| تاریخ دریافت:۱۳۹۹/۱۲/۱۱ | تاریخ پذیرش:۱۴۰۰/۰۳/۱۳ |

ابعاد ورود اندیشهٔ اجتماعی به شریعت و فقه

حسین اژدری‌زاده
استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی نراق. نراق. ایران.
hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

چکیده

هدف جستار حاضر نشان‌دادن ابعاد حضور «اندیشهٔ اجتماعی» در شریعت و احکام اسلام با تأکید بر مجاهدت بیش از هزارسالهٔ فقها و اصولیان مسلمان است. با استفاده از روش‌های متعددی مانند تحلیل محتوا، اسنادی و توصیفی‌ـتحلیلی تلاش شد تا اشراب اندیشهٔ اجتماعی در دین و شریعت اسلام و نیز فتاوی فقهی اصولی ارائه شود. ضرورت توجه به انسان و اجتماع نه‌تنها در اسلام بلکه در همهٔ شریعت‌های گذشته نیز به‌گونه‌ای وجود داشت؛ اما این ویژگی در اسلام به‌نحو ممتازی مورد توجه قرار گرفت. فقها و اصولیان مسلمان با مجاهدتِ حدوداً چهارده‌قرنهٔ خود توانستند بسیاری از پیام‌های موجود در آیات و روایات اسلامی را دریافت کنند و با تأکید بر اموری مانند پذیرش عقل در حریم دین، قواعد حاکمهٔ فقهی، تقدیم اولویت‌های اجتماعی، تعلیل‌های اجتماعی احکام و درنهایت، احکام حکومتی، در راستای صدور فتاوای به‌روز از آن‌ها استفاده کنند.

کلیدواژه‌ها: اندیشهٔ اجتماعی، رویکرد فقهی اصولی، فقه اجتماعی.[1]

۱. مقصودمان از فقه اجتماعی معنایی کلی است و مباحثی را دربر می‌گیرد که در مقابل فقه فردی قرار دارد.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

مقدمه

در این جســتار ورود اندیشــهٔ اجتماعی در اسلام کنکاش و ریشه‌یابی می‌شــود و نیز توضیح داده خواهد شــد که اندیشمندان مسلمان در دوره‌های مختلف فرهنگ و تمدن اسلامی، با عطف توجه به منابع اسلامی، چگونه به فهم مسائل اجتماعی پرداخته‌اند. در تاریخ اندیشهٔ اجتماعی اسلامی، رویکردهای مختلفی مانند وحیانی، فلسفی، کلامی، تفسیری، فقهی‌ـاصولی، عرفانی، گزارشگری و خطابی بوده است. تأکید این جستار، به‌نحو اخص، بر «رویکرد فقهی‌ـاصولی» است.

۱. بیان مسئله

مباحــث فقهی‌ـاصولی ریشــه در صدر اســلام دارد و علاوه‌بر آیــات قرآن به روایــات اهل‌بیت (علیهم‌السلام) نیز بازمی‌گردد. کاربرد واژهٔ «فقه»، در دوره‌های اولیه عام بود و فهم عمیق از هرگونه مباحث دینی و ازجمله مباحث فقهی به معنای اخیر را دربرداشت. معنای اولیهٔ واژهٔ فقه که ریشه‌ای قرآنی دارد (توبه: ۱۲۲) شامل اموری مانند اعتقادات، اخلاقیات و احکام بود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۹: ص ۴۰۴). این واژه به‌مرور منقول شد و در معنایی اخص به «احکام عملی» اختصاص یافت. از قدیمی‌ترین آثار شــیعی با این عنوان (فقه) کتاب فقه‌الرضا منســوب به امام رضا (علیه‌السلام) (۱۴۰۶ه.ق.) است. این کتاب، که به شــکل «فقه روایی» است، دربردارندهٔ بسیاری از ابواب فقه اســت. باوجود این، مباحثی ماننــد ایمان و مکارم اخلاق را نیز می‌توان در آن مشــاهده کرد. این ویژگیِ کتاب فقه‌الرضا دربارهٔ بســیاری از آثار اولیهٔ فقهی مانند مسائل علی‌بن جعفر و مستدرکاتها (عریضی، ۱۴۰۹ه.ق)، قرب‌الاســناد (حمیــری، ۱۴۱۳ه.ق)، النوادر (قمی اشــعری، ۱۴۰۸) و الکافی (کلینی، ۱۴۰۷ه.ق) مشــاهده می‌شــود. ازجمله اولین آثار فقهی که اختصاصاً به مباحث فقهی خالص به معنای امروزی می‌پردازد شــاید کتاب مجموعه فتــاوی ابن‌بابویه (قمی، بی‌تا) از گونهٔ «فقه فتوایی» و کتاب حیاة ابن‌ابی‌عقیل و فقهه (عمانی، ۱۴۱۳ه.ق) از گونهٔ «فقه اســتدلالی» است. نکتهٔ شایان ذکر دربارهٔ همهٔ آثار گذشته اینکه علاوه‌بر مباحث فقه فردی، به مباحث اجتماعی فقه هم توجه دارند و این خصوصیت را برای آثار بعد از خود نیز به ارث گذاشته‌اند.

هدف این مقاله ریشــه‌یابی همین ویژگیِ «اجتماعی‌بودن» فقه اســلامی و به‌ویژه فقه شــیعی اســت. با روش‌های متعددی مانند تحلیل محتوا، تطبیقی، اســنادی، تاریخی و توصیفی‌ـتحلیلی نشــان داده می‌شود که اجتماعی بودن فقه اسلامی ریشــه در چه امری دارد؟ ابعاد آن کدام است؟ و فقهای مســلمان در نشان‌دادن این بُعد از شریعت اســلام چه تلاشی داشته‌اند؟ از دلایل اهمیت این جســتار عبارت‌اند از: نشان‌دادن برخی از وجوه اجتماعی فقه اسلامی، نشان‌دادن حوزهٔ دیگری

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

از اندیشـــهٔ اجتماعی اندیشمندان مسلمان، کمک به توسعهٔ اندیشهٔ اجتماعی اسلامی، پرکردن خلأ تئوریک اندیشهٔ اجتماعی.

۲. پیشینه

مصطفی همدانی (۱۳۹۷) در پژوهشی با عنوان «کثرت‌گرایی یا مواجهه با تعدد دیگری؛ بررسی و نقد کتاب خصوصی‌گرایی و جهانی‌گرایی در اندیشهٔ اسلامی معاصر»، به بحث درخصوص اندیشهٔ اجتماعی در فقه اسلامی توجه نشان داده است. سید سجاد ایزدهی (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «قلمرو فقه سیاسی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای»، این ایده را، البته با تأکید بر فقه سیاسی پی می‌گیرد. محمدباقر ربانی و قاسم ابراهیمی‌پور (۱۳۹۶) در مقالهٔ خود با عنوان «روش‌شناسی فقه اجتماعی از دورهٔ تأســیس تا دورهٔ تثبیت»، فقه اجتماعی را روش‌شناسی کرده‌اند. حسین رضایی (۱۳۹۵) در تحقیقی با عنوان «چیســتی و ماهیت فقه الاداره»، ایــن ایده را با رویکردی مدیریتی دنبال می‌کند. محمدباقــر ربانی (۱۳۹۴) در مقالهٔ «فقه اجتماعی و بایســته‌های روش‌شناســانهٔ آن (با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی)، بایسته‌های روش‌شناختی فقه اجتماعی را بررسی می‌کند. ســید پیمان غنایی (۱۳۹۴) در تحقیقی با عنوان «فقه اجتماعی و کاستی‌های جدی روش تفقه»، از کاســتی‌های روش‌شناختی فقه اجتماعی سخن گفته اســت. روح‌الله شاکری زواردهی و مرضیه عبدلی مســینان (۱۳۹۴) در تحقیق خود با عنوان «ضــرورت حکومت دینی با تأکید بر حکومــت محوری فقه اجتماعی»، از ضرورت فقه اجتماعی برای حکومت دینی ســخن گفته‌اند. بهنام طالبی طادی، حســین بی‌رشــک و نوید امساکی (۱۳۹۴)، در جســتاری با عنوان «واکاوی تاریخــی عنصر نص‌گرایی در روش‌های فقهی امامیه و نقش آن در پیشــرفت فقه نظام اجتماعی»، نقش عنصر نص‌گرایی در پیشرفت فقه نظام اجتماعی را در فقه امامیه واکاوی کرده‌اند. احمد مبلغی (۱۳۹۳) در جستاری با عنوان «پیش‌درآمدی بر فقه رسانه (موضوع‌شناسی)»، از راه موضوع‌شناسی به بحث ما کمک می‌رساند. الیاس نادران، حسن آقانظری و سیدرضا حسینی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بایســته‌های فقه پژوهی در تأمین اجتماعی»، به‌گونه‌ای اندیشهٔ اجتماعی با محوریت فقه را دنبال کرده‌اند. مظفر نامدار و محمدحســین ضمیریان (۱۳۹۱) در جســتاری با عنوان «سیاست تعاملی ضد نظام ســلطه در روابط بین‌الملل "رهیافتی به مبانی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایــران در قواعد فقهیهٔ فقه ســنتی"»، اندیشــهٔ اجتماعــی در قواعد فقهی در فقه ســنتی را از منظر بین‌المللی بررســی می‌کند. محمد عشایری (۱۳۹۰) در جســتاری با عنوان «نقدی بر مقالهٔ نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی»، برخی نظرات مطرح‌شده در باب فقه اجتماعی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

را نقد و بررسی کرده است. عباسعلی مشکانی سبزواری (۱۳۸۹) در جستاری با عنوان «مقدمه‌ای بر فقه اجتماعی شـیعه از نگاه مقام معظم رهبری»، فقه اجتماعی شیعه از نگاه رهبر معظم انقلاب را بررسی کرده است. عباس مخلصی (۱۳۷۸) در مقاله‌ای با عنوان «بازشناسی فقه اجتماعی امام خمینی»، فقه اجتماعی از منظر حضرت امام (رحمةالله علیه) را ردیابی می‌کند.

