



University of Tabriz

Contemporary Comparative Legal Studies

Online ISSN: 2821-0514

Volum: 15 Issue: 37

Winter 2025

Article Type: Research Article

Pages: 61-89

Comparative Study of the Method of Sharia Monitoring Over Laws in Islamic Countries (Indonesia, Malaysia, Egypt, Saudi Arabia, Pakistan, and Iran)

Kherollah Parvin¹| Atieh Sadat Safavi Sahvi²

1. Professor, Department of Public Law, University of Tehran, Iran (Corresponding Author)

khparvin@ut.ac.ir

2. Ph.D Candidate in Public Law, Alborz Campus, University of Tehran, Iran

as.safavai@ut.ac.ir

Abstract

A criterion for identifying the level of Islamic countries' adherence to religion is the level of commitment of their governments to approving Islamic laws and how to monitor them. The question of the current research is that in the legal system of Islamic countries, what method has been envisaged to adapt the laws to the Islamic Sharia, and in this direction, what method has been thought of to resolve the conflict of the opinions of the jurists? For this purpose, in this research, the legal system of six Islamic countries (Indonesia, Malaysia, Egypt, Saudi Arabia, Pakistan, and Iran) has been examined. This research, using the descriptive-analytical method and relying on library sources, concluded that the approach of the rulers of the countries determines the way of Sharia supervision; As in Indonesia, with a semi-secularist approach, it has the least commitment to Shariah monitoring of laws. In the countries of Egypt and Malaysia, despite secularist tendencies, there is an intermediate commitment to protect the interests of religious and secular groups, and minimal Sharia supervision is observed. Saudi Arabia, claims the complete sovereignty of Islam in its country, and all its laws are derived from Islam, but has not considered a special solution for Sharia supervision. Among the six countries, Pakistan and the Islamic Republic of Iran are ranked among those committed to Sharia by previously monitoring the approval of laws and evaluating their compliance with Sharia.

Keywords: Sharia, fatwa, law, supervision, Islamic countries, Guardian Council.

Received: 2024/09/27

Received in revised form: 2024/11/21

Accepted: 2024/12/02

Published: 2024/12/25

DOI: 10.22034/LAW/2025.63713.3420

Publisher: University of Tabriz

law@tabrizu.ac.ir



بررسی تطبیقی نحوه نظارت شرعی بر قوانین در کشورهای اسلامی (اندونزی، مالزی، مصر، عربستان، پاکستان و ایران)

خیراله پروین^۱ عطیه سادات صفوی سهی^۲

khparvin@ut.ac.ir
as.safavai@ut.ac.ir

۱. استاد گروه حقوق عمومی، دانشگاه تهران، ایران (نویسنده مسئول)
۲. دانشجوی دکتری حقوق عمومی پردیس البرز دانشگاه تهران، ایران

چکیده

یکی از ضوابط شناسایی میزان پایبندی کشورهای اسلامی به دین، میزان تعهد حاکمیت آنها در تصویب قوانین اسلامی و نحوه نظارت بر آن است. سؤال پژوهش حاضر این است که در نظام حقوقی کشورهای اسلامی به منظور تطبیق قوانین با شریعت اسلام چه روشی پیش‌بینی و در این مسیر برای حل تعارض آرای فقها چه شیوه‌ای اندیشیده شده است. به این منظور در پژوهش حاضر نظام حقوقی شش کشور اسلامی (اندونزی، مالزی، مصر، عربستان، پاکستان و ایران) مورد بررسی قرار گرفته است. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای به این نتیجه دست یافته که رویکرد حاکمان کشورها تعیین‌کننده نحوه نظارت شرعی آنها است؛ چنان‌که کشور اندونزی با رویکردی نیمه‌سکولار کمترین تعهد را در نظارت شرعی بر قوانین دارد. در کشورهای مصر و مالزی نیز با وجود گرایش‌های سکولاریستی، تعهدی بینابینی در حفظ منافع گروه‌های دینی و سکولار وجود دارد و نظارت شرعی حداقلی مشاهده می‌شود. اما عربستان که ادعای حاکمیت کامل اسلام را در کشور خود دارد و تمامی قوانین آن برگرفته از اسلام است، راهکار ویژه‌ای برای نظارت شرعی در نظر نگرفته است. در میان شش کشور، پاکستان و جمهوری اسلامی ایران با نظارت پیشینی بر تصویب قوانین و ارزیابی مطابقت آنها با شرع، در رتبه متعهدان به شریعت قرار می‌گیرند.

واژگان کلیدی: شریعت، شورای نگهبان، فتوا، قانون، کشورهای اسلامی، نظارت.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۰۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۱۲ تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

DOI: 10.22034/LAW/2025.63713.3420

law@tabrizu.ac.ir

ناشر: دانشگاه تبریز

مقدمه

به کارگیری شریعت در قوانین هر کشور دارای فرایندی پیچیده است و نمی‌توان به سادگی و با در نظر گرفتن یک یا چند عامل آن را شناخت. این تصور وجود دارد که بسیاری از کشورهایی که اکثریت جمعیت آنها مسلمان هستند بر اساس قوانینی کاملاً اسلامی اداره می‌شوند، اما این تمام واقعیت نیست. برخی از کشورهای اسلامی در طول تاریخ درگیر عوامل سرکوبگرانه‌ای چون استعمار کشورهای غربی بوده‌اند و این مسئله به طور قطع بر فرهنگ و رویکرد آن کشور اثرگذار بوده، به نحوی که تمایلات سکولاریستی را در مردمان آن سرزمین ایجاد کرده است. با این همه، طرفداران اجرای شریعت اسلام در این کشورها نیز اندک نبوده و همواره به تقابل با گروه‌های سکولار پرداخته‌اند. می‌توان گفت آنچه در نهایت در نظام حقوقی هر کشور پیرامون به کار بستن شریعت در قوانین اجرا می‌شود، ماحصل جنگ میان نیروهای سکولار و دین‌دار است و گروه پیروز این جنگ توانسته است سیاست‌ها و ساختارهای کشور را در راستای اهداف خود اصلاح نماید. برخی از کشورها که از ورود نیروهای غربی به کشورشان مصون بوده‌اند نسبت به حاکمیت اسلام در سرزمین خود تعهد بیشتری دارند. توجه به جریان جهانی‌سازی و فشار ناشی از معاهدات بین‌المللی نیز در این خصوص اهمیت دارد، زیرا در شرایط کنونی دنیا، دولت‌ها ناچارند که اصول اسلامی خود را داخل چارچوب‌های قانونی ریخته، افزون بر آن برای مدرن‌سازی قوانین خود، اقداماتی در جهت حذف دین انجام دهند.

این پژوهش بدون توجه به فراز و نشیب‌های تاریخی هر نظام حقوقی، به نتیجه حاصل از این تلاطمات تاریخی یعنی آنچه در حال حاضر در هر یک از این کشورها به کار گرفته شده و نظام حقوقی بر پایه آن اداره می‌شود، پرداخته است. به این منظور از میان کشورهای اسلامی که یا دارای جمعیت اکثراً مسلمان هستند یا در قانون اساسی دین رسمی خود را اسلام معرفی کرده‌اند، پنج کشور مطرح که صاحب سبک و رویه ویژه در قانون‌گذاری خود هستند، مورد انتخاب این پژوهش قرار گرفته‌اند؛ این پنج کشور عبارت‌اند از: مالزی، اندونزی، مصر، عربستان و پاکستان.

هدف اصلی در این پژوهش، علاوه بر بررسی میزان پابندی این کشورها به تدوین قوانین اسلامی، شناسایی روش‌های به کار گرفته شده از سوی آنها برای تضمین اسلامی بودن قوانین است. همچنین در این پژوهش، رویکرد هر کشور در قانون‌گذاری در مواردی که میان فقها اختلاف نظر وجود داشته باشد، مورد توجه قرار خواهد گرفت. بررسی تطبیقی از آنچه در سایر کشورهای اسلامی می‌گذرد می‌تواند این

وسعت دید را ایجاد کند که چه روش‌های دیگری برای تطبیق قوانین با شرع مبین اسلام امکان‌پذیر است. هرچند رویکرد برخی از این کشورها نیمه‌سکولار است و نتیجه آن قابل استفاده در کشور ما نیست، اما در هر حال، توجه به آنها به‌عنوان یک تجربه می‌تواند یک گام رو به جلو در مقابله با رویکردهای سکولاریستی در کشور ایران باشد.

وجه تمایز این پژوهش با دیگر آثار، مطالعه نحوه نظارت شرعی بر قوانین در سایر کشورهای اسلامی است که تاکنون مورد توجه پژوهش مستقلی قرار نگرفته است. مقاله پیش‌رو با روش تحقیقی-تحلیلی و توصیفی و با جمع‌آوری مطالب کتابخانه‌ای تهیه شده است.

۱. بحث

در این قسمت از پژوهش ضمن شناسایی جایگاه اسلام در قانون‌گذاری پنج کشور اسلامی مصر، اندونزی، مالزی، عربستان و پاکستان، به نحوه نظارت شرعی بر قوانین در این کشورها پرداخته خواهد شد.

در ابتدای بحث ذکر این نکته لازم است که چه معیاری برای شناسایی یک کشور به‌عنوان کشوری اسلامی قابل قبول است؟ با در نظر گرفتن یک معیار می‌توان گفت کشورهایی که دارای بیشترین جمعیت مسلمان هستند، بالاترین دغدغه را در وضع قوانین اسلامی دارند و در کشورهایی با اقلیت مسلمان، در قانون‌گذاری توجه کمتری به شریعت صورت می‌گیرد.^۱ با این همه، طیف گسترده کشورهایی که جمعیت مسلمان بی‌شماری دارند، اما تعهد ویژه‌ای به تقنین شریعت اسلامی ندارند، مانند سنگال و ترکیه، نشان می‌دهد که این معیار، ضابطه مناسبی برای معرفی کشورهای اسلامی نیست.

مطابق معیار دیگر می‌توان گفت برای اسلامی شناختن یک کشور، التزام آن به رعایت احکام اسلامی در قانون اساسی اهمیت دارد.^۲ به عبارت دیگر، مهم این است که در قانون اساسی آن کشور اسلام دین رسمی شناخته شده است یا خیر.

مهم‌ترین معیار تشخیص یک کشور اسلامی، قانون‌گذاری بر مبنای شریعت است؛ لذا اگر قوانین آن

1. Ansori. "Position of Fatwa in Islamic Law: the Effectiveness of MUI, NU, and Muhammadiyah Fatwas". *Ijtihad: Journal of Islamic Law and Humanitarian Discourse*, No. 1 (2022), p. 57.

