی (شامل امر مدنی و نیز امر شخصی و فردی) بی معناست. در حقوق اسلام نیز قاعده «التعزیر لکل عمل محرّم»، مرزی بین امر خصوصی و عمومی باقی نمی گذارد؛ زیرا مسئله حقوق اسلامی، اطاعت از اوامر الهی و کسب رضایت خداوند است و در این میان نمی توان تفاوت اساسی بین امور مدنی و جزایی برقرار کرد. گرچه تفاوت خصوصیات دعوی عمومی و خصوصی، ناگزیر باعث می شود تفاوت هایی بین نحوه رسیدگی به این نوع دعاوی ایجاد گردد که می توان از آنها در نوشته های حقوقی ایران باستان و دوره اسلامی سراغ گرفت، اما این تفاوت ها چنان برجسته نیست که موجب شود تشکیلات قضایی بر اساس نوع دعوی (کیفری یا مدنی) سازماندهی گردد و قواعد آیینیک تحت این دو عنوان دسته بندی شود.

نکته دوم آنست که قانون آیینیک ابزاری برای اجرا و تحقق قانون ماهوی است. بنابراین در مطالعات فلسفی و تأملات مفهومی راجع به قانون می توان برای قانون آیینیک، همان کارکرد و غایتی را در نظر گرفت که برای قانون ماهوی همان نظام حقوقی متصور است. از همین نقطه، تمایز قواعد آیینیک حقوق مزدایی و اسلامی پدیدار می شود. چنان که در مقدمه کتاب مادیان هزار دادستان، که حاوی بسیاری از قواعد ماهوی و آیینیک و راهنمایی برای قضاوت است، آمده: «این کتاب ابزاری است ... برای نابود کردن دروغزن و باز به ملکیت درآوردن حکم و نظم دادن به آفرینش بدون رقیب و فرمانروایی کامل در فرجام ...» (فرخ مرد بهرامان، ۱۳۹۳: ۵۹). به این ترتیب، هدف نهایی قواعد آیینیک را نیز «نظم دادن به آفرینش» و یا به تعبیر دیگر، بازایی نظم آرمانی آفرینش در نگاه کیهان شناختی زرتشتی معرفی می کند؛ درحالی که در حقوق اسلام، در کنار آنکه هدف اجرای قانون - یعنی اطاعت از اوامر الهی - همواره مدنظر قرار دارد، در رسیدگی به دعوی، هدف رفع خصومت اهمیت ویژه می یابد که در کنار قاعده ای مانند «نحن نحکم بالظاهر» هدفی کاملاً اجتماعی برای دادرسی ترسیم می کند. اگرچه در حقوق زرتشتی نیز عملاً از دادرسی رفع خصومت و حفظ نظام اجتماعی حاصل می شود و در نوشته های پهلوی نیز می توان اشاراتی به این موضوع یافت، اما این نظام حقوقی در سطح نظری نمی تواند رفع خصومت را هدف اصلی خود قرار دهد؛ زیرا صدور حکمی که در نفس الامر برخلاف داد باشد، ناخواسته به سود اهریمن خواهد بود. به همین دلیل، قضاوت صحیح و تحقق عدالت، تنها یک مسئله اجتماعی نیست. و باز به همین دلیل است که در نظام حقوقی زرتشتی تمایزی بین حق الله و حق الناس دیده نمی شود؛ زیرا هدف و کارکرد قانون در این نظام مجال تقسیم حق، و به تعبیر دقیق تر، تقسیم تکلیف به این دو نوع را نمی دهد. در نتیجه، در زمینه قواعد آیینیک نیز تفاوتی بین دعوی حق الهی و حق الناسی ایجاد نمی شود.

و سرانجام، نکته سوم آن است که با همه آنچه در مورد تفاوت‌ها گفته شد، در یک نگاه کلان می‌توان در حقوق آیینیک زرتشتی و اسلامی اشتراکات مهمی یافت که همگی مربوط به اصول بنیادین دادرسی هستند؛ حق دادخواهی، ضرورت رسیدگی به تظلمات، استقلال قاضی، بی‌طرفی قاضی، ضرورت استماع اظهارات طرفین، اهمیت عدالت و امثال آنها اصولی هستند که در متون زرتشتی (مانند شایست و ناشایست، دینکرد و وندیداد) و همچنین در منابع حقوق اسلامی می‌توان از آنها سراغ گرفت. این شباهت‌ها ناشی از همان واقعیت است که گفته‌اند «اصول دادرسی نتیجه رسوب عدالت در رسیدگی‌های قضایی است» (غمامی و محسنی، ۱۳۸۶: ۱۲). به عبارت دیگر، قواعد آیینیک و عدالت آیینی بیش از قواعد ماهوی به حقوق طبیعی و اصول عام و جهان‌شمول عدالت ارتباط دارد و کمتر تحت تأثیر ایدئولوژی قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