این جسـتار باوجود شـباهت با برخی از تحقیقات سـابق، از منظری خاص، یعنی اندیشـهٔ اجتماعی، به این بحث ورود کرده اسـت. هدف این جستار اساساً پرداختن به «اندیشهٔ اجتماعی» اسـت، اما ازآنجاکه این امر از منظرهای متفاوتی قابل ردیابی اسـت و یکی از آن منظرها، رویکرد «فقهی‌ـاصولی» است، به مباحث فقهی و اصولیِ مرتبط خواهد پرداخت و برخی مناسبات موجود میان مباحث فقهی‌ـاصولی و اندیشهٔ اجتماعی را مورد بحث و کنکاش قرار می دهد.

۳. خاستگاه اندیشهٔ اجتماعی

گفتیم که دو رشتهٔ علمی فقه و اصول ریشه در قرآن و سنت دارد و بنابراین، از علوم اسلامی محسوب می‌شـود (مطهری، بی‌تا، ج۲۰: ص ۹). به‌نظر می‌رسد که اشـراب اندیشهٔ اجتماعی در فقه نیز تا حدود زیادی ریشـه در همین امر داشته باشـد و به دلیل توجه قرآن و سنت به اجتماع و پدیده‌های اجتماعی، فقهِ برخواسـته از آن دو نیز چنین خصوصیتی یافته و از ابتدا بسیاری از محدودیت‌های زمینی و مسـائل اجتماعی انسان و جامعهٔ انسانی را در متن احکام و قانون‌گذاری‌های خود پذیرفته اسـت. ضرورت توجه به انسـان و اجتماع نه‌تنها در اسلام بلکه در همهٔ شریعت‌های گذشته نیز به شرح زیر وجود داشته است.

۳ـ۱. دین و شرایع

همهٔ شرایع الهی باوجود ثبات محتوا (نصر، ۱۳۸۰: صص ۱۳۱ـ۱۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: صص ۱۲۲ـ۱۱۵)، در صورت باید تاحدودی هماهنگ با جامعهٔ خود می‌شدند تا بتوانند راهنمای واقعی مردم خود باشند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: صص ۱۲۲ـ۱۱۸). همین نکته اساساً دلیل اصلی پدیدآمدن «شرایع» متکثر بوده است. دین باوجود وحدت ماهوی، به هنگام نازل‌شدن برای انسان‌های زمانی و مکانی، دچار تعین اجتماعی شـد و براثر تفاوت «انسان»، «مصلحت» و «شرایط زمان»، شرایع مختلفی پدید آمد؛ ازاین‌رو، خداوند بعضی از احکام را در یک شریعت با احکامی دیگر نقض کرد و به دلیل انقضای مهلت مصلحت آن و ظهور مصلحتی جدید، حکم قبلی را به حکمی جدید بدل کرد (طباطبایی، بی‌تا، ج۵: ص ۳۵۱).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

۳ـ۲. دین اسلام

برای آنکه تصویر روشن‌تری از اثرپذیری شکلی وحی از اجتماع به‌دست داده شود، در ادامه، بحث بر دین اسلام متمرکز می‌شود.

۳ـ۲ـ۱. قرآن کریم

قرآن کریم آخرین وحی الهی به پیامبر خاتم حضرت محمد (صلی الله علیه و آله و سلم) است. این کتاب شریف که محور اصلی دین و احکام عملی اسلام است، مانند متون شرایع پیشین، به لحاظ محتوا ثابت و از حیث صورت، نسبت‌به متون پیشین، تعینات اجتماعیِ احتمالی پذیرفت که در ادامه شرح آن‌ها می‌آید.[۱]

نزول: از ویژگی‌های بارز قرآن «منزول» بودن آن است. خداوند در قرآن کریم در آیات زیادی و با تعابیر مختلف بر اصل «نزول» تأکید کرده است (شعراء: ۱۹۳؛ آل عمران: ۳؛ بقره: ۲۳). از این تعابیر استفاده می‌شود که حقیقت قرآن، پایین آمده و به‌حد درک مردم رسیده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲: ص ۱۸ و ج ۱۵: ص ۴۴۷). قرآن کریم برای آنکه بتواند انسان‌های مادی دنیایی و اجتماعی را مخاطب قرار دهد، برخی محدودیت‌های مرتبط به انسان‌ها ازجمله اجتماعی‌بودن را پذیرا شد.

نزول تدریجی: «تدریج» در نزول (در نزول تدریجی وحی) نیز متأثر از همان دلیل، یعنی اثرپذیری قرآن از جامعهٔ انسانی است. دلیل آن اهداف آموزشی است؛ تعلیم هر علمی از علوم و به‌ویژه علوم مرتبط با عمل (مانند معارف قرآن)، از طریق مطرح‌کردن تک‌تک مسائل آن توسط آموزگار است (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۵: صص ۲۱۲ـ۲۱۰). دلیل دیگر اینکه قرآن اساساً در بسیاری از موارد «احتجاج» برای (لااقل) دو دسته از مردم است: دستهٔ اول کسانی هستند که واقعاً در برخی از موضوعات دینی دچار شبههٔ واقعی‌اند؛ دستهٔ دیگر برای آنکه مؤمنین را با شبهه مواجه کنند به طرح سؤالات مختلف می‌پردازند. پاسخ به شبهات پیش از طرح آن‌ها چندان فایده‌ای ندارد (همان: صص ۲۱۵ـ۲۱۳). دلیل سوم، ضعف فراگیری عمومی مردم است. بسیاری از مردم در فراگیری یک‌بارهٔ قرآن و معارف آن دچار ضعف‌اند و توانایی پذیرش یک‌بارهٔ آن را ندارند (همان، ج ۱۸: ص ۵۶ و ج ۱۳: ص ۲۲۰).

سخن بودن. باطن قرآن امری بس رفیع است و کسی را یارای دست‌یافتن به آن نیست

۱. این مباحث با تمرکز بر اندیشه‌های مرحوم علامه طباطبایی آمده است؛ همچنین، برای نمونه ر.ک.: فراستخواه، ۱۳۷۷ و سروش، ۱۳۷۸.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ص ۱۲۳ـ۱۲۲ و ج ۲: ص ۱۸). خداوند برای آنکه آن را در اختیار بندگانش قرار دهد بر آن‌ها منت نهاد و آن را «قرآن» و «مقرّو» (خواندنی) کرد و در قالب کلمات که اموری کاملاً اجتماعی است (همو، ۱۳۶۷، ج ۲: صص ۱۹۹ـ۱۹۸؛ همو، ۱۳۶۳: ص ۱۲۳ به بعد) ریخت (همو، بی‌تا، ج ۱۹: ص ۹۵؛ همو، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۱۸). به‌علاوه، قرآن کریم به وصف «عربیت» یعنی نوع ویژه‌ای از کلام نیز متعین شد. شاید به این دلیل که در زبان عربی از حیث رساندن معانی، ظرایفی وجود دارد که در هیچ زبان دیگری مشاهده نمی‌شود (بهشتی، ۱۳۷۸: ص ۱۷۴). افزون بر این، اگر چنین نمی‌شد، قوم پیامبر قادر نبود اسرار نهفته در آن را دریابد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۷۵؛ همو، ۱۳۷۴، ج ۱۸: صص ۲۱ـ۲۰).[۱]

۳ـ۲ـ۲. شریعت اجتماعی اسلام

برخی وجوه اجتماعی قرآن کریم به صورت و محتوای احکام و «شریعتِ» موردِ توصیهٔ قرآن مربوط است که عبارت‌اند از:

اول: انسان موجودی اجتماعی است که زندگی‌اش بدون وجود «اجتماع» تداوم نمی‌یابد (حجرات: ۱۳؛ زخرف: ۳۲؛ آل عمران: ۱۹۵؛ فرقان: ۵۴). شریعت و دینی که برای هدایت چنین موجودی می‌آید باید به این حیث مهم او توجه خاص داشته باشد.