۲. مصطفی میراحمدی‌زاده، رابطه فقه و حقوق، (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳)، ص ۱۵۸.

کشور فاقد ماهیت اسلامی باشند، نمی‌توان چنین کشوری را اسلامی نامید. نگرش به فقه و درجه اهمیت آن در کشورهای اسلامی نیز به نوع رژیم سیاسی برمی‌گردد.^۳

باوجود این معیارها، به‌نظر می‌رسد عامل اصلی در تعیین نگرش کشورها به شریعت اسلام فراز و فرودهای تاریخی آن کشور است، چنان‌که برخی با جریان یافتن حقوق غربی، متمایل به کناره‌گیری از احکام اسلام شده‌اند و برخی چنان احکام اسلامی و حقوق غربی را با یکدیگر درهم‌آمیخته‌اند که ماهیت حقیقی آن قوانین مشخص نیست. این تأثیر تا حدی است که در برخی کشورها که قائل به اصالت فقه و اجرای بدون قید و شرط اسلام هستند نیز تعلق به مفاهیم حقوق غربی مشاهده می‌شود. به دیگر سخن، دولت‌ها در مواجهه با موازین شرعی و حقوق بشر عرفی ناچار به گزینش دوگانه عرف و شرع شده‌اند؛ اما رابطه دین و دولت در کشورهای اسلامی متفاوت است و هم‌گرایی دین و دولت در این کشورها الگوی یکسانی ندارد و این موضوع به میزان تعهد دولت به دین و شریعت بستگی دارد و از این حیث دارای شدت و ضعف است.^۴

در این پژوهش پنج کشور اسلامی که حداقل از یکی از معیارهای پیش‌گفته برخوردار هستند، مورد توجه قرار می‌گیرند:

۱.۱. اندونزی

در میان کشورهای مسلمان، اندونزی دارای بیشترین جمعیت مسلمان در دنیا است. اما در قانون اساسی این کشور اشاره‌ای به رسمی بودن دین اسلام نشده است. مطابق اصل ۲۹ قانون اساسی اندونزی مصوب ۱۹۴۵، صرفاً اعتقاد به خدای واحد متعال اساس دولت شمرده شده و در بند دوم این اصل دولت موظف به تضمین آزادی دین و مذهب شده است. گفتمان رسمی شدن قوانین اسلامی در اندونزی از دوران استعمار این کشور تا امروز ادامه داشته و سه رویکرد در خصوص آن مشهود است: رویکرد نخست، برای دولت هر دو کارکرد دینی و سیاسی را قائل است. رویکرد دوم، رابطه دین و دولت را مبتنی بر یک رابطه همزیستی می‌داند. رویکرد سوم نیز همان نگاه سکولاریستی است که رابطه بین دین و دولت را دوگانه می‌بیند. در صورت برتری نگاه سکولاریستی طبیعتاً دین جایگاهی در حاکمیت

۳. میراحمدی‌زاده، پیشین، ص ۱۵۸.

۴. حسین جوان‌آراسته، محمد مهدی‌فر، «مطالعه تطبیقی مجازات اعدام در قوانین کشورهای اسلامی»، مطالعات حقوق تطبیقی معاصر، ش ۳۴ (۱۴۰۳)، ص ۱۵۲ و ۱۶۴.

کشور نخواهد داشت.^۵

با توجه به جمعیت اندونزی، می‌توان گفت که قوانین اسلامی هم به صورت نظری و هم به شکل واقعی به کار گرفته می‌شوند، زیرا این قوانین بخشی از زندگی واقعی مردم این کشور است. انکار وجود شریعت اسلامی در اندونزی همانند انکار وجود خود مسلمانان به‌عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از مردم اندونزی است. بنابراین، به‌طور قطع باید گفت حقوق اسلام در کنار حقوق غربی و حقوق عرفی یکی از منابع قانون‌گذاری در این کشور است؛ با این حال، روشی برای تطبیق قوانین با شریعت وجود ندارد و تا زمانی که قوانین اسلامی از سوی مقامات دولتی شکل ایجابی به خود نگرفته است، قابل اعمال به‌وسیلهٔ قوای دولتی نیست. به این دلیل یکی از مطالبات اسلام‌گرایان در این کشور، ورود جدی شریعت در حوزهٔ ایجابی است به نحوی که بتواند مهندسی اجتماعی را در دست بگیرد و به صورت پویا بر رفتار مردم اثر بگذارد.^۶

در اندونزی اعتقاد بر این است که فتوای جمعی که توسط شوراهای خاص صادر می‌شود، آنچه واضح است این است که هرگونه قوانین و مقررات در این کشور باید منطبق با شرع باشد، تا جایی که شرع بر فرمان شاهنشاهی نیز برتری دارد. با توجه به اینکه پادشاه مصر تمامی امور است و دلیلی وجود ندارد که وی فقیه یا درستکارترین افراد باشد، می‌توان گفت که هیچ روشی برای تضمین انطباق قوانین با شریعت در این کشور وجود ندارد. شکلی از اجتهاد مدرن و ایدئال است و در مسائل معاصر که نیاز به بررسی دیدگاه‌های متعددی وجود دارد و مشارکت متخصصان در نتیجهٔ فتوا مؤثر است، از این روش استفاده می‌شود.^۸ این شوراها شرکای کار دولت هستند؛ اگرچه آنها بخشی از ساختار سازمانی دولت نبوده، صرفاً نهادهایی با وظایف غیرالزام‌آور هستند.^۹

یکی از نهادهایی که صلاحیت صدور فتوا در اندونزی را دارد، شورای علمای اندونزی (MUI)^{۱۰}

5. Muttaqin, Zainal, "Formalization of Islamic Law In Indonesia, in the Framework of Social Engineering Theory By Roscoe Pound", *El-Mashlahah: Scientific Journal of Sharia Faculty IAIN Palangka Raya*, No. 2, (2021), p. 102
6. Muttaqin, *op.cit*, p. 108.
7. *Ibid*, p. 110
8. Ansori, "Position of Fatwa in Islamic Law", p. 60.
9. JaliF, Husni. Teuku Ahmad Yani. Kumiawan, Andri. PUBLIC "Participation Model in the Preparation of Sharia-Based Aceh Qanun: Special Focus on the Role of the Ulama Iium". *Law Journal. Kuala Lumpur*, No. 2, (2022), p. 300.
10. *Indonesian Ulema Council*

است.^{۱۱} نحوه عملکرد شورای علمای اندونزی این گونه است که پیش از بیان فتوا، ابتدا یک مطالعه جامع بر موضوع انجام خواهد داد و از علمای معتبر و خبرگان فقه نیز نظرخواهی می‌نماید و هدفش این است که فتوایی را به دست آورد که معیارهای روش استنباط شرعی را مطابق با بیان علما داشته باشد و راه‌حل مورد نظر مطابق مقاصد الشریعه باشد. فعالیت در تعیین فتوا در این شورا به صورت جمعی از سوی کمیسیون فتوا (سیام) انجام می‌شود.^{۱۲}

علاوه بر شورای علمای اندونزی که از سوی دولت تشکیل شده است، نهضت العلماء یا مؤسسه بحث‌المسائل و محمدیه یا شورای ترجیح که از طریق نهادهای غیردولتی تشکیل شده‌اند نیز دارای اقتدار بالایی در تدوین فتوا هستند.^{۱۳}

شورای علمای اندونزی برخلاف دو شورای دیگر از مداخله دولت مصون نبوده، همین مسئله موجب عدم استقلال آن شده است؛ به گونه‌ای که در برخی مواقع فتاوی این شورا با هدف مشروعیت بخشیدن به سیاست‌های دولت صادر می‌شود. افزون بر این، شرایط اجتماعی و فرهنگی نیز بر فتوای صادره این شورا اثرگذار است. مؤسسه بحث‌المسائل و شورای ترجیح محمدیه ظاهراً از دخالت مقامات در تأسیس خود مبرا هستند و در صدور فتاوی استقلال بیشتری دارند.^{۱۴}

برای شناسایی نظام قانون‌گذاری اندونزی، یک نکته مهم، شناخت استثنائات است. یکی از این موارد، استان خودمختار آچه^{۱۵} است؛ یکی از استان‌های اندونزی که طی قانون شماره ۱۸ مورخ ۲۰۰۱ اختیاراتی مبنی بر خودمختاری به آن بخشیده شده است.^{۱۶}

علما موقعیت منحصر به فردی در آچه دارند، به همین دلیل شورای مشورتی علما (MPU)^{۱۷} که محل ملاقات همه علمای اسلامی در آچه است، تشکیل شده است (ماده ۱۳۸ قانون شماره ۱۱ ۲۰۰۶

11. Ansori, "Controversial Fatwas from Indonesian Ulema Council: A Study of the Legal Sociology Perspective", *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, No. 5, Indonesian Ulema Council, (Sep 2022), p. 242.

12. Ansori, *op.cit.*, p. 242, 243.

13. Ansori, "Position of Fatwa in Islamic Law", p. 66.

14. Ansori, *op.cit.*, p. 66.

15. ACEH (Nanggroe Aceh Darussalam)

16. Sulaiman, Sulaiman, Siti Yusnaini, Anton Widyanto. "Development of Islamic Sharia-Based Curriculum in Islamic Universities in Aceh: A Study on the Implementation of Aceh Qanun Number 9 of 2015." *Ulumuna* 27, No. 1 (2023), p. 90.

17. Permusyawaratan

در مورد حکومت آنچه). این مؤسسه توصیه‌هایی را برای سیاست‌های دولت آنچه ارائه می‌دهد. این شورا تنها نهادی است که در مورد لایحه‌های قانونی آنچه حق اظهار نظر و توصیه دارد. با وجود این، با بررسی آیین‌نامه پارلمان آنچه و قانون شماره ۵ آن در سال ۲۰۱۱، روشن می‌شود که توصیه‌های این شورا در مورد قوانین صرفاً به‌عنوان پیشنهاد تلقی می‌شوند و فرماندار و پارلمان ملزم به تصویب آنها نیستند.^{۱۸}

در مجموع می‌توان گفت با اینکه کشور اندونزی صاحب بزرگ‌ترین جمعیت مسلمانان در جهان است و صاحب قوانینی بعضاً اسلامی است، اما به‌طور رسمی اقدامی برای قانون‌گذاری مطابق شریعت انجام نمی‌دهد. وجود شوراهای فتوایی متعدد در این کشور نیز ناشی از مطالبات جمعیت مسلمان این کشور است که در این بین صرفاً شورای علمای اندونزی از سوی دولت ایجاد شده است ولی سازوکاری برای دخالت دادن آنها در امور قانون‌گذاری وجود ندارد. این شورا صرفاً تشکیل شده است تا در موارد نیاز به آن مراجعه و از آن نظرخواهی شود. دو شورای دیگر یعنی بحث المسائل و ترجیح محمدیه نیز برای جامعه فتوا صادر می‌کنند؛ هرچند ممکن است گاهی از آنها در مسائل دولتی نیز کمک گرفته شود. در استان خودمختار آنچه نیز شورای مشورتی علما نقش تعیین‌کننده در قانون‌گذاری ندارد و صرفاً می‌تواند در خصوص لوایح قانونی به پارلمان توصیه‌هایی ارائه نماید.