یک مطالعه تطبیقی در تاریخ حقوق طبعاً نمی‌تواند حاوی پیشنهادی در حقوق موضوعه و مسائل کاربردی باشد. اما این دست پژوهش‌ها، از جمله مقاله حاضر، اگر تاحدی در کار خود موفق بوده باشد، حقوق‌دان و پژوهشگر را به شناخت عمیق، تحلیلی و نقادانه از تاریخ حقوق و سیر تحولات مفاهیم بنیادین آن رهنمون می‌شود. این مطالعه با مقیاس قرار دادن حقوق اسلامی - که غالباً شناخت بهتری از آن وجود دارد - نشان داد که اگرچه قانون به‌طور عمومی همیشه واجد عنصری سیاسی است و به‌عنوان قاعده رفتاری تضمین یا تحمیل شده از سوی قدرت سیاسی شناخته می‌شود و بازنمایاننده اراده سیاسی برای همسو و هماهنگ کردن اراده‌های آزاد فردی است، در آیین مزدایی، قانون در خاستگاه خود به یک الهیات سیاسی و طرحی کیهان‌شناسانه بازمی‌گردد که مسئله محوری آن قدرت است. در این طرح، نظم سیاسی کیهان از سوی اهریمن به‌چالش کشیده شده است. لذا، حقوق مزدایی در تلاش برای حفظ، بازیابی و ترمیم آن نظم آرمانی، حتی پیش از جای گرفتن در بدنه دولت، خصلتی کاملاً سیاسی می‌یابد و ایفای این نقش را در «شهر» - که تقلیدی از نمونه کیهان است - نیز ادامه می‌دهد. درک این نکته بنیادین راه را برای فهم وجوه دیگری از مفاهیم حقوقی در ایران باستان باز می‌کند؛ برای نمونه، آشکار می‌سازد که چرا در این نظام حقوقی، نقش و کارویژه مجازات، شکل و محتوای قانون و روش بسط آن با حقوق اسلامی تفاوت دارد.