دوم: با آنکه انسان‌ها همواره در «اجتماع» زندگی کرده‌اند، به شکل آگاهانه توجهی به آن نداشتند و آن را به‌تبع خواص دیگر خود مدنظر قرار می‌دادند. اولین کسانی که این بُعدِ انسان را برایش آشکار کردند (بقره: ۲۱۳ و یونس: ۱۹) «انبیا» بودند.

سوم: اسلام تنها دینی است که اجتماع را به‌طورمستقل مورد توجه قرار داد و آن را امری عینی دانست. هرچند جامعه از مجموع افراد منفردِ دارای هویت مستقل تشکیل می‌شود، جمع این افراد در کنار هم متضمن «روابطی حقیقی» است که منجربه یک «هویت جمعی» می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ص ۹۶).

چهارم: اسلام به لحاظ اهمیتی که به مسئلهٔ «اجتماع» می‌دهد، همهٔ شئون خود، ازجمله شریعت و احکام عملی‌اش، را براساس اجتماع تنظیم کرد (همان: ص ۱۲۶).

۱. وجه دیگر اجتماعی بودن قرآن کریم کاربرد زبان تمثیل در آن است (طباطبایی، بی‌تا، ج۳: صص ۶۴ـ۵۶). این نظر مرحوم طباطبایی از برخی جهات مانند نظر پُل تیلیش و جورج سانتایاناست (زمانی، ۱۳۷۵: صص۴۱ـ۳۵) و از برخی جهات با نظریهٔ «زبان تمثیلی» توماس آکوئیناس شباهت دارد (همان: صص ۲۰۵ـ۱۹۷؛ ر.ک.: سعیدی روشن، ۱۳۸۱: صص ۲۶۹ـ۳۵۰).

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

الــف ـ همهٔ مردم را به «دین فطرت» فرا خواند (اولین امــری که محور تألیف افراد مختلف با یکدیگر است).

ب ـ توجه ویژه‌ای به «مناظرهٔ جمعی»، «تدبر اجتماعی»، «اجتهاد جمعی»، «تفکر اجتماعی»، «بحث اجتماعی» و مانند آن دارد.

ج ـ برای خنثی‌کــردن عوامل تفرقه راهکارهایی مشــخص ارائه کرده اســت: «تربیت دینی» راهکار یکسان‌سازی نســبی «اخلاق» اســت؛ امرکردن جامعه به «دعوت مستمر دینی» تکلیف جامعه بــه «امر به معروف و نهی از منکر» و «امر به تبعید شــبهه‌افکنان» راهکار وحدت‌بخشی به «افعال» است؛ و درنهایت، «تعمیم تبلیغ» و «نرمی در دعوت و تربیت» نیز راهکار تفرقهٔ ناشی از عوامل بیرونی است.

د ـ باوجود اذعان به رهبری پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و امامان معصوم (علیهم‌السلام) در زمان حضور ایشان، خطاب عموم آیاتِ مربوط به «اقامهٔ عبادات»، «قیام به امر جهاد»، «اجرای حدود و قصاص» و مانند آن (نســاء: ۷۷؛ بقــره: ۱۹۵ و ۱۸۳؛ آل‌عمران: ۱۰۴؛ مائده: ۳۵؛ حج: ۷۸ وغیره)، عام بوده و اختصاصی به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) ندارد و همهٔ مسلمانان دراین‌خصوص با ایشان مساوی‌اند (همان: صص ۱۲۶ـ۱۲۲).

هــ ـ قید «اجتماع» در همهٔ احکامی که ممکن بود صفت «اجتماعی‌بودن» در آن‌ها لحاظ شود به شکل وجوبی یا استحبابی مدنظر قرار گرفته است؛ در دسته‌ای از احکام قید «اجتماع» به‌طور مستقیم شرط شده اســت، مانند «جهاد» که صفت «اجتماع» در حد کفایت برای دفاع در آن شــرط شــده اســت؛ گونهٔ دیگر واجباتی مثل روزه و حج برای مستطیع است کــه لازمهٔ وجوب آن‌ها اجتماعی اســت و مردم آن‌ها را با هم انجــام می‌دهند و البته، هر دو نیز به «عید» و نمازهای واردشــده در آن دو روز ختم می‌شــود؛ از همین دسته می‌توان به «وجوب تعیینی» نمازهای یومیه اشــاره کرد که هرچند «جماعــت» برگزار کردن آن‌ها واجب نیست، «تشــریع وجوبی» نماز جمعه به‌گونه‌ای این «عدم اجتماع» را تدارک کرده است؛ شــکل دیگرِ توجه به «اجتماع» آن است که شارع مقدس در برخی از احکام (مثلاً نمازهای واجب یومیه) با وصف آنکه وجوب اجتماع و «جماعت» را تشریع نکرده است، اما جماعت برگزارکردن همان امر واجب را «ســنت» و «مستحب» قرار داده و بدین طریق عدم وجوب اجتماع را تدارک دیده است (همان: صص ۱۲۷ـ۱۲۶).

و ـ اسلام دینی اســت که احکامش را براساس ویژگی‌های انســان و در راستای ارضای غرایز و فطریات وی بنیان نهاده اســت و درعین‌حــال، در تنظیم و پی‌ریزی احــکام و قوانینش

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

«عقل‌محور» اســت و احساســات و عواطف را بر آن اســاس مورد توجه قــرار می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ج ۴: ص ۱۰۱).

۴. مجاهدتِ «اجتماعی‌سازی»

فقها و اصولیان مســلمان با مجاهدتِ حدوداً چهارده‌قرنهٔ خود توانستند بسیاری از پیام‌های موجود در آیات و روایات اســلامی درخصوص توجه به اجتماع را اخذ و از آن در راســتای صدور فتاوای به‌روز فقهی و اصولی استفاده کنند.

۴ـ۱. عقلانی‌سازی

اســلام دینی اســت که با عقل پیوند نزدیک دارد و برای او «حق» قائل می‌شود و حتی عقل را یکی از منابع احکام خود معرفی می‌کند. اسلام این کار را انجام داد و فقهای اسلام و به‌ویژه شیعه متأثر از دین اســلام به این آموزه عمل کردند. ایشان منابع و مدارک احکام را کتاب، سنت، اجماع و عقل (حلی، ۱۴۱۰هـ.ق، ج ۲: ص ۴۴۹) شــمردند و حتی میان عقل و شرع رابطهٔ ناگسستنی قائل شدند و آن را «قاعدهٔ ملازمه» نامیدند که به موجب آن از حکم عقل می‌توان به حکم شــرع رســید و از حکم شــرع می‌توان حکم عقل را استنباط کرد (حلی، ۱۴۲۴هـ.ق، ج ۱: ص۱۳؛ مطهری، ۱۳۶۵: ص ۲۴۶). به‌علاوه، عالمان و فقهای مسلمان چنان جایگاهی برای عقل قائل شدند که عقل در فقه اسلامی هم می‌تواند اکتشاف‌کنندهٔ یک قانون باشد و هم می‌تواند قانونی را تقیید و تحدید کند و یا آن را تعمیم دهد و هم می‌تواند در استنباط از سایر منابع و مدارک مددکار خوبی باشد. حق دخالت عقل انسان در قانون‌گذاری اساســاً از آنجا پیدا شد که مقررات اسلامی با واقعیت زندگی انسان و جامعه ســروکار دارد. اســلام برای تعلیمات خود رمزهای مجهول لاینحل آسمانی قائل نیست و عالمان دین و ازجمله فقها و اصولیان مســلمان نیز با همین خصوصیت احکام اسلامی را در میان مردم رواج دادند (مطهری، ۱۳۷۳: ص ۳۳ به بعد؛ شیروانی، ۱۳۷۷: ص ۳۸۱).

۴ـ۲. جامع‌نگری

یک‌جانبــه بودن یک قانون یا یــک مکتب دلیل منسوخ‌شــدن خود را همــراه دارد. عوامل مؤثر و حاکم بر زندگی انســان فراوان است. چشم‌پوشــی از هر یک از آن‌ها خودبه‌خود عدم تعادل ایجاد می‌کنــد. مهم‌ترین رکن جاوید مانــدن، توجه به همهٔ جوانب مادی و روحــی و فردی و اجتماعی است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۳: ص ۱۹۰؛ شــیروانی، ۱۳۷۷، صص ۳۸۲ـ۳۸۱). این ویژگی یعنی

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

جامعیت و همه‌جانبه بودن تعلیمات اسلامی مورد تأکید فقها و اصولیان قرار گرفت. ایشان علاوه‌بر بُعد معنوی اسلام بُعد مادی آن را هم فراموش نکردند و علاوه‌بر بُعد فردی، احکام اجتماعی را هم در متن درس‌های خود آوردند و پر و بال دادند. همان‌طور که آمد، از قدیمی‌ترین آثار شیعی با عنوان فقه، کتاب فقه‌الرضا منسوب به امام رضا (علیه‌السلام) (۱۴۰۶ه.ق) است. این کتاب علاوه‌بر توجه به احکام فردی مانند طهارت، نماز، اعتکاف و روزه، بسیاری از مباحث اجتماعی فقه ازجمله زکات، حج، تجارت، بیع، قرض و ارث را هم به بحث گذاشته است (مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام ۱۴۰۶ه.ق). این ویژگی کتاب فقه‌الرضا، تقریباً دربارهٔ همهٔ آثار اولیهٔ فقهی پیش‌گفته مشاهده می‌شود.