با توجه به اینکه ساختار مشخصی برای نظارت شرعی بر قوانین در اندونزی وجود ندارد، در این نظام حقوقی مشکل تعدد فتاوی فقها در موضوعی واحد نیز رخ نمی‌دهد. با این حال، شورای علمای اندونزی روشی ویژه در حل اختلاف نظریات فقهی دارد. در این موارد به‌منظور رسیدن به فتوای واحد، ابتدا برای یافتن زمینه مشترک بین آرای علمای مذاهب به‌وسیله «الجمع» و «التوفیق» تلاش می‌شود. در صورت عدم امکان جمع، انتخاب فتوا بر اساس ترجیح صورت می‌گیرد. مقصود از ترجیح روش فقه المقارنه‌المذاهب است که با استفاده از احکام اصول الفقه المقارنه، فتوا بر اساس نتایج اجتهاد جمعی از طریق بیانی، تعلیلی (قیاس، استحسان، الحاقی)، استصلاحی و سد ذرایع به‌دست می‌آید. یکی از رهنمودهای این شورا در تعیین فتوا، توجه به منافع کلی و اهداف شریعت است.^{۱۹} با این همه، فرایند کشف فتوا در موضوعاتی که نظرهای گوناگونی پیرامون آن وجود دارد، بعضاً به واکنش‌های متفاوتی منجر می‌شود که امری اجتناب‌ناپذیر است.^{۲۰}

18. Jali' et al, *op.cit.*, p. 302.

19. Ansori, "Controversial Fatwas from Indonesian Ulama Council", p. 243.

20. *Ibid.*, p. 243.

یکی از روش‌های حل تعارضات فقهی در آچه، استفاده از مشارکت اجتماعی است؛ به این معنا که پس از طرح تمامی دیدگاه‌های فقهی مربوط به قانون، حکمت محلی و نظر عموم مردم از طریق مشارکت اجتماعی سنجیده شده، بر این اساس، امکان انتخاب یک نظر فراهم می‌شود.^{۲۱}

۲.۱. مالزی

با توجه به اکثریت جمعیت مسلمان در کشور مالزی و با عنایت به رسمیت داشتن دین اسلام در قانون اساسی آن، این کشور نیز در زمره کشورهای اسلامی محسوب می‌شود. طبق بند ۱ اصل ۳ قانون اساسی فدرال مالزی دین رسمی این کشور اسلام معرفی شده است، با این همه در عمل شریعت مورد توجه قانون‌گذار به‌عنوان یکی از منابع قانونی قرار نگرفته است.^{۲۲}

نظام حقوقی در فدراسیون مستقل مالزی منعکس‌کننده مدل متکثری است که در مستعمرات مالایی بریتانیا پدیدار شده بود؛ بر این اساس، بیشتر حوزه‌های زندگی از طریق یک قانون مشترک فدرال تنظیم و تعیین سایر قواعد دینی و محلی به دست ایالت‌ها سپرده شد.^{۲۳} به عبارت دیگر، قدرت قانون‌گذاری اصلی این کشور در دست پارلمان فدرال است که برای کل سرزمین مالزی قانون وضع می‌کند^{۲۴} و پارلمان‌های ایالتی در حیطه ایالت خود به وضع قوانین اسلامی و محلی می‌پردازند.

درحقیقت راه‌حل مالزی برای جمع خواسته‌های گروه‌های سکولار و اسلام‌گرا این بوده است که اختیار وضع قوانین اسلامی به هر ایالت به صورت جداگانه اعطا شود. این موضوع موجب گردید که مجلس قانون‌گذاری فدرال با اختیار بیشتر و بدون نیاز به در نظر گرفتن محدودیت‌های شریعت، دست به تدوین قوانین بزند. در مقابل، ایالت‌ها نیز اختیار وضع قوانین اسلامی را در دست گرفته‌اند و در دهه‌های اخیر از این قدرت خود با قاطعیت بیشتری استفاده نموده و مقررات بیشتری در داخل مرزهایشان وضع کرده‌اند.^{۲۵} نقش قوانین اسلامی در مالزی در حال تکامل است. وقتی به نقش شریعت اسلام در نظام

21. Jali' et al, *op.cit.*, p. 300.

22. Nisar Mohammad Ahmad. Mohamed Azam Mohamed Adil. "The Status and Implementation of Islamic Law in Malaysia. Islam and Civilisational Renewal". ICR 5.1 Produced and distributed by IAIS Malaysia. (2016), p. 43.

23. Farid S. Shuaib "The Islamic Legal System in Malaysia", 21 Pac. Rim L & Pol'y J. 85. (2012), p. 86.

۲۴. بیژن عباسی و مصطفی جعفری، «بررسی تطبیقی شرایط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان در نظام انتخاباتی مجالس ایران و مالزی». *حقوق تطبیقی*، ش ۲ (۱۳۹۰). ص ۱۱۶ و ۱۳۰.

25. Shuaib, *op.cit.*, p. 91.

حقوقی این کشور نگاه می‌شود، ردپای تاریخ به‌وضوح قابل مشاهده است. دوران استعمار و پس از آن استقلال تأثیرات ویژه خود را بر حاکمیت این کشور نهاده است.^{۲۶}

لازم به ذکر است با اینکه پارلمان فدرال تعهد روشنی به تصویب قوانین لزوماً اسلامی ندارد و عموم قوانین آن مبتنی بر شیوه قانون‌گذاری بریتانیایی است، اما در این سطح نیز قوه مجریه یا اعضای قوه مقننه می‌توانند پیش‌نویس قوانین اسلامی را پیشنهاد کنند.^{۲۷} همچنین یکی از وظایف بخش شریعت در دادستانی کل مالزی که زیر نظر نخست‌وزیر است، ارائه مشاوره حقوقی در خصوص قوانین اسلامی و مطالعه قانون فدرال به‌منظور تطابق اجرایی آن با قوانین اسلام و در صورت نیاز، ارائه پیشنهاد اصلاح یا تغییر در قوانین مربوطه با هدف همسویی آن با قوانین اسلام است. اما حقیقت این است که دولت هیچ تمایل واقعی برای تصویب قوانین اسلامی از خود نشان نداده، تاجایی که یک دادگاه فدرال اعلام کرده است که قوانین ملی مالزی نباید با اصول اسلامی مطابقت داشته باشد.^{۲۸}

چنان‌که گفته شد قانون اساسی مالزی به قانون‌گذاران ایالتی اختیار تدوین قوانین اسلامی را برای مسلمانان اعطا کرده است. در هر ایالت یک سلطان وجود دارد که مسئول اجرای دین اسلام در محدوده آن ایالت است که قوانین اسلامی از سوی وی تهیه و تنظیم می‌شود.^{۲۹} ۹ ایالت از ۱۳ ایالت مالزی دارای سلطان به‌عنوان نماینده رسمی دولت است. در این ایالت‌ها، به صورت رسمی، مرجع نهایی در مورد مسائل شریعت اسلام، سلطان است و مسئولیت‌های او شامل ایجاد یک چارچوب برای تدوین قوانین اسلامی و ایجاد یک سیستم دادگاه ایالتی برای اعمال آنها است.^{۳۰}

در مالزی، اداره امور مذهبی اسلامی به مجلس آگاما اسلام یا شورای اسلامی مذهبی دولتی (SIRC) واگذار می‌شود. به استثنای پوتراجایا، پایتخت اداری جدید مالزی، هر ایالت در مالزی، دارای شورای مذهبی^{۳۱} خاص خود است. وظیفه این شورا مشورت دادن به حاکم یا پادشاه در کلیه امور اسلامی است، به‌جز احکام شرعی که در صلاحیت محاکم شرعی و مفتیان است. همه این شوراها از سوی قانون ایالتی تأسیس شده‌اند. همچنین این شوراها موظف‌اند ثروت‌های اسلامی مانند زکات،

26. *Ibid*, p. 112.

27. *Ibid*, p. 102.

28. *Ibid*, p. 93.

29. Mohamadahmad, Mohamadadel, *op.cit*, p. 47.

30. Shuaib, *op.cit*, p. 93.

31. Religious Council

اوقاف، بیت‌المال و سایر صندوق‌های اسلامی را مدیریت می‌کنند. این شوراها نقش بسیار مهمی در ترویج، هدایت، کمک به اقتصاد، توسعه اجتماعی و رفاه جامعه، مطابق با قوانین شریعت دارند.^{۳۲}

یکی از نهادهایی که به اجرای شریعت اسلامی در سطح ایالت‌ها کمک می‌کند، کمیته فتوا است که در موارد سؤال اقدام به ارائه فتوا یا تفسیر رسمی می‌نماید. این فتاوی یکی از سازوکارهای اصلی برای انتشار تصمیمات قانونی شرعی است و معتبرترین مرجع شریعت از نظر حکومت برای جامعه محسوب می‌شود. مالزی دارای ۱۴ مفتی است که نماینده هر ایالت در مالزی شمرده می‌شوند.^{۳۳}

بر این اساس در مالزی مناصب سازمانی وجود دارد که مدیریت سازوکارهای صدور فتوا برعهده آنهاست که شامل کمیته فتوا در سطح ایالتی و کمیته شورای ملی امور اسلامی در سطح ملی می‌شود.^{۳۴} اکثر ایالت‌ها با توجه به اساسنامه خود، این کمیته‌ها را ایجاد نموده‌اند و در اکثر ایالت‌ها مفتی‌ها از سوی سلطان‌ها منصوب می‌شوند. در قلمرو فدرال و برخی ایالت‌ها، مفتی‌ها از جانب رئیس عالی فدراسیون منصوب می‌شوند.^{۳۵} مفتی، رئیس کمیته فتاوی دولتی است که مسئولیت فتاوی صادره را نیز برعهده دارد. فتاوی که بیانگر تفسیری الزام‌آور از قوانین اسلامی در داخل دولت است. اعضای این کمیته عموماً شامل مفتی و افراد مختلف «مناسب و شایسته» مانند دانشگاهیان و اعضای محترم جامعه خواهند بود. برای اینکه فتوا به قانون الزام‌آور دولتی تبدیل شود، مفتی به نمایندگی از کمیته فتوا، فتوا را برای بررسی به مجلس آگاما^{۳۶} ارائه می‌کند. این مجلس ممکن است توصیه کند که سلطان موافقت خود را اعلام نماید.^{۳۷}

مهم‌ترین و مرتبط‌ترین نهاد دولتی در امور دینی اسلامی در مالزی در سطح فدرال، وزارت توسعه اسلامی مالزی JAKIM^{۳۸} است که می‌تواند در قانون‌گذاری، بازنگری و اصلاح قوانین اسلامی برای

32. Mahadi, R., Sariman, N.K., Noordin, R., Mail, R. and Ab Fatah, N.S., "Corporate Governance structure of State Islamic Religious Councils in Malaysia", *International Journal of Asian Social Science*, No. 7 (2018), p. 389.