منابع و مأخذ

الف: فارسی و عربی

۱. آقایی، سید مجتبی (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی آخرت‌شناسی اسلامی و زرتشتی. مجله هفت آسمان، سال نهم، (۳۵)، ۷۹ تا ۱۳۴.
۲. آذرفرنبغ و دیگران (۱۳۸۴). کتاب سوم دینکرد. دفتر دوم. پژوهش فریدون فضیلت. تهران: انتشارات مهرآیین.
۳. آذرفرنبغ و دیگران (۱۳۸۱). کتاب سوم دینکرد. دفتر یکم. پژوهش فریدون فضیلت. تهران: انتشارات فرهنگ دهخدا.
۴. آذرفرنبغ و دیگران (۱۳۸۸). کتاب پنجم دینکرد. ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران: انتشارات معین.
۵. ابن اسفندیار (۱۳۹۲). نامه تنسر. تصحیح مجتبی مینوی. تهران: ناشر دنیای کتاب.
۶. اسماعیلی، محسن و غمامی، سید محمد مهدی (۱۳۹۱). مفهوم و کارکرد دین در سپهر حقوق عمومی از دیدگاه علامه طباطبایی. مجله مطالعات حقوقی دولت اسلامی، سال اول، (۱)، ۱۳۷ تا ۱۵۶.
۷. اشمیت، کارل (۱۳۹۳). مفهوم امر سیاسی. ترجمه یاشار جیرانی و رسول نمازی. تهران: نشر ققنوس.
۸. اشرف، احمد (۱۳۶۰). نگرشی در تحول شالوده‌های نظام طبقاتی از دوره ساسانی به دوره اسلامی. مجله آرش، ۵ (۴)، ۶۹ تا ۸۶.
۹. احمدی، مهدی (۱۳۸۸). سنت در مقام استدلال. مجله مطالعات قرآن و حدیث، سال دوم، پیاپی ۴ (۲)، ۱۷۵ تا ۱۹۸.
۱۰. باقری، سعید (۱۳۹۸). مفهوم قانون در تاریخ حقوق ایران. پایان‌نامه دکتری حقوق خصوصی، به راهنمایی دکتر حسن جعفری تبار. تهران: دانشگاه تهران، تاریخ دفاع ۱۳۹۸/۱۲/۰۱.
۱۱. تاراپور، جی سسی (۱۳۶۰). محاکمه و داوری (ور) در ایران باستان. ترجمه هاشم رضی. مجله چیستا، سال اول، (۵)، ۵۵۴ تا ۵۷۵.
۱۲. دلیر، نیره (۱۳۹۳). فرهنگ سیاسی و مبانی نظری پادشاهی و سلطنت - بررسی تطبیقی فره ایزدی و ظل‌اللهی. مجله مطالعات تاریخ فرهنگی، سال پنجم، (۲۰)، ۵۹ تا ۳۹.
۱۳. دارمستتر، جیمس (۱۳۸۴). مجموعه قوانین زردشت یا نندیداد اوستا. پژوهش موسی جوان. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
۱۴. زادسپریم (۱۳۶۶). گزیده‌های زادسپریم. پژوهش محمدتقی راشد محصل. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۵. ژینیو، فیلیپ (۱۳۹۴). ارداویراف‌نامه. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. تهران: انتشارات معین - انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
۱۶. سلمانی‌نژاد مهرآبادی، صغری و سیف، عبدالرضا (۱۳۹۱). بررسی و مقایسه داستان کیومرث در شاهنامه و آدم در قرآن. مجله پژوهش‌های ایران‌شناسی، سال دوم، (۲)، ۱۹ تا ۳۴.
۱۷. سیونگ یو، دال (۱۳۹۴). بررسی مقایسه‌ای مبانی متافیزیکی نظریه سیاسی در ایران و چین باستان. نشریه دولت‌پژوهی، سال اول، (۱)، ۱ تا ۲۲.
۱۸. شهنسواری، میثم و موسوی کوهپر، سید مهدی (۱۳۹۸). ساختار درونی روحانیت زرتشتی در دوره ساسانی، مجله مطالعات باستان‌شناسی پارسه، سال سوم، (۹)، ۱۴۷ تا ۱۶۲.
۱۹. غمامی، مجید و محسنی، حسن (۱۳۸۶). اصول آیین دادرسی فراملی. تهران: نشر میزان.





۲۰. فرّخ‌مرد بهرامان (۱۳۹۳). مادیان هزار دادستان. پژوهش سعید عریان. تهران: نشر علمی.
۲۱. فرنیغ‌دادگی (۱۳۹۵). بندهش. ترجمه مهرداد بهار. تهران: انتشارات توس.
۲۲. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰). مقدمه علم حقوق. چاپ ۷۹. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. کریستن‌سن، آرتور (۱۳۹۰). ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. ویراسته حسن رضایی باغبیدی. تهران: نشر صدای معاصر.
۲۴. ناشناس (۱۳۹۰). شایست و ناشایست. ترجمه کتابیون مزدپور. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۸۰). چشم‌اندازی بر حدود و اجرای علنی آن. مجله الهیات و حقوق، سال اول، (۲)، ۹ تا ۲۶.
۲۶. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۸). حدود در زمان ما، تعطیل یا اجرا. مجله تحقیقات حقوقی، (۲۵) و (۲۶)، ۶۱ تا ۷۸.
۲۷. محمودی‌زاده دهبازری، محمودرضا (۱۳۹۲). تحوّل معنایی مفهوم سیاست در ایران، با تأکید بر نخستین متون ایرانی. مجله علوم سیاسی، سال شانزدهم، (۶۱)، ۳۹ تا ۶۸.
۲۸. ولوی، علی محمد (۱۳۶۸). لوگوس (۱): بین‌النهرین، هند، ایران، یونان. مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء، ۱ (۱)، ۲۳ تا ۴۹.

ب: انگلیسی

1. Macuch, Maria (2009). Sasanian Legal System. Published in Iranica Encyclopedia, Vol. XV, Fasc. 2, pp. 181-196 (also available on Iranica Encyclopedia online edition).
2. Macuch, Maria (2015). Law in Pre-Modern Zoroastrianism. published in the Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism. edited by Michael Stausberg and Y.S. Dinshaw
3. Izutsu, Toshihiko (1964). God and Man in Quran. Published by Kieo University, Minatoku, Tokyo, Japan. Second reprint in 2008 by Islamic Book Trust, Malaysia
4. Goldziher, Ignaz (1981). Introduction to Islamic Theology and Law. Translated by Andras and Ruth Hamori; Princeton University Press. Princeton, New Jersey, USA