البته، این‌طور تصور نشود که چون اسلام دین جامعی است، پس باید برای همهٔ امور تکلیف معینی روشن کرده باشد؛ چنین نیست. جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که در بسیاری از امور دستوری نداشته باشد؛ امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «اِنَّ اللّهَ یحِبُّ اَنْ یؤْخَذَ بِرُخَصِهِ کما یحِبُّ انْ یؤْخَذَ بِعَزائِمِهِ»: «خدا دوست دارد در مسائلی که مردم را آزاد گذاشته است، مردم هم آزاد باشند؛ هم‌چنان که دوست دارد در مورد تکالیف، در چهارچوب باشند» (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱: ص ۱۶). همچنین، امیرالمؤمنین می‌فرماید: «اِنَّ اللّهَ ... فَرَضَ فَرائِضَ فَلا تَتْرُکوها وَ سَکتَ لَکُم عَنْ اشْیاءَ ... فَلا تَتَکلَّفوها» (نهج‌البلاغه: حکمت ۱۰۵)»: «خداوند چیزهایی را واجب کرده است، آن‌ها را ترک نکنید و دربارهٔ بعضی از مسائل سکوت کرده است، در مورد آن‌ها تکلیف معین نکنید» (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۱: صص ۱۹۵ـ۱۹۴).

۴ـ۳. تقسیم‌بندی احکام

ازجمله مباحثی که می‌توان اندیشهٔ اجتماعی و توجه به انسان و محدودیت‌های وی را در احکام مشاهده کرد و فقها و اصولیان مسلمان به آن توجه نشان داده‌اند مباحث مربوط به تقسیم‌بندی احکام است. برای نمونه، یک دسته‌بندی، تقسیم احکام به تأسیسی و امضایی است. مقصود از حکم تأسیسی حکمی است که ازطرف شارع صادر شده و سابقه‌ای در عرف و در بین عقلا نداشته است. این احکام گرچه برای انسان صادر شده و به‌طورکلی محدودیت‌های انسانی را منظور می‌کند، به هر جهت، یک حکم الهی است. اما احکام امضایی احکامی است که یکسره ریشه در عرف و عقلا دارد و اجتماعی‌بودن را به‌آسانی می‌توان در آن‌ها رصد کرد. این احکام اموری اعتباری است که عرف و عقلا آن‌ها را اعتبار کرده‌اند و نظام اجتماعی و اقتصادی جامعه مبتنی‌بر آن‌هاست، مانند ملکیت و زوجیت و دیگر عقود و ایقاعات (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۶). واقعیت

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

آن اســـت که دین اسلام و به‌تبع آن فقها و اصولیان مســـلمان، در برخورد با زندگی روزمرۀ انسان‌ها و شـــیوه‌های متداول در بین آدمیان یکسره از موضع نفی یا اثبات برخورد نکرده‌اند؛ گاه کاملاً آن‌ها را تأیید کرده‌اند و این در جایی اســـت که وجود آن سیره‌ها با حفظ نظم اجتماعی و تسهیل معیشت مردم منافات نداشته است، زمانی به دلیل مصلحتی، ضروری تلقی شده است، نظیر اکثر احکام و مقـــررات راجع‌به قراردادها؛ گاهی نیز این رویه‌ها مفید اما نیازمند اصلاح و بازنگری بوده‌اند که در این‌گونه موارد شارع با افزودن برخی قیود و شروط، بنای عقلا را پذیرفته است. برخی سیره‌ها را نیز به دلیل مفاســـدی که دربرداشته مردود اعلام داشته اســـت. نهی از بیع ربوی نمونۀ این‌گونه بناهای رایج در بین عقلاست.

در مورد احکام امضایی نیز همواره چنین نیســـت که به علت مطلوب‌بودن، مورد امضای شارع قرار گرفته باشند، بلکه این احکام درواقع بر دو قسم‌اند: قسم اول را می‌توان احکام امضایی مطلوب و قســـم دوم را احکام امضایی تحمیلی نامید. قسم دوم آن‌هایی هستند که نه به‌خاطر مطلوب‌بودن، بلکـــه به‌خاطر رواج در عرف و وجـــود محذورات اجتماعی در مخالفت بـــا آن‌ها مورد امضا قرار گرفته‌اند و درحقیقت پذیرش این دســـته از احکام بر شـــریعت تحمیل شده است، درحالی‌که قسم اول چنین نیستند و به‌خاطر عقلایی، منطقی و موجه بودن مورد تأیید شرع قرار گرفته‌اند. برای مثال در زمـــان بعثت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و ســـلم) موضوع برده‌داری امری رایج میان عرف بود، به‌گونه‌ای که یکی از منابع اصلی مالکیت برده‌ها بودند و اگر شریعت اسلام آن را نمی‌پذیرفت، همانند آن بود که اصلی‌ترین منبع ثـــروت مردم را نادیده اعلام دارد؛ ازاین‌رو، آن را به‌نحو تحمیلی پذیرفت، اما سیاستی اتخاذ کرد که به‌تدریج ملغی شود (همان: صص ۷ـ۶).

۴ـ۴. اِعمال قواعد حاکمه

یکی از زمینه‌هایی که به‌خوبی می‌توان اشراب اندیشۀ اجتماعی و نیز توجه به محدودیت‌ها و تغییر و تحولات انسانی را در آن مشاهده کرد، قواعد فقهی هستند؛ قواعدی مانند ید، ضمان ید، لاضرر و مانند آن. پشـــتوانه و مســـتند این قواعد اغلب عرف و بنای عقلا بوده است و ارتباط تنگاتنگی (نه بـــا عقل انتزاعی بلکه) با عقل انضمامی (زمانی و مکانی) دارند و به‌خوبی می‌توان مدعی شـــد که اندیشۀ اجتماعی در آن‌ها اشراب شده است. به‌علاوه، چون کار این قواعد کنترل قوانین دیگر است (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۱: صص ۳۳۶ـ۳۳۳؛ شـــیروانی، ۱۳۷۷: ص ۱۸۶)، می‌توان مدعی شد که این قواعد اندیشـــۀ اجتماعی موجود در خود را باواسطه به سرتاســـر قوانین دیگر اسلام نیز سرایت می‌دهند. در ادامۀ بحث، کیفیت اشراب اندیشۀ اجتماعی در این قواعد مرور می‌شود.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