33. Khairuldin, W.M.K.F.W., Embong, A. H., Anas, W.N.I.W.N., Mohd, H., & Ismail, D. "The Application of Technology in the Dissemination of Fatwas: A Study on Religious Institutions in Malaysia". *International Journal of Civil Engineering and Technology*, No. 7 (Jul2018), p. 1591.

34. Khairuldin, W.M.K.F.W., Anas, W.N.I.W.N., & Embong, A. H., Fatwa as a "Disseminator of Islamic Laws among Community of Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*" No 11, (Des2018), p. 518.

35. Shuaib, *op.cit.*, p. 108.

36. Agama Islam

37. Shuaib, *op.cit.*, p. 110.

38. Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

استانداردسازی در بین ایالت‌ها و فدرال نقش مؤثری داشته باشد.^{۳۹} در ۱۹۹۷، دولت مالزی وزارت توسعه اسلامی مالزی را تشکیل داد که وظیفه اصلی آن ارائه مشورت به کنفرانس حاکمان، دولت‌های ایالتی یا شورای امور دینی اسلامی دولتی در مورد مسائل مربوط به قوانین یا مدیریت یا آموزش و پرورش اسلامی با هدف بهبود، استانداردسازی یا ارتقای قانون یا مدیریت امور است.^{۴۰}

در مجموع می‌توان گفت در مالزی با وجود داشتن جمعیت اکثریت مسلمان و تصریح به اسلامیت کشور در قانون اساسی، روش ویژه‌ای برای قانون‌گذاری اسلامی در پارلمان فدرال وجود ندارد و نظارتی نیز در این خصوص صورت نمی‌گیرد. البته وجود نهادهایی چون وزارت توسعه اسلامی مالزی و دفتر مشاوره حقوقی در دادستانی کل ممکن است در این زمینه تأثیرگذار باشد. راهکار مالزی برای داشتن قوانین اسلامی، دادن اختیار قانون‌گذاری به مجالس هر ایالت است تا قوانین اسلامی را برای محدوده خود تصویب کنند، اما در این خصوص نیز نظارت شرعی بر قوانین صورت نمی‌گیرد.

روش تکثیرگرای در قانون‌گذاری ایالتی موجب می‌شود که حکم ثابتی در جریان نباشد، زیرا ممکن است مفتی‌های ایالت‌های مختلف قوانین اسلامی را به‌گونه‌های متفاوت تفسیر کنند؛ به این معنی که فتوایی که در یک ایالت انحراف تلقی می‌شود در ایالت دیگر قابل قبول خواهد بود. به‌منظور تضمین هماهنگی بین نسخه‌های شریعت اسلامی در ایالت‌های مختلف، برخی پیشنهاد کرده‌اند که «مفتی اعظم برای فدراسیون مالزی» پیش‌بینی شود و نظرهای وی برای عموم الزام‌آور باشد. این پیشنهاد با واکنش مثبتی مواجه نشد، زیرا قانون اساسی فدرال مقرر می‌دارد که مسائل حقوقی اسلامی در صلاحیت ایالت‌ها است و دولت فدرال نمی‌تواند چنین اداره‌ای را ایجاد کند، مگر اینکه هر ایالت موافقت کند که تابع مفتی فدرال باشد. با این حال، در حال حاضر، یک کمیته ملی فتوا وجود دارد که می‌تواند در مورد مسائل مربوط به اسلام نظر دهد، اما توصیه‌های آن به‌خودی‌خود برای ایالت‌ها الزام‌آور نیست. با وجود این، برخی از قوانین ایالتی تصریح می‌کنند که کمیته فتوای ایالتی باید توصیه کمیته ملی فتوا را اجرا کند.^{۴۱}

39. Khairuldin et al, "The Application of Technology in the Dissemination of Fatwas", p. 1591.

40. Aziz N.A., Ramli N., Raof N.A JAKIM: Governors of Halal Affairs. In: Ab. Manan S., Abd Rahman F., Sahri M. (eds) Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry. Springer, Singapor. (2010), p. 3.

41. Shuaib, *op.cit*, p. 111

۳.۱. مصر

با اینکه دین غالب مردم کشور مصر اسلام است و این دین در قانون اساسی نیز به رسمیت شناخته شده است، اما رویکرد متفاوتی در خصوص قانون گذاری اسلامی در این کشور مشاهده می شود. این کشور در گذر تاریخی خود، از وقایع متفاوتی تأثیر پذیرفته و سیستم قانون گذاری آن نیز از این امر مستثنا نبوده، چنان که گویی همواره بین انتخاب سکولاریسم و اسلام مردد بوده است. حذف دادگاه های شریعت و تغییر رویکرد دانشگاه الازهر و دولتی نمودن آن، از نمونه های ترجیح سکولاریسم بر اسلام است.^{۴۲} اصل دوم قانون اساسی مصر مصوب ۱۹۷۱ اسلام را منبع اصلی قانون گذاری معرفی کرده است. این اصل نشان می دهد که کلیه قوانین و مقررات باید با توجه به دستورات اسلامی تدوین شوند.^{۴۳} اصلاحیه ۱۹۸۰ قانون اساسی «اصول شریعت» را به عنوان منبع حقوقی اولیه برای تمام قوانین مصر معرفی کرده است.^{۴۴} با اینکه قانون اساسی بر لزوم تطبیق قوانین با شرع تأکید کرده، اما ظاهراً نهادی را برای نظارت شرعی بر قوانین مشخص نکرده است.

اصل ۱۷ قانون اساسی مصر دادگاه عالی قانون اساسی را مسئول کنترل قضایی قوانین و مقررات با قانون اساسی اعلام می کند. همچنین مطابق قانون اصلاحی دادگاه عالی قانون اساسی مصوب ۱۹۹۸، ترتیب نظارت این دادگاه مشخص شده است.^{۴۵} اگرچه در خصوص نظارت شرعی بر قوانین نکته ای در اصل ۱۷۵ و قانون نامبرده بیان نشده، اما دادگاه عالی حکم به صلاحیت انحصاری خود در صدور رأی در مورد ناسازگاری قوانین مصر با شرع داده است. با وجود این، دیوان عالی اداری (بالاترین رکن حقوقی شورای دولتی) هم در ارزیابی سازگاری قانون با شرع نقش دارد.^{۴۶} همچنین لازم به ذکر است از آنجا که مطابق اصل ۹۵ قانون اساسی و مواد ۴۸ و ۴۹ قانون دادگاه عالی قانون اساسی مصر، احکام صادره از دادگاه دارای حجیت مطلق است و امکان اعتراض نسبت به آنها وجود ندارد؛ لذا تصمیم این دادگاه نسبت

۴۲. محسن اسماعیلی، دین و قانون، بررسی کارکرد و نقش دین در حوزه قانون و قانونگذاری، (تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰)، ص ۳۴۳.

۴۳. همان، ص ۳۴۵.

44. Berger, Maurits and Nadia Sonneveld. "Sharia and National Law in Egypt." In *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, edited by Jan Michiel Otto, (2010), p. 72.

۴۵. اسماعیلی، پیشین، ص ۳۴۵.

46. Berger et Sonneveld, *op.cit.*, p. 81.

به مسائل شرعی نیز قطعی و فصل الخطاب است.^{۴۷}

دادگاه عالی قانون اساسی در مقابل ادعای نقض اصل دوم قانون اساسی و مغایرت یک قانون با شرع، استدلال ویژه‌ای در دفاع از قوانین موجود آورده و قانون‌گذار را بر اساس مصلحت صاحب اختیارات گسترده معرفی نموده، به‌گونه‌ای که مجبور نیست یک مقرر را بر مبنای حکم اسلامی خاص تصویب نماید. به عبارت دیگر، اگر حکم شرعی دارای سندیت و دلالت مطلقاً صحیح باشد و هیچ‌گونه اختلافی میان علما نباشد، مبنای بررسی مغایرت قوانین با شرع قرار خواهد گرفت، والا احکام ظنی معیار مطابقت یا مغایرت با شرع محسوب نمی‌شوند (المحکمه الدستوری العليا، آوریل ۲۰۰۶، رقم ۲۹۶، سنه ۲۵)^{۴۸}؛ لذا در خصوص احکام شرعی غیرقطعی، راه برای اجتهاد فراتر از آموزه‌های چهار مکتب فقهی اهل تسنن باز شده است.^{۴۹}

یک نکته قابل تأمل در خصوص صلاحیت این دادگاه، آن است که در ترکیب اعضای این دادگاه فقها حضور ندارند^{۵۰} و این با آنچه در خصوص مطابقت مصوبات با قطعیات دین بیان شد، مطابقت دارد، زیرا شناخت بدیهیات و قطعیات نیازی به فن و تخصص ویژه در فقه ندارد.

رویه دیوان عالی اداری نیز چنین است که «اصول شرع» را به صورت محدود تفسیر می‌کند و آن را محدود به قواعدی می‌داند که صریحاً در قرآن یا سنت ذکر شده است. این دیوان قانون‌گذار مصری را مجاز می‌داند که شریعت را به‌گونه‌ای تفسیر کند که صرفاً اهداف و نیات حفظ شود^{۵۱}. در تغییرات قانون اساسی در سال ۲۰۱۴، اصل دوم محتوای خود را حفظ کرد و همچنان اسلام دین رسمی دولت و اصول شریعت اسلامی منبع اصلی قانون‌گذاری اعلام شد. پس از تصویب اصلاحات در سال ۲۰۱۴، مجدداً دیوان عالی قانون اساسی رأی مشابه قبل را صادر کرد و اعلام نمود که مقصود از اصول شریعت در اصل دوم همان احکام قطعی در شریعت است که به‌واسطه متن‌های قطعی‌السند و قطعی‌الدلاله به‌دست

۴۷. روح‌الله علی‌دادزاده و همکاران، «ساختار شورای نگهبان و حجیت تصمیمات آن با نگاهی به نهاد دادرسی اساسی در مصر، عراق و الجزایر»، *مطالعات حقوق تطبیقی معاصر*، ش ۳۴ (۱۴۰۳)، ص ۱۸۶.