ـ قاعدهٔ ید: این قاعده از قواعد مشهور و معتبری است که در اکثر مسائل فقهی و حقوقی به‌طور وسیع مورد استناد قرار می‌گیرد و محور بسیاری از معاملات روزمره است. اولین کسی که به‌عنوان یک قاعدهٔ فقهی از آن یاد کرد، شاید، شهید اول باشد (عاملی، ۱۴۰۰هـ.ق، ج ۱: ص ۲۲۹). محور این قاعده مالکیت است. مالکیت عنوانی است اعتباری و پسااجتماعی (طباطبایی، ۱۳۶۷، ج ۲: صص ۲۲۲ـ۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۳: صص ۱۴۵ـ۱۴۴)، که مبیّن نسبت و رابطهٔ اشیا با اشخاص است و دربردارندهٔ مجموعه روابط و مناسباتی است که استیلا و تسلط انسان‌ها را بر اشیا نشان می‌دهد. مالکیت تطور تاریخی سه‌گانه‌ای را پشت سر گذاشته است؛ مرحلهٔ نخست مربوط به ادوار نخستین حضور بشر بر روی کرهٔ زمین است. مشخصهٔ مالکیت در این دوره غالباً وضع ید و اعمال استیلا به‌صورت تصرفات فیزیکی بوده است؛ در مرحلهٔ دوم، پس از گذشت قرن‌ها و پیچیده‌شدن روابط اجتماعی که در اکثر موارد تحت‌تأثیر مستقیم انبیا صورت گرفت، نوع رابطهٔ افراد با اشیا و نیز کیفیت این تعلقات پیچیده‌تر شد. به‌تدریج با پیدایش گروه‌ها و اجتماعات انسانی، لزوم ذخیره‌سازی اشیا بیش از پیش احساس شد و انسان‌ها اموال خود را برای تأمین احتیاجات آتی در اماکن خاصی انبار کردند؛ در مرحلهٔ سوم، که تمدن امروزی نیز جزئی از آن است، مناسبات بین شخص و شئی بیشتر اعتباری شده است. در این دوره با توسعهٔ فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی، چون اعمال سلطهٔ مستقیم و واقعی بر همهٔ اشیای حاصل از کار و فعالیت شخصی و دسته‌جمعی و نیز مورد نیاز زندگی فردی و اجتماعی ممکن نبوده است، براساس یک سلسله قراردادهای اجتماعی و تأسیسات حقوقی و فقهی، مالکیت و روش‌های اعمال آن، شکل و کیفیت اعتباری به خود گرفته است (محقق داماد، ۱۳۹۳: صص ۲۷ـ۲۵). با مرور این مراحل متوجه می‌شویم که تغییرات و تحولات مربوط به مالکیت و ید، امری انسانی، تمدنی، اجتماعی و فرهنگی بوده است و براثر اقتضائات زمانی و مکانی و فرهنگی و اجتماعی حاصل شده است. با توجه به این سیر تاریخی، تعریف ید بسیار آسان می‌شود: «ید عبارت است از سلطه و اقتدار شخص بر شیء، به‌گونه‌ای که عرفاً، آن شیء در اختیار و استیلای او باشد و بتواند هرگونه تصرف و تغییری در آن به‌عمل آورد» (همان: ص ۲۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، عامل عرف در تعریف ید نقش بسزایی دارد و صدق عنصر سلطه و استیلا منوط به تشخیص عرف است؛ ازاین‌رو، ید از کیفیت ویژه‌ای برخوردار نیست و حد خاصی ندارد، بلکه حسب مورد و به تناسب مقام، جلوه‌های گوناگون و مصادیق مختلف دارد (همان). به بیان دیگر، بسته به آنکه در آن اجتماع و فرهنگِ خاص، سلطه و استیلا را چه بدانند، مفهوم ید هم دستخوش تغییر می‌شود و از یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و از یک اجتماع به اجتماع

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

دیگر نظر عرف مختلف اســت. این همان چیزی است که پیش از این به «اشراب اندیشهٔ اجتماعی در قواعد فقهی» تعبیر شــد. یعنی در مفهوم ید، عرف و فرهنگ و اجتماع نظر دارند و مصادیق آن را تعیین می‌کنند.

درهرحال، شاید، به دلیل همین جایگاه ممتاز عرف در تعیین مصادیق و معنای ید است که برخی از فقها پس از آنکه مســتندات متعددی برای ید ذکر می‌کننــد، اصلی‌ترین آن را بنای عقلا معرفی می‌کنند؛ با نظر در مستندات ذکرشده (سیره، بنای عقلا، اجماع و سنت) استنباط می‌شود که دلیل و مستند اصلی قاعده همان بنای عقلا و رویهٔ خردمندان است و مفاد روایات، درواقع، اشاره به همان ارتکاز عقلی است و جمله‌ای که امام صادق (علیه‌السلام) در پایان روایت حفص‌بن‌غیاث به‌عنوان حکمت و وجه ضرورت اِعمال قاعدهٔ ید بیان فرموده‌اند، شاهد این مدعاست: «لَو لَم یَجُز هذا لَم یقُم لِلمسلمینَ سوقٌ»: «اگر ید را نپذیریم بازاری برای مسلمانان باقی نمی‌ماند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷: ص ۳۸۷). ایشــان با این بیان، لزوم تأمین رونق زندگی اقتصادی و اســتحکام بخشــیدن به دادوستدها و حسن جریان امور در روابط اجتماعی و مدنی را که مطلوب عقل و شرع است، انگیزهٔ پذیرش قاعدهٔ یادشده معرفی کرده‌اند (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص۳۳).

ـ قاعدهٔ ضمان ید: این قاعده یکی دیگر از قواعد مشــهور فقهی اســت (عاملی، ۱۴۱۳ه.ق، ج ۱۲: ص ۱۷۵ به بعد). به عقیدهٔ فقها، مقتضای اولیهٔ تصرف و یا استیلا بر مال دیگری این است که متصرف در مقابل مالک، ضامن اســت. یعنی علاوه‌بر آنکه مکلف به بازگرداندن عین در زمان بقای آن اســت، اگر مال مذکور تلف شود یا نقص و خسارت به آن وارد شود باید از عهدهٔ خسارت واردشده نیز برآید.

برای این قاعده نیز مســتنداتی مانند بنای عقلا، ســیره و حدیث ذکر شده، اما اصلی‌ترین آن‌ها بنای عقلا عنوان شــده اســت؛ بنابراین، می‌توان گفت که این قاعده نیز اساساً اجتماعی و فرهنگی اســت؛ زیرا با مطالعه در زندگی اهل خرد درمی‌یابیم که آنان شــخصی را که مال دیگری را تصرف می‌کند در مقابل مالک، مســئول می‌دانند. شــاهد این مدعا آن اســت که در زمــان حاضر، تمام نظام‌هــای حقوقی با همهٔ تفاوت‌هایی که به لحاظ اجتماعــی و فرهنگی دارند، لزوم ردِّ مال غیر در زمان وجود مال و جبران خسارت در زمان تلف آن را بر هر نوع تصرف غیرقانونی مترتب می‌دانند. شرع مقدس این شیوهٔ خردمندانه را نه فقط ردّ و محکوم نکرده است، بلکه به موجب نصوص رسیده (مانند حدیث مشــهور نبوی که در ادامه خواهد آمد)، تأیید هم کرده اســت: «عَلَی الیَد ما اَخَذَتْ حتی تُوَدِّیَه» (شــریف مرتضی، ۱۴۱۵هـ.ق: ص ۴۶۸)؛ یعنی بر صاحب ید است آنچه را گرفته ادا کند (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۶۱). این نیز شاهد دیگری بر اینکه اندیشهٔ اجتماعی در بسیاری از

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

قواعد فقهی اشراب شده است.

ـ قاعدهٔ لاضرر: یکی دیگر از مشـــهورترین قواعد فقهی که در بیشـــتر ابواب فقه مانند عبادات و معاملات به آن اســـتناد می‌شود، قاعدهٔ لاضرر است که مستند بسیاری از مسائل فقهی محسوب می‌شـــود. اهمیت این قاعده مذکور به حدی است که بســـیاری از فقها از گذشتهٔ دور در تألیفات و تقریرات خود رســـالهٔ مســـتقلی را به آن اختصاص داده‌اند (دزفولی، ۱۲۸۱هـ.ق، ج ۲: ص ۵۳۳؛ تبریزی، ۱۳۶۹هـ.ق: ص ۴۱۵)، و یا به‌گونه‌ای از آن در بحث‌های خود بهره گرفته‌اند (طرابلســـی، ۱۴۰۶هـ.ق، ج ۲: ص ۵۷۳). این قاعده از دو جهت با انسان و محدودیت‌های انسانی و اجتماعی پیوند دارد و بر این اساس، اشراب اندیشهٔ اجتماعی را می‌توان در آن مشاهده کرد؛ یکی عقل و دوم، بنای عقلا.

مهم‌ترین مســـتند برای نفی ضرر و ضرار، منبع چهارم فقه یعنی عقل است. درواقع، باید گفت که مدلول این قاعده جزءِ مســـتقلّات عقلیه است که عبارت‌اند از اموری که بدون حکم شرع، خود عقل به آن‌ها می‌رسد (محقق داماد، ۱۳۹۳: ص ۱۳۱).

غیر از عقل، بنای عقلا نیز پشـــتوانهٔ محکمی برای این قاعده محسوب می‌شود. بی‌تردید بنای عقلا در این امر محقق اســـت که در زندگی اجتماعی و مدنی، زیان‌رســـاندن به دیگران اولاً، امری ناپســـند است و ثانیاً، عامل زیان در مقابل زیان‌دیده، مسئول پرداخت خسارت است؛ ازاین‌رو، این اصل در کلیهٔ سیســـتم‌های حقوقی پذیرفته شـــده و در مورد چنین بنایی از ناحیهٔ شرع مقدس، ردع و منعی واصل نشـــده است که از این رهگذر، امضای شـــارع احراز می‌شود (همان: ص ۱۵۱). در این خصوص، نه‌تنها ردعی نشده، بلکه هم در آیات قرآن (بقره: ۲۳۱؛ نساء: ۱۲؛ بقره: ۲۳۳؛ بقره: ۲۸۲) و هم در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) مضمون این قاعده به اشکال مختلف در حد تواتر اجمالی تأیید شده است (همان: صص ۱۳۳ـ۱۲۹).

۴ـ۵. تقدیم اولویت‌های اجتماعی

یکی از کارهای مهمی که فقها و عالمان مســـلمان، به حکم اجازه‌ای که اســـلام به آن‌ها داده است، انجام می‌دهند، تشـــخیص اولویت‌ها ازجملـــه اولویت‌های اجتماعی اســـت. منظور از اولویت اجتماعی یا عامه آن اســـت که به‌خاطر مصالح عمومی از یک منفعت شـــخصی صرف‌نظر کنیم. یعنی اگر در جایی تزاحمی بین دو منفعت یا مصلحت یا حق پیش آید، به‌خاطر منفعت یا مصلحت یا حق عمومی، منفعت یا مصلحت یا حق خصوصی یا شخصی را کنار بگذاریم: «یجوز فتح باب فی الطریق النافذ ... ما لم یضرّ بالمارّه»: «جایز اســـت در راه‌های عمومی دری باز کرد ... مشروط

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

بر اینکه برای عابران ضرری نداشــته باشــد» (عاملــی، ۱۴۱۷هـق، ج ۳: ص ۳۳۹). در این متن، بازکردن یک در را که یک حق یا منفعت یا مصلحت خصوصی یا شــخصی اســت مشروط به عدم اضرار به عموم مردم و عابران کرده اســت. در ادامهٔ سخن چنین آورده است: «... و قال فی الخلاف و المبســوط: لکلّ مســلم منعه، لأنّه حقّ لجمیع المســلمین»: «... و در کتاب خلاف و مبسوط می‌گوید: هر مسلمان این اجازه را دارد که جلوی باز کردن آن در را بگیرد؛ زیرا حق همهٔ مسلمانان اســت» (همان). به‌طورکلی، یکی از مواردی که دست عالمان دینی باز است باب «تزاحم یا اهم و مهم» اســت. ریشهٔ اینکه حل این‌گونه مسائل به فقها و اصولیان سپرده شده نیز این است که احکام اســلام درعین آرمانگرا بودن، واقع‌نگر اســت. همچنان که از رســول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) روایت شده است: «اذا اجتَمَعت حُرمتان طُرحتِ الصُغری لِلکُبری»: «آنجا که دو امر واجب جمع شد، باید از کوچک‌تر به‌خاطر بزرگ‌تر صرف‌نظر کرد». یعنی اگر چیزی باشد که در آن فایدهٔ جمع و زیان فرد باشــد، منفعت جمع بر زیان فرد مقدم اســت (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۱: ص ۳۷۴). ابن‌منظور این مثال را آورده اســت که اگر نهری برای شرب مردم جاری باشد و در مسیر آن دیواری و حمامی برای شخصی وجود داشته باشد که این نهر برای آن مضر است، به‌خاطر این ضرر شخصی، نفع مردم کنار گذاشته نمی‌شود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ص ۱۲۹).

فقها ایــن مهم، یعنی تقدیم اولویت‌ها، را براســاس منابع و مدارک دینی کــه در اختیار دارند و تشــخیصی که به لحاظ زمانی و مکانی از یک امر به‌دســت می‌آورنــد صورت می‌دهند. برخی احادیث مربوط و مؤید این امر نقل شــد؛ اما دلیل اصلی شــاید حکم عقل باشــد: «أما ملاحظه الأهمیه، فلأنّها حکم عقلی عند تزاحم الجهات»: «اما رعایت اهم و مهم، پس به‌خاطر آن اســت که چون این امر یک حکم عقلی اســت کــه در موارد تزاحم جهات مختلف باید رعایت شــود» (سبزواری، ۱۴۱۳، ج ۱۱: ص ۳۷۲).

۴ـ۶. تعلیل اجتماعی احکام

یکی از جهات اجتماعــی در مباحث فقهی‌ـاصولی، تعلیل‌های اجتماعی احکام اســت. این امر مسئله‌ای است که به تبعیت از متون دینی، مورد توجه عالمان مسلمان نیز قرار گرفته است. ازجمله اولین و مهم‌ترین آثاری که در این زمینه نگاشــته شــده، کتاب علل‌الشــرائع است. این اثر اگرچه فقه روایی اســت، از آن جهت که مورد توجه یک فقیه اســت و تعلیل‌های اجتماعی موجود در آن، موردنظر ایشان هم است، می‌تواند در قلمرو اندیشهٔ اجتماعی متفکران مسلمان قرار گیرد. البته اثر یادشده دو جلد است؛ جلد اول به علل برخی امور اعتقادی، به‌طورعمده، می‌پردازد و جلد دوم به

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

علل تشریع احکام نظر دارد. یعنی نام این کتاب بیشتر متناسب با جلد دوم است. درهرحال، ابواب مختلف فقه، از احکام فردی تا اجتماعی، در جلد دوم، مورد تدقیق علّی قرار می‌گیرد.

برای نمونـــه، یکی از احکامی که جنبهٔ اجتماعی آن غلبه دارد، زکات اســـت. روایتی از مبارک عقرقوفی ذکر شده که می‌گوید از اباالْحسن (علیه‌السلام) شنیدم که می‌فرمود: «إِنَّمَا وُضِعَتِ الزَّكَاةُ قُوتاً لِلْفُقَرَاءِ»: «علت وجوب زکات آن اســـت تا قوت فقرا فراهم شـــود» (صدوق قمی، ۱۳۸۶، ج ۲: ص ۳۶۸). این حکم (زکات) امری اجتماعی اســـت و تعلیلی هم که مطرح شـــده یک تعلیل اجتماعی اســـت. البته این امر، امری معمول است. اما جالب‌تر، تعلیل‌های اجتماعی‌ای است که برای برخی احکامِ ظاهراً فردی وارد شده و مورد توجه مرحوم شیخ صدوق هم قرار گرفته است. در ادامه برخی از این احکام مرور می‌شود.

مرحوم صدوق از إســـحاق‌بن عمّار از أبی عبداللّه (علیه‌الســـلام) حدیثی را نقل می‌کند که در آن آمده اســـت که روزی رســـول‌اللّه (صلی الله علیه و آله و سلم) نماز ظهر و عصر (که تاحدودی می‌تـــوان آن را در زمرهٔ احکام فردی به‌حســـاب آورد) را در مکان واحدی بدون هیچ ســـببی با هم خواندند. عُمَر به ایشـــان عرض کرد: امر نامتعارفی در نماز اتفـــاق افتاد و به‌جای آنکه نماز ظهر و عصر را جدا بخوانید آن دو را با هم به جا آوردید. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در پاسخ به او فرمودند: «أَرَدْتُ أَنْ أُوَسِّـــعَ عَلَى أُمَّتِي»: «مرادم آن بود تا بر امتم توسعه‌ای داده باشم» (همان، ج ۲: ص ۳۲۱). در ایـــن حدیث، پیامبر خاتم دلیل با هم به جا آوردن نماز ظهر و عصر را توســـعه بر مردم (توجه به جمع) دانســـتند، تا اگر ضرورتی حاصل شد، مردم بتوانند نمازهای خود را بدون فاصله به جا آورند.

مرحـــوم صدوق روایت دیگری از معاویةبن عمّار از أبی‌عبداللّه (علیه‌الســـلام) نقل می‌کند که حضرت فرمودند: «اگر تنها نماز به جا می‌آوری ســـه تکبیر بگو؛ اما اگر امام جماعت باشـــی یک تکبیر کافی اســـت». نکتهٔ مهم در تعلیلی است که امام ذکر کرده اســـت: «لِأَنَّ مَعَک ذَا الْحَاجَةِ وَ الضَّعِيـــفِ وَ الْكَبِيـــرِ»: «زیرا همراه تو افراد دارای حاجت و ناتوان و ســـالمند نماز به جا می‌آورند» (همـــان، ج ۲: ص ۳۳۳). یعنی موقعی که همراه بـــا دیگران نماز به جا می‌آورید، به‌ویژه زمانی که ایشـــان حاجتمند یا ناتوان و یا فرتوت باشند، لازم اســـت تا آن‌ها را رعایت کنید و حکم الهی را با توجه به شرایط آن‌ها انجام دهید.

همچنین، مرحوم صدوق در حدیثی دیگر که از یعْقوب‌بْن ســـالم نقل می‌کند آورده است که از حضرت أبا عبْداللّه (علیه‌السلام) در مورد مردی پرسید که در آخر شب صدایش را به قرائت (نماز) بلند می‌کند؟ حضرت پاسخ دادند (ایرادی ندارد و بلکه): «يَنْبَغِي لِلرَّجُلِ إِذَا صَلَّى بِاللَّيْلِ أَنْ يسْمِعَ

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

أَهْلَهُ لِکَی یقُومَ النَّائِمُ»: «برای مرد سزاوار است وقتی نماز شب می‌خواند صدایش را به خانواده‌اش برساند تا خوابیده، بیدار شود» (همان، ج ۲: ص ۳۶۴).