۴۸. اسماعیلی، پیشین، ص ۳۴۷ و ۳۴۸.

49. Berger et Sonneveld, *op.cit.*, p. 81.

۵۰. علی‌دادزاده و همکاران، پیشین، ص ۱۸۴.

51. *Ibid.*, p. 72.

آمده باشد.^{۵۲}

اما در این اصلاحات جایگاه نهاد الازهر تنزل یافت. در اصل هفتم، این نهاد بزرگ‌ترین نهاد دینی مصر معرفی شد که در عین استقلال، مرجع اصلی در علوم دینی و مسائل اسلامی به‌شمار می‌رود. در قانون اساسی گذشته مصر، هیئت علمای بزرگ الازهر حق تام در نظارت بر تمامی امور مربوط به شریعت داشتند و نظرخواهی از ایشان الزامی بود، اما این جایگاه تغییر کرد و در اصلاحات حق دخالتی برای این نهاد به رسمیت شناخته نشد.^{۵۳}

یکی دیگر از تغییرات در سال ۲۰۱۴، حذف اصل ۲۱۹ است که بیان می‌داشت اصول شریعت اسلامی از ادله کلی، قواعد اصولی و قواعد فقهی تشکیل می‌شود که با توجه به مذاهب اهل سنت بررسی خواهند شد. این اصل اولاً تمرکز بر فقه را در دولت نشان می‌داد و ثانیاً در راستای رفع ابهامات در امور حکومتی بود.^{۵۴} حذف این اصل نیز نشان از کوتاه آمدن از مواضع شرعی دارد.

در میان قوانین مصر، احوال شخصیه و قوانین ارث، وراثت و وصیت بیشترین شباهت را با شریعت و احکام اسلامی دارد و در سایر رشته‌های حقوق، انگیزه کمی برای تقنین شریعت وجود دارد.^{۵۵} این قوانین عمدتاً بر مبنای فقه حنفی است و برای تمام مردم مصر، صرف‌نظر از مذهب آنها، اعمال می‌شود. در مواردی که قانون مدون در موضوعی مسکوت است نیز قاضی باید به «نظر رایج در مکتب فقه حنفی» استناد کند.^{۵۶}

اخوان المسلمین به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جریان‌های حزبی محافظه‌کار، خواهان اسلامی‌تر شدن حکومت است و به نقش اجتهاد در قانون‌گذاری توجه دارد. یکی از پیشنهادهای این حزب برای اطمینان یافتن از اجرای اصل دوم قانون اساسی، طرحی با نام شورای علما است. اعضای این شورا به‌صورت کاملاً مستقل از میان علما و به صورت مستقیم انتخاب شده، پارلمان و رئیس‌جمهور موظف به أخذ نظر این شورا در جریان قانون‌گذاری یا مقررات‌گذاری خواهند بود. در مواردی که قاعده مسلم و قطعی وجود

۵۲. داود محبی و همکاران، «جایگاه اسلام در فرایند قانونگذاری مصر پس از تحولات ۲۰۱۱»، *مطالعات حقوق عمومی*، ش ۱ (۱۴۰۱)، ص ۵۶۰ و ۵۶۲.

۵۳. همان، ص ۵۶۶.

۵۴. همان، ص ۵۶۰.

55. Berger et Sonneveld, *op.cit.*, p. 81.

56. *Ibid.*, p. 74.

نداشته باشد، نظر اکثریت مطلق نمایندگان نافذ است. بیان چنین پیشنهادی از سوی اخوان المسلمین نشان از مؤثر نبودن نظارت دادگاه عالی قانون اساسی در خصوص مسائل شرعی است.^{۵۷}

می‌توان گفت با اینکه قانون اساسی مصر بر لزوم تطبیق قوانین با شرع تأکید کرده، اما در این قانون مرجع صالحی برای نظارت شرعی بر قوانین در نظر گرفته نشده است. هرچند دادگاه عالی قانون اساسی که موظف به اعمال نظارت پسینی بر تطبیق قوانین با قانون اساسی است، خود را صالح برای تطبیق قوانین با شرع تشخیص داده است؛ با این همه، رویه این دادگاه نشان می‌دهد که صرفاً در مواردی که نص قطعی و اجماع نظر فقها وجود دارد، ایراد عدم تطبیق قوانین با شرع قابل پذیرش است. بر این اساس، در این نظام حقوقی، مشکل اختلاف نظر فقها در این کشور وجود ندارد، زیرا صرفاً احکام قطعی‌الدلیل که اختلاف نظری در آن نیست معیار تطبیق قوانین با شرع قرار می‌گیرد.

۴.۱. عربستان سعودی

نظام حقوقی عربستان بر اساس اصل ۱ قانون اساسی این کشور مبتنی بر قوانین اسلامی است. قانون اساسی عربستان با فرمان سلطنتی از سوی ملک فهد بن عبدالعزیز صادر شد (اول مارس ۱۹۹۲)^{۵۸}. در عربستان سه منبع برای قانون وجود دارد: شریعت اسلامی، قانون اساسی و احکام سلطنتی، که در این میان قوانین اسلامی سنتی، بالاترین و اصلی‌ترین قوانین در عربستان هستند.^{۵۹}

مطابق اصل هفتم، قوانین این کشور را قرآن و سنت تشکیل می‌دهند. مقصود از سنت، تعالیم و اعمال حضرت محمد (ص) است که دستورات او از سوی علمای فقه و قضات تنظیم و تفسیر شده است. اما این قوانین سنتی اسلامی هرگز مدون نشده‌اند و قضات بر اساس مقررات موجود در کتب قدیمی فقهی حکم نهایی دعاوی را صادر می‌کنند.^{۶۰}

اما از آنجا که در فقه اهل تسنن، حداقل چهار مذهب مطرح است، این سؤال پیش می‌آید که

۵۷. اسماعیلی، پیشین، ص ۳۶۶.

58. Salameh, M. H. "The Principle of Separation of Powers between Sharia and the Positive Law: a Case Study on the Constitutional System of Saudi Arabia. 1st International Conference of Law and Justice - Good Governance and Human Rights in Muslim Countries: Experiences and Challenges (ICLJ 2017)". 162. *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*. (Jan 2021), p. 12.

۵۹. سید مصطفی محقق داماد، «سرگذشت عدالت و قضاء در عربستان سعودی». میقات حج، ش ۲۱ (۱۳۷۶)، ص ۱۸.

60. Casduloh. "History of Criminal Law Enforcement and Islamic Justice in Saudi Arabia". *Al-Mahkamah: Islamic Law Journal*, No. 1, (2023), p. 16.

کدام یک از این مذاهب برای قضات ملاک صدور رأی است؟ از زمان عبدالعزیز مذهب حنبلی مذهب رسمی در قضا و در فروع معاملات بوده است. همچنین به منظور سهولت در جریان قضا، شورای عالی قضایی عربستان در سال ۱۹۱۸ به موجب فرمان پادشاه، بر عمل به مذهب حنبلی در قضاوت تأکید کرد و آن را به تصویب رسانید و کتب متقن و محکمی را که بر اساس این مذهب نگاشته شده بود به عنوان مرجع تعیین کرد.^{۶۱}

با این همه با توجه به پیچیدگی روابط در دنیای امروز، صرفاً تمسک به آموزه‌های مذهب حنبلی کافی نبود و مقرراتی در زمینه‌های گوناگون مانند تجارت، بانکداری و... تصویب شدند.^{۶۲} این قوانین و مقررات به گونه‌ای تنظیم شده‌اند که مکمل شرع باشند، نه مغایر با آن. علاوه بر اینها، احکام سلطنتی نیز مقررات به‌شمار می‌روند و نباید مخالف با احکام شرع باشند.^{۶۳} لذا مطابقت با شرع در تمامی قوانین و مقررات آنها مشاهده می‌شود.

نهاد صالح برای وضع قوانین و مقررات، هر دو مرجع مجلس شورا و شورای وزیران هستند. مجلس شورا با فرمان سلطنتی ملک فهد در ۲۰ اوت ۱۹۹۳ تأسیس شد و از آن زمان تاکنون نمایندگان این مجلس منتخب پادشاه هستند.^{۶۴} نمایندگان نقش ویژه‌ای در قانون‌گذاری ندارند، بلکه بعد از مطالعه قوانین پیشنهادی نتیجه را در قالب توصیه به شاه ارائه می‌کنند.^{۶۵}

چنان‌که در ماده ۱۷ قانون شورای مشورتی (مجلس شورا) مورخ ۲ مارس ۱۹۹۲ آمده است مصوبات مجلس ابتدا به هیئت وزیران ارجاع می‌شود. اگر نظر مجلس شورا و هیئت وزیران بر هم منطبق باشد، فرمان سلطنتی صادر می‌گردد، اما اگر نظر دو شورا متفاوت باشد، موضوع برای تصمیم‌گیری به پادشاه ارجاع خواهد شد.^{۶۶} مطابق مواد ۱۵ و ۱۸ این قانون، مجلس شورا در مورد سیاست‌های کلی کشور که از سوی نخست‌وزیر ارجاع می‌شود اظهار نظر می‌کند و حق بررسی این موارد را دارد: طرح کلی توسعه

۶۱. محقق داماد، پیشین، ص ۱۴.

۶۲. همان، ص ۱۶.

63. Casduloh, *op.cit.*, p. 15.

64. Salameh, *op.cit.*, p. 12, Al Saud, "Faisal Bin Misha'al Political Development in the Kingdom of Saudi Arabia: an Assessment of the Majlis Ash-Shura", Durham theses, Durham University, (2000), p. 164.

65. Alshareef. Shaker Ahmed. "General Introduction of the Shura Council in Saudi Arabia and Parliamentary Diplomacy". *International Journal of Law and Public Administration*. No. 1 (2021), p. 46.

66. Al Saud, *op.cit.*, p. 164.

اقتصادی و اجتماعی؛ قوانین و مقررات، معاهدات و موافقت‌نامه‌ها و امتیازات بین‌المللی؛ تفسیر قوانین، گزارش‌های سالانه وزارت‌خانه‌ها و سایر نهادهای دولتی.