به‌هرحال، این گونه تعلیل‌ها نشان آن است که شارع مقدس نمی‌خواهد شریعت اسلام را دینی انتزاعی و غیرقابل انعطاف معرفی کند؛ ازاین‌رو، هر کجا لازم باشد و مصلحت عموم و جمع ایجاب کند و مانع و خللی هم به اصل حکم وارد نشود، حکم را به‌گونه‌ای تغییر می‌دهد؛ حتی می‌توان مدعی شد که اگر مصلحت بر احکام اولیه مقدم می‌شود، به این دلیل است که خود حکمِ مصلحتی، به شرطی که رعایت اصول در آن بشود، از احکام اولیه است.

۴ـ۷. صدور احکام حکومتی

عامل دیگری که اجازه می‌دهد دین اسلام و نیز عالمان دین و فقها و، در اینجا، حاکم شرعی در جامعه و مسائل اجتماعی حضور چشمگیری داشته باشد، اختیارات حاکم شرعی است. همین‌طور که در قوانین بشری مشاهده می‌شود، در اکثر کشورها قوۀ مقننه قوانین را وضع می‌کند و در اختیار قوۀ مجریه می‌گذارد. ولی در مواردی مصلحت چنین اقتضا می‌کند که برای همیشه یا به‌طور موقت، قوۀ مقننه اختیار را به قوۀ مجریه بدهد و بگوید با اختیار خودت عمل کن. در اسلام نیز علاوه‌بر وحی، یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده است. در مسائل ادارۀ جامعۀ اسلامی، غالباً چنین است و پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می‌کند. مجتهد باید تشخیص بدهد که کدام کار پیغمبر به وحی بوده و کدام کارش به موجب اختیار او انجام شده است و چون به موجب اختیار خود پیغمبر بوده، تابع زمان خود پیغمبر است و با تغییر زمان، ممکن است حکم تغییر کند.

مثال متعه یک نمونۀ بارز این بحث است که حتی اهل تسنن نیز این مطلب را قبول کرده‌اند که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در برخی جاها متعه را اجازه می‌داد و در برخی جاها منع می‌کرد. این شاهد تاریخی دلیل آن است که اصل این کار جایز بوده است، زیرا اگر از نوع زنا بود، محال بود که پیغمبر اجازه بدهد؛ چراکه اسلام زنا را حرام کرده است. بنابراین، معلوم می‌شود که متعه برحسب اصل شرع جایز بود و به همین دلیل پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) می‌توانست تحلیل و تحریم کند، یعنی، یک‌جا آن را منع کند و جای دیگر اجازه بدهد (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۱: ص ۳۳۶).

البته در اینجا بحث این است که این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل می‌شود و از امام به حاکم شرعی مسلمانان. بسیاری از تحریم‌ها و تحلیل‌هایی که فقها کرده‌اند نیز بر همین اساس بوده است. برای نمونه، میرزای شیرازی به چه مجوز شرعی تنباکو را تحریم کرد، آن هم تحریم موقت؟

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

اگر کشیدن تنباکو حرام بود، همیشه حرام است. چرا می‌گوید: «الیوم حرام است»؟ اگر حرام است امروز و دیروز ندارد. این به موجب آن بود که میرزای شـــیرازی می‌دانست حاکم شرعی یک سلسله اختیارات دارد و به موقع می‌تواند از آن اســـتفاده کند (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۲۱: صص ۳۳۸ـ۳۳۷؛ نائینی ۱۴۲۴ق: ص ۱۳۵).

۵. نتیجه‌گیری

در جستار حاضر، ابعاد حضور اندیشهٔ اجتماعی در شریعت و احکام اسلام، با تأکید بر مجاهدت بیش از هزارســـالهٔ فقها و اصولیان مسلمان ارائه شد. با استفاده از روش‌های متعددی، تلاش شد تا اشـــراب اندیشهٔ اجتماعی در دین و شریعت اسلام و نیز فتاوی فقها تبیین شود. ابعاد اجتماعی‌بودن دین و شـــریعت اســـلام در محورهایی نشان داده شـــد؛ ازجمله اینکه گفته شد قرآن کریم در اصل نزول، نزول تدریجی، به لفظ آمدن و عربی‌بودن متأثر از جامعه بوده اســـت. همچنین، دین اسلام به دلیل تأکیدش بر تفکر جمعی، نیـــروی جمعی اجرایی، اجتماعی بودن احکام و مانند آن، دینی اجتماعی دانسته شد. نیز گفته شد که فقها و اصولیان مسلمان با تأکید بر اموری مانند عقل، قواعد حاکمهٔ فقهـــی، اولویت‌های اجتماعی، تعلیل‌هـــای اجتماعی و درنهایت، احـــکام حکومتی، در راستای اجتماعی‌تر کردن احکام گام نهادند.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

کتابنامه

۱. **قرآن کریم**. ترجمهٔ آیت‌الله مکارم شیرازی.

۲. ابراهیمی‌پور، قاسم. ۱۳۹۴. «**علم اجتماعی مسلمین: رویکردها و روش‌ها**». معرفت فرهنگی اجتماعی. شمارهٔ ۲۵. صص ۲۷ـ۵۳.

۳. اژدری‌زاده، حسین. ۱۳۸۰. «**رویکردی جامعه‌شناختی به ادراک‌های اعتباری**». آیینهٔ مهر. قم: دارالتفسیر.

۴. ـــــــــــــ ۱۳۸۲. «**تعین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشهٔ علامه طباطبایی**». روش‌شناسی علوم انسانی. شمارهٔ ۳۵. صص ۱۳۴ـ۱۱۰.

۵. ابن‌اثیـــر جزری، مبارک‌بن محمد. ۱۳۶۷. **النهایة فی غریب الحدیث و الأثر**. ۵ جلد. تحقیق/ تصحیح: محمودمحمد طناحی. قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان. چاپ چهارم.

۶. ابن‌منظور، محمدبن مکرم. ۱۴۱۴ق. **لســـان‌العرب**. ۱۵ جلد. تحقیق/ تصحیح: جمال‌الدین میردامادی. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع. چاپ سوم.

۷. ایزدهی، ســـید ســـجاد. ۱۳۹۶. «**قلمرو فقه سیاســـی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای**». حکومت اسلامی. شمارهٔ ۸۴. صص ۲۶ـ۵.

۸. بهشتی، محمدحسین. ۱۳۷۸. **شناخت از دیدگاه قرآن**. تهران: بقعه.

۹. تبریزی، موســـی‌بن جعفربن احمد. ۱۳۶۹ق. **قاعدة الضرر، الیـــد، التجاوز و الصحة (أوثق الوسائل)**. ۱ جلد. قم: کتابفروشی کتبی نجفی. چاپ اول.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۷. **شریعت در آیینهٔ معرفت**. قم: اسراء.

۱۱. حرعاملی، محمدبن حســـن. ۱۴۰۹ق. **تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**. ۳۰ جلد. تحقیق/ تصحیح گروه پژوهش مؤسســـهٔ آل‌البیت علیهم‌الســـلام. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

۱۲. حلـــی، ابن‌ادریس، محمدبن منصوربن احمد. ۱۴۱۰ق. **الســـرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**. ۳ جلد. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه. چاپ دوم.

۱۳. حلی، شـــمس‌الدین محمدبن شـــجاع القطّان. ۱۴۲۴ق. **معالم‌الدین فی فقه آل یاسین دورة فقهیة کاملة علی وفق مذهب الإمامیة**. تحقیق و تصحیح ابراهیم بهادری. ۲ جلد. قم: مؤسسهٔ امام صادق علیه‌السلام. چاپ اول.

۱۴. حمیری، عبدالله‌بن جعفر تاریخ. ۱۴۱۳ق. **قرب‌الإسناد (طـالحدیثة)**. ۱ جلد. تحقیق/ تصحیح گروه پژوهش در مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام. چاپ اول.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

۱۵. دزفولـــی، مرتضی‌بن محمد امین انصاری. ۱۲۸۱ق. **قاعـــدة لا ضرر و الید و الصحة و القرعة (فرائدالأصول)**. ۱ جلد. چاپ اول. قم: دفتر انتشـــارات اســـلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
۱۶. ربانی، محمدباقر؛ ابراهیمی‌پور، قاسم. ۱۳۹۶. «**روش‌شناسی فقه اجتماعی از دورهٔ تأسیس تا دورهٔ تثبیت**». معرفت فرهنگی اجتماعی. شمارهٔ ۳۱. صص ۵۳ـ۳۵.
۱۷. ربانـــی، محمدباقـــر. ۱۳۹۴. «**فقه اجتماعی و بایســـته‌های روش‌شناســـانهٔ آن (بـــا تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی)**». فقه و اجتهاد. شمارهٔ ۴. صص ۱۰۱ـ۷۹.
۱۸. رضایی، حسین. ۱۳۹۵. «**چیستی و ماهیت فقه‌الاداره**». حکومت اسلامی. شمارهٔ ۸۰. صص ۲۹ـ۵۶.
۱۹. ســـبزواری، ســـید عبدالأعلی. ۱۴۱۳ق. **مهذّب الأحکام**. ۳۰ جلد. قم: مؤسسه المنار. چاپ چهارم.
۲۰. سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۸. **بسط تجربهٔ دینی**. تهران: مؤسسهٔ فرهنگی صراط.
۲۱. ســـعیدی روشـــن، محمدباقر. ۱۳۸۱. «**تحلیل زبان قرآن و متدولوژی فهم آن**». رسالهٔ دکتری علوم قرآن و حدیث. قم: تربیت مدرس.
۲۲. شاکری زواردهی، روح‌الله؛ عبدلی مسینان، مرضیه. ۱۳۹۴. «**ضرورت حکومت دینی با تأکید بر حکومت محوری فقه اجتماعی**». پژوهش‌های انقلاب اسلامی. شمارهٔ ۱۲. صص ۳۲ـ۷.
۲۳. شـــریف مرتضی، علی‌بن حسین موســـوی. ۱۴۱۵ق. **الانتصار فی انفرادات الإمامیة**. تحقیق/ تصحیح گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی قم. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم. چاپ اول.
۲۴. شـــیروانی، علی. ۱۳۷۷. **معارف اسلامی در آثار شـــهید مطهری**. چاپ چهارم. قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۲۵. صدوق قمی، محمدبن علی‌بن بابویه. ۱۳۸۶. **علل‌الشرائع**. ۲جلد. چاپ اول. قم: کتابفروشی داوری.
۲۶. طالبی طادی، بهنام؛ بیرشـــک، حســـین؛ امســـاکی، نوید. ۱۳۹۴. «**واکاوی تاریخی عنصر نص‌گرایی در روش‌های فقهی امامیه و نقش آن در پیشـــرفت فقه نظام اجتماعی**». پژوهشنامهٔ حقوق خصوصی عدالت. شمارهٔ ۳. صص ۱۰۸ـ۸۹.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا. **المیزان**. قم: جماعة المدرسین فی الحوزه العلمیة.
۲۸. ـــــــــــــــــــ ۱۳۶۲. **نهایة الحکمة**. قم: جماعة المدرســـین بقم. مؤسسة النشر

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

الاسلامی، دارالتبلیغ الاسلامی.
۲۹. ـــــــــــــــــــــ. ۱۳۶۳. **رسایل سبعه**. قم: چاپ حکمت.
۳۰. ـــــــــــــــــــــ. ۱۳۶۷. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. تهران: صدرا.
۳۱. ـــــــــــــــــــــ. ۱۳۷۴. **تفسیرالمیزان**. ترجمهٔ محمدباقر موسوی همدانی. قم: جامعهٔ مدرسین، دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. طرابلسی، ابن‌براج، قاضی، عبدالعزیز. ۱۴۰۶ق. **المهذب**. ۲ جلد. چاپ اول. تحقیق و تصحیح جمعی از محققان و مصححان تحت إشراف شیخ جعفر سبحانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه.
۳۳. عاملی، محمدبن مکی (شهید اول). ۱۴۰۰ق. **القواعد و الفوائد**. ۲ جلد. تحقیق و تصحیح سید عبدالهادی حکیم. قم: کتابفروشی مفید. چاپ اول.
۳۴. ـــــــــــــــــــــ ۱۴۱۷ق. **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة**. ۳ ج. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم. چاپ دوم.
۳۵. عاملی، شهیدثانی، زین‌الدین‌بن علی. ۱۴۱۳ق. **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**. ۱۵ جلد. تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مؤسسهٔ معارف اسلامی. قم: مؤسسة المعارف‌الإسلامیة. چاپ اول.
۳۶. عریضی، علی‌بن جعفر علیهم‌السلام. ۱۴۰۹ق. **مسائل علی‌بن جعفر و مستدرکاتها**. ۱ جلد. تحقیق و تصحیح مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام. چاپ اول.
۳۷. عشایری، محمد. ۱۳۹۰. «**نقدی بر مقالهٔ نگاه فردی و اجتماعی به دین در استنباط احکام فقهی**». فقه. سال هجدهم. شمارهٔ ۴. صص ۱۶۷ـ۱۹۳.
۳۸. علی‌زمانی، امیرعباس. ۱۳۷۵. **زبان دین**. قم: دفتر تبلیغات.
۳۹. عمانی، حسن‌بن علی‌بن ابی عقیل حذّاء. ۱۴۱۳ق. **حیاة ابن أبی عقیل و فقهه**. ۱ ج. تحقیق و تصحیح گروه پژوهش مرکز المعجم الفقهی. قم: مرکز معجم فقهی‌تاریخ. چاپ اول.
۴۰. غنایی، سید پیمان. ۱۳۹۴. «**فقه اجتماعی و کاستی‌های جدی روش تفقه**». نقد کتاب فقه و حقوق. شمارهٔ ۲. صص ۶۸ـ۵۳.
۴۱. فراستخواه، مقصود. ۱۳۷۷. **دین و جامعه**. مجموعه مقالات. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴۲. قمی، اشعری، احمدبن محمدبن عیسی. ۱۴۰۸ق. **النوادر**. ۱ جلد. قم: مدرسهٔ امام مهدی عجل‌الله تعالی فرجه الشریف.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

۴۳. قمی، علی‌بن بابویه. (صدوق اول). بی‌تا. **مجموعة فتاوی ابن بابویه**. ۱جلد. تحقیق و تصحیح جامع عبدالرحیم بروجردی و تحقیق علی‌پناه اشتهاردی. قم: بی‌نا. چاپ اول.
۴۴. قمی، علی‌بن ابراهیم. ۱۴۰۴ق. **تفسیر القمی**. ۲جلد. چاپ سوم. تحقیق و تصحیح طیب موسوی جزائری. قم: دارالکتاب.
۴۵. کلینی، ابوجعفر، محمدبن یعقوب. ۱۴۰۷ق. **الکافی** (ط-الإسلامیة). ۸ جلد. تحقیق و تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الإسلامیة. چاپ چهارم.
۴۶. مبلغی، احمد. ۱۳۹۳. «**پیش‌درآمدی بر فقه رسانه (موضوع‌شناسی)**». مطالعات رسانه و امت. شمارهٔ ۱. صص ۳۷ـ۸.
۴۷. محقق داماد، سید مصطفی. ۱۳۹۳. **قواعد فقه**. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی. چاپ چهل‌وسوم.
۴۸. مخلصی، عباس. ۱۳۷۸. «**بازشناسی فقه اجتماعی امام خمینی**». فقه. شمارهٔ ۲۱ و ۲۲. صص ۲۰۸ـ۱۶۰.
۴۹. مشکانی سبزواری، عباسعلی. ۱۳۸۹. «**مقدمه‌ای بر فقه اجتماعی شیعه از نگاه مقام معظم رهبری**». فقه. سال هفدهم. شمارهٔ ۳. صص ۶۳ـ۲۳.
۵۰. مطهری، مرتضی. ۱۳۶۵. **اسلام و مقتضیات زمان ۱**. قم: صدرا. چاپ دوم.
۵۱. ـــــــــــ. ۱۳۷۱. **مجموعه آثار**. قم: صدرا.
۵۲. ـــــــــــ. ۱۳۷۳. **اسلام و مقتضیات زمان ۲**. چاپ سوم. قم: صدرا.
۵۳. مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام. ۱۴۰۶ق. **الفقه‌ـفقه الرضا**. ۱ جلد. تحقیق و تصحیح مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام. مشهد: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۵۴. نائینی، میرزا محمدحسین غروی. ۱۴۲۴ق. **تنبیه الأمة و تنزیه الملة**. تحقیق و تصحیح سید جواد ورعی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه.
۵۵. نادران، الیاس؛ آقانظری، حسن؛ حسینی، سیدرضا. ۱۳۹۱. «**بایسته‌های فقه پژوهی در تأمین اجتماعی**». اسلام و علوم اجتماعی. شمارهٔ ۸.. صص ۵۴ـ۳۴.
۵۶. نامدار، مظفر؛ ضمیریان، محمدحسین. ۱۳۹۱. «**سیاست تعاملی ضد نظام سلطه در روابط بین‌الملل "رهیافتی به مبانی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در قواعد فقهیهٔ فقه سنتی"**». رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی. شمارهٔ ۳۰. صص ۱۹۲ـ۱۶۷.
۵۷. نصر، حسین. ۱۳۸۰. **معرفت و امر قدسی**. ترجمهٔ فرزاد حاجی میرزایی. تهران: فرزان.
۵۸. همدانی، مصطفی. ۱۳۹۷. «**کثرت‌گرایی یا مواجهه با تعدد دیگری؛ بررسی و نقد کتاب خصوصی‌گرایی و جهانی‌گرایی در اندیشهٔ اسلامی معاصر**». نقد علوم انسانی. صص ۱۰۸ـ۹۵.

[Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]
[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6]

[DOR: 20.1001.1.2476745.1400.7.1.5.6] [Downloaded from frh.sccsr.ac.ir on 2026-10-07]