با توجه به ماده ۱۵ که بیان داشته است «مجلس باید نظر خود را اعلام کند»، روشن می‌شود که نقش مجلس فقط به اظهار نظر محدود می‌شود و دلیلی وجود ندارد که نشان دهد این نظرات برای هیئت وزیران لازم‌الاجرا است. درخصوص معاهدات و موافقت‌نامه‌های بین‌المللی، امتیازات و پیشنهادهای نیز عبارات «مطالعه» و «پیشنهاد» ذکر شده است که نشان از اعلامی بودن و الزام‌آور نبودن آنها دارد.^{۶۷}

نهاد صالح دیگر در تصویب قوانین و مقررات، شورای وزیران است. این شورا در سال ۱۹۹۴ با فرمان سلطنتی ایجاد شد.^{۶۸} مطابق مواد ۱ و ۱۹ این قانون، شورای وزیران یک مرجع نظارتی است که اولاً وظیفه تنظیم سیاست‌های داخلی، خارجی، مالی، اقتصادی، آموزشی و دفاعی و امور عمومی کشور و نظارت بر آنها و ثانیاً وظیفه نظارت بر مصوبات مجلس شورا را دارد.

عربستان علی‌رغم مدرن‌سازی و صنعتی شدن هرگز نظام حقوقی غربی را که مبتنی بر سکولار است چه در ساختار قانون‌گذاری و چه ساختار قضایی نپذیرفته و بر سنت‌های خود پایبند بوده است.^{۶۹} سیستم قانون‌گذاری کشور عربستان شیوه‌ای مختلط و درهم است، زیرا هم مجلس شورا و هم شورای وزیران و هم پادشاه در جریان تصویب قوانین نقش دارند؛ گویی که اولاً در مرحله اول، مصوبات آن از سوی شورای وزیران بررسی می‌شود و ثالثاً در مرحله آخر فرمان پادشاه به آن مهر تأیید می‌زند.^{۷۰} می‌توان گفت در این کشور مجلس حالتی کاملاً مشورتی و نمادین دارد و تصمیم‌گیرنده اصلی هیئت وزیران و پادشاه هستند.^{۷۱} روشن نیست که سنخ نظارت شورای وزیران و پادشاه بر مصوبات مجلس شورا از حیث مسائل شرعی نیز هست یا خیر، اما به نظر می‌رسد که نظارت یادشده همه‌جانبه بوده، شرع را نیز دربر می‌گیرد. اما آنچه روشن است اینکه هرگونه قوانین و مقررات در این کشور باید منطبق با شرع باشد تا جایی که شرع بر فرمان شاهنشاهی نیز برتری دارد. اما با توجه به اینکه پادشاه مصدر همه امور است و دلیلی هم وجود ندارد که وی فقیه یا درستکارترین مردم باشد؛ لذا می‌توان گفت هیچ روشی برای

67. Salameh. *op.cit*, p. 12.

68. *Ibid*, P. 12.

69. Casduloh, *op.cit*, p. 17.

۷۰. محقق داماد، پیشین، ص ۱۸.

۷۱. سید ابراهیم حسینی، شریعت و تقنین در کشورهای اسلامی (ایران، عربستان و پاکستان)، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۶)، ص ۲۹۸.

تضمین انطباق قوانین با شریعت در این کشور وجود ندارد.^{۷۳}

سیستم قضایی در این کشور نیز اگرچه در طول زمان تغییر کرده، اما سنت‌های سعودی هنوز در آن قابل مشاهده است و قانون قابل اجرا، یعنی شریعت اسلامی، هرگز تغییر نکرده است. اگرچه از سال ۲۰۰۷ تلاش شده است تا یک دستگاه قضایی مدرن ارائه شود، اما تغییر چندانی در این خصوص مشاهده نمی‌شود.^{۷۴} قوه قضاییه در این کشور به سه سطح تقسیم می‌شود: عدالت فوری، دادگاه شریعت و نهاد ناظر قوه قضاییه، که در هیچ‌یک از سطوح، تصمیمات قضایی نباید برخلاف اجماع و نصوص باشد.^{۷۵} لازم به ذکر است با توجه به اینکه اداره امور قضایی برعهده امیران محلی و شیوخ است، چنین نتیجه گرفته می‌شود که سیستم حقوقی عربستان سعودی به صورت «غیرمتمرکز» باقی مانده است.^{۷۵}

در اصل ۴۶ قانون اساسی عربستان آمده است: «قوه قضائیه مرجع مستقلی است و قضات در احکام خود هیچ اختیاری جز اختیارات شرعی ندارند».^{۷۶} بر این اساس، قضات حق ندارند براساس اجتهاد شخصی نظر دهند و موظفاند مطابق فقه حنبلی رأی صادر نمایند. در این مذهب نیز رأی و اجتهاد پذیرفته نشده و بر محافظت و تمسک به نصوص کتاب و حدیث تأکید گردیده است. «حدیث»، «اجماع صحابه» و «قول صحابه» که موافق کتاب و سنت باشد، از جمله ادله تشریح هستند و مگر در موارد ضروری، به «قیاس» توجهی نشده است.^{۷۷}

بر این اساس، می‌توان گفت با توجه به اینکه عربستان سعودی در قانون اساسی به صراحت قوانین کشور را صرفاً شامل قرآن و سنت پیامبر می‌داند، لذا قانون‌گذاری در معنای متداول در این کشور وجود ندارد و کتب تدوین شده در فقه حنبلی قانون محسوب می‌شوند. هرچند مجلس شورای این کشور نیز مصوباتی دارد که باید کاملاً منطبق با شرع باشند، اما ظاهراً نهاد ویژه‌ای برای نظارت شرعی بر این مصوبات وجود ندارد. البته با توجه به اینکه این مصوبات باید تأیید شورای وزیران و پادشاه را نیز اخذ کنند تا قانون تلقی شوند، لذا می‌توان گفت که در این مراحل نظارت شرعی نیز انجام می‌شود. با توجه به

۷۲. حسینی، پیشین، ص ۳۱۲.

73. Casduloh, *op.cit*, p. 18.

74. *Ibid*, p. 19

۷۵. محقق داماد، پیشین، ص ۱۸.

76. Salameh, *op.cit*, p. 12.

۷۷. محقق داماد، پیشین، ص ۱۴.

شیوه قانون‌گذاری در عربستان نیز ظاهراً مشکل اختلاف در فتاوی رخ نمی‌دهد و سالبه به انتفای موضوع است.

۵.۱. پاکستان

اسلام در کشور پاکستان جایگاه ویژه‌ای دارد و از زمان ایجاد این کشور به‌عنوان یک عنصر حیاتی در اداره کشور به‌شمار می‌رفته است. چنان‌که در چندین اصل از قانون اساسی ۱۹۷۳ این کشور به پایبندی به اسلام توجه شده است، مانند ماده ۲۲۷ که مقرر می‌دارد: «کلیه قوانین موجود باید مطابق با دستورات اسلام در قرآن و سنت پیامبر (ص) باشد».^{۷۸} سیستم حکومتی این کشور فدرالی و ترکیبی از نظام پارلمانی و ریاست جمهوری است و مصوبات پارلمان پس از توشیح رئیس‌جمهور عنوان قانون به خود می‌گیرد و به اعلام نظر نهاد دیگری برای اطمینان از اسلامی بودن آن وابسته نیست.^{۷۹}

برای حراست از اسلام و اطمینان یافتن از اینکه قوانین مصوب این کشور مطابق دین اسلام تدوین شده‌اند، بر اساس قانون اساسی سال ۱۹۶۲ و سال ۱۹۷۳، نهادی با نام شورای ایدئولوژی اسلامی^{۸۰} ایجاد گردید.^{۸۱} شورای ایدئولوژی اسلامی یک ارگان مستقل است و وظیفه اصلی آن بررسی قوانین موجود و قوانین جدید با سنگ محک شریعت است. ماهیت وظایف این شورا راهنمایی و نظارت است و به‌صورت مستقل حق قانون‌گذاری ندارد، اما می‌تواند به مجلس دستور دهد تا طبق توصیه‌های این شورا قانون‌گذاری کند. اگرچه مجلس موظف به بررسی موارد ارجاعی از این شورا است، اما هیچ ضمانت اجرایی برای انجام این وظیفه قانونی تعیین نشده است؛ لذا برخی معتقدند این شورا درحقیقت یک شورای مشورتی است.^{۸۲} همچنین این شورا موظف است هرگاه سؤالی برای مشورت مطرح گردید، با توجه به دستورات اسلام حکم موردنظر را صادر نماید.^{۸۳}

اعضای شورا برای مدت سه سال از سوی رئیس‌جمهور از میان کسانی که به شئون اساسی اسلام

78. Nauman, Muhammad. Imran Khan. Karamat Sidra. "Formation and Working of Federal Shari'at Court in Pakistan". *Pakistan Social Sciences Review*. No. 1 (2018), p. 50.

۷۹. حسینی، پیشین، ص ۳۳۵.

80. Council of Islamic Ideology

81. Masud, Muhammad Khalid. "Role of the Council of Islamic Ideology in the Islamisation of Laws in Pakistan". MnM Working Paper No 13. University of South Australia, (2015), p. 3.

82. Ali Khan, Muhammad Mumtaz, Ramzan Muhammad, Munir Leghari, Yasir. Council of Islamic Ideology Of Pakistan: The Extent of Its Legislative Role. *Epistemology*. No. 9 (2021), p. 52

83. *Ibid*, p. 53.

آگاهی داشته، در خصوص مشکلات اقتصادی، حقوقی، سیاسی و اداری اطلاع داشته باشند، معرفی می‌شوند. اعضای شورا بین هشت تا بیست نفر خواهند بود که دو عضو آن قاضی بازنشسته دادگاه‌های عالی^{۸۴} پاکستان هستند؛ یک سوم از اعضای آن، عالمان دینی‌اند که بیش از پانزده سال تجربه پژوهش در دین را دارند؛ یک عضو نیز از میان زنان انتخاب می‌شود. رئیس‌جمهور این اختیار را دارد که یکی از اعضا را به‌عنوان رئیس شورا معرفی کند.^{۸۵}

اعضای این شورا از سراسر پاکستان و از بین مذاهب گوناگون انتخاب خواهند شد. یکی از اهداف ایجاد این شورا فراهم نمودن فرصت نمایندگی مساوی برای مکاتب مختلف است تا همه مکاتب فکری بتوانند در تصمیم‌گیری مشارکت داشته باشند و از اختلاف میان مسلمانان جلوگیری شود. اما حقیقت این است که هیچ روشی برای تضمین این هدف وجود ندارد و اعضای شورا دارای نمایندگی مساوی نیستند و بر مبنای مسائل سیاسی از سوی رئیس‌جمهور انتخاب می‌شوند. همچنین مطابق رویه دو دهه اخیر، رئیس شورا به‌طور مداوم از یک حزب سیاسی مذهبی انتخاب شده است. از آنجا که این شورا همچون چتری برای فقها و مجتهدان از سراسر پاکستان است، لذا بسیار مهم است که رئیس‌جمهور اشخاص باصلاحیت و معتبری را انتخاب نماید، زیرا در این صورت شورا قادر خواهد بود نقش خود را به بهترین نحو ایفا نماید.^{۸۶}

این شورا از سال ۱۹۷۴ بررسی قوانین موجود را آغاز و از سال ۱۹۷۷ گزارش سالانه خود را ارائه کرد و کلیه قوانین از سال ۱۷۲۶ را به صورت کامل بررسی نموده و تاکنون بیش از ۹۰ گزارش منتشر کرده است. طبق بند ۴ ماده ۲۳۰، این گزارش‌ها می‌بایست ظرف شش ماه پس از وصول در مجلس به بحث گذاشته می‌شد و در مدت دو سال قوانین اصلاحی مربوط وضع می‌گردید، اما طی سال‌های ۲۰۰۴ تا ۲۰۱۰، تنها دو توصیه به مجلس رسید و توصیه سوم از سوی دولت مسدود شد.^{۸۷} بر این اساس، این شائبه ایجاد گردید که این شورا قدرت لازم برای شرعی نمودن قوانین را ندارد.

با ادامه اختلافات میان گروه‌های نواندیش و محافظه‌کار و با هدف ایجاد تضمین جدیدی برای اسلامی‌سازی قوانین به‌منظور عملیاتی کردن توصیه‌های شورای ایدئولوژی اسلامی، در ۱۹۸۰ دادگاه

84. High Court, Supreme Court

85. *Ibid*, p. 52.

86. Alikhan et al, *op.cit*, p. 54, 55.

87. Masud, *op.cit*, p. 1.

فدرال شریعت (FSC)^{۸۸} با هشت قاضی و یک قاضی عالی^{۸۹} تشکیل شد و بعدها سه نفر از علمای دین نیز به عنوان قاضی معرفی شدند. این شعب مکلف به بررسی درخواست‌های شرعی بود که در مورد قوانین موجود به آنها تقدیم می‌شد، از این جهت که آیا قوانین یادشده مخالف قرآن و سنت هستند یا خیر. با این همه، رسیدگی در حوزه‌های قانون اساسی، قانون شخصی مسلمانان، قوانین مربوط به آیین دادرسی دادگاه‌ها، قوانین مربوط به اخذ و جمع‌آوری مالیات‌ها و رویه‌های بانکی یا بیمه‌ای برای ده سال از تاریخ ۲۵ ژوئن ۱۹۸۰ خارج از صلاحیت این شعب بود.^{۹۰}

دادگاه فدرال شریعت به این منظور پس از جست‌وجوی آیه یا حدیث مرتبط با موضوع، اقدام به بررسی دیدگاه فقهای صاحب‌نام در این باره می‌نماید و استدلال آنها را با توجه به مقتضیات امروزی بررسی می‌کند و در این بین از هر گزینه دیگری که با قرآن و سنت هماهنگ باشد استفاده می‌نماید.^{۹۱} این دادگاه به دو صورت موضوعات شرعی را بررسی می‌کند یا با ارائه دادخواست و یا به صورت تصمیماتی موسوم به سوموتو (Sou-moto). در مورد اخیر دادگاه فهرستی از قوانینی را که مفاد آنها با دستورات اسلام منافات دارند تهیه نموده، پس از مشورت با کانون‌های وکلا، مؤسسات مذهبی، مشاوران حقوقی و عموم مردم موضوع را بررسی می‌نماید. تمامی این دیدگاه‌ها باید مستند به قرآن، روایات پیامبر (ص) و آرای فقهی باشد و در صورت لزوم از مساعدت عالم دینی^{۹۲} نیز استفاده می‌شود.^{۹۳}

در کشور پاکستان، نهادهای نظارتی هیچ‌یک استقلال ندارند و این امر در کنار اختیارات گسترده ریاست جمهوری این کشور موجب ناکارآمدی این نهادها و تضعیف تقنین بر پایه شریعت شده است، زیرا شورای ایدئولوژی اسلامی و دادگاه فدرال شریعت نمی‌توانند مانع تصویب و اجرای قانون خلاف شرع شوند و صرفاً می‌توانند غیرشرعی بودن قوانین را اعلام کنند تا حسب مورد مجلس شورا یا مجلس ایالتی یا رئیس‌جمهور و یا فرماندار آن را مورد تجدیدنظر قرار دهد.^{۹۴}

بر این اساس، می‌توان گفت، در پاکستان نظارت شرعی بر قوانین مطابق قانون اساسی از سوی دو

88. Federal Shari'at Court

89. Chief Justice

90. Nauman et al, *op.cit*, p. 51.

91. *Ibid*, p. 54.

92. Religious Scholar

93. *Ibid*, p. 55.

۹۴. حسینی، پیشین، ص ۳۸۳.

نهاد صورت می‌گیرد؛ نخست، شورای ایدئولوژی اسلامی که موظف به نظارت شرعی بر تمامی قوانین کشور است و دیگری، دادگاه فدرال شریعت که اقدام به نظارت پسینی شرعی بر مصوبات مجلس می‌کند.

مشکل اختلاف نظر فقها در این نظام حقوقی ظاهراً راهکار ویژه‌ای ندارد. با این همه با توجه به اینکه شورای ایدئولوژی اسلامی دارای نمایندگانی از تمامی مذاهب موجود است، به این ترتیب، امکان طرح تمامی نظرهای مطرح فقهی در یک موضوع واحد وجود دارد و بر اساس استماع تمامی دیدگاه‌ها، رأی‌گیری صورت خواهد گرفت؛ بنابراین خودبه‌خود موضوع اختلاف فتاوی فقها نیز موضوعیت پیدا نخواهد کرد.

۶.۱. جمهوری اسلامی ایران

با توجه به ملاحظات شرعی، پارلمان ایران نظامی ساده و بسیط نیست و از دو رکن متمایز یعنی مجلس و شورای نگهبان تشکیل شده است. مطابق اصل ۹۳، قانون اساسی مجلس شورای اسلامی بدون وجود شورای نگهبان اعتبار قانونی ندارد و این اهمیت بسیار بالای شورای نگهبان را در نظام تقنینی کشور نشان می‌دهد.^{۹۵} این نهاد مطابق اصول ۴ و ۹۴ قانون اساسی موظف است که مصوبات مجلس شورای اسلامی را با شرع انطباق دهد. در صورتی که این مصوبات را مغایر شرع بداند، تا زمان رفع ایراد، مصوبات مجلس اعتبار قانونی نخواهند داشت. مطابق اصل ۹۲ قانون اساسی، شش فقیه که منصوب از ناحیه ولایت فقیه هستند، این وظیفه را برعهده دارند.

با اینکه مطابق اصل دوازدهم قانون اساسی، در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران صرفاً مذهب جعفری اثنی‌عشری رسمیت دارد، اما باز هم مشکل اختلاف نظر فقها یکی از معضلات قانون‌گذاری است که آرا و نظریات مختلفی در خصوص اینکه چه فتوایی به‌عنوان ملاک قانون‌گذاری انتخاب شود، وجود دارد. علی‌رغم تمامی این بحث‌ها، مطابق نظریه تفسیری شورای نگهبان مورخ ۱۱ دی ۱۳۶۳، تشخیص مغایرت یا انطباق قوانین با موازین شرعی براساس نظر فتوایی فقهای این شورا است^{۹۶} که با رأی‌گیری در موارد اختلاف نظر فقهی، نظر اکثریت ملاک عمل خواهد بود.

۹۵. عباسی و جعفری، پیشین، ص ۱۱۸.

۹۶. حسن خانجانی‌موقر، قانون اساسی در آینه انظار، (تهران: انتشارات دانشجو، ۱۳۸۵)، ص ۲۲۴.

در جمهوری اسلامی ایران نظارت پسینی از لحاظ شرعی بر قوانین وجود ندارد، زیرا فرض بر این است که قانون با شرع مغایرتی نداشته، ارزیابی سازگاری قانون با شرع منجر به ازین رفتن اعتبار عملکرد شورای نگهبان و لطمه به اصل حاکمیت قانون می‌شود.^{۹۷} تبصره ماده ۳ قانون آیین دادرسی دادگاه‌های عمومی و انقلاب (در امور مدنی) نیز مؤید این امر است، چراکه بیان می‌دارد: «چنانچه قاضی مجتهد باشد و قانون را خلاف شرع بداند، پرونده به شعبه دیگری جهت رسیدگی ارجاع خواهد شد»؛ به عبارت دیگر، تشخیص خلاف شرع صرفاً موجب ارجاع پرونده به شعبه دیگری می‌شود تا نه اعتبار قانون زیر سؤال برود و نه مجتهد مجبور به صدور حکم برخلاف فتوا و نظر اجتهادی خود بشود. با وجود این، باید گفت که نظارت شرعی پسینی بر مقررات از سوی دیوان عدالت اداری صورت می‌گیرد و پس از استعلام از شورای نگهبان، در صورت مغایرت با شرع امکان لغو مصوبه توسط دیوان وجود دارد (ماده ۸۷ قانون دیوان عدالت اداری).

نتیجه

عملکرد کشورهای اسلامی در انطباق قوانین با شریعت اسلامی، متضمن تعامل پیچیده‌ای بین اصول حقوق سنتی اسلامی و نظام‌های حقوقی مدرن است. روند گنجاندن شریعت در چارچوب‌های قانونی در کشورهای مختلف اسلامی متفاوت است. حاکمان سرزمین‌های اسلامی در پی ایجاد سیستمی متعادل هستند، به گونه‌ای که هم هنجارهای حقوقی معاصر و هم سنت‌های اسلامی را دربر بگیرد. هریک از کشورهای موضوع این پژوهش سازوکار متفاوتی در این زمینه اتخاذ کرده‌اند.

بر اساس این پژوهش که در پی تطبیق نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران با پنج کشور اسلامی، یعنی اندونزی، مالزی، مصر، عربستان و پاکستان بوده است، روشن شد که اولاً در کشور اندونزی سازوکاری برای نظارت شرعی بر قوانین وجود ندارد.

دوم اینکه کشور مالزی با ایجاد روش تکرگرایبی در قانون‌گذاری شریعت و واگذاری این اختیار به ایالات، خود را از تدوین شریعت به‌عنوان قانون مبرا نموده و نظارت شرعی ویژه‌ای بر قوانین فدرال در نظر نگرفته است.

۹۷. هدی غفاری، «نسبت میان حاکمیت شرع و حاکمیت قانون در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران»، پژوهش حقوق عمومی، ش ۳۶ (۱۳۹۰)، ص ۲۵.

سوم، در مصر دادگاه عالی قانون اساسی، خود را صالح برای نظارت شرعی بر قوانین می‌داند که این نظارت پسینی است و محدود به مواردی است که قانون یادشده برخلاف نص قطعی یا اجماع فقها باشد و موارد مشکوک و ظنی از حیطه این نظارت خارج است.

چهارم، در کشور عربستان از آنجا که بیشتر قوانین مدون نیستند و مبتنی بر فقه حنفی‌اند، لذا نیازی به نظارت شرعی وجود ندارد؛ اگرچه در خصوص مصوبات پارلمان ظاهراً این نظارت شرعی از سوی شورای وزیران و پادشاه صورت می‌گیرد.

پنجم، نظارت پیشینی بر قوانین از لحاظ شرعی صرفاً در کشور پاکستان و جمهوری اسلامی ایران صورت می‌گیرد؛ در پاکستان از طریق شورای ایدئولوژی اسلامی و در ایران از جانب شورای نگهبان. نظارت پسینی بر قوانین نیز در پاکستان از سوی دادگاه فدرال شریعت صورت می‌پذیرد.

در ایران با توجه به عملکرد دقیق شورای نگهبان و قانونی نبودن مصوبات مجلس در صورت عدم تأیید شورای نگهبان، باید گفت نیازی به نظارت پسینی وجود ندارد و صرفاً در خصوص مصوبات پیش از انقلاب اسلامی ایران و تأسیس شورای نگهبان، این نظارت از سوی شورای نگهبان تحقق می‌یابد. این شورا حق دارد که نسبت به شرعی یا غیرشرعی بودن این دسته از قوانین بر مبنای اصل چهارم قانون اساسی اظهار نظر کند.

لذا می‌توان گفت شبیه‌ترین نظام به نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، پاکستان است که به نظارت ویژه شرعی بر قوانین اقدام می‌کند. کشور عربستان نیز اگرچه تعهد بالایی در به‌کارگیری شریعت به‌عنوان قانون کشور دارد، ولی مقام رسمی ویژه‌ای برای تطبیق قوانین با شریعت در نظر نگرفته است. در نظام حقوقی سایر کشورها نگرش سکولار محور موجب ترجیح قوانین ملی بر قوانین شریعت شده است که در این بین اندونزی با نداشتن سازوکار ویژه برای نظارت شرعی بر قوانین در بین این پنج کشور کمترین تعهد را در به‌کارگیری شریعت در قوانین خود دارد. مصر و مالزی نیز در کشمکش میان نگرش دین‌مدارانه و سکولار روش بینایی را برگزیده‌اند.

منابع و مأخذ

الف) منابع فارسی

- کتاب‌ها

۱. اسماعیلی، محسن (۱۳۹۰). *دین و قانون، بررسی کارکرد و نقش دین در حوزه قانون و قانونگذاری*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲. حسینی، سید ابراهیم (۱۳۹۶). *تسریعت و تقنین در کشورهای اسلامی (ایران، عربستان و پاکستان)*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳. خانجانی موقر، حسن (۱۳۸۵). *قانون اساسی در آئینه انظار*. تهران: دانشجو.
۴. میراحمدی زاده، مصطفی (۱۳۸۳). *رابطه فقه و حقوق*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- مقالات

۵. جوان آراسته، حسین و مهدی فر، محمد (۱۴۰۳). مطالعه تطبیقی مجازات اعدام در قوانین کشورهای اسلامی. *مطالعات حقوق تطبیقی معاصر*، ۱۵ (۳۴)، ۱۴۹-۱۶۹.
Doi: 10.22034/LAW.2023.55627.3248
۶. عباسی، بیژن و جعفری، مصطفی (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی شرایط انتخاب‌کنندگان و انتخاب‌شوندگان در نظام انتخاباتی مجالس ایران و مالزی. *حقوق تطبیقی*، ۲ (۲)، ۱۱۵-۱۳۳.
۷. علیدانزاده، روح‌اله؛ وکیلان، حسن و رضایی، مهدی (۱۴۰۳). ساختار شورای نگهبان و حجیت تصمیمات آن با نگاهی به نهاد دادرسی اساسی در مصر، عراق و الجزایر. *مطالعات حقوق تطبیقی معاصر*، ۱۵ (۳۴)، ۱۷۱-۲۰۶.
Doi: 10.22034/LAW.2024.55777.3251
۸. غفاری، هدی (۱۳۹۰). نسبت میان حاکمیت شرع و حاکمیت قانون در نظام قضایی جمهوری اسلامی ایران. *پژوهش حقوق عمومی*، ۱۴ (۳۶)، ۱۰۷-۱۳۳.
۹. محیی، داود؛ زارع، مهدی؛ گودرزی، احمد (۱۴۰۱). جایگاه اسلام در فرایند قانونگذاری مصر پس از تحولات ۲۰۱۱. *مطالعات حقوق عمومی*، ۵۲ (۱)، ۵۵۳-۵۷۱.
Doi: 10.22059/JPLSQ.2019.278591.1959

۱۰. محقق داماد، سید مصطفی (۱۳۷۶). سرگذشت عدالت و قضاء در عربستان سعودی. *مبقات حج*، ۱۷۹-۱۹۹.

ب) منابع انگلیسی

- Articles

11. Al Saud, (2000). Faisal Bin Misha'al Political Development in the Kingdom of Saudi Arabia: an Assessment of the Majlis Ash-Shura, Durham Theses. *Durham University*.
12. Ali Khan, Muhammad Mumtaz, Ramzan Muhammad & Munir Leghari, Yasir (2021). Council of Islamic Ideology of Pakistan: The Extent of Its Legislative Role. *Epistemology*, 8(9). Doi:10.13140/RG.2.2.28836.45442.
13. Alshareef, Shaker Ahmed (June 2021). General Introduction of the Shura Council in Saudi Arabia and Parliamentary Diplomacy. *International Journal of Law and Public Administrationl*, 4(1), Doi:10.11114/ijlpa.v4i1.5208.
14. Ansori, Ansori (2022). Controversial Fatwas from Indonesian Ulema Council: A Study of the Legal Sociology Perspective. *Academic Journal of Interdisciplinary Studies*, 11 (5).
15. Ansori, Ansori (2022). Position of Fatwa in Islamic law: the Effectiveness of MUI, NU, and Muhammadiyah Fatwas. *Ijtihad: Journal of Islamic Law and Humanitarian Discourse*, 22 (1), 53-71. Doi:10.18326/ijtihad.v22i1.53-72.
16. Abdul Aziz, Norazlina, Ramli, Noriah & Abdul Raof, Nurazlina (2018). Jakim: Governors of Halal Affairs. Contemporary Issues and Development in the Global Halal Industry, 131-139. Doi:10.1007/978-981-10-1452-9_12.
17. Berger, Maurits & Sonneveld, Nadia (2010). Sharia and National Law in Egypt. In Book: *Sharia Incorporated, A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, 51-88. Leiden: Leiden University Press. Doi: 10.1515/9789400600171-005
18. Casduloh (Nov 2023). History of Criminal Law Enforcement and Islamic Justice in Saudi Arabia. *Al-Mahkamah: Islamic Law Journal*, 1(1), 14-20. Doi: 10.61166/mahkamah.v1i1.3.
19. Shuaib, Farid S. (2012). The Islamic Legal System in Malaysia, *Washington International Law Journal*, 21 (1), 85-115.

20. Jali', Husni. Teuku Ahmad Yani. Kumiawan, Andri. Public Participation Model in the Preparation of Sharia-Based Aceh Qanun: Special Focus on the Role of the Ulama. *Law Journal. Kuala Lumpur*, 30 (2), 280-307. Doi: 10.31436/iiumlj.v30i2.672.
21. Khairuldin, W.M.K.F.W. Embong, A. H., Anas, W.N.I.W.N., Mohd, H., & Ismail, D (2018). The Application of Technology in the Dissemination of Fatwas: A Study on Religious Institutions in Malaysia. *International Journal of Civil Engineering and Technology*, 9 (7), 1590–1596.
22. Khairuldin, W.M.K.F.W., Anas, W.N.I.W.N., & Embong, A. H., Fatwa as a (2018). Disseminator of Islamic Laws Among Community of Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8 (11), 516–521.
23. Mahadi, R., Sariman, N.K., Noordin, R., Mail, R. and Ab Fatah, N.S. (2018). Corporate Governancestructure of State Islamic Religious Councils in Malaysia *International Journal of Asian SocialScience*, 8 (7), 388-395.
24. Masud, Muhammad Khalid (2015). Role of the Council of Islamic Ideology in the Islamisation of laws in Pakistan. *International Centre for Muslim and non-Muslim Understanding*, University of South Australia.
25. Muttaqin, Zainal (2021). Formalization of Islamic Law in *Indonesia, in the Framework of Social Engineering Theory by Roscoe Pound. El-Mashlahah: Scientific Journal of Sharia Faculty IAIN Palangka Raya*. Doi: 10.23971/elma.v11i2.2825.
26. Nauman, Muhammad, Imran Khan & Karamat Sidra (2018) Formation and Working of Federal Shari'at Court in Pakistan. *Pakistan Social Sciences Review*, 2 (1), 50-60.
27. Mohammad Ahmad, Nisar & Mohamed Adil, Mohamed Azam (2016). The Status and Implementation of Islamic Law in Malaysia. In Book: *Religious Rules, State Law, and Normative Pluralism-A Comparative Overview*, 263-276. Doi:10.1007/978-3-319-28335-7_16.
28. Salameh, mohamad hasan (2021). The Principle of Separation of Powers between Sharia and the Positive Law: a Case Study on the Constitutional System of Saudi Arabia. *Ist International Conference of Law and Justice - Good Governance and Human Rights in Muslim Countries: Experiences*

and Challenges (ICLJ 2017), Doi:10.2991/iclj-17.2018.3.

29. Sulaiman, Sulaiman, Siti Yusnaini & Anton Widyanto (2023). Development of Islamic Sharia-Based Curriculum in Islamic Universities in Aceh: A Study on the Implementation of Aceh Qanun Number 9 of 2015. *Ulumuna*, 27 (1), 89–114. Doi: 10.20414/UJIS.V27I1.521.
30. Usman, Mahboob, Ashraf Qureshi, Zeeshan, Azam Hussain, Mohammad & Fateh Labanieh Mohamad (2023). The Recommendations of the Council of Islamic Ideology on Family Laws: An Analytical Review. *UCP Journal of Law and Legal Education*, 1 (2), 26-44.

- Sites

31. www.saudiembassy.net/basic-law-governance.
32. www.saudiembassy.net/law-consultative-council-majlis-al-shura.
33. www.saudiembassy.net/law-council-ministers.